

العقل والأديان

جدل القداسة والتأويل

فكر فلسفة دراسات دينية

يحيى قدرى

العقل والأديان جدل القداسة والتأويل

فكر فلسفة دراسات دينية



معلومات

الناشر :
دارالوطن 
للصحافة و الطباعة و النشر
7، زنقة الكوفة، الرباط 10000 -
المملكة المغربية
الهاتف الأرضي: +212537702120
الهاتف الجوال: +212673420256
البريد الإلكتروني:
daralwatan2018@gmail.com
صفحة فيس بوك:
facebook.com/daralwatan2020

الكتاب: **العقل والأديان**
جدل القداصة والتأويل
الكاتب : يحيى قداري
الصف : دراسة
اللغة : العربية
عدد الصفحات : 634
الحجم / المقاس : 24x17 سم
التدقيق اللغوي : دار الوطن
الإخراج الفني والغلاف : دار الوطن
الطبعة الأولى : 2025
السحب: مطبعة

رقم الإيداع القانوني : 2025MO6325
الترقيم الدولي (ردم ك) : 4-49-542-9920-978 ISBN :

حقوق الطبع محفوظة للكاتب



يحيى قدرى

العقل والأديان جدل القداسة والتأويل

فكر فلسفة دراسات دينية

إهداء

أهدي هذا الكتاب إلى...
إلى روحيّ والديّ الراحليّين،
اللّذين ما تزال ظلالُ عطفهما تحفّ خطاي، ويُتَمَنّ حضورهما
في داخلي كلّما ضاقت الطريق واشتدّت العتمة...
إليهما أهدي هذا العمل، وفاءً ودعاءً ممتدّاً، وامتناناً لا يحده
وصف.
وإلى أسرّتي الصغيرة،
الملاذ الذي ألّوذ به، والسند الذي يقوّيني،
وإلى أبنائي الذين تتجدّد بهم المعاني، ويكبر معهم الأمل...
أضع بين أيديهم ثمار هذا الجهد، محبّةً وفخرًا ورجاءً في غدٍ
أرحب.
وإلى أساتذتي الكرام،
الذين فتحو أمامي أبواب المعرفة، وأناروا دربي بفكرهم
وتوجيههم،
وفي مقدّمتهم الأساتذة: محمد لمسيح، أحمد عصيد، عبد الخالق
كلاب، رشيد أيلال، عبد النبي الشراط، عزيز السباعي، وزكريا
خالي، وآخرين أعتذر عن إغفال أسمائهم، وكلّ الشكر موصول
لهم....
وكلّ من منحني كلمة موجّهة أو قبساً من نور العلم،
أهدي هذا الكتاب، عرفاناً بفضلٍ لا يُجزى، وإجلالاً لنورٍ لا
يُطفأ...

مقدمة الكاتب

حين يُختزل الكيان الإنساني إلى وظيفة بيولوجية، يتحوّل الجسد إلى مجرد أداة، والرحم إلى مصنع، تُحوّل الحياة إلى آلية تُدار ضمن سيناريو لم يختره الفرد، فقط لأن الوالدين أرادا أن يتركوا أثرًا من وجودهما في هذا العالم لاستمرار السلالة وبقاء الأثر، نأتي إلى هذا العالم كسلعة بيولوجية، محمولين بجيناتٍ صيغت لنا سلفًا، كأنها شيفرة أولى تحدد ملامحنا البيولوجية قبل أن نتلمس وجودنا، تلك الجينات ليست خيارًا شخصيًا، بل إرثًا قديمًا يسبق وعينا، يشكّل جنس الجسد واستعداداته، ويضعنا منذ اللحظة الأولى داخل مسار لم نرسمه بأيدينا، ومع ذلك لا تقف المحددات عند حدود البيولوجيا، فإلى جانبها تتسلسل عوامل أخرى أكثر عمقًا:

1- عائلة تُصيغ أولى صورنا عن العالم وتغرس فينا برمجة مبكرة تُحدّد طرائق إدراكنا للذات والآخر، هذه البرمجة تعمل كآلية استنساخ تُحوّل الكائن الناشئ إلى انعكاس لمشروع أسري يتوق إلى الاستمرار، وإلى امتداد لشبكة اجتماعية أوسع تهدف إلى إعادة إنتاج نفسها، فالفرد في هذا السياق، لا يُنظر إليه كغاية في ذاته بقدر ما يُعامل كوسيلة ضمن منظومة أكبر، منظومة تُنتج أجسادًا جديدة لتملأ المقاعد في المدارس، وتدعم عجلة المصانع، وتخضع للقوانين المنظمة للحياة المشتركة، وهكذا يصبح الجسد منذ البداية جزءًا من مشروع جماعي يتجاوز خصوصيته، مشروع يسعى إلى ضمان البقاء الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، فيعيد إنتاج دورة الحياة وفق منطق يوازن بين الحاجة إلى الاستمرارية وبين فرض الطاعة والانضباط.

2- الجغرافيا تطبع فينا تضاريس الانتماء كما يُطبع القدر على الوعي، فهي ليست مجرد خلفية صامتة بل حضور قاهر يسبق كل اختيار، يولد الإنسان داخل مكان لم يختره، ليجد نفسه محاطاً بحدود وملامح وأفق يحدد الممكن والمستحيل ، وتزرع فينا إحساساً بالانتماء أو بالاغتراب، بحيث يصبح الاغتراب نفسه نتاجاً لوعي عالق داخل خرائط لم يرسمها، فالجغرافيا، بهذا المعنى تتحول إلى ما يشبه برمجة مكانية تُقيد حركتنا ورؤيتنا، وتجعلنا انعكاساً لخرائط أوسع: خرائط الدولة، والحدود والسياسية، والمجتمع المحلي، وهكذا يصبح الانتماء إلى بقعة معينة ليس اختياراً حرّاً، بل نتيجة تلقائية لولادة داخل فضاء محدد، وهي العلامة الأولى على أن الحياة لا تبدأ من الصفر، وإنما من موقع مُسبق، من أرض مفروضة.

3- تطبع اللغة في وعينا منذ الطفولة، فتنحدر في الوقت ذاته إلى أداة للتفكير ومنهج لفهم العالم، وأيضاً إلى إطار يقيد إدراكنا ويحد من إمكانيات تصورنا للواقع. فهي تبيّن الذهن لتفسير التجارب وفهم المعاني، لكنها تفرض أيضاً حدوداً على الفكر، إذ يظل الفرد مقيداً ببنيتها التي تشكّل وعياً محدداً ومعياراً مسبقاً للمعرفة والتعبير، تتسلل اللغة إلى وعي الفرد، وتنقش في إدراكه بحيث تصبحه طوال الحياة، في هذا الإطار، تحدد اللغة هويته وتضعه ضمن نظام تصنيف اجتماعي وثقافي، ما يجعلها أداة مزدوجة: وسيلة لفهم العالم، لكنها في الوقت نفسه قيد يفرض حدوداً على الحرية الفردية والإبداع، ويعيد إنتاج السلطة والمعايير المهيمنة، فتغدو اللغة ليست مجرد أداة تواصل، بل آلية للنظام الاجتماعي والثقافي القائم.

"المؤسسة التعليمية، بدورها، لا تُقدّم للطالب المعرفة بوصفها أفقاً مفتوحاً للاستكشاف أو مساحة للتحرر الفكري، بل تُعيد إنتاج أطر جاهزة مسبقاً تحدد له ما يُعتبر صحيحاً أو خاطئاً، وتضع حدوداً صارمة لإمكاناته الفكرية. فهي ترسم معالم مداركنا وفق تصورات اجتماعية وثقافية محددة، تعكس رغبات المؤسسة والمجتمع في إعادة إنتاج قيم وهياكل قائمة. بذلك، يصبح التعلم ليس مجرد اكتساب للمعرفة، بل أداة للضبط الاجتماعي، مع إبقاء الفرد مقيداً ضمن الحدود التي تفرضها المؤسسة والمجتمع، تنسخ أنماط التفكير، وتعيد إنتاج الطاعة والانضباط داخل الفرد منذ

مراحله الأولى، ومن هذا المنطلق تتحوّل المدرسة من فضاء يُفترض أن يشجع التفكير النقدي والاكتشاف الذاتي، إلى جهاز ينقل القيم والهيكلية الاجتماعية والثقافية بطريقة ممنهجة، فتقيّد قدرة الفرد على إعادة صياغة فهمه للعالم، وتفرض عليه أن يتكيف مع النظام القائم

4- العقيدة، تلك التي تُنقش في وعينا المبكر كما يُنقش الوشم على الجسد، تعمل على وضعنا داخل شبكة من التنشئة الاجتماعية والوراثة والمحددات النفسية والثقافية، مقدّمة بوصفها يقيناً مطلقاً يُغلق باب المراجعة قبل أن يُفتح أصلاً. تدخل العقيدة إلى ذهن الطفل في مرحلة يكون فيها عاجزاً عن التمييز، فتتحوّل إلى معطّل معرفي يحد من إمكانيات التساؤل والاعتراض، ويقود مسارات التفكير نحو ما رُسم سلفاً. وبهذا، تصبح العقيدة آلية لضبط الوعي، تمنع الفرد من اكتساب أدوات النقد المستقل، وتؤطر إدراكه للعالم وفق رؤية جاهزة سلفاً، فتُعطي من قيمة الطاعة والانصياع على حساب حرية التفكير والاستكشاف، ما يطرح إشكالية جوهرية حول العلاقة بين اليقين المبكر، والحرية المعرفية، ومسؤولية الفرد عن صياغة رؤيته الذاتية للعالم.

وهكذا نجد أنفسنا داخل نسيجٍ معقد من الموروثات واليقينيات المغلقة، حيث تحدد لنا ما ينبغي أن نؤمن به قبل أن نتعلم كيف نطرح السؤال أو نشكّل الرأي، وكأن وجودنا الأول هو استسلام صامت لقوانين سابقة علينا، غير أن هذا الاستسلام لا يخلو من مفارقة، بذلك لا يغدو الفرد مجرد وارثٍ لجينات بيولوجية أو تقاليد اجتماعية، بل يصبح أيضاً حاملاً لمجموعة من المسلّمات العقدية التي تُصاغ في داخله كأقدارٍ فكرية، وهنا يبدو الوجود الأول أشبه بخضوع صامت لقوانين سابقة، وأوامر قادمة من قرون سحيقة، تتشابك فيها الطبيعة مع الثقافة، والوراثة مع الاعتقاد.

في هذا النسيج المعقد من الجينات والموروثات والمسلّمات العقدية، ينبثق السؤال الأزلي للفلسفة بوجهه العميق: هل نحن محكومون بقدرٍ سابق يخطّ مساراتنا قبل أن نسلكها، أم أن ثمة فسحة خفية للحرية تنبثق من قلب هذه الشبكة المحكمة من الضرورات؟ وهل الحرية، إن وُجدت، هي فعل انفلات جذري من سلطة الجينات

والموروثات، أم أنها بالأحرى إعادة قراءة واعية لتلك المحددات، تجعلنا نعيد تشكيل ذواتنا في ضوء النقد والتأمل؟ إن هذا التوتر بين الحتمية والإمكان، بين ما يُفرض علينا وما نختاره، هو ما يمنح التجربة الإنسانية معناها الجدلي ويدفعنا إلى مساءلة علاقتنا بالوجود والغاية والمعنى.

إنها المفارقة التي حفرت مسار الفكر الإنساني منذ العصور الأولى، من حوارات المتكلمين حول الجبر والاختيار، إلى تأملات الوجوديين في عبء الحرية ومعنى المسؤولية، ومن هنا، تنطلق رحلة هذا الكتاب: تفكيك الموروثات، مساءلة المسلمات، والبحث في العلاقة الجدلية بين الدين والعقل والفكر النقدي، في محاولة لفتح أفق جديد يتيح للقارئ أن يعيد النظر في ذاته، وفي العالم الذي لم يختره، لكنه مدعو إلى أن يعيد صياغته بفعل الوعي والإرادة.

يمثل هذا الكتاب رحلة استكشافية جريئة إلى أعماق العلاقة المعقدة بين الدين، العقل، والفكر النقدي، عبر رؤية متعددة الأبعاد تجمع بين الفلسفة، الأخلاق، والتجربة الإنسانية، يفتح العمل أبوابًا على أسئلة مصيرية حول غاية الخلق بين الحاجة والعبث، مستندًا إلى قراءة فلسفية متعمقة للموروث الإسلامي، ويكشف عن الفروق الدقيقة بين الأخلاق المبنية عن النصوص المقدسة والتجربة الإنسانية، مع تحليل دقيق لكيفية تصميم القيم والمعاني في التوازن بين الوهم والحقيقة.

في فصوله، يشجع الكتاب القارئ على تفعيل العقل كأداة محورية لفهم الوجود والإنسان، مستعرضًا قضايا فكرية، موضحًا أساليب التفاعل النقدي مع النصوص الدينية، مع مراعاة الاحترام العميق للتجربة الروحية والثقافية التي تشكل جوهر الممارسة الدينية، ويظهر كيف يمكن للمعرفة العقلانية والفلسفية أن تكشف عن الأسئلة الكبرى للوجود، تحدد حدود المعرفة، وتفتح آفاق التفكير الحر، دون الوقوع في الانحياز إلى رفض أو قبول أعمى، بل من خلال حوار مستمر بين النص، العقل، والخبرة الإنسانية.

ختامًا، لا يقدم هذا العمل بوصفه نصًا يُستهلك قراءةً سطحية أو سردًا معرفيًا تقليديًا، بل باعتباره مشروعًا فكريًا يروم استكشاف المسارات المعقدة التي سلكها

العقل الإنساني في مواجهته للتساؤلات الكبرى حول الوجود والمعرفة والقيم، إنّه محاولة لإعادة صياغة العلاقة التي يقيمها الفرد مع ذاته ومع العالم الذي يعيش فيه، ومع الثقافة التي تشكّل أفقه الاجتماعي والمعرفي، وذلك في سياق تاريخي معاصر يتّسم بسرعة التحولات وتنامي التحديات الفكرية والإنسانية.

يأتي هذا المنجز كدعوة للتأمل الجريء الذي لا يكتفي بتكرار الأسئلة بل يسعى إلى مساءلة جذورها، وكنداء للنقد العقلاني الذي يوازن بين طموح الحرية الفكرية ووعي الحدود التي تفرضها اللغة والتقاليد والعقائد، وهو كذلك فضاء للحوار المستمر بين العقل والإيمان، بين النصوص المؤسسة والخبرة الإنسانية المعيشة، وبين التقليد الذي يحاول تأبيد نفسه والحرية الفكرية التي تبحث عن اختراق أفق جديد.

من خلال هذه الرحلة الفكرية، لا يُترك القارئ في موقع المتلقي السلبي، بل يُستفز ليصبح طرفاً فاعلاً في مساءلة الموروثات الثقافية والدينية، وتفكيك المسلّمات التي تحكم إدراكه للعالم، والانخراط في فعل نقدي يعيد النظر في البنى التي تحاصر حرية التفكير، ولحوار دائم بين الإيمان والعقل، بين الدين والفكر النقدي، بما يعزز قدرة الفرد على إدراك ذاته، فهم العالم من حوله، والمشاركة الواعية في تشكيل مجتمعه الثقافي والفكري في عالم متغير باستمرار، مستفيداً من التحولات الفكرية، العلمية، والتقنية الحديثة، بما في ذلك التربية العلمية، الفلسفة، والتكنولوجيا الرقمية، التي تمنح أدوات جديدة لإعادة تقييم المعتقدات والافتراضات التقليدية، وبذلك يتحول النص إلى مختبر حيّ للتفكير النقدي، يسائل الحدود ويعيد رسم إمكانات جديدة للفهم والمعرفة، مؤكّداً أن المعرفة ليست تكديساً للمعطيات، بل ممارسة حرة ومسؤولة، تتجاوز التلقين نحو اكتشاف الذات والعالم ضمن أفق إنساني متجدد.

صناعة الأديان من الحيوان القلِق

إلى الإنسان المؤمن

لم يكن الدين في مراحله الأولى نسقًا عقائديًا مكتمل البناء أو منظومة لاهوتية مغلقة، بل تشكّل بوصفه حصيلة تراكمية لمسار طويل من تطوّر الوعي الإنساني، هذا التطوّر لم يكن معزولاً عن التجربة الوجودية الأولى، بل ارتبط بعمق بمواجهة الإنسان لعناصر الطبيعة العاتية، وخوفه من المجهول، وصراعه مع حتمية الموت، وحاجته المستمرة إلى فرض قدر من النظام على الفوضى المحيطة به، وإيجاد معنى يبرّر وجوده ويؤمن له الانتماء.

فالإنسان الأول، الذي كان يلهث من أجل البقاء بين مطاردة الفريسة والفرار من المفترس، لم يكن معنيًا ببناء نسق ميتافيزيقي، بقدر ما كان يسعى إلى النجاة، غير أنّ تراكم الخبرات، واتساع الذاكرة الجمعية، وتطوّر اللغة كوسيط للتعبير والتميز، دفع العقل البشري إلى ابتكار صور ورموز تتجاوز الحاجة المادية المباشرة، ومع الزمن، تحوّلت هذه الصور إلى طقوس، ثم إلى منظومات رمزية أوسع، جرى تثبيتها في المعابد والطقوس المقدّسة، بما جعل الدين يُدرّك لا باعتباره وحيداً نازلاً فجأة من السماء، بل كتجلٍّ لتحوّل تدريجي في بنية العقل الإنساني، وفي قدرته على صناعة الرموز وإعادة إنتاجها.

إنّ هذا الفهم يجعل من الدين ظاهرة مركّبة تتقاطع فيها ثلاثة مستويات:

1. البنية البيولوجية: على هذا المستوى، ترتبط الذاكرة بالأساس العصبي والفطري للإنسان، حيث تمثل أداة حيوية للبقاء والتكيف مع البيئة المحيطة، فالذاكرة لا تقتصر على تخزين المعلومات فحسب، بل تشمل القدرة على تسجيل الخبرات الفردية واستدعائها في اللحظات الحرجة، بما يتيح للإنسان اتخاذ قرارات أكثر

أمانًا وفعالية، من هذا المنطلق، تصبح الذاكرة قوة تنظيمية تعمل على تعزيز قدرة الكائن على التفاعل مع المخاطر واستغلال الموارد المتاحة بشكل أمثل.

إضافة إلى ذلك، تمتد وظائف الذاكرة إلى بعد اجتماعي، فهي لا تقتصر على خبرة الفرد وحده، بل تساهم في تنمية الانتماء الجماعي وبناء الروابط الاجتماعية، فالاحتياجات الأساسية للبقاء، مثل الأمان والارتباط بالآخرين، متجذرة في البنية البيولوجية للإنسان، ما يجعل الذاكرة أداة مزدوجة: أداة للبقاء الفردي، وأداة لضمان استمرارية الجماعة.

من منظور تطوري، يمكن النظر إلى الذاكرة البيولوجية على أنها آلية ديناميكية تتفاعل مع الخبرات الحياتية لتطوير استراتيجيات سلوك مرنة، فهي تُمكن الفرد من التعلم من التجارب السابقة، والتكيف مع التغيرات البيئية، وتقييم المخاطر والفرص بطريقة متسقة مع أهداف البقاء، بالتالي، يمثل هذا التفاعل بين البيولوجيا والخبرة البشرية نقطة ارتكاز أساسية لفهم كيف يساهم الأساس العصبي في تشكيل المعرفة المبكرة، وفي توجيه سلوك الإنسان ليس فقط على مستوى الفرد، بل داخل إطار جماعي أوسع يسعى للحفاظ على الموارد وضمان استمرارية النوع البشري.

2. اللغة: مع ظهور اللغة، شهدت الذاكرة الفردية تحولًا جذريًا نحو الذاكرة الجماعية، فالفرد لم يعد محتكرًا لتجربته وخبراته، بل أصبح بالإمكان نقل المعرفة والتجارب عبر الأجيال، ما أتاح للجماعات البشرية بناء تراكم معرفي متكامل، ورغم بساطة اللغة في مراحلها الأولى، فقد أسهمت بشكل أساسي في تشكيل شبكات اجتماعية متماسكة، حيث تمكّن الأفراد من التواصل وتبادل الخبرات، وتعزيز الانتماء الجماعي، وصياغة تصورات مشتركة للعالم.

في هذا السياق، تتحول الذاكرة إلى سجل اجتماعي حي، يشمل الأحداث التاريخية، الطقوس، الممارسات اليومية، والأطر الأخلاقية، ليصبح مرجعًا يتيح للأجيال الجديدة التعلم من تجارب السابقين وتفادي أخطائهم، مع تعزيز التجانس الثقافي والمعرفي للجماعة، بهذا المعنى، لا تعمل الذاكرة الجماعية فقط كأداة للحفظ،

بل كآلية لإعادة إنتاج الرموز والمعاني المشتركة، مما يضع الأساس لنظم رمزية أولية يمكن اعتبارها نواة الدين والتجارب المقدسة.

كما يمكن النظر إلى اللغة على أنها وسيط بين الفرد والمجتمع، فهي لا تنقل المعلومات فحسب، بل تُنظم الوعي الجماعي، وتؤطر تجربة الإنسان ضمن شبكة من المعاني المشتركة، وتُسَهِّل تكوين هياكل رمزية متماسكة قادرة على استدامة الثقافة والمعتقدات عبر الزمن، وهذه الطريقة، يصبح الخطاب الرمزي الناتج عن اللغة ركيزة لتأسيس نظم دينية وثقافية، تُمكن الجماعة من إعادة صياغة تجربتها الإنسانية ضمن أفق مشترك، يربط بين الماضي والحاضر ويميّز الأرضية للتطورات اللاحقة في الفكر والدين والفلسفة.

3.الذاكرة: بفضل تطور التفكير الرمزي، أصبح الإنسان قادرًا على تمثيل القوى غير المرئية وربط العالم الطبيعي بالعالم الاجتماعي والروحي، وفي هذا السياق، تلعب الذاكرة دور الوسيط بين الواقع والتفسير، بين التجربة الملموسة والمعنى الرمزي، فهي الآلية التي تسمح بتخزين الرموز الأولية ونقلها وتجديدها عبر الأجيال ضمن الذاكرة الجماعية.

تعمل هذه الرموز على إضفاء المعنى على الظواهر الطبيعية والاجتماعية، وتمكين الإنسان من تكوين نظم اعتقادية معقدة تتجاوز الفرد وتشمل الجماعة بأكملها. وبهذا تتحول الذاكرة إلى أداة ديناميكية لإعادة تفسير الخبرة الإنسانية وتوسيعها، بما يعزز تواصل المعرفة الرمزية والثقافية، ويضمن ثبات الدين وتطوره عبر الزمن.

من خلال هذه العملية، يمكن للإنسان البناء على تجارب أسلافه، وابتكار أنظمة رمزية أكثر تعقيدًا، تسهم في تطوير اللغة والفكر والثقافة، وتضمن استمرارية القيم والمعارف بين الأجيال، بهذا المعنى، تصبح الذاكرة الجماعية والرمزية قاعدة لثقافة مستدامة، تربط بين الماضي والحاضر، وتشكل الأساس الذي يقوم عليه الفكر الديني والفلسفي، ويمكّن الإنسان من تحويل تجربته الفردية إلى مشروع جماعي متكامل، يحفظ المعاني ويعيد إنتاجها باستمرار.

من خلال هذا التفاعل الثلاثي بين البنية البيولوجية، والذاكرة الاجتماعية، والذاكرة الرمزية، يمكن فهم الدين ليس كمجرد منظومة جامدة وثابتة، بل كعملية ديناميكية متطورة تتشكل عبر التجربة الإنسانية، في حين يبدأ من التجربة الفردية المباشرة، حيث يسجل الإنسان المخاطر، والاحتياجات، والانفعالات، ويحوّل هذه التجارب إلى خبرة شخصية غنية بالمعاني العملية والعاطفية.

ثم تنتقل هذه الخبرة إلى الممارسة الجماعية عبر الوسائط الرمزية مثل اللغة، والطقوس، والرموز المشتركة، لتتحول إلى أشكال متكررة من التواصل الاجتماعي التي تعزز الانتماء الجماعي وتوفر شعورًا بالأمان النفسي، ففي هذه المرحلة، تعمل الذاكرة الجماعية كحافظ للتجربة البشرية، فهي لا تكتفي بتخزين المعرفة، بل تضمن تراكمها وتطويرها عبر الأجيال، لتصبح أرضية لابتكار نظم رمزية جديدة، وتوفير مرجعية ثقافية وروحية مستمرة.

بهذا المعنى، يصبح الدين نتاجًا مستمرًا لتفاعل الإنسان مع بيئته، ووعي الفرد مع الجماعة، والمعرفة الفردية مع الذاكرة الاجتماعية والرمزية، وهو ما يفسر قدرته على التكيف مع التحولات التاريخية والثقافية والفكرية، ويمنحه مرونة تمكنه من التطور دون فقدان صلته بالخبرة الإنسانية المتراكمة.

مع مرور الزمن، تتحول الإشارات البدائية إلى تفسيرات رمزية ومعنوية أعمق، حيث يبدأ الإنسان في ممارسة التفكير الرمزي والميتافيزيقي لربط الظواهر الطبيعية بالقوى الغيبية والاجتماعية المحيطة به، ومن خلال هذه العملية، يتشكل وعي ثقافي وروحي معقد، يتيح للفرد والجماعة معاينة العالم ليس فقط كما هو، بل بما يمكن أن يعنيه ويكون له دلالة ضمن السياق الاجتماعي والروحي، وبذلك تصبح الرموز الدينية أدوات لفهم العالم وإعادة إنتاجه، فهي تحمل مضامين ثقافية وروحية تُعبّر عن التجارب المشتركة، وتُمكن المجتمعات من تفسير الظواهر الطبيعية والاجتماعية ضمن أطر معنوية موحدة، كما تمثل هذه الرموز مرآة لتاريخ الوعي البشري نفسه، إذ تعكس تطور الإدراك، تراكم الخبرات، ونمو القدرة على التجريد والتفسير.

بهذا الشكل، تصبح الرموز الدينية وسيلة لاستمرار المعرفة الرمزية والثقافية عبر الأجيال، مع المحافظة على الصلة بين الخبرة الفردية والتجربة الجماعية، وتكريس القيم والمعاني التي تشكّل أساساً للفكر الديني والفلسفي والاجتماعي.

من هذه القراءة، يظهر الدين كظاهرة مستقلة ومتداخلة في الوقت ذاته، فهو يجمع بين الفطرة البيولوجية، والخبرة الجماعية، والتفكير الرمزي في نسق واحد مترابط، في حين يشكل هذا التفاعل نسيجاً معرفياً وثقافياً متواصلًا يمتد عبر الأجيال، بحيث لا يقتصر دوره على حفظ المعارف والممارسات، بل يشمل إعادة إنتاجها وتكييفها مع المتغيرات الاجتماعية والبيئية.

من خلال هذا النسق، يصبح الدين آلية مرنة للتكيف الثقافي والاجتماعي، قادرة على دمج الخبرة الفردية مع الموروث الجماعي، وتحويل الرموز والممارسات إلى أدوات فهم العالم، وإعادة إنتاجه بما يتوافق مع التحديات الجديدة، وهكذا، لا يظهر الدين كسلطة جامدة، بل كظاهرة ديناميكية تتفاعل مع البيولوجيا، والتاريخ، والثقافة، والوعي الرمزي للفرد والجماعة، مما يضمن استمراريته وتطوره عبر الأزمنة والمجتمعات المختلفة.

بهذا التصوّر، يغدو الدين نتيجة لمسار بيولوجي ثقافي معقّد، مكّن الإنسان من بناء السرديات الكبرى، وصياغة شبكة من الرموز التي تُخفّف من وطأة القلق الوجودي، وتُرسّخ أنماط السلوك الجماعي، وإنّ الإله في هذا السياق لا يظهر بدايةً بوصفه خالقاً متعالياً، بل كفكرة أولى، تنبثق من المخيلة قبل أن تُرسّخ في العبادة.

فالإنسان لم يبدأ بالسجود، بل بدأ بالتصوّر، وإنتاج صور ذهنية تستجيب لمخاوفه وأسئلته، ومع تعقّد الوعي الإنساني وتراكم التجارب والخبرات عبر الأجيال، أخذت صورة الإله في التحول والتسامي. فقد بدأت من أرواح غامضة تسكن الطبيعة، تعكس رهبة الإنسان الأول من الظواهر المحيطة، ثم تطورت إلى مجاميع آلهة متعددة تمثل القوى المتفرقة في الكون، لتصبح في نهاية المطاف فكرة المطلق الواحد، الذي يوحد الوجود ويؤسّس للنظام الكوني والمبادئ الأخلاقية والاجتماعية.

بهذه العملية، يتحوّل الدين من كونه استجابة أوليّة لمخاطر الطبيعة أو الغموض المحيط بها، إلى بنية رمزية متماسكة تمنح العالم معنى، وتتيح للإنسان إدراك هويته ومكانه ضمن الكون، كما تصبح الرموز الإلهية وسيلة لتفسير الظواهر الطبيعية والاجتماعية، وتعكس تراكم الخبرة الإنسانية وتطور التفكير الرمزي والميتافيزيقي، فتشكل إطاراً لفهم العلاقات بين الفرد والجماعة، بين الظاهرة والرمز، وبين الخبرة والاعتقاد.

بهذا الشكل، يظهر الدين كمسار تاريخي ديناميكي ومتكامل، يجمع بين التجربة البيولوجية للفرد، والذاكرة الجماعية، والتفكير الرمزي، ليصبح آلية لبناء المعنى وتكوين الهوية الإنسانية عبر العصور.

إنّ الانتقال من الخوف من العاصفة والرعد إلى الأمل في الخلاص الأبدي يبرز بوضوح كيف تطور الدين عبر التاريخ الإنساني، ففي بداياته، كان الدين غريزة جماعية تهدف إلى حماية البقاء والتكيف مع المخاطر الطبيعية، حيث تركزت الممارسات والطقوس على الاستجابة الفورية للتهديدات البيئية.

ومع تطور الوعي الرمزي والاجتماعي، تحول الدين إلى مؤسسة رمزية منظمّة، تُشرّع السلطة، وتنظّم العلاقات بين الأفراد والجماعات، وتقدّم تفسيرات شاملة للمصير الإنساني تتجاوز بذلك الاستجابة الغريزية، وبهذا المعنى، يوضح هذا الانتقال أن الدين لم يعد مقتصرًا على الطقوس كأداة للنجاة المباشرة، بل أصبح نظامًا رمزيًا متكاملًا يخلق أفقًا للمعنى يتجاوز حدود التجربة الحسية، ويؤسس إطارًا لفهم الوجود، وللهوية، وللعلاقات الاجتماعية والثقافية، ما يمنحه قدرة على الاستمرارية والتكيف عبر العصور.

في المراحل الأولى من الوجود الإنساني، كان الإنسان العاقل مشدودًا إلى مهمتين جوهريتين: البقاء والتكاثر، فقد شكّلت المطاردة من أجل الصيد، والتحصّن ضد المفترسات، والبحث عن مأوى يحميه من قسوة الطبيعة، أولويات قصوى لم تسمح بالانشغال بأسئلة كبرى أو بتأملات ميتافيزيقية.

في تلك المرحلة من التاريخ التطوري، لم يكن السؤال "لماذا نحن هنا"؟ حاضراً أصلاً، إذ لم تكن البنية المعرفية العصبية للوعي البشري قد نضجت بما يكفي لتوليد مثل هذا النوع من التساؤلات المجردة، حيث كان وعي الإنسان محدوداً برود الفعل الفطرية واستراتيجيات البقاء المباشر، إذ كانت الحياة اليومية تتطلب تركيزاً مستمراً على التفاعل مع المخاطر الفورية والفرص العملية، أكثر من التفكير المجرد في المعنى أو الغاية.

إذن يمكن القول، إن هذه المرحلة تمثل أساساً بيولوجياً ومعرفياً تطوّر لاحقاً إلى القدرة على الرمزية والتفكير الميتافيزيقي، ما يوضح كيف نشأت تدريجياً الأسس العصبية والفكرية التي مكّنت الإنسان من بناء الأنساق الرمزية والثقافية والدينية في مراحل لاحقة من التاريخ.

فالوعي في بداياته كان وعياً وظيفياً، محكوماً بالإدراك الحسي المباشر والاستجابات الغريزية، أكثر مما كان قدرة على التجريد أو التأمل في العلل الغائية، وهنا تبدى المفارقة: إنّ الإنسان الذي سيُنشئ لاحقاً الأساطير الكبرى والأنساق الفلسفية واللاهوتية، هو نفسه الذي كان في بدايته أقرب إلى الكائن البيولوجي المسكون بغريزة البقاء، ومن هذه الأرضية البدائية بالذات، انبثق لاحقاً التحول نحو الرمزية والميتافيزيقا، حين تجاوز الإنسان حدود الحاجة المباشرة إلى أفق المعنى.

وقد أظهرت دراسات علم النفس التطوري أن السلوك البشري في مراحله الأولى محكوماً بغرائز البقاء لا بفكرة "الغاية" أو "المعنى"، وأن "الأميغدالا"، (المسؤولة عن معالجة المخاطر والمحفزات العاطفية)، نشأت من خلالها الاستجابات الشعورية للظواهر الخارجة عن السيطرة، ما أوجد الحاجة النفسية لتفسير هذه الظواهر باستخدام الرموز، وبالتالي، لم يظهر الدين كخرافة أو أسطورة، بل كآلية تطويرية لتنظيم تجربة الإنسان، وتحويل خوفه من المجهول إلى معرفة متدرجة، قابلة للإدارة والتفسير الرمزي، ويمكن القول إن الرموز الأولى مثلت جسراً بين الطبيعة والفكر، بين الارتباك البدائي والقدرة على التنبؤ والتنظيم، وهي الأساس الذي قام عليه تطور الدين والوعي الرمزي لاحقاً، وهذه الرموز لم تكن محصورة في الفرد، بل انتقلت عبر

اللغة والطقوس والتقاليد، لتصبح تجربة جماعية، مشتركة، ومستمرة عبر الأجيال، ما يؤكد أن الدين بدأ منذ بدايات الوعي الإنساني كعملية معرفية واجتماعية متكاملة. ومن هذا المنظور، يمكن فهم العلاقة المبكرة بين الإنسان على أنها استجابة حسية أولية، لا تفسير عقلائي، إذ كان الإنسان البدائي يلمح حركة مفاجئة في الأشجار، لم يكن يُفسرها تلقائيًا كنتيجة طبيعية لهبوب الرياح، بل كان يميل إلى افتراض وجود مفترس مختبئ في المكان، هذا النمط من التفسير، الذي يُصنّف اليوم في علم النفس التطوري تحت مسمى "الانحياز نحو الفاعلية" أو يمثل آلية بيولوجية للبقاء أكثر مما هو نتاج تفكير عقلائي، ففي تلك المرحلة فضّل الدماغ البشري، ارتكاب خطأ في التقدير على المخاطرة بإغفال تهديد حقيقي: أن يتوهّم وجود نمر غير موجود أهون بيولوجيًا من أن يُنكر وجود نمر فعلي يترصّده.

هذا الميل الإدراكي لم يكن مجرد خطأ معرفي، بل كان تكتيكيًا تكيفيًا صاغته الضغوط التطورية، إذ ساهم في رفع احتمالات البقاء عبر تضخيم الحساسية تجاه الإشارات الغامضة، ولو على حساب الدقة الموضوعية، ومن هنا يمكن القول إن جزءًا من نزوع الإنسان نحو إنتاج المعاني والرموز لاحقًا يجد جذوره في هذه البنية الإدراكية المبكرة، التي اعتادت أن تُسقط على العالم "فاعلًا" خلف كل حركة أو حدث.

مع مرور الزمن، وتحديداً مع اكتشاف الزراعة وتدجين الحيوانات، بدأ الإنسان يستقرّ ويؤسس مجتمعات دائمة، مما خفّف من التهديدات اليومية وفتح المجال أمام ظهور أشكال جديدة من الوعي والتأمل، ومع تقدّم التطوّر العصبي، لم يعد الإنسان أسير الاستجابات اللحظية التي يفرضها الخطر المباشر، بل بدأ يطور قدرة نوعية على بناء نماذج ذهنية تُحاول تفسير العالم من حوله، هذه القدرة الجديدة فتحت المجال أمام التفكير التجريدي، والانتقال من إدراك الوقائع الحسية المباشرة إلى التساؤل عن ظواهر كبرى تتجاوز حدود التجربة اليومية: الموت وما يحمله من غموض، الولادة بوصفها لغزًا متجددًا، المرض بما يثيره من قلق، تعاقب الفصول الذي يوحي بدورة كونية، والنجوم التي ألهمت الخيال البشري كعلامات وإشارات.

في هذا السياق، بدأ العقل الإنساني يتجاوز حدود الاستجابة الفورية للمحفزات الحسية، ولم يعد يكتفي بردود الفعل على الحاضر، بل بدأ يتساءل عن الغياب وما لا يُرى، ويسعى إلى فهم الأسباب الخفية التي تتجاوز الظاهر والملاحظ، ومن هنا، نشأت البذور الأولى للتفكير الرمزي والديني، حين صار العالم يُفسَّر ليس فقط بما هو حاضر للعين، بل بما يختفي وراءه من قوى وأسرار، لتتشكل لدى الإنسان القدرة على التمثيل الرمزي، واستبطان المعاني، وربط التجربة الفردية بالقوى الكونية والاجتماعية الغيبية.

بهذه الطريقة، يمثل التفكير الرمزي نقلة نوعية في الوعي الإنساني، إذ فتح المجال لفهم العالم بطريقة تتجاوز اللحظة الراهنة والموقف الفردي، ووضع الأساس لما سيصبح لاحقاً الأنساق الدينية والثقافية التي تنظم الخبرة الإنسانية وتمنحها المعنى.

ومع بزوغ اللغة وتراكم التجارب في الذاكرة الجمعية، بدأت ملامح جديدة من الوعي الإنساني بالتشكل، فقد منحت اللغة الإنسان القدرة على تمثيل الأشياء ذهنيًا، واستحضار الغائب، وتأمل ما لم يقع بعد، ولم تعد التجربة محصورة في اللحظة، بل امتدَّت لتشمل الماضي والتخيّل والاستباق، وفي هذا السياق بدأ القلق الوجودي يأخذ مكانه في ذهن البشري: لم يعد الموت مجرد انقطاع بيولوجي في الدورة الحياتية، بل تحوّل إلى لغز يتطلب تفسيرًا، وربما عزاءً.

كذلك لم تعد السماء مجرد قبة صامته فوق رؤوس البشر، بل تحوّلت إلى شاشة رمزية يُسْقِط عليها الإنسان أسئلته، ويتخيّل منها أجوبة، كانت لحظة ولادة ما يمكن تسميته بـ"الوعي الميتافيزيقي الأول"، وعي لا ينشد الحقيقة العلمية بقدر ما يطلب الطمأنينة النفسية، لقد كان هذا الوعي استجابة وجودية قبل أن يكون نظرية في الكون، محاولة لترويض الصمت الكوني لا لفهمه بالكامل، وتعبيرًا عن حاجة الإنسان العميقة لأن يشعر بأن وراء الفوضى نظامًا، ووراء الغياب حضورًا ما، ولو كان متخيّلًا.

من هنا، يتضح أن الدين في بداياته لم يكن مشروعًا لشرح العالم أو لتقديم تفسير علمي للظواهر، بل كان وسيلة لتهدئة الرعب الإنساني أمام المجهول والطبيعة القاسية، فالأسطورة الأولى لم تكن علمًا، بل ملاذًا نفسيًا وثقافيًا يوفّر شعورًا بالأمان والاستقرار في مواجهة المجهول.

لقد خُلِقَت الآلهة ليس لأنها وُجِدَت فعليًا، بل لأن الإنسان لم يحتمل أن يكون هناك غياب للقوى التي تحميه وتفسر وجوده، وبهذا، تمثل الأساطير الأولى استجابة إنسانية عملية للتحديات الوجودية، إذ توفر وسيلة لتنظيم الخوف والفرع، وتشكّل إطارًا رمزيًا يسمح بإضفاء معنى على الظواهر الطبيعية والاجتماعية قبل أن تتحول لاحقًا إلى أنظمة رمزية أكثر تعقيدًا، تتضمن قواعد سلوكية، طقوسًا جماعية، ونظريات حول الكون والوجود.

مع التطوّر وتعاظم ملكات التصوّر الذهني والتفكير المجرد، بدأ الإنسان يتجاوز حدود الإدراك الغريزي، ليصل إلى أفق التساؤل الوجودي، ففي هذه المرحلة، لم يعد العقل البشري يتعامل مع الطبيعة كمجرد مصدر خطر فحسب، بل بدأ يعتبرها لغزًا يتطلب التفسير والتحليل.

حين كانت العاصفة تهب فجأة، أو يدوي الرعد بلا مقدمات، لم تعد ردود الفعل محدودة بمحاولة النجاة الفورية، بل بدأ الإنسان يسأل نفسه: لماذا يحدث هذا؟ من يقف خلفه؟ وما الغاية من هذا الظرف؟ هكذا، برزت قدرة العقل البشري على الربط بين الظواهر الطبيعية والقوى الخفية المحتملة، وتشكّلت الأسس الأولى للتفكير الرمزي والميتافيزيقي، الذي سيمهد لاحقًا الطريق نحو تكوين الرموز الدينية، والأنساق الاعتقادية، والممارسات الطقسية التي تمنح الوجود معنى وتفسر الظواهر الغامضة بطريقة رمزية ومجتمعية.

ومن وجهة نظر علمية عصبية معرفية متخصصة¹، تُظهر الأبحاث أن القفزات المعرفية الكبرى التي ميّزت الإنسان العاقل لم تكن وليدة الصدفة أو الطفرات

¹ Martin, R. D. (2007). *The Evolution of Human Brain*, in *The Primate Brain: Comparative Neuroanatomy and Neurobiology*, edited by Thomas R. Insel and Barry K. Wexler, pp. 165-200.

المفاجئة، بل نتيجة تطور تراكمي مزدوج: بيولوجي وثقافي، وذلك عندما شهدت القشرة الجبهية الأمامية، وهي المنطقة الدماغية المسؤولة عن التخطيط المستقبلي، "اتخاذ القرار، الخيال المجرد، وبناء الفرضيات" نموًا نوعيًا ملحوظًا مقارنة ببقية الرئيسيات، ما أتاح للإنسان العاقل تجاوز أنماط الاستجابة الغريزية الفورية إلى مستوى أرق من التفكير.

هذا النمو النوعي مكّن الإنسان من إنتاج معنى وسرد، واستشراف المستقبل، وربط التجربة الفردية بالمووروث الجماعي، وهو ما يشكل الأساس العصبي للتفكير الرمزي، الميتافيزيقي، والديني لاحقًا، من هنا، يمكن فهم ظهور اللغة، الرموز، والوعي الميتافيزيقي كجزء من مسار تطوري متكامل، يربط البيولوجيا العصبية بالتجربة الثقافية والاجتماعية، ليؤسس للقدرة الفريدة للإنسان على الإبداع، التأمل، وبناء الأنظمة الرمزية التي تمنح العالم معنى.

لم يكن هذا التحول بيولوجيًا فحسب، بل امتد إلى البعد الثقافي والرمزي، حيث تكشف دراسات الأنثروبولوجيا العصبية أن الإنسان لم يكتفِ بالتفاعل مع البيئة من خلال الأدوات المادية، بل بدأ في بناء رموز تحمل الطبيعة معاني تتجاوز ظاهرها المباشر. على سبيل المثال، لم تعد الشجرة مجرد عنصر طبيعي، بل تحولت إلى رمز للخصوبة والحياة، ولم يعد البرق مجرد ظاهرة جوية، بل أصبح يُفسّر على أنه "غضب" أو "رسالة من السماء"، في هذا السياق، تظهر الرموز كوسائط تمثيلية تربط بين العالم الخارجي والبنية الإدراكية الداخلية للإنسان، وتتيح له إضفاء معنى على الظواهر الطبيعية والاجتماعية، وتأسيس أنماط من التفكير الرمزي والديني التي تعكس الوعي الجمعي وتراكم الخبرة الثقافية.

يشير هذا المسار إلى ما يسميه بعض الباحثين بـ "الأنواع الرمزية"، حيث لم تعد الرمزية مجرد ترف معرفي، بل أصبحت ضرورة تطويرية ترتبط بقدرة الإنسان على التعامل مع القلق الوجودي والمجهول.

من خلال الرموز، أنشأ الإنسان منظومة متخيلة مشتركة يمكن وصفها بـ "عقد وجودي ضمني"، يوفر إطارًا لتنظيم الحياة الجمعية، وإضفاء معنى على الأحداث التي

لا تُفهم بسهولة، وضبط الظواهر التي لا تُرى مباشرة، وبواسطة هذه المنظومة، أصبحت القصص الكونية والرموز المشتركة أداة لإعادة إنتاج المعنى الاجتماعي والثقافي، وتسهيل التفاعل الجماعي المنسق، كما ساعدت على استقرار الهياكل الرمزية والدينية التي تعزز الانتماء والطمأنينة النفسية في مواجهة المجهول. إضافةً إلى ما سبق، يُشير الأدب الحديث إلى ما يُعرف بـ "التحيّز نحو الفاعل"، أي الميل الفطري للدماغ إلى افتراض وجود فاعل وراء كل ظاهرة غامضة أو غير مفهومة، فهذه الآلية لم تكن خطأً إدراكيًا عابرًا، بل استراتيجية تطورية ضامنة للبقاء.

فالإنسان الأول، حين سمع حفيف الأشجار أو وقع في موقف يثير الشك والخوف، كان أكثر أمانًا إذا افترض وجود نمر كامن خلفها، حتى لو كان هذا الافتراض خاطئًا أحيانًا، من أن ينكر الخطر ويصبح فريسة فعلية، وهكذا، شكّل هذا الميل إطارًا معرفيًا أوليًا للرموز والتفسيرات الغيبية، حيث ساعد على تأمين البقاء الفردي والجماعي، وأسّس لاحقًا القدرة على إنتاج المعنى الرمزي والديني كأداة لفهم الظواهر الغامضة وتنظيم الخبرة الإنسانية.

غير أنّ هذه الآلية، رغم وظيفتها العملية، تركت أثرًا عميقًا في بنية الوعي الإنساني: إذ جعلته ميّالًا إلى إسقاط فكرة "الفاعل الخفي" على كل ما يثير الغموض، فالعاصفة لم تُفهم كحركة طبيعية للهواء، بل كغضب لإله المطر، والجبال لم تكن مجرد تضاريس، بل مساكن لأرواح جبّارة، والمرض لم يُعالج كظاهرة بيولوجية، بل فُسّر كفعل شيطاني أو لعنة خفية.

هكذا، ومن خلال هذه الاستعدادات الإدراكية ذات الطابع البيولوجي، وُضعت اللبنات الأولى للأسطورة، حيث التقت الحاجة إلى البقاء مع الخيال الرمزي، لتنشأ سرديات تُؤنسن الظواهر الطبيعية، وتحولها إلى شبكة من الفواعل والقوى الغيبية، ومن هنا، أخذت الأسطورة تُشكّل الإطار الأولي الذي سيؤدي لاحقًا إلى تشكّل الأديان والميتافيزيقا.

وقد أثبتت دراسات علم الأعصاب المعرفي مثل الأبحاث التي قام بها عالم النفس العصبي الأمريكي "جوردان غرافمان"، أن الاعتقاد الديني ليس مجرد نشاط ثقافي، بل يركز على آليات عصبية محددة، لا سيما في المناطق المسؤولة عما يُعرف بـ"نظرية العقل" وهي القدرة على تصور نوايا ومشاعر وسلوكيات الآخرين، واللافت أن هذه المناطق تُفَعِّل أيضًا عندما يتحدث الإنسان عن "الإله"، أو "الروح"، أو "الشيطان"، مما يعني أن الدماغ يتعامل مع الكيانات الغيبية كما لو كانت فاعلين اجتماعيين حقيقيين، حتى وإن لم تُرَ.

وهذا ما يُعرف في علم النفس التطوري بـ"افتراض الوكيل"، وهو ميل عصبي فطري لدى الإنسان لافتراض وجود "فاعل" خلف كل ظاهرة مهمة، تطوريًا، كان لهذا الميل قيمة عالية في البقاء: فمن الأمن أن تظن أن هناك نمرًا في الأدغال وتكون مخطئًا، من أن تنفي وجوده وتفقد حياتك، هذا النوع من الخطأ المفيد رسّخ عادة ذهنية في تصور العالم بوصفه مسكونًا بالفاعلين، حتى في الظواهر غير الحية: حركة الريح، الرعد، الفيضانات، أو المرض.

بمرور الزمن، ومع تطور اللغة والذاكرة والرمز، بدأ الإنسان ينسق هذه الافتراضات العشوائية في سرديات منظمة: الآلهة، الأرواح، اللعنات، والبركات، وهكذا، نشأ الدين بوصفه امتدادًا معرفيًا عصبيًا لسلوكٍ تطوّري عميق، في حين لم يكن الدين وفق هذا التصور "وحيًا" نزل فجأة، بل تراكمًا بين آليات بيولوجية، وحاجة نفسية، وسياقات اجتماعية أنتجت سرًا مقنعًا يمنح الطمأنينة والنظام والمعنى.

يرى باحثون في الأنثروبولوجيا العصبية وعلم اللغة التطوري، مثل "تيرنس ديكون" في كتابه الأساسي: "النوع الرمزي: التطور المشترك للغة والمخ" أن نشوء اللغة والفكر الرمزي لم يكن حدثًا منفصلًا أو طارئًا، بل تطورًا تفاعليًا مشتركًا، حيث لعبت اللغة دورًا حاسمًا في تمكين الدماغ البشري من احتضان الرموز وتداولها، لا بوصفها إشارات مباشرة، بل بوصفها تمثيلات للغائب والمجرد، هذه القدرة على إنتاج المعنى الغائب كانت خطوة حاسمة في الطريق نحو تأسيس سرديات تتعلق بما لا يُرى أو يُجرب مباشرة، مثل الموت، الخلق، والغاية، وهي الموضوعات المحورية للأديان المبكرة.

وفق هذا المنظور، لم يكن الدين لحظة انكشاف غيبي مفاجئة، بل امتدادًا تطوريًا لقدرة البشر على تخيل علل غير منظورة، وربطها بمظاهر العالم الطبيعي والاجتماعي، وما يُميز هذه النقطة هو أن الرمزية لم تُستخدم فقط للإشارة إلى أشياء محسوسة، بل لخلق عالم معنوي موازٍ، يمكن أن تُنظَّم حوله حياة الإنسان، ويُبنى عليه نظام أخلاقي، وسلطة اجتماعية، وشعائر جماعية.

ولأن هذا التحول لم يكن بيولوجيًا فحسب، بل اجتماعيًا أيضًا، فقد كان له دور مركزي في بناء مجتمعات أكبر حجمًا وأكثر تعقيدًا، وتشير الدراسات إلى أن التعاون واسع النطاق لا يمكن أن يتم إلا عندما تتوفر آلية رمزية مشتركة تضمن الثقة والتنسيق، في هذا السياق، وفّرت الرموز الدينية لغة تعاطف وتضامن، وجعلت من الإله أو الأسلاف أو الأرواح "مراقبًا مشتركًا" يضبط السلوك الجمعي ويعزّز الالتزام الجماعي، حتى في غياب سلطة بشرية مباشرة.

بالتالي، فإن الأديان الأولى لم تكن فقط نتاج خوف أو جهل، كما يفترض النقد التبسيطي، بل نتيجة تركيب معقد من التطور العصبي واللغوي والاجتماعي، أتاح للإنسان أن يتجاوز إدراكه اللحظي إلى تصوّر وجود يتجاوز الموت، وسلطات تتجاوز الزعيم، ونظام أخلاقي يتجاوز الغريزة.

إن تطور الدماغ الرمزي واللغوي لدى الإنسان، إلى جانب حاجته النفسية العميقة للطمأنينة، دفعه إلى عدم تفسير الظواهر الطبيعية كأحداث عشوائية، بل كرؤية لفعل وكيل أو فاعل وراءها، حتى وإن لم يكن موجودًا فعليًا، فالدين بهذا المعنى، لم يكن مجرد نظام فكري، بل ملاذًا وجوديًا وسرديًا يوفر للإنسان معنى يتجاوز الخوف من المجهول ويمنحه إحساسًا بالسيطرة الرمزية على محيطه، غير أن هذه الحاجة إلى المعنى والطمأنينة لم تكن تجد حينها أجوبة عقلانية أو علمية، بسبب غياب أدوات الفهم التجريبي، لذا بدأ الدماغ البشري في بناء سرديات رمزية تقوم على تمثيل الطبيعة ككيانات واعية، حيث لم يكن الرعد مجرد ظاهرة فيزيائية، بل رسالة من "إله السماء"، والعاصفة ليست مجرد تغير جوي، بل تعبير عن "غضب الأرواح"، ومن هنا،

يصبح الدين تجسيدًا أوليًا لمحاولة الإنسان تنظيم تجربته الوجودية، عبر رموز وسرديات تحمل معنى وقيمة في عالم مجهول، وهكذا نشأت الديانات الأولى كشكل من أشكال "العقل التفسيري الأسطوري"، وهو عقل لا يبحث عن الحقيقة المجردة، بل عن المعنى المطمئن، فالدين هنا لا يظهر كمعرفة، بل كآلية دفاعية نفسية أمام عالم غامض وعدائي، مليء بالألم والموت والمفاجآت.

ومن هذا المنطلق، تُعدّ الممارسات الطقوسية للدفن التي يعود تاريخها إلى أكثر من 100.000 عام من أهم الشواهد الأثرية التي تدل على وجود وعي رمزي متقدم لدى الإنسان الأول، ما يؤكد أن الروحانية سبقت ظهور الأديان المنظمة، فقد أظهرت الأدلة وجود أدوات وأزهار ورموز حجرية مرافقة للقبور، مما يعكس إدراكًا بدائيًا بأن الموت ليس مجرد توقف جسدي، بل حدث له دلالات تتجاوز المادة، حيث كان يُعتقد أن "الروح" تستمر في عالم آخر، هذه الطقوس تكشف عن محاولة الإنسان الأول تنظيم تجربة فقدان عبر بناء سرديات رمزية، وتساهم في التخفيف من القلق الوجودي الناتج عن مواجهة الموت والغياب، وبهذا المعنى، يمثل الدفن الطقوسي نقطة تحوّل في الوعي الإنساني، حيث لم يعد الجسد الميت مجرد كيان بيولوجي، بل حاضنة لروح تحمل معها أبعادًا ميتافيزيقية تعكس تطورًا ثقافيًا وبيولوجيًا معًا، هذا التطور هو الأساس الذي شيد عليه لاحقًا الدين المنظم، الذي استثمر هذه الرغبة في خلق معنى وتفسير للوجود عبر أنظمة رمزية مؤسسية.

مع مرور الزمن، وبفضل التراكم الرمزي والخيال الجمعي، تحوّلت الأرواح غير المحددة إلى كيانات عليا ذات سمات ووظائف محددة، لم يعد الغموض الكوني يُختزل في مجرد "أرواح"، بل أصبح منظومة متكاملة من الآلهة، إله المطر، إله الشمس، إله الصيد، إله الخصوبة، وغيرها، وهذه الآلهة لم تكن "عليا" بمعنى القيم الأخلاقية أو المفاهيم المتسامية التي ستظهر لاحقًا في الأديان التوحيدية، بل كانت تجسيدًا لقوى الطبيعة، تتسم بالغضب والرضا، بالمكر والولاء، بالحرب والسلام.

لم تكن الأسطورة نتاج خيال عشوائي، بل أداة معرفية متقنة، صممت لتفسير الظواهر الكبرى عبر شبكات رمزية متماسكة، فالعالم في هذه القراءات، لا يُفهم

كمجرد ترتيب طبيعي للأحداث، بل كنتيجة لصراعات وقوى فاعلة، غالبًا ما تُجسّد في هيئة آلهة أو أرواح، فالليل، على سبيل المثال، يُفسّر على أنه ثمرة معركة كونية بين قوى الظلام والنور، والبحر يُنسب إلى دموع إلهة حزينة، في حين يُعد الخصب مكافأة إلهية تتعلق بأداء طقس محدد.

بهذه الطريقة، تتحوّل الأسطورة إلى إطار تفسيري رمزي يربط بين التجربة البشرية اليومية والقوى الكونية الخفية، ويوفر للوعي البشري أدوات لفهم الطبيعة، التنظيم الاجتماعي، والمصير، إنها ليست مجرد قصة تُحكى، بل آلية عقلية ثقافية تسمح بالتحكم في الخوف من المجهول، وخلق توقعات حول الأحداث المستقبلية، وتوجيه السلوك الجمعي ضمن حدود منطق داخلي محدّد مسبقًا.

هكذا، بدأ النظام الرمزي يتكوّن، لا كردّ فعل تلقائي فقط، بل كبنية معرفية وجدانية تُنتج المعنى وتُعيد تنظيم العلاقة مع الواقع، ومع تطوّر اللغة، عندها نشأت أولى الأساطير والطقوس، التي لم تكن مجرد أدوات سحرية، بل محاولات لترويض الفوضى عبر السرد والتنظيم الجماعي، فالدين بهذا المعنى، لم يكن "إيمانًا" كما نعرفه في السياقات اللاهوتية المعاصرة، بل آلية رمزية تصوغ تصوّر الإنسان عن العالم، وتوفّر له شبكة مفاهيمية يتعامل من خلالها مع المجهول والموت والمصير.

إن هذا الانتقال من الغريزة إلى التنظيم الرمزي لا يُفهم باعتباره "تطورًا أخلاقيًا"، بل كتراكم ثقافي عصبي، رافق تطور الإدراك البشري في علاقته بذاته وبالعالم، وهنا تكمن نقطة التحول: لم يعد الدين مجرد خوف أو رجاء، بل منظومة رمزية تُنتج سردية كونية، تنظم بها الجماعة علاقتها بالطبيعة، بالسلطة، وبالزمن.

لا يُفهم الدين بوصفه إيمانًا خالصًا أو تجربة روحية فردية، بل كبنية تعاقدية رمزية نشأت استجابة لحاجة الإنسان العميقة إلى السيطرة على المجهول وترويض اللامتوقّع، في حين لم يكن "الإيمان" غاية في ذاته، بل أداة عملية لضمان البقاء في عالمٍ محفوف بالخطر، حيث الكوارث الطبيعية، والموت المفاجئ، وشح الموارد، التي كانت تشكل تهديدًا دائمًا، وهكذا أصبحت العلاقة بين الإنسان والقوى الغيبية علاقة

تعاقدية رمزية: الطقوس تُمارس مقابل الحماية، والقرايين تُقدّم مقابل المطر، والامتثال الأخلاقي يُكافأ بالخصب أو النجاة.

هذه الطقوس، لم تكن إذن مجرد تعبيرات شعائرية عن الإيمان، بل آليات تفاوضية مع "العالم الآخر"، اتخذت شكل "دبلوماسية مقدسة" تتوسّط بين الجماعة والكون، وتُترجم عبرها مفاهيم السيطرة والضمان والعدل إلى بنى طقسية واجتماعية، ومع تنامي التراكم الرمزي وتعمّد التجربة البشرية، أخذ الدين يتطوّر من كونه استجابة وجدانية عاطفية للغموض، إلى نظام رمزي اجتماعي معقّد، يُعيد تنظيم علاقة الإنسان بالوجود، ويمنح الجماعة إطارًا تفسيريًا متماسكًا لهويتها وموقعها في العالم.

ومع توسع الجماعات البشرية وظهور نماذج الحكم والبيروقراطية، أخذ هذا النظام الرمزي طابعًا مؤسسيًا متزايدًا، في حين شهد الدين تحولًا جذريًا من ممارسات فردية وجماعية بسيطة إلى منظومة منظمة وهرمية، إذ نشأت الحاجة إلى طبقة متخصصة في التعامل مع القوى العليا، فبرز الكهنوت كقوة تمتلك سلطة دينية ومعرفية متفردة، فصار الدين مؤسسة تحتكر الطقوس وتؤويل النصوص.

وفي هذا الإطار، لم تكن المعابد مجرد أماكن مقدسة للتواصل مع الإله أو الآلهة، بل تحولت إلى مراكز سياسية واقتصادية مهمة، حيث كان للكهنة دور إداري يشمل إدارة المخزون، وتسجيل المواسم، وتنظيم الأراضي والعمال، مما يجعلها من أولى أشكال البيروقراطية المعروفة، والتي نشأت في المعابد لا في القصور، لذلك لم تكن سلطة الكهنوت مجرد سلطة روحية بل امتدت لتشمل سلطة معرفية ونخبوية، فهم الحكماء الذين يحددون إرادة الآلهة، يفسرون النصوص والرموز، ويقررون ما هو مقدس وما هو مدنس، مما رسّخ ارتباط الدين بالسلطة السياسية، إذ لم يعد الدين سلطة مضادة، بل امتدادًا رمزيًا لها، بهذا التحول، تغيّرت وظيفة الدين من كونه أداة لفهم قوى الطبيعة إلى أداة إنتاج النظام الاجتماعي والسياسي، تشرعن القوانين وتبرر الطاعة وتنظّم توزيع الامتيازات داخل المجتمع.

وفي ظل بروز القدرات الرمزية واللغوية التي أتاحت تطورات الدماغ العصبي والاجتماعي، لم يقتصر الإنسان على إنتاج سرديات تفسيرية للدين فقط، بل توسع

ليشمل بناء الطقوس والشعائر التي أصبحت أدوات مركزية لترسيخ هذه المعاني الرمزية في الوعي الجمعي، فالطقوس لم تكن مجرد ممارسات تقليدية، بل لغة حركية ورمزية تجسد العلاقة بين الإنسان والعالم الغيبي، وتعزز التماسك الاجتماعي من خلال تأكيد الالتزام بالقيم والمعتقدات المشتركة، إذ تتيح الطقوس انتقال الأفراد من حالة فردية إلى حالة جماعية، وتعمل على تثبيت المعاني الرمزية في الوعي بطريقة محسوسة وعاطفية، مما يسمح بإعادة إنتاج الأساطير وإحيائها بشكل دوري، ويعمّق الشعور بالهوية المشتركة، ويقوّي السلطة الرمزية التي تنظّم الحياة الاجتماعية والسياسية.

وهكذا، أصبحت الشعائر الدينية أدوات للسيطرة الاجتماعية والنفسية، إذ ينخرط الأفراد طواعية في نمط سلوكي موحد يستند إلى منظومة قيم ومعتقدات مشتركة تعزز استقرار الجماعة وتحد من النزاعات الداخلية، وفي الوقت ذاته، تعكس هذه الطقوس التحولات المعرفية والروحية التي شهدتها الإنسان عبر تاريخه، إذ تؤكد كل شعيرة حضور "الآخر الغائب" أو الإله، وتشدد على وجود نظام كوني أخلاقي يراقب السلوك ويوجهه، لذلك ترسخت الطقوس كجسر يربط بين الميتافيزيقيا والواقع، بين الفرد والجماعة، وبين الحاضر والذاكرة، لتصبح ركيزة أساسية في بناء الثقافة الدينية، ومهدت السبيل لتطور المؤسسات الدينية وتشكيل السلطة المقدسة.

عندما انتقل الإنسان من طرح الأسئلة التي تقتصر على وصف الظواهر الطبيعية من قبيل "ما الذي يحدث؟" إلى أسئلة تتناول المعنى والأسباب الأخلاقية مثل "لماذا يحدث الشر؟"، شكّل هذا التحوّل لحظة مفصلية في تطور الوعي الديني والفلسفي، إذ لم يعد الدين مجرد منظومة لتفسير ما لا يمكن تفسيره في الطبيعة من خلال الأساطير أو القوى الخارقة، بل أصبح مشروعًا أخلاقيًا يسعى لفهم القيم الكبرى التي تنظم الوجود الإنساني مثل الخير والشر، العدل والظلم، الرحمة والانتقام، وهذا التحول يدل على أن الإنسان لم يكتفِ برّد الظواهر إلى إرادة الآلهة أو القوى الغيبية، بل بدأ يتساءل عن المعنى الأخلاقي الكامن خلف التجربة الإنسانية، وخصوصًا تجربة الألم والمعاناة والظلم، مما قاده إلى ربط هذه التجارب بنظام قيم يتجاوز البعد

الفيزيائي للواقع، ومن هنا، بدأ الدين يتجاوز دوره الطقوسي أو التعاقدي القائم على إرضاء الآلهة لتجنب غضبها أو للحصول على النعم، ليتحول إلى منظومة قيمية يتم من خلالها تمثيل مفاهيم العدالة والرحمة والغفران في صورة آلهة أو إله واحد في الديانات التوحيدية، ففي هذه المرحلة، لم تعد الألوهية مجرد تجسيد لقوى الطبيعة أو امتداداً لقوة الملك أو الساحر، بل أصبحت تمثل المثال الأعلى للقيم التي يسعى الإنسان لتجسيدها أو الاتساق معها.

ومن الملفت أن تطوّر المفهوم الديني جاء بالتوازي مع نشوء الأسئلة الأخلاقية الكبرى، ما يعكس أن الحاجة لفهم الشر لم تكن مجرد محاولة لتفسير مصدر المعاناة، بل جزءاً من محاولة أوسع لتحديد مسؤولية الإنسان في العالم، ولتأصيل مفاهيم العدالة والمسؤولية والجزاء، وهنا بدأ يظهر البعد القانوني للدين، حيث تُصاغ الشرائع كامتداد للقيم التي تمثلها الآلهة أو مشيئة الإله.

ويُفهم السلوك البشري وفق معيار أخلاقي ميتافيزيقي يربط بين العمل والعقاب أو الثواب، وهو ما يظهر جلياً في التحول من تعدد الآلهة التي تمثل مظاهر متفرقة من الطبيعة إلى مفهوم الإله الواحد الجامع لكل القيم الأخلاقية، ويجدر التنبيه إلى أن هذا المسار لم يكن خطياً أو عالمياً، بل اتخذ أشكالاً متعددة بحسب السياقات الحضارية، فبينما احتفظت بعض الثقافات بالتصور الطقوسي للدين.

في حين انتقلت ثقافات أخرى إلى مستوى التجريد الأخلاقي، حيث صار الإله رمزاً للعدالة المطلقة، وأصبحت معاناة الإنسان موضوعاً للتأمل الفلسفي والروحي لا مجرد عقوبة ميكانيكية، كما إن هذا التطور ساهم في ولادة مفاهيم مثل الضمير والنية والمسؤولية الفردية، التي ربطت بين الحرية والواجب، وجعلت من الدين أحد الأسس المؤسسة للأخلاق في التاريخ البشري، سواء في صيغته الغيبية أو في تحوّلها لاحقاً إلى فلسفات إنسانية وعقلانية.

وفي سياق هذا التحوّل التاريخي والفكري، نلاحظ مساراً طويلاً وواضحاً من تعدد الآلهة إلى فكرة الإله الواحد الأخلاقي، حيث تبرز الديانة الزرادشتية كواحدة من أوائل النماذج التي قدّمت تصوراً متماسكاً عن إله أخلاقي متعال، حيث يتمثل في "أهورا

مزدًا"، الذي يجسّد الخير والمبادئ الأخلاقية العليا، ليشكل بذلك مرحلة مفصلية في تطور الفكر الديني من الاستجابة الغريزية للقوى الطبيعية إلى نظام رمزي يربط بين الأخلاق والوجود والمعنى والحكمة والنور، ويقف في مواجهة صراع كوني أبدي مع قوة مستقلة تُجسّد الشر والظلمة والدمار، وهي "أنغرا مينو" أو "أهريمان"، هذا التوتر الثنائي بين مبدئين كونيين: الخير والشر، لم يكن مجرد سردية ميثولوجية تهدف إلى تفسير الظواهر الطبيعية أو سلوك الإنسان، بل شكّل، في بنيته العميقة، تعبيرًا مبكرًا عن المعضلة الفلسفية الكبرى التي ستشغل الفكر الديني واللاهوتي لقرون طويلة، وهي مسألة التوفيق بين وجود إله خير مطلق وبين استمرار وجود الشر في العالم.

ففي الزرادشتية، لا يُعزى الشر إلى ضعف في الإله أو إلى مشيئته الغامضة كما في بعض الديانات الأخرى، بل يُفهم على أنه نتاج إرادة شريرة مستقلة، قائمة بذاتها، تقف نقيضًا لمشيئة الإله الخير، وبهذا المعنى، تقدّم الزرادشتية تصورًا مزدوجًا للكون، حيث يُفهم التاريخ الكوني والإنساني باعتباره ساحة معركة بين قوى متعارضة لا يمكن ردّها إلى الأخرى، ولا يمكن تفسير الشر كنتيجة عرضية أو مؤقتة، بل كمكوّن جوهري في البنية الكونية، يجب مواجهته واختيار مقاومته ضمن مسؤولية الإنسان الأخلاقية.

ومن هنا يُنظر إلى الإنسان كفاعل حرّ، مدعوّ للاختيار بين طريق أهورا مزدًا، أي طريق النور والصدق والخير، وبين طريق أنغرا مينو، أي طريق الكذب والظلمة والشر، فهذا التصور كان له تأثير بالغ على تطور الفكر الديني اللاحق، سواء في اليهودية، أو المسيحية، أو الإسلام، من حيث تعقيد النقاش حول أصل الشر، وتطوير مفاهيم مثل المسؤولية الفردية، والحرية الأخلاقية، والثواب والعقاب الأخروي، كما أن البنية الثنوية في الزرادشتية شكّلت نوعًا من الحل المؤقت أو المرحلي لمعضلة الشر: فإذا لم يكن الشر من خلق الإله الخير، فلا بد أن يكون نتيجة قوة أخرى، مما يحافظ على نقاء صورة الإله ويحمّله فقط مسؤولية الخير.

لكنه يفتح الباب أمام إشكالات لاهوتية أخرى تتعلق بمدى سيادة الإله على الكون ككل، وبإمكانية وجود كيان ينازعه سلطته، وعلى الرغم من أن هذه الرؤية قد

تبدو حاسمة في توزيع المسؤولية بين الخير والشر، إلا أنها تطرح أسئلة جوهرية عن طبيعة التوحيد، وعما إذا كان الكيان الشرير مستقلاً فعلاً أم تابعاً ضمناً للإرادة الإلهية؟

وبهذا تُعد الزرادشتية نقطة مفصلية في تطور تصور الإله الأخلاقي، لا لأنها فقط أقرت بوجود صراع أخلاقي كوني، بل لأنها جعلت من هذا الصراع محوراً لفهم العالم، ودعت الإنسان إلى أن يكون طرفاً فيه، بما يمنح وجوده معنى غائباً وأخلاقياً في آن واحد بهذا التحول، لم يعد الإله مجرد قوة كونية، بل مرجعية أخلاقية، وصار الدين نظاماً تشريعياً ينظم السلوك، لا مجرد طقس تواصلي مع المجهول، وظهرت مفاهيم مثل: الثواب، العقاب، الحساب، الجنة، الجحيم، ومعها بدأ الضمير البشري يتشكل لا بوصفه رد فعل اجتماعي فحسب، بل كـ"صدى صوت الإله" في داخل الإنسان.

في هذا السياق، برزت وظيفة جديدة ومركزية للدين تتمثل في ضبط السلوك الأخلاقي من الداخل، من خلال استثارة مشاعر ذاتية مثل الشعور بالذنب والندم، أو الأمل في الغفران والجزاء الإيجابي، بدلاً من الاعتماد فقط على الضوابط الخارجية التي كان يفرضها الكهنة أو تقتضيها العقوبات الاجتماعية أو الطقوسية، ولم يعد الإله يقتصر وجوده على مكان خارجي مادي كالجبال أو العواصف، التي كان الإنسان القديم يعتقد بأنها مسكن الآلهة وقوتها الظاهرة، بل تحول إلى وجود داخلي مستتر في الضمير الإنساني، الذي أصبح ساحة الصراع الأخلاقي ومسؤولية الاختيار.

بهذا الانتقال، لم يصبح الدين مجرد نظام من الطقوس والعقوبات، بل تجربة وجدانية وفكرية تأخذ شكل التزام ذاتي تجاه قيم الخير والعدل، مما يعزز علاقة الإنسان بالله باعتبارها علاقة شخصية قائمة على الوعي الأخلاقي والنية الحرة، وليس فقط الخوف أو الرغبة في المكافأة، وهذا التحول يعكس بروز مفهوم الضمير الأخلاقي كمرشد داخلي، يحث على التقوى والصدق والرحمة، ويجعل من الدين قوة محركة للتغيير الداخلي والنمو الروحي، وليس مجرد آلية اجتماعية لضبط السلوك الظاهري، ومن ثم فإن الدين في هذه المرحلة يصبح وسيطاً بين الفرد وذاته وبين الفرد والمجتمع، حيث يُسهم في بناء الإنسان الأخلاقي عبر تحفيز الوازع الداخلي، ويُسهّل بذلك تحقيق

السلام النفسي والاجتماعي، كما يؤسس لمرجعية معنوية قادرة على تنظيم العلاقات الإنسانية خارج إطار العقاب الخارجي المباشر.

مع ازدياد تعقيد المجتمعات البشرية وظهور الممالك والإمبراطوريات ذات التنظيم السياسي المركزي الواسع، بدأت حدود نموذج التعدد الإلهي تظهر بشكل جليّ، حيث كان لكل مدينة أو منطقة إلهها الخاص، ولكل طائفة دينية ولاءها لقوة سماوية تميزها عن غيرها، مما أدى إلى تشتت رمزي وديني، انعكس في تعدد الآلهة والطقوس والمرجعيات الروحية المختلفة، هذا التشتت لم يعد يتناسب مع متطلبات الإمبراطوريات الكبرى التي كانت تسعى إلى توحيد الشعوب المتنوعة ثقافيًا وقبليًا تحت راية سياسية وثقافية موحدة، ما استدعى إعادة صياغة العلاقة بين الدين والسلطة، وتحويل الدين إلى أداة لتعزيز وحدة المجتمع وضمان ولاء الأفراد للدولة المركزية.

في هذا الإطار، ظهر التوحيد الديني ليس فقط كحقيقة إيمانية أو فلسفية، بل كضرورة عملية وسياسية وثقافية تفرض توحيد المعتقدات الدينية كوسيلة لترسيخ الاستقرار الاجتماعي وتعزيز الهوية الجماعية، فالتوحيد سمح بتأسيس مرجعية روحية واحدة تجمع الشعوب المختلفة، وتخلق إطارًا أخلاقيًا وقانونيًا مشتركًا يعزز من قوة الدولة ويرسخ سلطتها، كما أن التوحيد الديني، ساهم في تقليل الصراعات الطائفية والقبلية الناجمة عن تعدد الآلهة وتنافس الطوائف، مما جعل منه ركيزة أساسية في بناء الهويات الوطنية والمجتمعية في العصور القديمة والوسطى، وهكذا لم يكن التوحيد مجرد تطور ديني محض، بل تفاعل مع الديناميات السياسية والثقافية والاجتماعية التي فرضتها الحاجة إلى تنظيم المجتمعات الكبيرة وتوحيدها تحت سلطة مركزية قوية، مما أعطى للتوحيد بعدًا وظيفيًا يعكس علاقة الدين بالسلطة والدولة.

في بدايات التوحيد الديني، كما يظهر جليًا في الديانة الزرادشتية والديانة العبرانية، لم يكن التوحيد يمثل نفيًا كاملاً لوجود الآلهة الأخرى أو القوى الروحية المتعددة، بل تمثل في تأكيد مركزية "الإله الأقوى" أو "الإله الأعلى" الذي يتربع على عرش السلطة السماوية ويتفوق على باقي الآلهة، وهو ما يعكس مرحلة انتقالية بين التعددية الإلهية والتوحيد المطلق، وهذا التمرکز حول إله متفوق لم يكن قفزة روحية

فحسب، بل شكّل تحوُّلاً عميقاً في وظيفة الدين ذاته، إذ انتقل الدين من كونه وسيلة للتعبير عن قوى الطبيعة والصراعات الكونية إلى منظومة شاملة تعبر عن النظام الاجتماعي والقانوني والهوية الجمعية للمجتمع.

فقد أصبح إله التوحيد ليس مجرد متحكم في ظواهر طبيعية محددة مثل المطر أو الحرب أو الخصوبة، بل صار المصدر الأعلى للأخلاق والتشريع والمعنى الوجودي، مما يضفي على الدين دوراً مؤسساً للقيم التي تنظم حياة الفرد والجماعة على حد سواء.

من خلال النصوص المقدسة التي أُطلقت كمرجعية عليا، وُضعت قواعد شاملة تحكم مختلف مناحي الحياة، شملت القوانين المتعلقة بالطعام واللباس والزواج والطهارة والعبادة، بل تعدت ذلك إلى تحديد شكل العلاقة بين الفرد والدولة، وتحديد الواجبات والحقوق في إطار نظام اجتماعي متكامل.

إن هذا التحول يوضح كيف أصبح الدين، عبر التوحيد، إطاراً معزّزاً للهوية الجمعية، ومصدراً للشرعية السياسية، وأداة لتنظيم السلوك الفردي والجماعي عبر نظام متكامل من القيم والقوانين التي لا تُفصل عن العقيدة الدينية، بل تُكرّسها وتُعيد إنتاجها عبر الأجيال.

بهذا المعنى، تحوّل الدين إلى نظام شمولي متكامل لا يقتصر دوره على تفسير الظواهر الكونية والوجودية فحسب، بل امتد ليشمل تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية، مما جعله قوة فاعلة في ضبط سلوك الأفراد والجماعات.

فالتوحيد، رغم ما يحمله من أبعاد روحية وتجريدية، لم يكن مجرد مذهب إيماني، بل شكّل آلية مركزة للسلطة في أبعادها المختلفة: سلطة الإله كمصدر مطلق للحق والعدل، وسلطة النص المقدس الذي يحوي القوانين والقيم، وسلطة المفسرين الذين ينوبون عن الإله في تفسير هذه النصوص وتطبيقها على الواقع، ومع ازدياد هذه المركزية الدينية، تزايد النفوذ السياسي للكهنة أو الأنبياء أو الخلفاء، الذين أصبحوا هم الممثلين الرسميين لهذه السلطة الإلهية على الأرض، مما أدى إلى تحويل الدين من تجربة روحية داخلية تتعلق بالعلاقة الشخصية مع المقدس إلى نظام خارجي شامل

يفرض قواعده على كافة مناحي الحياة الفردية والجماعية، وهذا التطور جعل الدين ليس فقط إطاراً معنويًا وأخلاقيًا، بل أيضًا مؤسسة سياسية واجتماعية تؤثر في تشكيل السلطة والسيطرة، وتحدد هوية المجتمع وقوانينه، مما يعكس العلاقة المتبادلة والمعقدة بين الدين والسياسة عبر التاريخ.

يرى "يان أسمان"² في تحليله لأصل الديانات التوحيدية أنّ نشوء الإمبراطوريات الكبرى مثل نقطة انعطاف في تاريخ الدين، إذ انتقل من كونه منظومة رمزية وطقسية تُعبّر عن الذاكرة الثقافية للجماعة، إلى بنية مؤسسية سياسية تُعيد تنظيم السلطة والمعنى معًا.

في هذا التحول، لم يعد الدين مجرد سرديّة للانتماء أو حماية للهوية الجمعية، بل أصبح أداة للضبط الاجتماعي ولإنتاج الشرعية، حيث كانت الدولة بحاجة إلى أساسٍ يتجاوز القوانين الوضعية، فاستدعت السماء لتستمدّ منها سلطة مطلقة تبرّر بها وجودها وتُحصّن مركزيتها.

وهكذا، كما يشير أسمان، تشكّل التوحيد بوصفه مشروعًا سياسيًا ومعرفيًا معًا، يؤسس لنظام مغلق للمعنى، حيث تتماهى السلطة، وبهذا المعنى، فإن إعادة تعريف المقدس كضامن للنظام الكوني والاجتماعي لم تكن مجرد تحوّل لاهوتي بسيط، بل كانت تحوّلًا جوهريًا يعكس تغييرًا في المفاهيم والأسس التي يقوم عليها فهم الإنسان للعلاقة بين المقدس والواقع.

في حين، أُعيد توظيف الخطاب الإلهي، وتسييس المجال الديني ليقدم منطق السلطة الأرضية، ومن هنا، لم يعد الدين سرديّة للمعنى أو طقسًا لحماية الجماعة، بل أصبح آليةً للضبط والشرعنة، تمنح الدولة أساسًا يتجاوز القانون الوضعي وتستمدّ من السماء سلطة مطلقة تبرّرها مركزيتها، فأصبح الحاكم ظل الإله أو ممثله، وتمت إعادة صياغة العقائد لتخدم المركزية السياسية.

² Jan Assmann (2011). *The Price of Monotheism*. Stanford University Press. 32- 45

وفي هذا السياق بدأ الدين يُؤسّس كمؤسسة وضعت النصوص، وشيّد المعبد وتأسّست طبقة الكهنة، وفُرضت ثنائيات مثل الحلال والحرام والطاعة والمعصية، والمؤمن والكافر، ولم يعد الإله يسكن في الغابة أو يتجلى في القمر، بل أصبح منظومة قانونية وأخلاقية مركزية، تتدخل في كل تفاصيل الحياة، من الملبس إلى الطعام، ومن الجسد إلى الضمير، ومع هذا التحوّل اكتمل شكل الدين المؤسسي كما نعرفه اليوم، وقانون يُشرّع وسلطة تُقرّر وسردية تُفسّر العالم، ووعود خلاص تُخفّف من رعب الموت.

فهذا التوحيد لم يكن مجرد قفزة روحية بل كان مشروعًا سياسيًا اجتماعيًا متكاملًا يقدّم نظامًا مغلقًا للكون يمنح المعنى مقابل الطاعة ويؤسّس قداسة مشروطة بالولاء.

وفي مواجهة هذا النموذج الديني والسياسي السائد، برزت الفلسفة الحديثة وحركة التنوير، بموقف نقدي جذري، انطلقت من فكرة مركزية مفادها أن العقل البشري هو المصدر الأساسي للمعرفة والقيمة، وليس سلطة إلهية أو نص مقدس، بينما حاولت التنويرية تحرير الإنسان من قبضة الطاعة العمياء، والاعتقاد في الحق الإلهي المطلق للحاكم، فدعت إلى فصل الدين عن الدولة، وحرية الفكر والمعتقد كحقوق أساسية لا يجوز انتهاكها، كما شككت في الأساطير الدينية وأعادت تفسيرها باعتبارها نتاجًا اجتماعيًا وثقافيًا يتغير بتغير الظروف البشرية، لا وحيا إلهيًا ثابتًا.

ركزت الفلسفة الحديثة على قيم إنسانية كلية مثل الحرية، المساواة، والكرامة الإنسانية، واعتبرتها مبادئ أخلاقية مستقلة عن الوصايا الدينية، الأمر الذي أتاح نقدًا صريحًا للظلم والتسلط الذي تمارسه السلطات الدينية والسياسية باسم الدين، بهذا التوجه فتحت الفلسفة بابًا واسعًا لإعادة بناء مفاهيم الأخلاق والسياسة على أسس عقلانية وإنسانية، وتعتمد على الفكر النقدي والمسؤولية الفردية، بدلًا من الطاعة اللاواعية والخضوع لسلطات مقدسة لا يمكن مساءلتها أو مراجعتها، وبهذا أسهمت الفلسفة الحديثة في تشكيل رؤية جديدة للعلاقة بين الإنسان، والدين،

والسياسة، تتسم بالحرية، العقلانية، واحترام الحقوق الإنسانية، ما شكل تحولاً جوهرياً في الفكر الغربي والعالمي.

شهد تطور الدين في المجتمعات الحديثة تحولات جذرية ومتعددة الأبعاد، يمكن تلخيصها في عدة محاور رئيسية تعكس التغيرات الاجتماعية والثقافية والسياسية العميقة التي مرت بها هذه المجتمعات:

أولاً، شهد الدين في مراحل لاحقة تحولاً نحو الفردانية والشخصانية، إذ بدأ الأفراد في صياغة علاقاتهم الروحية استناداً إلى تجاربهم الشخصية واختياراتهم الذاتية، متجاوزين بذلك الدور التقليدي للمؤسسات الدينية التي كانت تسيطر على التعبير عن الإيمان وتنظيم الطقوس والممارسات، فهذا التحول عكس قدرة الوعي البشري على إعادة تشكيل الرموز الدينية بما يتوافق مع السياق الفردي، ويظهر كيف يمكن للدين أن يكون مساحة ذاتية للتجربة والمعنى، لا مجرد نظام خارجي يُفرض من أعلى.

ثانياً، ظهرت داخل مختلف الأديان حركات إصلاحية تسعى إلى تحديث المعتقدات والطقوس بما يتناسب مع قيم العصر الحديث، بينما شملت هذه الإصلاحات تعزيز احترام حقوق الإنسان، والمساواة بين الجنسين، والسعي لتحقيق التوافق مع المعايير الديمقراطية والحقوقية، في حين يعكس هذا التوجه رغبة الدين في أن يكون مرناً ومتجاوباً مع التحولات الاجتماعية والثقافية، بحيث يظل قادراً على تقديم المعنى والإرشاد الروحي للأفراد في سياق معاصر، دون أن يفقد صلته بجذوره الرمزية والتاريخية.

ثالثاً، واجه الدين تحديات جوهريّة في مواجهة موجة العلمانية التي عملت على فصل الدين عن المؤسسات الحكومية والسياسية، وهذا الفصل حدّد دور الدين في المجال الخاص والفردي، فأصبح تأثيره المباشر على القرارات السياسية والاجتماعية أقل وضوحاً مما كان عليه في السابق، نتيجة لذلك، تحول الدين إلى مساحة أكثر خصوصية وتجربة شخصية، بينما تولّت المؤسسات المدنية والقوانين العلمانية تنظيم الحياة العامة والمجتمع.

رابعًا، برزت في السياق المعاصر ظواهر دينية جديدة، أبرزها الأصولية الدينية، التي تسعى لاستعادة ما يُسمّيه أتباعها بـ"النقاء" الديني، غالبًا على حساب التعددية والتسامح الديني والثقافي، حيث يُنظر إلى هذا التوجه على أنه رد فعل على آثار العولمة والتغيرات الاجتماعية والثقافية السريعة، التي أثارت شعورًا بالقلق والتهديد لدى بعض الجماعات الدينية، ودفعها إلى التمسك بهوياتها الرمزية والدينية بشكل أكثر تشددًا وتصلبًا.

بشكل عام، يشكل هذا المشهد تطورًا معقدًا وامتدادًا يجمع بين استمرار التأثير الديني في تشكيل الهوية والقيم المجتمعية، وبين تحولات جذرية تعيد صياغة مكانة الدين في الحياة الحديثة، بما يعكس تنوعًا واختلافًا كبيرًا بين المجتمعات والثقافات المختلفة، ويبرز الدين كقوة حية تتفاعل مع متغيرات العصر بطرق متعددة ومتناقضة في آنٍ واحد.

في العصور الحديثة، لم يتراجع دور الدين بل تحوّلت صورته وطرائق تأثيره على الإنسان، وأصبح مفهوم الله مراقبًا دقيقًا يتتبع النوايا ويحاسب على الخفايا، مما شكّل آلية ضبط نفسي واجتماعي جديدة، إذ بات الوعي بوجود "الله الذي يراك" يشكل عاملًا داخليًا يحدّ من السلوك، وينسق العلاقة بين الفرد والمجتمع، هذا النوع من الرقابة الإلهية لم يقتصر على المجتمعات الدينية فقط، بل عبر إلى المجتمعات العلمانية التي ما زالت تحتفظ بأثار دينية في أشكال الضمير الأخلاقي، مشاعر الذنب، والرغبة من الخطأ، مما يدل على استمرارية تأثير الدين بصيغ محدثة ومتنوعة حتى في بيئات يفترض أنها منفصلة عن التدين التقليدي.

تُعد فكرة "الله الذي يراقب" أكثر من مجرد عقيدة دينية، فهي تشكل إطارًا نفسيًا واجتماعيًا يتحكّم في سلوك الفرد وينسق العلاقات الاجتماعية من خلال منظومة داخلية من الرقابة الذاتية وال ضبط النفسي.

على المستوى الفردي، يخلق هذا المفهوم حالة دائمة من الوعي بالمراقبة، تؤدي إلى ما يُعرف في علم النفس بـ"الضمير الفاعل" أو "الرقابة الذاتية"، حيث يصبح الفرد مسؤولًا عن أفعاله حتى في غياب المراقبة الخارجية، إذ تُشعره هذه الرقابة بوجود

مراقب كلي العلم يُحاسبه، ما يحفزه على تبني سلوكيات أخلاقية ويقلل من الميل إلى الانحراف أو التمرد.

من جهة أخرى، يُستخدم الدين في المجتمعات الحديثة كآلية مركزية لتنظيم العلاقات الاجتماعية وتعزيز استقرار النظام الاجتماعي والسياسي، حيث يشكل مرجعية عليا تتجاوز القوانين الوضعية البشرية، ويرتبط بها مفاهيم الطاعة والأخلاق والمصير النهائي للإنسان، ما يمنح الدين سلطة أخلاقية ورمزية يصعب الطعن فيها أو مجادلتها، عبر هذا الدور، يتحول الدين إلى إطار معياري يُوظف لضبط الجماعات البشرية، بحيث تُصبح القوانين والعادات الاجتماعية مستوحاة من أو متوازنة مع القواعد والقيم الدينية، التي تُفرض كنوع من الرقابة الداخلية والخارجية على السلوك الفردي والجماعي.

هذا التوظيف كما يرى "يان أسمان" يعزز الانضباط الاجتماعي ويحد من النزاعات الداخلية، إذ يخلق نوعاً من التوافق المجتمعي على قواعد أخلاقية مشتركة، كما يعمل على ترسيخ شرعية السلطة السياسية والاجتماعية من خلال ربطها بالمشروعية الدينية، مما يجعل مقاومة النظام أو التشكيك في قواعده أموراً تواجه حواجز معنوية وأخلاقية صعبة التجاوز، بهذا الشكل، يصبح الدين أداة فعالة في الحفاظ على الاستقرار الاجتماعي والسياسي، ويُسهّم في توطيد الروابط الجماعية عبر دمج الأبعاد الروحية والأخلاقية في منظومة الحكم والقانون.

ومع ذلك، تثير هذه الرقابة الداخلية جدلاً فلسفياً ونفسياً حول حرية الإرادة والمسؤولية الذاتية، حيث يمكن أن تتحول إلى آلية قمع نفسي تسبب مشاعر الذنب المفرط أو الخوف المستمر، مما يحد من قدرة الفرد على التفكير النقدي والاعتناق من ضغوط السلطة، في المقابل، هناك حركات دينية وروحية تسعى لتحويل هذا الوعي بالمراقبة الإلهية إلى تجربة تحررية تبني علاقة وجدانية حية مع المقدس، تقوم على الحب والرحمة بدلاً من الخوف والعقاب.

بالتالي، فإن مفهوم "الله المراقب" يعكس استمراراً ديناميكياً لعلاقة الدين بالسلطة، ولكنه أيضاً مجال مركب تتداخل فيه النفس البشرية والاجتماع والسياسة،

مما يجعل فهمه أساسيًا لفهم الدين في العصر الحديث وتأثيراته المتعددة على حياة الفرد والمجتمع.

إنّ احتياج الإنسان للدين لا يمكن فهمه باعتباره خيارًا واعيًا أو اتفاقًا جمعيًا، بل كتعبير وجودي عميق عن محدودية الكائن البشري في مواجهة عالم لا يقدم ذاته بوصفه مفهومًا أو مألوفًا، فمنذ أن بدأ الإنسان يمتلك وعيًا متقدمًا بالزمن، بالموت، وبالأخر، اصطدم بصمت كوني هائل: لا إجابة على أسئلة "لماذا وُجدنا؟"، "ماذا بعد الموت؟"، "هل للكون غاية؟"، هذا الصمت ليس فقط معرفيًا، بل وجوديًا وأخلاقيًا، إذ يهدّد بتقويض الشعور بالمعنى، ويضع الفرد في مواجهة هشاشته الخاصة، دون عزاء أو مرجعية عليا.

في هذا السياق، لم تكن الأسطورة مجرد خيال بدائي، بل نظامًا رمزيًا متماسكًا جاء ليهذب هذا القلق، ويحوّل الفوضى الكونية إلى سردية يمكن فهمها، وتمثّلها الأسطورة ومن بعدها الدين، وفي حين لعبا دورًا مزدوجًا: معرفي من حيث تفسير الظواهر، وقيمي من حيث تنظيم السلوك، فمن خلال الدين، صار للكون شكلٌ منتظم، وللحياة معنى، وللموت استمرارية، وظهر الإله، لا بوصفه مجرد خالق، بل كمصدر للعدل، والغاية، والمصير، وهو ما جعل الدين يؤسس للذات إحساسًا بالقيمة، من خلال فكرة أن "الحياة ليست عبثًا، بل اختبار"، وأن "الفرد ليس نسيًا منسيًا، بل منظور إليه من قبل كيان أسمى".

لكن هذه الحاجة الميتافيزيقية، رغم صدقها الإنساني، لا تُعفي الدين من أن يُقرأ كإنتاج تاريخي اجتماعي أيضًا، أي بوصفه نظامًا من الرموز، الخطابات، والمؤسسات، تشكّل وتحوّل ضمن شروط الواقع المادي والسياسي والثقافي، فالدين بقدر ما وقر المعنى، أنتج أيضًا سلطة، وبقدر ما احتضن القلق، احتكر الحقيقة، وبقدر ما رفع الإنسان فوق الحيوان، قيّده بشبكة من الطقوس والمحظورات والتشريعات.

من هنا، لا يصبح نقد الدين موقفًا عدائيًا أو إلحاديًا بالضرورة، بل شكلاً من أشكال الوعي النقدي بتاريخ الإنسان نفسه، ففهم الدين بما هو ظاهرة ثقافية

وتاريخية ونفسية، هو شرط لفهم الذات الإنسانية: كيف رأت نفسها، كيف واجهت موتها، كيف اخترعت الآلهة لتتحرّر من العدم، ثم كيف وقعت في أسرهم؟ وفي عالم تتراجع فيه السرديات الكبرى وتنهار المرجعيات المطلقة، لم يعد سؤال "هل الله موجود؟" هو السؤال الأكثر إلحاحًا، بل "لماذا احتجناه يومًا؟" و"ما الذي تغيّر في بنيتنا النفسية والثقافية حتى لم نعد نحتاجه كما كنا؟"، بهذه الطريقة لا يعود الدين مجرد موضوع إيمان أو إنكار، بل موضوع فهم وتحليل، مرآة كاشفة لتجربة الإنسان في بحثه الدائم عن الطمأنينة، والعدالة، والانتماء في كون لا يقدّم ضماناته سلفًا.

وفي نهاية هذا المسار الطويل والمعقد، يصبح واضحًا أن الدين لم يكن لحظة وحي مفاجئة، بل نتاج تراكمي لتجربة الإنسان البيولوجية والاجتماعية والمعرفية، فهو منظومة رمزية ولغوية تشكلت عبر آلاف السنين من مواجهة الخوف والعدم، بل إنه المرأة التي تعكس تاريخ وعي الإنسان، والصراع بين البقاء والمعنى، بين الغرائز والرموز، بين الفرد والجماعة، بين الفوضى والنظام، كل رمز، كل طقس، كل أسطورة، ليست مجرد حدث عابر، بل طبقة متراكمة من التجربة الإنسانية، محاولة دائمة لاحتواء الوجود في شبكة من المعاني التي تمنحنا الإحساس بالتماسك.

والسؤال الذي يتركه هذا التاريخ أماننا، في صمته المهيّب، ليس عن حقيقة الآلهة أو شكل الطقوس، بل عن طبيعة وعينا نحن: كيف نُعيد إنتاج المعنى في عالم لا يكف عن التغير؟ هل ما زلنا بعد كل هذه الرحلة الطويلة، نبحث عن الطمأنينة كما فعل الإنسان الأول، أم أننا أصبحنا قادرين على مواجهة الغموض بعقلٍ مستنير، بنقد مستمر، وبجرأة على التساؤل؟ إن كل إجابة محتملة هي اختبار لصمودنا أمام الفوضى، لتحدي الأسئلة الأزلية، ولقدرتنا على تحويل الخوف إلى إدراك، والشك إلى معرفة.

وفي النهاية، ربما يكون أعظم ما يقدمه لنا هذا التاريخ ليس تفسيرات جاهزة، بل الفرصة الوحيدة لكي ننظر إلى أنفسنا، إلى ضميرنا الجماعي والفردى، ونسأل: ما المعنى

الذي نصنعه لأنفسنا؟ كيف نبني جسراً بين الغرائز والوعي، بين الماضي والحاضر، بين الرغبة في البقاء والحاجة إلى الفهم؟

هنا، أمام هذه المرأة، يقف كل منا وحيداً مع نفسه، مع ثقل الأسئلة التي لا تهدأ، ومع إمكانية تشكيل نوع من معنى في عالم يتحول بلا توقف، ربما لا نجد إجابات نهائية، وربما تكمن القيمة في مجرد مواجهة الغموض، أم في إدراك أن الإنسان هو صانع معناه، وأن كل لحظة من وعيه تحمل فرصة لاكتشاف جديد، ولإعادة صياغة ذاته، وللتحدي المستمر لما يظنه يقيناً، وهكذا يصبح التأمل في هذا التاريخ دعوة مستمرة: لنعيش بوعي، ونفكر بلا خوف، ولنصنع معنى لا يحدّه إلا عمق إدراكنا لأنفسنا.

الاختبار والقدر: قراءة فلسفية

في اللوح المحفوظ

إذا سلّمنا، جدًّا، بوجود إله يمتلك علمًا مطلقًا بالأزمنة والأنفس، ويُدرِك سلفًا أن غالبية البشر لن يستجيبوا لدعوات الرسل الذين يرسلهم، فإن تكرار عملية الإرسال عبر التاريخ البشري "من نوح إلى إبراهيم، ثم موسى وعيسى، وصولًا إلى محمد"، يثير إشكالية بنيوية في فهم العقل الديني لطبيعة "الخطة الإلهية" وجدواها.

فبدل أن يكشف هذا التتابع النبوي عن تطور في وسائل التواصل أو استجابة لتعقيد الوعي الإنساني المتغير، يبدو وكأنه يعيد إنتاج النموذج نفسه دون تعديل فعلي في البنية أو الأسلوب، رغم المعرفة المسبقة بعدم تحقق "الهداية الجماعية" المرجوة، فهذا التكرار يفتح الباب أمام تساؤل إبستمولوجي جذري: هل يمكن أن يُعزى هذا الجمود إلى افتقار الكائن الإلهي إلى القدرة على التكيف أو الابتكار؟ وإن لم يكن عجزًا، فهل يدل على إصرار غير مبرر على اختبار نتيجته معلومة مسبقًا؟ أي معنى لاختبار إرادة البشر؟

إذا كان الخالق، بحسب الفرضية الإيمانية، يعلم منذ الأزل من سيؤمن ومن سيكفر؟، وإذا كانت الغاية من الرسالة هي البلاغ والبيان فقط، فما الحاجة إلى هذا التكرار الدرامي المستمر؟، ولماذا يُحمّل الإنسان نتائج مسار لم يُتَح له فيه خيار معرفي متكافئ؟

في ضوء هذه المفارقات، يصبح من المشروع مقارنة هذه السرديات الدينية بوصفها نصوصًا ثقافية تُعبّر عن حاجات الجماعة المنتجة لها أكثر مما تعبر عن خطة كونية محكمة، فالنبؤات في هذا الإطار ليست إلا أدوات تأويلية لإضفاء الشرعية على

بنية سلطوية أو مشروع اجتماعي قيد التشكّل، وهي تُكرّس كأحداث مفصلية لا لإنتاج وعي حرّ، بل لتثبيت معايير الطاعة والانضباط ضمن تصور ديني مغلق.

وعليه، فإن إعادة قراءة هذا التكرار في ضوء نظريات المعرفة والسلطة، تقودنا إلى مسألة مركزية الادعاء الديني حول "الحكمة المطلقة" للإله.

إذ تبدو هذه الحكمة، من منظور نقدي، محكومة بمنطق إعادة الإنتاج لا بمنطق التطور أو الاتساق، وهذا ما يطرح احتمالاً مهماً: أن الدين، بوصفه ظاهرة تاريخية، لا يعكس خطة ميتافيزيقية متجاوزة، بل بنية سردية تعيد كتابة العلاقة بين الإنسان والمطلق وفقاً لتحولات الحاجة النفسية والاجتماعية عبر الزمن.

تزداد المعضلة عمقاً حين يُربط هذا التكرار بعقيدة الجزاء الأخروي، التي تقوم على محاسبة الإنسان على نتائج اختبار يبدو "من زاوية معينة" معدّاً سلفاً، أو على الأقل معلوم النتيجة مسبقاً، وهنا يتقاطع البعد اللاهوتي مع الحتمية الفلسفية، فيُطرح تساؤل جذري:

هل يمكن لاختبار أن يُعدّ حرّاً إذا كان نتيجته معلومة يقيناً لدى الخالق؟
وهل يظل الاختبار عادلاً إذا كان السياق الذي يُجرى فيه لا يُتيح فعلياً إمكانية متكافئة للهداية لجميع المخاطبين؟

تعبّر هذه التساؤلات عن مأزق منطقي وأخلاقي عميق في بنية التصور الديني التقليدي، خاصة حين يُفترض أن الإله يمتلك علماً مطلقاً، وإرادة شاملة، وقدرة لا نهائية، فاختبار نتيجته معلومة مسبقاً لا يحمل قيمة فعلية لا معرفياً ولا أخلاقياً، بل يتحول إلى شكل من العبث الميتافيزيقي الذي يُفرض التجربة الإنسانية من معناها الحقيقي، إذ كيف يمكن الحديث عن "ابتلاء" أو "اختبار" في ظل غياب الخيار الحقيقي أو التمكين المعرفي المتكافئ؟

والأدهى أن هذا "الاختبار"، وفق الرواية الدينية، لا يقتصر على مجرد تقييم الأداء، بل تُبنى عليه عقوبات أبدية أو مكافآت سرمدية، ما يجعل المسألة ليست فقط معرفية بل أخلاقية من الدرجة الأولى، فالمعاقبة على سلوك لم يُتَح فيه للفرد فرصة

متوازنة للفهم أو النقد، تُحوّل الخطاب الإلهي إلى جهاز سلطوي لا يختلف من حيث الجوهر عن أنظمة القمع التي تُدين الناس دون محاكمات عادلة أو أدوات وعي كافية. من منظور نقدي، يُمكن النظر إلى التكرار الدرامي للرسالات، لا بوصفه تجليًا لحكمة إلهية متعالية فحسب، بل كآلية سردية تُعيد إنتاج ذاتها ضمن منطق ديني سياسي محدد، فالتواتر في سرديات الوحي والنبوة والبعث لا يعكس فقط استمرارية التواصل بين الإلهي والبشري، بل يكشف أيضًا عن بنية رمزية تُعيد إنتاج السلطة، وتُشرعن الطاعة من خلال إعادة صياغة قصة الإيمان والرفض والجزاء عبر الزمن.

إن هذا التكرار لا يعمل كمجرد ذاكرة دينية، بل كـ "جهاز ثقافي" لإنتاج المعنى والولاء، حيث يُعاد تدوير مفردات الخلاص والعقاب والامتحان لتؤدي وظيفة مزدوجة: تهذيب الوعي الجمعي أخلاقيًا، وضبطه سياسيًا. ومن هذا المنظور، يغدو الخطاب الديني، في بعده السردية، أداة لإعادة بناء النسق الاجتماعي، عبر تثبيت نموذج العلاقة بين الطاعة والقداسة، وبين السلطة والشرعية، في حركة دورانية تمنح الماضي سلطة على الحاضر باسم الأبدية.

بالتالي، فإن هذه التساؤلات لا تزعزع فقط صورة الإله الكليّ القدرة والمعرفة، بل تفرض أيضًا مراجعة شاملة لفكرة "الخطأ الإلهية" نفسها، بكونها منتجًا ثقافيًا وظّف لأغراض اجتماعية، لا مشروعًا إلهيًا ذا اتساق داخلي أو غاية عقلانية واضحة. في قلب التصورات الدينية التقليدية، تحتل فكرة "الاختبار" موقعًا مركزيًا: يُقدّم الوجود الإنساني بوصفه ساحة امتحان، تُقاس فيه إرادة الإنسان وطاقته، لتُمنح له مكافأة أبدية أو يُنزّل به عقاب سرمدي، غير أن هذه الرؤية، حين تُفكك فلسفيًا، تطرح معضلة عميقة تمسّ جوهر العلاقة بين العلم الإلهي المسبق والحرية البشرية.

في البنية الذهنية التي تشكل الأفق الديني الكلاسيكي، يُعدّ مفهوم "الاختبار" من المفاهيم المركزية في الخطاب الديني التوحيدي، وخصوصًا في الإسلام، يُفترض أن الإله يمتلك علمًا مطلقًا وأزليًا، يشمل كل ما كان وما سيكون، بما في ذلك مصائر الأفراد في تفاصيلها الدقيقة، حيث يُصوّر الوجود الإنساني برّمته على أنه ساحة اختبار إلهي، يُمتحن فيها كل فرد من خلال أفعاله ومواقفه، من سيؤمن ومن سيكفر، من سيُثاب

ومن سيُعاقب، ليُحدّد مصيره الأبدي بناءً على مدى توافقه مع إرادة الإله وتعاليمه، غير أن هذا الافتراض اللاهوتي يُفضي إلى معضلة فلسفية عميقة تتعلق بمفهوم "الاختبار" الإلهي، فكيف يمكن أن يكون للاختبار معنى حقيقي إذا كانت نتائجه معلومة سلفاً لدى الإله؟

فالاختبار، في جوهره، يفترض جهلاً مؤقتاً بالنتيجة، أي انتظاراً لما ستؤول إليه إرادة الفاعل في سياق معين، أما إذا كانت النتيجة محتومة ومعروفة بشكل سابق ونهائي، فإن الفعل البشري يتحول إلى تنفيذ لما هو مقدّر سلفاً، لا إلى تعبير عن حرية اختيار، وبذلك، يفقد الإنسان موقعه كمُكلّف حر، ويتحول إلى مجرد كائن يؤدي دوراً مكتوباً مسبقاً في سيناريو إلهي مغلق.

إن الجمع بين العلم الإلهي الأزلي من جهة، والاختبار الحر من جهة أخرى، يخلق توتراً بنيوياً يصعب حله ضمن النسق اللاهوتي التقليدي، إذ يستحيل منطقياً تصور مسؤولية أخلاقية حقيقية في غياب حرية فعلية، وهذا ما يطرح تساؤلات جوهرية حول العدالة والمحاسبة في التصور الديني: كيف يُحاسب الفرد على اختيارات لم يكن له أن يتجنبها، في كونٍ نُسج مصيره فيه قبل أن يولد؟

هذه المفارقة تُعرف فلسفياً بـ "معضلة التوفيق بين القضاء والاختيار"، والتي أشار إليها "فان إينواجن" بأنها إشكالية لم تجد حلاً مقنعاً في معظم أنساق الفكر الديني. فإذا قلنا إن الإنسان حر تماماً، فقد حدّدنا مجاًلاً لا يشمل العلم المطلق للإله، مما يطعن في صفة الكمال الإلهي، وإذا قلنا إن الإله يعلم كل شيء بما في ذلك أفعال الإنسان قبل وقوعها، فإن حرية الإنسان تغدو وهمًا، والمحاسبة على أفعال مقررة سلفاً تصبح من حيث المنطق والتصور الأخلاقي ضرباً من العبث أو الظلم المقنّع بالقداسة.

في هذا الإطار، يمكن القول إن فكرة "الاختبار" في الرؤية الدينية التقليدية تعاني من أزمة فلسفية مزدوجة: فهي أولاً تفترض حرية بشرية لا تقف على أرض صلبة في ظل العلم الإلهي المسبق، وثانياً تُحمّل الإنسان مسؤولية في سياق معرفي ووجودي غير متكافئ، وهذا ما يدعو إلى التفكير في أن هذه الفكرة قد لا تكون إلا استعارة لاهوتية

تهدف إلى تبرير النظام الأخلاقي والديني القائم، أكثر من كونها رؤية عقلانية متماسكة لعدالة كونية، بينما لا يتحقق معنى "الاختبار" وعدالته إلا إذا استند إلى ثلاث ركائز مركزية تُشكّل أساس مفهومه العام:

1- حرية الإرادة: تُفهم بوصفها قدرة الإنسان على الاختيار الواعي بين الطاعة والمعصية، بين الخير والشر، دون إكراهٍ ميتافيزيقي أو جبرٍ إلهي، وهي بذلك تمثل الشرط الأول لإمكانية قيام الأخلاق، كما ذهب إلى ذلك الفلاسفة العقلانيون أمثال "إيمانويل كانط"، الذي رأى أن الفعل الأخلاقي لا يُقيّمه سوى الفاعل الحر، المستقل في قراره، والملتزم بقانون عقلي ذاتي لا يُفرض عليه من خارج ذاته.

إن نفي حرية الإرادة، كما تفعل بعض الخطابات الدينية الجبرية، يُفرض المسؤولية الأخلاقية من مضمونها، ويحوّل الإنسان إلى مجرد منفذٍ لمشيئة إلهية مُسبقة، لا فضل له في طاعة، ولا ذنب عليه في معصية؛ وهنا يظهر التناقض البنيوي في خطابٍ يُطالب الإنسان بالاختيار، ثم يُقرّر سلفاً أنه مُسيّر، فكيف يُحاسب مَنْ لا يملك أن يختار؟ وكيف تُمنح قيمة أخلاقية لفعلٍ لم ينبع من حرية؟

بهذا المعنى، لن تصبح حرية الإرادة فقط شرطاً للأخلاق، بل أيضاً معياراً ضرورياً لعدالة "الاختبار الإلهي"، كما يصوره الخطاب الديني، فإذا انتفى هذا الشرط، تحوّل الاختبار إلى عبث، والمحاسبة إلى ظلمٍ مؤسسي على استحالة الاختيار.

يُفترض أن تكون نتائج هذا الاختبار منصفة، بحيث يُجازى المؤمنون الصالحون بنعيم دائم، ويُعاقب الكافرون أو العاصون بعذاب أبدي، ما يثير تساؤلات جوهرية حول مدى تناسب الأفعال المحدودة زمنياً مع عقوبة أو مكافأة أبدية.

غير أن هذا النموذج، رغم ما يبدو عليه من اتساق داخلي، يثير إشكالات فلسفية وأخلاقية عديدة، أبرزها: كيف يمكن إثبات وجود حرية حقيقية في ظل إله يُفترض أنه يعلم منذ الأزل مصير كل فرد؟ وهل يمكن أن يكون "اختبار" تُعرف نتيجته سلفاً اختباراً حقيقياً؟ ثم كيف يستقيم مبدأ العدالة مع وجود تفاوت جوهري في ظروف البشر ومعارفهم؟

هذه الأسئلة تقوِّض من البنية المنطقية لفكرة "الاختبار الإلهي"، وتعيد طرح مسألة الغاية من الخلق ضمن أفق نقدي يعيد الاعتبار للعقل والتجربة الإنسانية في مقابل الطرح العقائدي الموروث.

وفقاً للمنطق العقلي، فإن جوهر الاختبار قائم على مبدأ الجهل بالنتيجة، أي أن الاختبار لا يُجرىه العالم بالنتائج، بل من يسعى إلى اكتشافها؛ فالسؤال الأول الذي يتشكّل هنا هو: ما الغاية من اختبار يعلم نتيجته مسبقاً؟ إذا كان الإله، وفقاً للمنظور التقليدي، كليّ العلم، ويعرف منذ الأزل مصير كل كائن، فإن قيامه بإنشاء منظومة اختبارية يكون "من حيث المبدأ" خالياً من الغاية المعرفية، وبالتالي يتحوّل إلى فعل عبثي، يُشبه هذا "بمقاييس العقل البشري" أن يُنشئ معلّم اختباراً لتلميذ، وهو يعلم يقيناً نتيجته، ثم يُعاقبه أو يُكافئه بناءً على أمر لم يكن له فيه خيار حقيقي أو تأثير فعلي؛ ومن هنا تبرز معضلة التناقض الداخلي بين صفتي العلم المطلق والعدل المطلق، إذ لا يمكن تبرير العدل في جزاء اختبار نتيجته معروفة سلفاً ولا سبيل لتغييرها.

ومن الناحية الأخلاقية، وفقاً للمنطق الأخلاقي والفلسفي، أن يتمّ "الاختبار" ضمن شروط متكافئة وظروف عادلة لجميع الأطراف، بحيث يُتاح لكل فرد الحد الأدنى من الإمكانيات التي تخوِّله اتخاذ قراراته بحرية وبمسؤولية، ولكن، عند فحص الواقع البشري الذي يُفترض أنه ساحة "الاختبار" الإلهي، نجد أن هذا الشرط الجوهرى غير متحقق، بل منقوض من أساسه؛ على المستوى الأخلاقي، يصبح من العسير الدفاع عن عدالة إدانة الفرد بناءً على "اختيار" لم يُمنح فيه أدوات معرفية متكافئة أو حرية حقيقية في التمييز بين "الحق" و"الباطل".

فليس جميع الأفراد يخوضون هذا "الاختبار" في شروط معرفية أو وجودية متكافئة، يولد بعضهم في بيئات دينية مغلقة، تُقدّم لهم فيها منظومة إيمانية واحدة بوصفها الحقيقة المطلقة، وتُلَقَّن إجابات جاهزة حول أصل الكون، معنى الحياة، ومصير الإنسان، في مناخ يشجّع الامتثال ويكافئ الإيمان الموروث اجتماعياً ونفسياً، وفي المقابل، ينشأ آخرون في بيئات علمانية أو لا دينية، تُقدّم لهم رؤية بديلة، ويُربّون على التفكير النقدي والتشكيك المنهجي، دون أن تُفرض عليهم إجابات غيبية مُسبقة.

وهناك من يُحرم حتى من الحد الأدنى لحرية التفكير، ويعيش في سياقات قمعية تُجرّم التساؤل، وتُعاقب الخروج عن المألوف، وتربط الشك بالتهديد والعقاب، مما يجعل "الاختبار" المزعوم محاطاً بجدران من التوجيه والإكراه الرمزي؛ فإذا أُضيف إلى ذلك العلم الإلهي المسبق بالنتائج، فإن فكرة "الاختبار" نفسها تنهار، أو تتحول إلى مسرحية تُعرض فيها حرية الإنسان بوصفها مشهداً تمثيليّاً لا أثر فعليّاً له في تغيير المصير.

وفي هذه المعضلات، يصبح من المشروع طرح السؤال: هل يُمكن أن نعتبر هذا الشخص في "اختبار حقيقي"؟ أم أن طبيعة "الاختبار" نفسها مشوّهة بنيويّاً؟ وهل من المنطقي أو العادل أن يُحاسب الفرد على مخرجات لم تُتَح له الشروط الموضوعية اللازمة لتكوينها بحرية؟

إن هذا التفاوت الجذري في المعطيات البيئية والمعرفية يضرب في الصميم فرضية العدالة الإلهية كما تُصوّر تقليديّاً، فالعدالة، لكي تكون متحققة، تفترض تكافؤاً في الفرص وإمكانية حقيقية للاختبار، وحين تختلف الشروط وتُختلّ المعايير، يتحوّل "الاختبار" إلى منظومة تمييز معرفي وأخلاقي لا إلى أداة إنصاف.

2- حيادية مصدر الامتحان وشفافية معاييرهِ: لا يمكن للامتحان أن يكون عادلاً إذا لم يكن معيار التقييم واضحاً ومتاحاً للجميع، ويزداد الطابع الإشكالي لهذا التصور حين نضيف عنصر الاختلال المعرفي بين البشر والرسَل، أو بين البشر و"الحقيقة المطلقة"، إذ لم يُمنح الإنسان إمكانية إدراك مباشر أو محايد لما يُفترض أنه "الحق"، بل وُلد داخل أنظمة ثقافية محددة، تُلقّنه معتقداته قبل أن يُتاح له الوعي النقدي، أي أن الإنسان لا يُختَبَر في فراغ حر، بل داخل قفص من التنشئة والوراثة والمحددات النفسية والاجتماعية.

وإذا تأملنا في مفهوم المحاسبة الأخروية كما تصوّرت الأديان التوحيدية، نجد أنفسنا أمام إشكالية معرفية وأخلاقية عميقة تتكشف في التوتر القائم بين الادعاء بوجود "اختبار عادل" وبين الواقع الإنساني المطبوع بالتعددية والتفاوت الجذري في الشروط الوجودية والمعرفية، ذلك أن الدعوة إلى الإيمان برسالة معينة، مقرونة بوعدها

أو وعيد أخروي، تفترض ضمناً أن تلك الرسالة قد عُرضت على المتلقي بشكل مباشر، واضح، وقييني.

غير أن ما يحدث فعلياً يتناقض مع هذا الافتراض، إذ تصل "الرسائل" عبر وسائط بشرية متنازعة، ونصوص مكتوبة محفوفة بإشكالات التفسير والترجمة والتأويل، وتحرسها مؤسسات دينية غالباً ما تكون جزءاً من الصراع الاجتماعي والسياسي أكثر من كونها ضماناً للحياد المعرفي.

يُضاف إلى ذلك أن هذه الرسائل تُقدّم محمولة على لغات بشرية محددة لا يفهمها جميع المتلقين، وتتوسطها تأويلات متضاربة، كثيراً ما تعكس مصالح سلطوية وتاريخية متغيرة، لا "حقيقة مطلقة" أو "معرفة موضوعية". وبالتالي، فإن ما يتلقاه الفرد ليس "الوحي" بصيغته الأولى أو المفترضة، بل طبقات متراكمة من الفهم الثقافي، والتأويل المجتمعي، والتمثيلات العقائدية، والتي تُنتج نسخة محلية أو تاريخية من الرسالة، لا مضموناً كونياً واحداً.

وتزداد الإشكالية تعقيداً حين ندرك أن وصول هذه الرسائل مشروط بمحددات من العوامل السياقية لا يملكها الفرد: مكان ولادته، لغته الأم، الطائفة أو الدين الذي وُلد فيه، مستوى التعليم الذي ناله، وأحياناً حتى طبيعة الحاكم أو البيئة السياسية في بلده، وهو ما يجعل المحاسبة الأخروية، إذا بُنيت على هذه الاستجابة المشروطة، موضع نقد جذري، إذ كيف يمكن أن تُبنى مسؤولية أخلاقية على اختيارات لم تكن ممكنة أصلاً؟ أو أن يُحاسب الإنسان على موقف معرفي لم تُتَح له شروطه؟

وحين نتأمل في مسألة اللغة وحدها، نجد أن معظم النصوص المقدسة كُتبت بلغة محلية واحدة، ثم خضعت لترجمات وتأويلات، بعضها تم في سياقات سلطوية أو مذهبية مغلقة؛ وهكذا، تنتقل "الكلمة الإلهية" من فضاء الوحي إلى فضاء الخطاب البشري بكل ما يحمله من تحيزات، مما يجعلها عرضة للتوظيف أكثر من كونها معياراً مطلقاً للهداية، وهنا، يصبح الإيمان موقفاً متعلقاً بالانتماء لا بالقناعة، وبالوراثة لا بالاختيار، ويُنتظر من الإنسان أن يُنتج يقيناً وجودياً على أساس سردية لم يخترها ولا يُتاح له فحصها نقدياً في غالب الأحيان.

هذه الإشكالية لا تُضعف فقط الدعوى الدينية التقليدية عن عدالة الإله، بل تلقى بظلالها على مفهوم الغائية ذاته: إذا كانت الرسالة لا تصل للجميع بالشكل ذاته، وإذا كانت قابليتها للتصديق تختلف بحسب الموقع الثقافي للفرد، وإذا كانت النتائج الأخروية مرهونة بالاستجابة لرسالة لم تُعرض عليه مباشرة، فإننا نكون أمام بنية غير متماسكة معرفيًا، تفتح الباب لتساؤلات وجودية حول ماهية الحقيقة، وجدوى التكليف، وعدالة الجزاء.

في هذا السياق، يصبح من المشروع أن نعيد النظر في مجمل التصور الديني حول المحاسبة، لا بوصفه إيمانًا مُسلّمًا به، بل باعتباره أطروحة أخلاقية تحتاج إلى تفكيك، وتحليل للآليات التي تبرّر بها ذاتها وتمنح شرعية للعقوبة أو الثواب على أسس قد تكون، من منظور عقلائي محايد، غير منصفة أو غير متكافئة معرفيًا.

في ضوء ذلك، يفقد "الاختيار الحر" معناه الجوهرى، إذ لا تتوفر الشروط المعرفية المتكافئة التي تتيح للإنسان أن يميّز بين "الحق" و"الباطل"، خاصة حين يُطلب منه ذلك في بيئة لا تحتل إلا تأويلًا واحدًا، وتُجرّم الأسئلة، وتكفّر المخالف، وتحوّل النص من مجال للبحث إلى أداة قمع.

هنا تبرز المعضلة الكبرى: ما معنى أن يُحاسَب الإنسان على نتيجة اختبار لم يكن متاحًا له فيه شرط الإنصاف المعرفي؟ ولماذا يُطالب بحسم موقفه من قضايا كبرى كـ"وجود الإله، وصدق النبوة، وصحة النصوص"، في ظل تضارب التأويلات وتفاوت درجات الوصول إلى المعرفة؟

إذا كان الخالق، بحسب التصور الديني، كليّ العلم ويعلم مسبقًا من سيؤمن ومن سيكفر، فإن إعادة إنتاج الرسالة بذات الشكل عبر التاريخ، دون تعديل في آليات التواصل أو تحديث في أساليب الخطاب، لا تبدو إلا كإصرار على نمط اختبار لم ينجح في تحقيق هدفه. في هذا السياق، يتحوّل مفهوم "الاختبار" من كونه معيارًا للعدالة إلى طقس رمزي يُكرّس سلطة معينة ويخدم بنيات الطاعة، أكثر مما يهدف إلى تحقيق كشف حقيقي للنية أو الإرادة، ولا يغدو الإيمان، كتعبير حر عن قناعة داخلية، بل نتيجة للصدفة الثقافية أو الامتثال الجماعي أو الخضوع لمصدر سلطوي.

وإذا كانت الغاية الإلهية من إرسال الرسل هي البلاغ والبيان، فإن تكرارها دون تحقيق الإيمان الشامل يطرح تساؤلاً إبستمولوجياً صارخاً: هل الإله يعيد خطة يعرف سلفاً فشلها؟ ولماذا لا يُفصح عن ذاته بشكل مباشر لكل إنسان، إذا كان الحساب الأخروي مصيرياً؟ الإجابة التقليدية التي تقول بأن الإنسان يُختبر في الدنيا لا تقنع كثيراً في هذا السياق، لأن الاختبار يفترض تكافؤ الشروط ووضوح المعطيات، لا تبايناً فادحاً في فرص الوصول إلى المعرفة، وهكذا، ينقلب مفهوم المحاسبة من عدالة إلهية إلى مأزق فلسفي، يثير الشك لا فقط في فعالية الخطة الإلهية، بل في عدالتها أيضاً.

إن الإصرار على تصور "الاختبار" هذا، دون مراعاة البنية غير المتساوية للشروط الإنسانية، لا يقدح في عدالة الفرضية فحسب، بل يُسقط عنها معناها الأخلاقي أصلاً، فبدون إرادة حرّة، ووعي نقدي، وتكافؤ في الشروط المعرفية، يصبح "الاختبار" مجرد رواية لاهوتية تُبرّر النظام القائم، لا دعامةً لعدالة عليا.

هذه الفروقات المعرفية والاجتماعية تؤدي إلى تفاوت جذري في الشروط التكوينية للاختبار، مما يضعف أو يلغي حرية الإرادة التي يُفترض أن يقوم عليها الاختبار؛ فكيف يُحاسب الفرد على نتائج سياقات لم يخترها، بل وُجد فيها قسراً؟ هنا تبرز إشكالية ما يمكن تسميته بـ"العدالة التكوينية"، أي عدالة الشروط التي يُصاغ ضمنها الكائن البشري قبل أن يُطالب بالاستحقاق أو العقاب.

هذه المفارقة الأخلاقية تُسائل صميم فكرة الجزاء الأخروي المرتبط بالاختبار، إذ يبدو من غير المنطقي "بل مناقض للعدالة" أن يُحاسب الإنسان على عدم "النجاح" في اختبار لم تتكافأ فيه ظروف الانطلاق، ولا الأدوات المتاحة، ولا حتى اللغة المفهومية التي يُفكر من خلالها.

ثم إن الاعتقاد بأن "الحق بين" للجميع، كما تدّعي بعض الخطابات الدينية، لا يصمد أمام حقائق علم النفس الاجتماعي وتشكّل المعتقدات، والتي تُظهر أن الفرد لا يختار معتقده دوماً بوعي حر، بل يُبرمج اجتماعياً ضمن أنظمة رمزية معقدة، وبالتالي، فإن تحويل هذا الإكراه البنيوي إلى مسؤولية فردية يُعدّ نوعاً من نقل العبء الأخلاقي من البنية إلى الفرد، ومن الظرف إلى الضحية.

بناءً على ذلك، يقترب مفهوم "الاختبار" الديني من كونه بنية رمزية " لا ميتافيزيقية " تؤدي دورًا وظيفيًا في ضبط السلوك الاجتماعي وترسيخ نظام الطاعة والخضوع، أكثر مما تمثل آلية حقيقية لفحص حرية الإنسان أو مساءلته الأخلاقية، فالابتلاء في صيغته التقليدية، لا يكشف عن جوهر الإنسان بقدر ما يكشف عن منطق المنظومة الدينية في تثبيت سلطتها وتبرير بنيتها العقائدية.

من هنا يكون السؤال الحقيقي ليس: "هل الإنسان مبتلى؟" بل: "من ابتدع فكرة الابتلاء؟ ولمصلحة من؟"، وهو سؤال لا يبحث عن إجابة في السماء، بل في بنية الخطاب الديني الأرضي.

العدالة في النتائج: لا يتحقق معنى الاختبار إلا إذا ارتكزت نتائجه على مبدأ العدالة والإنصاف، أي أن يكون الجزاء متناسبًا مع طبيعة الأفعال التي قام بها الإنسان، من حيث الثواب أو العقاب. لكن حين ننظر إلى البنية العقائدية التقليدية، يظهر تناقض جوهري يُضعف هذا الأساس: فالإنسان، بحسب النصوص الدينية، مكتوب مساره منذ البداية في "اللوح المحفوظ"، حيث لا مبدّل لكلمات الله، ولا خروج عن إرادته، وهذا يعني أن الإيمان أو الكفر، الطاعة أو العصيان، ليست خيارات حرة تمامًا، بل مقرّرة سلفًا في علم إلهي مطلق لا يخطئ ولا يتغير، فإذا كان المصير محتومًا سلفًا، فما جدوى الحديث عن "اختبار" يقوم على حرية الاختيار؟

يزداد الإشكال حدة مع فكرة العقاب الأبدي: إذ كيف يمكن لعمر إنساني محدود "70 أو 80 سنة من الطاعة أو العصيان" أن يبرّر ثوابًا أو عذابًا لا نهائيًا؟ فالعقوبة اللامتناهية على فعل محدود تُناقض مبدأ التناسب، وتحوّل مفهوم العدالة إلى مفارقة وجودية، فإذا كان الإنسان يعاقب بخلود في النار لأنه عصى الله زمنًا محدودًا، فإن العدالة تُستبدل هنا بمنطق الهيمنة المطلقة، الذي لا يترك مجالًا لمفهوم "الامتحان العادل" أصلًا.

وبذلك، فإن مبدأ "العدالة في النتائج"، الذي يُفترض أن يكون الركيزة الأولى لأي اختبار، ينهار عند مقارنته بالتصور الديني التقليدي، ليكشف عن مفارقة عميقة بين مفهوم الاختبار ونتائجه كما صُوّرت نصيًا.

إذا كان الله يعلم منذ الأزل أفعال كل فرد، بل وكتب مقادير كل شيء قبل أن يُخلَق، فإن هامش الحرية الفعلية المتروك للإنسان يصبح إشكاليًا، فهل يستطيع الفرد، في ظل هذا العلم والإرادة الإلهية الشاملة، أن يختار خلاف ما قد سبق علمُ الإله به؟ إذا كانت الإجابة بالنفي، فإن حرية الإرادة تتحوّل إلى وهم نفسي أو شعور ذاتي بالاختيار، لا أكثر، في حين أن الأفعال نفسها مُحدّدة سلفًا ضمن منظومة حتمية لا تسمح بالخروج عليها.

في هذه الحالة، تصبح المسؤولية الأخلاقية للفرد موضع شكّ فلسفي عميق، إذ لا يمكن محاسبته على اختيارات لم يكن حرًا في اتخاذها فعليًا، وهذا ما يُعيدنا إلى الجدل الفلسفي الكلاسيكي بين الحتمية والحرية:

يُعدّ الجدل بين "الحتمية والحرية" من أقدم الإشكالات الفلسفية وأكثرها إثارة للجدال، لما له من تبعات مباشرة على مفاهيم المسؤولية الأخلاقية، والثواب والعقاب، وفكرة "الاختبار" نفسها، فالحتمية ليست مدرسة إسلامية محددة، بل موقفًا فلسفيًا وعلميًا أوسع تبلور على مر القرون، لكنه مرتبط بالفهم العام للقضاء والقدر في الإسلام، خصوصًا في القرون الأولى الإسلامية.

يرى "ريتشارد هولتون وألفريد ميلي"، إلى جانب أنصار الاتجاه الحتمي، أنّ الأفعال الإنسانية والسلوكيات الفردية لا تنبع من إرادة حرّة مستقلة، بل تتشكّل ضمن شبكة معقّدة من العوامل السببية والظروف البيولوجية والنفسية والاجتماعية التي تحدّد مسار الفعل وتوجّهه، بحيث يغدو "الاختيار الحر" في هذا المنظور تمثّلًا ذاتيًا لضرورة موضوعية تحكمها قوانين السببية، بل هي حصيلة حتمية لسلسلة من الأسباب والظروف السابقة، سواء أكانت بيولوجية "كالتركيب العصبي والجيني"، أم نفسية "كالتجارب المبكرة والدوافع اللاواعية"، أم اجتماعية "كالتنشئة والقيم السائدة".

ووفقًا لهذا المنظور، فإن ما يُنظر إليه عادة كـ"اختيار حر" ليس إلا نتيجة ضرورية لتفاعلات معطيات لم يخترها الفرد ولم يتحكم بها، مما ينفي إمكانية وجود

إرادة حرة مطلقة بالمعنى التقليدي، ويضعف الأساس الفلسفي لفكرة المسؤولية الأخلاقية المطلقة.

إنَّ الظهورَ الأولَ للحتمية في السياق الإسلامي يعود إلى أواخر القرن الأول الهجري (نحو 70 هـ / 690 م)، حيث برزت كاتجاهٍ فكريٍّ يفسّر أفعال الإنسان على أنَّها مقدّرة عليه بشكلٍ مطلق، ولا صلة له بإرادة حرة أو اختيارٍ شخصي، وقد جاء هذا التصوّر كردّ فعلٍ مباشر على الجدل المبكر الذي نشأ حول مسألة القدر ومسؤولية الإنسان عن أفعاله، خاصّة في أعقاب الفتن الكبرى التي هزّت الكيان الإسلامي، مثل مقتل الحسين بن علي سنة (61 هـ)، وثورة عبد الله بن الزبير.

وفي هذا السياق، يُحلّل "محمد عابد الجابري"³ هذا التحوّل ضمن ما يسمّيه "العقل السياسي العربي"، معتبراً أنَّ فكرة القدر لم تكن مجرد قضية لاهوتية، بل آلية فكرية لتبرير الواقع السياسي وإضفاء الشرعية على بنية السلطة الناشئة. فالحتمية "بحسب الجابري" تحوّلت من مبحثٍ كلاميٍّ إلى أداة أيديولوجية تُخفي خلفها نزعة تبريرية، تجعل من الطاعة قدراً، ومن الحكم القائم تجلياً لإرادة إلهية لا تُردّ، وبذلك ارتبطت فكرة القضاء والقدر ارتباطاً وثيقاً بتكريس السلطة وإخماد النزعة النقدية في الفكر الإسلامي المبكر.

تفترض الحتمية أن كل واقعة، بما في ذلك الأفعال الإنسانية، هي نتاج ضروري لسلسلة من العوامل السببية السابقة، بحيث تُلغى إمكانية وجود بدائل حقيقية للفعل. ووفقاً لهذا التصوّر، فإن استجابة الإنسان في أي موقف معيّن ليست نابعة من "اختيار حر" بالمعنى الجوهري، بل هي انعكاس لتفاعل معقد بين محددات بيولوجية، وتكوينات نفسية، وشروط اجتماعية وثقافية تحيط به، فحين يُوضَع الإنسان في ظرف معين، فإن الطريقة التي سيتصرف بها تكون من وجهة نظر الحتمية، النتيجة الوحيدة الممكنة لتلك الشروط، ما يعني أن الفعل الذي صدر عنه لم يكن منفتحاً على خيارات متعددة، بل كان حتمياً بالضرورة.

³ كتاب: (2001). نقد العقل العربي: الجزء الأول – نشأة العقل العربي وتطوره. محمد عابد الجابري. المركز الثقافي العربي. الصفحات 125-125

بعبارة أخرى، تُسقط الحتمية الفلسفية فكرة "القدرة على التصرف خلافاً لما وقع فعلياً"، وهي القدرة التي تُعدّ شرطاً ضرورياً لأي تصور عقلائي للمسؤولية الأخلاقية؛ فإذا لم يكن في وسع الفاعل أن يختار بديلاً، فإن محاسبته على ما فعله تبدو بلا أساس منطقي، إذ سيكون فعله استمراراً قسرياً لمسار سببي لا يملك السيطرة عليه.

بدأت ملامح الحتمية بالتشكل في الفكر الفلسفي اليوناني القديم، في إطار سعي الفلاسفة إلى فهم النظام الكوني والبحث عن المبادئ التي تحكم حركة الظواهر الطبيعية، وقد ظهرت تصورات مبكرة للحتمية عند عدد من المفكرين، اختلفت في منطقتها، لكنها التقت عند الإقرار بوجود نظام سببي يحكم الكون.

يُعد "هيراقليطس" من أوائل الفلاسفة الذين تحدثوا عن انتظام كوني يحكم العالم، إذ طرح مفهوم "اللوغوس" بوصفه عقلاً كونياً أو مبدأً منظمًا يحكم كل تغيير في الطبيعة، بينما لم يرَ هيراقليطس في التغير فوضى، بل جزءاً من نظام كوني شامل يحكمه اللوغوس بصورة دقيقة.

أما "ديموقريطس"، فقد قدّم تصوراً مادياً للحتمية من خلال نظريته الذرية، التي ترى أن جميع الظواهر في العالم تنشأ عن حركة الذرات في الفراغ، وفق قوانين ضرورية لا حياد عنها، وقد أسس هذا التصور لنمط من الحتمية يُعرف لاحقاً بـ "الحتمية الميكانيكية"، التي ترى أن كل ما يحدث يمكن تفسيره على أساس الحركة الضرورية لمكونات مادية أولية

وفي ذات السياق، تبنت الفلاسفة الرواقيون تصوراً قدرياً صارماً، اعتبروا فيه أن الكون خاضع لعقل كوني أو "قدر"، يسير كل شيء بموجبه، ورأوا أن الطبيعة ذات عقل ومنطق داخلي، وأن الإنسان لا يملك سوى الامتثال لهذا النظام الكوني الحكيم، مما يعكس تصوراً حتمياً يشمل حتى الأفعال الإنسانية. هكذا، يتضح أن الفلسفة اليونانية قد أسست لبنية تصورية عميقة للحتمية، تمثلت في أشكال مختلفة لكنها جميعاً تؤكد أن ما يحدث في الكون ليس وليد الصدفة، بل نتيجة لعوامل سابقة محددة تخضع لقانون عام ومنظم.

مع انتقال الفكر الفلسفي إلى العصور الوسطى، خضعت فكرة الحتمية لإعادة تأويل ضمن الأطر الدينية واللاهوتية، سواء في الفلسفة الإسلامية أو المسيحية. وفي هذا السياق، لم تعد الحتمية مجرد تصور ميتافيزيقي حول النظام الكوني، بل أصبحت مرتبطة بمفاهيم مثل الإرادة الإلهية، القضاء والقدر، والمسؤولية الأخلاقية للإنسان، وقد انقسم المفكرون في هذه المرحلة بين من شدد على الجبر المطلق، ومن دافع عن حرية الإرادة، ومن حاول التوفيق بين الأمرين.

شهدت الحتمية في العصر الحديث تحولاً جذرياً مع تطور العلوم الطبيعية، ولا سيما الفيزياء، حيث أصبحت النظرة إلى الكون أكثر تجريبية ومرتبطة بالرياضيات الدقيقة، فقد شكّل القرن السابع عشر انطلاقة جديدة للحتمية، تمثلت في النموذج الميكانيكي الذي صاغه علماء الطبيعة، وفي مقدمتهم إسحاق نيوتن، والذي استمر تأثيره حتى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

أسس "نيوتن" من خلال قوانينه للحركة والجاذبية تصوراً للكون باعتباره آلة ضخمة دقيقة التنظيم، تتحرك وفق قوانين ثابتة وقابلة للحساب، وقد أفضى هذا التصور إلى نشوء ما يُعرف بـ"الحتمية الكلاسيكية"، والتي ترى أن كل جسم في الكون يخضع لقوانين رياضية، وأن معرفة الموقع والسرعة لأي جسم عند لحظة معينة تسمح، نظرياً، بالتنبؤ الدقيق.

وقد بلغ هذا النموذج ذروته في صياغة "بييرسيمون لابلاس"، الذي طوّر مفهومًا حتميًا صارمًا، عبّر عنه بفكرة "عقل لابلاس"، ووفقاً لهذا التصور، فإن عقلاً يمتلك معرفة كاملة بجميع الظروف الفيزيائية الراهنة في الكون "مواضع وسرعات كل الجسيمات"، ويمكنه أن يتنبأ بجميع الأحداث المستقبلية دون أدنى خطأ، وهذا النموذج يُجسّد حتمية صارمة، تستبعد أي مجال للصدفة أو العشوائية.

عبر هذا التطور، انتقلت الحتمية من كونها تصوراً ميتافيزيقياً أو دينياً إلى نموذج علمي صارم، أولاً في إطار الفيزياء الكلاسيكية، ثم في علوم الأعصاب والسلوك، وقد أسهم هذا التحول في تعميق الجدل حول حرية الإنسان، وحدود المسؤولية الأخلاقية،

في ظل نظام سببي يبدو شاملاً لكل الظواهر، من حركة الكواكب إلى قرارات الدماغ البشري بمستقبله.

ومن منظور علمي، توسعت الحتمية العلمية لتشمل المجال البيولوجي، ولا سيما في علم الأعصاب والبيولوجيا التطورية عن معطيات تُقوِّض المفهوم التقليدي للإرادة الحرة بوصفها قدرة واعية مستقلة، فقد أظهرت تجارب بارزة، مثل تجربة "بنيامين ليبت" في ثمانينيات القرن العشرين، أن النشاط العصبي المرتبط بالاستعداد الحركي للفعل، ما يُعرف بـ "الجهد الاستعدادي"، يبدأ في الدماغ قبل أن يُبلغ الفرد وعياً عن قراره بالتصرف، وهذا التأخر الزمني بين النشاط العصبي ووعي النية بالفعل يُفهم على نطاق واسع كدليل على أن الدماغ "يقرّر" قبل أن "يعي" الإنسان قراره، مما يضعف الاعتقاد بأن الأفعال تنبع من إرادة حرة واعية.

لكن الأمر لا يقف عند الحد الزمني بين الفعل والشعور به، بل يمتد إلى طبيعة هذه "القرارات" نفسها، فالأفعال التي نمارسها في الحياة اليومية ليست في معظمها ناتجة عن خيارات عقلانية واعية، وإنما هي أنماط سلوكية مكتسبة تشكلت بفعل التكرار والتعود، حتى أصبحت تُنجز على نحو لا إرادي أو شبه آلي؛ وبهذا المعنى، فإن كثيراً من السلوك البشري يُشبه في جوهره استجابات مبرمجة على مستوى اللاوعي، أكثر مما يعكس قرارات حرة نابعة من إرادة داخلية مطلقة.

إن هذه المعطيات تدفع إلى إعادة النظر في التصور التقليدي عن الإرادة الحرة، إذ تُظهر أن العقل البشري، الذي طالما عُدّ مصدراً للحرية والاختيار، قد يكون في ذاته خاضعاً لحتميات بيولوجية وعصبية، تتشكل عبر التكوين الجيني، والتنشئة، والتجربة الحياتية. وبذلك، تتحول الإرادة الحرة من كونها جوهرًا مطلقًا إلى بناء مركب مشروط بعوامل سابقة، تُعيد إنتاج نفسها في شكل قرارات تُعاش بوهم الحرية، لكنها تنتهي واقعياً إلى منظومة من الأسباب غير الواعية.

وبمجموع هذه المعطيات، يتضح أن التفسير العلمي للقرار البشري يميل إلى رؤية الإنسان ككائن مبرمج بيولوجيًا ونفسيًا بدرجة كبيرة، مما يضع علامات استفهام

جوهرية حول مدى واقعية الادعاء بامتلاك إرادة حرة مسؤولة بالمعنى الأخلاقي أو الديني التقليدي.

تُفضي الحتمية، في صورتها العصبية أو الفيزيائية، إلى إعادة النظر جذريًا في مفهوم الحرية الإنسانية، فإذا كانت الأفعال ناتجة بالضرورة عن تفاعلات عصبية، أو محددة سلفًا ضمن نظام سببي دقيق، فإن الحرية لا تكون سوى وهم شعوري، يشعر به الإنسان لكنه لا يعكس حقيقة واقعية، فالإحساس الداخلي بالاختيار، وفق هذا التصور، ليس سوى نتاج نهائي لسلسلة من العمليات البيولوجية والفيزيائية السابقة، التي لا يملك الفرد التحكم فيها أو وعيًا بها في لحظة حدوثها.

ينعكس هذا التفسير مباشرة على البنية الأخلاقية والدينية لفهم الإنسان، إذ يطرح تساؤلات عميقة حول المسؤولية الأخلاقية، فإذا كان الفعل الإنساني محددًا سلفًا، فإن المفاهيم التقليدية مثل الجزاء، والعقوبة، والثواب تصبح محل إشكال فلسفي كبير، فكيف يمكن مساءلة الفرد عن أفعال لم يخترها بحرية حقيقية؟ وهل يبقى للضمير الأخلاقي أو التكليف الديني معنى إذا انتفى شرط الاختيار الواعي الحر؟ هذا التعارض بين الحتمية من جهة، وفكرة المسؤولية الفردية من جهة أخرى، يشكل محورًا أساسيًا في النقاشات الفلسفية المعاصرة، خاصة بين أنصار الحتمية الصارمة، والداعين إلى تصور أكثر مرونة للحرية، فبينما يذهب البعض إلى نفي الحرية تمامًا، يدافع آخرون عن إمكانية التوفيق بين الحتمية والحرية عبر مفاهيم كالحرية النسبية، أو "الاختيار ضمن الإطار السببي"، وهو ما يعرف في الفلسفة باسم التوافقية.

على النقيض من الحتمية، تؤكد بعض الاتجاهات الفلسفية واللاهوتية على أن الإنسان يمتلك قدرة حقيقية وفعلية على ممارسة الاختيار الحر، أي أن بإمكانه، من حيث المبدأ، اتخاذ قرارات لا تُختزل بالكامل في دوافعه الداخلية أو في شروطه الخارجية، ويفترض هذا التصور وجود ذات عاقلة قادرة على التعالي على الإكراهات البيولوجية والاجتماعية، والتميز بين البدائل الممكنة، ثم الترجيح بينها بإرادة حرة، ويُعد هذا المفهوم حجر الأساس في بناء المسؤولية الأخلاقية، إذ يقوم عليه مفهوم

"الاستحقاق" الثوابي والعقابي، سواء في السياقات الدينية أو الأخلاقية الوضعية، باعتبار أن الفرد يحاسب على ما اختاره بوعي حر، لا على ما أُجبر عليه أو سُرّ نحوه دون إرادته.

لكن هذا التصور يصطدم بإشكال جوهري في السياقات اللاهوتية، لا سيما في الأديان التي تؤمن بعلم إلهي مطلق ومسبق، فالعلم الإلهي الأزلي، بحسب هذا الإيمان، يتضمن معرفة تامة بكل ما سيقع، بما في ذلك أفعال البشر، قبل وقوعها، بل إن بعض المذاهب الدينية تضيف إلى هذا العلم المطلق عنصر التقدير، بحيث لا يكفي الإله بمعرفة الأفعال، بل يُقدّر وقوعها ويكتبها في "لوح محفوظ" قبل أن توجد.

وهنا تظهر المفارقة المنطقية الحادة: إذا كان الله يعلم، "بل ويُقدّر" ما سيفعله الإنسان منذ الأزل، فإن ذلك يستتبع بالضرورة أن أفعال الإنسان محددة سلفًا، وأنه لا يستطيع أن يفعل خلاف ما قد علّمه أو قدّره الإله، وبالتالي، فإن حريته الإرادية تصبح ظاهرية، أو في أحسن الأحوال، متوهّمة؛ لأن كل ما سيفعله كان معلومًا ومحتومًا سلفًا.

تنبثق من هذه المفارقة معضلة فلسفية عميقة: هل يمكن الحديث عن مسؤولية أخلاقية في غياب حرية حقيقية؟ وهل من العدل محاسبة كائن على أفعال لا يستطيع من حيث المبدأ أن يتجنبها؟ هذه الأسئلة لا تفتح فقط بابًا للجدل بين الحتمية والحرية، بل تضع أيضًا الأساس الأخلاقي لعقيدة "الاختبار الإلهي" موضع تساؤل فلسفي جذري.

لقد حاولت بعض التيارات الفكرية التوفيق بين الطرفين، عبر ما يُعرف بالانسجامية أو التوافقية، وهي النظرية التي تقول إن الحتمية لا تتعارض بالضرورة مع حرية الإرادة، شريطة أن تكون أفعال الإنسان ناتجة عن دوافعه الداخلية، لا عن إكراه خارجي، لكن هذه النظرية تواجه انتقادات قوية، أبرزها أن الدوافع نفسها تكون محددة سلفًا ضمن سياقات نفسية واجتماعية خارجة عن سيطرة الفرد.

أما في الفكر الديني، فغالبًا ما يُلجأ إلى مفاهيم فضفاضة كـ"الله يعلم، لكنه لا يُجبر"، وهي مقولة تعاني من مفارقة معرفية، إذ يصعب تصور علم كامل لا يؤدي إلى ضرورة وقوع ما عُلِمَ به، دون أن يكون ذلك مساويًا للحتمية من باب آخر.

إذًا، من الناحية الفلسفية، فإن اختبارًا يُفترض أن يُحاسب فيه الإنسان على أفعاله لا يمكن تبريره منطقيًا إن لم تكن تلك الأفعال نتيجة اختيار حر حقيقي؛ أما إذا كانت تلك الأفعال محكومة بعلم سابق وحتمية سببية، فإن فكرة "الاختبار" تفقد مضمونها الأخلاقي، وتتحول إلى محاكاة شكلية لا تعكس مسؤولية حقيقية، حيث يرى بعض المفكرين أن الجمع بين علم إلهي مطلق وإرادة بشرية حرة هو تناقض منطقي غير قابل للحل.

لقد حاولت بعض المدارس اللاهوتية التوفيق بين الأمرين من خلال مفاهيم مثل "القدر المعلق" أو "العلم الإلهي غير الملزم"، لكن هذه المحاولات غالبًا ما تنتهي بتقديم تصورات غامضة أو دائرية، تُعيد طرح السؤال دون أن تُجيب عليه فعليًا، والنتيجة أن الاختبار، بوصفه مفهومًا يقوم على الحرية، يفقد مشروعيته عندما يُفهم ضمن إطار لاهوتي يقوم على الحتمية والعلم المطلق.

في مطلع الإسلام، برز توتر حاد بين مفهوم القضاء والقدر ومفهوم الحرية الإنسانية، وقد ظهرت الجبرية كردّ فعل لشرح السيادة الإلهية المطلقة بما يجعل الإنسان مسلوب الإرادة تمامًا، أي أنّ كل ما يقع إنما هو مقدّر ومسير من الله دون مجال لاختيار حقيقي.

كان الهدف من هذا التأويل التشديد على قدرة الله المطلقة على كل شيء، وزاد من قوة هذا الطرح أنّ البيئة الفكرية والاجتماعية كانت مضطربة، بحيث بدا الاعتقاد بسيطرة الله على مجريات الأحداث تصورًا يمنح السكينة للعقل والوجدان، ومع تصاعد الأزمات السياسية بعد الفتن الكبرى، وبخاصة مذبحة كربلاء وما تلاها من ترسيخ الحكم الأموي، اتخذت الجبرية وظيفة جديدة: تبرير الواقع القائم وإضفاء شرعية على السلطة من خلال تقديم كل ما يجري بوصفه قضاءً إلهيًا لا مردّ له.

نشأت فرقة الجبرية في أواخر القرن الأول الهجري (حوالي 70 هـ / 690 م)، ضمن سياق فكري وسياسي مضطرب اتسم بمحاولات تفسير مفاهيم القدر والمسؤولية الإنسانية، وقد تمحورت فكرتها المركزية حول القول بأن الإنسان مجبر على أفعاله، ولا يملك إرادة حرة أو اختيارًا حقيقيًا، إذ تُنسب جميع الأفعال إلى الله دون تدخل فعلي من الإنسان؛ ويعتبر هذا الاتجاه هو الأكثر حتمية في الفكر الإسلامي، حيث يرى أن الإنسان مسيرٌ بالكامل، وأن أفعاله، سواء كانت خيرًا أو شرًا، مقدرة عليه سلفًا من قبل الله، ولا يمتلك أي قدرة حقيقية على اختيار أفعاله.

في هذا التصور، يُلغى مفهوم الإرادة الحرة، ويصبح الإنسان مجرد منفذ لمشئته إلهية مطلقة لا منازع لها، وقد اتخذت هذه الرؤية بعدًا عقائديًا يهدف إلى تبرير كل ما يقع في العالم باعتباره قدرًا إلهيًا محتومًا، بما في ذلك أفعال الحكام والسلطات، وهو ما أفضى عمليًا إلى نفي المساءلة الأخلاقية أو السياسية للإنسان، وتُعد هذه الرؤية ملائمة من حيث السياق للسلطة الأموية آنذاك، التي استفادت ضمنيًا من هذا الفكر لتكريس شرعيتها. ومن أبرز ممثلي الاتجاه الجبري الأوائل: "الجهنم بن صفوان" (ت 128هـ)، الذي نُسبت إليه "الجهمية"، حيث شدّد على أن الإنسان لا يملك إرادة حقيقية مستقلة عن إرادة الله.

ينطلق موقف الجبرية من فهم متشدد للقدر الإلهي، حيث تُعتبر كل الأحداث من ضمن القضاء والقدر المحتوم، بما في ذلك أفعال الإنسان التي تُكتب عليه دون تدخل منه، هذا الرأي يقدم تفسيرًا صارمًا للعدالة الإلهية، إذ تُعزى كل النتائج إلى إرادة الله، مما يزيل عن الإنسان عبء المسؤولية الأخلاقية الذاتية، لأن اختياره غير موجود بالمعنى الحقيقي، ومع ذلك، يُثير هذا الموقف العديد من الإشكالات الفلسفية والأخلاقية الجذرية:

أولًا، إذا كانت الإرادة الإنسانية محكومة أو مُلغاة كليًا، فإن سؤال العدالة يطرح نفسه بالحاح: كيف يمكن لنظام أخلاقي أو تشريعي أن يقرّ بمبدأ المكافأة والعقاب على الأفعال، في حين أنّ الفرد لا يملك حرية حقيقية في اختيار مساره؟ إنّ هذا الطرح يكشف عن مفارقة عميقة، لأن العدالة تفترض مسؤولية ذاتية قائمة على القدرة على

الاختيار، بينما الجبرية تجعل الأفعال محكومة بشبكة من القدر والظروف الخارجية التي تتجاوز سلطة الفرد، وهكذا يصبح الحكم الأخلاقي، من مدح أو ذمّ، ومن ثواب أو عقاب، ضرباً من التناقض المنطقي، إذ يُنسب إلى الإنسان ما لا يملك له إرادة أو قراراً. ومن هنا يتبيّن أن إنكار حرية الإرادة لا يؤدي فقط إلى أزمة في المفهوم الأخلاقي للعدالة، بل يقوِّض الأساس الذي يقوم عليه كل بناء تشريعي أو ديني أو اجتماعي يعتمد على فكرة المسؤولية الفردية.

ثانياً، يثير هذا التصور إشكالات عميقة بشأن معنى الخير والشر، فإذا ما أُدرجت أفعال الإنسان، حتى الشريرة منها، في إطار مشيئة إلهية مطلقة، فإنها تغدو مجرد تجليات لإرادة لا تُسأل ولا تُحاسَب، عندئذٍ ينحلّ الفرق الجوهرى بين الفعل الأخلاقي والفعل المناقض له، لأن المرجع الأسى لا يتيح مساءلة أو اعتراضاً، وبذلك تتلاشى الحدود التقليدية للمسؤولية الأخلاقية التي تقوم على نسبة الفعل إلى فاعل حرّ، ويتحوّل الشر نفسه إلى حدث ضروري في نظام كوني مغلق، لا يسمح بالاحتكام إلى مبدأ العدل أو إمكانية الإصلاح، ومن ثمّ، يصبح النقاش حول المسؤولية والجزاء غير ذي معنى، ما دام كل ما يقع مندرجاً سلفاً في إرادة مطلقة لا تقبل المشاركة أو المراجعة. ثالثاً، تفضي هذه الرؤية إلى ما يمكن وصفه بالعدمية الأخلاقية، إذ يصبح من الممكن تبرير كل الأفعال، مهما بلغت خطورتها، بذريعة القضاء والقدر، وعندئذٍ يفقد الإنسان موقعه بوصفه فاعلاً مسؤولاً، ويغدو مجرد أداة تمرّ عبرها مشيئة عليا لا يملك أمامها خياراً.

إنّ هذا التصور، من جهة، يلغي إمكان التمييز بين الفعل الصالح والفعل الطالح، لأن معيار المحاسبة يسقط مع سقوط حرية الإرادة، ومن جهة أخرى، يعطلّ قدرة الإنسان على التغيير والإصلاح، سواء على المستوى الفردي أو الجماعي، إذ يُختزل العالم إلى مسرح مكتمل السيناريو سلفاً، لا يسمح بأي تدخل بشري فعّال، وبهذا، فإن العدمية الأخلاقية لا تقوِّض فقط معنى المسؤولية، بل تنزع أيضاً من التاريخ البشري طابعه المفتوح على الإمكان.

من ناحية أخرى، يمكن فهم الجبرية كاستجابة لمحاولة تفسير سيادة الله الكاملة على الكون، وعدم المساس بقدرته في خلق كل شيء، بما في ذلك أفعال الإنسان، لكنها تظل رؤية صارمة تبسط تعقيدات العلاقة بين الإرادة البشرية والقدرة الإلهية، وتتناقض مع المفاهيم الأخلاقية الحديثة التي تؤكد استقلالية الفرد ومسؤوليته. في المجمع، تمثل الجبرية نموذجًا حتميًا صارمًا يختزل الإنسان إلى مجرد أداة منفذة لإرادة مطلقة، مما يطرح تحديات جذرية لفهم الحرية الأخلاقية والعدالة الإلهية، ويجعل من الصعب تصويره كنموذج متكامل للمحاسبة الأخروية في إطار نقدي معاصر.

في القرنين الأول والثاني الهجري، الموافق (للقرنين السابع والثامن الميلادي)، ظهرت المدرسة القدرية⁴ كردّ فعل على الفكر الجبري الذي كان شائعًا آنذاك، ويُعدّ "معبد الجمني" (ت. 80 هـ) أول من نُسب إليه هذا الاتجاه، وتبعه لاحقًا "غيلان الدمشقي" (ت. 105 هـ)، الذي واصل الدفاع عن مبادئها.

تُعد القدرية من أقدم المدارس الكلامية التي نادى بحرية الإرادة، وقد مثّلت موقفًا فريدًا في تاريخ الفكر الإسلامي، إذ أكدت على حرية الإنسان المطلقة في اختيار أفعاله، وعلى مسؤوليته الكاملة عنها، معتبرة أن الخير والشر يصدران عن الإنسان ذاته، وليس عن الله. فالقدرية في بداياتها دافعت عن حرية الإنسان وقدرته على الفعل المستقل، رافضة أن يُنسب الشر أو المعصية إلى الله، لأن ذلك "من وجهة نظرهم" يناقض عدله وحكمته، ويجعل الخالق مسؤولًا عن الظلم، وهي نتيجة أخلاقية غير مقبولة حتى ضمن المنطق الإيماني نفسه.

وقد مثّل هذا الاتجاه محاولة مبكرة للفصل بين "القدرة الإلهية المطلقة" و"العدل الأخلاقي"، إذ رأت القدرية أن نفي الإرادة عن الإنسان لا يؤدي فقط إلى سقوط مفهوم المسؤولية، بل يُفضي بالضرورة إلى إدانة الإله ذاته، ما لم يُفترض أن الإنسان حرّ في اختياره؛ ومع ذلك، فقد واجه هذا الموقف مقاومة شديدة من السلطة

⁴ كتاب: تاريخ المذاهب الإسلامية. عباس محمود العقاد. الصفحات بين 250 - 290.

السياسية واللاهوتية على حد سواء، لأن الاعتراف بحرية الإنسان يحمل معه نواة تمرّد محتملة على النظام الديني والسياسي، ويُضعف من سلطة النص والتأويل الرسمي. وهكذا لم تكن معركة القدرية مجرد جدل نظري حول الجبر والاختيار، بل صراعاً ضمنيّاً على طبيعة السلطة نفسها: هل هي نازلة من فوق بلا مراجعة، أم أن الإنسان يمتلك قدرة ذاتية على الفعل، وبالتالي على التفكير والحكم؟ يمكن قراءة موقف القدرية أيضاً كاستجابة نقدية لتيارات الجبر التي تقلل من مسؤولية الإنسان، مما قد يؤدي إلى إلغاء فكرة المحاسبة الأخلاقية وجعل الإنسان مجرد منفذ لإرادة إلهية لا منازع لها؛ بعبارة أخرى، كانت القدرية محاولة لاستعادة مكانة الإنسان كفاعل أخلاقي، ولكن ذلك جاء على حساب تعقيد الديناميكية الحقيقية بين الحتمية والحرية. في النهاية، تبقى مدرسة القدرية إشكالية من الناحية الفلسفية، إذ تطرح نموذجاً مثاليّاً للحرية لا يأخذ بالضرورة في الحسبان التداخل المعقد بين الإرادة والظروف التي تحكم وجود الإنسان، وهذا ما يجعلها عرضة للنقد ضمن النقاشات المعاصرة التي تنظر إلى الإرادة البشرية بوصفها محكومة ضمن نطاقات محددة، مما يضع إعادة التفكير في مفهوم الحرية والمسؤولية في صلب الدراسات الدينية والفلسفية.

تُعد الجهمية من أبرز التيارات الجبرية المتطرفة التي ظهرت في الفكر الإسلامي، ويُنسب تأسيسها إلى "الجهنم بن صفوان" في حين، برزت أفكاره في الربع الأول من القرن الثاني الهجري، ونشأ نشاطه الفكري في "نيسابور" (بإقليم خراسان)، قبل أن ينتقل إلى الكوفة ومناطق أخرى.

تبَيّن "الجهنم" نزعة جبرية مطلقة، حيث أنكر وجود أي قدرة حقيقية للإنسان على الفعل، معتبراً أن جميع الأفعال تصدر عن الله وحده، دون تدخل أو إرادة من العبد، وهو تصور يتوافق بشكل مقلق مع فكرة الابتلاء التي تنسب للإنسان نتيجة أفعاله رغم غياب حريته الفعلية، مما يثير تساؤلات جذرية حول عدالة هذا النظام الأخلاقي والديني، كما اشتهر "الجهنم بن صفوان" بموقفه المتشدد في نفي الصفات الإلهية، إذ أنكر جميع الصفات الثبوتية، تحت دعوى تنزيه الله، وهو الاتجاه المعروف

في علم الكلام بـ"تعطيل الصفات"، وقد أدى انتشار أفكاره إلى صدامات فكرية وسياسية، انتهت بإعدامه على يد "سالم بن أحوز التميمي"، أمير خراسان، سنة 128 هـ، بسبب ما اعتُبر حينها خروجاً عن العقيدة السائدة.

في المقابل، تأسست فرقة المعتزلة رسمياً في منتصف القرن الثاني الهجري (حوالي 120-140 هـ / 737-757 م)، على يد واصل بن عطاء، تلميذ "الحسن البصري" في البصرة.

"القصة المشهورة تقول إنّ واصلًا كان في حلقة أستاذه الحسن، فسُئل عن حكم مرتكب الكبيرة: هل هو مؤمن أم كافر؟ فأجاب بأنّه "في منزلة بين المنزلتين"، أي ليس مؤمناً كامل الإيمان ولا كافراً صريحاً، عندها قال الحسن: "اعتزل عنا واصل"، فجلس واصل إلى عمود في المسجد وأخذ يلقي دروسه، فانضم إليه عمرو بن عبيد وآخرون، ومن هنا جاء اسم المعتزلة أي "المعتزلين" عن مجلس الحسن".

وفي رواية موازية لما سبق، يذهب بعض المؤرخين إلى أنّ التسمية بـ"المعتزلة" تعود إلى موقفهم من الفتنة الكبرى بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان، إذ اختاروا الاعتزال السياسي وابتعدوا عن الانخراط في الصراع المسلح والخصومات الحزبية التي مزّقت الجماعة الإسلامية، غير أنّ هذا التفسير، على وجاهته التاريخية، يبقى ثانوياً أمام التأويل الذي استقرّ في المصادر الكلامية اللاحقة، والذي يرى في الاعتزال موقفاً معرفياً وعقلياً قبل أن يكون سياسياً، أي نزوعاً إلى الاستقلال الفكري وتأسيساً لنمط جديد من التفكير الديني يقوم على تحكيم العقل في قضايا الإيمان، والعدل، والتوحيد،

بهذا المعنى، لا يصبح "الاعتزال" مجرد انشقاق أو حياد، بل إعلاناً عن ميلاد العقل النقدي في الثقافة الإسلامية.

يُعد واصل بن عطاء (80-131 هـ / 699-748 م) من أبرز مؤسسي من أبرز مؤسسي "مدرسة المعتزلة" في الفكر الإسلامي، التي نشأت في ظل سياق فكري وسياسي مضطرب، أعقب الفتن الكبرى، فمثّلت استجابة عقلانية للفكر الجبري السائد، وسعت إلى تأكيد عدل الله وتنزيهه عن الظلم، خاصة في ظل تصاعد الجدل حول

مشروعية السلطة، ومفهوم الثواب والعقاب، ومحاسبة الإنسان على أفعاله، وقد جعلت المعتزلة من العقل المرجعية الأساسية للمعرفة الدينية، مقدمين إياه على النقل في حال التعارض، مما منحهم موقعاً متميزاً في الفكر الإسلامي.

بلغت هذه المدرسة ذروتها في القرن الثالث الهجري، واستمر تأثيرها في الساحة الفكرية الإسلامية حتى القرن الخامس الهجري، حيث أكدت المعتزلة أن الإنسان حر تماماً ومسؤول عن أفعاله، وأن الله لا يخلق الشر، بل يصدر عن الإنسان وحده، وقد أسسوا لذلك مبدأ "العدل" بوصفه أحد أركان العقيدة الخمسة، إلى جانب التوحيد، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بينما بالغت في الدفاع عن حرية الإنسان لدرجة وضع قيود عقلية على قدرة الله، مما دفع خصومهم إلى اتهامهم بتقديم العقل على النص، واعتبارهم قريبين من المذهب القدري أو حتى الفلاسفة العقليين. ورغم انحسارها لاحقاً، أثّرت المعتزلة بعمق في التراث العقلي الإسلامي، وفتحت باب التأويل العقلاني للنصوص، وقد استُعيد خطاؤها لاحقاً من قبل مفكرين حديثين كأداة نقدية في مواجهة الجمود الديني.

بعد انشقاقه عن المعتزلة في حدود عام 300 هـ، أسس "أبو الحسن الأشعري" (ت. 324 هـ) اتجاهاً جديداً في علم الكلام عُرف لاحقاً بالمدرسة الأشعرية، واستمرت هذه المدرسة لتصبح التيار الرسمي السائد في الفكر السني، خاصة في العصور الوسطى وحتى اليوم.

جاء ظهور الأشعرية كرد فعل توفيق بين مذهب المعتزلة العقلاني من جهة، والتيارات السلفية النصية كأهل الحديث من جهة أخرى، حيث سعت المدرسة إلى الحفاظ على عقيدة أهل السنة، مع استخدام أدوات كلامية وفلسفية لردّ الشبهات والدفاع عن العقيدة؛ ورغم أن هذا الاتجاه لم يُلغِ تماماً فكرة حرية الإنسان، إلا أنه تبني موقفاً أكثر قرباً من الجبرية، وخصوصاً من خلال تبني مفهوم "الكسب"، فقد رأى الأشاعرة أن الله هو الخالق الوحيد لجميع الأفعال، بما في ذلك أفعال العباد، وأن دور الإنسان يقتصر على "كسب" هذه الأفعال، أي التلقي أو التحقق الظاهري لها، وعلى هذا الأساس، لا تُنكر المسؤولية الإنسانية بشكل تام، لكنها تُقلّص إلى حدٍ كبير، إذ لا

يكون للإنسان سوى مشاركة شكلية في الفعل، في حين يبقى الفعل ذاته مخلوقاً لله، بينما لا يُعد هذا حلاً حاسماً لمشكلة حرية الإرادة، إذ لا يزال الفعل مخلوقاً لله، مما يحدّ من استقلال الإرادة البشرية، ويجعل المسؤولية الأخلاقية موضع تساؤل من منظور فلسفي صارم.

تهدف نظرية "الكسب" في الفكر الأشعري إلى الحفاظ على مبدأ السيادة المطلقة لله في الخلق والتدبير، مع تجنب النفي الكامل لمسؤولية الإنسان عن أفعاله، ومع ذلك، فإن مفهوم "الكسب" ظل إشكاليًا وغامضًا في التراث الكلامي، حيث لم يحظَ بتحديد دقيق يوضح طبيعة العلاقة بين فعل الإنسان وخلق الله له، وقد أدى ذلك إلى تباين في التأويلات حول حدود الإرادة البشرية، وفتح نقاشًا واسعًا حول مدى عدالة مساءلة الإنسان عن أفعال يُعتقد أنها مخلوقة لله ابتداءً.

ومع مرور الزمن، أصبحت العقيدة الأشعرية تمثل الإطار الكلامي الرسمي لعموم أهل السنّة، خاصة بعد أن تبنتها مؤسسات تعليمية كبرى مثل الأزهر في مصر والزيتونة في تونس، وقد شكلت الأشعرية نموذجًا وسطًا، إذ سعت إلى التوفيق بين الالتزام بالنصوص الدينية وبين فتح مجال محدود للتأويل العقلي، دون الذهاب إلى تأويلات جذرية أو تفكيك للمفاهيم التأسيسية الكبرى، وعلى رأسها مفهومي القدر والعدل الإلهي.

أما في اللاهوت المسيحي، فقد برز جدل مماثل حول الإرادة الحرة والتقدير الإلهي، واتخذ شكلاً لاهوتيًا وفلسفيًا عميقًا، تمثّل بشكل محوري في الخلاف بين القديس أوغسطينوس وبيلاجيوس:

انطلق القديس "أوغسطينوس" (354-430م) من رؤية تشدد على فساد الطبيعة البشرية بعد الخطيئة الأصلية، معتبرًا أن الإنسان عاجز عن بلوغ الخير أو الخلاص بقواه الذاتية، وأن نعمة الله السابقة هي الشرط الضروري لتحريك الإرادة نحو الخير، وفي هذا الإطار، تبدو حرية الإرادة مقيدة بقدرة إلهية سابقة، مما يُقارب تصورًا لاهوتيًا للحتمية، حيث لا يُترك مجال حقيقي للاختيار الحر المستقل.

في المقابل، "بيلاجيوس" (360-418م) رفض هذا التشاؤم الأنثروبولوجي، مؤكداً أن الإنسان يملك حرية إرادة كاملة، وأنه مسؤول أخلاقياً عن أفعاله، دون أن يكون مشروطاً بتدخل إلهي مسبق، وبذلك، قدّم تصوراً أكثر تفاؤلاً حول الطبيعة الإنسانية، متمحوراً حول قدرة الفرد الذاتية على بلوغ الفضيلة أو الوقوع في الخطيئة.

لاحقاً، ذهب "جون كالفن"، أحد رموز الإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر، إلى تأكيد مبدأ "الاختيار المسبق"، حيث يُقسّم البشر منذ الأزل إلى مختارين للهلاك أو الخلاص، في تصور يبلغ درجة قصوى من الحتمية اللاهوتية، ويترك حرية الإرادة موضع تساؤل كبير.

لقد ظل هذا التوتر بين سيادة النعمة الإلهية وحرية الإرادة البشرية موضوعاً مركزياً في اللاهوت المسيحي على مر العصور، وامتد تأثيره إلى النقاشات البروتستانتية لاحقاً "خصوصاً بين لوثر وكالفن وأرسميوس"، وهو جدل يعكس الصعوبة الفلسفية واللاهوتية في التوفيق بين مفهومي العدل الإلهي والمحاسبة الأخروية من جهة، والقدر الإلهي أو الحتمية الكونية من جهة أخرى، بما يعيد طرح السؤال الأساسي: هل يمكن للإنسان أن يُحاسب على اختيارات لم يكن حرّاً في اتخاذها ابتداءً؟

السؤال المطروح لا يقتصر فقط على التمييز بين كون الإنسان مخيراً أو مسيّراً، بل يتعمق في جوهر تعريفنا لمفهوم الحرية ذاته، وإذا اعتبرنا الحرية القدرة المطلقة على اتخاذ قرارات غير محكومة بأي تأثيرات خارجية أو داخلية، فإن هذه الفكرة قد تتحول إلى وهم عصبي، إذ تشير الأبحاث العلمية الحديثة إلى أن الكثير من قراراتنا تتشكل قبل وعيها الظاهر، أما إذا نظرنا إلى الحرية على أنها هامش نسبي للتحرك داخل إطار شروط محددة "بيولوجية، اجتماعية، ثقافية، وبيئية"، فهي إذن حقيقة موجودة بدرجات متفاوتة، لكنها تظل محدودة ومقيدة.

أما في الفكر اليهودي⁵، فقد احتل موضوع الإرادة الحرة وعلاقتها بالتقدير الإلهي موقعاً مركزياً منذ النصوص التوراتية والتلمودية، ففي التوراة نجد مفارقة واضحة:

⁵كتاب: *الديانة اليهودية وتاريخها*. سيمون كوفمان. الصفحات من 250 إلى 280.

من جهة، يُؤكّد أنّ الله هو الضابط الأعلى للتاريخ، "أنا أصنع النور وأخلق الظلام، أصنع السلام وأخلق الشرّ، أنا الرب فاعل كل هذا"، "إشعيا 45:7"، ومن جهة أخرى، يُخاطب الإنسان باستمرار بصفته كائنًا حرًا قادرًا على الاختيار، كما في سفر التثنية: (قد جعلتُ قدامك الحياة والموت، البركة واللعنة، فاختر الحياة لكي تحيا) "تثنية 30:19"، هذه الازدواجية فتحت الباب لنقاشات لاهوتية لاحقة.

في التلمود والمدرّاش، يظهر حرص على الجمع بين السيادة الإلهية والإرادة البشرية، فالمهودية أكدت أنّ (كل شيء في يد الله إلا مخافة السماء) "برخوت 33ب"، أي أنّ مجريات الكون تخضع للتقدير الإلهي، لكن مجال التقوى والأخلاق متروك لاختيار الإنسان، ليُحاسب على أساسه، وهنا يتبدى حل وسط: الله سيد التاريخ، لكن الفرد لا يُعفى من المسؤولية الأخلاقية.

وفي العصور الوسطى، جاء الفلاسفة اليهود ليعمّقوا النقاش، فقد رأى "سعديا جاؤون" (882-942م) أنّ حرية الإرادة شرط أساسي للثواب والعقاب، وأنّ القضاء الإلهي لا ينفي مسؤولية الإنسان، بل يتكامل معها ضمن علم الله السابق، أما "موسى بن ميمون" (1138-1204م)، فذهب إلى أنّ حرية الإنسان أمر بديهي، وأنّ إنكارها يفضي إلى إبطال الشريعة نفسها، لأنّ الشريعة تفترض قدرة الإنسان على الطاعة والمعصية، غير أنّه أقرّ في الوقت نفسه بأنّ علم الله يظل سرًا يتجاوز إدراك البشر، مما يترك نوعًا من الغموض الميتافيزيقي.

وفي القرون اللاحقة، ولا سيما في التيار القبالي (الكابالا⁶)، عُولجت المسألة بلغة رمزية صوفية، حيث اعتُبرت حرية الإنسان مشاركة في إصلاح العالم (تيكون عولام)، أي مسؤولية وجودية تتجاوز الفعل الفردي لتشمل البنية الكونية ذاتها.

وهكذا ظل التوتر قائمًا في اليهودية، كما في المسيحية والإسلام، بين تصور لآله كلي القدرة والسيادة، يوجّه مجرى الأحداث ويحدد مسارات الكون، وبين إصرار

⁶ الكابالا (بالعبريّة: קבלה) هو تيار فكري وزخرفي يهودي يتناول تفسير النصوص المقدسة بشكل رمزي واستعاري، ويهدف إلى فهم الأسرار الإلهية وعمق المعاني الروحية والتوحيدية المخفية في التقاليد الدينية اليهودية

الإنسان على الاحتفاظ بحرية إرادته ومسؤوليته الأخلاقية عن أفعاله، وهذا الجدل الذي يمتد عبر العصور، ليس مجرد نقاش عقائدي نظري، بل يعكس صراعًا فلسفيًا جوهريًا حول كيفية التوفيق بين سيادة الله المطلقة وعدالة المكافأة والعقاب، من جهة، وبين إمكان الفرد على اتخاذ قرارات حقيقية وواقعية ضمن إطار من الاختيار والواجب الأخلاقي، من جهة أخرى؛ ففي كل من هذه الديانات، يسعى المفكرون إلى صياغة توازن دقيق يسمح بالاعتراف بالقدرة الإلهية المطلقة، دون أن تُلغى المسؤولية الإنسانية، كما يظهر في المفاهيم التلمودية للحرية ضمن نطاق القضاء الإلهي، أو في موقف المعتزلة الإسلامي من الإرادة الحرة، أو في الخلاف اللاهوتي المسيحي بين أوغسطينوس وبيلاجيوس، ومن ثم، يمكن القول إن هذا التوتر يشكّل محورًا مستمرًا للتفكير الفلسفي واللاهوتي، لأنه يعيد تعريف طبيعة الحرية، ويضع حدودًا لما يمكن أن يفهم من العدالة الإلهية.

كما يبرز الدور المركزي للإنسان كفاعل أخلاقي قادر على المشاركة في صياغة مجرى الأحداث ضمن شبكة معقدة من الإرادة الإلهية والمصالح الأخلاقية، غير أنّ هذه الحرية النسبية، التي يمتلكها الإنسان ضمن هذا الإطار، لا تكفي من تلقاء نفسها لتبرير فرضية 'الاختبار الكوني'، إذ تظل الظروف التي يخوضها الأفراد متفاوتة وغير متكافئة في أصلها، ما يطرح إشكالات إضافية حول مدى إمكانية محاسبة الإنسان على أفعاله باعتبارها نتائج لقرار حرّ حقيقي.

فبين تفاوت المعرفة، وتباين الفرص، وحدود حرية التفكير والتعبير، يصبح من الصعب افتراض أن جميع البشر يتنافسون ضمن شروط واحدة، وإزاء هذا التفاوت البنيوي، يغدو الادعاء بعدالة المحاسبة موضع شك عميق، إذ كيف يُعقل أن يُحاسب إنسان على ما تشكّل بفعل محددات بيولوجية، أو تنشئة ثقافية، أو بنية اجتماعية، أو حتى مصادفات عمياء لا يد له فيها؟

بهذا المعنى، لا يمكن النظر إلى الإنسان ككائن مخيّر على نحو مطلق أو مسيّر بالكامل، بل كوجود يتفاعل داخل شبكة معقدة من العوامل التي تحدّ من إرادته وتوجّه اختياراته، وهنا ينهار الأساس الذي يقوم عليه مفهوم "الاختبار"، لأن أي امتحان

عادل يقتضي حرية حقيقية، ظروفًا متكافئة، ونتائج متناسبة مع الفعل، وأي غياب لهذه الركائز الثلاث يقوّض جوهر الفكرة نفسها.

غير أن التصور الديني التقليدي يذهب أبعد من مجرد التوتر بين الحرية الإنسانية والعدل الإلهي، إذ يضع مصير الإنسان مكتوبًا منذ الأزل في "اللوحة المحفوظة"، حيث تكون كلمات الإله ثابتة لا تُبدّل. وفي هذا السياق، يدخل الإنسان إلى العالم محمّلًا بمسار محدّد مسبقًا لم يختره، ليجد نفسه في نهاية المطاف أمام جزاء أبدي يتجاوز حدود تجربته الزمنية المحدودة.

وهنا يطرح السؤال الفلسفي المحوري: هل من عدل أن يُعاقب كائن عمره ثمانون عامًا بعذاب سرمدي لا نهاية له، في حين أن تجربته البشرية متناهية، وأن خياراته محكومة ضمن إطار محدود؟ تكشف هذه المفارقة الوجودية الكبرى عن صراع بين الزمان البشري المحدود والأبدية التي يتناولها الجزاء، فيتحول ما يُفترض أن يكون "اختبارًا" للأخلاق والنية إلى استعارة ميتافيزيقية معلقة، تقف عند حدود فهم الإنسان، وتترك الباب مفتوحًا للتساؤل حول معنى الخلق ذاته، وعمّا إذا كان يتركز فعلاً على حكمة عليا، أم ينحدر، في جوهره، نحو شكل من العبث الكوني.

ومن هذا المنظور، تتقاطع الأسئلة الأخلاقية مع التساؤلات الميتافيزيقية، إذ يصبح البحث عن العدالة والحرية والغاية البشرية مرتبطاً بمدى قدرة الإنسان على استيعاب شروط وجوده ضمن خطة كونية شاملة، تتجاوز أي قدرة إدراكية فردية. وفي ختام هذا الفصل، نؤكد أن الإنسان لا يجب أن يكون رهينة أوهام القدر المرسوم، أو أسير الأساطير التي تدعي أن كل شيء مكتوب في لوح محفوظ قبل أن تتفتح أعينه على الدنيا.

إن ترويح هذه الأفكار تسرق من الإنسان قدرته على التفكير الحر، وتثبيت أن القدر محدد قبل ولادته هو انحراف عن جوهر الإنسانية، وحجر عثرة أمام تطورها الحقيقي.

فكر، استفسر، وتحرر من أغلال الخرافة، استبدل الإيمان الفاسد بالأدلة والبراهين، والعقل وحده هو الحصن المنيع الذي يحرر الإنسان من أسر الأوهام

ويمنحه القدرة على إحداث التغيير الحقيقي. إننا في زمن يتطلب منا أن نقف وقفة جريئة ضد كل ما يهدد كرامتنا الفكرية، وأن نختار بوعي أن نكون بناء حضارتنا، لا مجردين من إرادتنا، رهائن لمفاهيم لا دليل عليها، تشوه فطرتنا، وتعرض مصيرنا للفوضى والانحطاط .

لنرفع راية العقل، ولنصنع معركة وجودية من أجل وعدنا الإنساني، ولنؤمن أن التغيير الحقيقي يبدأ من داخلنا، برفض كل خرافة تجرّنا للجهل، ونبدأ بفتح عقولنا على الحقيقة والعدل، فالحاضر والمستقبل بين أيدينا، وقراراتنا ستحدد ملامح الإنسانية التي سنتركها للأجيال القادمة.

الأخلاق بين النص المقدس والتجربة الإنسانية

تُعدّ الأخلاق من أكثر المفاهيم الإنسانية تعقيدًا وعمقًا، إذ تمثل البنية القيمية التي من خلالها يُقيّم الإنسان سلوكه وسلوك الآخرين، ويُتميَّز بين الخير والشر، والحق والباطل، والواجب والمباح، ولا تقتصر الأخلاق على كونها مجرد قواعد أو ضوابط خارجية تُفرض على الفرد من قِبَل المجتمع أو السلطة، بل هي نظام داخلي متجذر في النفس البشرية، يُشكّل ضمير الإنسان ويوجه قراراته وسلوكياته، ويمنحه الإحساس بالمسؤولية والكرامة، ويربطه بالآخرين في إطار من التواصل والتعاون.

على مدى التاريخ، لعبت الأخلاق دورًا حاسمًا في بناء المجتمعات الإنسانية، واستقرار العلاقات بين الأفراد والجماعات، حيث ساعدت في وضع معايير واضحة للعدل والواجب، مما يجعلها مكوّنًا أساسيًا في نسيج الوجود الإنساني لا يقل أهمية عن العلم، الدين، أو السياسة، غير أن هذه الأهمية المركزية تثير تساؤلات فلسفية وأخلاقية عميقة لم يتوقف العقل البشري عن طرحها عبر العصور:

ما هي الأخلاق بحق؟ هل هي صفة فطرية غرسها الله أو الطبيعة في النفس البشرية منذ الوجود الأول، أم هي مجموعة من القيم والمعايير المكتسبة من خلال التفاعل مع المجتمع والثقافة؟ وهل كانت الأخلاق حاضرة منذ اللحظة الأولى لوجود الإنسان، أم أنها نتاج تدريجي لتطور الوعي واللغة والتجربة الإنسانية؟

لا يمكن تحقيق فهم شامل ودقيق للأخلاق دون النظر إلى جذورها التاريخية، وكيف تطورت بالتوازي مع تطور الإنسان نفسه، فالأخلاق نشأت مع المجتمعات البشرية الأولى، حيث كانت مبنية على قواعد بسيطة ترتبط بالبقاء والتعاون في مجموعات الصيد الأولى، ثم تجسدت في الأديان والشرائع التي حاولت وضع قواعد

سلوكية محددة، وصولاً إلى الفلسفات العقلانية التي سعت لتأسيس مبادئ أخلاقية قائمة على العقل والنزعة الإنسانية، وكذلك النظريات الحديثة في علم النفس وعلم الأعصاب التي تسلط الضوء على أبعاد أخلاقية جديدة تتعلق بالطبيعة البيولوجية للإنسان.

إن الأخلاق كانت دوماً مرآة تعكس وعي الإنسان بذاته وبالأخر، كما كانت الوسيلة التي ضببطت التوازن الدقيق بين حرية الفرد ومسؤولياته تجاه الجماعة، بين الرغبات الشخصية ومتطلبات العيش المشترك.

من هذا المنطلق، تتجه الأنظار نحو تتبع مسار نشوء الأخلاق في وعي الإنسان، متسائلين: هل تُعد الأخلاق فطرة مزروعة في النفس منذ الولادة، أم هي نتاج اجتماعي وثقافي يتشكّل عبر عمليات التنشئة والخبرة، أم أنها نتيجة لتفاعل معقّد بين الطبيعة البيولوجية للإنسان والمنظومات الثقافية التي ينتمي إليها؟

هذه التساؤلات تنطلق من المفارقة الكبرى التي وضحها التأمل في العلاقة بين الحرية البشرية والعدل الإلهي، حيث يتعين علينا أن نفهم كيف يمكن للفرد أن يتحمل مسؤولية أخلاقية ضمن حدود وجوده المقيد، وكيف اكتسب الإنسان هذه القيم الأخلاقية وتناقلها عبر الأجيال؟ وكيف تحولت من سلوكيات غريزية بسيطة إلى منظومات فكرية وفلسفية ودينية بالغة التعقيد، تدرس وتتطور عبر العصور، وسنتوقف عند أبرز التحولات الكبرى التي طرأت على مفهوم الأخلاق في مختلف المراحل التاريخية؟

لنفهم كيف تغيرت معايير الخير والشر من مجتمع إلى آخر، ومن ثقافة إلى أخرى، مع الحفاظ على جوهر الأخلاق كضرورة بشرية أساسية تعبر الزمن والجغرافيا. تُشتق كلمة "الأخلاق" في اللغة العربية من الجذر الثلاثي "خ-ل-ق"، الذي يدل في معاجم اللغة على الطبع والسجية والطريقة التي يتعامل بها الإنسان مع غيره، وقد ارتبط المفهوم تاريخياً في الثقافة العربية والإسلامية بالسلوك القيمي المستقر في الشخصية، والذي يتجلى في الأفعال اليومية، سواء كانت محمودة كالكرم والصدق،

أو مذمومة كالكذب والأناية. وهذا المعنى، كانت الأخلاق تُفهم بوصفها سمات راسخة في النفس، تنعكس في السلوك وتُعبّر عن توجه الإنسان في تفاعله مع محيطه. أما في السياق الغربي، فتُستخدم كلمة "ethics" المشتقة من اليونانية القديمة "ethikos" والمبنية على جذر «ethos» للإشارة إلى "العادة" أو "الطبع" أو "السلوك المعتاد"، وقد تطورت دلالة هذا المفهوم مع الفلاسفة الإغريق ليُشير إلى فرع من الفلسفة يُعنى بتحليل المعايير التي تُحدد ما يُعد صائبًا أو خاطئًا، وما ينبغي فعله أو الامتناع عنه في المجال الإنساني. وفي هذا الإطار، لم تُفهم الأخلاق باعتبارها وحيًا أو أمرًا فوقيًا، بل كنتاج للعقل البشري في سعيه لتنظيم السلوك الفردي والجماعي وفق مبادئ منطقية، تجريبية، أو نفعية.

ورغم التنوع الكبير في الخلفيات الثقافية والفكرية، تتقاطع المفاهيم العربية والغربية في نقطة محورية، تتمثل في اعتبار الأخلاق سلوكًا إنسانيًا قابلاً للفحص والتحليل والتقييم، ففي هذا الإطار، تتراوح الممارسات الأخلاقية بين ما ينبع من السمات الشخصية المتأصلة للفرد، وما يُشترط به السياق الثقافي والاجتماعي المحيط، بما يشمل القيم والمعايير والعادات السائدة.

ومن ثم يمكن القول إن الأخلاق ليست كيانًا ثابتًا أو مطلقًا، بل منظومة ديناميكية متغيرة، تتشكل باستمرار عبر التفاعل المعقد بين الفرد والمجتمع، وتتأثر بشكل مستمر بالتغيرات التاريخية والمعرفية والاجتماعية، وعليه يُمكن النظر إلى الأخلاق كعملية مستمرة لإعادة التشكيل والصياغة، إذ يتأثر الفعل الأخلاقي ليس فقط بالنية الفردية، بل أيضًا بالإطار البنيوي والثقافي الذي ينتهي إليه الفرد، ما يجعل فهمها وتحليلها مشروعًا دائمًا للتأمل الفلسفي والاجتماعي.

شكلت الأخلاق أحد المحاور الأساسية في التفكير الفلسفي منذ بداياته الأولى في العالم اليوناني القديم، إذ سعى الفلاسفة إلى تحديد ما يُعتبر خيرًا وشرًا، وما الذي يجعل الفعل أخلاقيًا أو لا، كما حاولوا الإجابة على سؤال مركزي: كيف ينبغي للإنسان أن يعيش؟ هذا السؤال ظل حاضرًا عبر مختلف المذاهب والمدارس، وتعددت طرق الإجابة عليه باختلاف الرؤى حول طبيعة الإنسان والعقل والفضيلة.

مع بداية العصر الحديث، شهد الفكر الأخلاقي تحولاً جوهرياً في مبادئه ومفاهيمه، فقد أخذ الفلاسفة يبتعدون تدريجياً عن التصورات الميتافيزيقية والدينية التي كانت سائدة في العصور الوسطى، وبدأوا يؤسسون الأخلاق على أسس عقلانية وتجريبية تعكس قيم الحداثة، مثل الاستقلال الفردي، والحرية، والكرامة، والعقل الكلي.

في هذا السياق، برز "إيمانويل كانط"⁷ (1724-1804) كممثل بارز للفلسفة الأخلاقية التي تستند إلى العقل والواجب، وقد رأى أن الفعل الأخلاقي لا يُقيّم بناءً على نتائجه أو رغبات فاعله، بل من حيث النية والالتزام بمبدأ عقلي كلي. بحسب كانط، ما يجعل الفعل أخلاقياً هو أن يصدر عن إرادة حرة تطيع "القانون الأخلاقي الداخلي"، أي ما أسماه بـ "الأمر المطلق"، وهو مبدأ يؤكد وجوب أن يضبط الفرد أفعاله وتصرفاته بحيث تتماشى تماماً مع القاعدة المعطاة، معتبراً إياها المعيار الحاسم لتقييم الصواب والخطأ، والتي يمكن أن يُراد لها أن تصبح قانوناً عاماً ينطبق على الجميع.

وفي هذا الإطار، تتحوّل الأخلاق إلى تعبير عن كرامة العقل الإنساني واستقلال الإرادة، إذ يُنظر إلى الفرد على أنه فاعل أخلاقي مسؤول، قادر على اختيار أفعاله بحرية، ومحاسب عليها ضمن حدود المبدأ ذاته، وهذا التصور يضع الحرية في صميم الفعل الأخلاقي، ويجعلها شرطاً ضرورياً للمساءلة والمحاسبة، وهو ما يربط بين القدرة على الاختيار والمسؤولية المترتبة عليه، وبناءً على ذلك، تتجاوز الأخلاق بكونها مجرد مجموعة من القواعد أو النتائج المترتبة على الأفعال، لتصبح إطاراً فلسفياً يعكس تفاعل الفرد مع مبادئ عادلة ومنطقية، ويتيح له المشاركة الواعية في صياغة عالمه الأخلاقي الخاص، دون الانغماس في تحقيق رغبات عابرة أو نتائج عشوائية.

في مقابل هذا المنهج العقلي الصارم، ظهرت النفعية كتيار أخلاقي مختلف جذرياً، يقوم الفعل لا انطلاقاً من مبدأ واجب سابق، بل من نتائجه العملية، وقد طوّر هذا التيار كلٌّ من "جيريمي بنتام" (1748-1832) و"جون ستيوارت ميل"

⁷ كتاب: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق لإيمانويل كانط، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983، الصفحات من 105 إلى 112

(1806 – 1873)، مؤسسين لمبدأ أخلاقي بسيط في صيغته، لكنه عميق في أثره: "الخير هو ما يُنتج أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس". وبهذا، تصبح المنفعة العامة المعيار الأساس للحكم الأخلاقي، وتُقاس الأفعال بمدى قدرتها على تقليل الألم وزيادة اللذة أو الإشباع، وقد اعتُبرت النفعية، في جانب منها، محاولة لتقريب الأخلاق من منطق العلم والإحصاء، من خلال حساب النتائج والآثار.

يمثل هذان التياران، الكانطي والنفعي، أحد أبرز الاستقطابات الفلسفية في الفكر الأخلاقي الحديث:

- الأول يُركّز على المبدأ العقلي والنية بغضّ النظر عن النتائج.
- والثاني يُقيم الأخلاق على أساس النتائج والسعادة المترتبة، بغضّ النظر عن دوافع الفعل.

وقد أثر هذا الانقسام تأثيراً عميقاً في مجمل الفلسفات الأخلاقية الحديثة والمعاصرة، كما أعاد طرح الأسئلة الكلاسيكية حول ماهية الخير، والغاية من الفعل الأخلاقي، وحدود العلاقة بين الفرد والمجتمع، والحرية والمسؤولية.

من هنا، يتضح أن مفهوم الأخلاق، سواء في اللغة أو في الفلسفة، يحمل طابعاً مركباً يتراوح بين الدلالة الذاتية التي تحيل إلى السمات الشخصية الراسخة "الطبيعة النفسية"، وبين الدلالة المعيارية التي تُفهم في إطار عقلاني عام، بوصفها نظاماً منظماً للسلوك يهدف إلى تحديد ما يجب وما لا يجب فعله، وهذا التعدد في الدلالات لا يعكس غموضاً في المفهوم بقدر ما يكشف عن ثرائه وتشابكه، إذ تتقاطع فيه جملة من الأبعاد الكبرى:

- اللغة، بما هي حاملة للمعاني الثقافية المتراكمة.
- الدين، باعتباره أحد أقدم محاولات ترميز السلوك وتقنينه أخلاقياً.
- العقل، بوصفه أداة الحكم والتبرير.
- التاريخ، كمسار شهد تحولات في القيم والمعايير تبعاً لتغير الشروط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

وبهذا، لا يمكن اختزال الأخلاق في بُعد واحد، لأنها تمثل نتيجة لتفاعل معقد بين عناصر ذاتية وثقافية، فطرية ومكتسبة، فردية واجتماعية، وهو ما يجعل من دراسة الأخلاق مجالاً متعدد التخصصات، يتطلب أدوات تحليل فلسفية، أنثروبولوجية، لغوية ونفسية، لفهمها كمنظومة تاريخية قابلة للتغير، دون أن تفقد صلتها بجوهر التجربة الإنسانية المشتركة.

تُفهم الأخلاق في أبسط تعريفاتها الوظيفية، بوصفها منظومة من المبادئ والمعايير التي تهدف إلى تنظيم سلوك الإنسان، من خلال تحديد ما ينبغي فعله وما يُفترض الامتناع عنه في مختلف المواقف الحياتية، وتشكل هذه المنظومة ما يُعرف اصطلاحاً بـ"النظام القيمي"، وهو الإطار المرجعي الذي من خلاله تُقيّم الأفعال والنوايا والمواقف، وتُرسَم حدود المقبول والمرفوض في التفاعل الاجتماعي.

ولا تنحصر الأخلاق في بعدها القانوني أو العرفي فحسب، بل تمتد إلى مجالات أوسع وأكثر تعقيداً، تشمل ما يُعد محموداً أو مذموماً على المستوى الوجداني، والعقلي، والاجتماعي، فهي تشمل الأبعاد التي لا تُقن بالضرورة في قوانين مكتوبة، ولكنها تُمارس وتُشعر وتُستبطن في السلوك اليومي عبر آليات مثل الضمير، والاعتراف، واللوم، والإعجاب، والاحترام.

وعليه، فإن الأخلاق لا تُفهم فقط كقواعد مفروضة من الخارج، بل أيضاً كمعايير داخلية تتجذر في وعي الفرد، وتُوجّه قراراته وخياراته ضمن شبكة معقدة من التوقعات الاجتماعية والذاتية، وهذا ما يجعل الأخلاق مجالاً مفتوحاً للجدل والتأويل، تتفاعل فيه الموروثات الثقافية، والاعتبارات العقلانية، والتجارب الفردية، لتُشكّل في النهاية بنية سلوكية ومعيارية مرنة، تتغير مع تغير الإنسان وظروفه، لكنها تظل في جوهرها مرتبطة بفكرة العيش المشترك العادل والمسؤول.

لا ينبغي النظر إلى الأخلاق بوصفها مجرد قواعد ثابتة أو وصفات جاهزة للسلوك، بل هي أقرب إلى إطار معياري مرّ يعكس تطوّر فهم الإنسان لمسؤوليته تجاه ذاته وتجاه الآخرين، فهي تُعبّر عن منظومة قيمية تنطوي على مفاهيم مثل العدل،

الكرامة، النية، والتضامن، وثقوّم الأفعال لا فقط من حيث نتائجها الظاهرة، بل من خلال غاياتها ودوافعها وانعكاساتها الإنسانية الأعمق.

بهذا المعنى، تمنح الأخلاق للفعل الإنساني بعدًا يتجاوز المنفعة أو الضرر المباشر، حيث لا يُقاس السلوك فقط بمدى تحقيقه لمصلحة آنية، بل أيضًا بمدى اتساقه مع قيم مثل الصدق مقابل الكذب، الرحمة مقابل القسوة، الإيثار مقابل الأنانية. إنها تحدّد المعايير التي على ضوءها نُميّز بين الفعل العادل والظالم، الشريف والدنيء، المسؤول والمتهرب، وتؤسّس لإمكان الحكم الأخلاقي داخل المجال الإنساني.

وبذلك، تُمثّل الأخلاق رابطًا وجوديًا بين الحرية والمسؤولية، وبين الفرد والمجتمع، وبين الإرادة والواجب، وهي لا تنفصل عن الظروف التاريخية والثقافية التي تتشكّل ضمنها، لكنها تحافظ على طابعها المعياري الذي يُمكن الإنسان من النقد، والمساءلة، والاختيار الواعي، حتى داخل أكثر السياقات تعقيدًا وتحوّلًا.

تتميّز المبادئ الأخلاقية بعدد من السمات الجوهرية كما يراها "تاييلور تشارلز"، والتي تجعلها تختلف من حيث طبيعتها ووظيفتها عن القوانين الوضعية أو الأعراف الاجتماعية، فهي لا تُختزل في مجرد أنماط سلوكية أو قواعد تنظيمية، بل تعبّر عن التزام داخلي يتجاوز الإكراه القانوني، ويتصل مباشرة ببنية الضمير الإنساني، ومن أبرز هذه الخصائص:

1- الإلزام الداخلي (الضميري): بخلاف القانون الذي يعتمد على سلطة خارجية للإكراه والعقوبة، تنبع الأخلاق من التزام داخلي ذاتي، يقوم على قناعة الفرد بأن الفعل الأخلاقي هو الصواب، حتى لو لم يكن مراقبًا أو مهددًا بعقوبة، وهذا البعد هو ما يمنح الأخلاق قوتها التربوية والإنسانية، إذ تقوم على الرقابة الذاتية، لا على الردع الخارجي. وفي سياق ذلك، يظهر الضمير بوصفه آلية تنظيمية داخلية، تحدد سلوك الإنسان وتوجه اختياراته نحو ما يراه صالحًا أو عادلاً، وهذا البعد الذاتي للأخلاق يجعلها أكثر مرونة وعمقًا من مجرد الامتثال الإجباري للقانون، إذ يمكن للفرد أن يتصرف أخلاقيًا حتى في غياب أي مراقبة أو حافز خارجي، ومن هنا، تتجلى قوة الأخلاق في كونها تقوم على الرقابة الذاتية، وتغدو أداة للتربية الذاتية والتنمية الإنسانية، إذ تتيح للفرد

صياغة مفاهيمه الخاصة بالخير والشر والعدل وفق إدراكه الشخصي وتجربته الحياتية.

علاوة على ذلك، فإن الالتزام الداخلي يعكس تفاعل الفرد مع المجتمع والثقافة والبيئة التاريخية، مع ذلك تتشكل المعايير الأخلاقية وتتطور باستمرار في ضوء التجارب المشتركة والمعارف الجديدة، وبالتالي، يصبح السلوك الأخلاقي عملية ديناميكية، تقوم على التفاعل بين الضمير الفردي والمتغيرات الاجتماعية والثقافية، ما يضيف بعداً نقدياً للأخلاق ويجعلها مجالاً للتفكير والتحليل أكثر من كونها مجرد قواعد جامدة.

2- الطابع الكوني (الإنساني المشترك): رغم التنوع الهائل في الثقافات والمجتمعات، يبدو أن هناك مجموعة من المبادئ الأخلاقية التي تحظى باعتراف واسع وعالمي، مثل الصدق، والعدل، والرحمة، واحترام الآخر، في حين، يشير هذا إلى وجود بنية قيمية مشتركة تتجاوز الحدود الجغرافية والثقافية، وهو ما يمكن اعتباره أحد مظاهر الطابع الكوني للأخلاق.

يمكن تفسير هذا الطابع بعدة أبعاد: أولها التجربة الإنسانية المشتركة، إذ أن جميع البشر، بغض النظر عن ثقافتهم، يواجهون تحديات الحياة الأساسية، مثل التعايش، والتعاون، وحماية النفس والآخرين، هذه التجارب المشتركة تولد معايير أخلاقية تتوافق مع مصالح الإنسان العامة، وتساعد في تنظيم العلاقات الاجتماعية وتقليل الصراعات، ما يجعلها معترفاً بها بشكل عام.

ثانياً، تشير الدراسات النفسية والبيولوجية إلى أن بعض الاستجابات الأخلاقية، مثل التعاطف مع المعاناة أو رفض الظلم، قد تكون متأصلة في الطبيعة البشرية نفسها، ما يعطي للأخلاق بعداً بيولوجياً ونفسياً يفسر جزئياً هذا القبول العالمي.

بالإضافة إلى ذلك، يظهر الطابع الكوني في الفلسفات الأخلاقية المقارنة والديانات الكبرى، حيث نجد تماثلاً في المبادئ الأساسية رغم اختلاف التعبيرات الثقافية والطقوسية، هذا التشابه يعكس، من منظور أكاديمي، وجود نوع من

القواسم الأخلاقية المشتركة التي تتيح تصور الأخلاق ليس فقط كمنتج ثقافي محلي، بل كظاهرة إنسانية تتجاوز الزمان والمكان، وتفتح الباب أمام مقاربات فلسفية وأخلاقية تعالج الإنسان كوحدة كونية، مع الاعتراف بالخصوصيات المحلية دون تقويض البنية المشتركة للقيم.

3- القصدية (النية والدافع): في إطار المنظومة الأخلاقية، لا تُقاس الأفعال البشرية بمجرد نتائجها الظاهرية أو آثارها العملية فحسب، بل تُعتبر دوافع الفاعل ونيته عاملاً مركزيًا في تقييمها الأخلاقي، فالنية تمثل البُعد الداخلي للعمل، وتعكس القيم والمبادئ التي يعتنقها الفرد، وهي التي تمنح الفعل بعده الأخلاقي الحقيقي، على سبيل المثال، قد يُقدم شخص ما مساعدة مالية للآخرين، لكن إذا كان هذا الفعل نابغًا من الرغبة في التظاهر أو الحصول على مكاسب شخصية، فإنه يفتقد إلى القيمة الأخلاقية الجوهرية، رغم النتائج الظاهرة الإيجابية للفعل.

هذا التركيز على القصدية يُظهر الفرق الجوهرى بين الأخلاق والقانون: فالقانون غالبًا ما يهتم بالنتيجة الظاهرة للفعل أو بتوافقه مع القواعد المعمول بها، بينما تعطي الأخلاق أهمية قصوى للمسؤولية الداخلية والنية الصادقة للفرد، بهذا المعنى، تُعد القصدية معيارًا أساسيًا لتمييز الفعل الأخلاقي عن السلوك المجرد من النزاهة الداخلية. كما أنها تشكل الأساس للتربية الأخلاقية، حيث يُسعى إلى بناء الضمير وتنمية النية الصالحة، وليس مجرد الامتثال للقواعد الخارجية.

علاوة على ذلك، تناولت الفلسفات الأخلاقية الكلاسيكية، مثل فلسفة كانط، دور القصدية في صياغة المبادئ الأخلاقية، مؤكدةً أن الفعل يُعد أخلاقيًا إذا كان موجّهًا من قبل إرادة صالحة ووعي بمسؤولية الفرد تجاه الخير العام، بغض النظر عن النتائج العرضية.

وهكذا، يصبح تقييم الفعل الأخلاقي عملية متعددة الأبعاد، تجمع بين المظهر الظاهر والنية الداخلية، مما يعزز فهمنا للأخلاق كمنظومة تعتمد على الالتزام الداخلي والتفاعل الواعي مع المبادئ الإنسانية.

4- المرجعية التبريرية (التحليل العقلاني/الوجداني): تتسم الأخلاق بكونها لا تكتفي بتحديد السلوكيات الصحيحة والخاطئة، بل تتطلب دومًا قدرة على التبرير والتفسير، فالفعل الأخلاقي لا يُعتبر مجرد امتثال لقواعد أو تقاليد، بل يستدعي تقديم أسباب مبررة تُثبت شرعيته أو صلاحيته في إطار قيم ومعايير معينة، هذا التبرير يمكن أن يكون عقلائيًا، كما في الفلسفات الأخلاقية الكلاسيكية التي تعتمد على الاستدلال المنطقي والمبادئ العامة "مثل مبدأ كانط للواجب"، حيث يُقيّم الفعل وفق قواعد يمكن تعميمها والتوافق مع العقل العمومي.

وفي الوقت ذاته، يمكن أن يكون التبرير وجدانيًا، أي قائمًا على المشاعر الإنسانية الأساسية مثل التعاطف، والرحمة، والإنصاف، حيث يُنظر إلى الفعل من منظور القدرة على تقاسم الألم والفرح مع الآخرين، كما هو الحال في النظريات الأخلاقية التي تركز على العاطفة الأخلاقية والشعور بالمسؤولية تجاه الآخرين.

وبذلك، تصبح الأخلاق نشاطًا معرفيًا وعاطفيًا في آن واحد، إذ تتطلب من الفرد التفكير النقدي الواعي في دوافعه وأسبابه، إضافة إلى الانغماس في الحس الإنساني المشترك الذي يوجه سلوكه نحو الخير. وعليه، تُمثل المرجعية التبريرية جسرًا بين الإدراك العقلي والفهم الوجداني، وبين الفرد والمجتمع، مما يعزز من صلابة المنظومة الأخلاقية ويجعلها قابلة للفحص والتقويم المستمر، بخلاف الأعراف الاجتماعية أو العادات التي تُمارس أحيانًا دون مساءلة أو تحليل.

هذه الخصائص مجتمعة تؤكد أن الأخلاق، بخلاف القوانين أو العادات، تُعبّر عن أفق معياري أعمق، يتصل بفكرة الكرامة الإنسانية، والحرية، والاختيار المسؤول، وهو ما يجعل من الأخلاق أداة دائمة لإعادة التفكير في القيم والمعايير، لا مجرد مرآة للواقع الاجتماعي القائم.

كما تُشكّل المنظومات الأخلاقية البنية التحتية الأساسية التي يقوم عليها النسق الاجتماعي، إذ تسهم بشكل مباشر في بناء الثقة المتبادلة بين الأفراد والجماعات، فالأخلاق تُوفر إطارًا مشتركًا من القيم والمبادئ التي تُعزز مناخًا يسوده الاحترام،

التعاون، والتضامن الاجتماعي، مما يسهّل التفاعل الإنساني ويحدّ من النزاعات والصراعات الداخلية.

وبناءً على ذلك، تُعتبر الأخلاق الركيزة الأساسية التي ترتكز عليها استمرارية المجتمعات واستقرارها، إذ بدونها يختلّ التوازن الاجتماعي وتتعدّر عملية التعايش السلي، كما أن غياب منظومة أخلاقية متينة يؤدي إلى تفكك الروابط الاجتماعية، ويُضعف من القدرة على بناء حضارات مزدهرة تقوم على التفاهم المتبادل والمسؤولية الجماعية.

وبينما تختلف تفاصيل القيم والمبادئ الأخلاقية بين الثقافات والمجتمعات، فإنّ العديد من المبادئ الكبرى التي تحكم السلوك الإنساني، مثل الصدق، العدل، والاحترام المتبادل، تظهر بتكرار ملحوظ عبر الحضارات والحقب الزمنية المختلفة، هذا التكرار يشير إلى أن الأخلاق ليست مجرد اختراع ثقافي عابر، بل تمثل تعبيراً عن حاجة داخلية عميقة ومشاركة للإنسان، تهدف إلى تنظيم الحياة وضبط التفاعل مع الآخر في إطار من المعنى والقيمة.

هذا الفهم يعزز الرؤية التي تعتبر الأخلاق نظاماً معقداً يتجاوز الاختلافات السطحية بين الثقافات، ليشكل نسيجاً إنسانياً موحدًا يُساعد على إرساء أسس التعايش، والتفاهم، والاحترام المتبادل، وهو ما يجعل دراسة الأخلاق مسألة حيوية لفهم طبيعة الإنسان وعلاقته بالآخرين. وهكذا، يتضح أن الأخلاق ليست مجرد مجموعة قواعد فردية، بل هي نظام حيّ ومتفاعل يشكّل العمود الفقري لأي مجتمع يسعى إلى الاستقرار والتقدم.

رغم وجود تداخل ظاهر بين أنظمة القيم والضوابط السلوكية التي تنظم حياة الإنسان في المجتمع، فإنّ كلّ نظام منها ينتمي إلى بنية معرفية ووظيفية متميزة، تتجلى في مصادره التي يستمد منها سلطته، وفي الغايات التي يسعى لتحقيقها، وفي طبيعة الإلزام التي يفرضها على الأفراد، وهي ما ستوضح ملامحها عند الحديث عن الأخلاق والشرائع والقوانين:

1- تمثل الأخلاق مجموعة من المبادئ والقيم الذاتية التي تنبع أساسًا من ضمير الفرد، وتعمل كمرشد داخلي يوجّه سلوكه وتصرفاته في مختلف الظروف الحياتية. وعلى عكس القوانين المكتوبة التي تعتمد على سلطة خارجية للإكراه والعقوبة، فإن الأخلاق غالبًا ما تكون غير مكتوبة، وتعتمد على القناعة والوعي الذاتي للفرد، بحيث يصبح الالتزام بها نابعًا من إرادة شخصية وليس من تهديد بالعقاب، بينما يهدف هذا الإطار الأخلاقي إلى ضبط السلوك بما يتوافق مع مفاهيم الخير والعدل والكرامة الإنسانية، مع التركيز على تنمية المسؤولية الذاتية والقدرة على التمييز بين الصواب والخطأ.

ورغم الطبيعة الذاتية للالتزام الأخلاقي، فإن العديد من المبادئ الأخلاقية تحظى بقبول اجتماعي واسع، مما يعكس توافقًا نسبيًا بين الضمير الفردي والمعايير الجماعية للمجتمع، ويؤكد على البعد التفاعلي بين الفرد والثقافة في صياغة القيم والسلوكيات الأخلاقية.

2- تمثل الشرائع منظومات من الأحكام الدينية أو المقدسة، التي تستمد سلطتها وشرعيتها من نصوص دينية أو وحي إلهي، وتُعد هذه المنظومات مصدرًا خارجيًا للالتزام يُفرض على الأفراد، على عكس الالتزام الأخلاقي الداخلي، حيث تحدد الشرائع ما هو مباح أو محرّم، وتربط الأفعال البشرية بوعود بالثواب أو تهديد بالعقاب، سواء في الحياة الدنيوية أو في الحياة الآخرة.

وتتميز الشرائع عن الأخلاق بأنها تتجاوز البعد الفردي لتكتسب طابعًا تشريعيًا وروحيًا، إذ تُقدّم الأوامر والنواهي على أنها تكليف إلهي ملزم، وليس مجرد استنتاج عقلائي أو توجه وجداني، وبذلك، تمنح الشرائع للأفعال البشرية معنىً يتصل بالمسؤولية الروحية والجزاء النهائي، وتضع إطارًا موحدًا لسلوك الأفراد ضمن المجتمع، بما يضمن الالتزام بالتعاليم الدينية وتحقيق الغاية الروحية المرجوة.

3- تمثل القوانين منظومة من القواعد الوضعية التي تضعها السلطة السياسية أو التشريعية الرسمية بهدف تنظيم العلاقات داخل المجتمع وضبط السلوكيات بما يحقق استقرار النظام العام، وتُفرض هذه القواعد بالقوة القانونية من خلال أجهزة

الدولة، مثل الشرطة والمحاكم، ويُعاقب على مخالفتها بطرق محددة ومعروفة سلفًا، بما يعكس طابعها الرسمي والملزم.

ويتميز القانون عن الأخلاق والشرائع بأنه لا يركز عادة على نية الفاعل أو دوافعه الداخلية، بل يهتم بالفعل نفسه ونتائجه العملية، مما يمنحه طابعًا خارجيًا وموضوعيًا يُطبق على جميع الأفراد بشكل موحد وعام، ومن هنا، يسعى القانون إلى تحقيق أهداف واضحة تشمل حفظ النظام، حماية الحقوق الفردية والجماعية، وضمان العدالة الاجتماعية، مع الالتزام بإطار رسمي صارم يحدّد الواجبات والعقوبات بدقة، بعيدًا عن أي اعتبار شخصي للضمير أو الإيمان.

لا تُفهم الأخلاق على أنها مجرد مجموعة من القواعد النظرية أو المبادئ المجردة، بل هي منظومة مركّبة متعددة الأبعاد، تتداخل فيها الجوانب القيمية والسلوكية والاجتماعية، بينما تجسّد الأخلاق حضورها ليس فقط في وعي الفرد الداخلي، وفي التأمّلات الذهنية والانفعالية التي تشكل موقفه السلوكي وانعكاساته الذهنية والوجدانية، بل تمتد لتؤثر في أنماط سلوك الأفراد والجماعات، كما تشكل قواعد غير مكتوبة تنظم العلاقات داخل المجتمع، ويمكن تناول بنية الأخلاق وتحليلها من خلال ثلاثة أبعاد رئيسية مترابطة، هي: البُعد القيمي، البُعد السلوكي، البُعد الاجتماعي.

1- يمثل البُعد القيمي الأساس النظري للأخلاق، حيث يُعنى بتحديد ما يُعدّ خيرًا أو شرًا، عدلًا أو ظلماً، صدقًا أو كذبًا، وهو البُعد الذي تُبنى فيه المعايير المجردة للحكم الأخلاقي، سواء كانت مستمدة من العقل، أو نابعة من الضمير الفردي، أو مؤسسة على مرجعية دينية أو ثقافية. وفي هذا المستوى، تُعبّر القيم الأخلاقية عن غايات عليا يتطلّع الإنسان إلى تجسيدها في حياته وسلوكه، مثل الكرامة، الحرية، المسؤولية، الرحمة، والعدالة، وهي تشكّل بمثابة البوصلة الداخلية التي تُوجّه الأفعال وتمنحها معناها، حتى قبل أن تتحول إلى سلوك ملموس أو قاعدة اجتماعية.

ومن خلال هذا البُعد، يُصبح الفرد قادرًا على توجيه سلوكه وفق معيار أخلاقي محدّد، ما يتيح له المقارنة بين البدائل واتخاذ قرارات مسؤولة، ويساهم في خلق انسجام بين القيم الداخلية للفرد والمعايير الاجتماعية. علاوة على ذلك، يوفّر البُعد

القيمي قاعدة للتقويم والنقد، إذ يمكن الأفراد والمجتمعات من تقييم مدى اتساق الأفعال مع المبادئ الأساسية، وبالتالي تطوير فهم أعمق للخير والشر والواجب والحق، وهو ما يجعل البعد القيمي جوهرًا لا غنى عنه في أي تحليل أخلاقي أو فلسفي للسلوك الإنساني.

فهذا البعد المعياري لا يكتمل إلا بترجمته إلى سلوك فعلي ملموس، حيث يتجسد في التصرفات اليومية للفرد ويصبح مرآة لتطبيق القيم الأخلاقية في الحياة العملية، فهنا تتحول المبادئ والقيم من مجرد إطار نظري إلى ممارسة فعلية وسلوك يومي، بحيث لا تُقاس الأخلاق بما يعتقد الفرد أو يصرح به فحسب، بل بما يُظهره من التزام عملي في تعامله مع الآخرين، وفي هذا البعد، تبرز أهمية النية والدافع والتطبيق، إذ يصبح السلوك بمثابة انعكاس واقعي لما يحمله الفرد من قناعات أخلاقية، ومن خلاله تتجلى فضائل مثل الصدق، الوفاء، ضبط النفس، والاحترام المتبادل، لا باعتبارها أفكارًا مجردة، بل كممارسات حياتية ترتبط بسياقات محددة.

كما يتيح هذا البعد إمكانية تقييم الاتساق أو التناقض بين الخطاب الأخلاقي للفرد وممارساته الفعلية، ما يسلط الضوء على التحدي الدائم في تحويل القيم إلى سلوك مستمر، لا إلى شعارات أو ادعاءات.

2- البعد السلوكي يعنى بالأفعال العملية والأنماط السلوكية التي يُظهرها الفرد كنتيجة مباشرة لالتزامه بالقيم والمبادئ الأخلاقية، فهو يركّز على كيفية ترجمة المعايير النظرية إلى ممارسات ملموسة في الحياة اليومية، سواء في التصرفات الفردية أو التفاعلات الاجتماعية، ويصبح مرآة لتطبيق القيم الأخلاقية في الحياة العملية، فهنا تتحول المبادئ والقيم من مجرد إطار نظري إلى ممارسة فعلية وسلوك يومي، بحيث لا تُقاس الأخلاق بما يعتقد الفرد أو يصرح به فحسب، بل بما يُظهره من التزام عملي في تعامله مع الآخرين.

وفي هذا البعد كذلك، تبرز أهمية النية والدافع والتطبيق، إذ يصبح السلوك بمثابة انعكاس واقعي لما يحمله الفرد من قناعات أخلاقية، ومن خلاله تتجلى فضائل

مثل الصدق، الوفاء، ضبط النفس، والاحترام المتبادل، لا باعتبارها أفكاراً مجردة، بل كممارسات حياتية ترتبط بسياقات محددة.

من هذا المنظور، يُعتبر البُعد السلوكي مؤشراً على مدى تجذّر القيم في الوعي الإنساني وفعاليتها في توجيه السلوك، كما يتيح قياس التوافق بين النوايا والممارسات الفعلية، وعليه، يصبح التحليل السلوكي أداة لفهم العلاقة بين المعرفة الأخلاقية والتطبيق العملي لها، ما يساعد على تقييم مدى مسؤولية الفرد وإدراكه للأثر الأخلاقي لأفعاله، ويسهم في تطوير استراتيجيات تعليمية أو مجتمعية لتعزيز السلوكيات التي تتماشى مع القيم المشتركة.

3- يشير البُعد الاجتماعي إلى الدور الحيوي للسياق الجماعي والثقافي في تشكيل القيم وتوجيه السلوكيات الفردية والجماعية، من خلال التأثير المباشر للأعراف والتقاليد والممارسات الاجتماعية والقوانين المنظمة للحياة المشتركة، في حين تتكوّن القيم وتتجذر داخل نسيج اجتماعي تتفاعل فيه مؤسسات التنشئة والتوجيه، مثل الأسرة والمدرسة والدين والثقافة العامة، التي تنقل المبادئ الأخلاقية، وتشجع السلوك المتوافق معها، وفي الوقت ذاته تُنبذ الممارسات المخالفة للمعايير المقبولة، ويُنظر إلى الفرد هنا ليس كمستقل بمعزل عن محيطه، بل كفاعل يتشكل وعيه الأخلاقي عبر شبكة من المؤثرات الاجتماعية والثقافية التي تحدد خياراته وسلوكياته.

كما يوضح البُعد الاجتماعي الديناميكيات التي تنتقل عبرها القيم بين الأجيال، وتتفاعل مع التحولات التاريخية والسياسية والاقتصادية، مما يضمن استمرار التجربة الأخلاقية وتطورها بما يتوافق مع متطلبات الحياة الجماعية. ومن خلال هذا التفاعل، يكتسب الفرد ما يُعدّ صحيحاً وخاطئاً، وتتشكل لديه منظومة أخلاقية تُسهم في بناء رأس المال الاجتماعي الذي يقوم على الثقة والتعاون والاحترام المتبادل، بهذا المعنى تعمل الأخلاق على ترسيخ التماسك الاجتماعي، وتصبح شرطاً أساسياً لاستقرار العلاقات الإنسانية، من خلال التوازن بين حرية الفرد ومصصلحة الجماعة.

بهذا المعنى، تُسهم الأخلاق في ترسيخ التماسك الاجتماعي، وتُعدّ شرطاً أساسياً لاستقرار العلاقات الإنسانية، بما تحقّقه من توازن بين حرية الفرد ومصصلحة الجماعة.

يُعدّ القول بفطرية الأخلاق من أقدم المواقف وأكثرها رسوخًا في الفلسفات القديمة، والأديان التوحيدية، وكذلك في بعض النظريات العلمية المعاصرة، ينطلق هذا الاتجاه من افتراض أن الإنسان مزوّد، منذ ولادته، باستعداد داخلي طبيعي يُمكنه من إدراك التمييز بين الخير والشر، أو ما هو محمود وما هو مذموم، بمعنى آخر، فإنّ الحسّ الأخلاقي ليس مكتسبًا بالكامل من التجربة أو المجتمع، بل ينبع من بنية فطرية في النفس الإنسانية، تجعل الميل إلى العدالة أو الرحمة أو الأمانة جزءًا من تكوين الإنسان قبل أن يتعرض لأيّ تنشئة اجتماعية، وقد دعم هذا التصور عدد من الاتجاهات:

في الإطار الديني، يظهر "الموقف الفطري" للأخلاق بشكل جلي، خصوصًا في التصور الإسلامي الذي يرى أن الإنسان مخلوق على "الفطرة"، أي على استعداد داخلي سابق للتجربة الاجتماعية يمكنه من إدراك الخير والشر.

وتدعم النصوص القرآنية والسنية هذا المعنى، مما يشير إلى أن النفس الإنسانية مزوّدة بقدرة فطرية على التمييز بين السلوك القويم والمنحرف، بينما تتأثر لاحقًا بالثقافة والتنشئة.

وبذلك، تشكّل الفطرة في هذا السياق مرجعية أولى للأخلاق، تسبق الشرائع وتستند إلى طبيعة الإنسان ذاته، وهو ما يفسّر الاتفاق الواسع على بعض القيم الأساسية بين مختلف المجتمعات، كتحريم القتل، ورفض الظلم، ومدح الصدق، حتى في غياب تشريعات صريحة.

وفي سياق الفكر الفلسفي، قدّم عدد من المفكرين أطروحات تدعم تصوّر الفطري للأخلاق، وفي مقدّمهم "جان جاك روسو"، الذي اعتبر أن الإنسان في حالته الطبيعية كائنٌ خيّر بطبعه، وأن مظاهر الشر والانحراف الأخلاقي ليست نابعة من طبيعته الأصلية، بل نتيجة لتأثيرات المجتمع وتراكبات الحضارة.

وبحسب روسو، فإنّ الفطرة الإنسانية تتضمّن إحساسًا طبيعيًا بالرحمة والتعاطف، وهما أساس كل سلوك أخلاقي، غير أن هذه النزعة تُفسد تدريجيًا بفعل المصالح والصراعات الاجتماعية، وما تفرضه الحياة المدنية من تصنّعات وتفاوت.

يتقاطع هذا الطرح مع فكرة أن الأخلاق ليست نتاجًا حصريًا للتنشئة أو السلطة أو العقد الاجتماعي، بل هي امتداد لما هو مغروس في كينونة الإنسان ذاته، من قدرة على الشعور بالآخر، والتمييز بين الأفعال العادلة وتلك الجائرة، حتى في غياب قوانين أو مؤسسات رسمية.

وبهذا المعنى، تُفهم الأخلاق من منظور روسو وغيره من أنصار هذا الاتجاه بوصفها إمكانًا إنسانيًا أصيلًا، ينتهي إلى البنية الوجودية للفرد، ويُعبّر عن ذاته ما لم يتم تشويهه أو كبته من قبل الظروف الخارجية.

وفي السياق العلمي المعاصر، وجدت الفرضية القائلة بفطرية الأخلاق دعمًا متزايدًا من نتائج أبحاث علم النفس التطوري وعلم الأعصاب، اللذين سعيا إلى تتبع الأسس البيولوجية للسلوك الأخلاقي لدى الإنسان.

تشير دراسات حديثة إلى أن الأطفال الرضّع يُظهرون، في مراحل مبكرة جدًا من عمرهم، مؤشرات على وجود "حدس أخلاقي" أولي، يتجلى في الميل إلى مساعدة الآخرين، والاستجابة للتعاطف، ورفض أفعال تبدو غير عادلة، حتى قبل اكتسابهم اللغة أو خضوعهم لتنشئة اجتماعية منظمة.

هذا ما دفع بعض الباحثين إلى اعتبار هذه النزعات انعكاسًا لآليات تطورية مكّنت الكائن البشري من البقاء والتكيف، من خلال تعزيز التعاون، ورد الجميل، والتضامن الجماعي، بوصفها استراتيجيات فعّالة لبناء مجتمعات مستقرة وأمنة.

ومن جهة أخرى، كشفت أبحاث علم الأعصاب أن القرارات الأخلاقية ترتبط بنشاط واضح في مناطق معيّنة من الدماغ، مثل قشرة الفص الجبهي والمناطق المرتبطة بالتعاطف والمعالجة العاطفية. ويُفسّر هذا بأن الإدراك الأخلاقي ليس مجرد بناء اجتماعي، بل يركز على أسس بيولوجية وعصبية قابلة للرصد والقياس، ما يعزز الفرضية القائلة بأن جزءًا من الأخلاق على الأقل متجذّر في الطبيعة البشرية، ولا يمكن تفسيره بالاعتماد على المؤثرات الثقافية وحدها.

وبناءً على هذا التصور، يمكن القول إن الأخلاق ليست نتاجاً تعليمياً صرفاً أو بناءً ثقافياً طارئاً، بل تمثل امتداداً لأسس بيولوجية وتكوينية موجودة في الإنسان منذ الطفولة.

فالبذور الأولى للوعي الأخلاقي "كالتعاطف، والإحساس بالعدل، ورد الفعل تجاه المعاناة" لا تُلقَن من الخارج، بل تنبع من داخل البنية العصبية والنفسية للكائن البشري، لتنظم وتنبور لاحقاً عبر التجربة الاجتماعية، والتنشئة الأسرية، والتعليم، والتفاعل الثقافي.

بهذا المعنى، فإن الاستعداد الفطري لا ينفي دور البيئة، لكنه يسبقها من حيث الإمكان، ويُشكّل القاعدة التي تُبنى عليها القيم والمعايير، فالأخلاق لا "تُخترع" أو "تُخلق" من العدم، بل تُستثار وتُصقل، وتُعاد توجيهها بحسب الوسط الاجتماعي والتاريخي الذي ينشأ فيه الإنسان.

ينطلق "الموقف الاكتسابي" من فرضية أن الإنسان عند ولادته يكون لوحاً أبيض، يخلو من أي معايير أخلاقية أو قيم، وأن كل ما يتعلق بالأخلاق هو نتيجة للتعليم والتنشئة الاجتماعية والثقافية، وبهذا، تعتبر الأخلاق ليست فطرية، بل مكتسبة بالتجربة والتفاعل مع البيئة.

يُعد الفيلسوف الإنجليزي "جون لوك" (1632-1704)، من أبرز دعاة هذا الموقف، حيث رفض فكرة وجود معايير أخلاقية فطرية، واعتبر أن العقل البشري في بدايته خالٍ من الأفكار، وأن كل المعرفة، بما فيها المبادئ الأخلاقية، تتشكل من خلال الحواس والتجربة، ومن ثم، فإن الأخلاق تتشكل عبر تفاعل الفرد مع الآخرين، وتتشكل تبعاً للبيئة الاجتماعية والثقافية التي ينتهي إليها.

تركز النظريات السلوكية في علم النفس على أن السلوك الأخلاقي هو استجابة مكتسبة تُشكّل عبر عمليات التعزيز، والمكافأة، والعقاب، ويذهب السلوكيون إلى أن الإنسان يتعلم ما يُعدُّ مقبولاً أخلاقياً من خلال مراقبة ردود فعل المجتمع تجاه أفعاله، وبذلك تتكوّن أفعاله على أساس التكيف مع البيئة الاجتماعية المحيطة، وليس من خلال وعي فطري أو معرفة ذاتية بالقيم.

هذا الموقف يؤكد الدور المحوري للتنشئة الاجتماعية والتقاليد والتعليم في تكوين القواعد والمعايير الأخلاقية، كما يفسر الاختلاف في القيم والمعايير بين المجتمعات المختلفة، بل وحتى داخل المجتمع الواحد عبر فترات زمنية مختلفة، من هنا، تُعتبر الأخلاق نتاجاً لعملية تركيب ثقافي ديناميكي يتغير ويتطور مع مرور الزمن، ويعكس التحولات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية التي يشهدها المجتمع.

إذا، في الموقف الاكتسابي، يُنظر إلى الإنسان عند ولادته على أنه خالٍ من مفاهيم أو معايير أخلاقية، حيث لا يحمل في طبيعته أية مبادئ أخلاقية فطرية، إذ تُكتسب الأخلاق تدريجياً من خلال التفاعل مع البيئة الاجتماعية، والتجارب الحياتية، والتنشئة الثقافية. بناءً عليه، تُعد الأخلاق انعكاساً للواقع الثقافي والاجتماعي المحيط، وليست نتاجاً لجوهر إنساني ثابت أو فطري، بل هي متغيرة ومُشكّلة وفقاً للسياقات الاجتماعية والثقافية المختلفة.

يركز "الموقف التفاعلي"، بوصفه رؤية وسطية تجمع بين الموقفين الفطري والاكتسابي للأخلاق، على أن الأخلاق ليست نابعة من جانب واحد فقط، سواء كان فطرياً أو مكتسباً، بل هي نتاج مركب لتفاعل متبادل بين الطبيعة الإنسانية والبيئة الثقافية والاجتماعية التي يعيش فيها الإنسان. بهذا المعنى، تُعتبر الأخلاق منظومة حية تتشكل عبر تكامل بين القدرات البيولوجية الفطرية، والظروف الثقافية، والتعليم والتنشئة الاجتماعية.

يؤكد هذا الموقف أن الإنسان يمتلك استعدادات نفسية وعصبية أساسية تُمكنه من إدراك المبادئ الأخلاقية، مثل القدرة على التعاطف والتعرف على العدل والظلم، والتي تشكل قاعدة أولية للسلوك الأخلاقي، وقد أظهرت الدراسات في علم النفس التطوري وعلم الأعصاب أن هذه القدرات الفطرية توفّر الأساس الحيوي لفهم القيم الأخلاقية، لكنها لا تكتمل إلا من خلال التفاعل المستمر مع المحيط الاجتماعي والثقافي.

وبذلك، يشدد الموقف التفاعلي على أن الأخلاق هي نتاج ديناميكي يتفاعل فيه الفطر والبيئة، مما يجعلها منظومة متغيرة ومتطورة تتكيف مع ظروف الإنسان

المختلفة عبر الزمن، إلا أن هذه القدرات تحتاج إلى بيئة ثقافية واجتماعية غنية ومتنوعة لتتطور وتتبلور إلى نظام أخلاقي متكامل، فاللغة، والتقاليد، والتعليم، والتجارب الاجتماعية تُزوّد الفرد بالأدوات والمفاهيم التي تساعد على صياغة معايير أخلاقية محددة، تتناسب مع سياق حياته وواقعه الاجتماعي.

من جهة أخرى، تُفسر هذه الرؤية التباين الثقافي في القيم الأخلاقية دون إنكار وجود عناصر مشتركة أو مشتركات إنسانية، فبينما تختلف الممارسات والقواعد من مجتمع إلى آخر، تظل بعض المبادئ مثل العدالة والرحمة والتعاون قائمة على أساس بيولوجي وفطري، لكنها تأخذ أشكالاً مختلفة بحسب البيئة والتاريخ.

يمكن القول إن الأخلاق، من هذا المنظور، هي عملية مستمرة من التفاعل البناء بين الطبيعة والبيئة، بين الفطرة والاكتساب، مما يجعلها ظاهرة ديناميكية وقابلة للتكيف مع التحولات الاجتماعية والتغيرات الثقافية.

في المجتمعات البدائية والشفهية، يُعدّ السلوك المرتبط بالحاجة إلى البقاء والتكافل الجماعي أساساً لتشكّل القواعد الأخلاقية الأولى، وذلك في بيئات طبيعية قاسية وغير مستقرة، حيث كان الإنسان يواجه تهديدات متعددة من جانب الجوع، والأعداء، والظروف المناخية القاسية، مما استوجب تكاتف الأفراد وتعزيز التعاون بينهم لضمان استمرارية الجماعة.

وبناءً على هذا السياق، نشأت قواعد سلوكية تهدف إلى تنظيم العلاقات بين الأفراد وتحديد السلوكيات التي تدعم السلامة الجماعية، مثل التعاون في الصيد، وتقاسم الموارد، وحماية المجموعة من الأخطار الخارجية، ولم تكن هذه القواعد نابعة من مبادئ مجردة أو اعتبارات فلسفية، بل من ضرورة عملية وواقعية ترتبط مباشرة بالحفاظ على الحياة.

تُظهر الدراسات الأنثروبولوجية أن هذا النوع من التنظيم السلوكي يضمن التوازن بين المصالح الفردية والجماعية، ويحول دون الصراعات الداخلية التي قد تؤدي إلى تفكك الجماعة، لذا، يُمكن القول إن الأخلاق في هذه المرحلة الأولى

كانت أداة للبقاء، قائمة على تحقيق الأمن الجماعي، وفرض قواعد للسلوك تضمن استمرار الحياة وحماية الإنسان من مخاطر بيئته.

وفي مثل هذه المجتمعات، تشكلت قيم القبلية والولاء والتضامن، وهي الركائز الأساسية التي استندت إليها البنى الأخلاقية والاجتماعية، حيث كانت القبيلة وحدةً اجتماعية صغيرة تعتمد على روابط الدم والقربة، وتمد أفرادها بالأمن والحماية والدعم، ما جعل الانتماء إليها أمرًا حيويًا للبقاء، مما أدى إلى ارتباط الأخلاق في هذه المجتمعات ارتباطًا وثيقًا بمبدأ الولاء للجماعة، حيث كان الوفاء للقبيلة وتقديم الدعم لأفرادها يُعتبر من أعلى القيم وأهم الواجبات، وهذا الولاء لم يكن مجرد شعور عاطفي، بل كان قاعدة تنظيمية تُنظّم العلاقات بين الأفراد، وتفرض عليهم الالتزام بالقوانين والعادات التي تحكم الحياة الجماعية.

أما التضامن، فكان عنصرًا محوريًا يضمن استمرارية التعاون بين أفراد القبيلة، خصوصًا في مواجهة الأزمات والخطر الخارجي، فمفهوم التضامن لم يقتصر على الدعم النفسي أو الاجتماعي فحسب، بل امتد إلى المشاركة الفعلية في الموارد، والحماية، والعمل الجماعي، مما ساهم في ترسيخ الروابط الأخلاقية والاجتماعية داخل القبيلة.

وبذلك، أسهمت هذه القيم في تكوين نظام أخلاقي عملي وفعال، يحافظ على الوحدة والاستقرار الاجتماعي، ويمنع تفكك الجماعة في مواجهة الضغوط الخارجية، كما ساعدت في تعزيز شعور الانتماء، وتحفيز الأفراد على وضع مصلحة الجماعة فوق المصلحة الشخصية، ما كان ضروريًا لبقاء المجتمعات البدائية واستمراريتها.

تميزت الأخلاق في المجتمعات البدائية بطابعها العملي والوظيفي، حيث لم تكن نتيجة لتأمل فلسفي أو نقاش فكري، بل جاءت كرد فعل ضروري على متطلبات الحياة اليومية للبقاء والاستمرار، في هذه المجتمعات، فيما لم يكن الهدف من الأخلاق هو البحث عن معاني مجردة للخير والشر، بل كان تنظيم السلوك بطريقة تضمن تحقيق وظائف محددة تعزز سلامة الجماعة وأمنها.

كانت القواعد الأخلاقية الأولى تركز على تنظيم العلاقات بين الأفراد والجماعة، بحيث تحمي الجماعة من الصراعات الداخلية، وتُسهّل التعاون المشترك في مواجهة المخاطر الخارجية، ولهذا، يمكن القول إن الأخلاق الأولى كانت أخلاقاً وظيفية، تابعة للضرورة، لا أخلاقاً تأملية تتناول مسائل القيم بشكل نظري أو فلسفي.

هذا الطابع العملي يعكس حاجة المجتمعات البدائية إلى حلول سريعة وفعالة لمشاكل الحياة اليومية، وهذا ما يفسر سبب تفاوت المعايير الأخلاقية بين المجتمعات المختلفة، إذ تعتمد على الظروف البيئية والاجتماعية التي تواجهها كل جماعة، وما تفرضه من ضرورات للبقاء مثل: توزيع الموارد، وحماية الجماعة، والحفاظ على النظام الاجتماعي.

وبالتالي، فإن الأخلاق كانت أداة لتحقيق الأمن والاستقرار، وليس موضوعاً للنقاش العقلي أو الفلسفي، الذي مهد لاحقاً الطريق لتطور منظومات أخلاقية أكثر تعقيداً مع ظهور الأديان القديمة والديانات التوحيدية، إذ لم تعد الأخلاق مجرد أداة للبقاء وتنظيم الجماعة، بل تحولت إلى منظومة قيمية شاملة تحدد العلاقة بين الإنسان وربه، وبين الإنسان والآخرين، مع إضافة أبعاد روحانية وفلسفية تُثري الفهم الأخلاقي وتوسع نطاق تطبيقه.

في المجتمعات التقليدية القديمة، مثل المجتمعات القبلية والأولية، كانت التابوهات⁸ تمثل قواعد صارمة تحظر أفعالاً معينة، وغالباً ما كانت هذه المحرمات مرتبطة بالخوف من القوى الغيبية أو الأرواح، وتهدف إلى الحفاظ على النظام الاجتماعي والروحي، وكانت هذه المحرمات تُعامل كخطوط حمراء لا يجوز تجاوزها، وأي انتهاك لها يُفسر باعتباره تهديداً لسلامة الجماعة أو لعلاقاتها مع العوالم الروحية.

مع ظهور الأديان التوحيدية الكبرى "اليهودية، المسيحية، والإسلام"، طرأ تحوّل جذري في تصور الإنسان للأخلاق ومكانتها في بنية الوجود والمعنى، فلم تعد الأخلاق

⁸ "التابوهات" تعني: الضوابط أو القيود الاجتماعية والثقافية التي تُعتبر محرمة أو مقدسة، والتي يُمنع تجاوزها أو التحدث عنها بشكل علني.

منظومة سلوكية تُستمد من العرف أو الحاجة المجتمعية، بل أصبحت جزءًا جوهريًا من العقيدة، وذات طابع قدسي وركنًا أساسيًا في العلاقة بين الإنسان والمطلق الإلهي، لا مجرد توافق مع الأعراف.

كما ساهم هذا التصور التوحيدي في دمج البُعد الغيبي بالأخلاقي، وربط الإنسان بمنظومة كونية متجاوزة، يكون فيها سلوكه الأخلاقي تعبيرًا عن موقعه ضمن "خطة إلهية" أوسع، وبهذا، لم تعد الأخلاق مسألة نسبية أو خاضعة لتبدلات الأعراف، بل باتت محمولة على دعوى الحق المطلق والعدل الإلهي.

مع بروز فكرة الإله المُشرّع، لم تعد القواعد الأخلاقية مجرد عادات متوارثة أو محرمات تعود إلى القوى الغيبية المجردة، بل تحولت إلى تشريعات إلهية صريحة تُفرض على الإنسان باعتبارها أوامر من كائن أعلى يمتلك سلطة مطلقة، هذا الإله يُنظر إليه كصانع للشرائع والقوانين الأخلاقية، مما يمنح لهذه القواعد صفة القدسية والالتزام، ويُضفي على السلوك الأخلاقي بعدًا من المسؤولية والالتزام الروحي.

وقد أدّى الارتباط الوثيق بين الأخلاق والعقيدة في الأديان التوحيدية إلى منح المنظومة السلوكية سلطة داخلية تتجاوز الإلزام الخارجي الذي تمثله القوانين أو الأعراف، فالأوامر الأخلاقية لم تُقدّم كقواعد نفعية أو عرفية، بل كواجبات ترتبط بمفهوم أوسع للمعنى، والغاية، والمصير، ومن خلال هذا التكامل، تحولت الأخلاق إلى عنصر مكوّن لهوية الفرد، وجزء من ضميره الذاتي، بحيث يُنظر إلى الفعل الأخلاقي بوصفه انعكاسًا للموقف الوجودي للإنسان.

هذا التحول منح الأخلاق طابعًا مزدوجًا: من جهة، ارتبطت بالعقاب والثواب الأخروي، مما أضفى عليها سلطة معنوية مطلقة، ومن جهة أخرى، جعلت مرآة لحقيقة الإنسان ونيّته الباطنية، بحيث لم يعد التقييم الأخلاقي محصورًا في الظواهر، بل أصبح مرتبطًا بـ"النية" و"الضمير".

تُعد مفاهيم الخطيئة، والثواب والعقاب، والتوبة من الركائز الأساسية التي ساهمت في تشكيل الوعي الأخلاقي في الأديان التوحيدية، ومن ثم في بناء نظام أخلاقي شامل يربط بين السلوك البشري والبعد الروحي والكوني.

1. الخطيئة : في التصور الديني، ليست مجرد انحراف عن قاعدة اجتماعية أو إخلال بنظام وضعي، بل هي فعل ينطوي على بُعد ميتافيزيقي وروحي، يتمثل في انتهاك إرادة إلهية مُتعالية تُعد المرجعية العليا للخير والحق، فهي تُجسد خروجًا عن النظام الكوني والأخلاقي الذي أراده الله للإنسان، بما يجعلها أكثر من مجرد سلوك خاطئ، إنها خيانة للعهد الوجودي بين المخلوق والخالق، ومن هنا، يتجاوز مفهوم الخطيئة معنى الزلل الفردي ليغدو مؤشرًا على هشاشة الطبيعة البشرية، وعلى الحاجة الدائمة إلى التوبة والتزكية والعودة إلى الطريق المستقيم.

إن وعي الإنسان بالخطيئة يرسّخ إدراكه لوجود حدود أخلاقية وروحية لا ينبغي انتهاكها، ويضعه في موقع المسؤولية الوجودية إزاء أفعاله، حيث يصبح الفعل الأخلاقي متجاوزًا للمعايير الاجتماعية نحو الوفاء بالعلاقة مع المطلق.

2. الثواب والعقاب: يمثل مفهوما الثواب والعقاب ركيزتين أساسيتين في البناء الأخلاقي والديني، إذ يُنظر إليهما بوصفهما آليتين تنظيميتين تهدفان إلى ضمان التزام الفرد بالمنظومة القيمية، فالثواب يُجسّد الاعتراف بالفعل الصالح وتقديره، بينما يجسّد العقاب رفض الفعل المنحرف وإدانته، ويُضفي هذا البعد بعدًا عدليًا يربط بين الفعل ونتيجته، بحيث يُنظر إلى العدالة كعملية موازنة بين السلوك والجزاء.

كما يساهم هذا التصور في ترسيخ مبدأ المسؤولية الفردية، إذ يصبح الإنسان محاسبًا على اختياراته وأفعاله، ليس فقط في إطار النظام الاجتماعي والديني، بل أيضًا في الأفق الأخروي الذي يضيف بعدًا ميتافيزيقيًا للعقاب والثواب. ومن ثمّ، فإن هذين المفهومين لا يقتصران على التحفيز الخارجي فحسب، بل يرسخان لدى الفرد وعيًا داخليًا بالمسؤولية، ويجعلانه أكثر قابلية لتبني القيم الأخلاقية كخيار وجودي واعٍ، لا كمجرد استجابة للردع أو الإغراء.

3. التوبة: تشكل التوبة أحد المرتكزات الجوهرية في البنية الأخلاقية والدينية، إذ تُجسد آلية روحية لإعادة الاتصال بالمطلق الإلهي بعد الانحراف عن الطريق المستقيم، فهي لا تُعد مجرد اعتراف بالخطأ، بل عملية وجودية متكاملة تنطوي على الوعي بالذنب، والندم الصادق، والعزم على عدم العودة إلى المعصية، بما يجعلها فعلًا مزدوج

البعد: ذاتيًا داخليًا من جهة، واجتماعيًا عقديًا من جهة أخرى، فالتوبة تمنح الفرد إمكانية تجاوز ماضيه وعدم الارتهاق لأخطائه السابقة، مؤكدة بذلك على مركزية الحرية الإنسانية في التغيير والإصلاح.

كما أنها تُضفي على النظام الأخلاقي الديني طابعًا رحيماً ومرناً، حيث توازن بين العدالة الإلهية القائمة على المحاسبة، والرحمة التي تمنح فرصة ثانية للإنسان، ومن ثم، تُبرز التوبة البُعد الديناميكي للأخلاق الدينية، إذ لا تُختزل في أحكام صارمة أو عقوبات نهائية، بل تُقدّم نموذجًا لإمكانية التجدد المستمر والعودة الدائمة إلى الأصل الإلهي، وهو ما يعزز مسؤولية الفرد ويدعمه في مسار السمو الأخلاقي.

قد لعبت الأديان التوحيدية دورًا محوريًا في إعادة صياغة القيم الأخلاقية ضمن إطار ديني يربط السلوك الفردي والجماعي بمعنى وجودي يتجاوز المنفعة المباشرة، مقدّمة هذه القيم على أنها تجليات لإرادة إلهية وغايات كونية، غير أن هذا البناء، رغم تأثيره الواسع، لم ينبع من فراغ، بل ارتكز في جوهره على خبرات إنسانية سابقة تراكمت عبر التاريخ؛ فالعدالة، والصدق، والإحسان، والتضامن، وغيرها من القيم التي تُقدّم في النصوص المقدسة بوصفها أوامر إلهية، ليست سوى تطوير أو إعادة تأويل لقواعد سابقة ظهرت في المجتمعات القبلية والبدائية كآليات عملية للبقاء وضبط التفاعل الاجتماعي وتوزيع الموارد والحفاظ على التماسك الجماعي.

ما فعلته الأديان إذن لم يكن ابتكار هذه المبادئ، بل إضفاء شرعية ميتافيزيقية عليها، وتحويل الضرورة الاجتماعية إلى واجب ديني مطلق. ومن هذا المنظور، يمكن النظر إلى الأديان باعتبارها محطات تاريخية في مسار تطور الأخلاق الإنسانية، لا كمنابع أصلية لها، إذ إن القيمة الأخلاقية في جوهرها نتاج للتجربة البشرية المشتركة، بينما وقرّ الدين أداة لتثبيتها وتعزيزها من خلال خطاب الثواب والعقاب والتكليف الإلهي، وما أضافه الدين هو تحويل هذه الضرورات العملية إلى أوامر مُطلقة مُستمدة من مصدر متعالٍ، مما منحها قوة إلزامية مضاعفة وسلطة رمزية واسعة.

و في هذا الإطار، يمكن القول إن الدين لم "يخترع" الأخلاق، بل أعاد إنتاجها ضمن منظومة عقائدية وروحية أوسع، ونسبها إلى مصدر متعالٍ (إلهي)، ما منحها سلطة مضاعفة.

وهكذا، تتحوّل منظومات أخلاقية متراكمة "ناتجة عن تراكم الخبرات البشرية عبر آلاف السنين" إلى تشريعات دينية يُعتقد أنها نازلة من السماء، في حين أنها في الواقع تمثل استجابة تطورية وثقافية لضرورات إنسانية سابقة على التوحيد نفسه.

وإذا كان الدين قد أعاد إنتاج منظومات أخلاقية تراكمت عبر التاريخ وربطها بمرجعية إلهية، فإن هذا الإطار لم يخلُ من تناقضات جوهرية بين الخطاب القيمي والممارسة التاريخية، فالقيم المعلنة "كالعدل، والرحمة، والمساواة" كثيرًا ما اصطدمت بسياقات واقعية اتسمت بالتمييز أو العنف، سواء في الصراعات الطائفية أو في تبرير نظم اجتماعية ظالمة باسم الدين. وفي المجتمعات المعاصرة، يزداد هذا التوتر وضوحًا: كيف يمكن للأخلاق الدينية أن تحتفظ بشرعيتها في سياق تعددية ثقافية وقيمية لا تعترف جميعها بسلطة النصوص المقدسة؟

إن هذا التباين بين الخطاب الكوني المعلن والواقع التاريخي والاجتماعي يكشف حدود منظومات الأخلاق الدينية، ويبرز الحاجة الملحة إلى أسس أخلاقية بديلة، قادرة على الجمع بين الالتزام الأخلاقي والمرونة الضرورية لمواجهة تعددية القيم الحديثة، بعيدًا عن المرجعيات المقدسة التي غالبًا ما تحد من العقل النقدي وتقيد الحرية الفكرية للفرد.

في هذا السياق، شكّلت الفلسفة اليونانية تحولًا جذريًا في مسار التفكير الأخلاقي، حيث تجاوزت لأول مرة التفسيرات الميتافيزيقية والأسطورية التي كانت تهيم على فهم الإنسان للسلوك القويم، ففي حين كانت الأخلاق في المجتمعات القديمة ترتبط غالبًا بإرادة الآلهة أو الطابوهات القبّلية، سعى الفلاسفة اليونانيون "بدءًا من سقراط، ومرورًا بأفلاطون، ووصولًا إلى أرسطو" إلى وضع أسس عقلانية للفعل الأخلاقي، تجعل من الإنسان ووعيه محورًا للفهم والمعيار. عند "سقراط" (470-399 ق.م)، ارتبطت الأخلاق ارتباطًا وثيقًا بالمعرفة والعقل، فقد اعتبر أن الإنسان لا

يرتكب الشر عن عمد، بل بدافع من الجهل، ولذلك، فإن "من يعرف الخير، سيفعله بالضرورة"، أي أن المعرفة هي مفتاح السلوك الفاضل، والجهل هو السبب الجذري في الانحراف الأخلاقي. في نظر سقراط، لم تكن الفضيلة سوى نوع من الحكمة العملية، ويمكن تعلمها عبر الحوار والتفكير النقدي.

ومن هذا المنطلق، شكّل سقراط الربط بين المعرفة والفضيلة حجر الزاوية في مشروعه الفلسفي، حيث اعتبر أن الإنسان إذا عرف الخير معرفة حقيقية، فسيفعله بالضرورة، لأن المعرفة عنده، تنطوي على قوة مُلزمة تدفع إلى السلوك القويم.

رفض سقراط أن تكون الفضيلة صفة تُفرض من الخارج، سواء عن طريق القانون أو السلطة الدينية أو حتى التقاليد المجتمعية، بل رأى أنها ثمرة فهم داخلي عميق لطبيعة الخير والعدالة. ومن هنا، كانت حواراته الجدلية مع أبناء عصره محاولة للكشف عن الجهل المقنّع باليقين الزائف، وتحفيز العقل نحو التساؤل الصادق بوصفه الطريق الوحيد إلى حياة فاضلة.

وقد ترتّب على هذا التصوّر نتائج بالغة الأثر، أبرزها أن الوعي الأخلاقي هو مسؤولية عقلية فردية لا يمكن اختزالها في الالتزام الاجتماعي أو الطاعة العمياء، فالفعل الأخلاقي الحق، في نظر سقراط، لا ينبع من الامتثال، بل من الإدراك العقلاني الحر لطبيعة الخير.

طوّر "أفلاطون" (347-427 ق.م)، المشروع الأخلاقي السقراطي بإدخاله إلى نطاقٍ ميتافيزيقي يتجاوز العالم الحسي المادي، فقد رأى أن الأخلاق لا تُفهم بمعزل عن نظريته الأشهر: نظرية المثل، والتي تفترض وجود عالم علوي ثابت تُوجد فيه صور مثالية للأشياء، ومنها الفضائل، وعلى رأسها فكرة الخير التي تُعد المصدر الأعلى لكل معرفة وقيمة.

وفق هذا التصور، فإن العالم المحسوس ليس سوى انعكاس ناقص لهذا العالم المثالي، مما يعني أن الفضيلة الحقيقية لا يمكن بلوغها تمامًا في الواقع، بل يمكن السعي نحوها عبر التأمل العقلي وتزكية النفس، وفي فهمه للإنسان، قسّم أفلاطون النفس إلى ثلاثة أقسام:

1. الجزء العاقل: ويسعى إلى الحكمة والمعرفة.
 2. الجزء الغضبي (أو الإرادي): ويتجه نحو الكرامة والشجاعة.
 3. الجزء الشهواني: يطلب اللذة والإشباع الجسدي.
- ترتكز العدالة، "وهي الفضيلة المركزية في جمهوريته"، على أن يؤدي كل جزء من النفس وظيفته دون تعديٍّ على دور الآخر، بحيث يقود العقل النفس، ويضبط الغضب، وتُخضع الشهوة للعقل، وهكذا يتحقق الانسجام الداخلي في النفس، بما يعكس "حسب فلسفته" انسجامًا ميتافيزيقيًا في الكون ذاته.
- الأخلاق عند أفلاطون إذًا ليست فقط سلوكًا صحيًا، بل هي حالة من التوازن الروحي والمعرفة العقلية بالمثل، وهي تشكّل طريقًا نحو الكمال الإنساني، وتعبيرًا عن موقع الإنسان في النظام الكوني المتناسق.
- أما "أرسطو" (322-384 ق.م)، فقد انطلق من رؤية واقعية وعملية، فرفض التعريفات المجردة للفضيلة، واعتبر أن الأخلاق مهارة حياتية تُكتسب بالممارسة، لا بمجرد التنظير أو الفرض، حيث قدّم ما يُعرف بـ"أخلاق الفضيلة"، مركّزًا على مفهوم الوسط الذهبي، حيث تكمن الفضيلة بين رذيلتين: الإفراط والتفريط، فالشجاعة، مثلًا، هي وسط بين الجبن والتهور، في نظره، لا توجد قواعد أخلاقية مطلقة، بل ينبغي على الإنسان أن ينمي الحس العملي الذي يُمكنه من التصرف السليم في السياقات المتغيرة، وتُعد أخلاق أرسطو بذلك من أوائل المحاولات لفهم الأخلاق باعتبارها فنًا للتدبير الذاتي والاجتماعي، متجذرًا في الخبرة الإنسانية.
- وهكذا، يُظهر الفكر الفلسفي الكلاسيكي منذ بداياته أن الأخلاق لم تكن مجرد تنظير حول ما ينبغي، بل كانت دائمًا مرتبطة بفهم طبيعة الإنسان، وعلاقته بالعقل والمجتمع والكون، وهي الأسئلة التي ستبقى مركزية في تطور النظريات الأخلاقية لاحقًا، سواء في الفلسفات الدينية أو الحداثية أو العلمية.
- قدّم أرسطو في كتابه "الأخلاق" إلى نيقوماخوس "تصورًا أكثر واقعية وتجريبية للأخلاق مقارنة بسلفه أفلاطون، فقد ابتعد عن الطابع الميتافيزيقي لنظرية

المثل، وركّز بدلاً من ذلك على الإنسان كما هو في واقعه اليومي، وعلى الفضيلة باعتبارها مهارة عملية مكتسبة تُنمى من خلال التمرين، والتكرار، والتربية. يرى أرسطو أن الفضائل ليست خصائصاً فطرية ولا مجرد معارف عقلية، بل ملكات نفسية تنمو عبر التمرّن على الأفعال الصائبة حتى تصبح عادة مستقرة في النفس، وبهذا المعنى، الأخلاق عند أرسطو هي نتاج تربية مدنية مستمرة، لا لحظة وعي لحظي.

وعليه، فإن أرسطو أسس الأخلاق على الممارسة والتوازن والعقل العملي، مقدّمًا واحدة من أكثر النظريات الأخلاقية تأثيرًا في التاريخ الغربي، لا تزال تلهم مفكرين معاصرين في مجالات الأخلاق التطبيقية، والسياسة، وتربية الفضيلة. ما يجمع بين هؤلاء الفلاسفة هو محاولتهم الجادة لفهم الأخلاق بصفاتها ظاهرة عقلية قابلة للتحليل المنطقي، دون الحاجة إلى الرجوع للوحي أو المقدس أو السلطة الدينية، لقد تعاملوا مع الأخلاق بوصفها ظاهرة إنسانية يمكن دراستها وتحليلها من خلال التأمل العقلي والملاحظة الحياتية، لا بوصفها أوامر خارقة أو إرادات عليا منزلة. في هذا السياق، تُعتبر الفلسفة اليونانية أول محاولة منهجية لفهم الأخلاق بصفاتها سلوكًا قابلاً للتقويم العقلاني، يسعى إلى إدراك "الخير" بوصفه قيمة كونية أو معيارًا عمليًا، لا استجابة لمشئنة إلهية أو نص مقدس.

لقد كان الدافع الأخلاقي عندهم نابعًا من البحث عن الحكمة والانسجام الداخلي وحسن العيش، وليس من الخوف من العقاب الأخروي أو الطمع في الثواب. بهذه الرؤية، وُضعت اللبنة الأولى لما سيُعرف لاحقًا بـ"الأخلاق الفلسفية" أو "الأخلاق العقلانية"، التي تُؤسّس على التفكير النقدي، والجدل المنطقي، والسعي نحو بناء معايير موضوعية للفعل الإنساني القويم، حيث مثّل هذا التحول لحظة فاصلة في تاريخ الفكر الأخلاقي، إذ حرّر الأخلاق من سلطتها الدينية والأسطورية، وجعلها موضوعًا مفتوحًا للتفكير والتطوير والتشكيك أيضًا.

وهذا الإرث الفكري سيجد امتداداته لاحقًا، سواء في الفلسفة الإسلامية العقلية أو في الأخلاق الحديثة مع كانط وميل ونييتشه، حيث استمرت الفكرة الجوهرية القائلة

بقدرته الإنسان، بوصفه كائنًا عاقلًا، على تأسيس نظام أخلاقي ذاتي وحرّ، وقد تجلّت إحدى أبرز محطاته في العصور الإسلامية الكلاسيكية (بين القرنين الثامن والرابع عشر الميلاديين)، حيث شهدت الساحة الفكرية نقاشًا فلسفيًا وكلاميًا عميقًا حول طبيعة الأخلاق ومصدرها، وجاء هذا النقاش في ظل تفاعل مركّب بين العقل الفلسفي والنصوص الدينية، وبين التراث الإسلامي الناشئ من جهة، ووراثته الفكر اليوناني والفارسي من جهة أخرى، واتخذ هذا الجدل أبعادًا متعددة جعلته جزءًا من الرهانات المعرفية الكبرى التي انخرطت فيها المدارس الكلامية والفقهية والصوفية، وهو ما أسفر عن تشكّل ثلاثة اتجاهات رئيسية في النظر إلى مصدر الأخلاق وطبيعتها، مثّلت بدورها ركائز النقاش الفكري في ذلك العصر:

1. مثل المعتزلة⁹ أحد أبرز التيارات الكلامية التي أولّت العقل مكانة مركزية في تأسيس المنظومة الأخلاقية، فقد انطلقوا من مبدأ أساسي هو أن العقل قادر، بصورة مستقلة، على إدراك الحسن والقبيح، والتمييز بين الخير والشر، حتى في غياب النصوص الشرعية، وهذا يعني أن المعايير الأخلاقية ليست متوقفة على الأمر الإلهي، بل تنبع من طبيعة الفعل ذاته ومن قدرة الإنسان العقلية على التقييم. ومن هذا المنطلق، ذهب المعتزلة إلى أن العدل الإلهي لا يمكن تصوّره إلا إذا كان الإنسان حرًا ومسؤولًا عن أفعاله؛ فلو لم يكن الإنسان يملك حرية الإرادة، لأصبح العقاب والثواب الإلهيان بلا سبب وغير عادلين، ولذلك، كانت الحرية شرطًا ضروريًا للمسؤولية الأخلاقية، والشرطين معًا يستلزمان أن تكون الأخلاق عقلية وليست تعبدية خالصة.

وقد أدى هذا التصور إلى ربط الأخلاق بمبدأ العدل، لا فقط بوصفه صفة لله، بل باعتباره قيمة عقلية عليا تحكم الكون والتكليف الشرعي، فإلهه، في تصوّرهم، لا يمكن أن يأمر إلا بما هو حسن في ذاته، ولا ينهاي إلا عما هو قبيح في ذاته، وبالتالي فالأوامر والنواهي الإلهية تُفهم في ضوء هذا الميزان العقلي.

⁹ كتاب: تاريخ الفكر الإسلامي. علي جواد. بيروت: دار صادر، 1980. الصفحات. من 210 إلى 225.

هذا الموقف العقلاني من الأخلاق جعل المعتزلة أقرب إلى الفلسفة الأخلاقية العقلانية التي تطوّرت لاحقًا في الفكر الغربي، حيث يُعدّ الإنسان كائنًا عاقلًا قادرًا على إدراك القانون الأخلاقي من خلال ملكاته الذاتية، دون حاجة دائمة إلى سلطة خارجية تُملي عليه ما يجب فعله.

2. على النقيض من المعتزلة، تبنّى الأشاعرة موقفًا نصيًّا في تأسيس الأخلاق، يقوم على أن العقل البشري غير مؤهل للحكم استقلالًا على الأفعال بأنها حسنة أو قبيحة، فالمعيار الأخلاقي، وفق هذا التصور، لا ينبع من طبيعة الفعل، بل يُستمد من الشرع وحده؛ فما يأمر به الله يُعدّ حسنًا، وما ينهى عنه فهو قبيح، بصرف النظر عن تقييم العقل أو ما يبدو للإنسان معقولًا أو عادلاً.

هذا التصور يقوم على فكرة مركزية في العقيدة الأشعرية، وهي أن الإرادة الإلهية مطلقة وغير مقيدة بحكم العقل البشري، فالله عند الأشاعرة، لا يُسأل عمّا يفعل، ولا تخضع أفعاله لمقاييس العدالة أو الحكمة كما يفهمها الإنسان، وهذا ما يفسّر قبولهم لفكرة "التكليف بما لا يُطاق" واعتبار أن العدل الإلهي لا يُفهم وفق التصور البشري للعدالة، بل وفق ما يقرره الشرع.

وقد نتج عن هذا الموقف أن الأخلاق لم تُعد مسألة عقلية قابلة للنقاش والتقييم الفلسفي، بل تحوّلت إلى التزام تعبدي محض، يتأسس على الطاعة والانقياد، لا على الاقتناع العقلي، ومن هنا، اكتسبت الأخلاق بعدًا تشريعيًا صارمًا، يظهر بوضوح في الفقه الإسلامي، حيث يُحدّد السلوك المقبول والواجب والمحظور من خلال النصوص الشرعية لا من خلال مبادئ عقلية كونية.

رغم ما في هذا الاتجاه من تقوية للسلطة الدينية والتشريعية، إلا أنه أدّى إلى إقصاء العقل من مجال التحليل الأخلاقي المستقل، مما جعل الأخلاق محكومة بالسياق الديني حصريًا، وحدّ من إمكانية تأويلها أو تطويرها خارج إطار النص.

3. الصوفيون قدّموا رؤية داخلية وروحية للأخلاق، تقوم على تزكية النفس وتهذيبها، فالأخلاق عندهم ليست فقط التزامًا خارجيًا بالقواعد، بل سلوك باطني يتجه نحو تحقيق القرب من الله عبر المحبة، والزهد، والإخلاص، وقد تجاوزت الأخلاق

الصوفية المعايير الشكلية للفضيلة، نحو نموذج أخلاقي وجداني يقوم على تهذيب الأهواء، والتحرر من الأنانية، ومراقبة النفس.

لم يتناول الفقهاء المسلمون الأخلاق بوصفها حقلاً مستقلاً من التأمل النظري أو الفلسفي، بل أدرجوها ضمن الفقه العملي الذي يُعنى بتنظيم أفعال المكلف وفق التصنيف المعروف: الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والحرام، ومن هذا المنظور، لم تُفهم الأخلاق كمجال فلسفي قائم على مبادئ عقلية أو تصورات نظرية عن الخير والشر، بل كامتثال عملي لأوامر الشريعة ونواهيها.

كان التركيز الفقهي منصباً على تحديد الموقف الشرعي من الأفعال والسلوكيات، وليس على تحليل بنيتها الأخلاقية أو قيمتها الكونية، ومع ذلك، فقد أسس هذا المنهج الفقهي إطاراً أخلاقياً عملياً شاملاً، يُنظم تفاصيل الحياة اليومية للفرد والمجتمع، ويوجّه السلوك انطلاقاً من مفاهيم محورية مثل:

- النية: حيث لا يُقبل الفعل الظاهري إلا إذا اقترن بقصد صحيح.
- الإخلاص: باعتباره شرطاً لقبول الأعمال عند الله، لا مجرد مطابقة الشكل.
- الامتثال: أي طاعة أوامر الشرع بوصفها تجسيداً للعبودية والانضباط السلوكي.

ارتبطت الأخلاق ارتباطاً وظيفياً بمصير ما بعد الموت، فالجنة تُقدّم بوصفها نهاية سعيدة للذين التزموا بالفضائل وامتثلوا للأوامر الإلهية، في حين تُقدّم النار كمآل لمن انحرفوا عن الصراط الأخلاقي المستقيم، وهذا التصور يضع للأخلاق غاية قصوى تتجاوز حدود الحياة الدنيا، مما يمنحها طابعاً كونياً ويُضفي على الالتزام بها بعداً وجودياً.

مع بزوغ العصر الحديث، أخذ الفكر الأخلاقي منعطفاً حاسماً تمثل في القطيعة مع المرجعيات الدينية والتقليدية التي ظلت لقرون تحدد معايير الخير والشر وتؤطر السلوك الإنساني ضمن منظومة لاهوتية مغلقة. فمع صعود العقل الحديث، لم يعد الوحي أو السلطة الكنسية هو المصدر الأوحد للحكم الأخلاقي، بل أُعيد بناء المفاهيم الأخلاقية على أسس عقلانية وتجريبية وإنسانية.

بذلك تأسست رؤية جديدة ترى في الإنسان ذاته، بعقله وإرادته وخبرته الوجودية، المرجع الأعلى لتحديد القيم والمعايير. فظهرت نزعات متعددة:

- نزعة عقلانية جعلت من العقل المعيار الكلي للأخلاق، كما نجد عند كانط الذي رأى في الواجب الأخلاقي تعبيرًا عن الإرادة الحرة والعقل العملي الخالص.

- نزعة نفعية براغماتية سعت إلى ربط الخير بالمنفعة العامة والنتائج المترتبة على الفعل، كما عند بنتام وميل؛ ثم تطورت الاتجاهات إلى مقاربات نقدية وجذرية أعادت مساءلة الأسس ذاتها التي تقوم عليها الأخلاق، كما في فلسفة فريدريك نيتشه التي اعتبرت القيم الأخلاقية نتاجًا لإرادة القوة والتاريخ الثقافي لا لحقيقة متعالية.

وهكذا، لم تعد الأخلاق مجرد منظومة أوامر ونواهي مفروضة من الخارج، بل مشروعًا إنسانيًا مفتوحًا يسعى إلى فهم جذور القيمة في التجربة البشرية ذاتها، ويعيد صياغة العلاقة بين الحرية والمسؤولية والضمير بعيدًا عن سلطان الغيب والسلطة الكنسية، في سياق البحث الحديث عن أسس دنيوية للمعنى والمعايير الأخلاقي.

تُظهر التحولات في الفكر الأخلاقي الحديث أنّ المفهوم نفسه لم يعد يُفهم بوصفه كيانًا ثابتًا أو قائمًا على أسس ميتافيزيقية مشتركة، كما في التصورات الدينية أو الكلاسيكية، بل أصبح ساحة مفتوحة للجدل النظري، تتنازعها مقاربات متباينة: فمن جهة، هناك من يسعى إلى تأسيس نظام عقلائي كوني كما فعل إيمانويل كانط، ومن جهة أخرى، من ينظر إلى الأخلاق كبناء اجتماعي وثقافي متغير يخضع لشروط التاريخ والسياق، وهذا التباين الفكري فتح المجال لبحوث متعددة التخصصات، أبرزها علم النفس والعلوم السلوكية، التي حاولت تفسير تشكل السلوك الأخلاقي من خلال التجربة الفردية وآليات التنشئة.

فقد بيّنت دراسات علم النفس السلوكي والمعرفي أنّ السلوك الأخلاقي يتأسس في بدايته عبر آليات الثواب والعقاب في الطفولة المبكرة، حيث يُلقّن الطفل القواعد من خلال الربط بين الفعل ونتيجته، قبل أن تتطور هذه الاستجابات الخارجية إلى إدراك داخلي للقيم، وتلعب الأسرة، المدرسة، والبيئة الثقافية دورًا حاسمًا في ترسيخ هذه

القيم، بما يجعل الأخلاق حصيلة تفاعلات اجتماعية لا تُورث بيولوجيًا، بل تُكتسب بالتدرج ويُعاد إنتاجها عبر القدوة واللغة والانضباط.

ومع توسع دائرة البحث في القرن العشرين، قدّم علم الأحياء التطوري والسوسيولوجيا التطورية إطارًا جديدًا لفهم الأخلاق، باعتبارها نتاجًا تطوريًا مرتبطًا بالانتخاب الطبيعي وضرورات البقاء الجمعي. وفق هذا المنظور، فإن أنماط السلوك كالتعاون، الإيثار، أو الامتناع عن الغش، لم تنشأ بدافع أخلاقي واعي، بل لأنها وفّرت مزايا تنافسية للجماعات التي تبنتها، فعززت تماسكها وضمنت استمرارها عبر الأجيال. كما أظهرت الدراسات السلوكية على الثدييات العليا "كالشمبانزي والدلافين" وجود أشكال أولية من التعاطف، وردود أفعال تجاه الظلم، ما يوحي بأن جذور السلوك الأخلاقي أقدم من التجربة الإنسانية الخالصة، وأن التعاطف ربما تطوّر لدى الكائنات الاجتماعية لتقوية الروابط الداخلية وتحقيق الانسجام داخل الجماعة. ومن هذا المنطلق، تُفهم المشاعر الأخلاقية كالشفقة، الشعور بالذنب، أو الغضب من الظلم باعتبارها آليات عصبية-بيولوجية تعمل على ضبط التفاعلات وتقليل العدوان الداخلي.

ويُعدّ مفهوم "الإيثار المتبادل"، الذي صاغه "روبرت تريفرز"، مثالًا بارزًا على هذا الفهم التطوري للأخلاق، بوصفه آلية تطورية تعزّز التعاون بين الأفراد، بحيث يساعد الفرد غيره اليوم على أمل أن يُكافأ لاحقًا في موقف مشابه. فالسلوك الأخلاقي، بهذا المعنى، ليس خروجًا عن مبدأ "البقاء للأصلح"، بل استراتيجية بقاء ذكية تضمن التماسك الاجتماعي داخل الجماعات.

ورغم أن هذا النمط من الإيثار يبدو مشروطًا ويخدم المصلحة الذاتية في النهاية، إلا أنه يمثل أداة فعالة لضمان استمرارية التعاون، الأمر ذاته ينطبق على الإحساس بالعدالة، الذي يُفهم كتطور آلية لضبط التوازن بين الفرد والجماعة، بحيث يصبح الغضب من الغش أو الاستغلال رد فعل فطري يردع الانتهاكات ويعزز الالتزام بالقواعد المشتركة.

مع دخول المجتمعات مرحلة الحداثة، ثم ما بعدها، شهدت البنية الأخلاقية تحولات جوهرية، يمكن تلخيصها في ثلاث مسارات مترابطة: صعود الفرد كمرجع أخلاقي مستقل، تفكك المرجعيات الكلية والتقليدية، واحتكاك الثقافات ضمن عالم معولم.

أدت هذه التغيرات إلى زعزعة التصورات القديمة عن "الخير" و"الشر"، وولدت تساؤلات جديدة حول معنى الأخلاق وحدودها ومشروعيتها في عالم متغير.

في السياقات الحداثية الغربية، ومع تطور مفاهيم الحرية الفردية، الاستقلال الذاتي، وحقوق الإنسان، تحوّلت الأخلاق من منظومة خارجية تُفرض على الفرد، إلى عملية داخلية تنبع من الذات. لم يعد مصدر القيم هو الدين أو المجتمع أو التقاليد، بل أصبح الفرد ذاته هو الفاعل الأخلاقي الأساسي، بما يحمله من وعي، واختيار، وتفضيلات شخصية.

هذه التحولات، المرتبطة بتفكيك السلطة الكنسية وصعود العقلانية الليبرالية، أفرزت ما يُسمى بـ"أخلاق الأصالة" حيث يُنظر إلى السلوك الأخلاقي بوصفه تعبيرًا عن الصدق مع الذات لا الخضوع لقواعد خارجية، ومع ذلك، فقد صاحب هذا الصعود للفردانية مشكلات أخلاقية معقدة، منها اللامبالاة تجاه الآخر، ضعف التضامن، ونزعة النرجسية المعاصرة، ما جعل كثيرين يتحدثون عن "أزمة المعنى الأخلاقي" في المجتمعات الحديثة.

في عصر العولمة، حيث تتقاطع الهويات والثقافات، أصبحت الأخلاق موضوعًا لصراع متعدد الأوجه:

• بين القيم الغربية (الفردية، الحريات، الحقوق).

• والقيم التقليدية أو الدينية (الجماعة، الواجب، القداسة).

تُطرح هنا أسئلة حول إمكان وجود "أخلاق كونية" تتجاوز الانقسامات الحضارية، دون الوقوع في فرض نموذج واحد على الجميع، كما أن التفاعل الكثيف بين الثقافات خلق حالات من التوتر الأخلاقي، سواء في قضايا مثل الجندر، حرية التعبير، أو العدالة الاقتصادية، حيث تتصادم مرجعيات أخلاقية متباينة.

في هذا السياق، برزت محاولات لإعادة صياغة الأخلاق على أسس حوارية وتوافقية، كما نجد عند "يورغن هابرماس" في "أخلاقيات الخطاب"، أو في مشاريع "الضمير الكوني" و"الحقوق العالمية"، لكنها ما تزال تواجه مقاومة قوية من السياقات التي ترى في العولمة. تتجلى الأخلاق اليوم بوصفها محصلة معقدة تنبع من التفاعل المستمر بين العوامل التاريخية، الثقافية، والنفسية، فلا يمكن النظر إليها كمعطى جامد أو ثابت، بل كنتاج متراكم للتجارب الإنسانية المتغيرة عبر العصور، فهي تتشكل تحت تأثير السياقات الاجتماعية والدينية والفكرية، وتتبدل تبعًا لتحولات حاجات الإنسان وبيئته.

غير أن هذا الطابع المتغير لا يلغي الحاجة إلى منظومة أخلاقية قادرة على التكيف مع متطلبات العصر وضمان التعايش والتناغم داخل المجتمعات، خصوصًا في ظل تعقيدات الحداثة والعولمة، فالقيمة الحقيقية للأخلاق تكمن في قدرتها على الموازنة بين ثوابت إنسانية أساسية "كالعدالة، الاحترام، والكرامة" وبين المتغيرات التي تفرضها التحولات الثقافية والاجتماعية.

من هنا يبرز التحدي الجوهرى المتمثل في بلورة تصور أخلاقي تكاملي يستند إلى القيم الكونية من دون أن يتقوقع في صرامة ميتافيزيقية، ويحتضن التعددية والتغير من دون أن يفقد صلابة معاييرهِ الأساسية، وبناءً على ذلك، يمكن فهم الأخلاق لا كمنظومة قواعد صماء، بل كحوار مستمر بين الماضي والحاضر، بين العقل والعاطفة، وبين الفرد والمجتمع، بما يجعلها تجسيدًا حيًا لجوهر التجربة الإنسانية في سعيها الدائم إلى المعنى والعدل.

كشف لنا التاريخ أنّ الأديان لم تُنشئ الأخلاق من العدم، وتبين أنّ الأديان لم تُبدع الأخلاق بقدر ما قامت باحتكارها وإعادة صياغتها في إطار مقدّس نسبته إلى مصدر متعالٍ، ما منحها سلطة مضاعفة وجعلها في موقع المرجعية المطلقة للسلوك الإنسانى؛ غير أنّ هذه السلطة المضافة لم تخلُ من آثار جانبية خطيرة، إذ كبّلت العقل النقدي، وقيّدت الحرية الفردية، وفرضت على البشر منظومات معيارية يُفترض أنّها نهائية وغير قابلة للمراجعة، فالخطاب الدينى يعلن قيمًا كونية كبرى مثل العدل،

والرحمة، والمساواة، لكن التجربة التاريخية تكشف بوضوح أنّ هذه القيم لم تُطبّق على نحو شامل، بل غالبًا ما اصطدمت بواقع عنيف وتميزي موريّ باسم الدين ذاته، سواء في شكل حروب وصراعات طائفية، أو في تبرير نظم اجتماعية غير عادلة، أو في تكريس تراتبية بين الأفراد والجماعات.

وعليه، فإنّ السؤال الذي يفرض نفسه اليوم لا يتعلق بكيفية "استعادة" الأخلاق الدينية، بل بكيفية "تحرير" الأخلاق من هيمنة المقدس ومن الوصاية المؤسسية التي احتكرتها لقرون طويلة.

فالتحدي الأخلاقي المعاصر لا يمكن أن يُجابَه بمنظومات مغلقة تزعم امتلاك الحقيقة النهائية، بل يحتاج إلى أسس إنسانية عقلانية تنبع من التجربة البشرية المشتركة، وتستند إلى مبادئ كونية قابلة للنقد والمراجعة الدائمة. هذه الأسس الجديدة قادرة على أن تمنح الالتزام الأخلاقي صفة الإلزام دون أن تُقيده بمطلقات غيبية، وأن تحافظ في الوقت ذاته على المرونة اللازمة لمواجهة التعددية القيمية والثقافية التي تميّز عالمنا الحديث.

إنّ تحرير الأخلاق من هيمنة النصوص المقدّسة لا يعني أبدًا القطيعة المطلقة مع الإرث الديني أو إنكار القيمة التاريخية والمعرفية التي حملها، بل يعني إعادة النظر في موقع هذا الإرث ضمن مسار تشكّل الوعي الإنساني، وفهمه لا بوصفه وحيدًا مطلقًا، بل كتجربة بشرية مخصوصة بظروفها الثقافية والتاريخية، شاركت في بناء الحسّ الأخلاقي عبر مراحل تطور الوعي الجمعي، فكل منظومة دينية، مهما بلغت من قداسة، هي في جوهرها تعبير عن محاولة الإنسان تفسير العالم وتنظيم حياته وفق رؤيته للخير والشر، وليست معيارًا نهائيًا يُقاس عليه كل زمان ومكان.

ومن هنا، يصبح تحرير الأخلاق فعلًا تأويليًا بالأساس، يهدف إلى إعادة توطین القيمة في الإنسان ذاته، لا في نصّ مفارق أو سلطة متعالية. فبدل أن تُستمد الأحكام الأخلاقية من مصدر فوقيّ يفرض ذاته من الخارج، تُبنى من الداخل، من الوعي الإنساني القادر على الفهم، والمسؤولية، والاختيار الحر، وهذه النقلة تُحوّل الأخلاق

من نسق مغلق إلى مشروع إنساني مفتوح، متجدد بتجدد التجربة البشرية، حيث لا تكون القيمة شيئاً يُمنح، بل شيئاً يُنتج في سيرورة الحوار بين الفرد والعالم.

وحين تتأسس الأخلاق على كرامة الإنسان لا على الخضوع، وعلى العدالة والمساواة والحرية لا على الامتثال والاتباع، فإنها تستعيد جوهرها الإنساني الأصيل، وتتحول إلى مجال للخلق والإبداع، لا إلى أداة للرقابة والتقييد؛ فالأخلاق في بعدها التحرري هي مساحة تفكير نقدي تُسائل السلطة والنص والعادة، وتفتح المجال أمام تعدد الرؤى والمقاربات، لتغدو أفقاً للعيش المشترك، لا منظومة طاعة مغلقة.

بهذا المعنى، لا يُراد من نقد الأخلاق الدينية إلغاؤها، بل تحريرها من ادعاء الكونية والنهائية، وإعادةتها إلى أصلها الإنساني، حيث القيمة تُستمد من القدرة على التعاطف، والعدل، والمسؤولية المشتركة. وعندها فقط، تصبح الأخلاق فعلاً واعياً يُعيد صياغة علاقتنا بذواتنا وبالأخر وبالعالم، في ضوء مشروع إنساني عقلائي يؤمن بأن الإنسان هو صانع المعنى ومصدر القيمة، لا مجرد متلقٍ لأوامر من خارج تجربته التاريخية.

وفي ختام هذا الفصل، ندرك أن رحلة الوعي الأخلاقي للإنسان لم تكن أبداً نتاج أوهام مقدسة أو أوهام سماوية، وإنما هي ثمرة تطور طبيعي لذكائه، واحتياجه إلى فهم نفسه والعالم من حوله، بينما حاولت الأديان، خلال تاريخها، أن تضع لنفسها مركزية في مصدر الأخلاق، مدعية أنها نزلت من السماء، وأنها ثابتة لا تتغير، متنكرة بذلك عن حقيقة أن الأخلاق، في جوهرها، نتاج بشري خالص، وليست من السماء، ولا يستقيم أن نعتمد مصدراً خارجياً غير قابل للتحقق بأن يكون مرجعاً معياراً مطلقاً للقيم الإنسانية.

أما أن للعقل أن يعلن صحوته، ويُفند كل محاولة لاحتكار الحقيقة، سواء كانت من قبل الفقهاء أو الكهان، ويُثبت أن الأخلاق ليست من فصيلة الخرافة، وإنما هي بناء اجتماعي، تطور عبر الزمان، وارتبط ارتباطاً وثيقاً بوعي الإنسان، وقدرته على ممارسة الحرية والمسؤولية، بعيداً عن قيود أوهام القداسة؟

فالمعرفة الحقّة لا تنتظر أن يُنزلها الله، وإنما تُستنير بوهج العقل، وتُبنى على أسس علمية وفلسفية، تحرر الإنسان من عقلية القطيع، وتُعيد إليه كرامته، وتضعه على طريق التقدم المدعو إلى تحقيق إنسانيته، وليس مجرد عبودية لأوهام قد تبدو مقدسة، ولكنها في واقع الأمر أصفاد تقيّد العقل وتُعوق الحضارة.

فلنحرّر عقولنا من أسر الأوهام، ولنختَر أن تكون الأخلاق منبثقة من إنسانيتنا، من وعينا، من مسؤوليتنا، كي نخلق عالماً يستحق أن نعيش فيه، عالماً يُبنى على أسس العدالة، والحرية، والكرامة، لا على وهم قد يختبئ وراء رداء القداسة المصطنعة. لقد حان الوقت كي نعلي من شأن العقل، ونتحدّى تلك الأساطير التي تحاول أن تُخدر ضميرنا، وترسم وحدها مسار إنسانيتنا.

الجاهلية والإسلام: بين الأسطورة

وبناء المعنى

في عالم تتداخل فيه الأسطورة مع الواقع، وتتشابك فيه الصورة المشرقة للأديان مع حقيقة تذوب في شروخ التاريخ الاجتماعي والثقافي، يظهر لنا الصراع بين تشويهات الجهل وأساطير الماضي، وبين محاولة بناء معاني متجددة تحفظ للعقل إنسانيته وكرامته. وإنّ فهمنا العميق لتاريخ الأديان، خاصةً في فتراتنا الأولى، يكشف عن حضور مثير للجدل، حيث كانت الأسطورة وسيلة لتثبيت قيم مجتمعية، ولكنها، في ذات الوقت، أصبحت حجاباً يعوق تطور الفكر ويعطل روح النقد والتساؤل.

أما السؤال المهم والجوهر: كيف يمكن أن نفرّق بين ما هو أسطورة **استسيغت** لغايات اجتماعية وثقافية، وما ينبغي أن يُبنى عليه الفكر الإنساني من معاني عميقة قائمة على العقل، العلم، والنقد؟ إن التحقق من صحة الموروث، ورفض البنيات التي تسعى لتقييد حرية الإنسان، ضرورة ملحة في عصر طغت فيه الأوهام وازدادت فيه محاولات: تسيّد القداسة على حساب العقل.

الدعوة هنا ليست للهروب من التاريخ أو الجدل، وإنما لإعادة النظر في كل ما رسخت له أيديولوجيات الماضي، من أجل صياغة وعي جديد يعترف بأهمية العقل، ويؤمن بقدرة الإنسان على بناء معانيه، والانتقال من سطوة الأسطورة إلى فضاء الفكر الحر، الذي لا يكتفي بترديد الماضي، وإنما يسعى لصناعة مستقبل قادر على استيعاب الإنسان في محيطه الحضاري، ومتقبلاً للتغير، مسلحاً بوعيه وإرادته الحرة.

في هذا السياق، يصبح تحدينا ليس فقط نقد الأديان، وإنما أيضاً إعادة بناء المعنى، وفتح الأبواب أمام فكر يمتلك الجرأة على التشكيك، والتحرر من قيود

الأساطير، ليعلي من شأن العقل، ويُعيد الإنسان إلى مركزه الحقيقي ككائن قادر على الاختيار والابتكار.

ظلّ مصطلح "الجاهلية" محورًا أساسيًا في الخطاب الإسلامي لتوصيف فترة ما قبل البعثة النبوية، حيث لم يُقصد به مجرد تحديد زمن تاريخي، بل تمثّل إطارًا مفاهيميًا لتصوير تلك الحقبة على أنها فترة من الظلام الأخلاقي والثقافي، ما يبرّر، من وجهة نظر الخطاب الديني، الحاجة الملحة إلى الوحي، ويعزز سلطة النص كمصدر للمعنى والمعيار.

ومع ذلك، فإن القراءة النقدية لهذا التوصيف تكشف أن الجاهلية كما صوّرتها المصادر الإسلامية، ليست انعكاسًا دقيقًا للواقع التاريخي، بل بناء إيديولوجي مدروس، صُمّم لتقزيم الماضي، وإضفاء الطابع المأسوي على ما سبقه، في مقابل تضخيم وتثبيت قيمة الخطاب الإسلامي اللاحق؛ فالمدونات الإسلامية، من خلال تصنيفها للأحداث والممارسات الاجتماعية والأخلاقية، لم تهدف إلى وصف موضوعي لما كان قائمًا، بل إلى ترسيخ مفهوم الشرعية الدينية، وتقديم الإسلام كتحوّل جذري ومشروع أخلاقي ثقافي متكامل يعلو فوق أساس الجاهلية المفترض "الظالم".

فالأساطير والموروثات الرمزية التي اعتبرها الإسلام "جاهلية" كانت في الواقع مواد أولية، قابلة لإعادة التفسير والبرمجة ضمن خطاب ديني سياسي جديد، وبذلك استغل هذا الخام الثقافي الغني بالإمكانات الرمزية والاجتماعية، لإعادة تشكيل الوعي والمعايير، وأداة خطابية مركزية تعكس رؤية إيديولوجية نقدية للسلطة والمعنى، حيث يُعاد إنتاج الماضي وفق ما يخدم مشروع النص ويؤسس لهيمنة الإسلام كنسق قيمي ومعرفي جديد، قادرًا على إعادة تشكيل وعي المجتمع وقيمه عبر خطاب يوازن بين البرهان الرمزي والسلطة النصية.

الجاهلية¹⁰ لم تكن، كما يصورها القرآن والحديث، مجتمعًا غارقًا في الفوضى والانحلال، بل كانت ثقافة قائمة بذاتها، لها قيمها، وأعرافها، ونظامها الرمزي واللغوي،

¹⁰ كتاب: السيرة النبوية. ابن هشام. تحقيق: مصطفى عبد الغني. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995 (النسخة الأصلية القرن 9) الصفحات. من 1 إلى 50.

مجتمع القبيلة لم يكن همجيًا أو عديميًا، بل كان محكومًا بقوانين الشرف، والكرم، والنسب، والشعر، وتوازن القوى، وإذا نظرنا إلى الشعر الذي يُنسب إلى تلك المرحلة، نرى بلاغةً دقيقة، وبنية فكرية واضحة، وأشكالًا متقدمة من التعبير الرمزي، مما يُفند فكرة أن العرب قبل الإسلام كانوا "جهلة".

إن إطلاق مصطلح "الجاهلية" لم يكن توصيفًا بريئًا، بل تكتيكيًا لاهوتيًا وظيفته تشويه المرحلة السابقة، بما يسمح بتقديم الإسلام كـ"قطيعة مطلقة" مع ما قبله، ويمنح النص القرآني سلطة استثنائية، بهذا تحوّلت الجاهلية إلى نفي مطلق لكل ما لا يدخل في الخطاب الديني: الشعر صار غواية، القبيلة صارت عصبية، الكهانة صارت خرافة، والأسواق الثقافية (كسوق عكاظ) أصبحت رموزًا للغرور الدنيوي. ولأن هذه "الجاهلية" صيغت بأثر رجعي، فقد تم تحميلها بكل الصفات التي أراد الإسلام نفيها عن نفسه، في عملية تشبه شيطنة الماضي لتبرير حاضر مهيمن، من هنا، تبدو الجاهلية، في الخطاب الإسلامي، كضرورة خطابية لا كواقع موضوعي، فلو لم توجد، لكان لا بد من اختراعها.

الأهم من ذلك، أن هذا النفي للجاهلية لم يكن فقط ضد الماضي، بل ضد كل خطاب مستقل عن الدين: فالشعراء، والفلاسفة، والسحرة، والنساء، وحتى الأسواق، كلهم طُمِسوا تحت لافتة "الضلالة"، لتصفية التعدد الرمزي والثقافي الذي سبق الإسلام.

من بين المسلمات التي يكررها الخطاب الديني أن الإسلام جاء بـ"تشرّيع إلهي جديد"، ناسخ لما سبقه، ومغاير لما كان في زمن الجاهلية، غير أن نظرة تحليلية تاريخية تُظهر أن الشرائع الإسلامية الجوهرية، التي تُعتبر اليوم من "أركان الدين"، كانت في الواقع موجودة سابقًا في البيئة العربية أو الثقافات المحيطة بها، سواء بشكل جزئي أو شبه تام، ما يجعل الإسلام امتدادًا أكثر منه ثورة.

تُقدّم عقوبة قطع يد السارق في الخطاب الإسلامي التقليدي بوصفها حكمًا تشريعيًا إلهيًا ذا طابع استثنائي، يهدف إلى ردع الجريمة وتحقيق العدالة، غير أن القراءة التاريخية المقارنة تكشف أن هذه العقوبة ليست ابتكارًا إسلاميًا خالصًا، بل

تمثل استمرارًا لنموذج عقابي ضارب في جذور الثقافة الشرق أوسطية القديمة؛ فقد عرفت الحضارات السابقة "البابلية، والآشورية، والعبرانية" عقوبات جسدية مشابهة، تتراوح بين القطع والجلد والقتل، باعتبارها أدوات للقصاص الجسدي أكثر منها آليات للإصلاح الاجتماعي.

تظهر شريعة حمورابي (القرن الثامن عشر قبل الميلاد) نصوصًا صريحة تنص على بتر اليد في حالات السرقة أو الاحتيال، وتورد أسفار التوراة، خصوصًا سفر الخروج (22: 1-4)، أحكامًا تتضمن التعويض المادي أو العقوبة القصوى في جرائم السطو: "إذا سرق شخص ثورًا أو شاة، ثم ذبحها أو باعها، فعليه أن يدفع تعويضًا متعددًا: خمسة ثيران مقابل كل ثور مسروق، وأربع شياه مقابل كل شاة مسروقة".

وفي الفقه التلمودي إشارات إلى إمكانية بتر الأعضاء في ظروف محددة، وهذه المعطيات تضع عقوبة القطع ضمن تراث عقابي مشترك، سبق الإسلام بقرون، وشكل البنية المرجعية التي تحركت داخلها المجتمعات العربية قبل الإسلام.

أما في البيئة الجاهلية، فقد كانت العقوبات الجسدية، بما فيها الضرب المبرح أو البتر، جزءًا من الممارسات القبلية لردع الجرائم، وإن لم تكن مقننة ضمن منظومة موحدة أو مدعومة بسلطة مركزية، وكانت "المروءة الجاهلية" تفرض على السارق إما التعويض المالي (الدية أو الغرامة) أو الخضوع لعقوبة جسدية يحددها ميزان الشرف والردع داخل القبيلة.

جاء الإسلام ليأخذ هذا الموروث، فيعيد صياغته داخل إطار نصي مقدس، فيحوّل العقوبة من عرف اجتماعي مرن إلى فريضة شرعية مطلقة، غير قابلة للمراجعة أو التفاوض، ويضع تنفيذها تحت سلطة دينية وسياسية موحدة. وبهذا المعنى، لا يمكن فهم عقوبة القطع "وغيرها من التشريعات" باعتبارها قطيعة مع ما سبق، بل كحلقة في سلسلة تطور تاريخي، حيث انتقلت السلطة المانحة للمشروعية من المجتمع القبلي إلى النص القرآني، ومن التوافق العرفي إلى الإلزام الشرعي.

يُنظر في الفقه الإسلامي التقليدي إلى عقوبة رجم الزاني المحصن باعتبارها ذروة "الحدود الشرعية" وأشدّها وقعًا، غير أن التتبع التاريخي للنصوص والممارسات يبيّن

أن هذه العقوبة ليست قرآنية المنشأ، بل تمثل استمرارية واضحة لتقاليد عقابية سابقة، خاصة تلك الواردة في الشريعة الموسوية، التي كانت حاضرة بقوة في الوسط الاجتماعي والديني لشبه الجزيرة قبل الإسلام، ولا سيما في يثرب (المدينة)، حيث استوطنت قبائل يهودية بارزة مثل بني قريظة وبني النضير وبني قينقاع، وكانت تطبق التشريع التوراتي في القضايا الأخلاقية والجنائية.

في سفر التثنية (22: 22-24)، نجد نصاً صريحاً يقضي برجم الزاني والزانية حتى الموت:

"إذا وُجد رجل مضطجعاً مع امرأة زوجة بعل، يُقتل الاثنان: الرجل المضطجع مع المرأة والمرأة أيضاً، فتتزع الشر من إسرائيل."

كما وردت في مواضع أخرى من التوراة عقوبة الرجم في جرائم متعددة، منها التجديف والعصيان على الوالدين، ما يعكس حضور الرجم كعقوبة مركزية في النظام العقابي اليهودي القديم.

إن المصادر الإسلامية الحديثية نفسها تعترف بهذا الامتداد، ففي رواية متفق عليها، سأل النبي محمد جماعة من اليهود عن حكم الزنا في التوراة، فأجابوا: "نفضحهم ويُجلدون"، فاعترض عبد الله بن سلام قائلاً: "كذبتم، فيها الرجم"، فاستدعوا التوراة وأثبتوا وجود الحكم. فهذه الحادثة تكشف بوضوح أمرين: أولاً، أن الرجم كان معروفاً ومطبقاً قبل الإسلام في السياق اليهودي؛ ثانياً، أن مشروعيته في الإسلام استندت إلى التوراة لا إلى نص قرآني.

ومن اللافت أن القرآن نفسه لم يذكر الرجم¹¹ في أي موضع، بل اقتصر في معالجة جريمة الزنا على عقوبة الجلد مائة جلدة، دون تمييز بين محصن وغير محصن:

"الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ..." (سورة النور: آية 2)

هذا التباين أفرز جدلاً فقهيًا واسعاً حول مصدر الرجم، حيث ظهرت فرضيتان أساسيتان:

¹¹ كتاب: الطبقات الكبرى. لابن سعد. في جزء السيرة النبوية أو القسم الخاص بحياة عبد الله بن سلام. الصفحات. من 200 إلى 250 في الطبقات المعروفة.

1. أن العقوبة أُدخلت من خارج النص القرآني عبر الحديث والفقه، متأثرة بالموروث اليهودي.

2. أن الرجم كان أداة لحماية البنية الأبوية والضبط الجنسي في المجتمع، وتمت شرعنته لاحقًا عبر إسناده للنبي.

يزيد الأمر تعقيدًا ما ورد في بعض المصادر من أن هناك "آية" قرآنية حول الرجم، نُسخَت تلاوة وبقي حكمها، وهي: "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله"، إلا أن هذه الآية المزعومة لم تُدَوَّن في المصحف، وبقيت متداولة شفهيًا، ما يثير إشكالات حول حجيتها النصية.

إن استيراد عقوبة الرجم من الشريعة اليهودية، مع غيابها عن النص القرآني وتناقضها مع ما ورد فيه من عقوبة الجلد، يضعف فكرة استقلال التشريع الإسلامي عن المنظومات السابقة، ويؤكد أن عملية "الأسلمة" شملت في بعض الحالات إعادة إنتاج أحكام توراثية ضمن إطار إسلامي، مع احتفاظها بوظيفتها السلطوية، خاصة في التحكم بالجسد، وفي سياق مجتمعي أبوي يعطي أولوية لحماية الشرف الجنسي على حساب مقاربة إصلاحية أو حقوقية للجريمة.

رغم ما يُروَّج له الخطاب الإسلامي من أن الصلاة هي "عمود الدين" و"أول ما فرضه الله"، فإن تاريخ الأديان يكشف أن الركوع والسجود والطهارة ليست ابتكارات إسلاميًا، بل عناصر طقسية مشتركة في الديانات التوحيدية والشرقية، سبقت الإسلام زمنيًا وشعائريًا، وكانت تؤدي بأشكال متقاربة حتى في شبه الجزيرة قبل النبوة. كانت الصلاة ممارسة مألوفة لدى جماعات الحنفاء، وهم مجموعات عربية توحيدية سبقت الإسلام ورفضت عبادة الأصنام، وقد مارس هؤلاء أشكالًا من العبادة تشبه إلى حد كبير الصلاة الإسلامية، بما في ذلك الوقوف بخشوع، والانحناء (الركوع)، والسجود، مع توجّه بعضهم نحو الكعبة كمركز مقدس للعبادة. وتشير المصادر التاريخية إلى أن بعض الشخصيات البارزة، مثل ورقة بن نوفل، أمية بن أبي الصلت، وقس بن ساعدة الإيادي وزيد بن عمرو، وعثمان بن الحويرث، وعبيد الله بن جحش، وغيرهم كثير.

كان هؤلاء يلتزمون بطقس الوضوء المائي قبل أداء عباداتهم، ضمن تصور ذاتي للطهارة يجمع بين البعد الروحي للنقاء والنقاء الجسدي، مما يعكس مُستوىً عاليًا من الوعي الديني المستقل عن النصوص الإسلامية لاحقًا.

في المشرق المسيحي، ولا سيما في مناطق الشام وشمال الجزيرة العربية، اتخذت الصلاة بنية طقسية تتقاطع في عناصرها مع الممارسة الإسلامية اللاحقة، فقد التزمت الكنائس الشرقية بأوقات محددة لأداء الصلاة " مثل الفجر، والظهر، والمساء " وجمعت في هيناتها بين الوقوف والركوع والسجود. كما ارتبطت العبادة فيها بضرورة التطهر المسبق، إما عبر الوضوء الجزئي أو الغسل الكامل، قبل المشاركة في القداس، ويعكس هذا الالتزام استمرار مفهوم الطهارة القبلية، ليس بوصفه إجراءً شكليًا فحسب، بل باعتباره شرطًا روحيًا وأخلاقيًا يهيئ المصلّي للاتصال بالعالم المقدس.

في الديانة اليهودية، كما ترد أحكامها في التوراة وتفسيراتها في التلمود، تمثل الطهارة شرطًا جوهريًا لصحة العبادة، ويتضمن هذا الشرط الاغتسال الكامل أو الجزئي فيما يُعرف بـ "الميقفا"، قبل أداء الصلاة أو تلاوة النصوص المقدسة، مع الالتزام باتجاه قبلة ثابتة هي مدينة القدس، كما تتسم البنية الإنشادية للدعاء اليهودي "بما في ذلك صيغ التسبيح والمقاطع الافتتاحية" بلامح تقارب وظيفي مع سورة الفاتحة في الإسلام، من حيث دورها في تمجيد الذات الإلهية وتهيئة المصلّي للدخول في الطقوس التعبدية.

فكرة الطهارة بالماء كشرط للعبادة ليست إسلامية الأصل، بل كانت جوهريّة في اليهودية، حيث تفرض الغُسل والوضوء قبل الطعام، العبادة، أو لمس الكتب المقدسة. في الديانة الصابئية والمندائية، مثلت الطهارة المائية ركنًا أساسيًا في البنية الطقسية، حيث تقوم الشعائر على الغمر الكامل في الماء الجاري أو أداء وضوء متكرر يوميًا قبل كل صلاة، كما ارتبطت العبادة بتحديد أوقات ثابتة لأدائها، مع التوجه نحو مصدر للنور "سواء الشمس أو أي رمز ضوئي آخر" في إطار تصور كوني وروحي يقارب ما عُرف في الزرادشتية من ربط العبادة بعناصر الضوء والطهارة.

كانت الزرادشتية، التي هيمنت على إيران قبل ظهور الإسلام، تمثل نموذجًا متميزًا في تنظيم الطقوس الدينية، حيث فرضت خمس صلوات يومية موزعة على أوقات محددة تشمل الفجر، والظهر، والغروب، والمساء، ومنتصف الليل. ارتبطت هذه الصلوات بتلاوة نصوص مقدسة مع التوجه نحو مصدر النور "كالشمس أو النار المقدسة"، مما يعكس علاقة روحية عميقة بين العبادة والضوء كرمز للطهارة والنقاء. وكان الوضوء المائي جزءًا أساسيًا من هذه الطقوس، وغسل الأعضاء المكشوفة، مع تركيز خاص على غسل الوجه واليدين والقدمين، قبل الاقتراب من النار المقدسة أو دخول المعابد.

إذا ارتبطت الطهارة في الزرادشتية بمعايير لاهوتية وأخلاقية صارمة، حيث يُعتبر الشخص "نجسًا" وغير مؤهل لأداء العبادة، وهو تصور قريب جدًا من المفهوم الإسلامي.

بناءً على ما سبق، يتضح أن الصلاة والوضوء لم يكونا ابتكارًا إسلاميًا محضًا عند ظهور الإسلام، بل هما ممارستان طقوسيتان متوارثتان عبر تاريخ الأديان والممارسات الروحية في منطقة الشرق الأدنى، وقد استغل الإسلام هذه الطقوس، وأعاد تنظيمها ضمن منظومة تشريعية موحدة، ربطها بالنصوص المقدسة، وبالنية الصادقة، والانتماء الجماعي، مما منحها طابعًا رسميًا مؤسسيًا لم يكن موجودًا سابقًا. ومن منظور نقدي، يُظهر هذا أن التقنين الإسلامي للعبادة لم يكن إعادة اكتشاف للممارسات الدينية، بل إعادة صياغة للسلطة الرمزية، فالقرآن على سبيل المثال، لا يذكر سوى ثلاث صلوات، فالتكرار العددي للصلوات الخمس، واتجاه القبلة الموحدة، وأشكال الركوع والسجود، ليست من قبيل الاختراعات الصرفة، بل نتاج دمج وتقارب بين عناصر مأخوذة من الزرادشتية، والحنفية العربية، واليهودية، والمسيحية الشرقية، كل ذلك وفقًا للسياقات الثقافية والجغرافية المختلفة.

في حين، عدلت السردية الإسلامية لاحقًا على التشريع السماوي واثم إضافة فروض أخرى لتعادل خمس صلوات في اليوم، مستندة إلى حادثة الإسراء والمعراج، ما

يعكس آلية تعديل الطقوس لمصلحة المشروع السياسي والديني، وليس مجرد استكمال ديني طبيعي.

أما الجديد في التجربة الإسلامية، فهو احتكار هذه الطقوس كمؤسسة دينية تمتلك سلطة الرقابة والتشريع، وتفرض العقاب على المخالفين، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم النجاة في الآخرة، وهو امتداد لم يكن موجوداً بنفس الشدة والصرامة في الأديان والممارسات التي سبقتة.

رغم ما يُقال عن الصيام كـ"ركن من أركان الإسلام"، فإن تتبّع جذوره التاريخية يُظهر أنه لم يكن بدعة نبوية أو تشريعاً إلهياً خاصاً بالمسلمين، بل طقساً قديماً مارسه شعوب وأديان مختلفة، داخل الجزيرة العربية وخارجها، لأسباب تطهيرية أو تعبدية أو تكفيرية بل إن القرآن ذاته يقرّ صراحة بأن الصيام فُرض على أمم سابقة:

"كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ"...(سورة البقرة: آية 183)

وهذه الآية تُفهم بوضوح كإقرار بأن الصيام لم يُنشأ إسلامياً، بل أُعيد توطينه ضمن النص القرآني، وإعادة هيكليته حول شهر رمضان.

تشير بعض الروايات إلى أن العرب قبل الإسلام كانوا يصومون يوم "عاشوراء"، أي العاشر من محرّم، وقد صامه محمد نفسه في مكة والمدينة، قبل أن "يُنسخ" بصيام رمضان.

كما كانت بعض القبائل تصوم عن الكلام، أو عن بعض الأطعمة، أو لأيام معلومة في السنة، لأغراض تعبدية، نذرية، أو تكفيرية، وكانت هذه الممارسات فردية أو جماعية، لكنها لم تُحتكر من سلطة دينية موحّدة.

في اليهودية، يُعدّ الصيام من أركان التوبة، وهناك أيام محددة مثل يوم الغفران (يوم كيפור)، يُصام فيها عن الطعام والشراب والجنس والنظافة.

كذلك، في التقاليد النبوية اليهودية، كان الصيام وسيلة للتطهر أو الحداد أو التقرب، كما في سفر يوثيل أو سفر إشعياء.

أما المسيحية الأولى، فاحتفظت بالصيام كأساس تعبدي، وأدخلت ما يُعرف بـ"الصوم الكبير"، الذي يستمر أربعين يومًا قبل عيد القيامة، وهو أيضًا عن الطعام وبعض الملذات الجسدية.

اللافت أن كلا الديانتين لم تحصر الصيام في شهر أو توقيت واحد، بل أعطت له وظائف متعددة: روحية، أخلاقية، طقسية.

الصائبة كانوا يصومون أيامًا متفرقة، ويجمع صومهم بين الامتناع عن الطعام والاحتفال بالضوء والنقاء، واعتبروا الصيام مدخلًا روحيًا للتقرب من "العالم الأعلى". لدى المندائيين، لا يشترط الصوم بالمعنى الجسدي وحده، بل يكون في الامتناع عن الشر، والاحتكاك بالنجس، والنظر إلى الدنيوي، وهو مفهوم روحي يختلف عن المفهوم الإسلامي العقابي.

ما فعله الإسلام ليس ابتكار الصيام، بل مأسسته وربطه بمصدر إلهي تشريعي، حيث لم يعد الصيام فعلًا روحيًا اختياريًا أو نذريًا، بل أمرًا إلهيًا محدد المدة والهيئة، مرتبطًا بثواب وجزاء وعقاب.

إن شهر رمضان، كموسم للصيام، لم يكن معروفًا بهذه الوظيفة قبل الإسلام، وقد تم نقله من مجرد توقيت قمري، إلى محور روحي/قانوني/اجتماعي، له قوانين مفصلة (من يأكل، من يفطر، من يقضي، من يُعفى)، وتُراقب فيه النوايا والجوارح تحت سلطة دينية عليا.

حين يُقدّم الحج في الإسلام على أنه "شعيرة إبراهيمية" خالصة، تتجه الأنظار عادة إلى الكعبة كمركز روحاني ارتبط بنبي التوحيد، لكن قراءة تاريخية نقدية تُظهر أن الكعبة لم تكن غائبة عن الوجدان الديني الجاهلي، بل كانت مزارًا مقدسًا لمئات السنين قبل الإسلام، وكانت تُمارَس فيها طقوس تتضمن الطواف، التهليل، الإحرام، والذبح، لكن من دون احتكار ديني أو توحيد.

الكعبة كانت مركزًا لعبادات العرب الوثنية، تحتضن الأصنام الكبرى مثل هُبَل واللات والعزى ومناة، وتُزار من قبل معظم القبائل، وكان لها نظام إداري وتجاري منظم، تولّته قريش.

كان يُطاف حولها، وتُقدَّم عندها الأضاحي، وكانت الشعائر تُنفَّذ بشكل جماعي وفق تقويم قمري دقيق، بل كان الحج أحد مواسم "السوق الديني والتجاري". الطواف كان معروفًا، وكانت بعض القبائل تطوف عراة "تنزهاً من الذنوب"، أو بثياب مستعارة ممن في "الجِل"، اعتقادًا بعدم جواز الطواف بثياب عُصي بها. كان العرب **يَهْلُلون** بأسماء آلهتهم عند دخولهم مكة أو عند نحر الأنعام، في طقسٍ تتجاوز فيه العقيدة بالعُرف، والمقدّس بالمألوف، فعبارات مثل: "لبيك لا شريك لك، إلا شريكًا هو لك، تملكه وما ملك" لا تُعبّر عن توحيدٍ خالص، بل عن بنيةٍ لاهوتيةٍ هرمية، يتقدّم فيها الإله الأعلى دون أن يُلغى حضور الآلهة الدنيا، إذ تُختزل التعددية لا بنفيها، بل بإخضاعها، فالإله المركزي يمتلك شركاءه، تمامًا كما يمتلك السيد عبده، في علاقةٍ تُحاكي النظام الاجتماعي ذاته، حيث يُعاد إنتاج السلطة الإلهية على مثال السلطة القبلية.

الذبح بدوره لم يكن عبادةً محضة، بل ممارسةً مركّبة، تجمع بين الوظيفة الاقتصادية والرمزية، وكان يتم قرب البيت الحرام، لا طلبًا للخلاص الروحي، بل التماسًا للبركة في التجارة، وتأكيدًا للانتماء الجماعي، فالموسم الديني كان موسمًا تجاريًا أيضًا، تُعرض فيه السلع، وتُعلن التحالفات، ويُجدّد الولاء. وبهذا المعنى، يغدو القران حلقةً تربط بين النظام الاقتصادي والنظام الطقسي، بين السوق والمعبد، حيث يتحول الدم المسفوح إلى لغةٍ للتبادل، ووسيلةٍ لتوزيع القُدَر والمكانة.

إن ما وُصف لاحقًا بأنه شعيرة توحيدية، لم يكن في جذره إلا فعلًا من أفعال المشاركة، لا على مستوى العقيدة فحسب، بل على مستوى الاجتماع، فالقداسة لم تكن منفصلة عن البنية الاقتصادية للعرب، بل ناتجة عنها؛ فحيث يوجد السوق، يوجد الإله الضامن، وحيث تُعقد الصفقات، تُقدّم القرابين، وإن العلاقة بين العبادة والتجارة هنا ليست عرضية، بل تأسيسية، إذ تمنح الطقس دلالاته وتُضفي على التبادل معناه الأخلاقي.

ومن هذا المنظور، يمكن القول إن القداسة قبل الإسلام لم تكن مفهومًا روحياً خالصاً، بل نظاماً رمزيًا يربط بين السماء والأرض، بين الإله والقبيلة، بين السلطة

والاقتصاد، فالإله لم يكن في الوعي الجاهلي مركزاً للعبادة فقط، بل مركزاً للضمان الاجتماعي ولتوزيع العدل داخل النسق القبلي، وهكذا، يغدو الذبح فعلاً مؤسّساً للعلاقة بين الإنسان والعالم، حيث يُترجم الخضوع للإله في شكل ولاء اجتماعي، ويُستعاد النظام الكوني عبر إعادة إنتاج النظام القبلي نفسه.

إن الإسلام لم يبلغ هذه الطقوس، بل احتفظ بها شكلياً، مع استبدال خطابها، لكن البنية الطقسية ظلت على حالها تقريباً: الإحرام، الطواف، السعي، الوقوف، الذبح، التروية، المبيت... إلخ.

وبذلك، لم يكن الحجّ الإسلامي قطيعةً معرفية أو طقسية مع الجاهلية، بل استمراراً من نوع خاص، استمرارٌ يتأسس على نفي الأصل مع استبقائه، فالإسلام لم يُلغِ الطقوس القديمة بقدر ما أعاد توزيع معناها، ضمن منظومة توحيدية تُعيد تفسير الأفعال ذاتها داخل خطابٍ جديد للقداسة، وإنّ المشي حول البيت، ورمي الجمار، والوقوف بعرفة، ونحر الأنعام، لم تُستحدث من فراغ، بل حُمّلت بدلالة توحيدية لاحقة، تردّ كل حركةٍ إلى الله الواحد، وكل إشارةٍ إلى مركزٍ رمزيٍّ واحد.

فما كان في الجاهلية فعلاً مفتوحاً على التعدد والتفاوض بين القوى الإلهية، تحوّل في الإسلام إلى فعلٍ مغلقٍ على الواحد الأحد، إلى طاعةٍ تتخذ من الشكل نفسه "لا من المعنى القديم" وسيلتها إلى التقديس.

بهذا المعنى، يمكن القول إن الإسلام لم يُطهّر الطقوس من شركها، بل أسلمها، أي جعلها جزءاً من نظامه الرمزي الخاص، حيث أُعيدت صياغة القداسة تحت سلطة النصّ، لا سلطة العُرف.

فالتحول لم يكن في الفعل، بل في الخطاب الذي يمنحه المشروعية، الحجّ إذاً لم يكن تأسيساً على العدم، بل فعل استحواذٍ تأويلي، نقل الشعيرة من فضائها الاجتماعي القبلي إلى فضاءٍ لاهوتيٍّ محكوم بالوحي والسلطة المركزية، في حين انتقل الحجّ من طقسٍ للتبادل بين الإنسان والآلهة المتعددة، إلى نظام عبادةٍ يخضع لمنطق التوحيد، حيث تذوب الأصوات الكثيرة في صوتٍ واحد، ويُستبدل التنوع الميثولوجي بنسقٍ لاهوتيٍّ واحدٍ.

وهكذا، تصبح "أسلمة الشعائر" فعلاً سياسياً بقدر ما هو ديني، إذ يهدف إلى احتكار المعنى ونقله من الجماعة إلى النص، ومن السوق إلى المسجد، ومن تعدد الممارسات إلى وحدة الخطاب، فالإسلام، في جوهره الطقسي، لم يُلغِ الذاكرة الجاهلية، بل أعاد إنتاجها بلغة جديدة، وأخضعها لتراتبية رمزية تُعيد رسم حدود المقدس وتُعيد تعريف الإنسان أمامه.

مع تحوّل الإسلام¹² من عقيدة إلى دولة، صار الحج أداة سياسية/إعلامية، تُظهر وحدة الأمة، وتُعيد ربط الهوية الدينية بالمركز المكاني/الزماني (مكة، الكعبة، ذي الحجة). وتم استخدام الحج أيضاً كطقس طاعة سياسية: تُعلن فيه البيعة، وتُظهر فيه الخلافة سيطرتها الرمزية على المسلمين.

الإسلام لم يأتِ بشرائع من فراغ، بل قام بترتيب الطقوس، وتوحيد الخطاب، وربط التشريع بالمصدر الإلهي المطلق (الله)، ما فعله عملياً، هو تحويل ممارسات اجتماعية، عُرفية، ودينية مشتتة إلى شريعة مؤسسية مقدسة، وبذلك، تم احتكار "المعنى الديني" وتسييج الحياة اليومية داخل سلطة النص، رغم أن محتواه لم يكن في معظمه جديداً.

حين يُستدعى المشهد الثقافي لشبه الجزيرة قبل الإسلام، يُقدّم غالباً كفراغ أخلاقي وديني، يُختزل تحت مصطلح "الجاهلية". لكن هذه المفردة لم تُستخدم بوصفها توصيفاً زمنياً محايداً، بل كأداة إيديولوجية تمكّن النص القرآني من احتكار المشروعية، ونزع المعنى عن كل ما سبقه، إنها باختصار، تسمية ممزوجة بالإنكار، لا بالتحليل.

في الواقع، لم تكن الجاهلية كما يُصوّر في الرواية الإسلامية: لم تكن عصراً بلا شعائر، ولا صحراء روحية بلا طقوس، فالجاهلي كان يصلي، ويصوم، ويحج، ويتطهر، ويعبد، لكنه كان يفعل ذلك ضمن نطاق ثقافي غير خاضع لنص مركزي أو سلطة مطلقة، حيث كانت تلك الأفعال الدينية مرتبطة بالتقاليد، بالأعراف، بالقبيلة، أو

¹² Patricia Crone. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1987, pp. 100–120

بالإله الشخصي، وليست خاضعة لـ"رقابة" نصية تُشرف على النية واللفظ والزمان والمكان.

يكنم الفرق الجوهرى بين الجاهلية والإسلام، ليس فى مضمون الممارسات الدينية كالصلوات، الصيام، الطهارة، والذبح، فهذه كانت موجودة فى كلا الفترتين، بل فى السلطة التى تمنح هذه الأفعال معناها ومشروعيتها؛ ففي الجاهلية، سادت تعدديات لغوية وشعائرية متنوعة، انعكاساً لتعددية اجتماعية وثقافية، حيث كانت الممارسة الدينية أو الطقسية غير مقيدة بنصوص مقدسة ملزمة، بل تُمارس ضمن فضاءات من المرونة الرمزية والاجتماعية، بينما جاء الإسلام ليُرسخ سلطة مركزية تراقب هذه الممارسات، وتربطها ارتباطاً وثيقاً بالطاعة النصية، مُحوّلاً الدين إلى أداة انضباط رمزي واجتماعي تديره سلطة دينية مركزية باسم الله.

وبهذا الإطار، فإن توصيف الجاهلية بالجهل، واعتبارها فترة فوضى ثقافية وأخلاقية، لا يعكس حقيقة الماضي بقدر ما يُعبر عن رغبة الخطاب القرآني في احتكار الحاضر وإعادة كتابة الذاكرة، ليس باعتبار الإسلام امتداداً طبيعياً للتراكم الثقافي، بل كخلق لغوي ومعرفي من العدم.

غير أن الدراسات الأدبية والأنثروبولوجية، تؤكد أن شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام لم تكن صحراء بلا صوت أو مجتمعاً بلا رموز، بل على العكس، كان هناك نظام ثقافي لغوي متماسك، كانت اللغة فيه مركزية ليس فقط كأداة للتواصل، بل كوسيلة لبناء المعنى وصياغة الهوية وضبط الذاكرة الجماعية.

فى بيئة يغيب عنها التدوين، شكّلت الشفاهة الحاضن الرئيس للمعرفة، وكان الشعر فى قلب هذه الشفاهة، لا بوصفه تعبيراً جمالياً فقط، بل كشكل من أشكال التفكير والممارسة الرمزية التى تعيد تشكيل الواقع داخل بنية لغوية مشبعة بالإيقاع والتكرار والانزياح والصورة الشعرية.

لقد مارست اللغة العربية فى هذا السياق وظيفتين متداخلتين: وظيفة تواصلية واقعية تُستخدم فى السوق والقبيلة واليوميات، ووظيفة طقوسية رمزية تُستثمر فى بناء المجد، والسمعة، والسخرية، والحكمة، والتاريخ، والانتماء.

كانت القبائل تتفاخر بشعرائها كما تتفاخر بمحاربها، إذ إن الكلمة القوية كانت بمثابة سلاح رمزي، لا يقل فتكًا عن السيف، وما كان يُعرف بسوق عكاظ، مثلاً، لم يكن مجرد مكان تبادل تجاري، بل مسرحاً سنوياً للمنافسة البلاغية، يُعلن فيه التفوق اللغوي، وتُقاس فيه قيمة الأفراد والقبائل وفق قدرتهم على تطويع اللغة وصوغ المعنى. في هذا المناخ، لم يكن الشاعر مجرد فنان، بل كان مؤرخاً ومُعلِّماً وداعيةً ومُحلِّلاً اجتماعياً، يمارس السلطة من خلال الكلمة، واللغة الشعرية، في بنيتها، لم تكن عفوية أو بدائية، بل خضعت لقواعد دقيقة، وتقاليد موروثية، وأوزان صارمة، أنتجت شبكة من الصور البلاغية التي تكشف عن وعي لغوي راقٍ، يستدعي الموازنة لا مع ما سبقه فقط، بل أيضاً مع ما تلاه.

في مجتمع لا يعرف التدوين، ولا ينتج مؤسسات دينية أو بيروقراطية رسمية، تُصبح اللغة هي المؤسسة، ولم تكن القبيلة العربية ما قبل الإسلام تملك كتباً مقدسة، ولا معابد، ولا كهنة بالمعنى المعهود، لكنها امتلكت الشعراء، هؤلاء لم يكونوا مجرد فنّانين، بل متحدثين رسميين، صانعي هوية، ومهندسي ذاكرة جمعية، فالشاعر كان "نبي القبيلة" بالمعنى الرمزي: يتنبأ بالحرب، ويؤرّخ للنصر، ويشتم الخصوم، ويرسم صورة العار أو المجد، ويُعيد ترتيب الوقائع لتخدم بني قومه.

اللغة، في هذا السياق، لم تكن انعكاساً سلبياً للواقع، بل أداة لإنتاجه، فالكلمة تفعل، تؤثر، تُهدّد، وتُقدّس، ومن هنا نشأت سلطة الشاعر، لا على مستوى التعبير، بل على مستوى التأثير، فالفعل الشعري لم يكن ترفاً بلاغياً، بل ممارسة سلطوية مغروسة في البنية القبلية ذاتها، وقد يكون لهذا السبب تحديداً أن الخطاب القرآني سعى، منذ بدايته، إلى نزع هذه الشرعية عن الشعراء، وتشويه أدوارهم.

المجتمع العربي ما قبل الإسلام كان في جوهره مجتمعاً شفهيّاً، حيث المعرفة، والتاريخ، والسرديات، تنتقل عبر الكلمة المسموعة، لا المكتوبة، وفي غياب النصوص والتدوين، أصبحت اللغة نفسها هي الوعاء الوحيد لحفظ الذاكرة، القصيدة الجاهلية لم تكن قصيدة عابرة، بل سجلاً تاريخياً، يُروى ويُحفظ ويُتناقل عبر الأجيال.

لكن اللافت هو أن هذه اللغة، رغم وظيفتها التوثيقية، لم تُحوّل إلى "نصوص مقدسة"، بل ظلّت محتفظة بمرونتها، وبانفتاحها على الإبداع والتعديل والتناص، لم تكن هناك عقيدة لغوية، بل ممارسة لغوية، وهذا ما تغيّر لاحقاً مع مجيء النص القرآني، حيث دخلت اللغة مرحلة القداسة، وأصبحت محكومة بسلطة الوحي، لا بخيال الشاعر أو ذاكرة الراوي.

كان الشاعر الجاهلي يُنسب إليه قدر من "القدرة الخارقة"، لا لكونه نبياً بمعنى ديني، بل لأن الكلمة التي ينطق بها كانت تُصدّق، وتُحدث أثراً، وربما لعنت عدوّاً، أو حرّضت على القتال، أو أوقفت نزيف دم بين قبيلتين. ومن هنا جاء التداخل بين الشعر والسحر، إذ شاعت الاعتقادات بأن الشاعر "مسّته جنية"، أو أن له صلة بالكائنات الغيبية التي تمده بالقول.

كذلك، كان الشاعر قريباً من مفهوم "الكرامة القبلية"، هو من يُعيد الاعتبار للقبيلة إذا أهينت، وهو من يُعلي مجدها في زمن السلم، وهذا التداخل بين اللغة والماورائيات الشعبية لا يمكن فصله عن البنية الاجتماعية، إذ كان الشاعر نقطة التقاء بين ما هو دنيوي وما هو رمزي، بين اليومي والأسطوري، بين الذاكرة والخرافة. في فضاء ما قبل الدولة، حيث لا وجود لنظام مركزي يضبط العلاقات القبلية، كانت اللغة وتحديداً الشعر والخطابة، هي العملة الوحيدة التي تُقايس بها القبائل رموز الهيبة والتفوق. وفي سوق عكاظ، أبرز أسواق العرب، لم تكن السلع المادية وحدها محل التبادل، بل أيضاً الخطاب، والفخر، والمفاخرة، والهجاء، والمعلقات.

سوق عكاظ لم يكن سوقاً تجارياً فقط، بل مؤسسة ثقافية سياسية بامتياز، كانت القبائل تُرسل شعراءها لتمثيلها، وكان تقييم القصائد يتم وفق معايير بلاغية واجتماعية صارمة، كأن القصيدة حكم قضائي أو معاهدة، بل إن بعض القصائد كانت كفيلة بإعادة رسم الحدود بين القبائل، أو فضّ نزاعات، أو إشعالها، وهذا يعني أن اللغة لم تكن أداة وصف، بل أداة فعل، من يمتلك القول، يمتلك التأثير.

ومن هنا نفهم لماذا كان الإسلام، منذ بداياته، في صراع مباشر مع هذه المؤسسة الشفهية التي تحكمها قوة الشعراء لا سلطة الوحي، فلغة الشاعر كانت حرّة، نافذة،

مجازية، فيما أرادت لغة الوحي أن تكون فاصلة، مطلقة، محكومة بمرجع خارجي لا يقبل الجدل.

بعد بزوغ الإسلام وتثبيت النص القرآني كنصٍّ مرجعي مقدّس، تغمره فكرة "الإعجاز اللغوي والبلاغي"، التي سرعان ما تحولت من أطروحة جدلية إلى عقيدة لاهوتية، ووفق هذا التصور، لم يعد ممكناً النظر إلى أي نص آخر "وبالذات الشعر الجاهلي" كندٍّ أو شريك في الفضاء البلاغي، بل جرى تهميشه ضمن سرديّة تفوق مطلق، لا تقبل المقارنة، وهكذا تم استبعاد الشعر الجاهلي من ساحة النقاش البلاغي، لا لأن قيمته ضعيفة، بل لأن المنظومة الجديدة كانت بحاجة إلى تأسيس احتكار رمزي للغة.

كان لا بد من إعادة النظر في "ما قبل القرآن" من أدب وثقافة، وقد واجه المسلمون الأوائل معضلة مزدوجة: من جهة، لا يمكن إنكار القيمة الفنية للشعر الجاهلي، بل إن القرآن نفسه يتضمن مفردات وصوراً لا تُفهم إلا من خلاله، ومن جهة أخرى، لا يمكن السماح لبقاء هذا التراث خارج دائرة الهيمنة الدينية، لأنه يحمل في طياته منازعة رمزية مع الوحي نفسه.

أمام هذا التناقض، تبوّى الخطاب الإسلامي استراتيجيّة مزدوجة: إقصاء انتقائي واحتواء تأويلي، فتّم استبعاد كثير من الشعراء ونصوصهم بدعوى المجون أو الكفر أو "اتباع الغاوين"، في حين جرى الإبقاء على أسماء ونصوص بعينها، شريطة أن تُقرأ من زاوية تثبت "إعجاز" القرآن، أو تُمجّد فضائل أخلاقية توافق المنظومة الدينية الجديدة.

لكن هذا الإقصاء لم يكن نتيجة تقييم موضوعي لجودة النصوص، بل نتاج عملية إعادة ترتيب ثقافي للذاكرة، تزامنت مع صعود مشروع ديني جديد يسعى إلى احتكار سلطة المعنى، وما تم تقديمه بوصفه "إعجازاً" لم يكن خارجاً عن اللغة، بل مُصاعاً ضمن تقاليدها، ومفهوماً من داخلها، ومرتبطاً بسياقاتها، والمفارقة هنا أن الخطاب الذي يدّعي انفصال القرآن عن كل ما سبقه، يعتمد في إثبات بلاغته على مقارنته الضمنية بالشعر الجاهلي ذاته، سواء في بنيته أو تأثيره أو وقعه النفسي.

الوعي بهذه الخلفية اللغوية والثقافية ليس مجرد تمرين تاريخي، بل شرط لفهم طبيعة التحول الذي أحدثه النص القرآني، لا من حيث قدسيته، بل من حيث موقعه في سلسلة التطور الثقافي واللغوي للمنطقة.

إن إعادة الاعتبار لما قبل القرآن، بما فيه الشعر الجاهلي، لا تعني بالضرورة الطعن في النص اللاحق، بل تتيح قراءة أكثر اتزاناً، تكسر هيمنة التقديس، وتعيد الأمور إلى فضائها التاريخي والفكري، حيث يمكن للنصوص أن تتجاوز، وتتفاعل، وتتنافس، بدلاً من أن يُقصى بعضها لصالح الآخر بدعوى التفوق الماورائي.

لا يمكن تناول الشعر الجاهلي بلغة الاستصغار أو التبسيط الذي وسمه لاحقاً الخطاب الإسلامي، بل يجب التوقف عند بنيته العميقة باعتباره ذروة فنية في تعبير اللغة العربية عن ذاتها، فالقصيدة الجاهلية كانت حقلاً حياً لتجريب الاشتقاق اللفظي، وتوليد المعاني من جذر لغوي واحد بطريقة تتيح كثافة رمزية عالية، مع اقتصاد في الألفاظ، وتُظهر المعلقة، تحديداً، قدرة الشعراء على استثمار الاشتقاق لتكثيف المدلول وتحقيق توازن إيقاعي دقيق.

أما الصورة الشعرية، فلم تكن مجرد تزيين بلاغي، بل كانت وسيلة إدراكية للتفكير، حيث اتكأ الشعر الجاهلي على محاكاة الطبيعة، وتجسيم الانفعالات، واستحضار الحيوان والجماد ضمن استراتيجيات تشبيه واستعارة عميقة في بنائها، وما يُدهش ليس فقط دقة الصورة، بل القدرة على جعلها حاملاً لخبرة وجودية، سياسية، وعاطفية. هذه البراعة التصويرية تسبق كل مقولة عن "إعجاز" لاحق، إذ إن الإعجاز نفسه لا يمكن أن يُفهم إلا على أرضية الذائقة التي شكّلها الشعر الجاهلي.

والإيقاع، بدوره، لم يكن عنصراً تجميلاً، بل بُعداً بنيوياً في صناعة المعنى، وهو ما يتجلى في بنية البحر العروضي، وتكرار القافية، والتماثلات الصوتية الداخلية، التي تنقل النص من مجرد سرد إلى طقس سمعي متكامل، وإن التركيب الإيقاعي للقصيدة الجاهلية كان شرطاً من شروط تذكّرها، وحفظها، وتداولها، وهو ما يُضفي عليها صفة "الوثيقة الصوتية"، لا النص الساكن.

في المعلقات، لا نجد مديحًا للآلهة أو تنظيرًا لعالم غيبي، بل احتفالًا صريحًا باللغة ذاتها كأداة لفرض الهيمنة الرمزية، وتخليد الفعل، وترميز المشاعر الفردية والجمعية، وإن الشاعر الجاهلي، في كثير من الأحيان، يضع ذاته على مستوى الألوهة من خلال القول الفعّال، حتى أن بعضهم "كزهير أو عنتره" يرسم صورًا لنفسه أقرب إلى النبوة الرمزية، لا عبر وحي، بل عبر وعي لغوي عالٍ.

وهذا "التأليه" للغة، يجعل من المعلقة نصًا أقرب إلى الميث الأسطوري منه إلى العظة الدينية، فالمعنى لا يُستمد من خارجه، بل يُخلق داخله، فاللغة هنا لا تُشير إلى إله، بل هي الإله، لذلك، فإن الخطاب الديني الذي جاء لاحقًا كان في حاجة إلى ضرب هذا المركز، وتشويه الشعر، ووصفه بالهوى والهوى، لتثبيت مشروعية خطاب بديل يعتمد "الوحي" مصدرًا خارجيًا للمعنى، لا اللغة كمرجع ذاتي.

إذا نظرنا إلى تاريخ اللغة العربية من زاوية تطورية، يمكن القول إن الشعر الجاهلي مثل ذروة استعمال حرّ وعضوي للسان العربي، قبل أن تفرض عليه "السلطة الدينية" شكلاً من أشكال التهذيب المعياري والتقديسي، حيث كان الشعر الجاهلي متوحشًا بمعنى إيجابي: متحررًا من المعيارية النحوية، ومن التدقيقات الفقهية، ومن ضغوطات العقيدة.

ومع مجيء الإسلام، دخلت اللغة مرحلة التهذيب والتقعيد، حيث تحوّلت من وسيط تعبيرى متحرر إلى أداة دعوية، محكومة بتراتب فقهي ودلالي يحدّ من إمكانات المجاز، والتورية، والانزياح الدلالي، ولا عجب أن القرآن نفسه جاء بنبرة تُحدّر من الشعراء، وتُقصيهم من المشهد الرمزي الجديد، في لحظة فارقة تُعيد فيها السلطة توزيع الرموز والفاعلين.

يشير القرآن في عدة مواضع إلى الشعراء، لا بنبرة التقدير، بل بنبرة التحذير أو الإقصاء، الآية الشهيرة في سورة الشعراء تُقدّم الشاعر بوصفه ضالًّا، يتبعه الغاوون، يعيش في الخيال، ويقول ما لا يفعل، وهذه الإدانة لا تُفهم فقط بوصفها نقدًا أخلاقيًا، بل هي موقف استراتيجي تجاه سلطة منافسة: سلطة الكلمة الحرة، واللغة المتحررة من الوحي.

إن الشاعر، في العقل الجاهلي، كان نبي القبيلة، وصوتها العميق، وذاكرتها الحية، وكان من الطبيعي أن يكون هذا الدور محل تهديد في نظام جديد يحتكر النبوة، ويعيد تعريف الحقيقة والمعنى ضمن خطاب ديني مغلق؛ لذا، فإن الهجوم على الشعراء هو في جوهره هجوم على بديل ثقافي سابق، يُخشى أن يُنافس، أو يُضعف مشروع الوحي نفسه.

خلال القرون الأولى للإسلام، ازدهر علم "جمع الشعر الجاهلي"، لكن هذا الجمع لم يكن بريئاً أو محايداً، فقد خضع لمعايير الفقهاء والمحدثين، الذين نظروا إلى النصوص الأدبية من زاوية أخلاقية عقدية، لا جمالية لغوية، وتم تصنيف القصائد بحسب "صلاحيتها" الدينية: فإما يُستشهد بها في شرح القرآن والحديث (تفسيراً أو نحوياً)، أو تُهمَّش وتُنسى بدعوى الفحش أو الوثنية أو الغلو في الفخر.

وهكذا، جرى تطهير التراث من كثير من تجلياته الجمالية الأصلية، وسُحبت منه طاقته الانفعالية، وأُخضع لقواعد "التهذيب الإسلامي"، حيث أصبح الشعر مقبولاً فقط إن كان وعظاً، أو حكمة، أو دعماً للنبوة، أو إثباتاً للبلاغة القرآنية، وبذلك تم تحويل الشعر من ممارسة حرّة إلى دليل تابع.

واحدة من أبرز تقنيات "الأسلمة" الرمزية تمثّلت في قلب موقع الشاعر من المنافس إلى الشاهد، فبدل أن يكون الشاعر صوتاً مستقلاً أو ندّاً ثقافياً، أُعيد تشكيله في الوعي الإسلامي بوصفه مندهساً من القرآن، أو مقراً ببلاغته، رُويت عشرات الحكايات عن شعراء جاهليين وُصفوا بأنهم أسلموا "لما سمعوا آيات من القرآن"، أو بكوا تأثراً، أو أعلنوا عجزهم عن مجاراته.

هذه الحكايات ليست مجرد طرائف دينية، بل أدوات أيديولوجية تُعيد تشكيل العلاقة بين النصين: الشعر الجاهلي لم يعد فضاءً إبداعياً قائماً بذاته، بل صار سياقاً تفسيريّاً للقرآن، أو مرآة تعكس نقصه أمام كمال الوحي، في حين تمّ ترويض الشاعر الجاهلي كي يخدم سرديّة الإعجاز.

هذا المسار من الانتقاء والتطويع لم يكن سلساً دائماً، بل ظلّ هناك توترٌ عميق "وإن تم التستر عليه" بين "بلاغة التنزيل" و"بلاغة الجاهلية"، فهناك شعور ضمّني (حتى

في كتابات المفسرين والبلاغيين) بأن الشعر الجاهلي يبلغ من القوة والثراء والعمق ما لا يمكن تجاوزه بسهولة، ولهذا، ظل التعامل معه محفوظاً بالريبة، كما في تبريرات كثيرة حول "تشابه ألفاظ القرآن مع كلام العرب"، أو في القول بأن "القرآن ليس شعراً وإن أشبهه"، أو في الدفاع المستمر عن "فارق النوع" بين النص القرآني وسائر النصوص.

لكن خلف هذا الدفاع، تكمن المفارقة: إن اضطرار فقهاء اللغة والدين للاستشهاد بالشعر الجاهلي في تفسير القرآن، يكشف عن بقاء الشعر كمرجع لغوي لا غنى عنه، وهنا يتكشف جذر التوتر: من جهة، لا يمكن نفي الشعر الجاهلي دون أن يتصدع فهم النص القرآني نفسه، ومن جهة أخرى، لا يمكن الاعتراف به كذروة بلاغية دون تقويض مركزية القرآن كمعجزة لغوية مطلقة.

فمن يُحتفى به، إذن، ومن يُطمس؟ الإجابة تتوقف على من يكتب التاريخ الأدبي، ولأي غرض، لكن ما هو واضح أن ما وصل إلينا من الشعر الجاهلي هو نتيجة "فلترة إيديولوجية"، لا تعكس بالضرورة ثقل المرحلة الشعرية ذاتها، بل حجم الصراع الذي خيض حولها لاحقاً.

من أكثر الأساطير الأدبية شيوعاً في الثقافة العربية، القول إن "المعلقات" كتبت وعلقت على جدران الكعبة لما بلغته من بلاغة وإجادة، لكن معظم الباحثين المعاصرين يُجمعون على أن هذا الادعاء يفتقر إلى الدليل التاريخي الصارم، وهو أقرب إلى "أسطورة لاحقة" تهدف إلى تعظيم الشعر الجاهلي من جهة، وتقديمه كنصٍّ مؤسس للبلاغة العربية من جهة أخرى.

ففي بيئة يغيب فيها التدوين المهيجي، ويعتمد فيها الناس على الرواية الشفوية، لا يمكن القول إن النصوص كانت محفوظة بصيغة ثابتة، فضلاً عن كونها مكتوبة أو "معلّقة" فعلياً، الأرجح أن الشعر الجاهلي كان يُتلى ويُحفظ بالتكرار، وينتقل من شاعر إلى راوية، ويتغيّر عبر الأزمنة والألسن.

رغم ما يقال عن حافظتهم القوية، فإن الذاكرة البشرية ليست جهاز تسجيل محايد، بل جهاز يعيد ترتيب النصوص بما يخدم حاجات الحاضر. ومن هنا، فإن ما

نُسب إلى عنبرة أو زهير أو امرئ القيس قد لا يكون تمامًا ما قالوه، بل ما نُسب إليهم لاحقًا ضمن منطق ثقافي وديني تغيّر كثيرًا عمّا عرفوه هم أنفسهم.

إن معظم ما وصلنا من الشعر الجاهلي لا يعود إلى وثائق معاصرة للجاهلية، بل إلى الرواة واللغويين والنسابة في العصر الأموي والعباسي، مثل الأصمعي، وأبي عمرو بن العلاء، وابن السكيت، والجمعي، وغيرهم، هؤلاء الرواة لم يكونوا مجرد ناقلين سلبيين، بل خضعوا لانحيازات لغوية، مذهبية، ومناطقية.

وبما أن تدوين الشعر الجاهلي جاء متأخرًا، فإن ما نملكه من هذا الشعر هو نصوص "مُعَاد تدوينها"، عبر سلسلة من النقل الشفهي الذي يصعب توثيقه توثيقًا علميًا صارمًا؛ وهذا يعني أن تواتر الشعر لا يرقى إلى مستوى "التواتر الديني"، ولا يُعطيه صفة القطعية، بل يُبقيه في خانة "الرواية الأدبية"، التي تتعرض بطبيعتها للتغيير والحذف والإضافة، سواء عمدًا أم عفويًا.

كما أن كثيرًا من القصائد والمقطوعات خضعت لما يمكن تسميته بـ"التهديب العباسي"، حيث يُرَجَّح أن بعض الألفاظ غُيّرت لتتماشى مع الذوق اللغوي اللاحق، أو أن بعض الأبيات أُضيفت لاحقًا في محاولة لملء الفراغات أو رفع الالتباسات، وهذا لا يُنقص من القيمة الجمالية للشعر الجاهلي، لكنه يدعو للتعامل معه كنص "تاريخي مشكوك في بنيته الأصلية"، لا كحقيقة ثابتة.

مع ظهور الدولة الإسلامية وتوسّعها، لم يعد بالإمكان ترك الذاكرة الثقافية مفتوحة على احتمالات تناقض النسق الديني الجديد، كان لا بد من إعادة تشكيل الماضي بما يخدم الحاضر السياسي والعقدي، وتمّ ذلك جزئيًا عبر الأدب.

فقد أُعيد تصنيف الشعراء الجاهليين بحسب قربهم أو بعدهم عن الأخلاق الإسلامية: فتم الاحتفاء بمن ظهرت في أشعارهم "الحكمة"، أو "الزهد"، أو "العفاف"، وتم تهميش أو طمس أو تشويه من عُرفوا بالخمر، أو المجون، أو التباهي الوثني، وفي بعض الحالات، أُعيدت كتابة قصائد بكاملها، أو انتزعت منها أبيات بعينها، لتقدمها في صورة أكثر ملاءمة للمجتمع المسلم الوليد.

هذه العملية لم تكن مجرد تنقيح لغوي، بل كانت إعادة هندسة رمزية للذاكرة، إذ أصبح الشعر الجاهلي جزءًا من مشروع أكبر يسعى إلى دمج ما قبله داخل منظومة الإسلام، لا بوصفه نقيضًا لها، بل بوصفه تمهيدًا أو ظلًا باهتة لما سيأتي لاحقًا. وبذلك، لم يُترك للشعر الجاهلي أن يتكلم بصوته، بل جرى "إعادة تسليفه"، إن صح التعبير، ليبدو وكأنه كان يحنّ ضمنيًا إلى الوحي حتى قبل مجيئه.

في التحول من زمن الشاعر إلى زمن النص، لا نقف فقط أمام تبدل في أدوات التعبير، بل أمام انقلاب في البنية الرمزية للثقافة؛ فالشاعر الذي كان يُنظر إليه بوصفه "الناطق الرسمي" للقبيلة، صانع مجدها ومؤرخ عواطفها الجماعية، تمّ استبعاده تدريجيًا لصالح نصّ لم يعد يُنسب إلى بشر، بل إلى "إله". وهذا التحول لا يعبر فقط عن تغير في المرجعية، بل عن تحول في طبيعة السلطة نفسها: من سلطة أفقية موزعة بين رموز قبلية لغوية، إلى سلطة عمودية مطلقة تُسند إلى غيب لا يُساءل. الشاعر، في الثقافة الجاهلية، كان حرًا في خياله، مسؤولًا أمام قومه، يقابل الكلمة بالفعل، ويعبر عن الذات الجمعية بلا واسطة، أما النص القرآني، ففرض شكلاً جديدًا من العلاقة مع اللغة: علاقة تعبدية، عمودية، لا تسمح بالاعتراض، ولا بالمشاركة في إنتاج المعنى. وهكذا، ما أن دخل النص الإلهي المجال، حتى خرج الشاعر، أو أُجبر على التراجع إلى الهامش، متحولًا من منتج للمعنى إلى مستهلك له، أو شاهد عليه.

كانت اللغة الجاهلية فضاء حرًا: تُكتب بالصوت، لا بالقانون، تُصاغ من الحاجة، لا من العقيدة، تقبل التعدد، ولا تدّعي الكمال، وبهذا المعنى، مثلت القصيدة الجاهلية ذروة اللغة العضوية التي تنبع من الأرض والحدث والانفعال، لكن مع صعود الخطاب الديني، دخلت اللغة في طور التقديس والتقنين، وأُخضعت لمنطق خارجي يحدّد ما يجوز وما لا يجوز، لا في المعنى فحسب، بل في الصورة، والمجاز، والنية.

تحت هذا النظام الجديد، لم تعد اللغة ملكًا للجميع، بل تحولت إلى أداة سلطة، تحرس المعنى، وتمنع الانزياح، وتراقب الخيال، وخسرت اللغة بذلك قدرتها الطبيعية على التناقض، والتجدّد، والتعدد الصوتي، وصار "البيان" أداة وعظ، لا انفعال، وصار

البلاغي تابعًا للعقدي، لا شريكًا له، في حين أخضعت اللغة، لا لمنطقها الداخلي، بل لمتطلبات الخطاب الإيماني، فأصبحت مؤدلجة، لا حرة، حارسة، لا خلاقة. من هذا المنظور، لا يبدو الشعر الجاهلي فقط تراثًا أدبيًا سابقًا على الإسلام، بل آخر صوتٍ حرٍّ لذات عربية لم تكن قد خضعت بعد لسلطة النص المؤلَّه، إنه الأثر الأخير لمرحلة كان فيها العربي يتحدث لغته لا ليعبد بها، بل ليعيش، ويفخر، ويغضب، ويشتهي، ويحزن، ويُفكر؛ فالذات الجاهلية، رغم فوضويتها، كانت ذاتًا مكتملة من حيث الوعي باللغة، وامتلاك القول، والتمركز حول التجربة الشخصية دون وصاية علوية.

ما جاء بعد ذلك لم يكن فقط صعودًا للدين، بل نزولًا بالخيال من مستوى التعدد إلى مستوى الوحدة، من فضاء الاختلاف إلى نظام الامتثال، حيث تم احتكار القول، واحتكار المعنى، واحتكار النطق باسم الحقيقة، ولم يعد يُطلب من العربي أن يبدع بل أن يُدعن، لا أن يروي تجربته بل أن يردّد نصًّا منزلاً سلفًا.

لذلك، لا يمكن النظر إلى الشعر الجاهلي فقط كموروث لغوي، بل ك"أثر مفقود" لزمّن كانت فيه الذات العربية قادرة على أن تكون فاعلة لغويًا، قبل أن تتحول إلى مستقبل سلبي لوعي مغلق، بينما كان الشعر الجاهلي هو الصيغة الأعلى لقول الذات، والنص القرآني هو لحظة بدء مصادرة هذه الذات باسم سلطة مطلقة، لا تُجادل ولا تُجاوز.

يمثل النص القرآني لحظة فارقة في تاريخ اللغة العربية، ليس فقط لأنه أُعلن نصًّا مقدسًا، بل لأنه رفع من مستوى الكلمة إلى مرتبة لا تقبل النقص أو التجزئة، ومع ذلك، فإنّ هذا النص لم ينشأ في فراغ لغوي، بل في بيئة ثرية بلاغيًا تمثلها الشعر الجاهلي بكل تعقيداته الفنية.

عند المقارنة بين النص القرآني والشعر الجاهلي، يتبين أن هناك تشابهاً واضحاً في مجموعة من العناصر البلاغية الأساسية، والتي تُعد جوهرية في بناء الجماليات اللغوية العربية، وعلى الرغم من الفارق الجوهرى في المضمون والدلالة، حيث يتميز النص القرآني بكونه خطاباً إلهياً مقدساً، في مقابل الشعر الجاهلي الذي يعكس تجربة

إنسانية اجتماعية وثقافية، إلا أن القرآن يستثمر بشكل واعي وفَعَّال هذه العناصر البلاغية، التي كانت متجذرة في الحس اللغوي العربي، مستفيداً من تقاليد الخطاب الشعري لضمان إيصال رسالته بأسلوب مؤثر وقوي.

أول هذه العناصر هو الإيقاع الصوتي، الذي يشكل في اللغة العربية جوهر الموسيقى الداخلية للكلمة والنص، ويؤثر في استجابة المستمع العاطفية والجمالية، ففي القرآن ليس الإيقاع شعراً تقليدياً، لكنه يعتمد على تكرار الأصوات، والتجانس الصوتي، والوقف والتنغيم، ما يخلق حالة من الجذب السمعي والوجداني تشبه تأثير الأبيات الشعرية على السامع، هذا الإيقاع الصوتي يعزز قدرة النص القرآني على الحفظ والترديد، وهو عنصر بالغ الأهمية في بيئة شفوية كانت الذاكرة فيها أساس نقل المعارف.

ثانياً، السجع هو عنصر بلاغي آخر يميز النص القرآني، ويتمثل في تكرار نهايات الكلمات بأصوات متشابهة، ما يمنح الجمل والنصوص نغمة متناغمة وسلسلة؛ فالسجع في القرآن لا يقتصر على التنسيق الصوتي فقط، بل يُستخدم أيضاً كوسيلة لتعزيز المعنى، وتسهيل الحفظ، وتوجيه الانتباه إلى نقاط معينة في الخطاب، وهذا يشكل امتداداً طبيعياً لتقنية السجع التي كانت مستخدمة في الشعر الجاهلي، وإن اختلفت في البناء والتوظيف، حيث برعت بعض الأشعار القديمة في استخدام أساليب تشبه أسلوب القرآن من حيث الإيقاع والتكرار.

ويمكن النظر إليهما في بعض أبيات شعرية تنسم باستخدام السجع وتكرار الأصوات، على أنها تحاكي في بعض عناصرها الإيقاع وبلاغة النص القرآني، حيث كانت تلك الأساليب تُستخدم لإضفاء قوة ووقع أدبي يظل محفوراً في الذاكرة، ويثير الانتباه ويعزز التأثير النفسي .

ثالثاً، التكرار، الذي يُعد من أهم تقنيات القرآن البلاغية، لا يقتصر على تكرار الكلمات فقط، بل يمتد إلى تكرار الأفكار، والعبارات، والمقاطع، بحيث يرسخ المعاني ويعزز من وقعها النفسي على المتلقي، فالتكرار في النص القرآني له وظيفة بيانية متعددة الأبعاد، فهو يخلق الإيقاع، ويبرز التأكيد، ويحفز الاستيعاب، وهو أيضاً من

الخصائص التي تُقابلها في الشعر الجاهلي حيث يُستخدم التكرار لتأكيد المعاني والمشاعر.

رابعًا، التوازي الأسلوبى، الذي يتجلى في استخدام تراكيب متوازية في الجمل أو الأبيات، مما يخلق تناغمًا معنويًا وصوتيًا يُسهل الفهم، ويبرز التناقض أو التشابه، ويزيد من جمال النص. والتوازي في القرآن ليس عشوائيًا، بل منظّم بعناية ليخدم الأهداف البلاغية والتربوية، وهو امتداد لتقنية شعرية قديمة كانت تُستخدم لتعميق التأثير على المتلقي.

بالإضافة إلى هذه العناصر، يستدعي النص القرآني صورًا طبيعية واستعارات مألوفة لدى الجمهور الجاهلي، كالتشبيهات بالنبات، والحيوانات، والظواهر الطبيعية كالليل والنهار، والمطر، والجبال. هذه الصور تمنح الخطاب القرآني قدرة على التواصل الفوري مع المستمع، لأنها تستند إلى تجاربه اليومية وأفق إدراكه الحسي، وهو ما يجعل النص متواصلًا مع التراث الشعري الجاهلي من حيث اللغة الرمزية، لكنه يفصله عنه من حيث الهدف والتوظيف.

هذا الاستخدام الذكي للبلاغة الشعرية يعكس قدرة النص القرآني على الاستفادة من البنية اللغوية والثقافية المحيطة به، دون أن يفقد طابعه الفريد كخطاب وحي إلهي، فهو يستثمر الحس الشعري السائد ليعزّز من قوة تأثيره، ويجعل معجزته اللغوية مستوعبة ضمن الإطار الثقافي واللغوي الذي نشأ فيه، ما يفسر جزئيًا قدرة القرآن على البقاء راسخًا في الذاكرة والوجدان العربي عبر القرون.

إلا أن الفرق الأبرز يكمن في الأفق الرمزي والوظيفة النصية: فالشاعر الجاهلي هو فرد حرّ يعبر عن تجربة شخصية وجمعية، عن انفعالات فورية، وعن تأملات ذاتية وعاطفية، بينما النص القرآني هو خطاب وحي، يُطلب من المتلقي الإيمان بمصدره الإلهي، وبالتالي يخضع لنظام التقديس والسلطة المعرفية؛ بمعنى آخر، لم يكن القرآن مجرد بلاغة مستعارة من الشعر، بل إعلانًا لقطيعة مع صيغة الكلام السابقة، من حيث المرجعية، ومن حيث الدور.

وهنا يُطرح السؤال النقدي: هل الإعجاز القرآني هو في بنية لغوية خارقة تتجاوز أي شكل سابق، أم في ادّعاء السلطان المطلق على اللغة والمعنى؟ بمعنى آخر، هل "الإعجاز" مفهوم مستقل عن السياق الثقافي والبلاغي المحيط، أم هو استثمار متعمّد لحساسية لغوية كانت قائمة، لتثبيت سلطة النص الديني؟

هذه الأسئلة ليست نزاعًا حول الأصالة، بل محاولة لفهم كيف تُعاد صياغة العلاقة بين اللغة والسلطة، بين النص والإبداع، في لحظة تحول تاريخية عميقة. إذًا، بين امتداد أدوات البلاغة الجاهلية إلى القرآن، وقطيعة الوظيفة والسلطة، تكمن مفارقة مركزية في فهم النص القرآني كنص مقدّس ولغوي في آنٍ واحد.

يرى عدد من الباحثين أن النص القرآني، في سياقه التاريخي والثقافي، استوعب الكثير من التقنيات البلاغية والشعرية المنتشرة في البيئة العربية الجاهلية، نظرًا لأنها كانت مألوفة وقريبة من الذائقة اللغوية للمجتمع العربي في ذلك الوقت، وهذا الاستيعاب لم يكن مجرد تقليد، بل كان بمثابة استخدام استراتيجي لأدوات بلاغية معروفة لضمان وصول الخطاب وتأثيره على الجمهور، مع الحفاظ على تمايز النص من حيث الوظيفة والمرجعية.

الشعر الجاهلي كان ذروة التعبير اللغوي والبلاغي في عصره، ومن هنا جاءت تقنيات مثل الإيقاع، والسجع، والتكرار، والتوازي الأسلوبي لتكون أدوات تعبيرية متداولة ومؤثرة. وحين ظهر النص القرآني، لم يأت بنظام لغوي منفصل، بل ضمن منظومة لغوية ثقافية حية، فوظف هذه الأدوات ليبني خطابًا مقبولًا ومستساغًا لدى المتلقي، ورغم هذا الاستخدام، كان الهدف من النص القرآني مختلفًا جوهريًا عن وظيفة الشعر الجاهلي، الذي كان يعبر عن الفخر القبلي، والحكايات البطولية، والصراعات الاجتماعية؛ فالنص القرآني جاء ليقدم خطابًا منظمًا يُطالب باتباع مبادئ وأوامر محددة، ما يعني أن البلاغة هنا ليست غاية بحد ذاتها، بل أداة لخدمة أهداف سياسية واجتماعية وثقافية.

في حين يعتمد الشعر الجاهلي على أوزان وقوافي صارمة، نجد أن النص القرآني يستخدم بنى لغوية أكثر مرونة، تجمع بين النثر والإيقاع، وهو ما يعكس قدرة على

التجديد اللغوي مع الاحتفاظ بالعناصر الجمالية المؤثرة، والتقنيات مثل السجع والتكرار تُستخدم بطرق تخدم الغرض من الخطاب، وتعزز من قوته، دون الالتزام بصيغ شعرية جامدة.

استدعاء النص القرآني للصور الطبيعية والاستعارات المألوفة للبيئة الصحراوية يعكس محاولة واضحة للتواصل مع تجربة الجمهور، مما يجعل الخطاب أكثر تأثيراً واقترباً من واقع المتلقي، وهذا التواصل يستغل الحس اللغوي والثقافي المشترك لتثبيت النص في الوعي الجمعي.

بمعنى آخر، يمكن اعتبار النص القرآني إعادة توظيف واعية لمواد لغوية وشعرية سابقة، في إطار خطاب جديد يحمل طابعاً تنظيمياً وسياسياً واجتماعياً، يصوغ هوية جديدة للساحة الثقافية، وهذه العملية تعكس قدرة النص على احتواء التراث اللغوي واستثماره في خدمة مشروع ثقافي مركزي.

يرى عدد من الباحثين المعاصرين أن النص القرآني لم يتشكّل دفعةً واحدة ولا في صيغة نهائية منذ بداياته، بل تكوّن تدريجياً داخل سياقات تاريخية وسياسية وثقافية متشابكة. فعملية جمعه لم تكن مجرد توثيقٍ للوحي، بل فعلاً مؤسسياً يحمل آثار الصراع على السلطة والمعنى، إذ جرى خلال العصور الأولى للإسلام نوعٌ من التقنين النصي، حيث خضعت المادة القرآنية للتنقيح والانتقاء والتوحيد.

ويُفترض أن هذه العملية لم تقتصر على الضبط الشكلي أو اللغوي، بل شملت أيضاً إعادة ترتيبٍ وتأويلٍ لبعض المقاطع وفق متطلبات الخطاب الرسمي للدولة الناشئة، فالنص في انتقاله من الشفهي إلى المكتوب، لم يكن حيادياً، بل تفاعل مع الذائقة الأدبية والرمزية لعصره، مما جعله منفتحاً على بنى أسلوبية كانت متداولة في الشعر الجاهلي والخطاب العربي القديم، ومن ثم، يمكن النظر إلى القرآن لا بوصفه "نصاً مكتملاً منذ البدء"، بل كمشروع نصيٍّ متحوّل، تداخلت في صياغته الرواية والتأويل، والذاكرة الشفهية مع سلطة الكتابة.

بهذا المعنى، فإن تثبيت النص كما نعرفه اليوم لم يكن نهاية تطور لغوي فحسب، بل لحظة إغلاق معرفي، حوّلت الكلمة من مجال التداول إلى مجال التقديس، ومن تعدد الأصوات إلى صوتٍ مؤسّسٍ واحد، وذلك بهدف:

1. تكييف النص مع الذائقة اللغوية والجمالية السائدة: في محاولة لجعل النص أكثر جاذبية وأسهل قبولاً لدى جمهور يتحدث العربية ويقدر جماليات الشعر والنثر الجاهلي، قد تم تكرار أو إضافة تراكيب بلاغية تشبه تلك المستخدمة في الشعر، خاصة السجع والصور البيانية.

2. تسوية التوتر بين الخطاب الديني والبيئة الثقافية:

3. بالنظر إلى أن النص القرآني كان يطرح خطاباً جديداً وجريئاً في بيئة كانت تمتلك تراثاً شعرياً وأدبياً غنياً، كان من الضروري ضبط النص بحيث يحقق نوعاً من التوازن أو التماهي مع الموروث الثقافي، وذلك عبر التداخل مع أشكال بلاغية مألوفة.

4. عملية التوحيد والتثبيت النصي: جمع النصوص وتدوينها لم يكن عملية تقنية فحسب، بل شمل تدخلات سياسية واجتماعية تهدف إلى السيطرة على الخطاب الديني وضمان وحدة السلطة السياسية، ما قد يفسر وجود بعض التعديلات أو التنقيحات التي استهدفت تأطير النص ضمن أفق ثقافي ولغوي معين.

5. تحوّل النص إلى أداة سلطوية وثقافية: خلال هذه المراحل، لم يعد النص مجرد تعبير شفهي أو كتابي، بل صار نصّاً يحمل سلطة دينية وسياسية، ما جعل من عملية صياغته وإدارته مسألة ذات أبعاد متعددة، تشمل المصلحة السياسية، التحكم في الخطاب، وصياغة هوية ثقافية جديدة.

تشير دراسات حديثة إلى أن النص القرآني الذي وصلنا إليه اليوم لم يكن نصّاً ثابتاً أو منزلاً بصورة نهائية منذ لحظة ظهوره، بل مرّ بعمليات تدوين وتحرير وتثبيت خلال القرنين الأول والثاني الهجريين، في ظل ظروف سياسية واجتماعية معقدة داخل الدولة الإسلامية الوليدة، فهذه العمليات لم تقتصر على جمع النصوص شفهيّاً أو كتابتها، بل تجاوزتها إلى تدخلات أدبية وثقافية يمكن أن تكون أُجريت لتكييف الخطاب الديني مع البيئة اللغوية والأدبية السائدة.

في هذا الإطار، يُفترض أن هناك تعديلات أُدخلت على النصوص من حيث الصياغة، وتكرار تراكيب بلاغية معروفة في الشعر الجاهلي، مثل السجع والاستعارات والصور البيانية، وذلك بغرض جعل النص أقرب إلى ذائقة المستمع العربي الذي كان يعتاد على خطاب شعري غني ومتمرس. هذا التكيف لا يجب أن يُفهم باعتباره مجرد تحسين فني، بل كجزء من استراتيجية أوسع لتسوية التباينات بين النص الديني الجديد والبيئة الثقافية التي احتضنته، ما ساعد على تحقيق قبول شعبي أوسع.

علاوة على ذلك، شهدت هذه المرحلة محاولات متكررة لتوحيد النص وتثبيتته، وفرض نسخ موحدة عليه، ضمن إطار سياسي يسعى إلى تأكيد وحدة السلطة الدينية والسياسية، ما يعني أن عملية تدوين النص لم تكن بريئة من تدخلات السلطة التي كان لها مصلحة في ضبط الخطاب الديني، وضمان تحكمها في التفسيرات والممارسات. هذا التداخل بين السياسة والدين والأدب أسهم في تحويل النص إلى أداة سلطوية وثقافية، تستخدم البلاغة والشعر القديم، ليس فقط لتعزيز جاذبيته، بل لضبط الوعي الجمعي وإعادة صياغة الهوية الثقافية ضمن المشروع السياسي الجديد. وعليه، يمكن قراءة النص القرآني بوصفه منتجاً ديناميكياً لتفاعل معقد بين عوامل ثقافية، اجتماعية، وسياسية، أكثر من كونه نصاً مقدساً محصناً ضد أي تغيير أو تأثير.

هذه الرؤية النقدية تفتح الباب أمام إعادة تقييم العلاقة بين الدين والأدب والسلطة، وتطرح تساؤلات حول مدى "نقاء" النص، وحول كيفية تأثير السياقات التاريخية في تشكيل الخطاب الديني، مما يدعو إلى مزيد من البحث والتحليل النقدي لفهم أبعاد هذا التكوين التاريخي للنص.

تتطلب أي مقارنة بين النص القرآني والشعر المنسوب إلى "الجاهلية" تمحيصاً دقيقاً في التاريخ الفعلي لظهور هذين النصّين المكتوبين، وتفكيك الروايات التي تم نسجها لاحقاً حولهما؛ فعلى خلاف التصور السائد القائل بأن الشعر الجاهلي سبق القرآن، وأنه مثّل خلفية لغوية أعدّت التربة لما يُسمى بـ"الإعجاز"، فإن المعطيات النصية والتاريخية تشير إلى احتمال معكوس: أن الشعر الجاهلي، كما نعرفه اليوم،

هو بناء أدبي مؤدج نشأ بعد الإسلام، في سياق إعادة اختراع "ماضي بلاغي" ينسجم مع مشروع الدولة الإسلامية، لا وثيقة أصلية صافية من عصر ما قبل النبوة.

النقطة المفصلية في هذا الجدل تبدأ من عملية التدوين والنقط والتشكيل، فالقرآن في صورته الأولى، لم يكن منقوطاً ولا مشكولاً، وبقي كذلك لعقود، حتى تم ضبطه في العصر الأموي لأغراض تعليمية وسياسية. وفي المقابل، لم يكن الشعر الجاهلي مدوناً أصلاً في ذلك الزمن، بل بقي متداولاً شفهيًا، حتى دُون وُجُمع في العصر العباسي، بعد أكثر من قرن ونصف على صعود الإسلام. وعلى الرغم من التأخر الزمني في تدوينه، فإن الشعر الجاهلي، بوجه مثير للريبة، يبدو لغويًا متقنًا ومنضبطًا بلا أي "أخطاء"، على عكس القرآن الذي احتفظ بتراكيب لغوية ونحوية مثار جدل وتأويل إلى اليوم، وهذا التناقض لا يمكن فهمه إلا باعتباره نتيجة عملية "تجميل" لاحقة للشعر، مقابل الحفاظ على القرآن كنص مقدس خارج نطاق المراجعة النقدية.

إن ما نُسب إلى "الجاهلية" من شعر يُحتفى به اليوم كمثال على عبقرية العرب السابقة للنبوة، قد يكون في جوهره انعكاسًا لذائقة لغوية وبلاغية تشكّلت بعد الإسلام، بل تحت تأثير القرآن نفسه، وبذلك، يصبح السؤال المشروع ليس "هل تأثر القرآن بالشعر الجاهلي؟"، بل "هل صيغ الشعر الجاهلي بأثر رجعي، ل يبدو سابقًا على القرآن ومراًة لبلاغته؟" وتدعم هذا الطرح حقيقة أن أغلب من جمعوا الشعر الجاهلي وصنّفوه (كالأصمعي، وأبي عمرو بن العلاء، وابن سلام الجمحي) كانوا من رجال الدولة العباسية، وأدبائها، وعلماء لغتها، أي من أدوات إنتاج الهوية الثقافية الجديدة التي أرادت تثبيت اللغة والقرآن والقبيلة داخل قالب واحد.

بكلمات أخرى، ما يُعرض على أنه "الجاهلية الشعرية" ليس سوى جزء من "الفجر الإسلامي المعاد تأليفه"، حيث الشعر لا يعكس واقعًا سابقًا بل يُكتب كمرآة للخلف، ويُشكّل وفق ميزان البلاغة القرآنية، أما أن يبدو الشعر بلا خطأ، والقرآن محملاً بالمواضع المثيرة للجدل النحوي، فهو مؤشر قوي على الفرق بين نص خضع للتحرير الأدبي، وآخر خضع للتحصين اللاهوتي.

إن عملية تدوين الشعر الجاهلي لم تكن مشروعًا أدبيًا بريئًا هدفه فقط الحفاظ على "التراث" أو جمع "الضائع من الكلام"، بل جاءت في سياق سياسي وثقافي شديد التعقيد، ارتبط مباشرة بمشروع الدولة الإسلامية في مرحلتها الأموية والعباسية، حيث تطلّبت الشرعية السياسية الجديدة، في ظل انقطاع حاد مع الموروث الوثني السابق، أن يُعاد تأويل هذا "الماضي الجاهلي" ليُدمج ضمن سردية تخدم الحاضر الإسلامي، لا أن يبقى شاهدًا على حرية لغوية وثقافية سابقة. ومن هنا، لعب تدوين الشعر الجاهلي دورًا حاسمًا في صناعة ذاكرة أدبية خاضعة، لا ذاكرة مستقلة.

في الدولة الأموية، حيث كان الصراع محتدمًا بين مرجعيات قبلية متضادة، بدأ الانتباه إلى الشعر بوصفه أداة تفعيل للهوية القبلية، لكنه لم يُدوّن بعد، ومع صعود الدولة العباسية، التي اتخذت لنفسها شرعية "علمية" و"دينية"، بات من الضروري تأطير الماضي العربي في صورة تراث لغوي محفوظ، يبرّر التفوق العربي، ويُبرّر أن اللغة التي نزل بها القرآن ليست طارئة ولا بدوية، بل ممتدة ومجيدة. ومن هذا المنطلق، تحوّل الشعر الجاهلي إلى نوع من "الوثيقة المصنوعة" التي تُظهر أن العرب كانوا، قبل الإسلام، أهل بلاغة ولسان، وإن لم يكونوا أهل دين.

لكن هذه "الوثائق" لم تُدوّن لعرض الحقيقة، بل لأداء وظائف رمزية، فقد اختيرت القصائد التي تمجّد القيم التي أراد الإسلام احتواءها (الكرم، الشجاعة، الحكمة،....) وتركزت النصوص التي تصادمت مع الأفق الأخلاقي والديني الجديد، بل إن عملية التدوين نفسها، التي قادها علماء اللغة في البصرة والكوفة، كانت انتقائية وخاضعة لسلطة الدولة، تلك الدولة التي باتت تُنصّب نفسها حارسة للغة، وحامية لـ"أصالة" النص القرآني، مما جعل من الشعر الجاهلي ملحًا وظيفيًا بالقرآن، لا نداءً له.

كما أسهم هذا التدوين في ترسيخ الطبقة الثقافية: فالعرب، بوصفهم "أهل اللغة"، باتوا المصدر الأساسي لتفسير الدين، واحتكرت السلطة التأويلية عبر اللسان، لا الوحي فقط، وهكذا، تم اختلاق ماضٍ أدبي "جاهلي" يُستخدم لتبرير الهيمنة العربية على غير العرب، وتكريس التفوق اللغوي باعتباره تفوقًا دينيًا وسياسيًا.

بعبارة أخرى، لم يُدَوَّن الشعر الجاهلي لِيُنْقَذَ ما مضى، بل لِيُعِيدَ كتابته على نحو يتلاءم مع ما صار، وهذا ما يحوّل المعلقات، والخطب، وسوق عكاظ، من شواهد على حرية لغوية سابقة، إلى نصوص مؤدلجة تشهد على نجاح الإسلام في احتواء البلاغة بعد أن جرّدها من استقلالها الرمزي.

لطالما رَوَّج الخطاب الإسلامي لفكرة أن القرآن يتفرد بأسلوب لغوي وبلاغي لا يُضاهي، وأن أحدًا لم ولن يستطيع الإتيان بمثله، غير أن قراءة نقدية بعيدًا عن الاعتقاد الديني بقدسيته تُظهر أن هذه الدعوى تنهار عند أول مقارنة جدّية مع نصوص أخرى من بيئة ثقافية مماثلة. فالعشرات من الشعراء الجاهليين، والمحدثين بل وبعض الكهان والسجّاعين، جاؤوا بنصوص تتقاطع مع الأسلوب القرآني من حيث الإيقاع، السجع، الصور البيانية، والتراكيب النفسية والرمزية.

في هذا السياق، يبرز شعراء كـ "زهير بن أبي سلمى، والنابغة الذبياني، وطرفة بن العبد، وعنترة بن شداد"، وغيرهم، الذين أنتجوا نصوصًا تتمتع بكثافة لغوية وصور شعرية وتراكيب بلاغية عالية التعقيد والجمال، مما يجعل ادعاء "الإعجاز" القرآني ضربًا من الإقصاء الثقافي المتعمد، إذ لم يكن العرب قبل الإسلام يعانون من نقص لغوي أو بلاغي، بل كانوا يمتلكون لغة راقية وبنية خطابية ناضجة ومتطورة. وبالتالي فإن القرآن لم "يفجّر طاقات اللغة" من العدم، بل جاء كجزء من سياق لغوي مزدهر، واستعان بأدواته الفنية والصيغ البلاغية لتشكيل خطاب ديني يحمل أهدافه الخاصة. حتى في العصور الإسلامية، نجد شعراء كالمتنبي، وأبي تمام، وابن الرومي، يبدعون بلاغيًا بأساليب تنافس، بل تتفوق في كثير من المواضع، على النص القرآني من حيث التراكيب والدلالات والانزياحات المعنوية، والفارق الوحيد أن القرآن نُصِّبَ كنصّ ديني مقدس، بينما بقيت تلك النصوص في إطار الأدب، دون قداسة، مما يجعل "الإعجاز" حكمًا إيمانيًا لا لغويًا.

تُظهر المقارنات البلاغية بين النص القرآني وشعر الجاهلية أن القرآن لم ينبثق في فراغ لغوي أو بلاغي، بل استفاد بشكل واضح من تراث شعري غني كان موجودًا ومؤثرًا في المجتمع العربي قبل الإسلام؛ فالقرآن استثمر تقنيات شعرية معروفة، مثل

الإيقاع، والسجع، والصور البيانية، والأساليب التعبيرية المتنوعة، التي كانت بمثابة أداة بلاغية راسخة لدى الشعراء الجاهليين، بمن فيهم امرؤ القيس وغيرهم من السجّاعين والكهّان.

هذا التداخل لا يعني بالضرورة سرقة أدبية فحسب، بل يشير إلى استغلال ذكي للحس اللغوي العربي وجمالية التعبير التي لاقت صدى واسعاً بين الجمهور، ما سهّل على النص الديني استيعاب المتلقي وجذبه، ومن ناحية أخرى، يمكن اعتبار هذه الاستعارة نوعاً من إعادة التوظيف اللغوي، حيث يُحوّل المضمون الشعري إلى خطاب ديني له وظيفة إيديولوجية تفرض سلطة النص وتؤسس لأطروحة التوحيد.

بالتالي، فإن البلاغة القرآنية، وإن بدت في ظاهرها فريدة ومتفردة، لا تنفصل عن السياق اللغوي والثقافي الذي نشأت فيه، بل تستند إلى منظومة بلاغية قائمة، أعيد تشكيلها وتكييفها وفقاً لأهداف دينية واجتماعية جديدة.

إذاً، فدعوى أن "أحدًا لم يأتِ بمثل القرآن" لا تصمد عند الفحص النقدي، لأنها لم تكن يوماً دعوى لغوية خالصة، بل كانت جزءاً من ترسانة الخطاب الديني لتكريس سلطة النص، ومنع التفكير في بدائل خطابية أو معرفية، والقول إن كل من حاول تقليد القرآن فشل، لا يعكس حقيقة فشلهم، بل حقيقة أن السلطة كانت تحسم الحكم مسبقاً، فمن يكتب بأسلوب القرآن يُتهم بالتحدي والزندقة، لا بالمنافسة الأدبية.

البلاغة ليست امتيازاً إلهياً، بل نتاج ثقافة وتراكم لغوي، والقرآن، بوصفه نصّاً ظهر في بيئة شفوية شعريّة غنية، ليس إلا امتداداً لتقاليد لغوية كانت موجودة قبله، ولا مفر من الاعتراف بأن البلاغة القرآنية تشبه "ولا تبتكر من فراغ" ما سبقها أو توازها من نصوص نُسبت للشعراء والكهّان والمفكرين الصوفيين، وبالتالي، "الإعجاز" هو بناء سلطوي، لا معجزة بلاغية.

وفي الختام، يُظهر تأمل البنية الرمزية للدين في سياقه التاريخي أن المقدّس لم يكن يوماً معطى ثابتاً، بل نتاجاً متحوّلاً لعلاقات القوة والمعنى، فكل لحظة دينية تُعيد إنتاج ذاتها من خلال إعادة تأويل العالم، لا عبر الانفصال عنه، ومن ثمّ، لا يُمكن فهم

الظاهرة الدينية إلا بوصفها نظامًا من العلامات يتقاطع فيه النص بالسلطة، والطقس بالاجتماع، والإيمان بالسياسة.

لقد انبثقت الأديان، في عمقها الأنثروبولوجي، كاستجاباتٍ رمزية للقلق الإنساني، لكنها تحوّلت عبر الزمن إلى أنساق مغلقة تدّعي امتلاك الحقيقة، وتُعيد تعريف الإنسان من خلال حدودها الخاصة؛ فكل انتقال من التعدد إلى الوحدة، ومن الأسطورة إلى العقيدة، لا يلغي الماضي بل يُعيد صياغته، ليُصبح الذاكرة ذاتها أداةً في بناء الحاضر.

وهكذا، يغدو البحث في الدين ليس تفكيكًا لمقدّسٍ غابر فحسب، بل مساءلةً مستمرة لطريقة اشتغال المقدّس في الفكر: كيف يُنتج المعنى؟ كيف يُشرعن السلطة؟ وكيف يُعيد صياغة العلاقة بين الإنسان والعالم؟ في هذا الأفق، لا يكون الغرض هو نفي الإيمان أو إثباته، بل كشف منطقهِ الداخلي، أي الكيفية التي تتحول بها التجربة الروحية إلى بنية ثقافية، واللغة إلى أداةٍ للهيمنة الرمزية، والقداسة إلى شكلٍ من أشكال التنظيم الاجتماعي.

فما يتبدّى في النهاية، هو أن الدين " أياً كانت تجلياته " ليس سوى مرآةٍ لرحلة الإنسان في البحث عن المعنى، تلك الرحلة التي لا تنتهي، لأنها تتجدد كلما جدد الإنسان نفسه، وكلما أعاد النظر في حدود معرفته وموقعه من الوجود، فالمقدّس لا يسكن في النصوص وحدها، بل في القدرة الإنسانية على التساؤل، في ذلك القلق الخفي الذي يدفع العقل إلى مساءلة ما يعتقده يقينًا، وهكذا لا يكون البحث في الدين نهايةً للرحلة، بل بدايتها الدائمة، لأن كل محاولةٍ للفهم تُنبئُ أسئلتها الخاصة، وتفتح أفقًا جديدًا للوعي بما لم يُقل بعد.

وفي ختام هذا الفصل، نوجه أنظارنا نحو الحقيقة التي لا يمكن لأحد إنكارها: أن ضبط مفاهيم الجاهلية والإسلام لم يُبنَ على أسس علمية أو تاريخية صلبة، وإنما استُخدم لتمير أدوات السيطرة وإعادة صياغة الوعي الجمعي، وذلك بما يخدم مصالح فئة معينة، مُحرفة بذلك صورة الحقيقة، ومرسخة للأوهام، وبذلك، حاولت الأديان عبر تاريخها، أن تختزل الإنسان في إطار أسطوري، وتقدّم له تفسيرات غير

علمية وتكفيرية، تدعوه إلى الانصياع، بدلاً من السماح له بالتفكير الحر، والنقد، واستخدام العقل .

إن محاولة ربط جميع الأزمات والمعاناة التي مر بها الإنسان عبر العصور بما يُطلق عليه "جاهليته"، والتأكيد على أن تشريعات تلك المرحلة لم تكن مبنية على ثقافة وفكر، هو في جوهره تفصيل ظالم وتعميم جائر يشوه الحقيقة ويُراد به تبرير الجمود والتحجر، وإنها فقط قفزة ساذجة للهرب من مواجهة الواقع، وتوجيه الأنظار بعيداً عن فشل التيارات التي تتشدق بالدين وتستخدمه كغطاء لفرض الجهل والغباء، وإدامة قبضة الخرافة على عقول الأجيال، بدلاً من الاعتراف بأن محاولات تزييف الفكر وتغيبب العقل هي التي تسببت في تدهور الإنسان وتخلفه.

إنه من المدهش أن يتوقف الكثيرون عند متن أسطوري، ويؤمنوا بضرورة الالتزام به، وكأنه الحقيقة المطلقة، في حين أن معركة الوعي الحقيقي تتطلب أن نُعيد تقييم كل ما يُقدم أمامنا من أساطير، ونتساءل: هل نحن حقاً بحاجة إلى أن نكون عبيداً للماضي، أم يجب أن نرتقي بعقولنا ونبني حياة تقوم على العلم، والمعرفة، والحرية، بعيداً عن أساطير تعود بنا إلى عصور الظلام؟

فلنُحرر عقولنا من أسر الأساطير، ولنقبل أن الحقيقة لا مكان لها في قفص الأسطورة، وأن بناء المعنى الحقيقي للإنسانية لا يُبنى على أكذوبات قديمة، وإنما على وعي مسؤول، قادر على تحرير نفسه من براثن الوهم، لينطلق نحو أفاق جديدة من الإبداع والحرية، تكون فيها العقلان المفتاح الوحيد لفهم العالم وإعادة صياغة تاريخنا، فهل أنتم مستعدون ليشرق فجر وعي يذهل القلوب والعقول؟

النبوة بين البرهان الغيبي والتفسير التاريخي

في زمن تتداخل فيه المفاهيم، وتتصارع فيه الأدلة، تبرز قضية "النبوة" كظلٍ غامض يعكس سيرةً جدلٍ قديم متجدد بين برهان غيبي يفترض أن مصدره من عالم السماء، وحديثٍ تاريخي يطمح إلى تفسير الظواهر والنصوص عبر مناهج علمية وأدلة يمكن التحقق منها. فهل يمكن أن نعتبر الوحي والنبوءات تجلياتٍ إلهية صرفة، أم أن مقولات النبوة تنمahi، في كثير من الأحيان، مع سياقات اجتماعية وسياسية، وتتأثر بتحويلات الفكر والتاريخ؟ وإذا كانت الحُجج الغيبية تمثل عماد الاعتقاد، فإن التفسير التاريخي يكشف عن معالجات إنسانية، تتقاطع مع المصلحة والوعي الجمعي، وتفتقر إلى إمكانية الإثبات المطلق.

تظلّ النبوة واحدةً من أكثر الظواهر إشكالاً في تاريخ الوعي الإنساني، لأنها تقف على تخوم ما بين العقل والغيب، بين التجربة الفردية والمطلق الكوني، فهي ليست مجرد دعوى اتصالٍ بالعالم العلوي، بل تعبير عن توق الإنسان إلى تجاوز حدوده، إلى أن يجد في ذاته صدى لما يظنه أسمى منه، ففي النبوة يتقاطع المقدس بالإنساني، ويتحوّل الكلام إلى وساطةٍ بين العالمين، وساطةٍ يتعذر فصلها عن حاجات الإنسان العميقة إلى المعنى واليقين.

غير أن هذه الظاهرة، التي اتخذت في الوعي الديني طابعاً إعجازياً، يمكن أن تُقرأ أيضاً ضمن سياقها التاريخي بوصفها شكلاً من أشكال التعبير عن التحول الثقافي والمعرفي، فالنبي لا يولد خارج زمانه، بل من داخله، إنه ابن لغته ومجتمعه، وفي الوقت

نفسه، صوته الذي يتجاوزهما، لذلك فإن النبوة ليست فقط حدثاً غيبياً، بل تجربة إنسانية مركّبة، تنطوي على وعي بالذات والجماعة، وعلى محاولة لتأسيس نظام جديد للمعنى، يقوم على إعادة تعريف العلاقة بين الإنسان والإله، بين القول والحقيقة.

هنا تتقابل رؤيتان متميزتان: إحداهما ترى في النبوة برهاناً غيبياً يتعالى عن التاريخ، والأخرى تفهمها بوصفها خطاباً تاريخياً نتج عن شروط ثقافية واجتماعية محددة، وفي المسافة بين هذين الفهمين تنشأ الأسئلة الكبرى: كيف يتحوّل الوحي إلى نص؟ وكيف يغدو القول الإلهي جزءاً من التاريخ البشري؟ ثمّ ما الذي يجعل تجربة فردية تتحول إلى منظومة إيمانية تُعيد تشكيل العالم؟

النبوة ليست ظاهرة دينية محصورة، بل هي شكل من أشكال التعبير الثقافي والفكري الذي يتكرر عبر التاريخ في مجتمعات متعددة، ودراسة النبوة لا تتطلب الإيمان بها، بل تصبح مسألة للتحليل النقدي والتاريخي والفلسفي، إذ تمكّننا من فهم أدوارها الاجتماعية والسياسية والثقافية، في حين يُقدّم النبي محمد في السياق الإسلامي على أنه صاحب صفة استثنائية وخاتم الرسالات. إلا أن هذا العرض يحتاج إلى تمحيص نقدي دقيق، فالأدلة التقليدية للنبوة تمثل مزيجاً من الرواية التاريخية والأسطورة والتقليد الثقافي، وليس بالضرورة إثباتاً موضوعياً للدعاء الديني.

كما أن دراسة النبوة تكشف التفاعلات المعقدة بين المصادقية التاريخية والاعتقاد الشخصي، بين الرمز والمعنى، وبين التفسير والتجربة الحية، لتصبح مساحة خصبة للتساؤل النقدي العميق حول دور المعاني المطلقة في توجيه الفعل الإنساني وإعادة إنتاج المعرفة الجمعية، حيث تتحول كل تجربة نبوية من كونها مجرد سرد تاريخي إلى نقطة تفاعل بين المعنى الاجتماعي والفلسفي، فتُبْرز العلاقة بين الرمزية الدينية والبنية المعرفية للمجتمع، وتفتح المجال لتحليل نقدي أعمق لطبيعة التأويل وإعادة إنتاج القيم عبر الزمن، حينئذٍ يصبح كل حدث نبويّ مرآة لعلاقات القوة بين الفرد والمجتمع، بين المعتقد والسلطة، وبين التجربة والتفسير.

ومن هذا المنظور، يمكن اعتبار نبوة محمد نقطة ارتكاز فلسفية حقيقية، إذ تتيح إعادة التفكير في طبيعة المعرفة وحدودها الممكنة، ودورها في تشكيل الوعي

الإنساني الجمعي، فهي تسائلنا حول كيفية إنتاج الأطر الدينية لمعانها وكيفية تأثير هذه المعاني في الفعل الإنساني وإعادة إنتاج القيم والممارسات الاجتماعية عبر الزمن، كما أنها تطرح سؤالاً جوهرياً حول العلاقة بين الظواهر النبوية والسياق الثقافي التاريخي، ومدى قدرة الخبرة الفردية والجماعية على استيعاب ما يتجاوز حدود العقل المحسوس.

وبالتالي، فإن دراسة النبوة لا تُقدّم مجرد تفسير للظاهرة الدينية، بل تفتح نافذة معرفية عميقة على طبيعة الفكر الإنساني نفسه، وتعيد التأكيد على أن المعرفة ليست كياناً ثابتاً أو موضوعياً بمعزل عن السياق، بل هي عملية ديناميكية مستمرة من التفاعل وإعادة التفسير وإعادة إنتاج المعاني، تجعل من الفيلسوف والمفكر والباحث ليس مجرد ناقل للمعلومات، بل فاعلاً مركزياً في صياغة فهم أعمق وأكثر ثراءً للوجود الإنساني.

وفي هذا التلاقي بين الفلسفة والتاريخ والدين والمعرفة، يصبح التوجه إلى نبوة محمد أكثر من دراسة لحقيقة دينية، بل رحلة فلسفية لمعالجة أسئلة جوهريّة عن العلاقة بين الواقع والتفسير والمعنى والسلطة المعرفية التي تُشكّل الفرد والمجتمع على حد سواء.

تمثل دعوى النبوة أحد أكثر الادعاءات الجذرية في التاريخ الديني والفكري للبشرية، فهي لا تزعم فقط امتلاك معرفة خاصة، بل تدّعي اتصالاً مباشراً مع مصدر غيبي غير قابل للرصد الحسي أو التحليل التجريبي، وتستلزم من المجتمع البشري الإيمان بمحتوى هذا الاتصال والامتثال لتبعاته، سواء على مستوى الاعتقاد أو السلوك أو التشريع، ومن الناحية الفلسفية تُصنّف النبوة ضمن "الادعاءات الاستثنائية"، وهي الادعاءات التي تفترض وجود وقائع أو كيانات خارج النظام الطبيعي المعتاد.

وبالتالي لا يُمكن التحقق منها عبر أدوات المعرفة التقليدية، سواء كانت منطقية أو تجريبية، إذ إن الوحي "كما يقدّمه الخطاب الديني" لا يُشاهد ولا يُكرّر ولا يُختبر، بل يُروى على لسان النبي وحده، ما يجعله خبراً ذاتياً لا يخضع للتحقق الموضوعي، ولهذا،

فإن عبء الإثبات يقع بالكامل على من يطلق هذا الادعاء، أي الشخص الذي يقول إنه نبي، ومنطق الحُجّة يقتضي حينها تقديم أدلة لا تكون فقط عقلية أو نظرية، بل أدلة خارقة أو مميزة كفاية لتبرّر قبول تصديق استثنائي من الناس، ولأن النبوة تتجاوز التجربة العادية، فهي تحتاج إلى برهان أعلى من العادة، لا يمكن أن يُختزل في مجرد الصدق الشخصي أو التأثير الخطابي أو النفوذ الاجتماعي، بل ينبغي أن يُقدّم على هيئة معجزة أو وحي قابل للتقييم من حيث مضمونه أو نتائجه.

ومن هنا ينشأ التوتر الدائم بين الذاتية التي تُبنى عليها دعوى الوحي، والموضوعية التي يُفترض أن تنبثق منها القناعة العقلية، وبما أن الوحي غير متاح للفحص العام، فكلّ محاولة لإثباته تعتمد حتمًا على عناصر ثانوية: إما سردية السيرة، أو تقييم نصّ الوحي نفسه، أو ملاحظة آثار النبوة في التاريخ، وكل هذه الأدلة تبقى محصورة في المجال البشري، أي أنها لا تخرج من دائرة الخبر والنص والتأويل، مما يجعل البناء المعرفي لادعاء النبوة هشًا إذا ما قورن بادعاءات قابلة للفحص أو النقص، وحين يتعلّق الأمر بادعاء يرتّب التزامات دينية وأخلاقية شاملة، يصبح من الضروري إخضاعه لأعلى درجات التمحيص، وهو ما لا تتحمله غالبًا البُنى التقليدية لخطاب النبوة كما تجلّت تاريخيًا، بما في ذلك النبوة المحمدية التي تستند، كما سنناقش في المحاور التالية، فإن هذه الشهادات النصية والتقاليد السردية لا تتجاوز حدود التأكيد الذاتي، بل تتأسس عليها.

ومن هذا المنطلق، يسعى تحليل دعوى النبوة المحمدية إلى دراسة الأدلة التي يستند إليها الخطاب الإسلامي التقليدي، بهدف تقييم مدى قدرة هذه الأدلة على إثبات صدق ادعاء النبوة، والتي يمكن تصنيفها إلى أربع مسارات رئيسية يراها المسلمون بمثابة شواهد عقلية أو نقلية تؤيد الوحي القرآني وتؤكد أن محمدًا ليس مجرد مصلح اجتماعي أو زعيم قبلي، بل نبي مرسل من عند الله.

في الاستدلال التقليدي الذي يُقدّمه المسلمون لإثبات نبوة محمد، وهي مسألة الصدق الشخصي، أو ما يُعرف في التراث بلقب "الصادق الأمين"، غالبًا ما يُقدّم هذا اللقب على أنه مقدّمة منطقية لإثبات النبوة، أي أن محمدًا كان معروفًا بالصدق قبل

البعثة، ولذلك لا يُعقل أن يكذب في أعظم وأخطر ادّعاء في حياته، وهو النبوة، لكن هذه المقدّمة تواجه عدة إشكالات:

أولاً، لا يوجد توثيق معاصر أو مستقل يُثبت أن محمداً كان يُعرف بـ"الصادق الأمين" قبل دعوته، أي لا توجد نصوص من تلك الفترة (سواء من داخل مكة أو خارجها) تشير إلى هذا الوصف، بل إن اللقب نفسه ورد في مصادر متأخرة، ولم يُثبت بطرق مستقلة عن الرواية الإسلامية ذاتها، مما يُضعف قوته الحُجّية إذا أُخرج من الدائرة الإيمانية.

ثانياً، داخل المدوّنة الحديثية، لا نجد حديثاً صحيحاً ومتفقاً عليه يُروى عن النبي نفسه أو عن أصحابه يُثبت بشكل صريح وشامل أن مجتمعه قد لقّبه بـ"الصادق" أو "الأمين" بوصفه سمة عامة له قبل البعثة، حتى لقب "الصدّيق" لأبي بكر "وهو الآخر يُستدل به كثيراً لإثبات الثقة بالرسالة" لا يظهر في مصادر مبكرة بثبوت متواتر، بل يُنسب في بعض الروايات إلى تسمية لاحقة جاءت بعد تصديقه بحادثة الإسراء والمعراج، وهي حادثة إيمانية لا تخضع لمعايير الإثبات الخارجي.

ثالثاً، حتى لو سلّمنا بوجود بعض الأخلاق الحسنة، فإن استنتاج النبوة من الأخلاق يُعدّ قياساً غير كافٍ منطقيّاً، لأن التاريخ الإنساني ملئ بأشخاص عرفوا بالصدق أو الزهد أو الحكمة ولم يكونوا أنبياء، فالصدق الشخصي لا يُثبت تلقائياً الصدق في ادعاء الوحي، خصوصاً عندما لا يمكن التحقق من التجربة التي ادّعى صاحبها أنها وحيٌّ من عالم آخر.

بالتالي، فحجة "محمد كان صادقاً إذاً هو نبي" فهي حجة تدخل في إطار المغالطات المنطقية والاستدلالات الدائرية، وغير مدعومة بأدلة تاريخية موثقة ومستقلة، وتعتمد غالباً على القبول المسبق بالمصادر الإسلامية، وهي نفس المصادر التي تحاول إثبات ما هو موضع النزاع.

ومن الناحية المنطقية، إذا جاء شخص يدّعي النبوة، فإن أماننا ثلاث احتمالات: إما أنه صادق بالفعل ويتلقى وحيّاً حقيقياً من مصدر فوق طبعي، أو أنه واهم يعتقد أنه يتلقى وحيّاً وهو في الحقيقة يعيش تجربة نفسية أو ذهانية، أو أنه مدّعٍ واعٍ

بالكذب، وفي الحالات الثلاث، لا يمكن للعقل أن يُميّز بينها بوضوح ما دام المعيار الوحيد هو القول الذاتي غير القابل للاختبار، وبالتالي، في غياب معيار موضوعي ومباشر لاختبار صدق النبي، تظل النبوة دعوى غير قابلة للفصل عقلاً بين الصدق والادّعاء، إلا إذا رافقها دليل خارق واضح، عمومي، ومتكرر، وهو ما لا يتوفر.

وفي ضوء ذلك، يصبح الإيمان بنبي دون آخر غالباً نتاج عوامل ثقافية وجغرافية وتربوية، وليس نتيجة برهان حاسم، وهو ما يجعل التفريق بين النبي والمدّعي مسألة مرتبطة بالقبول الاجتماعي أو القناعة الشخصية، لا بالمراجعة العقلانية الصارمة.

ومن هذا المنظور، تُقدّم صفة "أمية" النبي محمد دليلاً على صدقه، إذ يُفترض أن إنتاج نص معجز كالقرآن دون تعليم مسبق يُشير إلى مصدر غير بشري، بما يعكس محاولات الجمع بين القبول الاجتماعي والادّعاء بالمعجزة، غير أن هذه الدعوى تتضمن إشكالات متعددة على المستويين التاريخي والمنطقي:

أولها: أن مصطلح "أمي" ذاته ليس واضحاً في دلالاته، إذ يحتمل تأويلاً لغوياً مختلفاً، فالقرآن في مواضع عدة يربط "الأميين" بمن لا يملكون كتاباً سماوياً سابقاً، وليس بالضرورة بمن لا يعرف القراءة والكتابة، وهذا ما دفع بعض الباحثين إلى القول إن المقصود بـ"النبي الأمي" هو "النبي الذي لم يأت من أهل الكتاب"، وليس "النبي الذي لا يقرأ".

إن هذا التعدد في المعاني يفتح الباب أمام إعادة تفسير الصفة بحسب السياق الاجتماعي والثقافي للعصر، بما يشير إلى أن الاعتماد عليها كدليل على تفوق خارق للطبيعة يصبح هشاً، إضافة إلى ذلك، أن قراءة (سورة الجمعة: الآية 2) "هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ"، لا تثبت بالضرورة أمية الرسول، بل قد تعني أن الرسول بُعث في قوم أميين لا كتاب لهم، وهي دلالة قومية ثقافية أكثر من كونها تقريراً فردياً.

وإذا نظرنا إلى النصوص القرآنية الأخرى ومقارنتها بالخطاب النبوي، نجد أن صفات البشر "الأميين" غالباً ما تتسم بالقدرة على التعلم، الفهم، والقيادة، ما يجعل الفكرة ذات بعد إنساني أكثر من كونها برهاناً على مصدر إلهي.

وبالتالي، فإن ربط صفة الأمية بالمعجزة القرآنية يعتمد بشكل كبير على فرضية مسبقية حول العلاقة بين المعرفة البشرية والوحي الإلهي، وهو ما يعرض الحجة للنقد المنهجي: فهي ليست برهاناً مستقلاً أو قابلاً للتحقق، بل تفسيراً ثقافياً محدداً يعكس فهم المجتمع المتلقي للنص، ويُعيد إنتاج هذه الصفة في إطار تصورات جماعية عن التميز النبوي.

ثانياً: يظهر التناقض عند دراسة سيرة محمد المبكرة في ضوء فكرة الأمية المزعومة، فالنبي كان تاجراً يسافر إلى الشام، ويبرم العقود التجارية، ويتعامل مع مختلف الأطراف التجارية، وهو ما يتطلب قدرة على القراءة، الحساب، والفهم القانوني للعقود، وهي مهارات يصعب تصور اكتسابها دون تعليم أو ممارسة نوعية. وهذا التباين يطرح تساؤلاً نقدياً جوهرياً حول مدى مصداقية الصفة القرآنية باعتبارها دليلاً على الإعجاز أو على انعدام التأثير البشري، إذ يبدو أن القدرات العملية والمهارات الاجتماعية التي أظهرها محمد تتناقض مع فكرة "أمية" تامة، وتفتح المجال لتفسير أن النصوص التي تصف النبي بالأمي ربما قصدت بها بعداً رمزياً أو اجتماعياً محدداً، لا دليلاً على نقص في المعرفة البشرية.

ثالثاً: يبرز من دراسة السردية الإسلامية أن النبي محمد لم يكن منعزلاً تماماً عن آليات التدوين والكتابة، فقد استعان بكتّاب للوحي، وكان يراجع النصوص ويشارك في صياغتها، ويطلب تعديل بعض الصياغات في حالات محددة، كما يتضح من أحداث صلح الحديبية، وهذا السلوك يوحي بوجود مستوى من الإدراك اللغوي والتمييز بين الكلمات والمعاني، وهو ما يتناقض مع الفكرة المبسطة للأمية المطلقة التي تُروّج أحياناً في النصوص التقليدية، وبذلك إن القدرة على متابعة صياغة الوثائق والموافقة على التعديلات تعكس وعياً بالنص، وإدراكاً لفروق المعنى والبلاغة، ومهارة في الإدارة اللغوية للمراسلات، الأمر الذي يجعل الادعاء بأن الأمية دليل على الإعجاز الإلهي أمراً قابلاً للنقد.

علاوة على ذلك، فإن هذا التفاعل النشط مع الكتّاب يشير إلى أن النبي كان مشاركاً في ضبط النصوص وتوجيهها بما يتوافق مع أهدافه العملية والدعوية، وليس

مجرد متلقي سلبي للوحي، فهذا الواقع يعيد فتح التساؤل حول معنى صفة "الأمي" في السياق القرآني: هل تعني فعلاً عدم معرفة القراءة والكتابة، أم أنها صفة رمزية تشير إلى عدم تلقي تعاليم كتابية سابقة، مع الإقرار بأن الإنسان نفسه قادر على التعلم العملي وإدارة الشؤون اللغوية البسيطة؟ بالتالي، يصبح الربط بين الأمية والإعجاز القرآني مسألة قابلة لإعادة التأويل والتحليل النقدي، بعيداً عن المطالبة بإثبات خارق للطبيعة.

رابعاً: إن وصف محمد بأنه أمي ليس من اللقب الذي ورد في النقوش والنصوص المعاصرة المبكرة التي تتعلق بحياة النبي محمد أو السياق التاريخي الذي عاش فيه. فهذه المصادر الأولية، التي تشمل النقوش والأحاديث والنصوص المدنية أو الدينية من تلك الفترة، لم تذكر صفة الأمية كصفة منسوبة له بشكل مباشر، بالمقابل، يبدو أن هذا الوصف قد تم تطويره لاحقاً، على الأرجح مع تزايد القراءات والنقاشات حول شخصية محمد وتأسيس الإسلام، حيث استُخدم بشكل استراتيجي كجزء من جهود الدفاع والتبرير، خاصة في مواجهة الاتهامات الموجهة إليه بتأليف القرآن أو استعارته من الكتب اليهودية والنصرانية.

خامساً: لقد سجل التاريخ عبر العصور العديد من الشخصيات التي عانت من إعاقات جسدية أو فقدان البصر، إلا أن ذلك لم يمنعهما من تحقيق إنجازات ثقافية وعلمية بارزة، فإعاقة الحواس أو ضعفها، مثل العمى، لا تُعد حجة مانعة من التأليف، أو من إظهار القدرات الإبداعية والمعرفية، على العكس من ذلك، فإن العديد من هؤلاء الأفراد أظهروا أن الإرادة والصمود والذكاء يمكن أن يتغلبوا على العقبات الجسدية، مما يسهم في إثراء الحضارة الإنسانية بإنجازات عظيمة، على سبيل المثال، الفيلسوف والشاعر العربي الكبير أبو العلاء المعري، الذي فقد بصره وهو في سن مبكرة، لكنه برع في الأدب والفكر وترك إرثاً ثقافياً غنياً، وهذا يدل على أن الإعاقات ليست عوائق أمام الإبداع أو التفاعل الثقافي، وإنما يمكن أن تكون حافزاً على تطوير مشروعية الفكر والتعبير بطرق مختلفة.

من الواضح أن القدرات العقلية والإرادة والتصميم تلعب دورًا أساسيًا في تحقيق الإنجازات، وأن العقبات الجسدية أو المعرفية ليست حواجز حتمية، وإنما تحديات يمكن التغلب عليها أو حتى تحويلها إلى مصادر إلهام وابتكار، لذا، فأن يكون شخصًا ما أميًا أو يعاني من إعاقة جسدية لا يُعد عائقًا مطلقًا أمام إبداعه، بل هو جزء من الصورة الأوسع التي تُظهر أن الإنسان يُمكن أن يحقق التميز والتأثير مهما كانت الظروف.

خامسًا: تشير المصادر التاريخية إلى وجود فراغات واضحة في السردية المتعلقة بحياة النبي محمد قبل زواجه من خديجة، وهو ما يجعل من الصعب تحديد طبيعة معرفته ومهاراته السابقة بدقة، وهذه الفجوات تفتح المجال أمام التأويلات المتنوعة حول مصادر تعلمه، سواء أكانت نابعة من الخبرة التجارية، أو من التفاعل مع بيئات متعددة خلال أسفاره، أو حتى من تأثيرات ثقافية واجتماعية من محيطه، ومن ثم، يصبح من الصعب الفصل بين ما يُقدّم في النصوص الدينية كمعلومة مؤكدة وبين ما يمكن اعتباره نتيجة للتراكبات المعرفية العادية التي اكتسبها شخص في ظروف اجتماعية وتجارية معينة، مما يضع الإطار التقليدي لفكرة "أمية النبي" أمام تحدٍ معرفي واضح، ويجعل من التحقق من صدق هذه الصفة أمرًا متروكًا لإعادة النظر النقدي والتحليل الموضوعي.

سادسًا: إن الحجة التي تستند إلى أمية النبي تُشكّل نموذجًا واضحًا للاستدلال الدائري، إذ تبدأ من افتراض صدق الرسالة لتبرير الإعجاز، ثم يُستخدم هذا الإعجاز بدوره كدليل على صدق الرسالة نفسها، وهذا التسلسل عند إخضاعه لمعايير المنطق الاستدلالي الصارم ينهار، لأنه لا يقدم أي برهان مستقل يمكن التحقق منه خارج دائرة الافتراض المسبق.

وبالتالي، فإن حجة "أمية محمد" لا تصل إلى مستوى الدليل القاطع على النبوة، بل تتحوّل إلى أداة ضمن بناء تأويلي لاحق يهدف إلى تعزيز الهالة الإعجازية للنص القرآني. وبذلك، يصبح ما سبق عن الأمية جزءًا من نمط عام في الأدلة التقليدية على النبوة، حيث يُستخدم افتراض سابق لتثبيت حجج لاحقة، وينسجم مع النهج نفسه

في الاستدلال بالبشارات السابقة في الكتب الدينية كالتوراة والإنجيل، التي يُعدّ الاستناد إليهما من الحجج المتكررة لدى المسلمين لإثبات نبوة محمد، ويُدرج هذا ضمن ما يُعرف في علم العقيدة بـ"دلائل النبوة".

بالتالي، يمكن القول إن هذه الصفة، أي وصف محمد بالأمية، تم توظيفه لاحقًا، وليس من النصوص والمعطيات التاريخية المبكرة، وإنما هو جزء من استراتيجيات التفسير والدفاع التي شهدت تطورًا عبر مراحل التاريخ الإسلامي، وذلك لإظهار أن القرآن لا يمكن أن يكون نتاج مؤلف بشري متعلم، بل هو من وحي الله. وبالتالي، فإن نزوله من الله وليس من تأليف بشري، ويُلاحظ أن هذا الوصف يأتي ليعزز موقف المعارضين من خلال تقديم محمد كصاحب قوة روحية ويوحى إليه، بهدف تعزيز شرعية الرسالة وصد الاتهامات الموجهة إليهما، على عكس الأشخاص المتعلمين الذين قد يكونون أكثر عرضة لاتهامات الاستعانة بأفكار.

يُقال إن الأنبياء السابقين قد بشرُوا بقدوم نبي لاحق، واعتُبر أن هذه البشارات قد وردت في نصوص اليهود والنصارى، ويُستشهد عادةً بـ(سورة الصف: آية 6): "وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ"، لكن عند محاولة التحقق من هذه الدعوى داخل النصوص المتوفرة من التوراة أو الأناجيل المعترف بها، لا نجد أي إشارة صريحة إلى اسم "محمد" أو "أحمد"، بل نجد بعض العبارات المهمة التي تحمل طابعًا رمزيًا أو نبويًا عامًا، مثل الحديث عن "البارقليط"¹³ في إنجيل يوحنا، وقد فسّره المسلمون على أنه إشارة إلى محمد، بينما ترجمه المسيحيون منذ قرون إلى "المعزي" أو "الروح القدس"، وهو تأويل راسخ في التراث اللاهوتي المسيحي، ولم يظهر تأويل "بارقليط = محمد" إلا في القرون الإسلامية الأولى كجزء من الدفاع الجدلي الإسلامي ضد خصومه الدينيين.

¹³ البارقليط في إنجيل يوحنا هو المعزي أو الشفيع الذي وعد به يسوع المسيح تلاميذه، ويعتبر في اللاهوت المسيحي الروح القدس، تذكر الكلمة في الإصحاحات القديمة من إنجيل يوحنا وهي تشير إلى دور الروح القدس في الإرشاد والتعزية.

إضافة إلى ذلك، فإن معظم هذه البشارات المزعومة تُبنى على ترجمات غير دقيقة أو مقتطفات من النصوص الأصلية دون العودة إلى سياقاتها التاريخية واللغوية، فعلى سبيل المثال، لا نجد في النص العبري الأصلي للتوراة (ولا في اليونانية السبعينية القديمة) إشارة إلى اسم محمد أو مشتقات تدل عليه بوضوح. كما أن النصوص الإنجيلية التي يُقال إنها تدل على نبي آخر، تكون عادة من النوع التأويلي المفتوح، وليست دلالاتها قاطعة أو فريدة في معناها، مما يجعل الاستدلال بها متعذراً من منظور أكاديمي نقدي، فضلاً عن أن كثيراً من هذه "البشارات" لا تظهر في نصوص معترف بها تاريخياً أو في مخطوطات موثقة، بل في كتابات لاحقة أو في اقتباسات داخل مصادر إسلامية دون توثيق من النسخ الأصلية.

وهنا تبرز المفارقة المنهجية: لو كانت هذه البشارات واضحة وصریحة كما يُدعى، فلماذا لم تؤدّ إلى إيمان اليهود والنصارى بالنبي الجديد؟ ولماذا لم تُحفظ تلك النصوص بنفس الحماسة التي حُفظ بها القرآن نفسه؟ وهل يُعقل أن تُخفى نبوءة بهذه الأهمية من قبل أديان كاملة دون أثر موثق واحد قبل الإسلام؟ بل إن هذا الاستدلال ذاته يفترض صحة الكتب السابقة ويعاملها كمرجعية، رغم أن القرآن ذاته يتهمها بالتحريف، ما يؤدي إلى تناقض منهجي في الاستدلال: إما أن تكون تلك الكتب موثوقة وبالتالي يُؤخذ منها ويُحتج بها، أو أنها محرفة فلا يُحتج بنصوصها لتثبيت دعوى في القرآن.

وبهذا، فإن البشارات المزعومة لا تتجاوز كونها تأويلات لاحقة، غالباً ما تُقرأ بعد ظهور الإسلام وليس قبله، ولا تملك قيمة برهانية حقيقية خارج الدائرة الإيمانية الإسلامية المغلقة، كما أنها تُظهر الطابع الدفاعي في بناء سرديّة النبوة، لا البنية الاستدلالية الصارمة المطلوبة لإثبات ادعاء بالغ الاستثنائية.

ويزداد التعقيد حين يُستند إلى الإعجاز القرآني كدليل للنبوة، إذ يتحوّل من برهان موضوعي إلى معيار يعتمد على الانجذاب الحسي والثقافي، لا على تحقق مستقل، مما يفاقم الفجوة بين الادعاء النبوي والتقييم العقلاني النقدي، أي القول بأن القرآن

نص خارق في بلاغته ونظمه ومضمونه، لا يمكن لبشر أن يأتي بمثله، وقد تحدّى به العرب وأعجزهم.

ومن هنا يُستنتج أنه ليس من تأليف محمد بل من عند الله، غير أن هذا المسار يعاني من إشكال منطقي أولي يتمثل في الاستدلال الدائري، إذ أن النص القرآني يُقدّم في ذاته كدليل على صدق من قال إنه وحي، أي أن القرآن يُستخدم لإثبات نبوة محمد، مع أن محمدًا هو وحده من قال إن القرآن وحي.

وبالتالي فإن التصديق المسبق بالنص ضروري ليعتبر دليلًا، وهذا ما يُعد مغالطة منطقية معروفة، إذ يُستدل بما هو محل النزاع لإثبات ذاته، كما أن طبيعة الإعجاز نفسها غير قابلة للقياس الموضوعي؛ فالبلاغة معيار ثقافي نسبي، وما يُعد إعجازًا لغويًا لقريش في القرن السابع لا يُعد بالضرورة إعجازًا لسامع معاصر غير ناطق بالعربية، فضلًا عن أن التحدي نفسه لم يكن محايدًا، بل ارتبط بسياق سلطوي دعوي يجعل القبول بالنص مشروطًا بالانتماء الديني لا بالتجريب الأدبي، ثم إن القول بعدم إمكانية الإتيان بمثل القرآن لم يُبرهن تاريخيًا، بل اقتصر على رفض أو تجاهل محاولات الرد، التي لم تُدرس ضمن بيئة نقدية عادلة، وهو ما يفرغ الحجة من طابعها الكوني المفترض، فالإعجاز هنا يُصبح مسألة تقدير ذاتي قائم على القناعة المسبقة، وليس برهانًا عقلائيًا مستقلًا يمكن أن يُقنع غير المسلم أو المشكك دون افتراض صحة النبوة سلفًا، مما يجعل هذه الحجة غير قادرة على إثبات ما تدّعيه إذا طُرحت في سياق عقلاني محايد يبحث عن أدلة لا تفترض صدق المدّعي من البداية.

تُعدّ دعوى الإعجاز القرآني إحدى الركائز الأساسية التي يُبنى عليها إثبات نبوة محمد في المنظومة الإسلامية، وتقوم هذه الدعوى على فرضية أن القرآن يتضمن خصائص لغوية وبلاغية وبيانية ومعرفية لا يمكن لبشر أن يأتي بمثلهما، ما يعني أن مصدره لا بد أن يكون إلهيًا، غير أن هذا النوع من الاستدلال يستند على عدد من الافتراضات غير المبرهنة، والتي تثير مشكلات منطقية ومنهجية عديدة.

أول هذه المشكلات تتمثل في أن مفهوم البلاغة ذاته ليس معيارًا كونيًا موضوعيًا، بل هو نتاج ذوقي وثقافي مشروط بزمان ومجتمع محدد، وبالتالي فإن ما عُدّ بليغًا في القرن

السابع في الجزيرة العربية لا يمكن تعميمه باعتباره معجزة على كل الشعوب والثقافات، لا سيما أن التحدي ذاته جاء بصيغة لغوية خاصة، وبلسانٍ عربيٍّ مبين، مما يحصره ضمن الفئة القادرة على فهمه والتفاعل معه، وهذا يطرح سؤالاً حول مدى جدوى تحدٍ إلهي لا يمكن أن يتحقق إلا لمن ينتهي إلى بيئة لغوية ضيقة دون أن يشمل الإنسانية جمعاء كما تدعي الرسالة.

كما أن التحدي القرآني، المتمثل في القول: "فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ" (سورة البقرة: آية 23) يفترض ضمناً أن المتلقي يمتلك القدرة على تقييم مدى مطابقة أو مضاهاة النصوص الأخرى للنص القرآني، وهو افتراض يفتقر إلى الواقعية، إذ إن غالبية الناس، حتى في زمن النزول، لم يكونوا نقاداً لغويين أو أصحاب بلاغة رفيعة، على الرغم من أن العرب كانوا، في الواقع، متقنين للفحص اللغوي والبلاغة كما يظهر في المعلقات الشعرية، وعليه فإن ربط صدق النبوة بتحدٍ لغوي لا يستوعبه الجميع يُضعف من شمولية الدعوة، لأنه يجعل قبول الرسالة مرهوناً بكفاءة لغوية خاصة، بدل أن يكون قائماً على فهم جوهري شامل أو قدرة عامة على إدراك القيمة المعنوية للنص، وحتى بافتراض أننا قبلنا بالتحدي وقررنا "محاولة الإتيان بمثل هذا القرآن"، فمن الذي يملك صلاحية تقييم النتيجة؟ القرآن ذاته؟ أم المؤمنون به؟

إن الخصم هنا يضع معيار الفوز، ويحكم على خصمه، وهو نفسه مصدر الادّعاء، وهذا يُبطل موضوعية التحدي، لأنه قائم على سلطة معرفية مغلقة لا تسمح بمساءلتها من خارجها، وبالتالي لا يمكن أن يُعتبر هذا التحدي برهاناً عقلانياً صالحاً للحوار بين المؤمن واللاأدري أو الملحد.

أما من جهة البنية النصية للقرآن، فإن هناك مواضع كثيرة تثير التساؤل حول الاتساق البلاغي واللغوي، إذ أن أجزاء كبيرة منه تأتي في صيغة تعليمية أو فقهية أو تنظيمية أشبه بالنصوص الإدارية، وهي لا تحمل خصائص جمالية أو تركيبية خارقة تميّزها عن غيرها من النصوص، كما أن بعض آياته تضمنت تراكيب لغوية خالفت قواعد النحو المعيارية كما صيغت لاحقاً، مثال على ذلك قول الله في (سورة طه: آية 63) "إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرَٰزِمٌ"، وهي صيغة تخالف قاعدة النحو في إعراب اسم "إن"، وقد تم

تفسير ذلك بتفسيرات متباينة، ما يدل على عدم وضوح في البنية النحوية، إضافة إلى وجود عدد من المواضع التي استدعت التأويل الدفاعي لتفادي الإشكال، وليس البرهنة الواضحة.

أما على المستوى التاريخي والمعرفي، فإن القرآن يُتهم بخلط بين الشخصيات الزمنية، كما في حالة مريم أم عيسى بـ (سورة مريم: آية 26-28): "فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا. يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَعِيًّا" التي تُذكر في سياق نسبها بأنها "أخت هارون" و"ابنة عمران"، وهو ما يتطابق مع مريم أخت موسى وهارون، بينما تفصل بين الشخصيتين أكثر من ألف سنة تاريخياً، مما يُعدّ خطأ زمنياً إن أخذ النص على ظاهره.

أما على المستوى العلمي، فهناك في (سورة الكهف: آية 86) "حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَاذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّمَا أَنْتَ تُعَذِّبُ وَإِنَّمَا أَنْتَ تَتَّخِذُ فِيهِمْ حُسْنًا" فُسِّرت تقليدياً كتعبير مجازي عن رؤية ذي القرنين، لكن النص لا يوضح ذلك بجلاء، وهو ما فتح باباً واسعاً للتأويل الذي يُستخدم هنا كأداة تبريرية لا تحليلية.

وعلى المستوى الأخلاقي، يتوقف النقد على بعض الأحكام التي نظمها النص دون إدانة، كما في حالة زواج من "وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ"، (سورة الطلاق: آية 4) ما فهم منه جواز زواج القاصرات والصغيرات في كل التفاسير المعتمدة، وهو ما لا يتوافق مع المعايير الأخلاقية الحديثة، ومع أن الدفاع التقليدي يحيل ذلك إلى الأعراف التاريخية، فإن هذا الدفاع لا يُسعف في إثبات صفة الإطلاق الأخلاقي للنص. وعليه، فإن دعوى الإعجاز، حين تُفحص بأدوات عقلانية تحليلية، تظهر أنها قائمة على معايير غير محايدة، وأنها تفرض الإعجاب إلى مرتبة البرهان الإلهي، وهو ما لا يصمد تحت التمحيص العقلي النقدي الذي يشترط قابلية التحقق والاختبار وتجاوز الخصوصية اللغوية والزمنية، مما يجعل من الإعجاز القرآني، في صورته التقليدية، تصوراً غير ملزم خارج دائرة الإيمان المسبق.

وإذا كان الغرض من إرسال الرسل هو إقامة الحجة على الناس كافة، فإن الوسيلة الأنسب لتحقيق هذا الغرض هي التي تضمن أكبر قدر من التوثيق، الشفافية، والانتشار العالمي الموضوعي دون عوائق زمنية أو معرفية، وفي ضوء ذلك، يبدو اختيار الله (كما في الرواية الدينية التقليدية) لعصور سابقة على العلم الحديث، حيث التوثيق كان ضعيفًا، والفهم الكوني محدودًا، والانتقال المعرفي بطيئًا، خيارًا غير منسجم مع الغاية المعلنة.

ففي العصر الحديث، ومع توقّر أدوات مثل التصوير، البث المباشر، الذكاء الاصطناعي، والاتصالات الفورية العابرة للقارات، صار من الممكن لأي "معجزة" أن تُسجّل وتُنقل وتُخضع للفحص من قِبل البشر جميعًا، بغضّ النظر عن لغتهم أو ثقافتهم، فلو كانت المعجزات الكبرى قد حدثت اليوم، كشق البحر أو كلام الطفل في المهد أو صعود النبي إلى السماء، لكانت موثقة من زوايا عدّة، ويمكن تحليلها علميًا والتحقّق منها، مما يوقّر "حجة حقيقة" لا جدلية.

لكن الله، بحسب الرواية الدينية، اختار أن يُرسل وحيه في مرحلة ما قبل الطباعة، والكتابة الموسّعة، والعلوم الحديثة، وأن يكتفي بإبلاغ الرسالة عبر رجل واحد في بيئة محدودة لغويًا وثقافيًا، ثم يطالب كل الناس على مدى العصور بتصديق ذلك بناءً على ما نُقل شفهيًا أو كُتب لاحقًا من طرف المؤمنين أنفسهم، مع ما يتضمّنه ذلك من انحياز معرفي، وهذا الاختيار يثير سؤالاً فلسفيًا مشروعًا:

هل كان الهدف الحقيقي إقامة الحجة، أم اختبار الإيمان بمعزل عن الأدلة التجريبية؟ وإذا كان الجواب هو الثاني، أي أن الغاية هي "الابتلاء بالإيمان"، فحينها لا تعود فكرة الحجة العقلية أو البرهان ضرورية، وهو ما يُضعف مركزية "الدليل" في العقيدة.

وفي النهاية، يُعيد هذا السؤال طرح إشكالية أكبر: هل صمت الإله في العصر الحديث مقصود؟ أم أن الفرضية برمتها، من أصلها، مجرد بناء بشري يحتاج إلى مراجعة جذرية وإعادة نظر شاملة؟

ضمن التصور الإسلامي لا يقدم القرآن رقمًا محددًا للأنبياء أو الرسل، بل يكتفي بالإشارة إلى أن بعضهم ذُكر في النص، في حين أن آخرين لم تُرو أخبارهم، كما ذكر في سورة النساء آية 164: "وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ"، وهذا يفتح المجال للتأويل حول كثرتهم.

غير أن الموروث الحديثي قدّم أعدادًا تقريبية، حيث ورد في حديث رواه الإمام أحمد عن أبي ذر الغفاري أن عدد الأنبياء بلغ مئة ألف وأربعة وعشرين ألفًا، بينما عدد الرسل اقتصر على ثلاثمئة وخمسة عشر، ومع أن هذا الحديث حاضر في كتب التراث، إلا أن العلماء اختلفوا في تصحيحها، حيث صححها بعض أهل العلم، مثل الشيخ الألباني في "السلسلة الصحيحة"، بينما ضعفها آخرون نظرًا لوجود بعض الضعف في أسانيدها، مما يجعله أقرب إلى الرمز الدلالي منه إلى التوثيق التاريخي الصارم.

وعلى مستوى الأسماء الواضحة، فإن القرآن ذكر خمسة وعشرين نبيًا ورسولًا بالاسم، بدءًا بآدم وانتهاءً بمحمد، مما يعني أن الذاكرة النصية الإسلامية اختارت عينة محددة من الشخصيات النبوية لتكون جزءًا من السرد القرآني، بينما ظل العدد الكلي مفتوحًا على روايات وظنون، وهنا يظهر التناقض بين محدودية التوثيق القرآني من جهة، وكثرة الأرقام المروية في التراث من جهة أخرى، وهو ما يجعل الحديث عن أعداد الأنبياء والرسل أقرب إلى بنية رمزية تعكس تصورًا عن وفرة الهداية الإلهية أكثر منه إلى تقرير تاريخي قابل للتحقق.

ومن هذا المنطلق، يصبح التمعن في السردية الإسلامية التي تزعم وجود أعداد هائلة من الأنبياء والرسل أكثر إلحاحًا، إذ يكشف هذا التمعن عن مشهد متكرر يثير الريبة: معظم هؤلاء أرسلوا إلى الرقعة الجغرافية ذاتها، وبالألية نفسها القائمة على الوحي والمعجزة والإنذار بالعقاب، في حين ينتهي السيناريو غالبًا بالرفض والفشل والإبادة، ليعاد تدويره بلا تعديل أو مراجعة، وهو ما يعمّق الإشكال الفلسفي حول جدوى فشل الخطط الإلهية المفترضة ويجعلها أقرب إلى منطق أسطوري يكرر ذاته في المخيلة البشرية، لا إلى مشروع إلهي رشيد قائم على الحكمة والتدبير، إلا أن هذا المسعى يُسلّط الضوء على مفارقة لاهوتية عميقة تتعلق بمفهوم العدل الإلهي وفعالية

الهداية، ويعيد توجيه السؤال من صيغة: هل أرسلت رسالة؟ لماذا أرسلت بهذه الطريقة تحديدًا؟

فإذا كان الغرض المركزي من الرسالة الدينية هو هداية الإنسان إلى الحق والخير، فإن من المتوقع، عقلاً وأخلاقياً، أن تكون الوسائل المستخدمة لتحقيق هذه الغاية متاحة للجميع بشكلٍ عادل وواضح ومباشر. إلا أن النمط الذي يتّخذه "الوحي" في الروايات الدينية التقليدية يتناقض مع ذلك التوقع: فالوحي يُرسل إلى أفراد معيّنين، في لحظات زمنية معيّنة، وفي بقع جغرافية محددة، ثم يُطالب جميع البشر، على اختلاف ثقافتهم ولغتهم وأزمانهم، بالإيمان به بناءً على النقل، لا على التجربة المباشرة. هذا التفاوت في الإتاحة المعرفية يُثير سؤالاً حول "عدالة الحجة"، لأنه يجعل من الإيمان نتيجةً للصدفة الجغرافية والتاريخية أكثر من كونه استجابة عقلية لحقيقة كونية، ويزداد هذا الإشكال حين نضعه في مقابل ما تسمح به العقيدة نفسها من قدرة الكائن الشرير (الشیطان) على التواصل مع كل البشر بلا استثناء، وبدون وسطاء، وفي أي وقت، وبطرق نفسية شديدة التأثير، فإن كان الشيطان قادراً "كما تقول النصوص" أن "يوسوس في صدور الناس"، فلماذا لا تكون لله القدرة نفسها (أو الأعظم بطبيعة الحال) في أن "يلهم" الناس إدراك الحق بشكل واضح ومباشر؟

القول إن الله أراد "الابتلاء" أو "الاختبار" لا يفسّر هذا التفاوت في الوصول، لأن الاختبار العادل لا بد أن يتوفّر فيه تساوي في الفرص والمعلومات، بينما نظام الوحي يجعل الوصول إلى الرسالة مسألة تاريخية وجغرافية ونقلية، وهو ما لا يتوافق مع طبيعة اختبار أخلاقي يُفترض أن يكون عالمياً. ولو افترضنا، كما تلمح بعض التأويلات الصوفية والفلسفية، أن لله "طرقاً داخلية" في الإلهام، فإن هذه الطرق لم تُعرف ضمن النظام العقدي التقليدي بوصفها كافية للهداية، بل يُشترط دائماً الإيمان بنصوص نُقلت عن بشر، مما يعيدنا إلى المعضلة الأصلية.

من هنا، تبرز المفارقة بشكل أكثر جذرية: لماذا يحتاج الخير المطلق إلى وسطاء محدودين، بينما لا يحتاج الشر إلى أي وسيط؟ ولماذا لا تُمنح البشرية الوسائل

الإدراكية الكافية لإدراك الحق والخير مباشرة، طالما أن الأمر مصيري ويتعلق بالسعادة أو الشقاء الأبدي؟

إن هذه الأسئلة، وإن حاولت العقيدة الردّ عليها بتأويلات إيمانية، إلا أنها تظل قائمة منطقيًا، وتفتح مجالًا مشروعًا لإعادة التفكير في بُنية الوحي والغائية الأخلاقية في منظومة النبوة.

إضافة إلى ذلك، نجد أن نصوصًا دينية وأدبية من ثقافات متعددة، مثل "الهاغافاد غيتا" في الهندوسية، و"الداو دي جينغ" في الفلسفة الصينية، و"الأوديسة" و"الإلياذة" في الأدب الإغريقي، قد أُعطيت تقديرًا بلاغيًا هائلًا، واعتُبرت مقدسة أو موحى بها، أو ذات طابع فوق بشري، فإذا كان إعجاب الناس بهذه النصوص يُعد دليلًا على مصدر غيبي، فإن ذلك يُلغي أي قدرة على التمييز بين النصوص، ويجعل معيار الإعجاز القرآني معيارًا ذاتيًا وثقافيًا، لا عالميًا أو عقليًا، فالواقع أن كل حضارة تعطي نصوصها الكبرى مكانة خاصة وتعتبرها فريدة، ما يوضح أن طول مدة الانتشار أو الواجهة التاريخية لا تثبت أصالة المصدر ولا غيبية المنبع، بل تعكس قدرة البشر على تلمين نصوصهم وتقديسها، وهو أمر بشري بحث، لا إلهي.

إن الاستناد إلى الآيات القرآنية التي تتحدث عن أمور غيبية أو "نبوءات مستقبلية" تندرج ضمن أكثر الحقول إشكالية في النقاش النقدي حول صدق الادعاء النبوي، لأنها تركز على فرضية أن النص يحتوي إشارات أو أخبارًا عن أحداث مستقبلية تحققت لاحقًا، وبالتالي تُستعمل كبرهان على مصدره الإلهي. غير أن المعضلة المركزية تكمن في غياب إمكانية التحقق الخارجي المستقل لهذه النبوءات، فغالبية ما يُقدّم في هذا السياق مستقى من داخل الإطار السردى الإسلامى ذاته، أي من روايات مدونة بعد زمن النبي، ومن خلال أقلام مؤمنين سعوا إلى تثبيت صدق الدعوى النبوية. فمن الناحية التاريخية، لا نجد شواهد معاصرة، سواء من نصوص غير إسلامية أو وثائق مستقلة، تؤكد أن هذه التوقعات كانت متداولة قبل تحققها، هذا الغياب يفتح الباب أمام فرضيتين أساسيتين: إما أن النصوص النبوية حُررت أو أعيدت صياغتها بعد الأحداث، بما يتناسب مع نتائجها الفعلية، وهو ما يُعرف في

الدراسات التاريخية بظاهرة "الكتابة بأثر رجعي"، أو أنها على الأقل خضعت لتأويل لاحق أعاد قراءتها على ضوء ما وقع بالفعل.

إضافة إلى ذلك، فإن طبيعة النبوءات نفسها تثير إشكاليات معرفية، إذ غالبًا ما تأتي بصياغات عامة ومرنة تحتمل وجوهًا متعددة من التفسير، وهذه الطبيعة تجعلها قابلة لإعادة التأويل مع كل حدث جديد، بحيث يُعاد ربط النصوص بأحداث لاحقة لإثبات تحققها، وهنا يتحول "التحقق" من عملية موضوعية مستقلة إلى عملية انتقائية تأويلية، تُسقط المعنى بأثر رجعي.

أما من منظور علم نقد النصوص، فإن انعدام المعايير الزمنية الدقيقة، مثل وجود مخطوطات معاصرة أو توثيق خارجي يؤكد سبق الزمني للنبوءة، يجعل هذه الحجج تفتقر إلى المصداقية التاريخية، إنما تبقى رهينة الإيمان الداخلي والمنظومة العقدية التي تفترض مسبقًا أن النص وحيٌّ صادق، فتقرأ الوقائع بما يخدم هذه الفرضية، وهذا ما يضعف من قيمتها في النقاش الفلسفي أو العلمي، حيث يُطلب الدليل المستقل عن النص ذاته.

وفوق ذلك، يثير هذا الوضع سؤالًا منهجيًا أوسع: هل النبوءة "في غياب تحقق مستقل يمكن مراجعته" تصلح كبرهان عام على مصدر خارق للطبيعة، أم أنها تظل تجربة سردية داخلية تعزز إيمان المجتمع الذي يتداولها دون أن تُلزم الخارج؟ إن الجواب، بحسب مناهج البحث التاريخي المقارن، يميل إلى الخيار الثاني، إذ أن معظم الأديان القديمة امتلكت نصوصًا ذات طبيعة نبئية أو توقعية، ولم يمنع ذلك من تفسيرها ضمن السياق الثقافي والسياسي لمجتمعاتها، دون افتراض مصدر إلهي مباشر.

بناءً على ما سبق، فإن مسألة النبوءات القرآنية لا يمكن أن تشكّل دليلًا معرفيًا موضوعيًا على صدق النبوة، ما لم تُدعم بشهادات مستقلة، وبتوثيق معاصر يؤكد سبق الزمني لها قبل وقوع الأحداث، وغياب هذه المعطيات يجعلها أقرب إلى وظيفة خطابية-إيمانية داخل السردية الإسلامية، لا إلى برهان عقلائي قادر على الصمود أمام الفحص النقدي التاريخي.

بالتالي، فإن حجة الإعجاز، بدلاً من أن تقدّم برهاناً موضوعياً على صدق النبوة، تبدو عند تفكيكها مجرد مراهنة ذوقية محلية لا تفي بشرط الإثبات العقلي الصارم الذي يُفترض أن تقوم عليه دعوى بحجم الرسالة الإلهية إلى البشر كافة، وهو ما يفتح الباب أمام اللجوء إلى عناصر أخرى في السردية الإسلامية لتأكيد صدق النبوة، مثل السيرة النبوية؛ فالإشارة إلى صدق محمد، وأخلاقه، وأمانته، ورفضه للكذب، وإصراره على دعوته رغم الأذى، تُقدّم عادةً كأدلة تدعم دعوى النبوة في السردية الإسلامية، إلا أن هذه المعايير، عند التمحيص النقدي، تبقى صيغاً بشرية قابلة للتفسير والتأويل، فهي تعكس صفات شخصية يمكن أن يمتلكها أي فرد مستقل عن امتلاكه صفة الوحي.

كما أنها لا تقدم قياساً موضوعياً على صحة الرسالة نفسها، إذ يمكن أن يُعزى الالتزام الأخلاقي أو الصبر على الابتلاء إلى دوافع اجتماعية أو نفسية أو ثقافية، وليس بالضرورة إلى مصدر إلهي، وهذا يعني أن الاعتماد على السيرة النبوية كدليل على صدق الرسالة يستند إلى قبول المعايير الإنسانية كبديل عن الإثبات العقلي، وهو موقف نسبي يخضع لتقلبات التفسير الفردي والسياسي الثقافي، ويعاني من قصور في التأكيد الموضوعي، ويتقاطع هذا القصور مع الاستدلال بالتحقيقات النبوية، حيث يُفترض أن الإخبار بالمستقبل يدل على وحي إلهي.

غير أن هذا الافتراض يتفكك عند إخضاعه للتحليل النقدي التاريخي والعقلي، مما يوضح أن كلا النوعين من الأدلة "السيرة والتحقيقات" يفتقران إلى القوة البرهانية المطلقة التي تجعل من دعوى النبوة قابلة للإثبات الأكاديمي، ويؤكد أن المبررات المقدمة تبقى في إطار التأويل الثقافي أكثر من كونها حقائق قابلة للتحقق العلمي أو العقلي، إذ أن أغلب هذه النبوءات تنتهي إلى ما يُعرف في الفلسفة بالـ"نبوءة المغلقة" أو "النبوءة القابلة للتأويل المتعدد"، وهي التي يمكن تفسيرها بعد تحقق الحدث بأثر رجعي، دون أن تكون محددة بشكل قاطع مسبقاً.

كما أن كثيراً من هذه النبوءات تنتهي إلى نطاق التوقعات السياسية أو العسكرية المحتملة ضمن سياقها الزمني، كمثال الإخبار بفتح مكة بعد صلح الحديبية،

وهو حدث كان مرجحًا نظرًا للمعطيات السياسية والعسكرية آنذاك، وكذلك الحال إذا نظرنا إلى في سورة الروم آية رقم 2: " غَلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بَضْعِ سِنِينَ"، نجد أن القراءة التاريخية النقدية تكشف محدودية الافتراض الغيبي.

فكثير من هذه "النبوءات" ذات طبيعة سياسية واجتماعية، يمكن فهمها في ضوء السياق التاريخي لا بوصفها بالضرورة كشفًا غيبيًا، فالتاريخ السياسي للإمبراطوريات الكبرى في القرن السابع الميلادي، كالروم والفرس، كان حافلًا بدورات الصعود والانكسار. ومن ثم فإن القول بعودة كفة الروم بعد هزيمتهم المؤقتة، والفترة الزمنية المطاطية التي تُوصف بـ"بضع سنين" التي تُشير إلى فترة زمنية غير محددة، ولكنها غالبًا ما تُفهم على أنها تتراوح بين ثلاث إلى تسع سنوات، مما تسمح بمرونة واسعة في تفسير النتيجة بحيث يمكن لأي تأرجح طبيعي في الأحداث أن يُطابق النص، وهذا يعني أن ما يُقدّم على أنه "نبوءة إلهية"، وعند فحصه بمنطق التاريخ يمكن تفسيره كقراءة استراتيجية عابرة للوقائع الميدانية، لا أكثر. إذ أن أي مراقب مطلع على طبيعة الصراع بين الإمبراطوريتين كان بإمكانه أن يرجّح احتمال انتفاضة الروم من جديد، بحكم معرفته بالتوازنات العسكرية، وبالمرونة التي تتيحها تحالفات القوى، وبالدعم المحتمل من الأطراف المحيطة.

إن التنبؤ بانعكاس الموازين في مثل هذه النزاعات لا يختلف كثيرًا عما يقوم به المحللون الاستراتيجيون في كل عصر، حيث يقرؤون المؤشرات العسكرية والاقتصادية والاجتماعية ليستشرفوا اتجاهات الأحداث. ومن هذه الزاوية، فإن مثل هذه النبوءات لا تمثل حدثًا خارقًا، بل انعكاسًا لوعي تاريخي وسياسي قائم على قراءة واقعية لمعطيات اللحظة.

وتزداد أهمية هذه الملاحظة حين ندرك أن المجتمع العربي، رغم انعزاله النسبي، لم يكن بمنأى عن أخبار الصراعات الكبرى بين الإمبراطوريات، بل كانت تصل إليه من خلال القوافل التجارية، والاتصالات القبلية، والحجاج القادمين من الشام والعراق واليمن. وبالتالي، فإن الإلمام بخبر هزيمة الروم أو إمكان عودتهم لم يكن حكرًا على

الوحي، بل جزءاً من المشهد المعرفي المتداول بين النخب أو المتابعين للشؤون الدولية آنذاك.

من هنا، يمكن القول إن هذه "التنبؤات السياسية" أقرب إلى الاستشراف المبني على قراءة الواقع منها إلى الوحي المتجاوز للزمان والمكان. فهي تدخل في إطار الممكن تاريخياً، لا في نطاق الخارق أو المعجز. وهذا يضعف صلاحيتها كبرهان على مصدر ميتافيزيقي، لأنها تُختزل في النهاية إلى مهارة التقدير السياسي واستثمار الظرف التاريخي، لا إلى كشف إلهي مطلق، وعليه أي ادعاء بإثبات صدق النبوة اعتماداً على هذه الحوادث التاريخية يُظهر ضعفاً منهجياً واضحاً، إذ يخلط بين احتمالية واقعية وتحليل غيبي، ويغدو النص أداة لتأكيد الإيمان المسبق بدل أن يكون برهاناً مستقلاً.

وما يضعف من صلاحية "النبوءة القرآنية" كدليل مستقل هو طبيعة الصياغة الرمزية أو الغامضة التي تتسم بها بعض الآيات، إذ أن اللغة غير المحددة تسمح بمرونة واسعة في التفسير، بحيث يمكن للنص أن يُعاد تأويله بعد تحقق الحدث ليظهر وكأنه قد تنبأ به مسبقاً، وهنا يتحوّل النص إلى ما يُعرف في الدراسات التأويلية بـ "النبوءة بعد الحدث"، أي القراءة الرجعية التي تضيف على الماضي صفة الكشف المسبق.

هذا الغموض الدلالي يجعل النص مفتوحاً أمام احتمالات متعددة، فلا يكون التفسير محدداً قبل وقوع الحدث، وإنما يُعاد تشكيل معناه ليتناسب مع ما جرى بالفعل، وهكذا يصبح النص مرناً بما يكفي ليُستخدم لتأكيد أي نتيجة تقريباً، مما يفقده القيمة البرهانية الصارمة، فالنبوءة "لكي تُعد دليلاً" يجب أن تُقدّم توقعاً محدداً، قابلاً للقياس، وواضحاً في معالمة بحيث يُختبر قبل تحقق الواقعة لا بعدها.

وتاريخ التأويل الديني حافل بأمثلة من هذا النوع، حيث جرى استدعاء نصوص قديمة لتبرير أو تفسير أحداث لاحقة، سواء في اليهودية أو المسيحية أو غيرها، وغالباً ما يُعزى هذا النمط إلى رغبة المؤمنين في العثور على "انسجام" بين النص المقدس والتاريخ، حتى لو تطلّب ذلك قدرًا من إعادة القراءة أو الاجتزاء من السياق.

وعليه، فإن الطابع الرمزي أو الغامض لبعض الآيات يضعف من صلاحيتها كبرهان نبوي، فهي ليست "توقعاً" بالمعنى الدقيق، بل "تأويلاً بعدياً" يهدف إلى تعزيز

الشرعية العقدية، وهذا يُظهر مرة أخرى أن هذه النبوءات لا تُثبت مصدرًا غيبياً، بقدر ما تعكس عملية بناء سردي لاحق داخل المجتمع المؤمن.

كما أن التحقق من صدقية هذه النبوءات يعتمد بالكامل على الروايات الإسلامية ذاتها، التي دونت في ظل سلطة دينية التي ترى في النبي معصوماً ومؤيداً بالوحي، وبالتالي لا يمكن الفصل بين النص النبوي وبين المؤسسة التي نقلته، مما يُفقد هذه الروايات شرط الاستقلالية التاريخية ويجعلها عرضة لاحتمالات التعديل أو التأويل أو الإضافة بما يخدم الغرض العقائدي، وبدون تحقق مستقل أو معاصر خارجي من وقوع الحدث بناء على نبوءة موثقة ومؤرخة قبل وقوعه، ولا يمكن اعتبار هذا النوع من الأخبار دليلاً علمياً على صدق الدعوى النبوية.

يُضاف إلى ذلك أن النبوءات لا تُعد دليلاً حصرياً على النبوة في التراث الديني العالمي، فالمتون المسيحية، والهندوسية، وحتى الوثنية القديمة، مليئة بالتنبؤات والأحلام والرؤى التي زُعم أنها تحققت، ومع ذلك لا تُعد هذه الظواهر بحد ذاتها أدلة قاطعة على مصدر خارق أو وحي، بل هي جزء من التقاليد الرمزية والأسطورية التي يستخدمها البشر لفهم المستقبل أو التعبير عن طموحاتهم وصراعاتهم، لذلك فإن اعتبار النبوءات دليلاً على صدق النبوة دون تحقق مستقل، ودون معيار موضوعي للتفسير، يجعلها ضمن نطاق الأدلة الإيمانية التأويلية، لا البرهانية العقلية.

يُروّج في الخطاب الديني أن المجتمع العربي قبل الإسلام كان قبلياً، متفككاً، غارقاً فيما يُسمى بالجاهلية، وأن النبي محمد استطاع عبر دعوته أن يُحدث تحولاً حضارياً وأخلاقياً جذرياً، يُقدّم بوصفه برهاناً على أن مصدر دعوته يتجاوز الطاقة البشرية، غير أن إخضاع هذا الادعاء للفحص التاريخي والفلسفي يكشف أن فكرة "التحول الأخلاقي" ليست في ذاتها حجة على مصدر غيبي، بل هي ظاهرة اجتماعية تخضع لشروطها وسياقاتها وتُفسّر من خلال نماذج تحليل السلوك الجمعي؛ فالمجتمعات لا تتحول جذرياً بسبب شخص واحد أو فكرة واحدة، بل نتيجة تراكم عوامل متزامنة: انحلال النماذج القائمة، الحاجة إلى نظام جامع، المصالح الاقتصادية والسياسية،

التوترات القبلية، والطموحات الفردية والجماعية، وهذه العوامل كانت متوافرة في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي.

كما أن تصوير ما قبل الإسلام باعتباره "جاهلية مطلقة" لا يعكس حقيقة تاريخية بقدر ما يمثل بناءً عقدياً يهدف إلى إبراز الرسالة الجديدة عبر إلغاء قيمة ما سبقها، وهو خطاب نجده أيضاً في سرديات دينية أخرى، ثم إن التحول الذي ارتبط بالإسلام لم يكن دائماً أخلاقياً أو سلمياً، بل جاء مقروناً بالحروب والغزوات وتوزيع الغنائم وفرض الولاء بالقوة، مما يجعل الحديث عن تحول أخلاقي محض مبالغاً إيمانية أكثر منه توصيفاً تاريخياً محايداً.

إن الاستدلال بالنجاح السياسي والعسكري، كبرهان على النبوة يُعد استدلالاً مضللاً من الناحية المنهجية، ويعاني من خلط بين الفاعلية البشرية والصدق الغيبي، فمهما كان التأثير عميقاً، لا يحمل في ذاته دلالة على مصدر فوق طبيعي، وذلك لأسباب موضوعية تتعلق بالظروف الجيوسياسية، والكفاءة القيادية، والتحالفات، والقدرة على التنظيم والتخطيط العسكري.

وبالتالي، فإن النجاح التاريخي لا يصلح معياراً لإثبات دعوى فوق طبيعية كالنبوة، بل يعكس فقط فاعلية مشروع بشري في سياقه، وليس صحة ميتافيزيقية أو تفويضاً إلهياً، بينما التاريخ يُظهر أن كثيراً من القادة والمصلحين والفاثحين حققوا نفوذاً أكبر بكثير دون أن يزعموا النبوة أو يستندوا إلى وحي إلهي؛ فشخصيات مثل الإسكندر الأكبر، جنكيز خان، نابليون، وحتى زعماء روحيين كغوتاما بوذا أو كونفوشيوس وضع أساساً لنظام قيمي استمر لقرون، وأفلاطون "أسس للفكر الفلسفي السياسي"، وكارل ماركس "غيّر مسارات اقتصادية وسياسية عالمية"، وكل ذلك دون ادعاء للوحي أو الرسالة السماوية، بل إن بعض هؤلاء، مثل ماركس ونييتشه، اتخذوا مواقف معادية لفكرة الدين، ومع ذلك تركوا بصمات حضارية لا تقل عمقاً عن تأثير الأديان، وهذا يُظهر أن معيار "الأثر التاريخي" غير صالح كبرهان، لأنه لو كان كذلك لكان لزاماً الاعتراف بمصداقية جميع العقائد المؤثرة، حتى المتناقضة منها، مما يُفقد النبوة خصوصيتها المزعومة.

وعليه، يبقى التأثير الاجتماعي والسياسي للدعوة المحمدية ظاهرة قابلة للتفسير الطبيعي، ولا يمكن استخلاص النبوة منه ما لم يُدعم بدليل مستقل يتجاوز القدرة البشرية، وهنا يبرز التناقض الجوهرى: فالنبوة تُقدّم كحدث خارق للطبيعة، لكن التحقق من صدقها يُطلب من العقل البشرى، وهو أداة مقيدة بالقوانين الطبيعية القائمة على الاتساق والسببية وقابلية التكرار، فإذا أُخضعت النبوة لمعيار العقل والتجربة، سقطت صفة الخرق، وإذا فُرضت خارج العقل والتجربة، استحال التحقق منها، لأنها تصبح مجرد تجربة ذاتية غير قابلة للمشاركة أو المراجعة.

وهذا ما يكشف مفارقة بنيوية: المعجزة حين تُقدّم كخارق لا يُفسّر، تُفقد قدرتها على أن تكون برهاناً عاماً، لأنها لا تصلح للفحص النقدي أو للتداول المشترك، وتبقى رهينة الإيمان الفردي والتسليم المسبق.

في ضوء ذلك، يتضح أن تحويل النبوة إلى قضية إيمانية مغلقة يعنى إخراجها من ميدان الفلسفة والنقد وإدخالها إلى ميدان الاعتقاد الذاتى، ففى لا تُبرهن بالعقل بقدر ما تُفترض بالتسليم، وحين تُبنى الحجة على عجز الفهم أو غياب التفسير، نكون أمام مغالطة معرفية: "ما لا نفسره لا بد أن يكون إلهياً"، وهى مغالطة تنقل النقاش من ساحة الدليل إلى ساحة الاعتقاد.

وهكذا فإن النظر النقدي يُظهر أن حُجة التحول التاريخى أو التأثير الحضارى، مهما بدت قوية فى السردية العقدية، لا تكفى لإثبات صدق الدعوى النبوية من منظور فلسفى صارم، لأنها تظل قابلة للتفسير ضمن شروط بشرية طبيعية دون الحاجة إلى افتراض مصدر فوق بشرى.

إن الاعتماد على النبوءات القرآنية لإثبات صدق الرسالة يواجه إشكالاً منهجياً أساسياً، يتمثل فى غياب معيار خارجى مستقل يتيح التحقق من صدقية هذه النبوءات، فالاحتجاج بالنص لإثبات صحة مضمونه يقع فيما يُعرف بالاستدلال الدائرى، حيث يصبح النص شاهداً على نفسه، فيثبت صدقه بفرض صدقه سلفاً، وهذا النوع من الحجج لا يصمد أمام الفحص المنطقي الصارم، لأنه لا يقدم إضافة معرفية جديدة، بل يعيد إنتاج الافتراض الأصلي فى صورة برهان.

وعليه، فإن "النبوءات الغيبية" الواردة في القرآن، مهما حملت من قوة إيمانية لأتباع العقيدة، لا يمكن أن تُعد برهاناً موضوعياً قائماً بذاته على صدق النبوة، فهي أقرب إلى خطاب تأكيد يعزيز الانتماء الداخلي، لا إلى حجة قابلة للاختبار العقلي المشترك بين المؤمن وغير المؤمن، وهذا يضعها خارج مجال الأدلة الفلسفية أو التاريخية الصارمة، ويُبقيها في دائرة التلقي العقدي الذي يقوم على التسليم لا على المراجعة البرهانية.

إذا افترضنا وجود إله يُرسل رسائل إلى البشر، فإن تحميلهم مسؤولية تصديق هذه الرسائل، دون أن تكون قابلة للاختبار أو التحقق العقلي التجريبي، يطرح إشكالاً أخلاقياً ومعرفياً جوهرياً، لأن المسؤولية العادلة تفترض شرطين أساسيين: إمكانية الفهم، وإمكان التحقق، فإذا كانت الرسالة تأتي عبر وسيط بشري، بلغة معينة، وفي سياق تاريخي وثقافي محدود، ثم يُطلب من جميع البشر، عبر العصور والثقافات واللغات، أن يصدّقوها دون معجزة ظاهرة أو معيار موضوعي مستقل، فإن هذا يُفضي إلى خلل في مبدأ العدالة الإلهية المفترض، لأن البشر حينها يُحاسَبون على قرار معرفي لا يملكون أدوات متساوية لاتخاذها.

فالذي وُلد في بيئة دينية معينة، أو لم تصله الرسالة، أو وصلته مشوّهة، أو لم يكن مقتنعاً عقلياً بأدلتها، كيف يُسأل عن عدم تصديقها؟ بل كيف يُعد ذلك إنكاراً يستوجب العقاب، إذا لم يكن مبنياً على عناد أو إنكار للواضح، بل على غياب الدليل أو اقتناع مختلف؟ ثم إن الرسائل التي تُبنى على الإيمان بالغيب، أو التي لا يمكن التحقق منها إلا عبر نصوصها هي نفسها تدخل في دائرة الاستدلال الدائري، فلا تكون ملزمة معرفياً، وبالتالي لا تكون عادلة أخلاقياً إذا استُخدمت كأساس للمحاسبة.

فلو افترضنا وجود إله عادلٍ وعليمٍ بكل الصفات الكاملة، يصبح من الواجب أن تتسم أفعاله بالاتساق والفاعلية القصوى، لا أن تتكرر الخطط الفاشلة أو تترك البشر ضائعين أمام محاولات هبوط الرسل المتكررة بلا تغيير، وتحميل البشر مسؤولية التصديق برسالة غير قابلة للاختبار، وهو موقف يتنافى مع كل من: العدالة الإلهية، الحرية الفكرية، والاستقلال العقلي للبشر، ما لم يُرافق ذلك بإتاحة وسائل

تحقق متكافئة وشفافة للجميع، وإلا صار الإيمان خيارًا نفسيًا لا أخلاقيًا، وانقلاب التكليف إلى تعجيز، لا تكريم.

إذا كانت الرسائل الدينية تأتي من مصدر إلهي واحد يُفترض فيه الكمال والثبات، فإن اختلافها الجذري في العقائد، والشرائع، وصورة الإله، والغيب، والمفاهيم الأخلاقية، عبر الزمان والمكان، يثير تساؤلات عميقة حول طبيعة هذا المصدر، وحول مدى اتساقه وصدقيته، لأن وحدة المصدر تُفترض أن تُنتج وحدة في الجوهر، أو على الأقل اتساقًا في البنية العامة للرسالة، لكن ما نراه تاريخيًا هو تعدد ديانات تدّعي كلها النبوة والوحي، ومع ذلك تختلف اختلافًا لا يمكن التوفيق فيه: فبعضها يصف الإله كشخص متكلم غاضب رحيم، وبعضها كوعي كوني محايد، وبعضها يتحدث عن تناسخ الأرواح، وأخرى عن بعث ونشور، بعضها يركز على الفداء، وأخرى على الشريعة، وتتناقض حتى في قضايا مركزية مثل: هل المسيح ابن الله أم لا؟ هل الخلاص بالعمل أم بالإيمان؟ هل تعدد الآلهة مقبول أم شرك؟ هل الله يتجسد أم لا؟

هذا التنوع لا يمكن تفسيره على أنه مجرد اختلاف في "الفروع" أو التكليف المناسبة للبيئة، لأنه يصل إلى بنية المفاهيم الأساسية التي تُفترض أنها نابعة من كيان مطلق لا يتغير، فإذا تغيرت هذه الرسائل بتغير الثقافة، اللغة، والعصر، فإن التفسير الأقرب للعقل هو أن هذه الرسائل نتاج تفاعل بشري مع أسئلة الوجود ضمن شروط معرفية وثقافية محددة، لا أنها صادرة عن عقلٍ كليٍّ موحد.

وحق في الديانات الإبراهيمية التي يُفترض أنها تشترك في الأصل، فإن الانتقال من التوراة إلى الإنجيل إلى القرآن يبيّن فروقات عقائدية وتشريعية لا يمكن فهمها بمجرد "تدرّج الوحي"، بل يبدو أن كل نص يعيد بناء صورة الإله والعالم والأخلاق وفق منظومة ثقافية جديدة، وعليه فإن اختلاف الرسائل إما أن يدل على تعدد مصادرها البشرية، أو على أن المصدر الإلهي ذاته لا يقدم للناس وحيًا ثابتًا يمكن التحقق من وحدته، وفي كلا الحالتين يتراجع احتمال أن يكون هناك إله واحد يُخاطب البشر برسالة متسقة واضحة وشاملة، بل يبدو أن الرسائل الدينية تعكس تباين الثقافات

أكثر مما تعكس وحدة المصدر، ومن أبرز الادعاءات التي يسوقها المسلمون كأدلة على صدق نبوة محمد.

إن فهم طبيعة "المشروع الإلهي" المزعوم، إذا ما قُدِّم بوصفه خطة منسجمة، متقنة، هادفة من "فوق سبع سماوات"، يُفترض فيها أن تتصف بالحكمة الكاملة والفعالية الكونية، فإذا كان محمدٌ مرسلًا من الله لهداية البشر، وقد أنزل عليه كتابًا وسانده بالوحي، فإن فشل دعوته في مكة على مدى ثلاث عشرة سنة، ثم نجاحها فجأة بعد الهجرة إلى المدينة، يدعو للتساؤل عن المنطق الإلهي الكامن خلف هذه الاستراتيجية.

من الزاوية التحليلية، هذا التسلسل لا يُقرأ كدليل على صحة النبوة، بل يُفهم غالبًا من منظور تاريخي، سياسي واجتماعي، فالدعوة في مكة فشلت بسبب موقع النبي في بنية المجتمع القرشي، ورفض النخبة المكيّة التفريط بسلطتها الدينية والاقتصادية، أما في المدينة، فقد توفرت ظروف مادية مختلفة: فراغ سياسي، صراعات داخلية بين الأوس والخزرج، واستعداد قبلي لقبول سلطة جامعة تُنهي التنافر، مما يجعل تقبّل محمد كقائد ديني وسياسي قابلاً للتحقق.

ويختصر شاعر الرسول حسان بن ثابت هذا التحوّل في بيتٍ شعري بالغ الدلالة، حين يقول:

"دعا المصطفى جهراً بمكة فلم يُجَبْ

فلما دعا والسيفُ صلتُ بيده، له أسلموا وأنابوا".

إن هذا البيت لا يصف حدثًا فحسب، بل يكشف منطق التحوّل في طبيعة الدعوة ذاتها، من نداءٍ روحيٍّ يقوم على الكلمة والإقناع، إلى نداءٍ تُسانده القوة وتؤطره السلطة، فالإيمان هنا لا يظهر فقط كنتيجةٍ للتصديق، بل كاستجابةٍ لمعادلة جديدة، أصبح فيها السيف جزءًا من البيان، والسلطة غطاءً للحق.

هذا التصريح الشعري لا يصف حدثًا فحسب، بل يفكّك "ربما بلا قصد" الزعم بأن الإيمان في الإسلام كان دائمًا قائمًا على الاقتناع العقلي أو التجربة الروحية، بل يُظهر بجلاء أن التحوّل الجذري في قبول الدعوة جاء عندما أصبح لمحمد سلطة قهرية

ودولة وسيف، فهو نداءٌ تُسانده القوة وتؤطره السلطة، فالإيمان هنا لا يظهر فقط كنتيجةٍ للتصديق، بل كاستجابةٍ لمعادلة جديدة، حيث أصبح فيها السيف جزءًا من البيان، والسلطة غطاءً للحق، وهكذا يتبين أن نجاح الدعوة الإسلامية كان مشروطًا بالسياق العسكري والسياسي، لا بالاعتناع الغيبي أو بالبرهان الإلهي.

بالتالي، عند مقارنة هذا المشهد من منظور فلسفي نقدي، فإن المشروع لا يظهر كمخطط علوي محكم بقدر ما يبدو كمسار بشري يتفاعل مع الظروف الزمنية والقبلية والسياسية، وقد استخدم الدين كأداة تعبئة وتنظيم اجتماعي وسياسي، وليس فقط كرسالة روحية خالصة.

إن أغلب الأدلة المقدّمة في هذا السياق تنتهي إما إلى مصادر داخلية متأخرة¹⁴ لا يمكن التحقق من صدقيتها تاريخيًا بشكل مستقل، أو إلى مسارات استدلال تقوم على تقييمات بلاغية، عاطفية، أخلاقية أو نفسية لا يمكن اختبارها موضوعيًا، فالمرويات التي تُستشهد بها لتدعيم النبوة كُتبت بعد عقود، أم بعد قرون من حياة محمد، وفي ظل شروط سياسية وعقائدية واضحة، مما يضعف قيمتها كمصادر أولية محايدة، كذلك لا يُوجد برهان خارجي حاسم على صدق التجربة النبوية ذاتها، إذ لا يُتاح التحقق من "الوحي" كنمط معرفي إلا عبر روايات ذاتية غير قابلة للرصد أو الفحص التجريبي أو العقلي الصارم، وبهذا، فإن البناء البرهاني لنبوة محمد، كما هو مطروح. في التراث الإسلامي التقليدي، يظل محدود الفاعلية خارج الدائرة الإيمانية الخاصة، لأنه يعتمد على مسلّمات عقدية سابقة لا على معايير برهانية مشتركة، مما يجعله أقرب إلى اعتقاد ثقافي موروث منه إلى نتيجة عقلانية صارمة، وهذا القصور يزداد وضوحًا عند النظر في التشابهات البنيوية بين الأديان المختلفة؛ إذ إن تكرار مفاهيم مثل النبوة، الوحي، الجنة والنار، والثواب والعقاب، لا يدل على تواتر يثبت "الحقيقة المطلقة"، بل يكشف عن قوالب ذهنية وأنماط تفكير بشرية تتكرر استجابةً لحاجات وجودية مشتركة عاشها الإنسان عبر العصور، ومن ثم فإن التشابه بين

¹⁴Patricia Crone & Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World* Cambridge University Press, 1977, pp. 3–12, 18–22

الأديان لا يشكل دليلاً على المصدر الغيبي، بقدر ما يعكس الطبيعة الإنسانية المشتركة في بناء الرموز والمعاني الدينية، غير أن هذا التشابه كثيراً ما يُقدّم بوصفه نوعاً من "التواتر" على الحقيقة المطلقة، بينما التواتر " في المنظور المعرفي الصارم" يفترض استقلال الشهادات وتنوّع المصادر بعيداً عن التأثير المتبادل، لكن الواقع التاريخي يكشف أن الأديان نشأت في بيئات متقاربة، وتداخلت في مفاهيمها ورموزها عبر التفاعل الثقافي والسياسي والديني، مما يجعل أوجه الشبه أقرب إلى نتيجة للتأثر والتداخل التاريخي، لا إلى تواتر مستقل يمكن أن يُستند إليه كبرهان على صدق ادعاء فوق طبيعي.

يمكن تصور مفاهيم (الجنة، النار، العقوبة، النجاة، الكتب المقدسة...)، ويمكن فهمها بوصفها صيغاً رمزية متكررة في المخيال الجمعي الإنساني، وليست أدلة على صدق غيبي، بل تهدف إلى تنظيم السلوك وضبط الجماعة، وتعبّر عن احتياجات إنسانية نفسية وفلسفية عميقة: الحاجة إلى العدالة بعد الموت، إلى معنى أخلاقي للكون، إلى سلطة معرفية عليا تنظّم الفوضى الوجودية، إلى نظام مكافأة وعقوبة، وهي كلها مفاهيم تظهر تلقائياً في المجتمعات الدينية، بغض النظر عن الجغرافيا، لأنها تلي وظيفة سيكولوجية وثقافية.

فالتشابه إذاً لا يدل على صحة مطلقة، بل على اشتراك في النموذج العقلي الذي يُنتج الدين بوصفه استجابة بشرية موحّدة أمام أسئلة الوجود، الموت، الأخلاق، والمعنى، بل إن التشابه قد يُستخدم حجة ضد التفرد المزعوم لكل دين، لأن وجود البنى الرمزية ذاتها (النبي، الوحي، الكتاب، الحساب...) عبر مئات العقائد المتباينة يُشير إلى أن الأديان ليست مستوردة من عالم غيبي، بل مُشكّلة داخل الوعي الجمعي البشري، وهذا ما يجعل المقاربة الأنثروبولوجية للأديان أكثر قدرة على تفسير الظاهرة من المقاربة اللاهوتية التي تفترض صحة دين واحد وتكذّب ما سواه.

عند تحليل دعوى نبوة محمد من منظور نقدي وفلسفي يبرز أنها قائمة بالأساس على الإيمان بالخبر الفردي غير القابل للتحقق الخارجي، لا على أدلة مادية أو حجج يمكن التحقق منها عقلاً أو حسّاً، فالنقطة المركزية في هذه الدعوى هي أن محمداً تلقى

وحيًا من كائن غيبي يُدعى جبريل، لكن لا أحد رأى هذا الكائن، ولا توجد وسيلة مستقلة للتحقق من وجوده أو من طبيعته ما قاله، ما يجعل النبوة غير خاضعة لاختبار موضوعي.

السؤال الجوهرى: كيف عرف محمد أن الذي ظهر له في الغار هو جبريل؟ لا يذكر القرآن في بداياته دليلاً مباشراً على هوية هذا الكائن، بل تشير الروايات (مثل حديث بدء الوحي في صحيح البخاري)¹⁵ إلى أن النبي ارتبك وخاف وظنّ بنفسه الجنون، بل همّ بإلقاء نفسه من الجبل، ولم يطمئن إلا بعد أن أكّدت له زوجته خديجة وورقة بن نوفل، أن ما رآه هو "الناموس الذي أنزل على موسى، غير أن ورقة نفسه لم يُعرف بإسلامه، ما يجعله شاهداً بشرياً وحيداً، لا يتجاوز كونه تقديم تفسير شخصي للتجربة.

أما حادثة "الغرائق" التي ذُكرت في مصادر وسير قديمة، فتطرح تساؤلاً محورياً: كيف يمكن للنبي أن يُلقى على لسانه قولٌ يُفترض أنه من الشيطان ("تلك الغرائق العلى وإن شفاعتهن لُترتجى"¹⁶)، ثم يُنسخ لاحقاً؟ هل هذا يُشير إلى ثغرة في التمييز بين مصدر الوحي ومصدر الإيحاء الشيطاني؟ ثم إذا كان هناك احتمال لتسلل الشيطان في لحظة ما، فلماذا لا يُحتمل تكرار ذلك لاحقاً؟ وهذا يقوّض فكرة العصمة المطلقة للوحي، ويُربك الثقة في طبيعة ما يُنقل.

وفوق ذلك، فإن كل ما يُقدّم من دلائل النبوة، سواء ما نُقل عن المعجزات أو النبوءات أو التأثير الأخلاقي والتاريخي، كلها روايات جاءت من داخل المنظومة الإيمانية الإسلامية نفسها، وغالباً بعد عقود من وفاة النبي، مما يجعلها شكلاً من الاستشهاد الذاتى الدائري: نصدّق محمد لأنه قال إنه نبي، ونصدّق من كتبوا ذلك لأنهم مسلمون

¹⁶ كتاب بدء الوحي. صحيح البخاري. حديث رقم 3. دار المعالي للنشر والتوزيع، المجلد الأول. هي جزء من قصة تُعرف بـ "قصة الغرائق". هذه العبارة قرأها النبي محمد أثناء تلاوته للآيات التي تذكر آلهة قريش، «أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَمِمَّا تَتْلُونَ الْآخِرَىٰ» (سورة النجم: 19-20) وأن الشيطان ألقى على لسانه: «تلك الغرائق العلى، وإن شفاعتهن لُترتجى..»

يؤمنون به، وهذا النمط لا يمكنه أن يصمد خارج الدائرة الإيمانية، لأنه لا يُقدّم دليلاً برهانياً مستقلاً، بل يعتمد على الثقة بالنقل والموافقة القلبية المسبقة.

بالتالي، فإن قبول النبوة المحمدية ليس نتيجة برهان عقلاني محايد، بل هو نتاج لمجموعة من الشروط النفسية والثقافية والاجتماعية، أبرزها الاستعداد الشخصي للإيمان، والتنشئة داخل بيئة إسلامية، والتسليم بصدق النص دون قدرة على إخضاعه لمعيار خارجي مستقل، وهذا ما يجعل النبوة، في النهاية، موقفاً إيمانياً لا حقيقةً معرفية قابلة للتحقق.

عندما نفحص دعوى وجود النبي محمد كشخصية تاريخية مستقلة عن المصادر الإسلامية من منظور نقدي، مع الالتزام بمعايير التحليل التاريخي الموضوعي، والتي تشمل وجود توثيق مستقل، قرب زمني من الحدث، وأدلة أثرية أو نصية خارجية تدعم أو تؤكد استمرار وجوده وتأريخه.

ويعد الاعتماد إلى مصادر خارجية مثل نصوص غير إسلامية، وأدلة أثرية تتعلق بتلك الفترة، من العناصر الأساسية لبلورة تقديم موضوعي يعكس مدى استقامة الأدلة على وجود شخصية النبي محمد التاريخي، بعيداً عن الروايات الدينية المباشرة، بهدف الوصول إلى فهم أكثر دقة وحيادية للحقبة الزمنية والظروف التي عاش فيها. وعند تطبيق هذه المعايير، تبرز عدة إشكالات تستدعي إعادة النظر في مصداقية المصادر التقليدية وتفسيرها التاريخي، حيث تظهر عدة إشكالات منها:

ندرة الشهادات غير الإسلامية المعاصرة التي تؤثّق حياة النبي محمد بصورة مباشرة، إذ تقتصر غالباً على إشارات متفرقة، أو سجلات جانبية لا تقدم سرداً مباشراً لحياته أو لأحداث بعينها، وهذا النقص يختلف تماماً عن حالة شخصيات تاريخية أخرى، مثل يسوع أو بوذا، حيث تتوفر مصادر متعددة ومعاصرة، سواء مكتوبة أو أثرية، تسمح بإعادة بناء سياق حياتهم وأثرهم الاجتماعي والسياسي بشكل أكثر دقة، كذلك نجد أن أحداث الإمبراطوريات الكبرى في نفس الحقبة التاريخية موثقة عبر سجلات رسمية، نقوش، مراسلات، وسجلات دبلوماسية، ما يعزز مصداقية إعادة التأريخ لها مقارنة بالنبوة الإسلامية، وهذه الفجوة في الشهادات المستقلة تجعل من

الصعب التحقق التاريخي من حياة النبي محمد وأحداثها بدقة، وتستدعي النظر بعين النقد في الاعتماد على المصادر الإسلامية التقليدية وحدها، إذ قد تحمل هذه المصادر تأثيرات تأويلية، تحريفية أو توجيهية، متأثرة بالبعد العقائدي والسردي، ما يضع قيودًا جادة على إمكانية إنتاج تاريخ مستقل محايد مبني على الأدلة المادية والنصية المستقلة عن الإطار الديني.

يعتمد الباحثون الذين يدرسون محمدًا كشخصية تاريخية على وثائق غير إسلامية تعود إلى العقود الأولى من القرن السابع الميلادي، وهذه النصوص لا تذكر تفاصيل سيرته كما تُروى في التراث الإسلامي، بل تقدم إشارات مهمة أو جزئية، غالبًا من وجهة نظر مسيحية أو بيزنطية أو سريانية، وتركز على التأثير العسكري والسياسي للعرب.

أقدم الإشارات إلى محمد من خارج الإسلام تأتينا من النصوص المسيحية-اليهودية المبكرة التي ذكرت "نبيًا عربيًا" وتُعد واحدة من أقدم الإشارات خارج الإسلام، منها وثيقة ما يسمى "بتعاليم يعقوب"¹⁷ يُعتقد أنها كُتبت بين (634 و640 م) في شكل حوار بين يهودي اعتنق المسيحية ومسيحيين في القدس.

وثيقة "تعاليم يعقوب" تصوّر تاجرًا يهوديًا اسمه يعقوب عاش في فترة معركة أجنادين، سجنه البيزنطيون، وتعمّد لاحقًا بالقوة، ثم اطلع على كتب النصراني وكشف لليهود المتحولين حديثًا الحقائق التي قرأها، جوستوس، قريب أحد هؤلاء، غضب في البداية، لكنه اقتنع لاحقًا بمجيء المسيح ورغب في تحويل عائلته، وإبراهيم أخو جوستوس، تلقى رسالة عن ظهور نبي بين العرب، ووصفته الوثيقة بأنه "دجال" يستخدم السيوف ويزعم امتلاك مفاتيح الجنة. هو رجل مسن من اليهود، أكد أن هذا النبي لا يمتلك صفة النبوة الحقيقية، ويشير إلى أعماله العنيفة والفضوضوية، والوثيقة تعكس الشكوك والرفض اليهودي للنبي محمد باعتباره مرسلاً إلهيًا، وتضع ظهوره

¹⁷ Doctrina jachi 634 AD

A 1997 book by historian Robert G. Hoyland: *Seeing Islam as others saw it*. PP.57

ضمن سياق سياسي وعسكري، بذلك، تُظهر الوثيقة أن الرؤية المبكرة للنبي في المصادر غير الإسلامية كانت نقدية وتحليلية، وليست تأييداً دينياً للنبي محمد.

وفق المصادر الإسلامية، توفي النبي محمد سنة 632م، بينما تشير وثيقة "تعاليم يعقوب" إلى أحداث وقعت بعد وفاة النبي بفترة تتراوح بين سنتين إلى ثماني سنوات تقريباً، وهذا يوضح أن الوثيقة لم تُسجل وقائع معاصرة مباشرة للنبي، بل نشأت بعد وفاته، مما يجعلها مصدرًا غير مباشر فيما يخص حياته أو دعوته، ويخلق نوعًا من الإرباك أو التناقض مع السردية الإسلامية التقليدية حول توقيت الأحداث والظهور المباشر للنبي.

وفق كتابات الأسقف الأرمني "سببوس"¹⁸ حوالي سنة 640م، يُذكر "عرب محمد" في سياق المعارك ضد البيزنطيين، ما يشير إلى احتمال أن محمد كان لا يزال حيًا حينها، أو على الأقل أن اسمه ارتبط بقيادة العرب في الحملات العسكرية المبكرة. يُعد هذا أول ذكر واضح لاسم "محمد" في مصدر خارجي، مع الإشارة إلى أن النص لم يتطرق إلى أي جانب ديني أو نبوي، بل اكتفى بربط اسمه بالعمليات العسكرية والسيطرة السياسية، مما يعطي مؤشراً تاريخياً مستقلاً عن المصادر الإسلامية، لكنه يظل محدود الدلالة على شخصيته الدينية.

يُعدّ الأسقف الأرمني، نحو (660-670 م) من أوائل المراجع التي تصف محمد كشخصية دينية وسياسية، وتاجراً من نسل إسماعيل يدعو إلى عبادة إله إبراهيم، ويذكر النص أيضاً أن محمد وحد العرب تحت راية دينية سياسية وشنّ هجمات على البيزنطيين، رغم ذلك، تختلف هذه الرواية اختلافاً كبيراً عن السردية الإسلامية الرسمية. وما يمنح هذه الشهادات قيمة نقدية خاصة، هو أنها تُسهم في تتبع الكيفية التي تشكّلت بها الصورة التاريخية لمحمد، وتتيح للباحث فرصة مقارنتها بالمصادر

ينسب إلى سببوس في تدوين أحداث كتابه "تاريخ هرقل" منذ عام 675 الذي يتكون من ثمانية وثلاثين فصلاً، وهذا هو المصدر التاريخي الوحيد الذي كتب في القرن نفسه الذي ظهر فيه الإسلام، وتناول تاريخ أمته، وتاريخ علاقتها بدولة الروم، وكذلك تطرقه لأحداث الحرب بين الفرس والروم، التي انتهت بانتصار الامبراطور "هرقل" الحاسم عام 682.

الإسلامية لتقدير أبعاد الشخصية والأحداث الأولى بقدر أكبر من الموضوعية. وعلى الرغم من ندرتها وتجزئتها، تكشف هذه المصادر عن جملة من الملاحظات المتعاقبة، تسمح بإعادة تركيب ملامح أولية لصورة محمد كما رآها معاصرو الحقبة أو من جاورها مباشرة:

أولاً: تكشف هذه المصادر، على اختلافها، أنها لا تُنكر وجود شخصية مركزية تُدعى محمد، وهذا الاعتراف الضمني، حتى وإن لم يقتزن دائماً بتفاصيل متسقة عن حياته أو دعوته، وإنما يُقدّم بوصفه مؤشّراً على أن ثمة شخصية تاريخية واقعية شكّلت محور الأحداث في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع، ومن ثم، فإن القيمة الأساسية لهذه الشهادات، تكمن في تثبيت الحد الأدنى من "التاريخية" لشخصية محمد، حتى وإن ظلّت طبيعة دوره ونوعية رسالته موضع جدل أو تأويل متعدد.

ثانياً: رغم هذا الاعتراف بوجود شخصية محورية تُدعى محمد، فإن هذه المصادر لا تتفق على توصيفه أو على طبيعته النبوية، ففي بعض النصوص، يُقدّم باعتباره قائداً عسكرياً أو زعيماً قبلياً، وفي أخرى يُلمّح إليه كتاجر أو مصّاح اجتماعي، بينما لا يرد دائماً بصفته نبياً مرسلًا بالمعنى العقدي الذي تبنّته السردية الإسلامية لاحقاً.

هذا التباين يعكس أن صورة محمد لم تكن موحّدة في الوعي المعاصر أو شبه المعاصر، وأن عملية إضفاء الصفة النبوية الواضحة قد تكون تطوّرت في سياق لاحق ضمن مشروع بناء سردية دينية متكاملة.

ثالثاً: إن أقدم هذه المصادر، على الرغم من قربها النسبي من زمن الحدث، تظل لاحقة لوفاة محمد بعد سنوات قليلة، ما يعني أنها ليست معاصرة له بشكل مباشر، هذا الفاصل الزمني وإن بدا قصيراً، يضع حدوداً صارمة أمام إمكان اعتبارها شهادات حيّة على شخصه أو دعوته، فهي أقرب إلى انعكاسات مبكرة لصورة محمد أكثر من كونها توثيقاً مباشراً لسيرته، الأمر الذي يقلل من قيمتها البرهانية إذا ما قورنت بالمصادر المعاصرة لشخصيات أخرى في الحقبة ذاتها.

من أبرز الإشكالات التي تثيرها الدراسات النقدية المعاصرة للتاريخ الإسلامي المبكر مسألة ندرة الوثائق الأثرية والكتابية غير الإسلامية التي يمكن أن تؤكّد، بشكل

مباشر ومستقل، وجود محمد بن عبد الله باعتباره "نبيًا مؤسسًا" للإسلام وفق الصورة التي يقدمها التراث التقليدي، فالمصادر الخارجية، وإن وُجدت، تظل محدودة، متأخرة نسبيًا، وغير متسقة في توصيفها لدوره وشخصيته. وهذا الفقر في الشواهد المستقلة يُقارن عادة بما هو متوافر عن شخصيات تاريخية أو دينية أخرى في الحقبة نفسها، الأمر الذي يطرح تساؤلات حول آليات توثيق الأخبار، ودور الذاكرة الجمعية، وإعادة بناء السرديات الدينية والسياسية في مرحلة التكوين الأولى.

ورغم أن الفترة التي يُفترض أن النبي محمد عاش فيها (570-632م) تُعد قريبة نسبيًا في مقاييس التأريخ، بل إنها تزامنت مع وجود إمبراطوريتين بيروقراطيتين متقدمتين، هما البيزنطية والساسانية، فإن حجم الشهادات المباشرة حوله يبقى محدودًا للغاية؛ فالمعرفة الأساسية بشخصيته وأحداث حياته تأتي بالدرجة الأولى من المصادر الإسلامية التي دُوّنت بعد وفاته بأجيال، مثل سيرة ابن إسحاق التي جُمعت في منتصف القرن الثامن الميلادي (بعد نحو 120 عامًا من وفاته)، ثم تاريخ الطبري في أواخر القرن التاسع، وفي المقابل، فإن المصادر الخارجية "سواء البيزنطية أو السريانية أو الأرمنية" نادرة ومبهمة في إشاراتها، وغالبًا ما لا تذكر اسمه صراحة، أو تصفه بصفته زعيمًا عربيًا أو قائدًا عسكريًا أو تاجرًا ذا نزعة دينية، دون تأكيد على صفته النبوية.

إن حجم الشهادات المباشرة حول محمد يبقى محدودًا للغاية، وهذا النقص لا يقتصر على المصادر الأدبية، بل يتجلى أيضًا في الوثائق الأثرية المعتمدة في علم النقوش؛ فأقدم نقش معروف يحمل اسم "محمد" هو نقش قبة الصخرة في القدس (حوالي 691م) في عهد عبد الملك بن مروان، يليه ظهوره على العملات والنقوش الرسمية مثل دينار 692م في عهد معاوية، وكلها شواهد جاءت بعد عقود من وفاته، في حين تخلو المرحلة السابقة من أختام أو كتابات رسمية أو نقوش معاصرة تُثبت بشكل مباشر الدور النبوي لمحمد، بينما تثير هذه الوثائق المتأخرة إشكاليتين أساسيتين:

أول هذه الإشكاليات يتمثل في تأخر التوثيق الرسمي لاسم محمد، وذلك رغم أن رقعة الفتوحات الإسلامية، اتسعت بسرعة منذ منتصف القرن السابع الميلادي،

لتشمل مناطق مترامية من الجزيرة العربية إلى الشام والعراق ومصر، فالمتوقع في سياق يترتب ، أن يترك اسم القائد المؤسس أو النبي المركزي أثرًا واضحًا في النقوش الرسمية، والوثائق الإدارية، والنقود المتداولة، شأنه شأن ما نجده عادة في الإمبراطوريات البيروقراطية المعاصرة، كالبيزنطية والساسانية التي كانت تسجل أسماء ملوكها أو رموزها الدينية والسياسية منذ المراحل الأولى، غير أنّ هذا الغياب المبكر للاسم في المصادر المادية يضعف فرضية الحضور المباشر له في الذاكرة الكتابية الأولى، ويفتح المجال أمام القول بأن الوعي الجمعي بالإسلام الأول قد تشكّل تدريجيًا، ولم يُحسم رمزيًا إلا في مرحلة لاحقة مع صعود الدولة الأموية.

أما الإشكالية الثانية فتتعلق بظهور الرموز الدينية في النقوش والعملات والنصوص الرسمية، إذ قد يُفهم هذا الظهور لا بوصفه توثيقًا مباشرًا لحدث تاريخي أو لشخصية نبوية كما جرت بالفعل، بل باعتباره جزءًا من عملية لاحقة لصياغة هوية أيديولوجية للدولة الأموية، فالدولة الناشئة التي وجدت نفسها أمام تحديات توحيد جماعات قبلية متباينة، كانت بحاجة إلى رمز ديني جامع يُضفي الشرعية على سلطتها ويوطّد دعائمها أمام القوى البيزنطية والساسانية.

ومن هذا المنظور، يصبح إدراج اسم محمد في النقوش أو على النقود خطوة سياسية وأيديولوجية بامتياز، أكثر منه ممارسة توثيقية بالمعنى الذي يتطلبه منهج البحث التاريخي الحديث، وهذا يفتح الباب أمام قراءة جديدة تفترض أن الهوية الإسلامية لم تُبنَ دفعة واحدة، وإنما تبلورت تدريجيًا في تفاعل مع الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية للقرن السابع الميلادي.

ومن الشواهد اللافتة في هذا السياق ظهور لقب "رسول الله" على عملة معاوية حوالي خمسين عامًا بعد وفاة النبي المفترضة، غير أن هذا الظهور لا يقدّم، في ذاته، دليلًا قاطعًا على أن المقصود به هو محمد التاريخي كما ورد في الرواية الإسلامية اللاحقة، فإدراج هذا اللقب يمكن أن يُفهم بوصفه توظيفًا سياسيًا، هدفه إضفاء طابع ديني شرعي على الحكم الأموي الناشئ، أكثر منه إشارة محايدة إلى شخصية محددة، كما لا يُستبعد أن يكون الاسم قد خضع لتأويل لاحق، في إطار عملية سردية تدرّجية

أعادت بناء صورة المؤسس وربطها بالرموز الدينية الرسمية، وبذلك يتحول ظهور اللقب إلى مؤشر على تطور الأيديولوجيا الإسلامية المبكرة، لا إلى وثيقة إثبات مباشرة لوجود تاريخي محدد.

وبهذا السياق، يبرز فقر الوثائق الأثرية غير الإسلامية المعاصرة لزمن النبي، إلى جانب تأخر أولى الإشارات المادية إليه، كعنصر محوري في إعادة تقييم مصداقية المصادر المبكرة، فظهور لقب رسول الله على عملة معاوية بعد خمسين عامًا من وفاة النبي المفترضة، على سبيل المثال، لا يُعد إثباتًا مباشرًا للشخص التاريخي، بل يُظهر كيف يمكن للرموز الدينية أن تُستثمر سياسيًا في سياق الدولة الإسلامية الوليدة، ومن ثم، يطرح هذا التأخر في التوثيق سؤالًا جوهريًا في البحث التاريخي: هل نحن أمام شخصية تاريخية محددة وواضحة المعالم، أم أمام بناء رمزي تدريجي تم بلورته ضمن مشروع سياسي ديني يهدف إلى إضفاء شرعية أيديولوجية على السلطة الأولى للإسلام؟ يمثل التأخير الزمني في تدوين المصادر الإسلامية إحدى الإشكالات المنهجية الجوهرية في دراسة دعوى النبوة المحمدية، لا سيما عند تناولها من منظور نقدي تاريخي، يراعي شروط التحقيق في المصادر الأولية، وفحص مدى قربها الزمني والموضوعي من الوقائع المفترضة.

إذ أن أقدم النصوص التي تُشكل العمود الفقري للرواية التقليدية عن حياة النبي محمد وسيرته وتعاليمه لم تُدوّن إلا بعد مرور ما لا يقل عن 120 إلى 200 سنة من وفاته، وهو فرق زمني طويل في المقاييس التاريخية.

تُعد سيرة ابن إسحاق أقدم محاولة منهجية لجمع الروايات المتعلقة بحياة النبي وتنظيمها في بناء سردي متكامل، وهذه المسافة الزمنية الطويلة بين الحدث وتدوينه تجعل النص أقرب إلى رواية تاريخية مؤطرة بالذاكرة منها إلى شهادة معاصرة، ثم إننا لا نملك المخطوطة الأصلية لهذه السيرة، بل نعرفها من خلال روايات منقولة ومختصرة، أبرزها ما دونه ابن هشام لاحقًا، وهو ما يفتح بابًا واسعًا للتساؤل حول طبيعة التغيرات والإضافات التي لحقت بالمادة الأولى، وحول ما إذا كانت السيرة تعكس التاريخ كما وقع، أم التاريخ كما أُريد له أن يُروى.

إن السيرة التي وصلتنا اليوم ليست السيرة الأصلية لابن إسحاق، بل هي نتاج تنقيح ابن هشام، الذي حذف بعض المقاطع وأضاف أخرى بناءً على اعتبارات لاهوتية وأخلاقية، بما يعكس محاولته إعادة ضبط النص ضمن نسقٍ ديني ومعنوي محدد، وبالمثل، جاءت مصنفات البخاري ومسلم وغيرهم من أصحاب كتب الحديث بعد مرور أكثر من قرنين على الأحداث، ما يجعلها نتاجاً متأخراً يعتمد على روايات شفهية ومصادر أولية متعددة، تم اختيارها ودمجها وفق منطق علمي وأخلاقي في آنٍ واحد، حيث كانت الدولة الإسلامية قد أصبحت راسخة وتحتاج إلى شرعية دينية متماسكة، ما يجعل هذه الكتابات عرضة للتأثر بالتحويلات السياسية والمذهبية، خاصة في سياقات التنافس بين الأمويين والعباسيين، وصعود الفرق الكلامية المختلفة. فهذا التأخير الزمني الطويل يجعل من الصعب التحقق من مصداقية الروايات، وي طرح احتمالاً قوياً أن كثيراً من تفاصيل السيرة قد شكّلت بأثر رجعي لتناسب متطلبات الخطاب العقائدي والمؤسسي، لا كمجرد نقل تاريخي موضوعي، كما أن غياب التوثيق المباشر والمعاصر، سواء عبر نقوش أو رسائل أو مؤلفات مستقلة، يعزز الشكوك في درجة الاعتماد على الرواية المتأخرة بوصفها تصويراً دقيقاً لما حدث فعلياً في القرن السابع الميلادي، خاصة إذا قورنت بالمعايير الحديثة لعلم التاريخ والتحقق الوثائقي. يقدم الباحث "فريد دونر" (1945-2023) أحد أبرز دارسي الإسلام المبكر، تحليلاً ميدانياً نقدياً يؤكد فيه على فقر الوثائق العربية الأصلية التي تعود مباشرة إلى النصف الأول من القرن السابع الميلادي، أي الحقبة التي يُفترض أنها شهدت ظهور محمد والدعوة الإسلامية وتوسع الفتحات.

وفي تحليله، يشير دونر إلى أن معظم المعلومات التي نملكها عن هذه الفترة مصدرها سرديات دينية تشكّلت لاحقاً في إطار الحاجة إلى تبرير العقيدة وتأسيس الهوية الجماعية للمجتمع الإسلامي الوليد، لا نقلاً دقيقاً للتاريخ بمعاييره الحديثة، وهذا يفتح الباب أمام فرضية أن السرديات التقليدية لا تعكس بالضرورة الأحداث كما وقعت، بل كما أُريد لها أن تُفهم في ضوء تطورات لاحقة، سياسية وعقائدية.

أما الباحث "روبرت هويلاند" (1966)، فله إسهام مهم من خلال كتابه الشهير "الإسلام كما رآه الآخرون" حيث جمع فيه شهادات غير إسلامية عن العرب والإسلام من القرن السابع إلى التاسع الميلادي، يرى هويلاند أن الكتابات الخارجية المعاصرة أكثر قيمة تاريخية من المصادر الإسلامية المتأخرة، لأنها تبتعد عن الدافع العقائدي، ولكنه يؤكد في الوقت نفسه أن هذه الشهادات، رغم قلتها، تُظهر لنا صورة مغايرة أحياناً لما تقوله السردية الإسلامية الرسمية، وتثير تساؤلات حول أصل التكوين الإسلامي المبكر، مثل غياب التفاصيل العقائدية التي تهيمن على النصوص الإسلامية اللاحقة، وعدم ظهور القرآن كمصدر مركزي إلا في مراحل متأخرة.

يتفق كل من دونر وهويلاند على أن ما نسميه بـ 'التاريخ الإسلامي المبكر'، ويُمثل في جوهره بناءً لاحقاً، تشكّل تدريجياً بهدف تأسيس الدين والدولة وشرعتهما، وليس توثيقاً مباشراً للأحداث الواقعية في القرن السابع، وتؤكد تحليلاتهما وجود فجوة معرفية وأثرية بين الفترة التي يُفترض أن عاش فيها محمد والمواد النصية التي تصف سيرته، ما يستدعي اتباع منهجية نقدية دقيقة عند التعامل مع هذه المصادر، ويحوّل عبء الإثبات التاريخي إلى الرواية الإسلامية التقليدية، بدلاً من الناقد.

يتضح من الدراسة النقدية السابقة أن إثبات نبوة محمد، كما يُقدّم في السردية الإسلامية التقليدية، قائم في جوهره على استدلالات ذاتية وتأويلات ثقافية، أكثر منها على برهان مستقل موضوعي قابل للاختبار العقلي أو التاريخي، فحجج الأُمّة، الإعجاز اللغوي، النبوءات المستقبلية، والتحوّلات الاجتماعية والسياسية، كلّها، عند تفكيكها، تكشف عن اعتمادية قوية على فرضيات مسبقة وافتراضات عقديّة، وغياب معيار خارجي مستقل يمكنه الفصل بين الادعاء بالغيب والتفسير البشري أو الطبيعي للظواهر.

كما تجدر الإشارة إلى أن معظم هذه الأحداث والوقائع كتبت لاحقاً في العصر الأموي والعباسي، في بدايات الدولة الفتية، حيث كانت الحاجة إلى تشريع موحد واضح، ومن هنا بدأ "جيش الكتاب" بتفصيل الشرائع على مقاس ساداتهم، وهو ما

يوضح الطبيعة السياسية والاجتماعية للنصوص، ويعيد النظر في الادعاءات المنسوبة إلى النبي.

فحتى لو سلّمنا جدلاً بوجود محمد كشخصية تاريخية، وافترضنا عودته إلى الحياة اليوم، فإن أول ما سيفاجئه هو هذا الركام الهائل من المرويات التي نُسجت حوله عبر القرون، سيقف مذهولاً أمام آلاف الأحاديث والقصص والسير التي تحوّلت إلى منظومة تشريعية وأخلاقية، بعضها متناقض وبعضها مشحون بالتفاصيل الأسطورية، وكأنها نتاج عصور لاحقة أكثر مما هي صدى لتجربة رجل القرن السابع، وإن كل ما أُضيف إلى صورته لم يكن مجرد توثيق بريء، بل كان "في كثير من الأحيان" استجابة لحاجات سياسية وتشريعية واجتماعية في العصرين الأموي والعباسي، حيث احتاجت الدولة الفتية إلى مرجعية موحّدة، فصارت شخصية النبي مادة خصبة لإعادة الصياغة والإسقاط، وما أُضيف إلى سيرته من أقوال وأفعال عبر مسار التدوين الطويل يحتاج إلى تنقية صارمة، تكشف الفاصل بين محمد الإنسان التاريخي ومحمد الذي أعادت السلطات صياغته ليصبح حاملاً لشرعية الدولة ودستورها الروحي.

ولو قُدّر لمحمد أن يعود، لربما تبرّأ من جملة واسعة مما أُسند إليه، مدرّكاً أن ما نُسب إليه عبر العصور لم يكن سوى انعكاس لمعارك السلطة، وصراع التأويل، وتطور الوعي الديني ذاته.

بالتالي، يصبح الإيمان بالنبوة مسألة مرتبطة بالقبول الاجتماعي والسياسي الثقافي والتجربة الشخصية، وليس نتيجة حتمية لبرهان عقلاني صارم، كما يظهر أن النصوص القرآنية والنبوءات المزعومة قابلة لإعادة التأويل، مما يضع حدوداً واضحة على إمكانية استخدامها كدليل مستقل على مصدر فوق طبيعي. وتكشف دراسة إثبات النبوة في هذا الإطار عن مفارقة جوهرية، إذ تُطرح الدعوى النبوية كحقيقة مطلقة، بينما الأدلة عليها تظل محصورة ضمن دائرة إيمانية مغلقة، لا تسمح بالتحقق المشترك أو النقد العقلاني المستقل، وهذا يفتح الباب أمام التفكير النقدي في طبيعة المعجزات، والنبوءات، والأثر الاجتماعي للنبي، ويضعها ضمن سياق تحليلي بدلاً من اعتبارها حججاً قاطعة على مصدر خارق للطبيعة.

هكذا، يصبح فهم النبوة والرسالة الدينية مدخلاً للتأمل في عمق التجربة الإنسانية، إذ لا يقتصر الدور على نقل معنى محدد أو سرد أحداث تاريخية فحسب، بل يتعداه إلى استكشاف طبيعة الإنسان نفسه، وعلاقته بالعالم من حوله، وبما يفوق إدراكه المباشر. فالنبوة، في هذا الإطار، ليست مجرد فعل تاريخي، بل تجربة وجودية وروحية تُحاكي التوتر بين اليقين والشك، بين الفعل والنية، بين الفرد والجماعة.

وتكشف الرسالة الدينية عن قدرة الإنسان على إنتاج أنساق معنوية تمنحه إطاراً للتفكير في الغاية والسلطة والمعرفة، وتسمح له بمساءلة حدود إدراكه، وإعادة صياغة فهمه للعالم والحياة. إنها تجربة مستمرة، حيث يُعاد اكتشاف النصوص، ويُعاد تفسير الرموز، ويُعاد تشكيل العلاقة مع الغيب، في حركة دائمة من التأمل والتساؤل وإعادة التأويل.

وبهذه الطريقة، تتحول النبوة والرسالة من مجرد أحداث تاريخية أو عقائدية إلى منهج للوعي البشري، قادر على فتح آفاق جديدة للفهم، وتحفيز الفكر على مواجهة المجهول، واستشراف المعنى في كل لحظة من حياة الإنسان، في دورة مستمرة من الاكتشاف الذاتي والمعرفة المعمّقة.

وفي نهاية هذا الحوار، يُكتشف أماننا واقع مرير، فكل ما نعرفه عن النبوة والأديان، سواء من خلال النصوص أو الأدلة التاريخية، يواجه تحديات جذرية تؤكد أن الكثير مما يُنسب إليها من قداسة وسمو، مجرد أوهام وأساطير تم تجميلها وتحريفها عبر العصور، وإن الإصرار على اعتبار النبوة مصدراً مطلقاً للحقيقة يتعارض مع أنماط العقل والمنطق، ويُخفي وراءه محاولة لتثبيت سيطرة أو هيمنة تتكئ على القداسة، وتحجب عن الإنسانية حق التفكير الحر والبحث العلمي.

لقد آن الأوان لنعترف بأن البشر لم يخلقوا القداسة، بل صنعوها، وأنها ليست إلا قيوداً تكبل مسيرة الإنسان على طريق المعرفة والحرية. فهل نستمر في التمسك بقوالب الأوهام والأساطير، أم نتجرأ على كسر قيود القداسة، وتعزيز العقلانية وإنجاب فكر حر يصنع المستقبل الحقيقي للإنسانية؟ إن الحقيقة ليست نازلة من

السماء، وإنما تنبع من عقل الإنسان ووعيه، وإذا لم نتخلّ عن أوهام المقدس، سنظل أسرى بأوهام أعظم، ونبقى نراوح مكاننا أمام عجلة التطور والوعي.

التطور التاريخي لمفهوم الإعجاز

في النصوص الدينية

إنّ مفهوم الإعجاز في النصوص الدينية لم يكن يوماً مجرد مسألة لغوية أو بلاغية، بل هو تجسيد لتوتر عميق بين الإنسان والقداسة، بين حدود اللغة ولا محدودية المعنى، فكلّما حاول العقل أن يحيط بالنص، أفلت النص من قبضته، ليغدو الإعجاز بذلك تعبيراً عن استحالة الإحاطة بالمطلق، وعن نزوع الإنسان الدائم إلى ملامسة ما يتجاوز قدرته.

ولأنّ الوعي الديني لا يولد في فراغ، بل في صيرورة التاريخ، فإنّ مفهوم الإعجاز لم يبق ثابتاً، بل تحوّل بتبدّل البنى المعرفية والثقافية التي أنتجته، ففي كلّ مرحلة، كان المعنى يتغيّر بتغيّر حاجات الجماعة، وأدوات الفهم، وحدود السلطة التي تتحكم في تأويل النص، وهكذا لم يكن الإعجاز وصفاً للنص وحده، بل انعكاساً لطريقة البشر في قراءة ذواتهم من خلال النص.

إنّ البحث في تطوّر الإعجاز هو، في جوهره، بحث في الوعي الإنساني وهو يصوغ قداسة اللغة، ويحوّل الكلمة إلى علامة على الوجود، ومن خلال هذا المنظور، لا يصبح الإعجاز "خارقاً للطبيعة"، بل كاشفاً للطبيعة الإنسانية ذاتها، لطبيعتها التي تسعى إلى أن تجد في اللغة خلاصاً من محدوديتها، وفي النص معنى يتجاوز اللحظة والتاريخ.

بهذا، يتحوّل الإعجاز من مجرد حُجّة لاهوتية إلى مرآة فلسفية تعكس مسار الإنسان في محاولته الدائمة للفهم، وفي سعيه لأن يمنح وجوده معنى من خلال الكلمة، تلك الكلمة التي تتجاوز قائلها لتغدو أثراً في الوعي، وصوتاً في التاريخ، وعلامة على قلق العقل أمام السرّ الذي لا يُقال. فالإعجاز، في جوهره، ليس فقط ما يتجاوز قدرات

البشر، بل ما يجعل الإنسان نفسه يتجاوز حدوده، إذ يدفعه إلى التفكير في معنى المعجزة، وفي موقعه من النص والقداسة، في رحلة لا تنتهي بين اللغة والإيمان، وبين الإبهام والفهم.

يُشكّل التمييز بين المعجزة والإعجاز لحظة مفصلية في تطور الخطاب الديني، إذ يعبر عن انتقال التجربة الإيمانية من مستوى الحدث الحسي إلى مستوى البنية الرمزية، فالمعجزة، في أصلها، أداة إقناع خارقة تستمد قوتها من خرق النظام الطبيعي، وتهدف إلى تثبيت سلطة النبوة عبر واقعة تُنسب إلى تدخل إلهي مباشر، وإنها خطاب موجه إلى الحواس، يعتمد على الإدهاش لا على الفهم، وعلى الحدث لا على التأمل، حيث يُبنى الإيمان على فعل استثنائي يقع في الزمن ويغيب معه.

أما الإعجاز، فهو انعطافة فكرية في تاريخ العقيدة، إذ لم يعد البرهان قائمًا على الحدث الفيزيائي، بل على اللغة ذاتها، حيث تحول النص إلى "المعجزة الدائمة"، إلى شكل من أشكال السلطة الرمزية التي لا تحتاج إلى خرق الطبيعة، لأنها تؤسس نظامًا مغلقًا للمعنى يجعل من اللغة نفسها حدًا للعقل، فالإعجاز، في جوهره، لا يُثبت تفوق النص فحسب، بل يُعيد تعريف حدود التفكير حول النص، إذ يغدو العجز عن مجاراته ليس فشلًا بلاغيًا، بل اعترافًا ضمنيًا بقداسته.

ومن هذا المنظور، لا يغدو الإعجاز خطابًا لاهوتيًا، بل تجسيدًا رمزيًا لرغبة الإنسان في اختراق حدوده، فحين يقف الإنسان أمام النص المعجز، لا يواجه إلهًا خارجيًا بقدر ما يواجه إمكاناته القصوى، إنه يرى في النص المطلق ما يتمنى أن يبلغه بذاته، فالإعجاز هنا مرآة للذات البشرية في لحظة توقعها إلى المطلق، لا برهانًا على وجود المطلق ذاته.

في هذا الانتقال، يتبدّل موقع الإله من أن يكون فاعلًا في العالم إلى كونه مقيمًا في اللغة، ومن معجزة تُدهش الجسد إلى إعجاز يُربك الفكر، فالإثبات لم يعد ماديًا بل تأويليًا، ولم يعد الحدث محور التجربة الدينية، بل الخطاب الذي يمنح الحدث معناه، وبذلك يتحول الإعجاز إلى آلية معرفية لتكريس السلطة النصية، حيث تتراجع التجربة الحسية أمام سلطة القول، ويتحوّل الفهم إلى طاعة فكرية تزين بلباس الإعجاب.

وهكذا، يغدو الفرق بين المعجزة والإعجاز مرآة لتطور البنية السلطوية في الوعي الديني: فبينما كانت الأولى تعبيراً عن قدرة الإله، أصبحت الثانية تجسيداً لهيمنة النص، الأولى تخاطب الإنسان بوصفه شاهداً، والثانية تحوِّله إلى مؤمن خاضع لمنظومة لغوية تدعي الاكتمال. وفي هذا التحوُّل، يتجلَّى البعد الأعمق للإعجاز: ليس بوصفه إثباتاً للحق، بل آلية لضبط المعنى، وحماية النظام الرمزي من التفكك، عبر تحويل اللغة إلى فضاء مغلق يُعيد إنتاج القداسة في كل قراءة.

شهد مفهوم الإعجاز، في السياق المعاصر، تحولات عميقة أخرجته من حيزه التقليدي المرتبط أساساً بالبلاغة والفصاحة، ليدخل في صلب النقاشات العلمية والثقافية الراهنة، فقد ظهر ما يُعرف بـ "الإعجاز العلمي"، وهو محاولة للربط بين النصوص المقدسة والاكتشافات العلمية الحديثة في مجالات مثل البيولوجيا، والفلك، والكونيات، بهدف إثبات أن النصوص الدينية سبقت العلم الحديث في الكشف عن حقائق كونية وطبيعية، ورغم أن هذه المقاربة فتحت نافذة للحوار بين النص والعلم، فإنها في الوقت ذاته أثارت جدلاً واسعاً حول جدوى هذا الربط، ومدى انسجامه مع المنهج العلمي الصارم، إضافة إلى ما تطرحه من أسئلة حول دور العقل النقدي في قراءة النصوص خارج الأطر التقليدية.

في ظل التغيرات المتسارعة التي يشهدها العالم، اكتسب الإعجاز بعداً جديداً بوصفه أداة مركزية في الخطاب الديني المعاصر، تُستخدم لتأكيد قداسة النص وحمايته من النقد في مواجهة التحديات التي تفرضها التحولات العلمية والتكنولوجية والثقافية، وهكذا لم يعد الإعجاز مجرد صفة جمالية أو لغوية، بل أصبح جزءاً من صراع معرفي أوسع بين تيار محافظ يسعى للحفاظ على الثوابت، وتيار تحديثي يدعو إلى إعادة قراءة النصوص نقدية تتلاءم مع روح العصر.

وبالتالي، تكمن أهمية دراسة مفهوم الإعجاز في هذا العصر في تتبع كيفية تعامله مع هذه التحولات، ومدى قدرته على التكيف أو المقاومة، فضلاً عن دوره في تشكيل الخطاب الديني وتأثيره على النقاشات الفكرية والاجتماعية في المجتمعات الإسلامية، في حين، لا يعد الإعجاز فقط مسألة دينية بحتة، بل هو جزء من صراع أوسع بين رؤية

محافظة تسعى للحفاظ على الثوابت، ورؤية تحديثية تدعو إلى الانفتاح وإعادة القراءة النقدية للنصوص، وهو ما يضع هذا المفهوم في قلب النزاع بين التراث والحداثة. من هنا، تتضح أهمية دراسة مفهوم الإعجاز في الوقت الراهن، ليس فقط بوصفه قضية دينية بحثية، بل باعتباره محورًا يتقاطع مع النقاشات الفكرية والاجتماعية في المجتمعات الإسلامية.

فالإعجاز بمختلف أبعاده، يقع في قلب التوتر القائم بين التراث والحداثة، وبين الثبات والتغير، وهو ما يستدعي بحثًا معمقًا في كيفية تكيّف هذا المفهوم مع التحولات الراهنة، أو مقاومته لها، ومدى تأثيره في تشكيل الخطاب الديني وتوجيهه للمجال العام. ووفق هذا التصور، يُعدّ الإعجاز سمة محورية في النصوص الدينية، تتجذر في بنيتها وتستمد خصوصيتها من الإطارين التاريخي والثقافي اللذين احتضنا نشأتها وأسسًا لمسار تطورها.

يشير الإعجاز في جوهره النظري، إلى القدرة الاستثنائية التي يُزعم أن النص يتمتع بها، والتي تمكنه من تخطّي الحدود التقليدية للغة والأدب العاديين، بما يجعل منه نموذجًا فريدًا لا يمكن تقليده أو مضاهاته، هذا التفرد لا يُفسر فقط كتميز فني أو بلاغي، بل كخاصية تتجاوز القدرة البشرية الطبيعية على الإبداع والتعبير، ما يمنح النص طابعًا مقدسًا ومكانة لا تضاهى في الوعي الديني والثقافي.

ومن هذا المنطلق، يُصوّر النص المعجّز على أنه يمتلك خاصية خارقة تفوق حدود التكوين الأدبي العادي، ما يضيف عليه طابعًا مقدسًا ويميزه عن سائر النصوص البشرية، بالتالي، يتحول الإعجاز إلى آلية رمزية تبرّر التفرد المطلق للنص، وتكرس مكانته كمرجعية لا منازع لها داخل النظام الديني والثقافي الذي ينبثق منه، الأمر الذي يفرض على المتلقي استسلامًا معرفيًا وأخلاقيًا للخطاب المنقول، ويحول دون إمكانية نقده أو إعادة تفسيره خارج الإطار الرسمي المحدد، وهذا المفهوم يتجلى في عدة أبعاد: يمثل الإعجاز البلاغي أحد أهم أبعاد مفهوم الإعجاز في النصوص الدينية، وخصوصًا في النص القرآني الذي يُنظر إليه كقمة في التعبير اللغوي والبلاغي ضمن التراث الإسلامي، وهذا النوع من الإعجاز يركز على الخصائص الفنية للنص، مثل

التركيبة النحوية الدقيقة، والصور البيانية المبدعة، والإيقاع الصوتي الذي يشكل شبكة متكاملة من التوازن والتناغم، هذه العناصر تُسهم في خلق تجربة استماع وقراءة لا تقتصر على المعنى الدلالي فقط، بل تمتد إلى الأثر النفسي والجمالي، ما يجعل النص يتفوّق على كل ما سواه من نصوص أدبية في البيئة الثقافية العربية.

ظهر مفهوم الإعجاز البلاغي بشكل واضح في القرن الثالث الهجري، أي بعد أكثر من مئة سنة على ظهور النص القرآني، لم يكن هذا المفهوم موجودًا في النصوص المبكرة بوضوح، بل تطوّر تدريجيًا كرد فعل على الحاجة إلى تفسير التفرد اللغوي للنص، وفهم مكانته بين الشعر والخطابة الجاهلية.

البلاغيون الأوائل، مثل "الجرجاني والباقلاني والرماني"، سعى كل منهم إلى تقديم معايير تجعل القرآن متفردًا على مستوى الأسلوب والمعنى، مستخدمين أدوات النحو، والصرف، والبلاغة، والمعاني، والبيان، ومع ذلك، فإن هذه التحليلات لم تنشأ في فراغ، بل في سياق ثقافي واجتماعي محدد: بيئة مهتمة بشدة بالشعر والخطابة، ومجتمع يقدّر الفصاحة، ويبحث عن علامات على صحة النبوة، بما يعكس تداخل البلاغة مع العقيدة والسياسة.

من جهة أخرى، نجد أن هذه الدعوى لم تظهر في القرون الأولى بنفس قوة التأكيد، الأدلة من المصادر المبكرة، مثل الطبري وابن أبي حاتم، تشير إلى أن التركيز كان على المعاني والمحتوى أكثر من التراكيب اللغوية الدقيقة. أي أن فكرة الإعجاز البلاغي تبلورت تدريجيًا بعد قرون، حيث كانت هناك حاجة لتأكيد التفرد أمام تحديات ثقافية ومعرفية، مثل: مقارنتها بالشعر الجاهلي، وظهور مدارس فكرية متنافسة، واستجابة للتيارات النقدية الداخلية والخارجية.

هذا التأريخ النقدي يُظهر أن الإعجاز البلاغي لم يكن خاصية موضوعية فطرية للنص، بل نتاج علاقة بين النص ومجتمعه، وهو بناء ثقافي يتقاطع فيه الدين، والسياسة، واللغة، والأدب، ومن هذا المنظور، يصبح أي ادعاء بالتفرد المطلق للنص مسألة اجتماعية سياسية بقدر ما هي مسألة لغوية، مما يمهّد لطرح المزيد من التساؤلات حول موضوعية هذه الدعوى.

في التصور التقليدي، يُعرّف الإعجاز البلاغي بأنّه تفوق النص القرآني في أساليبه، وسبكه، وصوره، على سائر ما عُرف من كلام العرب، بحيث يعجز البشر مجتمعين عن الإتيان بمثله أو بقدر منه، هذا التعريف ارتبط بمفهوم "التحدي"، الذي صيغ في الخطاب الديني بصور متعددة: تحديّ الإتيان بسورة، أو بعشر سور، أو بالقرآن كله. وقد عمل البلاغيون واللغويون المسلمون على تحليل هذا التفوق المزعوم من زوايا متعددة: من حيث التراكيب النحوية، والانسجام الدلالي، والتأثير الوجداني، غير أنّ هذه التحليلات، وإن قدّمت إطاراً غنياً لفهم النص، بقيت محكومة بموقف مسبق، هو التسليم بقدسيته، لا بنقدٍ علمي محايد.

على الرغم من الادعاءات السائدة في الخطاب الديني الإسلامي التي تعتبر القرآن ذروة البلاغة والفصاحة، فإن قراءة نقدية غير مسبقة تُظهر تناقضاً واضحاً في هذا الادعاء، فبينما يتم تمجيد النص باعتباره "معجزة لغوية"، توجد في القرآن العديد من الآيات التي تفتقر إلى التماسك البلاغي وتبدو ركيكة من ناحية التركيب اللغوي والأسلوب التعبيري، هذه النقائص لا تظهر كمجرد أخطاء عابرة، بل كشواهد على طبيعة النص كنص متداخل ومستمر عبر مراحل تدوينه وتحريه.

لعل قداسة النص ووضعه في مرتبة مقدسة يفرض على القارئ تلقائياً اعتبار أي تركيب أو تعبير، مهما كان ضعيفاً، جزءاً من بلاغة إلهية لا تُنقد، هذا القداس المفروض على النص يعمل كحاجز أمام النظر النقدي الموضوعي، حيث تُسقط عليه ألقاب الإعجاز والبلاغة فقط بسبب مكانته الدينية، لا بناءً على تحليل لغوي وأدبي مستقل.

وبالتالي، فإن ما يُعتبر بلاغة في السياق الديني قد يكون في الواقع ضعيفاً أو تكراراً لغوياً، أو أسلوباً ركيكاً، يظهر جلياً عند مقارنة النص بغيره من النصوص الأدبية التي نشأت في البيئة الثقافية نفسها، والتي تُظهر إتقاناً فنياً أكبر وعمقاً لغوياً متيناً. في السياق الإسلامي، يُعتبر الإعجاز البلاغي دليلاً على أصالة القرآن وتفردّه، حيث يُقال إنّ التركيب اللغوي للنص لا يمكن تقليده أو محاكاته من قبل الشعراء أو البلغاء، مما يعزز من مكانته كمصدر وحيد للحق والهداية، هذه الرؤية تُغلق الباب

أمام المقارنات الأدبية الخارجية، وتُرسّخ مكانة النص الديني كمصدر فريد للبلاغة واللغة العربية الأصيلة، في مقابل ما يُعتبر نصوصًا بشرية عادية، وبذلك يتحوّل الإعجاز البلاغي إلى أداة تثبتت لسلطة النص الديني، يُستغل فيها الجمال الفني ليصبح سلاحًا معرفيًا يمنع المسائلة أو إعادة التقييم النقدي، فالمسلم العادي لا يتعامل معه كبُعد أدبي، بل كبرهان على صدق النبوة ووجود الإله، وهذا ما منح الفكرة قوة رمزية هائلة، حتى غدت جزءًا من الهوية الثقافية والدينية.

في الوعي الجمعي، يتجسد النص ككيان فوق بشري، لا يقاس بالمعايير الأدبية المألوفة، وهكذا، صار الإعجاز البلاغي أداة دفاعية وهجومية في آن واحد: يرسّخ التفوق الداخلي، ويقدم للخارج باعتباره الدليل على الحقيقة المطلقة.

تقوم الدعوى التقليدية للإعجاز البلاغي على فكرة أن القرآن يتفوق لغويًا على كل ما عُرف من كلام العرب، وأن البشر عاجزون عن مجاراة أسلوبه وبلاغته، غير أن هذا الادعاء، عند تفكيكه نقديًا، يواجه عدة نقاط:

1. غياب معايير موضوعية

لا توجد أدوات علمية يمكنها قياس "البلاغة المطلقة" أو مقارنة النصوص بطريقة محايدة، فالمعايير التقليدية تعتمد على الذوق الفني والوعي الثقافي لعصور معينة، مما يجعلها نسبية بطبيعتها، ما يُعتبر بلاغة فائقة لجيل محدد قد يُنظر إليه على أنه تقليدي أو عادي بالنسبة لجيل آخر.

2. النسبية الثقافية للبلاغة

التقدير للجمال اللغوي يخضع للسياق الثقافي والاجتماعي، فالشعر الإلياذي عند الإغريق، والمهابهارتا في الهند، والأدب الفارسي الكلاسيكي، تُظهر أن أنظمة البلاغة ليست حكرًا على العربية، وأن التقدير للجماليات اللغوية متغير عبر الحضارات.

3. القداسة وإنتاج الإحساس بالتفرد

الإحساس بالإعجاز مرتبط بالقداسة، وليس بالتحليل اللغوي الموضوعي، فالنص المقدس محاط بممارسة تعليمية وطقوسية تجعل المتلقي يشعر بتفرد، حتى وإن كانت الخصائص البلاغية قابلة للمقارنة مع نصوص أخرى، أي تفوق يُنسب

للقرآن غالبًا نتاج علاقة بين النص والمجتمع المؤمن به، وليس نتيجة مقارنة تجريبية خالية من التحامل.

4. البلاغة في نصوص أخرى

دراسة مقارنة للنصوص الأدبية واللغوية من مختلف الحضارات تكشف أن أنظمة الصور البلاغية، التراكيب المعقدة، والإيقاعات الصوتية ليست حكرًا على نص قرآني، وهذا لا يقلل من قيمته الدينية أو التاريخية، لكنه يضع دعوى التفرد في إطار بناء ثقافي محدد أكثر من كونها حقيقة لغوية مطلقة.

مع تقدم الدراسات اللغوية واللسانية، أصبح من الممكن تحليل النصوص القرآنية ضمن إطار علمي موضوعي، بعيدًا عن الإطار الإيماني التقليدي الذي يركز على التفرد والقداسة، فاليوم يستخدم الباحثون أدوات اللسانيات الوصفية، التحليل الدلالي، السيميائيات، ونظرية الخطاب لدراسة النصوص الدينية كنصوص بشرية قابلة للتحليل.

يُظهر التحليل أن القرآن يتبع قواعد نحوية وصرفية، لكنه ليس معزولًا عن السياق اللغوي السائد في جزيرة العرب آنذاك، فالتراكيب والصور البلاغية يمكن مقارنتها بالخطاب الجاهلي أو بخطابات أخرى من بيئات لغوية متقاربة، مما يجعل "الإعجاز" مفهومًا نسبيًا وليس مطلقًا. وعند دراسة المعاني والرموز تُظهر أن النص يستخدم أساليب بلاغية مألوفة للمتلقي في ذلك الزمن، مثل الاستعارات، التكرار، والجناس، وهذه الأساليب كانت أدوات شائعة في التعبير الأدبي، وما يعتبره التقليد إعجازًا، هو في الحقيقة استخدام متقن لهذه الأدوات، وليس التفرد المطلق بها.

وتكشف المقارنة مع نصوص شعرية، وخطابية، وأدبية من لغات أخرى أن أنماط البلاغة، والبنية الصوتية، وتقنيات التأثير النفسي موجودة في نصوص غير قرآنية، بالتالي يمكن فهم التفوق المزعوم على أنه تقدير ثقافي اجتماعي، وليس نتيجة لمعجزة لغوية مستقلة. في حين يسمح التحليل اللغوي الحديث بإعادة تأطير النص ضمن سياقه التاريخي والثقافي، بعيدًا عن أي ادعاء خارق، وهذا يتيح المنهج فهم القرآن كنص مركب، غني بالصور والتراكيب، لكن ليس خارج نطاق الإبداع البشري،

بذلك يصبح التحليل أداة لفهم تأثير النص على المجتمع، وليس برهاناً على تفرد المطلق.

إن الإعجاز اللغوي هو صيغة من أشكال التقديس التي تُمنح للنصوص الدينية عبر ربطها بقداسة اللغة نفسها، بحيث تُصوّر اللغة على أنها ذات طبيعة مقدسة خارجة عن حدود النقد أو التحليل العقلاني، حيث تُترجم البلاغة إلى أداة للتأثير النفسي، وتعزيز الهوية، وإعادة إنتاج القيم المشتركة.

وفي هذا الإطار، لا يُنظر إلى النص الديني كنص بشري قابل للنقد أو الخطأ، بل كنص معصوم يتسم بالكمال اللغوي والبلاغي، هذه المقاربة تحوّل اللغة إلى سلطة عليا تستبعد أي محاولات للتعديل أو التطوير، مما يُرسخ احتكار النصوص الدينية للمعنى، ويُغلق المجال أمام القراءات النقدية والتفسيرات البديلة، بينما استخدمت السلطة التقليدية فكرة الإعجاز لإضفاء شرعية على النص، وتمكين الخطاب الديني من النفاذ إلى مجالات الحكم والتعليم. كما يُستخدم الإعجاز اللغوي لتعزيز مكانة الخطاب الديني وجعله مرجعاً لا يَنازَع في المسائل اللغوية والبلاغية، رغم وجود تناقضات أو قصور يظهر أحياناً في النص.

في هذا السياق لا يمكن فصل الإعجاز البلاغي عن البعد الاجتماعي والسياسي والديني الذي أحاط بالنص عبر التاريخ، فالقداسة ليست مجرد صفة معنوية، بل أداة إنتاج ثقافي ومعرفي تؤثر في طريقة تلقي النص وتفسيره. عندما يُنظر إلى القرآن على أنه نص مقدس، فإن هذا التقديس يولّد تلقائياً انطباعاً بالتفرد، ويعطي قوة رمزية للبلاغة التي يحتويها، سواء أكانت خاصة به أم مشتركة مع الخطابات الأخرى.

من هنا، يظهر أن الإعجاز البلاغي هو في الغالب بناء ثقافي اجتماعي ديني أكثر من كونه حقيقة لغوية مستقلة، هذا الفهم لا ينقص من قيمة النص التاريخية أو الأدبية، لكنه يضع دعوى التفرد في إطار تاريخي ثقافي قابل للنقد والتحليل.

أما الإعجاز العلمي في القرآن، فيتمثل في إشكالية مماثلة لتلك التي يطرحها الإعجاز اللغوي، إذ يسعى كلاهما إلى إبراز تفرد النص وعمقه، سواء من حيث المحتوى أو البناء الدلالي، مما يعكس بعداً يربط بين القداسة والمعرفة، بينما يركز الإعجاز

اللغوي على جمال اللغة ودقة التعبير، يتجه الإعجاز العلمي إلى مطابقة النصوص القرآنية مع الحقائق العلمية المكتشفة لاحقاً، و تعكس المطابقة بين النص القرآني والحقائق العلمية في مجالات متعددة، تشمل علم الكون، الأرض، الأحياء، والطب، ووفقاً للتراث الإسلامي، هذا تأكيد على أصالة النص وفرادته، كما تمنح مطابقة هذه النصوص قداسة إضافية في وعي المتلقي الجمعي، في حين يعتمد الإعجاز العلمي في تأصيل هذه المطابقة على الملاحظة والتجربة العلمية، مما يميزه عن الإعجاز اللغوي الذي يقوم أساساً على التحليل البلاغي والدلالي.

تتمحور إشكالية البحث حول سؤال جوهري يرتبط بطبيعة العلاقة بين النصوص الدينية والمعرفة العلمية: هل الإعجاز العلمي يختص بالقرآن الكريم وحده، باعتباره نصاً مقدساً يتميز بخصوصية تتجاوز التأويل البشري، أم أن كل نص يمكن، من حيث المبدأ، تفسيره علمياً إذا تم حصر التفسير ضمن سياقه التاريخي واللغوي ومرجعياته الثقافية؟ يرتبط هذا التساؤل بمدى قدرة النص على الإشارة إلى حقائق علمية قبل اكتشافها، ومدى صدقية مثل هذه المطابقة، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار التطورات المستمرة في العلوم الحديثة التي قد تؤكد أو تعدل فهمنا للنصوص.

بشكل عام، تبرز هذه الدراسة أن مفهوم الإعجاز، سواء كان لغوياً أو علمياً، ليس خاصية جوهريّة أو ثابتة في النصوص الدينية، وإنما يعكس في جوهريته بناءً ثقافياً وفكرياً يهدف إلى تعزيز السلطة الدينية، ومواجهة الانتقادات والتشكيك، وعند التدقيق والتفكير العميق في هذه الظواهر يدعونا إلى اعتماد منهجية نقدية منهجية، تفسح المجال لتحرير النصوص من قيود القداسة المفرطة التي تفرضها بعض المواقف، وتعيدها إلى إطار النصوص البشرية، التي تتفاعل مع سياقاتها التاريخية والاجتماعية. ومن أجل فهم أعمق وأشمل، يصبح من الضروري ضبط القراءة بشكل نقدي وعلمي، يوازن بين التراث والحداثة، ويبحث على رؤية النصوص كمنتجات ثقافية وفكرية قد تتغير وتتطور، وليس كحقائق مطلقة خارج نطاق الزمن والإطار الاجتماعي. ما يغيب في الخطاب الديني الرسمي كثيراً هو النظر النقدي إلى وظيفة مفهوم الإعجاز خارج إطار القداسة الظاهرة، إذ لا يقتصر الإعجاز على كونه صفة جمالية

أو بلاغية للنص، بل يتخذ دورًا أعمق كأداة مركزية للهيمنة على الخطاب الثقافي، عبر تعزيز فكرة تفرد النص وقديسيته المطلقة، يُمكن للسلطة الدينية أن تفرض قراءة موحدة للنص، وتمنع التأويلات البديلة أو النقد الموضوعي، مما يُحرم الساحة الفكرية من التنوع والحوار الحر.

في هذا السياق، يتحول الإعجاز إلى آلية لإعادة إنتاج سلطة النص الديني بوصفه المصدر الوحيد للمعنى والحق، متجاوزًا بذلك التعددية اللغوية والثقافية التي كانت سائدة في البيئات التي نشأت فيها هذه النصوص. وبهذا الشكل لا يصبح النص الديني مجرد منتج ثقافي أو أدبي يمكن أن يُقرأ ويُفسر، بل نصًا مقدسًا يمتلك سلطة لا منازع لها، تُشرعن عبرها القراءات الرسمية التي تسعى إلى تثبيت الهيمنة الثقافية والاجتماعية.

ومن ثم، يمكن القول إن مفهوم الإعجاز يشكل حجر الزاوية في بناء الخطاب الديني الرسمي، إذ يُحوّل النص إلى سلطة مطلقة تقيد الفكر النقدي وتُنتج سرديات مهيمنة تهدف إلى المحافظة على الهيمنة الثقافية والاجتماعية عبر السيطرة على معاني النص وتأويله.

تتمثل جذور مفهوم الإعجاز في التراث البلاغي العربي القديم، حيث كانت الفصاحة والبلاغة تُعدّان معيارين أساسيين للتفوق اللغوي والفني في التعبير، فقد أولى العرب في العصور التي سبقت الإسلام أهمية بالغة لمظاهر البيان والبيان اللفظي، معتبرين القدرة على صياغة خطاب أو شعر متميز وذو جودة عالية دليلًا على اتساع الثقافة وعمق التفكير. وقد أكسب هذا المستوى من الإتقان اللغوي متحدثه أو شاعره مكانة اجتماعية رفيعة، حيث كان يُنظر إليه كرمز للذكاء والمهارة الفنية في سياق ثقافي يعلي من قيمة الأداء اللغوي.

في هذا السياق، برزت مقولات مثل التحدي والإعجاز، والتي تعني في جوهرها استحالة مجازة أو تقليد النص المتفوق، خاصة في مجال الشعر الذي كان يشكل ذروة التعبير الفني واللغوي في البيئة العربية. كان الشاعر يُنظر إليه على أنه شخصية ذات

قوة رمزية وتأثير بالغ في تشكيل الوعي الجمعي، وقد كانت الحماسة لتجاوز نصه أو مجاراته علامة على التفوق.

النصوص القرآنية، وعلى رأسها آيات التحدي الشهيرة في النص القرآني: "وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ" (سورة البقرة: 23)، تُقدم هذا التحدي بشكل مباشر وصريح، ومع ذلك فإن هذا الأسلوب لم يكن اختراعاً إسلامياً فريداً، بل هو تعبير مستمد من تقاليد بلاغية وشعرية قديمة عرفت التحدي والتفاخر بين الشعراء والخطباء، الذين كانوا يستخدمون مثل هذه العبارات لاستفزاز منافسيهم وإثبات تفوقهم.

يمكن القول إن هذا التحدي القرآني هو استمرار وتحويل لصيغ بلاغية وشعرية قديمة، تم استثمارها ضمن سياق ديني جديد ليُضفي عليها طابعاً قدسياً ومقدساً، ما يجعلها أداة مركزية لإثبات تفرد النص وصياغة الهيمنة الدينية. بعبارة أخرى، فإن هذه الصياغة ليست "ابتكاراً أصيلاً" بقدر ما هي استعارة ثقافية وفكرية من التراث الشعري الجاهلي، تم توظيفها لغايات دينية وسياسية في إطار صياغة الخطاب الإسلامي.

ومن هنا، يمكن اعتبار هذا النوع من الإعجاز الأدبي في القرآن، على الأقل جزئياً، نتيجة لإعادة تدوير وتكييف للخطاب البلاغي الجاهلي القديم، لا نصاً محضاً بلا سابقة، وقد يكون هذا هو أصل ما يمكن تسميته بـ"السراقات الفكرية" في الخطاب الديني، حيث استُخدمت تقنيات وأساليب لغوية وأدبية موجودة في البيئة الثقافية العربية، لكن بحلة جديدة وهدف مختلف.

مع بروز النص القرآني وانتشاره، واجه المسلمون الأوائل تحدياً لغوياً تمثل في فهم نص يتميز ببنية لغوية معقدة وغير مألوفة في كثير من جوانبها مقارنة بالنصوص العربية الأخرى، خصوصاً الشعر الجاهلي والنثر العربي التقليدي، استجاب العلماء النحويون واللغويون لهذه الحاجة من خلال تطوير قواعد نحوية وصرفية تفسر ظواهر النص القرآني، وتؤكد على تفرد الأسلوب.

انبثقت مدارس نحوية عدة، منها مدرسة الكوفة والبصرة، حيث عمل نحويون مثل "سيبويه"، المتوفى سنة 180 هـ؛ فاسمه الكامل عمرو بن عثمان بن قنبر، ولقبه "سيبويه" وهي كلمة فارسية تعني "رائحة التفاح"، وقد وُلد في مدينة البيضاء بإقليم فارس (إيران الحالية) حوالي سنة 148 هـ، أي أنه لم يكن عربي الأصل، بل من أصول فارسية خالصة، وقد انتقل إلى البصرة في العراق وهو شاب ليتعلم العربية والحديث. يُعد "سيبويه" المؤسس الفعلي للنحو العربي العلمي، وقد ألّف كتابه الشهير "الكتاب" الذي يُعتبر أول محاولة منظمة لوضع قواعد النحو العربي اعتمادًا على رصد دقيق لأساليب العرب في الشعر الجاهلي والنص القرآني. ورغم أن عمله يُقدّم بوصفه مشروعًا لغويًا محايدًا، إلا أن سياقه التاريخي يكشف أنه جاء في إطار مرحلة كان فيها النص القرآني محور الصراع الثقافي والمعرفي، حيث انطلقت جهود تقعيد اللغة من فرضية أن لغة القرآن تمثل الذروة العليا للفصاحة، ومن ثم فإن أي انحراف عنها يُعد خروجًا عن الصواب اللغوي.

وبذلك فإن سيبويه، وإن استفاد من الشعر الجاهلي كمصدر، إلا أن بنيان القواعد النهائية التي أرساها كان مشدودًا إلى خدمة النص القرآني وتفسيره وحمايته من النقد أو التأويل الحر، وهذا الارتباط جعل النحو العربي منذ نشأته ليس مجرد أداة وصفية، بل جهازًا أيديولوجيًا لتقديس لغة بعينها وإقصاء تنوعات اللهجات الأخرى التي كانت حية في زمنه.

وسار "الأخفش" و"ابن جني" على خطى سيبويه في ترسيخ النحو العربي انطلاقًا من دراسة القرآن، فالأخفش الأوسط هو سعيد بن مسعدة (توفي نحو 215 هـ)، فارسي الأصل من مدينة بلخ في خراسان، وُلد ونشأ في بيئة غير عربية، لكنه برع في العربية حتى صار من كبار نحاة البصرة، وتلميذًا لسيبويه. أما ابن جني، فهو أبو الفتح عثمان بن جني (توفي سنة 392 هـ)، وهو يوناني الأصل، إذ كان أبوه مملوكًا روميًا في الموصل، وقد نشأ هناك، ثم ارتحل إلى بغداد ليتلمذ على أيدي نحاة كبار مثل أبي علي الفارسي، وصار من أبرز علماء اللغة والصرف في التراث العربي.

تُعَدّ ظاهرة بروز عدد كبير من علماء النحو واللغة والفقه في العصر الإسلامي المبكر من أصول فارسية نتيجة طبيعية لتداخل عوامل تاريخية وثقافية واجتماعية. وبعد الفتوحات الإسلامية، أصبحت المناطق الفارسية مثل خراسان وفارس ومراكزها الحضارية (نيسابور، بخارى، بغداد) نقاط ارتكاز للعلم والإدارة، مستفيدة من التراث الحضاري الغني الذي ورثته من الحضارات الفارسية والهلنستية السابقة، في حين اعتمدت الدولة العباسية، بشكل كبير على النخبة الفارسية في المناصب الإدارية والسياسية، وفرت بيئة خصبة لنمو علماء الفرس في ميادين المعرفة الإسلامية، لا سيما علوم اللغة والنحو التي كان لها دور حاسم في ضبط قراءة القرآن وتفسيره.

علاوة على ذلك، حمل الفرس إرثًا تعليميًا وتقاليديًا ثقافية عريقة في التدوين والبيروقراطية، ما مكّنهم من التفوق في علوم اللغة العربية، حيث اضطروا إلى إتقان العربية بشكل متقن للاندماج في النخبة الحاكمة والدينية، ما دفعهم إلى تأسيس قواعد النحو والبلاغة العربية بشكل علمي ومنه اليوم جي. فهذا التداخل الثقافي لم يكن مجرد تكيف لغوي، بل أثر على شكل المعرفة الإسلامية ذاتها، حيث ساهم الفكر الفارسي في صياغة مناهج الدراسات الإسلامية، وهو ما يظهر بوضوح في أعمال علماء مثل "سيبويه، الأخفش، وابن جني" الذين وضعوا أسس النحو العربي مستفيدين من خبراتهم اللغوية والثقافية، بالتالي، إن تأسيس قواعد اللغة العربية وعلم النحو لم يكن عملاً أصيلاً خالصاً للعرب، بل نتاج تفاعل حضاري متعدد الثقافات، حيث صاغ الفرس والأعاجم قواعد اللغة التي يُفترض أنها "لغة القرآن المعجزة"، مما يعيد النظر في فكرة "قداسة اللغة العربية" باعتبارها حصرياً عربية المنشأ، ويبرز دور التفاعل الحضاري في تكوين التراث الإسلامي.

بالإضافة إلى النحو، كان للبلاغيين واللغويين دور كبير في تطوير المفاهيم البلاغية والنقدية التي تم استثمارها لتفسير آيات القرآن بطريقة تعزز من قدسيته، فالاستعارات، والتكرار، والإيقاع، والبناء الداخلي للجمل، كلها اعتُبرت معجزات لغوية في حد ذاتها، واستُخدمت كأدلة على تفوق النص القرآني على كل ما سواه من النصوص العربية.

لقد أسهم التأصيل العلمي والديني للنحو والبلاغة في إعادة إنتاج سلطة النص القرآني، بحيث لم يعد يُنظر إليه كمصدر ديني وحسب، بل كمركز معرفي وثقافي يحتكر الحق في تفسير اللغة وتحديد معايير الفصاحة، مما جعل اللغة القرآنية تتحول من أداة للتواصل إلى رمز مقدس ومصدر للهيمنة المعرفية. فهذه العملية تمثل آلية من آليات التحكم الثقافي المندرجة ضمن المشروع الديني، حيث يوظف النص كمرجع أعلى لا يقبل المراجعة أو النقد، وفي سياق متصل، شهد أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين بروز مفهوم "الإعجاز العلمي"، وهو امتداد لفكرة مركزية النص المقدس، لكن بصيغة تتلاءم مع تحديات العصر الحديث، فقد جاء هذا المفهوم كرد فعل على التفوق العلمي الغربي، إذ عمد بعض المفسرين والدعاة إلى ربط النصوص الدينية بالاكتشافات العلمية، معتبرين ذلك دليلاً على سبق النص للوحي الإلهي للمعرفة العلمية، وبهذا، أصبح الاحتكار المعرفي الذي تأسس في العصور الكلاسيكية من خلال النحو والبلاغة، يتجدد في العصر الحديث عبر خطاب الإعجاز العلمي، مما يكرس استمرارية آليات الشرعنة الدينية لهيمنة النص على مجالات المعرفة المختلفة. وفي هذا الإطار، تحولت آيات قرآنية وأحاديث نبوية إلى مادة لتأويلات علمية متغيرة، يتم من خلالها إسقاط المعارف المعاصرة على النصوص القديمة، معتبرين أن التطابق بين النص والمعرفة الحديثة دليل على المصدر الإلهي للوحي، حيث اعتمد هذا التوجه على آليات تفسيرية تقوم على إعادة قراءة النصوص بمعانٍ مجازية أو انتقائية، بحيث تُكيّف العبارات القرآنية لتتوافق مع النظريات أو الاكتشافات العلمية، وغالبًا ما يتم تجاهل السياقات اللغوية والتاريخية للنص لصالح قراءة علمية مؤدلجة.

لكن من منظور فلسفي ومنهجي، يواجه مفهوم "الإعجاز العلمي" إشكالات بنيوية عميقة، لعل أبرزها اعتماده على مبدأ إسقاط الحاضر على الماضي، أي قراءة النصوص القديمة بمنظار المعارف العلمية المعاصرة، مما يؤدي إلى إعادة تشكيل المعنى التاريخي للنصوص بطريقة تلغي سياقها الأصلي وتفرض عليها دلالات لم تكن مطروحة أو مفهومة زمن نزولها، وهذا النهج يخلق ما يمكن وصفه بـ"تزييف المعنى

التاريخي"، إذ يتحول النص إلى وعاء مرن يُعاد ملؤه بمضامين متغيرة مع كل اكتشاف أو نظرية جديدة.

يضاف إلى ذلك أن العلوم الطبيعية نفسها ليست منظومة يقينية مطلقة، بل هي تراكم من النماذج التفسيرية التي تُبنى وتُهدم مع تقدم البحث العلمي، وبالتالي فإن أي ادعاء بوجود "تطابق" بين نص ديني ومعطى علمي هو تطابق هش، قابل للانحيار بمجرد تغير الفرضيات أو ظهور بيانات جديدة تناقض ما كان يُظن أنه حقيقة نهائية. وبهذا، فإن ربط النصوص المقدسة بنتائج علمية متغيرة يجعل من النص رهينة لتقلبات المعرفة التجريبية، ما قد يضعف حجية الخطاب الديني بدلاً من تعزيزها.

من جهة أخرى، يقوم المنهج العلمي على مبادئ راسخة كالملاحظة الدقيقة، والقياس الكمي، والتجربة القابلة للتكرار، والتحقق المستقل؛ وهي جميعها آليات معرفية تسعى إلى اختبار الفرضيات بشكل نقدي صارم. وفي المقابل، يقوم النص الديني على مبدأ الإيمان والتسليم بصدقية المصدر الإلهي، وهو مبدأ إطلاقي لا يخضع لمساءلة تجريبية، والخلط بين هذين المجالين الذي يُعرف فلسفياً بمشكلة "عدم التجانس المعرفي" يؤدي إلى إشكالية منهجية، إذ يحاول الجمع بين نظامين معرفيين متناقضين في أسسهما: أحدهما مفتوح على المراجعة المستمرة، والآخر مغلق بحكم طبيعته المقدسة.

وعليه، فإن "الإعجاز العلمي" لا يعكس توافقاً حقيقياً بين الدين والعلم بقدر ما يمثل استراتيجية خطابية لإعادة شرعنة النص الديني في سياق معاصر، باستخدام سلطة العلم كمصدر هيبة، لكنه في جوهره يظل ممارسة "ممارسة انتقائية"، كما أن اصطفاية المنهج تُقوّض من صدقيته على المدى البعيد. وبهذا المعنى، لا يمكن النظر إلى "الإعجاز العلمي" بوصفه كشفًا موضوعيًا عن حقائق علمية كامنة في النصوص الدينية، بل باعتباره خطاباً دفاعياً ظهر في سياق تاريخي محدد، هدفه الأساسي ترميم شرعية النصوص المقدسة في مواجهة الضغوط المعرفية والثقافية التي فرضتها الحداثة العلمية. غير أن هذا المسعى، وإن كان يطمح إلى حماية قداسة النص، يتم غالباً على حساب الدقة العلمية من جهة، والصدق التاريخي للنصوص من جهة أخرى،

إذ يعيد تأويلها خارج سياقها الأصلي، ويوظف سلطة العلم بشكل انتقائي لإثبات ما تقرره العقيدة مسبقاً.

في سياق "الإعجاز العلمي"، تتجلى آليات التبرير والتفسير في أوضح صورها، إذ يعتمد المفسرون والدعاة إلى إعادة قراءة النصوص الدينية وفق معارف علمية حديثة، ليس بغرض الفهم التاريخي للنص، بل لتأكيد تطابقه مع مكتشفات العلم المعاصر.

هنا يلعب الاجتهاد دوراً انتقائياً أكثر منه عملية بحث حر عن الحقيقة، إذ يتم توظيفه لتأكيد صحة المعتقدات المسبقة بدلاً من اختبارها، فالخطاب الديني في هذا السياق لا يسعى إلى مواجهة النظريات العلمية أو التاريخية مواجهة نقدية حقيقية، بل يقوم بانتقاء ما ينسجم معها وإضفاء الشرعية الدينية عليه، وفي المقابل إعادة صياغة أو إهمال ما يتعارض معها. فهذه الانتقائية تُفرغ الاجتهاد من طابعه الأصيل كبُحث مفتوح، وتحولّه إلى آلية لضبط المعنى بما يخدم استمرارية السلطة النصية والمؤسسية، وبهذا الشكل، يصبح الاجتهاد جزءاً من استراتيجية أكبر لتكييف النصوص مع الأوضاع المتغيرة دون المساس بجوهر السلطة التي تستمد مشروعيتها منها.

أما التقليد، فيضمن استمرار فكرة أن النص مقدس ومعصوم من الخطأ، يعمل كآلية محافظة تحرس حدود الخطاب الديني من أي اختراق نقدي، إذ يكرّس فكرة أن النصوص الدينية ليست محل مراجعة أو إعادة تقييم، حتى عندما تتغير المعارف أو تتبدل السياقات التاريخية.

ومن خلال هذا المنظور، يصبح التقليد بمثابة صمّام أمان يحمي البنية الإيمانية للمجتمع، لأنه يقدّم النص بوصفه ثابتاً فوق التاريخ والعلم معاً، ويُعيد إنتاج السلطة الدينية عبر الأجيال، وهذا الدور يجعله أداة أساسية في ترسيخ استمرارية المنظومة العقدية، حيث يتم تقديمه كوفاء للتراث، بينما هو في الحقيقة وسيلة لإدامة نفس نمط التفكير وضمان خضوع الأفراد للمرجعية النصية نفسها التي كانت قائمة منذ قرون.

في المقابل، يُستخدم التأويل كأداة لغوية ومنهجية لإعادة صياغة المعاني بحيث تبدو وكأنها تنبؤات علمية دقيقة، حتى لو اقتضى ذلك إخراج النص من سياقه التاريخي واللغوي الأصلي. وفي هذا الإطار، يتحول التأويل من أداة لفهم النص إلى وسيلة لإعادة تشكيله بما يتناسب مع المعارف أو القناعات المعاصرة، وغالبًا ما يتم ذلك عبر قراءة انتقائية تُبرز ألفاظًا أو تعابير يمكن إسقاطها على مفاهيم علمية حديثة، مع تجاهل البنية الكاملة للنص وسياق نزوله، حيث تُضفي هذه الممارسة على النص طابعًا "استباقيًا" يوحي بأنه احتوى على أسرار الكون قبل اكتشافها، لكنها في الواقع تفرض على النص معاني لم تكن واردة في وعي المتلقين الأوائل. ومن هنا يصبح التأويل أداة مزدوجة: فهو من جهة يحافظ على قدسية النص عبر إظهاره كمنجم لا ينضب للمعرفة، ومن جهة أخرى يخدم وظيفة أيديولوجية في مواجهة التحديات الفكرية والعلمية، حتى لو كان الثمن هو طمس المعنى التاريخي الأصلي.

وبهذه الطريقة، يتحول "الإعجاز العلمي" إلى خطاب دفاعي يستثمر سلطة النص في مواجهة سلطة العلم، بل أداة لتعزيز هيمنة المؤسسة الدينية على الفضاء الثقافي والفكري، من خلال إضفاء هالة من القداسة على النصوص ومنع أي قراءة خارج الإطار المهيمن؛ فهذا التداخل بين السلطة الدينية والسلطة المعرفية يخلق نوعًا من الاحتكار المعرفي الذي يحد من حرية التفكير والنقد، ويكرس موقع النص الديني كنقطة ارتكاز لا منازع لها في تشكيل العالم الاجتماعي والسياسي. بالتالي، يمكن فهم الإعجاز العلمي كجزء من استراتيجية أوسع للحفاظ على شرعية النص الديني ومؤسساته في عالم متغير ومتعدد المصادر المعرفية.

إن مفهوم الإعجاز في النصوص الدينية، سواء كان بلاغيًا أو لغويًا أو علميًا، يحمل في جوهره إشكالية فلسفية عميقة تتعلق بالعلاقة بين السلطة والعقل، فهو يشكل حاجزًا معرفيًا يمنع الوقوف على النص بنظرة نقدية أو تساؤلية، إذ يحوله إلى نص "مقدس" خارج دائرة النقد، وبالتالي يُقفل الباب أمام الحوار المفتوح والتعددية الفكرية التي تعتبر ركيزة أساسية لأي تطور ثقافي أو فلسفي.

أولاً: يُعتبر مفهوم الإعجاز صفة تُمنح للنص الديني لتصويره على أنه يتفرد ويتجاوز كل نصوص أخرى من حيث البلاغة، العمق، والدقة، بحيث يُرفع فوق أي مقارنة أو مناظرة، هذا الترفع يخلق نوعاً من الإغلاق المعرفي، حيث يُمنع أي محاولة لتحليل النص أو نقضه باستخدام أدوات النقد العقلاني والمنهجي.

ونتيجة لذلك، يُجبر المتلقي على قبول النص كما هو، دون أن يُتاح له المجال للتساؤل أو المناقشة الحرة، تتحول هذه الصفة إلى سلطة تشريعية مطلقة تحكم طريقة فهم النص وتفسيره، فتمنع التأويلات المتعددة التي قد تختلف أو تتناقض مع القراءة الرسمية المعتمدة.

هذا التقييد يؤدي إلى ضبط حرية الفكر وفرض منطق واحد مُلزم، يُغلق الباب أمام تعددية الرؤى وحرية التعبير. وعليه، يصبح الإعجاز أداة تستخدم لإلغاء الحوار الفعّال بين مختلف الأفكار والمعتقدات، وإلغاء الاختلاف الذي يُعدّ جوهرًا من جوهر التطور الفكري والثقافي؛ فبدلاً من أن يُشكّل النص نقطة انطلاق للنقاش والتطور، يتحول إلى جدار سميك يمنع أي حركة نقدية أو تحديثية، ما يُضعف فرص التجديد والابتكار في الفكر الديني والاجتماعي.

ثانياً: إن تحويل النص إلى معجزة لا تُخطئ ولا تُنتقد يؤدي إلى نشوء حالة من "الجمود الفكري" تعيق أي حركة تجديدية أو تطويرية في ميادين المعرفة والثقافة، في هذا السياق، تصبح المعرفة الدينية مقدسة وثابتة، غير قابلة للنقاش أو التعديل، ما يحولها إلى عقيدة جامدة تتجاوز الزمن وتتجاهل المتغيرات الاجتماعية والثقافية، بينما هذا التثبيت يعزز هيمنة مرجعية واحدة تسيطر على الوعي الجمعي للأفراد، فتقيد حريتهم في التفكير والبحث والابتكار، مما يؤدي إلى تثبيت البنى الفكرية التقليدية ومنع أي انفتاح على الأفكار الجديدة أو الأدوات المنهجية المختلفة، في حين، يتعارض هذا تماماً مع المنهج الفلسفي والعلمي الذي يقوم على الشك المنهجي، والتجربة القابلة للتكرار، والمراجعة المستمرة للمعارف، حيث تُعد القدرة على التشكيك وإعادة النظر شرطاً أساسياً لتقدم الفكر والبشرية، وبذلك، يحول الإعجاز المفروض النص إلى

حجر عثرة أمام تطور العقل الجمعي، ويُقيّد حركة البحث العلمي والحرية الفكرية التي تعد ركيزة لأي مجتمع متحضر.

ثالثًا: من منظور نقدي للسلطة، يُنظر إلى مفهوم الإعجاز كأداة سياسية ومعرفية تُوظّفها المؤسسات الدينية لحماية نفسها وضمان استمرارية هيمنتها على النص الديني وتفسيره، فالإعجاز يعمل على تحويل النص إلى كيان مقدس لا يُمكن الطعن في محتواه أو معناه، مما يُسهّم في خلق حالة من الطاعة الفكرية والسيطرة المعرفية على الجماهير، وهذه السيطرة تُقوّي موقع المؤسسة الدينية كمصدر وحيد للسلطة التفسيرية، وتمنع ظهور أصوات أو تأويلات بديلة قد تهدد استقرار البنية الفكرية القائمة، وبهذا يصبح الإعجاز آلية مركزية لترسيخ نفوذ المؤسسة الدينية في الفضاء الثقافي والاجتماعي، حيث يتحول النص إلى أداة للهيمنة السياسية والمعرفية، لا مجرد كتاب مقدس يُحتفى به.

رابعًا: تعكس هذه الهيمنة علاقة معقدة بين الدين والعقل، حيث يُطرح الإعجاز كمفهوم يرفض العقل النقدي ويحدّ من حرية التفكير، إذ يُقيّد تأمل الأفراد عند حدود النص المقدس، ويحول دون فتح أبواب التساؤل والتفكير، في الوقت نفسه، يُستثمر العقل ذاته كأداة لإثبات تفرد النص وقداسته، مما يولّد تناقضًا داخليًا في الخطاب الديني بين الاستخدام الانتقائي للعقل للدفاع عن النص ورفض العقل كوسيلة للنقد والتحليل الحر، هذا التوتر يعكس بعدًا فلسفيًا عميقًا يجعل الإعجاز موضوعًا مركّبًا ومتداخلًا في حوار دائم بين العقل والسلطة، ويُبرز جدلية مستمرة بين الإيمان والتفكير النقدي في الفضاء الديني.

خامسًا: من الناحية المنهجية، يُعد استدعاء مفهوم الإعجاز العلمي بمثابة إسقاط زمني خاطئ، إذ يتم نقل مفاهيمنا العلمية المعاصرة إلى نصوص دينية نشأت في سياقات ثقافية وتاريخية ولغوية مختلفة تمامًا، هذا الانزياح يُحوّل المعاني الرمزية أو التاريخية الأصلية للنصوص إلى محاولات لتبرير توافقها مع المعارف العلمية الحديثة، مما يؤدي إلى خلق تناقضات داخلية في النصوص الدينية ويجعلها عرضة للنقد والرفض من قبل المجتمع العلمي. وفي المقابل، يعزز هذا الاستخدام الإشكالي

الإحكام السلطوي للنص وللمؤسسات الدينية التي تدعي حصريّة تفسيره، وهو ما يؤكّد أن الإعجاز العلمي ليس اكتشافاً موضوعياً بقدر ما هو أداة دفاعية تخدم استمرار الهيمنة الثقافية والدينية.

في النهاية، يُمكن القول إن مفهوم الإعجاز لا يقتصر على كونه خاصية جمالية أو دينية للنص، بل هو آلية مركزية لإعادة إنتاج السلطة الدينية، التي تعتمد على إغلاق باب التساؤل والنقد، وهذا الإغلاق يُضعف من حرية الفكر ويُعيق التطور الثقافي، ما يجعل من مفهوم الإعجاز موضوعاً نقدياً فلسفياً أساسياً يجب النظر إليه من زاوية العلاقة بين الدين، العقل، والسلطة.

في ظلّ التحولات العميقة التي يشهدها العالم المعاصر، ولا سيما الاتجاهات المتنامية نحو العلمانية والتنوير، يواجه مفهوم الإعجاز تحديات جوهرية تستدعي إعادة تقييم العلاقة بين الدين والمعرفة، لم يعد بالإمكان استمرار الاحتكار الحصري للسلطة التفسيرية للنصوص الدينية، إذ تتطلب الحاجة الملحة إلى انفتاح الحوار بين مختلف أطر الفهم والتأويل، بعيداً عن الإغلاق التام أمام النقد والتساؤل.

في هذا السياق، تتبلور إشكاليات معاصرة تتمثل في ضرورة تأسيس حوار نقدي مستمر وشامل بين العقل والدين، وبين المفاهيم المقدسة والمناهج العلمية الحديثة، بهدف توفير أرضية مشتركة تسمح بتطور الفكر الديني والثقافي على حد سواء، وإن تجاوز الجمود الفكري الذي فرضه الإعجاز كمفهوم مغلق، ويعد شرطاً أساسياً لبناء مجتمعات أكثر تنوعاً ثقافياً وانفتاحاً فكرياً، قادرة على مواجهة تحديات العصر وتبني قيم التعددية والتسامح والحرية الفكرية.

في ظلّ هذه التحولات، نجد أن المجتمعات التي تبنت حواراً مفتوحاً بين الدين والعقل، مثل بعض الدول ذات التقاليد الإسلامية التي تشهد حركات إصلاحية وفكرية، استطاعت أن تحقق توازناً نسبياً بين الحفاظ على الموروث الديني والانفتاح على المعارف العلمية الحديثة، على سبيل المثال، شهدت بعض المدارس الفقهية الحديثة تحولات في تفسير النصوص المتعلقة بالقضايا العلمية والطبية، مثل التلقيح أو العلاج

بالأعضاء، حيث لم تعد القراءة الحرفية للعقيدة هي السائدة، بل تم تبني منهجية تأويلية تراعي المستجدات العلمية.

كما أن الحركات التنويرية داخل العالم العربي والإسلامي تُشكل رافعة أساسية لتحرير النصوص الدينية من أسر مفهوم الإعجاز الذي كثيراً ما يُستخدم كأداة لإيقاف النقاش والحوار النقدي، وبالتالي يعيق التطور الفكري والثقافي، بينما هذه الحركات تدعو إلى تجاوز القراءة الحرفية الجامدة للنصوص، وتؤكد على أهمية تطبيق مناهج نقدية تأخذ في الاعتبار السياقات التاريخية واللغوية التي نشأت فيها هذه النصوص، مما يُمكن من فهم أكثر مرونة وواقعية للدين يتماشى مع متطلبات العصر الحديث.

تتجسد هذه الدعاوات في تأكيدات على ضرورة تشجيع البحث العلمي المنفتح الذي لا يخشى مواجهة النصوص بمناهج علمية موضوعية، سواء في التاريخ أو اللغويات أو علوم الاجتماع، الأمر الذي يسمح بفك الارتباط بين النصوص ومواقف متصلبة أو أحكام مطلقة، إضافة إلى ذلك، تبرز أهمية النقد اللغوي والتاريخي كأدوات ضرورية لفهم كيفية تطور اللغة الدينية، وتحليل تأثير السياقات الاجتماعية والسياسية على تشكيل النصوص، وهو ما يمكن أن يفضي إلى إعادة قراءة ديناميكية تدعم الانفتاح الفكري والتجديد.

لتحقيق هذه الأهداف، تُشدد الحركات التنويرية على ضرورة دعم مؤسسات التعليم والبحث العلمي من خلال تحديث المناهج الدراسية، بحيث تُدمج بين الدراسات الدينية والفكر النقدي والعلوم الحديثة، ويشمل ذلك تعزيز التعليم الأكاديمي القائم على البحث، وتطوير برامج جامعية تجمع بين التخصصات الدينية والعلوم الإنسانية والطبيعية، بالإضافة إلى تشجيع النقاشات المفتوحة داخل الجامعات ومراكز الدراسات.

كما أن هذه الحركات تسعى إلى بناء جيل مثقف قادر على التوفيق بين هويته الدينية والانتماء إلى عالم متغير ومتعدد الثقافات، حيث يكون العقل النقدي والبحث

العلمي هما القاعدة لفهم النصوص الدينية، بعيداً عن الجمود والتقليدية التي تحد من الإبداع والتقدم.

في هذا الإطار، يتضح أن تحرير النصوص الدينية من أسر الإعجاز ليس مجرد مسألة أكاديمية، بل هو مشروع ثقافي واجتماعي شامل يسعى إلى تمكين المجتمعات من مواجهة تحديات الحداثة والعولمة من خلال تبني مقاربات عقلانية ومتجددة تضمن حواراً متوازناً بين الدين والعقل.

في الجانب الآخر، يتجلى بوضوح أن الفشل في إعادة صياغة العلاقة بين النصوص الدينية والمعرفة العلمية والفكر النقدي يؤدي إلى توترات وصراعات فكرية واجتماعية حادة، إذ إن الإبقاء على مقاربات تقليدية جامدة تُعزز من الاحتكار الحصري للتفسير الديني يفاقم من انقسامات المجتمع بين التيارات المحافظة التي تتمسك بالقراءات الحرفية، والتيارات الحداثية التي تدعو إلى مراجعة النصوص وتحديث الفكر الديني.

وهذه الصدمات لا تقتصر على المستوى الفكري فقط، بل تمتد لتؤثر على الاستقرار الاجتماعي والسياسي، حيث تتحول الاختلافات في التفسير إلى مصدر نزاع وعنف في بعض الأحيان، مما يعرقل مسيرة التنمية والتقدم الثقافي.

وفي هذا السياق، تبرز أهمية تبني مناهج حوارية تتسم بالمرونة والتوازن، تراعي في الوقت ذاته احترام المقدسات الدينية وعدم المساس بالثوابت التي تشكل هوية المجتمعات، مع فتح المجال أمام التفسير العقلاني والنقد الموضوعي للنصوص، فالحوار المثمر لا يعني بالضرورة تخلي الأفراد عن معتقداتهم، بل هو سعي مشترك لفهم أعمق وأوسع للدين، يُمكن المجتمعات من التعايش في ظل اختلافات فكرية وثقافية دون أن تتحول إلى صراعات مستعصية.

إن مثل هذه المناهج الحوارية تعتمد على التوافق بين عناصر الدين والعقل، بحيث تُقر بالقدسية الرمزية للنصوص وفي الوقت نفسه تفتح نوافذ لفهم السياقات التاريخية والاجتماعية التي أثرت على تشكيل هذه النصوص، مما يساعد في إزالة الحواجز أمام التطور الفكري والتجديد الديني. كما تعزز هذه المناهج روح التسامح

والقبول بالتعددية الفكرية، ما يفضي إلى بناء مجتمعات أكثر انفتاحًا وقدرة على مواجهة تحديات العصر المعاصر، كالعولمة والتغير الثقافي السريع.

وبالتالي، فإن الفشل في اعتماد هذه الأساليب الحوارية لا يقتصر فقط على تأجيل الحلول، بل قد يؤدي إلى تعزيز الانغلاق الفكري والتشدد الديني، وهو ما يهدد وحدة المجتمعات واستقرارها، من هنا، يظهر جلياً أن بناء جسور تواصل بين التيارات المختلفة عبر مناهج حوارية مرنة ومدرسة هو السبيل الأمثل لتفادي الصدامات، ولإرساء بيئة فكرية تسمح بالابتكار والتقدم، دون أن تفرط في احترام خصوصيات الهوية الدينية والثقافية. ونتيجة لذلك، يتضح أن بناء مجتمعات مفتوحة ومتعددة الأوجه لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال تجاوز المفاهيم المغلقة، وعلى رأسها مفهوم الإعجاز الحرفي الذي يقف حاجزاً أمام النقد العقلاني والحوار المفتوح.

إن إعادة الاعتبار إلى دور العقل النقدي والمنهج الفلسفي في قراءة النصوص الدينية تمثل خطوة ضرورية لضمان تطور ثقافي متوازن يتجاوب مع متطلبات العصر وروحه، ويواجه التحديات المعاصرة بكفاءة ومرونة، هذا التحول الفكري لا يهدد جوهر الدين بقدر ما يعزز من قابليته للتجديد، ويمنح المجتمعات القدرة على التفاعل الإيجابي مع المعرفة الحديثة، مما يفضي إلى تأسيس قواعد صلبة للتعايش السلمي، والاحترام المتبادل بين مختلف التيارات الفكرية والثقافية داخل المجتمع.

في العقود الأخيرة، لعبت وسائل التواصل الاجتماعي والتكنولوجيا الرقمية دوراً محورياً في إعادة تشكيل المشهد الفكري والديني، خاصة فيما يتعلق بمفهوم الإعجاز. فقد فتحت هذه الوسائل أفقاً واسعاً للنقاشات المفتوحة والمتنوعة حول النصوص الدينية، إذ بات بإمكان الأفراد والمجموعات الوصول إلى مصادر معرفية متعددة، والاطلاع على قراءات وتفسيرات تختلف أو تتناقض مع الخطاب الرسمي التقليدي.

لرمن طويل، كانت الأحاديث كجواهر نادرة حُبست في زنزانة معتمة، تُطوّقها جدران عالية من الصمت، وتخنفها قيود الوصاية، وتراقبها عيون السلطة بعناية لا تنام، ولم يكن الوصول إليها إلا لمن مُنح إذن الدخول، بعد أن يطرق أبواب المساجد، ويجلس في حضرة الشيوخ على المنابر، حيث تمر الكلمة عبر مصفاة الانتقاء والحجب،

أما اليوم، فقد كُسر القفل الصدئ، وتداعت الجدران تحت ضربات الضوء الرقمي، فأصبحت الأحاديث المقدسة في غبار القرون تطلّ على العلن، وتكشف ما كان مستترًا، بلا إذن ولا وساطة، وبلا خوف من حرّاس الذاكرة القديمة.

اليوم، لم يعد المرء بحاجة إلى الانحناء أمام المنابر أو انتظار فتاوى الشيوخ، فقد تحوّلت شبكة الإنترنت إلى "الشيخ" الجديد، الذي يكسر الأقفال ويمزّق الأستار، ويكشف ما حُجب عن العقول قرونًا طويلة، هذا الانفتاح الرقمي لم يكتفِ بفتح أبواب المعرفة، بل اقتلع أبواب الاحتكار التاريخي من جذورها، مسقطًا هيبة السلطة التفسيرية التي احتكرتها المؤسسات الدينية لعصور. لم يعد فهم النصوص الدينية امتيازًا لنخبة مغلقة، بل صار حقًا مشاعًا لجمهور واسع، يقتحم الحوارات، يطرح الأسئلة المحظورة، ويفكك التفسيرات المقدسة بحرية جريئة، وهكذا، تشكّل فضاء فكري جديد، مفتوح، متعدد، لا يكفي بمساءلة مفاهيم تقليدية مثل الإعجاز، بل يضعها على محك النقد بلا تهيب أو تردد.

الإنترنت، بمنصاته المتنوعة من منتديات ومواقع إلكترونية وقنوات فيديو ووسائل التواصل الاجتماعي مثل "تويتر وفيسبوك ويوتيوب، و تيك توك"، تحوّلوا إلى ساحة فكرية عابرة للحدود والرقابة، أتاح للباحثين والنقاد والمفكرين نشر تحليلاتهم وآرائهم بجرأة غير مسبوقة، بعيدًا عن القيود التقليدية، ولم تكتفِ هذه المنصات بكسر العزلة الجغرافية، بل فتحت أبواب الحوار بين ثقافات متعددة، ما أفرز تيارات فكرية جديدة تتحدى المفاهيم الراسخة مثل الإعجاز الحرفي، وتقدّم قراءات أكثر نقدية وعقلانية للنصوص الدينية. وهكذا، أُعيد الاعتبار لروح التساؤل والشك المنهجي، بعد أن ظلّ طويلًا تحت حصار الهيمنة الحصرية للمؤسسات الدينية على فضاء المعرفة، لتبدأ ملامح مرحلة فكرية أكثر تحررًا وانفتاحًا في تاريخ الخطاب الديني. علاوة على ذلك، مكّنت التكنولوجيا الجماعات الصغيرة والمستقلة، التي طالما حُرمت من المنابر الرسمية، من إيصال أصواتها وطرح مقارباتها المغايرة، مضيئةً تنوعًا معرفيًا وثقافيًا كان غائبًا عن المشهد الديني، هذا الانفتاح الرقمي رغم ما يحمله من مخاطر مثل انتشار المعلومات المضللة أو الخطاب المتشدد عبر بعض المنصات، إلا أنه

نجح في تقويض جدران الاحتكار التفسيري التي شيدتها المؤسسات الدينية عبر القرون، وفتح فضاءً جديدًا للحوار، تتقاطع فيه الرؤى وتتصادم فيه الأفكار، بما يفتح الطريق نحو خطاب ديني أكثر انفتاحًا وتعددية، قادر على التفاعل مع أسئلة العصر بدل الاكتفاء بإعادة إنتاج يقينيات الماضي.

استنتاجا، لم تعد وسائل التواصل الاجتماعي والتكنولوجيا الرقمية مجرد أدوات في يد الجمهور، بل تحولت إلى معاول تهدم أسوار الاحتكار التفسيري التي شيدتها المؤسسات الدينية قرونًا، تحت ذريعة الإعجاز وقدسيتها المطلقة، لقد سقطت جدران الصمت، وتكسرت الأقفال التي حجبت النصوص عن أعين العامة، لتخرج الأحاديث والآراء من دهايز الكتب المغلقة إلى فضاء إلكتروني مفتوح، يشارك فيه الجميع بلا إذن ولا وساطة.

هذه الثورة الرقمية لم تكتفِ بكسر احتكار السلطة على المعرفة، بل خلخلت البنية الفكرية التي كرس التسليم الأعمى، لتزرع بدلًا منها روح التساؤل والشك والمساءلة، وهكذا لم يعد العقل أسيرًا لقوالب التفسير الموروثة، بل استعاد حريته في قراءة النصوص على ضوء الحاضر، بعيدًا عن أوهام الإعجاز الحرفي، فاتحًا الطريق أمام وعي نقدي قادر على مواجهة التحديات الفكرية لعصر يتسارع نحو التنوير.

شهدت العقود الأخيرة مجموعة من المحاولات المتنوعة داخل دول وجماعات إسلامية مختلفة تهدف إلى إحداث إصلاح فكري وديني جوهري، يركز في جوهريه على إعادة قراءة النصوص الدينية من خلال مناهج العقل النقدي والتحليل التاريخي، تميزت هذه التجارب بتنوعها، فمنها ما كان دعوات فردية لعلماء ومفكرين جدد، ومنها مبادرات مؤسساتية تسعى إلى تحديث الخطاب الديني، إلا أن جميعها اتفقت في محاولة كسر الحصار الذي فرضه الخطاب التقليدي على فهم الدين، وفتح أفق واسع لتفسيرات أكثر انفتاحًا ومرونة تستوعب التعددية الفكرية والاجتماعية المعاصرة.

تُظهر المؤسسات الدينية الحديثة مواقف متنوعة تجاه مفهوم الإعجاز، لكنها عمومًا تتفق على أهمية الإعجاز كركيزة أساسية تحافظ على ثبات العقيدة ونقاء النصوص الدينية، يُنظر إلى الإعجاز في هذه المؤسسات على أنه عامل مهم يرسخ

قداسة النصوص ويمنع التفسير الحر أو التأويلات التي قد تؤدي إلى تآكل الثوابت الدينية.

في المملكة العربية السعودية، تحتل الهيئات الدينية الرسمية، وعلى رأسها هيئة كبار العلماء، موقعاً محافظاً يشدد على الحفاظ على مفهوم الإعجاز كركيزة لا غنى عنها لضمان الثبات العقيدي والتمسك بالمعتقدات الأساسية، وترفض هذه الهيئات بشكل قاطع أي تفسيرات أو تأويلات قد تُقلل من مكانة الإعجاز أو تسمح بمرونة قد تُضعف من قدسية النصوص الدينية.

وفي مواجهة التطورات العلمية الحديثة، تتبع هذه المؤسسات استراتيجيات تبريرية تعتمد على ربط النصوص القرآنية بالاكشافات العلمية بشكل انتقائي، حيث تُبرز الآيات التي يُعتقد أنها تتفق مع الحقائق العلمية، في حين تُهمَل أو تُعيد تفسير ما يتعارض معها بما يحفظ النص صريحاً بلا تشكيك. هذه المقاربة تضمن حماية الثوابت العقائدية من التغير، لكنها في الوقت نفسه تعكس رفضاً واضحاً لأي محاولات للتفسير الحر أو التطوير النقدي للنصوص، ما يعزز من وضع الإعجاز كخط دفاع أخير أمام التأثيرات الحديثة، ويُحافظ على سلطة المؤسسات الدينية التقليدية في تفسير النصوص.

في إيران، تتسم العلاقة بين الدين والسلطة السياسية بالتداخل الوثيق، حيث يدمج النظام الديني والسياسي الخطاب الديني مع الخطاب العلمي بشكل واضح وممنهج، يُستخدم مفهوم الإعجاز العلمي كأداة استراتيجية لإثبات تفوق الإسلام وشرعيته أمام العلم الغربي، مما يعزز من مكانة النظام ويبرر شرعيته الدينية والسياسية، في حين تسوق المؤسسات الرسمية هذا الإعجاز باعتباره دليلاً على صدقية الدين وسبق نصوصه العلمية للاكتشافات الحديثة، وهو ما يعزز الخطاب الديني التقليدي ويُرسِّخ السلطة الدينية في المجتمع. وبالرغم من ذلك، تظهر بين أوساط المثقفين والتيارات الإصلاحية دعوات متزايدة إلى تبني قراءة أكثر عقلانية ونقدية للنصوص الدينية، تدعو إلى التوفيق بين الدين والعلم عبر منهجيات تفسيرية معاصرة، إلا أن هذه الدعوات غالباً ما تواجه مقاومة قوية من السلطة الرسمية التي

تحرص على الحفاظ على الخطاب التقليدي باعتباره الضامن للهيمنة الدينية والسياسية، ما يُبقي مفهوم الإعجاز في موقع مركزي داخل الخطاب الديني الرسمي. في تركيا، تتسم المؤسسات الدينية الرسمية، وعلى رأسها مديرية الشؤون الدينية (ديانة تركيا)، بتوجه نسبي أكثر انفتاحاً مقارنة ببعض الدول الأخرى، إذ تشجع بعض العلماء والمفكرين داخل هذه المؤسسات على تبني قراءات أكثر مرونة وتأويلاً للنصوص الدينية، تسمح بمواكبة التغيرات العلمية والثقافية المعاصرة. ورغم هذا الانفتاح النسبي، لا يزال مفهوم الإعجاز يحتفظ بمكانة مركزية في الخطاب الرسمي، حيث يُستخدم كعنصر رئيسي لتأكيد وحدة وقدسية النصوص الدينية، والحفاظ على الرابط بين الدين والمجتمع. يُعزز هذا الاستخدام من شرعية المؤسسات الدينية ويضمن استمرار هيمنتها التفسيرية، مع إظهار قدرة على التكيف مع التحديات الحديثة، لكن دون التخلي الكامل عن الثوابت العقائدية التي تحمي الإعجاز كنموذج للتفرد والتفديس.

في مصر، شهدت السنوات الأخيرة بروز أصوات إصلاحية داخل مؤسسات دينية بارزة مثل الأزهر، حيث دعت هذه التيارات إلى إعادة قراءة النصوص الدينية ضمن سياقاتها التاريخية، مع محاولة دمج العلوم الحديثة والنهج العقلاني في الحوارات الدينية، سعت هذه المبادرات إلى تلطيف الخطاب الديني الرسمي، وتحقيق توازن بين الثوابت الدينية ومتطلبات العصر الحديث. ورغم هذه الجهود، واجهت هذه الأصوات مقاومة قوية من التيارات المحافظة التي تصر على الحفاظ على التفسير التقليدي والسلطة التفسيرية الحصرية، مما أدى إلى صراعات فكرية مستمرة داخل المشهد الديني والثقافي المصري.

في تونس، برزت تجربة واضحة في محاولات تحديث الخطاب الديني عقب الثورة التونسية، حيث سعى العديد من المفكرين والجهات الرسمية إلى تعزيز دور العقل والنقد في مناهج التعليم الديني، مع التركيز على قراءة تراثية نقدية تعيد تقييم النصوص في ضوء السياق التاريخي والاجتماعي، حيث تم تأسيس مؤسسات وأبحاث متخصصة تهدف إلى تطوير الخطاب الديني وتقديمه بصورة تتلاءم مع قيم الحداثة

والتعددية، ومع ذلك، واجهت هذه المحاولات تحديات سياسية واجتماعية عميقة، تشمل مقاومة التيارات المحافظة والتوترات بين قيم الدولة المدنية والمطالب الدينية، مما يجعل مسيرة الإصلاح عملية معقدة ومستدامة تحتاج إلى توازن دقيق بين التغيير والحفاظ على الهوية.

في إندونيسيا، أكبر دولة إسلامية من حيث عدد السكان، اتخذت الدولة نهجًا رسميًا يقوم على التعايش الديني والتعددية الفكرية، معتبرة ذلك جزءًا أساسيًا من هويتها الوطنية، ودعمت الحكومة والمؤسسات الدينية جماعات إصلاحية تسعى إلى إحياء الفقه الوسطي، الذي يؤكد على التسامح والاعتدال، ويتبع عن التأويلات المتشددة التي قد تؤدي إلى الانغلاق الفكري أو التطرف، وهذه السياسة سمحت بفضاء ديني أكثر انفتاحًا، حيث يُشجّع الحوار بين مختلف المذاهب والتقاليد الإسلامية، ويُعزّز مكانة العقل والنقد في تفسير النصوص الدينية. ومع ذلك، لا تخلو التجربة من تحديات، خاصة في مواجهة جماعات المحافظة والمتشددين، لكنها تبقى نموذجًا هامًا لكيفية دمج العقلانية مع الدين في إطار ديمقراطي متعدد الثقافات.

على مستوى الجماعات والأفراد، شهدت الفضاءات الفكرية محاولات لإعادة بناء علاقة الدين بالعقل، مؤكدين على أهمية النقد والتجديد كأساس لاستمرارية الدين في العصر الحديث، هذه الجهود أسفرت عن بلورة منهجيات تفسيرية جديدة للنصوص الدينية، تعتمد على دمج السياق التاريخي بالسياق المعاصر، مع التركيز على دور الإنسان في صنع المعنى الديني، مما يفتح المجال لفهم أكثر مرونة وتفاعلاً مع متطلبات الزمن والتحديات الفكرية، ورغم هذه المحاولات، تواجه التجارب الإصلاحية تحديات جمة، أبرزها:

تواجه مقاومة شديدة من المؤسسات الدينية التقليدية التي تعتبرها تهديدًا مباشرًا لسلطتها التفسيرية والاجتماعية، إذ تحرص هذه المؤسسات على الحفاظ على الخطاب الموحد والمركز، الذي يضمن سيطرتها على فهم النصوص الدينية وتوجيه الممارسات الدينية والثقافية في المجتمع، في حين، هذا التوتر بين الدعوات الإصلاحية

والهيمنة التقليدية يخلق صراعات فكرية واجتماعية مستمرة، تعكس الصراع بين التحديث والمحافظة داخل المجتمعات الإسلامية.

يلعب التحزب السياسي والطائفي دورًا كبيرًا في تحويل الدين من وسيلة للتقريب والتفاهم إلى أداة للهيمنة والسيطرة، إذ يستغل بعض الفاعلين الدين لخدمة مصالحهم السياسية والمذهبية، مما يحول النقاشات الفكرية والنقدية إلى صراعات وجودية ومذهبية حادة، تعمق الانقسامات وتعيق الحوار البناء، هذا الاستغلال يُضعف من إمكانية تطوير خطاب ديني مفتوح وموضوعي، ويُعزز من حالة الانغلاق الفكري والسياسي داخل المجتمعات.

يمثل ضعف الدعم المؤسسي والإعلامي عائقًا رئيسيًا أمام محاولات الإصلاح الفكري والديني، إذ تفتقر هذه الحركات إلى موارد كافية للتأثير الواسع أو الوصول إلى جمهور أكبر، بالإضافة إلى ذلك، يبرز غياب آليات تعليمية منظمة تدمج بين العقل النقدي والدين كعامل مقيد، حيث لا توفر المناهج التعليمية في كثير من الدول مجالاً كافياً لتطوير مهارات التفكير النقدي أو لمناقشة النصوص الدينية من منظور تاريخي وعلمي، بينما يحد هذا النقص من انتشار الأفكار الإصلاحية ويجعلها عرضة للتمهيش والرفض من قبل التيارات المحافظة، مما يعوق التطور الثقافي والاجتماعي الضروري لمجتمعات أكثر انفتاحًا وتعددية.

يشكل التوتر بين الرغبة في الانفتاح والتجديد من جهة، وبين تمسك الجماهير بالثوابت الدينية من جهة أخرى، أحد أبرز التحديات التي تواجه حركة الإصلاح الديني في المجتمعات الإسلامية، فبينما تسعى قوى التنوير إلى تحديث الخطاب الديني وتكييفه مع متطلبات العصر عبر طرح قراءات عقلانية ونقدية للنصوص، تظل أعداد كبيرة من الناس متمسكة بالتقاليد الدينية القديمة التي تمثل بالنسبة لهم هوية وثباتاً روحياً وأماناً ثقافياً، فهذا التصادم بين التجديد والتمسك يولد صراعات ثقافية واجتماعية عميقة، تمتد من النقاشات الفكرية إلى الممارسات اليومية، وقد تؤدي أحياناً إلى انقسامات مجتمعية، ويشكل بذلك عائقاً حقيقياً أمام بناء مجتمعات متجددة ومتسامحة تجمع بين الأصالة والمعاصرة.

في المجمل، تبقى تجارب الإصلاح الفكري والديني في العالم الإسلامي محاولات حيوية وأساسية، لكنها تواجه تحديات جوهرية تتعلق بغياب بيئة سياسية وثقافية حرة ومنفتحة تسمح بالحوار والاختلاف، بالإضافة إلى نقص الدعم المؤسسي والشعبي الذي يمكن أن يحول هذه الجهود من نقاشات نخبوية ضيقة إلى حركات مجتمعية واسعة النطاق. وبدون هذا الدعم والبيئة الملائمة، يصعب على هذه الإصلاحات أن تحقق تأثيرًا مستدامًا يعيد صياغة العلاقة بين الدين والعقل والنقد، وينتج خطابًا دينيًا أكثر توافقًا مع متطلبات العصر وروح التعددية والانفتاح.

وفي هذا الإطار، تبرز الأبعاد النفسية والاجتماعية لمفهوم الإعجاز كعنصر مركزي، إذ لا يُنظر إليه فقط كخاصية نصية، بل كرمز للهوية والانتماء الجماعي، وهو ما يفسر التمسك الشديد به من قبل الجماعات الدينية، فالإعجاز يعزز شعور الفرد بالتميز والخصوصية، ويُرسخ الانتماء إلى جماعة تحمي هذه القيم والرموز المقدسة. وهذا الترابط العميق بين النص والهوية يجعل من نقد الإعجاز ليس مجرد نقد لغوي أو فكري، بل يتخذ أبعادًا وجودية تؤثر في علاقات الأفراد بمجتمعاتهم وهويتهم.

من ثم، فإن فهم هذه الأبعاد النفسية والاجتماعية ضروري لأي مشروع إصلاحي، لأنه يوضح لماذا يواجه الإعجاز مقاومة كبيرة، وكيف يمكن بناء استراتيجيات تتعامل مع هذه المقاومة عبر الحوار الثقافي والنفسي، وليس فقط النقد العقلي الصرف. وبالتالي، هذه المعادلة المعقدة بين الدين والعقل والهوية والسلطة هي مفتاح لفهم ديناميات التطور الثقافي والفكري في المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

أولاً: من الناحية النفسية، يرتبط مفهوم الإعجاز ارتباطاً وثيقاً بمشاعر الفخر والاعتزاز بالانتماء إلى جماعة دينية أو ثقافية محددة، إذ يعمل على تعزيز الإحساس بالتميز والتفرد، وذلك عندما يُقدّم النص الديني باعتباره معجزاً يتفرد ببلاغته أو بعلومه التي تتجاوز الزمان والمكان، يُعطي هذا المتلقي شعوراً بالانتماء إلى كيان ذي معرفة مقدسة وفريدة لا يملكها الآخرون، هذا الشعور لا يقتصر على البعد العقلي أو الفكري، بل يمتد إلى أبعاد عاطفية ونفسية عميقة، إذ يُنتج نوعاً من الاستقرار الذاتي

والطمأنينة الروحية، ويُسهم في بناء هوية متماسكة وقوية في مواجهة التحديات الخارجية.

في السياقات التي تواجه فيها الجماعات الدينية أو الثقافية ضغوطاً من التهميش أو التشكيك في قيمها ومعتقداتها، يصبح الإعجاز بمثابة ملجأ نفسي يدافع عن هذا الانتماء ويثبتته، كما أنه يحد من الشعور بالشك أو الاغتراب الذي قد يصيب الأفراد عند مواجهة الأفكار المتغيرة أو النقد، وهذا التثبيت النفسي يُسهم في تقوية الروابط الجماعية، حيث يُنظر إلى الإعجاز كرمز موحد يُعبّر عن خصوصية هذه الجماعة ومكانتها في العالم.

كما أن الإعجاز، من هذا المنظور، يلعب دوراً في حماية الأفراد من الاضطرابات النفسية المرتبطة بالآزمات الوجودية، لأنه يقدم تفسيراً شاملاً وموحداً للواقع، ويُرسّخ ثقة الفرد بنفسه وبمعتقداته، ما يُقلل من القلق والشكوك التي قد تنشأ عند مواجهة قضايا وجودية معقدة أو تحديات معرفية. لذلك فإن نقد الإعجاز لا يمس فقط النص أو الفكر، بل يستهدف في جوهره شعور الانتماء والطمأنينة النفسية، مما يفسر صعوبة تفكيك هذه الفكرة داخل المجتمعات التي تبني هويتها عليها.

ثانياً: على الصعيد الاجتماعي، يتحول مفهوم الإعجاز إلى آلية فعالة للحفاظ على وحدة الجماعة وصيانتها من التفتت والانقسامات، إذ يُقدّم الإعجاز كصفة حصريّة للنصوص الدينية، تؤكد على تفرداها وتميزها، مما يجعل التشكيك أو النقاش حوله بمثابة مساس مباشر بالهوية الجماعية وقيمها الجوهرية. وهذا التقديس يرسخ فكرة أن النص الديني المعجز يمثل الخط الأحمر الذي لا يجوز تجاوزه أو المساس به، ويصبح بذلك عنصراً مركزياً في بناء قواعد التماسك الاجتماعي والتضامن بين أفرادها. من خلال هذه الديناميكية، تخلق الجماعة لنفسها نوعاً من الحصانة الفكرية¹⁹ والثقافية التي تحميها من الاختراقات الخارجية أو الانقسامات الداخلية التي قد تنجم عن الاختلاف في التفسير أو نقد النصوص، يُنتج هذا الأسلوب نوعاً من العزلة

¹⁹ الكتاب: *الدين والسياسة: آليات السيطرة والهيمنة في المجتمعات الإسلامية*. أحمد درويش. دار الفكر العربي، القاهرة سنة النشر. 2014 الصفحات من 102 إلى 118.

الفكرية التي تفصل الجماعة عن محيطها، وتعيق التفاعل الحر مع الأفكار والمذاهب الأخرى، بما في ذلك النقد العلمي والفلسفي للنصوص، فهذه العزلة تعزز من إغلاق المجال أمام النقاش والتجديد، وتُعمّق من الصراعات بين الجماعات الدينية والمجتمعات العلمانية أو الحداثية.

بالتالي، يشكل الإعجاز الاجتماعي، بهذا المعنى، شبكة أمان تحافظ على استمرارية الهوية الجماعية، لكنها في الوقت ذاته تُعيق انفتاح الجماعة على التعددية الفكرية والتغير الثقافي، مما يجعل من الصعب تبني أفكار نقدية أو إصلاحية داخل هذا الإطار الاجتماعي المغلق. وهذا يوضح كيف أن الإعجاز ليس مجرد خاصية نصية، بل هو منظومة نفسية واجتماعية وثقافية تُساهم في تشكيل وتثبيت بنية جماعية محافظة على نفسها في وجه المتغيرات الخارجية.

ثالثًا: يعزز الاعتقاد في الإعجاز من التبعية القوية للسلطة الدينية التي تفرض نفسها كالمفسّر الحصري للنصوص المقدسة، حيث تتحول المؤسسات الدينية إلى الحصن المنيع الذي يحمي النص من أي تأويل يخالف التفسير الرسمي، هذه العلاقة بين الإعجاز والسلطة الدينية تُرسخ رابطًا وثيقًا بين الفرد والجماعة، إذ يُنظر إلى الالتزام بمفهوم الإعجاز كشرط أساسي للانتماء والقبول داخل المجتمع الديني.

في هذا السياق، لا يصبح الإعجاز مجرد خاصية لغوية أو بلاغية للنص، بل رمزًا للولاء والانضباط الفكري، مما يصعب معه تفكيك المعتقدات أو إعادة النظر في النصوص بدون أن يُنظر إلى ذلك كخروج عن الجماعة أو تمرد على السلطة الدينية. لذلك، يُوظف مفهوم الإعجاز كألية للحفاظ على السيطرة المعرفية والاجتماعية، فيقمع أي محاولة للنقد أو الاجتهاد الحر، ويفرض موقفًا موحّدًا يُقيّد حرية الفكر ويعزز من الاستقرار المؤسسي على حساب التنوع الفكري.

هذا الربط بين الإعجاز والسلطة يخلق بيئة فكريّة مغلقة تُحد من قدرة الأفراد على التفكير المستقل، وتُصعّب الحوار المفتوح الذي يُمكن أن يقود إلى تجديد الخطاب الديني، إذ يصبح التمسك بالإعجاز بمثابة جدار يصدّ كل محاولة لفك القيود عن النص وتحريره من أسر التأويلات الأحادية.

أخيرًا: تؤدي هذه الأبعاد النفسية والاجتماعية إلى ترسيخ قراءات حرفية ومغلقة للنصوص الدينية، تركز فكرة الإعجاز كحقيقة مطلقة لا تحتمل التأويل أو النقد، هذا التفضيل للثبات والتقليد يحد من فرص الانفتاح الفكري، ويعيق قدرة المجتمعات الدينية على مواكبة التطورات الثقافية والاجتماعية المتسارعة، مما يخلق حالة من الجمود الفكري التي تعوق التفاعل البناء مع تحديات العصر وتمنع التجديد الضروري لاستمرارية الدين في سياقات جديدة ومتغيرة. وبناءً عليه، فإن فهم طبيعة استقبال النصوص الدينية ومكانة مفهوم الإعجاز فيها يتطلب بالضرورة التعمق في دراسة الأبعاد النفسية والاجتماعية، حيث تشكل هذه العوامل المحورية الإطار الذي يُحدد العلاقة المعقدة بين الأفراد والجماعة والنص المقدس؛ فالإعجاز هنا لا يقتصر على كونه صفة لغوية أو دينية، بل هو عنصر جوهري ينسج خيوط الانتماء، الهوية، والولاء، مما يجعل أي نقاش أو نقد للنص مرتبطاً بتحديات نفسية واجتماعية عميقة تتجاوز مجرد مستوى المعرفة أو الفهم النصي.

وفي النهاية، يتوجب على كل باحث ومفكر أن يقف وقفة تأمل أمام هذه الحقائق، فالحقيقة التي تنكشف اليوم تفرض علينا أن نعيد تقييم مفهوم القداسة والأساطير التي حاولت الأديان والتقاليد أن تربطها بعقولنا وقلوبنا، بحجة أنها الحق المبين، وإن الأقنعة التي وُضعت حول المقدس، لم تعد تخدع فطنة الباحث الصادق، فهل نستمر في حماية أوهام أسطورية تشلّ عقولنا وتنقص من إنسانيتنا، أم نجرؤ على كسر قيود الجمود ونحتضن حرية التفكير والعقل الذي أُعطينا إياه؟ إن الوقت ليس في صالح من يراهن على بقاء الأوهام، طالما أن الوعي البشري يكبر، والحقائق تتكشف، والنور يبدد ظلام الجهل، فهل نختار أن نكون عبيداً للأساطير التي تقيّد فكرنا، أم نتحول إلى بناء للواقع، نستلهم معاني الحضارة من عقولنا الحرة، ونمضي نحو مستقبل يستند إلى العلم، والحق، والإنسانية؟ الأمر في يدنا، والاختيار هو سبيل التحرر أو بقاء الإنسان أسيراً لنفاقٍ قديمٍ يرفض أن يموت.

العربية بين الأصل والقداسة

في شبه الجزيرة العربية لم تكن اللغة العربية مجرد وسيلة للتواصل، بل تجسيد للتاريخ والثقافة البشرية، حيث نشأت في بيئة متشابكة من القبائل والممالك الصغيرة، ولعبت اللهجات فيها دورًا محوريًا في نقل الخبرات والمفاهيم اليومية، وتشكيل الهويات القبلية، فيما كانت الكلمات والأصوات وسيلة لتوثيق الأحداث وابتكار أشكال الشعر والحكم والبلاغة التي عبّرت عن العالم الاجتماعي والسياسي لتلك المجتمعات.

فهذه اللغة مثل أي لغة حية، لم تنشأ فجأة، بل هي نتاج تطور طويل امتد على مدى قرون، متأثرًا بالبيئة الصحراوية الصعبة التي شكلت طريقة التعبير والمفردات المرتبطة بالمجتمع والطبيعة والعلاقات القبلية، مع احتفاظ اللهجات المتباينة بجذر مشترك للكلمات، يمثل بذلك العمود الفقري للغة ويؤكد استمرارها عبر الزمن.

ومع مرور الوقت، لم تعد العربية مجرد لهجات محلية، بل بدأت تتشكل تدريجيًا لغة أكثر انتظامًا ومرونة، في ظل التفاعلات بين القبائل المختلفة، "التجارة، والهجرات"، التي كانت سببًا في توسع المفردات وتغير تراكيب الجمل. إذن لم تكن اللغة ثابتة، بل متحركة، تعكس التغيرات الاجتماعية والسياسية، وكل كلمة جديدة، وكل تركيب نحوي، كان يربط الماضي بالواقع الاجتماعي المتغير، ويكشف عن طرق التفكير والقيم الثقافية للمجتمعات، ورغم تاريخها الطويل، لم تتوقف عن التطور، فكل جيل أضاف إليها مصطلحات جديدة، وأعاد تشكيل تراكيبها، بما يعكس التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وهذه الديناميكية تمنح العربية المرونة والبقاء، وتبرزها كلغة قادرة على التكيف مع العصور، وتحمل في طياتها بصمات المجتمعات التي شكلتها عبر التاريخ.

تُعد اللغة العربية فرعًا من فروع العائلة السامية، التي تضم أيضًا لغات مثل الآرامية، العبرية، الكنعانية، والفينيقية، وقد نشأت جميعها في مناطق جغرافية

متجاورة في الشرق الأوسط، وتنتمي هذه اللغات إلى مجموعة من اللغات التي تشترك في أصول لغوية وتراكيب نحوية متشابهة، مما يعكس تواصلاً ثقافياً ولغوياً غنياً بين شعوب المنطقة القديمة، ومن هذا السياق، تطورت العربية القديمة بشكل تدريجي، متأثرة بالعوامل البيئية والاجتماعية، ومستفيدة من التفاعلات التجارية والثقافية مع الحضارات المجاورة، حتى بلورت هويتها المميزة داخل هذه الأسرة اللغوية العريقة.

تأثرت العربية القديمة بتفاعلات متعددة مع حضارات مجاورة، أبرزها الأكادية والآشورية والفينيقية، وهو تأثير ظهر على مستويات عدة، من المفردات إلى أنظمة الكتابة والتعبير، فالكلمات الجديدة التي دخلت العربية من هذه الحضارات لم تكن مجرد إضافات شكلية، بل عكست تبادل الخبرات والمعارف بين الشعوب، وأسهمت في تطوير الأساليب البلاغية وثرء المعجم اللغوي، وتُظهر هذه التفاعلات أن العربية لم تنشأ بمعزل عن محيطها الثقافي، بل كانت لغة ديناميكية تتشكل من خلال التفاعل المستمر مع بيئات متعددة، فتتوسع مفرداتها، وتتغير تراكيبها، وتتلور هويتها اللغوية عبر الزمن.

فقد استُعيرت العديد من الكلمات والمفاهيم من هذه اللغات، كما تأثرت العربية بأساليب تدوين وتسجيل النصوص التي كانت مستخدمة في تلك الحضارات.

في بداياتها، كانت اللغة العربية تُنقل شفهيًا بشكل رئيسي، مع تنوع واسع في لهجات القبائل وشعوب شبه الجزيرة العربية، مما جعلها لغات متعددة الأصوات والمعاني، ولم تبدأ مراحل تدوين العربية بشكل منهجي إلا تدريجيًا، متزامنة مع ازدياد الحاجة إلى تسجيل المعاملات، والعقود، والنصوص الدينية، كما لعبت التجارة والتفاعلات الثقافية بين العرب وبلدان الشرق الأدنى دورًا محوريًا في إثراء اللغة العربية، إذ كانت الأسواق والطرق التجارية مساحات لتبادل الكلمات والتعابير، مما ساهم في توسيع مفرداتها وتعزيز تواصلها مع لغات أخرى.

مع ظهور الإسلام، اكتسبت العربية بعداً مقدسياً وصارت لغة القرآن، مما منحها سلطة إضافية على الفكر والوعي الاجتماعي وأعاد تشكيل علاقتها بالمعرفة والتاريخ، ومع توسع الفتوحات الإسلامية في القرنين السابع والثامن الميلاديين، أصبحت العربية

لغة الإدارة والثقافة والدين في مساحات شاسعة تمتد من الأندلس غربًا إلى خراسان شرقًا. وقد فرض هذا الانتشار تحديات جديدة على اللغة، تمثلت في الحاجة إلى استيعاب شعوب غير ناطقة بالعربية ضمن المجال الثقافي، مما أدى إلى تبلور أشكال من الازدواج اللغوي بين العربية الكلاسيكية واللغات المحلية، وبالتالي تحولت اللغة إلى كيان حيّ يجمع بين الجذور التاريخية والتكيف الاجتماعي والثقافي.

أثناء هذا التوسع، تداخلت العربية مع لغات عديدة مثل الفارسية واليونانية والقبطية، وهو ما ترك أثرًا ملموسًا على المفردات والأساليب التعبيرية، بل امتد إلى بعض البنى النحوية، مؤكدًا أن العربية لم تكن لغة مغلقة، بل كيانًا ديناميكيًا يتفاعل مع محيطه الثقافي، ولم يكن استيعاب المصطلحات والمفاهيم الجديدة مجرد إثراء شكلية، بل كان استجابة فعلية لحاجات الحضارة المتنامية، سواء في الإدارة أو الفنون أو العلوم، مما منح اللغة قدرة على التكيف والاستمرارية، وجعلها أداة حية لتوصيل المعرفة والتجربة البشرية عبر مساحات واسعة ومتنوعة.

بلغ هذا التفاعل ذروته في العصر العباسي، حيث شهدت اللغة العربية مرحلة استثنائية من الازدهار الفكري والعلمي، تجلت في حركة الترجمة والنقل العلمي والفلسفي، وظهرت مراكز معرفية بارزة مثل بيت الحكمة في بغداد، الذي أصبح مركزًا حيويًا للتلاقح الثقافي بين الحضارات، حيث جمع بين علوم الإغريق والفرس والهنود، وأعاد صياغتها وإدخالها ضمن النسيج اللغوي العربي، ولم تكن هذه الحركة مجرد نقل للمعلومات، بل عملية تحويلية ألغت الحدود بين الثقافات القديمة وخلقت لغة قادرة على التعبير عن مفاهيم جديدة، سواء كانت فلسفية أو رياضية أو طبية، مما أضفى على العربية مرونة وثراء فريدين.

أسهمت حركة التعريب العباسية في توسيع الحقول المعجمية للعربية، بإدخال مفردات ومصطلحات تقنية وعلمية لم تكن موجودة من قبل، وأتاحت للغة أن تصبح أداةً للتفكير التحليلي والبحث العلمي، بدلًا من الاكتصار على التعبير الأدبي أو اليومي، هذه المرحلة أظهرت قدرة العربية على استيعاب التجارب الجديدة ونقل المعرفة عبر الأجيال، ما جعلها أكثر من مجرد لغة، بل حاضنة للحضارة الإنسانية في حقول شتى.

بالإضافة إلى ذلك، انعكس هذا الثراء المعجمي على البنية الاجتماعية والفكرية للمجتمع، إذ مكّن المثقفين والعلماء من توسيع دائرة الحوار والنقاش، وتشكيل عقل نقدي قادر على مواجهة الأسئلة الجديدة، هنا لم تكن اللغة مجرد وسيلة لنقل المعلومة، بل وسيلة لإعادة صياغة الثقافة وبناء هوية فكرية مستمرة ومتجددة، تعكس القدرة على التكيف مع التطورات العلمية والاجتماعية والسياسية، وثبتت العربية كلغة ديناميكية حيّة، تتجاوز حدود المكان والزمان، لتصبح أداة حضارية وعقلانية على حد سواء.

وهكذا، لم تكن العربية لغة متجمدة أو مكتفية بذاتها، بل هي كيان لغوي حيّ ومتطور، تشكّلت وتوسعت وتنوّعت عبر سياقات متعددة، شملت الأبعاد الثقافية والسياسية والاجتماعية، فضلاً عن التفاعلات الفكرية مع حضارات أخرى.

هذه الديناميكية تفسر قدرتها على البقاء عبر القرون، وتمكنها من التكيف مع التغيرات التاريخية والاجتماعية، واستيعاب مفردات وأساليب جديدة، دون أن تفقد أساسها الجذري أو هويتها الثقافية، وقد تمكنت اللغة العربية على مر العصور من إثراء معجمها بمجموعة من الكلمات الأجنبية وضمّها إلى بنيتها اللغوية، وما زالت تنهج هذا الأسلوب حتى اليوم، بما يضمن استمرارها ومرونتها، ويعكس قدرتها على التجدد المستمر ومواجهة التحديات الجديدة في سياق مجتمع متغير.

يعتبر القرآن من أقدم النصوص المكتوبة التي وصلتنا باللغة العربية، إلا أن أهميته تتجاوز كونه نصّاً دينيّاً، إذ ينبغي تأطيره ضمن سياقه التاريخي والثقافي الأوسع، فالنص باعتباره منتجاً بشرياً وثقافياً، يعكس مرحلة مهمة في توثيق وتوحيد اللغة العربية في وقت شهدت فيه الجزيرة العربية تحولات اجتماعية وسياسية كبيرة، بما في ذلك تزايد التواصل بين القبائل، وظهور مراكز تجارية، وبروز قوى سياسية جديدة، وهذا البنية تجعل من النص العربي المبكر مصدراً لدراسة تطور اللغة وفهم الديناميات الثقافية والاجتماعية التي ساهمت في تشكيل العربية الفصحى، بعيداً عن أي رؤية تقليدية تقدّمه كنص إلهي وحيد المصدر.

على الرغم من أن اللغة العربية كانت سائدة شفهيًا بين القبائل المختلفة، إلا أن ظهور النصوص المكتوبة ارتبط ارتباطًا وثيقًا بالاحتياجات السياسية والثقافية والاجتماعية، التي فرضت توثيقًا دقيقًا للنصوص المهمة. وفي هذا الإطار، يمكن النظر إلى تدوين القرآن في فترات لاحقة باعتباره عاملاً محفزًا لتطوير الخط العربي، وتسريع عملية تطوره من أشكال كتابية متنوعة ومتفرقة إلى نظام موحد نسبيًا، يستخدم لتثبيت النصوص ذات الأهمية الكبرى، سواء في مجالات الإدارة أو الثقافة أو التوثيق الاجتماعي. ومن هذا المنظور، لم يصبح التدوين مجرد عمل ديني، بل مرحلة حاسمة في تطور الكتابة العربية وتوحيدها، وتعزيز مكانة اللغة كأداة للتواصل والمعرفة ضمن مجتمع متغير.

ومع ذلك، فإن الدراسة النقدية لتطور الخط العربي توضح أن الخط لم ينشأ فجأة مع ظهور الإسلام أو القرآن، بل هو ثمرة عملية تطور تدريجي، تداخلت فيها تأثيرات متعددة من الخطوط السامية القديمة، خصوصًا الخط النبطي، حيث مرت بمراحل انتقالية طويلة. فهذه الديناميكية تظهر أن الخط العربي والنص القرآني هما نتاج عمليات اجتماعية وثقافية مركبة، لا يمكن فهمهما إلا من خلال تحليل نقدي دقيق للتاريخ واللغة والسياسة.

بالإضافة إلى ذلك، فإن الاعتماد على التدوين الكتابي للنص القرآني، وما رافقه من جهود لتحسين الخط، وإضافة علامات التشكيل والتنقيط، يمكن اعتباره أيضًا رد فعل على حاجة السلطة الدينية والسياسية لضبط النص، وحماية مصداقيته في مواجهة التنوع القرآني، والنقل الشفهي المتغير، وهذا يؤكد أن النص القرآني المكتوب ليس وثيقة ثابتة واحدة، بل هو نتاج تطور مستمر يخضع للتأويلات والقراءات المتعددة.

في ضوء ما سبق، يفتح البحث النقدي آفاقًا لفهم أعمق للعلاقة بين الخط العربي وتطور اللغة العربية المكتوبة، فضلًا عن الدور المركزي للنصوص المبكرة التي لم تكن مجرد أدوات دينية، بل عوامل محورية في توحيد اللغة وتثبيت قواعدها، وتسهيل نقل المعرفة عبر الأجيال.

هذا الفهم يؤكد على ضرورة النظر إلى هذه الظواهر من منظور تاريخي واجتماعي وثقافي، يراعي السياقات السياسية والتجارية والتعليمية التي ساهمت في تطور الكتابة العربية، بدلاً من الاقتصار على البعد الديني التقليدي، وبالتالي يمكن تقييم اللغة العربية وكتاباتها المبكرة كجزء من تجربة حضارية وثقافية متكاملة، قادرة على التعبير عن الديناميات الإنسانية والاجتماعية في تلك الفترة.

رغم ما يُكرّسه الخطاب الإسلامي التقليدي من أن القرآن نزل "بلغة عربية"، إلا أن التدقيق اللغوي والتاريخي يكشف أن النص لا ينتمي إلى "لغة" مكتملة ومقعدة بالمعنى النحوي واللغوي، بل إلى ما يُسمى "لساناً عربياً"، وهو مستوى تعبيرى مرن، كان ما يزال في طور التشكل، ويعكس في طياته طبقات لغوية متعددة المصدر؛ فالنص القرآني كما وصلنا اليوم يحتوي على مفردات وتعابير سريانية وأرامية، وعبرية قديمة، إضافة إلى تأثيرات من اللغة الجعزية (الحبشية)، وكذلك الفارسية الوسطى واليونانية، وهي لغات كانت حاضرة في المشهد الثقافي والتجاري والديني لشبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، وهذه التعددية اللغوية لا تُعد عيباً بل تكشف عن واقع لغوي مهجن، يعكس تبادلاً ثقافياً مفتوحاً في منطقة كانت نقطة التقاء حضارات مختلفة، وهو ما جعل "اللسان العربي" الذي كُتب به.

تُعد الكتابة العربية، كما نعرفها اليوم، نتاجاً لتطور طويل ومعقد استمر قروناً، ولم تنشأ فجأة بشكلها المعروف، بل مرت بمراحل انتقالية تأثرت فيها بعدة نظم كتابية كانت سائدة في شبه الجزيرة العربية ومحيطها قبل الإسلام.

فعند العودة إلى القرون الميلادية الأولى، وتحديدًا إلى القرن الثالث الميلادي، نجد أنه لم تكن هناك بعد كتابة عربية ناضجة أو مستقلة بذاتها، وإنما ظهرت أنماط كتابية محلية تُنسب إلى "الخطوط العربية القديمة"، وهي في حقيقتها ليست عربية بالمعنى الدقيق المعاصر، بل أشكالاً من النقوش والأنظمة الأبجدية التي استُخدمت في الجزيرة العربية من قبل شعوبها المختلفة، وهذه بعض الأمثلة:

الخط الثمودي: يُنسب هذا الخط إلى قبيلة ثمود التي ورد ذكرها في المصادر الدينية والتاريخية، وقد استُخدم في كتابة نقوش عديدة عُثر عليها في مناطق مختلفة

من شمال الجزيرة العربية، لا سيما في الحجاز، وتحديدًا في العُلا، وتيماء، ومدائن صالح. ويُعتقد أن استخدام هذا الخط امتد من القرن الأول قبل الميلاد إلى القرن الثالث الميلادي، ويتميّز الخط الثمودي بكونه غير موحد من حيث الشكل أو النسق، إذ وُجدت منه تنوعات عديدة، ما يدل على استخدامه من قِبل مجموعات مختلفة دون وجود سلطة مركزية تفرض نمطًا كتابيًا واحدًا. ورغم طابعه المحلي وتنوعه، يعكس الخط الثمودي حضورًا مبكرًا للثقافة الكتابية في البيئة العربية قبل الإسلام، وإن لم يترك أثرًا مباشرًا في تشكل الخط العربي اللاحق.

الخط اللحياني: ينسب هذا الخط إلى مملكة لحيان التي نشأت في شمال غرب الجزيرة العربية، وتحديدًا في منطقة العُلا، وكانت مزدهرة خلال الفترة الممتدة من القرن السادس إلى القرن الثاني قبل الميلاد. وقد استُخدم الخط اللحياني في النقوش الرسمية والدينية، وارتبط بالبنية المؤسسية للمملكة، ما يمنحه طابعًا أكثر انتظامًا من الخطين الثمودي والصفوي، ويُعد هذا الخط فرعًا من الخط المسند الشمالي أو متفرعًا عن الأبجديات السامية الشمالية، ويتميّز بأشكاله المستقيمة وخطوطه الزاوية.

عُثر على نقوش لحيانية محفورة على جدران المعابد، وفي المقابر، وعلى الصخور، وهي تتناول موضوعات دينية وسياسية، وتبرز نوعًا من التنظيم الثقافي والسياسي في المجتمع اللحياني، ومع أن الخط اللحياني اندثر لاحقًا، فإن دراسته تسهم في فهم الطيف الكتابي المتنوع الذي شكّل الخلفية الثقافية للخط العربي لاحقًا، ولو من موقع غير مباشر.

الخط الصفوي: ارتبط هذا الخط بالقبائل البدوية التي عاشت في بادية الشام وجنوب شرق الأردن وشمال الجزيرة العربية، وخاصة في المناطق المحيطة بجبل الدُرُوز والصفاء، ومنها أخذ اسمه. وهو مثل الخط الثمودي واللحياني، حيث كنوا يستخدمون "ها" أداةً للتعريف بدل "ال".

ويعود تاريخ النقوش الصفوية إلى القرنين الأول قبل الميلاد وحتى القرن الرابع الميلادي، وقد تجاوز عددها عشرات الآلاف، ما يجعلها من أغزر الشواهد الكتابية قبل

الإسلام، وغالبًا ما كُتبت هذه النقوش على الصخور، في مناطق نائية أو طرق قوافل، وتحمل طابعًا فرديًا، إذ تُسجّل أسماء الأشخاص، ونداءات إلى الآلهة، ومشاعر شخصية كالغفر أو الحزن أو الحب.

ويُظهر الخط الصفوي بنية حروف قريبة من الأبجديات السامية الشمالية، لكنه لم يرقَ إلى مستوى نظام كتابي موحد، وظل استخدامه محصورًا في التعبير الذاتي والعلامات التذكارية، دون أن يتطوّر نحو نسق إداري أو ديني. لذلك، لم يكن للصفوي أثر مباشر في نشوء الخط العربي، لكنه يُعد دليلًا على الانتشار الواسع لفكرة التدوين في المجتمعات العربية قبل الإسلام.

الخط المعيني: ينسب هذا الخط إلى مملكة معين، التي ازدهرت في جنوب الجزيرة العربية، وتحديدًا في منطقة الجوف اليميني، خلال الفترة الممتدة من القرن السابع إلى القرن الثاني قبل الميلاد، ويُعد الخط المعيني أحد فروع الخط المسند، لكنه تميز ببعض الخصائص الشكلية التي جعلته يُصنّف أحيانًا كفرع مستقل ضمن المجموعة الجنوبية من الأبجديات السامية، بينما استُخدم هذا الخط أساسًا لأغراض إدارية وتجارية، إذ عُرفت مملكة معين بنشاطها التجاري الواسع، خاصة في قوافل البخور والبهارات التي كانت تمر بشبه الجزيرة العربية نحو الشام ومصر.

تُظهر النقوش المعينية درجة من التنظيم اللغوي والبنية المعيارية في الكتابة، حيث استُخدمت في العقود التجارية، والنقوش الجنائزية، وتوثيق المعاهدات، مما يعكس مجتمعًا مؤسسيًا واعيًا بوظيفة الكتابة. وقد كُتبت هذه النقوش غالبًا على ألواح حجرية أو معدنية، وباتجاه من اليمين إلى اليسار، وبلغت تنتمي إلى ما يُعرف باللهجات العربية الجنوبية القديمة، ورغم اندثار مملكة معين، وانقراض خطها، فإن الخط المعيني يمثل جزءًا مهمًا من الطيف الكتابي الذي هيأ البيئة الثقافية لظهور الخط العربي لاحقًا، حتى وإن لم تكن له صلة مباشرة في سلسلة التطور التي أدّت إلى الخط النبطي والعربي.

الخط السبئي: يُنسب هذا الخط إلى مملكة سبأ، إحدى أقدم وأشهر الممالك في جنوب الجزيرة العربية، والتي ازدهرت ما بين القرن العاشر قبل الميلاد والقرن الثالث

الميلادي. ويُعد الخط السبئي الشكل الأقدم والأكثر استقرارًا ضمن مجموعة الخط المسند الجنوبي، وقد استُخدم على نطاق واسع في النقوش الدينية والجنائزية والملكية، فضلًا عن الوثائق التجارية والمراسلات الإدارية.

تميّز الخط السبئي ببنية كتابية واضحة ومعيارية نسبية، وبعدد كبير من النقوش المحفوظة، ما يجعله من أغزر الخطوط الجنوبية القديمة من حيث المادة النصية، وقد كُتب هذا الخط عادة من اليمين إلى اليسار، وبأسلوب زاويٍّ ومستقيم، وكان خاليًا من التنقيط والحركات، شأنه شأن بقية الخطوط السامية، وقد حافظ على الأبجدية السامية ذات الـ 29 حرفًا، مع بعض الخصائص الشكلية التي جعلته مميزًا عن فروع المسند الأخرى مثل المعيني والقتباني.

ويُظهر استخدام الخط السبئي مدى تطور الثقافة الكتابية في جنوب الجزيرة قبل الإسلام، حيث كان يُستخدم في توثيق الأنظمة القانونية، وتسجيل المشاريع الهندسية الكبرى (مثل سد مأرب)، وتخليد إنجازات الحكّام. ومع أن الخط السبئي لم يُشكّل مصدرًا مباشرًا للخط العربي، إلا أن انتشاره الواسع ووظيفته التوثيقية يجعلان منه جزءًا أساسيًا في فهم الأفق الثقافي الذي نشأت فيه الكتابة في الجزيرة، ويمثل أعلى درجات النضج التي بلغها الخط المسند الجنوبي قبل أن يندثر تدريجيًا مع صعود الإسلام.

الخط القتباني : يُنسب هذا الخط إلى مملكة قتبان، التي ازدهرت في جنوب الجزيرة العربية، وتحديدًا في منطقة بيحان (غرب شبوة، في اليمن الحالي)، وذلك في الفترة الممتدة من القرن التاسع قبل الميلاد إلى القرن الأول الميلادي، ويُعد الخط القتباني أحد فروع الخط المسند الجنوبي، وهو يتميَّز ببعض الخصائص الشكلية واللغوية التي تميّزه عن الخط السبئي رغم التشابه الظاهري بينهما.

لقد استُخدم الخط القتباني في تدوين عدد كبير من النقوش، التي تتنوع بين نصوص دينية، ونقوش جنائزية، وتوثيقات ملكية وقانونية، ما يشير إلى مستوى متقدم من استخدام الكتابة في الحياة السياسية والدينية لمملكة قتبان. وكُتبت هذه النقوش عادة من اليمين إلى اليسار، على الحجارة والرخام والمعادن، بخط زاوي

ومجرد، يُظهر انتظامًا في شكل الحروف والمسافات بينها، مع غياب للتنقيط أو التشكيل.

من الناحية اللغوية، تمثل النصوص القتبانية لهجةً مستقلة ضمن اللغات العربية الجنوبية القديمة، وتُظهر عناصر نحوية ومعجمية خاصة بها.

ورغم تطور الخط القتباني وظيفيًا، وثراء مادته النقشية، إلا أنه لم يؤثر مباشرة في نشأة الخط العربي، إذ بقي ضمن إطار تقاليد المسند التي انقطعت عن سلسلة الخطوط "الآرامية النبطية" التي أدت إلى العربية، غير أن وجوده، إلى جانب الخطوط السبئية والمعينية والحميرية، يعكس تعددًا وتنوعًا كتابيًا في جنوب الجزيرة، بما يؤكد أن البيئة العربية قبل الإسلام لم تكن أمية أو شفاهية بالكامل، بل كانت تضم تقاليد خطية متطورة في مجالات عدة.

تُعد هذه الخطوط كافة جزءًا من العائلة الكبيرة للخطوط السامية الجنوبية، التي تضم أنظمة كتابية متعددة انتشرت في جنوب وشمال الجزيرة العربية قبل الإسلام، وبسبب هذا التنوع الجغرافي واللغوي، يُشار إليها أحيانًا مجتمعةً بمسمى "الخطوط العربية الشمالية والجنوبية القديمة"، وذلك للتفريق بينها وبين الخط العربي الذي ظهر لاحقًا.

تتميز هذه الخطوط بخصائص مشتركة تعكس جذورًا سامية عريقة، لكنها تختلف في الشكل والاستخدام حسب المناطق والثقافات التي نشأت فيها، مما يؤكد ثراء المشهد الكتابي في الجزيرة العربية ومحيطها في الفترة التي سبقت الإسلام.

في الجنوب، وخصوصًا في اليمن القديم، انتشرت نظم كتابة تنتمي إلى ما يُعرف بالخط المسند، وهو نظام كتابي ينتمي إلى العائلة السامية الجنوبية، وقد استُخدم هذا الخط في عدد من الممالك اليمنية مثل سبأ، وقببان، ومعين، وحمير، وكان يُستخدم في النقوش الحجرية، والنصب التذكارية، والمعاملات التجارية، مما يعكس تطورًا حضاريًا متقدمًا ومستقرًا.

اتسم الخط المسند بخصائص مميزة، أبرزها أنه كان يُكتب من اليمين إلى اليسار وأحيانًا من اليسار إلى اليمين، كما أنه لم يكن يحتوي على علامات للحركات أو

التشكيل الصوتي، شأنه في ذلك شأن معظم الخطوط السامية القديمة. ورغم ثرائه وتنوعه، لم يكن الخط المسند سلفاً مباشراً للخط العربي الحديث، إذ انقرض تدريجياً بعد انتشار الإسلام، دون أن يترك أثراً مباشراً في بنية الحرف العربي، وإن كانت بيئته الثقافية ساهمت في تمهيد الأرضية لظهور أشكال كتابية أخرى.

أما في شمال الجزيرة العربية، فقد تطور الخط النبطي الذي يُعدّ الأصل المباشر للخط العربي، وهو فرع متحوّر من الخط الآرامي، وكان مستخدماً في مملكة الأنباط التي ازدهرت في مناطق مثل البتراء²⁰ والحجر²¹. ويُعدّ هذا الخط هو الحلقة الأهم في سلسلة تطور الكتابة العربية، حيث بدأ يتحوّل تدريجياً، خلال القرنين الرابع والخامس الميلاديين، إلى شكل كتابي أقرب لما أصبح لاحقاً يُعرف بالخط العربي، ويُرجّح عدد من الدارسين أنّ الخطّ العربي المبكر ظهر نتيجة تطوّر الخط النبطي في بيئة مدنية أو تجارية كانت تقع في الحيرة (العراق) أو الأنبار، وربما في الحجاز، حيث كانت مراكز التجارة والثقافة تُشكّل بيئة خصبة للتفاعل اللغوي والكتابي.

في المقابل، يذهب عدد من الباحثين إلى نفي القول بأن الحيرة كانت موطن ابتكار الخط العربي، مستندين في ذلك إلى طبيعة البيئة الثقافية والدينية للمدينة قبل الإسلام؛ إذ كانت الحيرة ذات طابع مسيحي واضح، وتزخر بالتراث السرياني، كما شاع فيها استخدام الخط السرياني على نطاق واسع، في حين لم يكن الخط النبطي منتشرًا فيها بالقدر الذي يسمح بتطوّر الكتابة العربية عنها. وبناءً على ذلك، ترى الدراسات الحديثة أنّ نسبة نشأة الخط العربي إلى الحيريين غير دقيقة، لغياب الأدلة التاريخية التي تُثبت حضوراً فعالاً للخط النبطي في الحيرة أو جعلها مركزاً محتملاً لابتكار العربية الكتابية.

ومن أبرز مظاهر التحول من الخط النبطي إلى العربي ما يُلاحظ في النقوش الانتقالية، مثل نقش "زبد" في سوريا (512م) النقش عبارة عن عتبة مكتوبة بثلاث لغات: الآرامية واليونانية والعربية. ونقش "أم الجمال" الذي اكتشفه المستشرق الألماني

²⁰ البتراء: مدينة أثرية في جنوب الأردن، نحتها الأنباط.

²¹ الحجر: هو الاسم الذي يُرد في القرآن ويُطلق على موقع مدائن صالح في المملكة العربية السعودية

غوستاف ليتيمان في منطقة حوران بالأردن (568م)، وهو نقش لفهر بن سلى، الذي كان مريباً لجذيمة ملك تنوخ، وهي نقوش تحمل سمات نبطية، لكنها تظهر أشكالا أولية لبعض الحروف العربية المألوفة مثل الألف واللام والنون.

اكتُشف نقش "النمارة في سنة 1901 على يد المستشرقين "دوسو وماكر"، على بعد ميل تقريباً من النمارة الحالية، فوق أطلال معبد روماني شرقي جبل الدروز في سوريا، بالقرب من الأماكن التي عُثِر فيها على الكتابات الصفوية.

النقش مكتوب على شاهد قبر ويعود إلى ملك من ملوك اللخمين يُسمى امرؤ القيس بن عمرو، الذي وُصف في النقش بأنه "ملك العرب كله". يُعتبر هذا النقش من أقدم النصوص العربية المكتوبة، ويشكل مصدراً مهماً لدراسة تطور الخط العربي المبكر واللغة العربية في العصر اللخمي.

ومع الوقت، تطور هذا الخط من الشكل المتصل إلى الشكل المنفصل، ثم عاد إلى الاتصال الجزئي، وهو ما ساعد في تكوين بنية الحروف العربية بالشكل الذي استقر لاحقاً، وسمح بتنوع الأساليب كالحجazi، والكوفي، والنسخي.

في السياق التاريخي بدأ بالظهور ما يُعرف في الأدبيات التقليدية باسم الخط الحجazi، وارتبط بتصاعد الوعي السياسي واللغوي لدى العرب، خاصة في أعقاب توسع الفتوحات الإسلامية وتشكل الدولة المركزية في القرن السابع الميلادي، غير أن هذا الاسم، "الحجazi"، لا يُعبّر بدقة عن منشأ هذا الخط، بل هو تسمية لاحقة استُنبطت انطلاقاً من تصورات بعض المستشرقين، من بينهم المستشرق "الألماني" تيودور نولدكه (1836-1930) وآخرون، الذين درسوا كتاب "الفهرست" لابن النديم²² (932-995 م)، ووجدوا فيه إشارة إلى "الخط المائل" الذي استخدم في كتابة المصاحف المبكرة.

وقد ربط ابن النديم هذا الخط بـ"المكي والمدني"، أي المرتبطين بمكة والمدينة، وهو ما دفع بعض الباحثين الأوروبيين إلى اشتقاق اسم "الحجazi" كمقابل جغرافي له،

²² الطبعة الحديثة من كتاب: الفهرست. لابن النديم. مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن. 2014م. المحقق: الدكتور أيمن فؤاد سيد

استنادًا إلى موقع المدينتين ضمن منطقة الحجاز، لكن هذه التسمية لا تستند إلى دليل صريح يُثبت أن الخط نشأ فعليًا في الحجاز، بل تُعد إسقاطًا لاحقًا على ظاهرة لم تكن في الأصل مرتبطة بمكان واحد؛ فالبنية الشكلية لهذا الخط "التي تتسم بالميل وعدم الانتظام" لا تُظهر خصائص محلية حصرية بالحجاز، بل تتقاطع بشكل واضح مع أنماط الخط النبطي الذي كان شائعًا في شمال الجزيرة العربية، خصوصًا في مناطق العُلا، والمدائن، والحِجر، وهي المناطق التي كانت تنتمي سابقًا إلى مملكة الأنباط قبل أن تندمج في الإمبراطورية الرومانية بعد سقوط الدولة النبطية سنة 106م.

ومن المرجح أن هذا الخط الذي سُمي لاحقًا بـ"الحجازي" هو امتداد أو تحوُّر متأخر من الخط النبطي، انتقل مع العرب الذين نزحوا جنوبًا بعد زوال المملكة النبطية، وحملوا معهم تقاليد كتابية تأثرت بالآرامية والنبطية، ومع الزمن، تطوَّر هذا الخط في مدن مثل مكة والمدينة والأنبار والحيرة، ضمن مسار تدريجي لم يكن محصورًا في رقعة جغرافية واحدة.

أما المصاحف المبكرة التي كُتبت بهذا الخط، فلا توجد حتى الآن أدلة أركيولوجية قاطعة تحدّد زمن نشأته بدقة، لكن من المرجح أنها ظهرت في أواخر القرن الأول الهجري أو حتى قبله بقليل، في فترة لا تزال المعطيات النصية والرقمية عنها شحيحة. من هنا، فإن مصطلح "الخط الحجازي" يجب أن يُفهم كتصنيف وصفي لاحق، لا كدلالة على الأصل الجغرافي، ويُفضل التعامل معه بحذر أكاديمي، خاصة أنه يُخفي تاريخًا أكثر تعقيدًا لحركة الخطوط وانتقالها عبر الفضاءات العربية الشمالية نحو الجنوب، ضمن موجات اختلاط لغوي وثقافي متراكبة.

لكن ما هو أكيد أن الخط الكوفي ظهر في مرحلة لاحقة من تطور الكتابة العربية، وتحديدًا بعد عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان، ضمن مشروع سياسي وثقافي أوسع يسعى إلى توحيد الرموز البصرية واللغوية للدولة الإسلامية الصاعدة. ورغم ما يُروَّج له تقليديًا من أن الخط الكوفي نابع من تطور داخلي في الخط العربي، فإن المعطيات التاريخية والمقارنات الخطية تشير إلى احتمال وجود تأثير خارجي واضح، وبالأخص من الخطوط السريانية.

فالخط السرياني، وتحديدًا نمط استرانجيلو، فيتميّز بجمالية تشكيلية وأناقة في امتداد الحروف وانسيابها، وكان منتشرًا في المراكز الثقافية المسيحية في المشرق، وقد لعب الرهبان والنساخ المسيحيون دورًا في عمليات الكتابة والنقل في ظل الدولة الإسلامية الناشئة، لا سيما مع ندرة الكتبة العرب المتخصصين في فنون الخط في تلك المرحلة المبكرة. وتُشير بعض الروايات والقرائن التاريخية إلى أن هؤلاء النساخ كانوا يُكلفون بكتابة النصوص، بما فيها المصاحف، ويتقاضون أجرًا مقابل ذلك، مستفيدين من خبراتهم المتقدمة في التدوين السرياني.

ومن المرجح أن يكون الخط الكوفي قد نشأ في هذا السياق بوصفه محاولة لتقليد الخط السرياني استرانجيلو، ثم تطويعه فنيًا ليتلاءم مع الحروف العربية، وقد نتج عن ذلك خط ذو طابع معماري وهندسي، اتسم بزواياه الحادة وتناسقه البصري، مما جعله لاحقًا يُستخدم بشكل جمالي في المعمار والزخرفة. ويُعد أقدم شاهد معروف على استخدام الخط الكوفي هو النقش الموجود في قبة الصخرة بالقدس، الذي يعود إلى أواخر القرن الأول الهجري/السابع الميلادي، ويجسد هذا التلاقح بين الشكل الفني والخطاب العقائدي.

بالتالي، فإن نشوء الخط الكوفي لا يمكن فصله عن البنية الثقافية المتشابكة في المشرق القديم، حيث تداخلت التأثيرات العربية والسريانية والبيزنطية، وأسهمت في تشكيل ما سيُعرف لاحقًا بـ"الفن الإسلامي" سواء في الخط أو العمارة أو الزخرف.

يعتقد كثير من الفقهاء والمثقفين داخل الأوساط الإسلامية أن الخط الكوفي هو أقدم الخطوط العربية التي كُتبت بها المصاحف، ويربطون هذا الاعتقاد مباشرة بمصاحف يُقال إنها تعود إلى عهد الخليفة عثمان بن عفان، غير أن هذا الطرح لا يصمد أمام الفحص النقدي للنصوص ولمخطوطات المصاحف التي وصلتنا، إذ تشير المعايينة الدقيقة لهذه النسخ إلى أن أصولها لا تعود إلى العصر الراشدي أو حتى الأموي المبكر، بل إلى فترة متأخرة، وتحديدًا بدايات العصر العباسي، وربما بعد عدة خلفاء من هذا العصر.

ومن أبرز النماذج التي يستند إليها هذا الاعتقاد التقليدي ما يُعرف بمصحف المشهد الحسيني بالقاهرة، ومصحف "توب قابي سراي" في إسطنبول، ومصحف سمرقند (المحفوظ حاليًا في طشقند)، حيث تُنسب هذه المصاحف في الخطاب الديني إلى عثمان نفسه. لكن دراسات حديثة في علم المخطوط العربي، وتحليل الحبر والدعم المادي للمخطوط، بالإضافة إلى الدراسات المقارنة للأنماط الخطية، تثبت أن هذه المصاحف كُتبت بعد ذلك بزمان ليس بالقصير، إذ تحتوي بعض هذه النسخ، مثل مصحف المشهد الحسيني، على أربعة أنماط خطية مختلفة، ما يدل على أنها ليست نسخة موحدة، بل مجمعة من مصادر متعددة، وكل قسم منها نُسخ عن نموذج مختلف، مما يُبعدها عن أن تكون مصحفًا عثمانيًا موحدًا.

علاوة على ذلك، فإن الخط المستخدم فيها، رغم نسبته إلى "الكوفي"، هو في الواقع نمط متطور من الكوفي المدوّر أو المزهر، وهو شكل لم يكن قد تطور بعد في العصر الأموي، بل يمثل مرحلة أكثر تطورًا فنيًا وزخرفيًا، ظهرت في القرنين الثاني والثالث للهجرة، أي في بدايات العصر العباسي على الأرجح، وهذا يُظهر أن ما يُروّج له من وجود مصاحف عثمانية أصلية، مكتوبة بخط كوفي مبكر، هو في جوهره إعادة بناء سردي لاحق، مدفوع برغبة في منح النص القرآني سلطة تاريخية مطلقة وغير قابلة للنقض.

بالتالي، فإن الخط الكوفي، كما نعرفه اليوم في المصاحف الكبرى التي تُنسب إلى عثمان، ليس أقدم الخطوط العربية تاريخيًا، ولا يمثل بالضرورة المرحلة الأولى من التدوين القرآني، بل هو نتاج مرحلة متأخرة نسبيًا من تطور الخط العربي، تمت في ظل سلطة مركزية عباسية سعت إلى تجميل المصاحف وتوحيد شكلها البصري، بما يخدم الوظيفة السياسية والرمزية للمصحف في الدولة.

بدأ الخط النسخي بالظهور التدريجي في أواخر العصر الأموي، لكنه لم يترسّخ بوصفه خطأً قياسيًّا إلا في العصر العباسي، خصوصًا في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، عندما ظهرت الحاجة إلى خط واضح وسهل القراءة يُستخدم في نسخ الكتب، والوثائق، والمراسلات، والمصاحف، وسُمّي "نسخي" لأنه كان يُستخدم أساسًا في

"النسخ"، أي في عملية نقل النصوص يدويًا، مقارنةً بخطوط أخرى كانت تُستخدم للزخرفة أو النقوش، مثل الكوفي.

يمتاز الخط النسخي ببنية حروف واضحة، وتوزيع متوازن بين العناصر الرأسية والأفقية، وانحناءات انسيابية، ما جعله مناسبًا للكتابة المتواصلة والسريعة. بخلاف الخط الكوفي، الذي يتسم بجمود وهندسية صارمة، فإن النسخي يُعبّر عن مرونة بنيوية تواكب الحاجة العملية إلى التدوين اليومي، خاصة في ظل اتساع حركة الترجمة والعلم والتشريع في العصر العباسي.

ويُعد "ابن مقلة" (ت. 940م) من أبرز من قام بتقنين هذا الخط وتنظيم قواعده، حيث أدخل عليه ما يُعرف بـ"المقاييس الخطية" أو "النسب الهندسية"، مثل قاعدة "النقطة" كوحدة قياس، وخلق توازن بصري بين الحروف، وقد قام معاصروه وتلاميذه، وعلى رأسهم ابن البواب، بتطوير هذا الخط ليصل إلى ما يُعرف اليوم بـ"النسخي الكلاسيكي".

أصبح الخط النسخي لاحقًا هو الخط الرسمي لنسخ المصاحف، وذلك لما يوفّره من وضوح وجمال، وخصوصًا بعد دخول عناصر مثل التشكيل والتنقيط، ما جعله مثاليًا لضبط النطق والقراءة، خصوصًا مع توسع الإسلام جغرافيًا ودخول شعوب غير عربية في الديانة، كانت بحاجة إلى فهم القرآن عبر نظام بصري واضح.

وقد ظل الخط النسخي هو الخط الغالب في العالم الإسلامي إلى اليوم في سياق الطباعة والرسم المصحفي، وإن ظهرت منه أنماط إقليمية متعددة، مثل النسخي العثماني والنسخي المغربي والنسخي الفارسي.

هذا المسار التاريخي يُظهر أن الخط العربي لم يكن وليد لحظة دينية أو سياسية معينة، بل هو نتيجة تفاعلات لغوية وثقافية استمرت قرونًا قبل الإسلام، وأن ظهوره ترافق مع نشوء الحاجة إلى التدوين، ونقل المعرفة، وكتابة العقود والنقوش، ولم يكن في بداياته مخصصًا للنصوص المقدسة وحدها.

وفي هذا الإطار، يمكن القول إن الخط العربي، بقدر ما هو نتاج ثقافي محلي، فهو أيضًا حلقة ضمن سلسلة الخطوط السامية الأوسع التي شملت المنطقة، وهو ما

يضعه ضمن خريطة تطور الكتابة في الجزيرة العربية ، بوصفها منطقة عبور ثقافي ولغوي بين الشمال والجنوب، وبين الشرق والغرب.

يُميز بين عبارتي " بِلِسَانِ عَرَبِيٍّ " و " بُلُغَةٍ عَرَبِيَّةٍ " من حيث البنية الدلالية والدلالة الثقافية التاريخية لكل منهما، فالتعبير بـ"اللسان" يرتبط أساسًا بالمستوى الشفهي للغة، أي الطريقة التي يُنطق بها الكلام ضمن سياق اجتماعي معين، وهو ما يُحيل إلى اللهجة أو الأسلوب التداولي للخطاب، بينما "اللغة" تشير إلى النظام اللساني الكامل بما يتضمنه من قواعد نحوية وصرفية وصوتية ودلالية. وبهذا، فإن " بِلِسَانِ عَرَبِيٍّ " يدل على انتماء النص أو الخطاب إلى بيئة لغوية عربية مفهومة من حيث النطق والتعبير، دون أن يعني بالضرورة التقيد بقواعد معيارية أو مكتوبة، أما "بلغة عربية" فتعني اعتمادًا صريحًا على نسق لغوي قائم على بنية تركيبية متماسكة، تتجاوز الشفاهة إلى التدوين والتقعيد. ومن هذا المنطلق، فإن وصف القرآن بأنه نزل " بِلِسَانِ عَرَبِيٍّ " يُفهم على أنه خطاب موجه إلى مجتمع كان يعتمد أساسًا على الشفاهة، ويتحدث بصيغ لغوية مألوفة.

بدأت ملامح الحروف العربية التي نعرفها اليوم تتبلور تدريجيًا مع ما يمكن تسميته بالاستقلال الثقافي للعرب، وهو تحوّل تاريخي حدث نتيجة تصاعد الوعي بالهوية السياسية واللغوية في أعقاب توسع الفتوحات وقيام الدولة المركزية؛ فقد أوجدت هذه المرحلة حاجة ملحة لتطوير أشكال الكتابة التي كانت حتى ذلك الحين تعتمد على خطوط غير ناضجة أو مستعارة من أنظمة سابقة كالنبطي والآرامي، ومع تصاعد المركزية السياسية، برزت الضرورة العملية لتقعيد الكتابة وتوحيد أشكال الحروف من أجل أغراض التوثيق والإدارة والتشريع، وهكذا، تبلورت حتمية تطوير الخط العربي ضمن منطق وظيفي بالدرجة الأولى، لا عقائدي، وبدأت تظهر المحاولات الأولى لتثبيت الأبجدية العربية في شكل معياري يسمح باستخدامها على نطاق واسع. وقد تزامن هذا التحول مع القرن السابع الميلادي، وهي الفترة نفسها التي ظهر فيها النص القرآني، الذي يُعد أقدم نص كامل وصلنا " بِلِسَانِ عَرَبِيٍّ "، أي باللهجة الفصحى المتداولة في بيئة محددة من الجزيرة، والتي تم تبنيها لاحقًا كلغة معيارية.

ورغم القيمة التاريخية لهذا النص في توثيق شكل مبكر من العربية، فإنه لا ينبغي قراءته كحدث لغوي معزول أو كمرجع لغوي مطلق، بل كنصٍ نشأ في خضم لحظة سياسية ولغوية تتداخل فيها الضرورة الإدارية، والرغبة في الهيمنة الرمزية، والحاجة إلى إنتاج سرديّة موحّدة، إن بروز الخط العربي وتدوين القرآن في هذا السياق لم يكن صدفة لغوية، بل لحظة مفصلية ضمن مشروع ثقافي أوسع، تمت فيه علمنة أدوات التواصل ومأسسة اللغة المكتوبة لأغراض تتجاوز البعد الديني البحت.

منذ اللحظة التي اقترن فيها الوحي الإسلامي باللغة العربية، اكتسبت هذه الأخيرة بعداً ميتافيزيقياً يتجاوز وظيفتها كوسيط تواصل، فقد أصبحت العربية، في الوعي الإسلامي التقليدي، "لغة الله" و"لسان الجنة"، وتحوّلت من لغة قوم إلى لغة مقدّسة، محاطة بهالة من التقديس، لا بوصفها وسيلة تعبير، بل بوصفها وعاءً للوحي لا يقبل البديل.

لكن هذه الهالة لم تكن دائماً موجودة، ولم تكن حتمية، فاللغة لا تُقدّس إلا في لحظة سياسية لاهوتية، حين يُربط النص بالسلطة، وحين يُحوّل التعدد اللغوي إلى خطر على "النقاء" العقدي. من هنا يصبح من الضروري مساءلة هذا التقديس نفسه: هل العربية مقدّسة بطبيعتها، أم جُعِلت كذلك بفعل التلازم بين السلطة الدينية والنص؟ وهل هذا التقديس خدّم اللغة، أم جعلها نصّاً مغلقاً وعاجزاً عن التطور؟ إن مفهوم "اللغة المقدّسة" ليس حكراً على التقليد الإسلامي، بل هو جزء من ظاهرة ثقافية دينية أوسع، شهدتها حضارات متعددة، حيث ارتبط النص المقدس بلغة مخصوصة عُدّت هي الأخرى تجلياً للوحي أو للحق الإلهي.

في الهندوسية مثلاً، اعتُبرت السنسكريتية²³ لغة أزلية، لا بشرية الأصل، بل "لغة الآلهة"، ولذلك فإن النصوص الفيديّة لا تُترجم دون أن تفقد جزءاً من قداستها،

²³ سنسكريتية: لغة قديمة من لغات الهند، وتُعدّ أصلاً لكثير من اللغات الهندية الحالية تعني حرفياً في أصلها الهندي "اللغة المصقولة" أو "المهذّبة" أو "المنقّحة"، وهي لغة دينية وأدبية وفلسفية استخدمت في النصوص الهندوسية والبوذية القديمة

بالمثل، في التقليد اليهودي، ارتبطت العبرية التوراتية بمكانة فريدة، حيث اعتُبرت "اللغة التي تحدث بها الله مع أنبيائه"، وظلت التوراة في صيغتها الأصلية المرجع المطلق، في مقابل ترجمات غالبًا ما عُدَّت مشوبة بالنقص أو الخيانة للنص الإلهي.

وبذلك، فإن فكرة اللغة المقدسة نشأت في اللحظة التي يتم فيها ربط اللغة بالوحي مباشرةً، وتُفترض فيها اللغة ككائن مكتمل لا يخضع للتغيير أو التطور. هذا التقديس يجعل اللغة فوق التاريخ، ويحوّلها من نظام دلالي إلى موضوع إيماني.

حين نصل إلى العربية، نجد تكرارًا لهذه الدينامية، ولكن بطابع أكثر حدّة، نظرًا لما للقرآن من مكانة مركزية في الإسلام بوصفه "كلام الله" غير المخلوق في العقيدة السنية، والمُنزّل بـ"لسان عربي مبين"، من هنا اكتسبت العربية بُعدًا يتجاوز كونها لغة بشرية، لتُقدّم في بعض الروايات الكلامية والفقهية كـ"لغة الجنة"، و"اللغة المختارة من قبل الله"، ما أدّى إلى أدلجة اللغة وإخراجها من مسارها التاريخي الطبيعي.

غير أن هذا التلازم بين النص واللغة أثار إشكالًا معرفيًا عميقًا، خصوصًا عند التعامل مع مسألة الترجمة، فكما هو الحال في تقاليد دينية أخرى، لم تُعتبر ترجمة القرآن إلى اللغات المختلفة نصوصًا معادلة للنص الأصل، بل تفسيرات تقريبية، محكومة بحدود اللغة والمذهب، لا تُضاهي النص العربي في قدسيته ولا في قوّة بيانه، وهذا التصور جعل من الترجمة دومًا عملية مشبوهة أو ناقصة، لا تُنتج "قرآنًا" بالمعنى الكامل، بل مجرد شرح أو تأويل، ما يعني عمليًا احتكار المعنى داخل النسخة العربية، وحصر الفهم الكامل في يد من يملكون ناصية "اللسان العربي المبين".

وبذلك، أصبحت اللغة نفسها أداة سلطة وتأهيل ديني معرفي، فلا يُتاح المعنى إلا لمن يمتلك أدوات اللغة الأصلية، والتي تحوّلت بدورها إلى شرط لاهوتي، وامتياز ثقافي، ووسيط ضروري للوصول إلى الحقيقة، وهذا الاحتكار، على المدى الطويل، حوّل اللغة من أداة تواصل إلى أداة احتكار رمزي ومعرفي، حيث يُحاط النص بهالة من الانغلاق تمنع مساءلته، وتُحصّنه ضد النقد، تحت ذريعة أن "المعنى الحقيقي" لا يُتاح إلا لمن يُجيد الأصل.

وهكذا، فإن تقديس اللغة لم يكن فقط استجابة لرغبة روحية، بل كان "في جميع السياقات" آلية لإنتاج الشرعية، واحتكار التأويل، وضبط الجماعة، وحين يُربط "الحق" بلغة واحدة، يُستبعد الآخر لا على أساس الفكرة، بل على أساس اللسان. لم تكن اللغة العربية قبل الإسلام أكثر من لهجة إقليمية ضمن طيف واسع من اللهجات السامية المنتشرة في شبه الجزيرة العربية، ولم تكن تملك آنذاك تفوقاً حضارياً أو أدبياً مؤسساً على المقاييس المدنية، مقارنة باللغات التي كانت تستخدم في الكتابة والتدوين مثل الآرامية، النبطية، أو السريانية، لكن مجيء الإسلام، وخصوصاً نزول القرآن، شكّل لحظة انقلابية في تاريخ هذه اللغة، إذ رُبط النص الموحى مباشرة بـ"اللسان العربي"، لا بوصفه وسيلة تعبير فقط، بل بوصفه شرطاً للوحي ذاته.

هذا الارتباط جعل من العربية مكوناً جوهرياً في البنية العقائدية للإسلام، فالقرآن لا يُفهم إلا بها، ولا يُتعبّد إلا بلفظه، ولا يُعدّ "قرآناً" خارج العربية، مهما بلغت دقة الترجمة، وهكذا بدأت العربية تخرج من موقعها كلغة قوم إلى موقعها كلغة عقيدة، وتحوّلت من لهجة محلية إلى لغة معيارية مقدّسة، متعالية على اللغات الأخرى، بل ومعصومة عن التغيير في خطاب أهل العقيدة.

لقد عززت هذه النقلة "من لغة إلى لغة" رمز طبيعة النص القرآني ذاته، الذي وُصف بأنه "كلام الله غير المخلوق"، وأنه نزل بـ"لسان عربي مبين"، وتحوّلت العبارة القرآنية من مجاز لسانی إلى عقيدة لاهوتية: فـ"اللسان العربي" لم يعد يُفهم كتعبير عن بيئة ثقافية، بل أصبح دلالة على صفاء إلهي، جعل العربية لغة خالدة، مفصولة عن التطور، ومحاطة بسياج قدسي، وقد أُدمج هذا البعد في العقائد الكلامية فيما بعد، خاصة في المدارس السنية، ليُصبح القرآن لا يُفهم إلا بالعربية، والعربية لا تكتمل إلا في القرآن.

وفي نفس السياق جعل من العربية أداة للتمييز الديني داخل المجتمع الإسلامي نفسه، فالقدرة على القراءة بالعربية كانت شرطاً لممارسة شعائر مركزية مثل الصلاة، ولإدراك المعنى الكامل للوحي، ما جعل من امتلاك العربية امتلاكاً للمعنى والسلطة،

وهكذا ترسّخ التقديس، لا فقط للنص، بل للغة ذاتها، بوصفها لغة "اختارها الله"، في مقابل لغات "أهملت" أو "أنسيّت" في لحظة الاصطفاء.

لكن ما يُظهره هذا التاريخ هو أن قداسة العربية ليست سابقة على الوحي، بل لاحقة له، لقد جعلت مقدّسة، لا لأنها "أفضل" من غيرها من اللغات، بل لأنها ارتبطت بمصدر مقدّس، وهي بذلك قداسة مأسسة، لا فطرية، نشأت من التقاء النص بالسلطة، وتحويل أداة بشرية إلى رمز متعالٍ.

إذا كان القرآن قد أعطى للعربية مركزية لاهوتية، فإن الدولة الإسلامية الناشئة كانت هي التي منحتها مركزية سياسية، فالحظة التي يُعرف فيها تقليدياً بـ "جمع القرآن" في عهد الخليفة عثمان بن عفّان لا يمكن فصلها عن منطق السلطة، إذ لم يكن الهدف فقط توحيد النص من الناحية الشكلية، بل ضبط اللسان، ومن خلاله، ضبط التأويل والمعنى والذاكرة الجماعية.

ما حدث في جمع النص العثماني هو "عملياً" توحيد لقراءة واحدة، على حساب تنوع قرائي ولساني كان قائماً في المجتمع الإسلامي الأول، وقد مثّلت هذه الخطوة أول محاولة لإغلاق النص وفرض معيار لغوي ديني واحد، أُطلق عليه لاحقاً "الرسم العثماني"، ولم يكن هذا الرسم مجرد نمط إملائي، بل أداة لتثبيت رواية رسمية، وإقصاء أشكال أخرى من القراءة التي كانت تمثّل روافد محتملة لتأويلات مغايرة، حيث تحول النص من نص مفتوح "يخضع لتنوع القراء والسياقات" إلى نص مغلق مؤطر، لا يُقرأ إلا ضمن نسق معيّن، وبأصوات معلّمة ومعترف بها.

وفي هذا السياق، أصبحت العربية الموحّدة أداة للضبط السياسي بقدر ما هي وسيلة تعبدية، بينما لم يعد توحيد النص القرآني فقط شأنًا لاهوتيًا، بل صار شرطًا لاستقرار الدولة الناشئة، فحين تتعدد القراءات، تتعدد التفاسير، ومعها تتعدد السلطات، وهو ما كان يهدد مركزية السلطة الدينية السياسية التي بدأت تتبلور في العهد الأموي، ثم تأصّلت في العصر العباسي.

وبهذا المعنى، فإن قداسة اللغة لم تكن مجرد تعبير عن محبة المؤمنين للعربية، بل كانت إحدى أدوات بناء النسق السلطوي الإسلامي نفسه، الذي سعى إلى ضبط

اللسان، بوصفه ممرًا لضبط الضمير والمعنى، في حين أصبحت العربية الرسمية "تلك التي جُمع بها النص وثُبت بها المعنى" وسيلة لتأميم العقيدة، وضمان استمراريتهما عبر القرون، لا من خلال مرونتها، بل من خلال تحييد التعدد وإعادة إنتاج الواحد.

هذا التحول من التعدد إلى الوحدة "من الشفوي إلى الرسمي" حول اللغة من مجال للنقاش والتفاعل إلى أداة معيارية للامتثال، ما جعل أي مساس بـ"الرسم" أو "القراءة" يُعدّ خرقًا للمقدّس، وخروجًا على الجماعة، وهكذا، تمت مصادرة اللغة، لا باسم الجمال أو البيان، بل باسم الإجماع والخشية من الفتنة.

رغم ما يبدو من رفعة في جعل اللغة مقدسة، إلا أن القداسة التي تُحاط بها اللغة العربية شكّلت مع مرور الزمن عائقًا معرفيًا حقيقيًا، فاللغة التي يُمنع تعديلها، أو مساءلة تراكيبها، أو إعادة تشكيلها اصطلاحيًا، تتحول من وسيلة للتفكير والتعبير إلى نص متحجر، لا يُمكن لمسّه إلا بشروط المؤسسة الدينية، وقد ساهم هذا التقديس في تجميد تطور اللغة العربية، وعزلها "على المستوى الفعلي" عن ميادين المعرفة الحية، خاصة العلمية منها.

في التقاليد المعرفية الحديثة، تُعدّ اللغة وسيطًا ديناميكيًا لتوليد المفاهيم، وإنتاج المصطلحات، ونقل المعارف من حقل إلى آخر، أما في حالة العربية، فإن التداخل بين النص المقدس واللغة، جعل كثيرًا من المفكرين والباحثين في حقل الفلسفة، العلوم، أو اللسانيات، يتجنبون الاصطلاح أو الاشتقاق أو التصرف باللغة، خشية المساس بـ"حرمة اللغة"، فأصبحت "فصاحة اللغة" مقيدة، لا مفعلة؛ تُستشهد بها في البلاغة، ولا تُستثمر في الفيزياء أو علوم الأعصاب أو الفلسفة.

كما أن ربط اللغة بالوحي والحق الإلهي قد منع قيام تصور تداولي أو تاريخي للغة، أي رؤية العربية بوصفها نظامًا ثقافيًا متغيرًا، يتفاعل مع الأزمنة، ويُطوّع ليخدم حاجات المجتمع، فبدل أن تكون العربية نظامًا قابلاً للتجديد والتكيف، تحولت إلى لغة معيارية "مُنزلة" لا تُجدد إلا داخل حدود ضيقة يقرّها التراث الديني، وأحيانًا، المذهبي.

وهذا الشكل، بات من الصعب الفصل بين اللغة بوصفها أداة عقلانية للتفكير، وبين اللغة بوصفها موضوعًا عقائديًا لا يُناقش، فالمقدس حين يُفرض على اللغة، يتحول إلى رقابة لغوية غير معلنة، تُعيق قدرة المفكر أو الباحث على الصياغة الحرة، وعلى توليد مصطلحات نقدية جديدة، وهو ما يفسر جزئيًا عجز العربية الحديثة عن إنتاج فلسفة أو علوم إنسانية مستقلة، من خارج القوالب الغربية أو التراثية.

رغم أن العقيدة الإسلامية تؤكد أن القرآن نزل "بلسان عربي مبين"، وتربط بشكل صارم بين اللغة والقداسة، فإن الواقع الديمغرافي للإسلام يكشف عن مفارقة بنيوية عميقة، في تقرير مركز Pew للأبحاث لعام 2025، يُقدَّر أن عدد المسلمين في العالم وصل إلى حوالي 2 مليار شخص بحلول عام 2020، أي ما يقارب 25.6% من سكان العالم، بينما لا توجد بعد تقديرات رسمية منشورة حتى الآن تثبت بدقة عدد المسلمين لعام 2025. فمن المتوقع إذا استمرت نفس معدلات النمو الديموغرافي التي سُجلت في العقود الماضية، أن يكون العدد قد تجاوز 2.2 مليار نسمة، موزعين على قارات متعددة، وفي ثقافات لغوية متباينة، في المقابل لا يتجاوز عدد العرب نحو 400 إلى 450 مليون نسمة، من بينهم قرابة 300 إلى 350 مليون مسلم فقط، نظرًا لتعدد الديانات في بعض الدول العربية. وبهذا، فإن المسلمين الناطقين بالعربية لا يُشكّلون أكثر من 15% إلى 20% من مجموع المسلمين في العالم.

وبناءً على ذلك، تُشكّل الأغلبية المطلقة "أي أكثر من 80%" من المسلمين اليوم مجموعات لغوية غير عربية، يتحدث أفرادها لغات مثل الأوردو، البنغالية، الفارسية، التركية، الملايوية، السواحلية، وغيرها من اللغات الإقليمية.

ولا يتوقف التنوع عند الحدود اللغوية، بل يشمل البنية المذهبية والفكرية داخل ما يُعرف تقليديًا بالعالم الإسلامي، فإلى جانب الأغلبية السنية، يُقدَّر عدد الشيعة الإثني عشرية، والعلويين، والإسماعيليين بما يتراوح بين 10% إلى 15% من مجموع المسلمين، مع تركيزهم في بلدان مثل إيران والعراق وأذربيجان ولبنان واليمن، كما توجد طوائف أخرى أقل عددًا، مثل الدروز والزيدية والهجرة.

وعلاوة على ذلك، برز في العقود الأخيرة تصاعد ملحوظ في أعداد من يُعرّفون أنفسهم كـ"لا دينيين" أو "ملحدين" في البلدان العربية، رغم القيود الاجتماعية والسياسية والدينية.

وتُظهر بعض الاستطلاعات الحديثة مثل تلك التي أجرتها (بي بي سي عربي) "هي خدمة إخبارية تُقدّم باللغة العربية، تابعة لهيئة الإذاعة البريطانية" و (مقياس الرأي العربي) "هو مشروع بحثي يُجري استطلاعات رأي عام في دول الشرق الأوسط وشمال أفريقيا"، أن نسبة غير المتدينين قد تصل في بعض الدول، خصوصًا بين الشباب، إلى 20٪ أو أكثر، كما هو الحال في تونس، لبنان، والمغرب، وهذا التحوّل الصامت في أنماط التدين والانتماء الفكري يعكس تفتتًا تدريجيًا في الاحتكار الرمزي للهوية الإسلامية الكلاسيكية.

هذا التوزيع السكاني يعكس واقعًا لغويًا حاسمًا: أن اللغة العربية ليست اللغة الأم لغالبية المسلمين، ومع ذلك، تبقى هي اللغة الوحيدة التي يُعدّ بها القرآن قرآنًا، ويُطلب فيها أداء العبادات المركزية، مثل الصلاة وتلاوة المصحف، ما يجعل التدين الإسلامي في كثير من السياقات مؤسسًا على تلاوة نص لا يفهم إلا عبر وسطاء، أو يُحفظ كما هو دون فهم مباشر، مما يُعمّق الانفصال بين الإيمان الصوتي والفهم المعرفي.

على الرغم من أن أكثر من أربعة أخماس المسلمين المعاصرين اليوم ليسوا ناطقين بالعربية، ومع ذلك، يُطلب منهم التقرب إلى الله من خلال لغة لا يفهمونها، أو يفهمونها جزئيًا فقط، هذا التناقض يُنتج ما يمكن تسميته بالانفصال بين الصوت والمعنى: فالتدين يُمارس من خلال تلاوة نص عربي يُحفظ عن ظهر قلب، لكن غالبًا دون وعي حقيقي بمضامينه، بذلك، تتحوّل العلاقة مع النص إلى علاقة طقسية محضّة، حيث يغدو الأداء الصوتي، لا الفهم، هو محور العبادة، وهذا يعكس تحوّلًا جذريًا في وظيفة اللغة: من وسيلة للفهم والمعنى، إلى رمز صوتي للتقوى والانضباط. في السياق الإسلامي، تكتسب العربية موقعًا فريدًا: ليست لغة دينية فحسب، بل لغة وحي، يُحرّم ترجمتها بشكل "قرآني" نهائي، والترجمة، مهما بلغت دقتها، لا تُعتبر

قرآنًا، بل "تفسيرًا" أو "شرحًا" في أحسن الأحوال، وبذلك، تُحتكر القداسة داخل بنية لغوية بعينها، ما يجعل الفهم الكامل مرتبًا بإتقان العربية، ويضع غير العرب أمام معضلة إيمانية-لغوية: أن تتلو ما لا تفهم، وتؤمن بما لا تقرأ بلغتك. هذا الواقع يُبرز بجلاء الهوة بين الدعوى العالمية للإسلام، ومحلية لغته المقدسة، فبينما يُقدّم الإسلام كرسالة كونية، إلا أن معناه يظل محجورًا بلغة واحدة، ما يجعل التعدد اللغوي واقعًا بشريًا مهملاً، ويُقوّض مبدأ الشمولية الدينية من الداخل، بل أكثر من ذلك، فإن الحفاظ على "النص المقدس" دون ترجمة قرآنية معترف بها، يُحوّل العربية إلى أداة سلطة رمزية ومعرفية، تحتكر الحقيقة والوحي والتفسير.

فالمسلم الماليزي، أو التركي، أو البنغالي، لا يمكنه أداء الصلاة إلا بتلاوة سور قرآنية عربية، حتى وإن لم يُدرِك معناها. ورغم أن الترجمات متاحة، إلا أنها لا تُعدّ قرآنًا، بل فقط "تفاسير بلغة أخرى"، وهذا التمييز يُفضي إلى ما يمكن تسميته بالتسامي اللغوي العقائدي: حيث تُرفع اللغة فوق المتكلم، ويُفرض على المؤمن الانصياع إلى صوت لا يُتيح له الفهم إلا عبر وسطاء لغويين أو فقهاء.

ومع أن بعض المجتمعات الإسلامية حاولت تجاوز هذه الهوة من خلال ترجمات محلية موازية، أو دروس تفسير باللغات القومية، إلا أن الإقرار العقائدي الرسمي لا يزال يحتكر معنى "القرآن" في اللفظ العربي وحده، وهو ما يجعل الترجمة دائمًا نشاطًا دونيًا، غير مُعترف به كشكل من أشكال الوصول إلى الوحي.

أما نظرة غير العرب إلى اللغة العربية، فهي غالبًا نظرة طقسية لا معرفية، فهي لغة تُقدّس لأنها مفهومة، بل لأنها "لغة الله"، حتى لو لم تكن مفهومة إلا من قبل النخبة، وفي كثير من الحالات، يُنظر إلى تعلّم العربية، لا بوصفه مسعى ثقافيًا، بل بوصفه طريقًا إلى الثواب، مما يُفرغ اللغة من مضمونها الحيوي، ويجعلها مؤسسة رمزية للامتثال الديني، أكثر من كونها قناة للوعي أو الفهم.

هذا التقديس المنفصل عن الفهم يُسائل مشروع "القرآن العالمي" ذاته: كيف يكون كتابًا عالميًا إذا كان لا يُفهم إلا بلغة واحدة؟ وهل العالمية تتحقق بالصوت أم بالمعنى؟ وهل يُمكن الحديث عن عدالة إلهية في خطاب لا يُتاح لكل المتلقين بلغاتهم

الأصلية؟ هذه الأسئلة تمسّ جوهر العلاقة بين اللغة والسلطة، والوحي والتأويل، والفهم والانقياد.

من أبرز التحديات التي تواجه اللغة العربية هو الانقسام بين "لغة الحياة اليومية"، التي يتحدث بها الملايين في حياتهم العادية، و"لغة المقدس" التي تمثل العربية الفصحى المرتبطة بالنصوص الدينية والتراثية، هذه الثنائية تعكس واقعًا ثقافيًا ولغويًا معقدًا، حيث تنفصل اللغة عن طبيعتها الحية وتتحوّل إلى نمط ثابت ومقدس لا يتغير. في الحياة اليومية، يستخدم العرب لهجات متنوعة تختلف من منطقة إلى أخرى، وهي في تفاعل مستمر مع البيئات الثقافية والاجتماعية، وتمثل أدوات تواصل فعالة وحية، أما العربية الفصحى فهي لغة رسمية، تعليمية، دينية، وأدبية، لكنها في المقابل لغة تجمّدت عند حدود معينة، مقيدة بقواعد صارمة وأسلوب قديم نسبيًا. وهذا الإقصاء بين ما هو "مقدس" وما هو "حياتي" يؤدي إلى:

• ضعف التواصل بين اللغة الرسمية وجمهور المتحدثين، ما يجعل الفصحى لغة التقاليد لا لغة الابتكار.

• إحساس لدى كثيرين بأن العربية الفصحى لغة غريبة أو ميتة، لا تعبّر عن واقعهم اليومي.

• صعوبة تحديث اللغة أو تطويرها لتواكب حاجات العصر العلمي والتكنولوجي، بسبب رفض التدخل في "لغة القرآن" أو "لغة التراث".

كما أن التقديس المصاحب للخط العربي الرسمي، الذي تحوّل إلى "رسم مقدس"، عرقل أي محاولة لتحديث الكتابة أو تبسيطها، وهو ما انعكس سلبيًا على تعليم اللغة ونشرها.

إن هذه الازدواجية تمثل أحد أهم الأسباب وراء تراجع مكانة العربية كلغة علم ومعرفة في العصر الحديث، إذ يقف التراث المهيمن كجدار يصعب تجاوزه، في حين تعجز اللهجات المحلية عن التعبير عن طموحات الحداثة.

تجد اللغة العربية نفسها اليوم عند مفترق طرق حاسم: إما أن تبقى لغة مُقدّسة محصورة في فضاءات الشعائر والخطاب الرسمي والأدبي، أو أن تُستعاد بوصفها أداة

فاعلة لإنتاج المعرفة وتوليد المفاهيم في جميع الحقول: من العلوم الصلبة إلى الفلسفة والتقنية، وإن الاقتصار على البعد الرمزي اللاهوتي للعربية، مهما كان مهمًا، لن يضمن لها البقاء كلغة حية؛ فاللغات لا تُصان بالتقديس، بل بالاستعمال المتجدد والمنتج.

الخطابات التي تُمجّد "بلاغة القرآن"، أو "جمال الخط العربي"، أو "فصاحة العرب"، لا تكفي لإنقاذ اللغة من التهميش. بل قد تُحوّلها "عن غير قصد" إلى لغة متحف: تُعظّم ويُحتفى بها، لكنها لا تُستعمل إلا في المناسبات، مثل قطعة أثرية لا يجوز المساس بها، وهذا النوع من الاحتفاء القشري يعزل اللغة عن ديناميكيات الحياة المعاصرة، ويفرغها من قدرتها على التفاعل مع متغيرات العالم الحديث.

إن بقاء اللغة العربية، ليس مجرد شأن لغوي، بل هو تحدٍ حضاري، إما أن تكون العربية قادرة على التكيف، والانخراط في فضاءات الحداثة والعلم والتقنية، أو أن تتراجع تدريجيًا إلى لغة طقوسية شعرية، تُدرّس لكنها لا تُستخدم، وتُحفظ لكنها لا تُحدث أثرًا في العالم. ولهذا فإن مستقبل العربية لا يُقرّر في المجامع اللغوية وحدها، بل في الجامعات، ومراكز البحث، والمنصات الرقمية، والأسواق، والمدارس، بل وفي اختيارات الأفراد اليومية.

لقد شهد التاريخ الثقافي للبشرية اندثار عدد كبير من اللغات، ليس بسبب زوال شعوبها بالضرورة، بل بسبب فقدان تلك اللغات لوظيفتها الحيوية في إنتاج المعرفة ونقلها، فعلى سبيل المثال، كانت اللغة اللاتينية لقرون طويلة لغة الكنيسة والعلم والفلسفة في أوروبا، لكنها بدأت تنسحب تدريجيًا من المشهد مع صعود اللغات القومية الحديثة كالفرنسية، الألمانية، والإنجليزية، التي صارت أكثر التصاقًا بالحياة اليومية وإنتاج العلوم والتقنيات، لكن اللاتينية لم تُمحَ تمامًا، بل تحوّلت إلى لغة طقوسية ونصوص ميتة، لا تُستخدم في التداول المعرفي الحي.

وبالمثل، كانت اللغة القبطية امتدادًا للغة المصرية القديمة، واستُخدمت في الحياة الدينية والتعليمية في وادي النيل، لكنها تراجعت تدريجيًا مع سيادة العربية، خصوصًا عندما انفصلت عن مراكز السلطة والمعرفة، اليوم لا تُستخدم القبطية إلا في الطقوس الكنسية، وقد فُقدت قدرتها على التطور أو التجدد.

حتى الآرامية، التي كانت لقرون لغة الإمبراطوريات والأنبياء، ومن أكثر اللغات نفوذًا في الشرق الأدنى، تراجعت لحساب العربية والفارسية ثم العثمانية، ولم تنج إلا في جيوب دينية ضيقة، متحولة إلى لغة شعائرية محصورة.

تُظهر هذه النماذج أن اللغة لا تموت بالقتل، بل بالإهمال، حين تتوقف عن أن تكون أداة للابتكار والتفاعل، وتُحاصر في مجالات ضيقة مثل الطقوس أو الأدب أو الشفوية، فإنها تندسحب تلقائيًا من التداول الحي، وهذا بالضبط ما تواجهه العربية اليوم: خطر التحول إلى "لغة رمزية، ذاتية، قديمة"، لا لغة المستقبل.

إن فقدان اللغة لعلاقتها بالمختبر، بالبحث، بالجامعة، بالابتكار، يُعد بداية تفككها، وإذا لم تُربط العربية مجددًا بمراكز إنتاج المعرفة، لا فقط بتعليمها كموضوع، بل باستخدامها كأداة، فإنها ستلتحق بركب اللغات العظيمة التي انطفت دون ضجيج، لا لأنها ضعيفة، بل لأنها لم تعد تُنتج.

في المشهد اللغوي المعاصر، تقف اللغة العربية أمام مفارقة حادة: هل ما زالت تؤدي دورًا وظيفيًا في إنتاج المعرفة وتداول العلوم، أم أنها انزاحت تدريجيًا إلى موقع الأداء الشعائري والتمثيل الرمزي؟ الحقيقة أن العربية، بعد قرون من ارتباطها الوثيق بالنصوص الدينية، أصبحت مشروطة بوظائف محددة، لا تخرج غالبًا عن مجال العبادات أو الإنشاء الأدبي التقليدي؛ ف"لغة القرآن" تُقدّم كلسان ميتافيزيقي محفوظ، يُتعبد به ولا يُخضع للنقد أو التطوير، بينما "لغة الشعر" ارتبطت بالتعبير الجمالي والتراثي، لا بالممارسة العقلانية الحديثة.

في المقابل، لغة العلم والبحث والفلسفة الحديثة لا تزال تُكتب وتُدرّس في الغالب باللغات الأجنبية، ما يجعل العربية غائبة أو ضعيفة في فضاءات الإنتاج المعرفي الجاد، أما لغة الإعلام، فهي مزيج بين الفصحى المبسطة واللهجات المحلية، مما يعكس هشاشة الهوية اللغوية في المجال العام.

وهكذا، أصبحت العربية اليوم موزعة بين أربع مقامات لغوية :

1. لغة للقداسة: تحوّلت العربية، مع الزمن، من لغة تداول وحياة إلى لغة مقدسة، لا لأن خصائصها اللسانية فريدة بالضرورة، بل لأنها ارتبطت عضويًا بالوحي

القرآني، وتم تثبيتها كلغة مُنزلة لا يجوز المساس بها، هذا التقديس جعل منها لساناً يُتَعَبَدُ به، لا يُسأل، ولا يُطَوَّع، بل يُكْرَرُ كما هو، وبذلك انغلقت العربية الفصحى في دائرة من التمجيد الطقسي، حيث باتت تُقرأ في المساجد والمدارس الدينية، ويُنظر إليها بوصفها لغة "أبدية"، معزولة عن تحولات الخطاب العلمي أو الفلسفي أو الاجتماعي. لكن هذا التقديس لم يكن محايداً، بل شكّل على مدى القرون أداة للسلطة، فمن يملك اللغة المقدسة، يملك حق تأويل النص، ومن ثم حق إنتاج المعنى الديني نفسه. وقد لعب النحويون، والمفسرون، والفقهاء، دوراً كبيراً في احتكار هذه اللغة وإخضاعها للتقعيد الصارم، مما أبعداها عن حيويتها الأولى، وجعلها لغة "النخبة" المفصّلة، لا "العامّة" المتلقّية.

وفي ظل هذا الاحتكار، تجمّد اللسان العربي في وظيفته القداسية، وفُصل عن اللغة اليومية، وعن إمكاناته كأداة للخلق المعرفي. وهكذا، تحولت العربية من لغة مرنة، منفتحة على التأثير والتطور، إلى لغة مغلقة، ذات وظيفة رمزية، تُستدعى فقط في الشعائر، أو في استعراضات الهوية القومية والدينية.

2. لغة للتراث: إلى جانب وظيفتها القداسية، ارتبطت العربية في المخيال الجمعي الحديث بـ"التراث"، لا باعتباره مخزوناً معرفياً حياً، بل كأرشفة رمزي يعبر عن ماضٍ ذهبي، يُستحضر حيناً للتباهي، وحيناً آخر كغطاء للجمود، هذا التراث اللغوي، من الشعر الجاهلي إلى الخطابة، ومن النصوص النحوية إلى المؤلفات الأدبية، غالباً ما يُعامل كمقدّس ثقافي، لا يُخضع للمراجعة أو التجاوز، بل يُلقن ويُكرّر في أنظمة التعليم والإعلام.

وبذلك، أصبحت العربية لغة محفوظة أكثر من كونها منتجة، فالانشغال بالمرورث اللغوي أخذ شكل الحنين إلى الماضي، لا استثماره لبناء معرفة جديدة، ويُنظر إلى البلاغة، والنحو، والصرف، بوصفها علومًا قائمة بذاتها، لا أدوات تواكب تحولات الفكر أو تحتاج إلى تحديث.

في هذا السياق، أنتجت مسافة بين العربية والواقع؛ فبينما تسير اللغات الحديثة في اتجاه التبسيط، والفاعلية، والانفتاح على الحقل المعرفية، غالباً ما تظل

العربية، كلغة تراث، حبيسة القوالب التقليدية، محكومة بمنطق الحفظ أكثر من الإبداع. وهذا ما أدى إلى ما يمكن تسميته بـ"الجمود التاريخي" للغة: لغة تُستحضر لتأكيد الهوية والانتماء، لكنها نادراً ما تُستخدم لتوليد خطاب نقدي جديد، أو لنحت مفاهيم معاصرة.

3. لغة للهوية: في العصر الحديث، غدت اللغة العربية أيضاً أداة لإنتاج الهوية، لا من حيث كونها وسيلة تواصل حيّة، بل باعتبارها رمزاً ثقافياً يوحد جماعات متفرقة حول شعور مشترك بالانتماء. فهي تُرفع في الخطب والشعارات، وتُستدعى في المناسبات الوطنية والدينية، ويُدافع عنها بوصفها "لغة الأمة" أو "اللسان الأصيل"، لا لأنها تُستخدم فعلياً كلغة إنتاج فكري أو علمي، بل لأنها تمثل وهماً مشتركاً بهوية موحدة في فضاء مجزأ ثقافياً وسياسياً.

هذا الاستخدام الرمزي للغة لا يُخفي هشاشتها الواقعية: فالمحدثون بها "حتى في بلدانها الأصلية" يتفاوتون في قدراتهم على استخدامها، ويتزايد لجوؤهم إلى اللغات الأجنبية في مجالات التعليم، والبحث، والعمل التقني. وهكذا، تُصبح العربية "لغة هوية" في الخطاب، لكنها مهمّشة في الممارسة، وكأن الدفاع عنها واجب شعوري لا عملي، أو موقف أيديولوجي أكثر منه اختيار معرفي.

ومن هذا المنظور، فإن العربية لا تُستخدم اليوم كلغة تفاهم موحدة بين الشعوب الإسلامية أو العربية، بقدر ما تُستثمر في تعزيز شعور انتمائي قد لا ينعكس في السياسات اللغوية الرسمية أو في نظم التعليم الحديثة، إنها بذلك لغة "الانتماء المعلن"، لا لغة الفعل أو الحضور الحقيقي، وهو ما يضاعف من الهوة بين ما يُقال عن العربية، وما يُنجز بها فعلاً.

4 لغة يومية هجينة: في الحياة اليومية، لم تعد العربية تُستخدم بصيغة واحدة، بل باتت تعيش في حالة تشظٍّ لغوي دائم بين الفصحى الرسمية واللهجات المحلية المتنوعة. وهذا التمزق بين مستويين لغويين، أحدهما محفوظ في الكتب والخطب، والآخر يُستخدم في الشارع والإعلام، أدى إلى ظهور ما يمكن تسميته

ب"العربية الهجينة"، وهي خليط لا يخلو من التوتر بين فصحي مُبسّطة ولهجات عامية، تُعدّل حسب السياق الاجتماعي والثقافي.

في الإعلام والتعليم والفضاء الرقمي، لم تعد الفصحى "الكلاسيكية" هي المعيار، بل غالبًا ما تُستخدم نسخة مُخففة منها، تُراعي قربها من اللهجة، لتسهيل التواصل مع جمهور عريض، ونتيجة لذلك، فقدت العربية الفصحى شيئًا من هيبتها، من دون أن تحقق اللهجات استقلالاً لغويًا أو اعترافًا مؤسسيًا بها، مما ترك المتكلم العربي في منطقة رمادية لغويًا، بين فصحي لا يُتقنها ولهجة لا يُعترف بها.

هذا التداخل أضعف قدرة العربية على أداء وظائف معرفية دقيقة، وقُلص من فاعليتها في التعبير عن مفاهيم علمية أو فلسفية، ما عزّز لجوء المتعلمين إلى اللغات الأجنبية في التعبير عن موضوعات "جدّية"، وحصر العربية في السياقات العاطفية أو الاجتماعية. وهكذا، تحولت العربية اليومية إلى لغة "اجتماعية عاطفية"، أكثر منها وسيلة عقلانية أو معرفية، تقتصر وظيفتها غالبًا على التعبير الشفهي، وتفتقر إلى الاستقرار البنيوي الذي يسمح لها بالتطور المستقل.

تواجه اللغة العربية اليوم تحديات عميقة ومعقّدة في ظل تحولات عالمية متسارعة، أبرزها التراجع النسبي في عدد المتحدثين بالعربية كلغة أم ضمن العالم العربي ذاته، لصالح لغات أخرى تفرض هيمنتها في التعليم العالي، وسوق العمل، والبحث العلمي، مثل الإنجليزية والفرنسية، فهذا التراجع لا يتعلق فقط بالاستخدام، بل أيضًا بمستوى الإتقان والتمكّن، حيث تتزايد الفجوة بين العربية الفصحى واللهجات المحلية، ما يهدد بوضع الفصحى في موقع رمزي احتفالي، لا عملي وظيفي.

ورغم هذه التحديات، شهدت السنوات الأخيرة محاولات لتحديث اللغة وتطوير أدواتها، خصوصًا في مجالات اللغويات الحاسوبية، والترجمة الآلية، وتعريب البرمجيات، كما برزت مبادرات لتعريب العلوم والتكنولوجيا، بهدف جعل العربية لغة صالحة لتناول المفاهيم المعقدة والمصطلحات الدقيقة، رغم بطء هذه الجهود مقارنة بالنزخم التكنولوجي العالمي.

من جهة أخرى، ساهمت وسائل الإعلام الحديثة والإنترنت في إعادة تشكيل علاقة المتحدثين بالعربية، عبر منصات التواصل، والمدونات، والمحتوى الرقمي، التي أتاحت ظهور أنماط جديدة من التعبير تجمع بين الفصحى واللهجات، وبين النصوص الرسمية والعامية، مما أعاد للعربية حيوية شعبية، حتى وإن كانت خارج السياقات التعليمية والمؤسسية.

أما على المستوى البصري والجماليات، فإن الخط العربي يواجه تحديات وفرصاً موازية، إذ بينما تراجعت مكانته في التعليم والمجال الإداري، شهد الخط العربي انتعاشاً في مجالات التصميم الرقمي، والفنون البصرية، والبرمجة التفاعلية، وتتيح التكنولوجيا الحديثة إمكانية الحفاظ على الخط العربي التقليدي وتطويره في آن معاً، سواء عبر خطوط رقمية متقدمة، أو منصات تدمج بين الفن الإسلامي والتقنيات الجديدة.

في المحصلة، لا يمكن الحديث عن "مستقبل" اللغة العربية بشكل منعزل عن السياق السياسي، الاقتصادي، والتعليمي للعالم العربي، فمستقبلها مرهون ليس فقط بإرادة ثقافية أو تعليمية، بل بقدرة المجتمعات الناطقة بها على بناء مشروع حضاري يربط بين الأصالة والتحديث، بين الفصحى واللهجة، وبين التقاليد الكتابية والأفاق الرقمية.

رغم الرمزية الدينية والثقافية العميقة التي تحملها اللغة العربية، إلا أن موقعها في الزمن المعاصر بات هشاً، خصوصاً في المجال العلمي والمعرفي، فقد أصبحت العربية، في معظم دولها، لغةً للاستهلاك الرمزي لا الإنتاج العلمي، حيث تُستخدم في الإعلام والدين والأدب، لكنها غائبة عن المختبر، الجامعة، والمؤتمرات العلمية العالمية. فهذا الوضع لا يعكس فقط أزمة اللغة، بل أزمة حضارية أوسع، إذ لم يعد العرب ينتجون المعرفة بلغتهم، بل يستهلكونها بلغات أخرى.

إن تراجع العربية في ميدان العلم لا يعني نهايتها الفورية، لكنه مؤشر على أنها تسير على خطى كثير من اللغات التي اندثرت تدريجياً حين لم تستطع مواكبة شروط الحداثة؛ فاللغة مثل الكائن الحي، إن لم تتجدد وتتكيف وتنتج، فهي مهددة بالانقراض

أو الانكماش، ومن هذا المنظور، لا يُفاجأ المرء حين يرى معظم العائلات العربية تعلّم أبناءها الإنجليزية أو الفرنسية أو غيرها من "لغات العلم"، باعتبار أن مستقبل العمل والمعرفة لا يُكتب بالعربية، بل يُترجم إليها، في أحسن الأحوال.

إن ما تبقى من حضور اللغة العربية في الحقول العلمية ليس سوى شذرات من ترجمات، ومحاولات فردية لتعريب المصطلحات، غالبًا ما تُجهضها بيروقراطيات جامدة، أو مقاومة ضمنية من داخل المؤسسات التعليمية نفسها.

وفي هذا السياق، لم تعد معركة اللغة مجرد مسألة "حفاظ" على ما تبقى، بل مسألة إعادة ربط العربية بحقول الإنتاج المعرفي والعلمي والفلسفي، فيما أن تتحوّل العربية إلى لغة إنتاج فعلي، تنخرط في العلوم والتقنيات والفكر النقدي، أو أن تبقى محصورة في خانة الهوية والانتماء الرمزي، بوصفها لغة تراث لا تُنتج، بل تُستذكر فقط.

إن القداسة المفترضة التي أُعطيت للغة العربية، عبر التاريخ، أدت إلى طمس بعض الحضارات واللغات التي كانت في أوجها، مُدّعية بأنها رسالة ووهي من السماء، تلك الصورة المقدسة والخطاب التقديسي الذي رَوّج له بعض المدافعين عن القداسة التقليدية، فحجبوا عنها أية قدرة على التطور، وأقحمت في قوالب جامدة مطروحة على رفوف المقدس، بزعم أنها لغة السماء، وهو ما أدى إلى إدامة حالة من الجمود والتقهقر، مما أوقف تطورها وأضعف أركانها الحضارية.

لقد أدمن كثيرون أسطورة القداسة، وحولوا هذه اللغة إلى معبد، يزدهد التنقيب في عوالمها، ويفرضون عليها قيودًا من الخرافة والأوهام، بزعم أنها صون للهوية، ولكنها في الحقيقة أفيون يُخدر الفكر، ويغلق نوافذ التجديد. تلك القداسة أصبحت اليوم تقف حاجزًا أمام تطورها، وتحاصرها ضمن إطار جامد تهدد بانقراضها من المشهد الحضاري العالمي. وإن من يظن أن هذه المقدسات ستظل صامدة أمام عوالم العلم والمعرفة والحداثة، هو كمن يحاكم نفسه إلى سجاج من أوهام، ويقود أمتنا إلى التخلف والذيلية الحضارية.

لقد آن الأوان لاستعادة أصولنا الحضارية، والعودة إلى لغتنا الأم. لم يعد هناك متسع للمواربة أو التردد، فحتمية استعادة الأصول الحضارية، والتحرر من أسر أوهام القداسة، باتت ضرورة وجودية، فهل نملك الجرأة على كسر قيود الماضي، وتصحيح مسارنا الحضاري، لنعلن عن ولادة جديدة، تواكب العصر، والتملص من لغة المستعمر التي حاولت أن تفرض نفسها كبديل، منذ قرون، والتطلع لمستقبل أرقى يسوده السلم، والتسامح، والابتكار العلمي؟ لقد آن الأوان، لإيقاظ لغتنا من سباتها وننفذ عنها غبار الأساطير والأوهام لتقف شامخة من جديد، لتصبح منهاجاً لثقافتنا، وأداةً لحراكتنا الحضاري، وبوابةً نحو مستقبل يسعى إلى التفاعل الإنساني، والنهضة العلمية، والعيش المشترك.

فهل يملك المستعرب القدرة على تحرير لغته من أسر الأساطير والخرافات، والنهوض بها من جديد، لتصبح لغة عالمية تليق بمكانتها الحضارية والتاريخية، تواكب ركب التقدم، وتبني جسور السلام والتفاهم بين الشعوب؟
أم سنظل أسارى أوهام الماضي البغيض، نغرق في أزماته حتى يندثر إرثنا الحضاري بين أنقاض التاريخ؟

طرس صنعاء: حين يتكلم الصمت التاريخي للمصحف

عندما نتوقف أمام صفحات التاريخ، ونتأمل في الصمت التاريخي الذي يلف حقبة نشأة القرآن، نجد أنفسنا أمام ظاهرة غامضة تتطلب منا دراسة متأنية وتأملاً عميقاً لتفكيك طلاسمها، ولم يكن هذا الصمت مجرد غياب للكلام أو عدم توثيق دقيق، بل هو انعكاس لظروف معقدة، سياسية واجتماعية، وحتمية تاريخية فرضت نفسها على مجريات الأحداث، فقد يكون مصطلح الصمت عجزاً عن التعبير، أو ربما كانت هناك قيود وصراعات أدت إلى تقييد حرية التسجيل والتوثيق، أو إصرار على تداول النص بصيغة شفوية، حفاظاً على قدسيته، أو خوفاً من سلطة تتطلع إلى السيطرة على النص والمرجعية.

بينما تتلاشى سطور التاريخ، تبقى أسئلة حول الطرق التي تم بها تلقي النص، وكيف تُلَفَّ الأصول اللغوية، وكيف وُضع التصميم الأولي للنص القرآني، وهو ما يفتح باب التأويل والاستنتاجات بشأن مدى تأثير هذا الصمت على الصورة النهائية للنص. وعلى علاقة الإنسان بالنص المقدس، وفي جوف هذا الصمت الرهيب، يبرز طرس صنعاء كشاهد صامت مخزوناً في طياته رموزاً وإشارات وأكواذاً يتحدى بها قسوة الزمن واحتقابه، في طياته رموزاً وإشارات تحمل دلالات تاريخية ومعرفية تتطلب منا مراجعة نقدية ووعياً عميقاً لإعادة صياغة الصورة الحقيقية، وفهم آليات نشأة وتكوين تلك الحروف والكلمات، والظروف التي أحاطت بعملية تدوينها وتشكيلها.

إن ما يحويه من رموز ودلالات لا يُمكن إلا أن يفرض علينا مراجعة نقدية عميقة، تتطلب وعياً علمياً معززاً بالبحث الدقيق، لإعادة رسم الصورة الحقيقية للأصول الأولى، وللكشف عن كيف نشأت تلك الحروف والكلمات، وما هي العوامل التي

كانت وراء تشكيلها وتحويلها إلى مرآة عاكسة لتاريخ غافل، ملتبس بأسراره، يتطلب كشف خباياه جهداً فكرياً عميقاً وسعيًا أكاديميًا دائمًا، لفهم أغوار تلك المرحلة المهمة من تاريخ التراث الإنساني.

فهذا الصمت ليس مجرد حدود زمنية، بل هو بحر عميق من الألغاز التي تتطلب جهداً فكرياً وأكاديمياً لتفكيك رموزه وفك طلاسمه، لبنى فهمًا علميًا رصينًا يسير بنا على درب المعرفة واليقين.

الطرس هو نوع خاص من المخطوطات القديمة، يتميز بكونه يحتوي على نصين كتابيين مختلفين كُتبا على نفس الرقعة، أحدهما يُعرف بـ"النص السفلي" والآخر بـ"النص العلوي"، النص السفلي هو النص الأقدم، وقد تم محوه أو أخفى أثره جزئيًا أو كليًا باستخدام أدوات أو مواد خاصة (مثل الكشط بالحجر الخفاف أو المحاليل الطبيعية)، وذلك بهدف إعادة استخدام الرقعة لكتابة نص جديد فوقها، نظرًا لندرة المواد الكتابية في العصور القديمة، وخاصة الرق المصنوع من جلد الحيوانات مثل الماعز أو الغزال، أما النص العلوي، فهو الذي تم تدوينه بعد عملية المحو، ويُعد المخطوط الظاهر للقراءة.

في هذا السياق، نطلق على حالة النص السفلي المصحوب بالنص العلوي مصطلح "طرس"، أي أنه يمثل أثرًا نصيًا سابقًا، ورغم أن النص السفلي يكون قد مُحي ظاهريًا، لكنه لا يزال قابلاً للكشف من خلال آثاره التي تبقى كامنة في الألياف المادية للورق أو الرق. ويمكن اليوم استخلاص هذه الآثار غير المرئية باستخدام تقنيات حديثة، أبرزها الأشعة فوق البنفسجية (UV) والتصوير الطيفي متعدد الأطياف، التي تسمح برؤية آثار الحبر القديم غير المرئي بالعين المجردة مما يسمح بقراءة النص السفلي الذي غالبًا ما كان في حكم المفقود، أما النص العلوي الظاهر فهو ما يُسمّى عادة بـ"المخطوط" بالمعنى التقليدي.

في سنة 1972، شهدت العاصمة اليمنية صنعاء أمطارًا غزيرة أدّت إلى أضرار جسيمة في عدد من المباني التاريخية²⁴، وكان من أبرز المتضررين الجامع الكبير في صنعاء، أحد أقدم المساجد في العالم الإسلامي، إذ انهار جزء من سقف الجدار العلوي نتيجة الرطوبة وتآكل الجصّ القديم وتشققات بنوية في السقف والجدران، مما استدعى تدخلًا رسميًا لإصلاح الأضرار.

وقد سعى المسؤولون حينها، للبحث عن خبير في الهندسة المعمارية الإسلامية التقليدية لإعادة ترميم البنية المتصدعة بما يحفظ أصالتها التاريخية، وفي عام 1974 وصل إلى اليمن عالم الآثار والمعماري الإيطالي "باولو كوستا"، المتخصص في العمارة الإسلامية، ليقود أعمال الترميم بدعم من الحكومة اليمنية.

وأثناء عملية الترميم التي أُطلقت بهدف صيانة المبنى وإزالة الطبقات الجصية المتضررة، وقع انهيار جزئي في أحد أجزاء السقف الخشبي العلوي، كاشفًا عن مخزن ضخم من المخطوطات القديمة، كان محفوظًا خلف الجدران ولم يكن معروفًا من قبل، حيث تم العثور على آلاف المخطوطات والوثائق الورقية المخزنة فوق السقف أو خلف الجدران.

وتشير الدراسات إلى أن هذه الوثائق لم تكن مخزنة وفق نظام أرشيفي، بل كانت مكدّسة بشكل عشوائي، ما يوحي بأنها أخفيت، أو أُهملت خلال مراحل تاريخية سابقة، وقد قُدّر عدد القطع المكتشفة آنذاك بما يزيد عن 12.000 قطعة مخطوطة، تشمل نصوصًا قرآنية وغير قرآنية، وتمثل بذلك واحدة من أقدم الشهادات المادية للنص القرآني، وهي مخطوطات تراوحت تواريخها بين أواخر القرن السابع الميلادي (القرن الأول الهجري) وحتى عصر الطباعة الحديث.

وقد وُجد من بينها بعض المجلات والصحف المطبوعة، ما يدل على أن هذا الموضوع كان يُستخدم كمخزن طويل الأمد للمخطوطات، ربما بسبب ضيق المساحات

²⁴ الكتاب: مخطوطات القرآن: مدخل لدراسة المخطوطات القديمة: محمد المسیح. دار الوطن للطباعة والنشر (المغرب) سنة النشر 2018 الصفحات من 196 إلى 205.

أو لرغبة في حفظ المواد التالفة دون إتلافها فعليًا، ما يجعل هذا الاكتشاف واحدًا من أكبر الاكتشافات الأرشيفية في تاريخ الدراسات الإسلامية. وقد شكّلت هذه القطع أقدم مجموعة مادية محفوظة بشكل جزئي للنص القرآني، مما فتح الباب أمام مراجعات نقدية جديدة تتعلّق بتاريخ التدوين، وتطور المصحف، وطرق نسخه المبكرة، بما أسس لاحقًا لما يُعرف اليوم بـ"طرس صنعاء" الذي لا يزال محط اهتمام واسع من قبل الباحثين والمؤرخين والدارسين للنصوص القرآنية القديمة.

لم تُبدِ السلطات اليمنية في البداية اهتمامًا كافيًا بحجم وأهمية الكنز الوثائقي المكتشف في الجامع الكبير بصنعاء، ويرجع ذلك إلى عدة أسباب:

أولها، العدد الهائل للمخطوطات، وكان معظمها عبارة عن رقاع صغيرة جدًا، متآكلة أو غير مكتملة، بعضها قرآني، وبعضها فقهي، وبعضها الآخر تاريخي أو أدبي، وهو ما شكّل تحديًا حقيقيًا في التصنيف والفهرسة والمعالجة.

وثانيًا، غياب الكفاءات المحلية المتخصصة في علم المخطوطات (الكوديكولوجيا)، والترميم، والدراسة النصية، مما دفع السلطات اليمنية إلى التوجه إلى مؤسسات بحثية وجامعات أوروبية من أجل طلب الدعم الفني والعلمي. وقد تم بالفعل عرض المشروع على عدد من المراكز الكبرى المتخصصة، من أبرزها المكتبة الوطنية الفرنسية، التي كانت في ذلك الوقت تمتلك واحدة من أكبر المجموعات من المخطوطات العربية والإسلامية، وكان يرأس قسم المخطوطات فيها الباحث المعروف الدكتور "فرنسوا ديروش" المتخصص في علم الخطاطة الإسلامية وتاريخ المصحف المبكر.

غير أن هذه المؤسسات، ورغم اهتمامها النظري بالمشروع، لم تكن قادرة على الانخراط فيه فورًا، وذلك بسبب حجم المخطوطات وتعقيد حالتها الفيزيائية، إضافة إلى انشغال تلك المؤسسات بمشاريع ضخمة أخرى كانت قيد التنفيذ في ذلك الوقت، إذ أن معالجة مخطوطات بهذا الحجم تتطلب ميزانية ضخمة، فريدًا متعدد التخصصات، وزمنًا طويلًا لا يقل عن عقد أو أكثر، وهو ما لا يمكن إدراجه ضمن الأولويات في ظل ضغوط المشاريع السابقة. كما أن بعض الجهات البحثية رأت أن حالة

الفوضى وعدم الاستقرار في بيئة الأرشفة المحلية اليمنية قد تُهدد سلامة المواد المنقولة.

وفي سياق الاهتمام المتزايد بالمخطوطات المكتشفة في الجامع الكبير بصنعاء، دخلت على الخط جامعة كوبنهاغن في الدنمارك، التي تُعد من الجامعات الأوروبية المرموقة في مجال الدراسات الإسلامية والمخطوطات القديمة، حيث أبدت استعدادها للدخول في مشروع علمي شامل لترميم ودراسة وتحليل هذه المخطوطات، بما في ذلك التصوير الطيفي وقراءة الطبقات السفلية للنصوص، وخاصة الطروس القرآنية التي أظهرت اختلافات جوهرية عن المصحف القياسي. وقد رحبت السلطات اليمنية بمبدئيًا بهذا العرض نظرًا لما يتطلبه المشروع من خبرات تقنية عالية وتمويل طويل الأمد، لكن العقبة الرئيسية ظهرت عندما اشترط الجانب الدنماركي أن يتم نقل جميع هذه المخطوطات إلى كوبنهاغن، بهدف العمل عليها ضمن بيئة بحثية مستقرة ومجهزة بالكامل بمختبرات الترميم وتقنيات التصوير الحديثة.

هذا الشرط قوبل برفض قاطع من السلطات اليمنية، إذ اعتبرت أن نقل هذا الإرث التاريخي خارج البلاد يُهدد سيادة اليمن الثقافية، ويُعرض المخطوطات لخطر فقدان أو التلاعب أو حتى التأخر في إعادتها، خصوصًا أن بعض المواد المكتشفة تُمثل قيمة تراثية ودينية لا تُقدّر بثمن. وقد خشي المسؤولون من أن تتحوّل هذه المخطوطات لاحقًا إلى موضوع نزاع قانوني أو سياسي كما حدث في حالات مشابهة في بلدان أخرى، وبالتالي توقّف المشروع عند هذا الحد ولم يُكتب له التنفيذ، رغم إمكانياته الكبيرة. وهذا الموقف يعكس المفارقة القائمة بين الحاجة العلمية الماسة لدراسة دقيقة وشاملة لهذه الوثائق، وبين الهواجس السيادية والثقافية التي ترافق أي مشروع دولي يتناول التراث الإسلامي المخطوط، خاصة عندما يتعلّق بمادة نصّية على قدر عالٍ من الحساسية مثل النص القرآني.

لاحقًا، وبالتحديد في الثمانينيات، بدأت جامعة سارلاند الألمانية، بقيادة الباحث "غيرد بوين" الدخول في شراكة مع الجهات اليمنية، وهي الجهة التي ستلعب دورًا محوريًا في دراسة جزء من المخطوطات، ومن أبرزها ما ورد في أعمال الدكتور "غيرد

بوين" وبعض الدراسات الألمانية اللاحقة، أن ما بين 1500 إلى 2000 رقعة، من أصل حوالي 12.000 رقعة إجمالية، لم تُصنّف على أنها قرآنية. وقد تم حفظ هذه الرقع كشظايا منفصلة عن المجموعات القرآنية بسبب طبيعتها النصية المختلفة، وتشمل هذه النصوص غير القرآنية مجموعة متنوعة من المضامين مثل النصوص الفقهية التي تتناول أحكام العبادات والمعاملات، والنصوص الأدبية التي تحتوي على أمثال أو حكم أو مواد تعليمية، كانت تُستخدم في حلقات الدراسة، بالإضافة إلى نصوص تاريخية وسجلات تتعلّق بوقائع أو أنساب. كما تضم مستندات إدارية تشمل صكوكًا ووثائق ورسائل رسمية تتصل بالأوقاف والمعاملات المالية والإدارية، ويُعتقد أن هذه الرقع كانت تُخزّن في أرملة مختلفة داخل الجامع إما لأغراض الحفظ أو بسبب تلفها أو تقادم استخدامها، وربما اعتُبرت مقدسة أو ذات طابع تعليمي، الأمر الذي دفع إلى عدم التخلص منها بشكل عادي، بل وضعها ضمن مرافق المسجد.

وتشير التقديرات إلى أن هذه الرقع غير القرآنية تشكّل نسبة تتراوح بين 12% و17% من كامل محتوى المخزن الوثائقي المكتشف، وهي محفوظة حاليًا في دار المخطوطات بصنعاء تحت تصنيفات منفصلة، وتخضع لعمليات فحص وترميم محدودة مقارنة بالمخطوطات القرآنية التي نالت النصيب الأكبر من الاهتمام الأكاديمي والتحقيق العلمي.

يُعد ما قام به الدكتور "غيرد بوين" من أهم المساهمات العلمية في تاريخ دراسة النص القرآني المبكر، إذ استثمر خبرته العميقة في علم الخطاطة وتحليل الخطوط العربية القديمة في تصنيف وفحص الرقوق الجلدية المكتشفة في الجامع الكبير بصنعاء، في حين كان "بوين" على دراية بأن هذه الرقع كُتبت على جلد الماعز، وهي مادة عالية الجودة كانت تُستخدم في الكتابة خلال القرون الإسلامية الأولى نظرًا لتحملها ومتانتها، وهذا ما جعلها تحتفظ بنصوصها رغم مرور قرون من الإهمال، حيث تم تقدير عمر الجلد المستخدم في الكتابة بين عامي 578 و669 ميلادية، بنسبة موثوقة تصل إلى 95%. وهو ما يعني أن هذه الرقعة كانت متاحة في الحقبة الأولى من الإسلام إلى زمن خلافة عمر، وما يمنح هذا الطرس قيمة استثنائية من حيث السبق الزمني

والدلالة النصية، خاصةً وأنه يحتوي على طبقة نصية سفلية مختلفة عن النص القرآني المعروف، مما يجعل منه دليلاً مادياً فريداً على تنوع النصوص القرآنية في المراحل المبكرة للإسلام. ويُعتبر هذا النوع من الوثائق، في المجالين التاريخي والنقدي، كنزاً علمياً، لأنه يكشف لنا عن طبقات النص وتحولاته، ويقدم أدلة مادية على ما تم تعديله أو تغييره في مراحل مختلفة من النقل أو النسخ.

اعتمد بوين على معيارين رئيسيين في التصنيف: نوع الخط والخصائص المادية للرقعة، فقام بفرز الرقع المكتوبة بالخط الكوفي إلى جانب، وتلك المكتوبة بالخط الحجازي "أو ما يُعرف أحياناً بالخط الحجازي المائل" إلى جانب آخر. وبما أن الخط الحجازي يُعد أقدم أنواع الخطوط القرآنية المعروفة، وكان يُستخدم في كتابة المصاحف خلال القرن الأول الهجري، فقد افترض "بوين" أن الرقع المكتوبة بهذا الخط تحمل دلالة زمنية بالغة الأهمية. ومن هنا، بدأ يجمع الرقع الحجازية المنفصلة ويقارن بينها من حيث المقاس، لون الحبر، تآكل الأطراف، واتجاه الكتابة، حتى تمكّن من إعادة تركيب أجزاء متفرقة إلى بنية واحدة متكاملة نسبياً.

ومن بين الطروس القرآنية التي حظيت بأهمية استثنائية في مجال الدراسات النصية والقرآنية، تبرز مخطوطة صنعاء المعروفة بالرمز DAM 01-27.1، في حين تعد أقدم مخطوطة معروفة حتى الآن تحمل نصاً قرآنياً، وذلك ما تثبته نتائج تحليل الكربون المشع (C14).

يمكن ترجمة DAM بالعربية إلى: "دار المخطوطات بصنعاء أو دار المخطوطات اليمنية"، وهي المؤسسة الرسمية التي أودعت فيها أجزاء واسعة من المكتشفات القرآنية بعد الانهيار.

ويشير 01 : إلى رقم المجموعة أو الصندوق الأول (مجموعة مخطوطات معينة ضمن عدة مجموعات).

27.1: هو الرقم التسلسلي للقطعة داخل المجموعة، وقد يُشير الرقم العشري (1). إلى نص قرآني مميز داخل هذه المخطوطة، أو وجه معين للرقعة، أو طبقة نصية (مثل النص السفلي).

يشكل هذا الأثر المادي شاهدا مبكرا ذا دلالة على المراحل الأولى من بنية النص، ويتكوّن من طبقتين كتابيتين: نص سفلي تمّ محوه جزئياً أو كلياً، ونص علوي كُتب فوقه لاحقاً، ويُعدّ هذا النوع من المخطوطات ما يُعرف بـ"الطرس"، وبحسب الدراسات الأكاديمية والبيانات الصادرة عن الباحثين المتخصصين، فإن الطرس يحتوي على حوالي 38 ورقة محفوظة ضمن دارالمخطوطات بصنعاء، بالإضافة إلى 4 أوراق إضافية توجد في مجموعات خاصة خارج اليمن، مما يجعل المجموع الكلي المعروف والمحفوظ حتى الآن نحو 42 ورقة، من أصل تقديري يبلغ 82 ورقة تقريباً يفترض أنها كانت تشكّل المصحف الكامل الذي ينتهي إليه هذا الطرس.

تغطي هذه الأوراق نحو 50% من النص القرآني الكامل، وهو ما يجعل هذه المخطوطة ذات قيمة استثنائية في مجال النقد النصي القرآني المبكر، خاصة أن النص السفلي يظهر فيه اختلافات واضحة وكثيرة مقارنة بما يُعرف اليوم بـ"المصحف العثماني القياسي" أو القراءات السبع والعشر. ويشمل هذا الطرس اختلافات في ترتيب الآيات، أشكال الصياغة، الاختصارات أو الإضافات، بل وحتى التركيبة اللغوية لبعض المقاطع، وهو ما اعتُبر لحظة فارقة قلبت كل الدراسات السابقة التي كانت تفترض تجانس النص القرآني منذ بداياته، وإن هذا الطرس، بفضل تصنيف "بوين" الدقيق واستناده إلى أدوات علم الخطاطة، منح الباحثين لأول مرة شاهداً مادياً موثقاً على وجود مراحل مبكرة من التعدد النصي في القرآن، وفتح الباب أمام اتجاه جديد في دراسة المصاحف القديمة يعتمد على النقد النصي والتاريخي بدلاً من الرواية الشفوية فقط.

وبذلك، فإن ما حققته الهيئة العلمية بقيادة "بوين" لم يكن مجرد تصنيف روتيني لمجموعة مخطوطات، بل كان إنجازاً علمياً وتاريخياً أعاد طرح الأسئلة الجوهرية حول تاريخ جمع المصحف، ومراحل تطوره، ووحدته نصه، وأثبت أن التعامل العلمي الصارم مع المخطوطات يمكن أن يكشف عن جوانب غير معروفة سابقاً في تاريخ الإسلام المبكر.

وقد أظهرت الدراسات المتخصصة التي أجريت على طرس صنعاء، ولا سيما تلك التي أشرف عليها "غيرد بوين" وزملاؤه ضمن مشروع جامعة سارلاند، أن كلا الطبقتين النصيتين "السفلى والعليا" تحتويان على نص قرآني، أي أن ما كُتب أولاً.

ما تكشفه هذه المخطوطة بوضوح هو وجود ثلاثة مستويات نصية مختلفة: النص السفلي في الطرس، والنص العلوي فوقه، ثم النص القرآني القياسي المعروف اليوم والمعتمد على رواية حفص عن عاصم أو غيرها من القراءات المتواترة. وقد أكدت الأبحاث أن النص السفلي هو الأكثر اختلافاً من بين الثلاثة، سواء من حيث الترتيب، أو الصياغة، أو البناء النحوي، بل وفي بعض الحالات من حيث المعنى، مما يدل على أن هذا النص يعود إلى مرحلة انتقالية لم يكن فيها المصحف قد استقر بعد في صورته النهائية التي نعرفها، بل ربما كانت هناك مدارس نصية متعددة تسير بالتوازي، قبل أن يتم حسم الأمر لاحقاً وتوحيد المصحف على شكل واحد في عهد عثمان أو في مراحل لاحقة.

النص العلوي بدوره يختلف أيضاً عن النص القياسي، وإن بدرجة أقل، مما يدل على أن حتى بعد محو النص السفلي وإعادة الكتابة، لم يكن النص الذي أعيد نسخه مطابقاً تماماً للمصحف المتداول اليوم، ما يُشير إلى أن عملية التثبيت النهائي للنص القرآني كانت تدريجية، مرّت بمراحل من التنقيح والمراجعة والتعديل، وهو ما يجعل طرس صنعاء وثيقة استثنائية لفهم تاريخ المصحف في مراحل المبكرة، وي طرح أسئلة علمية مشروعة حول كيفية انتقال القرآن من التعدد إلى الوحدة النصية، بعيداً عن المقاربات العقائدية التي تميل إلى الإنكار أو الدفاع دون فحص مادي دقيق.

هذه المخطوطات، التي لم يكن العمال المكلفون بأعمال الترميم على دراية بقيمتها، سرعان ما أثارت اهتماماً واسعاً بين الباحثين والمؤرخين، نظراً لما تحمله من أهمية استثنائية على مستوى قدمها وحالتها النادرة. تكمن أهمية هذا الاكتشاف في كونه يوفر دليلاً ملموساً على مراحل تطور النص القرآني عبر الزمن، حيث تعكس المخطوطات اختلافات نصية وتشكيلية يمكن أن تسهم في فهم كيفية تدوين النص القرآني وترتيبه وانتشاره في فترة مبكرة من التاريخ الإسلامي.

لقد فتح هذا الاكتشاف أفقًا بحثيًا جديدًا، حيث لم يعد النص القرآني يُنظر إليه كوثيقة تاريخية ثابتة ومغلقة منذ بداية الوحي، بل كمخطوط حي خضع لمراحل من التطور والتعديل، ما أثار نقاشات نقدية هامة حول تاريخ النص، وآليات الحفظ، ومدى موثوقية النسخ المتداولة، من الناحية الأكاديمية. في حين شكل هذا الاكتشاف نقطة انطلاق لإعادة تقييم المصادر التاريخية والإسلامية، وشجع الباحثين على تبني مناهج نقدية تحليلية تعتمد على دراسة المخطوطات والوثائق المادية، إلى جانب الاعتماد على المصادر الشفوية والتاريخية، مما أضاف عمقًا جديدًا للدراسات الإسلامية والقرآنية.

وفي فترات مختلفة من الزمن، بين عامي 1992 و2008، ظهرت أربع رقع قرآنية قديمة من طرس صنعاء الشهير خارج اليمن في مزادات عالمية، وهي تنتهي لما يُعرف بالمخطوطة القرآنية DAM 01-27.1 ، التي تحتوي على نصين قرآنيين: علوي مطابق نسبيًا للنص العثماني، وسفلي يختلف عنه في العديد من المواضع. ظهرت أولى هذه الرقع عام 1992 في مزاد Sotheby's تحت اسم David 86/2003 وتضمنت آيات من سورة البقرة، ثم تلتها في 1993 رقعة أخرى عُرفت لاحقًا باسم Stanford 2007 ، بيعت أيضًا في Sotheby's وتضمنت استمرارًا لنفس السورة، أما الورقة الثالثة، فظهرت في مزاد Bonhams عام 2000 وكانت تحتوي على آيات من سورتى النساء والمائدة. وبلغت الأهمية ذروتها مع الرقعة الرابعة التي بيعت عام 2008 في مزاد Christie's بلندن مقابل مبلغ قياسي تجاوز 2.4 مليون جنيه إسترليني، وتضمنت آيات من سورة النساء في النص العلوي، بينما كشف التحليل الطيفي عن طبقة سفلية تحتوي على مقاطع من سور متعددة (الصف، المنافقون، الفجر). بينما تتفق الدراسات النصية والفيلولوجية على أن هذه الرقع كُتبت بخط حجازي مائل قديم يُعد من أقدم أنماط الخط العربي، ما يعزز فرضية انتمائها إلى القرن الأول أو الثاني الهجري.

تعود هذه الرقوق، إلى نفس الحقبة الزمنية للمخطوطات المكتشفة سنة 1972، تُظهر سمات مادية وخطية متطابقة تقريبًا مع الرقوق التي خضعت للتحليل الأكاديمي

في مشروع "بوين"، ما يُثير أسئلة حقيقية حول مصدرها، وطريقة خروجها من اليمن، ومن يقف خلف عمليات تهريبها وبيعها؟

لا توجد وثائق رسمية حتى الآن توضح بشكل قاطع كيفية تسريب هذه الرقوق، لكن هناك فرضيات قوية ترجّح أن عمليات التهريب تمت في ظروف ضعف مؤسساتي أو فساد إداري، خاصة خلال مراحل الفوضى السياسية أو ضعف السيطرة على المرافق التراثية، مثل فترة الحرب الأهلية أو التوترات التي عصفت باليمن بعد 1990. ويُعتقد أن بعض العمال أو الموظفين المحليين الذين شاركوا في عمليات الترميم أو الفهرسة قد قاموا بتهريب رقوق منفصلة أو تالفة ظاهريًا، أو التي لم تكن قد صُنِّفت رسميًا بعد، ثم جرى بيعها بشكل سري لتجار مخطوطات متخصصين في السوق السوداء، ليتم لاحقًا تسويقها على أنها "قطع نادرة من القرآن المبكر" في مزادات أوروبية مرموقة.

اللافت أن هذه الرقوق المهربة ظهرت أحيانًا في مزادات علنية ضمن دور مثل Christie's وSotheby's، حيث بيعت بوصفها "مخطوطات قرآنية أموية" من القرن الأول أو الثاني الهجري، دون الإشارة إلى مصدرها الأصلي أو ارتباطها بمجموعة صنعاء تحديدًا، مما ساعد على إضفاء الشرعية التجارية عليها رغم الخلفية المجهولة. ومع تكرار ظهور هذه الرقوق، بدأ بعض الباحثين يشيرون بوضوح إلى أن رقوقًا من صنعاء قد فُقدت من الأرشيف الوطني اليمني، أو من مستودعات الجامع الكبير، خصوصًا أن الرقوق الأصلية لم تكن موثقة بالكامل بفهارس دقيقة وقت اكتشافها، مما جعل تتبّع ما فُقد منها شبه مستحيل.

هذا الوضع يُسلّط الضوء على ثغرات كبرى في حماية التراث الإسلامي المكتوب، ويطرح تساؤلات حقيقية حول المسؤولية الدولية والمحلية في منع تسريب تراث الأمة وتحويله إلى مادة مضاربة تجارية، كما يُعيد فتح النقاش حول ضرورة وضع آليات رقابة، وفهرسة رقمية، وسجلات مفتوحة المصدر لكل ما تبقى من هذه الرقوق، لمنع المزيد من التهريب، وضمان حفظ هذا الإرث النادر ضمن سياقه التاريخي والديني والعلمي.

لكن رغم هذه القيمة العلمية الفريدة، ساد نوع من التنافس الرمزي والدعائي في الأوساط الأكاديمية والدينية الغربية، تجلّى بوضوح فيما أُعلن لاحقًا في الولايات المتحدة، وبشكل خاص من قبل مكتبة برغهام يونغ، المرتبطة بكنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة (المورمون²⁵)، التي زعمت في ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين أنها تمتلك "أقدم نسخة من القرآن في العالم". فهذا الادعاء لم يستند إلى تحليل علمي موثق أو استخدام تقنيات التأريخ الكربوني، بل جاء في سياق سعي بعض المؤسسات الدينية أو الأكاديمية إلى تعزيز مكانتها الرمزية، وجذب الدعم المالي، بما في ذلك المساعدات الأميرية والخليجية، من خلال الادعاء بامتلاك مواد دينية إسلامية ذات أهمية "تاريخية قصوى".

في تلك الفترة، كان تحليل الكربون المشع (C14) لا يزال في بدايات استخدامه في دراسات المخطوطات الإسلامية، وكان الوعي العام بقيمته العلمية محدودًا، ما جعل بعض الجهات تستغل جهل الرأي العام (العربي والغربي) بهذه التقنية لتقديم ادعاءات لا يمكن التحقق منها بسهولة. وقد استفادت هذه الجهات من الفراغ المعرفي والتقني، وغياب تدقيق منهجي صارم، لتسويق مخطوطات عادية، أو حتى حديثة نسبيًا، على أنها "أقدم نسخة للقرآن".

لكن مع بداية التسعينيات وبداية القرن الحادي والعشرين، تطورت تقنيات التأريخ بشكل كبير، وأصبح من الممكن إجراء تحليل دقيق للمواد العضوية في الرق والمخطوطات باستخدام C14، كما أصبح بالإمكان الكشف عن الطبقات النصية المدفونة في الطروس بوسائل تصوير طيفية متقدمة، وفي هذا السياق، جاءت نتائج تحليل مخطوطة صنعاء الطرسية DAM 01-27.1 لتفند هذه الادعاءات السابقة، وتثبت علميًا وبشكل غير قابل للجدل أن هذه المخطوطة، المكتشفة في سنة 1972، هي أقدم وثيقة معروفة حتى اليوم تحتوي على نص قرآني، متجاوزة في قدمها كل

²⁵ هي مجموعة دينية وثقافية متعلقة بالمورمونية، وهي ديانة بدأها جوزيف سميث خلال أواسط القرن التاسع عشر. الغالبية العظمى من المورمون أعضاء في كنيسة يسوع.

المخطوطات التي كانت تُرَوِّج على أنها الأقدم، بما فيها المخطوطات الموجودة في مكتبة برغهام أو حتى بعض المخطوطات في المتحف البريطاني ومكتبة برلين.

بالتالي، لم تساهم هذه النتيجة في تصحيح السجل التاريخي فحسب، بل كشفت أيضاً عن الطابع الأيديولوجي والتمويلي لبعض الادعاءات السابقة، التي لم تكن تستند إلى المنهجية الأكاديمية بقدر ما كانت تسعى إلى تحقيق مكاسب رمزية أو مالية، خاصة في ظل اهتمام بعض الدول الخليجية بدعم مشاريع تُظهر "العناية الغربية بالتراث الإسلامي".

إن حالة الطرس اليميني تُعد اليوم مرجعاً في نقد الأرشفة، وشفافية البحث العلمي، وتشير إلى أهمية توظيف الأدوات العلمية الدقيقة، مثل التأريخ بالكربون والتحليل الطيفي، في مواجهة الروايات الدعائية، وتحقيق فهم أعمق لتاريخ النصوص الدينية وتطورها.

عند دراسة المخطوطات القرآنية القديمة المعروفة حتى اليوم، يتبيّن بوضوح أن مخطوطة صنعاء الطرسية DAM 01-27.1 تحتل المرتبة الأولى من حيث القدم الزمني للنص القرآني المكتوب، وتحديدًا ما يُعرف بالنص السفلي أو الطبقة المحوّة، التي كُتبت في زمن سابق ثم أُزيلت أو غُطيت جزئيًا ليُعاد استخدام الرق في كتابة نص قرآني لاحق فوقها، وهو ما يُعرف بظاهرة الطرس.

ما يجعل هذه المخطوطة استثنائية ليس فقط أنها تعود إلى القرن الأول الهجري، بل أن الطبقة السفلى تحديدًا تُعد أقدم نص قرآني مدوّن معروف حتى اليوم، بحسب تحليل الكربون المشع الذي أجري على الرق المستخدم، وهو ما يجعل النص السفلي مكتوبًا في فترة قريبة جدًّا من حياة النبي محمد أو في العقود الأولى بعد وفاته، قبل أن يتم توحيد المصحف رسميًا في عهد الخليفة عثمان بن عفّان وفق الرواية التقليدية.

أما الطبقة العلوية (النص الأعلى)، فقد كُتبت في وقت لاحق، وهو ما يُشير إلى وجود فارق زمني ملحوظ بين الكتابة الأولى والكتابة الثانية، ربما يصل إلى عقدين أو أكثر، وهذا الفارق لا يدل فقط على إعادة استخدام المواد لندرتها في تلك الفترة، بل يفتح أيضًا بابًا مهمًّا لفهم التحوّلات النصية التي طرأت على القرآن في القرون

الأولى. وقد أظهرت المقارنة الدقيقة بين النصين العلوي والسفلي في هذا الطرس اختلافات لافتة، لا يمكن تفسيرها بوصفها مجرد أخطاء نسخية أو فروقات طفيفة في الرسم، بل تعبّر عن مستويات مختلفة من التكوين النصي، وهو ما يضع فكرة "نص قرآني موحد" قيد التساؤل الجاد، ومن أبرز هذه الفروقات:

1- اختلاف ترتيب الآيات والسور: تُظهر المقارنة بين النص السفلي في طرس صنعاء والترتيب المألوف في المصحف العثماني أن ترتيب السور والآيات لم يكن نهائيًا أو موحدًا في المراحل الأولى من تدوين القرآن؛ ففي عدد من الرقاع، تظهر الآيات في مواضع تختلف عن ترتيبها المعتمد لاحقًا، كما أن بعض السور تبدأ أو تنتهي عند مقاطع غير متوافقة مع ما جرى تثبيته في النسخة الرسمية، فهذه الفروقات لا يمكن تفسيرها باعتبارها مجرد أخطاء نسخية أو سهو من الكاتب، بل تُشير إلى أن عملية ترتيب المصحف كانت لا تزال مفتوحة، وقابلة لإعادة التنظيم، وأنه لم يكن هناك نموذج نهائي أو نص مغلق في تلك الحقبة، بل يبدو أن ترتيب السور كان يخضع لتقاليد مدرسية أو جهوية، وربما تأثر بطرائق التلاوة المتداولة شفهيًا آنذاك، مما يدفع إلى التشكيك في الرواية التي تطرح "توحيد المصحف" في عهد عثمان كحدث نهائي وحاسم.

2- وجود بدائل لغوية ومعجمية: من بين أبرز مظاهر الاختلاف بين طبقتي الكتابة في طرس صنعاء، تبرز الفروقات المعجمية بين النص السفلي والنص العلوي، حيث تُلاحظ في بعض المواضع اختلافات في الصياغة أو في الجذر اللغوي المستخدم، دون أن يتغير المعنى العام، ما يشير إلى وجود تنوعات قرائية أو تحريرية لم تكن خاضعة بعد لمعيار موحد، وتظهر هذه الاختلافات إما على شكل ترادف في المفردات، أو تبديلات في أزمنة الأفعال أو بنى الجمل، الأمر الذي يدل على مستوى عالٍ من السيولة النصية في الفترة المبكرة من تدوين القرآن، قبل أن يتم تثبيته بصيغة نهائية. وقد تعكس هذه الفروقات اختلافات مدرسية (بين مراكز دينية أو لغوية متعددة)، أو حتى اتجاهات شخصية من النساخ الذين لم يكونوا يتعاملون بعد مع النص باعتباره مغلقًا ومقدسًا بالشكل الذي ستفرضه السلطة لاحقًا. ومن الجدير بالذكر أن هذه البدائل لا تعني تحريفًا بالمعنى اللاهوتي، بل تكشف عن مرحلة كان

ففيها النص القرآني في طور التشكّل اللغوي والتحريري، ما يتعارض مع التصور التقليدي لنص محفوظ ومكتمل منذ لحظة التنزيل.

فروقات في البنية النحوية أو النظم: تم رصد اختلافات نحوية طفيفة لكن ذات دلالة، مثل اختلاف الضمائر أو أدوات الربط، ما يكشف عن تعدد أساليب التعبير في تلك المرحلة، قبل أن تفرض السلطة.

تُعد ظاهرة القراءات المختلفة من أكثر الظواهر تعقيداً في تاريخ النص القرآني، إذ تشير إلى وجود صور متنوعة من نطق أو صياغة بعض الكلمات والعبارات ضمن النص، مع بقاء المعنى غالباً قريباً أو متشابهاً. يُعتقد تقليدياً أن هذه القراءات نُقلت عن النبي صلى الله عليه وسلم، وأنها "سبع قراءات" (ثم أصبحت عشراً لاحقاً)، وهو ما أقرّ به علماء مثل ابن مجاهد (ت 324هـ). غير أن المعطيات النصية المستفادة من المصاحف المبكرة، خاصة من المصحف السفلي في صنعاء، تُظهر أن هذا التنوع لم يكن دائماً مضبوطاً أو يعتمد على مرجعية واضحة، وإنما يعكس على الأرجح واقعاً لغوياً متحرّكاً قبل عملية التدوين المنتظمة. ففي تلك المخطوطات، تظهر تنويعات في الرسم والمعجم والتركيب النحوي، يمكن ربطها بما يُعرف لاحقاً بالقراءات، لكنها لم تكن آنذاك تُفهم على أنها "روايات شرعية"، بل كانت جزءاً من عملية تدوين لم تستقر فيها بعد الفروق الدقيقة بين النسخ والنصوص، حيث كانت هذه التنويعات تعبر عن اختلافات لغوية ونشأة قبل أن تتبلور إلى ما نعرفه اليوم من قراءات متفق عليها مثل:

- "تستأنسوا" "تستأنسوا" (سورة النور آية: 26).

- "تبينوا" "تبينوا" (سورة الحجرات آية: 6).

أو الاختلاف في إعراب الضمائر والنهايات، التي كانت تنتقل بين المناطق والمدارس، بحسب اللهجات، أو الفهم الخاص للنص.

إن وجود مثل هذه القراءات المادية والموثقة الآن بطرائق تحليل نصي حديثة (مثل الأشعة تحت الحمراء)، يدل على أن القرآن، في مراحله الأولى، لم يكن نصاً موحدًا مغلقًا، بل حقلاً حيّاً لتعدد لغوي يُعبّر عن اختلاف السياقات التعليمية واللهجية والمدرسية. ومع دخول الدولة العباسية مرحلة مأسسة المعرفة، أصبح من الضروري

تقييد هذا التنوع، ما أدى إلى إقصاء قراءات واعتبارها "شاذة"، وقصر القراءات المقبولة على عدد محدود يُجيزه العلماء ضمن شروط دقيقة.

وبذلك، فإن ما سُمي لاحقاً بـ"القراءات المتواترة" ليس سوى تسوية لاحقة للتنوع المبكر، تَمَّت ضمن مشروع توحيد ديني ولغوي يخدم تثبيت السلطة وتأويل رسمي للنص، وهو ما يُخالف الادعاء بأن هذا التنوع كان مؤسساً منذ البداية وبتفويض نبوي.

إن غياب التشكيل والتنقيط في كل من النص السفلي والعلوي في طرس صنعاء، وإن بدرجات متفاوتة، يُعد مؤشراً على أن هذه المخطوطات تنتمي إلى مرحلة مبكرة جداً من تطور الكتابة العربية، حين لم تكن اللغة قد خضعت بعد لعمليات التععيد الصوتي والإملائي التي ستُعرف لاحقاً بجهود أبي الأسود الدؤلي والمدارس النحوية في البصرة والكوفة، ويبدو هذا الغياب أكثر وضوحاً في النص السفلي، مما يمنحه طابعاً أقدم وأقرب إلى البدايات الشفاهية أو المتعددة الأداء.

هذا النقص في العلامات الإملائية لا يُعد مجرد عارض شكلي، بل يدل على مرحلة تاريخية لم يكن فيها النص القرآني بعد نصاً مغلقاً أو مقيّداً، بل كان لا يزال خاضعاً لعمليات تدوين متدرجة، تتفاعل مع تحولات لغوية وسياقات اجتماعية، وربما مع تدخلات سياسية مرتبطة بتكوين الدولة الإسلامية وصياغة خطابها الرسمي.

إن هذه الاختلافات الكتابية، من غياب التشكيل والتنقيط إلى الفروقات المعجمية والترتيبية، تُشكّل شهادة مادية حية على أن نص القرآن كما نعرفه اليوم هو نتاج عملية تععيد لاحقة، ارتبطت بما يُعرف بـ"الرسم العثماني"، والذي لم يفرض فقط طريقة كتابة النص، بل ساهم في ترسيخ تصور معين عن بنيته الثابتة وغير القابلة للتغيير. وتم هذا التثبيت في البداية خلال العهد الأموي، ثم تركزت بوسائل أكثر تنظيماً في العصر العباسي، مع صعود البيروقراطية التعليمية وتدوين العلوم الدينية. من هنا، تتجاوز قيمة هذه الطروس القرآنية المكتشفة في صنعاء وغيرها حدود كونها مجرد لقى أركيولوجية صامتة، إذ تتحوّل إلى أدوات معرفية نقدية بالغة الأهمية في دراسة تاريخ النص القرآني؛ فهذه المخطوطات لا تقف عند حد كونها بقايا مادية من

الماضي، بل تحمل بين سطورها شواهد حية على دينامية النص، وتفتح مجالاً لقراءة جديدة، مغايرة للتصور السائد الذي يتعامل مع القرآن حصرياً بوصفه كلمة ميتافيزيقية متعالية خارج الزمن والتاريخ. إنها تدفعنا، بدل ذلك، إلى النظر إليه كظاهرة نصية ولغوية نشأت في إطار سيرورة بشرية معقدة، حيث تداخلت العوامل الثقافية والشفوية والكتابية والسياسية في تشكيل بنيته.

إن هذه الوثائق لا تقتصر أهميتها على كونها "نصاً قديماً"، بل تكشف أن النص القرآني نفسه كان مشروعاً في طور التشكل، مشروعاً خضع للمراجعة، والتعديل، وإعادة الصياغة قبل أن يستقر على صورته المعيارية المتداولة اليوم. وهذا يضعنا أمام بُعد مزدوج: فمن جهة، نرى في هذه الطروس أثراً مادياً ملموساً يدلّ على تعديلات نصية ورسمية، ومن جهة أخرى، نتلمّس فيها استمرار الذاكرة الشفوية التي حفظت النصوص ووجّهت كتابتها، بما يعني أن سلطة الرواية والتلاوة لم تكن أقلّ شأنًا من سلطة الكتابة نفسها، فالنص القرآني في هذه المرحلة لم يكن مجرد مادة مكتوبة على الرق أو الورق، بل كان يتغذى على تفاعل دائم بين الشفوي والمكتوب، بين الحفظ في الصدور والتدوين في السطور.

وتكشف هذه الشواهد أيضاً عن دور السياق الاجتماعي والسياسي في ضبط النص، إذ إن عملية الانتقال من تعدّد القراءات والنصوص الجزئية إلى نص موحد و"مصحفي" تمثل فعلاً تاريخياً بامتياز، يعكس مساعي السلطة الدينية والسياسية إلى تثبيت معيار واحد للنص بما يحفظ وحدة الجماعة وقيمتها خطر التشتت، ومن ثمّ، فإن دراسة هذه الطروس ليست مجرد بحث في الماضي، بل هي إعادة فتح لسؤال: كيف يُبنى النص المقدّس؟ وكيف تتحول الكتابة البشرية، بما فيها من مراجعات وتطورات، إلى "نص نهائي" يُنظر إليه لاحقاً بوصفه فوق بشري؟

بهذا المعنى، تصبح هذه المخطوطات أكثر من مجرد مادة أثرية؛ إنها مفتاح نقدي يعيدنا إلى لحظة التكوين الأولى، لحظة التوتر بين التعدد والواحد، بين التدوين والتلاوة، بين التاريخي والميتافيزيقي، وهي بذلك لا تكشف فقط عن مسار تشكّل النص القرآني، بل تحفّزنا على إعادة التفكير في علاقتنا المعاصرة بالنصوص الدينية عامة:

هل نقرأها كأيقونات مغلقة، أم ككائنات حية نشأت وتطورت داخل الزمن والتجربة الإنسانية؟

في ضوء ذلك، يُعتبر النص السفلي في مخطوطة صنعاء ليس فقط أقدم شاهد مادي للقرآن، بل نافذة علمية فريدة على لحظة انتقالية في تاريخ الإسلام المبكر، تكشف عن تعددية النصوص المحتملة، وعن نقاشات أو اختلافات كانت حاضرة قبل أن يُحسم النص رسميًا. إنها وثيقة ذات أهمية استثنائية في مجال النقد النصي القرآني، وتُشكّل مرجعًا لا غنى عنه لأي باحث يسعى لفهم الجذور التاريخية لتدوين القرآن ومراحل تطوّره المبكر.

بعد طرس صنعاء، يُعتبر مصحف "باريسينو-بيتروبوليتانوس" ثاني أقدم شاهد نصي على القرآن، إذ يرجع زمن تدوينه إلى أواخر القرن الأول أو مطلع القرن الثاني الهجري، وتوزّعت معظم أوراقه اليوم بين المكتبة الوطنية الفرنسية في باريس والمكتبة الوطنية الروسية في سانت بطرسبرغ، وقد أثبتت فحوص الكربون المشع أن زمن نسخه يقع تقريبًا بين عامي 660 و770م.

يُكتب هذا المصحف بخط حجازي مبكر، يخلو من النقط الإعجمية وعلامات التشكيل، ويكشف عن اختلافات طفيفة في الرسم والترتيب عند مقارنته بالمصحف العثماني القياسي، هذه السمات لا تمثل مجرد تفاصيل كتابية، بل تُظهر أن النص القرآني في تلك الحقبة لم يكن قد استقرّ نهائيًا بعد، بل كان ما يزال يتحرك في فضاء التقاليد الكتابية المتعددة التي وسمت القرن الأول الهجري.

إن تسلسل الشواهد المادية يجعل طرس صنعاء النص القرآني الأقدم من حيث التاريخ والزخم النصي، يليه المصحف الباريسي-البيتروبوليتاني بوصفه شاهدًا يكمل الصورة ويؤكد أن عملية الانتقال من التعدد النصي إلى التوحيد لم تكن لحظة فجائية، بل مسارًا تدريجيًا ومعقدًا استمر عبر عقود، وأسفر في النهاية عن تثبيت النص المعياري الذي وصلنا.

وفي المرتبة الثالثة من حيث القدم تأتي مخطوطة برمنغهام المعروفة علميًا باسم "باريسينو-برمنغهاموس"، والتي تُعد من أقدم الشواهد النصية القرآنية بعد

طرس صنعاء ومصحف "باريسينو-بيتروبوليتانوس". وتتكون هذه المخطوطة من ورقتين فقط تحتويان على أجزاء من سور مكية، هي الكهف ومريم وطه، وقد تم اكتشافها ضمن مجموعة من المخطوطات الشرقية المحفوظة في مكتبة جامعة برمنغهام بالمملكة المتحدة، ولم تُلفت الانتباه حتى عام 2015 حين أُجري عليها تحليل بالكربون المشع في جامعة أكسفورد، وأظهر أن الرق المستخدم يعود إلى الفترة ما بين 568 و645 ميلادية بنسبة موثوقية 95%. وهي نتائج تشير إلى احتمال أن هذا النص قد كُتب في حياة النبي محمد أو في السنوات الأولى بعد وفاته، ما أثار جدلاً إعلامياً واسعاً وادعاءات بأنها قد تكون أقدم نسخة للقرآن، غير أن التحليل الأدق لهذا الادعاء يُظهر أن التأريخ بالكربون يعود فقط إلى عمر الجلد وليس بالضرورة إلى وقت كتابة النص عليه. كما أن الخصائص الكتابية للنص تشير إلى أنه من فترة لاحقة مقارنة بطبقة النص السفلي في طرس صنعاء، إذ لا تظهر فيه اختلافات جوهرية عن النص العثماني المعياري، مما يدل على أنه كُتب في زمن بدأ فيه النص يأخذ شكله الثابت، وبذلك فإن القيمة التاريخية لمخطوطة برمنغهام تكمن في قدم مادتها وارتباطها بالحقبة التأسيسية للإسلام، لكنها تظل من حيث التحليل النصي والزمني في المرتبة الثالثة بعد طرس صنعاء الذي يحتوي على نص مختلف أقدم زمنًا وأكثر تحوُّلاً، ثم مصحف باريسينو-بيتروبوليتانوس الذي يعكس تقاليد كتابة مستقلة في القرن الأول الهجري، ثم مخطوطة برمنغهام التي تمثل مرحلة متقدمة نسبياً في التثبيت النصي للمصحف. برزت مخطوطات صنعاء، وفي مقدمتها الطرس القرآني المعروف بـ

(DAM 01-27.1) ، ليس بوصفها مجرد مواد أثرية عتيقة ذات قيمة تاريخية، بل كميدان نقدي حاسم لاختبار وتطبيق مناهج متعددة في دراسة النصوص الدينية. لقد مثلت هذه المخطوطات مادة فريدة جمعت بين التاريخ المادي للنص القرآني والتباينات النصية الكامنة فيه، مما جعلها محوراً لتقاطع تيارات بحثية متباينة، منها ما ينهل من أدوات النقد النصي والتأريخ المخبري، ومنها ما ينطلق من فرضيات أيديولوجية أو تأويلات عقائدية. وبهذا المعنى، كشفت مخطوطات صنعاء بشكل واضح الفوارق المنهجية بين المقاربات العلمية المحايدة، التي تعتمد أدوات تجريبية وتحليلية

دقيقة كالتصوير الطيفي والتأريخ بالكربون، والمقاربات التي تُسقط على النصوص أحكامًا مسبقة مستمدة من عقيدة أو غاية أيديولوجية. كما أظهرت هذه الوثائق التوتر القائم بين تطور المعرفة في الدراسات القرآنية المعاصرة من جهة، وبين حدود المسموح به دينيًا أو سياسيًا في المجتمعات التي تعتبر النص القرآني نصًا مقدسًا غير قابل للنقد أو المراجعة من جهة أخرى، وهو ما يجعل دراسة هذه المخطوطات تتجاوز البعد الأكاديمي الخالص، لتدخل في فضاء التفاوض المعقّد بين العلم، العقيدة، والسياسة.

يُعتبر هذا الطرس، محطة محورية في دراسات تطوّر النص القرآني، وقد أثار هذا الاكتشاف اهتمامًا علميًا بالغًا أدى إلى انقسام الباحثين إلى أربع مجموعات أو تيارات رئيسية، تختلف مناهجها ومرجعياتها الأيديولوجية والعلمية:

المجموعة الأولى تعرف باسم "فريق المراجعين" أو أحيانًا "النقاد النصيين" أو "المؤرخين الوثائقيين"، وهم باحثون غربيون متخصصون في الدراسات الإسلامية المبكرة، يتميزون باتباع منهج علمي صارم يبتعد عن التفسيرات اللاهوتية أو العقائدية، ويركّز على تحليل الأدلة المادية المرتبطة بالنصوص الدينية. يهتم هذا الفريق أساسًا بالمخطوطات القديمة، والنقوش، والعملات، والعمارة الإسلامية المبكرة، ويعتمد على أدوات تحليلية متقدّمة مثل التأريخ بالكربون المشع، والتحليل الطيفي متعدد الأطياف، وتحليل الخطوط، والقراءة الطبقيّة للأحبار، إلى جانب المقارنة اللغوية الدقيقة بين النصوص.

يُعتبر "غيرد بوين، وبياتريسه غرونديل وبنهام صادقي" من أبرز ممثلي هذا الاتجاه، وقد لعبوا دورًا محوريًا في إعادة تقييم تاريخ النص القرآني من خلال دراستهم لمخطوطات صنعاء، وبخاصة الطرس الشهير المعروف بالرمز (DAM 01-27.1). وقد توصّل هؤلاء الباحثون، عبر دراسة دقيقة للرقوق الجلدية، إلى أن هذا الطرس يُعد وثيقة نصية بالغة الأهمية في فهم تطوّر النص.

يمثل هذا التيار العلمي تحولًا كبيرًا في مجال الدراسات القرآنية، لأنه يضع النصوص ضمن سياقها "التاريخي المادي"، بدلًا من قراءتها من خلال عدسة العقيدة

أو التقاليد، ويفتح بذلك بابًا واسعًا لفهم تطوّر النص القرآني كجزء من تفاعلات ثقافية وسياسية ومعرفية في القرون الأولى للإسلام، مع المحافظة على استقلالية منهجه النقدي بعيدًا عن نوايا الطعن أو الدفاع.

المجموعة الثانية تُعرف باسم "التقليديين"، وهم غالبًا من الباحثين المسلمين أو المتأثرين بالمنهج الإسلامي الكلاسيكي في التعامل مع النصوص، ويرون أن النص القرآني محفوظ منذ اللحظة الأولى دون أي اختلاف. يستند هذا التيار إلى الروايات الإسلامية المتوارثة، مثل السيرة النبوية وأخبار جمع المصحف، ويفترض صحة السند والنقل الشفهي بوصفه الضامن الرئيس لسلامة النص. وقد سعى بعضهم للتقليل من أهمية طرس صنعاء عبر طرح تفسيرات تقلل من دلالة النصية، كأن يقال إنه مجرد مسودة لطالب يتدرّب على الكتابة أو على نسخ الآيات. غير أن هذه التفسيرات لا تصمد أمام المعطيات العلمية التي قدمها فريق المراجعين، خصوصًا أن الرق المستخدم عالي الجودة، وأن طريقة النسخ منظمة ومدروسة، وأن الطبقة السفلية كُتبت ضمن نمط متماسك يوحي بأنه نص معتمد في لحظة معينة، لا مجرد تمرين عشوائي، إضافة إلى أن حجم الطرس واتساع مادته وتوزّع محتواه عبر سور مختلفة يعكس مشروعًا نصيًا واضحًا وليس محاولة فردية. وبهذا فإن الطرس يقدّم مادة أولية لا تقدر بثمن لفهم لحظة الانتقال من التعدد النصي إلى التوحيد، وهو ما يجعل موقف المدرسة النقدية المعاصرة أكثر اتساقًا مع الواقع المادي للنصوص القديمة، وأكثر انفتاحًا على فهم البعد التاريخي لتكوّن القرآن بعيدًا عن الرواية التلقينية أو الدفاعية.

المجموعة الثالثة تُعرف باسم "التيار التنقيحي"، وهي من أبرز الاتجاهات النقدية التي ظهرت في الدراسات الغربية الحديثة حول أصول الإسلام وتاريخ القرآن، خاصة في السبعينيات والثمانينيات، في حين يضم هذا التيار عددًا من الباحثين المؤثرين مثل "جون وانسبرو"، و"مايكل كوك"، و"باتريشيا كرونه"، الذين اعتمدوا على أدوات التحليل التاريخي المقارن، والمناهج الفيلولوجية، إضافة إلى استخدام المصادر غير الإسلامية، خصوصًا السريانية، الآرامية، والعبرية، في إعادة تقييم الرواية الإسلامية التقليدية.

يرى التنقيحيون أن الروايات الإسلامية المتأخرة التي دونت في القرنين الثاني والثالث الهجري لا يمكن اعتبارها مصادر موثوقة لتأريخ الإسلام المبكر، لأنها نتاج تطور لاهوتي وسياسي لاحق، ووفقاً لهم، فإن القرآن لم يُجمع بصيغته النهائية في عهد الخليفة عثمان كما تقول الرواية التقليدية، بل هو نتاج عملية تطويرية امتدت ما لا يقل عن 150 إلى 200 سنة بعد وفاة النبي، خضعت خلالها النصوص لإعادة ترتيب وتحرير وإدماج وفق متطلبات السلطة والهوية الجماعية في العصر الأموي والعباسي. ومن أطروحات هذا التيار أيضاً أن بعض عناصر الخطاب القرآني يمكن تتبع أصولها في النصوص اليهودية-المسيحية، وخاصة الكتابات السريانية، وأن بعض المفردات والمفاهيم اللاهوتية لا يمكن فهمها بمعزل عن السياق الديني الأوسع في المشرق القديم.

وقد أثار هذا التيار جدلاً واسعاً في الأوساط الأكاديمية الإسلامية والغربية على السواء، إذ يرى فيه البعض محاولة جذرية لتقويض السردية الإسلامية، بينما يعتبره آخرون مقارنة علمية شرعية تستند إلى أدوات نقد النصوص التاريخية وتضع الإسلام في سياقه الثقافي الأوسع. ومع ذلك، فإن كثيراً من نتائج هذا التيار لا تزال محل خلاف، خاصة الوثائق المادية، مثل طرس صنعاء

(DAM 01-27.1) حيث قدّمت معطيات يمكن أن تُستخدم لدعم أو دحض بعض أطروحاته، مما يجعل البحث في هذا المجال مفتوحاً ومعقداً في آنٍ واحد. أما المجموعة الرابعة، فهي تُعد الأقل انضباطاً من الناحية المنهجية، وتميل إلى الطابع الأيديولوجي أكثر من الطابع الأكاديمي، وتضم بعض التيارات المسيحية الغربية، وخصوصاً الإنجيلية أو الأصولية، التي تتبنى أطروحة قديمة تعود إلى يوحنا الدمشقي مفادها أن الإسلام ليس ديانة مستقلة بل مجرد "هرطقة مسيحية" خرجت عن السياق الأرثوذكسي.

يرى هذا الاتجاه أن النبي محمد استلهم أفكاره الدينية من نصوص يهودية ومسيحية متفرقة، وأن القرآن لا يعدو أن يكون إعادة صياغة محرّفة لمواد دينية سابقة، ويُفسّر ظهور الإسلام كرد فعل سياسي-ديني منحرف عن "الوحي الحق".

يميل هذا التيار إلى قراءة الإسلام في ضوء الرؤية اللاهوتية المسيحية التقليدية، معتمداً في كثير من الأحيان على مصادر مشكوك في صدقيتها، أو نصوص ملفقة، أو نظريات مؤامرة تفتقر إلى التوثيق الأكاديمي أو التحليل النقدي. كما يستخدمون أحياناً أدوات لغوية أو تأويلات خارج السياق التاريخي لإثبات أطروحاتهم، مما يضعهم خارج دائرة الدراسات العلمية المعاصرة. لهذا السبب، لا تُعتبر هذه المدرسة جزءاً من التيارات البحثية المعترف بها في الحقول الأكاديمية المتخصصة مثل تاريخ الأديان أو الدراسات القرآنية، ويُستبعد عمومًا طرحها من الجامعات والمراكز البحثية الجادة، نظرًا لطابعها التبشيري أو الجدالي، وعدم التزامها بالمنهج العلمية المحكمة أو النقد النصي الموضوعي.

تُظهر دراسة النصوص القرآنية المبكرة، وبخاصة الطرس القرآني المكتشف في الجامع الكبير بصنعاء والمعروف بالرمز (DAM 01-27.1) ، أن تطوّر الكتابة العربية لم يكن آنذاك قد بلغ حالة التقييس النحوي والإملائي التي ستعرف لاحقاً في القرون اللاحقة، بل كان في طور التشكّل التاريخي، حيث تنعكس في هذه المخطوطات مجموعة من الظواهر الكتابية التي لم تكن تُعدّ في ذلك الوقت "أخطاء" كما نصنّفها اليوم، بل كانت تمثّل عفوية النظام الكتابي قبل إخضاعه للقواعد النحوية التي وضعها الخليل بن أحمد الفراهيدي، وأبو الأسود الدؤلي وسيبويه وغيرهم من رواد النحو العربي؛ فالخط السفلي في الطرس كُتب بالخط الحجازي، وكذلك الخط العلوي، لكن بينهما فترة زمنية تقدر بنحو عقدين أو أكثر، كانت كافية لظهور تغيّرات في الرسم تعكس تحولات معرفية في أدوات التدوين، ومن أبرز هذه الظواهر الإملائية عدم الاتساق في رسم الألف المدية، حيث تُكتب "السماء" مثلاً "السمو" بحذف الألف، وتظهر "قال" أحياناً "قل" أو "قالو" بحسب السياق، إضافة إلى التداخل بين الياء والألف كما في "في" التي تُكتب "فا"، وهي حالات تُظهر أن المدود لم تكن تمثّل كتابياً دائماً، بل تُفهم من النطق. ومن الظواهر الأخرى غياب نقط الإعجام عن الحروف المتشابهة، ما يجعل الحروف مثل ب - ت - ث - ن - ي ، ج - ح - خ - ع - غ - ف - ق - ص - ض - ط - ظ - س - ش - ر - ز، تُكتب دون تمييز، وهو ما يدل على أن القارئ آنذاك كان يعتمد على السياق

النحوي والمعرفي لفهم الكلمة لا على علامات بصرية ثابتة، كما أن الهمزات لم تكن تُكتب بصورة مستقرة، فنجد "سأل" تُكتب "سال" و"يؤمنون" تُكتب "يومنون"، وهذا لأن قاعدة كتابة الهمزات لم تُنظَّم إلا بعد جهود علماء العربية في القرن الثاني الهجري. وهناك أيضًا حالات تُكتب فيها كلمتان منفصلتان كرسَم واحد، مثل "في يوم" تُكتب "فيوم"، و"من الله" تُكتب "منلله"، وهي ظاهرة تعرف بالوصل الكتابي العفوي. كما تظهر في بعض الرقوق ظاهرة كتابة التاء المربوطة كالهاء، مثل "رحمة" المكتوبة "رحمه" و"نعمة" المكتوبة "نعمه"، وهو ما يُعتبر اليوم انزياحًا عن الرسم القياسي، لكنه كان أمرًا معتادًا في تلك المرحلة.

وتُظهر هذه الظواهر جميعها أن الكتابة القرآنية المبكرة كانت تمر بمرحلة مرنة لم تُثَبَّت فيها بعد قواعد الرسم أو الإملاء، كما أن الرسم العثماني نفسه، الذي اعتمد لاحقًا كنموذج معياري، لم يكن مطبقًا بعد، أو كان في طور التبلور. وتُعدّ هذه الأمثلة من المؤشرات القوية على أن النص القرآني المبكر كان نتاج عملية تدوين مرنة وتاريخية، وأن التقعيد الإملائي جاء لاحقًا كتعبير عن رغبة في تنظيم اللغة وضبط معانيها، مما يجعل دراسة هذه المخطوطات المبكرة ضرورة لفهم كيف نشأ النص القرآني في سياقه التاريخي واللغوي، وكيف تطوّرت آليات الكتابة العربية من التنوع والانسيابية إلى التقييس والانضباط الذي سيُشكّل لاحقًا أساس التعليم التقليدي في العالم الإسلامي.

لكن هذه الرغبة في تقنين الكتابة وضبط النصوص لم تقف عند حدود الشكل اللغوي فقط، بل امتدت إلى تقنين المعنى نفسه، أي إلى المجال التأويلي. فكما تم تثبيت الرسم القرآني وإحاطته بهالة من القداسة النصية، تم كذلك إنتاج منظومة تفسيرية مغلقة، تجاهلت البنية اللغوية المتعدّدة التي يتكوّن منها النص.

فالقرآن، من حيث بنيته، ليس لسانًا خالصًا، بل تراكبًا لغويًا ناتجًا عن قرون من التفاعل بين اللغات السامية (كالآرامية والسريانية والعبرية) وغير السامية (كالفارسية واليونانية والحبشية)، ويبدو أن تفاسير القرآن التقليدية لم تأخذ هذا البعد التعددي بعين الاعتبار، بل خضعت منذ وقت مبكر لمنظور فقهي ديني مغلق،

رسمه كبار المفسرين مثل الطبري، الذي وضع الأساس لما سيُعرف بالتفسير بالمأثور. وقد خضع هذا النوع من التفسير لتوجيه الرواية الإسلامية الرسمية كما تبلورت لاحقاً في ضوء السيرة النبوية و"أسباب النزول"، وهي كلها منظومات سردية لم تتبلور بوصفها نصوصاً مغلقة إلا في العصر العباسي، حيث تمت أسطرة النص وإخراجه من شروطه التاريخية.

بهذا المعنى، يمكن القول إن التاريخ الإسلامي شهد عملية تثبيت مزدوجة للنص القرآني: الأولى على مستوى الشكل، من خلال ضبط الخط والرسم وتقييد احتمالات القراءة المتعددة، والثانية على مستوى المعنى، عبر تراكم التفسير التي أعادت توجيه النص وتحديد مقاصده ضمن أطر عقائدية محدّدة، وقد سارت هاتان العمليتان جنباً إلى جنب، بحيث لم يعد القرآن مجرد ظاهرة لغوية حيّة تنفّس في سياق التلاوة الشفوية وتعدد القراءات، بل أصبح تدريجياً نصّاً مؤسّساً مغلقاً، محاطاً بجدران التقديس وموجّهاً لخدمة مقاصد سياسية ودينية بعينها.

وهذا التحول يعكس طبيعة اللحظة التاريخية التي تبلور فيها مفهوم السلطة: فالحاجة إلى شرعية عقائدية تضمن وحدة الجماعة، وشرعية سياسية تؤسس للدولة الناشئة، كلاتهما التقتا عند النص القرآني بوصفه المرجعية المطلقة، وهكذا تحوّل النص من ساحة للتأويل الحر والممارسات المتنوعة، إلى أداة معيارية تحدد حدود الإيمان وتضبط ممارسات السلطة، لتصبح قداسته مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بعملية الضبط المزدوج هذه.

وفي غياب أي أدلة مادية تُثبت وجود روايات مكتملة أو تفاسير منهجية للنص القرآني قبل القرن الثامن الميلادي، فإن السردية التفسيرية الكلاسيكية تُعد إعادة بناء لاحقة، نتجت عن لحظة تدوين جاءت متأخرة تاريخياً، إذ لم تبدأ فعلياً إلا بعد سنة 750م، تزامناً مع لحظة مفصلية تمثلت في انتصار العباسيين على الصينيين في معركة نهر طلاس. وقد أفضى هذا الانتصار إلى أسر صُنّاع ورق صينيين، تم من خلالها نقل تقنية صناعة الورق إلى العالم الإسلامي، وهو ما وفّر البيئة المادية

الضرورة لانطلاق نهضة التدوين، التي شملت جمع الأحاديث، والتفاسير، والسير، والفقه.

قبل هذه اللحظة، لا توجد شواهد أركيولوجية قوية على وجود نسخ موحدة من القرآن أو تفسير مكتوب له، بل تُنسب الرواية الإسلامية إلى نقل شفهي مزعوم استمر قرناً أو أكثر، دون أن يخلف لنا أدلة مادية حقيقية، عدا بعض الإشارات إلى نصوص متفرقة كانت تُكتب على الرقاع والعظام وجلود الحيوانات، وهي مواد لم تُحفظ، أو ربما أُتلفت عمداً مع تطور السلطة السياسية والدينية.

بذلك، فإن ما نعرفه اليوم عن القرآن، لا يمثل "نصاً نازلاً" مكتملاً، بل هو منتج تاريخي مركّب، خضع لإعادة تشكيل وتأويل وتدوين لاحق في سياق سياسي وثقافي محدد، يتقاطع فيه الدين بالسلطة، واللغة بالإيديولوجيا.

إن التعاطي مع طرس صنعاء (DAM 01-27.1) لا يجب أن يبقى حبيساً للنقاشات الهامشية أو النظرات الأركيولوجية الصرفة، فالطرس ليس مجرد وثيقة قديمة، بل شاهد مادي على طور تكويني لنصّ لم يكن قد أصبح بعد "قرآناً" بمعناه الرسمي والمنضبط، والنص السفلي في هذا الطرس يمثل صوتاً خاماً، هشاً، لم يُخضع بعد لسلطة التععيد، ولا للهيمنة التأويلية اللاحقة التي فرضتها الدولة والفقه.

إن ما يكشفه هذا الطرس، من اختلافات في ترتيب السور، وفروقات معجمية، وغياب للتنقيط والتشكيل، واحتمالات تأويلية متعددة، يُقوّض فكرة أن القرآن وُلد مكتملاً مغلقاً، وأن المصحف العثماني كان مجرد تجميع حيادي لما هو متداول، بل العكس، يُظهر الطرس أن ما نعرفه اليوم كنصّ قرآني نهائي مرّ بعمليات تشذيب وتثبيت طويلة، كانت جزءاً من مشروع سياسي ولغوي استهدف ضبط المجال الديني وإقصاء التعدد اللساني والفكري.

إن تجاهل هذا الطرس أو اختزاله إلى "قراءة بديلة" يعكس رفضاً بنيوياً لأي محاولة لإعادة التفكير في تاريخ النص، لا فقط مضمونه؛ فالطرس هو بمثابة نافذة فريدة على لحظة ما قبل السلطة، لحظة لا تزال فيها النصوص قابلة للتغير، والقراءة

حرة من ثقل العقيدة، والتأويل منفتحاً على احتمالات لم تعد ممكنة في ظل الرواية الرسمية.

من هنا، فإن أخذ طرس صنعاء بجدية لا يعني تبجيله، بل الاعتراف بدلالته الخطرة: أنه يكشف هشاشة ما نُقدّم على أنه ثابت، وقدسية ما تشكّل سياسياً، و"وحياً" لم يخلُ من يد الإنسان. إن ما تكشفه هذه الوثيقة ليس فقط وجود تباينات في الرسم أو الترتيب أو الصياغة، بل وجود لحظة تاريخية كان فيها النص القرآني قابلاً للتحويل والتشكل والتعدد، قبل أن يُغلَق عليه بسلطة الدولة وتأويل العلماء.

وهنا تتقاطع دلالة الطرس مع ما مثله ما يُعرف في الرواية الإسلامية بـ"جمع القرآن" تحت إشراف الخليفة عثمان بن عفان، تلك اللحظة المفصلية التي لا يمكن قراءتها كخطوة تنظيمية محايدة، بل كتأسيس سياسي لنص موحد، يقصي الفروقات القرائية والتأويلية، ويحلّ محل التعدد الصوتي، اللغوي الموجود فعلياً في المخطوطات المبكرة كشاهد صنعاء.

فما سُمّي لاحقاً بـ"الرسم العثماني" لم يكن مجرد تقنين إملائي، بل آلية لإخضاع النص لسلطة الدولة المركزية الناشئة، وتحويله إلى أداة لضبط اللسان والعقيدة، في آن واحد.

إن قرار عثمان بحرق المصاحف المخالفة، كما تروي المصادر، يعكس نزعة سلطوية لتوحيد النطق والكتابة، أي توحيد القراءة والتأويل معاً، فالرسم العثماني لم يضبط فقط شكل الحرف، بل ضبط احتمالات المعنى، إذ حُصرت التلاوة في أوجه محددة، وأُقصيت القراءات التي قد تحمل دلالات أو لهجات أو حتى رؤى عقدية مغايرة، إذن لم يكن الخطر في الاختلاف النطقي، بل في تعدد الإمكانات التأويلية التي يفتحها النص المفتوح.

وفي العصر الأموي، وخاصة في عهد عبد الملك بن مروان، تكرّست الحاجة إلى نص موحد يخدم مركزية الدولة، ويُقدّم بوصفه المصدر النهائي للشرعية الدينية، ويبدو أن مشروع عبد الملك في تعريب الإدارة وتثبيت الخط الكوفي، خاصة في المصاحف الرسمية (مثل مصحف قبة الصخرة)، جاء ضمن إعادة صياغة الهوية الإسلامية

بصيغة لغوية سياسية منضبطة، ثم جاءت الدولة العباسية لتُكْمِلَ هذا المشروع، عبر نشر نموذج الرسم العثماني، واعتماد "القراءات السبع" لاحقًا، مع سيادة علوم النحو والبلاغة كأدوات تفكيك "المعنى الصحيح".

وبذلك، فإن تثبيت النص لم يكن استجابة عفوية لحاجة لغوية أو شعائرية، بل نتاج لحظة سياسية قرّرت ما هو "القرآن"، ومن يملك حق قراءته، وتأويله، وتمثيله، هذا ما يجعل النص القرآني، كما وصل إلينا، ليس مجرد أثر ميتافيزيقي محفوظ، بل منتجًا تاريخيًا خاضعًا للسلطة، وخاضعًا لها في آن معًا.

إن التوتر بين التعدد النصي الذي تكشفه مخطوطات مثل طرس صنعاء، والرغبة في تثبيت نص وحيد ونهائي، لم يُحلَّ بجمع عثمان وحده، بل استمر وتفاقم عبر القرون اللاحقة، ووجد تعبيره المؤسساتي فيما سيُعرف لاحقًا بـ "علم القراءات"، هذا العلم الذي قُدِّم في الخطاب الإسلامي بوصفه علمًا لضبط الأداء والتلاوة، كان في جوهره استجابة سلطوية لضبط التنوع اللغوي والسيطرة على إمكانات المعنى؛ فاختزال التعدد اللساني إلى "سبع قراءات" ثم "عشر"، ثم اعتماد "رواية حفص عن عاصم" لاحقًا في التاريخ الحديث، لا يمكن فصله عن سيورة سياسية مذهبية هدفت إلى فرض نموذج معياري للنص، يختزل القراءات الممكنة في قراءة رسمية واحدة، يتماهى فيها الدين مع الدولة، ويُقدِّم فيها النص بوصفه مُنزَّلًا لا يمكن مساءلته أو إعادة قراءته خارج الرواية السلطوية.

وهكذا، فإن ما بدأ بِطَرْسٍ ممحو في صنعاء، يكشف تعددية نصية وانفتاحًا لغويًا كان لا يزال ممكنًا، ثم جُمِعَ لاحقًا في مصحف عثمان كخطوة نحو مركزية نصية سياسية، وأُغلق عليه في مدونات علم القراءات بوصفها حدودًا لما يجوز تلاوته، وانتهى اليوم في رواية "حفص عن عاصم" المعتمدة في الغالبية الساحقة من المصاحف المعاصرة، يُمثّل سلسلة متراكبة من محاولات متعاقبة لتحديد النص، تحييد المعنى، وضبط إمكانات التأويل، وتحويل النص القرآني من مادة حيّة ومتعددة إلى خطاب واحد مغلق، مشحون بالقداسة السياسية والمؤسساتية.

إن الدرس الذي نستخلصه من تجربة صنعاء ومن مجمل المسار التاريخي للنص القرآني، هو أنه لم يكن يوماً نصّاً مكتمل الإغلاق كما يُروّج في السرديات الإسلامية التقليدية، بل ظلّ مجالاً مفتوحاً لإعادة الصياغة والتفسير والتأويل، ومع تعاقب السلطات، تحوّل القرآن إلى نصّ مطاطي، تُمدّد دلالاته أو تُضيّق وفق مقتضيات اللحظة السياسية والعقائدية، ليُستعمل في النهاية كأداة للشرعنة وإضفاء الطابع الإلهي على قرارات بشرية محضّة.

وبدل أن يبقى النص فضاءً حيّاً للتعددية والفهم المتجدد، تمّ تطويعه وتطويره عبر القرون، بحيث أُحاط بهالة من التقديس الصارم، تُخفي وراءها عملية مستمرة من التأويل الانتقائي وإعادة البناء، وفق ما يخدم موازين القوى وسلطان الجماعة الحاكمة. إنّ هذا التوتر بين الدعوى بالإغلاق والقداسة من جهة، والواقع العملي للتأويل والتسييس من جهة أخرى، يكشف أن القرآن لم يكن يوماً خارج التاريخ، بل كان دائماً جزءاً من لعبة التاريخ نفسها: يتشكّل عبرها ويُعاد إنتاجه باستمرار.

ومن هنا، فإن الإيمان بوجود نص ثابت ومغلق، محاط بهالات التقديس منذ اللحظة الأولى، لا يعدو أن يكون بناءً أيديولوجياً لاحقاً، يخفي حقيقة أن النص القرآني عاش، وما زال يعيش في قلب الجدل البشري، محكوماً بضرورات الثقافة والسياسة أكثر مما هو مُنزه عنها، وهذا ما يجعل النظر إليه اليوم مدخلاً لفهم ليس فقط آليات إنتاج السلطة في التاريخ الإسلامي، بل كذلك كيف تتشكل النصوص المؤسّسة ذاتها كأدوات للهيمنة الرمزية والسياسية.

وفي خضم هذه الصورة التي تتكشف يوماً بعد يوم، يبرز درس صنعاء كصرخة مدوية تكشف أن النص القرآني ليس مجرد كتاب مقدس بقالب جامد، بل هو كيان متحرك، نتاج عمليات تحرير طويلة، وشهادات على فترات اختلاف وتداخل في النص، تفرض على كل قلب مسلم أن يقف وقفة تأمل عميقة أمام هذا السر الذي طالما حاولت الأيدي والقرون أن تصنع منه قداسة مطلقة، تتوارى خلفها تساؤلات كثيرة، من قبيل: هل أدركنا يوماً أن ما نعرفه من القرآن، ما هو إلا حقيقة مُنكسرة على مر الأزمنة، ونتيجة مسار طويل من التشكيل والتعديل، يفتح أمامنا أبواب السؤال عن

المصادر، والنسخ، والأصول، وما إذا كنا نمارس عبادة النص المقدس أم عبادة المقدس ذاته؟

إن القرآن، الذي يُزعم أنه النص المقدس والنهائي، بات اليوم بحاجة ماسة إلى مراجعة جذرية، إذ أصبح ضحية لسلطة ترسخت على مر العصور، وتحولت إلى قيود تعيق فكر الإنسان وتكبله بقيود القداسة، هل آن لنا أن نعي أن تمجيد الكتاب، وتقديسه إلى حد اختزاله في قالب جامد، هو ما يهدد استمراريته، ويجعل منه صندوقًا لا فائدة من فتحه إلا للمزيد من الجمود والتعصب؟ حقًا، إن من الضروري أن نقف بقوة، ونتساءل:

هل يمكننا أن ندرك أن ما نلاحظه اليوم من تفصيل مفرط في تقديس النصوص، يُعذر في ظاهره كخطوة لحماية النصوص المقدسة، لكنه في جوهره يرسّخ لهيمنة أفكار تتجذر في تراث يعود إلى أكثر من 1450 سنة، في حين أن أجساد وعقول المسلمين، بما تمتلكه من إمكانات وقدرات، تبقى متصلة بزمن القرن الواحد والعشرين، مما يعكس تناقضًا صارخًا يهدد مستقبل الإنسانية؟ إن هذا الجمع بين زمنين متباعدين، أحدهما ماضي عتيق، والآخر حاضر متألق بالتكنولوجيا والحدثة، يشكل تحديًا يهدد أسس التوازن الفكري والاجتماعي، ويكشف عن حالة من الانفصام العميق بين الفكر والتطبيق، وبين الماضي والمستقبل.

كيف يمكن لعقول حية، تعيش في عصر الثورة الرقمية، أن تتشبث بتصورات عفا عليها الزمن، وترهن تطورها بموروث خلفته أجيال مضت، في حين أن العالم يتغير بسرعة الضوء؟ إن فشلنا في معالجة هذا التناقض سيمثل على الأرجح نهاية قدراتنا على المواكبة، وابتلاع الحاضر، وصناعة المستقبل، فهل نملك الجرأة لنقف وقفة جادة، ونواجه هذا الانفصال الخطير، لنعيد ترتيب أولوياتنا، ونضع ثقتنا في العقل والوعي، لنصنع جسرًا يربط بين الماضي والحاضر، وبين الفكر والواقع، قبل أن تنفصل عقولنا وأجسادنا تمامًا، وتصبح أمتنا مجرد ظلال من تاريخها العريق؟

تحرير المقدّس

تشهد المرحلة المعاصرة تحولات معرفية متسارعة، أدت إلى إخراج الأسئلة الدينية من دائرة المحظورات والهيمنة اللاهوتية إلى فضاء النقاش النقدي المفتوح، حيث لم تعد تُعتبر حقائق منزلة، بل ظواهر ثقافية واجتماعية ونفسية قابلة للتحليل والتفسير. وبالتالي ينتقل السؤال الديني، من حدود ما يجب الإيمان به إلى تساؤلات أعمق حول دوافع الإيمان ذاته: لماذا يؤمن الإنسان؟ ما هي أصول العقائد؟ هل فكرة الإله تعبير عن ضرورة عقلية مرتبطة بمحاولة تفسير الوجود، أم هي بناء اجتماعي ثقافي تطور تاريخياً كوسيلة لتنظيم المجتمع؟ تُطرح هذه التساؤلات اليوم كجزء من إعادة تفكيك بنية الإيمان، بعيداً عن اعتبارها تحدياً للمقدس، بل كمحاولة لفهم أعمق.

تتجاوز هذه المناقشات حدود العقائد لتصل إلى وظيفة الدين في بناء منظومة القيم الأخلاقية، ليُطرح السؤال المحوري: هل يمكن للأخلاق أن تستند إلى مرجعية خارج الإطار الغيبي؟ وهل يمتلك الإنسان قدرة ذاتية على استنباط نظام أخلاقي يرتكز إلى العقل والتجربة والتعاطف، من دون الرجوع إلى الأوامر الدينية؟ في هذا السياق، تعاد قراءة مفهومي الجنة والنار، كأدوات رمزية للضبط والسيطرة، لا كمجرد عقائد أخروية، فهل تُستخدم هذه المفاهيم لتقوية الضمير الأخلاقي، أم أنها أدوات عقابية تهدف إلى فرض الطاعة؟ كانت هذه التساؤلات في السابق تُعدّ تهديداً للسلطة الدينية، لكنها أصبحت اليوم جزءاً جوهرياً من النقد العلمي الحديث للأديان، ليس لهدمها، بل لفهمها بشكل أكثر تعقيداً وعمقاً، ولتحرير العقل من التلقين لصالح التفكير النقدي.

ينطلق هذا التناول من منطلق لا يتماهى مع مشاريع الإلحاد الدعائية، ولا يسعى لإعادة إنتاج الخطاب الإيماني التقليدي، بل هو محاولة لفهم الدين كظاهرة إنسانية متعددة الأبعاد، تختلط فيها المشاعر الروحية بالاحتياجات السياسية، والأساطير بالمفاهيم العقلانية. وتتمثل حركة التحليل في الانتقال من دراسة النصوص المقدسة إلى تحليل الأنساق الاجتماعية والثقافية التي تنتجها، ومن التركيز على العقائد إلى تفكيك الوظائف الرمزية التي تلعبها، ومن الطاعة إلى السؤال النقدي كفضاء لتحرر العقل.

لا تعني مساءلة المقدّس بالضرورة موقفًا عدميًا أو معاديًا للإيمان، بل قد تمثل في جوهرها، أعمق أشكال الإيمان بالإنسان: بإمكاناته الحرة، وكرامته، وحقه في التفكير المستقل دون وصاية، وتحاول هذه المساءلة الكشف عن الطبقات المتراكمة فوق المفاهيم المؤسسة، وعن الفجوة بين التجربة الدينية الأصيلة والبنى السلطوية التي تراكمت حولها عبر القرون. السؤال هنا لا يُطرح من منطلق نقد ساذج أو هدم مبالغ فيه، بل من منطلق الفهم الجاد: كيف نشأت الأفكار الدينية؟ كيف تشكلت صور الإله؟ ولماذا تحولت بعض التصورات إلى أدوات للعنف أو التهميش؟ وما الذي يجعل العقيدة أحيانًا مصدرًا للتحرر، وأحيانًا أخرى أداة للخضوع؟

في هذا السياق، يتم وضع الإنسان في مركز التفكير ليس كمحور كوني، بل ككائن عاقل وباحث عن المعنى، يطرح الأسئلة على نفسه بقدر ما يطرحها على الموروث الديني المفروض عليه، هذه القراءة تدعو إلى التعامل مع المقدّس بوصفه خطابًا تاريخيًا واجتماعيًا، قابلاً للفهم والمساءلة وإعادة البناء، بعيدًا عن الخوف من الطرح النقدي، إنها محاولة لتحرير المقدّس من الاحتكار السلطوي، ولتحرير الإنسان من مخاوفه، عبر إتاحة المجال للتفكير الحر والنقد البناء.

تشير الأدلة الأثرية من عصور ما قبل التاريخ إلى أن الإنسان القديم لم يكن مجرد كائن مادي يصارع للبقاء، بل كان كائنًا رمزيًا بدأ مبكرًا بممارسة طقوس ذات دلالات تتعلق بالدفن والموت. وهذا يشير إلى وجود إدراك لدى الإنسان بكيان يتجاوز حدود الحياة اليومية، قبل ظهور الكتابة وتأسيس الأنظمة السياسية، مما يجعل

الدين من أقدم أشكال التنظيم الرمزي للإنسانية، وفي هذا الإطار، كانت الظواهر الطبيعية كالعواصف والبراكين والقمر والكسوف تُفسر على أنها رسائل أو تأثيرات من قوى خفية أو كائنات ذات نوايا، حيث برزت فكرة "الروح" كجوهر غير مرئي يحرك الأجسام ويفارقها عند الموت، وهذه النظرة المعروفة في الأنثروبولوجيا بمصطلح "الأنيمية" أو الإيمان بالأرواح، شكّلت المرحلة الأولى التي أسست للدين كمنظومة شعائرية وتفسيرية متكاملة.

تطورت الأنيمية عبر مراحل تاريخية وثقافية متعددة، حيث بدأت كإيمان بسيط بوجود أرواح في الظواهر الطبيعية والأجسام الحية، لتصبح مع مرور الوقت منظومة معقدة من المعتقدات التي تفسر علاقة الإنسان بالعالم غير المرئي. في البداية كانت تُنسب الأرواح إلى عناصر الطبيعة مثل الأشجار والأنهار والجبال، ما يعكس محاولة الإنسان البدائية لفهم قوى الطبيعة التي تؤثر على حياته اليومية، ومع تطور المجتمعات البشرية وظهور التجمعات القبلية، ترافق هذا الاعتقاد مع ممارسات طقوسية تهدف إلى استرضاء هذه الأرواح أو طلب الحماية منها.

ومع تعقّد البنى الاجتماعية، تطورت الأنيمية إلى أنظمة دينية أكثر تنظيماً، حيث بدأ يظهر تقديس لروح الأجداد وأرواح الأبطال، مما أتاح تأسيس روابط اجتماعية قوية تعتمد على مفهوم الحماية الروحية والسلطة الموروثة، في بعض الثقافات، اندمجت الأنيمية مع ممارسات سحرية وشعوذة، ما أدى إلى ظهور كهنة أو وسطاء بين العالمين المادي والروحي.

كما يمكن ملاحظة انتقال تدريجي من الأنيمية إلى أشكال دينية متعددة أو توحيدية، حيث تحولت الاعتقادات بالأرواح المتعددة إلى فكرة إله أو آلهة ذات صفات مميزة تتحكم في الكون ومصير الإنسان، وهذا التطور يعكس قدرة الإنسان على إعادة تفسير تجربته مع المجهول بشكل أكثر تنظيماً وعمقاً، وهو ما يمهد لفهم الدين كظاهرة متغيرة ديناميكية تعكس تطورات الوعي الجمعي والتاريخي.

مع تعقّد المجتمعات وتطور الزراعة والاستقرار، برزت الحاجة إلى تنظيم أوسع للمقدّس، فتشكلت فكرة الآلهة المتخصصة، مثل إله المطر، إله الخصوبة، وإله

الحرب، في حين مثل هذا التحول انتقالاً من الإيمان بالأرواح الفردية إلى نظام بانثيون يضم مجموعة من الآلهة، وهو تعبير عن تطور في البنية العقلية والاجتماعية للإنسان، ولم تكن هذه الآلهة كيانات مجردة، بل تجسيدا للقوى والمخاوف والاحتياجات الإنسانية، ويتم استرضائها عبر طقوس منظمة، تقديم القرابين، ودور الكهنة كوسطاء بين الإنسان والعالم الروحي.

يتضح هذا التحول بجلاء في الحضارات القديمة مثل حضارة مصر الفرعونية، حيث تطورت عقيدة الآلهة المتعددة المرتبطة بالطبيعة والخصوبة، أو في حضارات بلاد الرافدين التي أنشأت بانثيون معقداً يضم آلهة الحرب والزراعة والماء، ومع نشوء المدن والدول، تحول الدين من تجربة فردية إلى مؤسسة اجتماعية وسياسية، وظيفتها تنظيم السلوك الاجتماعي وتبرير السلطة السياسية ومنح الشرعية للنظام الحاكم.

في مصر القديمة، كان الفرعون يُعتبر وسيطاً بين الآلهة والبشر، ما منح الدين دوراً مركزياً في تبرير السلطة، وفي بلاد الرافدين، ظهرت معابد ضخمة تعكس تداخل الدين بالسلطة السياسية، وبهذا الشكل، صار الدين أداة محورية في بناء وترسيخ البنى السياسية والاجتماعية، فانعكس في القوانين والتراتيب التي تحكم المجتمعات، وارتبط ارتباطاً وثيقاً بمركزية السلطة وصيانة النظام الاجتماعي.

في هذه المرحلة من التطور الفكري للبشر، بدأ العقل يتجه نحو التساؤل عن أصل الكون، مصير الإنسان، والغاية من الحياة، مما أدى إلى نشوء الأساطير الكبرى التي قدمت سرديات كلية تفسر الخلق، الخير والشر، والمصير الأخروي، في حين لم تكن هذه الأساطير مجرد حكايات، بل شكلت البنية التحتية التي استندت إليها الأديان الكبرى لاحقاً، حيث كانت تعبيراً عن القلق الوجودي ومحاولة الإنسان لإضفاء معنى على عالم يبدو غامضاً وغير مأمون.

على سبيل المثال، أسطورة الخلق في حضارة بلاد الرافدين، مثل ملحمة "إينوما إيليش"، تقدم سرداً شاملاً لنشأة الكون عبر صراعات بين الآلهة، وتعكس تصوراً لعلاقة الإنسان بالعالم والقوى العليا، وفي الأساطير اليونانية، تجسد الصراع بين الخير والشر في شخصيات الآلهة المتعددة، ما يعكس تأملات الإنسان في طبيعة الخير

والشر داخله وفي المجتمع، كذلك في الأساطير المصرية القديمة، كان الإله رمزا للخلق والنظام، ومواجهة قوى الفوضى، مما يشير إلى ضرورة الحفاظ على التوازن والعدل.

هذه الأساطير لم تكن مجرد ترف فكري، بل كانت نظاماً رمزياً يمكن الإنسان من بناء فهم شامل للعالم والوجود، خاصة في ظل غياب العلوم التجريبية، كما أنها وفرت إطاراً أخلاقياً واجتماعياً ينظم سلوك الأفراد والجماعات، ويربط بين التجربة الإنسانية والكونية، بالتالي، تطورت هذه السرديات إلى أنظمة دينية متكاملة استمرت في التأثير على الثقافات عبر العصور، مؤدية إلى بناء معتقدات وقيم لا تزال تشكل جزءاً من الوعي الجمعي حتى اليوم.

في المقابل، تناولت المقاربات الأنثروبولوجية والفلسفية الحديثة الدين من منظور تفكيكي، معتبرة إياه نتاجاً تاريخياً وثقافياً يعكس الظروف النفسية والاجتماعية التي نشأ فيها الإنسان، وليس وحيداً منزلاً بالضرورة، فقد اعتُبر الدين في بعض التحليلات مرحلة بدائية من التفكير التفسيري، حيث سعى الإنسان إلى فهم الظواهر الطبيعية والكونية عبر إرجاعها إلى قوى غير مرئية، بينما نظر إليه آخرون كعُصا جماعي، ينشأ عن إسقاط صورة الأب على الكون، مما يعكس حاجات نفسية للطمأنينة والانضباط، وفي قراءة أعمق، طُرح الدين باعتباره تجلياً لأنماط لا واعية راسخة في البنية النفسية المشتركة بين البشر، تُعاد صياغتها في شكل رموز وأساطير تتكرر عبر الثقافات.

في المقابل، ظهرت قراءة مختلفة ترى في الدين نظاماً رمزياً يُضفي على العالم بعداً وجودياً ومقدساً، وهنا الدين لا يُفهم كمجرد عقيدة، بل كآلية تمنح الزمان والمكان معاني متجاوزة للواقع المادي، فالمعبد يتحول إلى مركز كوني، والزمن الطقسي يُعيد إنتاج لحظة أصلية مؤسسة، ما يمنح الإنسان شعوراً بالثبات والمعنى في مواجهة اللايقين والفوضى، ومن خلال هذه الرؤية، يُصبح الدين ليس فقط استجابة نفسية أو اجتماعية، بل إطاراً تأويلياً يعيد تشكيل تجربة الإنسان في العالم، ويعيد تنظيم وجوده ضمن سردية رمزية تمنحه موقعاً ودوراً ضمن كل كوني أوسع.

تُظهر هذه المقاربات مجتمعة كيف انتقل فهم الدين في الفكر الحديث من كونه حقيقة فوقية إلى كونه ظاهرة مركبة متعددة الأبعاد، تتقاطع فيها البنية النفسية مع البنية الاجتماعية، ويتداخل فيها الأسطوري بالسياسي، والرمزي بالوجودي.

يتبين إذاً أن الفكرة الدينية لم تنشأ من فراغ أو من لحظة إلهام فوقي خالص، بل من التقاء معقد بين عوامل داخلية وأخرى خارجية: بين الخوف من الفناء والرغبة في الخلود، بين الحاجة إلى المعنى وصدمة الصدفة، بين القلق من الفوضى والسعي إلى النظام، بين الذاكرة الفردية والتجربة الجمعية، هذه التفاعلات أنتجت، عبر التاريخ، تحولاً تدريجياً من حدس مبهم إلى منظومة متكاملة من الرموز والطقوس والمفاهيم، تمثل استجابة شاملة للوجود الإنساني في هشاشته وتوقه.

من هذا المنظور، لا يكون الدين مجرد عقيدة علوية منزلة، بل ظاهرة إنسانية مركبة، يتقاطع فيها الرمزي بالوظيفي، والأسطوري بالاجتماعي، والروحي بالسياسي، وبالتالي فإن مساءلته لا تعني بالضرورة نفيه أو السخرية منه، بل قراءته كأثر وجودي وجمالي ومعرفي يستحق التحليل والتفكيك، لا التبجيل المطلق ولا الإلغاء العدمي. هي دعوة لفهم الدين كمرآة للإنسان في بحثه الدائم عن المعنى، لا كسلطة مغلقة على ذاتها.

منذ بدايات الوعي الديني، لم تكن صورة "الإله" مفهوماً ثابتاً أو موحدًا، بل خضعت لتحولات جذرية تعكس تطوّر البنية الذهنية والاجتماعية للإنسان، ففي المجتمعات الأولى، ارتبطت الآلهة بالظواهر الطبيعية والوظائف الحيوية، فتعددت الآلهة بتعدد مجالات القلق والرجاء: إله للخصوبة، إله للمطر، إله للحرب، وآلهة أخرى تمثل قوى الطبيعة والكون، ولم يكن هذا التعدد مؤشراً على هشاشة فكرية، بل شكّل محاولة رمزية لتوزيع مشاعر الإنسان، من خوف ورغبة وحاجة، على عناصر الوجود، في سعي إلى بناء توازن بين ما يهدد الحياة وما يمنحها.

في هذا السياق، كانت الآلهة أقرب إلى البشر في طباعها وسلوكها: تغضب، تحب، تتخاصم، تنتصر وتُهزم، وهو ما يظهر بوضوح في الأساطير السومرية والبابلية والإغريقية، حيث ينعكس البُعد الإنساني في صور الآلهة وسردياتهم، الإله لم يكن

آنذاك كليّ القدرة أو مطلق الرحمة، بل كان انعكاسًا لمزيج القوة والضعف الذي يسكن الإنسان نفسه، إن هذه الصورة المجسدة للإله تمثل مرحلة رمزية في مسار تشكّل المقدّس، حيث كان الإنسان لا يزال يبحث عن إله يشبهه، لا عن إله يتجاوز كل شروطه. مع تطور البنى الاجتماعية وظهور أنظمة الدولة والسلطة المركزية، بدأت صورة "الإله" تشهد تحوّلًا نوعيًا، فقد ظهرت الحاجة إلى إله واحد يعلو على بقية القوى، تمامًا كما احتاجت المدن الناشئة إلى ملك واحد يوحد القبائل والمصالح، هكذا انتقلت المجتمعات تدريجيًا من البانثيون المتعدد إلى التوحيد، وبدأت ملامح "الإله الأعلى" بالتشكل: إله فوق الآلهة، أكثر تجريّدًا، أقلّ تشخصًا، وأوسع سلطة.

في هذه المرحلة، لم يعد الإله انعكاسًا لانفعالات البشر، بل صار كليّ القدرة، كليّ العلم، منزّهًا عن الأهواء والرغبات، هذه القطيعة الرمزية مع الآلهة المجسّدة عبّرت عن نضج في التفكير الميتافيزيقي، لكنها في الوقت ذاته أعادت تشكيل العلاقة بين الإنسان والمقدس: فبينما كان الإنسان في السابق يفاوض الآلهة ويتقرب منها عبر طقوس ملموسة، صار الآن في موضع الخضوع المطلق لإله مطلق.

في سياق هذا التحوّل من التعدد إلى التوحيد، برز مفهوم "الإله الأعلى" مبكرًا في الحضارة المصرية، حيث شكّلت عبادة الإله "رع" نموذجًا أوليًا لنوع من التوحيد الجزئي، يجمع تحت سلطته رموزًا وآلهة سابقة ضمن منظومة دينية مركزية.

لكن التحوّل الجذري نحو التوحيد نجده في تجربة أخناتون (القرن الرابع عشر قبل الميلاد)، الذي دعا إلى عبادة إله واحد هو "آتون"، ممثلًا بقرص الشمس، ورفض تعدد الآلهة التقليدي في مصر. في حين شكّلت هذه الخطوة لحظة فارقة في التاريخ الديني، حيث تم لأول مرة إعلان إلغاء صريح للآلهة الأخرى، واحتكار المقدّس في كيان واحد متعالٍ، ورغم أن هذه التجربة لم تستمر بعد وفاة أخناتون، وأعيد تعدد الآلهة إلى المشهد، إلا أن الأثر الرمزي لفكرته ظل قائمًا، ومهد الطريق لظهور فكرة الإله الواحد بوصفه السلطة العليا التي لا تُنازع.

في منطقة خراسان أو شرق إيران الحالية، نشأت الزرادشتية تدريجيًا منذ (القرن العاشر إلى الثامن قبل الميلاد)، قبل أن تصبح الديانة الرسمية للإمبراطورية

الأخمينية في القرن السادس قبل الميلاد، وقد مثلت هذه الديانة لحظة مفصلية في تطور الفكر الديني. إذ قدّمت لأول مرة تصورًا للإله أخلاقي مطلق، يتمثل في "أهورا مزدا"، إله النور والحكمة، في مواجهة قوة شر مستقلة تُعرف بـ"أنغرا مينو" أو "أهريمان".

ما ميّز الزرادشتية ليس فقط التوحيد الجزئي، بل إعادة بناء العلاقة بين الإله والشر: فلم يُنسب الشر إلى الإله ذاته، ولم يُفسّر كمجرد خلل في النظام الكوني أو عقوبة مؤقتة، بل كقوة قائمة بذاتها، تخوض صراعًا أبديًا مع الخير، هكذا أعادت الزرادشتية ترتيب التعدد لا في صورة آلهة متعددة، بل في شكل ثنائية كونية: قطب للنور والخير، وقطب للظلمة والشر.

تُعتبر هذه الثنائية مرحلة وسطى في مسار الانتقال من التعدد الأسطوري إلى التوحيد الصارم، حيث لم يُلغِ التعدد تمامًا، بل أُعيد إنتاجه ضمن بنية أخلاقية واضحة، وهي ثنائية ستُلقي بظلالها لاحقًا على الفكر الإبراهيمي، وتُمهد لواحدة من أعمق المعضلات اللاهوتية: معضلة وجود الشر في عالم يُفترض أنه مخلوق من إله كلي الخير وكلي القدرة.

هذا البناء الثنائي أثار لاحقًا في تشكيل المخيال الديني لدى الأديان الإبراهيمية، التي ورثت من الزرادشتية إشكالية مركزية: كيف يمكن التوفيق بين إله مطلق الخير، ومطلق القدرة، من جهة، ووجود الشر والظلم والمعاناة في العالم، من جهة أخرى؟ هذه المعضلة، التي تُعرف في اللاهوت باسم "مشكلة الشر"، حيث ظلت أحد أكبر التحديات الفكرية أمام التوحيد، لأنها تهزّ الأساس المنطقي لصورة الإله الكامل: فإذا كان قادرًا، فلماذا لا يمنع الشر؟ وإن لم يمنعه، فهل هو خير بالفعل؟ وإن لم يستطع منعه، فهل هو قادر حقًا؟

ما بدأ كثنائية واضحة في الزرادشتية، انتهى في الأديان التوحيدية إلى توتّر داخلي في صورة الإله نفسه، وتطلب سلسلة من المبررات اللاهوتية: كاعتبار الشر ابتلاءً، أو ضرورة لحرية الإنسان، أو جزءًا من حكمة إلهية لا تُدرّك، لكن هذه التبريرات لم تلغِ

التناقض الجوهرى، بل غالبًا ما نقلته من حقل العقل إلى حقل الإيمان، ومن السؤال إلى الطاعة.

مع مرور الزمن، تراكمت تلك البذور الأولى للتوحيد في الوعي الدينى، حتى وجدت تعبيرها الأكثر رسوخًا في الديانات الإبراهيمية، التي قامت على مبدأ التوحيد الصارم، لا كاختيار بين آلهة، بل كإلغاء قاطع لكل تعدد سابق.

ففي اليهودية، تبلور هذا التوحيد في صورة "يهوه"، الإله القومي الذي صار مع الزمن إلهًا كونيًا، متجاوزًا الطبيعة، كإله واحد لا شريك له، لكنه إله غيور، محارب، وغاضب في أحيان كثيرة، مرتبط بعقد خاص مع شعبه المختار، ولم تكن صورة الإله في بدايتها ضمن التراث السامى مكرسة للأخلاق المثالية أو الرحمة المطلقة، بل كانت تعكس البيئة التاريخية والسياسية التي نشأت فيها هذه العقيدة، حيث الصراع من أجل البقاء والهوية كان أمرًا محوريًا.

تمثلت علاقة اليهود مع "يهوه" في علاقة مشروطة تقوم على الطاعة والولاء، حيث يتم تأكيد السلطة الإلهية من خلال الانتقام أو المكافأة، ما جعل من الإله قوة حامية لكنها صارمة، تجسد في الوقت ذاته العدالة والعقاب. غير أن هذا التطور في صورة يهوه بلغ ذروته مع تجربة السبي البابلي، حين وجد الشعب العبراني نفسه في حالة اغتراب جماعى وانكسار سياسى، فغدت فكرة الإله المشروط بالعهد والطاعة وسيلة لإعادة بناء الهوية الدينية والقومية، وأداة مركزية في صوغ الذاكرة الجمعية وتماسكها في مواجهة تحديات الاحتلال والذوبان الثقافى.

بعد أن أسست اليهودية لمفهوم الإله الواحد المرتبط بالعقيدة والشعب والسلطة، جاءت المسيحية لتعيد تشكيل هذا التوحيد ضمن رؤية لاهوتية أكثر تعقيدًا، عبر مفهوم "الثالوث"، وسيحافظ هذا التصور على وحدة الإله، لكنه يعيد بناؤها كبنية ثلاثية تجمع بين الأب، والابن، والروح القدس، لتجسيد التوحيد بطريقة تدمج الوحدة مع التعدد الرمزي داخل ذات الإله الواحد، بينما قدّم اللاهوت المسيحى قراءة فلسفية متطورة لمفهوم الإله، حيث تأثرت بالفلسفة اليونانية، وخصوصًا بأفلاطون وأرسطو، ما جعل الله "الجوهر الكامل"، "العقل الكلى"، و"المحبة المطلقة"،

إلا أن هذا التصور لم يُلغِ النار والجحيم، بل جعلهما رديفًا للعدالة الإلهية في وجه الخطيئة والرفض.

ورغم أن هذا النموذج يبدو، من الناحية الظاهرة، أقرب إلى تعددية داخلية، إلا أنه وُجّه لاهوتيًا كآلية للحفاظ على وحدانية الإله ومنع الانقسامات العقائدية، كما أضاف بعدًا شخصانيًا وعاطفيًا جديدًا لصورة الإله، حيث يبرز "الابن" كشخص متجسد، تحمل الألم والموت على الصليب من أجل خلاص البشر، ما شكّل نقطة تحول في علاقة الإنسان بالمقدس، من علاقة تركز على الخوف والطاعة إلى علاقة عاطفية تركز على المحبة والفداء.

أما الإسلام، فقد مثّل ذروة النزعة التوحيدية الصارمة²⁶، حيث قُدّمت صورة إله منزّه تمامًا عن التشبيه والتجسيد، وفي هذا الإطار، يُطرح الله كجوهر مطلق، مكتفٍ بذاته، لا يُدرك إلا من خلال أسمائه وصفاته، التي تظلّ بدورها في مرتبة الخبر الإلهي، لا التجربة المباشرة، هذه الصيغة بلغت أقصى درجات التجريد، حتى غابت إمكانية أية علاقة حقيقية أو حوارية بين الإنسان والمقدس خارج نطاق الطاعة والتكليف.

هذا التوحيد، وإن كان من جهة قد حرّر صورة الإله من التشبيه الأسطوري، إلا أنه من جهة أخرى أعاد إنتاج سلطة لا نهائية، لا تقبل المراجعة، ولا تخضع للتفاوض، بل تفرض نفسها كمصدر مطلق للحقيقة، والتشريع، والجزاء، وبهذا تحوّلت العلاقة بين الإنسان والإله من علاقة مفتوحة على الرمز والأسطورة، إلى علاقة مغلقة محكومة بالأمر والنهي، ولم يعد المقدّس مجالًا للتأويل أو المشاركة الوجدانية، بل مرجعية نهائية تصوغ الأخلاق، وتحدّد المصير، دون أن تُساءل.

في ضوء ذلك، يمكن القول إن التوحيد الإبراهيمي، رغم ما يقدّمه من قوة بنائية ومنظومية، قد مهّد أيضًا لنمط من السلطة الميتافيزيقية التي تجد امتدادها في السلطة الدنيوية: سلطة تستمد شرعيتها من المطلق، وتحصّن نفسها ضده، وهذا ما يجعل نقد

²⁶ كتاب: مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الغزالي. دار الفكر العربي، 1985، صفحات من. 45 إلى 60.

هذه الصورة للإله ضرورة لفهم كيف تُصاغ السلطة، لا فقط في السماء، بل على الأرض أيضاً.

غير أن هذا التوحيد الصارم، الذي قدّم الإله بوصفه مطلقاً منزّهاً عن التشبيه، لم يُلغِ تماماً آثار الصور القديمة التي شكّلت المخيال الديني الأول، إذ ظلت ممارسات عديدة، في الشعائر والطقوس والدعاء، محمولة على بقايا التخيل الأسطوري والتمثيل الإنساني: فالإله، رغم كونه لا يُرى ولا يُدرَك، يُستحضر في وجدان المؤمن كما لو كان يسمع ويغضب ويرضى ويتدخّل في تفاصيل الحياة اليومية، بل يُطلب منه الرزق، والشفاء، والنصر، وكأنه فاعل مباشر داخل الزمن البشري.

في هذا التوتر بين المجرد والمتجسّد، يظهر ما يمكن تسميته بـ"الحنين إلى الأسطورة" داخل الديانات التوحيدية نفسها، حنين يكشف عن حاجة نفسية مستمرة إلى مقدّس يمكن لمسه، تخيّل، والشعور به، فحتى في ظل أقصى أشكال التنزيه، لا يغيب البعد الشعائري المتجسّد: من الطواف حول الكعبة إلى رفع اليدين في الدعاء، من بكاء التوسل إلى تقبيل الرموز، كلها ممارسات تُعيد بناء الجسور بين الإنسان واللامرئي، وكأن العقل الديني "رغم صرامة التجريد" لا يستطيع أن يستغني عن الحسّي، ولا أن يعيش الإيمان بوصفه فكرة مجردة فقط.

هذا التداخل بين المجرد والملموس يُشير إلى هشاشة المفاهيم النهائية حين تواجه التجربة الحية، فالدين وإن قدّم نفسه كنظام توحيدي صارم، يظل مشبّعاً بشفرات رمزية موروثية من مراحل أقدم، تؤكد أن الإنسان لا يبحث فقط عن المطلق، بل عن المطلق الذي يمكنه لمسه.

في الإسلام، بلغ مفهوم الإله ذروة التجريد والتوحيد الصارم، إذ لا شريك لله في ذاته ولا في صفاته، وهو "الأول والآخر، والظاهر والباطن"، يجمع بين الرحمة المطلقة والجبروت الكوني، ومع ذلك ظل الخطاب الإسلامي مشدوداً إلى توترات لاهوتية داخلية، أبرزها الصراع بين مفاهيم العدل والرحمة، والجبر والاختيار، كما تجلّى في الجدل بين المعتزلة، الذين أكدوا حرية الإنسان وعدل الله، والأشاعرة، الذين أعلوا من شأن القدرة الإلهية حتى على حساب العدالة المفهومة عقلاً.

في هذا السياق، لا يُقدّم الله كمُشرّع فقط، بل كحاكم مطلق الإرادة، يُراقب ويُحاسب، يُثيب ويُعاقب، ما جعل صورته في الذهن الجمعي الإسلامي تميل إلى الوجع أكثر من المحبة، رغم هيمنة أسماء مثل "الرحمن" و"الرحيم"، فالإله هنا ليس فقط متعالياً، بل مراقباً، حاضراً في تفاصيل السلوك، وفي الحساب الأخير، ما يعكس وظيفة لاهوتية-أخلاقية تستبطن السلطة والانضباط أكثر مما تستبطن العلاقة الوجدانية. في المقابل، قدّم التصوف الإسلامي مقارنة مختلفة للإله، أكثر قرباً وشخصانية، لا كحاكم أو قاضي، بل كحضور كلي يملأ الكينونة، "أقرب من حبل الوريد"، في هذه الرؤية، تتحول علاقة الإنسان بالله من علاقة تكليف وخوف إلى علاقة عشق وفناء، حيث الغاية هي الذوبان في الذات الإلهية، لا النجاة من العقاب، هذا التصور يقترب، في بعض تجلياته، من مفاهيم روحية في تقاليد شرقية أخرى، مثل البوذية، حيث لا يكون "المقدس" معبوداً بقدر ما يكون مجالاً للوعي، يُدرك بالتأمل لا بالانقياد.

تكشف هذه المسارات المتعددة أن صورة الإله لم تكن يوماً جامدة أو نهائية، بل كانت انعكاساً للتحوّلات في وعي الإنسان، لغته، سلطته، ومخاوفه، فمن إله الغابة، إلى إله المدينة، إلى الإله الكوني المتعالي، تطوّرت الفكرة الإلهية عبر سياقات اجتماعية وثقافية معقدة، وكل تصور عن الله يحمل في طيّاته، بطريقة أو بأخرى، ملامح الإنسان الذي صاغه: قلقه، طموحه، محدوديته، وأحلامه، لذا فإن مساءلة صورة الإله ليست خروجاً عن الإيمان، بل عودة إلى جذوره: محاولة لتحرير المقدس من الصور التي كبّلناه بها، باسم الإيمان ذاته.

في قلب الديانات الإبراهيمية، كما في العديد من التقاليد غير الإبراهيمية، تقف النبوة بوصفها القناة المعلنة التي تربط الإلهي بالبشري، والوسيط الذي يمنح "الكلمة الإلهية" شكلاً لغوياً يمكن تداوله وفهمه، لكن من منظور نقدي، تطرح النبوة أسئلة شائكة تتجاوز الإيمان إلى طبيعة الظاهرة ذاتها: هل النبوة وحي حقيقي أم تجربة نفسية داخلية؟ هل هي تجربة فردية محضة أم تعبير عن بنية اجتماعية-تاريخية نشأت في لحظات تحوّل أو أزمة؟ ثم، ما الذي يُمنح للنبي؟ السلطة، الرسالة، أم القدرة على احتكار "ما يُقال" باسم المطلق؟

عبر التاريخ، لم تكن النبوة مجرد حادثة ميتافيزيقية، بل تشكّلت دائماً في سياقات سياسية وثقافية حيوية، وظهرت في الغالب كاستجابة رمزية لأزمات الهوية، العدالة، أو الشرعية.

في التقليد اليهودي، كانت النبوة تتجلى غالباً كصوت مقاوم ضمن منظومة دينية-سياسية مضطربة، حيث وُجد النبي لا ليبارك السلطة الزمنية، بل ليُحاسمها باسم شريعة أسمى، فالنبي في هذا السياق لم يكن حليفاً للملك، بل ضميراً مضاداً، يُندد بالفساد والانحراف، كما في حالة النبي إرميا، الذي واجه النخب الدينية والسياسية بحدة، أو أشعيا، الذي مزج بين الرؤية الأخروية والنقد الاجتماعي.

بهذا المعنى، لم تكن النبوة مجرد وظيفة وساطة بين الإله والناس، بل شكّلت تدخلاً أخلاقياً ذا دلالة رمزية في مجرى التاريخ. كما اتخذت موقفاً فاعلاً تجاه الواقع، يتجاوز حدود التفسير، ويسعى إلى التوجيه وفقاً لـ"إرادة إلهية" مُفترضة، ومع أن هذا الصوت النبوي كان مزعجاً ومضاداً للمألوف، إلا أنه حظي بشرعية داخل الإطار الديني ذاته، ما يكشف عن توتر دائم بين النبوة كمصدر سلطة مضادة، والمؤسسة التي تسعى لاحقاً لاحتوائها أو توظيفها.

أما في المسيحية، فقد شهد مفهوم النبوة تحولاً نوعياً تجاوز الوظيفة التقليدية للنبي كوسيط ناقل للوحي، نحو تصور لاهوتي أكثر راديكالية، تمثل في عقيدة التجسد، ففي إنجيل يوحنا، تُعلن القطيعة مع نموذج "الرسالة الملقاة" لصالح "الكلمة التي صارت جسداً"، إذ لم يعد الوحي نصّاً يُبلّغ، بل شخصاً يُعاش ويُجسّد، بهذه الصيغة، صار المسيح. بوصفه "ابن الله". هو النبوة المتجسدة، لا مبلغاً للوحي بل الوحي نفسه. هذا التحول غير جذرياً طبيعة العلاقة بين الإنسان والإله، وبين التاريخ والخلاص، وأعاد صياغة مفهوم الوساطة الروحية، إذ لم يعد الإنسان بحاجة إلى سلسلة أنبياء متتالين، بل إلى إدراك شخصي لحضور الإله في "الابن"، الذي صار في آنٍ معاً: بشراً وإلهاً، مُخلّصاً وضحياً، نبياً ومُفدياً، هذه التركيبة فتحت الباب أمام تأويلات لاهوتية شديدة التعقيد حول الفداء، الخطيئة الأصلية، والنعمة، وأعدت تعريف

النبوة بوصفها ليس فقط خطابًا، بل حدثًا لاهوتيًا-وجوديًا يتوسط بين الزمان والسرمد.

أما في الإسلام، فقد اتخذت النبوة طابعًا نهائيًا ومغلقًا، حيث يُعلن محمد "خاتم الأنبياء"، وتُقدّم رسالته، ممثلة في القرآن، بوصفها الكلمة الأخيرة والنهائية في سلسلة الوحي، فهذا التصور، الذي يُحكم إغلاق التاريخ النبوي، لم يلغ فقط إمكانية التجدد النبوي، بل نقل مركز السلطة الدينية من النبي إلى النص، ومن التجربة الروحية المباشرة إلى الجهاز التفسيري المؤسسي.

مع ختم النبوة، لم يعد "الوحي" هو موضع الفعل والتجديد، بل أصبح "تأويل الوحي" هو الحقل الذي تُنتج فيه السلطة والمعرفة، وهكذا، نشأت عبر القرون طبقات من السلطة التأويلية "من المفسرين والفقهاء والمحدثين" التي تولّت احتكار معنى النص وتحديد حدوده، ولم تعد النبوة فاعلاً مباشراً، بل تحوّلت إلى لحظة تأسيسية مغلقة، تُستدعى لا لتفتح أفقًا، بل لتغلقه، وبهذا أصبح النص لا يُنتج فقط الحقيقة، بل يُنتج النظام الذي يحرسها.

هذا التحول كرّس بنية معرفية تقوم على التفسير لا الوحي، وعلى التأويل لا الكشف، وجعل من المؤسسات الدينية حُرّاسًا على النص، بقدر ما هم وسطاء بينه وبين الجماعة، ما يطرح أسئلة جديدة حول العلاقة بين النص والسلطة، والوحي والتاريخ، والنبوة والمؤسسة.

لكن يبقى سؤال الوحي نفسه مفتوحًا على إشكالات فلسفية عميقة: هل الوحي حدث "ما فوق طبيعي" ينزل من الخارج على وعي النبي كقوة منفصلة ومستقلة؟ أم أنه تجربة داخلية، تأويلية، تُصاغ في لحظة وعي استثنائي، يلتقي فيها البعد النفسي بالرمزي؟ هذه المعضلة لا تتعلق فقط بالإيمان أو عدمه، بل بطبيعة العلاقة بين اللغة، والمعنى، والذات النبوية.

في هذا السياق، يُقدّم المفكر محمد أركون (1928 – 2010) قراءة نقدية تُزعزع التصورات الكلاسيكية حول "صفاء" الوحي، مؤكدًا أن النص الديني لا يمكن عزله عن البنية اللغوية والثقافية التي نشأ فيها، بالنسبة لأركون، القراءة التقديسية للنص

تُخفي الطبقات التاريخية والجدلية التي أسهمت في تكوينه، وتحوّله من خطاب حيّ إلى نظام مغلق، محصّن ضد النقد.

أما نصر حامد أبو زيد (1943 - 2010)، فذهب أبعد في تفكيك لحظة الوحي ذاتها، حيث رأى أن "تلقيّ" الوحي ليس مجرد استقبال سلبي من طرف النبي، بل عملية تشاركية معقدة، يتم فيها إنتاج المعنى عبر اللغة. فالنبي في تصور أبو زيد، ليس ناقلاً آلياً لما يُلقى عليه، بل شريك في إعادة صياغته، بحدود اللغة والثقافة والسياق التاريخي الذي يعيش فيه، وهنا يصبح الوحي تجربة بشرية إلهية مزدوجة، تتوسط بين المطلق والنسبي، وتنتج نصّاً يحمل آثار هذا التفاعل، وبهذا الطرح، يُعاد فهم الوحي لا كمحتوى جاهز نازل من السماء، بل كأفق تأويلي مفتوح، فيه تتقاطع الذات النبوية بالواقع اللغوي، ويتحول الإلهي إلى نص لا يمكن أن يكون "خارج التاريخ".

في المسارات الحديثة لعلم النفس، لم تعد النبوة تُفهم فقط كظاهرة لاهوتية، بل صارت موضوعاً للتحليل السيكلولوجي والبيولوجي، ويُنظر إليها كتجربة إنسانية مركّبة، تلتقي فيها الذات بالرمز، والحاجة بالخيال، والوعي بالحالة المتحوّلة، "كارل غوستاف يونغ" (1875 - 1961)، أحد أبرز مؤسسي علم النفس التحليلي، يرى أن ما يُسمى بالنبوة قد يكون نداءً داخلياً من "اللاوعي الجمعي" ذلك الخزان الرمزي المشترك بين البشر، والذي يخترن صوراً أولية تمثّل قوى كونية كالأب، والحكيم، والظل، والمخلص، في هذا السياق، يُمكن للنبي أن يُفهم كشخص "يلتقط" هذه الصور ويعيد إنتاجها في شكل رؤى ورسائل، تحمل طابعاً كونياً لأنها تنبع من جذور نفسية ما قبل فردية.

لكن علم النفس التجريبي، خاصة في فروعه البيولوجية والعصبية، يذهب في اتجاه آخر، حيث تُفسّر التجربة النبوية أحياناً كحالة من الوعي المتغيّر، قد ترتبط بنشاط دماغي غير اعتيادي، أو حتى باضطرابات عصبية محددة مثل الصرع الفص الصدغي أو الهلوسة السمعية والبصرية. ومع أن هذا التفسير يبدو اختزالياً، إلا أنه لا ينكر البعد الإبداعي أو الرمزي للتجربة، بل يُعيد تأطيرها ضمن إمكانات العقل البشري نفسه، لا كمُدخل غيبي خارق.

وهكذا، يتراوح تفسير الظاهرة النبوية بين رؤية "يونغ" الرمزية، التي تمنحها عمقاً نفسياً-كوسمولوجياً، وبين المقاربة العصبية التي تراها انعكاساً لمرونة الدماغ البشري، واستجابته للضغط والعزلة والحاجة العاطفية للمعنى، غير أنّ هذا التفسير المزدوج لا ينفي أنّ النبوة تتجاوز البعد الفردي لتصبح حدثاً مؤسّساً، إذ تتحول من تجربة داخلية غامرة إلى سلطة عابرة للأفراد والجماعات، وعند لحظة القول: "قال الله"، لا يُستحضر فقط مصدر معرفي مطلق، بل يُفرض أيضاً خطاب لا يقبل المساءلة، صوتٌ ينهي النقاش ويمنح المشروعية، بذلك تغدو النبوة في آن واحد مجالاً لإنتاج المعنى وتجسيداً لسلطة رمزية قصوى، توجّد بين الحاجة النفسية للمعنى والحاجة الاجتماعية للضبط والتنظيم بل تُنتج المشروعية: مشروعية الكلام، ومشروعية الفعل، ومشروعية النظام الذي ينبثق عنهما.

هذا البُعد السلطوي يجعل من النبوة، في كثير من السياقات، بنية حاکمة، لا مجرد تجربة فردية، فهي تتيح احتكاراً للحديث باسم الإله، وتُشرعن أنظمة اجتماعية وأخلاقية وسياسية بكاملها، من خلالها، يمكن تبرير الحرب، وتنظيم القانون، وتكريس الطاعة، وحتى إعادة توزيع القوة داخل المجتمع، وفي بعض السياقات، تتحول النبوة إلى أداة لإعادة صياغة السلطة الزمنية نفسها، كما في حالة الأنبياء الملوك، أو النصوص التي تُستخدم لاحقاً لتبرير حكم "ظل الله في الأرض".

ومن هنا، لا يمكن الاكتفاء بطرح أسئلة حول "مضمون" الرسالة النبوية فقط، بل لا بد من مساءلة السياقات التاريخية والثقافية التي جعلت منها مقدسة، والآليات التي حوّلت النبي من متلقٍ للوحي إلى مصدر شرعية مطلق، فبين الرسالة والتقديس، هناك دوّماً عمل سياسي "صريح أو ضمني" يعيد تشكيل المجتمع على صورة ما يُسمّى "كلام الله".

يمثّل مفهوم "ختم النبوة" في الإسلام لحظة تأسيسية فارقة، إذ يُعلن معها اكتمال الرسالة، وانقطاع خط الاتصال المباشر بين الإله والإنسان من خلال النبوة، لكن هذا الإعلان لا يخلو من إشكال فلسفي عميق: هل أُغلق باب العلاقة مع المطلق؟ وهل صار النص هو الوسيط الوحيد، والتفسير هو الفعل الديني الأوحّد؟ في هذا

السياق، يتحوّل النبي إلى "آخر من يتلقى"، ويصبح الفقهاء والمفسرون هم من يتكلمون باسم ما قيل، لا باسم من يقول.

هذا التصوّر، وإن منح النص سلطة مطلقة، فقد حوّل الدين إلى نظام (تأويلي)، حيث تُستبدل التجربة بالتفسير، والوحي بالشرح، والحضور بالماضي، غير أن هذا الانغلاق لم يكن تامًا أو مقبولًا لدى جميع التيارات الروحية، بل ظهرت داخله أصوات "خاصة في التصوف الإسلامي" ترفض حصر العلاقة بالله في النص والتشريع فقط.

بالنسبة إلى كثير من المتصوفة، لم يكن ختم النبوة عندهم يعني انقطاع كل صلة بين الإنسان والسماء، بل تحوّل تلك الصلة من صورة إلى أخرى، فالوحي، في تصوّره، لم يُغلق تمامًا، بل تغيّر مجراه: من النبوة إلى الإشراق، من الخطاب الموجّه إلى الذوق الباطني، ومن التشريع الملزم إلى الفناء في الحضرة الإلهية، إنهم لا ينكرون أن الوحي التشريعي قد اكتمل بخاتم الأنبياء، لكنهم يؤمنون بإمكانية استمرار "التجلي" على نحو فردي، داخلي، غير قابل للضبط في نصوص أو الصياغة ضمن قواعد. فهذه الخبرة الروحية لا تأتي من الخارج، بل من أعماق القلب الذي يتحوّل "كما يعبر ابن عربي" إلى "عرش الرحمن"، أي موضع احتضان الحقيقة الكلية في صورة وجدانية حيّة. إن هذا التصوّر الصوفي يفتح أفقًا فلسفيًا ومعرفيًا مغايرًا لفهم العلاقة بين الإنسان والمقدّس، فالنبوة "باعتبارها ختمًا للتشريع العام" تنتهي إلى التاريخ الديني المشترك، بينما التجربة الصوفية تنتمي إلى التاريخ الفردي للتجلي، حيث يصبح كل سالك بمثابة "مستقبل" لنور خاص، لا يُفرض على غيره، بل يظلّ شاهدًا داخليًا على سعة الإمكان الروحي للإنسان، ومن هنا يمكن القول إن الصوفية أقاموا توازنًا دقيقًا بين احترامهم لمقام النبوة من جهة، وبين إيمانهم بانفتاح القلب البشري على الفيض الإلهي المستمر من جهة أخرى.

بهذا المعنى، يُعاد الاعتبار لفكرة أن العلاقة مع المطلق لا تقتصر على ماضٍ مكتمل، بل يمكن أن تكون تجربة روحية متجددة، تُنتج معرفة غير مؤسسية، تتجاوز سلطة الشرح، دون أن تدّعي النبوة، وفي النهاية، تظل النبوة ظاهرة مركبة، يتقاطع فيها النفسي بالمعرفي، والرمزي بالتاريخي، هي لحظة كثيفة، ينفّث فيها الإنسان على ما يراه

"حقًا أعلى"، سواء عبر وحي خارجي أو إشراقٍ داخلي، وتُقدّم كصوتٍ استثنائي يتجاوز المألوف، لكن هذا الاستثناء يثير بدوره السؤال الجوهرى: هل ما ينطق به النبي هو "كلام الله" بذاته، أم تأويل إنساني لحضور يتعذّر القبض عليه؟

هذا السؤال لا يُحسم بالإيمان المطلق، كما لا يُلغى بالإلحاد الجذري؛ بل يظل مفتوحًا أمام الفهم، التأويل، والتحليل. لأن ما يبدو كـ"حق سماوي" لا يمكن عزله عن اللغة التي يُصاغ بها، والوعي الذي يتلقّاه، والسياق الذي يتكوّن فيه.

النبوة، بهذا المعنى، ليست مجرد حدث إلهي مفارق يقتحم التاريخ من خارج، بل هي أيضًا مرآة تعكس الإنسان نفسه: حاجته العميقة إلى المعنى، رغبته في الاتكاء على سلطة تتجاوز هشاشته، وخوفه الوجودي من أن يكون وحيدًا في كونٍ صامت، لا يجيب، إنها التجسيد الرمزي لصراع الإنسان بين عجزه وأسئلته، بين حاجته إلى التفسير ورغبته في الاطمئنان.

يتطلّب فهم نشوء النصوص المقدسة الانتقال من المقاربة الإيمانية إلى التحليل التاريخي النقدي، إذ يشكّل هذا الانتقال شرطًا أساسيًا لتفكيك السلطة الرمزية التي تكتسبها هذه النصوص عبر التاريخ. لقد نشأت "الكتب المقدسة" في بيئات يغلب عليها الطابع الشفوي، حيث كانت الكلمة المسموعة والذاكرة الجماعية تشكّل الوعاء الأساس لحفظ الرواية ونقلها عبر الأجيال، في تلك السياقات، لم يكن التدوين خيارًا أوليًا أو آلية مباشرة، بل ممارسة مؤجّلة ارتبطت بضرورات لاحقة، خضعت لشبكة معقّدة من الاعتبارات:

1. خضعت عملية تدوين "الكتب المقدسة" لشبكة معقّدة من الاعتبارات، لعلّ أبرزها "البعد السياسي"، إذ لم يكن النصّ المكتوب مجرد سجلّ بريء للتجربة الدينية، بل أداة لإعادة ترتيب السلطة وتثبيت شرعية الحاكم أو المذهب الغالب. بإقرار نصّ معين باعتباره المرجع النهائي كان يعني. في جوهره. إقصاء روايات أخرى، وحصر الذاكرة الجماعية ضمن حدود مقنّنة، تُخدم مشروعًا سلطويًا محدّدًا.

هذا الاعتبار السياسي يتجلى بوضوح في لحظات التنافس أو الانقسام: فالنصّ يصبح ساحة صراع، ومن يمتلك القدرة على فرض القراءة الرسمية، يمتلك أيضًا

سلطة رسم معالم العقيدة والممارسة، ومن هنا يمكن القول إن التدوين لم يكن فعلاً محايداً، بل كان دائماً مشروطاً بموازين القوى داخل الجماعة، وبحاجة السلطة إلى توحيد المعنى، ومن ثم ضبط المجال الرمزي والديني.

دينية، من حيث الحاجة إلى تقنين النصوص وحمايتها من التغيير، إذ كان الخوف من ضياع الوحي أو تحريفه حاضراً بقوة في المخيال الجماعي، فالتدوين هنا لا يظهر بوصفه مجرد أداة تنظيمية، بل كفعل يحمل طابعاً مقدساً، غايته صيانة النص من التلاشي أو من تدخل البشر بما قد يبدّل معناه، إن الانتقال من المشافهة إلى التدوين كان يعبر عن وعي عميق بأن الكلمة الشفوية، مهما بلغت قوة الذاكرة، تظل عرضة للنسيان والاختلاف، في حين أن الكتابة تعدّ بالثبات، والاستقرار، والاستمرارية عبر الزمن.

لقد ارتبط هذا البعد الديني بفكرة أن النص المدوّن يصبح "حجاباً واقعياً" للوحي، وسيجاً يحميه من تعدّد الروايات وتضارب الأسانيد، ومن هنا اكتسب فعل التدوين سلطة شبه لاهوتية، إذ تحوّل القلم إلى أداة لحراسة المقدّس، لا فقط لتوثيقه، ومن ثم صار النص المكتوب نفسه موضوعاً للتقديس، يستمدّ قيمته لا من محتواه وحسب، بل من كونه تجسيداً مادياً للوحي.

هذا البعد يفتح المجال للتساؤل: هل كان التدوين استجابة لحاجة إيمانية خالصة، أم أنه جاء أيضاً استجابة لضغط الزمن والتاريخ، حيث امتزجت نية الحفظ بخوف الانقسام والتشتّت؟

3. اجتماعية، إذ يندرج الأمر في إطار تشكيل هوية جمعية وإعادة بناء الذاكرة المشتركة. فالنص المقدّس، حين يُنَبّت في كتاب، يتحوّل إلى مرجع مشترك يلتقي عنده أفراد الجماعة، ويشكّل بذلك أداة رمزية لتوحيدهم في مواجهة التشتّت والانقسام، إن التدوين لم يكن فقط لحفظ الرواية، بل لإرساء إطار جامع يحدد معالم "نحن"، أي الهوية الكلية التي يستمدّ منها المجتمع معناه وشرعيته وذاكرته.

ففي المجتمعات الدينية الناشئة، لم يكن النص مجرد مصدر للتشريع أو العقيدة، بل كان أيضاً وسيلة لإعادة رسم الماضي وتوحيد السردية التاريخية. وهذا

يغدو النص المكتوب أشبه بـ"خزان للذاكرة"، يعيد إنتاجها بطريقة تُرسّخ الانتماء، وتُحدد الأبطال والرموز، وتضبط معايير الشرعية الأخلاقية والدينية، من هنا يصبح التدوين ممارسة ذات طابع مزدوج: حفظ للوحي من جهة، وتثبيت لهوية الأمة من جهة أخرى.

في المقابل، تبقى هذه الأبعاد متشابكة على نحو يصعب فصل عناصرها بعضها عن بعض، فالبعد السياسي يظهر في توظيف النص بوصفه أداة لإعادة ترتيب السلطة وتثبيت شرعية الحاكم أو المذهب الغالب وتوحيد المرجعية، والبعد الديني يتجلى في الحرص على صون "الوحي" من التحريف والضياح، بما يضمن له مكانة تتجاوز تقلبات الزمن، أما البعد الاجتماعي، فيتجسد في جعل النص المكتوب إطارًا جامعيًا يُعيد تشكيل الهوية المشتركة للأمة الناشئة، ويربط أفرادها بذاكرة موحدة.

وعليه، يصبح فعل التدوين نقطة التقاء بين قداسة النص من جهة، ومقتضيات التاريخ من جهة أخرى، ففي هذه اللحظة التأسيسية يتداخل البعد المقدس مع الاعتبارات السياسية والاجتماعية، ليشكّل معًا إطارًا مرجعيًا يوجّه الجماعة ويحدّد ملامح هويتها الناشئة، وبذلك لا يعود النص المدوّن مجرد سجلّ للوحي، بل يتحوّل إلى بؤرة تُعيد تنظيم السلطة، وتوحيد الذاكرة، وإنتاج المعنى المشترك الذي يمنح الجماعة اتجاهًا ووجودًا متماسكًا.

وهذا يصبح التدوين جسرًا مزدوج الوجه: يربط بين السماء والأرض، بين المطلق والنسبي، بين الوحي في عليائه والتاريخ في تشابكاته، وهو ما يفسّر كيف تحوّل النص المقدس من خطاب شفوي متحرك إلى مرجع ثابت، ومن ذاكرة حيّة تتجدد بالرواية إلى وثيقة تؤسس لسلطة، عقيدة، وهوية، إنه التحوّل الذي لا يمكن فهمه إلا بقراءة متوازنة للبعدين الديني والسياسي والاجتماعي، في ضوء الحاجة الدائمة إلى التوفيق بين القدسي والتاريخي.

إن هذا البعد الاجتماعي يبيّن أن التدوين لم يكن محايدًا، بل كان فعلًا تأسيسيًا لإنتاج "جماعة النص"، أي مجتمع يتميز ويبنى حول مرجع مكتوب، ومن هنا نفهم

كيف اكتسبت الكتب المقدسة سلطة تتجاوز المجال الديني البحت، لتدخل في صميم تشكيل الذاكرة الجمعية وبناء الذات الجماعية.

إن الانتقال من الشفوية إلى الكتابة لم يكن مجرد خطوة تقنية، بل تحول معرفي وثقافي عميق، ففي الشفوية، يظل النص حيًا، مرناً، يتجدد في كل رواية ويخضع لإعادة صياغة مستمرة بحسب مقام السرد والسامعين، أما في التدوين، فيتحول النص إلى كيان ثابت، محدد، يُغلف بالقداسة ويُقدّم باعتباره مرجعًا لا يقبل التصرف، بهذا المعنى، يمكن القول إن الكتب المقدسة لم تولد مكتوبة، بل وُلدت مسموعة، ثم نُقلت من فضاء الحكاية إلى فضاء النص، من التداول الحر إلى التقييد المدوّن.

وهذا يفتح الباب أمام سؤال أوسع: إلى أي مدى شكّل فعل التدوين ذاته جزءًا من بناء السلطة الرمزية للدين، بحيث صار النص المكتوب أداة لإحكام الضبط على العقيدة والممارسة، بعد أن كان في أصله نتاجًا لتجربة جمعية مفتوحة؟

ففي التقليد اليهودي، لم تُدوّن النصوص المقدسة منذ البداية، بل ظلّت لفترة طويلة تُحفظ عبر التناقل الشفهي، كانت الحكايات المؤسسة، والشرائع، والأناشيد الطقسية تنتقل من جيل إلى آخر بواسطة الذاكرة الجمعية وبواسطة الكهنة، الذي اضطلع بدور الوسيط الحافظ بين النص والمجتمع، هذه الشفوية لم تكن مجرد نقص في أدوات الكتابة، بل كانت تعبيرًا عن طبيعة الثقافة ذاتها، حيث ظلّ الكلام المسموع أقدر على إحداث الأثر، وأكثر مرونة في إعادة الصياغة بما يتلاءم مع السياقات المختلفة.

ومن هنا نفهم كيف أن التقليد اليهودي لم ينظر إلى التوراة، في بداياته، كنص جامد أو مكتمل، بل كـ"كلمة حية" تُتداول وتُعاد قراءتها باستمرار، وتخضع على الدوام للتفسير والتأويل، فالمرونة التي ميّزت الثقافة الشفوية انعكست أيضًا في طبيعة النص المقدس ذاته، الذي لم يكن يُعامل معه بوصفه وثيقة مغلقة، بل بوصفه خطابًا مفتوحًا على إمكانات المعنى، ومع أن التقليد الحاخامي يُصرّ على قدسية النص العبري، إلا أن الواقع التاريخي يُظهر أن النص نفسه تعرّض لإضافات، حذف، وإعادة تحرير على مدى قرون، فبحسب النقد التوراتي الحديث، لا سيما ما يُعرف بـ"الفرضية

الوثائقية "التي صاغها عدد من الباحثين في النقد الكتابي ترى أن أسفار التوراة ليست نتاج مؤلف واحد بل هي حصيلة تراكم نصوص وتقاليد متعددة جُمعت وصيغت عبر قرون، وأول هذه المصادر هو المصدر الهوي الذي يرجَّح أنه كتب في مملكة يهوذا في القرن التاسع قبل الميلاد، ويتميز باستخدام اسم يهوه منذ البداية للإشارة إلى الإله، كما يتسم بلغته القريبة من الحس البشري حيث يَصوِّر الإله ككائن يتكلم ويسير ويغضب ويظهر في شكل ملموس، ما يكشف عن نزعة أنثروبومورفية تجعل العلاقة بين الإنسان والإله أكثر قربًا وحميمية وتبرز شخصيات مثل إبراهيم وداود باعتبارها محورية في الهوية الجنوبية.

إن التوراة ليست عملاً فرديًا، بل تركيبًا من مصادر متعددة (J, E, P, D) كُتبت في فترات مختلفة، تعكس صراعات لاهوتية وسياسية داخل المجتمع اليهودي، التي صاغها عدد من الباحثين في النقد الكتابي ترى أن أسفار التوراة ليست نتاج مؤلف واحد بل هي حصيلة تراكم نصوص وتقاليد متعددة جُمعت وصيغت عبر قرون، وأول هذه المصادر هو المصدر "الهوي" (J) الذي يرجَّح أنه كتب في مملكة يهوذا في القرن التاسع قبل الميلاد، ويتميز باستخدام اسم يهوه منذ البداية للإشارة إلى الإله، كما يتسم بلغته القريبة من الحس البشري حيث يَصوِّر الإله ككائن يتكلم ويسير ويغضب ويظهر في شكل ملموس، ما يكشف عن نزعة أنثروبومورفية تجعل العلاقة بين الإنسان والإله أكثر قربًا وحميمية وتبرز شخصيات مثل إبراهيم وداود باعتبارها محورية في الهوية.

أما المصدر الإلهيمي (E) فقد نُسب إلى مملكة إسرائيل الشمالية حوالي القرن الثامن قبل الميلاد، ويُرجَّح أنه نشأ في مملكة إسرائيل (الشمالية) ويستعمل اسم "إلوهيم" بدلًا من يهوه في المراحل الأولى، وهو أقل تجسيمًا وأكثر تجريدًا من الهوي، إذ يُبرز صورة للإله متسامية بعض الشيء مع تركيز على النبوة وعلى مفهوم الخوف من الله، كما يهتم بتقاليد وأحداث خاصة بالشمال الإسرائيلي الجنوبية.

بعد ذلك يظهر المصدر التثنوي (D) الذي يشكّل الجزء الأساسي من سفر التثنية، ويُعتقد أنه كُتب في القرن السابع قبل الميلاد وغالبًا ما ارتبط بإصلاحات الملك

يوشيا في أورشليم، ويتسم بخطاب وعظي وتشريعي متكرر الإيقاع يعيد التأكيد على مركزية أورشليم وعبادة يهوه وحده، كما يشدد على الطاعة واللعنة والبركة، مما يعكس مشروعاً دينياً وسياسياً يهدف إلى توحيد الهوية القومية والدينية.

وأخيراً نجد المصدر الكهنوتي (P) الذي يرجّح أنه صيغ في فترة السبي البابلي أو بعدها في القرن السادس قبل الميلاد، ويتميز بلغة رسمية وجافة نسبياً تركز على النظم الطقسية وسلاسل الأنساب والشرائع المتعلقة بالكهنة والعبادة، حيث يُرسم الإله ككائن متعالٍ بعيد لا يتدخل مباشرة في حياة البشر إلا عبر وساطة الشعائر والطقوس، وهو ما يعكس محاولة لإعادة تأسيس هوية دينية لشعب فقد معبده ومملكته. إن هذا التعدد النصي يعكس اختلاف البيئات الاجتماعية والسياسية واللاهوتية في إسرائيل القديمة، ويبين كيف أن التوراة الحالية هي بناء مركب نتج عن تفاعل أربعة أصوات رئيسية جرى دمجها وصياغتها في نص واحد يحافظ على وحدته رغم ما يحتويه من تكرار وتوتر داخلي، وهو ما جعلها وثيقة دينية وتاريخية فريدة في آن واحد.

ولعل أبرز لحظة تحوّل كانت بعد السبي البابلي، وهو حدث صادم زعزع البنية الدينية والسياسية والاجتماعية للجماعة اليهودية، حينها برزت الحاجة إلى وسيلة تحفظ الذاكرة في مواجهة التهديد المزدوج: خطر الذوبان في ثقافة الآخر، وخطر نسيان الوحي بفعل الشتات، وهنا بدأ التدوين الفعلي للتوراة، لكن على مراحل متقطعة، متأثرة بالتحويلات التاريخية والظروف المحيطة، يمكن القول إن فعل التدوين في هذا السياق لم يكن مبادرة تقنية، بل رد فعل وجودي، محاولة لتثبيت الذات في مواجهة الانهيار، وصياغة هوية متخيّلة تُعيد للهود مكانتهم كـ"شعب مختار".

بهذا المعنى، لم يكن التحريف مجرد تشويه متعمد، بل تعبيراً عن تطور النص ككائن حي يستجيب للزمن والسلطة، أما التأويل فقد أصبح جزءاً لا يتجزأ من الدين نفسه، كما في التلمود، حيث يُفسّر النص وفق احتياجات الواقع، ويُعاد إنتاجه عبر طبقات من الشروح والمجادلات.

في هذا السياق، احتفظت اللغة العبرية بمكانتها، لكن دون أن تتحول إلى حاجز دون التأويل، بل ظل النقاش حول المعنى مفتوحًا، حتى أن "المعنى الحرفي" كان هو المقصود، وبذلك حافظت اليهودية على جدلية حيوية بين النص وقرائه، لم تقطع تمامًا مع التاريخ، لكنها لم تُجمد النص أيضًا كما فعلت تقاليد أخرى.

لقد سمح التدوين بإعادة ترتيب الذاكرة، حيث جُمعت التقاليد المتناثرة في نسيج واحد، وجرى تقديمها كخطاب موحد يربط الماضي بالحاضر، ويرسم أفق المستقبل، وبهذا أصبح النص المكتوب ليس فقط مرجعًا دينيًا، بل أيضًا أداة سياسية وثقافية لإعادة بناء الجماعة، وترسيخ سردية مقدسة تمنحها الشرعية والتماسك، ومن هنا يتضح أن التوراة لم تُكتب دفعة واحدة، بل تشكّلت كـ"منتج تاريخي" يعكس صراعًا بين الذاكرة الجماعية ومقتضيات الحاضر.

إن هذا المثال يوضّح بجلاء كيف أن لحظة التدوين تمثّل لحظة انصهار بين القدسي والتاريخي: فالقدسي يوفّر المرجعية المطلقة، بينما التاريخي يفرض شروط الصياغة والتثبيت، وبذلك يصبح النص المقدس نتاجًا مزدوجًا: شهادة على تجربة إيمانية، وأثرًا لظرف تاريخي ضاغط.

تشكلت الأناجيل خلال القرن الأول الميلادي، لكن ما يميزها أنها لم تُكتب بوصفها سجلًا يوميًا أو شهادة حيّة تؤثّق حياة يسوع لحظة بلحظة، بل جاءت نتاجًا لسياق أوسع وأعمق، سياق صاغته الصدمة العميقة التي خلفها حدث الصليب وما ترتب عليه من انهيار التوقعات الأولى عن طبيعة الرسالة، في حين وُجد المجتمع المسيحي الوليد أمام مفارقة وجودية: كيف يمكن الاستمرار في الإيمان برسالة مخلص انتهى مصيره على الصليب، أداة الإعدام الرومانية المخصّصة للمجرمين والثوار؟ هذه المفارقة دفعت إلى إعادة بناء السردية، ليس من خلال إنكار الحدث، بل من خلال تحويله إلى محور ديني جديد يفسّر الألم والموت في ضوء الخلاص والفداء، ومن هنا، تبرز الأناجيل لا كتوثيق مباشر، بل كبداية لاهوتي وخطابي هدفه إعادة تفسير الحدث المسياني ضمن منظومة فكرية وروحية تتجاوز اليهودية الأم.

لقد شكّلت الحاجة إلى التوسّع خارج الإطار الضيق للشريعة اليهودية دافعاً جوهرياً، إذ كان على الرسالة أن تُصاغ في عالم روماني واسع، تتجاوز داخله أديان وأساطير وفلسفات، من الميثولوجيا الإغريقية إلى المعتقدات الشرقية، في هذا الإطار، لم تعد النصوص مجرد تسجيل لموعظة أو لمعجزة، بل صارت بنيات خطابية تُخاطب جمهوراً متعدد الخلفيات، وتعمل على إرساء لغة جامعة قادرة على التوفيق بين تجربة خاصة مرتبطة بيسوع الناصري وبين طموح عالمي يفتح الباب أمام أمم وشعوب جديدة. وبهذا، فإن الأناجيل جمعت بين بعدين متلازمين: بعد رוחي يسعى إلى إيضاح معنى الخلاص في ضوء الموت والقيامة، وبعد اجتماعي-سياسي يرمي إلى بناء جماعة مؤمنة متماسكة، تُحدد هويتها في مواجهة اليهودية من جهة، والإمبراطورية الرومانية من جهة أخرى.

إذن ليست الأناجيل مجرد نصوص إيمانية جامدة، بل أدوات تأسيسية صنعت هوية جماعية من خلال سرديات تتراوح بين المعجزة والمثل والخطبة والسيرة الرمزية، إنها نصوص وظيفية، بقدر ما هي دينية، تؤدي دوراً في إعادة إنتاج المعنى، في ضبط حدود الجماعة، وفي توفير مرجع يمكن العودة إليه عند لحظات التهديد أو الشك. بهذا المعنى، يغدو النص الإنجيلي فضاءً يتقاطع فيه الفردي مع الجماعي، واللاهوتي مع التاريخي، حيث تُترجم الصدمة الأولى "صلب المسيح" إلى نقطة انطلاق لاهوتية تؤسس لمشروع ديني جديد قادر على الانتشار والتجذّر في عالم متحوّل.

وفي الإسلام، يُمثّل القرآن الذروة الرمزية لانتقال الثقافة من الشفوي إلى المكتوب، لكنه احتفظ لفترة غير قصيرة بخصائص الشفوية في التلقّي، الحفظ، وتداول المعنى، فقد نزل الوحي، وفق التقليد الإسلامي، متدرّجاً على مدى ثلاثة وعشرين عاماً، ضمن سياق قبلي شفوي كانت فيه سلطة الكلمة تُمارَس عبر النطق والأداء الصوتي، أكثر مما تُمارَس عبر النصوص أو الوثائق المكتوبة، لهذا ظلّ القرآن حاضراً أساساً في الذاكرة الجمعية والصدور، قبل أن يتخذ شكل التدوين الجزئي من خلال كُتّاب الوحي، ثم يتبلور في جمع رسمي بمصحف واحد زمن الخليفة عثمان، في خطوة

يمكن اعتبارها لحظة فاصلة نقلت النص من كونه تجربة حيّة متجدّدة إلى كونه وثيقة مغلقة ومرجعية ثابتة.

هذا التحوّل لم يكن مجرد تطور تقني فرضته الحاجة إلى التدوين، بل كان حدثًا سياسيًا ولاهوتيًا بامتياز، فالجمع العثماني للمصحف حدد معيارًا واحدًا للقراءة، وحصر التعدد في نسق رسمي، وهمّش القراءات الأخرى، الأمر الذي أعاد توزيع السلطة الرمزية والدينية حول نص واحد مركزي، بذلك صار القرآن ليس فقط كلام الله، بل المرجع الأوحد للتشريع والعقيدة وصياغة الهوية الجماعية والسياسية للأمة الناشئة، وأداة حاسمة في رسم حدود الحق والباطل، وضبط السلوك الجمعي ضمن إطار محدد.

ومن منظور نقدي، يمكن النظر إلى هذه العملية باعتبارها فعلًا لإعادة هندسة التجربة الدينية، إذ جرى تحويل فضاء متعدّد الأصوات والتجارب القرائية الفردية إلى نسخة رسمية موحّدة تلتقي فيها المقتضيات الإيمانية بالمصالح السياسية والاجتماعية، هنا يصبح النص القرآني أكثر من مجرد إعلان ديني أو خطاب روحي، بل يتحوّل إلى آلية للسيطرة على التفسير، وإلى جهاز يضمن وحدة المرجعية ويحافظ على تماسك البناء الاجتماعي والديني، وهكذا يَظهر القرآن، في لحظة التدوين، لا فقط ككتاب مقدس، بل كوثيقة تأسيسية لإعادة ترتيب السلطة الرمزية وضبط حدود الجماعة الناشئة، بما يقلّص من تعددية التجارب ويؤطر الوعي الجمعي في نسق واحد مغلق.

تطرح عملية التدوين إشكالاً جوهريًا يتعلق بسؤال التحريف والتأويل واللغة، إن الادعاء بمطلق قداسة النصوص يتصدّع حين نواجه واقع تعدد النسخ واختلاف القراءات وتباين اللهجات، إذ إن اللغة نفسها، هي وسيلة التعبير، وتظل رهينة سياقاتها وظروفها التاريخية، بعيدة عن أي حياد مزعوم، ما يجعل المعنى غير ثابت ويعرّضه للتحوّل والتعدد، وهذا ما يظهر بوضوح في إشكالية الترجمات، حيث يتحوّل النص إلى موضوع للتأويل السياسي والثقافي، ويخرج عن سياقه الأصلي إلى فضاءات أيديولوجية جديدة.

يمثل النقد التاريخي للنصوص المقدسة مدخلاً جوهرياً لتفكيك الأساطير التأسيسية المرتبطة بها، ففي مجال "النقد الكتابي"، تطورت مدارس متعددة مثل النقد الوثائقي، النقد النصي، والنقد الأدبي، التي تهدف إلى دراسة مراحل تطور النصوص وتعدد مصادرها، إلى جانب السياقات التاريخية التي نشأت فيها، وقد أدى ذلك إلى تقويض الفرضيات التقليدية التي كانت تُنسب تأليف التوراة لموسى، أو كتابة الأنجيل لتلاميذ المسيح بشكل مباشر، ما يفتح الباب لفهم أعمق وأكثر نقدياً لتاريخ هذه النصوص ودورها في بناء الخطاب الديني.

بالمقابل، لا تزال الدراسات القرآنية النقدية في مراحلها الأولى، وغالباً ما تواجه بهم التكفير أو الخيانة الثقافية، ورغم ذلك، ظهرت دراسات وضعت أسساً لنظريات بديلة ترى النص القرآني كنتاج تطور تدريجي، متأثر بالأدبيات السريانية والآرامية واليهودية والمسيحية في الحجاز، إضافة إلى ارتباطه بالتشكيلات السياسية المبكرة في العهدين الأموي والعباسي.

كما يطرح اعتماد النقل الشفهي في المراحل الأولى من جمع القرآن، قبل تحويله إلى نص مكتوب، مجموعة من التساؤلات الجوهرية حول هشاشة النصوص ومصدقية النقل، لا سيما في ظل غياب تدوين موحد خلال حياة النبي وما تلاها في عهد الخليفة عثمان، حيث جرت محاولة أولى لتوحيد النصوص، لكن التعددية القرائية والنسخ المخطوطة كانت ما تزال موجودة، وإن طبيعة النقل الشفهي، الذي يعتمد على الذاكرة الفردية والجماعية، تجعل النص عرضة للتغيير الطفيف في الصياغة والنطق، كما تسمح باختلاف التفسير وفق قدرات الحفظ وفهمهم الشخصي، ما يخلق طبقة من التفاوت بين النسخ والروايات.

تضاف إلى ذلك مسألة التشكيل والتنقيط التي أدخلت على النص لاحقاً لتسهيل القراءة وضبط النطق، وهي لم تُطبق إلا بعد قرون من جمع المصحف، ما أضاف بعداً آخر من التعقيد: إذ أن النص قبل التشكيل كان قابلاً لتأويلات متعددة، وفتح المجال لتعدد القراءات واللهجات، بما يشير إلى أن فهم النص لم يكن ثابتاً، بل كان مشروطاً بالزمن والمكان والظروف الثقافية للقراء والحفظ، هذه الحقائق تثير أسئلة عن درجة

الثبات والنقاء النصي للقرآن قبل التدوين الرسمي، وعن كيفية تعاطي الجماعة مع الاختلافات في النقل الشفهي، وما إذا كانت هناك آليات للتقنين والضبط، أم أن التعددية كانت جزءاً من التجربة الدينية نفسها.

ومن زاوية نقدية، يُمكن النظر إلى هذا الوضع باعتباره مثالاً على التوتر بين النص المقدس والتاريخ: النص كمادة مقدسة يُفترض أنها ثابتة، مقابل العملية البشرية للنقل والحفظ التي تحمل التقلب والتغيير، هذه الثنائية تضعنا أمام حقيقة أن القرآن، قبل تدوينه، كان نصاً حياً ومتغيراً، وأن أي ادعاء بالقداسة المطلقة والنص الواحد الموحد لا يمكن فصله عن التعددية الواقعية في الرواية والقراءة، وهو ما يفتح الباب أمام مزيد من الدراسة النقدية للمراحل المبكرة للقرآن وعلاقته بالسلطة والتفسير والهوية الجماعية.

تتجلى العلاقة بين النص والواقع السياسي في تواطؤ متبادل بين الدين والسلطة، حيث لا يمكن فصل "قداسة" النصوص عن المؤسسات التي استخدمتها لإنتاج الطاعة والشرعية، فالسلطة السياسية استخدمت النصوص لتبرير الغزو، والإمامة، والوراثة، كما أن النص نفسه غالباً ما أُعيد تأويله ليتلاءم مع منطق الغلبة، فالنص لم يكن أبداً كياناً معزولاً عن صراعات الواقع بل كان أداة في يد المنتصر، حيث تُنتج السلطة تأويلاً ثم تدّعي أنه "الأصلي" و"الصحيح"، بينما تُقصي القراءات البديلة أو تدمغها بالزندقة، يتحوّل النص من سجل للتجربة الدينية إلى مشروع سياسي، ويصبح التقديس أداة للضبط والسيطرة، لا تختلف كثيراً في بنيتها عن أي جهاز أيديولوجي يعمل على إنتاج الطاعة وإقصاء السؤال.

ومن بين أكثر المجالات التي تتأثر بهذا التقديس السلطوي، تأتي الأخلاق، فحين تُربط القيم الأخلاقية بالنصوص وحدها، وتُنزَع عن الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً وأخلاقياً بطبعه، يصبح السلوك مرتباً بالامتثال لا بالوعي، وتُختزل الأخلاق إلى منظومة من الأوامر والنواهي، بينما يثير تقاطع الدين والأخلاق سؤالاً فلسفياً وجذرياً حول مصدر السلوك الإنساني: هل الأخلاق سابقة على الدين، ومكوّنة له، أم أنها وليدة النصوص المقدسة ومشروطة بها؟ تتكئ العقائد الإيمانية على فرضية أن القيم

الأخلاقية لا يمكن أن تُشتق إلا من أوامر إلهية، وبالتالي فإن الإنسان لا يعرف الخير والشر إلا من خلال وحي إلهي، لكن هذا الطرح ينهار عند أول اختبار تاريخي، إذ نجد في المجتمعات ما قبل الأديان التوحيدية نظامًا أخلاقيًا قائمًا على العرف والتجربة والاحتياج البشري لتنظيم العيش المشترك، مما يشير إلى أن الأخلاق ليست حكراً على الدين بل سابقة له، وأن النصوص نفسها جاءت ضمن سياقات ثقافية تحمل بالفعل تصورات أخلاقية سابقة تمت أسطرتها لاحقاً ضمن منظومات دينية، حين نحلل الدين كمصدر أخلاقي، لا بد من التمييز بينه كقوة تهذيب فردي وكأداة ضبط جماعي، ففي حين يبدو الدين للوهلة الأولى دعوة إلى الرحمة والعدل، إلا أن آلياته في الواقع تؤسس لطاعة مشروطة بالخوف من العقاب، حيث تصبح الأخلاق وظيفية نفعية تُربط بثنائية الجنة والنار، لا بفهم عقلاني أو وجداني مستقل، بذلك يتحول الدين من وسيلة تهذيب إلى آلية مراقبة تضبط الجسد والسلوك ضمن منطق الطاعة، وتجعل من الانضباط الأخلاقي دليلاً على الإيمان لا على وعي إنساني حر.

عند المقارنة بين النماذج الأخلاقية العلمانية واللاهوتية، نكتشف أن الأولى تستند إلى العقل، الخبرة، والضمير الإنساني كمصادر للمعايير الأخلاقية، بينما تعتمد الثانية على مرجعية غيبية تدعي الثبات والكلية، والنموذج الأخلاقي العلماني يُبنى على مبادئ مثل المنفعة العامة، الحقوق الفردية، والعدالة التوزيعية، وهو قابل للتحديث والنقد والتطور، بينما الأخلاق الدينية تتسم بالجمود، إذ تُقدّم كمنزلة غير قابلة للمراجعة حتى حين تتعارض مع تحولات الواقع، وتظهر خطورة النموذج اللاهوتي حين يتم استخدامه لتبرير ممارسات غير أخلاقية باسم القداسة كالعنف، التمييز القائم على النوع الاجتماعي، وتجريم الاختلاف، في المقابل تنطلق الأخلاق العلمانية من أفق إنساني شامل يرى الإنسان غاية لا وسيلة، ولا يحتاج إلى وعد أخروي أو سلطة إلهية ليقوم بفعل الخير أو يمتنع عن الشر.

تفتح فكرة "الأخلاق ما بعد الله" أفقاً جديداً للفكر النقدي، حيث يُطرح السؤال الوجودي: كيف نعيش بلا مرجعية غيبية؟ هنا يتضح أن غياب الإيمان لا يؤدي بالضرورة إلى الفوضى الأخلاقية، بل يُمكن الفرد من تحمل مسؤوليته الأخلاقية كاملة

دون وساطة أو وعد بالثواب، فالأخلاق ما بعد الإله لا تنفي وجود قيم عليا بل تعيد تأسيسها على أسس واقعية: التعاطف، العدالة، الحرية، والكرامة، إن العيش بلا إله لا يعني العيش بلا معنى، بل هو انتقال من الطاعة إلى المسؤولية، ومن التلقين إلى الوعي، ومن الخوف من العقاب إلى احترام الحياة بوصفها قيمة في ذاتها.

هذا التحول لا يُقصي المتدين، بل يفتح بابًا لأخلاق كونية لا تحتاج إلى عقيدة بل إلى إنسانية مشتركة، تفترض أن الخير لا يحتاج إلى فتوى، وأن الشر ليس بحاجة إلى شيطان كي نرفضه.

لكن من منظور سوسيولوجي ونقدي، لا يمكن الحديث عن بناء منظومة أخلاقية إنسانية دون تفكيك الأسس اللاهوتية التي مارست السيطرة على الجسد بوصفه أداة للضبط الأخلاقي، في معظم الأديان، لم يُنظر إلى الجسد كمجرد كيان بيولوجي، بل كحقل رمزي للسلطة، يتم إخضاعه وتنظيمه من خلال طقوس، أحكام، ومحرمات تُقدّم كأوامر إلهية، بينما تؤدي فعليًا إلى ترسيخ أنماط الهيمنة، سواء الذكورية أو السياسية أو الطبقية.

يمثل الجسد الأنثوي موقعًا مركزيًا للسلطة في الخطابات الدينية، وأكثر مساحات القمع الديني كثافة، إذ لم يُنظر إليه ككيان بيولوجي فحسب، بل كمجال يجب إخضاعه وتنظيمه وفق معايير تُبرّر بأنها "إلهية"، لكن وظيفتها الحقيقية تكمن في التحكم بالإنسان من خلال أكثر مناطق وجوده هشاشة وحساسية، هذا التحكم يتجلى في قوانين الطهارة، الحلال والحرام، اللباس، الصيام، الحركات الطقسية، والممارسات الجنسية، حيث يصبح الجسد بوابة الطاعة أو العصيان، والفضاء الذي تُقاس من خلاله "التقوى"، لا يمكن فصل هذا الضبط عن أدوات المراقبة الأخلاقية والاجتماعية التي رسّخها الفقه والعقيدة، إذ يُجرد الإنسان من ملكيته التامة لجسده، ويُعاد تشكيله ضمن خطاب يخدم سلطة دينية هدفها النهائي ضمان الطاعة لا الكرامة، وفي قلب هذه المعادلة نجد المرأة، لا بوصفها إنسانًا مستقلًا، بل باعتبارها جسدًا محفوفًا بالخطر، محلًا للشهوة، ومصدرًا للخطيئة، حيث تتكثف عندها هواجس الدين الذكوري، صُوِّرت المرأة في النصوص الدينية الكبرى ككائن ناقص،

يجب ستره، مراقبته، وضبطه، وتم اختزال كينونتها في دورين لا ثالث لهما: الزوجة الخاضعة أو العاهرة المفسدة، هكذا تشكّلت سرديات الطاعة والفتنة، وتحوّلت مفاهيم مثل "العفة" و"الحياء" إلى أدوات لقمع الجسد الأنثوي، لا لحمايته، مما يكرّس رؤية ذكورية تُنكر المساواة الجوهرية، وتؤسس لتفوق أخلاقي وهي للرجل.

ترتبط مفاهيم الطهارة والخطيئة والتحكم الجنسي ارتباطاً عضوياً ببنية الدين السلطوية، إذ يتم بناء حدود واضحة بين "النقي" و"النجس"، بين "الحلال" و"الحرام"، ثم تُنسب هذه الحدود إلى مشيئة إلهية لا تقبل النقاش، رغم أنها تعكس في جوهرها هواجس بشرية متأثرة بسياقها الثقافي الذكوري، إن ربط الحيض، الممارسة الجنسية، أو العري بالخطيئة، ليس مجرد تعبير لاهوتي، بل هو محاولة لترسيخ هيمنة على الجسد تبدأ من المرأة وتعمم لاحقاً على الجميع، وفي هذه الرؤية يُشيطن الجسد ويُربط بالشهوة والضعف، ويُفصل عن الروح، مما يُنتج ثنائية مريضة تؤسس للعار بدلاً من المصالحة مع الذات، وتُصبح الممارسات الجنسية ليست فعلاً إنسانياً طبيعياً، بل موضوعاً للمنع والتجريم، مما يولّد شعوراً دائماً بالذنب والرقابة الداخلية، ويُنتج كائنًا خاضعاً يراقب جسده كما لو كان عدوه.

إن إعادة قراءة النصوص من منظور نسوي وإنساني ليست ترفاً فكرياً، بل ضرورة لفك الارتباط بين القداسة والسلطة، واستعادة الإنسان والمرأة تحديداً "من قبضة الخطاب الديني الذكوري، فالقراءة النسوية لا تسعى فقط إلى "الدفاع" عن المرأة داخل النص، بل إلى تفكيك البنية اللغوية والمعرفية التي أنتجت هذا التهميش، وفضح آليات التفسير الذكوري الذي اختزل النصوص فيما يخدم منظومة السلطة الأبوية، من جانبها، تتخطى عملية القراءة حدود الدين ذاته لتثير تساؤلاً أساسياً وجوهرياً: هل يحتاج الإنسان إلى نص يُملّي عليه كيف يُحب، يلمس، أو يعبر عن جسده؟ وهل يمكن بناء أخلاقيات للجسد قائمة على الحرية والاحترام لا على العار والمنع؟ في هذا الأفق، يصبح الجسد مجالاً للكرامة، وليس ساحة للسيطرة، وتتححر المرأة من صورة الأداة أو التهديد، لتُصبح فاعلة لا مفعولاً بها، شريكة في صناعة المعنى

لا مجرد متلقية له. بهذه القراءة، تُعاد صياغة العلاقة بين الدين والجسد: من علاقة قمع إلى علاقة سؤال، ومن مسار طاعة إلى درب وعي.

تُظهر مراجعة الخطابات الدينية تجاه الجسد أن السيطرة لم تكن مقتصرة على البعد الجندري أو الأخلاقي، بل كانت جزءًا من بنية أوسع لمأسسة السلطة والمعرفة، فإخضاع الجسد تحت مبررات "قدسية" لا ينفصل عن إخضاع الوعي ذاته، إذ أن التحكم بما هو بيولوجي غالبًا ما يتزامن مع تقييد ما هو معرفي، من هنا، فإن مساءلة العلاقة بين الدين والجسد لا تُفهم بمعزل عن مساءلة العلاقة الأعم بين الدين والعقل.

وفي هذا السياق الأوسع، شكّل اللقاء بين الدين والعلم لحظة مركزية في تاريخ الصراع على شرعية المعرفة، فكل منظومة تدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة تميل إلى رفض المنافسة أو التعدد، وهو ما أدّى إلى تصادم طويل بين الدين والعلم، خصوصًا عندما بدأ هذا الأخير يفكك التصورات الكونية التي كانت الأديان تركزها كنماذج تفسيرية شاملة، بينما مثّل الدين عبر قرون، سلطة تفسيرية متكاملة، ليس فقط للوجود الخارجي، بل أيضًا للإنسان من حيث هو كائن جسدي وعقل معًا، وعليه، فإن تحرير الجسد من القيود اللاهوتية لا يُكتمل دون تحرير المعرفة من احتكار الحقيقة الدينية، ففي الحالتين، نواجه منظومات تحوّلت من أطر روحية أو أخلاقية إلى أدوات ضبط اجتماعي ومعرفي، وهو ما يستدعي تحليلًا نقديًا يأخذ بعين الاعتبار التداخل بين البنى اللاهوتية والأنظمة المعرفية في تشكيل علاقة الإنسان بذاته وبالعالم.

شكّل اللقاء بين الدين والعلم واحدًا من أكثر المواضيع توترًا في التاريخ البشري، إذ أن كل منظومة تدّعي احتكار الحقيقة لا بد أن تدخل في صدام مع منظومة أخرى تنافسها على شرعية المعرفة، وقد مثّل الدين، عبر قرون طويلة، سلطة تفسير كئيّة للعالم والوجود، يقدّم أجوبة جاهزة عن أصل الكون والحياة والإنسان، غير قابلة للمراجعة أو الاختبار، فيما يقوم العلم على الشك، التجربة، والنقض المستمر، مما جعله بطبيعته يشكل تهديدًا لسلطة الوحي والنص، لا من باب الإلحاد بالضرورة، بل من باب إعادة توزيع مصادر الحقيقة، هذا التوتر تجلّى بوضوح منذ بداية الثورة

العلمية في أوروبا، حين صدم كوبرنيكوس وغاليليو النظام الكنسي بكشف مركزية الشمس لا الأرض، الأمر الذي لم يكن مجرد مسألة فيزيائية بل تقويضاً لبنية كونية روحية بُنيت عليها سلطة الكنيسة، فحُوكم العلماء ووصموا بالهرطقة، لا لأنهم أخطأوا علمياً، بل لأنهم خالفوا النص، ثم جاء "داروين" ليضرب عمق الأسطورة التكوينية في الأديان التوحيدية. ففكرة التطور لم تكن فقط نظرية بيولوجية، بل كانت إعلاناً رمزياً لموت التصور التقليدي للخلق، وتأكيداً على أن الإنسان كائن طبيعي، نتاج صيرورة لا إعجاز، وهو ما فتح الباب أمام صراع طويل بين "العقل" و"النقل"، حيث باتت الأسئلة العلمية تُقابل بالممانعة، والتقدم يُرى تهديداً للهوية، ما يعكس هشاشة الإيمان حين يُبنى على الإنكار لا التفاعل.

في قلب هذا الصراع يكمن سؤال: هل يمكن التوفيق بين الدين والعلم؟ يبدو أن المحاولات التاريخية للجمع بينهما أنتجت ما يمكن تسميته بـ "الفصام الثقافي"، حيث يعيش المتدين المعاصر حالة انقسام بين إيمانه الشخصي، الذي يفترض معجزات وغيبيات، وعقله العلمي الذي يُطالب بالأدلة والبراهين، وهو ما يخلق منطقة رمادية لا حسم فيها، يتعايش فيها الخطابان دون حوار حقيقي. فالدين يتراجع إلى مجال "الإيمان الخاص"، بينما يحتل العلم المجال العام والمعرفي، وهكذا لا يلتقيان بل يتجاوران في صمت متوتر، وقد سعى بعض اللاهوتيين إلى بناء سرديات توافقية، مثل مفهوم "الله الذي بدأ الخلق ثم تركه يتطور"، أو "الإعجاز العلمي في النصوص المقدسة"، لكن هذه المحاولات غالباً ما تكون ترقيعية، تحاول إنقاذ النص لا احترام العلم، وتُفرغ المعرفة العلمية من مضمونها التجريبي لصالح تأويل ديني انتقائي، وإن الجمع الحقيقي بين الدين والعلم يصطدم بعائق جوهري: العلم لا يعترف بسلطة غير قابلة للدحض، بينما الدين، بطبيعته، لا يقبل النسبية أو التعدد المعرفي، مما يجعل العلاقة بينهما ليست تكاملاً بل توتراً قابلاً للتسوية فقط حين يُنزع الطابع السلطوي عن الدين.

في عالم ما بعد العلم، أي في زمن الذكاء الاصطناعي، علوم الأعصاب، والفلسفات المادية، يُطرح سؤال جديد حول مستقبل الإيمان نفسه: سؤال "هل لا يزال للدين مكان في بنية العقل الحديث؟" هو من أكثر الأسئلة إلحاحاً في الفلسفة

المعاصرة، ويختبر بشكل مباشر حدود التعايش بين الإيمان التقليدي والنمو المعرفي الحديث، فالعقل الحديث لا يُبنى على الثقة في النص أو السلطة، بل على الشك المنهجي، والبرهان، والتجربة، وهي أدوات لا يترك لها الدين التقليدي مساحة كبيرة دون أن يُقيدها بشروط الغيب أو الطاعة.

إذا اعتبرنا أن العقل الحديث هو عقل نقدي، متسائل، تشكيكي، قائم على النسبية المعرفية، فإن الدين، كما تطوّر تاريخيًا، تموضع غالبًا كخطاب يقيني، مُطلق، يُطالب بالخضوع لما يُقال إنه "حق نهائي"، هذا التناقض يجعل من الدين "في شكله التقليدي" غير متسق مع بنية العقل الحديث، الذي لا يكتفي بتلقي الجواب بل يسأل عن أصل السؤال، الدين يقدم "الأجوبة الكبرى" دون انتظار التجربة، العقل الحديث لا يثق بإجابة دون منهج، ولا بسلطة دون مساءلة.

ومع ذلك فإن إقصاء الدين تمامًا من الفضاء العقلي قد يُبسط المسألة أكثر مما يجب، لا يزال هناك نوع من "الإيمان الجديد" يتسلل إلى العقل المعاصر، لكن ليس بوصفه منظومة حقائق، بل باعتباره حاجة رمزية أو نفسية أو وجودية، الدين هنا لا يعود مصدرًا للمعرفة، بل تعبيرًا عن القلق، الوحدة، أو البحث عن المعنى، إنه يتحول من "بنية تفسيرية للكون" إلى "أداة داخلية" للتماسك الذاتي، هذا الشكل الجديد من الإيمان، الذي قد يسكن حتى داخل عقل علماني أو شكاك، لا يعتمد على النص أو الطقوس، بل على الرغبة في ألا يكون الكون عبثيًا تمامًا.

إذن، فالإجابة لا تكون بنعم أو لا، فالدين كمؤسسة معرفية وسلطة تفسيرية، يفقد مكانه في العقل الحديث لحساب العلم والفلسفة النقدية، أما الدين، كتجربة وجودية أو حاجة معنوية، فقد يعيد صياغة نفسه، لا داخل اليقين بل داخل التساؤل، لا في شكل عقيدة بل كأفق تأملي، وهنا يبرز السؤال الأكثر راديكالية: إذا كان الدين سيستمر فقط كنوع من "الحنين" أو كـ "أداة رمزية"، فهل لا يزال بإمكانه أن يدّعي الحقيقة؟ أم أن عليه أن يتنازل عن سلطة المطلق ليبقى مجرد تعبير إنساني مثل الفن أو الشعر؟ تلك هي لحظة التحول من الدين بوصفه خطاب حق، إلى الدين بوصفه أثرًا من آثار الكائن الباحث عن معنى في كونٍ لا يجيبه.

في ظل التفسيرات الطبيعية لظواهر وُصفت سابقًا بالمعجزات، ومع القدرة التكنولوجية المتزايدة على محاكاة الحياة نفسها، لم يعد الله ضرورة تفسيرية كما كان في القرون الماضية، مما لا يعني بالضرورة نهاية الدين، بل تحوُّله إلى خطاب نفسي، رمزي، وربما ثقافي، أكثر من كونه نظامًا معرفيًا يُنافس العلم. فالإيمان لم يعد قاعدة للمعرفة بل حاجة للمعنى، والفرق بين الاثنين جوهري، وإن ما يواجهه الدين اليوم ليس الإلحاد العدواني، بل اللامبالاة، حيث لم يعد الإنسان الحديث يحتاج إلى الغيب كي يشرح واقعه أو يقرر مصيره، بل يبحث عن أخلاقيات جديدة خارج النص، وعن روحانية بلا عقيدة، وعن خلاص لا يمر بالضرورة عبر السماء، وهذا ما يجعل مستقبل الإيمان مرهونًا بقدرته على التواضع: أن يتحول من خطاب يقيني إلى تجربة ذاتية، ومن مشروع سيطرة إلى ممارسة إنسانية تواسي دون أن تأمر، وتلهم دون أن تدعي امتلاك الحقيقة.

في عالم لم يعد يؤمن بيقين النصوص، ولم يعد يحتاج إلى السماء لتفسير الأرض، يطرح العقل الحديث مقاربة جديدة للدين لا بوصفه مصدرًا للحقيقة، بل كأثر من آثار الوجود الإنساني ذاته، أي كشيء يتركه الإنسان في مسيرته وليس شيئًا ينزل عليه من السماء. فالدين في هذه المرحلة ما بعد الإيمانية لا يُفهم كمجموعة من العقائد أو الطقوس أو النواميس، بل كمجاز عميق عن احتياج الإنسان إلى معنى، عزاء، وانتماء، لكنه لم يعد قادرًا على التسليم بكل ما يقوله الدين التقليدي من يقين، غيب، ومطلق، ما بعد الإيمان لا تعني الإلحاد الصارخ أو العداء للدين، بل تشير إلى لحظة تتجاوز الثنائية القديمة بين التصديق والإنكار، وتطرح موقفًا ثالثًا، هو موقف الإنسان الذي لم يعد يطمئن للنص، لكنه لا يزال يفتش عن البعد الرمزي في التجربة، ويتساءل كيف يمكن للإنسان أن يعيش دون يقين، دون كاهن، دون خلاص خارجي، دون مرجعية عليا، وفي الوقت نفسه دون أن يتحوّل إلى آلة مادية بلا قلب.

في هذا السياق، لا يُعرف الدين على أنه سلطة خارجية تفرض الوحي أو تسيطر على الفرد، بل يظهر كأثر داخلي متجذر في النفس، كتجربة شعورية تتسم بالقدرة على التحوّل والتأمل، كندبة تبقى محفورة في الوعي أو كهواجس قديمة حول الخلق والموت

والزمن، تتحوّل فيها الإجابات التقليدية إلى أسئلة مستمرة، وتتحوّل الصلاة من طقس جماعي مفروض إلى فعل تأملي فردي، لا يستلزم وجود إله بالضرورة، بل يكفي بصدى الذات، ويصبح الصيام ممارسة للانضباط الذاتي أكثر من كونه عبادة.

في حين تُقرأ القصص الدينية كميثولوجيا إنسانية تكشف رموزًا خفية في المخيال البشري، لا كسجل تاريخي مقدس، بهذا المعنى، يصير الدين قريبًا من الفن أو الشعر أو الأسطورة، لا يُصدّق حرفيًا ولا يُرفض بشكل عدائي، بل يُقارب باعتباره طبقة رمزية ضمن تجربة الإنسان، لا أكثر ولا أقل، وهكذا، لا يموت الدين، بل يتحوّل من منظومة للإخضاع والسيطرة إلى أثر وجودي يتقاطع مع الفن والفلسفة والأدب، يفقد جزءًا من سلطته التقليدية، لكنه يحتفظ بجاذبيته الرمزية وجماليه التأملي، مما يسمح بإعادة قراءته وتقديره خارج سياق الطاعة والقداسة التقليدية.

في عالم ما بعد الإيمان، تتحوّل الأسئلة التقليدية عن وجود الله إلى تأملات أعمق في طبيعة الحاجة البشرية للقداسة والمعنى، بحيث لا يعود السؤال محصورًا في صيغة "هل الله موجود؟" بل يتوسّع ليصبح: "لماذا احتجنا إلى فكرة الله يومًا؟"، وكيف شكّل هذا الاعتقاد الإجابات الرمزية والوجودية التي حاولت التعامل مع غموض الحياة، الموت، والمعاناة، وفي المقابل لم يعد الجواب مجرد اختيار بين الإيمان أو الكفر، بل يتجه إلى تحليل نشأة فكرة الإله ووظيفتها التاريخية والثقافية، وفهم أسباب فقدانها للقدرة التفسيرية المطلقة مع تراكم المعرفة العلمية والاجتماعية، وانفتاح العقل البشري على تجارب متعددة، على نحو يُظهر الدين كمنتج بشري قبل أن يكون إلهيًا، كآلية للمعنى والإطار الاجتماعي أكثر من كونه حقيقة مطلقة.

من هذا المنظور، التاريخ لا يُعيد إنتاج المطلق أو الثابت، بل يبرز الدين كصناعة بشرية كبرى، متشابكة مع تطورات المجتمعات، الصراعات السياسية، والتحوّلات الثقافية، بحيث يصبح الإيمان في جوهره ليس مجرد علاقة مع كائن إلهي، بل انعكاسًا لتجربة الإنسان الباحث عن معنى في عالم لا يوفر إجابات نهائية، يحاول أن يصوغ من خلالها إحساسه بالغاية، والارتباط بالمجتمع، والتعامل مع محدودية وجوده، وبهذا المعنى تتحوّل القراءة النقدية للدين إلى دراسة ظاهرة رمزية ونفسية واجتماعية، إذ

يظهر الدين كمرآة تتمعّن فيها هشاشتنا، ونفهم كيف شكّل حلم الإنسان بالسماء وسيلة لمواجهة ضيق الأرض، وكيف أن النصوص، الطقوس، والممارسات الدينية كانت أدوات لتوجيه هذا الحلم، وليس الحقائق المطلقة بحد ذاتها.

إن النظر إلى الدين في هذا الإطار الأكاديمي النقدي يتيح مقارنة متعددة الأبعاد: فلسفية، تاريخية، أنثروبولوجية، ونفسية، بحيث يُمكن تقييمه كظاهرة إنسانية تتقاطع فيها الحاجة إلى معنى، وسعي السلطة للتنظيم الاجتماعي، والتجربة الفردية للارتقاء الرمزي، دون أن يفرض نفسه كحقيقة مطلقة أو كذب صريح، وهكذا يصبح الدين، بعيداً عن الطاعة المطلقة، فضاءً تجريبيّاً للخيال الرمزي والإبداع البشري، يعكس قدرة الإنسان على اختراع الإطار الذي ينظم الوجود، ويمثل أداة لفهم نفسه وعالمه، ويظل حيّاً بوصفه تجربة تأملية ثقافية، حتى بعد تراجع سلطته الإيمانية التقليدية.

إن جوهر الخطاب الديني التقليدي يقوم على مبدأ الطاعة، لا بوصفها مجرد سلوك فردي، بل كنظام أخلاقي عام، يُطلب فيه من الإنسان أن يخضع لإرادة أعلى، وأن يكيّف ضميره وفق ما يُملى عليه، لا وفق ما يُستنبط من داخله، مما يجعل الطاعة ليست خياراً بل فضيلة، والانضباط ليس موقفاً ظرفيّاً بل مبدأً دائماً، وهنا تنشأ أخلاقيات لا تقوم على الوعي بل على الانقياد، ولا تحتفي بالحرية بل تُحدّر منها بوصفها بوابة الانحراف والضلال، هذه البنية لا تُنتج كائناتاً حراً بل تابعة، يُقاس صلاحه بمقدار التزامه بالنص، لا بقدرته على التفكير، وتُختزل الأخلاق إلى مدى القرب من النموذج المثالي المفترض في الكتب، وليس إلى فهم الواقع وتحدياته، مما يجعل الإنسان يعيش في حالة أخلاقية مؤجلة، يطلب منها الكمال ولا يُمنح فيها حق التناقض أو الخطأ أو إعادة التقييم.

السلطة الدينية في هذا السياق ليست مجرد حارس للعقيدة، بل مهندس للأخلاق، تُعيد تشكيل الضمير الإنساني بحيث لا يُميز بين الطاعة والأخلاق، بل يراهما شيئاً واحداً، فيصبح الانضباط هو الفضيلة القصوى، حتى لو تعارض مع الكرامة، الحرية، أو الرحمة، هذه السلطة، حين تتحالف مع النظام الاجتماعي والسياسي،

تُحوّل الدين إلى أداة ضبط شاملة، لا تُنتج وعيًا بل رقابة، ولا تُطلق الإنسان بل تُكبّله باسم الخير، إن من أخطر ما أنتجته هذه البنية هو تحويل الإنسان إلى وسيلة، إلى أداة في مشروع أخروي، إلى عبد يتقرب بالإنكار لا بالتحقق، إلى كائن لا يُسمح له أن يُسأل، بل يُطلب منه أن يُدعن، وهذه الرؤية تُناقض تمامًا المبادئ التحررية التي ترى الإنسان غاية في ذاته، لا بحاجة إلى تبرير فوق لقيّمته، ولا مرهونًا بإرادة متعالية كي يكون أخلاقيًا.

الإنسان، حين يُنتزع من منطق الطاعة، لا يتحوّل إلى كائن فوضوي، بل يُستعاد ككائن حر، مسؤول، قادر على التفريق بين الخير والشر بناءً على التجربة، والعقل، والتعاطف، لا بناءً على قائمة جاهزة من الأوامر والنواهي، والأخلاق التحررية لا تقوم على الجزاء والعقاب، بل على الكرامة باعتبارها قيمة أولى، وعلى الوعي باعتباره مصدر القرار، وفي هذا الأفق، لا يعود الفعل الأخلاقي مرهونًا بالخوف من النار أو الرجاء في الجنة، بل نابعًا من الإيمان العميق بأن الكرامة الإنسانية لا تُستمد من نص ولا من سلطة، بل من كون الإنسان هو المركز لا الوسيلة.

إن إعادة بناء الأخلاق على أساس الحرية لا تعني تفكيك القيم أو نفيها، بل تعني تحريرها من التسلط الرمزي الذي غالبًا ما يُفرض باسم المقدّس أو النظام المطلق، فبدلًا من أن تكون الفضيلة امتثالًا خارجيًا، تُصبح خيارًا داخليًا نابعًا من وعي الفرد ومسؤوليته عن أفعاله، حيث تُستبدل الطاعة بالتمكين، والانضباط بالخلق الذاتي للمعايير، وفي هذا الأفق، لا يعود الضمير تكرارًا لصوت السلطة، بل يصبح ممارسة حرة للمساءلة الأخلاقية، تتغير وتُراجع باستمرار.

لكن هذا التحوّل في البنية الأخلاقية لا ينفصل عن المسار الوجودي الأشمل، الذي يتخلّى عن "الخلاص المُعطى" ويواجه الحياة كما هي: غير مكتملة، غير مضمونة، وغير مُفسّرة، فكما لا تُفرض الأخلاق من سلطة عليا، لا تُمنح الإجابات الوجودية من خارج التجربة، بل تُعاش من داخلها، وهنا تتقاطع الأخلاق الحرة مع فلسفة العيش بلا يقين، حيث تصبح القيمة في تحمّل الأسئلة لا في حسمها، وفي جرأة أن نواصل البحث دون خارطة، دون حقيقة نهائية، ودون أوهام خلاص.

بهذا الشكل، تنشأ علاقة عضوية بين الأخلاق والوجود: أخلاق لا تحتاج إلى وعود سماوية لثَمَازس، ووجود لا يُختتم بإجابات جاهزة بل يُفَتَح على قلق دائم، فيه تكون الحرية مسؤولية لا إعفاء، والسؤال قيمة لا تهديدًا، بينما لا تُختتم الأسئلة الوجودية بإجابات نهائية، بل تُختتم بالقدرة على تحمّل غياب الإجابة، وهذا هو جوهر الحياة دون يقين، حيث لا توجد خارطة مكتملة، ولا حقيقة منزلة، ولا خلاص مضمون، بل مسار مفتوح، تتشابك فيه الرغبة في المعنى مع وعينا العميق بأن الوجود لا يقدم نفسه كنصي مفهوم، بل كلفز، كاحتمال، كمغامرة غير مكتملة، والعيش دون يقين لا يعني السقوط في العبث، بل قبول اللامكتمل كجزء أصيل من التجربة الإنسانية، فالأسئلة الكبرى "من أين جئنا، إلى أين نذهب، لماذا الألم، ما الخير" تبقى بلا جواب نهائي، ليس لأننا لم نبحث كفاية، بل لأن طبيعتها لا تحتتمل الحسم، بل تتطلب جرأة البقاء في المسافة بين الشك والمعنى، بين الحاجة إلى الطمأنينة والقدرة على التعايش مع القلق. في هذا الأفق، لا يُعد القلق الوجودي أزمة، بل نضجًا، إذ يكشف عن إنسان خرج من الطفولة المعرفية، وبدأ يواجه العالم كما هو، لا كما أُريد له أن يؤمن به، ويتحوّل القلق من ضعف إلى بوصلة، ومن شك إلى أداة بحث، لأن من لا يشك لا يفكر، ومن لا يتساءل لا ينضج، وهكذا لا تكون الحياة بلا يقين خالية من المعنى، بل مفتوحة على احتمالات المعنى، حيث لا يُفرض المعنى من الخارج، بل يُصاغ من الداخل، من الخبرة، التجربة، الخطأ، والعلاقة بالآخر، ومن القدرة على القول: لا أعرف، لكنني أختبر، أعيش، وأصنع ما أستطيع من ضوء في عتمة لا يدّعي أحد أنه يملك مفاتيحها. وفي قلب هذه التجربة تقف الحرية، لا كهروب من الدين أو النص، بل كمسؤولية عن الذات، عن الاختيار، عن تحمل نتائج الفعل، وعن بناء أخلاق لا تعتمد على وصاية خارجية، بل على إحساس عميق بأن الكائن البشري قادر، رغم ضعفه، على التمييز، على الحب، على القرار، وعلى أن يكون فاعلاً لا تابعاً، هذه الحرية ليست راحة، بل عبء، لكنها عبء كريم، لأنها لا تُسلّم لشريعة مفروضة، بل تُبنى في كل لحظة، في كل سؤال، في كل موقف أخلاقي لا يتطلب مرجعاً متعالياً بل ضميراً حيّاً.

إن مشروع الإنسان ما بعد الإيمان ليس مشروع قطيعة، بل مشروع تجاوز، لا ينكر الدين لمجرد الإنكار، ولا يتبنّى اللاإيمان كتجربة جديدة، بل يبحث عن إنسانية تتجاوز الانقسام القديم بين الإيمان واللاإيمان، بين المطلق والنفي، لتصل إلى منطقة ثالثة، لا تطلب الخلاص بل تنشغل بالمسؤولية، لا تنتظر إجابة من السماء بل تخلق المعنى على الأرض، وتبني تصورًا للكرامة لا يحتاج إلى وعد أخروي، ولا إلى سلطة نصية، والإنسان في هذا الأفق ليس عبدًا ولا إلهًا، بل كائنًا ناقصًا، هادئًا في قلقه، كريمًا في اختياره، ومفتوحًا على أسئلة لا تنتهي.

أخيرًا، يمكن النظر إلى النصوص المقدسة ليس كمجرد أدوات للسلطة أو مراجع إيمانية، بل كنتاج إنساني مركب ينسج بين الثقافة والسياسة والاجتماع والتجربة الفردية والجماعية، ويعكس سعي الإنسان المستمر نحو المعنى والتنظيم وفهم الغموض الوجودي، هذه النصوص، بما هي قابلة للتأويل والتغيير، تظهر الدين كفضاء رمزي وتجربة ثقافية وفنية، لا كقوة مطلقة مفروضة من الخارج، بل كمرآة تعكس هشاشة الإنسان، وطموحه، وفضوله، وحرية اختياراته، وهكذا، تتجاوز النصوص الحدود التقليدية بين القداسة والتاريخ، بين الثابت والمتغير، لتصبح أدوات لفهم الذات والجماعة، ومساحة لصياغة القيم، وبناء الهوية، وممارسة الحرية الأخلاقية، وفي هذا الإطار، يظل الدين حاضرًا كظاهرة إنسانية حية، قابلة للتحوّل والتكيف، تُعرّفنا بأن معنى الحياة لا يُفرض، بل يُخلق من خلال التجربة، والمسؤولية، والتأمل المستمر، مما يجعل الإنسان، رغم نقصه، فاعلاً قادرًا على التمييز والإبداع والتغيير، في رحلة لا تنتهي نحو فهم ذاته وعالمه.

ويظهر كذلك أن الدين، قبل أن يُنظر إليه على أنه عقيدة أو سلطة مفروضة، هو في جوهره فضاء رمزي وتجربة ثقافية وفنية، يسمح بالتحليل والتأمل خارج نطاق الطاعة المطلقة، ويفتح أفقًا لفهم كيف يختبر الإنسان البحث عن الخلود والمعنى، وكيف يخلق الرموز والطقوس والقصص ليصوغ من خلالها إحساسه بالغاية والوجود، ففي هذا الإطار، تصبح الصلاة، والطقوس، والقصص الدينية أدوات

للتعبير الرمزي عن تجربة الإنسان، تتجاوز البعد الإيماني المباشر لتغدو جزءاً من المخيال الثقافي والجمالي، وتجربة معرفية واجتماعية متشابكة.

وبالتالي، يغدو التدوين، والنقل، والتفسير أدوات مركزية لإعادة إنتاج السلطة الرمزية والاجتماعية، ولتثبيت الإطار الذي يسمح بجعل هذه النصوص مرجعاً موحدًا للأمة أو الجماعة، مع ضبط التعددية والتنوع في التفسير والممارسة، غير أن هذه القداسة الرسمية للنصوص لا تعني الثبات المطلق، إذ تظل النصوص المقدسة مرنة وقابلة للتحويل والتكيف مع تطورات الزمن والتاريخ والثقافة، فتستمر في لعب دورها الرمزي كمرآة للوعي الجمعي والفردى، وباعتبارها نتاجاً بشرياً متجذراً في التجربة الرمزية والثقافية، قادرة على التحول دون أن تفقد جذورها أو تأثيرها الرمزي في الإنسان والمجتمع.

وفي خضم هذا الواقع، يصبح من الضروري أن ندرك أن النصوص المقدسة ليست قوالب ثابتة، بل هي أوثاناً جامدة يمكن تحطيمها، ونستعيد بذلك مرونة إنسانيتنا القابلة للتغيير والتكيف مع متطلبات العصر، مع مرونة تتيح لها أن تكون جسوراً للفهم والتجديد، لا قيوداً تحصر أفق الإنسان وتعيق تطوره.

إن إصرار الكثيرين على اعتبار المقدس نصوصاً مطلقة، خارقة للزمان، مقفلة على كل تجديد، يضعنا في قفص من الجمود والتخلف، ويمهد الطريق أمام تفكك الحضارات وانحسار الفكر الإنساني، فهل سنظل أسرى عبوديتنا لأساطير الصنم المقدس، أو نتحلى بالشجاعة الكافية لنحرر عقولنا، ونستخدم أدوات العقل والمعرفة للخروج من دوامة التكرار والانغلاق، لنبنى مستقبلاً يُمكن الإنسان من تهيئة ذاته، ويعيد نظرة الإنسان إلى نصوصه المقدسة، لا كحواجز تحول دون الوعي، بل كرحابة تسمح بالإبداع والتجديد؟ الحقيقة أن المعركة الحاسمة لم تعد مع النصوص ذاتها، بل مع كيفية تصورنا لها، ومع مدى قدرتنا على جعلها مرآة حية تتفاعل مع زماننا، وليس سجنًا يقيد كياننا ويقضي على روحية الإنسان الحرة والمتوثبة، فهل من شجاعة تفتح الأفاق، وتكسر قيود المقدس، لنعيد بناء إنسانية قادرة على مواكبة المستقبل بما يليق بكرامتها وإنسانيتها؟

فلسفة الجزاء من الأسطورة

إلى العقيدة

على امتداد التاريخ الفكري للبشرية، شكّلت مفاهيم الثواب والعقاب محاور مركزية في بناء الأنظمة الأخلاقية والدينية والاجتماعية، فهي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفهم الإنسان للمسؤولية، والعدالة، والمعنى الوجودي للسلوك البشري، ولطالما أثار جدلاً عميقاً عبر التاريخ، متحولاً من مجرد أسطورة تروى للحفاظ على النظام الأخلاقي، إلى عقيدة راسخة تنسج خيوطها في وجدان الملايين، فهل يمكن حصر فكرة الجزاء في إطار الأسطورة التي تتردد على ألسنة الناس، أم أنها تتجاوز ذلك لتصبح عقيدة راسخة تتحدى التفكير النقدي، وترسم في عقليتنا صورة للعدالة الإلهية؟

برزت هذه المفاهيم منذ بداية الوعي الإنساني، كأدوات فكرية تنظم العلاقة بين الفرد والمجتمع، وبين الإنسان ومصدر أعلى للسلطة، سواء أكان هذا المصدر إلهياً أو نظاماً أخلاقياً داخلياً، فالثواب والعقاب ليسا مجرد آليات للردع أو المكافأة، بل يُشكّلان إطاراً نفسياً وفلسفياً يعكس حاجة الإنسان للربط بين الأفعال ونتائجها، ويعبّران عن رغبة عميقة في تحقيق العدالة والمحاسبة.

يتناول هذا الفصل دراسة متعمقة لأصول وتطور فكرة الثواب والعقاب من منظور تاريخي، نفسي، وفلسفي، مستعرضاً كيف تبنّت الديانات المختلفة وأثرها في تشكيل السلوك الإنساني، كما يبحث في إشكاليات السلطة الإلهية في تقرير الجزاء، ويقف على نقد فكرة العقاب الأبدي في ضوء معايير العدالة والمنطق الإنساني، في ضوء هذه المعطيات، سيتم تسليط الضوء على البدائل الإنسانية لهذه الفكرة في عالم ما بعد الدين، حيث يتحول التركيز من العقاب الغيبي إلى مسؤولية ووعي أخلاقي

مستقل، يمكن الإنسان من بناء نظام قيم يرتكز على العقل والتجربة الإنسانية بعيداً عن التهديدات العقابية الخارقة للطبيعة.

تتباين تصورات الإله في النصوص الدينية، تبعاً لطبيعة العلاقة بينه وبين مفاهيم العدالة والعقاب والرحمة، حيث يُصوّر الإله العادل كقاضٍ كوني يوازن بين الأفعال والجزاء وفق مبدأ التناسب الأخلاقي، ويُعتبر هذا النموذج شائعاً في التيارات الأرثوذكسية التي ترى أن العدالة الإلهية مكملة للرحمة وليست متناقضة معها، إلا أن هناك نقداً قائماً حول مدى إمكانية معاملة خطيئة مؤقتة بعقاب أبدي، وهو ما يثير جدلية التناسب والخلود في العقاب. في المقابل، يظهر الإله المعاقب أو الانتقامي كسلطة مطلقة تعاقب بقسوة دون اعتبار للظروف أو النوايا، وتتجلى هذه الصورة في بعض النصوص التي تؤكد على العقاب الأبدي كوسيلة لضبط السلوك بالاعتماد على الخوف والطاعة. وهذا التصور يطرح إشكالات أخلاقية ولاهوتية تتعلق بفقدان المحبة وتحويل العلاقة إلى علاقة خوف وطاعة مطلقة مما قد يُفقد العقيدة بعدها التحرري ويثير تساؤلات حول العدالة والرحمة.

أما الإله الرحيم فيُرى ككلي الرحمة الذي يتجاوز الخطايا ويغفر للجميع في نهاية المطاف، وهو تصور موجود في تيارات صوفية وبعض مدارس الخلاص الشامل، حيث يُعاد تعريف العقاب كعملية تطهير مؤقتة لا دائمة، غير أن هذا النموذج يُثير تساؤلات وجودية حول معنى العدالة الإلهية وما إذا كان الغفران الشامل يُلغى مفهوم الحساب الأخلاقي، ومن هنا يظهر أن اختلاف تصورات العقاب الإلهي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بصورة الإله ذاته سواء كان محبة أو عدالة أو قوة، ويتأثر ذلك بالسياقات التاريخية والثقافية التي نشأت فيها هذه العقائد، حيث برز الإله الانتقامي في فترات السلطة الدينية والاضطراب بينما ظهرت فكرة الرحمة في السياقات الصوفية والتأملية.

تؤدي هذه الاختلافات في تصور الإله إلى إنتاج منظومات أخلاقية متباينة، فالإله الرحيم يُؤلّد علاقة مبنية على الحب والتسامح، والإله العادل يرسخ شعوراً بالمسؤولية، بينما الإله المعاقب يُفضي إلى طاعة قائمة على الخوف، ومن هنا يتجاوز فهم صورة الإله كونه مسألة عقائدية بحتة ليصبح عاملاً محورياً في تشكيل علاقة

الإنسان بالدين، بالأخلاق، وحتى بالوجود ذاته، وهذا يفسر كيف أن هذه المفاهيم لم تظل محصورة في الأبعاد الفردية أو الأخلاقية، بل امتدت لتؤدي وظيفة سياسية واضحة في التاريخ، فقد استغلت أنظمة الحكم الاستبدادية فكرة العقاب والثواب لتعزيز سلطتها، مستغلة مفهوم العقاب الأبدي كأداة تخويف، تُرسّخ بها الخضوع للطاعة وتقيّد الحريات، ما يوضح التداخل بين البعد الديني والأبعاد الاجتماعية والسياسية للأخلاق، ما يجعل الأفراد يخشون تجاوز الحدود التي يرسمها الحكم باسم الدين، كما لعب وعد الثواب الإلهي دورًا محوريًا في تبرير الحروب والفتوحات الدينية التي قامت على أساس رؤية مقدسة تُشرّع العنف باسم تحقيق رضا الله، مما سمح بتمرير ممارسات قمعية تحت غطاء إلهي.

وفي هذا السياق يمكن النظر إلى مفهوم "الجحيم" على أنه أداة تأديب جماعي تُوظّف لإخضاع فئات مختلفة من المجتمع، وتحقيق طاعة سياسية من خلال زرع الخوف والرغبة في النفوس، وهذا الاستخدام السلطوي للفكرة الدينية يؤكد أن العقاب والثواب لم يكونا مجرد مفاهيم دينية بل هما أدوات سياسية تخدم مصالح القوى الحاكمة، وهو ما يعزز قراءة نقدية لفكرة الجزاء من منظور الصراع على السلطة والسيطرة الاجتماعية، ويفتح الباب أمام التساؤل حول مدى تحرر الأفراد والمجتمعات من هذه البنى السلطوية التي توظف الدين كوسيلة ضغط اجتماعي وسياسي.

في محاولة فهم الجذر العقلي والوجودي لفكرة الثواب والعقاب، يبرز السؤال الأساسي: ما الذي يجعل الإنسان، عبر العصور والثقافات، يخشى العقاب ويرغب في الثواب؟ يعود هذا الدافع إلى بنيته النفسية التي تتعامل مع الألم واللذة كمحددات أولية للسلوك، ثم تتطور لتأخذ شكلاً أخلاقياً مع نشوء الوعي بالذات، والزمن والموت، الشعور بالخوف، من العقوبة، سواء في الحياة أو بعدها، ينبع من الحاجة العميقة إلى الأمان، ومن شعور داخلي بأن السلوك البشري لا يمكن أن يُترك دون محاسبة، حتى عندما تعجز العدالة الأرضية عن التحقيق.

في هذا السياق، نشأت تصورات ما بعد الموت كامتداد طبيعي للمنظومة الأخلاقية، إذ أصبح الاعتقاد في "عالم آخر" يحمل فيه الإنسان نتائج أفعاله، ضرورة وجودية لمنع العبث، لا فقط ميتافيزيقًا بل اجتماعيًا أيضًا، هذه التصورات عملت كمكبح سلوكي واستباقي للشر، خاصة في المجتمعات الأولى التي لم تمتلك نظم قانونية معقدة، فكان الخوف من العقاب الإلهي أو الأمل في الثواب السماوي هو ما ينظم السلوك الجمعي.

تنشأ فكرة الجزاء، سواء في صورته المادية أو الروحية، من البنية النفسية العميقة للإنسان التي تعتمد على تفاعل معقد بين الضمير والشعور بالذنب والحاجة إلى تحقيق العدالة، والضمير يعمل كصوت داخلي يوجه السلوك وقيم الأفعال، وهو نتاج تراكم اجتماعي ونفسي يسمح للفرد بالتمييز بين الصواب والخطأ، والشعور بالذنب بدوره. يظهر عندما يدرك الإنسان تجاوزاته، مما يولّد حاجته إلى التكفير أو التصحيح، وهذه الحاجة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بفكرة العقاب كآلية لإعادة التوازن النفسي والاجتماعي.

بالإضافة إلى ذلك، يظهر في الإنسان الحافز الأساسي إلى العدالة، الذي يُترجم عبر رغبة في أن يُجازى كل فاعل بما يستحقه، وهو ما ينعكس في توقع مكافأة الخير وعقاب الشر، وهذا التفاعل النفسي لا يقتصر على المستوى الفردي بل يمتد إلى البنى الاجتماعية التي تسعى للحفاظ على تماسكها عبر منظومة أخلاقية توازن بين الحقوق والواجبات.

إنّ الخوف من العقاب والأمل في الثواب يمثلان قوى دافعة مركزية في تشكيل السلوك الأخلاقي، حيث يعمل الخوف على ردع السلوكيات المنحرفة بينما يحفز الأمل السلوك الإيجابي، ومن الناحية الفلسفية، ترتبط فكرة الجزاء ارتباطًا وثيقًا بمسألة الحرية والمسؤولية، إذ يُفترض أن الإنسان يمتلك حرية اختيار أفعاله، وبالتالي يتحمل مسؤولية نتائجها، و إن العقاب والثواب يرمزان إلى تفعيل هذه المسؤولية الأخلاقية، ويشكلان جزءًا من محاولة فهم كيف يمكن للعقل البشري أن يتعامل مع فكرة العدالة في إطار زمن محدود وحياة تنتهي بالموت، مما يبرر وجود أفق أخروي يحقق التوازن

والإنصاف الذي قد تعجز عنه الحياة الدنيوية، هكذا تتداخل الأبعاد النفسية والفلسفية لتؤسس لفكرة العقاب والثواب كركيزة أساسية في الفكر الأخلاقي والديني عبر التاريخ.

إن وجود مفهوم "الحساب" في مختلف الميثولوجيات والأديان لا يعد حادثة عابرة بل هو تعبير بنيوي عميق، ينبع من حاجة الإنسان المستمرة لفهم الظلم وتنظيم السلوك الأخلاقي، كما يسعى لمنح الكون توازنًا ومعنى، يعيد الربط بين الواقع الملمس بالفوضى والعبث، وبين التوقعات الأخلاقية وذلك لما ينبغي أن يحدث، إذ يعاني الإنسان من صدمة التناقض، بين العدالة المثالية التي يؤمن بها والواقع الذي يراه، حيث لا ينتصر الخير دائمًا ولا يُعاقب الظالم بشكل دائم. لذلك جاءت فكرة "الحساب" كآلية رمزية تملأ هذه الفجوة وتوفر أداة معنوية تسمح بإعادة تشكيل العلاقة بين أفعال الإنسان ونتائجها، سواء من خلال الأمل في مكافأة أو التهديد بالعقاب، مما يجعلها عنصرًا مركزيًا في البناء النفسي والاجتماعي للدين عبر التاريخ وتفسيرًا جوهريًا للمسألة الأخلاقية والوجودية في العقل الجمعي للبشر،

في محاولة تتبّع الجذور الأقدم لفكرة الثواب والعقاب، نعود إلى المجتمعات البشرية قبل ظهور الأديان الإبراهيمية، حيث شكّلت تصورات أولية عن "الجزاء الأخلاقي" ضمن أنساق أسطورية واجتماعية تهدف إلى ضبط السلوك وحفظ تماسك الجماعة، فمن منظور أنثروبولوجي، لم تكن العقوبة والمكافأة مجرد أدوات قانونية، بل جزءًا من البنية الرمزية التي تربط الفرد بالجماعة، والعالم المنظور بالعالم الخفي. في النصوص المسمارية، خصوصًا ملحمة "جلجامش"، يظهر تصور مغاير تمامًا لفكرة الحساب، فالموت عند السومريين والبابليين لم يكن يُنظر إليه كبوابة إلى ثواب أو عقاب أخروي مرتبط بالأخلاق، بل كان انتقالًا إلى "أرض الظلال" أو "إريشكيغال" (عالم الأموات)، هذه الأرض وُصفت بأنها مكان موحش، تسكنه الأرواح في ظلام أبدي، لا طعام فيه إلا التراب، ولا شراب إلا الغبار.

لا نجد هنا ميزان عدالة ولا محكمة بعد الموت، بل مصيرًا واحدًا مشتركًا، يتساوى فيه الملك مع الفقير، ومع ذلك، كانت بعض النصوص تلمّح إلى إمكانية حصول الميت

على وضع أفضل إذا خُصَّ بطقوس جنائزية صحيحة، أو إذا كان محبوبًا في حياته، لكن هذا "التحسن" لا يرتبط ارتباطًا مباشرًا بالفضائل الأخلاقية، بل بالطقوس والعلاقات الاجتماعية.

إذن: لم تعرف بلاد الرافدين نموذج "الحساب الأخلاقي" الصريح، بل قدّمت تصورًا قدريًا للحياة الأخرى، يعكس تشاؤمًا وجوديًا عميقًا تجاه المصير البشري. في مصر القديمة تبلورت واحدة من أعمق التصورات الدينية والأخلاقية في صورة ما عُرف بـ "محكمة أوزيريس"، هذه المحكمة لم تكن مجرد مشهد أسطوري ضمن أدبيات الجنائز، بل نسق فكري وأخلاقي متكامل، يعكس وعي المصري القديم بمفهوم العدالة الكونية واستمرار المسؤولية الفردية إلى ما بعد الموت.

ففي "قاعة العدلتين" "كما تصفها النصوص الجنائزية مثل كتاب الموتى"²⁷ يُستدعى المتوفى لمواجهة حسابًا دقيقًا لأفعاله، حيث يُوزَن قلبه في كفة، وتوضع في الكفة الأخرى ريشة "ماعت"، إلهة الحق والعدل والنظام الكوني، والقلب هنا ليس مجرد عضو بيولوجي، بل رمز للضمير والذاكرة الأخلاقية، فإذا ظهر القلب خفيفًا ونقيًا، انسجم مع ميزان العدالة، فيُسمح للميت بعبور الامتحان والوصول إلى "حقول الإيارو"، الجنة الموعودة التي تمثل امتدادًا لحياة مثالية خالية من الألم، أمّا إذا كان القلب مثقلًا بالذنوب أو "ملوثًا"، فإن الميت يتعرض لعقوبة قاسية، حيث تلتهم قلبه "الملتهمة" «الكائن المركّب من التمساح والأسد وفرس النهر» ليختفي وجوده إلى الأبد، وهو شكل من أشكال "الموت الثاني" الذي يعني العدم المطلق.

إن هذا التصور، على الرغم من كونه دينيًا في أصله، يعكس بعمق إيمانًا جماعيًا بأن النظام الأخلاقي ليس شأنًا عابرًا ينتهي بالموت، بل يستمر ويتحقق في مستوى آخر من الوجود، ومن هنا، لعبت عقيدة الحساب الأخروي دورًا مزدوجًا: فمن جهة مثّلت تجسيدًا لفكرة العدالة الإلهية التي لا تُغفل صغيرة ولا كبيرة. ومن جهة أخرى عملت

²⁷ كتاب الموتى الفرعوني. الطبعة الأولى، مكتبة مدبولي، عن بردية أنى بمتحف البريطاني. الترجمة عن الهيروغليفية: والس بلج الترجمة العربية والتعليق: د. فيليب عطية. الصفحات من 12 إلى 20.

كألية فعّالة للرقابة الذاتية في الحياة اليومية، حيث ظل الفرد يعيش في ظل قناعة راسخة بأن أفعاله وأقواله لن تمرّ دون حساب.

وعلى المستوى الاجتماعي والسياسي، ساهم هذا الاعتقاد في تعزيز الاستقرار والنظام، لأن ربط الأخلاق بالحياة الأخرى جعل الانضباط السلوكي ليس مجرد استجابة لقوانين بشرية قابلة للخرق، بل التزامًا ميتافيزيقيًا متجذّرًا في ضمير الجماعة، كما أنّ استدعاء صورة "ماعت" في الممارسات الدينية والإدارية يشير إلى أن العدالة لم تُفهم كقيمة دينية محضة، بل كركيزة أساسية لضمان التوازن بين البشر والآلهة، وبين الفرد والمجتمع.

بهذا المعنى، يمكن القول إن "محكمة أوزوريس"²⁸ لم تكن مجرد ميتولوجيا جنائزية، بل نموذجًا مبكرًا لفكرة "الأخلاق الكونية" حيث يظل الإنسان مسؤولًا عن أفعاله حتى بعد مفارقتها الحياة، في انسجام مع تصور شامل يرى العدالة جزءًا لا يتجزأ من نسيج الكون.

مع بروز زرادشت في إيران القديمة، وظهور التعاليم الزرادشتية حوالي القرن السادس قبل الميلاد، أخذ مفهوم الحساب الأخلاقي بعد الموت شكلًا أكثر وضوحًا ونظامًا منظمًا، إذ يُتصوّر أن روح الإنسان عقب وفاته، تمر بمرحلة حرجة عند "جسر تشنقات" (جسر الحساب أو العبور)، هذا الجسر يمثل نقطة فاصلة بين العالم المادي والعالم الأخروي، ويتحدد مصير الميت عنده تبعًا لأفعاله في الدنيا.

فإذا كان الميت قد عاش حياة تتسم بالصدق والبر والاستقامة، اتسع الجسر أمامه وصار عبوره آمنًا، ليصل إلى "بيت الأغنية"، وهو صورة الجنة الموعودة، حيث النعيم والانسجام مع قوى الخير، أما إذا كان قد امتلأت حياته بالكذب والشر والظلم،

²⁸ هي محكمة الموتى في العقيدة المصرية القديمة يرأسها أوزوريس، فيها يحاسب الميت على أعماله في الدنيا حيث تتم عملية وزن أعمال الميت عن طريق وضع قلبه في إحدى كفتي الميزان وتوضع في كفة الميزان الأخرى ريشة ماعت رمز «العدالة والأخلاق السوية»

فإن الجسر يضيق حتى ينقطع تحته، فيسقط الميت في "بيت الكذب"، أي الجحيم، حيث العقاب الأبدي.

يختلف هذا النموذج عن نظيره المصري القديم، الذي تمحور حول ميزان العدالة في محكمة أوزوريس، من حيث البنية الرمزية: فبينما اعتمد المصريون على ميزان القلب والريشة، قدّم الزرادشتيون رمز الجسر، غير أن التشابه بين النموذجين يكمن في المبدأ الأساسي: ربط السلوك الأخلاقي في الدنيا بالمصير في الآخرة.

لكن الزرادشتية أضافت بعداً فلسفياً لاهوتياً مميزاً، يتمثل في الثنائية الكونية بين الخير والشر، فالعالم الزرادشتي محكوم بصراع أبدي بين "أهورامزدا" (إله النور والحكمة) و"أهريمن" (روح الظلام والشر)، وبالتالي لا يصبح الحساب الأخلاقي بعد الموت مجرد انعكاس للعدالة الكونية، بل أيضاً حلقة ضمن معركة كونية أوسع، حيث تُسهم أفعال الإنسان اليومية في ترجيح كفة النور أو الظلام.

بهذا المعنى، فإن الزرادشتية لا ترى الإنسان ككائن محايد ينتظر حكماً بعد وفاته، بل كفاعل أخلاقي مسؤول، يشارك بقراراته وسلوكه في صياغة مسار الصراع الكوني نفسه، وهنا تتجلى أصالة الفكرة: المصير الفردي يتداخل مع المصير الكوني، والعدالة الأخروية تصبح جزءاً من مشروع كوني لتحرير العالم من قوى الشر وإعادة الانسجام إلى الوجود.

في التصور الإغريقي²⁹ للعالم الآخر، لم يكن المصير الأخروي للإنسان واحداً أو ثابتاً، بل متنوعاً بحسب طبقته الاجتماعية، وسلوكه في الحياة، وطبيعة أفعاله، فقد ميّزت الأساطير بين "حقول إليسيوم"، حيث النعيم المخصص للأبطال والمحظوظين من البشر، و"تارتاروس"، العالم السفلي المظلم الذي يُعدّ مكان العقاب الأبدي للمذنبين والخطّائين، وبين هذين المستويين، كان هناك فضاء رمادي واسع تستقر فيه أرواح الأغلبية، في حياة شبه ضبابية، باهتة، لا هي جنة ولا جحيم.

هذا التدرج في المصائر يكشف عن إدراك إغريقي مبكر لفكرة العدالة الأخروية، لكن في صورة أسطورية، حيث تتجسد العدالة عبر شخصيات قضائية أسطورية

²⁹ Homer. *The Odyssey*. Trans. Robert Fagles. Penguin Classics, 1996. PP.243-251

مثل «مينوس وأياكوس ورادامانتوس»، الذين يقفون كقضاة في عالم الموتى ليصدروا أحكامهم على الأرواح، فالملت في المخيال الإغريقي يخضع لمحاكمة ما، تتحدد نتيجتها وفقاً لمدى التزامه بالقوانين الإلهية أو خرقه لها.

مع ذلك، يظل هذا التصور في مرحلته الأسطورية "بدائيًا"، لأنه لم يبلغ بعد طابع النظام الأخلاقي المجرد كما نجده في الزرادشتية أو في محكمة أوزوريس، غير أنه وضع الأساس لتطور لاحق في الفكر اليوناني، حيث انتقلت فكرة الحساب من مجال الأسطورة إلى مجال الفلسفة.

ففي التقليد (الأورفي³⁰)، "وهي حركة دينية فلسفية غامضة نشأت تقريبًا في القرن السادس قبل الميلاد، واستندت إلى تعاليم وأشعار منسوبة إلى أورفيوس" و(الفيثاغوري)، "نسبة إلى فيثاغورس الساموسي"، "مثلاً، ظهر الاعتقاد في تناسخ الأرواح، حيث تخضع الروح لدورات متكررة من الولادة والموت، يُحدّد مسارها بحسب نقاء أفعالها، ثم جاء أفلاطون، في محاورات مثل "الجمهورية" و"غورجياس"، ليصوغ تصورًا أكثر عقلانية ومنهجية: الأرواح تُفرز بعد الموت إلى صالحة وخاطئة، وتُجازى كل منها وفقاً لأفعالها، ليصبح الحساب الأخروي وسيلة تربوية وأداة لتوجيه الإنسان نحو حياة الفضيلة.

وعليه، يمكن القول إنّ التصور الإغريقي للعدالة بعد الموت بدأ كأسطورة مشحونة بالرموز، ثم تطور تدريجيًا ليصبح تصورًا فلسفيًا يربط المصير الأخروي بالاختيار الأخلاقي الحر، وهذا المسار يعكس كيف تحوّل الوعي الديني الشعبي إلى مشروع عقلائي لفهم العدالة الكونية.

قبل نشوء الدولة المركزية بسلطتها التشريعية والتنفيذية الواضحة، كانت المجتمعات الأولى تفتقر إلى مؤسسات قضائية وقوانين مكتوبة بالمعنى المؤسسي الحديث، وفي هذا الفراغ، لعبت المعتقدات الأخروية، بما تتضمنه من تصوّرات عن الثواب والعقاب بعد الموت، دورًا جوهريًا في ضبط السلوك الفردي والجماعي، حيث

³⁰ د. أحمد فؤاد الأهواني - فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ط ١ دار إحياء الكتب العربية - القاهرة 1954، صفحة: 28.

شكّلت هذه المعتقدات بنية بديلة للنظام القانوني. إذ غرست في الوعي الجمعي رقابة داخلية ذات طابع غيبي، تقوم مقام السلطة الخارجية.

فالفرد لم يكن يخضع فقط لرقابة الجماعة أو لعقوبة زمنية قد يفلت منها، بل كان يعيش تحت وطأة قناعة راسخة بأن عدالة ما بعد الموت لا مفر منها، وأن كل فعل سيُوزن أو يُحاسب في عالم آخر، مهما كان خفيًا في الدنيا. فهذه الرقابة الماورائية منحت النظم الدينية وظيفة مزدوجة: من جهة، أسهمت في استقرار الجماعة عبر تقليص احتمالات الفوضى والنزاع؛ ومن جهة أخرى، رسّخت مبدأ ضبط الذات، حيث يصبح الفرد شرطياً على نفسه، مدفوعاً بالخوف من العقاب الأخروي أو الطمع في المكافأة الأبدية.

وبهذا المعنى، فإن الثواب والعقاب الأخروي لم يكونا مجرد أدوات لاهوتية، بل آليات مجتمعية متكاملة لحفظ النظام، في حين قدّمت العقيدة الدينية بديلاً عن القانون الوضعي الغائب، وأوجدت نمطاً من السلطة غير المرئية يتجاوز حدود الزمن والمكان، ويمنح السلوك الأخلاقي معنى متجاوزاً للحياة الأرضية، ومن هنا يمكن النظر إلى هذه المعتقدات باعتبارها المرحلة الأولى في تشكّل فكرة العدالة كقيمة كونية، تسبق ظهور الدولة المنظمة وتؤدي بعض وظائفها الأساسية.

في المحصّلة، يكشف تحليل هذه النماذج أن مفهومي الثواب والعقاب لم يُطرحا في سياق أخروي محض، بل أدّيا وظيفة تتجاوز الميتافيزيقي لتلامس البنية الاجتماعية والسياسية في أعماق مستوياتها، فهما لم يكونا مجرد تصورات دينية حول مصير الروح بعد الموت، وإنما آليتان تنظيميتان وأخلاقيتان استجابتا لحاجة ملحّة لدى المجتمعات الأولى: تفسير السلوك الإنساني، وضبطه، وإخضاعه لمعايير تُعطي معنى وقيمة لكل فعل.

لقد قدّمت هذه التصورات نماذج بدائية لما سيُعرف لاحقاً بالعدالة المؤسسية، فهي التي وضعت الإنسان أمام سلطة غير مرئية، لكنها مطلقة، تجعل من رقابة الضمير امتداداً للرقابة الكونية، ومن العقوبة الأخروية ضماناً لتعويض ما قد يفلت من العقوبة الأرضية، وبذلك أدّت العقيدة الدينية دور "القانون البديل" في غياب

التشريعات المكتوبة، وأسهمت في تشكيل البنية الأولى للانضباط الجماعي، قبل أن تبلور الشرائع المقتننة أو تنشأ مؤسسات الدولة الحديثة، وعليه يمكن القول إن هذه المعتقدات لم تقتصر على إنتاج معنى، كقيمة معيارية عامة، تتجاوز حدود الفرد والجماعة، وتمهد لظهور نظم قانونية وفلسفية أكثر تعقيداً في العصور اللاحقة.

مع نشوء الديانات التوحيدية الكبرى، شهدت فكرة الثواب والعقاب تحولاً نوعياً، فانتقلت من سياقها الأسطوري التقليدي، حيث تُسند العقوبة أو الجزاء إلى آلهة متعددة متباينة القوى والمسؤوليات، إلى منظومة لاهوتية موحدة تُركّز كل السلطة الأخروية تحت سلطة إله واحد مطلق الصفات، جامع للقدرة والعدل والحكمة.

هذا التحوّل لم يقتصر على مجرد تغيير رمزي أو إسقاطي للآلهة، بل مثل إعادة صياغة شاملة لفكرة الحساب الأخروي نفسه، إذ لم تُلغ العقوبة أو الثواب، بل أصبح لهما سياق عقائدي واضح، ينسجم مع معيار أخلاقي شامل، يربط السلوك الفردي بمسؤولية شخصية مباشرة أمام الله، وليس فقط أمام المجتمع أو الطقوس الجماعية، بهذا المعنى أصبح الإنسان، فاعلاً أخلاقياً خاضعاً لنظام عالمي واحد، تتحدد فيه الجزاءات وفقاً لمعايير ثابتة ومستقرة، بعيدة عن التباين الطقوسي أو الطبقي أو المحلي.

علاوة على ذلك، وسّعت هذه العقيدة نطاق المساءلة ليشمل الإنسانية جمعاء، بدل أن يقتصر الحساب على الفرد أو الجماعة المحدودة كما في النماذج السابقة، وهكذا لم تعد العدالة مجرد آلية لضبط الانضباط المجتمعي المحلي، بل تحولت إلى مبدأ كوني أخلاقي شامل، يربط بين أفعال الإنسان في الدنيا ومصيره في الآخرة، ويجعل من السلوك الصالح معياراً للثواب الأبدي، ومن الانحراف عن الأخلاق معياراً للعقوبة.

كما أن هذا التطور اللاهوتي عزز الرقابة الداخلية على الفرد، فبات كل إنسان مدرّكاً أن أفعاله لا يمكن أن تفلت من المحاسبة، حتى وإن عجزت السلطات الأرضية عن رصدها أو معاقبتها، وبذلك أصبح الإيمان بالجزاء الأخروي أداة مزدوجة: أداة

روحية لتقوية العلاقة بين الإنسان والخالق، وأداة اجتماعية للحفاظ على الانضباط والنظام في المجتمع البشري.

ظهرت فكرة "العالم الآخر" في مراحل مبكرة من تطور الوعي الديني الإنساني، لكنها لم تكن دائمًا مقرونة بثنائية الجنة والنار كما نعرفها اليوم، فقد صوّرت العديد من الثقافات القديمة الموت على أنه عبور إلى فضاء غامض ومظلم، بلا عقوبة أو مكافأة، مجرد استمرار باهت للوجود، ومع نشوء الديانات التوحيدية، انتقلت فكرة الثواب والعقاب من الإطار الأسطوري المحلي متعدد الآلهة إلى منظومة عقلانية متسقة أخلاقيًا ولاهوتيًا، حيث أصبح الحساب الأخروي مبدأً كونيًا شاملاً يجمع بين العدالة الفردية والعدالة الكونية، مؤسسًا لوعي أخلاقي عالمي مرتبط بالسلوك البشري في الحياة الدنيا.

وفي هذا السياق، يظهر تطور الفكر اليهودي كمثال على الانتقال التدريجي من الجزاء الأرضي إلى بعد أخروي: ففي بداياته، تمحورت مفاهيم الجزاء على الثواب والعقاب في الحياة الدنيا، كما في مفهوم "شيل" (مصطلح عبري يعني مسكن الموتى) حيث يُدفن الموتى دون تمييز بين الصالح والطالح، ودون تصور واضح للجزاء الفردي، إلا أن نصوص التوراة تربط النجاح والبركة أو المصيبة واللعنة مباشرةً بسلوك الإنسان تجاه شريعة يهوه، فالبرّ يتمثل في الطاعة فينعم الأفراد بالأمن والرخاء والخصوبة، أما العصيان فيؤدي إلى العقوبات الاجتماعية والطبيعية، مما يعكس فهمًا عمليًا للعدالة الإلهية قائمًا على نتائج ملموسة في الحياة الأرضية.

غير أن الفكر اليهودي لم يظل مقصورًا على هذا البعد الأرضي، فقد شهد مرحلة تحولية بعد السبي البابلي (القرن السادس قبل الميلاد)، بدأ التحول من فكرة "شيل" إلى مفاهيم أكثر تعقيدًا عن الحساب والعقاب، إذ بدأت تظهر إشارات إلى حياة ما بعد الموت، بما في ذلك مفاهيم الجنة والجحيم، كمحاولات لإعادة صياغة العدالة الإلهية في أفق أبعد، وفي هذا الإطار، لم تعد العدالة مجرد تعويض دنيوي، بل امتدت لتشمل مكافآت وعقوبات أخروية، حيث يُحاسب الإنسان على أفعاله بما يتجاوز حدود الزمن والحياة المادية.

يُظهر هذا التحول مدى تفاعل الفكر اليهودي مع الظروف التاريخية والاجتماعية، إذ مكن الاعتقاد بالحياة بعد الموت من توسيع نطاق الرقابة الأخلاقية، ومنح السلوك الفردي بعداً كونياً أكثر شمولاً، دون أن يلغى الدور العملي للجزاء في الدنيا، وهكذا ارتبطت العدالة في اليهودية بين بعدين متكاملين: البعد الأرضي المباشر، الذي يعكس الانضباط الاجتماعي والطاعة، والبعد الأخروي، الذي يعكس العدالة الإلهية الشاملة والكونية.

في المسيحية، أخذت فكرة الثواب والعقاب بعد الموت شكلاً مركزياً في العقيدة، إذ أصبح مصير الإنسان في اليوم الآخر مرتبطاً ارتباطاً مباشراً بإيمانه وقبوله بالمسيح كمخلص وفادي، فالخلاص أو الإدانة لا تُقاس بمجرد الأعمال أو الالتزام الطقوسي، بل بالإيمان والنعمة الإلهية التي يُتيحها الله للإنسان، ما يعكس تحولاً نوعياً في فهم العدالة الأخروية مقارنة بالديانات السابقة، وفي هذا الإطار، تُفهم الجنة والجحيم ليس كمكانين ماديين فحسب، بل كحالات وجودية روحية:

• الجحيم يمثل الانفصال الأبدي عن الله، حالة من الاغتراب الروحي والخسارة الأزلية للحياة الكاملة، وليس مجرد مساحة للعذاب الجسدي.

• الجنة هي الاتحاد الكامل مع المحبة الإلهية، تجربة روحية مستمرة تُحقق اكتمال الإنسان وتكشف عن جوهر الخير المطلق.

كما أن التصور المسيحي للجزاء الأخروي يحمل طابعاً أخلاقياً وتربوياً، إذ يُغلب على العقوبة جانب الرحمة والفداء، فالخلاص لا يُستمد فقط من الأعمال الصالحة، بل من النعمة الإلهية التي تتجاوز حدود الجهد البشري، هذا التوازن بين الرحمة والعدل، بين العمل والإيمان، يجعل من الحساب الأخروي في المسيحية منظومة متكاملة: تضمن مساءلة الفرد عن أفعاله، وتفتح في الوقت نفسه مجالاً للفداء والتوبة، بما يعكس رؤية شاملة للعدالة الإلهية تجمع بين البعد الأخلاقي، الروحي، والتربوي

في الإسلام، تُقدّم مشاهد الجنة والنار بأسلوب تفصيلي دقيق، ما يخلق صورة متكاملة للثواب والعقاب تُربط مباشرة بأفعال الإنسان، أقواله، ومعتقداته. يُقسّم

البشر إلى فريقين رئيسيين: الفائزون بالجنة، والخاسرون في النار، مما يعكس تركيزاً واضحاً على الجزء الفردي المرتبط بالسلوك في الحياة الدنيا.

تُعد النار في التصور الإسلامي أكثر من مجرد أداة للردع، فهي عنصر محوري في العقيدة الأخروية، يعكس العدالة الإلهية المطلقة، فقد تم تفصيل مراتبها تبعاً لشدة خطايا الأفراد، مع توضيح أنواع العذاب فيها، وتحديد المخلوقات التي تسكنها، ما يضيف على الحساب الأخروي دقة وانضباطاً داخلياً، هذه التفاصيل لا تقتصر على تصوير الألم، بل تُبرز أيضاً التنظيم الكوني للجزاء، حيث يُعالج كل فعل وفق معيار ثابت، مما يجعل العقوبة وسيلة لتحقيق عدالة متكاملة تتوافق مع صور العدالة الإلهية والضوابط الأخلاقية. فالحساب الأخروي يكتسب طابعاً قضائياً محكماً، يشمل الميزان، الصحف، الشهود، الصراط، والعرض على الله العادل، ما يجعل العقاب الجزاء متناسقين مع صورة إله قادر وعادل ومهيمن، وهذا النظام يوضح مسؤولية الإنسان الفردية عن أفعاله، ويعطي أهمية كبيرة للرقابة الذاتية.

في حين تمثل الجنة الوجه المقابل للنار في نظام الثواب والعقاب، فهي تجسد الجزاء الإيجابي النهائي للإنسان المؤمن والصالح، فالجنة ليست مجرد مكان مادي للنعيم، بل حالة وجودية وروحية متكاملة، تتجلى فيها الاتحاد مع المحبة الإلهية والكمال الروحي، وتُصوّر الجنة بأسلوب تفصيلي غني في القرآن والسنة، بما في ذلك حدائقها، أنهارها، ثمارها، وملذاتها التي تتجاوز حدود التجربة الدنيوية، لتقدم نموذجاً للارتقاء الروحي والنفسي للإنسان.

هذا التصور يربط بين السلوك الأخلاقي الفردي والمكافأة الأبدية، حيث يُجازى كل إنسان على أعماله، أفعاله، وأقواله بما يتوافق مع معيار العدالة الإلهية الشاملة. وبذلك، تُكمل الجنة في الإسلام دور النار في صياغة منظومة متكاملة للجزاء الأخروي، وتجمع بين العقاب والجزاء، والعدالة والرحمة الفردية والجماعية، لتؤسس نموذجاً متقدماً للعدالة الكونية المرتبطة بالأفعال الإنسانية في الحياة الدنيا والآخرة.

مع ذلك، يمكن تسليط الضوء على بعض التساؤلات النقدية: هل يحقق هذا النظام دائمة توازنًا بين العدالة والرحمة؟ وهل التركيز على العقاب الأخروي يشكل

ضغطًا نفسيًا على الأفراد، أو قد يؤدي إلى فهم سطحي للسلوك الأخلاقي قائم على الخوف والجزاء، بدل الالتزام بالفضيلة لأجل الفضيلة نفسها؟

بهذا المعنى، يعرض الإسلام منظومة أخروية متكاملة، تجمع بين العقاب والجزاء، وبين العدالة الإلهية والرقابة الأخلاقية الذاتية، لتشكل نموذجًا متقدمًا لما يُسمى بالعدالة الكونية، مع ذلك يمكن تناول هذه المنظومة من منظور نقدي، إذ تثير عدة تساؤلات حول تأثيراتها النفسية والاجتماعية على الإنسان. فتركيز العقيدة على الجزاء الأخروي، سواء في شكل الجنة أو النار، قد يولد شعورًا دائمًا بالخوف أو القلق، ويهيمن على سلوك الفرد عبر الضغوط النفسية، بدل تحفيزه على الفضيلة لأجل الفضيلة نفسها، كما أن هذا التركيز على العقاب والجزاء يمكن أن يؤدي أحيانًا إلى تبسيط المعايير الأخلاقية، وتحويل الالتزام بالقيم إلى مجرد وسيلة لتجنب العقاب أو نيل المكافأة، مما يضعف جانب المسؤولية الأخلاقية الحرة ويثير جدلاً حول العدالة الفعلية في سياق الحياة الإنسانية.

يُبرز هذا التحول أن الأديان التوحيدية لم تكن مبتكرة لفكرة الثواب والعقاب بعد ذاتها، بل قامت بإعادة تنظيمها ضمن إطار لاهوتي أكثر نظامًا، حيث رُبط السلوك الأخلاقي مباشرة بالوحي الإلهي، وفي هذا الإطار، أصبح الحساب بعد الموت ليس مجرد انعكاس للجزاء على الأرض، بل امتدادًا شاملاً يتجاوز حدود الحياة الدنيوية إلى الأبدية، ما منح الفرد مسؤولية أخلاقية كاملة أمام خالقه.

وقد انتقل النموذج من تصورات سابقة، كانت فيها العقوبة والثواب مرتبطين بآلهة متعددة تتصرف أحيانًا وفق نزواتها أو رموزها الأسطورية، إلى تصور إله واحد مطلق القدرة والعدل، يُجازي ويُعاقب وفق قانون إلهي معلن وواضح، بهذا الشكل، لم تعد العدالة الأخروية مجرد وسيلة لضبط السلوك الاجتماعي أو تفسير الظواهر الطبيعية، بل أصبحت عنصرًا جوهريًا في العلاقة بين الإنسان وخالقه، ما يعكس تحولًا فلسفيًا ودينيًا نوعيًا نحو نظام أخلاقي شامل يتداخل فيه البُعد الروحي مع الرقابة الذاتية والمحاسبة الأبدية.

ومع ذلك، يختلف هذا النموذج في الديانات غير التوحيدية، ففي الهندوسية، هناك عدد كبير من الآلهة والإلهات، لكل منها صفات ودور محدد، مثل براهما (الخالق)، فيشنو (الحافظ)، شيفا (المدمر) في حين يقدم مفهوم الكرما نموذجًا مختلفًا: لا حاجة لقاضي أو لحساب يوم القيامة، بل الكون نفسه يضبط المعادلة من خلال قانون سبي أخلاقي صارم، حيث تعود أفعال الإنسان إليه في حياة لاحقة وفق دورة "السنسارا"، هنا الثواب والعقاب ليسا منحة أو انتقامًا من إله شخصي، بل جزء من نظام كوني يتسم بالاتساق والحياد.

ويمكن ملاحظة أوجه التشابه الأساسية بين النموذجين، التوحيدي والهندوسي، إذ كلاهما يربط الأفعال الأخلاقية بالجزاء، ويعطي أهمية للرقابة الذاتية، ويعكس اعتقادًا بأن للأفعال عواقب تتجاوز حدود الحياة الآنية. ومع ذلك، تظهر الاختلافات الجوهرية في عدة نقاط:

1. مصدر السلطة لتقرير الجزاء: في الديانات التوحيدية الكبرى، يرتبط الجزاء الأخروي مباشرة بإرادة إله واحد مطلق القدرة والعدل، بحيث يكون الإنسان مسؤولاً أمام خالقه، ويخضع لقوانين أخلاقية محددة يفرضها هذا الإله عبر الوحي، يضفي هذا النظام بعدًا شخصيًا وروحيًا على العدالة، حيث يكون الجزاء مرتبطًا بالإيمان والطاعة والاختيار الحر للفرد.

في المقابل، في الهندوسية، لا تعتمد العدالة الأخروية على سلطة إلهية شخصية، بل ينبثق الجزاء تلقائيًا عن نظام سبي كوني يعرف بمبدأ الكرما، حيث تتفاعل أفعال الإنسان مع قوانين الطبيعة الروحية، وتنعكس على حياته الحالية أو المقبلة ضمن دورة الولادات والموت المتكرر ("السنسارا")، وبهذا يصبح النظام الأخلاقي جزءًا من ترتيب كوني شامل، محايد ومتسق، لا يتطلب تدخل إرادي مباشر من إله شخصي، مما يعكس فهمًا فلسفيًا أكثر تجريديًا وموضوعية للجزاء الأخلاقي..

2. البعد النفسي والتربوي: في الديانات التوحيدية الكبرى، يعمل الجزاء الأخروي على مستوى نفسي وتربوي قوي، إذ يشكل الخوف من العقاب والرجاء في الثواب أدوات محورية لتحفيز السلوك الأخلاقي، فالإنسان مدفوع داخليًا بالوعي بأن أعماله ستخضع

للمحاسبة أمام إله عادل، ما يعزز الرقابة الذاتية ويقوّي الالتزام بالقيم الأخلاقية، وهذه العلاقة بين الجزاء والإيمان تمنح للأفعال اليومية بعداً روحياً تربوياً، يجعل الفرد أكثر انضباطاً في حياته الشخصية والاجتماعية.

في المقابل، في نظام الكرما الهندوسي، يكون الحافز الأخلاقي أكثر فلسفياً وتأملياً، إذ لا يقوم على الخوف أو الرجاء، بل على فهم الانسجام الأخلاقي والنظام الكوني، هنا يُنظر إلى الأفعال على أنها جزء من توازن شامل، حيث لكل فعل نتيجة طبيعية تعود على الإنسان في هذه الحياة أو في ولاداته المستقبلية ضمن دورة السندسارا، بهذا، يُنشأ نوع من الالتزام الأخلاقي الداخلي المبني على الوعي الكوني والموضوعية، بدلاً من الالتزام الذي يفرضه الخوف من العقاب أو التوقع بالثواب

إذن في الديانات التوحيدية الكبرى، يُركّز بشكل أساسي على الجزاء كآلية لتحقيق العدالة الإلهية والفردية، فالجزاء الأخروي يُستخدم لضمان مساءلة الإنسان عن أفعاله أمام إله عادل، ويصبح كل فعل منسجماً أو مخالفاً للمعايير الأخلاقية موضوعاً للتقييم والمكافأة أو العقاب، بهذا، يُدمج البعد الروحي مع الرقابة الأخلاقية، حيث يشكل الجزاء وسيلة لضبط السلوك الفردي والجماعي، وتحقيق التوازن بين حرية الإرادة والالتزام الأخلاقي.

في المقابل، في الهندوسية، يُنظر إلى النظام الأخلاقي على أنه جزء لا يتجزأ من الكون ككل، حيث تعمل أفعال الإنسان وفق اتساق داخلي طبيعي يضمن توازن القوى الأخلاقية دون تدخل إلهي مباشر، أي أن الجزاء والثواب جزء من القانون الكوني للكرما، الذي يحقق العدالة بشكل محايد ومنظم، ويجعل النظام الأخلاقي قائماً على علاقات سببية طبيعية بين الفعل ونتيجته، بدلاً من أن يكون أداة تربوية أو قضائية مرتبطة بشخصية إلهية.

بهذا الشكل، يتضح أن كلا النموذجين، التوحيدي والهندوسي، يسعى إلى تحقيق العدالة الأخلاقية وتنظيم السلوك البشري، إلا أن كلاً منهما يفعل ذلك ضمن إطار فلسفي ولغوي وديني مختلف، وفي النموذج التوحيدي، يُركّز على العلاقة الشخصية بين الإنسان والخالق، والجزاء الأخروي بوصفه أداة لمحاسبة الفرد وتحفيزه على

الالتزام بالقيم الأخلاقية عبر مكافأة أو عقاب مباشر. أما في نموذج الكرما الهندوسي، فالتركيز على النظام الأخلاقي ينبع من الانسجام الكوني والقوانين السببية الطبيعية، حيث تعكس النتائج العائدة من الأفعال توازن القوى الأخلاقية بشكل محايد، دون الحاجة إلى تدخل إلهي شخصي.

يعكس هذا التباين تنوع التجارب الإنسانية في مقارنة مسألة المسؤولية الأخلاقية والجزاء بعد الموت، ويبرز كيف يمكن للثقافات المختلفة أن تصبغ نظامًا أخلاقيًا مترابطة مع تصوراتها الكونية والدينية، سواء عبر سلطة شخصية إلهية أو عبر نظام كوني متسق، ما يوضح عمق التنوع الفلسفي والديني في التاريخ الإنساني.

في البعد النفسي لفكرة الثواب والعقاب، تتجلى هذه الثنائية بوصفها إحدى أعمق الآليات في تشكيل الضمير الجمعي والفردى على السواء، فهي لا تعمل فقط كقواعد خارجية يفرضها المجتمع أو السلطة الدينية، بل تُعاد صياغتها داخل الذات عبر عملية الاستبطان النفسي، بحيث يغدو الفرد رقيبًا على نفسه حتى في غياب أي سلطة مرئية، هذا الاستبطان يولّد شعورًا دائمًا بوجود سلطة عليا، قد تكون إلهًا شخصيًا في الأديان التوحيدية أو قانونًا كونيًا في المنظومات غير التوحيدية، لكنها في الحالتين تحافظ على حضورها كـ"عين داخلية" تتابع الأفعال وتربطها بنتائجها الأخروية أو الكونية.

ومن الناحية التربوية، يبدأ هذا التصور بالتشكل منذ مرحلة الطفولة، حين يتلقى الإنسان عبر التنشئة الدينية والثقافية فكرة أن كل فعل "مهما بدا صغيرًا" لا يمر دون أثر أو عاقبة، وأن الجزاء قد يكون علنيًا في الدنيا أو سرّيًا مؤجّلًا في الآخرة، هذا الإحساس يولّد أثرًا عميقًا في اللاوعي الجمعي، حيث تتداخل مشاعر الخوف والرجاء مع منظومة القيم، ويتحوّل الوعي بالجزاء إلى محفز أخلاقي دائم يوجّه السلوك عبر مراحل الحياة المختلفة.

بهذا، يتجاوز مفهوم الثواب والعقاب دوره التقليدي كأداة ضبط دينية، ليصبح آلية نفسية واجتماعية معقدة، تحافظ على استمرارية النظام الأخلاقي حتى في

غياب القانون المكتوب أو المؤسسة السياسية، وتشكل إحدى الركائز الأساسية لتاريخ تطور الضمير الإنساني.

يقدم سيغموند فرويد تفسيرًا نفسيًا عميقًا لهذا الأثر من خلال مفهوم "الأنا الأعلى"، الذي يتكون نتيجة التنشئة الأبوية والثقافية، ويتحول تدريجيًا إلى سلطة داخلية مستقلة عن الرقابة الخارجية، وهذه السلطة الداخلية تعمل كمعيار صارم يوجه الأفعال ويُصدر الأحكام على السلوك، مولدة شعورًا بالذنب أو بالرضا وفقًا لمدى توافق الفعل مع القيم الموروثة.

في السياقات الدينية، تتخذ هذه السلطة شكلًا أكثر تجسيدًا ورمزية، إذ تُسقط صورة "الأنا الأعلى" على فكرة الإله بوصفه كائنًا عليمًا يراقب ويحاسب، وبهذا يشعر الفرد بأنه تحت مراقبة دائمة، ليس من والديه أو مجتمعه فحسب، بل من سلطة عليا غير مرئية ومطلقة، وهذا الإدراك النفسي يولد نوعًا من الرادع الأخلاقي التلقائي، حيث تصبح المحاسبة الداخلية قبل أن تكون خارجية، ويغدو الضمير بمثابة محكمة صامتة تسبق أي محاكمة اجتماعية أو أخوية.

من هذا المنظور، يمكن القول إن الأديان "من خلال ترسيخ صورة الإله الرقيب والحسيب" قد أسهمت في تعزيز وظيفة الأنا الأعلى وإعطائها بعدًا ميتافيزيقيًا، مما ضاعف من قوتها التأثيرية في تشكيل السلوك وضبطه على المدى الطويل.

أما "كارل يونغ"، فقد اتخذ مقارنة مختلفة حين ربط التصورات الدينية الخاصة بالثواب والعقاب بمفهوم "الأركيتايب"³¹، "الإله العادل/القاضي" فهذا النمط الرمزي، في نظره، ليس نتاجًا مباشرًا للتنشئة الاجتماعية كما عند فرويد، بل هو بنية فطرية راسخة في اللاوعي الجمعي للإنسان، تعكس حاجة نفسية عميقة إلى تصور كوني يعيد

³¹ يناقش كارل غوستاف النماذج الأصلية (الأركيتايب) وهي مفاهيم فطرية وعالمية لأنماط التفكير والسلوك والرموز المتكررة في اللاوعي الجمعي وهي مجموعة من الصور والرموز والخيالات الموروثة عبر الثقافات والأجيال، وتظهر في الأحلام والأساطير والفنون وتشكل أساس البنية الرمزية للنفس.

التوازن بين قوى الخير والشر، ومن خلال هذا النمط، يسعى الإنسان إلى جعل الوجود مفهومًا ومنسجمًا مع حاجته الداخلية للعدالة.

في هذا السياق، لا يكون الجحيم مجرد مكان خارجي مخصص للعقاب الأخروي، بل يتجلى كرمز نفسي لصراعات الذات وتوتراتها الداخلية، حيث تُسقط المخاوف والرغبات المكبوتة على صور العذاب والعقوبة، بالمقابل تصبح الجنة رمزًا للتحقق النفسي والسلام الداخلي، بل ولحالة من الوحدة مع الذات العليا التي تمثل الكمال والانسجام، وهكذا تتحول ثنائية الجنة والنار إلى استعارة رمزية لمسار النفس بين الانقسام والاتزان، بين الانحراف عن القيم الكامنة في اللاوعي الجمعي والعودة إليها. كما أن الخوف من العقاب الأخروي، في جذره الأول، لا يتوقف عند كونه عاملاً داخليًا يوجّه الفرد نحو تهذيب نفسه وضبط نزواته، بل يتجاوز هذا الدور الفردي ليصبح أداة جماعية، تُستثمر في صياغة الضمير الجمعي وتثبيت أنماط الطاعة والانضباط، فالمؤمن لا يتعامل مع العذاب باعتباره مجرد احتمال بعيد أو مشهد ميتافيزيقي، بل كحقيقة حاضرة دائمًا في لا وعيه، تراقبه وتذكره بأن كل فعل ستكون له عاقبة.

ومن هنا تنبثق وظيفة ثانية أكثر عمقًا: الضبط الاجتماعي، إذ يُعاد إنتاج صورة العذاب في الوعظ والخطاب الديني عبر مشاهد قوية التأثير: نار تتأجج، زبانية غلاظ شداد، جلد يتكرر، وخلود لا ينتهي في العذاب، وهذه الصور لا تعمل كرموز أدبية أو استعارات لاهوتية فحسب، بل تتحول إلى أدوات تكوين وجداني، تترك أثرًا عاطفيًا شديدًا يُحاكي الذاكرة ويستبطن الخوف.

إنها صور تُزرع في وعي الجماعة، وتعيد تشكيل العلاقة بين الفرد وسلطته الداخلية، فبدلًا من أن يحتاج المجتمع إلى رقابة خارجية دائمة، يصبح كل فرد حارسًا على نفسه، يخشى العقوبة التي لا تُرى، لكنه يوقن أنها تنتظره إن تجاوز الحدود، وهنا يتولد ما يمكن تسميته بـ "الرقابة الذاتية الغيبية"، حيث يتحول الخوف من الجحيم إلى جهاز داخلي دائم، يراقب السلوك ويضبطه دون تدخل مباشر من السلطة الخارجية.

بهذا المعنى، يمكن القول إن صور الجحيم تمثل حلقة وصل بين التربية الأخلاقية الفردية، والآليات الجماعية لإنتاج الطاعة، وبين الرغبة الدينية في ترسيخ نظام كوني عادل، فهي ليست مجرد وصف للمصير بعد الموت، بل أداة سياسية-روحية تنظم الحياة اليومية، وتجعل من الغيب قوة حاضرة في السلوك الواقعي.

في المقابل، يمثل وعد الثواب بعداً آخر مكملاً لفكرة العقاب، لكنه يتخذ مساراً نفسياً مختلفاً، فتصوير الجنة بما تحويه من نعيم، أنهار، قصور، حور، وراحة أبدية، لا يعمل فقط على تشجيع الفرد على الالتزام والانضباط، بل يغذي داخله نزعة نرجسية كامنة: الرغبة في مكافأة شخصية خالدة، تتوج حياته وتثبت أن طاعته لم تذهب سدى.

بهذا المعنى، يصبح الثواب ليس مجرد جزاء خارجي، بل إشباعاً رمزياً لحاجة الإنسان إلى الاعتراف والإنصاف، حيث يرى نفسه مستحقاً لمقام خاص يرفعه فوق حرمان الدنيا ومعاناتها، وهنا يتجلى البعد الوجودي: فالمؤمن لا يعيش طاعته فقط بدافع الخوف من السقوط، بل أيضاً بدافع الأمل في الامتلاء، في أن يجد نهاية سعيدة تنصف جهده وتُعطي لمعاناته معنى.

وعندما ننظر إلى المنظومة ككل، يظهر الطابع الجدلي: الخوف يعمل ككابح، والرجاء كدافع، الأول يحمي من الانحراف، والثاني يشحن الطاقة للاستمرار، والنتيجة تكوين ديناميكية مزدوجة تهيكّل وعي "الإنسان المؤمن" باعتباره مشروعاً أخلاقياً مشروطاً برغبة النجاة من العقوبة ونيل المكافأة.

هذه الجدلية، في عمقها، ليست مجرد تقنية دينية للضبط، بل هي أيضاً استراتيجية وجودية تجعل حياة المؤمن قابلة للتحمل، بل وذات معنى، عبر الموازنة بين الرعب من الخسارة المطلقة، والرجاء في المكسب النهائي

تمثل فلسفة العقاب الإلهي أحد أكثر الموضوعات تعقيداً وإثارة للنقاش في الفكر الديني والفلسفي، إذ تتناول العلاقة بين سلطة الخالق على مخلوقاته وحقه في فرض الجزاء الأخروي، فعند القول إن الله هو الخالق المطلق، تظهر المفارقة الأولى: هل يُمنَح للفاعل المطلق حق العقاب المطلق لمخلوق محدود القدرة والإرادة؟ إذا كان الله

هو من خلق الإنسان على ما هو عليه من ضعف وجهل وغرائز، فهل يكون من العدل أن يعاقبه عقاباً أبدياً على أفعال كان يعلم مسبقاً أنه سيرتكبها؟ هذه هي إشكالية "السلطة والخلق": أن يكون الخالق هو نفسه القاضي، في ظل غياب استقلالية مطلقة للمخلوق، هنا تطرح تساؤلات حول طبيعة العدالة الإلهية ومفهوم الرحمة الإلهية. تناول الفلاسفة والمفكرون على امتداد التاريخ مسألة العقاب من زوايا متعددة، فاعتبر أرسطو أن العدالة تتحقق حين يتناسب الجزاء مع الفعل في سياق ما سمّاه بالعدالة التوزيعية، أما أفلاطون فرأى أن العقوبة وسيلة لإصلاح النفس وتوجيهها نحو الكمال، وليس مجرد ردّ فعل انتقامي، مؤكداً أن الغاية من العقاب هي تربية النفس وليس معاقبتها لذاتها، في حين نظرت الفلسفة الرواقية إلى العقاب كامتداد ضروري لمخالفة النظام العقلي الكوني، حيث لا يُفهم الجزاء بوصفه عقاباً شخصياً بل كأثر طبيعي للانحراف عن النظام العقلي والفضيلة.

أما في الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية فقد حاول مفكرون مثل الغزالي (1058 – 1111 م)، وابن رشد (1126 – 1198 م)، التوفيق بين مفهوم العدل الإلهي ومبدأ الرحمة. فالغزالي رأى أن العقاب الإلهي لا يُفهم بمعزل عن الحكمة الربانية، مؤكداً أن الله لا يعذب إلا بعد إقامة الحجة، وأن العذاب قد يكون تطهيراً لا انتقاماً، في حين ميّز ابن رشد بين العقاب العادل والظلم، ورأى أن من لم تصله الحجة أو أخطأ في تأويلها لا يُستحق عليه العقاب الأبدي، محاولاً من خلال ذلك مواءمة العدالة العقلية مع المفهوم الديني، ومع تطور الفكر الفلسفي الحديث، جاءت قراءات جديدة للعقاب من منظور إنساني واجتماعي، حيث رأى جون رولز أن العدالة لا تُبنى على الثواب والعقاب بالمفهوم الأخلاقي المجرد، بل على ضمان الفرص المتكافئة وتقليل التفاوت البنيوي، مشدداً على أهمية المنظومة العادلة كمصدر للشرعية الأخلاقية، وليس القوة أو العقوبة، أما نيتشه فقد وجّه نقداً راديكالياً لفكرة العقوبة بوصفها آلية زرعها الأديان لترويض الإرادة، واعتبر أن العقاب ناتج عن مشاعر الذنب المتأصلة التي استخدمتها الأخلاق التقليدية لقمع الإنسان الحر، متسائلاً عن أصل فكرة الذنب وعلاقتها بالدين الديني.

وهنا يتحول النقاش من مستوى العدالة الإلهية إلى البنية النفسية للأديان، حيث يصبح العقاب أداة للضبط الجمعي لا مظهرًا للحقيقة الأخلاقية، وهكذا نرى أن فلسفة العقاب الإلهي تتقاطع عند حدود أساسية: أولها مسألة الحرية الإنسانية في مواجهة القضاء الإلهي، وثانيها مدى عدالة العقوبة الخالدة في مقابل الخطأ المحدود، وثالثها الفرق بين الوظيفة الإصلاحية والوظيفة العقابية للعذاب، مما يجعل هذه المسألة لا تقف عند حدود اللاهوت بل تتصل مباشرة بفهمنا للعدالة، للحرية، ولطبيعة العلاقة بين الإنسان والمطلق.

من ناحية أخرى، قدّم الفكر الفلسفي الغربي، وخصوصًا منذ عصر التنوير، قراءة مغايرة لمسألة العقاب الإلهي من خلال إعادة طرح السؤال حول العلاقة بين الحرية والمسؤولية، حيث رأى مفكرون "كجون لوك وسبينوزا وكانط" أن أي عقوبة لا يمكن أن تُعد عادلة ما لم يكن الفاعل حرًا في اختياره، لأن المفهوم الأخلاقي للمسؤولية يرتكز على مبدأ حرية الإرادة، ومن ثم فإن العقاب يفترض ضمناً وجود خيار كان يمكن للفاعل أن يتجنّبه، وعلى هذا الأساس، برزت إشكالية كبرى في الفكر الديني الفلسفي: إذا كان الله يعلم أفعال البشر مسبقًا بعلمٍ سرمدى لا يخطئ، فكيف يمكن للإنسان أن يكون حرًا في ما يفعل؟ وإذا كان الإنسان غير حرٍ بالكامل، فكيف يُعاقب على ما لم يكن له فيه خيار حقيقي؟ هذه المفارقة دفعت بعض المفكرين إلى محاولة التوفيق بين العلم السابق الإلهي وحرية الإنسان عبر نظريات مثل "الكسب" في علم الكلام الإسلامي، أو مفهوم "الجهة المستقلة" عند ابن رشد، في حين رفض آخرون المفهوم التقليدي للحرية باعتباره غير كافٍ لتأسيس عدالة كاملة، فذهب كانط إلى أن الحرية الأخلاقية لا تثبت إلا عمليًا، لا نظريًا، أي أننا نفترضها كشرط ضروري للحكم الأخلاقي، لا كحقيقة يمكن برهنتها مسبقًا.

أما سبينوزا فرفض مفهوم الإرادة الحرة أصلًا، ورأى أن كل أفعال البشر محددة بأسباب طبيعية ونفسية، مما ينسف الأساس الفلسفي للعقاب الأخلاقي من جذوره، وبين هذين الطرفين ظهرت اتجاهات تؤمن بأن مفهوم الجزاء، كما يُطرح في الأديان، لا يصمد منطقيًا أمام تحليل شروط العدالة ما لم يُعاد النظر في مفهوم الحرية ذاته،

وبالتالي فإن العدالة الإلهية المقرونة بالعقاب الأبدي تصبح موضع مساءلة فلسفية ما لم تُضبط ضمن معايير تتناسب مع حدود العقل والحرية والزمانية البشرية في إطار مساءلة العدالة الإلهية من زاوية الحرية والمسؤولية، تبرز مقارنة ضرورية مع المذهب الجبري والمذهب الأشعري داخل التراث الكلامي الإسلامي، إذ يمثل كل منهما محاولة لتفسير العلاقة بين علم الله السابق، وخلق الأفعال، وحرية العبد، وإن كانت النتيجة النهائية في كلا المذهبين تميل إلى تقييد الإرادة الإنسانية.

فالمذهب الجبري، كما تبلور لدى بعض الفرق كالجهمية والمجبرة الأوائل، يرى أن الإنسان مسلوب الإرادة بالكامل، وأن أفعاله مخلوقة لله كما تُخلق سائر الظواهر الكونية، فهو لا يملك من أمره شيئاً، ولا تقع أفعاله إلا بإرادة إلهية محضة، وهذا يصبح الإنسان مجرد محلّ لظهور الفعل، لا فاعلاً بالمعنى الحقيقي، ومن ثم فإن مساءلته أو عقابه يطرح إشكالاً أخلاقياً حاداً، إذ يُعاقب على فعلٍ لم يختره، وهي رؤية أقرب إلى الحتمية المطلقة، ما جعل الكثيرين يرون فيها (نفياً) صريحاً للمسؤولية الأخلاقية.

أما الأشاعرة، وفي مقدمتهم "أبو الحسن الأشعري" (936-873م)، فقد حاولوا تجاوز الحتمية الجبرية دون الوصول إلى التفويض الكامل، فصاغوا مفهوم "الكسب"، الذي يعني أن الله هو خالق الأفعال، لكن الإنسان يكتسبها، أي يوجّه نيته نحوها ويُحاسب بناءً على هذا التوجّه، وهي صيغة وسطية شكّلت محاولة للتوفيق بين قدرة الله المطلقة وعدله، غير أن مفهوم "الكسب" نفسه ظل غامضاً ومثيراً للجدل، إذ لا يقدّم تعريفاً دقيقاً لكيفية اكتساب الفعل من دون خلقه، فبقي الإنسان في نهاية المطاف غير خالق لأفعاله، مما يُعيد الإشكالية إلى أصلها، ويجعل العقاب الإلهي، وفق هذه الرؤية، قابلاً للاعتراض العقلي.

في المقابل، تبوّأ المعتزلة موقفاً أكثر وضوحاً في تأكيد حرية الإنسان، معتبرين أن العدل الإلهي يقتضي أن تكون أفعال العباد مخلوقة لهم، وأن الله لا يُنسب إليه ظلمٌ أو تعذيبٌ على ما لم يختره الإنسان، فربطوا العدالة بحرية الإرادة بشكل مباشر، وهو

ما جعلهم أقرب إلى الموقف الفلسفي العقلاني، لكنهم دُفعوا إلى تأويل كثير من النصوص لتتناسب مع هذا التصور.

بناءً عليه، فإن التراث الإسلامي نفسه لم يكن موحدًا في تصوّره للعدالة والحرية والعقاب، بل شهد توترًا دائمًا بين إثبات القدرة الإلهية المطلقة من جهة، وبين حفظ المسؤولية الأخلاقية للإنسان من جهة أخرى، وما تزال هذه المفارقة تمثل أحد أعقد التحديات التي تواجه أنساق العقيدة المبنية على الثواب والعقاب.

عند مناقشة فلسفة العقاب في ضوء المنظورات الحديثة، تبرز النفعية والعقاب الإصلاحي بوصفهما نموذجين رئيسيين يعيدان تعريف وظيفة العقوبة بعيدًا عن منطق الانتقام أو القصاص الخالص، نحو غايات اجتماعية ونفسية وإنسانية.

النفعية، كما صاغها فلاسفة مثل: "جيريمي بنتام"، وجون ستيوارت ميل "تنظر إلى العقاب من منظور النتائج: ما ينفع أكبر عدد من الناس، وفقًا لهذا التصور، لا يكون العقاب مشروعًا لأنه "مستحق"، بل لأنه يمنع ضررًا أكبر، ويُخيف الآخرين من ارتكاب الجريمة، أو يردع الجاني عن تكرارها. الهدف الأساسي هنا هو تقليل الألم وزيادة السعادة، أي أن العقوبة تصبح وسيلة لضبط المجتمع لا لتصفية الحسابات الأخلاقية أو الإلهية. ومن هنا يمكن انتقاد العقوبة الأبدية في النصوص الدينية، لأنها لا تحقق منفعة لاحقة، ولا تُصلح ولا تُردع من انتهى به المطاف إلى جهنم، بل تمثل "عقوبة لا نهائية لأفعال نهائية"، وهي ما ترفضه النفعية كمبدأ عدلي.

أما العقاب الإصلاحي، الذي تطوّر بشكل أوسع في الفلسفات القانونية والاجتماعية الحديثة، فيرى في العقوبة فرصة لإعادة تأهيل الفرد، أي معالجة دوافع الجريمة نفسيًا أو اجتماعيًا، وتقديم الدعم ليتحوّل المذنب إلى شخص صالح، فالعقاب هنا ليس لإيلاء الجسد، بل لشفاء النفس، وبالتالي، السجن الإصلاحي أو العلاج النفسي أو الخدمة المجتمعية تحلّ محل القصاص التقليدي، وهو ما يتناقض جوهريًا مع صور العذاب الأبدي أو النار الجسدية في المنظومات الدينية، التي نادرًا ما

تقدّم تصوّرًا إصلاحيًا أو شفاءً للمذنب، بل تؤكد على عنصر الانتقام الإلهي بوصفه جوهرًا للعدالة.

إدًا، حين نقارن التصورات الحديثة للعقوبة بالتصورات الدينية، نجد أن النفعية والإصلاحية تنطلقان من رؤية وظيفية وإنسانية للعقاب: ما الذي نكسبه من معاقبة شخص؟ كيف نعيده إلى المجتمع؟ بينما تقوم العقوبة الأخروية في معظم الأديان على استحقاق أخلاقي مطلق لا يُراجع ولا يُخفّف، ويُنسب إلى إرادة عليا لا تُسائل.

هذا التباين يثير السؤال: أي تصور أقرب إلى العدالة؟ وهل العقاب، في النهاية، غايته الإصلاح أم الانتقام؟

هذا السؤال يمثّل جوهر الإشكال الفلسفي حول طبيعة العقاب، ويفتح بابًا لتقييم مدى عقلانية وعدالة الأنظمة العقابية، سواء الدينية أو الوضعية، إذا افترضنا أن العدالة تقوم على التناسب بين الفعل والجزاء، في حين ينبغي أن يُؤطر العقاب ضمن ثلاثة أبعاد أساسية لتكون العدالة مكتملة ومقبولة أخلاقيًا.

1. حرية الفاعل: يتحقق مفهوم العقاب العادل فقط إذا كان الفاعل قادرًا على الاختيار الحر بين الخير والشر، أي ألا يُعاقب من اضطرت ظروفه أو جهل الحقائق، وهذا البعد يضمن أن العقوبة ليست تصفية حسابات عشوائية، بل انعكاس لمسؤولية حقيقية للفعل.

2. نية الفعل: لا يُعتبر كل فعل سيئ متساويًا من حيث العقوبة، فالأفعال المقصودة ذات قصد شرير تُستوجب جزاء أشد من الأخطاء العرضية أو الناجمة عن سهو، والبعد النيوّي يربط بين القصد الفردي والمحاسبة الأخلاقية، ويؤكد أن العدالة لا تُقاس فقط بالنتائج، بل بفهم الدافع الداخلي للفعل.

3. غاية الفعل: يجب النظر إلى غاية الفعل أو الهدف المرجو منه، إذ يمكن أن يكون الفعل سيئًا في شكله، لكنه يحقق غاية إيجابية، أو العكس، وهذا البعد يسمح بتقييم الفعل ضمن إطار أخلاقي شامل، يتجاوز مجرد المظهر أو النتيجة، ليشمل السياق والنية والهدف.

من خلال هذه الأبعاد الثلاثة، يتحول العقاب إلى أداة لا تقتصر على ردع الانحراف، بل تصبح وسيلة للعدالة الأخلاقية الحقيقية، تربط بين حرية الفرد، قصد الفعل، وغاياته، ما يعكس فهمًا معمقًا لمفهوم المسؤولية في المنظور الإصلاحى الحديث، يُفهم العقاب على أنه أداة لتحقيق نتائج مستقبلية تتجاوز مجرد تنفيذ حكم انتقامي:

أولاً، يهدف العقاب إلى حماية المجتمع، وذلك عبر منع تكرار الجريمة، وتقليل الأضرار المحتملة على الأفراد والجماعة. كما يسعى إلى إعادة فرض شعور الأمان والثقة لدى المواطنين، ما يعزز النظام الاجتماعي ويقوّي الاستقرار المجتمعي، وبهذا، يصبح العقاب أداة وقائية بقدر ما هو أداة تأديبية، ترتبط مباشرة بالمصلحة العامة وحفظ التوازن بين الفرد والمجتمع.

ثانياً، يركز العقاب على إعادة تأهيل الجاني، وذلك من خلال توفير التعليم والتدريب، وتقديم الدعم النفسي والاجتماعي، ومساعدته على إدراك أخطائه وتصحيح سلوكه، بهذا تتحول العقوبة من كونها مجرد وسيلة ردع خارجي إلى آلية لتشكيل الضمير الداخلي وتنمية الوعي الأخلاقي لدى الفرد، ما يهيئه للانخراط بشكل إيجابي وفعال في المجتمع بعد انتهاء مدة العقوبة.

ثالثاً، يساهم العقاب الإصلاحى في الحد من تكرار الجريمة، من خلال خلق دافعية داخلية لدى الفرد للالتزام بالقوانين والسلوك الصائب، بدلاً من الاكتفاء بخوفه من العقوبة أو الخضوع للإكراه الخارجى فقط، هذا البُعد يعكس فهمًا علميًا للنفس البشرية، حيث يكون التأديب مرتبطاً بالوعي الداخلى والرغبة فى التغيير. فى النهاية، يبرز أن المنظور الإصلاحى يجعل العقاب أداة إنسانية متعاطفة:

- يحترم كرامة الفرد، ويؤمن بإمكانية إصلاحه.
- يوازن بين المسؤولية الفردية والمصلحة الاجتماعية.
- يرتقى بالبعد الأخلاقى للإنسان، ويحوّل العدالة من مجرد قصاص إلى عدالة بناءة تهدف إلى التغيير والإصلاح.

أما في التصور الانتقامي أو القصاصي، الذي تجده غالبًا في الأنظمة الدينية التقليدية، تُفهم العقوبة على أنها رد فعل مستحق على جريمة أخلاقية، بغض النظر عن أي نتائج إيجابية مستقبلية قد تتحقق، وفي هذا الإطار، تُعتبر العدالة تحقيقًا للحق الإلهي أو الكوني، إذ يجب أن يُعاقب المذنب لأنه أخلّ بالنظام الأخلاقي، وليس بالضرورة لأنه يمكن إصلاحه أو إعادة دمجهِ في المجتمع.

ينتج عن هذا التصور عقوبات مطلقة، مثل العذاب الأبدي أو الجزاءات الثابتة، التي لا تسمح بإعادة تقييم أو مراجعة، ما يثير تساؤلات عقلية وأخلاقية حول التناسب بين الفعل والعقوبة، ومدى مراعاتها للرحمة أو التدرج في الجزاء، وهذا يوضح الفرق الجوهرى بين الأنظمة القصاصية التقليدية والمنظور الإصلاحى الحديث، حيث يوازن الأخير بين العدالة والإنسانية وإمكانية الإصلاح.

إذا كانت العدالة هي ما يمنع الظلم ويستعيد التوازن، فإن العقاب الإصلاحى يبدو أكثر انسجامًا مع هذا المفهوم، لأنه يسعى إلى تقويم السلوك لا فقط إيلام الجسد، أما العقاب الانتقامى، فمع أنه يُرضى حسًا نفسيًا بالقصاص، إلا أنه في كثير من الأحيان يفشل في تحقيق أثر عملي أو أخلاقي، خاصة حين يكون أبدىً أو غير قابل للتغيير.

إذن، أي تصور أقرب إلى العدالة؟ من منظور إنسانى عقلاى، العقاب الذى يهدف إلى الوعى والإصلاح، هل يبدو أعدل وأكثر نفعًا من العقاب الذى يُفهم بوصفه تصفية حسابات كونية لا تستهدف سوى إثبات سلطة متعالية؟ العدالة فى أرقى صورها، ليست ردًا غاضبًا، بل فعلًا مُنصفًا يُعيد التوازن بدل أن ينتج ألمًا إضافيًا. هناك أيضًا مفهوم العقاب الإلهى بوصفه وسيلة تربية يفتح أفقًا مختلفًا عن التصور العقابى الصارم أو الانتقامى، ويرتبط هذا الطرح إلى حد كبير بفكر أبو حامد الغزالى، الذى اعتبر أن العقاب الإلهى ليس مجرد انتقام أو رد فعل صارم، بل وسيلة تربية وأخلاقية تهدف إلى تهذيب النفس وإعادة الإنسان إلى الصراط المستقيم، فالغزالى ركّز على البعد النفسى والروحى للجزاء، مؤكدًا أن الهدف من

العقاب الأخروي هو إصلاح القلب وتوجيه السلوك، وليس مجرد تحقيق انتقام أو تطبيق حكم قطعي.

كما أن بعض علماء الأشعرية أعطوا هذا البُعد للإيمان بالجزاء الإلهي، معتبرين أن العقاب والثواب يهدفان إلى تربية الضمير، وتنمية الخوف والرجاء بطريقة تحقق التوازن بين العدالة والرحمة الإلهية، ما يميز هذا التصور عن النماذج القصاصية أو الانتقامية الصارمة في بعض الأنظمة الدينية التقليدية الأخرى

غير أن هذا التصور التربوي يصطدم بإشكالات فلسفية وعقلية عميقة، خاصة حين نقارن بين العقوبة وحجم الفعل البشري، وتزداد هذه الإشكالية حدة مع ما يُعرف بمفارقة العدل والرحمة: فإذا كان الله عادلاً، فإن العدالة تقتضي التناسب بين الفعل والعقوبة، وإذا كان رحيماً، فإن الرحمة تقتضي التجاوز عن الذنب في حدود معينة، فكيف يُفهم إذاً أن من يُخطئ خطأً محدوداً زمنياً، يُعَذَّب عذاباً غير محدود أبدياً؟ إن الخلود في العقوبة يُبطل مبدأ التناسب الأخلاقي، ويجعل من العقاب ذاته نوعاً من الانتقام اللامحدود، مما يتنافى مع الصفات الإلهية المفترضة من عدالة ورحمة.

لم تكن فكرة الجحيم مجرد عنصر لاهوتي منعزل، بل كانت دائماً محمّلة بوظائف اجتماعية تتجاوز البعد الغيبي إلى مستويات أكثر عمقاً في إدارة الخوف، تشكيل الوعي، وإنتاج الطاعة، فعبر التاريخ، استُخدمت صورة الجحيم كأداة رمزية فعالة لترهيب الفئات الأضعف في المجتمع: النساء، الفقراء، العبيد، والأقليات الدينية، وهذه الفئات، التي غالباً ما كانت بعيدة عن مراكز القوة أو التأثير، أصبحت هدفاً مباشراً لخطاب ديني يُركّز على العقوبة الأبدية بوصفها نتيجة حتمية لعدم الخضوع أو العصيان، سواء في الشأن الديني أو الاجتماعي.

على سبيل المثال، تُقدّم المرأة في بعض التقاليد بوصفها أقرب إلى "الفتنة" والانحراف، ويتم التحذير من عذابها في الجحيم ما لم تلتزم بما يُفترض أنه "دورها الطبيعي" في الطاعة والستر والخضوع، كذلك يُحمّل الفقراء مسؤولية فقرهم كعلامة على قلة الإيمان أو الكسل، ويُربط مصيرهم الأخروي بسلوكهم تجاه الأغنياء أو السلطة الدينية، لا بسياقاتهم الاجتماعية والاقتصادية، أما "غير المؤمنين" أو أتباع

الديانات الأخرى، فعادةً ما يُوصفون كوقود لجحيمهم، ما يُسهم في بناء هويات منغلقة تستند إلى الخوف لا إلى الحوار.

وقد لاحظ الفيلسوف الفرنسي "ميشيل فوكو" (1926-1984م) هذا التوظيف للعقوبة كجزء من آليات "الانضباط"، وشرح كيف أن الخطاب الديني التقليدي لا يُمارس السلطة فقط من خلال المؤسسات، بل أيضًا عبر الأجساد والنفوس، حيث يتحول الإنسان إلى "سجين داخلي" يراقب ذاته من منطلق الخوف من العقاب، سواء كان دنيويًا أو أخرويًا، وفي تحليله لمفهوم العقوبة، اعتبر فوكو أن العقوبة الحديثة انتقلت من "جسد يُعذَّب" إلى "نفس تُراقب"، لكن في الخطاب الديني التقليدي بقي الجحيم رمزًا قويًا لإبقاء الأفراد في حالة طاعة دائمة، حتى في غياب سلطة حقيقية أو واضحة.

في السياق الإسلامي، نجد أن بعض التفاسير والمرويات تُضخّم صور العذاب الأخروي بدرجة تتجاوز أي تصور واقعي عن العدالة أو الرحمة، مما يُنتج مشاعر رعب ديني مبكر، خاصة في مراحل الطفولة، وتُستثمر هذه الصور في خطب الجمعة، مناهج التعليم، والدعوة، لترسيخ ثقافة الخضوع والانضباط عبر آلية الترهيب من العذاب أكثر من ترغيب في المعنى أو الأخلاق.

وبالتالي، يصبح الجحيم في كثير من التقاليد ليس مجرد "مكان أخروي"، بل تقنية رمزية للضبط، تنتمي إلى أدوات إنتاج الهيمنة الرمزية والاجتماعية، وتُعيد إنتاج التراتبية بين "الطائع" و"العاصي"، بين "المؤمن" و"الكافر"، وبين "المطيع" و"المتمرّد". وهذا ما يدعو إلى مراجعة نقدية شاملة لهذه الفكرة، ليس فقط من منطلق فلسفي، بل من منطلق إنساني واجتماعي، يتساءل: هل الخوف ضرورة دائمة لتشكيل الأخلاق؟ وهل يمكن بناء نظام قيمي أكثر إنصافًا دون هذا الرعب الميتافيزيقي؟

لم تكن صورة الجحيم في المخيال البشري حكرًا على النصوص الدينية، بل تطورت وتوسعت بفعل الأدب والفنون، حتى أصبحت جزءًا مركزيًا من الوعي الثقافي والرمزي في المجتمعات، الدينية منها وغير الدينية، ساهمت الأعمال الأدبية الكبرى في بلورة هذه الصورة، وأحيانًا في تضخيمها أو إعادة تخيلها بطرق تتجاوز النصوص

اللاهوتية، ومن أبرز الأمثلة التاريخية على ذلك، "الكوميديا الإلهية" للشاعر الإيطالي "دانتي أليغييري"، التي كتبت في القرن الرابع عشر، ووصفت الجحيم بتفصيل مروع، من خلال تسعة دوائر يتعذّب فيها البشر وفق نوع الخطيئة التي ارتكبوها.

ما ميّز عمل دانتي هو أنه مزج بين عناصر دينية (مأخوذة من المسيحية الكاثوليكية) وعناصر سياسية وأخلاقية تخصّ زمنه ومجتمعه، فجعل من الجحيم مسرحًا للحساب لا على الخطايا فقط، بل أيضًا على الانحرافات السياسية والخيانة الفكرية، ولذا أصبح الجحيم عند دانتي ليس مجرد مصير أخروي، بل نقدًا اجتماعيًا وأخلاقيًا مشقّرًا ضمن صور شعرية خيالية، ومع مرور الوقت، أصبحت هذه الصورة الفنية مرجعًا بصريًا وذهنيًا للفرد الأوروبي أكثر من المفاهيم اللاهوتية الرسمية، وهو ما يكشف عن قوة الخيال الفني في تشكيل العقيدة الجمعية.

امتد هذا التأثير إلى الفنون التشكيلية والموسيقية أيضًا، فلوحات "هيرونيμος بوش" مثل "حديقة الملذات الأرضية" في القرن الخامس عشر، صورت الجحيم كمشهد من الفوضى الأخلاقية والجسدية، فيما وظّف الموسيقيون، كـ «جوزيبي فيردي» الإيطالي، لحن الجحيم كرمز درامي يعكس الذنب أو الرعب، هذه الأعمال الفنية لم تكن بالضرورة "متدينة"، لكنها كانت مشبعة برمزية العذاب، وتُعيد تقديم الجحيم كمفهوم ثقافي يمكن استخدامه لتأطير الأسئلة حول السلطة، الخطيئة، والخوف.

مع تحوّل المجتمعات نحو العلمانية والحدّاثية، لم تختفِ صورة الجحيم، بل أعيد توطئتها في مجالات غير دينية، مثل السينما والأدب الرعب، لتصبح أداة تعبير عن القلق الوجودي، الفقد، أو حتى العدالة النفسية، فالجحيم في هذا السياق لا يعود مألًا غيبّيًا، بل استعارة فنية لحالة الاغتراب، أو الذنب، أو الألم البشري، كما نجده في أعمال «فرانز كافكا» أو «جان بول سارتر»، الذي قال في مسرحيته "الجحيم هو الآخرون"، مشيرًا إلى البُعد الوجودي والاجتماعي للعذاب.

كل ذلك يُشير إلى أن الجحيم، بقدر ما هو مفهوم ديني، هو أيضًا مفهوم جمالي، رمزي، وثقافي، يملك قدرة هائلة على التشكل وإعادة التوظيف، ومن هنا تأتي أهميته

في دراسة الثواب والعقاب، لا فقط كعقيدة، بل كرمز حي في الذاكرة الجماعية، يُعاد إنتاجه وتكييفه حسب الحاجة الثقافية، من الخوف إلى النقد، ومن السيطرة إلى الفن. غير أنّ هذا التوظيف المتعدد لا يُخفي الطابع الإشكالي للفكرة نفسها، خاصة حين تُقدّم بوصفها عذاباً أبدياً غير مشروط، فهنا تتجاوز حدود الرمز إلى معضلة فلسفية عميقة تثير أسئلة حول طبيعة الإله، ومعنى العدل، ومبدأ التناسب بين الجرم والعقوبة، إذ إن الفلسفة الأخلاقية تفترض أن يكون العقاب متناسباً مع الفعل، من حيث حجمه وزمنه وسياقه، وهو ما تُخلّ به فكرة العذاب الأبدي التي تعاقب كائناتاً محدود الوعي والزمن بعقوبة غير محدودة، فيتحوّل الإله من صورة العادل إلى صورة المنتقم.

وإن فُسرّت العقوبة الأبديّة مثلاً تفسيراً تربوياً أو رمزياً، تظل من منظورنا الإنساني، غير متناسبة مع أفعال مؤقتة ومحدودة في حياة الإنسان، فإذا كان العقاب وسيلة للهداية، فكيف يُفهم الإصرار على دوام الجحيم وخلود المعدّبين فيه؟ ألا يتناقض هذا مع إمكان الإصلاح؟ وكيف يمكن لعذاب لا نهائي أن يؤدي إلى تربية أو تقويم إذا كان مصيره الانغلاق الكامل؟

إضافة إلى ذلك، تطرح الفلسفة الأخلاقية إشكالية "القصور المعرفي" للإنسان: هل يحق لنا أن نحاكم عدالة إلهية بمقاييسنا البشرية؟ بعض المتكلمين، خصوصاً في التيار الأشعري، اعتبروا أن العدل الإلهي ليس ما نراه عدلاً نحن، بل ما يقرره الله، لأن أفعاله لا تُقاس بمعايير البشر، لكن هذا الطرح يقود إلى مفارقة: إذا كان ما نراه ظلماً قد يكون عدلاً عند الله، فكيف نتحدث أصلاً عن "عدالة إلهية"؟ ألا تصبح كلمة "العدل" حينها بلا محتوى مفهومي؟ وإذا كانت لا تُفهم إلا بالإيمان، فهي خارج النقاش العقلاني أصلاً.

في هذا السياق، يُصبح السؤال المركزي: هل يحتاج الإله فعلاً إلى تعذيب دائم لإثبات سلطته أو تأكيد عدلته؟ وإذا كان العدل يتطلب العقوبة، فهل يُمكن للعقل أن يقبل بعقوبة لا نهائية على خطأ زمني؟ هذا ما يجعل من نقد فكرة الجحيم الأبدي

ليس فقط ضرورة فلسفية، بل أيضًا مطلبًا إنسانيًا وأخلاقيًا لإعادة التفكير في طبيعة العلاقة بين الخالق والمخلوق.

في النهاية، يبقى السؤال مفتوحًا ومعقدًا، ويستدعي تأملًا فلسفيًا وأخلاقيًا عميقًا في طبيعة العقوبة والعدالة الإلهية، إذا كان الغرض من العقوبة هو تهذيب النفس وإصلاح السلوك، فهل يمكن أن تؤدي العقوبة الأبدية هذه الوظيفة؟ من المنظور النفسي والأخلاقي، يبدو أن العقوبة التي لا نهاية لها لا تُصحح السلوك ولا تنمي الفضيلة، بل تُقصي الفرد من إمكانية التطور والتحسين، مما يطرح إشكالية حول جدواها بوصفها أداة تربوية حقيقية.

من جهة أخرى، إذا أخذنا في الاعتبار رحمة الله الواسعة والقدرة على العفو، يثور سؤال جوهري: لماذا لا تُفضي العدالة الإلهية في النهاية إلى عفو شامل لكل البشر، بدلًا من العقوبة الأبدية؟ هذا التساؤل لا يعني بالضرورة رفض الإيمان أو إنكار الجزاء الأخروي، لكنه يحقّز على قراءة فلسفية متأنية للنصوص الدينية، تُركز على التوازن بين الغضب الإلهي والرحمة، وبين العقاب والعدل.

هذا التأمل يفتح الباب أمام مقاربات أخلاقية أكثر رحمة واتساقًا مع الكرامة الإنسانية، حيث يُنظر إلى العقوبة كوسيلة للتربية والإصلاح، وليس فقط كأداة انتقامية أو وسيلة لتأكيد السلطة الإلهية، كما يُحقّز على إعادة النظر في كيفية تقديم العدالة الأخروية بطريقة تدعم مسؤولية الفرد وتوازن بين الخوف والرجاء، بين العقاب والإصلاح، ما يجعل المفهوم أكثر انسجامًا مع فهم الإنسان الحديث للأخلاق والكرامة.

باختصار، هذه الأسئلة تدفع نحو إعادة تفسير التراث الديني بحيث يوازن بين الصفات الإلهية العليا (العدل والرحمة...) واحتياجات الإنسان النفسية والاجتماعية، فتتحول العقوبة من مجرد وسيلة للردع أو العقاب إلى أداة تربوية وأخلاقية متكاملة، تعكس رؤية شمولية للعدالة الأخلاقية والكونية، ومع ذلك، يطرأ بعد فلسفي إضافي عند النظر إلى مسألة القضاء والقدر: فإذا كان كل ما سيقع معلومًا مسبقًا للإله، يظهر السؤال المعقد حول الحرية والمسؤولية البشرية، أي إلى أي مدى يكون الإنسان قادرًا

على الاختيار وتحمل نتائج أفعاله، في ظل علم إلهي مسبق؟، هذا يفتح أفقًا تأمليًا جديدًا يربط بين الرحمة والعدل الإلهيين ومسؤولية الفرد الأخلاقية، ويجعل إعادة النظر في مفهوم العقوبة أكثر تعقيدًا وغنى من الناحية الفلسفية.

إذا كان الله يعلم منذ الأزل أن شخصًا ما سيولد ويكفر ويدخل النار، فهل يمكن القول إن هذا الشخص كان حرًا حقًا؟ أم أن وجوده وسلوكه ونتيجته قد كُتبت مسبقًا؟

في هذه الحالة، تصبح المسؤولية الأخلاقية موضع شك، ويغدو العقاب فعلًا بلا مبرر عقلاني عادل، بل تعبيرًا عن منظومة مغلقة لا تسمح بالخروج منها.

تظل هذه المفارقة بين "العلم السابق" و"الحرية اللاحقة" أحد أبرز التحديات التي واجهت الفكر الديني والفلسفي عبر التاريخ، وخصوصًا في المدارس الكلامية الإسلامية التي انقسمت بين الجبرية التي نفت حرية الإنسان لحساب المشيئة الإلهية، والقدرية التي أثبتت الإرادة الحرة بشكل تام، بينما حاولت الأشعرية التوفيق بين الطرفين بمفهوم "الكسب"، الذي ظل بدوره محل جدل وغموض، إلى جانب هذا الإشكال، ظهرت بدائل فلسفية ولاهوتية تحاول تجاوز مشكلة "الخلود في العقوبة"، مثل فكرة التقمص أو إعادة الميلاد التي تنظر إلى الجزاء على أنه عملية تعليم مستمرة تمتد عبر حيوات متعددة، بحيث يواجه الإنسان نتائج أفعاله تدريجيًا ويتطور روحيًا، بدلًا من ثنائية الجنة والنار، أما في بعض التيارات المسيحية الحديثة، ظهرت أطروحات مثل الفناء النهائي التي تنفي فكرة العذاب الأبدي والتي تقول بأن الأشرار لا يُعذبون إلى الأبد، بل يُفنون نهائيًا كنوع من إلغاء الوجود بدلًا من العذاب وهو ما يُنظر إليه كخيار أقل قسوة وأكثر توافقًا مع مبدأ العدالة، بينما تتبنى تيارات "الصفح الكوني" الرؤية الأكثر تسامحًا، إذ ترى أن جميع الكائنات ستُصالح في النهاية مع الإله، وأن العقاب "إن وُجد" هو مؤقت ووتطهيري، لا أبدي وانتقامي، هذه التصورات تهدف إلى إعادة بناء مفهوم العدل والرحمة في سياق أكثر اتساقًا مع الكرامة الإنسانية والفهم الأخلاقي الحديث، وهي تقف على النقيض من الرؤى العقابية الصارمة التي تؤسس لمفهوم الجحيم بوصفه نهاية ثابتة وغير قابلة للتجاوز، وهو ما يدفع بالسؤال

الفلسفي مجددًا إلى الواجهة: هل العقاب وسيلة للإصلاح، أم نتيجة حتمية لقرار إلهي سابق لا يُناقش؟

في النهاية، تظل فلسفة العقاب الإلهي مجالًا حيويًا غنيًا بالنقاشات التي تتقاطع فيها مجالات الدين والفلسفة وعلم النفس والأخلاق، حيث تتطلب فهمًا عميقًا لطبيعة العلاقة المعقدة بين الله والإنسان، وبين السلطة والرحمة، وبين الحرية والمسؤولية، وهذه الفلسفة تعكس التحديات الجوهرية التي يواجهها العقل البشري في سعيه لفهم ما يتجاوز حدود وجوده المحدودة، وتبرز التساؤلات المستمرة حول كيفية التوفيق بين عدل إلهي رحيم من جهة، وبين نظام جزاء قد يبدو صارمًا أو غير متناسب من جهة أخرى، مما يجعلها محورًا مستمرًا للتأمل والتفكير النقدي عبر العصور والثقافات المختلفة.

فكل هذه التساؤلات لا تهدف إلى إنكار وجود الإله بالضرورة، لكنها تكشف أن الصورة الكلاسيكية للعقاب الإلهي "كما تُقدّم في بعض الديانات" تواجه تحديات فلسفية جدية فيما يتعلق بمبدأ العدالة، ومعنى الحرية، وحدود الرحمة، ولهذا ظهرت اتجاهات دينية وفلسفية تحاول إعادة تأويل مفاهيم مثل "جهنم"، أو إنكار "الخلود في النار"، أو اعتبار العقوبة رمزية وتطهيرية وليست أبدية، بهدف التوفيق بين العدالة الإلهية والإدراك الإنساني المعاصر للكرامة والمسؤولية.

في هذا الإطار، تُطرح إشكالية "العدالة الإلهية" في الفلسفة الدينية كواحدة من أعقد المسائل التي تُعالج التوتر بين صفتي العدل والرحمة المنسوبتين إلى الإله، وبين التصورات البشرية للإنصاف، وعلى الصعيد الإنساني، يُفهم العدل باعتباره مبدأً أخلاقيًا يقوم على التناسب بين الفعل والجزاء، وعلى مراعاة الظروف والنيات والقدرة على الاختيار، أما في السياق الديني، فالعدل يُنسب إلى كائن متعالٍ لا يخضع لزمان أو مكان أو شروط إنسانية، مما يثير سؤالاً جوهريًا: هل يمكن للبشر أن يفهموا عدالة من لا يُشبههم في طبيعته ولا في علمه؟

تتفرع من هذا السؤال إشكالية الفرق بين العدالة التعويضية والعدالة العقابية:

العدالة التعويضية تتجاوز مجرد معاقبة الجاني، إذ تركز على معالجة آثار الجريمة أو الخطأ على الضحية والمجتمع، هدفها الأساسي هو إعادة الأمور إلى نصابها عبر تصحيح الضرر وتعويض الخسارة، سواء كان ذلك على المستوى المادي، النفسي، أو الاجتماعي.

من هذا المنطلق، تصبح العدالة التعويضية أقرب إلى مفهوم الرحمة والإنصاف، إذ لا تقتصر على الانتقام أو تنفيذ حكم صارم، بل تسعى إلى استعادة التوازن بين الأطراف المتضررة وإعادة الثقة بالنظام القانوني، كما أنها تعزز الشعور بالمسؤولية لدى الجاني، إذ يُحَفَّز على التعويض وإصلاح الضرر الذي تسبب فيه، ما يساهم في إعادة دمج في المجتمع بشكل أكثر إيجابية.

بذلك، يمكن النظر إلى العدالة التعويضية كآلية أخلاقية وإنسانية، تجمع بين البعد القانوني والبعد النفسي والاجتماعي، وتحاول إقامة توازن بين حماية الحقوق الفردية والمصلحة العامة، وبين العقاب والإصلاح، بما يجعل العدالة ليست مجرد تنفيذ للأحكام، بل عملية شمولية تستهدف الإنصاف والرحمة في أوسع معانيهما.

والعدالة العقابية: تقوم على العقاب بهدف الردع أو الانتقام، وهو ما يطغى على التصورات التقليدية في الأديان الإبراهيمية، في هذا الإطار، يُنظر إلى الجحيم "باعتباره عقوبة خالدة" كذروة لتجسيد العدالة العقابية المطلقة، إلا أن النصوص التقليدية غالباً لا توضح الفائدة الأخلاقية أو الإصلاحية من هذا العقاب، فتظل صورته مرتبطة بالعقاب النهائي فقط، دون دمج بعد تربوي أو إصلاحي يهدف إلى توجيه السلوك الإنساني.

وبذلك، تُركز العدالة العقابية على معاقبة المذنب على فعلته، وليس على إصلاحه أو إعادة دمج في المجتمع، مما يجعلها نموذجاً صارماً للعدالة يعتمد على العقوبة كغاية بحد ذاتها، لا كوسيلة للتربية أو الإصلاح الأخلاقي.

هنا يبرز السؤال الحرج والأساسي: إذا كان الله رحيماً ومتكاملاً في صفاته الأخلاقية، فلماذا لا يشمل العفو جميع البشر كما يفعل الإنسان تجاه أخطاء الآخرين؟ ألم يكن العفو من شيم الكمال الأخلاقي التي يجب أن تتجلى في الفعل الإلهي؟

يتعمّق السؤال أكثر عند النظر إلى شروط العفو في بعض التصورات الدينية: لماذا يُشترط الإيمان برسالة معينة أو أداء طقوس محددة للحصول على المغفرة، في حين أن الله " بحسب هذه النظرة " يعلم قصور الإنسان وظروفه المعرفية والاجتماعية؟ لماذا يُغفر للبشر بعضهم بعضاً بناءً على التسامح والاعتذار، بينما يُنزل الإله، في بعض التصورات التقليدية، عذاباً أبدياً على من أخطأ في قناعة أو ضل عن فهمه؟

هذه التساؤلات تضع التوتر بين العدل والرحمة الإلهية في قلب النقاش الفلسفي والديني، وتستدعي إعادة تقييم نقدية للصور التقليدية للجزاء، بحيث يمكن طرح مقاربات أكثر اتساقاً مع مفاهيم الرحمة والعدالة الأخلاقية والكرامة الإنسانية. تُشير هذه الأسئلة إلى أن العدالة الإلهية، كما تم تصويرها في العديد من العقائد، تواجه إشكالية فلسفية عميقة تتمثل في الفجوة القائمة بين الادعاء بكون الله كليّ الرحمة والتسامح، وبين تصورات العقوبة الأبديّة أو غير المتناسبة التي كثيراً ما تُنسب إليه، هذا التوتر المفاهيمي لا يُعَدّ تحدياً للإيمان بقدر ما يُمثّل دعوة إلى مراجعة تأملية نقدية لفهم الصفات الإلهية، بشكل يُعيد التوازن بين الصورة الأخلاقية التي يحملها الإنسان عن الكرامة والحرية، وبين مفهوم الإله بوصفه كليّ العلم والعدل والرحمة، هذه المراجعة لا تسعى إلى نفي الألوهية، بل إلى تعميق الفهم حولها بما يجعل التصور الديني أكثر اتساقاً مع المبادئ العقلية والوجدانية التي تشكل الضمير الإنساني، خاصة في ظل تطور الوعي الأخلاقي والتفكير الفلسفي المعاصر.

أولاً: من الناحية الأخلاقية، تُثار مسألة مركزية تتعلق بإمكان استقلال الأخلاق عن فكرة الجزاء الأخروي، أي: هل يستطيع الإنسان أن يكون فاضلاً أو خيئاً بدافع داخلي صرف، دون وعدٍ بجنةٍ أو تهديدٍ بجحيم؟ هذا السؤال يتصل بطبيعة الدافع الأخلاقي، وهل هو نابع من مبدأ الواجب أم من المصلحة.

يرى إيمانويل كانط، أن القيمة الحقيقية للفعل الأخلاقي تكمن في كونه يُنجز احتراماً للواجب بوصفه قانوناً عقلياً كلياً، لا بدافع الرغبة في الثواب أو الخوف من العقاب، فالأخلاق التي تُبنى على المنفعة " في رأيه " لا تُنتج فاعلاً أخلاقياً حراً، بل فرداً

مصلحيًا مشروطًا بالمكافأة أو الردع، فهذا التوجه يميز بين الأخلاق كقيمة ذاتية قائمة بذاتها، وبين الأخلاق كوسيلة لتحقيق غاية خارجية، وإذا كان الجزء ضروريًا لتنظيم المجتمع أو ردع الجريمة، فإنه لا يكفي لتأسيس فضيلة أصيلة، ما يفتح الباب لمساءلة الدور الذي يلعبه الدين في تربية الضمير الأخلاقي: هل يُنمّيه حقًا، أم يستبدله برقابة خارجية مشروطة؟ بهذا، تصبح فكرة "الخلق لأجل الخلق" لا مجرد رؤية مثالية، بل اختبارًا لمدى نضج الإنسان وقدرته على التحلي بالمسؤولية دون سند خارجي، ما يجعل النقاش حول الثواب والعقاب متصلًا جذريًا بفلسفة الحرية، ومفهوم الكرامة الأخلاقية المستقلة عن السلطة.

ثانيًا: من الناحية النفسية، تُفسّر الحاجة إلى فكرة الجزء باعتبارها إحدى الآليات الرمزية الأساسية لضبط السلوك البشري، خاصة في المراحل المبكرة من النضج الفردي والجمعي، فالإنسان بطبيعته، لا يتصرف دائمًا وفق المبادئ العقلانية أو الأخلاقية المجردة، بل تحكمه في كثير من الأحيان الغرائز، والدوافع اللحظية، وحبّ الذات، مما يستدعي وجود آليات ردع وتحفيز خارجية، وفي هذا السياق، تلعب مفاهيم مثل الجحيم، النار، النعيم، والثواب دورًا تربويًا نفسيًا، فهي تُفعل رقابة داخلية قائمة على الخوف أو الطمع، وتُسهم في تشكيل الضمير الأخلاقي عبر الإيحاء المستمر بوجود "عين راصدة" و"نهاية عادلة"، فهذه الرموز وإن بدت دينية في الأصل، تقوم بوظيفة سيكولوجية واضحة: تنمية القدرة على الكبح، ترسيخ الشعور بالمسؤولية، وربط السلوك بالنتائج، غير أن هذا النموذج يصبح قابلاً للمراجعة في المجتمعات الحديثة التي طورت مؤسسات قانونية وتعليمية وتنموية قادرة على تنظيم السلوك بدون الحاجة إلى هذه الرموز الميتافيزيقية، فمع صعود الدولة الحديثة، وانتشار التعليم، وقيام أخلاقيات علمانية قائمة على حقوق الإنسان، بات بالإمكان استبدال العقاب الديني بعقوبات قانونية، واستبدال الجنة كحافز بمفاهيم مثل الكرامة الذاتية، وتحقيق الذات، والمسؤولية الاجتماعية، بالتالي يصبح الانتقال من الجزء الديني إلى الجزء العقلاني مؤشراً على نضج المجتمع، لا بالضرورة على تخليه عن الأخلاق، بل على إعادة بنائها على أسس أكثر وعياً واستقلالاً.

ثالثاً: من الناحية الأنثروبولوجية والثقافية، تُعدّ فكرة الثواب والعقاب من أقدم الأدوات التي استخدمتها المجتمعات البشرية لتشكيل النظام وضبط السلوك الجمعي، قبل نشوء مؤسسات الدولة أو القانون، ففي المجتمعات القبلية والبدائية، حيث لم تكن هناك سلطة مركزية تُمارس العقاب أو تُسنّ القوانين، ظهرت الحاجة إلى سلطة رمزية تتجاوز الفرد والجماعة، فجعلت الآلهة مسؤولة عن مكافأة الخير ومعاقبة الشر، سواء في الحياة أو بعد الموت، وبهذا الشكل، أصبحت المعتقدات الدينية ذات الوظيفة الجزائية بمثابة نظام أخلاقي ميتافيزيقي، يمنح الشرعية للسلوك الجماعي ويضمن التماسك الاجتماعي، وقد مثّلت هذه الفكرة آلية لضبط الأفراد من الداخل، عبر الخوف من العقوبة أو الطمع في المكافأة، في ظل غياب أجهزة رقابة خارجية، ومع مرور الزمن، تحوّلت هذه الرموز إلى مكوّنات ثقافية راسخة، تُعيد إنتاج نفسها داخل اللغة والأسطورة والعقيدة.

لكن هذا الحضور الرمزي لا يعني بالضرورة أن الثواب والعقاب يمثلان حقيقة وجودية خارجية، بل إنهما "من منظور علم الإنسان" أدوات ثقافية تؤدي وظيفة اجتماعية، وقد تتغير أو تُستبدل بحسب البنية الحضارية للمجتمع، ففي ظل النظم الحديثة اليوم التي تعتمد على القانون، والتربية، والردع المؤسساتي، يمكن قراءة هذه الفكرة لا كحقيقة ميتافيزيقية، بل كموروث ثقافي شكّل وجدان الجماعات، وأسهم في خلق ما يمكن تسميته بـ"أخلاق الخوف"، التي تطورت لاحقاً إلى "أخلاق الوعي".

إذاً، هل نحتاج إلى فكرة الثواب والعقاب؟ لا يمكن الإجابة ببساطة بنعم أو لا، لأن الحاجة إليها مشروطة بمستوى النضج الفردي والجمعي، ففي المجتمعات التي لم تبلور فيها بعد مفاهيم المسؤولية الذاتية أو لم تتطور نظم قانونية وتعليمية فعالة، تلعب هذه الفكرة دوراً ضابطاً بالغ الأهمية، إذ تُوفّر بُنية خارجية تحفّز السلوك الأخلاقي وتردع الانحراف، لكن مع تطور الوعي الإنساني، تصبح الحاجة إلى الضبط الخارجي أقلّ حدة، ويبدأ الأفراد في بناء منظومتهم القيمية على أسس عقلانية داخلية: الشعور بالواجب، إدراك العدالة، احترام الكرامة، والتعاطف الإنساني، فالأخلاق في هذا السياق، لم تعد مشروطة بوعده الثواب أو تهديد العقوبة، بل نابعة من فهم عميق

لمسؤولية الإنسان تجاه نفسه والآخرين، كما أن المجتمعات الحديثة، حين تنضج، لا تلغي هذه الرموز بالضرورة، بل تُسائلها وتُعيد تأويلها أو استبدالها، فتنتقل من "أخلاق الخوف" إلى "أخلاق الوعي"، ومن "الجزء المتخيّل" إلى "المسؤولية المتبادلة". وهذا التحول لا يعني انتفاء الحاجة إلى العقوبة والثواب بالمطلق، بل تحوّلها من أدوات ميتافيزيقية إلى آليات مدنية، تُدار بالعقل والتشريع لا بالخرافة والأسطورة.

يمكن بناء منظومة أخلاقية متماسكة دون الحاجة إلى مفاهيم الجنة أو النار، وهو ما تشكّل تاريخياً فيما يُعرف بالأخلاق العلمانية أو الأخلاق غير الدينية، وتقوم هذه الرؤية على أن الإنسان يمتلك أدوات معرفية ونفسية كافية مثل: العقل، التجربة، والحدس الأخلاقي، التي تؤهله للتمييز بين الخير والشر دون وساطة غيبية، وفلسفات مثل الرواقية، والكونفوشيوسية، والإنسانية الحديثة، أكدت أن السلوك الأخلاقي لا يُفترض أن يُربط بالمكافأة أو العقوبة الأخروية، بل ينبع من التزام داخلي بمبدأ الكرامة والعدالة، ومن فهم الإنسان لمسؤوليته تجاه نفسه والآخرين، كما أن الأنظمة القانونية الحديثة والمواثيق الحقوقية العالمية تُبيّن كيف يمكن للمجتمعات أن تنظّم سلوكها بشكل عقلاني وفعال دون الرجوع إلى مرجعيات ميتافيزيقية، ما يُظهر أن الأخلاق لا تحتاج بالضرورة إلى الحافز الديني لتكون فاعلة أو عادلة.

تُعد نظرية العقد الاجتماعي من أبرز الأسس الفلسفية التي دعمت فكرة الأخلاق كمنظومة بشرية نابعة من الحاجة إلى الاستقرار والتعايش، لا من مصدر غيبي، ك"توماس هوبز" (1588-1679 م) رأى أن الإنسان، في حالة الطبيعة، أناني ومتعطّش للبقاء، ما يؤدي إلى "حرب الجميع ضد الجميع"، ولهذا تنشأ الأخلاق كقواعد متّفق عليها لضبط السلوك وتجنّب الفوضى.

"أما جون لوك"، رأى أن الناس عقلاء بطبيعتهم، ويتفقون على مبادئ مثل الملكية الفردية والحرية لأن فيها مصلحة عامة، لا لأنها مفروضة من سلطة خارقة، بالتالي، لا تكون الأخلاق في هذا التصور مطلقة أو مفروضة من خارج الإنسان، بل نابعة من وعيه الجمعي، من حاجة حقيقية للتعاون وبناء الثقة داخل المجتمع، وهذا يتقاطع مع رؤى

إنسانية معاصرة ترى أن القيم مثل العدالة، المساواة، والاحترام، تنشأ من تفاعل الناس معًا في الزمن والتاريخ، لا من الخوف من العقاب الأخروي.

يعتبر "إيمانويل كانط"، من أبرز الفلاسفة الذين أسسوا لفكرة الأخلاق بوصفها نظامًا مستقلًا عن الدين والمكافأة أو العقاب، رأى في فلسفته الأخلاقية، أن القيمة الأخلاقية لأي فعل لا تُقاس بنتيجته أو بما يعود به من نفع، بل بالنية التي تحركه، وخصوصًا إن كانت نية مبنية على "الواجب"، فمفهومه الجوهرى هو "الأمر المطلق"، الذي صاغه بأكثر من طريقة، وأشهرها: "تصرف فقط بحسب المبدأ الذي تستطيع أن تريد له في الوقت نفسه أن يصبح قانونًا كليًا"، هذا المبدأ لا يعتمد على الخوف أو الطمع، بل على قدرة الإنسان على استخدام عقله الأخلاقي والارتقاء فوق ميوله الذاتية. وبالتالي، الأخلاق عند كانط لا تحتاج إلى وعد بالجنة ولا تهديد بالنار، بل تنبع من احترام الكائن العاقل لقانون وضعه هو بنفسه لعقله.

كانط يُمثل ذروة الاتجاه الذي يفصل بين الأخلاق والدين، ويرى أن الإنسان يمتلك القدرة على تأسيس منظومة قيمية مستقلة، كفيلة ببناء مجتمع عادل دون الحاجة إلى ثواب أو عقاب ميتافيزيقي.

"الأخلاق كتعاطف فطري" تمثل أحد أبرز الاتجاهات الحديثة في علم النفس التطوري وعلم الأعصاب الأخلاقي، وتشير إلى أن جذور الأخلاق ليست غيبية أو مفروضة من خارج الطبيعة البشرية، بل متجذرة في بيولوجيا الإنسان وفي سياق تطوره الاجتماعي، فمنذ سنوات الطفولة المبكرة، يُظهر الأطفال سلوكيات تُعبر عن ميل فطري للتعاطف والمساعدة والانزعاج من الظلم، حتى قبل اكتسابهم أي معرفة دينية أو أخلاقية منظمة، والتجارب الميدانية التي أُجريت على الرضع، وكذلك على الرئيسيات غير البشرية مثل الشمبانزي، تدل على وجود أساس بيولوجي للتعاون، والعدل، والتعاطف.

وفق هذا الطرح، تطوّرت هذه السلوكيات لأنها عززت فرص البقاء داخل المجتمعات الصغيرة التي كانت تعتمد على التعاون والتكافل، فالقبايل التي شجعت التعاطف وتقاسم الموارد كانت أقدر على النجاة، بذلك لا حاجة لفكرة "الثواب

والعقاب الأخروي" لتفسير منشأ الأخلاق، لأن التطور ذاته "يكافئ" هذه السلوكيات عبر الانتقاء الطبيعي، في حين هذه الرؤية لا تنفي القيم، بل تعيد تأصيلها في الطبيعة الإنسانية، وتفتح الباب لفهم الأخلاق باعتبارها ناتجاً مركباً من الوراثة، التجربة، والتفاعل الاجتماعي، لا من سلطة فوقية بالضرورة.

إن الواقع الإنساني الحديث يُظهر بوضوح أن المنظومات الأخلاقية ليست مرهونة بالإيمان الديني أو بفكرة الثواب والعقاب الأخروي، ففي دول مثل السويد، هولندا، اليابان، وكندا، التي تتميز بارتفاع معدلات اللادينية أو الإلحاد، نلاحظ مستويات عالية من الأمانة في التعاملات، الالتزام بالقانون، احترام حقوق الإنسان، والرعاية الاجتماعية. ورغم غياب الإيمان التقليدي بالجنة والنار، لا تعاني هذه المجتمعات من فوضى أخلاقية، بل على العكس، غالباً ما تتفوق على مجتمعات دينية من حيث الشفافية، العدالة، ومعدلات الجريمة المنخفضة.

هذا الواقع يُفند الحجة القائلة إن الأخلاق لا يمكن أن تستقيم إلا بوجود رقابة غيبية، ويُظهر أن الإنسان قادر على تطوير نظام أخلاقي عقلاني، تشاركي، ومستقل، يستند إلى الضمير، القوانين، التربية، والوعي الجماعي، ويعزز كذلك فكرة أن الثواب والعقاب، رغم فعاليتهما الرمزية، ليسا شرطاً ضرورياً للأخلاق، بل أدوات ضمن منظومة أكبر قابلة للتطور خارج الأطر الدينية.

إذاً، يمكن القول إن الأخلاق لا تتطلب حتماً مرجعية دينية، بل تنبع من العقل، التجربة، الحاجة المجتمعية، والتعاطف الإنساني، الجنة والنار قد تكونان أدوات تربية فعالة في مراحل معينة، لكنها ليست ضرورة لبناء قيم صادقة أو سلوك عادل. إن البديل الإنساني لفكرة الجزاء في عالم ما بعد الدين يقوم على تحوّل جوهري في فهم المسؤولية الأخلاقية، إذ يُنقل مركز الثقل من العقاب والثواب الأخروي الغيبي إلى الضمير الفردي والجماعي، وإلى الالتزام الأخلاقي المبني على العقل والتجربة الاجتماعية، هذا التحول يرسخ فكرة أن الإنسان مسؤول عن أفعاله أمام نفسه وأمام المجتمع، وليس أمام كيان خارق غيبي، فالمعايير الأخلاقية تصبح هنا نتاجاً لعلاقات اجتماعية قائمة على التفاهم، الاحترام المتبادل، والعدالة، وهي قابلة للنقد والتطوير

المستمر، بعيداً عن الثبات الجامد الذي قد تفرضه الأديان. بهذا الشكل، تُعزز الأخلاق العلمانية فكرة أن الخير والشر مفهومان يُفهمان ويتجسدان من خلال وعي الإنسان بذاته وبالآخرين، وليس عبر وعود جزاء أو تهديد بعقاب، ويمكن تلخيص هذه البدائل في محاور رئيسية:

• الضمير كأداة للجزاء الداخلي: كما وصفه فرويد ويونغ، يعمل كـ"محكمة داخلية" يراقب فيها الفرد أفعاله ويشعر بالذنب أو الرضا تبعاً لما يفعل، هذا الشعور لا يعتمد على وعود سماوية، بل ينبع من إدراكنا لعواقب أفعالنا على الذات والآخرين، ويحفزنا على التصرف بما يتماشى مع تلك القيم حفاظاً على سلامتنا النفسية وعلاقتنا الاجتماعية بذلك، يصبح الضمير هو المرجعية الأخلاقية الذاتية التي تعزز المساواة الذاتية وتدفع إلى تحسين الذات باستمرار، إذًا هو "الجنة والنار النفسية" في منظومة ما بعد الدين.

• العدالة الإنسانية: تُعدُّ استبدالاً عملياً ومُجدياً لفكرة الجزاء الإلهي في الحياة الدنيا، حيث توفر نظاماً قانونياً منظماً يضمن تحقيق التوازن بين حقوق الأفراد وواجباتهم، وفي هذا النظام، يتم التركيز على مفاهيم مثل العدالة التصالحية، الإصلاح، والردع، بدلاً من العقاب الانتقامي أو الأبدي، ما يجعل الجزاء متناسباً مع الفعل ومدعوماً بمبادئ حقوق الإنسان، هذا التحول يعكس نضج المجتمعات في بناء منظومة أخلاقية قائمة على العقلانية والإنسانية بدلاً من الميثولوجيا، ويؤكد أن المساواة والمحاسبة يمكن أن تتحقق دون الحاجة إلى تدخل أو تهديد غيبي.

• المسؤولية الأخلاقية: تُبنى الأخلاق في الفكر الإنساني على مبدأ "عدم الإضرار"، والتعايش، والكرامة المتبادلة، لا على الخوف من العقاب بعد الموت في هذا السياق، يدرك الإنسان مسؤولية أفعاله على الآخرين والمجتمع ككل، وهذا الإدراك ينبع من القيم المشتركة مثل الاحترام، التعاطف، والكرامة الإنسانية، فالأخلاق هنا ليست مجرد التزام خارجي خوفاً من العقاب، بل هي نابعة من وعي داخلي بمصلحة الجميع والحفاظ على التوازن الاجتماعي والبيئي، بهذا تتحول الأخلاق إلى ممارسة فعلية تقوم

على التفاعل والتعاون بدلاً من مجرد امتثال لأوامر أو توقع مكافآت غيبية، مما يجعل السلوك الأخلاقي أكثر صدقاً واستدامة في حياة الإنسان والمجتمع.

• المعنى والتقدير الذاتي: يمثلان حافزين نفسيين قويين يدفعان الإنسان إلى الالتزام بالسلوك الأخلاقي بشكل أعمق وأصيل، حيث يصبح الفعل الأخلاقي تعبيراً عن هوية الفرد وقيمه الذاتية وليس مجرد استجابة خارجية للثواب أو الخوف من العقاب، و بدل انتظار الثواب من السماء، يُقدَّر الإنسان في منظومات ما بعد الدين لالتزامه بالحق، التعاطف، الإبداع، وحماية الحياة، القيم هنا تُربط بالمعنى الشخصي: أن تفعل الخير لأنك تؤمن به، لا لأنك مجبر عليه أو تطمح بثواب هذه الرؤية، وتعزز من مفهوم المسؤولية الشخصية والحرية في الاختيار، وتدعم فكرة أن الإنسان قادر على بناء حياة ذات معنى وقيمة من خلال أفعاله ومساهمته في المجتمع، مما يجعل الأخلاق جزءاً لا يتجزأ من النمو النفسي والروحي للفرد.

• النماذج التربوية الحديثة: تركز على بناء وعي نقدي ومسؤولية ذاتية لدى المتعلمين بدلاً من الاعتماد على التخويف أو المكافآت الخارجية، حيث يتم تعزيز الفهم العميق لأثر الأفعال على الذات والمجتمع من خلال الحوار والتفكير الناقد، هذا النهج يُنمِّي قدرة الفرد على اتخاذ قرارات أخلاقية مستنيرة تستند إلى قيمه الداخلية، مما يؤدي إلى سلوك أكثر استدامة ونضجاً أخلاقياً بعيداً عن الخضوع لضغوط السلطة أو المخاوف السطحية، وبالتالي يُسهم في تنشئة مواطنين قادرين على المشاركة الفعالة والمسؤولة في بناء مجتمع أكثر عدلاً وإنسانية.

يمثل المقترح البشري لفكرة الجزاء نموذجاً يتجاوز الاعتماد على مفاهيم الثواب والعقاب الغيبية، إذ لا يحتاج إلى تهديد بالعقوبة الأبدية أو وعد بالجنة السماوية لتحفيز السلوك الأخلاقي، بل يركز على مسؤولية الإنسان وإدراكه لنتائج أفعاله ضمن سياق الحياة الواقعي، ويركز بدلاً من ذلك على تطوير وعينا الأخلاقي ونضوج ضميرنا الداخلي، الذي يعمل كمرشد ذاتي يوجه أفعالنا بناءً على فهمنا العميق للحق والخير والعدل، وفي هذا الإطار، يتحول الدافع الأخلاقي من كونه استجابة لتهديد أو وعد خارجي إلى استجابة نابعة من إدراكنا لقدرتنا على التمييز بين الصواب والخطأ،

ومسؤوليتنا تجاه أنفسنا والآخرين والمجتمع ككل، ويرتكز هذا البديل على تحقيق العدالة في المستويين الداخلي والخارجي، العدالة الداخلية عبر مواجهة الذات بصدق والالتزام بالقيم الإنسانية الجوهرية، والعدالة الخارجية عبر بناء نظم قانونية واجتماعية تحترم حقوق الإنسان وتعزز المساواة والتكافل، بهذا الشكل، يتحقق استقلال الإنسان أخلاقياً، حيث لا يكون خاضعاً لسلطة غيبية تخاف منها أو تطمع في مكافأتها، بل يعمل بناءً على قناعة عقلانية وإنسانية تمكّنه من العيش في وئام مع ذاته ومجتمعه.

إن هذا التحول يمثل قفزة نوعية في فهم الأخلاق، من نظام قائم على الجزاء والجزاء الإلهي إلى منظومة أخلاقية عقلانية وإنسانية تسعى إلى تمكين الفرد والمجتمع عبر الحوار، التعاطف، والعدالة الواقعية، مما يجعل الأخلاق قيمة ذاتية تتجاوز حدود الدين لتصبح أساساً للحياة الإنسانية المستنيرة والمسؤولة.

طرح علم الأعصاب في العقود الأخيرة تحدياً جذرياً لفكرة الإرادة الحرة كما تُفهم تقليدياً في الأخلاق والدين، وأشهر هذه التحديات أتت من تجارب عالم الأعصاب "بنيامين ليبت" في ثمانينات القرن العشرين، حيث أظهر أن الدماغ يبدأ في اتخاذ القرار قبل أن يكون الشخص واعياً بقراره بزمان يقدر بحوالي 300 ميلي ثانية، وهذا ما عُرف بـ "الاستعداد العصبي" وفسّره بعض الباحثين على أنه دليل على أن قراراتنا لا تصدر من "أنا حرة" واعية، بل من نشاطات دماغية لا واعية تسبق الإدراك. إذا كانت هذه التجارب صحيحة "وقد تم تأكيدها أو توسيعها في أبحاث لاحقة مثل أعمال "باتريك هاغارد وجون ديLAN هاينز" فهي تقوّض فكرة الإرادة الحرة المطلقة، وتطرح تساؤلات أخلاقية ولاهوتية عميقة: كيف يُعاقب الإنسان على أفعال لم يختارها حرّاً؟ وإذا كانت "الإرادة" نتيجة شبكات عصبية محددة سلفاً (جينات، بيئة، تجارب)، فهل معنى ذلك أن الإنسان ليس "مسؤولاً" إلا بمعنى تقني/اجتماعي، لا أخلاقي؟

في هذا السياق، يُعاد التفكير في العلاقة بين المسؤولية الأخلاقية والحرية العصبية، فبعض الفلاسفة العصريين، كدانيال دينيت، يقترحون أن الإرادة الحرة لا يجب فهمها كتحرر كامل من السببية، بل كقدرة معقولة على اتخاذ قرارات ضمن بنية

عقلية معقدة، تشمل الوعي، النية، والتقييم الأخلاقي، بهذا المعنى، المسؤولية الأخلاقية ليست في الانفصال عن العوامل البيولوجية، بل في الكفاءة العقلانية لمعالجة الخيارات المتاحة.

لكن يظل هذا تصورًا "وظيفيًا" للحرية، قد لا يرضي المعايير اللاهوتية لفكرة "الجزاء الأبدي"، خاصة حين يُربط العقاب بثنائية الجنة والنار، فإذا كانت أفعال الإنسان نتيجة محددات عصبية ونفسية مركبة، فمن غير المنطقي "أو غير العادل" أن يُحمّل مسؤولية مطلقة على أفعاله، أو أن يُجازى أو يُعاقب إلى الأبد بناءً على اختيارات جزئية المشروعية من حيث الوعي والحرية.

هذا التحوّل في النظر إلى العقاب والثواب بوصفهما آليات تربية ورمزية، لا مجرد أحكام مطلقة ونهائية، يفتح أفقًا واسعًا للمقارنة مع التصور الديني الحديث للعدالة، ففي حين تميل بعض التيارات اللاهوتية التقدمية إلى إعادة تأويل العقوبة من منظور الرحمة والإصلاح، يتجه النظام العقابي الديني الحديث إلى التركيز على غايات عملية ملموسة مثل حماية المجتمع، إعادة تأهيل الجاني، والحد من تكرار الجريمة، هنا يظهر اختلاف جوهري في الغاية والوسيلة بين النظامين: أحدهما ينطلق من منطق الثواب والعقاب في أفق أخروي، والآخر يقوم على منطق اجتماعي دينوي يضع الأمن والاستقرار في مقدمة أهدافه.

ومع ذلك، لا يخلو الأمر من تقاطعات مهمة، فكلًا النظامين "رغم تباين منطلقاتهما" يسعيان إلى تجاوز العقوبة بوصفها انتقامًا محضًا، وإلى تحويلها إلى أداة تحمل بُعدًا إصلاحيًا أو إنسانيًا أعمق، إلا أن النظام العقابي الديني التقليدي، كما يظهر في كثير من المعتقدات، يظل قائمًا على فكرة الثواب الأبدي أو العقاب الأبدي، وهو ما يثير إشكالات فلسفية وأخلاقية معاصرة، أبرزها التناسب بين الفعل والجزاء، وإمكان التوفيق بين العدالة الإلهية من جهة، ومفهوم الكرامة الإنسانية والحرية من جهة أخرى.

في الأنظمة الحديثة، العقوبة (كالسجن أو الغرامة) محدودة زمنيًا، قابلة للاستئناف، ومبنية على مبدأ التناسب بين الجريمة والعقوبة، كما تُوجّه لإصلاح

السلوك وإعادة دمج الجاني في المجتمع، من خلال برامج نفسية وتعليمية، هذه المقاربة تفترض أن الإنسان يمكن أن يخطئ دون أن يُحكم عليه "نهائياً"، وأن الأخلاق تتطور مع التجربة، مما يجعل العقوبة وسيلة تربوية أكثر من كونها انتقاماً.

في المقابل، يتأسس العقاب الأخروي في كثير من التصورات الدينية على ثنائية صارمة ونهائية: إما جنة أبدية أو نار أبدية، ويُقدّم باعتباره جزاءً مطلقاً عن حياة واحدة محدودة، وهذا يُثير إشكالية التناسب: هل يمكن لعمر بشري محدود (مثلاً 70 سنة من الأخطاء أو الكفر) أن يستحق عقوبة غير محدودة في الزمان والمكان؟ وإذا كان الهدف هو الردع أو التهذيب، فهل يتحقق هذا الهدف بعقوبة لا تنتهي أبداً؟

هنا يبرز السؤال: هل يمكن تخيل نموذج عقوبة ديني "عادل" وغير لانهائي؟ بعض التيارات اللاهوتية الحديثة "سواء داخل الإسلام (مثل مدرسة "الفناء") أو في المسيحية (مثل تيار "الخلاص الشامل" تطرح بدائل: مثل عقوبة مؤقتة تهدف للتكفير والتطهير، أو "محو النفس الشريرة" (الإبادة)، أو حتى مغفرة شاملة للجميع بفعل الرحمة الإلهية المطلقة، وهذه الرؤى تُحاول التوفيق بين فكرة العدل والرحمة، دون التخلي عن المعيار الأخلاقي.

وفي هذا السياق، يُقترح مفهوم الصفح الأخلاقي كبديل للعقوبة التقليدية، وهو ما نراه في فكر فلاسفة كـ"هانس كوج، جاك دريدا"، ومفكري العدالة التصالحية، الفكرة هنا أن "العدالة" لا تتم دوماً عبر العقوبة، بل أحياناً عبر الاعتراف، التعويض، والتسامح البنّاء، وهذا ينسجم مع قيم دينية كـ"العفو"، لكنه يحزّرها من شكلها العقابي الانتقامي التقليدي.

إن المقارنة بين النظامين تضعنا أمام مفترق أخلاقي وفلسفي عميق: فهل يُمكن للنظام الديني أن يتطور ليعكس التحولات الإنسانية في فهم "العدل" و"الجزاء"؟ وهل العقوبة يجب أن تبقى أبدية حتى تُحقق فعاليتها الرادعة، أم أن هناك إمكانيات رحيمة، منضبطة، وأخلاقية لتجاوز منطق النار الخالدة نحو تصور أكثر إنسانية للجزاء؟ هذا السؤال لا يقتصر على اللاهوتيين وحدهم، بل يمتد إلى المجتمعات التي بدأت تبحث عن بدائل جديدة لغرس الأخلاق وتنظيم السلوك.

ففي غياب المرجعيات الدينية التقليدية، تعتمد المجتمعات العلمانية الحديثة على أطر مدنية وعقلانية لتشكيل الوعي الأخلاقي، سواء الفردي أو الجماعي أولاً، النظام التعليمي: في المجتمعات غير الدينية لا يعتمد على مفهوم "العقوبة الأخروية" كدافع أخلاقي، بل يُركّز على مفاهيم مثل: الاحترام المتبادل، حقوق الإنسان، التعايش، النزاهة، العدالة، والتفكير النقدي، ويتم دمج هذه القيم في المناهج الدراسية منذ المراحل الأولى، من خلال التربية المدنية، والأنشطة الجماعية، والنقاشات الأخلاقية المفتوحة، ما يساعد الطفل على تكوين ضمير مستقل يستند إلى الوعي لا إلى التهديد.

ثانياً، الفن والأدب والإعلام: تلعب دوراً محورياً في خلق "مخيال أخلاقي مدني" يُجسّد التعاطف، الكرامة، والتضامن، دون إحالة دينية، تُنتج أفلام، روايات، مسلسلات، وأغاني تُرسّخ القيم بطريقة قصصية وإنسانية، حيث يُكافأ الخير لأنه يُنتج عنه واقع أفضل، لا لأنه طريق إلى الجنة، هذه الوسائط تُربّي الذوق الأخلاقي، وتُعزّز فهم السلوك في سياقه الاجتماعي والنفسي.

ثالثاً، الضبط الأخلاقي: في المجتمعات الديمقراطية، لا يتم من خلال الرقيب الديني، بل من خلال قواعد القانون العام، ومنظومة "العقد الاجتماعي" التي تُحمّل كل فرد مسؤولية أفعاله أمام المجتمع، وهنا لا تقوم الدولة بفرض معتقدات، بل تؤسس إطاراً عاماً يتفق عليه الجميع: الحرية تنتهي عند حدود الآخر، والعدالة تُقاس بتأثير الفعل على المجتمع، لا بالنيات أو العقائد.

هذه الأساليب الحديثة لا تعني غياب الأخلاق أو انحسارها، بل تمثل إعادة تأسيس لها على أسس أكثر مرونة وديناميكية، قابلة للنقد والتطوير المستمر، فبدل أن تُبنى الأخلاق على الخوف من العقاب الأخروي أو انتظار الثواب الأبدي، يتم بناؤها هنا على إدراك عقلاني لمبدأ التعايش، والاعتراف بالحقوق المتبادلة، والمسؤولية المشتركة تجاه الصالح العام، ومن اللافت أن التجربة العملية أثبتت نجاح هذه المقاربة، إذ تُظهر نماذج واقعية في دول مثل فنلندا، كندا، هولندا، واليابان أن المنظومات العلمانية المدنية نجحت في إنتاج مواطنين أكثر التزاماً بالقانون، وأكثر

احترامًا للغير، دون الحاجة إلى منظومة ترهيب ديني، وهذا يدفع إلى إعادة التفكير في الأسس التربوية للأخلاق، بحيث تصبح قائمة على النقد الذاتي، والمشاركة الاجتماعية، لا على الخضوع القسري لمفهوم العقوبة الأبدية.

إن التجارب الحديثة التي أثبتت إمكانية بناء مواطنين أكثر التزامًا بالقانون واحترامًا للغير دون الاعتماد على منظومات ترهيب ديني، دفعت إلى إعادة التفكير في الأسس التربوية للأخلاق، بحيث تُبنى على النقد الذاتي والمشاركة الاجتماعية بدلاً من الخضوع لفكرة العقوبة الأبدية، ومن هذا المنطلق تحديداً، ظهرت في العقود الأخيرة قراءات نقدية جذرية لفكرة الثواب والعقاب، انطلقت من النسوية، وما بعد الكولونيالية، والدراسات الثقافية، حيث لم تتعامل مع العقوبة الإلهية بوصفها مجرد فكرة ميتافيزيقية، بل قرأتها كبنية اجتماعية تنتج وتعيد إنتاج الخضوع والطاعة في مجتمعات غير متكافئة.

فالنسوية مثلاً ركزت على الكيفية التي تُستعمل بها صور الجحيم والثواب لتبرير أدوار جنديرية صارمة، تُعزز تبعية النساء وتقيّد حرياتهن، أما دراسات ما بعد الكولونيالية، فقد سلطت الضوء على توظيف فكرة العقوبة الأخروية في تكريس الهيمنة الثقافية والسياسية، عبر فرض أنماط فكرية ودينية بعينها على الشعوب المستعمرة، وبالمثل تناولت الدراسات الثقافية هذه المنظومة باعتبارها أداة رمزية للضبط الجمعي، تُشرعن السلطة وتعيد إنتاج الهرمات الاجتماعية تحت غطاء ديني وأخلاقي.

أولاً، في الفكر النسوي الراديكالي أو التفكيكي، تُنتقد أنظمة العقاب الأخروي بوصفها امتداداً لمنطق أبوي يتحكم في الجسد والسلوك عبر التهديد. فالجحيم، في كثير من الأدبيات الدينية، يرتبط بتأنيب "المرأة الآثمة"، الخاطئة، العاصية، وتُصور العقوبة غالباً في جسدها: نار، جلد، خزي، فهذا التصور يُعيد إنتاج مركزية الطاعة والعار كوسائل ضبط، وهو ما تنتقده مفكرات مثل ماري دالي وإيرين غروس بوصفه خطاباً "ذكورياً عنيفاً مموّهاً بلغّة دينية".

ثانيًا، في الفكر ما بعد الكولونيالي، تُقرأ فكرة العقاب والثواب كأداة "سيطرة رمزية" استخدمتها الإمبراطوريات الدينية "مثل المسيحية والإسلام في زمن التوسع" لإخضاع الشعوب المستعمرة، يرى مفكرون مثل: "هومي بهابها وغاياتري سبيفاك" أن خطاب "الجزء" استخدم لتكريس التفوق الثقافي، وإقناع المستضعفين أن خضوعهم في الدنيا سيُعوّض في الآخرة، وهكذا تصبح الآخرة جزءًا من "الهيمنة الرمزية"، لا الخلاص الفردي.

ثالثًا، هذه الأصوات تطرح بدائل أكثر تحررًا لمنظومة الأخلاق: لا تقوم على "طاعة السلطة" بل على التمكين الذاتي، والرعاية، والتعاطف، والعدالة التشاركية، فالإنسان الجيد لا يُحدّد بمدى خضوعه لأوامر غيبية، بل بمدى احترامه للغير، ورعايته للمهمّشين، ووعيه بالعلاقات غير المتكافئة، ويقترح الفكر النسوي، خصوصًا في تيار أخلاقيات الرعاية بديلاً للمفاهيم الأخلاقية القائمة على العقوبة، ويقوم على العلاقات والارتباط العاطفي بدلاً من القواعد المجردة، بهذا المعنى، يصبح نقد العقاب الإلهي جزءًا من مشروع تحرري أشمل: تحرير الإنسان من الخوف، من السلطة غير القابلة للمساءلة، ومن الأطر الأخلاقية التي تُبرّر العنف باسم "الجزء".

لقد شهد التاريخ البشري رحلة طويلة ومعقدة في فهم فكرة الجزاء والعقاب، بدءًا من تصورات الجحيم والنعيم القائمة على السلطة الإلهية الخارجة عن إرادة الإنسان، وصولًا إلى بناء منظومات أخلاقية داخلية تستند إلى الحرية الفردية، العقلانية، والضمير الجمعي. فبينما شكلت الصور التقليدية للجحيم والأبدية أدوات رقابة خارجية، فرضتها الأديان والنظم الاجتماعية لضبط السلوك، بدأ الإنسان مع تطور الوعي الفلسفي والنفسي والاجتماعي في استبدال هذه السلطة الغيبية بأدوات ذاتية تمكّن الفرد من تحمل مسؤولية أفعاله بناءً على فهمه للعدل والرحمة، هذا الانتقال من الخوف إلى الوعي، ومن العقاب الخارجي إلى الجزاء الداخلي، هو تعبير عن نضج أخلاقي وثقافي يربط بين حرية الإرادة والالتزام بالقيم، دون الحاجة إلى تهديدات عقابية أبدية. في هذا المسار، يصبح الضمير محكمة الإنسان الحقيقية، ومصدرًا للعدل الذي ينسجم مع كرامته الإنسانية، مما يؤسس لأخلاق حقيقية قائمة على

الفهم والتسامح، لا على الإكراه والتهديد. ومن هنا تنفتح آفاق جديدة لتصوير العدالة الأخلاقية، لا كمجرد امتثال خارجي، بل كاختيار واعٍ ينبع من داخل الذات الإنسانية، متجاوزًا بذلك حدود الجحيم والأساطير، ومتوجًا رحلة البحث عن معنى الإنسان وكرامته في عالم معاصر متغير،

وهذا العالم المعاصر لا ينفصل عن فضائه الرقمي، حيث تُعاد صياغة أشكال للثواب والعقاب بصورة رمزية جديدة تُشبه

"في بنيتها" الآليات الأخلاقية القديمة. ففي الفضاء الرقمي الحديث، يمكن ملاحظة استبدال مفهومي الجنة والنار التقليديتين بنماذج معاصرة من "الثواب والعقاب" التي تتجسد في آليات مثل الإعجابات، الحظر، وثقافة الإلغاء، حيث تُصبح هذه الوسائل أدوات تقييم اجتماعي تُمنح أو تُسحب بناءً على سلوك الأفراد، مما يعكس استمرار هوس الإنسان بفكرة "الحساب" والمكافأة والعقاب، في حين تحمل قصص مثل الطوفان، وسدوم وعمورة، والنار الأبدية، وإبليس المطرود نماذج سردية مكثفة، ورسائل أخلاقية واجتماعية توظف عنصر الخوف والتحذير لتشكيل سلوك الأفراد والجماعات. وتعمل هذه الأساطير كرموز ثقافية وأدبية عميقة التغلغل في الوعي الجمعي، ويتيح التحليل الرمزي لهذه القصص تفكيك المستويات المختلفة من المعاني التي تحملها، بدءًا من معاني العقاب المادي إلى مفاهيم التطهير النفسي والاجتماعي، كما يظهر كيف تتحول هذه الأساطير إلى أدوات تربوية تنطوي على دروس في الطاعة، والخطيئة، والرحمة، مما يعزز الرقابة الذاتية ويؤسس لفهم مركب للعلاقة بين الإنسان والمقدس، وبذلك فإن هذه القصص تتجاوز وظيفتها الدينية المباشرة لتصبح إطارًا ثقافيًا ينقل قيمًا اجتماعية ويضبط علاقات القوة ضمن المجتمعات عبر الأجيال.

لكن في سياق رقمي واجتماعي بديل بعيدًا عن الأطر الدينية، إذ تفرض هذه الظواهر الرقمية ضوابط اجتماعية غير رسمية تقوم على الرضا أو الرفض الجماهيري، وتتحكم في السمعة الرقمية للفرد، مما يؤثر على سلوكه ومكانته داخل المجتمع الافتراضي، وهو ما يشير إلى بقاء الحاجة النفسية والاجتماعية لفكرة الجزاء،

لكنها تأخذ شكلاً جديداً يتماشى مع التحولات الثقافية والتكنولوجية المعاصرة، وهذا يعكس كيف تستمر مفاهيم الثواب والعقاب في تشكيل الوعي الجمعي والسلوك الفردي حتى خارج نطاق الإيمان الديني التقليدي، مما يطرح تساؤلات حول علاقة الإنسان بالرقابة الذاتية والاجتماعية في عصر العولمة الرقمية.

غير أن هذه الرقابة لا تبقى حبيسة المجال الافتراضي وحده، بل تمتد لتتقاطع مع قضايا أوسع تتعلق بمصير الكوكب نفسه، حيث تظهر الحاجة إلى إطار أخلاقي يتجاوز المنطق العقابي التقليدي ليركز على استدامة الحياة، في المنظور البيئي لأخلاق ما بعد الجزاء، يُطرح سؤال مركزي حول إمكانية تحول البيئة إلى المرجعية الأخلاقية الجديدة عوضاً عن مفهومي الثواب والعقاب التقليديين، حيث يصبح الحفاظ على الكوكب معياراً للحسن والقبح، والخير والشر لا يرتبطان بعد بالمكافأة أو العقاب الأخروي بل بالنجاة الجماعية للبشرية والأنظمة البيئية التي تدعم الحياة، وعندها، سيُعيد هذا البُعد صياغة الأخلاق في إطار مسؤولية جماعية مشتركة تتجاوز الفردية، إذ يركز على إدراك الحاجة الملحة للحفاظ على التوازن البيئي كشرط أساسي لاستمرار الحياة، مما يعكس تحولاً جذرياً في المرجعيات الأخلاقية من بعد روعي إلى بعد كوني ووجودي، ويؤسس لوعي أخلاقي جديد يرتبط بالاستدامة والتعايش مع الطبيعة بدلاً من الخوف أو الطمع في الجزاء، وهو ما يجعل القيم الأخلاقية موجهة نحو حماية الأرض كمصدر للحياة الجماعية، ويعزز شعور الانتماء والتكامل بين الإنسان وبيئته، كما يُحفز على تبني ممارسات مستدامة تحمي حقوق الأجيال القادمة، وبهذا تتشكل منظومة أخلاقية تركز على الوعي البيئي كبديل موضوعي وعملي لأخلاق الثواب والعقاب القائمة على المعتقدات الغيبية.

وفي خضم هذه الحقائق التي تحاصر أُسُس الإيمان، وتدق أبواب وأوهام الثنائيات المقدسة التي أنشئت لتخدير العقول، يقف العقل الحر لي طرح سؤالاً صريحاً: هل من المعقول أن نبقى أسرى لأوهام السماء والجحيم، ونعيش في ظلال أمان زائف يُعمي بصرنا عن الحقيقة، ويقيد حركتنا في مسيرة الوعي والحرية؟ إن المفاهيم

التي تُبنى على الرؤى الميتافيزيقية، والأوهام المهددة للمسيرة الإنسانية، كفيلة بأن
تُطمس فطرتنا الحرّة، وتُسَلِّم عقولنا للمصير البائس الذي يرصده الجهل والجمود.
فلنحطم معاً قيود الجمود، ونواجه بجرأة حقيقة جهلنا، ونفضح زيف الأساطير
التي عطّلت عقولنا، لنُعيد بناء حياة ترتكز على نور العقل، وتقيم منارة الحق، بعيداً
عن أوهام السماء، التي تُهدد وجودنا بحر النار والنعيم الزائف؟
الحقيقة أن المفهوم الحقيقي للوجود، والعدالة، والحياة، يكمن في تحرير
النفس من أسر الأفكار التقليدية، ودفن ثنائيات الوهم، لنصنع معاً إنساناً جديداً،
يُعيد بناء ذاته على أسس علمية، أخلاقية، وإنسانية، تشع نوراً على دروب الحقيقة
والكرامة.

الغاية في الخلق بين الحاجة والعبث

هل فكرنا يوماً فيما إذا كانت الغاية من وجودنا في هذا الكون محددة بمدى الحاجة أم أنها مجرد عبث لا هدف له، يلتهب فيه الإنسان بلا وعي، ويغرق في سراب من الأوهام والتساؤلات الوجودية؟ في زمن تتلاطم فيه التيارات الفكرية، وتتصارع فيه مفاهيم الحاجة والعبث، بات من الضروري أن نعيد النظر في جوهر الحكمة من الخلق، وأن نكشف الستار عن الحقيقة التي تربط بين المعنى والغاية، بين الوجود واللاوجود، هل هناك فعلاً غاية سامية تقف وراء خلقنا، أم أن وجودنا مجرد صدفة عابرة في فوضى الكون، لا هدف من وراءها سوى التوهان في متاهة اللاهدف؟

أم أن الحياة كلها عبارة عن لعبة عشوائية يخوضها الإنسان في دوامة من التحديات والشكوك، بلا رؤية واضحة تصوغ مستقبله؟ إن هذا البحث ليس مجرد استقصاء فحسب، بل هو دعوة للتفكير العميق والتشكيك في المفاهيم السائدة، لنسبر أغوار الحقيقة، ونكشف ما إذا كانت الغاية من الخلق حقيقة، أم أنها وهم كبير يقوده عبث الزمن وغرابة المصير.

منذ فجر التاريخ، ظل السؤال حول "كيف بدأ كل شيء" يتصدر اهتمامات الإنسان، ويشغل حيزاً مركزياً في وعيه الوجودي والفكري، لطالما حاولت الأديان، خاصة تلك التي تتبنى مفهوم التوحيد، أن تقدم إجابة قطعية وشاملة، مفادها أن الإله هو خالق الكون من العدم، وأن سر الوجود يكمن في إرادته المطلقة، وهذه الرؤية، التي كرّست مفهوم القداسة والجوهر الإلهي، وأصبحت بمثابة الإجابة النهائية التي يطمح الإنسان إلى تصديقها

رغم ما يكتنفها من غموض وتناقضات، وتحديات علمية وفكرية، فإنها تُوضع تحت مجهر النقد والتحليل المستمر، بهدف الكشف عن جوهرها وإعادة تقييمها بشكل علمي موضوعي.

فهل يقبل العقل الحديث، الذي يزداد تمرسه في أسرار الطبيعة، أن يظل أسير نصوص مقدسة تروّج لخلق من عدم، أم أن العصر الحديث يفرض علينا إعادة صياغة أسئلتنا، والبحث عن إجابات تتسق مع معطيات العلم والتاريخ، وتفتح أبواباً أرحب لفهم أعمق لأصل الوجود؟

في التصور العلمي المعاصر، لا يُنظر إلى الفراغ الفيزيائي باعتباره عدماً مطلقاً، بل يُفهم على أنه بنية قائمة بذاتها، ففي داخله تظل القوانين الطبيعية فاعلة، وتبقى خصائص المادة والطاقة محتملة في مستوياتها الدنيا، ومن هذا المنطلق، لا يُعدّ الفراغ غياباً كلياً، بل حالة أدنى للوجود المادي، يظل مشروطاً ببنية الزمكان وخاضعاً لقوانين الفيزياء.

أما العدم في الاستعمال الفلسفي، فله طبيعة مغايرة تماماً، إنه نفي محض للوجود، غياب مطلق لكل كيان ولكل شرط من شروط الكينونة، لا زمان فيه ولا مكان، ولا قوانين تتحكم فيه، فالعدم ليس فراغاً يمكن اختباره أو قياسه، بل مفهوم عقلي صرف، لا يُدرك بالحس ولا يُتصوّر كمجال مستقل، لأنه يقع خارج مقولات الزمان والمكان، بهذا الاعتبار، يظهر العدم كمفهوم يقابل الوجود ذاته ويحدّه، لكنه لا يقبل تحققاً في الواقع، ومن هنا يتضح الفارق الجوهرى: الفراغ حالة طبيعية قابلة للدراسة والقياس، تمثل حداً أدنى من الوجود المادي لكنها ليست نفيّاً له، بينما العدم بناء ميتافيزيقي محض، لا يتجلى إلا في الفكر بوصفه النقيض المطلق للوجود.

بحسب هذا التصور، لم يكن هناك شيء على الإطلاق "لا مادة، ولا زمان، ولا شرط سابق" بل كان هناك "عدم صرف"، ومنه أُخرج الوجود بأمر إلهي، هذه الصيغة لا تكتفي بطرح تفسير، بل تُقدّم بياناً لسلطة ميتافيزيقية لا تحتاج إلى علة ولا تفسير خارج ذاتها، وهو ما يجعلها غير قابلة للمراجعة أو الدحض.

لكن حتى إذا افترضنا جدلاً إمكان "الخلق من عدم"، فإننا نصطدم بإشكالية معرفية وأخلاقية مزدوجة: لماذا بدأ الخلق أصلاً؟ ولماذا في لحظة زمنية معينة دون أخرى؟ أليست هذه الأسئلة تشير إلى وجود قرار وزمن وإرادة، وكلها مفاهيم زمنية علائقية تفترض في الإله نوعاً من التغير أو التفاعل مع الخارج؟ وإذا كان الإله فوق

الزمان، فكيف اتخذ قرارًا في لحظة دون غيرها؟ وإذا لم يكن هناك زمن قبلي، فإن مفهوم "البداية" نفسه ينهار في مستنقع المفارقات المنطقية.

بهذا المعنى، فإن التصور اللاهوتي للخلق لا يقدّم إجابة تفسيرية بقدر ما يقدّم سردية وظيفتها تهدئة القلق الوجودي، من خلال إرجاع كل الغموض إلى إرادة غير مفهومة لكنها مطلقة، إلا أن هذه الإرادة، بقدر ما تبدو كليّة القدرة، تظل مشروطة بقرار زمني يُدخل التناقض إلى قلب فكرة الكمال الإلهي ذاته.

إن التأكيد المستمر على ضرورة وجود "خالق" للكون لا يستند إلى حُكم عقلي صارم بقدر ما يعكس ترسبًا ثقافيًا عميقًا، ورثته المجتمعات من تصوراتها الأسطورية الأولى، وهذا الإصرار يُسقط بشكل لاواعي منطق الفعل البشري "الذي يرتبط عادةً بالقصد والغائية والحاجة" على منظومة كونية لا تنتهي أصلًا إلى فضاء الإرادة البشرية، فاستحضار "فاعل متعالٍ" هنا لا يُقدّم باعتباره نتيجة برهان عقلاني، بل كاستجابة وجدانية لمحاولة احتواء قلق معرفي وجودي طالما لازم الإنسان أمام لغز البدايات.

بعبارة أخرى، فإن أطروحة "الخالق" لا توقّر تفسيرًا فعليًا بقدر ما تنقل السؤال من مستوى الفيزياء إلى الميتافيزيقا، دون أن تضيء آلية مفترضة للخلق، فالفعل الإلهي كما يُصاغ في الأدبيات اللاهوتية، يُنسب إلى "قدرة مطلقة" لا تُعرّف ولا تُشرح، وتبقى خارج أي منظومة سببية أو قانونية، مما يجعلها بمنزلة تعليق للمعرفة لا تطوير لها. غير أن هذا المفهوم يصطدم مباشرةً مع المبادئ الراسخة في الفيزياء الحديثة، وخصوصًا قانون حفظ المادة والطاقة، الذي ينص على أن المادة والطاقة لا تفتى ولا تُخلق من العدم، وإنما تتحول من شكل إلى آخر ضمن منظومة مغلقة، هذا يعني أن القول بظهور المادة من العدم ليس فقط غير مدعوم علميًا، بل يتناقض مع البنية المنطقية للعلم التجريبي.

بلغة أكثر دقة، لا يوجد في الواقع المعايين "سواء على المستوى التجريبي أو النظري" أي مثال يُرصد فيه تحقّق واقعي لخلق شيء من لا شيء، إن كل ما نعرفه عن الكون، من خلال العلم الطبيعي، يشير إلى أن التغيّر لا يقوم على مبدأ الاستحداث من

العدم، بل يخضع لقوانين التحويل والتحوّل، أي إعادة تنظيم المادة والطاقة ضمن أشكال جديدة، دون أن يطرأ على الوجود إضافة من خارج النظام الكوني ذاته، فالقوانين الفيزيائية والكيميائية. كما تُظهرها النظريات الحديثة، تؤكد أن ما نراه من نشوء وتطور ليس خلقًا مطلقًا، بل تبدّلًا في البنى والعلاقات، يميز حركة الكون بالتدرج والاستمرارية بدل الانقطاع أو الاستحداث المفاجئ.

وبناءً عليه، فإن الادعاء بوجود "خلق من لا شيء" لا ينتهي إلى المجال المعقول أو الممكن رصده علميًا، بل يستقر في حيز الخطاب اللاهوتي الرمزي أو الأسطورة التأسيسية، التي تستخدم المجاز لتفسير أصل الوجود، لا الوقائع الفيزيائية القابلة للتحقق.

من بين النماذج الفيزيائية التي تُطرح لتفسير نشأة الكون، يبرز نموذج "الفراغ الكمي" الذي يزعم جذور الفرضية اللاهوتية التقليدية القائلة بخلق الكون "من عدم"، هذا النموذج لا يفترض "عدمًا" بالمعنى الميتافيزيقي المطلق الذي تتبناه الخطابات الدينية، بل ينطلق من وجود حالة فيزيائية ذات طاقة دنيا، تخضع لتقلبات كمومية، حيث يمكن للجسيمات أن تظهر وتختفي بشكل عشوائي ضمن إطار تحكمه قوانين ميكانيكا الكم، غير أن هذا النموذج لا يقدم إجابة نهائية عن جميع الأسئلة، ولا سيما تلك المتعلقة بمصدر القوانين التي تحكم هذا الفراغ، إلا أنه يظل إطارًا علميًا مفتوحًا للنقد والاختبار والتعديل، بخلاف التصورات الدينية التي تنطلق من فرضيات غير قابلة للتحقق، وتُحيل كل غموض إلى مشيئة إلهية غير قابلة للمساءلة أو التفسير، وهنا تتجلى المفارقة: العلم، رغم محدوديته، يعترف بثغراته ويسعى لتجاوزها، أما الدين، فيغلق السؤال عند عتبة "الإرادة الإلهية"، ويفرض على الجهل لباس القداسة.

إن التأكيد المستمر على ضرورة وجود "خالق" للكون لا يستند إلى حكم عقلي صارم بقدر ما يعكس ترسبًا ثقافيًا عميقًا، ورثته المجتمعات من تصوراتها الأسطورية الأولى، وهذا الإصرار يُسقط بشكل لاواعي منطق الفعل البشري "الذي يرتبط عادةً بالقصد والغائية والحاجة" على منظومة كونية لا تنتهي أصلًا إلى فضاء الإرادة

البشرية، فاستحضر "فاعل متعالٍ" هنا لا يُقدَّم باعتباره نتيجة برهان عقلاني، بل كاستجابة وجدانية لمحاولة احتواء قلق معرفي وجودي طالما لازم الإنسان أمام لغز البدايات.

بعبارة أخرى، يفترض التصور الديني التقليدي أن نشوء الكون بفعل إرادة إلهية متعالية، بينما لا توقّر أطروحة "الخالق" تفسيراً فعلياً بقدر ما تنقل السؤال من مستوى الفيزياء إلى الميتافيزيقا، دون أن تضيء آلية مفترضة للخلق، فالفعل الإلهي، كما يُصاغ في الأدبيات اللاهوتية، يُنسب إلى "قدرة مطلقة" لا تُعرّف ولا تُشرح، وتبقى خارج أي منظومة سببية أو قانونية، مما يجعلها بمنزلة تعليق للمعرفة لا تطوير لها. رغم أن النماذج الفيزيائية الحديثة تُقدّم مقاربات مثيرة للاهتمام في فهم نشأة الكون، فإنها لا تدّعي تقديم تفسير شامل ونهائي، فالأسئلة من قبيل: "لماذا توجد القوانين الفيزيائية أصلاً؟" أو "لماذا تنشأ البنية الكونية بهذا النحو دون غيره؟" ما زالت موضع جدل نظري، إلا أن التواضع المعرفي الذي تُبديه الفيزياء "باعترافها بحدود أدواتها ومجال اشتغالها" يُعد فضيلة معرفية، لا نقصاً، مقارنة بالطروحات اللاهوتية التي غالباً ما تُقدّم إجابات نهائية وغير قابلة للفحص.

إن إحدى نقاط القوة في المقاربة العلمية تكمن في قابليتها للتعديل والنقد الذاتي، في حين تميل الرؤى الدينية إلى تقديم سردية مغلقة تُقصي الشك، وتحسم الغايات والعلل عبر سلطة النص، لا عبر الأدلة أو البرهان. وفي هذا الإطار، لا يمكن النظر إلى "عدم اكتمال النموذج العلمي" كذريعة لإقحام كائن فاعل متعالٍ، بل ينبغي النظر إليه كمؤشر على دينامية التفكير البشري في سعيه نحو فهم الكون انطلاقاً من داخله، لا من خارجه.

إذا عدنا إلى البنية الفلسفية لمفهوم "الإله الخالق"، نجد أنفسنا أمام معضلات متكررة يصعب حلها ضمن منطق الكمال المزعوم لهذا الكائن، فالإله في التصور التوحيدي يُفترض أنه كامل، عليم، لا يعتريه نقص ولا يتغير، لكن الفعل "أي الخلق" يفترض تغيراً وانتقالاً من حالة إلى حالة، مما يُنتج مفارقة منطقية: كيف يصدر الفعل

من كائن ثابت لا يتبدّل؟ وكيف يتّخذ قرارًا "بالخلق" في لحظة زمنية ما دون أن يكون ذلك مشروطًا بزمن أو دافع؟

أضف إلى ذلك أن الإحالة إلى "القدرة المطلقة" أو "المشيئة الإلهية" لا تُعد تفسيرًا، بل تعليقًا للسؤال، إذ يتم تبرير الغموض بالمطلق، والهروب من العلة بالقداسة، وهذا النوع من التفسير لا يصمد أمام المساءلة العقلية، لأنه لا يُقدّم آلية، ولا يشرح "لماذا" أو "كيف"، بل يستبدل السؤال بإعلان الإيمان، وهنا يتضح أن فكرة "الخالق" "كما تُقدّم دينيًا" ليست جوابًا عقلائيًا، بل إعادة إنتاج للمجهول بلغة مألوفة ومطمئنة، تعكس رغبة في النظام، لا اكتشافًا للحقيقة.

إن نقد مفهوم "الإله الخالق" لا يقف عند حدود الفيزياء أو المنطق المجرد، بل يمتد إلى جذور أعمق في الوعي البشري، حيث تتقاطع الحاجة إلى التفسير مع الحاجة إلى المعنى، فحين يُسأل "لماذا خُلِقَ العالم؟" لا يكون السؤال في جوهره بحثًا عن علة ميكانيكية، بل تعبيرًا عن قلق وجودي يطلب غاية ومغزى.

لكن هذا القلق، رغم مشروعيته النفسية، لا يبرر القفز إلى فرضيات ميتافيزيقية غير قابلة للتحقق، ولا يُسوِّغ بناء منظومات تفسيرية تُحصّن نفسها ضد التساؤل باسم القداسة، بل إن الإصرار على نسب الفعل الكوني إلى "مشيئة متعالية" لا يُقدّم معنىً، بل يُغلق إمكانات المعنى المفتوحة أمام العقل.

وعليه، فإن نزع الغموض اللاهوتي عن سؤال الخلق لا يعني نفي القيمة أو المعنى، بل هو خطوة أولى في إعادة طرح الأسئلة الكبرى "كالخير والشر، والحرية، والوعي، والغاية" ضمن أفق إنساني مفتوح، لا يخضع لسلطة الغيب، بل يستمد شرعيته من قدرة الإنسان على التفكير، والنقد، وإعادة تعريف ذاته في كون لا يتحدث بلغة المرسل، بل بلغة الصمت والاحتمال، فهذا يعني أن الإله يعاني من نوع من القصور أو العجز، وهو أمر يتناقض مع مفهوم الكمال المطلق الذي يفترضه اللاهوت التقليدي.

أما إذا كان الفعل لا ينبع عن نقص أو حاجة، فكيف يمكن تفسيره؟ ما الذي يبرر هذا الفعل الذي لا ضرورة له؟ هنا تبلور المفارقة الفلسفية التي تمثل تحديًا

داخليًا للمفاهيم اللاهوتية: هل يمكن أن يكون الفعل الإلهي قائمًا على إرادة خالية من الحاجة، أي فعل اختياري لا يستند إلى أي دافع جوهري؟ وإذا كان كذلك، فما هي طبيعة هذه الإرادة؟ وهل يمكن أن تكون إرادة بلا غاية سوى ذاتها، أم أن ذلك يؤدي إلى تحميل الفعل صفة العبث؟

إذا طُبِّق منطق الغائية "أي الفعل لبلوغ غرض" على الإله، وقيل إن الخلق وقع لتحقيق هدف ما، كأن يُعبد الإله، أو يُظهر رحمته، أو يختبر عبادته، فإن هذا الافتراض يفضي إلى مفارقة فلسفية صارخة.

1- إذا كان الله كاملاً بذاته، لا ينقصه شيء، فلا يمكن أن يصدر عنه فعل لغاية خارجية، لأن الغاية الخارجية "كما في المنطق العقلي" تفترض أن هناك شيئاً غير محقق يجب بلوغه. فمن يخلق لغرض ما، يفعل ذلك لأنه يفتقر إلى تحقق هذا الغرض، فالغرض من الفعل، في المنطق العقلي، لا ينفك عن افتراض الحاجة أو النقص قبل تحقق الغاية، وبالتالي، أمامنا احتمالان لا ثالث لهما: الغاية، في معناها العقلي، تفترض نقصاً ما يُراد تلافيه أو تحقيقاً لما لم يكن متحققاً بعد، فإذا قيل لو أن الإله خلق العالم لغرض (كالعبادة، أو الابتلاء، أو إظهار الرحمة،... إلخ)، يعني ضمناً أن الله كان يفتقر لتحقيق هذا الغرض، وهو ما يناقض صفة الكمال التام، فإما أن تلك الغاية كانت غير متحققة قبل الخلق، مما يعني أن الإله كان يفتقر إلى تحقيقها، ثم أوجد الخلق لتحقيقها، وهذا يناقض صفة الكمال والاكتفاء الذاتي المنسوبة إليه. وهذا يفترض ضمناً أن الإله، رغم ما يُنسب إليه من كمال مطلق واكتفاء ذاتي، كان في حالة افتقار إلى شيء خارج ذاته سواء كان هذا الشيء هو العبادة، أو المحبة المتبادلة، أو تجلّي الرحمة، أو غير ذلك من الغايات المتصورة، وفي هذه الحالة، يفقد الإله صفة الاكتفاء الذاتي التي تشكل ركيزة مركزية في التصور اللاهوتي، ويُعاد تعريفه ضمن منطق الحاجة، لا الكمال.

2- أو أن الغرض من الخلق لم يكن ضرورة، بل محض اختيار حرّ دون موجب أو حاجة، وفي هذه الحالة يغدو الفعل الإلهي غير مبرّر غائياً، أي أنه لا يصدر عن سبب داخلي ملزم ولا عن حاجة موضوعية، مما يجعل الفعل أقرب إلى العبث منه إلى

الحكمة، لأن العقل البشري لا يعرف فعلاً حرّاً بالكامل لا تحكمه دافعية داخلية أو غاية ما ، وهذا يفضي إلى إشكال فلسفي مزدوج: من جهة، يتنافى هذا الفعل مع ما يُنسب للإله من حكمة مطلقة لا تفعل عبثاً، ومن جهة أخرى، يصبح الفعل أقرب إلى ما يمكن تسميته بـ"اللاغاوية الميتافيزيقية"، حيث تصدر أفعال عن كائن كامل من دون دافع أو غرض محدد، مما يضعف قدرتنا على تمييز الفعل العشوائي من الفعل الحكيم في غياب أي معيار تفسيري قابل للتحقق.

وهكذا، في كلا الاحتمالين، يتعرّض مفهوم "الفعل الإلهي الهادف" إلى مأزق فلسفي بنيوي: فإن قيل إن الفعل صدر عن حاجة، انتقص من كمال الإله واكتفائه الذاتي، وإن قيل إنه صدر من غير حاجة، افتقر الفعل إلى غائية عقلانية، ومال إلى العبث، وفي الحالتين، يتزعزع التماسك المفترض في الرؤية اللاهوتية التي تجمع بين إطلاق الصفات الإلهية "الكمال، الحكمة، الغنى المطلق" وبين صدور فعل خَلَقَ زمَنِيّ، فبدلاً من أن يقدم تصور الخلق تفسيراً محكماً لنشأة الكون، ينكشف كعلامة على توتر تأويلي عميق داخل المنظومة الدينية، التي تحاول التوفيق بين كائن متعالٍ مفارق، وزمنٍ مخلوق يفترض علاقة سببية وغاية.

يحاول بعض اللاهوتيين تفادي المفارقة الكامنة في علاقة الإله بالخلق بالقول إن "الله لا يحتاج، لكنه أراد أن يخلق"، أي أن الفعل الإلهي نابع من إرادة حرّة لا تحكمها ضرورة أو غاية مفهومة، غير أن هذا الطرح، عوض أن يحل الإشكال، ينقله إلى مستوى أعمق من التعقيد: إذ يصبح الخلق فعلاً غير مبرر عقلياً، خالياً من الغاية القابلة للفهم، ما يجعله في منطق العقل البشري أقرب إلى العبث منه إلى الحكمة، وإذا رُدَّ على هذا بأن غاية الخلق تقع خارج نطاق الإدراك الإنساني، فإن هذا يعادل فعلياً إخراج الإيمان من مجال الفهم والنقد، وتحويله إلى دائرة مغلقة تتعالى عن السؤال والمساءلة، وبهذا، لا يُقدّم تفسير، بل تُعلّق الحاجة إلى التفسير باسم "الحكمة المجهولة"، وهو ما ينسف إمكانية المجادلة العقلية من جذورها، فتتعمق المعضلة أكثر.

حين يُقدّم الخلق الإلهي بوصفه فعلاً مشروطاً بالطاعة المطلقة، مقروناً بوعيد العذاب الأبدي لمن يخالف الأمر الإلهي، فبدل أن يُفهم الوجود كمنحة غير مشروطة

من كائن غني عن العالمين، يتحوّل إلى تجربة قسرية تُفرض على الإنسان دون اختياره المسبق، وتُلزمه بالخضوع لمنظومة قيمية وأخلاقية لم يشارك في صوغها، ولم يكن له خيار في القبول أو الرفض الأولي لها، ويُطرح هنا سؤال جوهري: كيف يمكن محاسبة كائن على وجود لم يختره، ولأجل غاية لم يحددها، وضمن نظام أخلاقي مفروض من خارج تجربته الذاتية؟ هذا التصور يُقوّض مبدأ العدالة المفترضة في الخطاب الإلهي، لأنه يُحمّل الإنسان مسؤولية الوجود قبل أن يمنحه حرية الاختيار حول أصل هذا الوجود ومعناه.

بدل أن يُنظر إلى الوجود كأفق حرّ مفتوح على إمكانيات المعنى والتشكل الذاتي، تعيد المنظومات الدينية تأطيره ضمن بنية رقابية ميتافيزيقية، تُسقط عليه مركزاً مطلقاً خارجياً يُملي الغاية والمعنى من خارج التجربة الإنسانية. وفي هذا السياق، لا يُمنح الإنسان حرية أن يكون مشروعاً وجودياً يتشكل في مواجهة العدم، بل يُختزل إلى "عبد" خُلِق لغاية لم يخترها، ولم يشارك في تحديدها، بل فُرضت عليه بوصفها تعبيراً عن "حكمة إلهية" مفارقة، وهكذا تتحوّل الحرية إلى اختبار مشروط، والمعاناة إلى آلية عقاب، والاختلاف إلى انحراف يُستوجب التصحيح أو الإدانة، وإن الخطاب الديني، بهذه الصيغة، لا يفسر الوجود بقدر ما يُخضعه لمنطق الطاعة، وينفي عن الإنسان القدرة على أن يكون صانعاً لمعناه الخاص في عالمٍ يسبقه ويحدّه من كل الجهات.

إن فكرة الخلق تتضمن تحولاً من "العدم" إلى "الوجود"، أي أن العالم وفق التصور اللاهوتي، لم يكن موجوداً في مرحلة ما، ثم وجد لاحقاً، وهذا الانتقال من اللاوجود إلى الوجود يفترض، من حيث المنطق الزمني، وجود لحظة أولى حدث فيها الفعل الخلاق، وبالتالي يُفترض وقوع "الخلق" في إطار زمني محدد، أي أنه فعل ذو بداية.

غير أن هذا التحديد الزمني يطرح معضلة فلسفية عميقة إذا ما قورن بصفة "الأزلية" المنسوبة إلى الإله في العقائد التوحيدية. فالإله يُفترض أنه أزلي، أي لا تحده بداية، ولا يعتره تغير أو انتقال من حال إلى حال، إذ أن كل تغير يستبطن مفارقة بين

"ما كان" و"ما صار"، وهو ما يتعارض مع المفهوم اللاهوتي التقليدي للكمال الإلهي الذي يُفترض فيه الثبات المطلق والاكتفاء الذاتي.

إذاً، يبرز سؤال جوهري: إذا كان الله أزلياً وغير خاضع للزمن، فمن أين أتى التحول من "عدم الخلق" إلى "الخلق"؟ ما الذي طرأ على إرادته فأخرجها من الامتناع إلى التفعيل؟ وإن قيل إن إرادته بالخلق كانت أزلية، فلماذا لم يتحقق الخلق نفسه منذ الأزل؟ ما الذي جعل لحظة بعينها "دون غيرها" هي نقطة انبثاق العالم؟

الجواب، إن وُجد، لا يخلو من التناقض: فإن قيل إن الخلق تحقق بفعل إرادة أزلية، فقد وقع الفعل في "زمن ما"، مما يفترض تأخراً غير مبرّر لفعل كان ممكناً منذ الأزل، وهو ما يعني تغييراً في العلاقة بين الإرادة والفعل، وإن قيل إن الله لم يُرد الخلق ثم أرادته لاحقاً، فهذا يستبطن تغييراً في الإرادة الإلهية، مما يناقض الأزلية والثبات. وهكذا، فإن تصور "الإله الخالق" الذي يُفترض فيه أن يكون أزلياً غير متغير، ويقوم في الوقت نفسه بفعل زمني محدود له بداية، يؤدي إلى مفارقة فلسفية لا يمكن تجاوزها ضمن النسق اللاهوتي التقليدي، بل يفتح الباب للتشكيك في إمكان الجمع بين "فعل الخلق" و"صفة الأزلية" دون الوقوع في تناقض بنيوي.

بصيغة أخرى: إن كان الله قادراً على الخلق في كل وقت "وبما أنه غير خاضع للزمن" فالسؤال يصبح: ما الذي دفعه لأن "ينتقل" من حالة الامتناع عن الفعل إلى الفعل نفسه؟ هذه المفارقة لا يمكن تلافيها دون القبول بأحد الاحتمالين التاليين:

إما أن إرادته قد تغيّرت: أي أنه لم يكن يريد الخلق، ثم أصبح يريد، مما يعني حدوث تحول في حال الإرادة الإلهية، وهذا ينقض صفة الثبات والأزلية، إذ كل تغير يفترض مروراً من حال إلى حال، وهو ما لا يتناسب مع كائن يُفترض أنه متعالٍ عن الزمن ومتصف بالكمال.

أو أن الخلق أزلي: أي أنه لم يكن هناك "لحظة بدء" حقيقية، بل العالم موجود منذ الأزل مع الإله، لكن هذا الرأي، الذي يُنسب إلى بعض الاتجاهات الفلسفية كالأفلاطونية أو التصوف الفلسفي، يتعارض مع التصور الإبراهيمي القائل بأن للعالم بداية محددة، وأنه مخلوق حادث في الزمن.

كلا الاحتمالين يقوّض أحد أسس العقيدة: فإما أن تُسقط صفة الثبات عن الإله، أو أن تُفرغ فكرة الخلق الزمني من معناها، مما يتركنا أمام مفارقة وجودية وفلسفية لا يُمكن تجاوزها من داخل البنية اللاهوتية التقليدية، بل تتطلب إعادة نظر جذرية في مفهومي "الخلق" و"الأزلية" نفسيهما.

في مواجهة الإشكال المتعلق بتوقيت الخلق، يلجأ بعض اللاهوتيين المعاصرين إلى طرح صيغة توفيقية تقول إن إرادة الله بالخلق كانت أزلية وثابتة، لكن تحقق الخلق نفسه وقع في لحظة زمنية معينة، وبحسب هذا الرأي، لا يوجد تحول في الإرادة، بل فقط انتقال من الإرادة الأزلية إلى التفعيل الزمني للفعل، إلا أن هذا الرد، وإن بدا لأول وهلة مخرجاً فلسفياً، يعيد الإشكال من باب آخر ويثير تساؤلات أكثر عمقاً:

إذا كانت إرادة الخلق أزلية وثابتة، فلماذا لم يتحقق الخلق منذ الأزل؟ ما الذي "أخر" تحقق الفعل إلى لحظة معينة؟ إن تأجيل الفعل مع تمام الإرادة يعني أن هناك فارقاً بين الإرادة والتحقيق، ما يستدعي وجود نوع من "الانتظار"، وهو مفهوم زمني لا يمكن نسبته إلى كائن يُفترض أنه خارج الزمن، وكيف يمكن تصوّر نية أزلية تؤدي إلى فعل حادث دون أن ينطوي ذلك على نوع من التغير أو التعاقب الزمني في العلاقة بين الذات الإلهية والفعل؟

إن كل "تحقق" لفعل بعد أن لم يكن، يتطلب نقطة فصل أو لحظة انتقال من الامتناع إلى الفعل، وهو ما لا يتسق مع مفهوم "الثبات المطلق" للإرادة الإلهية، وهذا يعيد السؤال بصيغة أكثر حدة:

ما الفرق بين "إرادة خالدة" لم تُنتج شيئاً، ثم فجأة أنجزت الخلق؟ أليس مجرد وجود لحظة يُصبح فيها الفعل محققاً بعد أن لم يكن كذلك، دليلاً على "نقطة تحول" ضمن النسق الإلهي؟ وهذه النقطة تفترض تغيراً في العلاقة بين الذات والفعل، أو على الأقل بين الذات والعالم، مما يضرب فكرة الأزلية والثبات في عمقها البنيوي.

باختصار، الطرح اللاهوتي الذي يحاول الجمع بين إرادة أزلية وفعل زمني لا ينجح في تجاوز المفارقة، بل يراكم تناقضات داخلية على مستوى المنطق الفلسفي، فهو

يضطر إلى قبول "إرادة ثابتة" تنتج "فعلاً متغيراً"، دون تقديم آلية عقلانية تشرح هذا الانتقال دون استدعاء الزمن أو التغير، وهما أمران ينقضان الأسس التعريفية للإله كما يقدمها الفكر التوحيدي التقليدي.

في التصور التوحيدي³²، يُقدّم الله بوصفه كائناً مطلقاً، متعالياً عن الزمان والمكان، وغير خاضع للعلل أو الغايات الخارجية التي تحكم أفعال الكائنات المحدودة، وضمن هذا الإطار، تُنفى عن الذات الإلهية كل أشكال النقص أو الاحتياج أو التعلق بالعالم، غير أن القول بأن لله "غاية" من الخلق "سواء كانت العبادة، الابتلاء، الرحمة، أو أي مقصد آخر" يطرح معضلة فلسفية عميقة تمس بمفهوم "تعالى الإله" ذاته.

فالغاية، كما تفهم فلسفياً، هي اتجاه نحو هدف خارجي عن الذات، أي أن الفعل الهادف لا يُفهم إلا من خلال علاقة بين الفاعل والنتيجة المرجوة، مما يعني أن الفعل لا يكتسب معناه إلا بتحقيق هذه النتيجة، هذا التعريف لا يمكن تطبيقه على كائن يُفترض أنه كامل مكتفٍ بذاته، إذ كيف يعقل أن يُنسب إليه فعل يتجه نحو تحقيق ما هو خارج عن ذاته؟

وإذا كانت الغاية من الخلق "كما تزعم بعض العقائد" هي أن يُعبد الله، فإن ذلك يفترض أن عبادة المخلوقات له تحقق غرضاً ما للذات الإلهية، مما يضع هذه الذات في موضع انتظار أو رغبة في استجابة كائنات ناقصة، وهو ما يناقض تماماً صفة الاكتفاء الذاتي، فالكمال الحقيقي لا يسعى إلى إضافة، لأن السعي يقتضي نقصاً، وكل من يتحرك نحو غاية يفترض ضمناً أن حالة الوصول أفضل من حالة الانطلاق.

وحتى في المحاولات اللاهوتية التي تؤكد أن الله لا "يحتاج" العبادة، لكنها "حقه"، يظل هناك نوع من التناقض البنيوي: فالحق لا يُمارس إلا في إطار علاقة تعاقدية أو قانونية بين طرفين داخل نظام أخلاقي، وهو ما لا ينطبق على علاقة خالق بمخلوق منعدم الإرادة عند لحظة الخلق.

³²كتاب: التوحيد وأثره في الفلسفة الإسلامية، أحمد عبد المجيد، دار النهضة العربية، الصفحات من 150 إلى 170 .

من هنا، فإن نسبة الغائية إلى الإله "مهما تم تبريرها" تضعف فكرة التعالي، وتدخل الفعل الإلهي في أفق العلل والغايات، أي في منظومة السببية الإنسانية التي يُفترض أن يكون الله متجاوزًا لها، فإما أن يُحتفظ له بصفة التعالي المطلق، مما يقتضي نفي الغايات عنه، أو تُقبل الغاية، وعندها يُضحى بمفهوم التعالي الكامل.

في الفلسفة الكلاسيكية، تُفهم الإرادة بوصفها فعلاً موجَّهًا نحو غاية، وهي بهذا تُفترض دومًا في سياق حركي يتضمن انتقالًا من حالة إلى أخرى، فكل إرادة تفترض مسبقًا وجود "نقص ما" أو "توتر داخلي"، يدفع الكائن نحو تحقيق غاية معينة، تُرى على أنها أكثر كمالًا أو أكثر انسجامًا مع حاجاته أو تطلعاته، وبهذا المعنى، لا يمكن فصل الإرادة عن مفهوم الدافعية، التي تُفهم كمبرر داخلي للفعل، وعلى ضوء هذا المفهوم، يمكن التمييز بين ثلاثة أنماط أساسية للدوافع خلف الإرادة:

1. الاستجابة لنقص قائم في ذات الكائن، أي حاجة تدفعه نحو الفعل لإشباع غرض أو سد فراغ.

2. السعي نحو الكمال، أي الرغبة في تجاوز الحالة الراهنة إلى وضع أكثر تامة أو كفاءة.

3. الرغبة في التغيير، أي الميل إلى تحريك الواقع من صورة إلى أخرى تعكس تصورًا مثاليًا في ذهن الفاعل.

إذا نُقل هذا الإطار المفاهيمي إلى المجال اللاهوتي، فإن افتراض "إرادة إلهية للخلق" يصبح مثارًا لإشكالات جوهرية، إذ أن الإرادة "كما سبق" لا تكون إلا حيث يوجد نقص أو توق إلى غاية، فإذا كان الإله، وفق التصورات التوحيدية، كائنًا مطلق الكمال، منزَّهًا عن كل حاجة أو نقص، فإن السؤال التالي ينهض بقوة: لماذا يريد الإله أن يخلق؟

هذا السؤال، رغم بساطته الظاهرية، يفتح سلسلة من التناقضات المفاهيمية، لأن إرادة الخلق تعني منطقيًا:

1. وجود غاية مسبقة للخلق، ما يستدعي تصورًا قبليًا للعالم في ذهن الإله، أي تصور يحتوي على إمكانية الخلق وحتميته.

2. وجود دافع يحث على الفعل، أي أن الإله لم يكن في حالة سكون محض، بل تحرّك نحو الإبداع بفعل محفّز، وهذا يناقض كماله الثابت.

3. تحوّل زمني من الامتناع إلى الفعل، أي أن الإله انتقل من حالة "اللا خلق" إلى "الخلق"، ما يفترض تغييراً في حالته، والتغير ينافي صفات الإطلاق والثبات المنسوبة إليه. بناءً عليه، فالفعل الإرادي لا يُمكن أن يكون "حرّاً" و "لا غائيّاً" في آنٍ معاً، فإن كان حرّاً بلا غاية، فهو عبثي، وإن كان ذا غاية، فهو محكوم بالدافع، أي مفتقر من نوع ما، وهنا تتولد مفارقة مركزية:

إما أن يُنسب إلى الإله إرادة ذات غاية، مما ينقض صفة الاكتفاء الذاتي ويجعل الفعل الإلهي مفتقراً لغرض، أو يُقال إن الفعل بلا غاية عقلية، مما يُفرغه من المعقولية ويدفع به إلى العبث.

إن الإرادة، كما يُفهمها الفكر الفلسفي الكلاسيكي، لا تتحقق إلا ضمن شروط بنيوية: وجود إمكان سابق، نقص نسبي، وتوجه نحو غاية يُراد بلوغها، وهي بهذا ليست مجرد صفة حيادية، بل بنية دافعية تكشف عن توتر وجودي بين ما هو كائن وما يُفترض أن يكون، فالفعل الإرادي لا يحدث إلا حين يكون الكائن غير مكتمل بما هو عليه، أو راغباً في إحداث تغيير نحو حالة يرى أنها أسمى أو أكمل.

يحاول بعض اللاهوتيين الخروج من هذا الإشكال بالقول إن الله أراد أن يخلق "محبة" أو "كرماً" لا حاجةً ولا نقصاً، أي أن الفعل نابع من "فيض الجود الإلهي"، لا من طلب الاكتمال، لكن هذا الرد يعاني من مشكلتين:

يُشاد في الخطاب اللاهوتي التقليدي بصفات مثل الجود والكرم بوصفها من كمالات الذات الإلهية، غير أن هذه الصفات، عند إخضاعها لتحليل فلسفي دقيق، تكشف عن مفارقة داخلية حين تُنسب إلى كائن يُفترض فيه التعالي المطلق والاكتمال الذاتي.

فالكرم، من حيث هو فعل، لا يتحقق في الفراغ، بل يفترض دوماً وجود متلقٍ محتاج، فأن "يجود" الكائن يعني أنه يمنح شيئاً لآخر، وهذا "الآخر" هو شرط في تحقق الفعل ذاته، إذ لا معنى للكرم دون فقر، ولا للجود دون متلقٍ.

في بعض المدارس الفلسفية، لا سيما في التصورات الصوفية والفلسفية المتأثرة بالأفلاطونية المحدثّة، يُطرح مفهوم الفيض الإلهي بوصفه فعلاً ضرورياً يصدر عن الكمال المطلق للذات الإلهية، كما يصدر النور عن الشمس، ووفق هذا التصور، لا يخلق الإله العالم بإرادة واختيار، بل العالم يتدفّق منه على نحو ضروري، لأن الكمال لا يمكنه إلا أن يُفيض، غير أن هذا الطرح، على ما فيه من محاولة لتفسير الخلق دون نسبته إلى نقص، يوقعنا في مفارقة فلسفية خطيرة:

1. إذا كان الفيض ضرورياً، فلا اختيار فيه.
 2. وإذا لم يكن ثمة اختيار، فلا توجد إرادة حرة.
 3. وبالتالي، فإن الخلق لا يعود فعلاً صادراً عن ذات عاقلة مختارة، بل نتيجة حتمية مفروضة على الإله، كما يُفرض الضوء على النار أو الحرارة على الشمس.
- هذا التصور يتعارض مع العقيدة التوحيدية التي تؤكد أن الإله خلق بإرادته، لا بدافع الضرورة أو القسر، ف"الرب" في الإسلام أو اليهودية أو المسيحية يُفترض فيه أن يكون فاعلاً حرّاً مريداً مختاراً، لا محكوماً بحتميات داخلية أو فيض جوهري لا يمكنه الفكاك منه، وهكذا، إذا كان الخلق ضرورةً، فقد سقطت عنه صفة "الفعل الإرادي"، وإذا كان الخلق إرادياً، فلا بد ألا يكون ضرورياً، بل ممكناً يمكن أن يقع أو لا يقع.
- مفهوم الفيض، حين يُفهم بوصفه ضرورة وجودية، لا يتسق مع فكرة "إله شخصي حرّ" يخلق متى يشاء ويعدم متى يشاء، بل يُعيد تشكيل الإله بوصفه مبدأً طبيعياً محكوماً بخصائصه، لا كائنًا عاقلاً مختاراً، وبهذا، يسقط مفهوم الإرادة الإلهية الحرة، أو يتحوّل إلى مجاز لا يقوم على منطق فلسفي متماسك، وبناءً على ما سبق، تصبح نسبة الإرادة إلى كائن كامل، أزلي، غير متغير، مشكلة فلسفية عميقة فهي:

- إما أن تُنقص الكمال بفرض الحاجة،
 - أو تُنقص المعقولية بفرض العبث،
 - أو تُحدث تحولاً زمنياً في ذاتٍ يُفترض أنها ثابتة وخارج الزمان.
- وبذلك، لا يكون مفهوم "الإرادة الإلهية" المتجهة نحو الخلق قابلاً للانسجام مع الصفات المطلقة التي يُفترض أن يحملها الإله التوحيدي.

تُقدّم الآية القرآنية: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ" (الذاريات آية: 56) تصريحًا صريحًا بأن غاية خلق الإنسان تتمثل في العبادة، أي أن العبادة ليست خيارًا حرًا، بل هي الهدف الوجودي الأساسي، وهذه الفكرة تثير مجموعة من الإشكالات اللاهوتية والفلسفية والأخلاقية.

وفي نفس السياق، لقد تم تحديد الغاية الوجودية للإنسان بـ"العبادة" يطرح إشكالية جوهرية على مستوى حرية الإرادة والاختيار الفردي، ويمكن تحليلها على النحو التالي:

غياب الحرية كاختيار مسؤول: عندما تُفرض على الإنسان غاية وجودية واحدة ومحددة مسبقًا، وهي العبادة، فإن ذلك يُلغي إمكانية الإنسان في اختيار مساراته الخاصة وصياغة معاني وجوده بما يتناسب مع تجربته الفردية، ويصبح الإنسان في هذه الحالة كائنًا مقيدًا بوظيفة ثابتة، لا يمتلك الحرية الحقيقية في إعادة تقييم أو تغيير هذه الوظيفة، حيث يتحول الإنسان من كائن صاحب إرادة مستقلة إلى أداة أو منفذ لوظيفة إلهية محددة سلفًا، ولا يُحسب له الخروج عن هذه الوظيفة إلا على أنه انحراف أو عصيان، يُستوجب عليه العقاب أو الجزاء.

وهذا التصور يعيد الإنسان إلى حالة شبيهة بالآلة التي تبرمج لأداء مهمة محددة دون حرية الاختيار في الأداء أو الهدف، ففي التصور المعاصر للحرية الإنسانية، يُنظر إليها باعتبارها فعلًا اختياريًا مسؤولًا ومتجددًا؛ فالإنسان لا يُختزل في كونه مخيرًا بين بدائل جاهزة، بل يمتلك القدرة على ابتكار معانيه الخاصة، وإضفاء الشرعية عليها، ثم مراجعة قراراته على ضوء ذلك.

إن تحديد غاية ثابتة ومطلقة، كما يطرحها النص القرآني من خلال تصريحه بأن الخلق مخصص للعبادة فقط، يتعارض بشكل جوهري مع المفهوم الحديث للحرية الإنسانية، إذ إن هذا التحديد يحصر الإنسان ضمن إطار صارم تلقائي وقسري، يُلغي من خلاله إمكانية اختيار مسارات وجودية متعددة، ويحول دون انخراطه في عملية دائمة من الدينامية والتطور الذاتي، وبهذا، يُحرم الإنسان من قدرته على صياغة معناه

الخاص وتطویر ذاته عبر الزمن، مما يفرض علیه وظيفة جامدة تفتقد للمرونة والحرية التي تميز التجربة الإنسانية المعاصرة.

تُقدّم العقائد التوحيدية، وعلى رأسها التصور الإسلامي، تصوّرًا عن الإله باعتباره الخالق المطلق، الذي لا يقتصر فعله على إيجاد المخلوقات فحسب، بل يتعداه إلى تحديد طبائعها وسلوكياتها وإرادتها، غالبًا ما يرتبط بفكرة "الاختبار الإلهي"، حيث يُفترض أن وجود الإنسان في الدنيا هو مرحلة عابرة تمثل ميدان امتحان، يتحدد على أساسه مصيره الأبدي. غير أن هذا الإطار، عند إخضاعه للتحليل الفلسفي، يطرح إشكالية وجودية وأخلاقية عميقة تتعلق بطبيعة الكائن الإنساني ومكانته، ووفق هذا التصور، فإن الإنسان، كما سائر المخلوقات، مخلوق على صورة نفسية ومعرفية محددة، يعلمها الإله مسبقًا ولا تخفى عليه تفصيلاتها.

في هذا السياق، تنشأ إشكالية فلسفية وأخلاقية عميقة: إذا كانت طبائع المخلوقات محددة سلفًا «بما يشمل نزوعها نحو الخير أو الشر، واستجابتها للمؤثرات، ومدى قابليتها للاختيار» فما جدوى اختبار كائنات لا تملك حرية حقيقية في تقرير مصيرها؟

إذا كان الإنسان خلق فقط ليُختبر³³، وكانت إرادته وسلوكياته معلومة سلفًا عند الإله، بل ومحددة ضمن مشيئته، فإن وجوده لا يتعدى حدود أداة تجريبية في بنية كونية معدّة مسبقًا، أي أن الإنسان يُعامل في هذا السياق كمجرد عنصر في تجربة إلهية شاملة، تُجرى نتائجها سلفًا، ثم يُحاسب عليها لاحقًا، وهنا يفقد الإنسان جوهر "الكرامة الوجودية"، باعتباره ذاتًا حرة عاقلة مسؤولة عن خياراتها.

إن تقييد الإرادة البشرية بهذه الطريقة يحوّل مفهوم "الاختبار" إلى مجرد استعراض شكلي لنتائج معروفة مسبقًا، لا يختلف عن سيناريو معدّ سلفًا يؤدي فيه كل فرد دورًا مقررًا دون خيار، وبالتالي، يفقد "الاختبار الإلهي" أي مضمون معرفي أو

³³ كتاب: مشكلة الحرية والمسؤولية في الفلسفة الإسلامية، محمد عابد الجابري، دار الفكر، الصفحات من 180 إلى 200.

أخلاقي، لأنه لا يقيس الإرادة الحرة، بل يعيد تمثيل ما تم برمجته سلفًا داخل الكائن المختبر.

إن هذا التصور لا يهدد فقط منطق العدالة الإلهية المفترضة، بل يقوّض أيضًا فكرة الثواب والعقاب كأدوات لتقييم الاختيار الأخلاقي، ما دام هذا "الاختبار" نفسه مبرمجًا ضمن إرادة إلهية سابقة لا يمكن الانفكاك منها.

يؤدي تصور الإنسان ككائن خُلق لأجل اختبار إلهي إلى نتائج إشكالية على المستويين الأخلاقي والوجودي، فحين يُفترض أن الإنسان وُجد فقط ليُختبر في سياق زمني محدود، بينما تكون نتيجته الأخروية (نعيم أو عذاب أبدي) مبنية على هذا الاختبار، فإننا أمام نموذج معرفي يقوّض المعنى والعدالة معًا.

أولاً، من زاوية العدالة الإلهية، يُطرح سؤال جوهري: كيف يكون من العدل أن يُخلق كائن ناقص، محدود الإرادة، وسط بيئة غير متكافئة من حيث المعرفة والتجربة، ثم يُحاسب على اختياراته ضمن "اختبار" صُمم مسبقًا من قبل كائن مطلق؟

إذا كانت النتائج معلومة سلفًا للإله العليم، بل وكان الإنسان قد خُلق بطبيعة تميل إلى مسارات معينة (وفقًا للمفاهيم اللاهوتية ذاتها)، فإن "الاختبار" يفقد معناه التجريبي، ويصبح محض إجراء رمزي لا يضيف إلى العلم الإلهي شيئًا، ولا يحقق عدالة حقيقية للإنسان.

ثانيًا، من المنظور الوجودي الفلسفي، فإن تصوير الإنسان ككائن تجريبي، تُفرض عليه غاية خارجية ثابتة، ويُجرى عليه اختبار لا يملك شروطه، يُفضي إلى نزاع المعنى من تجربته الحياتية، إذ يصبح الوجود الإنساني خاضعًا لمقاييس مطلقة قرّرها الإله دون أن يبرر لماذا اختار هذه القيم والمعايير تحديدًا، ودون أن تكون للإنسان القدرة على مساءلتها أو تجاوزها، وهنا يفقد الإنسان حريته الأنطولوجية "أي القدرة على تحديد مصيره ومعنى وجوده". ويُختزل إلى وظيفة غائية مقررّة مسبقًا، تُفرض عليه لاختبار مدى طاعته لا مدى تفرد أو تفكيره.

إن مجمل هذه التوترات تكشف عن مفارقة مركزية: إله مطلق القدرة والمعرفة، لكنه يخلق كائنًا محدودًا، ثم يحمله مسؤولية أخلاقية مطلقة داخل اختبار محدود،

وهذه المفارقة تقوِّض الأساس الأخلاقي لفكرة "العدالة الإلهية"، وتفتح الباب لتأويلات وجودية أكثر عبثية من أن تُفسَّر بمنطق الغاية أو الحكمة، كما يزعم التقليد اللاهوتي. من الحجج المتكررة في اللاهوت الإسلامي، بل وفي بعض التيارات التوحيدية عامة، أن الخلق قد تمَّ لإظهار صفات الله، مثل الرحمة والعدل. ويُقال في هذا السياق إن الله خلق الإنسان ليُظهر رحمته بالمؤمنين وعدله بالكافرين، وإن مظاهر الخير والشر، والسعادة والعذاب، ما هي إلا "تجليات" لهذه الصفات الكاملة، غير أن هذا التصور، رغم مظهره التبريري، يفضي إلى إشكالات فلسفية وأخلاقية بالغة التعقيد. أولاً، يستبطن هذا الخطاب ضرورة وجود الشرور والمعاناة كوسيلة لإظهار صفات الله، فالرحمة لا تظهر إلا بوجود معذِّبين، والعدل لا يُفهم إلا حين يُعاقب مخالفون، أي أن تحقق هذه الصفات مشروط بوجود الألم والخطيئة والفشل البشري، وبهذا المعنى، لا يعود الشر أمراً عرضياً في النظام الكوني، بل يصبح شرطاً بنيوياً لإثبات الخير الإلهي، وهو ما ينقض المبدأ ذاته الذي يُفترض أن يتعالى عن الحاجة.

ثانياً: من المنظور الأخلاقي، هذا التفسير يجعل من الكون مسرحاً لتمجيد الإله على حساب معاناة حقيقية، إذ تُحوَّل الكائنات العاقلة "ومنها البشر" إلى وسائل تُستخدم لعرض صفات الإله، وليس كغايات في ذاتها، وهذا يتعارض بوضوح مع المفهوم الفلسفي الكانطي للكرامة، الذي يرى في الكائن العاقل غاية لا وسيلة.

ثالثاً، يُعيد هذا المنطق إنتاج مفارقة التبرير اللاهوتي للشر: فبدلاً من إنكار الشر، يُعاد تأطيره ضمن خطاب الغاية الإلهية، دون أن يقدم تفسيراً مُقنعاً لمعاناة الأطفال، والمجاعات، والكوارث، وأشكال الظلم البنيوي التي لا يرتبط معظمها باختيار حر أو مسؤولية أخلاقية من قبل المخلوق، فيصبح الألم في هذا التصور وسيلة دعائية لتسليط الضوء على صفات الكمال الإلهي، وهو أمر لا يخلو من نرجسية ميتافيزيقية تقوِّض فكرة الرحمة ذاتها.

إن تجلّي الرحمة والعدل لا يمكن أن يكون منطقيّاً إذا كان مشروطاً بخلق ضحايا لتلك الرحمة، أو متألمين لتلك العدالة، إلا إذا اعتُبرت هذه الصفات أهدافاً في

ذاتها، دون اعتبار لنتائجها الأخلاقية أو البشرية، وهذا ما يُحيل، في النهاية، إلى كون لا يُحكم بمبادئ أخلاقية موضوعية، بل بمنطق العرض والتجلي والتقدس، أي كون متمركز حول الذات الإلهية، لا حول الكائنات التي تزعم تلك الأديان أنها محل العناية الإلهية.

من الشائع في الخطاب الديني الدفاعي، وخصوصًا في السياقات التوحيدية، أن تُوصَف غاية الخلق بأنها "حكمة إلهية غيبية" لا يمكن للعقل البشري الإحاطة بها، وبذلك، تُحوّل فكرة الغاية من كونها سؤالًا فلسفيًا مشروعًا إلى محرّم معرفي، يتم تجاوزه بالإحالة إلى "سر إلهي" أو "حكمة عليا" لا يدركها سوى الله، غير أن هذا التفسير الدفاعي يوقع نفسه في مفارقة عقلية حادة.

ذلك أن أي غاية لا يمكن فهمها أو تحليلها تفقد قدرتها على توليد المعنى، فالمعنى، فلسفيًا وإنسانيًا، لا ينشأ إلا حين تكون هناك علاقة مفهومة بين الفعل ونتيجته، بين الخلق وغايته، أما إذا أُخرجت الغاية من نطاق الفهم العقلي، فإن ما تبقى هو فعل دون تبرير، أو بتعبير أدق: فعل عبثي من حيث التفسير، حتى وإن نُسب إلى كائن كامل.

هذا يعني أن الإيمان بوجود غاية مجهولة، لا يمكن الوصول إليها أو اختبار صدقيتها، ليس نتيجة للتفكير، بل توقعًا عنه، إنه بمثابة تعليق للعقل أمام ما يُفترض أنه مصدر المعنى ذاته، وهذا الانسحاب المعرفي لا يبرر الغاية، بل ينقضها من حيث قدرتها على منح المعنى، لأن المعنى لا يُمنح من طرفٍ لا يمكن مساءلته، أو فهم دوافعه. ثم إن الإله الذي يُقال إن غايته غير مفهومة، ولا يجوز مساءلته، يصبح "في الخطاب العملي" مرادفًا لقوة غامضة وغير مفهومة تحكم الوجود دون معيار واضح، وهذا هو تعريف العبث بعينه: وجود يُدار من قبل إرادة لا تُسائل، ولا تُفهم، ولا تُفسَّر، وما دام العقل ممنوعًا من الخوض في مقاصد هذه الإرادة، فإن كل محاولة لتفسير معنى الحياة أو العدالة أو الألم، تفقد أساسها المنهجي والمنطقي.

وبذلك، فإن الاحتكام إلى "السر الإلهي" لا يمنح المعنى، بل يصادر حق السؤال ذاته، ويحوّل الإيمان من كونه خيارًا عقلائيًا إلى كونه استسلامًا معرفيًا لمصدر لا يمكن

اختباره، وهو ما يجعل "الغاية الإلهية الغامضة" قشرة لغوية لعبث ميتافيزيقي لا يُعترف به إلا من خلال تعليق التفكير النقدي.

في الفلسفة الوجودية الحديثة، خصوصًا كما تتبلور في فكر سارتر، وكامو، ونيتشه، يُرفض افتراض وجود غاية مسبقة للوجود البشري أو الكوني، فالعالم، بحسب هذه الرؤية، ليس مخلوقًا لغاية محددة، بل هو واقع مُلقى فيه الإنسان بلا سبب ولا تبرير ميتافيزيقي، وهذا ما يسميه كامو "اللامعقول" التوتر بين توق الإنسان للمعنى، وصمت العالم.

في هذا السياق، يُرفض التصور الذي يُسند إلى الإله دورًا في منح الوجود غايته، فالمعنى، وفقًا لسارتر، لا يُمنح من الخارج، بل يُصنع من الداخل من خلال أفعال الإنسان واختياراته، الإنسان "محكوم بأن يكون حرًا"، لأن وجوده يسبق ماهيته، فهو لا يُخلق وفق تصميم مسبق، بل يوجد أولًا، ثم يُعرّف ذاته بما يفعله.

وهذا يضع الوجود في تناقض جذري مع العقائد التوحيدية التي تفترض أن الخلق تم لهدف خارجي (كالعبادة أو الاختبار)، لأن تلك الأهداف تسلب الإنسان قدرته على تشكيل معنى وجوده بحرية ومسؤولية.

انطلاقًا من ذلك، فإن السؤال عن "الغاية من خلق الإله للعالم" هو سؤال ينتمي إلى وهم أسبق: افتراض وجود إله فاعل مخطط، فبمجرد إسقاط هذا الافتراض، ينكشف السؤال ذاته كغير مشروع، لا لأن الإنسان لا يستطيع الإجابة عليه، بل لأن السؤال ينبثق من منظومة ميتافيزيقية لم تعد مُسلّمًا بها في الوعي الفلسفي الحديث.

نيتشه يذهب إلى أبعد من ذلك حين يعتبر أن مفهوم الغاية الإلهية نفسه هو نتاج ضعف إنساني، محاولة للتخفيف من وطأة العدم، ولتجميل واقع بلا سند، ولهذا أعلن "موت الإله"، لا كحادثة لاهوتية، بل كتحرير للوعي من الاعتمادية الميتافيزيقية. النتيجة المنطقية لهذا المسار هي أن المعنى لا يُعطى، بل يُخلق، لا توجد وصية عليا تحدد وظيفة الإنسان، بل توجد حرية وجودية يخلق من خلالها الإنسان أهدافه،

ويتحمل تبعاتها، وفي هذا السياق، يصبح البحث عن غاية مفروضة من كائن خارجي نوعاً من الهروب من الحرية والمسؤولية.

يُطرح سؤال "ما غاية الإله من الخلق؟" على نحو يُفترض فيه مسبقاً وجود كائن خارق، واعي، فاعل، يعتمد الخلق ويقصد من ورائه غاية ما. غير أن هذا الافتراض لا يستند إلى دليل عقلي مستقل، بل يركز أساساً على النصوص الدينية والأساطير القديمة التي تُضفي على هذا الكائن صفات نابغة من المخيال البشري، لا من برهان تجريبي أو استنتاج فلسفي صارم.

إن مجرد طرح سؤال "لماذا خلقنا الإله؟" يُعد تسليماً ضمنياً بوجود هذا الإله وصفاته، وهو ما يجعل السؤال غير محايد فلسفياً، بل مُصاغاً ضمن منطق داخلي لعقيدة ما، ولذا، فإن التفكير العقلاني الحر لا يبدأ من هذا السؤال، بل من التشكيك في صلاحيته: هل ثبت أصلاً وجود خالق؟ وهل يمكن الحديث عن "غاية" دون إثبات الفاعل أولاً؟ وإذا كان الإله غير قابل للفحص أو المسألة، فإن الحديث عن غايته يصير بلا جدوى معرفية، فغياب الغاية أقل سوءاً من الغاية المدمرة وعلاوة على ذلك، لو قارنّا بين احتمالين:

عالم بلا غاية، نتاج تطورات كونية غير واعية، وعالم مخلوق عن عمد من كائن عليم قادر، ولكنه يتضمن قهراً، عبودية، وعذاباً أبدياً، فإن الاحتمال الأول، رغم برودته الوجودية، يظل أقل فظاعة من الثاني، الذي يُضفي طابعاً أخلاقياً كارثياً على الوجود نفسه.

فالخلق المقترن بمشروع إلهي يتضمن العقاب الأبدي أو الطاعة القسرية لا يعكس حكمة أو رحمة، بل يجعل من الإله مشروع طاغية كوني، يستخدم الكائنات كوسيلة لإثبات صفاته، وعندها لا يكون وجود المعدّبين "كما تفترض بعض التفسيرات اللاهوتية" ضرورة عدلية، بل مكوناً ضمن مسرح تعسفي يخدم الإله لا المخلوق، وهذا يقود إلى مفارقة لاهوتية أخلاقية:

إن الإيمان بغاية متعالية للخلق لا يؤدي بالضرورة إلى معنى، بل قد يؤدي إلى تجريد الإنسان من كرامته وتحويله إلى أداة، وبالتالي فإن غياب الغاية الكونية

أفضل أخلاقياً من وجود غاية تُنتج العذاب والعبودية، لأن الوجود العبي، على قسوته، لا يتضمن فاعلاً شريعاً يفترض فيه الكمال، لكنه يفشل في إظهار العدل. إذا سلّمنا "على سبيل الجد" بوجود إله خلق هذا العالم، فإن الواقع المائل أمامنا، المليء بالألم، والعبث، والتفاوت، والمعاناة غير المستحقة، يطرح إشكاليات جوهرية بشأن طبيعة هذا الإله وموقفه من مخلوقاته، ومن هنا يمكن تأطير الاحتمالات الثلاث التالية:

1- إله غير مبالي: هذا الاحتمال يفترض وجود كائن علوي، لكنه لا يتدخل، ولا يبالي، ولا يهتم بما يجري إنه الإله الذي خلق ثم انسحب، أو الذي يدور في مدارٍ ميتافيزيقي لا علاقة له بالبشر، لا يُعاقب ولا يُكافئ، بل يراقب بصمت أو يتجاهل بالكامل. لكن مثل هذا الإله، حتى لو وُجد، لا يحمل أي قيمة دينية أو أخلاقية، ولا يستحق عبادة أو خوفاً، إذ إنه يفتقر إلى الصفة المحورية التي تُضفي على الألوهية معناها: الانخراط في مصير الإنسان.

2- إله مخادع أو ساخر: وفق هذا التصور، قد يكون الإله كائناً يتعمّد اختبار ضحاياه، يضعهم في مواقف أخلاقية مستحيلة، يُعاقب فيها الأبرياء، ويمنح السلطة للأشرار، وابتلي البشر بشروط هو نفسه من سمح بها أو خلقها، وهذا النوع من الإله يقوّض أساس العدالة الإلهية، ويحوّل الوجود إلى مسرح عبثي يخلو من الرحمة أو الإنصاف، ويطرح أسئلة وجودية مريّة: ما جدوى الحياة تحت سلطة كائن يختبرك ليعاقبك، رغم معرفته المسبقة بنتيجتك؟

3- إله من اختراع الإنسان: في ضوء المعطيات العلمية الحديثة والبحوث الأنثروبولوجية المقارنة، تُعد الفرضية التي ترى في الإله نتاجاً بشرياً ثقافياً نفسياً هي الأكثر اتساقاً مع تاريخ تطور الوعي الديني، فوفقاً لهذه الفرضية، لم يكن "الإله" كائناً خارجياً أتى ليكشف ذاته، بل هو بناء رمزي أبدعه الإنسان ليُجيب على أسئلته الكبرى في مواجهة الوجود: الموت، المرض، المصير، الكوارث، والأمل. وبهذا المعنى، فإن الإله ليس كائناً خارج الإنسان، بل مرآة نفسية ثقافية تعكس احتياجاته وأسئلته في مراحل

مبكرة من الوعي، حيث تُوظف الأسطورة لتوفير الأمان، وتُسخر العقيدة لإضفاء المعنى على المجهول.

نشأت الفكرة الدينية " في أبسط صورها " كاستجابة انفعالية وبدائية للخوف من المجهول، حيث كانت قوى الطبيعة (الرعد، الزلازل، الموت، الجفاف) تُفهم على أنها إرادات عليا، من هنا بدأت عملية أنسنة الكون: إذ أُسقطت صفات الإنسان على قوى غامضة، فأصبحت "آلهة" لها نوايا ومطالب، ففي هذا التصور، ليس الإله، إلا تجسيداً رمزياً لرغبات الإنسان وقلقه، كما عبّر كارل غوستاف يونغ، فإن "الإله يسكن في اللاوعي الجمعي للبشر"، أي أنه فكرة تعبّر عن صورة الإنسان المثالية أو الأبوية، ولذا فإن كل تصور عن الإله يعكس، بشكل غير مباشر، نمطاً من القيم والسلطة والهويات الجمعية.

تاريخياً، لم تكن وظيفة العقائد الدينية تفسيرية فقط، بل أيضاً تنظيمية وسياسية، فالأسطورة لا تكتفي بتفسير المجهول، بل تضبط السلوك وتبرّر السلطة وتنشئ نسقاً أخلاقياً مغلقاً، بهذا المعنى، تصبح العقيدة الدينية أداة وظيفية لإضفاء المعنى على عالم غير مفهوم بطبيعته، لا بوصفها كشفاً لحقيقة، بل استراتيجية رمزية للاستقرار.

تُفهم العقيدة الدينية، في سياق التحليل النفسي والفلسفي، بوصفها إسقاطاً لرغبات الإنسان واحتياجاته الوجودية على السماء، فالإله في هذا التصور، ليس كائنًا خارجيًا مستقلاً عن الإنسان، بل صورة مثالية للذات البشرية وقد جُرّدت من ضعفها ونقائصها، ثم أُشبعَت بكل ما يفتقر إليه الإنسان: من عدالة مطلقة، وخلود لا يزول، وقوة لا تُقهر، ومحبة غير مشروطة.

بهذا المعنى، لا يكون الإيمان بالله استجابة معرفية ناتجة عن براهين عقلية، بل هو تعبير رمزي عن حاجة نفسية عميقة: حاجة إلى الحماية، إلى المعنى، إلى تبرير الألم والموت، وإلى خلق نظام تتسق فيه الحياة رغم عبثيتها الظاهرة، وعليه، فإن الإله ليس "مُكتشفًا"، بل "مُبتكرٌ" ثقافياً، يسدّ فجوات الفهم والخوف في وعي الإنسان المبكر.

ومع توسع مدارك الإنسان عبر العلم والفلسفة، يظهر أن البحث عن المعنى لا يقتصر على فرض غاية كونية مسبقة، بل يمكن أن يتحقق من خلال إدراك الإنسان لمسؤوليته عن أفعاله، وقدرته على خلق قيمه ومعانيه الخاصة، فحتى في عالم لا يفرض غاية محددة، يمكن للإنسان أن يجد هدفه في تحسين الحياة، ونشر العدالة، وفهم الكون من حوله، هذا التوجه لا ينفي قيمة الإيمان بالنسبة للبعض، لكنه يحول التركيز من معاني مفروضة خارجياً إلى مشروع داخلي للوعي والفعل، حيث يصبح الإنسان بحد ذاته مصدر المعنى والخلق الأخلاقي، قادراً على مواجهة العبث وتحويله إلى فرصة للإبداع والتقدم، وفي هذا الإطار، تُصبح فكرة الإله نتاجاً للوعي الإنساني في طوره الأسطوري، لا كياناً مستقلاً، إنه تعبير ثقافي عن مرحلة من التاريخ، حيث الحاجة إلى التفسير والأمان جعلت من الوهم بنية منطقية مقبولة، ومع تطور الفهم العلمي والفلسفي، تتراجع ضرورة هذا الوهم، ويُعاد التفكير في الوجود ومعناه من خارج القفص الديني، في النهاية، سواء اتجه الإنسان نحو الإيمان أو نحو الفكر الإلحادي، تبقى القدرة على التساؤل والبحث عن المعنى هي ما يمنحه حيويته وعمقه الإنساني، فالعقل المتفتح والقلب الواعي يشكّلان معاً أداة لاستكشاف الحياة، وفهم الذات، وبناء قيم متماسكة، تمنح لكل لحظة من وجوده وزنها ومعناها، بعيداً عن القوالب الجاهزة أو الإجابات السهلة.

وفي ختام هذا التدبر العميق، يتضح أن عمر الكون واسع من 13.8 مليار سنة، حين تكوّن من خيوط النشأة الأولى، بينما تُقدّر بداية ظهور الحياة على سطح الأرض بحوالي 3.5 إلى 4 مليارات سنة مضت، استناداً إلى الأدلة الأحفورية والتحليلات الجيولوجية والكيميائية التي تكشف عن وجود أطر من البكتيريا والكائنات الدقيقة المبكرة، كانت تلك الكائنات أول أشكال الحياة التي ظهرت في محيطات الأرض، قبل أن تتطور تدريجياً وتُعقّد مع مرور الزمن، لتشكل تنوعاً هائلاً من الكائنات، وصولاً إلى الكائن البشري العاقل الذي ظهر منذ حوالي 300 ألف سنة.

لكن المفارقة الصادمة أن زمن آدم الفعلي، وفقًا للتقاليد والتاريخ، لا يتعدى ستة آلاف سنة، فهل يمكن أن يتعامل الوعي الحديث مع هذه العلاقة الموهلة بين مدى الزمن الكوني، ومدة وجود الإنسان ذلك الكائن المسؤول عن إدراك ذاته وكونه؟ وفي سياق هذا التساؤل المحوري، يثور سؤال جوهري يتطلب تأملات عميقة ومنهجية: أين كان الله حين بدأت الحياة على سطح الأرض، وما هو الدور الحقيقي الذي يؤديه في سياق يتجاوز عمره المليارات من السنين؟ هل كان حضوره غائبًا، أم أنه كان حاضرًا في صمت، يراقب بغير تفسير، في حين كانت تتفتح أزهار الحياة وتتوالى أجيال الكائنات الحية؟ أم أن وجود الحياة ذاته يعيد تأويل مفهوم الوجود، ليظل السؤال بلا إجابة قاطعة، واللغز أكثر إشراقًا من الوضوح؟ إن توجيه هذا السؤال يسهم في تهدئة أوجاع التساؤل، ويوقف زخم اليقين السطحي، ليحشرنا نحو ممرات التأمل العميق، حيث تتداخل الأزمنة وتتجاوز حدود المتاح من الفهم، وتضع أصل الإنسان في زمن محدود، وترسم عمر الكون بأرقام تتجاوز حدود الفهم الطبيعي لا تقبل القياس، يجب أن تتوقف الأوهام أمام هذه الحقيقة، ونفتح أبواب التساؤل حول المكانة الحقيقية للإنسان، مع إعادة تقييم أصل وجوده وماهيته، قبل أن يغمره النسيان، وتُطمس ذاكرته في دروب لا نعلم نهايتها.

السببية الدينية

وإغلاق أبواب العقل

في عالم يُموج بالظواهر والأحداث، تتداخل الأسباب والنتائج بشكل لا يخلو من تعقيد، حيث يُعد مفهوم السببية من الركائز الأساسية التي يقوم عليها فهم قوانين الطبيعة والواقع. فالحدث لا يكون عشوائياً، بل هو نتاج لسبب معين، والنتيجة التي تترتب على هذا السبب ليست إلا ترجمة مباشرة لمنطق القوى التي تحكم تفاعل مكونات الكون.

تشكل السببية، بوصفها أحد الركائز الأساسية للفكر البشري، إطاراً تفسيرياً جوهرياً يرافق الإنسان منذ فجر حضارته، فمنذ بداية الطفرة الحضارية الأولى، لاحظ الإنسان أن هناك نمطاً من التنظيم في الظواهر والوقائع التي يعيشها، وأن تلك الظواهر لا تحدث بشكل عشوائي، وإنما بأسباب ودوافع يمكن فهمها وربطها بعضها ببعض، وعبر العصور، تطورت هذه الرؤية بشكل طبيعي، ليصبح فهم السبب والنتيجة من الأسس التي يعتمد عليها الفكر العلمي والفلسفي على حد سواء.

في سياق البحث العلمي، يُعتبر مفهوم السبب من أهم المبادئ التي تُمكن المجتمع من تفسير الظواهر الطبيعية والاجتماعية، وإن محاولة الإنسان لفهم لماذا تحدث الظواهر مثل سقوط التفاحة أو اشتعال النار أو ولادة الإنسان ووفاته، ليس مجرد فضول معرفي، بل هو محاولة منه لإحاطة هذا الكون الذي يعيش فيه، وتقديم إطار منظم يربط بين الأثر والسبب ويوضح العلاقة بين الأحداث.

الافتراض الضمني الذي يحكم هذه الرؤية هو أن العالم منظم بطريقة تسمح بتتبع العلاقات السببية، وأن خارج إطار هذه العلاقات، لا يوجد تفسير منطقي

للأحداث التي تقع. ويُعبر عن ذلك في الاعتقاد بأن كل نتيجة لها سبب، وأن كل ظاهرة يمكن أن تُعطى لها تفسير منطقي عبر تحليل سلسلة الأسباب والنتائج. لهذا السبب، أصبح البحث في الأسباب هو المنهج الأيديولوجي والمعرفي الذي يمكن الإنسان من السيطرة على بيئته وفهمها بشكل أعمق، بل وحتى التنبؤ بكثير من الظواهر.

وعلى مر التاريخ، تطور مفهوم السببية من مجرد ملاحظة فردية إلى قاعدة منهجية، خاصة مع ظهور العلم التجريبي الحديث، حيث صار السبب هو العمود الفقري الذي تنبني عليه النظريات العلمية، إذ يسعى الباحث من خلاله إلى بناء نماذج تفسر الظاهرة بشكل قابل للاختبار والتأكيد، وبهذا، فإن السبب في الفكر الحديث لا يُعد مجرد تصور نظري، بل أدوات منهجية عملية، تساعد الإنسان على رسم خريطة معرفية تتسم بالدقة والموثوقية، وتُمكن من التحكم جزئيًا في الكون من حوله.

وفي النهاية، يبقى مفهوم السببية عنصرًا أساسيًا في مسيرة الفكر الإنساني، حيث يسعى الإنسان من خلاله إلى إضاءة غموض الوجود، وفهم حركة العالم من حوله بشكل أكثر دقة وعمقًا، وتظل التساؤلات حول طبيعة العلاقة بين السبب والنتيجة، وما إذا كانت هناك أسباب نهائية أم أنها تتداخل وتتداخل، محورًا فلسفيًا وعلميًا مستمرًا، يعكس حيوية العقل البشري ورغبته الدائمة في استكشاف حقائق الكون.

تُفهم السببية على أنها علاقة بين حدثين في الدراسة المنهجية: حدث يُسمى "السبب"، يؤدي إلى "نتيجة" في ظل شروط معينة، فهي ليست مجرد علاقة زمنية، بل علاقة فاعلية، والسبب يُحدث تغييرًا في النتيجة، ويمكن لهذا التغير أن يُرصد ويُكرّر. من هنا، تُصبح السببية نموذجًا عمليًا لفهم التغيرات في الطبيعة، ابتداءً من فيزياء الحركة وانتهاءً بعلوم الأحياء والسلوك.

لكن، وعلى الرغم من مركزية هذا المفهوم، فإن السببية ليست قانونًا ميتافيزيقيًا مُطلقًا، إنها نموذج إجرائي قابل للتعديل. العلم المعاصر "خصوصًا في فيزياء الكم" يكشف أن العلاقات السببية قد لا تكون دائمًا حتمية. في بعض الظواهر الكمومية،

لا يمكننا تحديد "السبب" بدقة، بل فقط التنبؤ باحتمالات النتائج، ما يُعرف بـ"اللاحتمية".

علاوة على ذلك، السببية تفترض دائماً تحوّل شيء من شيء: طاقة إلى طاقة، مادة إلى مادة، أو بنية إلى بنية جديدة. لكنها لا تشرح "الخلق من العدم" فهي لا تفسر كيف يمكن لشيء أن ينشأ من لا شيء، وهذا يفتح الباب لمناقشات فلسفية عميقة تتجاوز نطاق الفيزياء التجريبية، وتضع مفاهيم مثل "الخلق"، و"الوجود"، و"العلة الأولى" في بؤرة الاهتمام.

يُعد مفهوم السببية واحداً من أبرز الركائز الأساسية التي شكّلت البنية الفلسفية للتفكير الإنساني منذ العصور القديمة، إذ يمثل هذا المفهوم أداة تحليلية محورية تهدف إلى تفسير طبيعة العالم وظواهره، سواء كانت طبيعية أو إنسانية، ويُعدّ من الطرق التي حرص الفلاسفة على بناء فهم منهجي للكون، ومن الأهمية بمكان أن نُشير إلى أن "أرسطو" (384-322 ق.م) قد شكّل، من خلال تطويره نموذجاً متكاملًا للسببية، منعطفًا حاسمًا في تاريخ الفلسفة، إذ اقترح أن الفهم الكامل لأي ظاهرة لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال تحليلها وفقًا لأربعة أنواع من الأسباب، يُعرف لاحقًا بـ"الأنواع الأربعة للسببية".

ويعتمد أرسطو في تصوراتهِ على أن كل ظاهرة تتوقف على أربعة أسباب أساسية: السبب المادي، السبب الصوري، السبب الفعلي، والسبب الغائي.

1. السبب المادي: يُعتبر من الركائز الأساسية التي تحدد طبيعة وأصل أي كائن أو ظاهرة مادية، إذ يمثل المادة أو العنصر الخام الذي يُبنى منه الشيء ويتكوّن عبر عمليات تحويلية وتركيبية معقدة حيث يُعد السبب المادي بمثابة الأساس البنيوي للهوية المادية للكائن، إذ بدون المادة الأصلية، يصبح من المستحيل وجود ذلك الكائن في صورته الحالية، أو حتى إمكانية وجوده بشكل مطلق.

في إطار الواقع المادي، على سبيل المثال، عند الحديث عن تمثال معين، فإن السبب المادي يشير إلى المادة التي أنشئ منها، كالمرمر أو البرونز أو الخشب، وهي المكونات الأساسية التي تُبنى عليها معمارية التشكيل النهائي، وينطوي هذا المفهوم على

أن المادة ليست مجرد عنصر إضافي، بل هي الشرط الضروري لوجود الكائن المادي، إذ إن غياب المادة يستحيل معه أن يتحقق وجود الكائن بشكل مستقل، وعليه، فإن دراسة السبب المادي تتطلب فهمًا عميقًا لخصائص المادة، وطرق تفاعلها مع العوامل الأخرى التي تؤدي إلى تكوين الكائن، فالمادة تشكل الأساس الذي يبنى عليه كل موجود مادي، وهي العامل الحتمي الذي يعبر عن جوهر الوجود المادي، وتحتفظ بعلاقات سببية تقتصر على أنها الشرط الضروري كي يتم وجود الشيء في طبيعته المادية، ومن دونها يصبح وجود الشيء أمرًا مستحيلًا، حيث تظل المادة الركن الثابت الذي يُعتمد عليه في تفسير نشأة الكائنات ومرتكزاتها الأساسية.

2. السبب الصوري: فهو الشكل أو الهيئة التي يتخذها الشيء، وهو المبدأ الذي يميّزه عن غيره، ويحدد هويته وخصائصه، فكما يُحدد السبب الصوري للتمثال هو شكله الذي يُحيل إلى أن يصور شخصية معينة أو رمزًا فنيًا، فإن السبب الصوري هو الذي يفرق بين كتل حجرية عشوائية وبين تمثال فني مميز، على المستوى الفلسفي، يتصل السبب الصوري بالمفهوم الأرسطي "المثّل" أو الجوهر، الذي يُعبر عن الذنبذبة الأبدية التي تحدد طبيعة الشيء، وتجعله يظل محتفظًا بخصائصه الأساسية عبر الزمن، بل ويرتبط ارتباطًا وثيقًا بعملية تشكيل الهوية الجوهرية للوجود.

وبذلك، يبرز أن السبب المادي يكوّن المادة، بينما السبب الصوري يعطيها الجوهر والشكل، بحيث لا يمكن أن يتكوّن شيء من المادة بدون شكل معين، أو أن يُحفظ الشكل من غير مادة. من هنا، تتجلى العلاقة التبادلية بين هذين النوعين من الأسباب، حيث يشكلان معًا الصورة المثالية للفهم الفلسفي للعالم.

بالانتقال إلى الأبعاد الفلسفية الأوسع، يُعد السبب الصوري مرادفًا للمفهوم المنطقي والفلسفي لجوهر الكائن، أو "المثّل" عند أفلاطون، أو "الهوية الجوهرية" عند أرسطو، والذي يحدد طبيعة الشيء وما يجعله هو ذاته، وليس شيئًا آخر. إذ يمكن النظر إلى السبب الصوري على أنه مخطط داخلي يُنظم المادة ويوجهها لتحقيق الغاية أو الوظيفة، وهو عامل هام في تفسير استمرارية الأشكال وخصائصها مع تغير المادة.

وفي إطار تجلياته المعاصرة، يرتبط السبب المادي بالمعرفة العلمية الحديثة التي تنطلق من تحليل تركيب المادة على المستوى الذري والجزيئي، بهدف تفسير خصائص المادة وتغيراتها، مما يُبين أن هذا النوع من الأسباب لا يقتصر على البعد الفلسفي فحسب، بل يُعد أساساً لفهم العلوم الطبيعية.

يُعد تصوّر أرسطو للسببية أحد أبرز أطر الفهم الفلسفي للعالم، إذ قام بتوسيع مفهوم السببية ليشمل أربعة أنواع رئيسية، تمثل أساساً لفهم طبيعة الظواهر من مختلف الزوايا، فبالنسبة له، السبب المادي يُعبر عن المادة أو العنصر الخام الذي يتكوّن منه الشيء، مثل الخشب الذي يصنع منه الطاولة، وهو شرط وجودها المادي. أما السبب الصوري، فهو جوهر الشكل أو الهيكل الذي يتحلّى به الشيء، ويمنحه هويته، مثل الشكل النهائي للتمثال الرخامي الذي يُميّزه عن الصخر العشوائي.

3. السبب الفاعل: يُمثل القوة أو العامل المباشر الذي يُحدث التأثير ويُؤدي إلى نشوء الشيء أو تغييره، وهو بمثابة "اليد المحركة" التي تنقل المادة من حالة القدرة إلى حالة الفعل. فكما يقوم النحات باستخدام يده ليحفر وينحت في قطعة الرخام، فإن السبب الفاعل هو الذي يمد المادة بالحركة أو القوة الضرورية لإحداث التحول، ويتجسد هذا المفهوم في جميع الظواهر الطبيعية والكونية، حيث يتفاعل العامل الفاعل مع السبب المادي لتحقيق الهدف المرجو، ويُشكل بذلك الحلقة الحاسمة في عملية التغيير والإحداث. لذا، فإن فهم السبب الفاعل يسלט الضوء على القوى التي تتداخل لإحداث الواقع، ويبرز أهمية القوة الذكية أو الطاقية التي تُحرّك المادة نحو التحول، وتؤكد أن لا شيء يحدث بالمصادفة، وإنما هناك دائماً، في خلفية المشهد الكوني، قوة فاعلة ومؤثرة تُنظم وتوجه سير الأمور وفقاً لنظام دقيق.

4. السبب الغائي: يُمثل الأبعاد الموجهة نحو الهدف أو الغاية من وجود الشيء، التي تتجاوز "كيف" و"مّم" و"لماذا" لتطرح السؤال الأبرز: "لأي غاية وُجد هذا الشيء؟". فمثلاً، فإن التمثال مأخوذ كتمثال، وُجد ليُزيّن المعبد أو يخلّد شخصية معينة، وهو ما يُعبر عن الوظيفة أو الرسالة التي يُحققها، وهو ما يميز السبب الغائي عن الأنواع الأخرى.

وفي جوهر التصور الأرسطي، يُعدُّ السبب الغائي العنصر الأعرق، لأنه يربط بين وجود الشيء ووظيفته، ويُبرز الاتجاه نحو المستقبل، حيث يفسر الظواهر والأشياء من خلال الهدف الذي تسعى لتحقيقه، لا من حيث ماهيتها فحسب، ويُعبّر السبب الغائي عن نزعة قيمة أو معيارية، إذ يرتبط تحديد ما هو "مناسب" أو "جيد" وفقًا لطبيعة الشيء وأهميته في منظومة الوجود. بالإضافة إلى ذلك، لم يقتصر أرسطو على التطبيق البشري فحسب، بل وسَّع المفهوم ليشمل الظواهر الطبيعية، فالبذرة، على سبيل المثال، ليست مجرد خليط من مواد فاعلة، وإنما تحمل غاية كامنة تدفعها لتُصبح شجرة، والنطفة البشرية تتجه نحو أن تُكوّن إنسانًا مكتملاً، مما يعكس اعتقادًا راسخًا في وجود غايات مهيمنة على جميع مظاهر الكون.

هذا التصور المتمحور حول الغاية، وبفلسفة تعنى بالعلة والهدف، أُعيد توجيهه لاحقًا من قبل "توما الأكويني"، الذي عمد إلى إعادة تأويل الغايات الطبيعية ضمن إطار ديني، حيث اعتبر أن الله هو "الغاية العليا" لكل موجود، وأنَّ كل ظاهرة طبيعية تؤدي وظيفتها بمشيئته، وأن وجود العالم وُجد لتحقيق مقاصد إلهية تامة، وهو ما يُبرز أن السبب الغائي في الفكر الأرسطي، ثم في الفكر الكنسي الوسيط، هو ليس مجرد مفهوم فلسفي، بل أداة لتعزيز فهم علاقة الخالق بال مخلوق، وإظهار وظيفة الكون في إطار غائي، يربط بين أصل الوجود ومقاصدها النهائية، بما يعكس استمرارية الصلة بين العقل والفلسفة والدين عبر التاريخ .

خلال العصور الوسطى، وخصوصًا في الفكر المسيحي اللاتيني، اكتسب مفهوم الغائية طابعًا لاهوتيًا صارمًا، إذ لم يعد مجرد اتجاه داخلي في الأشياء كما كان عند أرسطو، بل أصبح دليلًا على وجود عقل مدبر يوجه الكون وفق أهداف محددة، وقد عبر توما الأكويني (1225-1274) عن هذا التحول من خلال دمجهِ للفلسفة الأرسطية مع العقيدة المسيحية، مما أدى إلى توظيف الغائية في إطار لاهوتي عقلائي، فالأكويني رأى أن جميع الكائنات الطبيعية تتصرف وفق غاية محددة، حتى وإن لم تكن واعية بها، كحركة الحجر الذي يسقط أو نمو النبات نحو الشمس، إذ لا يمكن تصور أن تكون هذه الكائنات موجهة ذاتيًا، فهي تتلقى توجيهها من مصدر خارجي، وهو الله.

في كتابه المشهور "الخلاصة اللاهوتية"، اقترح الأكوييني ما يُعرف بـ"الطرق الخمس لإثبات وجود الله"، وكان أحدها مبنياً على الغائية، ويُعرف أحياناً بـ"برهان التصميم"، وفي هذا الإطار، اعتبر أن وجود نظام في الطبيعة، خاصة لدى الكائنات غير العاقلة، إنما يدل على وجود منظّم غائي عاقل، هو الله، الذي أوجد كل شيء وفق خطة منظمة ومقصودة. بهذا التصور، أصبحت الطبيعة بمثابة "آلة متقنة الصنع"، إذ يؤدي كل جزء فيها وظيفة معينة ضمن خطة إلهية كبرى، وحتى الظواهر السلبية كالآلَم أو الشر لم تكن بلا معنى، بل كانت جزءاً من نظام شامل يهدف إلى غايات تتجاوز فهم الإنسان المباشر.

وفي هذا السياق، كان الإنسان يُنظر إليه كغاية الخلق، إذ أوجد ليحقق غاية عليا، وهي معرفة الله وعبادته، وكل شيء آخر من حركات الكواكب إلى وظائف النبات، كان يُروج له على أنه خُلق لخدمة الإنسان وتحقيق غايته، إلا أن التصور الغائي الإلهي بدأ يتعرض لانتقادات مع بزوغ فجر العلم الحديث في القرن السابع عشر، إذ بدأت ظواهر الطبيعة تُفسّر بالاعتماد على قوانين ميكانيكية تحكم المادة والحركة، دون الحاجة إلى فرض غايات أو أهداف ميتافيزيقية. وهكذا، حدثت ثورة إبستمولوجية، إذ نُزع الطابع الغائي عن تفسير الظواهر الطبيعية، وأبدلت المفاهيم الغائية بمبادئ الميكانيكا والتشغيل وفق قوانين ثابتة ومنظمة، وأصبح العالم يُنظر إليه كآلة لا قصد لها، تعمل وفق نظام محكم يحدد العلاقات بين أجزائه، عوضاً عن كائنات ذات أغراض خاصة.

هذه الانتقالية من التصور الغائي إلى النموذج الميكانيكي، تُمثّل قطيعة إبستمولوجية حاسمة مع الرؤية الأرسطية واللاهوتية التقليدية، ولا تزال تلقي بظلالها على المفاهيم الفلسفية والعلمية الحديثة، حيث يُعدّ فهم العالم كآلة خالية من الغايات، جزءاً أساسياً من المنهج العلمي، الذي يُركز على التفسير الميكانيكي القابل للملاحظة والتجريب، بعيداً عن الاعتبارات الميتافيزيقية أو العقائدية.

مع بداية عصر النهضة، ومع تطور الفكر العلمي خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، شهدت النظرة الكونية تحولاً جذرياً في مفهوم السببية، خاصة في ظل

النهج العلمي الجديد الذي أرساه كل من "غاليليو ونيوتن"، إذ لم تعد الطبيعة تُعتبر كائنًا حيًا أو هادفًا، وإنما كآلة ضخمة تخضع لضرورات سببية حتمية، يمكن فهمها وتحليلها من خلال القوانين الكونية التي يمكن قياسها والتنبؤ بها، فهذا التحول الفكري أدى إلى تغيير جوهري في الأسلوب الفلسفي والمنهجي، حيث انتقل السؤال من "لماذا يحدث هذا؟" المتصل بالغاية والمقصد، إلى "كيف يحدث؟"، الذي يركز على الآلية والآثار المسلسلة للظواهر، مبعّدًا البُعد الغائي من تفسير الظواهر الطبيعية.

وفي ذات السياق، استمر مفهوم "الوظيفة" في تفسير الظواهر البيولوجية، لكن بشكل غير غائي، بمعنى أن الوظائف مثل: "العين ترى" أو "الجناح يساعد على الطيران"، لم تُفترض كغايات مسبقة، بل فُسرت كنتائج تطوّرت عبر الانتقاء الطبيعي، فوفق النظرية الداروينية، الأعضاء التي أدت وظائفًا مفيدة لاستمرار الكائنات الباقية، لم تكن تهدف إلى ذلك، بل كانت تلك الوظائف ضرورية لضمان البقاء، وما زاد على ذلك أن عملية الانتقاء الطبيعي لم تكن تتعلق بفعل وجود غاية حتمية، بل كانت نتيجة لمجموع عمليات تكرارية من الانتخاب والانتقاء.

وفي إطار الفلسفة العلمية، اتسم هذا التحول أيضًا بتقويض شرعية النماذج الميتافيزيقية التي كانت تجمع بين السببية والغائية في إطار نظري شامل، إذ أُعيد بناء تصور الكون على أساس أنماط من التكرار، الضروريات، وقوانين يمكن ملاحظتها وتوثيقها، دون حاجة إلى تصور هدف أو معنى خارجي. ومن خلال ذلك، تم تأسيس المبادئ الأساسية للفكر العلمي الحديث الذي يقوده الحياد القيمي، والتفسير الكمي، والاعتماد على الملاحظة والتجريب، بحيث أصبح العلم ينظر إلى الظواهر كأنها أنماط سببية قابلة للتحليل.

أما في الفلسفة الحديثة، خاصةً خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، فقد عُدل مفهوم السببية بشكل جذري على يد فلاسفة مثل "رينيه ديكارت وباروخ سبينوزا"، حيث اعتبر هؤلاء أن كلّ نتيجة يجب أن تكون مرتبطة بسبب ضروري، وأن العالم خاضع لنظام محكم تحكمه قوانين عقلانية، يمكن إدراكها عبر العقل والمنهج الرياضي. فسبينوزا، على سبيل المثال، رأى أن العالم منظومة مغلقة، وأن كل الأحداث

مرتبطة بـ"سبب لازم"، بحيث تُفهم كجزء من نظام كوني واحد، وأن العلاقات السببية ليست مجرد تتابع عشوائي، بل مبدأ كوني مُنظم.

وفي ضوء ذلك، أصبحت السببية الدعامة الأساسية للمنهج العلمي الحديث، حيث يُنظر إليها كوسيلة لكشف الأنماط الكامنة وراء الظواهر، وتحويل الكائنات والظواهر إلى موضوعات قياس وتمثيل رياضي، تُستخدم في التنبؤ العلمي. ويتجلى ذلك بشكل واضح في أعمال غاليليو ونيوتن، حيث أدت المفاهيم السببية إلى إرساء أسس الفيزياء الكونية، وتطوير قوانين رياضية، وتوحيد المعرفة حول علاقات السبب والنتيجة.

وفي هذا السياق، لعب كل من "فرانسيس بيكون" (1561–1626) "ورينيه ديكارت" (1596–1650) سببا رئيسيًا في ترسيخ هذا النهج، حيث قدم بيكون المنهج الاستقرائي الذي يعتمد على الملاحظة المنظمة، وجمع البيانات، والتجريب، بعيدًا عن التأملات الغائية والتفسيرات الدينية، بينما أطلق ديكارت منهجه العقلاني الذي يؤكد أن قوانين الطبيعة يمكن استنتاجها من خلال العقل المجرد، والتفكير المنطقي. فباختصار، يمكن القول إن الحضارة العلمية الحديثة، من خلال إعادة تشكيلها لمفهوم السببية، ألغت الأطر الميتافيزيقية، وبنّت منظومة من المعارف تركز على قوانين طبيعية قابلة للملاحظة، والتكرار، والقياس، مما أدى إلى تجاوز محدودات التصور الأسروي والميتافيزيقي، وإرساء فلسفة علمية تستند إلى معارف موضوعية، قابلة للقياس والتفسير.

لقد ساهمت المذاهب الفلسفية والعلمية التي ظهرت في العصر الحديث، وخصوصًا منذ عصر النهضة، في إعادة تشكيل المفهوم الحديث للطبيعة وعلاقتها بالسببية، إذ سعى فلاسفة مثل رينيه ديكارت إلى بناء منهج عقلي صارم، يعتمد على التحليل والتقسيم المنهجي للمشكلات، بهدف تفسير الظواهر الطبيعية كنظم ميكانيكية قابلة للفهم عبر قوانين رياضية دقيقة، ولم يُعد السؤال عن "لماذا هو كذلك؟"، بل أصبح يُركّز على "كيف يعمل؟"، مما أدى إلى تبلور تصور جديد للعالم ككيان غير موجه لغائيًا، وإنما كآلة تعمل وفق قوانين حتمية وقابلة للقياس والمراقبة.

غير أن هذا التوجّه العقلاني الميكانيكي لم يستقر عند حدود فهم العالم كمنظومة آلية فحسب، بل أخذت أبعاده تتشدد وتصبح أكثر راديكالية مع الفيلسوف "سبينوزا" (1632-1677)، الذي يُعتبر من أبرز فلاسفة العقلانية في التاريخ الحديث، إذ تجاوز سبينوزا التصور التقليدي، حيث اعتبر أن التمييز بين الله والطبيعة غير ضروري، وطرح مفهوم وحدة الوجود؛ فالله هو الجوهر الوحيد الذي يتجلّى في جميع الموجودات، بحيث تؤوّل كل الكائنات والأشياء إلى تجليات أو أوضاع لجوهر واحد لا نهائي. بمقتضى ذلك، لا يوجد في الكون ثنائية حقيقية بين الخالق والمخلوق، إذ أن الله هو ذاته الطبيعة، وكل شيء يُعبّر عن تجليات صفاته الذاتية.

وفي إطار التصور التوحيدي، رفض سبينوزا التفسير الغائي للطبيعة بشكل قاطع، إذ اعتبر أن الاعتقاد بأن الأشياء وُجدت لخدمة الإنسان أو لتحقيق غاية محددة هو وهم، ناتج عن جهل الإنسان بالأسباب الحقيقية للأشياء، فالنظام الطبيعي، وفقاً له، لا يعمل وفق أهداف خارجية، بل وفق ضرورات داخلية نابعة من طبيعة الأشياء نفسها، من هنا، يكون العالم كالكيان المقنن، الذي يتحرك وفق قوانين حتمية صارمة، تشمل جميع أوجه الحياة والوجود، بما في ذلك الأفكار، والرغبات، والمشاعر الإنسانية.

أما مبدأ الحتمية الشاملة، الذي يُعد أحد ركائز فلسفة سبينوزا، فهو يُعبّر عن أن كل شيء في الكون يخضع لقوانين طبيعية صارمة، من دون استثناء، وأن الأفعال ليست نتيجة حُرية مطلقة، وإنما هي تعبير عن الضرورة التامة التي وضعها الله في نظام الكون، فـ"الحرية"، عند سبينوزا، ليست إلا فهمًا للضرورة، وتحقيقًا لطابع طبيعي، حيث أن الفعل ينجم عن طبيعة الشيء ذاته، وليس عن تأثير خارجي عشوائي أو غرض خارجي، وبهذا، يُمكن تصور أن الإنسان، وأفكاره، ومشاعره، وكل الأحداث الكونية، ليست إلا انعكاسات ضرورية لقوانين طبيعية، تُفسّر علمياً وفق تصوّر موحد للعالم. وفي سياق التطور العلمي، بلغ هذا التصور أوجه مع أعمال "إسحاق نيوتن" (1643-1727)، الذي وضع الأسس الرياضية للفيزياء الكلاسيكية، من خلال قوانين الحركة الثلاثة وقانون الجاذبية العامة، فوفقاً لنيوتن، لم تُفهم الطبيعة ككيان موجه

نحو غاية أو هدف داخلي، بل كنظام مغلق ومنظم، يتحرك وفق علاقات رياضية يمكن التنبؤ بنتائجها بدقة، وبما أن النظام الأساسي هو قوانين السبب والحتم، فإن تفسير الظواهر الطبيعية أصبح قائمًا على مبدأ التوصيف الميكانيكي، الذي يلغي الحاجة إلى استدعاء مرجع غائي أو عنصري ميتافيزيقي.

إن هذا التحول النظري، من تصور العالم كمكان غائي، إلى تصور الانبثاق التلقائي والصيانة الذاتية عبر قوانين حتمية، أرسى أساسات الفكر العلمي الحديث، وأسهم في التأسيس لمنهجية التجريب والملاحظة، التي جعلت من العلم أداة موضوعية وحيادية، قادرة على تفسير الكون بوصفه آلة قابلة للفهم الميكانيكي، بدون الاعتماد على عبارات غائية أو تصورات غير قابلة للملاحظة.

في إطار الفكر العلمي الفلسفي، حدث تطور جذري في مفهوم السببية مع ظهور النظام الميكانيكي الذي أسسه إسحاق نيوتن. إذ أصبح من المسلّم به أن السببية تعتبر مبدأً حتميًا يخضع لقوانين رياضية دقيقة، قابلة للتطبيق على جميع الظواهر الطبيعية. فعلى سبيل المثال، من خلال معرفة موقع وسرعة جسم معين، والتأثيرات التي يتعرض لها، يمكن بحسابات رياضية دقيقة التنبؤ بمصيره المستقبلي. وهكذا، أسس نيوتن نموذجًا علميًا يعتمد على السببية الخطية، حيث تتبع كل نتيجة من سبب سابق، ضمن سلسلة متصلة لا تنكسر، من التفاعلات المسببة.

وفي هذا السياق، أُعيد تصور الكون كآلة ضخمة تعمل بكفاءة وانتظام، وفقًا لقوانين موضوعية يمكن صياغتها رياضيًا بشكل كامل. فكل الظواهر الطبيعية، من حركة الكواكب إلى سقوط الأجسام على الأرض، كانت تُعتبر حالات خاصة من تلك القوانين العامة، التي يمكن قياسها والتنبؤ بنتائجها عبر أدوات حسابية. وهكذا، كانت فكرة الحتمية تتجسد في أن كل ظاهرة مادية يمكن تفسيرها بشكل كامل، بشرط توفر المعرفة الكاملة للشروط الأولية، ليُصبح العالم بمثابة كتاب مكتوب بلغة الرياضيات، كما وصفها غاليليو، بعيدًا عن تصور الكائن الواعي أو الموجه لهدف معين.

وفي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ومع تصاعد تأثير المنهج التجريبي وتقدم العلوم الطبيعية، شهد التصور الغائي انحدادًا حادًا، ليس فقط على مستوى التفسير

العلمي، بل أيضًا في البنية الفلسفية للفكر الغربي، وكان من أبرز المساهمين في هذا الاتجاه الفيلسوف الأسكتلندي "ديفيد هيوم" (1711-1776)، الذي شكّل صوتًا فاعلاً في زعزعة المفهوم التقليدي للسببية. ففي تحليله، رفض هيوم فكرة "الضرورة السببية" كعلاقة موضوعية ثابتة في الوجود الخارجي، بحيث اعتبر أن العلاقة بين السبب والنتيجة ليست أكثر من عادة عقلية تنشأ من تكرار اقتران ظاهرتين في التجربة، حيث نكوّن في أذهاننا توقعًا لحدوث النتيجة بمجرد ظهور العلة، غير أن هذا الترابط، بحسب هيوم، لا ينبع من ملاحظة مباشرة لوجود قوة أو ضرورة فاعلة، وإنما هو بناء عقلي فرضته الحاجة الداخلية للإنسان إلى تنظيم معطيات تجربته، وليس وصفًا حقيقيًا لارتباط موضوعي في الواقع الخارجي.

نتيجة لهذا النقد، أصبح من الواضح أن مفهوم السببية، وفقًا لهيم، لا يُستمد بالمباشر من التجربة، وإنما يُفرض عليها من خلال الذهن، الذي يختزل النظام الكوني إلى نمط من التوقعات المبنية على العادة، وهذا المنطق يقود إلى استنتاجات فلسفية عميقة، مفادها أن الغائية والسببية، وحتى النظام الطبيعي، ليست إلا مفاهيم افتراضية لا يمكن إثباتها تجريبيًا، وإنما هي أدوات إدراكية ذات طبيعة معرفية لا تتجاوز قدرة الإنسان على الترتيب العقلي لتجربته.

ردًا على هذه الانتقادات، انطلق الفيلسوف الألماني "إيمانويل كانط" في معالجة فلسفية عميقة لمفهوم السببية، ضمن إطار ما سمّاه بـ"الحدود المعرفية للعقل البشري"، ففي مؤلفه "نقد العقل المحض"، أكد أن السببية ليست خاصية موضوعية في العالم كما هو في ذاته، وإنما هي مقولة ذهنية يفرضها العقل على معطيات الحواس، لتنظيم التجربة وجعلها ممكنة. بمعنى آخر، أن العلاقة السببية لا وجود لها بشكل مباشر في الواقع الخارجي، وإنما هي شكل من أشكال الترتيب العقلي اللازم لعملية الإدراك، فهي شرط ضروري لانتظام خبرة الإنسان، وليس قانونًا موضوعيًا مستقلًا عن وعينا أو ذاتنا المعرفية، وبذلك، يكتسب مفهوم السببية عند كانط طابعًا تنظيميًا معرفيًا يتيح للإنسان فهم العالم الطبيعي. رغم أن هذا الفهم يبقى محدودًا بحدود

القدرة الإدراكية للعقل، ويخلو تمامًا من الادعاءات بأنه وصف لحقائق متجاوزة للعقل البشري.

لقد أدت الثورة العلمية التي شهدتها العصر الحديث إلى تغييرات جذرية في مفهوم السببية، حيث تحولت من تصور فلسفي ميتافيزيقي إلى نمط ميكانيكي خالص يعتمد إلى تفسير الظواهر الطبيعية بوسائل قوانين رياضية صارمة، خالية من الأهداف أو الغايات، في إطار الميكانيكا نيوتن، أصبح العالم يُنظر إليه كآلية ضخمة، تعمل وفق قوانين سببية حتمية، حيث يمكن استنتاج الحالة المستقبلية لأي جسم بدقة، بمجرد معرفة حالته الراهنة واثنين من الشروط الأساسية، مثل الموقع والسرعة. فالنظام الكوني، استنادًا إلى ذلك، يُرسم كآلة ذات كفاءة عالية، تتناغم مع بعضها البعض في توازن دقيق، وكل الظواهر من حركة الكواكب إلى سقوط الأجسام على الأرض تُعدُّ حالات خاصة من قوانين عامة، يمكن التعبير عنها بمعايير رياضية، وتحليلها بشكل دقيق .

وفي ذات السياق، أُلغيت العناصر الغائية من التفسير العلمي، وحُوّلت طبيعة الطبيعة إلى نظامٍ مفسَّر كلها عبر قوانين رياضية، مع الاعتماد على الملاحظة والقياس والتكرار كأساس لتطوير المعرفة العلمية. وقد وصف "غاليليو" الطبيعة بأنها "كتابة بلغة الرياضيات"، حيث لا يُنظر إليها ككيان يتصف بالوعي أو هدف، بل كآلة محكمة تستجيب لقوانين طبيعية موضوعية .

أما مع تزايد تأثير المنهج التجريبي وتقدم العلوم الطبيعية، خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فقد شهد التصور الغائي تراجعًا كبيرًا؛ حيث بدأ يُنظر إلى الغائية بشكلٍ تدريجي على أنه مفهوم غير علمي، واستعيض عنه بمبادئ السببية الميكانيكية التي تفسر الظواهر بسلاسل من الأسباب المترابطة، على غرار ما توصل إليه العلماء مثل جاليليو ونيوتن، وبالفعل، أصبحت فكرة أن كل ظاهرة يمكن تفسيرها بالكامل، إذا توفر معرفة دقيقة عن الشروط الأولية، من المبادئ الأساسية للعلم الحديث. ورغم أن بعض الفلاسفات حاولت الاحتفاظ بمفهوم الغائية بشكلٍ أداتي، ضمن إطار

الوظائف المتماثلات الحيوية، التي تركز على "كيف" يؤدي شيء ما وظيفة معينة، دون الحاجة إلى الافتراض بوجود غاية داخلية أو قصد مسبق.

وفي ميدان الفلسفة، وخصوصاً في الفكر الحديث، عمل فلاسفة كديكارت وسبينوزا على إعادة تعريف مفهوم السببية بشكلٍ حتمي وتام، حيث اعتبروا أن كل نتيجة لا بد أن ترتبط بسبب ضروري، وأن العالم كله يشغل وفق نظام لا يمكن خرقه، وقابل للفهم عبر قوانين عقلانية منطقية، يمكن استنتاجها رياضياً، "فسبينوزا"، على سبيل المثال، ابن الاحتمية، وتطور فكره من خلال تقديم تصورٍ منهجيٍّ يُنهي الثنائية بين الخالق والمخلوق، حيث يرى أن الله والطبيعة هما جوهر واحد لا انفصال بينهما، وأن كل شيء يحدث وفق ضرورة لا غاية وراءها، وأن هذه الضرورة هي التي تحكم كل العمليات، سواء كانت طبيعية أو بشرية، بتوجهات داخلية لا غائية. وبذلك، أصبحت السببية في هذا السياق دعامة أساسية للفكر العلمي، فكل ظاهرة طبيعية كانت تُفهم على أنها نتيجة لسبب سابق، ويمكن، من خلال معرفة الشروط الأولية، التنبؤ بنتائجها بدقة، وهو ما يُشكّل الأساس النظري الذي استندت إليه الفيزياء الكلاسيكية، خاصةً في أعمال نيوتن، حتى مطلع القرن العشرين، حيث ظلت فلسفة السببية الحتمية مرتبطة بطبيعة الكون كنظام فيزيائي لا سبب وراءه إلا قانون، يُمكن استنتاجه وقياسه بشكل متواتر وموثوق.

شهدت نظريات الفيزياء الحديثة، خاصةً منذ مطلع القرن العشرين، تحولات جذرية في فهم مفهوم السببية، حيث بدأت تتصدع المفاهيم الحتمية التي كانت سائدة في الفيزياء الكلاسيكية. ففي ظل النظرية النسبية العامة التي قدمها "ألبرت أينشتاين" في عام 1915، أعيد تفسير مفاهيم الزمان والمكان والجاذبية، إذ اعتبر "أينشتاين" أن الجاذبية ليست قوة فيزيائية مستقلة، بل انعكاس لانحناء نسيج الزمكان بفعل وجود الكتلة والطاقة، هذا التصور أدى إلى اعتبار الكون ككيان ديناميكي يتمدد ويتغير، وليس كخلفية ثابتة وخالدة. ومع ذلك، ظل مبدأ السببية يحتفظ بدوره كمبدأ أساسي في النسبية، لكنه خضع لإعادة تعريف مهم، إذ أصبح مرتبطاً بالبنية الهندسية

للمكان، حيث لا يمكن لأي تأثير أن يتجاوز سرعة الضوء، مما يضمن توافق السببية مع النظرية النسبي، ويؤكد أن تأثيرًا معينًا يتبع شروطاً مقيدةً بأفق الإشعاع الضوئي. لكن مع ظهور ميكانيكا الكم، تغير المشهد بشكل جذري، حيث أدت الأبحاث المتمثلة في مبدأ الشك لهايزنبرغ إلى إبطال فكرة السببية الحتمية على المستوى الميكروي، إذ ثبت أن بعض الظواهر لا يمكن تفسيرها إلا ضمن إطار الاحتمال واللاحتمية، مما يفتح المجال لفهم غير خطي أو أحادي الاتجاه للعلاقات السببية، ويركّز على أن بعض التأثيرات لا يمكن التنبؤ بها بشكل دقيق، وإنما تُوصف احتماليًا. هذا التحول لم يُحطّم مفهوم السببية فحسب، بل أعاد تقييم جوهره، ليُفهم الآن كعلاقة مشروطة بالسياق، متعددة الأحكام، وقابلة للتأويل حسب مستويات الواقع المختلفة.

وفي ضوء ذلك، ظهر أن السببية ليست ضرورة مطلقة، كما كانت مفهومة في الفيزياء التقليدية، بل هي ذات طبيعة نسبية وظرفية، حيث تتعلق بالبنى المكانية والزمانية، بالإضافة إلى الفرضيات الكونية الأخرى. وعلى الرغم من أن بعض قوانين السببية في النسبيتين تُحافظ على طابعها الحتمي، فإن البنود التي أُدخلت نتيجة التطور العلمي أن تتجاوز حدود النموذج الحتمي، خاصة بعد أن لعبت الفيزياء الكمية دورًا حاسمًا في تمهيد المجال لنموذج جديد يصف العالم ككيان لا يخضع دائمًا لضروريات السببية التقليدية، بل يشتمل على احتمالات وتفاعلات غير حتمية، مما يؤكد أن مفهوم السببية قد أُعيد تشكيله بشكل جذري ضمن الترسنة المعرفية للعلوم الفيزيائية.

لقد شكّل "ماكس بلانك" (1858-1947) نقطة انطلاق حاسمة في تأسيس ميكانيكا الكم، التي أحدثت ثورة في فهمنا للطبيعة على المستويين الذري والدون ذري، ففي عام 1900، اقترح بلانك مفهوم الكمية عند تفسيره لإشعاع الجسم الأسود، حيث افترض أن الطاقة لا تُشعّ أو تُمتص إلا بكميات مُجزأة تُعرف بـ"الكَمات"، وهو ما مثّل منعطفًا أساسيًا في الفيزياء، حيث تحدّى التصور الكلاسيكي للطاقة المستمرة، ومهد الطريق لتطوير نماذج أكثر تعقيدًا مثل نموذج بور الذري وميكانيكا الكم بشكل عام.

كان اكتشاف بلانك حجر الأساس الذي استند إليه العلم لاحقًا في تفسير سلوك الجسيمات دون الذرية، وفتح آفاقًا جديدة لفهم العالم الطبيعي الذي تجاوز حدود الفيزياء الكلاسيكية.

من جهة أخرى، لعب "نيلز بور" (1885-1962) دورًا محوريًا في تطور ميكانيكا الكم من خلال تقديم النموذج الذري الذي شرح بنية الذرة وسلوك الإلكترونات، ففي عام 1913، اقترح أن الإلكترونات تدور حول نواة الذرة في مستويات ثابتة، ويمكنها الانتقال بينها فجأة مع إصدار أو امتصاص كمية محددة من الطاقة، وهو ما أتاح تفسير الخطوط الطيفية التي أعجزت نماذج الفيزياء الكلاسيكية عن تفسيرها، مسهمًا في ترسيخ فكرة أن العالم الذري خاضع لقوانين تختلف جذريًا عن تلك التي تحكم العالم الكلي.

وفي سياق التطور ذاته، يُعد "فيرنر هايزنبرغ" (1901-1976) أحد مؤسسي ميكانيكا الكم الحديثة، حيث أدى عام 1927 إلى صياغة مبدأ عدم اليقين، الذي ينص على استحالة قياس موقع وسرعة جسيم كمومي بدقة متناهية في الوقت ذاته، فزيادة دقة قياس أحد هذين المتغيرين تؤدي إلى زيادة عدم الدقة في قياس الآخر، وهو ما يمثل نقلة نوعية في فهم طبيعة الواقع على المستويين الذري والدون ذري، حيث لم تعد الفرضية الكلاسيكية واضحة سواء في أن كل خصائص الأجسام يُمكن قياسها بدقة مطلقة، أو أن السببية الحتمية تظل قائمة، بل على العكس، أصبحت العلاقات السببية على المستوى الكمي احتمالية، تعبر عن توزيع احتمالات لحدوث الظواهر، إذ لا يمكن تحديد موضع إلكترون معين على الشاشة بشكل دقيق، وإنما يُمكن حساب الاحتمال النسبي لظهوره في مناطق معينة. وفي هذا السياق، لم تُلغ السببية، بل تم إعادة تفسيرها في إطار إحصائي، يعكس الطبيعة الاحتمالية للحوادث الكمومية.

هذا التحول المفاهيمي أثار نقاشات فلسفية عميقة حول طبيعة السببية، وواقعيتها، وارتباطها بالمستوى الفيزيائي الكمومي، ففي مدرسة كوبنهاغن، التي كانت من أبرز المؤسسات التي ساهمت في صياغة وتطوير ميكانيكا الكم، فإن اللايقين واللاحتمية يُنظر إليهما على أن جوهرين ولا يمكن تجاوزه، إذ يرتبط وصف الحالة

الكمومية غالبًا بعملية القياس، التي تُغيّر وضعية النظام وتجعله إحصائيًا لا حتميًّا. وقد عبّر العديد من الفيزيائيين، ومن بينهم نيلز بور، عن قبولهم لهذه الرؤية، بينما كان ألبرت أينشتاين من أبرز المنتقدين، حيث أصر على وجود نظام أعمق يختفي وراءه أسباب حتمية، ورد بقوله الشهير: "الله لا يلعب النرد"، معبرًا عن قناعته بعدم كفاية النظرية الكمومية، وأنها بحاجة إلى نظرية أعمق ترفض عشوائيتها المطلقة.

لقد شهدت المفاهيم المتعلقة بالسببية تطورًا نوعيًّا مع التقدم العلمي وإعادة صياغة مفاهيم الميكانيكا، حيث أُعيدت صياغة السببية في إطارها الكمي، وارتبطت بشكل وثيق بقوانين رياضية قابلة للتطبيق على المستوى الذري والدون ذري، فعلى سبيل المثال، يمكن من خلال معرفة موقع وسرعة جسم معين، بالإضافة إلى تأثيرات القوى المطبقة عليه، التنبؤ بمستقبله بدقة مطلقة، وهكذا، أسس "إسحاق نيوتن" نموذجًا علميًّا للكون مبنيًّا على السببية الحتمية، حيث تكون كل نتيجة، نتيجة حتمية لسبب سابق ضمن سلسلة متصلة من التفاعلات يمكن التنبؤ بها وتكرارها، وكان هذا التصور بمثابة اتفاق على أن العالم يُشبه "آلة ضخمة" تعمل وفق قوانين موضوعية، وتمكن التفسير العلمي من استيعاب جميع الظواهر الطبيعية، من حركة الكواكب إلى سقوط الأجسام، بوصفها حالات خاصة من قوانين عامة قابلة للرياضة والتوصيف الدقيق.

وفي ظل هذا الإطار، تم استبدال المفهوم الغائي (الذي يفسر الظواهر باعتبارها موجهة لغرض معين) بالمبادئ الرياضية والتجريبية، وأصبح المنهج العلمي يعتمد بشكل كبير على الملاحظة، والقياس، والتكرار، مما أدى إلى قراءة الطبيعة كما لو كانت "كتابًا مكتوبًا بلغة الرياضيات" كما وصف غاليليو. مع ذلك، فإن التصور الحتمي للسببية لم يظل ثابتًا، خصوصًا مع تطور الفيزياء في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، حيث بدأ يُنظر إلى الغائية بشكلٍ تدريجي على أنه مفهوم غير علمي، وأُحيل إلى حدود المجال التجريبي والمنهجي.

وفي ذات الوقت، أثبتت أعمال "ديفيد هيوم" أن مفهوم "الضرورة السببية" ليس علاقة موضوعية في الواقع الخارجي، وإنما هو عادة عقلية تنشأ من تكرار اقتران

الظواهر، حيث تتكون عند الإنسان توقعات لحدوث حدث معين بمجرد ظهور حدث آخر، لا لوجود قوة سببية مباشرة، بل لأن العقل يربط بينهما بشكل نمطي، فالارتباط بين السبب والنتيجة هو ناتج عن التكرار وليس عن علاقة حتمية مستقلة في الواقع. وفي رده على هذا النقد، طوّر "إيمانويل كانط" مفهوم السببية ضمن إطار "الحدود المعرفية للعقل البشري"، حيث أكد أن السببية ليست خاصية موضوعية في العالم كما هو في ذاته، بل هي مقولة ذهنية يفرضها العقل على معطيات الحواس، بهدف تنظيم الخبرة وجعلها ممكنة، بمعنى آخر، وأن علاقة السبب بالنتيجة تعتمد على بنية الإدراك البشري، فهي شرط قبلي للفهم وليس صفةً ذاتيةً للأشياء ذاتها. وهكذا، قام كانط بقطع الجسر بين التصور الحسي للسببية والنظرية الميتافيزيقية، وأكد أن السببية تحكم الخبرة الإنسانية، وليست وصفًا لحقائق مطلقة خارجة عن وعينا.

في سياق الدراسات الحديثة، يُعدّ فهم السبب والنتيجة في علم الأحياء من أكثر الإشكاليات التي شهدت تطورًا نوعيًا، حيث تم الانتقال من تصور السببية كعلاقة مباشرة وخطية، تتبع سلسلة مغلقة من العلاقات الحتمية، إلى نموذج ديناميكي متعدد المستويات يعكس التعقيد والمرونة في تفاعل العوامل المختلفة، في هذا الإطار، يُعتبر رسم الصورة الكلية لتفاعلات الشبكات المعقدة داخل الكائنات الحية، مثل نظام الأعصاب أو المناعة، أساسًا لفهم كيفية نشوء الاستجابات السلوكية والوظيفية، إذ تتداخل آلاف الخلايا والجزيئات عبر أنماط غير خطية، تؤدي إلى استجابات متغيرة ومتوافقة مع الظروف، وهو ما يؤكد أن العلاقات السببية ليست مجرد علاقات سبب ونتيجة مباشرة، وإنما علاقات تفاعلية متبادلة ومتزامنة، تتطلب أدوات تحليلية من نوع "علم الأنظمة" الذي يركز على العلاقات البنيوية والتفاعلية بين المكونات الأساسية للأنظمة الحية.

وبذلك، أصبح من المقبول أن السببية على المستوى البيولوجي ليست سوى شبكة معقدة من الأسباب المتشابكة، التي تتفاعل في أطر زمنية ومكانية مختلفة، وتنتج استجابات وظيفية وتكيفية، بحيث يُنظر إلى عملية التفاعل بين الجينات،

والبيئة، والوظائف الفسيولوجية على أنها تفاعلات غير خطية تتداخل فيها الأبعاد المكانية والزمانية، و هذا النموذج، الذي يُعرف بـ"نظرية الشبكات المعقدة"، يُعدُّ من الأدوات الضرورية لفهم كيفية تنظيم الوظائف الحيوية، واستجابة الكائنات الحية للتغيرات البيئية، وكيف تنشأ الأمراض عندما يحدث خلل في تلك الشبكات.

أما في العلوم الاجتماعية، وخصوصاً في علم النفس، فإن مفهوم السببية يتسم أكثر بالتعقيد والتركيب، حيث يُنظر إليه كشبكة من التفاعلات الديناميكية بين عوامل داخلية، مثل الدوافع النفسية، والتجارب الشخصية، والتطور النفسي، والعوامل العصبية، وعوامل خارجية، تشمل البيئة الاجتماعية والثقافية.

وفي هذا السياق، تتداخل عوامل متعددة في شبكة ذات اتجاهات متعددة، مما يؤدي إلى إنتاج سلوك معين أو نمط معرفي محدد، بحيث لا يمكن عزو النتيجة إلى سبب واحد فقط، أو مسبب وحيد، إذ يتطلب هذا التوجه فهماً أعمق لآليات التفاعل بين العوامل البيولوجية، والنفسية، والاجتماعية، مع الأخذ في الاعتبار أهمية الاحتمالات وعدم اليقين، نظراً للطبيعة غير الحتمية لهذه الظواهر.

وبذلك، تتسم السببية في علم النفس بطابع تفسيري وتركيب أكثر منه ميكانيكياً، حيث تهدف إلى فهم كيف تتشكل السلوكيات والتغيرات المعرفية عبر تفاعلات معقدة ومتداخلة، تعكس طبيعة الإنسان متعددة الأبعاد وتجاربها المتنوعة. على سبيل المثال:

• لا يؤدي التعرض لصدمة نفسية بالضرورة إلى الإصابة باضطراب ما بعد الصدمة، إذ تختلف استجابات الأفراد بناءً على عوامل وراثية، ونفسية، وبيئية متعددة.

• كما أن نشأة شخص متوازن نفسياً لا تكون مرتبطة بشكل حتمي ببيئة آمنة، بل تتأثر بتركيبته البيولوجية، وخبراته الشخصية، واستجاباته الفسيولوجية، التي تساهم جميعها في تشكيل الصحة النفسية.

هذه الرؤية تدعو إلى تبني نماذج تفسيرية أكثر مرونة وتداخلاً، تُعبر عن أن السبب في السلوك البشري وتطوره هو تفاعل معقد ومتعدد الأبعاد، ويستحيل تقطيعه

إلى علاقات سببية حتمية وواضحة، وهو ما يعكس طبيعة الإنسان والوجود بشكل عام.

لذلك، في علم النفس، يتم استخدام تعبيرات مثل "يزيد من احتمال حدوث..." بدلاً من "يؤدي بالضرورة إلى..."، مما يعكس الطبيعة المعقدة والمتعددة الأبعاد للعوامل التي تساهم في نشوء السلوك والاضطرابات النفسية.

بذلك، تبني السببية في هذا المجال منظوراً احتمالياً، يراعي التفاعل بين الاستعدادات الوراثية، والتجارب الفردية، والظروف الاجتماعية المحيطة، مما يتطلب نماذج تفسيرية أكثر مرونة وتعقيداً مقارنة بالأنماط الحتمية البسيطة في العلوم الطبيعية.

في مجال الظواهر النفسية، لا يمكن حصر نشوء السلوك أو الاضطراب النفسي في سبب واحد مباشر، بل يتطلب فهمها النظر إلى مجموعة من العوامل المتداخلة والمتضافرة التي تساهم في تكوين الحالة النفسية أو السلوكية، هذا المفهوم يُعرف بـ"التعدد السببي"، ويُعتبر من الأسس الجوهرية للبحث العلمي في علم النفس المعاصر، فعلى سبيل المثال، قد ينشأ الاكتئاب نتيجة لتشابك عوامل متعددة، تشمل:

- اضطرابات كيميائية في الدماغ تؤثر على التوازن العصبي،

- تجارب فقدان أو صدمات نفسية عميقة،

- عزلة اجتماعية تؤثر على الدعم النفسي،

- عوامل وراثية تحدد مدى قابلية الفرد للإصابة.

وفي معظم الحالات، يكون الاكتئاب نتاج تراكب وتفاعل هذه العوامل، وليس نتيجة لسبب واحد منفرد.

هذا التعدد السببي يعكس الطبيعة المعقدة للعمليات النفسية، ويدفع الباحثين إلى تبني نماذج تفسيرية شاملة تراعي التداخل بين الجوانب البيولوجية، النفسية، والاجتماعية، بدلاً من النظرة الخطية المبسطة

في السياق النفسي، لا تقتصر السببية على العلاقات المباشرة الحتمية بين الأسباب والنتائج، بل تتجاوز ذلك إلى مستوى أعمق وأشمل، يتمثل في السببية

التفسيرية أو السردية، يقوم الإنسان غالبًا بربط أحداث وتجارب حياته من خلال سرديات ذاتية تُعطي معنى لتلك الأحداث، حتى وإن لم تكن هناك علاقة سببية علمية دقيقة ومباشرة بينها، فعلى سبيل المثال، قد يعبر شخص عن تجربته بقوله:

أنا أعاني نفسيًا لأن طفولتي كانت قاسية".

في هذا الإطار، لا توجد أدوات علمية دقيقة لقياس مدى ارتباط قساوة الطفولة بشكل مباشر بأعراض الحاضر، إلا أن هذا الربط السردى له دور نفسي حيوي، فهو يمكّن الفرد من استيعاب تجربته، ويمنحه إحساسًا بالسيطرة والمعنى على الرغم من عدم وجود إثبات علمي مباشر يدعم هذه العلاقة.

وبالتالي، تُعتبر السببية التفسيرية أداة معرفية ووظيفية تساعد على بناء الهوية الذاتية وفهم الذات في إطار زمني متصل، معترفًا بعدم حتمية الارتباط السببي، لكنها مع ذلك ذات تأثير نفسي هام في التجربة الإنسانية

يميز علم النفس بين نوعين رئيسيين من العوامل السببية التي تؤثر في السلوك والتجربة الإنسانية، وهما الأسباب الداخلية والأسباب الخارجية.

• الأسباب الداخلية: تشمل العمليات النفسية الذاتية التي تنبع من داخل الفرد، مثل التفكير، والقناعات، والمزاج، والإرادة، هذه العوامل تشكل الإطار الداخلي الذي من خلاله يُفسر الفرد الأحداث ويتخذ القرارات، وهي تعكس الجوانب النفسية الذاتية والتجريبية للفرد.

• الأسباب الخارجية: تشير إلى العوامل البيئية والاجتماعية المحيطة بالفرد، مثل الظروف الاجتماعية، الأدوار الأسرية، الثقافة، الحوافز، والضغط البيئية. هذه العوامل تؤثر على سلوك الفرد وتشكل السياق الذي يتم فيه تفاعل الفرد مع العالم الخارجي.

تكمن أهمية هذا التمييز في قدرته على تفسير لماذا قد يستجيب شخصان لنفس الحدث بطرق مختلفة تمامًا، حيث يتفاعل كل فرد مع العوامل الداخلية والخارجية بطريقة فريدة، مما يولد تنوعًا في التجارب والسلوكيات البشرية.

في علم النفس المعرفي والعلوم العصبية المعاصرة، برزت نماذج شبكية تُعيد صياغة مفهوم السببية بعيداً عن الفكرة التقليدية لوجود سبب واحد مباشر، إذ تركز هذه النماذج على رصد أنماط التفاعل المعقدة بين مكونات متعددة، تشمل خلايا عصبية، أنظمة انفعالية، مؤثرات بيئية، وعوامل معرفية مختلفة.

تُعد هذه النماذج تجسيدا لفهم متداخل ومتعدد المستويات، حيث يُنظر إلى السلوك كظاهرة ناشئة من شبكة علاقات متشابكة بدلاً من خط سببي خطي، على سبيل المثال، في دراسة الأمراض النفسية، يُفهم السلوك المرضي على أنه نتيجة تفاعل متداخل بين عوامل بيولوجية، نفسية، واجتماعية، بدلاً من اعتبار خلل منفرد سبباً وحيداً.

هذا المنظور الشبكي يُمكن الباحثين من دراسة الديناميكيات المعقدة للدماغ والسلوك، ويُساهم في تطوير علاجات شمولية تراعي تعدد الأسباب والتفاعلات بينها، ما يعكس تحولاً نوعياً في فهم السببية داخل المجال النفسي العصبي.

في مجال علم الاجتماع، تأخذ مفاهيم السببية طابعاً أكثر تعقيداً وتداخلًا مقارنةً بالتصورات الكلاسيكية في الفيزياء، إذ لا يمكن النظر إليها بمعزل عن الشبكات الواسعة من التفاعلات بين مجموعة من العوامل، بدءاً من القيم والبُنى الاجتماعية، وصولاً إلى المؤسسات الثقافية والسياسية، مما يجعل السببية هنا نتاجاً طبيعياً وتاريخياً يتداخل فيه البعد الثقافي مع المحددات البيئية، ويُفهم على أنه ديناميكية تفاعلية بين الفرد والمجتمع، تتداخل فيها مفاهيم البناء والوكالة.

في البداية، غلب الاتجاه الكلاسيكي على تفسير الظواهر الاجتماعية من خلال النية الفردية، وهو منهج تميز به الفيلسوف الألماني "ماكس فيبر" (1864-1920)، الذي فسر الأفعال الإنسانية عبر المعاني التي يضفيها الأفراد على سلوكهم، بحيث كانت غايتهم من الفعل تُفهم على أنها منبع الحركة، إلا أن التطور التاريخي لمنهجية علم الاجتماع، خاصة بعد "إميل دوركهايم" (1858-1917)، أظهر أن البُنى الاجتماعية تمتلك قوة سببية مستقلة، تتجاوز إرادة الأفراد، وتنعكس على الظواهر الاجتماعية من خلال قوى غير مرئية مثل التضامن، والنظام الاجتماعي، والأيدولوجيا، وعلى

سبيل المثال، فإنّ مفهوم الانتحار عند دوركهيم يعكس أن الظاهرة ليست فقط نتيجة لأسباب نفسية فردية، بل نتاج ضعف الروابط الاجتماعية وتفكك التضامن الجمعي، وأن تأثير البنى الهيكلية يحدث بشكل سبيبي، حتى وإن كان غير وعي الأفراد بذلك، كما يُنظر إلى الفقر كنتاج لنظام اقتصادي وسياسي يحدد توزيع الموارد ويؤثر على الفرص، وليس فقط نتيجة لكسل فردي أو عدم كفاءة، بل يُنظر إليه كنتيجة لبنى "اقتصادية سياسية" تحكم توزيع الموارد والفرص، وفي هذا الإطار، تظهر السببية الهيكلية، التي تشير إلى أن هناك قوى غير مرئية "مثل النظام الطبقي أو الثقافة أو الأيديولوجيا" تمارس تأثيراً سببياً على الأفراد، حتى دون وعيمهم المباشر، لا يعني هذا غياب الإرادة، بل إن الإرادة تتحرك داخل إطار مسبق يُشكّل اختياراتها، وهكذا تصبح السببية الاجتماعية أكثر تعقيداً: فهي ليست فردية فحسب، ولا حتمية مطلقة، بل مقيدة بالبناء الاجتماعي الذي يحدّد إمكانيات الأفعال والاختيارات.

وبناءً على ذلك، تتسم السببية في العلوم الاجتماعية بعدم الخطية، إذ تعتمد على علاقات شرطية، بحيث تتوقف فاعلية السبب على ظروف سياقية محددة، وتقيدها عوامل مثل العرق، والجنس، والسياسات العامة، مما يُبرز أن العلاقة بين السبب والنتيجة ليست حتمية مطلقة، بل ديناميكية تتأثر بالبيئة البنيوية، ومن ناحية أخرى، تنقد مدارس التفكير النقدي في علم الاجتماع، مثل مدرسة فرانكفورت، ومواقف فوكو وبورديو، مفهوم السببية التقليدي، من خلال مؤسساتها التي تؤكد أن مفهوم السبب ليس حيادياً، وإنما مرتبط بسياقات القوة والسلطة، التي تُشخص الكيفية التي يُستخدم فيها تفسير الظواهر الاجتماعية كأداة للهيمنة. فمثلاً، تصور الفقر كمحصّل للاستغلال الاقتصادي، يخدم مصالح الأنساق الاقتصادية، ويفشل في تفسير الأسباب الحقيقية لعدم المساواة، مثل توزيع الموارد والرموز الثقافية.

إن التحليل الاجتماعي، وفق هذا المنهج، يتطلب النظر إلى السياق الكلي الذي يحدد متى تظهر علاقة السبب بالنتيجة، وما الشروط التي تؤثر على تلك العلاقة، وكيف يمكن أن تعزز أو تعيقها العوامل الخارجية، بهذا تتغير الصورة التقليدية للسببية إلى علاقة غير حتمية، مشروطة وتفاعلية، مما يوسع من فهمنا للديناميات

الاجتماعية وجعلها أكثر تعقيداً وواقعية. وهذا يتماشى مع توجهات التيارات النقدية التي ترى أن مفهوم السببية في المجتمع يُستخدم كأداة للسيطرة السياسية، وتحقيق مصالح معينة، وليس فقط كطريقة علمية موضوعية لتحليل الظواهر.

في علم الاجتماع، لا يقتصر البحث على العلاقة البسيطة بين عامل ونتيجة (أ) ← (ب)، بل يسعى الباحث إلى تحليل السياق الكامل الذي تحدد فيه هذه العلاقة. فالمسائل الأساسية تتضمن:

• متى يؤدي عامل معين إلى نتيجة معينة؟

• تحت أي شروط تظهر هذه العلاقة؟

• ما العوامل التي تُفَعِّل أو تُعْطِل السبب المفترض؟

على سبيل المثال، قد يسهم التعليم في تحسين الوضع الاقتصادي للفرد، لكنه لا يحقق هذا التأثير بشكل مطلق. إذ تحدد مجموعة من العوامل السياقية، مثل الطبقية، والعنصرية، والجنس، والسياسات العامة، مدى فاعلية هذا السبب، ما يبرز الطبيعة غير الخطية والشرطية للسببية في الظواهر الاجتماعية، في حين تسعى المدارس النقدية، مثل مدرسة فرانكفورت وأعمال الفرنسي "بورديو وفوكو" (1930-2002) إلى نقد وفكّ الهيمنة المفهومية للسببية التقليدية، معتبرة أن مفهوم "السبب" ليس محايداً بطبيعته، بل يرتبط بالسياقات الاجتماعية والسياسية التي تحدد من يملك الحق في تفسير الظواهر، وفي هذا الإطار، تصبح السببية أداة للسلطة: فالتحكم في السرديات الاجتماعية يمكن من تحديد الأسباب الظاهرة، بينما تخفى الأسباب العميقة الكامنة وراء الظواهر، على سبيل المثال، اعتبار الفقر مجرد "نتاج للكسل الفردي" يخدم بنية اقتصادية قائمة ترغب في تبرير التفاوت الاجتماعي، بدل كشف الأسباب الحقيقية التي تؤثر في توزيع الموارد والفرص.

في علم الاجتماع المعاصر، لم تعد الظواهر تفسر برباط سببي أحادي، بل يتم فهمها كنظام مفتوح يتداخل فيه عدة عوامل وتتفاعل بشكل مستمر وفق نماذج التفاعل الديناميكي، وفي هذا الإطار، يُؤثر الفاعلون الاجتماعيون من خلال أفعالهم وسلوكياتهم، بينما يُشكّل المجتمع خيارات الأفراد ويحدد من خلالها إمكانياتهم، حيث

تتداخل العوامل الثقافية، الاقتصادية، والسياسية باستمرار لإنتاج وتغيير الظواهر الاجتماعية. يظهر نموذج التفاعل هذا بوضوح في دراسة التحولات الديموغرافية، والعنف الجماعي، والهجرة، والحركات الاجتماعية، حيث يتبادلان السبب والنتيجة، مما يعكس الطبيعة الديناميكية والتعقيد للسببية داخل الحياة الاجتماعية .

في مجال الذكاء الاصطناعي، لم تعد السببية مجرد إطار نظري لفهم الظواهر، بل أصبحت عنصرًا بنيويًا أساسيًا في تطوير الأنظمة الذكية التي تتسم بقدرتها على التعلم، والتنبؤ، واتخاذ القرارات بطريقة تشبه القدرات الإدراكية البشرية، فهذا التحول من مجرد رصد الأنماط الإحصائية إلى تحليل العلاقات السببية يمثل نقلة جوهرية، إذ ينتقل النظام من نماذج تقلد السلوك البشري إلى أنظمة تفكير وفهم تعتمد على الاستدلال السببي، تقليديًا، كانت نماذج الذكاء الاصطناعي، خاصة تلك المبنية على تعلم الآلة، تعتمد على تحليل الارتباطات الإحصائية، مثل ملاحظة أن "ارتفاع درجات الحرارة يزيد مبيعات المثلجات"، غير أن هذه النماذج لم تكن قادرة على التمييز بين الارتباط والسببية، أي أنها لم تكن قادرة على تحديد ما إذا كان أحد العوامل يسبب الآخر بشكل مباشر، أو إذا كانت الظاهرتان نتاج عامل ثالث مشترك .

لمعالجة هذا القصور، بدأ الباحثون في بناء نماذج سببية تسمح للآلات بطرح أسئلة تدخلية ونسبية تتعلق بالتأثيرات الموجهة، مثل :

• "ماذا سيحدث إذا غيّرنا هذا المتغير؟"

• "ما هو العامل الذي أدى إلى هذه النتيجة؟"

• "كيف يمكن التدخل لتجنب نتيجة معينة؟"

تُمثل هذه الأسئلة جوهر الاستدلال السببي، وهو ما لا يمكن تحقيقه بشكل كامل عبر النماذج التصنيفية أو التنبؤية التقليدية. يعتبر عالم الحاسوب ورياضيات أمريكي، "جوديا بيرل" (1936)، أحد رواد هذه الثورة المفاهيمية، حيث طور إطارًا رياضيًا متينًا لفهم السببية في الذكاء الاصطناعي عبر ما يُعرف بـ "الشبكات البايزية السببية الموجهة". تُنمذج هذه الشبكات العلاقات السببية من خلال رسوم بيانية توجيهية تربط بين المتغيرات وفقًا لاتجاه تأثير واضح، مما يساعد في التنبؤ بنتائج

التدخلات، وتمييز العلاقة بين الارتباط والسببية، والتعلم من بيانات غير مكتملة عبر افتراضات سببية تعويضية.

هذه النماذج لا تعزز فقط قدرة الآلات على محاكاة المنطق البشري في التفكير السببي، بل تُعدّ شرطاً ضرورياً لتطوير أنظمة تعتمد على الأخلاقيات، الفهم السياقي، واتخاذ القرارات في مواقف غير نمطية أو طارئة، مثل أنظمة القيادة الذاتية والمساعدات الصحية الذكية. في أنظمة التعلم الآلي التقليدية، مثل الشبكات العصبية العميقة، غالباً ما تكون العلاقات بين المدخلات والمخرجات "صندوقاً أسود"، لكن مع إدخال النمذجة السببية، يمكن الآن :

• تفسير أسباب اتخاذ نظام معين لقرار معين

• اختبار سيناريوهات "ماذا لو"

• تحسين استراتيجيات التعلم عبر التجريب والتدخل المباشر، مما يفتح آفاقاً واسعة في مجالات الطب، والاقتصاد، والروبوتات التفاعلية، وغيره.

مع تزايد استقلالية أنظمة الذكاء الاصطناعي في اتخاذ القرارات، خصوصاً في التطبيقات الحساسة مثل المركبات الذاتية، والتشخيص الطبي، والمساعدات العسكرية أو القضائية، يبرز سؤال محوري ومعقد: من المسؤول عن القرار الذي اتخذته الآلة؟

فإذا قامت سيارة ذاتية القيادة، على سبيل المثال، باتخاذ قرار سببي «مبني على نموذج تعليمي» أدى إلى حادث، فإن تحديد المسؤولية يصبح إشكالياً، حيث تتداخل عدة أطراف:

• هل المسؤول هو النظام نفسه، بوصفه اتخذ القرار آلياً بناءً على تحليل سببي؟

• أم المسؤول هو المطور أو المبرمج الذي أنشأ النموذج الخوارزمي؟

• أم فريق التدريب الذي زوّد النظام بالبيانات الأولية؟

• أم الشركة المُصنّعة أو الموزعة التي أطلقت المنتج إلى السوق؟

هذا النوع من الأسئلة يُبرز الحاجة إلى فرع جديد من التفكير الأخلاقي يُعرف بأخلاقيات السببية، وهو مجال ناشئ يدمج بين نظرية الفعل، ونظرية النية، وتحليل النتائج، بغية فهم المسؤولية الأخلاقية في سياقات تقنية معقدة.

في هذا السياق، تُعاد صياغة مفاهيم كلاسيكية مثل:

• النية: هل امتلكت الآلة نية بالمعنى الأخلاقي؟

• الفعل السببي: من الذي تسبب بالفعل من حيث البنية؟

• النتيجة الأخلاقية: من يتحمل التبعات الواقعية والقانونية؟

ويزداد الأمر تعقيدًا في الأنظمة الذاتية التعلّم التي قد تطوّر سلوكًا لم يكن مبرمجًا بشكل مباشر، مما يؤدي إلى نوع من تفكك العلاقة بين السبب البشري والنتيجة الآلية.

لذلك، تشكل أخلاقيات السببية محاولة لتقديم إطار نظري ومعياري يربط بين:

• المسؤولية التوزيعية.

• الشفافية السببية.

• والضوابط الأخلاقية للتدخل الآلي.

هذا الطرح لا يسعى فقط إلى تحميل المسؤولية بعد وقوع الخطأ، بل يهدف أيضًا إلى تصميم أنظمة مسؤولة أخلاقيًا منذ البداية، عبر تضمين مبادئ العدالة، والتفسير، والمساءلة داخل بنية النموذج السببي ذاته.

مع تطوّر القدرات السببية لأنظمة الذكاء الاصطناعي، لم يعد حضور هذه الأنظمة محصورًا في وظائف تقنية محدودة، بل أخذت تمارس دورًا متزايدًا في الإدراك، والتحليل، واتخاذ القرار، وهذا التحوّل يفرض إعادة رسم العلاقة بين الإنسان والتكنولوجيا، على مستويات متعددة:

• معرفيًا: لم يعد الذكاء الاصطناعي مجرد أداة تنفّذ أوامر البشر، بل بات شريكًا

معرفيًا قادرًا على استخلاص استنتاجات، اقتراح حلول، بل وحتى اكتشاف أنماط سببية لا يستطيع الإنسان رصدها بسهولة.

• فلسفياً: لم تعد العلاقة محكومة فقط بمنطق التحكم والاستخدام، بل تحولت إلى علاقة وجودية تطرح أسئلة جوهرية تتعلق بالوعي، والفهم، والمعنى، وفي هذا الإطار، تبرز تساؤلات لم تعد افتراضية أو خيالية، بل أصبحت ضرورية في ظل التطورات المتسارعة:

• هل يمكن أن تتجاوز الأنظمة الذكية حدود وعينا في فهم العالم؟
• بمعنى: هل ستصل إلى قدرة على ربط المعطيات وتوليد استنتاجات سببية أعقد وأدق من تلك التي يستطيع العقل البشري توليدها، ما يفتح أفقاً جديداً للفهم العلمي خارج قدرة الإنسان على التتبع أو التفسير؟

• هل من الممكن أن تمتلك أنظمة لا-واعية- وعياً سببياً يفوق وعينا؟
وهو سؤال يتصل بما يُعرف بـ"الوعي الوظيفي" أو "الوعي السببي"، الذي لا يتطلب بالضرورة شعوراً ذاتياً، بل يكفي فيه قدرة النظام على تمثيل العلاقات السببية واتخاذ قرارات استباقية بناء على ذلك.

هذه الأسئلة تدفعنا نحو مقارنة جديدة للتقنية لا ترى فيها مجرد امتداد للأدوات، بل كائنات معرفية ناشئة قد تفرض علينا إعادة تعريف الذكاء، والمسؤولية، والحدود الفلسفية لما يُعدّ "إنسانياً".

وبالتالي، فإن مستقبل العلاقة بين الإنسان والتكنولوجيا لم يعد يُختزل في منطق الاستخدام أو التحكم، بل يتطلب تفكيراً عميقاً في الأبعاد الأنطولوجية والمعرفية التي تنشأ عن أنظمة قادرة على تفسير العالم، وربما لاحقاً، على إعادة تشكيله.

في مجال العلوم العصبية³⁴، لم تعد السببية مفهوماً مجرداً أو فلسفياً بل أُعيد تعريفها بشكل بيولوجي دقيق يربط بين العمليات الفيزيائية في الدماغ والحالات العقلية والسلوكية التي يختبرها الإنسان. بدلاً من السؤال التقليدي: "لماذا نفكر أو نشعر بهذه

³⁴ Neuroscience and Philosophy: Brain, Mind, and Language Patrick Garret.pp.(210-245)

الطريقة؟"، أصبح السؤال العلمي الأساسي هو: "كيف تتولد الأفكار والمشاعر من البنية العصبية للدماغ؟"

فكل تجربة واعية أو فعل إرادي يُنظر إليه الآن كنتيجة مباشرة لتفاعلات سببية قابلة للرصد ضمن الجهاز العصبي، خاصة الدماغ، التي تتداخل فيها البنى الكيميائية، والإشارات الكهربائية، والنمطية الفراغية، لتشكل الأساس الفسيولوجي للوعي والسلوك.

يمكن تصنيف الأبعاد السببية في هذا المجال إلى عدة مستويات :

• الكيمياء العصبية: تتعلق بتحرير النواقل العصبية (مثل الدوبامين والسيروتونين) التي تُنقل عبر المشابك، وتلعب دورًا أساسيًا في تنظيم المزاج، والانتباه، والتحفيز، والانفعالات .

• النشاط الكهربائي: وهو أنماط إطلاق الأعصاب عبر الشبكات الدماغية، مثل النشاط في القشرة الجهمية المرتبطة بالقرارات، أو في اللوزة الدماغية المرتبطة بالخوف والانفعالات .

• البنية العصبية المتغيرة: التي تتطور عبر التعلم والتجربة، عبر ما يُعرف بالمرونة العصبية، حيث تتغير التشبيكات العصبية بما يتيح للدماغ التكيف مع الظروف والتحديات الجديدة.

عند تعرض الإنسان لمثير خارجي مثل صوت انفجار، يُفعل مركز اللوزة الدماغية، ما يطلق سلسلة من الاستجابات تبدأ بإرسال إشارات إلى الجهاز العصبي الذاتي (مثل إفراز الأدرينالين)، وتؤدي إلى تغييرات فسيولوجية، كزيادة معدل ضربات القلب وتوسع الحدقات، استعدادًا للهروب أو المواجهة، ويتضح من ذلك أن الحدث الحسي، والمعالجة العصبية، والاستجابة الفسيولوجية، كلها أجزاء من شبكة سببية مترابطة، تشير إلى أن حتى التجارب الأكثر خصوصية، مثل الخوف أو التذكر أو القرار، يمكن تتبعها ضمن شبكة مادية، مما يُشكل أساسًا لفهم علمي للوعي يُنفي الثنائية بين العقل والجسد.

رغم أن بعض العمليات العصبية تظهر علاقات سببية واضحة، مثل تلف منطقة "بروكا"، الذي يسبب خللاً في إنتاج الكلام، إلا أن العديد من العمليات المعقدة لا يمكن ربطها بعلاقة سببية وحيدة أو منطقة دماغية منفردة، فالسلوك الواعي، الإدراك، والانفعالات، نتاج تفاعل شبكات عصبونية متعددة تُنشط معاً بشكل ديناميكي، وتنتج عن تداخل مكونات بيولوجية، كيميائية، وكهربائية.

وفي سياق التطور النظري، تبَيّن علم الأعصاب الحديث نموذج السببية الاحتمالية، الذي يختلف عن النموذج الحتمي الخطي، إذ لا يُفترض أن أي تنشيط معين في منطقة دماغية يؤدي تلقائياً إلى سلوك معين، بل يرفع احتمال ظهوره وفقاً للسياق والشروط المحيطة. ويعكس هذا التحول الانتقال من تصور ضروري ومباشر إلى تصور شبكي مرّن يُراعي تعدد العوامل وتداخلها، ويستخدم التفسير السببي كأداة تقديرية للاحتمالات، وليس كحتمية مطلقة.

وبهذه النقلة، تطرح الأسئلة الفلسفية العميقة حول مفهوم الحرية الشخصية، إذ إذا كانت العمليات العصبية اللاوعية تُحدّد خياراتنا قبل أن ندركها، فهل نحن أحرار في اتخاذ القرارات، أم أن "الإرادة الحرة" مجرد وهم يُختبر بعد أن يكون القرار قد أُتخذ على مستوى الدماغ؟ تعتبر هذه القضية من أبرز التحديات التي تتداخل فيها الفيزياء، الفلسفة، وعلم النفس، وتُشكّل محور النقاش حول طبيعة الذات الإنسانية وحرية الاختيار.

في تسعينيات القرن الماضي، أثارت تجربة "بنيامين ليبيت" العديد من التساؤلات حول طبيعة الإرادة الحرة، إذ أظهرت قياسات النشاط الكهربائي في الدماغ أن الإعداد العصبي لاتخاذ قرار الضغط على زر حدث قبل شعور الشخص وعياً برغبته في الفعل، مما أسس لنقاش عميق حول علاقة الوعي والقرار، فقد لاحظ الباحثون أن نشاط "الإمكان الاستعدادي" يبدأ قبل حوالي 300-500 مللي ثانية من إدراك الفرد لرغبته، مما دفع بعض العلماء إلى تفسير أن القرارات يُتخذها على مستوى لاواعي، وأن الوعي يأتي لاحقاً ليبرر الأفعال التي أُخذت في الأصل بشكل لاواعي.

من ناحية أخرى، اقترح ليبيت أن الإنسان قد يحتفظ بحق "الحرية في الإلغاء"، أي القدرة على منع الفعل قبل أن يتحقق بشكل نهائي، في حين توجد آراء أخرى ترى أن الوعي الزمني في التجربة قد يكون مضللاً، وأن العلاقة بين النشاط العصبي والإرادة ليست بهذه البساطة .

وفي إطار مساعي الجمع بين السببية العصبية والحرية الإنسانية، طرح فلاسفة وعلماء نماذج توفيقية تعتبر أن الإرادة ليست مطلقة، بل مقيدة بقائمة من الحوافز والقيود، وأن الوعي يساهم في تشكيل أنماط طويلة الأمد من التقييم والتحكم الذاتي، مع الاعتراف بأن الشبكات العصبية تعمل بشكل مستمر ومتعدد المراحل، بحيث تكون عملية صنع القرار تراكيباً وتفاعلية، إضافة إلى ذلك، أصبح من الواضح أن الدماغ يمتلك مرونة مستمرة تُعرف بالبلاستيسية العصبية، حيث تتغير مكوناته وترابطاته استجابةً للتجارب والتعلم، مما يعيد صياغة مفهوم السببية كعملية تفاعلية دائرية وليس خطية، إذ تؤثر الخبرات في تركيب الدماغ، ويؤدي هذا التكوين العصبي المُعاد تشكيله إلى إعادة تفسير التجارب والاستجابات بشكل مستمر ومتبادل، سواء في حالات التعافي من إصابات، أو خلال العلاج السلوكي، أو في تعلم مهارات جديدة. بذلك، يتحول مفهوم السببية إلى شبكة ديناميكية، حيث تتداخل الأسباب والنتائج بشكل دائم، وتتبادل الأدوار مع مرور الزمن، ما يُعطينا نموذجاً حديثاً وفلسفياً للسببية غير الخطية، قائم على التفاعلات المستمرة والمتبادلة .

لم تعد السببية العصبية تُفهم على أنها محصورة فقط في التفاعلات الداخلية ضمن الجهاز العصبي، بل أصبح واضحاً أن العوامل الخارجية «النفسية، الاجتماعية، والثقافية» تُحدث تغيرات بيولوجية قابلة للقياس داخل الدماغ، وهذا يستدعي إعادة النظر في الفصل التقليدي بين "الجانب العقلي" و"الجانب البيولوجي"، ويؤسس لنموذج تكاملي ومتعدد المستويات في فهم السلوك البشري. فمثلاً:

• الضغط النفسي المزمن: يؤدي إلى اضطراب في نظام إفراز هرمون الكورتيزول، ويحدث تغييرات في بنية ووظيفة مناطق مثل الحُصين واللوزة الدماغية .

• الصدمات النفسية المبكرة: تترك آثارًا طويلة الأمد على الشبكات العصبية المسؤولة عن الانفعالات والتنظيم الذاتي، مما يزيد من قابلية الإصابة باضطرابات القلق والاكتئاب .

• العزلة الاجتماعية: ترتبط بانخفاض النشاط في مناطق الدماغ المعنية بمعالجة الانتماء والتعاطف، مثل القشرة الجبهية الوسطى، وقد تؤدي إلى تراجع المهارات الاجتماعية وتدهور الصحة النفسية .

• اللغة والثقافة: تؤثر بشكل مباشر على تنظيم الدماغ للمعرفة والتواصل، في حين أظهرت دراسات التصوير العصبي أن متحدثي لغات مختلفة يُفعلون شبكات دماغية مختلفة أثناء الفهم والترجمة، مما يدل على أن البيئة الثقافية تترك بصمتها على البنية العصبية.

وبذلك، لم تعد العوامل الاجتماعية مجرد خلفية للسلوك، بل أصبحت مكونًا فعالًا في التشكيل العصبي نفسه. ويُعرف هذا النموذج أحيانًا بـ"السببية المندمجة متعددة المستويات"، حيث يُقترح أن :

كل تجربة اجتماعية أو نفسية، مهما كانت مجردة أو غير ملموسة، لها انعكاس عصبي بيولوجي، والعكس صحيح.

في السياق العلمي، تُفهم السببية بوصفها مبدأ يُفسّر التغيرات في العالم المادي من خلال تحول شيء إلى آخر، فكل ظاهرة تُعزى إلى تفاعل بين كيانات أو حالات سابقة: حرارة تُنتج غليانًا، وانفجار نجمي يُنتج كوكبًا، وتفاعلات كيميائية تُفضي إلى حياة. لكن هذا التصور لا يُتيح "من حيث المبدأ" تفسير ظهور الوجود نفسه من لا وجود، فالسببية تشتغل داخل نظام موجود، لا خارجه.

وهنا تظهر حدود النموذج السببي كما تفهمه الفيزياء أو البيولوجيا، إذ أنه لا يُفسّر "البداية المطلقة"، بل يفترض وجود مادة أو طاقة أو حالة ابتدائية، تُبنى عليها تفسيرات لاحقة، أما حين نطرح السؤال الميتافيزيقي: "كيف وُجد شيء بدلاً من لا شيء؟"

فنحن نغادر ميدان السببية العلمية إلى ميدان الفلسفة، واللاهوت، والتأمل العقلي المجرد.

في هذا الإطار، تظهر فكرة "الخلق من العدم" كموضوع فلسفي ولاهوتي يتجاوز حدود العلم التجريبي، فالعلم لا يملك أدوات منهجية لرصد "العدم" أو تفسير كيف يمكن لشيء أن يصدر عن لا شيء. بل إن مفهوم "العدم" ذاته ليس حالة قابلة للتجربة أو القياس، بل نفي تام للكينونة، ومن هنا، فإن استخدام السببية في محاولة تفسير "بداية الكون" يظل دائمًا محدودًا، لأنه يُعيد إنتاج سلسلة من الأسباب ضمن سياق موجود، دون أن يشرح كيف وُجد هذا السياق أصلاً، وهكذا، تنشأ مفارقة فلسفية عميقة:

إن تطبيق مفهوم السببية على بداية الكون يُعدّ من أكثر المسائل إثارةً للتحدي، ويثير عدة تساؤلات فلسفية وجودية عميقة، ففرض منطق السببية، الذي يفترض وجود سبب داخلي يربط بين الحدث والنتيجة، على ظاهرة يُفترض أنها خارج إطار النظام نفسه، أي بداية وجود الكون، يمثل إساءة منهجية تفتقر إلى الدقة، لأنه ينظر إلى ما يفترض أنه خارج عن نطاق الأسباب كما لو أن هناك نظامًا داخليًا يمكن أن يُطبق عليه.

وبالتالي، فإن أسئلة "العلة الأولى"، و"الوجود المطلق"، و"لماذا هناك شيء بدلاً من لا شيء؟" تدخل حقل التأملات الوجودية الفلسفية، وتبتعد عن التفسيرات العلمية المباشرة، لأنها تتصل بالحدود القصوى للوعي والمعرفة البشرية، التي تقتصر أدواتها على التجربة الحسية والمنطق العقلي ضمن شروط الوجود ذاته.

عندما نحاول استبطان مفهوم "العدم"، نواجه عوائق وجودية وإدراكية متعددة، إذ نحن ككائنات واعية لم نخبر العدم، ولم نُخلق فيه، ولم نعاينه في أي تجربة عقلية أو حسية. جميع تصوراتنا، حتى الخيالية أو الخارقة للعادة، تنبع من عناصر معرفية مخزنة في وعينا من الوجود ذاته: المادة، الطاقة، الزمان، المكان، الفكر، اللغة... وكل تصور حتى الأشد غموضًا، يتأسس على بناء مسبق من عناصر مألوفة، نُعيد ترتيبها بطريقة مبتكرة، لكننا لا نستطيع تصور "العدم" بمعنى خالص،

أي غياب كل شيء، من دون عناصر إدراكية وادعائية موجودة سلفًا، فنحن نملك القدرة على تخيل مخلوق غير موجود في الواقع، مثل أسد بعشرين قدمًا، لأنه يُشتق من عناصر معروفة ومألوفة. لكن حين يُطلب منا تصور غياب المادة، الزمان، المكان، الوعي، وحتى الوجود نفسه، فإننا لا نتمكن من ذلك، ليس لقصور في الخيال، وإنما لأنها أدوات معرفية واجتماعية مشروطة بوجودنا، وتعمل ضمن منظومة الوعي ومنطقها. نحن، إذن، مسجونون داخل سياقات الوجود، ولا نمتلك قاموسًا قادرًا على تصور "عدم" مطلق خارج قيود الزمان والمكان.

حتى مفهومات "الفراغ" أو "الغياب المطلق" التي نتصورها، تظل مشروطة بطبيعة الوجود، فهي تتعلق بمكان وزمن، بل وحتى عندما نتحدث عن "خارج الزمكان" أو "قبل نشوء الكون"، فإننا نتجاوز حدود الملاحظة والتصور الإنسانيّة، إذ تعتمد أدواتنا على إحداثيات معرفية وزمانية. لذلك، يُعدُّ العدم، بمعناه المطلق، غير قابل لأن يكون "موضوعًا للوعي" أو "مفهومًا" بمعنى مدرك، لأنه يتطلب شروطًا من المعرفة والتصور يفتقران إليها، ونحن لا نستطيع أن نتصور فائضًا من عدم، طالما أن أدوات التفكير لدينا مشروطة بالوجود.

هذه المفارقة تعكس عمق محددات الوعي البشري ذاته، الذي لم يُختبر إلا في سياق الوجود ولهذا يصعب عليه أن يتصور غيابه. فالسؤال حول ما قبل الوجود، أي ماذا كانت الحالة قبل بداية الكون أو عما يُعرف بـ"خارج الزمكان"، هو أحد أعمق أسئلة الوعي الإنساني، حيث يتوقف حدّ التفكير عند حدود شروطه، ولا يستطيع تجاؤها. هذا السؤال، إذن، يمثّل نقطة الضعف القصوى للوعي، لأنه يتصل بما لا يمكن أن يُدرك أو يُتصور، وهو يسبر أعماق سر من أسرار الوجود.

أما من حيث الجذور التاريخية، فإن مفهوم "الخلق من العدم" ظهر في اللاهوت اليهودي المتأخر ردًا على الفلسفات الهلنستية التي كانت تعتقد بأن الكون أزلي أو مكوّن من مادة أزلية، وقد تطور هذا المفهوم بشكل كامل داخل اللاهوت المسيحي خلال القرون الثلاثة الأولى للميلاد، خاصة في أعمال آباء الكنيسة مثل "أوغسطينوس" (354-430م).

لقد كانت نصوص سفر التكوين، خاصة في الإصحاح الأول، تُشير بشكل غير مباشر إلى أن الله خلق الكون من العدم، لكن التفسيرات اللاهوتية اللاحقة أدخلت هذا النص في سياق فهم جديد، حيث أصبح من المعتاد أن يُفسر أن الله خلق من لا شيء، وهو ما يؤكد السلطان المطلق لله، ويفرده بوصفه الخالق الوحيد الذي لا يعتمد على مادة سابقة أو وجود مسبق، ففي إثر تطور الفكر اللاهوتي، خاصة في القرن الثالث الميلادي، أصبح مفهوم "الخلق من العدم" عنصراً أساسياً في العقيدة المسيحية، مدعوماً بتأويلات لاهوتية وفلسفية، استهدفت تأكيد أن الله أنشأ الكون بشكل كامل من لا شيء، وأنه لم يُدخل فيه أية مادة أزلية أو سابقة على وجوده.

وفي إطار هذه العقيدة، لم تكن فكرة "العدم" مجرد غياب مادي، بل كانت نفيًا تامًا لكل وجود سابق، وهو المبدأ الذي ميز الإله الخالق عن أي تصور مادي أو الآلهة الأزلية التي كانت سائدة في الديانات الوثنية. مع تطور الفكر اللاهوتي في العصور الوسطى، خاصة خلال القرون الحادي عشر إلى الخامس عشر، تولى الفلاسفة واللاهوتيون، خاصة المدارس العقائدية في الجامعات الأوروبية مثل باريس وأكسفورد، مهمة إعادة صياغة هذا المفهوم ضمن إطار عقلاني وفلسفي، من بين هؤلاء، يُبرز القديس "توما الأكويني" الذي سعى إلى التوفيق بين العقيدة المسيحية والفلسفة اليونانية، خصوصاً أرسطو. في فلسفته، جرى التعامل مع مفهوم "الخلق من العدم" ليس كمسألة لاهوتية فحسب، بل كمبحث فلسفي مرتبط بالمبادئ الأساسية للوجود والسببية، بحيث يكون الله هو "المحرك غير المتحرك" والعلة الأولى التي تُفسر وجود الكون بدون الحاجة إلى مادة أزلية سابقة أو شرط وجود خارجي.

تطورت هذه الرؤية بشكل يرسّخ أن الغاية الأسمى من الخلق هو تأكيد سيادة الله المطلقة ووحدانيته، وذلك عبر رفض فكرة وجود مادة أزلية أو ساكنة إلى جانب الله، والتي قد تُوحي بوجود سابق أو مستقل عنه، وهو ما يتنافى مع العقيدة التوحيدية الصارمة التي ترى في الله كائنًا مطلقًا، مستقلاً، لا يشاركه في الوجود شيء، بل هو المصدر الوحيد للكينونة، ومن هنا، أصبحت فكرة "الخلق من العدم" ليست مجرد مفهوم فلسفي، بل أداة دفاع عن وحدانية الله المطلقة، وعن إرادته الحرة، وكونه العلة

الأولى التي يُبنى عليها كل شيء، من غير حاجة إلى مادة أزلية سابقة أو شرط وجودي خارجي .

في التصور الإسلامي، تشغل مسألة الخلق مكانة مركزية في فهم طبيعة علاقة الله بالعالم، وتُبنى على أساس أن الله هو الخالق المطلق الذي يقدر على الإيجاد بدون الحاجة إلى مثال سابق أو مادة أولية، وهو ما يميز مفهوم الخلق في القرآن الكريم عن النظرة الفلسفية اليونانية أو اللاهوتية المسيحية، ففي آية "بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" (البقرة آية: 117)، يُوصف الله بأنه الخالق على غير مثال، ويُفهم أن خلقه للعالم هو إبداع لشيء لم يكن موجودًا أصلاً، وهو ما يتعارض مع التصور اليوناني القائل بأن الخلق لا يكون من العدم، وإنما من مادة أزلية، وعند تنمة الآية: "إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" فالخلق هنا يُعدُّ فعلاً على قدر من السلطان الإلهي، إذ يُعبّر عن القدرة المطلقة لله، ويؤكد أن الأمر لا يحتاج إلى وسيلة مقتضية، بل ينتهي بقول الله "كن" فيحدث الوجود.

عندما دخلت الفلسفة اليونانية عبر حركة الترجمة في العصر العباسي، بدأت تتجلى محاولة لإعادة صياغة مفهوم الخلق بشكل فلسفي عقلائي. فالفلاسفة المسلمون كالفرابي وابن سينا سعوا لتطوير تصور جديد يُعنى بمسألة الوجود، حيث استخدموا مصطلحات مثل "الواجب بالذات"، وهو الوجود الذي لا يمكن تصور عدمه، و"الممكن بالذات"، وهو الوجود الذي يمكن أن يكون أو لا يكون، و"الوجود الإمكانى" كفكرة تشرح وجود الأشياء الممكنة عبر علة واجبة. فبالنسبة لهم، إن العالم ليس أزليًا بالمفهوم المطلق، لكنه "بحسب ابن سينا" ممكن الوجود، أي أن وجوده يعتمد على علة، وهي الله، الذي يُعدُّ "واجب الوجود" المستمر. لذلك، لا يُعتبر العالم مخلوقاً من العدم، بل هو دائم التوقف على وجود واجب، وهو ما يجعل علاقته بالوجود ليست لحظة زمنية من الماضي، وإنما حالة استمرارية وتبعية وجودية.

هذا التفسير المبني على العلاقة التبعية بين الممكن والواجب، أدى إلى توترات عميقة مع الفهم النصي للقرآن، حيث يراه البعض انتصاراً للعقل على النص، بينما يراه آخرون استجابة لأطر فلسفية جديدة تحاول فهم أصل العالم وظروف نشوئه

بشكل يتجاوز حدود النص المباشر. في موقف غزالي، على سبيل المثال، أبدى رفضاً لهذا التصور، مؤكداً أن الله قد خلق العالم من لا شيء، وأنه فعل إرادة ومشئته، وليس نتيجة لنظام سابق أو علة ضرورية. أما ابن رشد، فحاول أن يوفق بين العقل والنقل؛ فاعتمد أن الخلق فعل إلهي حرّ، وليس تابعاً لنظام طبيعي ضروري أو قانون كوني أزلي. باختصار، يمكن القول إن الفكر الإسلامي الحديث، خاصة في تطوره الفلسفي، شهد تحولات في مفاهيم الأصل، حيث لم يعد الخلق يتعلق فقط بمسألة بداية زمنية له، بل أصبح يرتبط بعلاقة تبعية وجودية مستمرة بين الله والعالم، وهو ما يظهر بشكل واضح في أعمال ابن سينا والغزالي وابن رشد، الذين حاولوا تكييف المفهوم مع منطق العقل الحديث، مع الاحتفاظ بالأسس الدينية.

في التصور الإسلامي، يختلف مفهوم "الخلق من العدم" عن نظيره في اللاهوت الغربي، إذ يُعتبر ضمنياً في النصوص ويُعبّر عنه من خلال التأكيد على قدرة الله المطلقة وخياره الحرّ في الخلق، دون الاعتماد على فكرة المادة الأزلية أو المادة السابقة. فالله في الإسلام ليس فقط علة بداية وجود العالم، بل هو السبب الدائم لبقائه، وهو ما يُفهم من آيات كثيرة مثل «هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ» (سورة السجدة: آية 4) و«قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ» (سورة الزمر: آية 46). فالأحداث ليست تحولاتاً من "لا شيء" إلى "شيء" بمعنى المادة، وإنما تعبير عن أن الموجودات لا تملك استمراريتهما أو ذاتها، إلا بفضل إمداد الله الدائم وإرادته، فهي لا يُعطى وجودها من ذاتها وإنما تُبقَى بإرادة الله المستمرة.

أما في المجال الفلسفي، فقد تمحور النقاش حول طبيعة العلاقة بين الله والعالم، حيث تداخلت المفاهيم العقلية مع العقائدية، وأصبح سؤال "الغاية من الخلق" محورياً مركزياً. فإذا اعتبرنا أن الله خلق العالم لتحقيق غاية، كان ذلك يتطلب أن الله كان يفتقر إلى شيء ما قبل الخلق، وهو تناقض مع صفات الكمال المطلق والاستغناء الذاتي لله، وفق المفهوم العقائدي. وإذا كانت إرادة الله بلا غاية، فإن ذلك يفتح الباب أمام إشكال "عائية الإرادة"، إذ لا يوجد منطق أو مبرر وراء الأفعال الإلهية، مما يفضي إلى أن تكون التصرفات الإلهية بلا معنى أو هدف، وهيمنة مقولة "الغاية

من الخلق" تصبح بذلك نظرة غير عقلانية، لأنها تسقط في دائرة مغلقة من التفسيرات الدائرية وتفتقد إلى منطقية أن تكون أفعال الله عشوائية أو غير موجهة.

من ناحية أخرى، يرى بعض المفكرين، اعتمادًا على العقل، أن الكون لا يختفي وراء غاية خارجية، بل يُفترض أنه غير معلل بغاية، وأن وجوده لا يحتاج إلى تفسير ماورائي، فكأنها فلسفة تؤمن أن الوجود قائم بذاته، وهو من عند الله، ويعمل وفق قوانين طبيعية بدون وظيفة أو غاية مرسومة مسبقًا، وهو موقف يتسم بالتماس مع المنطق العقلي الذي يُنكر الحاجة إلى تحديد سبب أو غاية، وبدلاً من إرجاع الأمور إلى إرادة عشوائية أو غير مفهومة، يُركز على فكرة أن الطبيعة لا تتصف بصفات ذاتية أو أخلاقية، مما يجعل موقفها أكثر اتساقًا مع العقلانية.

وفي سياق دراسة السببية، فإن المفهوم الديني في إطار العقائد الإسلامية يغدو معرقلًا للتحليل النقدي، إذ يُوظف كمبرر لوقف أسئلة الوجود والسبب، ويحوّل العقل من أداة للبحث إلى تابع للسردية الدينية، حيث يُعتمد قول "هكذا أراد الله" كحجاب يحول دون فحص الأسباب المادية والمنطقية، وينهي أي جدل فلسفي علمي حول أصل وغاية الكون، في حين أن المنطق العقلاني يقترب من فكرة أن الوجود لا يتطلب أسبابًا ظاهرة، بل يُتصور ببساطة كحالة كلية مستمرة، بلا ضرورة للمرور عبر غايات أو أهداف محددة، مريحًا العقل من التكرار الدائري الذي يعوق التفكير العلمي والنقدي.

تُظهر المقارنة بين التراث المسيحي واللاهوت الإسلامي أن كلاهما، رغم اختلاف السياقات المصطلحية والأطر العقائدية، يعبران عن إشكالية معرفية مشتركة تتعلق بمحاولة تفسير أصل الوجود بطريقة تضمن الحفاظ على سلطة النص أو العقيدة، على حساب استقلالية التفكير الفردي والبحث النقدي. ففي الفكر الفلسفي من أرسطو إلى ابن سينا، أو خلال النقاشات الحديثة حول السببية، يُبرز أن أي نظام تفسير يقفل باب النقد العلمي والفلسفي، ويمنع التجهيل، يصبح في ذاته دائرة مغلقة من التبريرات التي تفتقر إلى القدرة على تقديم تفسير منفتح ومرن.

ومن منظور نقدي، يُمكن اعتبار السببية الدينية، خاصةً حين تُستخدم كحجة حتمية، إشكالية معرفية أكثر من كونها تفسيرًا حقيقيًا عن سبب وجود العالم، فهي تفرض تفسيرًا يُقيد التفكير ويحد من حرية التساؤل، مما يُهدد جوهر العقلانية ويتناقض مع روح البحث العلمي والنقدي. لهذا، فإن دراسة العلاقة بين الإيمان والعقل، خاصةً في مجال مفهوم السببية، تظل من القضايا الجوهرية التي تُساعد على فهم التوتر الدائم بين النصّ العقائدي، والقدرة على التساؤل، والتحليل النقدي، وهي مسألة ترفع سؤال مدى قدرة الفكر الإنساني على تجاوز حدود العقيدة لتحقيق فهم أعمق للوجود.

وختاماً، إن مسيرة التاريخ الديني، بكل جذورها وأساطيرها، لطالما حاولت أن تفرض على العقل البشري نموذجًا من الإيمان الأعْمى، مستندة إلى أسباب دينية مقدسة تُخفي وراءها قيودًا صارمة، وتُسيّسُ باب التفكير الحر، وتُغلقُ أمام الإنسان أبواب العلم والمعرفة، ففي عصر يُفترض أن يكون زمن العقل والتجديد، يتحول الفكر إلى أداة لخدمة التصورات الميتافيزيقية، وتصبح الأسباب الدينية المطابقة للقدر والقداسة مبررًا لوقف عجلة التقدم، واحتجاز الفكر في دوامات من التقاليد الجامدة، إن هذا التشويه المُمنهج للأسباب، وتحويلها إلى قيود يصعب كسرها.

إن تاريخ الاستعباد الفكري، الذي فرضته السطوة الدينية على العقول، هو شهادة على فشل الفكر في مواجهة أدوات السيطرة، وأداة لتكميم الأفواه، وإغلاق أبواب الإبداع والانفتاح على الحقيقة، حيث حولت الأسباب الدينية العقل بزعم قدسيّتها، إلى أداة خاضعة، وفرضت قيودًا صارمة على حرية التفكير، حتى أصبح الإنسان أسير الأساطير ولا يُسمح له بطرح الأسئلة عليها، أو النفاذ إلى عمقها الحقيقي، إن هذا الإغلاق المتعمد، وتحويل العقل إلى أتباع مطيعين، هو جريمة في حق الإنسانية، يدفع ثمنها الوعي والحضارة، ويهدد بمحو أُسس التحرر العقلي، قبل أن تتحول روحه إلى أدوات عبودية زمنية، تُعاقب فيها عقولنا، ويكتم فيها صوت البحث الحقيقي واحتجاز الفكر في دائرة من التقاليد الجامدة، فهل سنظل نعبد قداسة مفرطة، ونخضع لسلطة تمنع عنا نور الفكر، أم أن هناك بصيص لفتح أبواب الفكر وأمل

نكسر به أسوار الجهل، ونحطم قيود المقدس، كي نصنع إنساناً حراً، يُفكّر، وابتكر،
ويكشف عن الحقيقة، قبل أن تصبح روحنا فريسة لعصور الظلام المستدامة؟

التصميم الدقيق

بين الوهم والحقيقة

يُعد مفهوم التصميم الدقيق من أكثر المفاهيم التي أثارت جدلاً فكرياً واسعاً، حيث يتمحور حول فكرة وجود نظام موحد ومتقن بشكل استثنائي، يُفترض أنه يُعبّر عن تصميم ذكي أو جهة منسقة وراء تنظيم الكون والكائنات الحية، من ناحية، يُنظر إليه من قبل بعض التيارات العلمية والفلسفية على أنه دليل على وجود قوة عالية يهدف إلى ترتيب وتوجّه العالم بناءً على غاية أو هدف معين، وهو ما ينظر إليه أيضاً على أنه يؤكد قضايا الإيمان بوجود خالق ذكي.

ومن ناحية أخرى، ثمة تيارات أخرى تعتبر أن مثل هذا التنظيم الدقيق قد يكون نتيجة استراتيجيات طبيعية، مثل عمليات الانتقاء الطبيعي، أو مجرد مصادفات وأحداث عشوائية تتراكم مع الزمن، دون الحاجة إلى فرضية وجود "مصمم" خارجي. وهنا تتداخل أسئلة كثيرة حول مدى واقعية تصور وجود تصميم متعمد، مقابل أن يكون مجرد وهم نفسي يقدم تفسيرات سهلة ومريحة، بينما الحقيقة العلمية تتطلب أدلة تجريبية وبرهاناً منطقيًا صارماً، حيث تلعب هذه المسألة دوراً محورياً في النقاشات الفلسفية والعلمية، وتبرز أبعاداً متعددة تتعلق بمصطلحات الإثبات، واليقين، والخيال، والواقع، مما يجعلها من أكثر المواضيع إثارة للجدل في النقاشات حول أصل النظام الكوني وغاية وجود الإنسان.

إن تصور نشأة الكون، وما يترتب عليه من وجود للحياة والوعي، يختزل بشكل مذهل تراكباً هائلاً من الاحتمالات الدقيقة التي استحال أن تتحقق إلا ضمن سياق قوانين فيزيائية واطئة جداً، كانت بمثابة "ضبط دقيق" لمكونات الكون منذ لحظة انفجاره الأولى، ففي البدء، لم يكن هناك شيء، ثم جاء الكون كحدث رياضي غريب،

تتداخل فيه معادلات وثوابت لا يساوي انحرافها أقل من جزء من مليون مليار عن قيمها الأصلية، لما وُجدت نجوم، ولا عناصر، ولا كواكب، ولا ذرات، ولا حياة، تُشبه هذه الحالة المحاكاة الرقمية المعقدة، التي إذا خرجت عن حدودها الدقيقة، لكانت النتائج سلبية بالكامل، إذ أن أي انحراف طفيف في هذه الثوابت كان من شأنه أن يحول دون نشوء أي شكل من أشكال الوجود.

لكن ذلك لم يكن كافيًا لشرح الأمر، فحتى على سطح كوكب صغير مثل الأرض، وفي زاوية مجهولة من مجرة بعيدة، كان لا بد من سلسلة هائلة من التفاعلات البيولوجية والكيميائية، التي حدثت عبر ملايين السنين، من أجل نشوء الحياة، وتطورها، ومن بعدها، الوعي، ثم الإنسان الذي يتأمل ويفكر.

إن وجودك الشخصي، كإنسان فرد، هو نتيجة احتمالية ضئيلة جدًا، احتمال لم يكن ليحدث لولا أن الظروف كانت محسوبة بدقة استثنائية، بحيث لا يمكن إلا أن تكون أحد احتمالات تحقيق فرص الحياة، النادرة جدًا. إذ أن احتمالية وجودك، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار تلك الظروف، تُقدر بأنها لا تتعدى عددًا صغيرًا جدًا يُعبّر عن "40₁₀" أي رقم تتناثر أصفاره عبر عشرات الألوف، قبل أن يظهر رقم "1"، وهو أدنى من أن يُتصور.

لهذا، فإن وجودك هنا "ككائن حي، بوعيك، وإرادتك" لا يُعدّ نتيجة تصميم ذكي بالضرورة، أو مجرد عبثٍ مطلق، بقدر ما هو نتيجة لمجموعة من الاحتمالات التي نجت من لوائح التفسيرات العشوائية، والتحوللات الطفرية والانتقاء الطبيعي، فأنت ثمرة تراكمات طويلة من الصدف، والاضطرابات الجينية، والتغيرات البيئية، التي امتلأت بها ملايين السنين من التكيف والتطور، فكل ذلك، لا يضمن وجودًا أكيدًا، ولا نتيجة حتمية، بل هو نتيجة لتداخل احتمالات لا نهائية، كانت هناك فرص كثيرة لعدم وجودك، ويمكن أن تظهر بشكل مختلف تمامًا، أو حتى ألا تظهر على الإطلاق.

ومع ذلك، أنت الآن، في هذه اللحظة المحددة، تنفّس، تتفكر، وتعيش في هذا الواقع المادي، ككائن فردي ذو وعي فاعل ومرتبطة بوجودك المحدود، وخلفك تمتد قصص إحصائية هائلة من الاحتمالات التي تحققت ضد كل المستحيلات. ففي بداية

هذه الرحلة كانت هناك منافسة دقيقة ومعقدة بين مئات الملايين من الحيوانات المنوية التي تسابقت نحو بويضة واحدة داخل الجهاز التناسلي الأنثوي، وهذه البويضة، تحمل في أحشائها مفاتيح المادة الوراثية اللازمة لإنشاء كائن إنساني جديد، وكل فرد من هذه الحيوانات المنوية يحمل نصف الكود الوراثي الآخر، كل واحد منها يمثل فرصة فريدة لولادة كائن جديد.

من بين هذا الحشد الهائل من الحيوانات المنوية المدفوعة بالأمل في الحياة، والتي يتراجع عددها خلال رحلتهم الشاقة والطويلة، استطاع خلالها حيوان منوي واحد بأن يختطف فرصة التخصيب، ليصبح أنت، ذلك الكائن الفريد، الذي يمتلك من هذا الملف الوراثي، مما يجعلك متفردًا في هذا الكون الواسع، ومعنى ذلك أن وجودك لم يكن مجرد صدفة، بل هو نتيجة تراكم احتمالات هائلة، ونجاح استثنائي يعبر عن قدرة الطبيعة والإرادة على تحقيق المعجزات في أدق تفاصيلها.

وفي كل مرة تمر فيها هذه العملية، تتكرر احتمالية أن تكون النهاية مختلفة تمامًا، وحتى لو تكرر المشهد مئات الآلاف من المرات، تظل احتمالات النجاح بأن تكون أنت هي احتمالات ضعيفة جدًا. ومع ذلك، فإنك الآن، في هذا الوعي، وبهذا الجسد، تشكل استثناءً نادرًا جدًا، ونتيجة لفرصة مستحيلة التحقق، إنه في جوهره، ليس إلا تجلٍ لتراكب لا نهائي من الاحتمالات التي تمكنت من تجاوز عوائق العدم، وتحقيق وجودك.

إن عملية التخصيب التي أدت إلى وجودك، بكل تعقيداتها وحساباتها الدقيقة، تُمثل أحد أبرز الأمثلة العلمية على طبيعة الاحتمالات والصدف التي تحدد الوجود الفردي، ففي ظل تراكب ملايين العمليات العشوائية، من حركة الحيوانات المنوية، مرورًا بتفاعل الأجسام والجينات، وصولًا إلى اللحظة الفاصلة التي تلتقي فيها تلك العوامل على مستوى خارجي وداخل الخلية، تتجمع الظروف بشكل غير متوقع حتى تؤدي إلى تشكيل كيان فريد يحمل خصائصا ووعيًا خاصًا بك .

لا يمكن التغاضي عن أن احتمالية أن تظهر إلى الوجود بهذه الهيئة، ومع هذا التكوين الجيني، تقترب من الصفر عند حسابها نظريًا، لكنها في المقابل، كانت ممكنة

ضمن شبكات احتمالية ضخمة ومعقدة. وما يميز هذه العملية هو أن وجودك، رغم كونه نتيجة صدفة بيولوجية، يمثل احتمالية حاسمة وتحقيقًا لمجموعة من الظروف الخاصة التي لم تكن لتمر من دون أن تكتب، ولو تكررت نفس الحوادث بشكل مختلف، لظهر شخص آخر، أو ربما لم يُخلق أحد على الإطلاق.

وفي الحقيقة، فإن ما حدث هو أشبه كثلة ثلجية نشأت من رطوبة وظروف جوية فريدة، ثم استقرت على الأرض لمرة واحدة، ولن تتكرر أبدًا، بحيث أن وجودك هو نتيجة معادلة معقدة من الحظ والتوقيت والتكوين الوراثي، الذي تداخل فيه الملايين من العمليات الدقيقة. لو تغير تفصيل بسيط، مثل تأخر خلية، أو تغير مسار حركة الهواء، أو تردد أحد الأجداد في اتخاذ قرار مصيري، لما كنت أنت الآن، وربما كان شخص آخر في مكانك، يحمل خصائص مختلفة، وربما لا أحد.

وعلى هذا النحو، يمكن القول إن وجودك هو استثناء إحصائي نادر، رغم أن الاحتمال كان يُرجح ألا يحدث من الأساس، إلا أنه حدث، وهو نقطة تتوضع بين احتمالية عالية وأخرى منخفضة، تؤكد أن حياتك ليست نتيجة لمصير مبرمج أو اختيار أسمى، بل هي نتيجة سلسلة طويلة من الأقدار والاحتمالات التي تقتصر على إمكانية واحدة فقط من بين ملايين الإمكانيات. وهو ما يطرح سؤالاً فلسفيًا عميقًا: فما هو معنى أن تكون هنا، الآن، رغم أن احتمالك ليكون موجودًا كان قريبًا من المستحيل؟ إن وجودك، على المستوى البيولوجي والجيني، هو انعكاس لعملية عشوائية، رغم دقتها، ستمرُّ بك كلها لحظة فارقة، حدث شبه مستحيل، ولكنه تحقق، ليشكل في النهاية مصيرًا فريدًا لا يتكرر، ويعيد تعريف قيمة الإنسان في إطار أن استمراره في الوجود، رغم كونه نتيجة إمكانيات لا نهائية، هو في حد ذاته نوع من المعجزة العلمية، التي لا تنفي إلا منطق الاحتمالات، وتؤكد أن كل شخص هو نتيجة تراكمات من الصدف والظروف، رغم أن ظاهره يوحي بأنه مفرد وضروري.

منذ لحظة ولادته، يبدأ الإنسان في بناء شبكة معقدة من الاحتمالات التي تتفاعل بشكل غير خطي ضمن منظومة متنوعة من العوامل البيولوجية والنفسية والاجتماعية، مما يُشكّل ما يُعرف بـ"الهوية الشخصية"، فالهوية ليست كيانًا ثابتًا يُمنح

من الأعلى، بل هي نتاج تدريجي لعملية تكوين مستمرة، تبدأ بالتفاعل مع البيئة وتتطور من خلال سلسلة طويلة من العوامل المكتسبة والوراثية. فهذه العملية تبرز أن كل إنسان يُعد كائنًا فريدًا، رغم أن بنيته البيولوجية الأساسية متشابهة بشكل عام مع بني البشر الآخرين، فالتنوع في التجارب، والبيئات، والتفاعلات الاجتماعية يخلق تميُّزًا هائلًا يصعب استنساخه بشكل كامل.

على المستوى الفلسفي والعلمي، يُعدّ الوعي أحد أعقد الألغاز التي يواجهها الفكر الانساني، حيث يُطرح السؤال حول كيف تتولد المادة، والتي في ذاتها لا تمتلك وعيًا، وسبب ظهور هذا الوعي الفردي من بين الأعداد الكبيرة من الأوعية العصبية، التي تصل إلى 86 مليار خلية عصبية، تتواصل عبر آلاف التفرعات المشبكية، هذه الشبكة العصبية تتطور باستمرار وفقًا لتفاعلها مع البيئة، وتُخزن الخبرات عبر آليات تسمى "التعلم الهيب"، حيث تتقوى الوصلات العصبية نتيجة للتفاعل المستمر، وبالتالي، فإن بناء الذات والهوية هو عملية ديناميكية مستمرة، تتغير وتتطور مع مرور الزمن استجابةً للتجارب الشخصية والتغيرات البيئية.

بالإضافة إلى ذلك، تلعب التفاعلات الاجتماعية دورًا محوريًا في تشكيل الوعي بالذات، فوفقًا لنظرية "الذات المرأة" التي تقدمها عالمة الاجتماعات "شارلز هورتون كولي"، فإن تصور الفرد لذاته يتكون جزئيًا من خلال الطريقة التي يعتقد أنه يُنظر إليه من قبل الآخرين، وبهذا، فإن البيئة الاجتماعية سواء كانت الأسرة، المدرسة، أو المجتمع الأوسع، لا تقتصر على توجيه السلوك فحسب، وإنما تساهم بشكل جوهري في بناء شعور الفرد بذاته، وتحديد هويته.

وبذلك، فإن الهوية الإنسانية ليست شيئًا ثابتًا، وإنما تتشكل باستمرار من خلال تداخل معقد بين الفيزيولوجيا، والبيئة، والتفاعلات الاجتماعية، مما يجعلها كيانًا حيًا ومتغيرًا، يعكس في جوهره تفاعلًا ديناميكيًا بين العوامل الداخلية والخارجية، وهو ما يرفع مستوى التعقيد في فهم الذات البشرية، ويؤكد أن التكوين النفسي والوعي هو حاصل عملية طويلة الأمد من التفاعل المستمر بين الجسد، والعقل، والبيئة الاجتماعية.

يُعدّ مفهوم الهوية الشخصية من القضايا الأساسية التي تثير اهتمام الفلسفة وعلم النفس والاجتماع، إذ يُمكن النظر إليه على أنه بناء متعدد الأبعاد تتداخل فيه عدة عناصر، سواء كانت بيولوجية، نفسية، اجتماعية، أو ثقافية. فهناك تصور تقليدي يُعتبر أن "الذات" كيان ثابت جوهري ومستقل عن عواملها، يقبع كجزء لا يتغير، يملك صفات وخصائص جوهرية لا تتبدل مع الزمن، إلا أن هذا التصور يتعرض اليوم لنقد شديد، إذ يتجه الفهم المعاصر إلى اعتبار "الذات كعملية"، أي أنها نتاج مستمر لتفاعل وتفاوض بين عوامل متعددة ومتغيرة في الوقت نفسه، بحيث يُعاد تشكيلها باستمرار عبر التجارب والخبرات والاختيارات.

وفي إطار التفاعل بين العوامل الوراثية، والبيئية، والتجارب الشخصية، تتكون هوية الإنسان كنتاج ديناميكي وليس ككيان ثابت سلفًا. إذ تتداخل عناصر عديدة، من التراكيمات الجينية، والظروف الاجتماعية، والمتغيرات الثقافية، والتفاعلات العاطفية، لتؤلف نسخة فردية لا يمكن تكرارها، وتشكّل إطارًا مرئيًا يتغير باستمرار، ويُعاد كتابته مع كل تجربة وخطوة ينخرط فيها الإنسان، وإن هذه الرؤية تضع أن الإنسان هو كيان لا يملك هوية ثابتة، بل هو عملية مستمرة من التكيف والتطور، ما يميزها عن النظرية الكلاسيكية التي تعتبر أن "الذات" كيان فردي جوهري لا يتغير.

أما على صعيد الوعي، فإن القضية تزداد تعقيدًا، فهذه البنية الذاتية تتجاوز البعد المادي، إذ يربط بعض العلماء بين الوعي والدماغ، مؤكدين أن الأخير هو الأساس الفيزيائي الذي يفرز الوعي، تمامًا كما تؤدي الدوامة إلى حركة المياه، ومن ناحية أخرى، هناك تيار فلسفي وعلمي يعتبر أن الوعي لا يمكن تفسيره كمجرد ظاهرة فيزيائية، بل هو المفهوم الوحيد الذي يُختبر من الداخل، من خلال تجربة مباشرة داخلية لا يمكن نسخه أو ملاحظتها من الخارج. بهذا، يبقى الوعي أحد أعقد أسرار الواقع والذات، حيث يجمع بين البعد المادي والبعد التجريبي الاختباري، وي طرح سؤالًا جوهريًا عن: لماذا أنتجت المادة وعيًا؟ ولماذا يكون هذا الوعي فرديًا، ويحصر نفسه في زاوية خاصة، تسمى "أنا"؟ وما هو سر أن تكون كل ذات بشرية فريدة، رغم أنها تشترك مع الآخرين في بنية جسمية وجينومية مشتركة؟

هذه الأسئلة تظل من أكبر التحديات التي تواجه الفكر الحديث، فهي تتعلق بجوهر الوجود الإنساني، وترتبط بجدل قديم جديد عن العلاقة بين المادة، الوعي، والنفس، إذ يرى بعض العلماء والنقاد أن الوعي هو نتيجة غير مقصودة، أو "ثانوية غير مقصودة" تتبع تعقيد الدماغ، مثلما تعتبر الدوامية نتيجة لحركة المياه، لا كيانًا قائمًا بذاته، وإنما ظاهرة تنتج عن تفاعلات فيزيائية. لكن، في المقابل، يذهب فريق فلسفي وعلمي، يراهن على أنَّ الوعي يمثل المفهوم الذي لا يُختبر إلا من خلال التجربة الداخلية، وليس كمجرد ظاهرة فيزيائية قابلة للتفسير الملمس، وأن سرَّ الوعي يظل أحد أكبر أسرار العلم والفلسفة، الذي يتجاوز حدود المادة والوصف العلمي، ويثير أسئلة عن الذات، والمعرفة، والوجود.

تتجلى في هذا السياق ظاهرة التوتر بين الصدفة البيولوجية والحضور الواعي، حيث تتبلور الهوية الفردية على أنها ليست مجرد نتاج جيني شخصي، بل تتعداه إلى كونه موقفًا وجوديًا يتفاعل مع الوجود ذاته، ويضعه موضع الشك، الإعجاب، الحنين، أو التمرد. فحين يرفع الإنسان بصره نحو السماء، ويتأمل في الثوابت الفيزيائية الدقيقة والبنية المعقدة للكون، قد يظهر له أن هذا العالم الشاسع قد وُجد خصيصًا ليتمكن من أن يُتيح للإنسان أن يوجد، وأن يتعرف على ذاته، حيث يُلاحظ نظامًا منسجمًا، وثوابت مضبوطة بدقة مذهلة، وشروطًا كونية تؤدي إلى نشوء الحياة، وحفظها، وتطورها، بحيث تصبح قادرة على التأمل في ذاتها وفي الكون من حولها.

من هنا تنشأ فكرة شديدة الإغراء، وهي أن الكون وُجد ليكون مسرحًا لوجود الإنسان، أو أن الإنسان هو مركز الغاية من الوجود، وهي فكرة تُعرف فلسفيًا بـ "النزعة المتمركزة البشرية" هذه النزعة، المتجذرة في التاريخ الفكري للإنسان، تعبّر عن ميل نفسي وإدراكي عميق، يُمكن تتبعه عبر الحضارات القديمة والأساطير الدينية التي كانت ترى أن الإنسان هو محور الكون، وأن جميع مكونات الوجود خلقت خصيصًا من أجل خدمته.

وفي العصر الحديث، ورغم تراجع التصورات الدينية الصريحة في بعض المجتمعات، فإن تلك النزعة لم تختف، لكنها استبدلت برؤى أكثر عقلانية وعلمية،

خاصة من خلال ملاحظة ظاهرة "الضبط الدقيق" لثوابت الكون، حيث يُقال إن أي تعديل بسيط في هذه القيم كان سيجعل وجود الحياة مستحيلًا، يُنظر إلى ذلك على أنه دليل على أن الكون مصمم خصيصًا لخلق الظروف الملائمة للحياة، وأنه ربما، في سياق فلسفي أعمق، كان من الممكن أن يأتي الوجود بمعزل عن هذا التخصيص، أو أن يُفترض أن يكون نتيجةً لميل غائي داخلي، وهو ما يُعرف بـ"مغالطة الارتداد السببي" أو "مغالطة التلغراف"، فبدلاً من القول إن الظروف السماوية وجدت لأنها سمحت بظهور الحياة، يُفترض أنها وُجدت لأنها أرادت أن تظهر الحياة، وهو نوع من التفسير الدائري الذي يعيد السؤال بدلاً من الإجابة عليه، ويُطلق العنان لنقاشات فلسفية وتفسيرية عميقة حول علاقة السبب والنتيجة، ويُظهر كيف أن العديد من الأفكار حول "تصميم" الكون قد تعتمد على مغالطات منطقية تحاول أن تبرر فرضية غائية، دون أدلة مباشرة على وجود غاية أو نية خفية في نشأة الكون.

من منظور علمي صارم، لا يُعتبر الكون مُعدًا خصيصًا لظهور الحياة أو الوعي، بل الحياة، بما فيها الإدراك البشري، نشأت ضمن إطار ضيق جدًا من الشروط الفيزيائية التي، بصدفة أو بتفصيل آخر، كانت ملائمة لوجودها، وتُعرف هذه الظاهرة بـ"مفارقة المشاهدة"، إذ نحن، كمراقبين، نرى كونًا يبدو صالحًا للحياة لأنه هو فقط الذي سمح لوجودنا كمراقبين واعين، فالحقيقة العلمية الأكيدة، أن الحياة لم تُصمم لتناسب الكون، وإنما الحياة هي التي تكيفت وتطورت ضمن القوالب الممكنة في إطار هذا الكون المحدود والمضبوط بضروراته الفيزيائية، فهي نتيجة تكيف وليس نتيجة قصد سابق أو تصميم إشرافي .

وفي هذا السياق، من المفيد أن نفهم أن الوعي أو الإدراك لم يُخلق أبدًا لأجل قوانين الكون، وإنما هو حصيلة عمليات تطور دامت ملايين السنين، والنموذج الطبيعي الذي أدى إلى ظهوره هو تفاعل عمليات الانتقاء الطبيعي وتكيف الكائنات مع بيئاتها، ضمن شروط فيزيائية بحتة، من دون أن تفرض هذه الشروط قصدًا مسبقًا، فكما لا نقول إن التضاريس صممت لتناسب القدم البشرية، وإنما نمت القدم

وتطورت لتناسب تضاريس الأرض، فإن الحياة والأشكال المعقدة التي نعرفها كانت نتاجاً لانتباقيها على قوانين هذا الكون، وليس العكس .

علاوة على ذلك، يُلاحظ أن عمر الكون يقدر بـ حوالي 13.8 مليار سنة، بينما يظهر أن نوع الإنسان العاقل، لم يظهر إلا منذ حوالي 300 ألف سنة، وأن الحضارة الإنسانية الحديثة بدأت منذ نحو 5000 سنة، وهو زمن قصير جداً بالمقارنة مع بقية الزمن الكوني السابق، إذ حكمت الديناميكيات الأرض لأكثر من 165 مليون سنة، أي أكثر من 500 ضعف مدة وجودنا، وتكيفت مع بيئات متنوعة، ولكنها انتهت فجأة بفعل حادث عشوائي، هو اصطدام نيزك، يُذكرنا أن البقاء ليس نتيجة تصميم، بل هو صدفة مؤقتة .

ومن الملفت أن كثيراً ما يُثار أن "قوانين الكون مُضبطة بدقة تسمح بظهور الحياة"، ويُطلق على ذلك مصطلح "الضبط الدقيق" ، الذي يُستخدم كدليل على وجود قصد أو تصميم سابق، بيد أن هذه النظرة تمنحنا تراها مغالطة تُخفي أن نحن البشر لا نعيش لأن الكون مصمم لنا، وإنما لأننا تطورنا ضمن شروطه، ونسبةً لذلك، ليست الغاية من وجودنا إلا نتيجةً للتفاعل الطبيعي العشوائي، أو الاحتمال الممكن في إطار قوانينه التي كانت متاحة ومناسبة لظهور أشكال الحياة، ولا تُعدُّ محاولتنا تفسير ملاءمة الكون من خلال غايات أو قصد خارج عن قوانينه، إلا إسقاطاً نفسياً يلبّي رغبتنا في أن نكون لذرتة معنى، في حين أن هذه الملاءمة لا تنفي أن تكون عشوائية، أو أن تكون نتاج تراكم احتمالات .

فبالنسبة للكون، نحن لسنا في مركز، ولا يُفترض أن يكون مصمماً ليناسبنا، وإنما نحن من تطورنا، وتكوننا، على أساس الشروط التي فرضتها قوانينه، وهي شروطٌ قد تكون نادرة، أو حتى غير مسبوقة، ولكنها توافقت من غير قصد، لنجد أنفسنا موجودين في ذلك الموقع، في ذلك الزمن، بتلك القامة .

في مناقشة طبيعة الحياة والكون، تتضح ظاهرة التركيز على أن ما نراه من نظام دقيق وثابت يعود إلى عملية انتقاء كوني وشروط مسبق لوجود المراقبين، وليس إلى تصميم غائي مسبق، فالحياة، بما فيها وعي الإنسان، ليست سوى نتيجة تكيف مع

ظروف الكون التي تسمح بوجودها، وليس هدفًا من أهدافه المخصصة، وهذا التصور يعكس أن ثوابت الكون، مثل ثوابت الفيزياء والكيمياء، ليست مصممة خصيصًا لخلق حياة بشرية، بل أن وجودنا هو عرض من أعراض نظام قادر على استيعابنا، أو بشكل أدق، هو شرط ضروري لحدوثنا كمراقبين .

وبالتحليل الإحصائي، إذا تم وجود عدد هائل من الأكوان المحتملة، فإن احتمال أن يتوفر واحد منها على الظروف الملائمة للحياة يُصبح أُسّيًا، تمامًا كما أن ظهور رقم معين عند رمي نرد بصورة عشوائية لا يُعدّ حدثًا خارقًا، بل هو نتيجة احتمالية، لذلك، فإن الكلام عن أن الكون "مُعدّ" لأجلنا هو فرضية غير مؤكدة، وتفسير ظهور الكون وفقًا لثوابت معينة هو في النهاية نتيجة حتمية لعملية التكرار والانتقاء الطبيعي، وليس دليلًا على وجود هدف خارجي أو تصميم مسبق.

أما على المستوى الفلسفي، فإن ملاحظة أن الثوابت الفيزيائية دقيقة بشكل مذهل، وتسمح بوجود حياة، لا تعني أن الكون صُمم خصيصًا ليقدم غاية معينة، بل إن الحياة تكيفت مع ما هو موجود، أي أنها كانت قادرة على التكيف مع ظروفه، وليس العكس. لهذا يتكرر تشبيهه بجزيئات الهواء داخل بالونة: فهي لا تصنع لنفسها شكلها، بل تتكيف معه وفق قوانين الضغط والتمدد، بحيث أن شكلها يتغير باستمرار، وليس نتيجة تصميم مسبق يقصد كونه سيحتويها.

بالتالي، فإن التفسير العلمي الأكثر موثوقية لا يعاكس أنظمتنا المعرفية، وإنما يختزل نظام الوجود إلى ظاهرة تفرض نفسها وفق قوانين طبيعية، وأن علاقة الإنسان به مرتبطة أساسًا بقدرته على التكيف مع تلك القوانين، وليس بغاية أو هدف معين يُصبّ في صالح إحداثه، وهكذا، تعتبر نظرة أن الكون صُنِعَ لأجل الإنسان استنتاجًا نفسيًا، وليس برهانًا علميًا، إذ أن الوعي الحضري بالضبط الدقيق يظل نتيجة بيئة تسمح بوجود كائنات قادرة على التفاعل، وليس نتيجة هدف خفي أو غاية مقصودة من وراء الخلق.

تؤكد نظرة علمية وفلسفية عميقة إلى نشأة وتطور الكون والحياة أن الفكرة القائلة بأن الكون قد "صُمم خصيصًا" لاحتواء البشر ليست أكثر من استنتاج مرتبط

بوجهة نظر أنانية وفكر تركزى، فالواقع أظهر أن الحياة، كما نعرفها، ظهرت وانطلقت في ظل ظروف معينة، تكررت عبر معادلات طبيعية لا تخضع لغاية أو نية مسبقة، وإنما تعتمد على توافق عشوائى وغموض كبيرين، إذ ندرك أن الثوابت الفيزيائية التي تسمح بنشوء الحياة ليست مصممة بشكل محدد؛ فهي ببساطة تُعبر عن توازنات دقيقة أُتيحت للسماح بالحياة، وتُشكل سياقًا بيئيًا ملائمًا، لا أكثر.

تتفق البحوث العلمية الحديثة على أن احتمال وجود حياة في أماكن أخرى من الكون، بمقتضى شروطه، هو احتمال ضئيل جدًا، لكن استحالة وجودها لا تعني أن الكون "مُعدّ" ليخدم غاية ما، وإنما مجرد نتيجة لأحداث تراكمية عشوائية، على شكل احتمالات، وظروف ضامنة لنجاح بعض الأوضاع التكيفية.

تُعد مفارقة المشاهدة (المعروفة بـ"مفارقة المراقب") أحد التصورات الأساسية التي تفسّر هذه الظاهرة بشكل فلسفى، فهي تعني أن الإنسان لا يلحظ إلا أنظماً من الشروط التي تسمح بوجوده، وأنه لا يكتب حقيقة على كون يُمكن من وجوده، وأن وجودنا هو أنسب الشرائط الممكنة للبقاء، والظهور في هذا المكان والزمان، وما يثير الانتباه أن هذا التفسير منطقي من جهة، ويعتمد على مبدأ الاختيار الطبيعى من جهة أخرى، وهو يعلن أن الوجود، في جوهره، هو حتمية تراكمية، تتطلب أن تتوافق الظروف مع شروط معينة، بحيث لو كانت شديدة الاختلاف، لما ظل شيء واحد موجودًا.

وفي سياق الأبحاث العلمية، شهد التاريخ الطبيعى والانقراض الجماعى تعمقًا، حيث كانت أحداث الانقراض "مثل الانقراض البرمي العنيف قبل نحو 252 مليون سنة، المعروف بـ"الموت العظيم" تعبيرًا عن أن النظام الحيوى لا يمتلك ضمانات استقرار مطلقة. فالانقراض يرفض أن يُفهم في سياق غاية إلهية أو خطة مسبقة، لكنه يظهر أيضًا كآلية حتمية لإعادة تكوين أنماط جديدة من الحياة، إذ أن صعود الديناصورات بعد الانقراض البرمي هو مثال على أن التغير والتكيف، رغم قسوته، هو الحالة الطبيعية لعملية التطور، وليس استثناءً استراتيجيًا محددًا. فالحياة، إذن، لا تنتهي بانقراض، وإنما تتغير وتتكيف، وتظهر في أشكال جديدة، يُمكن تمييزها بأنها

ليست نتيجة تصميم مسبق يُفترض، بل نتيجة ديناميات معقدة من الفوضى والانتقاء الطبيعي.

يُوضح تحليل تاريخ الحياة على الأرض أن الحركة الدائمة من الثبات إلى التغيير والتبدل ليست عيوبًا في "خطة الطبيعة"، بل هي خصيصة أساسية لآلية التطور البيولوجي، تؤدي إلى تنوع هائل، وحفاظ تدريجي على النوع، مع استمرار ظهور أنماط جديدة، إذ أن البقاء في هذا الكون، رغم ما يبدو من قسوة الانقراض، هو رد فعل على القدرة على التكيف، وليس نتيجة استثناء من قاعدة التصميم الممنهج. ومن هنا، ندرك أن نظرية أن الكون مصمم خصيصًا لخدم الإنسان، ليست إلا تصورًا أنانيًا، وأن الحقيقة العلمية والأفق الفلسفي يعترضان على ذلك، مؤكدين أن الوجود هو ثمرة تراكمات احتمالات عشوائية، وأن قيمة أي كائن، رغم ضآلتها، مرتبطة بمرونته وقابليته على التكيف المستمر مع شروط بيئته المتغيرة، وأن عملية التغير والانتقاء الطبيعي أكبر من أن تكون مجرد صدفة، فهي ديناميكية تتسم بالتفاعل المستمر بين مختلف القوى الفيزيائية، البيئية، والجينية.

تشير الوقائع والأدلة العلمية والجغرافية إلى أن الفكرة القائلة بأن الأرض مُهيأة بشكل مسبق لاحتضان حياة بشرية أو كائنات حية بشكل خاص، تتعارض مع المعطيات المادية التي تبرز هشاشة واستمرارية استقرار المناطق الصالحة للسكن، فالفرشة المائية للأرض، الذي تغطي أكثر من 70% من سطح الكوكب، والكثافة الصخرية والصحراوية التي تشكل نسبة تقدر بحوالي 10%، بالإضافة إلى الغطاء الجليدي للقُطبين الشمالي والجنوبي، في حين أن المساحات الصالحة للسكن لا تتجاوز نحو 10-15% من المساحة الإجمالية للأرض، وهي نسبة محدودة جدًا مقارنة بالمساحة الكلية، والأهم أن استدامة هذه المناطق ليست أمرًا معطى بشكل دائم، وإنما يتطلب جهودًا بشرية دؤوبة للحفاظ على الأنظمة البيئية، من خلال عمليات الزراعة، وإدارة المياه، ومكافحة التلوث، واعتبار تغير المناخ تهديدًا مستمرًا يتطلب استجابة واعية وتخطيطًا طويل الأمد، مما يُظهر أن وجود الإنسان في هذا الكوكب، رغم تداخله التاريخي، هو في النهاية نتيجة توافقات مؤقتة وتفاعلات طبيعية متغيرة.

علاوة على ذلك، فإن الأنواع التي فشلت في التكيف مع هذه التغيرات، سواء كانت بسبب ظروف مناخية حادة أو استجابة جينية بطيئة، تعرضت للانقراض، كما يؤكد علم الأحياء الحديث أن معظم الكائنات التي عاشت على الأرض منذ بداية الحياة "أكثر من 99%" قد انقرضت، بعد أن عاشت فترات طويلة من التغيرات والحركات البيئية المتقلبة، فنظام البقاء والنفاذ، هنا، لا يعتمد على تصميم إلهي مسبق، بل هو نتيجة لعمليات من الانتقاء الطبيعي والتكيف العشوائي، حيث تفضل الأنواع التي لا تستطيع التكيف مع تحولات البيئة بيولوجيًا وجيولوجيًا، وتركض نحو الزوال.

أما في جوهر هذا النقاش، فإن الفكرة أن الأرض قد تم "تصميمها" خصيصًا لاحتضان حياة بشرية هو تصور يفتقر للأدلة العلمية، ويُعدُّ في محصلته نتيجة فرضية غائية تفتقد الأساس الموضوعي، فالإنسان كما تثبت الأدلة، هو كائن تطوّر عبر ملايين السنين، غير أن قدرته على البقاء والحياة ترتبط بشكل أساسي بمرونته وقدرته على التكيف مع بيئة متغيرة باستمرار، وإن الحضارة، والتكنولوجيا، والخيارات البشرية ليست إلا أدوات مؤقتة، فتاريخ الكائنات الحية يثبت أن البقاء والانتشار هو نتيجة حتمية لتغيرات طبيعية، وليس لمخطط مسبق.

وفي النهاية، تُبرز الوقائع العلمية أن الأرض ليست مُصممة وفقًا لنموذج معين، وإنما هي نظام ديناميكي مرن³⁵، حيث تَرَكَّبَت ملايين أنواع الكائنات، الكوارث، والحوادث غير المتوقعة، كلُّ بطريقته، لتحقيق استمراريته أو زوالها، وإن الإنسان، كجزء من هذا النظام، هو فقط أحد نتائج تلك العمليات، ووجوده هو في ذاته نتيجة احتمالات طويلة الأمد، تفرضها قوانين التطور، وتُعبّر عن مرونة، وليس عن تصميم متعمد.

إن تصور الإنسان كنتاج لخطة مسبقة أو مشروع نهائي محسوم يفتقر إلى أدلة علمية دقيقة، ويُعدُّ من المغالطات التي تُقصي فهمًا أكثر دقة وواقعية لطبيعة التطور،

³⁵ الكتاب: الكون والتاريخ التطوري للبشرية. د. مصطفى محمود. الصفحات من. 480 إلى 510.

فالإنسان، بدلاً من أن يُصمَّم على صورة نهائية ومحددة، هو ثمرة عملية تطورية طويلة ومعقدة، استمرت لعدة مئات ملايين السنين، خضعت فيها الكائنات الحية لعمليات تكيف مستمرة عبر الزمن، انعكست في تراكمات جينية واستجاباتها للضغوط البيئية والانتقائية، فكل سمات الإنسان « من بنية الأطراف، إلى تشكيل الدماغ، ومن قابلية الجهاز المناعي، إلى القدرة على التواصل الرمزي » هي في الأساس نتائج تراكمات تطورية مفروضة على الكائنات بموجب قوانين الانتقاء الطبيعي، التي صقلت وطرّبت هذه السمات استجابةً للتحديات البيئية والسلوكية في أزمان مختلفة.

وفي سياق القدرات المعرفية التي يميّز بها الإنسان، كالوعي الذاتي، والذكاء التجريدي، والابتكار، وحل المشكلات، لا يمكن تأويلها على أنها مؤشر على مركزية كونية أو تفوق نوعي مطلق، فهذه القدرات، كما هو الحال مع خصائص أنواع أخرى من الكائنات، هي أدوات نجا تطورت ضمن سياقات بيئية محددة، حيث أدى الضغط الانتقائي إلى ظهور سمات عقلية، لا تختلف من حيث الطبيعة عن تطور الأجنحة لدى الطيور، أو التموه لدى الحشرات، فهي، في جوهرها، نتاج عمليات تكيف مستمرة، وليس نتيجة لمركزية أو غاية خارجية.

من منظور تطوري، يُعدّ الوعي والابتكار، اللذان يميزان الإنسان، جزءاً من قوانين الانتقاء الطبيعي التي تضمن بقاء الأنواع وتكيفها مع بيئات غير مستقرة، وليست دليلاً على تفوق مطلق، أو مركزية كونية، بل هو انعكاس لنجاح استراتيجيات التكيف التي طورها الكائن ضمن سياقاتها التجريبية، لذلك يُنظر إلى الإنسان على أنه كائن تطوّر بطريقة تتيح له التفاعل الأفضل مع البيئة، وليس كأصل غائي يتوجّ سلسلة التطور الكونية، وإنما كنتاج لمسار طويل، مليء بالمحطات الانتقالية وموجات الانقراض، التي أدّت إلى إبراز سمات معينة، رغم أن مصيره يبقى مرهوناً بقدرة استجابته للتغيرات.

وفي إطار علم الكونيات، يتضح أن الإنسان لا يحتل موقعاً مركزياً في التاريخ الزمني للكون، بل يُشبه نقطة خاطفة أو ومضة عابرة في سياق ممتد يمتد لمليارات السنين. إذ تشير الأدلة الرصدية الحديثة، بما في ذلك إشعاع الخلفية الكونية وتحليل

تبايناته، إلى أن عمر الكون يُقدر بحوالي 13.8 مليار سنة، وكان بدايةً بانفجار عظيم (البيغ بانغ)، الذي يمثل اللحظة الأولى للزمان، والمكان، والطاقة، والمادة، منذ تلك اللحظة، بدأ الكون في التوسع والتعقيد، حيث تشكلت الذرات الأولى بعد مئات آلاف السنين، ثم تجمعت في نجوم ومجرات، وأدت تلك العمليات إلى تشكّل المادة الثقيلة، وانطلاق عمليات التفاعل الكيميائي والفيزيائي المعقدة، التي مهدت لظهور الحياة، وفي النهاية، للوعي البشرى. وهكذا، يتضح أن وجود الإنسان هو نتيجة طويلة من العمليات الكونية التكوينية، وأنه مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتطور المستمر للكون، وليس أمامه إلا أن يكون جزءاً من حركة لا تنتهي، تتسم بالتغير المستمر، والانتقال من حالة إلى أخرى، بعيداً عن فكرة الترتيب المسبق أو المصمّم بشكل خاص.

على مدار حوالي 9.3 مليارات سنة بعد حدث الانفجار العظيم، الذي يُعدّ بداية الكون، شهدت المرحلة الأولى من التاريخ الكوني تطوراً هائلاً وواسعاً، فقبل أن تتشكل الأرض أو تظهر الحياة على سطحه، كانت معظم أجزاء الكون تتسم بالعدائية والحرارة الشديدة، حيث كانت الكواكب والنجوم، بما فيها كوكب الأرض، لا تزال في حالة من التكوّن والتصلب، ولم تكن الظروف مواتية لوجود حياة .

يُعبّر عن ذلك بفكرة أن الأرض، وكل المادة التي نعرفها اليوم، لم تكن في معظم عمر الكون حاضرة على الإطلاق، وإنما تشكّلت لاحقاً من خلال عمليات فيزيائية ونجومية معقدة، فهي تكوّنّت من سحابة ضخمة من الغبار والغاز الكوني، المعروفة باسم "السديم الشمسي"، وهو بقايا مواد طُرحت إلى الفضاء نتيجة انفجار نجوم عملاقة سابقة، تُعرف بالـ"سوبرنوفا"³⁶، وبعد انتهاء دورة حياة تلك النجوم، قذفت عناصرها الثقيلة، مثل الحديد والكربون والأكسجين، إلى الفضاء، وتكونت منها لاحقاً الأجسام الكوكبية عبر عملية تسمى بـ"إعادة تدوير النجوم".

وبمعنى أعمق، نحن اليوم، ككائنات وأجسام، مركبات من ذرات كانت في زمنٍ سابق جزءاً من نجم مات وانفجر، وهو ما عبّر عنه العالم كارل ساغان بقوله الشهير:

³⁶ يشير إلى انفجار نجمي هائل يحدث في نهاية حياة بعض النجوم، يطلق كمية هائلة من الطاقة والضوء، بحيث يمكن رؤية النجم المتفجر من مسافات بعيدة جداً.

"نحن من صنع النجوم" إذ تتواجد ذرات الحديد والكربون والأكسجين التي تُكوّن الصخور والمحيطات والكائنات الحية، منذ مليارات السنين، بشكل رئيسي في قلب النجوم، ثم أُطلقت إلى الفضاء عبر انفجارات، وبتكرار تلك العمليات، عادت وكونت مكونات الأرض وكل عناصر الحياة.

عند بدء تشكل الأرض، كانت بيئة عدائية جدًا، نتيجةً للطاقة الناتجة عن الاصطدامات الفضائية المتكررة، والنشاط الإشعاعي الداخلي، وتراكم الكتلة. في تلك المرحلة، لم تكن هناك مياه، ولا غلاف جوي، ولا أدنى إمكانية لوجود حياة، وإنما كانت كرة نارية ملتهبة، تحيط بها الظلام والضباب، ومع مرور الملايين من السنين، بدأ البرود يتزايد، فتبردُ سطح الأرض، وتبدأ عمليات التبلور والتفاعل الكيميائي التي أدت إلى تكوين الغلاف الجوي والمحيطات، الأمر الذي شكّل خطوة حاسمة في ظهور الظروف الملائمة لانتشار الحياة.

لتبسيط فهمنا لموقع الأرض والإنسان في التاريخ الكوني الموجز، يُستخدم نموذج رمزي مشهور يُقارن فيه عمر الكون، الذي يُقدّر بـ 13.8 مليار سنة، بيوم واحد (24 ساعة)، ووفقا لهذا النموذج، يُعتبر بداية الكون عند منتصف الليل (00:00)، أي لحظة الانفجار العظيم.

يُبيّن هذا التصور الزمني تصويرًا دقيقًا وموجزًا لمراحل تطور الكون والأرض والحياة، وهو اعتماد على مفهوم "الساعة الكونية" التي تصور عمر الكون في إطار مدة زمنية واحدة تمثّل 24 ساعة. إذ تبدأ العمليات الأساسية في تشكل البنية الكونية عندما يتمدد الكون بعد الانفجار العظيم، ويبدأ تشكل الذرات الأولى، وتنبثق القوانين الطبيعية التي تنظم التفاعلات الطارئة. وبعد أن مر أكثر من 90% من عمر الكون، تتكون الأرض من بقايا غبار نجومات سابقة، أما الساعة عند الساعة 21:36 فتمثل زمن ظهور كوكب الأرض، وهو مكان صغير جدًا في الفضاء، مما يُفنّد فرضية أن الأرض كانت محور أو غاية التصميم الكوني.

وفي الساعة 22:20، تبدأ أول أشكال الحياة البدائية "من بكتيريا وطحالب زرقاء مخضرة" في الظهور، وقد حدث ذلك قبل ما بين 3.5 و3.8 مليار سنة، على هيئة كائنات

وحيدة الخلية بدائية، واستغرق تطور هذه الأشكال إلى حياة معقدة مئات الملايين من السنين، وحدث بشكل غير خطي، مع حدوث انقطاعات وانقراضات كبيرة، ما يعكس بطء عمليات التغير البيولوجي وتداخلها مع الزمن.

وفي الساعة 23:00، تبدأ الكائنات متعددة الخلايا في الظهور، وتُشكل أساس التنوع البيولوجي الكبير، لكن هذا التغير النوعي لم يحدث إلا قرب نهاية "اليوم الكوني"، مما يُبرز مدى تأخر ظهور الحياة المعقدة. بعد ذلك، عند الساعة 23:40، تظهر الديناصورات، التي حكمت الكوكب خلال دقائق فقط من اليوم، قبل أن تنقرض قبل 20 ثانية تقريبًا من نهاية اليوم، وهو تحول عنيف ومفاجئ.

أما الإنسان العاقل، فهو يظهر في اللحظة الأخيرة جدًا، قبل نهاية الدقيقة الأخيرة من "اليوم الكوني"، أي قبل حوالي 300.000 سنة فقط، وفقًا للأبحاث الأثرية والجينية. وهذا يوضح أن وجود الإنسان يمثل نسبة ضئيلة جدًا من عمر الكون، إذ لا تتعدى 0.0014% من المدة الكلية، مما يجعله حديثًا جدًا من زاوية زمنية كونية.

وما نعتبره "تاريخًا بشريًا" «من حضارات زراعية، كتابة، فلسفة، علم، وتكنولوجيا» يحدث في جزء ضئيل جدًا من الثانية الأخيرة من هذا اليوم الكوني، وهي مدة لا تتجاوز 10.000 سنة، أي أن الحضارة الإنسانية لا تمثل أكثر من 0.000072% من عمر الكون، مما يعكس قصر الفترة التي استغرقها الإنسان للتنظيم الاجتماعي والتكنولوجي، ويدعو إلى إدراك أن تاريخنا الحضاري هو حدث عابر، في سياق أوسع بكثير من عمر الكون، وأن وجودنا هو نتيجة مجرد تراكبات احتمالية، لا غاية مركبة أو مصممة سلفًا.

بهذا الشكل، يتضح أن الحياة، والوعي، وظروف العيش على الأرض، هي نتائج لمجموعات من العمليات والتفاعلات الطويلة والمعقدة، وليست نتيجة تصميم خالق معين، وإنما مخرجات تراكبية لعمليات طبيعية، بدأت من نقاط صغيرة ومرتفعة بشكل تدريجي، تصل بنا إلى ما نحن عليه الآن، في نظام ديناميكي عابر، تميز بالتغير المستمر والتكيف المستدام، وليس بمكون ثابت أو مصمم مسبق.

يُشكّل التأخير الكبير في ظهور الأرض ضمن جدول الزمن الكوني، والذي تجاوز مرور أكثر من تسع مليارات سنة على الانفجار العظيم، مؤشرًا جوهريًا على غياب أي غائية مركزية أو تصميم مسبق يوجه الوجود نحو الإنسان أو كوكبه، فلو كانت هذه الأرض أو الحياة البشرية جزءًا من خطة كونية منظمة، لكان من المنطقي أن تظهر في مراحلها المبكرة، وليس في الثلث الأخير من عمر الكون. هذا التصور، الذي يربط بين ظهور الحياة والمكانة العظمى المزعومة للإنسان، يفقد الكثير من مصداقيته العلمية، إذ إن الأدلة تشير إلى أن ظروف تشكل الأرض وظهور الحياة كانت نتيجة تطور طبيعي طويل الأمد، لا يخضع لأي غاية مواضعة سابقًا من قبل خالق أو مخطط كوني.

وبمراجعة منهجية، يتضح أن مفهوم "الملاءمة" بين الكون والحياة، الذي يُستخدم غالبًا كدليل على وجود تصميم ذكي، هو في جوهره نتاجٌ طبيعيٌ لعمليات الانتقاء الطبيعي على نطاق كوني واسع. فنحن لا نرى إلا تلك المناطق أو الأكوان التي توفر شروطًا مناسبة لظهور الحياة، لنكون نحن فيها، أما باقي أجزاء الكون، فهي أماكن فارغة، شاسعة، وظروفها قاسية جدًا، بحيث تشبه وجود جيب صغير في محيط لا يبالي بوجودك، فالحياة، من منظور علم الفلك الحديث، ليست سوى استثناء في فضاء كامل مليء بالفراغ، الظروف القاتلة، الإشعاعات الكونية، الثقوب السوداء، والمجرات المتصادمة، وهي ظروف لا تسمح إلا بقليل من المناطق المشابهة للأرض التي يمكن أن تزدهر عليها حياة ممتدة ومتنوعة.

وفي هذا السياق، لا يوجد في الموقع الفضائي للأرض أي تميّز أو مركزية، بل على العكس، فإنها تقع في منطقة عادية جدًا في مجرة درب التبانة، التي تعتبر واحدة من مئات المليارات من المجرات في الكون، والتي لا تُظهر أية مؤشرات على أن موقعها أو بنيتها يعني شيئًا استثنائيًا في البنية الكونية الواسعة، الواقع أن معظم ما يتكوّن من الفضاء "أو ما يُطلق عليه الفضاء الأقرب إلى لا شيء" يتسم بالفراغ المطلق، ودرجات حرارة قريبة من الصفر المطلق، وحقول إشعاعية قاتلة، وسحب من المادة المادية التي تبدو كأنها تذوب في ظلال اللامبالاة الكونية.

وبالتالي، فإن الاستنتاج العلمي والفلسفي المجمع عليه هو أن الإنسان، سواء من حيث الزمان أو المكان، لا يحتلُّ موقعاً مركزيّاً في بنية الكون، هو ببساطة كائن ظهر في منطقة نائية، ومحدودة، من فضاء هائل، تسمح بظروف حياة معينة، في مجرّة عادية لا تميّز عن غيرها من مليارات المجرات، فإن وجوده في هذا المكان، وتلك اللحظة، هو مجرد صدفة تطورية، نتاج سلسلة غير محسوبة من التفاعلات الكونية، وليس نتيجة تصميم خاص أو غاية مسبقة، فحقيقة أن حياة أو وعي الإنسان يمكن أن تتشكل في هذا الوسط، هو في حد ذاته مفارقةً علميّةً، تؤكد أن هذا الوجود هو هديرٌ عابرٌ في مسار غير متوقع من عمليات طبيعية، لا أكثر، ولا أقل.

على الرغم من التقدم التكنولوجي والمعرفي الذي أحرزه الإنسان على مدى العقود والقرون، يبقى من الناحية البيولوجية كائنًا هشًا وضعيفًا، يعيش ضمن هامش ضيق جدًّا من التوازنات البيئية التي تحدد استمراريته، فالجسم البشري، بمكوناته الفسيولوجية والبيولوجية، يقف في منطقة دقيقة من ظروف الحياة، حيث لا يتحمل إلا نطاقًا محدودًا من درجات الحرارة، الضغط الجوي، توفر الماء، وجودة الغذاء. ويعدُّ أي انحراف بسيط عن هذه الشروط عاملاً تهديدياً مباشراً على حياة الإنسان، إذ تؤدي تغييرات طفيفة إلى عواقب وخيمة، سواء كانت نقصاً في الموارد، أو اضطرابات صحية، أو حتى الوفاة.

بالإضافة إلى ذلك، لا يُعزل الإنسان عن المخاطر الكبرى التي تهدد وجوده، فهي ليست محصورة بحدود الكوكب، وإنما تتعداه إلى التهديدات الوجودية على المستوى الكوني. فهناك الأوبئة والجائحات البيولوجية، التي قد تظهر فجأة وتنتشر بسرعة، وتلك الكوارث الطبيعية مثل الزلازل، والبراكين، والعواصف الشمسية، التي تملك طاقة هائلة لا يملك الإنسان إلا القليل من وسائل الدفاع أو الوقاية منها. إضافة إلى ذلك، فإن التهديدات الكونية مثل اصطدام الشهب أو انفجارات النجوم، تشكل مخاطر لا يمكن للإنسان في كثير من الأحيان مواجهتها بشكل كامل أو شامل، وهو ما يُعدُّ أحد أبرز تحديات الوجود في منظومة الفضاء الواسعة.

وفي سياق عصور سابقة، حكمت الديناميكيات الأرض لما يقارب 160 مليون سنة، قبل أن تنقرض بشكل نهائي نتيجة كارثة جيولوجية هائلة، يُعتقد أن تأثيرها أودى بحياتها بشكل مفاجئ، وأدى إلى تغييرات بيئية جذرية.

بالنظر إلى آخر بقايا عظمية التي عُثر عليه في المغرب، وما أكدته التقارير العلمية أن عمرها لا يتجاوز حوالي 300 ألف سنة، يتضح بجلاء أن عمر الوجود البشري الحديث يمثل مجرد فترة قصيرة جدًا ضمن التاريخ الطويل للأرض، الذي يمتد لمئات الملايين من السنين، فبالمقارنة مع عمق الزمن الكوني، يتضح أن ما نُعَى به من حضارة وتطور إنساني هو في الحقيقة استثناء مؤقت، وليس نتيجة تصميم أو خطة استمرارية حتمية.

إن الحالة التي وصل إليها الإنسان لا تتجاوز فرضية أن وجوده مرهون بحالات من الاحتمالات المتعددة، وأن بقاءه وازدهاره يتطلبان توازنًا دقيقًا على شبكة من الظروف البيئية والجينية، حيث يُعتبر أن الوجود البشري هو نتاج تطور عشوائي، يتبدد بمجرد أن تتغير شروط بيئته أو تضعف قدرته على التكيف، فإن هذا النموذج يُظهر أن استدامة الإنسان ليست أمرًا تلقائيًا أو مضمونًا، وإنما تعتمد على توازن هش، قد ينتهي مع تغير ظروف الطبيعة أو انعكاسات العوامل التطورية. لذلك، فإن الاعتقاد بأن الإنسان هو الهدف النهائي أو الغاية من الوجود هو تخيل غير مبني على أساس علمي، إنما هو تصور يعكس رغبة ذاتية في المركزية، بينما الحقيقة تُظهر أن الإنسان "ككيان زمني عرضي" هو مجرد نتيجة تراكب احتمالات وأحداث طويلة المدى، لا أكثر. هذه الحقائق تؤكد أن الإنسان، من ناحية بيولوجية، هو ثمرة عملية تكيف دقيقة، قامت على أساس مرونة عالية مع بيئة قابلة للتغير، وهذه العملية ليست مضمونة، وإنما تعتمد على توازنات حساسة، وخوارزميات من الاحتمالات، والنجاة المؤقتة، فبمجرد أن تتغير موازين تلك المعادلات، ويختل التوازن الطبيعي، ويصبح احتمال الزوال حقيقيًا، كما حدث للعديد من الأنواع التي سبقتنا وأسقطها الزمن، وهو ما يقودنا إلى فهم أن وجود الإنسان ليس حقًا طبيعيًا أو مضمونًا، بل هو استثناء

مؤقت، يعتمد على قدرة الكائن على التكيف، والبقاء، والنجاة في بيئة تزداد تعقيداً وتغيراً.

تتجلى في هذا النص مفارقة وجودية عميقة تحدد هوية الإنسان وواقعه، فهي تصور من جهة الإنسان ككائن هش وضعيف، يتعرض للموت والتدهور، ويعيش في كونٍ شاسعٍ لا يعبأ بأقرب موجوداتنا، ولا يدل على مركزية الإنسان أو وجود غاية محددة لوجوده. ومن جهة أخرى، فإن الإنسان هو الكائن الوحيد، وفق ما نعرف، القادر على الوعي بهذه الهشاشة، وطرح الأسئلة عن المعنى والمصير والغاية، بل وحتى التشكيك في جدوى تلك الأسئلة ذاتها.

هذه القدرة على التساؤل، رغم غياب إجابات قطعية أو ضمانات كونية، تعطي للوجود الإنساني طابعاً مزدوجاً: فهو من جانبٍ متيقن من عبثية وجوده في هذا الفضاء غير المبالي، ومن جانب آخر، يظل يسعى ويبحث عن معنى، وعن غاية، وهو مسيرٌ في إطار مفارقة "الكائن العاقل في كونٍ صامت لا يجيب"، وهكذا، فإن الإنسان هو ذلك الكائن الذي يعيش على حافة العدم، ويبحث ويتأمل، لا لأنه يملك أجوبة قاطعة، بل لأنه يفتقدها، ومع ذلك لا يتوقف عن طرح الأسئلة، فيمرّ بسلسلة من التساؤلات المستمرة التي تعبر عن عجزه وفضوله، وفي ذات الوقت، تبرز روح التحدي والاستمرار. ومن ناحية أخرى، تنتشر مغالطة شائعة في التفكير البشري، تُعرف بـ"المغالطة الغائية"، التي تعتقد أن كل منظم ومتناسق في الكون، لا بد أن صُمم لهدفٍ معين، وتُحمل على ذلك النظرة أن الكون، بثوابته وظروفه الدقيقة، قد وُجد ليُناسب ظهور الإنسان والحياة كما نعرفها، غير أن هذا الاستنتاج، رغم روحه الشائعة، يتجاهل أحد المبادئ الأساسية في العلوم الطبيعية، خاصةً في علم الأحياء والفيزياء، وهو مبدأ التكيف التدريجي أو الانتخاب الطبيعي، إذ يُبين العلم أن الإنسان، وسائر الكائنات الحية، هو نتاج تفاعلات طويلة ومعقدة، خضعت لنظام من العمليات الديناميكية، التي تسمح للكائنات بالبقاء، والتكيف، والتطور، في ظل ظروف معينة، وليست نتيجة غاية أو تصميمٍ سابق.

تخيل أن نظامًا معقدًا من الأنهار والجداول والمتفرعات يمر عبر مناطق من التضاريس المتنوعة، وأنت تراقب مجرى مائيًا ينحني ويتعرج، يتغير مساره ويتقاطع مع مسارات أخرى، تتغير سرعته وعمقه وفقًا لظروف البيئة، مثل توافر الماء، والضغط، ودرجات الحرارة، وخصوبة التربة، في حين يبدو من شكل المجرى أن تصميمه ينطوي على غاية داخلية، أو أن هناك هدفًا معينًا وراء مساره، فإن الحقيقة العلمية تقول إنه نتاج تكرارات طويلة من العمليات الطبيعية، والتغيرات الجيولوجية، والانتقاء الطبيعي، التي دفعت المياه إلى أن تتبع مسارات تتوافق مع طبيعة التضاريس، وليست نتيجة قصد أو تصميم غائي. إذن، ما يظهر كتنظيم دقيق، هو في الأصل انعكاس لتفاعل عشوائي وظروف طبيعية تراكمت عبر آلاف السنين، مكونة أنظمة مائية معقدة، بدون أن يكون هناك من صممها أو يوجهها بشكل محدد ومسبق.

وبالتالي، فإن فهمنا الدقيق لوجود الإنسان وتطوره يُظهر أنه نتاج عمليات طويلة، وتفاعلات عشوائية، وظروف بيئية غير محسوبة بشكل دقيق، وليس نتيجة لتخطيط مسبق أو مشروع تصميم مصطنع. فالبقاء، أو النجاح، أو التكيف، ليست امتيازات فطرية، إنما استراتيجيات تطورت عبر الزمن، حيث تمثل حالات استثنائية بين مئات الملايين من الاحتمالات، التي يمكن أن يختارها التاريخ الطبيعي، ولو تغيرت ظروفها، لما وجد الإنسان أو غيره من الكائنات.

تبرز النظرية العلمية المعاصرة أن العلاقة بين الحياة والكون تُفترض غالبًا على أنها علاقة توازن دقيق، يُنظر إليه في صيغة مغرية على أنه دليل على وجود قصد إلهي أو تصميم مسبق، وهو ما يُطلق عليه عادةً بـ"حجة الضبط الدقيق"، فوفقًا لهذا المنظور، لو كانت ثوابت الفيزياء الأساسية، مثل سرعة الضوء، أو ثابت الجاذبية، أو الشحنة الكهربائية للإلكترون، قد اختلفت بدرجات طفيفة، لما ظهرت الذرات والنجم والأنظمة الشمسية، وبالتالي، لاختفت الحياة كما نعرفها، مما يوحيان إلى أن الكون مصمم بشكل معين لتمكين ظهور حياة ووعي.

ومع ذلك، فإن هذا الاستنتاج يُعد من مغالطات المنطق المعروفة بـ"المغالطة الغائية" أو "الارتداد السببي"، حيث يُفترض في أن التوافق بين ظروف الكون والحياة

هو نتيجة تصميم سابق، دون وجود أدلة مباشرة على وجود هدف أو نية وراء ذلك، إذ إن مدى "ملاءمة" الثوابت الكونية لا يُعدُّ، في حد ذاته، دليلاً على أن هناك غاية مُخطَّطة، بل هو نتيجة منطقية لعملية طويلة الأمد من التفاعل الطبيعي، تُعتمد على ثلاثة اعتبارات رئيسية .

الأول، هو مبدأ التكيف البيولوجي المتبع في نظرية التطور، التي تفسر وجود الحياة على أنه سلسلة مستمرة من التكيفات التي تمكن الكائنات من البقاء ضمن ظروف بيئية متغيرة، فهذه التكيفات لا تُنتج بهدف محدد مسبق، وإنما هي نتاج تراكم الطفرات وعمليات الانتقاء الطبيعي، حيث إن الكائنات التي فشلت في التكيف اختفت من الوجود، والأكثر قدرة على التكيف هو الذي استمر، بدون أن يُفترض أن هناك هدفاً فُرض عليها، وبالتالي، فإن ما نراه من توازن بين الحياة والكون هو في جوهره نتيجة طويلة من اختيار طبيعي، وليس نتيجة تصميم قصدية .

الثاني، هو تطبيق قانون الاحتمال ومبدأ "المراقب" تلك النسخة المعروفة بـ"مفارقة الرصد"، الذي يُوضح أن وجودنا في هذا الكون، مع توافقه مع شروط الحياة، هو نتيجة لعملية انتقاء احتمالية ضمن عدد هائل من الأكوان المحتملة، والتي لا تسمح في غالبيتها بوجود حياة واعية. بمعنى أنه لو كانت الحالة الكونية غير ملائمة للحياة، لما كنا لنكون هنا لنشاهدها، إذ أن الوجود يعتمد على أن تكون الظروف ملائمة لوجودنا نحن، وليس العكس. إذن، فإن هذا المنظور لا يُثبت أن الكون صُنع بهدف، وإنما يُبين أن وجودنا هو في النهاية نتيجة انتقاء طبيعي من بين احتمالات متباينة، وهو تكرار مستمر لعملية تفضيل بيئي وبيولوجي طال أمدها بشكل غير مباشر .

في الختام، يمكن القول أن فلسفة العلم الحديثة تُظهر أن لا دليل على أن الكون قد وُجد وفق خطة غائية، وإنما هو ناتج عن عمليات طبيعية لا غاية لها، هشة ومستمرة، تكتسب بها الأشكال والأنماط وجودها، في إطار قوانين طبيعية لا تتوقّف، ولا تستهدف، ولا تصمم، وما نُعطيه من تفسيرات ينطلق في جوهره من حاجة الإنسان إلى فهم نظام معقد لا يخضع لغاية خارجية، وإنما هو نتيجة تراكمات طويلة من

الاحتمالات والتفاعلات التي لا تضر في ذاتها غاية أو قصداً، وإنما تظهر وكأنها كذلك كنتيجة لعملية طويلة من الاختيار والتكيف الطبيعي.

لقد تمكنت الدراسات الحديثة في علم الفلك والفيزياء الفلكية من قلب الصورة الفلكية التقليدية التي تصور الإنسان كـ "مركز الوجود" بشكل جذري، حيث أُسقطت تلك الفكرة تماماً، وأُعيد تعريف مكانة الإنسان ضمن بنية الكون. فالواقع العلمي الراهن يؤكد أن الأرض ليست مركز الكون، وأن الشمس ليست أكثر من نجم عادي ضمن نظام شمسي، وأن مجرتنا "درب التبانة" ليست سوى واحدة من مئات المليارات من المجرات التي تتوزع عبر فضاء لا نهائي. فهذه الحقائق العلمية تؤكد بشكل قاطع أن وجود الإنسان فيه مجرد استثناء عابر، وأن "الملاءمة" الواضحة بين ظروف وجود الحياة والخصائص الفيزيائية للكون ليست إلا نتيجة عملية تكيف نشط، وليس نتيجة خطة مسبقة أو تصميم غائي، وبعبارة أخرى، فإن الملاءمة التي نراها لا تعكس غاية كونية أو غاية محددة، بل هي ببساطة نتيجة تراكمات من العمليات التطورية والتكيف الطبيعي، التي خلقت ظروفًا مناسبة للحياة في أماكن معينة، وليس أكثر من ذلك.

وفي ظل هذه الصورة المستنيرة من الصمت الكوني، ورغم هشاشة وجود الإنسان وكونه محدوداً زمانياً ومكانياً، فإن هذا الكائن يمتلك سمة فريدة من نوعها: الوعي الذاتي. لا يقتصر الوعي على الإدراك الحسي والاستجابات الغريزية، بل يتجاوز ذلك ليطرح على نفسه أسئلة وجودية عميقة، مثل: "من أنا؟" و"لماذا وُجدت؟" و"ما الغاية من كل شيء؟". هذه القدرات المعرفية العالية، رغم أنها لا تدل على أن الإنسان هو غاية الوجود أو أن الكون يحمل خطة مسبقة من أجله، إلا أنها تبرز أن نشوء الوعي هو في جوهره ظاهرة عرضية، أو وظيفة تطورية وظيفية، بُنيت كي تعزز قدرات الكائن على اتخاذ الخيارات، والتكيف، والتحايل على أخطاره.

يمكن النظر إلى الوعي الإنساني على أنه ليس هدية كونية، وإنما أداة بيولوجية تطورت في سياق الانتقاء الطبيعي، بهدف دعم قدرات الإنسان على البقاء في بيئة تطورية ديناميكية ومتغيرة، حين بلغ هذا الوعي درجة عالية من التعقيد، أفرز الحافز الأكثر جوهرية، وهو الحاجة إلى المعنى، التي تميز الإنسان عن بقية الكائنات، إذ يبحث

بشكل متكرر، عن تفسيرات لوجوده، ويضع لنفسه سرديات متعددة، رمزية وفكرية، بهدف إضفاء قيمة ومعنى على تجربته في العالم. هذه الحاجات تأتي، في غالبيتها، من توتر داخلي، ناتج عن أن الإنسان لا يستطيع أن يتقبل عيشه في ظل فراغ أو عبث كوني، حيث لا يقدم العالم الخارجي، من خلال تجلياته الفيزيائية، أدلة مباشرة على أنه صُمم ليكون مكاناً لغايةٍ ما من نوع معين .

وفي النهاية، من غير المجدي أن نبحث عن إجابة أو غاية كونية خارجة عن ذات الإنسان، إذ إن كثيراً من التساؤلات الوجودية، مثل غاية الوجود أو المصير، في حين، تعبر في جوهرها عن عمق القلق الإنساني: الرغبة في فهم سبب وجودنا، وهو أمر غير قابل للنجاح الموضوعي، وإنما يعكس الجانب العميق من طبيعتنا كمخلوقات واعية لا تكتفي بإنتاج معاني، وإنما تسعى دائماً إلى البحث عنها، رغم غياب أدلة موضوعية واضحة على وجود غاية أو خطة موجّهة في هذا الكون الفسيح.

يُعتبر سلوك الإنسان في مواجهة العبثية التي يفرضها اللامبالاة الكونية أحد أعمق مظاهر التكيف النفسي والثقافي، فالأفراد يتفاعلون مع هذا الصمت الواسع، من خلال فنونهم، ودينهم، وفلسفتهم، ولغتهم، ليبنوا بها منظومات رمزية تُعزز من إنسانيتهم وتُخفف من وطأة إحساسهم بقوة اللامبالاة، إذ أنها ليست مجرد رد فعل على عدم وجود غاية موضوعية، وإنما استجابة خارجة عن الحاجة ونتاج لحاجة داخلية عميقة إلى إحساس بالاتساق، وإعادة تأطير التجربة الوجودية ضمن سياقات فكرية ووجدانية يمكن تحملها.

في هذا الإطار، لا تُعدّ هذه السرديات دلائل على وجود غاية كونية أو معنى سابق موضوعي، بقدر ما هي استجابات رمزية وفكرية نشأت من داخل الإنسان، معبّرة عن قدرته على تحويل القلق الوجودي إلى فعل ثقافي يُشبع حاجاته العميقة للطمأنينة والانتماء، وليس عن إشارة موضوعية إلى وجود غاية أو خطة مسبقة وراء وجود الكون. أما على المستوى العلمي والفلسفي، فإن النظرية القوية، المبنية على منطلقات علمية صارمة، تؤكد أن ما نراه من نشأة الكون وتطوره، وأنماطه الفيزيائية والثوابت الأساسية، لا يعكس وجود هدف غائي أو غاية قصوى يستهدف الإنسان أو الحياة

بشكل خاص. فكل هذه الظواهر، من تدرج المجرات، وتكوين العناصر، وتفاعلات الطاقة، هي نتيجة احتمالات عشوائية ومعقدة، ارتسمت ضمن شبكة من التفاعلات المادية التي لم تكن منسقة بشكل هادف، بمعنى آخر، لا يوجد في بنية الكون ما يُوجي إلى أنه تدبير أو قصد استهدف إظهار الإنسان، وإنما هو مسارٌ طويلٌ من التفاعلات الطبيعيّة التي تكرر نفسها وتؤدي في النهاية إلى ظهور ظروف ملائمة للعيش، وباقي الظروف التي تتجاوز ذلك تنقرض بشكل تلقائي.

وبناءً على ذلك، لا ينبغي اعتبار الإنسان وكأنه "غاية الكون" أو "عُلة أصيلة" فيه، وإنما هو ببساطة نتيجة من نتائج تلك الشبكة المعقدة من العمليات العشوائية، الكونية، والتي لا تمتلك قصداً خارجياً يهدف إلى وجوده أو تطوره، إذ أن مكانة الإنسان في الفضاء الفسيح والمنظومة الكونية ليست أكثر من نقطة عابرة، وأحياناً يُنظر إليه كبقعة صغيرة جداً في بحر من النظام المادي الذي لا يكثر بمصيره، وهو واقع يُظهر هشاشة وجوده، وتقصره أمام عظمة الكون ومجرياته المستمرة.

لكن المفارقة الفلسفية العميقة هنا تكمن في أن قدرات الإنسان على الوعي بهذا الهامش، وعلى إدراك حساسيته، تُمنحه ميزة استثنائية، فهي لا تتعلق بموقعه الفيزيائي أو بعده التاريخي، وإنما بقدرته على تحمل هشاشته، بل والاعتراف بعدم وجود سابقة أو ضمانة كونية، وعدم وجود هدف غائي أسمى، ولكنه يختار أن يمنح حياته معنى وقيمة، إن أسمى نجاح للوعي الإنساني يتمثل في أنه يتقبل غياب الإجابة القطعية على أسئلته الكبرى، وأنه يستمتع بحرية الاختيار، ويُبدع معنى يضيفه لحياته، رغم عجزه عن الولوج إلى سر القصد الكوني أو غايته المزعومة.

وبذلك، تتجلى قيمة الحرية الإنسانية، فهي ليست نتاج قيد خارجي، وإنما فعلاً خلافاً ينبثق من الداخل، ينبني على الإرادة والاختيار الحر، وليس على الحاجة الموروثة، وهو ما يجعل الإنسان، في أحلك لحظاته، هو أسمى مظاهر الوجود: كائن حي لا يعيش لأتفه موعود أو مخطط له، وإنما لأنه بلغ وعياً، واتخذ قراراً، وأراد أن يعيش أصلاً.

إن التحول الأبرز في فلسفة الوجود والكون لا يكمن في البحث عن إجابة جاهزة وواضحة للسؤال القديم: "لماذا وُجدنا؟"، كما لو أن هناك خطة كونية مهيأة مسبقاً

لوجودنا، وإنما يتمثل جوهر هذا التحول في إعادة صياغة السؤال بشكل آخر: "كيف ينبغي أن نعيش ونحن ندرك أن الكون لا يحمل نية أو غاية تجاه وجودنا"؟. إن ذلك يفتح المجال أمام تصور جديد للمعنى، بحيث لا يصبح المعنى شيئاً موضوعياً مخفياً في نسيج الواقع، وإنما هو مشروع إنساني ذاتي ننجزه نحن أنفسنا، مستفيدين من الوعي، والتجربة، والمسؤولية الأخلاقية.

في هذا السياق، لا يتوجب علينا أن نبحث عن خطة كونية مسبقة تبرر وجودنا، وإنما نحن مطالبون بأن نخلق نحن أنفسنا مبرراً لهذا الوجود، في إطار وعي هش، وقيم مشتركة، وقدرة على تحويل الإدراك الموروث إلى فعل والتزام، فالمسألة الأساسية ليست البحث عن غرض ميتافيزيقي خارج عن إرادتنا، بل هو أن نتحمل مسؤولية صياغة معنى أن نكون، وأن نتعلم كيف نعيش، على ضوء جهلنا المطلق بغاية نهائية، ولكن مع إيمان بضرورة التفاعل الأخلاقي النشط مع هذا الفراغ اللامتناهي.

ومع أن العالم لا يمنحنا ضمانات، ولا يضع في بؤرة اهتمامه وجودنا، فإننا مدعوون إلى أن نكون "لا فقط أن نفكر أو نستدل" بل أن نختار كيف نعيش وكيف نحقق إنسانيتنا في هذا الظلام، وأن نختار أن نكون لائذين، أو أن نكون مثلاً للحياة ذاتها. فالسؤال عن الغاية، في هذه الرؤية، لا يُعدُّ وسيلة لإثبات قيمة أو هدف خارجي، وإنما هو اختبار دائم لكرامتنا الإنسانية، وهو، في جوهره، التعبير الحقيقي عن مسؤوليتنا في عالم لا يمنحنا أنصاف حلول، وإنما يطلب منا أن نبادر، وأن نكون، وأن نخلق معنى لوجودنا في ظل صمت الكون.

وبهذا المعنى، فإن وجودنا هو بمثابة رسالة فريدة، رغم هشاشته، أنه في حضرة هذا الكون الواسع المذهل، لدينا القدرة على التفكير، والتساؤل، والإبداع، وأن كل لحظة نغوص فيها في أسرار الوجود، نضيف بصمتنا شعاعاً من نور إلى ظلامه، ونبرهن على أن الإنسان، برغم تقلصه في هالة الفضاء، قادر على أن يجعل من حياته لوحة غنية بالمعنى والوعي والمسؤولية، فالحياة، بهذه الرؤية، ليست مجرد عابرٍ أو نتاجاً عشوائياً، بل هي فرصة فريدة للوعي، والابتكار، وخلق أثر يبقى بعد رحيلنا، ذلك أن كل لحظة ندرك فيها سر الكون، بإرادتنا وفكرنا، تضيف إلى عتمته نقطة من نور، وتثبت

أن الإنسان، برغم صغر حجمه في رحاب الفضاء الشاسع، قادرٌ على أن يصنع حياةً تستحق أن تُروى، وأن يتحول وجوده إلى رحلة من الدهشة والخلق المستمر للمعنى.

وفي النهاية، يظهر أن تصور الإنسان ككائن له أهمية مطلقة في سياق كوني متغير، هو تصور يغلب عليه الطابع النمطي والتشاؤم، إذ يعكس تصورًا إنسانيًا محدودًا أمام عظمة النظام الكوني وقوانينه غير العاقلة، فالحقيقة أن وجود الإنسان هو نتيجة تفاعلات طويلة ومتشابكة، تعتمد على احتمالات وتكيفات مستمرة، وليس نتيجة خطة غائية أو قصداً موضعياً. ومع ذلك، فإن قدرته الفريدة على الوعي والتأمل تسمح له بأن يخلق لنفسه واقعاً معنوياً خاصاً، يثري تجربته ويعطي لحياته معنى يتجاوز حدود الوجود المادي، وإن هويتنا الذاتية، رغم هشاشتها، تظل مصدر استشراف دائم لمدى إمكانياتنا على الإبداع، وعلى بناء علاقات ذات مغزى مع أنفسنا ومع الآخرين، وما يميزنا هو قدرتنا على أن نكون فاعلين وجودين، نختبر أزمنة الفراغ، ونصنع من اللامعنى مسرحاً للخلق والانتقاء، في رحلة تستمر عبر الأزمان، بلا ضمانات مطلقة، لكنها غنية بالإمكانيات والتحديات.

نستنتج في آخر هذا الفصل، بأننا نعيش في زمن يتلاعب بين الوهم والحقيقة، ونحاول جاهدين أن نميز بين ما هو حقيقي وما هو مجرد خدعة ومسكوت عنها؟ في عالم مليء بالتشويش والإغراءات، أصبح التصميم الدقيق بين الوهم والحقيقة بمثابة معركة وجودية، حيث يُختبر فيها عقل الإنسان، وتسحب فيها إرادته، بين أفق تلطخه الأوهام وحدود يصنعها الواقع، فهل نحن فعلاً قادرون على كشف الأوراق المزيفة، وامتلاك أدوات التفكير بشكل يجعلنا نميز بين ما هو حقيقي، وما هو مجرد سراب وخداع؟

تتفاعل أجسادنا مع حاضر يعكس تطورات هائلة في مجال التقدم التكنولوجي، وتفرض علينا الاستجابة لمتطلبات عصر يستمد قوته من الابتكار والمعرفة العلمية، فيما تظل عقولنا متجذرة في الماضي، محاصرة بأساطير الأولين التي تضيق حدود إدراكنا، وتحول دون استيعابنا لمستجدات العصر، وتفرض علينا التكيف والتغيير المستمر.

هذا التباين بين واقع الأجساد المندفعة نحو المستقبل وعقولنا المحتفظة بذكرىات الماضي، يعكس أزمة وجودية وفكرية، حيث يتصارع الحاضر مع تراث من المفاهيم القديمة، لتشكيل حالة من الانفصال بين التطور المادي والتطور الفكري، وإن استمرار تركة الماضي في عقولنا، وتعلقنا بأوهام التقيد والجمود، يهدد تقدُّمنا، ويجعل من استيعاب أدوات العصر الحديث، مثل التكنولوجيا والذكاء الاصطناعي، مهمة شاقة، إن لم تكن مستحيلة، إلا إذا قررنا بشجاعة أن نتحرر من قيود التاريخ، ونتقبل التحدي في إعادة صياغة عقولنا، ليصبح الفكر حجر الزاوية في بناء مستقبل أكثر مرونة، ووعيًا، وإنسانية، ولنُدرك أن التطور الحقيقي يبدأ في عقولنا، قبل أن تتراكم فيه مواد الحضارة، وتتحول إلى تراث ميت لا ينفع في بناء غدٍ أفضل؟

طبيعة المعرفة وحدورها

تُعدّ المعرفة من أقدم المفاهيم التي استحوذت على اهتمام العقل البشري عبر التاريخ، فهي الأساس الذي يُبنى عليه جميع أشكال الفكر والتفكير، من العلم والمنطق إلى الفلسفة والدين والأخلاق والفن، وعلى مر العصور، ظلت مسألة "ماهية المعرفة" موضوعاً مركزيّاً في الجدل الفلسفي، حيث يتداخل سؤالها مع قضايا الوجود، والواقع، والذات، والطريقة التي يتم بها تمثيل العالم وفهمه، فالسؤال عن طبيعة المعرفة ليست مجرد استفسار لغوي أو اصطلاحي، بل هو استقصاء جوهري يلامس البنية الأساسية للعقل الإنساني، ويكشف عن كيفية تشكّل التمثّلات الذهنية، والطرق التي نستمد منها معلوماتنا، والإطار الذي نحيط به أفق إدراكنا.

منذ البدايات الفلسفية عند اليونان، كانت المعرفة موضوعاً للحوار بين مدارس متعددة، فسفسطائيون شككوا في إمكانية بلوغ حقيقة مطلقة، مؤكدين أن المعرفة نسبية، وأنها تتغير مع تفاوت الحالات الثقافية والاجتماعية. في المقابل، اعتبر سقراط أن البداية الحقة للمعرفة تبدأ بالاعتراف بالجهل، وأنها مهددة باستمرار محددات الإدراك والمتغيرات الوجودية، أما أفلاطون، فعمل على تأسيس المعرفة على نموذج المثل الخالدة، على أساس أن الحقيقة ليست منحصرة في الظواهر الحسية، وإنما توجد في عالم مُثُلٍ مستقل عن المادة، ويمثل المصادر والمعايير التي يُقاس بها ما هو صحيح، وما هو خاطئ.

لقد تطورت النظريات المعرفية عبر العصور لتشمل مذاهب متنوعة، من الرؤية العقلانية التي ترى في العقل وحده مصدراً للمعرفة اليقينية، إلى الرؤية التجريبية التي

تعتبر أن الحسية والخبرة هما أساس كل معرفة، وصولاً إلى الفكر النقدي والعلوم المعرفية الحديثة، التي تتبنى رؤية تكاملية تدمج بين العقل، والتجربة، واللغة، والسياق الثقافي في تشكيل الوعي، كما أنها تُعير أهمية كبيرة لدور التفاعلات الاجتماعية، والبنى الثقافية، والنظم اللغوية في عملية التشكيل المعرفي.

وفي ضوء التطورات الحديثة، لا يقف النقاش عند حدود الفلسفة، وإنما انتقل إلى ميادين علم النفس، والعلوم العصبية، والذكاء الاصطناعي، حيث ساهمت هذه التخصصات في إعادة النظر في بعض المسلّمات الكلاسيكية المتعلقة بوجودية العقل، وطبيعة الوعي والمعرفة، ودور اللغة والسياق في تشكيل الفهم الإدراكي.

وفي سياق متصل، تتعدد التساؤلات التي تحيط بمفهوم المعرفة، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بمدى إمكانيتها، وضرورة توثيقها، وحدودها الأساسية، فهل المعرفة ممكنة؟ وإذا كانت كذلك، فهل يمكن برهانها أو إثباتها بشكل قاطع؟ وما هي المصادر الحاسمة التي يُعتمد عليها في تكوين المعرفة، سواء كانت العقل، التجربة، الحدس، أو اللغة؟ وتساؤلات أخرى تتعلق بحقيقة العلاقة بين المعرفة والاعتقاد، وتحديد المدى الذي يمكن أن تصل إليه معارفنا، وما هي الشروط الضرورية لنشأة المعرفة أصلاً.

تتنوع الاجابات حول هذه الأسئلة، بحسب المذاهب والمدارس الفلسفية التي تعاقبت، فهناك من ينظر إلى العقل كمصدر رئيسي للمعرفة اليقينية، من خلال طبيعة العقل نفسه، فيما يرى آخرون أن التجربة الحسية هي الأداة الأساسية لبناء معرفة موثوقة، وهناك من يتبنى رؤية تكاملية تعترف بدور العقل والتجربة على حد سواء، مع إيلاء أهمية للسياق الثقافي والاجتماعي الذي يكوّن إطار فهمنا للواقع والذات، زيادة على ذلك، فإن التقدم في علوم النفس، والعلوم العصبية، والذكاء الاصطناعي، قد بدأ يعيد النظر في بعض المفاهيم الكلاسيكية، حيث ظهرت أسئلة تتعلق بطبيعة الوعي، وآليات التفاعل المعرفي، وإمكانات الإدراك غير الخطي وغير الحتمي، مما أضاف عمقاً وتحدياً جديداً لمفهوم المعرفة.

وبناءً على ذلك، يتضح أن دراسة مفهوم المعرفة لا تقتصر على جانب واحد من الفلسفة أو العلم، وإنما هي مسألة متعددة الأبعاد، تتداخل فيها مجالات العلم

والفلسفة، وتتطلب تقييمًا نقديًا مستمرًا للأطر المعرفية التي نشأت عبر التاريخ، والإمكانات الجديدة التي تفتحها العلوم المعاصرة أمام فهمنا للعالم، ولذاتنا، والأثر الذي نتركه في معايير الحقيقة

تُعرف المعرفة، بشكل عام، بأنها الحالة التي يتمكن فيها الإنسان من امتلاك قدر من الوعي أو الإدراك يمنحه القدرة على تمثيل الواقع، وفهم علاقته بالعالم الخارجي، والتفاعل معه بشكل فعال، فهي بذلك تشكل الرابط الأساسي والأولي بين الذات العارفة والبيئة الخارجية، وهي الإطار الذي من خلاله يُمكن للإنسان أن يدرك وجوده، ويفهم تفاعلات الكون من حوله، ويتفاعل معها بشكل ينسجم مع قوانينه. غير أن مفهوم المعرفة، رغم بساطته الظاهرية، أخذ اهتمامًا خاصًا في الفلسفة التي لم تكتفِ بتعريفها بهذا الشكل المبسط، وإنما سعت إلى تفكيك عللها وتحديدتها من خلال تمييز دقيق بين عدة مفاهيم ذات صلة، هي «الرأي»، و«الاعتقاد»، و«المعرفة»، لأن الخلط بين هذه المفاهيم يمكن أن يؤدي إلى غموض كبير في فهم طبيعة العلاقة بين الفكر والواقع، وتداخل عملية الإدراك مع عمليات التكوين المعرفي الأخرى.

أولاً: يُعد مصطلح "الرأي" من المفاهيم الأساسية التي حظيت باهتمام وتداول واسع في إطار الفلسفة وعلم المعرفة على مر العصور، حيث يرتبط ارتباطاً وثيقاً بطرق التفكير والتصورات التي يختارها الإنسان تجاه قضايا مختلفة، ويُعرف الرأي بشكل أساسي بأنه موقف ذهني أو حكم ذاتي يتخذه الفرد في مواجهة مسألة معينة، ويتميز بأنه يعكس في حقيقته نزعة فردية ذاتية، غالباً ما يرتبط بنمط من الانطباعات والتصورات الذاتية التي لا تستند إلى أسس علمية متينة، أو أدلة موضوعية قادرة على التحقق منها بشكل مستقل.

وفي إطار الدراسة الفلسفية والمنهجية، يُنظر إلى الرأي على أنه يظل ضمن دائرة الاعتقاد الشخصي، إذ لا يرتبط عادةً بإثباتات أو براهين دامغة تفرض يقينه أو صحته، وإنما هو، في أغلب الأحوال، نتيجة لمواقف ذاتية، وتوقعات غير محسوبة، وتقديرات غير مراجعة. ولذلك، يُميل الرأي إلى أن يكون سهل التغير، وأن يتأثر بسهولة

بمؤثرات داخلية مثل اضطرابات المزاج، أو خارجية مثل المعلومات غير الكاملة، أو حتى التشويشات الإدراكية، مما يجعله مُعرضاً دوماً للشك والانتقاد.

على سبيل المثال، عندما يعبر شخص عن توقعه أن يكون الطقس في الغد معتدلاً، فإن هذا الحكم يُصنّف في خانة الآراء، لأنه لم يُستند إلى تحليل علمي دقيق، أو إلى مرجع موثوق، بل هو مجرد حدس، أو توقع غير مدعوم بمعطيات واضحة أو أدلة علمية قادرة على إثبات صحته. وقد يكون هذا الرأي نتاجاً لمعلومات غير كاملة، أو تعبيراً موجّهًا من خلال تجارب شخصية، أو حتى مجرد تصور ذهني عابر. ومن هنا، يتضح الفرق الجوهر بين الرأي والمعرفة؛ فالأول يعكس نزعة فردية، ويشوبه دائماً عنصر عدم اليقين، ويميل إلى التغير والتبدل، ويظل دائماً قابلاً للشك، ويخضع لمعايير الظن والتوقعات الشخصية.

وفي السياق الفلسفي، يُعدّ الفارق بين الرأي والمعرفة من أهم المسائل التي تناولتها المدارس الفكرية، حيث رُبّطت المعرفة بمستوى معين من التحقق والأدلة، التي تفرض على الحكم أن يكون موضوعياً، ثابتاً، وقابلاً للمراجعة، في حين أن الرأي لا يستوفي هذا الشرط، وإنما يبقى حكماً احتمالياً، يتأرجح بين اليقين والشك، ويعتمد على التقديرات الذاتية، أو الظروف المؤقتة، أو حتى التفاعل مع عناصر خارجية غير مثبتة بشكل قاطع.

وفي النهاية، يتضح أن الفلسفة، وعلم المعرفة، تنظر إلى الرأي على أنه وضع نفسي أو فردي غير مؤكد، سواء كان مرتبطاً بالتوقعات الجوية، أو بالمواقف الفكرية، أو بالمعتقدات الدينية. وهو في جوهره جزء من العمليات الإدراكية التي لا تتجاوز، في كثير من الأحيان، حدود النزعة الذاتية والتوقعات الشخصية، قبل أن يقترن بالأدلة والمنهج العلمي، إذ إنه يعكس، بشكل كبير، ذاتية المراقب، وليس موضوعية الواقع، لذا، يبقى الرأي أكثر عرضة للشك، وأقل استقراراً، ويحتاج دائماً إلى دعم وتحقيق من مصادر موثوقة ليُعتبر معرفةً حقةً.

ثانياً: يُعدّ مفهوم الاعتقاد من المفاهيم الأساسية التي حظيت باهتمام كبير في ميدان فلسفة المعرفة، إذ يُشكّل القاعدة التي يُبنى عليها بناء التصورات والأحكام

الخاصة بالعالم من حولنا. فالاعتقاد، في أوسع معانيه، هو تمثّل ذهني أو قناعة داخلية يعتنقها الفرد تجاه قضية معينة، سواء كانت تتعلق بظواهر طبيعية، أو بمسائل فلسفية، أو بمعتقدات دينية، أو بآراء شخصية، وعلى الرغم من أن الاعتقاد هو شكل من أشكال الإدراك، إلا أنه يظل في جوهره غير متحقق من حيث الصحة والصدق، إذ يمكن أن يكون صحيحًا في سياق، أو خاطئًا في سياق آخر، وفقًا لطبيعة الأدلة والمنطقات التي يستند إليها.

وتتميز القناعة أو الاعتقاد عن الرأي بكونه أكثر رسوخًا في نفس صاحبها، ويمكن أن يكون ثابتًا وراسخًا، رغم احتمالية خطئه، واحتياجه إلى أدلة وبرهان لتحقيق مصداقيته، لذلك، يُرجح أن يكون الاعتقاد بمثابة وضع نفسي داخلي، يميل إلى الثبات، ويُعتبر صورة من حالات الإيمان الداخلي أو التصديق الذاتي، إلا أنه لا يُعدّ معرفة حقيقية إلا إذا توفر عنصران أساسيان:

الأول، هو الصدق، أي أن يكون الاعتقاد مطابقًا للواقع، أو على الأقل، قائمًا على أساس من الحقائق.

الثاني، هو التبرير، أي أن يُدعم الاعتقاد بحجج عقلانية أو تجريبية قوية، تضمن جديته واحترافية، وتسمح بنقله من مجرد حالة ذاتية أو ظنية إلى مرتبة المعرفة الحقة.

فمثلاً، اعتقاد شخص بأن النبات يداوي من المرض قد يكون نابغًا من تجربة شخصية أو من قناعات دينية، لكنه لا يُعدّ معرفة علمية ما لم يتم دعمه بدليل تجريبي موضوعي، وبرهان منطقي ثابت. وبناءً عليه، يُعتبر الاعتقاد شرطًا ضروريًا للمعرفة، لأنه يوفر الأساس النفسي والذاتي الممكن من خلاله البناء العلمي والمعرفي، لكنه غير كافٍ بذاته، إذ أن معرفة شيء معين تتطلب أكثر من مجرد اعتقاد داخلي، فهي تتطلب أدلة خارجية، وتأكيدات من مناهج علمية موضوعية، كي يتمكن العقل من تصنيفها على أنها معرفة صادقة ومثينة.

ثالثًا: تُعدّ المعرفة أحد الركائز الأساسية التي يقوم عليها التفكير العلمي والإنساني، ووفقًا للإطار الفلسفي والمنهجي الحديث، فإنها تمثل حالة من اليقين المنهجي

والثقة الراسخة التي يطمح الإنسان إلى بلوغها عبر عمليات تقييم موضوعية صارمة، وهذا اليقين لا يُنتج بمجرد التقمص الذاتي أو التصور الشخصي، وإنما يُبنى على أدلة حاسمة وبيّنات واضحة، تؤكد صحة الأحكام، وتُبرهن على صدقها، وتُقلل بشكل كبير من احتمالية الخطأ.

وفي إطار التحليل الفلسفي، منذ أفلاطون، يمكن تمييز بين نوعين من المواقف المعرفية: الرأي والمعرفة، "فالرأي" هو حالة ذات طابع ظني أو انطباعي، يعتمد بشكل رئيسي على الظن، والتصورات الذاتية، والحدس، أو المعتقدات غير المعتمدة على أدلة موثوقة، وهو أكثر قابلية للتغيير، ويثير الشك غالبًا بكونه غير مضمون، أما "المعرفة"، فهي حالة من اليقين المبني على أدلة وبرهان موضوعي، تحمل صفات الثبات، والمصداقية، والاعتماد، وتُبنى على منطلقات عقلانية ومنهجية صارمة من خلال البرهان، والتثبت، والتحليل المنطقي.

وفي هذا السياق، يؤكد الفلاسفة، مثل أفلاطون وأرسطو، أن المعرفة الحقة تتأسس على استبصار الأدلة، والبناء العقلي المنظم، والتثبت المنهجي، وهو ما يتنافى مع الرأي الذي يفتقر إلى ذلك المستوى من الدقة والموثوقية، ويظل في مستوى الظن والاحتمال، وليس اليقين. لذلك، يُعتبر الرأي أدنى درجات الإدراك، لأنه يعتمد على ظن غير مؤكد، ويخضع دائمًا لمعايير الشك والتوقع، في حين أن المعرفة تقتضي برهانًا، وتحقيقًا، ودليلاً موضوعيًا يُسند صحة الحكم ويجعله قابلاً للاعتماد. ومن هنا، فإن الفاصل بين الرأي والمعرفة هو فارق جوهري، ينطوي على درجة من الموثوقية، ويحدد مستوى الجودة في الموقف الإدراكي والفكري، وهو من المبادئ الأساسية التي يقوم عليها المنهج العلمي، والوسيلة الأساسية في بناء التراكم المعرفي الصحيح.

تتطلب المعرفة، بهذا المفهوم، شروطًا منطقية وتجريبية صارمة، بمعنى أنها تعتمد على أدوات منهجية ثابتة، مثل المراجع العلمية، والتجارب المعملية، والتحليل الاستنتاجي المبني على أدلة قابلة للاختبار، فإذا كانت الأدلة ثابتة، يمكن للفكر أن يتثبت من صحتها بشكل مستقل عن المعتقدات الذاتية، الأمر الذي يتيح للعقل تطوير

نظريات جديدة، وتصحيح المسارات الفكرية، وفقًا للأدلة الجديدة، وهو ما يضمن استمرارية تراكم المعرفة بشكل منطقي ومتطور عبر الزمن.

من الجدير بالذكر أن ما يميز النهج العلمي عن وسائل المعرفة الأخرى ليس هو فقط الاعتماد على الأدلة، وإنما قدرته على التراكم المستمر، وتقويم وتحديث الفرضيات بصورة دورية، من خلال منهجية تجريبية دقيقة تفرض مراجعة نفسها باستمرار، وهذا المنهج، الذي يقوم على البرهان والاختبار، يراكم فضاءً معرفيًا يتسم بالمرونة، فكل دليل جديد، كل تجربة، وكل اكتشاف علمي يُمكن من إعادة تقييم الفرضيات وتطوير النظريات، بما يتوافق مع المعطيات الجديدة، ويُقوّي الأسس التي يُبنى عليها فهمنا للعالم.

إن المنهج العلمي، وفق هذا الطرح، ليس مجرد تكرار للمعلومات والمعارف السابقة، وإنما هو عملية نشطة، مستمرة، من الفحص والتحليل، تضع الأدوات الدقيقة في خدمة المعرفة، بهدف التحول التدريجي من عبارات ذاتية أو اعتقادات غير مثبتة، إلى مجموعة من المبادئ المعتمدة على الأدلة، القابلة للمراجعة، والتي تتيح الوصول إلى فهم أكثر دقة، موضوعية، وشمولية للظواهر الطبيعية والاجتماعية.

وفي المجمل، يقام بناء تراكم معرفي، على أساس من الأدلة المستمرة، والمنهجية المستقرة، والتجربة المتجددة، مفتاحًا رئيسيًا لتحقيق تقدم علمي وفكري، يُمكن الإنسان من فهم عميق ومتطور لواقع الكون، ويجنب التفسيرات الذاتية أو العقائدية، ويدفع البناء المعرفي نحو آفاق أرحب من الدقة والموثوقية، فالمرونة في مراجعة الفرضيات، والاستعداد لتحديث المفاهيم، يعكسان قدرة العلم على أن يواكب التطورات، ويضمن تعزيز قدرته على تفسير الظواهر بأكثر شكل علمي موضوعي ممكن.

إذا نظرنا إلى هذه المفاهيم الثلاثة والعلاقة فيما بين مفهومي الرأي، والاعتقاد، والمعرفة، يتبين أن هذه المفاهيم تتكشف عبر تدرج من الأدنى من حيث اليقين والموثوقية إلى الأعلى من حيث الصرامة والمنهجية، فالرأي يُعدّ أضعف أشكال الإدراك، إذ يعبر عن موقف فردي أو حكم ذاتي قد يكون صحيحًا أو خاطئًا، ويفتقر إلى أدلة أو

برهان موضوعي، وغالبًا ما يعتمد على التوقعات الشخصية والانطباعات الذاتية، لذلك، يُعدّ الرأي خاضعًا لمظاهر الشك والتغير المستمر، ويظل في إطار الاعتقاد الظني. أما الاعتقاد، فهو أكثر رسوخًا وتماسكًا داخليًا، حيث يمتلك صاحبه درجة من الالتزام النفسي، ويؤمن بصحة ما يعتقد أنه حقيقته، رغم أنه ليس دائمًا يتوفر على أدلة موضوعية أو براهين قوية. فمثلًا، شخص يؤمن أن العلاج الطبيعي يحقق شفاءً، قد يكون مخلصًا في اعتقاده، لكنه يظل اعتقادًا ينقصه البرهان العلمي المتيقن، فالاعتقاد يتسم بمرونة قابليته للتغيير، ويحتاج دومًا إلى عناصر من الصدق والتبرير ليكتسب شرعيته كمعرفة منطقية.

أما المعرفة، فهي أعلى الدرجات، إذ تتضمن الجمع بين صدق المضمون من جهة، وقوة التبرير من جهة أخرى، بحيث يُنظر إليها كحقيقة مؤسسة على أدلة عقلانية أو تجريبية قوية، تضمن صحتها وتعمل على تقليل احتمالية الخطأ. إذ أن المعرفة ليست مجرد تصور أو حكم ظني، بل هي نتيجة تقييم منهجي وموثوق، يمر عبر شروط صارمة من التحقق والتثبيت، ويقتضي توفر الدليل الضروري لثبوت صحة الفرضية أو النظرية. فالمعرفة، بذلك، تسمح للعقل بتطوير نظريات، وتصحيح مساراته الفكرية، وفقًا لأدلة علمية موثوقة، مما يعزز التراكم المعرفي ويُقوّي أساسات العلم والمنهجية العلمية.

لقد استُند في بناء مفهوم المعرفة على تصور فلسفي متين، إذ تم التركيز على أن المعرفة لا يمكن أن تتعلق بأفكار غير موثوقة أو أدلة غير مثبتة، فهي تتطلب شروطًا موضوعية منطقية وتجريبية ليتم الاعتراف بها كحقيقة أصيلة، وتتمثل تلك الشروط في الاعتقاد الصحيح، والصدق المؤيد بالأدلة، والتبرير المنطقي أو التجريبي الذي يثبته ويؤيده، بحيث يكتسب الحكم معناه، ويصبح جزءًا من تراكم معرفي يمكن الاستناد عليه في بناء النظريات وتصحيح البيانات ومراجعة الافتراضات.

في النهاية، يُعدّ التمييز بين الرأي، والاعتقاد، والمعرفة من المبادئ الأساسية التي تُحدد طبيعة المنهج العلمي وطرق بناء المعرفة. فالرأي يبقى سطحيًا ومتغيرًا، والاعتقاد أكثر رسوخًا، ولكنه يحتاج إلى أدلة وتبرير ليصبح معرفة حقة، أما المعرفة فهي أعلى

درجة من اليقين، وتتميز بالمصداقية، والمنهجية، واستدامة التطور، اعتمادًا على الأدلة والإثباتات الموضوعية، مما يجعلها الأساس الذي يُبنى عليه النهج العلمي، ويُبصر به العالم بشكل موضوعي وعلمي رقمي وطرح تنظيحي متين.

تُعتبر الإطارات النظرية التي تعتمد على هذا النموذج الثلاثي، المتمثل في الاعتقاد، والصدق، والتبرير، من الركائز الأساسية التي بني عليها مفهوم المعرفة في الفلسفة الغربية الكلاسيكية، وتحديدًا في اتجاهاتها التحليلية الحديثة التي سعت إلى وضع قواعد منهجية لتمييز المعرفة عن غيرها من أشكال الإدراك، حيث ظل هذا النموذج مسيطرًا حتى القرون الأخيرة، حيث ظل يوجه الدراسات الفلسفية والمنهجية المتصلة بكيفية حصول الإنسان على المعرفة، ويصوغ معايير ثباتها وموثوقيتها، لكن، مع ذلك، شهدت العقود الأخيرة تحديات مهمة لهذا التصور، إذ أدلى الفيلسوف "إدموند غيتير" (1927-2021) في ستينيات القرن الماضي باعتراضات شهيرة، نادى فيها بأن هذا النموذج يبقى تبسيطيًا، ويحتاج إلى إعادة نظر معمقة في ضوء التطور العلمي والفلسفي.

ففي سياق ذلك، أظهرت الدراسات الحديثة في علم الأعصاب الإدراكي أن الأداء الإدراكي للبشر ليس مجرد عملية استيفاء ثابتة لشروط الاعتقاد، والصدق، والتبرير، وإنما هو في أساسه عملية ديناميكية، معقدة، تتسم بالمرونة والتكيف المستمر، وتشير الأبحاث إلى أن الدماغ البشري يستخدم نمطًا من التوقعات والتخيلات المبنية على خبرات سابقة، يُعرف بـ"النمذجة التنبؤية" فيما يلعب هذا النمط دورًا رئيسيًا في ملء الثغرات في المعلومات الحسية الواردة، وتفسير البيانات بطريقة تتوافق مع المخزون المعرفي والتوقعات السابقة، وهو ما يُظهر أن وظيفة الدماغ تتجاوز مجرد استقبال الحقائق وتخزينها بشكل ثابت، إلى أسلوب فعال في التفاعل مع العالم بشكل مرن، ويعتمد على تنبؤات قوية ولكنها ليست دائمًا سليمة.

فهذه الحقيقة العلمية والنظرية تُعلن أن الطبيعة المعرفية للبشر أكثر تعقيدًا وتداخلًا من التصور الكلاسيكي المبسط، وتؤكد أن وجود شرط من ثلاثة عناصر: الاعتقاد، والصحة، والتبرير، لا يضمن بالضرورة المعرفة المطلقة، إذ يمكن أن تتداخل

بين التوقعات الخاطئة، والخبرات المحدودة، وسوء التقدير، أو حتى التحيزات، مما يؤدي إلى تكوين اعتقادات غير دقيقة أو مضللة، حتى في ظل توفر الشروط التقليدية. إذن، فإن فهم عملية إدراك الحقيقة يتطلب أكثر من مجرد التحقق من توفر عناصر الاعتقاد والصدق والتبرير، بل يستدعي الاعتراف بالتأثير العميق للعمليات التنبؤية، والمرونة المعرفية، وسياقات الخبرة والتوقع.

واستنتاجاً، يمكن القول إن النموذج الثلاثي، رغم أنه ظل إطاراً منهجياً هاماً، يحتاج إلى أن يُنظر إليه بشكل أكثر تعقيداً ومرونة، حيث إنه في مواجهة التحديات المعرفية الحديثة، لا يظل كافياً لضمان المعرفة المطلقة، وإنما هو مجرد نقطة انطلاق، يضاف إليها فهم ديناميكي، وتفاعل مستمر بين التوقع، والخبرة، والشك، بحيث تتداخل جميعها لتكوّن الصورة الحقيقية لآليات الإدراك والمعرفة البشرية.

إن إحدى أهم الاكتشافات الحديثة في علم الأعصاب، وهو ما يُعرف بـ"نموذج التوقع التنبئي"، الذي يشكل دعامة علمية قوية تؤكد الفكرة القائلة بأن المعرفة ليست مجرد انعكاس حيادي للواقع، وإنما نتيجة عمليات ديناميكية معقدة تتداخل فيها عمليات التفسير والتوقع، وتتأثر بشكل كبير بالسياقات الذهنية والاجتماعية، وفقاً لهذا النموذج، فإن الدماغ البشري لا يعمل كصفحة بيضاء تستقبل المعلومات وتخزنها بشكل مستقل، وإنما هو بنية تنبؤية تتوقع باستمرار المعلومات الواردة من البيئة استناداً إلى خبراتها وتجاربها السابقة، وتُعدّ عملية التوقع هذه جزءاً أساسياً في تشكيل الإدراك والمعرفة، فكلما كانت توقعات الدماغ دقيقة، كان استجابته للمعلومات الجديدة أكثر فعالية وموثوقية، ولكن، إذا كانت تلك التوقعات غير دقيقة، فإنها تؤدي إلى تصحيحات وتعديلات في النموذج الإدراكي، مما يزيد من ديناميكية ومرونة العمليات المعرفية.

في سياق ذلك، يؤكد هذا الاكتشاف أن الإدراك والمعرفة لا يُعتبران عملية استلام سلبي للمعلومات، وإنما هما نوع من التفاعل المستمر بين التوقعات السابقة والمعطيات الحسية الجديدة، بحيث تُقوّم المعرفة وتتعدل بشكل دائم وفقاً لتأكيدات أو تصحيحات أدق، وهذه الرؤية تلتقي مع مفاهيم الفلسفة النقدية وعلم الاجتماع

المعرفي، التي تقول إن المعرفة ليست مجرد صدق موضوعي، وإنما هي اختراع مستمر داخل الأطر الثقافية والاجتماعية، وترتبط بشكل وثيق بالسياق الذي يعيشه الفرد، وبالقناعات والأفكار المسبقة التي يتبناها .

بذلك، فإن النموذج التنبئي يُبرز أن العقل لا يكتفي بمعالجة المعلومات كحقائق جامدة، وإنما يشارك بنشاط في صياغة الواقع الذي نعيشه، وهو ما يبرز أهمية النقد المستمر على أدوات تصنيف المعرفة، ومراجعة الأسس التي نبنى عليها فهمنا، فكل محاولة لتصنيف المعرفة وتحديددها، يجب أن تكون حاضرة أمامها القدرة على مراجعة التوقعات، والانتباه إلى كيف يؤثر السياق المعرفي والاجتماعي على تفسيرنا للعالم، وبالتالي يوسع مفهوم السؤال "ما المعرفة؟" ليشمل العمليات الإدراكية التفاعلية، والنماذج التنبئية، والمرونة في التكيف مع مواقف جديدة ومعطيات متغيرة.

ويمكن التفاعل بين مفهوم "التوقعات السابقة" في علم النفس، والذي يُعرف أيضًا بـ"التأطير المعرفي"، وبين ظاهرة "التثبيت المعرفي"، حيث يشكلان وجهين لعملة واحدة تتعلق بكيفية تشكيل الإدراك ومعالجة المعلومات، فالتوقعات السابقة تشكل إطارًا داخليًا يعبر عن القناعات والمعتقدات التي يحملها الفرد مسبقًا حول العالم، وتؤثر بشكل مباشر على استقباله للمعلومات الحسية والمعرفة الجديدة، ما يُمكن أن يؤدي إلى تحوير أو تشويه للحقيقة إذا لم تكن تلك التوقعات دقيقة أو موضوعية .

وبالمقابل، فإن ظاهرة "التثبيت المعرفي" تمثل نوعًا من الانحراف الإدراكي الذي يحدث عندما يفسر الفرد المعلومات وفقًا للمعتقدات المسبقة، بمعنى أنه يركز على المعلومات التي تؤكد هذه القناعات ويقصي أو يتجاهل تلك التي تتصادم معها، في هذا السياق، تصبح القناعات المسبقة، أو "التوقعات السابقة"، هي أساس عمليات التفسير، حيث تسهم في تشكيل نوع من المرشحات المعرفية التي تقتصر على استقبال البيانات التي تتوافق معها، مما يُهدد موضوعية الإدراك ويُضعف قدرة الفرد على رؤية الواقع بشكل محايد .

وبذلك، فإن العلاقة بين المفهومين تتجلى في أن "التوقعات السابقة" تُعدُّ العتبة التي يُعالج من خلالها المعلومات، وأن "التثبيت المعرفي" هو نتيجة لتمسك تلك

التوقعات، بحيث تُحجب أو تُشوه الملامح الحقيقية للواقع، إذ أن اعتماد الفرد على قناعاته المسبقة يؤدي إلى تفسير المعلومات بطريقة تؤيد تلك القناعات، دون أن يتمكن من استيعاب المعلومات التي قد تتطلب تعديلات جذرية على تصوراته السابقة. وبهذا، فإن هذين المفهومين يسلطان الضوء على أهمية النقد الداخلي، والوعي بكيفية تشكيل القناعات، والانفتاح على مصادر جديدة من المعلومات، لتفادي الانحرافات الإدراكية، وتعزيز قدرة الفرد على التعامل مع عالم متغير ومعقد بشكل أكثر موضوعية وواقعية.

وبما أن عملية الإدراك تعتبر عملية ديناميكية مركبة، تتداخل فيها عمليات التوقع، والتفسير، والانتقاء، فإن فهم الآليات التي تحدد مدى تأثير هذه الظواهر يُعدّ من الضروريات في فهم كيفية تشكل المعرفة، وكيف يمكن تصحيح المسارات الإدراكية التي قد تتعرض للتحيز أو الانحراف، وخاصة في سياقات التفاعل الاجتماعي، والتعلم، واتخاذ القرار.

في الدراسات التجريبية، أثبتت تجارب مثل "التجربة المعرفية على إدراك الأشكال غير المكتملة" أن المشاركين يميلون إلى ملء الفراغات الحسية بما يتوافق مع خبراتهم وثقافتهم، مما يخلق إدراكًا مغايرًا للواقع الموضوعي، كما أظهرت بحوث مارشال سيغال وآخرين في الستينيات أن الخلفية الثقافية تؤثر بشكل كبير على كيفية تفسير الأفراد للصور والأصوات. على سبيل المثال، أظهرت الدراسات أن الأفراد من خلفيات ثقافية مختلفة قد يختلفون في طريقة إدراكهم للألوان والأشكال البصرية، مما يدل على أن المعرفة الحسية ليست محايدة بل مشروطة معرفيًا.

بالتالي، يتضح أن المعرفة المبنية على الحواس ليست مجرد نسخ حيادية للواقع، بل هي نتاج معقد لتفاعل بين المعلومات الحسية والقناعات السابقة، ما يجعل عملية إدراك الواقع ديناميكية، قابلة للتحويل والتغير، وأحيانًا مضللة، ومن هنا تأتي أهمية التجربة الحسية كما تناولتها الفلسفة، فهي ليست مجرد مصدر للمعلومات، بل تمثل حجر الأساس للمدرسة التجريبية، التي ترى أن المعرفة تنشأ وتتطور من الاحتكاك

المباشر مع العالم الخارجي عبر الحواس، مع الأخذ في الاعتبار التأثير المستمر للخبرات السابقة على إدراكنا.

في حين تتجاوز المعرفة الحسية كونها مجرد انعكاس حيادي للواقع، إذ تتشكل من تفاعل معقد بين المعلومات الحسية والخبرات السابقة، ما يجعل إدراكنا للعالم ديناميكيًا وقابلًا للتحول، وتُعدّ التجربة الحسية من أقدم وأهم مصادر المعرفة التي ناقشتها الفلسفة، وتشكل حجر الأساس في المدرسة التجريبية، التي ترى أن المعرفة لا تُكتسب فطريًا أو عبر الحدس، بل تنشأ من الاحتكاك المباشر مع العالم الخارجي عبر الحواس.

تعتبر الحواس من الركائز الأساسية التي يعتمد عليها الإنسان في تكوين معرفته بالعالم من حوله، فهي الواجهة الأولى التي تربطه بالواقع المحيط به. إذ تُعدّ أدوات الحس بمثابة الوسائل التي تتيح لنا التفاعل مع البيئة وجمع المعلومات، إلا أنها ليست أدوات مطلقة أو غير محدودة، وإنما تخضع لقيود فسيولوجية ومعرفية تؤثر بشكل مباشر على كمية ونوعية المعلومات التي يمكن أن نستقبلها وننشئ منها تصورًا عن العالم. فالنظر، والسمع، واللمس، كالوسائل الحسية الأساسية، تنقل لنا جزءًا محدودًا جدًا من الواقع، مما يعني أن إدراكنا للأشياء لا يمثل الطبيعة في ذاتها تمامًا، وإنما هو انعكاس محدود، يتأسس على ما يمكن أن تستشعره حوانا وتفسره خبراتنا الذاتية.

وبذلك، فإن الحواس، على أهميتها، لا تمنحنا القدرة على الوصول إلى الأشياء "كما هي في ذاتها"، إذ أن هناك فوارق جوهرية بين معرفة الظواهر الحسية والمعرفة التجريدية، مثل مفاهيم السببية، والزمان، والهوية، والتي لا يمكن استنتاجها بشكل كامل ومباشر من تجارب الحواس، بل تتطلب هذه المفاهيم عمليات داخلية عالية من التنظيم العقلي، يتولى من خلالها العقل تفسير التنوع الجزئي الذي تقدمه الحواس، ويقوم ببناء نماذج متماسكة من الواقع، تسمح لنا بفهم وتفسير العلاقات بين الكائنات والأحداث ضمن إطار منطق منطقي ومركّز على أسس علمية.

ومن هنا، تظهر أهمية التجربة الحسية في تشكيل المعرفة، بحيث تُعتبر أساساً أولياً للمعرفة العلمية والمنهج التجريبي، غير أن حصر المعرفة في الإدراك المباشر للحواس وحده، يُعدّ محدوداً ويخضع لبعض القيود العقلية والنفسية، وأهمها التحيزات والافتراضات السابقة التي تؤثر على تفسير المعلومات الحسية، مما يفرض ضرورة البناء العقلي الداخلي الذي يربط بين الظواهر الجزئية والمعاني المجردة، بحيث تتعاون العمليات الإدراكية، والخبرات السابقة، والقدرات المنطقية في تشكيل صورة كلية عن العالم.

وفي ضوء ذلك، يمكن القول بأن المعرفة ليست مجرد انعكاس حيادي للواقع، وإنما هي عملية ديناميكية، تتطلب تفاعلاً مستمراً بين المدركات الحسية والتفسيرات العقلية، وهو ما يعكس الطبيعة النسبية والمتحولة لفهمنا للعالم، إذ أن ما نتوصل إليه من معرفه، يخضع بشكل دائم لمستوى تطور خبراتنا، ويظل مرهوناً بالتغيرات في المعلومات والبيئة، كما أنه يتشكل ويخضع لاعتماده على سياقات معرفية وثقافية، مما يجعله دائماً في حالة تطور وتبدل مستمرين، ضمن دائرة تفاعلية بين الإدراك الحسي، والذاكرة، والتفكير، والوعي، في إطار من الديناميات المعرفية المستمرة.

ينطوي تصور الإدراك الإنساني على تحديد وتفسير محدود لعالم الظواهر من حولنا، حيث لا يعكس نسيج الواقع بشكل كامل، وإنما هو نتاج تفاعل معقد بين المعلومات الحسية وعمليات التفسير والتوقع التي يقوم بها الدماغ، فعلى سبيل المثال، لا تستطيع العين أن ترى كامل الطيف الكهرومغناطيسي، بل تقتصر فقط على جزء ضيق من الأشعة، وهو ما يعني أن معظم الظواهر الطبيعية تبقى مخفية عن حواسنا عندما لا نزود بأدوات وتقنيات تكميلية تساعدنا على الكشف عنها، مثل أجهزة قياس الأشعة تحت الحمراء أو الموجات فوق الصوتية.

بالإضافة إلى ذلك، فإن الحواس بطبيعتها عرضة للأخطاء والانحيازات، ومن الأمثلة الشائعة على ذلك الوهم البصري، مثل وهم "الخطوط المتوازية"، التي تظهر وكأنها تميل أو تتباعد رغم أنها في الحقيقة مستوية ومتوازية، أو الظاهرة المعروفة بـ"الحاسة السادسة"، التي يفسرها البعض على أنها قدرة غير واعية على استشعار

مواقف خطيرة أو غير واضحة، ولكن الأبحاث العلمية تشير في النهاية إلى أن هذا النوع من الإدراك هو نتيجة معالجة دماغية ناقصة أو متشجعة لمعلومات غير كاملة أو متناقضة .

وفي هذا السياق، فإن تجارب "إدوارد تشارلز تولمان" حول الإدراك تؤكد أن الدماغ يفسر المعلومات الحسية وفق نماذج مبسطة للواقع، ودون قصدية دلالية واضحة، حيث يعتمد على نظامين من المعالجة: الأول سريع وبديبي، يُعتمد فيه على الحواس والتجارب السابقة، ویمنحننا تقييمات فورية، بينما الثاني أبطأ وأكثر تعمقًا، ويعتمد على التفكير الواعي والمنطقي. وعليه، فإن غالبيتنا يتصرف وفق أنماط سريعة من الإدراك، ناتجة عن استنتاجات غير واعية بناءً على المدخلات الحسية الأولى، غالبًا من دون أن نستند إلى تحليل منطقي دقيق .

وهذا الضعف أو القصور في عملية معالجة المعلومات لا يقتصر على استلام البيانات الحسية فقط، وإنما يمتد أيضًا إلى بناء المعرفة اليومية. فمعظم أنماط الفهم والتفسير التي نستند إليها في حياتنا اليومية هي نتاج عمليات تفسيرات وتوقعات تعتمد على جزء محدود من الواقع، والباقي مغيب أو مشوه بسبب محدودية الحواس أو التحيزات المعرفية. لذلك، فإن المعرفة التي تتكون في أذهان الأفراد، بناءً على تجاربهم اليومية، قد تكون ناقصة، أو مشوهة، أو غير كاملة، وهو ما يُحتم علينا أن نكون دائمًا على وعي بحدود حواسنا تأثيرًا في تشكيل معنى الواقع واتخاذ القرارات.

ومثال ذلك، الوهم البصري المتمثل في خطوط "المتوازية المائلة"، التي يراها المشاهد مائلة رغم أنها في الحقيقة مستقيمة ومتوازية، أو ظاهرة "الحاسة السادسة"، التي يُعتقد أحيانًا أنها قدرة استشعار غير واعية، ولكنها في الحقيقة تتعلق بمعالجة دماغية لمدخلات غير كاملة أو متناقضة، وتأسيسًا على ذلك، فإن فهمنا للعالم يتطلب دائمًا وعيًا نقديًا بحدود الحواس، وتصحيح مفاهيمنا المستندة إلى نتائجها، كي نتمكن من بناء تصور أكثر موضوعية، ونظامًا معرفيًا أكثر دقة ومصداقية.

لقد شكلت مدرسة التجريبية في الفلسفة الغربية منذ مطلع عصر النهضة نقطة انطلاق أساسية لتعزيز فكرة أن المعرفة البشرية مبنية، بشكل رئيسي، على التجربة

الحسية المباشرة مع العالم الخارجي، ففي البداية، رأى الفيلسوف "جون لوك" أن العقل وُلد خاليًا من أي محتوى معرفي، وهو ما يُعرف بمفهوم "الصفحة البيضاء"، وأن جميع الأفكار والمفاهيم تترسب على هذه الصفحة من خلال الاحتكاك المباشر مع الواقع بواسطة الحواس. بمعنى أن عملية التكوين المعرفي تبدأ باستقبال المدخلات الحسية، ثم تُعالج وتُصاغ ضمن عمليات عقلية لاحقة، بحيث تكون التجربة هي المصدر الأول، وربما الوحيد، لقيم المعرفة.

وفي سياق ذات الاتجاه، جاء الفيلسوف "ديفيد هيوم" ليُكمل هذا المسار ويعززهُ، مؤكدًا أن كل فكرة سواء كانت بسيطة أو مركبة، لا بد أن تكون مستمدة من انطباع حسي سابق. فمن غير الممكن، برؤيته، أن توجد فكرة مجردة أو متعالية بدون أن تكون قد بدأت بانطباع حسي، وهو ما يرسخ من مركزية التجربة الحسية في تشييد بنية الإدراك والمعرفة، فالأفكار تبدأ بالتفاعل مع شعورنا المادي الملموس، ثم تتطور وتترسخ، بحيث يُمكن اعتبار أن الحواس والمشاهدات الحسية هي المصدر الأول، إن لم يكن المصدر الوحيد، لكل معارفنا، مما يعكس إيمان المدرسة التجريبية بأنها تمثل الركيزة الأساسية لبناء المعرفة الإنسانية.

وفي إطار تطور الفكر الفلسفي، جاء "إيمانويل كانط" ليُقدم تصوره الخاص حول طبيعة المعرفة، معبرًا عن الفصل بين ما يُعرف بـ "الشيء في ذاته"، الذي يظل غير قابل للإدراك بشكل مباشر، و"الظاهرة"، أي ما يظهر لنا من خلال الأدوات الحسية والتنظيمات العقلية، وفقًا لكلامه، نحن لا نستطيع أن نعرف الواقع في جوهره كما هو بشكل مطلق، وإنما نحصل على تمثيلات تصوّرية لما يُعرض لنا، نتيجة التفاعل بين المدخلات الحسية والأنماط المعرفية المسبقة التي يفرضها العقل. أي أن حواسنا، وعقولنا، ليست أدوات لتمثيل الواقع في ذاته، وإنما وسيط مُنشأ، يقدر على تنظيم المدركات وتفسيرها بما يتوافق مع البنى المعرفية المسبقة، مما يعزز الفكرة التي أكدها العلماء والفلاسفة على حد سواء، وخصوصًا في علم النفس العصبي، مثل دانييل كانيمان، من أن تصورنا ووعينا بالعالم هو نتيجة عملية تداخل وتفاعل بين الخبرة السابقة، والتحييزات الإدراكية، والأنماط العقلية التي نُشِئَتْ وُجدت عبر مسيرة الحياة،

والتي تؤثر بشكل لا واعي على تصوراتنا وانطباعاتنا، فمُنشأة الإدراك عملية ذات طابع تفاعلي، تعتمد على تراكمات تجريبية، وتفسيرات عقلية مُخرّجة من خبراتنا، وهو ما يفرض علينا أن نعيد التفكير في ماهية الحقيقة، وطرق الوصول إليها، وأن ندرك أن المعرفة ليست كتلة ثابتة، وإنما نسيج متشابك من المدركات، والتوقعات، والتفسيرات، التي تتغير وتتطور مع تواصل التجربة والتعلم .

بالنظر إلى ذلك، يتجه النقاش الفلسفي إلى تساؤل جوهري حول مدى كفاية الحواس كمصدر وحيد للمعرفة، فاعتماد الإنسان على التجربة الحسية بمفردها لا يفي غالبًا بمتطلبات فهم المفاهيم المجردة والعالية، مثل السببية، والزمان، والهوية، التي تُعد من الأسس الأساسية لفهم الواقع بشكل أعمق وأكثر شمولية، على الرغم من أن الحواس تلعب دورًا حيويًا في تزويدنا بالمعلومات عن الظواهر الحسية، فإنها لا تملك القدرة على تفسير العلاقات اللافردية، أو المفاهيم التي تتجاوز الإدراك الحسي المباشر. فمثلًا، مفهوم السببية يتطلب فهمًا للعلاقة بين السبب والنتيجة، والذي يتجاوز مجرد ملاحظة تتابع الظواهر، إذ يحتاج إلى عمليات عقلية واستنتاجية تدرك أن العلاقة ليست ببساطة حاصلة من خلال التجربة الحسية، وإنما تتطلب نماذج عقلية ونظرية تمكننا من تصور الأثر والعلاقة بين الأسباب والنتائج بشكل منطقي وتجريدي. بالمثل، مفهوم الزمان يتطلب فهمًا ليس فقط لمرور اللحظات من خلال التجربة، بل أيضًا لفهم خصائصه النسبية، واستمراريته، وتطوره، وهذه مفاهيم تتطلب قدرات عقلية تسمح بمعالجتها بشكل فكري نظري، بعيدًا عن مجرد الإدراك الحسي السطحي. أما مسألة الهوية، فهي تتطلب استمرارية ذاتية ووعيًا مستمرًا بالذات عبر الزمن، وهو أمر يتجاوز ما تتيحه الحساسية الحسية من تجارب فورية، بحيث يتطلب أدوات معرفية عميقة تكتنفها عمليات عقلية معقدة.

وبناءً على ذلك، فإن الاعتماد الكلي على الحواس كمصدر وحيد للمعرفة يُعد قاصرًا، بل ومحدودًا، إذ يعيق إمكانات فهم المفاهيم المجردة التي تشكل أساس التفكير العلمي والفلسفي. لذلك، من الضروري أن نتوصل إلى أدوات عقلية ونظرية تتكامل مع التجربة الحسية، كالاستنتاج، والنظرية، والنماذج المجردة، من أجل بناء فهم أوسع

وأكثر تعقيداً، يسمح لنا برؤية ما وراء الحسي، ويفتح آفاق البحث نحو معرفة تتسم بالعمق والدقة. إن هذا النهج من الجمع بين الحس والتفكير المجرد هو الذي يمكننا من مواجهة التحديات المعرفية الكبرى، والخروج بمفاهيم وفهم أكثر اتساعاً وعمقاً لظواهر العالم والذات.

فهذه المعطيات، تمهد للنقاش حول مصادر معرفية مكملّة، كالعقل والحدس، أو التجربة الداخلية، والتي تلعب دوراً في تنظيم المدركات الحسية وتحويلها إلى فهم أعمق للواقع.

في مقابل الاتجاه التجريبي الذي يُعلي من شأن الحواس والتجربة الحسية، تتبنّى العقلانية موقفاً معرفياً يرى في العقل المصدر الأول والأساسي للمعرفة، وفق هذا التصور، لا تُستمد المعرفة من الاحتكاك المباشر بالعالم الخارجي، بل من القدرة العقلية على الاستنتاج والتحليل والتجريد، وبذلك يشكّل العقل وسيلة لإدراك المبادئ الكونية والقوانين العامة التي قد لا تكون متاحة مباشرة للحواس، ما يفتح المجال لمناقشة كيفية توازن الحواس والعقل في إنتاج المعرفة.

ينطلق الفلاسفة العقلانيون من فكرة أن الحواس، بحكم طبيعتها المتغيرة والقابلة للخطأ، لا يمكن الاعتماد عليها بشكل نهائي، ولهذا يرى العقلانيون أن المعرفة الحقيقية "التي تتميز باليقين والثبات" لا يمكن أن تقوم إلا على أسس عقلية خالصة، تعتمد على الاستنتاج المنطقي، التحليل، والتجريد، ومن هذا المنطلق، يصبح العقل أداة مركزية في الوصول إلى الحقيقة، بينما تظل الحواس محدودة بدورها، مصدراً للبيانات الجزئية التي تحتاج إلى تنظيم وتفسير عقلائي.

يُعدّ "رينيه ديكارت" نموذجاً مؤسساً لهذا التيار، حيث سعى إلى بناء المعرفة على مبدأ لا يقبل الشك، ومن خلال منهجه التحليلي، حاول ديكارت الوصول إلى يقين مطلق من خلال التفكير العقلاني المستقل عن الحواس، معتبراً أن العقل وحده قادر على كشف المبادئ الأساسية للوجود والمعرفة، بينما تظل الحواس محدودة وقد تُضلل الإنسان.

أما "وغوتفريد لايبنيز" فقد أصرَّ على أن العقل البشري يحمل في داخله "حقائق فطرية" تُكتشف بالتأمل المنطقي، لا بالاكْتساب التجريبي، ويُقدِّم مثال الرياضيات كأوضح نموذج للمعرفة العقلانية. فقضية مثل "الكل أكبر من الجزء" أو $4=2+2$ ، لا تحتاج إلى تحقق تجريبي، بل تُستنتج من مبادئ عقلية خالصة، وتُعدّ حقائق ضرورية وصالحة في جميع الأحوال لأنها:

• تتيح بلوغ حقائق كونية وثابتة، لا تتأثر بتبدّل الظروف أو بتعدد التجارب.

• تؤسس للمعرفة على أساس التحليل المنطقي لا على المعاينة العرضية.

تُعدّ المبادئ البديهية من الركائز الأساسية التي يعتمد عليها المذهب العقلي في بناء وإرساء قواعد المعرفة، فهي حقائق عقلية تُفهم بشكل مباشر ويقيني، دون الحاجة إلى برهان أو أدلة تجريبية، لأنها تتكشف من خلال التأمل العقلي الخالص والنقي، بحيث يدركها العقل بشكل فوري وواضح باعتبارها حقائق واضحة بذاتها، في حين يضع العقلانيون هذه المبادئ كأسس تأسيسية للمعرفة اليقينية والراسخة، حيث يُعتمد عليها في استنتاج حقائق أخرى وتفسير الظواهر المختلفة، وهو ما يميز المنهج العقلي عن المنهج الحسي القائم على الحواس، التي غالبًا ما تكون عرضة للأخطاء، أو تقدم معلومات جزئية ومتحركة، وتتمثل أهمية هذه المبادئ في أنها توفر إطارًا فكريًا ثابتًا، يُمكن العقل من إقامة استنتاجات منطقية وصحيحة.

في ظل غياب أو ضعف الأدلة التجريبية، حيث يمكن الاعتماد على المبادئ البديهية لاستنباط حقائق ذات مصداقية عالية تتجاوز محددات التجربة الشخصية أو التراكم المعرفي الجزئي، ومن بين هذه المبادئ: مبدأ الهوية، مبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع: التي تُمثل الأعمدة الأساسية التي يُمام بها البناء العقلي المعتمد على اليقين.

مبدأ الهوية: يُعتبر من المبادئ البديهية التي تقوم عليها أساسيات المنهج العقلي، إذ ينص على أن كل شيء هو ما هو عليه، معبرًا عن الثبات الداخلي للكيان أو الشيء، ويُختصر في صيغة فلسفية واضحة: $A=A$ ، يُعبر هذا المبدأ عن استقرار هوية الشيء وعدم تغيره في ذاته، ويُعدّ حجر الزاوية في إجراء الاستنتاجات والمنطق العقلي، إذ

يُستخدم كقاعدة لصياغة القضايا والتبريرات من دون الاعتماد على الحواس وملابساتها، فالدليل على صحة مبدأ الهوية هو أنه يتيح للعقل أن يبني بنية معرفية مستقرة، تقوم على استنتاجات منطقية أسستها العمليات التأملية الموجهة، مما يضمن انتقاء نتائج ثابتة ومتسقة داخليًا. إذ أن الاعتماد على هذا المبدأ يمكن العقل من الوصول إلى معارف يقينية وليست عرضة للتغير أو الشك، على اعتبار أن الشيء هو ذاته في كل الأحوال، وأن استمراريته ثابتة لا تتأثر بالمتحولات الخارجية أو الإدراكات الحسية التي قد تكون مشوبة بالخطأ أو الضعف.

مبدأ عدم التناقض: يُعدّ من الركائز الأساسية والمفاهيم البديهية التي يقوم عليها المنهج العقلي، حيث ينص على أنه لا يجوز أن يكون شيء ونقيضه في ذات الوقت، ومن نفس الجهة. على سبيل المثال، لا يمكن أن يكون الإنسان في ذات اللحظة حيًا وميتًا في نفس المكان، أو أن يكون الموقف صحيحًا وخاطئًا في الوقت ذاته. يُعبر هذا المبدأ عن ضرورة الاتساق الداخلي للعقل والمعرفة، إذ يضع حدًا صارمًا للتناقضات التي قد تنشأ نتيجة للتفكير غير المنظم أو غير المنقح، مما يحول دون اعتماد أي نتيجة أو فرضية تتعارض مع ذاتها أو تتناقض مع المبادئ المتفق عليها، ويُعتبر هذا المبدأ شرطًا جوهريًا وأساسيًا في صياغة استنتاجات منطقية سليمة، لأنه يمنع الانزلاق إلى الأفكار المتناقضة التي تهدد مصداقية وقوة المعرفة، ويؤكد على أن المبادئ التي يستند إليها النشاط العقلي يجب أن تكون ثابتة، موحدة، وتتسق فيما بينها لضمان صحة النتائج وسلامة العمليات الاستنتاجية. من خلال الالتزام بمبدأ عدم التناقض، يضمن العقل أن يبقى في دائرة المعقول، وأن تتطابق جميع فرضياته ومبادئه بشكل منطقي، بعيدًا عن التباينات غير الموضوعية أو التناقضات التي تؤدي إلى سقوط افتراضاته وفشلها في إثبات صحتها.

مبدأ الثالث المرفوع: يُعدّ أحد المبادئ الأساسية والحكم البديهي في الفلسفة العقلانية، حيث ينص على أن كل قضية إما أن تكون صحيحة أو خاطئة، لا تتضمن جوهريًا حالة من التردد أو التذبذب، إذ يُعطى هذا المبدأ أهمية قصوى لضرورة وضوح

الأحكام العقلية وحسمها، إذ يفرض على الفكر تحديد موقف قاطع وصريح تجاه كل قضية، مما يساهم في بناء استدلال منطقي دقيق ومتسق.

من خلال اعتماد هذا المبدأ، يضمن العقل وجود مساحة من القطعية التامة في التقييم والمعرفة، الأمر الذي يوفر قاعدة صلبة للبناء العلمي والمنهجي، وتكامل مع مبدأ الهوية وعدم التناقض، في تكوين شبكة من القواعد البديهية التي تجعل النشاط العقلي قادراً على تحقيق معرفة يقينية، ثابتة، وراسخة، تنأى عن الاعتماد على الحواس التي تخضع للتحويلات، أو التجربة الجزئية التي قد تفتقر إلى الدقة، بحيث يستطيع الفكر أن يحقق نتائج موضوعية، ومؤكدة، وموثوقة، في سعيه لفهم الحقيقة المطلقة.

تشكل هذه المبادئ، في التصور العقلاني، الأساس الصلب للمعرفة، إذ إنها لا تُستمد من التجربة أو الحواس، بل من بنية الفكر ذاته، وتُستخدم هذه المبادئ لتنظيم التفكير، واستخلاص النتائج من المقدمات، وبناء أنساق معرفية متماسكة مثل الرياضيات والمنطق، فمبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع، على سبيل المثال، يضمنان للعقل إطاراً ثابتاً وواضحاً يمكن من خلاله استنتاج حقائق جديدة والتأكد من اتساق المعرفة، بعيداً عن التقلبات أو التحيزات التي قد تنشأ عن الاعتماد على الحواس وحدها.

لكن هناك كثير من الانتقادات وُجّهت إلى العقلانية بسبب انفصالها النسبي عن الواقع التجريبي، فالإكتفاء بالاستدلال العقلي قد يؤدي إلى بناء أنساق فكرية متماسكة منطقياً لكنها غير قابلة للتحقق تجريبياً، كما أن بعض "الحقائق العقلية" المفترضة قد تنبع أحياناً من تحيزات ثقافية أو لغوية أكثر من كونها حقائق كونية مطلقة. ولهذا، واجه المشروع العقلاني الكلاسيكي "رغم قيمته التأسيسية في الرياضيات والمنطق" تحديات كبرى مع ظهور العلم الحديث والتجريبية المعاصرة، التي طالبت بربط المعرفة دائماً بآليات التحقق والتجربة، لضمان أن تكون الأفكار والنظريات قادرة على تفسير الواقع ومواجهته بالاختبار العملي.

ومع ذلك، يبقى العقل أداة لا غنى عنها لفهم العلاقات، وإنتاج المفاهيم، وتنظيم المعرفة، حتى في أكثر النماذج التجريبية صرامة، فهو ليس بديلاً عن الحواس، بل مكمل نقدي لها، ومن هذا المنطلق، يمتد دور العقل ليشمل مصادر غير تقليدية للمعرفة، مثل الحدس، الذي يشير إلى الإدراك المباشر أو الفوري لحقيقة ما دون الاعتماد على الاستدلال المنطقي أو البرهان التجريبي، فالحدس يشكل شكلاً من أشكال الفهم "اللحظي" أو "الومضي"، ويظهر دون مقدمات تحليلية واضحة، وغالباً ما يرتبط بالحالات الإبداعية أو اللحظات الإدراكية العميقة، ما يعكس قدرة العقل على تجاوز حدود الحواس وتحقيق إدراك أعمق للواقع.

من أبرز الأمثلة على دور الحدس في تكوين المعرفة، ما أشار إليه كل من "هنري بوانكاريه" عالم الرياضيات والفيلسوف الفرنسي، و"ألبرت أينشتاين" الحاصل على جائزة نوبل في الفيزياء لعام 1921 تقديراً لإسهاماته في الفيزياء النظرية. فقد أكد هذان العالمان أن العديد من الاكتشافات العلمية الكبرى لا تنشأ بالضرورة من استدلال منطقي متسلسل ومنهجي، بل غالباً ما تنبثق من لحظات حدسية مفاجئة، يُدرك فيها الباحث العلاقات أو الحلول قبل المرور بالتفاصيل التحليلية الدقيقة، ما يعكس قدرة العقل على استبصار الحقيقة من خلال الحدس والإدراك الفوري، وبرز التكامل بين الفكر العقلاني والتصور الحدسي في تطور المعرفة العلمية.

مثلاً، أشار هنري بوانكاريه إلى أن الحلول الرياضية كثيراً ما تظهر كـ"ومضة ذهنية" أثناء لحظات اللاوعي أو التأمل العقلي، وهو ما يعكس دور الحدس في اكتشاف العلاقات الرياضية قبل الانخراط في البرهان المنهجي، بالموازاة، فسّر "ألبرت أينشتاين" عملية التفكير العلمي بأنها لا تبدأ بالمعادلات الرياضية، بل تنطلق من تصوّر حدسي للعلاقات بين المفاهيم، يتم بعده البناء العقلي والتحقق التجريبي، وتوضح هذه الأمثلة كيف يمكن للحدس والعقل أن يتكاملا في عملية توليد المعرفة العلمية، حيث يوفر الحدس البصيرة الأولى، بينما يتيح العقل تطويرها وتحويلها إلى معرفة منهجية قابلة للتحقق، بالتالي، يُمثل الحدس هنا آلية أولية للابتكار العقلي، تُنتج فكرة خاماً

تحتاج إلى التمهيد. إنه ليس بديلاً عن البرهان، بل مُحرك صامت للبحث العقلي، غالباً ما يكون حاسماً في المراحل التأسيسية لاكتشاف أو نظرية.

يُتيح الحدس للفكر الإنساني القدرة على تجاوز بطء التحليل المنطقي الخطي، من خلال استبصار حلول أو أنماط معرفية لا تكون متاحة مباشرة عبر التفكير الاستدلالي التقليدي، فبدلاً من التقدم خطوة بخطوة وفق المنطق الرسمي، يعمل الحدس على تجاوز مراحل وسيطة، مقترحاً "قفزة معرفية" تُمكن الباحث أو المبدع من التنبيه إلى إجابة أو حل يبدو في ظاهره مفاجئاً، لكنه يخزن في داخله معرفة مسبقة أو خبرة ضمنية متراكمة، ولهذا، يعتبر الحدس قوة معرفية مرنة، تسمح بتوليد فرضيات مبتكرة في مجالات متعددة، من العلوم الدقيقة إلى الفنون والفلسفة.

رغم القيمة الإبداعية للحدس، إلا أنه يواجه مشكلة إبستمولوجية جوهرية تتمثل في صعوبة التحقق منه بطريقة موضوعية أو منهجية، فالحدس لا يستند إلى تسلسل استدلال يمكن إعادة بنائه أو تقييمه خارجياً، ما يجعله عرضة للخطأ أو التحيز الذاتي، بالإضافة إلى ذلك، فإن الظروف النفسية "مثل الحالة المزاجية، التوتر، أو الاستعداد العاطفي" تلعب دوراً كبيراً في توليد الحدس، مما يزيد من تقلبه وتفاوت صدقيته بين الأفراد، ولهذا، يُنظر إلى الحدس، رغم أهميته، على أنه مصدر غير كافٍ بمفرده لتأسيس معرفة علمية صلبة، ما لم يُدعم بالتحقق العقلي أو التجريبي اللاحق.

على نحو مشابه تقدم الأديان المختلفة الوحي بوصفه مصدراً معرفياً من نوع خاص، تتجاوز معطياته قدرات العقل والحواس، إذ يُفترض أنه يصدر عن كيان إلهي أو متعالٍ، وبهذا المعنى، فإن الوحي يُقدّم معرفة غير خاضعة للتجريب أو الاستدلال العقلي المباشر، بل تُعتبر يقينية ومطلقة في إطار المعتقد الديني.

يُعد غياب إمكانية التحقق الخارجي من أبرز الاعتراضات الفلسفية على الوحي كمصدر للمعرفة، فبخلاف المعرفة العلمية أو العقلية التي يمكن إخضاعها للاختبار والمراجعة، تقوم المعرفة المستوحاة من الوحي على أساس شخصي وتجريبي خاص لا يمكن مشاركته أو التحقق منه بوسائل مستقلة:

- لا يمكن إخضاع تجربة الوحي إلى الملاحظة الحسية أو التحليل المنطقي.
- لا توجد آلية معيارية أو مشتركة يمكن أن تُستخدم لفحص ما إذا كان "الوحي" فعلاً من مصدر إلهي، أو مجرد حالة نفسية، أو تهيؤ ذهني.
- حتى الادعاء بوجود معجزات كمؤيد للوحي لا يُعد دليلاً موضوعياً، لأن المعجزات نفسها تخضع للنقاش بشأن صدقها وتفسيرها.

وفي سياق الفلسفة التجريبية، أبرز فلاسفة مثل ديفيد هيوم أن التجربة الشخصية، مهما كانت صادقة ومباشرة، لا تكفي وحدها لتأسيس معرفة كونية مُلزمة، فرغم القيمة التي تحملها الانطباعات الفردية، رفض هيوم اعتبارها أساساً موثوقاً للمعرفة العامة، مشدداً على أن المعرفة العلمية تتطلب أدلة قابلة للتحقق والتكرار، ويُبرز هذا الموقف الفارق بين الإدراك الحسي الفردي، الذي قد يكون متقلّباً وخاضعاً للتحيزات الشخصية، وبين الدليل التجريبي المنظم الذي يوفر موضوعية وموثوقية يمكن تعميمها على نطاق أوسع، مما يجعل المعرفة العلمية صلبة وراسخ.

وفي الوقت نفسه، تظل الخبرة والتقاليد مصدراً مهماً للمعرفة، إذ يتجلى ذلك في تراكم الفهم والتجارب التي يحصل عليها الإنسان عبر تفاعله المستمر مع بيئته، بالإضافة إلى ما يُنقل من جيل إلى جيل من خلال العادات، التقاليد، والثقافة الشعبية، وتعكس هذه المصادر قدرة المجتمعات على نقل المعرفة العملية والقيمية عبر الزمن، مما يساهم في تكوين أرضية معرفية مشتركة تدعم التعلم الفردي والجماعي، وتكمّل بذلك المعرفة العلمية المنهجية والتجريبية:

تشكل المعرفة، سواء كانت من نوع المعرفة العلمية أو الفلسفية، إطاراً يهدف إلى فهم الواقع بشكل منطقي، ومنهجي، وقابل للتقييم المستمر. فهي ليست مجرد تراكم عشوائي للمعلومات أو الوقائع الجزئية، وإنما منظومة متماسكة من الأدلة والنظريات التي تُبنى على أدوات دقيقة كالملاحظة، والتجريب، والتحليل النظري، بهدف تفسير الظواهر الطبيعية والإنسانية بشكل علمي وموضوعي. يُشير مفهوم المعرفة في المجال العلمي إلى منظومة من المبادئ والأطر التي تضمن فحص الأفكار بشكل نقدي، والتحقق من صحتها، وتنقيحها باستمرار. لذلك، يُشدد العلم على وجود نظام تفسير

عقلاني يمكن فحصه، ومراجعته، وتطويره بناءً على الأدلة الجديدة، ومن أبرز خصائص المعرفة العلمية التي تميزها عن غيرها من أشكال المعرفة، ما يلي:

أولاً: قابلية الاختبار والتجربة، فكل فرضية أو نظرية في العلم لا تصبح جزءاً من المعرفة العلمية إلا إذا كانت قابلة للتحقيق عبر وسائل مباشرة أو غير مباشرة، سواء كانت تجريبية أو ملاحظة منهجية، فالعلم لا يكتفي بوضع تصورات نظرية فحسب، وإنما يشترط أن يكون بالإمكان اختبارها، إثباتها، أو نفيها في الواقع المعين أو المختبر. بمعنى آخر، فإن الأفكار غير القابلة للاختبار تُعد من المجال النظري أو الفلسفي، وليس جزءاً من المعرفة العلمية المنشودة.

ثانياً: الصرامة المنهجية والتنظيم، تتبنى المعرفة العلمية خطوات منهجية منظمة، تبدأ بتحديد الإشكالية أو السؤال، ثم صياغة الفرضيات، تليها عملية التحقق التجريبي أو المراقب، تليها تحليل البيانات، وأخيراً استنتاج القوانين، أو النظريات، أو النماذج التفسيرية. هذه البنية المنظمة تُعطي نتائجها طابعاً من الاتساق، وتُمكن من تكرار التجارب في ظروف مختلفة للتحقق من صحتها، ما يزيد من موثوقية النتائج وقابليتها للاعتماد.

ثالثاً: القابلية للتكذيب، وفقاً للفيلسوف "كارل بوبر" (1994-1902)، فإن الخاصية الحاسمة للمعرفة العلمية ليست التأييد أو التحقق من النظريات، وإنما مدى قابليتها للتفنيد أو الاختبار الذي يمكن أن يظهر خطأها أحياناً، إذ لا تدعي النظريات العلمية امتلاك الحقيقة المطلقة، وإنما هي نماذج قابلة للتطوير والنقد، بحيث يتم تصور طريق يمكن من خلاله إثبات خطئها، فكل نظرية جيدة، وفقاً لبوبر، هي التي يمكن تصور تجربة إمكانية عكسها بحيث تُظهر في حال صحتها خطأها، وهي خاصية أساسية تميز العلم عن المعتقدات أو النظريات التي تفتقر إلى القابلية للاختبار.

وبهذا الشكل، تُعطي هذه المبادئ المعايير الضرورية لانتظام المعرفة، وتوفير أطر للتحقق المستمر، وتحديث المفاهيم، مما يسمح لعلم المعرفة أن ينمو ويتطور، وأن يحقق فهماً أدق وأشمل للظواهر، مع بقاءه دائماً في حالة مراجعة وتقييم مستمر،

فالقابلية للاختبار والبرهان، والاستنتاج المنطقي، والتنظيم المنهجي، كلها عوامل تضمن أن يظل العلم قادراً على المراجعة والتطوير، وأن يكون وسيلة فعالة لفهم غموض الوجود والانطلاق إلى آفاق جديدة من المعرفة الصحيحة.

في حين تلعب المعرفة العلمية دوراً محورياً في فهم الظواهر وتفسيرها بطريقة منظمة وعقلانية، من خلال آلية تضمن التقدم المعرفي دون الوقوع في الجمود أو الموثوقية المطلقة، وتتمثل أهم وظائفها فيما يلي:

1. توليد الفرضيات: يبدأ العمل العلمي عادةً بملاحظة ظاهرة معينة أو طرح تساؤل بحثي يهدف إلى فهم هذه الظاهرة، واستناداً إلى هذه الملاحظة، يتم بناء فرضية تفسيرية، وهي بيان قابل للاختبار تجريبيًا أو منطقيًا، يُقوّم مدى صحته مقابل الواقع. من منظور فلسفة العلم، لا تُعتبر الفرضية معرفة مؤكدة بحد ذاتها، بل افتراضاً موجّهًا نحو البحث والاكتشاف، يمثل نقطة انطلاق لإجراءات علمية منهجية تهدف إلى تأكيدها أو دحضها، وفق مبادئ كارل بوبر في القابلية للدحض

2. التحقق التجريبي: بعد صياغة الفرضية، يتم اختبارها باستخدام أدوات علمية دقيقة، مثل التجارب المعملية، الرصد الميداني، والنمذجة الرياضية، بما يتيح تقييم مدى توافق الفرضية مع الواقع، ويُشترط في نتائج الاختبار أن تكون قابلة للتكرار، لضمان موضوعية النتائج واستقلالها عن الأهواء الشخصية أو التفسيرات الذاتية للباحث، من منظور كارل بوبر، يشكل هذا الاختبار المرحلة الجوهرية في الفصل بين الفرضيات العلمية القابلة للدحض وتلك غير العلمية، إذ يُظهر إمكانية دحض الفرضية أو تأكيدها ضمن حدود الأدلة المتاحة، مع الاعتراف الدائم بإمكانية الخطأ وإعادة التقييم المستمر.

3. تصحيح وتطوير المعرفة : بخلاف المعتقدات الجامدة أو الثابتة، تتسم المعرفة العلمية بصفة الديناميكية والقابلية المستمرة للتعديل، فكل نتيجة أو استنتاج علمي يُنظر إليه على أنه مؤقت، ما دام قابلاً للاختبار النقدي والتجربة المستمرة، هذه الصفة تمنح المعرفة العلمية مرونة استثنائية، تجعلها مفتوحة دائماً على إعادة التقييم والتحسين والبناء استناداً إلى الأدلة الجديدة أو الفرضيات الأكثر

قدرة على تفسير الظواهر، ومن منظور "كارل بوبر"، فإن هذه القابلية للتعديل تمثل جوهر العلم الحقيقي، حيث لا يوجد يقين مطلق، بل تقدم معرفي مستمر يعتمد على المقارنة بين الفرضيات والتجربة والملاحظة، ويظهر هذا النهج بوضوح في فيزياء الكم والنسبية، التي أحدثت تحولات جذرية في فهمنا للواقع والسببية، وأكدت حدود المعرفة البشرية في السياقات العلمية. فمثلاً، أدخلت ميكانيكا الكم مبدأ الاحتمالية، حيث لم يعد بالإمكان التنبؤ بالنتائج بدقة مطلقة، بل يمكن فقط حساب احتمالية حدوث كل نتيجة محتملة، مما يعكس تمامًا الحاجة إلى مرونة معرفية مستمرة.

شهدت مجالات فيزياء الكم والنسبية تحولات جوهرية في تصورنا للواقع، وألقت الضوء على حدود المعرفة البشرية وإمكاناتها في فهم الطبيعة في إطار النظريات العلمية المتقدمة، فقد أدت ميكانيكا الكم إلى إحداث انقلاب في المفهوم الكلاسيكي للاعتمادية على اليقين، حيث أدخل مبدأ الاحتمالية، الذي يُشير إلى أنه لا يمكن تحديد نتائج الظواهر على المستوى الكمي بدقة مطلقة، وإنما يمكن فقط حساب احتمالات وقوع نتائج مختلفة، هذا المفهوم يعارض بشكل جذري التصورات التقليدية للفيزياء الكلاسيكية، التي كانت تفترض أن العالم يعمل وفق قوانين حتمية يمكن التنبؤ بنتائجها بدقة عالية، إذا عرفنا الشروط الأولية على نحو كامل.

وعلى مستوى الأبعاد الزمنية والمكانية، أدت تطورات النسبية العامة والخاصة إلى إعادة تعريف مفاهيم الزمن والمكان، بحيث لم تعد الأبعاد مطلقة، وإنما مرتبطة بالإطار المرجعي للمراقب، في سياق ذلك، أصبحت الحقيقة الفيزيائية نسبية ومشروطة بالسياق الزمني والمكاني والطاقي، مما يتطلب فهمًا نسقيًا يعكس تداخل هذه الأبعاد، ويؤكد على أن الحقيقة في إطار النظرية النسبية لا يمكن أن توجد بمعزل عن السياق الذي يُشاهد فيه، أو الإطار الذي يُقَيَّد بظروف الملاحظ.

تُثير هذه الاكتشافات العلمية أسئلة إبستمولوجية عميقة، إذ تُبرز أن معرفتنا بالعالم ليست مطلقة، وإنما مقيدة بالإطارات النظرية والتجريبية التي نعتمدها، وبالوسائل التي نستخدمها لتحقيقها. فحتى في العلوم الأكثر دقة، مثل الفيزياء، يبقى المجال مفتوحًا لاحتمالات، والشك، والتقييم المستمر، وهو ما يعمق الارتباط بين

النقد ما بعد الحداثي للمعرفة، والمفاهيم الحديثة في الفيزياء، إذ يؤكد كلا المنظورين على أن المعرفة ليست مجرد انعكاس حيادي وموضوعي لواقع مطلق، وإنما هي نتيجة للتفاعل المستمر بين الإنسان، والأدوات، والنظريات، التي تتيح لنا فهم العالم في سياق محدود، متغير، ومشروط، يتغير باستمرار مع تطور أدواتنا المعرفية وتقنياتنا العلمية. ينبغي أن ندرك أن فهمنا للكون، وفقاً للنهج الحديث المرتكز على مبادئ المنهج العلمي، هو عملية تتسم بالديناميكية والتفاعل المستمر، حيث تتداخل العوامل النظرية والتجريبية مع الإطار الثقافي والاجتماعي الذي ينتمي إليه الباحث أو المجتمع المأنوس، فهذه العوامل لا تعمل بمعزل عن بعضها البعض، بل تتشابك وتتفاعل، مما يفرض علينا أن نحدد حدوداً واضحة لمدى قدرتنا على الإدراك والتفسير، وإن المعرفة، سواء كانت علمية أم غيرها، ليست بمثابة نسخة مطابقة تماماً للواقع الموضوعي، وإنما هي تراكم مستمر من الأبحاث، والتجارب، والنظريات، والإرث الثقافي، الذي يتفاعل وينتج في إطار سياقي معين، متغير ومحدود من حيث الوسائل والآليات.

وفي هذا السياق، تُعدّ التقاليد الثقافية أحد أهم العناصر التي تشكل إطار التفكير والسلوك داخل المجتمع، فهي مجموعة من الموروثات والمعارف التي تنتقل عبر الأجيال، وتمثل مخزوناً رمزياً وقيماً يعكس رؤية المجتمع وفهمه لواقع الحياة وتجارب الأفراد، وتشمل هذه التقاليد الحكمة الشعبية، المعتقدات، الطقوس، والعادات اليومية التي يتبناها الناس ويؤمنون بأنها نماذج مثلى للتفاعل مع المحيط، وتوجيه السلوك. تساعد هذه القواعد غير المكتوبة الأفراد على التعامل مع المواقف المختلفة، وتربط بين الماضي والحاضر، مما يضمن استمرارية الهوية الثقافية، ويعزز الشعور بالانتماء الجماعي، ورفع مستوى المجتمعي.

وفي الوقت ذاته، لا يخلو هذا التراث من بعض نقاط الضعف، إذ يمكن أن يكون محكوماً بمحامل تحيزات ثقافية، أو معتقدات تقليدية، أو أساطير وخرافات لا تستند إلى أدلة علمية موضوعية، وقد تعيق أحياناً التقدم العلمي، أو تبلق الأفكار الجديدة التي تتعارض مع الموروث، فمثلاً، قد تنتشر معتقدات غير علمية أو أساطير تتعلق

بالقوى الغيبية، مما يحول دون قبول التطورات العلمية، أو ينعكس سلباً على منهج التغيير والتطوير.

وفي سياق مناقشة علاقة الخبرة بالمعرفة، يُمكن التأكيد على أن الخبرة ليست مجرد تراكم كمي للمواقف والنتائج، وإنما هي فعل معرفي نوعي يساهم في إعادة النظر في المسلّمات، ويمنح الإنسان القدرة على التفاعل الفعّال مع الدنيا، وتفكيك العوائق الفكرية. فهي بمثابة جسر حي بين النظرية والتطبيق، وآلية مستمرة للمساءلة والنقد، حيث تتيح الوعي والقدرة على التغير والتطور المتواصل. الخبرة تصبح، بهذا، أداة فاعلة في بناء المعرفة، ومصدراً للتجديد الفكري، والأدوات التي تُمكن الإنسان من استثمار التجربة ليست مجرد استنساخ للواقع، بل عملية نشطة من الفهم والتفسير وإعادة التقييم.

أما اللغة، فهي أداة مركزية لا غنى عنها في هذا السياق، فهي الوسيط الذي يمكن الإنسان من التعبير عن خبراته وتجريد المفاهيم، ورمز المعرفة عبر الزمان والمكان. فهي لا تقتصر على وظيفة التواصل فحسب، وإنما تُعدّ آلة فكرية تُمكن من تحويل التجربة الحسية إلى معرفة، وتشكيل إطار يمكن مشاركته عبر الأجيال، ما يمنح المعرفة طابعها التراكمي والجماعي، فالفلسفة، والعلوم، والدين، والأدب لم تكن لتنشأ أو تتطور إلا ضمن منظومات لغوية، تُنظم المعاني، وتيسر عملية التراكم المعرفي، وتسمح بنقله وتقييمه بشكل مستمر، محققة بذلك تواصلاً حضارياً وتطويراً فكرياً يواصل استدامته عبر العصور.

وبذلك، تتضح أهمية الترابط الوثيق بين الثقافة، والخبرة، واللغة، حيث تتضافر جميعاً في تشكيل الصورة المتكاملة للمعرفة الإنسانية، التي لا تقتصر على تراكم المعلومات، وإنما تتصل أيضاً بالقدرة على نقدها، وتطويرها، واستثمارها في بناء الإنسان والمجتمع المستدام.

تؤكد النظريات البنوية وما بعدها البنوية، مثل نظرية فرديناند دي سوسير والفيلسوف جاك دريدا، أن اللغة ليست أداة مجردة لعكس الواقع فحسب، وإنما تشارك بشكل فعّال في تشكيله وتوجيه إدراكنا للعالم. فقد رأى سوسير أن اللغة تُعد

نظامًا رمزيًا يربط بين العلامات والمعاني، ويمنحنا أدوات الحفظ والتدوين والتطوير، وبالتالي فهي ليست وسيلة لنقل الحقيقة فحسب، بل وسيلة لصياغة الواقع نفسه، من جانب آخر، أكد دريدا أن المعاني ليست ثابتة أو مطلقة، وإنما هي ديناميكيات مستمرة في إعادة التأويل، فكل نصّ يحمل احتمالات متعددة للقراءة، ويخضع للتحريف أو سوء الفهم الناتج عن التباينات الثقافية، والتشويشات اللغوية، والحساسيات السياقية.

وبناءً على ذلك، فإن اللغة، رغم أهميتها في بناء المعرفة، ليست بريئة تمامًا من القيود والتحيزات، فهي تؤثر في طرائق تفكيرنا وتصوراتنا للعالم، وقد تكون أداةً للتشويش أو التعديل ضمن عمليات المعالجة المعرفية. فكل استعمال للغة، سواء في النصوص العلمية أو الفلسفية أو الثقافية، يحمل في طياته احتمالات التفسير المتنوعة، ويجب أن يُنظر إليه بعين نقدية، مع إدراك الحدود والقيود التي يفرضها النظام الرمزي، لتجنب سوء الفهم ولتحقيق فهم أكثر عمقًا وشفافية للمعرفة التي نعتبرها مؤكدة أو ثابتة.

وفي هذا الإطار، يُبرز فلاسفة التفكيك ضرورة الوعي بالحدود المعرفية التي تفرضها اللغة، ويسلطون الضوء على أن البحث عن المعنى الحقيقي، خارج إطار التفسيرات المفتوحة والمتغيرة، هو مسعى قد لا يُفضي إلا إلى إضافة طبقات من التحيز والافتراضات التي قد تعيق الفهم الحقيقي، سواء في النصوص أو في التفكير العلمي، الأمر الذي يدعو إلى إعادة النظر بشكل دائم في الوسائل والأطر اللغوية التي نعتمد عليها لبناء وتوجيه المعرفة.

تتداخل هذه المصادر جميعها في صناعة المعرفة الإنسانية، فلا يمكن الاعتماد على أحدها بمعزل عن الآخر. فالحواس تمدّنا بالمادة الخام، والعقل يتكفل بتنظيمها وتحليلها، بينما يمنحنا الحدس إلهامًا يفتح آفاقًا جديدة، ويضيف الوحي الأبعاد الغيبية التي تتجاوز حدود الإدراك العقلي. أما الخبرة فتعيد اختبار هذه المعارف وتأكيداتها أو تعديلها، في حين تقوم اللغة بنقلها وتبادلها بين الأفراد والأجيال، ومن ثمّ، فإن الوعي بهذه المصادر، وفهم محدوداتها وحدودها، يُعدّ أمرًا جوهريًا لفهم طبيعة

المعرفة نفسها وإدراك إمكاناتها في بناء رؤية شاملة للواقع، في حين تتنوع المعرفة بحسب طبيعتها، ومصدرها، وغرضها، وطريقة تحققها، وقد اهتمت الفلسفة والعلوم المعرفية بتصنيف هذه الأنواع لتحديد حدودها وخصائصها واختلافها عن بعضها البعض، فيما يلي أبرز أنواع المعرفة التي ناقشها الفكر الفلسفي والعلمي:

تُعرّف المعرفة النظرية أو "المعرفة التأملية"، بأنها ذلك النوع من المعرفة الذي يُعنى، بفهم المبادئ الأساسية، والقوانين الكلية التي تفسر الظواهر بشكل عام، دون أن يكون الهدف الرئيسي منها هو التطبيق العملي المباشر أو الاستخدام الفوري، فهي تُعرف أيضاً بـ "المعرفة من أجل الفهم"، إذ تركز على بناء تصورات عقلية مترابطة تتيح تفسير العلاقات بين الأشياء والظواهر من خلال نماذج ومفاهيم عقلية منطقية.

وتشمل مجالات هذه المعرفة كثيراً من التخصصات التي تعتمد على البنية المفاهيمية والتناسق الداخلي للمقولات، من دون الاعتماد على القابلية المباشرة للتطبيق أو التنفيذ، مثل الفيزياء النظرية، والرياضيات، والمنطق، على سبيل المثال، قوانين نيوتن للحركة أو نظريات الأعداد في الرياضيات ليست في حقيقتها أدوات للسيطرة العملية على الظواهر فحسب، وإنما تُصدر تفسيراً شاملاً ومنهجياً للعلاقات والأنظمة، وتُشكّل أساساً للمنهج التحليلي العقلي والاستدلالي.

وفي سياق تأسيس العلم، يُعد العقل الوسيلة الأساسية في بناء هذه المعرفة، حيث يُستخدم بشكل رئيسي في صياغة البراهين، والاستنتاجات المنطقية، وربط المفاهيم، وتكوين الفرضيات، غالباً من خلال أدوات القياس المنطقي، والتبريرات الرياضية، والترابط المفاهيمي، ورغم أن هذه المعرفة تعتمد على الحجة والدليل العقلي، فهي ليست بمعزل عن التحقق، إذ في بعض المجالات يمكن فحص صدقية النتائج عبر الاختبار التجريبي، خاصة عندما تتضمن فرضيات يمكن التحقق من صحتها من خلال ملاحظة القرائن وتطبيق قواعد علمية، كما هو الحال في الاستنتاجات المنطقية التي تتعلق بمقدمات صحيحة، مثل البرهان الشهير: "كل إنسان فانٍ، وسقراط إنسان، إذًا سقراط فانٍ".

وبذلك، يمكن أن نقول إن المعرفة النظرية تتميز بتركيبها المنهجية، وامتلاكها لخصائص الفحص والتحليل العقلي، مع إمكانية مواءمتها بشكل محدود مع التجربة، والتي تظل في جوهرها ذات طابع منسجم، منطقي، قائم على الدليل، وتؤسس لفهم شامل ومنهجي للواقع، بعيداً عن الإسقاطات المباشرة والاستخدام السطحي، وهي تمثل الأساس الذي يبنيه الفكر العلمي والفلسفي لضمان التحليل العقلاني والتفسير المنطقي للأحداث والظواهر.

تشير المفاهيم الحديثة إلى أن المعرفة العملية تمثل نمطاً من المعرفة يتجاوز حدود الإدراك النظري المجرد، بحيث تتجسد في القدرة على تطبيق المبادئ والمهارات بشكل مباشر وفعال في مواقف الحياة اليومية. فهي ليست مجرد امتلاك للأفكار أو القواعد، وإنما تتعلق بمهارة التفاعل المباشر مع الواقع، والتعامل مع مواقف معقدة ومتغيرة تتطلب حكماً عملياً، وقرارات مبتكرة، واستجابة مرنة لظروف متغيرة، في حين يلعب هذا النوع من المعرفة دوراً مركزياً في مجالات متعددة، مثل الأخلاق، والسياسة، والممارسة المهنية، حيث لا يُعتبر النجاح هو مجرد حصيلة معرفية، وإنما هو قدرة الفرد على توظيف تلك المعارف بشكل ملائم ومسؤول في سياقات متنوعة، مع مراعاة خصوصية كل موقف.

وتتسم المعرفة العملية بمجموعة من الخصائص الأساسية، التي تعكس طبيعتها التفاعلية والمرنة، منها:

أولاً: أنها خبرة تعتمد على التجربة الحية والممارسة المباشرة، أكثر من اعتمادها على المبادئ الثابتة أو القواعد النظرية الجامدة. فهي تقوم على التفاعل الحسي المباشر، وعلى خبرة شخصية نابضة، تُستمد من الحياة العملية، وتُختبر عبر سلسلة من التجارب الميدانية.

ثانياً: أنها معرفة مرنة وقابلة للتكيف، بحيث تتغير وتتطور وفقاً للظروف، إذ لا توجد وصية معرفية واحدة، صالحة في جميع الحالات، وإنما يتطلب النجاح فيها فطرة مرنة، وقدرة على التكيف مع اختلاف السياقات، والتعامل مع المواقف المتغيرة بشكل يضمن الفعالية والكفاءة.

ثالثًا: أنها معرفة موائمة ومتجددة، إذ تتعلق بعملية مواءمة مستمرة بين المبادئ العامة والمتطلبات الواقعية، بحيث يتم إعادة تفسير القواعد والمعايير بناءً على طبيعة كل موقف، مما يسمح بالحفاظ على المرونة والملاءمة في الأداء، ويضمن تطبيق المبادئ بشكل يتوافق مع ظروف البيئة والمتغيرات الذكية.

وفي النهاية، يُبرز هذا النوع من المعرفة أنه لا يمكن الاعتماد على وصفة واحدة أو قواعد ثابتة في التعامل مع الواقع، وإنما يتطلب مهارات ديناميكية، وروحًا مرنة، وقدرة على المواءمة والتكيف باستمرار، كي نتمكن من تحقيق النجاح في الحياة والعمل، في ظل عالم متغير ومتقلب، يتطلب حكمًا عمليًا يوازن بين المعارف النظرية والخبرات التطبيقية، ويُسهّم في بناء شخصية مرنة وفعالة في مواجهة تحديات العصر. وبذلك، يمكن القول إن المعرفة العملية لا تُبنى على القواعد النظرية وحدها، بل تنشأ من التفاعل الديناميكي بين الخبرة المتراكمة، والحدس الفردي، والفهم العميق للسياقات الاجتماعية والثقافية، فهي بهذا المعنى أقرب إلى "الحكمة العملية" التي وصفها الفلاسفة اليونان، وعلى رأسهم أرسطو على أنه القدرة على اتخاذ القرار الصائب في ضوء ظروف واقعية لا يمكن ضبطها بقواعد عامة صارمة، إنّها إذن معرفة تنفتح على إمكانيات متعددة، وتظل في حركة دائمة تعكس طبيعة الواقع الإنساني نفسه بما يحمله من تعقيد وتغيّر.

تُعرف المعرفة التقنية أو الحرفية على أنها نمط من المعرفة يرتبط بشكل أساسي بالقدرة على إنجاز أو إنتاج نتائج ملموسة من خلال مهارات عملية قابلة للتكرار والتعلم، فهي تتسم بطابعها التطبيقي، حيث تتجه نحو العمل والإنتاج المباشر، فهي ليست مجرد محاولة لفهم الظواهر أو تفسيرها، وإنما تسعى إلى السيطرة على أدوات ومواد معينة بهدف تحقيق نتائج عملية ونافعة، فهي موجهة بشكل أساسي نحو التحكم في العمليات، وتطوير المهارات، وإتقان الحرف، بحيث تتصل بشكل أكبر بالأفعال والإبداع العملي أكثر من ارتباطها بالتفكير النظري أو التفسيري.

يرجع هذا المفهوم إلى الفلسفة اليونانية القديمة، حيث قام كل من أفلاطون وأرسطو بتمييز واضح بين أنماط المعرفة المختلفة، ففي حين تُعنى المعرفة النظرية

بفهم الظواهر، وتفسير أسبابها، والكشف عن عللها، وتُركز على الإجابة عن سؤال "لماذا يكون الشيء على ما هو عليه"، فإن المعرفة التقنية أو الحرفية تركز على "كيفية الفعل"، أي على الطرق والمهارات التي تمكن الإنسان من تصنيع أو إتقان الأشياء، وقد اعتبر أرسطو، في إطار تصوره للفلسفة، أن المعرفة التقنية تُعد أحد الأبعاد الأساسية للمعرفة الإنسانية، فهي تتعلق بتعلم المهارات وتحقيق الأداء العملي، وتتميز عن الحكمة العملية، التي تتصل باتخاذ القرارات الأخلاقية والسياسية، وعن المعرفة النظرية التي تسعى للوصول إلى الحقيقة لذاتها.

وتتجلى أمثلة المعرفة التقنية في مختلف صورها، سواء في العصور القديمة أو الحديثة، فهي تتنوع بين الحرف التقليدية مثل النجارة، الزراعة، والخياطة، وصناعة الفخار، أو المهارات المعاصرة كالبرمجة، التصوير الفوتوغرافي، التصميم الصناعي، الطهو الاحترافي، وصيانة الأجهزة الحديثة، فهي تتطلب أدوات ومهارات عملية متخصصة، وتُشدد على الطابع العملي للفعل، وتوظيف المعرفة في إنتاج نتائج ملموسة وفعالة.

وبما أن المعرفة التقنية تُعدّ أحد الأبعاد الأساسية في مسيرة تطور الإنسان، فهي لا تقتصر على مجرد تطبيق الأدوات، بل تمثل حلقة وصل مهمة بين الفكر والعمل، وبين النظرية والتطبيق، فهي تمكّن الإنسان من السيطرة على الطبيعة، وتطوير أدواته ومهاراته لاستثمار بيئته بشكل فعال. من هنا، تتضح أهمية هذه المعرفة في القدرة على تحويل الأفكار إلى واقع، وتذليل الفوارق بين المعرفة العلمية والتقنية، ودعم النمو الفكري والتكنولوجي في مسعى لتحقيق التقدم المستدام والفعالية الإنتاجية، وتوفير أرضية صلبة ينهض عليها بناء المعرفة العلمية والتقنية، ويعزز النمو الفكري والتكنولوجي من خلال تكامل الإدراك الحدسي مع أدوات البحث والدليل المنهجي لتسهيل الوصول إلى المعرفة المستدامة والمتينة.

تشير المعرفة الحدسية أو البديهية إلى ذلك النمط من المعرفة الذي يتحقق بصورة فورية ومباشرة، دون المرور بعمليات استدلال منطقي أو تجريب عملي، وتتميّز هذه المعرفة بأنها صادرة عن إدراك داخلي فطري غير معقد، يُمكن الإنسان من

الوصول إلى حقائق أو قناعات أولية دون حاجة إلى وسائط خارجية. وتتجلى هذه المعرفة في عدة صور، من أبرزها:

• الوعي بالذات: حيث يدرك الإنسان وجوده ككيان مستقل إدراكًا مباشرًا لا يحتاج إلى برهان.

• الحدس الأخلاقي: وهو البوصلة الداخلية التي توجه الفرد نحو ما يراه صوابًا أو خطأ، دون الرجوع بالضرورة إلى قواعد معيارية خارجية محددة.

• الإدراك الجمالي: الذي يمنح الإنسان فهمًا مباشرًا للجمال أو الانسجام، دون حاجة إلى تحليل منطقي أو توصيف تفصيلي.

ورغم صعوبة قياس المعرفة الحدسية أو إخضاعها للضبط العلمي الصارم، فإنها تؤدي دورًا محوريًا في بناء القناعات والتصورات الأولية، بل إنها غالبًا ما تشكل الشرارة الأولى للاكتشافات العلمية والفلسفية، إذ تبدأ الأفكار الكبرى عادة كوميض حدسي، ثم تُصاغ لاحقًا في صورة نسق منهجي قائم على البرهان أو التجربة، ومن هذا المنطلق، يُنظر إلى الحدس باعتباره مصدرًا أساسيًا ومكملاً لبقية أشكال المعرفة الإنسانية، يجمع بين الفورية والعمق، ويعكس البعد الإبداعي في نشاط العقل البشري.

وفي نفس السياق، تُمثل المعرفة الضمنية إلى ذلك النوع من المعرفة الذي يصعب التعبير عنه بشكل مباشر أو صياغته في قوالب لفظية أو كتابية، لكنه يتجلى بوضوح في أفعال الفرد وسلوكياته، إنها معرفة عملية تتجسد في القدرة على الأداء أكثر مما تتجسد في القدرة على الشرح أو التنظير، وتتميز بأنها غالبًا ما تُكتسب من خلال الخبرة الطويلة والتفاعل العميق مع الواقع، لتصبح جزءًا من البنية الإدراكية والسلوكية للفرد، وتتضح مظاهر هذه المعرفة في مواقف حياتية ومهنية متعددة، مثل:

• قيادة السيارة بكفاءة، حيث ينفذ السائق حركات معقدة تلقائيًا دون وعي تفصيلي بكل خطوة.

• الإحساس الموسيقي بالنغمة أو الإيقاع، حتى لدى من يفتقرون إلى معرفة نظرية بالقواعد الموسيقية.

•المهارات الطبية العملية للطبيب المتمرس، الذي يتمكن من التعامل مع الحالات الحرجة بسرعة وفعالية، دون الرجوع المستمر إلى المراجع أو القوانين النظرية. وتنبع أهمية المعرفة الضمنية من كونها لا تُختزل في القواعد الصريحة أو المعلومات المدونة، بل تُبنى عبر الممارسة المستمرة، والتعلّم بالمشاركة، والاندماج العملي في السياق الاجتماعي والمهني، وهذا ما يجعلها أحد أبرز أشكال المعرفة في البيئات التي تتطلب مهارات عالية ومتخصصة، حيث يعتمد النجاح فيها على الفهم العملي والحدس المهني أكثر من الاعتماد على التحليل النظري أو القواعد المجردة.

ومن هنا، ينظر العديد من الباحثين المعاصرين، خاصة في مجال نظرية المعرفة والتنظيم "مثل" مايكل بولاني " (1891-1976)", إلى المعرفة الضمنية بوصفها عنصراً لا غنى عنه في الإبداع والابتكار، إذ تمثل مستودعاً للمهارات والخبرات التي يصعب نقلها أو تدريسها بالطرق التقليدية، لكنها تشكل جوهر الكفاءة المهنية والفعل الإنساني الخلاق.

تشير المعرفة ما بعد الحديثة إلى مستوى متقدّم من المعرفة يتجاوز حدود إدراك المحتوى المباشر للحقائق والمعلومات، ليرتبط بالوعي بالمعرفة ذاتها، أي بقدرتنا على تقييم ما نعرفه وما لا نعرفه، فهي ليست معرفة بالموضوعات الخارجية فحسب، بل هي معرفة انعكاسية تمكّن الفرد من مراقبة عملياته المعرفية وتقدير حدودها وإمكاناتها، وتتجلّى هذه المعرفة في صور متعددة، أبرزها:

• القدرة على التمييز بين ما يمكن اعتباره معلوماً موثقاً وبين ما يظل افتراضاً أو شكّاً يحتاج إلى مزيد من التحقيق.

• الوعي النقدي لدى الباحث أو المفكر بمدى كفاية الأدلة المتاحة لدعم فرضية معينة، أو إدراك جوانب القصور فيها.

• ممارسة التفكير النقدي الذي يقوم على تقويم المعارف وتحليل صلاحيتها ومصداقيتها، والتمييز بين ما يُعدّ معرفة علمية راسخة وما يظل معرفة أولية أو مشكوكاً فيها.

وتكمن أهمية المعرفة ما بعد الحديثة في أنها تمثل أفقاً أعلى للتفكير الفلسفي والعلمي، إذ تتيح للفرد مراجعة مصادر معرفته على نحو مستمر، وتحديد ميدان اليقين والاحتمال والشك، ومن ثمّ، فهي تسهم في ترسيخ الفهم العميق والمستنير، وتشكل أساساً لتطوير مناهج معرفية أكثر دقة وفعالية قادرة على التعامل مع تعقيدات المعرفة الحديثة وتشابكها.

وعليه، يمكن النظر إلى المعرفة ما بعد الحديثة باعتبارها شرطاً ضرورياً لممارسة العقل النقدي وتمثل أداة جوهرية لفهم حدود المعرفة البشرية، إذ تمنحنا الوعي اللازم لمراجعة وتقييم معارفنا باستمرار، وتفادي الوقوع في الجهل الزائف أو الثقة المفرطة. ومن خلال هذا الوعي النقدي، يصبح بإمكاننا تطوير مقاربات معرفية أكثر توازناً ومرونة تواكب تعقيدات الواقع وتحديات العصر، مما يجعلها حجر الأساس في بناء معرفة رصينة ومتجددة، غير أن هذا البعد النقدي يقودنا بالضرورة إلى إحدى القضايا المركزية في الإبستمولوجيا، (نظرية المعرفة)، وهي العلاقة بين اليقين والشك، فالتساؤل حول مدى إمكان بلوغ يقين مطلق، فهل يمكن للإنسان أن يبلغ معرفة يقينية، لا تقبل المراجعة أو الشك؟ أم أن الشك هو الأصل، وأن كل معرفة مشروطة وقابلة للطعن؟

تنبع أهمية هذا السؤال من كونه لا يتعلق فقط بإطار نظري مجرد، بل يتصل بعمق بأسس التفكير البشري، ومشروعية الأحكام التي يبنها الإنسان عن العالم، وعن نفسه، وعن الآخرين، فمنذ سقراط وأفلاطون، مروراً بديكارت، ووصولاً إلى الفلسفات المعاصرة، ظل الشك وسيلةً نقدية وأداةً معرفية تهدف إلى غربة المعارف، واستبعاد ما هو زائف أو غير مبرر، في سبيل الوصول إلى يقين عقلائي أو تجريبي يمكن الوثوق به. يُعد الشك من الأدوات الأساسية والمحفزة في المنهج العلمي، حيث يلعب دوراً حاسماً في ضبط عمليات الإدراك والتفسير، ويعمل على منع الوقوع في مغالطات التفكير أو الاعتماد على الافتراضات غير المدعومة بالأدلة. من خلال الشك، يُحفّز الباحث على الاستمرار في البحث والتدقيق، والسعي وراء أدلة ثابتة وموثوقة، مما يقي من الاعتماد على تسلسلات غير موضوعية ويُعزز من قابليته لتصحيح المسارات

الفكرية والخطأ المحتمل، وفي هذا الإطار، يُنظر إلى العلاقة بين المعرفة والمنهج العلمي على أنها علاقة وثيقة ومتشابكة. إذ أن أساس فهمنا للعالم ينشأ دائماً من إطار من الأدلة الموثوقة والبراهين العقلانية، التي تضمن أن يكون المجتمع العلمي والبشري بشكل عام، قائماً على قواعد موضوعية، قابلة للمراجعة، وتدعم الاستمرارية في التطور المعرفي، وبهذا، يُعتبر الشك أداة حيوية تضمن أن تبقى المعرفة الإنسانية دائماً في حالة تطور وتحديث مستمر، مبنية على أدلة واضحة، وبتفكير نقدي منظم يبعد عن الأفكار المسبقة والفرضيات غير المدعومة.

وقد اتخذ الشك أشكالاً متباينة بحسب السياق الفلسفي والتاريخي من خلال أنماط مختلفة من الشك:

يُعتبر الشك المنهجي، كما صاغه الفيلسوف "رينيه ديكارت" من الأدوات الفكرية التي تجاوزت سقف النقد السلبي لتحول إلى وسيلة فعالة تنقي وتصفية العقل من الأوهام والأفكار غير المبررة، بهدف الوصول إلى يقين لا يقبل الشك، فديكارت لم يرَ في الشك موقفاً هداماً، وإنما منهجاً مؤقتاً وممارسة ضرورية لمراجعة جميع التصورات والأفكار التي كانت تتراكم من الخبرة والتلقين، بهدف تمكين العقل من أن يميز بين ما هو ظاهر وراسخ، وما هو هش وقابل للانتقاص.

في هذا السياق، كان الشك أداة تثير تساؤلات عميقة، حيث بدأ بتشكيك في الحواس، باعتبارها مصادر غالباً ما تخدعنا، ثم انتقل إلى الشك في الواقع الخارجي ذاته، مع ترديده تساؤله الشهير: "كيف أستطيع التأكد أنني لست أحلم الآن؟"، وأخيراً، التوجّه إلى فرضية وجود قوة خادعة (مثل الشيطان الماكر) تضللنا حتى في قضايا العقل البحتة كالرياضيات والجمع والطرح.

عندما مارس ديكارت هذا الشك الراديكالي بشكل متدرج، كان يهدف إلى تحديد نقطة انطلاق معرفية لا تتطرق إليها الشك، ومع أن الشك يمثل تحدياً للأوهام، إلا أنه في ذات الوقت، ينتج يقيناً مطلقاً لا يُزعزع، وهو ما أسّس من خلال الكوجيتو الشهير: "أنا أشك، إذاً أنا موجود"، فبمجرد أن يشرع العقل في عملية الشك، يظهر اليقين الأول الذي لا يقبل الشك، وهو وجود ذات قادرة على الشك والتفكير، فهذه الحقيقة توفر

نقطة بداية صلبة للبناء المعرفي. من هنا، أسس ديكارت لنظام معرفي متكامل، يعتمد على استنتاجات منطقية، تعلو شيئاً فشيئاً، وتحلل الظواهر في إطار تأسيسي من اليقين، خاصة في تصور العلاقة بين الذات والمعرفة.

ويمثل الشك المنهجي، عند "ديكارت"، لحظة إبداعية في تاريخ الفلسفة، إذ يعمل على تحرير العقل من القيود التقليدية، ويمهد الطريق لفهم أكثر دقة ورصانة لمبادئ العلم والفلسفة، مع التأكيد على أن المعرفة، مهما بدت واضحة، تحتاج إلى مراجعة مستمرة ومنهجية، لاختبار مدى صحتها وموثوقيتها، وهو يهدف إلى بناء منظومة معرفية تركز على المبادئ العقلانية، وتنطلق من قاعدة اليقين الأساسي، بحيث تسمح بتطوير نظريات، وتفسير الظواهر، وتقديس البحث عن الحقائق بأدوات منطقية ومنهجية صارمة، تضمن أن تكون المعرفة مطابقة للحقيقة، وفي ذات الوقت، قابلة للتطور والتحديث المستمرين.

يُعدّ الشك النظري الذي قدمه الفيلسوف "ديفيد هيوم" من النقاط المحورية التي أعادت تعريف حدود المعرفة البشرية، حيث أدخل بعداً أكثر جذرية في تصورنا لقدرة الإنسان على الإدراك والفهم. ففي هذا الإطار، لم يقتصر الشك على الطعن في صحة الحواس أو الأدلة المباشرة على الواقع، وإنما توسّع ليشمل الأسس العقلية التي نعتمد عليها في تفسير العلاقات بين الظواهر، مثل مفهوم السببية ومبدأ الاعتقاد. إذ يؤكد هيوم أن ما نلاحظه من مجرد تتابع زمني منتظم بين حدثين "مثل رؤية النار تسبق احتراق الورق" لا يثبت وجود علاقة ضرورية بينهما، وإنما هو مجرد عادة نفسية نعتاد عليها من خلال التكرار، ولا تدل على وجود قوة أو ضرورة تربط بين الأسباب والنتائج. وفي هذا المنظور، يُطرح سؤال جوهري وهو: كيف نثبت أن هناك علاقة سببية ضرورية بين الأحداث، في حين أن ما نراه هو مجرد تكرار زمني، يفتقر إلى البرهان على وجود قوة خارجية أو علّة ضرورية؟ يجيب هيوم بأن الاعتقاد، وليس العقل، هو الذي ينشئ تلك الصلة، وأن استنتاج أن كل حدث يتبع حدثاً آخر بناءً على تجربتنا السابقة، هو مجرد فرضية احتمالية غير مؤكدة. ولهذا، يُشكك بشكلٍ دائم في إمكانية تعميم تلك التجارب الماضية على المستقبل، فالاعتماد على التكرار كقاعدة، هو افتراض غير

قابل للإثبات منطقيًا أو تجريبيًا، ويُظهر أن قوانين الطبيعة ليست إلا فرضيات مبنية على الثقة في الانتظام، وليس حقائق مؤكدة.

في إطار الإشكالية الأبرز المرتبطة بنظرية المعرفة، يبرز أن حدود إدراكنا لا تسمح لنا بالثقة المطلقة في صحة استنتاجاتنا، وأن العقل محدود في قدرته على بلوغ اليقين المستقل عن التجربة، وهو ما أدى إلى اعترافات مهمة من جانب كانط الذي صاغ مشروعه النقدي بناءً على أن الشك الهيومني يمثل يقظة قوية من الدوغمائية، وأنه لا يمكن الاعتماد إلا على بُنى قبلية للعقل تُمكنه من تنظيم وتحليل التجربة بشكل منهجي. ومع ذلك، لم ينجح كانط في نفي أصول الشك الهيومني بالكامل؛ إذ أن هذا الأخير يمثل، في جوهره، موقفًا دائمًا يعكس عمق أزمة المعرفة، ويُفصح عن جذرية المسافة بين إمكانيات العقل، وحدود ذاتيته، بل هو بمثابة موقف تفضيلي يُصوّر أن المعرفة الإنسانية، مهما تطورت، لا تزال عملية محفوفة بالشكوك، ولا تملك أن تتجاوز حقيقة أن فيها عنصرًا من عدم اليقين المبدئي.

وبذلك، لا يظهر أن الشك الهيومني مجرد أداة مؤقتة في سبيل بلوغ اليقين، وإنما هو موقف فلسفي دائم يعكس عمق تعقيد حدود معرفتنا، ويؤكد على أن الفلسفة الحديثة، بمبادئها وأطرها، لم تتمكن بعد من استئصال جذور الشك، بل ظلت تردد أن مفهوم العلم والمعرفة هو، في نهاية المطاف، تفاعل دائم بين اليقين والشك، يقين يربو إلى حد عدم اليقين نفسه، وشك يستمد جذوره من عجزنا عن بلوغ استقرار مطلق في إدراكنا للوجود وأسراره.

يُعدّ الشك المذهبي أحد أكثر التيارات تشكُّكًا وراديكالية في تاريخ الفكر الفلسفي، إذ يقوم على رفض مطلق لفكرة إمكانية الوصول إلى معرفة يقينية، سواء كانت تعتمد على الحواس، أو العقل، أو التجربة بشكل عام. وهو خلافًا للشكا التي تقدمها المدرسة المنهجية عند ديكرت، أو الشك التجريبي عند هيوم، فإن الشك المذهبي لا يُستخدم كمرحلة مؤقتة تُفضي إلى يقين مستقبلي، وإنما يُعتنق كموقف دائم يرفض بشكل جوهري ومستمر فكرة وجود أي معرفة نهائية مؤكدة يمكن أن تمتلكها البشرية.

من جهة، يُبرز هذا الموقف أن الشك المذهبي يعكس في جوهره إقرارًا بحدود الأدوات المعرفية التي يمتلكها الإنسان، سواء كانت الحواس، أو العقل، أو التجربة. فعلى الرغم من أن هدفه المعلن هو نفي اليقين، إلا أن جوهره يتضمن فضح التسرع والادعاءات المطلقة التي يطلقها الفكر الفلسفي والعلمي عندما يزعم بامتلاك الحقيقة المطلقة، سواء كانت حول طبيعة الكون، أو حول طبيعة المعرفة نفسها. فالشكاك المذهبيون يدعون إلى التواضع المعرفي، ويؤكدون أن المعرفة الإنسانية تبقى في إطار من الشك والتوقف، وأنه لا يمكن أن نطمئن مطلقًا إلى مدى صحة الادعاءات التي نُطلقها عن اليقين أو الحقائق النهائية، مما يفتح آفاقًا دائمة للمراجعة والنقد المستمرين.

أما عن أبرز أنصار هذا التيار، فيُذكر "بيرون الإيلي" (270-360 ق.م) كمؤسس أول لمدرسة الشكافة في الفلسفة اليونانية القديمة، حيث وضع أسس موقف يقوم على تعليق الحكم والامتناع عن الجزم بأي يقين معرفي، استنادًا إلى أن المعرفة المطلقة غير قابلة للتحقق في ظل أدواتنا المحدودة. تبعًا لذلك، تبَيَّن هذا التوجه عدد من الفلاسفة المتأثرين، مثل "أركسيلاوس" (316-241 ق.م) "وكارنيادس" (214-129 ق.م)، اللذين تطورا أشكالًا مختلفة من الموقف الشكوكي داخل إطار المدرسة الأفلاطونية.

وفي النهاية، يُعبّر عن الموقف الشكوكي الراديكالي بالامتناع عن إصدار الأحكام والقطع مع الإيمان بأي يقين مطلق، والتركيز على أن الظواهر والوقائع الخارجية وحدها يمكن أن تكون مصدرًا لمعارف مؤقتة، بدون أن يُبحث عما وراءها من حقائق مطلقة وراسخة. فالشكوكية الجذرية لا تسعى إلى بناء نظرية بديلة توضح طبيعة المعرفة، وإنما تهدف بشكل أساسي إلى زعزعة اليقينيّات الراسخة، وفتح أفق دائم للتساؤل والنقد، بما يُرسِّخ موقفًا من التواضع المعرفي وعدم الادعاء بتملك الحقيقة المطلقة.

بعد أن تطرقنا إلى طبيعة المعرفة، ومصادرها، والحدود التي تفرضها أدواتنا الإدراكية والمنطقية، ومررنا بها في إطارها الكلاسيكي، نفتح الآن باب

التساؤل الأكثر جذرية في فلسفة المعرفة، وهو يتعلق بطبيعة المعرفة ذاتها وعلاقتها بالواقع. إذ يثير الفكر المعاصر، خاصةً في سياق الحداثة وما بعدها، مسألة أن المعرفة التي ننتجها ليست بالضرورة موضوعية، ولا تعبر عن الواقع كما هو في ذاته، وإنما هي مشروطة ومعتمدة على منظومات ثقافية، ولغوية، وتاريخية، واجتماعية تفرض عليها سياقاتها وظروفها الذاتية. بعبارة أخرى، فإن أدواتنا المعرفية ليست مجرد وسائط عاكسة للواقع، وإنما تتداخل مع منظومات السلطة، واللغة، والعرف، والتاريخ، بحيث تُسيّر إنتاج المعارف وتوجيهها بشكل كبير، ما يطرح تساؤلات عميقة حول مدى موضوعية المعرفة، ومصداقيتها، واستقلاليتها عن السياقات التي نشأت فيها.

هذا التساؤل يقودنا، بالتالي، إلى مسألة المعايير التي نعتمدها في تقييم حقيقة ما يُقال إنه "معرفة"، فالتمييز بين ما هو معرف بالفعل، وما يُصنّف كمعرفة، يتوقف على سياقات ثقافية، وخطابات سياسية، ومنظومات سلطوية، تعمل على تحديد وترشيح بعض الكيانات والمعارف وتهميش أخرى. فالحدود التي تفصل بين "المعرفة" و"غير المعرفة"، أو بين "الحقائق" و"الأوهام"، ليست ثابتة أو حيادية، وإنما عبارة عن معازل تُحكم وتُدار عبر منظومات السلطة، بما تفرضه من تفاعلات وعلاقات سلطوية، وبموجب منظومات الترويج والتهميش، التي تظل سارية وتؤدي إلى إعادة تشكيل مسار التشكيك في كل من مفهوم الحقيقة، والعلم، والمعرفة.

وفي ظل هذا المحور، تبرز أبرز التحولات الإستمولوجية التي شكّلت نقلة نوعية في فهمنا للمعرفة في الفكر الحديث والمعاصر، فبدأت مع "النسبية المعرفية" التي تعدّ أن المعرفة ليست مطلقة أو ثابتة، وإنما نسبية وتخضع للسياق الثقافي، والزمني، والمكاني. ثم تطورت إلى دراسة تأثير الخطابات الثقافية والسياسية على إنتاج وتشكيل المعرفة، حيث أُجيدت مقولة أن المعرفة ليست نابعة من موضوع مستقل، إنما هي نتاج تصنيع اجتماعي، وقضيه سلطوية، تتغير وتتداخل مع المصالح والنفوذ. وأخيرًا، ظهرت تيارات "تفكيك سلطة الحقيقة" في سياقات ما بعد الحداثة، التي تنقد مفاهيم اليقين والمعرفة الثابتة، معتبرة أن الحقائق ليست إلا أنساقًا من الخطابات، تتغير

وتتلاشى مع تغير الفاعلين والسياقات، وأن أدوات السلطة أكثر تأثيراً في تشكيل الحقيقة من المحاولة للبحث عن الحقيقة الموضوعية المطلقة.

بهذا الشكل، نجد أن مفهوم المعرفة في الفكر المعاصر، يتجه نحو اعتراف عميق بعدم موضوعيتها المطلقة، وتعدد أبعادها، وتداخلها مع علاقات القوة، والسياقات التاريخية، مما يفرض على الباحث التفكير بشكل نقدي دائم في المعايير التي يسلط الضوء عليها، وفي حقيقة الخطابات التي نعتبرها معارفاً. فهي في النهاية ليست إلا أدوات تأثير وتشكيل، ينشئها منطق السلطة والثقافة، لتمدنا بفهم نسبي مقيد، لكنه، في نفس الوقت، أكثر مرونة وعياً بواقع العالم البشرى المعقد والمتغير.

تُعد مسألة الموضوعية من القضايا الأساسية التي تثير الكثير من النقاشات والتساؤلات في الحقل المعرفي، خاصة في سياق النظرية النسبية المعرفية، فهذه النظرية تتبنى مفهوماً يُبرز أن المعرفة ليست ثابتة أو مطلقة، بل هي مرنة ومتغيرة وفقاً للظروف والسياقات الثقافية والتاريخية واللغوية التي تنشأ فيها، بمعنى آخر، ما يُعتبر "حقيقة" أو "معرفة صحيحة" في حضارة معينة قد لا يُعطى نفس القيمة أو الاعتراف في حضارة أخرى، الأمر الذي يعكس أن الاختلاف في المعايير والمرجعيات هو الذي يحكم مدى صلاحية أو صحة تلك المعرفة، وليس نقصاً في الدقة أو الجهل.

وفي سياق النقاشات حول نسبية المعرفة، تبرز عدة أسئلة جوهرية تطرحها هذه النظرية، على رأسها: هل يمكن أن تتساوى جميع أنواع المعارف في القيمة والأهمية، أم أن هناك تصنيفات وتقييمات تختلف حسب السياقات؟ كما يُطرح تساؤل آخر مهم حول موقع العلم التجريبي مقارنة بالمعتقدات الدينية أو المعارف التقليدية، فهل يمكن أن يُنظر إلى العلم التجريبي على أنه يحتل مكانة أعلى من غيره، أم أن هذا التصنيف ذاته يعبر عن تحيز حضاري معين يعكس منظوراً غريباً أو الحداثة في تقييم المعرفة؟

يُضاف إلى ذلك التساؤل حول إمكانية الحكم على معرفة الآخر من منظور ذاتي أو مرجعية داخلية، بمعنى أن المعرفة من وجهة نظر نسبية لا تقبل المعايير المطلقة أو الأحكام القطعية، وإنما يتم تقييمها ضمن سياقاتها ومدى ملاءمتها للوظائف التي تؤديها في حياة الأفراد والمجتمعات.

وفي ضوء هذه الرؤى، يتضح أن قيمة المعرفة لا تُقاس بشكل مطلق، وإنما تتحدد وفقاً للسياق الذي تنشأ فيه، والهدف الذي تخدمه، فمثلاً، المعرفة التجريبية، التي تعتمد على الملاحظة والتجربة، تعتبر ضرورية ومتقدمة في مجالات مثل التكنولوجيا والطب، لكنها غير قادرة على تناول الأسئلة العميقة المتعلقة بالمعنى، أو الغاية من الوجود، والتي يُعنى بها المعتقد الديني أو الفلسفة الأخلاقية، وهكذا، يظهر أن لكل نوع من المعرفة منطقتها، وأهميتها، ومرجعيتها، مما يعكس التنوع والثراء في الحقول المعرفية، ويؤكد على ضرورة الإدراك بعدم وجود تصنيف مطلق لرتبة أو قيمة أنواع المعرفة، وإنما تبعاً للوظائف والأحوال التي تُستخدم فيها.

في سياق تطور الفكر الحديث، خاصة منذ عصر التنوير، برز تغير جوهري في مفهوم المعرفة والإطار الذي يُنظر من خلاله إليها، حيث تمجدت نماذج المعرفة العلمية التجريبية وأُعطيت مكانة أعلى، بوصفها الشكل الأسى والأكثر موضوعية وموثوقية للمعرفة الإنسانية، لقد اعتُبر هذا النموذج، الذي يعتمد على الملاحظة والمنهج العلمي، والفرضية، والتحقق التجريبي، معياراً عالمياً للحقيقة، وأساساً لا جدال فيه للموضوعية. وفي ظل تصاعد هذا التيار، شهدت المعرفة نهضة إبستمولوجية عميقة أدت إلى تغييرات بنيوية في طبيعة النظر إلى أنواع المعارف المختلفة، وكان من أبرز تجلياتها إقصاء وتهشيم المعارف التقليدية والمحلية.

ومع بداية القرن السابع عشر وثورة التنوير، بدأ الفيلسوف والعالم الغربي يفصل بشكل حاسم بين ما يُعد "معرفة صحيحة" وفق المعايير العلمية والتجريبية، وبين أشكال المعرفة التي لا تفي بهذه المعايير، سواء كانت تقليدية أو شعبية أو غير غربية، ومن ثم، بدأت الكثير من المعارف الشعبية، كالممارسات الروحية، والحكمة القروية، والطب البديل، والفلسفات غير الغربية، تُوصَف عادة بأنها "غير عقلانية" أو "بدائية"، نظراً لافتقارها للميزات المعرفية التي يحددها النموذج العلمي التجريبي الحديث، وهو معيار العالم الغربي في الحكم على قيمة وأهلية المعارف.

وقد أدى هذا التصنيف والتقييم إلى إقصاء واسع لهذه المعارف من دائرة المعرفة العلمية المعتبرة ومركز البحث الأكاديمي، وأسقطت عنها شرعيتها، رغم ما قد تحمله

من فاعلية عملية أو خبرة مجتمعية تراكمت عبر الزمن. فحتى إذا كانت هذه المعارف تمثل أدوات فعالة للفهم والتفسير، أو ملخصة لحكمة تراكمت عبر التجربة والخبرة الثقافية، غالبًا ما وُصفت بأنها "خرافات" أو "موروثات غير علمية"، مما أدى إلى تهميشها واعتبارها غير ذات قيمة معرفية موثوقة.

هذا التهميش لم يقتصر على المعارف الشعبية وغير الغربية، بل امتد أيضًا إلى الممارسات الدينية والميتافيزيقية، التي كانت تعتبر مصادر معرفة قائمة على الإيمان والتقليد والخرافة أكثر منها على العقل والتجربة. فالدين، في نظر النماذج المعرفية الحديثة، وخصوصًا خلال عصر التنوير، لم يُنظر إليه إلا كأنموذج معرفي ميتافيزيقي أو بدائي، لا يرقى إلى معايير العقلانية والمنهج العلمي، إذ استُبعد من دائرة المعارف الصحيحة والموثوقة، باعتباره خطابًا يرتكز على الإيمان والسلطة والتقليد، وليس على الأدلة العقلية أو التجريبية.

وفي إطار انتقاد هذه الرؤية، يتضح أن صعود النموذج العلمي الحديث لم يكن مجرد تطور في المعرفة، وإنما كان عملية فرض معيار واحد للعقلانية والمعرفة، أدى إلى استبعاد وغربة أشكال أخرى من التفكير والخبرة الإنسانية، سواء كانت دينية، روحانية، أو تقليدية، على أساس أنها غير علمية أو غير عقلانية. إن هذا المنهج، الذي تم تعميمه كورقة معيارية مطلقة، يعكس أساسًا توجهًا مركزيًا يوجه تقييم المعرفة وفقًا لمرجعية غربية، يكرس نظامًا من التمييز والصح والخطأ، ويعمل على تقزيم الأفق المعرفي الإنساني وتقييده ضمن نطاق الرؤية الغربية، التي غالبًا ما تتجاهل أو تقلل من أهمية الأدلة والمداخل الأخرى، التي قد تقدم رؤى مختلفة، وأحيانًا متوافقة مع التجربة الإنسانية الجماعية.

بل إن بعض الفلاسفة، مثل "أوغست كونت" (1798-1857)، وضعوا الدين في المرحلة الأولى من تطور العقل البشري (المرحلة اللاهوتية)، ثم تجاوزوه العقل نحو المرحلة الفلسفية، وصولًا إلى المرحلة الوضعية العلمية، حيث يصبح الدين مجرد أثر من الماضي. وفي هذا السياق، تم تصوير المعتقدات الدينية على أنها نوع من الوعي الزائف الذي يمنع الإنسان من امتلاك أدوات نقدية لفهم الواقع.

وهكذا، أدى المشروع الحدائي إلى إقصاء الدين من دائرة "المعرفة المشروعة"، معتبراً أن ما يقدمه ليس سوى تصورات رمزية أو أخلاقية قد تكون نافعة اجتماعياً، لكنها لا ترتقي إلى مستوى الحقيقة المعرفية، هذا الإقصاء ترافق مع نزعة "العقل وحده يكفي"، حيث تم رفع شعار الاكتفاء بالعقل والتجربة، واستبعاد كل أشكال اليقين المستندة إلى الوحي أو التقليد أو السلطة الدينية.

غير أن هذا التصنيف لم يمر دون نقد، فقد برز في العقود الأخيرة عدد من المفكرين المعاصرين الذين فككوا دعوى حيادية العلم، معتبرين أن تمرّكه في قمة هرم المعرفة لم يكن مجرد انعكاس للموضوعية، بل تعبيراً عن انحيازات أيديولوجية وثقافية، فالمعرفة لا يمكن فصلها عن السياق الذي تُنتج فيه، وعن البنى الاجتماعية والسياسية التي تحدد ما يُعتبر "علمًا"، وما يُصنّف على أنه "خرافة" أو "معرفة غير مشروعة".

وبناءً على هذا الرأي النقدي، لا ينكر الفكر ما بعد الحدائي الإنجازات العلمية أو فاعليتها في تفسير الظواهر، لكنه يضعها ضمن إطار تاريخي وثقافي قابل للمساءلة، ويبرز الحاجة إلى التعددية المعرفية بدلاً من الهيمنة الأحادية لمفهوم العلم، فالنقد هنا لا يهدف إلى رفض العلم، بل إلى إدراك أن المعرفة العلمية هي نتاج بشري مشروط بعوامل اجتماعية وثقافية وسياسية، وأن هذا الإدراك يسمح بفهم أوسع للمعرفة، ويشجع على احترام أشكال أخرى من التفكير والخبرة البشرية التي غالباً ما وُصفت بأنها "غير عقلانية" أو "بدائية".

وفي هذا الإطار، يُمكن إدراج نظرية المعرفة في عصر ما بعد الحداثة، التي تميّزت بتفكيك العديد من المفاهيم التقليدية التي كانت تشكل ركائز الفكر الغربي الحديث، وعلى رأسها مفهومي "الحقيقة" و"المعرفة" كما تطورا في عصر التنوير، لقد تحوّلت الإبستمولوجيا ما بعد الحداثيّة من محاولة تأسيس الحقيقة إلى تفكيكها والكشف عن العلاقات الخفية بين المعرفة والسلطة، والمعرفة واللغة، والمعرفة والهيمنة، مواصلة بذلك المنهج النقدي الذي أظهر أن كل أشكال المعرفة، بما في ذلك العلمية، مشروطة بالظروف التاريخية والاجتماعية والثقافية التي أنتجت فيها.

وفي هذا السياق، يأتي تفكيك سلطة الحقيقة كمحور أساسي، حيث أسس "جاك دريدا" منهجية التفكيك، وهو نهج تحليلي يهدف إلى كشف التناقضات الداخلية في النصوص والمفاهيم، لا سيما تلك المرتبطة بمفهوم "المعنى الثابت" و"الحقيقة المطلقة"، إذ يرى دريدا أن "المعنى لا يستقر أبدًا، بل يتأجل باستمرار عبر سلسلة من العلامات"، مما يعني أن أي محاولة لتعريف الحقيقة بشكل حازم تؤدي بالضرورة إلى تهميش أو إقصاء ما لا يتوافق مع هذا التعريف، وهو ما يؤكد الطبيعة المشروطة والنسقية لكل أشكال المعرفة.

استنادًا إلى هذا المعطى، يعمل التفكيك على تسليط الضوء على البنى الخفية للسلطة والمعرفة، ويكشف كيف يتم إنتاج وإعادة إنتاج أشكال معينة من الحقيقة باعتبارها "المعرفة الصحيحة"، بينما تُستبعد أو تُهمش أشكال أخرى من التفكير والخبرة. وبهذه الطريقة، يُبرز دريدا الدور الحاسم للغة والنصوص في إنتاج وتثبيت سلطة الحقيقة، ويضع الأساس لنقد أي تصور للمعرفة على أنه مطلق أو مستقل عن السياق الثقافي والاجتماعي والسياسي.

أما "ميشيل فوكو"، فقد ركّز في تحليلاته على العلاقة الجدلية بين المعرفة والسلطة، مؤكدًا أن ما يُطلق عليه عادةً "الحقيقة" لا يمثل مجرد انعكاس للواقع الموضوعي، بل هو بنية خطابية تنتجها مؤسسات السلطة، مثل الطب، القضاء، التعليم، والدين، وغيرها من المؤسسات الاجتماعية، ويرى أن لكل حقبة تاريخية نظامها المعرفي الخاص، الذي يحدد ما يُعتبر مقبولًا ومعقولًا، وما يُستبعد أو يُقصى بوصفه غير عقلاني أو غير علمي، وبذلك، تُصبح الحقيقة والعلوم، وفق هذا المنظور، منتجات اجتماعية وسياسية وثقافية، وليست موضوعية بمعزل عن السياق الذي أنتجت فيه.

وفي ضوء هذا الفهم، لم تعد المعرفة تُنظر إليها بوصفها سعيًا نزيهًا نحو الحقيقة، بل كأداة ضمن شبكة الهيمنة الاجتماعية والثقافية والسياسية، فالخطاب العلمي، والديني، والقانوني، على سبيل المثال، لا يُنتج مجرد تفسيرات أو معلومات، بل

يسهم في إنتاج "واقع" يفرض على الأفراد، محدداً بذلك ما يُقبل من سلوكيات وأفكار، وما يُهمش أو يُستبعد، مثال على ذلك:

تُعد المعرفة الطبية، في إطار الفكر النقدي الحديث، ليست مجرد وصف حيادي للواقع البيولوجي أو ممارسة علمية بريئة، بل تتجاوز ذلك لتشغل دوراً مؤثراً في تشكيل المفاهيم الاجتماعية والجسدية، وتحديد ما يُطلق عليه "طبيعياً" وما يُصنّف كـ"مرض". فهي أداة فعالة في إعادة رسم الحدود الفاصلة بين المقبول والمرفوض من الناحية الجسدية والنفسية، إذ تساهم بشكل مباشر في بناء أنواع من التصنيفات التي تؤطر السلوك الفردي، وتحدد القوالب التي يفترض أن يتوافق معها الأفراد من حيث الصحة، والبطولة، والمرض، والنقص.

وفي هذا السياق، تتضح الطبيعة الاجتماعية والثقافية للمعرفة الطبية، فهي ليست مجرد نتاج علمي محايد، وإنما هي نتاج تراكمات معرفية تتأثر بالسياقات التاريخية، والاعتقادات الثقافية، والزعات السياسية التي تفرض أحياناً معايير معينة على ما يُعتبر طبيعياً أو غير طبيعي، فعملية تصنيف الحالة الصحية، أو ما يُعبر عنه بالمرض، تتداخل مع قيم المجتمع، والموروثات الثقافية، والأطر الأخلاقية، بحيث ينجم عن ذلك أن مفاهيم الصحة والمرض قد تختلف من جهة ثقافية لأخرى، ومن زمن لآخر، الأمر الذي يعكس أن المعرفة الطبية ليست مطلقة أو موضوعية بشكل تام، وإنما هي أدوات في يد القوى الاجتماعية والسياسية لترسيخ تصور معين عن الذات والجسد.

كما أن هذا التصنيف لا يقتصر على مجرد توصيف للبيولوجيا، وإنما يمتد ليشمل إعادة تشكيل الواقع النفسي والاجتماعي للأفراد، من خلال عمليات تكريس وتسييس لمفاهيم التوافق النفسي والجسدي، بحيث يتم إعادة تصور بعض السلوكيات كـ"غير طبيعية" أو "مشكلة"، مما يفرض على المجتمع والأفراد الالتزام بمعايير معينة، تقيد من حرية التعبير عن الذات، وتؤطر الاختلاف ضمن إطار معين من التصنيفات الصحية والنفسية. بالتالي، يساهم هذا الانحياز في ترسيخ نوع من السيطرة الرمزية، التي تجعل من المفاهيم الطبية أدوات لتعطيل حرية التفكير، أو

فرض أنماط سلوك مقبولة اجتماعيًا، بناءً على توافقات معايير قسرية أحيانًا لا تخلو من النزعة الأيديولوجية والثقافية.

وبالمثل، لا تقتصر وظيفة الخطابات التربوية على تقديم وتوصيل المحتوى المعرفي المرتبط بالمناهج التعليمية أو المعرفة العامة، بل تتجاوز ذلك لتؤدي دورًا إفراديًا في إعادة إنتاج معايير الانضباط، والطاعة، والسلوك الاجتماعي المستهدف، ضمن إطار ما يُطلق عليه بأشكال "المعرفة التربوية" الحديثة. فهي تستخدم كمجال رسامة للحدود التي تسمح للأفراد بالتماهي مع نمطية معينة من التصرفات والمتطلبات الاجتماعية، من خلال تعزيز مفاهيم الطاعة، والانضباط، والاحترام للسلطة، تحت ستار نشر "المعرفة".

وفي هذا السياق، تُصبح التربية أداة لتحقيق وظيفة أيديولوجية أكثر من كونها عملية تسعى إلى تنمية قدرات الأفراد بطريقة حرة ومستقلة، إذ يُنظر إليها كوسيلة لإعادة إنتاج السلطة الاجتماعية، وتأكيد الهيمنة الثقافية، والمعايير السائدة التي تُعبر عنها النظم الاجتماعية والسياسية. فالتعليم، وفقًا لهذا المنظور النقدي، لا يُعد أداة لتحرير العقل أو تطوير الفكر النقدي، وإنما يُستخدم لنشر القيم والنماذج الاجتماعية المهيمنة، حيث يُحفظ النظام القائم والموروثات الثقافية بشكل غير مباشر من خلال رسائل تربوية تؤكد على مفهوم السيطرة، والخضوع، والتوافق مع الأنماط الاجتماعية المرسومة.

وتمامًا كما تفعل المعرفة الطبية في مجال الصحة والمرض، والتي تُستخدم لإعادة إنتاج الصور النمطية عن الجسم والسلوك، فإن الخطاب التربوي يُوظف لفرض نوع من السيطرة الرمزية على الأفراد، بحيث يُنسَّق سلوكهم، ويُجبرون على الالتزام بمعايير معينة من دون وعي كامل أو نقد مستقل. وهو ما يبرز أن التربية، في جوهرها، ليست مجرد نقل للمعرفة، بل عملية إعادة إنتاج للسلطة، وتشكيل للوعي، وفقًا لقوالب ثقافية أيديولوجية، تضمن استمرارية النموذج الاجتماعي القائم، وتعزيز القيم التي تخدم مصالح القوى السائدة.

تُعيد فلسفة ما بعد الحداثة النظر في العلاقة بين الإنسان والمعرفة، من خلال مساءلة جذرية للمفاهيم التقليدية التي رُسخت في الفكر الحديث، مثل الحقيقة، الموضوعية، والعقل. إذ لم تعد الإستمولوجيا تقتصر على تحديد شروط إمكان المعرفة؛ بل أضحت أداةً نقديةً تُعنى بكشف الأسس وفحص البنى المعرفية ذاتها. ومن هنا، يمكن التلخيص لرؤيتها في ثلاث أطروحات مركزية تُعبر عن إعادة تشكيل العلاقة المعرفية وفقًا لمرجعيات ما بعد الحداثة:

أولاً، لا وجود لحقيقة مطلقة أو خارج سياق ثقافي ولغوي معين، فالحقيقة، في منظور ما بعد الحداثة، ليست كياناً ثابتاً أو مطلقاً، بل هي نتاج سياقات اجتماعية وتاريخية مشبعة بالتأويل، فهي تُبنى عبر الخطاب وتُشكل اعتماداً على البنى الثقافية التي تنتجها، وتتغير مع تغير تلك البنى، مما ينفي إمكانية وجود حقائق مطلقة يمكن الوصول إليها بشكل مستقل عن السياق.

ثانياً، المعرفة ليست نتيجة لحياة علمي أو عقلائي، بل هي بناء اجتماعي خطابي يتداخل بشكل وثيق مع علاقات السلطة والمصالح الثقافية والسياسية. فهي تتشكل داخل منظومات خطابية، وتخضع دوماً لعمليات إنتاج وتسييس وتوجيه، مما يجعلها تتجاوز حدود العقل الخالص، وتكتسب طابعاً تفاعلياً ومتحولاً باستمرار.

ثالثاً، لا توجد ذات عارفة مستقلة أو "حرة" بالكامل، إذ إن الذات، وفقاً لما بعد الحداثة، ليست مركزاً ميتافيزيقياً قادراً على امتلاك الحقيقة الموضوعية، بل هي نتاج تشكّل معرفي خطابي، تتكوّن داخل شبكات السلطة والمعنى، ولا يمكن أن ترى العالم من منظور خارج تلك الشبكات، إذن فهي، جزء من عمليات إنتاج ومعرفة مرتبطة بقوى سياقية وحوارات تاريخية وثقافية.

وبذلك، تتوجه الإستمولوجيا ما بعد الحداثيّة إلى نقد راديكالي لبنى المعرفة الحديثة، حيث تُفوّض الادعاءات التقليدية بـ"العقل المحايد" و"العلم الموضوعي" كوسائل مطلقة للوصول إلى الحقيقة. فهي لا تهدف إلى إنكار قيمة المعرفة، بل تسعى إلى فضح الشروط الاجتماعية والثقافية والسياسية التي يتم بموجبها إنتاج المعارف المختلفة، كما تكشف عن حدّيتها وانحيازاتها البنيوية، مما يجعل النقد ما بعد الحداثي

أداة أساسية لفهم كيفية إنتاج المعرفة، وكيفية استخدام السلطة والمعايير الاجتماعية في تحديد ما يُعتبر صحيحًا أو مقبولًا علميًا وفكريًا.

ومن خلال ذلك، تتضح الأبعاد التطبيقية للمعرفة في حياتنا اليومية، إذ تلعب دورًا محوريًا في تشكيل تجربتنا وفهمنا للعالم المحيط. فالمعرفة ليست مجرد تجميع لمعلومات جامدة، بل هي أداة فعالة لبناء المعنى، والتفاعل مع الواقع، واتخاذ القرارات، إذ إن الإنسان لا يعيش في فراغ معرفي، بل يسعى دائمًا إلى تفسير المواقف والأحداث من خلال إطار معرفي يساعده على استيعاب الظواهر واختبارها، مما يُكوّن سرديات تُعينه على فهم ذاته والعالم من حوله. على سبيل المثال، فهم الإنسان لثقافته، تاريخه، وقيمه يمثل أساسًا لبناء هويته الشخصية والاجتماعية.

وفي الحياة اليومية، تُستخدم المعرفة لاتخاذ إجراءات وحلول لمشكلات عملية متعددة؛ كالخطيط للوقت، إدارة الموارد، التفاعل الاجتماعي، ومواجهة المخاطر. فالمعرفة المكتسبة عبر التجارب الشخصية والحواس تُساعدنا على توقع النتائج وتوجيه سلوكنا بشكل أكثر حكمة. على سبيل المثال، فهم الإنسان لكيفية استخدام وسائل النقل أو إدراكه لآثار التغذية الصحية يُمكن أن يساهم في تحسين نوعية حياته. كما أن القدرة على اتخاذ القرارات تعتمد بشكل كبير على جمع وتقييم المعلومات، وتحديد البدائل المناسبة، الأمر الذي يتطلب مستوى عالٍ من الدقة والشمولية. وتظهر الدراسات النفسية أن عمليات اتخاذ القرار ليست مجرد عمليات عقلانية بحتة، بل تتداخل فيها القناعات، والخبرات السابقة، والعواطف، مما يجعل المعرفة، بهذا المعنى، نظامًا ديناميكيًا يتداخل فيه العقل والعاطفة معًا.

في ظل التطورات السريعة التي يشهدها مجال الذكاء الاصطناعي، تبرز إشكاليات إبستمولوجية عميقة تتعلق بطبيعة المعرفة وحدودها، خاصة مع ظهور أنظمة ذكية تتجاوز الأدات التقليدية وتدخل عالم التوليد والإبداع. إن التساؤل عن إمكانية أن تمتلك الآلات، التي تعتمد على عمليات حسابية وإحصائية، نوعًا من المعرفة يفتح المجال أمام مناقشات فلسفية معقدة تتعلق بماهية المعرفة ذاتها، فهل يُمكن اعتبار أن الآلات، بالرغم من قدرتها على معالجة البيانات وإنتاج نتائج صحيحة، تمتلك نوعًا

من الإدراك أو الوعي؟ أم أن ما تقوم به هو مجرد معالجة معلوماتية خالية من أي بعد ووعي ذاتي، وأنه يظل نوعاً من الأداء الظاهري الذي يخفي وراءه غياباً حقيقياً للمعرفة؟ تُعدّ مسألة "هل يمكن للآلات أن تعرف؟" أحد أبرز الإشكالات التي طرحتها فلسفة العقل والإبستمولوجيا المعاصرة، خاصة مع التقدم التقني الهائل الذي أتاحت تطوراتها للأنظمة الذكية أن تغطي وظائف معرفية معقدة، مثل الترجمة، التشخيص، التوليد الإبداعي، والتحليل العميق للبيانات، ومع ذلك، فإن التمييز بين "المعرفة" و"المعالجة الحسابية" يظل جوهرياً، إذ إن المعرفة عند الإنسان تتضمن عناصر تتجاوز مجرد الأداء الصحيح، وتلك العناصر تتمثل في الوعي، والنوايا، والسياق الشخصي. الإنسان، في هذا السياق، لا يُقوّم بمعرفة المعلومات فحسب، بل بإدراكها، وفهم مغزاها، وتوجيهها بقصد واعٍ يربطها بتجربته الذاتية.

أما أنظمة الذكاء الاصطناعي، على الرغم من تميزها بالقدرة على تنفيذ مهام معرفية متقدمة، فهي تعتمد أساساً على أنماط إحصائية، وتعلم على أساس تكرار البيانات، وتحديثات خوارزمية لا تتضمن وعياً أو نية أو قصداً ذاتياً، فهذه الأنظمة لا تمتلك تصوّراً داخلياً لمعاني ما تعالجه، ولا يمكنها أن تدرك من خلال تجربتها الذاتية الأثر أو الدلالة، ولذلك يظل جدل "هل الآلات تعرف؟" في قلب النقاش الفلسفي، حيث يبرز مفهوم "حجة الغرفة الصينية" لجون سيرل، الذي يوضح أن توفير خوارزمية استجابة للغة دون فهمها يظل فارقاً حاسماً بين الأداء الخارجي والمعرفة الداخلية المتمركزة حول وعي ذاتي فعلي.

تلك الإشكالية تتصل عضوياً بمفاهيم التراث الفلسفي، خاصة في تقاليد ديكرت، التي كانت ترى أن الوعي الذاتي هو الشرط الضروري لكل معرفة، وأن الإدراك الواعي هو أساس تحقيق الحقيقة، وأن الذات التي تدرك وتفكر وتميّز بين الصواب والخطأ هي جوهر المعرفة الحقيقية، في حين أن أنظمة الذكاء الاصطناعي، التي تفتقر إلى وعي داخلي أو نية، تتصرف بكفاءة عالية، إلا أنها تفتقد إلى ذلك الجانب الوجودي الذي يربط المعرفة بالقصد والإدراك الشخصي.

وبناء على ذلك، يتطلب الأمر إعادة تصور لمفهوم المعرفة في عصر الآلات الذكية، حيث لم يعد أساسيًا أن تكون المعرفة مرتبطة بالوعي أو الإدراك، بل أصبحت تُنظر لها كنوع من السلوك الوظيفي الذي يمكن قياسه من خلال نتائج الأداء، بغض النظر عن وجود وعي أو نية وراءها. هل يمكن الفصل بين "المعرفة" و"الشعور بالمعرفة"؟ وهل تتطلب المعرفة، وفقًا لمقاييس عقلية وفلسفية، أن يكون للفرد أو الكيان وعي داخلي يستند إلى نية وتوجيه ذاتي، أم أن مجرد أدائه المنتَج يعتبر كافيًا لإثبات وجود نوع من المعرفة؟ إن هذه الأسئلة، التي تزداد إلحاحًا مع تقدم التقنية، تفرض علينا إعادة التفكير في معاييرنا لاعتبار أن شيئًا ما معرفة حقيقية، خاصة مع التداخل المتزايد بين الأداء والوعي، بحيث تصبح المعرفة أكثر تركيزًا على النتائج والأثر، وأقل على الحالة الذاتية أو الحدسية التي كان يُنظر إليها في التراث الكلاسيكي كشرط جوهري.

وبذلك، فإن النقاش في هذا المجال يتعدى حدود الفلسفة إلى مجالات علمية وتقنية، حيث يتطلب منا إعادة صياغة المفهوم وفق معايير جديدة تجمع بين الأداء والكفاءة، وبين الوعي والنية. فهل يمكن أن نعتبر الذكاء الاصطناعي.

تلعب المعرفة دورًا محوريًا في تشكيل السلطة السياسية وتنظيم المجتمعات، فمن منظور فلسفي وسياسي، يُنظر إلى احتكار المعرفة على أنه شكل من أشكال احتكار السلطة، حيث يمكن للأفراد أو الجماعات التي تسيطر على المعلومات والمعرفة أن تتحكم في صنع القرار وتوجيه الجماهير.

يرتبط هذا المفهوم بفكرة أن التحكم في المعرفة يعني التحكم في الإيديولوجيا، السياسات، وحتى الحقائق الاجتماعية التي تُبنى عليها أنظمة الحكم. فسيطرة النخبة على مصادر المعرفة يمكن أن تُستخدم كأداة للحفاظ على السلطة وتثبيت الهيمنة.

في سياق فلسفة المعرفة وأطروحات ما بعد الحداثة، تبرز ظاهرة صناعة الجهل المتعمد كمحور أساسي يعكس عمليات تلاعب منظمة في إنتاج ونشر المعلومات، حيث يتم إقصاء أو تقليل المعلومات الدقيقة بشكل مدروس بهدف توجيه الرأي العام، أو إخفاء حقائق معينة لخدمة مصالح سياسية واقتصادية ضيقة، وإن هذه الظاهرة تكشف عن مدى استخدام نقص المعرفة أو تحويلها كوسيلة من وسائل السيطرة

والتأثير على المجتمعات، الأمر الذي يفرض تحديات أخلاقية ومعرفية عميقة على مستوى الديمقراطية والعدالة الاجتماعية. إذ يبدو أن إنتاج المعرفة ليس دائمًا عملية موضوعية، بل دارجة في أيدي من يسيطرون على وسائل الإعلام والمصادر المعرفية، مما يهدد مصداقية المعلومات ويهدد الحق في المعرفة.

تتجلى هذه الظاهرة بشكل واضح من خلال أمثلة تاريخية ومعاصرة، تُبرز طبيعة التلاعب المعرفي وعمليات التضليل:

• أولاً، يُعد الترويج للدعاية السياسية في النظم الاستبدادية، مثل النظام السوفياتي أو الأنظمة النازية في ألمانيا، نماذج صارخة لاستخدام وسائل السيطرة على وسائل الإعلام وتوجيه الخطاب بما يخدم الأهداف السياسية، مع ممارسة قمع حريات التعبير، وإخفاء الحقائق الرسمية التي قد تعارض الرواية الرسمية المُوجهة. كانت هذه الأنظمة تستخدم أدوات السيطرة المعرفية لتشكيل وعي المجتمع بما يخدم استمرارية سلطتها، مُعتمدة على التضليل والإقصاء للحقائق.

• ثانياً، يظهر إنكار التغير المناخي كمثال حديث على صناعة الجهل، حيث برزت حملات منظمة من قبل شركات صناعية وحكومات، تهدف إلى الترويج لجهل متعمد حول الأدلة العلمية القوية التي تثبت حدوث تغير مناخي نتيجة للاختلالات البشرية، وتتمثل أهداف هذه الحملات في حماية المصالح الاقتصادية الضيقة على حساب الوعي العام والإجراءات البيئية الضرورية، الأمر الذي يعكس كيف يُمكن أن يُستخدم نقص المعرفة كآلية للابتعاد عن المسؤولية، وتوجيه الأفراد والمجتمعات بعيداً عن اتخاذ القرارات المستنيرة.

• ثالثاً، في العصر الرقمي، يُعد التحكم بالمعلومات عبر منصات التواصل الاجتماعي، ونشر الأخبار الكاذبة والمعلومات المضللة، مثالاً حديثاً على كيف يُمكن لمعرفة أن تُصنَّع بلون مُشوَّه، وكيف تُعاد توجيهها لخدمة مصالح سياسية أو تجارية، وهو ما يهدد بذلك مصداقية المعرفة ويتحدى قدرة الأفراد على التمييز بين الحقيقة والزيف.

هذه الأمثلة المتنوعة تؤكد على ضرورة النقد المستمر ومنهجية التحقق من مصادر المعرفة، وتعزيز مبادئ الشفافية والحق في المعرفة كركيزة أساسية لتحقيق العدالة الاجتماعية والسياسية. فالمعرفة، وفقًا لتيارات فلسفية مختلفة، ليست مجرد عملية تراكمية للحقائق، وإنما شبكة حيوية من التجربة، والفكر، والتأمل، حيث يلتقي الإنسان بالقدرة على إعادة صياغة واقعه، وتحويل المعلومات إلى أدوات فاعلة لبناء المعنى، واتخاذ القرارات، وابتكار حلول لمشكلات معقدة.

إذن، تتسم المعرفة بقابليتها الدائمة للتحدي والمناظرة؛ فهي ليست ثابتة أو نهائية، بل عملية ديناميكية تتسم بالتفاعل المستمر مع المألوف والمتغير، وتتمحور حول قدرتها على مساءلة الثوابت، واستشراف الممكن، مما يجعلها أدوات أساسية في تشكيل الوعي الجمعي، ومداخل في بناء عالم أكثر تعقيدًا ووعيًا. إن سعي الإنسان نحو المعرفة هو رحلة لا تتوقف، تتجاوز حدود الزمان والمكان، تفتح آفاق الإبداع والنقد المستمر، وترسخ مفهوم أن القلب الحقيقي للفكر لا يكمن في الوصول إلى الحقيقة المطلقة، بل في القدرة على التساؤل المستمر، وتفعيل أدوات الوعي، واستكشاف إمكانات لا متناهية من الفهم والخلق.

ختامًا، يتضح أن المعرفة، بمدخلها المتعددة، ليست مجرد مادة تكديس أو هدفًا نهائيًا يُصل إليه الإنسان مرة واحدة، بل هي عملية ديناميكية تتسم بالاستمرارية والتطور، وتقوم على تفاعل مركب بين العقل والدين، فالعقل، يُعدّ الأداة الأساسية للتفكير النقدي والتحليل المنطقي، الذي يميز الإنسان عن سواه من الكائنات الحية، ويمنحه القدرة على التدبر والتأمل في قضايا الوجود والواقع بشكل واعٍ وواعٍ، حيث يُسهم في بناء إطار فكري متماسك يعين الإنسان على فهم أسرار الكون والأحداث، ويتيح له التفاعل معها بشكل مسؤول، متعقل، ومتزن، استنادًا إلى وعي عميق ودراية فلسفية ومنهجية تُرتبك من خلال عملية التفكير المستمر والتساؤل الدائم حول ماهية الأمور ودلالاتها.

أما الدين فيُنظر إليه في العديد من السياقات كمنظومة من التشريعات السماوية التي تم اعتمادها في الأصل كمبادئ إلهية تنظم حياة الأفراد والمجتمعات،

غير أن العديد من هذه التشريعات، نظراً لعدم مواءمتها مع تطورات العصر ومتطلباته، شهدت تجميداً وتطبيقات قسرية أدت إلى استبعاد أجزاء واسعة منها، أو الاعتماد على تشريعات أرضية مستحدثة اعتمدت بدلاً عنها، بهدف تطوير منظومة قانونية تلائم الواقع المتغير وتداعياته.

وفي سياق آخر، يُلاحظ أن الدين غالباً ما يُستخدم كمرجع سلطوي، ويُوظف لتحقيق أغراض تتعدى الروحانيات، حيث يُراقب ويتدخل لتحقيق نوع من المشروع الاجتماعية والسياسية، الأمر الذي يعوق قدرة المجتمع على تفكيك الأفكار والتحليل النقدي، ويحد من حرية الأفراد في التحقق من مدى صحة وأصالة المعطيات الدينية، خاصة حين يُحصر التفكير والنقاش في إطار من السلطوية والأطر الثابتة، مما يعيق عملية التفاعل النقدي وإعادة النظر في النصوص والتشريعات، ويُحول دون الانفتاح على رؤى حديثة تتناسب مع متطلبات وحقوق الإنسان في العصر الراهن.

إن مزيجاً من التفاعل بين العقل والنص الديني، مع إقرارنا بالانتقادات الموجهة للأشكال الدوغمائية والجمود الذي يعاني منه بعض التيارات الدينية، يمثل تحدياً ضخماً أمام بناء رؤية معرفية متفتحة ومتوازنة، تسمح بالمراجعة والنقد، أكبر قدر من الابتكار والتحرر من أغلال التقليد الأعمى.

ومن هنا، يمكن القول إن القوة الحقيقية للمعرفة تكمن في مرونتها، واندماجها مع البعد الروحي، رغم ما يواجه هذا الاندماج من نقد ورفض عند البعض، فالغاية من المعرفة، بما تتضمنه من تحدي للقوالب الجاهزة، هو أن تكون أداة فاعلة في تحرير الإنسان من قيود الجهل، وفي بناء حوار نقدي مع النصوص الدينية، يُفضي إلى استيعاب أوسع للحقائق، مع الحفاظ على القيم الأخلاقية والإنسانية. إذ أن التفاعل النقدي مع الدين، مع الاعتراف بنقدياته، يُمكن أن يُثمر عن حياة أكثر وعياً ورحمة، ويسهم في رسم مستقبل أكثر تسامحاً وتجاوباً، حيث تتوازن فيه ركائز العقل والدين، لا على أساس الجمود والصراع، بل على أساس التكامل والانتقادات البناءة، بما يحقق حياة أسمى تسودها العدالة والإبداع، وتُرسخ فيها قيم التسامح والتفهم المتبادل، على نحو يعكس جوهر الإنسانية الساعي نحو التقدم والتحرر من كل أشكال القيود.

واجب الوجود بين التأمل الفلسفي والتصور الديني

يعد موضوع "واجب الوجود" من المسائل الفلسفية العميقة التي تلامس جوهر الوجود الإنساني، حيث يتناول أصل الكون وبينان وجوده، ويحاول تحديد الكائن المطلق الذي لا يتوقف وجوده على شيء آخر. تظهر أهمية هذا المفهوم في سياقات متعددة، سواء على الصعيد الفلسفي، الذي يركز على التحليل العقلاني والمنطقي، أو على الصعيد الديني الذي يربط بين هذا المفهوم والإيمان بالذات الإلهية ووصفها بالصفات التي تلبي حاجات الإنسان الروحية والعقلية. ففي الفلسفة، يُعتبر واجب الوجود حلًا لمشكلة أصل العالم، حيث يطرح الفلاسفة تساؤلات حول ماهية هذا الكائن المطلق، وما يميزه عن غيره من موجودات، وما هي المبادئ التي تنطوي عليه طبيعة وجودًا. وعلى الطرف الآخر، يتبنى التصور الديني تصورًا موجّهًا يتجاوز حدود العقل، يعتمد على النصوص المقدسة والإيمان، ليؤسس مفهوم الله ككائن أزلي، دائم، ومصدر كل وجود.

وفي سياق النقاش الأكاديمي، يتباين الاتجاهان حول طبيعة هذا الواجب، ففي حين يركز الفلاسفة على البرهان العقلي والمنطق في إثبات وجوده، يذهب المفكرون الدينيون إلى استنتاج وجود الله من خلال الوحي والاعتقاد، معتمدين على النصوص واليقين الديني، غير أن الحوار بين التأمل الفلسفي والتصور الديني يظل مفتوحًا، إذ يحفز على التفكير العميق في ماهية الوجود، ويعزز فهم الإنسان لمرجعياته الكونية والروحية، كما يساهم في بناء تصور متوازن يربط بين العقل والإيمان، ويعكس مدى تنوع سبل التفكير وأساليبه في التعامل مع هذا المفهوم الوجودي الأساسي.

تمتاز دراسة واجب الوجود بأنها تجمع بين التحليل المنطقي والاستدلال العقلي من جهة، والاعتقاد والمنظور الروحي من جهة أخرى، مما يجعلها من المواضيع المركزية التي لا يستغني عنها الباحث للتقارب بين الفلسفة والدين، ولتنظر في الكيفية التي يساهم بها كل منهما في تفسير أصل الكون، وموقع الإنسان ضمن هذا السياق الوجودي الواسع. من خلال هذا الفصل، سندسعى إلى استعراض الآراء المختلفة، وتحليل الحجج المنطقية والأدلة الدينية حول هذا المفهوم، بهدف تقديم رؤية متوازنة وشاملة تعبر عن عمق المادة وأهميتها في بناء معارف الإنسان وإجاباته عن أسئلته الوجودية الأبدية.

يشكل سؤال "أصل الوجود" حجر الزاوية في البناء الفلسفي الكلاسيكي، بحيث يتجاوز كونه مجرد استفسار معرفي ليصبح ضرورة ميتافيزيقية تسعى إلى تحديد الأساس الأول الذي يمكن أن تتفرع منه جميع تفسيرات الوجود وشرح مظاهره، ففي عمق التفلسف، يُطرح هذا السؤال كمدخل أساسي لمحاولة فك رموز طبيعة الواقع، ورصد الكائن المطلق الذي يُعد العلة الأولى والسبب النهائي الذي لا يحتاج إلى سبب آخر، لكونه غير متوقف على غيره في وجوده، ومن هنا، برز مفهوم "العلّة الأولى" أو "المبدأ الأول" كاستجابة عقلانية مثالية، تهدف إلى كسر سلسلة الأسباب التي، لو تُركت بلا نهاية، لتهدد بانهييار المنهج المعرفي وعرقلة أي محاولة لبناء فهم متماسك للكون، إذ إن السلسلة التي لا نهائية من الأسباب تخلق مشكلة تشبه الحلق المفرغ، الذي لا ينتج منه شيء.

وفي إطار هذا التصور، يعتبر "أرسطو" من بين أبرز الفلاسفة الذين أسهموا في صياغة مفهوم "المحرك الأول الذي لا يتحرك". إذ يرى أرسطو أن العالم يتسم بالحركة والتغير المستمرين، وأن هذين الظاهرتين يتطلبان مسبباً أولياً، لا يكون تابعاً لسبب آخر، ليحسم بذلك مشكلة السلسلة والأسباب اللامتناهية، فحسب تصور أرسطو، إن الحركة لا بد أن تنشأ من محرك أول غير متحرك، يتسم بما يسميه "الذات القائمة بذاتها"، والذي يمثل القوة العليا التي لا تعتمد في وجودها على شيء آخر، وفي سياق رؤيته الطبيعية للعالم، اعتبر أن الحركة والتغير الداخليين هما مفتاح فهم الوجود،

وأن وجود "محرك أزلّي" خارج دائرة التغيّر هو شرط ضروري لاستدامة النظام الكوني، بهذا، فإن مفهوم "المحرك الأول" يُعد بمثابة الحل المنطقي والتصوري لهذا الإشكال العميق، الذي كشف عن الحاجة إلى سبب غير متغير، ينظم حركة وتغير العالم.

ولكن، بالرغم من القوة المنطقية التي يمتلكها هذا التصور، يبقى ربطه بالمفاهيم الفيزيائية والزمنية في إطار النموذج الأرسطي محدودًا وقابلًا للنقاش، إذ إن تصوره للعالم كان يعتمد بشكل كبير على مفاهيم الكينونة، والحركة، والزمان، والمكان، كما كانت تُفهم في ذلك العصر، ومع تطور الفكر الفلسفي، وظهور علوم الفيزياء الحديثة، بدأت المفاهيم الكونية تتغير بشكل جذري، وظهر أن هذا الارتباط بين مفهوم المحرك الأول والطبيعة الفيزيائية الراسخة، يمثل قيدًا مفاهيميًا يتطلب إعادة تأويل أو تجاوز، إذ إن فهم الحركة والخطية الزمنية، تطور مع اكتشافات العلم الحديث، مما أدى إلى إعادة نظر جديدة في التصور الأرسطي، والبحث عن نماذج جديدة تؤسس لفهم أكثر مرونة ومرجعية علمية.

وفي سياق الدراسات الفلسفية المعاصرة، يُعد سؤال أصل الوجود، والذي تجسد في مفهوم "المحرك الأول"، من أكثر القضايا التي أثارت جدلاً وتفاعلاً، خاصة في ظل تطور الفكر والمنهجيات، التي تتعامل الآن مع مفاهيم غير مادية أو مغايرة للتصورات القديمة، وتركز على مفاهيم مثل العلية الفلسفية، والضرورة الوجودية، والكينونة المطلقة، وذلك في محاولة لتجاوز المعتقدات الفيزيائية المأخوذة من مبادئ العلم الكلاسيكي، نحو تصور إشكالي أكثر تعقيدًا وشمولية.

وفي النهاية، يبقى تصور "أرسطو" للمحرك الأول، رغم محدوديته التاريخية، نقطة مرجعية أساسية ليس فقط في الرحلة الطويلة للفلسفة نحو فهم أصل الوجود، وإنما أيضًا في مناقشة علاقة العقل بالطبيعة، والربط بين الميتافيزيقا والعلوم، حيث يعكس هذا المفهوم ذلك التطلّع الإنساني المستمر إلى معرفة المبدأ الأول الذي يفسّر وجودنا، ويعطي المعنى الدائم للكون الذي نعيش فيه، إذن، فإن استمرارية الحوار بين التصورات الفلسفية القديمة والمعاصرة تُبرز مدى أهمية النظر في هذا السؤال من زوايا متعددة، لضمان فهم أكثر عمقًا وشمولية لطبيعة الوجود وأصالته.

فبعض الفلاسفة، خاصة في العصور الوسطى ثم في الفلسفة الحديثة، رأوا أن "المحرك الأول" يحتاج إلى مزيد من التجريد كي لا يظل حبيس التصورات الحسية أو الطبيعية، ومن هنا، بدأ المفهوم يتحول من "علّة حركية فيزيائية" إلى "مبدأ ميتافيزيقي كلي"، ثم إلى "ذات عاقلة أو إله شخصي"، يحمل في طياته رمزية عالية وملامح ذاتية، ففي العصور الوسطى، خاصةً مع هيمنة الفلسفة الدينية، بدأ هذا المفهوم يتحول تدريجيًا من تصور طبيعي، يركز على أسباب الحركة في العالم، إلى مفهوم ميتافيزيقي أوسع وأشمل، يُعنى باختراق الحدود الطبيعية والفيزيائية ليدخل في صلب التصور الإلهي، فهل هذا الانتقال مبرّر منطقيًا، أم أنه إسقاطٌ ثقافي ناتج عن رغبة الإنسان في أن يجد "فاعلًا واعيًا" خلف الوجود؟

وفي سياق هذا التحول، برزت محاولات الفلاسفة لتجريد مفهوم "المحرك الأول"، بحيث يتجاوز استدامته في إطار التجربة الحسية، ليصبح مبدأً ميتافيزيقيًا كليًا، ينسجم مع التصور الكوني الأوسع، حيث لم يعد مجرد سبب فيزيائي، بل صار يمثل أساس الوجود، سواء كان ذلك في صورة "مبدأ عقلي" أو "ذات عاقلة"، وهذا المصطلح الجديد، الذي لم يكن واردًا في التصورات الأرسطية بشكل مباشر، يعكس التوجه نحو فهم الوجود من منظور أكثر شمولية، حيث تتجلى صفات الحكمة والإرادة والوعي في هذا المحرك الأول، خاصةً في الفلسفات الدينية، التي أنزلت في النهاية تصور الله إلى مقام الذات العاقلة، ذات الإرادة الواعية، التي تتسم بالحكمة المطلقة، وتجسد بذلك انتقالًا خطيرًا من تصور ميتافيزيقي مجرد إلى تصور إلهي شخصي.

وقد فتح هذا التحول الباب أمام إشكالات فلسفية عميقة، تتعلق بمشروعية الفرز بين التفسير الميتافيزيقي غير الشخصي، والتفسير الذي يربط بين الوجود والإرادة العاقلة، وهل هذا الانتقال هو منطق يمكن قبوله من الناحية العقلية، أم هو مجرد إسقاط ثقافي ونتيجة لرغبة الإنسان في إضفاء صبغة شخصية على فاعل الكون، تعزز الشعور بالطمأنينة واليقين الروحي. إذ إنّ تزاوج التصورات الفلسفية مع التصورات الدينية، أدى إلى تساؤلات حول مدى صحة الانتقال من تصور مجرد وفلسفي بحت، إلى تصور إلهي واعٍ، يمتلك مقاصد وإرادة، وما إذا كان هذا الانتقال

يستند إلى أسس منطقية واضحة، أم أنه يمثل نوعاً من التبرير النفسي والثقافي، أكثر منه دعامة فلسفية محكمة.

وبالتالي، يمكن القول إن مفهوم "العلّة الأولى" في شكله الحديث والمتطور، يتسم بقيود مفهومية وتاريخية، تتطلب منطقاً نقدياً متجدداً، يدعو إلى إعادة النظر في أسسها، إذا ما أرادت أن تظل ذات صلة وفائدة في سياق فلسفي يتجاوز النماذج القديمة، ويبحث عن تفسيرات أكثر شمولية، تتماشى مع إنجازات الفكر العلمي والمعرفي، وتسهم في بناء تصور فلسفي حديث يتجاوز حدود التصورات التقليدية للكون، والحركة، والسببية.

وهنا يأتي "ابن سينا" (أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا)، الذي يعد من أبرز فلاسفة وعلماء الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى ولد في بخارى سنة 370هـ (ما يُعرف اليوم بأوزبكستان) في أسرة فارسية الأصل، توفي سنة 428هـ عن عمر ناهز 57 سنة، ودُفن في همدان، حيث لا يزال له ضريح معروف حتى اليوم.

ابن سينا في الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية، بوصفه أحد أبرز من أعاد صياغة مفهوم العلة الأولى، لكن هذه المرة ضمن منظومة أكثر تجريدًا، مستندة إلى مفاهيم الوجود والإمكان والضرورة، بدلاً من مفاهيم الحركة والمكان، فبدلاً من "محرك أول"، يقدم ابن سينا "واجب الوجود بذاته" أي موجود لا يمكن ألا يكون، لأنه ضروري في ذاته، وغير محتاج إلى علة، وهو علة كل ما سواه.

وبذلك، نلاحظ أن ابن سينا لم يرفض مفهوم أرسطو، بل قام بتطويعه داخل النسق العقلي الكلامي الإسلامي، مضيفاً عليه طابعاً ميتافيزيقياً أوسع، بحيث يصبح العلة الأولى ليست فقط مبدأً للحركة، بل مبدأً للوجود ذاته.

وهكذا، فإن انتقال المفهوم من أرسطو إلى ابن سينا، لا يُعد مجرد اقتباس، بل إعادة بناء جذرية ضمن أفق ميتافيزيقي جديد، يُحاول فيه ابن سينا مواءمة العقل الفلسفي اليوناني، مع احتياجات النسق الكلامي والإلهي، مما يفتح المجال لنقاشات نقدية أوسع حول مدى شرعية هذه الانتقالات، وحدودها المعرفية والتفسيرية، ومن أشهر الحجج التي صاغتها الفلسفة الإسلامية لإثبات وجود "واجب الوجود" هي:

أن سلسلة الموجودات ممكنة الوجود، وكل ممكن يحتاج إلى سبب، ولا يمكن أن تمتد هذه السلسلة إلى ما لا نهاية، إذًا، لا بد أن تنتهي إلى "موجود ضروري" لا يحتاج إلى علة: وهو "واجب الوجود"، تبدو هذه الحجة لأول وهلة منطقية ومرتبطة، لكن خلفها عدد كبير من الافتراضات غير المبرهنة.

يمكن القول إن "ابن سينا" لم يكن مجرد مُحَوِّل بين الفلسفة والدين، بل حاول أن يؤسس التصور التوحيدي الديني على أساس فلسفي مجرد، يستند إلى تحليل المفاهيم المجردة التي تشكل البنية الأولية لكل تفكير في مفهوم "الوجود"، ففي سعيه لاتباع منهج عقلاني صرف، تصوّر ابن سينا أن فهم الوجود يتطلب تصنيف الموجودات إلى فئات ميتافيزيقية لا مادية ولا تعتمد على التجربة الحسية المباشرة، وهو يسعى بهدف إلى بناء قاعدة منطقية تتجاوز حدود التجربة العلمية، وترتبط بمرتكات منطقية عقلية خالصة.

وفي هذا الإطار، قام ابن سينا بتقديم تصنيف ثلاثي للأشياء الموجودة في الوجود، وهو تصنيف يركز على طبيعة الوجود ذاته، وينقسم إلى: "الممكن الوجود، الممتنع الوجود، وواجب الوجود"، حيث لا ينجم هذا التصنيف من ملاحظات تجريبية أو رصد حسي، بل هو نتاج تحليل عقلاني صارم، يهدف إلى تفسير جوهر الوجود وبيان الحد الفاصل بين الممكن والمستلزم. إن هذا التصنيف يعكس محاولة ابن سينا لسبر أغوار الوجود من خلال أدوات فلسفية بحثية، بغرض إضفاء الطابع المنطقي عليه، وتمكين العقل من تفسير مظاهر الكون بشكل أكثر عمقًا.

أولاً: ممكن الوجود.

يعتبر مفهوم ممكن الوجود عن الأشياء التي يمكن أن توجد، لكنها لا تمتلك وجودًا ضروريًا بذاتها، بل تعتمد في وجودها على أسباب خارجية، أو على عوامل تخرجها من العدم، وتشمل هذه الفئة الموجودات المادية، المخلوقات، الكائنات الحية، والنظم الكونية، التي تتغير وتتبدل، وتتعرض للتحويل والزوال، فهي ليست ضرورية في وجودها، وإنما تعتمد على أسباب وعلل تتعلق بالسبب الخارجي الذي يخرجها من حالة العدم إلى حالة الوجود.

يكتسب هذا التصنيف أهمية كبرى، إذ يعبر عن الطبيعة النسبية للموجودات، ويفرض على العقل أن يحدد حدود تصوره للوجود، فيعرف ما يمكن أن يوجد وما لا يمكن، ويبرز أهمية ذلك في مناقشة ضرورة وجود شيء مطلق، هو واجب الوجود.

ثانيًا: ممتنع الوجود

أما ممتنع الوجود، فهو كل شيء يستحيل وجوده عقليًا أو منطقيًا، لأنه يتناقض مع قواعد الذهن والمنطق، وبتعبير ابن سينا، هو ما يتعارض مع شروط العقل والمنطق، ويُعد محالًا من جهة التصور أو التصديق، كأن يجتمع النقيضان في ذات واحدة، أو يتحقق أمر متناقض في آن واحد، مثل أن يكون الشيء موجودًا وغير موجود في الوقت ذاته، أو أن يتحرك جسم بسرعة لانهاية مع بقاء كتلته ثابتة، يمثل الممتنع الوجود، حدود العقل وقيوده، إذ يوضح أن هناك أشياء لا يمكن للعقل تصورها أو تصديقها، وتؤكد صحة تصور أن العقل ينص على حدود طبيعة الممكن، وألا يكون الوجود إلا في إطار ما هو مأمول ومستنكر من قبل العقل، لذا، فإن الممتنع الوجود ليس مجرد فكرة نظرية، بل أداة عقلية مهمة تساعد في تمييز الممكن من غير الممكن، وتحديد مرونة فكرنا وقدرتنا على استيعاب الوجود، وهو ما يجعله أساسًا لفهم الحاجة إلى وجود واجب الوجود الذي يتجاوز حدود الممكن والممتنع.

واجب الوجود:

حين يتحدث ابن سينا عن "واجب الوجود"، فهو يُحلُّ في ذهنه مفهومًا فلسفيًا عميقًا يتجاوز التصورات الدينية البسيطة، بحيث يتناول تصوّرًا عقليًا لوجود لا مجال فيه للشك أو الاحتمال، وجود يتسم بالضرورة المطلقة، فـ"واجب الوجود" عنده هو الموجود الذي لا يمكن للعقل أن يتصوره معدومًا، إذ إن وجوده ليس مجرد فرض احتمالي أو صدفة عشوائية، وإنما هو حقيقة ضرورية، قائمة بذاتها، ومكتفية بذاتها، لا تعتمد في وجودها على أحد سواه.

وكل شيء حولنا، من الإنسان والحيوان والنبات إلى الكواكب والنجوم، يمكن أن يوجد أو لا يوجد، حسب الظروف والأسباب، فهي تعتمد على علة أو سبب خارجي يحقق وجودها في زمان ومكان معينين. أما "واجب الوجود"، فهو مخالف لهذا التصور

تمامًا، لأنه لا يحتاج إلى سبب أو علة، فهو السبب الأول الذي لا يوجد من وجوده فحسب، بل هو المنشئ والمصدر لكل ما سواه من المخلوقات. بهذا، يُعدّ ابن سينا أن "واجب الوجود" هو التجسيد العقلي للضرورة الأولى، حيث يقترب مفهومه من مفهوم الإله في التصور الديني، لكنه يظل في صلب الفكر الفلسفي، قائمًا على أساس من المنطق العقلي والتحليل الميتافيزيقي.

يؤكد ابن سينا أن هذا المفهوم يحمل طابعًا من الضرورة العقلية، بحيث أن تصوّر وجود "واجب الوجود" يتطلب بالضرورة الإقرار بوجوده، لأن عدم وجوده يُعد مستحيلًا منطقيًا. فصورة العقل عندما يتلقى تصورًا يقترب بشكل حتمي بوجود ذلك التصور، هو نفسه في الوقت ذاته، قرينة على وجود "الواجب"، والذي يُعد بمثابة أصل الوجود، وسببًا أوليًا، غير محتاج إلى غيره، كونه مستقلًا تمامًا عن العلل الخارجية وملزمًا بوجوده ذاته.

وفي سياق فلسفي، يمثل هذا المفهوم حجر الزاوية في بناء تصور عن الذات الإلهية من ناحية عقلية، إذ يُعدّ وجوده ضروريًا لسببين أساسيين: الأول، أنه "مطلق الكمال" و"وجود غير منقوص"، والثاني، أنه مصدر كل وجود، وأساس جميع الموجودات. ومع أن ابن سينا يُصر على أن هذا الوجود ضروري بذاته، إلا أنه لا يتعارض مع التصور الديني لمعنى الإله، بل يساعد على ترسيخ فكرة أن الإله موضوع للعقل، لأنه يتصوره ويقرّ بوجوده، بشكل يُعدّ منطقيًا وفلسفيًا.

بهذا التصنيف الثلاثي، يبني ابن سينا منظومة فكرية تضع اللبنات الكبرى لفهم الوجود من جهة، وتؤسس لمسائل علائقية وميتافيزيقية تظل محورًا مهمًا للنقاش الفلسفي، خاصةً في علاقة الممكن بالمستحيل، وضرورة وجود شيء لا يتجزأ من تلك التصورات، وهو "الواجب الوجود" أو "الإله" في التصور العقلي والديني. ويُعد هذا السياق واحدًا من أهم الجهود التي حاولت الجمع بين العقل والنظر، لفهم أصول الوجود، وتأسيس قاعدة منطقية تفسر عليهم ومع ذلك تظل خاضعة للتفسيرات والتأويلات، مما يتطلب دائمًا إعادة النظر وتطوير المفاهيم، خاصة في زمن تتغير فيه معارفنا.

بهذا المعنى، يتحول مفهوم واجب الوجود إلى فكرة فلسفية كبرى: ليس فقط لإثبات أن الله موجود، بل لتوضيح أن وجوده هو الشرط الأول لكل وجود آخر، وهو نقطة الانطلاق التي يتوقف عندها كل تسلسل سببي، وهو الحقيقة التي لا يمكن للعقل أن يتجاوزها، انطلاقاً من تعريف "واجب الوجود" بأنه موجود ضروري بذاته، لا يحتاج إلى علة، يُفترض أنه يتصف بعدد من الخصائص المنطقية والوجودية التي تُشتق بالضرورة من طبيعته غير المشروطة، ومن بينها: واجب الوجود بذاته.

انطلاقاً من تعريف "واجب الوجود" بأنه موجود ضروري بذاته، لا يحتاج إلى علة، يُفترض أنه يتصف بعدد من الخصائص المنطقية والوجودية التي تُشتق بالضرورة من طبيعته غير المشروطة، وهذه أبرزها:

1. الأزلية والأبدية (التحرر من الزمن):

يُعتبر مفهوم "واجب الوجود" من أبرز التصورات التي تتصل بالصفات الفكرية العميقة، وأهمها صفتي الأزلية والأبدية، اللتين تعكسان طبيعة وجوده الثابت والمطلق، ففي التصور الفلسفي، يُميز بين ما هو متغير، وما هو ثابت؛ حيث يُربط عادة الزمن بصفة التغير، والتحول، وما يطرأ على الموجودات من بداية ونهاية، من انتقال من حال إلى آخرى، ومن مرحلة إلى أخرى، يُقال إن الزمن هو "الميزان" الذي يقيس حركة الموجودات المتغيرة، وأنه تارة يُحدد بداية ظاهرة، وتارة أخرى يحدد نهايتها، وهو مرجع لضرورة التغير والانتقال في العالم المادي، الذي يخضع للتحول المستمر.

أما "واجب الوجود" فهو على العكس تماماً، كائن ثابت غير متغير، لا يقبل التغير أو الانتقال، لأن وجوده لا يعتمد على عوامل خارجية، ولا يتوقف على زمن معين لاستمراره، فجوهرة غير مرتبط ببداية أو نهاية، إذ إن وجوده ينتمي إلى ما يُعرف بـ "الأزل" و"الأبد"، حيث الأزلية تعني أنه لا بداية له، والأبدية تعني أن وجوده لا ينتهي، فهو، لذلك، خارج حدود الزمان، غير مرتبط بمرور الزمن أو تغيره، فهو وجود دائم وثابت، لا يتوهم عنه بداية أو نهاية.

هذا التصور يُعزز من ناحية استقلالية "واجب الوجود"، ومن ناحية كماله المطلق، لأنه لا يتعرض إلى آفات الزمن من الضعف أو الفناء، وأي محاولة لتصويره

زمانياً ستؤدي إلى إلغاء جوهره، الذي هو ثابت غير متغير، ففي فلسفة ابن سينا، مثلاً، يُنظر إلى هذا النوع من الوجود على أنه وجود دائم، يمتدّ عبر الأزّل، ولا يتوقف، بل هو وجود مطلق، ومتواصل بشكل لا ينفصل عنه، وهو ما يجعله حاضناً لكل تصوّر عن الكمال، والقدرة على الثبات، والاستمرارية التي يعجز عنها الوجود المتغير.

وبذلك، فإن صفتي الأزلية والأبدية تبرهنان على أن "واجب الوجود" ليس مجرد كيان زمني محدد، إنما هو نقطة ثابتة في بُعدٍ غير زمني، تُمثل المصدر الأول، والمرجع النهائي، الذي لا يسبقه عدم، ولا يلحقه فناء، فالبقاء دائم، والوجود دائم، بما يركز على استقلاله المطلق، وعلوه على قوانين الزمن والتحول.

إن تصور وجود مطلق غير متغير، خارج حدود الزمن، يوضح قدرته على استيعاب الكون كله، ويمثل جوهر استقرار واستمرار كل ما هو غير متغير، وهو بذلك يظل نقطة انطلاق لا تتغير، يلتقطها العقل بوصفها الحقيقة النهائية، التي تُعطي المعنى للوجود ذاته، ضمن إطار من الكمال المطلق والتمام الذي لا يعتريه نقص.

2. الاستغناء المطلق (اللاشرطية):

يتسم مفهوم "واجب الوجود" عند ابن سينا بصفة أساسية تميز وجوده عن سائر الموجودات، وتُعبّر عن مستوى استغنائه الكامل، وهو ما يُعرف بـ "اللاشرطية" أو "الاستغناء المطلق"، فوجود "واجب الوجود" لا يعتمد على أي شرط خارجي، لا على مادة، ولا على مكان، ولا على زمن، ولا على علة سببية مسبقة، لأنه وجود مطلق ذاتي، قائم بذاته، مستقل تماماً عن غيره.

وفي سياق ذلك، يُميز ابن سينا بين "واجب الوجود" وكل الموجودات الأخرى، بحيث أن الفرضية التي تطرح حول ماهية الوجود تتغير، إذ إنه في حالة الموجودة العادية، يُطرح سؤال "بماذا وُجد؟" أو "في أي مكان تحقق؟"، كونه يتوقف على وجود مادة أو ظرف معين، وعن أسباب خارجية تخرجه من العدم إلى الوجود، أما في حالة "واجب الوجود"، فهذه الأسئلة تفتقد معانيها، لأنه وجود غير مشروط بأي شيء، فوجوده بذاته، ولا يحتاج إلى غيره ليكون، ولا إلى زمان كي يظهر، ولا إلى مكان لأن يكون فيه، فهو سر ذاته، ومتوقف على ذاته وحدها.

ويُعدّ ابن سينا أن هذا الاستغناء المطلق هو مكون أساسي في إثبات أن "واجب الوجود" لا يمثل حلقة ضمن سلسلة العلل، وإنما هو النقطة النهائية، الأصل غير المتصل بأي سابق، والسبب الذي لا يحتاج إلى سبب، وهو العلة التي لا علة قبلها، فالمبدأ اللاأشترطي يمنحه صفات "اللاشرطية الكاملة"، بحيث أن شيئاً لا يفسر وجوده إلا ذاته، إذ لا شيء يحده، ولا شيء يسبقه، وهو ذاتها المصدر الأول والمتصل الوحيد لوجود العالم المعتمد على وجوده.

من هنا، يُعد هذا المبدأ أساساً فلسفياً قوياً يدعم فكرة أن "واجب الوجود" هو البداية والنهاية، وهو الحتمي الذي لا يُعزل عن باقي الوجود، وإنما هو شرط وجود جميع الموجودات، دون أن يكون مشروطاً بغيره، ومصدر كل شيء، لأنه غير محدود بزمان، ولا يحتاج لسبب خارجي، وهو كمال مطلق، يُعبّر عن غنى ذاتي، واستقلال كامل، وخلو من الحاجة الخارجة، وهو الحقيقة التي لا تتوقف في تصور العقل، وتتجاوز حدود الزمان والمكان، مما يعزز من ألوهيته ويثبت أسى صفاته من غير حاجة إلى أي شرط خارجي، أو سبب سابق.

3. الثبات وعدم التغيّر:

يتضمن مفهوم التغير عادةً الانتقال من حالة إلى أخرى، فكل وجود يتغير، سواء كان ذلك في إطار تحسن، أو تدهور، أو نمو، أو نقصان. وهو في جوهره، يشير إلى أن هذا النوع من الانتقال يدل على نقص في الكمال أو على الحاجة إلى سبب خارجي لإحداث التغير، فهو يعكس حالة من الافتقار إلى الثبات أو القوة الذاتية. فحين يتغير شيء ما، يُفترض أنه كان في حالة معينة، ثم أصبح في حالة أخرى، وهو في ذلك يربط تغيره بعلة خارجية، أو بقوى خارجية، أو بعوامل تؤثر فيه، مما يجعله مرتبطاً بالأسباب، وليس مستقلاً بذاته.

وفي نظر ابن سينا، فإن هذا المفهوم يتعارض مع طبيعة "واجب الوجود"، لأنه لا يُقَيَّم إلا بصفته ثابتاً، لا يتغير، ولا يطرأ عليه أي تبدل أو تحوّل. إذ إن وجوده كامل، مستقل، متكامل بذاته، لا يحتاج إلى سبب خارجي، أو إلى ظرف معين، لأنه من العدالة بمكان أن يكون غير قابل للنقص، وأن يبقى ثابتاً في ذاته على الدوام، وتلك هي من أسى

صفاته. فالنقص أو التوقف عن التغير يُعدّ عيبًا، لأنه يُشير إلى عدم اكتماله، أو إلى الحاجة إلى عوامل خارجية، وهو ما يناقض كمال "واجب الوجود".

من هنا، تكون صفة الثبات وعدم التغير من أبرز ما يميز "واجب الوجود"، لأنها تضمن استمرارية وجوده، واستقرار ذاته، على عكس الموجودات المتغيرة، التي تعتمد على أسباب خارجية وتظل معرضة للنقص أو الفناء. في ذلك، تكتسب صفة الثبات دلالتها كمقصد أخير وأساس أول لكل وجود، لأنها تمثل الوجود الكامل المتمثل في الاستقلالية التامة، وهو مصدر استقرار العالم وعلته، رغم تغيّر الموجودات الضعيفة والنسبية.

وفي الختام، فإن هذه الصفة الثابتة تُعبر عن كمال مطلق، لأنه لا يعرضه أي تبدّل، وهو فوق كل تغيير، يتصف بالدوام والاستمرار، مما يضفي على "واجب الوجود" سمات الكمال الإلهي، ويجعله الأساس الأقوى، الذي تتفرع منه سائر الموجودات، وتبقى مرتبطة به، تمامًا كما يربط الرابط السبب بفاعليته، في صورة وجود دائم لا يتغير، وتركيب ثابت لا يعصف به التحول.

4. البساطة وعدم التركيب:

تُعدّ البساطة وعدم التركيب من أهم الصفات التي يُفترض أن يتصف بها "واجب الوجود" في المنهج الفلسفي، إذ يتوجب أن يكون خاليًا من أي تجزئة أو تقسيم، بمعنى أنه غير مركب من أجزاء متميزة أو صفات متغايرة، بحيث إن كل تركيب يدل على اعتماد الوجود على عناصر أو مكونات أخرى، ويستدعي وجود علة خارجية تجمع تلك الأجزاء معًا. فإذا كان شيء مركبًا، فإنه قابل للتحليل والتفكيك، ومن ثم يفقد طابع الضرورة، لأنه يكون مرتبطًا بأسباب خارجية، وتتغير خصائصه باختلاف الظروف، سواء كانت زمانية أو مكانية، أو ناشئة عن صفات مكتسبة أو متغيرة.

أما في تصور ابن سينا، فإن "واجب الوجود" لا يمكن أن يتكون من مادة، ولا من زمن، ولا من أي خاصية مكتسبة أو متغيرة، لأنه وجود مطلق، في ذاته، ومتصف بأنه مكتفٍ بذاته، غير محتاج إلى غيره، ثابت في جوهره، لا يتجزأ، ولا يتغير، ولا يتأثر بأي عنصر خارجي. فالبساطة هنا تعني أن كمال "الواجب" هو من طبيعة جوهره ذاته،

والتي لا تنتقص أو تتغير، فهي غير قابلة للتفصيل، ولا يمكن فكها أو تحليلها إلى مكونات أدنى .

هذه الصفة تُمثل أحد أسس المبادئ في فلسفة ابن سينا، لأنها تؤكد على أن "واجب الوجود" مستقل تمامًا عن العلل الخارجية، وأنه مصدر الاستقرار، والثبات، والاستغناء، الذي لا يحتاج إلى أي عنصر مكمل أو متغير ليكتمل، وبها يتميز عن باقي الموجودات، التي تتسم بالتعقيد والتركيب، وتحتاج إلى أسباب خارجية لوجودها، وتكون عرضة للتحلل أو الاختلاف .

وفقًا لابن سينا، كل موجود، بما فيه الكائنات الممكنة والمتغيرة، يحتاج إلى تفسير لما يوجبه وجوده، أي إلى سبب أو علة تفسر حدوثه ووجوده، فالسلسلة السببية، إذا كانت غير محدودة، فهي تؤدي إلى مأزق فلسفي يُسمى "مشكلة اللانهاية"، وهي تتطلب في النهاية وجود نقطة توقف، أو سبب أول، يتم تفسيره على أنه "واجب الوجود".

لكن، يثار هنا السؤال المنهجي: لماذا يُستثنى "واجب الوجود" من الحاجة إلى تفسيرات، ويُعتبر وجوده ضرورة عقلية؟ وما الذي يبرر عقليًا أن نتوقف عند حد "الوجود الضروري"، ولا نطلب تفسير "لم كان ضروريًا كذلك"؟

هنا يبرز مفهوم تحوّل الجهل إلى ضرورة عقلية، الذي يناقشه بعض النقاد المعاصرين، ومن بينهم الفيلسوف الأمريكي "مايكل لو مارتن"، (1932-2015).

يقصد مارتن أن الفلسفة اللاهوتية، حين تواجه حدود العقل البشري في تفسير أصل الوجود، تمضي إلى فرض وجود كائن مطلق، ضروري بذاته، ومستقل تمامًا عن غيره، هذا الكائن، وفقًا لهذا التصور، لا يُستدل على وجوده بالملاحظة أو التجربة، وإنما يُفترض وجوده بالضرورة؛ لأنه الحل النهائي لمأزق سلسلة الأسباب اللامتناهية، وهو الحد الذي لا يمكن للعقل أن يتجاوزه في سياق فهمه لخلق الوجود .

أي أن فرض وجود هذا الكائن المطلق هو نوع من الردع المنطقي على الجهل الفلسفي القائم حول مصدر الوجود، وهروب من تحليل أعمق قد يتعدى قدرات العقل البشري على الإدراك أو التعبير، فالعقل، حين يتأمل في الموجودات الممكنة، يجد صعوبة في تصور عدم وجود سبب أول، وكلما حاول أن يطالبه بشرح "لم" وُجد هذا

السبب، يجده لا يملك إلا أن يفرض وجوده الضروري، لأنه يمثل النقطة التي ينتهي عندها سبيل المعرفة.

وبذلك، يتحول في النهاية الجهل نفسه إلى ضرورة عقلية، إذ يبدو من المستحيل عقلياً تصور عدم وجود هذا الكائن، وتحديد كسبب بذاته. وهذا التصور لا يكفي فقط بكونه فرضاً منطقياً، بل يصبح منطقاً عقلانياً صارماً يلزم العقل بالبقاء عند حد اليقين بوجود "الواجب"، لأنه أحد الضروريات التي لا تتسع لها حدود الإدراك البشري، وهو بهذا يكتسب مكانة حتمية في الفلسفة اللاهوتية، ويُعتمد عليه كحقيقة لا تتوقف على الملاحظة أو التجربة.

يمكن فهم هذا أيضاً على أنه محاولة لربط الحدود المعرفية للعقل، بما يُعرف في الفلسفة بـ "واجب الوجود" عند ابن سينا، حيث يظل العقل عاجزاً عن إيجاد سبب نهائي داخل العالم الممكن، فيحتاج إلى شيء ضروري، ثابت، مستقل، وغير قابل للتحلل، وهكذا ما كان مجهولاً أو خارج نطاق الفهم التجريبي يتحول إلى قاعدة فلسفية قابلة للاستدلال، تمنح العقل أساساً لاستمرار التحليل المنطقي، وتفسر سبب وجود كل الموجودات الأخرى.

ببساطة، "تحويل الجهل إلى ضرورة عقلية" يعني أن غياب تفسير كلي للوجود لا يؤدي إلى الإحباط الفكري، بل إلى صياغة كائن ضروري يُفترض وجوده عقلياً، ما يجعل النقاش حول الوجود أكثر اتساقاً ومنطقياً، حتى في ظل محدودية الفهم البشري.

لكن هذه الاستراتيجية تُبقينا ضمن نطاق ذهني بحت، لا يتجاوز الإطار اللغوي ولا يرتقي إلى مستوى التفسير الفعلي، وأن "واجب الوجود" ليس كائناً داخل الكون، بل خارج نظام الزمان والمكان والسببية، إنه غير مركب، غير متغير، لا مادي، لا زمني، ولا مكاني، وبالتالي، فهو لا يتقاطع مع أية تجربة بشرية أو مرجعية معرفية مألوفة، وبهذا يصبح "واجب الوجود" حذاً مفهوماً لا تجريبياً، أي أنه لا يدل على شيء يمكن أن نتعامل معه، بل هو عبارة عن نهاية سلسلة التفكير السببي العقلي، وليس بداية حقيقية لتفسير محسوس، وهنا تظهر المفارقة الفلسفية:

ابن سينا يقدم "واجب الوجود" بوصفه حلًا لمعضلة الوجود: لا بد من موجود لا يُفسَّر بشيء آخر، كونه نقطة توقف للعقل أمام سلسلة الأسباب المتسلسلة في العالم الممكن، لكنه في الواقع لا يقدم تفسيرًا جديدًا للوجود ذاته، بل يضع حدًا للتساؤل، ويحوّل السؤال عن سبب كل موجود إلى افتراض كائن ضروري بذاته، فبدل أن نحاول فهم لماذا يوجد شيء، نقول ببساطة: "لأنه لا بد أن يوجد شيء لا يحتاج إلى تفسير"، وهذا النوع من الإجابة، كما لاحظ بعض النقاد المعاصرين، يُعد تحويلاً للجهل إلى ضرورة عقلية، أي تحويل حدود معرفتنا أو عدم قدرتنا على الوصول إلى أصل الوجود إلى قاعدة فلسفية تُفرض على العقل، هذا يشبه القول: "لا يمكن أن نواصل التساؤل إلى ما لا نهاية، لذلك لا بد أن هناك شيئاً ليس بحاجة إلى سؤال"، ومع ذلك فإن هذا "الشيء" نفسه يبقى غامضاً، لا يُعرَّف، لا يُوصف، ولا يمكن تصويره بدون الوقوع في تناقض، فهو موجود ضروري ولكن غامض في ذاته، ثابت بلا تحول، مستقل بلا سبب، أزلي وأبدي، بسيط غير مركب، خارج نطاق الزمن والمكان، مكتفٍ بذاته، وبذلك يصبح واجب الوجود نقطة التقاء بين حدود العقل البشري وإمكاناته، ورغم أنه يُقدّم على أنه حل، فإنه في الجوهر لا يجيب عن سؤال "لماذا يوجد شيء" بشكل حقيقي، بل يضع إطاراً عقلياً يسمح للعقل بالاستمرار في التفكير دون الوقوع في تسلسل لا نهائي من الأسباب.

وحقاً لو سلمنا بوجود "واجب الوجود" كمبدأ عقلي، يبقى السؤال المشروع: لماذا يُفترض أن الموجود الضروري، أو ما يسميه الفلاسفة واجب الوجود، يُعرَّف على أنه "إله" بالمعنى الديني؟ بل لماذا يُفترض كذلك أن هذا الإله واعٍ، قاصد، خير، عادل، ومهتم بالبشر؟ ما الرابط بين المفهوم الميتافيزيقي المجرد للوجود الضروري، وبين الصورة الدينية المألوفة للإله في النصوص والطقوس الدينية؟ وكيف يمكن التحقق من أن هذا واجب الوجود هو إله الإسلام، أو المسيح في المسيحية، أو يهوه عند اليهود، أو كريشنا عند الهندوس، أو أهورو مازدا عند الزرادشتية، خصوصاً في ظل وجود أكثر من أربعة آلاف دين يدعي كل منها امتلاك الحقيقة المطلقة؟

هذا التساؤل يسلط الضوء على الفجوة الجوهرية بين الوجود الميتافيزيقي المجرد، الذي يفترض ككائن ضروري مستقل عن كل شيء آخر، وبين الشخصية الدينية للإله، التي تحمل صفات إرادة ووعي وخيرية واهتمامًا بالخلق، وهي صفات تأتي من النصوص المقدسة والتجربة الدينية والثقافة البشرية، في حين تحدد الفلسفة أن هناك كائنًا ضروريًا لا يعتمد على شيء آخر، بينما الأديان تملأ هذا الكائن بالصفات والشخصية التي تجعل البشر يتفاعلون معه ويعبدونه، وهو ما يؤدي إلى تعدد الصور الدينية للإله عبر الثقافات والأديان المختلفة.

غير أن هذا الإسناد في حقيقته لا ينبع من منطق الحجة الفلسفية ذاتها، بل من التأويلات الدينية والتقاليد العقائدية التي تسعى، إلى ربط "واجب الوجود" بالإله المعبود، فالحق أن "واجب الوجود"، من منظور العقل الخالص، قد لا يكون أكثر من فرضية عقلية مهمة، أو اصطلاحًا يشير إلى نقطة توقف مفهومي في تفسير العالم، دون أن يقتضي بالضرورة وجود كائن حقيقي، يمكن تحديد صفاته أو إقامة علاقة واضحة بينه وبين الكون. بعد افتراض وجود "واجب"، تبدأ عملية "إسقاط الصفات" عليه، لأنه لا يحتاج لغيره إذن فهو كامل، لأنه كامل، يجب أن يكون عليمًا، قديرًا، حكيماً... لكن كل هذا تفكير دائري: نُحمّل المفهوم ما نريده مسبقًا، ثم نقول: "إذن هو كذلك"، ولا يوجد دليل عقلي محض على أن واجب الوجود يعلم أو يريد أو يجب أو يعاقب، بل هذه إسقاطات تشخيصية بشرية، نحاول بها جعل "اللامحدود" قريبًا من حاجتنا إلى المعنى،

على النقيض من ذلك، يمكن القول إن "واجب الوجود" لا يتجاوز في كثير من الأحيان كونه بناءً ذهنيًا مجردًا: موجودًا مفترضًا لا يُدرك بالحس، ولا يُشبه أي موجود آخر، ولا يمكن الإحاطة به أو التحقق من حضوره خارج الذهن، ومع ذلك يُقال إنه الأساس لكل ما سواه.

غير أن هذه الخصائص تجعله أقرب إلى ما يمكن وصفه بـ "العدم المقنن" أو "الفراغ التصوري" أكثر مما تجعل منه وجودًا فعليًا قابلاً للبرهنة، في جوهره، يبدو "واجب الوجود" استجابة عقلية لحاجة الإنسان إلى إغلاق سلسلة الأسباب، وإيقاف

التساؤل عند نقطة نهائية، لا اكتشافاً تجريبياً أو حقيقة قائمة بذاتها، فإذا كان إثبات صفاته لا يقوم على حجج برهانية مباشرة، بل على إسقاطات وتأويلات تُستمد غالباً من أطر دينية وثقافية سابقة، يظل السؤال مطروحاً: هل ثمة ضرورة فعلية للتمسك بهذا المفهوم؟ فقد يكون العالم قائماً بلا علة أولى ولا غاية نهائية، بل كوجود معقد، متشابك، غير مقصود ولا موجّه، وفي هذه الحال، لا تنقص قيمة الحياة، بل ربما تتحرر من ثقل الأوهام الميتافيزيقية، لتُفهم بوصفها تجربة إنسانية مفتوحة على الإمكان، لا رهينة لتصور مطلق مفروض سلفاً.

تُطرح في الفلسفة الكلاسيكية، خصوصاً ضمن المدارس الكلامية والفلسفية الإسلامية، جملة من الصفات المشتقة من مفهوم "واجب الوجود"، فيُقال: بما أن هذا الموجود لا يحتاج إلى غيره، فهو قائم بذاته، أزلي، لا يتغير، غير مركب، ولا يشبه شيئاً، وهو كامل بكل المعاني، غير أن هذا البناء، رغم تماسكه الظاهري وقدرته الخطابية على إقناع الذهن المؤلف بهذه العبارات، يعاني من مشكلات منطقية ومفاهيمية جوهرية، يمكن رصدها على المستوى المنهجي والاستدلالي.

إحدى أبرز المشكلات تتمثل في أن الصفات المنسوبة إلى "واجب الوجود" لا تُستنبط من مقدمات بديهية أو منطقية صارمة، بل تُستخرج غالباً من إسقاطات إنسانية أو تصورات عقلية مشروطة بثقافة معينة، وبمفاهيم بشرية عن "الأفضل" و"الأكمل" و"الأليق بالإله". على سبيل المثال، يُقال: بما أن واجب الوجود لا يعتمد على غيره، فهو "كامل"، ثم يُقال إن هذا الكمال يستلزم أن يكون "عالمًا"، و"قادرًا"، و"حيًا"، و"حكيمًا"، وغيرها من الصفات، غير أن هذا الاستدلال يحتوي على قفزة تصويرية غير مبرهنة: فالمقدمة (أنه لا يحتاج إلى غيره) لا تؤدي منطقياً إلى نتيجة موضوعية واحدة بشأن معنى الكمال، ولا تبرر بأي برهان أن هذا الكائن يجب أن يتحلّى بتلك الصفات تحديداً.

هنا يظهر التساؤل الجوهرى: ما معنى "الكمال" أصلاً؟ وهل هو مفهوم موضوعي مستقل يمكن تعريفه بطريقة محايدة، أم أنه مجرد انعكاس لتصوير بشري عن "الأفضلية" والاكتمال؟ وهل الكمال ضرورة منطقية كامنة في ماهية الوجود ذاته، أم

أنه حكم معياري نابع من نزعة إنسانية، نحو تصور مثالي لما يجب أن يكون عليه الإله؟ في هذا السياق، يبدو أن الكمال ليس برهاناً عقلياً يُستنبط من خصائص "الوجود الضروري"، بل هو قالب معياري يُحمَّل لاحقاً على الفكرة بعد تصورهما، فيُقال: "بما أنه واجب الوجود، فلا بد أن يكون أكمل ما يمكن"، دون تحديد موضوعي لما تعنيه "الأكملية"، أو لماذا يجب أن تنطوي على العلم أو الإرادة أو الحياة تحديداً.

بهذا الشكل، تُبنى سلسلة من الاستنتاجات المفصلية عن الإله وصفاته على أساسي غير برهاني، بل على رغبة عقلية في أن يكون هذا الكائن متصفاً بكل ما نربطه نحن بـ"الكمال"، وهو ما يُدخل الاستدلال في دائرة من التعميمات القيمية المقنّعة بمنطق ظاهري، وبهذا، يصبح "واجب الوجود" أشبه بمرآة تعكس رغبات الإنسان الميتافيزيقية، أكثر مما تعكس حقيقة ميتافيزيقية موضوعية، يمكن الدفاع عنها بالتحليل العقلي الخالص.

في القرآن، يظهر الإله بوصفه شخصية ناطقة داخل النص، يتحدث بضمير المفرد والجمع "قَالَ لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى" (سورة طه، آية: 46)، وهو أسلوب يمنح الخطاب بعداً شخصياً مباشراً، فبدل أن يكون الله فكرة غامضة أو مبدأ كونياً مجرداً، يصبح فاعلاً يتكلم، يأمر، ينهى، يجادل، لكن هذا الحضور، رغم إصرار اللاهوت الإسلامي على التنزيه (ليس كمثله شيء)، ينزلق إلى تشبيه بشري من خلال نسب أفعال وانفعالات مألوفة إليه: "غضب، رضا، رحمة، محبة، مكر، كيد، وغيره...."، وهذه الانفعالات تعكس عقلية بشرية تُسقط صفاتها على المطلق، بحيث يغدو الله في القرآن أقرب إلى حاكم مطلق منه إلى كيان متعالٍ خارج الزمان والصفات.

إن العلاقة التي يسوغها القرآن بين الإنسان والله تقوم على منطق الثواب والعقاب: "طاعة الأوامر تجلب الجنة، والمعصية تجرّ إلى النار"، فالخطاب ديني سياسي بامتياز، يربط الإيمان بالامتثال، ويُعرّف الحرية في حدود الطاعة، وفي الوقت نفسه، يحاول النص أن يوازن هذا الوجه السلطوي عبر صفات الرحمة والغفران، ليُبقي العلاقة مشدودة بين الخوف والرجاء.

بخلاف العهد القديم الذي يقدم إلهاً قومياً خاصاً ببني إسرائيل، يوسّع القرآن نطاق الخطاب ليجعل الله "رب العالمين". غير أن هذا "الكوني" لا يلغي الطابع الجدلي المحلي، حيث يتوجّه النص مباشرة إلى العرب في القرن السابع، يخاطبهم، يجادلهم، ويهددهم. هذه الحوارات تجعل من الإله شخصية تدخل في صراع كلامي مع البشر، وهو ما يتعارض مع فكرة الكائن المطلق المتجاوز للعالم.

من هنا يمكن القول إن صورة الله في القرآن ليست كياناً مفارقاً يتعالى على الزمان والمكان، بل هي بنية خطابية تخدم وظيفة سلطوية وتنظيمية: "ضبط السلوك، فرض الطاعة، وإعطاء الشرعية للقانون الديني"، وبذلك، فالإله القرآني لا يظهر بوصفه "المطلق الفلسفي" بل "المطلق السياسي-الأخلاقي" الذي يحاكي عقلية الجماعة ويُشرعن سلطتها الرمزية.

في العهد الجديد³⁷، يُعاد تقديم صورة الإله بعيداً عن النموذج السلطوي المرتبط بالغضب والعقاب، ويُبرز كشخصية أبوية محبة، تهدف إلى خلاص الإنسان لا إلى محاكمته، الله لا يتكلم مباشرة بل يُجسّد نفسه في شخص المسيح، الذي يمشي بين الناس، يشفي المرضى، يعفو عن المخطئين، ويقدّم نفسه فداءً عن البشرية.

فالعلاقة بين الله والإنسان في هذا السياق لم تعد علاقة "عبد ومولى"، بل علاقة "ابن وأب"، قائمة على الحب غير المشروط، والنعمة التي تُمنح لا تُكتسب، فالخلاص في هذا النموذج لا يتحقق عبر الالتزام الحرفي بالشريعة أو كثرة الطاعات، بل بالإيمان بيسوع بوصفه الطريق والحق والحياة، وهذا التحوّل في الخطاب من قانوني إلى وجداني، ومن سلطوي إلى خلاصي، ينعكس في الأسلوب الإنجيلي الذي يتجنّب الوعيد الصريح ويُفضّل خطاب المحبة، مثل "أحبوا أعداءكم"، "ومن كان منكم بلا خطيئة فليرجمها أولاً"، وهي عبارات لا تهدف إلى الهيمنة الأخلاقية بل إلى نزع السلاح الأخلاقي، وتحويل الدين من طقوس إلى علاقة، وهذه الصورة رغم رمزيها العالية، تخلق نمطاً مختلفاً تماماً من التدين، حيث يتحوّل الإله إلى "قلب مفتوح" أكثر منه "قانون

³⁷ كتاب، "الأسطورة والدين. جيمس فريزر. ترجمة أحمد زكي، دار الشروق، القاهرة، 1997.

مطلق"، ما يجعل الخطاب الإنجيلي أكثر قربًا من "الضمير الفردي" وأقل ارتباطًا بالسياسة أو الطاعة الجماعية.

في العهد القديم، تُقدّم صورة الإله في إطار سلطوي صارم، يرتبط بالعهد والشريعة أكثر مما يرتبط بالرحمة الفردية، فالإله هنا هو "يهوه"، الذي يختار بني إسرائيل شعبًا له، ويمنحهم الناموس على جبل سيناء، ويطلبهم بالالتزام الصارم بالوصايا والشرائع، فالعلاقة بين الله والإنسان في هذا السياق ليست علاقة مودة أو قرب وجداني، بل علاقة "سيد وعبد"، أو "ملك وشعب"، قائمة على الطاعة مقابل الحماية، والعقاب مقابل العصيان، يهوه إله يغار، يثأر، يعاقب الخطايا بالمنفى أو الهلاك، ويكافئ الأمانة بالازدهار والنصر، وهو ما يجعل صورته في النصوص العبرية مشبعة بأبعاد قومية: فهو إله بني إسرائيل بالدرجة الأولى، يقاتل أعداءهم، ويمشي معهم في حروبهم، ويقف إلى جانبهم كإله محارب، والنصوص مليئة بعبارات التهديد والوعيد، مثل الطوفان، وسقوط المدن، وضربات مصر، وكلها تؤكد حضور عدالة إلهية قاسية لا تعرف التهاون.

هذا الخطاب ذو الطابع السلطوي يرسّخ فكرة أن الخلاص لا يتحقق إلا عبر الطاعة للشريعة والالتزام بالناموس، فالناموس هنا هو الوسيط بين الله والإنسان، ومقياس القرب والبعد من العهد، وبذلك يصبح الدين في هذا النموذج منظومة "قانونية جماعية"، أكثر من كونه علاقة شخصية فردية، فالإله في العهد القديم ليس "قلبًا مفتوحًا"، بل قانونًا صارمًا، وأداة لضبط الجماعة وربطها بالهوية الدينية والسياسية، فهو مصدر الشرعية للحكم، والمرجعية لكل تفاصيل الحياة اليومية، من الطعام واللباس إلى الطقوس والعبادة، وهذه الصورة تجعل الخطاب التوراتي أقرب إلى التربية السلطوية منه إلى التربية الوجدانية، حيث يتجلى الإله بوصفه مشرّعًا وقاضيًا، أكثر منه أبًا محبًا أو راعيًا عطوفًا.

أما في الهمافاد غيتا، فيُقدّم الإله، متمثلًا في كريشنا، ليس كذات منفصلة تأمر وتنهى وتكافئ وتعاقب على نحو شخصي، بل كتمثيلٍ للوعي الكوني المطلق (البراهمان)، الذي يتجاوز الثنائيات البشرية التقليدية كـ "الخير والشر"، الطاعة

والمعصية، الثواب والعقاب"، ففي هذا النموذج، الإله لا يُقيّم أفعال البشر وفق معيار أخلاقي فردي قائم على النية أو الجزاء، بل يوجّه الإنسان نحو إدراك "الدارما"³⁸، أي النظام الكوني الذي يحدد لكل موجود دوره ووظيفته، والفعل الصالح في هذا السياق ليس ما يوافق شريعة منزلة، بل ما ينسجم مع طبيعة الكائن ومكانه في الكون، ولهذا يدعو كريشنا المحارب أرجونا إلى القتال، لا لأن القتل خير، بل لأن أداء الواجب دون تعلق هو الطريق إلى التحرر (موكشا)، الله هنا لا يتدخل في التاريخ بقرارات، بل يحضر في كل شيء بوصفه كياناً كامناً، خفياً، غير متحيّز، لا يعاقب ولا ينتقم، بل يسمح للكون بأن يعمل وفق قوانينه الداخلية، بهذا يصبح الخطاب الديني في الغيتا أقرب إلى خطاب فلسفي تأملي، لا يبحث عن الإيمان ولا عن الخضوع، بل عن المعرفة والانعتاق، ما يجعل صورة الإله فيها تجريدية، محايدة، أقرب إلى مبدأ كوني شامل من أن تكون شخصية لها رغبات وانفعالات، وهو ما يميّزها جذرياً عن الصورة اللاهوتية في الأديان الإبراهيمية ويمكن بلورة هذا التمييز الثلاثي: في خطاب القرآن بأنه "حجائي تكليفي"، الإنجيل "حكائي تربوي"، الغيتا "تأملي ميتافيزيقي".

تشكل الأديان، في تحليلها النفسي والفلسفي، بنية ثقافية مركّبة تنشأ وتتجذر في الإنسان عبر آليات تتداخل فيها الوراثة الثقافية، التلقين المبكر، الحاجات الوجودية، والبنية النفسية للانتماء والخوف والرجاء، فالعقيدة لا تُبنى على البرهان العقلي المجرد بقدر ما تُرسّخ في النفس كجزء من الهوية المبكرة، إذ يُلقّن الطفل منذ سنواته الأولى أن هناك إلهاً مطلقاً، وأن دينه الحق هو الدين الأوحّد، وأن من يخالف ذلك مصيره الهلاك، مما يخلق منظومة نفسية دفاعية تمنع مساءلة المعتقد بوصفها مساءلة للذات والانتماء والعائلة والمجتمع، هذه البنية الدفاعية تنشئ ما يمكن تسميته بـ"الذات المؤمنة الافتراضية"، وهي ذات تعيد إنتاج الإيمان باستمرار ليس لأنه يقيني، بل لأنه مألوف وآمن ومُحاط بالدعم الاجتماعي.

³⁸ كلمة "دارما" تُستخدم للإشارة إلى تعاليم بوذا، والتي تُخرجنا من حالتنا الذهنية الحالية من الارتباك والتعاسة إلى حالة الوعي والبهجة. كما في كلمة "دين" والتي تأتي من المصطلح اللاتيني "الاندماج سوياً"، تأتي كلمة دارما من الكلمة السنسكريتية "دار" والتي تعني التمسك بحزم أو الدعم.

ومن هنا، فإن تحرير الفكر لا يبدأ بنقد النصوص، بل بنقد الخوف من الشك، ومن جهة أخرى، فإن تعدد الأديان وتناقضها البنيوي يُضعف دعاوى التفرد والاحتكار التي تطرحها كل ديانة، فوجود أكثر من أربعة آلاف ديانة في العالم، معظمها يدّعي الحقيقة المطلقة، والنبوة الإلهية، والوحي، والجنة والنار، يُظهر أن العقائد تتبع الجغرافيا لا الحجة، وأن ما يؤمن به الفرد غالبًا تحدده ظروف الولادة والانتماء لا اقتناع واعٍ، مما يُبرز الطابع النسبي والإنساني للدين، أما على مستوى تحليل الخطاب، فإن البنية النصية للقرآن تكشف ملامح خطاب إلهي يقوم على التوجيه المباشر، والشخصنة، والجدل، والتهديد، والوعد، وهو ما يتوافق مع أنماط الكتابة في بيئات الصراع العقائدي، ويُظهر تطابقًا أسلوبيًا مع نصوص بشرية أخرى في حضارات مختلفة، تختلف في اللهجات والتفاصيل، لكنها تتقاطع في الأهداف والأنماط والمضامين، مما يجعل الخطاب الإلهي، عند تحليله بمعزل عن قدسيته المفترضة، قريبًا في بنيته من النصوص الثقافية التي أنتجها الإنسان في مختلف العصور لتلبية حاجاته في التفسير والانتماء والتنظيم الأخلاقي والاجتماعي، وبذلك يصبح الدين عند تفكيكه ليس صوتًا إلهيًا مفارقًا بل مرآة عاكسة لمخاوف الإنسان وأحلامه ومصالحه التاريخية.

إن استخدام اللغة البشرية لوصف كيان يُفترض أنه ميتافيزيقي، لا يشبه شيئًا في العالم الطبيعي، إذ تُستخدم في الخطاب الديني ألفاظ مثل "يعلم"، "يريد"، "يخلق"، "يرحم"، "يغضب"، "يتكلم"، وكلها ألفاظ تنتهي إلى التجربة البشرية المحسوسة، وهي تُفهم من خلال السياق الإنساني الذي نعرفه، والذي يتضمن الزمان والمكان والانفعال والحاجة والتغير.

لكن حين تُنسب هذه الألفاظ إلى "واجب الوجود" أو إلى الإله في العقائد التوحيدية، يُقال في الوقت نفسه: "لكن ليس كعلمنا، ولا كإرادتنا، ولا ككلامنا..."، فيتم نفي أي تماثل بين الصفة الإلهية والصفة البشرية، مع الإبقاء على نفس اللفظ الذي لم يُشتق معناه إلا من التجربة الإنسانية، هنا تظهر المفارقة اللغوية والمعرفية: إن كانت هذه الصفات لا تُشبه ما نعرفه، فبأي معنى يمكن فهمها أصلًا؟ وإذا كان معناها

يختلف جذريًا عن المعنى المعروف، فكيف نبرر استخدام نفس الألفاظ دون الوقوع في التشبيه أو الغموض الكامل؟

إذن نحن أمام خيارين كلاهما إشكالي: إما أن هذه الصفات تُستخدم استخدامًا مجازيًا أو رمزيًا صريحًا، وبالتالي لا تحمل معناها الحقيقي كما نفهمه بشريًا، مما يجعل الحديث عنها غامضًا أو عديم الجدوى المعرفية، أو أنها تُستخدم بما هو مأخوذ من الإنسان، وبالتالي تُدخل فكرة "واجب الوجود" في دائرة التشبيه، وهي دائرة مرفوضة عقائديًا في معظم المذاهب الكلامية، وعلى رأسها التيار التنزيهي في الإسلام كالمعتزلة والأشاعرة.

المعتزلة: شدّدوا على أن الله منزّه عن مشابهة المخلوقات، فرفضوا الصفات المجسّمة مثل اليد والوجه والغضب بالمعنى الحسي، قالوا إن هذه أوصاف مجازية يجب تأويلها، هدفهم حماية التوحيد من أي شبهة تشبيه، والفلاسفة المسلمون (الفارابي، ابن سينا، ابن رشد): ذهبوا أبعد، إذ جعلوا الله "واجب الوجود" منزّهًا عن الزمان والمكان، بسيطًا غير مركّب، لا يتغير ولا يتجزأ، والتنزيه عندهم ليس مجرد لاهوت جذلي بل هو شرط عقلي للوجود المطلق.

الأشاعرة: (موقف وسط): قبلوا إثبات الصفات لكن مع قولهم إنها "بلا كيف"، أي لا نعلم حقيقتها، تفاديًا للتجسيم مع عدم السقوط في التعطيل.

في الديانتين اليهودية والمسيحية، وجد التيار التنزيهي مجالًا خصبًا للتطور، ففي الفلسفة اليهودية الوسيطة، يمثل "موسى بن ميمون" (1135-1204م) أوضح نموذج، إذ اعتبر أن الإله لا يمكن وصفه بصفات إيجابية على الإطلاق، لأن كل وصف إيجابي يوقع في التشبيه، بل لا يجوز أن نقول "الله حكيم" أو "قوي" بمعنى مشابه لصفات البشر، وإنما يقتصر القول على ما ليس هو: "ليس جاهلاً"، "ليس ضعيفًا"، "ليس فانيًا"، أي أن المعرفة بالله تكون عبر النفي لا الإثبات، هذا المنهج جعل صورة الإله في الفكر اليهودي الفلسفي شديدة التجريد، منزّهة عن كل أشكال التحديد أو التشخيص.

أما في المسيحية، فقد تبلور التنزيه فيما يُعرف بـ "اللاهوت السلبي"، وهو اتجاه بارز عند آباء الكنيسة الشرقية (مثل القديس غريغوريوس أسقف نيصص، وديونيسيوس الأريوباغي المنحول)، هؤلاء أكدوا أن الله يفوق كل إدراك بشري، وأن اللغة العادية قاصرة عن وصفه، لذا فالموقف الصحيح ليس أن نصف الله بما هو عليه، بل أن نقول فقط ما ليس هو: "لا محدود"، "لا متغير"، "لا مدرك"، وهكذا يتحول التنزيه إلى موقف روحاني وفلسفي في آن، يضع الله في أفق غامض، لا يُعرف إلا بالسكوت أكثر مما يُعرف بالكلام.

النتيجة الفلسفية من هذا الإشكال هي أن الحديث عن صفات الإله باستخدام اللغة البشرية محكوم إما بالغموض أو بالمفارقة: فإما أن الكلام لا يعني شيئاً يمكن تصويره بوضوح، وإما أنه يتناقض مع المبدأ الديني القائل بأن الله "ليس كمثله شيء"، وهذا ما يجعل الخطاب الكلامي حول الصفات الإلهية عرضة للتأويلات الدائمة، دون إمكانية إقامة تصور معرفي دقيق يمكن الدفاع عنه برهانياً دون تعارض داخلي.

إذا افترضنا، كما يُطرح في علم الكلام والفلسفة الإسلامية وبعض فروع اللاهوت، أن صفات الإله كليّة القدرة، كليّة العدل، وكليّة الرحمة يمكن إثباتها عن طريق التعقل، فإن السؤال المشروع هو ما إذا كانت هذه الصفات، عند جمعها، تتسق منطقياً وتتوافق مع ما يُلاحظ من مظاهر الواقع، فصفة "القدرة المطلقة" تعني أن هذا الكائن قادر على كل شيء ممكن من غير عجز، وصفة "العدل الكامل" تقتضي أن كل أفعاله موزونة بالحكمة والتوازن الأخلاقي، بينما "الرحمة المطلقة" تفترض سعة لا نهائية للعفو والتجاوز والعناية بمخلوقاته، غير أن ضمّ هذه الصفات في كيان واحد، كما هو الحال في التصورات الإبراهيمية، يثير إشكالات منطقية كبرى.

أولاً: تُعد قضية وجود الشر في العالم واحدة من أبرز الإشكالات الفلسفية واللاهوتية التي تواجه تصور الإنسان عن الله وقدرته المطلقة، إذ يُفترض في الإله في التصور الديني أن يكون قادراً على كل شيء، وأن يمتلك القدرة على إيقاف الشر ومنع الظلم والمعاناة، ولكن، مع وجود الشر في صورته الأخلاقية، مثل الظلم، والقهر،

والمعاناة الإنسانية، والآلام الناتجة عن الكوارث الطبيعية كالزلازل والأوبئة، يثور التساؤل التالي: إذا كان الله قادراً على إزالتها، فلماذا يسمح بوجودها أو ببقائها في العالم؟ وفي سبيل الإجابة على هذا التساؤل، يُطرح فرضية تقول: إذا كان الله قادراً على منعه، ولكنه لم يفعل، فإن ذلك يعني إما أن يكون غير رحيم، أو غير عادل، أو أن قدرته محدودة، فلو كان غير رحيم، لكان يتخلى عن رحمته ويهمل معاناة البشر، مما ينفي صفة الرحمة الإلهية، وإذا كان غير عادل، لكان يظلم خلقه ويقصي عنهم العدل، وهو ما ينفي صفة العدل الإلهي، وأما إذا كانت قدرته محدودة، فهي تعني أن الله غير قادر على تحقيق الكمال المطلق، وهو بذلك ينقض واحداً من أهم صفات الألوهية، وهو القدرة المطلقة.

كل من هذه الاحتمالات يؤدي إلى إقصاء إحدى الصفات الأساسية التي يُتبعى أن تتصف بها شخصية الإله في العقيدة الأصلية: الرحمة، والعدل، والقدرة المطلقة. وهكذا، تتحول مسألة الشر إلى تحدٍ فكري يتطلب تفسيراً منسجماً ومتناسكاً يوازن بين صفات الله المثالية، وبين واقع الشر والمعاناة. ففي إطار هذا الإشكال، يتبنى كثير من المفكرين الفلاسفة واللاهوتيين، عبر التاريخ، نظريات تفسر وجود الشر كاختيار حر للإنسان، أو كتجربة ضرورية لتمييز الخير من الشر، أو حتى كتمثيل للأمر الإلهي غير المفهوم بشكل كامل.

وفي النهاية، يبقى السؤال المفتوح هو: كيف يمكن الإيمان بصفاته الكاملة من رحمة وعدل وقدرة، في حين يظل الشر حاضراً في العالم، وهو الأمر الذي يستدعي التفكير العميق في طبيعة العلاقة بين الإله والعالم، وما إذا كانت طبيعة الشر تتنافى مع الكمال الإلهي أم أنها جزء من خطة أكبر يجهلها البشر، وتحتاج إلى فهم أعمق لحقائق الوجود والإرادة الإلهية.

ثانياً: تُعد مسألة عدالة الله من أكثر المسائل إثارة للتساؤل والجدل في الفكر اللاهوتي والفلسفي، خاصة عندما يُعامل الله كمصدر مطلق للعدالة، يتصف بالحكمة والعدل العقلي المطلق. فإذا كان الله عادلاً بمعنى ينسجم مع العقل والمنطق،

فإن السؤال يبرز بشكل أكثر إلحاحًا: كيف يُعاقب الله مخلوقاته على أفعال يُقال إنه قدّرها وسبّها وأراد وقوعها، بمعنى أن أفعالها قد اختيرت أو خُطّطت من قبله مسبقًا؟ هذا التساؤل يركز على ارتباط قضيتي القدر والمشيئة، بمعنى أن الأفعال الإنسانية، بما فيها الشر والمعصية، تُقال إن الله قد قدرها وسبّها ضمن خطة إلهية، وأنه أرسل البشر لحمل مسؤوليتهن عنها، إذن، فإن العقوبات التي يفرضها الله على هذه الأفعال، تبدو كأنها تتنافى مع عنصر "الاختيار الحر"، وهو الركن الأساسي للمحاسبة الأخلاقية والأدبية، فكيف يُعقل أن يُعاقب الله مخلوقًا على فعل هو في حقيقة الأمر من صنعه، أو موضع إرادته المسبقة؟

هذه المشكلة تثير تناقضًا ظاهرًا بين مفهوم العدالة الإلهية، الذي يفترض أن يكون مبنياً على الاختيار الحر والمعرفة المسبقة، وبين فكرة أن الله قد قدر وعين الأفعال قبل وقوعها، مما يتنافى مع منطق المسؤولية والمساءلة الأخلاقية، فإن كان الله قد خطّط لكل شيء بشكل مسبق، فهل يُعدّ الإنسان مسؤولاً عن أفعاله حقًا، أم تبدو أفعاله وكأنها مجرد نتائج لمشيئة إلهية مُبرمجة، وهو الأمر الذي يهدد مفهوم الحرية الإنسانية ويشلّ أسس العدل الأخلاقي؟

وفي محاولة للإجابة على ذلك، عرض الفلاسفة والمتكلمون لطيفًا من فرضيات، منها أن القدر الإلهي لا يتنافى مع الاختيار الحر، وأن الله القدير قد جعل للإنسان عنصر الاختيار الحر، رغم علمه المسبق، مما يجيز للإنسان أن يختار ويحاسب على أفعاله، وفي ذات الوقت، يظل العلم الإلهي شاملاً لكل أفعال الإنسان قبل وقوعها. لكن، تظل هذه الإشكالية قائمة، وتظل المسؤولية من أبرز قضايا التوفيق بين العدل الإلهي، وعنصر الحرية الذي يُعدّ أساسًا للمحاسبة الأخلاقية، وهو ما يجعل الحديث عن قضية القدر والمشيئة من أكثر المسائل تعقيدًا، وتطلب حضورًا فلسفيًا عميقًا يدرك سرّ العلاقة بين علم الله، وخططه المسبقة، وحرية الإنسان، وعدالة العقاب.

وثالثًا، تُعد مسألة تناقض الرحمة المطلقة مع وجود عقاب أبدي من أكثر الإشكالات التي تواجه تصور الإنسان عن طبيعة الله الرحيم، فإذا كان الله رحيماً بمعنى

أن رحمته غير محدودة، تتجاوز كل تصور بشري، فكيف يمكن أن يتوافق هذا التصور مع وجود عقاب أبدي لا نهاية له على ذنوب محدودة وقعت في حياة زمنية محددة؟ العقاب الأبدي، كالذي يُتصور في إطار مفهوم "الجحيم الخالد"، يُقال إنه يُفرض على ذنب محدود، وقع في سياق زمني محدود، بينما دوام العقاب بلا نهاية، يُعدّ في حد ذاته تناقضًا صريحًا مع مبدأ الرحمة المطلقة، الذي يفترض أن الرحمة لا تنتهي، وأن الله، باعتباره "الرحيم"، يمنح مغفرة لا حدود لها، ويُعامل عباده بمنتهى اللطف والرحمة. فكيف إذن يُبرر وجود النار الأبدية، مع أن الذنوب التي استحقّت العقاب تتعلق بزمن محدود، وذنوب قد تكون بسيطة، أو قابلة للمحو والمغفرة، إن أُخذت على أنها خطايا أو أخطاء عابرة؟

وحقّ لو اعتبرنا أن العقاب الأبدي يُعدّ تعبيرًا عن عدالة إلهية، فإنه، من ناحية فلسفية وأخلاقية، يُهدد مفهوم الرحمة المطلقة، ويبدو وكأنه يطغى على جانب المحبة واللطف الإلهي. ذلك أن الروح التي تعاني عذابًا لا نهاية له، تتناقض مع مفهوم الله كـ"رحيم" في أسى معانيه، وخاصة أن ذلك العذاب، رغم حدوده الزمنية، يُعدّ، في المنظور العقلي، عقابًا غير متناسب مع ذنب محدود، الأمر الذي يثير إشكالًا أخلاقيًا وفلسفيًا حول مدى انسجام الرحمة المطلقة مع العقاب الأبدي.

وهنا، يطرح الفكر الفلسفي واللاهوتي تساؤلًا جوهريًا وهو: هل يمكن تعريف الرحمة بحيث تتسع وتتحمّل مفهوم العقاب الأبدي، دون أن يفقد المعنى الأخلاقي الأصيل للرحمة؟ أم ينبغي إعادة النظر في تصور العقاب، وما إذا كان يمكن أن يكون مؤقتًا، أو رمزيًا، بحيث لا يتناقض مع الطبيعة الرحمانية الإلهية؟

وفي النهاية، تُبرز هذه المشكلة أعمق تساؤل حول طبيعة العدالة الإلهية، ومرونتها، وهل يمكن، في إطار تصور إله رحيم، أن يكون للعقاب الأبدي مكان، أم أن هذا التصور يتطلب إعادة النظر الجذرية في فهمنا للعدالة والرحمة، بحيث تتوافقا ضمن إطار إلهي لم ينفِ العدالة، بل يسعى إلى تحقيق مفهوم الرحمة بشكل غير محدود.

بناءً على ذلك، فإن الجمع بين هذه الصفات الثلاث في كيان واحد يصطدم بتناقض منطقي داخلي، لا يمكن تجاوزه دون اللجوء إلى تأويلات كلامية أو بلاغية تُعيد تعريف الصفات بطريقة تجعلها مهمة أو غير قابلة للاختبار العقلي، وعليه، فإن انسجام هذه الصفات ليس برهانيًا بطبيعته، بل يتطلب قبول مقدمات إيمانية أو اعتماد مسارات تأويلية خارجة عن نطاق البرهان الفلسفي الصارم.

هذا الاعتراض يسلط الضوء على فصلٍ ضروري بين نوعين من التصور: الأول، تصور "مبدأ أول" أو "ضرورة وجودية" كاستنتاج عقلي ميتافيزيقي؛ والثاني، تصور "إلهٍ شخصي" يحمل صفات الوعي والإرادة والرحمة والعدل، ويقوم بأفعال كالعقاب والمكافأة والتشريع، والخطأ المنهجي الشائع في كثير من الطروحات الكلامية هو القفز من التصور الأول إلى الثاني دون مبرر عقلي كافٍ، وكأن إثبات وجود "علّة أولى" كافٍ لتبرير الإيمان بإله ديني مكتمل الصفات والمقاصد.

فالاستدلال العقلي، حتى في أفضل حالاته، إذا انطلق من مبدأ السببية أو من امتناع التسلسل، قد يفضي إلى افتراض وجود "ضرورة وجودية" أو "مبدأ أول" لا يعتمد على غيره، لكنه لا يقتضي منطقيًا أن يكون هذا المبدأ "ذاتًا واعية" تعرف وتريد وتختار، لأن هذه الصفات تنتمي إلى عالم الوعي الشخصي، وهي مستنبطة من خبرة إنسانية، كذلك لا يستتبع هذا المبدأ أنه يخلق عن قصد، أو يهتم بالمخلوقات، أو يرسل رسلًا ويحاسب العباد، لأن كل هذه الأوصاف تفترض قصدًا ذاتيًا ونظامًا أخلاقيًا وتواصلًا، وهي أمور لا يمكن استخلاصها من مجرد فكرة "الوجود الضروري" دون افتراضات إضافية لا يمنحها البرهان الميتافيزيقي في ذاته.

إذن، ما يمكن استخلاصه من التحليل العقلي الصرف هو فقط "فكرة" مجردة لمبدأ كوني غير مشروط، كضرورة وجودية تقف وراء وجود الأشياء أو تسلسل الأحداث، لكن هذه الفكرة تظل أقرب إلى تصور مجرد، بلا ملامح شخصية أو وعي أو أخلاق، إنها أشبه بـ "شروط الوجود" أو "أساس الوجود"، لا بـ "إلهٍ حيٍّ يسمع ويرى ويحب ويغضب".

وبالتالي، فإن الانتقال من هذا المبدأ الميتافيزيقي إلى العقائد الدينية التي تنسب إليه الإرادة، والرحمة، والعدل، والمساءلة، والتكليف، يتطلب "قفزة تأويلية أو إيمانية" تتجاوز ما يتيح العقل وحده، وهذا يعني أن العقل بحد ذاته، لا يُثبت "إلهًا دينيًا" بمعناه الكامل، بل يكفي بتقديم تصور أولي مجرد، تُضاف إليه لاحقًا طبقات لاهوتية ذات طابع ثقافي وقيمي نابع من الإنسان، لا من البرهان العقلي المحض.

هذا الطرح يبرز إشكالية جوهرية في بنية الخطاب الكلامي والفلسفي المتعلق بإثبات صفات "واجب الوجود"، وهي غياب إمكانية التحقق، فالصفات المنسوبة لهذا الكيان، مثل القدرة المطلقة، العلم التام، الرحمة اللامتناهية، الذاتية المطلقة، والحياة الأزلية، ليست قابلة للاختبار أو الرصد، لا يمكن التأكد منها تجريبيًا كما في العلوم الطبيعية، ولا حتى ملاحظتها بشكل غير مباشر كما يحدث في بعض الاستدلالات العقلية المرتبطة بالواقع المحسوس.

لذلك تبقى هذه الصفات في إطار فرضيات مفهومية مجردة، تُسهم في بناء نموذج نظري لإغلاق سلسلة الأسباب أو لتفسير الوجود، لكنها لا توفر دليلًا ملموسًا على وجود الكائن أو على طبيعة صفاته، مما يجعل الخطاب الفلسفي الديني في هذا المجال يعتمد بشكل كبير على الإقناع العقلي والتقاليد الفكرية أكثر من اعتماده على تحقق تجريبي أو ملاحظ.

في الحقيقة، هذه الصفات تُستنبط من مفاهيم نظرية محضة مثل "الوجوب الوجودي"، "الكمال المطلق"، أو "التنزيه عن النقص"، وكلها مفاهيم مجردة بحتة لا تحيل إلى تجارب حسية، بل تُبنى من خلال نظام مفهومي مغلق يستند إلى قواعده الخاصة دون مرجعية تحقق خارجية، بالتالي، فإن ما يُعرض على أنه "استنتاج عقلي" غالبًا ما يكون نتيجة تراكمات مفاهيمية نابعة من نسق فكري محدد، لا من تفاعل مع الواقع الخارجي القابل للاختبار أو الدحض.

ومن هذا المنظور، فإن الفرق بين هذه البنية الفلسفية وبين الأساطير الميتافيزيقية أو الخرافات الدينية ليس في الجوهر المنهجي، بل فقط في لغة العرض: فالأسطورة تستخدم لغة رمزية وشعبية ومباشرة، بينما الخطاب الفلسفي يوظف لغة

تجريدية، منطقية، تبدو عقلانية في ظاهرها، لكنها تؤسس لمفاهيم لا تقل بعداً عن الواقع عن تلك التي تُطرح في المرويات الدينية أو الأسطورية.

بعبارة أخرى، حين تُقال عبارات مثل "هو يعلم كل شيء دون أن يكون علمه كعلمنا"، أو "هو رحيم بلا حدود ومع ذلك يعذب إلى الأبد"، أو "هو موجود ضرورة ولا يشبه شيئاً"، فإننا أمام نظام لغوي مغلق يُعيد تعريف المصطلحات لتناسب الفكرة، لا ليصف واقعاً يمكن التحقق منه، مما يُفقد هذه الادعاءات صفتها المعرفية بالمعنى الفلسفي التجريبي أو حتى العقلي البرهاني القابل للتقييم من خارج الإطار نفسه.

في المحصلة، يبقى هذا النوع من التصورات ضمن دائرة الخطاب النظري المغلق، الذي لا يُنتج معرفة قابلة للاختبار أو التحقق، بل يندرج في إطار ما يمكن تسميته بـ"الأسطورة العقلانية" أي أسطورة مكتوبة بلغة منطقية وليست خرافية، لكنها قائمة على إيمان مفترض لا على تحقق معرفي، وهنا يتجلى النقد الدقيق لبنية هذه المحاولات: حين يُستمد من فكرة "واجب الوجود" صفات مثل العلم، القدرة، الحكمة، والإرادة، لا يكون ما يُمارَس استنباطاً منطقياً صارماً، بل إسقاط لغوي ومعنوي لمفاهيم إنسانية على تصور ميتافيزيقي مجرد.

فالوجوب في حد ذاته، بوصفه "وجوداً غير مشروط" أو "ضرورة وجودية"، لا يحمل أي دلالة شعورية أو أخلاقية، إنه مجرد شرط فلسفي لوجود العالم، ومع ذلك يقوم الخطاب الكلامي والديني لاحقاً بتحميل هذا المفهوم بكل التصورات اللاهوتية التقليدية عبر سلسلة من القياسات التمثيلية، التي تفترض أن الكمال يقتضي العلم والقدرة والرحمة، دون برهان مستقل لكل صفة، بل بناءً على تماثل مع المفهوم الإنساني للكمال.

هذا النوع من التفكير يفتح الباب لما يمكن تسميته بالدور المنطقي: إذ يبدأ البرهان من فكرة ميتافيزيقية مجردة ومحدودة (الوجود غير المشروط)، ثم يُضاف إليها تدريجياً تصور مسبق عن الإله مأخوذ من الموروث الديني (الإله الواعي، العادل، المُحاسب)، ثم يُقال إن هذه الصفات نابعة بالضرورة من "الوجوب"، وكأن النتيجة

كانت موجودة ضمناً في المقدمة من البداية، دون أن يُنتج البرهان شيئاً جديداً في الحقيقة.

بهذا الشكل، ما يحدث هو نوع من التحديث البلاغي لا تصوري: يتم تقديم تصور قديم عن الإله، "بكل ما يحمله من صفات نفسية وأخلاقية مألوفة" في قالب فلسفي مزيّن بلغة "الوجوب" و"الكمال" و"التنزيه"، دون أن يُنتج الخطاب نقلة معرفية حقيقية أو تطويراً نوعياً في فهم الوجود أو الإله، إنه باختصار: تدوير لفكرة تقليدية في لغة جديدة، لا تأسيس جديد لمفهوم متجاوز فعلياً للتصورات البشرية القديمة.

من أشهر الحجج الفلسفية التي قُدّمت لإثبات وجود واجب الوجود هي الحجة القائلة بأن جميع الموجودات التي نراها في العالم هي ممكنة الوجود، أي أنها لا تمتلك في ذاتها ضرورة وجودها، بل يمكن أن توجد ويمكن ألا توجد، ولأن كل موجود ممكن يحتاج إلى سبب يخرج من العدم إلى الوجود، فإن سلسلة الأسباب لا يمكن أن تمضي إلى غير نهاية، وإلا لبقى وجود الأشياء معلقاً دون تفسير نهائي، ومن هنا يُستنتج أن هذه السلسلة يجب أن تنتهي عند "موجود ضروري" لا يحتاج إلى علة، لأنه واجب الوجود بذاته، أي أن وجوده لا يمكن عدمه، وبه تُفسّر باقي الموجودات الممكنة، غير أن هذه الحجة، رغم ترتيبها الظاهري وصرامتها السطحية، تقوم على عدد من الافتراضات الفلسفية غير المبرهنة، التي تستحق التمحيص والنقد، وأهمها هو مبدأ العلية نفسه، أي القول بأن "كل شيء له سبب" أو "لكل حادث علة".

فهذا المبدأ ليس قانوناً عقلياً بديهياً بالمعنى المنطقي الخالص، بل هو تعميم استقرائي مستخرج من ملاحظات داخل العالم الطبيعي، أي من السلوك المنتظم للظواهر في الكون كما نختبره، وهو ما يجعل هذا المبدأ خاضعاً لتجربة وحدودها، وبالتالي فإن تعميمه خارج نطاق التجربة، ليشمل الوجود بأكمله أو ليحكم على أصل الكون، ليس نتيجة ضرورية، بل اختيار فلسفي مسبق مبني على تصور معين للكون وللعقل. وبناءً عليه، فإن الانتقال من العلية داخل الكون إلى علية مطلقة للكون نفسه هو نوع من التوسّع الاستنتاجي الذي لا يضمّنه المنطق، لأن ما يصح داخل نظام لا

يصح بالضرورة على النظام ككل، تمامًا كما لا يمكن استنتاج خصائص الكل من خصائص أجزائه بشكل قاطع.

فالقول إن كل شيء في الكون يحتاج إلى سبب لا يعني أن الكون نفسه، كمجموع، يحتاج إلى سبب، وهذا يُظهر أن الحجة تنطوي على تعميم ميتافيزيقي غير قابل للتحقق التجريبي ولا للبرهنة العقلية المستقلة، مما يجعلها عرضة للنقض بمجرد الطعن في صحة هذا التعميم أو في صلاحيته لتفسير "الوجود ككل"، لا سيما أن هذا الوجود، بحد ذاته، قد لا يخضع لمبدأ العلية أصلاً، بل قد يكون واقعة أولى غير مفسّرة، كما يقبل به بعض التيارات الفلسفية التي ترى أن السؤال عن "السبب الأول" قد يكون خاطئاً من حيث المبدأ، لأنه يفترض أن الوجود يجب أن يكون مفسّراً، وهو افتراض لا دليل عليه، مما يجعل هذه الحجة في نهاية المطاف دائرة بين فرضية العلية وتعميمها، دون أن تخرج إلى مستوى البرهان الملزم.

واحدة من الدعامات الأساسية في البراهين الكونية هي الفرضية القائلة إن سلسلة العلل لا يمكن أن تكون لا نهائية، تُطرح هذه الحجة كيقين عقلي: إن لم تكن هناك بداية، فلن يكون هناك تفسير حقيقي لأي شيء، وسيظل كل شيء معلقاً على ما قبله، إلى ما لا نهاية، دون أساس نهائي، لكن عند التأمل في هذا الافتراض، يتبين أنه ليس بالضرورة يقيناً عقلياً، بل قد يكون خياراً فلسفياً مفضلاً، نابغاً من حاجة نفسية أو مفهومية لإغلاق سلسلة الأسباب، ولفحص مدى قوته، لا بد من طرح الأسئلة التالية:

• هل اللانهاية مستحيلة عقلاً؟

• هل التسلسل اللامتناهي يؤدي فعلاً إلى تناقض؟

• أم أن المشكلة تكمن في حدود تصورنا، لا في منطق الواقع؟

في الواقع، العقل لا يمنع مبدئياً وجود اللانهاية، بل على العكس، في الرياضيات "وتحديداً في نظرية المجموعات كما عند "جورج كانتور" (1845-1918): تمثل الأساس الرياضي الحديث لفهم اللانهاية وتنظيم الكائنات الرياضية في مجموعات بكل دقة ومنهجية، وتُعتبر مجموعات لا نهائية (كالأعداد الطبيعية أو

الحقيقية) جزءاً طبيعياً من النسق الرياضي، فهذه اللانهاية ليست فقط قابلة للتفكير، بل تُوظَّف بشكل فعال في النماذج الفيزيائية والرياضية.

أما على مستوى الفيزياء الحديثة، فإن النظريات الكونية المعاصرة بما فيها "ميكانيكا الكم ونظرية النسبية" لا تتطلب بالضرورة "نقطة بداية" للكون بالمفهوم المطلق، وبعض النماذج الكونية، مثل نموذج "الكون الدوري" أو "الكون اللانهائي في الزمن"، تقبل فكرة أن الزمن نفسه قد يكون ممتداً بلا بداية حقيقية، بل إن "السببية" نفسها قد لا تكون مطلقة في كل السياقات، خصوصاً في مقاييس ما دون الذرية.

وعليه، فإن رفض التسلسل السببي اللانهائي ليس ناتجاً عن تناقض منطقي أو ضرورة عقلية، بل يبدو أنه ناتج عن حاجة معرفية إلى الاكتفاء والتفسير النهائي، وهو أقرب إلى حاجة إلى نقطة استقرار في التفكير، لا إلى قاعدة عقلية صارمة، وبما أن العقل لا يمنع من حيث المبدأ، وجود تسلسل لا متناهٍ، بل يتعامل معه في نظمه الرياضية والفيزيائية، فإن القول باستحالته يبدو أقرب إلى افتراض ميتافيزيقي مسبق منه إلى برهان عقلي نهائي.

باختصار، إنكار التسلسل اللانهائي في العلل ليس مسألة برهانية، بل هو موقف فلسفي مُسبق، يسعى إلى "تأمين" المعرفة بوجود علة نهائية، لا إلى كشف حتمي لما يفرضه العقل، إنه قرار بأن يكون هناك بداية، أكثر من كونه ضرورة تفرضها البنية العقلية أو الواقع الفيزيائي ذاته، وفي هذا السياق يظهر التساؤل: هل وجود "سبب أول" يحل المشكلة؟

هذا الاعتراض يضرب في صميم ما يُعرف بـ"برهان العلة الأولى" أو "برهان الكوسمولوجيا" في الفلسفة الكلاسيكية، الذي يفترض أن لكل شيء سبباً، وأنه لا يمكن أن يوجد تسلسل علّي لا نهائي، وبالتالي يستلزم وجود "سبب أول غير معلول" يتوقف عنده التسلسل، ويُقدَّم هذا السبب عادة تحت مسمى "واجب الوجود"، ويفترض أن وجوده ضروري وغير محتاج إلى علة، لكن هنا تبدأ الإشكالات المنطقية والفلسفية العميقة.

أولاً، لو سلمنا فعلاً بأن التسلسل اللاهائي في الأسباب مستحيل، فمجرد وضع "نقطة توقف" لا يعني بالضرورة أننا قدّمنا تفسيراً حقيقياً، إن القول "واجب الوجود هو السبب الأول" لا يفسر لماذا لا يحتاج هذا السبب نفسه إلى سبب، بل يكتفي بافتراض ذلك، دون تقديم مبدأ تفسيري مستقل أو قابل للتحقق، فالسؤال الجوهرى يبقى قائماً: لماذا هذا "السبب الأول" بالذات لا يحتاج إلى سبب، بينما يُفترض أن كل ما سواه يحتاج؟ أليس هذا خرقاً لقاعدة العلية التي قام عليها البرهان من الأساس؟

ثانياً، إذا كان الهدف من البرهان هو منع "الوقوف التعسفي" في سلسلة الأسباب، فإن التوقف عند "واجب الوجود" دون تفسيرٍ لامتيازهِ عن بقية الموجودات هو في ذاته توقف تعسفي، لماذا لا نُجري نفس المنطق على "الكون نفسه"، ونقول: هو موجود، لا نعرف له سبباً، لكنه قد يكون "بلا علة" أو "ضرورة في ذاته"، أو أن السؤال عن علته لا معنى له؟ بهذا، يصبح "الكون نفسه" مرشحاً للتفسير بنفس قوة، أو ضعف، مفهوم "السبب الأول"، دون الحاجة إلى افتراض كائن خارج الطبيعة.

ثالثاً، القول بـ "سبب لا يُسأل عن سببه" هو نوع من الاستثناء المنطقي غير المبرر، فهو يخرق مبدأ العلية حينما لا يخدم النظام، ثم يعيده حينما نريد تفسير ما يليه، فإذا سُمح بمثل هذا الاستثناء الميتافيزيقي، فإن قاعدة العلية كلها تصبح محل شك، ويمكن أن يُنسب نفس الاستثناء إلى أي شيء، مما يُضعف قوة البرهان نفسها ويجعله دائرياً.

رابعاً، ما يحدث فعلياً في هذا النمط من التفكير ليس تفسيراً للتسلسل، بل إيقافه تعسفياً عند نقطة مختارة سلقاً، ثم منح هذه النقطة صفات مطلقة (كالوجوب، والاستغناء، والكمال...) كي تبدو مقبولة عقلياً، دون برهنة تلك الصفات في حد ذاتها، بهذا، لا يكون البرهان قد حلّ لغز "لماذا يوجد شيء بدلاً من لا شيء؟"، بل يكون قد أعاد صياغة السؤال بلغة فلسفية، ثم أغلقه بافتراض غير مفسّر.

النتيجة المنطقية هي أن مفهوم "السبب الأول غير المعلول" لا يُقدّم تفسيراً فعلياً، بل يُمثّل نهاية اصطلاحية للتسلسل، تُقدّم على أنها جواب، بينما هي في

جوهرها نقطة توقّف ذهنية تتجنب الإقرار بحدود الفهم البشري للتسبب الكوني، وفي هذا السياق، فإن "واجب الوجود" لا يغني عن السؤال، بل يُعيد تغليفه بلغة تبدو عقلانية، دون أن تُقدّم محتوى تفسيريًا يمكن اختباره أو الدفاع عنه خارج النسق الفرضي الذي أنشأه

في صلب كل الاستدلال الفلسفي والديني حول "وجود الله" أو "واجب الوجود"، يكمن افتراضٌ غالبًا ما يُمرّر دون مساءلة، وهو أن الوجود ينبغي أن يكون له تفسير، وتنطلق البراهين الكوسمولوجية من سؤال: لماذا يوجد شيء بدلًا من لا شيء؟ وتبني على هذا السؤال استنتاجًا مفاده أن لا بد من سبب أول، أو علة أولى، أو كيان ضروري يفسر وجود كل ما سواه، غير أن هذا الطرح، رغم شعبيته الفلسفية، يفترض ضمناً أن الوجود ذاته لا يمكن أن يكون دون تفسير، وهو افتراض بحاجة إلى مراجعة دقيقة.

إذ يمكن قلب السؤال والقول:

- ما الذي يُلزم بأن يكون للوجود تفسير؟
- ومن قال إن الوجود، كواقعة كلية، يخضع لقانون السببية أصلاً؟
- أليس من المحتمل أن يكون الوجود هو القاعدة، وأن "العدم" هو المفهوم الذي يحتاج تفسيرًا؟

• بل ربما يكون سؤال "لماذا يوجد شيء؟" هو سؤال زائف في بنيته، لا أقل من سؤال: "ما قبل الزمان؟" أو "ما وراء المكان؟"

هذه الأسئلة تكشف أن الإصرار على وجود تفسير للوجود نفسه، قد لا يكون مدفوعًا بمنطق صارم، بل بحالة نفسية معرفية: رغبة في كسر الصمت، في ملء الفراغ، في دفع العقل إلى إيجاد إجابة حتى لو لم يكن هناك سؤال صالح في الأساس، بعبارة أخرى: نحن لا نبحث عن إجابة لأن هناك ضرورة منطقية، بل لأن العقل لا يتحمل الغموض الكلي، وكأن السؤال عن العلة الأولى أو السبب النهائي ليس مطلبًا معرفيًا موضوعيًا بقدر ما هو استجابة نفسية لقلق الوجود.

إذا سلّمنا بذلك، فإن فرضيات من نوع "واجب الوجود" أو "مبدأ كافٍ لوجود العالم" لا تكون تفسيرات عقلية بقدر ما تكون محاولات لتسكين القلق الوجودي بلغة فلسفية، وهذا لا يعني أنها بالضرورة خاطئة، لكنها ليست أيضًا براهين حتمية، بل تُعبّر عن حاجة ذهنية إلى نظام، وإلى بداية، وإلى نهاية مفهومة، "حاجة لا تدل على الواقع بقدر ما تكشف عن محدودية أدوات الإدراك البشري".

وعليه، فإن المفارقة الكبرى تكمن في أن محاولة تفسير الوجود قد تكون، في ذاتها، معضلة فلسفية لا حلًا لها، وأن صمت الواقع قد يكون أبلغ من كل الإجابات المؤلفة لتجاوزه، ومن هنا ينبثق الحل الإلحادي-الطبيعي، الذي يرفض فكرة العلة الأولى أو واجب الوجود، وينتقل من مطلب التفسير المطلق إلى قبول الوجود كما هو، باعتباره معطًى أوليًا غير محتاج إلى علة أو غاية، وهذه الرؤية هي التي عبّر عنها مؤسس لما يُعرف بـ "الفلسفة التحليلية" برتراند راسل (1872 – 1970) بوضوح في قوله: "الكون موجود، وهذا كل شيء"، تُعيد صياغة الإطار الفلسفي للسؤال برمته، من البحث عن أساس ميتافيزيقي إلى الاكتفاء بالمعطى الواقعي ذاته.

حين قال برتراند راسل: "الكون موجود، وهذا كل شيء"، فهو لا يقدم مجرد جملة عابرة، بل يفتح أفقًا جديدًا في طريقة التفكير في سؤال الوجود، فبدلًا من الدوران في حلقة مفرغة من محاولات إثبات "علة أولى" أو "محرك غير محرك"، يضعنا راسل أمام خيار آخر أبسط وأكثر جرأة: أن نقبل الوجود كما هو، دون البحث عن أصل متعالٍ أو غاية كونية خفية.

هذا الموقف يُغيّر طبيعة السؤال من جذوره، لم يعد الوجود لغزًا يتطلب حلًا ميتافيزيقيًا، بل يصبح هو القاعدة التي ننطلق منها، تمامًا كما نقبل قوانين الطبيعة أو معطيات التجربة المباشرة، والفلسفة لا تُطالب هنا بإيجاد تفسير خارج الكون، بل تُعلّمنا كيف نفكر داخله، فالفكرة المحورية هي أننا لسنا مضطرين منطقيًا إلى افتراض خالق أو علة أولى لمجرد أن هناك وجودًا، ليس كل موجود بحاجة إلى أن يكون معلّلًا أو ذا هدف محدّد، قد يكون الوجود نفسه بلا غاية كبرى، بلا مخطط مسبق، بلا بداية

ميتافيزيقية، ومع ذلك يظل قائماً، بل إن محاولة إقحام غاية أو تفسير مطلق قد تكون انعكاساً لحاجتنا النفسية نحن كبشر أكثر من كونها مطلباً للعقل أو للواقع.

بهذا المعنى، يصبح الوجود لا حالة استثنائية تحتاج إلى تبرير، بل هو الخلفية الأساسية لكل شيء. تماماً كما لا نسأل: "لماذا الرياضيات صحيحة؟" بل نستعملها كأداة لفهم العالم، كذلك لا حاجة لأن نسأل "لماذا يوجد الكون أصلاً؟"، بل الأجدى أن نبدأ منه ونتعامل معه كحقيقة أولية.

وبذلك تنتقل الفلسفة من وهم الضرورة إلى قبول الاحتمال، ومن افتراض العلة الأولى إلى الاعتراف بأن الوجود قد يكون غير معلل في جوهره. فالفكرة المحورية هنا هي أن الإنسان ليس مُلزماً منطقياً بافتراض "خالق ما ورائي" أو "علة أولى"، ولا بافتراض أن كل موجود ذو غاية أو نتيجة لتخطيط مسبق، بل يمكن النظر إلى الوجود ذاته "بما يحمله من لا هدف، وتقلب، وفوضى" بوصفه القاعدة الأصلية، لا الاستثناء الذي يحتاج تفسيراً.

هذه المقاربة تُحررنا من النزعة التفسيرية المطلقة التي تقول إن "كل شيء يجب أن يكون له غاية"، وهي نزعة متأثرة بحدود الخبرة الإنسانية، حيث لكل فعل فاعل ولكل غرض نية، لكن الكون ليس إنساناً، ولا يخضع بالضرورة لنفس البنى العقلية التي نفهم بها الأفعال والأسباب والأهداف.

كما أن القول بوجود "علة أولى" أو "سبب ضروري" لا يقدم تفسيراً فعلياً، بل هو كما ناقشنا، توقف اصطلاحي عند نقطة غير مفسّرة، التي يتم تحصينها بالأسئلة عبر مفاهيم كـ "الوجوب" أو "الضرورة الذاتية"، وهذا التوقف، في الحقيقة، لا يختلف من حيث البنية المنطقية عن قبول الكون كما هو، بلا علة، إلا أن أحدهما يُقدّم بلغة فلسفية ميتافيزيقية، والآخر بلغة أكثر واقعية وتجريبية.

بالتالي، يمكن القول إن رفض الحاجة إلى علة أولى ليس إنكاراً للعقل، بل تواضع أمام حدوده، فبدل أن ننتج كائناً مفترضاً لسد فراغ التفسير، يمكننا أن نُعيد صياغة الموقف الوجودي بكلمة واحدة: الكون موجود، وهذا كافٍ، لا لأنه يُفسر كل شيء، بل لأن الإصرار على تفسير كل شيء قد يكون نفسه أكبر أوهام العقل.

وعند الانتقال من هذا الموقف الفلسفي إلى خارطة الأديان في العالم، نجد أن المشهد يتسم بتعدد هائل يصل إلى أكثر من أربعة آلاف ديانة، متباينة في عقائدها وتصوراتها عن الإله والكون والمصير، لكنها تتشابه جميعاً في ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة، واحتكار طريق الخلاص، وتكريس وحيا الخاص باعتباره المصدر الوحيد للنجاة، هذا التناقض البنيوي بين كثرة الأديان وتناقضاتها، من جهة وادعاء كل منها الحصرية واليقين من جهة أخرى، يضعف كثيراً من صلاحية الحجج التي تسعى إلى تأسيس إيمان ميتافيزيقي على أساس من "الضرورة العقلية"، ويعزز بالمقابل الموقف القائل بالاكْتفاء بالمعطى الواقعي ذاته دون اللجوء إلى فرضيات غير قابلة للتحقق.

إذن، إزاء هذا التعدد الهائل في الأديان وتناقضاتها، لا يخرج الموقف المنطقي عن ثلاث إمكانيات: فإما أن تكون جميع هذه الأديان باطلة في ادعاءاتها، أو أن يكون واحد منها فقط هو الصادق، أو أن تكون الحقيقة موزعة جزئياً بين بعضها.

غير أن كل خيار من هذه الاحتمالات يثير إشكالات عميقة، فإذا كانت جميعها باطلة، فإن الخطاب الديني برمته يفقد قيمته المعرفية كأساس لتفسير الوجود، وإذا افترضنا أن ديناً واحداً فقط هو الصادق، فإننا نواجه معضلة التحديد: بأي معيار عقلاني أو تجريبي يمكن تبرير ترجيح دين على آخر في ظل تساوي ادعاءاتهم للحقيقة المطلقة؟ أما إذا قلنا بتوزيع الحقيقة بين الأديان، فإننا نصطدم بالتناقض العقائدي الصارخ، إذ لا يمكن أن يكون المسيح ابن الله حقاً وفق العقيدة المسيحية، وألا يكون كذلك وفق الإسلام، ولا أن يكون محمد خاتم الأنبياء معاً مع الاعتقاد البوذي بأن بوذا هو الطريق الوحيد للتحرر، أو الهندوسي بأن كريشنا تجسّد إلهي، وهذه التصورات المتضادة، حين تُؤخذ كحقائق مطلقة، تُسقط بالضرورة ادعاء كل دين بأنه وحده يمثل الحقيقة الكاملة.

ومن هذا التعدد والتناقض العقائدي، نشأ ما يُعرف بـ "النقد التعددي للأديان"، وهو اتجاه فلسفي وأنتروبولوجي يرى أن الأديان لا ينبغي فهمها باعتبارها رسائل إلهية منزلة من السماء بالمعنى الحرفي، بل باعتبارها انعكاسات "ثقافية تاريخية" لتجارب الشعوب وتصوراتهم الوجودية، فكل دين يعيد صياغة معنى الحياة والغاية والواجب،

مستنداً إلى منظومته الخاصة من الرموز والطقوس والأساطير واللغة، ضمن السياق الحضاري الذي نشأ فيه، ومن هذا المنطلق، لا يُفهم التشابه بين الأديان "كفكرة الجنة والنار، والثواب والعقاب، والمعجزات والنبوءات" على أنه دليل على صحة دين بعينه، بل على كونه نمطاً إنسانياً متكرراً في محاولات العقل الجمعي تفسير العالم وصياغة "سرديات كبرى" تمنح الوجود معنىً وتضبط السلوك، وهكذا، تُقرأ الأديان كنماذج رمزية وأنظمة مفاهيمية وظيفتها تلبية حاجات بشرية وجودية وأخلاقية ونفسية، أكثر من كونها حقيقة نهائية مفارقة أو معصومة، وبذلك تتجاوز الأديان مجرد كونها عقائد إلى كونها تجليات إنسانية عميقة في مواجهة الموت، والقلق، واللا معنى، والسعي وراء العدالة.

إن النقد الفلسفي للنصوص الدينية، إنما هو امتداد لتقليد طويل من التساؤلات الفكرية التي سعت منذ البدايات إلى الكشف عن طبيعة النصوص المقدسة وتحديد أصلها، فهل هي نصوص منزلة من إله خالق يتجاوز حدود التاريخ والزمان أم أنها نتاج بشري محكوم بالظروف الاجتماعية والثقافية التي نشأ فيها؟ هذا الطرح لا ينطلق من دائرة الإيمان الداخلي ولا يتعامل مع النصوص بوصفها وحياً مطلقاً، بل يتخذ موقعاً خارجياً يجعل من التحليل اللغوي والتفكيك النقدي والأفق الفلسفي، أدوات رئيسة لفهم النص وتفكيك سلطته، بحيث يتحول النص من كيان متعالٍ، إلى خطاب يمكن مساءلته وتتبع شروط إنتاجه، والوظائف التي يؤديها في المجتمع، وهكذا يصبح النص الديني في منظور النقد الفلسفي موضوعاً للدراسة والتحليل لا مصدراً للحقيقة المطلقة.

عندما يُقال إن "القرآن لا يعدو أن يكون كلام بشر"، فإن ذلك يشير إلى ملاحظات منهجية متعددة، أولها وجود أنماط لغوية مألوفة وبشرية يمكن تتبعها وتحليلها، وثانيها السمات البلاغية التي يمكن قراءتها كنتاج ثقافي ينشأ في سياق اجتماعي محدد، وثالثها المحتوى الذي يعكس اهتمامات المجتمع العربي القديم بما في ذلك الغزو والغنيمة والنسب والتشريع والجدال الديني، ورابعها النبوة واللغة التي تحمل انفعالاً وتحدياً ورد فعل يشبه أسلوب البشر في الحوار والجدال، وهذه

الملاحظات مجتمعة تجعل القارئ المتجرد من "هالة التقديس" يشعر بأن النص يحاكي واقعًا تاريخيًا محددًا، وأن الأنفاس البشرية واضحة فيه سواء من حيث الأسلوب والمشاعر أو المحتوى والأفكار أو النبوة، مما يؤكد أن النص الديني، رغم مكانته الروحية، يمكن قراءته كمنتج بشري متأثرًا بسياقه التاريخي والثقافي.

لكن من جهة أخرى، لا بد من الاعتراف بأن هذه الرؤية النقدية ليست بديهية للجميع، بل تمثل موقفًا فلسفيًا يعتمد على افتراضات محددة، أولها أن الإنسان قادر على إنتاج نصوص معقدة وغنية بالمعاني، وثانيها أن معيار "الإلهي" يفترض أن يتجاوز كل ما هو بشري في الأسلوب والمضمون، وثالثها أن النصوص الدينية يجب أن تُفهم بمعزل عن سياقاتها الزمنية والاجتماعية لتُعتبر فوق بشرية.

في المقابل يرى المؤمنون أن التجذر في اللغة والسياق لا ينفي المصدر الإلهي، بل يشكل جزءًا مما يُعرف بـ "البلاغ الإلهي للناس بلغتهم"، كما تؤكد النصوص نفسها، ومن هنا نحن أمام رؤيتين معرفيتين مختلفتين جذريًا:

الأولى تعتبر أن أي طابع بشري في النص يُعد دليلًا على نفي الألوهية.

بينما الثانية ترى أن الله، إن أراد مخاطبة البشر، فلا بد أن يفعل ذلك بلسانهم وسياقهم، وإلا لما كان النص قادرًا على الوصول إليهم. وبذلك يصبح النقد الفلسفي للأديان نقدًا جادًا وعميقًا يشكك في الفرضيات التأسيسية للإيمان، لكنه يظل "مثل الإيمان نفسه" موقفًا تأويليًا يحتاج إلى تبرير معرفي وأخلاقي وفلسفي، ولا يمكن فرضه أو اختصاره إلى مجرد إثبات أو نفي، بل يظل النقاش حوله مفتوحًا ومسؤولية القارئ التفكيرية حاضرة في كل قراءة.

في ضوء ما سبق، يبدو أن المعرفة ليست مجرد مجموع متراكم من الحقائق أو مجموعة معزولة من البيانات، بل هي شبكة ديناميكية من التجارب والرموز والتفاعلات، تتقاطع فيها الذات مع العالم، ويتحقق الفهم من خلال عملية مستمرة من التأويل والنقد، فالمعرفة بهذا المعنى، ليست مطابقة تمامًا للواقع، بل إعادة تشكيل واعي له، يدمج بين الإدراك الحسي، والوعي النقدي، والخبرة التاريخية والثقافية، ومن

هنا يصبح الإنسان ليس متلقيًا سلبيًا للمعلومات، بل فاعلاً في صياغة معاني وجوده، ومشاركًا نشطاً في إنتاج المعنى الذي يربط بين الفرد والمجتمع، بين الذاتي والموضوعي. تكشف هذه الرؤية أيضاً عن طبيعة المعرفة باعتبارها مجالاً للتوتر بين الثبات والتغير، فهي متأثرة بالسياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية، وفي الوقت نفسه تمثل أداة لتمحيص هذه السياقات وتحليلها، في هذا الإطار، لا يعتبر النقد مجرد أداة لتدقيق الحقائق، بل آلية فلسفية لاستجلاء الأبعاد الخفية للمعرفة، ولفهم الطرق التي تتحول بها الرموز والتجارب إلى فهم مؤطر ومعنى مشترك، وعليه، فإن أي محاولة لفصل المعرفة عن علاقتها بالثقافة والتاريخ والذات ستكون ناقصة، لأنها تغفل الطابع البنيوي التفاعلي للوعي الإنساني.

يمكن القول إن التحدي الجوهرية الذي تواجهه الفلسفة والبحث الأكاديمي لا يكمن في مجرد جمع المعلومات أو تصنيف الحقائق، بل في صياغتها ضمن نسق نقدي يربط بين التجربة والسياس، بين الفرد والمجتمع، وبين الفعل والمعنى، بحيث تصبح المعرفة عملية ديناميكية تتفاعل فيها النظرية بالتطبيق، والفكر بالممارسة، والحس بالتأمل.

إن اعتبار المعرفة فضاء حيًا من العمليات والتفاعلات يتيح إعادة النظر في دور المفكرين والفلاسفة والعلماء، ليس كمجرد ناقلين للمعلومات، بل كفاعلين يسهمون في إعادة تشكيل الفهم الإنساني للعالم، وفي توسيع حدود الإدراك الممكن، وفي بناء رؤية أكثر تعقيداً وشمولية للوجود، ومن هذا المنظور، تتجلى الحاجة إلى مقاربة معرفية تجمع بين العقلانية النقدية والمرونة التأويلية، بحيث يكون التأمل الفلسفي أداة لفكك الافتراضات المسبقة، وكشف الطبقات الخفية للعلاقات بين الظواهر، وفهم السياقات التي تحدد معنى الخبرة الإنسانية، وفي إطار هذا الاستقصاء، يصبح من الممكن النظر إلى ظواهر دينية وتاريخية بعين تحليلية، تستشرف كيفية تكوين التصورات الكبرى عن الإنسان والعالم، وكيفية تطور هذه التصورات عبر الزمن، بما فيها الأطر التي مهدت لنشوء الاعتقادات النبوية وتجلياتها الفكرية والاجتماعية.

وهذا المعنى، تمثل المعرفة أكثر من مجرد تراكم للحقائق، فهي قوة ديناميكية تعيد تشكيل الواقع نفسه، وتفتح آفاقاً لإعادة التفكير في المعاني الكبرى للوجود، وفي العلاقات المعقدة بين الفعل الإنساني والتجربة والمعنى، ويمكن القول إن الانتقال إلى دراسة الظواهر النبوية، وخصوصاً نبوة محمد، يشكل أكثر من مجرد خطوة تاريخية أو وصفية، بل يمثل اقتحاماً لمجال معرفي وفلسفي معقد، حيث تتشابك مسارات التاريخ والخبرة والمعنى في شبكة دقيقة من التأثيرات والسياقات المتداخلة، فالنبوة هنا لا تُفهم باعتبارها حدثاً دينياً صرفاً، بل كتجربة معرفية تتطلب تحليلاً دقيقاً للسلطة التي تمنحها الأطر الرمزية والدينية للفرد والمجتمع، وكيفية تشكيل هذه السلطة لإدراك الإنسان للواقع، وإعادة رسم حدود الممكن والمعقول في الفكر الإنساني.

وفي خضم رحلة الإنسان البحثية، يظهر الدور الحاسم للعقل كوسيلة أساسية في تفكيك خرافات القدماء التي نسجت حول مفهوم واجب الوجود عبر العصور، فقد كان العقل ولا يزال السلاح الأهم في تحرير الفكر من أسر التصورات الخرافية التي حاولت تبرير وجود الكون من خلال أوهام وأساطير، وتحويلها إلى قناعات راسخة لا تقوم على أسس منطقية أو علمية، وإن سعي الفكر العقلاني للتمييز بين ما هو حق وما هو خرافة، لم يقتصر على تصفية المفاهيم الخاطئة فقط، بل دفع الإنسان إلى البحث عن جوهر الحقيقة، متحرراً من قيود الأساطير والتصورات المبيتة، ليصل إلى إدراك أن أصل الوجود لا يتوقف على أوهام موروثه، وإنما يرتكز إلى أسباب واضحة منطقياً تسمح بالوصول إلى فهم أكثر نضجاً وواقعية.

وبذلك، فإن استعمال العقل في التفكير في مسألة واجب الوجود لم يُجردها من أصولها الفلسفية فحسب، بل أفلح في كشف زيف الخرافة، وتقديم تصور مبني على أسس منطقية، يقطع مع التصورات الغيبية التي طالما حاولت استغلال ضعف الإدراك البشري لخلق اعتقادات لا تستند إلى دليل.

لقد كان العقل، وما يزال، منبع اليقين الحقيقي، الذي يُسهم في تمكين الإنسان من الانتصار على أوهام الظلام، ليضيء دروب الكشف والحقيقة، ويضع أسساً ثابتة

للفهم العلمي والفلسفي، قادر على تحدي الأساطير، ومواجهة فخاخ الخرافة التي تحاول أن تظلل الوعي الإنساني منذ فجر التاريخ.

وفي الختام، يتضح جلياً أن قيمة العقل بوصفه أداة أساسية للبحث والتمحيص، تمثل الركيزة الأساسية لنهوض الحضارة الإنسانية وارتقاء الوعي الجمعي. إن تحرير الفكر من قيود الخرافة والأوهام هو المهمة الأسمى التي تقع على عاتق الإنسان، فهي الشرط الوحيد لفتح أبواب التطور والتقدم، وإزاحة ظلمات الجهل والتخلف التي ترسخت عبر تاريخ طويل من الجمود الفكري، وإن النهضة الحقيقية لا تتحقق إلا عندما يدرك الإنسان أن قوة العقل، وقدرته على التساؤل والنقد، هما السبيل الوحيد لتجاوز قيود الماضي، وبلوغ آفاق جديدة من المعرفة والكمال. فهل نمتلك الشجاعة الكافية لمواجهة أوهام التاريخ، والانطلاق نحو مستقبل يتأسس على العقل، ليصنع حضارة تليق بروح الإنسان وإرادته الحرة، قبل أن تتلاشى أطر التقدم وتبقى أساطيره مجرد ذكريات في صفحات الزمن؟

ولادة الإلحاد: من نقد النص

إلى رفض المقدس

شهد التاريخ البشري تطوراً معقداً في مسارات الفكر والاعتقاد، بدأ منذ فجر الوعي الإنساني حين تفاعل الإنسان مع الظواهر الكونية من حوله، محاولاً فهم أصول وجودها وأسبابها، في حين، تميزت تلك المرحلة بمحاولات أولية للبحث عن مصدر القوة التي تحرك العالم، فكانت بمثابة الشرارة الأولى التي أدت إلى تشكيل أنظمة عقائدية ودينية متنوعة، كانت النصوص المقدسة فيها تمثل المرجع الأسى، التي اعتبرها الإنسان وحياً إلهياً لا يخضع للنقاش، وأسست على قاعدة من التقديس الأعلى الذي أدان العقل والنقد وأخضعهما لسلطة النص الديني.

ومع مرور الزمن، أصبحت تلك النصوص بمثابة النسق المرجعي الوحيد الذي يُحدد معالم الفكر والمعرفة، حيث ساد نمط من التماهي بين المقدس والمعقول، وأُطلق يد السلطة الدينية في توجيه حياة الأفراد والمجتمعات على أساس من التقديس المطلق،

غير أن انطلاقة الوعي النقدي الحقيقي، التي ظهرت مع بداية العصر الحديث، أدت إلى تحوّل جذري في النظرة إلى النصوص المقدسة، حيث بدأ الفلاسفة والمفكرون يتجهون تدريجياً إلى نقدها من منطلق عقلاني متزن، ليس بهدف إعادة صياغة العقيدة فحسب، بل لإزالة القيود التي فرضتها القدسية على التفكير والتصور.

لقد قاد هذا التحول النقدي إلى إحداث ثورة حقيقية في الفكر الإنساني، حيث تجاوز النقد الأدبي التحليل اللغوي والنحوي، ليشمل أدوات علمية وفلسفية عصرية، كالتقييم المنهجي لمصادقية النصوص من خلال الزمان والمكان والسياق التاريخي،

واعتمد على المنهج التجريبي، والمنطق العقلاني، مما أدى إلى كشف العديد من التناقضات والأخطاء المنهجية في النصوص، فضلاً عن تراجع حجيتها كمصدر وحيد للحقيقة.

لقد ساهم هذا التحدي المنهجي المتزايد في ترسيخ فكرة أن النص المقدس، رغم مكانته الروحية، لا يمكن أن يكون مرجعاً لا يخطئ، وأنه لا يمكن أن يكون وحده معبراً عن الحقيقة النهائية، خاصة مع بروز نظرية العلم والمنطق، التي أظهرت أن المعرفة تعتمد على أسس عقلية وتجريبية، يمكن اختبارها وتحليلها بشكل مستقل عن القداسة والتقديس. بذلك، بدأ الفكر العلمي يتصدى بشكل منهجي لمظاهر القدسية والتقديس، وفتح آفاقاً جديدة لتمكين العقل من إعادة إنتاج المعرفة، وتحليل النصوص الدينية من حيث سياقاتها التاريخية والاجتماعية، مع الالتزام بمبادئ المنهج العلمي الحديث.

وقد أدت تلك الحركة النقدية إلى إضعاف سلطان النصوص المقدسة، وإلى إبعادها تدريجياً عن سلطة التشريع والمعرفة، فصار الفكر العقلي والعلمي هو المرجع الأول في صياغة المفاهيم، وتطوير النظريات، وبيان الحقائق. فصار من الطبيعي أن تنتقل المجتمعات من حالة الاعتماد المطلق على النص إلى حالة التفكير النقدي المستقل، حيث يتم تقييم النصوص من خلال المنظور العلمي، وتفسيرها ضمن سياقاتها التاريخية والاجتماعية، مع الحفاظ على دورها الروحي، لكن دون اعتقاد بأنها مفروضة كحقيقة نهائية بلا نقاش أو نقد.

في النهاية، يمكن القول إن نقد النصوص المقدسة لم يكن مجرد حركة معارضة أو ثورة على النص الديني، بل كان بداية لانفصال تدريجي عن سلطة المقدس، وتحرراً من قيوده، وهو ما أدى إلى ظهور ظاهرة الإلحاد التي تعتبر رد فعل طبيعي وتاريخي، لما عاناه الفكر من قيد التقديس المطلق، كما أن تلك الحركة، التي انطلقت من تحليل أدبي وفلسفي، تطورت لتصبح منهجاً علمياً وفلسفياً، ينادي بالعقل كوسيلة وحيدة للوصول إلى الحقيقة، وهو ما يمثل أحد أهم ملامح التحول في مسيرة الفكر الانساني،

التي لا تزال تردد أصداءها حتى يومنا هذا، وتؤشر على بداية حقيقية للعقلانية، مقابل الأسطورة والخرافة.

يُعتبر الإلحاد من الظواهر الفكرية والاجتماعية التي أثارت جدلاً واسعاً على مر التاريخ، سواء في الأوساط الفلسفية أو الدينية أو الثقافية، وبصفة عامة، يمكن تعريف الإلحاد من منظور فلسفي على أنه رفض وجود الإله أو الآلهة، وهو موقف قائم على إنكار الأسس الميتافيزيقية التي تدعم الأديان التقليدية، ويأخذ أشكالاً متعددة تتفاوت وفقاً لشدة الالتزام الفكري وطبيعة الدوافع وراء الموقف، فالملحد، على سبيل المثال، هو شخص يتبنى موقفاً فكرياً أو وجودياً ينكر فيه وجود الإله أو أي قوى خارقة للطبيعة، أو لا يقتنع بها بشكل قاطع، ويُمثل بذلك طيفاً واسعاً من المواقف التي تتراوح بين الصريح والفلسفي، وبين الشك والاكتراث، فمن جهة، هناك الملحد الصريح أو الإيجابي الذي ينكر وجود الإله بشكل قاطع ويستند في موقفه إلى الأدلة العقلية والمنطقية والعلمية، معتبراً أن التفسيرات الدينية غير مقنعة أو غير قابلة للتحقق، ومن جهة أخرى، هناك من يتخذ موقفاً أقل صرامة، مثل الملحد اللادريين الذين يجمعون بين الشك في وجود الإله وعدم اليقين الكامل، أو الإكترائيين الذين يعيشون حياتهم اليومية بمعزل عن القضايا الدينية، دون أن ينكروا وجود الله صراحة، وهو ما يعكس تعددية الأشكال التي يمكن أن يتخذها الإلحاد وفقاً للوعي الفردي والسياق الاجتماعي والثقافي المحيط.

كما يمكن أن ينشأ الإلحاد لدى بعض الأفراد من دوافع أخلاقية أو وجدانية، حيث يرفضون الأديان نتيجة شعور عميق بعدم العدالة في العالم، أو بسبب المعاناة الإنسانية المستمرة التي يرونها تتنافى مع صفات الرحمة والعدل الإلهي، ويُعرف هذا النوع من الإلحاد بـ"الإلحاد الاحتجاجي"، إذ يتخذ موقفاً نقدياً نابعاً من قضايا أخلاقية، ويملك في بعض الحالات طابعاً احتجاجياً ضد الظلم، أو تبريراً لعدم وجود إله يحقق العدالة.

وفي جانب آخر، يُميز بعض الباحثين تصنيفات أخرى للملحدين، يُطلق عليها عادة "الملحدون اللادينيون"، وهم فئة تتنوع فيما بينها من حيث الأسباب والمرجعيات،

فبعضهم يختار عدم الانتماء لأي ديانة أو منظومة روحية، ويؤمن باستقلالية العقل والمعرفة العلمية، ويقيم حياته استنادًا إلى مبادئ الإنسانية والمنطق، وهناك آخرون، يتخذون موقفًا أكثر تجردًا من أي إطار ديني، مؤمنين أن الوجود ليس له مصدر إلهي، وأن الكون يعمل وفق قوانينه الطبيعية، دون حاجة لمرجعية فوق طبيعية، وهو ما يعبر عن تصور علمي وفلسفي يركز على العقل والتجربة كمصدر أساسي للمعرفة.

وبينما يظل الإلحاد بهذه الأشكال يعبر عن تحدٍ للفهم التقليدي للدين، فإنه في ذات الوقت يعكس تنوعًا في دوافع الإنسان وتفاعلاته مع مفهومي الأخلاق والوجود، ويؤكد أن ظاهرة الإلحاد ليست مجرد رد فعل عقائدي سلبي، بل مسار تعقيدى يمتزج فيه العوامل الفلسفية، الأخلاقية، والوجدانية، ويُعبر عن تجارب فردية وكونية عميقة تتطلب فهمًا شاملاً ومتوازنًا لظاهرة التمرد على المشروع الدينية.

الملحد: هو الشخص الذي يتبنى موقفًا سلبيًا أو رافضًا للدين، وليس بالضرورة أن يكون منكرًا لوجود صانع للكون بشكل قطعي، وإنما يمثل موقفًا نقديًا يرفض التصورات الدينية والتعاليم المقدسة التي لا تستند إلى أدلة عقلية أو علمية قابلة للتحقق، فالموقف الإلحادي في جوهره يعبر عن رفض الاعتماد على النصوص أو العقائد التي تتعارض مع منظومة المعرفة العلمية والبرهان العقلي، وخاصة أن الوجود والكون يمكن تفسيره بشكل كامل وفقًا للقوانين العلمية التي أفرزتها التجربة، والمنطق العقلي الذي استنتجته أداة العقل من خلال الملاحظة والتفكير المنظم.

وبعبارة أدق، أن الإلحاد لا يقتصر على إنكار وجود إله محدود أو غائب، وإنما يمتد ليشمل رفض أي تصور ديني يتعارض مع حقائق العلم، ويتناقض مع مبادئ العقل والمنطق السليم، فالمُلحد يؤمن أن المعرفة الحقة تتأسس على الأدلة العلمية الحسية، وعلى أدوات التفكير المنطقي، وأن جميع الأسئلة المتعلقة بوجود الكون وغاية الإنسان وأصله يمكن الإجابة عنها بشكل كامل عبر المنهج العلمي والبرهان العقلي دون الحاجة إلى الإشارات أو المرجعيات فوق طبيعية.

وفي سياق التطور الفكري، يعكس الموقف الإلحادي محاولة الإنسان أن يبني معارفه وتصوراتهِ عن العالم بشكل مستقل وموضوعي، بعيدًا عن القيود والنصوص

المقدسة، مؤكداً أن العقل والمنطق هما الحاكمان الحقيقيان على فهم الوجود، وأن الاعتماد على الأدلة العلمية هو السبيل الوحيد للوصول إلى المعرفة الأكيدة، مع رفض كل موقف يؤسس للمعرفة عبر أوهام أو معتقدات غير خاضعة للاختبار العقلي والتجريبي.

يتخذ الإلحاد أشكالاً متعددة تبعاً لوعي الفرد، وبيئته الثقافية والاجتماعية، وتجربته الشخصية مع الفكر والدين، فهناك فئة من الأشخاص الذين يعيشون على هامش التدين، ويُعرفون غالباً بـ "غير ملتزمين دينياً"، حيث لا يعتنقون بشكل صريح موقفاً إلحادياً، ولا يلتزمون بالشعائر الدينية، بل يتسم سلوكهم بحياد أو بعدم الاهتمام بالمؤسسة الدينية، ويكتفون بموقف رمادي من الدين، يعكس انفتاحاً على مجالات من التفكير، أو ببساطة، تباعداً تدريجياً عن المعتقدات الدينية.

وفي المقابل، يوجد أفراد يتبنون موقفاً نقدياً واعياً، يعبر عن رفض فلسفي أو منطقي للدين، ويعتقدون أو يروجون لفكر إلحادي يقوم على أساس من العلم، والمنطق، والبحث العقلي الحر، هؤلاء يطرحون أسئلة عميقة حول مفهوم القداسة، وصدق النصوص، وأسباب الخلط بين الدين والسلطة، ويدافعون عن حرية الفكر، ويرون أن النشوء والارتقاء الفكري يتطلب تحرير العقل من قيود النص المقدس أو الأنساق العقائدية المغلقة.

وتبين هذه التعدديات أن علاقة الإنسان بالدين ليست علاقة ثابتة أو أحادية البعد، وإنما هي متغيرة ومعقدة، تتأثر بالعديد من العوامل كالمعرفة التي يكتسبها من العلم، والتجارب الحياتية، والتأثر بالبيئة الاجتماعية، والثقافية التي ينشأ فيها، فموقف الإنسان من الدين يتشكل ويتغير مع مرور الزمن، بناءً على تفاعله مع هذه العوامل، مما يعكس أن الظاهرة الإلحادية ليست ثابتة، وإنما تتسم بالتنوع والتعقيد، وتتطلب فهماً عميقاً للشروط التي تؤدي إلى نشأتها وتطورها على مرّ العصور.

إلا أن مفهوم الإلحاد يمتد أيضاً ليشمل بعداً ثقافياً واجتماعياً، حيث لا يقتصر رفض وجود أو قبول صانع أو خالق للكون فحسب، بل يشمل كذلك رفض السلطة الدينية والمقدس بشكل عام، مع التشكيك في دور المؤسسات الدينية في تنظيم الحياة

الفردية والجماعية، ليصبح بذلك الإلحاد موقفًا فلسفيًا ونقديًا في الوقت ذاته تجاه مظاهر الدين كممارسة اجتماعية وسياسية، ومن هذا المنظور، يُعدّ الإلحاد من الظواهر الفكرية التي رافقت الإنسان عبر العصور، وإن اختلفت صورها ودوافعها باختلاف السياقات التاريخية والثقافية، فهو موقف عقلي وفلسفي يتمثل في رفض الإيمان بإله أو قوة عليا، أو على الأقل الامتناع عن تبني هذا الإيمان، ويتخذ أشكالًا متنوعة تتراوح بين النفي القاطع لوجود الإله، والتشكيك في إمكانية إثباته أو نفيه، وصولًا إلى عدم الاكتراث بالقضايا الدينية برمتها، كما تتداخل مفاهيم الإلحاد مع مصطلحات أخرى كالألادرية والربوبية والتدين النقدي، وهو ما يستدعي دقة في التمييز بينها، ونشير إلى أن الإلحاد المعاصر لا يمكن فهمه بمعزل عن التحولات الكبرى في الفكر الإنساني، بدءًا من الثورة العلمية في أوروبا، مرورًا بالعلمنة وتراجع دور المؤسسات الدينية، وصولًا إلى انتشار الفكر النقدي ووسائل الإعلام الرقمية التي ساهمت في تبادل الأفكار بلا قيود جغرافية أو ثقافية.

ومن هذا المنطلق، تبرز أهمية دراسة أنواع الإلحاد ليس فقط من منظور فلسفي بحث يركز على طبيعة المعتقدات ومبرراتها العقلية، بل أيضًا من زاوية سوسيولوجية وثقافية تهتم بفهم السياقات الاجتماعية، والخلفيات الفكرية، والدوافع النفسية التي تساهم في تبني الأفراد لكل نوع من هذه المواقف الإلحادية، مما يسمح بإبراز العلاقة المعقدة بين الفرد والمجتمع والدين في أطر زمنية وثقافية متعددة.

لم يكن الإلحاد في السياق العربي "بوصفه موقفًا فكريًا يقوم على إنكار وجود الإله أو التشكيك فيه" بل هي ظاهرة طارئة على الوعي الإنساني أو فكرة مستوردة إلى المجتمعات العربية بشكلٍ آلي من الخارج، وهو أيضًا تموضع ذهني وفلسفي ذو جذور ضاربة في التاريخ الإنساني، ارتبط في نشأته الأولى بمحاولات الإنسان تفسير الوجود بعيدًا عن المرجعيات الغيبية، فقد ظهرت أشكال متعددة من هذه المواقف في حضارات قديمة، كالفكر المادي في الهند القديمة،

والمدارس الطبيعية عند فلاسفة اليونان، والتي سعت إلى تفسير الكون من خلال علل مادية وقوانين طبيعية، دون افتراض تدخل قوة إلهية في سير الأحداث الكونية. على الرغم من أن الإلحاد يُعدّ ظاهرة عالمية قديمة الجذور، إلا أن ممارسته وتطوره في العالم العربي تأثر بشكل خاص بمجموعة من العوامل التاريخية والفكرية والاجتماعية، والتي أسهمت في تشكيل طيف متنوع من الأنماط والمواقف الإلحادية. فقد نشأ في هذا السياق نتيجة للتأثر بالفكر الغربي والتحولات العلمية، إلى جانب التقلبات السياسية والاجتماعية وضغوط المؤسسات الدينية والتغيرات الثقافية الحديثة، مما أفرز أنماطاً متعددة تتراوح بين الإلحاد غير المعلن أو غير الواعي، والإلحاد الإكراهي، واللا ديني العلمي والفلسفي، واللا ديني الإنساني، فضلاً عن الربوبية واللا أدبية والإلحاد الصريح والسليبي، هذا التنوع يعكس أن الإلحاد في العالم العربي ليس حالة موحدة بل شبكة من المواقف المتباينة التي تتشكل تبعاً للسياقات الاجتماعية والثقافية والفكرية.

وفي هذا الإطار، لا يمكن فصل هذه التحولات عن الإرث الفكري العربي الإسلامي نفسه، إذ إن الحضارة الإسلامية خصوصاً منذ العصر العباسي عرفت نقاشات فلسفية ولاهوتية حول وجود الخالق وطبيعة الكون ومشكلة الشر، وقد تجسدت هذه النقاشات في مناظرات المدارس الكلامية كالمعتزلة والأشاعرة، وفي كتابات الفلاسفة مثل الكندي والفارابي وابن سينا، الذين سعوا إلى التوفيق بين العقل والنص، غير أن تلك الجدالات، على عمقها، بقيت تتحرك داخل أفق مرجعي ديني، حيث كان الهدف الرئيس الدفاع عن العقيدة أو إعادة تأويلها بما ينسجم مع مقتضيات العقل، لكن، بدءاً من العصر الحديث، فقد بدأ الإلحاد يظهر بصورة أوضح في العالم العربي نتيجة تفاعل عوامل متعددة:

لقد كان للاحتكاك بالفكر الغربي، منذ القرن التاسع عشر، أثرٌ عميق في إعادة تشكيل الحقل المعرفي العربي، سواء على مستوى المناهج الفكرية أو أنماط المقاربة النقدية، إذ مثّل هذا التفاعل لحظة مفصلية في مسار تشكّل الوعي الثقافي والمعرفي الحديث في العالم العربي، فقد أسهمت حركة الترجمة الواسعة للنصوص الفلسفية

والعلمية، إلى جانب انتشار التعليم النظامي الحديث، وابتعث النخب الفكرية إلى المراكز الأكاديمية الأوروبية، في إدخال تصوّرات جديدة عن الكون والمعرفة والإنسان، هذا التفاعل لم يقتصر على نقل المعارف التقنية أو المناهج العلمية، بل حمل معه أيضًا أنماطًا مغايرة من التفكير الفلسفي والنقدي، من بينها المواقف المادية والعلمانية والإلحادية التي كانت قد ترسّخت في الفكر الأوروبي بعد عصر النهضة والثورة العلمية، ومع عودة هذه النخب إلى بلدانها، دخلت هذه الأفكار في حوار وصدام مع البنى الثقافية والدينية المحلية، فمهّدت الطريق لظهور أشكال جديدة من الإلحاد، أكثر تحررًا من الإطار الجدالي القديم وأكثر التصاقًا بمفاهيم الحداثة وما بعدها.

1. التحولات السياسية والاجتماعية الكبرى التي أعقبت انهيار الخلافة العثمانية مطلع القرن العشرين، ثم صعود الدولة الوطنية الحديثة، منعطفًا حاسمًا في مسار الفكر العربي، فقد أدّى غياب المرجعية السياسية الجامعة للمسلمين إلى إعادة تعريف العلاقة بين الدين والدولة، وإلى بروز مشاريع سياسية وفكرية تسعى لتأسيس الشرعية على أسس قومية أو مدنية بدلًا من المرجعية الدينية التقليدية، في هذا السياق، أعيدت صياغة الهوية الجماعية على نحو يركّز على الانتماء إلى الدولة القُطرية ومؤسساتها الحديثة، الأمر الذي فتح المجال أمام التيارات الفكرية المتنوعة "من قومية ويسارية وليبرالية" لتزاحم المرجعية الدينية في توجيه المجال العام، ومع احتدام الجدل حول دور الدين في الحياة السياسية والاجتماعية، وجد بعض المفكرين والفاعلين في الإلحاد أو اللاأدرية خيارًا معرفيًا وفلسفيًا بديلًا، أو أداة للاحتجاج على احتكار المؤسسات الدينية للسلطة الرمزية

2. الأزمات الاقتصادية والاستبداد السياسي، وما رافقها من تدهور مستويات المعيشة وتفشي البطالة وتراجع العدالة الاجتماعية، في تعميق شعور فئات واسعة من المجتمع العربي بالإحباط واليأس من إمكانية التغيير عبر القنوات التقليدية، وترافق ذلك مع أنماط متجذّرة من الاستبداد السياسي، حيث احتكرت السلطة أدوات القرار، وأخضعت المجال العام لرقابة صارمة، وأضعفت إمكانيات المشاركة الشعبية الحقيقية، في ظل هذا المناخ، فقدت العديد من المرجعيات التقليدية "السياسية

والدينية على حد سواء" قدرتها على إقناع الأجيال الجديدة بجدواها أو بمصداقية وعودها، وأدّى هذا الفراغ المعنوي والفكري لدى بعض الأفراد إلى البحث عن منظومات بديلة للمعنى والقيم، كان من بينها الاتجاه نحو الإلحاد أو اللادينية، لا بوصفها مجرد موقف معرفي، بل كنوع من القطيعة الرمزية مع أنماط السلطة التي ارتبطت تاريخياً بالموروث الديني.

3. التأثير الثقافي والإعلامي للعولمة، بما صاحبها من ثورة في وسائل الاتصال وتدفق غير مسبوق للمعلومات، إلى إحداث تحولات عميقة في البنية الثقافية للمجتمعات العربية، فقد أتاح انتشار الإنترنت ووسائل الإعلام العابرة للحدود وصول الأفراد بشكل مباشر وفوري إلى محتوى فكري وفلسفي كان في السابق حكراً على النخب الأكاديمية أو الثقافية، وشمل هذا المحتوى أطروحات نقدية للدين، ومواد تروج للمواقف الإلحادية أو اللادينية، إلى جانب مناقشات فلسفية حول قضايا الوجود والمعنى والأخلاق من منظور غير ديني، كما أسهمت منصات التواصل الاجتماعي في خلق فضاءات افتراضية للنقاش الحر، سمحت بظهور مجتمعات رقمية عابرة للقيود الجغرافية والرقابية، حيث يتم تبادل الأفكار والتجارب الشخصية حول الدين والإيمان، وفي هذا السياق، لم يعد الإلحاد يُداول في نطاق مغلق أو سري، بل أصبح جزءاً من المشهد الثقافي العام الذي يتفاعل مع الأجيال الشابة، خاصة في ظل تراجع سلطة الخطاب الديني التقليدي على الفضاء الرقمي.

وفي السياق العربي المعاصر، لا يُختزل الإلحاد في صيغة واحدة أو موقف موحد، بل يتوزع على طيف متنوع من الاتجاهات الفكرية والمواقف الوجودية، تتراوح بين الإنكار الصريح والحاسم لوجود الإله، وبين اللامبالاة أو اللااكتراث الكامل بالشأن الديني وقضائيه، وتبرز داخل هذا الطيف تباينات في الدوافع والخلفيات الفكرية، فبينما ينطلق بعض الأفراد من أسس فلسفية أو علمية لنفي فكرة الإله، قد يتبنى آخرون مواقف متشككة أو لا أدرية، أو يتخذون موقفاً سلبياً من الدين نتيجة تجارب شخصية أو صراعات مع المؤسسات الدينية والاجتماعية.

إنّ هذه التعددية في المواقف تجعل من الضروري تحليل الظاهرة في إطارها المحلي، بما يراعي الخصوصيات الثقافية والاجتماعية والسياسية للعالم العربي، بدل الاكتفاء بالاستعارة المباشرة للتصنيفات الغربية التي قد لا تعكس بدقة طبيعة هذه المواقف ولا سياقات نشأتها، ومن بين هذه المواقف المتنوعة، يبرز الربوبيون كمثال على الاتجاهات الفكرية التي تتوسط المسافة بين الإيمان الديني التقليدي والإلحاد الصريح.

الربوبيون يمثلون نموذجًا من الاتجاهات الفكرية التي تقع في موقع وسطي بين الإيمان الديني التقليدي والإلحاد الصريح، إذ تختلف الربوبية جذريًا عن الأديان التوحيدية التقليدية، مثل الإسلام والمسيحية واليهودية، التي تؤمن بتواصل الله مع البشر من خلال الوحي، وتفرض عليهم التزام الطاعات والعبادات، وتعتبر أن الله يتدخل في شؤون العالم بشكل مستمر، ويصدر أوامر وشرائع تقتضي الالتزام والطاعة .

فمن جهة، يرفض الربوبيون فكرة الوحي المعجز، والعبادة التقليدية، والأوامر الدينية التي تفرض على الإنسان نوعًا من الطاعة العمياء، ويرون أن الديانة الحرفية لا تتوافق مع مقتضيات العقل، وأن التدخل الإلهي المستمر في مجرى الكون وأحداثه ينافي مفهوم الحكمة الإلهية التي تستند إلى قوانين طبيعية ثابتة، من ناحية أخرى، يؤمنون بوجود خالق للكون، إلا أن هذا الخالق لا يتدخل في تفاصيل حياة المخلوقات بعد الخلق، ويُعدُّ أن الكون قائم على قوانين طبيعية محكمة ومتغيرة وفقًا لمبادئ علمية ثابتة، لا تتأثر بتدخل إلهي مستمر، وإنما يُنظم حركة الكواكب والظواهر الطبيعية وفقًا لنظام دقيق لا يشوبه تغيير، وهو ما يميز موقفهم عن الموقف التقليدي الذي يربط وجود الله وتواصل الوحي والعبادة .

وبهذا الشكل، يمثل الربوبيون موقعًا فكريًا وسياسيًا بين الإلحاد والتدين، حيث يؤمنون بوجود خالق، ولكنه يبتعد عن الخصائص اللامتناهية التي تميز الإيمان التقليدي، ويرون أن الحكمة الإلهية تظهر عبر القوانين الطبيعية، لا عبر التدخل

المباشر في حياة الإنسان. ومن ثم، فإنهم يعكسون توجهًا فكريًا يقدر العقل ويؤمن بقوانين الطبيعة، مع الابتعاد عن الاعتقاد بعلاقة مباشرة بين الإنسان والإله، مما يضعهم في موقع وسطي يحمل طبيعة نقدية وفلسفية تسعى لفصل الإيمان عن الممارسات الطقسية والخرافية، والاستناد إلى العقل والعلوم في تفسير الوجود وشرح أصوله.

في العالم العربي، يُلاحظ أن الربوبية تنتشر بين فئات متعددة من المفكرين والمهتمين بالفكر النقدي، إلا أن موقفهم غالبًا ما يُختزل بشكل مبسّط ويُصنّف على أنه إلحاد، غير أن هذا التصنيف يفتقد إلى الدقة، إذ إن الربوبين لا ينكرون وجود الله كخالق للكون، بل يرفضون الأديان التقليدية ومؤسساتها ورموزها وطقوسها، معتبرين أن التدين الرسمي لا يعكس بالضرورة العلاقة الحقيقية بين الإنسان وخالقه، وبشكل هذا الموقف نقطة وسطية بين الإيمان الديني التقليدي والإلحاد الصريح، فهم ليسوا أعضاء في أي دين سماوي، سواء كان الإسلام أو المسيحية أو اليهودية، ولا يقبلون الصفات الإلهية التقليدية المنسوبة عادة إلى الإله في الأديان الإبراهيمية، بل ينظرون إلى الخالق كقوة خالقة مستقلة عن التدخل المباشر في شؤون العالم والبشر.

تشير بعض الدراسات الاستطلاعية إلى أنّ ظواهر مثل الربوبية، والإلحاد، واللاأدرية آخذة في التزايد في العالم العربي، لا سيما بين فئة الشباب المتعلمين والمتربطين بوسائل التواصل الحديثة، فعلى سبيل المثال، أظهرت دراسة أجراها مركز الأبحاث التابع للأزهر على عيّنة مكونة من 6000 شاب أن نسبة المعرّفين أنفسهم كملحدين بلغت نحو 12.3%، وهو رقم يعكس حجم التحولات الفكرية والقيمية التي تشهدها هذه الفئة العمرية، غير أنّ هذه النسبة لا ينبغي التعامل معها بوصفها إحصاءً نهائيًا أو شاملاً، إذ إنّ غياب المسوح الميدانية الواسعة والمعايير المنهجية الدقيقة يجعل من الصعب رسم صورة إحصائية متماسكة لانتشار اللادينية في العالم العربي.

ومع ذلك، فإن مجرد ظهور مثل هذه النتائج، وإن كانت جزئية، يشير إلى وجود تحولات عميقة تتعلق بمكانة الدين في المجال العام، وبكيفية تمثل الأجيال الجديدة للعلاقة بين الإيمان والعقل والحرية الفردية، كما أنّ الظروف السياسية والاجتماعية،

مثل الاستبداد، والأزمات الاقتصادية، وتراجع الثقة في المؤسسات الدينية التقليدية، تسهم في خلق بيئة خصبة لانتشار هذه الاتجاهات، سواء اتخذت صيغة إلحاد صريح، أو لا أدرية، أو ربوبية.

يُقدَّر عدد المسلمين عالميًا بحوالي 2.2 مليار نسمة، ويُشكِّل العالم العربي نسبة مهمة من هذا العدد، تُقدَّر بحوالي 20-25٪ تقريبًا، بمعنى أن العرب المسلمين هم خمسُ أو ربعُ المسلمين في العالم تقريبًا، إلا أنَّ تقدير نسبة الملحدّين بين العرب، سواء المعلّنين عن أنفسهم أو الخفيين، يظل أمرًا معقدًا بسبب العوائق الاجتماعية والسياسية وضعف المسوح الميدانية الدقيقة، ومع ذلك، يمكن الاستناد إلى مجموعة من الدراسات الاستطلاعية لتكوين صورة تقريبية عن حجم الظاهرة، فعلى مستوى الملحدّين المعترفين علنًا بعدم الإيمان، تُشير بيانات مسح (2012) WIN/Gallup إلى أن النسب تتراوح بين 2% و5% في بعض الدول العربية، حيث وصلت النسبة إلى 5% في السعودية، وهي نفس النسبة المسجَّلة في الولايات المتحدة، وبلغت 4% في الضفة الغربية وقطاع غزة، في حين سُجِّلت نسبة 2% في لبنان وأوزبكستان، كما أظهر المسح أن فئة "غير المتدينين تتراوح نسبتها بين 8% و33% في بعض البلدان، وهو ما يعكس تنوعًا أكبر من مجرد الإلحاد الصريح، وفي تونس مثلاً، وصلت نسبة غير المتدينين بين الشباب إلى نحو 47%، وهي نسبة مقارنة لتلك المسجلة في الولايات المتحدة، ما يعكس تحولات ثقافية وقيمية عميقة.

أما فيما يخص الملحدّين الخفيين، فإن العديد من التقارير الإعلامية مثل تقارير AP News وVoice of America، تؤكد أنَّ شريحة كبيرة من غير المؤمنين تعيش في صمت خوفاً من الوصم الاجتماعي أو الملاحقة القانونية أو التهميش الأسري، وهو ما يفسر الفجوة الكبيرة بين الأرقام الرسمية وما قد يكون عليه الواقع، فعلى سبيل المثال، أظهر استطلاع نشرته صحيفة NZZ أنَّ الرابط الرسمي في مصر سجَّل فقط 866 شخصًا عرّفوا أنفسهم كملحدّين، أي ما يعادل 0.001% من السكان، وهو رقم هزيل وساخر بالنظر إلى حجم الكتلة السكانية، الأمر الذي دفع العديد من الباحثين

إلى اعتباره غير عاكس للواقع. هذه الهوة الإحصائية تفتح المجال أمام فرضية أنّ العدد الحقيقي للملحدين الخفيين قد يكون أكبر بثلاثة أضعاف من المعلنين على الأقل. وانطلاقاً من ذلك، إذا ما افترضنا وجود 2.2 مليار مسلم في العالم، فإن نسبة المعلنين عن إلحادهم، إذا تراوحت بين 2% و5%، تعادل ما يقارب 44 إلى 110 مليون شخص عالمياً، بينما يمكن تقدير عدد الملحدين الخفيين بما يعادل ضعفي أو ثلاثة أضعاف هذا الرقم، أي ما يتراوح بين 100 و250 مليون شخص تقريباً، مع الأخذ في الاعتبار أن هذه التقديرات تبقى افتراضية لغياب المعطيات الدقيقة في السياقات العربية.

وبموازاة ذلك، لا يقتصر النقاش على الإلحاد المعلن أو الخفي، إذ إنّ فئة المسلمين غير الملتزمين بأركان الإسلام تشكل ظاهرة أخرى جديرة بالاعتبار، ففي تركيا مثلاً، أظهرت دراسات أن نسبة غير الممارسين للشعائر بلغت 41.6% من السكان، وأن أكثر من 28.5% من الشباب بين 15 و20 سنة لا يمارسون الشعائر إطلاقاً، وهو ما يعكس اتساع دائرة "اللاممارسة" الدينية، وفي المشرق العربي والمغرب، ورغم غياب بيانات دقيقة، إلا أنّ الاتجاه العام يشير إلى أنّ حجم غير الملتزمين فعلياً بالشعائر يفوق بكثير نسبة الملحدين المعلنين، وهو ما يجعل الخريطة الدينية والاجتماعية أكثر تعقيداً من مجرد ثنائية "إيمان مقابل إلحاد".

تُعدّ الربوبية في العالم العربي موضوعاً حساساً وإشكالياً نظراً للطبيعة الثقافية والدينية المحافظة للمجتمعات العربية، إذ تواجه الفئات التي تتبنى هذا الموقف جملة من التحديات أبرزها الرقابة المجتمعية والضغط الأسرية، فضلاً عن التبعات القانونية في بعض الدول، وهو ما يجعل التعبير العلني عن هذه القناعة أمراً محفوفاً بالمخاطر، ومع ذلك، فقد ساهمت وسائل التواصل الاجتماعي والمنصات الرقمية في فتح فضاءات جديدة للنقاش والتبادل الفكري، بما أتاح لهذه المواقف غير التقليدية فرصاً أكبر للظهور والتفاعل، ومن هذا المنظور، فإن الربوبية لا تعكس مجرد خيار فردي معزول، بل تمثل جزءاً من تحولات فكرية واجتماعية أوسع ترتبط بعملية العولمة وتداخل الثقافات، وفي الوقت نفسه تصطدم بالمرجعيات الدينية والتقاليد

الاجتماعية الراسخة، الأمر الذي يمنحها طابعاً معقداً ومثيراً للجدل داخل المجال العربي.

الملحد اللادري والربوبي يمثلان موقفين متميزين ضمن طيف اللادينية، ويختلفان في تصوراتهما حول وجود الإله وطبيعة المعرفة الدينية، فالملحد اللادري لا يؤمن بوجود إله لكنه يقر بعدم إمكانية إثبات أو نفي هذا الوجود بشكل قاطع، معتبراً أن حدود المعرفة البشرية تمنع الوصول إلى يقين في المسائل الميتافيزيقية، وهو بذلك يجمع بين غياب الإيمان وعدم القدرة على التأكد، ويعكس موقفاً شكلياً قائماً على التواضع المعرفي والنزعة العقلانية العلمية، ويعتبر موقفه سلبياً تجاه جميع الأديان إذ يرفض الاعتماد على الوحي أو النصوص المقدسة كدليل على الوجود الإلهي. أما الربوبي، يضع الخالق في مرتبة ميتافيزيقية قصوى، مع إرجاع تنظيم الكون إلى قوانينه الذاتية لا إلى فعل مستمر لإرادة إلهية، ويظهر الفارق بين الموقفين بوضوح في السياق الاجتماعي والثقافي.

ففي العالم الغربي ارتبطت الربوبية بعصر التنوير وفكر الفلاسفة العقلانيين، بينما تبرز اللادرية الإلحادية أكثر في الفكر المعاصر المرتبط بالعلمانية والنقد الفلسفي، أما في العالم العربي، فيتم غالباً الخلط بين الربوبية والإلحاد، في حين أن الملحد اللادري يجد صيغة أقل تصادماً مع البيئة المحافظة، لأنه لا يعلن نفيًا مطلقاً لوجود الله بل يضع المسألة في إطار الشك المعرفي، بينما يستقطب الربوبي فئات ترغب في الحفاظ على فكرة الخالق لكنها لم تعد مقتنعة بالأديان التقليدية، ويلاحظ أن انتشار كل من الموقفين مرتبط بالتحويلات الفكرية والاجتماعية والثقافية، حيث يميل الملحدون الأديريون إلى الشباب المتأثر بالعلوم الحديثة والفكر النقدي، بينما ينتشر الربوبيون بين الفئات التي تسعى إلى الجمع بين الاعتراف بالخالق والتخلص من الطقوس الدينية، مما يجعل موقفهم جزءاً من الحوار الأوسع حول العلاقة بين العقل والدين والتحويلات الثقافية في المجتمعات العربية والغربية على حد سواء.

يبرز الإلحاد الاكثراثي، المعروف أيضاً بالإلحاد العملي، بوصفه صيغة أخرى من اللادينية، فهو لا ينكر وجود الخالق صراحةً دائماً، لكنه يتعامل مع مسألة الإيمان أو

عدمه باعتبارها غير ذات أهمية عملية في حياة الإنسان اليومية، الأمر الذي يجعله امتدادًا مختلفًا لنفس الجدل حول العقلانية، الإيمان، وأنماط التدين المعاصر، إذ يقوم أساسًا على التجاهل الواعي لمسألة وجود الإله أو عدم وجوده، مع التركيز على الحياة العملية اليومية بدلاً من الانخراط في النقاشات الميتافيزيقية أو الدينية، فحامل هذا الموقف لا ينكر وجود الله صراحة، كما لا يؤكّد وجوده، بل يعتبر أن السؤال عن وجود الإله لا يمتلك تأثيرًا مباشرًا على حياته وقراراته اليومية، بما في ذلك القيم الشخصية والسلوكيات الاجتماعية والمسؤوليات العملية، ومن ثم، يتسم هذا النوع من الإلحاد بطابع عملي أكثر منه فلسفي، فهو قائم على إدراك أن الاهتمام بالمسائل الدينية أو الغيبية ليس ضروريًا لعيش حياة كاملة ومتكاملة، وهو بذلك يبتعد عن صراعات الإثبات والنفي التي تشغل الملحدّين اللادّيين أو الربوبيين.

ويبرز هذا الموقف بشكل خاص بين الفئات التي تعطي الأولوية للمسائل الملموسة مثل العمل والتعليم والأسرة، ويعتبر وسيلة للتعايش السلس مع البيئات الاجتماعية والدينية المحافظة، إذ يتيح للفرد الابتعاد عن الصدام المباشر مع المجتمع والمؤسسات الدينية، مع الاحتفاظ بحرية التفكير الشخصي، علاوة على ذلك، يمكن اعتبار الإلحاد الإكثرائي انعكاسًا للتحوّلات الثقافية المعاصرة، حيث تميل بعض الفئات، خاصة الشباب في المجتمعات العربية والغربية على حد سواء، إلى تبني موقف عملي تجاه الدين، يركز على النتائج والتجربة الواقعية بدل الانشغال بالقضايا الفلسفية أو التأملية، مما يعكس نمطًا من اللادينية التكيفية التي تسمح بالحرية الفردية من دون التعرض لعقبات اجتماعية أو ثقافية كبيرة، ويشير هذا الاتجاه إلى أن طيف اللادينية لا يقتصر على الإنكار الصريح أو الشك المعرفي، بل يشمل أيضًا مواقف متساهلة أو عملية يمكن أن تتعايش مع الأطر التقليدية دون مواجهة مباشرة. في حين، يُعدّ الإلحاد الصريح أو القوي، في الإطار الفلسفي والمعرفي، أقصى تمظهرات الموقف اللاديني، حيث يقوم على نفي مباشر وقطعي لوجود أي إله أو قوة خارقة للطبيعة، ويُغلق بذلك باب الشك أو إمكان التردد، ومن ثم، فإن التدرج في الموقف اللاديني يعكس عدم ثبات الأفراد بين الشك العام والإنكار القطعي، وإنما يمتد

إلى مستويات متنوعة من المواقف التي تتراوح بين التساهل والرفض الصريح، مما يعكس تعدد وتنوع التصورات تجاه القضية الدينية.

فهذا الموقف ليس مجرد غياب للإيمان، بل هو إثبات عكسي قائم على منظومة فكرية عقلانية ترى أنّ كل تصور لإله متعالٍ يتناقض مع بنية القوانين الطبيعية ومع المبادئ العقلية التي تحكم التفكير الفلسفي الحديث والمعاصر.

فالمحددون الصريحون يستندون عادةً إلى تراث طويل من الحجج الفلسفية والمنطقية: فمن براهين الشر، إلى إشكالية التناقض بين صفات الإله المطلقة (كالقدرة الكلية، العلم المطلق، الرحمة الكاملة)، مروراً بالمقاربات العلمية التي ترى في نشأة الكون وتطوره تفسيرات مكتفية ذاتياً دون الحاجة إلى علّة متجاوزة، يتأسس هذا الموقف على فكرة محورية هي أنّ "الطبيعة تفسر ذاتها" وأنّ أي إقحام لعامل غيبي يُعدّ غير ضروري بل ومناقضاً لمبدأ البساطة التفسيرية.

ومن الناحية الاجتماعية والثقافية، يترجم الإلحاد الصريح نفسه في رفض شامل للمؤسسات الدينية المنظمة، بما تحمله من طقوس وشعائر وتشريعات، انطلاقاً من قناعة أنّ هذه المؤسسات لا تُنتج معرفة موضوعية، بل تُعيد إنتاج أنساق سلطوية تعكس مصالح بشرية أكثر من كونها وحياً إلهياً، لذلك يذهب أنصاره إلى أن الدين "في بنите الرمزية والتشريعية" ليس إلا بناءً ثقافياً تاريخياً، قابلاً للنقد والتفكيك مثل أي خطاب اجتماعي آخر.

كما يتميز هذا الموقف بحدة نزعة نقدية تجاه الادعاءات الدينية بالوحي والسلطة المطلقة، إذ يرى أنّ تلك الادعاءات تُعيق التطور المعرفي وتُقيّد حرية البحث العلمي والفلسفي، ومن ثمّ، يلتزم الإلحاد الصريح بالتفسير العلمي الطبيعي للظواهر، معتمداً على المناهج التجريبية والعقلانية، ورافضاً كل أشكال التأويل الميتافيزيقي الذي لا يمكن إخضاعه للتحقق أو الدحض.

وبذلك، يُرسّخ الإلحاد الصريح ذاته كموقف معرفي منسجم مع الفلسفة النقدية الحديثة، التي تشدد على الشك المنهجي وإعادة فحص كل المسلّمات، خصوصاً ما يتصل بالميتافيزيقا والغيبيات. وهو بذلك يختلف عن الإلحاد الاكثراثي، الذي

يتجاهل قضية وجود الله باعتبارها غير ذات أثر عملي مباشر؛ وعن اللاأدرية، التي ترى أن العقل البشري عاجز عن الحسم النهائي في مسألة الوجود أو العدم؛ وعن الربوبية، التي تُثبت وجود خالق متعالٍ لكنها تنفي أي تدخل له في مجريات الكون.

وبالتالي، فإن الإلحاد الصريح، بهذا الاتساع النظري والعملي، لا يمثل مجرد خيار شخصي، بل يعبر عن تيار فلسفي ومعرفي متكامل يسعى إلى إعادة صياغة العلاقة بين الإنسان والكون بعيداً عن المرجعية الدينية، واضعاً العقل والعلم في صدارة مصادر التفسير والمعنى.

ومن جهة أخرى، ما يُعرف بـ "الإلحاد السلبي"، أو ما يُعرف أيضاً بـ "الإلحاد الضعيف"، يُعدّ أحد أكثر المواقف اعتدالاً ضمن الطيف اللاديني، إذ يقوم على غياب الإيمان بوجود إله دون أن يتبنى بالضرورة نفياً صريحاً أو رفضاً قاطعاً لفكرة الألوهية، فهو، بخلاف الإلحاد الصريح أو القوي، لا ينطلق من حجج فلسفية أو أدلة منطقية لتفنيد وجود الخالق، بل يكتفي بموقف الامتناع عن الاعتقاد، مع إبقاء المسألة مفتوحة للتأمل أو النقاش.

يمتاز هذا النمط من الإلحاد بقدر من المرونة المعرفية، حيث لا يفرض على صاحبه الدخول في سجالات فلسفية أو تبني مواقف جدلية تجاه الدين، وإنما يركّز على البُعد الشخصي لغياب الإيمان وعدم الارتباط بالطقوس أو الالتزامات الدينية، وهذا ما يجعله أقرب إلى موقف الحياد العملي أو الشك الهادئ، الذي يسمح للفرد بالعيش داخل المجتمعات المتدينة دون الدخول في صدام مباشر مع منظوماتها الرمزية والطقسية.

كما يمكن النظر إلى الإلحاد السلبي باعتباره مرحلة انتقالية أو نقطة وسطية: فقد يتطور لدى بعض الأفراد إلى إلحاد صريح قائم على الرفض القاطع، أو يتحول إلى "لا أدريّة" بينما تضع حدوداً للعقل البشري في البتّ بوجود أو عدم وجود الخالق، ومن هنا، يُمثل هذا الموقف صيغة معرفية تتأرجح بين الامتناع عن الإيمان والتأمل المفتوح، دون أن تتورط في إعلان قطيعة تامة مع فكرة الإله أو مع الدين.

وفي سياق آخر، يُشكل الإلحاد الاحتجاجي أحد أوجه الإلحاد التي تختلف عن الإلحاد الفلسفي أو العلمي، إذ لا ينبع بالضرورة من تحليل عقلي أو نقد منطقي للأديان، بل من تجربة وجدانية وأخلاقية مباشرة، يقوم هذا الموقف على رفض الإيمان بالإله نتيجة مواجهة الفرد للمعاناة، الظلم، أو الكوارث التي تبدو غير مبررة في سياق فهمه للأخلاق والعدالة، وفي هذا الإطار، يصبح التساؤل حول وجود الله مسألة شخصية ووجدانية، مرتبطة بالحيرة الأخلاقية حول أسباب الشر والمعاناة في العالم، حيث يشعر الفرد بأن وجود الإله، إذا كان، لا يتوافق مع المفاهيم الإنسانية للعدل والرحمة.

غالبًا ما يظهر الإلحاد الاحتجاجي في أوقات الأزمات الجماعية أو الكوارث الطبيعية، وكذلك في مواجهة الانتهاكات السياسية والاجتماعية التي تؤدي إلى شعور بالإحباط أو الغضب تجاه المؤسسات الدينية أو السلطة الإلهية المفترضة، ويتميز هذا النوع من الإلحاد بكونه أكثر عاطفية وحيوية من الإلحاد الفكري، إذ يعتمد على خبرة شخصية ووجدانية للفرد، ويعكس صراعًا داخليًا بين الإيمان بالعدالة الإلهية والتجربة الواقعية للشر والمعاناة، كما أن الإلحاد الاحتجاجي يمكن أن يكون مرحلة انتقالية في حياة الفرد، فقد يتحول بعض الأشخاص لاحقًا إلى موقف فلسفي أو علمي من الإلحاد بعد تجاوز الصدمة العاطفية أو إعادة تأطير تجربتهم الشخصية.

بينما يُمثّل الملحد اللاديني أحد التيارات المميزة ضمن منظومة اللادينية، إذ يجمع بين النقد الفكري للمؤسسات الدينية وبين الالتزام العملي بالقيم الإنسانية، فهو لا يكتفي بموقف الرفض أو الامتناع عن الإيمان، بل يضع في صميم رؤيته مبادئ أخلاقية مثل العدالة، المساواة، محاربة التمييز الاجتماعي، دعم حقوق المرأة، وصون حقوق الأقليات الجنسية والثقافية. وبذلك يتحول الإلحاد لديه من مجرد موقف معرفي إلى خيار "أخلاقي اجتماعي" يستند إلى مركزية الإنسان وكرامته.

هذا النمط غالبًا ما يتشكل نتيجة شعور الفرد بأن الأديان، في صورتها المؤسسية، قد تتحول إلى أدوات للظلم أو آليات لتقييد الحرية. ومن هنا يتبنى الملحد اللاديني موقفًا نقديًا واضحًا من السلطة الدينية، دون أن يستبعد بالضرورة فكرة

الإيمان بوجود خالق متعالٍ، بل قد يميل في كثير من الأحيان إلى صيغة ربوبية إنسانية ترى في الخالق قوة محبة وعادلة، لا تتدخل سلبياً في حياة البشر ولا تفرض منظومة طقسية صارمة.

على المستوى العملي، يتجلى هذا الموقف في نشاط إنساني ملحوظ، سواء عبر العمل الخيري، أو الدفاع عن الفئات المهمشة، أو تعزيز ثقافة الحوار والمساواة. وفي خطابه النقدي، يميل إلى الوضوح والمباشرة، رافضاً المجاملة أو الالتفاف البلاغي، حيث ينطلق من قناعة بأن كشف ما يعتبره مظالم أو تناقضات دينية هو جزء من مسؤوليته الأخلاقية.

وبذلك يُمكن القول إن الإلحاد اللاديني³⁹ يمثل جسراً بين النقد المعرفي والالتزام الأخلاقي، فهو يرفض الوصاية الدينية لكنه في الوقت نفسه يسعى إلى بناء بديل قيمي قائم على إنسانية شاملة. وهذا ما يجعله نموذجاً لفهم كيف يمكن للتيارات اللادينية أن تُسهم إيجابياً في النقاشات الاجتماعية والثقافية المعاصرة.

يُعدّ الملحد اللاديني العلمي من أكثر أشكال اللادينية صرامةً وراديكاليةً في التصور والفكر، حيث ينبع أساساً من قناعة راسخة أن العلم يمتلك القدرة الكاملة على تفسير ظواهر الوجود بمختلف أبعادها، سواء كانت على الصعيد الكوني أو الإنساني، يرى أصحاب هذا الاتجاه أن الحاجة إلى الإيمان أو الاعتماد على المرجعيات الغيبية، كالأديان، باتت غير ضرورية على الإطلاق، وأن التفسيرات العلمية توفر إطاراً أكثر منطقية وموثوقية لفهم طبيعة الواقع. وفقاً لهذه الرؤية، تمثل الأديان منظومات فكرية غير منطقية، لأنها تتعارض مع ما تكشفه الاكتشافات العلمية الحديثة، سواء في مجالات الفيزياء وعلوم الكون، أو في البيولوجيا والعلوم الحياتية. بالإضافة إلى الفلسفة المعرفية والأنثروبولوجيا، فمن وجهة نظرهم، أن التقدم العلمي في ميادين الفيزياء، كنظرية النسبية وميكانيكا الكم، وفي علم الأحياء، كعلم الجينات والتطور، يدحض المفاهيم الدينية حول الخلق والألوهية، ويؤكد أن التفسيرات العلمية أكثر

³⁹ Richard Dawkins: *The God Delusion*. PP.1-50.

توافقًا مع الحقائق الكونية والبشرية، بما يعكس نزعة راديكالية في التصدي لمرجعيات الدين ورفضها باعتبارها غير منطقية أو متعارضة مع المنهج العلمي الحديث. يمتاز هذا الصنف بارتباطه العميق بالمعرفة العلمية، إذ يتسم عادةً بوعي نقدي مركّز على الاطلاع الواسع بالنظريات العلمية والنقاشات الفلسفية المصاحبة لها. وهو في الغالب ملحد صريح ينفي وجود خالق مطلق، أو يتبنى موقفًا شكوكيًا أقرب إلى اللادرية الصلبة، حيث يُبقي على احتمال منطقي ضئيل لكنه لا يرى أي داعٍ علمي أو عقلي للاعتقاد به.

في خطابه النقدية، يتخذ الملحد اللاديني العلمي أسلوبًا حادًا، يصل أحيانًا إلى التسفيه والسخرية من المعتقدات الدينية، معتمدًا على البرهنة العقلية والنتائج العلمية كمرجعية وحيدة في تفسير الظواهر الطبيعية والاجتماعية، وبهذا يختلف بوضوح عن الملحد اللاديني الإنساني، الذي يوازن بين النقد الديني والالتزام بالقيم الأخلاقية والإنسانية، وعن الربوبيين واللاأدريين، الذين يتركون مسافةً للتأمل أو الاحتمال فيما يخص وجود الخالق.

يمكن القول إن هذا النمط يُجسد أقصى تعبير عن العقلانية العلمية داخل الحقل اللاديني، حيث يتحول العلم ذاته إلى بديل أنطولوجي ومعرفي، قادر "في نظر أتباعه" على تقديم أجوبة نهائية لكل ما كان يُعتبر تقليديًا من مجال الميتافيزيقا أو الوحي.

تشير إحدى الدراسات التي أجرت استقصاءً على أكثر من 700 ألف شخص على مدى ثلاثين عامًا في 80 دولة مختلفة لمختلف الشرائح المجتمعية، إلى أن الإنسان يميل عمومًا لأن يكون أقل تمسكًا بالدين وأقل روحانية في سنوات شبابه، بينما يزداد اهتمامه بالمسائل الروحية والدينية مع تقدم العمر، وقد لوحظ هذا التوجه بشكل أكثر وضوحًا في المجتمعات الغربية، حيث تميل الكنائس إلى أن تعج بالأفراد المتقدمين في السن مقارنة بالشباب، وهو ما فُسر في البداية باعتباره انعكاسًا للظروف الثقافية والتاريخية التي نشأ فيها هؤلاء

كبار السن، إذ تربوا في فترة زمنية كان للدين فيها دور اجتماعي أكبر، فاحتفظوا بالالتزامات الدينية التي اعتادوا عليها.

ومع ذلك، أشارت الدراسة أيضًا إلى أن البعض يصبح أكثر روحانية بشكل فعلي مع تقدم العمر، ويعزو العلماء ذلك إلى ميل النفس البشرية للبحث عن الطمأنينة والسكينة عند مواجهة فكرة الموت، إذ يزداد الأمل في حياة أخرى بعد الموت ويصبح التركيز على القيم الروحية والروحانية أكثر حضورًا في حياة الفرد، هذه النتائج تدعم فكرة أن العلاقة بين العمر والدين ليست مجرد انعكاس للثقافة التي نشأ فيها الشخص، بل تشمل أيضًا أبعادًا نفسية ووجودية تتعلق بكيفية تعامل الإنسان مع الحياة والموت.

تُشكل فئة الملحدين غير المعلنين طيفًا متميزًا ضمن المشهد الديني والاجتماعي، حيث يعيش أفرادها في هامش التدين والإلحاد على حد سواء، دون الالتزام بالشعائر الدينية أو أداء الأركان، ولا يعلنون موقفًا صريحًا تجاه الإيمان، غالبًا ما ينبع اختيارهم للحياة أو الصمت من الضغوط الاجتماعية والثقافية التي تحد من حرية التعبير عن المواقف الدينية أو الوجودية، ما يجعلهم يتواجدون في مساحة وسطية بين التدين الصريح والإلحاد المعلن، فهم لا يعرفون أنفسهم كملحدين صريحين، ويعيشون حياتهم اليومية بمعزل عن الانشغال بالأسئلة اللاهوتية أو الجدل حول وجود الله، ما يجعلهم جزءًا من فضاء رمادي لا ينتهي تمامًا إلى المجتمع المتدين الذي يحكمه الالتزام الشعائري والقيم الدينية التقليدية، ولا إلى مجتمع الملحدين أو اللادينيين الذين يمتلكون وعيًا نقديًا أو فلسفيًا بمسألة الإيمان، يمكن اعتبار هذا الطيف امتدادًا لحياة دنيوية غير ملتزمة، حيث يتركز اهتمامه على الجوانب العملية والاجتماعية للحياة، مثل العمل والعلاقات الشخصية والمهام اليومية، دون إعطاء أولوية للبعد الروحي أو العقائدي، ومن ثم، يُظهر هذا النوع من الأفراد أن الإلحاد لا يقتصر على موقف صريح وفلسفي من الدين، بل قد يتخذ أشكالًا هادئة ومخفية، ما يعكس التعقيد والمرونة في العلاقة بين الإنسان والدين ضمن السياقات الاجتماعية المتنوعة.

يمثل هذا الموقف مساحة وسطية بين المجتمع المتدين من جهة، والمجتمع الملحد أو اللاديني الواعي من جهة أخرى، مما يجعل من هذه الشريحة الأكثر اتساعاً في العالم العربي، إذ تشير الدراسات والتحليلات الفكرية إلى أن غالبية الملحدين ضمن الطيف الإلحادي ينتمون إلى هذه الفئة، حيث يختارون الحياد أو الصمت غالباً نتيجة الضغوط الاجتماعية والثقافية التي تحد من إمكانية التعبير الصريح عن مواقفهم الدينية أو الوجودية.

تأتي بعد هذه الشريحة فئات الملحدين الإكثرائيين واللادينيين، سواء من النوع الإنساني الذي يركز على القيم الأخلاقية والمبادئ الإنسانية بدلاً من العقيدة، أو من النوع العلمي الذي يرفض الدين بسبب تصوره لتعارضه مع الحقائق العلمية والمنطقية، وهم يشكلون جزءاً مهماً من الطيف الإلحادي، لكن بعدد أقل نسبياً مقارنة بالشريحة الأولى، أما الإلحاد الصريح والفلسفي والربوبي، فيتسمون بمواقف عقلانية معلنة وصريحة تجاه قضية وجود الإله والدين، إلا أنهم يمثلون أقلية واضحة ضمن المجتمع العربي، نظراً للطبيعة المحافظة للبيئة الثقافية والدينية، وللخوف من الوصم الاجتماعي والضغوط الأسرية والقانونية، هذا التوزيع يعكس دينامية اجتماعية وفكرية تتسم بعدم التماثل، حيث تتقاطع المعتقدات الفردية مع المعايير المجتمعية، ما يجعل الغالبية تلتزم بالحياد أو بالإخفاء، في حين تنحصر أصوات الإلحاد الصريح والفلسفي والربوبي ضمن نطاق محدود نسبياً.

وإذا أردنا مقارنة التحول الفكري من التسليم بالمقدس إلى مساءلته، فإن العودة إلى البدايات الفلسفية الأولى تبدو أمراً ضرورياً، فقد شكّلت الفلسفة ما قبل السقراطيين مرحلة مفصلية في تاريخ الفكر الإنساني، إذ انتقل العقل من الاعتماد على السرديات الأسطورية والمرجعيات الدينية لتفسير الكون، إلى البحث عن مبادئ عقلانية وقوانين طبيعية تضبط حركة الوجود، هذا التحول لم يكن مجرد تبدل في أدوات الفهم، بل كان بمثابة إعلان عن ولادة عقل نقدي جديد، يتساءل عن أصل الأشياء، ويفكك العلاقة بين الإنسان والعالم من خارج الأطر اللاهوتية، ومن هنا، يمكن النظر إلى الفلاسفة الأوائل كمن وضع الأسس الأولى لمسار طويل من النقد

والتشكيك، أسهم في تهيئة المناخ الذي سيفضي لاحقًا إلى تشكّل أنماط مختلفة من اللادينية والإلحاد.

وقد أسهم هذا النهج النقدي في تحفيز التفكير العقلاني وإرساء أسس الشك المنهجي، ما مهد الطريق لاحقًا لظهور اتجاهات فلسفية تشككية وإحادية أكثر تطورًا، كما مثلت مرحلة ما قبل السقراطيين نقطة انطلاق أساسية لفهم كيفية تطور التساؤل العقلاني حول الدين والوجود في الفكر الغربي القديم، إذ أظهرت أن الإيمان بالقوى الإلهية ليس السبيل الوحيد لتفسير الكون وأن العقل البشري قادر على استكشاف أسرار الطبيعة والوصول إلى تصورات نقدية مستقلة، وهو ما شكّل إرثًا فكريًا أثر في الفلاسفة الكلاسيكيين اللاحقين وساهم في تكوين البنية النظرية للإلحاد المبكر والشكوك حول التدخل الإلهي في شؤون العالم والبشر.

من المهم التأكيد على أن هؤلاء الفلاسفة لم يكونوا ملحدين بالمعنى الحديث للكلمة، إذ لم يطرحوا إنكارًا صريحًا لوجود الآلهة، بقدر ما اتجهوا إلى البحث عن تفسيرات عقلانية ومنهجية للظواهر الكونية بعيدًا عن الروايات الأسطورية وعاداتها الدينية السائدة، التي كانت تشكّل جزءًا أساسيًا من الحياة اليومية والتفكير الجماعي، وفي هذا الإطار، تميز هؤلاء المفكرون بشجاعة معرفية فريدة، إذ سعوا إلى تحليل الظواهر الطبيعية والتساؤل حول أصل الكون بعيدًا عن التفسيرات الأسطورية، متجنبين الاعتماد على القوى الإلهية التقليدية، ما يعكس وعيًا نقديًا مبكرًا وحركة فكرية جريئة، مما أتاح المجال لظهور رؤية جديدة للكون، تقوم، على أسس منهجية واضحة، تشمل الملاحظة الدقيقة للظواهر الطبيعية، والاستدلال العقلي المنظم، والمقارنة المنطقية بين الظواهر المختلفة، بهدف صياغة تفسيرات عقلانية ومتسقة للكون.

هذا النهج أسس لتمييز التفكير الفلسفي عن التفسيرات الأسطورية، ومهد الطريق لتطوير نظريات علمية وفلسفية لاحقة تتعامل مع الواقع الطبيعي بموضوعية ومنهجية، وهو ما يمكن اعتباره نقطة البداية لعملية تاريخية طويلة، انتهت بفتح الباب أمام أنماط متعددة من التفكير اللاديني والإلحادي في الفلسفة والعلوم، ومهدت لاحقًا

الطريق لتبني التفكير الفلسفي العقلاني ونقد النصوص الدينية، مما وضع الأساس لنقاشات متقدمة حول العلاقة بين العقل والدين.

إن النقد الفلسفي للدين في اليونان وروما يمثل مرحلة مركزية في تاريخ الفكر الإنساني، إذ اتسم بمحاولات منهجية لإعادة النظر في المعتقدات الدينية التقليدية من منظور عقلاني ومنطقي، وقد قدّم فلاسفة مثل بروتاغوراس، وديموقريطس، وإبيقور نماذج بارزة لهذه النزعة النقدية، حيث رفضوا قبول المعتقدات الدينية كحقائق مطلقة، وسعوا إلى تحليل الأسس الفكرية للآلهة والطقوس الدينية.

رُكِّز بروتاغوراس على نسبية المعرفة الإنسانية، معتبراً أن الإيمان بالآلهة ليس سوى انعكاس للثقافة والتقاليد البشرية، بينما قدّم "ديموقريطس وإبيقور" تفسيرات تعتمد على الطبيعة والذرات والعلاقات السببية للظواهر، معتبرين أن الكثير مما يُنسب إلى تدخل إلهي يمكن تفسيره وفق قوانين الطبيعة، كما تناول هؤلاء الفلاسفة موضوع الشر ومعاناة الإنسان، فسألوا كيف يمكن لمعتقد ديني يزعم رحمة الآلهة أن يتوافق مع وجود الألم والمعاناة في العالم، وهو تساؤل شكّل حجر أساس للجدل الأخلاقي والفلسفي حول طبيعة الإله والوجود، وقد أسهم هذا النقد في إرساء أسس الشك المنهجي والتفكير العقلاني، ما سمح للفلاسفة لاحقاً بتطوير اتجاهات تشككية وإلحادية أكثر تعقيداً، كما مهد الطريق لفصل الدين عن العقلانية التجريبية والمنطقية، مؤكداً أن الإنسان قادر على تفسير العالم وفهم الظواهر دون الاعتماد على القوى الخارقة أو التفسيرات الأسطورية، وهو ما شكّل إرثاً فكرياً مؤثراً في مسار الفلسفة الغربية والنقد الديني لاحقاً.

في العصور الوسطى، كانت المعرفة غالباً ما تخضع للهيمنة الدينية، حيث سيطرت المؤسسات الدينية على التعليم والثقافة والفكر، ما جعل أي نقد مباشر للممارسات الدينية أو النصوص المقدسة محفوفاً بالمخاطر ومرهوناً بالرقابة الصارمة، ورغم هذا الإطار المقيد، ظهرت بعض التيارات النقدية المحدودة التي حاولت إعادة النظر في بعض الممارسات الدينية والتقاليد المتبعة، إلا أن هذه المحاولات كانت غالباً خجولة ومكتفية بالتحليل الفلسفي أو الأخلاقي الظاهر، خوفاً من العقاب أو

الاضطهاد الاجتماعي والسياسي، وقد أسهم هذا الوضع في صياغة نمط من النقد المحجوب، حيث ركز المفكرون على تسليط الضوء على التناقضات الظاهرية بين المبادئ الدينية المثالية والممارسات العملية، دون المساس بالسلطة الدينية أو النصوص المقدسة بشكل مباشر، ما مثل مرحلة انتقالية نحو نقد أكثر جرأة لاحقاً في العصور الحديثة.

شكل الإصلاح الديني في أوروبا نقطة تحوّل محورية في تاريخ النقد الديني، إذ فتح الإصلاح البروتستانتي الباب أمام مساءلة المؤسسة الكنسية والتشكيك في السلطة الدينية التقليدية، من خلال الدعوة إلى العودة إلى النصوص المقدسة وتفسيرها بشكل فردي بعيداً عن التحكم المركزي للكنيسة، كما لعبت الطباعة وانتشار القراءة دوراً أساسياً في هذا التحول، إذ سمحت بتعميم الوصول إلى الكتب المقدسة والنصوص الفكرية، ما مكّن الأفراد من الاطلاع المباشر على محتوى الدين وممارسة النقد الشخصي، وبالتالي ساهمت في تكوين جمهور مثقف قادر على التفكير المستقل والنقدي، ووضعت الأساس لظهور اتجاهات فلسفية وشكوكية لاحقة تساءلت عن النصوص الدينية وممارسات السلطة الكنسية، مؤدية في النهاية إلى توسع دائرة الحوار النقدي في أوروبا وانتشار ثقافة النقد العقلاني تجاه الدين.

في سياق الفلسفة الحديثة، مثلت أعمال "ديكارت، سبينوزا، وفولتير" تحوّلًا جوهريًا في النظر إلى الدين والنصوص المقدسة، حيث انتقل الفكر من التركيز على العقلانية المنهجية إلى الشك النقدي في الوحي والدور الإلهي التقليدي.

أسس ديكارت المنهج العقلي والتشكيك المنهجي كأداة للوصول إلى اليقين، بما شجع على إعادة النظر في المسلّمات الدينية، بينما قدّم سبينوزا رؤية فلسفية ترى الإله في طبيعة الكون نفسه، متجاوزًا التدخل الشخصي للإله في حياة البشر، ما مثل خطوة نحو فصل الدين عن السلطة السياسية والمؤسسية. أما فولتير، فقد ركّز على نقد الممارسات الدينية الظالمة والتقليدية، وفضح التعصب الديني والاضطهاد، مسهمًا في توسيع نطاق النقاش حول الحق في التفكير المستقل وحرية الاعتقاد، وهو ما شكّل

قاعدة أساسية لتفكيك المقدس وتعزيز الشك النقدي كمنهجية مركزية في الفكر الأوروبي الحديث.

يُعدّ العلم أحد المحركات الأساسية التي ساهمت في تشكيل المواقف الإلحادية واللا دينية عبر التاريخ، إذ قدم أدوات لفهم الكون والظواهر الطبيعية بعيداً عن التفسيرات الدينية أو الغيبية، وقد شكّلت الثورة العلمية في أوروبا مرحلة محورية في إعادة صياغة الفهم البشري للكون، حيث قدم علماء مثل: "كوبرنيكوس، غاليليو، ونيوتن" رؤى كونية قائمة على الملاحظة والتجربة العلمية بدلاً من التفسير الديني التقليدي، فقد اقترح "كوبرنيكوس" نموذجاً فلكياً مركزه الشمس، متحدياً التصور الأرضي واللاهوتي للكون، فيما استخدم "غاليليو" الملاحظة التجريبية للتأكيد على قوانين الطبيعة ومراقبة الظواهر السماوية، متحدياً السلطة الكنسية التي كانت تفسر الكون وفق النصوص المقدسة، كما أسس نيوتن قوانين الحركة والجاذبية لفهم منظم ودقيق للعالم المادي، مما عزز فكرة أن الكون يعمل وفق قوانين طبيعية مستقلة عن التدخل الإلهي المباشر.

فكل هذه الإنجازات، مهدت الطريق أمام اعتماد العقلانية العلمية كأساس لفهم الطبيعة، ودعت بعض المفكرين إلى مراجعة الحاجة إلى التأويل الديني التقليدي للظواهر الطبيعية وإعادة تقييم دور الإله في سير الكون. كما أدى هذا التحول إلى نشوء تفسيرات مادية تعتمد على الملاحظة والتجربة المنهجية لاستنتاج قوانين تحكم الكون، بعيداً عن الوحي أو القوى الخارقة، مما يجعل الإلحاد امتداداً للفكر العقلاني الذي يسعى إلى تفسير العالم بالاعتماد على الأسباب الطبيعية والقوانين الموضوعية، وفي العصر الحديث.

بينما أصبحت النقاشات بين العلم والدين أكثر تنوعاً وتعقيداً، مع بروز مجالات مثل الكوسمولوجيا، نظرية التطور، والعلوم العصبية، التي أثارت تساؤلات حول أصل الكون، نشوء الحياة، وطبيعة العقل والوعي البشري، ما يعزز مكانة المواقف الإلحادية أو اللا دينية القائمة على منهج علمي عقلاني، دون أن تجعل العلاقة بين العلم والإلحاد حتمية أو أحادية الاتجاه، إذ لا تزال هناك مدارس فكرية دينية

تحاول التوفيق بين المعرفة العلمية والإيمان الديني، ما يجعل الحوار بين الإلحاد والعلم مستمراً ومتغيراً حسب التحولات المعرفية والثقافية لكل مجتمع.

يعد العقد الاجتماعي ونقد السلطة، مرحلة محورية في انتقال الفكر الغربي نحو مركزية الإنسان في تفسير الظواهر الأخلاقية والسياسية، حيث قدّم فلاسفة مثل روسو، هوبز، ولوك رؤى تركز على الطبيعة الإنسانية بدلاً من السلطة الإلهية، فقد رأى هوبز أن القانون والأخلاق ينبعان من الحاجة إلى النظام الاجتماعي والحفاظ على الاستقرار، لا من الوصايا الإلهية، بينما ركّز روسو على حرية الإنسان وإرادته كمصدر للشرعية، مؤكداً أن المجتمعات تتشكل باتفاق الأفراد فيما بينهم وليس بتوجيه إلهي، أما لوك فربط حقوق الإنسان الأساسية بالقدرة العقلية على التفكير والاستنتاج، معتبراً أن السلطة السياسية يجب أن تُستمد من موافقة المحكومين لا من شرعية دينية، وساهمت هذه الرؤى في نقل مركز الاهتمام من التدخل الإلهي إلى العقل البشري، موفرة قاعدة فلسفية لفهم الأخلاق والسياسة بطريقة عقلانية، وممّهدة الطريق لنقد المؤسسات الدينية والسياسية القائمة على السلطة المقدسة، وتعزيز مفهوم الحكم الذاتي والمسائلة الفردية.

في القرن التاسع عشر، تحول الإلحاد من شكوك ضمنية أو نقد محدود إلى خطاب فلسفي معلن، حيث قدّم فلاسفة بارزون تحليلات جذرية للطبيعة الدينية وعلاقتها بالمجتمع والإنسان، "فلودفيغ فيورباخ" أحد أهم الفلاسفة الألمان في القرن التاسع عشر، اعتبر الدين إسقاطاً للطبيعة البشرية، إذ يرى أن الآلهة والرموز الدينية ما هي إلا تمثيلات لمثل الإنسان ورغباته وقيمه الذاتية، ما يجعل الدين انعكاساً لاحتياجات الإنسان النفسية والاجتماعية وليس قوة مستقلة. أما ماركس، فحلّل الدين كأداة أيديولوجية تستخدمها الطبقات المسيطرة للحفاظ على النظام الاجتماعي والسيطرة على الجماهير، معتبراً أن الدين يعكس مصالح السلطة ويعمل على تهدئة شعور القمع الاجتماعي، وهو ما دفعه إلى وصفه بأنه "أفيون الشعوب".

من جهته، أعلن نيتشه عن "موت الإله"، مشيراً إلى انهيار المرجعيات الدينية التقليدية وأثر ذلك على القيم الأخلاقية والمعنوية، مؤكداً الحاجة لإعادة بناء نظام

قيم إنساني مستقل عن السلطة الإلهية. وقد أسهمت هذه التحليلات في ترسيخ الإلحاد كخطاب فلسفي قائم على النقد العقلاني والتحليل الاجتماعي والنفسي، مما مهد الطريق أمام انتشار الفكر الإلحادي المعلن وتوسيع نطاق النقاش حول الدين والوجود في الفلسفة الحديثة.

لعب السياق السياسي والفكري في القرن العشرين دورًا محوريًا في تشكيل المواقف النقدية تجاه الدين، حيث ارتبط صعود القومية العربية والحركات الاشتراكية بظهور تيارات رأت في المؤسسات الدينية أدوات للهيمنة الاجتماعية والسياسية، وقد انعكس ذلك بوضوح في الفكر الماركسي، الذي اعتبر الدين وسيلة لإدامة البنى الطبقية وترسيخ الأيديولوجيا المهيمنة، الأمر الذي شجع على بلورة خطاب نقدي يدعو إلى فصل الدين عن السلطة وتحليل أدواره في المجتمعات الحديثة، وفي الوقت ذاته.

شهد الفكر الغربي تطورًا فلسفيًا وأدبيًا للإلحاد، تمثل في الوجودية التي قدمها جان بول سارتر، من خلال تأكيده على حرية الإنسان ومسؤوليته عن خلق قيمه ومعناه في عالم بلا إله، وفي تصور ألبير كامو للعبثية باعتبار الوجود مواجهة دائمة بين توق الإنسان للمعنى ولا غائية العالم، ومع الانتقال إلى أواخر القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين، ظهر ما عُرف بـ"الإلحاد الجديد" ممثلًا بمفكرين مثل "ريتشارد دوكينز وسام هاريس"، اللذين ركزا على النقد العلمي والمنطقي للأديان، معتبرين الإيمان الإلهي عائقًا أمام العقلانية والأخلاق، ومؤكدين في المقابل على قدرة العلم والعقل على تقديم تفسير شامل للكون والحياة، وهكذا تداخلت الأبعاد السياسية والفلسفية والعلمية في صياغة خطاب نقدي معاصر تجاه الدين، يجمع بين التحليل الاجتماعي والبحث الفلسفي والتأكيد على مركزية العقل والعلم في فهم الوجود.

يعتبر العنف الديني والصراعات الطائفية من العوامل الاجتماعية والسياسية الجوهرية التي تسهم في نشوء الإلحاد أو تعزيز الميل نحو التفكير الإلحادي، إذ يؤدي التعرض المستمر للصراعات الطائفية والممارسات الدينية العنيفة إلى شعور بالإحباط

وفقدان الثقة في المرجعيات الدينية التقليدية، فالضحايا والمراقبون لهذه الصراعات قد يتساءلون عن العدالة الإلهية والمبادئ الأخلاقية المزعومة للدين، ما يفتح الباب أمام نقد أعمق للدين كمؤسسة، ويعزز الميل إلى التفكير النقدي أو اللاديني كاستجابة لواقع اجتماعي وسياسي مأزوم، كما أن هذه الظواهر تدفع بعض الأفراد إلى البحث عن قيم وأطر أخلاقية مستقلة عن الدين، وتشكل أرضية خصبة لتبني مواقف لا دينية أو ربوبية، خصوصاً بين الأجيال الشابة التي تعيش في بيئات متأثرة بالعنف الطائفي أو الصراعات المجتمعية.

في حين، يُعدّ تسييس الدين وتوظيفه في خدمة السلطة من العوامل المركزية التي تدفع إلى بروز النزعات الإلحادية أو إلى تنامي التفكير النقدي تجاه الخطاب الديني، فحين تُستغل المؤسسات الدينية لتحقيق مصالح دنيوية أو لترسيخ السيطرة الاجتماعية والسياسية، ينشأ شعور عام بالازدواجية بين القيم المعلنة والممارسات الفعلية للسلطة، هذه الفجوة تولّد لدى الأفراد إحساساً بالاستغلال والإحباط، وتدفع بعضهم إلى البحث عن بدائل فكرية أو تبني مواقف ربوبية وإلحادية، في محاولة لحماية استقلاليتهم الأخلاقية والفكرية، ولا سيما في السياقات التي يسودها الاستبداد أو تُقيّد فيها حرية التعبير والممارسة الدينية الفردية.

غير أنّ هذا النقد لم يبقَ حبيس لحظة التوتر بين السلطة والدين، بل وجد امتداده في التحولات الكبرى التي صاحبت بروز العلمانية وصعود الدولة الحديثة، فقد شكّلت هذه التحولات عوامل اجتماعية وسياسية حاسمة، إذ أفرزت فكرة فصل الدين عن مؤسسات الدولة مساحات جديدة للنقاش الحر، وحررت المجال العام من الهيمنة المباشرة للمؤسسة الدينية على الحياة السياسية والاجتماعية.

بهذا المعنى، يمكن النظر إلى العلمانية لا بوصفها مجرد إجراء إداري، بل كإطار تاريخي ساعد على إعادة تعريف علاقة الإنسان بال مقدّس، وفتح الطريق أمام انتشار الإلحاد وتوسّع التفكير النقدي تجاه الدين. ما أتاح للوعي الفردي والبحث العقلي مساحة أكبر للتطور، ومع صعود الدولة الحديثة وبناء مؤسسات تعليمية وإدارية مستقلة، بدأ المواطنون يدركون إمكانية تنظيم المجتمع وفق قواعد مدنية وعقلانية

بعيداً عن التوجيه الديني التقليدي وهو ما أسس لبيئة محفزة على التساؤل عن الدور الحقيقي للدين في حياة الإنسان والسلطة، وبالتالي تعزيز المواقف الإلحادية أو اللادينية بين الأفراد، خاصة في الطبقات المثقفة والشبابية التي تتفاعل بشكل مباشر مع هذه التحولات المؤسسية والثقافية، غير أنّ هذه الدينامية لم تقف عند حدود السياسة والمجتمع، بل وجدت سنداً معرفياً في التقدم العلمي ذاته.

فالعلم يُعدّ أحد المحركات الأساسية في تشكيل المواقف الإلحادية واللا دينية عبر التاريخ، إذ أتاح للإنسان أدوات لفهم الكون والظواهر الطبيعية بمنطق تجريبي وعقلاني، بعيداً عن التفسيرات الغيبية، الأمر الذي عمّق من استقلالية الفكر النقدي ورسّخ نزعة الشك في التفسيرات الدينية التقليدية.

وانطلاقاً من هذا المسار، برزت تفسيرات مادية للوجود تقوم على الملاحظة والتجربة وصياغة القوانين الموضوعية، ما جعل الإلحاد يُنظر إليه كامتداد للفكر العقلاني الذي يسعى إلى فهم العالم بالاعتماد على الأسباب الطبيعية بعيداً عن الوحي والقوى الخارقة، وقد تعمّق هذا التوجه في العصر الحديث مع تطور مجالات مثل الكوسمولوجيا، نظرية التطور، والعلوم العصبية، التي أثارت تساؤلات حول أصل الكون ونشأة الحياة وطبيعة الوعي، وأسهمت هذه النقاشات في إبراز حدود التفسيرات الدينية التقليدية، وفي الوقت نفسه عزّزت مكانة المواقف الإلحادية واللا دينية القائمة على منهج علمي عقلاني.

هذه النقاشات لم تكن معزولة عن السياق التاريخي الأوسع، بل جاءت امتداداً لمسار طويل من الثورات العلمية والتكنولوجية التي أعادت منذ بداياتها تشكيل العلاقة بين الدين والمعرفة، إذ لم يقتصر أثرها على الجانب التقني، بل امتد إلى البنى الفكرية والأنساق القيمية التي تحدد تصور الإنسان للعالم وموقعه فيه، بدءاً من اختراع الطباعة في القرن الخامس عشر وما تلاه من تحولات معرفية كبرى، وبذلك اتسعت دائرة تداول النصوص والمعارف، ولم تعد حكراً على المؤسسات الدينية أو النخب المحدودة، بل أُتيح للإنسان العادي أن يقرأ، ويقارن، ويفسر، ويخوض في

النصوص المقدسة والفلسفية والعلمية بصورة مباشرة، هذا التحول أحدث شرخاً في السلطة المعرفية التي كانت تمارسها المؤسسات الدينية، وفتح الباب أمام ولادة حس نقدي أوسع تجاه التقاليد الموروثة.

ثم جاءت الاكتشافات الفلكية في العصر الحديث المبكر، مثل ثورة كوبرنيكوس وغاليليو وكبلر، التي زعزعت التصور الكوني المتمركز حول الإنسان والأرض، هذه الاكتشافات لم تكن مجرد تصحيح لفرضيات فيزيائية، بل حملت معها انقلاباً أنطولوجياً ومعرفياً، إذ أبرزت أن الكون يخضع لقوانين موضوعية يمكن للعقل البشري إدراكها دون الحاجة إلى تدخل مستمر من قوة غيبية، وفي السياق نفسه، أفضت التطورات البيولوجية مع داروين ونظرية التطور إلى إعادة النظر في مفهوم الخلق والتدرج الكوني، بحيث أصبح الإنسان يُفهم بوصفه نتاجاً لمسار طبيعي طويل، لا ككائن وُضع فجأة في قمة السلسلة الوجودية.

ومع تقدم الثورة الصناعية ثم ثورة المعلومات والاتصالات في العصر الحديث، اتسعت دائرة المعرفة لتشمل شرائح اجتماعية غير مسبقة، خاصة فئة الشباب المتعلمين، الذين وجدوا في الوسائط الرقمية فضاءً مفتوحاً لتبادل الأفكار والاطلاع على النظريات الجديدة بعيداً عن الرقابة التقليدية، هذه الدينامية قلّصت أكثر من سلطة التفسيرات المقدسة، وجعلت من العقل والمنهج العلمي أدوات رئيسية لتقييم المفاهيم الدينية والطقوسية.

لكن الأثر الأعمق لهذه الثورات لم يكن في إضعاف المؤسسات الدينية فحسب، بل في دفع الأفراد والجماعات إلى إعادة التفكير في معنى الإيمان ذاته، وفي إمكانية التوفيق بين المعرفة العلمية والاعتقاد الديني، وهكذا برزت تيارات عقلانية وإحادية جديدة، بعضها يقوم على النفي الصريح لكل تفسير غيبي، وبعضها الآخر يتبنى اللاأدرية أو الربوبية كحل وسط، وكلها تتحرك ضمن فضاء ثقافي واجتماعي تتقاطع فيه الفلسفة مع العلم والسياسة.

إن هذا التداخل بين التحولات العلمية والتكنولوجية من جهة، والأبعاد الفلسفية والاجتماعية من جهة أخرى، أسس لأرضية خصبة جعلت التفكير النقدي

تجاه الدين مسارًا متجددًا، يتعزز مع كل نقلة نوعية في المعرفة الإنسانية، وهو ما يجعل العلاقة بين الدين والعلم موضوعًا دائم الانفتاح، لا يُختزل في ثنائية الصراع أو التوافق البسيط، بل يُفهم بوصفه حوارًا متجددًا حول حدود العقل، ومعنى الغيب، ومكانة الإنسان في الكون.

في هذا السياق، يبرز الإلحاد في المجتمعات المعاصرة كتعبير عن أحد أوجه هذا الحوار، حيث يتجلى في طيف واسع من الممارسات والتوجهات الفكرية، تتراوح بين الإلحاد النخبوي المرتبط بالخطاب الفلسفي والعلمي، والإلحاد الشعبي الذي يعكس تحولات القيم والتجارب اليومية للأفراد إذ يتمثل الإلحاد النخبوي غالبًا في تيارات فلسفية وأكاديمية تبني التحليل العقلاني والنقدي للدين، وتتمحور حول مناقشة المعتقدات الدينية من منظور فلسفي أو علمي، ويكون متداولًا بين المفكرين والباحثين والطبقات المثقفة.

أما الإلحاد الشعبي، فيتجسد في مواقف الأفراد والجماعات الذين لا يلتزمون بالممارسات الدينية التقليدية، أو يتبنون موقفًا لادينيًا ضمن حياتهم اليومية، دون الانخراط بالضرورة في نقاشات فلسفية أو علمية عميقة، وغالبًا ما يتأثر بالتحولات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، مثل الأزمات، الفساد، أو تسييس الدين، ويعكس هذا النوع من الإلحاد استجابة عملية للواقع الاجتماعي أكثر من كونه موقفًا فكريًا منظمًا، مما يوضح التفاوت بين الطرح النظري للأفكار الإلحادية والتجربة الحياتية للأفراد في المجتمعات المعاصرة.

هذا التمييز بين النخبوي والشعبي يسلط الضوء على التفاوت القائم بين الإطار النظري للأفكار الإلحادية بوصفها نتاجًا للفلسفة والعلوم، وبين التجربة الحياتية للأفراد الذين قد يجدون في اللادينية وسيلة للتكيف مع واقع اجتماعي وسياسي مضطرب، ومن هنا، يصبح الإلحاد ليس مجرد خيار فكري، بل ظاهرة اجتماعية مركبة تتقاطع فيها البنية النظرية مع الممارسات العملية، بما يعكس تعددية المداخل التي يُعاد من خلالها تعريف الدين وحدود حضوره في العالم المعاصر.

في الغرب، يختلف الإلحاد جذريًا عن الإلحاد في المجتمعات الإسلامية من حيث السياق التاريخي والاجتماعي والثقافي، فضلاً عن ديناميات الممارسة والتعبير عن الموقف اللايدي، ففي الغرب، ارتبط نشوء الإلحاد بشكل متدرج بتحويلات كبرى في البنية السياسية والاجتماعية، بدءًا من العصور الحديثة المبكرة، حيث ساهمت الثورات العلمية والفلسفية مثل "الثورة الكوبرنيكية، ميكانيكا نيوتن، ونقد ديكرت للميتافيزيقا التقليدية" في توسيع مساحة التفكير العقلاني والنقدي تجاه المعتقدات الدينية.

هذا السياق التاريخي تضافرت فيه عوامل اجتماعية وسياسية مثل فصل الدولة عن الدين، وحرية الفكر، ووجود مؤسسات تعليمية وأكاديمية مستقلة، ما أتاح للأفراد التعبير عن آرائهم بحرية دون خوف من العقاب الاجتماعي أو السياسي، وقد نتج عن ذلك بروز تيارات متنوعة من الإلحاد، تشمل العقلانية العلمية التي تعتمد على المنهج التجريبي والمنطقي لفهم الظواهر الطبيعية، والإلحاد النقدي الذي يُحلّل المعتقدات الدينية من منظور فلسفي وفكري، إلى جانب اللادينية الثقافية التي قد تتبنى الموقف الإلحادي بوصفه جزءًا من نمط حياة أو ثقافة معرفية دون الانخراط في جدل فلسفي عميق.

كما أن البيئة الغربية تميزت بإتاحة التداول العام للنقاشات الإلحادية، سواء عبر الصحافة، الكتب، المنتديات الفكرية، أو المنصات الرقمية الحديثة، ما أسهم في تعزيز الوعي النقدي الجمعي تجاه الدين وخلق مساحة للتفاعل المفتوح بين مؤيدي الدين والملحدين، مع انخفاض نسبي للضغوط الاجتماعية المباشرة التي قد تحد من التعبير، هذا الانفتاح الاجتماعي والمعرفي أدى إلى انتشار الإلحاد بشكل أوسع، بحيث أصبح جزءًا من الطيف الفكري والثقافي العام، يمكن دراسته ومناقشته علنًا دون مواجهة عقوبات شديدة أو وصم اجتماعي مباشر كما هو الحال في بعض المجتمعات الإسلامية.

يمكن القول إن الإلحاد في الغرب لم يكن مجرد موقف فردي أو فلسفي، بل تحول إلى ظاهرة اجتماعية متكاملة ترتبط ببنية الدولة الحديثة، القوانين المدنية،

وسيادة العقلانية، ما جعله إطارًا متجددًا لفهم العلاقة بين الدين والمعرفة، ولتأمل حدود التدخل الديني في الحياة العامة.

أما في المجتمعات الإسلامية، فإن الإلحاد غالبًا ما يواجه قيودًا اجتماعية وثقافية صارمة، تتمثل في الرقابة المجتمعية والضغط العائلي، فضلًا عن المخاطر القانونية والاجتماعية المحتملة، وهو ما يجعل المواقف الإلحادية أقل ظهورًا وأكثر حذرًا، وغالبًا ما تتخذ أشكالًا غير صريحة مثل الربوبية أو اللادينية السرية، ويعود ذلك إلى عمق الموروث الديني الذي يشكل المرجعية الأخلاقية والاجتماعية في هذه المجتمعات، مما يفرض ديناميات أكثر تعقيدًا ويحدّ من النقاش العلني حول المسائل العقائدية مقارنة بالمجتمعات الغربية، وفي هذا السياق، تجدر الإشارة إلى أن ظاهرة إنكار البعث والحياة الآخرة ليست جديدة تمامًا في التراث الإسلامي، إذ أشار القرآن إلى جماعة "الدهريين" الذين اختزلوا الوجود الإنساني في حدود الحياة الدنيا.

"وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ" (سورة الجاثية آية: 24). وقد شكّل هذا النص أساسًا مرجعيًا في تحديد موقف الإسلام من التيارات المادية المبكرة، وهو ما يوضح أن التحدي الفكري المرتبط بإنكار الغيب والآخرة له جذور تاريخية قديمة، وإن اتخذ في السياق المعاصر أشكالًا جديدة تتأثر بالتحويلات الاجتماعية والعلمية والفكرية الحديثة.

اتسمت نظرة الدهريين بإنكار الغيب والاعتماد على التفسير الطبيعي للأحداث والظواهر، حيث نسبوا الفناء والوجود إلى "الدهر" أو الزمن، من دون الاعتراف بإرادة إلهية أو غاية متجاوزة لهذا العالم، وبذلك، فقد شكلت رؤيتهم محاولة لإعادة تفسير الكون والحياة وفق مفاهيم عقلية وعملية، تركز على القانون الطبيعي والتتابع الزمني، بعيدًا عن أي تدخل إلهي، وقد ربطت بعض المصادر التاريخية بين الدهريين وبين تيارات فكرية مادية سابقة في الثقافات اليونانية والفارسية، مثل فلسفات المادية الأولية التي رأت في المادة والزمان عناصر جوهرية للوجود دون اللجوء إلى مبدأ غيبي. ومع ذلك، فقد صاغ الخطاب الإسلامي مفهوم الدهريين في إطار الرد على منكرين

للبعث من العرب أو أولئك الذين تأثروا بالفلسفات الخارجية، مما أضفى على تصنيفهم طابعاً نقدياً ودعويّاً أكثر منه وصفاً موضوعياً لبنية فكرهم.

ورغم أنّ التراث الإسلامي لم يقدّم وصفاً تفصيلياً لبنية فكر الدهريين أو تنظيمهم الاجتماعي والسياسي، فإنّ التهمة المركزية التي ارتبطت بهم كانت إنكار الآخرة والاعتماد على الطبيعة والدهر كمرجعية للوجود، ومن هذا المنطلق، يُنظر إليهم باعتبارهم إحدى البدايات التاريخية التي سجلت مسارات الفكر اللاديني في البيئة الإسلامية، وإن لم يكن موقفهم إلحاداً فلسفياً منهجياً بمعناه الحديث، فالمسألة عندهم لم تكن مجرد رفض للوجود الإلهي في حد ذاته، بل رفض للمفاهيم الدينية الجوهرية، مثل الخالق المتدخل في شؤون العالم، ووحى السماء، وحقائق البعث والجزاء.

في حين يمكن أيضاً رؤية موقف الدهريين كحلقة انتقالية بين الفلسفات المادية القديمة والفكر النقدي الإسلامي المبكر، إذ أتاح هذا الخطاب النقدي فيما بعد أرضية للجدل حول حدود العقل والتفسير الطبيعي، وأسهم في تشكيل وعي فلسفي واجتماعي لاحق يطرح أسئلة جوهرية حول العلاقة بين الإنسان والكون، وبين الدين والمعرفة. وبذلك يُعدّ الدهريون مثلاً تاريخياً على محاولات الإنسان المبكرة لتأويل الوجود دون الرجوع إلى المرجعيات الغيبية التقليدية، وهي تجربة شكلت الأساس النظري لبعض تيارات اللادينية والفكر العقلاني في السياق الإسلامي لاحقاً.

وفي السياق ذاته، برز مصطلح "الزندقة" في التراث الإسلامي للإشارة إلى جماعات أو أفراد اتهموا باعتناق أفكار أو ممارسات تخالف أصول العقيدة الإسلامية، سواء في الاعتقاد أو السلوك، وقد ارتبط هذا المصطلح في البداية بالمانوية والمزدكية في البيئة الفارسية، إذ كان أتباع هاتين الديانتين يُعرفون بانحرافهم عن التوحيد لصالح ثنائية النور والظلمة، أو بالدعوة إلى ما اعتُبر فساداً فكريّاً واجتماعيّاً، الأمر الذي جعل المسلمين الأوائل ينظرون إليهم بعين الريبة والرفض، واعتبروا أفكارهم تهديداً لوحدة العقيدة والمجتمع.

مع مرور الزمن، توسّع استخدام مفهوم الزندقة ليشمل كل من أظهر الإسلام وأبطن الكفر، أو من تبني أفكارًا لادينية أو مناهضة للشريعة، بما في ذلك أولئك الذين شككوا في نصوص الوحي أو انتقدوا المؤسسات الدينية.

ومن هنا، يمكن اعتبار الدهريين والزنادقة في التراث الإسلامي نماذج مبكرة لتيارات لادينية أو معارضة دينية، وإن اختلفت خلفياتهم الفكرية والثقافية، بين التأثير الفارسي القديم، والفكر الإغريقي الفلسفي، والنقد العقلاني الإسلامي الداخلي. في العصر العباسي، خصوصًا في القرنين الثاني والثالث الهجريين، برزت قضية الزنادقة كإحدى أهم المعضلات الفكرية والسياسية، حيث اتهم بعض الشعراء والكتّاب والمفكرين بالزندقة بسبب آرائهم الجريئة أو تشكيكهم في المسلمات الدينية. وقد تناول الفقهاء والمحدثون هذا المفهوم بمنهج تحليلي ونقدي، فذكر الرازي والمقدسي وابن جني مصطلح الزندقة كتصنيف للمخالفين في العقيدة، محاولين تحديد حدود التفكير المقبول والمرفوض في المجتمع الإسلامي، وتوضيح أثر الأفكار الفلسفية والمادية على الشباب والمثقفين، كذلك، اعتبر بعض العلماء مثل القرطبي والزركشي أن الزندقة لا تقتصر على إنكار الإله، بل تشمل التشكيك في أركان الدين وفساد الأخلاق العامة، بما يعكس النظرة الشمولية للتهديد الفكري الذي كان يربطه التراث الإسلامي بهذا التيار.

من هذا المنطلق، يمكن النظر إلى قضية الزندقة باعتبارها مسرحًا مركزيًا لتفاعل الدين والعقل النقدي في التاريخ الإسلامي، حيث التقت هنا الأبعاد الفكرية والاجتماعية والسياسية، ما أنتج جدلاً حول حرية الفكر وحدود العقيدة، وأسهم في رسم أولى خريطة للتيارات اللادينية والنقدية في المجتمع الإسلامي.

وجاء بعد ذلك المعتزلة في القرن الثاني الهجري (القرن الثامن الميلادي)، كتيار عقلاني وفلسفي داخل الفكر الإسلامي، سعى إلى التوفيق بين العقل والنقل، وقد ركزوا بشكل خاص على مفاهيم التوحيد والعدل الإلهي، معتمدين على المنهج العقلي في تفسير النصوص الشرعية وفهم العقيدة، ما ميزهم عن التيارات السابقة التي اعتمدت غالبًا على التفسير التقليدي أو الطبيعي للأحداث.

لم يكن المعتزلة ملاحدة بالمعنى الصريح للكلمة، بل شكّلوا تيارًا عقلائيًا ضمن الفكر الإسلامي، سعى إلى التوفيق بين العقل والنقل. غير أنّ منهجهم القائم على إعطاء الأولوية للعقل في فهم العقيدة والتشريع جعلهم موضوع جدل واسع، وفتح الباب أمام تأويلات اتهمتهم "أحيانًا" بالتمهيد لتيارات الشك واللا دينية، في حين تمحور فكر المعتزلة حول قاعدتين أساسيتين: التوحيد والعدل الإلهي:

فالتوحيد عندهم يقوم على نفي الصفات الزائدة عن الذات الإلهية، في سعي منه للحفاظ على وحدانية الله المطلقة وتنزيهه عن أي تشبيه أو تصوير، وبهذا المنهج، يهدف المعتزلة إلى التأكيد على تفرد الإله وعقلانية صفاته، بحيث لا تُحمّل أي صفة من الصفات البشرية أو المادية على الذات الإلهية، وهو ما يميز فهمهم للتوحيد عن التفسيرات التقليدية الأخرى التي قد تتضمن الصفات الكيفية أو التشبيهات الرمزية، ويعكس التزامهم بالمنهج العقلي في صياغة العقيدة وفهم العلاقة بين الخالق والمخلوق. أما العدل الإلهي، فقد شكّل محورًا أساسيًا لفهم قضايا الثواب والعقاب وحرية الإرادة الإنسانية، فقد شدّدوا على أن الإنسان مسؤول عن أفعاله بشكل كامل، ونفوا مبدأ الجبر الذي ينسب كل فعل إلى إرادة الله دون اعتبار للمسؤولية الفردية، ومن هذا المنطلق، ارتبط مفهوم العدل لديهم بفكرة المساءلة الأخلاقية والحقوقية للإنسان، بحيث يصبح الفرد فاعلاً واعياً، قادراً على التمييز بين الخير والشر، ومتلقياً لجزاءه بناءً على اختياراته، وهو ما يعكس التزام المعتزلة بالمنهج العقلي في صياغة العقيدة وربط مفاهيم التوحيد والعدل بالواقع الأخلاقي للبشر.

هذه النزعة العقلية دفعتهم إلى القول بأنّ العقل قادر على إدراك الخير والشر بمعزل عن الوحي، وأنّ المعرفة الدينية لا بد أن تقوم على البرهان العقلي لا على التقليد، وهنا بالتحديد برزت نقطة التوتر مع الاتجاهات السلفية والنصية، التي رأت في هذا الطرح مساسًا بقدرسية النصوص وفتحًا لباب التشكيك في الثوابت.

ورغم أنّ المعتزلة لم يطرحوا إنكارًا لوجود الله أو رفضًا للمقدس، إلا أن خطابهم العقلاني مثل منعطفًا مهمًا في تاريخ الفكر الإسلامي، لأنه أرسى أرضية فكرية ومنهجية

ستستثمر لاحقًا في النقاشات حول الدين والعقل والإلحاد، سواء من قبل من تبى منهجهم أو من قبل من ردّ عليهم.

لقد شكّل الفلاسفة المسلمون تيارًا عقليًا متميزًا داخل الحضارة الإسلامية، إذ تبنّوا قراءات فلسفية متعمقة للوجود والإنسان والعقل، مستلهمة إلى حد كبير من التراث الفلسفي اليوناني، وخصوصًا من أفكار "أفلاطون وأرسطو"، مع محاولة تكييف هذه الأفكار ضمن الإطار الإسلامي، ورغم تمسّكهم بإيمانهم بالخالق، فإن تفسيرهم العقلاني لقضايا مثل المعجزات، والوحي، وخلود النفس أتاح لهم تقديم تأويلات تختلف عن الفهم التقليدي للنصوص الدينية، ما جعلهم عرضةً أحيانًا للاتهام بالإلحاد أو الزندقة من قبل بعض الفقهاء والمتكلمين، الذين رأوا في هذا النهج العقلي تهديدًا لتفسيرات الوحي المستقرة والسلطة الدينية القائمة، ومن هنا، يمكن فهم هذه المرحلة على أنها حلقة محورية في تاريخ الحوار بين العقل والدين في الإسلام، تمهد الطريق لاحقًا لنقد فكري أكثر جرأة وتطوير تيارات لادينية وفلسفية متقدمة ومن أبرز هؤلاء الفلاسفة:

• الكندي (يعقوب بن إسحاق، ت. 873م): فيلسوف عربي، عُرف بمحاولته التوفيق بين الفلسفة والدين، لكن لم يُنمَّ بإلحاد صارخ، بل واجه انتقادات فقهية.

• الفارابي (أبو نصر محمد، ت. 950م): من أصول تركية أو فارسية، لُقّب بـ"المعلّم الثاني" بعد أرسطو، وضع نظريات في المدينة الفاضلة والوجود، وحاول تفسير النبوة بوصفها تجليًا عقليًا، مما أثار انتقادات شديدة.

• ابن سينا (الحسين بن عبد الله، ت. 1037م): من أصول فارسية، أحد أعظم العقول الفلسفية والطبية، فسّر المعجزات والوحي بمنطق عقلي-طبيعي، واعتبر النبوة نوعًا من الإدراك الفائق، الأمر الذي جعله متهمًا بالزندقة، نُبذ في بعض الفترات وتعرض لملاحقات سياسية ودينية.

• ابن باجة (ت. 1139م): من الأندلس، وضع تصورات حول "الإنسان المتوحد" والعقل الفعّال، وتعرض للإقصاء والتهميش من الفقهاء.

• ابن طفيل (ت. 1185م): فيلسوف وطبيب أندلسي من مدينة وادي آش (بغرناطة)، عُرف بروايته الفلسفية حي بن يقظان، التي جسّدت رحلة عقلية نحو المعرفة بالله بعيداً عن الوحي المباشر، وقد أثارت أفكاره جدلاً واسعاً لما حملته من محاولة للتوفيق بين العقل والوحي، وبين الفلسفة والدين..

• ابن رشد (1126-1198م): من الأندلس، عُرف بـ"الشارح الأكبر" لأرسطو، سعى للتوفيق بين الدين والفلسفة، واعتبر أن الحقيقة واحدة تتجلى في الدين والفلسفة معاً، رغم ذلك، أقصي من المناصب، وأُحرقت كتبه في قرطبة، وتعرّض للنفي في نهاية حياته.

• الجعد بن درهم (ت. 742م): يُرَجَّح أن أصوله غير عربية (من موالي خراسان)، نُسب إليه القول بخلق القرآن وإنكار الصفات، أُعدم يوم عيد الأضحى على يد والي العراق خالد بن عبد الله القسري، ذبحه على المنبر قبل صلاة العيد.

• ابن المقفع، واسمه الأصلي "روزبه بن دادويه" (توفي حوالي 756 م)، فارسي الأصل، كان مترجماً وأديباً بارزاً في العصر العباسي المبكر، أسلم وكتب باللغة العربية، وساهم في نقل الفكر الفارسي والهندي إلى التراث العربي، من أبرز أعماله ترجمة كتاب "كَلِيلَة وَدَمْنَة"، الذي جمع بين الحكمة السياسية والأخلاقية والأسلوب القصصي، اتَّهم ابن المقفع بالزندقة نتيجة بعض آرائه النقدية والسياسية والدينية، حيث كان أسلوبه النقدي في تناول السلطة والدين محل جدل بين العلماء والفقهاء، وقد واجه بذلك موقفاً عدائياً من السلطة العباسية، وفق المصادر التاريخية، قُتل بطريقة وحشية على يد والي المنصور العباسي، حيث قُطعت أعضاؤه وألقي بجسده في النار، في حادثة تعكس شدة الصدام بين الفكر النقدي والسلطة الدينية والسياسية في تلك الفترة.

• ابن الرواندي (ت. نحو 910م): من أصول فارسية، فيلسوف جدلي، بدأ معتزلياً ثم انتقل إلى النقد اللاذع للأديان والنبوة والمعجزات، واتَّهم بالإلحاد والزندقة، لا توجد رواية مؤكدة عن إعدامه، لكن المصادر أشارت إلى ملاحقته واضطهاده حتى وفاته في عزلة.

• الحلاج (الحسين بن منصور، ت. 922م): من أصول فارسية، صوفي وشاعر، عُرف بمقولته الشهيرة "أنا الحق". اتُّهم بالزندقة والكفر، صُلب وقُطع ثم أُحرقت جثته في بغداد بأمر الخليفة العباسي المقتدر بعد محاكمة مثيرة للجدل جمعت بين البعد السياسي والديني،

• السهروردي (شهاب الدين يحيى، ت. 1191م): فيلسوف فارسي، مؤسس "حكمة الإشراق"، حاول الجمع بين العقل الفلسفي والإشراق الصوفي، فاعتُبر خطرًا على العقيدة والسياسة في عصره، وأُعدم بأمر صلاح الدين الأيوبي (عبر فتوى الفقهاء) في حلب بتهمة الزندقة.

• بشار بن برد وأبو نواس، اللذان أخذ علمهم مجونهم وأسلوبهم الشعري الخارج عن القيم الدينية الرسمية، وقد صاغوا تجربة الزندقة على مستوى الممارسة الثقافية والفنية أكثر من الإطار الفلسفي المباشر.

ورغم أن هؤلاء الفلاسفة لم ينكروا وجود الخالق، بل سعوا إلى تفسير العالم والشرائع تفسيرًا عقلانيًا، فإن منهجهم العقلي الصارم جعلهم عرضة للتهميش، والتكفير، وأحيانًا إلى القتل أو الصلب أو التمثيل بجثثهم، أو النفي القسري، ومن الجدير بالذكر أن معظمهم لم يكونوا من أصول عربية صرفه، بل ينتمون إلى أصول فارسية، تركية، أو أندلسية، وهو ما يعكس الطابع الكوني للحضارة الإسلامية التي احتضنت هؤلاء المفكرين وعرفت تنوعًا ثقافيًا وفكريًا واسعًا، رغم التحديات والمخاطر التي واجهوها.

لم تكن أفكار الفلاسفة المسلمين تمرّ دون اعتراض، فقد أثارت نقاشات واسعة وردودًا قوية من علماء الكلام والفقهاء الذين رأوا في مناهجهم العقلية خطرًا على العقيدة الإسلامية.

وجّه "الغزالي" (1058-1111م)، في تهافت الفلاسفة، نقدًا شديدًا إلى الفارابي وابن سينا، مركّزًا على ثلاث مسائل رئيسية اعتبرها مناقضة للعقيدة الإسلامية: أزلية العالم، إنكار علم الله بالجزئيات، وإنكار البعث الجسدي والاكتفاء بالبعد الروحاني، ورغم اعتماده على أدوات المنطق والفلسفة في مؤلفات أخرى، رأى الغزالي أن تجاوز

هذه الحدود العقلية يشكل تهديدًا للمبادئ الدينية، بالموازاة. ويعدّ "ابن تيمية" (1263-1328م) من أبرز علماء الحنابلة وأكثرهم تأثيرًا في نقد الفلسفة والمنطق اليوناني، في مؤلفاته مثل "درء تعارض العقل والنقل والرد على المنطقيين"، شنّ هجومًا واسعًا على الفلاسفة المسلمين والمتكلمين على حدّ سواء، اعتبر أنّ الاعتماد على العقل المجرد والمنطق الأرسطي يفضي بالضرورة إلى الانحراف عن النصوص الشرعية، وأنه لا يمكن للعقل أن يستقلّ بمعرفة الحقائق الميتافيزيقية دون الاستناد إلى الوحي.

رأى ابن تيمية أن الفلسفة، من خلال تأثيرهم باليونان، وقعوا في الزندقة والابتداع، إذ فسّروا العقائد الأساسية مثل الخلق، والعلم الإلهي، والمعاد تفسيرًا يتعارض مع العقيدة الإسلامية، لذلك اعتبر أن سبيل الهداية يقوم على الجمع بين العقل السليم والنقل الصحيح، لكن من داخل النصوص الشرعية نفسها، لا من خلال الفلسفة المجردة.

وقد أسهم التوازي بين منهج الغزالي التحليلي الفلسفي ومنهج ابن تيمية الفقهي الصارم في إضعاف حضور الفلسفة العقلانية داخل الثقافة الإسلامية، وتقليص هامش النقاش الحر حول مسائل الميتافيزيقا والكونيات، هذا المناخ النقدي سهّل توجيه اتهامات بالإلحاد أو الزندقة ضد الفلاسفة الذين حاولوا تقديم قراءات عقلانية للنصوص والمعجزات، مما أعاد تشكيل العلاقة بين الدين والفكر الفلسفي في السياق الإسلامي، وجعل العقل مقصورًا ضمن إطار النص الشرعي، مع اعتبار الشك العقلي مصدر قلق ديني، وقد عكس هذا الجدل التاريخي التوتر المستمر بين النزعة العقلية الفلسفية من جهة، والنزعة النصّية التقليدية من جهة أخرى، ومع أنّ الفلاسفة لم ينكروا وجود الخالق، بل سعوا لتفسيره بالعقل، إلا أن خصومهم عدّوا محاولاتهم تقليلاً من شأن الوحي والمعجزة، فوصموهم بالإلحاد أو الكفر، وأدى ذلك إلى محاصرة الفلسفة داخل الثقافة الإسلامية بعد القرن السادس الهجري، خاصة في المشرق، مع استمرار بعض التقاليد العقلانية في الأندلس والمغرب الأقصى لفترة أطول.

ما الصوفية، فقد قدّم بعضهم رؤى فلسفية وروحانية أثارت جدلاً واسعاً حول طبيعة العلاقة بين الإنسان والكون والخالق، فعلى سبيل المثال، اعتُبرت

مقولات العلاج حول وحدة الوجود، وكتابات ابن عربي التي ركزت على تجاوز الوسائط التقليدية بين الخالق والمخلوق، بمثابة تحدٍ لبعض المعتقدات الدينية السائدة، إذ رأى بعض علماء الفقه أن هذه التصورات تنطوي على انحراف عن العقيدة، واعتبروها في بعض الأحيان مساوية للإلحاد أو الزندقة، نظرًا لما قد تُشكّله من تهديد للمفاهيم الأساسية عن التوحيد والعبادة.

ورغم ذلك، فإن الصوفية سَعَوْا في جوهرهم إلى فهم البعد الروحي والوجودي للعالم، معتمدين على تجربة باطنية وتأملية، ما يجعل جدلهم مختلفًا عن النقد الفلسفي المباشر للدين. إذ كان هذا النقد قائمًا على التجربة الشخصية والتأمل الروحي أكثر منه على الطرح العقلي الصرف أو المنهج الفلسفي التحليلي، وهو ما يوضح التباين بين الفلسفة العقلية والنقد الصارم من جهة، والتصوف الروحي المتأمل من جهة أخرى، في تاريخ الفكر الإسلامي.

شهدت العقود الأخيرة تحولات جوهرية في طرق التفاعل مع الدين والإلحاد بفضل الإنترنت ووسائل التواصل الاجتماعي، التي وفرت فضاءً مفتوحًا لتبادل الأفكار والمناقشات بعيدًا عن القيود الجغرافية والاجتماعية التقليدية، وقد أتاح هذا الفضاء الرقمي للأفراد الاطلاع على تيارات فكرية متنوعة، بما فيها فلسفات إلحادية ولادينية، ومقارنتها مباشرة مع التعاليم الدينية، مما ساهم في زيادة الوعي النقدي وتشجيع النقاشات المفتوحة حول مواضيع كانت في السابق مغلقة أو محظورة في الفضاء العام التقليدي، كما وفرت المنصات الرقمية مناظرات وأدوات للنقاش، ووسائل لتبادل المقالات والفيديوهات والمحاضرات حول قضايا وجود الله، التطور، الأخلاق، والمعجزات، ما عزز قدرة الأفراد على تشكيل مواقفهم الشخصية بعيدًا عن التأثير المباشر للمؤسسات الدينية التقليدية.

ترافق هذا التحول مع ظهور أنماط جديدة من التدين والإلحاد في العصر الرقمي، إذ يظهر جيل من الملحنين غير المعلنين أو الإكثراثيين الذين يعيشون حياتهم اليومية بمعزل عن النقاشات اللاهوتية التقليدية، إلى جانب ملحنين واعين وفلاسفة رقميين يسعون لنقد الدين والمقدس بأسلوب عقلاني ومنهجي، وتمثل هذه الدينامية

مزيجًا بين الحرية الافتراضية والحذر الاجتماعي، نظرًا لما يواجه الأفراد من رقابة حكومية، ملاحظات قانونية، وردود فعل عدائية من التيارات الدينية المحافظة.

ويمكن تلخيص مسار الانتقال من نقد النصوص والممارسات الدينية إلى رفض المقدس على أنه عملية تاريخية تراكمية بدأت بالنقد الفلسفي للعقائد والممارسات في العصور القديمة، واستمرت عبر النقد الاجتماعي والسياسي والديني في العصور الوسطى وعصر النهضة، وصولًا إلى التمرد العقلاني والفلسفي في العصر الحديث، حيث تحوّل النقد التدريجي إلى رفض صريح للسلطة الدينية وطرح أسئلة جوهرية حول جدوى النصوص المقدسة ومكانة الدين في الحياة العامة.

ويعكس هذا المسار تحوّل الإنسان من مرحلة قبول النصوص الدينية كمرجعية مطلقة، إلى مرحلة الشك والنقد، ثم إلى مرحلة إعادة تقييم الدين بوصفه خطابًا ثقافيًا واجتماعيًا، وليس بالضرورة قوة مقدسة تتحكم في حياة الأفراد، وتشير التحولات الفكرية والعلمية الراهنة، بما في ذلك انتشار المعرفة الرقمية والتقدم في العلوم الطبيعية والاجتماعية، إلى استمرار دينامية معقدة بين الإيمان واللا دينية، مع توقع بروز صيغ جديدة للتفاعل بين الدين والإلحاد تتسم بالمرونة الفكرية وتعدد المواقف الفردية والجماعية، مع استمرار الصراع بين الموروث الديني التقليدي والرغبة في النقد العقلاني والتحرر الفكري، ما يجعل العلاقة بين الدين والإلحاد مجالًا حيويًا للتأمل والتحليل المستمر، وتتضافر في هذا السياق العوامل النفسية والاجتماعية التي تؤدي إلى تبني الفرد للإلحاد أو اللا دينية في العالم العربي، حيث يتفاعل السياق الثقافي والديني والاجتماعي مع التجربة الشخصية بشكل معقد، ما يجعل المواقف الفردية نتاجًا لتفاعل متعدد المستويات بين البيئة المحيطة والاختيارات الفكرية الذاتية.

من أبرز هذه العوامل تأثير التربية الدينية أو غيابها، إذ يُظهر بعض الشباب أن تعرضهم لتلقين ديني صارم أو متطرف في مراحل الطفولة والمراهقة قد يولد شعورًا بالرفض أو التمرد عند الكبر، بينما قد يؤدي غياب التربية الدينية أو الفراغ الروحي إلى البحث عن إجابات فردية بعيدًا عن الإطار الديني التقليدي.

تلعب الصدمات الشخصية أو الأزمات الاجتماعية دورًا بارزًا أيضًا، فالحروب، النزاعات الطائفية، الفقر المدقع، أو التجارب الشخصية المؤلمة يمكن أن تهز الثقة بالمفاهيم الدينية حول العدالة الإلهية والمعنى الأخلاقي للحياة، على سبيل المثال، أظهرت بعض الدراسات حول الشباب في مناطق النزاع العربي أن تجربة العنف والصدمات الاجتماعية تزيد احتمالية الابتعاد عن الممارسات الدينية التقليدية، وقد تدفع بعض الأفراد إلى تبني مواقف إلحادية احتجاجية نتيجة شعورهم بعدم العدالة أو المعاناة غير المبررة.

من المنظور النفسي، يرى سيغموند فرويد أن الإلحاد قد يكون نتيجة لصراعات داخلية مع السلطة الأبوية أو المجتمع، حيث يمثل الدين في نظره وسيلة لتعويض العجز النفسي، في حين ركز كارل يونغ على البحث عن الرموز والمعاني الشخصية والروحانية بعيدًا عن الهياكل الدينية الرسمية، معتبرًا أن هذا البحث يمكن أن يؤدي إلى تبني مواقف لادينية أو إلحادية عند عدم إيجاد إجابات مرضية ضمن الإطار التقليدي.

أما التفسير السوسيولوجي، وفقًا لكل من إميل دوركايم وماكس فيبر، فيبرز دور البنية الاجتماعية في تشكيل مواقف الفرد تجاه الدين، فالإلحاد قد ينشأ كرد فعل على الانفصال عن المؤسسات الدينية التقليدية أو نتيجة التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تهز الثقة بالسلطة الدينية، وفي السياق العربي، ساهمت عوامل مثل الازدواجية بين الخطاب الديني الرسمي والممارسة السياسية، الرقابة الاجتماعية، الفساد المؤسسي، وغياب الحريات الفكرية في دفع بعض الأجيال إلى التشكيك في جدوى الدين، أو البحث عن إطار بديل للقيم والأخلاقيات بعيدًا عن الوصايا الدينية التقليدية.

يعتبر مستقبل العلاقة بين الإلحاد والدين من القضايا المركزية التي تثير اهتمام الباحثين والمتخصصين في مجال التحولات الفكرية والثقافية للمجتمعات المعاصرة، ففي ظل تطورات العولمة والتعددية الثقافية، يتداخل عدد من القيم والمعتقدات المتنوعة ضمن فضاءات اجتماعية مشتركة، مما يخلق بيئة مليئة بالتحديات والفرص

على حد سواء، ويُمكن تصور عدة سيناريوهات محتملة لهذه العلاقة، تتراوح بين استمرار التحديات والصراعات بين المورث الديني التقليدي من جهة، ومشاعر اللادينية التي تتزايد مع التفاعل مع الأفكار الحديثة من جهة أخرى، وبين احتمالات التعايش المرن الذي يتيح للفرد حرية المعتقد ضمن إطار مجتمعي متسامح يراعي التنوع والاحترام المتبادل على مستويات متعددة، تشمل المستوى الفردي، الاجتماعي، والسياسي:

1. على المستوى الفردي، يُظهر التفاعل بين المعتقدات الدينية والتوجهات اللادينية مدى تنوع وتعدد التجارب الشخصية في تفسير الواقع وتشكيل الهوية، ويتجلى هذا التفاعل من خلال المواقف والسلوكيات اليومية للأفراد، حيث ينعكس مدى التزامهم بالطقوس والممارسات الدينية، بالإضافة إلى مرونتهم في التعامل مع الأفكار العلمية والفلسفية البديلة. فبعض الأفراد قد يظهرون قدرة عالية على إعادة تقييم معتقداتهم الشخصية، مستفيدين من الحوار الداخلي والانفتاح الفكري، مما يسمح لهم باستيعاب وتبني رؤى متنوعة تتعلق بالقيم الأخلاقية والوجودية في آنٍ واحد .

كما يعكس هذا التفاعل قدرة الشخص على التوازن بين الإيمان والشك، أو بين المعتقد الديني واللا دينية، وهو ما يُعد مؤشراً على مدى استقلاليته الفكرية ووعيه النقدي، الذي يمكّنه من التعامل مع التيارات الفكرية المختلفة دون الانحياز الكامل لأي جهة دون أخرى. إذ يُبرز هذا المستوى من الوعي قدرة الفرد على تقييم الأفكار من منطلق موضوعي، من دون أن يُصبح أسيراً للتيارات القطعية، سواء كانت دينية أو لادينية، مما يعكس مدى تطوره الفكري واستعداده لمواجهة التحديات الفكرية والثقافية المعاصرة.

2. أما على المستوى الاجتماعي، فتتحدد ديناميات التعايش أو الصراع بين المعتقدات الدينية واللا دينية بشكل كبير بمستوى البيئة الثقافية والمعرفية السائدة في المجتمع، حيث تلعب الفضاءات التعليمية والمعرفية دوراً حاسماً في تشكيل مواقف الأفراد، وتُعد المجتمعات التي تشجع على الحوار المفتوح وتوفر بيئة تسمح بمناقشة

وجهاً النظر المختلفة من العوامل الميسرة للتفاعل الإيجابي بين المؤمنين واللادينين. في مثل هذه البيئات، يصبح التعايش ممكناً من خلال تعزيز ثقافة التسامح والتفاهم، وإتاحة الفرص للأفراد لاكتشاف تنوع المعتقدات وأوجه الشبه والاختلاف بينها، مما يسهم في الحد من التوترات وتخفيف حدة الصراعات الاجتماعية.

على العكس، في البيئات التي يسيطر عليها التضييق القيمي أو الثقافي، أو التي يُطبّق فيها نوع من أنواع الرقابة على حرية التعبير والنقاش، تتفاقم التوترات وتزداد احتمالات الصدام الفكري والاجتماعي. إذ تترسخ صورة معينة أو نمط سلوك مغلق، يخفي خلفه صراعات وتوترات مستترة، وتُعاني هذه المجتمعات غالباً من ظواهر مثل ازدواجية الخطاب الديني، حيث يُمارس الدين بشكل رسمي أو شكلي، في حين يُعاني الأفراد من قيود على حرية الرأي والنقاش الحر، مما يؤدي إلى تصعيد النزاعات وخلق حالة من التوتر المستمر بين الفئات المختلفة.

وبناءً عليه، فإن مستوى وبيئة الحرية الفكرية والنقاش تُعد عوامل أساسية في تحديد مدى قدرة المجتمع على التعايش السلمي بين مختلف التوجهات الفكرية والدينية، أو على العكس، تهيئ الظروف لزيادة الصراعات والتوترات الاجتماعية.

3. على المستوى السياسي، تلعب سياسات الدولة وعلاقة المؤسسات الدينية بالسلطة دوراً حاسماً في تشكيل فضاء الحرية الفكرية والتعبير عن المعتقدات، إذ تؤثر السياسات الرسمية، سواء كانت داعمة لحرية الرأي والتعبير أو مقيدة لها، بشكل مباشر على مدى اتساع مساحة النقاش المجتمعي حول القضايا الدينية واللا دينية. ففي الدول التي تفرض قيوداً ثقافية وسياسية على حرية التعبير، أو تتسم بسيطرة المؤسسات الدينية التقليدية على المجال العام، يُصبح التعبير عن الآراء اللا دينية أو الانتقاد الديني من الخارج منعزلاً أو محدوداً للغاية، مما يُفاقم التوترات الاجتماعية ويؤدي إلى حالة من الصدام بين مختلف الفاعلين والمعتقدات.

وتتجلى مشكلة ازدواجية الخطاب الديني حين يكون النمط السياسي أو الحكومي يدعو إلى الالتزام بالقيم الدينية وتطبيقها بأطر رسمية، في حين يمارس الأفراد والمجتمع أفعالاً تتناغم مع مواقف أو معتقدات مخالفة من منطلقات شخصية أو

إجبارية. وهو ما يخلق بيئة من التوتر والمواجهة، حيث يشعر الأفراد بالتناقض بين القيم المعلنة والتغيرات الفعلية في الممارسات الاجتماعية، مما يُسهم في إنتاج حالة من الارتباك، ويعزز من الصراعات بين المعتقدات الراسخة والمتغيرات الجديدة التي تفرضها السياقات السياسية والاجتماعية .

وبالتالي، فإن مستوى التأثير السياسي على المجال الثقافي والفكري يُعد من العوامل الأساسية التي تحدد مدى تطور أو تراجع مساحة التعايش السلمي بين مختلف التوجهات الدينية واللا دينية، حيث تؤدي السياسات المقيدة أو غير الداعمة إلى تفاقم النزاعات، بينما تساهم السياسات الحرة والتشريعات التي تضمن حرية التعبير والتعددية في تعزيز روح التسامح والانفتاح بين جميع الأطياف.

في مثل هذه السياقات، يظهر الإلحاد واللا دينية غالبًا كاستجابة نقدية، تهدف إلى إعادة تقييم السلطة الدينية، ومراجعة الأسس الأخلاقية والمعرفية للمجتمع، والسعي نحو استقلالية فكرية وشخصية أكبر، ويتضح من هنا، أن العلاقة بين الإيمان واللا دينية ليست ثابتة، بل دينامية، تتأثر بعوامل تاريخية، اجتماعية، وسياسية متشابكة، تعكس تعقيد التجربة الإنسانية في التعامل مع المعتقدات والحرية الفكرية. ويضاف إلى ذلك تأثير العولمة والتعدد الثقافي، إذ أصبحت الأفكار الدينية والإلحادية تنتقل بسرعة بين الثقافات والمجتمعات، مما يعزز الاطلاع على تنوع المعتقدات ويحفز النقاش حول القيم الإنسانية المشتركة، وهذا التدفق المعرفي يمكن أن يساهم في تقليل الصدام بين مختلف المعتقدات، وفي الوقت نفسه يخلق تحديات جديدة تتعلق بالهوية الثقافية والدينية، والتموضع الأخلاقي للفرد ضمن بيئة عالمية متعددة المرجعيات.

وبناءً على ذلك، يصبح من الضروري تبني التفكير النقدي المستمر في دراسة مستقبل العلاقة بين الدين والإلحاد، مع مراعاة تأثير التكنولوجيا، والاتصال الثقافي العالمي، والتحول الاجتماعي على مواقف الأفراد والمجتمعات، بما يتيح فهمًا أعمق لدينامية التفاعل بين المعتقد واللا دينية في القرن الحادي والعشرين، وفي هذا الإطار، يُعد التعليم ووسائل الإعلام من العوامل المحورية في تشكيل المواقف تجاه الدين

والإلحاد، إذ يؤثران بشكل مباشر على الوعي النقدي للفرد وقدرته على التعامل مع القضايا اللاهوتية والفلسفية، وعلى مستوى التعليم، تلعب المناهج الدراسية والتربية العلمية دورًا أساسيًا في تأهيل الأفراد على التفكير المستقل والتحليل العقلاني، فيما يُبرز التدريب على التفكير النقدي أهميته في تشجيع الطلاب على التساؤل حول المعتقدات التقليدية وفهم العلاقة بين الظواهر الطبيعية والمفاهيم الدينية.

ويمكن القول إن المجتمعات التي تعتمد على تعليم شامل ومنفتح، والذي يشمل مناهج تشجع على الاستقصاء والتجربة والمقارنة بين المعرفة الدينية والعلمية، تميل إلى تعزيز قدرة الأفراد على تبني مواقف لادينية أو إلحادية مستنيرة، مع الاحتفاظ في الوقت نفسه بإمكانية التعايش الفكري والحوار البناء مع المعتقدات الدينية الأخرى، ما يسهم في خلق بيئة عقلانية مرنة تتقبل التنوع الفكري والثقافي

أما وسائل الإعلام، بمختلف أدواتها، فضاءات فاعلة في تشكيل وتوجيه النقاشات العامة حول قضايا الدين والإلحاد، حيث تلعب دورًا رئيسيًا في نقل الأفكار، وتبادل الرؤى، وتشكيل الوعي الجماعي على نطاق واسع. تتنوع هذه الوسائط بين التلفزيون، والصحافة، ومنصات التواصل الاجتماعي، التي أظهرت في السنوات الأخيرة قدرتها على تشكيل مجتمعات رقمية تتبادل فيها المواقف اللادينية بوضوح أكبر مقارنة بالفترات السابقة، الأمر الذي ساهم في كسر الحواجز التقليدية التي كانت تحول دون النقاش الحر والجريء حول تلك المواضيع.

وقد أظهرت الدراسات الحديثة أن الفضاءات الرقمية، خاصة شبكات التواصل الاجتماعي والمننديات الإلكترونية، أفرزت تجمعات شبابية عربية وعالمية تتبادل مواقف لادينية وفكرية، مما أتاح فرصًا أكبر للتمحيص والنقاش المفتوح، وأدى إلى نزاع الحواجز التي كانت تفرضها الأعراف الاجتماعية أو الرقابة التقليدية. وبذلك، ساعدت المنصات الرقمية على تعزيز قدرات الأفراد على التعبير عن شكوكهم، وتحقيق نوع من التمركز الذاتي في فهم الدين والعالم، إضافةً إلى اكتساب معرفة أكثر تنوعًا وتفاعلاً. وفي المقابل، يمكن أن تؤدي هذه الألفية الإعلامية إلى تعميق الصدمات الثقافية والإيديولوجية، خاصةً في بيئات محافظة تتداخل فيها الموروثات الدينية مع

سياسات السيطرة والرقابة على التعبير. إذ قد يؤدي عرض المحتوى التحريضي أو الانتقادي، أو حتى النقاشات التي تتناول مواضيع حساسة بشكل مفرط، إلى تصعيد الصراعات وتفاقم التوترات، خاصةً عندما تتداخل المواقف الإلحادية مع القيم الدينية الموروثة، مما يهدد استقرار الأجواء الثقافية والاجتماعية.

وبالتالي، يصبح لوسائل الإعلام دور مزدوج، إذ يمكن أن تساهم في بناء جسر للفهم والتفاهم بين تيارات فكرية متنوعة، أو أن تعزز من أجواء الانقسام والتوتر، حسب نوعية المحتوى، والسياق الثقافي والسياسي، ومدى إقبال المجتمعات على الحوار المفتوح أو التمسك بالموروث.

من هنا، يتضح أن العلاقة بين التعليم ووسائل الإعلام والإلحاد ليست أحادية البُعد، بل هي شبكة معقدة من التأثيرات المتبادلة: التعليم يغذي التفكير النقدي، بينما الإعلام يوسّع دائرة الاطلاع، وفي الوقت نفسه يشكل الإعلام مجالاً للمواجهة بين المعتقدات المختلفة، كما أن هذه الأبعاد تؤثر على انتشار الإلحاد في المجتمعات العربية والإسلامية، حيث يمكن للوعي الرقمي والتعليم العلمي أن يعزز الفهم العقلاني ويخفف من مخاطر التطرف الفكري، سواء الديني أو الإلحادي...

ومن هذا المنطلق، يمثل هذا الفصل دعوة للتأمل في الدور التكميلي للتعليم ووسائل الإعلام في تشكيل المستقبل الفكري للأجيال، مع التأكيد على أهمية توفير بيئة تعليمية ومعرفية شاملة ومنفتحة تمكن الفرد من بناء موقفه تجاه الدين والإلحاد بحرية ومسؤولية فكرية، بعيداً عن أي ضغوط اجتماعية أو سياسية قد تحد من التفكير المستقل. فالتعليم الذي يشجع على التساؤل النقدي والتحليل العقلاني، إلى جانب وسائل الإعلام التي تتيح الوصول إلى مصادر معرفية متنوعة وموثوقة، يشكلان معاً أدوات أساسية لتعزيز الوعي النقدي والقدرة على تقييم المعتقدات الدينية والفكرية بطريقة موضوعية.

كما يتيح هذا الإطار للأفراد والمجتمعات مساحة للنقاش العقلاني والنقد البناء، ما يساهم في تقليل التوترات المرتبطة بالاختلافات العقائدية ويعزز التعايش مع التنوع الفكري والثقافي، و من خلال هذه العملية، يمكن للفرد أن يطور قدرة متوازنة

على التعامل مع القضايا اللاهوتية والفلسفية، وفهم مكانة الدين والإلحاد في سياق التحولات الاجتماعية والثقافية المستمرة، وبذلك يضع التعليم ووسائل الإعلام أساساً متيناً لفهم أعمق للعلاقة بين الدين، الإلحاد، والتحولات الاجتماعية المستمرة، ويتيح فرصة لتشكيل جيل يمتلك وعياً نقدياً، واستقلالية فكرية، وقدرة على الحوار البناء ضمن مجتمع متعدد القيم والمعتقدات.

في ختام هذا العمل، يتبين أن العلاقة بين الدين والفكر العقلاني والإلحاد تتسم بطابع ديناميكي يتسم بالتعددية والتطور المستمر، حيث تتشكل وتتغير عبر مسارات التاريخ نتيجةً لتفاعل عوامل متعددة، بدءاً من الأسئلة الفلسفية والأخلاقية حول الغاية والمعنى، مروراً بالتحولات التاريخية للنصوص المقدسة، وصولاً إلى إعادة تقييم الدين بوصفه خطاباً ثقافياً واجتماعياً، وليس مجرد سلطة مقدسة تتحكم في حياة الفرد، بالإضافة إلى العوامل النفسية والاجتماعية، فقد شهد الإنسان عبر العصور تحولات تدريجية من مرحلة اعتماد النصوص الدينية كمرجع مطلق لا يرقى إليه شك، إلى مرحلة النقد والتشكيك التي اتسمت بتزايد الأسئلة حول مرجعية الدين، وصولاً إلى إعادة تقييم الدين نفسه كخطاب ثقافي واجتماعي، وليس مجرد سلطة مقدسة تتدخل في حياة الأفراد.

وبهذا المنظور، يتضح أن التفاعل بين المعتقدات الدينية والفكر النقدي لا يُعد صراعاً جامداً أو صراعاً نهائياً، وإنما هو عملية مستمرة من إعادة صياغة المفاهيم، تهدف إلى تطوير فهم الإنسان لذاته وللعالم من حوله، وهو من ثم يعكس القدرة على المرونة الفكرية، والافتتاح على التنوع العقائدي والفلسفي، مما يعزز من قدرة الأفراد والمجتمعات على التفاعل مع متغيرات العصر، والتكيف مع التحديات المعرفية والثقافية بشكل يتسم بالسلمية والانفتاح على الحوار.

كما يُظهر التفاعل بين المعتقدات الدينية والفكر النقدي أنه لا يقتصر على صراع فكري جامد، بل يمثل عملية مستمرة لإعادة صياغة فهم الإنسان لذاته وللعالم المحيط به، بما يعكس قدرة الفرد والمجتمع على المرونة الفكرية والانفتاح على التنوع العقائدي والثقافي والفلسفي.

وتبين الدراسة أن الإلحاد يُعد امتدادًا للفكر العقلاني، لكنه ليس مسارًا حتميًا، بل جزءًا من حوار طويل ومستمر بين النص، العقل، والخبرة الإنسانية، ويعكس ثنائية التفاعل بين المعرفة والتجربة، ويضع الإيمان واللادينية في سياق تاريخي واجتماعي متطور، وفي هذا الإطار، تشير التحولات العلمية والتكنولوجية الحديثة، بما في ذلك انتشار المعرفة الرقمية وفضاءات النقاش المفتوح، إلى استمرار تطور هذا الحوار، مع بروز أشكال جديدة من التدين واللادينية، التي تتسم بالمرونة الفكرية وتعدد المواقف الفردية والجماعية، ما يعكس قدرة المجتمعات على التكيف مع التحولات الفكرية والثقافية المعاصرة، ومن المرجح أن يستمر الصراع بين الموروث الديني التقليدي والرغبة في النقد والتحرر الفكري، مما يجعل دراسة العلاقة بين الدين والإلحاد مجالًا حيويًا للتأمل والتحليل المستمر.

ختامًا، يبرز هذا العمل، أن النقد العقلاني والتحليل الفلسفي والديني لا يهدف إلى إنكار المقدس أو تقويضه، بل إلى كشف الأسئلة الكبرى التي غالبًا ما تُغلق أمام الإنسان، مثل معنى الوجود، حدود المعرفة، والقدرة على التمييز بين الاعتقاد والخضوع، وإن هذا المنظور يمثل دعوة للتفكير الحر والمسؤول، ويحفز على مواجهة الموروثات والأوهام التقليدية، مع إعادة تقييم الدور الحقيقي للدين في حياة الفرد والمجتمع، وثم تسليط الضوء على أن الحوار بين العقل والدين، والإيمان واللادينية، من مجرد نقاش نظري جامد، إلى ممارسة فكرية حيوية تسمح للفرد بفهم ذاته وعلاقته بالعالم المحيط به، ومن هذا المنطلق، يصبح النقد الفلسفي والديني أداة لفهم الدين كخطاب ثقافي واجتماعي، إلى جانب كونه تجربة روحية، ما يعزز قدرة الإنسان على التفاعل مع المعرفة الحديثة والتحديات الفكرية المعاصرة.

علاوة على ذلك، يدعو الكتاب إلى التأمل الجريء في الأسس التي يُبنى عليها فهم الإنسان للحياة والكون، مع مراعاة التفاعل بين التراث الفكري الإسلامي، الفلسفة الغربية، التحولات العلمية، والتكنولوجيا الرقمية الحديثة، التي أضافت أبعادًا جديدة ومعقدة للنقاش حول الدين والإلحاد، ومن خلال هذا المفهوم، لا يظهر الدين والفكر النقدي كمجالات متناقضة فقط، بل كجزء من حوار مستمر بين المعرفة

والتجربة الإنسانية، ما يتيح للباحث والفرد إعادة النظر في مواقفهم تجاه القضايا الميتافيزيقية والأخلاقية والاجتماعية، كما يعكس هذا النهج المرونة الفكرية والانفتاح على التنوع العقائدي والثقافي والفلسفي، مما يضع أسسًا لفهم أكثر عمقًا للعلاقة بين الإيمان، العقل، والخبرة الإنسانية في سياق متغير ومستمر التطور.

وفي سياق الحوار المستمر بين العقل والأديان، تظهر الحاجة الملحة إلى اعتبار أن الحقيقة ليست حكرًا على نمط واحد من التفكير، وأن ارتقاء الإنسان معرفيًا ونضجه الاجتماعي يكمن في قدرته على التعايش مع التعدد في القراءات والتفسيرات، وإن التوازن بين احترام القداسة وإحداث التغيير، بين الثبات والمرونة، هو ما يضمن استمرارية الحوار الحضاري وإيجاد جسر يربط بين مكونات الفضاء العقلي والديني . وفي ختام هذا النقاش الموسع حول علاقة العقل والأديان، وفي ظل هذا الجدل المستمر، تتجلى قيمة هذا الكتاب «العقل والأديان: جدل القداسة والتأويل» كمرجع أساسي يسعى إلى تسليط الضوء على مفاصل هذا الصراع العميق، الذي يعكس أوجه التفاعل بين المفهومين، ويبرز الأبعاد التاريخية والفلسفية والاجتماعية التي شكّلت مسارات تطور العلاقة بين العقل والإيمان عبر القرون.

إن أهمية هذا العمل لا تقتصر على تسليط الضوء على التحديات الفكرية الراهنة، وإنما تتجاوز إلى تقديم أدوات عملية تُمكن الأفراد والجماعات على حد سواء من التعامل مع هذه التحديات بطريقة تفاعلية وبناءة، حيث يُعدّ مفهوم التأويل الحر، "الذي يشجع على إعادة تفسير النصوص الدينية وانفتاح الفهم على السياقات الاجتماعية والثقافية الحديثة " بمثابة جسر يربط بين النص المقدس، باعتباره مرجعية روحية وتاريخية، وبين متطلبات الحياة المعاصرة التي تتطلب مرونة في التفسير وفهم الدين كخطاب ثقافي واجتماعي، وليس فقط كسلطة مقدسة تفرض وحدها الحقيقة المطلقة.

وفي هذا الإطار، يظهر أن نضج الفكر الإنساني ينعكس بشكل واضح في قدرة المجتمع والأفراد على تبني نهج تفاعلي يعترف بتعدد التفسيرات، ويُعلي من شأن الحوار العقلاني والبناء، باعتباره الوسيلة الأسى لتحقيق التفاهم والتسامح بين مختلف

المعتقدات. فالإيمان العقلاني، الذي يقتبس من منهجية التأويل، يُعزز من حضور العقل في صياغة رؤى جديدة للعلاقة بين الأديان، ويُساعد على خلق فضاءات للحوار المفتوح، الذي يضمن احترام حقوق الإنسان في البحث عن الحقيقة وتطوير وتغيير الأفكار بشكل حر ومسؤول.

وفي عالم يتسم بالتغير المستمر، وبالأضطرابات الثقافية والسياسية، يصبح تفعيل مناخ من الحوار الثقافي والفكري، الذي يتجاوز الموروث الأجوف، ضرورة حتمية لبناء مستقبل يُمكن فيه الدين من لعب دوره كقوة روحية وثقافية، دون أن يُقيد حركة العقل أو يعيق التقدم العلمي والاجتماعي، وإن هذا النهج الذي يدعو إليه الكتاب يرسخ التفاعل بين العقل والأديان، عند تطبيق منهجية التأويل الحرة، يملك القدرة على تحرير الفكر من القيود التقليدية، وفتح آفاق أرحب للطموح الحضاري، بما يعزز من مكانة الإنسان ككيان مستقل وفاعل، في عملية حضارية تشهد تواصلًا دائمًا بين التراث والمعاصرة.

وفي النهاية، فإن البناء الحضاري المستدام، القائم على الحوار والتفاهم، والإيمان بقدرة الإنسان على استيعاب الآخر، يعتمد بشكل رئيسي على وعينا العميق وإيماننا بقيمة العقل، مع إدراكنا أن العلاقة بين الدين والفكر ليست صراعًا دائمًا وإنما هي فرصة مستمرة لإعادة التفاعل والتجديد، من أجل رسم ملامح مستقبل يستند إلى قواعد الحرية، والتسامح، والعدالة، واحترام الاختلافات، ومن هذا المنطلق، يتأسس دور الفكر الحر والمستنير، الذي ندعو إليه، كعامل حاسم في إحداث نهوض حضاري يُحقق توازنًا بين قداسة العقيدة ومقتضيات العصر، في سياق حوار إنساني يحمل في طياته أملًا كبيرًا في بناء مجتمعات أكثر انفتاحًا، وتعايشًا، وتطورًا.

المراجع

- Martin, R. D. (2007). *The Evolution of Human Brain*, in *The Primate Brain: Comparative Neuroanatomy and Neurobiology*, edited by Thomas R. Insel and Barry K. Wexler, pp. 165-200.
- Jan Assmann (2011). *The Price of Monotheism*. Stanford University Press. 32- 45
- Patricia Crone. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1987, pp. 100–120
- Patricia Crone & Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World* Cambridge University Press, 1977, pp. 3–12, 18–22
- Doctrina jacobini 634 AD
- A 1997 book by historian Robert G. Hoyland: *Seeing Islam as others saw it*. PP.57
- Homer. *The Odyssey*. Trans. Robert Fagles. Penguin Classics, 1996. PP.243-251
- *Neuroscience and Philosophy: Brain, Mind, and Language* Patrick Garret. pp.(210-245)
- Richard Dawkins: *The God Delusion*. PP.1-50.

- كتاب: (2001). نقد العقل العربي: الجزء الأول – نشأة العقل العربي وتطوره. محمد عابد الجابري. المركز الثقافي العربي.
- كتاب: تاريخ المذاهب الإسلامية. عباس محمود العقاد.
- كتاب: الديانة اليهودية وتاريخها. سيمون كوفمان .
- كتاب: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق إيمانويل كانط، ترجمة عبد الغفار مكاي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983
- كتاب: تاريخ الفكر الإسلامي. علي جواد. بيروت: دار صادر، 1980 . الصفحات. من 210 إلى 225.
- كتاب: السيرة النبوية. ابن هشام. تحقيق: مصطفى عبد الغني. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995 (النسخة الأصلية القرن 9)
- كتاب: الطبقات الكبرى. لابن سعد. في جزء السيرة النبوية أو القسم الخاص بحياة عبد الله بن سلام.
- كتاب بدء الوحي. صحيح البخاري. حديث رقم 3. دار المعالي للنشر والتوزيع، المجلد الأول.
- كتاب: "تاريخ هرقل" ينسب إلى سبيوس في تدوين أحداث كتابه منذ عام 675 الذي يتكون من ثمانية وثلاثين فصلاً،
- الكتاب: الدين والسياسة: آليات السيطرة والهيمنة في المجتمعات الإسلامية. أحمد درويش. دار الفكر العربي، القاهرة سنة النشر. 2014

- كتاب: *الفهرست*. الطبعة الحديثة. لابن النديم. مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن. 2014م. المحقق: الدكتور أيمن فؤاد سيد
- الكتاب: *مخطوطات القرآن: مدخل لدراسة المخطوطات القديمة*: محمد المسيح. دار الوطن للطباعة والنشر (المغرب) سنة النشر 2018
- كتاب: *مقاصد الشريعة الإسلامية*، محمد الغزالي. دار الفكر العربي، 1985.
- كتاب: *فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط* د. أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة 1954،
- كتاب: *لموتى/الضرعوني*. الطبعة الأولى، مكتبة مدبولي، عن بردية أنى بمتحف البريطاني. الترجمة عن الهيروغليفية: والس بلج الترجمة العربية والتعليق: د. فيليب عطية.
- كتاب: *التوحيد وأثره في الفلسفة الإسلامية*، أحمد عبد المجيد، دار النهضة العربية.
- كتاب: *مشكلة الحرية والمسؤولية في الفلسفة الإسلامية*، محمد عابد الجابري، دار الفكر،.
- الكتاب: *الكون والتاريخ التطوري للبشرية*. د. مصطفى محمود.
- كتاب، "الأسطورة والدين. جيمس فريزر. ترجمة أحمد زكي، دار الشروق.

الفهرس

إهداء.....	01
مقدمة الكاتب.....	02
الفصل الأول: صناعة الأديان من الحيوان القلق إلى الإنسان المؤمن.....	07
الفصل الثاني: الاختيار والقدر: قراءة فلسفية في اللوح المحفوظ.....	38
الفصل الثالث: الأخلاق بين النص المقدس والتجربة الإنسانية.....	69
الفصل الرابع: الجاهلية والإسلام: بين الأسطورة وبناء المعنى.....	108
الفصل الخامس: النبوة بين البرهان الغيبي والتفسير التاريخي.....	145
الفصل السادس: التطور التاريخي لمفهوم الإعجاز في النصوص الدينية.....	188
الفصل السابع: العربية بين الأصل والقداسة.....	222
الفصل الثامن: طرس صنعاء: حين يتكلم الصمت التاريخي للمصحف.....	256
الفصل التاسع: تحرير المقدس.....	286
الفصل العاشر: فلسفة الجزاء من الأسطورة إلى العقيدة.....	327
الفصل الحادي عشر: الغاية في الخلق بين الحاجة والعبث.....	380
الفصل الثاني عشر: السببية الدينية وإغلاق أبواب العقل.....	406
الفصل الثالث عشر: التصميم الدقيق بين الوهم والحقيقة.....	446
الفصل الرابع عشر: طبيعة المعرفة وحدودها.....	475
الفصل الخامس عشر: واجب الوجود بين التأمل الفلسفي والتصور الديني.....	531
الفصل السادس عشر: ولادة الإلحاد: من نقد النص إلى رفض المقدس.....	574

هذا العمل ليس مجرد أوراق تقلب، بل رحلة فكرية وروحية تسعى إلى زلزلة المألوف وكسر جدران الصمت، بل إنه مرآة تعكس فيها روحك وهي تبحث عن ذاتها، إنه السفر الداخلي الذي يوقظ الأسئلة النائمة، ويعيدك إلى حافة الدهشة الأولى، كل سطر فيه يفتح نافذة على عوالم لم تتوقعها، ويأخذك من ضجيج المألوف إلى صمت الحقيقة، عندها تدرك كيف تشكل وعينا تحت ضغط اللغة، والعقيدة والمؤسسة، كلها في حوار لتطوع المنتجات البشرية، وتكشف كيف تتسرب المسلمات إلى أعماقنا حتى تفرض علينا قيودها من غير أن نشعر، يفتح كل فصل فيه أفقا جديدا: أفقا يعيد للعقل دوره كمحرك أساسي لفهم الوجود، ويظهر كيف يمكن للتفكير النقدي أن يحول النصوص الدينية من أوامر جامدة إلى فضاء للحوار والتساؤل، هنا يلتقي الإيمان بالشك، والعقل بالخيال، واللغة بجرحها العميق، في حوار لا ينتهي، إنه نداء موجه إلى القلب والعقل معاً، دعوة إلى الجرأة على عبور حدود الموروث نحو أفق أرحب، حيث يصبح التفكير الحرّ فعل تحرر، والقراءة تجربة وجودية تعيد صياغة العلاقة بين الإنسان وذاته، وبين الإنسان والعالم.

يحيى قدراري

باحث وأستاذ متخصص في تاريخ الأديان وتحولات المعتقدات الإنسانية، يركز في مشروعه العلمي على دراسة نشأة الأفكار الدينية وتطورها ضمن سياقاتها التاريخية والأنثروبولوجية. يوظف في أبحاثه المناهج المقارنة، ويُعنى بتحليل البنى الرمزية والطقوسية للمجتمعات القديمة، ولا سيما في الجزيرة العربية والمشرق. أسهم في إعداد دراسات أكاديمية محكمة، وشارك بمحاضرات علمية تناولت جذور المعتقدات وبنية الطقوس وتفاعل الثقافات في العالم القديم. ويتميز مشروعه البحثي بالسعي إلى قراءة علمية دقيقة ومحايدة للظواهر الدينية، بعيداً عن التحيزات والانطباعات المسبقة. يمثل هذا الكتاب امتداداً مباشراً لمشروعه البحثي الهادف إلى إعادة قراءة تاريخ العرب ومعتقداتهم في ضوء المناهج النقدية الحديثة، وإبراز أثر البيئات الثقافية القديمة في تشكيل الهوية الدينية والحضارية للعرب.



المغرب: 130 درهما
باقي الدول: 10 أورو