# مجلّة جامعة المعارف

**Al Maaref University Journal**

دوريّة أكاديميّة مُحكّمة مُتخصّصة في العلوم والإنسانيّات

العدد التاسع | 2023



رئيس التحرير

**طلال عتريسي**

مدير التحرير

**فادي ناصر**

المدير المسؤول

**كمال لزّيق**

سكرتاريا تنفيذية

**رنا فقيه**

الهيئة العلمية الإستشارية

(بحسب الترتيب الأبجدي)

| | |
|---|---|
| **إدريس هاني / المغرب** | **الهزيلي المنصر/ تونس** |
| **سيف دعنا / فلسطين** | **عبد الأمير زاهد/ العراق** |
| **علي زيتون / لبنان** | **غيضان السيد علي/ مصر** |
| **أحمد حسين شريفي/ إيران** | **هادي فضل الله / لبنان** |

التدقيق اللغوي | **زهراء دخيل/ هانية مسلماني**

الإخراج الفني | eight



Issn 2709-3743

**www.mu-journal.com**

4 الافتتاحيّة

ملف العدد

10 التّقدّم الغربيّ وتبدّد الوعد العظيم — طلال عتريسي

44 العِلمويّة الكئيبة — محمود حيدر

80 الأُسُس الأنثروبولوجيَّة للتَّقدُّم والتَّنْمِيَة — حسن رحيمي روشن/فاطمة الحسيني

111 اغتراب الإنسان في ظلّ المدنيّة الحديثة — عماد عبد الرازق

129 إحياء النّزعة الفرديّة واستهلاك المشاعر — إدغار كاباناس

147 النَّقْد النَّاقص للحداثة في إستراتيجيَّة مدرسة فرانكفورت المعرفيَّة — ثريا بن مسمية

دراسات

170 نظريَّةُ للتديُّن في اختبارات الدين بوصفها تَجْربةً وهُويَّةً — حسام مطر

184 غوايات التَّمركُز الثّقافيّ الكولونياليّ — أزراج عمر

مراجعة كتاب

202 روح الحداثة — ميرفت إبراهيم

212 صناعة السعادة — رشا حسين الحاج

# الافْتِتَاحِيَّة

## التَّقدُّم لا يمْنَعُ انْهِيار الحَضَارات

يَنسب الغرب إلى نفسه فضل التَّقدُّم على باقي الشُّعوب والمجتمعات. ويعود الغرب في هذا التَّفضيل إلى مطلع القرن الثَّامن عشر، مع ما عرفه آنذاك بعد الاكتشافات العلميَّة من تغيُّر في أنماط الحياة، والتنقُّل، والإنتاج، والتّفكير، أخرجته من العصور الوسطى، وأدخلته عصر النَّهضة والإنسانيَّات... ولم يُخف مفكرون، وعلماء اجتماع غربيّون ،مثل تلك الأحقِّيَّة في التَّقدُّم على باقي الثَّقافات والشُّعوب، بعدما عدّوا حضارتهم ذروة ما بلغته البشريَّة عبر تاريخها، بعدما تطوّرت من مرحلة السّحر، والغيبيَّات، واللَّاعقلانيَّة، والحاجة إلى دين، إلى العقلانيَّة، والمعرفة التجريبيَّة، الَّتِي تميّزت بها حضارة الغرب فباتت في أعلى مراتب ما بلغته الحضارات عبر التاريخ.

لقد تحقَّق ما يعدّه الغرب تقدُّمًا بعد قطيعته التاريخيَّة مع الدين، وبعد هيمنة العقلانيَّة، والتوجُّه إلى السَّيطرة على الطَّبيعة، وإلى تأليه الفرد وحُرِّيَّته. ومع ذلك التغيُّر، توجَّهت أنظار القادة، والعلماء، والمفكّرين نحو «الوعد العظيم» الَّذِي سيحقِّق السَّعادة للأفراد، والجماعات، من خلال «الحضارة الجديدة» الَّتِي ستتسيَّد

على باقي العالم، وتحقّق للإنسان على هذه الأرض ما كانت تعد به المسيحيَّة في الجنة؛ ما يعني عدم تأجيل إشباع الرَّغبات إلى عالم آخر، قد لا يكون موجودًا. وسيتمُّ الرّبط بين ذلك الإشباع، وبين السَّعادة الَّتي يتطلَّع إليها الإنسان منذ وجوده.

لن يقتصر الوعد العظيم على ذلك البُعْد النَّفسيّ للسَّعادة؛ بل سيوجِّه المجتمع الجديد في الغرب، مجتمع الثّورة الصِّناعيَّة، وتوسُّع الإنتاج والتصدير، «مجتمع السوق»، وعقيدة «المنفعة والربح» إلى ربط الاستهلاك بتلك السَّعادة؛ أي ربط ما يجنيه المرء من مال، وما ينفقه على شراء الحاجيات سواء كانت ضروريَّة، أو غير ضرورية، وما يمتلكه من أشياء بِغَضِّ النَّظَر عن الحاجة إلى استخدامها، بالسَّعادة والرِّضا. وسيشجّع ذلك المجتمع الجميع على الالتحاق بسوق العمل؛ الرجال، والنساء، والأطفال. هكذا، سيكون بإمكان أفراد الأسرة كافة أن يجنوا المزيد من المال. ولكن، ليكون بإمكانهم أن ينفقوا ذلك المال على شراء الكثير من الأشياء...

باتت تجربة الغرب في الإنتاج، والإنفاق، والتَّصدير، وفي نمط الحياة، ومستوى الخدمات، وطرائق التفكير، مرجعيَّةً نظريَّةً، وأنموذجًا يُقاس من خلاله، وبالنسبة إليه مستوى ما يتحقَّق من تقدُّم. ولم يعد مفاجئًا ما بعد القرن التاسع عشر أن تقتصر معايير التَّقدُّم في الأدبيَّات البحثيَّة التنمويَّة والاجتماعيَّة، على البُعْد الاقتصاديّ ـ الاستهلاكيّ؛ أي على ما يحصل عليه الفرد من مدخول شهريّ، أو سنويّ، وبمقدرته على الإنفاق، والشراء، والتملُّك. وعندما تحدّد تلك الأدبيَّات النَّظريَّة مقاييس التَّقدُّم، فإنّها تعود إلى نمط حياة الغربيِّين، وطرائق عيشهم وإنفاقهم؛ لتحدّد إذا كان ما يفعله غير الغربيِّين هو تقدُّم أم تخلُّف، أو هو في طريق التَّقدُّم، أو في طور النُّمُوّ. وهذا يفسّر كيف قسَّم مُنظِّرو الغرب العالم في القرن العشرين إلى ثلاثة أقسام؛ العالم الأول: أميركا وأوروبا، والعالم الثاني: الاتِّحاد السوفياتيّ والكتلة الشرقيَّة، والعالم الثالث: الدول العربيَّة، والإسلاميَّة، والأفريقيَّة...أوكما فعل آخرون في تقسيم للعالم بين مجتمعات متقدِّمة ونامية هي المجتمعات الغربيَّة، ومجتمعات مُتخلِّفة، أو في طور النُّمُوّ هي المجتمعات غير الغربيَّة.

كان أنموذج الحياة الغربيّ ـ الاستهلاكيّ كما قدَّمته السينما أحد أبرز أسلحة المعركة الثقافيَّة والنّفسيَّة الَّتي خاضتها الولايات المتَّحدة، ومعها الغرب ضدّ غريمهم الاتِّحاد السوفياتيّ طوال الحرب الباردة في القرن العشرين؛ لإقناع المواطنين السُّوفيات أنَّ حياتهم في ظلِّ النِّظام الاشتراكيّ، هي حياة بائسة تفتقر

إلى القدرة على الشِّراء، والاستهلاك، والتَّباهي، والتَّملُّك. ويكرّر الغرب اليوم مثل تلك الحروب الثَّقافيَّة والنَّفسِيَّة مع دول يناصبها العداء، ويحسبها تهديدًا له، مثل: الصين، وروسيا، وإيران؛ ليُبيّن أنّ أنموذجه للحياة هو الأنموذج الأفضل، والأعلى، والمُتقدِّم.

لكن، خيبات الأمل من الجنَّة الموعودة لم تتأخّر، فأطلّت برأسها بعدما تحوّلت حياة الناس في الغرب إلى جحيم بدلًا من تلك الجنّة. ففي ذُرْوة التَّقدُّم العلميّ والتقنيّ، وفي ذُرْوة عقلنة كلّ ما يجري حول الإنسان، وادِّعاء سيطرته على مصيره، وعلى الطَّبيعة،... اندلعت الحروب بين حكومات الغرب نفسه في صراع على السَّيطرة، والنُّفوذ، والهيمنة؛ لتحصد عشرات الملايين من الضحايا، ومثلهم من الأرامل، والمُعوّقين. كان الأمر مثل صدمة كبيرة أطاحت بالوعد العظيم الَّذِي بشّرت به عقلانيَّة الأنوار، وإنسانيَّة النَّهضة، ومساواة الثورة الفرنسيَّة وإخائها.

لم يستسلم النِّظام الجديد لذلك الإحباط. فقد كانت مصالح الرأسماليَّة الصَّاعدة منذ القرن التاسع عشر تأبى أن تتوقّف عجلات المصانع عن الدَّوران لإنتاج السّلع؛ لتحقيق المزيد من البيع، والتشجيع على المزيد من الاستهلاك، وتحقيق المزيد من الربح. ولذا، دفعت تلك المصالح إلى إعادة ترميم ذلك الإحباط الفرديّ والجماعيّ من جهة، عبر التحفيز على الاستهلاك، وعلى ربط السّعادة ، ومعنى الوجود، والشُّعور بالذات بذلك الاستهلاك، وإلى البحث من جهةٍ أُخرى عن أسواق خارج أوروبا لتصريف الإنتاج، ووضع اليد على الموادّ الأوّليَّة والثّروات الَّتِي تختزنها بواطن الأراضي الَّتِي احتلّتها الجيوش الأوروبيَّة، منذ القرن التاسع عشر.

على الرّغم من التَّرابط الَّذِي حصل بين تقدُّم الغرب، وبين احتلاله بلدانًا وشُعُوبًا عدَّة، فإنَّ الأدبيَّات النَّظريَّة في المجالات: السِّياسيَّة، والتَّنْمويَّة، والحضاريَّة، لا تزال بغالبيّتها تعدُّ التّجربة الغربيَّة أنموذجًا للتّقدُّم والمقارنة، ويعتمد ذلك الأنموذج للقياس على البُعْد المادِّيّ لإنجازات الغرب؛ أي على ما أنجزه الغرب في مجالات التقنية، وفي تطوُّر وسائل النّقل، وفي صناعة السّلاح، وسوى ذلك ممَّا يحتاج إليه الإنسان في حياته اليوميَّة للتنقُّل، أو للصِّناعة، أو للغذاء.

لم تلتفت معظم تلك الدِّراسات والنَّظريَّات في تحديد التَّقدُّم ومعاييره إلى أنّ الأنموذج الغربيّ الَّذِي حسبته مرجعيَّة قياس ومقارنة أنّه كان أنموذجًا غربيًّا خاصًّا لا يمكن تعميمه، أو مقارنته مع ما تحتاجه دول أخرى ؛كي تكون مُتقدِّمة. هذا

فضلًا عن تحديد معنى التَّقدُّم، وما هو المقصود به، وإلى أين يفترض أن تنتقل المجتمعات؛ كي تكون في مسار التَّقدُّم...

لقد بُني التَّقدُّم الغربيّ على ثلاثة مرتكزات جعلته أنموذجًا غربيًّا خاصًّا؛ أولًا: إنَّه عدَّ التَّخلِّي عن الدين وثوابته نقطة انطلاق عجلة التَّقدُّم. وثانيًا: إنَّه جعل التَّقدُّم في العلم، وفي الصِّناعات المختلفة أداةً للسَّيْطَرة والاحتلال، كما فعل في أفريقيا، وآسيا، وفي دول عربيَّة، وإسلاميَّة. وأنّ «الجنّة الموعودة» ثالثًا، ومعها «الوعد العظيم» تحوّلت إلى جنَّة استهلاك، وشراء، واقتناء، وتملُّك. وتشير وقائع الحياة اليوميَّة في الغرب، مع ذلك التحوُّل، أنَّ الأزمات، والاضطرابات النفسيَّة، ومؤسَّسات العلاج المرتبطة بها، باتت الأكثر شيوعًا وانتشارًا، خاصّة بعد الصّدمات الوجوديَّة الَّتي نتجت عن الحربين العالميّتَين.

لقد حوَّلت الدِّراسات النَّفْسيَّة أسباب الأزمة إلى داخل الإنسان، وليس إلى الأنموذج الجديد الَّذي فشل في تحقيق وعود الجنَّة على الأرض، ووعود النَّهضة والأنوار. وربّما يفسّر ذلك الأمر ما أعقب تلك المرحلة، في مطلع القرن العشرين، من اتِّجاهات فكريَّةٍ وفلسفيَّةٍ، أثارت الشكوك في ما قدَّمته تجربة الحداثة ، ودعت إلى عدم الأخذ بها وبأصولها الفكريَّة، وبرؤاها الاجتماعيَّة، وإلى عدم عَدِّها تجربةً يمكن، أو يجب تعميمها.

لم تعتنِ تجربة التَّقدُّم الغربيّ، بالبُعْد المعنويّ-الإنسانيّ. ولم تعدّ معظم نظريّات التَّقدُّم ذلك البُعْد من مقاييس التَّقدُّم الأساسيَّة. وكان من المنطقيّ ألَّا تهتم التجربة الغربيَّة بذلك البُعْد، وهي الَّتي ربطت مسار تقدُّمها بالقطيعة الَّتي أحدثتها مع الدِّين، ومُؤسَّساته.

لكن، عندما ننظر إلى التَّقدُّم من منظار آخر، لا يُختصر بجوانبه المادِّيَّة من صناعاتٍ، وتقنياتٍ، وخدماتٍ، ولا يكتفي بها لتحديد مستويات التَّقدُّم؛ بل يستحضر البُعْد المعنويّ، والأخلاقيّ، والإنسانيّ، بوصفها مقاييس للتقدُّم، سنلاحظ أنَّ معايير التَّقدُّم ستختلف؛ لأنّ ما يفترض أن يثير النّقاش هو ما المقصود بالتَّقدُّم، وإلى أين ينبغي أن يسير الإنسان والمجتمع؛ كي يكون مُتقدِّمًا، أو في مسار التَّقدُّم؟ وما الأهداف الَّتي وضعها لنفسه؛ كي يكون مشروعه مُتقدِّمًا وإنسانيًّا ؟ بغضِّ النَّظَر عن تحقُّق الظُّروف، أو القُدرات للوصول إلى تلك الأهداف.

هكذا يصبح التقّدم منوطاً بالأهداف التي يُراد تحقيقها، وبالغاية من التملُّك،

ومن الإنفاق، ومن امتلاك القوَّة؛ أي أنّ الأهداف الَّتِي يُعمل لتحقيقها تصبح هي مقياس التَّقدُّم وليس الأدوات الَّتِي تستخدم لتحقيق تلك الأهداف؛ إذ قد تكون تلك الأدوات بسيطة، أو بدائيَّة، وقد تعوق تحقيق الأهداف، أو تؤخّرها لكنّها تبقى أهدافًا نبيلة، أو إنسانيَّة. في حين أنّ الأدوات الحديثة، مثل: التكنولوجيا المتطوِّرة، لا تعني على الإطلاق أنّ ما يجري هو تقدُّم لمجرَّد أنّ الأدوات متقدِّمة وحديثة ومتطوّرة. الفارق كبير جدًّا بين الأهداف، وبين الأدوات في تحديد معايير التَّقدُّم.

إنَّ الإسلام، بوصفه منظورًا دينيًّا حضاريًّا، على سبيل المثال، لا يكتفي بالقوَّة الشرائيَّة لمؤشر الدَّخْل الحقيقيّ للفرد فحسب؛ بل يعتقد أنَّ من الضَّروريّ أيضًا أن يكون ذلك الدَّخل حلالًا، وطيّبًا، ومراعيًا للحدود الإلهيَّة، والقيم الإنسانيَّة، في توفير سُبُل العيش. إنّ ما يميز مؤشّر التَّقدُّم الإنسانيّ عن مؤشر التنمية البشريَّة التقليديّ الرائج هو أنّه في برنامج التَّقدُّم الإنسانيّ الإسلاميّ تُعَدُّ كيفيَّة تمضية العمر ، ونوعيَّة توفير سُبُل العيش أهمّ من طول العمر، ومجرَّد توفير سبُل العيش، ومعظم الإستراتيجيّات، والحلول المقترحة في التعاليم الدينيَّة، تبحث عن التَّسامي، والارتقاء الرُّوحيّ لحياة الإنسان.

بناءً لهذا التباين بين مقاربتين مختلفَتين للتنمية والتَّقدُّم، ليس بالضَّرورة أن يكون مجتمع الأفراد المتعلِّمين، والأصحّاء، وذوي الدَّخْلِ المرتفع؛ مجتمعًا مُتقدّمًا؛ بل إنّ عناصر، مثل: العلم، والصّحّة، والثروة، يمكن أن تؤدّي إلى غفلة الإنسان، وفي النِّهاية إلى سقوط الحضارات البشريَّة وأفولها...وما يشهده عالم الغرب اليوم من تَقدُّم مُتَسارع، في تطوير التقنيّات، ومن مُؤشّرات غير مسبوقة، في الوقت نفسه، على التراجع الهائل أخلاقيًّا، وأُسريًّا، وإنسانيًّا، يؤكِّد أنّ ذلك التَّقدُّم كلّه لن يحمي المجتمعات، والحضارات من السُّقوط، والانهيار.

طلال عتريسي

ملف العدد

# التّقدّم الغربيّ وتبدّد الوعد العظيم

طلال عتريسي*

يُنقل عن الشّيخ محمّد عبده (1849-1905)، الذي عدّه كثيرون من روّاد الإصلاح ومن دعاة النّهضة ورموزها في نهايات القرن التّاسع عشر، أنّه قال جملة شهيرة بعد زيارته باريس في العام 1884: «رأيت إسلاماً ولم أرَ مسلمين»، في حين «رأى في مصر مسلمين ولم يرَ إسلامًا». وقد ذهبت هذه الجملة التي قالها محمّد عبده مثلًا عند كلّ تأكيد على تقدّم الغرب وتخلّف المسلمين.

لا شكّ في أنّ محمّد عبده قارن بين ما رآه في باريس من نظام ونظافة طرقات، ومن إشارات مرور، وتطوّر في وسائل النّقل والخدمات الإداريّة والحرّيّات الفرديّة، مع ما كانت عليه الحال من تخلّف واستبداد في تلك الفترة في مصر. ولذلك؛ قدّر أنّ ما عاينه في فرنسا هو ما يريده الإسلام ويحضّ عليه، مع أنّ الفرنسيّين ليسوا مسلمين، في حين أنّ الواقع في مصر، وهي من بلاد المسلمين، هو خلاف ذلك تمامًا.

لم يلتفت محمّد عبده، عندما عقد هذه المقارنة بين ما شاهده في فرنسا وواقع الحال في مصر، إلى أنّ فرنسا التي ذُهل من رُقيّها وتحضّرها وأراد تقليدها

* أستاذ علم الاجتماع، ورئيس تحرير مجلّة جامعة المعارف.

واتّباع تقدّمها، كانت عند زيارته لها قد مضى على احتلالها الجزائر، البلد المسلم الشّقيق لمصر، نحو نصف قرن تقريبًا، منذ العام 1830. وقد استمرّ هذا الاحتلال نحو مائة وثلاثين عامًا، حتّى العام 1962. ولم يلتفت عبده أيضًا إلى أنّ الثّورة الجزائريّة كانت قد اندلعت ضدّ هذا الاحتلال، علمًا أنّ فرنسا سبق واحتلّت مصر بين العامين 1798-1801؛ أي قبل ولادة محمّد عبده بنصف قرن، وقد أرادت حينها أن تجعل من مصر قاعدة استراتيجيّة ونواة للإمبراطوريّة الفرنسيّة في الشّرق، وهي التي كانت تعدّ الجزائر جوهرة في تاج الإمبراطوريّة الفرنسيّة، لا يمكن التّخلّي عنها، تمامًا كما كانت بريطانيا تعدّ الهند درّة في تاج الإمبراطوريّة البريطانيّة.

«وقد ادّعت الحكومة الفرنسيّة، آنذاك، أنّ احتلالها مصر كان من أجل حماية رعاياها وتجّارها وتأمين الرّعاية لهم، بسبب كثرة اعتداءات المماليك الموالين لإنجلترا على التّجّار الفرنسيّين واضطهادهم»[1]. وكانت فرنسا قد أصدرت مرسومًا، بعد احتلال الجزائر، أعلنت فيه للعالم أنّ الجزائر قطعة لا تتجزّأ من فرنسا. وبدوره، أنكر الرّئيس الفرنسيّ إيمانويل ماكرون وجود الجزائر خارج الحقبة الاستعماريّة؛ ذلك لأنّ «الاستعمار هو بداية تاريخ شمال أفريقيا. وقبل هذا الاحتلال لم يكن لهذه الشّعوب تاريخ»[2]!

لم يتطلّع الشّيخ محمّد عبده، عندما أشاد بمظاهر التّقدّم في فرنسا ودعا إلى الاقتداء بها والتّعلّم منها، إلى تلك العلاقة الوثيقة بين التّقدّم الغربيّ والاحتلال. لكنّ ما قاله الشّيخ قد تحوّل إلى منهج عند كثير من دعاة النّهضة العربيّة والإسلاميّة في نهاية القرن التّاسع عشر وفي مطلع القرن العشرين، ممّن تتلمذوا على يديه أو تأثّروا به من مفكرين وعلماء؛ أمثال قاسم أمين وسعد زغلول وأحمد لطفي السّيد وفريد وجدي ومصطفى عبد الرّازق وطه حسين وأحمد أمين، أو من الذين رأوا في الغرب أنموذجًا للتّقدّم يجب أن يحتذى، أو ممّن أراد أن يثبت أنّ تقدّم الغرب التّقنيّ والعلميّ هو الوجه الحضاريّ والإنسانيّ الذي لا يضاهيه أنموذج. «وها هو طه حسين يطلب من الخديويّ إسماعيل أن يلحق مصر بأوروبا، لما في ذلك من النّعيم والخير لها ولأهل البلد، كما يطلب أديب إسحاق أن يدرّس

1- نبيل زكاوي، مآلات النّفوذ الفرنسيّ في إفريقيا، مركز الجزيرة للدّراسات، 25/10/ 2022.

2- Le Monde 2/10/2021.

تاريخ الثّورة الفرنسيّة في مناهج التّعليم»[1].

لا تزال إشكاليّة التّقدّم الغربيّ، إلى اليوم، موضع بحث ونقد تساؤل، خاصّة وأنّ بعض الباحثين يقتصرون في قياس التّقدّم على ما بلغه الغرب في مجالات مثل العلم والطّبّ والتّكنولوجيا، ولا يبالون بما رافق هذا التّقدّم من احتلال شعوب ونهب ثروات؛ كما كان حال فرنسا ـ على سبيل المثال ـ مع الجزائر في القرن الماضي، وكما هي حال تجارب مماثلة لدول غربيّة أخرى في القرن الحاليّ. حتّى أنّ المفكّر الفرنسيّ «إدغار موران» (Edgar Morin) صرّح «أنّ تاريخ الغرب منذ خمسة قرون كان اندفاعًا هائجًا من البربريّة الأوروبيّة، من الغزو والاستعباد والاستعمار»[2].

## الاستهلاك مقياس التّقدّم

لم يكن احتلال فرنسا الجزائر حالة استثنائيّة في منتصف القرن التّاسع عشر؛ بل كان حالةً أوروبيّة غربيّة عامّة تجاه باقي العالم. كانت أوروبا في طور التّحوّل والانتقال من مراحل الإقطاع إلى بناء رأسماليّتها، وقد تقدّمت عربة الغرب الحضاريّة خلال القرنين الماضيين، بين القرن التّاسع عشر والقرن العشرين، وهي تستند إلى أربع عجلات لا تزال تقودها وتسير بها وتتّكئ عليها مجتمعة إلى اليوم، وهي:

- عجلة البحث والاكتشافات (البعد العلميّ).
- عجلة الاحتلال ونهب ثروات الشّعوب الأخرى وصعود الرّأسماليّة (البعد الاستعماريّ).
- عجلة الرّبط بين الرّفاه والمواطنة والتّحفيز على الاستهلاك (البعد الاقتصاديّ-النّفسيّ).
- عجلة الاستعلاء والتّفوّق (البعد العنصريّ).

كان من الصّعب على الغرب نفسه أن يفصل في مسيرة تقدّمه وصعوده بين هذه العجلات الأربعة، حتّى لا يختّل مسار العربة أو تتعثّر، ولا تكمل طريقها. ولم يكن تشكّل تلك الرّافعات الأربعة في أوروبا، أو العجلات التي ستقود تلك

1- محمد ألنتي، جمال الدّين الأفغاني: فيلسوف الشّرق وموقظ الإسلام، موقع الجزيرة، 26/4/2018.

2- إدغار موران، ثقافة أوروبا وبربريّتها، دار توبقال للنّشر، المغرب، 2007، ص 20.

التّجربة، والتي ستُعدّ أساس هويّة الغرب الثّقافيّة والسّياسيّة، ومُبرّر سياساته الدّاخليّة مع شعوبه والخارجيّة مع باقي العالم، سوى نتاج تحوّلات عرفتها المجتمعات الأوروبيّة طوال القرنين الماضيين.

لقد بدأت تبزغ في الحقب الأخيرة من القرن العشرين فكرة، لها أصل قديم؛ وهي فكرة سفينة فضائيّة هي الأرض، تبحر على متنها الإنسانيّة. هذه السّفينة تسير اليوم بأربعة محرّكات: العلوم، التّقنيّة، الاقتصاد والرّبح. وهذه المحرّكات ليست مراقَبة. فقد أدَّت الثّورة الصّناعيّة، والتي استمرت ما يقرب من مائة عام حتَّى منتصف التّاسع عشر، إلى توسُّع المصانع، وتنوّع السّلع وزيادة إنتاجها، بحيث باتت الحاجة ملحّة إلى أسواق جديدة خارج أوروبا في بلدان المستعمرات. وقد نتج عن اكتشاف آلة البخار، على سبيل المثال، «التي أصبحت مصدرًا مشتركًا للطّاقة في الغرب بأسره، نشوء التَّجمُّعات الصّناعيّة الكبرى. ما أدّى إلى ثورةٍ في حركة المواصلات، وإلى تراكمِ رؤوس الأموالِ، وإلى التَّوسُّع الدِّيموغرافيّ، وإلى انطلاقة مدينيَّة ضخمة»[1].

لكنّ هذه الانطلاقة المدينيّة الضخمة غيّرت في الوقت نفسه حياة النّاس. فقد شجّعت رغبة المصانع في زيادة وتيرة الإنتاج على النّزوح من الأرياف إلى المدن، للعمل في هذه المصانع. وقد ساد الاعتقاد بأنّ الحياة الحديثة في المدن ستحقّق الرّفاهيّة والسّعادة التي بشّرت بها الاكتشافات العلميّة والثّورة الصّناعيّة.

لقد تحوّل التّطوُّر في سُرعةِ إنتاج السّلع المختلفة إلى منافسةٍ حادّةٍ بين أصحاب المصانع، للوصول إلى الأسواق وإلى المستهلك، ولابتكار كلّ وسائل تحقيق الفوز والغلبة في تلك المنافسة؛ فتطوَّرت فكرة الإعلان، وتوسّعت الدِّعاية، وتنوّعت وسائلها وأساليبها في الإقناع وإثارة الرّغبة في الشّراء، وأصبحت علمًا وفنًّا وتخصُّصًا يتوجَّه إلى دراسة خُصُوصيّاتِ السِّلعة والمستهلك في آنٍ. وأصبحت «قيم الاستهلاك والمنافسة والقوّة شُغْل النّاس الجديد»[2].

كانت فكرة الرّبح هي الفكرة المركزيّة والمرجعيّة الأساس للرأسماليّة الغربيّة. وأصبح الرّبح هدف كلّ ما يتحقّق من تقدّم ومقياسه. وباتت سعادة الإنسان في

1- Histoire. M. Chaulanges. J.M. D' Hoop. Delagrave. Paris, 1979, p. 217.

2- راجع: طلال عتريسي، العلوم الإنسانيّة الغربيّة وليدة القطيعة الحداثيّة مع الدّين، مجلّة جامعة المعارف، العدد 4/ 2021.

هذه الحياة تُختصر بالسّعي إلى تحقيق الرّبح وجني المال، وفي كونه حرًّا في ما يفعل، لا تقيّده ضوابط. من هنا، كان الشّعار الشّهير في مرحلة نمو الرّأسماليّة وصعودها هو «دعه يعمل، دعه يمرّ»؛ أي دعه يعمل ولا تسأله عن شيء، ولا تحاسبه، ولا تقل له ماذا تفعل. دعه يعمل ويسوّق لسلع تجني الرّبح، سواء أكانت مفيدة أم لا، المهمّ أنّها تحقّق الرّبح لصاحبها.

«دعه يعمل، دعه يمرّ» هو الشّعار الأشهر الذي أطلقه الفيلسوف الأسكتلنديّ «آدم سميث» (1723-1790) (Adam Smith)، في كتابه «ثروة الأمم» الذي نشر في العام 1776، والذي طرح فيه قضيّة النّزعة التّجاريّة، وحاول من خلاله البرهنة على أنّ الفرديّة تؤدّي إلى الانسجام الاجتماعيّ، وأنّ التّجارة الحرّة البعيدة عن القيود والرّسوم التي تُفرض على الحرّيّة الفرديّة في التّجارة سينتج عنها التّقدّم البشريّ والاجتماعيّ، وطالب برفع يد الحكومة عن التّجارة. وبحسب «سميث»، يعمل الاقتصاد يعمل وفاقًا لثلاثة قوانين طبيعيّة: يقضي الأوّل بأنّ جميع الأشخاص يجب أن يتصرّفوا وفاقًا لمصلحتهم الذّاتيّة، والثّاني أنّ كلّ شخص هو أفضل مَن يعرف مصلحته الذّاتيّة، أما الثّالث فهو أنّ كلّ شخص يعمل وفاق مصلحته الذّاتيّة[1].

فإذا كانت غايتك الرّبح يمكنك أن تفعل ما تشاء؛ أنت حرّ، تختار ما تريد، هذا هو النّظام الحرّ. وبات الرّبح والحرّيّة أساس ثقافة المجتمع الجديد. «أن تمتلك أو لا تمتلك، هذا هو جوهر النّزعة الاستهلاكيّة، ومحرّك الرّأسماليّة الغربيّة. وبات الهدف الوحيد للحضارة هو أن يزداد المرء ثراء، وأن يمتلك أكثر وأكثر، وأيّ شخص لديه شكّ في فضائل الاستهلاك، لا يعدّ شخصًا وطنيًّا تمامًا»[2].

وقد تحوّلت الملكيّة الفرديّة وحافزيّة التّملّك إلى معيار التّمييز بين تقدّم الأمم، منذ القرن الثّامن عشر، مع حاجة أوروبا إلى مستعمرات تستهلك من جهة، وتوفّر الثّروات والموادّ الأوّليّة لمصانع الغرب من جهة ثانية. وبذلك، تمحورت أدبيّات «الحضارة» و«التّمدّن» و«الرّخاء» و«المدينة الفاضلة» حول الملكيّة الخاصّة، إذ صارت معيارًا للتّمييز بين الخير والشّرّ، وبات غيابها «من أبرز معالم المجتمعات

1- آدم سميث، ثروة الأمم، معهد الدّراسات الاستراتيجيّة، بغداد، ص 200.

2- روجر روزنبلات، ثقافة الاستهلاك والحضارة والسّعي وراء السّعادة، المركز القومي للتّرجمة، القاهرة، 2011، ص 8 و27.

الهمجيّة. وستظلّ هذه المجتمعات همجيّة بربريّة حتّى تتعلّم مركزيّة الملكيّة الفرديّة في نشوء الحضارة»، كما صرّح «ميريل غايتس» (Merill Gates)، رئيس جامعة رتجرز (Rutgers) ورئيس مؤتمر (Lake Mohonk)، في محاضرة له أمام الجمعيّة الأميركيّة للعلوم الاجتماعيّة (1885).

استعانت هذه الأدبيّات بأفكار أنبياء الإمبراطوريّة التي لا تغيب عنها الشّمس، من آدم سميث إلى توماس هوبس، إلى جون لوك، لرسم الحدود الفاصلة بين الحضارة والهمجيّة، أخلاقيًّا واجتماعيًّا وسياسيًّا واقتصاديًّا وجسديًّا، وفاق معايير «السّوق» التي لا تقيم للأخلاق وزنًا. فالمجتمع السّعيد الذي تسوده مكارم الأخلاق هو المجتمع القائم على قواعد الملكيّة الخاصّة؛ لهذا كان لا بدّ من وصف المجتمعات الهنديّة وكلّ مجتمعات غير بيضاء بأنّها مجتمعات منحطّة ودونيّة وهمجيّة، حَكَمَ عليها قانون «البقاء للأصلح» بالفناء إذا لم تعتمد نظام الملكيّة الفرديّة وتلحق بركب الحضارة. ولا بدّ للطفل الهنديّ - كما يقول مفوّض الشّؤون الهنديّة «جورج مانيبني» (George Manypenny) - من أن يتعلّم كلمة «أنا» بدلًا من «نحن»، وهذا «لي» بدلًا من «لنا»... ليتنازل طوعًا عمّا يملك[1].

هكذا تحوّل المجتمع نحو ثقافة التّملّك والاستهلاك، وانتُزع مفهوم السّعادة من بُعده الدينيّ ومن الضّوابط القيميّة والأخلاقيّة، ومن بساطة العيش والزّهد والتّواضع، ومن ارتباطه بالحياة الآخرة، كما دعت إليه المسيحيّة، لتصبح السّعادة في قبضة البعد المادّيّ اللّادينيّ، والذي تقتصر رؤيته للحياة على هذه الدّنيا فقط، ولا يرى في ضبط الرّغبات أو تأجيلها أيّ فائدة أو أيّ جدوى؛ لأنّ المطلوب هو خلاف ذلك؛ أي الحضّ والتّشجيع على المزيد من التّمتّع ومن الإنفاق ومن الشّعور بسعادة التّملّك. وباتت تقنيّات السّينما والإعلام ووسائل التّواصل والتّأثير المختلفة في خدمة هذه «العقيدة الجديدة»؛ عقيدة الرّبح والسّعادة الفرديّة.

وبما أن الرّأسماليّة لا تستطيع أن تستمرّ مع ثقافة البساطة والاكتفاء الذّاتيّ وعدم البذخ، أو شراء ما نحتاج إليه فقط، كان لا بدّ من تغيير القيم وطرائق التّفكير. لذلك؛ وُظّفت عقيدة المنفعة والفردانيّة في نظريّات علم النّفس وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد، لتبرير الرّبط بين الرّخاء والتّقدّم وبين زيادة الإنتاج، وبين التّنمية

1- منير العكش، أميركا والإبادات الثقافيّة: لعنة كنعان الإنكليزيّة، دار الرّيّس للكتب والنّشر، بيروت، 2009، ص 95.

والمزيد من الاستهلاك. وحتّى التّفكير في الموت من المنظور الدِّينيّ نُحِّيَ جانبًا؛ ليُستبدل بالدَّعوة إلى عيش الحياة ولحظاتها من خلال المحسوس والتّجربة فقط، بعيدًا عن الغيبِ والآخرة، حتّى أصبحت مقولة «عش لحظتك» شعار رجل عصر النّهضة[1]. كما قسّمت الشّعوب إلى متقدّمة من جهة، ومتأخّرة أو متخلّفة أو في طور النّموّ من جهة ثانية، «والمقياس الوحيد الذي اعتُمد لتشخيص هذا التّقدّم والنّموّ هو الدّخل السّنويّ والعقليّة الاستهلاكيّة الفجّة؛ وهذا المقياس يقسّم البشر إلى فقراء وأغنياء. ومعيار الفقر والغنى هو حجم الاستهلاك والمقدرة عليه»[2]. كان مفهوم التّقدّم والترقي من اختراعات عصر النّهضة، ولم يكن له أيّ أثر في أدبيّات ما قبل عصر النّهضة. «كان فكر التّقدّم؛ أي التّقدّم المتواصل الذي لا حدّ ولا حصر له في المعنى، والتّحوّل من وضع متخلف إلى وضع أفضل، مجهولًا بالنّسبة إلى الإنسان حتىّ القرن السّابع عشر»[3].

كما سيلاحظ بعض الباحثين في المجال نفسه أنّ نظريّات علم النّفس توجّهت نحو تعظيم الفردانيّة، أو الذّاتانيّة، كما يسمّيها «بول سي. فيتز» (Paul Vitz). «لقد تبيّن أنّ كلّ النظريّات النّفسيّة المعاصرة عن التّحفيز والشّخصيّة تفترض أنّ مكافأة الذّات (أي الأنانيّة) هي المبدأ الأخلاقيّ الوحيد، وأنّ تحقيق الذّات والاستمتاع هي التّفسيرات الأساسيّة لهدف كلّ شيء من التّعليم الجامعيّ إلى الحياة نفسها. ولا توجد لدى أصحاب نظريّة الذّاتانيّة واجبات محدّدة ولا موانع أو قيود، ثمّة حقوق فرديّة وفرص للتّغيير فقط. كما لا وجود لعلاقات أخلاقيّة أو شخصيّة ثابتة، ثمّة فقط أشياء يحبّها المرء أو يكرهها»[4]. واستنادًا إلى غرائز أصيلة وجوهريّة لدى الإنسان هي «المنفعة والرّاحة والحرّيّة»، ستتحوّل الفردانيّة إلى تأليه الإنسان «الذي ستكون ذاته هي المرجع النهائيّ لكلّ أشكال المعرفة،

1- جاك شورون، الموت في الفكر الغربيّ، ترجمة كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 76، ص 143.

2- مرتضى آويني، التّنمية وأسس الحضارة الغربيّة التّقدّم الاقتصاديّ أم التّكامل الثقافيّ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، 2016، ص 22.

3- المرجع نفسه، ص 206.

4- بول سي. فيتز، علم النّفس دينًا: مذهب عبادة الذّات، دار أدب للنّشر والتّوزيع، المملكة السّعوديّة، الرّياض، 2022، ص 12 و14 و74 و135.

ولكلّ المواقف والقرارات، استنادًا إلى لاءات أربعة هي:

- لا سلطة فوق سلطة الذّات.
- لا سعادة إلّا من خلال الذّات.
- لا قيمة أخلاقيّة إلّا من خلال تحقيق منافع الذّات.
- لا حقيقة إلّا من خلال معرفة الذّات.

فبات الإنسان، من وجهة نظر الفردانيّة والذّاتانيّة، المقدّس الأوحد في الوجود؛ لا شيء يعلو رأيه وحرّيّته وسلطته وقراره، فهو صانع القرار وصانع الحقيقة». وهذا ما أدّى إلى إعلان «موت الإله».

وها هو «كارل روجرز» (Carl Rogers)، عالم النّفس الأميركيّ (1902-1987)، يؤكّد: «إذا أراد الإنسان أن يحبّ نفسه ويخلص لذاته الحقيقيّة فعليه أن يعيش وفاقًا لطبيعته، وأن يتصرّف كما يريد هو لا كما يريد الآخرون. ولم يعد ثمّة حاجة إلى استنزال التّشريع من السّماء أو أخذه من رجال الكنيسة؛ بل كلّ ذلك يجب أن يعود إلى الإنسان وحده»[1]. فإذا ما ابتلي أحد الأشخاص في تقديره لذاته ابتلاء يسيرًا، فإنّه يعلم على الفور ما يجب عليه فعله: «اشترِ شيئًا! فإنّ شراء الأشياء يسري عنك! تناول شيئًا حلوًا وشهيًّا! اشرب شيئًا! ابتع شيئًا! عليك بالنّشوة! شاهد فيلمًا إباحيًّا». لكنّ هذه التّدابير في الحقيقة لا تجلب سوى راحة مؤقّتة -إنّ حقّقت أيّ رضى أصلًا-، وعاقبة ذلك سقوط المجتمع برمّته في دورة استهلاكيّة إنتاجيّة خبيثة تتلاعب بالأمزجة، ويديرها في المجمل جُباة الأرباح إدارة مقصودة، عبر أحدث التّقنيّات البحثيّة في الإعلان والتّسويق. «ويبدو أنّه لم يعد ثمّة شيء يمنح المرء الشّعور بالاهتمام بالذّات كما يفعل الاستهلاك»[2].

ويمكن القول، من دون أيّ مبالغة، «أنّ الحضارة الحديثة بنت مؤسّساتها الاجتماعيّة والسّياسيّة والاقتصاديّة كلّها على هذا الأساس؛ لأنّ النّفعيّة هي أساس الاقتصاد الرّأسماليّ»[3]. وهكذا، «أصبح تثبيت القيم البورجوازيّة (السّوق، الرّبح

1- صدر الدّين القبانجي، الأسس الفلسفيّة للحداثة: دراسة مقارنة بين الإسلام والحداثة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، 2011، ص 56 و67 و69.

2- روزنبلات، مرجع سابق ص26؛ وسلون، تود سلون، حياة تالفة أزمة النّفس الحديثة، ابن النّديم للنّشر والتّوزيع، ودار الرّوافد الثّقافية- ناشرون، الجزائر- بيروت، 2021، ص 182.

3- آويني، مرجع سابق، ص 124.

والمؤسّسة) هو الإيديولوجيا المهيمنة، وبات التغنّي أو الصّدع بمحامدها شُغل الإعلام كلّه»[1].

لقد ربطت السّعادة بالإنفاق والتّملّك من جهة، وبعدم الرضى وعدم الاكتفاء من جهة ثانية. وهذه هي فلسفة الاستهلاك؛ أن تشتري وأن لا تكفّ عن الشّراء، وأن لا ترضى أو تكتفي بما حصلت عليه. فبات التّغيير هو الشّعار الذي رافق صعود الرّأسماليّة. وقد تمدّدت ثقافة عدم الاكتفاء وعدم الرّضى إلى العلاقات الإنسانيّة أيضًا، فلم يعد من الضّروري التّمسك بها ولا الدّفاع عن ثباتها، ولا الاكتفاء بأشكالها المعروفة. وهذا ما سيمهّد لاحقًا لتفكيك الأسرة «الثّابتة» لتتحوّل إلى علاقات عابرة ومتنوّعة؛ «لأنّ علاقات الإنتاج والاستهلاك هي التي ستحدّد طبيعة العلاقات الأسريّة. وحتّى النّظام التّعليميّ يجب أن يكون خاضعًا للتّخطيط التّنمويّ الاقتصاديّ؛ فالاقتصاد هو البنية التّحتيّة لكلّ الخطط والتّحوّلات الاجتماعيّة والثّقافيّة. ولهذا؛ يعمل الفكر الغربيّ على تحقيب الحياة الإنسانيّة وفاق وسائل الإنتاج التي يستخدمها الإنسان. ومن هنا، يُقال: العصر الحجريّ، العصر البرونزيّ والعصر الحديديّ»[2].

لقد تغذّت الرّأسماليّة من عمليّة تحويل الرّغبات إلى حاجات؛ فرغبات الإنسان لا حدود لها. وبالتّالي، على الإنسان أن يتملّك وينفق لإشباع هذه الرّغبات التي تعمل مؤسسات الرّأسماليّة على تحريضها وتحفيزها، من خلال:

- المصانع التي تنتج السّلع المختلفة.
- وسائل الإعلان التي تحرّض وتحفّز على الشّراء والتّملّك.
- الدّراسات النّفسيّة التي تشرح كيف يجب أن يشعر الإنسان بالسّعادة والحريّة وهو يتحوّل إلى مستهلك.

«إنّه اقتصاد يرتكز على الحماس داخل مقرّ العمل، والرّغبة داخل مركز التّسوق، وعلى بيع ما لا يحتاج إليه النّاس»[3]. وعندما تحصر الحاجات في البعد المادّيّ للوجود يصير النّقد هو الوسيلة الوحيدة لتأمين هذه الحاجات، ويتحوّل النّقد بدوره

1- سلون، مرجع سابق، ص 48 - 49. صدر الكتاب بالإنكليزيّة في العام 1996، ص 56.

2- آويني، مرجع سابق، ص 54 و58.

3- ويليام ديفيز، صناعة السّعادة كيف باعت لنا الحكومات والشّركات الكبرى الرفاهيّة؟، سلسلة عالم المعرفة، العدد 464، الكويت، 2018، ص 165 و215.

إلى غاية وهدف. «وهذا هو الدّاء الذي أصاب البشريّة في عصرنا الرّاهن. وهو داء لا علاج له لا بالكيمياء ولا بالتّحليل النّفسيّ»[1].

إنّ عجلة الاقتصاد التي تدور بسرعة هائلة تجعل أدنى تردّد من المستهلك قادرًا على زلزلة أركان الاقتصاد. «ومن الأمور التي تشبه الكوابيس عند علماء الاقتصاد أن تستفيق شعوب العالم من سباتها وتبحث عن حاجاتها الحقيقيّة، إذ سيشكّل ذلك أكبر أزمة في تاريخ الحضارة الغربيّة»[2]. لذلك؛ يهدف خبراء التّقنيّات الحديثة، وخاصّة في مجال العلاقات والدّعاية، إلى إزالة التّردّد لدى الزّبائن. «وهذه الحالة هي التي تصنع من المستهلك أداة للدّفاع عن الرّأسماليّة بحجّة حرّيّة الاختيار لديه؛ لكنّها في الواقع تسخر منه، فتوظّف وسائل عامّة لإقناعه، ولإثارة القوى الغريزيّة لديه، لأجل ترغيبه في الشّراء»[3]. وبذلك أصبحت الدّعاية في عالم الاقتصاد أمرًا لا بدّ منه؛ بل وأحد أركانه.

بدأ هذا التّرغيب في الشّراء والتّملّك والتّحفيز على الاستهلاك مبكرًا، منذ القرن الثّامن عشر، مع صعود الرّأسماليّة، ومع الحملات التي قادها المستعمرون «البيض» إلى بلاد الشّعوب الملوّنة مثل الهند والصين. وقد «استعانت الدّولة بالمبشّرين وسخت عليهم، وطلبت منهم في العام 1802 أن يكيّفوا لاهوتهم بما يرضي الله و(ثروة الأمم). لقد سألتهم أن يذهبوا إلى الهنود، وأن يزرعوا في نفوسهم حبّ الشّهوات والتّملّك والاكتناز والاستهلاك السّفيه: (اشتروا أو موتوا buy or die). ومثال ذلك أن يبشّروهم بأعجب خلاص عرفته أديان البشر؛ مثل إقناعهم أنّ التّخلّي عن منسوجاتهم الوطنيّة وارتداء البنطال ذي الجيوب، وغيره من الملابس المصنوعة آليًّا، يساعدهم على إنقاذ أرواحهم». وهكذا، أُسقطت على الصّينيّين الذين خلت ملابسهم من الجيوب كلّ عاهات المتخلّفين التي تحرمهم من استهلاك السّلع الأميركيّة.

«إنّ قبول الصّينيّين للمسيحيّة سينسف كلّ علاقات الملكيّة البدائيّة بينهم، من الجذور. كما سيقضي على نظام التّكافل العائليّ. وستكون هذه أوّل درجة يرتقيها الصّينيّون على سلّم الحضارة. إنّها خطوة تطوّر هائلة؛ إذ ما من معوّق

1- آويني، مرجع سابق، ص 112.

2- المرجع نفسه، ص 83.

3- المرجع نفسه، ص 82.

أمام تقدّم الحضارة بين الصّينيّين أخبث من نظامهم العائليّ الكبير الذي يتعاون فيه أفراد العائلة، ويتكافلون، ويعتمد الواحد منهم على الآخر في إطار الملكيّة العامّة.

وفي هذا الإطار من الاستعلاء ومن التّحفيز على التّملّك والاستهلاك، ألقى المبشّر «ميريل غايتس» (Merill Gates) خطبة أمام مؤتمر «جمعيّة أصدقاء الهنود» التي يرأسها، قال فيها: «لا تزال ثمّة حاجة ماسّة لإيقاظ الشّهوات والملذّات والاحتياجات في هذا الهنديّ الهمجيّ. ولإنقاذ الهنديّ من همجيّته يجب أن نجعله أنانيًّا، ذكيّ الأنانيّة، وليس، كما هو الحال الآن، ذكيًّا أنانيّ الذّكاء. علينا أن نوقظ فيه الجشع، والنّهم إلى الأشياء. إنّه في همجيّته المقيتة يحتاج إلى لمسة مباركة من أجنحة ملائكة السّخط؛ السّخط على طعامه، والسّخط على نمط حياته المتقشّفة. يجب أن ننقذه مما يلتحف به ليلبس البنطال، بنطالًا مع جيوب يضع فيها بضعة دولارات ليشتري بها ما تنتجه المصانع الأميركيّة ويتمدّن. كلّ هذا يحتاج إلى تربية أخلاقيّة صارمة، تحبّبه بالتّملّك وتؤهّله للحضارة»[1].

## الاحتلال في خدمة التّقدّم

أدّى هذا التّطوُّر في سرعة الإنتاج، وما رافقه من هاجس الرّبح وإعلاء شأن التّملّك وتكديس الثّروة، في إطار تشكّل الرّأسماليّة، إلى البحث عن أسواق خارج أوروبا؛ ما أسهم بشكلٍ رئيس في تحريكِ الحملات الّتي قادتها أوروبا خارج حدودها لاحتلال أراضٍ جديدة، كان الهدف منها فتح أسواق إضافيَّة لمنتجات مصانعها، وجذب مُسْتهلكين جُدُد إليها، ووضع اليد على ثرواتِ تلك البلدان لاستخدامها في المصانع الغربيّة؛ لكي تستمرّ في الإنتاج وتحقيق الأرباح. حتّى بات من غير الممكن أن نفصل منهجيًّا بين التّقدّم الاقتصاديّ الدّاخلي للمجتمعات الأوروبيّة وبين التّنافس الخارجيّ في ما بينها على تلك الثّروات.

لذلك؛ لم يكن احتلال فرنسا بلدًا مثل الجزائر استثناءً؛ بل يتّصل مباشرة بالصّراع والتّنافس الغربيّ على النّفوذ والثّروات. فقد سعت فرنسا منذ القرن التّاسع عشر، باحتلالها مصر، إلى تحقيق مصالح اقتصاديّة، تتمثّل في السّيطرة على الطّرق التّجارية البحريّة القادمة من الهند إلى الشّرق الأوسط، وفتح الطّريق أمام أسواق

1- العكش، مرجع سابق، ص 244 - 245.

جديدة لتصريف البضائع والسّلع الفرنسيّة، ومنع إنجلترا من الوصول إلى الهند. «وقد بدأ التّجهيز للحملة الفرنسيّة على مصر في الخامس من مارس/ آذار 1798، وتكوّن الجيش الفرنسيّ من قوّة عسكريّة تقدّر بـ 36 ألف مقاتل، تحملهم 300 سفينة، ويحرسهم أسطول حربيّ فرنسيّ مؤلّف من 55 سفينة ومدفعيّة، وسمّيَ بجيش الشّرق. واصطحب نابليون معه مطبعة بحروف فرنسيّة وعربيّة ويونانيّة، ومجموعة من العلماء والنّوابغ في العلوم المختلفة»[1]. وقد حصلت هذه الحملة بعد عشر سنوات فقط من الثّورة الفرنسيّة (1789)؛ ثورة «الإخاء، والحرّيّة والمساواة».

لقد احتُلّت الجزائر في الواقع لضمّها إلى «الإمبراطوريّة الاستعماريّة الفرنسيّة»، وهي مجموعة من المناطق التي خضعت للحكم الفرنسيّ خارج أوروبا، منذ مطلع القرن السّابع عشر (1600) حتى أواخر العقد الثّامن من القرن العشرين (1980)، وكانت تمتلك مستعمرات عدّة في مواقع مختلفة حول العالم. وكانت فرنسا، في القرن التّاسع عشر وبدايات القرن العشرين، ثاني أكبر سلطة في العالم بعد الإمبراطوريّة البريطانيّة.

وقد تأسّست في فرنسا، في العام 1922، «أكاديميّة العلوم الاستعماريّة»؛ وهي مؤسّسة تعليم عالٍ وبحثيّ للعلوم الاستعماريّة. ولم تتغيّر هذه التّسمية إلّا بعد خمسة وثلاثين عامًا؛ أي في العام 1957، فأطلق عليها أكاديميّة «علوم ما وراء البحار». ولا يزال إلى اليوم، في أيّ حكومة فرنسيّة، «وزير ما وراء البحار» الذي يُعنى بشؤون الدّول التي لا تزال خاضعة للوصاية الفرنسيّة وتحرص فرنسا على حماية مصالحها فيها، خاصّة أفريقيا.

كما كان الصراع على الثّروات والنّفوذ والتّوسّع والسّيطرة على الموارد من أهمّ أسباب اندلاع حربين عالميّتين مدمّرتين بين الدّول الغربيّة نفسها، راح ضحيّتها عشرات الملايين من النّاس في أوروبا كافّة.

برّر الغرب سياسات التّنافس والاحتلال بشعارات إنسانيّة وأخلاقيّة، فنسب إلى نفسه مهمّة استعلائيّة هي «تمدين» الشّعوب المتخلّفة. وكان لافتًا أن يتماهى مثقّفون وأدباء مع هذا التّبرير الاستعلائيّ الغربيّ، حتّى أنّ «فيكتور هوغو» (Victor Hugo) على سبيل المثال، مؤلّف قصّة «البؤساء»، عدّ احتلال فرنسا الجزائرَ «خبرًا مفرحًا». يقول صاحب تلك الرّواية الشّهيرة: «إنّ الغزو الذي قمنا

1- نبيل زكاوي، مرجع سابق.

بـه فـي الجزائـر ذو شـأن كبيـر ومفـرح. إنّهـا الحضـارة التـي تكتسـح البربريّـة. إنّـه الشّـعب المسـتنير الـذي يذهـب باتّجـاه شـعب غـارق فـي الظّـلام. نحـن إغريـق العالـم وعلينـا أن نضيئـه».

كمـا خطـب «هوغـو»، والـذي كان عضـوًا فـي مجلـس الشّـيوخ الفرنسـيّ، مشـجّعًا أبنـاء وطنـه علـى تسـريع عمليّـة اسـتعمار أفريقيـا، واصفًـا هـذا الاسـتعمار بالضّـروريّ والسّـهل. فـأردف قائـلاً: «هيّـا أيّهـا النّـاس، اسـتولوا علـى هـذه الأرض، احصلـوا عليهـا. لمـن تعـود ملكيّتهـا؟ إنّهـا ليسـت ملـكًا لأحـد. اذهبـوا واحصلـوا علـى هـذه الأرض لأجـل الـرّبّ، إنّـه هـو الـذي يهـب الأرض للنّـاس، والـرّبّ أهـدى أفريقيـا لأوروبـا...»[1].

لـم يـرَ «هوغـو» أيّ تناقـض بيـن تشـجيعه علـى تحريـر السّـود مـن العبوديّـة واحتلال قارّتهـم! «لأنّ الرّجـل الأبيـض، صَنـعَ مـن الأسـود إنسـانًا فـي القـرن التّاسـع عشـر. وبالطّريقـة نفسـها، سـتصنع أوروبـا مـن أفريقيـا عالمًـا فـي القـرن العشـرين»[2].

ينضـمّ إلـى قائمـة المدافعيـن عـن اسـتعمار أفريقيـا، مـن منطـق الاسـتعلاء نفسـه، شـخصيّات عـدّة؛ مـن بينهـا علـى سـبيل المثـال الأديـب الفرنسـيّ «ألبيـر كامـو» بقولـه: «إنّ الأرض ملـك لمـن يرعاهـا بشـكل أفضـل»[3]. و«جـول فيـري» (Jules Ferry) الـذي اشـتهر بـرؤاه الإصلاحيّـة التّربويّـة فـي فرنسـا، وهـو مـن أشـدّ أنصـار الحركـة التّوسّـعيّة الفرنسـيّة، إذ قـال أثنـاء نقـاش برلمانـيّ فـي العـام 1885: «إنّ سـبب التّوجّـه إلـى اسـتعمار أفريقيـا هـو أنّ العرقيّـات المتفوّقـة لديهـا حقـوق علـى حسـاب العرقيّـات السّـفلى. كمـا أنّ للأولـى واجبًـا يتمثّـل فـي نشـر الحضـارة لـدى الثّانيـة. وإنّ مقولـة (حريّـة، مسـاواة، إخـاء) لـم تنشـأ ولا تصلـح للشّـعوب المولّـى عليهـا»[4]. لقـد جعـل الغـرب الأوروبـيّ النّزعـة الإنسـانيّة «تقتصـر علـى المنتسـبين إليـه، مـع اعتقـاد بـأنّ الشّـعوب الأخـرى كانت

1- سـعدي بزيـان، جرائـم فرنسـا فـي الجزائـر: صفحـات مظلمـة مـن تاريـخ الاسـتعمار الفرنسـيّ في الجزائـر مـن الاحتـلال 1830 إلـى الاسـتقلال 1962، دار هومـة للطّباعـة والنّشـر، الجزائـر، 2005، ص 21.

2- ملـف فـي مجلّـة Le Nouvel Observateur الفرنسـيّة بعنـوان: «عندمـا احتلّـت فرنسـا أفريقيـا لتضـع حـدًّا للعبوديّـة»، 18/7/2020.

3- سعدي بزيان، مرجع سابق، ص 50.

4- مجلّة Le Nouvel Observateur، مرجع سابق.

متخلّفة، وتعيش وفاق مواصفات العهود السحيقة؛ أي إنّها بدائيّة»[1].

ما كتبه «فيكتور هوغو» (Victor Hugo) في روايته كان تعاطفًا مع بؤساء المجتمع الفرنسيّ، لكنّه لم يفعل ذلك مع شعوب أخرى غير فرنسيّة في أفريقيا؛ بل شجّع على احتلالها لأنّها «الحضارة التي تكتسح البربريّة»، ولأنّه من الشّعب المستنير الذي يذهب باتّجاه «شعب غارق في الظّلام».

للمفارقة، تُعدّ «البؤساء» من أشهر روايات القرن التّاسع عشر. ففيها وصف للظّلم الاجتماعيّ في فرنسا وانتقاد له، وللحياة الاجتماعيّة البائسة التي عاشها الفرنسيّون بعد سقوط «نابليون» (Napoleon Bonaparte) في العام 1815، والثّورة التي حُكم عليها بالفشل ضدّ الملك «لويس فيليب» (Louis-Philippe) في العام 1832. ويصوّر «هوغو» (Hugo)، في حياة «جان فالجان» (Jean Valejan) في السّجن وخارجه، المعاناة التي عاشها الفرنسيّون في تلك الفترة. وتؤكّد لنا هذه الرّواية أنّ «تقدّم الغرب» واجه منذ بداياته إشكاليّتين؛ الأولى ما حلّ على بلاده من بؤس وشقاء ومن فقر وتفاوت اجتماعيّ رافق صعود الرّأسماليّة وتوسّعها وعولمتها، ولم تجد له الرّأسماليّة حلًّا. والثّانية تلازم هذا التّقدّم مع احتلال شعوبٍ نَهبَ الغرب ثرواتها خدمة لرأسماليّته، ولمؤسّساته ومصانعه، ومع استعلاء برّر به الغرب الاحتلال بالتّمدين، ولم يفصل فيه بين التّبشير الدّينيّ وبين تجارة الأقمشة.

«إنّ تصدير المثاليّة المسيحيّة سوف يمضي يدًا بيد مع تصدير الأقمشة والبضائع المصنّعة. لقد آن للعالم، كلّ العالم، أن يتنصّر ويتمدّن. وهل إجراءات التّمدين إلّا أن تخلق في الهمجيّ احتياجات أعظم للاستهلاك وشهوات أقوى؟ إنّ التّبشير سيعبّد الطّريق للتّجارة. وإنّ الملايين في أفريقيا وآسيا يشعرون اليوم بالحاجة إلى حضارتنا المسيحيّة؛ إنها تنبض في عروق أفريقيا وتشيع الحياة في جنوب أميركا. وها هي العظام الرّميم لآسيا تتململ، فالنّفس الدّافئ الذي تبعثه حضارتنا يكسو أضلاعها لحمًا. ما سيضيف هذه القارّات إلى أسواقنا، ويجعل من الولايات المتّحدة مشغّلًا جبّارًا للعالم كلّه»[2].

من المؤكّد أنّ وجه فرنسا الذي احتلّت به أفريقيا والجزائر لم يكن وجه

1- إدغار موران، مرجع سابق، ص 25.

2- العكش، مرجع سابق، ص 232.

التّمديـن الـذي مارسـته العرقيّـات الأعلى على العرقيّـات السّـفلى، كمـا قـال مؤلّـف البؤسـاء أو «ألبيـر كامـو» (Albert Camus)، أو حتّى جـول فيـري (Jules Ferry) الرّائـد التّربـويّ في فرنسـا. ولـم يكـن بـكلّ تأكيـد وجـه التّقـدّم الـذي دُهـش لـه «محمّد عبـده» فـي باريـس. إذ كيـف يمكـن أن يكـون الأمـر على هـذا المُبتغى وقـد فاقـت المذابـح والجرائـم التي ارتُكبـت في الجزائـر حجـم التّصوّر. وقـد اختلفـت إحصائيّات المؤرخيـن الفرنسـيّين على عـدد الجزائريّيـن الذيـن أبادهـم الاسـتعمار الفرنسـيّ خـلال الاحتـلال. بعـض المصـادر يتحـدّث عـن مليـون، والبعـض الآخـر عـن 500 ألـف. والرّقـم قـد يكـون صحيحًـا إذا كان يتحـدث عـن بدايـة الاحتـلال، أمّـا إذا كان يتحـدّث عـن كافّـة مراحـل الاحتـلال مـن العـام 1830 إلـى العـام 1962، فالرّقـم يزيـد عـن المليونيـن ونصـف»[1].

علمًـا؛ أنّ فرنسـا قـد بـدأت سياسـتها الاسـتعماريّة بحلـول الرّبـع الأوّل مـن القـرن السّـادس عشـر، عندمـا فرضـت سـيطرتها على أكثـر مـن 20 دولـة أفريقيّـة، واسـتمرّت في حكـم نحـو 35% مـن مسـاحة القـارّة لمـدّة 300 عـام؛ أي إنّ السّياسـة الاسـتعماريّة الفرنسـيّة رافقـت التّقـدّم العلميّ والاكتشـافات التي توّجـت مـا أطلـق عليه عصـر الأنوار أو عصـر النّهضـة. لقـد تـلازم التّقـدّم والأنـوار مـع الاسـتعمار والاحتـلال.

كان التّقـدّم منـذ بداياتـه بحاجـة إلى الاحتـلال، مـن أجـل الغـرب نفسـه، وليـس مـن أجـل التّمديـن، ولا مـن أجـل الأعـراق السّـفلى، ولا حتّى مـن أجـل حـوار للحضـارات. فالمصانـع تحتـاج فـي دورة إنتاجهـا المتواصـل إلـى المـوادّ الأوّليّـة بشـكل دائـم. على سـبيل المثـال، مـن يريـد صناعـة الأقمشـة يحتـاج الى القطـن الـذي قـد لا تكفـي كمّيّاته الموجـودة فـي أوروبـا، أو تتنافـس مصانـع عـدّة للحصـول عليـه. مـا يعنـي أنّـه لا بـدّ مـن الحصـول على هـذا القطـن بـأيّ ثمـن، ومـن أيّ بلـد، حتّـى لا تتوقّـف أو تتعثّـر وتيـرة الإنتـاج، أو تتراجـع وتيـرة الرّبـح. فـإذا توفّـر مثـل هـذا القطـن فـي أفريقيـا، أو فـي مصـر، أو فـي أيّ بلـد آخـر ينبغـي على الجيـوش أن تجعـل الحصـول عليـه ضمـن مخطّطاتهـا وأهدافهـا؛ سـواء بالقـوّة أو بـأيّ وسـيلة أخـرى. «لقـد انخرطـت بريطانيـا فـي شـؤون مصـر بعـد تحويلهـا إلـى مسـتعمرة اقتصاديّـة تسـتورد جميـع السّـلع الصّناعيّـة مـن بريطانيـا، ومجبَـرة علـى زراعـة القطـن لأغـراض التّصديـر. كان على المزارعيـن الحصـول على قـروض، مـا كان يعرّضهـم إلـى الإفـلاس كلّمـا انخفضـت أسـعار القطـن

1- سعدي بزيان، مرجع سابق، ص 21.

ويجبرهم على بيع أراضيهم للإقطاعيّين الأثرياء. واستُبدل المسؤولون المحليّون بموظّفين بريطانيّين...»[1].

عندما احتلّت بريطانيا الهند، كانت هذه الأخيرة تنتج 25 بالمئة من أقمشة العالم كلّه. بعد أقلّ من 100 سنة من الاحتلال البريطانيّ لم تعد الهند تنتج عشر ما تحتاجه داخليًّا من الأقمشة، وصارت تستورد الباقي من بريطانيا. كانت الهند بالنّسبة إلى بريطانيا مثل الإوزّة التي تبيض ذهبًا. وفي الوقت نفسه، لم يكن أمام الهند من خيار سوى الاقتراض من بريطانيا لتمويل وارداتها. وعليه؛ أُجبِر جميع السّكّان الهنود على تحمّل ديون لا داعي لها تمامًا لأسيادهم المستعمرين، الأمر الذي عزّز الهيمنة البريطانيّة ورسّخها.

لقد استغلّت بريطانيا هذا التّدفّق من المدفوعات الهنديّة في تمويل توسّع الرّأسماليّة في أوروبا وفي مناطق المستوطنات الأوروبيّة؛ مثل كندا وأستراليا، وفي التّطوّر الصّناعيّ الذي شهده العالم الغربيّ. لا بل علينا، كما يقول أحد الباحثين البريطانيّين، أن نعترف «أنّ بريطانيا حافظت على سيطرتها على الهند ليس من منطلق فعل الخير وتقديم الإحسان، كما تروّج له الأدبيّات الرّسميّة؛ بل من أجل نهب مواردها. وأنّ الثّورة الصّناعيّة التي شهدتها بريطانيا لم تكن فقط نتيجةً للمحرّك البخاريّ والمؤسّسات القويّة، مثلما توضح كتبنا الدّراسيّة، لكنّها اعتمدت على السّرقات العنيفة من الأراضي والشّعوب الأخرى»[2]. وقد أدّت سياسات «ونستون تشرشل» (Winston Churchill)، رئيس الوزراء البريطانيّ، إلى وفاة أكثر من 4 ملايين بنغاليّ، بعدما أمر بتحويل بواخر القمح من مرافئ الهند إلى العاصمة البريطانيّة، لتعزيز المخزون الاحتياطيّ في حال وقوع غزو مستقبليّ لليونان ويوغوسلافيا؛ ما أغرق إقليم البنغال في المجاعة، فمات كثير من النّاس جوعًا. وكلّ ما قاله «تشرشل» تعليقًا على الموضوع هو أنّ: «هذا خطؤهم؛ لأنّهم يتكاثرون كالأرانب. وأنا أكره الهنود، إنّهم شعب وحشيّ يعبد ديانة وحشيّة»[3].

عندما احتلّت فرنسا الجزائر كانت تعتقد «أنّها ستحصل على غنيمة تُقدّر

1- موقع Fanack 2017/3/30.

2- جيسون هيكيل، كيف سرقت بريطانيا 45 تريليون دولار من الهند؟، موقع الجزيرة، 26/12/2018.

3- BBC News عربية، 24/7/2020.

بـ150 مليون فرنك، موجودة في خزينة الدّولة. وقد تعاون الرّأسماليّون الفرنسيّون الذين كانوا يبحثون عن التّوسّع للعثور على أسواق جديدة وموادّ خامّ ضروريّة لهم، مع رجال الجيش الذين كانوا يبحثون عن المغامرة وملء جيوبهم بواسطة السّلب والنّهب حتّى يرتقوا إلى مصافّ الشّخصيّات الرّاقية في المجتمع الفرنسيّ. كما كانت مجموعة من التّجّار متحمّسة لفكرة احتلال الجزائر والاستيلاء على الأراضي الخصبة فيها، وزراعة العنب والبحث عن المناجم والذّهب»[1].

بمعنى أوضح، كانت القوى التي أرادت احتلال الجزائر سياسيّة واقتصاديّة وعسكريّة، ولا علاقة لها بأيّ تمدين أو تحضّر مزعوم، كما يفترض فيكتور هوغو وغيره. وهذه القوى هي السّلطة السّياسيّة الفرنسيّة التي كانت تريد استغلال خيرات الجزائر والحصول على ما في خزينتها من أموال، والرّأسماليّون الفرنسيّون والتّجّار الذين يبحثون عن موادّ خامّ جديدة لصناعاتهم وعن المناجم والذّهب، والجيش الذي يريد الإثراء للتّباهي مع شخصيّات المجتمع الفرنسيّ. وقد رُبط ذلك كلّه بأطروحة التّقدّم والتّمدين.

لم يقتصر استغلال ثروات البلدان الأخرى على الحقبة الاستعماريّة المباشرة في القرن التّاسع عشر، فها هو الرّئيس الفرنسيّ جاك شيراك، بعد مضيّ كلّ تلك السّنوات من الاحتلال، يعترف أنّ فرنسا من دون خيرات أفريقيا ستكون من دول العالم الثّالث، وأنّ ثروات بلاده هي من استغلال أفريقيا. وفي مقابلة معه في 2022/11/9 قال حرفيًّا: «إنَّ جزءًا من المال الموجود في جيوبنا أتى بالتّحديد من الاستغلال منذ قرون لأفريقيا، ليس كلّه ولكن الكثير منه أتى من استغلال أفريقيا. ويجب أن نملك القليل من العقل السّليم ومن العدالة، لنُعيد للأفريقيّين ما سلبناه منهم، إذا أردنا أن نتفادى أسوأ أو أصعب الصّراعات، مع النّتائج السّياسيّة المترتّبة عن ذلك في القرون المقبلة». وكذلك، يعترف الرّئيس الأسبق فرنسوا ميتران: «من دون أفريقيا فرنسا لن تملك أيّ تاريخ أو تواجد في القرن الواحد والعشرين؛ فبقاء سيطرة فرنسا على أفريقيا يكسبها قوّة عالميّة».

وهكذا تنتشر المؤسّسات الفرنسيّة في ربوع القارّة؛ فنجد استثمارات «توتال» في قطاع النّفط والطّاقة، و«إلستروم» في النّقل، و«بويغ» في البناء والعقار، و«أورانج» في الاتّصالات. لقد استفادت هذه المؤسّسات من الموارد الإفريقيّة

1- موقع معرفة www.marefa.org.

واستغلّت رخص الأيدي العاملة، وفي كثير من الأحيان انتفعت من ضعف القانون عبر دعم سياسيّ للدّيكتاتوريّات الإفريقيّة مقابل الحصول على امتيازات ضريبيّة ورقابيّة. وتعدّ إمدادات النّفط واليورانيوم من القارّة ضرورة لا غنى عنها لفرنسا، إذ يوفّر «يورانيوم النّيجر 20 في المئة من الوقود لمفاعلات فرنسا النوويّة البالغ عددها 58 مفاعلًا، والمسؤولة عن توليد ما يقرب من 75 في المئة من الكهرباء في فرنسا»[1]. أي إنّ ثروات فرنسا التي هي أساس تقدّمها هي، كما يعترف رؤساؤها، من استغلال أفريقيا المباشر التي احتلّتها ما قبل القرن التّاسع عشر وبقيت في معظم بلدانها حتّى منتصف القرن العشرين.

وفي مالي، على سبيل المثال، أضحت الاكتشافات الضّخمة من اليورانيوم والنّفط والغاز والنّحاس والفوسفات والبوكسيت والأحجار الكريمة والذّهب مثار اهتمام القوى الدّوليّة، لا سيّما فرنسا؛ المستعمِرة السابقة. ففي وقت تقدَّر فيه احتياطيات مالي من خام اليورانيوم بنحو 100 مليون طنّ، لا تزال الأخيرة واحدة من أفقر دول أفريقيا والعالم؛ إذ يقول صندوق النّقد الدوليّ إنّ نسبة الفقر في البلاد بلغت أكثر من 42 في المئة في العام 2019، وأنّه بعد «60 عامًا، لم تنل الدّول الأفريقيّة الفرانكفونيّة استقلالًا حقيقيًّا ولا حرّيّة بعد، وأنّ الأمر يبدأ من المدارس التي تُقرَّر مناهجها في فرنسا»[2].

ولا تقلّ تجربة الكونغو، البلد الأفريقيّ الآخر، مأساويّةً عن الدّول الأفريقيّة الأخرى التي نهبها الغرب وقتل الملايين من أبنائها، لتطوير صناعة السّيّارات الأوروبيّة. «فخلال مؤتمر برلين المنعقد بين العامين 1884 و1885، والذي حضرته أبرز القوى الاستعماريّة العالميّة، حصلت بلجيكا على حصّتها من (الكعكة الإفريقيّة)، ووُضعت ما عرف رسميًّا بدولة الكونغو الحرّة تحت نفوذ الملك البلجيكيّ، ليوبولد الثّاني، الذي عمد إلى استغلال ثروات الكونغو من العاج والمطّاط لإرساله إلى مصانع السّيارات الأوروبيّة. ومن أجل توفير يد

1- Mark Langan, Neo-Colonialism and the Poverty of Development in Africa, (Cham: Palgrave Macmillan, 2018), p.157.

(ذكره يونس بلفلاح، المقاربة الفرنسية الجديدة في إفريقيا، مركز الجزيرة للدّراسات، 14 فبراير/ شباط 2018).

2- عربية Independent 25/5/2021.

عاملة كافية لاستخراج المطّاط، استعبدت بلجيكا سكّان الكونغو. ومارست فرق مسلّحة القتل والتّرهيب لإجبار السّكّان على العمل في مجال استخراج المطّاط، وفرضت السّلطات البلجيكيّة ضرائب قاسية عليهم. وأمام عجزهم عن الدّفع، فقد الكونغوليّون أراضيهم قبل أن يجدوا أنفسهم في النّهاية عبيدًا. ومن ممارسات بلجيكا الوحشيّة أنّها عمدت إلى بتر يد كلّ كونغوليّ يتقاعس في عمله. وبسبب سياسة الإدارة السّيّئة، عانت الكونغو من مجاعات عدّة. وأدّت السّياسة البلجيكيّة المعتمدة في الكونغو منذ العام 1885 إلى وفاة حوالي 10 ملايين كونغوليّ؛ أي ما يعادل ثلث سكّان البلاد. وبسبب انتشار ظاهرة قطع الأيادي، لقّبت الصّحف العالميّة الكونغو بأرض الأيادي المقطوعة»[1]. لكن، في المقابل، استمرّت صناعة السّيّارات الأوروبيّة في التّقدّم والازدهار!!

## التّقدّم والاستعلاء الكولونياليّ

عندما خرج الغرب من حدوده الجغرافيّة ليحتلّ بلدانًا أفريقيّة وعربيّة وإسلاميّة كان يستند لتبرير هذا الاحتلال إلى «عقيدة الاكتشاف» من جهة، وإلى استعلاء ثقافيّ حضاريّ «إنسانيّ»، بعدما عدّ الغرب نفسه، ما بعد النّهضة والتّنوير، في ذروة ما بلغته البشريّة والحضارة الإنسانيّة من تقدّم وعلوّ.

صاغت الكنيسة، منذ مئات السنين، «عقيدة الاكتشاف» التي تتيح للمحتلّ «قانونيًّا» مصادرة الأراضي التي تصل إليها جيوشه. ويبدو أنّ هذه العقيدة كانت، بشكل أو بآخر، استعادة «لمبدأ حقّ الغزو» (right of conquest) في القرنين الثّاني عشر والثّالث عشر، و«الذي يعني حقّ احتلال أراضي الغير، واستبدال شعب بشعب وثقافة بثقافة»[2]. وبموجب عقيدة «الاكتشاف»، تقع ملكيّة الأراضي على عاتق الحكومة التي سافر رعاياها إلى منطقة لم يكن سكّانها من رعايا ملك مسيحيّ أوروبيّ ثمّ احتلّوها، واستخدمت هذه العقيدة بشكل أساسيّ لدعم القرارات التي تبطل أو تتجاهل حيازة السّكّان الأصليّين للأرض لصالح الحكومات الاستعماريّة/ الإمبرياليّة الحديثة.

1- طه عبد الرحمن الناصر، كيف حوّلت بلجيكا الكونغو إلى أرض الأيادي المقطوعة؟، موقع العربيّة 20/5/2020.

2- العكش، مرجع سابق، ص 89.

وأصدرت الملكيّات الأوروبيّة «مبدأ الاكتشاف» لإضفاء الشّرعيّة على استعمار الأراضي خارج أوروبا. وقد بيَّن منتصف القرن الخامس عشر ومنتصف القرن العشرين أنّ هذه الفكرة سمحت للكيانات الأوروبيّة بالاستيلاء على الأراضي التي يسكنها السّكّان الأصليّون، تحت ستار الاكتشاف. كما أعلنت «معاهدة توردیسیلاس»، في العام 1494، إمكانيّة استعمار الأراضي غير المسيحيّة فقط بموجب «عقيدة الاكتشاف».

وفي العام 1792، ادّعى وزير الخارجيّة الأمريكيّ «توماس جيفرسون» (Thomas Jefferson) أنّ «عقيدة الاكتشاف» الأوروبيّة هي القانون الدّوليّ في معاملة الشّعوب الأصليّة. وبذلك، يمكن للأمّة المكتشِفة أو خليفتها فقط أن تستحوذ على الأرض من السّكّان الأصليّين عن طريق الغزو أو الشّراء. لاحقًا، أُدينت «عقيدة الاكتشاف» بشدّة؛ لكونها غير عادلة اجتماعيًّا، وعنصريّة، وتنتهك حقوق الإنسان الأساسيّة. إذ أدان منتدى الأمم المتّحدة الدّائم، المعنيّ بقضايا الشّعوب الأصليّ (UNPFII)، مبدأ الاكتشاف لانتهاكه حقوق الإنسان (أيّ السّكّان الأصليّين).

كما كانت «عقيدة الاكتشاف» وتأثيرها الدّائم على الشّعوب الأصليّة والحقّ في الانتصاف من الغزوات الماضية، هي الموضوع الخاصّ لمنتدى الأمم المتّحدة الدّائم، المعنيّ بقضايا الشّعوب الأصليّة، والذي عقد في الفترة الممتدّة من 7 إلى 18 مايو من العام 2012، والذي دعا إلى إنشاء آليّة للتّحقيق في مطالبات الأراضي التّاريخيّة، مع ملاحظة أنّ «مبدأ الاكتشاف» قد استخدم لقرون لمصادرة أراضي السّكّان الأصليّين وتسهيل نقلهم إلى الأمم المستعمرة أو المسيطرة.

كما أصدر المؤتمر العامّ للكنيسة الأسقفيّة، والذي عقد في 8 ـ 17 أغسطس من العام 2009، قرارًا رسميًّا ينكر «عقيدة الاكتشاف»، ويدعو الموحّدين الكونيّين إلى دراسة هذه العقيدة، وإلغاء وجودها من السّياسات والبرامج واللّاهوت الحاليّة وهياكل التّوحيد الكونيّة. وفي العام 2013، في سينودسها العام التّاسع والعشرين، حذت كنيسة المسيح المتّحدة حذوها في رفض هذا المذهب في تصويت شبه إجماعيّ[1].

هكذا، عدّ الغربيّون احتلال شعوب أفريقيا والهند «ذات الأديان المتخلّفة والعادات البائسة» مهمّة إنسانيّة. وعندما أتوا إلى العراق ومصر ولبنان وسوريا

1- رند عاتوم ما هي عقيدة الاستكشاف؟ 27/1/2021.
/https://e3arabi.com/political-science

وفلسطين والأردن والجزائر، كرّروا سرديّة «التّمدين» الإنسانيّة نفسها، لينقلوا شعوب هذه البلدان من «البداوة إلى الحضارة». وتحوّل «التّمدين» في القرن العشرين إلى «الدّفاع عن الدّيمقراطيّة» وعن «حقوق الإنسان»، لتبرير احتلال أفغانستان في العام 2001 والعراق في العام 2003.

ومع ذلك، يشكو الغرب في بدايات احتكاكه بالشّعوب غير الغربيّة لاستعمارها من أن بعض هذه الشّعوب لا يمكن تمدينه؛ «مثل الصّينيّين واليابانيّين والمصريّين الذين يلهثون في مؤخّرة هذا التّطوّر، ومن أنّ بعضها لا يستطيع أن يقلّد المتحضّرين ويتعلّم منهم إلّا بالقدر الذي تستطيعه البهائم. فأيّ كيمياء تستطيع تغيير طبيعة دمهم؟ كيف يمكن بطرفة عين انتشالهم ورفعهم إلى المستوى الرّفيع الذي تطلّب منّا ألف سنة لجعلنا على ما نحن عليه الآن، نحن الأنكلوساكسون»[1].

عن هذا الاستعلاء الغربيّ يتساءل الملاكم الشهير «محمّد علي كلاي»، في مقابلة له انتشرت بشكل واسع: «لماذا كلّ شيء جيّد يجب أن يكون أبيض، وكلّ ما هو أسود شرّير؟ ولماذا المسيح أبيض، ومريم بيضاء، والملائكة بيض، وأصحاب المسيح في العشاء الأخير كلّهم من البيض؟». وحتّى «طرزان»، الأسطورة، تقدّمه السّينما الأميركيّة لنا ببشرته البيضاء وعيونه الزّرقاء، بصورة البطل الذي يمتلك القدرة على التّحدّث مع الحيوانات في حين أنّ الأفارقة هناك منذ مئات السّنين ولا يعرفون التحدّث إليها. كان طرزان يضرب كلّ الأفارقة ويهزمهم ويكسر فكّ الأسد، في حين لا يملك أيّ أفريقيّ آخر مثل هذه المقدرة!!

لكن، لا يبدو أنّ مهمّة طرزان الأسطورة في الأدغال قد انتهت. فها هو «جوزف بوريل» (Josep Borrell)، منسّق الاتّحاد الأوروبيّ للشّؤون الخارجيّة، يستعيد هذه المهمّة في خطابه في افتتاحيّة الأكاديميّة الدّيبلوماسيّة الأوروبيّة ببلجيكا، في 19/10/2022، عندما يصف أوروبا بـ«الحديقة»، وبقيّة العالم بـ«الأدغال». إنّ «أوروبا حديقة، لقد بنينا حديقة، أفضل مزيج من الحرّيّة السّياسيّة والرّخاء الاقتصاديّ والتّرابط الاجتماعيّ استطاعت البشريّة أن تبنيه. لكنّ بقيّة العالم ليس حديقة تمامًا؛ أغلب بقيّة العالم هو أدغال». وأضاف «بوريل»: «إنّ الأدغال يمكن أن تغزو الحديقة، وعلى البستانيّين أن يتولّوا أمرها، لكنّهم لن يحموا الحديقة ببناء الأسوار. إنّ حديقة صغيرة جميلة محاطة بأسوار عالية لمنع الأدغال لن تكون حلًّا

1- العكش، مرجع سابق، ص 235 - 236.

(...). على البستانيّين أن يذهبوا إلى الأدغال، على الأوروبّيّين أن يكونوا أكثر انخراطًا مع بقيّة العالم، وإلّا فإنّ بقيّة العالم سوف تغزو أوروبا».

أمّا الأسوأ ممّا قاله «بوريل» في بيان اعتذاره الذي نُشر على موقع الاتّحاد الأوروبيّ، فهو أنّ استعماله مصطلحيّ «الحديقة» و«الأدغال» ليس من اختراعه، إنّما كان هذا المفهوم حاضرًا في النّقاشات الأكاديميّة والسّياسيّة منذ عقود[1]!

يبدو أنّ مفهوم الحديقة والأدغال الذي أشار إليه منسّق الاتّحاد الأوروبّيّ للشّؤون الخارجيّة ليس جديدًا أو طارئًا؛ بل يكمن في الأعماق الدّفينة للثّقافة الأوروبيّة. فحتّى هيغل (Hegel)، الفيلسوف الشّهير (1770ـ1831)، يجزم «فقط في الغرب تقف الحرّيّة. ففي الغرب يدخل الفكر في ذاته ويصبح فكرًا كونيًّا، وبذلك تنصّب أوروبا نفسها مركزًا تدور في فلكه آلاف السّنين من الحضارات الشّرقيّة التي تنتظر ولادة المعجزة الإغريقيّة ووريثها التّنويريّ الأوروبيّ.

ومن اللّافت أن «يأبى هيغل تدنيس تاريخ البشريّة بمجتمعات داكنة البشرة ومصنّفة دون (الاستبداد الشّرقيّ)، مدّعيًا أنّ أفريقيا (لا تنتمي إلى تاريخ العالم). وبما أنّ أفريقيا أرض تدبّ فوقها كائنات غير عاقلة، تعيش ولكنّها لا تتطوّر، فإنّها تشكّل فرصة ذهبيّة للتّوسّع الألمانيّ الذي سينعم عليها بالتّطوّر»[2].

وحتّى الماركسيّة نفسها التي تنتقد النّظام الرّأسماليّ كانت تعتقد بدورها بالتّقدّم الغربيّ. ويفاجئنا «ماركس» (Karl Marx) (1818-1883) برؤيته التي لا تختلف جوهريًّا عن رؤية «هيغل». يقول «ماركس»، في مقالة له نشرت في مجلّة أميركيّة عن «سياسة روسيا التّقليديّة إزاء السّلطنة العثمانيّة»: «إنّ القسطنطينيّة هي المدينة الخالدة، إنّها روما الشّرق. ففي القسطنطينيّة اختلطت الحضارة الغربيّة بالبربريّة الشّرقيّة، وقد تكشّف لاحقًا هذا الاختلاط مع البربريّة الشّرقيّة، تحت السّيطرة التّركيّة، لدرجة أنّ المدينة كمركز لإمبراطوريّة تيوقراطيّة أصبحت تشكّل سدًّا منيعًا في وجه التّقدّم الأوروبيّ»[3].

---

1- موقع الجزيرة 19/10/2022.

2- العكش، مرجع سابق، ص 85.

3- G.W.F. Hegel: Leçons sur l’histoire de la philosophie. Tome 1. Paris: Vrin 1971. (ذكره سهيل القش، المرآة المتكسرة تشظّي الكيان اللبناني، رياض الريّس للكتب والنشر، بيروت، 2022، ص 71 - 102).

يستخدم «ماركس» مصطلحات «الحضارة الغربيّة» و«البربريّة الشّرقيّة» و«السّدّ المنيع في وجه التّقدّم الأوروبّيّ». إنّها المصطلحات نفسها عن الحديقة والأدغال التي يستعيدها من المخزون الثّقافيّ الغربيّ منسّقُ الاتّحاد الأوروبّيّ للشّؤون الخارجيّة. إنّه الخطاب الكولونياليّ الغربيّ الذي يقدّم رؤية متعصّبة وصورة نمطيّة عن الشّرق تجعله في خانة التّابع والهامشيّ للمستعمِر، لتأبيد هيمنته ومركزيّته. كما يقدّم هذا الخطاب صورة المستعمَر «التّابع» بوصفها غير قابلة للتّقدّم في التّاريخ، لتحقيق رغبة استعلاء الذّات الاستعماريّة التي توصف بأنّها ذات قدرة كليّة وذات حضور كلّي في التّاريخ، كما وصفها إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق.

«إنّها الكبرياء التي تتكلّم؛ كبرياء الغرب الأوروبيّ الذي لا يردع يقينه أيّ شكّ، والذي يوهمنا أنّ التّاريخ الذي يعود إلى آلاف السّنين في كلّ من الصّين ومصر يمكن اختزاله إلى بضعة أحداث، بينما يجري تضخيم الأحداث في الغرب مع لوثر ونابليون بشكل يجعل من تاريخ بضعة عقود أشباحًا تحجب عنّا رؤية تاريخ الحضارات الشّرقيّة الممتدّ إلى آلاف السنين»[1].

## تقدّم الكآبة

لم يقتصر الاحتلال في الواقع على وضع اليد على الثّروات، ولم يكتفِ باستغلالها؛ بل ترك الشّعوب التي احتلّها في حال من الضّعف والشّقاء، ولم يقدّم لها أيّ مساهمة يمكن أن تنهض بها من «التّخلّف» إلى «التّمدّن».

لقد ازداد الفقراء فقرًا في الهند تحت الاحتلال البريطانيّ. ولم تنقل بريطانيا إلى الهنود التّقدّم الذي بلغته، والذي أشاد بمآثره الشّيخ محمّد عبده في فرنسا. «وخلال تاريخ الحكم البريطانيّ بأكمله في الهند، والذي استمرّ لمدّة 200 عام، لم تطرأ زيادة في دخل الفرد تقريبًا. بل في الواقع، خلال النّصف الأخير من القرن التّاسع عشر ـ الذي شهد ذروة التّدخّل البريطانيّ ـ انهار الدّخل في الهند بمقدار النّصف. كما انخفض متوسّط العمر المتوقّع للهنود بمقدار الخمس، من العام 1870 إلى العام 1920. وتوفّي عشرات الملايين دون داعٍ، بسبب المجاعة النّاجمة عن السّياسات المتّبعة»[2]!!

---

1- القش، المرجع نفسه، ص 71؛ وكذلك كتاب إدوارد سعيد «الاستشراق».

2- جيسون هيكيل، مرجع سابق.

حصل الأمر نفسه في الجزائر بعد خروج الاحتلال الفرنسيّ الذي دام مائة وثلاثين عامًا، وكذلك في باقي بلدان أفريقيا التي خضعت للاحتلال الفرنسيّ. وعندما خرجت أميركا من أفغانستان في العام 2022، بعد احتلالها لمدّة عشرين عامًا، كان الشّعب الأفغانيّ في حال يرثى لها من الفقر ومن تراجع القدرات الاقتصاديّة والماليّة والتّنمويّة. بعد عشرين عامًا من الاحتلال الأميركيّ بذرائع دعم المرأة ونشر الدّيمقراطيّة ومحاربة الإرهاب والتّخلّف، لم تتقدّم أفغانستان لا تنمويًّا ولا تعليميًّا ولا اجتماعيًّا. ولم يدعم الأميركيّون أيًّا من المؤسّسات التي يفترض أن تساهم في هذا التّقدّم.

لقد ازداد الفقراء فقرًا على الرّغم من التّقدّم العلميّ والتّكنولوجيّ، ومن تطوّر النّظام الاقتصاديّ الرّأسماليّ العالميّ وتوسّعه إلى جهات العالم الأربعة. ولم يحلّ النظام الرّأسماليّ، بما هو نتاج للتّطوّر والتّقدّم الغربيّين، مشكلة الفقر، لا في داخل المجتمعات الغربيّة نفسها، ولا حتّى في باقي دول العالم التي احتلّها الغربيّون وادّعوا أنّهم ذهبوا إليها لتمدينها.

وعندما نقول أنّ النظام الرّأسماليّ يعمل على أسس حرّيّة الاقتصاد وعدم وضع العراقيل، وترك النّاس تعمل، والرّبط بين هذه الحرّيّة وبين الرّخاء الاقتصاديّ، نكتشف بمرور كلّ هذه العقود من السّنين أنّ نموّ الرّأسماليّة قد حقّق الرّخاء لطبقة معيّنة من أصحاب الرّأسمال، في حين ازداد فقراء العالم فقرًا. وقد تبنّت الأمم المتّحدة منذ عقود برامج للقضاء على الفقر؛ لكنّها لم تنجح ولم تؤدِّ إلى أيّ تغيير حقيقيّ؛ بل استمرّ الفقراء في الازدياد. وقد وُضعت في البداية الخطط من العام 1950 إلى العام 2000، ثمّ للعشرين سنة التّالية إلى العام 2020، وسيكون القضاء على الفقر بجميع أشكاله من أولويّات الأهداف السّبعة عشرة لخطة التّنمية المستدامة للعام 2030.

في الإطار نفسه، أعلنت الجمعيّة العامّة يوم السّابع عشر من تشرين الأوّل/أكتوبر اليوم الدّوليّ للقضاء على الفقر. لكنّ ذلك كلّه لم يغيّر واقع الفقر؛ «فما تصل نسبته إلى 42 في المائة من السّكّان في أفريقيا، جنوب الصّحراء الكبرى، ما زالوا يعيشون تحت خطّ الفقر. ويعيش واحد من كلّ خمسة أطفال في فقر مدقع، ويوجد تداعيات للآثار السّلبيّة للفقر والحرمان في السّنوات الأولى يمكن أن تستمرّ مدى الحياة. وفي العام 2016، لم يستفد 55 في المائة من سكّان العالم، حوالي

4 مليارات شخص، من أيّ شكل من أشكال الحماية الاجتماعيّة»[1].

وفي حلقة نقاش عقدتها منظّمة الأغذية والزّراعة للأمم المتحدّة في العام 2021، أشار خبراء مشاركون إلى قضيتيّ نهب الدّول الأفريقيّة وواقع الفقر العالميّ النّاتج عن سياسات القطاع الخاصّ وتكديس الأثرياء للثّروات وتهرّبهم من دفع الضّرائب. «لدينا نظام غذاء عالميّ، مرتكز على شركات متعدّدة الجنسيّة ضخمة، وعلى الأرباح الخاصّة، ومبنيّ على إنكار حادّ لحقوق الفقراء. فمن بين كلّ 7 أميركيين ثمّة واحد جائع الآن، ولا أحد يبالي، الفقراء يهتمّون بالتّأكيد. لكنّ الحزب السّياسيّ كلّ ما يهمّه هو تخفيض الضّرائب عن الأثرياء وإعاقة أيّ حلّ. لهذا؛ نعيش في عالم قاسٍ بحقّ. القطاع الخاصّ لن يحلّ هذه المشكلة. لماذا لا تسير الأمور على ما يرام؟ لأنّ الأثرياء يكنزون كلّ شيء»[2].

تجاوزت لاإنسانيّة التّقدّم مستويات الفقر وأعداد الفقراء، والبعد الاقتصاديّ، إلى كآبة إنسانيّة غير مسبوقة في تاريخ الغرب نفسه. فلم تكن وعود الحياة الحديثة بالرّفاه والعمل، في المدن الصّناعيّة في الغرب، متاحة للنّاس كافّة كما توهّم النّازحون إليها. ولم يكن العمل متوفّرًا لكلّ من أتى من الأرياف. كما كان العمل في المصانع، لمن أُتيح له ذلك، يفتقد إلى أدنى شروط السّلامة الصّحّيّة. وكان المستوى الاجتماعيّ يتطلّب أن تأتي الأسرة كلّها إلى المصنع: المرأة والرّجل والأطفال؛ لأنّ كلّ ماكينة في مصانع تلك المرحلة كانت تحتاج إلى عشرات العاملين لتشغيلها، كما عبّر عنها «شارلي شابلن» ببراعة في فيلم «أضواء المدينة».

لم يكن بإمكان النّازحين الذين لم يجدوا عملًا أن يدفعوا بدلات إيجار شقق يسكنون فيها، ما أدّى إلى تراجعهم نحو أطراف المدينة ليتشّكل ما بات يُعرف بـ«الضّواحي»؛ أي الوجه المُظلم للتّقدّم، حيث يعيش المهمّشون والباحثون عن عمل والفقراء الذين تحدّث عن تفاصيل تعاستهم «فيكتور هوغو» (Victor Hugo) في رواية «البؤساء»، والتي لم تكن سوى بداية مآسي الحياة الحديثة وليس حياة الضّواحي فقط. «فالسّكينة الظّاهرة لضواحي المدن تكذّبها معدّلات العنف المنزليّ. والمولات التّجاريّة المتخمة بالبضائع يرتادها أناس بالكاد يحتملون

1- موقع الأمم المتّحدة.

2- حلقة نقاش بعنوان: «الإجراءات اللّازمة لتحقيق طموحنا للعام 2030»، في 26/7/2021، روما، موقع منظّمة الأغذية والزّراعة للأمم المتّحدة.

البقاء في منازلهم. وحياة المعوزين تثور فجأة في حياة الموسرين على شكل جرائم واعتداءات عشوائيّة. ثمّ إنّ وعينا بهذه المواجهات وهذه الفوضى يزداد حدّة بفعل أنظمة الاتّصالات الحديثة»[1].

ولم تغيّر الاكتشافات العظيمة في العلوم الفيزيائية عمل المصانع وإنتاج الشّركات فقط؛ «بل غيّرت تصوّرنا عن الكون وموضعنا فيه. وتحوّلت المعرفة العلميّة إلى التّقنيّة، صانعةً بيئات إنسانيّة جديدة وملحقةً الدّمار بالقديمة، مسرّعة إيقاع الحياة، وقطعت ملايين البشر عن عادات أسلافهم لتقذف بهم عبر العالم وسط أشكال جديدة من الحياة. وأخيرًا، يحمل هؤلاء النّاس ومؤسّساتهم ويسوقهم معًا سوق عالميّة رأسماليّة دائمة التّوسّع وشديدة التقلّب»[2].

وقد جاء القرن العشرون في الواقع ليمزّق تفاؤل الاكتشافات العظيمة وإنسانيّة عصر النّهضة ووعود الحداثة والسّعادة، «عبر الحربين العالميّتين، ومعسكراتِ الموت، وفرق الموت، وعبر العسكرة، وخطر الفناء النَّوويّ، وتجربته بالفعل في ناكازاكي وهيروشيما؛ بل إنَّه تضمّن، وعلى نَحْوٍ أسوأ، أن يكون مشروع التَّنوير قد حكم عليه أن يتحوَّل إلى عكس ما يعلنه. وأنْ يُحِيلَ مطلب التَّحرُّر الإنسانيّ إلى نظام اضطهادٍ عالميٍّ باسم تحرير البشر»[3]. وقد زاد العلم الحروب الحديثة إضرامًا وضَراوة، كما أكّدته مصالح الرّأسماليّين والاستعمار التي أخضعت تطبيقات العلم لطلب المزيد من الأرباح والقضاء على كلّ القيم النّبيلة في الإنسان[4].

وإذا وضعنا أمام ناظرينا ما نتج من الحربين العالميَّتين؛ من أزمات اقتصاديّة، ومن دمارٍ ومآسٍ وملايين الضَّحايا، وإغراقِ العالم في بحرٍ من الدّماءِ لم يُعْرَفْ له حتَّى ذلك الحين مثيل، والتَّهديد بالفناء النَّوويّ، «أدركنا حجم الصَّدمة النّفسيّة الَّتِي أُصِيبَ بها الفرد الأوروبيّ، والَّتِي أصبحت مادَّةً أساسيَّةً في الدِّراساتِ الإنسانيّة، بحثًا عن ذلك التَّوازُن المفقودِ بين الإنسان وذاتِه، وبينه وبين المجتمع. واقترن

1- تود سلون، مرجع سابق، ص 35.

2- المرجع نفسه، ص 48 - 49.

3- ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة، بحث في أصول التغيير الثَّقافي، المنظَّمة العربيَّة للتّرجمة، بيروت 2005، ص 31.

4- صلاح قانصو، الموضوعيّة في العلوم الانسانيّة، دار التّنوير، بيروت، الطّبعة الثّانية، 1984، ص 17.

بتلك الكارثة انهيار للثّقة في التّقدّم، ونُمُوّ جوّ من الشَّكِّ والارتياب لم يفقْ منه العالم تمامًا حتَّى وقتنا هذا»[1].

هكذا تحطَّم ما تبقَّى من ذلك «الوعد العظيم» الَّذِي دغْدَغَ الأحلام مع بدايةِ عصر العلم والاكتشافات، وتسيّد العقل، واستبعاد الدِّين. وباتت مقولات مثل «موت الإله» و«موت الإنسان» و«نهاية الغرب» شائعة في الأدبيات الفكريّة والفلسفية والاجتماعيّة الغربيّة.

وها هو الغرب يواجه مجدّدًا، في القرن الواحد والعشرين، أزمة إنسانيّة مع ما عُرف بـ«جائحة كورونا»، ستضاف إلى مبرّرات انهيار هذه الثقة بالتّقدّم وبـ «وعد النّهضة العظيم». فقد انتشر هذا الوباء (كوفيد 19) بشكل واسع ومفاجئ بين العامين 2020 و2022، وهدّد صحّة عشرات الملايين في العالم بالموت أو بالإصابة.

كانت إيطاليا، وهي إحدى دول الاتّحاد الأوروبي وعضو في حلف النّاتو، من أكثر الدّول تضرّرًا وتعرّضًا للإصابات والوفيّات من هذا الوباء. وعندما طلبت المساعدة لم يمدّ لها أحد يد العون، لا من دول الاتّحاد الأوروبّيّ ولا من دول حلف النّاتو، ولم يقدّم الغرب «المتقدّم» برمّته أيّ عون لإيطاليا. «وعندما طلبت مساعدة ماليّة وهي تئنّ تحت وطأة الجائحة لم تجد إلّا الصدّ من رئيسة المفوّضيّة الأوروبيّة، أورسولا فون دير لاي (Ursula von der Leyen)»[2].

وحتّى فرنسا، وهي أيضًا عضو في الاتّحاد الأوروبّيّ وفي حلف الناتو، عندما طلبت شراء عشرات آلاف الكمّامات من الصّين، اعترضت الولايات المتّحدة هذه الصّفقة واشترتها لنفسها، ولم تسمح بوصولها إلى فرنسا.

تصرّفت دول «التّقدّم» الغربيّ وفاق عقيدة «المنفعة» أو «الذّاتانية» التي بني عليها النّظام الرّأسماليّ؛ فلم ترحم حتّى أطرافها نفسها. ولذلك؛ لن تتردّد الولايات المتّحدة الأميركيّة في وضع اليد على الكمّامات التي تحتاج إليها فرنسا إذا كانت مصلحتها تقتضي ذلك. ولم يقتصر التّنافس الغربيّ «الذّاتانيّ» على إجراءات الحماية من الوباء؛ بل اشتدّ في تسويق اللّقاح الذي سيُعتمد لمواجهة هذا الوباء.

كان من المتوقّع أو من المفترض أن تجتمع مراكز البحث العلميّ المتخصّصة

---

1- M.Chaulanges، مرجع سابق، ص 45 - 47.

2- عربي BBC News 2/4/2021.

في دول العالم المتقدّم للبحث في كيفيّة إيجاد هذا اللّقاح. لكنّ ما حصل فعليًّا، كان التّنافس بين الدّول التي سارعت كلّ واحدة منها إلى إنتاج اللّقاح الخاصّ بها لتسويقه ولتحقيق أكبر قدر من الرّبح قبل الآخرين. وهكذا، رُوّج للقاح بريطانيّ، ثمّ ألمانيّ فأميركيّ، وروسيّ وصينيّ... قبل أن تعمد دول أخرى مثل إيران والهند إلى إنتاج لقاحاتها الخاصّة أيضًا. والأغرب أنّ منظّمة الصّحّة العالميّة استبعدت اللّقاحين الرّوسيّ والصّينيّ، ولم تعترف بهما ولا بشهادة التّلقيح الصّادرة عنهما. وكذلك فعلت دول الغرب في أميركا وأوروبا.

أمّا الأسوأ من هذا البعد التّنافسي في التّمييز السّياسيّ بين اللقاحات، فهو ما أثير حول فاعليّة هذه اللّقاحات الغربيّة نفسها، وطريقة كمّ الأفواه لعدم انتقاد هذه الفاعليّة أو التّشكيك فيها. وقد واجه مصنّعو لقاح فايزر اتّهامات جديّة، لم يتمكّنوا من الرّدّ عليها، بسبب الآثار الجانبيّة السّلبيّة التي نتجت عن جرعات هذا اللّقاح، أو بسبب فاعليّة اللّقاح نفسه في منع انتقال العدوى. كما تعرّضت إدارة تويتر بدورها إلى الاتّهام بحجب آراء أطبّاء انتقدوا اللّقاح وفاعليّته وتأثيراته الجانبيّة، بطلب من الإدارة الأميركيّة.

وقد اعترفت شركة الصّناعات الدّوائيّة الأمريكيّة (فايزر) أمام البرلمان الأوروبيّ بأنّها لم تختبر قدرة لقاح كورونا الخاصّ بها على منع انتقال العدوى قبل طرحه في السّوق. وفي جلسة استماع داخل الاتّحاد الأوروبيّ حول اختبار لقاح فايزر، طرح عضو البرلمان «روب روس»، على المسؤولة التّنفيذيّة في شركة فايزر «جانين سمال» سؤالًا عن اختبار لقاح الشّركة قبل طرحه في الأسواق. فأجابت بشكل واضح: «لا، كما تعلم كان علينا أن نتحرّك ونجاري سرعة العلم لفهم ما يحدث في السّوق». وقد وصف «روس» ما حصل بـ «الفضيحة والكذبة الرّخيصة» التي أجبرت الملايين من الأشخاص حول العالم على الحصول على اللّقاح. وقال: «نحن بحاجة إلى فهم سبب إلزام الاتّحاد الأوروبّيّ بشراء 1.8 مليار لقاح من فايزر، بغضّ النّظر عن الاحتياجات، وبصرف النّظر عمّا إذا كان لاعبون جدد أفضل قد دخلوا السّوق».

كما صرّح أحد الأطبّاء حول ما روّجت له شركة فايزر خلال الجائحة، أنّ «الغرض من جواز سفر اللّقاح كان إجبار النّاس على التّطعيم». وأنّ ما جرى كان فضيحة بكل المقاييس[1].

1- موقع الجزيرة 16/10/2022.

لقد جرى تقسيم عالميّ للشّعوب، ما من شأنه أن يشكّل خطرًا بأن ينقسم العالم على أساس قوميّة اللقاح، بدلًا من الضّرورة الطّبيّة[1]. لم يكن تعامل الغرب «المتقدّم» مع وباء كورونا إنسانيًّا أو أخلاقيًّا، لا مع شعوبه نفسها، ولا حتّى مع باقي العالم. كان التّنافس السّياسيّ-الاقتصاديّ الأنانيّ لجني المال وتكديس الثّروة هو الهدف، مثل ما كانت عليه بدايات صعود الرّأسماليّة التي كانت تؤكّد على الرّبح ثم الرّبح وعلى «دعه يعمل، دعه يمرّ».

## توقّعات خائبة

«لقد تبخّر الوفاء والوعد بمجتمع ليبراليّ وفرص متكافئة للجميع؛ بل بات محكومًا على الأفراد الذين شكّلتهم العمليّات الاجتماعيّة للتّصنيع الرّأسماليّ بالاغتراب والاستغلال، على نحو يديم التّسلّط التّقليديّ السّافر للسّادة على عبيدهم أو للنّبلاء على رقيقهم. لقد مُزّقت الثّقافات كلّ ممزّق، وتصدّعت الأسر، وشتّت أممٌ بأكملها، إن لم تُقتل من الأصل. كلّ هذا من أجل الزّيادات غير الضّروريّة في مستوى عيش الطّبقة الموسرة. لقد سرى هذا العطب إلى سائر العالم في القرن التّاسع عشر، حين استمكن الاستعمار الأوروبيّ ممّا يُعرف اليوم بالعالم الثّالث. فما من أرضٍ حلّ فيها التّحديث إلّا وبذر فيها تعاطي المسكرات، وإدمان المخدّرات، والدّمار البيئيّ، والفوضى الثّقافيّة، والجريمة والعُصاب»[2].

وها هو القلق، على سبيل المثال، يمثّل إحدى أهمّ الظواهر التي نالت اهتمامًا بحثيًّا مكثّفًا في مجالات علم نفس الشّخصيّة وعلم النّفس الاجتماعيّ. «فقد نشر حتّى العام 2016 ما يزيد على مائة ألف ورقة بحثيّة عن مختلف الجوانب النّظريّة والتّقييميّة والجوانب الإكلينيكيّة المتعدّدة لهذا الموسوم بالقلق»[3]. لا، بل بات التّصنيع هو المحرّك الأوّل لمختلف المشكلات الاجتماعيّة التي ظهرت بالتّزامن مع الثّورة الصّناعيّة؛ من التوتّر، الاضطراب، السّخط، الانفصال، الاكتظاظ، الاحتشاد، التفكّك الأسريّ، زوال الوظائف الإنتاجيّة للأسرة، قطع الأواصر بين

1- العربي الجديد 3/5/2021.

2- تود سلون، مرجع سابق، ص 109 - 110.

3- موشي زيدنر وجيرالد ماثيوس، القلق، سلسلة عالم المعرفة، عدد 437 /2016، الكويت، ص 15 - 16.

الأفراد وبين النّظام الأبويّ، تدمير التّكافل الاجتماعيّ وتركيز السّلطة في أيدي ملاك وسائل الإنتاج[1].

يطرح مؤلف كتاب «حياة تالفة أزمة النّفس الحديثة» على طلّابه في حلقات دراسيّة عن «النّفس والمجتمع» السّؤال التّالي: «ما الذي تعتقد أنّه المشكلة الأساسيّة في الحياة الحديثة؟». كانت أبرز إجابات الطّلّاب على الشّكل الآتي:

- وتيرة التّغيير: الأمور تسير بسرعة شديدة؛ فبمجرّد أن تستقرّ على طريقة معينة لإنجاز الأمور فإنّها لا تلبث أن تتغير.
- انحدار اليقين والإيمان: من الصّعب أن يتيقّن المرء من معتقداته. ثمّة طرق عديدة جدًّا لرؤية العالم.
- التوقّعات الخائبة: ليست هذه هي الطريقة التي قصدتها لحياتي. اعتقدت أنّني ببلوغ هذه اللّحظة سأكون قد أنجزت كثيرًا ممّا كنت أؤمّله.
- انحدار الأخلاق: لم يعد أحد يحفل بالأخلاق؛ لا أحد يهتمّ بغيره، النّاس يسعون لأنفسهم فقط.
- أفول المعنى: أواجه مشكلة في العثور على معنى في ما أقوم به. تبدو الحياة خاوية. أشعر بالملل.

لم تكن هذه الإجابات تعني سوى أنّ الرّضى بات «سلعة نادرة» في تجربة «الحياة الحديثة»، بعدما تفاقم الشّعور بفقدان المعنى، وتقويض التّضامن، والتّأزّم النّفسيّ[2].

في هذا المجال، تشير دراسات علم الأوبئة المعنيّة بالصّحّة العقليّة «إلى أنّ معظم القاطنين في المجتمعات الصّناعيّة المتقدمة ميّالون، بطريقة أو بأخرى، إلى الإقرار بأنّنا ندفع الثّمن النّفسيّ لأسلوب الحياة الذي نصنّفه بأنّه حديث. ويُدفع هذا الثّمن بعملات عاطفيّة مختلفة، حسب الشّخصيّات والاتّجاهات الفرديّة: العجز عن التّركيز، القلق الغامض، النّزوة لإلحاق الأذى بالنّفس أو بالآخرين، الخوف في الشّوارع، فقدان الإيمان، الشّعور بأن لا شيء يستحقّ الإنجاز، تبلّد الفكر، الرّغبة في تعاطي المخدّرات، عادات العمل المهووسة، السّأم من الآخرين، الغربة والاغتراب، الاتّكال المفرط على آراء الآخرين، الوحدة والاكتئاب...».

---

1- تود سلون، مرجع سابق، ص 84 و89 و90.

2- المرجع نفسه، ص 142 و143.

لـم تسـلم الأسـرة بدورهـا مـن هـذا التفـكّك، ومـن فقـدان المعنـى، ومـن القلـق والسّـأم واللّاثبـات. فمـع قـدوم الرّأسـماليّة، أدّت التّغيّـرات المتنوّعـة فـي نمـط الإنتـاج الإقطاعـيّ، لا سـيّما الفصـل بيـن فضـاء المنـزل وفضـاء الإنتـاج، إلـى زعزعـة النّظـام الأبـويّ. وتراجعـت سـلطة الآبـاء فـي المنـزل، «مـا أدّى إلـى اسـتبعاد أن يكـون التّأديـب السّـلطويّ ضروريًّـا، وصـولًا إلـى أطروحـة (أفـول الأب). وبعـد أن كانـت الأسـرة هـي الواقـع، لـم تلبـث أن أصبحـت مثـالاً يُرجـى تحقيقـه»[1].

كانـت الأسـرة تتعـاون مـع الكنيسـة؛ لكـي تبقـى تلبيـة الحاجـات النّفسـيّة والجسـديّة والعاطفيّـة مـن خصوصيّـة المنـزل وتخضـع لقواعـد تهذيبيّـة صارمـة. لكـنّ التّغيّـرات فـي نظـام الحيـاة وفـي نظـام الإنتـاج تجـاوزا هـذه الخصوصيّـة، بحيـث باتـت هـذه الحاجـات تلبّـى فـي الفضـاء العـامّ خـارج المنـزل. كمـا باتـت، علـى سـبيل المثـال، مشـاغل النّسـاء المنزليّـة وإقبالهـنّ العاطفـيّ علـى الأطفـال مثاليًّـا ومحتقـرًا. هكـذا تنـزع الرّأسـماليّة إلـى اختـزال العلاقـات الاجتماعيّـة، بهـدم القواعـد التّقليديّـة التـي كانـت تقيّـد العلاقـات الاجتماعيّـة والإنتـاج وضبطهـا؛ مثـل أنظمـة القرابـة، والأبنيـة الطّبقيّـة، والمعتقـدات الدينيّـة، والتّقاليـد الشّـعبيّة، والأعـراف، وهلـمّ جـرّا.

ولهـذا السّـبب، كان مـن أهـمّ أهـداف الصّعـود الرّأسـماليّ عـدم الثّبـات الـذي كانـت تمثّلـه الأسـرة والكنيسـة؛ مـا أدّى فـي نهايـة المطـاف إلـى الإطاحـة بهمـا كقوّتـي ضبـط. وبمسـعاها السّـاخر فـي تجريـد العالـم الحديـث مـن القداسـة، تقـوم الرّأسـماليّة «بنقـد الخرافـات والسّـلطة الكنسـيّة، وتحـدّي القيـم الوالديّـة الاعتباطيّـة. إنّ الرّأسـماليّة تنشـر علاقـات السّـوق فـي كلّ مـكان، وتصنـع انقسـامًا مضاعفًـا فـي العمـل، لتُنتـج فردًا مـزوّدًا بـ(أنـا)؛ أنـا عُليـا، إضافـة إلـى التّشـظّي الاجتماعـيّ والنّفسـيّ»[2].

هـذا مـا دفـع مؤلّـف كتـاب «حيـاة تالفـة» إلـى التّسـاؤل: لمـاذا تمـادى العلمـاء الاجتماعيّـون الغربيّـون إلـى هـذا الحـدّ فـي عـزل عمليّـة التّصنيـع عـن آثارهـا الضّـارة؟

لـم يتمكّـن التّقـدّم فـي وسـائل النّقـل والتّواصـل والخدمـات وفـي صناعـة الـدّواء والغـذاء والأزيـاء والعطـور والسّـلاح، مـن أن يحجـب «الآثـار الضّـارّة» للاحتـلال، ونهـب الثّـروات، وتفاقـم الفقـر، وشـيوع الاكتئـاب، وفقـدان معنـى الحيـاة، وعيـش

1- تود سلون، مرجع سابق، ص102.

2- المرجع نفسه، ص249.

الإنسان في ما أطلق عليه «مجتمع الاستهلاك المريض»[1].

لقد بيّنت تجربة الغرب الحديثة أنّ مقياس التّقدّم لا يُختزل بما بلغه أيّ مجتمع من تطوّر في استخدام التّقنيّات، أو في تطوير الصّناعات، أو في أنماط الاستهلاك كما تروّج بعض النّظريّات التّنمويّة والاجتماعيّة.

إنّ مقياس التّقدّم الإنسانيّ هو في الهدف الذي يُراد تحقيقه، وليس الأدوات المستخدمة، والتي قد تكون بسيطة أو متطوّرة. فالولايات المتّحدة، على سبيل المثال، تجذب العقول العلميّة المتقدّمة والمبدعة من أنحاء العالم ومن الجنسيّات كافّة، ويعمل هؤلاء في مجالات البحث والاختراع والتّقدّم على المستويات النّظريّة والعمليّة. أمّا أهداف هذا التّقدّم العلميّ ونتائجه وكيفيّة استخدامه وأوان استثماره، فتقرّره السّياسات والمصالح الأميركيّة.

هل يبقى الغرب، بعد كلّ تلك «الآثار الجانبيّة الضّارّة» للتّقدّم، أنموذجًا كما رآه الشّيخ محمّد عبده في ذلك الزّمن الذي زار فيه باريس ورأى فيها ما رأى وما أحبّه وأعجبه؟ ولو كان الشّيخ اليوم على قيد الحياة وزار باريس مجدّدًا، فهل كان سيرى فيها «إسلامًا» أم «إسلاموفوبيا»؟

في السّطور الأخيرة، يروي «أندريه فليتشك» (Andre Vltchek)، الفيلسوف والرّوائي التّشيكيّ/الأميركيّ، كيف خُدع هو وجيل كامل من الشّباب في تشيكوسلوفاكيا بوهم التّقدّم الغربيّ وعدم الرّضى، بسبب الدّعايات التي مورست ضدّ النّموذج الاشتراكيّ في الاتّحاد السّوفياتيّ. ليكتشف «فليتشك»، بعد فوات الأوان، كما يقول، كيف أعمتهم الدّعاية الغربيّة، وكيف أنّهم اعتقدوا أنّهم عندما حطّموا جدار برلين قد اقتحموا باب الحرّيّة، فإذا بهم مجرّد سلع في السّوق، وكيف أنّهم باعوا الاتّحاد السّوفياتيّ وتشيكوسلوفاكيا، مقابل أكياس التّسوّق البلاستيكيّة.

«لقد ولدت في لينينغراد، أمّي نصف روسيّة ونصف صينيّة (فنّانة ومهندسة معماريّة)؛ كان والدي عالمًا نوويًّا. كانت طفولتي مشتركة بين لينينغراد وبيلسن. بيلسن مدينة صناعيّة تقع في الطّرف الغربيّ ممّا كان يدعى تشيكوسلوفاكيا. كانت المدينتان مختلفتين، كلّ منهما تمثّل شيئًا أساسيًّا في التّخطيط الشّيوعيّ، وهو نظام

1- راجع: Philippe Moati, La Société Malade de l'hyperconsommation, Edt. Odile Jacob, France 2016.

قام دعاة الغرب بتعليمنا أن نكرهه. ولينينغراد هي واحدة من أكثر المدن إثارةً للدّهشة في العالم، حيث تضمّ أكبر المتاحف ومسارح الأوبرا والباليه والسّاحات العامّة. أمّا بيلسن فمدينة صغيرة الحجم، ويبلغ عدد سكّانها 180.000 نسمة فقط. ولكن، عندما كنت طفلًا، كانت تضمّ العديد من المكتبات الممتازة ودور السّينما ودار الأوبرا والمسارح الطّليعيّة والمعارض الفنّيّة وحديقة حيوانات مخصّصة للبحث وللأشياء التي لا يمكن أن نجدها، كما أدركت لاحقًا بعد فوات الأوان، حتّى في المدن الأميركيّة التي يبلغ عدد سكّانها مليون نسمة.

كان في المدينتين (الكبيرة والأخرى الصغيرة)، وسائل نقلٍ عامٍّ ممتازة، وحدائق واسعة وغابات في أطرافها. كان في بيلسن عدد لا يحصى من مرافق رياضة التّنس، وملاعب كرة القدم، وحتّى ملاعب الرّيشة الطّائرة، وجميعها كانت مجّانية. كانت الحياة جميلةً، وكان لها معنًى؛ كانت غنيّةً؛ ليس بالمال، ولكنّها غنيّة على الصّعيد الثّقافيّ والفكريّ والصّحّي. كانت المعارف المجّانيّة بمتناول الجميع وبسهولة، والثّقافة في كلّ زاوية من الشّوارع، والرّياضة للجميع. كان الإيقاع بطيئًا؛ وثمّة الكثير من الوقت للتّفكير والتّعلّم والتّحليل، ولكنّها كانت أيضًا ذروة الحرب الباردة.

كنّا شبّانًا متمرّدين يسهل التّلاعب بهم. لم نكن راضين أبدًا عمّا أُعطي لنا. لقد أخذنا كلّ شيء كأمر مسلّم به. كنّا نلتصق بأجهزة استقبال الراديو، في اللّيل، لنستمع إلى إذاعة بي بي سي، وصوت أمريكا، وراديو أوروبا الحرّة وخدمات البثّ الأخرى التي تهدف إلى تشويه سمعة الاشتراكيّة. وأتذكّر حينها كيف قامت المجمّعات الصّناعيّة الاشتراكية التّشيكيّة ببناء مصانع كاملة، من مصانع الحديد إلى مصانع السكّر، في آسيا والشّرق الأوسط وأفريقيا من منطلق التّضامن. لكنّنا لم نكن نرى أيّ مدعاةٍ للفخر في ذلك، لأنّ أجهزة الدّعاية الغربيّة كانت تسخر ببساطة من مثل تلك المشاريع.

كانوا يعرفون، وما زالوا يعرفون إلى اليوم، كيفيّة التّلاعب بأدمغة الشّباب. في لحظةٍ ما، تحوّلنا إلى شبابٍ متشائم، ننتقد كلّ شيء في بلادنا، من دون مقارنة، حتّى من دون القليل من الموضوعيّة. في ذلك الوقت، أضحت أكياس التسوّق البلاستيكية الغربيّة رمزًا للمكانة الاجتماعيّة!! تعرفونها؛ هذه الأكياس التي نجدها في بعض المتاجر أو المخازن الكبرى الرّخيصة.

عندما أفكّر في الأمر، بعد بضعة عقودٍ، لا أكاد أصدّق ذلك: شباب وشابّات متعلّمين، يسيرون بفخرٍ في الشّوارع، ويعرضون أكياس التّسوّق البلاستيكيّة الرّخيصة التي دفعوا مقابلها أموالًا كبيرة؛ لأنّها آتية من الغرب! لأنّها ترمز إلى النّزعة الاستهلاكيّة! لأنّه قيل لنا أنّ النّزعة الاستهلاكيّة أمر جيّد!

قيل لنا إنّه يجب أن نرغب في الحرّيّة؛ الحرّيّة على الطّريقة الغربيّة. قيل لنا إنّه يجب علينا (النّضال من أجل الحرّيّة). من نواحٍ كثيرة، كنّا أكثر حرّيّةً من الغرب. أدركت هذا عندما وصلت إلى نيويورك، ورأيت مدى ضعف تعليم الأطفال الذين في عمري، ومدى سطحيّة معرفتهم بالعالم. كما كان ثمّة القليل من الثّقافة في مدن أميركا الشّماليّة متوسّطة الحجم، ونسبة كبيرة من الأمّيّة. كنّا نريد الجينز ونطالب به من العلامات التّجاريّة المعروفة، كنّا نرغب بوجود الأسطوانات الموسيقيّة الغربيّة الإنتاج؛ لم يكن الأمر يتعلّق بالجوهر ولا بالرّسالة. كان العمى؛ لقد أعمتنا الدّعاية الغربيّة...»[1].

1- الفيلسوف والرّوائي التّشيكيّ/ الأميركيّ أندريه فليتشك، توفّي في العام 2020.

# العِلمويّة الكئيبة
# تنظير نقديّ لاستخدامات فلسفة العلم في الحداثة الغربيّة

محمود حيدر *

**ملخّص عامّ**

ربّما لم تظهر حضارةٌ في التّاريخ أكثر لبسًا وتعقيدًا من حضارة الغرب الحديث، فهي لمَّا اتّخذت العلم دربًا لسعادتها، لم تلبث برهة حتّى كشفت عن شقاء إنسانها، بعد أن أحالته عبدًا لوثنيّة رأس المال. وما قولنا هذا إلّا للوقوف على المعنى المستتر لحداثات حَجَبتها غوايات الثّورة التّقنيّة، فأدخلتها كهف اللّامعنى. إنّ الذين عدّوا «نقض الرّوحانيّة» صفة رئيسة للأزمنة الحديثة، إنّما رموا الإشارة إلى المعضلة الكبرى التي أمسكت بالعقل الحديث، حتّى صارت له داءً مستحكمًا. فإذا كان نقضُ المطلقِ هو المبدأ المؤسِّس لعقيدة الحداثة بأطوارها المتعاقبة، فذلك معناه أنّ العلوم الحديثة بنزعاتها ومدارسها المختلفة ـ من الاسميّة والوجوديّة والذّاتيّة، إلى النّفعيّة والوضعانيّة واللّاأدريّة، ناهيك عن العِلمويّة ـ باتت أشبه بوثنٍ صلدٍ يُهيمن على عقل الحضارة الحديثة وروحها.

* مفكّر وباحث في الفلسفة - لبنان.

لذلك؛ جاز القول إنّ التّشاؤم المنغرس في الحياة الحديثة هو الحاصل الكارثيّ لنزعات عِلمويّة، أُريدَ لها أن تصير بديلًا من المطلق والمتعالي. أمّا النّتيجة المترتِّبة على هذا المسار، فهي حرمان الإنسانيّة من تفاؤلها بالرّجاء المأمول، ثمّ ولوجها في ظلمات العدميّة واللّاجدوى. فعندما تكون حالة الإنسان المعاصر محدّدةً حصرًا بإشباع الرّغبات النّفسيّة والبيولوجيّة، فالحصيلة المنطقيّة لهذه الحصرية المُنْخَنِقة هي تناهي الحياة عند أسوار الأهواء العارضة.

## تمهيد

تُعدُّ مركزيّة العلم واحدة من أعقد المشكلات المؤسّسة لحضارة الحداثة، فقد سيطرت بإحكام على أُفق الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة، ناهيك عن التّحكّم بعقل الغرب وروحه ومعنى حياته. ومع أنّ فلاسفة العلم ذهبوا إلى أقصى حدود اليقين من المزيّة الكبرى للحداثة، وهي الاعتقاد بأنّ العقل العلميّ هو أفضل ما يوصف به الإنسان الحديث، إلّا أنّ ثمّة مفكّرين وعلماءَ اجتماعٍ قد بيّنوا أنّ استمرار الحضارة الحديثة كان ممكنًا عندما كان الإنسان مسيطرًا على الطّبيعة، لكن عندما اختلفت الأدوار وبدأت الطّبيعة تسيطر على الإنسان بانت علامات زوالها[1].

ليس ثمّة ما يدعو إلى الاستغراب، حين يُلاحَظ أنّ حداثة الغرب تنتقّل، بلا رويَّة، من تقديس العقل العلميّ إلى تقديس الشّيء الذي صنَّعه هذا العقل. وهذه الفَرَضيّة موصولة بالتّساؤل عن حضارة استهلّت رحلتها بعبادة العقل المحض، ثمّ هوت إلى عبادة الفرد، لتنتهي أخيرًا إلى عبادة الآلة.

لقد ظهر في الحقبة الحديثة عددٌ من علماء الاجتماع الذين تطرّقوا إلى مفهوم «البربريّة الأوروبيّة» التي تسوِّغ جناياتها تحت عناوين العقلانيّة والمنطق الصارم. ففي سياق مطالعاته النّقديّة لمسارات الحداثة، يبيِّن المفكّر الفرنسيّ «إدغار موران» (Edgar Morin) أنّ ترياق «الهذيان» و«الحمق» يمكث في أعماق العقل الحديث. ولقد كان قوله لافتًا في هذا المورد: «نظنّ، في غالب الأحيان، أنّنا داخل العقلانيّة، إلّا أنّنا لا نكون في واقع الأمر إلّا داخل العقلنة؛ أي عقلنة ما هو غير منطقيّ وغير أخلاقيّ وغير معقول. إذ بإمكان العقلنة أن تخدم الهوى، وأن تقود

1- إتيان جلسون، وحدة التّجربة الفلسفيّة، ترجمة: طارق عسيلي، المركز الإسلاميّ للدّراسات الإستراتيجيّة، بيروت، 2017، ص 234.

إلى الهذيان. فالإنسان الصّانع ينتج أساطير هاذية، ويمنح الحياة لأوثان متوحّشة قاسية ترتكب أفعالًا بربريّة وحروب إبادة لا تُبقي ولا تذر». ومع أنّ هذه الأوثان هي من إنتاج الذّهن البشريّ، كما يلاحظ «موران» (Morin)، إلّا أنّها تتمتّع بحياة خاصّة، وبسلطة تُمكنها من السّيطرة على الأذهان. وبهذه الكيفيّة، تنجب البربريّة الإنسانيّة معبودات تكنولوجيّة قاسية تدفع البشر نحو البربريّة. ثمّ ينتهي إلى القول: «إنّنا، نحن الأوروبّيّين، نشكّل آلهة تُشكّلنا بدورها؛ ذلك بأنّ التّقنيّات التي أنتجها الإنسان، مثلها في ذلك مثل الأفكار، ترتدّ ضدّه، وتنفلت من عقالها لتلتهم الإنسانيّة المنتجة لها»[1].

كيف تبدّت لنا العِلمويّة في ظهوراتها الحديثة والمعاصرة؟ ومن سوّغ مذهبها ونظريّاتها؟ وما المآلات والآثار التي نتجت عنها في ميادين المعرفة والأخلاق وأنظمة القيم؟

## التّمهيد الحداثي للعِلمويّة الكئيبة

شكّلت الحداثة الغربيّة تحوّلًا انعطافيًّا، انطلق مع هيمنة العقل. فقد طمحت، بهذا التّحوّل، إلى تقويض شامل لما يُزعم بأنّه «اللّامعنى»؛ أي لكلّ ما يختزنه وعاء الغرب من قيم واعتقادات لا تقع تحت مرآه الاستدلاليّ واختباراته العلميّة؛ حتّى إذا جاءت التّحوّلات اللّاحقة، بدت صورة الحداثة شديدة التّداخل والمفارقة. إذ من النّاحية النّظريّة، كان هدف مشاريع التّحرّر أن يكون الإنسان هو غاية تاريخه لا مجرّد وسيلة له. أمّا من النّاحية الإجرائيّة، فقد وقع ما يخالف هذا المدَّعى. فقد انعطفت حركة التّحديث، بلا هوادة، نحو زمنٍ مشحونٍ بعنف الهويّات الأيديولوجيّة الصّارمة.

الشّاهد، أنّ القرن التّاسع عشر الذي افتتحته الثّورة الفرنسيّة، بين العامين (1789ـ1799م)، والذي اختتم بمأساة الحرب العالميّة الأولى، شكّل تأسيسًا لزمن العنف المشار إليه. ولمَّا تفتّحت أبواب التّاريخ للقرن العشرين، بلغت قيم التّنوير نهايتها المحتومة. إذ تميّز هذا القرن باستشراء الشّموليّات الأيديولوجيّة التي بدّدت جلّ ما أتى به فلاسفة التّنوير، ثمّ توغّلت في أرض الغرب لتحيلها

1- إدغار موران، ثقافة أوروبا وبربريّتها، ترجمة: محمّد الهلالي، دار توبال للنّشر، الدّار البيضاء- المغرب، ط1، 2007، ص 7.

مسرحًا يشهد على فجائعيّتها المرعبة. فالعقل الذي افتتح مساره بإعلان تسيُّده على الكون، ما لبث أن وقع فريسة العنف القهريّ لكي يسيطر على كلّ شيء. كان العقل الأوروبيّ الصّناعيّ، في تلك الحقبة، مهووسًا بمصنوعه حدَّ التّطيُّر؛ الأمر الذي حدا باللاّهوتيّ الإنجيليّ «ديتريش بونهوفر» (Dietrich Bonhoeffer)، الذي قضى ضحيّة النّازيّة في العام 1945، إلى القول: «لقد صار سيّدُ الآلة عبدًا لها، وأمست الآلة عدوّ الإنسان، وحرّيّة الجماهير انتهت الى رعب المفصلة، والتّحرير المطلق للإنسان سيختم مساره بالدّمار الذّاتيّ»[1].

لا تبدو مآلات الحداثة التّقنيّة في هذا السّياق إلّا كمحصول لعقلٍ استبدّ به الغلوّ، فانزاح عن غايته وانحدر صوب تشييئ الإنسانيّة المعاصرة المرَّوع. وهذا ما أوْقَدَ حماسة «هايدغر» (Heidegger)، وغيره من مفكّري ما بعد الحداثة، لنقد ما جَنَتْهُ التّقنيّة على الإنسان المعاصر. لكنّ القضيّة عند الفيلسوف الألمانيّ تعدّت السّخط على مظاهر التّقنيّة وأعراضها لتطال طبقاتها الخفيّة والعميقة[2]. فقد ظهرت التّقنيّة كفجوة تتوسّع يومًا إثر يوم في بنية العقل الغربيّ، ولعلّ أشدّها وقعًا، كان وضع العقل في مواجهة الإيمان، والتّقنيّة في مواجهة بُعد الإنسان الرّوحيّ. والحاصل، كان وقوع العقل الحديث في أحاديّة جائرة ستجرِّده من إمكانات هائلة، هي ضروريّة لتجدّده الحضاريّ. أمّا السّبب، فيعود إلى شغف العقل الحداثيّ، غير العقلانيّ، بعقلانيّة العلم ومنجزاته. فالغلوّ بما هو عقلانيّ، حين يصل إلى حدّه الأقصى، يحدثُ مسارًا ارتداديًّا على العقل نفسه؛ بحيث تظهر علاماته باضطراب السّلوك وعدم القدرة على ضبط حركة التقدّم في الميادين الحضاريّة كافّة. من المنطقيّ القول، بإزاء فجوة التّناقض بين التقدّم العلميّ والإيمان، أنّ الأشياء والظّواهر لا تتضادّ أو تتصارع إلّا بين أجناسها.

ولكن، لم يدرك العقل التّقنيّ ـ لاستغراقه في دنيا الرّقميّة الصّمَّاء ـ أنّ العلم لا يمكن أن يحتدم إلّا مع العلم، وكذا الإيمان لا يحتدم إلّا مع الإيمان. والصّراع الشّهير بين نظريّة التّطوّر ولاهوت بعض الطّوائف المسيحيّة لم يكن صراعًا بين

1- محمود حيدر، وثن التّقنيّة وعبادة الشّيء، فصليّة «الاستغراب»، العدد الخامس عشر، السّنة الرّابعة، ربيع 2019.

2- سوف يطلّ إطلالة، ولو إجماليّة، إلى ما ذهب إليه «هايدغر» (Heidegger) في نقد الحضارة الغربيّة الحديثة بوصفها حضارة تقنيّة آيلة إلى الاضمحلال.

العلم والإيمان، كما يبيّن الفيلسوف واللّاهوتيّ الألمانيّ «بول تيليتش» (Paul Tillich)؛ بل بين علم يجرّد إيمان الإنسان من إنسانيّته، وإيمان شوَّه تأويلُ الكتاب المقدّس الحرفيّ تعبيراتِه. تأسيسًا على هذه الفرضيّة، لن يكون ثمّة صراع بين الإيمان والعقل في طبيعتهما الحقيقيّة. هذا التّأكيد يشمل حقيقة تالية: عدم وجود صراع جوهريّ بين الإيمان ووظيفة العقل الإدراكيّة[1].

في الحداثة التّقنيّة، حصل الانشطار المزعوم بين الحقيقتين المتلازمتين ما أفضى إلى «جاهليّة جديدة»، انبرى العقل يتوكّأ فيها على المشاهدة والاختبار والتّجربة. جاهليّةٌ لا تعير أهمّيّة إلّا للعقل الأداتيّ الجزئيّ الاستدلاليّ الذي لا شأن له سوى تحصيل المعارف، طبق مراسيم المنطق الصّوريّ وضوابطه. ربّما كانت الأهليّة الوحيدة لهذا العقل هي أن يصبّ القضايا المتأتّية عن المشاهدة والاختبار والتّجربة الحسّيّة الظّاهريّة في قوالب الاستدلالات المنطقيّة المنتجة، وأن يقدّم نتائج جديدة. ولنا، على سبيل المثال لا الحصر، شاهدٌ تأسيسيّ لأنطولوجيا الحداثة؛ ففي ما يتّصل بوجود الله، سلكت العِلمويّة مسلكًا لا يخلو من الاضطراب. ففي حين يتّخذ هذا المسلك منحًى يسعى فيه إلى المصالحة بين اللّاهوت ومنجزات العلم، سيعترضه في الغالب منحيان متوازيان: إنكاريّ حينًا ولاأدريٌّ حينًا آخر. وعلى هذا، سيتبيَّن أنّ الإنسان الحديث قد صنع لنفسه عالمًا خاصًّا بيده، هو عالم نسيان الله، وتفريغ المعرفة من مضمونها المقدّس، والتّضحية بمسؤوليّة الإنسان حيال الله لصالح الإنسان، وتدمير الطّبيعة، والذين اعتقدوا بهذا القول ينتهون إلى الحكم الآتي: «إنّ خير العالم الجديد الحداثيّ عَرَضيّ، وشرّه ذاتيّ. أمّا خير عالم الماضي ما قبل الحداثيّ فهو ذاتيّ، وشرّه عرضيّ». وفي هذا إشارة إلى الماضي الذي كان فيه الوحي المسيحيّ حاضرًا ومؤثّرًا في الوجدان الغربيّ.

لقد كانت التّقنيّة حاضرة بقوة لمَّا نشر «أوسويلد شبنغلر» (Oswald Spengler) الطّبعة الأولى من كتاب «تدهور الحضارة الغربيّة The Decline of the West»، في ستينيّات القرن المنصرم. يومها، عبّر بعض القرّاء عن اعتراضهم على بعض أفكاره، مشكّكين باقتراب انهيار الحضارة الغربيّة، إلّا أنّ غالبيّتهم كانوا يتوقّعون الانهيار منذ زمن طويل. لم يكن هذا بسبب الحرب العالميّة الثانية، على العكس، كانت الحرب وقت حماس وتكريس النّفس بشكل تامّ من أجل هدف

1- بول تيليتش، بواعث الإيمان، ترجمة: سعد الغانمي، دار الجمل، ألمانيا، 2005، ص 46.

مقدّس، وجعلت المخاوف والشّكوك المقلقة المتعلّقة بمستقبل الثّقافة الغربيّة طيّ النسيان. مع ذلك كلّه، كان واضحًا وقتذاك أنّ الحضارة الغربيّة تسير بثبات نحو الانحلال. أمّا صورة هذا الانحلال في خواتيمه الأخيرة، فهذا ما بدأت تنبّئ به الميديا منذ عقدين من سيرتها المدوّية؛ إذ حوَّلت المعرفة البشريّة إلى مجرّد رموز وأرقام وعالم بلا يقين.

بَدَت التّنبيهات النّقديّة التي طرحها جمعٌ من المفكّرين الغربيّين، وخصوصًا المنتمين إلى مدرسة فرانكفورت، أدنى إلى توصيف دراميّ لحداثة بات من المستحيل وقف مسارها الانحداريّ. فقد عملت تنظيرات الحداثة، بأطوارها المتعاقبة، على ترسيخ الاعتقاد بأنّ العلم يستطيع أن يُنجز نفسه وفاق الشّروط الخاصّة به، من دون الاعتماد على أيِّ شيءٍ خارج ذاته. وهذا المعتقد هو في الحقيقة تظهيرٌ شديد الكثافة لميراث عصر التّنوير الذي نظر إلى العالَم على أنّه آليّةٍ ماديّةٍ مستقلّة. وتبعًا لهذه النّظرة، عُدَّت كلّ إشارةٍ إلى الدّين أمرًا فائضًا عن الحاجة ونزوعًا إلى اللاّعقلانيّة، ومردُّ ذلك كلّه إلى تسليم الحركة التّنويريّة المطلق بقوّة العقل البشريّ، وقدرته على تذليل الاستعصاءات التي تعترض اكتشاف الكون وفهم أسراره.

لذلك؛ غالبًا ما جرى التّعامل مع العقلانيّة العلميّة كحقيقةٍ قُصوى. لكنّ النّزعة العقلانيّة سرعان ما خضعتْ للتّحدّيات التي افترضتها حركة «ما بعد الحداثة». فقد نقدت هذه الأخيرة قيم الحداثة وزعزعتها، لا بقصد بناء نظام قيم بديل، وإنّما لإطلاق سيلٍ هائلٍ من الأسئلة في التّفكير الغربيّ المعاصر، لا يزالُ أكثرها قاصرًا عن الإجابة النّاجزة. وما من شكّ في ذلك، فعدا ما اقترفته ما بعد الحداثة من تقويضٍ لثوابت النّظام الحداثيّ، وما نجم عن ذلك من فوضى عارمة في عالم الأفكار، أسهمت أيضًا بتقويض أساس العلم الطّبيعيّ المنطقيّ.

تجدر الإشارة إلى أنّ بعض المفكرين واللّاهوتيّين، قد سرَّهم ما قامت به حركة ما بعد الحداثة حيال ادّعاءات العلم، وبدا كما لو أنّ هؤلاء أغواهم الظّنّ بأنّ ما حصل سيفسح في المجال أمام تسييل الدّين في المجتمعات المُعَلْمَنَة. ثمّ ذهبوا إلى تسويغ مدَّعاهم بفرَضيّةٍ تقول: «إن لم يستطع العلم ادّعاء الحقيقة، فلن يتمكّن من استبعاد الدّين والتّعامل معه على أساس أنّه باطل». لكنّ هذا الاستنتاج ما لبث أن ارتدَّ على الدّين وعلى العلم، سواءً بسواء. فقد أنزلَتْهُما تنظيرات ما بعد الحداثة

منزلًا واحدًا، وحكمت عليهما بمعيارٍ واحد. والنّتيجة المنطقيّة أنّ الحكم على العلم بالعجز والبطلان سَرَى أيضًا على الدّين؛ إذ بانتفاء سبب الانشغال بحقل العلم، كما تزعم هذه التّنظيرات، ينتفي سبب الالتزام بالحقل الدّينيّ.

ومثلما نظرت الحداثة الكلاسيكيّة إلى العلم ـ التّجريبيّ على وجه الخصوص ـ بوصفه ناظمًا لتفسيرها العقلانيّ للعالم، كذلك ستفعل الحداثات اللّاحقة في أثناء القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين. ولسوف يتبيَّن لنا أنّ شيئًا جوهريًّا في مقاصد العقلانيّة العِلميّة لم يحدث لأجل التّمييز بين موقف الحداثة وما بعدها، تُجاه الشّأن الدّينيّ. لقد ورثت ما بعد الحداثة عن الحداثة عقلانيّتها؛ لتكون أحد أهمّ مرتكزاتها الأيديولوجيّة. استظلّت بها لتمضي بعيدًا في تقديس العلم، ثمّ لتحوّل العالم النّيو ـ ليبراليّ المعاصر إلى كينونةٍ تقنيّةٍ خرساء تدير ذاتها بذاتها. أعلنت جهارًا أنّ الكون يعمل على نحو ما يعمل العقل حين يفكّر بصورةٍ منطقيّةٍ وموضوعيّةٍ؛ في حين أنّ الإنسان يمكنه في نهاية الأمر أن يفهم كلّ ما يدخل خبرته تمامًا، مثلما يفهم مشكلةً رياضيّةً أو ميكانيكيّةً بسيطة.

تاليًا، إنّ القدرات العقليّة التي كشفَتْ للإنسان سبيل صنع أيّ آلةٍ منزليّة واستخدامها وتشغيلها وإصلاحها، سوف تكشف له في نهاية المطاف السّبيل إلى فهم كلّ شيء عن الموجودات الأخرى. لذلك؛ يميل المفكّر العقلانيّ إلى الموقف القائل بأنّ المعقول هو الطّبيعيّ، ولا وجود لشيءٍ خارقٍ للطّبيعة، وأقصى ما يُعرف به هو المجهول هو ما قد يصبح يومًا ما معلومًا، ولا مكان في مخطّطه الفكريّ لقوى خارقة. وتبعًا لهذه السّمات، تنزع العقلانيّة إلى عدم الإقرار بكلّ ما هو غيبيّ، لتكتفي بالطّبيعيّ الذي يؤمن المفكّر العقلانيّ أنّه قابلٌ للفهم، وأنّ السّبيل إلى فهمه، في الغالب الأعمّ، تحقّقه ما سمّيت «مناهج البحث العلميّ ووسائله»[1].

من مفارقات الحداثة العقلانيّة أنّها، على الرّغم من تمايزها عن العلم في الماهيّة والوظيفة، تعاطت مع الأخير على أنّه موضوع من مواضيع نشاطها الفكريّ. وضمن هذا المنحى، جرى ضربٌ من التّكييف «العقلانويّ» للثّورة العلميّة. فقد تمادت في ذلك إلى الدّرجة التي أمست فيها العقلانيّة، بنسختها اللّيبراليّة الانتفاعيّة، مذهبًا مناوئًا للإيمان الدّينيّ، وذريعةً أيديولوجيّةً لترسيخ العلمنة الشاملة. ذلك يدلّ على نحوٍ بيِّنٍ كيفيّة استيلاء الحركة العقلانيّة على حضارة الغرب الحديث، ووضعها

1- إتيان جلسون، وحدة التّجربة الفلسفيّة، مصدر سابق، ص 237.

كلّ منجزاته في الفكر والمعرفة والتّقانة تحت سطوة أجهزتها الأيديولوجيّة. ولقد كان من الطّبيعيّ أن تسفر هذه الدّينامية الاستيلائيّة عن فرضيّتين، أطلقهما التّقدّم الاستثنائيّ للعلوم، لتشكّلا معًا أساسًا لـ«نظريّة معرفة» تامَّة القوام.

**الفرضيّة الأولى:** مبنيّة على الاعتقاد بأنّ العلم قادرٌ وحده أن يحدِّد ما علينا أن نتقبّل أنّه حقيقيٌّ، وأنّ كلّ شيءٍ يجب أن يخضع لقوانين الفيزياء والكيمياء وعلوم الحياة أو أيّ فرعٍ آخر من فروع العلم. أمّا أمور مثل النّزعة الرّوحيّة؛ بل وحتّى الشّعور بالجمال والحدس والعاطفة والأخلاقيّات، فقد اختزلتها النّظرة العقلانيّة إلى مجرّد متغيّراتٍ في كيمياء الدّماغ الذي يتفاعل مع مجموعةٍ من القوانين الميكروبيولوجيّة المرتبطة بتطوّر الإنسان.

**الفرضيّة الثّانية:** ترى أنّ الهدف من تحصيل المعارف هو التّحكُّم بالعالم الخارجيّ، أو الهيمنة على الطّبيعة. وبذلك، يصبح مركز اهتمام الغرب مركّزًا على العثور على الطّريق الأمثل للوصول إلى هذه الهيمنة، ولو كانت عواقبها تدمير البيئة والعبث بنظام الطّبيعة[1].

وحقيقة الأمر أنّ النّظام الفلسفيّ الحداثويّ مبنيٌّ أساسًا على رؤية فلسفيّة، تقوم معياريّتها على العمل والتّجربة. وبعبارة أخرى، يمكن القول إنّ معرفيّات الحداثة هي فلسفة عملٍ أكثر من كونها فلسفة نظر. والفلسفة الحاكمة على عصر الأنوار هي الفلسفة التي تتولّى التّنظير للـ«جزميّة المبتنية على العلم التّجريبيّ الحديث»؛ بل إنّ النّظام الفلسفيّ الحداثويّ ظهر إلى الوجود إثر التّحوّلات التي طرأت على العلوم التجريبيّة، وبخاصّة الفيزياء. وعلى سبيل المثال، سنرى في هذا المضمار أنّ موقع نيوتن في نظام الحداثة هو موقع عالمٍ وليس موقع فيلسوف؛ وذلك لأنّ تفسيره الميكانيكيّ للعالم هو تفسير علميّ وليسَ تفسيرًا فلسفيًّا. ولكنّ «ديكارت» (Descartes) المعاصر لـ«نيوتن» (Newton)، اهتمّ بالتّفسير الميكانيكيّ من وجهة نظر فلسفيّة؛ وهذا ما جعل منه فاتح عهد الحداثة في الفلسفة الغربيّة. ولم يشغل الفلاسفة الذين أتوا بعد «نيوتن» (Newton) أنفسهم بنقد نظامه الفكريّ

1- خوليو أولالا، أزمة العقل الغربيّ - السّمة الاختزاليّة للعقلانيّة، تعريب: كريم عبد الرحمن، فصليّة «الاستغراب»، العدد الأوّل، خريف 2015. انظر أيضاً:
Julio Ollalla, Wisdom: Esays on the Crisis in contemporary Learning, Oxford Leadership Journal, December 2009.

ومجموع آرائه التي طرحها في كتابه أصول الفيزياء، واكتفى أكثرهم بنقد جزئيّ لبعض القواعد الفيزيائيّة فحسب. وقد خلف «ديكارت» (Descartes) في زعامة الفلسفة الحديثة مجموعة من الفلاسفة الكبار، منهم: «كانط» (Kant) و«هيغل» (Hegel) الذي أوصل الفلسفة الحديثة إلى أوجها.

ومن هنا، يعدّ الفكر الفلسفيّ الحديث مدينًا لهيغل وفلسفته خلال عشرات العقود من عمر الفلسفة والفكر الفلسفيّ. وعلى حدّ تعبير «بيتر سنغر» (Peter Singer): «لولا (هيغل) لما كنّا شهدنا في المائة والخمسين سنة الأخيرة ما نشهده الآن». ويرى «هابرماس» (Habermas) أنّ «هيغل» (Hegel) يستحقّ بجدارة لقب فيلسوف الحداثة، وذلك أنّه هو الذي حوّل مفهوم الحداثة إلى نظام فكريٍّ شامل مقتدرٍ، وهو الذي أضفى عليه تلك القوّة التي سمحت له بالنّفوذ على العالم والتّاريخ.

واستنادًا إلى ما تقدَّم، يمكن بيان العناصر الأساسيّة للنّظرة الفلسفيّة الحداثويّة إلى الوجود بالآتي:

**أوّلًا:** الوجود هو تراكمٌ من الطّاقة الكامنة التي ينبغي الحصول عليها واستثمارها في الإنتاج والاستهلاك.

**ثانيًا:** العالم هو موضوع ومتعلّقٌ للمعرفة الإنسانيّة، وهو مجموعة من الأشياء التي لا روح فيها.

**ثالثًا:** العالم هو آلة كبيرة تدور وتعمل من دون تدخّل قوى من خارج الطّبيعة، وهي تسير بشكل آليّ وذاتيّ.

**رابعًا:** مهمّة الإنسان في هذا العالم هي تسخيره والتّصرّف فيه من دون حدٍّ أو قيدٍ.

**خامسًا:** ينبغي للبحث عن علّة الكون أن يخلي السّاحة للبحث عن كيفيّته وتبيين حركته وتطوّره.

جعلت محاولة المذهب العقليّ الكئيب كلّ شيء شكليًّا، وحوَّل نقلُ كلّ شيء إلى لغة الخوارزميّات الجامدة الحقيقةَ إلى شيء قليل الجاذبية. إنّ تاريخ العلم المليء بالأمثلة، وجّه مطالبة المجتمع العلميّ نحو اعتماد المعلومات «الواقعية» فقط. وفي واقع الأمر، إنّ جميع هذه «القدرات غير المحدودة» هي محدودة بحواسّ خمسة: البصر، السّمع، الشّمّ، اللّمس والذّوق، وأيضًا بالقدرة على المناقشة

والمقارنة والتّوصّل الى استنتاجات.

إنّ جميع الطّرائق العلميّة، وكلّ الأجهزة والأدوات والآلات، ليست في الجوهر سوى تحسين «للحواسّ الخمسة» وتوسيع لها. وأمّا الرّياضيّات، وكلّ الحسابات الممكنة، فهي في الأساس تعزيز القدرة العاديّة على القيام بالمقارنة والمناقشة والاستنتاجات. بيد أنّ التّطوّر الأفضل للأفكار العلميّة ولّد في الإدراك الاجتماعيّ العامّ «مركزية علميّة» مميّزة، يُعبَّر عنها في إكساب العلم الاحتكار الحصريّ للحقيقة، حتّى أنّ مصطلح «العلميّة» أصبح بذاته مرادفًا «للحقيقة».

من الصّواب القول أنّ العلم اليوم يتصدَّر مكانة عالية، فالتّفاعلات الكيميائيّة، الإلكترونيّات الدّقيقة، صناعة البناء، المنظومات السّمعيّة ـ المرئيّة والحواسيب؛ جميعها غيَّرت حياتنا على نحو خرافيّ، ورفعت من مستوى الرّفاهيّة، وأوجدت برامج خدماتيّة رائعة، وجعلت الحصول على معلومات من أيّ نقطة من العالم ممكنًا. في المقابل، أدّى ذلك إلى تردِّي البيئة، وباعد بين البشر وأفرَغهم روحيًّا، وطوَّر أنواعًا من التّسلّح المميت والفتّاك حتّى حدود التّهديد، من دون أن يقدّم أيّ أهداف إيجابيّة للوجود. ولقد وضعت آفاق تقدّم العلوم التّطبيقيّة اللّاحق وجود البشريّة نفسه تحت التّهديد. لذلك؛ يُدرَك مفهوم التّقدّم العلميّ ـ التّقنيّ في الوقت الرّاهن أكثر، ويُعالج كأوهام، فيما توضع إنجازات الحضارة كلّها تحت الشّكّ، إلى أن وصلنا إلى نهايات بدأنا معها نضيف معارف خطرة[1].

## العقلانيّة النّقديّة أيديولوجيا لفلسفة العلم

في حمأة الفوضى العلميّة التي عمَّت فضاء الفيزياء الجديدة خلال الرّبع الأوّل من القرن العشرين المنصرم، كان على فيلسوف العلم النّمساوي «كارل بوبر» (Karl Popper) (1902-1994) أن ينكبَّ على طائفة من المسائل والمشكلات العلميّة المعاصرة، بغية العثور على حلول لها. وقد توصّل إلى وضع جملة من المسلّمات المركزيّة للفلسفة الوضعيّة، جاءت على النّسق الآتي:

- الافتراض أنّ النّظريّات العلميّة تقبل الصّدق أو الإثبات المطلق.
- الإعلاء من شأن المعطيات الحسّيّة على حساب المفاهيم النّظريّة المجرّدة.

1- ف.ي. تيخبولاف - ت. س تخيبولاف، فيزياء الإيمان، ترجمة: شريف الحوَّاط، دار علاء الدّين، دمشق، ط1، 2014، ص 18.

- الاعتقاد بوجود لغة خالصة للحواسّ.
- تقديم الاستقراء على الاستنباط.
- إقصاء الميتافيزيقا من مجال المعنى.

جاءت «العقلانيّة النّقديّة» بمثابة صدى خاصّ للوضعيّة المنطقيّة. وفي ما بعد، تعرّضت أفكار «بوبر» (Popper) للنّقد جزئيًّا، وللتّطوير جزئيًّا، في أعمال تلامذته وأتباعه؛ أمثال «لاكاتوس» (Lakatos) و«بارتلي» (Bartley) و«كون» (Kuhn) و«فيرابند» (Feyerabend) وغيرهم. وقد لاقت «العقلانيّة النّقديّة» رواجًا خاصًّا في الولايات المتّحدة الأميركيّة وإنكلترا وألمانيا الاتّحاديّة، وصارت في العقود الأخيرة من أهمّ تيّارات الفلسفة الرأسماليّة.

وقد سبق لـ«كارل بوبر» (Karl Popper) أن قدَّم الأفكار الأساسيّة لـ «العقلانيّة النّقديّة»، وذلك في مجرى مناقشة آراء حلقة فيينا وجداله مع أبرز أعلامها. وعلى الرّغم من أنّ بوبر يُدرَج عادة في عداد الوضعيّين الجدد، إلّا أنّه كان شخصيًّا ينفي قطعًا انتماءه إلى هذا التّيّار، ويسمّي نفسه «واقعيًّا ميتافيزيقيًّا»؛ فهو ينكر جدوى التّعامل مع معاني الألفاظ والعبارات في اللّغة العاديّة أو العلميّة، الذي كان ممثّلو الوضعيّة المنطقيّة، ومعهم أنصار فيتجنشتين المتأخّرون، يصوّرونه الشّاغل المشروع الوحيد للفيلسوف الحقيقيّ. ويؤكّد بوبر على وجود مشكلات فلسفيّة فعليّة، يدرج في عدادها القضايا الفلسفيّة التّقليديّة التي درج الوضعيّون على تصنيفها مشكلات زائفة.

ومع ذلك، فإنّ الموضوعات الأساسية في «النّقديّة العقلانيّة» قد نمت على أرضية الوضعيّة المنطقيّة، وإن طرأت عليها تغيّرات جدّيّة. فإنّ «بوبر» (Popper) يشارك أنصار الوضعيّة المنطقيّة سعيهم إلى إيجاد معيار علميّة القضايا والنّظريّات، ولكنّه بدلًا من معارضتهم في القضايا العلميّة والميتافيزيقيّة، يطرح الفصل بين القضايا العلميّة والعلميّة الكاذبة، ويصوغ معياره الخاصّ لهذا التّمييز. وقد وجّه نقدًا مفحمًا للمبدأ الأساسيّ في الوضعيّة المنطقيّة: مبدأ التّحقّق وألوانه المعدّلة (مبدأ إمكان التّحقّق ومبدأ إمكان الإثبات). وفي ما بعد، قال «بوبر» (Popper) إنّ نقده هذا قد ساهم، وبدرجة لا يستهان بها، في انهيار الوضعيّة المنطقيّة.

حين وضع «بوبر» (Popper) كتابه «المعرفة الموضوعيّة» (Objective Knowledge)، كشف عن مهمّته الرّساليّة، فقال: «أعتقد أنّني تمكّنت من حلّ

مشكلة فلسفيّة كبيرة، هي مشكلة الاستقراء. وقد توصّلت إلى الحلّ في العام 1927 أو نحو ذلك. ولقد كان هذا الحلّ مثمرًا تمامًا؛ لأنه مكّنني من حلّ عدد كبير من المشكلات الفلسفيّة الأخرى. ومع ذلك، فإنّ قليلًا من الفلاسفة سيؤيّدون رأيي في أنّني حللتُ مشكلة الاستقراء. أمّا بعض الفلاسفة، فقد واجهوا مشقّة في دراسة وجهة نظري في المشكلة»[1].

لو كان من توصيف تاريخيّ دقيق للقرن العشرين لصحَّ النّظر إليه بوصفه قرن فلسفة العلم. وإذا كانت السّمة «التّكنوترونيّة» هي التي ألقت بظلّها على تلك الصّفة، فذلك هو أدنى إلى الاستثناء المصدِّق للقاعدة. والذين قرَّروا أنّ القرن العشرين هو بداية عصر العلم التّكنو-إلكترونيّ كانوا يشهدون على ظاهرة ازدياد العلم الهائلة، والتّكنولوجيّا بمجالاتها المختلفة.

حين نشأت فلسفة العلم في أواسط القرن التّاسع عشر، كانت امتدادًا لسؤال فلسفة المعرفة (الإبستمولوجيا) العريق، والمتمحور حول ما يمكن أن يعرفه الإنسان، وشروط المعرفة ووسائلها، وطبيعتها وحدودها. وقد استقام نسق العلم الحديث عملاقًا، ليتصدَّر بامتياز وباقتدار مسيرة المعرفة الإنسانيّة، وليمثّل حالة فريدة لنجاح مشروع الإنسان المعرفيّ. لقد أصبح سؤال الإبستمولوجيا، المتمثّل في فلسفة العلم، سؤالًا يدور حول عوامل هذا النّجاح وحيثيّاته ومبرّراته. من هنا، نشأت فلسفة العلم، وهي معنيّة بتبرير المعرفة العلميّة بوصفها محصّلة جاهزة ومُعطاة؛ أي تبرير نسق العلم بأنّه منجز راهن، يمكن أن يستوعب تقدّمًا أبعد. استند هذا التّبرير أساسًا إلى إحكام العلاقة بين الوقائع التّجريبيّة والنّظريّة العلميّة أو القانون، وذلك في صورة المنهج العلميّ الذي يمثّل صلب فلسفة العلم. وهكذا مثَّل المنهج العلميّ تبريرًا لنجاح المعرفة العلميّة. وهو ما جرى في المرحلة السّابقة لفلسفة العلم، والتي تعرف بالمرحلة الوضعيّة.

لقد ظلَّ الأمر على هذا النّحو حتّى جاء «كارل بوبر» (Karl Popper) حاملًا لواء المرحلة «بعد الوضعيّة»، فإذا به ينتقل بفلسفة العلم من منطق التّبرير إلى منطق التّقدّم، فإلى منطق الكشف العلميّ والمعالجة المنهجيّة له على أساس من قابليّته المستمرّة للاختبار التّجريبيّ والتّكذيب، وأيضًا قابليّته لتعيين الخطأ كي يحلّ محلّه كشف أفضل وأكفأ وأقرب إلى الصّدق؛ إذ يكون الكشف علميًّا بقدر

1- K.R. Popper, Objective Knowledge, the Clarendon press, Oxford, 1972, p.1.

ما يكون قابلًا للاختبار الحقيقيّ الهادف إلى التّكذيب؛ أي بقدر ما يفتح طريقًا لتقدّم أعلى. هكذا يوضح «بوبر» (Popper) أنّ معيار العلم أو الخاصّيّة المنطقيّة المميّزة لقضاياه هي قابليّة الاختبار التّجريبيّ الحقيقيّ الذي يمكن أن يفضي إلى التّكذيب؛ فيقف على اللّحظة الدّراماتيكيّة الكبرى في حركيّة العلم التّقدّميّة، لحظة التّكذيب والتّنفيذ؛ تكذيب النّظريّة المقبولة المعمول بها، واكتشاف الجديدة الأقدر منها والأكثر جدارة. إنّ منطق الكشف العلميّ ليس مجرّد لبنة جديدة تضاف إلى صرح العلم، بقدر ما هو منطق فتح جديد للتّقدّم العلميّ. إنّه فلسفة التّقدّم المستمرّ[1].

يذهب عدد من المفكّرين ما بعد الحداثيّين، في معرض توصيفهم لفلسفة «بوبر» (Popper)، إلى أنّ أفكاره تمثّل أهمّ تطوّر حدث في فلسفة القرن العشرين. وحتّى قبل وفاته بقليل، كان ثمّة من هؤلاء مَن اعتقد أنّ **بوبر** هو أعظم الفلاسفة الأحياء؛ بل إنّ علماء التّاريخ الطّبيعيّ يؤكّدون أنّ أهمّيته ترجع إلى فكرته عن قابليّة التّكذيب (Falsifiability) بوصفها تصوّرًا له أهمّيّة مباشرة في العلم. كذلك؛ يؤكّد عدد كبير من علماء الاجتماع أنّ مفهوم اختبار الفروض (Testing of Hypotneses) في مقابل الوقائع (Facts)، يعدّ خاصيّة مهمّة ومميّزة للانتصار العلميّ، إذا ما اتّبعنا فكرة «بوبر» (Popper).

والواقع، على ما يلاحظ العلماء، أنّ تصوّر «بوبر» (Popper) للعلم مهمّ جدًّا؛ لأنّه يميّز فيه بين الميتافيزيقا والعلم من ناحية، و«العلم الكاذب» (Pseudo Science) من ناحية أخرى. لئن كان هذا يشير إلى شيء، فإنّما يشير إلى مدى ما تتميّز به عقليّة «بوبر» (Popper) من نزعة علميّة أصيلة، يندر أن نجدها لدى الكثيرين من أقرانه، إلّا أنّه سيظهر لنا أنّ مدخل «بوبر» (Popper) في معالجة نظريّة العلم يختلف عن المداخل الأخرى؛ أي تلك التي يتّخذها الفلاسفة والمناطقة وفلاسفة العلم. والسّبب في هذا أنّ «بوبر» (Popper) يضع نقطة انطلاق رئيسة، يتّخذها مدخلًا حيويًّا للموضوع؛ فهو أوّلًا يشير إلى المشكلة التي يريد أن يتناولها، ثمّ يقدّم صياغة لها. ومن خلال تحديد المشكلة وصياغتها، يحلّلها من الجوانب كافّة بصورة نقديّة توحي إلى القارئ بأهمّيّتها وحيويّتها. ومن خلال النّقد

1- زبيغنيو بريجنسكي، بين عصرين: أميركا والعصر التّكنوترونيّ، ترجمة وتقديم: محجوب عمر، دار الطّليعة، بيروت، ط1، 1980، ص 29.

يستطيع أن يدفع بالحلول الممكنة لمشكلته، ثمّ يستبعدها واحدًا تلو الآخر، ليبقى حلٌّ واحدٌ تكون المشكلة قد اتّضحت به بكلّ أبعادها.

والواقع أنّ «بوبر» (Popper) حين يتحدّث عن العلم بصفته نظريّة، في كتاباته، يتناول بالتّحليل مشكلاته على صورة تساؤلات وآراء قد لا يعتقد القارئ بها. على سبيل المثال، إنّ مشكلة الاستقراء (Problem of induction) هي أوّل حديث لـ«بوبر» (Popper) في «المعرفة الموضوعيّة»، وهي في منطق الكشف العلميّ تُعدُّ أوّل أعمال «بوبر» (Popper) وإحدى أبرز الكلاسيكيّات الفلسفيّة الرّائدة الموجِّهة لمجريات فلسفة العلوم. في هذا العمل، يبيِّن «بوبر» أنّ مشكلة الاستقراء، لكي توضع موضعًا صحيحًا، يجب علينا أن نميِّز أوّلًا بين العلم (Science) واللّاعلم (Non-Science)، ثمّ نميِّز منطق المعرفة (Logic of Knowledge) من سيكولوجيّة المعرفة (Psychology of Knowledge). كما يبدو من الضّروريّ، طالما نحن في ميدان العلم، أن نستبعد الذّاتيّة (Subjectivism) التي قد تفسد على العلم موضوعيّته. وأخيرًا، لا بدّ من اتّخاذ قرار في المشكلة، وهو ما يعرف عند «بوبر» (Popper) بـ«القرارات المنهجيّة». وهكذا نكون قد بدأنا بتحديد المشكلة، وحصرها في أضيق نطاق ممكن من التّساؤلات، ثمّ انتهينا إلى قرار منهجيّ يحدّد أهمّيتها في السّياق العلميّ، ويلقي الضّوء عليها بصورة كافية تمكّن القارئ من الإلمام بجوانبها المختلفة[1].

لكنّ المشروع البوبريّ، وهو يتّجه نحو مسعاه، لن يلبث عند حدود التّأصيل النّظريّ لفاعليّات فلسفة العلم؛ إذ سرعان ما سيحفّر هذا المسعى مجراه في الزّمن العالميّ ليكون، بالفعل، إحدى أبرز علامات الحداثة البَعديّة، أو ما يمكن وضعه في فضاء التّنظير التّكنو-إلكترونيّ وعصر المعلومات.

## الخلاصات الكلّيّة لمعاثر البوبريّة

### 1. قيّوميّة العلم التّجريبيّ على القيم:

إنّ تحويل العلوم التّجريبيّة إلى قيم هو من المؤدِّيات المنطقيّة لسيرورة الزّمان التّاريخيّ. وهنا يكمن مشكل الاتّصال بين القيمة والواقع. فإذا كان «بوبر» (Popper) قد سعى، انطلاقًا من منهجه الأمبيريقيّ (التّجريبيّ)، إلى الفصل، وعدّ

1- يمنى طريف الخولي، مجلّة وجهات نظر، العدد 43، آب (أغسطس)، 2002.

التّجربة معيارًا للحكم على صدق الفكرة أو كذبها، فإنّ السّياق الميدانيّ الوقائعيّ لمنهجه سيفضي إلى التّحوّل؛ بحيث تستولّد التّجريبيّة قيمها وأبنيتها الأخلاقيّة. وسيظهر لنا مسار الاتّصال عبر ظاهرة دخول العالم في عصر المعلومات؛ إذ من الشّائع الآن، أن يُنظر إلى تعاقب النّماذج الاقتصاديّة منذ العصور الوسطى باحتسابها لحظات متمايزة، تحدَّدت كلّ منها بالقطاع المسيطر في الاقتصاد. وقد تجلَّى أوّل نماذجها حين سيطرت الزّراعة واستخراج المواد الخامّ على الاقتصاد. ونموذج ثانٍ حين احتلَّت الصّناعة وإنتاج السّلع المعمّرة الموقع المتميِّز، ونموذج ثالث شكّل فيه توفير الخدمات وتوظيف المعلومات قلب الإنتاج الاقتصاديّ. وتاليًا، فإنّ الموقع المسيطر انزلق من القطاع الأوّل إلى الثّاني، فالثّالث. وهكذا، ينطوي التّحديث الاقتصاديّ على الانتقال من النّموذج الأوّل إلى الثّاني، من سيطرة الزّراعة إلى سيطرة الصّناعة. فالتّحديث يعني التّصنيع. أمّا الانتقال من النّموذج الثّاني إلى الثّالث، من سيطرة الصّناعة إلى سيطرة الخدمات والمعلومات، فمن الممكن أن نطلق عليه اسم شيوع ما بعد الحداثة، أو الدّخول في عصر المعلومات[1].

أمّا الكيفيّات التي تجري وفاقها عمليّة التّحوّل بين هذه النّماذج الثّلاثة، فستظهر عبر سيرورة من التّعقيد، مع أنّها ستؤول في النّهاية إلى نظام حياة. فلقد دأبت عمليّات التّحديث والتّصنيع على تحويل جميع عناصر المستوى الاجتماعيّ وإعادة تحديدها. فحين جرى تحديث الزّراعة إلى صناعة، تحوّلت المزرعة تدريجيًّا إلى مصنع، بكلّ ما ينطوي عليه من انضباط وتكنولوجيا وعلاقات أجرٍ وما إليها.

وهكذا، تعرّضت عمليّات التحوُّل إلى ما هو إنسانيّ، والطّبيعة الإنسانيّة نفسها، لتحوّلٍ جذريّ في أثناء عمليّة العبور المعروفة باسم «التّحديث»، كما يقرِّر عدد من علماء اجتماع ما بعد الحداثة في الغرب. بعبارة أخرى، لم يعد الإنتاج الصّناعيّ دائبًا على توسيع دائرة سيطرته على الأشكال الاقتصاديّة والظّواهر الاجتماعيّة الأخرى.

**2. إحياء الدّاروينيّة:**

يمضي «كارل بوبر» (Karl Popper) في سياق رحلته الفلسفيّة، لبلورة فكرة المجتمع المفتوح، إلى الاتّكاء على جملة من نتائج نظريّة النّشوء والارتقاء

1- كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، تحقيق ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية، بيروت، ص 163.

الدّاروينيّة. لم يكن هذا المنحى بالنّسبة إليه مجرد نزوع رتَّبته مدافعاته عن مجتمعه المؤمَّل في وجه الرّؤى والمطارحات الأفلاطونيّة والماركسيّة، وإنّما قصد إلى جعل الدّاروينيّة واحدة من الأعمدة الأساسيّة التّأسيسيّة لأطروحته. وأمّا الوجهة التي اعتمدها في التّوظيف، فهي لجهة فاعليّة التّغييرات الجزئيّة التّدريجيّة في الحفاظ على وجود الأنواع الحيويّة واستمرارها مقابل القفزات المتسارعة في البنية الوراثيّة، والتي غالبًا ما تؤدّي إلى تشوّه في العلاقة بين النّوع الحيويّ ومحيطه، بشكل يكون قاضيًا بالنّسبة إلى الأوّل. وتقوم المقارنة البوبريّة، على تصنيف مجتمع بشريّ معيّن مثل حيوان قابل للتّطوّر، نتيجة تغييرات داخليّة تطرأ على بنيته الاجتماعيّة، تمامًا كما يتطوّر الحيوان بفعل ما يطرأ على بنيته (...). ولقد علَّق باحثون على هذه النّقطة بالذّات. إنّ التجاء بوبر إلى نظريّة التّطوّر الدّاروينيّ ليس تبريرًا موضوعيًّا لأهليّة المجتمع المفتوح، وإنّما عملٌ دعائيٌّ لتأييد غاية أو قيمة اجتماعيّة معيّنة؛ هي اللّاعنف[1].

لكن، كيف حصل هذا الاتّصال الحميم، إنّما المعقَّد، بين تطوّر العلوم عند بوبر وتطوّر الأحياء عند «داروين» (Darwin)؟ ثمّ على أيّ نسقٍ منطقيّ وضع «بوبر» (Popper) هذين التّطوّرين، وفي أيّ سياق سيوظّفه؟

يرى «بوبر» (Popper) أنّ مبدأ الدّاروينيّة القائم على منطق التّجربة والقضاء على الخطأ ما هو إلّا تعميم لمنطق الاكتشاف العلميّ؛ إذ ينطلق العالم من مشكلة محدّدة قيد الدّرس إلى نظريّة مؤقّتة لحلّها، ثمّ إلى التّجربة العملانيّة لاختبار النّظريّة، فإلى مشكلات عمليّة جديدة ناتجة من التّقييم النّقديّ للمضمون الاختباريّ للنّظريّة. إنّ عمليّة التّقييم هي، إذن، دائمًا عمليّة نقديّة، وهدفها هو اكتشاف الأخطاء وإزالتها. ثمّ إنّ نموّ المعرفة أو فعل التّعلُّم ليس عمليّة تكراريّة أو تراكميّة؛ بل هو إزالة الخطأ. وعلى الرّغم من كون هذا وصفًا لمنطق نموّ المعرفة الموضوعيّة، فإنّه ينطبق أيضًا على التّطوّر البيولوجيّ (...).

ينطلق «بوبر» (Popper)، إذن، من منطق المعرفة الموضوعيّة، ويصفه بأنّه فعل نقديّ مضادّ للدّوغمائيّة والتّكراريّة؛ فيجعل القفزات الابتكاريّة الخلّاقة القاسم المشترك بين نموّ العلوم وتطوّر الكائنات الحيّة؛ إذ لا يأتي الجديد ـ سواء

1- انظر: كارل بوبر، مدخل إلى العقلانيّة النّقدية، تحقيق أسامة عرابي، المؤتمر الدّائم للحوار، بيروت، 1994، ص 182.

في المعرفة أو في الأعضاء الحيويّة- نتيجة تأقلم تكراريّ مع المحيط، وإنّما هو فعل بزوغ وانبثاق لما هو مختلف عمّا سبق (...).

وهكذا، فإنَّ المقارنة التي يقيمها «بوبر» (Popper)، بين منطق الاكتشاف العلميّ من جهة ومنطق التّطور الحيويّ من جهة ثانية، تؤدّي به إلى إعادة صياغة المبادئ الدّاروينيّة من دون التّخلّي عن جوهرها (...). ولسوف يظهر لنا أنّ المنطق الإشكاليّ التّطوّري الذي يراه «بوبر» (Popper) سمة مشتركة بين نشوء الأنواع الحيوانيّة وارتقائها، ونموّ المعرفة البشريّة وتطوّرها، ليس مجرد إسقاط، أو تطبيق لمقولات الدّاروينية على مفهوم المعرفة. فها هو «بوبر» (Popper) يبيِّن في كتابه «المعرفة الموضوعيّة» أنّ المهمّة الرّئيسة لنظريّة المعرفة الإنسانيّة هي فقه هذه المعرفة بتصنيفها استمرارًا للمعرفة الحيوانيّة، فيقول: «إنّ نظريّة المعرفة التي أودّ اقتراحها هي في الدّرجة الأولى نظريّة داروينيّة في نموّ المعرفة»[1].

على هذا النّحو رأينا كيف يذهب «بوبر» (Popper) إلى «داروين» (Darwin)، ليتمثّل منطقه التّطوّري. ويقترح علينا، في ما يشبه الاعتقاد، نظريّة للمعرفة تطابق الدّاروينيّة في نموّ المعرفة. لكنّنا سنرى في ما بعد كيف أنّ التّسلسل المنطقيّ لاقتراح من هذا النّوع سيفضي إلى رؤية متكاملة لتطوّر الاجتماع البشريّ، تتّكئ بشكل جذريّ على نظريّة النّشوء والارتقاء؛ أي على مبدأ الوجود للأقوى وللمقتدر. واستطرادًا، للذي عبر قوّته واقتداره لن يفسح المجال للخطأ؛ بل يجعل الخطأ خارج دائرة الذّات؛ فيلقيها في دائرة الآخر، ويجعل من ضعفه خطأ وجوديًّا ينبغي إزالته.

## عِلمويّة الحداثة في ذروة اضطرابها

مع وفود العلم الحديث، فرضت الرّياضيّات -وليس الميتافيزيقيا- نفسها، على أنّها الأسلوب المناسب لتشكيل فهم علميٍّ وتجريبيٍّ للعالم. لم يستمدّ العلم الجديد في تطوّره النّاضج قوانينه من حساباتٍ ميتافيزيقيّةٍ ولم يُقدّم نفسه تابعًا جوهريًّا أو طالب اندماج واكتمال ضمن منظومة الميتافيزيقيا واللّاهوت الطّبيعيّ. ولقد مضى بعض الوقت قبل ظهور الطّابع الإلحاديّ للمفهوم الجديد للعالم، والمنهج العلميّ الذي يُسنده. وبالتّدريج، أصبحت أيُّ إشارةٍ إلى الله في التّفسير العلميّ للعالم بعيدةً

1- كارل بوبر، مدخل إلى العقلانيّة النّقديّة، مصدر سابق، ص 184، 186.

وعرضيّةً بشكلٍ متزايد. ومع الوقت، أصبح الله خارجًا عن الموضوع، حتّى حين يجري الحديث عن مصدر النّظام الشّمسيّ وصيانته، وأصبح ضائعًا في تخمينات نظريّةٍ مبهمةٍ حول أصل السّديم السّابق للوجود الشّمسيّ. كما أضحى التّفسير الطّبيعيّ الحصري لكلّ الظّواهر الماديّة محورَ الاهتمام المسيطر.

في الأحقاب المتأخّرة عن الحداثة، القرنين التّاسع عشر والعشرين، أخذ الانفصال القطعيّ بين العلم والدّين مداه الفعليّ. ومع هذا الانفصال، توسّعت البيئات المتأثّرة بالنّظرة الكونيّة العلميّة الجديدة، على نحوٍ لم تعد تقبل فيه الإيمان الدّينيّ. ذلك بأنّ المنهجيّة الإلحاديّة للنّظرة العلميّة المعاصرة قامت، ببساطةٍ، على إقصاء السّؤال عن وجود الله. تلقاء ذلك، ولّدت إطارًا ذهنيًّا يميل نحو تعميم لامبالاتها المنهجيّة تجاه ما هو إلهيّ، وتحويله إلى نزعةٍ إنسانيةٍ علميّةٍ مُطلقة.

لم تستمدّ «العِلمويّة» شرعيّتها فقط من العقلانيّة التي أخرجها عصر التّنوير العلمانيّ؛ بل وجدت الحاضنة الدّينيّة لنموّها، فاستغلّت النّدوب العميقة التي خلّفتها الحداثة في بنية الكنيسة. وتدلّ اختبارات الإصلاح البروتستانتيّ، في القرن الخامس عشر، على رسوخ قاعدةٍ لاهوتيّةٍ قوامها الجمع بين الإيمان بالله والإيمان بالعلم، مع إسقاط العصمة عن سلطة الكنيسة. تبلورت هذه النّظريّة مع «مارتن لوثر» (Martin Luther) (1483-1546) و«جون كالفن» (John Calvin) (1509-1564) و«هولدريش زفينغلي» (Huldrych Zwingli) (1484-1531)، الذين عادوا إلى منابع التّراث المسيحيّ لتدعيم محاجّاتهم اللّاهوتيّة في وجه الكنيسة الكاثوليكيّة.

شدّد «لوثر» (Luther) على أهميّة الإيمان، لكنّه رفض العقل بشدّةٍ؛ لأنّه يؤدّي إلى الإلحاد؛ فقد رفض ما قاله اللّاهوتيّون المدرسيّون من أنّ معرفة الله تتبلور عن طريق التّفكير في نظام الكون العجيب. ففي مؤلّفاته، كان الإيمان بالله قد بدأ ينسحب من العالم المادّيّ الذي لم يعد له أهميّة إطلاقًا، وهذا ما دفعه إلى علمنة السّياسة. أمّا «كالفن» (Calvin) و«زفينغلي» (Zwingli)، فذهبا أبعد ممّا ذهب إليه «المعلّم» في التّأسيس اللّاهوتيّ للدّنيويّة العلميّة، فقد آمنا بضرورة الجمع بين وحي الكتاب المقدس وواقعيّة الحياة البشريّة. لقد خلصا إلى أنّ على المسيحيّين أن يعبّروا عن إيمانهم بالمشاركة في الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة، بدلًا من الانسحاب إلى داخل الدَّير، وأنّ عليهم أن يقدّسوا العمل من خلال تعميد أخلاق رأس المال الصاعد. ذلك بأنّ العمل هو سعيٌ مقدّسٌ نحو الألوهيّة، وليس

عقاباً إلهيًّا على الخطيئة الآدميّة الأولى. لقد اعتقد كالفن أنّ رؤية الله في خلقه أمرٌ ممكن، فلم يرَ تعارضًا بين العلم والكتاب المقدّس. فالإنجيل لم يقدّم معلومات حرفيّة حول الجغرافيا ونشأة الكون؛ بل عبّر عن حقيقةٍ عصِيّةٍ على الوصف بكلمات ليس في وسع البشر المحدودين فهمها وإدراك أسرارها الخفيّة.

تضيء لنا هذه المقدّمات على حقيقة أنّ النّزعة العلميّة كانت تنمو بقوّةٍ في أوروبا، ولم يكن نموّها خارج المسيحيّة. في مثل هذه الحال، بدت الصّورة وكأنّ البروتستانتيّة المحتجّة لاهوتيًّا على إكراهات الكنيسة الكاثوليكيّة الرّومانيّة هي التي فتحت الباب العالي لنظريّة العلمنة، ولثورتها العلميّة الشّاملة في ما بعد. وسيأتي من روّاد حركة الحداثة ـ ممّن تأثّروا بالتّأويل البروتستانتيّ ـ مَن يُضفي على هذه الصّورة مشروعيّتها العلميّة.

عند مستهلّ الحداثة، سيشارك العالم الفلكيّ الهولنديّ «كوبرنيكوس» (Copernicus) (1473-1543) «كالفِن» (Calvin) رؤيتَه اللّاهوتيّة المعلمنة، لمّا قال إنّ ما أنجزتُه حول مركزيّة الشّمس هو أكثر إلهيّةً ممّا هو بشريّ. أمّا غاليلي الذي اختبر فرضيّة «كوبرنيكوس» (Copernicus) عمليًّا، فقد كان مقتنعًا بأنّ ما أنجزه كان نعمةً إلهيّة. كما سيحذو «إسحاق نيوتن» (Isaac Newton) (1642-1727) حذو نظيريه، حين تحدّث عن فكرة الجاذبيّة كونها قوّة كونيّةً تجعل الكون كلّه متماسكًا وتمنع الأجرام السماويّة من الاصطدام بعضها ببعض. فقد أعرب يومها عن اعتقاده بأنّ ما توصّل إليه يثبت وجود الله العظيم ميكانيكيًّا. على النّحو إيّاه، سنستمع إلى «أينشتاين» (Einstein) (1879-1955) وهو يعلن في خريف عمره أنّ الله لم يكن يمارس لعبة الحظّ، وهو يهندس الكون الأعظم.

في أحقابٍ تاليةٍ، سيشهد الجدل الفلسفيّ مساءلاتٍ غير مسبوقةٍ طاولت الأسس الأنطولوجيّة والمعرفيّة التي قامت عليها ميتافيزيقا العقل المحض. من بين أبرز هذه المساءلات ولادة بيئةٍ فلسفيّةٍ لاهوتيّةٍ قصدت إثبات التّكامل بين حقائق الإيمان والحقائق العلميّة. ولعلّ من أوضح الفرضيّات المطروحة القول بعدم وجود صراعٍ بين الإيمان والعقل العمليّ في طبيعتهما الحقيقيّة.

نشير هنا إلى ما ذهب إليه الفيلسوف الألمانيّ «لايبنتز» (Leibniz)، في كتابه المعروف «مقالة في الميتافيزيقا»، من أنّ تعريفه الله يختلف جوهريًّا عن تعريف

الفلاسـفة المحدثيـن، أمثـال «ديـكارت» (Descartes) و«سـبينوزا» (Spinoza). فقـد صـرَّح بأنّـه أبعـد مـا يكـون عـن رأي مَـن يزعمـون أنّـه ليـس ثمّـة قواعـد خيـر وكمال في طبيعـة الأشـياء أو في أفـكار الله عنهـا، وأنّ أعمـال الله ليسـت خيّـرة إلّا مـن جهـة العلّـة الصوريّـة [المتمثّلـة] في أنّ الله قـد قـام بهـا. فالله ـ وفـاق قولـه ـ كائـنٌ ضـروريٌّ، وملكـة فهمـه مصـدر الجواهـر، وإرادتـه أصـل الموجـودات، وهـو التّناغـم الأسـمى وعلّـة الأشـياء القصوى.

بيـن القرنيـن التّاسـع عشـر والعشـرين، سـوف تزدهـر مناخات الحداثـة البَعديّة بمسـاع فكريّـة مفارقـة لمـا دأبـت عليـه العقلانيّة الكلاسـيكيّة، ولا سـيّما لجهة الإهمـال المتعمَّد لسـؤال الإيمـان. لنـا أن نذكـر، على سـبيل التّمثيـل لا الحصـر، مطارحـات الفيلسـوف واللّاهوتـيّ الألمانـيّ بـول تيليتـش (Paul Tillich 1886-1965). ركّـزت هـذه المطارحـات، بصفـةٍ خاصّـةٍ، على ضبـط طريقـة ارتبـاط المسـيحيّة بالتّـراث العلمانـيّ وتحديدهـا. وعلى الرّغـم مـن أنّـه كان بروتسـتانتيًّا، فإنّـه لـم يوفّر البروتسـتانتيّة مـن النّقد. لقـد سـعى إلـى تظهيـر منهـجٍ جديـدٍ يقيـم توازنًـا دقيقًـا وإيجابيًّـا بيـن الإيمـان والعلـم. ودعـا إلـى إجـراء تحـوّلٍ عميـقٍ يحـدُّ مـن النّزعـة الأصوليّـة للمذهـب البروتسـتانتيّ، ولا يـؤدّي في الوقـت نفسـه إلـى اسـتظهار شـكلٍ جديـدٍ مـن العلمانيّـة[1].

رأى «تيليتـش» (Tillich) أنّ العلـم يحـاول أن يصـف البنـى والعلاقـات في العالـم ويفسّـرها بقـدر مـا يمكـن التّحقّـق منهـا تجريبيًّـا وحسـابها كمّيًّـا؛ ذلـك بـأنّ حقيقـة كلّ حكـم علميٍّ، وفـاق رأيـه، هـي وصـف القوانيـن البنيويّـة التـي تحـدّد الواقـع، وتاليًـا التّحقّـق مـن هـذا الوصـف عـن طريـق التّكـرار التّجريبـيّ. ثـمّ إنّ كلّ حقيقـةٍ علميّـةٍ هي أوّليّـة وعرضـة للتّغيّـرات في الإمسـاك بالواقـع، وفـي التّعبيـر عنـه تعبيـرًا كافيًـا أيضًـا؛ ذلـك لأنّ الحقيقـة العلميّـة وحقيقـة الإيمـان لا تنتميـان إلـى بُعـد المعنى نفسـه، فـإذا فُهِمَ ذلـك، ـ كمـا يقـرّر تيليتـش ـ ظهـرت الصّراعـات السّـابقة بيـن الإيمـان والعلـم في ضوءٍ مختلـفٍ تمامًـا. فالصّـراع في الحقيقـة ليـس بيـن الإيمـان والعلـم؛ بـل بيـن إيمـانٍ وعلمٍ لا يعي كلاهمـا بعـده الصّحيـح.

كمـا لا يمكـن أن يصطـرع العلـم إلّا مـع العلـم، ولا يحتـدم الإيمـان إلّا مـع الإيمـان، إذ لا يمكـن للعلـم أن يبقـى علمًـا حيـن يصطـرع مـع الإيمـان. ويصـحّ هـذا أيضًـا على

1- بـول تيليتـش، بواعـث الإيمـان، ترجمـة: سـعيد الغانمـي، منشـورات الجمـل، كولونيـا - ألمانيـا (بغـداد)، 2007، ص 94.

دوائـر البحـث العلميّ الأخـرى، مثـل الأحيـاء وعلـم النّفـس. فلـم يكـن الصّـراع الشّـهير بيـن نظريّـة التّطـوّر ولاهـوت بعـض الطّوائـف المسيحيّة صراعًـا بيـن العلـم والإيمـان؛ بـل صـراعٌ بيـن علـم يُجـرّد إيمانـه الإنسـان مـن إنسـانيّته وإيمـان شـوّه تأويـل الكتـاب المقـدّس الحرفـيّ تعبيراتِـه. ومـن الواضـح أنّ اللّاهـوت الـذي يفسّـر قصّـة الخليقـة التّوراتيّـة، بإعطائهـا وصفًـا علميًّـا حـدث فـي الزّمـان ويتعـارض مـع العمـل العلمـيّ المسيطر عليـه منهجيًّـا، ونظريّـة التّطـوّر التـي تفسّـر انحـدار الإنسـان مـن أشـكال حياةٍ أقـدم بطريقـةٍ تزيـل الاختـلاف اللّامتناهـي النّوعـيّ بيـن الإنسـان والحيـوان، هـي إيمـان وليسـت علمًـا[1].

## العِلمويّة كتمهيد للإلحاد

مـا مـن عبـارة أبلـغ مـن توصيـف مـآلات التّنويـر فـي الغـرب بأنّهـا حداثـة ضـدّ اللـه. ربّمـا لـم يكـن للذيـن ذهبـوا إلـى مثـل هـذه الخاتمـة أن يقولـوا هـذا، لـولا أن آل جمـوح العلمنـة حـدَّ صـدِّ الغـرب عـن إيمانـه بعـد فصلـه عـن لاهوتـه. كانـت الظّاهـرة الإلحاديّـة مـن أبـرز البيِّنـات علـى تهافـت العلمنـة وهـي تخـوض معاركهـا الفاصلـة مـع الإيمـان الدّينـيّ، تطبيقًـا لشـعارها الأثيـر: «إزالـة السّـحر عـن العالـم». فلـو كان لنـا أن نـؤرّخ للإلحـاد المسـتحدث لوجدنـا فـي هـذه البيِّنـة مسـتهلّ الرّوايـة. فالإلحـاد مـا صـار ظاهـرة غربيّـة إلّا مـع حداثـة حرصـت علـى نـزع الإيمـان، حتّـى يتسـنّى لهـا الاسـتحواذ علـى دنيـا الإنسـان بـلا أدنـى منازعـة[2]، وسـواء قرأنـا الإلحـاد مـن ناحيـة كونـه منزعًـا تفكيريًّـا، أو مـن ناحيـة كونـه موقفًـا مـن حـدثٍ قَلَـبَ تاريـخَ الغـرب الحديـث رأسًـا علـى عقـب، سـينتهي بنـا المسـعى إلـى منطقـة رماديّـة مكتظّـة بالمقاربـات والمفارقـات. وأنّـى كان الأمـر، ففـي الحالـيـن إيّاهمـا لـم نشـهد فـي التّـراث الفلسـفيّ الغربـيّ علـى تنظيـرٍ يُسـدِّدُ مرمـى الظّاهـرة الإلحاديّـة أو يسـوغ مدّعاهـا. حتّـى لقـد بـدا لنـا، فـي حمـى الجـدل حـول ماهيّـة الإلحـاد وهُويّتـه، أنّ التّعريـف الأقـرب منـه والأكثـر انطباقًـا عليـه هـو السّـلب والإعـراض؛ أي إنّ الملحـد تعريفًـا هـو مَـن يُعـرِضُ عمّـا ليـس تحـت سـطوة الحـواس، أو ـ بحسـب المصطلـح الهايدغـريّ ـ عمّـا لا يكـون طـوع اليـد (Zuhandheit).

ففـي معـرض احتجاجـه علـى نقـص الميتافيزيقـا، بصيغتيهـا اليونانيّـة والحديثـة،

1- بول تيليتش، بواعث الإيمان، مصدر سابق، ص 98.

2- محمود حيدر، تدنّي الإلحاد، فصلية «الاستغراب»، العدد السّابع، السّنة الثّالثة، ربيع 2017.

سيستعيد «هايدغر» (Heidegger) أصل الإشكال في فلسفة الموجود، داعيًا إلى التّحرُّر من كثافة الموجودات وأعراضها العارضة، لأجل التّعرُّف على لطف الوجود وأصالته. وعند هذا الانعطاف، لا تعود علاقة الكائن الإنسانيّ الأوّليّة مع أشياء العالم المرئيّة والمحسوسة علاقة استعماليّة انتفاعيّة. وتلك علاقة أفضت إلى أن يُركن المُلحد، من أوّل أمره، إلى تلك الجملة الاعتراضيّة: «لن أؤمن بما يؤمن به المؤمن بالله الواحد الأحد، ما دمت لا أرى الدّليل على هذا الإيمان عينًا وواقعًا حسيًّا».

نمضي إلى هذا المستخلص من فرضيّتين: إحداهما ترى الإلحاد حدثًا تاريخيًّا ألقى بآثاره على الإنسان؛ فانفعل بها واستجاب لدواعيها. وأخرى نظرت إليه بوصفه فكرة استعصى على النّاظر تفكيك لغزها؛ فهوى في لجّة اللّايقين، ثمّ لم يكن له جرّاء هذا إلّا أن يدحض إيمان المؤمن طلبًا ليقين ما. ربّما لهذا السّبب سينبري الفيزيائيّ واللّاهوتيّ المسيحيّ «أليستر ماكغراث» (Alister Mcgrath) إلى عقد صلة سببيّة بين الإلحاد والإيمان؛ ليبيِّن أنّ صورة الأوّل (الإلحاد) ما كانت لتظهر على الملأ لولا إنكاره وجود الإيمان الواقعيّ.

بهذه المنزلة، تصير المقولة الإلحاديّة رؤية ذات طابع إيذائيّ؛ تُنكر على المؤمن إيمانه بوجود صانع ومدبِّر للكون، وتزعم إمكان فهم العالم بشكل تامّ والسّيطرة عليه. ومن المفارقات التي لا تخلو من إفراط، أنّ الذين يلحدون، بدراية أو من دونها، كثيرًا ما يخلعون على إلحادهم رداء العقلانيّة. وما يفعلون هذا إلّا لظنٍّ منهم بقدرة «العقل العلميّ» على الكشف عن أعمق حقائق الكون والتّعبير عنها، من آليّة شروق الشّمس إلى منشأ الطّبيعة البشريّة ومصيرها النّهائيّ.

بين الإلحاد والإيمان ضدِّية وجوديّة، إلّا أنّهما لا يتعادلان في القيمة والقدرة. لكنّ التّمايز بينهما جوهريٌّ؛ فإذا كان الإيمان موجبًا ويكتسب أصالته من تعلّقه بواجب الوجود، فالإلحاد سالبٌ ومنحكمٌ إلى النّقص لتعلّقه بعالم الإمكان والفقر وإنكار الواجب. وإذن، فلا نسبة وجوديّة للإلحاد إلّا بكونه نفيًا للإيمان؛ أي اللّاإيمان (Atheism) مقابل الإيمان (Theism). لا يقبل الملحد ـ وبكلّ بساطة ـ المعتقدات الأساسيّة للإيمان بوجود الله. وعليه؛ لا يكون الشّخص ملحدًا إلّا متى أعرض عن تلك المعتقدات ورَفَضها. بهذا التّأصيل، لا يكون للإلحاد بيانٌ وحضورٌ إلّا بنفيه لما هو موجود بالفعل؛ نفي الإيمان بحقيقة الوجود. فالملحد

هـو الـذي ينفي بالقـوّة مـا يعتقـد بـه المؤمـن بالفعـل. فلئـن كان المؤمـن محصَّنًـا بقـوّة انجـذابٍ نحـو الوجـود المتعالـي لتحصيـل القربـى إليـه مـا اسـتطاع إلـى ذلـك سـبيلًا، فمنكـر الإيمـان مصـدودٌ بقـوّة انجذابيّـة معاكسـة. قـوّة الجـذب لـدى الأخيـر سـالبة، خاويـة، وممتنعـة عـن الامتـلاء بمـا آمـن بـه المؤمـن وأَمِـنَ إليـه.

على هـذا، يصيـر الخـواء سَـمْتَ المُلحـدِ ومبعـث قلقـه وتوتّـره وتشـاؤمه الوجـوديّ. قـد يُقـال أنّ الملحـد مطمئـنّ إلـى إلحـاده، وأنّ هـذه الطّمأنينـة عنـده يقيـن، إلّا أنّـه يقيـنٌ أبتـرُ لا يلبـث أن يتسـاءل صاحبُـه عـن قيمـة وجـوده مـا دام هـذا الوجـود آيـل إلى اللّاشـيء، إلـى سـديم[1].

يتمـدّد التّسـاؤل عنـد المؤمـن طلبًـا لمضاعفـة يقينـه. أمّـا الملحـد، فـكلّ سـؤال لا يقـع موضوعـه في مرمى العيـن يتبـدَّد ويصيـر حطامًـا. وفـي حيـن يتغيّـأ المؤمـنُ التّعرُّفَ إلى الحقيقـة المتعاليـة الرّاعيـة للمخلوقـات طلبًـا للخـلاص الأبـديّ، لا يجـد الملحد في إلحـاده مـا يمكّنـه مـن بلـوغ غايـة تتجـاوز آفـاق الطّبيعـة المرئيّـة المنتهيـة إلـى المـوت والفنـاء. وبالتَّبَعيّـة المنطقيّـة، يتعـذّر وجـود معنـى وقيمـة لـدى الملحـد، مـا دام نفيُـه للألوهيّـة منتهيًـا إلـى عـدم.

مـن الأقدميـن والمُحدثيـن مـن آنَـسَ إلـى سـؤال الشّـكّ، علـى أمـل مَلئِـه بجـواب مـا، مثلمـا فعـل اللّاأدريـون؛ إلّا أنّ الذيـن ألحـدوا وانصرفـوا إلـى التّبشـير بإلحادهـم لـم يفلحـوا إلّا ضمـن الحيِّـز الـذي خـلا مـن المؤمنيـن. وهـو الحيِّـز الـذي توفّـر لهـم مـع تمـدّد العلمنـة فـي أزمنـة الغـرب الحديـث وسـريانها العميـق فـي عقلـه وروحـه.

أفضـت عقيـدة الفـرد، أو مـا سـمّي بـ فلسـفة «تأليـه الإنسـان»، إلـى إنتـاج ضـرب مـن الإلحـاد المركّـب: إلحـاد بالإيمـان الـذي تتـوق إليـه الجماعـات البشـريّة علـى نشـأة الفطـرة، وإلحـاد بالمؤسّسـة اللّاهوتيّـة وبدورهـا فـي رعايـة الجماعـة المؤمنـة.

لقـد جـرى تأسـيس حضـارة الفـرد الفلسـفيّ مجـرى الحداثـة بأطوارهـا المتعاقبـة. ولنـا ـ علـى سـبيل التّمثيـل لا الحصـر ـ أن نتأمّـل شـهادات بعـض النّظّـار: «إنّ ديـن الإنسـان لا يعـرف الهيـاكل والمذابـح والطّقـوس» (روسّـو)، «أنـا بحـدّ ذاتـي فرقـة دينيّـة» (توماس جيفرسـون)، «فكـري هـو كنيسـتي» (توماس بايـن). هـذي شـهادات ليسـت علـى الجملـة سـوى تعبيـرات مقتضبـة عمّـا اصطلـح علـى تسـميته بـ«التّديُّـن الفـرديّ». مـن هـذا النّحـو وغيـره مـن أنحـاء، تشـكّلت معالـم الأطروحـة الإلحاديّـة فـي

1- محمود حيدر، تدنّي الإلحاد، مصدر سابق.

تفكير الغرب الحديث. غاية الأطروحة ظلّت على النّشأة الأولى نفسها: التّغطية على كلّ ما يتوارى خلف فيزياء الحواسّ الخمس. حتّى علم النّفس الذي أنتجته «الحداثة العِلْمَويّة»، وبلغ مع الفرويديّة ذروته، أقصى ما فعله هو مضاعفته تشيُّؤ الكائن الإنسانيّ، وحكمه ببطلان بعده الرّوحانيّ وأُفقِهِ الغيبيّ.

لقد ظهر في اختبارات الحداثة وامتداداتها المعاصرة أنْ ليس للمقدّس، لدى «العِلْمويّة» بصيغتها الإلحاديّة، من محلّ. وهنا، على وجه الضّبط، تكمن إحدى أهمّ خاصّيات التّهافت في الفكرة الإلحاديّة. نعني بذلك نظرها إلى الإنسان نظرة شيء زائل ككلّ الموجودات الزّائلة، بحيث لا يعود المتعالي الإلهيّ بالنّسبة إليها غير وهم محض.

تلقاءً هذه النّظرة، سوف لن يقبل الملحدُ الأمرَ القدسيَّ؛ لأنّه بالنسبة إليه أمرٌ واقعٌ فوق قدرته على الإحاطة والاستقبال. وما ذلك إلّا لاستغراقه في عالم الموجودات الحسِّية، وامتناعه عن استشعار الجود الإلهيّ الموجِدِ لهذا العالم. وحده الإيمان بالأمر القدسيّ ما يحقّق الجمع بين ما هو «عقلانيّ» ينتسب إلى عالم الطّبيعة، وما هو «غير عقلانيّ» مصدره عالم الغيب. أمّا الدّاعي إلى ذلك، فهو أنّ الإيمان يختزن في الآن نفسه بعدين متلازمين: بعدٌ يُدرَك بوساطة المفاهيم الذهنيّة وموضوعيّة العالم الطّبيعيّ، وبعدٌ يتجاوز نطاق المفاهيم والأفكار من دون أن يخرج بالضّرورة على هيئة مفهوميّة. ذلك ما نعنيه بالأمر القدسيّ الذي يتأبّاه الملحد؛ فلا يفلح بإدراكه، فضلًا عن استحالة عيشه. إنّ تهافت الملحد وتدانيه أوقفاه عند عالم الحسّ؛ فلا يسعه أن يرى القدسيّ حقيقة واقعيّة، وإنّما هو بالنّسبة إليه توهُّمٌ خالص. من أجل ذلك، وبسببه، لا يقدر الملحد على تقصِّي ما يبثُّه القدسيُّ في وجدان المتّصلِ به، مع ما يترتّب على هذا من إقرار بميثاقه والإيمان به.

كلّ كلام عن ماهيّة الإيمان بالمقدّس يحيل إلى المفارقة. فالمقدّس، بما هو مقدّس مستقلٌ بذاته، مغايرٌ لكلّ ما ليس من طبيعته. ولأنّ ماهيّة الإلحاد نقيض ماهيّة الإيمان، فقد وقع الفراق والمغايرة وانعدام التّلاقي. ذلك أنّ الإيمان متعلّقٌ باليقين القلبيّ لا بالمفاهيم العلميّة التّجريبيّة المرفوعة عند الملحد إلى مقام التّماميّة المطلقة. فلكي يُفهم القدسيُّ، على ما هو عليه في حقيقته، لا بدّ أن يعاش من جانب المؤمن به، ومقتضى عيشه أن يكونه ويتمثّل قيمه؛ كأنْ ينظر إلى قداسته بالرّضى والتّسليم، ثمّ أن يتعقُّل ما هو فيه ليكون فهمه له حاصل نيّة ونظر وعمل.

لقد قاد تطوّرُ العلم المادّيّ (اللّاروحيّ) العاصف المجتمعَ الغربيّ، وتاليًا العالميّ، إلى حدود خطيرة. فاختراع السّلاح النّوويّ أوصل الحال الى إمكان تدمير الكوكب، واستخدام الطّاقة الذّريّة «السّلميّة» يقود ـ هو الآخر ـ إلى كارثة بيئيّة عالميّة، وتطوير الصّناعات الكيميائيّة يُهدِّد بتسميم العالمَين: النّباتيّ والحيوانيّ. وأمّا الرّغبة باستنساخ الإنسان، فهو الأمر الأشدّ فظاعة. وتاليًا، لا يمكن منذ الآن حتّى تصوّر الجانب الآخر لهذا الاكتشاف المهول.

## الشّأن الأخلاقيّ الدّينيّ وتهافت العِلمويّة

لم يغِب الشّأن الأخلاقيّ والدّينيّ عن مشاغل الحداثة، على الرّغم من خفض منسوبه إلى أدنى مستوياته، بفعل سطوة الوضعانيّة والنّسبيّة على أنظمة القيم وأنماط الحياة. إلّا أنّ هذا الشّأن سيعود إلى التّداول بتوتّر لافت مع بداية القرن الحادي والعشرين.

ولعلّ السؤال الذي راح يطرح نفسه تلقاء التّحوّلات الكبرى في الغرب هو التّالي: ما جدوى التّقدّم العلميّ ـ التّقنيّ، على الخصوص، إذا كان سيؤدّي بالإجمال إلى تدمير الحضارة البشريّة؟

البيِّن أنّ هذا السّؤال، وعلى النّحو الذي يُطرح فيه، يحمل بعدًا قيميًّا مفاده أنّ الأمر الوحيد الذي بمقدوره إنقاذ البشريّة من الاستهتار بالتّقدّم العلميّ ـ التّقنيّ هو الشّعور الأخلاقيّ[1]. لكن، إلى أيّ مدى تستطيع قيم العلمنة الحاضنة للعلم أن تجعل هذا الشّعور مبدأً حاكمًا على مسارات العلم ومآلاته؟

يُقرُّ القسم الأعظم من العلماء أنّه يمكن للدّين، على الأخصّ، أن يساعد المجتمع والعلم، في مسائل الأخلاقيّات، فهم يدركون أهمّيّة اتّحاد العلم والدّين. وثمّة في تاريخ العلم الكثير من الأمثلة، عن أنّ كبار علماء العالم كانوا في الوقت ذاته أشخاصًا مؤمنين. ومنهم على سبيل المثال: «نيوتن» (Newton)، «بلانك» (Planck)، «ماكسويل» (Maxwell)، «فاراداي» (Faraday)، «آينشتاين» (Einstein) وغيرهم الكثير.

حتّى أنّ من علماء الرّياضيّات والعلوم الطّبيعيّة من ابتدأوا حياتهم البحثيّة على غير الإيمان، ولكنّ جلَّهم توصّل في نهاية المطاف، وبطريقته الخاصّة، إلى

1- تخيبولاف، فيزياء الإيمان، مصدر سابق، ص 19.

الإيمان. وأضحت المبادئ الأخلاقيّة الواسعة موجّهات أنشطتهم التي انصبّت لا في العلم ذاته، وإنّما في مجالات أخرى من الثّقافة، وبقدر كبير في مجال البحث الأخلاقيّ ـ الدّينيّ. يُستنتج من هذا أنّ وحدة العلم والدين هي التي تفتح السّبيل على تجاوز الأزمة الإيكولوجيّة والأخلاقيّة ـ الأدبيّة التي عصفت بالحضارة المعاصرة.

تذهب تنظيرات بعض علماء الفيزياء الحديثة المعاصرين إلى أنّ علاقة العلم الحديث بالدّين قائمة على احترام عميق للإيمان، وتقدير جدِّي لمكانة الدّين ودوره في تاريخ الجماعات الاجتماعيّة. وهم يعربون عن وجهة نظرهم هذه بأربع فرضيّات، على الشّكل التّالي:

**الأولى**: أنّ الدّين والإنسان إمّا نَشَآ معًا أو بفارق بسيط تقريبًا. فقد أخذ الدّين على عاتقه عبئًا ثقيلًا ورئيسًا، هو العناية بالرّوح البشريّة.

**الثّانية**: لا يقيم الدّين عقيدته الإيمانيّة على مبادئ أخلاقيّة عالية فقط، وإنّما يُحوِّل هذه المبادئ إلى قواعد أخلاقيّة للمجتمع، ويغرسها في وعي النّاس وسلوكهم.

**الثّالثة**: الدّين والعلم ليسا متضادّين، وإنّما هما شكلان مختلفان للإدراك، ويكمّلان بعضهما بعضًا. وكما بيَّن التّاريخ، لا الدّين فاز باتّهامه العلمَ بالهرطقة والكفر، ولا العلم فاز بعدّه الدّينَ غواية للجهلة، أو أنّه شعوذة.

**الرّابعة**: ما من أحد أكثر من الكنيسة يشتغل في قضية التّربية، والحفاظ على الرّوح البشرية وإعلاء شأنها. فمن اللّازم الاستفادة القصوى من هذه التّجربة والمعرفة في حلّ المسألة التي تواجهنا[1].

في سياق الجدل المفتوح حول طبيعة العلاقة بين العلم الحديث والدّين، اجتهد جمعٌ من المفكّرين وعلماء الاجتماع، فرأى بعضهم أنّ مجمل الأفكار العلميّة العظيمة والنّظريّات ليست نتيجة النّشاط المنطقيّ الصّارم والحدّيّ للنّاس، وإنّما على العموم، عن طريقيّ الحدس والإيحاء. وتاليًا، فمصدرها في نظام الإلهام يكون من الأعلى أو من الرّؤى؛ أي إنّها مستخرجة من بطون اللّاوعي. وبسبب الحدس، يكتب الفيزيائيّ ـ النّظريّ الأكاديميّ «إ.ي. شيبوف» (A.E. Akimov) (108): «الحدس هو المقدرة على التّغلغل، عبر الحاجز بين الوعي والوعي الباطن (اللّاوعي). فاللّاوعي مضموم إلى الوعي الكلّيّ. والحدس يساعد على إقامة اتّصال مع الوعي الباطن. وتاليًا، الحصول على منفذ إلى مصدر المعرفة».

1- تخيبولاف، فيزياء الإيمان، مصدر سابق، ص 20.

وبحسب أصحاب هذه الرّؤية، فإنّ العمل في ميدان العلم والدّين في الحواضر العلميّة الغربيّة يشتمل على سعةٍ من الموضوعات، أبرزها مفاهيم مثل: الإرادة الحرّة، الأخلاق، الطّبيعة البشريّة والوعي. يُناقِشُ علماء اللّاهوت الطّبيعيّ المعاصرون وجود الدّقّة في العالَم ـ وعلى وجه الخصوص أدلّة التّصميم التي تعتمدُ على هذه الدّقّة ـ وتفسير علم الكون المتعدّد، ومعنى الانفجار الكبير. على سبيل المثال، قام مفكّرون، من أمثال «هاد هادسون» (H. Hudson) (2013)، باستكشاف الفكرة التي تُفيدُ بأنّ الله قد خلق أفضل الأكوان الممكنة على الإطلاق. وفي ما يلي، نُقدّمُ نظرةً عامّة إلى موضوعَيْن أثارا اهتمامًا وجدلًا واسعَيْن كبيريْن خلال العقود الماضية، وهما: الفعل الإلهيّ (ومسألة الخَلق التي ترتبطُ به بشكلٍ وثيق) ومنشأ الإنسان[1].

من قبل أن يقوم العلماء بتطوير آرائهم حول علم الكون ونشأة العالم، كانت الثّقافات الغربيّة تمتلكُ عقيدةً تفصيليّةً حول الخَلق، انطلاقًا من النّصوص الإنجيليّة. على سبيل المثال، إنّ أوّل ثلاثة فصول من سفر التّكوين وسفر الرّؤيا، فضلًا عن كتابات الآباء الكنسيّين مثل «أوغسطين» و«الأكوينيّ»، تفصح عن هذه العقيدة في طائفة من السّمات المشتركة:

**أوّلًا:** ابتدع الله العالَم من لا شيء؛ أي بتعبيرٍ آخر لم يكن ليحتاج لأيٍّ موادّ موجودةٍ سابقًا لصنع العالَم، وذلك على خلاف خالق الكون المادّيّ (في الفلسفة اليونانيّة) الذي خلق العالَم من المادّة الفوضويّة الموجودة مُسبقًا.

**ثانيًا:** يختلف الله عن العالَم؛ فالعالَم ليس مُساويًا له أو جزءًا منه (على خلاف مذهب الحلوليّة أو وحدة الوجود على طريقة سبينوزا)، وليس انبعاثًا (ضروريًّا) صادرًا عن وجود الله (على خلاف الأفلاطونيّة الجديدة). في الواقع، خلق الله العالَم بإرادةٍ حرّة، وهذا يُحدثُ انسجامًا جذريًّا بين الخالق والمخلوق؛ فالعالم يعتمدُ بشكلٍ جذريٍّ على فعل الله الإبداعيّ وقيمومته، في وقتٍ لا يحتاجُ الله بنفسه للخَلق.

**ثالثًا:** تُفيدُ عقيدة الخلق بأنّ المخلوقات تتمتّع بالخير الجوهريّ. يحتوي العالَم على الشّرّ، ولكنّ الله لا يتسبّب بحدوث هذا الشّرّ بشكلٍ مباشر. بالإضافة إلى

1- هيلين كروز (Helen Cruz)، العلم والدّين، مستلّ من موسوعة ستانفورد للفلسفة، لندن، 2017، ترجمة: هبة ناصر، مجلّة الاستغراب، العدد 13.

ذلك، لا يُحافظ الله على المخلوقات من دون أن يكون له فاعليّةٍ ذاتيّةٍ عليها؛ بل يقوم بدورٍ فعّالٍ من خلال الأفعال الإلهيّة الخاصّة لرعاية المخلوقات (المعجزات والوحي).

**رابعًا:** أعدّ الله الأمور لنهاية العالَم، وسوف يخلق جنّةً وأرضًا جديدة. وبهذه الطّريقة سوف يُستَأصلُ الشّرّ.

إلى ما مرَّ ذكره، ترتبط بعقيدة الخلق آراءٌ حول الفعل الإلهيّ. وعادةً ما يميّز علماء اللّاهوت بين الفعل الإلهيّ العامّ والخاصّ. الفعل الإلهيّ العامّ هو الخلق وقوام الواقع، أمّا الفعل الإلهيّ الخاصّ فهو مجموع الأفعال الصّادرة عن العناية الإلهيّة في أوقاتٍ وأماكن معيّنةٍ، مثل المعجزات والوحي إلى الأنبياء. يسمحُ هذا التّمييز للمخلوقات بأن تكون مُستقلّةً، ويُشيرُ إلى أنّ الله لا يتحكّم ـ وبمشيئة منه ـ بكلِّ تفصيلٍ في عالم الخلق. على الرّغم من ذلك، إنّ هذا التّفريق بين العامّ والخاصّ ليس دائمًا واضحَ المعالم؛ لصعوبة تحديد كوْن بعض الظّواهر تشكّل فعلًا إلهيًّا عامًّا أو خاصًّا. قبل بضعة عقود، فرّق بعض علماء اللّاهوت في الغرب بين الأفعال الإلهيّة المباشرة وغير المباشرة، فحدّدوا أنّ الأفعال المباشرة هي التي تجري من دون استخدام الأسباب الطّبيعيّة، فيما تتحقّق الأفعال غير المباشرة بالأسباب الطّبيعيّة. بالاستفادة من هذا التّفريق، يوجد أربعة أنواعٍ من الأفعال التي يُمكن أن يُجريها الله: عدم التّصرُّف في العالم على الإطلاق، التّصرُّف بشكلٍ مباشرٍ فقط، التّصرُّف بشكلٍ غير مباشر فحسب، التّصرُّف بشكلٍ مباشر وغير مباشرٍ معًا.

في أدبيّات العلم والدّين، يوجد سؤالان رئيسان حول الخلق والفعل الإلهيّ: الأوّل مفاده: إلى أيِّ حدٍّ يُمكن أن تتطابق العقيدةُ المسيحيّة، عن الخلق والآراء التّقليديّة حول الفعل الإلهيّ، مع العلم؟ والثّاني: كيف يُمكنُ فهمُ هذين المفهومَيْن ضمن إطارٍ علميّ؟

وما من ريب في أنّ الآراء والنّقاشات التي جرت في الغرب، حول الفعل الإلهيّ، قد تأثّرت بالتّطوّرات الفيزيائيّة وتفسيراتها الفلسفيّة. في القرن السّابع عشر، طوّر الفلاسفة الطّبيعيّون، من أمثال «روبرت بويل» (Robert Boyle) و«جون ويلكينز» (John Wilkins)، نظرةً ميكانيكيّة إلى العالَم تُفيدُ بأنّ العمليّات النّظاميّة والقانونيّة هي التي تحكمه. ولكنّ القوانين الثّابتة قد شكّلت صعوباتٍ أمام هؤلاء لفهم الفعل الإلهيّ الخاصّ؛ إذ كيف يُمكنُ لله ـ كما يزعم هؤلاء ـ أن

يتصرّف في عالم محدَّدٍ بالقوانين؟

أحد أساليب النّظر إلى المعجزات والأشكال الأخرى من الفعل الإلهيّ الخاصّ هو تصنيفها أفعالًا تُعلِّقُ أو تُهمِلُ القوانين الطّبيعيّة بطريقةٍ ما. على سبيل المثال، عرّف «ديفيد هيوم» (David Hume) المعجزة أنّها «انتهاك لأحد قوانين الطّبيعة بمشيئةٍ محدّدة للإله أو تدخُّل فاعلٍ غير مرئيّ». وبعده، قام «ريتشارد سوينبورن» (Richard Swinburne) بتعريف المعجزة أنّها «انتهاك لقانونٍ طبيعيٍّ من قِبل الإله». وعادةً ما يوصف مفهوم الفعل الإلهيّ على أنّه تدخُّليّ، والتّدخُّلية تصرّح أنّ العالَم محدَّدٌ سببيًّا، وتاليًا على الله أن يفتح المجال أمام الأفعال الإلهيّة الخاصّة. ولكن، على النّقيض من ذلك، تقتضي أشكال الفعل الإلهيّ، غير التّدخليّة، أنّ العالَم في أحد مستوياته هو غير محدَّدٍ سببيًّا، وتاليًا يستطيعُ الله التّصرُّف من دون تعليق أو إهمال قوانين الطّبيعة[1].

أحد أبرز الاستنتاجات الأخرى التي أشارت إليها الفيزياء الجديدة المستندة إلى القوانين، أنّ باستطاعة الكون الجريان بيسرٍ من دون الحاجة إلى تدخُّل الإله. وهذا يعني ـ وفاق هذه النّظريّة ـ أنّ فهم الكون بطابعٍ حتميٍّ، وأنّه محكومٌ بالقوانين السّببيّة الحتميّة ـ كما أبرزه «لابلاس» (1749-1827) (Laplace) مثلًا ـ لم يترك أيَّ مجالٍ للفعل الإلهيّ الخاصّ الذي يُعَدُّ عنصرًا رئيسًا في العقيدة المسيحيّة المتمثّلة بالخلق. لقد اعترض «نيوتن» (Newton) على هذه التّفاسير، في ملحق كتابه (Principia) في 1713م، وصرّح أنّه يُمكن شرح حركة الكواكب وفاق قوانين الجاذبيّة، إلّا أنّ مواقع مداراتها ومواقع النّجوم التي تبتعد بما فيه الكفاية بحيث لا تؤثّر على بعضها من ناحية الجاذبيّة تقتضي تفسيرًا إلهيًّا. كما احتجّ «ألستون» (1989) (Alston) ـ على خلاف المفكّرين من أمثال «بولكينغهورن» (1998) (Polkinghorne) ـ أنّ الفيزياء الميكانيكيّة قبل القرن العشرين تطابقتْ مع الفعل والإرادة الحرّة الإلهيّة. إذ حينما نفترضُ وجود عالم محتوم بشكلٍ تامّ ووجود العلم الإلهيّ الكلّيّ، يُمكن أن يضع الله الشّروط الأوّليّة وقوانين الطّبيعة بطريقةٍ تُحقّق خططه. وفي عالمٍ ميكانيكيٍّ كهذا، يكونُ كلُّ حدثٍ هو فعلٌ إلهيٌّ غير مباشر.

رفضت أوجه التقدُّم في الفيزياء خلال القرن العشرين ـ ومن ضمنها نظريّات

1- هيلين كروز، العلم والدين، مصدر سابق.

النّسبيّة العامّة والخاصّة، ونظريّة الفوضى، ونظريّة الكمّ- النّظر إلى الخلق كآليّة السّاعة الميكانيكيّة. في النّصف الأخير من القرن العشرين، استُكشفت نظريّة الفوضى وفيزياء الكمّ لتشكّل وسائلَ ممكنةً لإعادة تفسير الفعل الإلهيّ. اقترح «جون بولكينغهورن» (John Polkinghorne) (1998) أنّ نظرية الفوضى لا تُقدِّم حدودًا إبستمولوجيّةً لما يُمكن أن نعرفه عن العالَم فحسب؛ بل تُوفِّرُ للعالم أيضًا «انفتاحًا أنطولوجيًّا» يُفضي إلى الفهم بأنّ الله يتّصرف بالعالم كما يشاء من دون انتهاك قوانين الطّبيعة. تكمنُ إحدى صعوبات هذا النّموذج في انتقاله من معرفتنا بالعالم إلى الافتراضات حول ماهيّة العالم: هل تعني نظريّة الفوضى أنّ النتائج غيرُ محدّدةٍ فعلًا أو أنّنا بصفتنا بشرًا محدودين لا نستطيع التّنبُّؤ بها؟ اقترح «روبرت راسل» (Robert Russell) (2006) أنّ الله يتصرّف في الحوادث الكمّيّة، وهذا يسمح له أن يعمل بشكلٍ مباشرٍ في الطّبيعة من دون نقض قوانينها، وتاليًا يكونُ هذا النّموذج غير تدخُّليٍّ. ونظرًا إلى عدم وجود أسباب طبيعيّةٌ فعّالةٌ على المستوى الكمّيّ، وفاق تفسير «كوبنهاغن» لميكانيكا الكمّ، يُختَزل الله في الأسباب الطّبيعيّة. وقد لخّص «مورفي» (Murphy) (1995) نموذجًا تصاعديًّا مماثلًا، مشيرًا فيه إلى أنّ الله يتصرّف في الفضاء الذي يوفّره عدم التّحديد الكمّيّ. لقد لاقت هذه المحاولات، لتحديد أفعال الله ضمن ميكانيكا الكمّ أو نظريّة الفوضى -والتي أطلقتْ عليها ليديا جايغر «الفيزيائيّة زائد الله»- نقدًا شديدًا؛ فمن غير الواضح في النّهاية إذا كانتْ نظريّة الكمّ تسمح بحدوث الفعل الإنسانيّ الحرّ، فضلًا عن الفعل الإلهيّ الذي لا نعرف الكثير عنه.

## إيمان ما بعد العِلمويّة

لم يكد القرن العشرون يطوي سجلّه المكتظَّ بالأفكار والأحداث والحروب الكبرى، حتّى قَفَل الغرب عائدًا إلى أسئلة بَدئيّة طواها سحر العِلمويّة وضوضاء التّقنيّة. من أظهر تلك الأسئلة ما عكسته مناخات الجدل المستحدث في ما أسموه «رجوع الدّينيّ». كان القصدُ من «رجوع الدّينيّ» الإعراب عمّا يسفر عنه سؤال الدّين من أثرٍ مبين في ثقافة الغرب المثقلة بعَلمانيّتها الصّمَّاء. لم يفارق الدّين أرض الحداثة سحابةَ القرون الخمسة من عمرها المديد. كذلك لم يغادر الدّينيّ هواجس الغرب وتعقُّلاته، لا في حداثته الأولى، ولا في أطواره ما بعد الحداثيّة. كأنّما قدرٌ

قضى أن يظلّ الدّين باعث الحراك في الفلسفة والفكر والثّقافة والاجتماع. حتّى لقد بدا أشبه بمرآة صقيلةٍ يَظهر على صفحتها الملساء حُسنُ الحداثة المزعوم. فالدّين ـ على ما يبيّن فلاسفة التّنوير ـ لم يتوقّف عن كونه وظيفة أبديّة للرّوح الإنسانيّة. لذلك؛ راحوا يُنبِّهون إلى ضرورة عدم تنازل الفلسفة يومًا عن حقّها في بحث المشكلات الدّينيّة الأساسيّة وحلِّها.

كان فيلسوف الدّين الرّوسيّ «نيقولا برديائيف» (Nikolai Berdyaev)[1] يرى أنّ لليقظات الفلسفيّة دائمًا مصدرًا دينيًّا. ولقد نال، لكلامه هذا، الكثير من النّعوت المذمومة ممّن جايَلَهم من علماء الماركسيّة وفلاسفتها. لكنّه، على الرّغم من سَيْلِ الانتقادات التي انهمرت عليه، ظلّ على قناعته بأنّ جهلًا مطبقًا قد ضرب العقل الأوروبيّ حيال الدّين. كان «برديائيف» (Berdyaev) يدعو، على الدّوام، إلى التّبصّر بالإيمان الدّينيّ بما هو حالة فوق تاريخيّة لا يستطيع العقل العلمانيّ أن يقاربها بيُسر؛ بل ومضى في مطارح كثيرة من مساجلاته إلى ما هو أبعد من ذلك. فقد أعرب عن اعتقاده بأنّ الفلسفة الحديثة عمومًا، والألمانيّة خصوصًا، هي أشدّ مسيحيّة في جوهرها من فلسفة العصر الوسيط. فقد نفذت المسيحيّة ـ برأيه ـ إلى ماهيّة الفكر نفسه ابتداءً من فجر عصور الحداثة.

إنّ «رجوع الدّينيّ» هو، بلا ريب، عنوانٌ إشكاليٌّ سيكون له آثاره البيِّنة على المفاهيم والأفكار والقيم التي تجتاح المجتمعات الغربيّة اليوم. من بين تلك الآثار ما ينبري إلى تداوله جمعٌ من فلاسفة الغرب ومفكّريه؛ سعيًا إلى العثور على منظور معرفيّ يُنهي الاختصام المديد بين الدّين والعلمنة. وما تسالَمَ عليه الجمعُ في ما عرف بنظريّة «ما بعد العلمانيّة»، هو إحدى أكثر النّوافذ المقترحة حساسيّة في هذا الاتّجاه. ما يعزّز آمال القائلين بهذه النّظريّة أنّ أوروبا الغنيّة بالميراثيْن العلمانيّ والدّينيّ قادرةٌ على إبداع صيغةِ تناظرٍ تجمع الميراثين معًا، بعد فِرقة طال أمدها. ربّما هذا هو السّبب الذي لأجله ذهب بعض منظّري «ما بعد العلمانيّة» ـ ومنهم الفيلسوف الألمانيّ «يورغن هابرماس» (Jürgen Habermas) ـ إلى وجوب تخصيص إطار مرجعيّ يحضن أهل الدّيانات وأتباع العلمنة، سواء بسواء، بغية العيش المتناغم في أوروبا تعدّديّة.

لقد اعترف الفيلسوف الألماني «يورغن هابرماس» (Jürgen Habermas)،

1- N. Berdiaev, The reussian Revolution, The Uni. Of Michigan press, 1961, pp. 11 - 12.

في أثناء لقائه الشّهير مع البابا بينديكتوس السّادس عشر في العام 2005، باستعداد الفلسفة للتّعلُّم من الدّين. كان لسان حاله يقول: ما دام العقل لم يستطع القضاء على الوحي في فضاء علمانيّ، فليهتمّ الفيلسوف بالإيمان عوض الاستمرار في الحرب معه. ثمّ أصرَّ على ضرورة أن تولِيَ الدّولة المشرِّعة للقوانين كلّ الثّقافات والتّمثُّلات الدّينيّة عنايَتها، وأن تعترفَ لها بفضاء خاصّ في إطار ما سمّاه بالوعي «ما بعد العلمانيّ» للمجتمع. أمّا إجماليّ ما ذهب إليه البابا، فهو دعوته إلى تحصين الحضارة الغربيّة المعاصرة عبر خمس ركائز: التّعاون بين العقل والإيمان، مواجهة التّحدّيات الجديدة التي تواجه الإنسان، فكرة الحقّ الطّبيعيّ بأنّها حقّ عقليّ، التّعدّد الثّقافيّ بوصفه فضاء لارتباط العقل والإيمان، دعوة العقل والإيمان لتنظيف بعضهما البعض.

لو كان لنا من عبرةٍ تُستخلَصُ ممّا جرى بين أحد أبرز كبار فلاسفة الغرب ورأس الكنيسة الكاثوليكيّة، لقلنا إنّ ما حصل هو أشبه بإعلان ينبّئ بانصرام تاريخ غربيّ كامل من الجدل المزمن حول «بِدعة» الاختصام بين الوحي والعقل.

لقد سرى سؤال الدّين في الغرب مسرى خطبة الحداثة من مبتدَئِها إلى خبرها. فلو عاينّا قليلًا منها، ولا سيّما الفلسفيّ والسّوسيولوجيّ، لعثرنا بيُسر على أصلها الدّينيّ. كما لو كان من أمر الحداثة، حين أرادت تظهير غايتها الكبرى، أن تتّخذ لنفسها صفةَ متعالية. ربّما هذا هو السّبب الذي نُظِرَ فيه إلى الحداثة وما بعدها على أنّها ظاهرة ميتافيزيقيّة على الرّغم من دنيويّتها الصّارمة. فالحداثة، من قبل أن تشرَع سيوفها، شرَعت أسئلتَها. وهي أوّل ما سألت، ساءَلَت الكنيسة المسيحيّة كخصيم لها بلا هوادة. لكنّها حين مضت في السّؤال لتمنح نفسها بعض اليقين، هبطت إلى عمق الزّمان الدّينيّ. لم تفعل الحداثة ما فعلت إلّا عن أمر متأصِّل في ذاتها. فقد «استفرغت» ما يعربُ عن سيرتها الضّاجّة بالكامن الدّينيّ. وغالبًا ما انصرفت إلى المسيحيّة لحاجتها إلى متعالٍ يضفي على أزمنتها فضائل القدسيِّ ومزاياه، أو ربّما لأنّها بحثت عن اعتلائها الأرضيّ فلم تجده إلّا في فضاء الدّين. لذلك؛ كان عليها أن تهيمن على معنى المسيحيّة لتقوم مقامها، أو لترتدي بواسطتها لبوس الفضيلة. لهذا الدّاعي ـ على غالب الظّنّ ـ تناهى لنا كيف بدت أسئلة الحداثة وأفعالها محمولة على أجنحة الميتافيزيقا.

منشأ المفارقة أنّ سؤال الحداثة جاءنا بالأصل من حقول المسيحيّة الواسعة؛ فإنّه

بهذه الدّلالة وليدها الشّرعيّ؛ بل إنّ سيرة الحداثة مع المسيحيّة كانت أشبه بديانة خرجت من ديانة عاصرتها، ثمّ سبقتها، ثمّ من بعد أن ارتوت من عداوتها لها عادت لتحاورها ولو على كيدٍ مُضْمَرٍ.

في زمن ليس ببعيد، كان ثمّة تساؤل عمّا إذا كان الغرب سيتحوّل إلى مجتمع بلا دين. إنّ الصّورة الرّاهنة للتّساؤل المذكور تظهر في أكثر لحظاتها غشاوة. لم يعد العقل الذي ابتنت عليه الحداثة منجزاتها العظمى، على امتداد قرون متّصلة، قادرًا، وبأدواته المعرفيّة المألوفة، على مواجهة عالم ممتلئ بالضّجر والخشية واللّايقين. وما عادت العِلمويّة التي «قدَّست» مسالكها ونعوتها وأسماءَها قادرة على مواصلة مشروعها التّاريخي باستئناف عداوتها للإيمان الدّينيّ. أمّا حين انتهت ما بعد الحداثة إلى الحديث عن الإنسان الأخير وعن موته، فإنّها لم تكن لتفعل ذلك إلّا لتكشف عن جاذبٍ إلى معنى ما فوق ميتافيزيقيّ؛ بل ربّما عن رغبة كامنة بيوم تُستعاد فيه الإنسانيّة على نشأة الجمع بين أفق الألوهة وأفق الأنسنة على نصابٍ واحد.

كان عالم الإنتروبولوجيا ومؤرّخ الأديان «ميرسيا إلياد» (Mircea Eliade) ينفي أن يكون المقدّس مجرّد مرحلة من مراحل الوعي البشريّ؛ بل كان يعتبره عنصرًا مكوِّنًا لبنية هذا الوعي. وأكثر من هذا، فإنّه كان يعتقد أنّ وجود العالم كلّه حصيلة جدليّة لتجلّي المقدّس وظهوره. وكان يلاحظ أنّ أقدم صورة لعلاقة الإنسان بعالمه هي تلك العلاقة المشبعة بالمقدّس الذي يفيض بمعانيه على كينونة الإنسان، وتكون ممارسته لها في حدّ ذاتها عملًا دينيًّا[1].

الآن، لا يبدو أنّ حداثة الغرب قد استفاقت بعد من سحر «العِلمويّة». ولأنّها استهلّت رحلتها بكونها حداثة ضدّ الله، ولم تتنبَّه بعد إلى عاقبة أمرها، انتهت إلى حداثة فائضة أغرقت الإنسان المعاصر في لجّة اللّايقين. كلّ هذا راجع ـ كما تلاحظ عالمة الاجتماع الأميركيّة «كارين آرمسترونغ» (Karen Armstrong) ـ إلى وجود خواءٍ ثاوٍ في قلب الثّقافة الحديثة. فلقد امتلأ «ديكارت» (Descartes) رعبًا من فراغ الكون لمّا لاحظ كيف سيتحوّل الكائن البشريّ إلى كونه المتبلِّد الحيّ الوحيد المُلقى في كون هامد. كذلك فعل «توماس هوبس» (Thomas

1- Eliade La Nostalgie des origins: Méthodologie et histoire des religions, éd. Gallimard 1971, p. 7.

Hobbes)، إذ توهَّم الله منسحبًا من العالم. أمّا «نيتشه» (Nietzsche) الذي امتلأ بالعدم حتّى الرّمق الأخير، فقد انبرى يعلن موت الإله ليمضي في قلقه الوجوديّ حدّ الجنون. وما كان مردّ ذلك كلّه إلّا إلى السَّخَط المتأتّي من أعماق الفكر، على حداثة راحت تهوي في عتمة العدميّة، وتحوّل الإنسان إلى كائن بلا روح.

## المصادر والمراجع

### مراجع عربيّة


- إتيـان جلسـون، وحـدة التّجربـة الفلسـفيّة، ترجمـة: طـارق عسـيلي، المركـز الإسـلاميّ للدّراسـات الإسـتراتيجيّة، بيـروت، 2017.
- إدغـار مـوران، ثقافة أوروبـا وبربريّتهـا، ترجمة محمّـد الهلالي، دار توبال للنّشـر، الـدّار البيضـاء- المغـرب، ط1، 2007.
- بـول تيليـش، بواعـث الإيمـان، ترجمـة: سـعد الغانمـي، دار الجمـل، ألمانيـا، 2005.
- خوليـو أولالا، أزمـة العقـل الغربـيّ ـ السّـمة الاختزاليّـة للعقلانيّـة ـ تعريـب: كريـم عبـد الرحمـن، فصليـة الاسـتغراب، العـدد الأوّل، خريـف 2015.
- زبيغنيـو بريجنسـكي، بيـن عصريـن: أميـركا والعصـر التّكنوترونيّ، ترجمة وتقديم محجـوب عمـر، دار الطّليعـة، بيـروت، ط1، 1980.
- ف.ي. تيخبـولاف ـ ت. س تخيبـولاف، فيزيـاء الإيمـان، ترجمـة: شـريف الحـوّاط، دار عـلاء الدّيـن، دمشـق، ط1، 2014.
- كارل بوبـر، مدخـل إلى العقلانيّـة النّقديّـة، تحقيـق أسـامة عرابـي، المؤتمـر الدّائم للحـوار، بيـروت، 1994.
- كارل بوبـر، منطـق الكشـف العلميّ، تحقيـق ماهـر عبـد القـادر محمـد علي، دار النّهضـة العربيّـة، بيـروت، 1998.
- محمـود حيـدر، تدنّـي الإلحـاد، فصليّـة «الإسـتغراب»، العـدد السّـابع، السّـنة الثّالثـة، ربيـع 2017.
- محمـود حيـدر، وثـن التّقنيّـة وعبـادة الشّـيء، فصليـة «الإسـتغراب»، العـدد الخامـس عشـر، السّـنة الرّابعـة، ربيـع 2019.
- هيليـن كـروز (Helen Cruz)، العلـم والديـن، مسـتل مـن موسـوعة سـتانفورد للفلسـفة، لنـدن، 2017، ترجمـة: هبـة ناصـر، مجلّـة «الإسـتغراب»، العـدد 13، خريـف 2018.
- يمنـى طريـف الخولـي، مجلّـة وجهـات نظـر، العـدد 43، آب (أغسـطس)، 2002.

## مراجع أجنبيّة


- K.R. Popper, Objective Knowledge, the Clarendon press, Oxford, 1972.
- K. R. Popper, The logic of Scientific Discovery, Hutchinson of London, London.
- Eliade La Nostalgie des origins : Méthodologie et histoire des religions, ed Gallimard 1971.
- Julio Ollalla, Wisdom: Esays on the Crisis in contemporary Learning, Oxford Leadership Journal, December 2009.
- N. Berdiaev, The reussian Revolution, The Uni. Of Michigan press, 1961.

# الأُسُس الأنثروبولوجيَّة للتَّقدُّم والتَّنْمِيَة بين الفكر الإسلاميّ والنَّظَريَّة الديمقراطيَّة اللِّيبراليَّة

حسن رحيمي روشن* فاطمة الحسيني

**المُلخّص**

إنّ فئات المجتمع وأفراده هم المُحرّك الأساس لحركة أيّ مجتمع نحو التقدّم والتَّسامي. وعلى الرّغم مِنْ أنّ المجتمع يستطيع أيضًا من خلال المؤسَّسات الاجْتِماعِيَّة تسريع حركة «الفرد»، أو إبطائها، ولكن في نهاية المطاف، يرتبط تأثير المؤسَّسات الاجْتِماعِيَّة وتوجّهاتها أيضًا بحركة الأفراد، ويتحقَّق ذلك عن طريق «إرادة» و«عمل» أفراد المجتمع وشرائحه. وبما أنّ تعريف الإنسان في النّظامين الدلاليّين: الغربيّ، والإسلاميّ يشكّل عاملًا رئيسًا في اختلافهما الجدّي في تعريف التوجُّهات الكلّيَّة، وفي تحديد محتوى التقدّم والتَّنمية، فإنّ هذا المقال، ومن خلال تأكيد الاختلافات الأنثروبولوجيَّة بين الفكر الإسلاميّ، والنَّظَريَّة الديمقراطيَّة اللّيبراليَّة، سيعمل على تبيان علّة اختلاف هاتين المقاربتين في ما يخصُّ هدف التقدُّم ومحتواه. والنَّتيجة الَّتي تمّ التّوصُّل إليها مفادها أنّ الاختلاف والتَّقَابل

* أستاذ مساعد بقسم العلوم السِّياسيَّة، في جامعة أبو علي سينا.

** طالبة ماستر في اختصاص الفكر السِّياسيّ الإسلاميّ، جامعة أبو علي سينا. ترجمة: محمد ترمس، باحث وأستاذ في العلوم التربويَّة، لبنان.

الجدّيّ في نوع تعريف الإنسان، هو من أهمّ عوامل الاختلاف، وأكثرها تأثيرًا في رسم نوع التقدُّم في الرُّؤية الإسلاميَّة، وفي رؤية الغرب (اللّيبراليّ-الديمقراطيّ).

## المقدّمة

السُّؤال الأساس الَّذي يطرح نفسه في هذا المقال هو؛ ما العلاقة المنطقيَّة والدّلاليَّة بين اختلاف النَّظرتَيْن: الإسلاميَّة، والغربيَّة إلى الإنسان، وقضيَّة التقدُّم؟ في الإجابة عن هذا السؤال الأساس، تُطرح الفرضيَّة الرئيسة وهي أنّ اختلاف الأُسُس والمباني الأنثروبولوجيَّة بين الإسلام والغرب يُعَدُّ العامل الرئيس، أو بالحدِّ الأدنى أحد العوامل الرئيسة للاختلاف في النَّظرة إلى موضوع التقدُّم والتَّنمية.

من جملة خصائص الإنسان الَّتي تُعَدُّ سببًا لمعرفته الصَّحيحة، ولديها الأثر الكبير على تقدّمه، هي: الاختيار، وأنه ثُنائيّ البُعْد[1]، وأنّه خالد[2]. والنُّقطة المُهمّة الأخرى الَّتي تُسلّط الضَّوء على الفجوة بين وجهة نظر الإسلام، ووجهة النَّظَر اللِّيبراليَّة الغربيَّة هي، أصالة تربية الإنسان وتقدّمه الروحيّ والمعنويّ في البُعْدَين: الفرديّ، والاجتماعيّ بوصفهما مُؤشّرَيْن أساسين للتّقدُّم. وإذا قسّمنا عناصر التقدُّم ومُؤشّراته إلى فئتين، ماديَّة وروحيَّة-معنويَّة، فإنّ المؤشرات الرُّوحيَّة-المعنويَّة في الإسلام لها بالتأكيد قيمة وأصالة ذاتيَّة وغائيَّة؛ ما يعني أنّ التقدُّم المنشود في الإسلام يقوم على الأخلاق، ومحوريَّة التربية[3].

يحاول عالم الاجتماع بارسانيا أن يشرح الاختلاف الأنثروبولوجيّ بين الخطابَيْن: الإسلاميّ، والغربيّ، من خلال الكلمة الأساسيَّة والمفتاحيَّة ونظريَّة «الفطرة»[4]. وهو يرى في هذه المحاولة، أنّ الإنسان مُتعدِّد الأبعاد، ويسعى إلى تقدير قيمة الأمور المتعالية والقدسيَّة وأهميتها، وأن لا يغفل عنها، فضلًا عن الالتفات إلى

1- البعد الجسدي، والبعد الروحي.

2- رجبي، محمود (1380). انسان شناسي (سلسله دروس انديشه هاي بنيادين اسلامي). قم: مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني(ره): 149 - 166.

3- ذوعلم، علي (1391). پيشرفت تربيت محور، مطالعات الگوي پيشرفت اسلامي ايران، سال اول، شماره، 2 زمستان: 189 - 190.

4- پارسانيا، حميد (1390). مبناي انسان شناختي توسعه از منظر شهيد مطهري. همايش الگوي اسلامي ايراني پيشرفت از نگاه شهيد مطهري. قم: دانشگاه باقر العلوم: 67.

الأمـور المادِّيَّـة والدُّنيويَّـة. وفـي الخطـاب الإسـلاميّ ـ بمـا فـي ذلـك مقاربـة الأسـتاذ مطهـري ـ تحافـظ الفطـرة بصفتهـا جوهـر الإنسـان، علـى مبـادئ القيـم الإنسـانيَّة بشـكلٍ ثابـت، ومسـتدام، وشـامل، على طـول الزمـن، كمـا تحافـظ دائمًـا علـى هواجـس الإنسـان واهتماماتـه فـي مـا يتعلّـق بجوانـب حياتـه المعروفـة، وغيـر المعروفـة: الدنيويَّـة، والأخرويَّـة، المحـدودة، واللّامحـدودة.

أمّـا فـي الخطـاب الحداثـيّ، فـإنّ تعريـف الإنسـان يسـتند، بشـكلٍ أسـاس، إلـى التجربـة، وهـو ذو وجـهٍ مـادّيٍّ؛ إذ تقـوم ماهيَّـة الإنسـان فـي هـذا الخطـاب علـى مبـادئ، مـن جملتهـا: إنّـه أُحـاديّ البُعْـد، إضافـة إلـى الاهتمـام الشـديد بمخرجـات القـوى الجسـمانيَّة، مثـل: التَّلـذُّذ والتمتُّـع، وطلـب المنفعـة المادِّيَّـة والدنيويَّـة، والميـل نحـو الاسـتهلاك وغيرهـا[1]. وقـد تشـكّلت إسـتراتيجيَّة الغـرب فـي التَّنميـة علـى أسـاس البنـاءات، والأُسُـس النَّظريَّـة للإنسـانويَّة والعلمانيَّـة. وهكـذا، تـمّ اختـزال الإنسـان ليكون بمسـتوى حيـوانٍ اقتصـاديّ، نفعـيّ، تلـذُّذيّ، وسُـلطويّ، ومحـرّكٍ لحركـة المجتمـع. لـذا، تحـوّل الاسـتهلاك، والتنافـس، واللّـذَّة، والثـروة، والتّجـدُّد، والسـرعة، والرّفـاه، والحرِّيَّـة، إلـى قيـم سـماويَّة للتنميـة الغربيَّـة. بالطَّبـع، لقـد تـمّ الاهتمـام (فـي الوقـت نفسـه) بالأخـلاقً الدنيويَّـة، الأداتيَّة ـ الذرائعيَّـة، والعلمانيَّـة بصفتهـا الرافعـة المُنظّمة لسُـلوكيّات أفـراد المجتمـع مـن أجـل تحقيـق القيـم الحيوانيَّـة. وقـد طُرحـت فـي قالـب الأخـلاق المهنيَّـة، ومهـارات الحيـاة بـدلًا مـن الأخـلاق المُتَمحـورة حـول السَّـعادة والتَّعالـي.

## الإطار النَّظَريّ

يجـب أن يقـوم الإطـار النَّظـريّ، لهـذا المقـال، علـى أنثروبولوجيـا ميتانظريَّـة، تقـع فـي مسـتوى نظريّـات «المسـتوى الثانـي» ومصافـه[2]. ويسـعى هـذا المسـتوى مـن النَّظريّـات إلـى بحـث الأُطُـر الفكريَّـة اللّازمـة لقيـاس ملاك نظريَّـة مـا مـن حيـث قدرتهـا التبيينيَّـة (التوضيحيَّة/التفسـيريَّة)، كمـا يُوفّـر للباحـث سـياق فهـم للقضايـا الاجْتِماعِيَّـة والسياسـيَّة بطريقـةٍ غيـر مباشـرة، مـن خـلال التركيـز علـى قضايـا أنطولوجيَّـة، ومعرفيَّـة،

1- نبـوي، عبـاس (1375). انسـان وجامعـه مطلـوب توسـعه يافتـه از ديـدگاه اسـلام. مجموعـه مقـالات اوليـن همايـش اسـلام وتوسـعه. دانشـگاه شـهيد بهشـتي: 73.

2- Second order theorizing.

وأنثروبولوجيَّة[1]. على هذا الأساس، يُحاول، هذا المقال، من خلال إبراز أثر الأنثروبولوجيا وأهمّيّتها أن يدرس تأثير ذلك على اختلاف المقاربتَيْن: الإسلاميَّة، والديمقراطيَّة اللّيبراليَّة في رسم التقدُّم والتَّنمية.

## صياغة المفاهيم

هناك اختلافات ذات دلالة حاسمة بين المفاهيم الرئيسة والمفتاحيَّة للإسلام والديمقراطيَّة اللّيبراليَّة. فعلى سبيل المثال، وعلى الرّغم من الاقتراب الدلاليّ الظاهريّ بين المفاهيم الأساسيَّة الخمسة: التَّنمية، والتقدّم، والنُّموّ، أو الرشد، والتَّعالي/التّسامي، والتكامل، يمكن الادِّعاء أنّ استخدام تلك المفاهيم ـ في حدّ ذاته ـ يُظهر اختلاف الأُسُس الأنثروبولوجيَّة بين الغرب والإسلام، والَّتِي سنتطرّق إليها في ما يلي:

### 1. التَّنمية:

يعتقد «مايكل تودارو» التَّنمية مسارًا مُتعدِّد الأبعاد، يستلزم تغييراتٍ أساسيَّة في البِنْيَة الاجْتِماعِيَّة، وفي طريقة فهم عامّة النَّاس، وفي المؤسَّسات الوطنيَّة وفي تسريع النُّموّ الاقتصاديّ، وفي التَّخفيف من اللَّامُساواة، والقضاء على الفقر المطلق من جذوره. ويجب على التَّنمية أن تُظهر بأنّ النّظام الاجتماعيّ ككلّ واحد، يتحرّك نحو وضعٍ، أو حالةٍ من الحياة تكون أفضل من النَّاحية المادِّيَّة والمعنويَّة، من خلال انسجام النظام الاجتماعيّ وتناغمه مع الحاجات الأساسيَّة المُتنوّعة، ورغبات الأفراد، والجماعات الاجْتِماعِيَّة[2].

في التَّعاريف الجديدة للتنمية، تمّ الاهتمام بالأخلاقيّات، والقيم الإنسانيَّة، بوصفهما جزءين لا ينفكّان عن التَّنمية، وبأنّ الأخلاقيّات يمكن أنْ تؤثّر على الجوانب: الاقتِصادِيَّة، والسّياسيَّة، والاجْتِماعِيَّة للتنمية تأثيرًا ملحوظًا، وفي حال عدم الالتفات إلى تلك الأخلاقيّات، ستواجه التَّنمية البشريَّة مشكلات وانحرافاتٍ جدّيَّة[3]. ويَعتقد دنيز غولت بصفته مُؤسّس التَّنمية الأخلاقيَّة، أنّ موضوعاتٍ من

1- مشير زاده، حميرا (1386). تحول در نظريه هاي روابط بين الملل. تهران: سمت: 6 - 7.

2- تودارو، مايكل (1387). توسعه اقتصادي در جهان سوم. ترجمه: غلامعلي فرجامي. تهران: كوهسار: 135.

3- Marangos, John and Astroulakis, Nikos, (2009), the institutional foundation of development ethics, Journal of Economic Issues, XLIII (2): 18.

قبيل العادات والتقاليد، وعلم السُّكَّان، والثقافات المحلِّيَّة، والأخلاقيّات، والقيم هي جزءٌ من مصاديق التَّنمية. ويرى أنّ الإجابة عن هذه الأسئلة الثلاث في نماذج التَّنمية أمرٌ ضروريّ: ما معنى الحياة الجيّدة؟ ما الأساس والمبنى لتنفيذ العدالة في المجتمع؟ ما الَّذِي يجب أن يقوم به البشر من أجل التّناغم مع الطبيعة والمحافظة عليها لأجل الأجيال اللّاحقة[1]؟ وتقوم الإجابة عن هذه الأسئلة ـ إلى حدٍّ كبيرٍ ـ على النِّظام القيميّ الحاكم على أيّ مجتمعٍ، ويمكن أنْ يكون هناك إجاباتٍ متفاوتة لدى كل بلدٍ وشعب. وبشكلٍ موجزٍ، يجبُ الأخذ في الحِسْبان في تعريف التَّنمية مجموعة من الأُسُس، والَّتِي من أهمِّها:

- أن نفهم التَّنمية بوصفها مقولةً قيميَّةً.
- أن نَعُدَّها مسارًا مُعقّدًا، ومُتعدّد الأبعاد.
- أن نلتفت إلى ارتباطها بمفهوم التحسين، والتقدُّم، وقربها منه[2].

**2. العلاقة بين مفهوم التقدّم والتَّنمية:**

«التقدّم»[3]؛ بمعنى الترقّي والارتقاء؛ أي المُضِي قُدُمًا بخصوص عملٍ، أو مقصد. وإذا ما فسرّنا مفهوم التقدّم من خلال مفهومين آخرين؛ أي «النُّمُوّ/الرُّشد» و«التَّكامل»، فسوف يتّخذ هذا المفهوم معنًى أدقّ وأعمق في الأنموذج الإسلاميّ ـ الإيرانيّ. «التقدُّم» في هذا الفهم؛ بمعنى النُّمُوّ التدريجيّ والشّامل (المادِّيّ والمعنويّ) لمستويات الحياة بشكلٍ نوعيٍّ باتجاه الوضعيَّة المنشودة. إنّ اتّساع هذه الكلمة هو أوسع من كلماتٍ ضيّقة ومحدودة، مثل: «التَّنمية»[4] الَّتِي تهدف فقط إلى بناء قدرات النّظام السّياسيّ لبلدٍ ما، من أجل تحقيق الظروف القياسيَّة الاقتِصادِيَّة (الرفاه)، الأمنيَّة (الاستقرار السِّياسيّ) والثقافيَّة (التَّنمية الفكريَّة).

المقصود من التقدُّم هو التحوُّل المُتَكامل؛ بحيث تتحوَّل القابليّات والمواهب الفرديَّة والجماعيَّة من القوة إلى الفعل. وبتعبيرٍ آخر، تصبح فعّالة. وعلى هذا

1- Goulet, D. (1997). Development Ethics: a New Discipline, International Journal of Social Economics, 24 (11), P. 1165 - 1168.

2- ازكيا، مصطفي؛ غفاري، غلامرضا (1387). جامعه شناسي توسعه. تهران: كيهان (چاپ هفتم): 8.

3- progress.

4- Development .

الأساس، يمكن القول: إنّ التقدُّم عبارة عن الحركة الواعية عن طريق الإرادة الفرديَّة والاجْتِماعِيَّة، من حالةٍ غير صحيحة، أو غير مرغوبٍ بها إلى حالة ووضعيَّة أفضل؛ بحيث إنّ الوصول إلى تلك الوضعيَّة هو من أهداف النّاس وآمالهم[1]. وفي الفكر الإسلاميّ، التقدُّم عبارة عن التحوُّل الأساس والبِنْيويّ في الحياة الفرديَّة والاجْتِماعِيَّة، من حيث الكمّ والنّوع. ووفقًا للمقاربة الإسلاميَّة، لا يشتمل التقدُّم على الجوانب المادِّيَّة فحسب؛ بل يتضمّن أيضًا الجوانب المعنويَّة من الرُّشد الإنسانيّ وتساميه. في الواقع، تشتمل «السَّعادة»، في هذه النَّظرة، على جانِبَيْن اثنين: مادِّيّ، ومعنويّ؛ يتحقّقان من خلال «التقدُّم»[2]. وفي نظرةٍ إجماليَّة، إنَّ التقدُّم هو زيادة القدرة الوجوديَّة، والرُّشد، والمتعالي المعنويّ؛ وليس مجرَّد زيادة رفاهيَّة النّاس المادّيَّة. ومن مجموع التعريفات السَّابقة، يمكن أن نستنتج تعريف التقدُّم بأنه «عمليَّة تُحدث تغييرًا مُسْتمرًّا في الأدوات، والقوانين، والعلاقات الماديَّة، والروحيَّة، والاجْتِماعِيَّة للحياة؛ من أجل تحقيق تكامل المجتمع، وخلق سياقٍ لظهور المواهب البشريَّة؛ بحيث يتمّ توفير الرغبات الإنسانيَّة الأصيلة في إطار أحكام الإسلام، وفي اتِّجاه الأهداف الإسلاميَّة. ويتضمَّن هذا التعريف الالتفات إلى مفاهيم، مثل: الديناميكيَّة، والتحوُّل، والكمِّيَّة، والنَّوعيَّة، والحركة من نظام تقليديّ نحو نظام حديث، والاهتمام بجميع الجوانب الوجوديَّة للبشر، والقيم الإنسانيَّة؛ من أجل إنتاج الثروة، والقدرة، والتضامن، والمعرفة»[3].

---

1- زيبايي، حسن (1390). مطالعه اي درباره نسبت ماهوي پيشرفت وعدالت؛ پيشرفت بهمثابه عدالت. خردنامه؛ عدالت در الگوي اسلامي-ايراني پيشرفت. تهران: انتشارات همشهري: 249.

2- اميدي، مهدي (1390). نسبت عدالت وپيشرفت با رويكرد به انديشه اسلامي. خردنامه؛ عدالت در الگوي اسلامي-ايراني پيشرفت، تهران: انتشارات همشهري: 186.

3- اكبري، نعمت الله (1378). نگرش متدولوژيك برتفاوت وتعدد در مفاهيم توسعه: مباحثي از توسعه اقتصادي در ايران. اصفهان: هشت بهشت: 108؛ خليليان اشكذري، محمد جمال (1381). اسلام وتوسعه. قم: مركز مطالعات فرهنگي حوزه علميه: 21؛ ميسرا، پراساد (1364). برداشتي نو از مسائل توسعه. ترجمه حميد فراهاني راد. تهران: سازمان برنامه وبودجه: 6؛ جهانيان، ناصر (1389). «پيشرفت عادلانه ووظايف دولت ديني»، اقتصاد اسلامي، سال نهم، ش 35 (پاييز): 45.

### 3. مفهوم التَّكامل والتَّعالي:

الهدف في الرُّؤية الكونيَّة الإسلاميَّة هو، وصول الإنسان إلى الكمال والسّعادة الأخرويَّة، كما أنّ اكتساب السعادة يمرّ أيضًا عن طريق الأداء، والعمل المادِّيّ. فالوصول إلى «المعنويَّة/الرُّوحيَّة» وتحصيلها هي أحد المؤشرات البِنْيويَّة للأنموذج الإسلاميّ ـ الإيرانيّ للتقدُّم، والَّذِي يحدّد الاختلاف بين نسختي: التَّنمية الإسلاميَّة، والغربيَّة؛ لأنّ المعنويَّة هي روح التقدُّم الواقعيّ في جميع المجالات والقضايا[1]. ويعتقد بعض المفكّرين، مثل: مرتضى مطهري بأنّ علينا أن نُعبّر عن محدوديَّة مفهوم «التقدّم»، وأن نُقرّب أنفسنا أكثر من مفهوم «التكامل». بعبارةٍ أخرى، التَّكامل من هذه الزاوية والمنظار، هو مفهومٌ أكثر كمالًا، وإنسانيَّة، وتعاليًا، ورقيًّا من مفهوم التقدُّم. وضمن شرحه للفرق بين التوسُّع الأفقي والعمودي للإنسان، يُقوِّم الأستاذ مطهري الإيمان بوصفه حركةً صعوديَّةً وعموديَّة، والعلم والتَّنمية البشريَّة بوصفهما حركتين أفقيَّةً ونحو الأمام، ويذكر أنّ التكامل هو حركة من مستوى إلى مستوى أعلى على نحوٍ طولي، في حين أنّ التقدُّم يكون بشكلٍ أُفقيّ، وهو أمرٌ صحيحٌ أيضًا[2]. ومن وجهة نظر الأستاذ مطهري إنّ «أيّ تكاملٍ هو تقدّمٌ أيضًا؛ ولكن ليس كلّ تقدُّم هو تكامل؛ لأنّه يكمن التّعالي والتّسامي في مفهوم التكامل، وهو على عكس مفهوم التقدُّم، فإنّه ـ أي التكامل ـ يصدق بالنسبة إلى التوسُّع الأفقيّ أيضًا»[3]؛ لذا، «من المُمْكن أن يكون المجتمع قد تطوّر وتقدّم، ولكنّه لم يتكامل»[4]، والنّتيجة هي أنّ النسبة القائمة بين مفهوم التكامل، وبين التقدُّم والتَّنمية هي علاقة العموم والخصوص المطلق من النَّاحية المنطقيَّة.

يبدو أنّ اختيار كلمة «التقدُّم» في تركيب الأنموذج الإسلاميّ ـ الإيرانيّ، من قِبَل مُرْشد الثورة الإسلاميَّة أيضًا كان مرافقًا لهذا الفكر الفلسفيّ ـ المعرفيّ والحافز

---

1- امين مقدسي، محمد جواد (1390)؛ «پيشرفت به جاي توسعه». روزنامه رسالت، ش 7259، 18 ارديبهشت، ص6. (انقلاب اسلامي).

2- مطهري، مرتضي، (1374) ؛ تكامل اجتماعي انسان. تهران: انتشارات صدرا (چاپ نهم): 12 - 13.

3- مطهري، مرتضي، (1385) ؛ يادداشت هاي استاد مطهري (ج 10). تهران: انتشارات صدرا: 377 - 378.

4- المصدر نفسه: 401.

الإلهيّ ـ التوحيديّ. وانطلاقًا ممَّا ذكرناه، سوف تتحقَّق في خطاب «الحضارة الإسلاميَّة الجديدة» مجموعة أمور منها: العقلانيَّة، والمعنويَّة، والعدالة، والحرِّيَّة، والرشد الشامل، وسترسو حضارةٌ هادفة، مُحدّدة المعايير، وذات مغزى للإنسانيَّة، وتصلح لتكون أُنموذجًا للحياة الإسلاميَّة.

هناك مفهومٌ آخر قريبٌ من مفهوم التكامل وأسلوبه، ويتضمّن مستوى أعلى من التقدُّم، وهو مفهوم «التّسامي/التّعالي». وقد ورد هذا التعبير في العديد من الآيات القرآنيَّة، كما في الآية 61 من سورة النساء[1]، حيث يشير العلَّامة الطباطبائي في تفسير الميزان أنَّ كلمة «تعالوا» في هذه الآيات، يمكن أن تأتي بمعنى آخر غير «المجيء»؛ إذ يمكن أن تأتي بمعنى «تعالى الى الأعلى». وقد تمّ طرح هذا التصوُّر؛ بسبب الاختلاف المفاهيميّ بين كلمة «تعال» وكلمة مثل: «اطلعوا». في الأدب العربيّ الفصيح، إذا كان شخصٌ ما عند سفح جبلٍ وأراد أن يأمر شخصًا آخر بالصّعود إلى قمّة الجبل، فيقول له: «اذهب إلى الأعلى»؛ أي اطلع، وإذا كان هذا الشخص في أعلى الجبل وآخر عند سفح الجبل، ويريد أن يأمره بالصّعود إلى قمَّة الجبل، فيقول له: «تعال»؛ أي «تعال إلى الأعلى»[2].

**4. النّسبة بين مفهوم «الرُّشْد» و«التَّنمية»:**

بعض الكُتّاب يتّخذ لفظ «التَّنمية» مُرادفًا للمعنى «الرُّشْد/النّمُو» في القرآن، في حين أنّ «الرُّشْد» غير «التَّنمية». صحيحٌ أنّ هناك بعض أوجه الشبه بين «الرُّشد» والتَّنمية»، ولكن هناك بعض الاختلافات فيما بينهما من حيث الأُسُس والأهداف. بعبارةٍ أخرى، من الأفضل في الثقافة والمعارف الإسلاميَّة استخدام كلمة «الرُّشد» بدلًا من كلمة «التَّنمية». وقد ورد لفظ الرشد وتركيباته المختلفة تسعة عشرة مرة في القرآن الكريم. والآية 256 من سورة البقرة هي الأكثر استخدامًا في هذا المجال، كما جاء معنى «الرشد» مقابل «الغيّ»: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ

---

1- ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيۡتَ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودٗا﴾.

2- يقول العلامة الطباطبائي في ذيل تفسير هذه الآية المباركة: تعالوا بحسب الأصل أمر من التعالي وهو الارتفاع. راجع: تفسير الميزان، دار الأعلمي، بيروت، 1991م، ج4، ص413؛ وسفري، عليرضا (1383)، وحي در آيينه قرآن، عرفان وبرهان. بينات، سال يازدهم، شماره، 3 پياپي: 96 .

﴿ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾[1]. ويقول العلّامة الطباطبائي في تفسير الميزان:

«والرُّشد بالضّمِّ والضّمّتين: إصابة وجه الأمر، ومحجّة الطريق، ويُقابله الغيّ، فهما أعمّ من الهدى والضَّلال، فإنّهما إصابة الطريق الموصل وعدمها على ما قيل، والظّاهر أنَّ استعمال الرُّشد في إصابة محجَّة الطريق من باب الانطباق على المصداق، فإنّ إصابة وجه الأمر من سالك الطريق أن يركب المحجّة وسواء السبيل، فلزومه الطريق من مصاديق إصابة وجه الأمر»[2].

لقد قسّم الأستاذ مرتضى مُطهّري الرُّشد إلى رشدٍ فرديّ-أخلاقيّ، ورُشدٍ اجتماعيّ، وذلك في أبعادٍ مُتنوّعة أيضًا. ويربط بحث قيادة المجتمع والأمة أيضًا في الأبعاد المعنويَّة، والإلهيَّة، والاجْتِماعِيَّة بمقولة «الرشد» على أساس التعاليم القرآنيَّة، والتعاليم الوحيانيَّة[3]. ويُصرّح قائلًا: «رشد الإنسان، رشدٌ اكتسابيّ؛ فرُشد الإنسان، بالدرجة الأولى، ليس بغريزيٍّ؛ حتى في حدود الحياة الحيوانيَّة. وهو غير محدود بالحياة الحيوانيَّة والطبيعيَّة؛ بل شاملٌ للحياة الأخلاقيَّة، والأُسريَّة، والاجْتِماعِيَّة، والسِّياسيَّة، والدينيَّة، ولا يقتصر على الوقت الحاضر؛ بل يشمل الماضي، وخاصَّةً المستقبل»[4].

## تشابك العدالة والتقدُّم في المقاربة الأنثروبولوجيَّة للإسلام

إذا عُدّت «العدالة» أحد أهمّ عناصر تقدُّم المجتمع، فإنّ ذلك لن يتحقّق من دون وجود أفرادٍ ينادون بالعدالة ويطالبون بها؛ إذ يجب أن يكون في المجتمع مَن ينظر إلى «العدالة» بوصفها عنصرًا أساسًا للتقدُّم فيتجنّبون التعدّي على حقوق الآخرين، والجشع، من خلال بناء الذّات، والتمتّع بإرادةٍ قويَّة، ويدعون الآخرين إلى العدالة. ومِنْ ثَمَّ، يُشكّلون المجتمع العادل. وهكذا، يتحقَّق «قيام الناس بالقسط»؛

1- سورة البقرة: الآية 256.

2- طباطبايي، سيد محمد حسين (1377). الميزان (ج2). ترجمه: سيد محمد باقر موسوي همداني. قم: انتشارات جامعه مدرسين: 59.

3- مطهري، مرتضي، (1378). مجموعه آثار (جلدهاي سوم وچهارم). تهران: انتشارات صدرا: 315 - 326.

4- مطهري، مرتضي، (1378)، مصدر سابق، ج1: 499.

وهو ذلك المسار نفسه الَّذي اتّبعه الأنبياء من أجل التقدُّم الشامل والثابت[1]؛ وهو تربية أفرادٍ وإعدادهم لأجل أن يتمكّنوا من تمهيد هذا المسير.

من جهةٍ أخرى، لا يمكن للعدالة أن تتحقَّق بمجرَّد استنادها إلى القانون، والضّوابط، والإكراه؛ بل يجب على العدالة الراسخة والشاملة أنْ تتبلور في عمل أفراد المجتمع وإرادتهم، إضافة إلى المؤسّسات الاجْتِماعِيَّة. وبعبارةٍ أخرى، يحتاج ذلك العنصر إلى دعم العناصر التربويَّة للأفراد: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[2]. فمن دون التربية الصحيحة والعميقة والمتوافقة مع العناصر الأساسيَّة للتقدّم المنشود، لا يمكن لدورة تقدُّم المجتمع أن تتحرَّك. وليس فقط العدالة؛ بل إنَّ الاستقلال، والحرِّيَّة، والرّفاه، وسائر عناصر التقدُّم في الحياة الموضوعيَّة للمجتمع أيضًا لن تتحقّق من دون الاتِّكاء على «التربية». على هذا الأساس، الأنموذج الإسلاميّ ـ الإيرانيّ للتقدُّم، هو أُنموذجٌ يتمحور حول التربية، ويسعى إلى تحقيق «التقدُّم» عن طريق الرُّشد التربويّ للمجتمع، ونيل فئات المجتمع وأفراده البلوغ العقلانيّ، وتسامي الدَّوافع المعنويَّة. وفي هذا المسار، يُنظر إلى الأخلاق المُتَعَالية والمُتَمَحورة حول السَّعادة، والقيم البِنْيويَّة الآنفة الذكر بوصفها نواةً رئيسةً لعناصر التقدُّم، والمؤثّرة في ميادين الحياة الاجْتِماعِيَّة، والفرديَّة، وتوجُّه تلك القيم[3].

## أُسُس أنثروبولوجيا الرشد والتقدُّم في الفكر الإسلاميّ

### 1. الأنثروبولوجيا في نصّ الوحي:

بناءً لتعاليم القرآن الكريم، تقوم حقيقة الإنسان على ثلاثة مبادئ: الاختيار، الفطرة، والسعادة؛ وهي تشمل جميع الأبعاد الوجوديَّة للإنسان، وبرامج حياته؛ ويؤدّي عدم التفات نماذج الحياة وبرامجها واعتنائها ـ بما في ذلك السِّياسيَّة، والثقافيَّة، والاقتِصادِيَّة ـ بتلك المبادئ، إلى حدوث فجواتٍ، وثغراتٍ، لا يمكن إصلاحها في النظريّات والنماذج. وعلى أساس مختلف آيات القرآن الكريم[4]، فإنّ

1- سورة الحديد: الآية 25.

2- سورة آل عمران: الآية 104.

3- ذوعلم، علي (1391). مصدر سابق: 197.

4- سورة الإنسان: الآية 3؛ سورة الروم: الآية 30؛ سورة الشمس: الآيات 8 - 9 - 10.

الإنسان حرٌّ في اختيار مسارات حياته. ولا يعني ذلك الاختيار والحريَّة أن يكون الإنسان تائهًا متروكًا، وبلا ماهيَّة؛ بل لديه في أعماق وجوده ميلٌ إلى الخير، والجمال. وهذا الميل الداخليّ والفطرة الخالصة الكامنة في الوجود الإنسانيّ، هو المُحرّك الأساس، ومبدأ رشده وتقدّمه، والدّاعي للإنسان نحو السعادة الحقيقيَّة والمقصد النّهائيّ. على هذا الأساس، العنصر الرئيس في المدرسة الإسلاميَّة القرآنيَّة، هو تأكيد هذا الرّأسمال والسّعادة الحقيقيَّة؛ وهذا الأمر ناشئٌ من أنّ معرفة مبدأ الإنسان وغايته تُعدُّ مسألة إيصال الإنسان إلى السَّعادة الحقيقيَّة عن طريق إيقاظ فطرته الباحثة عن الكمال والطالبة للجمال، أهمّ من أيّ شيءٍ آخر. بناءً عليه، يتّخذ مفهوم التَّنمية والتجديد معنًى فطريًّا، ويهتمّ بفطرة الإنسان، وروحه الإلهيَّة، وسعادته الحقيقيَّة أكثر من اهتمامه بجسده.

في النَّتيجة، من وجهة نظر الإسلام إنّ أهم خصائص الإنسان عبارة عن:

- كونه مركبًا من الجسد والروح[1].
- الروح مثل حقيقة الإنسان وكماله وبقائه[2].
- غائيَّة خَلق الإنسان بالتناغم مع غائيَّة الوجود[3].
- التمتُّع بالكرامة الذاتيَّة والاكتسابيَّة في الوقت نفسه[4].
- محوريَّة تكليف الإنسان وتحمّله للمسؤوليَّة أمام الله، وأمام ذاته والآخرين[5].

**2. الإنسان أساس التقدُّم وركيزة التغييرات:**

كان البحث عن مُحرّك التغيير والتحوُّل في التاريخ والاجتماع، بين العلماء والمفكرين بحثًا مُثيرًا للجدل وشاسعًا. وقد طرح فلاسفة التاريخ والسِّياسة، وبعض مُفكِّري العلوم الاجْتِماعِيَّة فرضيّاتٍ مختلفة حول كيفيَّة التغييرات الاجْتِماعِيَّة، وعوامل تلك التغييرات. وعملت كلّ نظريَّة على توضيح ماهيَّة التغييرات الاجْتِماعِيَّة وأسبابها، وعوامل إيجادها، والتحوُّلات في الفرد، والمجتمع، بالنظر إلى أُسُسها

1- سورة المؤمنون: الآية 14.

2- سورة السجدة: الآية 11.

3- سورة الذّاريات: الآية 56.

4- سورة الإسراء: الآية 70؛ سورة الحجرات: الآية 13.

5- سورة الإسراء: الآية 36.

الفلسفيَّة، ورؤيتها الكونيَّة[1]. وفي تصنيفٍ كلّيٍّ، يمكن تقسيم النَّظَريَّات المطروحة حول التحوُّلات السِّياسيَّة والاجْتِماعِيَّة إلى مجموعتين:

المجموعة الأولى: هي تلك الرُّؤى الَّتي تعتقد أنّ التغييرات والتحوُّلات السياسيَّة والاجْتِماعِيَّة تحصل لأسبابٍ بِنْيويَّة. وتحظى هذه النَّظرة على تأييد الأكثريَّة.

المجموعة الأخرى: هي رؤية بعض مُفكّري العلوم الاجْتِماعِيَّة الَّذين يحسبون أنّ التغيير والتحوُّلات إراديَّة ومرتبطة بالإنسان[2]. ويُعَدُّ هانتيغنتون من جملة الَّذين يختزلون إحداث التغيير والتحوُّل في المجتمع بالمؤسَّسات والتنظيم المُؤسّساتي. ومستلهمًا آراء آلكسي دوتوكفيل وتعاليمه الَّذي كان يرى ظهور الهيئات والجمعيّات نتيجةً ضروريَّة للتنمية والمساواة[3]، يعتقد هانتيغنتون أنّ النِّظام السِّياسيّ يكون كفوءًا وجديرًا عندما يتمتّع بدرجةٍ كبيرةٍ من المَأْسَسة والتنظيم؛ أي أن تكون مُؤسّساته وأنظمته التحتيَّة مُتعدِّدة وثابتة بمقدارٍ كافٍ، وتتمتّع بالقيمة عند الناس. ويقول: إنّ المؤسّسات والمُنظّمات هي التجلّي السُّلوكيّ لتوافقٍ أخلاقيّ، وعلى أساس المنفعة والمصلحة المُتبادلة. وكلَّما أصبحت القوى الاجْتِماعِيَّة أكثر تجرُّدًا، وجب أنْ تصبح أيضًا المؤسّسات السياسيَّة في المجتمعات أكثر تعقيدًا واقتدارًا. وذلك التحوُّل لم يتحقَّق بعد في الكثير من الدول النَّامية في القرن العشرين. فالقوى الاجْتِماعِيَّة في تلك البلاد قويَّة، ولكن مؤسّساتها السِّياسيَّة ما زالت تقليديَّة؛ إذ لا تزال، السُّلطات التشريعيَّة، والتنفيذيَّة، والسُّلطات العامَّة، والأحزاب السِّياسيَّة فيها هشّة، وغير مُنظّمة[4].

بناءً لرؤية المُفكّرين المسلمين، إنّ عوامل التغييرات والتحوُّلات الأساس، هي

---

1- روشه، گي (1383). تغييرات اجتماعي. ترجمه: منصور وثوقي. تهران: نشر ني: 78؛ ملكوتيان، مصطفي (1384). سيري در نظريه هاي انقلاب. تهران: نشر قومس.: 32؛ مطهري، مرتضي، (1384) فلسفه تاريخ (ج1). تهران: انتشارات صدرا؛ رفيع پور، فرامرز (1377). توسعه وتضاد. تهران: شركت سهامي انتشار: 92.

2- لكزايي، نجف (1382). انديشه ي سياسي آيت الله مطهري. قم: انتشارات بوستان كتاب: 277.

3- بديع، برتران (1383). توسعه سياسي. ترجمه: احمد نقيب زاده. تهران: نشر قومس (چاپ سوم): 94.

4- هانتينگتون، ساموئل (1375). سامان سياسي در جوامع دستخوش دگرگوني. ترجمه: محسن ثلاثي. تهران: نشر علم: 18 - 22.

عوامـل ثقافيَّـة، وتعبّـر عـن رغبـة النّـاس وإرادتهـم، قبـل أن تكـون بِنْيويَّـة ومؤسّسـات حكوميَّـة. ويطـرح «السـيّد محمـد باقـر الصـدر» فـي بحثـه للسُّـنَن الإلهيَّـة فـي القـرآن الكريـم، مُستفيدًا مـن الآيـة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[1]، النظريَّـة الآتيـة، وهـي: إنّ علّـة العلـل لتمـام التغييـرات والتحـوُّلات هـي «رغبـة الإنسـان نفسـه وإرادتـه»، وعندمـا توضـع تلـك الرغبة بجانـب فكرةٍ جديدة، فسـوف تغيّـر اتِّجاهها. وبنـاءً لنظريَّـة الشـهيد الصـدر حول «المحتوى الداخليّ للإنسـان»، يُشـكّل الفكـر والإرادة ضميـر الإنسـان؛ بحيـث إنّـه بامتزاجهمـا معًـا تتحقّق أهـداف الإنسـان. وبناءً عليـه، بعد أن يتغيّـر فكـر الإنسـان واعتقـاده، سـوف يتغيّـر عملـه. وهكـذا، يُعَـدُّ التغييـر فـي المحتـوى الدَّاخليّ للإنسـان، عاملًا مصيريًّـا. ويقـول السـيِّد الصـدر فـي هـذا الصَّـدد:

«...وبالامتـزاج بيـن الفكـر والإرادة، تتحقَّـق فاعليَّـة المسـتقبل ومحركيّتـه للنشـاط التاريخـيّ علـى السَّـاحة الاجْتِماعِيَّـة... وبهـذا، صـحَّ القـول بـأنّ المحتـوى الداخلـيّ للإنسـان هـو القاعـدة لحركـة التاريـخ؛ فالبنـاء الاجتماعـيّ العلـويّ، بـكل مـا يضـمّ مـن علاقـاتٍ، وأنظمـةٍ، وأفـكارٍ، وتفاصيـل، مرتبـط بهـذه القاعـدة، ويكـون تغيّـره وتطـوُّره تابعًـا لتغيّـر هـذه القاعـدة وتطوُّرهـا، فـإذا تغيّـر الأسـاس تغيّـر البنـاء العلـويّ، وإذا بقـي الأسـاس ثابتًـا بقـي البنـاء العلـويّ ثابتًـا. فالعلاقـة بيـن المحتـوى الداخلـيّ للإنسـان والبنـاء الفوقـيّ للمجتمـع، علاقـة تبعيَّـة...»[2].

## الجوانب الأنثروبولوجيَّة المختلفة للتقدُّم في المقاربة الإسلاميّة

### 1. الجانب المعرفيّ:

مـن لـوازم معرفـة مختلـف الظواهـر، اسـتخدام مصـادر وأدوات معرفيَّـة متناسـبة مـع كلّ ظاهـرةٍ. والله تعالـى قـد جهّـز الإنسـان بأربعـة أنـواعٍ مـن أدوات المعرفـة: العقـل، والحـسّ، والشـهود العرفانـي والوحـي والإلهـام[3]. فالعقـل يُـدرك المفاهيـم الكلِّيَّـة وهـو غيـر قـادرٍ علـى تشـخيص الجزئيَّـات. وأمّـا نطـاق الحسّ فهـو الأمـور الماديَّة والملموسـة

1- سورة الرّعد: الآية 11.

2- صـدر، سـيد محمـد باقـر (1381). سـنت هـاي تاريـخ در قـرآن (تفسـير موضوعـي). ترجمـه: سـيد جمـال الديـن موسـوي اصفهانـي. تهـران: انتشـارات تفاهـم: 146.

3- حسـين زاده، محمـد (1380). مبانـي معرفـت دينـي. قـم: موسسـه امـام خمينـي (چـاپ سـوم): 43.

فقـط، ولا يسـتطيع الحكـم أبـدًا حـول مـا وراء الطبيعـة. وبالنسـبة إلـى الوحـي فهـو مختـصٌّ بالأنبيـاء، وعبرهـم ينتقـل إلى الآخريـن. ولا يتيسّـر الكشـف والشـهود العرفاني إلّا في ظـلّ شـروطٍ مُحدّدة، ولأجـل أفـرادٍ مُعيّنيـن. وهكـذا، تسـتلزم المعرفـة الصحيحـة للإنسـان كونهـا أساسًـا وركيـزةً حاسـمةً لأُنمـوذج التقـدُّم الإنسـانيّ، الاسـتخدام المناسـب لجميـع أدوات المعرفـة. هـذا في حيـن أنّ الأُسُـس الفلسـفيَّة للتقـدّم التقليـديّ والرائـج، لا تعتـرف إلّا بـالإدراكات الحسِّـيَّة للمعرفـة مـن بيـن الأدوات الآنفـة الذكـر. وبعبـارةٍ أخـرى، لقـد تعاطى العلـم بمحدوديَّـة مـع أداة العقـل، وعَـدَّ الوحـي والإلهـام أدوات غيـر علميَّة.

**2. الجانب الوجوديّ:**

يواجـه كلّ إنسـانٍ أسـئلة رئيسـة عـدَّة عنـد أخـذه فـي الحِسْـبان وجـوده، ووجـود الأشـخاص الآخريـن والأشـياء الأخـرى[1]؛ بحيـث إنّ الإجابـة الصحيحـة عنهـا تسـتتبع الرُّشـد الحقيقـيّ للإنسـان وتعاليـه وتسـاميه؛ كمـا يمكـن للإجابـات الخاطئـة أن تصرفـه عـن طريـق السّـعادة. كمـا أنّ كيفيَّـة الإجابـة عـن تلـك الأسـئلة ذات الصلة بشـكلٍ أسـاس بالمبـدأ، والمعـاد، والسُّـنَن الحاكمـة على نظـام الوجـود، ومـا ينضـوي ضمـن الأُسُـس الأنطولوجيَّـة؛ يتسـبب بظهـور النظريَّـات العلميَّـة المتنوّعـة. وسـوف تتـمّ الإشـارة فـي مـا يلـي إلـى أهـمّ الأُسُـس، والمبـادئ الأنطولوجيَّـة، ذات الصِّلـة بالتقـدُّم الإنسـانيّ:

**أ. مبدأ محوريَّة الله:**

المبـدأ الأوَّل هـو محوريَّـة الله؛ وهـذا المبـدأ متفـرعٌ اعتقاديًّـا عـن قبـول مبـدأ وجـود الله، ومسـألة التوحيـد. فمـن وجهـة نظـر الإسـلام، يتمتّـع الله ـ تعالى ـ بأفضـل مكانـة وأعلاهـا فـي عالـم الوجـود[2]. ويعتقـد الإسـلام فـي مقارنـةٍ مـع الأديـان الأخـرى، أنّ أعلى الصِّفـات مختصـةٌ بالله تعالى؛ والَّتِي مـن أهمِّهـا صفـة وحدانيَّـة الله[3]. وتتشـكّل جميـع الأفـكار الإسـلاميَّة وسُـلُوكيّات المسـلمين وأعمالهـم على أسـاس التوحيـد؛ ولأنّ الله هـو الخالـق فـإنّ لديـه أكمـل العلـم، والإحاطـة بأوصـاف مخلوقاتـه، وبحاجاتهـم، وعوامـل تكاملهـم، وتقدُّمهـم.

---

1- شـيرازي، صـدر الديـن (1383). شـرح اصـول كافـي (جلـد اول). تهـران: موسسـه مطالعـات وتحقيقـات فرهنگـي: 572.

2- سورة الأعلى: الآية 1؛ سورة الرُّوم: الآية 27.

3- سورة الكهف: الآيتان 38 و110.

حكمة الله هي من الصّفات الأخرى الَّتِي تؤكّد محوريَّة الله تعالى. فالله الحكيم لم يخلق العالم والإنسان عبثًا[1]؛ بل إنّ الغرض من خلق الإنسان هو السَّير في طريق القُرْب من الله من خلال إظهار العبوديَّة[2]. ومن ناحيةٍ أخرى، إنّ تدبير العالم بعهدة الله سبحانه (الربوبيَّة التكوينيَّة)، ولأجل أن يكون للإنسان حياة سعيدة، فقد أرسل البرنامج الصحيح للحياة إلى البشر عن طريق بعث الأنبياء (الربوبيَّة التشريعيَّة). وانطلاقًا من ذلك، أرسل الله الحكيم القرآنَ بصفته برنامج حياةٍ سعيدة، ومطابق للفطرة إلى البشر بوساطة آخر نبيٍّ من أنبيائه. وهكذا، تختلف نظرة محوريَّة الله تعالى في الإسلام، عن نظريَّة محوريَّة الإنسان في الرُّؤية الغربيَّة، بالنسبة الى مفهومي: التَّنمية والتقدُّم، والعوامل، والمؤشِّرات، والهدف الأساس منهما.

**ب. مبدأ السُّنَنيَّة:**

السُّنَن الإلهيَّة هي ضوابط موجودةٌ في الأفعال الإلهيَّة[3]، والله ـ تعالى ـ يُدبّرُ شؤون العالم، ويُديرها على أساسها[4]. ويؤدّي الالتفات إلى سير السُّنُن الإلهيَّة، والاهتمام بفهمها دورًا أساسًا في دراسة القوانين الحاكمة على نظام الوجود، وظهور الحضارات وأفولها. ويمكن توضيح النَّظرة الإسلاميَّة إلى التقدُّم على هذا النّحو، وهو أنّ الحكمة والإرادة الإلهيَّة ترى أنّ ارتقاء البشر وكمالهم وتقدّم المجتمعات منوطٌ بالأعمال الصالحة؛ وتُرجع سقوط البشر، وانحطاط الحضارات إلى أدائهم غير اللَّائق؛ وأنّ لعواملَ، مثل: التقوى، والتحوُّل الداخليّ، والإنفاق، والاستغفار، أثرٌ عظيمٌ على مسار تحوُّل المجتمعات البشريَّة وتقدُّمها[5]. إنّ التَّوجُّه إلى تلك العوامل والاهتمام بها، مع الالتفات إلى مسار السُّنَن الإلهيَّة وآثارها، ونتائجها على تقدّم الحضارة وحياة البشر، مفيدٌ جدًّا في الاستنباط الصَّحيح لمعايير تقدُّم الإنسان على المستويين: الكلّيّ، والجزئيّ. وعليه، فإنَّ التَّأمُّل والمقارنة بين النظريَّة السُّنَنيَّة،

1- سورة المؤمنون: الآية 115.

2- سورة الذّاريات: الآية 56.

3- قلعجي، محمد (1408ق). معجم لغه الفقهاء. بيروت: دار النفائس: 250.

4- مصباح، محمد تقي (1378). جامعه وتاريخ از ديدگاه قرآن (ج1). تهران: سازمان تبليغات اسلامي: 425.

5- سورة الأعراف: الآية 96؛ سورة الرعد: الآية 11؛ سورة النساء: الآية 39؛ سورة هود: الآية 52.

ونظريَّـة قهـر الطبيعـة، واليـد اللّامرئيَّـة للطّبيعـة، وآليّـات السُّـوق، سـيجعل التعامـل مـع الطبيعـة تعامـلًا ميكانيكيًّـا، ويحصـر العلَّـة الفاعليَّـة فـي العِلَـل المادِّيَّـة[1].

**ج. مبدأ الخلود:**

يـؤدّي الاعتقـاد بـ «الحيـاة الخالـدة» دورًا أساسًـا فـي فهـم القضايـا وتبيينهـا ذات الصّلـة بتقـدُّم الإنسـان، وبمسـار تقـدُّم المجتمعـات، ومعاييـر تقويـم نموُّهـا. إنّ أحـد التعاليـم المُهمّـة في الرُّؤيـة الكونيَّـة الإسـلاميَّة مسـألة المعـاد، وعـودة البشـر إلـى اللـه؛ إذ يحسـب الإسـلام الأصالـة والخلـود هـو فـي تلـك الحيـاة الأخرويَّـة، ومـا الحيـاة الدنيـا إلّا قنطـرةٌ مـن أجـل الوصـول إلـى تلـك الحيـاة[2]. ومـن منظـور الإسـلام، الدنيـا هـي مـكانٌ مـن أجـل تكامـل شـخصيَّة الإنسـان[3]، والآخـرة هـي محـلّ قـراره[4]. ولا يـرى الفـرد المعتقـد بالمعـاد أنّ النفـع واللَّـذَّة منحصـران في الأمـور المادِّيَّـة؛ بـل يؤمـن أيضًـا بالنفـع واللَّـذَّة الأُخرويَّـة، وحتـى بمـا هـو أمسـى؛ أي بالرّضـوان الإلهـيّ، ويعتقـد تلـك الأمـور أفضـل مـن النّفـع المـادّيّ.

مـن هنـا، فإنّـه يغمـض أنظـاره عـن الكثيـر مـن لـذّات الدنيـا مـن أجـل الوصـول إلـى نفـع الآخـرة ولذّتهـا الَّتِـي تتمتّـع بخصائـص مـن قبيـل: الثّبـات[5]، وخالصـة[6]، وخاصّـة[7]؛ والوفـرة[8]. وعلـى هـذا الأسـاس، وبنـاءً لمعاييـر التقـدُّم الإنسـانيّ القائـم علـى الاعتقـاد بالآخـرة، فـإنّ الإنسـان المُتقـدِّم هـو الَّـذِي يسـعى مـن أجـل سـعادة الحيـاة الأخرويَّـة، من خـلال الاسـتفادة الصَّحيحـة مـن إمكانـات الدنيـا ونِعَمهـا، مـن أجـل تلبيـة احتياجاتـه المادِّيَّة.

---

1- كرمـي، محمـد حسـين؛ ديربـاز، عسـكر (1384). مباحثـي در فلسـفه اقتصـاد (علـم اقتصـاد وارزش هـا، انسـان اقتصـادي). قـم: پژوهشـگاه حـوزه ودانشـگاه: 64.

2- مجلسي، محمد باقر (1403ق). بحار الأنوار (ج دوم). بيروت: دار إحياء التراث: 319.

3- ابن ابي جمهور، محمد (1403ق). عوالي اللالي(ج1). قم: سيد الشهداء: 267.

4- ديلمي، حسن بن محمد (1412ق). ارشاد القلوب (ج1). قم: الشريف الرضى: 19.

5- سورة الأعلى: الآيتان 16 - 17؛ سورة النّحل: الآية 96.

6- سورة فاطر: الآية 35.

7- سـورة التوبـة: الآيـة 72؛ نـوري، ميـرزا حسـين (1408ق). مسـتدركات وسـائل (ج6). قم: موسسـه آل البيـت(ع): 63.

8- سورة الزخرف: الآية 71؛ سورة آل عمران: الآية 133.

## معايير التقدُّم والتعالي من وجهة نظر الإسلام

### 1. التديُّن:

التديُّن هو أول معيارٍ ومؤشّرٍ للتقدّم الإنسانيّ في الإسلام. ووفقًا للرُّؤية الإلهيَّة والالتزام بتعاليم الوحي، يمكن للإنسان أن يتحوّل من كائنٍ مادِّيّ إلى كائنٍ إلهيّ[1]؛ إذ يرفع الدين قيمة الإنسان من حدود المادِّيّات وقيودها؛ ليقدّمه في منزلة موجودٍ يستحقُّ الوصول إلى مقام الخلافة الإلهيَّة.

يؤثّر الدين على شخصيَّة الإنسان بما في ذلك: سلوكه، ونمط حياته، وأذواقه، وترجيحاته، وكيفيَّة تعامله مع الآخرين، ومع ثروات الطبيعة والبيئة. ويستطيع الإنسان المُتقدّم أن ينال مقام الرضوان الإلهيّ طبق الموازين، والمعايير الدينيَّة[2]. ويقوم التديُّن على بُعْدَيْن: نظريّ، وسُلُوكيّ. وبناءً للتعاليم الإسلاميَّة، إنّ الإيمان والعمل الصالح هما ركنان أساسيّان للتديُّن بالدين الإلهيّ؛ ولذلك، يمكن اقتراح مؤشرين هما: الرُّؤية، والعقيدة الصحيحة، والالتزام بالواجبات الإلهيَّة. ويوفّر هذان المؤشِّران إمكانيَّة القياس الكمّيّ لمستوى التديّن من خلال الاستفادة من العيّنات الإحصائيَّة. ولا يخفى أنّ معيار التديُّن من خلال مؤشّر: امتلاك العقيدة والرُّؤية الصحيحة؛ (بمعنى الإيمان بالمبادئ الاعتقاديَّة)، والالتزام بالتكاليف والواجبات الإلهيَّة؛ (بمعنى القيام بالواجبات، وترك المحرمات)، لا يغنينا عن معيار الكرامة والحريَّة؛ لأنّه ليس واضحًا أن يتمكّن الإنسان الَّذِي يمتلك المؤشرين المقترحين للتديُّن، من الوصول إلى الطُّمأنينة، وراحة البال المنشودين من قِبل معياري الكرامة والحريَّة، والتمتُّع بالفضائل الأخلاقيَّة، مثل: الشهامة، والكرم، والشجاعة، والصّبر، والحُلم، وتحمّل المسؤوليَّة، والتواضع. فضلًا عن أنّ الدين يستفيد من إمكانات الشؤون الأخلاقيَّة؛ لتنفيذ أحكامه وأوامره. ومن ناحيةٍ أخرى، إنّ مبدأ الكرامة والحريَّة أمران فطريّان، ويسعى كلّ إنسان إليهما بعقله السَّليم، وتسعى التعاليم والأحكام الدينيَّة، مثل: موضوعات أخرى، إلى تصحيحهما، وتقويتهما، وتوجيههما.

### 2. العلم والمعرفة:

العلم والمعرفة مصدران أساسان يوفران للعقل الإنسانيّ حاجاته ومُتطلّباته. ويُعَدُّ طلب العلم وتحصيله من شعائر الإسلام الأساسيَّة، وقد تمّت التوصية به. يقول

---

1- ابن بابويه، محمد بن علي (1385). علل الشرايع (ج1). قم: انتشارات داوري: 4.

2- سورة المجادلة: الآية 22.

الله تعالى في القرآن المجيد: ﴿ يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ ﴾[1]. فقد فضّلت هذه الآية العلماء المؤمنون على سائر المؤمنين. ويكفي في تبيان أهمِّيَّة العلم بصفته معيارًا أنّ النَّبيّ إبراهيم عليه السلام عَدَّهُ سببًا لضرورة اتّباع أبيه له[2]. وفي تعريف الإنسان المُتقدّم بالمعنى الواقعيّ للكلمة، من الضّروريّ الالتفات إلى هذه النكتة، وهي أنّ غاية التديُّن والعبادة هي الوصول إلى المعرفة. وقد ورد هذا المطلب في شرح أصول الكافي، حيث تمّ تفسير «ليعبدون» في الآية ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[3] بـ «ليعرفون»؛ كما يمكن أيضًا الاستناد إلى الحديث القُدْسيّ «كنت كنزًا مخفيًّا فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق لكي أُعرف»[4].

من وجهة نظر الإسلام، إنّ العلم الَّذي يجلب السَّعادة، ويؤدّي إلى الخلاص هو العلم المصاحب للمعرفة، والَّذي يُعمّق الجوانب المعرفيَّة للإنسان. ذلك العلم الَّذي يجلب للإنسان الفضائل: الأخلاقيَّة، والروحيَّة، جنبًا إلى جنب التحوُّل والإصلاح. ويشتمل هذا العلم على العلوم الرائجة في مجال كشف أسرار الطبيعة، ومعرفة الخالق، ومعرفة النفس[5]، ومعرفة أسباب السّعادة، وسعادة الدنيا والآخرة، وطرق الاستفادة من إمكانات الدنيا. وبعبارةٍ أخرى، لقد تمّ تصميم معنى العلم، ومستوى التعليم والدراسة، ومتغيّر التعليم، ومستوى القراءة والكتابة لدى الأفراد في التَّنمية البشريَّة المعاصرة، من أجل الحصول على الامتيازات الدنيويَّة، أم في نظرة الإسلام للتقدُّم البشريّ، فإنّ العلم هو شرط لازم، ووسيلة من أجل الوصول إلى المعرفة الحقيقيَّة. ويدعو القرآن النّاس إلى التدبُّر، والتفكّر، والتعقُّل في الآيات الإلهيَّة؛ وذلك من أجل تحسين مستوى معرفتهم[6].

---

1- سورة المجادلة: الآية 11.

2- سورة مريم: الآية 43.

3- سورة الذّاريات: الآية 56.

4- شيرازي، صدر الدين (1383). شرح اصول كافي (ج3). تهران: موسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگي: 119.

5- تميمي آمدى، عبد الواحد (1410 ق). غرر الحكم ودرر الكلم (چ دوم). قم: دارالكتاب الاسلامي: 89.

6- سورة الروم: الآيتان 20 - 25؛ مجلسي، محمد باقر (1403ق). بحار الأنوار (ج دوم). بيروت: دار إحياء التراث: 32.

**3. توفير سُبُل العيش:**

فضلًا عن تلبيته للحاجات الجسديَّة، فإنّ توفير سُبُل العيش مُؤثّرٌ أيضًا في تديُّن الإنسان. وقد أناط نبيّ الإسلام (صلّى الله عليه وآله وسلّم) القيام بالأوامر والواجبات الدينيَّة بوجود الخبز ـ الَّذي هو الرمز البارز لمعيشة الإنسان[1] ـ. وفي حديث آخر، يقول (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «كاد الفقر أنْ يكون كفرًا»[2] ؛ ما يعني أنّ الفقر في المعيشة يؤثّر على الأمور المعنويَّة لدى الفرد، وعلى تديُّنه، ومن المُمْكن أن يدفع بالإنسان إلى حدِّ الكفر. يقول الإمام الصادق (عليه السلام) حول أهميَّة توفير سُبُل العيش:

«خمس خصال مَنْ فَقَدَ واحدة منهن لم يزل ناقص العيش، زائل العقل، مشغول القلب، فأوّلها: صحَّة البدن، والثانية: الأمن، والثالثة: السّعة في الرزق، والرابعة: الأنيس الموافق، قلت: وما الأنيس الموافق؟ قال: الزوجة الصالحة، والولد الصالح، والخليط الصالح، والخامسة: وهي تجمع هذه الخصال: الدّعة»[3].

من خلال فهم ضرورة توفير سُبُل العيش، فإنّ الإسلام لا يكتفي بالقوَّة الشّرائيَّة لمؤشر الدَّخْل الحقيقيّ للفرد فحسب؛ بل يعتقد أنَّ من الضّروريّ أيضًا أن يكون هذا الدَّخل حلالًا وطيّبًا، ومُراعيًا للحدود الإلهيَّة، والقيم الإنسانيَّة في توفير سُبُل العيش. إنّ ما يُميّز مؤشّر التقدُّم الإنسانيّ عن مؤشر التَّنمية البشريَّة التقليديّ الرائج هو أنّه في برنامج التقدُّم الإنسانيّ الإسلاميّ تُعَدُّ كيفيَّة تمضية العمر، ونوعيَّة توفير سبُل العيش أهمّ من طول العمر، ومُجرّد توفير سُبُل العيش، ومعظم الإستراتيجيَّات، والحلول المقترحة في التعاليم الدينيَّة، تبحث عن التسامي، والارتقاء الروحي لحياة الإنسان.

**4. الكرامة والحُرِّيَّة:**

الكرامة والحرِّيَّة هما المعيار الرابع لتقويم تقدُّم الإنسان وتعاليه. والكرامة مقامٌ تكوينيٌّ وهبه الله تعالى لجميع البشر[4]. فالأفراد الَّذين يُفعّلون كرامتهم الذاتيَّة في

1- كليني، محمدبن يعقوب (1407ق). كافي(ج چهارم). تصحيح غفارى، على اكبر ومحمد آخوندي. تهران: دار الكتب الإسلامية: 73.

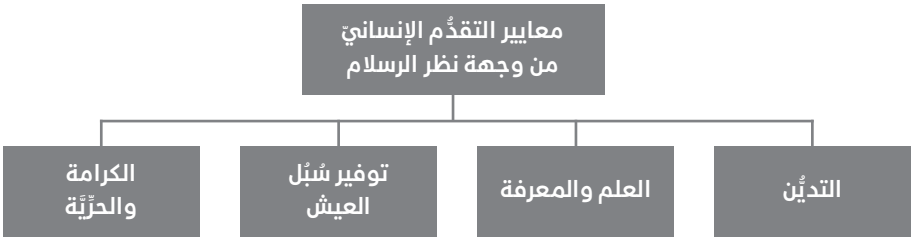
2- المصدر نفسه، ج2: 307.

3- بروجردي، آقا حسين (1386). جامعه احاديث لشيعه (ج25). تهران: فرهنگ سبز: 164.

4- سورة الإسراء: الآية 70.

هـذه الدنيـا مـن خـلال الإيمـان والعمـل الصالـح، ويكتسبون مقـام القُـرْب الإلهـيّ مـن خـلال مُراعـاة التقـوى، سيُجعلون فـي زُمْـرَة أكثـر النـاس كرامـةً عند الله[1]. وفـي النتيجة، يتحـرَّرون بوسـاطة الكرامـة الاكتسـابيَّة مـن أسـر الأهـواء النفسـانيَّة، وينالـون الحريَّـة.

يمكـن تحديـد أربعـة مُؤشّـرات للكرامـة والحرّيَّـة، هـي: مراعـاة المـكارم الأخلاقيَّـة، تقبُّـل الولايـة والطُّمَأْنينـة، وراحـة البـال. ويجـب الالتفـات إلـى أنّ للكرامـة والحُرّيَّـة بُعْدَيـن: روحِيّ ـ نفسـيّ وعملـيّ؛ بحيـث يتجلّـى جانبهمـا الروحـي فـي مؤشّـر راحـة البـال والطُّمأنينـة، وبعـض أوصـاف المـكارم الأخلاقيَّـة. ويتجلّـى جانبهمـا العملـيّ أيضًـا فـي تقبُّـل الولايـة، وبعـض الشـؤون الأخلاقيَّـة، مثـل: الصبـر، والحُلـم، وتحمُّـل المسـؤوليَّة، والجـود، واغتنـام الفرصـة، والوفـاء بالعهـد، والعفـو، والتسـامح.




## الأُسُس الأنثروبولوجيَّة للتقدُّم في نظريَّة الديمقراطيَّة اللِّيبراليَّة

إنّ فهـم مفهـوم التَّنميـة والتقـدّم ووظيفتهمـا فـي إطـار البارادِيغـم الغربـيّ، منـوطٌ بفهم الأُسُـس والمبـادئ الفلسـفيَّة والأنثروبولوجيَّـة للنَّظريَّـة الديمقراطيَّـة اللِّيبراليَّـة. وعلـى هذا الأسـاس، يمكـن النَّظـر إلـى نظريَّـة الديمقراطيَّـة اللِّيبراليَّـة ضمـن أربعـة أضـلاع، أو أربعـة أوجـه؛ بحيـث إنّ كلّ ضلـعٍ، أو وجـهٍ قـد تـرك تأثيـره الخـاص علـى تصـوُّرات التَّنميـة والتقدُّم:

### 1. العقلانيَّة مقابل الوحيانيَّة:

أحـد المبـادئ الجدّيَّـة، ولعلّـه أول مبـدأ مـن مبـادئ نظريَّـة الديمقراطيَّـة اللِّيبراليَّـة، هـو الاتِّـكاء علـى العقـل البشـريّ بـدلًا مـن الاعتقـاد بالوحـي والإيمـان بـه لإدارة الأمـور الاجْتِماعِيَّـة والسِّياسـيَّة؛ وحتـى لـو كان هنـاك إيمـانٌ بالله، فـإنّ هـذا الإيمـان منحصـرٌ فـي نطـاق الأمـور الخاصَّـة والفرديَّـة. وبنـاءً علـى ذلـك، فقـد اسـتقرّ العقـل مـكان الوحـي. وانطلاقًـا مـن ذلـك، فـإنّ تعريـف أيّ أُنمـوذجٍ للتنميـة البشـريَّة ينبغـي أن

1- سورة الحجرات: الآية 13.

يكـون مُستقلًّا ومُتمايـزًا عـن الآراء والأحـكام الوحيانيَّـة والدينيَّـة حتى يصبـح عمليًّا. فـي الحقيقـة، إنّ نظـرة معظـم مُنظّـري التَّنميـة بمـا فـي ذلـك التَّنميـة السّياسـيَّة فـي الغـرب ـ مثـل هانتيغنتـون ـ إلـى الإنسـان والمجتمـع هـي نظـرةٌ تاريخيَّـة تـرى تحقّـق السّـعادة الأسـاس للإنسـان فـي هـذا العالـم، وفـي ظـلّ تلبيـة احتياجاتـه المادّيَّـة. ومـن خـلال هـذه الرُّؤيـة، يُتصـور الإنسـان أنّـه موجـودٌ مسـتقلٌّ بذاتـه، ومُسـتَغْنٍ عـن اللـه، والشَّـريعة الإلهيَّـة[1].

**2. محوريَّة الإنسان (الإنسانويَّة):**

لقـد ظهـر هـذا المفهـوم بدايـة فـي القـرن الرابـع عشـر، فـي مجـال الأدبيّـات والفـنّ. ومِـنْ ثَـمَّ، اتَّسـع ليشـمل مجـال العلـوم الطبيعيَّـة والإنسـانيَّة[2]، وهـو قائـمٌ علـى أسـاس الافتـراض بـأنّ الإنسـان المُسـتغني عـن الوحـي، والمُسـتقلّ عنـه، يمكنـه أن يكـون بذاتـه معيـارًا لتحديـد الحـقّ وتشـخيصه مـن الباطـل، ويسـتطيع التفـوُّق علـى جميـع معوقـات حياتـه، بمـا فـي ذلـك المقـولات المُتعلّقـة بالتقـدُّم والتَّنميـة، بمسـاعدة عقلـه، ومـن دون الالتفـات إلـى اللـه، ومـن دون الحاجـة إلـى الديـن.

**3. التحرُّر:**

يقـوم هـذا المفهـوم علـى الوجهيـن، أو الضلعيـن الآنفـي الذّكـر فـي النظريَّـة الديمقراطيَّـة اللِّيبراليَّـة. فالإنسـان ذو العقـل التّـامّ، والمسـتغني عـن الهدايـة والأحـكام الوحيانيَّـة، يسـتطيع ـ بطبيعـة الحـال ـ أن يُشـخّص صلاحـه وفسـاده، ويؤمّـن مصالحـه ومنافعـه بشـكلٍ صحيـح. وهـذا النّـوع مـن الأفـراد يجـب أن يتمتّـع بالموهبـة، وميـزة التحـرُّر الفـرديّ والاجتماعـيّ، وأن يتمكّـن مـن الوصـول إلـى أهدافـه وآمالـه. والنتيجـة العمليَّـة لمثـل هـذه المقاربـة هـي نفـي تدخـل الحكومـة، أو أيّ مركزيَّـة للسُّـلطة فـي الاقتصـاد، وفـي السِّياسـة، والعقائـد، والثقافـة. ولـذا، سـيُنتج عـن باطـن هكـذا نفـي وإلغـاء الترويـج لثلاثـة أنـواع مـن اللِّيبراليَّـة، هـي:

أ. اللّيبراليَّـة السّياسـيَّة: نفـي تدخُّـل الدولـة فـي مجـال المجتمـع المدنـيّ، وتقليص دورهـا إلـى الحـدِّ الأدنـى، فـي مقابـل الحـدّ الأقصـى للمجتمـع.

ب. اللِّيبراليَّـة الاقتِصادِيَّـة: نفـي تدخُّـل الدولـة فـي المجـال الاقتصـاديّ، وضـرورة

1- هانتينگتون، ساموئل (1375). مصدر سابق: 147 - 148.

2- حاتمـي، محمـد رضـا؛ لعـل عليـزاده، محمـد (1389). مبانـي علـم سياسـت. تهـران: انتشـارات دانشـگاه پيـام نـور: 53.

تقويـة السـوق والقطـاع الخـاص على حسـاب دور الدولـة والحكومـة؛ بهـدف تحقيـق مـا يُسـمّى بالتَّنميـة، والتقـدّم الاقتصـاديّ الإبداعـيّ.

ت. اللّيبراليَّـة الثقافيَّـة: نفي تدخُّـل الحكومـة فـي المجـال الدينـيّ، وضـرورة تقويـة حُريَّـة العقيـدة، والبيـان، والحريَّـة الدينيَّـة.

**4. محوريَّة العلم في مقابل محوريَّة الدين:**

فـي إطـار النظريَّـة الديمقراطيَّـة اللِّيبراليَّـة، إنّ الإنسـان العاقـل، المُسْـتغني عـن الوحـي يسـتطيع أيضًـا أنْ يُنتـج علمًـا ويُـروّج لـه؛ بحيـث إنّـه لا يكتفـي بالاسـتقلال عـن التصـوُّرات، والتعاليـم الدينيَّـة فحسـب؛ بـل إنّـه يوضـع فـي مواجهـة الديـن والمؤسّسـات الدينيَّـة، وعلمـاء الديـن. ولا بُـدَّ مـن الإشـارة إلـى أنّ العلـم والديـن وبعبـارةٍ أخـرى العلـم والكنيسـة، قـد واجهـا بعضهمـا بعضًـا عندمـا طـرح أمثـال: غاليلي، وكبلـر، وكوبرنيكـوس، نظريّاتهـم الجديـدة فـي علـم الفلـك والهيئـة، والَّتِـي تتعـارض ـ بشـكلٍ أسـاس ـ مـع حتميَّـات الكنيسـة والكهنـة ومُسـلّماتهما، وخاصّـةً مـع ظواهـر الإنجيـل. صحيـحٌ أنّـه فـي بدايـة الأمـر قاومـت الكنيسـة بشـدّة، ولكنّهـا فـي النهايـة قبلـت الهزيمـة، وأصبـح فصـل الديـن عـن العلـم هـو التفكيـر الغالـب فـي العصـر الجديـد[1]. وهكـذا، مـع ظهـور تيَّـار الوضعيَّـة، وخاصّـةً مـع إسـهامات أوغسـت كونـت، راجـت تلـك النَّظْـرة فـي المجتمـع الغربـيّ. ويعتقـد أنصـار ذلـك الطَّـرح أنّ الإنسـان بمسـاعدة العقـل والعلـم ـ خاصـةً ذلـك العلـم المسـتند إلـى الملاحظـة[2]، والقيـاس[3]، والإحصـاء[4]، وتكـرار النتائـج ـ يمكنـه أنّ يقـوم بـإدارة الأمـور الاجْتِماعِيَّـة، والتَّنميـة، والتقـدُّم المـادِّيّ؛ بـل ومثـل ذلـك العلـم، لديـه القـدرة علـى حـلّ القضايـا، والمعضـلات الفكريَّـة، والاجْتِماعِيَّـة، والسِّياسـيَّة. وبنـاءً لتلـك التجربـة التاريخيَّـة، إنّ أيّ علـم يهـدف إلـى تحقيـق التَّنميـة، والتقـدّم الإنسـانيّ، والمجتمعـات البشـريَّة، قـد فصـل طَّريقـه عـن الديـن، وأكمـل «علـم التَّنميـة» الخالـي مـن العناصـر الدينيَّـة طريقـه علـى أسـاس المقاربـات، والمناهـج العلمانيَّـة.

---

1- نقيـب زاده، احمـد (1383). تاريـخ ديپلماسـي وروابـط بيـن الملـل: از پيمـان وسـتفالي تـا امـروز. تهـران: قومـس: 20 - 22.

2- Observation.

3- Measurment.

4- Count.

## مقارنة الأُسُس الأنثروبولوجيَّة في الإسلام والديمقراطيَّة اللّيبراليَّة

### 1. المقارنة في إطار مدرسة أصالة اللَّذَّة:

يستند تعريف «الحياة الجيّدة»[1] في الرُّؤية اللِّيبراليَّة، إلى أصالة اللّذَّة، ومحوريَّة المنفعة. وفي هذه النَّظرة الَّتِي جعلت من الميول النفسانيَّة وإرضائها أساسًا لتلبية الاحتياجات البشريَّة، يستطيع الفرد أن يوسّع من حقِّ اختياره، بشرط أن يكون مُتناغمًا مع تعاريف المجتمع، بصفته مواطنًا حديثًا في بلدٍ مُتطوِّر. بعبارةٍ أخرى، يجب تطوير المهارات البشريَّة؛ بحيث تكون هناك مرونة لاكتساب الموارد الفرديَّة، والحفاظ على المصالح. وبما أنّه قد أُخذ تأمين الحياة الدنيا، وتحقيق سُبُل العيش والرزق في الحِسْبان، بغضِّ النَّظر، عن الأُطُر الدينيَّة، فلن يعرف تحقيق الرغبات في الحصول على المزيد من الربح حدودًا. في تلك النَّظرة، حتى عندما يتعلَّق الأمر بالروحانيَّة والمعنويات، فإنّه يشمل المجال الفرديّ، وذلك من أجل زيادة الأمن الفكريّ، في سبيل المزيد من الإنتاجيَّة في الدورة الاقتِصادِيَّة. باختصار، يعتمد أساس تفكير المدرسة الأبيقوريَّة على افتراض أنّ البشر هم في الأساس كائنات طبيعيَّة، تمامًا مثل الحيوانات الأخرى. وبناءً لذلك الافتراض، فإنّ أهم المبادئ الفكريَّة لتلك المدرسة هي: أصالة المنفعة (الماديَّة)[2]، وأصالة الفرد (الفردانيَّة)[3] وأصالة الحريَّة، وتشمل حرِّيَّة التملّك والاستثمار، وحرِّيَّة الاستهلاك[4].

يمكن مشاهدة التجلِّي الواضح لهذا الفكر في حضارة عصرنا الحالي. وقد تقدَّم عدد من المفكّرين خطواتٍ في تبيين هذه النَّظريَّة وتحليلها. ومن جملة هؤلاء يمكن الإشارة إلى: جيرمي بنثام، وآدم سميث، وهنري سيج ويك، وديفيد ريكاردو.

لقد عمد أتباع ديفيد هيوم في بريطانيا، وبناءً على افتراضاته، إلى استنباط نوع من الهدفيَّة والغائيَّة وتقديمها لحياة الإنسان. ومن هؤلاء أيضًا جيرمي بنثام الَّذِي حاول تقليل الميول، أو الرغبات الَّتِي يحسبها هيوم متعدّدة، إلى موردين أساسين،

---

1- Good Life.

2- Pragmatism.

3- Individualism.

4- صدر، سيد محمد باقر، (بي تا). بررسي سيستم هاي اقتصادي؛ خلاصه اي از اقتصادنا. به كوشش غلام رضا مصباحي. قم: انتشارات ناصر: 59 - 68.

هما: الأول: الميل نحو تجنُّب الألم؛ الآخر: الميل نحو اكتساب اللَّذَّة الماديَّة. في الواقع، لقد سعى بنثام إلى توضيح الإجراءات والسياسات الَّتِي تحقّق لذّة أكثر، والسِّياسات والإجراءات الَّتِي توصل إلى ألم أقلّ. ووضع مبادئ علم جديدٍ سمّاه «مدرسة أصالة اللَّذَّة»، أو «المنفعة»، أو «المتعة». وفي هذا العلم الجديد، تستطيع لذّة كل فردٍ ومتعته أن تصل إلى حدّها الأقصى من النَّاحية النَّظريَّة.

في الوقت الَّذِي كانت نظريَّة «اللَّذَّة»، أو «المنفعة» تتشكّل وتنمو، كانت فرضيّات هيوم أيضًا تتعرّض للتغيير والتحوُّل وتصبح أدقّ. فقد حاول باقي المفكّرين إزالة الإبهامات الموجودة في نظريَّة هيوم، وتقديم أُنموذجٍ أكثر تنظيمًا حول المجتمع. وقد وصل هذا الميل إلى ذروته عندما أعلن آدم سميث عن نظريته القائلة بأنّ البحث عن الثروة يمكن أن يلبّي تمامًا أكثر حاجات الإنسان عمقًا. وقد كان لهذا التّحديد واختزال حاجات الإنسان إلى حاجةٍ واحدة، نتائج وآثارٍ كثيرة. ومن جملة نتائج هذا الإعلان تصوير شخصيَّة الإنسان ـ والَّتِي اشتقّت في هذه الرُّؤية من الجشع ـ على أنّها شخصيَّة ثابتة، قانونيَّة، كاملة وقابلة للتوقُّع. ومن مزايا تقديم مثل هذه الصورة عن الإنسان، أنّها جعلت المُنظِّرين قادرين على اعتقاد الحياة البشريَّة خاضعة للصيغ الرياضيَّة للنفعيَّة نفسها، أو الثروة، مثل: الأجزاء، والمُكوّنات الأخرى للسوق.

في مثل هكذا تصوُّرٍ عن الإنسان، يُعدُّ الأفراد مثل جزرٍ مستقلّة، أو إمبراطوريّات صغيرة؛ بحيث إنّ كلّ واحدٍ منهم لديه حاجاته، ورغباته، وميوله الخاصَّة به. وفي الوقت نفسه، الافتراض قائمٌ على أنَّ كل إمبراطوريَّة فرديَّة ستكون قادرة على محاسبة نفعها وضررها أمام أيّ شيءٍ، ولو على حساب علاقاته الشخصيَّة[1].

في الرُّؤية أعلاه، تمّ تعريف «الخير» على أنّه مساوٍ للتمتّع بالثروة واللَّذَّة الماديَّة. و«الشَّر» أيضًا يعادل الألم، وعدم التمتّع بالثروة. فيصبح معنى «السَّعادة» هو سعي الفرد من أجل الحصول على الحدّ الأقصى من اللَّذَّة الماديَّة. والإنسان الكامل ـ من وجهة نظر هذه المدرسة ـ هو ذلك الإنسان المنتفع[2]، والمجتمع المثالي هو ذاك المجتمع المُرفّه الَّذِي يكون فيه الفرد قادرًا على تحقيق الحدّ الأقصى من اللَّذَّة الماديَّة في منتهى الحرِّيَّة.

1- Lindholm, C (1990), Charisma, Oxford: Basil Blackwell, p. 34.

2- مطهري، مرتضي (1368). انسان كامل. تهران: انتشارات صدرا (چاپ دوم): 53.

### 2. المقارنة في إطار مفهوم الإنسانويَّة:

#### أ. تصنيف البشر:

لا يؤيّد الإسلام النَّظرة الإنسانويَّة الَّتي جعلت الفردانيَّة هي المبدأ والأساس، وأنّ «الإنسان بما هو إنسان» لديه الحق؛ ففي الفكر الإسلاميّ، لا يوجد أولويَّة وحق للإنسان في موضوعاتٍ من قبيل: أصالة الفرد والمجتمع، وتقدُّم الرجال والنساء على بعضهم بعضًا، وتقدّم قوم وشعبٍ على شعبٍ آخر، وما إلى ذلك، ذلك أنّ الأولويَّة والحق لله تعالى فقطً. والإنسان ينال مجموعة القيم والحقائق بوساطة الوحي عن طريق الأنبياء؛ ذلك أنّه في الفكر الإسلاميّ، وبسبب أنّ الإنسان ثُنَائيّ البُعْد والساحة، لا يمكن لهذا الإنسان أن يكون معيارًا ومحورًا لجميع الأمور فحسب؛ بل من المُمْكن تقسيمه إلى «إنسان» و«ضدّ الإنسان». فأولئك الَّذين أبرزوا صفاتهم وجوانبهم السَّلبيَّة واستفادوا من مواهبهم في العصيان والإضلال، هم مصداق الآية: ﴿ **لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ** ﴾[1]؛ وأمّا الَّذين أظهروا مواهبهم الإيجابيَّة، واستخدموها في الاتِّجاه الصَّحيح، والأهداف المُحدّدة في فلسفة الخِلقة، فهم مصداق الآية: ﴿ **وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** ﴾[2]. ومن الصَّعب جدًّا جمع هذين الطيفين تحت اسمٍ واحدٍ باسم الإنسان. ويعتقد الأستاذ مطهري ـ في هذا المجال ـ بأنّ النّاس متساوون فقط في علم الأحياء، ولكن من المُمْكن ـ من ناحية القيمة، والفضيلة، والكمال ـ تقسيمهم إلى «إنسانٍ» و«ضدّ الإنسان». ويقول بهذا الشَّأن:

«من الخطأ التصوُّر بأنّ الإنسان ما إن يصير (إنسانًا بيولوجيًّا) حتى يصبح ماله ونفسه محترمين، وأنّه يكون كذلك لمجرد كونه إنسانًا، مهما يكن الظرف والواقع الَّذي يعيش فيه. هذا الاتِّجاه في التفكير اتّجاهٌ غربيّ، وهو يرى أنّ كل إنسانٍ بيولوجيّ؛ أي له يدان، وأذنان، وأظافر عريضة، وقامة معتدلة ويمشي، وغير ذلك، من علائم الإنسان البيولوجيّ ... هو إنسان. إنّ معاوية، من منظور علم الأجناس، وعلم البيولوجيا؛ هو إنسان! وكذلك أبو ذر! فهما لا يختلفان بيولوجيًّا، ولا يرقى صنف دم أبي ذر على صنف دم معاوية. ولكنّنا عندما نقول: «إنسان» لا نقصد

---

1- سورة الأعراف: الآية 179.

2- سورة الذّاريات: الآية 56.

ذلك الَّذي يصفه علم البيولوجيا؛ بل الحديث هو عن الإنسان من حيث المعايير الإنسانيَّة. فهذا الإنسان قد يكون «ضدّ الإنسان»، مثل معاوية فهو إنسانٌ بيولوجيّ، ولكنه «ضدّ الإنسان». والشمر بن ذي الجوشن إنسانٌ، ولكنّه أيضًا «ضدّ الإنسان»؛ أي ضدّ الإنسانيَّة. فالمقياس هنا هو «الإنسانيَّة» الَّتي تعني الشرف، والفضيلة، والتقوى، والعدالة، والحرّيَّة، والمساواة. فإذا قام إنسانٌ بعمل ما ضدّ الإنسانيَّة فإنّ هذا الإنسان لا احترام له منذ البداية»[1].

**ب. الإنسان ثُنَائيّ البُعْد:**

إنّ غضّ النَّظَر عن البُعْد الرُّوحيّ للبشر هو ظلمٌ فاحشٌ للإنسان. وإنسانويَّة الغرب أنكرت الفضائل، والكرامات المتعلّقة بروح الإنسان عبر رفضها للبُعْدَيْن: المعنويّ، والروحيّ للإنسان. وبما أنّ الإسلام قد اعترف بالكرامات، وخاصةً الكرامة الاكتسابيَّة، فإنّ الثقافة الغربيَّة لم تكتفِ بعدم الاعتراف بذلك فحسب؛ بل فسّرت التمسُّك والاعتقاد بذلك تخلُّفًا ورجعيَّة. ففي ثقافةٍ تطلق شعار «أنا الهدف والآخرون هم الوسيلة»، «لن تكون قيمة الإنسان وحيثيّته، وكرامته الذاتيَّة، إلّا حُلُما وخيالًا»[2].

من هذا المنظور، لا يعترف الغربيّون بالروح بصفتها جنبةً مستقلّةً عن وجود الإنسان، وبصفتها حقيقةً قابلةً للبقاء، ولا يرون أيّ فارق هنا بين أنفسهم وبين النبات، والحيوان،... ولا يرى الإنسان الغربيّ أيّ اختلافٍ جوهريّ بين تفكير الروح وأعمالها، وبين حرارة الفحم الحجري. فكلّ ذلك هو من المظاهر المادّيَّة والطّاقة. ومن وجهة نظر الغرب، إنّ المبدأ الأساس الحاكم على وجود الكائنات، بما فيها الإنسان، هو مبدأ الصراع من أجل البقاء، وأنّ البشر قد اخترعوا هذه المفاهيم من أجل المحافظة على وضعيتهم وموقعيّتهم. ومن وجهة نظر بعض فلسفات الغرب، إنّ الإنسان هو شيءٌ لا تُحرّكه سوى المصالح الاقتصاديَّة؛ وما الدين، والأخلاق، والفلسفة، والعلم، والآداب، والفن إلّا جزءًا من البِنَى العلويَّة الَّتي يشكّل بِنْيَتها التحتيَّة أساليب إنتاج الثروة، وتوزيعها، وتقسيمها[3].

---

1- مطهري، مرتضي (1368). مصدر سابق: 164.

2- جعفري، محمد تقي (1385). حقوق جهاني بشر (تحقيق وتطبق در دو نظام، اسلام وغرب): 93.

3- مطهري، مرتضي (1368). مصدر سابق: 26.

**ج. حاجة الإنسان إلى مصدر الوحي:**

في الثقافة الإنسانويَّة، البشر قادرون على إيجاد نسخةٍ فريدة لسعادتهم، من دون الحاجة إلى تعاليم الوحي؛ وإنَّهم قادرون على أن يُشخّصوا بأنفسهم القبح، والحسن، والخير، والشَّر. ولكن من وجهة نظر الإسلام، مهما ازداد علم الإنسان ومعرفته، فهو مصداق الآية: ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[1] وليس للإنسان اطِّلاعٌ أبدًا على مصيره المستقبليّ. ومن يريد أن يصدر حكمًا للبشر، دون قيودٍ زمانيَّة ومكانيَّة، إلى ما وراء التاريخ، أو أن يمنحهم «حقًّا» ما، فعليه أن يعرف ماضي هؤلاء البشر، ويعرف البشر أنفسهم، وأن يكون لديه إشرافٌ واطِّلاعٌ على احتياجاتهم. ومن البَدَهيّ أنّ الله عزّ وجلّ ـ لأنّه هو خالق البشريَّة ـ هو وحده من يمكنه إعطاء النسخة الفريدة لسعادة هؤلاء البشر في قالب الدين والوحي. بشكلٍ عامٍّ، من منظور الإنسانويَّة، يتمّ إعطاء العقل قيمةً لا حدود لها، لدرجة أنّ العقل يصبح مركز الحقيقة والفهم الشخصي لكلّ فردٍ، ويصبح الإنسان عزيزًا؛ لأنّه يفكر. والنَّتيجة هي أنّه في المنظور الإنسانويّ؛ وجود الله، والقيامة، والوحي، والأمور الميتافيزيقيَّة أمور مرتبطٌ بحثها وتحليلها في مطاوي العقل. ومِنْ ثَمَّ، فإنَّ مخرجاتها عقديَّة وعقليَّة، وإلّا فهي غير موجودة. في حين أنّ العقل لوحده في الفكر الإسلاميّ، ليس هو نطاق الحقَّانيَّة والحق فقط؛ بل يلتفت الإسلام أيضًا إلى الوحي، والمكاشفات العرفانيَّة إلى جانب العقل.

**د. الهدف النهائيّ للخِلقة:**

في الثقافة الإنسانويَّة، الهدف النهائيّ للبشر ـ في هذا العالم ـ هو الوصول إلى اللَّذَّة؛ لأنّه إذا كان أساس الحُكم هو الشخص نفسه، وأداة الحكم هي حواسه، فمن دون شكٍّ سيكون الهدف التمتُّع بالموارد، والنِّعم الدنيويَّة. ومن وجهة نظر المُنظّرين الغربيِّين، الدولة الجيدة هي تلك الَّتي تسعى إلى تأمين نفع ومتعةٍ أكثر لشعبها. في تلك الثقافة، تُعَدُّ القضايا، والأمور، والأفكار الميتافيزيقيَّة، قضايا مُتحجّرةً، ومِنْ صُنْع الإنسان. فالعالم وكلّ ما فيه ليس إلَّا مادَّة، وتفاسير ماديَّة. وكمال كلّ فردٍ هو في مستوى نيله للأمور الدّنيويَّة، والتَّمتّع بالموارد الدنيويَّة.

أمَّا في الفكر الإسلاميّ، الدنيا هي محلّ اختبارٍ، ومزرعة الآخرة، وقد تمّت التوصية بالاستفادة من الدنيا ضمن الحدّ المقبول. وأساس العمل ـ في هذه

1- سورة لقمان: الآية 34.

الدنيـا ـ هـو طيّ مسير التكامـل، والوصـول إلـى القُـرْب الإلهـيّ، والسَّـعادة المطلقـة. فالإنسـان موجـودٌ مُكلّـف وقـد جـاء الديـن لهدايتـه وإرشـاده، ولتوضيح تكليف الإنسـان أمـام خالـق الموجـودات. فـي هـذا القامـوس، الديـن هـو نسـخة فريـدة، ولا بديـل لهـا، والَّـذِي أُرسِـل بوسـاطة الأنبيـاء لأجـل هدايـة البشـر وخلاصهـم، وسـراجٌ لـه ليتجـاوزوا بـه الظُّلُمـات.

**هـ. الحريَّة:**

الفـرد مـن منظـار الإنسـانويَّة حـرٌّ بشـكلٍ مطلـق، وهـو منفـذٌ لآمالـه وتمنّياتـه الباطنيَّة. ونطـاق هـذه الحريَّـة هـو عـدم الإضـرار بالآخريـن وأذيتهـم، وتوجيـه الـكلام غيـر اللّائـق لهـم، وتشـمل التحـرُّر الأخلاقـيّ المطلـق حتـى مـن نوعـه السـافل؛ وفـي مجـال الاقتصـاد ونحـوه، يتمتّـع بالحرِّيَّـة الكاملـة. وإذا قيّـد اللـه الحرّيَّـة الفرديَّـة عـن طريـق الديـن، أو الدولـة عـن طريـق القانـون، فـإنّ ذلـك يُعـدُّ خـلاف حـق المواطنـة، وتدخُّـلًا فـي المجـال الشـخصيّ للأفـراد.

فـي المقابـل، تـمّ تحديـد إطـارٍ للحريَّـة فـي الفكـر الإسـلاميّ، ولا يسـتطيع أحـد أن يخـلّ بالنظـام العـام بذريعـة أنّـه حـرّ، فيسـوق الأجـواء العامَّـة للمجتمـع نحـو الفسـاد الاجتماعـيّ، وترويـج الفسـوق، بتصرُّفاتـه الخاصَّـة؛ إذ تقـع على عاتق الإنسـان مسـؤوليَّة اجتماعيَّـة فـي المجتمـع، ويُعـدُّ سـلوك كلّ فـردٍ مؤثّـرًا فـي تحديـد المصيـر الجماعـيّ. ولذلـك، فقـد أكّـد الإسـلام كثيـرًا على الجماعـة أكثـر مـن تأكيـده على الفـرد: «يـد اللـه مـع الجماعـة». ويعتقـد الإسـلام بنوعيـن مـن الحريَّـة: الحريَّـة الداخليَّـة (الحريَّـة المعنويَّـة، والروحيَّـة) والحريَّـة الخارجيَّـة. والحريَّـة الداخليَّـة هـي أن يكـون حـرًّا مـن الهـوى والشـهوة، وليـس الحرّيَّـة نحـو الشـهوة. وفـي منطـق الإسـلام، إنّ الحرِّيَّـة غيـر المُقيّـدة والعبثيَّـة هـي أسـرٌ ورقّ لهـوى النفـس وشـهواتها؛ أي أنّ الإنسـان الَّـذِي يصبـح أسـير نفسـه، ليـس بحُـرٍّ. وفلسـفة إرسـال الأنبيـاء هـي أيضًـا فـي هـذا الاتجـاه؛ أي إخراجه مـن سـجن نفسـه. ومـن البدهـيّ أن تهـب هـذه الحريَّـة العقلانيَّـة والعرفـان إلـى الإنسـان. أمّـا الحرِّيَّـة الخارجيَّـة فهـي تعنـي أنّ كل شـخص فـي المجتمـع الإسـلاميّ، مسـؤولٌ عـن تحديـد الحاكـم على مصيـره، ومصيـر الفـرد لا ينفصـل عـن مصيـر المجتمـع.

**3. مقارنة من حيث التَّنمية الاقتِصَادِيَّة:**

إنَّ النَّظَـر إلـى موضوعـات التَّنميـة الاقتِصادِيَّـة فـي الأدبيَّـات الغربيَّة ـ اللِّيبراليَّـة تـدلّ على أنّ هنـاك اختلافًـا دائمًـا بيـن المفكريـن الاقتصاديِّيـن فـي تعريـف التقـدُّم

وإستراتيجيّاته[1]. وفي التعاريف الأوّليَّة لعلماء الاقتصاد، تمّ تفسير تقدّم المجتمعات البشريَّة بصفته نموًّا في مستوى المنتوجات، وإستراتيجيَّة تحقّق ذلك هو تشجيع الادخار والاستهلاك. في حين أنّ المقاربة الإسلاميَّة هي مقاربة مختلفة للتنمية والتقدُّم. وبناءً لهذه المقاربة، ليس بالضَّرورة فقط أن يكون المجتمع مؤلّفًا من الأفراد المتعلمين، والأصحّاء وذوي الدخل المرتفع؛ ليكون المجتمع مُتقدّمًا؛ بل إنّ عناصر مثل العلم، والصحّة، والثروة؛ يمكن أن تؤدّي إلى غفلة الإنسان. وفي النهاية إلى سقوط الحضارات البشريَّة وأفولها[2]. في الرُّؤية الإسلاميَّة، البُعد الرابع للتقدّم هو ربّانيَّة الإنسان (أي التخلُّق بأخلاق الله). وعلى هذا الأساس، التقدُّم في المجتمع الإسلاميّ عبارة عن: تربية أفرادٍ واعين، أصحّاء، ذوي دخلٍ مرتفع وربّانيِّين. والعنصر الأخير هو وسيلة من أجل المحافظة على العلم، والصحّة والثروة من الانحراف والانحطاط. وفي هذا الفهم، والتفسير للتنمية، والَّتي يمكن تسميتها بـ «التقدُّم المُتَعالي»، تفرض ربّانيَّة البشر إلزاماتٍ خاصَّة على أفراد المجتمع، وصحّتهم، وثرواتهم. ومن جملة ذلك، يجب على المقتدرين ـ لكي يكونوا ربّانيِّين ـ أن يدفعوا زكاة علمهم، وصحّتهم وثروتهم، حتى ينالوا من خلال هذا العمل العبادي التطوُّعي المراتب العُلْيا للقُرْب الإلهيّ.

يستلزم تعريف التقدُّم المُتَعالي الاعتراف بأنثروبولوجيا مُتَعالية في إطار أهداف الإنسان المتعالية للتقدُّم؛ أي أنّ يصبح الإنسان ربانيًّا في سعيه للوصول إلى «الحياة الطيبة». من هنا، إنّ أساس الأنموذج الإسلاميّ ـ الإيرانيّ للتقدُّم ليس اقتصاديّ صرف؛ ولو أنّ الاقتصاد يحتلُّ مكانةً مهمّةً فيه. ولكن، ما يُعَدُّ جزءًا لا يتجزَّأ

1- ولفگانگ، زاكس(1377). نگاهي نو به مفاهيم توسعه. ويراسته: فرانس ولفگانگ. ترجمه: فريده فرهي ووحيد بزرگي. تهران: نشر مركز: 48؛ هانت، دايانا (1376). نظريه هاي اقتصاد توسعه؛ تحليلي از الگوهاي رقيب. ترجمه: غلامرضا آزاد ارمكي. تهران: نشر ني: 95؛ لومفرت، ريچارد (1376). راه هاي گوناگون توسعه. ترجمه ي: احمد مجتهد. تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبايي: 88؛ همبرگ، دانيل (1375). الگوهاي رشد اقتصادي. ترجمه: مهدي تقوي. تهران: انتشارات علمي وفرهنگي: 60؛ گريفمن، كنت (1375). راهبر دهاي توسعه اقتصادي. ترجمه ي: حسين زاغفر ومحمد حسين هاشمي. تهران: نشر ني: 72.

2- رجايي وهمكاران (1382). معجم آيات اقتصادي قرآن. مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني(ره): 46 - 57.

من هذا الأنموذج هو مراعاة العدالة والمعنويَّة، وأيّ برنامج ومؤشّر يتنافى مع هذه المبادئ فإنّه غير مقبول. وعلى هذا الأساس، من الضَّروريّ في كلّ مجالٍ من المجالات، تدوين مؤشّراتٍ إحصائيَّة جديدة، وجعلها ملاكًا ومعيارًا عند التنفيذ؛ لأنّه لا يمكن قياس مؤشرات التَّنمية في الأُنموذج الإسلاميّ ـ الإيرانيّ للتقدُّم بمقياس الدول الغربيَّة، وبمجرّد تقليد الغرب لا يمكن تسمية الأنموذج تقدُّمًا وحضارة. ولا يتمُّ وضع حجر أساس الحضارة الجديدة إلّا عندما يتغيّر الشعور الوطنيّ، ويتحوّل وبالتّزامن معه المؤسّسات الحكوميَّة والاجْتِماعِيَّة بشكلٍ جذريٍّ؛ إذ إنّ تقليد ظواهر التقدُّم الغربيّ لن يوصلنا إلّا إلى الفشل، والطريق المسدود. ويجب عند الحصول على إنجازات الدول الأخرى، اتّخاذ مقاربةٍ ونهجٍ انتقائيّ، وتعديل العلوم الغربيَّة، وفقًا لاحتياجاتنا الثقافيَّة الخاصَّة، وتطبيقها مع التحديث العام[1]. ومن الضَّروريّ الاستفادة من تجارب الغرب في مجال التَّنمية أيضًا؛ وبالطّبع، يجب أن يكون استخدام هذه التجارب ـ في نهاية المطاف ـ في اتجاه تطوير أنموذج التَّنمية، وليس أُنموذجًا للتقدُّم.

## المُلخّص والاستنتاج

إنّ التقدُّم في جميع ساحاته ومجالاته يستلزم امتلاك أُنموذج مناسب. أنموذجٌ يكون مُتناغمًا ومُتناسبًا مع الأُسُس الفكريَّة والفلسفيَّة (الأنطولَوجيَّة، والمعرفيَّة، والأنثروبولوجيَّة، والمنهجيَّة) للنِّظام. أنموذجٌ ينشأ من احتياجات البلاد الراهنة، في جميع الأبعاد: الاقتِصادِيَّة، والسِّياسيَّة، والاجْتِماعِيَّة، والثقافيَّة. ويأخذ في الحِسْبان الظروف المحيطة، ويجب أن يكون مُستنبطًا من القيم، والمُثُل، والتعاليم الاسلاميَّة.

إنّ استخراج مثل هذا الأنموذج، والتخطيط له، في جميع أبعاده، وأحد الشروط المسبقة والأساسيَّة والحاسمة لوضعه، هو رسم أنثروبولوجيا صحيحة وواضحة بناءً على هذا الأنموذج من التقدّم والتَّنمية الاجْتِماعِيَّة، الاقتِصادِيَّة، والسِّياسيَّة. وفي ظلّ ذلك، إنّ طريقة نظر الإسلام إلى الوجود والإنسان، مقارنةً بآراء المدارس الأخرى سوف تؤدّي حكمًا إلى نظريّات مختلفة تمامًا عن النظريّات الغربيَّة، على مستوى التنظير لأنموذج التَّنمية والتقدّم، والَّذي يُعَدُّ الإنسانُ موضوعه الأساس.

1- علوي، سيدعلي؛ محجوب جهرمي، زهرا (1385). توفيق طلبي در تمدن ايران اسلامي. تهران: سمت: 260 - 261.

فمن وجهة نظر الإسلام، جميع المخلوقات، بما في ذلك البشر، ليس لها دورٌ في خلقها وإيجادها، وهي تتحرّك دائمًا وتتغير نحو كمال وجودها. وفي هذا السَّير، لن يتوقّف أيّ مخلوقٍ، بما في ذلك البشر، عن الحركة، إلّا إذا وصلوا إلى الكمال. لذلك، يتمّ تعريف ذروة التقدُّم البشري في قالب مفهوم «التكامل المستمر» و«الكمال». والكمال في الرُّؤية الإسلاميَّة هو في «العبادة الإلهيَّة»، الَّذِي يعني أيضًا توفير الشُّروط الموضوعيَّة والحقيقيَّة (منها المادِّيَّة)؛ لبلوغ المعنويّات، واكتساب الفضائل الإلهيَّة؛ ما يجعل الإنسان أقرب إلى الله، والعبوديَّة له، في مختلف المجالات والسَّاحات. بناءً على ذلك، يمكن الادِّعاء بأنّ تصميم الأنموذج الإسلاميّ-الإيرانيّ للتقدُّم يتطلّب تنظيرًا في مجالات مختلفة، بناءً على الأُسُس الفلسفيَّة الإسلاميَّة، لا سيَّما الأُسُس الأنثروبولوجيَّة.

في التَّحليل الكلِّيّ، يمكن الادِّعاء بأنّ تصميم الأنموذج الإسلاميّ-الإيرانيّ وإنتاجه، وتدوينه للتقدّم، مع عَدِّه استجابةً للاختلافات الفلسفيَّة والأنثروبولوجيَّة بين الأنموذج الإسلاميّ والديمقراطيَّة اللّيبراليَّة الغربيَّة، يُعَدُّ خطوةً مُهمَّةً في مسار التميُّز الإيرانيّ-الإسلاميّ، وتصميم أنموذج مختلف عن نماذج التقدُّم في التَّنمية، على أساس أُسُس القيم الإسلاميَّة، ووفقًا للشروط، والإمكانات، والاحتياجات الإسلاميَّة، والَّذِي تُحدّده المبادرة والتفكير الإيرانيّ-الإسلاميّ، ويمكن أن يكون أعظم فكرة تمّ اقتراحها، وأكثر بِنْيويَّة.

باختصار، من المُسْتحيل تصميم الأنموذج الإيرانيّ-الإسلاميّ للتقدُّم، دون مراعاة أُسُسه، ومستلزماته الأساسيَّة. وفي هذا المجال، إنّ لدراسة الأُسُس الأنثروبولوجيَّة أهمِّيَّة رئيسة؛ لأنّ الإنسان هو موضوع التقدُّم، وهو مُصمّم التقدُّم، في الوقت نفسه...

# اغتراب الإنسان في ظلِّ المدنيّة الحديثة

عماد عبد الرازق*

## مقدّمة

لا نبالغ في القول بأنَّ المدنيّة الحديثة قد بلغت شأنًا كبيرًا من التّقدّم والرّقيّ في مجالات الحياة كافّة. هذا التّقدُّم التّكنولوجيّ هو ما نُطلق عليه الحداثة الغربيّة؛ إذ أصبحت سلطة الآلة والعلم هي المسيطرة على جميع مجالات الحياة. في المقابل، قدّمت المدنيّة الحديثة، بمظاهرها التّكنولوجيّة والتّقنيّة، نموذجًا صارخًا للارتباط بالبُعد المادّيّ، والابتعاد عن القِيَم الرّوحيّة؛ ونتج عن ذلك سعي وراء المنفعة واستغلال الشّعوب. من هنا، باتت القِيَم تستمدّ من هذا البُعد المادّيّ، وأصبح الإنتاج والاستهلاك غاية تُطلب في ذاتها، كما أصبح التّقدُّم هو معنى الوجود وقيمته القصوى.

لذلك؛ مثّلت المدنيّة الحديثة في الغرب مستوى فكريًّا يهدف إلى تجاوز جميع الثّوابت الدّينيّة والرّوحيّة والعقديّة، فكان التّقدُّم التّكنولوجيّ والعلميّ جوهرها الذي أحدَثَ ثورة تغيير في المجتمعات الغربيّة، والذي أبعدها عن القِيَم الرّوحيّة، فأصبحت القِيَم تُمثّل شيئًا من الأشياء. وليس ثمّة شكّ في أنَّ الحضارة المعاصرة

* أ. د. عماد الدّين إبراهيم عبد الرّازق - أكاديمي مصري.

قد حقَّقت قدرًا لا بأس به مِنَ النّجاح والتّقدُّم، فلقد استطاعت أن تُلبّي وتُحقّق كلّ ما يحلم به الإنسان من مطالب وحاجات، في ظلِّ هذا التّقدُّم العلميّ والتّكنولوجيّ الذي استطاع أن يسخّر كلّ شيء للإنسان، وأن يجعله سيّدًا للعالم. ومع ذلك؛ ظهرت صيحات تنذر بأنَّ الحضارة تمرُّ بمأزقٍ أو أزمةٍ، كما عبّر «هابرماس» مثلًا. وكذا أعلن «اشفيتسر» (Schfutzer) أنّنا نعيش اليوم في ظلِّ انهيار الحضارة، فيما صرّح «اشبنجلر» (Schpengler) بأنَّ الحضارة تدخل اليوم مرحلة التّداعي، وقد حكم عليها بالموت. فيما أكّد «نيتشه» (Nietzhe) أنَّها تسير إلى الهاوية.

إنَّ الحضارة المعاصرة، في ظلِّ المدنيّة الحديثة والتّكنولوجيا المتقدّمة، أشبه -على حدِّ تعبير «اشفيتسر» (Schfutzer)- بالسّفينة التي نمخر بها في تيّار مليء بالأمواج العاتية تحت شلّال هائل، ولا بُدَّ من مجهودات جبّارة لإنقاذها من المجرى الجانبيّ الخطير الذي سمحنا لها بالانطلاق منه، ومن إعادتها إلى المجرى الرّئيس، إنْ كان ثمَّة أمل في ذلك. وقد قدَّم «هابرماس» (Habermas) تشخيصًا لهذه الأزمة في المجتمع الرّأسماليّ، فقام بدراستها وتحليلها، كما بحث عن مواطن القوّة والضّعف في هذا المجتمع الذي أصبحت السّيادة فيه لعلاقات الإنتاج وقواه، وأصبح الإنسان فيه غير ذي قيمة، ولا وجود حقيقيًّا أصيلًا له. وإزاء سطوة التقّدم التكنولوجيّ، أو ما يُعرف بالمدنيّة الحديثة، شعر الإنسان بنوعٍ من الاغتراب، كما عبّر «ماركس» (Marx)، وقد سمّاه «جورج لوكاتش» (György Lukács) بـ«التّشيّؤ»، وأطلق عليه «هربرت ماركيوز» (Herbert Marcuse) مصطلح «الإنسان ذو البُعد الواحد»، وطرحه «ماكس هوركهايمر» (Max Horkheimer) تحت عنوان نهاية الفرد.

إنّ هذه المفاهيم كلّها تصبُّ في جهةٍ واحدةٍ؛ هي اغتراب الإنسان عن ذاته، في ظلِّ التّقدُّم التّكنولوجيّ، إذ باتت قيمته تُقاس بما ينتجه من سلع وأدوات مادّيّة. وهذه المدنيّة الحديثة جعلت من هيمنة الآلة وسيطرتها الأساس الأوَّل في تقييم النّاس وعلاقتهم بعضهم ببعض. وعليه؛ سادت العقلانيّة الأداتيّة، أو العقل الأداتيّ الذي أدَّى إلى سلب الإنسان قيمته الحقيقيّة، وجعل ما ينتجه من سلع ومنتجات هو المقياس الحقيقيّ لوجوده. وسوف نشير في هذا السّياق إلى موقف عدد من فلاسفة الغرب من المدنيّة الحديثة ومن هذا التّقدُّم التّكنولوجيّ الذي جعل الإنسان ذا بُعد واحد؛ هو البُعد المادّيّ التّقنيّ، ما أدّى إلى اغتراب الإنسان عن ذاته.

### «هوركهايمر» ونهاية الفرد (End of Individual)

رأى «هوركهايمر» (Horkheimer) أنَّ الفرد، في ظلِّ التّقدُّم التّكنولوجيّ في المجتمعات الرّأسماليّة أو ما يُعرف بالمدنيّة الحديثة، يعاني من أزمة عميقة؛ وهي اضمحلال أهمّيَّته. وأشار إلى أنَّ النّظام الرّأسماليّ كان في بداية ظهوره يعتمد على مجهود الأفراد الشّخصيّ وأفعالهم المستقلَّة؛ ولذلك كان ثمّة أساس اقتصاديّ قويّ للفرديّة. أمَّا الآن، ومع انتهاء الرّأسماليّة اللّيبراليّة وظهور رأسماليّة الدّولة، فقد اختفى الأساس الاقتصاديّ للفرديّة؛ فلم تعد الرّأسماليّة تعتمد على الأفراد؛ بل على وحدات إنتاجيّة أكبر مثل الشّركات والمؤسّسات. وترتَّب على ذلك ضياع الفرد واغترابه، بسبب سيطرة الآلة والتّقدُّم التّكنولوجيّ، وسطوة المؤسّسات الكبرى على مجالات الحياة.

فالنّظام الرّأسماليّ هو نظام يقضي على شعور الإنسان بذاته؛ لأنَّه يعتمد بصورة أساسيّة على الآلة والتّقدُّم العلميّ[1]، وبتلك الوسيلة يدعو «هوركهايمر» (Horkheimer) الفرد إلى التكيّف مع هذا الوضع الجديد؛ لأنَّه فرض عليه الاندماج في نظم اجتماعيّة لكي يستمرَّ في البقاء، وتحوَّلت قِيَمه من قِيَم تسعى إلى تحقيق الذّات وتشكيل المصير الشّخصيّ وتحقيق الإمكانات الفرديّة من إبداع وابتكار وخَلق، إلى قِيَم تسعى إلى الامتثال للوضع القائم والتّكيُّف معه[2].

إذن، فُرض على الإنسان في المجتمعات الغربيّة التّكيُّف مع هذا الوضع من الاغتراب عن ذاته؛ حتَّى يستمرَّ في البقاء، وتغيَّرت القِيَم طبقًا للوضع الجديد. ويؤكّد «هوركهايمر» (Horkheimer) على الفكرة نفسها، من خلال مفهوم أو مصطلح «خسوف العقل» أو «اضمحلال العقل» (Eclipse of Reason)؛ فالعقل أصبح يتعامل مع المادَّة، واستبدلت عمليَّة اكتشاف المعنى بعمليّة التّدريب على الوظائف. ومع سيادة التّصوُّر الأداتيّ عن العقل، تحوَّلت المَلَكات الذّهنيّة إلى وظائف تتطلَّب الخبير الذي يتخصَّص في جزئيّة صغيرة من العمليّات العقليّة بدلًا من الشّخصيّة الإنسانيّة الكاملة. وبتفتيت العمليّات العقليّة إلى أجزاء، وتحوُّل هذه الأجزاء إلى اختصاصات لخبراء، يجري تشيُّؤ العقل وتحوّله إلى آلة[3].

1- Horkhiemer, Eclipse of Reason, Oxford, 1918, p 238.

2- Horkhiemer, The End of Reason, Oxford, p 182.

3- Ibid, p 132.

في ظلّ هذه المدنيّة الحديثة، نلحظ بوضوح سيطرة الآلة وهيمنتها على كلِّ شيءٍ، وتحوُّل الإنسان إلى شيء من الأشياء، وفقدانه القيمة الحقيقيّة لوجوده الإنسانيّ، وتحوُّل القِيَم الأساسيّة إلى قِيَم مادّيّة.

إنّ في فكرة تشيّؤ الإنسان واغترابه صدًى لِمَا تحدَّث عنه «أدورنو» (Adorno) و«هوركهايمر» (Horkheimer) عن مفهوم «صناعة الثّقافة» أو الثّقافة الجماهيريّة وخداع الجماهير. لقد عدّ «هوركهايمر» (Horkheimer) و«أدورنو» (Adorno) وسائل الاتّصال الجماهيريّ من أدوات النّظام الرّأسماليّ الحديث التي يهيمن بها على المجتمع. ومن هنا، فقد صنّفا الثّقافة الجماهيريّة (Mass culture) جزءًا من النّظام الأيديولوجيّ الذي يعمل على إخضاع وعي الجماهير للسّلطة القائمة والتّسليم بها؛ إذ تعمل السّينما والإذاعة والصّحف والمجلّات على تأكيد القِيَم الثّقافيّة التّقليديّة للمجتمع، وعلى خَلق حاجات جديدة للفرد عن طريق الدّعاية والإعلان، فيحاول إشباعها بمزيد من الانصياع لقواعد اللّعبة؛ وبالتّالي يرتبط بدائرة المجتمع الاستهلاكيّ أكثر فأكثر[1].

من جانبنا، نرى أنَّ هذا أقرب ما يكون لما يجري على أرض الواقع؛ فالسّلطة الحاكمة تحاول أن تستخدم وسائل الإعلام، سواء المرئيّة أو المسموعة، في تشكيل الوعي الجماهيريّ لأفراد المجتمع؛ بل والهيمنة عليه، ما يشعر الفرد بالاغتراب ويضعه في قوالب جامدة، وبالتّالي يلمس بوضوح مصادرة أفكاره، فيبتعد عن ذاته الحقيقيّة ووجوده الأصيل.

عطفًا على الآراء السّابقة، رأى «أدورنو» (Adorno) أنَّ السّيطرة التّكنولوجيّة تتوسَّط جوهر الثّقافة الحديثة، والتي تُعدّ بدورها توسّطًا تكنولوجيًّا مستنزفًا من خلال وسط جماهيريّ. وقد لاحظ أيضًا أنَّ تكنولوجيا الثّقافة لا تنشأ في مجالات أو قطاعات معيَّنة؛ ولكنَّها تعمّ الحضارة ككلّ وفي ضوء الوسط الجماهيريّ. ومن هنا، لا تتحدّث الحضارة إلّا عن صوت واحد متحكِّم هو صوت العقلانيّة التّكنولوجيّة.

نستنتج من ذلك؛ أنَّ التّكنولوجيّا والتّقدُّم العلميّ قد دخلَا في مجالات الحياة الإنسانيّة كافّة، حتّى الحياة الثّقافيّة. وهذا أمر خطير؛ لأنَّ التّدخّل في الحياة الثّقافيّة ووضعها في قوالب معيَّنة يُوقفان عمليّة الإبداع البشريّ.

1- Horkhiemer and Adorno, The Culture Industry, New York, 1973, p 120.

## التشيُّؤ عند «لوكاتش» (Lukács) واغتراب الإنسان

أشار «لوكاتش» (Lukács) إلى اغتراب الإنسان عن ذاته وبُعده عنها في مفهومه عن التّشيّؤ، والذي عرَّفه بأنَّه يعني أنَّ على الفرد أن يشبع حاجاته عن طريق تبادل السّلع، وهذا يتطلَّب تنظيم المجتمع كلّه وفاق نموذج علاقاته الاقتصاديّة؛ وبالتّالي تعمّ ظاهرة التّشيّؤ. كما عرّفه أيضًا بأنَّه تحوُّل الصّفات الإنسانيّة إلى أشياء جامدة، غير إنسانيّة. من هنا نجد أنَّ التّشيُّؤ يعني اغتراب الإنسان في ظلِّ العلاقات الرّأسماليّة؛ إذ لم تعد السّلع تُقاس بقيمتها الواقعيّة وإنَّما تتحدَّد بقيمة مجرَّدة يُحدِّدها السّوق.

لذلك؛ يرى «لوكاتش» (Lukács) أنَّ هذه الفكرة؛ أيّ التّشيُّؤ، تُشكِّل نقدًا أخلاقيًّا قويًّا للنّظام الرّأسماليّ وللتّقنيَّة الحديثة، فيجعله نظامًا يُحوِّل البشر إلى أشياء يمكن أن تُباع وتُشترى. وبموجبها، يصبح العالم الاجتماعيّ عالمًا من الأشياء، شأنه في ذلك شأن عالم الأشياء أو العالم الطبيعيّ. لذلك؛ تحوّل المجتمع وأصبح «طبيعة ثانية»، إلى جانب العالم الطّبيعيّ الأصليّ، فبدا كما لو أنَّه مستقلّ عن الفعل الإنسانيّ؛ شأنه في ذلك شأن استقلال قوانين الطّبيعة[1]. وعليه؛ إنّ التّشيُّؤ يُحوِّل الإنسان إلى شيءٍ من الأشياء، وتاليًا تصبح قيمة الإنسان تُقاس بما ينتجه من سلع؛ ما يُشعر الإنسان بالاغتراب وفقدان ذاته.

في هذا السّياق، يستنتج «لوكاتش» (Lukács) أنَّ العقلانيّة أو العقلنة هي التي تُسبِّب ظاهرة التّشيُّؤ. فالعقلنة في مجال العمل، كما يرى «لوكاتش» (Lukács)، هي توسيع للتّشيُّؤ[2]. وبناءً على ذلك؛ يصبح الإنسان جزءًا من الآلة، وتُقاس قيمته الحقيقيّة بما ينتج من سلع وأدوات، فتنشأ ظاهرة تشيُّؤ الإنسان واغترابه عن ذاته، وفقدانه للقِيَم الحقيقيّة.

نلفت الانتباه إلى حقيقة مُهمّة، وهي أنَّ «لوكاتش» (Lukács) يؤكّد أنَّ التّشيُّؤ يصيب نظرة النّاس إلى مجتمعاتهم؛ إذ ينظرون إلى المجتمع على أنَّه محكوم بقوانين طبيعيّة ثابتة لا تتغيَّر؛ لكنَّها في الحقيقة قوانين خاصّة بفترة تاريخيّة معيَّنة، وهي فترة سيادة أسلوب الإنتاج الرّأسماليّ في ظلِّ التّقنيَّة الحديثة أو المدنيَّة

1- إيان كريب، النّظريّة الاجتماعيّة من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة محمّد حسين غليوم، عالم المعرفة، الكويت، العدد(244)، 1999، ص 310.

2- Lucks, History and class consciousness. London, 1971, p 112.

الحديثة[1]. وما يُسمَّى عند «لوكاتش» (Lukács) بظاهرة التّشيُّؤ يُسمَّى عند «ماركس» (Marx) صنميّة السّلع، والتي تدور في إطار تحوُّل البشر وأفعالهم إلى سلع تُباع وتُشترى، وشعور الإنسان بالاغتراب عن ذاته، وفقدان الشّعور الحقيقيّ بالقِيَم المعنويّة.

**«ماركس» (Marx) وفتشيّة السّلع (Fetchism)**

تنطلق فكرة فتشيّة السّلع عند «ماركس» (Marx) من رؤيته أنَّ أسلوب المجتمع الرّأسماليّ هو أسلوب ونظام منتج للسّلع مثل كلّ التّنظيمات الاقتصاديّة، وكلّ تفاصيل عمليّة الإنتاج في النّظام الرّأسماليّ تهدف إلى غاية موحّدة، وهي إنتاج السّلع. وعلى الرّغم من أنَّ السّلع هي نتاج العمل البشريّ، إلّا أنَّها بمجرَّد دخولها في علاقات تبادل في السّوق، مع غيرها من السّلع الأخرى، يصبح لها قوانينها الخاصّة التي تُسمَّى بقوانين السّوق مثل العرض والطّلب؛ وبذلك تستقلّ عن أصلها البشريّ والاجتماعيّ وينشأ كيانها الخاصّ[2].

بناء عليه، إنَّ صنميّة السّلع هي ظاهرة تسود فيها قوانين السّوق وتبادل السّلع، فتصبح هذه القوانين مسيطرةً على المجال البشريّ. ولا يقتصر الأمر على ذلك، كما يرى «ماركس» (Marx)؛ لأنَّ إنتاج السّلع يصبح هو ما يُنظّم علاقات الأفراد بعضهم البعض، ويُنظِّم علاقاتهم بالمجتمع، وبذلك تأخذ الطّابع الصّنميّ. كما أنَّ طاقة العمل البشريّ تُقاس بمدى قدرتها على إنتاج سلع في فترة زمنيَّة محدَّدة ومعيَّنة، وتتحدَّد قيمة العمل بقيمة ما يُنتج من سلع، وهذا يؤدِّي إلى تشيُّؤ العلاقات الاجتماعيّة؛ فالعلاقات بين المنتجين، والتي هي في الأصل علاقات اجتماعيّة، تظهر على أنَّها علاقات بين منتجات عملهم، وتحكمها قوانين اقتصاديّة[3].

إذن، فصنميّة السّلع تُحدِّد العلاقات الاجتماعيّة بين الأفراد، وتطبعها بطابع سلعيّ مُحدَّد، وتسيطر على مجالات الحياة كافّة، وتصيب الوعي الإنسانيّ بالتّشيُّؤ،

1- Lucks, op. cit., p 172.

2- كارل ماركس، رأس المال، ترجمة فالح عبد الجبّار وآخرين، المجلَّد الأوّل، الجزء الثّاني، دار التقدّم، موسكو، ص 108.

3- المصدر نفسه، ص 110.

فتصبح قيمة الإنسان تُقاس بما ينتجه من سلع وخدمات. وعليه؛ يتحوَّل الإنسان إلى شيءٍ من الأشياء، ويفقد وجوده الحقيقيّ.

إلى جانب فكرة فتشيّة السّلع أو صنميّة السّلع، برز مفهوم الاغتراب الإنسانيّ عند «ماركس» (Marx)، والذي يدور في نفس فكرة صنميّة السّلع. إنّ مفهوم الاغتراب يتحدَّد في افتراض وجود سمات معيَّنة للحياة الإنسانيّة، ويحدث الاغتراب، بشكل عامّ، حينما تسيطر على الإنسان البيئة الاجتماعيّة التي خَلَقها بيده. ومن هنا، وفاق «ماركس» (Marx)، تحدث هذه الظّاهرة بصفة خاصّة في المجتمع الرّأسماليّ؛ أي في ظلِّ التّقدُّم التّكنولوجيّ أو المدنيّة الحديثة؛ حيث ينفصل البشر ولا يسيطرون على ما ينتجون، وينفصل بعضهم عن بعض، وتفقد جماعيّة العمل معالمها[1].

في هذا السّياق، يشير «ماركس» (Marx) إلى أنَّ البشر، طبقًا لظاهرة الاغتراب، لا يسيطرون أيضًا على ناتج عملهم، ويفقدون قدرتهم على اتّخاذ القرارات؛ بل يبدو كما لو أنَّهم مجبرون على العمل من قِبَل أُناس آخرين؛ فيصبحون دمى للنّظم الاجتماعيّة التي صنعوها بأيديهم[2]. ويقارب فكرة الاغتراب وصنميّة السّلع عند «ماركس» (Marx) مفهوم «هربرت ماركيوز» (Herbert Marcuse) عن الإنسان ذي البُعد الواحد.

## «ماركيوز» (Marcuse) والإنسان ذو البُعد الواحد

إنّ الأطروحة الأساسيّة عند «ماركيوز» (Marcuse) في الإنسان ذي البُعد الواحد تنبثق مِنَ التّفاقم اللّامحدود لسلطة الآلة في المجتمعات الصّناعيّة المتقدّمة. فيرى «ماركيوز» (Marcuse) تحوُّل الإنسان، في ظلّ هذا التّقدُّم التّكنولوجيّ، إلى بُعدٍ واحدٍ يُمثِّل البُعد التّقنِيّ وسلطة الآلة، فتفرز الأخيرة نمطًا من العلاقة بين الفرد والمؤسّسات تتحكّم بتنظيمه الاجتماعيّ ووجوده اليوميّ، وتجعل وعيه يتموضع في نقطة محدودة وموجَّهة نحو الهدف الذي ترسمه الدّولة ومؤسّساتها[3].

بناءً على ذلك؛ نرى أنَّ سلطة الآلة طغت على كلِّ شيء في المدنيّة الحديثة؛ أي

1- إيان كريب، مرجع سابق، ص 298.

2- المرجع نفسه، ص 299.

3- Marcuse H, One Dimensional Man, Beacon press, 1966, p 158 .

المجتمعات المتقدّمة تقدّمًا تكنولوجيًّا كبيرًا، وحدَّدت مجالات الإنسان وأهدافه، وتحوَّل الإنسان في ظلِّها إلى بُعدٍ واحدٍ وجانب واحدٍ هو الجانب التّقنيّ العلميّ التّكنولوجيّ. وفي هذا السّياق، تحدَّث «ماركيوز» (Marcuse) عن وسائل السّيطرة والهيمنة الجديدة للدّولة ومؤسّساتها داخل المجتمعات الرّأسماليّة المتقدّمة تقدُّمًا تكنولوجيًّا كبيرًا، وهيمنة الآلة الصّناعيّة الكبرى، والاتّجاه الاستهلاكيّ السّاحق الذي نجح في نزعه من الذّوبان داخل تيّاره المُتمكِّن، بحيث أصبح الإنسان في ظلِّهِ خاضعًا لقوانين الإنتاج، تتحدَّد قيمته بقوانين السّوق والسّلع[1].

لقد كشف «ماركيوز» (Marcuse)، في كتابه «الإنسان ذو البُعد الواحد»، عن تلك الظّاهرة التي تُمثِّل تشيُّؤ الإنسان واغترابه. فسلطة الدّولة أصبحت أكثر اتّساعًا، وكما أصاب التّطوّر العلم والتّكنولوجيا ووسائل الإنتاج، حدث تقدُّم مماثل في إدارة الدّولة وفي قدرتها على الإنتاج. ولقد عمل التّقدُّم الصّناعيّ الحديث على تشويه طبقتَي البروليتاريا والبورجوازيّة وإفساد العلاقة بينهما[2]. وبات من الواضح أنَّ الإنسان أصبح، في ظلِّ المدنيّة الحديثة، ذا بُعدٍ وجانب واحد هو البُعد التّقنيّ المادّيّ، فبدأ يشعر باغتراب عن ذاته، وفقدانه لقِيَمه الأصليّة. وأصبحت قيمة الإنسان تُقاس بما يُنتجه من سلع وخدمات وباتت القوانين الاقتصاديّة تتحكَّم في العلاقات الاجتماعيّة للبشر. وهنا حدث تشيّؤ واغتراب في العلاقات الاجتماعيّة بين أفراد البشر.

كما لاحظ ماركيوز (Marcuse) أنَّ التّقدُّم التّكنولوجيّ قد قضى على أيّ إمكانيَّة لتشكيل وعي جماعيّ للبروليتاريا، وإحساسهم بوحدة الهدف. فالرّأسماليّة الحديثة تعتمد على الآلة في الإنتاج، ما يؤدّي إلى عدم وضوح عنصر الاستغلال الذي يمارسه رأس المال على العامل، كما يعزل في الوقت نفسه العمَّال عن بعضهم البعض، ويعدم إمكانيّة الاتّصال بينهم[3].

وعليه؛ نرى أنَّ الإنسان في ظلِّ المدنيّة الحديثة والتّقدُّم التّكنولوجيّ يعيش أزمة حقيقيّة، هي الشّعور بالاغتراب والبُعد عن ذاته؛ بل فقدانه للقِيَم الأصيلة في ظلِّ

1- علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، منشورات مركز الإنماء القوميّ، بيروت، ص 73.

2- ماركيوز، الإنسان ذو البُعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، 1971، ص 66.

3- المرجع نفسه، ص 56.

السّيطرة التّكنولوجيّة على جميع مجالات الحياة، حتّى العلاقات الإنسانيّة. لذلك؛ يشعر أفراد المجتمعات المتقدّمة تكنولوجيًّا وعلميًّا بالاغتراب عن ذواتهم، وبأنَّ القوانين الاقتصاديّة تتحكّم في كلّ شيء، وبأنَّ قدراتهم الإبداعيّة تتموضع وتوضع في قوالب معيَّنة لا يستطيعون الانفكاك والتّحرُّر منها. وهذا ما خلق أزمة حقيقة يحاول أفراد تلك المجتمعات الخروج منها، أو على الأقلّ يحاولون خلق توازن بين تلك القوانين الاقتصاديّة والقوانين البشريّة الإبداعيّة؛ وذلك في سبيل إعادة تشكيل الذّات الإنسانيّة وفاقًا للقِيَم المعنويّة، وليس القيم المادّيّة فقط.

### «هابرماس» وظاهرة الهيمنة التّكنولوجيّة والعقل الأداتيّ

لقد قدَّم «هابرماس» (Habermas) تشخيصًا دقيقًا لأزمة المجتمع الرّأسماليّ المتقدِّم، فدرس تلك الأزمة وحلّلها، كما بحث عن مواطن القوّة والضّعف في هذا المجتمع الذي أصبحت السّيادة فيه لعلاقات الإنتاج وقواه؛ والذي شعر الإنسان فيه بالاغتراب والبُعد عن ذاته. وقد ركّز «هابرماس» (Habermas) على ظاهرة الهيمنة التّكنولوجيّة أو التّقنيّة، وظاهرة العقل الأداتيّ (Instrumental Reason) السّائد في ظلِّ النّظام الرّأسماليّ المتقدِّم. وفي معرض تحليله للمجتمعات الرّأسماليّة، أشار «هابرماس» (Habermas) إلى تدخّل الدولة، وكذلك إلى هيمنتها على الاقتصاد، وهو ما يؤدّي إلى أزمة في نظره. كما رأى «هابرماس» (Habermas) أنَّ أزمة التّفكير السّائدة في هذه المجتمعات الرّأسماليّة تتمثّل في ما يُسمَّى بالتّفكير الأداتيّ أو التّقنّيّ، والذي يرفع من شأن الآلة على حساب الإنسان. كما أنَّ العقلانيّة السّائدة في ظلِّ هذا النّظام، والتي تُعرف بالعقلانيّة التّكنولوجيّة، أدّت إلى شعور الإنسان بالاغتراب والبُعد عن ذاته.

بعد تحليل «هابرماس» (Habermas)، بعمق، الأزمة في المجتمعات الرّأسماليّة، خلص إلى أنَّها تنشأ في النّسق الاجتماعيّ؛ لأنَّ النّسق يسمح ويُجيز إمكانات أقلّ وغير كافية لحلِّ مشكلات التّكامل الاجتماعيّ[1]. كما أشار إلى أنَّنا يجب أن نتحدَّث عن الأزمة من خلال العلاقة بين تكامل النّسق والتّكامل الاجتماعيّ؛ فالتّكامل الاجتماعيّ يتعلَّق بأنساق العادات والتّقاليد والأعراف التي ترتبط بها الذّوات الاجتماعيّة من النّاحية الاجتماعيّة، أمَّا تكامل الأنساق

1- Habermas, Legitimation Crisis, London, 1976, p 2.

الاجتماعيّة فتحصل رؤيتها كعوامل للحياة اليوميّة، يجري تشييدها وبناؤها بصورة رمزيّة[1]. ثمّ يتطرَّق «هابرماس» (Habermas) إلى الحديث عن الأزمات التي تظهر في المجتمع الرّأسماليّ، ويرى أنَّ هذه الأزمات تظهر في صورة مشكلات اقتصاديّة. لذلك؛ تكون الأزمات في تلك المجتمعات الرّأسماليّة اللّيبراليّة متوطّنة، بسبب مشكلات التّوجيه التي لم تُحلّ. ويحدث كلّ هذا لأنَّ عمليّات التّطوّر الاقتصاديّ المتعاقبة تشكّل خطرًا على التّكامل الاجتماعيّ. ثمّ يستعرض بعد ذلك أدوات التّوجيه في المجتمع الرّأسماليّ؛ أي العناصر المسيطرة في هذا المجتمع، والتي تؤدّي إلى اغتراب الفرد عن ذاته، فيشير إلى السّوق (Market) بوصفه عنصرًا من العناصر المسيطرة، ويرى أنَّ السّوق يقوم بوظيفتَين:

الأولى: أنَّه وسيلة وأداة توجيه في نظام العمل الاجتماعيّ، يتحكَّم فيه ويسيطر عليه بواسطة النّقود.

الثّانية: يوطّد العلاقة بين من يمتلكون وسائل الإنتاج والعمّال الذين يعملون بالأجر[2].

في هذا السّياق، رأى «هابرماس» (Habermas) أنَّ الرّأسماليّة الحديثة تتميَّز بهيمنة الدّولة على الاقتصاد وعلى مجالات الحياة الاجتماعيّة الأخرى، وأنَّ شؤون الحياة العامّة لم يعد يُنظر إليها على أنّها مجال للنّقاش والاختيار؛ بل باتت تُعدّ مشكلات تقنيّة يحلّها خبراء يستخدمون في عملهم تقنيّة أداتيّة[3]. ومن هنا، تمتاز الأزمة الاقتصاديّة في المجتمعات الرّأسماليّة بأنَّها تتميَّز بسلطة التّقنيّة وعقلانيّة أداتيّة تسيطر على جميع مجالات الحياة؛ لذلك يشعر الفرد بالاغتراب والبُعد عن ذاته.

### 1. سلطة التّقنيّة وعالم الحياة:

يتحدَّث «هابرماس» (Habermas) في هذه المفهوم عن سيطرة التّقنيّة وهيمنتها على الواقع المعيش؛ أي عالم الحياة الاجتماعيّة، وكيفيّة تغلغلها وسيطرتها على جميع مجالات الحياة الاجتماعيّة، حتّى امتدادها إلى الإنسان. ومن ثمّ فإنّه يُعرّف علم الحياة أو الواقع المعيش (Life-world) بأنَّه الإطار العامّ الذي يجري

1- Habermas, Legitimation Crisis, p 4.

2- Ibid, p 25.

3- إيان كريب، مرجع سابق، ص 355.

فيه تبادل العلاقات الاجتماعيّة بين الأفراد من خلال فعل التّواصل بهدف الوصول إلى الفهم[1]. وقد لفت «هابرماس» (Habermas) الأنظار إلى حقيقة مُهمّة في كتابه «العلم والتّقنيّة كأيدولوجيا»، أنَّه بقدر تغلغل التّقنيّة في مجالات الحياة الاجتماعيّة بقدر ما يترتَّب على ذلك من تغيير في المؤسّسات الاجتماعيّة ذاتها، وأيضًا بقدر ما تتقوَّض الشّرعيّة القديمة تحلّ محلّها شرعيّة حديثة[2].

وعليه؛ نلحظ اعتراضًا واضحًا من «هابرماس» (Habermas) على تغلغل التّقنيّة في جميع مجالات الحياة، وما يترتّب عليه من شعور الإنسان بالاغتراب؛ لأنَّه فَقَدَ وجوده الحقيقيّ، وأصبحت قيمته تُقاس بما يُنتجه من سلع. ولكن يجب أن نلفت الانتباه إلى حقيقة مُهمَّة، وهي أنَّ رفض «هابرماس» (Habermas) للتّقنيّة الحديثة لا يعني أنَّه يستبعدها تمامًا من الحياة؛ بل يريدها أن تعمل إلى جانب شعور الإنسان بذاته؛ إنّه يؤكد فقط على كبح جماح تغلغل تلك التّكنولوجيا في مجالات الحياة. من هنا، يرى أنَّ التّطوّر التّكنولوجيّ يخضع لمنطق يتبع بُنية الفعل العقلانيّ الموجَّه نحو الهدف والخاضع لمراقبة النّجاح؛ أي أنَّه يتبع بنية العمل، وطالما أنَّ تنظيم الطّبيعة الإنسانيّة لا يتغيَّر، فإنَّنا ينبغي أن نحافظ على حياتنا من خلال العمل الاجتماعيّ وبمساعدة الأدوات[3].

ثمّ ينطلق «هابرماس» (Habermas) من فكرة سيطرة التّقنيّة وهيمنتها على عالم الحياة إلى نقد فكرة العقل الأداتيّ الذي أدَّى إلى شعور الإنسان بالاغتراب والبُعد عن ذاته. فالعقل الأداتيّ، بوجه عامّ، هو منطق في التّفكير وأسلوب في العالم يحكم العلوم الطّبيعيّة والعلوم الاجتماعيّة، وهو المسيطر على التّفكير في المجتمع الصّناعيّ المتقدِّم، وبه يخضع الإنسان للتّكنولوجيا خضوعًا تامًّا. وقد نَقَدَ «هابرماس» (Habermas) مفهوم العقل الأداتيّ، وكذلك مفهوم العقلانية الأداتيّة. لذلك؛ يذكر أنّ عمليّة التّحديث في الغرب أدَّت إلى زيادة في العقلانية الأداتيّة، وإلى التّوسّع في نطاق الفعل الأداتيّ في مجال الاقتصاد، والإدارة والعلم

1- Habermas, Legtimation crisis, p 39.

2- فتحي أبو العينين، هابرماس وتحرير الوعي الاجتماعيّ، مجلّة إبداع، العدد الخامس، مايو، 1998، ص 69.

3- Habermas, Science and Technology AS Ideology, Beacon press, 1974, p 132.

والتّكنولوجيا على حساب العقلانيّة التّواصليّة في المجال الاجتماعيّ[1]. إذن، نستنتج أنَّ «هابرماس» (Habermas) ليس معجبًا مثل غيره بالتّقدُّم في المجتمعات الصّناعيّة الكبرى؛ لأنَّ هذا التّقدُّم أدَّى إلى سيطرة التّكنولوجيا وهيمنتها على مجالات الحياة كافّة، وحوَّل الإنسان إلى أداة ووسيلة للإنتاج، وأصبحت الشّرعيّة مستمدَّة منه مثل الآلة.

وعليه؛ رفض «هابرماس» (Habermas) التّقدُّم التّكنولوجيّ الذي يكون على حساب التّواصل بين أعضاء المجتمع، وأشار إلى أنَّه مع تزايد التّقدُّم في العلم والتّكنولوجيا أصبح العلم ذاته قوَّة الإنتاج الجديدة، وأصبحت الشّرعيّة مستمَدَّة منه. مضيفًا بما أنَّ القوّة التي كانت تمارس بطريقة غير مباشرة على عمليّة التّبادل في رأسماليّة القرن التّاسع عشر أصبحت الآن تعمل في ظلِّ السّيطرة السّياسيّة لتتحكّم الدولة بمواطنيها، فلا يمكن أن تُستمدّ الشّرعيّة الآن من علاقات الإنتاج ذات النّظام غير السّياسيّ[2].

وبما أنّ التّقدُّم التّقنيّ العلميّ قد طغى على كلّ شيء، وسيطر على مجالات الحياة، رفض «هابرماس» (Habermas) هذا الطّغيان التّكنولوجيّ ودعا إلى مجتمع جديد يقوم على التّواصل. فقد رأى أنَّ التَّقدم العلميّ والتّكنولوجيّ أصبح الأيدولوجيا الجديدة، وقد صاحب هذا الدّور الأيديولوجيّ للعلم والتّكنولوجيا وعي تكنوقراطيّ؛ أي حكومة (الفنيّين)، وهذا الوعي يعمل على حلِّ القضايا الاجتماعيّة على أنَّها مسائل تحلّ بنمط أداتيّ؛ أي بوسائل تقنيّة، كما صاحبه عزل الجماهير عن عمليّة اتّخاذ القرار.

بناءً على كلّ ما سبق، ينتقد «هابرماس» (Habermas) العقلانيّة التّكنولوجيّة التي تسيطر على جميع مجالات الحياة الاجتماعيّة المعاصرة، والتي أضحى الإنسان في ظلِّها شيئًا من الأشياء، وشعر بالاغتراب وعدم إحساسه بوجوده. فقد أشار في كتابه «العلم والتّكنولوجيا كأيدولوجيا» إلى أنَّ العقلانيّة التّكنولوجيّة قد أدَّت دورًا مهمًّا في المجتمعات الرّأسماليّة الغربيّة، وسيطرت على جميع مجالات الحياة الاجتماعيّة، فأصبح كلّ شيء في المجتمع الرّأسماليّ خاضعًا للتّقدُّم العلميّ

1- إيان كريب، مرجع سابق، ص 366.

2- Habermas, Legtimation Crisis, p 36.

والتّكنولوجيّ[1]. ويُقرُّ «هابرماس» (Habermas) أنَّ العلم والتّكنولوجيا قد تعاظما إلى درجة خلقا أهمّ قوّة إنتاجيّة، وبالتّالي صارت علاقتهما بالممارسة الاجتماعيّة وبعالم الحياة المعيشة محلّ تساؤل؛ فالقوى الجديدة لسلطة التّقدُّم التّقنيّ المتزايدة تظهر نوعًا من عدم التّلاؤم بين نتائج عقلانيّة غايتها التّوتّر، وبين أهداف لا رؤية فيها، وأنساق قيميّة جامدة، وأيديولوجيّات واهية.

من جانبنا، نشير إلى أنَّ العقلانيّة مرادفة للتّقدُّم العلميّ والتّكنولوجيّ في المجتمع الرّأسماليّ الغربيّ، ويرفضها «هابرماس» (Habermas) بهذا المعنى؛ فهو يرفض مفهوم العقل الأداتيّ وينتقد سيطرته وهيمنته على مجالات الحياة كافّة. إنّنا نرى أنّ العلم والتّكنولوجيا في المجتمعات الغربيّة يُمثّلان الأيدولوجيا المتحكِّمة في العلاقات الاجتماعيّة، وقد أصبحت قوانين الإنتاج هي القوانين الحاكمة والمسيطرة على كلّ العلاقات الاجتماعيّة، كما بات الإنسان خاضعًا لقوانين العرض والطّلب، كما السّلع. وقد رفض «هابرماس» (Habermas) تلك العقلانيّة التّكنولوجيّة، ورفض تحوّل الإنسان إلى شيء من الأشياء، وفقدانه لذاته، وابتعاده عن وجوده الحقيقيّ، ودعا إلى فعل التّواصل الذي يعيد الإنسان إلى ذاته، ويشعر بقِيَمه الرّوحيّة.

**2 . الفعل التّواصليّ ودوره في بناء العلاقات الإنسانيّة السّويّة:**

لقد أكَّد «هابرماس» (Habermas) على أهمِّيّة الفعل التّواصليّ ودوره في بناء العلاقات الإنسانيّة السّويّة، وفي تحقيق الانسجام والتّفاهم بين أفراد المجتمع، وكذلك في البُعد عن الاغتراب الإنسانيّ وتحقيقه لذاته الحقيقيّة التي سيطرت عليها التّكنولوجيا والمدنيّة الحديثة. من هنا، يشير «هابرماس» (Habermas) إلى أنَّ الفعل التّواصليّ هو وسيلة تفاعل المشاركين، تسخدم اللّغة فيه أداة ووسيلة للوصول إلى الفهم والإجماع العامّ حول دعاوى الصّحّة العامّة أو الصّدق[2]. كما يؤكّد أنَّ الفعل التّواصليّ هو أكثر عقلانيّة من الأفعال الأخرى؛ لأنَّه ينشأ عن أفعال الكلام التي تُقرّر دعاوى الصّحّة العامّة. ويستخدم المشاركون في فعل التّواصل اللّغة لتفسير المواقف المتبادلة وفَهمها، وكذلك لتفسير الأهداف والغايات الشّخصيّة[3].

1- Habermas, Science and Technology as Ideology, p 144.

2- Habermas, The Theory of Communication of Action, Boston press, 1981, p 328.

3- Ibid, p 329.

يجدر الانتباه إلى حقيقة مهمّة، وهي أنَّ أيّ مشارك أو شخص يعمل بطريقة تواصليّة يجب أن يثير دعاوى صحّة عامّة، ويفترض أن تكون هذه الدّعاوى مسوَّغة؛ أي مرفقة بالحجّة والبرهان. وتتمثَّل هذه الدّعاوى في:

أ - أن يكون منطوق المتحدّث (Utterance) شيئًا مفهومًا.

ب - أن يُقدِّم المتحدِّث شيئًا يمكن للمستمع أن يفهمه.

ت - أن يجعل المتحدِّث نفسه بالتّالي ممكن الفهم.

ث - أن يصل المتحدِّث إلى تفاهم مع الآخرين المشاركين معه في فعل التّواصل[1].

بناءً على ذلك؛ على المتحدِّث أن يختار تعبيرًا مفهومًا حتَّى يتمكَّن المستمع من فهمه. ويجب أن يمتلك هدفًا واضحًا ومُحدَّدًا؛ هو أن يوصل قضيّة صادقة وعبارات صادقة حتّى يستطيع المستمع فهمها، والاندماج تاليًا في فعل تواصليّ مثمر، يبتعد من خلاله عن الهيمنة والسّيطرة. وهذا التّفاعل والمشاركة بين أفراد المجتمع، باستخدام الفعل التّواصليّ، يُجنّب المجتمع الاغتراب والبُعد عن الذّات؛ وهو ما كان هدف «هابرماس» (Habermas) من فعل التّواصل.

في هذا السّياق، يشير «هابرماس» (Habermas) إلى أنَّ هدف الوصول إلى فهم بين المستمع والمتحدِّث هو تحقيق الإجماع أو الاتّفاق، هذا الاتّفاق بين المشاركين في فعل التّواصل يساعدهم في فهم بعضهم البعض بصورة متبادلة (Mutual)، كما يساعدهم على تكوين ثقة متبادلة[2]. وقد أكّد «هابرماس» (Habermas) على أنَّ الاتّفاق الذي يجري التّوصل إليه بين المشاركين في فعل التّواصل بطريقة عقليّة يعتمد على إقرار المشاركين وموافقتهم أو رفضهم لدعاوى الصّحّة العامّة؛ لأنَّ هذه الدّعاوى تكون قابلة للشّكّ أو الانتقاد[3].

وعليه؛ يرى «هابرماس» (Habermas) أنَّ الفعل التّواصليّ في جوهره يهدف إلى تحقيق التّفاهم والتّعاون بين الأطراف المشاركة؛ لأنَّ هدفه الحقيقيّ والجوهريّ هو الوصول إلى تفاهم واتّفاق بين المشاركين، وتفسير المواقف المختلفة التي تجمع بينهم. وبالتّالي، فإنَّ أيّ مشارك في فعل التّواصل حينما يتواصل مع

1- محمود سيّد أحمد، البراجماطيقا، دار الحضارة للطباعة والنشر، 1994، ص 34.

2- Habermas, communication and Evolution of society, London, 1979, p 3.

3- Habermas, The Theory of communication of Action, p 127.

الآخرين، فإنَّه يملك سلسلة من الكلّيّات البراجماطيقيّة التي تساعد على التّواصل[1]. تلك الكلّيّات البراجماطيقيّة تتضمَّن فروضًا عدَّة، لعلَّ من أهمّها:

أوَّلًا: أن يكون للمتكلّم قدرة على التّواصل مع عالم الموضوعات ومع عالم الذّوات الأخرى.

ثانيًا: هذه القدرات تفترض أن يكون المتكلّم بارعًا في استخدام الأسماء الشّخصيّة ومشتقّاتها، وتعبيرات الزّمان والمكان، وكذلك الأفعال القصديّة[2].

وقد ميَّز «هابرماس» (Habermas) بين الفعل التّواصليّ الذي يُحقّق التّفاهم بين المشاركين، وبين الفعل الأداتيّ الذي يهدف إلى تحقيق الرّغبات والأهداف الشّخصيّة. إذ يرى أنَّ الفعل التّواصليّ يُمثّل الاستخدام الحقيقيّ والأصليّ للُّغة، بينما الفعل الأداتيّ يُمثّل الاستخدام الثّانويّ لها[3]. ويؤكّد «هابرماس» (Habermas) أنَّه باعتماد فعل التّواصل، أو الفعل التّواصليّ، يتبنّى المشاركون مواقف مختلفة تُجاه العالَم الخارجيّ الواقعيّ. وهذه المواقف تتمثَّل إمَّا في تعديل الواقع أو التّكيّف معه. وعلى هذا، ينظر «هابرماس» (Habermas) إلى فعل التّواصل على أنَّه يُمثّل شكلًا من أشكال التّفاعل الاجتماعيّ التي تحقّق ذوات المشاركين، ولا يشعرون معها بالاغتراب؛ لأنَّها تحقّق تناغمًا واتّساقًا في أهداف المشاركين وغاياتهم، وهذا التّناسق والتّناغم إنّما يحصل باستخدام اللّغة، للوصول إلى اتّفاق عامّ[4].

إذن، الفعل التّواصليّ هو فعل يُحقّق التّفاهم والاتّفاق بين المشاركين فيه؛ لذلك يشعر جميع المشاركين بوجودهم الحقيقيّ وتحقيق ذواتهم، كما يُبعدهم عن أيّ شكلٍ من أشكال السّيطرة والهيمنة. وعليه؛ فإنّه يُحقّق الغاية السّامية التي يسعى إليها المشاركون؛ وهي الوصول إلى التّفاهم والانسجام والإجماع في ما يتعلَّق بدعاوى الصّحّة.

لقد عبَّر «هابرماس» (Habermas) عن المواقف التي يتبنَّاها المشاركون في فعل التّواصل بثلاثة مواقف أساسيّة:

1- Thompson, Habermas, Critical Debates, Cambridge, 1986, p 127.

2- Ibid, p 127.

3- Rasmussen, Reading Habermas, New York, 1990, p 37.

4- Maeve Cook, Language of Reason, Cambridge, 1994, p 10.

أوّلًا: الموقف الموضوعيّ: ويمثّل موقف الفاعل تُجاه الواقع المعيش، والذي يتمثَّل في موضوعات التّجربة الواقعيّة، ويُسمَّى أيضًا الموقف التّجريبيّ.

ثانيًا: الموقف الذّاتيّ: ويُعبّر عن مقاصد شخصيّة المشارك وأهدافه في فعل التّواصل.

ثالثًا: الموقف الاجتماعيّ: يُمثّل موقف المشارك تُجاه القيم والمعايير الاجتماعيّة.

بناء على ما سبق، يُحقّق الفعل التّواصليّ بين المشاركين التّعاون والتّفاهم والاتّفاق العامّ؛ ولذلك يحقّق ذاتيّة كلّ مشارك وأهدافه، ويُحقّق الوجود الأصليّ الحقيقيّ للمشاركين، ويُبعدهم عن الاغتراب والسّيطرة والهيمنة التي كانت في ظلِّ التّقنيّة الحديثة.

ثمّ يعرج «هابرماس» (Habermas) للحديث عن أُسس التّواصل، والتي تُمثّل مبادئ عامّة وكلّيّة، لو تحقَّقت لأسّست لوجود تواصل حقيقيّ بين أعضاء المجتمع ككلّ. ولعلَّ من أهمّ تلك الأُسس العامّة في التّواصل:

**أ . عقلانيّة التّواصل (Communication Rationality):**

تشير عقلانيّة التّواصل، كما يرى «هابرماس» (Habermas)، إلى إمكانيّة العقلانيّة الكامنة في الممارسات اللّغويّة لدى المشاركين في فعل التّواصل. وتتميّز هذه الإمكانيّة بمبادئ مثاليّة محدَّدة، وبذلك تكون أداة توجيه للفعل التّواصليّ في المجتمعات الحديثة، وهذا يجري في نطاق التّواصل اليوميّ الذي يكون مرتبطًا بالصّدق. وبالتّالي، استنتج «هابرماس» (Habermas) أنَّ مفهوم عقلانيّة التّواصل تقوم على العلاقة بين أفعال الكلام، بوصفها أصغر وحدة من التّواصل اليوميّ، والأنواع المختلفة من دعاوى الصّحّة التي تكون مرتبطة دائمًا بتحقيق الاتّفاق بين المشاركين في فعل التّواصل[1]، وقد عدّها من أُسس التّواصل التي تحقّق فعلًا تواصليًّا ناجحًا بين المشاركين.

**ب . الكفاءة التّواصليّة (Communication Competence):**

يرى «توماس مكارثي» (Tom McCarthy)، وهو أحد شرّاح فلسفة «هابرماس» (Habermas)، أنَّ الكفاءة التّواصليّة تمثّل النّزعة اللّغويّة في فلسفة «هابرماس» (Habermas). وقد عرَّف «هابرماس» (Habermas) الكفاءة

1- Maeve cook, op. cit., p 131.

التّواصليّة بأنّها حدوث التّواصل وفاقًا لنسق القواعد الأساسيّة الذي يفهمه الأشخاص الرّاشدون، إلى المدى الذي يُمكِنهم من تحقيق الشّروط المواتية والملائمة لتوظيف ملائم للجمل في تعبيراتهم، بغضّ النّظر عمّا يحيط بالتّعبير من سياقات عرضيّة[1].

وعليه؛ نستنتج أنَّ الكفاءة التّواصليّة تُمثِّل القدرة اللّغويّة على استخدام جمل في سياقات لغويّة معيّنة. فهي تُمثّل قدرة لغويّة تحقّق، في المقام الأوّل، التّفاهم والتّواصل بين المشاركين في فعل التّواصل بدون أيّ سيطرة أو هيمنة لغويّة من جانب أحد الأشخاص على الأطراف الأخرى، وتاليًا يُحقّق المشاركون ذواتهم الحقيقيّة دون الإحساس بالاغتراب.

## صفوة القول

إنَّ السّيطرة التّقنيّة والتّقدُّم التّكنولوجيّ في المجتمعات الحديثة أدَّت إلى اغتراب الإنسان عن ذاته وشعوره بالتّشيّؤ، بمعنى أنَّه أصبح شيئًا من الأشياء، وتُقاس قيمته بما يُنتج من سلع وخدمات. وهنا سيطرت القِيَم المادِّيّة على القِيَم الرّوحيّة. وقد عمل «هابرماس» (Habermas)، وغيره من الفلاسفة الغربيّين، على تشخيص أدواء المجتمعات الغربيّة الحديثة التي هيمنت فيها الآلة والتّقدُّم التّكنولوجيّ على جميع مجالات الحياة الاجتماعيّة، وأصبح فيها الإنسان ذا بُعد واحد، على حدّ تعبير «ماركيوز» (Marcuse)؛ وهو البُعد المادِّيّ التّقنيّ التّكنولوجيّ. ثمّ قدَّم «هابرماس» (Habermas) حلولًا لتلك الأزمة؛ وهي نظريّته في الفعل التّواصليّ، والتي أكَّد فيها على ضرورة وجود تواصل حقيقيّ بين المشاركين في فعل التّواصل لتحقيق شعور الإنسان بالتّوافق وبالقيم الرّوحيّة، وعدم شعوره بالاغتراب عن ذاته. فالفعل التّواصليّ يُحقّق تحرير الوعي الإنسانيّ من كلّ سيطرة وهيمنة تقنيّة تُكبِّل قدراته وإمكاناته الإبداعيّة.

وعليه؛ يُمثّل الفعل التّواصليّ والكفاءة التّواصليّة والعقلانيّة التّواصليّة أُسسًا تحقّق التّفاهم والتّعاون والانسجام والتّوافق والإجماع بين أعضاء المجتمع. كما يُمثّل الفعل التّواصليّ أداة ناجعة للتّحرر من كلّ سيطرة تقنيّة أو غيرها على الإنسان.

كذلك؛ اتّفق معظم الفلاسفة الغربيّين على أنَّ الإنسان المعاصر، في ظلِّ التّقدُّم التّكنولوجيّ والتّقنيّة الحديثة، يعيش أزمة حقيقيّة بمعنى الكلمة؛ لأنَّه أصبح يشعر

1- فتحي أبو العينين، هابرماس وتحرير الوعي الاجتماعيّ، ص 72.

بالاغتراب وعدم السّعادة، وفَقَدَ كثيرًا من القِيَم الرّوحيّة، وأصبحت قيمته الحقيقيّة تُقاس بما ينتج من سلع مادّيّة وخدمات. فيما باتت قوانين العرض والطّلب، وقوانين الإنتاج متحكّمة بكلِّ شيء. ومن هنا، شعر الإنسان المعاصر، في ظلِّ تلك المدنيّة الحديثة بالاغتراب؛ بل وصل الأمر إلى شعوره بالعزلة وعدم التّكيّف مع أمور حياته اليوميّة. بناءً على ذلك؛ حاول كلّ فيلسوف، ممّن سبق الحديث عنهم، أن يُقدِّم حلولًا من وجهة نظره الشّخصيّة، للمساعدة في تجاوز الأزمة.

# إحياء النّزعة الفرديّة واستهلاك المشاعر: تكوين مواطنين نفسيّين في عصر السّعادة

إدغار كاباناس*

أصبحت السّعادة نظامًا أخلاقيًّا جديدًا في المجتمعات النيوليبراليّة، يحدّد ماهيّة الصّواب والخطأ، ويؤكّد على وجود مصادر داخليّة للمسؤوليّة. والأهمّ، أنّ السّعادة برزَتْ كأنموذج جديد للذّات الّتي تتوافق مع أيديولوجيا النيوليبراليّة المتمثلة بالنّزعتين الفرديّة والاستهلاكيّة، والّتي تضفي، في الوقت نفسه، شرعيّة على تلك الأيديولوجيا، وتعيد إحياءها من منظور غير أيديولوجيّ، ثم تُظهرها بخطاب علميّ. ترى المقالة أنّ أنموذج الذّات هذا، يحوّل المواطنين إلى مواطنين نفسيّين، أي إلى عملاء موجّهين نفسيًّا، ترتبط وظائفهم الكاملة من حيث هم أفراد، إلى حد كبير، بالسّعي إلى تحقيق السّعادة، وتنميتها، واستهلاكها. كما تحلّل المقالة مفهوم

* إدغار كاباناس (Edgar Cabanas) باحث في معهد ماكس بلانك للتنمية البشريّة في برلين، يركّز مجال أبحاثه الرئيس على المجالات السياسيّة والاقتصاديّة والاستخدامات الاجتماعيّة للمفهوم النفسيّ المعاصر للسّعادة. نشر عدداً من الأبحاث حول هذا الموضوع، مثل «جذور علم النّفس الإيجابيّ»، «هرم الاحتياجات المقلوب: النّظام الجديد لعلم النفس الإيجابيّ من أجل عمل ناجح»، و«صناعة عامل سعيد». البحث من منشورات معهد ماكس بلانك للتنمية البشريّة، ألمانيا، (Max Planck Institute for Human Development, Germany)، ترجمة طارق عسيلي.

المواطن النّفسيّ، وخصائصه الرّئيسة، وتعلّق على صناعة السّعادة الّتي تفترض هذا الأنموذج من الذّات، وتستهدفه في الوقت نفسه، وتبيّن الدّور الّذي تؤدّيه دراسات السّعادة بشكل عامّ، وعلم النّفس الإيجابيّ على وجه الخصوص، في تشكيل تلك الفكرة النّاشئة عن المواطنة.

## مقدّمة

خلال العقد المنصرم، شهدت المجتمعات النيوليبراليّة «انعطافة سعادة» حادّة، حيث أصبحَت السّعادة في كلّ مكان، وتغلغلَت في طبقات المجتمع كلّها؛ من وسائل الإعلام، إلى الوسط الأكاديميّ، مرورًا بمجال صناعة التّسلية والتّرفيه، والنّظام المدرسيّ، والمؤسّسات الصّحيّة، والشّركات، والمنظّمات الخاصّة والرّسميّة، والأدبيّات العامّة، وقد باتت عبارة «السّعادة» منتشرة لدرجة أنّها لم تعد التّعبير الذي يُختزل بالكلمة الأوائليّة (western, educated, industrialized, rich, and democratic) (غربيّ، متعلّم، صناعيّ، غنيّ، ديموقراطيّ)[1]، بل صارت حالة نفسيّة، تنطبق على بني البشر جميعهم، بصرف النّظر عن خلفيّاتهم الثّقافيّة، ووضعهم الاقتصاديّ، أو طبقتهم الاجتماعيّة، ومهنتهم، وجندرهم، ومستواهم التعليميّ. والأهمّ، أنّ السّعادة تأسست كخطاب يحدّد معيار الخير وماهيّته، والمرغوب، والمؤاتي، والصّحيّ في المجتمعات النيوليبراليّة، وهو ما ساهم فيه الباحثون في السّعادة والسيكولوجيون الإيجابيّون positive psychologists، واقتصاديّو السّعادة على نطاق واسع. مثلًا، يقول الباحث الاقتصاديّ في السّعادة ريتشارد ليارد Richard Layard يجب أن تُعدّ السعادة «الغاية القصوى الّتي تمكّننا من الحكم على الغايات الأخرى من خلال كيفيّة مساهمتها فيها». إنّها خير «بدهي» لجميع البشر، فالمجتمع الفاضل هو المجتمع الّذي يكون فيه غالبيّة الأفراد إمّا سعداء، أو أنّهم يسعون إلى تحقيق السّعادة. في المقابل، يرى علماء النّفس الإيجابيّون أنّ السّعادة الإنسانيّة أساس الإنجاز النّاجح لكثير من النّتائج المرجوّة في الحياة: صحّة نفسية وجسدية فائقة، عمر مديد، تقليل من استعمال الأدوية، ابتعاد عن تعاطي المخدرات، علاقات اجتماعية ممتازة، سلوك إجتماعي

1- Henrich, J., Heine, S. J., & Norenzayan, A. (2010). The weirdest people in the world? The Behavioral and Brain Sciences, 33, 61 - 83; discussion 83 - 135.

إيجابي، زواج ناجح وعلاقات عاطفية أكثر استقراراً، تعايش أفضل مع ظروف الحياة اليومية المتغيّرة باستمرار، اتخاذ قرارات مبدعة وفعّالة، إنجاز للعمل ونجاح في الوظيفة، دخل مستقبلي مرتفع، وما شابه ذلك[1]. وهكذا، كما أشار كثيرون، يكون الفشل في التّوافق مع السّعادة وصمة عار[2]، وإشارة إلى الخلل الاجتماعيّ، وسوء التكيّف الفرديّ[3].

ينبع أحد الأسباب الرئيسة المسؤولة عن «انعطاف السّعادة» من حقيقة خطاب السّعادة الّذي يحدّد أنموذجاً للذات، وبالإضافة إلى تماشيه مع أيديولوجيا النيوليبراليّة في النّزعة الفرديّة[4]، فإنّه يضفي شرعيّة على تلك العقيدة، ويعيد إحياءها بمصطلحات قد تبدو في ظاهرها غير أيديولوجية، وذلك بسبب استعمالها خطابًا علميًّا. وبالاستناد

1- Boehm, J. K., & Lyubomirsky, S. (2008). Does happiness promote career success? Journal of Career Assessment, 16 (1), 101 - 116; Fredrickson, B. L. (2009). Positivity. New York, NY: Crown; Fredrickson, B. L. (2013). Updated thinking on positivity ratios. American Psychologist, 68 , 814 - 822; Lyubomirsky, S., King, L., & Diener, E. (2005). The benefits of frequent positive affect: Does happiness lead to success? Psychological Bulletin, 131 , 803 - 855; Seligman, M. E. P. (2011). Flourish: A new understanding of happiness and well-being and how to achieve them. London, UK: Nicholas Brealey Publishing.

2- Cederstro¨ m, C., & Spicer, A. (2015). The Wellness Syndrome. Cambridge, Uk: Polity Press. Christopher, J. C., & Hickinbottom, S. (2008). Positive psychology, ethnocentrism, and the disguised ideology of individualism. Theory and Psychology, 18 (5), 563 - 589; Ehrenreich, B. (2009). Smile or die: How positive thinking fooled America and the world. London, UK: Granta Books; Lipovetsky, G. (2007). La felicidad parado´jica. Barcelona, Spain: Editorial Anagrama; Zupanc˘ ic˘ , A. (2008). The odd one in. Cambridge, MA: MIT Press.

3- Layard, R. (2005). Happiness: Lessons from a new science. London, UK: Allen, p. 111.

4- Baudrillard, J. (1998). The Consumer Society: Myths and Structures. London, UK: SAGE Publications, Binkley; Davies, W. (2015). The Happiness Industry. How the Government and Big Business Sold Us Well-Being. London, UK and New York, NY: Verso.12 Culture & Psychology 0(0); Honneth, A. (2004). Organized self-realization: Some paradoxes of individualization. European Journal of Social Theory, 7 (4), 463 - 478.

إلى علماء النّفس الإيجابيّين، تكشف الدّراسة العلميّة للسّعادة أنّ تسعين في المئة من السّعادة البشريّة تتوقّف على متغيرّات سيكولوجيّة فرديّة، وتاليًا يكون الدّور الّذي تؤدّيه الجوانب الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة في الغالب ثانويًّا، إمّا لأنّ مساهمتها ضعيفة، أو لأنّ محاولتها التّأثير في الظّروف، وتغييرها لا تبدو ذات أهمية، من حيث تحليل علاقة الكلفة-الفائدة المرتبطة بالرّفاه الذّاتي للفرد[1]. كما يصرّح السيكولوجيّون الإيجابيّون أنّ النّزعة الفرديّة هي الميزة الأكثر اتصالًا بالرّفاه الذّاتي، حتى أنّها قد تكون متقدّمة على جوانب أخرى، مثل الدّخل، أو حقوق الإنسان. وهكذا يتبيّن أنّ الثّقافات الفرديّة (كما في الولايات المتّحدة وأستراليا) على عكس الثّقافات الجمعيّة غير الفرديّة (كما في بنغلادش والكاميرون) تميل إلى إنتاج أفراد يتمتّعون بمستويات أعلى من السّعادة، والرّضا في الحياة. وتفسير ذلك، أنّ الأفراد في الثّقافات الفرديّة يتمتّعون بـ «هامش أوسع من الحرّيّة في اختيار مسارات حياتهم»، و«على الأرجح أنّهم سينسبون النّجاح لأنفسهم»، وسيتوفّر لهم مزيد من الفرص «لتحقيق أهدافهم الشّخصيّة»[2]. ومع ذلك، يشدّد السيكولوجيّون الإيجابيّون على أنّ «الدّراسة العلميّة للسّعادة، والازدهار الإنسانيّ» ليست مسعىً تاريخيًا، أو ثقافيًا أو أيديولوجيًا، بل هي مشروع كلّي، يسفر عن نتائج، يمكن أن تمتدّ إلى «أزمنة وأمكنة أخرى، وربّما إلى كلّ زمان ومكان»[3]. غير أنّ هذا الإعلان كان عُرضةً لنقد لاذع، وجّهه عدد كبير من الكتّاب الّذين أكّدوا أنّ علم النّفس الإيجابيّ يفترض، من دون تمحيص، وجود النّزعة الفرديّة والإيجابيّة الّتي فشلت في أن تأخذ بنظر الاعتبار سياق هذا العلم التاريخيّ والثقافيّ الخاصّ[4].

1- Seligman, M. E. P. (2011). Op. cite..

2- Diener, E., Diener, M., & Diener, C. (2009). Factor predicting the subjective well-being of nations. In E. Diener (Ed.), Culture and well-being. The collected works of Ed Diener (pp. 43 - 70). Dordrecht, The Netherlands; Heidelberg, Germany; London, UK; New York, NY: Springer, p. 67.

3- Seligman, M. E. P., & Csikszentmihalyi, M. (2001). "Positive psychology: An introduction": Reply. American Psychologist, 56, p. 90.

4- Becker, D., & Marecek, J. (2008). Positive psychology: History in the remaking? Theory and Psychology, 18 (5), 591 - 604; Christopher & Hickinbottom, 2008, op. cit.; Christopher, J. C., Richardson, F. C., & Slife, B. D. (2008). Thinking →

ليس مستغربًا أنّ الانعطاف نحو السّعادة ظهر مباشرة بعد تكريس ما أطلق عليه المؤلّفون، مثل غيلز لبوفتسكي Gilles Lipovetsky، اسم «الثّورة الفرديّة الثّانية»، وهي عمليّة ثقافيّة واسعة الانتشار، هدفت إلى تعزيز النّزعة الفرديّة، والتّأطير السيكولوجيّ، وغيّرت أنظمة المحاسبة السياسيّة والاجتماعيّة، بشكل تدريجيّ وعميق في المجتمعات النيوليبراليّة[1]، وجعلت العيوب الهيكليّة، وتناقضات المجتمع ومفارقاته تظهر على شكل خصائص نفسيّة، ومسؤوليّات فرديّة. فكانت النتيجة انهيارًا كاملًا لما هو اجتماعيّ، لصالح ما هو نفسيّ[2]. بالإضافة إلى الاستبدال التدريجيّ للسّياسات العامّة بالسّياسات العلاجيّة الفردية[3]، وتبنّي خطاب السّعادة الشّخصيّة الّذي حلّ تدريجاً محلّ خطاب الفرديّة في تعريف أنموذج المواطن النيوليبراليّ[4].

في هذا الصّدد، لا يعدّ خطاب السّعادة النيوليبراليّ فكرة عامّة، ومجرّدة،

---

→ through positive psychology. Theory and Psychology, 18 (5), 555 - 561; Lazarus, R. S. (2003). Does the positive psychology movement have legs? Psychological Inquiry, 14 (2), 93 - 109; Miller, A. (2008). A critique of positive psychology-Or "the new science of happiness". Journal of Philosophy of Education, 42, 591 - 608.

1- See also Beck, U., & Beck-Gernsheim, E. (2002). Individualization. Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences. London, UK: SAGE Publications.

2- Crespo, E., & Freire, J. C. (2014). La atribucio´ n de responsabilidad: de la cognicio´n al sujeto. Psicologia and Sociedade, 26 (2), 271 - 279.

3- McLaughlin, K. (2010). Psychologization and the construction of the political subject as vulnerable object. Annual Review of Critical Psychology, 8, 63 - 79.

4- Cabanas, E. (2013). La felicidad como imperativo moral: origen y difusio´n del individualism "positivo" y sus efectos en la construccio´n de la subjetividad (doctoral dissertation). Universidad Auto´noma de Madrid, Madrid. Retrieved from: https://www.educacion.gob.es/teseo/mostrarRef.do?ref¼1064877; Cabanas, E., & Huertas, J. A. (2014). Psicologı´a positiva y psicologı´a popular de la autoayuda: Un romance histo´ rico, psicolo´ gico y popular. Anales de Psicologı´a, 30 (3), 852 - 864; Cabanas, E., & Sa´ nchez-Gonza´ lez, J. C. (2012). The roots of positive psychology. Papeles Del Psico´logo, 33 (3), 172 - 182.

فحواها العافية والرّضا، بل هي مجموعة محدّدة من «الينبغيّات» الّتي تفرض «نسيجًا محدّدًا من المشاعر» وتعرّفه[1]. أي أنّها طريقة خاصّة من العيش، والسّلوك، وفهم العالم المتّصف بالفرديّة المفرطة، والمشبع عاطفيًّا. لكنّ السّعادة لا تبرز فقط بصورة الأيديولوجيا النّاشئة، والسّائدة والّتي تشدّد على وجود مصادر داخليّة للمسؤوليّة، وترسم نظامًا أخلاقيًّا جديدًا، يحدّد الصّواب والخطأ، ويعد بمكافأة من يلتزمون بالتّنمية الذاتيّة النّفسيّة، ويعاقب من لا يمتثلون لها[2].

كما تبرز السّعادة على شكل أنموذج جديد، وشامل من الذّاتيّة، يعرّف الأفراد في المجتمعات النيوليبراليّة بما يمكننا تسميته سيكومواطنين psytizens، أي أفراد يحكمون أنفسهم، لا يقيّد هوياتهم غير تنميتهم الذّاتيّة النّفسيّة وارتباطهم بها، وذلك الهدف يتحقق من خلال الأفعال الاختياريّة، والاستهلاكيّة النّاتجة عن تفكير ذاتيّ.

تؤكّد المقالة، من خلال صوغ مصطلح السيكومواطن، على الانحياز السيكولوجيّ، وعلى النّوع الفرديّ من الذّاتيّة، اللّذين يشكّلان أساس خطاب السّعادة النيوليبراليّ. يتّضح هذا بشكل خاصّ عندما يُتناوَل مفهوم المواطنة بشكل صريح، مثلاً، عندما نعرّف «السّمات الفرديّة الإيجابيّة» و«الفضائل الكليّة» الّتي يبدو أنّها «تدفع الأفراد نحو مواطنة أفضل»[3]، أو عند الادّعاء أنّ تعزيز التّعليم على أساس تلك السّمات النفسيّة «سيؤدّي إلى إنتاجية أعلى، ومجتمع أكثر مبادرة، ومواطنة أكثر فاعليّة»[4]. كما أنّ مصطلح السيكومواطن يؤكّد على المنطق الاستهلاكيّ الّذي يكمن خلف هذا الخطاب، والّذي يحوّل تحقيق وتنمية السّعادة إلى موضوع، يتوقّف جوهريًّا على استهلاك السّلع «النّفسيّة» الّتي تعرضها «صناعة السّعادة» المتنامية. لذلك يُقال إنّ فكرة السيكومواطن تصوّر مفهوم المواطنة، المستمدّ صراحة وضمنًا من خطاب السّعادة النيوليبراليّ، أفضل تصوير.

1- Williams, R. (1977). Marxism and literature. Oxford, UK: Oxford University Press.

2- Cederstro¨ m, C., & Spicer, A., op. cite.

3- Seligman, M. E. P., & Csikszentmihalyi, M. (2000). Positive psychology. An introduction. American Psychologist, 55, p. 5.

4- Marks, N., & Shah, H. (2004). A well-being manifesto for a flourishing society. Journal of Public Mental Health, 3 (4), p. 13.

## السيكومواطنون أو مستهلكو السّعادة في المجتمعات النيوليبراليّة

أعـرّف مفهـوم السـيكومواطن psytizen بأنّـه نـوع اسـتهلاكيّ، ونيوليبرالـيّ مـن الذّاتيّـة، يجعـل المواطنيـن زبائـن، ترتبـط وظيفتهـم الكاملـة كأفـراد، إلـى حـد كبيـر، بالسّـعي إلـى تحقيـق السّـعادة وتطويرهـا واسـتهلاكها، بالإضافـة إلـى فهـم السّـعادة بوصفهـا الفكـرة الكليّـة المهيمنـة على الفعل البشريّ. هكذا يكون شـرط السيكومواطن سـيكولوجيًّا بامتيـاز، ومتناقضًـا فـي الوقـت نفسـه، لأنّـه يجمـع بيـن الإيمـان المطلـق بالاسـتقلال الطبيعـيّ للأفـراد فـي حريـة الاختيـار، والقـرار الذّاتـيّ النّابـع مـن الأصالـة الداخليّـة، وبيـن اعتمـاد الأفـراد المطلـق علـى التقنيّـات والسّـلع السـيكولوجيّة التـي تسـاعدهم فـي طريـق تحديـد الخيـارات المسـؤولة، والأصيلـة، والمحقّقـة للـذّات مـن أجـل الوصـول إلـى السّـعادة الذّاتيّـة. والجديـر ذكـره -وإن تجـاوز ذلـك هـدف وحـدود هـذا البحـث- أنّ شـرط السـيكومواطن غيـر تاريخـيّ، لأنّـه لا يعتـرف بالشّـروط النسـبيّة التـي تجعـل ظهـوره ممكنًـا، كمـا جـاء فـي مناقشـات كاسـترو الموسّـعة[1].

سـأتطرّق فـي الفقـرات التّاليـة إلـى كيفيّة سـعي خطـاب السّـعادة النيوليبراليّ، وبشـكل خـاصّ الّـذي ينبثـق مـن علـم النّفـس الإيجابـيّ، إلـى تشـكيل الخصائـص الثّـلاث الرّئيسـة للسـيكومواطن، وهـي:

أولاً: العقلانيّـة العاطفيّـة: أي قـدرة الأفـراد على ضبـط مشـاعرهم الذّاتيّـة، وأفكارهم ودوافعهـم مـن أجـل تحمّـل المسـؤوليّة الكاملـة للتّعامـل مـع مشـاكلهم، وترتيـب أولويّاتهـم، والسّـعي إلـى تحقيـق أهدافهـم بكفـاءة.

ثانيـاً: الأصالـة: أي قـدرة الأفـراد على اتّخـاذ قـرارات انعكاسـيّة واسـتراتيجيّة نابعـة مـن الـذّات، والاختيـار بيـن مجموعـة كبيـرة جـدًا مـن خيـارات السّـوق غيـر المتجانسـة، اسـتنادًا إلـى التّوافـق مـع صورتهـم الذّاتيّـة الداخليّـة (الشّـخصيّة، الأذواق، التّفضيـلات، إلخ..).

ثالثـاً: النّجـاح: أي قـدرة الأفـراد علـى ممارسـة عواطفهـم الإيجابيّـة، وأفكارهـم،

1- Castro, J. (2014a). Psiudadanos: Ciudadanı´a y autogobierno en el horizonte postmoderno. In M. F. Gonza´ lez, & A. Rosa (Eds.), Hacer (se) Ciudadan@s: Una Psicologı´a Para la Democracia (pp. 327 - 364). Buenos Aires, Argentina: Min˜o Da´ vila; Castro, J. (2014b). "Psytizens": The co-construction of the professional identity of psychology students in the postmodern world. Integrative Psychological and Behavioral Science, 48 (4), 393 - 417.

وتطويرها باستمرار من أجل النموّ الشخصيّ، والانخراط المستمرّ في البحث عن طرق جديدة لزيادة مستويات الرفاه لديهم.

سأعلّق أيضًا على «صناعة السّعادة» التي تنشأ من علاقة العرض-الطلب لسلع السّعادة الّتي تظهر على شكل معرفة علميّة «اعرف كيف»، وتقنيّات يستخدمها علم النّفس الإيجابيّ، وتطبيقات السّعادة، هذه كلّها «خدمات سيكولوجيّة» تُباع، وتُشترى لقاء وعد بمساعدة الأفراد على تحويل القيمة الرمزيّة لسعادتهم إلى أصل اقتصاديّ وعاطفيّ. وبناء عليه، تعدّ السّعادة نوعًا جديدًا من الخدمات الّتي تتميّز بها المجتمعات الرأسماليّة المتقدّمة، والّتي يشارك فيها السيكولوجيّون، والفردانيّون من خلال علاقة العرض-الطلب التي تتيح للأفراد أن يستهلكوا، وينتجوا في الوقت نفسه، وأن يستثمروا حياتهم العاطفيّة بكفاءة، من خلال التقنيّات الّتي يزوّدها العرض.

**1. استهلاك «العقلانيّة العاطفيّة»:**

يجمع خطاب السّعادة النيوليبراليّ بين المثال ideal العاطفيّ الرومانطيقيّ الحديث، بوصفه مجموعة من الديناميّات الحديثة الّتي تحرّك أفعال الإنسان، والطلب المنطقيّ، والنفعيّ من أجل ضبط النّفس بوصفه قدرة على إدارة، وتوجيه تلك العواطف، بهدف مضاعفة المصلحة الذّاتيّة للأفراد. في ظلّ هذه الفكرة لم تعد العواطف والرّغبات حالات غير محدّدة، وغير مفهومة، بل أصبحت عواطف يمكن تبريرها، وتحديد طبيعتها وإدارتها، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، لم تعد العقلانيّة مسألة فضيلة، وانضباط والتزام بمبادئ قيميّة وأخلاقيّة، بل أصبحت قدرة سيكولوجيّة متجذّرة في الآليّات العقليّة الطبيعيّة. هذا الجانب الأخير يفسّر واحدًا من الفروقات الرّئيسة بين أخلاقيّات إدارة الذّات الليبراليّة الكلاسيكيّة، وأخلاقيّات النيوليبراليّة: فنحن نعرف أنّ اللّيبراليّة الكلاسيكيّة ميّزت بدقّة بين كيفيّة تصرّف الأفراد (بشكل طبيعي)، ووجوب تصرّفهم (أخلاقيًا)، معترفة بوجود نزاع بين الدّائرتين، على خلاف النيوليبراليّة التي تقول إنّها تستقي أخلاقيّاتها من الطّبيعة الإنسانيّة، مبرّرة حكم الذّات بافتراض أنّ الأفراد مزوّدين من النّاحية الوراثيّة بآليّات سيكولوجيّة لضبط النّفس[1]. هكذا يمكن أن تُفهم المطالبة بحكم الذّات الذي يميّز مثال «الإنسان صانع ذاته» الليبراليّ كمشكلة سيكولوجيّة، لا كمشكلة أيديولوجيّة وأخلاقيّة، أو سياسيّة.

1- Cabanas, 2013, op. cit.

في هذا السياق، لا يمكن حسبان مفهوم «الذكاء العاطفي» متناقضًا. بل هو من سمات الحاجة الاجتماعيّة الأوسع للعقلانيّة العاطفيّة، فتبعًا لإدراج العواطف في دائرة المسؤوليّة الفرديّة، تحلّ العواطف في مركز الرّوح العلاجيّة للعناية بالذّات في المجتمعات الليبراليّة: إذ إنها تُعدّ واحدة من المصادر الرئيسة للسّعادة والصحة، والتكيّف الاجتماعيّ، وهي أيضًا مصدر للمعاناة، وعدم التّوافق والاضطّراب، لذا يجب على الأفراد أن يسعوا جاهدين من أجل تنظيمها، وحسن إدارتها. وتبعًا لذلك تبرز الدّعوة إلى تنظيم الذاتيّ-العاطفيّ بوصفه المطلب الاجتماعيّ الأقصى، وكذلك أحد العناصر الأساس المحفّز على الاستهلاك. على سبيل المثال، صاغت إيفا إللوز[1]، مصطلح «الرأسماليّة العاطفيّة» من أجل أن تبيّن العلاقة الحميمة بين طلب ضبط النفس عاطفيًّا، ومنطق الاستهلاك في المجتمعات الرأسماليّة المتقدّمة.

ويمكننا القول إن «صناعة السّعادة» تدور بأكملها[2] حول الحاجة للتقنيّات السيكولوجيّة التي تسمح للمستهلكين بزيادة مهاراتهم في التّنظيم الذّاتيّ. فعلماء النّفس الإيجابيّون، وكذلك الذين يكتبون في مجال المساعدة الذّاتيّة، والمدرّبون والخطباء التحفيزيّون، يقومون بدور بارز في صناعة السّعادة من خلال توفير بعض التقنيّات المرتكزة على السعادة، من أجل التّنظيم الذّاتيّ المعرفيّ والعاطفيّ. هذه التقنيّات الّتي تتراوح بين تقنيّات تتألف من أنماط عاطفيّة متغيّرة، إلى تقنيّات ترتكز على القبول الإيجابيّ بالذّات، والتّدريب على الأمل، وممارسة الامتنان والتّسامح، وتطوير المرونة، وتنمية التّفاؤل، أو إتقان اليقظة الذهنيّة[3] كلّها تبشّر الأفراد بأنّهم سينجحون في زيادة قدراتهم على التّحكّم بالذّات من أجل مضاعفة الأداء، وفي بناء علاقات جيّدة تقلّل من التّوتّر والقلق، وفي اكتساب عادات

1- Illouz, E. (2007). Cold intimacies: The making of emotional capitalism. Cambridge, UK: Polity Press; Illouz, E. (2008). Saving the modern soul. Therapy, emotions, and the culture of self-help. London, UK: University of California Press.

2- Davies, 2015, op. cit.

3- Carver, C. S., Scheier, M. F., & Segerstrom, S. C. (2010). Optimism. Clinical Psychology, Review, 30 (7), 879 - 889.; Catalino & Fredrickson, 2011; Reivich, K., Gillham, J. E., Chaplin, T. M., & Seligman, M. E. P. (2005). From helplessness to optimism: The role of resilience in treating and preventing depression in youth.

صحيّة، ومواجهة المخاطر وعدم اليقين، وتحسين قدرات التّواصل، وترشيد الفشل اليوميّ بطريقة إيجابيّة، ومثمرة، وما إلى ذلك.

وبشكل عام، لا تهدف التقنيّات المرتكزة على السّعادة إلى تغيير بنيويّ عميق في النّفس، بل على العكس، إنّها مجرّد اقتراح لخدمة ترتكز على الجوانب الإيجابيّة التي يمكن فهمها بسهولة، والتّحكم فيها وإدارتها، وتغييرها على أيدي الأفراد أنفسهم، وكذلك إنتاج المنافع على المدى القصير. فمن ناحية، تزوّد التقنيّات المرتكزة على السّعادة الأفراد بلغة عاميّة غير تقنيّة عن «النّفس» (التفاؤل، الأمل، الامتنان ... إلخ.)، وذلك لتسهيل استخدامها، وفهمها لدى الأفراد أنفسهم. وهذا ما يكون ملائمًا بشكل خاصّ عندما يتمّ إظهار الأفراد بصورة «المعالجين لأنفسهم»، ومن جهة أخرى، ليس من مهام التقنيّات المرتكزة على السّعادة أن تحوّل ضبط النّفس إلى نزاع، أو إلى نقد ذاتيّ، أو تسرّع في الحكم، بل على عكس ذلك، يمكن وصف تنظيم الذّات المعرفيّ، والعاطفيّ بالعمليّة اللّطيفة الّتي يجب على الأفراد أن يركّزوا خلالها على إنجازاتهم، وعلى نقاط القوّة لديهم، وعلى مشاعرهم الإيجابيّة، وتوقّعاتهم إلخ... وينبغي تجنّب أي ذكرى، أو عاطفة سلبيّة، أو تقييم ذاتيّ. وعوضًا عن الالتزام بالتّحاليل السيكولوجيّة، تركّز تلك التقنيّات على توفير تشخيصات سريعة، وإرشادات سهلة لمساعدة الأفراد على تعزيز إحساسهم بالاستقلاليّة، وقدرتهم على تحويل العوائق اليوميّة إلى حوافز عمليّة منتجة. بهذا المعنى، تنفصل التقنيّات المرتكزة على السّعادة عن المقاربات العلاجيّة التي تستغرق وقتًا طويلًا، وتتبنّى نهجًا انتقائيًّا لطيفًا، ومقاربة لحلّ المشاكل، تطمئنّ لها الذّات، وتحوّلها إلى موضوع سهل التّناول لكلّ فرد، في الوقت الّذي تُجعل فيه أكثر سهولة في التّسويق من خلال تسليعها بوصفها تقنيّات علميّة، تؤدّي إلى نتائج عمليّة سريعة وقابلة للقياس.

**2. استهلاك «الذّوات الأصيلة»:**

يعرّف علماء النّفس الإيجابيّون الأصالة على أنّها «إظهار الذّات بطريقة واقعيّة، والتصرّف بطريق صادقة»، و«تحمّل المسؤوليّة عن المشاعر والأفعال»[1]، ويصرّحون أنّ الأفراد الّذين يتصرّفون بطريقة أصيلة، يحقّقون نتائج رائعة، وإيجابيّة «نتيجة

1- Peterson, C., & Seligman, M. E. P. (2004). Character strengths and virtues: A handbook and classification. New York, NY: Oxford University Press., p. 29.

لتركيزهم على أفعالهم الفضلى»[1]. وعلى الرغم من أنّ مفهوم الأصالة ليس فكرة جديدة - فإنّها كانت موجودة بالفعل في المجال الثّقافيّ، والسّياسيّ للحركة الرومنسيّة في النصف الثّاني من القرن التّاسع عشر؛ وفي بعض المقاربات الليبراليّة الإيجابيّة للحريّة والفردية في آخره، وفي كثير من الدّيانات، وحركات العصر الجديد new age movements خلال القرن العشرين، وبشكل خاصّ في الولايات المتّحدة الأميركيّة؛ وكانت واحدة من السّمات المميّزة لعلم النّفس البشريّ في النّصف الثّاني من القرن العشرين- يؤدّي علم النفس الإيجابيّ راهنًا دورًا أساسًا في إضفاء الشرعيّة على مفهوم الأصالة، وتطبيعه من خلال صوغه من منظور تطوّريّ. إنّ النّهج الأكثر تأثيرًا، في هذا المجال، كان «التّصنيف الهرميّ للسّمات الإيجابيّة» لبيترسون Peterson و سليغمان Seligman، وهو نسخة عكس-إيجابيّة[2] عن النّسخة الّتي قرّرت أنّ الأفرادَ مزوّدون طبيعيًّا بمجموعة من السّمات السيكولوجيّة الدّاخليّة - «الفضائل» و«القوى»- الّتي يُزعم أنها كليّة، ومتأصّلة في علم الأحياء من خلال العمليّات التطوّريّة، وأنّها تمتلك درجة عالية من التّعميم وفقًا للظّروف، ومن الاستقرار عبر الزّمن. وهي تؤدّي إلى «طريقة معيّنة من السّلوك، والتّفكير، أو الشّعور الّذي يكون أصيلًا، ومنشّطًا للمستخدم»[3].

ويؤكّد علماء النّفس الإيجابيّون على ارتباط الأصالة الوثيق بالمستويات العالية، من الرفاه والتكيّف الاجتماعيّ، والصّحة والرّضا الشّخصيّ في مجالات متعدّدة من الحياة. فالحياة الأصيلة في المجال الشّخصيّ مرادفة للحياة الصّحيّة. كما أنّ الأصالة لا توفّر للأفراد مستويات عالية من قبول الذّات فحسب - نظرًا لأنّ الأفراد الأصيلين لا يتصرّفون عكس طبيعتهم الحقيقة- بل تزوّدهم أيضًا بنوع من الحماية ضدّ قابليّة التّعرّض للأذى، وهذا، في نهاية المطاف، يساعدهم على

1- Hodges, T. D., & Clifton, D. O. (2004). Strengths-based development in practice. In A. Linley, & S. Joseph (Eds.), Positive psychology in practice (pp. 256 - 258). Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Inc., p. 258.

2- DSM-IV-R, Peterson & Seligman, 2004, op. cit.

3- Linley, A., & Burns, G. W. (2010). Strengthspotting: Finding and developing client resources in the management of intense anger. In G. W. Burns (Ed.), Happiness, healing, enhancement: Your casebook collection for applying positive psychology in therapy (pp. 3 - 14). Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, p. 4.

التّعامـل مـع المشـاكل السـيكولوجيّة. والأصالـة أيضًـا مرادفـة للتكيّـف، والتّنافـس مـع مواطنيـن يعملـون بكامـل طاقاتهـم، ويصلـون إلـى مسـتوى مهامهـم ومواقفهـم، لأنّهـم يُظهـرون عـن طيـب خاطـر «أفضـل أنمـوذج عـن أنفسـهم». أمّـا فـي المجـال الاجتماعيّ، فالأصالـة تـرادف الاسـتقلاليّة، والاعتمـاد على الـذّات، والأفـراد الأصيلون هـم الذيـن لا يخشـون التّعبيـر عـن هويّاتهـم الحقيقيّـة، وأنمـاط حياتهـم. مـا يعنـي أنّ الأفـراد الأصيليـن هـم الذيـن يشـكّلون أنفسـهم وفقًـا لأذواقهـم، وتفضيلاتهـم وقيمهـم، والّذيـن يتصرّفـون وفقًـا لخياراتهـم. ويوصفـون أيضًـا بأنّهـم أهـل ثقـة، حيـث يفتـرض أن يكـون الأفـراد الأصيلـون أكثـر انسـجامًا وعفويّـة، لأنّهـم لا يختبـؤون وراء «قنـاع». وفي المجـال التّنظيميّ، الأصالـة مرادفـة لـلأداء العالي، والنّجـاح فـي العمـل إذ يفتـرض أنّ الأفـراد الأصيليـن يميلـون لاختيـار المهـام الّتي يكونـون مهيّئيـن ومناسـبين لهـا بشـكل طبيعـيّ نـوع مـن الأنمـوذج المتجـدّد والنّفسـيّ لمفهـوم «الوظيفـة». أمّـا فـي المجـال الاقتصـاديّ؛ فالأصالـة مرادفـة للمنفعـة: أي أنّ الأصالـة تصبـح معيـارًا أساسًـا لتبنّـي خيـارات ذاتيّـة انعكاسـيّة، وخيـارات اسـتراتيجيّة يتـمّ انتقاؤهـا مـن بيـن مجموعـة كبيرة، وغيـر متجانسـة مـن خيـارات السّـوق، على أسـاس التّوافـق مع صـورة الـذّات، نظـرًا لأنّ كلّ خيـار يتّخـذه الأفـراد فـي أيّ لحظـة، لا يكـون فقـط مسـؤولًا عـن تشـكيلهم، بـل يكـون أيضًـا مسـؤولًا عـن تقديرهـم، أو التّقليـل مـن شـأنهم كأشـخاص.

كمـا تبـرز الأصالـة كمطلـب اجتماعـيّ مـن الدرجـة الأولـى، فهـي أيضًـا سـلعة ضروريـة لـ «صناعـة السّـعادة». وإذا تطرّقنـا إلـى الجهـة الأكاديميّـة، نجـد أنّ علمـاء النّفـس الإيجابيّيـن يقدّمـون مجموعـة واسـعة مـن المنهجيّـات التـي تمكّـن الأفـراد مـن اكتشـاف مهاراتهـم، وقدراتهـم الدّاخليّـة والأصيلـة، وإرشـادهم إلـى مسـار وضـع تلـك المهـارات والقـدرات موضـع التّنفيـذ. وفـي هـذا المجـال توضـع فـي تصـرّف الزّبائـن مجموعـة متنوّعـة مـن الأدوات، مثـل تقييـم نقـاط قـوة الأفـراد ISA، أو اسـتبيان القيـم فـي العمـل[1]، فتلـك الأدوات كلّهـا أمثلـة جيّـدة على الخدمـات العلاجيّـة التـي يلتـزم بهـا المعالجـون، والعمـلاء فـي علاقـة مقايضـة متبادلـة، يتـمّ مـن خلالهـا التّفـاوض على الأصالـة، والإنتـاج المشـترك. فمثـلًا، وصفـت لنلي وبرنـز Linley & Burns تقييـم

1- Biswas-Diener, R., & Dean, B. (2007). Positive Psychology Coaching. Putting the Science of Happiness to Work for Your Clients. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Inc.

نقاط قوّة الأفراد ISA أنّه مجموعة من الأسئلة الّتي تساعد النّاس على «البحث عن نقاط القوّة في داخلهم» ممّا يوفّر مقدارًا كافيًا من الحرّيّة للمعالجين، من أجل «تصميم» الجلسات بطريقة «يفهم فيها العميل نقاط قوّته، ويقيّمها ويتفاعل معها»، والنّتيجة النّهائيّة تكون «مناسبة لاحتياجات وتطلّعات العميل». كما كانت الحال مع ضبط النّفس، فإنّ التقنيّات والمنهجيّات المرتكزة على السّعادة الّتي تهدف إلى اكتشاف الذّوات الحقيقيّة للأفراد، لا تعالج المشاكل السيكولوجيّة العميقة، والصّدمات، أو الجوانب السلبيّة، بل تقدّم للعميل طريقة اكتشاف للذّات سريعة إلى حدّ ما، وغير مؤلمة.

من خلال استخدام، وتطبيق تلك الخدمات في العلاج النّفسيّ، يكتسب الأفراد طريقة علميّة لاكتشاف «ذواتهم الأصيلة» في الوقت الّذي يتعلّمون فيه كيف يحوّلون القيمة الرمزيّة لأصالتهم إلى رصيد عاطفيّ، واقتصاديّ قويّ.

ومن الأمثلة البارزة على ذلك ما نجده في المجالات المهنيّة والعامّة، كمجال الإرشاد، ونشرات المساعدة الذاتيّة، أو الاستشارة، حيث تتسلّع الأصالة تحت مفهوم «العلامة التّجاريّة الشّخصيّة» الّتي تُعرّف بأنّها فنّ استثمار المرء في ذاته، كي يحسّن فرصه في النّجاح، والرّضا، وقابليّة التّوظيف. تُصوِّر «العلامة التجاريّة الشّخصيّة» الأفراد على شكل علامات تجاريّة، ويجب أن تحدّد ما يجعلهم مختلفين وأصيلين، وتشدّد على نوع القيم الشّخصيّة الّتي يلهمونها للآخرين (تحسين الذات، الطموح، المرونة، الإبداع ... إلخ). وتضع الاستراتيجيّات الّتي يمكن للأفراد اتّباعها من أجل تسويق أنفسهم، وتحسين فرصهم في العمل، والنّجاح في الأعمال. ومن خلال دمج مفاهيم تطوير المنتج، والتّرويج لفكرة الأصالة، يتبيّن أنّ «العلامة التّجاريّة الشّخصيّة» خير مثال على التّسليع الذّاتيّ، والتّفريد، وتحميل الأفراد مسؤوليّة نجاحاتهم وإخفاقاتهم.

**3. استهلاك «النّجاح الشّخصيّ»:**

يقول علماء النّفس الإيجابيّون إنّ السّعادة سبب النّجاح في الحياة، وليس العكس. وعلى الرّغم من اعترافهم بأنّ الأبحاث السّابقة أثبتت وجود علاقة قويّة بين السّعادة والنّجاح في الحياة، فإنّهم يقولون إنّ تلك الأبحاث فشلت في فهم السببيّة «الصّحيحة» بين المتغيّرات، لأنّ «نجاح» الأفراد في جزئه الأكبر ناتج

عـن سـعادتهم[1]، وليـس العكـس. ومـن المفتـرض أن يكـون النّـاس السّـعداء قـد حقّقـوا مـن النّجاحـات المبكـرة فـي الحيـاة مـا لـم يحقّقـه النّـاس التّعسـاء. وهـذا يـؤدّي إلـى تفـوّق تراكمـيّ، يزيـد مـن احتمـال تحقيـق نجاحـات لاحقـة. بعبـارة أخـرى، يُقـال إنّ السّـعادة تسـير وفقًـا لـ «تأثيـر متّـى» «Matthew Effect» الّذي جاء فيه أنّ مسـتويات السّـعادة العليـا تـؤدّي إلـى سلسـلة مـن الإنجـازات القصيـرة المـدى الّتـي تحـدّد المسـار لإنجـزات طوليـة المـدى، وهـذا يفسّـر لمـاذا، فـي نهايـة المطـاف، يكـون بعـض النّـاس أفضـل حـالًا مـن غيرهـم فـي الحيـاة[2].

تعـدُّ «نظريّـة التّوسـيع والبنـاء» لباربـرا فردركسـون Fredrickson Barbara مـن أكثـر النمـاذج شـيوعًا في تفسـير هـذا التّأثير[3]، تقـول النّظريّـة إنّ المشـاعر الإيجابيّة، على عكـس المشـاعر السّـلبيّة، ترفـع مـن عمليّـة الوعـي والإدراك بطريقـة توسّـع نظـرة الأفـراد إلـى العالـم. كمـا أنّ المشـاعر الإيجابيّـة تمكّـن الأفـراد مـن «توفيـر المـوارد الشّـخصيّة» الدّائمـة والفعّالـة (مثـل السّـيطرة علـى البيئـة، والتّفـاؤل، والمرونـة، وقبـول الـذّات)، «الّتـي يعتمـد عليهـا النّـاس للسّـير فـي رحلـة الحيـاة بنجـاح أكبـر»[4]. مـن هـذا المنظـور، يُقـال إنّ النّـاس الّذيـن يسـتغلّون «مؤثّـرات التّوسـيع والبنـاء» أناس «ينجحـون»؛ أي أنّهم أفـراد «يتمتّعـون بصحّـة ذهنيّـة تامّـة، ويعيشـون ضمـن نطـاق الأداء الإنسـانيّ الأمثـل»[5].

عـلاوة علـى ذلـك، قـد تكـون العلاقـة بيـن السّـعادة، ونجـاح الحيـاة متماسـكة بشـكل أسـاس، إذا كانـت السّـعادة حالـة مؤقّتـة، أو عابـرة، أو زائلـة. وقـد تكـون السّـعادة مسـألة

1- Lyubomirsky et al., 2005, op. cit., p. 804, see also Boehm and Lyubomirsky, 2008, op. cit.; Diener, E. (2012). New findings and future directions for subjective well-being research. American Psychologist, 67 (8), 590 - 597.

2- Judge, T. A., & Hurst, C. (2008). How the rich (and happy) get richer (and happier): Relationship of core self-evaluations to trajectories in attaining work success. Journal of Applied Psychology, 93 (4), 849 - 863. doi:10.1037/0021-9010.93.4.849.

3- Fredrickson, 2009, 2013, op. cit.

4- Fredrickson, 2013, op. cit., p. 3.

5- Fredrickson, B. L., & Losada, M. F. (2005). Positive affect and the complex dynamics of human flourishing. American Psychologist, 60 (7), p. 678, and who «do good by feeling good»; Fredrickson, Ibid.

تكـرار أكثـر مـن كونهـا مسـألة شـدّة، فالمشـاعر حتّـى لـو كانـت منخفضـة بدرجتهـا، فإنّهـا إذا كانـت إيجابيّـة متكـرّرة، تعـرّف السّـعادة أفضـل مـن العواطـف، والمشـاعر الشّـديدة ذات التـردّدات المنخفضـة[1]. مثـلًا، إنّ التّعابيـر العاطفيّـة التـي تتـدرّج مـن الإيجابيّـة العاطفيّـة العاليـة إلـى السّـلبية العاطفيّـة بنسـبة 1:3 اعتُمدت معيـارًا للنّاجحين، فهـي تنبّـئ باحتمـال أكبـر لـلأداء الجيّـد، وتحقيـق أمـن ماليّ أفضـل، والتّمتّـع بصحّـة نفسـيّة فائقـة، والاسـتمتاع بمزيـد مـن الزّيجـات النّاجحـة... علـى سـبيل المثـال[2] قالـوا إنّ النّسـبة القريبـة مـن 1:1 «لا يمكـن أن تميّـز الصّحـة العقليّـة»[3]. وعلـى الرّغـم مـن تعـرّض هـذه الدّراسـات إلـى انتقـادات حـادّة مـن جهـة القصـور المفهوميّ والمنهجيّ[4]، فقـد اعتمـد علمـاء النّفـس الإيجابيّـون عليهـا، للاسـتدلال علـى أنّ النّسـب العاطفيّـة المرتفعـة، والمتكـرّرة هـي مـن مميّـزات «النّـاس دائمـي السّـعادة» أي الأفـراد الّذيـن يختبـرون عمليّـة تحسـين الـذّات، والنّجـاح الدّائـم.

إلـى هنـا يمكـن القـول إنّ الأسـاس الـذي يُبنـى عليـه خطـاب السّـعادة النيوليبراليّ هو الفكـرة القائلـة إنّ الأفـراد «هـم بشـر عصاميّـون» وإنّهـم، وإن كانـوا «بشـرًا عصاميّيـن، فـإنّ ذواتهـم لـم تُصنـع» كاملـة أو تامّـة علـى الإطلاق، لأنّ ما سـبق افتراضه هـو إمكان أن تصبـح أكثـر كمالًا وأفضل[5]. وكذلك أشـار بـك وبكغرنشـايم Gernsheim and Beck إلـى أنّ «النّقـص الأسـاس فـي النّفـس» يكمـن فـي صميـم المرحلـة الثّانيـة مـن الحداثـة الّتـي نشـأت فيهـا الرّأسـماليّة النيوليبراليّـة، بوصفهـا، مـن دون شـكّ، أجـدى نفعًـا للسّـوق الّتـي تربـط المثـل الأعلـى، لتحسـين الـذّات غيـر المحـدود بمبـادئ الاسـتهلاك، والإنتـاج الجشـعة. وعلـى هـذا الأسـاس يكـون كلّ تعريـف لـ«الـذّات السّـعيدة» غيـر مكتمـل، لأنّ الـذّات السّـعيدة تتطلّـب اسـتعمالًا مسـتمرًا ومتكـررًا للعواطـف، والمشـاعر

1- Boehm & Lyubomirsky, 2008, op. cite.

2- Fredrickson, 2009, op. cit.; Fredrickson & Losada, 2005, op. cit.

3- Fredrickson, 2013, op. cit., p. 6.

4- Brown, N. J. L., Sokal, A. D., & Friedman, H. L. (2013). The complex dynamics of wishful thinking: The critical positivity ratio. The American Psychologist, 68 (9), 801 - 13.

5- Cabanas, E., & Illouz, E. (2015). Fit fu¨ rs Gluck-Positive Psychologie und ihr Einfluss auf die Identita¨ t von Arbeitskra¨ ften in neoliberalen Organisationen. Verhaltenstherapie and Psychosoziale Praxis, 47 (3), 563 - 578.

الإيجابيّة، والمعارف من أجل تحصيل النّجاح في تحقيق أيّ هدف يسعى الفرد إلى تحقيقه. لذا يصبح تحقيق المستويات الأعلى الممكنة من السّعادة من خلال الاستثمار المستمرّ للوقت والجهد في النّفس ضرورة[1]، وبشكل خاصّ عندما تدّعي الجهات الفاعلة والقادرة والحاكمة مثل السيكولوجيّين الإيجابيّين أنّها أثبتت علميًّا أنّ السّعادة سبب رئيس لكلّ نتيجة مهمّة، وناجحة يحققها الأفراد في الحياة.

وتحقيقًا لهذه الغاية، توفّر «صناعة السّعادة» للمستهلكين مجموعة واسعة من السّلع الماديّة، وغير الماديّة الّتي تدعم تحسين الذّات المستمرّ للأفراد. وبناءً على النّتائج العلميّة لعلماء النّفس الإيجابيّين، تُباع سلع السّعادة كمنتجات، وتقنيّات وخدمات تزيد فرص الأفراد في تحقيق نجاحات قصيرة المدى، وتراكميّة في مجالات مختلفة من حياتهم.

وهكذا، فإنّ المنتجات، والنّصائح حوّلت الجمال والأزياء واللّياقة، والتّغذية، والجنس والزّواج، والعلاقات والأعمال، بالإضافة إلى أعداد لا حصر لها من كتب المساعدة الذّاتيّة، والأدبيّات الأكاديميّة، والمشورات العلاجيّة، والاستشارات المهنيّة، والنّدوات التخصّصيّة، والمجلّات، وحتى تطبيقات الهواتف الذّكيّة، والّتي تهدف في الوقت الفعليّ إلى رصد السّعادة، وتحسين الذّات عند الأفراد، وتعليم المستخدمين كيف يتخلّصون من العواطف والأفكار السلبية، وتغذية راجعة تشتمل على مجموعة من الإحصاءات الشّخصيّة، تبشّر جميعها بإرشاد «السُعاة إلى السعادة» في طريقهم إلى تحسين الذّات، والإصلاح الشّخصيّ المستمرّ.

## الخاتمة

لم يكن التّنوّع الثّقافيّ، وتوسّع أيديولوجيا النيوليبراليّة والرّأسمالية المتقدّمة خلال النّصف الثّاني من القرن الماضي، سببًا لتحوّلات جذريّة، اقتصاديّة وسياسيّة ومؤسّسيّة فحسب، بل أدّى أيضًا -إذا استخدمنا تعبير هربرت ماركيوز Herbert Marcuse- إلى تغيير على مستوى البنى التّحتيّة. لقد أنتجت النيوليبراليّة «بنية مشاعر» جديدة تطلب من الأفراد طرقًا للعيش، والتّفكير، والسّلوك تتوافق مع

1- Cabanas, E., & Sa´ nchez-Gonza´ lez, J. C. (2016). Inverting the pyramid of needs: Positive psychology's new order for labor success. Psicothema, 28 (2), 105 - 111.

مفهوم سيكولوجيّ، وفرديّ للمواطنة، يرى في السّعادة نمط حياة معياريّ، يتمّ تشكيله، واستهدافه بدقّة، وتحقيقه من خلال استهلاك سلع السّعادة ضمن مجال صناعة السّعادة الواسع.

وتظهر صناعة السّعادة بالتّوازي مع تقديمها كمعيار طبيعيّ علميّ قابل للقياس، يحدّد مواصفات الفرد الّذي يعمل بكامل طاقاته، أي المسؤول الأصيل، والمواطن النّاجح الّذي يحيا حياة منتجة، وصحّيّة على المستويين العاطفيّ والجسديّ. التّسليع السّريع للسعادة، وبأشكال متعدّدة، من الإعلام والمنتجات الأدبية إلى خدمات وتقنيّات العلاج النفسيّ الإيجابيّ، والاستشارات المهنيّة، والتّدريب والإدارة، وتطبيقات الهواتف الذّكيّة، جميعها تعتمد على الفرضيّات، والمطالب الأيديولوجيّة النيوليبراليّة الّتي بالإضافة إلى تفسيرها نشوء صناعة السّعادة، فإنّها تفسّر فعاليتها أيضًا. وفي الوقت نفسه، بات النّجاح والتّوسّع في صناعة السّعادة، في حدّ ذاته، تفسيرًا للسّبب الّذي أدّى إلى اشتداد، وتماسك قدرة السّعادة على تشكيل حياة الأفراد في العقود القليلة الماضية.

وكذلك يفسّر تطوّر صناعة السّعادة المدى الذي يصل إليه الأفراد باستيعاب السّعادة كأسلوب للعيش. فقد بات للسّعادة دور مركزيّ في الممارسات الاقتصاديّة للمجتمعات الليبراليّة الجديدة، حيث إنّ تمييز القيمة الاقتصاديّة للسّلع عن قيمتها العاطفيّة لم يعد ممكنًا، أي، عن قدرتها على إبراز، وإنتاج بعض ذاتيّاتها بشكل متزامن. ومع ذلك، لا أرى أنّ السّعادة في هذا السّياق شعور بقدر ما هي ذاتيّة معياريّة، يمكن الاعتماد في تعريفها عمومًا على المشاعر، والمصطلحات والممارسات النّفسيّة، وتتميّز بالحاجة إلى العقلانيّة العاطفيّة، والأصالة والنّجاح، أو التّحسين الذّاتيّ المستمرّ. هذا ما يجعل سلع السّعادة فعّالة جدًّا، وناجحة: فهي لا تحدّ ذاتها بإنتاج حالات عابرة وممتعة، وبيعها، بل هي أسلوب حياة منسجم أيديولوجيًّا، ومرغوب اجتماعيًا، وخالٍ من المشاكل الأخلاقيّة.

يزعم دعاة السّعادة أنّ الّذين ينتقدون السّعادة إنّما يفعلون ذلك في غياب البديل عن المعاناة الإنسانيّة. لكنّ المسألة ببساطة ليست على هذا النّحو؛ لأنّ السّعادة ليست بديلًا عن المعاناة، بل على العكس، السّعادة تولّد أشكالًا خاصّة من المعاناة، والاستياء، والعزل الاجتماعيّ. فمن جهة، إنّ حتميّة السّعي الدّؤوب لتحقيق مستويات أعلى من السّعادة، وتحسين الذّات، يكون سببًا لانطباع متناقض،

وهو شعور المرء بعبء الحاجة لتقديم «أفضل ما لديه»، ممّا يؤدّي عادة إلى شعور متكرّر بالعجز المطلق عن اللّحاق بذلك التوقّع، والشّعور بعدم الملاءمة، وعدم الإنجاز والإحباط[1]. ومن جهة أخرى، لأنّ السّعادة مسألة فرديّة، يميل المجتمع إلى إلقاء اللّوم على الّذين يعانون من فشلهم في أن يكونوا أكثر سعادة، وأكثر تفاؤلًا، تمامًا كما يلوم المجتمع المدخّنين، أو الّذين يعانون من أمراض جسديّة على فشلهم في أن يعيشوا بصحّة جيّدة، أو العاطلين من العمل، على فشلهم في تطوير مشاريعهم العمليّة[2].

غير أنّ حتميّة السّعادة تجعل الأفراد يتحمّلون مسؤوليّة مفارقات بنية المجتمع الاقتصاديّة والسياسيّة الموروثة، وتناقضاتها. لذا يمكن القول إنّ الانتقادات الموجّهة إلى هذا الخطاب السّائد عن السّعادة، إضافة إلى التّسليع المتزايد لها، هي في الواقع انتقادات موجّهة إلى تلك التّناقضات والمفارقات، التي تُعدّ بدلًا من «النّفس»، المكمن الأساس لمعاناة الإنسان في المجتمعات النيوليبراليّة.

باختصار، لقد أردت من طرح فكرة السيكومواطن psytizen التّأكيد على تحيّز علم النّفس، وعلى المنطق الاستهلاكيّ، والنّوع الفرديّ من الذّاتيّة التي تشكّل منطلقات خطاب السّعادة النيوليبراليّ. وقد ناقشت أيضًا أنّ السيكولوجيّين الإيجابيّين، واقتصاديّي السّعادة، في تعريفهم لـ «الحياة الطيّبة» و«المواطن العامل بجميع طاقاته»، يعيدون إنتاج بعض المشاكل، ويحيون أوجه القصور في علم النّفس السّائد من دون نقد، ويعيدون إحياء القيم الفرديّة الّتي تتميّز بها الأيديولوجيّة النيوليبراليّة، ويضفون عليها الشّرعيّة، ويميلون إلى التّغاضي عن السّياقات التّاريخيّة والثّقافيّة حيث تكمن مزاعمهم. وأخيرًا، في حين أنّ فكرة السيكومواطن مازالت قيد التّطوير، أردنا في هذه المقالة توسيع النّقاش في عدد من المسائل الإشكاليّة المتعلّقة بخطاب السّعادة، وتبعاته الاجتماعيّة والثّقافيّة.

1- Berlant, L. (2011). Cruel Optimism. Durham, NC and London, UK: Duke University Press. Binkley, S. (2011). Happiness: positive psychology and the program of neoliberal governmentality. Subjectivity, 4 (4), 371 - 394.

2- Ehrenreich, op. cite; Illouz.

# النَّقْد النَّاقص للحداثة في إستراتيجيَّة مدرسة فرانكفورت المعرفيَّة

ثريا بن مسمية *

**المُلخّص**

غاية هذه الدِّراسة تبيين مجموعة من الحقائق العلميَّة والمعرفيَّة حول واحدة من أبرز المدارس النَّقديَّة للحداثة خلال ثلاثينيَّات القرن العشرين، عنينا بها «مدرسة فرانكفورت»، الَّتِي نشأت في المدينة الألمانيَّة الَّتِي سُمِّيت باسمها. وتُعدُّ النَّظريَّة النَّقْديَّة الَّتِي أطلقتها هذه المدرسة من أهمِّ المنعطفات وأخطرها الَّتِي شهدتها أزمنة الغرب الثقافيَّة، وطاولت مجمل معارف الحداثة ونظريّاتها في حقول الفلسفة، وعلم الاجتماع، وعلم النَّفس، والفلسفة السِّياسيَّة، ناهيك عن علم الجمال، والنقد الأدبيّ، وسائر الفنون.

غير أنَّ الأمر الَّذي غفل عنه كثير من المُفّكرين والنُّقَّاد في أوروبا، وكذلك في العالمين: العربيّ، والإسلاميّ هو طبيعة النَّقد الَّذي مارسته مدرسة فرانكفورت، حيث إنَّها لم تتجاوز الإطار الَّذي وضعته الحداثة نفسها من مبادئ صارمة، حتى تحوّلت إلى حزام أمان لها. وهذا يعود إلى أنّ العمليَّة النَّقْديَّة الَّتِي اعتمدتها مدرسة فرانكفورت بقيت ضمن حدود الاحتجاج السّلبيّ على قيم الحداثة، والاكتفاء

* باحثة وأستاذة فلسفة الجمال في جامعة الزيتونة - تونس.

بترميم ما تصدَّع من بناها وقيمها. من أجل ذلك، تسعى هذه الدِّراسة إلى بيان الاختلال المنهجيّ لمدرسة فرانكفورت، ونقد الإستراتيجيَّة المعرفيَّة لأبرز رُوَّادها المابعد حداثيِّين.

## تمهيد

لا يسع المُتَتَبّع لمسار مدرسة فرانكفورت منذ لحظتها التَّأسيسيَّة، إضافة إلى مراحل تطوُّرها المختلفة، إلَّا أن يعترف لرُوّادها من الجيل الأوّل بالجهد الكبير في تأسيس تلك المدرسة، الَّتِي تُركّز مشروعها المعرفيّ على نقد مباني الحداثة بِبُعْدَيها: الفلسفيّ، والاجتماعيّ. فلقد أسهم هؤلاء إسهامًا فاعلًا في إثراء المنتج الفكريّ للمدرسة، وكانت نقطة البدء لتلك الإسهامات مُتمثِّلةً في المساءلة النَّقْدِيَّة لواقع المجتمعات الأوروبيَّة الغربيَّة. ولعلّ أبرز نتائج تلك العمليَّة النَّقْدِيَّة رصد الكثير من التناقضات في تلك المجتمعات، حيث طرح الرُّوّاد الأوائل تساؤلات عدّة تمحورت ـ في جملتها ـ حول الوضع غير السّويِّ الَّذي وصلت إليه الإنسانيَّة الحديثة ككلّ، وكان التَّساؤل المحوريّ:

ما الَّذي حدث للمجتمع الإنسانيّ حتّى انحدر إلى تلك الوضعيَّة؟ وما الأسباب الحقيقيَّة الَّتِي كانت وراء تلك المأساة؟

هكذا شرع فلاسفة فرَانْكِفُورْتْ في عمليَّة البحث للوصول إلى إجابة عن تلك التساؤلات، معتمدين في ذلك على المنهج النَّقديّ بوصفه آليَّةً ضروريَّةً للكشف عن مكامن الخلل في واقع المجتمعات الغربيَّة.

لقد تبيّن لهم بأنّ الأزمة الَّتِي اجتاحت الحداثة هي أزمة عقل في المقام الأوّل. وذلك العقل الَّذي يعود إليه الفضل في تحرير الإنسان من ربقة القيود الَّتِي هيمنت عليه، ما لبث أن انحدر نحو مسار تهافتيّ بعد تحوّله إلى قيمة وظائفيَّة للسُّلطة الرأسماليَّة. لكن الأمر لم يقف عند ذلك الحدّ؛ فقد أصبح العقل أداة للسَّيطرة على فكر الإنسان، ورغباته، وعواطفه، ... إلخ؛ بل أكثر من ذلك، حيث فَقَدَ الفرد داخل المجتمع الغربيّ كرامته وحرّيّته؛ ليتحوّل إلى مجرّد شيء لا يختلف عن أشياء الطبيعة، فالعقل الأنواريّ أصبح عقلًا أداتيًّا بامتياز.

نتيجة لذلك الانحراف في مسار العقل، والَّذي أدّى إلى انحراف مشروع التنوير ككلّ عن الأهداف السَّامية الَّتِي وُجد أصلًا من أجلها، وجد فلاسفة فرَانْكِفُورْتْ

أنفسهم أمام ضرورة التَّدَخُّل لإنقاذ الوضع الإنسانيّ، وعلى هذا الأساس، قام المشروع الفلسفيّ والاجتماعيّ لمدرسة فرَانْكِفُورْتْ.

مثل كلّ المدارس النَّقْدِيَّة الَّتِي ظهرت في التاريخ الحديث، تعرَّضت مدرسة فرانكفورت إلى اختلالات عميقة في مبانيها النَّظريَّة، كما نأت ـ في كثير من الأحيان ـ عن منهجها الانتقاديّ؛ لتتحوّل إلى ظاهرة دوغمائيَّة. ومِنْ ثَمَّ، إلى أشتات من الحلقات المغلقة. في هذا السياق، يرى الباحث الأميركيّ «ترنت شروير»: إنّ النتيجة الَّتِي انتهت إليها تلك المدرسة تبدو متناقضة مع بداياتها[1]. وهو ما يعدّ قريبًا ممّا أورده عالم الاجتماع الإنجليزيّ «توم بوتومور» حين ذكر أنّها: «تمثّل ظاهرة مُركَّبة، حيث جرى شرح نمط الفكر الِاجْتِمَاعِيِّ وتفسيره الَّذي ارتبط بها في المقام الأوّل؛ أي النَّظَرِيَّة النّقديَّة، بطرق شتّى»[2]، مما يعدُّها «جان جراندان»: «آخر معقل مع الفنّ لعالم إنسانيّ، يكتفي برسم أسود للتشيّؤ الغربيّ»[3].

ما من شكّ، إنّ الاضطراب الفكريّ الَّذي حكم البدايات التأسيسيَّة لمدرسة فرَانْكِفُورْتْ يعود إلى مجموعة من العوامل طالت بِنْيتها في الشّكل والمحتوى.

على مستوى الشّكل، تجدر الإشارة إلى تلك التسميات العديدة الَّتِي أُطلقت على تلك المدرسة، من مثل: «النَّظَرِيَّة النَّقْدِيَّة»؛ إشارة إلى مجموعة أعضائها من المُثقّفين الألمان الَّذين اتّخذوا من الفلسفة النَّقْدِيَّة رؤية لهم، والماركسيَّة الأوروبيَّة تمييزًا لفكرها عن التفسيرات الَّتِي قدّمها مُنظّرو الأُمميَّة الثانية والثالثة للماركسيَّة، وفكر الهجرة. و«مدرسة فرَانْكِفُورْتْ»؛ وهو الاسم الَّذي خلعوه عليها بعد عودتها من المهجر، إضافة إلى (فندق الهاوية الكبير) كما أطلق عليها «جورج لوكاش». دلالة على تعدُّد الأُطُر النَّظَرِيَّة والمنهجيَّة لدى مُفكّريها[4]، ناهيك عن توالي أكثر من جيل، بالمعنى الكرونولوجيّ، لمُمَثِّليها، أهمّهم من الجيل المُؤسّس: «ماكس هوركايمر»، و«تيودور أدورنو»، و«فردريك بولوك»، و«هربرت ماركيوز»، و«إريك

1- Schroyer, T., Critique de la Domination, Payot, Paris, 1979, p. 136.

2- Bottomore, T., The Frankfurt School: Routledge and Kegan Paul, London, 1989, p. II.

3- Frandin, J., Rationalité et Agir Communi-cationnel Chez Habermas in (Revue Critique), N 464 - 465, Paris, 1986, p. 519.

4- Ibid., p. 523.

فـروم»، و«لوفينتـال»، و«فالتـر بنيامـين». ومـن الجيـل الثانـي: «ألفريـد شـميت»، و«كلاوس أوفي»، و«يورجيـن هابرمـاس»، و«أولبرخـت فيلمـر»[1].

أمّـا علـى صعيـد المحتـوى النَّظـريّ، فيمكـن الإشـارة إلـى التباينـات العميقـة بيـن مُمثّليهـا. إلـى درجـة حـدت بكثيـر مـن الباحثيـن والمؤرّخيـن إلـى الاعتقـاد بأنّ المدرسـة لا تُمثّـل وحـدة فكريَّـة مُتَّسـقة. ويعـود ذلـك برأيهـم إلـى مـا وجـدوه فيهـا مـن تناقضـاتٍ فـي الرؤيـة حـول كثيـر مـن المسـائل، مـن مثـل: الاختـلاف بيـن هوركايمـر مـن ناحيـة، وأدورنـو وفرانـز نيومـان مـن ناحيـة أخـرى، حول التفسـير الْمَارْكِسِيِّ الفييبري الَّـذي قدّمه هـذا الأخيـر للفاشـيَّة، أو التصنيفـات الَّتِي صاغوهـا لتنـوُّع أفكارهـم، حيـن رأوهـا تأخـذ عنـد ماركيـوز اتّجاهًـا طوباويًّـا، وتُشـكّل لـدى أدورنـو جدليَّـة سـلبيَّة، وتقـدّم بوصفهـا نظريَّـة للمعرفـة مـع هابرمـاس، وتُمثّـل مـع هوركايمـر حاجـزًا أمـام الفكـر التعريفـيّ والعالـم المُسـيّر، أو فـي تأكيـد ارتباطهـم بمصـادر متباينـة؛ إذ علـى الرّغـم مـن انطلاقهـم مـن الإطـار الفكـري للنظريَّـة الماركسـيَّة، فـإنّ منهـم مثـل: «فـروم» و«ماركيـوز» مـن تأثّر بالفرويديَّـة والتحليـل النفسـيّ، وآخـرون تأثّـروا بإنسـانيّات بعـض الروائيِّيـن، كـ«فرانـز كافـكا»، و«هرمـان هسّـة»، و«مارسـيل بروسـت»، حيـث إنّ المشـكلات الَّتِي تصدّت لهـا نظريّتهـم النَّقْدِيَّـة علـى المسـتوى الاجتماعـيّ، تكلّـم عنهـا هـؤلاء الروائيّـون بصيـغ أدبيَّـة وجماليَّـة، وهـو مـا حاولـوا إثباتـه فـي تأثيـر «كافـكا» علـى «بنيامـين» و«أدورنو»، وتأثيـر «هسّـة» علـى «ماركيـوز»[2].

## معضلة الإستغراق في الفكر اليومي

مـن أبـرز المؤاخـذات الَّتِي تُسـجَّل علـى مدرسـة فرانكفـورت أنّهـا مالـت للتأثّـر ـ إلـى حـدٍّ بعيـدـ بالظواهـر الآنيَّـة العابـرة، والَّتِي لا تـدوم إلَّا لمرحلـة محـدودة للغايـة، والَّتِي لـم تحـظَ بالبحـث بطريقـة منهجيَّـة مـن منظـورٍ تاريخـيٍّ ومقـارن. ويتّضـح هـذا مـن انشـغالاتها المفرطـة بالاشـتراكيَّة الوطنيَّـة، والجـدل حـول معاداة السَّـاميَّة فـي الثلاثينيَّات والأربعينيَّـات، وبصناعـة الثقافـة فـي الخمسـينيَّات.

1- محمـد حافـظ ديـاب، مراجعـة لكتـاب تـوم بوتومـور، مدرسـة فرانكفـورت، ترجمـة: أسـعد هجـرس، دار أويـا، ليبيـا، طرابلـس، 2004م، ص 14.

2- Abensour, M., Theorie Critique- Une pensée de L'éxil in (Archives de pholosphie), N 45, paris, 1982, p. 134.

يمكن القول: إنّ المدرسة لم تأتِ بنظريّاتٍ بديلةٍ تتلاءمُ مع التطوُّرات الَّتِي افترضها نموّ الرَّأسماليَّة، ولا سيّما في حقبة تحوُّلها إلى إمبرياليَّة تتخطَّى امتداداتها حدود العالم الأوروبيّ. في الوقت نفسه، لم تقم بأيّ محاولة لإعادة تقويم نظريَّة ماركس في التاريخ بوصفه كلًّا؛ بل إنّها في الحقيقة قد تجاهلتها ببساطة، ومع ذلك، فقد حدث تغيير بظهور أعمال الفيلسوف الألمانيّ «يورغن هابرماس» في ستينيَّات القرن العشرين[1].

لكن تلك المحاولة الَّتِي قام بها «هابرماس» بصفته أحد رُوّاد تلك المدرسة، كانت أيضًا غير تاريخيَّة في نهجها بصورةٍ عجيبة، ومُقيّدة، إلى حدّ بعيدٍ، في حدود تحليلها التصوُّريّ. وعلى الرّغم من بعض الاهتمام الَّذي ظهر حديثًا في أعمال أنثروبولوجيِّين ومشتغلين بعلم ما قبل التاريخ، المُتعلّق بأصول المجتمعات البشريَّة، إلّا أنّه ما كان مطلوبًا في أيّ إعادة تقويم جوهريَّة لنظريَّة ماركس، هو إعادة تفكير شاملة في الحجّة التاريخيَّة المُتعلّقة بهيكل، أو عمليّات التغيير داخل نطاق الأشكال الكُبرى للمجتمع[2].

مثلما تجاهل مُفكّرو مدرسة فرانكفورت التاريخ، أو استبعدوه، فإنّهم تجاهلوا كذلك التحليل الاقتصاديّ إلى حدٍّ بعيد. فالسنوات الأولى للمعهد هي فقط الَّتِي شهدت على نشاطه المُميّز، والَّتِي كان فيها المُنظّرون، والمؤرّخون هم الأبرز، ولا سيّما «هنريش جروسمان» الَّذي نشرت دراسته عن التراكم الرأسماليّ وتفكّكه في العام 1929م. لكن «جروسمان»، وكما يلاحظ «مارتن جاي»، يُمكن بصعوبة عَدّه قوّةً مهمّةً في التّطوّر الفكريّ للمدرسة؛ لأنّه كان غير مُتعاطف، بدرجة كبيرة، مع المنهج الجدليّ الهيغليّ الجديد الَّذي غلب على منهجها العام.

أمّا المُنظِّر الاقتصاديّ الَّذي اقترن اسمه بالمعهد في مرحلةٍ لاحقة، فهو «فرانز نيومان»، لكن صلته به كانت قصيرة الأمد، وكان شأنه شأن «جروسمان»، غير مُتعاطف مع النَّظَريَّة النَّقديَّة. هذا في حين أنّ الاقتصاديّ الوحيد الَّذي احتلّ مكانةً أساسيَّةً في مدرسة فرانكفورت، هو صديق «هوركايمر» المُقرّب «فريدريك بولوك»، الَّذي تناولت أعماله عن التخطيط السوفياتيّ والتسيير الذَّاتيّ فيما بعد،

1- توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 129.

2- حول مشكلات التحليل الماركسيّ لمختلف أشكال المجتمع وتحوُّلاتها، راجع:
Bottomore, T. (edd), Dictionary of Marxist Thought, Blackwell, Oxford, 1983.

مسائل السِّياسة الاقتصاديَّة في المقام الأوّل. وعلى هذا النَّحو، يمكن القول: إنّ المدرسة قد أولت اهتمامًا محدودًا بالتحليل النّظريّ، أو التاريخيّ بالتطوّر الاقتصاديّ الرأسماليّ، ولم تقدّم أيّ دراسة يمكن مقارنتها مُطلقًا بكتابات «هلفردنغ» عن رأس المال المالي و «الرأسماليَّة المُنظّمة»[1]. كما لا يُمكن مقارنتها بتحليل «نيومان» عن العلاقة بين الرأسماليَّة الاحتكاريَّة، ونظام الاشتراكيَّة الوطنيَّة[2].

لكن اهتمامهما انصبّ على دور الدولة الَّتي تنهج سياسة التّدخُّل، كما انصبَّ أيضًا على مشاكل الشَّرعيَّة المُتعلّقة بها. ولم يحاولا تقديم تحليلٍ نظريّ لنُمُوّ الإنتاج الرأسماليّ في مرحلته الأخيرة، كما لم يحاولا تقديم وصف تاريخيّ لتطوُّره. وفضلًا عن ذلك، فلا يزال واقع الحال هو أنّه لا يُوجد مُنظّر اقتصاديّ مُهمّ مرتبط بالنَّظَريَّة النَّقْديَّة، حتَّى في شكلها المُعدّل. كما أنّ المدرسة بوصفها كُلًّا، لم تُقدّم أيّ إسهام ملحوظٍ في النَّظَريَّة الاقتصاديَّة الماركسيَّة، كما تطوّرت من خلال أعمال «هلفردنغ» ومُفكّرين لاحقين[3].

هذا التجاهل للبحث التاريخيّ من جهة، والتّحليل الاقتصاديّ من جهة أخرى، يفصل مدرسة فرانكفورت بشدّة ـ هي وامتدادها المُتمثّل في النَّظَرِيَّة النَّقْدِيَّة الجديدة ـ عن ميراثها النّقديّ الَّذي قامت على أساسه.

لعلّنا نجد في مناقشة الطبقات الاجتماعيَّة، الانحراف الأوضح عمّا يُمكن تسميته بشكل عام بـ «الماركسيَّة الكلاسيكيَّة». فمفهوم «الطبقة» لا يعدّ فحسب مفهومًا أساسًا في نظريَّة ماركس الاجتماعيَّة؛ بل يُعدّ في الحقيقة مثل نقطة بدئها بمعنى حاسم، وذلك باعتراف «ماركس بالبروليتاريا» بوصفها ذاتًا ثوريَّةً في المجتمع الحديث، وبوصفها حاملة رسالة المثل الأعلى للانعتاق في العالم الحقيقيّ، بما

1- Hilferdingsm R., Finance Capital, 1910, English Ttranslation, Routledge and Kegan Paulm, London, 1981.

ومقدّمتي في هذه الترجمة تعطي جردًا لمقالات هيلفردنغ الَّتي نشرها في العام 1920م حول الرأسماليَّة التنظيميَّة: وراجع أيضًا:

Hilferdingsm R., The organized economy in T. Bottomore and P. Goode (eds), (Readings in Marxist Theory), Op. Cit., pp. 247 - 253.

2- Neumann, F., Behemoth, Oxford University press, N. Y., 1944.

3- مثال على ذلك: الدراسات الَّتي قدّمها هنريك جروسمان، وفرانز نيومان، والَّتي سبقت الإشارة إليها، إضافة إلى دراسات أرنست مندل، وبول سويزي.

جعله يصبح أيضًا، كما لاحظ «أوسوفسكي»، «رمز المذهب بأكمله، والبرنامج السِّياسيّ المُستمدّ منه»[1]. وعلى الجانب الآخر، فقد وُصفت مدرسة فرانكفورت بأنّها «ماركسيَّة من دون بروليتاريا».

هكذا، نجد «هابرماس» في كتابه (النّظريَّة والممارسة) يحاجج بأنّ: البروليتاريا بوصفها بروليتاريا قد تلاشت؛ لأنّ القسم الرئيس من السكّان أصبحوا فقراء معدمين من حيث دورهم في عمليَّة الإنتاج.

## الانحدار نحو التوظيف الأيديولوجيّ

يبدو أنّ مفهوم مدرسة فرانكفورت عن تدهور الطبقة العاملة، أو تلاشيها بوصفها قوّةً سياسيَّةً، قائمٌ أساسًا على فكرة طوباويَّة وخياليَّة عن الثورة، الَّتِي هي بأيّ حال الطريق الوحيدة، أو الأكثر مَارْكِسِيَّة، لتصوُّر عمليَّة الثورة الاجتماعيَّة. وربّما يكون هذا المفهوم قائمًا أيضًا على انعكاس الخبرة الاستثنائيَّة الأميركيَّة، النّاجمة عن غياب طبقة عاملة مُنظّمة سياسيًّا في المجتمع الأميركيّ، على فكرهم، ولا سيّما في حالة ماركيوز[2].

إلى ذلك، يرى نُقّاد المدرسة ومنهم «ماركيوز»، وفي مرحلة متأخّرة «هابرماس» أنّ المدرسة فشلت في تقديم تقويم جدِّيّ ومُتميّز حول التحوُّلات الَّتِي طرأت على نظريَّة الطَّبقة العاملة في عصر الإمبرياليَّة اللِّيبراليَّة.

ربّما علينا أن نُشاطر كثيرين من النُّقّاد قولهم أنّ مدرسة فرانكفورت ماتت في شكلها الأصلي كمدرسة في الْمَارْكِسِيَّة، أو علم الاجتماع. وبناءً على ذلك، نستطيع القول: إنّ الضّعف والتفكُّك الَّذي ضرب مدرسة فرانكفورت كان له الأثر العميق في تراجع مقولات أساسيَّة وضمورها في الثّقافة الْمَارْكِسِيَّة، مثل: «المادِّيَّة التاريخيَّة»، و«قانون الصِّراع الطّبقيّ»، وتسبُّب في بروز المقولات اللِّيبراليَّة بدلًا منها. خلال المرحلة الَّتِي تلت الحرب العالميَّة الثانية، حاول عدد من علماء الاجتماع ممّن ينتمون إلى المدرسة القيام بإصلاحاتٍ جذريَّةٍ تُعيد الاهتمام للأُسُس النَّظَرِيَّة الَّتِي انبنت عليها.

1- Ossowski, S., Class Structure in the Social Consciousness, Routledge and Kegan Paul, London, 1963, p. 71.

2- Ibid, p. 72.

خلال المرحلة المذكورة، اتّخذ تطوُّر الفكر الْمَارْكِسِيِّ في العلوم الاجتماعيَّة، وبخاصّة في الأنثروبولوجيا، وعلم الاقتصاد، وعلم الاجتماع، مجرى جعله الأقراب من الاهتمامات الرئيسة لنظريَّة ماركس، سواءً ما يتّصل بتحليل أنماط الإنتاج، أو التَّناقُضات البِنْيويَّة، والتَّحوُّلات التَّاريخيَّة، أو البِنْية الطَّبَقيَّة والصِّراع الطَّبقيّ، أو السُّلطة السّياسيَّة ودور الدولة. وفي موازاة ذلك، أضحى جزء جوهريّ من نظريّات ماركس في هذا العلم وبحوثه يُوجّه إلى مسائل مُماثلة، فيما قلّ الانشغال الزائد بالثقافة، الَّذي ميّز أعمال: «أدورنو»، و«هوركايمر». ومن الواضح أيضًا أنّ بعض الدّراسات المُهمّة الأخيرة عن الثقافة والأيديولوجيا قد حلّلت تلك الظواهر من منطلق نظريٍّ يختلف اختلافًا عميقًا عن منطلقات مدرسة فرانكفورت، وقد جرى أغلبها الأعمّ داخل إطار بِنْيويٍّ يُؤكّد دور الثّقافة والأيديولوجيا بوصفهما عناصر مؤسّسة في عمليَّة عامّة لإعادة الإنتاج الاجتماعيّ[1].

لعلّ أبرز تلك الأفكار هي النَّظَرِيَّة النَّقْدِيَّة، والَّتِي تمّ النَّظَر إليها عمومًا في الحقيقة على أنّها تُشكّل الاهتمام الأساس لفكر الفيلسوف الألمانيّ المعاصر «يورغن هابرماس». فلقد أسهم هذا الأخير في كتاباته النَّقْدِيَّة الأولى في نقد مدرسة فرانكفورت للوضعيَّة. لكن مفاهيمه، حتى في ذلك الوقت، كانت مختلفة جوهريًّا عن مفاهيم «أدورنو»، و«هوركايمر»، و«ماركيوز»، حيث كانت أقلّ عداءً للعلم والتكنولوجيا، كما أنّه لم يكترث، أو أنّه رفض ضمنيًّا، زعمهم القائل: إنّ الفلسفة، أو الفنّ، شكلٌ من المعرفة مُتفوّق على العلم. ومِنْ ثَمَّ، فقد عوّل «هابرماس» بشكلٍ أكبر على العلم، وأعطى ـ في المقابل ـ دورًا مُتناقصًا باضطراد للفلسفة. فهو في أحدث أعماله، يُبرهِن على أنّ الفلسفة لم يعد بوسعها أنْ ترتبط بالعالم بكونِه كُلًّا؛ أي بالطَّبيعة، والتّاريخ، والمجتمع، بوصفها معرفةً شموليَّةً، وأنّه ينبغي الآن التّحرِّي عن الموضوع الأساس في الفلسفة؛ أي العقل، داخل الإطار النَّظَريّ لعلم الاجتماع، بوصفه علمًا عقلانيًّا[2].

بالتّأكيد، فإنّ «هابرماس» يحاول التوحيد بين هذين المجالين من خلال نظريّته (نظريَّة الخطاب الخاصّة بالحقّ). لكن توجد اعتراضات جدِّيَّة على هذه

1- توم بوتو مور، مدرسة فرانكفورت، مصدر سابق، ص 137.

2- Theorie des Kommunikativen Handelms, 2 Vols., Suhrkamp, Frankfurt, 1981, pp. 15 - 24.

النظريَّة، وعلى الهدف الَّذي يريد أن تحقّقه؛ أي إثبات أنّ الأحكام المعياريَّة ليست ببساطة أمورًا تعسُّفيَّة؛ وإنّما هي سهلة المنال، شأنها كالأحكام الإمبيريقيَّة، بالنّسبة إلى سجال عقليّ يمكن إحرازه، أو على الأقل الاقتراب منه بطرقٍ أخرى.

مع ذلك، تظلّ هذه النَّظَريَّة الجديدة قريبة من المَاركِسِيَّة؛ لأنّها ووفقًا لما يقوله «هابرماس»، تقوم بنقد مجمل من العلوم الِاجْتِمَاعِيَّة المعاصرة، والواقع الِاجْتِمَاعِيِّ الَّتِي تحاول أن تتناوله وتفهمه. ومن أجل ذلك، رأينا كيف أنّ هابرماس راح يُميِّز بين ثلاث توجُّهات رئيسة للبحث في الدراسات الراهنة للمجتمعات الحديثة:

الاتّجاه الأوّل: توجُّه سوسيوتاريخيّ نمطيّ مقارن، مُشتقّ عمومًا من «ماكس فيبر»، وإن تأثّر إلى حدّ ما أيضًا بالتاريخ الماركسيّ، كما يبدو، على سبيل المثال، في أعمال «رايت ميلز»، و «بارنغتون مور».

الاتّجاه الثاني: توجُّه نظريَّة التنظيم، الَّذي يُحلّل المجتمعات الحديثة من وجهة نظر وظيفيَّة في إطار من التعقّد المتزايد، كما يبدو في أعمال: «تالكوت بارسونز»، و«لوهمان» في ألمانيا.

الاتّجاه الثالث: نظريَّة في الفعل، متأثّرة بالفلسفة الظاهراتيَّة والتأويل والتفاعليَّة الرمزيَّة، وتنصبّ اهتماماتها الرئيسة على فهم، أو تفسير صور العالم وأشكال الحياة، أو بشكلٍ أكثر عموميَّة على نظريَّة للحياة اليوميَّة[1].

على النَّقيض من تلك التوجُّهات الثلاثة، وبعد استعراضٍ موجزٍ للتطوُّر التاريخيّ للنَّظريَّة النَّقْدِيَّة لمدرسة فرانكفورت أخذ «هابرماس» ينحو في اتّجاهٍ مختلف، وهو اعتماد إستراتيجيَّة بحثيَّة يطلق عليها «البِنْيويَّة التكوينيَّة»، بوصفها بديلًا لفلسفة التاريخ الَّتِي تبنّتها مدرسة فرانكفورت في حقبتها الأولى.

## رواد فرانكفورت ومعاثر الحداثة

من المعاثر التَّكوينيَّة في الفكر التّنويريّ الغربيّ، أنّه ألزَم نفسه بمنهجين صارمين: (فينومينولوجيّ، وتاريخانيّ) واكتفى بهما لمقاربة شأن الدين. كانت العلمانيَّة بحقولها المعرفيَّة المختلفة قيمةً حاكمةً على بِنْية هذا الفكر، سواءً في رؤيته إلى الوجود، أو في هندسته المعرفيَّة للنّظام السّياسيّ والاجتماعيّ والأخلاقيّ. وتبعًا لفرضيّتنا من فكرة أنّ «ما بعد العلمانيَّة» الَّتِي أسهم في تسويقها اليوم بعض

1- توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، مصدر سابق، ص 144.

الـرُّوّاد المعاصريـن لمدرسـة فرنكفـورت، وفـي مقدِّمهـم الفيلسـوف الألمانـيّ المعاصـر «يورغـن هابرمـاس»؛ ليسـت سـوى إحـدى التداعيـات المُترتّبـة على مـا اقترفتـه العلمانيَّة مـن عثـراتٍ فـي النَّظـر والعمـل، ويصيـر ضروريًّـا التعـرُّف إلـى مـدى تأثُّرهـا بالمبـدأ المُؤسّـس لنظريَّـة العلمنـة[1].

تفضـي القـراءات الإجماليَّـة إلـى اسـتنتاج أوَّليٍّ مُـؤدّاه: إنّ «هابرمـاس» وصحبـه مـن مُنظّـري مدرسـة فرانكفـورت القدمـاء والجُـدُد لـم يغـادروا المنهـج التاريخانـيّ فـي النظـر إلـى الديـن بوصفـه ظاهـرةً سوسـيو ـ تاريخيَّة. يعـود هـذا فـي الواقع إلـى الأثر الكبيـر الَّذي تركتـه المادِّيَّـة التاريخيَّـة على جمـعٍ وازنٍ مـن الفلاسـفة، وعلمـاء الاجتمـاع المعاصرين، خصوصًـا أولئـك المُحتَسـبين على مدرسـة فرانكفـورت الَّتِي كان «هابرمـاس» مـن أبـرز رُوَّادهـا المُتأخِّريـن. ربمـا لهـذا يصـحُّ القـول: إنَّ عنايـة هـؤلاء بالشـأن الدِّينـيّ كانـت محكومـةً بالمنهـج العلمانـيّ لعلـم اجتمـاع الديـن. ومـع أنّ الـرأي المُناهـض للعلمانيَّـة بـدا الأكثـر رواجًـا بيـن علمـاء الاجتمـاع، حيـث يؤكّـد أصحابـه ضـرورة إحيـاء الحيـاة الدينيَّـة، وينقـدون النَّظَريَّـات والأُسُـس العلمانيَّـة، فقـد فعلـوا ذلـك بـأدواتٍ ومناهـج نظرٍ علمانيَّـة واضحـة المعالـم؛ بـل حتـى أولئـك الَّذيـن ذهبـوا أبعـد مـن ذلـك، وأعربـوا عـن اعتقادهـم بقـدرة الديـن على قيـادة المجتمعـات البشريَّة لـم يفارقـوا المنطـق المـادّيّ التاريخـيّ لعلـم اجتمـاع الديـن[2]. وعلى الرّغـم مـن أنّ «هابرمـاس» قـد تنـاول النَّظَريَّـة العلمانيَّـة بالشـرح والتحليـل فـي إطـار رؤيـةٍ محـدودةٍ تقتصـر على العالـم الأوروبـيّ، إلّا أنّ السَّـبب الأسـاس لشـكّه فـي جـدوى النَّظَريَّـة العلمانيَّـة يكمـن فـي اعتقـاده بعـدم قدرتهـا على علمنـة العالـم[3].

اللّافـت فـي هـذا المضمـار، أنّ نزعتـه الإيجابيَّـة نحـو الديـن عائـدةٌ مـن جهـةٍ إلـى كونهـا موضوعًـا فلسـفيًّا مُسـتقلًّا، ومـن جهـةٍ أخـرى، إلـى أنّهـا نشـأت لديـه إثـر انتعـاش الحيـاة الدينيَّـة، وتوسُّـع الظّاهـرة المعنويَّـة فـي مختلـف النَّواحـي الاجتماعيَّـة والسّياسـيَّة، فـي جميـع أرجـاء العالـم. وبقطـع النَّظَـر عمّـا ذهـب إليـه «هابرمـاس» فـي حصـر المقتـرح

1- محمـود حيـدر، مـا بعـد العلمانيَّـة، مقاربـة تحليليَّـة نقديَّـة لمنشـأ المفهـوم ومآلاتـه، المركـز الإسـلاميّ للدِّراسـات الإسـتراتيجيَّة، بيـروت، 2019م، ص 179.

2- آرمـان زارعـي، مـا بعـد العلمانيَّـة فـي فكـر يورغـن هابرمـاس، مجلّـة الاسـتغراب، العـدد الثامـن، صيـف 2017.

3- Desecularization of the World.

«ما بعد علمانيّ» بالغرب الأوروبيّ، واستثنائه لمجتمعات العالم الإسلاميّ، ـ وهذا بالطّبع يستلزم نقاشًا مُعمّقًا في مورد آخر ـ فإنّ السّمة الأساس للعصر «ما بعد العلمانيّ الهابرماسيّ» هو التعدُّديَّة الثَّقافيَّة الَّتي تُتيح المجال أمام تعايش مختلف الأديان، والتقاليد، والأفكار الفلسفيَّة، في مرحلةٍ زمنيَّة واحدةٍ، وفي أغلب الأحيان، تلك المرحلة الزمنيَّة تكون في إطار مجتمع غربيٍّ.

لا شكَّ في أنَّ مصطلح «ما بعد العلمانيَّة» الَّذي شارك فيه عدد من المنتمين إلى المدرسة النَّقْديَّة يومئ إلى اعترافٍ، ولو مُتأخّر، بدور الدِّين بوصفه مُؤثّرًا في الشخصيَّة الإنسانيَّة، في أغلب العالم. ومن البيِّن أنّ مثل ذلك الاعتراف يشي بتخلٍّ واضح وصريح عن محاولة العلمانيَّة الإقصائيَّة فرض أنموذج عدائيٍّ تجاه الدين بوصفه مُنافسًا لها، في إطار ما تُسمّيه سعيها إلى تحرير الوعي الإنسانيّ؛ غير أنّ ما يجدر لفت الانتباه إليه هو أنّ ذلك الإقرار ينطلق من ذهنيَّةٍ علمانيَّةٍ أوّلًا وآخرًا. وهو ما تُعبّر عنه عبارة «لا أحد ينتصر على أحد» الَّتي يقول بها المُؤيّدون لعودة الدين إلى المجال العام؛ ما يدلُّ على أنّ تلك المعادلة صيغت تحت رعاية الدولة العلمانيَّة؛ بحيث يكون الدين جزءًا من التَّنظيم العلمانيّ للمجتمع ما بعد العلمانيّ[1].

مثل تلك النتيجة، سوف تضاعف من العناصر المساعدة على التحكُّم بالمجتمع الدينيّ؛ بحجّة منع الدين مُجدّدًا من التحكُّم بالمجتمعات المعاصرة. وما استعادة ثُنائيَّة «ما لقيصر لقيصر وما لله لله» إلّا من قبيل عودة العلمانيَّة من الباب الخلفيّ إلى مجتمعات الحداثة. وكما يرى بعض نُقَّاد أطروحات ما بعد العلمانيَّة، فإنّ العلمنة في مثل تلك الوضعيَّة سوف تستمرُّ بروحها وفرضيّاتها في الحكم على الدين. في معظم البلدان الأوروبيَّة، تسود في الواقع علمنة الاعتراف بالدينيّ؛ أي إنّ العلمنة تعترف بإسهامات الأديان اجتماعيًّا، وثقافيًّا، ومدنيًّا؛ إلّا أنّها تدعو إلى إدماجها في الدَّائرة العامّة[2]. تلقاء ذلك، هناك وجهة نظر أكثر تقدُّمًا حيال

1- محمود حيدر، ما بعد العلمانيَّة: مقاربة تحليليَّة نقديَّة لمنشأ المفهوم ومآلاته، مصدر سابق، ص 119.

2- Massignon B., Les relations entre les institutions religieuses et l'Union européenne : un laboratoire de gestion de la pluralité religieuse et philosophique?, Paris, 2003 .

[العلاقات بين المؤسّسات الدينيَّة والاتحاد الأوروبيّ: مختبر لإدارة التعدُّديَّة].

الديـن، تقـول الآتـي: إذا كان الاتِّحـاد الأوروبـيّ مختبـرًا على المسـتويين: الاجتماعـيّ، والسّياسـيّ؛ فإنّـه كذلـك أيضًـا على مسـتوى العلمنـة. إنّـه يخترع علمنـةً، هي مع احترامها لامتيـازات الـدول الأعضـاء حـول علاقـات الكنيسـة والدولة، تضمن اسـتقلاليَّة السّياسـة والحرِّيَّـة الفرديَّـة في وجـه كلّ السُّـلطات الدينيَّـة. فالمسـألة تتعلّـق هنـا تحديـدًا بمُخطَّـطٍ علمانـيٍّ، يمنـح المشـروعيَّة لـ«المـا بعـد علمانـيّ».

بـإزاء ذلـك، يُطـرح السُّـؤال الاعتراضـيّ الآتـي: كيـف سـتَتَصدَّى الدولـة مـا بعـد العلمانيَّـة لظاهـرة الانهيـار المعنـويّ والأخلاقـيّ الَّتِـي تعصـف بمجتمعـات الغـرب المعاصـر، وعلى وجـه الخصـوص، كيـف سـتواجه الإلحـاد بوصفـه ظاهـرةً تسـعى إلى إنتـاج علمنـة، تقيـم الحـدّ على أيّ عـودة للإيمـان الدينـيّ؟

لـم يكـن جـواب وَرَثـة مدرسـة فرانكفـورت مـن المحدثيـن دقيقًـا وحاسـمًا في هـذا الموضـوع؛ فالمسـألة الدينيَّـة بالنسـبة إلى هـؤلاء ظلَّـت مُتَّصلـة بعمـق، بالفكـرة الحـادّة للعلمانيَّـة، حيـال الديـن مـع أنّ «هابرمـاس» حـاول أن يظهـر خطابًـا مرنًـا فـي هـذا الصَّـدد. مـع ذلـك، قـد لا يكـون منطقيًّـا الـكلام على موقعيَّـة الديـن والإيمـان الدينـيّ في المجتمعـات مـا بعـد علمانيَّـة، مـن دون النَّظـر إلى تحدِّيـات الإلحـاد. فلقـد أفصـح تاريـخ العلمانيَّـة عـن استشـراء واسـع النّطـاق للحالـة الإلحاديَّـة، لـم تقتصـر أسـبابها على الإقصـاء الَّـذي مارسـته الدولـة العلمانيَّـة (فرنسـا مثـالًا)؛ وإنّمـا أيضًـا وأساسًـا؛ بسـبب منظومـة القيـم الفلسـفيَّة للعقلانيَّـة الحـادَّة. ربمـا لهـذا، لـم يكـن هنـاك عبـارة أبلـغ مـن توصيـف مـآلات العلمنـة فـي الغـرب بأنّهـا حداثـة ضـدّ اللـه[1]. ومثـل هـذه العبـارة، سـتدخل في صميـم مشـاغل الفكـر الناشـط حـول أطروحـة مـا بعـد العلمنـة. فليـس مـن شـكّ فـي أنّ النقـاش المُعمَّـق فـي ثنائيَّـة الإيمـان الدينـيّ والعلمنـة، مـردّه إلى استشـعار خطريـن داهميـن يحدقـان بحاضـر الغـرب ومقبلـه: الأول: ضمـور جاذبيَّـة العلمنـة بوصفهـا تجربـةً ونظريَّـةً. والآخـر: عـودة سـؤال الإيمان بوصفـه ردًّا على الفراغ، واستشـراء الإلحـاد.

هنالـك، بـلا شـك، رابـط وطيـد بيـن الخطريـن المُشـار إليهما؛ بـل وينتجـان بعضهما

1- راجـع: دانيـال هيرفيـو ليجيـه، الكاثوليكيَّـة نهايـة العالـم (Catholicisme la fin D'un Monde, Bayard-Paris)، 2003م.

انظـر أيضًـا تعريبًـا لهـذه المقالـة فـي: مجلـة مـدارات غربيَّـة، العـدد الثالـث - ترجمـة: جورجيـت حـداد، بيـروت - باريـس، خريـف 2004.

بعضًا. لذا، تعدُّ الظَّاهرة الإلحاديَّة الَّتي أسهمت فيها المدرسة النّقديَّة بطريقةٍ مباشرة، وغير مباشرة، من أبرز البيِّنات على تهافت العلمنة، وهي تخوض معاركها الفاصلة مع الإيمان الدينيّ. فالإلحاد ما صار ظاهرة غربيَّة إلّا مع حداثة حرصت على نزع الإيمان حتى يتسنَّى لها الاستحواذ على دنيا الإنسان، بلا أدنى منازعة.

كل ما جاء به الإلحاد الغربيّ من محاجَّات؛ إنّما هو من تضخُّم الذات الَّتي أسلمت نفسها لعَلْمنةٍ دارت جلُّ أسئلتها مدار فرضيّتين مركزيّتين حكمتا فكر الغرب الحديث بما فيها فكر مدرسة فرنكفورت خلال أربعة قرون خلت وهما:

الأولى: فَرضيَّة «العِلْمويَّة»، لمَّا قرَّرت أنّ العلم والتفكير العلميّ قادران لوحدهما أن يُحدِّدا كل ما علينا أن نتقبّله على أنّه حقيقيٌّ. وأنّ كلّ شيءٍ يجب أن يخضع لقوانين الفيزياء، والكيمياء، والبيولوجيا، أو أيّ فرعٍ آخر من فروع العلم، أمّا الروحانيَّات، وحتى الشعور بالجمال، والحدس، والعاطفَة، والأخلاقيَّات؛ فقد اختزلتها النَّظرة العقلانيَّة إلى مجرّد مُتغيّراتٍ في كيمياء الدماغ؛ تتفاعل مع مجموعةٍ من القوانين الميكرو-بيولوجيَّة المرتبطة بتطوُّر الإنسان.

الأخرى: فرضيَّة «الهيمنة والاستحواذ»، لمَّا رأت أنّ الهدف من العلم ـ كما يقول فرانسيس بيكون ـ هو التحكُّم بالعالم الخارجيّ، واستغلال الطبيعة، والسَّعي الحثيث إلى جلب المنافع أنَّى وُجِدَت.

من أجل ذلك، سيكشف مسار الحداثة الفائضة عن خرابٍ مبينٍ في اليقين الجمعي سيُعرِّفُهُ عالم الاجتماع الألمانيّ دوركهايم بـ «هيكل الشرك الحديث». وهذا هو في الواقع، ما تستجليه عقيدة الفرد وشخصانيّته المطلقة. فالشكل العبادي للشرك الحديث ـ كما ألمحَ دوركهايم ـ ليس الوثنيَّة؛ بل النرجسيَّة البشريَّة، حيث بلغ تضخُّم الذات لديها منزلة الذروة في زمن العلمنة المطلقة.

في مقام التّفكير الفلسفيّ، جرى النَّقد على نحوٍ شديد الوقع، وإدانة عارمة للعقل المجرّد، وكرهٍ عميقٍ لأيّ مشروعٍ يستهدف تحرير الإنسان. حتى الماركسيَّة والعلمانيَّة اللِّيراليَّة اللّتين حملتا مشاريع بديلة للرأسماليَّة التقليديَّة لم تنجوا من سوط النَّقد. فقد ذهب كثيرون من صُنّاع الثقافة الغربيَّة المعاصرة إلى النّظر إليهما بوصفهما فلسفتين رجعيَّتين، فقدتا رونقهما، وعفا عليهما الزَّمن. ومبعث حكم كهذا من الأزمة الأخلاقيَّة الَّتي وَسَمت علمنة عصر التنوير، ولمّا تنتهِ إلى يومنا هذا. فإذا كان صحيحًا أنَّ العصر المشار إليه قد أتاح للإنسان تحرير ذاته من

تقاليـد العصـور الوسـطى، إلّا أنَّ إصـرار علمانيِّيـه علـى إحـلال تلـك «الـذات الفرديَّـة محـلّ المُتَعالـي» سـيقود إلـى تناقـضٍ ذاتـيٍّ، حيـث تُـرك العقـل مُجـرّدًا مـن الحقيقـة الإلهيَّـة؛ ليتحـوّل لاحقًـا إلـى مجـرد أداةٍ للتصنيـع، وإدارة السـوق، ومـن دون هـدفٍ روحـيٍّ، أو أخلاقـيٍّ.

مـن تلـك الزَّاويـة، يـرَى جمعٌ مـن فلاسـفة ونُقّـاد مـا بعـد الحداثـة إلـى أنّ علمانيَّـة بتلـك الصِّفـات، لا ترقـى لتكـون قيمـةً أخلاقيَّـة مُتَسـاميةً؛ وهـو مـا بيَّنـه الفيلسـوف الأميركـيّ «جـون راولـز» وكان حاسـمًا، لمّـا رأى أنَّ العلمانيَّـة ليسـت قيمـةً أخلاقيَّـة، أو مفهومًـا للخيـر، على الرّغـم مـن أنّهـا شـكّلت فـي وجـهٍ مـن وجوههـا إحـدى قيـم العدالـة لجهـة دعوتهـا إلـى حُرِّيَّـة الاعتقـاد لـدى الأفـراد[1].

## رجوع السُّؤال حول الإيمان الدينيّ

لا ينحصـر التّنظيـر لفكـرة «مـا بعـد علمانيَّـة» بالفلاسـفة وعلمـاء الاجتمـاع؛ إذ إنّ هنـاك بيئـةً وازنـةً تتضافـر فيهـا الرؤيتـان: الفلسـفيَّة، واللاَّهوتيَّـة؛ لتنتجا معًـا سـياقًا معرفيًّا ينطـوي على مُقدّمـاتٍ تأسيسـيَّة لتكامـلٍ مفتـرضٍ بيـن همـوم الإنسـان المعاصـر الماديَّـة والرُّوحيَّـة. وهنـاك مـن فضـاء الغـرب نفسـه مـنْ يسـاجل أطروحـة التناقـض بيـن العقـل والإيمـان الديني بوصفهمـا تعبيـرًا عـن مشـروع التنويـر الَّـذي افتتحتـه الحداثة في مقتبل عمرهـا؛ ليُبيِّـن أنّ الإيمـان لـو كان نقيضًـا للعقـل لـكان يميـل إلـى نـزع الصِّفـة الإنسـانيَّة عـن الإنسـان. فالإيمـان الَّـذي يدمِّـر العقـل، يدمّـر ـ في المقابـل ـ نفسـه، ويُدمّر إنسـانيَّة الإنسـان؛ إذ لا يقـدر سـوى كائـن يمتلـك بِنْيَـة العقـل على أن يكـون لديـه همًّـا أقصى؛ أي أنْ يكـون شـغوفًا بالله والإنسـان فـي آنٍ، وذلـك إلـى الدرجـة الَّتِـي يـؤول بـه ذلـك الشـغف إلى تخطِّي الثُّنائيَّـة السَّـلبيَّة الَّتِي تصنع القطيعة بين طرفيها. وحدُه مـن يمتلك ملكـة «العقـل الخـلّاق»؛ أي العقـل الجامـع بيـن الإيمـان بالله والإيمـان بالإنسـانيّ؛ لأنّـه هـو الَّـذي يفلـح بفتـح منفـذٍ فسـيحٍ يصـل بيـن الواقـع الفيزيائـيّ للإنسـان، وحضـور المُقـدّس في حياته[2].

---

1- محمـد حيـدر، مـا بعـد العلمانيَّـة: مقاربـة تحليليَّـة نقديَّـة لمنشـأ المفهـوم ومآلاتـه، مصـدر سـابق، ص 195.

2- تيليتـش، بواعـث الإيمـان، ترجمـة: سـعيد الغانمـي، دار الجمـل، لبنـان، بيـروت، 2005م، ص 118.

صحيحٌ أنّ المجتمعات العلمانيَّة لم تستأصل البُعْد الرّوحانيّ للإنسان، لكنّها استنزلته إلى أدنى مراتب الاهتمام الأخلاقيّ. وما ذاك إلّا لشغفها بليبراليَّة الاقتصاد والسّياسة، واستغراقها في تعظيم الذات الفرديَّة، وسعيها إلى الاستقلال المفرط عن أيّ معياريَّة أخلاقيَّة تُنظّم الاجتماع البشريّ على مبدأ الرحمانيَّة والعدل. أمَّا النتيجة الَّتي أدّت إليها أفعال العلمنة، فكانت فقدان العقل دوره في تحكيم الجدالات الأخلاقيَّة، وعدم قبول أيّ شيءٍ معياريٍّ خارج التّحكيم الشَّخصيّ.

صحيحٌ أيضًا أنّ الحداثة انتصرت على اللّاهوت، لكن رحلة الاستيقاظ بدأت، وإن ببطْءٍ شديدٍ. ولعلّ العودة إلى سؤال الدين والإيمان الديني سواءً على مستوى النّخب، أو على مستوى الوجدان العام هو تجلٍّ من تجلّيات تلك الرحلة. وليس ما يدلّ على تلك العودة سوى ما يسري اليوم من جدلٍ مُضنٍ لتظهير صيغة الوئام المأمول بين شأن العالم، وشأن الغيب. فهل يتّخذ النّقاش في «ما بعد العلمانيَّة» مسارًا أكثر تحرُّرًا من عقدة ماضويّات الحداثة، وأوثانها الثقافيَّة؛ لتحصيل اليقين المُتشظّي في زمن الحداثة الفائضة؟

يبقى السؤال الأكثر مدعاة للنّقاش، والَّذي لا بُدّ من طرحه في نهاية هذه الخاتمة هو الآتي: ماذا «ما بعد العلمانيَّة»؟ وهل يكون هناك سياقٌ تاريخيٌّ حضاريٌّ آخر تستثيره مثل هذه الأطروحة، ويستوي فيه شأن العالم مع شأن الروح على نصاب التكافؤ الخلّاق[1]؟!

هو سؤالٌ يستأهل الخوض في رحابه، على الرّغم من طابعه الاستباقيّ. ذلك بأنّه يستدرج إلى منفسحٍ تنظيريٍّ لا يقتصر على الغرب الأوروبيّ وحسب؛ وإنّما أيضًا على بقيَّة العالم. ولا مناص من الإشارة هنا، بوجهٍ خاصٍ، إلى ما يُتوقّع من تنظيراتٍ في مجتمعاتنا العربيَّة والإسلاميَّة. فعلى الرّغم من أنَّ الدُّخُول إلى فكرة ما بعد العلمانيَّة، والسَّفر في عوالمها، لا يزال ينطوي على حذرٍ لافتٍ بين مُفكّري الغرب وفلاسفتهم، فلا ينفكُّ التَّعامل مع هذه الفكرة، وما قبلها في البلاد العربيَّة والإسلاميَّة بمنهج نظرٍ يشوبه التبسيط والاختزال، مثلما يحكمه الاندهاش والاستغراب.

1- محمود حيدر، تدنّي الإلحاد، مجلّة الاستغراب، العدد 7، ربيع 2017.

**بطلان النِّسبيَّة الأخلاقيَّة**

خلافًا لما دأبت عليه المدرسة النّقديَّة مُمَثّلة بتيّار فرانكفورت في نظرتها إلى التطوُّر التَّاريخيّ للمجتمع البشريّ، فإنّ الرُّؤية الدينيَّة الإسلاميَّة ترى إلى المجتمع على أنّه مُكوّن حقيقيّ، وليس كيانًا اعتباريًّا، وهذا الأمر ثابتٌ لا يمكن التشكيك به. وتلك الحقيقة يُبيِّنها المفكّرون المسلمون في تحقيقاتهم الفلسفيَّة كما يؤكّدها القرآن الكريم في آياتٍ عديدةٍ، في قوله تعالى: ﴿ **وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ ۖ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ** ﴾[1]. وهناك آياتٌ تدلّ على أنّ الله العزيز الحكيم أهلك بعض الشعوب والأمم؛ ما يعني أنّ مصير المجتمعات ليس واحدًا. على سبيل المثال، عندما ينحرف قومٌ فإنّهم يتعرّضون للبلاء، حتّى وإن كانت بينهم ثُلّةٌ صالحةٌ قليلةٌ، والعكس صحيحٌ؛ وتلك الحالة تدلّ بوضوح على أنّ المجتمع مكوّنٌ حقيقيٌّ، وليس اعتباريًّا[2]. فالمُكوّنات الطَّبيعيَّة والكيميائيَّة ليست لها أجزاءٌ مستقلّةٌ؛ بل هي مندمجةٌ مع بعضها ومنصهرةٌ في الشّخصيَّة الكلّيَّة؛ في حين أنّ أعضاء المجتمع البشريّ ليسوا كذلك؛ لأنّ شخصيّاتهم لا تندمج على نحو الانصهار والاستحالة في مجتمعهم المنضوين تحته. إنّ ما يترتّب على نظريَّة «دوركايم» هو القول بالجبر الاجتماعيّ؛ بمعنى أنّ الفرد لا يمتلك أيّ إرادةٍ، أو شخصيَّة مستقلّة. لذا، فهو حينما يشعر بشيءٍ فذلك يعني شعور المجتمع بالشَّيء نفسه، وعندما يمتلك رغبةً مُعيّنةً فهذا يعني امتلاكه رغبةً اجتماعيَّة. ومِنْ ثَمَّ، فهو ليس بشيءٍ إزاء مجتمعه، ولا استقلال له بتاتًا؛ إلّا أنّ الأمر الواقع هو احتفاظ المجتمع باستقلاله ـ إلى حدٍّ ما ـ في رحاب مجتمعه الَّذي هو عبارةٌ عن تركيبٍ حقيقيٍّ. وعلى هذا الأساس، فهو قادرٌ على الانسلاخ من مجتمعه، والانخراط في مجتمعٍ آخر؛ كما له القدرة على السَّير خلافًا للتيّار الاجتماعيّ. ومِنْ ثَمَّ، قد يتمكّن من تغيير مسيرة التأريخ بالكامل، وذلك من منطلق اختياره وتحرُّره، وهذا الاعتقاد على خلاف الجبر الاجتماعيّ؛ إذ إنّ حرّيته واستقلاله محفوظتان إلى حدٍّ كبيرٍ[3].

أمّا النّفس الإنسانيَّة، فهي ليست كما يصفها إميل «دوركايم» ـ وهو أحد

---

1- سورة الأعراف: الآية 34.

2- علي دجاكام، الفلسفة الغربيَّة برؤية الشيخ مرتضى مُطهّري، ترجمة: أسعد مندي الكعبي، المركز الإسلاميّ للدِّراسات الإستراتيجيَّة، بيروت، 2016م، ص 173.

3- المصدر نفسه، ص 174.

أبـرز رُوَّاد مدرسـة فرانكفـورت- بكونهـا تسـتبطن ذاتيـن مزدوجتيـن إحداهمـا فرديَّـة، والأخـرى اجتماعيَّـة؛ بـل إنّهـا تنشـأ مُتأثّـرةً بالبيئـة الاجتماعيَّـة المُحِيطـة بهـا، وتتّصـف بميزاتهـا فـي عيـن حرّيّتهـا واسـتقلالها؛ لـذا، لا يمكـن ادّعـاء أنّ الإنسـان لـه اثنتيـن مـن الأنـا. وهـذا الـكلام يبـدو مُتهافتًـا، إلـى حـدٍّ بعيـدٍ، وهـو مـا يدعـو إلـى طـرح السـؤال الآتـي:

هـل تمكّـن «دوركايـم» وأتباعـه مـن إثبـات مدَّعاهـم فـي مختبراتهـم التّجْريبيَّـة؟! بالطّبـع لا، فهـذا المُدَّعـى في الحقيقـة هـو مجـرَّد كلامٌ اسـتدلاليٌّ، لكنّـه لا يتقـوّم علـى برهـانٍ مُعتبـرٍ.

فالإنسـان يـدرك فـي ضميـره أنّ (أنـا) الَّتِـي ترتكـب الأفعـال السَّـيّئة؛ هـي بذاتهـا ترتكـب الأفعـال الحسـنة. لـذا، فالحسـن والقبـح في الأفعـال عبـارةٌ عن مراتب مُشـكّكة للنّفـس الإنسـانيَّة، وكلّ فـردٍ لـه شـخصيَّة واحـدةٌ تـارةً تفعـل كـذا، وأخـرى تقـوم بكـذا. ومـن الطَّبيعـيّ أنَّ هنـاك اختلافًـا بيـن الأمـر الَّـذي لـه مراتـب عـدّة، وبيـن الأمـر المـزدوج المُكـوّن مـن شـيئين مُتَلازميـن مـع بعضهمـا؛ بحيـث تكـون لـكلّ جـزءٍ منهمـا ماهيّتـه الخاصّـة، فالشـجرة لهـا جـذعٌ واحـدٌ لكـنّ تفريعاتهـا (أغصانهـا) عديـدةٌ، تتّجـه إلـى الأعلـى، وإلـى جميـع الجهـات، ناهيـك عـن أنّهـا ذات جـذورٍ تغـور فـي باطـن الأرض، لكـنّ ماهيّتهـا واحـدةٌ؛ لـذا، فالصَّحيـح فـي فرضيّتنـا هـو وحـدة الـذات علـى الرّغـم مـن تعـدُّد الميـزات الَّتِـي تطـرأ عليهـا[1].

التَّأسـيس الأخلاقـيّ لمدرسـة فرنكفـورت مثـل سـائر المـدارس والتيَّـارات الَّتِـي أخـذت بميتافيزيقيـا التنويـر مذهبًـا لهـا، قـام علـى النّسـبيَّة؛ مـا يـؤدّي إلـى تهافـت البناءيـن: الأخلاقـيّ، والقيمـيّ؛ بسـبب خضوعـه لمعاييـر الزمـان، والمـكان، والقوانيـن الَّتِـي تُحدِّدهـا الحكومـات.

لا شـكّ فـي دقّـة مفاهيـم القـرآن الحكيـم وعمقـه الَّتِـي لا يشـوبها أيّ نقـصٍ ولا خللٍ، ومـن جملـة المباحـث الَّتِـي نستشـفّها منـه بالنِّسـبة إلـى موضـوع البحـث تقسـيمه للنّفـس الإنسـانيَّة إلـى أمّـارة، ولوّامـة، ومُطمئنّـة؛ وهـذا التصنيـف يُطلـق عليـه الفلاسـفة عنـوان (الوحـدة فـي الكثـرة والكثـرة فـي الوحـدة)، وهـذا الوصـف ـ كمـا قلنـا ـ لا يعنـي تعـدُّد الـذَّوات فـي النَّفـس الواحـدة، فهنـاك وازعٌ يجعـل النَّفـس أمَّـارةً، ووازعٌ آخـر يجعلهـا لوّامـةً، فـي حيـن أنّ وازعًـا غيـر ذينـك الوازعيـن يجعلهـا مُطْمئنّـةً.

1- علي دجاكام، الفلسفة الغربيَّة برؤية الشيخ مرتضى مُطهّري، مصدر سابق، ص 176.

هكذا، فإنَّ النَّفس الإنسانيَّة حينما تَتَنزّل إلى مرتبةٍ دُنْيا، وتتنصّلُ عن أوامر العقل السَّليم فهي تصبح أمّارةً كما يُبيّن العلماء المسلمون، ولكنّها إن ارتفعت مرتبةً فسوف تعي الواقع بشكلٍ أفضل؛ بحيث تلوم نفسها لتكون عندئذٍ لوّامةً. لذا، إن قيل: إنّ النّفس مُزدوجةً في باطنها ـ ثُنائيَّة الأنا ـ سوف لا يبقى للملامة معنى في هذه الحالة، فاللّوم يعني فعل أمرٍ من قبل فاعلٍ مُعيّنٍ؛ ومِنْ ثَمّ، يبادر هذا الفاعل بذاته إلى ملامة نفسه على ما فعلت، فهو القاضي والمُدّعِي والمدّعَى عليه في هذه المحاكمة النّفسيَّة، وهذا هو معنى محاسبة النّفس. قال العزيز الحكيم في كتابه الكريم: ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ ۝١ وَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلنَّفۡسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾[1]. وهذه الوحدة النفسيَّة قد أكّدها الله عزّ وجلّ في الآيات القرآنيَّة الّتي تطرّقت إلى الحديث عن يوم القيامة والحساب، حيث منح لكلّ إنسانٍ رُوحًا واحدةً سوف تحاسب في يوم القيامة، فإن فعلت خيرًا يكون جزاؤها خيرًا، وإن شرًّا فشرًّا. لذا، وصف النَّفس الّتي تضمن حسن العاقبة بالمطمئنّة، فقال: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ ۝٢٧ ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةٗ مَّرۡضِيَّةٗ ۝٢٨ فَٱدۡخُلِي فِي عِبَٰدِي ۝٢٩ وَٱدۡخُلِي جَنَّتِي﴾[2].

إذن، الإنسان ـ حسب الرُّؤية القرآنيَّة ـ له شخصيَّة واحدةٌ مُنبثقةٌ من ذاته الواحدة، وغاية ما في الأمر أنّه يطوي مراتب عديدة في حياته؛ لذا، فإنّ نفسه الواحدة تكون أحيانًا أمّارةً، وأخرى لوّامةً، أو مُطمئنّةً، وتلك المزايا ـ بطبيعة الحال ـ تعكس مراتب مختلفة، تعود في الأساس إلى كون الإنسان مُخيّرًا في أفعاله وتصرّفاته، ودرجته الإيمانيَّة بالطبع؛ إنّما تكون وفق مرتبة نفسه.

بناءً على النَّظريَّة القرآنيَّة، نقول: إنّ نظريَّة المُفكّر «إميل دوركايم» خاطئة سواء عَدَدْناها مطروحةً في نطاق علم النَّفس، أو الاجتماع؛ فشخصيَّة الإنسان ليست مُزدوجةً من ذاتين مُستقلّتين عن بعضهما؛ بل هي واحدةٌ ترتكب أفعالًا مُتنوّعةً باختيارها، ولا ضَيْرَ في أن تقوم بأفعالٍ مُتضادّةٍ مع بعضها في الحسن والقبح. لذا، من الخطأ بمكانٍ اعتقاد أنّ للإنسان مصداقين من الأنا؛ بحيث ينسى إحداهما، وينتسب إلى الأخرى حينما يؤدّي أفعاله؛ بحيث تصبح الأنا المنسيَّة ماورائيَّة عندما يستجيب للأنا الّتي يتحرّك على وفق أوامرها؛ فلو صحّ هذا الادّعاء لأصبح المُتديّنون أكثر الناس غربةً عن أنفسهم؛ لأنّهم ركنوا الأنا الأولى جانبًا، ولم

1- سورة القيامة: الآيتان 1 - 2.

2- سورة الفجر: الآيات 27 - 28 - 29 - 30.

يستجيبوا لِمُتَطلّباتها؛ بحيث اقتصروا على أنا واحدةٍ تحثّهم على التقوى والاستقامة. لذا، لا بُدّ من عدّهم الأجهل للرُّوح الاجتماعيَّة؛ ما يعني اشتراط التديُّن بتجاهل الطَّابع الاجتماعيّ للحياة في حين أنّ الحقيقة على خلاف هذا المُدّعى تمامًا؛ لأنّ المؤمنين حقًّا ينتابهم شعورٌ اجتماعيٌّ جيّاشٌ أكثر من سواهم[1].

بناءً على ما ذكر، نستنتج أنّ الأيديولوجيَّات الَّتي يتبنَّاها البشر ولا سيّما الأيديولوجيَّات الدينيَّة، هي من المظاهر الأساسيَّة للحياة الاجتماعيَّة، والَّذين يتصوّرون أنّها تزول تزامنًا مع التطوُّر العلميّ هم في الحقيقة لم يفهموا واقع البِنْية الاجتماعيَّة البشريَّة فهمًا صائبًا، ولم يعرفوا معنى الأيديولوجيَّة الدينيَّة الحقيقيَّة. لقد حاول مُناهضو الدين تسويغ معتقداتهم المنحرفة بأيّ وسيلةٍ كانت، لكنّنا نقول لهم: إن افترضنا أنّ كلامكم صحيحٌ، فلا بُدّ من أن يندثر الدين بالكامل بعد التطوُّر الكبير الَّذي شهده علم الاجتماع بفضل جهود «إميل دوركايم»، فهو كان يعتقد بأنّ الجهل هو السَّبب في اعتناق الأديان، وكذا قال نظيره «فيورباخ» الَّذي كان ينظر إلى الإنسان نظرةً فرديَّة، ويعدّه ذا فطرتين؛ إحداهما سليمةٌ، والأخرى سيّئةٌ. لذا، حينما يتأثّر بالمجتمع، ويبتلى بفطرته السَّيّئة فهو ينتزع فطرته السّليمة من ذاته، ويفترضها موجودةً على أرض الواقع الخارجيّ[2].

لكن السؤال الَّذي لا يزال يُطرح اليوم، وبعد مرور عقود على العواصف الَّتي ضربت مدرسة فرانكفورت هو الَّذي يتركّز حول ما بقي من توجُّهاتها الْفِكْرِيَّة والنَّظريَّة في علم الاجتماع الغربيّ المعاصر. ذلك بأنّ التَّحوُّلات الكبرى الَّتي عصفت بنظام القيم في حقبة العولمة، أدّت إلى انعطافات نوعيَّة في عالم الأفكار، وأسقطت الكثير من المعايير والقيم الَّتي قامت عليها قرون مُتّصلة من حضارة الغرب الحديث.

---

1- مرتضى مطهّري، مجموعة الآثار الكاملة، ج 3، ص 598.

2- علي دجاكام، الفلسفة الغربيَّة برؤية الشيخ مرتضى مطهري، مصدر سابق، ص 180.

## المصادر والمراجع

### المصادر والمراجع باللّغة العربيَّة:


- القرآن الكريم
- آرمان زارعي، ما بعد العلمانيَّة في فكر يورغن هابرماس، مجلّة الاستغراب، العدد الثامن ـ صيف 2017.
- آسون بول لوران، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعاد حرب، المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، بيروت، 1999م.
- أفاية محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النَّقْدِيَّة المعاصرة نموذج هبرماس، المغرب، أفريقيا الشرق، 1998م.
- توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، دار أويا، ليبيا، طرابلس، 1998م.
- تيليتش، بواعث الإيمان، ترجمة: سعيد الغانمي، دار الجمل، لبنان، بيروت، 2005م.
- تيودور فون أدورنو، محاضرات في علم الاجتماع، ترجمة: جورج كتورة، مركز الإنماء القوميّ، لبنان، بيروت، دون تاريخ.
- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة: الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللّاهوتيون، المُتصوّفون، دار الطليعة، جامعة كاليفورنيا، 1987م.
- حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النَّظَرِيَّة النَّقْدِيَّة التواصليَّة، المركز الثقافيّ العربيّ، المغرب، الدار البيضاء، 2005م.
- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسّسة العربيَّة للدراسات والنشر، لبنان، بيروت، 1984م.
- علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هبرماز، مركز الإنماء القومي، لبنان، بيروت، دون تاريخ.
- علي حسين الجابري، محنة الإنسان، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سوريا، دمشق، 2009م.
- علي دجاكام، الفلسفة الغربيَّة برؤية الشيخ مرتضى مطهري، ترجمة: أسعد مندي الكعبي، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجيَّة، لبنان، بيروت، 2016م.

- علي عبود المحمداوي؛ وإسماعيل مهنانة، مدرسة فرانكفورت النَّقْدِيَّة: جدل التحرُّر والتواصل والاعتراف، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، وهران، 2012م.
- كمال بومنير وآخرون، ثيودور أدورنو من النقد إلى الإستيطيقا (مقاربات فلسفيَّة)، دار الأمان، المغرب-الرباط، 2011م.
- كمال بومنير، النَّظَرِيَّة النَّقْدِيَّة لمدرسة فرَانْكِفُورْتْ من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، الدار العربيَّة للعلوم ناشرون، لبنان، بيروت، 2010م.
- ماكس هوركايمر، أدورنو ف. تيودور، جدل التنوير، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، بيروت، 2006م.
- ماكس هوركهايمر، بدايات فلسفة التاريخ البورجوازيَّة، ترجمة: محمد علي اليوسفي، دار التنوير، لبنان-بيروت، 2006م.
- محسن الخوني، التنوير والنقد: منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت، دار الحوار، سوريا، 2006م.
- محمد حافظ دياب، مراجعة لكتاب توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: أسعد هجرس، دار أويا، ليبيا، طرابلس، 2004 م.
- محمود حيدر، ما بعد العلمانيَّة، مقاربة تحليليَّة نقديَّة لمنشأ المفهوم ومآلاته، المركز الاسلاميّ للدّراسات الإستراتيجيَّة، لبنان، بيروت، 2019 م.
- ـــــــــــــــــــ، «تدنِّي الإلحاد»، مجلّة الاستغراب، العدد 7، ربيع 2017.


**المراجع باللُّغة الأجنبيَّة:**


- Abensour, M., Theorie Critique: Une pensée de L'éxil in (Archives de pholosphie), N 45, Paris, 1982, p. 134.
- Assoun Paul-Laurent, (). L'école de Francfort- Que Sais-je? Ed. Delta، Paris, 1996.
- Besnier, jean michel, Histoire de la philosophie moderne et contemporaine (figures et œuvres) ،Bernard Grasset, PARIS.
- Bien, Joseph, Audi, Robert, The Cambridge Dictionary of

Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press,1999.

- Bottomore, T., The Frankfurt School: Routledge and Kegan Paul, London, 1989, p. II.
- Frandin, J., Rationalité et Agir Communi-cationnel Chez Habermas in (Revue Critique), N 464- 465, Paris, 1986, P. 519.
- Jean Marc Durand-Gasselin, L'école de Francfort, Editions Gallimard, 2012.
- Massignon B., Les relations entre les institutions religieuses et l'Union européenne: un laboratoire de gestion de la pluralité religieuse et philosophique? Paris, 2003.
- McLellan، David, Honderich,Ted., The Oxford Companion to Philosophy, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Ossowski, S., Class Structure in the Social Consciousness, Routledge and Kegan Paul, London, 1963,
- Schroyer, T., Critique de la Domination, Payot, Paris, 1979, p. 136.
- Theodor, Adorno, Dialectique négative، traduit par: Gérard Coffin et autres, Éd. Payot, Paris, 1992.

**المراجع الإلكترونيّة:**

- الخوني (محسن)، هيغل في مدرسة فرانكفورت، موقع إلكتروني (حركة مصر المدنيَّة) (Civic egypt.org)،
- https://portal.dnb.de/opac.htm?method=simpleSearch&cqlMode= true&query= nid%3D123138647
- موسوعة ستانفورد للفلسفة نسخة محفوظة 11 يونيو 2018 على موقع: Georg Lukács: Neo-Kantian Aesthetics،
- https://web.archive.org/

# دراسات

# نظريَّةُ للتديُّن في اختبارات الدين بوصفها تَجْربةً وهُويَّةً

حسام مطر *

## مُقدِّمة

يواصل موضوع التَّدَيُّن الحضور بشكل وازن في الدِّراسات الأكاديميَّة والمسوحات الإحصائيَّة؛ بهدف مراقبة التحوُّلات في أنماط التَّدَيُّن واتِّجاهاته حول العالم، ولا سيَّما لدى فئات الشباب. فالتَّدَيُّن، أو عدمه، مدخل أساس في تشكيل الهُويَّة الفرديَّة والجمعيَّة، وتاليًا له تداعيات مباشرة على سُلُوك الفرد والجمهور في مختلف مجالات الحياة اليوميَّة. فالتَّدَيُّن بمحمولاته الإيمانيَّة، والقيميَّة، والأيديولوجيَّة، يصير جزءًا من منظورنا إلى العالم، في المقابل، فإنّ تجاربنا اليوميَّة، ونمط الحياة، واستهلاكنا للمنتجات المادِّيَّة والثقافيَّة؛ تعيد تشكيل نمط التَّدَيُّن الخاص بنا. وهذا ما تؤكّده الدّراسات، حيث يتأثر نمط التَّدَيُّن بالعمر، ومستوى التعليم، والدَّخل، ونوع العمل، والانتماء السِّياسيّ، والتفاعل مع التكنولوجيا، والبيئة الاجتماعيَّة.

هكذا، للتديُّن صلة وثيقة بالسِّياسة، فكلاهما يتبادل التَّأثير، والتَّفعيل، والتَّحفيز.

* أكاديميّ مُتخصِّص في العلاقات الدوليَّة، ومحاضر في الجامعة اللُّبنانيَّة، ومدير أبحاث في مجال الدّراسات الإستراتيجيَّة.

فالتَّدَيُّن لدى الجمهور العام لا ينشأ من عمليّات تفكير مُجرّدة ومحايدة فحسب؛ بل إنّ الواقع وضغوطه له التأثير الأكبر[1]. إنَّ نجاح فواعل سياسيَّة ذات هُويَّة دينيَّة في تلبية الحاجات العامَّة، والمصالح المشتركة للجمهور، مثل تحقيق التنمية والعدالة الاجتماعيَّة، أو دحر الاحتلال، أو تحقيق الاستقلال السِّياسيّ، تؤدِّي بشكلٍ تلقائيٍّ إلى تغذية نمط تديُّنيّ وانتشاره تحمله تلك الفواعل، والعكس صحيح. مثلاً يجد التقرير الأخير للباروميتر العربيّ أنّ التَّدَيُّن في لبنان، وبعكس الدول العربيَّة الَّتِي شملتها الدّراسة، شهد في دورة استطلاعات 2021ـ2022 ازديادًا لدى فئة الشباب بنسبة 13% في تعريف أنفسهم بكونهم غير مُتديّنين قياسًا على الوضع قبل ثلاث سنوات. وأحال مُعدُّو التقرير هذه المفارقة إلى كون لبنان «شهد انهيارًا تامًّا في نظامه الماليّ. ولطالما كان النِّظام الطائفيّ هو المدخل لتوازن السُّلطة بين أتباع الطوائف الدينيَّة المختلفة. مع إخفاق هذا النظام في لبنان، يُرجّح أنّ المواطنين قد لاموا المنظومة الدينيَّة برُمَّتها إلى حدٍّ ما»[2].

في ظلِّ أزمة النِّظام الدوليّ اللِّيبراليّ القائم، تعود صراعات القوى الكبرى، وتتعمّق الانقسامات الاجتماعيَّة، فتظهر مُجدّدًا الهُويَّة والثقافة في قلب منافسات القوّة. وهكذا، تحاول كل منظومة دوليَّة تجمع دولًا ومنظمات أنْ تُعزّز من تكامل هُويّتها المشتركة ومتانتها، واستهداف البِنْيَة الهُويّاتيَّة للمنظومات المُعَادية. وهكذا، يظهر أنّ الولايات المُتَّحدة في عهد إدارة جو بايدن الحالي تدمج بشكلٍ مُكثّف الأجندة الثقافيَّة (القوَّة النَّاعمة) في سياستها الخارجيَّة كما في ما يُسمّى مسألة

1- من أمثلة تلك الضغوط ما هو مرتبط بالأوبئة، الَّتِي عانت البشريَّة في السَّنوات الأخيرة من عدد منها، ولا سيَّما وباء كورونا، حيث كان لنجاح المؤسّسات الدينيَّة في التعامل مع الأوبئة، أو إخفاقها ولنتائجها على مستوى تقديم الرعاية، والمؤازرة المعنويَّة، والاحتضان الروحي تأثيرٌ كبيرٌ في انتشار بعض الأديان، أو تراجعها. انظر: حسام مطر، الدين والوباء، صحيفة الأخبار، 16 نيسان 2020. وكان من نتائج الوباء تغيُّر طبيعة المشاركة في الأنشطة الدينيَّة، في بعض الدول، كما الولايات المتحدة، حيث تراجع الحضور المباشر في دور العبادة مقابل ازدياد المشاركة الافتراضيَّة، وعن بُعْد عبر النت، والقنوات المُتَلفزة. انظر مثلًا:

Justin Nortey and Michael Rotolo, How the Pandemic Has Affected Attendance at U.S. Religious Services, Pew Research Center, March 28, 2023.

2- الباروميتر العربيّ، الشباب العربيّ يتصدَّرون عودة المنطقة إلى الدين، 27 آذار 2023: https://shorturl.at/hBOT6.

المِثْليَّة[1]، وفرضها تحت ما يُسمّى «القيم العالميَّة». وهكذا، تطمح واشنطن إلى تعزيز أنماط الحياة، والسُّلُوك، والفكر اللِّيبراليَّة الماديَّة حول العالم، في إطار جهدها لتعبئة التحالف اللِّيبراليّ الديمقراطيّ في مواجهة القوى «غير اللِّيبراليَّة» الَّتِي تُهدّد النظام الدوليّ القائم، مثل: الصين، وروسيا، وإيران. ومن هذه الزاوية، تُواصل الولايات المتَّحدة جهودها لتثبيط أشكال التَّدَيُّن الإسلاميّ الثَّوريّ/ السِّياسيّ من خلال تشجيع لبرلة النماذج الإسلاميَّة أو/وتحييدها سياسيًّا[2]. وفي المقابل، تؤكد المنظومات المُعَادِية للِّيبراليَّة المعولمة، بما في ذلك بعض الحركات اليمينيَّة المُتصاعدة في الغرب، على الهُويَّات القوميَّة، والدينيَّة، والأيديولوجيَّة، والحضاريَّة. هذه المنازلة الثقافويَّة بسياق جيو إستراتيجيّ، مضافة إلى سياسات الهُويَّة تعيد الدين والتَّدَيُّن إلى مركز المنافسات[3].

على مستوى المنطقة العربيَّة، الَّتِي تواصل التخبُّط بأزماتها، يستمرّ الدين، والفكر الدينيّ، والممارسات التَّدَيُّنيَّة في التشكيل، أو التأثير، أو التفاعل مع اتجاهات المنطقة وقضاياها، وتحوُّلاتها، وصراعاتها. وعلى عكس ما أُشِيع لسنوات عن تراجع الارتباط بالدين ولا سيَّما لدى فئات الشباب، يكشف التقرير الأخير للباروميتر العربيّ اتِّجاهًا مُغايرًا، حيث تبيّن في الدورة السابعة من الاستطلاعات (2021ـ2022) وجود تحوّل إيجابيّ في مسار التَّدَيُّن لدى الشباب (18ـ29 عامًا) الَّذِي عاد للارتفاع بعدما كان في حالة تراجع منذ الدورة الثالثة (2012ـ2014)؛ ما طرح الشكّ بفرضيَّة أنّ المنطقة تصبح أقل

1- في ظل إدارة بايدن، جرى تعيين مبعوث أميركيّ خاص؛ لتعزيز حقوق الإنسان لما يُسمّى المِثْليِّين، أو مجتمع «الميم»، واهتمَّت وزارة الخارجيَّة بقضايا، مثل: مواجهة حملات التضليل المعلوماتيّ المعادية للمِثْليِّين، وللشراكة العالميَّة لمواجهة التحرّش، والاستغلال الجندري لهم عبر الوسائط الرقميَّة. وقد سبق أن صدرت مُذكّرة رئاسيَّة لتعزيز حقوق تلك المجموعات (شباط 2021)، ثم أصدرت وزارة الخارجيَّة الأميركيَّة تقريرًا مُفصّلا (134 صفحة) لما تمّ تطبيقه من المُذكّرة خلال العام 2022م.

2- لمزيد من التفصيل انظر: حسام مطر، ما بعد القتال: حرب القوَّة النّاعمة بين أميركا وحزب الله، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2019م.

3- وهذا الأمر يظهر، بحسب مركز بيو للدراسات، من خلال ارتفاع عدد الدول الَّتِي تفرض قيودًا حكوميَّة عالية على الدين عام 2020 إلى 57 دولة بالمقارنة مع 40 دولة عام 2007. انظر:

Pew Research Center, Key Findings from the Global Religious Futures Project, December 21, 2022.

تديُّنًا. شملت الزيادات دولًا، مثل: تونس (+24 نقطة مئويَّة)، وليبيا (+18 نقطة مئويَّة)، والمغرب (+18 نقطة مئويَّة)، ومصر (+15 نقطة مئويَّة)، والجزائر (+11 نقطة مئويَّة). ولا تقف النتائج عند البحث حول الهُويَّة الذاتيَّة؛ إنما تتناول أيضًا الممارسة الدينيَّة. لقد طرأت زيادة في نسبة المواطنين الَّذين أفادوا بأنّهم يتفاعلون مع النُّصُوص الدينيَّة بشكل يوميّ. بلغت هذه الزيادة في شريحة الشباب 22 نقطة مئويَّة في تونس، و18 نقطة في المغرب، و13 نقطة في الجزائر، و6 نقاط في السودان، و5 نقاط في الأردن، و4 نقاط في لبنان[1].

في زحمة كل هذه الأسئلة، والتحوُّلات، يتموضع كتاب «فلسفة التَّدَيُّن... الطرق إلى الله في عالم مُتحوّل»[2] للدكتور حبيب فياض[3]، وقراءته مثل رحلة معرفيَّة، ووجدانيَّة، وإيمانيَّة شيّقة، وغنيَّة. للكتاب مميّزات عدّة لناحية موضوعه، ومنهجيّته، وأسلوبه، والفوائد المُسْتخلصة منه، فهو لا يعكس معرفة كاتبه وتخصّصه فحسب؛ بل تجربته، وخبرته الشخصيَّة، والعامّة. يظهر الكاتب في النَّصّ أكاديميًّا، ومُفكّرًا، ومواطنًا، ومؤمنًا، وإنسانًا، ومُتديّنًا، كما أنّه يبدو مُتألّمًا، قلقًا من الوضع التَّدَيُّنيّ العام، لكن ليس مُحْبطًا؛ بل حوّل الألم إلى جُرأةٍ، وحافزيَّةٍ، وطاقة، ورسالة، هذا النَّص المألوم يبدو أنّ كاتبه أراده ترياقًا. تعرض هذه الورقة للأنموذج النَّظريّ لفلسفة التَّدَيُّن، كما خلص إليها الدكتور فياض.

## نظرة عامَّة في «فلسفة التَّدَيُّن»

هدف الكاتب الاشتباك مع أبرز ما يقلق المُتديّنين والمؤمنين وهو علاقة الناس بالدين لأجل دنياهم (الاستخلاف) وآخرتهم (الخلاص). ما يقلق الكاتب أنَّ أنماطًا من التَّدَيُّن السَّائد تتحوّل إلى تهديد لصورة الدين وغايته، ومشروعيّته الأرضيَّة، ولا سيَّما أنّ الاستهدافات المعاصرة للدين تحوّلت من النقاش في الفكر

1- الباروميتر العربيّ، مصدر سابق.

2- صدر مؤخرًا بـ 377 صفحة من القطع الكبير، عن دار الفارابي في بيروت، ومركز دراسات فلسفة الدين في بغداد.

3- حائز دكتوراة في الإلهيَّات والفلسفة الإسلاميَّة من جامعة طهران، وأستاذ فلسفة الدين، وفلسفة اللُّغة والتأويل، في الجامعة اللُّبنانيَّة.

والنص الديني إلى النماذج التَّدَيُّنيَّة[1]. «فاكتمال الدين بوصفه ماهيَّةً نظريَّةً لا يكون إلَّا بالتطبيق، واكتمال التَّدَيُّن بوصفه ماهيَّةً عمليَّةً لا يكتمل إلَّا بالتأمُّل البحثيّ والعقليّ». وعليه، كيف يمكن بناء علاقة بين الدين بكونه فكرًا ونصًّا ونظريَّةً، وبين التَّدَيُّن بوصفه تجربةً ومُمارسةً وسُلُوكًا؛ بحيث نحفظ قُدْسيَّة النصّ الدينيّ وتأثيره في الحياة، وأن نُطوّر الممارسة التَّدَيُّنيَّة وفق مقاصد الدين بالتكيّف مع تحولات المكان والزمان وشروطهما.

يكشف الكاتب كثافة التَّداخلات والتَّأثيرات بين الدين والتَّدَيُّن؛ فالموضوع ليس ببساطة أنّ الدين مولّد للتديُّن، أو أنّ التَّدَيُّن مُجرّد أثر. وهكذا، فصل الكاتب الدين والتَّدَيُّن، ثمّ أعاد وصلهما؛ ففي البداية ميّز بين الدين والفكر الدينيّ، والممارسة التَّدَيُّنيَّة؛ فالدين بوصفه وحْيًا مُنزّهًا، وكاملًا، وعصيًّا على نحت الزمان والمكان، فيما الفكر والممارسة تدخل عليهما المؤثِّرات البشريَّة، والتاريخيَّة، والمعرفيَّة، والسِّياسيَّة، والاجتماعيَّة، والنفسيَّة،... إلخ، فتجعلهما عرضةً للتَّبدُّل، والتغيير، والخطأ، والنَّقد، والتَّصويب، والتَّطوير.

في هذا السِّياق، فحص الكاتب أوجهًا ضروريَّة للعلاقة بين الفلسفة، وكل من العرفان، وعلم الكلام القديم والجديد[2] والفقه، وأسّس لما يسمِّيه علم كلام الإيمان، من خلال علم كلام العقائد، وعلم كلام المعرفة، وعلم كلام الأديان، فلم يعد، وفق ما يراه، علم الكلام محصورًا بالعقيدة؛ بل يجب إعادة إنتاجه على ثلاثيَّة: كلام العقائد (أصول الدين، والإلهيّات، والوجوديّات)، كلام المعرفة (العلوم الإنسانيَّة، والوضعيَّة)، كلام الأديان (الأديان السّماويَّة، والفلسفات الروحيَّة).

---

1- خلصت التجربة الأميركيَّة في مُمَارسة القوَّة النَّاعمة والاتِّصال الإستراتيجيّ والدبلوماسيَّة العامَّة إلى أنّ إيصال الرسالة الثقافيَّة إلى المجتمع المستهدف ينبغي أن تجري من خلال «وكيل ثقافيّ» من سنخيَّة ذلك المجتمع. ولذا، فإنَّ مشاريع استهداف الدين والتَّدَيُّن الثوريّ كثيرًا ما تكون أدواتها دينيَّة تحت عناوين التنوير، والتعدُّديَّة، والحوار، ونبذ العنف، والوطنيَّة. ومن باب تجسيد الفكرة، فقد هدم السلطان العثماني محمد الفاتح أسوار القسطنطينيَّة العاتية بمدافع ضخمة مصنوعة من معادن أجراس الكنائس الَّتِي سيطر عليها في البلقان.

2- يحاجج الدكتور فياض أنه بإمكان علم الكلام الجديد أن يؤدّي دورًا على صعيدي: الوجود، والمعارف من خلال الوحي مُضاهيًا لما تُؤدّيه الفلسفة في هذين الصَّعيدين من خلال العقل، بنَحْوٍ يُمهّد لجعل هذا العلم مرجعيَّةً وحيانيَّةً لمعرفة الله، والإنسان، والعالم، على غرار ما تُشكّله الفلسفة من مرجعيَّة عقليَّة في معرفة الله، والإنسان، والعالم.

كذلك، علم الفقه يجب ألّا يبقى مُقتصرًا على الشأن الفرديّ؛ بل لا بُدّ من إعادة إنتاجه على ثلاثيَّة: فقه الأفراد (العبادات، والمعاملات)، فقه الأمّة (الدولة، الوطن، الجماعات، الأحزاب، المجتمعات) فقه الحقوق (التشريعات القضائيَّة، والحدود). وصولًا إلى مسألة القيم الدينيَّة، حيث لا يصحُّ أنْ تقف حدودها عند الشأن الأخلاقيّ؛ بل يُصَارُ إلى إعادة إنتاجها أيضًا من خلال ثُلاثيَّة: علم الأخلاق (الفعل)، علم الجمال (الفن)، علم المنطق (التفكير).

كما ميّز الكاتب بين ثُنائيَّات مُتباينة من التَّدَيُّن: التَّدَيُّن الواحدي/ الأحدي، التَّدَيُّن الاعتقاديّ/ الإيمانيّ، التَّدَيُّن الإيجابيّ/ السّلبيّ، التَّدَيُّن التقليديّ/التجريبيّ، التَّدَيُّن الحركيّ/الجامد، التَّدَيُّن الأداتيّ/الغائيّ، التَّدَيُّن الأفقيّ/ الصعوديّ، التَّدَيُّن الفقهيّ/القيميّ، التَّدَيُّن بالجوهر/الأعراض، التَّدَيُّن الفرديّ/الجماعيّ، التَّدَيُّن البسيط/ المُعقّد، التَّدَيُّن المبدئيّ/ المصلحيّ، التَّدَيُّن السّلفيّ/الليبراليّ، وصولًا إلى التَّدَيُّن التكفيريّ مع ما يُمثّله من خطورة على التَّدَيُّن عمومًا.

بنى «فياض» أُنموذجًا نظريًّا للتديُّن بتحديد المفاهيم وفرزها، ثُمّ ربطها بخطوط شديدة الاتِّساق، فتغدو الأفكار المُعقّدة توضح بعضها بعضًا، وتدلّ على بعضها. وهكذا، تظهر بصمات «حبيب» في النَّصّ دليلًا يُهوّن عليك الطريق. تتراصف الأفكار المئة الأساسيَّة للكتاب بشكلٍ محبوكٍ ودقيقٍ؛ لتصل في ختامه إلى دليل إرشاديّ لفلسفة التَّدَيُّن، خاتمة أراد لها فياض أن تكون فاتحة.

في المُحصِّلة، جمع النَّصّ بين الشجاعة والحذر؛ الأولى: يفرضها موضوع الكتاب الشّائك، والأخرى: تفرضه طبيعة الموضوع ودقَّته؛ لأنَّ الكاتب لا يبغي الاستفزاز، أو النَّقد السَّلبيّ؛ بل يريد فتح النّقاش وتطويره وتنشطيه. النصُّ مكتوب بتواضع وحرص، وقدرة عالية على التعامل مع التفاصيل والمنعرجات، فخبرة صاحب الكتاب مَكّنَتْه من خوض نقاشٍ ذاتيٍّ، ومُساجلةٍ داخليَّةٍ عند كل جملة كتبها؛ فكان قادرًا على توقّع الحجج المضادَّة، والشُّبُهات الَّتِي قد ترمى عن حق، أو عن تعكير، يُضافُ إلى ذلك، اطِّلاعه الواسع على ما قيل حول الفكرة، وما الجديد الَّذِي يريد تقديمه.

## أطروحة فلسفة التَّدَيُّن

إنّ النقاشات في حدود المُقدّس، وتجديد الخطاب الدينيّ، وإدخال المناهج الحديثة في قراءة النصّ الدينيّ، والسُّنّة النَّبَويَّة ليست جديدة، إلّا أنّ الكتاب ينقل

الجهد إلى ضفّة التَّدَيُّن بوصفه مُمَارسةً تستلزم التنظير. يتقرب الكتاب من المنهج المقاصدي في التعامل مع الدين، ويؤيّدُ المقاربات الدَّاعية إلى إحياء مسائل؛ الفلسفة، والأخلاق، والعدالة في مقاربات التشريعات الدينيَّة، كما أنّه يؤكّد، في المقابل، أهمِّيَّة مرجعيَّة النَّص وضوابطه. فالوحي مرجعيَّة فكريَّة في الموضوعات الثلاث. ولذا، ينبغي «البحث إبستمولوجيًّا عن طرق للتفكير فيه وفهمه، وهو من مصادر المعرفة، وهناك قيمة في المعرفة المُتحقّقة منه». فالدين مقصده الإنسان، وفي الإنسان بُعْدان يظهران في النَّص: الجسد، والطين، والمادَّة، والشهوات، والغريزة، والجوارح في مقابل الروح، والنّفخة الإلهيَّة، والفطرة، والجوانح، وهما يلتقيان في عالم الرّحم، فتنشأ النفس، فإنْ غلبت الفطرة كانت السّعادة، وإن غلبت الغريزة حلّ الشَّقَاء.

تجمع فلسفة التَّدَيُّن بين البحث النَّظريّ في التَّدَيُّن، والبحث التطبيقي في الدين، وغايتها الاتّحاد بين النَّظَريَّة والممارسة. فكيف يكون التَّدَيُّن عقلانيًّا؟ وكيف يكون مُمْكنًا؟ أي كيف نُحوّل الإيمان الدينيّ، والقناعات العقديَّة إلى التزام ونمط حياة يظهر في الفرد، والمجتمع، والتاريخ؟ الفعل التَّدَيُّني هو موضوع فلسفة التَّدَيُّن، والفعل هذا يشمل: العمل، والفكر، والقول. وهكذا، يصبح الفعل من كينونة الفاعل، فيصبح لدينا ذات مُتديّنة، وهُويَّة التَّدَيُّن.

تدور الأطروحة حول ثُلاثيَّة تتناسل على مدار النصّ؛ وهي أنَّ الدين منظومة تضمّ: عقائد، وتشريعات، وقيم، تصنّف وفق حق/باطل، حلال/حرام، قبيح/حسن. وتتمظهر تديُّنيًّا من خلال العبادة/المعرفة/الأخلاق، في العلاقة مع الله والكون/العالم/الإنسان، وفق ثُلاثيَّة الفهم/التصديق/العمل؛ أي التعرّف/التقرّب/التمثّل. فيتحقّق بالنتيجة الاستخلاف الدنيويّ والثواب الأُخرويّ؛ فتتشكّل هُويَّة الفاعل بكونه شخصًا مؤمنًا ذي خبرة تدينيَّة خاصّة، وبكونه فردًا من الجماعة المُتديّنة، وهذا كلّه هو التجربة التَّدَيُّنيَّة.

فالعلاقة بين الدين والتَّدَيُّن هي علاقة بين ماذا يقول الوحي (نصل إليه بإعادة القراءة، والفهم، والتأويل)، ولماذا يقول الوحي (ونحقّقه بالتجربة التَّدَيُّنيَّة من خلال العمل بثُلاثيَّة: العقل، والعاطفة، والمصلحة). فسؤال: «ماذا يقول الوحي؟» تُحاكي الإجابة عنه الفهم الثابت للوحي. أمّا سؤال: «لماذا يقول الوحي؟»، فتُحاكي الإجابة عنه الفهم المُتحوّل للوحي؛ والجمْع بين السؤالين في سياق فهْم الوحي

ينعكس على نَحْو تلقّي الإيمان بأبعاده الثلاثة: المعرفة، التصديق، العمل؛ ذلك أنّ وضع الوحي، وما يتعلّق به من تديُّنٍ إزاء سؤال «لماذا» إلى جانب «ماذا»؛ من شأنه أن يضعنا إزاء البحث عن ماهيّات الإيمان وحدوده، إلى جانب علله، وغاياته بأبعادها العمليَّة، والنَّظَريَّة. إذ إنّ البحث عن الماهيّات، والعلل، والغايات هو بالتحديد ما يُميّز الفلسفة في مختلفِ المجالات عامةً، والتَّدَيُّن خاصّةً.

بناءً عليه، يرتكز النَّصّ على مرجعيَّة ثُنائيَّة تفاعليَّة من الإنسان تجاه الله؛ أي بين الثَّابت والمُتغيّر، بين المطلق والنِّسبيّ، بين الرسالة والملتزم، بين الفاعل الوحيانيّ والقابل البشريّ، بين الكمال والتمام، بين الكلام واللُّغة، بين النَّظَريَّة والواقع، بين الفكر والفعل، بين الفهم والمُمَارسة، بين الدائم والمؤقّت،... إلخ.

هكذا، يخلص الكاتب إلى ضرورة إيجاد ثلاثة تحوُّلات على صعيد فهْم الإيمان من خلال ربْطه بالعمل الصالح، والحياة، والحب، بدل وضْعه في ثُنائيَّة مُتَضادَّة مع الكفر، والآخرة، والكره، وذلك ربطًا بالدعوة لممارسة الإيمان بالثبوت لا بالتَّضاد. وهذا الفهم للإيمان يظهر في ثلاثة مجالات تديُّنيَّة ذات تعلُّقات تطبيقيَّة، هي: القضايا الدينيَّة (الجمع بين التصديق والتقرير؛ أي بين النَّظريّ والتطبيقيّ، فيتحقّق التصديق الإيماني)؛ الأفعال التَّدَيُّنيَّة (التعبُّد الخاص والسُّلوك العام؛ أي شعائر وفضائل، فتتحقّق الوظيفة الإيمانيَّة) والتجربة التَّدَيُّنيَّة (مبادئ ومصالح، فتتحقّق الغاية الإيمانيَّة).

## أفكار مفتاحيَّة في الدين

1. لكلّ مفهوم دينيٍّ، مهما بدا مُتَجرّدًا، أثر وغاية دنيويَّة. فالدين يريد لنا معرفة الحق والالتزام بالحقيقة. كلّ ذرَّة من الوحي لها بعد وظيفيّ غائيّ، يقول الكتاب.
2. إذا كان كلّ ما حصل دينيًّا في التاريخ هو دينيّ، فليس كلّ ما حصل تاريخيًّا في الدين هو دينيّ أيضًا. فمكوّنات الفكر الدينيّ ومتعلّقاته المعرفيَّة والعمليَّة، بحاجة إلى إعادة إنتاج على قاعدة تأصيل المُقدّس العابر للتاريخ، وتجديد التاريخيّ، بما يتلاءم مع الحاضر حال كونه بحاجة إلى تجديد.
3. الفعل الإلهيّ في الخلق أمضى من القول الإلهيّ في الوحي. فمن أعرض عن آيات الله الوحيانيَّة لا يسعه الإعراض عن آيات الله الأنفسيَّة والكونيَّة؛

ومن يصمّ أذنيه مُمْتنعًا عن سماع الوحي، لا يستطيع أن يوصد أبواب عقله ووجدانه عن حضور آيات الله الأنفسيَّة في نفسه، والآفاقيَّة في الآفاق من حوله.

4. الوصول إلى الله يمكن أن يتحقَّق من غير طريق الدين، وذلك لقوَّة الحضور الإلهيّ في الأنفس والوجود (الفعل الإلهيّ في الخلق)، ولكن الدين (الوحي) هو الطريق الأمثل إلى الله.
5. قيمة الاعتراف بوجود الله تعالى نابعة من ضرورة وجوده بالذات، وممّا يترتّب على القول بعدم وجوده من محالات، فوجود الواجب تعالى قائم على الاستواء بين محاذير النفي، وموجبات الإثبات؛ فبمقدار ما يشكّل وجوده ضرورة، يشكّلُ عدم وجوده محذورًا؛ وبمقدار ما يشكّل ثبوته رحمة ونعمة، يشكّل نفيه شقاء ونقمة؛ وبمقدار ما يبعث الإيمان به على الكمال، يبعث نكرانه على النقصان.
6. القرآن لغته بشريَّة وكلامه إلهيّ؛ لأنّ الله تعالى خاطب الناس بلغتهم ولكن بكلامه. ولا يعني ذلك أنّ اللُّغة بالضرورة خارج ماهيَّة نصّ القرآن؛ بل يعني أنّ اللُّغة في القرآن هي جهة ما به الاشتراك بين الخطاب ومُتلقّيه، فيما الكلام القرآنيّ هو جهة ما به الامتياز بينهما بوصف الكلام من مختصّات المصدر صاحب الخطاب.
7. للدين مقاصد ثابتة، وله أدوات لتحقيقها كشف عنها النصّ نفسه، بعضها ثابت، وبعضها الآخر مُتَبدّل، بما يمنح الحياة للنص الوحياني الكامل والنهائي في كل زمان ومكان، وحين تتغير المدارك والحاجات.
8. غايات الدين مجموعة من المقاصد الجزئيَّة والكليَّة المرتبطة بهدفيَّة الخلق، ووجود الإنسان على طريق الاستخلاف، وبعض الأدوات لتحقيقها كشفها الدين، وبعضها تُرك للتجربة البشريَّة، وتطور أحوالها، فلا ينبغي طغيان الأداة على الغاية.
9. إنّ الدين لم يأتِ ليعرّفنا إلى أمورٍ خارج ذواتنا، بمقدار ما أراد لفت أنظارنا إلى الطّاقات الكامنة فيها؛ لحضِّنا على فعل الخير النَّاشئ من الفطرة، ولتحذيرنا من الشَّوائبَ الَّتي تعتريها، وتدفعنا إلى الشَّرّ المُتَأتّي من الغريزة.
10. الله هو المُقدَّس الوحيد بالأصالة، ومصدر القدسيَّة، وما عدا ذلك فقدسيّته

عارضة في طول العلاقة بالله؛ وهي قدسيَّة بالتبع، وأداة للتقرُّب، وما هو غير مُقدَّس ليس مُدنّسًا بالضرورة؛ بل يمكن أن يكون طاهرًا. القداسة هي طُهْر دائم، وهي لازمة لله، أو ما ينبئ الله بقدسيَّته، وهي ليست للفعل التَّدَيُّنيّ، أو الفاعل التَّدَيُّني.

11. إذا كان معنى الدين هو «التعاليم الوَحْيانيَّة»، فإنّ معنى المعنى للدين هو التَّدَيُّن؛ أي هو الالتزام بتلك التعاليم، وتطبيقاتها، واستخداماتها. فمعنى الدين ذو دلالةٍ دينيَّة، ويتعلّق بماهيَّته الوحيانيَّة، أمّا معنى المعنى للدين فيتماهى مع معنى التَّدَيُّن، ويتعلّق بكونه تجريبيًّا.

## في التَّدَيُّن، فكرٌ وممارسةٌ

1. الدين ليس مُجرّد تعقّل؛ بل هو عقل نعقل به. وليس التَّدَيُّن مجرّد فعل نقوم به؛ بل هو فعل نكونه. فالفعل التَّدَيُّنيّ، يتخطّى أن يكون عرضًا ذاتيًّا إلى أن يكون جوهرًا تتّصف به الذات، فيخرج والحال هذه من الفعليَّة إلى الهُويَّة، ويتعدّى طور الفاعليَّة إلى الكينونة، لتصبح الذات ذاتًا ثبت لها مبدأ الاشتقاق على نحو الأصالة، لا الاعتبار[1].
2. للتديُّن ثلاثة مُحدّدات، إضافة إلى المُقدَّس هناك الواقع والقبليات. ولذا، التَّدَيُّن ليس مجرَّد حصيلة للمقدَّس.
3. تخضع الهُويَّة التَّدَيُّنيَّة في تشكّلها الفكريّ لعنصرين أساسيّين؛ الأوّل: داخل ـ دينيّ وهو ما جاء به الدين موجبًا وسالبًا، والآخر: خارج ـ دينيّ يتعلّق بمواقف اللّادينيّين وآرائهم من الدين بمعزل عن كونها سلبيَّة أم إيجابيَّة.
4. يجب بناء الواقع الإسلاميّ بالنظر إلى احتياجاته، وخصوصيّاته أولًا،وبعد ذلك قياسًا إلى الضِّديَّة مع الآخر. ولذا، فإنّ الأولويَّة للعمل على بناء التجربة الحضاريَّة الإسلاميَّة بدل الاستغراق في نقْد التجارب، والأفكار المعارضة. فالذات المُتديّنة تقوم من خلال الثبوت أكثر من النفي؛ أي الاعتناق ثمَّ رفض ما يخالف العقائد، والتشريعات، والقيم.

---

1- يشير فياض إلى أنّ المُتديّن فاعل ومنفعل في علاقته بالدين؛ فاعل لناحية الانشغال المعرفيّ والذهنيّ فيه، ومنفعل لناحية الخضوع لتعاليمه. كما أنّ التَّدَيُّن ليس مُجرَّد فعل، أو عارض؛ بل جوهر، وهُويَّة، وكينونة.

5. توظيف المعتقدات هو لأجل الاقتداء والارتقاء (التَّدَيُّن الإيجابيّ) وليس للتّنابذ والتّخاصم مع الآخر (التَّدَيُّن السّلبيّ)، فقوّتها في جعلها منهجًا للحياة من خلال الفعل والممارسة. ولذا، من الأولى ربْطها بالإيمان والتوحيد بما يجعلها تجمع وتوحّد، بدل الاستغراق في سياقاتها التاريخيَّة مع ما تحمله من صراعات[1].
6. الفعل التَّدَيُّني له حكمًا أثر مباشر، أو غير مباشر، إيجابيّ، أو سلبيّ، على الآخرين بما يتجاوز الفرد الَّذِي قام به؛ أي أنه مُتَعدٍّ وليس لازما.
7. التَّدَيُّن بالاعتقاد دون الإيمان يفضي إلى الانغلاق، والتشدُّد والأدلجة الصِّراعيَّة، فالإيمان أسمى وأقدر على إنشاء الروابط الإنسانيَّة، وحفظ مقاصد الدين وغاياته.
8. التَّدَيُّن علاقة عباديَّة بالله من خلال العمل والناس، والتجربة التَّدَيُّنيَّة مدخلها الفرد، والهُويَّة التَّدَيُّنيَّة مدخلها الجماعة. وفعاليَّة التَّدَيُّن تصل إلى أقصاها من خلال التداين بما يُحوّله إلى ظاهرة عامّة، وأنا تدينيَّة عامّة من خلال حضوره في التفاعل مع الآخرين، بما فيهم غير المُتديِّنين.
9. الإنسان المتديُّن في علاقة مع الغيب والحياة. مع الغيب من خلال العبادة فيتحصّل الارتباط ويحلّ الفيض في القلب، أمّا مع الحياة فيتجلّى ذلك في المعاملة الأخلاقيَّة مع الناس والواقع.
10. للتعاليم الفقهيَّة والأخلاقيَّة المصدر الإلهيّ ذاته ومستوى الإلزام ذاته. ولذا، التعاليم الأخلاقيَّة ليست إرشاديَّة استحسانيَّة، وينبغي التعامل معها كما الأحكام الفقهيَّة. وعليه، فالاختبار الأصعب ليس في معرفة كنه الدين؛ بل الاختبار هو التَّدَيُّن الَّذِي جوهره الأخلاق. وما يُميّز أخلاق التَّدَيُّن عن الأخلاق الوضعيَّة أنّ الأولى لها بُعْد غائي بالتعلُّق بالله، وبالتمثُّل به، وهو الَّذِي نشترك معه في السنخيَّة من خلال النفخ بالروح.
11. ارتبط الموقف القرآنيّ السّلبيّ من الكفر الاعتقادي دائمًا بكونه يتصاحب مع كفر أخلاقيّ. فالكفر بشموليّته السَّلبيَّة لا يقتصر على رفض الله

1- في هذا السِّياق، يرى فياض أنَّ جوهر الإمامة لا يكمن في الاختلاف عليها؛ بل في الاقتداء بها؛ وليس في نبْذ من لا يؤمن بها؛ بل في جذْبه إليها، كونها وجهةً تدفع قبل أيّ شيء إلى العمل بتعاليمها، وليس إلى التّخَاصم فيها.

والديـن مـن الناحيـة الذهنيَّـة والقلبيَّـة؛ بـل هنـاك مُترتّبـات أخلاقيَّـة يتفـرّع منهـا مُترتّبـات أخـرى (سياسـيَّة، واجتماعيَّـة، وتربويَّـة، ونفسـيَّة،...) مرتبطـة جميعًـا فـي انطبـاق هـذا المفهـوم علـى مصاديقـه الجزئيَّـة مـن الكافريـن... إنّ الموقـف الحـادّ الَّـذِي اتّخـذه القـرآن مـن الكفّـار لـم يكـن مقتصـرًا علـى الجنبـة العقديَّـة المرتبطـة بالإيمـان؛ بـل كان ناجمًـا أيضًـا عـن افتقـاد مَـنْ وصفهـم القـرآن بالكافريـن؛ القيـمَ الأخلاقيَّـة.

12. لا يصحّ الخلـط بيـن الكمـال والتمـام في إطـار الحديـث عـن الديـن والتَّدَيُّن. لـذا، شـأن الديـن الكمـال وشـأن التَّدَيُّـن التمـام. فكماليَّـة الديـن تعنـي انطواءه علـى مـا يحتـاج إليـه الإنسـان مـن تعاليـم عقديَّـة، وشـرعيَّة، وقيميَّـة، كفيلـة بتحقُّـق الهدايـة فـي حالـة الجمـع بيـن الإيمـان والالتـزام. أمّـا التماميَّـة فهـي الجهوزيَّـة والاسـتعداد للامتثـال لتلـك التعاليـم، وتحويـل الإيمـان إلى ممارسـة فعليَّـة، وإتاحـة كلّ شـروط التَّدَيُّـن فـي مقـام الحيـاة. لـذا، فالكمـال الدينـيّ شـأن إلهـيّ وحيانـيّ مرتبـط بالشـارع المُقـدّس، والتمـام التَّدَيُّنـيّ شـأن بشـريّ نسـبيّ مُتعلّـق بشـكلٍ أسـاس بتوفّـر النيَّـة مـع الإرادة فـي الفعـل.

13. أخيـرًا، تهـدف فلسـفة التَّدَيُّـن إلـى دراسـة العلاقـة بيـن الله والإنسـان، علـى قاعـدة أنّ الديـن إلهـيّ وجهتـه الإنسـان، وأنّ التَّدَيُّـن إنسـانيّ وجهتـه الله؛ فكون الديـن مـن الله يتجلّـى ـ بكونـه تعاليـمَ ـ فـي ثلاثيَّـة العقائـد/ التشـريعات/ القيـم، فيمـا يترتّـب علـى التَّدَيُّـن ـ بكونـه وظيفـةً إنسـانيَّةً ـ الالتـزام بتلـك الثُّلاثيَّـة فـي مقـام العمـل؛ إنّمـا يكـون بهـدف وصـول الإنسـان إلـى: التعـرُّف إلـى الله، وهـو مـا تتكفَّـل بـه العقائـد، والتقـرُّب مـن الله، وهـو مـا تتكفّـل بـه تشـريعات الفقـه، والأحـكام التعبُّديَّـة، وصـولًا إلـى التمثُّـل بالله، فـي إطـار القيـم الأخلاقيَّـة، حيـث يفضـي ذلـك كلّـه إلـى تحقيـق مقـام الاسـتخلاف.

## خاتمة

تنجـذب النّـاس عمومًـا، وتنفـر مـن التجـارب أكثـر بكثيـر مـن الأفـكار، وفـي عصـر التّقانـة، والمعلومـات يصبـح الأمـر أكثـر وضوحًـا. ويواجـه الديـن ومُؤسّسـاته، وحركاتـه والمؤمنـون بـه ضغوطًـا متزايـدة مـن التجـارب الماديَّـة المعاصـرة الَّتِي تمكّنـت مـن الهيمنـة علـى مجـالات واسـعة مـن الحيـاة اليوميَّـة. ولـذا، التحـدِّي الأكبـر ليـس

في نقد الليبراليَّة الماديَّة، أو التبرُّؤ من التجارب الدينيَّة المُتَطرِّفة؛ وهي بالمقارنة أسهل؛ إذ إنّها أقلّ كلفة، ولكن الاختبار في بلورة نماذج، ونظريات فكريَّة إسلاميَّة، وتسييلها في بناء تجارب دينيَّة متينة[1]. وتطويرها من خلال التطبيق والاشتباك مع المعضلات، والمصاعب، والأزمات؛ وهو ما يستدعي في واقع الحال صراعًا سياسيًّا وفكريًّا داخل البيئات المُتَديّنة، وهو ما يخشاه ويتفاداه كثر من المثقّفين والمفكّرين. إنّ التجربة التَّدَيُّنيَّة هي فكر وممارسة، فهي لن تكون ناجزة فكريًّا في المختبر؛ بل حين تواجه موضوعات حيويَّة، مثل: التحرُّر، والحريَّة، والعدالة الاجتماعيَّة، والمساواة، والمواطنة، والتكنولوجيا، وثورة المعلومات، والبيئة، والهُويَّة.

كلّ نصّ مؤهّل لأن تتعدّد قراءاته وممارساته، فكيف إن كان نصًّا دينيًّا مُقدّسًا، بكل ما يُوَفّره من مشروعيَّةٍ، وقدرةٍ، وسلطة. وكلَّما طالت المسافة عن زمن النزول تزداد فوق كلماته شبهات التاريخ، ومصالح السُّلطات، وتحوُّلات المعرفة، وتبدُّلات أحوال المعاش، والعمران. تلك المسافة بين التَّدَيُّن والدين ضروريَّة؛ لحماية الدين، وحفظ الإيمان بالله، وتفعيل التَّدَيُّن؛ فلا يعود ظهور نمط فاشل من التَّدَيُّن فرصة لنشر الإلحاد، أو استهداف العقائد الدينيَّة. ولكن تلك المسافة من الخطير أن تغدو شرخًا؛ بل لا بُدَّ أن تظهر فوقها جسور مفاهيميَّة ومعرفيَّة متينة، مثل: مقاصد الدين، والفلسفة، والأخلاق. وهكذا، يصبح للتديُّن والدين فرصة الإسهام في النُّهوض الحضاريّ، وفي التَّدَيُّن مع سائر المؤمنين، وفي التواصل مع غيرهم ممَّن ينادون بمذاهب إنسانيَّة. إنّ الانفصال عن النّصّ الوحياني موجب للضّياع، وحلول مرجعيات أخرى؛ إذ لا بُدّ من نصّ، ومسْح التمايز بين الدين والفكر الدينيّ، والممارسة الدينيَّة موجب للجمود والاستبداد بستار القَدَاسَة الإلهيَّة.

إنّ الإقرار بالمدخلات البشريَّة للتديُّن يتيح حدودًا ضروريَّة لنقد التجارب الدينيَّة وتطويرها، وعقلنة النِّزاعات ذات الرمزيَّة الدينيَّة، أو المرجعيَّة الدينيَّة، كما أنّه يجعل من ظهور أنماط مختلفة من التَّدَيُّن أمرًا معقولًا وتباياتها أمرًا مقبولًا. وذلك الظهور لأنماط من التَّدَيُّن يصبح فرصةً للحركات الدينيَّة لتطوير تجاربها من خلال المنافسة، واستقراء التجارب، والتعلّم المُتَبادل، فالتجارب الدينيَّة القادرة

1- المتانة هنا تختلف عن الصَّلابة، فكلّ جسم صلب سيظهر في النّهاية قوّة قادرة على تحطيمه، أمَّا المتانة فهي خاصِّيَّة تُتِيح لصاحبها ليس مجرَّد الصّمود أمام التحدِّي، والخطر، والصدمة؛ بل التكيُّف، والتطوُّر، والنُّمُوّ.

على الاستجابة لحاجات الناس ومصالحهم المادِّيَّة والمعنويَّة ستكون الرّدّ الأفعل على تجارب التطرُّف الدينيّ، أو التجارب الدينيَّة المُسْتَتْبعة لقوى الهيمنة.

إنَّ أطروحة «فلسفة التَّدَيُّن» موضع النَّظَر قدّمت أساسًا متينًا لتعميق البحث والنقاش في تجديد الخطاب الدينيّ، وتأصيل المُمَارسات التَّدَيُّنيَّة الخاصّة والعامّة. ولا شكّ في أنّ ما طرحه الدكتور فيّاض حول العلاقة بين «الدين والتَّدَيُّن» سيُثير النّقاش، وربما الاعتراض في أوساط نخب علميَّة وبحثيَّة، وفي مؤسَّسات دينيَّة، كما أنَّ مثل هذه الأطروحة قد تفرض قيودًا واضحة على قدرة السُّلطة السِّياسيَّة على التَّوظيف الاستغلاليّ للدين، وتجعل ممارستها أكثر انكشافًا أمام النَّقْد والدَّحْض. إنّ استغلال الدين يرتكز على محو المسافة اعتباطًا بين الدين والتَّدَيُّن؛ بحيث يتلبّسُ كلّ فكر دينيّ، ومُمَارسة تديُّنيَّة بقَدَاسة الدين؛ ما يحبط إمكان النِّقاش، أو الاعتراض، أو يجعل ذلك مثل حرب على الدين، أو حربًا دينيَّة. يُضَافُ إلى ذلك أنّ اشتداد حملات الثّقافة اللِّيبراليَّة على الدين والتَّدَيُّن تفرض ضغوطًا تُشجِّع على التمترس والاحتماء، بدل الفعاليَّة المُبَادرة حتَّى يخلو لها المجال العام أكثر.

يظهر في السَّنوات الأخيرة عودة الزّخم للأبعاد الثقافيَّة، والحضاريَّة للصِّراعات السِّياسيَّة، والدوليَّة ربطًا بأزمة النِّظام اللِّيبراليّ الَّذِي يمر بمرحلة تعبئة شاملة لمواجهة صعود ما يعدُّه نماذج غير ليبراليَّة دينيَّة وقوميَّة. وهكذا، يواجه الدين موجات مُتَتَاليَة من التشكيك والاختبار، تَتَأتّى من طبيعة العالم المعاصر الَّذِي يئِنُّ تحت سطوة النّزعات المادِّيَّة، وتسارُع تحوُّلاته بما تُولّده من صدمات اجتماعيَّةٍ، وثقافيَّةٍ مُتلاحقة، وكذلك من الاستهدافات المُمَنْهجة له لغايات إستراتيجيَّة.

يقع جيل الشباب المسلم في قلب تلك السِّجالات، وهم مركز ثقلها؛ لدورهم في صناعة التَّحوُّلات، وتحريك التوازنات المجتمعيَّة والسِّياسيَّة. كتاب الدكتور حبيب فياض بجرأة موضوعه، وانضباط منهجيَّته الأكاديميَّة، ولغته الأخّاذة، ورشاقة المعالجة، ودقَّة المصطلحات، والتَّكامُل بين التعقيد الفلسفيّ، والتبسيط الواقعيّ، وصولًا إلى بناء أُنموذج مفاهيميٍّ لفلسفة التَّدَيُّن، يُخوّله باستحقاق؛ لأن يتصدَّر نقاشات الدين والتَّدَيُّنِ، في أوساط الشباب، وأن يكون دليلهم إلى الإيمان، أو الحوار الإيجابيّ مع الدين، كما أنّه يرسي قواعد معياريَّة لحضور الدين في المجال العام، بما في ذلك المجال السِّياسيّ؛ وهي قواعد من شأنها أنْ تُسهّل النّقاش في انضباط السُّلُوك السِّياسيّ، والموقف السِّياسيّ مع النص الدينيّ، ومقاصده، وغاياته.

# غوايات التَّمركُز الثّقافيّ الكولونياليّ مدخل إلى نقد مرجعيَّات «إدوارد سعيد» في نظريَّة ما بعد الاستعمار

أزراج عمر *

**المُلخّص**

أفضت المُجَادلات حول الكولونياليَّة، وما بعد الكولونياليَّة الَّتِي شهدتها العقود الأخيرة من القرن المنصرم إلى تراكم الغموض والالتباس حول طبيعة الثقافة النَّقْديَّة للتّمركز الغربيّ، ولا سيَّما في حقل الاستشراق. ومن الواضح أنَّ ما قدَّمه «إدوارد سعيد» ـ في هذا المجال ـ يُشكّل أُنموذجًا للدِّراسة، خصوصًا لجهة وقوع هذا الأخير أسير المرجعيَّة الثَّقافيَّة الغربيَّة نفسها، وهو يقوم بنقد السُّلوك الكولونياليّ في جغرافيا الشّرق والعالم العربيّ ـ الإسلاميّ على وجه الخصوص.

هذه الدِّراسة تحاول رصد المرجعيَّات الَّتِي اعتمدها «إدوارد سعيد»، وهي تنطلق من الفرضيَّة القائلة بأنّ من غير المُمْكن فهم مشروعه الثقافيّ، والوقوف على مآلاته ومقاصده خارج سياق تأثُّره العميق بالفكر الغربيّ ومناهجه النَّظريَّة ومبانيها. وفي هذا السِّياق، تشير الدِّراسة إلى أنَّ «سعيد» لم يكن صاحب منهج مُستقلّ، أو نظريَّة معرفة للسُّلوك الكولونياليّ؛ وإنَّما ذهب إلى الأخذ بقواعد البِنْيويَّة والتَّفكيكيَّة، كما جاءت في أعمال الفيلسوف الفرنسيّ «ميشال فوكو» (Michel Foucault)

* باحث وأكاديميّ جزائريّ، مُقيم في بريطانيا.

و«جاك ديريدا» (Jacques Derrida)؛ ما جعل أعمال «سعيد» النَّقْديَّة استمرارًا شرقيًّا لمناهج الفلسفة النقديَّة الأوروبيَّة. ولعلّ كتاب «الاستشراق» هو من أبرز الشَّواهد على ما تذهب إليه هذه الدِّراسة، حيث طغت على صفحاته نقد السُّلوك الاستعماريّ التعسُّفيّ حيال مجتمعات الشرق العربيّ والإسلاميّ.

## تمهيد

منذ صدور كتاب «الاستشراق» للنَّاقد «إدوارد سعيد» في العام 1978م، وإنتاجه يتواصل عبر سلسلة من المُؤلَّفات النَّقديَّة الَّتي انتشرت في معظم جامعات العالم، وعُدَّت من طرف بعض النُّقَّاد النَّاطقين باللُّغة العربيَّة بوصفها شكلًا من أشكال المقاومة للغرب. وجرَّاء ذلك، وصل الانبهار العربيّ بـ«سعيد» جزئيًّا إلى عَدِّه بطلًا أكثر منه مُفكّرًا ناقدًا. من وجهٍ آخر، يُلاحظ أنَّ الدِّراسات الكولونياليَّة ما بعد الكولونياليَّة الَّتي أدَّى «إدوارد سعيد» دورًا مفصليًّا وجادًّا في بعثها إلى الوجود، تخطو بهذا التخصُّص خطوات إضافيَّة ومعتبرة على مستوى الإضافة النَّظريَّة، وعلى مستوى التطبيق المُتميّز لها على الأوضاع الخاصّة بنا.

لقد بقيت ظاهرة الخطاب الكولونياليّ ما بعد الكولونياليّ[1] الَّتي يعدُّ «إدوارد سعيد» رائدها ومؤسّسها حكرًا على النَّقد الغربيّ، والجامعات الغربيَّة، وبخاصّة في العالم الأنجلوفوني على مدى سنوات طويلة؛ إذ لم يسهم النَّقد النَّاطق بالعربيَّة في تطويرها قيد أنملة حتّى يومنا هذا، وكلّ ما فعله هذا النّقد هو تقديم الشروح، وممارسة بعض التأويلات لها.

يرى النَّقد الغربيّ عمومًا، أنَّ نظريَّة الخطاب الكولونياليّ ما بعد الكولونياليّ هي مزيج من نظريَّة الخطاب عند «ميشال فوكو» (Michel Foucault)، وتبصيرات كتابات «أنطونيو غرامشي» (Antonio Gramsci) السِّياسيَّة، كما ذهبت إلى

1- مصطلح ما بعد الكولونياليّ لا يعني في النَّظريَّة النَّقديَّة أنّ الكولونياليَّة قد انتهت، أو أنّ آثارها هي الباقية فقط؛ وإنّما تتضمَّن دلالة مضمرة لاستمرار الاستعمار المادّيّ، الجغرافيّ، الثقافيّ، السّياسيّ والاقتصاديّ. في هذا الصَّدد، فإنَّ نظريَّة ما بعد الكولونياليَّة لن تتحوّل إلى مشروعٍ تحريريّ من دون نقد إسهامات البلدان المحتلّة سابقًا وتفكيكها في إعادة إنتاج أنظمةٍ سياسيَّة حلّت محلّ تقاليد القمع الاستعماريّ في بلداننا؛ كوننا جزءًا من العالم الثالث الَّذي يتأرجح بين الرغبة في التحرُّر، وبين الواقع المرير الَّذِي يُكبّل مادِّيًّا هذه الرغبة، ويمنعها من التجسُّد الفعليّ.

ذلـك النَّاقـدة البريطانيَّـة «سـارا ميلـس» (Sarah Millis)[1]. ففـي الواقـع، يصعـب فهـم مشـروع «إدوارد سـعيد» وتقويمـه خـارج سـياق تأثُّـره بالفكـر الغربـيّ ونظريّاتـه ومفاهيمـه الَّتِي نهـل منهـا الكثيـر. وهنـا، ينبغـي الإشـارة إلـى أنّ جمعًـا مـن النُّقَّـاد فـي العالـم العربـيّ وصفـوا كتابـه الاستشـراق بأنّـه انتقائـيّ، ويُشـكل فـي حقيقتـه مـا يُسـمَّى بـ«الاستشـراق المعكـوس». منـذ ذلـك الحيـن، وحتّـى بعـد ترجمـة كتـاب «سـعيد» مـن قِبَـل النَّاقـد السـوريّ «كمـال أبـو ديـب» إلـى العربيَّـة، لـم يُطـوِّر أيّ ناقـد يكتـب باللُّغـة العربيَّـة مفاصـل تبصيـرات «إدوارد سـعيد»؛ بـل ظلَّـت الدِّراسـات العربيَّـة المُكرّسـة لـه، ولمختلـف كتبـه مجـرَّد كرنفـال احتفاليّ بـه فقـط؛ إذ تميّـزت بالانبهـار أكثـر مـن العمـل الجـدِّيّ الَّـذِي يفتـرض أن ينصـبَّ علـى البحـث عـن بنـاء، أو إضافـة شـيء جديـد.

فـي هـذا السِّـياق، ينبغـي التّذكيـر أنّ «إدوارد سـعيد» لـم يكـن تاريخيًّا المُبـادِر الأوّل إلـى لفـت النَّظَـر إلـى ضـرورة نقـد ظاهـرة الاستشـراق الأوروبـيّ / الغربـيّ؛ وإنَّمـا سـبقه إلـى ذلـك زمنيًّـا دارسـون آخـرون باللُّغتيـن: العربيَّـة والفرنسـيَّة فـي الجزائـر، وفـي مصـر، منهـم ـ علـى سـبيل المثـال ـ: «مالـك بـن نبـي» مُؤلّـف كتيـب «إنتـاج المستشـرقين وأثـره فـي الفكـر الإسـلاميّ الحديـث» فـي العـام 1969م، و«أنـور عبـد المالـك» صاحـب المقـال المعـروف «الاستشـراق فـي أزمـة» المنشـور فـي العـام 1971م فـي مجلَّـة الجدليَّـة الاجتماعيَّـة.

## الاستغراب السّلبيّ في نقد التّمركز الكولونياليّ

لو تسـاءلنا عن الفرق الجوهريّ بين الإسـهامات المُكرّسـة لدراسـة ظاهرة الاستشـراق ونقدهـا، وبيـن إسـهام «إدوارد سـعيد» لقلنـا: إنَّ هـذا الأخيـر قـام باسـتخدام حزمـة مـن المفاهيـم والنَّظريَّـات الَّتِـي تفتقـد إليهـا كتابـات «بـن نبـي»، و«أنـور عبـد الملـك»، وغيرهمـا، مثـل: اسـتراتيجيَّات «ميشـال فوكـو» (Michel Foucault)؛ المُتمثِّلـة فـي فكـرة الخطـاب والمعرفـة بوصفهمـا سـلطتين وقوّتيـن؛ إذ نقـل «إدوارد سـعيد» هـذه الإسـتراتيجيَّات النَّظريَّـة وحمولاتهـا المفهوميَّـة، وغيرهـا ـ كمـا سـنبيّن لاحقًـا ـ إلـى نقد الكتابـات المُصنّفـة فـي خانـة «الاستشـراق الأوروبيّ ـ الغربـيّ». وزيـادة علـى ذلـك، فإنّ «إدوارد سـعيد» قـد وظَّـف أيضًـا مفاهيـم ونظريَّـات أخـرى اسـتقاها مـن الفكـر الغربـيّ، مثـل: مفاهيـم واسـتراتيجيّات التمثُّـلات فـي تخصُّـص الدِّراسـات الثقافيَّـة، والهيمنـة لـ

1- Millis, Sara, Routledge, London and New York, 2004, p. 116.

«غرامشي» (Antonio Gramsci)، والجغرافيا المُتخيّلة بوصفها إسقاطًا هوَاميًّا، فضلًا عن توظيفه المتن النّقديّ لـ «فرانز فانون» (Frantz Fanon) الَّذِي يُعدُّ واحدًا من أبرز المفكّرين الَّذِين وفّروا الأرضيَّة الفكريَّة النَّقديَّة لظهور تخصُّص الدراسات الكولونياليَّة، بمفهومها الرائج راهنًا، في الفكر النَّقديّ الكولونياليّ وما بعد الكولونياليّ، وبخاصّة في: أميركا، بريطانيا، أستراليا، آسيا، أميركا اللَّاتينيَّة وهلمَّ جرًا.

يدين «إدوارد سعيد» لـ«ميشال فوكو» (Michel Foucault)، بشكلٍ خاصٍّ، ولغيره من رُوَّاد ما يدعى بالنَّظريَّة العُليا الفرنسيَّة. ونقتبس من كتاب النّاقد ما بعد الكولونياليّ البريطانيّ «بارت مور جلبرت» (Bart Moore-Gilbert) الموسوم (النَّظريَّة ما بعد الكولونياليَّة: السِّياقات، الممارسات، السِّياسات، 1997م) الَّذِي يُعرّف نظريَّة ما بعد الاستعمار «على أنَّها عمل تمَّ تشكيله بشكلٍ أساس، أو بدرجة كبيرة من خلال الارتباطات المنهجيَّة للنَّظَريَّة الفرنسيَّة العُليا، ولا سيَّما (جاك دريدا Jacques Derrida)، (جاك لاكان Jacques Lacan) و(ميشيل فوكو Michel Foucault). من النَّاحية العمليَّة، سيعني هذا عمل إدوارد سعيد و(جاياتري سبيفاك Gayatri Spivak) و(هومي بهابها Homi Bhabha). إنَّ إقحام النَّظريَّة الفرنسيَّة العُلْيا في تحليل ما بعد الاستعمار هو الَّذِي ولّد ربما أكثر النِّقاشات سخونةً من بين العديد من النِّقاشات النَّقديَّة الحاليَّة؛ ما أثار مظاهر القبول والرَّفض».

يؤكّد هذا النَّصّ المُقْتبس، ومعه شواهد أخرى ـ نتوقّف عندها لاحقًا ـ أنَّ «إدوارد سعيد» هو ابن للفكر النّظريّ الغربيّ بامتياز، وإن كان ينتمي طفولة وثقافة وطنيَّة شعبيَّة إلى الأرومة الفلسطينيَّة المسيحيَّة. وهو يُعدُّ أيضًا أحد الشخصيّات البارزة في النَّقد السِّياسيّ المُكرَّس للدِّفاع عن القضيَّة الفلسطينيَّة، على الرّغم من أنّه بقي يرافع أحيانًا كثيرة من أجل دولة فلسطينيَّة ـ إسرائيليَّة واحدة ضمن الشّرط السّلميّ الديمقراطيّ.

بعد تقديم هذه الإشارات الأوّليَّة إلى تأثير الفكر النَّظريّ الغربيّ على الجهاز النَّقديّ لدى «إدوارد سعيد»، ينبغي التوضيح مُقدّمًا أنَّنا لم نعثر في زحام الدِّراسات العربيَّة الَّتِي أنجزها نُقَّاد ودارسون عرب حول «إدوارد سعيد» على دراسة جادّة تبرز بالتحليل أهمّ المؤثّرات النَّظريَّة الأساسيَّة الَّتِي أدَّت الدَّور المحوريّ في تشكيل فكره النَّقديّ.

لا شكَّ في أنّ هذا التقصير الملحوظ يرجع السَّبب فيه إلى أنَّ القراءات الَّتِي مُورِست عربيًّا على كتابات «سعيد» تكتفي غالبًا بالاحتفال بالجانب النِّضاليّ، وبخاصيَّة المقاومة فيها، وبِبُعْد نقد الثقافة والأدب الاستعماريّين لدى «إدوارد سعيد»، ولكنّها لا تكشف بعمق عن البِنْية النَّظريَّة المرُكّبة الَّتِي تقوم عليها تلك الكتابات. والغريب هو أنّ التركيز الملاحظ في المراجعات العربيَّة لكتابات «سعيد» عمومًا، يبيِّن إهمالها المفرط كتابه النَّظريّ المُهمّ: «بدايات: القصد والمنهج» الَّذِي يحفل بتحليلاته النَّقديَّة للكتابات النَّظريَّة الَّتِي تأثَّر بها عميقًا، مثل كتابات: «فوكو» (Foucault)، «فيكو» (Vico)، «أورباخ» (Auerbach)، «دريدا» (Derrida) وغيرهم...

الجدير بالإشارة، هنا، هو أنّ هذا الكتاب لم يترجم إلى اللُّغة العربيَّة حتّى الآن؛ علمًا أنَّه يُعدُّ في السَّاحة النَّقديَّة الغربيَّة مُمهّدًا لمشروع «إدوارد سعيد» في نقد شبكة النَّظريَّات والمفاهيم الفكريَّة لمفكّرين وفلاسفة غربيِّين، تحوَّلوا لديه مع نضجه الفكريّ إلى علامات دالّة، تسنده نظريًّا، وهو في طريقه البحثيّ النّقديّ بشكلٍ عام، سواء عبر تفكيكه للمتن الاستشراقيّ، أو للمؤلّفات الأدبيَّة الَّتِي تكرَّست فيها ظاهرة التمثُّلات الكولونياليَّة. وتعود أهمِّيَّة كتاب «إدوارد سعيد» الموسوم «بدايات: القصد والمنهج» (1975م) في تقدير الدّارس «كونور مكارثي» (Conor McCarthy) أنّه شرع فيه بدراسة أهمّ الأبنية النَّظريَّة في الفكر الغربيّ، كما عند «فيكو» (Vico)، «دولوز» (Deleuze) و«فوكو» (Foucault).

في هذا السِّياق، أوضح «مكارثي» (McCarthy) قائلًا: «إنَّ اهتمام (فوكو Foucault) كان أساسًا بالعلاقة بين المعرفة والقوَّة، وقد تطوَّر هذا الموضوع بتوسُّع في كتاب الاستشراق، وهو كتاب سعيد الأكثر تأثيرًا. ومع ذلك، فإنّه من المُهمّ أن ندرك أنَّ اهتمام سعيد بـ(فوكو Foucault) كان بالفعل ومسبقًا جزءًا مُهمًا من كتاب بدايات...»[1].

أمَّا كتابه «العالم، النَّص والنَّاقد» المترجم إلى اللُّغة العربيَّة، فلم ينل بدوره حقّه من الاستيعاب والتمثُّل، والتحليل النقديّ، عربيًّا؛ علمًا أنّه كتاب يهتمُّ بالنَّظريَّة الفكريَّة والفلسفيَّة الغربيَّة، على نحْوٍ سِجاليّ لافت للنَّظَر. هذا الكتاب لم تناقش

1- McCarthy, Conor, The Cambridge Introduction to Edward Said, Cambridge University Press, UK, 2010, p. 49.

أفكاره عربيًّا على نحوٍ يفضي، مثلًا، إلى تعديل أو تغيير عدد من الإشكاليَّات ذات الصِّلة بالنَّظريَّة لدى «دريدا» (Derrida)، «فوكو» (Foucault) و«لوكاش» (Lukács)، على سبيل المثال لا الحصر.

من الواضح أنَّ أطروحة «إدوارد سعيد» الخاصَّة بتخلِّي «فوكو» (Foucault) في بعض أعماله الأخيرة المُهِمَّة عن «المقاومة» لم تخضع للنّقاش الفكريّ عربيًّا، كما أنّ خلاف «سعيد» النَّظريّ مع «جاك دريدا» (Jacques Derrida) في كتابه المذكور آنفًا «العالم، النص والنّاقد»، لم يتأسَّس عليه أيّ سجالٍ جادٍّ في فضاء النَّقد النَّاطق بالعربيَّة من المحيط إلى الخليج. وفي الواقع، فإنَّ «إدوارد سعيد» كان قد أولى أهمِّيَّة استثنائيَّة لـ«كيف» تولد الفكرة النَّظريَّة؟ وكيف تبنى النَّظريَّة؟ وكيف «ترحل» من حقلٍ معرفيٍّ إلى آخر؟

في هذا الخصوص، نجده يقول في مقاله «النَّظريَّة المهاجرة ـ المسافرة»، المنشور في كتابه «العالم، النّص والنّاقد» بالذات: «إنّ الأفكار والنَّظريَّات لتهاجر هجرة النّاس والمدارس النَّقديَّة من شخص إلى شخص آخر، ومن حال إلى حال، ومن عصرٍ إلى عصر آخر. فالحياة الفكريَّة والثَّقافيَّة تجد غذاءها عادة، وأسباب بقائها غالبًا من تداول الأفكار على هذا النَّحو، وذلك؛ لأنَّ هجرة الأفكار والنَّظريَّات من مكانٍ إلى آخر ما هي إلّا حقيقة من حقائق الحياة وما هي، في الوقت نفسه، إلّا شرطًا مفيدًا للنَّشاط الفكريّ، سواء اتّخذت تلك الهجرة شكل التأثير الَّذي يقرُّ به النّاس، أو الَّذي يأتيهم عفو الخاطر، أو شكل الاستعارة الخلَّاقة، أو شكل المصادرة والاستيلاء جملة وتفصيلًا»[1].

نظرًا إلى أهمِّيَّة هجرة النَّظريَّات من حقلٍ معرفيّ إلى آخر، ومن عصرٍ إلى عصر آخر، ومن ثقافة لها تميّزها وفرادتها إلى ثقافة مختلفة، ونظرًا إلى فَقْد هذه النَّظريَّة أو تلك جرّاء هذا الرحيل، أو الترحيل بعض «قوتها الأصيلة، أو تمرّدها»، فقد قام «إدوارد سعيد» بمراجعة مقاله «النّظريَّة المهاجرة ـ الراحلة» الَّذي ورد في كتابه «العالم، النص والناقد»، إذ قدَّم نظريَّة «التشيُّؤ» عند الفيلسوف الماركسيّ الهنغاريّ «جورج لوكاش» (György Lukács) الَّتي درسها هذا الأخير في كتابه الشهير «التاريخ والوعي الطّبقيّ» بوصفه أُنموذجًا لذلك.

1- كتاب العالم، النصّ والناقد، ترجمة: عبد الكريم محفوض، منشورات اتّحاد الكُتّاب العرب، دمشق، 2000م، ص 276.

من المُدهش حقًّا، أنَّ النّقد العربيّ المعاصر، لم يتساءل بعمق وعلى نحوٍ شامل مثلًا بعد هذه الملاحظة الَّتي سجّلها «إدوارد سعيد»، عن مصير النَّظَريَّات الأدبيَّة، الفلسفيَّة والاقتصاديَّة الَّتي تأسَّست في الغرب، ثمّ نقلت إلى الفضاء المختلف ببلداننا. ماذا حدث مثلًا للأيديولوجيَّة الَّتي استوردت من الماركسيَّة السوفييتيَّة، أو من الماويَّة، أو التروتسكيَّة إلى بلداننا؟ وماذا حدث للنَّظريَّة اللِّيبراليَّة الغربيَّة بعدما رحلت إلى الشرق الأوسط، أو شمال أفريقيا؟ وماذا حدث أيضًا لنظريَّة الصِّراع الطّبقي الَّتي تأسّست في ضوء تجربة المجتمع الحداثيّ الصناعيّ الأوروبيّ إلى بلداننا؟ ولماذا سجن الشّكّ الديكارتيّ في قفص «الشعر» عندنا، ولم يرحل؛ ليشتغل على مستوى نقد الظواهر الخرافيَّة في الدين، والثقافة، والعلم، وهلمّ جرا؟ ألم تعبأ آلاف صفحات المجلّات والكتب الصادرة ببلداننا بنظريَّات الفلسفة البراغماتيَّة، الوجوديَّة، الفينومينولوجيا وغيرها؟ ولكن هذه النَّظريَّات بقيت مجرّد كرنفالات شكليَّة، ولم تربط بالتحوُّل الاجتماعيّ، وبأطوار البحث عن الهُويَّة السِّياسيَّة ببلداننا، أو تفعل في محاولات الإجابة عن المشكلات الكبرى المطروحة علينا، وبقيت مُعلّقة بلا جواب حتّى يومنا هذا؟!

من اللَّافت للنَّظر أيضًا، أنّ انتقائيَّة «إدوارد سعيد» البارزة في عمليَّة اقتراضه النَّظَريَّات لم يسحبها من فضائها الغربيّ لوضعها على محكّ تحليل شتَى الأزمات الكبرى الَّتي ما فتئت تعصف بواقعنا الثّقافيّ، الفكريّ، الاجتماعيّ والسِّياسيّ من المحيط إلى الخليج. والجدير بالذِّكر، أيضًا، هو أنّ ورثة «إدوارد سعيد» في بلداننا لم يُفعّلُوا تلك النَّظريَّات والأفكار الَّتي تعامل معها «سعيد» لتشغيلها ووضعها على محكِّ تجاربنا وتضاريس واقعنا؛ بقصد اختبار مدى قدرتها وصلاحيّتها؛ للإسهام في تفكيك التخلُّف في أبنية الثقافة العربيَّة بتمظهراتها كافّة في الحياة الاجتماعيَّة، والنفسيَّة، والسِّياسيَّة، وهلُمَّ جرَا.

## ثقافة الانتقاء والاستعارة

في الحقيقة، فإنّ مُؤدّى هذه المقاربة، وهدفها الأساس، هو الوقوف على بعض المرجعيَّات النَّظريَّة الَّتي تأثّر بها، ونهل منها النّاقد المُفكّر «إدوارد سعيد»، ومِنْ ثَمّ نقلها من فضائها الأصليّ إلى ساحة النَّقد الكولونياليّ، وما بعد الكولونياليّ المختلفة؛ لتحليل منظومة الخطاب الفكريّ والثقافيّ الاستعماري الغربيّ ونقده،

الممثّل عنده غالبًا في تقليد «الاستشراق» ذي الطابع الكولونياليّ. وفي هذا الشأن، نجده قد تمكّن من إنجاز شيئين مُهمَّين؛ يتمثَّل أوّلهما في جعل النَّظريَّات الغربيَّة الَّتِي تأثَّر بها أدوات تفكيك لهذا الخطاب الاستشراقيّ الاستعماريّ، أمّا الشيء الآخر الَّذِي تميّز به «إدوارد سعيد» هو إسهاماته القيّمة في تأسيس نظريَّة تحليل الخطاب الكولونياليّ الَّتِي أجمع الدَّارسون، في الفضاء النَّقديّ الغربيّ، بشكلٍ خاصٍّ، أنّها تحلّل خطاب الاستعمار، وتظهر كيف يخفي الأهداف السِّياسيَّة والماديَّة للعمليَّة الكولونياليَّة، وتشير إلى التّأرجُح الوجدانيّ لهذا الخطاب، وإلى الكيفيَّة الَّتِي يبني بوساطتها الذّوات المستعمِرة والمستعمَرة على حدٍّ تعبير النَّاقدين: الأستراليّ «بيل أشكروفت» (Billy Ashcroft)، والكينيّ «بال أهلوليا» (Bill Ahluwalia)[1].

قبل الانطلاق، في الإضاءة على بعض هذه المرجعيَّات، أودُّ القول: إنَّني قد تعرَّفت عن قُرْب إلى النَّشاط الفكريّ لـ «إدوارد سعيد»، في مناسبات عدَّة ببريطانيا، بما في ذلك لقاءنا المباشر في تسعينيَّات القرن العشرين في جامعة «ووريك» (Warwick) البريطانيَّة، في أثناء انعقاد حلقة دراسيَّة دوليَّة حول أعماله، وشارك فيها عدد من كبار المفكرين والدَّارسين والفلاسفة الغربيِّين منهم، على سبيل المثال، الفيلسوف الأمريكيّ البراغماتيّ الجديد «ريتشارد رورتي» (Richard Rorty)، والفيلسوف البريطانيّ «جوناثان ري» (Jonathan Rey)، والمُفكِّر الأرجنتينيّ «إرنست لاكلو» (Ernesto Laclau)؛ المعروف بتدشينه لمشروع الديمقراطيَّة الراديكاليَّة في الفلسفة السِّياسيَّة الغربيَّة المعاصرة. بعد ذلك اللِّقاء، تواصلت لقاءاتي معه في لندن، وفي مقاطعات عدّة، في المملكة المتَّحدة البريطانيَّة، وكان آخر لقاء لي به في مدينة «برايطن» (Brighton)، حيث عقدت معه ندوة فكريَّة حول «الذات والتاريخ»، حضرها أكثر من ألف مُثقَّف ومثقَّفة، وذلك قبل وفاته بأسابيع قليلة.

قبل تعرُّفي المباشر إلى «إدوارد سعيد» كنت قد شاركت أيضًا في نقاشٍ فكريٍّ في الصحافة المكتوبة الصَّادرة ببريطانيا، ومن خلال تليفزيون «بي. بي.

1- نجد هذه التبصيرات النّقديَّة عند «بيل أشكروف» في كتابه الَّذِي ألّفه بالاشتراك مع هيلين تفيني، والموسوم «الإمبراطوريَّة تجيب» (The Empire Writes Back)؛ وفي كتاب «بال أهلووليا»: «السياسة والنّظَريَّة ما بعد الكولونياليَّة» (POLITICS AND Post-colonial Theory).

سي» (B.B.C) البريطانيّ عن السّجال النَّقديّ الَّذِي بدأه الفيلسوف والأكاديميّ البريطانيّ «إرنست غيلنر» (Ernest Gellner) على صفحات ملحق «جريدة التايمز» البريطانيَّة عن كتاب «إدوارد سعيد»: «الثقافة والإمبرياليَّة»، وكذا عن سلسلة محاضراته الموسومة «صور المثقف» الَّتِي أذاعتها إذاعة «بي. بي. سي» (B.B.C) في إطار السِّلسلة المعروفة باسم «محاضرات رايث»، ونشرتها بالتزامن جريدة «الإندبندنت» (The Independent) الإنجليزيَّة في حلقات. وبعد ذلك، طبعت في كتاب تحت عنوان «تمثُّلات المُثقّف»[1].

لقد انتقد إرنست غيلنر (Ernest Gellner) كتاب «إدوارد سعيد»: «الثقافة والإمبرياليَّة»، نقدًا لاذعًا شبيهًا بالمداخلات الَّتِي سبق أن أسهم بها بعض المستشرقين اليمينيِّين الغربيِّين في تعقيباتهم على كتاب «الإستشراق». وفي هذا السِّياق، كانت ملاحظات هؤلاء جميعًا على كتاب «الثقافة والإمبرياليَّة» لـ«إدوارد سعيد» قد صدرت في الغالب عن مواقف أيديولوجيَّة وسياسيَّة دوغمائيَّة، وليس عن تحليل معرفيّ ملتزم بالنَّقد العلميّ لأطروحات الكتاب. وتميَّزت تلك المواقف الأيديولوجيَّة بنزعة الموالاة لإسرائيل، على نحوٍ موارب، كما ظهر ذلك في نقد «إرنست غيلنر» (Ernest Gellner) لـ«إدوارد سعيد».

يمكن القول، في المُجمل العام، بأنّ كتاب «الثقافة والإمبرياليَّة» يُجسّدُ مشروعًا، نقديًّا، أدبيًّا، مقارنًا، وفكريًّا، مُؤسِّسًا على تفكيك بِنْيَات الوعي الكولونيالي الأوروبيّ، وذلك عبر تحليل التمثُّلات الكولونياليَّة الغربيَّة التعسُّفيَّة للشرق العربيّ خاصّة، وللشرق عامّة، إنسانًا وجغرافيَّة، وللثقافة الإسلاميَّة، سواء في السّرديّات الروائيَّة الأدبيَّة، أو في النصوص ذات الطَّابع السِّياسيّ التاريخيّ الأيديولوجيّ.

بالتأكيد، فإنَّ مشروع «إدوارد سعيد»، في هذا الكتاب، يمثِّل استمرارًا نظريًّا وتطبيقيًّا لما أنجزه في كتابه «الاستشراق». ومِنْ ثَمَّ، في سلسلة الكتب الَّتِي أنجزها، منها: «تغطية الإسلام»، «القضيَّة الفلسطينيَّة»، «العالم، النّص والنّاقد» و«السّماء الأخيرة». ويمكن تحديد الفكرة المركزيَّة في مشروع «إدوارد سعيد»

1- نجد هذه التبصيرات النّقديَّة عند «بيل أشكروف» في كتابه الَّذِي ألّفه بالاشتراك مع هيلين تفيني، والموسوم «الإمبراطوريَّة تجيب» (The Empire Writes Back)؛ وفي كتاب «بال أهلووليا»: «السياسة والنّظَريَّة ما بعد الكولونياليَّة» (POLITICS AND Post-colonial Theory).

في تفكيك بِنْيات الوعي الغربيّ وتمثُّلاته للآخر المستعمر بالتركيز على أنساق الخطابات الكولونياليَّة وما بعد الكولونياليَّة، كما هي في نصوص المستشرقين والرحَّالة الغربيِّين، وفي الكتابات الكولونياليَّة الغربيَّة الروائيَّة.

من هنا، فإنَّنا نجد «إدوارد سعيد»، يُبرهن ـ في كثير من الأحيان ـ وبدقّة أنّ الخطاب الكولونياليّ لا يقدّم الصورة الواقعيَّة للمستعمَر (يفتح الميم)؛ وإنَّما يُقدّم، بشكلٍ دراماتيكيٍّ، الإسقاطات النفسيَّة الهوّاميَّة للغربيّ الكولونياليّ على هذا المستعمَر.

لكن، لا بُدَّ من تسجيل ملاحظة أساسيَّة، وهي أنَّ «إدوارد سعيد» لا يُوظّف التّحليل النّفسيّ لسبر الهوّامات الكولونياليَّة ما عدا بعض الإشارات، وخصوصًا دراسته المقتضبة عن نظريَّة التّحليل النفسيّ عند «سيغموند فرويد» (Sigmund Freud). كما يُبيّن «إدوارد سعيد» أنّ تمثيلات الغربيّ الكولونياليّ، أو الغربيّ المنحاز لأمته الاستعماريَّة قد غلب عليها طابع «اختراع صورة المستعمَر» حسب مقاس النزعة الكولونياليَّة، ووفاقًا للمواصفات الغرائبيَّة الَّتي يريد هذا الغربيّ أن تكون عليها هذه الصورة، وفي كلتا الحالتين، فإنَّ هذا التمثيل ليس إلَّا مجرَّد اختلاق وهوامات.

إنَّ «إدوارد سعيد» يكون بهذا التحليل قد اخترق البقع المُسْتترة للخطاب الكولونياليّ، وتمكّن من إبراز كيفيّة تنميط صورة المستعمَر ويُشوّهها، وكيف يُثبّتها على نحوٍ «جوهرانيّ» في المساحة الخرافيَّة؟!. وبذلك، يسلبها تاريخيّتها ويُقدّمها بوصفها غير قابلة للتقدُّم في التاريخ. إنَّ هذه التمثيلات، وفاقًا لـ«سعيد»، تنكر حينًا وتنفي أو تهمّش حينًا آخر؛ هذا الآخر الَّذي هو (المستعمَر)، و(التابع) (The subaltern) في مرحلة ما بعد الاستعمار لتحقيق رغبة استعلاء الذات الاستعماريَّة الَّتي توصف دومًا بأنها ذات القدرة الكلِّيَّة، وذات الحضور الكلِّيّ في التاريخ.

في الواقع، فإنّ إنجاز «إدوارد سعيد» في كتبه، وخصوصًا في «الاستشراق»، «الثقافة والإمبرياليَّة» و«تغطية الإسلام»، يأخذ مداه في تعرية إخفاقات الحداثة الغربيَّة، وبخاصّة إخفاقات تلك الوعود الَّتي بشّر بها عصر التنوير الأوروبيّ، ومن بعده الثورة الفرنسيَّة والثورة الأميركيَّة، وكذلك وعود وثيقة «ماغنا كارتا» (Magna Carta) البريطانيَّة ومبادئها، والمُتمثّلة جميعًا في «وعد السَّلام الدائم» كونيًّا، والحريَّة والإخاء والمساواة والعقلانيَّة، واحترام حقوق الإنسان حيثما كان، وهلَّمّ جرا.

كي يُعرّي «إدوارد سعيد» إخفاقات الحداثة الغربيَّة جرَّاء تحوُّلها إلى ظاهرة استعماريَّة في المعمورة، استثمر نظريَّة التاريخ والجغرافيا بوصفهما مُكوّنين للثقافة، وبوصفهما مُؤسّسين لهُويَّة الشعوب عند «غيامبتيستا فيكو» (Giambattista Vico)، ونظريَّة الخطاب ومفهوم المعرفة ـ القوّة عند «ميشال فوكو» (Michel Foucault)، فضلًا عن بُعْد المكان ـ الفضاء في بناء الذوات وتاريخها، ونظريَّة الهيمنة، وتشكُّل المُثقّفين لـ«أنطونيو غرامشي» (Antonio Gramsci)، إلى جانب العلاقة المتبادلة بين الجغرافية، وبين التمثيل والهُويَّة الاجتماعيَّة والطّبقيَّة، كما وظَّف النَّظريَّة الثقافيَّة المادّيَّة عند «رايموند وليامز» (Raymond Williams)، ونظريَّة المقاومة الثقافيَّة، ونظريَّة العنف عند «فرانز فانون» (Frantz Fanon).

بشكلٍ عامٍّ، فإنَّ معظم أدبيَّات النَّقد الغربيّ، تختصر المؤثّرات النَّظريَّة الَّتي ساعدت «إدوارد سعيد» على تنفيذ رؤيته النّقديَّة ضِدّ انحيازات الخطابات الفكريَّة، الثقافيَّة، السياسيَّة الغربيَّة وانحرافاتها، في أربعة محاور نظريَّة كبرى، وهي: الفينومينولوجيا، الفيلولوجيا، الماركسيَّة وما بعد البِنْيويَّة؛ وهي معالم فكريَّة نظريَّة، مشتقَّة ـ كما هو معروف ـ من الفكر الأوروبي القاري (نسبة إلى القارّة الأوروبيَّة باستثناء بريطانيا وتوابعها في العالم الأنجلوسكسوني). لا شكَّ في أنّ هذه المحاور الأربعة تحتاج إلى دراساتٍ خاصة مستفيضة، ومنفردة من أجل تقصِّي تعامل «إدوارد سعيد» معها، وبخاصة عندما يقترض منها، ثم يُوظِّفها حينًا، ويحاورها نقديًّا، حينًا آخر.

بناءً على ما تقدَّم، سأكتفي فقط برصد بعض مناطق التأثير (Zones of influence)؛ للكشف عن آليَّات تشغيل النَّظريَّة الأوروبيَّة في كتابات «إدوارد سعيد». في هذا السِّياق، ينبغي القول: إنّ استخدام «إدوارد سعيد» لهذه النَّظريّات المذكورة بإيجاز، إضافة إلى نظريَّات أقطاب مدرسة فرانكفورت، وبخاصّة نظريَّات «تيودور أدورنو» (Theodor Adorno)، ومِنْ ثَمَّ نظريّات «جورج لوكاش» (György Lukács) بتأكيد نظريَّة «التشيُّؤ» الَّتي طوّرها الفيلسوف «لوكاش» (Lukács) في كتابه الشهير «التاريخ والوعي الطبقي»، وغيرها من النَّظريَّات. علمًا؛ أنَّ «سعيد» لا يقحم غالبًا النظريَّة في كتاباته إقحامًا؛ وإنَّما يمنحها، في الغالب، وظيفةً جديدةً في السِّياق النَّقديّ الخاصّ به، وهو السِّياق الكولونياليّ.

سأعمل الآن على تشخيص سريع لبعض عناصر تأثير «فيكو» (Vico)، «فوكو»

(Foucault) و«غرامشي» (Gramsci) على تشكيل البِنْيَة النَّظريَّة لفكر «إدوارد سعيد»، كما تبرز في مؤلّفاته، وفي تصريحاته عبر الحوارات الَّتِي أُجريت معه، وأترك، جانبًا، تأثيرات «فانون» (Fanon)، «لوكاش» (Lukács) و«أدورنو» (Adorno)، وغيرهم، إلى مقام آخر، علمًا أنّها تأثيرات أساسيَّة تفضي بنا إلى القول: إنَّ «إدوارد سعيد» ما كان بإمكانه أن يفكّر كما فكّر من دون الجهاز النَّظريّ المُكثّف والمتشابك الَّذِي تفاعل معها ودرسه عن قُرْب، ثمّ «جنَّده» لنقد جزءٍ أساس من انتكاسات الحداثة الغربيَّة وانحرافاتها، وبخاصّة في شقِّها الكولونياليّ:

**1. تأثُّر سعيد بـ «غيامبتيستا فيكو» (Vico):**

يعترف «إدوارد سعيد» بتأثُّره بالمفكّر الإيطاليّ «غيامبتيستا فيكو» (Giambattista Vico)، ونجده صريحًا بشأنه هذا حين يقول، بكلّ وضوح، عن علاقة المثاقفة النَّظريَّة الَّتِي أقامها معه، وذلك في إجابته عن السؤال الآتي الَّذِي طرحه عليه محاوره «إمري سالوزينسكي» (Imre Salusinszky): ثمّة شيء ظهر في البدايات، ثمّ أصبح أكثر قوّة، وهو في الحقيقة شيء مدهش في عملك، (أقصد حضور «فيكو»)، والسؤال هو: لماذا يستحوذ عليك «فيكو» بالذات؟ كانت إجابة «سعيد» هكذا: «إنَّ الأثر الَّذِي تركه في نفسي (مبادئ العلم الجديد حول الطبيعة المشتركة للعقل) عندما قرأته لأوّل مرَّة، وحين كنت طالبًا في المرحلة الجامعيَّة الأولى، قد يكون ناتجًا عن المشهد الَّذِي يرسمه (فيكو): في بداية الكتاب...»[1].

وعليه؛ يضيف «سعيد» مبرزًا أنَّ الطّريقة الَّتِي يسلكها «فيكو»، والَّتِي يُشكِّل بها الجسد من نفسه عقلًا وجسدًا، ثمَّ يكون مجتمعًا، هذا شيء خارق وشديد القوَّة، إنّه يستخدم النصوص الَّتِي يدرسها بوصفها نصوصًا زخرفيَّة أو فلسفيَّة، ويُوظّف أسلوبه الأدبيّ؛ ليشكّل رؤيته الخارقة لعمليَّة التطوُّر والتعلم. لقد بهرني ذلك بوصفه شديد القوّة والشعريَّة. في هذا الحوار بالذات، يؤكد سعيد أنّه قد وجد فيكو «على الدوام غنيًّا ومُمتعًا، ويفيض بالمعرفة»[2].

ينبغي التوضيح هنا أنَّ «سعيد» قد تفاعل مع النزعة الإنسانيَّة الَّتِي تميّز

1- حوار إمري سالوزنينسكي مع إدوارد سعيد، كتاب النقد والمجتمع، ترجمة: فخري صالح، الطبعة الأولى، دمشق، دار كنعان، 2004م.

2- المصدر نفسه، ص 93 - 116.

بهـا «فيكـو»، ومـع نقـده للديكارتيَّـة، وأثـر الجغرافيـة فـي تأسـيس الشـعوب؛ وهـي العناصـر المركزيَّـة في فكـره التنويـريّ الَّتِي حلّلتهـا الدّارسـة الدكتـورة «عطيـات محمّـد أبـو السـعود» فـي كتابهـا عـن «فلسـفة التاريـخ». وبخصـوص البُعْـد الجغرافـيّ، فـإنّ «سـعيد» وظَّفـه؛ لتحليـل صـراع المسـتعمِر والمسـتعمَر على الأرض، ومـا رافـق ذلك من دراما الاقتـلاع، الهجـرات، الشّـتات واختـراع المسـتعمِر لخرافـة أرض الميعـاد. وأكثـر مـن ذلـك، فـإنّ «سـعيد» قـد أدرك أنّ «وهـم» الإمبراطوريَّـة قائـم أصـلًا على امتـلاك الفضـاء الجغرافيّ فـي المسـتعمرات بعـد انتزاعـه مـن الأهالي وتحويلـه إلى حـقٍّ طبيعيّ. وبذلـك، يعـاد رسـم الحـدود وفاقًـا لنزعـة الاسـتحواذ.

**2. تأثُّر سعيد بـ «ميشال فوكو» (Foucault):**

تتميّـز علاقـة «إدوارد سـعيد» بكتابـات «ميشـال فوكـو» (Michel Foucault) بالتأرجـح؛ أي أنّ «سـعيد» قـد تفاعـل نظريًّـا، وعلى صعيـد التّطبيق مع بعـد المقاومة في بعـض مؤلّفـات «فوكـو» المبكـرة، مثـل: «ميـلاد العيـادة»، «تاريـخ الجنـون في العصـر الكلاسـيكيّ»، «الرقابـة والعقـاب»، «تاريـخ الجنسـانيَّة»، و«حفريَّـات المعرفـة»؛ إذ يُركّـز على العلاقـة المُتبادلـة بيـن المعرفـة والسُّـلطة. ومـن جهـة أخـرى، يأخـذ «سـعيد» على «فوكـو» نظرتـه إلى التاريـخ على أنّـه «نصّـيّ»، وأنّـه «مصبـوغ بصبغـة النَّصّيَّـة»، وإدارة الظهـر لـدور الصِّـراع الطّبقـيّ في صنـع التاريـخ والذّاتيَّـة.

لا شـكّ فـي أنّ تحليـل «إدوارد سـعيد» للخطـاب الكولونياليّ ونقـده، قـد اسـتلهم ووظَّـف بكثيـر مـن الألمعيَّـة تحليـلات «ميشـال فوكـو» للخطـاب الغربـيّ المُتمثّـل فـي: آليّـات القمـع، العـزل، الضبـط، المراقبـة والعقـاب المسـتخدمة ضـدّ الحمقـى، والمرضـى العصابيّيـن، المجذوميـن والمُصابيـن بالأمـراض العصبيَّـة في داخل السّـجون، والمعتقـلات الفرنسـيَّة الَّتِي يطلـق عليـه اسـم «المجتمـع التّأديبـيّ». بمعنـى آخـر، فـإنَّ «ميشـال فوكـو» قـام بالكشـف عـن أركيولوجيـا المعرفة ـ القـوّة الَّتِي أنتجتهـا الحداثـة الفرنسـيَّة ـ الأوروبيَّة، ومِـنْ ثَـمَّ، نقضهـا ونقدهـا، أمّـا «إدوارد سـعيد» فقـد فـكّك خطابـات علاقـات القـوّة للمرحلـة الكولونياليَّـة الغربيَّـة، ولمرحلـة مـا بعـد الاسـتعمار التّقليـديّ.

إنَّ فضيلـة «إدوارد سـعيد» تتمثَّـل في كونـه قـد نقـل النّقـاش مـن مشـكلات الفضـاء الفرنسـيّ ـ الأوروبيّ وقضايـاه عنـد «ميشـال فوكـو» إلـى مـدار علاقـات القـوّة داخـل الفضـاء الكولونياليّ فـي المسـتعمرات، وفي المراكز الاسـتعماريَّة. بالنسـبة إلى «فوكو»،

فإنّ الخطاب ليس شيئًا مجردًا؛ أي ليس مجرّد تصوُّرات ومفاهيم تجريديَّة معرفيَّة؛ وإنّما هو خزّان لعلاقات القوّة. أمّا بالنسبة إلى «إدوارد سعيد»، فإنّ الخطاب الكولونياليّ هو أيضًا خزّان لعلاقات القوة والسَّيطرة في ظلّ الاستعمار. إنَّ تأثُّر «إدوارد سعيد» بفكر «ميشال فوكو» واضح، وهو قد صرَّح بذلك مرّات عدَّة، ولكن «سعيد» قد نجح في إعطاء نكهة جديدة لمفاهيم «فوكو». فهذا الأخير، دحض الفهم التقليديّ القائل بأنّ المعرفة محايدة، وأنَّها فكر محض، ومِنْ ثَمَّ، فقد كشف عن الجدل القائم بين المعرفة والقوَّة. فبالنسبة إلى «فوكو»، ومِنْ ثَمَّ، إلى «سعيد» إنَّ المعرفة تُوظَّف بوصفها قوّةً للتحكُّم في المجتمع. فالفرق الجوهريّ بين «فوكو»، وبين «سعيد» هو أنّ الأوّل رصد آليّات استخدام المعرفة في السِّياق التاريخيّ داخل المجتمع الفرنسيّ/ الأوروبيّ. أمّا «سعيد» فقد رصد آليّات استخدام المعرفة من قبل الكولونياليَّة بوصفها قوّةً في المجتمعات المستعمرة. أمّا المشترك بينهما فهو مفهوم المعرفة بوصفها قوّة سلطة من النّاحية النَّظريَّة، وفي نطاق الممارسة.

كما أوضح «سعيد»، أيضًا، أنّ «فوكو» بيّن كيف استخدم معمار السجون، دور الحجز، مؤسّسات الطّبّ العقليّ والقيم الجنسيَّة المحافظة في المجتمع الفرنسيّ-الأوروبيّ بوصفها أدوات للقمع، وكيف حوّلت الأنماط المعرفيَّة إلى ممارسة خطابيَّة في الميدان؛ لفرض السَّيْطرة، ولبناء الذاتيّات التابعة والخاضعة.

أمَّا «سعيد» فقد استخدم هذا الجهاز المفهوميّ نفسه؛ ليُبيِّن كيف حوّلت المعرفة في الفضاء الاستعماريّ إلى ممارسة للقوّة. ونضرب هنا مثلًا بالتقارير، الإثنوغرافيا والأبحاث الفيلولوجيَّة الَّتي أنجزها المستشرقون عن الشرق أوّلًا ومِنْ ثَمَّ، جرى استعمالها للسَّيطرة عليه، والتحكُّم فيه، في إطار اللُّعبة الاستعماريَّة الكلاسيكيَّة والحديثة أيضًا.

**3. تأثُّر سعيد بـ«أنطونيو غرامشي» (Gramsci):**

يمكننا أن نضرب مثلًا آخر عن الاستخدامات الكولونياليَّة للمعرفة بوصفها قوَّةً، وهو إعداد الدّراسات حول مُكوّنات التشكيلات العشائريَّة والقبليَّة؛ وذلك لإيجاد الثغرات للنّفوذ عبرها، وللتحكُّم في المجتمع الخاضع للاستعمار وللتبعيَّة. وهنا، تُسوّغ فضيلة أخرى لـ«إدوارد سعيد» وتتمثّل في استخدام مفهومين استقاهما من المفكر الإيطاليّ «أنطونيو غرامشي» (Antonio Gramsci) وهما؛ مفهوم الهيمنة

الَّتِي تنجز بالترغيب والقوة الناعمة وبوسائل القيادة غير الزجريَّة؛ أي الغلبة بتعبير ابن خلدون، ومفهوم الجغرافيا بوصفه بُعْدًا ثقافيًّا.

بالنسبة إلى «سعيد»، فإنّ خطاب الحداثة الغربيَّة منقسم على ذاته، إنّه خطاب ذو طبيعة ثُنائيَّة مُتضادَّة؛ بمعنى أنّه متناقض ومتوتّر، ويبرز تلك الثُّنائيَّة المُتضادّة في داخل خطاب الحداثة الأوروبيَّة ذاتها: إنّه من غير المُمكن أن تتصالح أفكار التنوير والديمقراطيَّة والحرِّيَّات مع نظريَّات الاستعمار وتطبيقاته.

أمَّا بخصوص علاقة «إدوارد سعيد» بمفهوم الفضاء الجغرافيّ لـ«أنطونيو غرامشي» بوصفه بُعْدًا ثقافيًّا فإنّها علاقة استيعاب وتمثُّل، وتطبيق أيضًا. في دراسته المشهورة: «المسألة الجنوبيَّة» يُحلّل (غرامشي) تداخل العلاقة بين البشر والجغرافيا والتاريخ. فالأساس النَّظريّ ـ هنا ـ يتركَّز على هذه الفكرة، وهي أنَّ الفضاء الجغرافيّ ليس مجرّد ديكور خارجيّ؛ وإنّما هو مُندغم، مُتحاور ومُتمفصل (Articulated) مع البناءَين: النفسيّ والثّقافي للبشر.

يرى «غرامشي» أنَّ البرجوازيَّة الإيطاليَّة تحسب الجنوب الإيطاليّ نقطةً مرتبطةً بدونيَّة سكّانه وبثقافتهم، مقارنة بالتفوُّق المزعوم لسكّان شمال إيطاليا وثقافتهم. ووفاقًا لتحليلات «غرامشي»، فإنّ البرجوازيَّة شمال إيطاليا تربط بين فضاء الجنوب الإيطاليّ المُتخلِّف ماديًّا، وبين الدونيَّة العقليَّة والثقافيَّة لسكّانه. فتزعم البرجوازيَّة الإيطاليَّة أنَّ سكان جنوب إيطاليا مختلفون بيولوجيًّا ونصف متوحّشين، أو متوحّشون بالكامل، وتُحاجِج تلك البرجوازيَّة بأن تخلف الجنوب نتاج لطبع سُكّانه.

يعترف «إدوارد سعيد» ـ منذ البداية ـ بتأثير «غرامشي» على تشكيل فهمه لدور الجغرافيا في الصراع الطّبقيّ. يقول «سعيد»: «إنّ الشيء المركزيّ بشأن فكر (غرامشي)، الَّذِي لم يجري التركيز عليه بالكفاية هو أنَّه ذو أساس جغرافيّ، فهو (أي غرامشي) يُفكّر على أساس الحدود، وعلى أساس المناطق المحلّيَّة، وهذا شيء مُهمّ لي، إنّني، ربّما، قد أخذته منه». فـ«سعيد» يُوظّف الفكر الجغرافيّ الـ«غرامشيّ» لدراسة تلك العلاقة الزجريَّة الَّتِي يقيمها الخطاب الكولونياليّ بين فضاء الشرق، وبين العقل الشرقيّ. فأدغال أفريقيا قد ربطت بتوحُّش الأفارقة، وسحر فضاء الشرق ربط بلا عقلانيَّة البِنْيَة الثقافيَّة، وبالبِنْيَة الدينيَّة لأبناء المشرق. وبتعبير آخر، فإنَّ الخطاب الكولونياليّ يخترع تطابقًا بين غرائبيَّة فضاء الشرق، وبين اللَّاعقلانيَّة الَّتِي تلصق بطبيعة الإنسان الشرقيّ على نحو «جوهرانيّ» مغلق،

ولعلّ هذا ما دفع «إدوارد سعيد» ليقول: «إنّ الشرق اختراع غربيّ على غرار قول (فرانز فانون) بأنّ المستعمِر (بكسر الميم) يخترع المستعمَر (بفتح الميم)».

ينبغي التوضيح أنّ مفهوم الهيمنة عند «غرامشي» لا يعني ـ كما يُفسّر غالبًا ـ السَّيْطرة بالقوّة المادّيَّة، أو العسكريَّة؛ وإنّما يعني السَّيطرة النّفسيَّة والفكريَّة والأيديولوجيَّة على أفراد، أو على مجموعات بشريَّة. في هذا السِّياق، ركَّز «غرامشي» ـ وهو يُبلور مفهوم الهيمنة ـ على الدولة، مبرزًا أنّ هذه الأخيرة تتضمّن مجتمعين؛ وهما: المجتمع السّياسيّ والمجتمع المدنيّ. فالهيمنة تحصل غالبًا باستخدام المؤسّسات السِّياسيَّة، الإعلاميَّة، التربويَّة، الدينيَّة والثقافيَّة؛ لتحقيق عمليَّات نشر القيم والأفكار والمعتقدات، وجعلها تُؤدِّي دور القيادة. وهكذا، فإنَّ الهيمنة تعني القيادة بالرّضا، وعن طريق الاستقطاب الرمزيّ؛ وكي ينجز نظام سياسيّ، أو تيّار أيديولوجيّ، أو دولة مهيمنة ما فإنَّ الطّرف المهيمَن عليه يتحوّل إلى تابع ثقافيًّا وفكريًّا أو أيديولوجيًّا. وبذلك، يفقد الفاعليَّة؛ أي المبادرة والقيادة الفكريَّة، أو الثقافيَّة، أو الأيديولوجيَّة، أو كلّ هذه معًا. ولكن «غرامشي» يعتقد أنّ الهيمنة المطلقة لا تنجز دائمًا؛ لأنّ كلّ هيمنة تقابلها مقاومة.

لا شكَّ في أنّ نقد «سعيد» للخطاب الكولونياليّ يتزامن مع إبراز أشكال المقاومة للشعوب المستعمرَة. إلى ذلك، فإنّ هذا التوتُّر بين الهيمنة الكولونياليَّة، وبين الهيمنة ـ المقاومة المُضادَّة، هو ما تمكّن «سعيد» من إبرازه داخل العلاقة الكولونياليَّة التاريخيَّة. لذلك؛ سنرى في هذا السّياق، أنّ المستعمَر يلجأ أحيانًا إلى تفعيل الهيمنة المُضادَّة ثقافيًّا وفكريًّا وأيديولوجيًّا باللُّجوء إلى آليَّاتٍ ونزوات التمسُّك بالتقاليد الوطنيَّة التقليديَّة المتخلّفة، وشكل الدولة التاريخيَّة القديمة ومضمونها، ويشحذ لديه قوَّة الحنين الأعمى إليها، وكأنَّها الأنموذج النّهائيّ والمُطلق، فضلًا عن استدعاء شتّى قِيَم التُّراث الوطنيّ، مثل: الخرافات والمواقف المعادية للتقدُّم، وهذه مشاكل خطيرة وقعت، ولا تزال تقع فيها الدول في العالم الثّالث. في كتابه «الاستشراق» يكتفي «سعيد» بإبراز التمثُّلات التعسُّفيَّة للخطاب الكولونياليّ، وكذلك تطبيقات هذا الخطاب، أمَّا في كتابه «الثقافة والإمبرياليَّة» فقد واصل فيه تفكيكه للخطاب الكولونياليّ الثقافيّ والأدبيّ.

## المصادر والمراجع

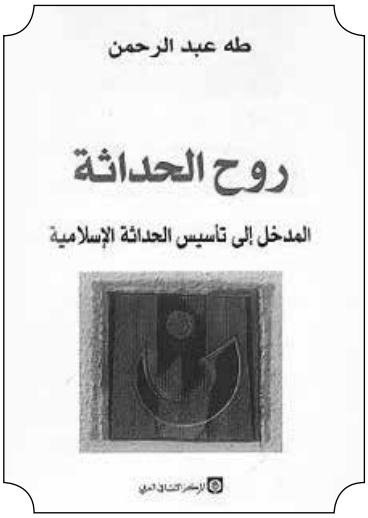

### المصادر والمراجع باللغة العربيّة

1. كتـاب العالـم، النـص والناقـد، ترجمـة: عبـد الكريـم محفـوض، منشـورات اتّحـاد الكُتّـاب العـرب، دمشـق، 2000م.
2. النقـد والمجتمـع، ترجمـة: فخـري صالـح، الطبعـة الأولى، دار كنعـان، دمشـق، 2004م.

### المصادر والمراجع باللغة الأجنبيّة

3. McCarthy, Conor, The Cambridge Introduction to Edward Said, Cambridge University Press, UK, 2010.
4. Millis, Sara, Routledge, London and New York, 2004.

# مراجعة كتب




# روح الحداثة
# المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة

**الكاتِبُ:** طه عبد الرّحمن.
**النَّاشِر:** المركز الثّقافيّ العربيّ.
**الصَّفحات:** 289 صفحة.
**سنة النَّشر:** 2006م.

مراجعة: ميرفت إبراهيم *

## عن الكتاب

يُعدُّ الكتاب الذي بين أيدينا من النّتاجات المهمّة؛ لما يمثّله من نقد للتّطبيق الغربيّ لروح الحداثة الغربيّة، وكشف مواطن قصوره وتقصيره وتهافته، ولما يقدّمه من تفصيل للأزمات التي يعايشها هذا التّطبيق، ولما يطرحه في المقابل من بديلٍ أنجح: وهو التّطبيق الإسلاميّ لهذه الرّوح. وذلك في عرض منهجيّ متقنٍ، يبدأ بالشّقّ التّنظيريّ، ثمّ ينتقل إلى تطبيقات عمليّة ضمن مجالات محدّدة.

إنّ من أهميّة هذا الكتاب في مكان أنّه يمكن، ومن حيثيّة معيّنة، أن يُشكّل

* طالبة دكتوراه في العلوم الدينيّة، تخصّص علاقات إسلاميّة مسيحيّة في جامعة القدّيس يوسف.

مرجعًا من مراجع العمل التّأصيليّ الإسلاميّ؛ إذ من الممكن الرّكون إليه، والاستفادة من بعض الطّروحات المنهجيّة فيه، والتي ـ وبلحاظ ـ يمكن تصنيفها تأسيسًا منهجيًّا تأصيليًّا يصلح تعميمه.

## كتاب روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة

يردّ الكاتب في المقدّمة الاتّهامات التي وُجّهت إليه إثر كتابه «سؤال الأخلاق»، والتي جعلته من زمرة المقلّدين المتقدّمين الذين يقومون بإسقاط المفاهيم الإسلاميّة التّقليديّة على المفاهيم الغربيّة الحديثة؛ موضّحًا أنّه ـ في إطار ممارسته المفهوميّة ـ بعيدٌ كلّ البعد عن تقليد المتقدّمين أو المتأخّرين، فهو لا يغطّي المفاهيم المنقولة بالمفاهيم المأصولة، وإنّما يعيد صياغتها بما يجعلها تحمل جديدًا بالإضافة إلى أصلها.

كما يردّ على من اتّهمه بحصر نقده في كتابه «سؤال الأخلاق» في جانب الهدم، بأنّه في كتابه المذكور إنّما يؤسّس لحداثة ذات توجّه معنويّ، بديلة من الحداثة ذات التّوجّه المادّيّ التي يعرفها المجتمع الغربيّ. مشيرًا إلى أنّ منطلق كتابة «سؤال الأخلاق» كان التّمهيد لكتابه هذا «روح الحداثة».

## أقسام الكتاب

جاء الكتاب في مقدّمة، مدخل تنظيريّ عام، ثلاثة أبواب وخاتمة.

### المدخل التنظيريّ العامّ: روح الحداثة وحقّ الإبداع

أسّس الكاتب في المدخل التّنظيريّ نظريًّا ومنهجيًّا لنظريّته في الحداثة؛ فانطلق من التّفريق بين «روح الحداثة» و«واقع الحداثة». ووفاقًا لرؤيته، تقوم روح الحداثة على ثلاثة مبادئ: مبدأ الرّشد ومبدأ النّقد ومبدأ الشّمول. أمّا مبدأ الرّشد، فيقتضي وجود الاستقلال عن الأوصياء والأولياء؛ وذلك بأن يستغني الإنسان الرّاشد عن كلّ وصاية في ما يحقّ له أن يفكّر فيه. ويقتضي هذا المبدأ وجود الإبداع في الأقوال والأفعال، بحيث تُؤسّس على قيم جديدة يبتدعها الإنسان من عنده، أو على قيم سابقة يعيد إبداعها. ولأنّ مقتضى المبدأ الثّاني، مبدأ النّقد، أنّ الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد، فيقوم على ركنين أساسيّين: التّعقيل؛ أي إخضاع كافّة الظّواهر لمبادئ العقلانيّة، والتّفصيل أو التّفريق

بين العناصر؛ فتصبح متباينة في سبيل ضبط آليّات كلّ عنصر منها. فيما المبدأ الثّالث والأخير، مبدأ الشّمول، يقتضي أن يكون الأصل في الحداثة هو الخروج من الخصوص (أي خصوصيّة المجال، حيث وضع الشّيء في دائرة ومجالٍ محدّديْن، وخصوصيّة المجتمع، وفاقًا لما يمتاز به أفراد مجتمع معيّن من صفات ثقافيّة وحضاريّة معيّنة) إلى حالة الشّمول الذي يتجاوز كلا النّوعين من الخصوصيّة، ويقوم على ركنين أساسيّين: ركن التّوسّع الذي بموجبه تنفذ الحداثة في كلّ مجالات الحياة ومستويات السّلوك، وركن التّعميم القائم على عدم تخصّص الحداثة بالمجتمع الذي نشأت فيه؛ بل تعدّيها على غيره من المجتمعات.

وبهذا، يخلص الكاتب إلى أنّ روح الحداثة راشدة وناقدة وشاملة. ومن ذلك تترتّب نتائج مهمّة وتأسيسيّة يطرحها في خمس نقاط مفتاحيّة للبحث، تشرح كيفيّة تطبيق روح الحداثة في المجتمع المسلم، وتتلخّص بأنّ خصائص روح الشّيء تستطيع أن تتجلّى في أكثر من مظهر واحد. وتاليًا، ما واقع الحداثة الغربيّ إلّا وجه من وجوه هذا التّجلّي، وتطبيق من تطبيقات روح الحداثة المتعدّدة. وثمّة وجوه أخرى إلى جانب هذا الوجه، فروح الحداثة ملكٌ لكلّ أمّة متحضّرة نهضت بالفعل العمرانيّ (الجانب المادّيّ) والفعل التّاريخيّ (الجانب المعنويّ). وبهذا، لا تكون روح الحداثة صنيعة المجتمع الغربيّ الخاصّ، وإنّما صنيعة المجتمع الإنسانيّ في مختلف أطواره. وانطلاقًا من هذه الفكرة، يؤسّس الكاتب لإمكانيّة تطبيق روح الحداثة في المجتمع المسلم، فينتقل للبحث في آليّات هذا التّطبيق.

يحصر الكاتب روح الحداثة في الممارسة الداخليّة المبدعة. وبما أنّ التّطبيق الإسلاميّ للحداثة هو تقليد لتطبيق هذه الرّوح بما أبدعه غيره، فيكون البحث في «الآليّات» حول كيفيّة الانتقال من الحداثة المقلّدة إلى الحداثة المبدعة. ونحى الكاتب في ذلك منحى الهدم والبناء؛ فنَقَد المسلّمات الثّلاثة لمبادئ التّطبيق الغربيّ لروح الحداثة، وقدّم البديل الإسلاميّ عنها.

وعليه؛ في عرضه لمبدأ الرّشد بركنيه: الاستقلال والإبداع، أوضح الكاتب أنّ الانتقال من الاستقلال المقلّد إلى الاستقلال المبدع إنّما يكون بالتّخلّص من الوصاية القائمة في المجتمع المسلم؛ وصاية الاستعمار والهيمنة، والتي تتجسّد في أفراد مسلمين. والانتقال من الإبداع المقلّد إلى الإبداع المبدع لا يكون بمقدار قدرة الحداثة على الانفصال، وإنّما بمقدار قدرتها على الارتقاء بالإنسان. وصحيح

أنّ الإبداع يكون محمودًا بمقدار تلبيته للحاجات، ولكن ليس مطلق الحاجات؛ بل تلك التي تشبع المعنويّات والرّوحانيّات لا الماديّات والشّهوات.

أمّا في ما يختصّ بمبدأ النّقد بركنيه: التّعقيل والتّفصيل، فقد بيّن الكاتب أنّ الحداثة التي يورّثها التّطبيق الإسلاميّ لهذين الرّكنين هي حداثة داخليّة مبدعة، إذ لا يكتفي في التّعقيل بالعقل الأداتيّ مثلما فعل الغرب؛ بل يوسّعه بالنّقد المتنوّع، من خلال تحصيل الأداة المثبتة والمبطلة. وتاليًا، هو ليس نقدًا ذا وجه واحد كما في التّطبيق الحداثيّ الغربيّ. كما أنّ التّفصيل، وفاق التّطبيق الإسلاميّ، ليس فصلًا مطلقًا كما هو الحال في التّطبيق الغربيّ؛ بل هو فصلٌ يتيح للمفصولات أن تجتمع وفاق وظائفها ضمن سياقات معيّنة. فالتّفصيل الحداثيّ في التّطبيق الإسلاميّ تفصيلٌ موّجهٌ آخذٌ بالوظائف والسّياقات، وليس تفصيلًا جوهريًّا مطلقًا، كما هو التّطبيق الغربيّ لهذا الركن.

وبالنّسبة إلى المبدأ الثّالث والأخير، مبدأ الشّمول، بركنيه؛ التّوسّع والتّعميم، فقد بيّن الكاتب أنّ التّطبيق الغربيّ لروح الحداثة ليس واقعًا حتميًّا، ولا يورث القوّة الشّاملة؛ وذلك لانقطاع الإنسان عن روحانيّته. والحال أنّ ماهيّة الحداثة ـ وكما هو في التّطبيق الإسلاميّ ـ ماهيّة أخلاقيّة، وليست علمانيّة كما في التّطبيق الغربيّ. لذلك؛ فإنّ التّوسّع متحقّق في التّطبيق الإسلاميّ دون التّطبيق الغربيّ. ولأنّ روح الحداثة لا تتطلّب التّفكير الفردانيّ؛ بل التّفكير المتعدّي المناسب للمجتمع العالميّ، فلا يرقى التّطبيق الغربيّ ليكون تجلّيًا لهذه الرّوح بما يمتلك من حداثة علمانيّة لا تحفظ حرمة الأديان، ولما تمثّله قيمه من قيم حداثيّة غربيّة كونيّة سياقيّة، لا كونيّة إطلاقيّة.

بعد إنهاء المدخل التّنظيريّ، انبرى الكاتب في الأبواب الثلاثة اللّاحقة لفحص عمليّات التّطبيق الإسلاميّ لروح الحداثة، في حالات مختارة، تمثّل أفضل النّماذج التي يمكن التّطبيق عليها، وفاقًا لمبادئ روح الحداثة الثّلاثة: الرّشد والنّقد والشّمول.

**الباب الأوّل: التّطبيق الإسلاميّ لمبدأ النّقد الحداثيّ**

اختصّ هذا الباب بتطبيق مبدأ النّقد على حالتين أو نموذجين: «نظام العولمة» و«نظام الأسرة الغربيّة»، وفاقًا لركنيّ التّعقيل والتّفصيل. وقد أفرد الكاتب لكلّ منهما فصلًا مستقلًّا؛ بيّن في الفصل الأوّل تحت عنوان «نظام العولمة والتّعقيل

الموسّع»، كيفيّة إخلال نظام العولمة بمبادئ أخلاقيّة أساسيّة. فانطلاقًا من التّعريف الذي صاغه الكاتب للعولمة؛ كونها تحوّلُ العالم إلى مجالٍ واحد من العلاقات بين المجتمعات والأفراد عن طريق سيطرات ثلاثة: «سيطرة الاقتصاد في حقل التّنمية» و«سيطرة التّقنيّة في حقل العلم» و«سيطرة الشّبكة في حقل الاتّصال»، أوضح كيفيّة إخلال سيطرة الاقتصاد في حقل التّنمية بمبدأ التّزكية؛ كون العلاقات الكونيّة التي ينشئها الاقتصاد قائمة على المصلحة الماديّة الخالصة التي تستبيح كلّ شيء في سبيل تحقيق غاياتها. وبهذا، فهي تعمل، سواءً بشكل مباشر أو غير مباشر، على بسط القيم الماديّة في النّفوس؛ فتكون التّنمية القائمة عليها بعيدة كلّ البعد عن الاعتبارات المعنويّة، أو ما يطلق عليه اسم التّزكية.

كما بيّن الكاتب كيفيّة إخلال سيطرة التّقنيّة في مجال العلم بمبدأ العمل. فبعد أن كانت التّقنيّة وسيلة بيد العلم المجرّد أصبح العلم وسيلة بيدها، وصارت التّقنيّة تشتغل بما كان مجال تخصّص العلم النّظريّ. ولذلك؛ تحوّلت العلاقات الكونيّة إلى علاقات بين إجراءات لا بين أعمال قصديّة1.

ثمّ ينتقل الكاتب ليوضّح كيفيّة إخلال سيطرة الشّبكة في حقل الاتّصال بمبدأ التّواصل؛ كونه يوجب الجمع بين مقتضى تناقل المعلومات ومقتضى تجاوب الذّوات. فتبادل المعلومات حاصل، أمّا تجاوب الذّوات في شبكة اتّصال تحاول ربط أواصر العالم ببعضها البعض فغير متحقّق.

بناءً عليه؛ يخلص الكاتب في الفصل الأوّل إلى أنّ الأزمة الأخلاقيّة التي يعانيها نظام العولمة إنّما هي أزمة مثلّثة؛ فسيطرته الاقتصاديّة تحصره في نطاق المنفعة الماديّة دون المصلحة المعنويّة، وسيطرته التّقنيّة تحصره في نطاق الفعل الإجرائيّ ولا تخرج به إلى رحاب فضاء العمل المقصديّ، وسيطرته الاتّصاليّة تحصره في نطاق المعلومات البعيدة ولا تخرج به إلى رحاب فضائل المعروفات القريبة. ولا يمكن لنظام العولمة أن يدرأ عنه تلك الآفات من نظامه الخاصّ؛ بل يحتاج إلى استمداد الأخلاق من الخارج، وأن يكون لهذه الأخلاق مصدرًا أقوى من النّظام، وأن تكون كونيّة لا محليّة. وهذا ما هو متحقّق بالإسلام.

---

1- الإجراء هو فعل آليّ؛ أي فعل يُتحكّم في مدخله ومخرجه معًا. أمّا العمل فيأخذ بمقصد الشّيء قبل أن يباشر التّحكّم فيه، في ما المقصد هو معنى قيميّ أو حكمة أو مصلحة تتعدّى ظاهر الشّيء.

ينتقل الكاتب في الفصل الثّاني من هذا الباب، والمعنون بـ «نظام الأسرة الغربيّة والتّفصيل الموجّه»، إلى توضيح كيفيّة خروج الأسرة الغربيّة عن القواعد الأخلاقيّة التي استنبطها التّطبيق الغربيّ من روح الحداثة. فالمهمّة الأخلاقيّة للأسرة تقتضي أن تكون الأسرة منشأ العلاقة الأخلاقيّة بين النّاس، إذ لا علاقة إنسانيّة بغير أخلاق، ولا أخلاق بغير أسرة. وما امتاز به طور الحداثة الغربيّة أنّه قطع صلته بالأخلاق؛ لأنّ الدّين مرجعيّتها، فأصبحت الأسرة ما بعد الحداثيّة هي الأسرة الحداثيّة وضدّها. وكان المنشود أن تحمل الأسرة روحًا ومُثُلًا أخلاقيّة عليا، إلّا أنّ عدم الامتثال لتطبيق نموذج العلاقة بين المتعالي وخلقه في الأسرة جعل تلك الأسرة كالجسد الخالي من الرّوح. وما يفتقده التّطبيق الغربيّ، في هذا المجال، نجده حاضرًا في التّطبيق الإسلاميّ لروح الحداثة؛ كونه يقوم على التّفصيل الموجّه لا على التّفصيل المطلق.

**الباب الثّاني: التّطبيق الإسلاميّ لمبدأ الرّشد الحداثي**

يطبّق الكاتب في هذا الباب مبدأ الرّشد وفاق ركنيه: الاستقلال والإبداع، وذلك بنقده مظاهر الاستقلال المنقول، وفحصه أسباب الاستقلال المسؤول، جاعلًا التّرجمة المجالَ التّطبيقيّ لهذا الرّكن (الاستقلال)، وبنقده لمظاهر الإبداع المفصول، وفحص أسباب الإبداع الموصول، جاعلًا قراءة القرآن المجال التّطبيقي لهذا الرّكن (الإبداع). وعليه؛ يوضّح الكاتب كيفيّة استبدال الاستقلال المنقول والإبداع المفصول اللّذين قام عليهما التّطبيق الغربيّ بالاستقلال المسؤول والإبداع الموصول اللّذين يقوم عليهما التّطبيق الإسلاميّ.

تضمّن هذا الباب فصلين، عكف الكاتب في الأوّل منهما، والمعنون بـ: التّرجمة الحداثيّة والاستقلال المسؤول، على توضيح كيفيّة إيفاء الاستقلال المسؤول بمقتضيات التّرجمة الحداثيّة الحقّة، الخالية من الوصاية التي تقيّد تفكيره، بشكل لا يستطيع الاستقلال المنقول الذي قامت عليه التّرجمة العربيّة في العصر الحديث القيام به. موضحًا أنّ ذلك إنّما يتحصّل بتجديد ممارسة التّرجمة، مع تحديد الوصاية التي يتحمّل المترجم مسؤوليّة الاستقلال عنها، فيحقّق المترجم الاستقلال المسؤول الذي يطلق ـ وفاقًا له ـ طاقاته، ويحقّق خصوصيّته على نحو يجعله لا يقلّ استقلاليّة عن واضع النّصّ الأصليّ.

وفي سبيل تقديم رؤية أوضح لآليّة هذا الموضوع، يقدّم الكاتب أصول التّرجمة

المستقلّة؛ فيبدأ بتقويم تجربة التّرجمة العربيّة الحديثة، من خلال مراجعة المسلّمات والمفاهيم التي قامت عليها. كذلك، يميّز بين التّجربة الحديثة التي انطلقت في القرن التّاسع عشر وبين التّجربة الأولى التي شهدها العصر العبّاسيّ، ثمّ ينتقل إلى نقد مفهومين من المفاهيم التي تأخذ بها التّرجمة الثّانية الحديثة؛ مفهوم «التّحديث» ومفهوم «التّرجمة». فيُظهر أنّ التّحديث بمعنى الاقتباس الخارجيّ تدخل عليه شوائب كثيرة، والتّرجمة التي تُعدّ نموذج الاقتباس الخارجيّ ما انفكّت تتبع طريق الاستنساخ الذي يحول دون تحديث حقيقيّ للفكر الإسلاميّ العربيّ. ويطرح الكاتب «الطريق الاستكشافيّ» بديلًا؛ ما يساعد المسلم على إبداع نظائر للنّصّ الأصليّ، بحيث تتعدّد التّرجمة في هذا الطّريق إلى ثلاثة: «التّرجمة المنطقيّة» التي تُبرز بناه العقليّة، التّرجمة الدّلاليّة التي تبرز بناه المعنويّة، والتّرجمة التّركيبيّة التي تبرز بناه النّحويّة. وتكون تلك التّرجمات بالتّرتيب الذي ذُكر، وكلّ سابق منها مؤثّر في اللّاحق، بشكل يقلب البنى الأساسيّة التي تقوم عليها التّرجمة الاستنساخيّة، والتي تجعل الأولويّة للتّركيب ثمّ المعنى. ومن ثمّ، يستعرض الكاتب الدّليل على تأثير كلّ سابق بلاحقه؛ فلا يبدأ الإبداع الفكريّ الحقّ ـ وفاقًا للكاتب ـ إلّا مع بدء تحصيل الأدلّة في النّصوص المترجمة، ولا تحديث للفكر الإسلاميّ إلّا بوجود إبداع مثل هذا ودوامه.

بعدها، يعرض الكاتب خطط القراءات الحداثيّة المقلّدة، فيلخّصها في ثلاثة: الأولى «خطّة التّأنيس» التي تنقل الآيات القرآنيّة من الوضع الإلهيّ إلى الوضع البشريّ، والثّانية «خطّة التّعقيل» أو «العقلنة» التي تسعى إلى رفع عائق الغيبيّة، والتي تخلق إمكانيّة التّعامل مع النصّ القرآنيّ بكلّ وسائل النّظر والبحث التي توفّرها المنهجيّات والنّظريّات الحديثة، والثّالثة هي «خطّة التّأريخ» التي تستهدف رفع عائق الحُكميّة؛ أي الاعتقاد أنّ القرآن جاء بأحكام ثابتة وأزليّة. ويعرض الكاتب منهجيّة كلّ من تلك الخطط والنّتائج المترتّبة عليها.

وبعد الانتهاء من عرض خطط القراءات الحداثيّة المقلّدة ونتائجها، عمد الكاتب إلى نقد القراءات الحداثيّة المقلّدة، وتقويمها انطلاقًا من مرجعيّة تلك القراءات نفسها. وخلص إلى أنّ هذا التّطبيق لا يعدو عن كونه إسقاطًا آليًّا، لا إبداع معه؛ لذلك كانت قراءاتهم قراءات القاصرين لا قراءات الرّاشدين. ثمّ أوضح كيفيّة القراءة الحداثيّة المبدعة، بوضع شرطين لها: الأوّل ترشيد التّفاعل الدّينيّ

مع النّصّ القرآنيّ، والثّاني تجديد الفعل الحداثيّ، لينتقل بعدها إلى بيان خطط القراءة الحداثيّة ذات الإبداع الموصول، وهي ثلاثة: أولاها خطّة التأنيس المبدعة، وتقتضي تكريم الإنسان ونقل الآيات القرآنيّة من وضعها الإلهيّ إلى وضعها البشريّ، ولكن تكريمًا للإنسان بما هو إنسان لا بما هو فرد أو ذات. وثانيها خطّة التّعقيل المبدعة، وتقتضي توسيع العقل من دون محو الغيبيّة وإحلال العقل محلّها، فيتمّ التّعامل مع الآيات القرآنيّة بكلّ وسائل النّظر والبحث التي توفّرها المنهجيّات والنظريّات الحديثة للنطاق العقلي الموسّع. وثالثها خطّة التّأريخ المبدع، وتقتضي ترسيخ الأخلاق لا محو الحُكميّة، فتوصل الآيات القرآنيّة بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة؛ ترسيخًا للأخلاق.

**الباب الثّالث: التّطبيق الإسلاميّ لمبدأ الشّمول الحداثيّ**

يتعرّض الكاتب فيه إلى التّطبيق الإسلاميّ لمبدأ الشّمول بركنيه: التّوسّع والتّعميم، فيبيّن كيف يأخذ التّوسّع في التّطبيق الإسلاميّ مظهر التّوسّع المعنويّ، الذي يضادّ التّوسّع الماديّ، وكيف يأخذ التّعميم مظهر التّعميم الوجوديّ الذي يسمح للحداثة بالامتداد إلى كلّ الموجودات، سواء بشريّة أو حيوانيّة أو طبيعيّة. فيفرغ في ركن التّوسّع المعنويّ للبحث في حالة المواطنة، ويبحث في ركن التّعميم الوجوديّ حالة التّضامن، موضّحًا كيف أنّ التّوسّع المعنويّ الذي يختصّ به التّطبيق الإسلاميّ لروح الحداثة ينقل المواطنة إلى فضاء المؤاخاة، والتّضامن إلى فضاء التّراحم.

فخصّص الكاتب الفصل الأوّل من هذا الباب، وهو الفصل الخامس في الكتاب، تحت عنوان: «حقّ المواطنة والتّوسّع المعنويّ»، لبحث مفهوم المواطنة، ولتوضيح كيفيّة اقتران هذا المفهوم بالفصل بين دائرتين من دوائر الحياة: «الدّائرة العامّة» و«الدّائرة الخاصّة». وأوضح كيف تقتضي نظريّة المواطنة أن يتمتّع الفرد الحداثيّ بحقّ المساواة في وضعه القانونيّ بما يمكّنه من المشاركة في تدبير الحياة العامّة، بصرف النّظر عن اختلافات الأفراد في الاختيارات والانتماءات التي تعدّ جزءًا من حياتهم الخاصّة. وعليه؛ عرض الكاتب موقفين لمنظّري الفكر السّياسي: أحدهما دعا إلى التّفريق بين المواطنة والأخلاق، فطرح توسّعًا حداثيًّا ماديًّا كليًّا بجعل الحقوق القانونيّة والاجتماعيّة والسياسيّة عبارة عن مصالح ماديّة وحظوظ فرديّة؛ وهو موقف اللّيبراليّين. والثّاني هو الموقف الجماعانيّ الذي يجمع بين المواطنة والأخلاق، ولكن ليس أيّ أخلاق؛ بل أخلاق الجماعة فقط. وهذا ما

يمكن عدُّه أيضًا توسّعًا حداثيًّا ماديًّا بحسب الكاتب، ولكن توسّعًا ماديًّا جزئيًّا وليس كليًّا، فهو وإن لم يُخرج المكوّن الأخلاقيّ من مكوّنات الدّائرة العامّة، إلّا أنّه لم يرتقِ به إلى رتبة يحصّل بها أعلى القيم الروحيّة؛ بل اكتفى منه بالعادات والسّلوكات الثّابتة التي تتوارثها الجماعة.

وبهذا، يتوضّح أنّ الموقف الأوّل (موقف اللّيبراليّين) يؤدّي إلى إنشاء مواطنة منفصلة، لما أوردوه من مفهوم التّجرّد الذي أوقعهم في انفصالات ثلاثة: انفصال بين المشاركة الحقيقيّة والتّأسيس الوهميّ، وانفصال بين الذّات والآخر، وانفصال بين الذّات المتخلّقة والذّات غير المتخلّقة. والموقف الثّاني (الموقف الجماعانيّ) يؤدّي إلى تقرير مواطنة منغلقة، وذلك لتأطيرهم المواطنة بمفهوم الجماعة؛ ما أوقعهم في انغلاقات ثلاثة: انغلاق في الجماعة وانغلاق في الخصوصيّة الثّقافيّة وانغلاق في الفوائد الخلقيّة.

في المقابل، ومقارنة مع الموقفين، إنّ سلوك المسلمين لطريقة التّوسّع المعنويّ في تطبيقهم لروح الحداثة يورّث المواطنة اتّصالًا وانفتاحًا ينقلانها إلى مقام المؤاخاة؛ وذلك أنّ التّجرّد الإحسانيّ الإسلاميّ، بمفهومه «الإخلاص»، يُعدّ أفضل معيار لتقويم التّصوّر الليّبرالي للمواطنة. والجماعة الإحسانيّة الإسلاميّة، بمفهومها «الأمّة»، هي أفضل معيار لتقويم التّصوّر الجماعانيّ للمواطنة. إذ يحقّق مبدأ الإخلاص للمواطنة اتّصالًا؛ فيجد الإنسان نفسه موصولًا بالعدل، لا لكونه فعلًا أو صفة فحسب، بل بكونه ذاتًا عليّة قائمة بحقوقها، وأيضًا موصولًا بالآخر متولّيًا دفع الظّلم عنه، وأخيرًا موصولًا بنفسه مشتغلًا برفع ظلمها. ويحقّق مبدأ الأمّة للمواطن الانفتاح على الإنسانيّة جمعاء، متّصلًا بالأخلاقيّة، وواعيًا أصالتها واتّساعها، ومنفتحًا على أفق الإبداع بتجديد ترتيب القيم؛ ما يمدّ المواطنة بروحيّة عالية، جاعلًا منها مؤاخاة حقيقيّة قادرة على تحمّل الأزمات التي يتعرّض لها التّطبيق الغربيّ لروح الحداثة وتجاوزها.

وبعد عرض الرّكن الأوّل من ركنيّ الشّمول (التّوسّع المعنويّ)، ينتقل الكاتب في الفصل الثّاني من هذا الباب، والأخير في هذا الكتاب، إلى بسط الكلام في التّعميم الوجوديّ. فيتعرّض فيه للتّطبيق الغربيّ لركن التّعميم، ويوضّح كيفيّة اقتصاره على الآدميّين، من دون سائر الكائنات، محدثًا بذلك انفصالات جوهريّة ثلاثة: الانفصال عن التّراث والانفصال عن الطّبيعة والانفصال عن الحيّز. وهذا

ما يدخلهم في آفات ثلاثة أيضًا: آفة التّزلزل وآفة الخوف وآفة التّشرّد. في حين أنّ التّطبيق الإسلاميّ يوسّع مظلّة التّعميم لتتّسع الموجودات كلّها؛ محوّلًا تلك الانفصالات إلى اتّصالات. فمبدأ التّراحم يفتح الأفق من خلال الواجبات الرّحميّة الكونيّة بما يقتضي إيجاد عالم مملوء بالعلاقات المنفتحة بين الأحياء والأشياء؛ علاقات رحمانيّة توطّد العلاقات، فتصل جميع ما في العالم بصلة القرابة.

## خاتمة الكتاب

أجاب الكاتب فيها عن اعتراض عدّه جوهريًّا، أسماه «سؤال المشروعيّة»، مشروعيّة الاشتغال بالتّطبيق الإسلاميّ لروح الحداثة، في حين أنّ الإنسانيّة انتقلت من طور الحداثة إلى ما بعد الحداثة. وقد قدّم الرّدّ على الاعتراض ضمن أربع مراحل. انبرى في الأولى لتبيين حاجة الأمّة المسلمة إلى التّعامل مع المفاهيم المخترعة وتخريجها من مجالها التّداوليّ؛ بدءًا من الحداثة وما بعد الحداثة. وبيّن في المرحلة اللّاحقة وجود معانٍ عديدة لمفهوم «ما بعد الحداثة». وفي المرحلة الثّالثة، وضّح اشتراك التّطوّر الحداثيّ وما بعد الحداثيّ في أصل واحد؛ هو روح الحداثة. وفي المرحلة الرّابعة والأخيرة تعرّض لفكرة أنّ التّطبيق الإسلاميّ لروح الحداثة لا يكتفي بأن يكون واحدًا من إمكانيّاتها وتطبيقًا من تطبيقاتها، إنّما يرتقي بالفعل الحداثيّ. ومن هنا، خلص الكاتب إلى أنّ الاشتغال بالتّطبيق الإسلاميّ لروح الحداثة لا يقلّ مشروعيّة عن الاشتغال بالتّطبيق الغربيّ لهذه الروح، سواءً في طوره الحداثيّ أو ما بعد الحداثيّ، وأنّ الواقع ما بعد الحداثيّ ـ بموجب تحدّده بالواقع الحداثيّ ـ، ليس تطبيقًا لروح تالية لروح الحداثة؛ بل هو تطبيق لروح الحداثة ذاتها. وتاليًا، إنّ الاشتغال بالتّطبيق الإسلاميّ لروح الحداثة ليس اشتغالًا بطور تجاوزته ما بعد الحداثة.

# صناعة السعادة كيف باعت لنا الحكومات والشركات الكبرى الرفاهيّة

**الكاتب:** ويليام ديفينز.
**النّاشر:** المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- عالم المعرفة.
**ترجمة:** مجدي عبد المجيد خاطر.
**الصّفحات:** 283 صفحة.
**سنة النّشر:** 2018م.

مراجعة: رشا حسين الحاج*

## مقدّمة

«أصبح البؤس الإنسانيّ مشكلة مزمنة لا يمكن للنّخبة تنحيتها جانبًا بسهولة. لذلك؛ يتطلّع المديرون وصانعو القرار السّياسيّ إلى علم مادّيّ يدرس السّعادة في مكان العمل. فجلبوا وسطاء ومستشارين للحديث عن رفاهيّة الآخرين والتّصرّف بناء عليها، أشبه بمعسكرات للتّدريب على السّعادة».

هكذا حاول «ويليام ديفيز» (William Davies)، في كتابه «صناعة السّعادة؛ كيف باعتنا الحكومات والشّركات الكبرى الرّفاهيّة؟»، أن يلقي الضّوء على كيفيّة اكتساب علم السّعادة الأهمّيّة البارزة في أوائل القرن الحادي والعشرين، وهو

* ماستر تاريخ - الجامعة اللبنانيّة.

أمرٌ متعلّق بطبيعة الثّقافة الرّأسماليّة ما بعد الصّناعيّة وبالتّقانة. ورأى ديفيز أنّه، غالبًا، ما يدور علم النّفس حول الكيفيّة التي تتحاشى بها المجتمعات النّظر إلى المرآة؛ فتقنيّات علم النّفس الإيجابيّ تلعب دورًا جوهريًّا في مساعدة البشر على استعادة طاقاتهم ودوافعهم، من دون مواجهة القضايا الاقتصاديّة والسّياسيّة الخطيرة. وقد انتكبت النّظم الاقتصاديّة الغربيّة بأزمة حادّة منذ ستينيّات القرن الماضي، جعلتها تعوّل بدرجة أكبر على اندماج النّاس الانفعاليّ والسّيكولوجيّ على الرّغم من الصّعوبة المتزايدة في الحفاظ على هذا الاندماج. فالاكتئاب والأمراض السّيكوسوماتيّة التي يشعر بها الأفراد إنّما تستفحل صعوبتها بالنّسبة إلى صنّاع السّياسة والمسؤولين حين تُفسَّر على أساس اقتصاديّ. مشيرًا إلى وجود اهتمام لتحويل انتباه النّاس بعيدًا عن المشكلات الاقتصاديّة والسّياسيّة الأوسع. وعليه؛ ينبّه بأنّ الوقت قد حان لإلقاء نظرة مشكّكة على تاريخ قياس السّعادة نفسه.

## الفصل الأوّل: قياس الإحساس

أشار المؤلّف إلى آراء «جيرمي بنتام» (Jeremy Bentham). وهو مفكّر لديه نفور إنجليزيّ كلاسيكيّ من المذهب العقليّ. تبنّى مذهب المنفعة؛ أي النّظريّة التي تقول إنّ العمل الصّالح هو أيّما فعل يتمخّض عنه منتهى سعادة العشيرة كلّها. وبرأيه، إنّ مجرد الإيمان بأنّ السّعادة غاية الأخلاق والسّياسة ليس مهمًّا، ما لم يمكن تصميم مجموعة من الأدوات والتّقنيّات والمناهج لتحويل هذا المعتقد إلى مبدأ مؤسّس للحكم. وقد اقترح على وزارة الدّاخليّة البريطانيّة الرّبط بين أقسام الحكومة المختلفة لتحسين التّواصل في ما بينها، باستخدام مجموعة من «أنابيب الحوار». وبدأ يعرّف بـ «صناعة السّياسات المستندة إلى أدلّة»، مشيرًا إلى أنّ التّدخّلات الحكوميّة يمكن تخليصها من المبادئ الأيديولوجيّة الأخلاقيّة، بحيث لا تسترشد إلّا بالحقائق والأرقام. مضيفًا أنّه كلّما زاد تجريد القضيّة زاد احتمال عدّها محض سفسطة. وأمام سؤال: «إذا لم تعد السّياسة تشغل نفسها بقضايا مجرّدة مثل العدل أو الحقّ الإلهيّ، فبأيّ شيء ستنشغل بدلًا منها؟»، كانت إجابة «بنتام»: الانشغال بالسّعادة. ولكن، بأيّ منطق يصبح مصطلح «السّعادة» أقلّ خياليّة من «الفضيلة» مثلًا؟! يعقّب «بنتام» بقوله على الرّغم من أنّ السّعادة

في حدّ ذاتها ليست ظاهرة موضوعيّة مادّيّة، إلّا أنّها تصيبنا بوصفها نتيجة لمصادر مختلفة من اللّذّة ذات الأساس الفيسيولوجيّ؛ وأنّ الطّبيعة قد وضعتنا تحت سيطرة الألم واللّذّة. مؤكّدًا على قدرة علم السّعادة على إمداد الحكومات بأسس لتصميم سياسات وقوانين تحسّن مستوى رفاهيّة البشر بالمعنى الواقعيّ، وعلى توجيه السّلوك نحو الغايات المثلى في المجتمع. فيما عدّ عمل الحكومة تعزيزًا لسعادة المجتمع باعتمادها مبدأي الثّواب والعقاب.

صار عقل الفرد هو بارومتر الحقيقة الوحيد المخوّل بالسّلطة، مع رفع شعار عصر التّنوير «الجرأة على المعرفة». فتميّز القرن الثّامن عشر في خلق أدوات للقياس، وأصبحت مسألة استخدام الجميع مقاييس المقارنة نفسها على قدر كبير من الأهمّيّة. وفي ما يخصّ قياس شدّة اللّذّة أو عدمها، وكيفيّة تجلّي المنفعة بحيث يمكن استيعابها بالقياس، يقول «بنتام» إنّ الجسم يطرح أعراضًا ما قابلة للقياس وفاق ما يستوعبه العقل. فمعدّل نبضات القلب قد يوفّر مؤشّرًا على السّرور يمكن الاستفادة منه في حلّ مشكلة القياس. وبنشره فكرةً مفادها أنّه ربّما كانت للنّقود علاقة ما مميّزة بما يعتمل في داخلنا، هيّأ «بنتام» الأجواء للتّشابك بين البحث السّيكولوجيّ والرّأسماليّة الذي سيشكّل الممارسات التّجاريّة في القرن العشرين. وأينما ابتغى الخبراء رصد عاداتنا في التّسوّق ومستويات إجهادنا النّفسيّ، فهم يسهمون في المشروع الذي وضع «بنتام» أسسه. وسواء أأمكن تصنيف الجسم أو النّقود مؤشّرين على السّعادة أم لا، فإنّ هذه القضيّة قد تمثّل أهمّيّة قصوى في شرح الكيفيّة التي شُيّد بها مذهب المنفعة من حولنا.

وبيّن المؤلف آراء «جوستاف فخنر» (Gustav Fechner)، وهو لاهوتيّ فيزيائيّ ألمانيّ، تبنّى ثنائيّة عالم الفكر وعالم المادّيّات، مشيرًا إلى انسجام رياضيّ ما بين العالمين، في زمن كان العالم فيه إمّا يختزل بأكمله بتصنيفه مجرّد نتيجة للعقل المفكّر (المثاليّة)، وإمّا يختزل التّفكير إلى مجرّد توارد مادّيّ يخضع لقوى الطّبيعة (الإمبريقيّة)، كما افترض «بنتام». وقد عزم على اكتشاف كيفيّة عمل تلك العلاقة الرياضيّة التي افترضها بإجراء سلسلة من التّجارب التي رفع فيها أجسامًا ذات فروق دقيقة في الوزن؛ ليختبر كيفيّة ارتباط التّغييرات في الوزن المادّيّ بالتّغييرات في الإحساس الذّاتيّ. وكانت وحدة القياس التي قدّمها لتحديد الفرق اللّازم بين الأجسام المتشابهة في الوزن، ما أشير إليه بـ«أقلّ فرق ملحوظ».

واللّافت أن فخنر المثاليّ الرومانسيّ هو من أنزل حقًّا الماورائيّات إلى الأرض، بسبر أغوار الجسم وقياس الأحاسيس وإجراء التّجارب.

## الفصل الثّاني: ثمن اللذّة

أشار «ديفيز» إلى حالة «شدّ العنق المفاجئ» المقترنة عادة بحوادث السّيّارات، والتي خضعت لدراسة الباحثين عسى التّوصّل إلى تفسير فيسيولوجيّ لها، ولكنّهم لم ينجحوا. ففي بريطانيا، مثلًا، أصبحت تعويضات شدّ العنق المفاجئ تساوي عشرين في المائة من تكلفة قسط التّأمين على السّيّارة؛ وهي متلازمة جاذبة للمحتالين. لذلك؛ بمجرّد الكشف عن حقيقة الألم سيزول التّلاعب، لكن حتّى نصل إلى هذا الكشف، ستضطرّ بيانات الحقيقة Truth Statements وما شابهها لتأدية دورها. وفكرة التّكافؤ بين الأحاسيس التي يولّدها النّظام العصبيّ من جهة، والمال من جهة أخرى، تقبع في أعماق متلازمة شدّ العنق المفاجئ، فينصّ هذا المبدأ على أنّ قدرًا معيّنًا من الشّعور الذّاتيّ يمكن موازنته بمبلغ مناسب من النّقود. كما أصبحت النّقودُ اللّغةَ الأخلاقيّة المشتركة التي يمكن بواسطتها حلّ النّزاعات.

كما ألقى المؤلّف الضّوء على آراء «ويليام جيفونز» (Wiliam Jevons)، والتي كان مفادها أنّ كلّ شيء خاضع لمسألة توازن من ناحية الكمّ. ووفاق ما اقترحه «بنتام»، إنّ عقولنا تعمل مثل آلات حاسبة رياضيّة، تقايض الميزات بالعيوب من دون توقّف. لكنّ جيفونز حوّل مذهب المنفعة إلى نظريّة تختصّ بالخيار المنطقيّ للمستهلك؛ فتتناغم آليّات العقل، حيث تستقرّ القيمة، وآليّات السّوق التي تولّد الأسعار. وكانت السّوق عبارة عن بيان سيكولوجيّ واسع، يكتشف رغبات المجتمع ويمثّلها. ولقد عرض جيفونز الرّأسماليّة بوصفها مجرّد لعبة هواجس ومخاوف، وقدّمها بشكل رياضيّ، في حين درسها الاقتصاديّون الكلاسيكيّون من ناحية الجهد والمردود المادّيّ النّاتج. فيمكن الآن النّظر إلى الرّأسماليّة بعدّها ساحة للخبرات السّيكولوجيّة التي تضطلع فيها الأمور المادّيّة بمجرّد دور الدّاعم لإنتاج الأحاسيس التي يمكن الحصول عليها بالنّقود، وإلى السّلعة بأنّها أيّ شيء يقدّم اللّذّة أو يدرأ الألم.

وبيّن «ديفيز» أنّ نظريّةً في الأفضليّات بدأت تحلّ محلّ نظريّة «جيفونز» بعد وفاته. إذ قدّر الاقتصاديّون أنّ التّفضيلات هي التي تحدّد الطّريقة التي ينفق وفاقها المرء، لا أحاسيسه الذّاتية الحقيقيّة. على سبيل المثال، لم يجدوا حاجة إلى

معرفة القدر الذي يمنحه طعام ما من لذّة للفرد؛ بل إذا ما كان الفرد يفضّل هذا الطّعام أو طعام آخر. كما أشار «ديفيز» إلى أنّ الاقتصاديّين تمكّنوا من إرساء صلة دقيقة بين اللّذّة النّفسية والنّقود، ودراسة العلاقة بين الرّفاهيّة والسّلع غير السّوقيّة المختلفة كي يستطيعوا تسعير أيّ شيء. وقد أتاحت هذه التّقنيّة لصنّاع القرار وضع سعر للثّقافة العامّة، فمثلًا: من خلال كشف مقدار السّعادة الذي تصنعه أماكن مثل المكتبات والمعارض الفنّيّة، استطاعت الحكومة البريطانيّة أن تكشف عن الإيراد المطلوب لإنتاج القدر المكافئ من الفائدة السّيكولوجيّة. ويعتقد علماء الأعصاب أنّهم حدّدوا المنطقة الدّقيقة في الدّماغ المسؤولة عن اتّخاذ قرارات شراء منتج بعينه. كما زعمت إحدى الدّراسات أنّها حدّدت الدّوائر العصبيّة التي تتعامل مع اللّذّة والسّعر على التّوالي، والمقاييس التي يعتمد عليها قرار كلّ مستهلك. ومع اكتشاف الدّوبامين الذي يُفرز في أدمغتنا ليكون «المكافأة» عن القرار الصّائب، أصبح مفهوم «القيمة مقابل النّقود»، بالنّسبة إلى الاقتصاديّين، ناظرًا إلى المادّة الكيميائيّة -التي تختلف كمًّا داخل أدمغتنا- كقيمة مقابل الدّولارات في الصّفقات.

## الفصل الثّالث: في مزاج الشّراء

رأى ديفيز أنّ التّقنيّات التي تعدّ للكشف عن أسرار حالاتنا الانفعاليّة، مثال تلك المصحوبة ببرامج مسح ضوئيّ للوجوه، لا تستعمل لأغراض علميّة خالصة؛ بل لخدمة أبحاث السّوق والإعلان الموجّه في أكثر الأحيان. فلقد ازداد تركيز باحثي السّوق على عيوننا ووجوهنا، بحثًا عن إشارات تشي بما قد نشتريه. كما تُستهدف رغباتنا اللّاواعية ضمن مساعي المعلنين لحملنا على شراء منتجاتهم. وقد أسفر التّقدّم التّقنيّ عن طفرة علميّة داخل منظومة أبحاث السّوق. وثمّة عدد كبير من مختصّي علم نفس المستهلك يشدّدون على أنّنا نحقّق بعضًا من الإشباع العاطفيّ من خلال إنفاق النّقود، في مقابل أقلّيّة تلفت انتباهنا إلى حقيقة أنّ النّقود والممتلكات المادّيّة لا تؤدي إلى زيادة رفاهيّتنا العقليّة. وتساءل المؤلف عمّا إذا كان المستهلكون أصحاب سيادة، وإذا ما كانت انفعالاتهم مبنيّة على إراداتهم الحرّة، أم أنّهم مجرّد أوعية سلبيّة تصارع وجدانها الصّور والأصوات والرّوائح التي تُعرض أمامها. وركّز على أهمّيّة فحص تاريخ علم النّفس والنّزعة الاستهلاكيّة

بصفتهما مشروعين متشابكين، وعدّ التّقانة جزءًا من هذا التّشابك. فقد أتاحت قوّة الأجهزة التّقنيّة المغرية الإعلانَ عن انتفاء الحاجة إلى الفلسفة وفلسفة الأخلاق. ووقفت شركات، تسعى وراء مصلحة خاصّة لا عامّة، وراء سياسة عبث المعرفة العلميّة بمشاعر الآخرين، وتركها محلّ فوضى وغموض.

ثمّ أشار المؤلّف إلى آراء «فيلهلم فونت» (Wlihelm Wundt)، الذي يُنظر الآن إلى المنطقة المقفلة في مكتبه، في ألمانيا، على أنّها أوّل مختبر سيكولوجيّ في العالم. ولقد كان إنجاز فونت يتمثّل في فصل السّيكولوجيا بتصنيفها فرعًا معرفيًّا مستقلًّا بذاته، وبتقديره أنّ النّفس تتأرجح داخل مجالها الخالص بين عالم البيولوجيا الطّبيعيّة وعالم الأفكار الفلسفيّة. فبرأيه، إنّ العقل غير قابل للانحصار في الجسد، لكنّه لا ينفصل عنه بالكلّيّة أيضًا؛ لذلك رفض تطهير السّيكولوجيا من اللّغة الفلسفيّة. ومع التّحوّلات الكبرى في تاريخ أميركا؛ مِن تحوُّلِ الاقتصاد الزّراعيّ إلى الاقتصاد الصّناعيّ المتمدّن، وتنامي حجم الأسواق المحلّيّة بفضل اتّساع شبكة سكك الحديد في أنحاء الولايات المتّحدة، وتأسيس عدد من الجامعات الجديدة التي أرست علاقات وثيقة بعالم الأعمال، وفّرت الجامعات الألمانيّة مصدرًا مهمًّا لتدريب علميّ لجيلٍ جديدٍ من الباحثين الأمريكيّين. فقد سافر خمسون ألف أميركيّ إلى ألمانيا والنّمسا للحصول على درجات جامعيّة والتّدرّب على البحث العلميّ، ثمّ عادوا بما تعلّموه إلى الولايات المتحدة. وفي الحقيقة، تشي مختبرات علم النّفس الأولى في هارفارد، كورنيل، شيكاغو، كلارك، بيركلي وستانفورد، بتأثير فونت الواضح، بعدما استدرج الأميركيّون عددًا من طلّابه للسّفر عبر الأطلسيّ.

ويشير المؤلّف إلى غياب الإرث الفلسفيّ لعلم النّفس الأميركيّ؛ بل ويُعدُّ معاديًا للفلسفة، ولم يكن ثمّة ما يبرّر وجوده بالأساس ما لم يقدّم حلولًا للمشكلات التي تتعرّض لها الصّناعة والمجتمع الأمريكيّان. كما ألقى الضّوء على إمكان انحراف النّشاط الفرديّ باتّجاه غايات تختارها قوى نخبويّة، لكن من دون قسر واضح أو تشاور ديمقراطيّ؛ فتأسّف على التّواطؤ العلميّ مع السّلطة. ثمّ بيّن كيف أصبحت السّيكولوجيا بين يديّ «جون واطسون» (John Watson)، رئيس اتّحاد علماء النّفس الأمريكيّين، أداةً لتلاعب المختصّين، خاصّة في ظلّ التّقاليد العلميّة الأكثر تأثيرًا في القرن العشرين، ألا وهي السّلوكيّة. ولا تسعى التّجارب السّلوكيّة إلى التّلاعب فقط؛ بل يتخلّلها بعض من الخداع أيضًا. فحتّى حين يستخدم

المفحوصون الموافقة المطَّلعة، لا بدّ من أن يبقوا جاهلين -إلى حدّ ما- بماهيّة ما يجري اختباره بالضّبط، وإلّا فسيبرز الخوف من احتمال تعديل سلوكهم بالتّبعيّة. لذلك، تكون الغايةُ خفض فهمهم الواعي لطبيعة ما يجري. فالسّلوكيّ لا يرغب في سماع ما يشعر به النّاس؛ بل في اكتشاف طرق لإنتاج المشاعر والحاجات والمتطلّبات لتصبح كيانات موضوعيّة يمكن رؤيتها. لذلك؛ يسعى إلى إنتاج قاعدة علميّة للممارسات التّجاريّة، مثل الإعلان. وقد أكّد واطسون للمعلنين أنّ أهمّ ما يجب تذكّره أنّهم لا يبيعون منتجًا على الإطلاق؛ بل يسعون إلى إنتاج استجابة سيكولوجيّة، والمنتج ليس إلّا وسيلة للقيام بذلك إلى جانب الحملة الإعلانيّة. كما حذّر من السّعي وراء رغبات المستهلك الموجودة بالفعل وانفعالاته، إذ ينبغي تفجير رغبات وانفعالات جديدة. واكتشف طرقًا لتسويق مسحوق غسيل مخصّص لثياب الأطفال تعتمد على الانفعالات التي تمرّ بها الأمّهات؛ مثل القلق والخوف والرّغبة في النّقاء. وأكّد أنّ مباركات المشاهير هي طريقة فعّالة لتحقيق ارتباط المستهلك بالعلامات التّجاريّة.

## الفصل الرّابع: التّوظيف السّيكوسوماتيّ

تساءل «ديفيز» عن مآل الأمور فيما لو كان أكبر تهديد للرّأسمالية، داخل الغرب اللّيبراليّ على الأقلّ، هو ببساطة نقص الهمّة. فقد سيطرت المخاوف بشأن الولاء الوظيفيّ على خيال المديرين وصنّاع القرار خلال السّنوات الأخيرة؛ إذ من دون مستوى معيّن من التزام الموظّفين، يصطدم العمل بمشاكل تتجلّى في الأرباح، وبقضم النّاتج الاقتصاديّ، وتتأثّر الإيرادات الضّريبيّة سلبًا. وغياب الولاء للعمل يكشف عن نفسه من خلال التّغيّب، المرض، أو الحضور إلى العمل في حال المرض لمجرّد إثبات الحضور. وقد كشفت إحدى الدّراسات أنّ غياب أكثر من ربع قوّة العمل يكون بسبب الإنهاك لا المرض. كما تبيّن أنّ إنتاجيّة العمّال تزداد حين يشعرون بالسّعادة، بنسبة تُقدّر تقريبًا باثني عشر في المائة من العائد الكلّيّ، وأنّهم يبذلون جهدًا أكبر حينما يلاقون الاحترام والإنصات والرّغبة في مشاركتهم في أماكن العمل، ويقلّ احتمال لجوئهم إلى الإجازات المرضيّة. فلقد أصبح البؤس الإنسانيّ مشكلة مزمنة، لا يمكن للنّخبة تنحيتها جانبًا بسهولة. لذلك؛ يتطلّع المديرون وصانعو القرار السّياسيّ إلى علم مادّيّ يدرّس السّعادة في مكان العمل.

فجلبوا وسطاء ومستشارين للحديث عن رفاهيّة الآخرين والتّصرّف بناء عليها، هي أشبه بمعسكرات للتّدريب على السّعادة.

كما أنّ قانون الإنتروبي The law of Entropy الذي يشير إلى أنّ كمّيّة الطّاقة لا تبقى كما هي في النّهاية، بسبب تغيّرها من حالة إلى أخرى، قد أثار موجة من القلق بشأن مستقبل الرّأسماليّة الصّناعيّة. فمع تناقص موارد الرّأسماليّة من البشر، أصبحت الحيويّة التي ترتكز عليها الحضارة الغربيّة تعاني انحدارًا لا يتوقّف. ولقد نشأ علم هندسة العوامل البشريّة Erogonomics لدراسة وتصوير الأجسام في أثناء الحركة، ولفهم كيفيّة حلول الإنتروبي في الجسم البشريّ داخل مكان العمل. ولقد افترضت نظريّة السّيكوسوماتيّة أنّ المشاكل النّفسيّة في مكان العمل لا تظهر فقط من خلال انخفاض الإنتاجيّة والاضطراب الصّناعيّ؛ بل من خلال ارتفاع ضغط الدّم أيضًا؛ في مسعى لإثبات العلاقة بين ما هو عقليّ واقتصاديّ وجسمانيّ. ولكي تُنقذ استبصاراتُ السّيكولوجيا الرّأسماليّة، أصبح التّركيز، داخل مكان العمل، على جميع اهتمامات الفرد ورفاهيّته العقليّة. كما أنّ استيعاب خصائص المجموعات السّيكولوجيّة الفريدة كان مهمًّا، لأنّ مقدار السّعادة التي يمكن لهويّة جماعة متآزرة وخصبة أن تحقّقه للموظّف أكبر بكثير ممّا تحقّقه زيادة الرّاتب.

## الفصل الخامس: أزمة السّلطة

ألقى «ديفيز» الضّوء على العلاقة الوثيقة بين الاضطراب والمنافسة وثقافة التّنافس؛ فأينما نقيس جدارتنا الذّاتيّة بالنّسبة إلى الآخرين، فإنّنا نخاطر بفقدان إحساسنا بقيمة الذّات تمامًا. ولذلك؛ ينشأ الاضطراب الاكتئابيّ التّنافسيّ المرتبط بالنّيوليبراليّة. فمن غير المستغرب أن يتخلّل المجتمع الأمريكيّ اضطرابات اكتئابيّة، بما أنّه يمنح العقليّة الفرديّة التّنافسيّة ميزات خاصّة. ففي مجتمع يجعل النّموّ الشّخصيّ العامّ فضيلته القصوى، تصبح الإصابة باضطراب الانهيار الشّخصيّ العامّ أمرًا لا مفرّ منه. وكان ينظر إلى الاكتئاب على أنّه اضطراب نفسيّ يمكن معالجته بالصّدمات الكهربائيّة في حال بلغ حدًّا يستدعي ذلك، ولم يكن يتلقّى سوى اهتمام محدود نسبيًّا من مهنة الطّبّ النّفسيّ. لكن، نتيجة خطورة انكماش النّفس على الحياة الاقتصاديّة، انكبّت الدّراسات للعثور على حلول للتّخلّص من الاكتئاب الذي يهاجم الأصول الحيويّة لاقتصاد يولي أهمّيّة للمهارات الدّماغيّة. وبيّن

المؤلّف أنّ إحدى طرق استيعاب النّيوليبرالية هي دراسة كيفيّة تطوّر الأمور؛ بدءًا من توسعة تقنيّات إدارة القطاع الخاصّ لتشمل كلّ مناحي الحياة، وهيمنة القطاع الماليّ المتزايدة على بقيّة الاقتصاد والمجتمع، وصولًا إلى رفع مستوى البطالة. فإنّ تحليل هذه الاتّجاهات، واستيعاب سبب وقوعها وكيفيّته أمرٌ بالغ الأهمية. وأشار إلى وجود فلسفة سياسيّة مدفونة داخل صناديق العدّة التّكنوقراطية الخاصّة بالمنظّمين والمقيمين النّيوليبراليّين. تُحمّل هذه الفلسفة النّاس مسؤوليّة فشلهم، من دون أن تحمل لهم سوى أمل ضعيف في انتصارات مستقبليّة يتشبّثون به.

وأضاف المؤلّف أنّ الباحثين الذين أصبحوا يُعرفون بمدرسة شيكاغو التفّوا حول قيادة عالِميّ الاقتصاد «يعقوب فيز» (Jacob Vıner) و«فرانك نايت» (Frank Knıght)، وتميّزوا بإيمانهم الجوهريّ بأنّ الاقتصاد علمٌ موضوعيّ يختصّ بالسّلوك الإنسانيّ الذي يمكن فصله تمامًا عن جميع الحسابات الأخلاقيّة أو السّياسيّة. ففيما فسّر جيفونز حركة أسعار السّوق بناء على عقلانيّة المستهلكين السّيكولوجيّة الذين يطمحون باستمرار إلى تحقيق أعلى قيمة بأقلّ تكلفة، تميّزت مدرسة شيكاغو بنشرها نموذجَ علم نفسٍ يتجاوز حدود استهلاك السّوق، وينطبق على جميع أشكال السّلوك البشريّ. وكانت هذه المدرسة تفترض أن تظلّ الأسواق مفتوحة وتنافسيّة، بحيث تدار وفاقًا لمبادئ محدّدة تكفل العدل والإنصاف، وإلّا ابتلعتها الاحتكارات؛ أي إنّها تقتضي وجود سلطات قادرة على التّدخّل متى ما كفّ المتنافسون عن اللّعب بنزاهة، إلى أن نوقشت ورقة بحثيّة مشكّكة بهذا المنطق باسم «مشكلة التّكلفة الاجتماعيّة» The Problem of Social Cost من إعداد «رونالد كوس» (Ronald coase)، الاقتصاديّ البريطانيّ الذي صرّح بعدم وجود حدود للمدى والقوّة التي يمكن لمؤسّسة رأسماليّة الوصول إليهما، ما دامت تعمل داخل إطار تنافسيّ.

## الفصل السّادس: أمثلة اجتماعيّة

تطرّق «ديفيز» إلى نظام تسعير «الوفاء بالعطاء» Pay it Forward الذي اتّبعه عدد من الشّركات الصّغيرة في كاليفورنيا، وبيّن أنّ النّاس عمومًا، في إطاره، يميلون إلى دفع سعر أكبر مقابل سلعة، مقارنة بما يدفعونه في إطار نظام تسعير تقليديّ؛ لأنّهم لا يحبّون أن يظهروا في المجتمع بصورة البخلاء. وفي حال رغبة فرد ما

في السّيطرة على الآخرين، تصبح استمالة حسّهم الأخلاقيّ وهويّتهم الاجتماعيّة أكثر فاعليّة من استمالة مصلحتهم الشّخصيّة. وهكذا، يحوّل العلم السّلوكيّ مفاهيم مثل الإنصاف والمنحة إلى أدوات للسّيطرة الاجتماعيّة؛ بتأطير هذه المفاهيم في مصطلحات سيكولوجيّة وعصبيّة خالصة. ولذلك؛ يكشف النّظر في أنشطة مثل «الوفاء بالعطاء» وأعمال السّخاء الإداري العشوائيّة، عن وجود عنصر خبيث يمارس دوره بتخفٍّ متعمّد.

وألقى المؤلّف الضّوء على ملاحظات «جاكوب مرينو» (Jacob Moreno) الذي قال إنّ البشرَ أسيادٌ داخل نطاق عوالمهم الاجتماعيّة الخاصّة؛ يتحكّمون في أنفسهم وعلاقاتهم. فقد رأى أنّ مشكلة التّحليل النّفسيّ هي دراسته الأفراد بمعزل عن المجتمع، من دون القيود التي تفرضها العلاقات القائمة. وكان الخطر يتمثّل في إمكانيّة أن تتحوّل فردانيّة الفرويديّة المفرطة مباشرة إلى ما يساويها من جماعيّة الماركسيّة المتطرّفة، أو صيغة السّوسيولوجيا الإحصائيّة التي كان «إميل دوركايم» (Emile Durkheim) أوّل من نادى بها. وقد طبّق مورينو القياس الاجتماعيّ في إحدى مدارس نيويورك، وبلور خرائط سوسيومتريّة بصريّة للنّتائج، للمرّة الأولى، ليصبح العالم الاجتماعيّ مرئيًّا بطريقة جديدة كلّيًّا. ولاحقًا، طُوّرت خوارزميّات يمكنها اكتشاف الأنماط داخل البيانات الاجتماعيّة. ولكي ينجح قياس مورينو الاجتماعيّ، لا بدّ من استبعاد الفروق الدّقيقة. لكن، يؤكّد المؤلّف أنّ طرائق التّحليل الاجتماعيّ ليست بريئة سياسيًّا كما تبدو، على الإطلاق. لذلك؛ يجب إمعان النّظر في الفلسفة التي ألهمت مؤسّس هذا التّحليل. فحين تدرس الحياة الاجتماعيّة من باب السّيكولوجيا الرّياضيّة، تظهر بعض الآثار المقلقة المتعلّقة بالكيفيّة التي يبدأ بها انتساب البشر بعضهم إلى بعض. ومع عدّ البشر أسيادًا داخل مجتمعاتهم، كما يرى مورينو، يتوفّر نموذج آخر للطّريقة التي تصنع بها اللّذة وتقاس.

## الفصل السّابع: الحياة داخل المختبر

أشار «ديفيز» إلى التّحدّيات التي تواجه مشروع القياس السّيكولوجيّ للجماهير. إذ ثمّة بعد سياسيّ لأيّ علم اجتماعيّ، فيضطرّ الباحث إمّا للتّفاوض مع المستهدفين ببحثه ليقبلوا معه، وإمّا لاستعمال درجة من الحصانة لإخضاع النّاس للدّراسة والقياس، وإمّا للّجوء إلى العمل النّمطيّ في الخفاء. وقد يتأفّف النّاس

من مشاركة تفاصيل حياتهم مع باحثين يحملون حواسيب لوحيّة، كأنّهم يقتحمون خصوصيّاتهم؛ ولكن حين يطرح الفيسبوك سؤالًا غير بريء على مليار مستخدم، يريقون آراءهم ورغباتهم داخل بنك بيانات الشّركة العملاقة، من دون أدنى تفكير.

وفي إحدى الجامعات، شيّدت مجموعة من السّيكولوجيّين خوارزميّة استهدفت حصر قدر السّعادة المعبّر عنها في تغريدة قصيرة. فأسّست قاعدة بيانات ضمّت خمسة آلاف كلمة مستقاة من نصوص رقميّة، وأعطت كلّ كلمة قيمة سعادة Happiness value على مقياس من واحد إلى تسعة، لكي تُحتسب قيمة التّغريدة على أساس تعبيرها عن السّعادة. كما أنّ تطبيقات الهواتف الذّكيّة، مثل Track Your Happiness المطوّرة في هارفارد أو Mappiness المطوّرة في معهد لندن للعلوم الاجتماعيّة، والتي تحثّ النّاس كلّ بضع ساعات على التّعبير عن تفاصيل حالاتهم المزاجيّة ونشاطهم الجاري، أتاحت لعلماء الاقتصاد واختصاصيّي الرّفاهيّة حشد معلومات جمّة.

وبيّن «ديفيز» أنّ التّقانات تواصل نموّها، وتخترق حيواتنا الشّخصيّة والاجتماعيّة، بعد أن كان قياس المشاعر، في مرحلة «بنتام»، أملٌ يُرجى أن يتحقّق بالمال أو بقياس معدّل النّبض، وتطوّر في مرحلة لاحقة إلى محاولة التّوحيد بين هذين المؤشّرين. وتساءل عن خطورة التّمادي إلى هذا الحدّ، لتأكيد أنّ شظايا السّعادة المختلفة مترابطة، إلى درجة تدفعنا إلى تأليف علاقة بين أرصدتنا في البنوك وأجسادنا، وتعبيرات وجوهنا وعاداتنا في التّسويق. وخلص إلى أنّنا، في كنف التّفاؤل العلميّ، محكومون بفلسفة غير معقولة، تعجز عن معرفة إذا ما كانت السّعادة شيئًا ماديًّا أو ميتافيزيقيًّا بشكل يقينيّ.

## الفصل الثّامن: حيوانات إشكاليّة

تشدّد تقاليد علم النّفس المجتمعيّ الذي نشأ في الولايات المتّحدة على أنّه لا يمكن فهم الأفراد إلّا في سياقاتهم الاجتماعيّة. ويحاول علم الأوبئة الاجتماعيّ، في المملكة المتّحدة، استيعاب كيفيّة تفاوُت الاضطرابات العقليّة عبر طبقات اجتماعيّة ومجتمعات مختلفة، وارتباط هذا التّفاوت بالظّروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة. ولكن، خلال تاريخ التّحليل العلميّ الطّويل للعلاقة بين المشاعر الذّاتيّة والظّروف الخارجيّة، ثمّة ميل دائمًا إلى رؤية يُسرٍ وسهولة أكبر في تغيير

المشاعر الذّاتيّة من تغيير الظّروف الخارجيّة، ولم يوجّه التّركيز على إيجاد حلول اجتماعيّة وسياسيّة للمشاكل التي تسبّب البؤس.

وأشار «ديفيز» إلى أنّ التّحليلات العلميّة تتغافل عن الآثار السّيكولوجيّة النّاجمة عن قضاء وقت في الطّبيعة، فلا يُروَّج لذلك، على الرّغم من قدرته على التّخفيف من حدّة الاكتئاب. في حين يُشجَّعُ كلّ من يرغب بمعرفة المزيد عن الفلاحة أو من يطمح أن يكون عضوًا في المزرعة بوصفها مؤسّسة تُنتَجُ فيها الخضراوات لبيعها .

من جهته، عدّ «لودفيغ فيتغينشتاين» (Ludwig Wittgenstein) المسألة المتعلّقة بفهم الآخرين وشعورهم مسألةً اجتماعيّة. فإنّ استيعاب الفرد ما يفعله يعني استيعاب ما يعنيه سلوكه بالنّسبة إليه، وإلى المحيطين به. وذلك يشير إلى جودة غير عاديّة للّغة السّيكولوجيّة، جديرة بالاهتمام. وكان يقول إنّ الخصائص السّيكولوجيّة هي خصائص حيوانيّة بصفة عامّة، لكن بسبب غطرسة السّيكولوجيا العلميّة وعلم الأعصاب، صار من المألوف أن نقول إنّ عقلك يريد منك أن تشتري هذا المنتج، على الرّغم من أنّ الإرادة تصرّفٌ لا يمكن فهمه إلّا على أساس تأويل بشريّ ضمن علاقات اجتماعيّة، وله نوايا وغرض.

وأكّد «ديفيز»، في الختام، على أهمّيّة تذكّر التّناقض الفلسفيّ المتأصّل بكلّ تلك المشاريع، والتّدبّر في أصولها التّاريخيّة والسّياسيّة. وما استهدفه بهذه الدّراسة هو إظهار تورّط الأمل والابتهاج مع بنى القياس والمراقبة والحكومة التّحتيّة. فمن غير المستغرب، كما يقول ديفيز، أن يتخلّل المجتمع الأمريكيّ اضطرابات اكتئابيّة، بما أنّه يمنح العقليّة الفرديّة التّنافسيّة ميزات خاصّة. وفي مجتمع يجعل النّموّ الشّخصيّ العامّ فضيلته القصوى، تصبح الإصابة باضطراب الانهيار الشّخصيّ العامّ أمرًا لا مفرّ منه.

## قواعد النشر في المجلّة

- تخضع الأبحاث التي ستنشر في المجلّة الى التحكيم العلمي.
- يحق لهيئة التحكيم بعد قراءة البحث المقترح للنشر: إما طلب تعديلات محدّدة من الباحث، أو رفض البحث، أو قبوله للنشر كما هو.
- تلتزم الأبحاث بالمعايير الأكاديمية المتعارف عليها للنشر مثل؛ ذكر المراجع والمصادر، والدّقة في كتابة الهوامش عند ذكر المرجع (كتاب أو مجلة أو مؤتمر). كما يجب ذكر اسم المؤلف كاملاً، ثم ذكر اسم المرجع كاملاً وعدد الأجزاء إذا وجدت، واسم الناشر، وتاريخ النشر (الطبعة) ومكانه، ورقم الصفحة.
- إذا كان المرجع موقعاً الكترونياً، يذكر اسم الموقع واسم صاحب الموضوع، وعنوان الموضوع، وتاريخ النشر إن وجد، ويُذكر رابط الموقع والموضوع على شبكة الإنترنت.
- ألا تتجاوز كلمات البحث الذي سينشر في ملف العدد 5000 الى 7000 كلمة.
- ألا يكون البحث المقدّم للنشر قد نشر سابقاً أو قدّم للنشر أو للتّحكيم في دورية أخرى في الوقت نفسه.
- أن يتضمّن البحث رؤية تحليليّة أو نقديّة للموضوع المقترح.
- ترفض المجلّة نشر أي بحث يتبيّن أنه اعتمد على مجرّد النقل والنسخ.
- هيئة التحرير غير ملزمة بإعادة الأبحاث التي لا تقبل للنشر الى أصحابها.
- المقالات التي تنشر تصبح ملكاً للمجلة يحقّ لها التصرّف بها من خلال إعادة نشرها في كتاب على سبيل المثال، أو بأي طريقة أخرى، مع الإشارة الى المؤلّف كمصدر للدراسة.
- ترتيب المقالات في المجلة يخضع لضرورات لها علاقة بمحور العدد، وليس بمكانة الباحث الأكاديمية أو العلمية.
- الآراء الواردة في الأبحاث المنشورة تعبّر عن رأي أصحابها ولا تلزم المجلّة بها.