مجلّة جامعة المعارف

Al Maaref University Journal

دوريّة أكاديميّة مُحكّمة مُتخصّصة في العلوم والإنسانيّات

العدد الثامن | 2022

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**

الإخراج الفني | eight

Issn 2709-3743

www.mu-journal.com

4 الافتتاحيّة

ملف العدد

10 معرفة الإنسان بين الفكر الغربيّ والفكر الإسلاميّ — فادي ناصر

36 الحداثةُ الغَرْبِيَّة وأزْمة الإنْسَانِ المُعاصِر — الطاهر الشريف

57 بروميثيوس مُحْتَضِرًا تساؤلاتٌ أنطُولُوجِيَّة عن الإنْسَان في المُحيطِ التّكنولُوجيّ المُعَاصِر — رندى أبي عاد

74 أزمة الأنثروبولوجيا في فهم الإنسان المعاصر — أحمد واعظي

98 الوَضْعِيَّة المَنْطِقيَّة والمِثاليَّة النَّقْدِيَّة ومَفْهُوم الإنْسَان — إيردل جنكنز

120 الإنسانُ ومقامه الوُجُوديّ بين ابن عربي وهيدغر — ميرفت إبراهيم

دراسات

146 تحليل خطاب تنظيمات مُتَطرِّفة — ريتا مفرج

172 الاتِّجاهات البحثيّة لطُلّاب علم الاجتماع في جامعات الكيان الإسْرائيليّ — إيمان منصور

مراجعة كتاب

200 الإنْسَانُ مِنْ مَنْظُورِ الإسْلام — ميرفت إبراهيم

209 أزمة العالم الحديث — رشا حسين الحاج

الافْتِتَاحِيَّة

الإنسان يخسر ذاته

كانت حياة النّاس في أوروبا قبل الثَّورة الصِّناعيَّة، وحتّى الثَّورة الفرنسيَّة في نهاية القرن الثّامن عشر حياة بسيطة بساطة وسائل العيش، والتنقُّل، وسُبُل التَّواصُل الإنسانيّ المباشر بين الأفراد. وكانت القيم الَّتِي تسود في تلك المجتمعات هي أيضًا قيم البساطة، والتَّعاون، والحياة الأُسريَّة، والإنجاب. وهي قيم مُستمدَّة من الثَّقافة الدينيَّة المسيحيَّة الَّتِي تحضُّ على بناء الأسرة، وعلى مساعدة الضَّعيف، وعلى الالتزام بالضَّوابط الأخلاقيَّة، وضبط الرَّغبات، وعدم التعلُّق بمُغريات الحياة الدنيا.

لم يستمرّ الأمر على ذلك الحال من بساطة العيش، ومن الحرص على القيم الأُسريَّة والأخلاقيَّة، ومن التَّواصل الإنسانيّ، فقد حصلت تغيّرات كبرى: فكريَّة، واجتماعيَّة أدَّت إلى انقلابٍ عميقٍ في القيم والمفاهيم الَّتِي اعتاد النّاس على عَدِّها مرجعيّتهم في الانتماء، وفي التصرُّف، والتفكير، وفي علاقاتهم الاجتماعيَّة، وفي تطلُّعاتهم المستقبليَّة.

كان التَّحوُّل الأهمُّ الَّذِي سيفتح مسار التغيير في حياة الغربيِّين، ويؤثر لاحقًا

على باقي العالم هو ما تعرّض له الدين، وليس المؤسَّسة الكنسيَّة فقط، من تهميش، ومن إقصاء عن أيّ دورٍ في توجيه الحياة الفرديَّة والاجتماعيَّة.

كان للثَّورتين الصِّناعيَّة الَّتِي حصلت بين منتصف القرن الثامن عشر، واستمرَّت حتى منتصف التّاسع عشر، والفرنسيَّة الَّتِي حصلت في نهاية القرن الثّامن عشر الأدوار الفاعلة في طيّ صفحة الدين، وفي قطع العلاقة مع الإله ومع الغيب؛ أي رفض أيّ تعلُّق، أو اعتقاد بما هو غير مرئيّ، وغير تجريبيّ. وهو ما أطلق عليه ماكس فيبر «نزع السّحر عن العالم». و«نزع السّحر» بالنسبة إلى فيبر هو ذروة عمليَّة العقلنة من خلال العلم الحديث. وهو «كسر جميع الأساطير فوق الطَّبيعيَّة والرموز المُقدَّسة»؛ لأنّ الكون المنزوع السّحر هو الكون الفيزيائيّ والمادّيّ المحض والمُجرّد من المعتقدات الدينيَّة.

قدَّمت الثّورتان: الصّناعيَّة، والفرنسيَّة بما انجزتاه في مجالات التشريع والتقدُّم العلميّ، الوعود للإنسان «الجديد» بالسَّعادة القادمة الملموسة والحقيقيَّة، وليس سعادة «الآخرة» الغيبيَّة الَّتِي لا يعرف أحد متى، وكيف وهل ستأتي أم لا؟!... وخلافًا لضوابط الدين، ولتعاليم الكنيسة ستصبح الحرِّيَّة، على سبيل المثال، هي هدف السعادة الَّذِي ستُروّج له الأفكار الفلسفيَّة والاجتماعيَّة والسِّياسيَّة الجديدة، وستصبح الفرديَّة هي «الدين الجديد» الَّذِي ستُعظّم من شأنه والدَّعوة إليه معظم الأفكار الفلسفيَّة والاجتماعيَّة والأدبيَّة في عصر النهضة وما بعده، وهو ما سيُطلق عليه عصر الإنسانيَّات قبل أن يتحوّل إلى عصر الحداثة.

ستبدأ مع دين الفرديَّة الجديد أزمة الإنسان المعاصر في الغرب، خاصَّة وأنّ تلك الفرديَّة، أو الفردانيَّة كانت تعني عمليًّا الانعتاق من أيِّ سُلطةٍ خارجيَّةٍ أخلاقيَّةٍ، أو دينيَّة، أو حتى اجتماعيَّة. فلم تعد الرُّوح تؤخذ مأخذ الجد، ولم يعد المسيح نفسه سوى قدِّيس إنسانيّ في نظر الفلاسفة . وها هو هوبز،على سبيل المثال، يعتقد «أنَّ الَّذِين يتّبعون نور العقل لا بُدَّ وأنْ يتخلَّصوا من الإيمان؛ لأنَّه غير موثوق على المستوى العقليّ... إنّ الإيمان أيديولوجيا تتضادّ مع المعرفة». كما ذهب آخرون إلى أنّ الدين سيختفي في العالم مع تسارع وتيرة الحداثة، وأنّ تطوُّر المجتمعات الغربيَّة بفعل تقدُّم التكنولوجيا سيجعل الأفراد يستغنون عن الحاجة إلى الدين. ومِنْ ثَمَّ، فهو في طريقه إلى الزَّوال.

بدأت أزمة الإنسان المعاصر في الغرب عندما اكتشف أنَّ وعود السَّعادة

وأحلامها الَّتِي قدّمتها الأفكار الفلسفيَّة والاكتشافات العلميَّة، والنَّظريَّات الاجتماعيَّة والتَّحْليليَّة، بعد تهميش الدين والكنيسة، وحتّى مع تأليه الحرِّيَّة والفردانيَّة لم تُحقّق المبتغى.

لقد ظنَّ النَّاس في القرن التاسع عشر أنَّ التقدُّم سيأتي مع الألفيَّة الجديدة بمجتمع مثاليٍّ، فأتى التقدُّم الحديث بالقنبلة الذرِّيَّة، وجميع أشكال الفوضى، والكوارث الاقتصاديَّة ...لقد وقعت فكرة التقدُّم في أزمة، بعدما خلق ذلك التقدُّم حالةً من التوحُّش واللّاإنسانيَّة في الحضارة الجديدة.

فقد ترافق «الوعد العظيم» للثّورة الصّناعيَّة بالسَّعادة، مع توسُّع في البؤس والشقاء لمن توافدوا من الأرياف إلى المدن طمعًا في البحث عن العمل، وعن السَّعادة الموعودة. ولم يحصل هؤلاء سوى على البطالة، أو على عمل في أسوأ الظُّروف الإنسانيَّة، في الوقت الَّذِي كانت عجلات المصانع تستمرُّ في الدَّوران لمزيد من الإنتاج لتحصيل المزيد من الأرباح لأصحابها.

مع فكرة التقدُّم الَّتِي نظّر لها بعض المفكرين، والفلاسفة، وعلماء الاجتماع، ستصبح مراكمة الأرباح، وامتلاك الثروات مقياسًا للتَّباهي الفرديّ والاجتماعيّ، ومقياسًا لسعادة الإنسان، وحتى لتباهي الغرب الأوروبيّ على باقي العالم.

مع هاجس التَّقدُّم سيصبح الفرد هو الغاية، وبدلًا من التوجُّه نحو الله، كما كان الأمر في السَّابق، سيصبح التوجُّه نحو حُرِّيَّة الإنسان وفردانيَّته هو الهدف، وسيصبح الإنسان وليس الله هو مركز الكون. وسيتبدّل التَّفكير في الموت من المنظُور الدِّينيّ بالدَّعوة إلى عيش الحياة ولحظاتها من خلال المحسوس والتَّجربة فقط... بعيدًا من الغيبِ والآخرة، حتَّى أصبحت مقولة «عش لحظتك» هي شعار عصر النَّهضة.

هكذا توجَّهت العلوم الإنسانيَّة عندما تأسَّست في تلك المرحلة، مثل: علم النَّفس، وعلم الاجتماع إلى ذلك الإنسان الَّذِي قطع صلته مع الدِّين، وتوجّه نحو ما يُمكن أن يُحقِّق رغباته وأهواءه؛ أي أنَّ تلك العلوم تأسَّست على تلك القطيعة مع الدِّين، حتَّى أصبحت علاقة الإنسان مع العالَم أهمّ من علاقته مع الله، ومع ذاته. وتحوّل هدف حياة الإنسان في الغرب إلى تحقيق وظيفتين: الاستهلاك الدّاخليّ؛ بذريعة التقدُّم والمزيد من الإنتاج، والاحتلال الخارجيّ؛ لمزيد من الهيمنة، وبسط النُّفوذ، وجلب الثّروات.

جاء القرن العشرون ليمزّق ذلك التَّفاؤل بالسَّعادة، وبوعود التقدُّم، وليفاجئ النّاس بمعسكراتِ الموت إبَّان الحربين العالميَّتين، وباستخدام السّلاح النّوويّ، وبسقوط عشرات ملايين الضّحايا. وقد تُوّجت تلك الحروب بأزمةٍ اقتصاديَّةٍ خانقة حطَّمت ما تبقَّى من ذلك «الوعد العظيم» الَّذِي دغْدَغَ الأحلام مع بداية عصر العلم والاكتشافات، وتسيّد العقل، واستبعاد الدِّين. فقد انهار هيكل القيم والأفكار المُسبقة مع اندلاع الحرب العالميَّة الأولى؛ ما أدَّى إلى إغراقِ العالم في بحرٍ من الدّماءِ لم يُعْرَفْ لَه حتَّى ذلك الحين مثيلًا. واقترن بتلك الكارثة انهَيار للثِّقة في التَّقدُّم، ونُمُوّ جوّ من الشَّكِّ والارتياب بات اليوم الأعمق والأوسع.

ها هو يونغ Yung، العالم والمُحلِّل والنَّفسانيّ الشَّهير يرى أنَّ جذور تلك الأزمة تعود إلى انفصالنا عن الرُّوح، وعن عالم ما وراء الطَّبيعة «فلا توجد ثقافة، أو حضارة قبلنا كانت مُضطرَّة أنْ تأخذَ تلك التَّيَّارات النَّفسيَّة الخفيَّة بالاهتمام البالغ. كانت الحياة النَّفسيَّة تجد التَّعبير عنها في نُظُم ما وراء الطَّبيعة بطريقةٍ مَا».

لقد ساد الاعتقاد أنَّ العالم المثاليّ، ما بعد المسيحيَّة والدّين، عالم الحداثة الجديد سيتحقَّق بمجرّد اكتساب معلومات كافية، ومعرفة كافية، ومهارات تكنولوجيَّة كافية، فالتَّغيير مسألة وقتيَّة حتّى نبني عالمًا لن يحتاجَ إلى تغيير بعد ذلك... لكن ثبت أنَّ ذلك الافتراض كان طوباويًّا، وأنَّ الأيديولوجيَّات العلمانيَّة، الَّتِي قادت الحربين العالميّتين كانت سفّاكة للدِّماء. وأنّ الحداثة نفسها بحسب هابرماس «فقدت يقينيّتها».

لقد استغنى الإنسان عن الله بامتلاكه التقنيَّة، ولم يتردَّد بوساطة تلك التقنيَّة في قتل ملايين البشر، وفي تخريب الطّبيعة؛ بذريعة التقدُّم، والتفوُّق، وتحصيل الثَّروة.

رأى الغرب في المشروع الفكريّ الحداثيّ، وفي الوضعيَّة، والانتقال من الميتافيزيقيا إلى التَّجربة الحسّيَّة، مصدرًا وحيدًا للمعرفة، ولفهم الإنسان، وتنظيم المجتمع. لكن ذلك المشروع لم يتقدَّم في تلك المعرفة بالثِّقة الَّتِي كان يعتقدُ بأنَّها ثابتة مثل المعرفة العلميَّة. وها هي الحداثة تنقلب على مبادئها، وعلى ادِّعاءاتها، وقد فقدت يقينيّتها بعدما تبيّن أنَّ العلم نفسه ليس حقيقةً ثابتةً، وأنَّ تقدُّم العلم لم يحلّ مشكلة الإيمان، ولم يُحرّر البشريَّة، وأنَّ الإنسان ليس مادَّة جامدة، وأنّ الدين ليس وهمًا ميتافيزيقيًّا.

باتت الحداثةُ في مأزقٍ بعدما راهنت على استبدالِ الدين بالعلم حتّى وصلت إلى «الكفر» بالعلم والعقل معًا.

لم يُحقِّق «الوعد العظيم» ما بشّر به من كشف الإبهام، وإزاحة السِّتار الدّينيّ عن العالم، ولم تُحقِّق تلك الحرِّيَّة الَّتِي بشّر بها الاطمئنان النّفسي بعد التَّفلُّتِ من قيود الدِّين وضوابطه ونواهيه. فها هو القلق يُمثّل أحد أهمّ الظّواهر الَّتِي نالت اهتمامًا بحثيًّا مُكثّفًا في الدِّراسات الإنسانيَّة، وقد نُشر حتّى العام 2016م ما يزيد على مائة ألف ورقة بحثيَّة عن مختلف الجوانب النَّظَريَّة والتّقويميَّة والجوانب الإكلينيكيَّة المُتعدّدة لذلك الموسوم بالقلق.

لا؛ بل تمخّض ذلك «الوعد العظيم» عن مأزق بدا أنّه غير قابل للحلّ، عالم بات مصير الإنسان فيه خاضع لهيمنة المؤسّسات الاقتصاديَّة الكبرى، ولطموحات الهيمنة، والتسلُّط، والاحتلال.

هكذا، أصبح الإنسان نقطة بلا معنى في الكون الحديث. ومع الاستمرار في صُنْعِ ولاءات وآلهة بديلة كثيرة للإنسان المعاصر غير الولاء لله الواحد، تجرَّأ نيتشه علىَ القول بـ «موت الإله». ليأتي من يقول بعده بـ «موت الإنسان» كما فعل فوكو. وليبشّر آخرون في نهاية القرن العشرين بنهاية الغرب، وموت الغرب، وأفول الغرب...؛ أي أنَّ وعود الغرب بالسَّعادة العظيمة الَّتِي ستجلبها الحداثة والتقدُّم التكنولوجيّ والصّناعيّ للإنسان، لم تفض سوى إلى «موت الإله»، و«موت الإنسان» .

هكذا انهار ذلك الوعد العظيم، ولم يتبقَّ ما يُمكن الرّهان عليه، بعدما أدَّت القطيعة بين الله والإنسان إلى تفكيك الإنسان، وخسران ذاته.

طلال عتريسي

ملف العدد

معرفة الإنسان بين الفكر الغربيّ والفكر الإسلاميّ

فادي ناصر *

مقدمة

كان الإنسان ولا يزال يُمثّل ظاهرةً وجوديَّةً مُعقّدةً وصعبة الفهم لدى العلماء، وإشكالًا فلسفيًّا شائكًا شغل العقل ودفعه إلى البحث عن ماهيَّته وحقيقته على مرِّ الأزمنة والعصور، وموضوعًا فكريًّا يحملُ في طيّاته الكثير من الأسئلة المعرفيَّة المرتبطة بحقيقة هذا الإنسان، وفلسفة وجوده، وكينونته، وغايته.

فمن هو الإنسان؟ وما أبعاده وقواه؟ ومن أيّ عالم أتى؟ وإلى أين هو صائر؟ وهل هناك عالم آخر غير هذا العالم؟ وإذا كان العدمُ هو مصير الإنسان الحتميّ فما فائدة هذا الوجود الأرضيّ؟ وأين تكمن سعادة الإنسان؟ وما الكمال الحقيقيّ؟ وما السَّبيل لبلوغ هذا الكمال؟

هذه الأسئلة الأساسيَّة والبِنْيويَّة تشغل بال الإنسان دائمًا، وتدعوه إلى التأمُّل والتفكُّر، وتحثُّه على البحث من أجل الوصول إلى أجوبةٍ شافية وكافية، واختيار المنهج العلميّ السَّليم الَّذِي يضمن له الإجابات الصَّحيحة عن أسئلته المصيريَّة.

كان البحث حول الإنسان، ولا يزال موضوعًا جاذبًا ومُحيّرًا عبر المحطّات

* أستاذ الفلسفة والدِّراسات الإسلاميَّة في جامعة المعارف/ لبنان.

الزمنيَّة المختلفة، وكلّما وصل البحث إلى نقطةٍ ما في سيره اكتشف الفكر أنّه لا مناص من شحذ الهمّة مُجدّدًا من أجل البحث عن قضايا جديدة، والإجابة عن أسئلةٍ مستحدثة لم تكن قد خطرت في البال، فكلّما وصل إلى مقاربة اكتشف أنَّها لا تُلبّي طموحاته المعرفيَّة، وأنّه ما زال يبحث عن المزيد من المعرفة، ويتوق إلى درجةٍ أعلى من اليقين والطُّمأنينة العقليَّة والقلبيَّة معًا. وأمام هذا الواقع، ومع إقرار العلماء بصعوبة فهم الظّاهرة الإنسانيَّة على الرّغم من كل التقدُّم العلميّ والتقنيّ والمنهجيّ، ومع اعترافهم بالعجز عن فهم الإنسان والإحاطة به من مختلف الجوانب، ومن أجل الإجابة عن هذه الأسئلة المصيريَّة كان ما يُسمّى بعلم «معرفة الإنسان»، ولكن كلٌّ تناول هذا العلم من زاويته المعرفيَّة، ومنهجه العلميّ الخاصّ به. فقد «أدرك كثيرون، وعلى وجه الصَّواب، أنهم، وفي سبيل معرفة الإنسان، لا يتعاطون مع ظاهرة بسيطة؛ وإنّما يقفون أمام كائن يكتنفه الغموض، وتغمره الضَّبابيَّة، ورأوا أنَّ الإنسان قضيَّة مُعقّدة وشائكة تستحقُّ التأمُّل، ولا يمكن الوصول إلى كُنْهِ حقيقته ببساطة، وعبر الأبحاث العلميَّة السّائدة والمتداولة لدى الجميع»[1].

أُطْلِق على هذا العلم مُسمّيات عدّة، وتمّ البحث فيه بطرق وأساليب مختلفة، فكلُّ واحد من العلماء يبحث بطريقةٍ مختلفةٍ عن الآخر، ويعود ذلك لكون تلك الطريقة رائجة ومشهورة في وسطه العلميّ، ولكونها منسجمة مع اختصاصه العلميّ. فالتجريبيّون يعتمدون المنهج التجريبيّ المنحصر بالحسّ، وعلماء الدين يرجعون إلى المنهج النقليّ المُتوقّف على مدى عَدّ النّصّ الدينيّ نفسه، والفلاسفة يعتمدون المنهج العقليّ. ولذا، نواجه مناهج مُتعدّدة ومختلفة في معرفة الإنسان. من هنا، ينبغي البحث عن حقيقة الإنسان الوجوديَّة بالاعتماد على منهج جامع يمكن أن يساعد العقل في عمليَّة بنائه للمنظومة الفكريَّة الصَّحيحة والمتكاملة، والحكم عليها بأحكام نهائيَّة وقاطعة. والمنهج العلميّ الَّذِي يمكن أن يكون نقطة التقاء بين جميع المناهج والمدارس والمشارب الفكريَّة المختلفة هو المنهج العقليّ المبنيّ على البدهيّات العقليَّة، والأُسُس والمعايير المنطقيَّة للفكر البشريّ السّليم، المُتأسّسة على قواعد الوحي الإلهيّ، وهو ما يمثّل منهجًا جامعًا مشتركًا لبناء رؤيةٍ كونيَّةٍ صحيحة حول الإنسان. وإلَّا فإنّ البديل المعرفيّ عن العقل وقواعده الأصيلة،

1- أحمد واعظي، الإنسان من منظور الإسلام، ترجمة: عبد الله آلبوغبيش، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلاميّ، بيروت، 2016م، ص11.

والوحي وأُسُسه الإلهيَّة هو الظَّنّ والاحتمال والشّكّ؛ وهو السَّائد في المناهج الغربيَّة القديمة والمعاصرة، والَّتِي لم تتمكّن من تقديم الحلول المنطقيَّة والموحّدة للإجابة عن الأسئلة الإنسانيَّة المصيريَّة المُعمّقة؛ بسبب اعتمادها المطلق على المنهج التجريبيّ، وإعراضها عن كل المناهج الأخرى الَّتِي من الممكن أن تساعدها في الوصول إلى رؤيتها الواقعيَّة من دون إهمال البُعْد الحسّيّ في المنهج.

نحن -في هذا البحث- سنحاول تحليل حقيقة الإنسان الوجوديَّة، والبحث عن الهدف الواقعيّ من وجوده، من خلال بيان الأُسُس والقواعد الحاكمة على تلك المعرفة، والَّتِي هي بدورها مُقدّمة لفهم الظَّواهر الإنسانيَّة فهمًا صحيحًا، والَّتِي يُمثّل فهمها مفتاح حلّ الكثير من المُعْضلات العلميَّة والمعرفيَّة والسُّلوكيَّة، وطريقًا لبناء رؤيةٍ اجتماعيَّةٍ، واقتصاديَّةٍ، وسياسيَّةٍ إنسانيَّةٍ عادلة وسليمة تضمن -في نهاية المطاف- وصول الإنسان إلى كماله الإنسانيّ اللَّائق به على المستويين: التكوينيّ، والوجوديّ. وعلى هذا الأساس، فالمقصود من «معرفة الإنسان» في هذا البحث ما يكشف لنا الطّبيعة الإنسانيَّة الأصيلة، ويعرّفنا إلى الكمال الإنسانيّ الواقعيّ، والعلَّة الغائيَّة من خلق هذا الكائن الاستثنائيّ في هذا العالم.

الأنسنة في الفكر الغربيّ

انطلقت رؤية الغرب ما بعد القرون الوسطى إلى الإنسان بِمُسلّمتين أساسيّتين هما: مُعاداة الدين، ومُعادة الإله. وعُبّر عن هذا العلم بالنّزعة الإنسانيَّة، أو الأنسنة، أو الهيومانيزم. وقد تشكّلت الأنسنة في الغرب على مبدأ العقلانيَّة والتنوير وهما ركنا عصر الحداثة، الَّذِي حمل لواء نظريَّة الإنسان الأعلى مقابل الإله والخالق الأعلى للعالم والكون. ومِنْ ثَمَّ، قطع الصِّلة مع المُتعالي والمُقدَّس. فتحوَّل بذلك الإنسان إلى محور العمليَّة المعرفيَّة الاستكشافيَّة فصار الأداة والغاية معًا، بعد أن كان الوحي والتَّسامي في مراتب الكمال الإلهيّ هما الأداة والغاية. «فنهاية الميتافيزيقا ليست سوى الوجه السّلبيّ لحدث أكثر تعقيدًا بكثير، قد طرأ على الفكر الغربيّ، وهذا الحدث هو ظهور الإنسان»[1]. لقد دخلت الحداثة في حالة عداء مع الماضي، وأعلنت القطيعة المعرفيَّة معه، وداست على كل ما هو قديم، فكان الهدم والموت

1- ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع الصفدي، مركز الإنماء القوميّ، بيروت، 1990م، ص 263.

شعارها، ووقفت موقفًا سلبيًّا تجاه كل التُّراث الإنسانيّ مُعلنةً موته، ومعلنةً ولادة عصر الحداثة الَّتِي أصبحت «حركة ديدنها التمرُّد والثورة على كل ما هو متواصل ومألوف وسائد، سواء كان من أمر العقيدة أم من غيرها من شؤون الحياة، فلا ثوابت هناك؛ بل كلّ شيء مُتغيّر ومتقلّب من عصر إلى عصر، فلكل عصر عقيدته، وفكره، وأخلاقه. ولكل زمن تصوُّره الخاص عن الإله، والكون، والحياة، والإنسان»[1].

لكن الغرب برؤيته الإنسانيَّة تلك لم يكتف بهذا القدر من الانفصال السّماوي؛ بل ذهب إلى أبعد من ذلك في العصر الحالي وهو المُسمَّى بعصر ما بعد الحداثة؛ ليعلن موت الإنسان نفسه الَّذِي اتَّخذه قطبًا ومحورًا في بناء رؤيته الكونيَّة، والَّتِي حصرها بعالم الطبيعة حُكمًا. فعصر ما بعد الحداثة هو عصر نهاية الإنسان مع فوكو، وقبله مع نيتشه وهيدغير وفلاسفة مدرسة فرانكفورت، وقد اتّسم ذلك العصر بشعار «الموت» والـ «النهاية» حتى أصبحا السّمة الَّتِي تطبع الفكر الغربيّ المعاصر. «فالمجالان الفكريّ، والثقافيّ لما يتداول اليوم من حديث هو حول النهايات، مثل: نهاية الإله، ونهاية الإنسان، ونهاية التاريخ، ونهاية الجغرافيا، ونهاية الفلسفة،... ولا شكّ أن تواتر تلك الظاهرة وثيق الصّلة بطبيعة الثقافة الأوروبيّة»[2] إلّا أنّه يعكس في الحقيقة عمق الأزمة الفكريَّة الَّتِي تعانيها الحضارة الغربيَّة، والطريق المسدود الَّذِي وصلت إليه بعد قرون من التنظير الفلسفيّ والإنسانيّ والمجتمعيّ، ويضعها في خانة العجز عن تقديم الحلول الفكريَّة البديلة لمفهوم الوجود، والكون، والإنسان، على نحو صحيح وواقعيّ.

تُعدُّ النّزعة الإنسانيَّة مفهومًا مركزيًّا في فلسفة الحداثة، وقد ارتبط ظهورها بعصر الإصلاح الدينيّ وعصر النهضة في القرنين: الخامس عشر، والسادس عشر الميلاديّين. وقد تأسّست تلك النّزعة على القطيعة الحادّة مع الرؤية المسيحيَّة المُتمثّلة باللّاهوت الدينيّ في تلك القرون، تلك الرؤية صادرت حُريَّة الإنسان وإرادته تحت مُسمّى الدين وتعاليم السماء، فنشأ الصّراع التاريخيّ المعروف بين

1- لطفي فكري محمد الجودي، نقد خطاب الحداثة، مؤسّسة المختار، القاهرة، 2011م، ص46.

2- عمر زرفاوي، الكتابة الزرقاء، مدخل إلى الأدب التفاعلي، مجلة الرافد، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، العدد56، 2013م، ص19.

الأكليروس من جهة، والعقل الإنسانيّ التوّاق إلى العلم والمعرفة، وإلى الحرِّيَّة، من جهةٍ أخرى. فالأنسنة في الفكر الغربيّ ما بعد الثورة على الكنيسة هي ردّ فعل على التقديس الَّذِي كان يغلّف كل مجالات الحياة في أوروبا العصور الوسطى، وعلامة مناهضة لكلّ ما هو إلهيّ ودينيّ، إلى أن انتهت بشعار موت الإله مع نيتشه.

لقد بنيت الحداثة على مركزيَّة الحقّ الإنسانيّ وأعطته صفة «اللّامحدوديَّة»، وجاء على رأس تلك الحقوق: الحقّ في الحرّيّة؛ بحيث أصبح التلازم بين الإنسان وحقوقه من الأمور المُسلّمة. وأخذت تلك الحقوق دورًا مُتعاظمًا في فكر الإنسان الحديث الَّذِي أعطاها صفة التّقديس المُطلق فحلّت محل المُقدَّس الدينيّ. وذلك التحوُّل لم يحدث بسرعة؛ وإنّما استغرق وقتًا طويلًا، إلى أن أدّت الجهود المُتتالية للمفكرين والفلاسفة الغربيّين إلى تحرير الذات الإنسانيَّة بالكامل من أيّ قيد فكريّ، أو مُقدّس ميتافيزيقيّ، أو روح غيبيَّة مُجرّدة ومُتَعالية، وحل محلّها «الإنسان» الَّذِي ما لبثت الحداثة الغربيَّة نفسها أن لفظته في عصر ما بعد الحداثة، وأعلنت موته هو أيضًا. وبذلك، تكون قد تحرّرت من وهم الإنسان الواعي والفاعل لكلّ شيء. فـ»النزعة الإنسانيَّة ليست أكثر من خطابٍ فلسفيّ ميتافيزيقيّ؛ لإخفاء أوهام الإنسان عن نفسه، وقناعًا يتستّر وراء عجزه وجهله، وينشد فيه نوعًا من الأمل والعزاء والطُّمأنينة[1]».

كان جوهر التحوُّل الَّذِي حصل في عصر الحداثة هو التمركز حول محوريَّة الإنسان[2]؛ أي أنّ الأنسنة الغربيَّة هي الوجه الآخر لِعَلْمَنة الدين. فالإنسان بمقدوره أن يدير تفاصيل شؤونه الفرديَّة والمجتمعيَّة من تلقاء نفسه، ولا حاجة له إلى تعاليم السّماء، ولا إلى رسالات الأديان؛ بل للإنسان الأحقّيَّة والحريَّة في إدارة شؤونه الخاصّة، وهو ليس بحاجة إلى المتعالي، ولا إلى الروحانيّ؛ كي يُبيّن له معالم طريقه نحو هُويّته الإنسانيَّة، وأهدافه الخلقيَّة والدنيويّة؛ بل يمكنه من خلال تعقُّله الذاتيّ أن يكتشف طريقه بنفسه نحو معرفة الإنسان والطبيعة. فمن منظور الحداثيِّين

1- عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفيّ المعاصر، هيدغر، ليفي، ستروس، ميشيل فوكو، دار الطليعة، بيروت، 1992م، ص22.

2- علي شريعتي، **الإنسان والإسلام**، ترجمة: عباس الترجمان، مراجعة: حسين علي شعيب، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ص10.

«يكفينا معرفة كيف نتصرّف في شؤون الحياة اليوميّة، ولا حاجة بنا إطلاقًا إلى الدين لنكون نزهاء ومستقيمين، ولا حاجة بنا إطلاقًا كذلك إلى الإيمان بوجود الله والقيام بالواجب»[1].

لكن ذلك لا يعني أنّ النّزعة الإنسانيَّة في الفكر الغربيّ كانت دائمًا نزعة متمرّدة ورافضة بشكلٍ قاطع وكلّيّ للدين، فإلى جانب النزعة الإنسانيَّة اللّادينيَّة، كانت هناك نزعة فكريَّة إنسانيَّة ذات أُسُس وقواعد فلسفيَّة عقليّة، وإيمانيَّة دينيَّة عند بعض الفلاسفة الغربيّين، أمثال: الفيلسوف الألمانيّ كارل ياسبيرز، والفرنسيّين: غابريل مارسيل، وإمانويل مونييه، وبول ريكور، وغيرهم من الفلاسفة الَّذِين رفضوا فكرة التعارض بين الفكر المُتَعالي المقدَّس والأنسنة بشقّيها: الإنسانيّ، والطَّبيعيّ.

نستخلص ممَّا سبق أنّ هناك ثلاث محطّات تاريخيَّة في مفهوم الإنسان وماهيّته في الفكر الغربيّ؛ الأولى: مرحلة القرون الوسطى الَّتِي لم يكن فيها للإنسان حقوق مقابل الرؤية الدينيَّة اللّاهوتيَّة، فضلًا عن الحريَّة والاستقلال الفرديّ مقابل المُتعالي والمُقدّس. الثانية: لحظة الأنسنة الَّتِي عرف فيها الفكر البشريّ الحديث انقلابًا في منظومة الرؤية الكونيَّة للإنسان والطَّبيعة؛ بحيث استبدل إله العالم بالإنسان الَّذِي أصبح محور المعرفة الأنطولوجيَّة وميزانها وأداتها الوحيدة للفهم الوجوديّ بكل أبعادها النظريَّة والعمليّة، البشريَّة والطبيعيَّة. الثالثة: لحظة موت الإنسان الَّتِي أصبح فيها الإنسان نفسه عِبئًا كبيرًا على الإنسان الحداثيّ المعاصر؛ بسبب المآزق المعرفيَّة، والمسارات المُضطربة الَّتِي سلكها الفكر الغربيّ في سعيه إلى استكشاف ماهيَّة الإنسان لتتقدّم بعد ذلك مناهج التحليل النفسيّ والفلسفة البِنْيويَّة وغيرها من خطابات ما بعد الحداثة؛ لرأب الصّدع والفراغ الَّذِي خلّفته طروحات نزعة أنسنة ما بعد الحداثة، والَّتِي على ما يبدو تحوي في طيّاتها بذور التدمير الذاتيّ للحضارة الإنسانيَّة. فمقولة: «الإنسان قد أشكل على الإنسان» أصبحت واقعًا في عصرنا الحالي؛ لأنّ ما يتحكّم بالنّزعة الإنسانيَّة الغربيَّة اليوم هو قُدْسيَّة «الحقّ الإنسانيّ المُتعالي» في استكشاف الأرض، والمتسافل في معرفة كُنْه ذاته، وحقيقة وجوده، وكماله.

1- لوك فيري، **الإنسان المؤلّه أو معنى الحياة**، ترجمة: محمد هاشم، أفريقيا للنشر، المغرب، 2002م، ص28.

رؤية غربيَّة بلا روح

على الرّغم من أنّ المناهج الإنسانيَّة الغربيَّة مختلفة وأحيانًا متباينة فيما بينها في تحديد مفهوم الإنسان إلّا أنّها مشتركة في أصل واحد مسلم لديها وهو تشكلها على محوريَّة البُعْد الماديّ للعالم الَّذِي يختزل الوجود الكونيّ والإنسانيّ في البُعْد الحسيّ، ويلغي كل بُعْد آخر غيبيّ ومجرّد. فالإنسان عندهم ماهيَّة ماديَّة وحسّيّة، وفي أحسن الأحوال عقلانيَّة لا صلة له بعالم الغيب، وما وراء الطبيعة الَّذِي لا وجود له عندهم في الأصل. ومِنْ ثَمَّ، يُختزل الإنسان في المنهج الحسيّ الوضعيّ بالجانب الماديّ فقط، ولا وجود لأيِّ بُعْدٍ آخر مقابله.

فالإنسان ـ بحسب النزعة الإنسيَّة الحداثيَّة ـ أصبح يُمثّل مرجعيَّة ذاته. ومِنْ ثَمَّ، لم يعد خاضعًا لأيّ سُلطةٍ خارج إطار نفسه خصوصًا إذا كان عنوانها دينيّ، أو غيبيّ ماورائيّ، حيث تمَّ استبعاد الدين بوصفه مصدرًا للمعرفة الإنسانيَّة، ومُوجّهًا للإنسان يرشده ويهديه إلى ما يمكن أن يحتاج إليه على مستوى البناء النَّظريّ المعرفيّ، والعمليّ السُّلوكيّ، فأصبحت تلك النّزعة تركّز على استقلاليَّة الفكر البشريّ وحرّيّته وقدرته على إطلاق الأحكام بالاعتماد على ثنائيَّة العقل والحسّ فقط، ومن دون الاعتماد على الغير الإنسانيّ مُطلقًا كما يقول كانط، وهذا المنهج كفيل بإدخال الإنسان إلى عالم الأنوار الحقيقيّ بحسب مفهومه: «إنّ بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الَّذِي هو مسؤول عنه، والَّذِي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير. وإنّ المرء نفسه مسؤول عن حالة القصور تلك عندما يكون السبب في ذلك ليس نقصًا في العقل؛ بل نقص في الحزم والشجاعة في استعماله دون إرشاد الغير»[1]، وهذا الغير عنده ليس سوى الإله. فهذا الكون ـ بحسب الرؤية الكونيَّة الغربيَّة ـ لا يحوي سوى الإنسان والطبيعة، وليس فيه أيّ بُعْدٍ غيبيّ. ومِنْ ثَمَّ، لا وجود للحاكميَّة الإلهيَّة، الَّتِي تمَّ استبدالها بالحاكميَّة الإنسانيَّة المعتمدة اعتمادًا مطلقًا على النشاط العقليّ البشريّ الَّذِي حلّ مكان النشاط الأمريّ الوحيانيّ، فسمح ذلك المنهج «للفكر وللفعل البشريّين أن يمارسا تأثيرهما على الطبيعة من معرفة واحترام قوانينها دون اللّجوء إلى الوحي، أو إلى تعاليم الكنيسة»[2].

1- إمانويل كانط، ما هي الأنوار، ترجمة: محمد بن جماعة، دار محمد علي، تونس، 2005م، ص85.

2- آلان توران، نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، المركز القوميّ للترجمة، مصر، 1997م، ص36.

قـد تعاقـب الفلاسـفة الغربيُّـون علـى محـو عالـم الغيـب مـن تصـوُّرات الإنسـان وتمثُّلاتـه؛ فالإنسـان فـي الأزمنـة الحديثـة مطالـب بالاهتمـام بالعالـم الواقعـي الحسـيّ، والتغاضـي عـن العوالـم الغيبيَّـة الَّتِـي لـم يعـدْ لهـا مـكان، والإقـرار بهيمنـة الرأسـماليَّة والنفعيَّـة الَّتِـي حلَّـت محـلّ الإلـه فـي التـراث الدينـيّ، والَّـذِي اشـتهر فيهـا «ماكـس فيبـر» بمقولـة «نـزع السـحر عـن العالـم»، مطالبًـا بإحـلال الرأسـماليَّة مـكان الديـن الإلهـيّ، والَّتِـي رأى فيهـا الديانـة الجديـدة الَّتِـي ينبغـي أن تعتنقهـا المجتمعـات الغربيّـة، فـ«الرأسـماليَّة بالنسـبة إليـه هـي ديـن تعبُّـديّ محـض، وقـد تكـون أكثـر ديـن تعبُّـديّ علـى الإطـلاق، فـلا شـيء فيهـا يكتسـب أهميّتـه مـن دون أن يكـون فـي علاقـة مباشـرة بالعبـادة، ولا عقيـدة مخصوصـة فيهـا ولا لاهـوت، مـن ذلـك تكتسـب النفعيَّـة صبغتهـا الدينيـة»[1]. والغايـة الإنسـانيَّة عنـد «فيبـر» والكمـال الوجـوديّ بالنسـبة إليـه ليـس سـوى مراكمـة الثـروة والمـال الَّتِـي هـي نتـاج طبيعـيّ للثقافـة النفعيَّـة والرأسـماليّة؛ «فواجـب كل فـرد هـو زيـادة رأسـماله، كـوْن ذلـك غايـة بذاتـه»[2].

مـن هنـا، احتقـر «فيبـر» الفعـل الغائـيّ الَّـذِي تتأسّـس عليـه الرُّؤيـة الدينيَّة مـا يجعلها بحسـب فهمـه أفعـالًا غيـر منطقيَّـة وعقلائيَّـة. وبرأيـه، ذلـك النَّمـط مـن التفكيـر الإنسـانيّ ينتشـر فقـط فـي المجتمعـات التقليديَّـة والبدائيَّـة علـى عكـس المجتمعـات الحديثـة[3]. ومـا توصَّـل إليـه «فيبـر» منشـأه الأسـاس انعـدام البُعْـد المجـرّد والغيبـيّ للإنسـان فـي منظومتـه المعرفيَّـة. وهـذا الأمـر انعكـس أيضًـا علـى نظريّتـه الأخلاقيَّـة الَّتِـي حوّلهـا إلـى أخـلاق أرضيَّـة بالكامـل لا مـاكان فيهـا لتعاليـم وأحـكام السـماء والوحـي علـى الإطلاق. فالأخـلاق المهنيَّـة عنـده لا صلـة لهـا بالديـن؛ وإنّمـا أساسـها الصيـغ التعاقديَّـة الَّتِـي تربط

1- الرأسـماليَّة بوصفهـا دينًـا: بيـن فالتـر بنيامين وماكـس فيبـر، ترجمـة جهـاد الحـاج سـالم، نشـر هـذا المقـال بالفرنسـيَّة تحـت عنـوان:
«Le Capitalisme comme Religion: Walter Benjamin et Max Weber»،
فـي العـدد 23 مـن مجلـة «إدراكات سياسـيّة» (Raisons Politiques) الصّـادر فـي الفصـل الثّالـث مـن سـنة 2006.

2- ماكـس فيبـر، الأخـلاق البروتسـتانتيَّة وروح الرأسـماليّة، ترجمـة: محمـد علـي مقلـد، مركـز الإنمـاء القومـيّ، بيـروت، دون تاريـخ، ص28.

3- ماكـس فيبـر، مفاهيـم أساسـيَّة فـي علـم الاجتمـاع، ترجمـة: صـلاح هـلال، المركـز القومـيّ للترجمـة، مصـر، 2015م، ص55.

الإنسان العامل بالمؤسَّسات الَّتِي يعمل فيها[1].

أمّا «كارل ماركس» صاحب مقولة «الدين أفيون الشعوب»؛ فقد رأى أنّ الدين يرجع في الحقيقة إلى ظروفٍ اجتماعيَّةٍ واقتصاديَّةٍ، وأنه ابتكار العقل البشري. فمن وجهة نظره «الإنسان يصنع الدين وليس الدين هو الَّذِي يصنع الإنسان»[2]، وهو بدوره يعتقد أنّه لا تحقّق في هذا العالم إلّا لثنائيّتين هما: الإنسان والطبيعة، ولا وجود لعالم الغيب والتجرُّد؛ بل الإنسان كائن ماديّ محض لا ينتمي إلّا إلى عالم الطبيعة، والمعرفة عنده ليست مجرّدة؛ بل تتولّد من الظروف الماديَّة الَّتِي هي ترجمة عمليَّة للظروف الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة. «فإنتاج الأفكار والتمثُّلات والوعي يرتبط، قبل كلّ شيء، بصورةٍ مباشرةٍ وصحيحة، بنشاط البشر الماديّ وتعاملهم الماديّ»[3]. لذا، يدعو «ماركس» أن يكون الإنسان سيّد نفسه؛ «لأنّ الكائن الإنسانيّ لا يمكن أن يعدَّ نفسه مُستقلًّا ما لم يكن سيّد نفسه، كما أنه لا يكون سيد نفسه إلّا عندما يدين بوجوده إلى ذاته»[4]. ومِنْ ثَمَّ، لا تبعيَّة للأمر الإلهيّ، ولا طاعة للمُقدَّس المُتعالي؛ بل الطاعة والتبعيَّة لذات الإنسان نفسه.

أمّا «أميل دوركايم» صاحب الصبغة الاجتماعيَّة لمفهوم الإنسان فقد رأى بدوره أنّه لا وجود لكائن روحيّ متعالي فوق الطبيعة، وإن هذا الكائن إذا كان موجودًا فهو ليس سوى المجتمع. «فالروح هي ذلك الجزء من المجتمع الموجود داخل الفرد، إنّها السُّلطة الأخلاقيَّة للمجتمع، الَّتِي تُعدُّ المرجع الموضوعيّ الكامن خلف فكرة الروح»[5]. وهكذا يكون «دوركايم» أيضًا قد ألغى الحاكميَّة الإلهيَّة على العالم

1- ماكس فيبر، مقالات في سوسيولوجيا الدين؛ الثقافة البروتستانتيّة، ترجمة منير الفندري، المنظمة العربيَّة للترجمة، بيروت، 2015م، ص53.

2- كارل ماركس، و فردريك انجلز، حول الدين، ترجمة: ياسين حافظ، دار الطليعة، بيروت، 1981م، ص34.

3- كارل ماركس، و فردريك انجلز، الأيديولوجيا الألمانيّة، ترجمة : فؤاد أيوب، دار الفارابي، بيروت، 2016م، ص324.

4- كارل ماركس، و فردريك انجلز، البيان الشيوعيّ، ترجمة: العفيف الخضر، منشورات الجمل، بيروت، 2015م، ص61.

5- آن وارفيلد راولز، نظريَّة المعرفة عند دوركهايم ضمن كتاب الدين والمجتمع ونظريَّة المعرفة: قراءات معاصرة في أعمال إميل دوركايم، ترجمة: حسن احجيج، ملف بحثي: مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، 2015م، ص99.

الكونيّ والإنسانيّ وأحالها إلى المجتمع الَّذِي يرى فيه كل مقومات الدين والألوهيَّة بوصفها بديلًا عن الأديان السَّماويَّة والتوحيديَّة، كما يقول: «إنّي لا أرى في الألوهيَّة غير المجتمع، وقد استحال إلى صورة وتفكير على نحو رمزيّ»[1]. وهكذا يكون «دروكايم» كغيره من العلماء التنويريّين قد استبدل إله الأديان التوحيديَّة بإله آخر هو «المجتمع» الَّذِي يشغل الوضعيَّة نفسها الَّتِي يشغلها الإله في الديانات السّماويَّة والتوحيدية، لناحية التشريع، والعبادة، والثواب والعقاب، وغيرها من الأحكام.

أمّا «سيجموند فرويد» صاحب مقولة «الدين مرض نفسيّ أصاب الإنسانيَّة»، وأن «الدين ما هو إلّا عصاب تشكو منه الإنسانيّة»[2]، وهذا الاضطراب النفسيّ والعصبيّ مردّه العقد الجنسيَّة الَّتِي سيطرت على النفس والفكر الإنسانيّ، والأديان ليست سوى أوهام «لا سبيل إلى إقامة البرهان عليها، ولا يمكن أن يرغم أيّ إنسان على أن يعدّها صحيحة، وعلى أن يؤمن بها»[3]، ومبدأ الإله عنده غير موجود، إلّا أنه مقابل إنكاره للحاكميَّة الإلهيَّة الدينيَّة قام بدوره باستحداث إله آخر هو «مبدأ اللّاشعور» الَّذِي يحكم الإنسان من الداخل بدل الدين السّماوي الَّذِي يحكم الإنسان من الخارج. فسلوك الإنسان ليس خاضعًا للعقل التجريديّ؛ بل هو خاضع للعقل اللاشعوريّ الَّذِي يعد المكبوت محرّكه الأساس، و«المكبوت هو على الدوام لا شعوري ولا واع»[4].

من هنا، يعتقد «فرويد» أنّ التحليل السيكولوجيّ هو الحلّ الأمثل لمشكلة الإنسانيَّة المستعصية، ودعا إلى مذهبه الفكريّ الجديد الَّذِي رأى فيه بديلًا عن الدين التوحيديّ؛ ليكون دينًا سيكولوجيًّا يحمل في طيّاته سمات القداسة من جهة وفرصة الإجابة عن الأسئلة البشريَّة من جهة ثانية، ومعالجة مشكلتها من

1- اميل دوركايم، الفلسفة وعلم الاجتماع، ترجمة: حسن أنيس، المكتبة الأنجلو مصريّة، مصر، 1966م، ص91.

2- سيجموند فرويد، موسى والتوحيد، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1986م، ص69-68.

3- سيجموند فرويد، مستقبل الوهم، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1998م، ص33.

4- سيجموند فرويد، موسى والتوحيد، مصدر سابق، ص133.

جهة ثالثة، والَّتِي لا يستطيع العقل البشري لوحده أن يقدّم الحلول الناجعة لها[1]. ورأى بأن غاية الفعل الإنسانيّ والهدف من وجوده في هذا العالم هو اللَّذّة: «مبدأ اللَّذّة دون غيره هو الَّذِي يحدّد هدف الحياة، ويتحكّم من البدء بعمليّات الجهاز النفسيّ»[2]. وهكذا يكون فرويد قد نزل بالإنسان إلى المرتبة الأرضيَّة المحكومة لقواعد وأسس الحس والمادة وسد الباب أمامه لأيّ نوع من أنواع الارتقاء الروحي الغيبي والمعنوي المجرد. هكذا نصل إلى نتيجة مفادها أن جلّ الطروحات الغربيَّة للنزعة الإنسانيَّة كان الهدف الأساس منها استبدال إله الكون بإله آخر نصَّبه الإنسان، وقام بإعطائه كل حقوق التشريع والقوننة، وأوجب الإنسان على نفسه تقديم فروض الطاعة والولاء لذلك الإله الجديد بمُسمّيات وعناوين مختلفة.

البحث عن رؤى معرفيَّة بديلة

إنَّ هذا الانحدار الغربيّ المُتَسارع في فهم الإنسان والحكم عليه، والمآزق المُتتالية الَّتِي وقعت بها المجتمعات البشريَّة عمومًا والغربيَّة خصوصًا، دفعت بالعديد من الباحثين والعلماء في مجال العلوم الإنسانيَّة والطبيعيَّة إلى إعادة النَّظَر في مباني منظومتهم المعرفيّة وأُسُسها، والبحث عن بدائل معرفيَّة لإعادة فهم الإنسان من جديد بعد أن ترك موت الإله والإنسان في الثقافة الغربيَّة خواء لا مثيل، ذلك الخواء الَّذِي في ظلّه استعذبت الحداثة الغربيَّة تغيير الآلهة واستبدالها كما تستبدل الأفعى جلدها كل حين من الزمن، «فالغرب ومنذ القرون الوسطى وهو ينصب الآلهة ويعلن موتها، من الكتاب المقدّس إلى الطبيعة إلى العقل البشري فاللّاعقل، ثم العقل الرقميّ»[3]؛ ما أوصله إلى انسداد في الأفقين: الوجوديّ والمعرفيّ، وإلى قلق واضطراب على المستويين: النفسيّ، والروحيّ. فالإنسان الحديث يشعر «أنّه قلق، وبأنّ تحيّره يزداد، ويعمل، ويكافح، إلّا أنّه يدرك مغمومًا معنى العبث في ما تعلق بنشاطاته. وبينما تزداد سيطرته على

1- سيجموند فرويد، مستقبل الوهم، مصدر سابق، ص71.

2- سيجموند فرويد، قلق في الحضارة، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1982م، ص23.

3- عمر زرفاوي، الكتابة الزرقاء، مدخل إلى الأدب التفاعليّ، مصدر سابق، ص25.

الطبيعـة، يشـعر بالعجـز فـي حياتـه الفرديَّـة، وفـي المجتمـع»[1].

كمـا أنّ الأزمـة الأخلاقيَّـة العالميَّـة الَّتِي تعانـي منهـا البشـريَّة اليوم على الرّغم من كل التقـدُّم التقنـيّ والتكنولوجـيّ والتطـوُّر المـاديّ، والَّتِي تظهـر مـن خـلال فقـدان العدالـة والمسـاوة، وسياسـة العنصريَّـة، والسَّـيطرة، وثقافـة التعـدّي على حقوق الآخريـن، والنفاق السِّياسـيّ، والسّـرقة العالميَّـة المُمَنهجـة لخيـرات الشـعوب وثرواتهـا، ولغـة الاسـتعلاء والكراهيـة للآخـر على الرغـم مـن التنظيـر لمبـدأ الحريَّـة المخـادع والعبـث بثقافـات الشـعوب وعقولهـا وتخريبهـا؛ بهـدف السَّـيطرة عليهـا، والتحكـم بمصيرهـا، والحـروب المتنقّلـة مـن قـارةٍ إلى أخـرى تحـت حجـج وعناويـن ومُسـمَّيات واهيـة؛ بهـدف وحيـد هـو السِّـيادة العالميَّـة ثقافيًّـا وفكريًّـا وعسـكريًّا واقتصاديًّـا، تكشـف عـن عمـق المشـكلة الَّتِي لحقـت بالإنسـانيَّة نتيجـة سـيادة المنظومـة الفكريَّـة الغربيَّـة بـكل أبعادهـا ومدياتها، والَّـذِي زاد الأمـور سـوءًا سـيطرة النظـام العلميّ التقنـيّ على الواقـع الإنسـانيّ المعاصـر، والَّـذِي تـمَّ اسـتغلاله أيضًـا مـن أجـل تعميـق ثقافـة السَّـيطرة، والاحتـلال، والتحكُّـم؛ إضافـة إلـى المشـكلة الرئيسـة والأسـاس المُتمثّلـة بالإقصـاء المُمَنهـج للديـن وللقيـم السّـماويَّة والتوحيديَّـة مـن منظومـة الفكـر الغربـيّ الحديـث، ومـا لحقـه بذلـك مـن أضرار على المسـتوى الحقوقـيّ ـ التشـريعيّ، والقيمـيّ ـ الأخلاقـيّ، والسّياسـيّ ـ الاجتماعيّ، والاقتصـاديّ ـ المالي، والعلميّ ـ التقنـيّ، «فالإضـرار بالأخـلاق الدينيَّـة (إقصـاء، أو اسـتيلاء، أو اسـتبدالًا) مـا لبـث أن انعكسـت آثـاره السّـلبيَّة على النظـام العلميّ التقنـيّ للعالـم؛ ذلـك أنّ ذلـك النظـام لـم يبلـغ مـراده مـن وراء قطـع صلتـه بتلـك الأخـلاق، ألا وهـو تحصيـل كمـال السـيادات الثـلاث: التنبُّـؤ، والتحكُّـم، والتصرُّف؛ بـل إنّـه صـار لا يقـدر على أن يمنـع نفسـه مـن الانجـرار التدريجي إلى مسـار تحفـه الأخطـار والأهـوال مـن كل جانـب»[2].

فالمذهـب الإنسـانيّ فـي الغـرب غلّـب المنجـزات الماديَّـة وتجاهـل المبـادئ الأساسـيَّة الَّتِي يبتنـي عليهـا الوجـود الإنسـانيّ، وبنـى رؤيتـه على حصريَّـة التفاعـل بيـن الإنسـان والطبيعـة، والنَّظـر إلـى الإنسـان مـن ناحيـة بيولوجيَّـة ماديَّـة فقـط. فالعمـدة فـي

1- فـروم إريـك، الإنسـان مـن أجـل ذاتـه: بحـث فـي سـيكولوجيَّة الأخـلاق، ترجمـة محمـود منقـذ الهاشـمي، 2007م، ص38.

2- طـه عبـد الرحمـن، سـؤال الأخـلاق: مسـاهمة فـي النّقـد الأخلاقـيّ للحداثـة الغربيّـة، المركـز الثقافـيّ العربـيّ، بيـروت، 2000م، ص123.

رؤيته التحرُّر من كل ما يمكن أن يقيّد الإنسان ويحدُّ من حريّته الذاتيّة، ووجوب الاهتمام بالمادّة؛ لأنّها الشيء الوحيد الَّذِي يستطيع إدراكه والسّيطرة عليه، حتى بات الإنسان أسيرًا بالكامل لسلطة المادّة ويعيش أحوالًا وصورًا متناقضة في هذه الحياة. فمن جهة، نرى تطوُّرًا وتعاظمًا في المعارف المادّيَّة والطبيعيَّة المكتسبة، وتقدُّمًا تقنيًّا وتكنولوجيًّا لا مثيل له، ولكن في المقابل، هناك ازدياد كبير للمشكلات النفسيَّة، وكثرة المنغّصات، والآلام المعيشيَّة والحياتية، وقلق مستمر على المستقبل والمصير، فغدا الإنسان المعاصر هيكلًا بلا روح، تتقاذفه أمواج المادّة العاتية رامية به في محيطات التمرُّد الأعمى والانحلال، حتى أصبح الإنسان نفسه أكثر شيء مجهولًا لديه، فإنّ «أكثر الأسئلة الَّتِي يطرحها من يدرس الإنسان بقيت من دون جواب، ولا تزال مناطق شاسعة من عالمنا الدَّاخليّ غير معلومة... وإنّ معرفتنا لأنفسنا ما زالت جدّ ناقصة»[1].

ما زاد الأمور تعقيدًا إقصاء الغرب للفكر الديني والتوحيدي من متن الحياة الإنسانيَّة والمجتمعيّة، فحرم بذلك نفسه من اكتشاف حلول وبدائل وعلاجات للأزمات الإنسانيَّة المتلاحقة من مصادر معرفيَّة أخرى، فأدخل نفسه والبشريَّة جمعاء في متاهةٍ لا أُفق لها، دون أن يكلّف نفسه عناء البحث عن الحلول في مواضع أخرى، ربّما تنسجم مع التكوين الإنسانيّ الماديّ والمعنويّ؛ بحيث تلبي احتياجاته الواقعيَّة على المستويين: الروحيّ والجسديّ. فالإنسان- بحسب أغلب الرؤى والتوجُّهات والمدارس الدينيَّة والفلسفيَّة والنفسيَّة وحتى الطبيعيَّة- ليس كائنًا ماديًّا وجسمانيًّا فقط، لذلك؛ توجّه اليوم انتقادات معرفيَّة حادَّة للرؤية التجزيئيَّة والاختزاليَّة الغربيَّة لمفهوم الإنسان، والَّتِي تحصره بالبُعْد الحسّيّ- الماديّ، منادية بضرورة البحث عن بدائل معرفيَّة لفهم الإنسان والكون والوجود وفق منظومةٍ جامعة وموحّدة كفيلة بتأسيس أنموذج بديل عن الأنموذج المعرفيّ الحداثيّ الغربيّ الَّذِي يصحّ أنه يصطلح عليها بالمنهج «الدنياني المادّيّ»، مقابل الطرح الآخر الَّذِي يمكن أن يطلق عليه اسم المنهج «الدينيّ الروحيّ».

من اللّافت والمُثير للاهتمام ما كشفته الدِّراسات الأنثروبولوجيَّة والنفسيَّة الحديثة عن الميل التكوينيّ والطّبيعيّ للإنسان القديم والحديث لمبدأ الألوهيَّة

1- ألكسيس كاريل، الإنسان ذلك المجهول، ترجمة: أنطوان العبيدي، دار الكتاب المصريّ، القاهرة، دون تاريخ، ص23.

والاعتقـاد الدينـيّ، ومـن أنّ الإنسـان فـي حقيقتـه وطبيعتـه كائـن مُتديّـن ومعتقـد وممـارس للطقـوس والشّـعائر العباديَّـة على الـدوام، وهـذا مـا يفسّـر لنـا ظاهـرة التديُّـن البشـريّ منـذ الإنسـان الأول إلـى اليـوم علـى الرّغـم مـن كل مناهـج السفسـطائيَّة القديمـة والحديثـة. فعلـى الرّغـم مـن كل التشـويه والنّقـد الَّـذِي طـال نظريَّـة أصالـة التديّـن البشـريّ إلّا أنّهـا مـا زالـت هـي الظّاهـرة الأقـوى حضـورًا على مسـتوى الأُمـم، والشُّـعوب، والحضـارات. فالإنسـان لا يـزال حتـى اليـوم «مُسـتمرًّا فـي سـعيه الأبـديّ وراء الأسـاس الرُّوحـيّ للأشـياء، وقـد أحـسَّ بالحاجـة إلـى العبـادة فـي كل العصـور، وفـي كل الأقطـار علـى وجـه التقريـب، فالعبـادة تـكاد تكـون عنـده سـبيلًا طبيعيًّـا كالحـب. ومـن المُحتمـل أن يكـون هـذا البحـث عـن اللـه نتيجـة طبيعيَّـة لتركيـب عقولنـا»[1]. ويلخـص لنـا هيغـل المشـهد بالقـول: «الإنسـان وحـده هـو الَّـذِي يمكـن أن يكـون لـه ديـن، وأنّ الحيوانـات تفتقـر إلـى الديـن بمقـدار مـا تفتقـد إلـى القانـون والأخـلاق»[2]. كمـا أنّ الدّراسـات المعاصـرة اليـوم لاحظـت بشـكلٍ واضـحٍ طبيعـة الإنسـان النفسـيَّة الَّتـي تميـل إلـى الخيـر أكثـر مـن ميلهـا إلـى الشَّـرّ، ونحـو العَـدل أكثـر مـن ميلهـا إلـى الظُّلـم، والميـل نحـو الجمـال أكثـر مـن ميلهـا نحـو القبـح، وهـي بطبيعـة الحـال ميـولًا أخلاقيَّـة روحيَّـة وليسـت ماديّـة؛ لعـدم انطبـاق خصائـص المـادَّة عليهـا. إذن، هنـاك دائمًـا «جانبًـا آخـر للطَّبيعـة البشـريَّة مُتجـاوزًا للطّبيعـة ـ المـادّة، وغيـر خاضـع لقوانينهـا، ومقصـورًا علـى عالـم الإنسـان، ومرتبطًـا بإنسـانيّته، وهـو يعبِّـر عـن نفسـه مـن خـلال مظاهـر عـدَّة، مـن بينهـا نشـاط الإنسـان الحضـاريّ (الاجتمـاع الإنسـانيّ، الحـسّ الخلقـيّ، الحـسّ الجمالـيّ، الحـسّ الدينـيّ)، ولا توجـد أعضـاء تشـريحيَّة، أو غـدد، أو أحمـاض أمينيَّـة تشـكِّل الأسـاس المـادِّيّ لذلـك الجانـب الروحـي فـي وجـود الإنسـان وسُـلُوكه، لهـذا فهـو يشـكّل ثغـرة معرفيَّـة كبـرى فـي النسـق الطبيعـيّ ـ المـاديّ، فهـو ليـس جـزءًا مـن الطَّبيعـة؛ وإنّمـا هـو جـزء يتجـزّأ منهـا، يوجـد فيهـا، ويعيـش عليهـا، ويتّصـل بهـا، وينفصـل عنهـا. قـد يقتـرب منهـا ويشـاركها بعـض السِّـمات، ولكنـه لا يُـرَدّ فـي كليتـه إليهـا بـأيّ حـال، فهـو دائمًـا قـادر علـى تجاوزهـا، وهـو لهـذا مركـز

1- ألكسـيس كاريـل، تأمُّـلات فـي سُـلُوك الإنسـان، ترجمـة: محمـد القصـاص، مكتبـة مصـر، القاهـرة، دون تاريـخ، ص169.

2- جـورج هيغـل، موسـوعة العلـوم الفلسـفيّة، ترجمـة: إمـام عبـد الفتـاح إمـام، دار التنويـر، بيـروت، 1983م، ص47.

الكـون، وسـيّد المخلوقـات، وهـو لهـذا كلـه لا يمكـن رصـده مـن خـلال النمـاذج المُسـتمدَّة مـن العلـوم الطَّبيعيَّـة»[1].

النّزعة الإنسانيَّة الإسلاميَّة

على عكـس النّزعـة الإنسـانيَّة الغربيَّـة تفتـح الإنسـانيَّة الإسـلاميَّة آفاقًـا رحبـة وواسـعة للتفكيـر فـي مفهـوم الوجـود وحقيقتـه بشـكل عـام، والإنسـان بشـكل خـاصّ؛ لكونـه أحـد أبـرز مصاديـق هـذا الوجـود وأهمّـه. فالوجـود فـي الرُّؤيـة الإسـلاميَّة ليـس منحصـرًا بالبُعْـد المـاديّ؛ بـل يتعـدّاه إلـى البُعْـد المُجـرَّد والغيبـيّ. وبهـذا، يكـون للإنسـان أيضًـا بعـدان أحدهمـا مـاديّ جسـمانيّ حسّـي، والآخـر روحانـيّ معنـويّ مجـرّد.

فالإنسـان وفـق الرُّؤيـة الدينيَّـة الإسـلاميَّة ليـس كائنًـا ماديًّـا فقـط؛ بحيـث تتحـدّد مختلـف نشـاطاته السـيكولوجيَّة والحسّـيَّة بالبُعْـد الفيزيولوجـيّ؛ بـل إنّ أنشـطة الإنسـان تسـتند إلـى جوهـر غيـر مـادّيّ يطلقـون عليـه اسـم «النفـس»، أو «الـروح» الإنسـانيَّة. وهنـاك مبـدأ آخـر مهـمّ تفتـرق بـه الرؤيـة الغربيَّـة للإنسـان عـن الرؤيـة الدينيَّـة الإسـلاميَّة وهـو يُعـدُّ مـن الفـوارق الأساسـيَّة بيـن الرؤيتيـن وهـو البُعـد الإلهـيّ للمعرفـة الإنسـانيّة، المتّصـل بالجوهـر الإلهـيّ للكـون والوجـود.

فمعرفـة الإنسـان -فـي المنظـور الإسـلاميّ- ليسـت بمعـزل عـن معرفـة إلـه العالـم وخالـق هـذا الوجـود برُمّتـه؛ لأنّ أحـد الهواجـس الكبـرى الَّتِـي تشـغل بـال الإنسـان هـي معرفـة مكانتـه وموقعـه فـي هـذا الكـون، وحقيقـة تكوينـه وهندسـته الوجوديَّـة، وعلاقتـه وارتباطـه بصانـع هـذا الوجـود وارتباطـه بـه. إنَّ النّزعـة الإنسـانيَّة الإسـلاميَّة علـى عكـس النزعـة الإنسـانيَّة الغربيَّـة نزعـة روحانيَّـة وإلهيَّـة «تضـع الإنسـان فـي مركـز المشـروع الإلهـيّ، إنّهـا تهتـمّ باللـه والإنسـان فـي آن؛ بمعنـى أنّهـا لا تضـع الإنسـان فـي مركـز المشـروع الإنسـانيّ المقطـوع عـن التعالـي الروحانـيّ، والَّـذِي ينظـر إلـى نفسـه بـكل غـرور وتبجُّـح وكأنـه مكتـفٍ بذاتـه، ثـمَّ يصـل -فـي نهايـة المطـاف- إلـى العدميَّـة الماديَّـة، وتدميـر الطّبيعـة»[2].

فأصالـة الإنسـان، وإن كانـت هـي سـمة النزعـة الغربيَّـة للمعرفـة الإنسـانيَّة إلّا أنّهـا

1- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادّيَّة وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، 2002م، ص12.

2- أريـد يونـس جوفـروا، المسـتقبل الروحانـيّ للإسـلام، ترجمـة: هاشـم صالـح، مراجعـة: أسـامة نبيـل، المركـز الثقافـيّ للترجمـة، القاهـرة، 2016م، ص64.

ليست تميزًا له، ولا حكرًا عليه، فالإنسان في الرؤية القرآنيَّة كان ولا يزال مركز النظريَّة والدراسة الوجوديَّة على الدوام بعد الدّراسات المرتبطة بفكرة إله العالم وخالق الكون. والدين الإسلاميّ أكَّد أصالة الإنسان، ولكن من منظور مغاير للمنظور الغربيّ، سواء بنظريَّة الاستخلاف، أو الأمانة الَّتِي وردت في القرآن الكريم، أو نظريَّة الإنسان الكامل في الفلسفة والعرفان الإسلاميّ، كل ذلك اعترافًا بقيمة هذا المخلوق وعظمة خصائصه وقدراته. فالإنسان في النظريَّة الدينيَّة الإسلاميَّة هو سيّد العالم الَّذِي يتبوَّأ مكانة عالية أوصلته إلى سدَّة الخلافة، وحامل الأمانة الإلهيَّة في الأرض. إنّ «رسالة الإنسان في الإسلام تتَّضح بالخطاب الأول لله سبحانه وتعالى؛ أي أنَّ الرسالة الَّتِي حدّدها الله ـ سبحانه وتعالى ـ للكائنات يضطلع الإنسان بمسؤوليَّة أدائها بوصفه خليفة الله في أرضه»[1]، وهذا ما لا تفترضه النظريَّة الغربيَّة حول الإنسان، فهي تنزل به إلى أدنى المستويات الحسِّيَّة والماديَّة ولا تعطيه هذه الرفعة والمكانة العظيمة.

وعليه، يتماير علم الإنسان الإسلاميّ عن الغربيّ بمميزات عدّة، أهمّها: الشقّ المتعلّق بالكمال الإنسانيّ والهدف من خلقه. فالمقصد الأساس والهدف الحقيقيّ من وراء علم معرفة الإنسان في الإسلام هو تشخيص الكمال الحقيقيّ للإنسان، والعلة الغائيَّة من وجوده في هذا العالم الَّذِي لن يلبث فيه طويلًا؛ إذ سرعان ما سوف يغيب عنه مُجدّدًا. ومِنْ ثَمّ، لاحقًا معرفة الطريق المؤدّي إلى هذا الهدف.

وما يميز علم الإنسان الديني عن سائر المعارف أيضًا هو طبيعته اليقينيَّة وإمكانيَّة الاعتماد عليه؛ بسبب المصداقيَّة العالية لمصادره المعرفيَّة. فاتِّصال تلك المعرفة وارتباطها بالوحي الإلهيّ وبعالم الغيب يجعل مضمونها أكثر قيمة ومصداقيَّة.

كما أنّ نمط تلك المعرفة المتكامل بين أبعاد الإنسان المختلفة سواء لناحية قواه الوجوديَّة، أم لارتباط الإنسان بالعالم الخارجيّ والكون من حوله؛ يتيح للنَّظرة الدينيَّة تقديم رؤية مُتَكاملة ومترابطة بين جميع تلك الأبعاد؛ كي تكون الأنفع للإنسان، فلا يقع في الأخطاء التفسيريَّة والتطبيقيَّة الَّتِي يمكن أن تحول دون وصوله إلى أهدافه الواقعيَّة في الحياة، «حيث إنّ النُّصُوص الدينيَّة الَّتِي تتحدّث عن الإنسان ترفع السّتار عن وجه حقائق ليس بمقدور العقل والتجربة البشريَّة أن

1- علي شريعتي، الإنسان والإسلام، مصدر سابق، ص 16.

تنالها، أو تقترب منها. فلن يستطيع العقل والتجربة، على سبيل المثال، الخوض في التفاصيل بشأن المعاد وكيفيَّة حياة الإنسان بعد أن تفارق الرُّوح جسده، ويزول جسمه المادّيّ»[1].

كما ويمتاز علم الإنسان الدينيّ بميزةٍ مهمّة هي اختلافه الجوهريّ عن سائر العلوم في نظرته إلى الإنسان لناحية علاقته، وارتباطه بمبدأ العالم وعلّة وجوده بوصفهما مصدرًا من مصادر المعرفة من جهة، وهدفًا من خلقه وإيجاده في هذا العالم لناحية كماله وتكامله، من جهة أخرى. «فالعلوم الَّتِي تتناول الإنسان بشكل من الأشكال، والعلوم الفلسفيَّة الغربيَّة السَّائدة الَّتِي تبدي آراءها بشأنه، تتَّفق على أنّ الإنسان ظاهرة من الظواهر، والمقصود من ذلك هو أنَّ تلك العلوم تتناول الإنسان بعيدًا من صلته بخالقه، وبغضِّ النَّظر عن غايته النهائيَّة. هكذا رؤية تنصرف إلى العلاقات الإنسانيَّة الداخليَّة، وعلاقات الإنسان بسائر الأشياء فقط، ولا تخوض في الأبعاد الأخرى للإنسان. في حين تقدّم النُّصُوص الدينيَّة الإنسان بوصفه كيانًا يرتبط وجوديًّا بالله ـ سبحانه وتعالى ـ وأنّه يسير نحو غاية مُحدَّدة»[2]. وفي القرآن الكريم عدد كبير من الآيات الَّتِي تشير إلى تلك العلاقة الوجوديَّة، وتبيّن أنَّ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ حاضر في كل شيء، وهو صانع كل شيء، وهو مع كل شيء وهو أقرب إلى الإنسان من نفسه، وأنه تعالى هدف سير الإنسان الحقيقيّ والنهائيّ:

﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾[3]؛ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ ﴾[4]؛ ﴿ أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ ﴾[5]؛ ﴿ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴾[6]؛ ﴿ وَلِلَّهِ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ ﴾[7]؛ ﴿ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ

1- أحمد واعظي، الإنسان من منظور الإسلام، مصدر سابق، ص29.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- [الآية 4، الحديد/ 57].

4- [الآية 6، الانشقاق/ 84].

5- [الآية 53، الشورى/ 42].

6- [الآية 42، النّجم/ 53].

7- [الآية 123، هود/ 11].

﴿أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍۚ إِنَّهُۥ خَبِيرُۢ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾[1]، ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِۚ﴾[2]، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾[3] وغيرها من الآيات القرآنيَّة...

من هنا، يظهر لنا بشكلٍ جليٍّ وواضح ارتباط بحث معرفة الإنسان بمبحث معرفة إله العالم، والهدف من خلق الإنسان ووجوده في هذه الدنيا، والكمال الحقيقيّ اللّائق به على مستوى التكوين والقابليَّة والاستحقاق. وعلى هذا الأساس، فإنّ حصر أتباع الرؤية الغربيَّة وجود الإنسان بالبُعْد المادّيّ، أدَّى إلى تحديد هدفه وكماله الحقيقي باللَّذائذ الحسِّيَّة الزائلة. وبسبب نظرتهم القاصرة تلك النظريّات العديدة الناقصة والمُجْتَزَأة في مضمونها وأبعادها وأهدافها؛ ما أدّى إلى وقوع الإنسانيَّة الغربيَّة في الكثير من المشكلات المعرفيَّة والسُّلوكيَّة على المستويين: الفرديّ والاجتماعيّ، وفي العديد من المجالات والحقول؛ الأخلاقيَّة، والحقوقيَّة، والسياسيَّة، والاقتصاديَّة، والفنيَّة، وغيرها... لذا، يُعدُّ التعرُّف إلى حقيقة الإنسان وكماله الواقعيّ ضروريًّا للخلاص من تلك المشكلات والآفات.

أصالة النفس الإنسانيَّة

للوصول إلى وجهة نظر جامعة في كل المسائل المرتبطة بالعلوم الإنسانيَّة ينبغي لنا معرفة الإنسان معرفة واقعيَّة تشمل المفهوم الحقيقيّ للإنسان بكلّ أبعاده، والهدف من وجوده، وكيفيَّة تشكل تلك الأبعاد وتأثيرها على كماله النهائيّ. وفي المنظور الإسلاميّ «تصنّف مسائل علم معرفة الإنسان إلى قسمين؛ القسم الأول: يبحث فيه عن تحليل حقيقة وجود الإنسان، وعن كماله الغائيّ، والقسم الثاني: يبحث فيه عن الطريق الَّذِي ينبغي للإنسان أن يسلكه وهو من لوازم التحليل الوجوديّ المذكور في القسم الأول، فما لم نتوصَّل إلى معرفة صحيحة لحقيقة الإنسان، وللهدف من خلقته فلن تثبت المعارف التالية»[4].

1- [الآية 88، النّمل/ 27].

2- [الآية 115، البقرة/ 2].

3- [الآية 16، ق/ 50].

4- صفدر الهي راد، معرفة الإنسان، ترجمة: إبراهيم بشير، دار المعارف الحكميّة، بيروت، 2021م، ص26.

مـن الأصـول والمبـادئ الأساسـيَّة فـي علـم الإنسـان مـن منظـور الديـن الإسـلاميّ والمتَّصلة اتِّصالًا وثيقًا بمعرفة حقيقة الإنسان وأبعاده الوجوديَّة، ما يُعرف بأصالة النفس الإنسانيَّة. والمراد بأصالة النفس الإنسانيَّة أنَّ الصِّفة الأصيلة في الإنسان هي بُعْده المجرَّد النّابع من أصل تكوينه الَّذِي يجمع بين المادّة والتجرد. ويتفرع عن هذا الأصل مسألة «الطبيعة الإنسانيّة» المُسمّاة أيضًا بـ«أصل الخلقة الإنسانيَّة». من هنا، فإنّ النّزعة الإنسانيَّة الإسلاميَّة تتمحور حول هذين المبدأين؛ الأول: إثبات أصالة النفس الإنسانيَّة الَّتِي يُراد منها إثبات البُعْد الآخر غير المادّيّ للإنسان؛ أي تجرُّد النفس الإنسانيَّة. والآخر: متفرّع عن الأول وهو؛ إثبات الطبيعة الإنسانيَّة المشتركة، أو ما يُصطلح عليه في الرؤية الإسلاميَّة بالفطرة، والَّتِي تُعَدُّ الرَّكيزة الأساس الَّتِي منها ينطلق الإنسان في رحلة البحث عن الهدف الواقعيّ والحقيقيّ لوجوده في هذا العالم.

هذان المبدآن لهما مدخليَّة أساسيَّة في تأسيس رؤيةٍ وجوديَّةٍ إنسانيَّةٍ جديدةٍ ومختلفة اختلافًا جذريًّا عن الرؤية الإنسيَّة الغربيَّة في حال ثبتت أصالتهما. فإذا تأكّد البُعْد المجرّد للإنسان ووجود طبيعة إنسانيَّة مشتركة وثابتة بين جميع البشر لها ميول واضحة ومشخصة ومُحدّدة بدقّة؛ بحيث إنّها تتَّجه نحو هدف ما وغاية مُشخّصة، فسوف يترك هذا الاكتشاف بصماته وتأثيراته على كمال الإنسان والهدف من وجوده. كما أنّه سوف يفتح نافذة على أحكام وقوانين عالم آخر غير العالم المادّيّ له تداعياته الحتميَّة على طريقة عيش الإنسان وحياته في هذا العالم وتعامله معه.

الفلاسفة الإسلاميون، مثل: «ابن سينا»، و«السهروردي»، و«صدرالمُتألّهين»، وبعض الفلاسفة اليونانيِّين، مثل: سقراط، وأفلاطون، وغيرهم... رأوا أنّ الإنسان له بُعْدان وجوديّان؛ الأول: مجرّد، والآخر: مادّيّ، مقابل العديد من الفلاسفة الغربيين مثل: «هوبز»، و«بير»، و«بليس»، و«سمارت»، و«آرمسترونغ»، الذين رأوا أنّ الإنسان موجود ذو بُعْد واحد هو البُعْد المادّيّ فقط، فلم يؤمنوا بوجود بُعْد آخر للإنسان غير هذا الوجود الحسّي. والمراد من أنّ الإنسان كائن ذو بُعْدَين؛ أنه إضافة إلى وجود البدن المادّيّ يوجد بُعْد آخر للإنسان وراء هذا البدن له خصائص أخرى غير الخصائص الماديَّة. فالمجرّد في اللُّغة اسم مفعول من «تجريد»؛

بمعنى «المعرّى»[1]؛ أي المعرّى عن المادَّة من الأساس. وتطلق كلمة المجرّد في الفلسفة على المعنى الَّذِي يقابل الماديّ، فهي تستعمل في الموجود الَّذِي لا يحوز خصائص الموجود الماديّ. فيكون المجرّد هو الشيء غير المادّيّ وغير الجسمانيّ. ونحن إذا نظرنا إلى الوجود الماديّ والجسمانيّ نلاحظ أنّ له امتدادًا في الأبعاد الثلاثة: الطول، والعرض، والارتفاع. ومِنْ ثَمَّ، يلزم من ذلك أن يكون الوجود الماديّ قابلًا للقسمة والتركيب؛ بحيث يكون امتداد كل من تلك الأجزاء أصغر من الموجود نفسه. كما أنّ الموجود الماديّ؛ بسبب أبعاده الثلاثة يشغل حيّزًا مكانيًّا وزمانيًّا بخلاف الموجود المجرّد الَّذِي لا امتداد حقيقيّ له، وهو غير قابل للقسمة ولا للتركيب؛ بل يتَّصف بالبساطة والصّرافة[2]. إذن؛ في الرؤية الدينيَّة القرآنيَّة «الإنسان موجود ذو اتّجاهين، موجود ثنوي، بخلاف سائر الموجودات ذات البُعْد الواحد، موجود بُعْد منه يميل إلى التراب والانحطاط، وينشد إلى الترسب في الأرض والجمود والتثاقل. ومن جانب آخر، فإنّ بُعْده الآخر؛ أي روح الله (بتعبير القرآن) يميل إلى التعالي بعكس البُعْد الأول، ويتَّجه إلى السُّموّ إلى أعلى قمّة في الوجود يمكن تصورها؛ أي إلى الله»[3].

لقد ذكر الفلاسفة المسلمون أدلَّة عدّة لإثبات أصالة النفس الإنسانيَّة وتجرّدها عن المادَّة سوف نذكر بعضها:

1. وحدة النفس وعدم تغيّرها:

ذكر العديد من الأدلّة على أصالة النفس الإنسانيَّة لناحية تجرّدها، وعدم قبولها للتغيّر بخلاف البدن الَّذِي يقبل التغير. فنحن إذا لاحظنا أنّ كل أجزاء البدن في تغيُّرٍ دائم، وأنَّ النفس باقية على حالها من دون تغيُّرٍ من الطفولة إلى آخر العمر، نستنتج أنَّ الَّذِي يعبر عن حقيقة الإنسان هي نفسه وليس جسده. فلو كان الإنسان عبارة عن هذا البدن فقط الَّذِي تتغيّر فيه كل الخلايا المادّيَّة للزم أن يكون الإنسان الجديد غير القديم، ولكن نحن ندرك بالعلم الحضوريّ أنّنا لم نتغيّر على الرّغم من تغيُّر البدن، وعليه يحكم العقل الإنسانيّ أن ملاك الوحدة الإنسانيَّة وانحفاظها

1- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مصدر سابق، ص191.

2- مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف، بيروت، 2007م، ج2، ص133.

3- علي شريعتي، الإنسان والإسلام، مصدر سابق، ص 18.

دائمًا يرجع إلى وجود حقيقيّ هو الَّذِي نسمّيه بالـ «الأنا الإنسانيَّة».

فالإنسان من لحظة ولادتِه إلى موته تكون الأنا لديه واحدة على الرّغم من كل التغيُّرات الَّتِي تطرأ على خلايا بدنه؛ بل حتى مع فقدان بعض الأعضاء في الجسم، أو استبدالها بغيرها من الأعضاء فإنّنا لا نرى أيّ تغيّر قد طرأ على هذه الأنا الَّتِي هي في الحقيقيَّة السّبب في انحفاظ وحدة للإنسان في كل مراحل حياته. «بعبارة أخرى، إنّ التغيُّر الدَّائم في البدن هو علامة على عدم أصالة البدن، وعلى أنّ البدن ليس هو المقوم للحقيقة الإنسانيّة؛ لأنَّ حقيقة الإنسان لو كانت بهذا البدن المُتغيّر فإنّنا نسأل أيّ بدن هو الَّذِي يقوم حقيقة الإنسان؟ ذلك البدن الَّذِي زال واختفى أم الأبدان اللّاحقة؟ كيف يمكن عَدّ البدن معبرًا عن حقيقة الإنسان مع أنه في حال فناء دائم؟ إنَّ نفس قبول أجزاء البدن التغير ونفس تبدّل الخلايا السَّابقة باللَّاحقة يدلُّنا على أنّ البدن غير أصيل. وعلى هذا الأساس وانطلاقًا من أنّ النفس لا تتغيَّر، نستنتج أنّ الَّذِي يقوم حقيقة الإنسان هو نفسه الثابتة لا بدنه، ولمكان الاتّحاد الَّذِي بينها وبين البدن يُسمّى باسمها البدن وإلّا فأسماء الأشخاص في الحقيقة لنفوسهم لا لأبدانهم»[1].

2. عدم قابليَّة الأنا للانقسام:

من الأدلَّة الَّتِي يثبت بها الفلاسفة الإسلاميون تجرد النفس الإنسانيَّة ووجود البُعْد الآخر غير المادّيّ في الإنسان من خلال تحليل حقيقة الأنا الإنسانيَّة. فعندما نتأمّل حقيقة (الأنا) في الإنسان سنلاحظ أنّها أمر بسيط وغير قابل للانقسام كما هو حال المادّة الَّتِي من أهمّ خصائصها أنّها مركّبة وقابلة للانقسام. أمَّا (الأنا) فهي غير قابلة للتقسيم، وليس لها امتداد في الأبعاد الثلاثة، وليس لها وزن وجرم وحيّز مادّيّ. وعليه، لا تنطبق عليها لوازم المادَّة. من هنا، يحكم العقل بتجرد تلك النفس لبساطتها ووحدتها على الرّغم من الأبعاد الكثيرة والمتنوّعة فيها الَّتِي هي غير غائبة عن بعضها بعضًا؛ بل هي مترابطة ترابطًا عينيًّا، وليس ترابطًا تركيبيًّا. «بعبارة أخرى، لو كانت النفس تتشكّل من قسمين فلا بدّ أن تكون النفس أمرًا مادّيًّا، ويكون لها امتداد. ومن جهة أخرى، الموجودات الماديَّة غائبة عن بعضها بعضًا؛ بل كلّ جزء من الامتداد المادّيّ غائب وغير حاضر بالنسبة إلى الجزء الآخر، وكل جزء مفترض فهو غير حاضر عند الجزء الآخر. ومِنْ ثَمَّ، لا إدراك

1- صفدر الهي راد، معرفة الإنسان، مصدر سابق، ص76.

مُتبادل بين الموجودات المادّيَّة. وهذا ما يجعلنا نسأل من الَّذِي يدرك كل هذين القسمين دفعة واحدة؟ وعليه، يتَّضح أنّ الأنا لا تقبل التقسيم، وأنّها إنما تدرك على بساطتها، وعدم تركبها من الأجزاء. وإذا علمنا أنّ الأنا لا تقبل القسمة يتَّضح لنا أنَّها غير ماديَّة، والحال أنّ البدن؛ بل كل شيء ماديّ قابل للقسمة، فتكون الأنا غير البدن، وغير أيّ موجود جسمانيّ آخر»[1].

3. تذكُّر الماضي دليل على التجرُّد:

دليل آخر على تجرُّد العلم وهو أنَّنا أحيانًا ندرك شيئًا ما، ثمّ بعد مرور سنوات طوال نتذكّر ذاك الشيء من جديد. فلو كان هذا الإدراك عبارة عن أثر ماديّ يحصل في عضو من أعضاء البدن فيجب أن يمحى هذا الإدراك ويتغير بعد مرور عشرات السنين، خصوصًا إذا عرفنا أنّ كل خلايا البدن تتغيّر بعد كل مدّة من الزمن؛ بمعنى آخر «الدماغ بكل محتوياته يتغيّر ويتعرّض لتحوُّلات وتحويرات، والتركيب الماديّ للدماغ يتعرّض مرّات مكرّرة للتّغيير الكامل خلال عمر الانسان الَّذِي قد يبلغ السّبعين عامًا، وتحل مادّة جديدة محلّ القديمة، بينما تبقى الصُّور الذهنيَّة قائمة في الذهن بإحكام، سواء كانت تصوُّرات كصورة رفيق صباه لمّا كان في سنّ العاشرة، أو صورة مُعلّم مدرسته الابتدائيَّة الَّذِي لم يره بعد ذلك أم كانت تصديقات كالقضيَّة الَّتِي صدّق وآمن بها، حينما سمعها في المدرسة الابتدائيَّة (أرسطو تلميذ أفلاطون)، والمُحصّلة تبقى جميع التصوُّرات والتصديقات السَّابقة ثابتة كما كانت، ولو كانت قائمة في المادّة يلزم حتمًا أن تتغيَّر، ولا تبقى ثابتة»[2]، وهذا مؤشّرٌ حقيقيٌّ على تجرُّد العلم، وتجرُّد المكان الَّذِي يحلُّ فيه العلم أي النّفس؛ لأنّه إذا ثبت لدينا تجرُّد العلم فحينئذ سوف يثبت لدينا تجرد الحيّز الَّذِي حضر، أو تحقّق فيه العلم؛ لأنّه يستحيل حلول الشيء المُجرّد (العلم) في شيء ماديّ (الجسم) ومِنْ ثَمَّ، لا بُدَّ من وجود بُعْدٍ مجرَّد في الإنسان حتى يحصل له العلم، وهذا البُعْد هو «النَّفس الإنسانيَّة».

1- صفدر الهي راد، معرفة الإنسان، مصدر سابق، ص42.

2- محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ترجمة: عمار أبو رغيف، المؤسّسة العراقيَّة، العراق، 1418ه، ج1، ص 168.

الطَّبيعة الإنسانيَّة وميولها الواحدة

في الاصطلاح، يُراد من الطبيعة الإنسانيّة؛ «الفطرة»، أو «نوع خلقة الإنسان» الَّتِي جبل وخلق عليها منذ نشأته الأولى في هذا العالم؛ أي هي العنديّات التكوينيَّة الموجودة بأصل وجوده وخلقته الَّتِي لم يختر أن تكون عنده، والَّتِي تدفعه وتوجّهه إلى غايةٍ ما، وتلك العنديّات مشتركة وموجودة عند جميع البشر، وهي تُدرك بالعلم الذاتيّ الحضوريّ، ولا تحتاج إلى دليل للاستدلال عليها؛ بل مُجرّد التفات النفس إليها ستلاحظ حضورها التكوينيّ في أصل الخلقة. وتلك «الطّبيعة الإنسانيَّة هي أهمّ قضيَّة وأبرزها تناولها علم الإنسان، حيث كانت معرفة الذات الإنسانيَّة، الشّغل الشّاغل، والهاجس الرئيس لباحثين ومفكرين عدّة منذ أمد طويل»[1].

فالاعتقاد بوجود طبيعة مشتركة بين البشر من شأنه أن يفتح الباب أمام رؤية وطرح معرفيّ جديد حول الإنسان؛ لأنّه إذا ثبت لدينا وجود تلك الميول الطبيعيَّة المشتركة عند جميع البشر، فسوف تصبح تلك التوجُّهات الأصيلة، والميول الدفينة في الإنسان طريقًا للاهتداء إلى المفهوم الحقيقيّ للإنسانيَّة وهدفها الواقعيّ. و«المراد من الطَّبيعة الإنسانيَّة هو بعض القابليّات الجسمانيَّة والنفسيَّة، وبعض القدرات الفعليَّة القائمة بداخل الإنسان قبل احتكاكه بمحيطيه: المادّيّ، والاجتماعيّ، والتأثّر به، وهي غير مكتسبة. تدفع تلك القابليّات والقدرات الإنسان إلى أن يقاوم بشكلٍ، أو بآخر بعض المؤثّرات والعوامل البيئيَّة. تتَّسم تلك القابليات والخصائص الأوليَّة بالاستدامة النسبيَّة، وهي توجد في أبناء الجنس البشريّ عامَّة، وبشكلٍ مُتساوٍ إلى حدٍّ بعيد، وعلى مدى التاريخ لم يطرأ أيّ تغيُّر على تلك الطَّبيعة، وإن حصل فإنّه بسيط جدًّا»[2]. وهناك مناهج عدَّة يمكن اتباعها لاكتشاف تلك الطبيعة الإنسانيَّة، كمنهج المشاهدة والتجربة الحسّيّة، ومنهج الاستبطان النفسيّ، ومنهج القراءة التَاريخيّة، والمنهج العقليّ، والمنهج الدينيّ. كما أنه يمكن الاستعانة بكل تلك المناهج من أجل الاستدلال على وجود تلك الطبيعة الإنسانيَّة وليس بالضرورة الاعتماد على منهج دون آخر؛ لأنّ المعرفة التامَّة والمتكاملة حول الإنسان لا تأتي من منهج معيّن دون غيره؛ بسب تركيبة الإنسان المُعقّدة وذات الأبعاد المُتعدّدة والمتنوّعة. وهذا ما يميز المنهج الدينيّ عن غيره من المناهج؛ لأنّه لا يلغي بقيَّة

1- أحمد واعظي، الإنسان من منظور الإسلام، مصدر سابق، ص83.

2- المصدر نفسه، ص88.

المناهج؛ بل يقف عندها، ويأخذ برأيها، ويضيف عليها رؤيته الوحيانيَّة الَّتِي هي أرقى المعارف الإنسانيَّة وأكملها وذروتها.

لقد تعدّدت الحجج والبراهين الفلسفيَّة على وجود الذات الإنسانيَّة المشتركة، «فوجود الرغبات والميول العامّة المشتركة بين الناس، والَّتِي تتخطّى النطاق الحيوانيّ هو برهان آخر على وجود مثل تلك الذات. هناك نماذج لذلك النمط من النزعات، مثل: طلب العلم، والبحث عن الحقيقة، وطلب فضيلة الكمال الجمال، والرغبة في العبادة»[1] الَّتِي هي -بطبيعة الحال- ليست نزعات ولا ميول جسديَّة ماديَّة وحسّيّة؛ بل هي توجُّهات نابعة من باطن الإنسان، وهي مشتركة وموجودة عند جميع البشر، وفي مختلف المجتمعات، كما أنّها ليست وليدة عوامل خارجيَّة؛ بل هي ذاتيَّة نابعة من ذات الإنسان وباطنه.

فالإنسان، منذ مرحلة الطفولة الأولى، يسعى وراء المعرفة والاطِّلاع، وإدراك حقائق الكون والعالم، ويميل على الدوام نحو امتلاك القدرة، ويتوجّه دائمًا نحو الخير، والسّعادة، والجمال، والكمال؛ ويفرّ من الشرّ، والحزن، والقبح، والنَّقص، مع وجود اختلاف بين البشر في تشخيص مصاديق تلك الميول والتوجُّهات الباطنيَّة. ففي الرؤية الدينيَّة القرآنيَّة، إن الله هو المصداق الحقيقيّ والواقعيّ لتلك النوازع الداخليّة؛ لأنّه أصل كل خير وجمال وكمال في هذا الوجود، فضلًا عن أنه لا سعة ولا حدّ لكماله وجماله وقدرته وعلمه، والطبيعة الإنسانيَّة المُسمّاة بالفطرة تتَّجه نحو الإطلاق واللّامحدوديَّة في ميولها، وليس هناك سوى خالق العالم من لديه تلك الخصائص؛ لأنَّه الكمال المُطلق. لذلك، وصفت الفطرة في القرآن الكريم بأنّها فطرة الله ﴿ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ﴾[2]؛ لأنها تتوجّه في أصل وجودها وخلقتها نحو إله العالم والكمال المطلق بالتكوين الطبيعيّ. ومن المُهمّ هنا الإشارة إلى نقطةٍ مُهمَّة وهي أنّ الكلام عن الفطرة الإنسانيَّة ليس هو نفسه الغريزة؛ بل هما أمران مختلفان؛ لأنّ «فطرة الإنسان؛ إنّما تنتمي إلى روحه فقط دون أن يكون للجسم دور في شاكلتها وخواصها، خلافًا لطبع الإنسان الَّذِي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالجسم؛ لأنَّ الكثير من الغرائز والرغبات والقدرات

1- أحمد واعظي، الإنسان من منظور الإسلام، مصدر سابق، ص106.

2- [الآية 30، الروم/ 30].

الطبيعيَّة والحيوانيَّة لدى الإنسان ترتبط بشكل كبير بالجسم واحتياجاته»[1].

إذن؛ في المنظور الإسلاميّ، يُعَدُّ الميل الباطنيّ للكمال من الأبعاد الأخرى للطبيعة البشريَّة، وكل إنسان يدرك ذلك الميل بعلمه الحضوريّ. ولا ينحصر ذلك الميل بنوع خاص من الكمال. ولذلك، يمكن القول: إنَّ الإنسان مفطور على الميل اللَّامحدود إلى الكمال، ولأجل الوصول إليه، يبقى الإنسان في حالة حركة دائمة لا تتوقّف، ولا تنقطع. ونحن إذا رجعنا إلى أنفسنا نجد أنّ ميلنا الباطنيّ مُتّجه دائمًا نحو الكمال المُطلق الَّذِي مصداقه الوحيد هو الله تعالى. يتطرَّق الفيلسوف الإسلاميّ صدر المتألهين لمسألة الفطرة الإلهيَّة الموجودة بالقوّة في ذات الإنسان وكيفيَّة تفعيلها، فيقول: «إنّ الجوهر الرُّوحيّ لدى الإنسان الَّذِي قد فطر على الفطرة الإلهيَّة، وقبول دعوة الإسلام، وديانة التوحيد، قائم بالقوَّة في الإنسان، حاله حال الجوهرة داخل المنجم، لا يمكن تفعيله واستخراجه دون الجهد الحثيث والمثابرة، وتزكية القلب وتطهيره، ولجم الأهواء النفسانيَّة، والقيام بالأعمال والعبادات»[2]. وعليه، إذا ثبت وجود تلك الطبيعة المشتركة المُتوجّهة نحو التوحيد بحسب الرؤية الدينيَّة القرآنيَّة فممّا لا شكّ فيه أنّ لتلك المعرفة تداعيات حتميَّة على علم معرفة الإنسان.

في المُحصّلة، بناء لأصالة النفس الإنسانيَّة في المنظور الإسلاميّ يمتلك الإنسان مع البدن الماديّ بُعْدًا آخر مجرَّد، كما أنّ الإنسان يمتلك ميلًا باطنيًّا فطريًّا للكمال الَّذِي لا حدّ له، فيكون ذلك البُعْد المجرد فيه والميل الباطنيّ كلاهما من المبادئ الأساسيَّة الَّتِي سوف تبيّن لنا مفهوم الإنسان وجوهره، وتحدّد لنا مصيره. ومِنْ ثَمَّ، نحصل على تصوُّر أوّليّ حول حقيقته. وإذا أخذنا في الحِسْبان أنَّ الموجود الوحيد الَّذِي يتَّصف بالكمال المطلق هو الله، ولاحظنا أنَّ كل المخلوقات ومن ضمنها الإنسان المحتاجة بالذات والضعيفة على مستوى التكوين لا تستطيع بذاتها أن تكون غنيّة، عندها سيحدّد العقل أنَّ الهدف هو القُرْب من الغنيّ المطلق «فالإشباع الكامل للاحتياجات الفطريَّة الإنسانيَّة لا يتمُّ إلّا في ظل الارتباط الكامل الواعي

1- أحمد واعظي، الإنسان من منظور الإسلام، مصدر سابق، ص129. راجع: روح الله الخميني، الأربعون حديثًا، ص158.

2- محمد الشيرازي، تفسير القرآن، نشر بدار، قم، 1361ه، ج7، ص199.

بمبدأ الوجود»[1]؛ بمعنى آخر، بعد ملاحظة النسبة بين الخصائص الوجوديَّة للإنسان، وبين الغاية المتناسبة مع تلك الخصائص فسوف نهتدي إلى معادلة إنسانيَّة مختلفة عمّا هو سائد في الأنسنة الغربيَّة المعاصرة، وهي أنّ الهدف المعقول الَّذِي يليق بالإنسان وإمكاناته واستعداداته هو مقام «القُرْب الإلهيّ»، «فالتكامل الحقيقيّ الإنسانيّ عبارة عن سير الروح العمليّ إلى الله في أعماق ذاتها لتصل إلى مقام تجد فيه نفسها عين التعلق والارتباط، ولا تجد لها ولا لأيّ موجود استقلالًا في الذات والصفات والأفعال، ولا يمنعها أيّ عارض عن المشاهدة، وتقوم العلوم والمشاهدات في ذلك المسير بتعميق المرتبة الوجوديَّة للإنسان، وتجعل جوهر ذاته بالتدريج أكمل فأكمل»[2].

1- مصباح اليزدي، معرفة الذات وبناؤها من جديد، ترجمة محمد علي التسخيري، دار الأمير، بيروت، 1992م، ص68.

2- المصدر نفسه، ص102.

الحداثةُ الغَرْبِيَّة وأزْمَة الإنْسَانِ المُعاصِر

الطاهر محمد الشريف*

مُقدِّمة

استطاعت الحضارة الغَرْبِيَّة أنْ تنتج لنا كل مُقوّمات الرَّفاهية، خاصَّة بعد تطويرها للتّقنية ونُظُم الإدارة والمؤسَّسات الَّتِي سهَّلت الخدمات، وجعلت التّقنية تُؤمّن تلك الرَّفاهية، لكنَّها مع ذلك لم تستطعْ أنْ تخفي وجهها البشع والمُدمِّر، الَّذِي يبرز في حركة الإمبرياليَّة الَّتِي دامت خلال أربعة قرون انقرضت فيها شعوب وأعراق بأكملها، ودمَّرت ثقافات إنسانيَّة ومحتها من على وجه الأرض، ناهيك عن تلويث الطَّبِيعَة، والفتك بالنَّبات، والحيوان، والأشجار، وما يعود تهديده على الإنسان. وحتى التّقنية الَّتِي أسعدت الإنسان جعلته بائسًا، وهي الآن تريد أنْ تصنَعَه من خلال مخابر بيولوجيَّة عالية التّقنية.

المفارقة تزدادُ حدَّةً عندما يُنشئ الإنسان حضارة من صُنْعِ يديه لتقتله، فالإنسان الغربيُّ أنتج حضارة، ثمَّ انتبه إلى خطورةِ ما أنتج دون أنْ يملك قُدرةً على تجاوز ما أنتج؛ إذ إنّ بداية التّأزُّم كان مع فكرة التّقدُّم، ففيها أجمل الإنسان الغربيّ قواه، وعقد العزم بها على المُضِيّ قُدُمًا، فقد جمع بين قوّة العقل والإرادة؛ كي يتّجه

* أستاذ محاضر في فلسفة الحضارة والدّين، في جامعة باتنا 1 الجزائر.

صوب تحقيق السّعادة آملًا في العلم والتّقنية أنْ تُحقّق له السَّعادة، لكنّه لم يكن يعلم أنَّ سعيه سيؤول به إلى غير مأموله، حيث تحطّم مبتغاه أمام حربين مُدمّرتين؛ الأولى: قضى فيها نحو قرابة 20 مليونًا، والأخرى: قرابة 50 مليونًا، وأنتج أسلحةً فتّاكةً كالقنابل النّوويَّة، والجرثوميَّة، والبيولوجيَّة، والكيماويَّة، وكلّها من رزايا تقدُّم العلم والتّقنية.

أمام هذه المفارقة، أخذ الفلاسفة الغربيُّون يمارسون النّقد لحضارتهم منتبهين إلى مظاهر المأزق مختلفين في تشخيصه، حائرين أمام البديل لذلك المأزق. فإدغار موران (Edgar Morin 1921م) الَّذِي أقرَّ في كتابه «ثقافة الغرب وبربريّته» أنّ لكل حضارة ثقافتها وبربريّتها، على وفق فهم مُركّب، يسعى من خلاله إلى تجاوز بربريَّة الغرب، ولكن المشكلة تكمن في سؤالٍ جوهريٍّ، هل بربريّته جزء جوهريٌّ في الحضارة الغَرْبِيَّة أم أنّها هامشيَّة طارئة؟ وهذا السُّؤال النَّقديّ هو عينه ما سنعمل على ضبطه أكثر ليتلاءم مع مقالنا هذا، ومفاده:

هل أزمة الإنسان الغربيّ هي في جوهر حضارته أم أنّها عرضيَّة؟

وهذا السُّؤال يمتدُّ إلى أسئلةٍ أُخْرى: ما هذه الأزمة ؟

وهل تمسُّ ذات الإنسان أم محيطه؟

هذه الأسئلة تستوجب منهجًا؛ كي يُسدّد طريقنا نحو الإجابة عنها، وهو منهج النَّماذج المعرفيَّة، وهو منهج يهتمُّ بالبِنَى الفكريَّة والمعرفيَّة، وعلاقتها بالواقع الاجتماعيّ، وهنا تظهر كفاءته، فموضوعنا يتمحور حول فكر أنتج حضارة؛ أي علاقة بين نظام معرفيٍّ ما وسياقه الحضاريّ. لهذا، وجب النَّظَر فيه ؛كي ندرك مكمن التَّأزُّم، هَل في جوهره أم في ظاهره، وكذلك تحليلات الأزمة الَّتِي أنتجها الغرب ذاته، فهي خاضعة لبِنًى فكريَّة، وتعكس واقعًا اجتماعيًّا ككلّ، والحال نفسه بالنّسبة إلى النّقد الَّذِي يُوجّهه هذا المقال للحداثة الغَرْبِيَّة . ويعمل المنهج على وفق آليتين؛ الأولى: تتمثَّلُ في الرَّصد، حيث يجمع المُحدّدات الدّالّة على الظّاهرة، أو الواقعة، أو المنظومة الفكريَّة والأخلاقيَّة والسِّياسيّة، يُجرّد منها الأنموذج المخفي خلفها، وأخيرًا، يمارس النّقد، وهو ما سينجم عنه خطّة المقال الآتية:

أوّلًا: رصد المصطلحات الدّالّة على أزمة الإنسان الغربيّ

ثانيًا: انفصال الإنسان عن الإله في الثَّقافة الغَرْبِيَّة

ثالثًا: الإنسان الغربيّ المعاصر بين تيه الزمن، وطُغْيان على المكان

رابعًا: المدخل القرآنيّ لتشخيص أزمة الإنسان في الحضارة الغَرْبِيَّة.

رصد المصطلحات الدالَّة على أزمة الإنسان الغربيّ

اللُّغة هي لسان حال المجتمع؛ تنقل أخباره، وتحمل أفكاره وراءه. لهذا؛ هي تتغيّر بحسب الزّمان، والحال، والمكان؛ حيث نجد أنَّ عبارات كان لها حضور قويّ في زمن، تتلاشى في زمن آخر، بحسب المُتغيّرات، وعبارات أخرى يتكثّف استعمالها في زمن دون آخر؛ ما يمنحنا إمكان التعرُّف إلى الوضع الاجْتِماعِيّ بوساطة استعمالات اللُّغة خاصّة عند نخبه العالمة، أو ما يُصْطَلحُ عليه بالثّقافة العالمة، حيث ستحدّد لنا العبارات الأوسع انتشارًا مُعْطياتٍ أوليَّة يمكن تحليلها بغرض الوصول إلى التشخيصِ المناسب لحالة الأزمة، ثمّ المرور إلى الحلِّ الأنسب لها.

أوّلُ عبارة تستوقفني هنا هي عبارة أزمة la crise الَّتِي عبّر عنها كل من زغمونت باومان (Zygmunt Bauman 1925ـ2017) بأنّها تعني حالة لا يقين، وهو ما فصّله بقوله: «أعتقد أنّ فكرة الأزمة تتَّجه اليوم إلى العودةِ إلى جُذُورِها الطَّبية، حيث ظهر هذا المصطلح ليشير إلى لحظة يكون فيها مستقبل المريض في يد قدر مجهول...فإذا تحدّثنا عن أزمةٍ ما، بما في ذلك الأزمة الاقتصاديَّة، فإنَّنا نُعبّر عن شعور باللّايقين، عن شعور بجهلنا بمصير الأمور»[1]. ففكرة الأزمة، انتقلت من مجال الطّبّ، إلى مجال الاقتصاد، إلى كلّ المجالات؛ لتصبح لها مُحدَّدين، هما: حالة اللّايقين والمصير المجهول، وهو ما يعني أنَّ الحداثة الغَرْبِيَّة الَّتِي بشّرت بمصير مشرق للإنسان انتهت إلى مصيرٍ مجهول، وحالة لا يقين بمآلات الأمور.

الاتِّجاه نفسه تقريبًا نجده عند الفيلسوف الفرنسيّ إدغار موران في كتابه «في مفهوم الأزمة»، وهذا في قوله: «في حين أنّ كلمة أزمة كما نفهمها اليوم، تعني... صعوبة التشخيص. في المجمل، تأتي الأزمة هنا بغياب اليقين»[2]. وبذلك، يضيف موران إلى باومان مسألة العجز عن التشخيص؛ ليصبح مدلول الأزمة يتكوّن من ثلاثة حدود، وهي: العجز عن التشخيصـ اللّايقينـ والمآل المجهول، وتلك

1- زيغمونت باومان وكارلو بوردوني، حالة الأزمة ، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشَّبكة العربيَّة للأبحاث والنّشر، بيروت، 2018م، ص 15.

2- إدغار موران، في مفهوم الأزمة ، ترجمة: بديعة بوليلة، دار السَّاقي، بيروت، 2018م، ص12.

الحدود تستدعي منّا تحليل المصطلحات الدالَّة على الأزمة ، قصد تشخيصها، ثمّ تحديد مآلها، على وفق مرجعيَّة يقينيَّة، وإلّا سنبقى دائمًا في دائرة الأزمة ، ولن نخرج منها.

كون استخدام مصطلح الأزمة أصبح شائعًا في الغرب ابتداء من الأزمة الاقتصاديَّة لسنة 1929م، فإنّ لذلك التاريخ دلالة مُهمّة، حيث إنّها لحظة فارقة، بدأ معها الشعور بالأزمة قويًّا، وهنا بدأت تتجمّع المصطلحات النقديَّة والاحتجاجيَّة الدالّة على حالة الأزمة مشكلات مدارس فلسفيَّة؛ كالوجوديَّة، ومدرسة فرنكفورت، وفلاسفة الاختلاف، أو ما بعد الحداثة، وغيرها. وعليه، فالتاريخ المذكور أعلاه هو تعبير عن تحوُّل من حالة التفاؤل الَّتِي رسمها عصر التنوير في القرن الثامن عشر، إلى حالة من اللّايقين والتشاؤم إزاء المستقبل.

وهنا، يمكن أن نقسم المصطلحات إلى نوعين؛ الأوّل: يُحدِّد أزمة الإنسان والآخر: يُحدّد فيها أزمة محيطه، كون محيطه هو تهديد له.

الاغتراب بوصفه جوهر أزمة الإنسان الغربيّ المعاصر

إنَّ أوّل مصطلح سنبدأ بتحليله هو الاغتراب الَّذِي ظهر مع هيغل، وماركس، وفيورباخ، وشهرته كانت مع الفلسفة الوجوديَّة، ومدرسة فرنكفورت، حيث عبّر عن أزمة فلسفة الذّات في الفلسفة الغَرْبِيَّة، وعودة المصطلح بعد الحرب العالميَّة الثَّانِية له دلالة عميقة على تأزُّم الذات في الحضارة الغَرْبِيَّة. وهنا، وجب تعريف المصطلح أولًا قبل تحديد مكانته بين تلك المعجميَّة الوصفيَّة لأزمة الإنسان الغربيّ.

قد عرفه إيريك فروم استنادًا إلى فلسفة هيغل وماركس، بقوله: «إنَّ الاغتراب بالنسبة إلى هيجل وماركس يعني أنّ الشخص قد أضاع نفسه، وكفّ عن تصوّرها كمركز لنشاطه. فالمرء يمتلك الكثير، ويستخدم الكثير لكن كينونته ضئيلة»[1]. فالاغتراب وفقًا لهذا التحديد دلالة على علاقة بين الذات وموضوعها. وهنا، يستعين فروم ببعض مفاهيم التحليل النفسيّ، خاصّة منها مفهوم التحويل، الَّذِي يعني تحويل صفات الذات إلى الآخر؛ ليكون الإنسان في غربةٍ مع ذاته، الَّتِي تفقد مكانتها أمام الأشياء الَّتِي تصنعها وهنا تتسافل تلك الذّات.

يضيف عبد الوهاب المسيري إلى إيريك فروم تحديدًا مهمًّا في قوله: «أمّا

1- إيريك فروم ، كينونة الإنسان، ترجمة: محمد حبيب، دار الحوار، اللّاذقيّة، 2013م، ص 28.

في الفلسفة، فإنّ الكلمة (اغتراب) تشير إلى غربة الإنسان عن جوهره، وتنزله من المقام الَّذِي ينبغي أن يكون فيه، كما تشير إلى عدم التوافق بين الماهيَّة والوجود»[1]. وعدم التوافق يرجع إلى أنّ الذات تفقد هُويّتها أمام موضوعها من جهة، ولكن أهمّ شيء في هذا التعريف هو جوهر الإنسان، حيث يصبح أنّه لا إنسان؛ أي يفقد إنسانيّته.

لقد عمل محمد أبو القاسم حاج حمد على التفريق بين الاغتراب والاستلاب، فالاغتراب هو حالة من الانفصام يؤدّي إلى اختلالٍ وجوديّ بين الذات المضطربة، وواقعها اليومي والحضاري[2]. وهنا، يؤكّد على معنى إضافيّ، وهو حالة الانفصام مع الواقع الحضاري ككل، ومِنْ ثَمَّ؛ فأزمة الاغتراب هي أزمة حضاريَّة في جوهرها، فالغرب أنتج حضارة تجعل الذات البشريَّة فيها تشعر بالانفصال الَّذِي يتمظهرُ في أطروحة هيغل، وماركس، وحتى كولن ولسن في كتابه اللَّامنتمي. وأمّا الاستلاب فهو بحسب حاج حمد: «يعني جبريَّة العلاقة من طرفٍ أحاديٍّ يستحوذ نهائيًّا على الطّرف الآخر»[3]. ومعنى ذلك أنّ الاغتراب شعور الذات أمام الآخر، أمّا الاستلاب فهو يأتي من الآخر، أو الموضوع إلى الذات، وأمّا العلاقة الجبريَّة فهي ناتجة من وضعٍ حضاريٍّ، وهذا الأخير ناتج مِنْ رُؤيةٍ وجوديَّة للعالم، والكون، والحياة.

وعليه، فكلاهما الاستلاب، والاغتراب ناتجان من رؤيةٍ مُحدّدةٍ للعالم أدَّت إلى حالةٍ من تحويل خصائص الذات إلى الموضوع، فينتج منه انفصال للعالم عن الذّات، من جهة، ومن جهة ثانيةٍ غربة عن الذات؛ أي يصبح الإنسان غريبًا عن ذاته، ولا يعرف جوهره، والاغتراب في ذات الإنسان شعور بالضّعف أمام قوى العالم الخارجيّ؛ كالتقنيَّة ، والرأسماليَّة، والاشتراكيَّة، وعمليَّة نظم المجتمع، وغيرها.

بناءً على التعريفات السَّابقة، فإنَّ العنصر المنتج للاغتراب هو الرُّؤية الكونيَّة للحضارة، والمحيط الحضاريّ، وأمَّا مضمون الاغتراب فهو حالة تحويل صفات الذّات إلى الموضوع، وحالة انفصال وتغاير بين الماهيَّة والوجود، وفقدان القيمة

1- عبد الوهاب المسيري، العلمانيَّة الجزئيَّة والعلمانيَّة الشاملة، دار الشروق، القاهرة، 2002م، ص142.

2- محمد أبو القاسم حاج حمد، العالميَّة الإسلاميَّة الثَّانِية ، دار ابن حزم، بيروت، 1996م، ص151.

3- المصدر نفسه، ص 152.

الوجوديَّة للذّات. وعليه، يصبح الاغتراب في طليعة الاصطلاحات المُعَبِّرة عن أزمة الإنسان الغربيّ؛ بل هو المصطلح الجامع لغيره.

كون الاغتراب مُصْطلحًا جامعًا لِكَوْن تأسيسه على الرُّؤية الكونيَّة لتلك الحضارة، فهو أهمّ تجلٍّ لها؛ لأنّه انعكاس لتلك العلاقة بين الذّات والموضوع؛ ما يُؤكّد أنّه هو التحقُّق الفعلي لها؛ لأنّ الرُّؤية الكونيَّة تسعى إلى البحث عن موقع للإنسان ضمن نظام الوجود، فتخلق له أيديولوجيا؛ أي معياريَّة فكريَّة يُقوِّم بها الأشياء، ويوتوبيا يطمح بها إلى تحقيق تلك الأيديولوجيا، وإنسان كامل يكون معيارًا للذّات الكاملة، وهو ما سيؤول إلى ربط الذات بالعالم، وهنا يشعر الإنسان بالاغتراب؛ بمعنى أنَّ المشكلة تكون جوهريَّة داخل الرُّؤية الكونيَّة ذاتها.

كون الاغتراب أكبر تجلٍّ لأزمة الإنسان الغربيّ، فإنَّه سيولّد العديد من الأزمات الأخرى الَّتي ستُحدّدها الكثير من المصطلحات منها: التوثن (من الوثنيَّة) والتسلُّع، والتشيُّؤ والعقل الأداتيّ، والأخير في مفهومه هو العقل الَّذي يفكّر في وسائل السَّيْطَرَة ، ولا يفكر في غاياته ما إذا كانت إنسانيَّة أم لا، وهو عند المُسَيطِر يفكر كيف يحافظ على سيطرته، وهو عند المُسيطَر عليه هو عقل تسويغ للأمر الواقع؛ فهو يحافظ على نظام السَّيْطَرَة، وهذا العقل هو مَنْ سيخلق الاستلاب بالمعنى الَّذي حدَّده محمد أبو القاسم حاج حمد، وهو قوى خارجيَّة تسلب الإنسان إمكاناته وتخضعه لعلاقة جبريَّة، وهو عينه ما عبَّر عنه هربرت ماركوز قائلًا عن العقل الأداتيّ: «فالتّبعيَّة الشخصيَّة تبعيَّة العبد للسيد، والقن لصاحب القصر، والوالي للملك، إلخ،... يحلّ محلّها شيئًا فشيئًا نوع آخر من التبعيّة: التبعيَّة الَّتي تخضع المرء لـ نظام أشياء موضوعيّ (القوانين الاقتصاديَّة، السوق، إلخ...) وإن كان نظام الأشياء الموضوعيّ من صنع السَّيْطَرَة ... فإنّ السَّيْطَرَة تعتمد الآن على درجةٍ أكبر من العقلانيّة»[1]؛ أي أنّ العمليَّة الإنتاجيَّة للمجتمع البرجوازيّ تخلق نظامًا من الاستلابات الَّتي تحول الإنسان إلى مجرد أداة ضمن آلة كبيرة، وهو ما سيخلق ما يُسمّيه ماركوز بالإنسان ذي البُعْدِ الواحد، وهو إنسان يتمُّ تنميطه ضمن بُعْدٍ واحدٍ تصنعه القوى المسيطرة، وهو أهمّ تجلّيات الاغتراب والاستلاب.

عمل العقل الأداتي في إفقاد الذات هُويّتها واغترابها سيعمل على إسقاطها إلى

1- هاربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، 2004م، ص181.

الهُـوّة السَّـحيقة والمُتمثِّلـة فـي التوثُّـن والتسلُّع والتشـيّئ، فأمّـا التوثّـن فيفسـره إيريـك فـروم مـن خـلال عمليَّـة التحويـل وهـو يأتـي ضمـن تحليلـه للاغتـراب، وهـو يـرى أنّ التوثـن هـو عكـس العمـل التحريـري الَّـذِي أتـت بـه حركـة النبـوّة، فالوثنيَّـة هـي أن «يحـول المـرء نشـاطاته الخاصّـة، أو كل تجاربه- مـن قدرتـه على الحُـبّ، أو قدرتـه على التفكيـر- إلى موضـوع خـارج نفسـه قـد يكـون الموضـوع شـخصًا، أو شـيئًا مصنوعًا من الخشـب، أو الحجـر»[1]، وغيرهـا؛ مـا يؤكّـد أنّ الاغتـراب نتيجـة لإنتـاج أوثـان يخضـع لهـا الإنسـان المعاصـر، وهـي السـلع الَّتِـي ينتجهـا، حيـث تحـول كل شـيء إلـى سـلعةٍ وشـيء، فيتـمُّ بيـع لاعبـي كـرة القـدم وشـرائهم، وبيـع الجنـس وشـرائه الَّـذِي كانـت لـه قداسـة بحكـم حفاظـه على الحيـاة الإنسـانيَّة ؛ ليتحـول إلـى سـلعةٍ كمـا هـو حـال البغـي وأفـلام الخلاعـة، وغيرهـا. وهنـا يتسـلَّع كل شـيء، فيفقـد الإنسـان وجـوده، وتهـوى قيمتـه البشـريَّة.

انفصال الإنسان عن الإله في الثقافة الغَرْبِيَّة

في نشـأته الأولى، كان يريـد الأنمـوذج المعرفيُّ المنتِـج للحداثـة الغَرْبِيَّـة، رفـع أيّ سُـلطة عـن الإنسـان، وهنـا سـعى إلـى التخلُّـص مـن سُـلْطةِ الكنيسـة الَّتِـي أثقلـت كاهـل الإنسـان، وزادت فـي قصـوره وحرمتـه مـن تحقيـق إمكاناتـه، ثـمّ اتَّجـه نحـو إنتـاج مـا يُسـمّيه بالعلمانيَّـة، الَّتِـي تفهـم العالـم فـي إطـار مركزيّتيـن همـا: مركزيَّـة الإنسـان، أو مركزيَّـة الطَّبِيعَـة، مـع تهميـش للإلـه، أو إلغائـه، لكـن ترتَّـب عـن ذلـك ليـس إحيـاء الإنسـان؛ بـل موتـه.

منـذ أنْ أعلنـت فرنسـا حقّهـا الوراثـيّ فـي مدينة/الدولـة نابولي، نشـبت حـرب عمّـت أوروبـا. بـدأت أحـداث تلـك الحـرب فـي العـام 1494م، وامتـدَّت إلـى غايـة العـام 1559م، ولـن نتمكّـن مـن سـرد مـا جـرى فـي تلـك الحـرب الطويلـة، لكـن مـا يهمُّنا هي نتائـج تلـك الحـرب، والَّتِـي أحسـبها مثـل عمليَّـة جراحيَّـة، أدَّت إلـى تغييـرات جذريَّـة في تطـوُّر الحضـارة الغَرْبِيَّـة، نتجـت تطوّراتهـا ظهـور نخبـة برجوازيَّـة فـي مواجهـة الإقطـاع، سـعت إلـى تغييـر نظـام الـولاءات، حيـث انتقـل الـولاء مـن مؤسّسـة الكنيسـة إلـى مؤسَّسـةٍ بديلـة عنهـا وهـي الدولـة القوميّـة، ومـن تعاليـم المسـيحيَّة إلـى الثقافـة الإنسـانويَّة الَّتِـي أحيـت تُـرَاث اليونـان، وهنـا سـيتغيّر مجـرى الـذوق والعقـل والعواطـف مـن أدبيّـات

1- إيريك فروم، كينونة الإنسان، مصدر سابق، ص27.

المسيحيَّة إلى أدبيّات إنسانويّة، وأكملت المشروع البروتستانتيَّة بتفكيك تماسك المسيحيّة. ومن هنا، بدأت تنقطع علاقة الأرض بالسّماء، ولم يعد الإنسان يفكر في عالم الملكوت؛ بل بعالم الملك المنفصل، وهو عينه ما يسمّى بالعلمانيَّة الَّتي قطعت الدنيا عن الآخرة.

عندما ظهرت الأُسُس الأولى للفلسفة الحديثة خاصَّة مع ديكارت، وفرنسيس بيكون، بدأت تتحدَّد علاقتين: الأولى مع المعرفة، والأخرى مع الطَّبِيعَة، وكلاهما تحكمهما القوَّة، فالمعرفة عند بيكون هي القوَّة، والسَّيْطَرَة، والاستطاعة. وعند ديكارت كذلك، ويضيف الأخير بأنَّنا أسياد الطَّبِيعَة، وهنا أصبحت العلاقة مع الطَّبِيعَة علاقة تسيّد.

انتقلت عمليَّة التسيد من الطَّبِيعَة إلى الإنسان، وهو ما رصدته مدرسة فرنكفورت خاصّة مع الكتاب التأسيسيّ لها المُتمثّل في «جدل التنوير»، فمع التنوير انتقلت السَّيْطَرَة من الطَّبِيعَة الكونيَّة إلى الطَّبِيعَة الإنسانِيَّة، وهذا لعدة اعتبارات أهمها هو سعي العلوم الإنسانِيَّة إلى تقليد العلوم الطبيعية، لهذا تم التعامل مع الإنسان كمادة[1]، وكذلك انتصار الفلسفة الطبيعيَّة النيوتنيَّة على فلسفة ديكارت، والَّتي صورت العالم آلة ميكانيَّة يفقد فيها الإنسان هويته ويتحول إلى مجرد مادة استعمالية. وقد تفاقم هذا الأمر بعد الثورة الصناعية، وبالرغم من جهود الحركة الرومانسيَّة لإضفاء المعنى على عالم الإنسان إلا أنها زادته بعدا عن ربه .

استمرت العلمانيَّة في صنع ولاءات للإنسان المعاصر غير الولاء لله الواحد، صانعةً بذلك آلهة بديلة كثيرة، حتى جاء موعد ظهور نيتشه عندما أعرب عن موت الإله، ثم جاء بعده ميشال فوكو مقرا بموت الإنسان، وهنا يجب أن نستحضر عبارة لإريك فروم، عندما يقول: « في القرن التاسع عشر، استطاع المرء أن يعلن «لقد مات الإله»، وفي القرن العشرين، ينبغي أن يقول المرء إن الإنسان قد مات. اليوم يبدو هذا القول المأثور صحيحا: لقد مات الإنسان، وتحيا الأشياء»[2]. وهذا الكلام يؤكد أن عمليَّة قطع العلاقة بين الله والإنسان ستؤول بالضرورة إلى تفكيك الإنسان وخسران ذاته.

1- ماكس هوركهايمر وثيودور ف. أدرنو: جدل التنوير، ترجمة: جورج كتوره، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، 2003م.

2- إيريك فروم، كينونة الإنسان، مصدر سابق، ص 30.

بالعودة إلى نيتشه، الَّذِي أراد أن يعلي من الحياة ويقضي على أيّ قيم متعالية، هنا أراد إماتة الإله بافتراض أنّه هو أساس أيّ قيم مُتعالية على الحياة، وقد عبر عن ذلك جيل دلوز شارحا: «الإله يخنق نفسه من الشفقة: كل شيء يجري كما لو كانت الحياة الارتكاسيَّة تدخل حلقه. يُميت الإنسان الارتكاسي الإله لأنه لم يعد يتحمل شفقته. لم يعد يتحمل الانسان الارتكاسي...يريد أن يكون لوحده مع انتصاره، ومع قواه وحدها. يضع نفسه مكان الإله». وهنا يريد نيتشه أن يضع الإنسان الَّذِي استرجع إرادة القوة مكان الإله الَّذِي زرع الشفقة في العالم لأنه لم يعد بحاجة إلى الشفقة، وهنا سيقطع نيتشه الوصل ليس مع الله فقط وليس مع عالم الملكوت وقيمه السامية، بل سيتعدى إلى قطع الصلة ذاتها، وبتعبير اهل العرفان قطع الباب الدال على الله. فهل أحيا نيتشه الإنسان؟

نيتشه هو أول من أمات الإنسان عندما أعلن عن ظهور الإنسان الأعلى الَّذِي هو ليس إنسان وسيحتقر الإنسان، الَّذِي سيموت مع ميشال فوكو، والأخير عمل على إماتة الإنسان من خلال منهج الأركيولوجيا الَّتِي هي عبارة مجازيَّة وليست كما هي في أصلها، وبتعبير آخر هي إشارة وليست عبارة، لأن العبارة في أصلها تشير إلى علم الآثار، الَّذِي يبحث في بقايا الحضارات السابقة بغيَّة فهم نمط معيشهم وتطور تاريخهم والكشف عن حقائق الروايات التاريخية، فوكو ينأى بنفسه عن هذا المفهوم لأنه يرفض التحاليل التاريخيَّة والسياقيَّة والَّتِي هي بتعبير البنيويين المفاهيم التتابعية. وعليه فالأركيولوجيا عنده تشير إلى أنها البحث في الشروط والقواعد والقوانين الَّتِي تسمح بفكر معين أو ثقافة ما أن توجد» وعليه فهي منهج يقف عند التزامن بشكل راديكالي.

وهو منهج يبحث في لا شعور المعرفة العلمية، أي أنه منهج يرغب في الغوص في أغوار المؤسسات الثقافيَّة والاجتماعيَّة بغيَّة الوصول إلى جمع ما يظهر على أنه شتات، وبغيته للم الشتات هو بلوغ ما يسميه بالابستيمي، وهي جملة الشروط الَّتِي تحكم فكر عصر معين، وهو هنا يكون قد قاد البنيويَّة إلى مآلها.

هدف هذا المنهج هو تفكيك العلوم الإنسانِيَّة، الَّتِي لا يعدُّها أصلًا علمًا بل فكرًا وعندما يذكرها يضعها بين قوسين، وهذا كله حتى يهدم أهم مقولتين للحداثة وهي: الإنسان والتاريخ، فكلاهما قام عليهما التنوير الأوروبي، فالإنسان كان بديلا عن الإله، والتاريخ هو مجال تحقيق التقدم، وعليه فتفكيكهما يؤول إلى تفكيك

الحداثة وهو الوجه الأول من فلسفة الاختلاف.

في تفكيك مقولة الإنسان، ذهب ميشال فوكو إلى أنّ مقولة الإنسان وهم؛ وهي اختراع حديث ليس له إلّا مئتي سنة؛ أي أنّها اختراع في القرن 19م، حيث إنّ العصر الَّذِي قبله كان انشغال الفكر بتمثُّل الوجود والإله وقوانين الطَّبِيعَة، ومع ديكارت، أو العصر الكلاسيكيّ منع من التفكير في الإنسان لأنّ انشغاله كان حول تطابق الذات مع الموضوع في عمليَّة إنتاج المعرفة، ثمّ سرعان ما بدأ يظهر أن التطابق وهم، فظهر كانط، الَّذِي بدأ يبحث في الذات المُفكّرة لا في التّطابق؛ ليكشف حدودها، وهنا بدأ تحويل الإنسان إلى موضوع، حيث أصبح الإنسان هو الذات الواعية الَّتِي تدرس ذاتها، فالإنسان هو ذاته موضوع، والدّراسة في الآن نفسه.

وهذه الابستيمي الَّتِي ترعى في الإنسان ذاتًا واعيةً تصنع تاريخها وتتحكَّم فيه، انهارت أمام ثلاث ضربات، وهي:

- اللِّسانيَّات البِنْيَويَّة، والَّتِي أظهرت أن الإنسان ما هو إلا نتاج لعلاقة وليس سيدا، وهذه العلاقة تصنعها اللغة.
- اللاشعور والتحليل النفسي: وهنا كسر غرور الإنسان عندما اكتشف أنه كائن غير واع.
- الإثنولوجيا: الَّتِي بينت أن الإنسان له تاريخ عميق لا يعرفه ويتحكم فيه، لا هو الَّذِي يتحكم في هذا التاريخ.

وكل هذه الضربات أدت إلى اختفاء الإنسان كسيد وأظهرت العناصر الخفيَّة الَّتِي تتحكم فيه وتجعله موضوعا من الموضوعات، وحلت محله اللغة.

وأما التاريخ فهو المجال الَّذِي حلمت فيه النزعة الإنسانِيَّة بتحرر الإنسان، وأنه حركة متواصلة لتحقيق الذات، وهذا ما يرفضه فوكو، فالتاريخ ما هو إلا انقطاعات، وكل قطعة مستقلة بذاتها أي هو لحظات منقطعة لا يربطها رابط، وعليه يكون قد حقق الاختلاف من زاويَّة الكشف عن اللامفكر فيه والمهمش وهو اللاشعور، وكذلك في تقويضه لفلسفات الذات وغرورها من خلال تفكيك مقولة الإنسان والتاريخ بوصفه أمل تلك الذات، ولكنه سرعان ما اكتشف أنه لا يزال يعيش أزمات الحداثة، فالإبستيمي ما هي إلا لغوس اللغوس، وهو أدى به في كتاباته المتأخرة إلى الاستغناء عنها.

الإنسان الغربيّ المعاصر بين تيه الزمن والطغيان على المكان

بعد أنْ قطع علاقته بالسَّماء، ولم يعد لعالم الملكوت ما يربطه به؛ بل قيمة يصنعها بنفسه، وهو الآمر النَّاهي، ولم يعد للهدى الإلهيّ مكانة في إدارة شؤون الحياة الاجتماعيَّة، أصبح الإنسان المعاصر يعيش في ضيق عالم الملك، وهذا الأخير يتركب من بُعْدَيْن أساسيّين، الزمان والمكان، وفيه استخلف الله الإنسان، إلّا أنّ الإنسان المعاصر قطع الصّلة، فزادت أزمته أكثر فأكثر، بعدما عبث بِبُعْدَي: الزمان، والمكان وعاث، فيهما فسادًا.

نتيجة للتقنية، أصبح للإنسان نصيبٌ من التحكُّم في الزمن، وهو ما زاد أزمته من الاغتراب إلى تدمير عالمه الَّذِي يرتدُّ بالدَّمار عليه. وهنا، سنناقش نوعين من الزمن، الأول الزمن التاريخيّ، والَّذِي يُحدّد جملة الأحداث، والزمن الاجْتِماعِيّ وتغيراته. ويمثل الزمن التَّاريخيّ العداء للتّاريخ من خلال مصطلحات عدَّة، أهمّها: نهاية التاريخ، والآخر: يمثله الزمن الاجْتِماعِيّ من خلال مسألة التّسَارع الَّتِي طرحها كل من ماكس فيبر، وألكسندر كوجيف، وأصبحت موضوعًا رئيسًا للمُفكّر الاجْتِماعِيّ هارتموت روزا.

1. نهاية التّاريخ وقتل الإمكانات الإنسانِيَّة:

أمَّا عن الزمن التَّاريخيّ، فقد انتقل من حالة التفكير بوصفه حركةَ تقدُّم، الَّذِي يسير نحو سعادة الإنسان، عندما يتخلّصُ من مجمل العوائق الَّتِي تحول دون تطوُّره، وخاصّة منها الدين، إلى أطروحة كوندورسييه ثمَّ أوغست كونت، عن الزمن الَّذِي يبدأ بقطع صلته مع عالم الملكوت. وعلى الرّغم من محاولة هيغل استعادة الرابطة إلَّا أنّ كسرها جاء عن طريق اليسار الهيغلي مُمثّلًا في فيورباخ، وكارل ماركس الَّذِي حوَّل التاريخ إلى حالةٍ من الطَّبِيعَة محكوم بقوانين مادِّيَّة حتميَّة خاصَّة في كتابه الأيديولوجيَّة الألمانيّة، منطلقًا من أساسيّات الوجود الطّبيعي للإنسان ومنها: يختزل الإنسان دون أنْ يرى لأبعاده الأخرى وجودًا جوهريًّا. وقد تصوّر ماركس أنَّ التاريخ سيمر بمراحل عِدّة، الأولى المشاعيَّة، والَّتِي يكون فيها الإنسان خارج التاريخ، حيث لا صراع وجدال، ثمّ تبدأ مرحلة العبوديَّة الَّتِي فيها تبدأ الملكيَّة بالظهور، وذلك نتيجة لاتِّساع سُكّان البشريَّة، وشحّ موارد الطَّبِيعَة، وهنا تظهر الأسرة والملكيَّة بوصفهما مُقوّمين أساسيّين في إنتاج حركة التاريخ، ويبدأ المجتمع في الانقسام بين مالك لوسائل الإنتاج وتتركز الثروة لديه، وفقير لا

يملك حتى نفسه، وعند ذلك الانقسام الحادّ، أو التّناقض سيثور العبيد على السّادة، وندخل في مرحلةٍ جديدةٍ، وهي الإقطاع وبعدها البرجوازيّة، وقد بشر بالاشتراكيَّة بوصفها مدخلًا إلى الشّيوعيَّة الّتي سينتهي فيها التناقض، وتعود المجتمعات إلى حالتها الأولى من المشاعية.

هنا يظهر مصطلح «نهاية التاريخ»، الَّذِي على الرّغم من أنّ ماركس لم يذكره؛ بل أطلقه على فلسفته عبد الوهاب المسيري في أُطروحته للدُّكتوراة، ثمَّ فرنسيس فوكوياما، والفارق بينهما أنَّ المسيري استعمله بوصفه أداةً نقديَّةً، وليس بِصَددِ تقرير حقيقة ما. لهذا، سنستعين بالمسيري؛ لأنّ تصوُّرَه شامل لكلِّ التصوُّرات حول نهاية التاريخ.

ينطلق المسيري من تصوُّره لطبيعة الذات البَشَريَّة، من حيث إنّها مُركّبة بالغة التَّعقيد؛ ما يمنحها القُدرةَ على تجاوزِ الأبعاد المادِّيَّة، وأصول ذلك التركيب يُردّ إلى كَوْن الإنسان كائنًا مُتّصلًا بعالم الملكوت؛ أي أنَّ له بُعْدًا ربّانيًّا كما له بعد طبيعيٌّ مادّيّ، ونهاية التّاريخ ما هي إلّا تحطيم وتدمير لذلك التركيب. ويستدلّ على العلاقة بين فكرة نهاية التاريخ، وتفكيك إنسانيَّة الإنسان من خلال الرَّبط بين النّازيَّة، والصّهيونيَّة، والنّظام العالميّ الجديد، والاستنساخ. إنَّ الرابط بينها هو نهاية التاريخ. وهذا الأخير هو تعبير عن إمكانيَّة الإنسان على تجاوز الواقع، وإنتاج شكل أحاديّ البُعْد، وهو ما عبّر عنه المسيري قائلًا: «العنصر المشترك هو محاولة إلغاء الزمان والتاريخ وتصفية التركيب، وإنكار مقدرة الإنسان على تجاوز واقعه»[1]. وهنا، سنلحظ عدّة آليّات ستعمل من خلالها فكرة نهاية التاريخ على تدمير الإنسان، مع العلم أنّها فكرة تقوم على فصل التاريخ عن الفعل الإلهيّ؛ بقصد إحلال مطلق داخل التاريخ لينتهي هذا المطلق إلى إلغاء التاريخ، وهنا ستعمل نهاية التاريخ إمّا على البطش بكلّ ما هو مخالف، أو إعادة إدماجه وتنميطه ضمن أُطُر مُحدّدة من طرف الطّاغية ، وخير مثال على ذلك النازيَّة والصهيونيَّة، وحتى الاستنساخ، فهي تنميط الإنسان، وتقضي ـ في الآن نفسه ـ على أيِّ شكلٍ من أشكال التنوُّع، والمُغَايرة، والاختلاف.

من خلال السَّعي نحو تنميط الإنسان، يمكن أنْ نكشف عن أشكال ذات

1- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادِّيَّة وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، 2010م، ص 152.

الإنسان الَّتِي يُراد صناعتها، وهي على النَّحو الآتي: الإنسان الاقتصاديّ؛ وهو إنسان همّه الأكبر هو المال، وهنا تظهر كل أشكال التطفيل، وإبخاس الميزان، والرِّبا، وغيرها من الانتهازيّات الَّتِي تُكرّس منطق الاستغلال باسم التنمية الاقتصاديَّة وما إلى ذلك، حيث يصبح الإنسان الاقتصاديّ لا يهتم سوى بالأرقام وارتفاعها لا بإنسانيَّة الإنسان، والأخلاقيات العُلْيا، فكلُّ ما هنالك هو المال المطلق الَّذِي يغترب فيه الإنسان. وقد تطوّر ذلك النّمط إلى أنموذج آخر وهو إنسان الإسراف، والَّذِي يسرف في التبذير والبذخ، وهو إنسان استهلاكيّ إلهه هو السّلعة لذات السّلعة لا لأنها تفيده، أو تقضي حاجته؛ بل هو يتسوق لأجل المتعة فحسب، وهو لا يبالي لا بالطَّبيعَة، ولا بحجم الدّمار الَّذِي يلحقه بها نتيجة الإسراف الَّذِي يُبدّد إمكاناتها ويدمّرها. وأنموذج آخر وهو الإنسان الجنسيّ، الَّذِي لا يهتمُّ سوى بجسده، وإلهه هو المتعة الجنسيَّة، الَّتِي لا تتوقَّف فقط عند المُمارسة الجنسيَّة العاديّة؛ بل تتعدَّاه إلى المُمارسة المنحرفة والمرضيَّة، كالمِثْليَّة والمُتحوّلين من رجلٍ إلى امرأةٍ، أو امرأة إلى رجل، أو بين الرجل والمرأة، لا هي برجل ولا بامرأة، وتلك الأشكال يتمّ إنتاجها لغرض إنتاج إنسان مُنمّط في نمط السُّلوك الجنسيّ البحت، وأشدّ تلك النماذج هو الإنسان المتجبر، وهو إنسان أسلحة الدَّمار الشّامل، الَّذِي لا يهمُّه إنتاج حرب عادلة بقدر ما يهمُّه البطش بالآخر بطش جبّار، وهو يظهر في الهوس في إنتاج أسلحةٍ ذات قدرةٍ تدميريَّةٍ هائلةٍ، هذا على مستوى العقول، أمّا على مستوى الفعل فتعمل الشركات الأمنيَّة على إنتاج إنسان له قدرة قتاليَّة عالية، لكنه إنسان خالٍ من القيمة الإنسانِيَّة، فهو لا يهدف إلى الحفاظ على الوطن، أو الدِّفاع عن المستضعفين؛ بل هدفه القتال للقتال؛ لأنّه مُنمّط على تلك الصورة؛ بل تزداد بشاعة تلك الصورة عند المقاتلين المرتزقة الذين يتمُّ استخدامهم في الحرب، وعليه سواء على مستوى بناء كفاءات التخطيط العسكريّ، وبناء الأسلحة والعتاد في الحرب، أو الجنود، فقد تمّ إنتاج إنسان يبطشُ بطش جَبّار، إلهه القتل، وسفك الدّماء.

تلك الأنماط الأربعة الَّتِي عملت الحضارة الغَرْبِيَّة على إنتاجها هي مثل أدوات لإنهاء التاريخ، وخلق حالة من اللَّاتاريخ، وهي حالة يختفي فيها التنوُّع وتتسيّد فيها النّمطيَّة، فتختفي الثقافات المحلِّيَّة والأديان وحتى اللُّغات، وتلك التنوُّعات هي الَّتِي تخلق جدل التاريخ، سواء كان في صورة تصادمات، أو في شكل تعارف،

والأهـمّ من كلِّ ذلك أنَّ التاريخ تحقيق للإمكانات الإنسانِيَّة، والَّتِي لم تتحقَّق كلّها، في حين أنّ التنميط هو إلغاء لتلك الإمكانات، من خلال اختزال الإنسان في أحد تلك الأنماط لا غير.

تعمل الأنماط الأربعة مع بعضها بعضًا، إنسان البطش يؤمنُ الحماية لمشروع التنميط، وأمَّا النَّماذج الأخرى فهي تجسيد للتنميط، ومن يقود ذلك الشكل هو القوى الرأسماليَّة الكبرى، وعلى رأسها الولايات المتَّحدة الأمريكيَّة، والأخيرة تملك ترسانة من الأسلحة مُهَيمنة على الاقتصاد العالميّ، وهي أكبر منتج للأفلام الإباحيَّة، وأكبر مُشجّع على الاقتصاد الاستهلاكيِّ، وأكبر مُلوّث للطَّبيعة وغيرها، وناهيك عن الدِّفاع المُسْتميت عن المِثْليَّة، والأشكال المرضيَّة من طرف تلك الدول.

أمَّا عمليَّة تسويغ تلك المُمَارسات فهو إنتاج ما يسمُّونه بفلسفات ما بعد الحداثة، أو فلسفات الاختلاف، ولقد سعت فلسفة الاختلاف إلى التركيز على المُهمّش، وهي الأبعاد المختلفة الَّتِي استبعدها اللغوس من ساحته، خاصّة منها الأسطورة أو الميتوس، فاللغوس قام بتهميش عناصر كثيرة؛ بغرض السَّيْطَرَة والهيمنة. لهذا، جاءت فلسفة الاختلاف لتحرير الفلسفة الغَرْبِيَّة من هيمنة اللغوس، وذلك بالعروج على المُهمّش، وهنا تظهر موضوعات مُهمّشة، مثل: الجنون، والجنس مع فوكو، والكذب مع ديريدا، وغيرها.

إذن، لم تعد الموضوعات الكبرى لفلسفة الحداثة تستهوي ما بعد الحداثة، أو فلسفة الاختلاف؛ بل أصبح جلب اهتمام الموضوعات المُهمّشة، وهي نتيجة كذلك لموت الأنساق الكبرى الَّتِي تَدَّعِي لنفسها القُدْرةَ على تفسير كلّ شيء، في حين هي أنساق صغرى تُفسّرُ قصصًا صغرى؛ بل لكلِّ قصّة ألعابها الخاصَّة بها.

هي في الحقيقة فلسفة موت، ليس بالمعنى البيولوجيّ؛ وإنّما بالمعنى المعرفيّ، من موت الإله لنيتشه، إلى موت الإنسان، وموت المؤلّف لفوكو، وموت الواقع لجون بودريار وغيرها، وكلّها تبشير بموت الحداثة، لكنّه موت في انتظار مُسْتمِرّ للحياة؛ أي عصر فراغ بتعبير جيل لبوفتسكي.

كمُحَصِّلة، هي فلسفة لا موضوع لها، ولكن كلّ مفردات الوجود الجزئيَّة هي موضوعها، وهي فلسفة جاءت لتقوّض لغوس الحداثة، وتتحرَّر منه، وهذا التّحرُّر هو لأجل التحرُّر من ظلال الإله؛ لأنَّها فلسفة تؤمن أنّ الإله بقي ثاويًا تحت عباءة

اللوغـوس، حتّـى تفسـح المجـال للمُختلـف والمُهمّـش والمُتنـوّع أنْ يُحدّثنـا عـن ذاتـه لكـن أيّ مركزيـة، وهـي بذلـك فلسـفة الضّيـرورة الَّتِـي لا تعـرف ثباتًـا ولا اسـتقرارًا؛ أي أنّهـا فلسـفة تُؤلِّـه الضَّيـرورة، وهـي بذلـك سفسـطائيّ العصـر؛ مـا يسـهل اسـتخدامها لتسـويغ كلّ الأنمـاط الَّتِـي تحدّثنـا عنهـا، مـن إنسـانٍ اقتصـاديٍّ، إلى جنسـيٍّ، إلى مُتجبّر، بافتـراض غيـاب المرجعيَّـة، والقُـدْرة على الحكـم على الشَّـيء مـن خـلال تفكيـك كلّ المرجعيّـات، والَّتِـي هـي حالـة سـيولة دائمـة حسـب تعبيـر باومـان. ولكـن يبقـى السُّـؤال النّقـديّ هـل فعـلًا حـرَّرت فلسـفة الاختـلاف أم هـي تكريـس ومـآل واسـتمرار لأمـراض الحداثـة الغَرْبِيَّـة؟

2. الزمن الاجْتِماعِيّ والتَّسارع وتفكيك إنسانيَّة الإنسان:

إنَّ الزَّمـن الَّـذِي بنتـه الحداثـة لـنْ يعيشـه الإنسـان بـكلِّ تركيبيتـه، فعلـى الرّغـم مـن تغيّـره السَّـريع فهـو أُحَـاديّ البُعْـد، زمـن التقـدُّم اللَّانهائـيّ، زمن يفقد الإنسـان فيـه هُويّته، ويعجـز عـن بنـاء ذاتـه، وهـو مـا دعـا «تـود سـلون» إلـى القـول: «في الأزمنـة الحديثـة، عندمـا نبلـغ أشـدّنا يكـون العالـم الاجْتِماعِـيّ الَّـذِي شـكّل أحـلام الطُّفولـة والصِّبـا قـد تبـدَّل جذريًّـا بفعـل التغيُّـرات الاجْتِماعيَّـة والتقنيَّـة. فالعالـم الفعلي الَّـذِي تعلَّمنـاه فـي صغرنـا، أيًّـا كان وأينمـا كان لـنْ يعـود إلـى الأبـد. ومِـنْ ثَـمَّ، يجـري إعدادنـا بوصفنـا شـبابًا للعالـم الخاطـئ»[1]؛ مـا يعنـي أنَّ التغيُّـر السَّـريع أفـرز اغترابًـا للـذَّات، فطُمُوحـات الإنسـان عندمـا يصـل إليهـا يكـون مُتأخّـرًا؛ لأنَّ الزمـن تبـدّل وأصبـح مـا يصنعـه مـن ذاته لا ينتمـي إلـى هـذا العالـم مـا يزيـده غُربـةً على غُرْبـةٍ.

قـد رتّـب تـود سـلون أزمـة الحداثـة ابتـداءً مـن تسـارع الزَّمـن، وهـي علـى النَّحـو الآتـي: إنَّ التَّغييـر يمـرُّ بوتيـرةٍ سـريعةٍ جـدًّا؛ مـا يـؤول إلـى نسـبويَّةٍ مُطْلقـةٍ ينتفـي معهـا الثَّابـت والمُسـتقرُّ فيحـوِّل العالـم إلـى حالـةٍ لا يقيـن، وإلـى توقُّـع الأسـوأ دائمًـا وفُقْـدَانِ الأمـل، وكذلـك انهيـار الأخـلاق، وموت المعنـى مـن الحيـاة[2]. وهنـا، يفقـد الإنسـان أمـام تلـك المُتَغيِّـرات هُويّتـه، فالفلسـفات الوجوديَّـة، الَّتِـي أكَّـدت أنَّ الوجـودَ يتحقَّـقُ هنـاك، أصبحـت غيـر قابلـة للتَّحقُّـق؛ لأنّ «هنـاك» أصبـح غيـر موجـود بفعـل التَّسَـارع.

1- تـود سـلون، حيـاة تالفـة، ترجمـة: عبـد الله بـن سـعيد الشـهري، ابـن النَّديـم ، الجزائـر، 2021، ص 37-36.

2- المصدر نفسه، ص 33-32.

3. إنسان الطُّغيان وإهلاك الطَّبِيعَة:

منذ أنْ قرَّر الإنسانُ الغربيّ أنْ يربط بين المعرفة والقوَّة، بدأ يتسلَّط على الطَّبِيعَة، وهذا ديكارت الَّذِي قرَّر أنَّنا نحن أسياد الطَّبِيعَة ومالكيها، فقد أعلن السَّيْطَرَة على الطَّبِيعَة، والفساد في ثقافة الإنسان الغربيّ؛ لأنَّ الطَّبِيعَة هي المكان الَّذِي سيصارعه بدلًا من أنْ تكون الطَّبِيعَة هي البيت الَّذِي يأوي الإنسان. وقد حَدّد ديكارت العلاقة بوصفها سِيادةً مُطْلَقةً، وهي نتيجة ملكيَّة مطلقة؛ ما يجعل الطَّبِيعَة مُجَرّد وسيلة يمكن التَّحكُّم فيها، لا كيان قائم يستحقُّ الاحترام.

لمّا جاء فلاسفة التَّنوير، فقد انتصروا إلى تصوُّر الطَّبِيعَة بوصفها آلةً ميكانيكيَّةً يمكِنُ التحكُّم فيها والسَّيْطَرَة عليها، وهنا تمَّ تخلية الطَّبِيعَة من أيِّ قَدَاسَة. ولذا؛ يجب أنْ نفهم دور القداسة في منْع تدمير الطَّبِيعَة وإفسادها، ويجب أنْ أعرف القداسة بوصفها حرمات الله الَّتِي تعبر مجال يتجلّى فيه الخالق سبحانه بأسمائه وصفاته، وهنا سيصبح للطَّبيعة مستويان؛ الأول: بوصفها ظاهرةً لها قوانين مادِّيَّة، والطَّبِيعَة بوصفها آيةً دالَّةً على الخالق، وبالرَّبط بين الآية والظاهرة يحصل منع الإفساد؛ لكون الإنسان سيرى في الطَّبِيعَة كائنًا يحوي على آيةٍ دالَّة على الله، وهي ـ في حدِّ ذاتِها ـ تجلٍّ لله، فمن أفسدها فقد عادى الله. ولهذا، فالمؤمن يحيي الطَّبِيعَة بغرض التقرُّب إلى الله.

لأنَّ فلسفة التنوير قطعت العلاقة مع السّماء وعالم المَلَكُوت، لم تعدْ الطَّبِيعَة سوى آلة كبيرة يمكن التَّصرُّف فيها بوصفها ظاهرةً وليست آية، واختزالها إلى ظاهِرةٍ ميكانيكيَّةٍ كبيرة، يؤول إلى الحقِّ المُطْلَق في التَّصرُّف دون أيِّ وازعٍ أخلاقيٍّ، ولا حدود وموانع، فالطَّبِيعَة شيء نستهلكه ونُبَدِّدهُ كيفما نشاء.

زيادة على ذلك، فقد أتت فكرة التقدُّم لتزيد الطينة بلّة، حيث صوَّرت للإنسان الغربيّ أنَّ سعادته هناك، وأنَّ المعرفة ستقدِّم له قوانين الطَّبِيعَة، وتقنيَّة التحكُّم فيها، ولكونها منفصلةً عن السَّماء أنشأت ذاتًا مُتضَخِّمةً تغزو العالم كيفما شاءت، دون أيِّ حدود أخلاقيَّة، ألغت معها العلمانيَّة الضَّمير الَّذِي هو صوت السَّماء، ليحلَّ محلَّه ذات متورِّمة مُنْتَفخة مُتَغَطْرسَة، انتهت إلى دمار الطَّبِيعَة.

قد تجلَّى ذلك الدَّمار في مستوياتٍ عدَّة. تجلَّى في الفلسفة البيئيَّة، الَّتِي أخذت تؤكِّدُ حجم الدَّمار الَّذِي مسَّ مستويات الطَّبِيعَة جميعًا، والَّذِي يمكن تلخيصه في ثلاثة مصطلحاتٍ، وهي: الإخلال بالتَّوازن البيئيّ، ثمَّ تبديد مُقَدّرات

الطَّبِيعَـة ، وأخطرهـا إفنـاء الطَّبِيعَـة.

أ. الإخلال بالتَّوازن البيئيّ:

فقـد كان مـن نتائـج التَّصنيـع تلـوُّث الطَّبِيعَـة على مستوى الميـاه، وكذلـك الهواء، وهنـا بـدأ الحديـث عـن الاحتبـاس الحَراريّ، وارتفـاع درجـات حـرارة الكوكـب، وثقب الأوزون، وانبعاثـات غـاز ثانـي أُكسـيد الكربـون، وكلّهـا أدَّت إلـى الإخـلال بالتَّـوازن الطَّبيعيّ، ناهيـك عـن انقـراض بعـض الكائنـات الَّتِي كانـت تحفـظُ للطَّبيعـة توازنهـا، وتقلّـص مـن مسـاحات الغابـات، وغيرهـا كثيـر.

ب. تبديد مُقدّرات الطَّبِيعَة:

إذا كان الإخـلال بتـوازن الطَّبِيعَـة ناتـج مـن التَّصْنيـع، فـإنّ التَّبديـد ناتـج مـن الاسـتهلاك، فمنـذ ظهـور مـا يُسـمّى بعصـر العولمـة الأمريكيَّـة انتشـرت الثقافـة الاسـتهلاكيَّة، الَّتِي ولـدت في الإنسـان شـهوة الاسـتهلاك الباحثـة عـن اللَّـذَّة اللّامُتَناهيَة؛ مـا أدّى الأمـر إلـى تَبْديـدِ مُقـدّرات الطَّبِيعَـة، وبـدأت عمليَّـة التَّبْديـد مـن الطَّاقـة الَّتِـي تنبـع مـن أعمـاقِ الأرض، إلـى الميـاه الَّتِي يتـمُّ تبديدهـا دون تدويرهـا، وإنهـاك الطَّبِيعَـة وإجهادهـا، وذلـك الأمـر بـدأ مـع الأراضـي الزِّراعيَّـة الَّتِي تـمَّ تدميرهـا مـن خـلال المـواد الكيمائيَّـة، ناهيـك عـن المـواد الزِّراعيَّـة النَّاتجـة منهـا، والَّتِي أصبحـت تُشـكِّلُ خطَـرًا على صحَّـة الإنسـان، وهنـا امتـدَّ التَّبْديـد حتَّـى على مسـتوى النَّبَـات والحيـوان؛ مـا يظهر أنَّ التَّبْديـد قديـمٌ، مـع تقـدُّم الحضـارة الغَرْبيَّـة الَّتِي بـدأ معهـا انقـراض آلاف النَّبـات، والحيوانـات، والأشـجار. وأمّـا اليـوم فقـد سـادت ثقافـة التبديـد بـدلًا مـن التّدويـر.

ج. إفناء الطَّبِيعَة:

ومـوت الطَّبِيعَـة جـاء نتيجـة حتميَّـة لـكلِّ التقـدُّم الصِّناعـيّ؛ والأخطـر هـو مـوت الطَّبِيعَـة البيولوجيَّـة الَّتِـي فـي الإنسـان، والَّتِـي أخـذ يتهدّدهـا أخطـار عِـدَّة، وهـي: الاستنسـاخ، الَّـذِي يسـعى إلى خلـقِ الإنسـان مـن جديـد، وهـو نتيجـة ليـس لتطـوُّر علـم البيولوجيـا؛ بـل نتيجـة لتطـوُّر التقنيَّـة البيولوجيَّـة، وكذلـك الحـروب البيولوجيَّـة مـن خـلال اسـتخدام فيروسـات قاتلـة يتـمُّ تعديلهـا جِينيًّـا، وهنـا مَكْمَـنُ الخطـر؛ إذ تطـوّر الأسـلحة يُوحـي بخطـرٍ مُدَمِّـرٍ للطَّبيعـة ككلّ، ولعـلّ أهمّهـا أسـلحة الدَّمَـار الشَّـامل.

هنـا، نصـل إلـى أنَّ أزمـة الإنسـان الغربـيّ لهـا مظهريـن؛ الأوّل: وهـو الاغتـراب وخسـران الـذَّات، والآخـر: الطَّبِيعَـة وإهلاكهـا، ومِـنْ ثَـمَّ؛ المُعَادلـة الحضاريَّـة الَّتِـي وضعهـا مالـك بـن نبـي المُتمثِّلـة فـي: إنسـان + وقـت + تـراب = حضـارة أصبحـت

تساوي عمليَّة تدمير الحضارة.

ليصبح شكلها على النّحو الآتي :

إنسان + وقت + تراب = حضارة مُدمّرة.

فعلى مستوى الإنسان، تمَّ خسران ذاته بفعل الاغتراب، وتمَّ وضعه في زمنٍ اجتماعيٍّ يزيده خسرانًا، وتاريخ يؤول إلى نهاية تقتل إمكاناته اللَّانهائيَّة، وأمَّا التراب، ومُقدّرات الطَّبِيعَة فقد أدَّت الثَّقافة الاستهلاكيَّة والتصنيع وتقدُّمهما إلى تبديدها وتدميرها، وهو ما يدعونا إلى ضرورة تشخيص جوهر الأزمة؛ لأنَّ كلّ ما سبق هو مظهر الأزمة.

المدخل القرآنيُّ لتشخيص أزمة الإنسان في الحضارة الغَرْبِيَّة

لقد سبق لدينا أنَّ الحداثةَ الغَرْبِيَّة قامت على أساس قطع الصّلة مع السَّماء، وهو ما أدَّى إلى علمنة الحياة، والوجود، والفكر. وهنا، بدأ يحلّ محلّ الله إمَّا الإنسان، أو الطَّبِيعَة، وهذا ما يمكن تحليله في إطار المنظور القرآنيّ لتشخيص الأزمة الحقيقيَّة المُنْتجة لكلِّ أمراض الذَّات الغَرْبِيَّة، سواء الَّتي مسَّت الإنسان، أم محيطه، كوْن هذا المنظور هو المُؤسّس للنَّظَر الإسلاميّ إلى العالم، وفيه معادلات كونيَّة تعبّر عن سُنَنِ التاريخ، وهي مسارات في حركة الزمن، مبدأه يؤول إلى مآلٍ مُحدَّد. لهذا، نجد آيات السُّنَن تُركّز على العاقبة من خلال الرَّبط بين ثلاث عبارات، وهي: السَّير – عاقبة – سُنَّة الله. ودليل ذلك في قوله تعالى:

- ﴿ قُلْ سِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ ثُمَّ ٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴾[1].
- ﴿ قُلْ سِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴾[2].
- ﴿ مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ ۖ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُ ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴾[3].
- ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾[4].

1- الآية 11، الأنعام/6.

2- الآية 69، النّمل/ 27.

3- الآية 38، الأحزاب/ 33.

4- الآية 23، الفتح/ 48.

• ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾[1].

كلّ هذه الآيات لها دلالة على حركة التّاريخ، فهناك منطلق؛ أي مبتدأ له مآلات. لذلك، طلب القرآن النَّظَر إلى المآلات؛ لأنّها دالّة على منطلق، ومن المنطلق إلى المآل هي سُنّة لنْ تتغيَّر، وتلك السُّنَن تنطبق على الحضارة الغَرْبِيَّة. وهنا، سنستخلص آيتين قُرْآنيّتين تُحدّدان مسار الحداثة الغَرْبِيَّة.

1. سُنّة النِّسيان وخسران الإنسان:

أوّل سُنّة تنطبق على الحداثة الغَرْبِيَّة ، والَّتِي فيها خسر الإنسان نفسه هي سُنّة نسيان الله، فبعد أنْ أقسم الله عزَّ وجلّ بالعصر قرّر أنّ الإنسان لا محالةَ في خُسْرٍ إلَّا الّذين تواصَوا على الصَّبر والإيمان، وفي آيةٍ أخرى يؤكّدُ المولى جلَّ جلاله معادلةً وجوديَّةً تتلخّصُ في الآية القرآنيَّة، في قوله تعالى:

﴿ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ نَسُواْ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾[2].

ولتحليل مضمون هذه الآية يمكن أنْ نُحدّد مفردات المعادلة وناتجها؛ أي السُّنّة:

فنسيان الله +نسيان الإنسان = الفسوق

والفسوق هو الخروج عن أمر الله، وهنا يمكن أنْ نصيغ المعادلة بطريقةٍ أُخرى:

الفسوق عن أمر الله +نسيان الله= نسيان الإنسان

ولهذه المعادلة وجود حقيقيّ ضمن الحضارة الغَرْبِيَّة، فمنذ أعلن نيتشه أنَّ الإله مات أعلن فوكو أنَّ الإنسان مات، وهو ما سيدفعنا للبحث عن أسباب ذلك الانتقال، من نسيان الإله إلى نسيان الإنسان.

بدلًا من البحث عن الإله الحقيقيّ، اتَّجهت الحداثة الغَرْبِيَّة نحو نزع سُلْطة الإله وإلغائها بشكلٍ مُطْلَق، وهذا بقصد تحرير الإنسان من أيِّ سُلْطَةٍ تقمعه، لكن الَّذِي حصل هو العكس تمامًا، فقد خلق آلهة أخرى بديلة، وأوّلها الطَّبِيعَة الَّتِي يتقزّم أمامها الإنسان ويموت، وعلى شاكلتها خلقوا آلهة أخرى، أهمّها الدَّولة القوميَّة الَّتِي عبّر عنها هوبز بأنّها إله، وأكَّد ذلك كارل سميث؛ ما يُؤكّد أنّها تحوّلت إلى إلهٍ يستَعْبدُ الإنسان كما حصل في الحربِ العالميَّةِ الأولى والحرب العالميَّة الثَّانية، عندما تألَّهت الدولة، وخسر الإنسان ذاته أمام ذلك الوثن العظيم الَّذِي خلقه. والأمر نفسه صنعه ماركس الَّذِي استنسخ الطَّبِيعَة الإله

1- الآية 62، الأحزاب/ 33.

2- الآية 19، الحشر/ 59.

في البِنْيَة التَّحْتيَّة الَّتِي تحوَّلت إلى إلهٍ آخر يستعبدُ الإنسان، ثمَّ فرويد الَّذِي صوَّر نفسه أنّه أعظم من وجّه صدمة إلى كبرياء الإنسان، الَّذِي صوّره ماركس بأنّه كائن محكوم بحاجاتٍ ماديَّةٍ، وداروين بأنّه حيوان، أمّا فرويد فصوّره في أحطِّ الدَّركات بوصفه كائنًا جنسيًّا، وامتدَّت عمليَّة خسران الإنسان لنفسه حتى وصلنا إلى حالةِ الطَّبِيعَة الضَّيرورة الَّتِي مات فيها الإنسان مع ميشال فوكو، ومع فلسفات ما بعد الحداثة.

2. سُنَّة الاستغناء وإنتاج الطُّغيان:

وأمَّا السُنّة الثَّانية فهي غطرسة الحداثة الَّتِي انتهت إلى تدمير مُحِيطها المُتمثّل في الطَّبِيعَة والوقت في آن، فانعكس طُغيانه على ذاته، وفي الآية الكريمة دليل على هذه السُّنَّة، في قوله تعالى:

﴿ كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ ۝ أَن رَّءَاهُ ٱسۡتَغۡنَىٰٓ ﴾[1].

وفي هذه السورة تحديد لمعادلة مفادها:

إنسان + استغناء= طغيان

وعليه، فالطُّغيان هو نتيجة عن تضخُّم الذَّات البشريَّة، والَّذِي يتأتَّى عن استغنائها عن الله سبحانه، فالإنسانُ يستمدُّ قُدْرته بالارتباط بالله؛ ما يعني أنَّه لنْ يتصوّر بأنّه مُطْلقُ القدرة؛ بل قدرته مشروطة بالله، وهذا الشّرط سيمنع من تحوُّلها إلى طغيانٍ وطاقة إفساد في الأرض. وعليه، فالاستغناء هو نقض للشَّرط؛ ما يعني تضخُّم الأنا، وتحوُّلها إلى حالةٍ فرعونيَّةٍ طاغيةٍ في الأرض. وهو ما ينطبق على الحداثة الغَرْبيَّة، حيث إنّ الإنسان استغنى عن الله بامتلاكه التقنية، فبدأ يطغى على غيره من بني البشر بإنشاء أكبر حركة إمبرياليَّة في تاريخ الإنسانِيَّة، والَّتِي أسهمت في قتل ملايين البشر في القارتين الهنديّتين، وفي أفريقيا وآسيا. وأسهم في تخريب الطَّبِيعَة في كلّ مستوياتها، الطَّبِيعَة بوصفها نظامًا بيئيًّا قائمًا بذاته، أو الطَّبِيعَة بوصفها مادّةً استعماليَّةً مُسَخّرة للإنسان. وعليه، فاستغناؤه حوَّله آلة طُغْيانٍ مُدمّرة للوجود؛ بل بات ذلك الطُّغْيان يُهدّده في ذاته، من خلال أسلحته النَّوَويَّة، والهيدروجينيَّة، والبيولوجيَّة، والكيميائيَّة.

هنا، نصل إلى أنّ الآيتين آية نسيان الله آلت إلى نسيان الإنسان، وآية الطُّغيان آلت إلى إفساد في الأرض، وكلاهما تُعبِّران عن أزمةِ الإنسان الغربيّ، إنسان نسي

1- الآيتان: 6 - 7، العَلَق/ 96.

ربّه فخسر ذاته في ظُلماتِ الاغتراب، وإنسان استغنى فدمّر محيطه، وارتدَّ عليه دماره ليخربه.

خاتمة

وفقًا للتّحليل السَّابق، إنّ أزمة الإنسان الغربيّ المُعمّمة عالميًّا، تكمن أساسًا في لحظة إطلاق الحداثة لمشروعها، الَّتي أرادت أنْ تُزيلَ عن الإنسان القهر والقمع الَّذي فرض عليه من مُؤسّسات دينيَّة، ففرضت عليه سُلطَتها عن طريق ترسيخ فكرة القصور الذاتيّ المُتَأَتِّ من خطيئةٍ أصليّة، وهنا جاء التنوير ليُحرّر الإنسان من تلك السُّلْطة، وأدلّ دليل على ذلك ما قاله كانط في تعريفه للتنوير عندما رفع شعار: كن جريئًا في استخدام عقلك، وقد أدَّت تلك الجرأة إلى الاستغناء ونسيان الإله، وهنا موضع التَّأزُّم وأصله.

فالعقلُ الغربيُّ كان مُخيّرًا بين أمرين: إمّا أنْ يبحث عن صورة الإله الحقيقيّ بدلًا من إلهٍ غضوب إلى صورة إلهٍ رَحِيم، أو التَّخلُّص من فكرة الاله بالتَّدريج؛ ما يؤول إلى نسيانِه تمامًا. وهنا المعضلة، فقَد اختار الغرب في مُؤسَّساتِه الرَّسْميَّة، وتشكيله الحضاريّ نسيان الله والاستغناء عنه، وهو ما أدَّى إلى أزمتين خطيرتين، وهما:

التمركز حول الطَّبِيعَة، والأخيرة ليست بوصفها آيةً دالَّةً على الله؛ بل بوصفها آلةً كبيرةً، تحكم العالم بقوانين كمِّيَّة رياضيَّة آليَّة مُتماسِكة. وهكذا، تمّ نقل الألوهيَّة من الله إلى الطَّبِيعَة، ثمَّ تمَّ نقل الطَّبِيعَة من عالمها الخاصِّ بها إلى عالم الإنسان واختزاله فيه، فشكّل العقل الغربيّ صور تماثل الطَّبِيعَة لتحكم حياة البشَر، فمنها: الدولة، والتقنيَّة، والعقل، والتاريخ، واللَّذَّة وهكذا دواليك، وكل تلك الآلهة خلقت أزمة للذَّات في الحداثة الغَرْبِيَّة ، والمُتَمثِّلة في الاغتراب.

التَّمركز الآخر وهو حول الإنسان، الَّذي جعل لنفسه مركزًا داخل الكون، واثقًا من قدراته، وأخذت ذاته تَتَعاظَم، وبدلًا من أنْ ترشد، غَوت وانحرفت، فتغطْرَسَت وتغولت، وسعت إلى التسيّد والسَّيْطَرَة على كلِّ شيء، وبدلًا من تحقيق سعادة الإنسان، حوَّلت عالمه إلى بُؤْس، واخترقت تاريخه وأرادت أن تنهيه، وتسارع زمنه الاجْتِماعِيّ حتَّى أصبح الإنسان لا يملك يقينًا، ولا خُلقًا، ولا معنًى، وأفسدت تلك الذَّات محيطه البيئيّ لدرجة أنَّه بات قاب قوسين، أو أدنى مِنْ أنْ يُدمِّر الطَّبِيعَة ومعها الإنسان. لقد استغنَى الإنسان عن الله فَطَغَى فأفْسَدَ ذاتَه ومُحِيطَهُ.

بروميثيوس مُحْتَضِرًا تساؤلاتٌ أنطُولُوجِيَّة عن الإنْسَان في المُحِيطِ التّكنولُوجيّ المُعَاصِر

رندى أبي عاد*

إشكاليَّةُ الإنسان في ما هو عليه؛ أي في إنسانيَّتِه، قديمة جديدة في آن. قد يتراءى للنَّاظِر العاديّ أنّ المسألةَ طارئةٌ؛ لأنّها بِنْت الواقع الرَّاهن نظرًا إلى ارتباطها ارتباطًا بيّنًا بمساراتِ التطوُّرِ العلميّ، ودورها الحاسم في تشكُّل ما باتَ يُسمّى ما بعد الإنسانويّة. وإذا كانت الإشكاليَّة المذكورة تشغلُ اليوم فضاءات التفكُّر، فذلك بسبب خطورة الانعطافة الحضاريَّة النّاتجة من غزوِ التكنولوجيّات لمرافِقِ الحياة العامّة والخاصّة، وتنامي هيمنتها الكونيَّة على المجتمعات؛ ومِنْ ثَمَّ، على الإنسان في عقله وسُلُوكه. هذا الطَّرح الَّذي يتّسمُ به الفكر المُعاصِر ملازمٌ لارتباك العقل تجاه سُرْعَة التحوُّلات الحاصِلة، والرَّيب الَّذي يُغلّف نتائجها المُمْكِنة. غير أنّ ضَبابيَّة الرُّؤية الحاضنة للهواجِس والمخاوِف والتَّساؤلات لا تتعلّق بالعقلِ العلميّ؛ بل بالعقل في تفلسفه، وتحديدًا في تبصُّرِه الأنثرُوبولوجيّ؛ أي في اهتمامه بالإنسان. والمهتَمُّ، على العموم، هو حامل الهمّ، والحريص على سلامة الخواتيم بالنِّسبة إلى

* باحثة وأستاذة الفلسفة المعاصرة والأنثروبولوجيا الفلسفيَّة - جامعة الرُّوح القُدس الكسليك - لبنان.

ما سيصير إليه موضوع همّه؛ أي لمصيره. إنّ العِلْمَ لا يُفكّر. ليس في القول انتقاصٌ من شأنه؛ بل تأكيد خُصُوصِيّته الَّتي تغيبُ عنها المنظاريَّة الأنطولوجيَّة لمصلحة التَّعاطي العمليّ البراغماتيّ النّفعيّ مع المادّةِ المعرفيَّة، والفعل البحثيّ على السَّواء، في ديناميّة، جلّ ما يقال فيها: إنّها استباقيَّة، يقينيَّة، إسقاطيَّة، بامتياز. وحدها الفلسفة تتفكّرُ في الأشياء؛ لأنَّها تُسائل الكائنات عن كيانها، وكينونتها، وهي في تنقيبها عن ماهيَّة الكائن، وماهيَّة الماهيَّة، تتوغّلُ في مُتَّسَعات لا يصِحُّ لغيرها أن يَلِجَها .

في سياق التغيُّرات الجذريَّة الَّتي تجتاحُ العالم، ينتابُ العقلُ المُتفلسِفُ قلقٌ كبيرٌ؛ لأنّ زمن التكنولوجيّات والذّكاء الاصطناعيّ يُرسي ثقافةً جديدةً، تغيب عنها الثَّوابت الَّتي قامت عليها الحضارات، وحياة المُجْتَمعات. والقلق هذا، خاصَّة العقل المُتَفلسِف وامتيازه؛ لأنَّه وحده الحامل همّ الإنسان في إنسانيَّته وصيرورَته. إذن؛ للعقل المتفلسِف دورٌ مصيريٌّ؛ لأنَّه القادر وحده على سبر أغوار الحالة العالميَّة، وتفكيك تردُّداتها الأنثروبولوجيّة. قلق العقل تجاه انزياح صورة الإنسان في إنسانيّته ليس لِحَيْرةٍ تجاه جديد لا يفقه مضامينه، أو يعجز عن مُوَاكَبتِه؛ بل لخوفٍ من اتّساع الهُوّةِ الفاصلة بين إنجازات العلم المُتَسارعة، ومكتسبات الشُّعوب الثقافيَّة على مدّ العُصُور، كأنّ العقل الحاسِب ضاق ذرعًا بِمُعْطَيات العقل التأمُّليّ، واستأثر بمسؤوليَّة بناء إنسانيَّة سعيدة، وإنسان سعيد.

في الواقع، لم يشهد التاريخ قطيعةً شبيهةً بتلك الَّتي تحصل اليوم. صحيحٌ أنّ المفاصل الحضاريَّة الكبيرة كانت حاسمة في نقل الإنسانيَّة من حالة إلى أخرى، وفي تغيير مجرى التطوُّر الاجتماعيّ، والسِّياسيّ، والثّقافيّ، غير أنَّها لم تكن يومًا لِتُدمِّر ما سبقها، أو لتكسر التّواصل بين العِلْم والفلسفة. على العكس، ارتكزت إلى الإرث، واستثمرت مكتنزاتِه في تفاعليَّةٍ مُسْتدامةٍ وخصبة بين رؤيةٍ فلسفيَّةٍ للإنسان والعالم، والمعرفة من جهةٍ، ومحاصيل العلوم من جهةٍ أخرى. فالأبعاد الماورائيَّة، والروحيَّة، والأدبيَّة، والأخلاقيَّة؛ هي أركان الثَّقَافات الَّتي طالما اندرجت إلى جانب العلوم ومعها، في منظومةٍ معرفيَّةٍ مُتَماسكة، وإن لمْ تخْلُ على مدِّ العصور من أزماتٍ إبستيميَّة نتج منها توالد حالات ثقافيَّة مُتَجدّدة، دفعت بالحضارات إلى المزيد من الارتقاء. من كلّ ذلك، لا يحدث اليوم شيء. في الحقيقة، لا يحدث اليوم شيء على الإطلاق. فالحدث الحدث هو الطَّارئُ المُندرجُ في سياقِ ديناميَّةٍ

تاريخيَّـةٍ تقدُّميَّـةٍ، ومـا عـدا ذلـك هُـراء. البِنْيَـةُ الثقافيَّـةُ آيِلـةٌ اليـوم إلـى الانهيـار؛ لأنّ الحـوار بيـن الأبعـاد المذكـورة معـدوم بفعـل الديكتاتوريَّـة الرّقميَّـة الَّتِي جاء بهـا اجتياح التكنولوجيّـات الجديـدة لفضـاءاتِ الحيـاة: العامّـة، والخاصّـة. فالأنمـوذج العالمـيّ الجديـد يُسـوّق طوباويَّـة أُحاديَّـة البُعْـد، تسـتثني مـن دائـرة اهتمامهـا الأركان المؤسِّسـة للثَّقافـات عمومًـا، ولا سـيَّما الماورائيَّـات، والروحانيَّـات، والآداب، والأخـلاق؛ لتبنـي مشـروعها الأنثروبولوجـيّ، والاجتماعـيّ، والسِّياسـيّ، حصريًّـا علـى إنجـازات العُلُـوم، وعلـى قاعـدة وَضْعيَّـة تشـمل الإنسـانُ، وسـائر الكائنـات علـى حـدٍّ سـواء. وتقـوم تلـك الرُّؤيـة علـى تجـاوز المُقوّمـات الثّقافيَّـة الَّتِي غـذّت الإبـداع الإنسـانيّ تجـاوزًا خطيـرًا. فلـو كان التَّجـاوز هنـا هيغليًّـا، مُنخرطًـا فـي جدليَّـةٍ ارتقائيّـةٍ، لـكان مُثْمـرًا. لكنّـه إلغائـيٌّ، تسـطيحيٌّ، مُـروِّجٌ لثقافـةٍ فقيـرةٍ، هشّـةٍ، لا تفاعـل بيـن أركانها؛ نظـرًا إلى غيـاب الأركان، يصـحُّ فيهـا القـول: إنَّهـا لا ثقافـة فـي زمـن اللَّاتَقَـدُّم. وأخطـر مـا فـي الرُّكُـود المُسْتشْـري أنّـه مُقنّـع، مُسـتَتِر وراء تقـدُّم موهـوم، يختـزل الرُّقيّ الحضـاريّ في تنامي التكنولوجيَّات. لكـن أخطـر الخطيـر فيـه أنّـه يسـعى إلـى تعطيـل الفكـر. مـن خصائـص التّفكّـر أنّـه يرسـم حـدودًا فاصِلـة بيـن المُمْكـن والجائـز، الضَّـروريّ والعرضـيّ، الحـقّ والباطـل، المقبـول والمرفـوض، المفيـد والنّافـل، ويعتمـدُ تحديـد الماهيّـات أساسًـا لاسـتدلالاته. لـذا، نقـول: إنّ العقـل الحاسِـب لا يُفكّـر، وأنّ مَلَكَـةَ التَّفَكُّـر امتيـاز العقـل التَّأَمُّليّ. فـي تجـاوزه المزعـوم للفكـر، وسـعيه إلـى تعطيلـه، يدخـل المشـروع التكنولوجـيُّ الرَّقمـيُّ العالمـيُّ طـور القضـاء على الفكـر، وعلى الإنسـان.

الوضـع الميتاحداثـيّ[1] يضـرب بعـرضِ الحائـطِ الضَّوَابِـط المنطقيَّـة والأخلاقيَّـة الَّتِي طالمـا أطّـرت التّجْربـة الإنسـانيَّة؛ ليبنـي أنثروبولوجيـا مـا بعـد إنسـانويَّة قائمـة على مجموعـةٍ مـن الإلغـاءات المبدئيَّـة المُلائمـة لنشـوءِ مُجْتمـعٍ عالمـيٍّ مُنمّـط الاقتصـاد، والسِّياسـة، والثقافـة؛ تُقـدِّم فيـه التكنولوجيّـات الرقميَّـة للإنسـان المُقَوْلَـب جـلّ مـا يصبو إليـه. فـي ذلـك المنـاخ الخالـي مـن أيِّ مسـعى مُتَعـالٍ، وفـي ظـلِّ المنظُومَـةِ الاقتصاديَّـة المهيمنـة، حيـث تُشـكّل النّفعيَّـة، والإنتاجيَّـة، والاسـتهلاكيَّة، والفوريَّـة معاييـر الفعـل الإنسـانيّ، وحيـث باتـت كلّ ضـروب التّجـاوز مشـروعة للعقـل الحاسـب، يسـتتبُّ

1- يسـتعمل ليبوفتسـكي مفهـوم الميتاحداثـة لتوصيـف اشـتداد الحالـة الحداثيَّـة، والتذكيـر بأنّهـا امتـداد لهـا، وليسـت قطيعـة معهـا.

راجع: Gilles Lipovetsky, Les temps hypermodernes, Paris, Grasset, 2004.

الاعتقادُ، أكثر من أيِّ وقتٍ مَضَى، أنَّ العلم، في تقاطعه مع التكنولوجيّات الرقميَّة والنانوتكنولوجيّات، ومن خلال تطبيقاتِه المُمْكِنة واللَّامُتناهيَّة في جميع المجالات، قادر بلا مُنازع على تحقيق حلم الإنسان في كسر قيود تناهيه، والتحوُّلِ إلى كائنٍ كاملٍ، مُنزّهٍ عن كلّ ضعف، أو عيب، كلّيّ العلم، وكلّيّ القدرة.

إذن، أوّل الحدود الأنثروبولوجيَّة الَّتِي تعزم الميتاحداثة على إلغائها هي المحدوديَّة في ذاتها. بناءً عليه، تُمعِن في إلغاء كلّ الحدود الأخرى الَّتِي يتوسّلها العقل لتحديد مفهوم الإنسان. ينتج من ذلك، استحالة وضع المراسي اللَّازمة لِمَوْقَعَة الإنسان في الكون وفقًا لخُصُوصِيَّةٍ مُعيّنةٍ. تلك الخُصُوصيَّة هي بالضّبط ما يرمي المسعى ما بعد الإنسانويّ إلى طمسِه.

قاعدة الخُصُوصيَّة المذكورة تكمن في فكرة الطَّبيعة الإنسانيَّة وتأكيدها. هذه الأخيرة حجر أساس في الفلسفة الكلاسيكيَّة الَّتِي طالما اعتقدت أنّ للإنسان مجموعة صفات يتمايز من خلالها عن سائر المخلوقات، ويتفرّدُ بها أنطولوجيًّا، وقد شكّلت، من أرسطو حتى ديكارت، لُباب جوهره وماهيّته. لقد أجمعت الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة على مبدأ الخُصُوصيَّة الإنسانيَّة الَّذي شكّل ركيزة الرُّؤية الفلسفيَّة حتى عندما كانت الفلسفات المذكورة تختلف في مضمونها.

العقل مثلًا، والعقلانيَّة تحديدًا، خاصّة الإنسان لكن دلالاتها الأنثروبولوجيَّة ليست هي نفسها عند أرسطو، أو ديكارت. فالأول؛ يَعُدُّ العقل امتيازًا، يجعل الإنسان حيوانًا ليس كالحيوانات؛ بينما يرمي الآخر، من خلال العقل عينه؛ لتبيان أنّ الإنسان ليس حيوانًا على الإطلاق. وفكرة الطّبيعة الإنسانيَّة تلك تبنّتها أيضًا الأديان الإبراهيميَّة؛ لأنّها ضروريَّة لاستكمال مُقَاربتها اللّاهوتيَّة القائمة على فكرة إله خالق لكلّ شيء. إذن، الإنسان مخلوق. ومِنْ ثَمَّ، هو يتمتّع بصفاتٍ تُحدّدُ موقعه بوصفه مخلوقًا، وتُميّزه عن الخالق.

إنّ الإقرار بطبيعةٍ إنسانيّةٍ، في الفلسفة والدين على حدٍّ سواء، أسهم دون شكّ في انجلاء رؤيةٍ كوسمولوجيَّة مُتَكاملة، تتمايز فيها العوالم، والكائنات، والمقامات. فالإقرار بطبيعةٍ إنسانيَّةٍ يستتبعُ تحديدًا للإنسان، والتَّحديدُ يفترضُ تصوُّرًا لمجموعةِ صفاتٍ يقضي أنْ يكون الإنسانُ جامعًا، مُطابقًا لها في كيانِه. تلك الخُصُوصيَّةُ الكامنة في جوهر الطَّبيعة الإنسانيَّة تتعرّضُ اليوم للتَّلاشِي؛ بفعل انزياح مفهوم الطَّبيعة. بدأ الأخيرُ يهتزُّ في أواسط القرن التّاسع عشر، مع ظهور ما بات يُعْرفُ

بالعلوم الإنسانيَّة الَّتي أرست مقاربة بِنْيويَّة للإنسان فتّتت الوحدة المُتماسكة الَّتي أكسبها إيّاها ذلك المبدأ الأساس.

تَبَيَّنَ أنّ العلوم الإنسانيّة، عكس ما يُوحي به اسمها، لا تُعْنَى بالإنسان في كلّيّته، لكنّها تنظر إليه على أنّه مجموع تفاعلات، وتقاطعات لمؤثّرات، وعوامل تتباعد وتتقارب على وفق ديناميَّةٍ معيّنةٍ وهي، مِنْ ثَمَّ، تهتمّ بما تراه الأكثر تمثيلًا لإنسانيَّة الإنسان، وليس بالإنسان في ذاته. يتفرّد كلّ علم من العلوم الإنسانيَّة، وفقًا لمقتضيات التخصُّص، بجانب، أو بُعْد من الأبعاد المُكوّنة للإنسان دون سواه كاللُّغة، أو علاقة الفرد بالجماعة، أو مُقوّمات الوعي واللّاوعي، وغيرها من المجالات الَّتي يُعْنَى بها على حدى، مُحدِّدًا بذلك حقله البحثيّ، ومُسهمًا ـ في الوقت عينه ـ في تشظّي الإنسان، وتحوُّله من مُعْطًى يتبلورُ في نواةٍ ثابتةٍ هي فكرة الطَّبيعة الإنسانيَّة، إلى شبكةٍ مُتغيّرات مُتَدَاخِلَة، ينبغي تقصّيها في تطوُّرها المُسْتمرّ. استبدال الثّابت بالمُتحوّل عبارة عن ضياعِ المبدأ الجامع للكيان الإنسانيّ، وأساسه الأنطُولُوجيّ.

لقد تفاقَمَ ذلك المنحى فيما بعد الحداثة، أو الميتاحداثة بما تحمله المرحلة الَّتي دخلنا في خضمّ تمخّضاتها العسيرة، وبدأنا نتعوّد بواكيرها، وإنجازاتها الموعودة من تغيّرات. وهو يزداد يومًا بعد يوم تأصُّلًا في لغتنا، وسُلُوكنا، وفكرنا. فالميتاحداثة قائمة على مقولةٍ تُزلزِلُ العمارة الأنثروبولوجيَّة السَّائدة مذ تفتّق العقل، وتطيحُ من خلالها بالحدّ الأدنى من الخُصُوصيَّة الإنسانيَّة. ومفاد المقولة المذكورة: إنّ الإنسان لا يتمتّعُ بامتيازاتٍ أنطُولوجيَّةٍ ذات خلفيَّةٍ دينيَّةٍ، أو ماورائيَّة، وأنّه كائن كسائر الكائنات الحيَّة، يعيش وينمو ويموت معها، وبينها في بيئةٍ طبيعيَّةٍ مشترَكَةٍ.

يعني الأمر شيئين: أوّلًا: إنّ المسار الوضعيّ بات المسار المقبول حصريًّا لدراسة الإنسان، وأنّ المنهجيّات المعتمدة لدراسة الكائنات الحيَّة من منظار تطبيقيّ اختباريّ قادرة على توفير المعطيات الكافية في كلّ ما يتعلّق بالإنسان. إخضاع الإنسان بوصفه موضوعًا معرفيًّا بين سائر المواضيع لمنهجيّات علميَّةٍ بحتة دون سواها من المقاربات، أمرٌ ذو دلالاتٍ مُهمّة؛ لعلّ أهمّها أنّ الأبعاد المُكوّنة للإنسان في ما أُجمِع على وصفه أسمى تمظهرات الإنسانيَّة؛ كالتعالي، والتّسامي الرُّوحيّ، والإيمان، والفنّ، والإبداع استُثنيتْ من الأنثروبولوجيا الوضعيَّة، وأنّ هذه الأخيرة تسعى إلى استيعابها في قراءةٍ جديدةٍ تأبى تصنيف الأفعال، والظّواهر الإنسانيَّة

بحسب الماهيَّة، والغاية، والمقصديَّة لتُساوي الكلّ بالكلّ.

ثانيًا: إنّ ما يسعى إليه المشروع الميتاحداثيّ هو في الواقع إلغاء تمايز الإنسان تجاه سائر الكائنات الطَّبيعيَّة، وتعميم التّسطيح للتمكّن من شرح جميع الأفعال الإنسانيَّة شرحًا يتوسّلُ الأدوات نفسها، فلا يعود هناك من أبعاد عصيَّةٍ على العلم. كلّ ما هو إنسانيّ قابل للتّفسير البيولوجيّ، ولا يحتوي على أبعاد تتخطّى العلم الاختباريّ ومُشتقّاته. هذا الأخير قادرٌ على تفكيك أيّ فعل إنسانيّ، وتِبْيان كيف أن ليس فيه ما يفوق مُجرّد كيمياء وفيزياء جسديَّة، مرتبطة بالنِّظام العصبيّ المركزيّ، وبمجموعة عوامل اجتماعيَّة، وتاريخيَّة، وثقافيَّة، مُؤثِّرة وهو؛ أي العلم، لا محالة، في طريقه إلى استكمالِ اكتشافِه لظواهِرِها وقوانينِها. إذن، يقوم المشروعُ الميتاحداثيُّ على أساس أنّ العلم، ولا سيّما التكنولوجيّات الرّقميَّة المُتقدّمة، والهندسات الجينيّة، قادرٌ، من خلال تضافُر المَسَاعي، على إدراك جميع أفعال الإنسان من أفعال: إرادة، وحرِّيَّة، وابتكار، وتطلُّع مُتعالٍ، وتفسيرها تفسيرًا يكتفي بالعلّةِ المُلازمة للفعلِ الَّتي لا تحسب للأفقِ الماورائيّ والروحيّ في العمليَّةِ المعرفيَّة حسابًا. تتحدّرُ تلك الخيارات الإبستمولوجيَّة من أنطولوجيا الكُمونيَّة المطلقة، وتُشكّلُ الأرضيَّة الَّتي تبني عليها الميتاحداثة مشروعها الأنثروبولوجيّ العتيد.

أوّل ما يسترعي الانتباه في سياق الأنثروبولوجيا الميتاحداثيَّة الَّتي ترتسمُ ملامحها بعيدًا من المقياس الأخلاقيّ، أنّ منطق إلغاء تمايز الإنسان؛ أي تفرّده بصفات تكرّسُ رِفْعَته الأنطولوجيّة، يستتبعُ إلغاءاتٍ لفواصلَ عدّة، منها: تلك القائمة بينه وبين الحيوان، وبينه وبين الآلة. زوال البَيْنِيَّة يُشرّع علاقة لا سابقة لها تقضي بالدمج الجزئيّ للإنسان مع الحيوان، أو الآلة. وأمّا المقصود بالآلة فليس طبعًا ميكانيكا؛ بل تكنولوجيا رقميَّة مُتطوّرة. إذن؛ الباب مفتوح على مصراعَيْهِ أمام شتّى ضروب التّهْجين. الإنسان الآتي إنسان هجين، مرتوق، مُرقَّع في إنسانيَّته الأصيلة، حيث يعتقد أنَّ فيها مَكامِن ضعف، وثغرات بات اليوم قادرًا على سدِّها وإلغائها بما توصّلَ إليه من تَمَكّنٍ تكنولوجيٍّ، يُؤهّله أن يرقى بذاتِه من الإنسان العاديّ إلى الإنسان فوق العاديّ، أو الإنسان المُحسَّن.

إن التقدُّم التقنيّ والعلميّ ملازمٌ لطوباويَّة الإنسان الباسِط، كامل السَّيطرة والإرادة على الأكوان والذّات، المُتحكّم بنظام الكون، والكاشِف أسرار الحياة والموت. وهو، إلى ذلك، يخدمُ تلك الطّوباويَّة؛ إذ يُشكّل كلّ تقدُّم علميٍّ تقنيٍّ تكنولوجيٍّ

إسهامًا في نقل حلم الإنسان الكلّيّ المعرفة والقدرة من الخيال إلى الحقيقة.

خلاصة القول: إنَّ العلوم والتقنيّات والتكنولوجيّات ليست مُنزّهة عن غاية لها خارجة عنها مُتمثّلة في الإنسان-الإله. أوليس الإله في تصوُّرِ الإنسان له، ذلك الكائن الكلّيّ المعرفة، والكلّيّ القدرة الَّذي لا يموت؟ من هنا، إنّ في سعي الإنسان إلى الإنسان-الإله من خلال الإنسان المُحسَّن دأبٌ على التفلُّت من التعيّنات الطّبيعيَّة الَّتي تفرضُ الحدود على قدراته، وتُدرِجه في سياق النِّظام الكونيّ مُتأثرًا وأحيانًا مُؤثِّرًا؛ بينما المُرْتجى أنْ يصيرَ هو نفسه ضابطًا له، مُتحكمًا به تحكّمًا مُطلقًا.

استوقف موضوع الرّغبة لدى الإنسان في تخطّي محدوديّته الطّبيعيَّة، والتشبّه بآلهة الفكر اليونانيّ القديم الَّذي تناوله في الميثولوجيا، وفي الفلسفة. قصّة أراخني Arachne مثلًا تروي كيف أنّ صبيَّة من الأَنَس تَحَدَّت الإلهة بالياس أثينا Pallas Athena في فنّ النسيج، ولمّا تفوّقت عليها، غضبت الإلهة غضبًا شديدًا، وأتلفت النّسيج الجميل الَّذي صنعته الفتاة، وانتقمت منها، فحوّلتها إلى عنكبوت Arachne ينسج عُكاشه إلى ما لا نهاية. الواقع أنّ الآلهة لا تتحمّل تفوّق الإنسان ومهارته التقنيَّة، ولا محاولة خَرْقه لحدود موقعه وتطاوُلِه على امتيازاتها؛ إذ ترى فيها ضربًا من ضُرُوب المُكابَرة والانتهاك، يقتضي عقابًا يُحجّم الإنسان، ويحافظ على الهرميَّة القائمة.

من الروايات الميثولوجيَّة الَّتي تُصوّرُ تخطّي الإنسان لحدوده الطبيعيَّة من خلال مهاراته التقنيّة، قصّة إيكاروس Icarus الَّذي يُحلّقُ بجناحين من ريش وشمع من صنع والده دايدالوس Daedalus، هربًا من سجن كان قد أُودِع فيه معه بأمر من ملك كريت Crete.، وإذ بنشوة الطيران في رحابةٍ لم يألَف لا تناهيها تحمله إلى ملامسة الشمس قبل أن يحصل ما كان في الحسبان، وتذيبُ الحرارةُ شمعَ الجناحين فيسقط إيكاروس في البحر الَّذي يحمل اسمه حتى اليوم. خلافًا لما هو عليه الأمر في رواية أراخني، لا تذكر رواية إيكاروس عقابًا إلهيًّا للإنسان؛ بسبب انتهاكه المحظور؛ بل تُبيّنُ الحاجة إلى التبصُّرِ والاستنارةِ بالحكمة والعقل؛ لتفادي عواقب التهوُّر الطائش، وتطرح إشكاليَّة التقنيَّة بوصفها سيفًا ذي حدَّين فيها الخلاص والهلاك على السَّواء. للإنسان أن يَعي أنّ المُسْتطاع ليس بالضَّرورة جائزًا، وأنّ أوّل الشّروط للخيار السّديد هو الإقرار بأنّ الفعل، وإن شسعت مُمْكناته، ليس مُطلقًا.

ما من فعل، وما من مدى إلّا ويجب أن يبقيا في حدود. بالتقنيَّة نفسها، استطاع دايدالوس أن يهرب من سجنه؛ لأنه لم يتخطَّ عُلوًّا مُعيّنًا ، ولم يقترب من الشَّمس؛ بينما لقي الابن حتفه باستعماله التقنيَّة نفسها؛ لأنّه غفل عن تحذير أبيه، ولم يأبه بحدود.

رواية بروميثيوس أهمّ القَصص الميثولوجيّ حول موضوع التقنيّة. قصّة سارق النار من الإله زفس Zeus صارت موضوع هرمنوطيقيّات عدّة. عقاب الإله الَّذي قضى أن يقيّد بروميثيوس على قمّة جبل فيأتي نسر ويأكل كبده، لم يقضِ على رغبة الأخير، ولم يُثنه عن مقصِده، ولم يولّد لديه ندمًا، أو توبة؛ إذ لا بُدّ للإنسان أن يكون قويًّا لمواجهة عاديات الطَّبيعة، وبسط سُلْطَته عليها، وتحسين أوضاعه المعيشيّة. لذا، كان كبد بروميثيوس؛ أي رغبته، يتكوّن من جديدٍ كلّما فرغ النسر من نقره. بامتلاكها النّار دخلت البشريَّة مرحلةً حضاريَّةً جديدةً، وطوّرت كَمًّا من التقنيّات الَّتي مَكّنتها من التقدُّم في الإنتاجيَّة، والفعاليَّة، والإبداع. غير أنّ لبروميثيوس ثلاثة إخوة يجدر ألّا نتغاضَى عن دورهم في سياق السَّرْد المذكور: إبيميثيوس Epimetheus المُتهوّر المُتأخّر دومًا في استدراك الأمور، والبطيء في التفكير الَّذي يُفوّت الفُرَص، وينتبه لدلالات الأمور بعد فوات الأوان، ومينوثيوس Menoetius المكابِر، والسّريع الانفعال والغضب، وأطلس Atlas المحكوم عليه بحَمْل العالم على منكبيه.

العمالقة الأربعة هم في الواقع أشبه بتوائم مُقيمين في كلّ كائن بشريّ، يتعايشون في مدٍّ وجزرٍ دائمَيْن وتجاذباتٍ عنيفةٍ. بين تحسّب بروميثيوس للأمور، وحرصه على استباقها، وخفّة إبيميثيوس، وعجرفة مينوثيوس، وانحناءة أطلس الرازح تحت ثقل القبّة السَّماويَّة الجاثمة على كتفيه، يبقى الإنسان في موقفه تجاه قوانين الطَّبيعة وظواهرها مزيجًا من تمرّدٍ، وخضوع، وخوف. غاية الفعل البروميثيوسيّ أن يعتق الإنسان من مكابدة ناموس الطَّبيعة بتوفيره الوسيلة الَّتي تُتيحُ له ترويضها، وتطوير التقنيّات الَّتي تُنَمّي قدراته الدّفاعيَّة والوقائيَّة في وجه العوامل العاتية سواء على المستوى البيئيّ العامّ، أو الصّحّيّ الشخصيّ والجماعيّ، وتعزّز من مقاومته لها. غير أنَّ وقوع إبيميثيوس في أشراك باندورا Pandora جاء ليذكّر أنّ غلبة الإنسان على الطَّبيعة وهْمٌ وأنّه، وإن ظنّ أنّه تحصّن تجاهها بما طوّر من تقنيَّات، فإنّه لا يزال على معطوبيّته الأولى المُلازِمة لإنسانيّته، قَشَّةً في مهبّ اللَّامُتوقَّع، عقلًا

مُتناهيًا في مقابل سرّ الكون اللّامُتناهي. لذا، فإنّ فائض الثّقة والاعتداد الّذي يولّدهُ الفعل البروميثيوسيّ سرعان ما تُبدّده النّتائج. فباندورا الحاملة للُمغريات هي نفسها الحاملة للوَيْلات، والمصائب، والبلايا، والأوبئة، والشّدائد. غير أنّ الإنسان، في طفرة الحماس السّاذج الّذي يعتريه من تنامي قدرتِه على تدجين قوى الطّبيعة، يفوته أنّ أساليب تطويعها تحوي، إلى دواعي الارتياح، والاعتداد، والثقة، بتمكّنه من السَّيْطرة تدريجيًّا عليها، أسبابًا كافية لاستشعار قلقٍ وجوديٍّ عميقٍ لديه حول جدوى الفعل البروميثيوسيّ وعواقبه الأخلاقيَّة والأنطولوجيّة.

اختزلت الفلسفة اليونانيَّة في مفهوم الإفراطhybris ما كَنَهَته الميثولوجيا من رغبةٍ لدى الإنسان في تخطّي مَحْدُوديّته، والتفوُّق على ذاته، والانعتاق من قيود الطّبيعة. المفهوم إشكاليّ بامتياز؛ لأنّه يطرح في الفكر اليونانيّ الكلاسيكيّ مفارقة التّجاوز بوصفها شططًا ومغالاة، ينبغي احتواؤهما، وبوصفها حقًّا مشروعًا للإنسان في السعي إلى الاضطلاع بواقعه ومصيره، والتحرُّر من استبداد الآلهة. من وجهة النَّظَر الأخيرة تلك، يبدو الفعل البروميثيوسيّ واعِدًا، ويبدو كأنّه الشّرط الأساس لتحقيق الذات الإنسانيَّة واكتمالها في إنسانيّتها. إذن؛ له في ذلك السّياق وظيفة أنثروبولوجيَّة إبداعيَّة خلّاقة. على العموم، فإنّ ما حمّله اليونان القدماء لمفهوم الإفراط hybris من مَعانٍ هو مزيج من اعتداد، وعجرفة، ووقاحة، وشهيَّة، وارتواء، وإصرار على التفلُّت من شتّى الضَّوابط، وقد ربطوه بِطَيْش الشَّباب من غير أن يحصروه به، وركّزوا على ازدواجيَّة الموقف منه المُتأرجح بين تأييد الافتتان بالمُمْكِنات الَّتي يحملها، واستقباح المُنكَر المُتمثّل في انتحال الإنسان واختلاسه لما ليس أصلًا من صفاتِه. في هذا الأمر الأخير، إشارة بالطّبع إلى حلم الألوهة الملازم والمحرّك لكلّ المسعى الإنسانيِّ في سبيل المزيد من المعرفة والقدرة. استنكار الإفراط من جهة، والإعجاب به من جهةٍ أخرى، يكرّسان التَّضارب التقليديّ بين الإفراط hybris والاعتدال dikè ، وبين التطرُّف والوسطيّة. هذه النقطة مذكورة في كتاب «الأعمال والأيام» لهسيودوس[1]، لكنها ستكْتَسِب لاحقًا معنًى إضافيًّا من خلال تقاطعها مع تضارب العدل والجَوْر.

يستعيد أفلاطون ازدواجيَّة المفهوم في الكتاب الأوّل من جمهوريّته ليعود ويأخذ

1- Hésiode, Les Travaux et les Jours, 213-214.

منها موقفًا واضحًا على لسان سقراط في «فيدروس» و«غورغياس»[1]، حيث يحسم التنافر القائم بين الاعتدال والإفراط لمصلحة الاعتدال الَّذي يقي من الوقوع في الإسراف، واللَّاعقلانيَّة، والرّذيلة. في المقابل، يبرزُ موقف بروتاغوراس المُناهض تمامًا للطَّرح السقراطيّ والمدافع عن الفعل البروميثيوسيّ بوصفه خيرًا أسمى للإنسان انطلاقًا من مقولة استقلاليَّة العقل تجاه كلّ مبدأ مُتعالٍ، وتثبيت الإنسان مقياسًا لكلّ شيء؛ ما ينفي إمكانيَّة تأثير التعيّنات، من أيّ نوع كانت، ومن أيّ صوب جاءت، على وجوده ومصيره. اصطفاف بروتاغوراس إلى جانب بروميثيوس واضح؛ لأنّه يرى في التشريع اختراعًا إنسانيًّا لخدمة الإنسان. ولمّا كان الفعل البروميثيوسيّ ليندرج في منطق خدمة الإنسان، إذن؛ فإنّه ذو قيمةٍ عظيمةٍ. ومِنْ ثَمَّ، لا تجوز إدانة الإفراط أخلاقيًّا طالما أنّ الغاية منه خير وعدالة. إلى ذلك، فإنّ الخاسر الأكبر، أو المُتَضرّر الأوّل من الفعل البروميثيوسيّ هو الإله المُغْتاظ من تحجيم قدراته وسلطانه والذي، بناءً عليه، يتّهم الإنسان بانتهاكِ الأحكام المرعيّة. في الواقع، لا يستنكر الإفراط إلّا من يشعر أنّه ضحيّته.

بعد بروتاغوراس، استعادت النّسبيَّة السفسطائيَّة في مقاربة الإفراط بَريقَها ابتداءً من عصر النهضة في الغرب، وبزوغ الفكر الحداثيّ، وانعتاق العقل تدريجيًّا من قبضة الدّين، وازدهار العلوم[2]. وقد غلب الافتتانُ المُتَنامي بمكتسبات العلم الحسّ النّقديّ لا سيّما بعد أن تراجع تأثير العامل الدينيّ، واتّجه الغرب نحو بناء أخلاقيَّة علمانيَّة أقصت المعيار الدينيّ، وأشهرت «إيمانها» المُطلق بقدرة الإنسان على ترسيم معالم مستقبله، وتقرير ما يريد أن يكون عليه في الشَّكل، والجوهر،

1- Platon, Gorgias, 503 e 3 -504 a 8.

2- في كتابه «مستقبل العلم» يقول ارنست رينان :إنّ الخلاص آتٍ من العلم وحده، وإنّ الإيمان بالوحي، أو بقدرة فائقة للطّبيعة؛ إنّما هو ضرب من ضروب الإسقاط، وإلغاء للعقل النّاقد. وهو من مُخلّفات زمن انقضى لم يكن فيه الإنسان قد توصّل بعد إلى إدراكٍ واضحٍ للنّظام الطّبيعيّ.

«La science vraiment élevée n'a commencé que le jour où la raison s'est prise au sérieux et s'est dit à elle-même: de moi seule viendra mon salut. […] La croyance à une révélation, à un ordre surnaturel c'est la négation de la critique, c'est un reste de la conception anthropomorphique du monde, formée à l'époque où l'homme n'était pas encore arrivé à l'idée claire des lois de la nature». Ernest Renan, L'avenir de la science, Flammarion, Paris, 1995, pp.110 et 114.

والماهيَّة؛ بفعل إرادة تتوسّلُ العلم لنقل مشروع «الإنسان المُعزّز» من الحلم إلى الحقيقة. تعزيز الإنسان في قدراته من دون قيد، أو شرط، أو حدّ؛ إنّما هو مشروع بروميثيوسيّ بامتياز. في الحداثة، ظهرت بواكيره منذ النَّهضة الأوروبيَّة، وظلّت تتنامى حتى خيّمت على القرن التاسع عشر فتفاعَلَتْ مع المناخات الَّتي نشرتها الفلسفات المادّيَّة الصَّاعدة آنذاك، ووجدت فيها بيئة حاضنة لطوباويَّةِ الإنسان – الإله، وفَّرتْ لها السِّياقات، والشُّروط، والوسائل الواعِدة، كما لم تتوفّر يومًا في التاريخ من قبل.

بالتوازي مع ذلك المسار، ارتسم مسارٌ آخر فيه مقاربة نقديَّة للفعل البروميثيوسيّ تعبّرُ عن قلق العقل تجاه الإفراط في استثمار القدرات العلميَّة في مشروع الإنسان الجديد، وتدعو إلى التريُّث والتحفُّظ قبل المُضيّ في الافتتان غير المشروط بإنجازات التكنولوجيا، تحسُّبًا لعواقب الإفراط وتأثيرها على الإنسان في إنسانيّته. وجد التحفُّظ حِيال الحماس السّاذج إزاء «معجزات» العِلْم له مُتنفَّسًا في الأدب، والرسم، والسينما، ظهرت بوادره منذ مطلع القرن التاسع عشر مع صدور كتاب «فرانكنشتاين» لماري شيللي (1818) الَّذي يطرح إمكانيَّة انقلاب السحر على الساحر. ويبيّن نتائج الإفراط. فالمخلوق المسخ الَّذي صنعه العلم من أشلاء الجثث، ونفح فيه «حياة» بشِحْنةٍ كهربائيّة، يتمتّع بما يكفي من الوعي ليسأل: هل أنا إنسان؟ ويظلّ يتعذّب من تأرجحه بين «إنسانيّته» و «وحشيّته» فيثير لديه عذابُه عنفًا مُدمِّرًا يعجز هو عن ضبطه، ويعجزُ الآخرون عن احتوائه. وقد أصبحت قصّة فرانكنشتاين عنوانًا لإشكاليَّة الإفراط في اعتناق المُمْكِن على أساس أن كلّ مُمْكِنٍ مُتاح.

في الفلسفة، عرف القرن الفائت مواقف صريحة من الإفراط البروميثيوسيّ اتّسمت إمّا بالاستباقيَّة في ما يتعلّق بتشخيص مُسْتقبل الإنسان، وإمّا بالدّعوة إلى إعادة النَّظَر في الخيارات الاجتماعيَّة والسِّياسيَّة الكبيرة من حيث هي مصيريَّة وحاسمة بالنسبة إلى البشريَّة جمعاء[1]. وكأنّ خلفيَّة ذلك الحراك الفكريّ النّاقد

1- من أهمّ الأعمال الَّتي طبعت القرن نذكر على سبيل المثال لا الحصر:

Aldous Huxley, Brave New World, 1932.

Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung, 1979.

Herbert Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 1964.

تتلخّص في سؤال: هل نقيّدُ بروميثيوس من جديد؟ كتب غنتر أندرز Günther Andersأنثروبولوجيا فلسفيَّة في زمن ديكتاتوريَّة التكنولوجيّات[1] تكلّم فيها عن أفول الإنسان وعَفائه على أثر الازدواجيَّة الأنطولوجيَّة الَّتي زجّته فيها بروميثيوسيّته. بلغت هذه الأخيرة ذروتها في الثورات الصّناعيَّة الثلاث الَّتي دفعت بالإنسان تدريجيًّا نحو الانسلاب. صنّعت الثورة الأولى الأشياء، وصنّعت الثانية الرغبات، وصنّعت الثالثة الموت. وبالانتقال من الواحدة إلى الأخرى، كان التورُّم البروميثيوسيّ بما يلازمه من تجاوزات يتفاقم في العقل الإنسانيّ على حساب الإنسان نفسه.

سقط الإنسان أنطولوجيًّا؛ بسبب الكُسُوف الَّذي أصابه نتيجةً لِتَفَوُّق الآلة عليه. هذا الواقع الَّذي يسمّيه أندرز حالة «الخجل البروميثيوسيّ» مُتأتٍّ من شسوع المسافة المتنامي بين ما يستطيعه الإنسان وما تستطيعه الآلة الَّتي هي من صُنْعِه. الشعور بالدونيَّة يولّد لدى الإنسان رغبةً في الاستقالة من إنسانيّته للتقرُّب من الآلة والتشبّه بها عِلمًا أنّه، كلّما تقدّم في التكنولوجيا صار أقلّ قدرةً على التحكُّم بما ابتكره هو نفسه. دونيَّة الإنسان تجاه الآلة تُحفّزُه على السَّعي إلى كسر محدوديّته بأيّ ثمن لتقليص المسافة بينه وبين مُنتَج تكنولوجيّ، لا يتعب، لا يمرض، لا يموت، ويتمتّع، إلى ذلك، بذكاءٍ اصطناعيٍّ يفوق ذكاء صانعِه في شموليّته، وأرقامه القياسيَّة، والعديد من أبعاده. أمّا المفارقة فهي أنه؛ أي الإنسان، عاجز عن بلوغ مُرادِه من دون «وساطة» الآلة. تبعيَّة الإنسان للآلة تتنامى يومًا بعد يوم في ظلّ إفراطه في تفويض أمره لها. وفيها، بالنسبة إليه، لكن على غير عِلْم منه، قمّة الانسلاب. من مظاهر التفويض المذكور في المجتمعات المُتقدّمة، وفي اعتناقها المشروع ما بعد الإنسانويّ، أن يحتلّ «الإنسان» الآليّ موقعًا مُهمًّا في يوميّات الإنسان العاديّ لدرجة يستحيلُ معها أن يكون للأخير عنه استغناء.

مِنْ ثَمَّ، فإنَّ التّركيبة الاجتماعيَّة المُستقبليّة، كما نستشفّها من بوادرها، تفرض نوعًا من التآخي بين الإنسان والإنسان الآليّ، وتمهّدُ لمفهوم جديدٍ للعلائقيَّة، والقِيَم المرتبطة بها؛ كالتّعاون، والشّراكة، والمسؤولية، ناهيك عنّ العوامل العاطفيَّة، والنفسيَّة، والقانونيَّة المُستجدَّة. يُضاف إليه أنّ الإفراط التكنولوجيّ الَّذي يُشكّلُ القناة الممتازة لتحقيقِ الطّوباويَّة البرميثيوسيَّة يتمظهر دائمًا في الوعي واللّاوعي الجَماعي، لا سيَّما بفعل الإستراتيجيّات الإعلاميّة، وعْدًا بالهناء والعيش الرّغد،

1- Günther Anders, Die Antiquiertheit des Menschen, Beck Verlag, München 1956.

والتّجاوز النّهائيّ للمِحَن، والأزمات، والأخطار.

جاذبيَّة الخطاب البروميثيوسيّ في حلَّتِه ما بعد الإنسانويَّة، وإغراءاته المقرونة بالإعجاز العلميّ الرّاهن المُشَرَّع على مُمكنات لا مُتناهية، تُبيِّنُ مدى تقدُّم الفعل البروميثيوسيّ ومستواه في التاريخ. غير أنّ التمظهر التاريخيّ للفعل البروميثيوسيّ في ما آل إليه، ملازِم لانزياحٍ في التصوُّر الأنثروبولوجيّ يقلبُ المفاهيم، ويدكّ أُسُس الثّقافات والحضارات ومبادئهما الَّتي بَنَتْها وتَبَنَّتْها الجماعات الإنسانيَّة إلى يومنا. للانزياح الأنثروبولوجيّ تداعيات كثيرة يهمّنا منها، في سياق كلامنا، تلك الأنطولوجيَّة والوجوديَّة فقط؛ لأنّها أساسيّة، وكلّ الباقي، المُتعلّق بالسِّياسة والاجتماع مثلًا، ناتج منها، أو مُتفرّع منها. يتبلور التحوُّل الأنثروبولوجيّ الجذريّ الَّذي يفرضه الزّمن الرّاهن، زمن احتدام البروميثيوسيّة، أوّلًا في التسمية نفسها. ولمّا كان الاسم أوّل وأبلغ أدوات التّعريف بالشَّيء، كان لا بُدّ مِنْ أنْ تستوقفَنا دلالات «ما بعد الإنسانويّة». بيت القصيد في «الما بعد» يعني أنّ صفحةً طُوِيَتْ، وطُوِيَ معها مفهوم ورؤية انتهت صلاحيّتهما. ويعني أيضًا أنّنا دخلنا في ما هو أبعد من الإنسانويَّة الكلاسيكيّة. الوجهتان لا تَتَنافران؛ بل تَتَكاملان، وليست فكرة التّجديد في الأولى لتتناقض مع فكرة الامتداد الَّتي تتضمّنها الأخرى.

في الواقع، لم يأتِ التحوُّل الأنثروبولوجيّ؛ أي التغيير في فهم الإنسان لذاته ولموقعه في العالم، وَليدَ لحظةٍ تاريخيَّةٍ طارئة؛ بل جاء حصيلة تطوُّر الفكر الَّذي حضّر تدريجيًّا الأرضيَّة الضَّروريَّة لتغيير الواقع. كذلك، لم يكن الفكر ليتغيّر لولا تغيّر الواقع لا سيّما الواقع العلميّ. إذن؛ البروميثيوسيَّة سائرة في ديناميَّة تصاعُديَّة منذ بداياتها. لكنها، نظرًا إلى ما بات العلم يُوفّرُ لها من وسائل وضمانات كفيلة بنقل تطلُّعاتِها من القوّة إلى الفعل، تَتَفاقمُ وتنتشِرُ في مناخات العولمة، والثّقافة الرقميَّة، والفذلكات التكنولوجيَّة، وتكشفُ بصراحةٍ عن مشروع الإنسان الجديد المُعزَّز المُحسَّن الهجين، المقاوم لعاديات الطَّبيعة والزمن الَّتي من شأنِها عرقلة مسعاه في كسر الأقفال، وإلغاء المحظورات، أو قصّ جناحيه في مشواره إلى الشمس.

بروميثيوسيَّة ما بعد الإنسانويَّة ألغت الخُصُوصِيَّة الإنسانيَّة من قاموسها والحدود الفاصلة بين: الإنسان والحيوان، والإنسان والآلة؛ لتتمكّنَ من تسويغ الهجانة الآتية. حتى في الإنسانيَّة نفسها، رفضت الحدّ الطَّبيعيّ الفاصل بين الرجل

والمـرأة، وحـدّدت الهُويَّـة الجِنسيَّة بوصفهـا هُويَّـةً ثقافيَّـةً، ومِـنْ ثَـمَّ، اختياريّـة. فـي هـذا السِّـياق، تبقـى التيَّـارات الجَندريَّـة الرّائجـة مـن أهـمّ تجلِّيـات الموقـف البروميثيوسـيّ المتجـاوز للحـدود علـى أنواعهـا؛ لتجـاوز الحـدود أيضًـا مظاهـر أخـرى ليـس أقلّهـا اختـراع الواقـع الافتراضـيّ، وكلّ مـا يسـتتبعُه مـن إمكانـات خـرق للزمـان والمـكان، كأنّ المقصديَّـة السّـائدة إمعـان فـي الإعـراض عـن كلّ الثّوابـت التقليديَّـة الَّتِـي شـكّلت قاعـدة العمـارة الحضاريَّـة، والمنظومـات الفكريَّـة علـى اختـلاف تلوُّناتهـا الفلسـفيَّة، والعقديَّـة، والأيديولوجيَّـة. يطـول التجـاوز البروميثيوسـيّ الإنسـان فـي ذاتـه، وهـو لا يقتصـر علـى مقاومتـه العنيـدة للمـرض، والشـيخوخة، وشـتى أشـكال المعطوبيَّـة؛ بـل يتخطّاهـا ليتصـدّى للمـوت، كأنّ نجـاح المشـروع البروميثيوسـيّ، مرهـون بإعـلان مـوت المـوت.

تكتمـل الطّوباويَّـة البروميثيوسـيَّة، وتجـد أهـمّ تجلِّياتهـا علـى الإطـلاق فـي خلـود الإنسـان. فالإنسـان، مهمـا صـان الجسـد وجَمَّلَـه، وأخفـى وَهْنَـه وعيوبـه، لا يرتـاح لـه بـال إلّا عندمـا يقهـر المـوت. المـوت حـدّ شـفيريّ فاصـل بيـن الكينونـة والعـدم، وهـو بالنسـبة إلـى الوعـي الإنسـانيّ العـارف بـه والمترقّـب لـه مـن دون أن يكـون لـه تأثيـر عليـه، موضـوع عـذاب ومُعانـاة. لـذا، كان هاجـس الخلـود مـن ثوابـت الثَّقافـات الَّتِـي عالجتـه ولطّفتـه بتعزيـات ماورائيَّـة دينيَّـة، أو فلسـفيّة. البروميثيوسـيَّة المعاصـرة تطلـب خلـودًا «حقيقيًّـا». فمنـذ اللّحظـة الَّتِـي لـم يعـدْ الإنسـان يؤمـن فيهـا بخلـود النّفـس، أو الخلـود الرُّوحـيّ صـار عليـه أن يُحقّـقَ لذاتـه خلـودًا بديـلًا مـن خـلال الخلـود البيولوجيّ، أو خلـود الجسـد.

مـن هنـا، الانكبـاب علـى سـبر الدّمـاغ البشـريّ انطلاقًـا مـن المبدأ مـا بعد الإنسـانويّ القائـل بمادِّيَّـة جميـع الأبعـاد الإنسـانيّة؛ لتقصِّـي إمكانيَّـة ترجمـة الإحسـاس، والعاطفـة، والذاكـرة إلـى لغـةٍ رقميَّـةٍ؛ تتيـح تحميلهـا كأيّ معطـى رقمـيٍّ عـاديّ، ومِـنْ ثَـمَّ، نقلهـا إلـى جسـدٍ آخـر، أو مُسـتوعب رقمـيّ يحفـظ اسـتمراريّتها إلـى الأبـد. مـن الواضـح أنّنـا نشـهد هنـا إلغـاءً للشّـخص فـي كرامتـه، وفرادتـه، وحُريّتـه، وأنّ البروميثيوسـيَّة المعاصـرة كسـرت كلّ السُّـدود وصَمّامـات الأمـان، وتحوّلـت إلـى بروميثيوسـيَّة وحشـيَّة؛ أي إفـراط دون رادعٍ، أو إفـراط فـي الإفـراط. أهـو انحـراف لهـا عـن مسـارها الأصليّ والأصيـل؛ أي نـوع مـنَ التشـويه لمقاصـد البدايـات أم أنّهـا، مـن حيـث طبيعتهـا ومقصدّيتهـا، حاملـة، منـذ بداياتهـا، بـذور التـورُّم الحاصـل؟ تقتضـي الحالـة الأولـى تصحيـح المسـار وضبطـه؛

بينما الأخرى تدعو إلى إدانة الظَّاهرة بِرُمّتها.

في جميع الأحوال، فإنّ الميتا-بروميثيوسيَّة الرّاهنة تندرج في خطّ البروميثيوسيَّة الكلاسيكيَّة، وتعكس أزمة أنطولوجيَّة، وعَسارة وجوديَّة كبيرتين؛ إذ يتبيّن اليوم أنّ مشروعها الخلاصيّ قد يكون في الحقيقة -أو أنّه قد تحوّل لاحقًا- مشروعًا قاتلًا جلّ ما فيه أنّه لا يعتقُ الإنسان إلّا من إنسانيّته. مع الوقت، سوف تزول المرتكزات الطّبيعيَّة والأخلاقيَّة الَّتي تقوم عليها الخُصُوصيَّة الإنسانيَّة كالجسد، والحبّ، والحنان، والعائلة، والجماعة. نعم بروميثيوس، أو بالأحرى الإنسان البروميثيوسيّ، ليس بخير. لقد صار أنموذجًا للإنسان الأدنى. هول المفارقة يكمن في انقلاب الفعل على الفاعل، وسقوط الإنسان في زمن الخواء. فالزّمن الحاضر زمن سيولة[1]؛ لأنّه زمن انهيار وانحطاط، نشهد فيه اندثار الثّوابت، وتلاشي المرجعيّات، وانحسار المنظومات الفكريَّة الكبيرة، لمصلحة تنميط كونيّ تسطيحيّ نفعيّ، يُقصي من مفهومه للإنسان الأبعاد العصيَّة على اختزالها في مادّة، أو معادلة، أو رقم. وهو أيضًا زمن خواء؛ لأنّه عدميّ، وهو عدميّ؛ لأنّه عبثيّ، وعبثيّ لأنّه بلا أفق، وبلا أفق؛ لأنه بلا معنى. المسألة في الحقيقة أزمة معنى. لا يستطيع بروميثيوس وحده أن يُلبّي حاجة الإنسان. لذا، فالموقف منه قائم على ازدواجيَّة تقتضي توازنًا دقيقًا بين استحالة إدانته في المطلق، واستحالة الاكتفاء به.

مقاربة الأزمة المُسْتَشْرية تبدأ بسؤالين؛ السُّؤال الأوّل، هو: كيف يمكن أن يكون الفعل البروميثيوسيّ الَّذي يعتقُ الإنسان من عجزه هو عينه الَّذي يُهدّده في كيانه؟ أهو لبس ملازم للبروميثيوسيَّة في جوهرها، أم أنّه ناتج من تشويش الرُّؤية، الناتج بدوره من تجاوز الحدودِ، والإفراط في تحديد المُبْتَغَى، وفي الأداء على السَّواء؟ الجواب في الاثنين معًا طالما أنَّ بروميثيوس ليس غريبًا عن الإنسان، أو دخيلًا عليه. بروميثيوس هو الإنسان البروميثيوسيّ. إذن، فالحالة الراهنة هي حالة الإنسان البروميثيوسيّ، وهو في رحابها فاعِلٌ بقدر ما هو مُنْفَعل.

موضوع الخيارات البروميثيوسيَّة شغل الفكر الغربيّ منذ مطلع القرن العشرين، وعلى امتداده، وهو لا يزال في خِضَمّ الميتاحداثة والترانس-إنسانويَّة يحتلّ صدارة

1- يرتبط مفهوم السيولة بفكر عالم الاجتماع زيغمونت باومان Zygmunt Bauman وهو مفهوم مركزيّ في جميع أعماله. بحسب باومان، مجتمع السيولة هو مجتمع الميوعة، وعدم الاستقرار والتسريع وهو؛ بسبب سيولته، آيل إلى الفناء.

النّشاط الفلسفيّ المُنْكبّ على التفرُّس في ملامح الإنسان الآتي. في هذا السِّياق، تتفرّدُ مدرسة فرانكفورت بموقعٍ مُميّز. في ستينيَّات القرن المُنْصَرم، كتب هربرت ماركوز Herbert Marcuse مُؤلّفه الشهير حول الإنسان ذي البُعْدِ الواحد، وطرح من منظورٍ تحليليٍّ نقديٍّ إشكاليَّة الأحاديَّة القاتلة. المقصود بالأُحاديَّة البَتْر المُلغي لبُعْدٍ أساسٍ من أبعاد الكيانِ الإنسانيِّ. تكْمُنُ خطيئة بروميثيوس بالضبط في أُحاديَّة تعاطيه الشَّأن الإنسانيّ على أنه تقنيّ بحت. إقصاء الأخلاق والدين عن دائرة الهَمّ الأنثروبولوجيّ انتقاص ينعكسُ هشاشة أنطولوجيَّة، وضيقًا وجوديًّا يختزلهما التفكر في إمكانيَّة كون اللَّحظة التاريخيَّة الرَّاهنة لحظة احتضار الإنسان وموته.

أمّا السّؤال الآخر، فيتناول السَّبيل إلى الخروج من المحنة. في المقابلة الشَّهيرة الَّتِي خصّ بها هايدغر مجلة دير شبيغل الألمانيَّة (1966)، والَّتِي نشرت بعد وفاته (1976)، صرّح مُعلّقًا على استشراء التقنيَّة، والبؤس الأنطولوجيّ المُرتبط بها قائلًا: «وحده إله لا يزال يستطيع أن يُخلّصنا»[1]. بالطَّبع، مفهوم الإله عند هايدغر إشكاليّ وغامض. ما يأتينا بالإفادة من قوله في سياق كلامنا هو أنّ الخلاص آتٍ، إنْ أتى، تحديدًا من الجهة الَّتِي تجاهلها وهمّشها بروميثيوس. كلّ رؤية حضاريَّة وثقافيَّة تتكوّن حول نواة روحيَّة تلهمها وتُغَذّيها. لذا، فإنّ إقصاء الله ، أو تغييبه كما انطلقت منه الديناميَّة البروميثيوسيَّة، وتابعته الحداثة الغربيَّة تهوُّرٌ خطير. في غياب الله فراغ وشغور لا يملؤهما سواه. استغنى المنطق البروميثيوسيّ في عمارته عن فرضيَّة الله ، ومعها عن الضَّوابط الأخلاقيَّة المُرافقة لها فكان الاستغناء عن الله، والاعتقاد أنّ الاستغناء مُمْكن، ذروة التجاوز والإفراط.

يعي الفكر الغربيّ المعاصر تمامًا عمق المحنة الَّتِي تجتاح الإنسان، وتُزعْزِعُ المشهديَّة الأنثروبولوجية، غير أنَّ المفكّرين الَّذِين يعزون الواقع إلى تغييب الله قليلون. كتب إيمانويل هوسّي[2] Emmanuel Housset عن دَنْيَوَة الحياة العامّة والخاصّة، مُؤكّدًا أنّها تقضي على الإنسان بوصفه شخصًا. الإرادة الإنسانيَّة الضّابطة الكلّ، من حيث هي مبدأ، وغاية الديناميَّة البروميثيوسيّة تحوّلُ الإنسان إلى إله في عين نفسه، لكنّها تقضي عليه بوصفه شخصًا. من الثّابت لدى هوسّي أنّ الشخص مُتأصّل في تَعالٍ عموديّ يرتقي به نحو القمم الروحيَّة. إذا سقط التعالي

1- «Nur noch ein Gott kann uns retten», Der Spiegel, 30/5/1976. S. 193.

2- راجع مقدّمة كتابه Emmanuel Housset, La vocation de la personne, PUF. 2007.

العموديّ سقط مفهوم الشّخص القائم على العلائقيَّة عمومًا، وعلى العلاقة مع الله خصوصًا. ومِنْ ثَمَّ، سقط الإنسان. أنكرت البروميثيوسيَّة الله فغرّقت الإنسان في فوضى، واختلاط، وتضارب الأفكار، والمفاهيم، والقيم، وحجبت عنه المرجعيّات والتعزيات. من وجهة نظر شخصانيَّة، لا يَتأنْسَنُ الإنسان، ولا يتشَخْصَن من دون الله. يصعب على الإنسان الغربيّ اليوم، إن هو أراد ترميم بنيانه المُتصدّع، والمُهدّد بالانهيار، والتفتيش عن البُعْد المفقود، أن يعير مثل ذلك الخطاب اهتمامًا، عِلمًا أنَّ حاجته كبيرة ومُلِحّة إلى خطابٍ أصيلٍ ومُتجدِّد في آن. إلى ذلك، فإنّ طاقة الغرب على استنهاض الهِمَم والقوى الحيَّة للالتزام بمشروعٍ إصلاحيٍّ ما بعد بروميثيوسيّ شبه معدومة بعد قرون من البروميثيوسيَّة المُسْتفحِلة الَّتي أفرغته من حيويّته الرُّوحيّة.

لم ينقطع الشَّرق عن الله، ولا يزال الإنسان الشّرقيّ يحيا من مخزونه الرُّوحيّ، ولا تزال بروميثيوسيّته سطحيَّة نسبيًّا؛ لأنَّ حداثته يانعة. في بروميثيوسيّته الخَجُولة، مَكامِن ضعفه، وأسباب «تخلُّفِه» التقنيّ والتكنولوجيّ، لكن في روحانيّته كلّ قوّته. من روحانيَّة الشرق غير البروميثيوسيّ قد يطلع الخطاب ما بعد البروميثيوسيّ الَّذِي يحتاج إليه الغرب؛ ليستعيد إنسانه المنكوب.

أزمة الأنثروبولوجيا في فهم الإنسان المعاصر

أحمد واعظي *

هـذا المقـال هـو دراسـةٌ موجـزةٌ لمجموعـةِ الأنشـطةِ والبُحـوث الَّتِـي تمّـت حـول الإنسـان، ومعرفـة أبعـاده الوجوديَّـة فـي مختلـفِ فـروع المعرفـة، والهـدف منهـا هـو العثـور علـى إجابـةٍ لسُـؤالَين:

الأوَّل: هل الأنثروبولوجيا المعاصِرة في أزمة؟

الآخر: وفي حال وجود أزمة، هل هناك من حلٍّ عمليٍّ للخروج من الأزمة؟

وقبل الدُّخُول إلى البحث من الضَّروريّ أن نُوضّح مرادنا من عبارتي: «الأنثروبولوجيا»، و«الأزمة».

المقصود من الأنثروبولوجيا

بعكـس الفيزيـاء، والكيميـاء، وعلـم الأحيـاء، وأمثالهـا ـ والَّتِـي هـي علـمٌ واحـدٌ مُحـدّد بموضـوع ومنهـج مُعيّـن ـ فإنّـه لا يمكـن الأخـذ فـي الحِسْـبان الأنثروبولوجيـا بوصفـه علمًـا واحـدًا؛ إذ إنّ اتِّسـاع الأبعـاد الوجوديَّـة للإنسـان وإمكانيَّـة دراسـته هـو وآثـاره الوجوديَّـة مـن زوايـا مختلفـة، يُوفّـر عمليًّـا السِّـياق لانخـراط فُـروعٍ واسـعةٍ مـن

* اسـتاذ الفلسـفة المعاصـرة وعضـو الهيئـة العلميّـة فـي جامعـة باقـر العلـوم فـي قـم / إيـران. النـص تعريـب د. محمـد ترمـس.

العلـوم والمعـارف، فـي دراسـة الإنسـان.

إنّ مـا يُسـمى اليـوم بـ «الأنثروبولوجيـا»[1]، لا يمكـن عَـدّه مُمثّـلًا عـن عمـوم الجُهُـود المُمْكنـة والحاليَّـة حـول معرفـة الإنسـان. فالأنثروبولوجيـا علـمٌ قـد تأسّـس حديثًـا، ولاقى رواجًـا في القرنيـن الأخيريـن، وفي الواقـع هـو دراسـة التاريـخ الطَّبيعيّ للإنسـان، ويتألَّـف مـن أربعـة فـروع أساسيَّة، هـي: «الأنثروبولوجيـا الفيزيائيَّـة»، و«علـم الآثـار»، و«الأنثروبولوجيـا الثَّقافيَّـة»، و «اللُّغويّـات أو الألسـنيَّة». ولـكلٍّ مـن تلك الفـروع الأربعة فروعًـا فرعيَّـة أخـرى؛ على سـبيل المثـال، للأنثروبولوجيـا الفيزيائيَّـة خمسـة فـروع، هـي: «علـم الإنسـان القديـم أو علـم الأحافيـر البشـريَّة»[2]، و«علـم الحيوانـات الأوَّليَّـة»[3]، و«علـم التشـريح»[4]، و«النُّمـوّ والتنميـة»[5] و«الأنثروبولوجيـا الجينيَّـة أو الوراثيَّـة»[6].

إذا مـا اختصرنـا الأبعـاد الوجوديَّـة للإنسـان في ثلاثـة أبعـادٍ أساسيَّة، هـي: الجسـديَّة، والنَّفسِـيَّة، والاجتماعيَّـة؛ فـإنّ المُـراد مـن الأنثروبولوجيـا فـي هـذا المقـال، لا يهـدف التطـرُّق إلـى الجهـود العلميَّـة الَّتِـي تمّـت فـي سـياق معرفـة البُعْـد الجسـمانيّ/المادّيّ للإنسـان؛ وعلى هـذا الأسـاس، هنـاك قسـمٌ واسـعٌ مـن موضوعـات الأنثروبولوجيـا خارج مجـال بحثنـا ونطاقـه.

يمكـن إيجـاز مجمـوع الدِّراسـات والبحـوث حـول البُعديـن: النّفسـيّ والاجتماعـيّ للإنسـان في ثلاثة فـروع أساسـيَّة: الأنثروبولوجيا «العلميَّـة»، و«الفلسـفيَّة»، و«الدينيَّة».

ليـس المُـرادُ مـن الأَنثروبولوجيـا العلميَّـة فقـط تلـك القضايـا الخاصَّـة النَّاشـئة مـن الاسـتقراء التّجريبـيّ؛ بـل يشـمل أيضًـا العلـوم الَّتِـي تتمثّـلُ طريقتهـا فـي تقديـم قضايـا ونظريَّـات قابلـة للاختبـار حـول الإنسـان. وبنـاءً عليـه، يمكـن أن تنـدرج تمـام العلـوم الإنسـانيَّة والاجتماعيَّـة ضمـن هـذا الفـرع[7].

1- Anthropology.

2- Paleoanthropology.

3- Primatology.

4- Anatomy.

5- Bioarchaeology.

6- Genetic anthropology.

7- بالطبـع، هنـاك رؤى ووجهـات نظـر فـي فلسـفة العلـوم الاجتماعيَّـة والإنسـانيَّة، تفيـد بأنّـه ليس مـن شـأن عالِـم تلـك العلـوم وعملـه تقديـم نظريّـات قابلـة للاختبـار والشـرح العلّـي ←

الأنثروبولوجيا الفلسفيَّة، هي بصدد تقديم معارف حول الإنسان من خلال التأمُّل والشهود العقلانيّ. ومن إنجازات هذا النوع من الأنثروبولوجيا تقديم قضايا غير تجريبيَّة، وغير قابلة للاختبار.

أمّا الأنثروبولوجيا الدينيَّة، فتستند إلى المصادر والنُّصُوص الدينيَّة، وفي الواقع هي صدًى وانعكاس لمحتوى النُّصوص الدينيَّة حول الإنسان.

المقصود من «الأزمة»

إنّ كلمة «أزمة» هي من تلك الكلمات الشّائع استعمالها، وبالحدّ الأدنى يمكن الإشارة إلى ثلاث استخدامات أساسيَّة لها:

1. ظهور المُعْضلات والمُشْكلات الخارجيَّة، الَّتِي تكون في بعض الأحيان من النَّوع الَّذي يخلق أزمةً لفرعٍ من العلم المُنْخرط في العمل على حلّ تلك المشكلات. على سبيل المثال، رُكود السُّوق، أو التَّضخُّم والبطالة، إذا تجاوزت الحدّ المُتَعَارف فسوف تخلق أزمةً لاقتصادِ بلدٍ ما. وتُعدُّ الأزمات السِّياسيَّة والاجتماعيَّة أيضًا من هذا النَّوع.

في حال كان نطاق المُشْكِلات الخارجيَّة بنحوٍ يجعلُ النَّظريّات المقبولة والسّائدة في ذلك العلم عاجزة عن تفسير تلك المشكلات وتقديم حلٍّ للقضاء عليها، فسوف تتوجّهُ سهام الأزمة نحو ذلك العلم. في تلك الحالة، يتمُّ طرح عباراتٍ من قبيل: «أزمة علم الاقتصاد»، «أزمة علم الاجتماع»، و... ويمكن الإشارة إلى كتاب «أزمة علم اجتماع الغربي» لـ ألفين غولدنر بوصفه أنموذجًا لاستخدام كلمة الأزمة بهذا المعنى الأوّل لها؛ إذ يقول غولدنر:

«تطوي نظريَّة الوظيفيَّة، وعلم الاجتماع الأكاديميّ، بشكلٍ عامٍّ، حاليًّا المراحل الأولى من أزمةٍ طويلة. وما سوف يُطرح في هذا الكتاب من الآن فصاعدًا هو محاولةٌ في سبيلِ تحديد مصادر تلك الأزمة وآثارها، وتوضيح النتائج الحاصلة عن ذلك... إنّ وجود الأزمة، يعني تلك التغييرات التلقائيَّة والسَّريعة الَّتِي تحوي التناقضات الشَّديدة والتوتّرات المُهمَّة، والَّتِي تُلزِم النّظام على دفع تكاليف باهظة أمامها»[1].

2. تقديم مساراتٍ ونظريّاتٍ جديدة ـ والَّتِي عادةً ما تتمتّع بالشّواهد الصَّادقة

← للعلاقات. وسوف يأتي توضيح مضمون تلك الرُّؤى في المطالب اللّاحقة.

1- غولدنر، آلفين؛ بحران جامعه شناسي غرب، ص 377 و 378.

والموثوقة أيضًا ـ والَّتي تهزّ من كيان النَّظريَّات المقبولة سابقًا وتتحدّاها، فتُخلق أزمة لذلك العلم. ولا يعني هذا الكلام أنّ كل نظريَّة جديدة سوف تُبطل النَّظريَّة القديمة، وستخلق للعلم أزمة؛ بل المقصود أنّ تلك النَّظريّات الَّتي يُنظر إليها على أنّها ثورةٌ في العلم، وتوجِد نزاعًا واسعًا في عُرْف علماء أيّ علم؛ على سبيل المثال، يمكن الإشارة إلى فيزياء أينشتاين في مقابل فيزياء نيوتن، وميكانيكا الكمّ في مقابل الميكانيكا الكلاسيكيَّة. إنّ ما ورد في مقالة «الأنثروبولوجيا الفلسفيَّة» في الموسوعة الفلسفيَّة من تحرير بول ادواردز حول أول ظهورٍ لأزمة العلم، لهو مثالٌ على استخدام كلمة أزمة بالمعنى الثاني لها. يقول كاتب المقالة: «الأنثروبولوجيون الفلسفيّون، يشاهدون أزمةً في العلم؛ أزمة برزت للمرّة الأولى في إطار ثلاث إهاناتٍ للإنسان: الإهانة الأولى على يد علم الفلك الكوبرنيكي والَّذي سحب مسكن الإنسان؛ أي الأرض من عرش مركزيَّة العالم إلى أسفل؛ الإهانة الثانية، التطوُّريَّة البيولوجيَّة الدّاروينيَّة الَّتي جعلت الإنسان خجلًا ومهانًا، والإهانة الثالثة كانت بوساطة المدارس التاريخيَّة الَّتي عرضت نسبيَّة القيم الدِّينيَّة والثَّقافيَّة للإنسان»[1].

3. فقدان اتِّجاهٍ واحدٍ مشترك في فرع من المعرفة ووجود نوع من الفوضى المنهجيَّة (الميتدولوجيَّة)، وانعدام وجود مركزيَّة مُوجِّهة للدِّراسات ومُنسِّقة وجامعة للمعطيات المختلفة؛ ما يؤدّي لاتّصاف ذلك العلم بالعلم المُتأزّم. وما يورده ماكس شلر[2] وزملاؤه حول وجود أزمةٍ في الأنثروبولوجيا المعاصرة ينطبق على القسم الثالث لمعنى الأزمة، ولا ينطبق على الحالتين: الأولى، والثانية.

«ماكس شلر» وأزمة الأنثروبولوجيا المعاصرة

من بين المُفكِّرين الغربيِّين، يُعدُّ ماكس شلر من أوائل الَّذين حذّروا من وجود أزمةٍ في الأنثروبولوجيا المعاصرة. ويقول في هذا الصَّدد: «لم يكن طوال التاريخ أبدًا ـ وفق ما نعلم ـ يُشكّل الإنسانُ إشكاليَّة لذاته كما هو اليوم. في هذا العصر، أصبحت الأنثروبولوجيا العلميَّة، والأنثروبولوجيا الفلسفيَّة، والأنثروبولوجيا المستندة إلى الإلهيّات، غير مكترثة لبعضها بعضًا تمامًا. ومع ذلك، لا يوجد تصوُّرٌ وفهمٌ واحد حول الإنسان. فضلًا عن ذلك، إنّ العلوم التّخصُّصيَّة ـ الَّتي يتصاعد عددها

1- Paul Edwards, Encyclopedia of Philosophy - vol. 6. P 160.

2- Max Scheler.

باستمرار وتتعامل مع قضايا الإنسان ـ مخفية لذات الإنسان في كواليس الحجاب بدلًا من توضيحها».

في معرض توضيحه لمقصود ماكس شلر حول الأنثروبولوجيا المعاصرة، يؤكّد ارنست كاسيرر أنّ مجرّد وجود اختلافٍ في الآراء والنَّظريّات لا يوجب الأزمة؛ لأنّه دائمًا ما شهدنا، وما زلنا نشهد وجود اختلافاتٍ في مختلف فروع العلوم. إنّ ما يؤدّي إلى حصول أزمة في الأنثروبولوجيا هو وجود تخبُّطٍ وفوضى كاملة للفكر. في معرفة الإنسان، لا يوجد جهةٌ عامَّة ومرجعيَّة مُحدّدة لتوجيه الأفكار حتى يكون بالإمكان تحديد اتّجاه البحث وطريقته حول الإنسان. فنحن نواجه مناهج واتِّجاهاتٍ مُتباينة تمامًا، وغريبة عن بعضها بعضًا، ولا تلحظ بعضها بعضًا. ويقول في هذا الصَّدد:

«بالنِّسبة إلى ما يتعلّق بمصادر معرفة طبيعة الإنسان، لا يوجد عصر كان الوضع مساعدًا أكثر من عصرنا. علم النفس، والأتنوغرافيا، والأنثروبولوجيا، والتاريخ كلّ ذلك خصبٌ بشكلٍ مُدهش بالمعلومات والمُعْطيات المُتعلّقة بالإنسان والمتزايدة بلا انقطاع... ومع ذلك، حسبما يبدو أنّه لم يتمّ الحصول بعد على منهجٍ يمكن من خلاله تنظيم كلّ تلك الموارد والعناصر والسَّيطرة الموضوعيَّة عليها جميعًا ... إنّ غنى المعلومات والمُعْطيات لا يساوي بالضَّرورة غنًى فكريًّا. ولأجل الخروج من ذلك الدهليز المظلم، إذا لم نستطع العثور على صراطٍ مُستقيم، فلن يكون وجود علم واقعيٍّ بالمميزات الكلّيَّة للثّقافة الإنسانيَّة أمرًا مُمكنًا، وسوف نستمرّ في الغرق في كمِّيَّة من المعلومات المُجزّأة والمُتناثرة ـ الفاقدة في الظَّاهر لأيّ نوعٍ من الانْسجام الدَّاخليّ ـ »[1].

إنّ الأزمة الَّتي يشكو منها ماكس شلر وأنصاره، يمكن البحث عنها في سياقين أساسيّين، هما كالآتي:

1. عدم اكتراث فروع الأنثروبولوجيا المختلفة لبعضها بعضًا.
2. وجود اختلافاتٍ ميتدولوجيَّة عميقة في كلٍّ من فروع علم الإنسان الثلاثة: (العلميَّة، والفلسفيَّة، والدِّينيَّة).

ينصبُّ جهدنا في هذا المقال على دراسة حقيقة تلك الأزمة في هذين السِّياقين، وإظهار جذورهما. ولأجل ذلك، سوف ننخرط بداية في دراسة جذور الأزمة في

1- كاسيرر، ارنست؛ رساله ای در باب انسان، ترجمة بزرگ نادر زاده، ص 46 و47.

كلّ فرعٍ من فروع الأنثروبولوجيا (السِّياق ب)، ومن ثمَّ؛ نحكم على سبب عدم اكتراثٍ كلّ فرعٍ بسائر الفروع (السِّياق الف). ويكمن سرّ ذلك التَّقدُّم والتَّأخُّر في أنّ الكشف عمّا يحصل في تلك الفروع الثلاثة من المعرفة حول الإنسان، وبيان جذور الأزمة في كلّ واحدٍ منها، سوف يكشف تلقائيًّا وإلى حدٍّ كبيرٍ سرّ عدم اكتراث كلّ فرعٍ بالفروع الأخرى. وسيساعدنا في مواجهة هذا السُّؤال المُهمّ، وهو: هل تُعدُّ الدَّعوة إلى أنْ يهتمّ كلّ فرعٍ من فروع الأنثروبولوجيا بغيره أمرًا معقولًا في ظلّ وجود أزمةٍ في كلّ واحدٍ من تلك الفروع، ومن دون حلّ تلك الاختلافات العميقة، أم لا؟ وهل سيساعدنا في تقديم العون لكلّ فرعٍ من تلك الفروع الثلاثة، والأهمّ من كل ذلك هل يمكن وفق كلّ أساسٍ ميتدولوجي، ترغيب الأنثروبولوجيا العلميَّة وتشجيعها في التفكير في إنجازات الأنثروبولوجيا الفلسفيَّة، أو الدينيَّة؛ أم أنّ بعض الأُسُس الميتدولوجيَّة لا تتحمّل مثل ذلك التفكر والاهتمام؟

أزمة الأنثروبولوجيا العلميَّة

في النَّظرة الأولى إلى الأنثروبولوجيا العلميَّة (العلوم الاجتماعيَّة والإنسانيَّة)، نواجه تَشَتُّتًا واختلاف نظرٍ مثير للدَّهشة، والَّتي لا نرى مثلها أبدًا في العلوم الطَّبيعيَّة. في مواردٍ من قبيل: شيوع اختلافٍ شديدٍ بين علماء الأنثروبولوجيا العلميَّة، حول ما هي الأمور الَّتي يجب أن تبحث عنها، ومن خلال أيّ منهجٍ تصل إلى الهدف. ويصل نطاق تلك الاختلافات إلى درجةٍ واسعةٍ؛ بحيث يمكن الادّعاء أنّنا نواجه ثقافاتٍ بحثيَّة مختلفة بخصائص متعارضة تمامًا، ويبدو أنّه لا يوجد أيّ أملٍ للتَّصالح والائتلاف فيما بينها.

خلافًا للأنثروبولوجيا العلميَّة، فإنّنا لا نُواجه أبدًا مثل تلك الخصاص المُتَعارضة في المعرفة العلميَّة للطَّبيعة؛ بل تحكم علماء العلوم الطبيعيَّة ثقافة البحث الواحد ولديهم توافق نظرٍ في اتّخاذ منهج واحد (المبادئ). والخصيصة المحوريَّة لذلك هي، قبول معيار قابليَّة اختبار النَّظريّات، والتسليم للعمليَّات النَّقديَّة والتَّقويميَّة الجماعيَّة والشّاملة.

في ذلك القسم، هناك اختلافاتٌ في الخصائص الجانبيَّة والمحيطة؛ يعني الاختلافات حول أمورٍ من قبيل الاستفادة من النّماذج والمناهج الكمِّيَّة، ومستوى

الالتـزام بالمعتقـدات الميتافيزيقيَّـة الأساسـيَّة وكيفيّتهـا، وأمثـال ذلـك[1].

لا تعـود النِّزاعـات الموجـودة في العلـوم الطَّبيعيَّـة، إلى منهجيَّـة المعرفـة وموضوعها؛ بـل بشـكلٍ أسـاس مُتّصلـة بفلسـفة العلـم، والتقويـم الفلسـفيّ للإنجـازات العلميَّـة، وهـدف العلـم، وبحـوثٌ ونقاشـاتٌ مـن قبيـل؛ هـل النَّظريّـات العلميَّـة كاشـفةٌ للواقـع أم لا؟ هـل هـي قابلـة للإثبـات أم للدَّحـض؟ وهـذا لا يـؤدّي إلـى أيّ خلـلٍ فـي الإجمـاع العـام الحاصـل فـي منهـج البحـث العلميّ، وقبـول النَّظريّـات ورفضهـا[2].

يمكـن البحـث عـن جـذور الأزمـة فـي الأنثروبولوجيـا العلميَّـة فـي ثـلاث نزاعـاتٍ رئيسـة، وهـي:

- النّزاع في كفاية المنهج التّجريبيّ (النّزعة الطبيعيَّة) لمعرفة الإنسان.
- النّزاع في منهج فهم حياة البشر الداخليَّة (الباطنيَّة) وسُلوكيّاتهم ذات المعنى.
- النّزاع في كيفيَّة تقويم النّظريّات وقياسها.

1. نزاع النّزعة الطّبيعيَّة:

يعتقـد أنصـار المنهـج التجريبـيّ المحـض (الوضعيـون الَّذيـن لا يعتقـدون بوجـود فـرقٍ بيـن الأنثروبولوجيـا، وعلـم الطَّبيعـة)، أنّ نقطـة عـزم عالـم الأنثروبولوجيـا الحصول علـى المعـارف المُقنّنـة حـول الإنسـان. وتفتـرض تلـك النَّظـرة أنّ هنـاك نَظمًـا مُقنّنًـا حاكمًـا علـى الإنسـان، وعلـى الظواهـر الإنسـانيَّة (كمـا أنّـه حاكـمٌ علـى الطبيعـة) وأنّ فردانيَّـة كلّ فـردٍ واختيـاره وحرّيّتـه ليسـت ناقضـة لتلـك النّظـم والتقنينـات. إنّ الحصـول علـى معرفـةٍ موضوعيَّـة (objective) عـن الإنسـان والظواهـر الإنسـانيَّة والاجتماعيَّـة، لهـو أمـرٌ مقـدورٌ عليـه ومُمكـن تمامًـا؛ فقـط بشـرط أن يحـذف العالِـم مـن أنشـطته العلميَّة عناصـره الشـخصيَّة والذهنيَّـة، ويكـون ناظـرًا إلـى تلـك التقنينـات بصفتـه مُلاحِظًـا بحتًـا.

لأنّ تلـك النَّظـرة تسـعى إلـى التفسـير العلّـي (التعليـل) للحـوادث الإنسـانيَّة، والتنبُّـؤ بهـا، والتصـرُّف فيهـا، لـذا؛ فهـي تكتفـي بالظاهـر، وتغـضُّ النَّظَـر عـن نظرتهـا الداخليَّـة، وفهمهـا للأمـور، وتقصّيهـا للمعنـى. فمـن منظورهـم، إنّ تفسـير الحـوادث الإنسـانيَّة ليـس إلّا تفسـيرٌ لأسـباب (علـل) تلـك الحـوادث وقوانينهـا. لـذا؛ إنّ وظيفـة العالِـم

1- مـن قبيـل: هـل يمكـن تفسـير سـلوك الفـرد وتعليلـه علـى أسـاس حـبّ الإيثـار المحـض أم لا؟ ليتـل، دانيـل؛ تبييـن در علـوم اجتماعـى، ترجمـة عبـد الكريـم سـروش، ص 375 و376.

2- البتـة، لقـد حـاول «بـول فايرابنـد» فـي كتابـه المعـروف «ضـدّ المنهـج» (against method) القيـام ضـدّ فـرض منهـجٍ واحـدٍ فـي البحـث العلمـيّ والترويـج لنـوعٍ مـن الفوضـى المتدولوجيَّـة.

هي استخدام المنهجين: التجريبيّ، والإحصائيّ (النَّظرة الخارجيَّة إلى السُّلوكيّات)؛ بهدف الوصول إلى قوانين مُنظَّمة وثابتة وتنبُّؤيَّة. بناءً على ما تقدّم، إنّ سوق الجهد العِلْميّ نحو فهم العلاقات الدّاخليَّة للحوادث، ومعنى السُّلُوك الإنسانيّ، لهو انحرافٌ عن مسير الأنثروبولوجيا. بتعبيرٍ آخر، إنّ التفسير الَّذي يجب أن يكون منظورًا ومطلوبًا بالنسبة إلى العالِم، لا يحصلُ إلّا في ظلّ التفسير العلّي، وليس في ظلّ فهم المعنى.

يُشِيرُ دانييل ليتل إلى سرّ تلك النّزعة قائلًا: «قوّة عقيدة وحدة العلم، أنّها أحد الأسباب الأساسيَّة لانجذاب بعض الفلاسفة تجاه النّزعة الطَّبيعيَّة. في الواقع، إنّ جميع العلوم عبارة عن أجزاءٍ لنشاطٍ واسع وعظيم، ويسوده وحدة ميتدولوجيَّة»[1].

لقد تعرّضت النّزعة الطَّبيعيَّة في العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة إلى النّقد والإنكار من قِبل العديد من الباحثين في المقولات الإنسانيَّة. فقد أكّد المعارضون المُتشدّدون الاختلاف الجوهريّ بين الأنثروبولوجيا، وعلم الطبيعة ـ في الموضوع والمنهج ـ وسعى المعارضون المعتدلون إلى إيجاد مقاربة مشتركة مع النزعة التجريبيَّة من بعض الجوانب، على الرّغم من تأكيدهمٍ وجود فروقٍ جدّيَّة.

ويلهلم ديلتاي (1911م ـ 1833م) من جُملة المُفكرين الَّذين أصرّوا على وجود اختلافٍ جوهريّ. فمن وجهة نظر ديلتاي، لا تتعامل الدِّراسات الإنسانيَّة مع الوقائع والظواهر الصّامتة؛ بل هي مرتبطة بالوقائع ذات المعنى، ولا يناسب المنهج المُتداول لمعرفة الأشياء الطَّبيعيَّة في معرفة الظَّواهر الإنسانيَّة. ويصرّ ديلتاي على أنّ الكلمة المفتاحيَّة للدِّراسات الإنسانيَّة هي كلمة «الفهم»[2]، وللمنهج التجريبيّ، والعلوم الطبيعيَّة «التفسير العلّي»[3].

بيتر وينش، مُفكّرٌ آخرٌ خاض النّزاع مع النّزعة الطَّبيعيَّة في الدِّراسات الإنسانيَّة. ينتقد وينش عقيدة النّزعة الطّبيعيَّة القائلة بأنّ الفرق بين الأنثروبولوجيا، وعلم الطبيعة في الدرجة فقط، وأنّ الظّواهر الإنسانيَّة أكثر تعقيدًا من الظواهر الطبيعيَّة، ويؤكّد بأنّ اختلافهما في النّوع، وليس في الدرجة. فالطَّبيعةُ ممزوجةٌ بقوانين يجب أن يتمّ تفسيرها علّيًا، والعالم الإنسانيّ مملوءٌ بالقواعد (Rules) والمعاني الَّتي

1- ليتل، دانييل؛ تبيين در علوم اجتماعي، ص385.

2- understanding.

3- Palmers, Richard, Hermeneutics - pp. 104, 105.

يجب أن تُفهم. وبما أنّهما مختلفان ماهويًّا في الموضوع، فسنخيَّة البحث أيضًا مختلفة. في معرفة الطّبيعة، لدينا البحث التجريبيّ (Empirical)، وفي معرفة الإنسان والمجتمع لدينا بحثٌ مفاهيميّ (Conceptual)؛ على هذا الأساس، تِبعًا للاختلاف النّوعي للموضوع، سوف يختلف منهج البحث أيضًا. وفي الدِّراسات الإنسانيَّة، يجب أن نسعى خلف فهم السُّلوكيّات والظواهر بمساعدة التحليل الفلسفيّ بدلًا من استخدام البحث التجريبيّ[1].

من منظور وينش، يعود الفرق بين الأنثروبولوجيا، وعلم الطبيعة إلى فارقين أساسيّين: «الأول، للسُّلوك الإنسانيّ ظاهرٌ وباطنٌ خلاف الطبيعة. العمل الفرديّ والاجتماعيُّ للإنسان، له معنى يجب أن يؤخذ في الحِسْبان؛ إذ تجعل القواعد والاتِّجاهات الاجتماعيَّة وقصده ونيته تِبعًا لتلك القواعد. والفرق الآخر هو، أنّه يُثار لدى الإنسان ـ وبعكس الطبيعة ـ مسألة الطّاعة والتمرُّد والتصميم والإرادة. وعلى هذا الأساس، إنّ التنبُّؤ في العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة ضعيفٌ مقارنةً مع العلوم الطبيعيَّة»[2].

أمّا ماكس فيبر، فإنّه يُؤكّد الاختلاف النَّوعيّ بين العلوم الاجتماعيَّة والعلوم الطَّبيعيَّة من خلال موقفٍ أكثر مرونة، وفي سياق الاختلاف الجوهريّ لموضوعاتهما في معنائيَّة (دلالة) الظواهر وقابليَّة تفسيرها، لا يعتقد أنّ التمسُّك بالفهم الاجتماعيّ العميق (verstehen) غير كافٍ، ويعتقد من الضَّروريّ إكمال ذلك بالقواعد الإحصائيَّة.

2. النّزاع في النّزعة التّفسيريَّة:

المفكرون والعلماء الَّذين يعتقدون أنّ السُّلوكين: الفرديّ والجماعيّ للإنسان ذو معنى، والمدركون لتعقيد حالاته الدّاخليَّة، وتمتُّعه بعنصر الإرادة، والاختيار، والنيَّة، والهدف؛ يشتركون في رفض النّزعة الطّبيعيَّة، وتطبيق منهج العلوم الطّبيعيَّة الرائج في معرفة الإنسان والظواهر الإنسانيَّة؛ ولكنّهم لا يتحرّكون على طريقٍ واحدٍ في اقتراح المنهج البديل. حتى أولئك الّذين يعدُّون منهج معرفتهم تفسيريًّا وهرمنوطيفيًّا (تأويليًّا)[3]، لا يملكون فهمًا واحدًا في طريقة العمل. وهنا من دون أن نكون في

1- Winch, peter. The Idea of a social science, pp. 71, 75.

2- سروش، عبد الكريم؛ درسهايى در فلسفه علم الاجتماع، ص 137-126.

3- Hermeneutical.

مقام الإحصاء وعدّ مختلف المناهج غير ذات النّزعة الطّبيعيَّة، سوف نكتفي فقط بذكر بعضٍ منها؛ وذلك بهدف الإشارة إلى وجود اختلافاتٍ في تلك الجهة أيضًا:

أ. التَّعاطف عن طريق النَّظرة الدّاخليَّة:

يؤمن المعتقدون بهذا المنهج، بأنّ التجربة الذِّهنيَّة للمُلاحِظ تساعده في معرفته للأفراد المستهدَفين بالدِّراسة. وتستلزم المعرفة والفهم الأصيل (verstehen) للشّخص الآخر، الخيال التعاطفيّ، أو التّعاطف (empathy). ولا يمكن التّعاطف إلّا بمساعدة النَّظرة الداخليَّة؛ أي جعل معرفة الذات أساسًا لمعرفة الآخرين. وطبقًا لتلك النَّظرة، يمكن تحليل عمل الإنسان بناءً للدَّوافع غير القابلة للملاحظة، والاتِّجاهات والقيم المُحدّدة، والَّتي لدينا علمٌ حضوريٌّ بآثارها في حياتنا. ويعتقد كالينغ وود بأنّه فقط بمساعدة «التَّماثُل الخياليّ» مع شعوب العصور الماضية يمكن للباحث أن يدرك المعاني والمقاصد الَّتي كانت حاكمة على أعمالهم[1].

ب. منهج التحليل الفلسفيّ:

يعتقد «بيتر وينش» أنّ السُّلوك الهادف ذو المعنى هو سلوكٌ يتمّ على أساس تقبُّل القواعد الاجتماعيَّة واتّجاهاتها، وعلى هذا الأساس، فإنّ وظيفة عالِم العلوم الاجتماعيَّة هي فهم تلك القواعد والاتّجاهات، والمنهج المُقترح من قِبله هو منهج التَّحليل الفلسفيّ. وفي ظلّ التَّحليل الفلسفيّ، والاطِّلاع على رؤى المجتمع ووجهات نظره، يمكن التنبُّؤ بسُلُوك أفراد المجتمع تجاه قضيَّةٍ مُحدّدة. ولا يعني دائمًا وجود خطأ في التنبُّؤ؛ أي وجود خطأ في المنهج وفي فهم المُعْطَيات، أو خطئها (بعكس التنبُّؤ في العلوم الطَّبيعيَّة)؛ بل انطلاقًا من أنّ سُلوكيَّات النّاس اختياريَّة، ومن المُمكن ألّا يتصرّفوا دائمًا طبقًا للتوقُّعات[2].

ج. منهج التفهُّم بوساطة التفسير الإحصائيّ:

هذا المنهج هو من اقتراح ماكس فيبر الَّذي كان يعتقد بالاختلاف الجوهريّ بين الأنثروبولوجيا، وعلم الطبيعة ومعنى السُّلوكين: الفرديّ والجمعيّ للنّاس وهدفهما، وحاجة العالِم إلى الفهم الاجتماعيّ العميق، وفي الوقت نفسه، كان يعتقد أنّ عمل العالِم ليس التفسير، والفهم الصَّرف؛ بل يرى أنّه لقياس مدى صحّة تلك التفسيرات، يجب اقترانها بالقوانين الإحصائيَّة النّاجمة من الملاحظة؛ بحيث

1- باربور، ايان؛ علم و دين، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، ص225.

2- Winch, Peter. The Idea of a social science, pp. 72, 91.

تقود صحّة تلك التنبُّؤات الإحصائيَّة إلى تأييد تلك الفرضيّات والتفسيرات. طبعًا، لم يُوضّح فيبر أبدًا الخصائص المنطقيَّة للمنهج الَّذي يؤدّي إلى الفهم والإدراك التفسيري للظّواهر، ولم يعرض تحليلًا واضحًا حول المنهج التفهّمي الَّذي يتبنّاه[1].

د. المنهج التفسيري لـ «ديلتاي»:

إنّ الفهم الإجمالي لمنهج ديلتاي المقترح لفهم الإنسان والظواهر الإنسانيَّة، منوطٌ ببيانٍ موجز لنظريّاته حول الإنسان، وكيفيَّة معرفة هذا الإنسان. من منظور ديلتاي، ليس للإنسان ذاتٌ وجوهرٌ ثابت؛ بل له وجودٌ تاريخيّ يتغيّر ويتطوّر ضمن سياق ذلك الوجود. ويعتقد ـ مثل نيتشه ـ بأنّ الإنسان حيوان لم يتشخّص ويتحدّد بعد. وما السُّلوك، والآثار، والفنّ وتمام التجلِّيات الإنسانيَّة إلّا التّحقُّق الموضوعيّ[2] لحياة البشر الداخليَّة. ولذا، يمكن معرفة الإنسان من خلال الولوج إلى الحياة الداخليَّة.

تتشكّل الحياة الداخليَّة للبشر من عناصر لا يمكن معرفتها عن طريق مقولات العقل المحض، ومفاهيمٌ يتمّ من خلالها التعرُّف إلى سائر الظّواهر الطَّبيعيَّة. كذلك لا يمكن الوصول إلى معرفة الحياة الداخليَّة للإنسان عن طريق النَّظر إلى الداخل والمعرفة المباشرة للذّات أيضًا[3]. إنّ الطريق الوحيد لمعرفة الإنسان هو التفسير الصّحيح للتجارب الموضوعيَّة (العينيَّة) للحياة الداخليَّة للبشر؛ يعني تقديم تفسيرٍ صحيح للسُّلوك وآثاره، وردود الفعل البشريَّة الَّتي هي جميعها حاصل التجارب الدّاخليَّة للبشر وظهورها وبروزها[4].

لا تعني تلك الإشارة فهم فعل التفكير الصَّرف؛ بل انتقال وإعادة تجربة عالَم كان قد واجهه أفرادٌ آخرون في إطار تجربةٍ حيويَّةٍ. وفي الواقع، يكتشف الشخص نفسه مرّةً أخرى في قالب شخصٍ آخر. وسبب وجود ذلك الإمكان هو أنّ للناس

1- Ibid, p. 112, 113.

2- Objectification.

3- Introspection.

4- كرّس ديلتاي جميع جهوده العلميَّة لوضع أساسٍ من أجل Geisteswissenschaften. ومراده من هذه الكلمة، تمام العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة وتمام الاختصاصات الَّتي تنخرط في تفسير تجلّيات الحياة الداخليَّة للبشر. وتشمل هذه الظهورات والتجلِّيات الأعمال التاريخيَّة، القوانين المُدوّنة، النصوص والآثار الفنيَّة والأدبيَّة والدينيَّة. لقد كان يجهد لأجل أن يتمكّن من الوصول إلى منهجٍ لفهم هذه الأمور والَّذي نتيجته تكون الحصول على تفسيرٍ صحيح وموثوق لتجلّيات الحياة الداخليَّة للبشر.

حالاتٍ داخليَّة مُتشابهة. لذا؛ يمكن عَدّ تلك المعارف والتَّجارب الجزئيَّة بصفتها معرفة الإنسان. ويصبح ذلك الفهم والتفسير في دائرة «الهرمنيوطيقا» واقعًا؛ أي يواجه الشخص الَّذي يسعى إلى المعرفة، في أفق فهمه الخاص، تلك التجربة الموضوعيَّة (المُتحقّقة)، ويكون الفهم حاصل ذلك التأثير المُتبادل. وانطلاقًا من أنّ المعارف السّابقة، وفهم التجارب الإنسانيَّة في حالةٍ من التغيير والتَّحوُّل (تاريخيَّة الإنسان)، فإنّ فهمنا للإنسان وتجاربه الموضوعيَّة في حالٍ من السيّاليَّة، وسيكون لدينا دائمًا تفسيرًا نسبيًّا، وفهمًا مُتغيّرًا[1].

هـ. المنهج النّقديّ:

من منظور مفكّرين، مثل: آدرنو، هربرت ماركوزه، و يورغن هابرماس الّذين هم من أبرز وجوه المدرسة النَّقديَّة[2]، لا يمكن أبدًا معرفة الظواهر الاجتماعيَّة والإنسانيَّة المفعمة بالقيم. عندما ننقد نظريَّة اجتماعيَّة، يجب أن ننقد العالم الخارجيّ أيضًا. لا يعود عدم الصّحّة دائمًا إلى النّظريّات؛ بل يمكن أن يكون العالم الخارجيّ أيضًا غير صحيح. فيدا العالِم مُقيّدتان أمام الطّبيعة، وبمقدوره أن يكون فقط ناظرًا ومُفسّرًا (مُعلّلًا)؛ أمّا في الشؤون المتّصلة بالإنسان، يجب أن يكون العالِم مُغيِّرًا. إذن، نحن نحتاج إلى منهج جديدٍ من أجل نقد النَّظريّات، ولا تُعدُّ مشاهدة الشواهد لوحدها دليلًا على صدق نظريَّة، ولا على كذبها. وهكذا، في المنهج المقترح من قِبل تلك المدرسة، يمزجون العلم والعمل معًا، فالعالِم يخرج من كونه راويًا، ويمدّ أواصر الجدليَّة بين العلم والعمل[3].

3. النّزاع في كيفيَّة قياس النَّظريّات وتقويمها:

يوجبُ الاختلافُ في موضوع أيّ علم، الاختلاف في منهج البحث لذلك العلم؛ مثلًا الّذين لا يرون وجود اختلافٍ جوهريّ بين الظواهر الإنسانيَّة والطبيعيَّة؛ سوف يوصون باستخدام المنهج التجريبيّ في الدِّراسات الإنسانيَّة، وبالعكس أولئك الّذين يعتقدون الظّواهر والسُّلوكيَّات الإنسانيَّة مختلفة تمامًا عن الظّواهر الطَّبيعيَّة، ويرون أنّها تحتوي على علاقاتٍ ذات معنى ودلالة داخليَّة (ما وراء العلاقات الظاهريَّة)، فإنّهم سيقترحون المناهج «المُتقصّية عن المعنى» والتفسيريَّة. وعلى هذا المنوال،

1- Palmer, Richard, Hermeneutics, pp. 116, 102, 104, 115, 120, 121.

2- Critical school.

3- سروش، عبد الكريم؛ درسهايى در فلسفه علم الاجتماع، ص 152 و 187 و188 و189.

يسوق الاختلاف في منهج البحث في الدِّراسات الإنسانيَّة إلى الاختلاف في وجهات النَّظر في كيفيَّة تقويم النَّظريَّات والتفسيرات في مثل ذلك النَّوع من الدِّراسات.

فالطَّبيعيُّون، أو ذوو النّزعة الطَّبيعيَّة في العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة، يؤكدون قابليَّة الاختبار المشترك بين الذات ـ بصفته مؤشرًا لقياس النَّظريَّات واختبارها. ويصرّ ماكس فيبر على تطابق الملاحظات والمشاهدات مع التنبُّؤات والقواعد الإحصائيَّة المُصَاحِبة للنَّظريَّة، بوصفها وسيلةً لتأكيد فهم الأفعال الفرديَّة والجماعيَّة وتفسيرها.

في حين أنّ بيتر وينش لا يعتقد التّأييد الإحصائيّ كافيًا لتحديد صحّة فهم السُّلوك والظواهر الإنسانيَّة وتفسيرهما بأيّ وجهٍ من الوجوه، ويعطي هو نفسه مثالًا: من المُمكن أن تصدق جميع التنبُّؤات والقواعد الإحصائيَّة لباحثٍ ما حول لُغَةٍ ما (مثلًا اللُّغة الصِّينيَّة)، على الرّغم من أنّه لا يفهمُ أساسًا شيئًا من اللُّغة الصينيَّة. إذن؛ الفهم الصَّحيح غير منوطٍ بِصحَّة المُعْطَيات الإحصائيَّة[1].

بناءً لبعض المناهج، تختفي الموضوعيَّة والصّدق والكذب، وتسود نسبيَّة تامّة؛ بحيث لا يمكن الحديث بعد عن تقويم النَّظريَّات وقياسها. مثلًا على أساس نظريَّة المدرسة النَّقديَّة، ونظرًا إلى إمكان تغيير الخارج، وتدخُّل القيم في النّقد، لا يبقى هناك من ضابطةٍ لقياس النَّظريَّة على أساس المُلاحظة، وغير ذلك. كذلك المنهج المُقترح من قِبل ديلتاي ـ نظرًا إلى عَدّ الإنسان تاريخيًّا ـ سوف ينتهي إلى تاريخيَّة الفهم وسيّاليته.

بناءً لما تقدّم، تتّضح بشكلٍ جليٍّ جذور الأزمة في الأنثروبولوجيا العلميَّة. والآن، سوف نبحث الأزمة في الأنثروبولوجيا الفلسفيَّة.

أزمة الأنثروبولوجيا الفلسفيَّة

قبل الانخراط في بحث جذور الأزمة، لا بُدَّ في هذا القسم الإشارة إلى تصوُّرين موجودين حول الأنثروبولوجيا الفلسفيَّة: التصوُّر الأول: هو أن يكون لدينا نظرة فلسفيَّة إلى البُعْدين: النّفسيّ، والاجتماعيّ للإنسان، وبدلًا من استخدام المنهج التجريبيّ في فهم تلك الأبعاد الإنسانيَّة وتحليلها، يتمّ التمسُّك بالمنهج الفلسفيّ،

1- Winch, Peter. The Idea of a social science, p. 115.

وتحلّ العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة الفلسفيَّة محلّ التفسير العلّي والتجريبيّ لذينِك البُعْدين. وطبقًا لذلك التّصوُّر، تندرج العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة ضمن مجموعة الفلسفة، وفرعًا من فروعها وليس ضمن الأنثروبولوجيا العلميَّة[1].

التصوُّر الآخر: للأنثروبولوجيا الفلسفيَّة هي أنّها شيءٌ يجعلها تمتاز عن العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة ـ بجميع مناهجها ـ؛ لأنّها تعالج أمورًا من حيث المسائل والموضوعات لا تنخرط فيها العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة. ومحور النّقاشات في ذلك الفهم للأنثروبولوجيا الفلسفيَّة هو حقيقة الإنسان ومعرفة واقعه وذاته، والإجابة عن الأسئلة الكليَّة والأساسيَّة حول الإنسان. أسئلةٌ من قبيل، هل للبشر طبيعة وذات مُشْتركة؟ هل للإنسان روحٌ مُجرَّدة فضلًا عن البدن؟ هل الإنسان مختارٌ أم مجبر؟ هل لدى الإنسان أمورٌ فطريَّة، وغير اكتسابيَّة؟

بالنسبة إلى التصوُّر الأوّل، فقد تطرَّقنا إليه بنحوٍ من الأنحاء في المباحث السّابقة. لذا؛ سوف نتعرَّض في ما يلي إلى المباحث المُتَّصلة بالتصوُّر الآخر. ونتاج ذلك النّوع من الأنثروبولوجيا هو توفير القضايا والنَّظريّات الميتافيزيقيَّة وغير التجريبيَّة حول الإنسان. والنَّظريّات الميتافيزيقيَّة، أو غير العلميَّة، هي نظريّاتٌ يمكن إقامة شواهد وأدلَّة عليها في عالم الخارج والطّبيعة، ولكن لا يمكن مواجهتها مع الخارج وعَدّها باطلًا؛ وبخلاف النّظريّات العلميَّة الَّتي تنتفع من التجربة، وكذلك تتضرّر منها، فإنّها تنتفع من التجربة، ولكنّها لا تتضرَّر منها.

تحتلّ الأنثروبولوجيا الفلسفيَّة أهمِّيَّةً من حيث إنّ تمام البحوث العلميَّة في مجال الأبعاد الوجوديَّة للإنسان مُستندة إلى افتراضاتٍ حول الإنسان، والَّتي هي نتاج الأنثروبولوجيا الفلسفيَّة. فبحثنا حول الإنسان في علوم مثل: علم النفس، والاقتصاد، وعلم الاجتماع يعتمد تمامًا على الكيفيَّة الَّتي نرى فيها الإنسان؛ إذ إنّ تغيير فهمنا ونظرتنا إلى الإنسان سوف يُؤثّر في تغيير منهجنا العلميّ، وطبقًا لـ آلفين غولدنر: «إنّ استخدام منهجٍ مُحدّدٍ للبحث، كاشفٌ ـ في حدّ ذاته ـ عن وجودِ افتراضاتٍ سابقة خاصّة عن الإنسان والمجتمع»[2].

والأنثروبولوجيا الفلسفيَّة ليست مهنة خاصّة واختصاصٌ خاصٌ منحصرٌ بأشخاص مُعيّنين؛ بدلاً من ذلك، يُنظّر مفكرو وعلماء فروع مختلف العلوم الَّتي ترتبط

1- Richard S. Runder Philosophy of social science, p. 82.

2- غولدنر، آلوين؛ بحران جامعه شناسى غرب، ص 59.

بطريقةٍ ما بالإنسان، في قضايا تلك العلوم، ولديهم وجهات نظر فلسفيَّة خاصّة حول الإنسان.

إنّ أشخاصًا مثل: داروين، وفرويد، وماركس، على الرّغم من أنّهم كانوا مُتخصّصين في علم الأحياء، وعلم النفس، والاقتصاد السِّياسيّ، إلّا أنّ كلّ واحدٍ منهم قد أثار وجهات نظرٍ فلسفيَّة خاصّة حول الإنسان.

1. جذور الأزمة في الأنثروبولوجيا الفلسفيَّة:

على الرّغم من الجهود الحثيثة الَّتي بُذِلَت من أجل الإجابة عن الأسئلة الأساسيَّة المُثارة في الأنثروبولوجيا الفلسفيَّة، فإنّ سبب عدم عثور تلك الأسئلة على الإجابات الشَّافية لها في عُرْفِ المجتمع العلميّ، وأنّ كلّ إجابةٍ مقبولة لدى بعضهم، ومرفوضة من بعضهم الآخر، واتّخاذ الحلول صبغة فرديَّة وغير جماعيَّة، يكمن في ثلاث نقاطٍ هي:

أ. الشَّكّ في فاعليَّة المنهج الفلسفيّ وكفاءته العقليَّة في حلّ تلك القضايا:

تعود الشُّكوك في قُدْرة العقل وقابليَّة المنهج الفلسفيّ في معرفة تلك القضايا، إلى أسبابٍ مُتعدِّدة. بعض جذور ذلك الشّكّ مُتّصلٌ ببحث قيمة المعلومات العقليَّة. بعض المفكّرين لم يعطوا إجابةً مُقْنعةً عن هذا السُّؤال المُهمّ، ما الدَّليل على عدم ارتكاب عقولنا لأخطاءٍ مُتكرِّرة؟ لذلك، تتعرَّض في تمثيل الواقع، كلّ الجهود العقليَّة وإنجازات المنهج الفلسفيّ إلى شكٍّ جدّيٍّ.

يعتقد بعض المُفكّرين بوجود مجالٍ خاصٍّ للمباحث الفلسفيَّة؛ بحيث إنّهم يعتقدون أنّ معالجة الأسئلة المطروحة في الأنثروبولوجيا الفلسفيَّة وأساسًا معرفة العالم الخارجي ليس من شأن الفلسفة ووظيفتها. ويزعم هؤلاء أنّه في معرفة العالم الخارجيّ وتفسيره، يوجد الكثير من المعضلات والمشكلات النّاشئة من الغرابة والالتباسات الموجودة في اللُّغة. ولذلك؛ ينحصر شأن الفلسفة في معالجة اللُّغة والانخراط في بحثها. إنّ الكشف عن المغالطات اللُّغويَّة، وحلّ الالتباسات والمشكلات النّاشئة عن اللّغة هو العمل الوحيد الَّذي يجيده الفيلسوف، ومعرفة جوهر الإنسان وطبيعته بعيدًا من متناول الفلسفة[1].

ب. انتشار مغالطة «الكُنه والوجه»:

إنّ ارتكاب مغالطة «الكُنه والوجه»؛ بحيث يتمّ عَدّ وجهًا، أو صفةً من شيءٍ

1- Winch, peter. The Idea of a social science, p. 12.

ما كُنه ذلك الشيء وكلّيّته، لهو موضوعٌ ذو سياقٍ في العلم؛ ولكن تلك المغالطة تتجلّى بشكلٍ أبرز في المعرفة الفلسفيَّة للإنسان، وخاصَّةً عندما تكون في صدد بيان حقيقة الإنسان والعنصر الأساس المؤثّر في شخصيّته وسُلُوكه.

قد دفع الكشف عن أيّ عنصرٍ مؤثرٍ في الشّخصيَّة والحياة الإنسانيَّة، بعض المفكرين بأن يميلوا نحو تعريف طبيعة الإنسان وأصله بناءً لذلك العنصر والخصيصة وفي النتيجة، فقد طرحوا اعتقادًا ذاتيًّا اعتباطيًّا، وغير مدعوم بصفته مُعرّفًا ومُمثّلًا لحقيقة الإنسان وطبيعته دون الالتفات إلى العوامل الأخرى المُكوّنة للشَّخصيَّة، والمُمثّلة لذات الإنسان. وعلى ذلك الأساس، اعتقد نيتشه إرادة القوَّة هي القوَّة الرئيسة للإنسان، ورأى فرويد أنّ هُويَّة الإنسان مُتأثّرة بالغريزة الجنسيَّة، واعتقد ماركس أنّ الغريزة الاقتصاديَّة للبشر هي الأصل.

ج. فقدان منهج مشترك من أجل تقويم النَّظريَّات الفلسفيَّة:

في العلوم التجريبيَّة، يتمّ اختبار النّظريَّات وقياسها بنحوٍ ما؛ ما يُوفّر إمكانيَّة التحكيم الجماعيّ؛ ولكن في النَّظريّات الميتافيزيقيَّة الَّتي يتمّ تقديمها حول حقيقة الإنسان، وسائر المناقشات الأساسيَّة الأخرى ذات الصِّلة بالإنسان، لا يتوفّر سياقٍ للاختبار الجماعيّ والمشترك لما هو ذاتي نظرًا إلى طبيعته غير التجريبيَّة.

في ذلك الجزء من المعرفة العقليَّة القائمة على الاستدلال العقليّ، والَّذي يصلُ إلى النتيجة عن طريق المقدّمات اليقينيَّة، هناك إمكانيَّة للتحكيم حول النتائج والمنطق هو أداة القياس والتحكيم حول استحكام البراهين والوثوق بالنتائج؛ ولكن النَّظريّات الفلسفيَّة حول الإنسان، الَّتي يشتمل معظمها على افتراضاتٍ ومدعياتٍ ميتافيزيقيَّة من غير المُمْكن إبطالها تجريبيًّا، وهي لا تنبثق من مُقدّماتٍ عقليَّةٍ واستدلاليَّةٍ حتى يتوفّر السّياق للتّحكيم الجماعيّ؛ بل هي نتاج موقفٍ ذاتيّ حول الإنسان لا يقبل إلّا التحكيم الفرديّ، ولا يحلُّ سوى المشكلة الفرديَّة لذلك الشخص، ولا يفسح المجال من أجل مشاركة الآخرين في تقويم تلك النّظريَّات وقياسها.

أزمة الأنثروبولوجيا الدينيَّة

كما أشرنا في بداية البحث، أنَّ المُراد من الأنثروبولوجيا الدِّينيَّة هو معرفة الإنسان بمساعدة النُّصُوص الدِّينيَّة، وبما أنّ هذا الفرع من الأنثروبولوجيا في التُّراث المسيحيّ ـ اليهوديّ يُعاني أيضًا من أزمة، فإنّ ما يلي هو رسم أبعاد تلك

الأزمة وجذورها في ما يتعلّق بالنُّصوص الدّينيَّة لذلك التُّراث[1].

إنّ تنوُّع الرُّؤى ووجهات النَّظر حول مضمون النُّصوص الدينيَّة المسيحيَّة، والاختلاف العميق والجذريّ في مباني فهم تلك النُّصُوص وتفسيرها، سلب عمليًّا إمكانيَّة تقديم فهم واضح وصريح حول الإنسان من تلك النُّصُوص. والمحور الأساس للنّقاشات والنّزاعات هو، هل يُقدّم مضمون تلك النُّصوص وموضوعاتها معلوماتٍ مصونة عن الخطأ حول الحقائق الخارجيَّة (عالم الطبيعة، والكون، والإنسان،...)؟ وسبب ذلك الشَّكّ والسُّؤال هو أنّ الإنجيل قد تمّ تدوينه بيد أشخاصٍ مُميّزين يتمتّعون برؤيةٍ كونيَّةٍ، ومعلوماتٍ حول العالم خاصّة في زمانهم، وتلك المعلومات مختلفة عمّا تُفيدنا به اليوم العلوم الحديثة في معرفة العالم. بناءً عليه، سوف يكون مستوى صِدقيَّة المعارف وصحّتها الَّتي تُوفّرها تلك النُّصوص عن العالم والإنسان موضع تساؤلٍ وشكوك.

في ما يلي سيتمُّ عرض تقريرٍ مُوجزٍ عن بعض الآراء المُخْتلفة حول فهم تلك النُّصوص وتفسيرها، ومكانة الموضوعات المعرفيَّة فيها؛ لتتّضِحَ في ظلّ ذلك التقرير الإجماليّ جذور الأزمة في ذلك القسم من الأنثروبولوجيا.

1. المذهب الكاثوليكيّ:

في المذهب الكاثوليكيّ، بصرف النَّظر عن الأصوليِّين[2]، هناك إيمان عادةً بتفسير النُّصُوص وبتأويل ظاهرها. في هذا المذهب، الحقائق الوحيانيَّة غير موجودة فقط في الكتاب المُقدّس؛ بل هي موجودة في الكتاب المُقدّس وكذلك في السُّنَّة الَّتي تتجلَّى في التفسير الحي والاجتهاديّ للكنيسة. فضلًا عن ذلك، لا يغلق الاعتقاد بأنّ الكتاب المُقدَّس هو وحيٌ، أو إلهامٌ إلهيٌّ، الطريق أمام المرونة والتوسُّع والتنوُّع الضَّروريّ في تفسير الكتاب المُقدّس، وتسمح مسألة «المستويات والمجالات المختلفة للحقيقة» دائمًا تأويل الآيات والعبارات المتشابهة المُثيرة للبحث.

1- هناك اختلافٌ جوهريٌّ بين فهم المسلمين ونظرتهم إلى نصوصهم الدِّينيَّة (القرآن) وفهم المسيحيّين ونظرتهم إلى نصوص الدين المسيحيّ. فالقرآن عند المسلمين كتابٌ ألفاظه وحيانيَّة وليست بشريَّة بتاتًا، ولكن المسيحيُّون يعترفون أنّ مضمون الإنجيل مُدوّنٌ من قِبل أشخاصٍ قد كتبوا طريقة حياة المسيح ومواعظه. وهذا الاختلاف الجوهريّ يُجنّب الكثير من الخلافات والنِّزاعات الَّتي حدثت حول تفسير النُّصُوص الدينيَّة وحجِّيَّتها في عالم المسيحيَّة.

2- Foundamentalists.

لقد قيل في المجمع المسكونيّ الفاتيكانيّ في العام 1943م أنّ الكتاب المُقدّس يستفيد من أساليب بيان وتعابير خاصة بالشعوب القديمة، ويجب على المُفسّرين الجُدُد أن يفهموا تمامًا روحيَّة تلك العصور البعيدة المنال بمساعدة العلوم التاريخيَّة والأثريَّة والإثنولوجيَّة، وغيرها من العلوم من أجل فهم بالضبط معنى وجود التعابير الَّتِي استخدمها مُؤلِّفو كلّ من الأسفار، أو الأناجيل في كتاباتهم[1]. وفقًا لما قيل في تلك الرُّؤية، هناك مجالٌ دائمٌ للتصرُّف والتأويل، وما ينتج من ذلك التأويل فهو وحيانيّ ومُقدَّس.

2. الإلهيّات المعتدلة:

من منظور الإلهيَّات المعتدلة، أو اللِّيبراليَّة، فإنّ الله هو مُنزّل الوحي، ولكن ليس عن طريق إملاء كتاب مصونٍ من التحريف والخطأ؛ بل بوساطة حضوره في حياة المسيح، وسائر أنبياء بني إسرائيل. في تلك الحالة، إنّ الكتاب المُقدَّس ليس بالوحي المباشر؛ بل هو شهادة إنسانيَّة عن انعكاس الوحي في مرآة الظروف والتجارب البشريَّة.

في تلك النَّظرة الجديدة لتفسير النُّصُوص، لا يتمّ الاعتناء بوجهات النَّظَر، والتعلّقات الفرديَّة للمؤلّفين القدماء، والأهداف الَّتِي كانوا يتوخّونها في تأليف مثل تلك النُّصوص، ولا إلى البيئة والمُقْتضيات التَّاريخيَّة للعصر الَّذي عاشوا فيه[2]. طبقًا لتلك النَّظريَّة، تتعرَّض مصداقيَّة الأفهام والتفاسير للاهتزاز، ولا يمكن للمعرفة المعروضة عن الإنسان في تلك النُّصوص أن تتمتّع بالشَّرعيَّة الوحيانيَّة.

3. المذهب الأرثوذكسيّ الجديد:

من منظور المذهب الأرثوذكسيّ الجديد، لا تخبرنا النُّصُوص المُقدَّسة شيئًا صادقًا ومُوثّقًا حول القضايا العلميَّة؛ إذ إنّ الآراء والعقائد العلميَّة لمؤلِّفي الكتاب المُقدَّس، هي في الواقع تنظيرات العصر القديم المُبهمة[3].

4. الاتّجاهات الوجوديَّة:

الاتِّجاه الوجوديّ هو من بين الاتِّجاهات المنكرة للبُعْد المعرفيّ لقضايا النُّصُوص الدينيَّة. ومن وجهة نظرها، القضايا الدينيَّة هي استخدامٌ وجوديٌّ منحصرٌ،

1- باربور، ايان؛ علم ودين، ترجمه بهاء الدين خرمشاهي، ص 124 و125.

2- المصدر نفسه، ص 131.

3- المصدر نفسه، ص147.

وهي تتعلّق فقط بقضايا الحياة والموت، وتشكيل المناهج والمقاربات. ويقول رودولف بولتمان في هذا المجال: «لا تتعلَّق التراتيل المسيحيَّة ورسالتها بالأحداث الخارجيَّة الموضوعيَّة في العالم؛ بل تتعلّق بمعرفةٍ جديدةٍ لأنفسنا؛ يمنحنا الله إيّاها في وسط الاضطرابات والآمال الَّتي تحدث في حياتنا»[1].

هو يعتقد بأنّ رسالة الإنجيل غير مُسْتندة إلى علم الكونيَّات لديه؛ على هذا الأساس، وظيفة العالِم هي «التجرُّد من الأسطورة»[2]. والتجرُّد من الأسطورة من وجهة نظره، محاولةٌ من أجل فصل الرسالة الأساس عن الأسطوريَّة في معرفة العالم، والَّتي لا يمكن لأيّ إنسانٍ مُعاصر الاعتقاد بها[3].

5. النِّسْبيَّة في تفسير النَّصّ:

من وجهة نظر أولئك الَّذين يُدافعون عن النِّسبيَّة في فهم النُّصُوص الدينيَّة، إنّ مشكلة فهم الإنجيل هي أنّه يجب أن يُواجه أفقُ فهمنا أفقَ النَّص، ويتكامل معه. بناءً عليه، يجب أن يتحدَّث الإنجيل معنا من خلال الكلمات المتَّصلة بعالمنا الحاضر؛ في حين أنّ المسافة الزمنيَّة الطَّويلة منذ ألفي سنة، قد أوجدت سياقًا مُختلفًا تمامًا بين ذينك الأفقين. وبعبارةٍ أخرى، المسألة الأساس هي أنّه كيف يمكن للرُّؤية الكونيَّة المختلفة تمامًا لعصر الإنجيل أن تُواجه وتعارض الرُّؤية الكونيَّة العلميَّة وتعارضها، وأن تواجه «النّزعة المعاصرة المتجاوزة للإله»؟

في تسويغ النِّسْبيَّة، يشير بولتمان إلى دور المَعَارف المُسبقة في تفسير النَّص، فيقول: «يُوجَّه التفسير بوساطة اهتمام خاصٍّ الَّذي بدوره يدين بمعرفة مُسبقة مُعيّنة. الأسئلة الَّتي تُطرح أمام النّص تَنشأ من تلك الاهتمامات والمعرفة؛ لذلك، تسترشد جميع التفسيرات بالأفكار المُسبقة للمُفسِّر»[4].

السَّاحة الأخرى للأزمة

في المناقشات السَّابقة، قمنا ببحث الأزمة في كلٍّ من فروع الأنثروبولوجيا الثّلاثة. والآن سوف نبحث مسألة أزمة الأنثروبولوجيا من زاويةٍ أخرى؛ وهي اغتراب كلّ

1- باربور، علم ودين، مصدر سابق، ص 151.

2- demythologizing.

3- Palmers, Richard, Hermeneutics - p. 28.

4- Ibid pp. 27, 51.

فرعٍ، وعدم اهتمامه بإنجازات الفروع الأخرى ودراساتها. ولو لم يكن هناك من أزمةٍ في كلّ فرعٍ من تلك الفروع، لكان نفس عدم اهتمام الفروع الثلاث ببعضها بعضًا، وعدم وجود إشرافٍ وحوارٍ فيما بينها، من شأنه التَّسبُّب في بُرُوزِ الأزمة في معرفة الإنسان؛ ناهيك عن أنّه يمكن الآن رؤية الجذور العميقة للأزمة في كلّ فرعٍ.

في الأنثروبولوجيا العلميَّة، لا يوجد أيّ أثرٍ للأنثروبولوجيا الدِّينيَّة، وتسود اللَّامُبالاة المُطلقة، خاصَّةً بالنَّظر إلى غلبة النَّظرة الوضعيَّة، والتَّحليل اللُّغويّ بين شريحةٍ عظيمةٍ من مُفكّري العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة؛ ما يسوق أساسًا إلى سَلْب النُّصُوص الدينيَّة دورها في كونها «مصدرًا للمعرفة»، واختزالها إلى حدّ المواعظ والأخلاق، وبيان المشاعر.

أمّا بالنِّسبة إلى الموضوعات والبحوث الفلسفيَّة والنَّظريَّة، على الرّغم من أنّ لها دورًا في خِضَمِّ عمل مُفكّري العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة، إلّا أنّ ذلك الدَّوْر لا يتوفّر في شكل نظرةٍ باحثةٍ إلى قضايا الأنثروبولوجيا الفلسفيَّة؛ بدلًا من ذلك، فإنّه يتجلَّى فقط في قالب قبول العالِم للافتراضات الفلسفيَّة. وغالبًا ما يتمّ قبول تلك الافتراضات الفلسفيَّة حول الإنسان بشكلٍ اعتباطيٍّ دون دَعْم اسْتِدْلاليٍّ عميقٍ، ومن دون نظْرةٍ مُحقّقة إلى الإنجازات الفلسفيَّة الواسعة حول الإنسان.

في تلك الاختيارات، يكون اتّفاق الافتراضات مع مسار البحث العلميّ للعالِم، والنَّظريّات الَّتي تتفتّح في ذهنه أكثر تأثيرًا من أيِّ شيءٍ آخر. والشَّاهد على ذلك الادِّعاء، التّناسب الجَليّ بين النَّظريّات العلميَّة، لأمثال: ماركس، وفرويد، وداروين، مع رؤاهم الفلسفيَّة إلى الإنسان وطبيعته؛ ما يُؤدّي إلى إثارة ذلك الاعتقاد لدى كلّ ناظرٍ وهو أنّ فهمهم الفلسفيّ للإنسان مُتأخّرٌ عن آرائهم العلميَّة، وقد أُعِيدَ بناؤه وفقًا لها؛ لا أنّ تلك الآراء قد استندت إلى بحثٍ علميٍّ وتحقيقيٍّ لما يحدث في الأنثروبولوجيا الفلسفيَّة.

ما أُثيرَ عن عدم وجود إشرافٍ بين الفرع العلميّ وسائر الفروع، موجودٌ أيضًا بين الفرعين: الفلسفيّ، والدينيّ نسبةً إلى الفرع العلميّ للأنثروبولوجيا. ويُسوّغ عدم الإشراف، وعدم الاكتراث القائم، في الكثير من الحالات، على أساس التقويم والمِصْداقيَّة المُعطاة لنتاجات باقي الفروع؛ مثلًا أولئك الَّذين هدفهم معرفة الإنسان الفلسفيَّة، لا يهتمُّون بتاتًا لإنجازات العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة ـ الحاصلة عن طريق المنهجين: التّجريبيّ والطّبيعيّ ـ؛ وذلك بسبب أنّها هي نتاج النَّظر للعلاقات

الخارجيَّة للظَّواهر الإنسانيَّة، وليس العلاقات الداخليَّة ذات الدّلالة والمعنى، ومثل تلك النّظْرة، لا تفتح الطّريق لفهم الطّبيعة الداخليَّة والحقيقيَّة للإنسان. ومن جهةٍ أُخرى، أولئك الّذين يرون المنهجين: العقليّ، والفلسفيّ فاشلًا في معرفة الواقع، فمن الطّبيعيّ أن لا يكترثوا للإنجازات الفلسفيَّة حول الإنسان، وذلك الأمر مُسوّغ من وجهة نظرهم. وكذلك الأمر، إنّ عدم اهتمام بعض الرُّؤى الخاصّة وإشرافها حول معرفة العالم والإنسان النّاشئة من النُّصوص الدينيَّة لهو أمرٌ مُدلّل ومُسوّغ طبقًا للكثير منها.

إنّ نتيجة كلّ ما ذُكر أعلاه هو شيوع التشتُّت والفوضى في فهم الإنسان ومعرفة حقيقته؛ وذلك ما يُعبّر عنه بالأزمة.

الحلول وردود الفعل

لا يمكن إنكار تلك الحقيقة، وهي أنّ وجود منظورٍ واسع وشاملٍ في مقولة فهم الإنسان ومعرفته، قد أثار ردود أفعالٍ مختلفة، نشير في ما يلي إلى ثلاث فئاتٍ من ردود الفعل تلك:

1. بعضهم مثل: خوسيه اورتيغا غاسيت، وأمام فشل العلوم في معرفة الإنسان وبقاء طبيعة الإنسان مخفيَّة، بدلًا من نقد الأساليب الموجودة وفضحها، أو إنشاء إطارٍ جديدٍ في البحث عن الإنسان، يحاولون محو القضيَّة، وينكرون «الطَّبيعة الإنسانيَّة الواحدة». ويقول غاسيت:

«نحن اليوم نعلم أنّ العلوم الطَّبيعيَّة، على الرّغم من أنّها لا تنضب في الأساس في تحقيق المعجزات، ولكنّها تبقى عاجزة وحائرة أمام حقيقة حياة الإنسان المُثيرة للدَّهشة. فما سبب ذلك الفشل؟! إذا كانت الكائنات كلّها قد كشفت عن جزءٍ كبيرٍ من سرّها في العلوم الفيزيائيَّة، فما السَّبب في أنّ الحياة الإنسانيَّة هي الشيء الوحيد الصّامد أمامها، ولا يزيل حجب الأسرار. ربما القضيَّة أصغر ممّا نظن؛ أي ربّما لا يكون الإنسان أكثر من شيءٍ، والحديث عن طبيعة الإنسان أمرٌ كاذب، والإنسان فاقدٌ لشيءٍ اسمه الطَّبيعة والأصل والفطرة. على هذا الأساس، يجب علينا تربية أذهاننا بنحوٍ يفكّرُ بألفاظٍ ومقولاتٍ ومفاهيم بشأن الإنسان مختلفة تمامًا عمّا يُستخدم في التعبير عمّا يُصطلح عليه بالظَّواهر المادِّيَّة»[1].

1- Ortega ' y Gasset, History as a system, pp. 293, 294, 313.

2. مجموعةٌ أخرى، وبناءً لمبانٍ ومبادئ موجودة في فلسفة العلم وقيمة المعلومات البشريَّة، قد قبلت بشكلٍ عام بأنّه يجب تقبُّل تلك الأزمة بوصفها حقيقةً لا يمكن اجتنابها. فهم يرون أنَّ الحصول على معرفة موثوقة لا يمكن نقدها حلمٌ بعيد المنال؛ إذ إنّ تاريخ العلم مليء بالآراء المُتَذَبْذبة والمُدحَضة، والمعرفة الفلسفيَّة هي أيضًا سلسلة من التخمينات الَّتِي يمكن انتقادها. ليس الأمر أنّ بلوغ المعرفة العلميَّة والفلسفيَّة الواضحة والمُتَّسقة مع الواقع هو أمر مُمْكن وقابل للتّحقيق يتجنّبه العلماء والفلاسفة؛ لا يوجد طريقٌ لإيجاد بديل لما هو سائدٌ في عالم المعرفة، ولا يوجد حلٌّ آخر سوى الاستمرار في السِّياقِ الفوضويّ نفسه و «الباعث للأزمة» في معرفة الإنسان[1]. وما يدافع عنه فايرابند هو حُرِّيَّة منهج العالِم في بحوثه العلميَّة. ولذلك، هو يستنكر فرض منهجٍ واحدٍ على العالِم، ويشجّع نوعًا من الفوضى الميتدولوجيَّة[2].

3. ردود الفعل السّابقة لا تُقدّم حلولًا للأزمة؛ أمّا النَّظرة الثّالثة، فإنّها تسعى إلى عرضِ حلٍّ عمليٍّ للخروج من الأزمة. وتعتقد تلك النّظرة بأنّ الأزمة الَّتِي ذكرها ماكس شلر ناشئة من انعدام العلاقة المعرفيَّة بين الأنواع الثلاثة للأنثروبولوجيا: (العلميَّة، والفلسفيَّة، والدينيَّة) ولقد تسبَّب ذلك في شيءٍ اسمه فوضى الفكر، وعدم وجود كيانٍ علميٍّ واحدٍ، ومركزيَّةٍ مُستقلّة من أجل معرفة الإنسان. وفقًا لأصحاب تلك النّظرة، فإنّ تفسيرًا خاصًّا للأنثروبولوجيا الفلسفيَّة[3] يمكن أن يحلّ الأزمة، ويمكن بلورة المركزيَّة الضَّروريَّة في ذلك الفرع، ويمكن عَدّه علمًا يُوازن

1- يُعدُّ بوبر وأمثاله من المُفكّرين من تلك المجموعة. صحيحٌ أنّ بوبر ينادي دائمًا في مختلف كتاباته بواقعيَّة المعرفة الفلسفيَّة والعلميَّة، واقتراب قافلة العلم من الحقيقة خطوة بعد خطوة؛ ولكن كما يُذكّر منتقدوه، لا يستطيع بوبر الدّفاع عن تلك الفكرة بطريقةٍ منطقيَّة؛ لأنّ باعتقاده، الملاحظات مُثقلة بالنَّظريَّة (theory laden). على هذا الأساس، لا يمكن عَدّ دحض نظريَّة بملاحظاتٍ مُعاكسة دحضًا حقيقيًّا؛ لأنّه قد تكون تلك النّظريّات المصاحبة لتلك الملاحظة، باطلة في الواقع. لذلك، سوف نواجه شكًّا تامًّا بشأنّ النّظريّات الماضية والحاليَّة (المُدحضة وغير المُدحضة)، وعلى الرّغم من أنّنا ندّعي لفظًا بأنّنا قد أصبحنا أكثر قربًا من الحقيقة بوساطة دحض التخمينات، ونقد النّظريّات السّابقة، ولكن من النّاحية المنطقيَّة، لا يمكن الوثوق بتلك الانتقادات.

2- تشالمرز، آلان. أف.؛ جيستى علم، ترجمه سعيد زيبا كلام، ص 165- 167.

3- Philosophy Anthropology.

ويُنسّق مختلف أنشطة فروع المعرفة حول الإنسان.

إذ يحاول عالِم الأنثروبولوجيا الفلسفيَّة، وفقًا لتلك النّظرة، أن يُبيّن فلسفيًّا تلك الوقائع الَّتِي حقّقتها العلوم المختلفة في ما يتعلّق بطبيعة الإنسان ووضعيّته، ويتوق إلى الحصول على ميتافيزيقا قائمة على علم حديثٍ حول الإنسان. فهو يسعى إلى إيضاح الخصائص الأساسيَّة الَّتِي قد جعلت من البشر بشرًا، وميّزته عن سائر الموجودات.

إذن، الأنثروبولوجيا الفلسفيَّة، تسعى إلى إيجاد علاقة بين مختلف الأنثروبولوجيّات الَّتِي ظهرت في ظلّ تخصُّصيَّة العلوم. والأنثروبولوجيا الفلسفيَّة هي أكثر ارتباطًا بالميتافيزيقا، والأنطولوجيا، ونظريَّة القيمة، ونظريَّة المعرفة، واللّاهوت، وفلسفة العلوم، وفلسفة التاريخ؛ كما أنّها تشمل معظم العلوم الاجتماعيَّة[1].

طبقًا لاعتقاد كاتب تلك المقالة، لا يُمكن بمجرّد حصول حوارٍ بين العلوم، وارتباط الأنثروبولوجيا الفلسفيَّة بمختلف فروع الفلسفة والعلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة، إزالة الأزمة القائمة. وكما تمّت الإشارة، لقد مدّت الأزمة القائمة جذورها إلى كلّ فرعٍ من الفروع الثلاثة، ولا تُختزل في عدم وجود ارتباطٍ فيما بينها؛ على هذا الأساس، لا يمكن الأمل بحلّ تلك الأزمة إذا لم تحلّ تلك المشكلات الدَّاخليَّة. كما أنّ إيجاد علم شاملٍ ـ في حال لم يتمّ التقدُّم ولو خطوة من أجل إزالة الاختلافات العميقة والجذريَّة في كلّ فرعٍ ـ لن يكون حلًّا عمليًّا للأزمة؛ على سبيل المثال، إذا أرادت الأنثروبولوجيا الفلسفيَّة التّحاور مع العلوم الاجتماعيَّة والإنسانيَّة، فما المعيار الَّذي سيتمُّ اختياره من بين معطياتٍ مختلفة تمامًا، والَّتِي توفّرت بوساطة مناهج بحثٍ مُتباينة؟ وأيّ معاييرٍ ستتّبعُ في تحكيمها وتقويمها؟

تبدو الرُّؤية الحتميَّة للأزمة قاتمة وغامضة في المدى المَنْظُور؛ ولكن يُمكن تقديم توصياتٍ في سبيل التَّخفيف منها؛

أولا: تعريف مكانة تدخُّل المعرفة الدينيَّة والفلسفيَّة، وتحديدها في العلوم الاجتماعيَّة والإنسانيَّة بشكلٍ جيّد. إذا كانت الإجابات الفلسفيَّة عن الأسئلة الأساسيَّة حول الإنسان تفي بدورها بصفتها افتراضاتٍ للعلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة، وتؤدّي دورًا في تحديد مسار البحث ومنهجه. إذن؛ من واجب علماء تلك العلوم

1- Edvzrds, Paulm Encyclopedia of philosophy, vol.6, p. 160.

عـدم التّسـامح والتّسـاهل في اعتمـاد تلـك الافتراضـات، وأن يبذلـوا الجهـود مـن أجـل الإجابـة عـن تلـك الأسـئلة بوصفهـم باحثيـن مُحايديـن، وأن لا يغفلـوا عـن التُّـراث الفلسـفيّ والدّينـيّ، وعليهـم أن يولـوا الاهتمـام التّـام بدقائـق أفـكار الفلاسـفة وآرائهـم، وبحـوث علمـاء الديـن؛ بحيـث تـزرع في ظلّ ذلـك الاهتمـام والإشـراف بذور الانسـجام والتّقـارب، وتُخفّـف حـدّة الخـلاف وتشـتُّت الآراء.

ثانيًـا: نظـرًا إلى تنـوُّع الاهتمامـات والمنظُـورات في البحـوث الَّتِي تمّـت في تلـك العلـوم، ربمـا يكـون بالإمـكان الدِّفـاع عـن نـوعٍ مـن التعدُّديَّـة الميتدولوجيَّـة في تلـك العلـوم. في الحـالات الَّتِي يكـون هـدف العالِـمِ هـو فهـم الحيـاة الداخليَّـة للبشـر، وفهـم علاقاتهـم الباطنيَّـة والكامنـة ـ الموجـودة خلـف العلاقـات الظاهريَّـة والمشـهودة ـ، يتـمّ اسـتخدام المنهـج التفسـيريّ، والتأمُّـلات الشـهوديَّة، والتحليـل الفلسـفيّ، وليـس المنهـج التجريبـيّ والمعطيـات الإحصائيَّـة؛ وفـي تلـك الحـالات الَّتِـي يكـون فيهـا التنبُّـؤ والتحكّـم همـا الهـدف المنشـود الأسـاس للعالِـم، فـإنّ تطبيـق المنهـج التجريبـيّ والتفسـير العلّـي لأمـرٌ فعّـال. وبتلـك الطريقـة، ومـن خـلال تقسـيم مجـالات تطبيـق كلّ منهـج، وتصنيـف الاهتمامـات والمنظـورات، يمكـن تجنُّـب الإفـراط في اعتمـاد منهـجٍ خـاصٍّ، ويكـون خطـوةً باتِّجـاه التّخفيـف مـن الأزمـة.

في بُعْـد الأنثروبولوجيـا الدينيَّـة أيضًـا، إنّ الالتفـات إلى وحيانيَّـة القرآن الكريـم، وأنّه «لا يأتيـه الباطـل مـن بيـن يديـه» سـيغلق الطّريـق أمـام الكثيـر من الشُّـكُوك السّـائدة بين الغربيِّيـن بخصـوص مصداقيَّـة تفسـيرات الكتـاب المُقـدّس. إذن، إنّ طريـق الحـدّ مـن الأزمـة، وخلـق الانسـجام والتّفاهـم المُتبـادل بيـن العلـم، والفلسـفة، والديـن معبّـدٌ أمـام مـن يُؤمِـن بحقَّانيَّـة القـرآن، وأنّـه وحـي.

في الأنثروبولوجيـا الفلسـفيَّة أيضًـا، في حـال تـمّ الاهتمـام أكثـر بطريقـة الاسـتدلال العقلـيّ، وتـمّ العثـور على إجاباتٍ فلسـفيَّةٍ ومُسـتدلّة (وليـس إجابـاتٍ اعتباطيَّـةٍ بصفتهـا افتراضًـا) للأسـئلة الفلسـفيَّة حول الإنسـان، فـإنّ الطَّريق مفتـوحٌ لأجل تقويـم الإجابات، والحـدّ مـن الأزمـة في ذلـك القسـم أيضًـا.

الوَضْعِيَّة المَنْطِقيَّة والمِثاليَّة النَّقْدِيَّة ومَفْهُوم الإنْسَان

إيردل جنكنز*

مُقدّمة

يهتـمُّ بحثنـا ذلـك فـي عمومـه، بالانقسـام الفلسـفيّ بيـن مـن يؤكّـدون صلاحيَّـة الميتافيزيقـا ومـن ينكرونهـا. ومـن الضَّـروريّ إذا أردنـا تعاونًـا بنّـاءً في الفلسـفة أنْ نُصالح بيـن هذيـن الطَّرفيـن. سـنضع تلـك الغايـة نصـب أَعْيُننـا فـي بحثنـا الَّـذِي سـنناقش فيـه على نحـوٍ خـاصٍّ الحركـة الفكريَّـة المعاصـرة الَّتِي تُجاهِـرُ فـي مُعَاداتِهـا للميتافيزيقـا، وتُصـرّح برفضِهـا للعمـل العقلـيّ.

المدارس الفكريَّة المُعادية للميتافيزيقا

فـي الحقيقـة تلـك الحركـة ليسـت مُوحّـدة، فهي تضـمُّ مجموعـةً مُتنوّعةً مـن المدارس الَّتِي تختلـفُ في كثيـر مـن النّقـاط، وبسـبب ذلـك الاختـلاف والتنـوُّع لـن نخـوض فـي تعريفهـا؛ لأنّ أيّ تعريـف لهـا عـن طريـق الجمـع والمنـع سـيكون صعبًـا وهشًّـا، لكـن وضوحهـا فـي الأفـق الفلسـفيّ يجعلهـا غنيَّـة عـن التَّعريـف.

* IREDELL JENKINS Logical Positivism, Critical Idealism, and the Concept of Man, Journal of Philosophy,vol,47,No 24 .pp677-695.http://www.jstor.org/stable/2021020 تعريـــب طـــارق عســـيلي.

يمكـن القـول: إنَّ مجـال الحركـة المُعَادِيَـة للميتافيزيقـا يتـراوح بيـن مادِّيَّـة أوتـو نويـراث Otto Neurath، وخياليَّـة هانـز فيهاينغـر ans Vaihinger. وعلـى الرّغـم مـن اتِّسـاع المجـال، وتعـدُّد التيَّـارات والاتِّجاهـات، فقـد اتّفَـق الـرأي علـى أنّ التيَّاريـن المُهَيمِنَيـن فـي الحركـة همـا: المثاليَّـة النَّقديَّة critieal idealism كما جسّـدها أرنسـت كسـيرر Ernst Cassirer، والوضعيَّـة المنطقيَّـة logical positivism، أو (التجريبيَّـة المنطقيَّـة) الَّتِي صـدرت مـن دائـرة فيينـا.

تتميّـز تلـك الحركـة بالإصـرار علـى ضـرورة تطهير حقـل الفلسـفة، وتحديـد وظيفتها، وإعـادة تقويمهمـا جذريًّـا، مـن خـلال التَّركيـز علـى معالجـة مشـاكل المنهـج العلميّ والتّحليـل الدلاليّ، ومـن خـلال حصـر البحث التّجْريبـيّ بالفرضيّـات الَّتِي تُشِـير، بطريقةٍ مباشـرة، أو غيـر مباشـرة، إلـى المحتـوى الحسّيّ البدهيّ الَّـذِي يُتـاحُ عبـر التجربـة، ومـن خـلال القيـود الصّارمـة الَّتِي تفرضهـا علـى البحـث، والنّقَـاش الهـادف.

باختصـار تتحـدَّد روح الحركـة مـن خـلال إنكارهـا إمـكان وصـول المعرفـة إلـى المسـائل الميتافيزيقيَّـة والمعياريَّـة الَّتِي طالمـا كانـت تُشَـكّل اهتمامًـا خاصًّـا للفلسـفة. ليـس مـن الضّـروريّ تأكيـد الإسـهامات الَّتِي قدّمهـا الأفـراد والمـدارس المختلفـة الَّتِي تتشـكّل منهـا تلـك الحركـة، فعملهـم مشـهود لـه، ومعتـرف بـه.

مـا يهمّنـا مباشـرة هـو الصّـراع والإربـاك الَّـذِي نشـأ مـن خـلال فـرض الوضعيِّيـن المنطقيِّيـن والمثاليِّيـن التحليليِّيـن بعـض القيـود علـى الفكـر الفلسـفيّ. وذلـك من خلال تأكيدهـم أنّ كثيـرًا مـن المشـاكل الَّتِي تظهـر فـي حيـاة الإنسـان هـي مشـاكل زائفـة، وغيـر قابلـة للحـل، وأنّ عـددًا كبيـرًا مـن القضايـا الَّتِي تبـدو للإنسـان فائقـة الأهمِّيَّـة هـي فـي الحقيقـة فاقـدة للمعنـى. وذلـك مـا أدّى إلـى إنـكار المشـاكل، وإهمـال التحقيـق فيهـا، ونقـل العالـم الَّـذِي يعرفـه الإنسـان مـن مسـتوى الوضـوح إلـى مسـتوى الإبهـام.

الادّعـاءُ المركـزيُّ فـي ذلـك البحـث أنّ تلـك القيـود الصّارمـة المفروضـة علـى مجـالات البحـث ليسـت اختباريَّـة، وغيـر علميَّـة. وتأييـدًا لذلـك المُدّعـى، سـأوضح أولًا أنّ الإجـراء الَّـذِي يُقيّـد المعرفـة منهجيًّـا يعتمـد بالضَّـرورة علـى بعـض الفرضيَّـات، الَّتِي نـادرًا مـا يعتـرف بهـا، والَّتِي لا يتـمُّ التحقيـق فيهـا لجهـة شـخصيَّة الإنسـان، وعلاقتـه بالعالـم. سـأوضح تلـك الفرضيَّـة السَّـائدة، وسأدرسـها بشـيءٍ مـن التفصيـل، مـع إشـارة خاصَّـة إلـى صدورهـا مـن مدرسـتَيْ: المثاليَّـة النقديَّـة، والوضعيَّـة المنطقيَّـة. وأخيـرًا، أتعهّـد بإثبـات أنَّ تلـك الفرضيّـات، وتلـك المفاهيـم الخاصَّـة بطبيعـة الإنسـان ومكانتـه،

تتناقض تمامًا مع جميع النظريّات العلميَّة المعاصرة حيال الإنسان، وعلى نحوٍ خاص مع دليل تطوُّر الإنسان الَّذِي يُشكّل أفضل الحقائق العامّة الَّتِي استشهد بها. وإذا تمّ إثبات كلّ ذلك، سيكون أتباع ذلك الاعتقاد مُستعدّين لإبداء مرونة في موقفهم، وستكون المصالحة الَّتِي ذكرناها أعلاه قد تعزّزت إلى حدٍ كبير.

المفهوم الجديد للإنسان

يكمن وراء كلّ اعتقاد مِيتَافيزيقيّ نظريَّة في الإنسان. ويمكن أن نقول بعباراتٍ بسيطةٍ وواضحة: إنَّ أيّ تفسير للكون يفترض مُسبقًا طبيعة إنسانيَّة مُجهّزة لمعرفة ذلك الكون إلى حدٍّ ما، وبدرجة مُعيّنة. وفي ذلك السِّياق، ينبغي التشديد على أنَّ تلك العبارات تنطبق على الَّذين يرفضون الميتافيزيقا، كما تنطبق على الَّذين يمارسونها. إنَّ إنكار قدرة الإنسان على فهم النظام الكلّيّ للأشياء، والتقليل من قدرته على الاطّلاع على تفاصيل ذلك النظام، يستلزم موقفًا مُحدّدًا تجاه مكانة الإنسان في الكون. وذلك الموقف بدوره يتوقّف على الفرضيّات المُتعلّقة بماهيَّة الإنسان، وطبيعة وجوده، وبالعلاقات الَّتِي تربط بين الإنسان والبيئة الَّتِي تحتضنه.

لقد اعترف الفلاسفة منذ مُدّةٍ طويلة بتلك الحقيقة، وأقرّوا بأنّ محاولاتهم لمعرفة الكون لا يمكن أن تُثْمِر إلَّا بعد الاعتراف بقدرة الإنسان على المعرفة. فقد استند تطوُّر الفلسفة الغربيَّة إلى فرضيَّةٍ واضحةٍ ترى أنّ الإنسان مرتبط بشكلٍ وثيقٍ بنظام الطَّبيعة، وبالمُخطَّط الكُلّيّ للأشياء بطريقةٍ جعلت معرفة ذلك النِّظام واحدة من وظائف الإنسان الطَّبيعيَّة.

صِيغَتْ تلك المُسلّمات في عبارة اختصرتها قضيَّة «الإنسان حيوان ناطق». وبعد قبول تلك الأطروحة، وما ترتّب عليها من آثار، تشكّلت عقيدة الفكر الغربيّ، وارتبطت مدارسه الخاصّة والمُتشعّبة بتراثٍ مُتماسِك.

عندما عَرّف التُّراث الغربيّ الإنسان بأنَّه «حيوان ناطق»، لم يحسب العقل ميزة للإنسان؛ بل رأى فيه صفةً يتشارك فيها مع الكون. إذن، الإنسان في جوهره مُتّحد بالنظام الموضوعيّ: تنبثق طبيعته من ذلك النظام، ولذلك السبب، بات الوصول إليه مُتاحًا. ذلك المفهوم قابل للاتِّساع والتشعُّب مباشرة إلى ثلاث فرضيَّات رئيسة:

الأولى: إنَّ الكون يكشف عن نظام وترابط منهجيّ.

الثَّانية : إنَّ الإنسان جزء لا يَتَجزّأ من الكون.

الثَّالثة: إنَّ الفكر، إذا استعمل مُعْطيات التَّجْربة والعمليّات المنطقيَّة، يمكن أن يدرك المعرفة الواضحة في بِنْيَة الكون، ومِنْ ثَمَّ، يحصل له الفهم.

اعتقد أنّ الحركة الميتافيزيقيَّة المعاصرة في تلك النّقطة تحديدًا قد اختلفت عن التُّراث التّقليديّ. فقد اتَّضح تمامًا، أنّ موقف تلك المدارس مستمدّ من مراجعة جذريَّة للتعاليم التقليديَّة المُتعلّقة بمواصفات التَّحقيق البشريّ وشروطه وحدوده. وحجّتي أنّ ذلك التنقيح ناتج من تغيير جذريٍّ سابق لمفهوم الإنسان. وأنّ ذلك المفهوم الجديد للإنسان غير المعترف به وغير المدروس، هو المسؤول عن تحديد مسار المدارس الحديثة ومحتواها. والآن، حان وقت توضيح تلك الحجّة، أولًا، من خلال توضيح الفهم الجديد للإنسان وتحليله، ثمّ من خلال تبيين أنّ ذلك التفسير له وطأته على أكثر فرضيّات العلوم الاختباريَّة متانةً حيال الإنسان.

الإنسان الخالق

ذلك المفهوم الجديد للإنسان، في وصفِه فرضيَّةً عامّةً، ونقطة انطلاق لتلك المدارس، يجب توقّع أن يكون مفهومًا واسعًا وعامًّا. فهو أقرب إلى إعلان الموقف منه إلى التعريف، وهو برنامج لا جملة من المعتقدات. لكن ما زال بالإمكان تمييز الصِّفة المركزيَّة بوضوح، والتعبير عنها ببساطة، الإنسان هو الحيوان الَّذِي يخلق عالمه من موارده الخاصة اعتباطًا وبإرادته. لكن إذا حسبنا، أنّ مفردة «لغة» تشتمل على جميع الصيغ الَّتِي يُعبّر فيها الإنسان عن نفسه بانتظام، يمكن أن نصل إلى صيغة أكثر إيجازًا، وهي: الإنسان حيوان لُغويّ، بذلك يكون جوهر الشخصيَّة الإنسانيَّة موجودًا في قدرته على فرض الشكل والنظام على المادّة الهيولانيَّة الموروثة في الوعي البدائيّ. وهكذا يكون موضوع حياة الإنسان موجودًا في جهده المستمر بالتعبير عن نفسه بدقّةٍ تامَّة.

نفهم بهذا، أنّ الإنسان لا يقدر على استكشاف العالم الموضوعيّ، ولا يمكنه معرفة ذلك العالم؛ لأنّه لا يقدر على ذلك. جل ما يقدر عليه هو التركيب، إنه يُركّب ويبرز العوالم المُتعددة الَّتِي صنعها من مصادره الذاتيَّة. وتلك المصادر، بالمعنى الواسع، هي المعطيات الحسِّيَّة، والانفعالات العاطفيَّة، والعمليات العقليَّة. تلك العناصر الثلاثة تُشكّل المُعطى الأوّلي للنّفس البشريَّة. إنّها الأدوات الَّتِي تضطرّ النفس للعمل بوساطتها. زد على ذلك، ولا بُدَّ من التشديد على تلك النقطة، إنّها

هبة جوهريَّة تمامًا للنفس، فهي لم توهب للنفس من فاعل خارجي ـ كالله، أو الروح ـ ولا استقتها النفس من تعاملها مع أيّ مصدر خارجيّ، كالعالم المادّيّ، أو عالم المُثل.

المدارس الحديثة مُوحّدة في رفضها إرجاع مصادر الإنسان النفسيَّة لأيّ أصول خارج الإنسان. فمعطيات الحسّ، والانفعالات العاطفيَّة، والعمليّات العقليَّة هي عناصر بالمعنى الدقيق للكلمة: إنَّها من حيث ذاتها لا تسمح بأيّ شرح إضافيّ، كما أنّها لا تحتاج إلى ذلك الشرح؛ بل من خلالها فقط يمكن تفسير سلوك جميع ظواهر الطبيعة الإنسانيَّة . إذن، بعد فهم الإنسان بوصفه حيوانًا لُغويًّا، لم يعد الإنسان مركز الأشياء فحسب؛ بل صار كل الأشياء.

كان لذلك الفهم للإنسان تأثير واضحٌ جدًّا في الطريقة الَّتي كان المُتمسّكون بالنقد والتحليل يعالجون بها بحثهم في الظاهرة الإنسانيَّة. ويمكن التعبير عن جوهر تلك المنهجيَّة بإيجاز: تدرس المدارس الجديدة الإنسان كما لو كان في عزلةٍ تامّةٍ عن البيئة الكليَّة الَّتي يعيش ويؤثر فيها.

يبدو أنَّ أتباع تلك المدارس لا يشعرون بالحاجة إلى البحث لا في أصل الإنسان، ولا في مصيره، وهم يسعون إلى وضعه في نظام أوسع للأشياء، إنهم لا يتصوّرون أنه يمكن أن يعكس أي نظام وجودي غير نظامه هو. وعندما يطبّق ذلك المنهج بشكلٍ صارم، تكون النتيجة وضع الإنسان في خواء تامٍّ من الناحيتين: الميتافيزيقيَّة، والإبستيمولوجيَّة؛ ليس لديه أيّ روابط مع الواقع الخارجي، ولا يمكنه أن يُكوّن معرفة عن أيّ شيء يتجاوز شخصه وأنشطته؛ أي يجب أن يكون البحث في الإنسان محصورًا بالإنسان ـ في ما يختبر، وفي ما يفعل.

عندما يطبّق المنهج بقليلٍ من الوعي الذَّاتيّ وكثير من العقلانيَّة، نجد اعترافًا بالعلاقة بين الإنسان والعالم، لكن بأحكام خاصّة جدًّا. على الرّغم من ذلك، ما زلنا بعيدين من الوصول إلى المكانةِ الخاصّة الَّتي ينبغي أن يحتلَّها الإنسانُ في العالم، كما أنّنا لم نلحظ أيّ تقارب طبيعيّ مع البيئة: إنّه يُعامل بوصفه غريبًا وزائرًا للطَّبيعة. لذا، فإنّ كل دراسة للطبيعة لا تسلّط الضوء على الإنسان؛ وعلى قدرة الإنسان على معرفة الطبيعة تكون دراسة محدودة، ومشكوك فيها.

نتيجة لذلك كلّه، نقول: إنّ المدارس الجديدة تُصوّر حضور الإنسان في العالم حدثًا بلا أهمِّيَّة، وبما أنّ تعريف الإنسان عندهم هو «حيوان لغويّ»، بات الاهتمامُ

مُقْتصرًا على الصِّيغ الَّتِي يُعبّر فيها عن نفسه، والشروط الَّتِي تسمح له بمواصلة خطابه، وفي ذلك تجاهل لارتباط الإنسان بالعالم؛ ونسيان لحقيقة أنّ شخصه وسلوكه يجب أن يكونا أنموذجان عن البيئة، وتسفيه للمطالب الَّتِي تفرضها الحياة عليه.

خلاصة القول: لقد انقلبت النَّظْرة إلى الإنسان رأسًا على عقب، فهو لم يعد مخلوقًا؛ بل صار خالقًا. لم يعد جزءًا تابعًا لنظام مُتماسك وشامل؛ بل بات جزءًا مُكمّلًا له. لقد أصبح السيّد المُطلق والمُتعسّف لمجال حصريّ له، لا يعرف قانونًا غير الَّذِي يختار هو فرضه.

مبادئ المدرسة المثاليَّة النقديَّة والوضعيَّة المنطقيَّة

1. الإنسان حيوان رامز:

ما أقوله في أطروحتي أنّ ذلك الفهم للإنسان هو الفرضيَّة المسيطرة بين أعداء الميتافيزيقا المعاصرين، وبشكل خاص المثاليِّين النّقديّين، والوضعيّين المنطقيّين الذين يختلفون جدًا في غير تلك المسألة. لكن المسألة بالتأكيد أنّ ذلك المفهوم المركزي لم يُطوّر، ولم يعترف به على نطاقٍ واسع. والآن بات من الضروريّ أن ندرس باختصار المبادئ الخاصّة بهاتين المدرستين من أجل إثبات وجود ذلك المفهوم وتأثيره، وتحليله بدقّةٍ وعمق.

منذ أن وصل أرنست كسيرر Ernst Cassirer إلى الذروة في مسيرته الفلسفيَّة بكتابه مقالة في الإنسان an Essay on Man باتت مَهمَّة نقد المثاليَّة النقديَّة في غاية السُّهولة. ينطلق كسيرر في دراسته للإنسان من الإصرار على أنّنا «لا نستطيع تعريف الإنسان على أيّ أساس وراثيّ يمكن أن يشكّل ماهيَّته الميتافيزيقيَّة ـ كما أنّنا لا نستطيع تعريفه من خلال أيّ قوى فطريَّة، أو غريزة يمكن إثباتها من خلال الملاحظة الحسِّيَّة». ثم يتابع بمزيد من الإيجابيَّة: «الميزة الرائعة للإنسان، وعلامته الفارقة، ليست طبيعته الماديَّة، أو الميتافيزيقيَّة؛ بل هي عمله»[1].

تبدو مقاربته تلك واقعيَّة ومثيرة للإعجاب، وهي تحضّرنا لبحثٍ تجريبيّ محض، يأخذ بالحسبان كلّ العوامل الَّتِي تؤثّر في الإنسان، والَّتِي تجعله على ما هو عليه، وكل أشكال النّشاط الَّتِي يُحقّق عمله عن طريقها. لكن كاسيرر انتهج مسارًا أكثر

1- An Essay on Man, New Haven (Yale University Press), 1944, p. 68.

تقييدًا من ذلك، حيث استبعد أن تكون البيولوجيا، والسيكولوجيا، والسوسيولوجيا، والتاريخ دعائم مُثمرة لفهم الإنسان، حتى لو كانت تلك المجالات معروفة تمامًا، فإنّها ما زالت تبقينا فقط في «دوائر العالم الإنسانيّ بالمعنى الضيّق للكلمة»[1]. لقد أفرط كاسيرر في تبسيط مبادئ التطوُّر، والتّحليل النّفسيّ، والاقتصاد ـ وغيرها كالحتميَّة، والخلاص الدّينيّ ـ وأساء تفسيرها، وازدراها.

باختصار، لقد رفض كاسيرر كل مناهج البحث الَّتِي سعت إلى فهم الإنسان من خلال الرُّجوع إلى قوى وظروف موجودة خارج الإنسان. وصاغ أطروحته، في الجمل الَّتِي تلي مباشرة ما اقتبسناه أعلاه، بتلك العبارات: «إنَّ ذلك العمل؛ أي نظام النّشاط الإنسانيّ، هو الَّذِي يعرّف الدائرة الإنسانيَّة ويُحدّدها. أمّا اللُّغة، والأسطورة، والفنّ، والعلم، والتاريخ فهي مُكوّنات وقطاعات مختلفة من تلك الدائرة. ومِنْ ثَمَّ، فإنّ فلسفة الإنسان هي الفلسفة الَّتِي من شأنها أن تهبنا البصيرةَ للوصول إلى البِنْيَة الأساسيَّة لكلّ نشاط من تلك الأنشطة الإنسانيَّة، وهي الَّتِي يمكن ـ في الوقت عينه ـ أن تُمكّننا من فهم تلك الأنشطة بوصفها كلًّا عضويًّا»[2].

هكذا يكون بحث كاسيرر قد حكم على نفسه بالسّير في دائرة مُحكمة الإغلاق؛ غير أنَّ حقيقة سيره في دائرة مغلقة ليست ظاهرة بسهولة؛ لأنها مُنمّقة ومغلّفة بكمٍّ هائلٍ من المواد التجريبيَّة، والتّنظيم العقليّ؛ وتلك الدَّائريَّة ليست حتى دورًا بالمعنى المنطقيّ؛ لأنّ تتبُّع كاسيرر لها يوفّر لنا معرفةً غنيَّةً ودقيقةً بتاريخ الإنسان وتطوّره. إلّا أنَّ البحث عمومًا دائري، لا يسير إلى ما هو أبعد من الإنسان نفسه. ويصبح الأمر واضحًا بمجرّد أن نصل إلى جوهر حُجَّته الَّتِي يمكن أن تُصاغ كما يلي:

- طبيعة الإنسان (الإنسانيَّة) تساوي عمل الإنسان
- يظهر عمل الإنسان على شكل نظام من الأنشطة (لغة، أسطورة، فن، إلخ،...)
- نظام الأنشطة ذلك «يحدّد ويعرّف» طبيعة الإنسان (الإنسانيَّة)

من الواضح أنَّ الطريقة الوحيدة للإفلات من تلك الدائرة تكون من خلال استكشاف إضافيّ «لنظام الأنشطة»، الَّذِي يلخّص عمل الإنسان، ويعبّر عن

1- Ibid.

2- Ibid.

طبيعتـه. أدرك كاسـيرر ذلـك الأمـر، وعمـل علـى اسـتثمار الاحتمـال الَّـذِي يشـير إليـه. ثـمّ يتابـع فـي المقطـع الَّـذِي نقتبـس منـه: اللُّغـة، والفـن، والأسـطورة، والديـن ليسـت إبداعـات اعتباطيَّـة معزولـة؛ بـل هـي مترابطـة معًـا مـن خـلال رابـط. لكـن ذلـك الرابـط ليـس رابطًـا جوهريًّـا vincultums ubstantiale كمـا فهمـه ووصفـه الفكـر السـكولائيّ؛ بـل هـو رابـط وظيفـيّ vinculum functionale. إنّ الوظيفـة الأسـاس للـكلام، والأسـطورة، والفـن، والديـن هـي مـا علينـا أن نبحـث عنـه فيمـا وراء الأشـكال والأقـوال الَّتِـي لا تنتهـي، والَّتِـي يجـب فـي التحليـل النهائـيّ أن نحـاول تتبّعهـا وصـولًا إلـى مصدرهـا المشـترك[1].

فـي ذلـك المجـال، إنَّ السـؤال الَّـذِي اقتـرح كاسـيرر تتبُّعـه، والإجابـة عنـه فـي نهايـة الكتـاب، أجـاب عنـه بالفعـل، ولـم يتابعـه أكثـر مـن ذلـك. بالطبـع، الإجابـة تكمـن فـي الاعتقـاد بـأنّ الإنسـان حيـوان رامـز animal symbolicum؛ أي أنّ الصفـة الخاصّـة الَّتِـي تميّـز الإنسـان هـي أنـه طـوَّر «نظامًـا رمزيًّـا»، وتلـك الصّفـة هـي الَّتِـي تُشـكّل «بُعْدًا جديـدًا للحقيقـة». فالإنسـان قـادر، مـن خـلال ذلـك النشـاط الرمـزيّ، علـى إيجـاد أشـكال مختلفـة مـن الحيـاة الثقافيَّـة: اللُّغـة، الأسـطورة، الفـنّ، الديـن، العلـم. وعندمـا توجـد تلـك الأشـكال الثقافيَّـة، فهـي تُشَـكّل البيئـة الأوليَّـة الَّتِـي يعيـش فيهـا الإنسـان، وتكـون المُؤثّـر الرئيـس الَّـذِي يحكـم الإنسـان. ثـمّ مـن خـلال تفعيـل تلـك النَّمـاذج يبـدأ الواقـع المـادّيّ بالتَّراجـع شـيئًا فشـيئًا حتـى يصـل الإنسـان إلـى العيـش حصريًّـا أكثـر فأكثـر فـي عالـم رمـزيّ[2].

كان واضحًـا تمامًـا فـي عـدد مـن مقاطـع كتـاب مقالـة فـي الإنسـان Essay on Man أنّ كاسـيرر لـم يكـن سـعيدًا بنتائـج تلـك الأطروحـة؛ إذ علـى الرّغـم مـن ضـرورة النتيجـة المنهجيَّـة النظريَّـة القائلـة: إنّ الإنسـان لا يسـتطيع الفـرار مـن ذاتـه، ومـن مخلوقاتـه الخاصّـة، فإنـه بقـي مُتـردّدًا فـي قبولهـا. وقـد انزلـق تكـرارًا إلـى الاسـتخدام الحقيقـيّ للُّغـة، وتكلّـم عـن الإنسـان الَّـذِي يكتشـف ويعـرف ويسـيطر علـى العالـم الموضوعـيّ. وقـد أشـار مـرارًا وتكـرارًا إلـى «المَهَمَّـة الأساسـيَّة» و«الوظيفـة الأساسـيَّة» و«الغايـة المشـتركة» الَّتِـي يسـعى إليهـا الإنسـان مـن خـلال وسـاطة أنشـطته الثقافيَّـة. لكـن كاسـيرر لـم يحـدّد علـى الإطـلاق مصـدر طبيعـة أنشـطة الإنسـان ووظيفتهـا بـأيّ شـكل باسـتثناء

1- Ibid.

2- لمراجعة تلك الحجّة راجع: cf. especially op. cit., chap. IL.

تلك الخاصّة بالأشكال الرمزيَّة الَّتي تظهر فيها تلك الأنشطة، وقد اختتم البحث بتلك الملاحظة:

إذا نظرنا إلى الثّقافة الإنسانيَّة بالإجمال، يمكن أن نصفها بأنّها مسار التحرُّر الذاتيّ التدريجيّ للإنسان. وما اللُّغة، والفنّ، والدّين، والعلم إلّا مراحل مختلفة في ذلك المسار. يكتشف الإنسان فيها قُدرة جديدة، ويُبَرهن على تلك القدرة ـ القدرة على بناء عالم يخصّه، عالم «مثاليّ»[1].

إذن، لم يستطع كاسيرر الخروج من «دائرة الإنسانيَّة»، وأقصى ما أمكنه فعله هو توسعة البحث، والانتقال من الإنسان الفرد، إلى الثقافة الإنسانيَّة. لا يمكن الخروج من دائرة الإنسانيَّة إلى أيِّ بيئةٍ أوسع تحتويها، وإلى أيّ قوى أخرى أساسيَّة تتحكّم بها. فالإنسان يُحدّد الثقافة، والثقافة تُحدّد الإنسان. وبات الأمر كذلك من اللَّحظة الَّتي اعتقد فيها كاسيرر، في تعريفه الإنسان أنّه حيوان رامز، فالترميز صفة خاصّة بالإنسان. لكن إذا كان ما يُحدّد ماهيَّة الإنسان خاص بالإنسان، فمن الضَّروريّ أن يُستبعد الإنسان من أيِّ ارتباط مُهمّ وملحوظ بالنظام الموضوعيّ. يمكن الآن عرض تلك النتيجة الحتميَّة الَّتي أوصلنا إليها مفهوم الإنسان الَّذي بدأت منه مثاليَّة كاسيرر النقديَّة بوضوح من خلال العودة من جديد إلى القياس الأساس:

- الإنسان حيوان رامز.
- الأنشطة الرمزيَّة توجِد نماذج الحياة الثقافيَّة الإنسانيَّة .
- الثقافة هي عمليَّة التطوُّر الذاتيّ للإنسان والتعبير الذاتيّ عنه.
- تلك العمليَّة الثقافيَّة وأطوارها (فن، علم، إلخ...) تشكّل العالم الَّذي يعيش فيه الإنسان، ويعمل فيه.
- الإنسان يعيش في عالم خلقه بنفسه.

أعتقد أنّ المنطق في تلك الحُجّة صارم؛ غير أنَّ استبدال «الناطق» بـ «الرامز» في مفهوم الإنسان، وفي تعريفه بالطريقة الَّتي اعتمدها كاسيرر اضطرّه إلى عزل الإنسان عن جميع المؤثّرات الموضوعيَّة، ورفعه إلى مستوى الخالق من العدم. وذلك جعله يستبدل الواقع بالإنسان، والوظيفة بالماهيَّة، والميتافيزيقا بالفينومينولوجيا. ثمّ تتوّج ذلك كله باستبدال أخير للفلسفة بالتاريخ؛ لأنّ كل ما يمكن للمرء دراسته في ذلك السّياق هو ما فعله الإنسان.

1- Ibid, p222.

2. الإنسان حيوان عالم:

لا توجد وثيقة في كتابات الوضعيِّين المنطقيِّين، أو غيرهم من المُحلّلين، تحتوي على مناقشة لمفهوم الإنسان بالمنهجيَّة والشمول اللذين نوقش بهما في كتابات كسيرر الَّتِي حقّقت فيها. كان انشغال تلك المدارس محصورًا بالجانب المنهجيّ تقريبًا؛ وتركّز اهتمامهم على البِنْيَة الشكليَّة للعلوم، لا على الكيانات الجوهريَّة الَّتِي تشكّل موضوعات تلك العلوم. وذلك يعني أنَّهم في السّياق الإنسانيّ سوف يتحدثون مُطوّلًا عن «السيكولوجيا»، وليس عن «الإنسان»[1] مطلقًا.

إذا كانت المسألة على ذلك النّحو، فإنَّ مفهوم الإنسان الَّذِي يُشكّل أساس أعمال الوضعيِّين المنطقيِّين، له وضع الفرضيَّة الكامنة تمامًا، ويجب تنقيته من أيّ اهتمام صريح يعطونه للظاهرة الإنسانيَّة. يجب أن يكشف نطاق السُّلوك البشريّ، وأنواعً الصناعات البشريَّة الَّتِي يركّزون عليها انتباههم، عمّا يحسبونه ماهيَّة الإنسان، ويجب أن تبيّن الطريقة الَّتِي يفسّرون بها ذلك السُّلوك، وتلك الصِّناعات ذلك التعريف بصورةٍ مباشرة.

إذا اتّبعنا تلك المنهجيَّة، يمكن أن نستحضر الإنسان كما تصوَّرته الوضعيَّة المنطقيَّة بسهولة. تلك المدرسة لم تلخّص ذلك المفهوم بشكلٍ صريح، وبصيغةٍ مُنمّقة كما حصل في صيغة الإنسان الرامز عند كسيرر. لكن هناك صيغة شبيهة طُرِحَت بوضوح وفاعليَّة، هي: الإنسان حيوان عالم. فقد تبيّن أنَّ النّمط الأوحد من السُّلوك البَشريّ الَّذِي اهتمَّ به الوضعيُّون المنطقيُّون هو التحقيق؛ والشّكل الوحيد من الصّناعة البشريَّة الَّذِي اهتمّوا به هو المعرفة. وإذا جمعنا الأمرين، فهما يُشكّلان العلم، أو بتحديد أكثر، إنّهما البُعْدان اللَّذان يعكس العلم نفسه من خلالهما، التحقيق هو الإجراء الَّذِي يتّبعه العلم؛ والمعرفة هي النتيجة الَّتِي ينتجها العلم. وعندما تتحدّث الوضعيَّة المنطقيَّة عن الإنسان، فهي دائمًا تتحدّث عن أحد هذين الأمرين: إنّها تنظر إمّا في ظروف التحقيق النّاجح، أو في معايير المعرفة الصَّحيحة. أمّا الأنماط الأخرى من السُّلوك البشريّ، كالانفعاليّ، والأخلاقيّ

1- For example, the recent Readings in Philosophical Analysis contains papers by Professors Carnap, Hempel, and Schlick on the nature of psychology as a science. It contains no paper that even touches on the nature of man as a being.

والجمالي، والدينيّ؛ فقد كان التعامل معها على أساس أنّها تافهة، أو مُنحرفة؛ ومن جهة أنواع الصَّنائع البشريَّة الَّتي تقابلها، فقد عُدَّت فاقدةً لأيِّ معنًى موضوعيّ يمكن التحقُّق منه. ومِنْ ثَمَّ، لا مكان لها في الحياة المُنتظمة.

نظرًا إلى أنَّ الوضعيِّين المنطقيِّين يحسبون العلم نشاطًا بشريًّا بامتياز، فإنّ شرحهم لمنهجيَّات العلم ونتائجه يوفّر رؤيةً شاملةً وموثوقةً في تفسيرهم للطَّبيعة البشريَّة . فمنذ أنْ عبّر أفلاطون للمرة الأولى عن قضيَّة «الوجود قدرة» قُبلت وصارت مألوفة. الإنسان هو الفعل الَّذي يفعله، والإنسان يُمارس العلم. إذن، إنّ صفات الإنسان وقدراته تُقاسُ من خلال ممارساته وإنجازاته بوصفه عالمًا.

أكثر مقاربة مباشرة لنظريَّة العلم عند الوضعيِّين كانت من خلال نظريّتهم في القضيَّة. اكتسبت تلك النّظريَّة أهميَّةً مركزيَّةً؛ لأنَّ الإنسان يكشف شخصيّته في استعماله للقضايا، ويمكن عرض النّظريَّة بإيجاز. الحقيقة الأهمّ بالنسبة إلى القضايا هي أنّها تنقسم إلى فئتين: فهي إمّا تركيبيَّة، أو تحليليَّة . فالقضايا التركيبيَّة، الَّتي تُشكّل صلب العلوم الطّبيعيَّة، هي قضايا تجريبيَّة، مُستمدَّة من التجربة، ولها مضمون واقعيّ، إنّها مؤقّتة، أو افتراضيَّة، يُحدّد صدقها من خلال الرجوع إلى الحقائق التجريبيَّة. أمّا القضايا التحليليَّة، الَّتي تُشكّل المنطق والرياضيات، فهي قضايا قبليَّة، وربما حتى لو كانت على الأقل مُستخلصة جزئيًّا من التجربة (الوضعيّون المنطقيّون غير حاسمين لا بوصفهم مجموعةً ولا بوصفهم أفرادًا في تلك المسألة. من هنا، أتى ذلك التعبير غير المُتقَن)، فإنّ ذلك النوع من القضايا يؤكّد مسائل تتجاوز نطاق التّجربة، إنّها تعابير شكليَّة عن الطُّرق الَّتي يجب أنْ تجمع فيها الكلمات والأفكار، وهي لا تشير إلى مرجع واعٍ، إنّها ضروريَّة ويقينيَّة، لا يُحدّد صدقها إلَّا عن طريق التعاريف والرموز، وما تحتوي عليه من عمليَّات. وكما قال ألفرد جول آير A. J. Ayer يتّفق هذان النوعان من القضايا على التوالي مع تقسيم هيوم للقضايا إلى قضايا تُعبّر عن «المسائل الواقعيَّة»، وقضايا تُعبّر عن «العلاقات بين الأفكار»[1].

لقد استنفدت قُدرة الإنسان الجوهريَّة ـ وظيفته بوصفه عالِمًا ـ في إطلاق هذين النّوعين من القضايا. إذن، مفهوم الإنسان عند الوضعيِّين المنطقيِّين يمكن

1- A. J. Ayer, Language, Truth and Logic, New York (Oxford ULniversity Press), 1936, p. 11.

أن يـدرك تمامًـا مـن خـلال تحليـل صفـات هذيـن النّوعيـن وحدودهمـا مـن القضايـا؛ لأنّهمـا يُشـكّلان البِنْيَـة الجوهريَّـة لمـا يفعلـه الإنسـان، ويُبيّنـان النّـواة المركزيَّـة لِمَاهِيَّـة الإنسـان.

الصِّفـة المعرّفـة للقضايـا الحقيقيَّـة، أو التركيبيَّـة، هـي أنّهـا تشـير دائمًـا إلـى محتـوى موجـود بالفعـل، أو قـد يكـون معطـى تجريبيًّـا واقعيًّـا. فمصدرهـا تجريبـيّ، ووظيفتهـا توقّـع التجـارب المُسـتقبليَّة، ويتحـدَّد صدقهـا مـن خـلال الاحتـكام إلـى نتائجهـا المختبـرة. بالطَّبـع، ذلـك مطابـق لمقولـة التجريبيّيـن التقليديّيـن؛ غيـر أنّ الوضعيَّـة المنطقيَّـة تُحـدّد ميـزة ذلـك النـوع مـن القضايـا بدقّـةٍ تامّـةٍ مـن خـلال تحديـد صـارم لـ «التجربـة». فالتجربـة بوصفهـا ركيـزة القضايـا التركيبيَّـة الصَّادقـة، هـي دائمًـا وفقـط تجربـة حسِّيَّة. والمعطيـات الحسيَّة ثابتـة وواضحـة بمـا يكفـي لتُشكّل دليلًا على العالم الخارجـيّ، وأساسًـا لقضايـا يمكـن التثبُّـت مـن صحّتهـا علنًـا.

مِـنْ ثَـمَّ؛ يُميّـز آيـر بيـن اختبـار الموضـوع واختبـار اللـه، ويقـول: إنَّهمـا أنموذجـان من الاختبـار مُتمايـزان تمامًـا؛ لأنّ الأوّل يُعنـى بـ «المضمون الحسّـيّ» الَّـذِي يمكن التحقُّق مـن «صدقـه تجريبيًّـا»، فـي حيـن لا يُمكـن فعـل ذلـك مـع الآخـر[1]. وهـو وفقًـا لذلـك، يُحـدّد الوظيفـة المناسـبة للقضايـا التركيبيَّـة بقولـه: «صمّـم ذلـك النّـوع مـن القضايـا مـن أجـل أن نتمكّـن مـن توقُّـع مسـار أحاسيسـنا»[2]. يتمثّـل تأثيـر ذلـك الاعتقـاد بالحـدّ الجذريّ مـن معرفـة الإنسـان الموثوقـة بالعالـم، وحـواره المشـروع مـع غيـره مـن البشـر. فهـو يؤكّـد أنَّ المُعْطيـات الحسِّيَّة فقـط، مـن بيـن المُكوّنـات الكثيـرة للتجربـة، هـي الَّتِي يُمكـن أن تُتيـح للإنسـان إقامـة علاقـة هادفـة مـع أيّ شـيءٍ خـارج ذاتـه.

فـي المقابـل، إنَّ الصّفـة المُميّـزة للقضايـا التّحليليَّـة، أو القبليَّـة أنّهـا دائمًـا تكـون تكراريَّـة حشـويَّة؛ تشـرح التَّعاريـف اللَّفظيَّـة. وإنّهـا لا «تصـدر أيّ حكـم يخـصُّ العالـم المـادّيّ»، ولا «تُوفّـر أيّ معلومـات عـن أيِّ مسـألةٍ واقعيَّـة»[3]. وهـي عبـارة عـن توافـق

1- Ibid., pp. 181-182.

2- Ibid., p. 139.

3- IbThis argument has been interestingly developed by Ernest Nagel in an article, «Logic without Ontology,» in Naturalism and the Human Spirit, ed. by Y. H. Krikorian, New York (Columbia University Press), 1944, pp. 210- 241; and by H. R. Smart, «What is Deduction?,» Philosophy and Phenomenological Research, Vol. V (1944), pp. 37-49.id., pp. 114 and 104.

تقليديّ على استخدام الكلمات بطريقةٍ مُعيّنة. باختصار، إنّها قواعد تحكم معاني الرموز واستعمال اللُّغة. ومِنْ ثَمَّ؛ فإنّ الاتّجاهات السّيكولوجيَّة والمادِّيَّة لا تتلاءم مع القضايا التّحليليَّة. كما أنّ أنظمة الخطاب الَّتِي تشتمل على تلك القضايا ـ مثل: المنطق، والرياضيات ـ «لا تُعْنى بخصائص عقول البشر، ولا تهتمّ بخصائص الموضوعات المادِّيَّة إلّا نادرًا»[1].

لكن تبقى تلك المجالات شكليَّة تمامًا: لا يتأثّر مسارها بالمحتوى المادِّيّ، ونتائجها مُستقلّة عن المسائل الواقعيَّة. أمّا نتيجة ذلك الاعتقاد، فهي عزل عقل الإنسان تمامًا عن البيئة الطبيعيَّة، وعن حاجات الإنسان وغاياته المُعقّدة. فالعمليّات الفكريَّة هي عمليّات رياضيَّة ومنطقيَّة؛ لكن لو كانت الرياضيَّات والمنطق تعاهديَّة فحسب؛ لما أمكن لها أن تتّفق بأيّ شكلٍ مع بِنْيَة العقل، ولا مع بِنْيَة العالم، ومِنْ ثَمَّ؛ تكون قابليَّة تطبيق الفكر على الأشياء إمّا خرافة، أو لغزًا. إذن، يؤكّد ذلك الاعتقاد أنّ طرائق التَّفكير الاستنباطيّ تنشئ علاقة تقوم بين أفكار الإنسان فقط، ليس بين تلك الأفكار، وأيّ شيء آخر.

يُمكنُنا الآن تلخيص النّقاش من أجل تشديد التركيز على مفهوم الإنسان عند الوضعيّين الَّذين يرون أنّ العلم هو نتاج الإنسان ونشاطه الجوهريّ. وذلك العلم يتألّف من قضايا تركيبيَّة، وقضايا تحليليَّة. إذن، الجزء المُقوّم لماهيَّة الإنسان، وعلاقاته بالنظام الموضوعيّ، يظهر في خصائص تلك القضايا. فالقضايا التحليليَّة هي عبارة عن تعريفات وقواعد أعلن عنها الإنسان بشكلٍ عشوائيّ، فهي لا تعكس أيّ علاقة بين الإنسان والعالم الخارجيّ. والقضايا التركيبيَّة لا تتعامل إلّا مع حقائق إمبريقيَّة كما تقدّمها المعطيات الحسِّيَّة، أمّا الروابط الَّتِي توجدها بين أفراد الإنسان، وبين الإنسان والأشياء، فإنّها تقتصر على ما تُقدّمه الحواس.

مِنْ ثَمَّ، تكون علاقات الإنسان بمحيطه مزيجًا من الهشاشة والتعسُّف. ولأسباب لم تتَّضح على الإطلاق، فإنّ قدرًا قليلًا ومُحدّدًا من التجربة ـ الإحساس ـ كفيلٌ بأن يكون دليلًا موثوقًا على الأمور الواقعيَّة؛ بينما كل ما عدا ذلك في التجربة محكوم بالذاتيَّة، والافتقار إلى الدقّة. ومن دون أسباب على الإطلاق، عقدت عمليَّات التفكير الصوريّ لتكون ملائمة ومفيدة في تعاملنا مع الوقائع، على الرّغم من أنّ تعريف تلك العمليَّات هي أنّها مجرّد مواثيق وضعها

1- Ibid., p. 107.

الإنسـان مـن أجـل تسـهيل الحـوار.

الخَلَلُ المنطقيُّ في ذلك الموقف واضح، وقد بيّنه آخرون أكثر تخصُّصًا منّي في تلك المسائل[1]؛ فأنا هنا لا أهتمّ بمدى دقّة ذلك الرأي؛ بل بالتفسير العام للإنسان الَّذِي يرتكز عليه، ويقوم على أساسه. أعتقد الآن أنَّ الأمر بات واضحًا، الإنسان الوضعيّ هو كائن يلتقط لمحةً موجزةً وسطحيَّةً عن العالم، ثمَّ يعتزل ويبحث في داخله من أجل تطوير نظام أفكار يتيح له توقُّع اللّمحات المستقبليَّة. ثمّ يقوم نظام الأفكار ذلك بدمج خصائص الكائن الَّتِي تبدو متنافرة؛ بسبب بِنْيَتها التعسُّفيَّة، وفعاليّتها العمليَّة. وعلى الرّغم من غياب التفسير الواضح لكيفيَّة تحقُّق تلك المعجزة، كان لا بُدّ من إقرارها حتى تكون جزءًا مُتمِّمًا للاعتقاد الوضعيّ: ذلك ما يستنتج من تعريفهم الواضح للإنسان بأنّه حيوان عالم إلى جانب تحليلهم الواضح جدًّا للعلوم. ما أُؤكّده هنا أنَّ المسار الضروريّ، والنتيجة الحتميَّة لرأي الوضعيِّين يمكن أن يتَّضح بشكلٍ أفضل من خلال العرض الآتي:

- يمارس الإنسان البحث العلميّ.
- البحث قادر على الوصول إلى نتائج صادقة ومثمرة في الوقت نفسه.
- كي تكون تلك النتائج صادقة، يجب أن تعتمد على الرموز، وعلى إجراءات عشوائيَّة، وقبليَّة، في الوقت نفسه.
- كي تكون تلك النتائج مثمرة يجب أن يكون لها علاقة مرجعيَّة مع الواقع التجريبيّ.
- إذن، نتائج البحث ـ المعرفة العلميَّة ـ يجب أن تكون مُقرّرة ذاتيًّا لكنها ملائمة موضوعيًّا.

النّتيجة أنّ الإنسان هو الكائن الَّذِي يخلق العالم الَّذِي يعرفه. ومن جديد، أعتقد أنّ المنطق في ذلك القياس دقيق جدًّا. الآن يجب أن يكون التوافق بين آراء الوضعيَّة المنطقيَّة، والمثاليَّة النقديَّة الَّذِي تحدّثت عنه سابقًا واضحًا. ويجب أن يكون مفهوم الإنسان مركزيًّا لهاتين المدرستين ـ كما لغيرهما ـ وذلك المفهوم يتماهى جوهريًّا في الحالتين. بالنسبة إلى المُحلّلين، يحلّ البحث مكان الرمزيَّة

1- Cf. articles cited in footnote 13. Also Brand Blanshard, The Nature of Thought, Vol. II, Chap. XXX; and C. I. Lewis, «Experience and Meaning,» Philosophical Review, Vol. XLIII (1934), pp. 125-146.

بوصفها العمليَّة الَّتِي من خلالها يعبّر الإنسان عن قدراته الجوهريَّة. وتحلّ المعرفة مكان الأشكال الرمزيَّة بوصفها أداةً يستخدمها الإنسان في خلقه لعالمه. وعالم العلم يحل مكان عالم الثقافة بوصفها البيئة الَّتِي يعيش فيها الإنسان، ويدرك نفسه من خلالها. واضح أنّ الاختلاف ليس كبيرًا، ففي كلا الحالتين، الإنسان يقوم بخلق عالمه من مصادره هو، ويكون التعامل معه في أفضل الأحوال، على أساس أنّه معتدٍ على الطبيعة، يتمتّع بسلطةٍ تُمكّنه من فرض شروطه على البيئة الَّتِي تحتضنه. باختصار، تلك المدارس تفهم الإنسان بوصفه كائنًا مستقلًّا تمامًا لا يحافظ على أيّ روابط حيويَّة مع أي شيء خارج ذاته.

الإنسان نتاج تطوُّر عضويّ

حتى الآن كان المقصد من تحليلي إثبات أطروحة بسيطة لكن مُهمّة وهي: إنّ الفرضيَّة المسيطرة في المثاليَّة النقديَّة والوضعيَّة المنطقيَّة ـ المدرستان الرائدتان في معاداة الميتافيزيقا ـ هي أنّ فهمهما للإنسان يعزل الإنسان تمامًا عن محيطه. وهدفي الآن أن أثبت أن ذلك الفهم للإنسان غير كاف، ومصطنع، والأهمّ من كل ذلك أنه غير تجريبيّ.

ترتكز كل مقدِّمة من مُقدّمات القياس بالضرورة على بعض الفرضيَّات. كنت أنتقد الفرضيَّات الَّتِي أعتقد أنها مركزيَّة، على الرّغم من عدم ظهورها في الفلسفة الأكثر حداثة. والآن، قبل متابعة مناقشة تلك الفلسفة، من الإنصاف أن أقوم بتوضيح الفرضيَّات الواردة في حجّتي الخاصّة. ومن جديد، يمكن عرضها باختصار شديد: أنا أفترض أنّ الإنسان نتاج تطوُّر عضويّ. سأشرح فهمي لتلك القضيَّة، بتلك الطريقة: التطوّر العضوي هو صيرورة مستمرّة حصلت وما زالت تحصل، فالإنسان بوصفه نوعًا من الكائنات الحيَّة، كان خاضعًا لتلك الصَّيرورة، وصل إلى ما هو عليه الآن تحت تأثير تلك الصَّيرورة؛ وأنا أرى أنّ الطريقة الأكثر فاعليَّة لفهم بِنْيَة الإنسان ووظيفته تكون من خلال معرفة الاحتياجات الَّتِي فرضتها عليه تلك الصَّيرورة. وبما أنَّ الإنسان ذاته يُشكّل حلًّا مُمكنًا للمشكلة الَّتِي يطرحها التطوُّر داخل البيئة، فإنّ قدرات الإنسان وأنشطته هي الوسائل الَّتِي تلبّي شروط الحياة ومتطلبات التكيُّف.

عليّ، في البداية، أنْ أوضّح مسألة تجنُّبًا لأيِّ إساءة فهمٍ مُحْتملة. وهي أنّني لا

أقترح، ولا حتى أتبنّى، تفسيرًا مُعيّنًا من تفسيرات التطوُّر. وعلى الخصوص، أنا لا أتبنّى أيّ شكلٍ من أشكالِ الفلسفات المادِّيَّة أو الميكانيكيَّة؛ بل أترك مسألة القوى والعوامل المسؤولة عن التطوُّر والتحكّم في مساره مفتوحة بالكامل، ومن دون معالجة. فأنا أفترض، كما يفترض الجميع، أنَّ تلك القوى والعوامل موجودة. لكن تحديدها ليس مُهمًّا لبحثي هذا.

أعتقد أنَّ مجموعةً متنوّعةً جدًّا من الأنظمة الميتافيزيقيَّة يمكن أن تقبلَ وتضمّ عقيدة التطوُّر في منظومتها. وأعتقد أنّ أيّ نظام من ذلك النّوع يزعم بأنه معاصر، يجب أن يقبل تلك العقيدة. بالتأكيد، ذلك ليسَ المكان لتفسير، أو شرح التطوّر، وأنا بالتأكيد لست الشخص الَّذِي يستطيع ذلك. ومرّة أخرى، أقول: إنّ مسألة الطبيعة الدَّقيقة للعمليَّة التطوُّريَّة، والأسباب الَّتِي تحكمها، ليس لها أهمِّيَّة بالنسبة إلى الحُجَّة الَّتِي أطرحها.

المُهمُّ أن نفترض أنَّ العمليَّة حصلت، وأنَّ الإنسان كان حلقةً من حلقاتها. وتلك الفرضيَّة الَّتِي أتحدَّث عنها تجمع عليها الآراء العلميَّة. وأنا أفترض، أنَّ الإنسان مهما كان، هو كائن قد تطوّر، وأرى أنّ تلك الحقيقة هي أكثر حقيقة واقعيَّة متوفّرة بخصوص الإنسان. والآن، سأثبت أنّ حقيقة تطوُّر الإنسان تكفي لدحض مفهوم الإنسان المركزيّ عند المثاليَّة النقديَّة والوضعيَّة المنطقيَّة. وسأترك مجال تلك الحجّة مباشرًا، وموجزًا قدر الإمكان.

ما الَّذِي نقصده عندما نقول: إنّ الإنسان تطوّر؟ إنّنا نقصد أنّه كان ناجحًا في منافسته للكائنات الحيَّة الأخرى من أجل الحصول على مكان في البيئة. فكلّ الكائنات الحيَّة تعتمد على البيئة: إنَّها تعتاش من خلال استغلال موارد البيئة، ومن خلال تطوير الموارد الكامنة داخلها؛ أي، كما عبّر عن ذلك بعض علماء الأحياء، إن الوظائف المُمكنة للكائنات الحيَّة والبيئة تتحوّل إلى وظائف حقيقيَّة [1]. وتلك في الحقيقة هي ديناميّات التكيّف. إذن، تنطوي علاقات التكيُّف على مواءمة مستمرّة للكائن الحي مع محيطه. في تلك العمليَّة الهائلة الَّتِي قامت من خلالها تلك العلاقة، وتهدّدت وتزعزعت، وأعيد تأسيسها، أو أبطلت، تحصل تغيّرات في

1- تلك الطريقة في تصوير المسألة صدرت من A. E. Parr, ونوقشت بالإحالة إلى المصدر في كتاب لـ G. G. Simpson, Tempo and Mode in Evolution, New York (Columbia University Press), 1944, Chap. VI, esp. pp. 183-196.

الكائن الحي والبيئة. من بين مُحدّدات تلك العمليَّة المعترف بأهمِّيّتها على نطاقٍ واسع هنالك: الطفرات الجينيَّة، والتغيّرات البيئيَّة، والتحوُّلات السُّكانيَّة، وضغط الاصطفاء. وقد توجد مُحدّدات أخرى. والتطوُّر اسم مجرّد يُطْلقُ على الالتقاء التّام للأحداث الَّتِي تحصل جرّاء التفاعل بين تلك المُحدّدات. أمّا التكيُّف فهو الاسم الَّذِي يساويه في التَّجريد، وهو ينطبق على المشكلة الَّتِي يفرضها وجوده على الكائنات الحيَّة ـ وكذلك ـ على العمليّات الَّتِي تحلّ من خلالها الكائنات الحيَّة تلك المشكلة. أمّا مكافأة الحل الناجح فهي البقاء.

بسبب نجاح الإنسان في تلك العمليَّة وبقائه، فمن البدهيّ أنْ يكون قد توصّل إلى ذلك الحلّ؛ أي أنّه طوّر مواصفات ونماذج من الأنشطة تُتِيح له النّجاح في عمليَّة التكيُّف. نستطيع استخلاص نتائج مُهمّة من تلك البديهة. منها ضرورة أن يكون سلوك الإنسان محكومًا بجهاز ـ بتركيبات وميكانيزمات ـ يضمن أن يكون سلوكه مُلائمًا للبيئة، ويلبّي احتياجات الكائن الحي. وإنّ الأنشطة الَّتِي يُمارسها الإنسان، والمصنوعات الَّتِي ينتجها ويستخدمها يجب أن تكون بإشراف قوى وعمليّات تتناسب مع خصائص البيئة الَّتِي يعيش فيها الإنسان، ومع أنماط التكيُّف الَّتِي يُوظّفها الإنسان، وذلك يعني أنّ موارد الإنسان يجب أن تكون مُلائمة للشروط الَّتِي يتعيّن عليه تلبيتها.

من أبرز الموارد الإنسانيَّة : المُعْطَيات الحِسِّيَّة، والدَّوافع العاطِفيَّة، وعمليَّات التَّفكير. فالإنسان بوصفه حقيقةً بيولوجيَّةً، يعتمد ـ بشكلٍ كبيرٍ ـ على تلك الأمور الثّلاثة بوصفها أدوات للتَّكيُّف. وذلك الاعتماد ليس تامًّا؛ لأنّ الغريزة، وردّات الفعل الانعكاسيَّة، والعادات لها دورها أيضًا. لكن العمليَّة الَّتِي يتكيَّف الإنسان من خلالها مع البيئة هي عمليَّة واعية إلى حدٍّ كبيرٍ، وتُنفّذ بإشراف الحواس، والشعور، والفكر. وعادةً يحصل تعامل الإنسان مع الأشياء في البيئة في إطار ما نُسمّيه «التجربة»: الَّتِي من خلالها نفهم طبيعة الأشياء، ونقيس أهمِّيَّة الأشياء بالنسبة إلينا، ونكتشف العلاقات الزمانيَّة والمكانيَّة الَّتِي تربط بين الأشياء. نفعل ذلك كلّه من خلال العمليّات الحسِّيَّة، والمشاعر، والفكر. تلك هي الأشكال الأوّليَّة للتجربة الَّتِي تمتزج باستمرار بعضها مع بعض، وتخبرنا عن بِنْيَة البيئة، وتوجُّه الاستجابات الَّتِي نتكيّف من خلالها مع البيئة. ذلك الجزء من ذلك التّذَبْذُب في المعاملات الصّادرة والواردة الَّتِي تدخل إلى الوعي، نُسمّيه التجربة.

ذلك يعني أنَّ التجربة قبل أيّ شيءٍ آخر هي عامل تكيُّف. وكما يؤكّد علماء الأحياء، وعلماء الأعصاب من دون تردُّد أنّ المركز الأعلى في الجهاز العصبيّ هو الَّذي يُشكّل أساس التَّجربة الواعية، ويُشكّل الآليَّة الفريدة لدى الإنسان للتّكيُّف مع الأشياء الَّتي تُحيطُ به. وتُعَدُّ الحواسّ، والعواطف، والفكر، من القدرات الأهَمّ في تلك المراكز العُلْيا. ومِنْ ثَمَّ، يجب أن تكون تلك القدرات، الَّتي تنعكس عمليّاتها في التجربة، مُوجّهة لمُتطلّبات البيئة وخصائصها، أي؛ يجب أن يزوّدنا الحسّ، والعواطف، والفكر ـ الجهاز العصبيّ المركزيّ، إذا فضّل المرء أن يفكّر بالبِنْيَة الفعليَّة الَّتي تُشكّل تلك القدرات وظائف فعليَّة منه ـ بتفسير مناسب للعالم الخارجيّ، وأن تُشكّل تلك القدرات أنموذجًا للمُرشد الفاعل في تعاملنا مع الأشياء الموجودة في العالم.

يمكن تأييد تلك النَّتيجة المُهمّة بحجّتين؛ الأولى: ترتكز على الوقائع، والأخرى: على ضرورات المسألة. ويمكننا ذكرهما بإيجاز: أوّلًا، بالنسبة إلى الواقع، إذا نظرنا إلى الجهاز العصبيّ عند الإنسان من النّاحيتين: البِنْيويَّة، والوظيفيَّة، نجد أنه قد تكوّن ببطء، وتدرّج في مسار النُّمُوّ التطوُّريّ. في أثناء ذلك المسار بلورت تلك المراكز العُليا بِنْيَتها الحاليَّة شيئًا فشيئًا، وكانت ـ في الوقت نفسه ـ تتكفّل بالحصّة الأكبر من السُّلوك الإنسانيّ. لذا، فإنَّ أكثر الوظائف النَّفسيَّة؛ كالإدراك، والعواطف، والفكر، تقوم بالدّور الأهمّ في عمليَّة تكيُّف الإنسان مع البيئة. والمسألة الَّتي تحتاج إلى تأكيدٍ هي أنّ ذلك لم يحصلْ فجأةً، ولا تعسّفًا. فسجلّ علم الحفريّات واضحٌ جدًّا في تلك المسألة: الإنسان بوصفه كائنًا حيًّا، وبوصفه شكلًا من أشكال التكيُّف يتطوّر تدريجيًّا، وفي اتِّصالٍ مباشر بالبيئة. كما أنّ ما تؤكّده شواهد علم الوراثة الحديث لا يقلُّ أهمِّيَّةً في الإصرار على أنَّ تلك التغيّرات البِنْيويَّة والوظيفيَّة لا يمكن أنْ تكون نتاج أيّ طفرة هائلة: إنَّها تُمثّل تراكمًا تدريجيًّا، وانتشارًا لعددٍ من التحوُّلات الصَّغيرة ذات القيمة الاصطفائيَّة.

أخيرًا، أكّد علماء الأعصاب من خلال استنادهم إلى المبدأ الثَّابت أنّ التطوُّر الجينيّ يتكرّر بالوراثة، وأكدوه جزئيًّا من خلال دراساتٍ مُتأنِّية في مجال علم الأجنّة المقارن بالمسألة نفسها. كما أنّ جميع الشَّواهد التجريبيَّة الَّتي اعتنى العلماء بتحليلها تُصوّب بالاتّجاه نفسه: لقد تطوّرت البِنْيَة العصبيَّة الخاصّة بالإنسان، والوظائف الَّتي تُعزّز تلك البِنْيَة، تحت تأثير الظُّروف البيئيَّة، وشكّلت وسيلةً

للتَّعامُل مع تلك الظُّروف. إنّها أدوات تكيُّف أثبتتْ فاعليّتها الفريدة. وذلك يعني أنّ لها حساسيَّةً خاصَّة وشديدةً تجاهَ البيئة: إنّها تُوفّر للإنسان وعيًا أشمل وأدقّ بالبيئة، وقدرةً على الاستجابة وفقًا لمُتطلّباتِها[1].

أمّا حُجّة الضَّرورة، فإنّها تنبع مباشرة من تلك الحقائق، حيث تُشكّل القدرات العُلْيا للإنسان الجانب الوظيفيّ للجهاز العصبيّ المركزيّ، وتلك القدرات هي الموارد الَّتي يُنفّذ الإنسان بتوجيهاتها عمليَّة التكيُّف؛ أي أنّها تُشكّل الآليَّة المُتخصّصة الَّتي يستوفي من خلالها الكائن الحي البشريّ شروط الحياة في البيئة. لذا، يجب أن تكون عمليَّات تلك القدرات مناسبة للشّروط الَّتي عليها تلبيتها.

تتشكّل تلك العمليّات بشكلٍ واسع من جمع المعلومات وتنظيمها عن البيئة. فالسُّلوك الإنسانيّ كما يظهر في الوعي، وكما يُحلّلهُ علماء الأعصاب، يعتمد ـ بشكلٍ كبيرٍ ـ على ما يمكن أن نجمعه بشأن الأشياء الَّتي نتعامل معها ـ من بينها بالطّبع الكائن الحيّ البشريّ نفسه. يتكيّف الإنسان مع البيئة، ويكتشفها عن قصد تامٍّ عن طريق الحواسّ، والعواطف، والفكر، ثمّ بعد ذلك من المُعْطيات والنتائج الَّتي يستخلصها، وبعدها يُكوّن صورةً للظروف المحيطة، ولما تتطلّبه منه تلك الظُّروف. ومِنْ ثَمَّ، يتصرّف بناءً على تلك المعلومات. ويجب أن تتلاءم المعلومات ـ نظرًا إلى أنَّ الفعل المرتكز عليها يكون ناجحًا ـ مع ما تُعلمنا به؛ أي مع الخصائص البيئيَّة. ومن الضَّروريّ أن ينطبق ذلك على جميع الموارد الَّتي يتلقّى الإنسان من خلالها تلك المعلومات. لا يوجد ما يُسوّغ تفضيل أحدها، أو بعضها، وعَدّه جديرًا بالثّقة، ورفض أحدها، أو بعضها. من الواضح أنّ تلك النقطة مركزيَّة، لكنّني لا أستطيع متابعتها هنا. مع ذلك أستطيع تأكيدها: الحس، والعواطف، والفكر؛ جميعها وسائل تكيُّف في المستوى نفسه، وجميع تلك الوسائل الَّتي تؤدّي وظائفها كما ينبغي عن طريق المعلومات الَّتي تُوفّرها حول خصائص البيئة، سواء كانت داخليَّة أم خارجيَّة ـ تعتمد كلّها على بِنْيَة الجهاز العصبيّ المركزيّ ـ تطوّرت تحت ضغطٍ انتقائيٍّ من البيئة. يستند الإنسان إلى المعلومات الَّتي يُزوّد بها ويفعل بناءً عليها، فلو كانت تلك المعلومات غير موثوقة لما بقي الإنسان. لذلك، يجب أن تُقدّم تقارير موثوقة عن خصائص الأشياء وظروف الحياة.

1- ذكرت تلك الأُطروحة في كتاب: C. J. Herriek, "Progressive Science, Vol. Evolution" 104 (1946), p. 469.

إذا تتبَّعنا تلك المُقدّمات نجد أنّها تفرض النتيجة ذاتها: الإنسان بوصفه كائنًا حيًّا، هو حلّ عمليٌّ لمشكلة التكيُّف. فبِنْيَته ووظائفه أوجه لذلك الحلّ، لقد تطوّرت تحت تأثير الحياة في البيئة، وكانت وسيلة لتنفيذ التعاملات الضّروريَّة مع الأشياء الَّتي يواجهها الإنسان. باختصار، الإنسان هو الكائن الَّذِي يعتمدُ على البيئة الكليَّة الَّتِي يعيش ويعمل فيها، وهو مشروط بها، ومرتبط بها بوثاقة.

لكن تلك النّتيجة تتناقضُ مباشرة مع مفهوم الإنسان الَّذِي ـ كما بيّنت ـ يكمن في أساس المدارس النَّقدِيَّة والتَّحليليَّة الحديثة. وبما أنَّ تلك النتيجة مُؤيّدة تمامًا من جميع الدِّراسات العلميَّة حول الإنسان، فإنّها تستحقُّ القبول بوصفها فرضيَّةً مُثبتةً بشكلٍ جيّد. وقبولها يُفنّد المبادئ المنهجيَّة للمثاليَّة النقدِيَّة والوضعيَّة المنطقيَّة؛ لأنّها تدحضُ مفهوم الإنسان الَّذِي يُشكّل فرضيّتهم المركزيَّة . مع أنّها لم تناقش في جدوى الكثير من تحليلاتهم التَّفصِيليَّة، وحتى في احتمال تقديم فرضيَّة أصحّ ـ أي مفهوم أشمل للإنسان ـ؛ ما سيسمح بانتشارٍ كبيرٍ وقيّم لتقنيّاتهم الخاصّة لتشمل مجالات في أَمسّ الحاجةِ إلى اختبارٍ قد يكون بنّاءً وحاسمًا. ومن المُمكن أن نتوقّع أنْ تعترف تلك المدارس بذلك التفنيد، وأن تقبل بتلك الفرضيَّة، وأن تُتابع ذلك العمل؛ لأنَّ أتباعها يضعون الثّقة في نتائج العلوم الاختباريَّة.

يمكن أن يُصاغ مسار حجّتي ضدّ المثاليَّة النّقديَّة والوضعيَّة المنطقيَّة باختصار. إنّ تلك النَّظَريَّات تفهم الإنسان على أنّه مُسْتقلٌ عن البيئة، وغير مشروط بها: تلك هي الفرضيَّة الضّمنيَّة المركزيَّة والضّروريَّة الَّتِي تنطوي عليها فلسفتهم. أمّا الفرع المنطقيّ لتلك الفرضيَّة الأوضح والمؤثّرة في أعمال تلك المدارس، فهو مفهوم التجربة المُتّصل به. لكن عندما حاولوا تطبيق التجريبيَّة الصّارمة تصوّروا أنّ التّجْربة مرجعيَّة مُطْلقة لا تسمح بوجود أيّ مرجعيَّة مشروعة وراء ذاتها. فالتجربة كما تحصل تكون ملزمة، لكن لا شيء من مُحْتوياتها الظّاهرة مندرج في ذلك الإلزام، ولازم ذلك أنّ التجربة بوصفها حدثًا ليس فيها إشارة مرجعيَّة ذات معنى، أو يمكن الوثوق فيها إلى الأشياء في البيئة الَّتِي تكشفُ عنها.

ذلك يعني أنّ التَّجربة بوصفها وسيلةً ليس لها ارتباط ضروريّ، أو ملائم مع مُتطلّبات البيئة، وشروط الحياة. لكن ذلك، كما بيّنت، فيه تناقض صارخ مع جميع النتائج العلميَّة الَّتِي توصَّلت إليها علوم عدّة، من علم الأعصاب إلى علم الحفريّات الَّتِي تهتمُّ بالبحث في الإنسان. لذا، فإنّ تلك المُعْتَقَدات تَتَعَارضُ مع الحقائق،

وقد تمّ دحضها بوصفها تفسيرات نظريَّة للإنسان، والأنشطة الإنسانيَّة؛ غير أنَّ أهمِّيَّة تلك الحُجَّة في أنّها تُؤثّر بشدَّةٍ على نُقطةٍ واحدةٍ، وهي: لو كان الإنسان النّوع من الكائنات الَّذي تُصوّره تلك الاعتقادات، لما كان قادرًا على التكيُّف والبقاء. فالبقاءُ الطَّبيعيُّ للإنسان يدحضُ المنطق المُتقن لتلك المدارس.

أخيرًا، يبقى سؤالٌ واحدٌ فقط يجبُ التّعامل معه بشكلٍ موجز، وهو: كيف استطاعت تلك المدارس بناء مبادئها النظريَّة الخطيرة والمُتقنة على أُسُس غير سليمةٍ من النَّاحية الواقعيَّة؟ الجواب الَّذي أودُّ اقتراحه يبدو في ظاهره مُشاكسًا: أعتقد أنّ تجريبيّتهم نفسها الَّتي تبنّوها بتلك الطّريقة قد أعمت أعينهم عن الحقائق؛ إذ من الواضح أنّ التجريبيَّة تفرض على المرء أنْ يبدأ من التّجربة. فإذا كانت تلك الرُّؤية التجريبيَّة ـ في الوقت نفسه ـ حادّة ومُلحّة بصورةٍ كافيةٍ، فإنّها قد ترفض بعد ذلك تجاوز التجربة. وأخيرًا، عندما تعلن تلك الرُّؤية أنَّ البدهيَّة الوحيدة هي التجربة، فهي تصرُّ على أنّه لا يوجد سبب منطقيّ وجيه للاعتقاد بفاعليَّة القدرات ـ الحسّ، العواطف، والفكر ـ الَّتي ينعكسُ عملها في التجربة. ومِنْ ثَمَّ، لا يوجد سبب لقبول الصِّدق الموضوعيّ للتقريرات الَّتي تُقدّمها تلك القُدرات بوصفها «معطيات» للتّجربة. وبسبب هوس تلك المدارس بالحضور المباشر للتجربة نراها تتردَّدُ في قبول أيِّ شيءٍ وسيط ومُستنبط. لذا، فهم يعتقدون منهجيًّا أنّ كلّ ما يستطيع عقل الإنسان إنتاجه ينحصر بـ «تركيب تجربته وتنظيمها»، كما في المثاليَّة التحليليَّة، أو أنّهم يختارون تعسُّفًا بعض تلك المُنتجات؛ لأنَّ لها مرجعيَّةً موضوعيَّةً محدودة، وأهمّيَّةً عمليَّةً، كما في الوضعيَّة المنطقيَّة. وبسبب افْتِتَان تلك المدارس ببداهة التجربة، فإنّها لم تُفكّر في أنْ تسأل من أين تأتي التجربة، وكيف تحدث، وما الوظائف الَّتي تُؤدّيها، وما الأهداف الَّتي يمكن أنْ تُحقّقها[1]؟

هناك وسيلةٌ أخيرةٌ لتوضيح الإسهام التّاريخيّ، والمغالطة النَّظريَّة لهاتين المدرستين، لا يسعني إلَّا أنْ أقترح المثيل التّاريخيّ. أعتقد أنّ ما يحدث في عمل الحركات النّقديَّة والتحليليَّة المعاصرة يشبه ـ إلى حدٍّ كبيرٍ ـ ما حدث في عمل

1- يمكن صياغة تلك الفكرة بعباراتٍ عِدّة، من خلال الإشارة إلى المصدر الَّذي يستقي منه هؤلاء الفلاسفة وجهات نظرهم السَّائدة عن الإنسان والعالم. ذلك المصدر هو حصرًا علوم الفيزياء. كانت تلك المدارس معجبة جدًّا بعلماء الفيزياء، حيث شكّلت التجربة بالنسبة إليهم المعطيات الَّتي يحتاجونها،والمعرفة أصبحت النتائج الَّتي يتوصلون إليها. ذلك الافتتان بالفيزياء جعلهم يتجاهلون البيولوجيا.

الفلاسفة ما قبل السقراطيّين من طاليس إلى ليكيبوس. وهؤلاء مُتنوّعون للغاية في مذاهبهم الخاصَّة، لكن على الرّغم من تنوُّعهم، فإنَّهم جميعهم يشتركون بالاهتمام الشّديد في خصائص عالم الطَّبيعة وبِنْيَتِه. وذلك العالم كان واضحًا لهم لدرجة أنّ البحثَ في ماهِيَّته الظّاهرة لم يخطرْ لهم على بال. لقد فاتهم تمامًا التّمييز بين العالم كما هو في ذاته، والعالم كما تُقدِّمه التجربة.

باختصار، لقد غفلوا تمامًا عن مسألة ارتباط العالم بالإنسان. لكن المدارس المُناهضة للميتافيزيقا تراجعت عن ذلك الخطأ. وعلى الرّغم من كلّ الاختلاف الموجود بين أتباع تلك المدارس، فإنّهم يشتركون بالاهتمام الشَّديد في خصائص التجربة وبِنْيَتها، حيث يرون أنَّ التجربة من البدهيَّات الواضحات. لذا، لم يخطرْ لهم أنْ يسألوا عن مصدرها. ربّما نسوا أنَّ الواضح ليس من الضّروريّ ـ ولا حتى من المُمكن ـ أن يكون مُطلقًا. من هنا، فاتهم التمييز بين التجربة كما هي في ذاتها، والتجربة بوصفها وسيلةً للكائن البشريّ. كما أنّهم تجاهلوا بعض الحقائق ومنها: إنَّ الإنسان ليس فقط لديه تجربة؛ بل هو يستعملها، وأنّ تجربة الإنسان يجب أنْ تكون مُلائمةً لوظيفتها؛ وأنّ الإنسان يستعمل التجربة بوصفها وسيلةً للتكيُّف. باختصار، لقد تغاضوا تمامًا عن ارتباط الإنسان بالعالم.

أكّدت في بداية ذلك المقال صُعُوبة التَّحديد الدَّقيق للحركة الَّتي تشتمل عليها تلك المجموعات المُخْتلفة. وقد أتيت بذلك التشبيه التّاريخيّ لأقترح عنوانًا قد يُقلّل ـ إلى حدٍّ كبير ـ من تلك الصُّعوبة: إنّه يُبيّن قدرة تلك الحركة ومُحدّداتها، وهو يفيد في تِبْيان مكانتها في التَّطوُّر الكلّيّ للبحث الفلسفيّ. وأعتقد أنَّ المستقبل سيثبتُ أنَّ هاتين المدرستين: التّحليليَّة، والنَّقديَّة إذا نظرنا إليهما مُجْتمعتَيْن، يمكن أنْ يليقَ بهما اسم «ما قبل السّقراطيِّين الجُدُد».

الإنسانُ ومقامه الوُجُوديّ بين ابن عربي وهيدغر

ميرفت إبراهيم *

المُقدّمة

شكّل فهم حقيقة الإنسان وجوهره الموضوع الأساس لمُعْظَم الدِّراسات والنَّشَاطات الفكريَّة، والجهود العِلْميَّة والعَمَلِيَّة، ومنها الفلسفيَّة؛ إذ تَناولتْهُ منذ بدايتها مع الإغريق؛ واختلف الفلاسفة وانقسموا بشكلٍ عامٍّ إلى: من يختزلون البُعْد الإنْسَانيّ، ولا يرون في الإنسان سوى بُعْدَه المادِّيّ، بِوصفِه الوحيدَ القابل للقياس والتّجربة، وآخرون تتخطّى رؤيتهم كيان الإنسان المادّيّ لِبُعْده الماورائيّ؛ بحيث يعدُّون الإنسان كائنًا يحوي عالمًا من المعاني، والأهداف، والمشاعر، والرُّموز، يقبع خلف سُلُوكيّاته، ونتاجاته المادّيَّة .

من المُمْكِن وبهذا الافتراض، عدّ ابن عربي وهيدغر من القسم الثاني الَّذِي ينظر إلى الإنسان بوصفِه كائنًا كونيًّا يحمل البُعْدَيْن: المادّيّ، والوجوديّ الماورائيّ؛ فقد بحث ابن عربيّ الإنسان بما هو مقام وجوديّ، وعبّر عنه بالإنسان الكامل، وعَدَّه البرزخ بين الوجوب والإمكان، والمرآة الجامعة، والوساطة بين الحقّ والخلق،

* طالبة دُكتوراة في العلوم الدِّينيَّة، اختصاص علاقات إسلاميَّة - مسيحيَّة في جامعة القدّيس يوسف/لبنان.

وبه ومن مرتبته يصل فيض الحقّ، والمدد الَّذِي هو سبب بقاء ما سوى الحقّ، ولولاه من حيث برزخيّته الَّتِي تُغَايرُ الطَّرَفين لم يقبل شيء من العالم المدد الإلهيّ الوجدانيّ لعدم المناسبة والارتباط.

مِنْ ناحيةٍ أُخْرَى، فقد رأى هيدجر أنّ الموجود البشريّ (الإنسان) هو السَّبيلُ الوحيدُ لفهم حقيقةِ الوجود، فإدراك الوجود من قِبَلِ الإنسان لا يكون من قبيل علاقة ذات بموضوع بشكلٍ تحاولُ فيه تلك الذّات سبر أغوار ذاك الموضوع والتعرّف إليه؛ بل إنّ إدراكه (الوجودً) يكون بإدراك وجود الإنسان، وصميم كينونته. ولذلك، يحسب أنّ الأنطولوجيا هي وجود الإنسان نفسه، وقد توضّح ذلك من خلال عرضه وتحليله لمفهوم الدازين[1]، حيث سعى إلى إيضاح فلسفته الوجوديَّة عبر طرح مفهوم الدازين من خلال توضيح مقام الإنسان الوجوديّ، وكينونته الذاتيَّة الَّتِي هي عين وجوده، وسيتّضح ذلك أكثر في طيّات البحث.

وسوف نقف في هذه الوريقات على رؤية كلٍّ منهما بشيءٍ من التَّفصيل بقدر ما يسمح المقام؛ لبيان تصوُّرِهما عن الإنسان وخصائِصه؛ في سبيلِ استيضاح إمكانيَّة إيجاد نقاط مشتركة بين كلتا الرؤيتين، والوقوف عندهما.

الإنسان والدازين لغةً واصطلاحًا

1. الإنسان والدازين لغة:

أ. الإنسان لغة:

تعود كلمة الإنسان في أصلها عند العرب إلى معنى الظُّهور، فالإنس عكس الجنّ، وقد ذكر العرب معنى آخر للإنسان وهو النسيان، فكما ورد عن ابن عباس على لسان ابن منظور؛ إنّما سُمّي الإنسان إنسانًا؛ لأنّه عُهد إليه فنسي[2]؛ والإنسان يعني آدم، وأصله إنسيان؛ لأنّ العرب قاطبة قالوا في تصغيره أُنسيان، والإنس: البشر، الواحد إنسيٌّ وأنسيّ، ويُقال: أنسٌ وآناسٌ كثير[3]، هذا والإنسان جمع أناسي وآناس: كائن حيّ مُفكّر يستوي فيه المُذكّر والمؤنّث[4].

1- سوف يتمُّ توضيح المصطلح في المبحث اللّاحق.

2- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1956م، ج6، ص11.

3- المصدر نفسه، ج6، ص13-10.

4- صبحي حموي، المنجد في اللُّغة العربيَّة المعاصرة، دار المشرق، بيروت، 2000م، ص47 - 48.

ب. الدازين لغة:

تعني دزاين في الألمانيَّة الكائن الحاضر، أو الكائن هنا، والدزاين بالمعنى الألمانيّ الكلاسيكيّ يعني الوجود[1] ؛ أي الكائن في مجال الزمان والمكان، حيث تترجم الـ da في dasein بـ «هنا» بوصفها ظرف مكان، ومِنْ ثَمَّ؛ فالـ dasein تعني أن أكون حاضرًا، مُتاحًا، موجودًا؛ بينما «تشير الـ da عند هيدغر إلى مكانٍ معيّن: إن الـ da هي في الواقع المنفتح بوساطة انفجار الإنسان Irruption»[2].

2. الإنسان والدازين اصطلاحًا:

أ. الإنسان اصطلاحًا:

يُعرّف الإنسان في الاصطلاح بأنّه الكائن الحيّ القادر على التّفكير، أو هو اسم جنس لكائن لديه القدرة على التّفكير، والكلام، والاستدلال بالعقل، وتُطلق كلمة إنسان على المفرد والجمع[3]. ووفقًا لقاموس أكسفورد، فإنّ مفهوم الإنسان يدل على التسميات القائمة على وصف الكائن البشريّ، أو الجنس البشريّ[4]، كما ورد في قاموس كامبريدج أنّ مصطلح الإنسان يتمُّ إطلاقه على مختلف الكائنات البشريَّة الَّتِي تعيشُ على الأرض، سواء كانوا رجالًا، أو نساءً، أو أطفالًا[5].

ب. الدازين اصطلاحًا:

يُعرّف الـ dasein في بعض المعاجم المُختصّة بهيدغر ضمن كلمة being there؛ بحيث يحسب الكون هناك هو المعنى المراد من هذه الكلمة، فالكون هناك هو الإشارة إلى الكيان الَّذِي يتمُّ تمييزه عن جميع الكيانات الأخرى، بما تُثِيره كينونته من سؤال عنها، واستجداء في طلب إدراكها ومعرفتها[6].

1- Michael Inwood, A Heidegger Dictionary, p.42.

2- إسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة: هيدغر في مُنَاظرة العقل الحديث، الدَّار العربيَّة للعلوم ناشرون، دون مكان للنّشر، 2012م، ص 42.

3- تعريف ومعنى الإنسان في معجم المعاني الجامع، بتاريخ 26 - 7 - 2022م، www.almaany.com.

4- human, retrieved: 26 - 7 - 2022, www.en.oxforddictionaries.com.

5- human, retrieved: 26 - 7 - 2022, www.dictionary.cambridge.org.

6- Frank Schalow and Alfred Denker, Historical dictionary of Heidegger's philosophy, p.71.

فالدازين عند هيدغر هو الموجود الَّذِي يُعنى بفهم الوجود[1] [2]، هذا وفي الكثير من الكتابات نجد أنّه يتوجّه للدازين على أنّ المقصود به الإنسان، إلّا أنّ هيدغر قد ميّز بين الدازين والإنسان بقوله « ليس الإنسان إنسانًا إلّا من خلال الدّازين الَّذِي فيه»[3]، فيتخطّى الدازين عند هيدغر تعيّن الإنسان الموجود إلى أفق هذا الإنسان ومقامه الوجوديّ الَّذِي من شأنيّته وبه يمتلك كلّ خصائص الدازين، فالدزاين ليس هو الإنسان؛ وإنما هو أفق الكينونة الَّتِي تخصّه؛ لأن ال Da هي الانفتاح المُمْكن للإنسان على العالم Welt، فالـ dasein هو «الوجود في العالم»[4]؛ أي موقع الإنسان الوجودي في العالم، وبهذا يكون الدازين انفتاح الإنسان على كينونته الحقّ من خلال مكانيّته في العالم، ومن بين كل الكائنات يُعدّ الإنسان الكائن الوحيد الَّذِي يفهم كينونته بما هو الكائن الوحيد الَّذِي توكل إليه مَهَمّة «فهم الكينونة».

كما أنّ قابليَّة الدازين لفهم الكينونة ومعرفتها لا يكون إلّا بِبُعْدِه الأنطولوجيّ، فالدازين لا يمكن له أن يدرك الكينونة العامّة إلّا بإدراك كينونته الخاصّة الَّتِي تتمثّلُ بمقامِه الوجوديّ، فحين يدرك مقامه تتفتّحُ أمامه سُبُل التحقُّق بجميع إمكاناته، ويستطيع حينها أنْ يصل إلى إدراك الكينونة. لذلك، لا بُدّ أن يكون مُتنبّهًا لأصالته، غير غافل عنها في أثناء انغماسه في حياته اليوميَّة مع الموجودات الأخرى (الكائن)، فذلك الانغماسُ يُعدّ مثل حجب وتواري للكينونة، ولا يعدّ ذلك من شأنيّته؛ بل من شأن الدازين الزائف واللَّاأصيل، فالطّريق إلى الكينونة يتطلّب من الدازين التوثُّب نحو ما هو أصيل؛ أي تجاوز ما هو مألوف، وما هو معتاد في العالم اليوميّ وسط الكائن.

1- Martin Heidegger, The Principle of Reason, p.86.

2- تعود لفظة «الوجود» « - Existenz»، إلى الفعل اللّاتينيّ «existo» الَّذِي يعني «انتصب خارج الشَّيء، ارتفع،
خرج من الأرض، انبجس»، ومن ذلك «ظهر، انكشف»، وفي «الكينونة والزمان»؛ إنما تعني نمط الكينونة الخاص بالدازين،
الَّذِي يتميّز به تميّزًا صارمًا عن نمط كينونة الكائنات الأخرى، الَّتِي ليس لها نمط كينونة الدازين، «الوجود» هو نمط من الكينونة يختصُّ به الدازين الَّذِي هو نحن أنفسنا في كل مرة. مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص769 - 772.

3- المصدر نفسه، ص776.

4- Michael Inwood, A Heidegger Dictionary, p. 42.

الإنسان الكامل والدازين لمحة تاريخيَّة

إذا أردنا أنْ نبحث في تاريخ الإنسان الكامل والدازين نجد هناك نقطة جوهريَّة تجمعهما، وهي الحيثيَّة الوجوديَّة الَّتي يقوم عليها كلّ من إنسان ابن عربي الكامل ودازين هيدغر، حيث من تتبّعهما يرى بوضوح الحيثيَّة الأنطولوجيَّة الَّتي يقوم عليها فكرهما، وانطلاقًا من هذا القاسم المشترك ولضيق وسع هذه الوريقات البحثيَّة، ولأنّ البحث في طيّات تاريخ الإنسان الكامل انطلاقًا من الفلسفة وصولًا إلى تجلّيه في الديانات الإبراهيميَّة الثلاث يتداخل بشكل، أو بآخر مع تاريخ الدازين بما هو مقام الإنسان الوجوديّ عند هيدغر، سمحنا لأنفسنا أنْ نجعل اللَّمحة التّاريخيَّة للإنسان الكامل لمحة مشتركة لكليهما.

هذا، ولأنّه ليس من المُمْكِن لمن أراد الإطلالة على تاريخ الإنسان الكامل أنْ يستثني الفلسفة، فسوف نستعرض تاريخ الإنسان الكامل في الفلسفة لننتقل بعدها إلى الإنسان الكامل في الدِّيانات الإبراهيميَّة الثلاث، لاستيضاح تدرُّج فكرة الإنسان الكامل والدازين ضمنًا من الفلسفة القديمة إلى الفلسفة الحديثة إلى الدِّيانات الإبراهيميَّة.

1. لمحة تاريخيَّة عن الإنسان الكامل في الفلسفة:

لأنّه يمكن القول «إنّ مضمون الإنسان الكامل يُماثل ما أشارَتْ إليه الفلسفة بمفردة الكلمة»[1]، أو اللّوغوس، نجد أنفسنا مَعنِيّين بالبحث عن تاريخ اللّوغوس، في سبيل تحصيل رؤية تاريخيَّة في الفلسفة لنظريَّة الإنسان الكامل والدازين.

معنى اللّوغوس، أو الكلمة في الفلسفة اليونانيَّة القديمة هو القوّة العاقلة المُنْبَثّة في جميع أنحاء الكون، وأوّل من تكلّم عن اللوغوس بين الفلاسفة القدماء هيرقليطس[2]، والمصطلح عنده بمعنى الحياة والإرادة الإلهيَّة الَّتي يخضع لها كلّ ما في الوجود. ومعناه في فلسفة انكساغوراس العقل الإلهيّ، والوساطة بين الذات

1- سعاد الحكيم، مادّة إنسان كامل، الموسوعة الفلسفيَّة العربيَّة، رئيس التّحرير معن زيادة، معهد الإنماء العربيّ، دون مكان للنَّشر، مج 1، 1986م، ص 138.

2- هيرقليطس فيلسوفٌ يونانيٌّ عاش في القرن السّادس قبل الميلاد، قال بالتغيّر الدَّائم. وحياته الشخصيَّة لا يُذكر عنها الكثير، كان مبدؤه في الإدراك يتمثّل بأنّه ولإدراك حقيقة الأمور يكفي للإنسان أن يعتكف ويراقب نفسه وذاته، حيث إنّ طريق الحكمة يكمن خلال المعرفة الذاتيَّة، أو على الأقل لا ينفصل عنها. علي سامي النشّار، هيراقليطس فيلسوف التغيّير أثره في الفكر الفلسفيّ، دار المعارف، دون مكان للنّشر، 1969م، ص 136.

الإلهيَّة والعالم. وعند المدرسة الرّواقيَّة يأخذ معنى العقل الكلّيّ الَّذِي يمدّ العقول الجزئيَّة بكلّ ما فيها من نطق وعلم. ومعنى اللّوغوس في الفلسفة اليهوديَّة القديمة كلمة الله الَّتِي أثارها في الخلق، وهذا المعنى تغيّر بعد امتزاج الفلسفة اليهوديَّة بالفلسفة اليونانيَّة، فأصبحت تُستعمل ويُراد بها العقل الإلهيّ. وفي الفلسفة المسيحيَّة يتبلور اللّوغوس ويتشخّص في جسد، هو المسيح، وهو ابن الله المُتَجَسّد[1].

أمّا في الإسلام، فأهمّ ما يُماثل مضمون اللّوغوس هو ما ورد عند ابن عربيّ عن الإنسان الكامل، الَّذِي وصل بنظريّته إلى حدٍّ لم يبلغه غيره من فلاسفة المسلمين ومُتَصَوّفيهم من قبله، ولم يزدْ عليه فيها أحدٌ منهم من بعده[2].

أ. الإنسان الكامل في الفلسفة القديمة:

الإنسان الكامل، المُتَعَارَف عليه في الفلسفة ـ ولا سيّما الفلسفة القديمة ـ باللّوغوس، أو الكلمة هو «المبدأ الجوهريّ، والَّتِي تعني أيضًا ما يُمكن أنْ ينطق، أو ما يأتي للحكيم على أنّه ينطق له بطريقةٍ إلهيَّة»[3]. فاللّوغوس عند هيرقليطس هو المبدأ الَّذِي يُهَيمنُ على جميع الأشياء؛ لأنّه الوحدة الَّتِي يعود إليها كلّ شيء، وهو يجعلها تتغيّر باستمرار. وهذا المبدأ يُطلق عليه هيرقليطس عناوين مُتعدّدة؛ فهو «القانون العامّ الَّذِي يسير عليه الوجود في تغيُّره من ضدّ إلى ضدّ. وهو الشّيء الوحيد الثّابت في هذا الوجود الدّائم السّيلان، وهو الله، وهو النّار»[4]. ولا يقصد هيرقليطس بالنّار هنا النّار المحسوسة؛ بل نار لطيفة خفيفة للغاية، نسمة إلهيَّة ليس فيها أيّ نوع من الكثافة، وهي عاقلة أزليَّة وأبديَّة حياة العالم وقانونه. ومن وهن تلك النّار اللّطيفة وضعفها ينشأ كلّ شيء، وتحصل دورة التّكاثف، ليعود كلّ شيء في نهاية المطاف نارًا فحسب، «وهذا هو الدّور التّامّ، أو «السُّنَّة الكبرى» تتكرّرُ

1- أبو العلا عفيفي، «نظريّات الإسلاميّين في الكلمة»، في: مجلّة كليَّة الآداب، مطبعة جامعة فؤاد الأوّل، دون مكان، مج2، ج1، 1934م، ص 34 - 35.

2- المصدر نفسه، ص 33.

3- علي سامي النشّار، هيراقليطس فيلسوف التّغيّير أثره في الفكر الفلسفيّ، مصدر سابق، ص 120.

4- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المُؤسّسة العربيَّة للدّراسات والنَّشر، بيروت، 1984م، ص 536.

إلى غير نهاية بموجب قانونٍ ذاتيٍّ ضروريٍّ (اللّوغوس)»[1].

ب. الإنسان الكامل في الفلسفة الحديثة:

أخذ الكمالُ الإنسانيُّ في الفلسفةِ الحديثة أيضًا حيّزًا لا يُتهاونُ به، ومن أهمّ مَنْ تناول الكمال الإنسانيّ في الفلسفة الحديثة الفيلسوف الألمانيّ نيتشه. يحسب نيتشه أنّ أكبر ذنب هو الضّعف، والإنسان الأسمى والأعلى والكامل هو الإنسان الأقوى والأقدر، الإنسان الَّذِي ليست فيه أخلاق العبيد الضُّعَفاء المُتمثّلة بالمحبّة، والإحسان، وخدمة الآخرين؛ فهي صفات تُدمّر البشريَّة، وتُمثّل عائقًا، وسدًّا منيعًا بين الإنسان وكماله. في فلسفة نيتشه، «الإنسان شيء لا بُدّ من تجاوزه»[2]، ولعلّ هذه الفكرة هي العبارة الأكثر تكرارًا عند نيتشه، وهي الفكرة المركزيَّة في فلسفته. فالإنسان الَّذِي لا بُدّ من تجاوزه هو إنسان القيم البالية؛ إنسان الميتافيزيقا واللّاعَقْلانيَّة. فالإنسان هو الإنسان الحُرّ، والإنسان الحُرّ هو من يمتلكُ عقلًا حُرًّا؛ أي عقلًا مُحرَّرًا استعادَ تملُّكه بذاتِه ومنه، ويعي نفسه بوصفه نقيضًا لأكاذيب آلاف من السّنين، فـ «الإنسانُ الأعلى لا بُدّ مِنْ أنْ يكون السيّد الأعلى على الأرض أيضًا»[3]، و»على الإنسان أنْ يغدو أفضل وأكثر شرًّا؛ لأجل مصلحة الإنسان الأعلى»[4]. فالإنسانُ المُبْدِعُ هو الإنسان الَّذِي يجبُ عليه أن يكون أوّلًا إنسانًا مُدمّرًا، وأن يُحطّم القيم، فـ «الشَّرُّ الأعظم جزءٌ من الخير الأعظم، لكنّ ذلك هو الخير المُبْدِع»[5].

2. تاريخ الإنسان الكامل في الدِّيانات الإبراهيميَّة الثّلاث:

رأى بعض المُسْتشرقين والشّرقيّين أنّ جذور مفهوم «الإنسان الكامل» الدّينيَّة تعود إلى الدّيانات الإيرانيَّة القديمة، ومنهم هانز هينرش شيدر الَّذِي أرجع جذور

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، مؤسّسة هنداوي للتّعليم والثّقافة، القاهرة، 2012م، ص 31.

2- فريدريش نيتشيه، هكذا تكلّم زرادشت، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، كولونيا، 2007م، ص 376.

3- المصدر نفسه، ص 457.

4- المصدر نفسه، ص 532.

5- المصدر نفسه، ص 230.

رؤيـة الإنسـان الكامـل في الإسـلام إلى الكونيّـات الإيرانيَّـة القديمـة[1]. وأكّـد آخـرون أنّ أصـول مفهـوم الإنسـان الكامـل سـاميَّة، ومنهـم ماسـينيون الَّـذِي أرجـع نشـوءه إلى الـرّؤى السّـاميَّة لا إلـى الفلسـفة الهيلينيَّـة [2]؛ ولأنّ مقـام البحـث لا يتّسـعُ لبحـثٍ مُسْـهَبٍ فـي تاريـخ الإنسـان الكامـل دينيًّـا، سـوف نقتصـرُ على رُؤيـةٍ مقتضبـةٍ للإنسـان الكامـل في الأديـان الإبراهيميَّـة الثـلاث (اليهوديَّـة، والمسـيحيَّة، والإسـلام).

أ. الإنسان الكامل في اليهوديَّة :

اسـتُخْدِمَ الإنسـانُ الكامـلُ فـي اليهوديَّـة بمصطلـح اللّوغـوس، أو الكلمـة، ويمكـن عَـدّ مرحلة فيلـون الإسـكندريّ مرحلةً مُهمّـةً في تاريـخ المصطلـح، حيـث عُـدَّ المحـور الأسـاس في فلسـفته، وتبلـور وتوضّـح أكثـر عمّـا كان عليـه في السّـابق. فاللّوغـوس عنـد فيلـون هـو «الكلمـة الإلهيَّـة الَّتِي صلصلـت في سلسـلة الكائنـات جميعًـا مـن طـرفٍ إلى آخـر؛ إنّـه مبـدأ ثبـات العالـم، وفضيلـة النّفـس الإنسـانيَّة»[3].

يعالـج فيلـون اللّوغـوس بوصفـه كائنًـا عاقـلًا انطلاقًـا مـن كـون العالـم لوغـوس الله الخالـق، فقـد أنشـأ الله «بوسـاطة الكلمـة وحـدات لا تنقسـم؛ لأنّ الكلمـة ليسـت عنـده اهتـزاز الهـواء، كمـا أنّهـا لا تختلـطُ بشـيءٍ آخـر... ليسـت جسـميَّة، وواحـدة، ولا تختلف عـن الوحـدة»[4]، وينتـج مـن تلـك الوحـدة أنّ العالـم هـو مجمـوع لوغوسـات مجتمعـة ضمـن وحـدة جوهريَّـة. انطلـق فيلـون فـي فهمـه اللوغـوس بوصفـه كائنًـا معقـولًا مـن أنّ اللـه خلـق حِكْمـةً أرضيَّـة مُطَابقـة للحكمـةِ السَّـماويَّة، ومُماثلـة، أو مُطابقـة تمامًـا للّوغـوس المسـتقيم الفضيلـة، فـلا بـدّ للعالـم الأخلاقـيّ الأرضـيّ مـن أنمـوذج لـه فـي عالـم المعقـول. وبهـذا، تمتلـك كلّ قيمـة مـن الفضائـل لوغـوس يمثّـل تمامهـا وكمالهـا. لـذا، لا يتكلّـم فيلـون عـن العفّـة؛ بـل عـن لوغـوس العفّـة. فاللّوغوس هـو مبـدأ الفضائل،

1- هانـس هينـرش شـيدر، نظريَّـة الإنسـان الكامـل عنـد المسـلمين مصدرهـا وتصويرهـا الشِّـعريّ، ترجمـة: عبـد الرّحمـن بـدوي، فـي كتابـه الإنسـان الكامـل فـي الإسـلام، وكالـة المطبوعـات، الكويـت، 1976م، ص 34.

2- لـوي ماسـينيون، الإنسـان الكامـل فـي الإسـلام وأصالتـه النشـوريَّة، ترجمـة: عبـد الرّحمـن بدوي، فـي كتابـه الإنسـان الكامـل فـي الإسـلام، وكالـة المطبوعـات، الكويـت، 1976م، ص 107.

3- إميـل بريهييـه، الآراء الدينيَّـة والفلسـفيَّة لِـ (فيلـون الإسـكندريّ)، ترجمة: محمّد يوسـف موسـى، وعبـد الحليـم النجّـار، شـركة مكتبـة ومطبعـة مصطفـى البابـي الحلبـي وأولاده، القاهـرة، 1954م، ص 121.

4- المصدر نفسه، ص 130.

وهـو اللّوغـوس الإلهـيّ نفسـه، عالـم معقـول، أو مبـدأ لهـذا العالـم، وهـو الَّـذِي يسـيرُ بالنّفـس الإنسـانيَّة نحـو كمالهـا، فمـا إنْ تـدركُ النّفـس الكاملـة هـذا اللوغـوس الإلهـيّ، لا تعـود محكومـة للّوغـوس؛ بـل تصبـح هـي نفسـها اللّوغـوس[1].

ب. الإنسان الكامل في المسيحيَّة :

احتـلّ اللوغـوس مكانـةً محوريَّـةً عنـد آبـاءِ الكنيسـة، فقـد حـاول كليمنضـوس الإسـكندريّ[2] تأسـيس نظـام لاهوتـيٍّ يكـون اللّوغـوس فيـه البدايـة والأسـاس[3]. يسـتخدمُ كليمنضـوس أرفـع العبـاراتً للتّحـدُّث عـن اللّوغـوس، فيـرى أنّـه العلّـة الأسـاس للوجود، لا بدايـة لـه ولا نهايـة، المعلـن عـن اللـه، الكلمـة النَّاطقـة والقـوّة الخلّاقـة؛ فهـو خالـق الكـون، ومصـدر النُّـور والحيـاة، وأعظـم مُعلّـم للجنـس البشـريّ، وقـد صـار إنسـانًا؛ ليجعـل البشـر شُـرَكاء في طبيعتِـه الإلهيَّـة [4]. فاللّوغـوس في فكـر كليمنضـوس ـ بوصفـه المنطـق الإلهـيّ ـ هـو مُعلّـم العالـم، ومعطـي الشَّـريعة للبشـريَّة، ومُخلّص البشـر، ومُؤسّـس حيـاة جديـدة تبـدأُ بالإيمـان، وتتقـدّمُ إلـى المعرفـة والتأمُّـل، وتقـودُ بالمحَبّـةِ والإحسـانِ إلـى الأبديَّـةِ والتَّأليـه، فاللّوغـوس المُتَجسّـد هـو إلـه وإنسـان، بـه يقـوم البشـر إلـى الحيـاةِ الإلهيَّـة [5].

أسـهمت عقيـدة اللوغـوس عنـد أوريجانـوس[6] في تطـوُّرِ اللّاهـوت المسـيحيّ، وأثّـرت

1- أميل بريهييه، الآراء الدينية والفلسفية لـ(فيلون الإسكندري)، مصدر سابق، ص 132 - 137.

2- كليمنضـوس الإسـكندريّ (150 - 211م): هـو طيطـوس فلافيـوس كليمنضـوس، ولـد فـي أثينـا مـن والديـن وثنيَّيْـن، وجـال بلـدان عديـدة، منهـا، إيطاليـا، وسـوريا، وفلسـطين، ومصـر، إلـى أن اسـتقرّ فـي الإسـكندريَّة. اعتنـق المسـيحيَّة، وتتلمـذ علـى يـدي بنطينـوس، وأصبـح المسـاعد الأوّل لأسـتاذه فـي تدريـس مبـادئ الدّيـن المسـيحيّ. دأب علـى نشـر الفكـر المسـيحيّ بمنطـقٍ أرسـطيٍّ، وبلغـةٍ هومريَّـةٍ، لفتـت الأنظـار إليـه. لـه العديـد مـن الآثـار منهـا: المُربّـي، الخطـاب إلـى اليونانيِّيـن، سـتروماتيس، المُخطّطـات والتّفسـيرات،... وغيرهـا. جـورج رحمـة، كليمنضـوس الإسـكندريّ، موسـوعة عظمـاء المسـيحيَّة فـي التّاريـخ، المركـز الرّعـويّ للأبحـاث والدّراسـات، لبنـان، ج 6، 1993م، ص 43 - 44.

3- جرجـس كامـل يوسـف، علـم الآبائيّـات باترولوجـي، مركـز باناريـون للتّـراث الآبائـيّ، مصـر الجديـدة، ج 2، 2017م، ص 21 - 22.

4- عادل فرج، موسوعة آباء الكنيسة، دار الثقافة، القاهرة، ج 1، 2006م، ص 231.

5- جرجس كامل يوسف، علم الآبائيّات باترولوجي، مصدر سابق، ص 23 - 24.

6- أوريجانـس الإسـكندريّ (185 - 245م): يُعـدُّ أوريجانـس الأب الرّوحـيّ للمُتصوّفيـن المسـيحيّين. مـن أشـهر مُؤلّفاتـه «المبـادئ». يـرى أوريجانـس أنّ الخـلاص البشـريّ يتـمُّ عـن طريـق ←

بعمقٍ على تعاليم الكنيسة، حيث اعتمد أوريجانوس في لاهوتِه على محوريَّة الله الآب، فهو روح ونور، وغير مخلوق ومُحرّر من كلّ مادّة. وعدَّ اللّوغوس وساطةً لفهمه وإدراكه، وهو مع الرُّوح القُدس وسيطان بين الآب والخليقة، ومِنْ ثَمَّ؛ هما في رتبةٍ أدنى من رتبةِ الآب الَّذِي هو الصّلاح الأوّل، وليس اللوغوس إلّا صورة هذا الصّلاح[1]، لكنّنا نجد عند أوريجانوس آراءً مُتَعارضة حول اللّوغوس؛ إذ يُشِيرُ أحيانًا إلى تساوي الآب واللّوغوس في الجوهر؛ ما يجعلهما في مرتبةٍ واحدةٍ، فيخلطُ بين مفهوميّ «مشابه للآب في الجوهر»، «ومساوٍ للآب في الجوهر».

فمن جهةٍ أولى، جعل الابن أقرب ما يكون للآب في الجوهر، حيث يُمثّلُ عنده الإعلان الأزليّ الَّذِي يُعبّر عن الآب، حيث إنّ الولادة عنده أزليَّة وصادرة ومنبثقة من جوهره، ويعلن في أحد أقواله مساواة الابن للآب في الجوهر، أو الطّبيعة؛ فهو الَّذِي صاغ «الاصطلاح الَّذِي سيؤدّي دورًا كبيرًا في تاريخ العقيدة المسيحيَّة، وخاصّة في مجمع نيقيَّة (سنة 325) وهو «أموزيوس» (ὁμοουσία)، والَّذِي يعني أنّ طبيعة الابن من طبيعة الآب. فبحسب هذا التّعبير الابن من نفس جوهر الآب»[2]، ومن جهةٍ أُخْرَى، ميّز بين جوهر الابن وجوهر الآب، وقال باختلاف طبيعة كلٍّ منهما، وبدونيَّة مرتبة الابن عن مرتبة الآب، فلا تُوجَّه الصّلاة إلى الابن مباشرةً؛ بل إلى الآب من خلال الابن بالرُّوح القُدس[3].

← التّشبُّه بالله، ولا يمكن أنْ يتمّ خلاص الإنسان إلّا بالفناء في حضن الألوهيَّة، ولا سبيل لذلك إلّا عن طريق التّصوُّف الَّذِي يتمُّ عبر ثلاث مراحل: عن طريق المعرفة وقراءة الكتب المقدّسة وهو يليق بالمريدين، عن طريق المجاهدة الرُّوحيَّة، وتلك الطّريق تليق بالمُتمرّسين، عن طريق النّعمة واللُّطف الإلهيّ، وتلك تليق بالواصلين إلى منبع اللُّطف الواجب للقداسة. هذا وإنّ الابن عند أوريجانوس هو الكلمة، وهو صورة الله غير المنظور، وهو المولود من الآب لا بانقسام، ولكن بوساطة الفعل الروحيّ، وذلك الفعل هو أزليّ كما أنّ كلّ شيء في الله أزليّ، ولأنّه أزليّ فلم تكنْ له بداية . وبذلك، يكون الابن أزليًّا؛ فلم يمرّ يوم لم يكن الابن الابن، وأزليَّة الابن تقتضي شراكة الجوهر بين الآب والابن، انظر: جورج رحمة، أوريجانس الإسكندريّ، موسوعة عظماء المسيحيَّة في التاريخ، ج 10، ص 82 - 84.

1- جورج رحمه، أوريجانوس الإسكندريّ، مصدر سابق، ص 80 - 85.

2- حنّا جرجس الخضريّ، تاريخ الفكر المسيحيّ، مصدر سابق، ص 559.

3- عادل فرج، موسوعة آباء الكنيسة، مصدر سابق، ص 231 - 232.

ج. الإنسان الكامل في الإسلام:

ظهر مفهوم «الإنسان الكامل» بظهور مباحث الحكمة والعرفان الإسلاميّ، ويُنسب إلى ابن عربيّ أنّه أوّل من تحدّثَ عن الإنسان الكامل، ولكن بالعودة إلى نُصُوصِ العُرَفاء والمُتصَوّفة نجد أنّه قد تمّ التّحدُّث عنه بالمضمون قبل ابن عربيّ. فقد «استخدم أبو يزيد البسطامي قبل ابن عربيّ اصطلاح «الكامل التّمام» على الإنسان الَّذِي بلغ مقامًا معنويًّا عاليًا، وتحدّث الحلّاج بعد أبي يزيد عن الإنسان الَّذِي قطع جميع مراتب الكمال، وأصبح مظهر كمال الصّفات الإلهيَّة، ونال مرتبة «أنا الحقّ». والمعروف أنّه كان يحسب نفسه هذا الإنسان بالذّات... غير أنّ ابن عربيّ كان أوّل من وضع اصطلاح الإنسان الكامل في العرفان الإسلاميّ واستخدمه في كتبه»[1]. وهناك من يُرجع أصل هذا البحث من النّاحية التّاريخيَّة إلى الحديث عن «الحقيقة المُحمّديَّة» الَّتِي هي المقام النّورانيّ للنَّبيّ مُحمّد في الإسلام، وهم يعتقدون أنّ هذه النّظريَّة كانت موجودة في نُصُوص وكلمات احتفظ بها الصّوفيَّة، وهي منسوبة إلى جعفر الصّادق[2].

هذا ويرى نيكلسون أنّ المرّة الأولى الَّتِي وردت فيها عبارة الإنسان الكامل كانت عند ابن عربيّ (ت1240م)؛ بينما يرى كامل مصطفى الشيبيّ أنّها وردت للمرّة الأولى في «رسائل إخوان الصفا»[3]. ونجد إشارات لمفهوم الإنسان الكامل بمرادفه الحقيقة المُحمّديَّة في ما رواه سهل التّستري (ت896م) في رسالة الحروف، ونجد إشارات مُمَاثلة عند سفيان الثوري (ت778م)، وأيضًا عند الحسين بن منصور الحلّاج (ت922م) تلميذ سهل التّستريّ، وكذلك أيضًا عند الغزاليّ (ت111م) في نظريَّة المطاع[4].

هذا ويتعرّض عبد الكريم الجيليّ إلى الإنسان الكامل، وهو النَّبيّ مُحَمّد، وهو

1- محسن جهانكيري، محي الدّين ابن عربيّ الشّخصيَّة البارزة في العرفان الإسلاميّ، مصدر سابق، ص 454.

2- حسام العبيدي، معالم العرفان عند الشِّيعة الإمامِيَّة، العتبة العلويَّة المُقدّسة، العراق، 2011م، ص 154. والحلّاج، الطواسين، مصدر سابق، ص 134.

3- كامل مصطفى الشيبيّ، الصِّلة بين التّصوّف والتشيّع، دار المعارف، القاهرة، 1969م، ص464 - 465.

4- سعاد الحكيم، مادّة إنسان كامل، الموسوعة الفلسفيَّة العربيَّة، مصدر سابق، ص 139 - 140.

مقابل للحقّ والخلق، فالإنسان الكامل عنده هو «القطب الَّذِي تدور عليه أفلاك الوجود من أوّله إلى آخره، وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين، ثمّ له تنوُّع في ملابس ويظهر في كنائس، فيسمّى به باعتبار لباس، ولا يسمّى به باعتبار لباس آخر، فاسمه الأصليّ الَّذِي له مُحمّد، وكنيته أبو القاسم، ووصفه عبد الله، ولقبه شمس الدين»[1].

يحسب الجيليّ أنّ محمّدًا إنسان كامل، تجلّت فيه كلّ أسماء الله وصفاته؛ بحيث يقابلُ جميع الحقائق الوجوديَّة بنفسه، فيقابلُ الحقائق العلويَّة بلطافته، والحقائق السّفليَّة بكثافته، فهو يقابلُ الحقائق العلويَّة بما له من صورةٍ، مثل: صورة الله، وذلك أنّ الله حيٌّ، عليمٌ، قادرٌ، مريدٌ، سميعٌ، بصيرٌ، متكلّمٌ، وكذلك الإنسان حيٌّ عليمٌ، إلخ،... ثمّ يقابلُ الهُويَّة بالهُويَّة، والإنيَّة بالإنيَّة، والذّات بالذّات، والكُلّ بالكُلّ، والشّمول بالشّمول، والخصوص بالخصوص.

يرى الجيليّ «الإنسان الكامل هو الَّذِي يستحقُّ الأسماء الذّاتيَّة، والصّفات الإلهيَّة استحقاق الأصالة والملك بحكم المُقتضى الذّاتي، فإنّه المُعبّر عن حقيقتِه بتلك العبارات، والمشارُ إلى لطيفته بتلك الإشارات، ليس لها مستند في الوجود إلّا الإنسان الكامل. فمثاله للحقّ مثال المرآة الَّتِي لا يرى الشخص صورته إلّا فيها، فلا يمكنه أنْ يرى صورة نفسه إلّا بمرآة الاسم «الله» فهو مرآته، والإنسان الكامل أيضًا مرآة الحقّ، فإنّ الحقّ أوجب على نفسِه أن لا تُرى أسماؤه، ولا صفاته إلّا في الإنسان الكامل، وهذا معنى قوله: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[2]؛ يعني قد ظلم نفسه بأن أنزلها من تلك الدَّرجة، جهولًا بمقداره؛ لأنّه محلّ الأمانة الإلهيَّة، وهو لا يدري»[3].

1- عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مصدر سابق، ص 210.

2- الآية 72، الأحزاب/ 33.

3- عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مصدر سابق، ص 212 - 213.

خصائص الإنسان الكامل والدازين عند ابن عربي وهيدغر

الإنسان بوصفه حقيقةً وجوديَّةً لا يُقصد به الكائن المُتعيّن في هذا العالم؛ بل أفق هذا الكائن الوجوديّ، وقد استخدم ابن عربي في سبيل بيان هذا المقام مصطلح «الإنسان الكامل»، واستخدم هيدغر مصطلح «الدازين»؛ ولأنّ مقام البحث لا يسمح بالتّوسُّع، سوف نقتصر، وبما يسمحُ مقام هذه الوريقات على بعض الخصائص، على أن نحيل التوسُّع لأبحاثٍ لاحقةٍ.

1. خصائص الإنسان الكامل عند ابن عربي:

لم يتعرّضْ ابن عربيّ للإنسان، بما هو الكائن المُتعيّن في هذا العالم؛ بل بما هو حقيقة وجوديَّة، ومقام وجوديّ، حيث ارتفع ابن عربيّ بإنسانِه الكامل فجعل منه ذا مركزيَّة كونيَّة، فجعله الغاية الَّتِي من أجلها خُلِق العالم، فهو العلَّة النَّظريَّة في وجود هذا العالم، وهو الغاية النّهائيَّة منه، حيث «لمّا كان المقصود من العالم الإنسان الكامل كان من العالم أيضًا الإنسان الحيوان المُشبه للإنسان الكامل في النَّشأة الطَّبيعيَّة، وكانت الحقّائق الَّتِي جمعها الله في الإنسان مُتبدِّدة في العالم، فناداها الحقّ من جميع العالم فاجتمعت، فكان من جمعيّتها الإنسان»[1].

فكلّ ما تفرَّق في هذا العالم اجتمع في الإنسان الكامل، غير أنّ له أفضليَّة على العالم لا تكمنُ في كونه الغاية النِّهائيَّة من الخلق فحسب؛ بل تكمنُ أيضًا في كونه مختصر الحقّ، فهو الحقّ والخلقُ معًا. ومن ذلك جاءت تعبيرات ابن عربيّ المُتعدّدة والمُعبِّرة عن هذا المعنى، من مثل: المختصر الشّريف، والكلمة الجامعة، والنسخة الكاملة... إلخ. «فالعالم مُختصر الحقّ، والإنسان (الكامل) مختصر العالم والحقّ. فهو نقاوة المختصر...، وأمّا الإنسانُ الحيوان فإنّه مختصر العالم»[2]، فللإنسان الكامل عند ابن عربيّ بُعْدَيْن، فمن جهة حقيقته وباطنه هو صورة الله التّامّة، فهو الجامع لكافّة الأسماء والصِّفات الإلهيَّة الَّتِي بها وُجد العالم، ومِنْ جهةٍ أُخرى هو صورة الكون، والجامع لمختلف حقائقه[3].

قد عُرِفَ الحقّ وفقًا لابن عربيّ بالإنسان الكامل، فلولاه لما عُرِف الله؛ إذ إنّ

1- محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكّيَّة، دار صادر، بيروت، ج3، ص 390.

2- المصدر نفسه، ص 315.

3- نصر أبو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي، مصدر سابق، ص153.

المعرفة بالله تقتضي إمكانيَّة وقابليَّة مُتميّزة لا يستطيعها إلّا الإنسان الكامل؛ بحيث إنّ «الله لمَّا أحبَّ أنْ يُعْرَفَ لم يكن أن يعرفه إلّا من هو على صورته، وما أوجد الله على صورتِه أحدًا إلّا الإنسان الكامل»[1].

فالإنسانُ الكاملُ وفق ابن عربيّ على صورة العالم ومختصره، وعلى الصُّورة الإلهيَّة، وهو الحقّ المخلوق به، وهو الجامع لصورةِ الحقّ وصورة العالم، الحامل للسّرِّ الإلهيِّ، كلمة كُن، عمد السَّماء، ورداء الحقّ فلا أجمل منه، فَمن عرفه قد عرف الحقّ. فهو البرزخ بين الوجوب والإمكان، والمرآة الجامعة بين الصِّفات والقدم وأحكامه، وبين صفات الحدثان، وهو الوساطة بين الحقّ والخلق، وبه ومن مرتبتِه يصل فيضِ الحقّ والمدد الَّذِي هو سبب بقاء ما سوى الحقّ. ولولاه ـ من حيث برزخيّته الَّتِي تُغَايرُ الطّرفين ـ لم يقبلْ شيء من العالم المدد الإلهيّ الوحدانيّ، لعدم المناسبة والارتباط، ولم يصلْ إليه[2].

أ. الإنسانُ الكاملُ الصّادر الأوّل:

إنّ الإنسان الكامل هو الصّادر الأوّل عن الحقّ، حيث إنّ الذّات الإلهيَّة في مقام خفائها وبطونها كانت خفاء محض، وإطلاق محض، وعندما أرادت الظّهور كان ظهورها من خلال الصّادر الأوّل الَّذِي صدر منها ليكون مثل المرآة الَّتِي يتجلَّى فيها الحقّ ليرى ذاته وجميع كمالاتِه، وهذا الصّادر الأوّل وفقًا لابن عربيّ هو النَّبيّ محمّد في الإسلام حصرًا؛ صدر هذا الصّادر من الحقّ تعالى دون توسُّط شيء، وكان هو وساطة الخلق لما بعده فبه تمّ الخلق، وبه يتنزّل الفيض[3]. ومن هنا، نجد أنّ للإنسان الكامل وفق ابن عربيّ أوليَّة أنطولوجيَّة على كافّة المخلوقات، كونه الوجود السّابق لكافة الوجودات.

ب. الإنسان الكامل الكون الجامع:

الإنسان الكامل هو الكون الجامع لجميع المظاهر الإلهيَّة ؛ فهو جامع لمظاهر

1- محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، دار الكتب العربيَّة الكبرى، مصر، دون تاريخ، ج3، ص 266.

2- انظر العناوين العامّة الَّتِي جمعها محمود الغراب في كتابه: الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد من كلام الشّيخ الأكبر محي الدّين ابن عربيّ.

3- كمال الحيدري، نظريَّة الانسان الكامل (70)، بتاريخ 26 - 7 - 2022م، https://translate.google.com/translate?hl=en&sl=ar&u=http://alhaydari.com/ar/2016/05/57989/&prev=search.

الذّات من حيث اندكاك الصّفات فيها، وعدم تمايزها، وهي مرتبة الأحديَّة الإلهيَّة، الَّتِي تُعدّ أوّل مراتب الظّهور للذّات الإلهيَّة بعد خفائها وبطونها، وهو كذلك المظهر لها من حيث تمايز الصّفات عن بعضها، وهو مقام التّفصيل، وهو التّفصيل في الصّفات والأسماء. ويُصطلح عليه بمقام الواحديَّة. والإنسان إضافة إلى كونه مظهرًا للذّات الإلهيَّة في مقام الأحديَّة بما لها من وحدة، ومظهر أيضًا لكافّة أسمائها وصفاتها في مقام الواحديَّة، هو مظهر لها في مقام الفعل كذلك، وهو مقام الشّهادة والحضور.

بهذا، يكون الإنسانُ الكاملُ دون سواه يمتلك قابليَّة هذا الجمع؛ ليكون كونًا جامعًا لكافّة مراتب الوجود، ويكون له مقام الخلافة الإلهيَّة في الأرض.

لقد سُمِّيَ الإنسانُ الكاملُ بالكون الجامع؛ «لأنّه جامع لمظهريَّة الذّات في حضرة الأحديَّة، ومظهريَّة الأسماء والصّفات في حضرة الواحديَّة، ومظهريَّة الأفعال في حضرة الشّهادة... وبذلك، كان حاصرًا لكلّ المراتب، ومحيطًا بسائر الموجودات؛ لأنّه آخر التّنزّلات والتجلِّيات الإلهيَّة»[1]؛ والآخريَّة هنا ليست آخريَّة زمانيَّة؛ بل المقصود بها «اجتماع كلّ حقائق الكون في هذا الموجود، واكتمال دائرة الوجود»[2]، وذلك لقاعدة عند العرفاء تقول بأنّ كلّ سافل مُحيط بالعالي. وبهذا، يكون هو الكون الجامع، والمحيط بمختلف مراتب الوجود. وبهذا الجمع، يكون الإنسان الكامل يحوي مختلف إمكانات عالم الإمكان، ففيه كلّ الإمكانات متاحة، وكلّ تحقّق لإمكانٍ مُعيّن من إمكاناته هو تحقّق لوجود مُعيّن من الموجودات.

ج. الإنسان الكامل المظهر الأتمّ لله تعالى:

فهو المرآة الَّتِي من خلالها ظهر الله من بطونه، وخفائه، وإطلاقه؛ ليظهر لمخلوقاته ويعرّفهم نفسه، وهو المظهر التّامّ للحقّ بأسمائه وصفاته، كما يقول القونويّ في رسالة النُّصُوص: «وإنّما كان الإنسان الكامل هو المرادُ بعينه دون غيره من أجل أنّه مُجَلٍّ للحقّ يظهر الحقّ به من حيث ذاته وجميع أسمائه وصفاته وأحكامه واعتباراته، على نحو ما يعلم نفسه بنفسه في نفسه وما ينطوي عليه من

1- فادي ناصر، فلسفة العرفان النّظريّ، دار الولاء لصناعة النّشر، بيروت، 2018م، ص219.

2- نصر أبو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي، مصدر سابق، ص157.

أسمائه وصفاته»[1]، هذا وكان الإنسان الكامل المظهر الأتمّ والتّجلّي الأكمل لله سبحانه؛ لِمَا له من مظهريَّة لاسم الله الأعظم، فاسم الله الأعظم هو الاسم الجامع لمختلف الصّفات والأسماء الإلهيَّة، وهو الَّذِي يُصطلح عليه باسم «الله»؛ هو الاسم الَّذِي ليس فوقه اسم؛ بل الاسم الَّذِي يعلو كافّة الأسماء رتبة، وهو الأوسع دائرةً وتأثيرًا في الوجود؛ «فالقاعدةُ العامّةُ أنّنا حين ننسب الأسماء بعضها إلى بعض، فإنّ الاسم يكون واسعًا عامًّا وكلِّيًّا بالنّسبة إلى ما دونه، وخاصًّا وضيّقًا وجزئيًّا بالنّسبة إلى ما فوقه، حتّى ينتهي النّسق التّرتيبيّ إلى ذُرْوَةٍ عُلْيَا بحسب التّسلسل الأعلائيّ»[2] وتلك الذُّرْوَةُ العُلْيَا هي الاسمُ الأعظم، فهو الاسم الَّذِي له مقام الجامعيَّة لكلّ الصّفات الأسماء. وبما لهذا المقام من جامعيَّةٍ كان لا بُدَّ من المظهر له أنْ تكون له الجامعيَّة نفسها، وبما أنّ المظهر له حصرًا هو الإنسان الكامل فكانت تلك الخصيصة حصريَّة له.

د. العلاقة بين بُعْدَيْ الإنسان الكامل:

لا تعارض في العلاقة بين بُعْدَيْ الإنسان كونه صورة الله التّامّة، وكونه على صورة الكون، وجامع لحقائقه على المستوى الوجوديّ؛ إنّما ينشأ التَّعارض على المستوى المعرفيّ، فللإنسان كلا البُعْدَيْن: الباطنيّ الأصيل، والظَّاهريّ الزَّائف، وانغماس الإنسان في أيّ بُعْدٍ منهما يمكن أنْ يَعِيقَ سير الإنسان ووصوله نحو هدفه الأسمى. لذا، يتوجَّبُ على الإنسان أنْ لا يلتفتَ إلى بُعْدٍ من أبعادِه، ويغفل عن البُعْدِ الآخر، وبخاصّة أنْ يلتفتَ إلى بُعْدِه الظّاهريّ، وينسى بُعْدَهُ الباطنيّ الأساس؛ فإنّ ذلك كفيل بإعاقة تَحقُّقه بمقامِه الوجوديّ بوصفه إنسانًا كاملًا[3].

هـ. علاقة الإنسان بالعالم:

وفقًا لابن عربيّ، فإنّ العالم إنسان كبير، والإنسان عالم صغير، فأجزاء العالم هي أجزاء الإنسان، ولكن مبعثرة ومتفرّقة، وبهذا تكون العلاقة بين الإنسان والعالم علاقة تماثل؛ لأنّ كلّ إمكانات العالم هي إمكانات الإنسان، وفي ذات الوقت هما

1- صدر الدّين القونوي، رسالة النّصوص، مصدر سابق، النّص11، ص42.

2- كمال الحيدري، الاسم الأعظم حقيقته ومظاهره، مُؤسّسة الجواد للفكر والثّقافة، قم المُقدّسة، 2012م، ص24.

3- نصر أبو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي، مصدر سابق، ص153 - 154.

يختلفان، ولكن ذلك الاختلاف ليس اختلافًا كمِّيًّا؛ بل هو اختلاف كيفيّ، فكلّ حقائق العالم موجودة في الإنسان، ولكن ليس على نحو الافتراق والتَّشتُّت؛ بل على نحو الجمع[1].

2. خصائص الدازين عند هيدغر:

يُمثّلُ الدازين السَّبيل الوحيد ـ وفقًا لهيدغر ـ للوصول إلى معرفة الكينونة العامّة الَّتي تعلو فوق كينونة كلّ كائن، فهو الوحيد الَّذي لديه قابليَّة الولوج إلى ذلك الفهم؛ لأنّه الوحيد الَّذي يُساءل عن تلك الكينونة؛ وفهم الدازين، ومعرفته للكينونة العامّة لا يكون وفقًا لهيدغر فهم إداركيّ عقليّ؛ بل هو مثل التحقُّق بالوجود فهو عمليَّة أنطولوجيَّة تسعى بالدازين إلى إدراك كينونته ووجوده عبر التحقُّق بها أنطولوجيًّا، ومن هذا التحقُّق بكينونته الخاصّة يستطيع أنْ يكشف عن الكينونة العامّة الَّتي تكون أعمّ من كينونته وكينونة كلّ موجود. إضافة لتلك الخاصِّيَّة الَّتي يمتاز بها الدازين عمّن سواه من الموجودات هناك بعض الخصائص الَّتي تعرّض لها هيدغر، والَّتي لا يسع المقام لسردها جميعها. لذا، سوف نكتفي بما يلي:

أ. التفرُّد بقابليّته عن باقي الموجودات:

وجوده لا يشبه وجود أيّ شيء، فهو الوحيد من بين كلّ الموجودات الَّذي يكون بعهدته المساءلة عن الكينونة العامّة، كما أنّ له الأوّليَّة في الوجود والأسبقيَّة على كلّ الموجودات؛ أي أوليَّة أنطُولُوجيَّة، فالدازين مُتعيّن ضمن كينونته بوساطة الوجود، وعلى أساس تعيُّنِه بالوجود له وجود خاص به وهو من شأنه، وبما أنّ فهم الوجود مناط به دون غيره من الموجودات ـ لأنّه الوحيد الَّذي يُساءل على الصّعيد الأنطُولُوجيّ قبل أيّ كائن آخر ـ، كان له «فهم لكينونة كلّ كائن ليس من جنس الدازين»[2].

ب. كينونته تحوي مختلف الإمكانات:

إنّ كينونة الدازين ليست كينونة ثابتة بذاتها تتقبّل التغيّرات الَّتي تطرأ عليها فتكون تلك التغيّرات خارجة عنها؛ بل إنّ ذات كينونة الدازين تحمل إمكانات

1- نصر أبو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي، مصدر سابق، ص159.

2- Martin Heidegger, Being and Time, p. 34.

لا تُعـدُّ، ولا تُحصى، وتتجلّى وجـودات وكينونـات مختلفـة فـي كلّ آن، فهـو ينبـوع للإمكانـات، واسـتعداد لتحقيقهـا، وهـو إمـكان نفسـه، ومشـروع ذاتـه باسـتمرار، فماهيَّـة الدازيـن تكمـن فـي وجـوده، فـ «الطّبـاع الَّتِي يمكـن اسـتخراجها لـدى هـذا الكائـن ليسـت بذلـك خصائـص قائمـة لكائـن قائـم فِي الأعيـان، بـاد علـى هـذا النحـو أو ذاك؛ بـل هـي وجـوه ممكنـة لـه فـي كلّ مـرّة؛ لأن يكـون ذلـك فحسـب»[1].

ج. الحُرِّيَّة:

مـن خصائـص الدازيـن أنّ لديـه الحُرِّيَّـة لاختيـار مـا يريـد أنْ يكونـه ومـا لا يريـد، فهـو مـن ذاتـه لديـه حُرِّيَّـة فـي تعييـن ذاتـه، ويُحـدّد طريقـة وجـوده، وذلـك إنّمـا يكـون باختيـار أحـد الإمكانـات المتاحـة لـه والتعيّـن بهـا، فالدازيـن يختـار نفسـه فـي وجـوده، ويكـون مسـؤول عـن ذاتـه، فيمكـن القـول بأنّـه فـي كلّ مـرّة يكـون إمكانـه، ولأنّـه كذلـك فيمكـن لـه «أن يختـار نفسـه فـي كينونتـه؛ بحيـث يختـار أن يكـون أيّ اسـتعداد كامـن فيـه، وبهـذا يكـون ذاتـه، ومـا يظهـر منهـا»[2]، فحُرِّيَّـة الدازيـن وفقًـا لهيدغـر هـي الانخراط فـي الكشـف عـن الكائنـات علـى مـا هـي عليـه، وهـذا إنّمـا يكـون بالانفتـاح علـى نفسـه ومـا يملكـه مـن اسـتعداداتٍ وإمكانـاتٍ[3].

د. الوجود خارج نفسه:

إنّ الدازيـن لا ينحصـرُ وجـوده فـي ذاتـه؛ بـل وجـوده سـابق علـى نفسـه كتعيّـن فـي الزمـن، وبمـا هـو سـابق علـى ذاتـه، فوجـوده خـارج ذاتـه الزّمنيَّـة ؛ لأنّ كينونتـه أعـمّ مـن تعيّنـه؛ لذلـك، كان فـي العالـم وليـس فـي ذاتـه، فكينونتـه كينونـة خـارج ذات الدازيـن المُتَعيّنـة فـي الزمـن، والَّتِي هـي عبـارة عـن أيّ إمـكان، أو اسـتعداد يختـار الظُّهـور فيـه، والخـارج هـو الحضـور فـي العالـم. وهـذا العالـم «هـو ما يجعـل مُمْكِنًـا كلّ تجـلٍّ للموجـود»[4]، فوفقًـا لهيدغـر العالـم هـو كشـف مجمـوع الظهـورات والكشـوفات والتجلِّيـات وهـو انفتـاح للدازيـن علـى هـذا المجمـوع، وقـد أُلْقِيَ بالإنسـان فـي الوجود؛ كـي يرعـى حقيقـة الوجـود فـي أثنـاء تجلّيهـا فـي الموجـودات[5].

1- Martin Heidegger, Being and Time, p. 67.

2- Ibid, p68.

3- See: On the Essence of Truth Martin Heidegger, p128.

4- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، ج2، ص601.

5- on Humanism Letter See: Martin Heidegger, , p.217.

هـ. كلّ ما في الوجود أداة له:

إنّ كلّ ما سوى الدازين في العالم من موجودات يُمثّلُ الأداة، وتلك الأداة لا يمكن أن يكون لها وجود مُستقلّ؛ بل هي لا توجد إلّا في ظلّ استخدامها واستعمالها، فيكون لها نحو من وجود ربطيّ مع ما سواها من الموجودات الأداتيَّة، وبهذا الترابط تنشأ سلسلة من الموجوادات الأداتيَّة الَّتِي تكشف وجود العالم، وتكون بمثابة أداة للدازين في هذا العالم في سبيل تحصيل معرفته الأنطولوجيَّة[1].

و. له بُعْدَان من الوجود:

للدازين ضربان من الوجود، الوجود الصَّحيح الأصيل والوجود الزّائف، والوجود الزّائف يتمثّل عند هيدغر بحالة الغفلة الَّتِي يعيشها الدازين، حينما يكون منغمسًا بحياته اليوميَّة، هاربًا من حقيقةِ وجودِه وأنّه متناهٍ، أمّا الوجود الصَّحيح فهو حين يلتفت الدازين إلى حقيقته، ووجوده اللَّامُتعيّن، فيرتقي ليعرف مقامه في العالم[2].

الخاتمة

بعد هذا العرض المقتضب والمتواضع لرؤية كلّ من ابن عربي، وهيدغر للإنسان، نستطيع أن نقف على بعض الأمور الَّتِي تُمثّلُ نقاط التقاء، على الرّغم من الاختلاف في التَّعبير. فكلّ من هيدغر، وابن عربيّ لم يتعرّض للإنسان بواقعه الظاهريّ ـ المادّيّ، ولا من جهة كونه قوّةً مفكّرةً كما تعرّض له بعض الفلاسفة؛ بل ذهبا أبعد من ذلك للتكلُّم عن الإنسان بما هو وجود، فكان مقام الإنسان الوجوديّ ومركزيّته في هذا الكون هو ما عمل عليه كلّ من ابن عربيّ وهيدغر في سبيل توضيح رؤيتهما عن الإنسان.

إضافة إلى تلك الخاصِّيَّة المشتركة بين كليهما استطعنا أنْ نقف على بعض نقاط الاشتراك الإضافيَّة الَّتِي نوردها على الشَّكل الآتي:

1 - أوّليَّة الإنسان الأنطولوجيَّة:

تعرّض كل من هيدغر وابن عربيّ لأوَّليَّة الإنسان الوجوديَّة، فعَدَّه ابن عربيّ الصَّادر الأوّل الَّذِي صدر من الذَّات الإلهيَّة من دون وساطة، وبهذا يكون له الأوليَّة

1- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، ج2، ص601.

2- See: Anna M. Rowan, Dasein Authenticity and Choice in Heidegger's Being and Time ,p.88-89.

الوجوديَّـة علـى سـائر الموجـودات. ولذلـك، أشـار أيضًـا هيدغـر بقولـه: «إنّ الدازيـن يملـك أوّليَّـة مُتعـدّدة علـى كلّ كائـن آخـر... وأمّـا الأخـرى، فإنّهـا أنطولوجيَّـة: إنّ الدازيـن، علـى أسـاس تعيّـن الوجـود الَّـذِي مـن شـأنه، هـو فـي ذات نفسـه أنطولُوجيّ»[1].

2 - عدم تعيّن الإنسان بحقيقةٍ واحدةٍ ثابتة:

بـل هـو الكـون الجامـع الَّـذِي يحتـوي علـى العديـد مـن الإمكانـات، ولديـه قابليَّـة التحقُّـق بهـا، فـكلّ مـن هيدغـر وابـن عربـيّ أشـار إلـى تلـك الخاصِّيَّـة للمقـام الوجـوديّ للإنسـان، فبالنِّسـبة إلـى ابـن عربـي يُمثّـلُ الإنسـان الكامـل الكـون الجامـع الَّـذِي يجمـع الحـقّ والخلـق، ومِـنْ ثَـمَّ، يحتـوي علـى مختلـف إمكانـات الوجـود سـواءً الحقيَّـة مـن صفـات الـذّات الإلهيَّـة وأسـمائها، أو الخلقيَّـة الَّتِـي تتمثّـلُ بمختلـف إمكانـات الخلـق. ولهـذا، أيضًـا أشـار هيدغـر فـي وصفه للإنسـان لا يمثّـل تلك الحقيقـة المُتعيّنـة المُتحقّقة والثّابتـة؛ بـل هـو نبـع مـن الإمكانـات لا تنفـد، يتحقّـق كلّ حيـن بالإمـكان المُتـاح لـه.

3 - بُعْدَا الإنسان: الظّاهريّ، والباطنيّ:

تحضـر تلـك الأبْعَـاد فـي الإنسـان عنـد كِلَيْهِمـا، ويتّفقـان علـى أصالـة البُعْـد الباطنيّ، وأنّ الحـلّ عنـد الإنسـان للوصـول إلـى غايتِـه المَعْرفيَّـة يكمـنُ فـي إيجـاد التّـوازن بالالتفـات إلـى كلا البُعْدَيْـن: الظَّاهـر، والباطـن؛ مـن أجـل تحقيـق التّـوازن المعرفـيّ، وليرتقـي ويكـون المظهـر للظّاهـر والباطـن؛ وهـذا يبـدو أكثـر وضوحًـا فـي كلام ابـن عربـيّ عـن كلام هيدغـر، الَّـذِي اكتفـى بالإشـارة إلـى أنّ الحـلّ يكمـن فـي عـدم الغفلـة عـن البُعْـد الباطنـيّ فـي الإنسـان، والانغمـاس بالحيـاة اليوميَّـة؛ بـل يجـب الالتفـات إلـى البُعْـدِ الأصيـل فـي الإنسـان، وعـدم التهـرّب منـه.

ختامًـا، يمكـن القـول: إنّ نقـاط الاشـتراك تلـك لا تؤسّـسُ لتطابـق الرُّؤيتيـن حـول الإنسـان، فمـن الممكـن أن يكـون هنـاك نقـاط اختـلاف جوهريَّـة فـي كلتـا الرُّؤيتيـن، وتحديـد ذلـك يحتـاج إلـى دراسـة مُعمّقـة، لسـنا مَعْنيّيـن بهـا فـي هـذه الدراسـة، أردنـا فقـط أنْ نطـرق البـاب، ونفتـح الأفـق عبـر اسـتثارة بعـض الإشـارات الَّتِـي يصلـحُ كلّ منهـا أن يكـون بحثًـا فـي حـدِّ ذاتـه، ونتـرك المجـال مفتوحًـا للإجابـة عـن مـدى تقـارب رؤيـة كل مـن ابـن عربـي وهيدغـر حـول الإنسـان، ومـا يترتّـبُ علـى نتائـج تلـك المقاربـة لدراسـاتٍ لاحقـةٍ.

1- Martin Heidegger, Being and Time ,p.34.

المراجع والمصادر

المصادر والمراجع العربيَّة

- ابـن عربـي، محـي الديـن، الفتوحـات المكيَّـة، دار صـادر، بيـروت/ دار الكتـب العربيَّـة الكبـرى، مصـر، دون تاريـخ، ج3.
- ابـن منظـور، محمـد بـن مكـرم، لسـان العـرب، أدب الحـوزة، قـم/ دار صـادر، بيـروت، 1363هـ، ج6./ 1956م، ج6.
- أبـو العـلا عفيفـي، نظريّـات الإسـلاميِّين في الكلمـة، مجلّـة كليَّـة الآداب، مطبعـة جامعـة فـؤاد الأوّل، لا مـكان، مـج2، ج 1، 1934م.
- إسـماعيل مهنانـة، الوجـود والحداثـة: هيدغـر في مناظـرة العقـل الحديـث، الـدّار العربيَّـة للعلـوم ناشـرون، دون مـكان، 2012م.
- إميـل بريهييـه، الآراء الدّينيَّـة والفلسـفيَّة لِـ(فيلـون الإسـكندريّ)، ترجمـة: محمّـد يوسـف موسـى وعبـد الحليـم النجّـار، شـركة مكتبـة ومطبعـة مصطفـى البابـي الحلبـي وأولاده، القاهـرة، 1954م.
- جـورج رحمـه، أوريجانـوس الإسـكندريّ، موسـوعة «عظمـاء المسـيحيَّة فـي التّاريـخ»، المركـز الرّعـويّ للأبحـاث والدّراسـات، لبنـان، ج 10، 1992م.
- ـــــــــــــــــ، كليمنضـوس الإسـكندريّ، موسـوعة «عظمـاء المسـيحيَّة فـي التاريـخ»، المركـز الرّعـويّ للأبحـاث والدِّراسـات، لبنـان، ج 6، 1993م.
- جرجـس كامـل يوسـف، علـم الآبائيّـات باترولوجـي، مركـز باناريـون للتّـراث الآبائـيّ، مصـر الجديـدة، ج 2، 2017م.
- حسـام العبيـدي، معالـم العرفـان عنـد الشّـيعة الإماميَّـة، العتبـة العلويَّـة المُقدّسـة، العـراق، 2011م.
- حمـوي، صبحـي، المنجـد فـي اللُّغـة العربيَّـة المعاصـرة، دار المشـرق، بيـروت، 2000م.
- حنّا جرجس الخضريّ، تاريخ الفكر المسيحيّ، القاهرة، ج3، 1981م.
- سـعاد الحكيـم، مـادّة إنسـان كامـل، الموسـوعة الفلسـفيَّة العربيَّـة، رئيـس التّحريـر معـن زيـادة، معهـد الإنمـاء العربـيّ، دون مـكان، مـج 1، 1986م.
- صـدر الدّيـن القونـوي، رسـالة النّصـوص، تصحيـح جـلال الدّيـن الآشـتياني،

مركـز نشـر دانـش كاهـي، طهـران، النّـص11.
- عادل فرج، موسوعة آباء الكنيسة، دار الثقافة، القاهرة، ج 1، 2006م.
- عبـد الرحمـن بـدوي، موسـوعة الفلسـفة، المُؤسّسـة العربيَّـة للدِّراسـات والنّشـر، بيـروت، 1984م.
- عبـد الكريـم بـن إبراهيـم الجيلي، الإنسـان الكامـل في معرفـة الأواخـر والأوائل، دار الكتـب العلميَّـة، بيـروت، 2010م.
- علي سـامي النّشّـار، هيراقليطـس فيلسـوف التَّغييـر أثـره في الفكـر الفلسـفيّ، دار المعـارف، دون مـكان، 1969م.
- فـادي ناصـر، فلسـفة العرفـان النّظـريّ، دار الـولاء لصناعـة النّشـر، بيـروت، 2018م.
- فريدريـش نيتشـيه، هكـذا تكلّـم زرادشـت، ترجمـة: علي مصبـاح، منشـورات الجمـل، كولونيـا، 2007م.
- كامـل مصطفى الشـيبيّ، الصّلـة بيـن التّصـوُّف والتّشـيُّع، دار المعـارف، القاهـرة، 1969م.
- كمـال الحيـدري، الاسـم الأعظـم حقيقتـه ومظاهـره، مُؤسّسـة الجـواد للفكـر والثّقافـة، قـم المُقدّسـة، 2012م.
- لـوي ماسـينيون، الإنسـان الكامـل في الإسـلام وأصالتـه النشـوريَّة، ترجمـة: عبـد الرّحمـن بـدوي، في كتابـه الإنسـان الكامـل في الإسـلام، وكالـة المطبوعـات، الكويـت، 1976م.
- مارتـن هيدغـر، الكينونـة والزمـان، ترجمـة: فتحـي المسـكيني، دار الكتـاب الجديـد المتّحـدة، بيـروت، 2012م.
- محسـن جهانكيـري، محـي الدّيـن ابـن عربـيّ الشـخصيَّة البـارزة فـي العرفـان الإسـلاميّ، تعريـب عبـد الرحمـان العلـوي، دار الكتـاب العربـيّ، بيـروت، 1437هـ/2016م.
- محمـود الغـراب، الإنسـان الكامـل والقطـب الغـوث الفـرد مـن كلام الشّـيخ الأكبـر محـي الدّيـن ابـن عربـيّ، لا دار نشـر، دون مـكان للنّشـر، دون تاريـخ.
- نصـر أبـو زيـد، فلسـفة التأويـل دراسـة في تأويـل القـرآن عنـد محيـي الديـن ابـن عربـي، دار التنويـر، بيـروت، 1983م.

- هانس هينرش شيدر، نظريَّة الإنسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصويرها الشّعريّ، ترجمة: عبد الرّحمن بدوي، في كتابه الإنسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، 1976م.
- يوسف الحدّاد، صوفيَّة المسيحيَّة الإنجيل بحسب يوحنّا، منشورات المكتبة البوليسيَّة، لبنان، دون تاريخ.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، مُؤسّسة هنداوي للتّعليم والثّقافة، القاهرة، 2012م.

المصادر والمراجع الأجنبيَّة

- Frank Schalow and Alfred Denker, **Historical dictionary of Heidegger's philosophy**, second edition, Toronto, The Scarecrow Press Inc., 2010.
- Heidegger, Martin, **Being and Time**, translated by John Macquarrie and Edward Robinson, no edition, UK, Blackwell Publisher Ltd, 2001.
- Heidegger, Martin, **Letter on Humanism**, from Martin Heidegger the Basic Writings, no edition, New York, Harper and Raw publisher, 1977.
- Heidegger, Martin, **The Principle of Reason**, translated by Reginald Lilly, no edition, no place, Indiana University Press, 1991.
- Heidegger, Martin, **On the Essence of Truth**, from Martin Heidegger the Basic Writings, no edition, New York, Harper and Raw publisher, 1977.
- Inwood, Michael, **A Heidegger Dictionary**, first edition, USA, Blackwell publishers Inc., 1999.
- Rowan, Anna M., **Dasein Authenticity and Choice in Heidegger's Being and Time**, Logos ـ i – ethos, 1 (41), 2016.

المراجع الإلكترونيَّة

- «تعريـف ومعنـى الإنسـان فـي معجـم المعانـي الجامـع»، www.almaany.com، بتاريـخ 26ـ7ـ2022م.
- كمـال الحيـدري، نظريَّـة الانسـان الكامـل(70)، بتاريـخ 26ـ7ـ2022م، https://translate.google.com/translate?hl=en&sl=ar&u=http://alhaydari.com/ar/2016/05/57989/&prev=search.
- «human_», www.en.oxforddictionaries.com, Retrieved 26ـ7ـ2022.
- «human_», www.dictionary.cambridge.org, Retrieved 26ـ7ـ2022.

دراسات

الأبعاد النَّفْس -اجْتِماعِيَّة لِلذِّهْنِيَّة المُتَطرِّفة
تحليل خطاب تنظيمات مُتَطرِّفة

ريتا مفرّج مرهج*

المُسْتَخْلص

إنَّ تَنامي ظاهرة التَّطرُّف في جميع أنحاء العالم يُشيرُ إلى أنّه ما مِن مُجتمع من مجتمعات الكرة الأرضيَّة غير مُعرّض لِمشكلة التّطرُّف. وتهدف الدِّراسة إلى إثبات أنَّ التفكير المُتطرِّف يتَخطّى الخُصوصيّات الجُغرافيَّة، والسِّياسيَّة، والاقتصاديَّة، والدِّينيَّة /العِرقيَّة؛ وذلك من خلال تِبْيان الأبعاد النَّفْس ـ اجْتِماعِيَّة المُشتركة في خِطاب عددٍ من حالات التطرُّف المُختلِفة (عِرقيّ، إثنيّ، دِينيّ) في حَقَبات مختلفة من التّاريخ، ومناطق مختلفة في العالم. اعتَمدت الدّراسة أنموذجًا تحليليًّا يدمج بين دراسة الحالة والنّظريَّة المُجذّرة في تحليل البيانات الواردة في الخطاب اليمينيّ العِرقيّ في الولايات المتّحدة الأميركيَّة الَّذي يُعارِض مبدأ المُساواة بين الأعراق، والخطاب اليمينيّ الصهيونيّ الدّاعي إلى إخراج الفلسطينيّين العرب من «إيريتز يزرايل»، والخطاب السّلَفيّ الجِهاديّ الدّاعي إلى تكفير كل مَن لا يبايع دولة الخلافة الإسلاميَّة . وقد بيَّنَ التحليل أنَّ الخصائص النَّفْس ـ اجْتِماعِيَّة المندرِجة ضمن «صورة الذّات» و«النَّظْرة إلى الآخر» في خِطاب كلٍّ من التّنظيمات المُتطرّفة

* دكتوراة في علم النَّفس - الدِّراسة هي جزء من أُطروحة دكتوراة، قُدّمت إلى الجامعة اللُّبنانيَّة في العام 2022م، بإشراف الدكتورة نجوى اليحفوفي.

الثلاث مُتطابِقة ومُشتَرَكة إلى حدٍّ كبيرٍ من تنظيم إلى تنظيم بِغَضّ النَّظر عن الإطار العقديّ والجيوـ سياسيّ والتاريخيّ الخاصّ بِكلّ تنظيم، وبَدا العامل الدّينيّ المُحرِّك المُشتَرَك بين الأنواع الثّلاثة من التطرُّف.

مُقدّمة

تُركّز الأبحاث السّابقة والحديثة على ما يُسمّى «بِالأرض الخَصْبة» لِلتّطرُّف، والَّتِي تشمل العوامل: الاجتِماعِيَّة، والثّقافيَّة، والجيوسياسيَّة، والاقتصاديَّة، والدينيَّة، والتّاريخيَّة المُساهِمة في نَشأة التطرُّف والإرهاب. وإذ تَحسب مُعظم تلك الدِّراسات أنَّ العوامِل الظَّرفيَّة: (الفقر، التَّنشِئة الأُسَريَّة والاجتِماعِيَّة، أساليب التَّدريس، الإنترنت، الدِّين، إلخ،...) هي المُسبِّب الرّئيس لِنَشأَة التّفكير المُتطرِّف وتطوُّره، فالفَرَضيَّة البدهيَّة هي أنّ زَوال تلك الظُّرُوف قد يُؤَدّي إلى زَوال التّطرُّف، وأنّ وجود الذِّهنيَّة المُتَطَرّفة قد لا يشكّل مُشكلة في الأساس في بيئةٍ خاليةٍ من تلك العوامل الظّرفيَّة: (اليُسر الاقتصاديّ، الانفتاح الاجتماعيّ، الاعتدال الدّينيّ، إلخ...). أمّا السُّؤال الَّذِي يطرح نفسه فهو: هل هناك بيئات خالية كُلِّيًا من الظُّروف المُؤدّية إلى نشأة التفكير المُتطرّف؟

إنَّ نظرةً سريعةً إلى حالِ العالم اليوم تُؤكّد تَنامي ظاهرة التّطرُّف: جنوبًا، وشمالًا، وشرقًا، وغربًا؛ وإنّه ما مِن مُجْتَمع من مُجتمعات الكرة الأرضيَّة غير مُعرّض لمشكلة التّطرُّف بِخاصّةٍ في ضوء التغيّر الدّيموغرافيّ، والنّسيج العِرقيّ المُتَنوِّع الحاصِل في بلدان تحسب نفسها تجسيدًا لمبادئ الديمقراطيَّة، والحرّيّات، واحترام الحقوق الإنسانيَّة .

فإذا أردنا فَهْم الذِّهْنيَّة المُتَطرّفة يجب فَهْم العَوَامل النَّفْس ـ اجْتِماعِيَّة المُؤدّية إلى التّفكير المُتطرّف. لذلك، اعتمدنا في هذه الدِّراسة على نظريَّة الهُويَّة الاجتِماعِيَّة في علم النّفس الاجْتِماعيّ؛ لتحليل الأبعاد النَّفْس ـ اجْتِماعِيَّة في خِطاب ثلاثة أنواع مختلفة من التّطرُّف، هي: التطرُّف العِرقيّ، والإثنيّ، والدِّينيّ.

ترى نظريَّة الهُويَّة الاجتِماعِيَّة لِهنري تاجفل، وجون تورنر (Tajfel and Turner 1986; 2004) أنَّ الذِّهنيَّة المُتطرّفة موجودة في كلّ الثّقافات من أيّ مكانٍ وزمان؛ لأنّها ترتكز على المُكوِّنات الأساسيَّة لِبناء صورة الإنسان الذّاتيَّة (الهُويَّة الشّخصيَّة)، وهُويّته الاجتِماعِيَّة، وعلى احتياجاتِه الطَّبيعيَّة (كالحاجة إلى

الانتماء، والحاجة إلى الحفاظ على الذّات والبقاء)، بِغَضِّ النَّظَر عن الظُّرُوف المُحِيطة. إنَّ التّطرُّف في عدَسة علم النّفس الاجتماعيّ هو ذِهنِيَّةٌ مَبنيَّةٌ على تطوُّر «صورة الذات»، و«النّظْرة إلى الآخر»، فَصُورة الذّات هي المِرساة (Roth and Steffens, 2014)، ومِنها تنطلق عَمَلِيّتا: بِناء النّظْرة إلى الآخر وتقويمه، وقَولَبة الذات والآخر ضِمن فِئتيْ: «النحن»، و«الهُم»[1]، حيث يُصبِح التطرُّف عمليَّة إعادة صياغة للهُويَّة الذاتيَّة، وإعادة بناء لِلواقع الاجتماعيّ (Al Raffie, 2013). إنّ جُذور الفَجوة بين «النحن»، و«الهُم» مُتَرسّخة في الاختلافات، في الإدراك، والمواقِف بين الجماعات (Sahar,2014) الَّتي تُسهم عدّة عوامل (التربية الأُسَريَّة والمدرسيَّة، التَنشِئة الاجتماعيَّة والدِينيَّة، إضافة إلى الإعلام) في تعزيزِها وترجمتها إلى مُمارسات اجتماعيَّة تمييزيَّة ضدّ الآخر.

تُشير الأبحاث في العوامل المُؤدّية إلى نشأة التّفكير المُتطرّف إلى أنّ أبرز تلك العوامل هي الَّتي تتعلّق بالدِّين (Staub, 2011)، ويُستخدَم الدّين بوصفه أداة سيطرة وضبط وتحريض ضدّ الآخر بِخاصّة في الظُّروف الاقتصاديَّة والاجتِماعِيَّة غير المُسْتقرّة[2]، ويقول «كونزن» (ترجمة رضوان، 2010) أن «ليس هناك مِن شيء يمكن استِثارته في أوقات الأزمة مثل جرح المشاعر الدِّينيَّة (...)، وليس هناك من صورة للعدوِّ يمكن تشويهها أكثر من رَميها بالكُفر، أو الإلحاد»[3].

إنّ وصف التّطرُّف «بالذِّهنيَّة»[4] ليس بالحديث؛ إذ إنّ مفهوم «الذهنيَّة المُتطرّفة» بدا واضحًا في النَّصّ الأساس للمِيثاق التّأسيسيّ لِمُنظّمة الأُمم المُتّحدة للتربية والعلم والثقافة (UNESCO) في العام 1945م، حيث وَرَدَ أنّ «الحروب تُولَد في عقول البشر، ففي عقولهم يجب أن تُبنى حُصون السَّلام»[5].

1- Al Raffie, 2013; Korte, 2007; Oakes and Turner, 1980; Tajfel, 1982; Tajfel and Turner, 2004.

2- حليم بركات، الهويَّة: أزمة الحداثة والوعي التقليديّ، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، 2004م، 301-298.

3- كونزن، التعصّب: التحليل النفسي لظاهرة مرعبة، ترجمة: سامر جميل رضوان، مجلة شبكة العلوم النفسيَّة العربيَّة (26-25)، 2010م، ص9.

4- Borum, 2003; Hogg, 2014; Saucier et al., 2009.

5- UNESCO, 2020, p.5.

أهمّيّة الدّراسة

سَعَى الباحثون المعنيُّون بالتّطرُّف إلى دراسة نماذِجَ مُختلِفة من التطرُّف لاستخراج مَحاوِر مُشتركة تسمحُ بِالرَّبط بينها؛ بِهدَف صِياغة أنموذج مُوحّد للذّهنيَّة المُتطرّفة (Saucier et al, 2009). وبِما أنّ مفهوم التطرُّف مُرتبِط بِموضوع الهُويَّة الاجتِماعِيَّة لِلمَرء فإنّ الطّريقة الأفضل لتَناوُلِ موضوع الذّهنيَّة المُتطرِّفة هي من خلال التعمُّق في دِراسة الخصائص المُشْتركة في «صورة الذّات»، و«النَّظْرة إلى الآخر» بين أنواع مختلفة من التطرُّف.

تكمُن الأهمِّيَّة النظريَّة لهذه الدّراسة في المُقاربة النَّفْس ـ اجْتِماعِيَّة لِفَهم التطرُّف انطلاقًا من زاوية مُحدّدة («صورة الذات»، و«النَّظْرة إلى الآخر») ضمن إطار نفسيّ ـ اجتماعيّ بعيدًا من التّحليل الظَرفيّ لِلبيئة المُهَيِّئة للفِكر المُتطرّف. أمّا بالنّسبة إلى الأهمِّيَّة العمليَّة التطبيقيَّة، فإنّ التعمُّق في دراسة الخصائص النَّفْس ـ اجْتِماعِيَّة لِـ «صورة الذات» و«النَّظرة إلى الآخر» كما تتجلّى في خِطاب تنظيمات مُتطرّفة من حَقبَات تاريخيَّة، وأماكن مختلفة من العالم قد يُسَهِّل عمليَّة استخراج الخصائص النَّفْس ـ اجْتِماعِيَّة للخطاب النّقيض للخطاب المُتطرِّف؛ أي تحديد ملامِح الذهنيَّة اللّا ـ مُتطرّفة، وهي الَملامح الَّتي ينبَغي أن تُشَكِّلَ الأهداف الرئيسيَّة لأيّ برنامج وِقائيّ، أو تدخُّليّ لِدرء التفكير المُتطرّف.

لقد اخترنا ثلاثة عيّنات من تنظيماتٍ مُتطرّفة؛ تُمثِّل ثلاث مجتمعات من التطرُّف في حَقَبات زمَنيَّة وبُقَع جغرافيَّة مختلفة من العالم، وهي:

1. التطرُّف العِرقيّ
2. التطرُّف الإثنيّ
3. التطرُّف الدّينيّ

أمّا مجتمع بحث التَّطرُّف العِرقيّ؛ فهو يتمثّل بالأحزاب اليمينيَّة العِرقيَّة في الولايات المُتّحدة الأميركيَّة، والَّتي تُؤمِن بِتَفوّق العِرق الأبيض على غيره من الأعراق، وتُعارِض بشدّة السّياسة اللّيبراليَّة المُطالِبة بالمُساواة بين الأعراق. وتُناشد معظم تلك الأحزاب بالتّمييز العنصريّ، وتُشَرعِن أيّ عمل يقوم به الفرد دِفاعًا عن النّفس والعائلة، حتّى لو كان عملًا إرهابيًّا (Johnson, 2012)، وهي تستخدم الرموز «الصَّليبيَّة» في حملاتها الدِّعائيَّة على صفحات التّواصل الاجتماعيّ (Koch, 2017). أمّا العيّنة عن مجتمع بحث التطرُّف العِرقيّ الَّتي تمّ اختيارها للدّراسة

فهي جماعة «الكو كلوكس كلان» (Ku Klux Klan)؛ وهي جَماعة تأسّست في العام 1866م، ونشَطَت على مدى 151 عامًا في مختلف أنحاء الولايات المُتّحدة، ولقد نفَّذَت عمليّات اتَّسمَت بِالوحشيَّة العُنصريَّة (حرق، اغتصاب، تدمير مُمْتلكات، شنق) ضدّ المُواطنين السُّود. أعادت الجماعة تنظيم نشاطها العنصريّ في العام 1915م، مُعلِنةً تَمَسُّكها بِتفوُّق العِرق الأبيض البروتستانتيّ، ومُستَهدِفةً الكاثوليك واليهود والمهاجرين إلى جانب السُّود. أمّا اليوم فلقد رأت الجماعة في خطاب الرئيس الأميركيّ الأسبق «دونالد ترمب» فرصةً لِلعَودة إلى الشّارِع، والتّعبير العَلَنيّ عن عَقيدتِها العُنصريَّة ضدّ المُهاجرين والمُسلمين والسُّود[1].

أمّا مجتمع بحث التطرُّف الإثنيّ فهو يتمثّل بالأحزاب اليمينيَّة المُتطرّفة الصهيونيَّة، والَّتي تَتَّسِم بِكراهيةٍ شديدةٍ للفلسطينيِّين العرب، وتُنادي بإخراجهم من «إيريتز يزرايل» (أرض إسرائيل التاريخيَّة)، وهي تضمّ أحزاب ومجموعات منها ما تمّ حلُّها على أنّها تنظيمات إرهابيَّة، ومنها ما لا يزال فاعِلًا حتى اليوم بِتَسمِيات ومَناهِج مختلفة. تشمل تلك المِظلّة العديد من الأحزاب والحركات المُنبَثِقة عن العقيدة «الصّهيونيَّة التصحيحيَّة» الَّتي أسّسها جابوتينسكي، والَّتي اقترنت بالحَمَلات المُتكرِّرة لإنشاء المستعمرات اليهوديَّة، والنشاطات الإرهابيَّة ضدّ الفلسطينيين العرب[2]، وهدفها المركزيّ هو المحافَظة على «أرض إسرائيل الكاملة» ضمن السّيادة الإسرائيليَّة، وترحيل الفلسطينيّين العرب[3]. أمّا العيّنة عن مجتمع بحث التطرُّف الإثني الَّتي تمّ اختيارها للدّراسة فهي حزب «كاخ» الصهيونيّ اليمينيّ، وهو الحزب الَّذي أسَّسه الحاخام «مئير كَهان» في العام ١٩٦٨م، مُرتكِزًا على تَعاليم جابوتينسكي. يتَّسِم حزب «كاخ» بِكراهيةٍ شديدةٍ للفلسطينيِّين العرب، ولقد حدّد «كَهان» حركته بهدفين أساسيّين، أوّلهُما نقلهم إلى خارج أرض إسرائيل التاريخيَّة، وآخرهما تطبيق أحكام الشّريعة العِبريَّة تطبيقًا كاملًا في دولة اسرائيل[4]. ويتلخَّص موقف «كَهان» المُتطرِّف بِمُطالَبَتِهِ «بِطَرد العرب الآن، وتدمير الإرهاب

1- Akins, 2006; McVeigh, 2009; Newton, 2010; Parsons, 2015; Perliger, 2012.

2- أحمد خليفة، حركة كاخ في المشهد السّياسيّ الإسرائيليّ. مجلة الدّراسات الفلسطينيَّة، المجلد 5، العدد 18، 1994م، 186- 201.

3- المصدر نفسه.

4- المصدر نفسه.

الفلسطينيّ اليوم، وإسقاط الحكومة غدًا» (Sprinzak, 1989, p.186). هذا ولقد أقرَّت المحكمة الإسرائيليَّة العُلْيا تنظيم «كاخ» تنظيمًا إرهابيًّا، وتمّ حلّه رسميًّا عام 1994 (Acosta, 2014). أمَّا اليوم، فَعلى الرّغم من أنَّ الأفكار الَّتي طرَحَها تنظيم «كاخ» هي خارج نِطاق الخِطاب الإسرائيلي المَقبُول، لا يزال تلامِذة «كهان» يمارِسون المُناوَرات السِّياسيَّة من خلال سَعيهم لاستعادة حقّهم بالمُشاركة في انتخابات «الكنيست» (Harkov, 2019; Hanania,2019).

أمَّا مجتمع بحث التطرُّف الدينيّ فهو يتمثّل بالتّنظيمات الإسلاميَّة السَلَفيَّة الجهاديَّة التكفيريَّة الَّتي برَزَت مع انتشار كُتُب «ابن تَيمِية» وفتاويه، في أواخر القرن الثالث عشر، وارتباط الحركة الوهّابيَّة بها في الجزيرة العربيَّة في القرن الثّامن عشر، إضافة إلى عقيدة «سيّد قطب» الثَّورِيَّة[1]. يتّسم تيّار التطرُّف الإسلاميّ السَلَفيّ الجهاديّ بالتشكيك في التيّارات الدِّينيَّة الأخرى (جميع الديانات)، والادِّعاء بِفَساد عقائدها، مُتَبَنِّيًا «عقيدةً جهاديَّةً قتاليَّةً» ومُكَفِّرًا[2]، كلَّ مَن «شرّع من دون الله بِغير ما أنزل الله»[3]؛ أي أهل «الجاهليَّة»، وهم دُعاة الديمقراطيَّة، والعَلمانيَّة، والاشتراكيَّة[4]. أمّا العيّنة عن مجتمع بحث التَّطرُّف الدِّينيّ الَّتي تمّ اختيارها للدّراسة فهي تنظيم «الدّولة الإسلاميَّة في العراق والشام» (المعروف باسم داعش) الَّذي يهدف إلى تطبيق الشَّريعة «وإحياء الخِلافة الإسلاميَّة عن طريق العنف ضمن عنوان الجهاد»[5]. وتعود نشأتُه إلى العام 2006م، إثر مقتل أبي مصعب الزرقاوي، زعيم تنظيم «القاعدة»، واختيار أبي عمر البغدادي أميرًا لتنظيم «دولة العراق الإسلاميَّة». وبعد مقتلِ الأخير، تمّ إعلان أبي بكر البغدادي في العام 2013م أمير المؤمنين في «دولة العراق الإسلاميَّة»، وراح يتوسّع إلى

1- عبد الغني عماد، الإسلاميُّون بين الثّورة والدولة: إشكاليَّة إنتاج النّموذَج وبِناء الخطاب، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، 2013م.

2- أبو مصعب السوري، دعوة المقاومة الإسلاميَّة العالميَّة، 2004م، ص920:

3- المصدر نفسه، ص 913.

4- محمد علوش، داعش وأخواتها: من القاعدة إلى الدولة الإسلاميَّة، رياض الريس للكتب والنشر. بيروت، 2015م.

5- فؤاد إبراهيم، داعش من النَّجْدي إلى البَغدادي: نوستالجيا الخلافة، مركز أوال للدِّراسات والتوثيق، بيروت، 2015م، ص116.

الشـام لِيُصبـح الاسـم الجديـد للتنظيـم «الدولـة الإسـلاميَّة فـي العـراق والشـام». ويُعـدُّ تنظيـم «داعـش» أنموذجًـا حيًّـا لِمِنهَـج تيّـار الجِهـاد العالمـيّ، وهـو مَبنـيّ على المِيـزات الأربعـة الآتيـة: تطبيـق الشَّـريعة الإسـلاميَّة دُون مُوارَبَـة، ورفْـض الدِّيمقراطيَّـة، وامتـلاك القـوّة مـن طريـق الجِهـاد، والتحـرُّر مـن قيـود القَوميّـات والحُـدود الَّتِـي تُفَتِّـت قـوّة الأُمّـة الإسـلاميَّة[1].

لقـد تـمَّ اختيـار تلـك العَيِّنـات الثـلاث بالطريقـة القَصديَّـة، اعتمـادًا على مِعيارَيـن، همـا:

الأوّل: أن تكـون الحالـة مُتجـذِّرة في الماضي، ولَهـا اسـتمراريَّة ظاهِـرة (مـن خـلال العمـل الإرهابـيّ مثـلًا)، أو كامِنـة (مـن خـلال التحريـض المُقَنَّـع، أو المنـاورة السِّياسـيَّة مثـلًا) في الحاضِـر.

الثانـي: أن تكـون الحالـة مُمَثِّلـة ـإلـى حـدٍّ كبيـرٍـ لِمِظلّـة التيَّـار المُتَطـرّف الَّتِـي انبثقـت عنـه.

تحليل البيانات

إنَّ البيانـات المُستَخدَمة في هـذه الدراسـة مُستَقاة مـن مجموعـة الكُتُـب والمَقـالات الأصليَّـة التابِعـة لِـكلٍّ مـن حـالات الدِّراسـة الثـلاث، وهـي:

1. كتاب «صحوتي» لديفيد ديوك
2. كتاب «يجب أن يرحلوا» للحاخام مئير كهان
3. اثنا عشر عددًا من مجلّة «دابق» الناطقة باسم تنظيم «داعِش»

تتكـوَّن البيانـات مـن وَحَـدات لُغَويَّـةٍ (جملـة، أو فقـرة كاملـة) اسـتُخرِجَت مـن الكتـب والنُّصُـوص المُشـار إليهـا أعـلاه، ولقـد اسـتطعنا اسـتخراج عيِّنـة مـن 109 إلى 133 وحـدة لُغويَّـة مـن كلٍّ مـن الحـالات الثـلاث.

وقد تمَّ تنظيم جميع البيانات ضمن إحدى المجموعتين:

1. صورة الذات
2. النَّظرة إلى الآخر

ومِـنْ ثَـمَّ؛ ترميزهـا حسـب الخصائـص النَّفْـس ـاجْتِماعِيَّـة لـكلٍّ مـن المجموعتيـن. وكنّـا قـد قمنـا باسـتخلاص تلـك الخصائـص مـن النّظريّـات والأبحـاث والنّمـاذج

1- محمد علوش، داعش وأخواتها: من القاعدة إلى الدولة الإسلاميَّة، مصدر سابق.

السّابقة في موضوع التطرُّف، حيث استطعنا إنشاء خمسة وحدات تحليليَّة عن صورة الذّات، هي:

1. تمجيد الماضي
2. تقديس القضيَّة وتأليهها
3. الذّات المُضطهَدَة
4. الشُّعور بالفوقيَّة
5. النَّظرة إلى المستقبَل

وخمس وحدات تحليليَّة عن النّظرة إلى الآخر هي:

1. تحقير الآخر
2. واجب الانتقام من الآخر
3. الآخر الظّالم
4. تحقير النّظام القائم
5. سُبُل التغلُّب على الآخر

في مرحلة التصنيف المفتوح، تمّ توزيع البيانات المُرَمّزة حسب الوحدات التحليليَّة على كلٍّ من التنظيمات المُتطرّفة الثلاث، وفي مرحلة التحليل المِحوَري، تمّ بناء شَبَكة مِحوَريَّة تُبيِّن المَحاور المشتركة بين البيانات المُصنَّفة، وتسمح بتحليل العلاقات بين مختلف المَحاور.

لتأمين مَعايير الصّدق والثّبات والموثوقيَّة، قمنا بتطبيق تِقَنية «التّثليث البيانيّ»، حيث استُخدِمَت أكثر من وثيقةٍ واحدةٍ من كلٍّ من عيّنات البحث الثلاث للتأكّد من ثَبات الأفكار في أكثر من عيِّنة بحثيَّة، إضافةً إلى تقنية «التثليث البَحثيّ»، حيث تمَّ الاستعانة بِباحثَين مُستقلَّين، إضافة إلى الباحث الأساس للقيام بِمَهامّ ترميز البيانات وتصنيفها ضمن مَحاور، وربط المَحاور فيما بينها.

ملخّص نتائج تحليل صورة الذات

بيّنَت عمليَّة التصنيف المفتوح للبيانات المندرِجة ضمن مجموعة «صورة الذات» أنّ الخصائص النَّفْس ـ اجْتِماعِيَّة في خِطاب كلٍّ من التنظيمات المتطرّفة الثلاث: (التطرّف العِرقي، والتطرّف الإثني، والتطرّف الدِّيني) مُتطابِقة ومُشتَرَكة ـ إلى حدٍّ كبيرٍ ـ من تنظيمٍ إلى تنظيم، بِغضّ النَّظَر عن الإطار العقدي، والجيو ـ

سياسيّ، والتاريخيّ الخاص بِكلّ تنظيم. وفي ما يلي تلخيص لأبرز ما ورد في التّحليل.

1. تمجيد الماضي:

يُعدُّ تمجيد الماضي من إحدى أهمّ خصائص الخِطاب المُتطرّف، ولقد لمسناه بِوُضوح في خِطاب ديفيد ديوك الَّذِي يُنادي بالعَودة إلى زمن هَيْمَنَة العرق الأبيض على باقي الأعراق، وفي خِطاب داعش الَّذِي يدعو إلى إعادة وُجود الأمّة الإسلاميَّة لِقِيادة البشريَّة، وفي خطاب كهان الَّذِي يقول: إنّ دولة إسرائيل اليهوديَّة هي تحقيق الحلم اليهوديّ الصهيونيّ وعمره ألفَي 2000 عام، و«إن الصّهيونيَّة هي حركة التوق اليهوديّ للعودة إلى وطنهم، وذلك الشَّوق بدأ، ليس مع «هرتزل» في العام 1897م، ولكن مع سلفه الأكبر الَّذِي بكى عند تدمير الهيكل الثاني في العام 70». ولقد ربط المُحلِّلون النفسيّون تمجيد الماضي بالنرجسيَّة الجماعيَّة المبنيَّة على حاجة المرء إلى تمجيد قوّة الجماعة وعَظَمَتها الَّتِي ينتمي إليها، بما فيه عظَمَتها التّاريخيَّة. يُستَخدَم تمجيد الماضي بوصفه إستراتيجيَّةً لِتقوية إيمان المُلتزمين وولائهم بقضيَّة الجماعة، فَتمنَحُهُم صورة بَرّاقة عن تاريخهم، وَيَتَكوّن في ذِهنِهم نوع من النوستالجيا الجماعِيَّة لِأمجاد الماضي، ودافع قويّ لاسترجاع تلك الأمجاد.

2. تقديس القضيَّة :

يتمُّ في التّفكير المُتطرِّف تقديس القضيَّة من أجل تسويغ كلّ الوسائل المُستَخدَمة لِلدّفاع عنها؛ إذ إنّ رَبْطَ فِعل القتل بِمَعانٍ إلهيَّة يُعطي الفعلَ دوافِع مُحِقّة وسامية. يقول ديفيد ديوك أنّ «الله هو مَن خلق الأعراق المختلفة، ومنَحَها خصائص مختلفة، وسُلُوكيّات مختلفة، وقدرات عقليَّة مختلفة، لا بل فصَلَ بينها»، ويركّز على قدسيَّة قضيَّة الدّفاع عن حُقُوق البيض الَّتِي يقول: إنّها أصبحت مهدورة في ظلّ قيام النّظام الديمقراطيّ الَّذِي يناشد بالمساواة والاندماج بين جميع الأعراق. ويقول كهان: «أخذ الشّعب اليهوديّ على عاتقه عِبادة الله، وتطبيق شرائعه (...)، اختارهم الله ليكونوا شعبه الفريد»، وبالنسبة إلى داعش، فهو يُسوّغ العنف والقتل بالاستناد إلى فكرة القوَّة الإلهيَّة: «سوف يُطهّر الله دابق من الخوَنة، ويرفع راية الخلافة فيها».

3. الذَّات المُضْطهدة:

يقول أرينا وأريغو (Arena and Arrigo, 2005) أنّ المشكلة الأساسيَّة لدى المُتطرّفين العِرقيّين البيض في الولايات المتّحدة هي أنّهم يحسبون أنّ نَسْلَهم الآري في خطر الزّوال؛ بسبب التّدفُّق السَّريع لِغَير البِيض في بلدهم، وازدياد الاندماج العرقيّ، فيشعرون أنَّهم عُرضة للتَّمييز العُنْصُريّ، وأنَّهم فقَدُوا حقّهم بالتعبير عن اعتزازهم بإرثِهم العِرقي الأبيض. يصِفُ بوروم (Borum, 2014) ذلك الشُّعور بِـ «البارانويا» وهو مُرتبِط بشكلٍ جوهريّ بحاجة الإنسان إلى الانتماء إلى المجموعة، ومِنْ ثَمَّ؛ للدّفاع عنها، والمُطالَبة بحقوقها في وجه الآخر الظّالِم، إضافةً إلى ارتباطه بحاجة الإنسان إلى إيجاد معنًى وهدفًا لحياتِه. يقول ديفيد ديوك: «لقد واجه العديد من العُلَماء والشّخصيّات العامّة صعوبات كبرى، وحتى قمع جسديّ؛ لأنّهم عبّروا عن آرائهم حول الفُرُوقات العرقيَّة»، وفي إطار التطرُّف الإثني ضدّ العرب، يقول كهان: «كل يهوديّ كان مُرشّحًا للقتل. رأيت شهوة القتل تحترق في عيونهم. أتَت شِعارات من جميع الجهات تُطالِب بتَصفية إسرائيل، وبإبادة جميع اليهود»، ونقرأ في «دابق»: «حان الوقت لِأُمّة محمّد ﷺ أنْ تستفيق من نومها، وتنزع ثيابَ العار، وتنفض غُبار الذُّلّ عنها».

إنّ الشُّعور بالظُّلم والإذلال من العوامل النّفسيَّة الأساسيَّة في فَهْم مشاعر الكراهية الَّتِي تستفحل عند المُتطرّف تجاه الآخر، وتدفعه إلى إلقاء اللّوم عليه ومِنْ ثَمَّ؛ تسويغ العُنف ضدّه. وهنا تلتقي صورة الذات المُضطَهدة بالنّظرة إلى الآخر؛ بحيث يُصبِح الشُّعور بالاضطهاد مُسوّغًا، أو دافعًا للعُنف، ويصبح الانتقام من الآخر واجبًا على الإنسان المُتطرّف.

4. الشُّعور بالفوقيَّة :

تقول الرّافي (Al Raffie, 2013) أن نجاح مساعي التجنيد لدى المنظمات المتطرّفة يعتمدُ على قدرتِها على منح الأفراد معنىً مُميّزًا لهويّتهم وذلك من خلال تصوير التنظيم على أنه متفوّق على الآخرين. ولقد وصفَ داكيت وسيبلي (Duckitt and Sibley, 2007) وكتيلي وآخرون (Kteily et al., 2015) التفكير الهَرَمي لدى المتطرّفين في إطار علاقاتهم الاجتِماعِيَّة؛ بحيث إنّهم يحسبون أنَّ مجموعتهم هي الأجدر بالهيمَنَة الاجتِماعِيَّة على بقيَّة المجموعات. فهذا الشعور بالفوقيَّةينبع من النرجسيَّة الجماعيَّة الَّتِي تمنح أفراد المجموعة إحساسًا بالتفوُّق

والتميُّز عن الآخرين (Falk, 2004). يقول ديوك: «إنّ طابعنا العِرقي المُميَّز هو المسؤول عن كل الابتكارات العلميَّة والفنِّيَّة في الحضارة الغربيَّة، تلك الحضارة الَّتي ممكن وصفها بأنها حضارة عالميَّة؛ لأنّ كل إنجازاتها التكنولوجيَّة والسِّياسيَّة والفنيَّة اجتاحت وسيطرت على العالم»، ويقول كهِان: «إنَّ اليهود شعبًا فريدًا من حيث إنّهم دينًا وأمّةً في الوقت نفسه، إنَّهم يُشكّلون أُمّةً دينيَّةً، عاشوا بوصفهم مجتمعًا وثقافةً فريدة في أرضها ـ أرض إسرائيل»، ونقرأ في «دابق»: «إنّ الله مَنَحَ إمامَ الدولة الإسلاميَّة بَرَكة القيام بالهجرة والجهاد من أجله تعالى إضافة إلى كونِه ينتمي إلى سُلالةٍ نبيلةٍ، ويتمتّع بِعقلٍ سليم، ودرجة مَرموقة من المعرفة والمُمارسة الدينيَّة».

تعكُس هذه الأقوال توجُّه التنظيمات المُتطرّفة نحو «الهَيْمَنَة الاجتِماعيَّة»، وهي إحدى المُكوِّنات الأساسيَّة للتفكير المُتطرِّف، وهو توجُّه يهدف إلى المُحافَظة على سِيادة المجموعة وقُوّتها وتفوُّقها. وهنا أيضًا تلتقي صورة الذات المُتفوّقة مع نظرة تحقيريَّة إلى الآخر تَتَرافق بِسُلوك مُهِين ومُذِلّ ضدّه.

5. النَّظرة إلى المستقبل:

إنّ التفكير المُتطرّف، حسب تحليل سوسييه وآخرون (Saucier et al 2009) لِمجموعةٍ كبيرةٍ من خطابات تنظيمات مُتطرّفة من مختلف أرجاء العالم يتميّز بِنظرةٍ مزدوِجة إلى المستقبل، فَمِن ناحية هي نظرة مِثاليَّة من نوع اليوتوبيا (utopia)، حيث نلمس دعوةً إلى مستقبل برّاقٍ يسترجع كلّ أمجاد الماضي. ولقد تجلّت تلك النّظرة في خطاب ديوك حين يقول: إنّ التطوُّر الجيني للعرق الأبيض أدّى إلى إنجازاتٍ عظيمةٍ لتاريخ الإنسانيَّة، وإنّ المُحافظة على تلك الجودة الجينيَّة تُقدِّم أملًا كبيرًا لِلمُستقبل، و«هو مستقبل رائع وبُطوليّ، وهو يلمع كالنجوم السّاطعة في ليلةٍ صافيةٍ» و«في الصِّراع بين دور الوراثة ودور البيئة، سوف تَسود الوراثة على المدى البعيد» . ونقرأ في «دابق» أنّه «سوف يأتي اليوم، بإذن الله، حيثُ يسيرُ المُسْلمُ في كلّ مكان كالقائد، مُشَرَّفًا ومُحترَمًا، رأسُهُ عالٍ وكَرامَتُهُ مُصانَة»، أو أنّه قريبًا ـ بإذن الله ـ سوف تَرَوْن راية «لا إله إلَّا الله» تُرَفْرِفُ فوق قصر «الإليزي». في الوقت ذاته، هناك صورة كارثيَّة للمستقبل يبثُّها التنظيم المُتطرّف في أذهان المُنتمين إليه، وكأنها تحذير وُجوديٌّ لكيانهم وكيان القضيَّة الَّتي يعملون من أجلها. يقول ديوك: «إنّ تحويل أميركا من أُمّةٍ بيضاء إلى أُمّةٍ مُتعدّدة الأعراق والثقافات سوف

يـؤدّي إلى تفاقـم العنصريَّـة والنزاعـات»، و«إمّـا أن نعتـرفَ بالعِـرق والقـوى الكامنـة في جيناتنـا، ونسـير قُدُمًـا نحـو عهـدٍ جديـدٍ، وإمّـا نقـع في الهاويـة، ولـن نصعـد أبـدًا». في الإطـار ذاتـه، يقـول كهـان: «إنّ الطّوَفـان آتٍ، وهـو آتٍ في وقـت أقـرب ممّـا نعتقـد. هذا الجيـل مـن العـرب يشـعر بالحـرارة الحارقـة الَّتِي سـتصبح فيضـان النّـار الرّهيب. السـؤال هـو: كيـف يمكـن أن نجلـس ولا نتخلّـص مـن العـرب الَّذِيـن يسـعون إلـى تدميرنـا مـن الدَّاخل؟».

ملخّص نتائج تحليل النَّظرة إلى الآخر

يشـير مُصطَلَـح «الآخـر» إلـى أيِّ فـرد، أو مجموعـةٍ لا ينتميـان إلـى المجموعـة الَّتِـي ينتمـي إليهـا الإنسـان المُتطـرّف، مـن ناحيـة أولـى عـدم تحلّيهِمـا بالمِيـزات والمَعاييـر الخاصّـة بمجموعتـه، أو عَدّهمـا يتناقضـان بشـكلٍ واضـح مـع معتقداتـه ومبادئـه مـن ناحيـةٍ أخـرى. وتختلـفُ هُويَّـة «الآخـر» مـن حالـة إلـى حالـة، فبِالنسـبة إلـى جماعـة «الكـو كلوكـس كلان» يشـمل «الآخـر» ذوي البشـرة السـوداء، إضافـةً إلـى النّظـام الأميركـيّ الديمقراطـيّ الدّاعـي إلـى المُسـاواة بيـن جميـع فئـات الشـعب الأميركـيّ والاندمـاج العِرقـيّ. وبالنسـبة إلـى تنظيـم كاخ، يشـمل «الآخـر» الفلسـطينيّين العـرب، إضافـة إلـى فئـة اليهـود الدَّاعيـن إلـى السَّـلام مـع العـرب والديمقراطيَّـة واحتـرام حقـوق الأقلِّيَّـات. أمّـا بالنسـبة إلـى تنظيـم داعـش، فيشـمل «الآخـر» كلّ مَـن لا يُبايـع دولـة الخِلافـة الإسـلاميَّة.

بيّنَـت عمليَّـة التصنيـف المفتـوح للبيانـات المندرِجـة ضمـن مجموعـة «النَّظـرة إلـى الآخـر» أنّ الخصائـص النَّفْـس ـ اجْتِماعِيَّـة فـي خِطـاب كلٍّ مـن التنظيمـات المُتطرّفـة الثـلاث مُتطابِقـة ومُشـتَرَكة إلى حـدٍّ كبيـرٍ مـن تنظيـم إلى تنظيـم بِغـضّ النَّظر عـن الإطار العقـديّ والجيوـ سياسـيّ والتاريخـيّ الخـاص بِـكلّ تنظيـم. وفـي مـا يلـي تلخيـص لأبـرز مـا ورد فـي التحليـل.

1. تحقير الآخر:

إنّ تجريـد الآخـر مـن إنسـانيّتِه هـو انتهـاك صـارخ لإيمانِنا في الإنسـانيَّة المُشـتَرَكة بين كل أفـراد المُجتَمـع، وقـد يتجلّى هذا السـلوك بشـكلٍ واضح، أو بشـكلٍ خَفِـيَّ (Haslam and Loughnan, 2014). يلجـأ الإنسـان المُتطـرّف إلـى تحقيـر الآخـر لِتسـويغ العمل

العِدائيّ تجاهَه بِخاصّة عندما يُعدُّ الآخر تهديدًا لِأمنه الشخصيّ والجَماعيّ[1].

كانت عمليَّة تحقير الآخر واضحة في خطاب ديوك من خلال استخدامه مسألة الفروقات الجينيَّة بين البيض والسّود؛ لإبراز نسب الذكاء المُتَدنِّية لدى ذوي البشرة السوداء: «إنهم شبه طفوليِّين وبِدائيّين في تأرجحِهم الدراماتيكيّ بين مختلف العواطف فيضحكون بسرعةٍ، ويغضبون بسرعةٍ، ويذرفون الدموع لِأتفَه الظروف»، وإنّهم يحصلون «على نتائج أفضل في المهارات اللُّغويَّة لاختبارات الذكاء، مقارنة بالمهارات المُتعلّقة بالقدرات الفكريَّة المُجرّدة»، ويتساءل «هل هي مُجرّد صدفة أن يتميّز ذوي البشرة الأقلّ سَوادًا من بين السود بنِسبٍ أعلى من التفوّق الأكاديميّ والعِلميّ عن غيرهم من السُّود؟ هل من المُمْكن أن تكون الجينات البيضاء في تكوينهم هي المسؤولة عن جعل ذكائهم أقرب إلى ذكاء البيض؟». أمّا كهان فإنّ نظرته إلى الآخر (عرب فلسطين) تتميّز بالتحقير والسُّخرية، بِخاصّة عندما يصف جيل العرب القديم، جيل العشائر المُحافِظة التقليديَّة، وينعتهم بالفاسدين: «إنّهم لا يهتمّون إلّا برفاهيتهم ومصلحتهم، فمِن أجل المال والوعد بالسُّلطة المحلِّيَّة، كانوا مستعدّين لمنح اليهود ما يريدون: تصويت الكنيست والاستسلام. طبعًا، إنّ كبار السّنّ من بينهم كانوا يكرهون اليهود، لكن شِعارهم في الحياة هو أين هي مصلحتي؟» ويبرز تحقير كهان للعرب من خلال سخريته في هذا الوصف: «إنّه عربي إسرائيل الـ1948، الفلّاح الجاهل الأُمّيّ، الَّذِي كان مُكتَفِيًا بِزوجته، أو زوجاته، وأطفاله، وخِرافه، وحقلِه، ودينِه. كان ذلك كل ما يحتاجه، وكان يتوقّع أن يتّبع ابنه أسلوب حياته تمامًا، كما اتّبع هو أسلوب والده الَّذِي اتّبع أسلوب والده».

أمّا بالنسبة إلى داعش، فلقد اتّخذت عمليَّة تحقير الآخر منحىً آخر اتّسم بِشيطنته وتكفيره، كما نرى في الأقوال التالية الَّتِي وردَت في مجلّتهم «دابق»: اليزيديّون هم كُفّار مِن عبَدَة إبليس، و«إنَّ فُقَهاء النِّظام الملَكيّ (السعوديّ) هم مُجرّد عبيد لِلطّاغوت (...) ومَنارات الكفر، مُنادون بأبواب جهنّم، يرشدون الجَهَلة من خلال محاضراتهم وفتواهم المُضلِّلة الخادعة، إنَّهم يُنفّذون الشِّرك في حكم الله، يسمحون الحرام، ويمنعون الحلال»، أو «إنّ الأُمّة الصّليبيَّة تحالَفَت مع الشيطان».

1- Borum, 2010; Haslam, 2006; Haslam and Loughnan, 2014; Kteily et al., 2015; Kteily et al., 2015; Saucier et al., 2009; Staub, 2011.

2. واجِب الانتقام من الآخر:

يقول ستانكوف وآخرون (Stankov et al., 2010) أنّ التفكير المُتطرّف يُناشد باستخدام العنف تجاه الآخر الَّذِي يعدُّه مصدرَ إذلاله وإذلالِ مجموعته، ففي تلك الحال يُعدُّ الانتقام من الآخر واجِب وفضيلة. يرتبط واجب الانتقام من الآخر بعمليَّة تحقير الآخر من ناحيةٍ، وبالنَّظرة إلى الآخر على أنّه ظالم من ناحيةٍ أخرى. لقد لمسنا ذلك الترابط بوضوح في الخطاب الداعشيّ في مجلة دابق (سوف نضرب عنق الَّذِي يحاول اغتصاب قيادة إمامنا بِعَون الله تعالى وإنّها الدولة الإسلاميَّة، أو الفيَضان، وهو عقاب الَّذِين تنكّروا لِرسول الله، وعقابهم جهنّم في يوم الحساب). وفي خطاب كهان (طبعا لَن تُوافق إسرائيل على مَطلَب العرب لِلاستقلاليَّة وستكون المعارك دمويَّة ومُروِّعة بالقنابل والرصاص وإنّها بداية غضب الله، وانتقامه من الأُمم الَّتِي تجَاهلته، وأهانته، والَّتِي لم تعرِفه. لكنّها البداية فقط. كيف سَيكون الفِداء النّهائي، ومتى، إن ذلك يعتمد على اليهودي). تندرج الرغبة الانتقاميَّة من الآخر ضمن الانشطار الحاصل في ذهنيَّة الإنسان المُتطرّف بين الحق والخطأ، والخير والشَّر، فيصبح الانتقام من العدو واجب؛ بل يتحوّل إلى فضيلةٍ في سُلّم القيَم الأخلاقيَّة لِلمرء.

3. الآخر الظَّالِم:

وثَّقت العديد من الدِّراسات في علم النّفس الاجتماعيّ الدَّور الجوهريّ الَّذِي يُؤدّيه الشُّعور بالتهميش، والظُّلم، والاضطهاد لدى المرء في مجتمعه في نشأة الذهنيَّة المُتطرّفة (Silke, 2008)، واعتناق المرء عقائد مُتطرّفة تَعِدُهُ بالخَلاص، والعَيش الكريم. استخدم مُغدّم (Moghaddam, 2005) استعارة «السُلَّم» لِتَبيان كيفيَّة تحوُّل الإنسان الاعتيادي المقهور الغاضب إلى إنسان مُتطرّف، حيث تترافَق عمليَّة صعود «سُلَّم التطرُّف» هذا بِعمليّات نفس-اجتماعيَّة تتمحور حول صورة الذات، والنّظرة إلى الآخر، وتتغذّى بِمَشاعر التهميش، والقهر، والغضب كلما استدرك الفرد قلّة الفُرَص المُتاحة أمامه لتحقيق أهدافه، وتتأثّر بِما يتلقّاه من الخارج (المادّة الَّتِي تُقدِّمها له وسائل الإعلام، وتأثير التنميط الاجتماعيّ، والتهميش الَّذِي يختبِرُه من قِبَل الآخرين، إضافةً إلى تَواجُدِ تنظيم مُتطرّف يُحاكي مَشاعِرَه، ويؤمّن له فُرَص التَّحرُّر من الظُّلْم والقهر). يؤدّي ذلك، في الذِّهنيَّة المتطرّفة، إلى انشطار العالم إلى محوَرين: مِحوَر الداخل، «النحن»، الخير، ومِحوَر الخارج، «الهُم»، الشر (Silke,

2008). نلمس هذا الانشطار بين الخير والشر بِشدّة في الخِطاب «الداعشيّ»؛ (تابع النّظام عدوانه على مدينة الرقّة بِغارةٍ جويَّةٍ استهدفت السوق الشعبيَّة، وأدّت إلى ثلاثين شهيد، وإصابة ستة وثلاثين امرأة وطفل، والرسول الَّذِي سوف يعطي الضَّربة القاضية للدّجّال وأتباعه، اليهود المَلعونين الَّذِين عُرِفَ تاريخهم بالخيانة، وحتى بِقتل أنبياء الله، أو نكرهكم بسبب جرائمكم ضدّ المسلمين؛ فطائراتكم تقذف وتقتل شعبنا حول العالم، وعملاؤكم في الأراضي المُغتَصَبة تقمع، وتُعذّب، وتقتل أيّ شخص ينادي بالحقيقة). كذلك، تتجلّى مَعالِم الآخر الظالِم في خطاب كهان: «استعِدّوا. قريبًا ستُجبَرون على الخروج من منازلكم. سيستولون على منزلك ومنازل جميع يهود الجليل»، و«نظرَ اليهود من النّوافذ ليروا مئات العرب يتبعون الشيخ وهو يُكلّمهم: أنتم أيُّها المسلمون! اِذبحوا اليهود! اِشربوا دماءهم! اليوم هو يوم الإسلام! هذا هو يوم النّبيّ»، و«إنّ وجود عدد كبير ومُتزايد من السُّكّان العرب المُعادين يكفي لتحويل الجليل إلى مشهدٍ دام ودائم للمواجهة». أمّا بالنسبة إلى ديفيد ديوك فهناك ازدواجيَّة في نظرته إلى الآخَر الظالم، فهو من جهة الرجل الأسود المجرم الَّذِي يهدّد الرجل الأبيض البريء؛ (وقع الآلاف من الرجال والنساء الأطفال البيض ضحيَّة لجريمة السود الَّتِي اجتاحت المدن الأمريكيَّة الكبرى، مثل: وباء القرون الوسطى)، ومن جهةٍ أخرى، يرى ديوك في النظام الديمقراطيّ الداعي إلى المُساواة بين الأعراق في أميركا كل صفات الظلم والاضطهاد. ويُصوِّر ذوي البشرة البيضاء على أنهم ضحايا لهذا النظام القامع؛ (كانوا على استعداد للذّهاب إلى أقصى الحدود تقريبًا لهزيمتنا. ولقد سيطروا بقوّةٍ على المعلومات من خلال وسائل الإعلام، وأصبح السّياسيُّون مدينين لهم؛ بسبب تغطيتهم الإعلاميَّة لِمصلحتهم، وحملات التبرُّع لِحملاتهم الانتخابيَّة. أمّا الَّذِين هم من أمثالي؛ أي كل مَن خرج عن منظومتهم السِّياسيَّة، فلقد كنّا نُشكِّل تهديدًا تعاملوا معه أوّلًا عن طريق الرّقابة، ثمّ من خلال اغتيال الشّخصيَّة. وإذا فشَلَت تلك الإجراءات، قاموا باستخدام ما استخدمه كلّ نظام مُستبِدٍّ عبر التّاريخ للمُحافظة على سيادته: القانون وعملائه).

4. تحقير النِّظام القائم:

رأى سوسييه وآخرون (Saucier et al., 2009) في دراستهم الَّتِي تناولت المَحاوِر المُشتركة في خطاب مجموعةٍ كبيرةٍ من التنظيمات المُتطرّفة الإرهابيَّة في

بلدان وقارّات مختلفة أنّ تحقير النّظام القائم هو من أهم تلك المحاور؛ لأنّه يُجرّد النّظام من شَرعيّته، ويمنح ذلك زخمًا أكبر للتّنظيم ويُشرّعه. نلحظ ذلك بشدّة في الخطاب «الداعشيّ»: «هذه هي نتيجة التفكير العَلمانيّ الَّذِي يجتاح عقولَ النّاس في عصرنا هذا، الدّاعي إلى الفصل بين الدِّين والدولة، وبين الشريعة والحَوكمة، مُعتقدًا القرآن كتاب ترانيم وتِلاوات بدلًا من كتاب حوكَمة وتشريع وتطبيق»، و«إنّ الديمقراطيَّة هي نوع من الوثنيَّة تُعطي السُّلطة الكبرى والأعظم إلى الشعب بدلًا من الله، وجزء من هذه الديمقراطيَّة هو ما يُسمّى بِحقوق الإنسان، وما تشمله من الحق في الكفر، والإلحاد، واللِّواط، وعبادة الشيطان». أمّا في خطاب كهان، فيتّسم تحقير النظام القائم بالسُّخرية من نهج «هرتزل» الَّذِي يصفه بالسّذاجة قائلًا: «كان يعتقد على ما يبدو أنّ المرء يشتري وطنًا بنفس الطريقة الَّتِي يشتري بها المرء منزلًا، أو مصنعًا!»، أو «بدا أنّ جنون العَمى قد أصاب حتّى أحد الشخصيّات الإسرائيليَّة الأكثر إشراقًا!». كذلك يسخر ديوك من دُعاة المُساواة العِرقيَّة : «كيف يؤمنون حقًّا بالمساواة العرقيَّة، ومن بين الَّذِين وقّعوا وثيقة إعلان الاستقلال مَن كان يملك العبيد السود، أمثال: توماس جيفرسون؟ فماذا عن حقوق «العبيد» الَّتِي لا يمكن استباحتها؟ وهل كان الآباء المُؤسِّسون منافقين؟».

«من السُّخرية أن نجِد القدرَ الأكبر من الدّعم لفكرة المُساواة بين السود والبيض في المناطق، حيث يطغى التواجد الأبيض، والقدر الأكبر من التشكيك في فكرة المُساواة في المناطق، حيث يطغى التواجد الأسود».

هذا ولقد لمسنا صيغةً ثانيةً في طريقة تحقير النظام القائم وهي مبنيَّة على:

1. تشويه نَوايا ذلك النّظام وأفعاله بِشكلٍ يُبرِزُ ظلمه واضطهاده لِلمُعارِضين له
2. تصوير المُعارضين وكأنَّهم الضَّحِيَّة البريئة لذلك النّظام الظالم

يقول ديوك: «إنّ المجتمع الأميركيّ التقليديّ بِبنيَتِهِ الاجتِماعيَّة العِرقيَّة تفكَّكَ بِسُرعة، وأعيدَت هيكلته على أساس المُساواة الخاطئ، ولقد أبرزَ عُلَماء أمثال: «بوتنام»، و«شوكلي»، و«دجنسن» فشل الاختبارات الاجتِماعيَّة الجديدة، وكيف أنَّها تُسهِم في تدمير المجتمع الأميركيّ، لكنّ الإعلام والمؤسّسات الحكوميَّة راحت تُروِّج وتُوسِّع السِّياسات العرقيَّة الجديدة»، و«عندما أمّن النّظامان: الاجتماعيّ، والقضائيّ في أميركا المُساواة للّذين هم غير متساوين، انفتحت أبواب الجحيم وغلَب على بلادنا مستوًى من البربريَّة غير مسبوق في تاريخ الحضارات الأوروبيَّة،

باستثناء مرحلة الحروب». ويقول كهان عن النّظام الحاكم: «ما النَّتيجة الحقيقيَّة لملايين الدولارات الَّتي تمّ إنفاقها على تأمين فرص التعليم العالي، والتدريب الثّانوي للعرب في إسرائيل؟ (...) لقد أنتجت الجهود المُضْنِية لقادة دولة إسرائيل جِيلًا من القادة والمُفكّرين العرب الَّذين يشكّلون المُفارقة الأبديَّة ألا وهي رغبتهم في تفكيك الدولة الإسرائيليَّة لِمصلحة دولة عربيَّة».

5. سُبُل التَّغلُّب على الآخر:

هناك تفكير إستراتيجيّ في جميع التنظيمات المُتطرّفة يدعو إلى تنفيذ خطّة عمل مدروسة ومؤدّية إلى انتصار التنظيم (مثل: الدّعوة إلى تطبيق سياسات تحسين النسل لدى المُتطرّفين العِرقيّين، أو الدَّعوة إلى تطبيق خطّة تطهيرٍ إثني للأرض لدى المُتطرّفين الإثنيّين، أو الدَّعوة للانضمام إلى الجِهاد الدّينيّ، وضرب المُلحِدين أينما وُجِدوا، لدى المُتطرّفين الدّينيّين). يتحدّث خليفة (1994) عن التفكير الإستراتيجيّ لدى أحزاب «أقصى اليمين» في إسرائيل الدّاعية إلى المُحافظة على «أرض إسرائيل الكاملة» ضمن السِّيادة الإسرائيليَّة، ولِلتّرحيل الفوري لِلفلسطينيِّين العرب. كذلك رأى سوسييه وآخرون (Saucier et al., 2009) أنّ التفكير الإستراتيجيّ في ذهنيَّة المُتطرّفين يشمل واجب التّصدّي للشّرّ، وتطهير العالم من كلّ الآفات، واعتماد إستراتيجيّات تُسوّغ استخدام الوسائل العُنفيَّة في سبيل قُدسيَّة القضيَّة، وتَحويل الانتقام والوَلَع بالقتل إلى فَضائل. هذا ويتحدَّث ستانكوف وآخرون (Stankov et al., 2010) عن استخدام العنف على أنّه السّبيل الأفضل لِلخَلاص. ولقد لمسنا كل تلك التعابير في خطاب التنظيمات الثلاث في دراستنا، بِخاصة في خطاب داعش: «السّعي إلى خَلق حالة قصوى من الفوضى من خلال الوسائل الَّتي تسمح بها الشَّريعة (...) فَمِن خلال الفوضى، يُمنَع نظام الطاغوت من تأمين الاستقرار الَّذي سمح لِلطواغيت أن يحكموا طوال عقود من الزمن، وقمع أيَّ حركة إسلاميَّة من رَفع رأسها، أو من هَمس عقيدتها»، و«إنّ إرث الأنبياء هو إرث تحدّيات، وفي كل مرّة كان التحدّي بين الأنبياء والكُفّار يتصاعد حتى يصل إلى درجة المعركة؛ بل الإبادة الجَماعيَّة وهي العقاب الَّذي يُنزِلهُ الله على الكفّار بصورةٍ مُفاجئة». و«أخذت الدولة الإسلاميَّة على عاتقها مَهمَّة تحضير الجيل الجديد لِمواجهة الصّليبيّين وحلفائهم دفاعًا عن الإسلام فأقامت معاهد تدريب لهؤلاء الأشبال لتقوية مهاراتهم العسكريَّة، وتعليمهم كتاب الله والسُنّة والرسول ﷺ».

أمّا في خطاب كهان فالإستراتيجيَّة الوحيدة هي ترحيل العرب عن أرض إسرائيل: هناك طريق واحد فقط يجب أن نسلكه: النّقل الفوري للعرب من «أرض إسرائيل إلى أراضيهم. هناك إجابة واحدة فقط: الانفصال، اليهود في أرضهم، والعرب في بلادهم. انفصال. فقط الانفصال». و«إنّ أبسط معاني الحفاظ على الذات يدعو إلى سياسةٍ تجعل الحياة صعبة قدر الإمكان على العرب لحثِّهم على المغادرة»، و«كيف نقنع العرب بالرحيل؟ الجواب: نحن لا نطلب، ولا نجادل، ولا نقنع. سيُعطى العربيّ خيار قبول نزع الجنسيَّة والظروف الصّعبة الَّتي سيترتّب عليها ذلك الوضع، أو المغادرة الطوعيَّة مقابل تعويض، أو المغادرة غير الطوعيَّة من دون تعويض. ليس أمامه خيارات أخرى، وإنّ انتخاب حكومة قويَّة ذو قبضةٍ حديديَّةٍ يُدرِك العرب عزمَها على تنفيذ ذلك البرنامج بأيِّ ثمن، من شأنهِ أن يُبقي المقاومة عند أدنى حدّ».

إنَّ التّفكير الإستراتيجيّ في خطاب ديوك يشبه ـ إلى حدٍّ كبيرٍ ـ السّبيل الَّذي طرحه كهان للانتصار على العرب. يقول ديوك: «إنّ الحل الوحيد العمليّ، وطويل الأمد لمشكلة العِرق في أمريكا هو إعادة السود إلى وطنهم». ومع أنّ كهان دعا إلى «تعطيل قنبلة التكاثر الديمغرافيّ للعرب» من خلال ترحيلهم وتهجيرهم، ذهب ديوك أبعد من كهان في طرحه حين يقول: «إنّها معركة بقائنا وحرّيّتنا (...) وإنّ سياسات تحسين النسل هي المفتاح ليس فقط للنُّهوض بالصّحّة والقدرات الفكريَّة، وكل الصّفات المرغوبة للبشريَّة؛ إنّ سياسات تحسين النسل لن تؤمّن عددًا قليلًا من العيوب والأمراض الوراثيَّة في أجيالنا المستقبليَّة فَحَسب؛ بل إنّها سوف تزيد من عدد الأشخاص المُنتِجين والمُبدعين الَّذين يستفيد منهم الجميع».

توليف نتائج الدّراسة

بيَّن تحليل البيانات تشابه مُكوِّنات صورة الذات من جهة، ومُكوِّنات النّظرة إلى الآخر من جهةٍ أخرى بين التنظيمات الثلاثة، وذلك على الرّغم من الاختلاف في نوع التطرُّف (عرقيّ، أو اثنيّ، أو دينيّ) والاختلاف في البيئة الزمنيَّة والاجتِماعِيَّة والحَضاريَّة الحاضِنة لِكلٍّ من تلك التنظيمات. على الرّغم من تلك الاختلافات تظهر صورة الذات والنَّظرة إلى الآخر في كلٍّ من التنظيمات الثلاثة وكأنها واحدة؛ بِحيث إنّه إذا جَرَّدنا أي من الأقوال التابعة لأيّ كان من التنظيمات

الثلاثة من معالِمها البيئيَّة الخاصّة بها، يصعب معرفة مصدر القول. فَلِنأخذ ـ على سبيل المِثال ـ هذا القول: «نشعر بالفخر والاعتزاز بالأساطير الَّتِي كنّا نسمعها عن أجدادنا، وكانت قصص تضحياتهم تحت التعذيب تُلهِمُنا، وأدركنا معنى الشرف، وأردنا أن نتحمّل المَخاطر، وأن نقوم بالتضحيات من أجل قضيّتنا المُحِقّة، وأن نتحلّى بالشجاعة على غِرار أجدادنا الأبطال». قد ينطبق هذا القول على كلٍّ من التنظيمات الثلاث، ونؤكّد بذلك طرح سوسييه وآخرون (Saucier et al., 2009) لِلخطاب المُتطرّف الأنموذجيّ الَّذِي ينطبق على كل التنظيمات المُتطرّفة من أزمِنة وأمكِنة مختلفة من العالم.

من جهةٍ أخرى، بيّن تحليل البيانات أهمِّيَّة العامل الدّينيّ في التطرُّف العِرقيّ والتطرُّف الإثنيّ، ولقد لجأ كل من ديوك وكهان إلى تقديس قضيّتهما وتأليهها في أنحاء عديدة من خطابهما، وبدا لنا كأن الدّين (تقديس القضيَّة وتأليهها) هو العامل، أو المُحرِّك المُشتَرَك بين الأنواع الثلاثة من التطرُّف؛ ما يُؤكّد طرح ستوب (Staub, 2011) وبركات (2004) وكونزن (ترجمة رضوان، 2010) بأنّ الدّين يُستَخدَم بوصفه أداة سيطرة وضبط وتحريض ضدّ الآخر. نلحظ في البيانات الَّتِي استخرجناها من خطاب كهان أنّه غالِبًا ما يُدخِل عامِل الدِّين (اليهوديَّة) في مُقاربته لِمَوضوع الصِّراع العربيّ ـ الإسرائيليّ على الرّغم من أنه لم يتطرّق إلى الإسلام في كتابه («يجب أن يرحلوا»)، وكانت مقاربته مبنيَّة على صراع اثني بامتياز (العرب والإسرائيليُّون)، ولكنّه يُركِّز على يهوديَّة الأرض، ويهوديَّة إسرائيل، ويهوديَّة الشَّعب في كل حِجَجِه، ومن المُمكن القول: إنّ الخطاب «الكهاني» هو خِطاب اثنيّ ـ دينيّ يُشبه في الكثير من الأحيان الخطاب «الداعشيّ». يقول كهان: «إنّ دولة إسرائيل ليست كِيان سياسيّ. إنّها كِيان دينيّ. ما من قوّةٍ استطاعَت أن تمنعَ وِلادتها، ولا أحد يستطيع تدميرها. إنّها بداية غضب الله، وانتقامه من الأُمَم الَّتِي تجَاهلته، وأهانته، والَّتِي لم تعرِفه، لكنّها البداية فقط. كيف سَيكون الفِداء النّهائيّ، ومتى؟ إنّ ذلك يعتمد على اليهوديّ»، و«إنّ استعداد اليهوديّ للتّضحية، وتعريض نفسه للخطر من أجل محو أسوأ الخطايا ـ تدنيس اسم الله ـ هو الاختبار الحقيقيّ».

أمّا ديوك فهو يفتخر «بِأجداده الأوروبيّين الَّذِين أدخلوا الدِّيانة المسيحيَّة والحضارة الغربيَّة إلى القارّة الأميركيَّة»، ويقول في الفصل الأخير من كتابه أنه

وضع هذا الكتاب من أجل «بقاء العرق الأبيض، من أجل الحرِّيَّة، ومن أجل الوصول إلى الجنّة». ويذهب «ديوك» بعيدًا في تقديسه للمسألة العرقيَّة بقوله: إن الله هو «مهندس العرق» فخَلقَ الأعراق المختلفة ومنحها خصائص مختلفة، وقدرات عقليَّة مختلفة، و«إذا نكر أحدنا حقيقة تلك الاختلافات العرقيَّة فهو يتنكّر لِما خلقه الله». بناءً على ذلك، نستطيع القول: إنّ خطاب «ديوك» هو خطاب عِرقيّ- دينيّ.

أمّا بالنّسبة إلى «داعش»، لفتتنا تلك الأقوال الواردة في مجلّة دابق، والَّتِي تضع الدين فوق كل المُسمّيات: «إنّ دينَنا مِقياسٌ وحَكَمٌ، وهو مقياس إلهيّ، وقوانيننا قرآنيَّة، وأحكامُنا هي التقليد النّبويّ، فالأميركيّ المُسلِم هو أخانا المُحبَّب، وأمّا العربيّ الكافر فهو عدوّنا المُحتَقَر حتى لَو كُنّا نتقاسم الرحَم نفسه»، و«إنّها الدولة الَّتِي تشهد روابط الأخوّة بين العربيّ وغير العربيّ، الرجل الأبيض والرجل الأسود، الشرقيّ والغربيّ. إنّها الخلافة الَّتِي جمعَت القوقازيّ، والهنديّ، والصِّينيّ، والشّاميّ، والعراقيّ، واليمَنيّ، والمصريّ، والمغربيّ، والأميركيّ، والفرنسيّ، والألمانيّ، والأستراليّ معًا؛ لأنّ الله جمع قلوبهم وأصبحوا إخوةً ببركته تعالى يحبّون بعضهم بعضًا من أجل الله واندمجَت دماؤهم، وأصبحت واحدة تحت رايةٍ واحدة».

خاتمة

لقد استطعنا من خلال هذه الدراسة في خِطاب ثلاث تنظيمات مُتطرّفة مختلفة تأكيد طرحنا الأساس وهو أنّ لُغة التطرُّف هي لُغة واحدة؛ تَعكسُ حالة تفكير عالَميَّة لدى الشعوب من كل الأزمنة والأمكنة. فالخِطاب المُتطرِّف هو خِطابٌ واحد بِغَضِّ النظر عن اللُّغة المُستَخدَمة، وهو يتمَحوَر حول خصائص نفس- اجتماعيَّة لصورة الذّات، والنظرة إلى الآخر وهي خصائص كَوْنِيَّة، لا حُدود جغرافيَّة، أو تاريخيَّة لها. هي عمليّات إنسانيَّة غير مَرَضيَّة في الأصل؛ تُحاكي أربعة دوافِع واحتياجات طبيعيَّة لدى الإنسان الاعتيادي، لكنها قد تتحوّل إلى عمليّاتٍ عدوانيَّةٍ ومِرضيَّة، وهي:

1. نزعة الإنسان النرجسيَّة لِإبراز قيمته وأهمّيّته في الكَون (Becker, 1973)
2. حاجة الإنسان إلى التقدير الذاتيّ (وهي مُرتبِطة بالنرجسيَّة)
3. حاجة الإنسان إلى الانتماء والتواصل مع الآخر؛ وهي من الدَّوافِع الأساسيَّة

فـي عمليَّـة نُمُـوّ الإنسـان الاجتماعـيّ والعاطفـيّ والفكـريّ (Baumeister and Leary, 1995; Over, 2016)

4. حاجـة الإنسـان إلـى البَقـاء والحِفـاظ علـى الـذّات (المُتَرافقـة بِالخـوف مـن الفَنـاء). يقـول بيكـر (Becker, 1973) إنّ مِـن بيـن كلّ الأشـياء الَّتِي تُحرِّك الإنسـان، أهمُّهـا خوفُـه مـن المـوت، وأنّ الخـوف مـن المـوت هـو طبيعـيّ وحاضـر فـي كلٍّ مِنّـا.

لقـد لمَسـنا ارتبـاط تلـك الدّوافـع الأربعـة بِبَعضهـا بعضًـا مـن خـلال تحليلنـا لِلبيانات فـي خِطـاب كلّ مـن التنظيمـات المُتطرّفـة الثلاثـة، فتمثَّلَـت حاجـة الإنسـان النرجسيَّة، وحاجتـه إلـى التقديـر الذّاتـيّ وللانتمـاء فـي صـورة المُتطـرّف الذاتيَّـة من خـلال عمليّات نفس-اجتماعيَّـة؛ مثـل: تمجيـد الماضـي، وتقديـس قضيَّـة التنظيـم وتأليههـا، والشـعور بالفوقيَّـة، والنظـرة المتفائلـة لِلمسـتقبل، وتمثّلـت حاجـة الإنسـان إلـى البقـاء والحِفـاظ علـى الـذات فـي نظـرة المُتَطـرّف إلـى الآخـر من خـلال عمليّـات نفس-اجتماعيَّـة، مثل: تحقيـر الآخـر وشـيطنته، وتكريـس الانتقـام مـن الآخـر، وإبـراز صفـات الظُّلـم والقمـع فـي الآخـر؛ وهـي جميعهـا مثل الوسـيلة الدِّفاعيَّـة لتعزيـز التقدير الذاتـيّ والجماعـيّ. وبرَزَ الخـوف مـن الفَنـاء بامتيـاز فـي صـورة الـذات المُضطَهـدة كمـا فـي سُـبُل التَّغلُّـب علـى الآخـر.

نأمـل أن تُسْـهم هـذه الدِّراسـة المُعمّقـة للأبعـاد النَّفْس-اجْتِماعِيَّـة للتَّطـرُّف فـي مزيـد مـن تسـليط الضّـوء علـى الأسـباب الأخـرى للتطـرف الاجتِماعِيَّـة والسياسـيَّة . وفـي وضـع الخطـوط العريضـة لبرامـج الوقايـة، أو التدخُّـل لِـدرْء التفكيـر المُتطـرّف من خلال التركيـز علـى كل مـن خصائـص صـورة الـذّات والنَّظـرة إلـى الآخـر؛ بهـدف تعديلهـا ضمـن قنـوات نفسـيَّة، واجتماعيَّـة، وسُـلُوكيَّة، وتربويَّـة مُحفِّـزة للخصائـص النّقيضـة لهـا، مثـل: ترسـيخ قِيـم تقبُّـل الآخـر الَّتِـي مـن شـأنها تقليـص الفجـوة بيـن «النّحـن» و«الهُـم»، وإزالـة الصّـور المُنمّطـة السَّـلبيَّة عـن الآخـر، وتنميـة التَّسـامح والاعتـدال.

المراجع والمصادر

المراجع العربيَّة

- أحمد خليفة، حركة كاخ في المشهد السِّياسيّ الإسرائيليّ. مجلة الدِّراسات الفلسطينيَّة، المجلد 5، العدد 18، 1994م.
- أبو مصعب السوري، دعوة المقاومة الإسلاميَّة العالميَّة، 2004م.
- حليم بركات، الهويَّة : أزمة الحداثة والوعي التقليديّ، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، 2004م.
- سامر جميل رضوان، سيكولوجيَّة التطرُّف العقائدي: الافتتاحيَّة، مجلة شبكة العلوم النفسيَّة العربيَّة (25-26)، 2010م.
- عبد الغني عماد، الإسلاميُّون بين الثّورة والدولة: إشكاليَّة إنتاج النّموذَج وبِناء الخطاب، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، 2013م.
- فؤاد إبراهيم، داعش من النَّجْدي إلى البَغدادي: نوستالجيا الخلافة، مركز أوال للدِّراسات والتوثيق، بيروت، 2015م.
- كونزن، التعصّب: التحليل النفسي لظاهرة مرعبة، ترجمة: سامر جميل رضوان، مجلة شبكة العلوم النفسيَّة العربيَّة، 2010م.
- محمد علوش، داعش وأخواتها: من القاعدة إلى الدولة الإسلاميَّة، رياض الريس للكتب والنشر. بيروت، 2015م.

المراجع الأجنبيَّة

- Acosta, B. (2014). The dynamics of Israel's democratic tribalism. *Middle East Journal, 68* (2).
- Akins, J. K. (2006). The Ku Klux Klan: America's forgotten terrorists. *Law Enforcement Executive Forum, 5* (7).
- Al Raffie, D. (2013). Social identity theory for investigating Islamic extremism in the diaspora. *Journal of Strategic Security, 6* (4), 67-91. Retrieved from: http://dx.doi.org/10.5038/1944-0472.6.4.4.
- Arena, M.P., & Arrigo, B.A. (2005). Social psychology, terrorism, and identity: A preliminary re-examination of

theory, culture, self, and society. Behavioral Sciences and the Law, 23. DOI: 10.1002/bsl.653.

- Baumeister, R. F., & Leary, M.R. (1995). The need to belong: Desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation. *Psychological Bulletin, 117* (3).
- Becker, E. (1973). *The Denial of death.* New York: The Free Press.
- Borum, R. (2003) Understanding the terrorist mind-set. *FBI Law Enforcement Bulletin, Criminal Justice Periodicals,* 72.
- Borum, R. (2010). Understanding Terrorist Psychology. *Mental Health Law & Policy Faculty Publications.* .
- Borum, R. (2014). Psychological vulnerabilities and propensities for involvement in violent extremism. *Behavioral Sciences and the Law, 32*.
- Duckitt, J., & Sibley, C.G. (2007). Right wing authoritarianism, social dominance orientation and the dimensions of generalized prejudice. *European Journal of Personality, 21* (2), 113–130. doi: 10.1002/per.614.
- Falk, A. (2004). *Fratricide in the Holy Land: A psychoanalytic view of the Arab-Israeli conflict.* Wisconsin: The University of Wisconsin Press, Terrace Books.
- Hanania, R. (2019, April 22). How Meir Kahane ignited an anti-Arab torch that still burns till today. *Arab News.* Retrieved from: http://www.arabnews.com/node/1485951/middle-east .
- Harkov, L. (2019, March 20). Then and now: Kahane and Ben-Ari's bans and the Israeli Overton window – analysis. *The Jerusalem Post.* Retrieved from: https://www.jpost.com/Israel-Elections/Then-and-Now-Kahane-and-Ben-Aris-bans-and-the-Israeli-Overton-window-analysis-584040.
- Haslam, N. (2006). Dehumanization: An integrative review. *Personality and Social Psychology Review*, 10 (3).

- Haslam, N., & Loughnan, S. (2014). Dehumanization and infrahumanization. *Annual Review of Psychology, 68,* 399-423. doi: 10.1146/annurev-psych-010213-115045.
- Hogg, M. A. (2014). From uncertainty to extremism: Social categorization and identity processes. *Current Directions in Psychological Science, 23* (5), 338-342. doi: 10.1177/0963721414540168.
- Johnson, D. (2012). Right-wing resurgence: How a domestic terrorist threat is being ignored. Rowman & Littlefield Publishers, ProQuest Ebook Central. http://ebookcentral.proquest.com/lib/lau-ebooks/detail.action?docID=1021166.
- Koch, A. (2017). The New Crusaders: Contemporary extreme right symbolism and rhetoric. *Perspectives on Terrorism, 11* (5).
- Korte, R. F. (2007). A review of social identity theory with implications for training and development. *Journal of European Industrial Training, 31* (3), 166-180. DOI 10.1108/03090590710739250.
- Kteily, N., Bruneau, E., Waytz, A., & Cotterill, S. (2015), The Ascent of man: Theoretical and empirical evidence for blatant dehumanization, *Journal of Personality and Social Psychology, 109* (5), 901-931. http://dx.doi.org/10.1037/pspp0000048.
- McVeigh, R. (2009). *The rise of the Ku Klux Klan: Right-wing movements and national politics.* University of Minnesota Press.
- Moghaddam, F.M. (2005). The staircase to terrorism: A psychological exploration. *American Psychologist, 60* (2), 161-169. doi: 10.1037/0003-066X.60.2.161.
- Newton, M. (2010). *The Ku Klux Klan in Mississippi: A history.* McFarland & Company, Inc., Publishers.
- Oakes, P.J., & Turner, J.C. (1980). Social categorization and intergroup behavior: Does minimal intergroup discrimination

make social identity more positive? *European Journal of Social Psychology, 10*.

- Over, H. (2016). The origins of belonging: Social motivation in infants and young children. *Philosophical Transactions of the Royal Society B, 371,* Issue 1686. Retrieved from: http://dx.doi.org/10.1098/rstb.2015.0072.
- Perliger, A. (2012). *Challengers from the Sidelines: Understanding America's Violent Far-Right.* The Combating Terrorism Center at West Point. Retrieved from: https://ctc.usma.edu/wp-content/uploads/2013/01/ChallengersFromtheSidelines.pdf.
- Perlman, F., & Frankel, J. (2009). Relational psychoanalysis: A review. *Psychoanalytic Social Work, 16* (2), 105-125. doi: 10.1080/15228870903200277.
- Roth, J., & Steffens, M. C. (2014). When I becomes we: Associative self-anchoring drives implicit intergroup bias in minimal groups. *Social Psychology, 45*(4), 253–264. DOI: 10.1027/1864-9335/a000169.
- Sahar, G. (2014). On the importance of attribution theory in political psychology. *Social and Personality Psychology Compass, 8* (5).
- Saucier, G., Akers, L.G., Shen-Miller, S., Knezevic, G., & Stankov, L. (2009), Patterns of thinking in militant extremism. *Perspectives on Psychological Science, 4* (3), 256-271. doi: 10.1111/j.1745-6924.2009.01123.x.
- Silke, A. (2008). Holy warriors: Exploring the psychological processes of Jihadi radicalization. *European Journal of Criminology, 5* (1), 99-123. doi: 10.1177/1477370807084226.
- Sprinzak, E. (1989). The Emergence of the Israeli Radical Right. *Comparative Politics, 21*(2), 171-192. doi:10.2307/422043.
- Stankov, L., Saucier, G., & Knežević, G. (2010). Militant

extremist mind-set: Proviolence, vile world, and divine power. *Psychological Assessment, 22* (1), 70–86. doi: 10.1037/a0016925.

- Staub, E. (2011). *Overcoming evil: Genocide, violent conflict and terrorism.* Chapter 8, 208-237.Oxford University Press.
- Tajfel, H. (1982). Social psychology of intergroup relations. *Annual Review of Psychology, 33,* 1-39.
- Tajfel, H., & Turner, J. C. (1986). The social identity theory of intergroup behaviour. In S. Worchel & W. G. Austin (Eds.). *Psychology of intergroup relations* (2nd ed., pp. 7-24). Chicago: Nelson-Hall.
- Tajfel, H., & Turner, J. (2004) [Reading 16]. The Social Identity Theory of Intergroup Behavior. In J. T. Jost & J. Sidanius (Eds.), *Key readings in social psychology: Political psychology* (pp. 367–390). Psychology Press.
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) (2020 revised edition). Basic Texts, Paris: UNESCO. Retrieved from: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000372956?posInSet=1&queryId=8d7ca229-8043-426a-9039-3c83b06cc042.

الاتّجاهات البحثيَّة لطُلّاب علم الاجتماع في جامعات الكيان الإسْرائيليّ

إيمان منصور*

مقدمة

تَشكّل «المجتمع الإسرائيليّ» على أنقاض مُجْتَمعٍ أصليّ في قلب منطقة «معادية له»، وقد تكوّن هذا المجتمع في أغلبيته الساحقة من مهاجرين ومن أبناء مهاجرين من مختلف بلدان العالم. وبسبب هذا التشكُّل، وضع هذا «المجتمع» إستراتيجيَّة شاملة لمحاولة جمع المهاجرين وتوحيدهم في مجتمعٍ واحد، وهم الَّذِين أصلًا لم يكونوا ينتمون إلى بيئةٍ اجتماعيَّةٍ وثقافيَّةٍ وجغرافيَّةٍ واحدة.

ما تقدَّم دفعنا إلى التَّساؤل عن طبيعة تلك التجربة في «إسرائيل»، ودور علماء الاجتماع في وضع الإستراتيجيَّات اللَّازمة لاستيعاب المهاجرين، وحلّ المشاكل والعقبات الَّتِي واجهها ذلك «المجتمع». إضافة إلى إسهام القوانين في الحفاظ على التَّماسك الاجْتِماعِيّ على الرّغم من الحروب والأوضاع الأمنيَّة الَّتِي تُهدّد ذلك الكيان. وقد قمنا من أجل ذلك بدراسة الاتِّجاهات البحثيَّة لدى الطُّلَّاب الجامعيِّين في ذلك الكيان، للتعرُّف إلى المواضيع والقضايا الَّتِي تشغل «المجتمع الإسرائيليّ»، ومدى إسهام البحث العلميّ والاجْتِماعِيّ في معالجتها، عبر أخذ عيِّنة

* طالبة دكتوراة في علم الاجتماع/الجامعة اللُّبنانيَّة.

من البحوث الَّتِي قام بها طُلّاب الدِّراسات العُلْيا في علم الاجتماع في مرحلتي الماستر والدكتوراة في الجامعات الإسْرائيليَّة منذ العام 2005م وحتى العام 2021م.

وفي معرض التَّحقُّق من تلك البحوث، طرحنا الفرضيَّات الآتية:

- تعكس أبحاث الطُّلَّاب في علم الاجتماع مشكلات تتعلَّق بالأمن الاجْتِماعِيّ الدّاخليّ في «المجتمع الإسرائيليّ».
- تتأثّر بحوث الطُّلّاب في علم الاجتماع بالفكر الاستيطانيّ للدولة العبريَّة.
- تتأثر بحوث الطلاب في علم الاجتماع بالأوضاع السِّياسيَّة والأمنيَّة.

أمّا عيِّنة البحث فتمثّلت برسائل الطُّلّاب الجامعيِّين في «إسرائيل» على مدى 16 عامًا، من العام 2005م إلى العام 2021م، وقد تمّ اختيار 590 رسالة ماجستير و 162 أطروحة دكتوراة في اختصاص علم الاجتماع، في ثلاث جامعات أساسيَّة في «إسرائيل» وهي: جامعة تل أبيب، وجامعة حيفا، وجامعة بار إيلان. أمَّا مصادر العيِّنة فهي المواقع الإلكترونيَّة الخاصَّة بكلّ جامعة.

أطوار «المجتمع الإسرائيليّ»

لا شكَّ أنّ أيّ مجتمع منذ نشأته هو دائم التساؤل حول القضايا والمسائل والمشاكل الَّتِي تسهم في تشكُّل خصائصه وتركيبته وبِنْيانه، والَّتِي ترتبط غالبًا بالتغيرات السِّياسيَّة والاجْتِماعيَّة والثقافيَّة الَّتِي يتعرَّض لها. فكيف إذا كان المجتمع الَّذِي نحاول دراسته قد تَشكَّل عبر الهجرة والاستيطان على أنقاض مجتمع أصليّ، كما هو حال «المجتمع الإسرائيليّ» الَّذِي تأسّس من خلال هجرات يهوديَّةٍ قامت بتنظيمها المُنظّمة الصهيونيَّة قبل إعلان الدولة عبر «الوكالة اليهوديَّة».

لقد مرّت ولادة المجتمع اليهوديّ بثلاثة أطوار وفقًا لتقسيم عالم الاجتماع الإسْرائيليّ آيزنشتادت[1]:

- الطَّور الأول: يهود فلسطين حتى الهجرة الأولى في العام 1881م؛ أي بداية الهجرات الصهيونيَّة.
- الطَّور الثاني: مرحلة الساكنة الجديدة (اليشوف)[2]، خاصّة في مرحلة النشاط

1- كيمرلنغ، باروخ. (2011)، المجتمع الإسرائيليّ، هاني العبد الله (ترجمة)، المنظمة العربيَّة للترجمة، بيروت، ص 7.

2- المقصود بذلك مرحلة المجتمع اليهودي الاستيطانيّ قبل قيام الدولة.

الصّهيونيّ المُكثّف زمن الانتداب البريطانيّ حتى العام 1984م.

- الطَّور الثالث: مرحلة الدولة، يتميّز «المجتمع الإسرائيليّ» بالانقسام العميق، على أُسُس قوميَّةٍ وإثنيَّةٍ ودينيَّةٍ فضلًا عن الأيديولوجيَّة والطبقيّة. وعادةً ما يُشار إلى الانقسامات الثلاثة الأولى على أنّها الأكثر إشكاليَّة، والَّتِي في كثيرٍ من الحالات تتداخل مع الطبقيَّة والأيديولوجيّة.

تعود جذور تلك الانقسامات إلى كون «المجتمع الإسرائيليّ» قد تشكّل بفعل هجراتٍ غير انتقائيَّة من مختلف بقاع الأرض، وكذلك إلى فشل مشروع «بوتقة الصهر» الَّذِي تبنَّتْه الدولة منذ قيامها على عهد رئيس الحكومة آنذاك «بن غوريون» والهادف إلى «إنتاج» أجيالٍ جديدة تحمل الهُويَّة العلمانيَّة الصّهيونيّة. لكن الواقع هو أن «المجتمع الإسرائيليّ» بعد مُضِيّ نحو 70 عامًا بات أكثر تعدُّديَّةً وتنوعًا وانقسامًا.

أما أبرز الجماعات الَّتِي يتشكّل منها هذا المجتمع فهم: الأشكناز (المهاجرون من أوروبا)، والسفارديم أو الشرقيين (المهاجرون من البلدان العربيَّة والإسلامية)، والروس (المهاجرون من الاتحاد السوفياتي السابق) والفلاشاه (المهاجرون من أثيوبيا)، والمتدينون الصهاينة، الحريديم (الأرثوذكس المتطرفين)، والعلمانيون والتقليديون[1].

دور الجامعة في قيام دولة «إسرائيل»

تمَّ اقتراح خطةً لإنشاء جامعة عبريَّة خلال المؤتمر الصهيوني عام 1901، لتوفير الثقافة والتطور العلمي للمجتمع العبري في فلسطين، ولتشكّل تتمة ضروريَّة لإعداد السياسة المناسبة للدولة اليهودية. ونُشرت هذه الخطة عام 1902 باللغة الألمانيَّة تحت عنوان «Eine jüdische Hochschule»(وهي تعني بالألمانيَّة مدرسة يهوديَّة عليا). وقد كان هذا المقترح بمثابة الوثيقة التأسيسيَّة للجامعة العبريَّة ومعهد اسرائيل للتقنيَّة (التخنيون)[2].

وقد لعبت المؤسسة الأكاديميَّة في «إسرائيل»، خلال فترة ما قبل قيام الدولة،

1- كيمرلنغ، باروخ ، مصدر سابق، ص 7.

2- Troen, Ilan.(1992). «Higher education in Israel: an historical perspective. Higher Education», v23 n1, P 48,49.

كمؤسسة علميَّة واجتماعيَّة وبحثية، دورًا أساسيًا في المشروع السياسي والثقافي الصهيوني، وفي صياغة الهويَّة الإسْرائيليَّة الجديدة، وفي عمليَّة بناء الأمة والدولة بشكل أو بآخر، وكان لها دور أساسي كجزء من مؤسسات «الييشوف» الاستيطاني اليهودي قبل قيام الدولة، وتشابكت بشكل كبير مع مؤسسات الدولة السياسيَّة والأمنيَّة الجديدة، كجزء من المجهود القومي لبناء الدولة وتحصين مناعتها في كل المجالات وخاصة العسكرية. و«كانت الجامعات مثابة جزء من مرحلة بناء الأمة، وهذا لا يُعدُّ شيئًا اعتياديًا، فالتعليم العالي هو نتيجة قرار تتّخذه الحكومة ويكون تابعًا لسلطة الدولة؛ بينما في الحالة الإسْرائيليَّة سبقت الجامعات قيام الدولة بشوطٍ طويل. وهي لا تزال تعتمد على مصادر خارجيَّة في التمويل والحاكميّة»[1].

التأثير الأجنبي على الجامعة في «إسرائيل» منذ تأسيسها

يلاحظ الباحثون في مصادر التعليم العالي الإسْرائيليّ أهمِّيَّة الأنموذج الألمانيّ والثقافة الأكاديميَّة الألمانيَّة داخل الجامعات الإسرائيليَّة. وقد استفادت الجامعة الإسْرائيليَّة كثيرًا من الانتقال الألمانيّ إلى حرِّيَّة التعليم والتعلّم (lehrfreiheit and lernfreiheit). وتمّت الاستفادة من الخبرة الألمانيَّة في تطوير الزراعة والبحوث المتعلقة بها نظرًا إلى تجربتها الناجحة في استخدام زيادة المحاصيل المحليَّة بطريقة منهجيَّة كعنصر للتجارة الخارجية. وخلال المؤتمر الصهيونيّ الحادي عشر الَّذِي عقد في العام 1913، طُرحت فكرة اقامة جامعة يهوديَّة من جديد، فتبنى المؤتمر الفكرة، وتم افتتاح معهد التخنيون في حيفا في العام 1924، وفي العام 1925 تم تأسيس الجامعة العبريَّة في القدس. حيث كان معهد التخنيون مكرسًا لتدريب المهندسين والعاملين التقنيِّين، بينما كانت الجامعة العبريَّة تطوّر العلوم الإنسانيَّة وعلم الاجتماع والعلوم الطبيعيَّة والطبية، وقد شكّلت هاتان المؤسَّستان معًا نطاقًا شاملًا من البحث والتعليم لـ «الشّعب اليهوديّ» في فلسطين[2].

1- Troen, Ilan.(1992). «Higher education in Israel: an historical perspective. Higher Education», v23 n1, P 59.

2- Troen, Ilan.(1992), P 49.

مراحل تطور علم الاجتماع الإسرائيلي

لطالما أثارت فكرة الصّهيونيَّة ـ بشكلٍ مبكرـ اهتمام السوسيولوجيِّين منذ نشأتها، حيث بدأت الاهتمامات البحثيَّة العلميَّة بالمجتمع اليهوديّ على أرض «إسرائيل» منذ ما قبل قيام الدولة، منذ مرحلة الييشوف، المُتزامنة مع مرحلة الانتداب البريطانيّ. وكان من أبرز علمائهم العالم السوسيولوجيّ الديمغرافيّ آرثور روبين، الَّذِي قدِم إلى البلاد في العام 1908م.

يكاد يجمع علماء الاجتماع الإسرائيليّين وغيرهم على اختلاف آرائهم ومدارسهم أنَّ علم الاجتماع الإسْرائيليّ مرّ بثلاث مراحل مفصليَّة كانت مثل هزَّاتٍ معرفيَّة تضافر على أحداثها عوامل عديدة. وتلك المراحل الثلاث هي:

- المرحلة الأولى: (1950ـ1970): البراديغم السَّائد فيها هو المدرسة الوظيفيَّةـ بناء الأُمّةـ الحداثة.
- المرحلة الثانية: (منتصف السَّبعينيَّات) حدثت أزمة لهذا البراديغم وواجهت المدرسة المُسَيطرة تحدّياتٍ عدّة.
- المرحلة الثالثة (أواخر السَّبعينيَّات) ظهور مدارس في الحقل السُّوسيولوجيّ مُتنوّعة ونقديّة.

إفتتاح قسم خاص بعلم الاجتماع

جرت محاولات أوليَّة تمهيدًا لإجراء بحوث ودراسات في الموضوعات الاجْتِماعِيَّة داخل الجامعة العبريَّة في سنوات الثلاثينيَّات والأربعينيَّات. فأُنشئ في البداية قسم خاص بالعلوم الاجتماعِيَّة، على نحوٍ مستقل في الأقسام المختلفة من كلِّيَّة الآداب، على يد علماء مؤسسين أمثال: آيزنشتادت، ومارتن بوبر، حيث دُرّست مواضيع، مثل: علم اجتماع «شعب إسرائيل»، وعلم اجتماع، واقتصاد، ومجتمع أرض «إسرائيل» والشرق الأوسط. ولكنه كان تابعًا لكليَّة العلوم الإنسانيَّة.

في العام 1958م، تمَّ إنشاء جامعة تل أبيب، وعُدَّت مركزًا نقديًّا للمنظومات الفكريَّة الَّتِي تأسَّست في الجامعة العبريّة، وخاصَّة في علم الاجتماع، فقد ظهرت بوادر علم الاجتماع النَّقديّ لعلم الاجتماع القومي المقدسيّ في جامعة تل أبيب، حيث «ظهر جيل ثانٍ من باحثي العلوم الإنسانيَّة والاجْتِماعِيَّة في الجامعة يتحدَّى أساتذة الجامعة العبريَّة. وقد مثّل ذلك التيَّار عالم الاجتماع من جامعة تل أبيب

يونتان شبيرا، الَّذِي تبنَّى التوجُّه النّقديّ في دراسة المجتمع الإسرائيليّ»[1].

تأسيس كلّيَّة علم اجتماع

تضاعفت الهجرة الجماعيَّة في غضون سنين معدودة لسكان «إسرائيل» وغيّرت بنيَّة المجتمع من الأساس، وقد تمَّ إنشاء كلِّيَّة خاصَّة بالعلوم الاجْتِماعِيَّة في العام 1953م تدرّس علم الاجتماع والأنثروبولوجيا برئاسة عالم الاجتماع آيزنشتادت إضافة إلى علم النفس، والاقتصاد، والجغرافيا، وإدارة الأعمال والعلوم السِّياسيَّة. خاصَّة وقد بدأ هذا المجتمع يشهد تحوُّلات في بيئاتِه المختلفة.

ففي مرحلة السَّبعينيَّات، عانى اليهود الشرقيُّون من تدنِّي نسبة التعليم في أوساطهم لأسبابٍ عدَّة، منها البُعْد من أماكن التعليم، نظرًا إلى كونهم يسكنون في الأطراف بعيدًا من الوسط. لذا؛ تمَّ افتتاح جامعتين جديدتين، حيث أقيمت جامعة حيفا في العام 1972م، بعد أن عملت في معهد جامعي تحت رعاية الجامعة العبريَّة منذ العام 1963م. وأقيمت جامعة النقب في العام 1969م، الَّتِي كان اسمها بن غوريون. وما ميّز هاتين المؤسَّستين هو مكانهما الجغرافيّ، الأولى في الشمال والأخرى في الجنوب، وذلك بوصفه جزءًا من سياسات النِّظام المركزيّ الهادفة إلى فتح مُؤسَّسات جامعيَّة خارج المركز الجغرافيّ.

في مرحلة التسعينيَّات، حدثت تغيرات ديمغرافيَّة شهدتها «إسرائيل» خلال تلك المرحلة، زادت الطلب على التعليم العالي، تمثّلت بشكلٍ أساس بالهجرة الروسيَّة إلى «إسرائيل»، وما ميّز تلك الهجرة أنَّها تختلف نوعيًّا عن موجة الهجرة في الخمسينيَّات؛ إذ إنَّها ضمّت مهاجرين ذوي ثقافاتٍ ومهاراتٍ فنِّيَّةٍ مُتقدّمة، فتزايدت الحاجة إلى استيعاب ذلك العدد الكبير من الطلاب.

ففي العام الدراسيّ 2021م ـ 2022م، كان هناك 58 مُؤسَّسةً أكاديميَّة تعمل في «إسرائيل»، منها 7 جامعات بحثيَّة، والتخنيون، 30 كليَّة أكاديميَّة (20 منها تُموّل من قِبَل لجنة التخطيط للموازنة و 10 منها تمويلها خاص غير رسميّ)، و20 كلِّيَّة أكاديميَّة للتعليم (تدريب المعلم)، وتُدرج معطيات جامعة آرييل ضمن معطيات الكلِّيَّات الأكاديميَّة. وزاد الإنفاق الحكوميّ على التعليم العالي ما يقارب الضّعف خلال العشر سنوات الأخيرة، من 6.9 بليون شيكل في العام 2010م

1- مصطفى، مهند. (2013)، المؤسَّسة الأكاديميَّة الإسرائيليَّة: المعرفة السياسة والاقتصاد، فلسطين، المركز الفلسطينيّ للدِّراسات الإسْرائيليَّة - مدار، ص 59.

ليبلغ 12.3 بليون شيكل في العام 2020م[1].

تطوُّر أعداد الطُّلَّاب الجامعيّين

على مدى العشرين عامًا الماضية، شهد التعليم العالي في «إسرائيل» تغيّرات في أعداد الطُّلَّاب، فقد ازدادت تلك الأعداد بشكلٍ سريع وملحوظ منذ مطلع التسعينيَّات عقب افتتاح كلّيّاتٍ جديدة.

كما حدثت تغيّرات في جهاز التعليم العالي في السنوات العشر الأخيرة في التوزُّع الجغرافيّ، وازدادت شعبيَّة التعليم وسط الطُّلَّاب الَّذين يسكنون في الأطراف، والمناطق المُهمّشة، ومن الجماعات السُّكّانيَّة. ففي العام 2019م ـ 2020م، درس حوالي 24% من الطُّلَّاب في مُؤسَّسات التعليم الموجودة في محافظات الشمال والجنوب (9.9% في الشمال و14.3% من الجنوب)، مقابل 9% فقط درسوا في محافظة الجنوب في العام 1989م ـ 1990م.

بحسب المعطيات خلال العام 2020م ـ 2021م، درس حوالي 336.330 طالبًا في جميع السّنوات الدراسيَّة، وجميع المؤسَّسات التعليميَّة بما فيها الجامعة المفتوحة: 254.632 في الإجازة، و68.883 في الماجستير، و 11.875 للدّكتوراة[2].

كما أنَّ توزُّع طُلَّاب الدكتوراة يختلف بحسب الأعوام في الجامعات البحثيَّة السَّبع، فخلال السبعينيَّات والثمانينيَّات، تركّز معظم طُلّاب الدكتوراة في أربع جامعات: العبريَّة، التخنيون، تل أبيب، وفايتسمان. أمّا خلال التسعينيَّات والألفيَّة الثانية، فقد انخفض عدد طلاب الدكتوراة في تلك الجامعات مقابل ارتفاع نسبتهم في جامعات بار ايلان، وحيفا، وبن غوريون[3].

بحسب مُعطيات مجلس التعليم العالي، فإنَّ نسبة حملة الدكتوراة في إسرائيل هي نسبة مرتفعة. ويُقدّر مجلس التعليم العالي أنَّ أحد أسباب هذا الارتفاع تعود إلى الهجرة من روسيا في التسعينيَّات، حيث كان ضمن الَّذين قدِموا إلى إسرائيل الكثير من الأكاديميِّين.

1- مجلس التعليم العالي، معطيات إحصائيَّة:
https://che.org.il/en/statistical-data/

2- مجلس التعليم العالي، معطيات إحصائيَّة:
https://che.org.il/en/statistical-data/

3- فلانسكي، عامي ، مصدر سابق، ص 14

توزُّع الطُّلّاب حسب الاختصاص

أكثر الاختصاصات طلبًا للكلِّيَّات الأكاديميَّة هي الحقوق، وإدارة الأعمال، والعلوم الاجْتِماعِيَّة، واختصاصات الهندسة، وكانت الحقوق وإدارة الأعمال الأكثر طلبًا في الكلِّيَّات الخاصَّة.

في منتصف العام 1990م، شهد التعليم العالي إقبالًا مُتزايدًا لطُلّاب مرحلة الإجازة نحو تخصُّصات العلوم الطبيعيَّة والتكنولوجيا، مُقارنةً مع حقول الإنسانيَّات والعلوم الاجتِمَاعِيَّة.

حصل تراجع في نسبة اختصاص الإنسانيَّات بشكلٍ ملحوظ من 18.5% للعام الدراسيّ 1996م ـ 1997م إلى 10.642% للعام الدراسيّ 2020م ـ 2021م، أمَّا العلوم الاجْتِماعِيَّة فقد تراجعت أيضًا من 27.22% إلى 25.6% في العام 2020م ـ 2021م. ويعود ذلك إلى «تراجع مكانة العلوم الإنسانيَّة والعلوم الاجْتِماعِيَّة الأكاديميَّة ، وتغيّر النظرة الاجْتِماعِيَّة إليها النّابعة من أزمة القيم الديمقراطيَّة وثقافة السوق، وتراجع الإنفاق الحكوميّ عليها، كما أسهمت عولمة المؤسَّسة الأكاديميَّة الإسْرائيليَّة في تراجع تلك العلوم لحساب العلوم التكنولوجيَّة والصّناعات التقنيَّة والحاسوب، علاوةً على أنّ تدهور العلوم الإنسانيَّة، لم تكن حالة إسرائيليَّة؛ بل جزء من موجةٍ عالميَّةٍ ضربت غالبيَّة الجامعات في العالم»[1].

وظيفة البحوث الاجتماعيَّة

إنَّ الارتباط بين قادة الجيش والسِّياسيِّين من الأكاديميِّين في الحالة الإسْرائيليَّة هو ارتباط وثيق للغاية ويتمتّع بقدر من الانسجام والدعم الكبيرين. وذلك نظرًا إلى الوضع الأمنيّ لإسرائيل بوصفها دولةً تعدُّ نفسها في حالة تهديدٍ؛ بسبب سياستها الاستيطانيَّة، ومن أجل الحفاظ على وجودها بوصفها كيانًا.

ذلك الارتباط بين الجيش والجامعة والبحوث العلميَّة والاجْتِماعِيَّة بدأ قبل قيام الدولة، لكنّه ازداد عمقًا بعد قيامها، حيث انخرط علماء الاجتماع والمهندسون المعماريُّون في تطوير خطّة وطنيَّة وإنجازها تدعو إلى استيعاب مئات آلاف

1- مصطفى، مهند، المؤسّسة الأكاديميَّة الإسرائيليّة: المعرفة السياسة والاقتصاد، مرجع سابق، ص 128.

المُستوطِنين والمُهاجرين الجُدُد إلى المجمعات المبنيَّة حديثًا من خلال الدولة[1].

تؤدِّي الدِّراسات والبحوث الاجْتماعِيَّة دورًا مُهمًّا في اتِّخاذ القرارات السِّياسيَّة، فمثلًا، الدّراسة السُّكّانيَّة الشَّهيرة الَّتِي قام بها البروفسور «أرنون سوفير»، والَّتِي كانت بعنوان: إسرائيل: ديمغرافيا 2000ـ2020 (مخاطر واحتمالات)، أثّرت نتائجها على سياسيَّة اليمين الإسْرائيليّ في ما يخصُّ إقرار خطّة الانفصال؛ بحيث بات الانفصال الآحادي عن الفلسطينيّين سياسة يكاد لا يختلف عليها اثنان في إسرائيل حيث رأى سوفير في دراسته أنَّ اليهود سيُمثّلون 42% فقط من سُكّان أرض فلسطين التاريخيَّة في العام 2020م، مقابل 58% من الفلسطينيِّين، من إجمالي 15.5 مليون نسمة. وحذّر سوفير بشكلٍ واضح في استنتاجات دراسته من اختفاء الدَّولة العبريَّة؛ بسبب الخلل الدّيموغرافيّ، ويُعدّ سوفير، بالنسبة إلى بعضهم، الأب الشَّرعيّ لخطّة فك الارتباط أحاديَّة الجانب عن قطاع غزة، الَّتِي نفّذها رئيس الوزراء الإسرائيليّ السَّابق آرييل شارون[2].

تحتلُّ «إسرائيل» مركزًا مُهمًّا في إنتاج البحوث العلميّة، لكن وبخلاف كثرة موارد الإنفاق الَّتِي تُستثمر في تطوير البحوث التطبيقيَّة في العلوم الطبيعيَّة والتكنولوجيَّة، الَّتِي تضاعف الإنفاق عليها ما يُقارب ثلاثة أضعاف خلال السّنوات العشر الأخيرة من 450 مليون شيكل في العام 2010م إلى حوالي 1.274 شيكل في العام 2020[3]، تعاني البحوث السوسيولوجيَّة من قلّة موارد الإنفاق، ومنح طُلّاب البحث قليلة جدًّا وضئيلة، وعدم وجود مصادر علميَّة مشتركة حول القضايا الاجتِماعيّة.

مواضيع البحوث الجامعيَّة ومعطياتها الإحصائيَّة

تمّ تصنيف تلك المواضيع إلى خمسة محاور رئيسة، ويتبع لكلّ محور تصنيفات فرعيَّة، ولكل واحدة من تلك التصنيفات الفرعيَّة تصنيفات فرعيَّة تابعة

1- Troe, Ilan, P 57-59.

2- سوفير، أرنون. (2001)، إسرائيل: ديمغرافيا 2020-2000 (مخاطر واحتمالات)، مدار، (ترجمة)، فلسطين، المركز الفلسطينيّ للدِّراسات الإسرائيليَّة.

3- مجلس التعليم العالي، مُعطيات إحصائيّة:
/https://che.org.il/en/statistical-data

لها (تصنيفات فرعيَّة ثانية)، وتلك المحاور الرئيسة هي: المحور العائليّ- المحور المجتمعيّ- المحور الاقتصاديّ- المحور النّفسيّ- محور الجيش.

جدول 1: الموضوعات الرئيسة في البحوث الجامعيَّة من 2005م إلى 2021م

المحور	عدد الرسائل	النسبة المئويَّة
عائليّ	233	31%
مُجتمعيّ	261	35%
نفسيّ	118	16%
جيش	59	8%
اقتصاديّ	49	6%
مواضيع مُتفرّقة	32	4%
المجموع	752	100%

لقد تبيّن لنا من خلال عَيّنة الرَّسائل والأطروحات أنّ التركيز الأكبر كان على القضايا الآتية: الزواج، الشَّباب والمراهقة، الأمومة، علاقة الأهل مع الأبناء، الهُويَّة والاثنيّات، وكذلك المواضيع المُتعلّقة بالخدمة الاجتماعيَّة، والصَّدمة النفسيَّة، وموضوع العلمانيَّة والدين، إضافة إلى التعليم.

جدول 2: توزّع النِّسَب المئويَّة للبحوث الجامعيَّة بحسب المحاور الأساسيَّة وتبعًا للسّنة الدِّراسيَّة 2005م - 2013م

المحور	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013
عائليّ	49%	34%	23%	32%	31%	46%	42%	25%	21%
مُجتمعيّ	26%	30%	33%	36%	25%	27%	28%	47%	50%
نفسي	11%	21%	25%	15%	15%	14%	19%	14%	21%
جيش	5%	7%	12%	7%	18%	7%	4%	11%	0%
اقتصادي	7%	7%	4%	5%	6%	5%	3%	0%	7%
مواضيع متفرقة	1%	2%	3%	5%	5%	2%	3%	3%	0%

جدول 3: توزُّع النسب المئويَّة للبحوث الجامعيَّة بحسب المحاور الأساسيَّة وتبعًا للسَّنة الدِّراسيَّة 2014م- 2021م

المحور	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020	2021	المجموع
عائليّ	29%	33%	14%	11%	18%	10%	0%	0%	24%
مُجتمعِيّ	29%	22%	42%	44%	54%	60%	45%	100%	41%
نفسيّ	6%	22%	0%	11%	0%	0%	5%	0%	12%
جيش	6%	11%	0%	11%	0%	0%	9%	0%	6%
اقتصاديّ	12%	11%	14%	22%	27%	25%	14%	0%	10%
مواضيع مُتفرّقة	18%	0%	28%	0%	0%	5%	27%	0%	6%

أبرز المواضيع الَّتِي تناولتها البحوث الجامعيَّة

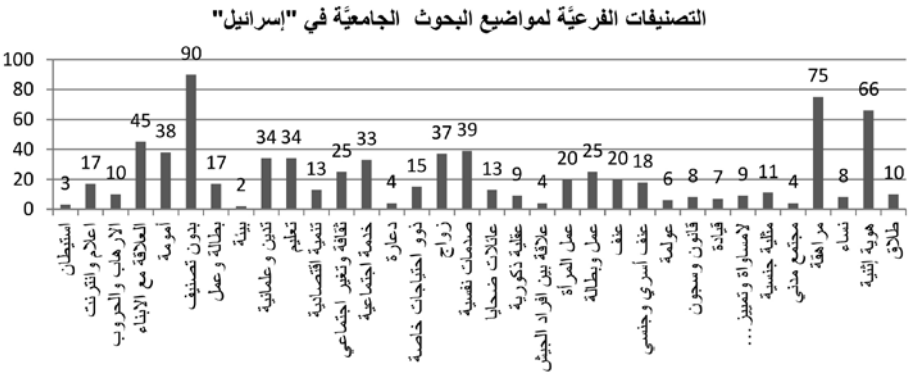
يبدو بدهيًّا أن تتناول البحوث المشاكل والمواضيع الاجْتِماعِيَّة بتنوُّعها وشموليّتها، وأن لا تُركّز بمعظمها على جانبٍ واحدٍ من جوانب المجتمع وقضاياه وهواجسه، وهذا ما لاحظناه في عناوين رسائل العيِّنة المدروسة.

يمكن الإشارة إلى تأثير العولمة على تنوُّع التوجُّهات البحثيَّة في جامعات إسرائيل، نظرًا إلى إسهامها في إحداث تغيّراتٍ كبيرةٍ عالميًّا على مختلف النَّواحي، حيث باتت مقاييس التقويم العالميَّة للمؤسَّسات الجامعيَّة والإنتاج البحثيّ، محلّ اهتمام وتنافس بين الجامعات الإسرائيليَّة، وبينها وبين الجامعات العالميَّة، وبتعبير عالم الاجتماع الإسْرائيليّ سامي سموحة فإنّه «مع نهاية العام 2000م، كان علماء الاجتماع الإسرائيليِّين يعملون في مختلف الجامعات والكلِّيَّات، ويدرسون مختلف القضايا، ويُطبّقون عددًا كبيرًا من النَّظريَّات، ويستخدمون كل أنواع المناهج الكمِّيَّة والنوعيَّة تقريبًا؛ أي أنَّ مساحة من الاهتمامات كانت موجودة في علم الاجتماع الإسْرائيليّ بما فيها: الطبقية، وسوق العمل، والمنظمات، والتعليم، والحركات الاجتماعية، والسياسة، والجيش، والديمغرافيا، والهجرة، والثقافة، والاستهلاك،

الديـن، ووسـائل الاعـلام، والعائلـة، والصحـة، والجريمـة، والجسـد، والجنـدر والاثنيـة[1]. ويتبيّـن لنـا مـن الرَّسـم البيانـيّ (1) أنّ موضـوع المراهقـة يُعـدُّ مـن أبـرز الموضوعـات الَّتِـي تتناولهـا عيّنـة الرسـائل البحثيَّـة فـي الجامعـات، حيـث بلـغ عددهـا 75 رسـالة مـن أصـل مجمـوع العيّنـة؛ أي مـا يقـارب 11%.

كذلـك بلـغ عدد الرسـائل حـول موضـوع الهُويَّة والإثنيات 66 رسـالةً، وهـو الموضوع الَّـذِي يُعـدُّ مـن أهـمِّ المواضيـع الَّتِـي تتناولهـا المؤلفـات السِّياسـيَّة والاجتماعيَّـة. وبنسـبة مشـابهة، نـال موضـوع العلاقـة مـع الأبنـاء ومسـتوى تدخـل الأهـل فـي عمليَّـة التنشـئة الأُسـريَّة 45 رسـالة. أمّـا موضـوع التديُّـن والعلمانيَّـة فقـد بلـغ عـدد الرسـائل البحثيَّة حوله 34 رسـالة، تناولـت التمظهـر الاجْتِماعِـيّ العلمانـيّ مقابـل الدينـي الحريـدي بالأخـصّ، وهـذا الموضـوع بـلا شـك يُعَـدُّ الانقسـام الأعمـق داخـل المجتمـع اليهـوديّ.

كمـا نلاحـظ عـدد مواضيـع العنـف بشـقيه المجتمعي والأسـري بمـا فيـه الجنسـي، بحيـث بلـغ مجمـوع رسـائله 38 رسـالة أي مـا يعـادل 6% مـن نسـبة الرسـائل البحثيـة.



رسم بياني 1: التصنيفات الفرعيَّة للمواضيع المُتناولة في البحوث الجامعيَّة 2005ـ 2021

ونلاحـظ أن معظـم الرسـائل الَّتِـي تسـلّط الضـوء علـى موضـوع العنـف الاسـري ترتكـز علـى العنـف الَّـذِي يمـارس ضـد المـرأة. كمـا تبيـن أن هنـاك 20 رسـالة تناولـت موضـوع عمـل المـرأة والصعوبـات الَّتِـي تواجههـا فـي المجتمـع.

1- Smooha,Sammy. (2009), Israeli Sociology's Position in International Sociology and the Challenges It Faces, University of Haifa, Israel, annual meeting of the Israeli Sociological Society. P. 13.

كذلك لم تغب مواضيع العولمة والتمييز العنصري واللامساواة عن البحوث، وإن بنسبة ضئيلة، مقابل ذلك وجدنا أن المواضيع الَّتِي تناولت الانترنت والوسائل الاعلاميَّة وتأثيرهما كان عددها أكبر نسبيا.

والجدير بالذكر أن موضوع المثليَّة الجنسيَّة والزواج المثلي تم تناوله ضمن 11 رسالة، متجاوزا بذلك، ولو بنسبة ضئيلة، أعداد البحوث الَّتِي تناولت مواضيع مهمّة ومركزيَّة ومثار جدل في المجتمع الإسْرائيليّمثل العولمة واللامساواة والتمييز العنصري.

ويتبين لنا أيضا أن عدد موضوع الصدمات النفسيَّة وعلاجها بلغ 39 رسالةً من أصل مجموع العينة. ويمكن أن نلاحظ أنّ العدد الأكبر كان عام 2007، أي بعد حرب لبنان الثانية.

1. المحور العائلي:

جدول 4: توزّع أبرز المواضيع الَّتِي تناولتها البحوث الجامعيَّة في المحور العائلي 2005-2021

أبرز المواضيع الَّتِي تناولتها البحوث الجامعيَّة في المحور العائليّ		
الموضوع	عدد الرَّسائل	النِّسبة المئويَّة
مراهقة	75	32%
العلاقة مع الأبناء	46	20%
أمومة	38	16%
زواج	36	15%
عنف أُسَريّ وجنسيّ	18	9%
طلاق	10	4%
عقليَّة ذكوريَّة	7	3%
من دون تصنيف	3	1%
المجموع	233	100%

يمكـن أن نُلاحـظ مـن الجـدول أعـلاه أنّ موضـوع المراهقـة ومشـاكل الشـباب السُّـلوكيَّة هـو العنـوان الأبـرز بالنسـبة إلـى محـور العائلـة فـي «إسـرائيل»، حيـث بلـغ نسـبة 32% مـن مواضيـع المحـور العائلـيّ، ويليـه موضـوع العلاقـة مـع الأبنـاء بنسـبة 20%، والَّـذِي يشـمل مسـتوى تدخُّـل الأهـل ودورهـم فـي عمليَّـة التنشـئة، ودور الأبـوّة داخـل الأسـرة وغيرهـا. وإذا نظرنـا إلـى هذيـن الموضوعيـن نجـد أنّ قضيّتهمـا المشـتركة هـي سـلوك الأبنـاء ومشـاكلهم داخـل الأسـرة. وبتعبيـر آخـر، مشـاكل الشـباب السُّـلوكيَّة داخـل الأسـرة والمجتمـع؛ أي أنَّ هـذه القضيَّـة بالمجمـوع تتجـاوز بعددهـا نصـف عـدد البحـوث الَّتِـي تتمحـور حـول العائلـة.

مـا يشـير إلـى مسـتوى الاهتمـام بالقضايـا الَّتِـي تتعلَّـق بالشَّـباب المراهـق والجيـل النّاشـئ، كـون المجتمـع الإسْـرائيليّ هـو مجتمـع فتـيّ نسـبيًّا. فبحسـب مكتـب الإحصـاء المركـزيّ، شـكّلت نسـبة الفئـة العُمريَّـة ما بين (0ـ14سـنة)؛ أي فئة الأطفـال والأولاد فـي سـنة 2018 نحـو 28.2% ونسـبة الفئـة العُمريَّـة (15ـ64) حوالـي 60% مـن مُجْمـل السُّـكّان فـي «إسـرائيل»[1].

هـذا القـدر مـن الاهتمـام بقضيَّـة الجيـل النَّاشـئ والمراهقـة والمشـاكل السُّـلُوكيَّة، فـي محـور العائلـة (بـل حتـى فـي مجمـوع عـدد الرسـائل داخـل العيِّنـة)، يُشـير إلـى مسـتوى المشـاكل وحجمهـا الَّتِـي يعانـي منهـا المجتمـع، ويرسـم علامـات اسـتفهام حول حجـم الترابـط الأُسَـريّ وتأثيـره على سـلوك الأبنـاء، كمـا يمكـن طـرح تسـاؤل حـول مـا إذا كانـت تلـك المشـاكل تتَّجـه نحـو التفاقـم، خاصّـة أنَّ تلـك المشـاكل سـيعاني منهـا الجيـل القـادم فـي المجتمـع.

كمـا شـكّل موضـوع الأمومـة نسـبة 16%، مركـزًا علـى مشـاكل الأُمَّهـات النَّفسـيَّة والصِّحِّيَّـة خـلال الحمـل ومـا بعـد الـولادة، كذلـك تأثيـر ومسـتوى الضُّغوطـات النَّفسـيَّة المرافقـة، إضافـة إلـى أهمِّيَّـة دور الأمومـة داخـل الأسـرة والمجتمـع. كمـا سـجّلت نسـبة المواضيـع الَّتِـي تناولـت الطّـلاق 4% (عشـرة أبحـاث)، أمَّـا العقليَّـة الذُّكوريَّـة فلـم يتجـاوز عـدد البحـوث المُتعلّقـة بهـا سـبع رسـائل.

1- مكتب الإحصاء المركزيّ، تقرير سكّان إسرائيل 2019 وشيخوخة السكان.
https://www.cbs.gov.il/he/DocLib/presentations/cenes31-1.pdf

2. المراهقة:

جدول 5: توزُّع المواضيع الَّتِي تناولتها البحوث الجامعيَّة في المحور العائليّ (المراهقة)

التصنيف الفرعي	عدد الرسائل	النِّسْبة المئويَّة
سكن ومعيشة	18	24%
مُخدِّرات	12	16%
جنس	7	9%
أمراض	5	7%
جنوح	5	7%
تبني	4	5%
انتحار	3	4%
تكيف	3	4%
وقت فراغ	3	4%
إنترنت	2	3%
سوق العمل	2	3%

يتبيّن من خلال المُعطيات أنَّ التَّركيز الأساس في موضوع المراهقة كان على مشكلتَيْ: المُخدّرات، والإدمان (16%)، والسكن والمعيشة (24%). إضافة إلى مواضيع أخرى حظيت بعدد أقلّ نسبيًّا كالأمراض، والضُّغوطات النَّفسِيَّة: مثل الصَّدمات، والإصابات المختلفة منذ الطفولة وأثرها على المُراهق، فوارق الأزمات النفسيَّة بين الجنسين. فتمَّ تناول موضوع إدمان المُخدَّرات وأهمِّيَّة علاجه، ومدى تجاوب المُدمنين مع العلاج، إضافة إلى الصُّعوبات الَّتِي يواجهونها بعد ترك الإدمان، الَّتِي تتعلَّق بالتكيُّف مع المحيط والفراغ الَّذِي يحدثه الامتناع عن التَّعاطي. إضافة

إلى رسالتين تناولتا العلاقة بين الإدمان، وبين التنشئة الدينيَّة والعلمانيَّة، وبين علاقته بسكن المراهق خارج منزل الوالدين. أمَّا موضوع السّكن والمعيشة فقد تضمّن تأثير السَّكن الدّاخليّ على المراهقين من النَّاحية القيميَّة والنفسيَّة والمشاكل الَّتِي يواجهونها، ومدى تكيُّف المراهقين الَّذِين هاجروا دون أهلهم، كذلك الأثر النفسيّ للمستوى المعيشيّ على المُراهقين، إضافة إلى موضوع تأثير هروب الفتيات من المنزل على العائلة، وطُرُق العلاج.

إلى جانب الموضوعين الأساسيّين اللَّذين تناولتهما الرسائل الَّتِي تعلَّقت بالمُراهقة، تمَّ التطرُّق أيضًا إلى ظاهرة الجنوح وسط المراهقين وعلاقتهم بأسرهم، والعلاقة بين الجنوح والشعور بالإهمال، أو الخوف، وشكّلت نسبتها حوالي 7% (من موضوع المراهقة). إضافةً إلى مواضيع أخرى، مثل: الجنس (الجهل الجنسيّ، والهُويَّة الجنسيَّة لدى المراهقين، المراهقة والدَّعارة) وكذلك ظاهرة الانتحار، حيث تناولت تلك البحوث الطبيعة السُّلوكيَّة للّذين يُقدِمُون على الانتحار، فضلًا عن مواضيع مُهمّة تجسّد مشاكل يعاني منها الشباب، مثل: سوق العمل والمراهقين (3%)، المراهقة واستغلال وقت الفراغ (4%)، التبنِّي (الأثر النَّفسيّ للتَّبَنِّي على المراهقين، وأثر التَّبنّي على الراحة النفسيَّة والمعيشيَّة وسط المراهقين المُتبنِّين)، والإنترنت.

تُبرز تلك المعطيات مدى اهتمام الطُّلّاب بالمواضيع الَّتِي تتعلّق بالشَّباب، والمراهقة، والانحراف، وسكن الشباب، والمستوى المعيشيّ، إضافةً إلى دور الأهل في التعامل مع تلك المشاكل، وتبرز أهمِّيَّة موضوع العائلة ومشاكلها ؛ ما يطرح تساؤلات حول حجم المشاكل داخل العائلة، ومستوى التفكُّك الأُسَريّ في إسرائيل، كذلك فإنّها تُعزّز من فرضيَّة سيطرة الأمن الاجْتِماعِيّ على هواجس الطُّلّاب، والمجتمع ككلّ.

3. المحور المُجتمعيّ:

جدول 6: توزّع المواضيع الَّتِي تناولتها البحوث الجامعيَّة في المحور المُجتمعيّ 2005-2021

الموضوع	عدد الرسائل	النِّسبة المئويَّة
هُويَّة وإثنيّات	64	25%
تعليم	34	14%
تدين وعلمانيّة	36	14%
ثقافة وتغيُّر اجتماعيّ	25	10%
عنف	20	8%
إعلام وإنترنت	17	7%
عمل المرأة	19	7%
مِثْليَّة جنسيَّة	11	4%
لا مساواة وتمييز عُنصريّ	9	3%
عولمة	6	2%
دعارة	4	2%
استيطان	3	1%
من دون تصنيف	10	4%
عقليَّة ذكوريَّة	2	1%
نساء	1	1%
المجموع	261	100%

يظهر لنا الجدول 6 أنَّ موضوع الهُويَّة والإثنيّات يُشكِّل النِّسبة الأكبر من المواضيع الَّتي تتعلَّق بالمحور المُجتمعيّ (26%)، ويليه موضوعَيْ: التعليم، والتديُّن والعلمانيَّة بنسبة 14%، والَّذي يُعدُّ الموضوع الأكثر جدلًا في الخطاب الأكاديميّ داخل إسرائيل، ناهيك عن الخطابين: الإعلاميّ، والسِّياسيّ. وليس من المُستغرب أن نجد أنَّ الانقسام بين المُتديِّنين الحريديم والعلمانيِّين يؤدّي دورًا مركزيًّا في الاصطفافات السِّياسيَّة، والكثير من الخلافات والتحالفات داخل الحكومة الإسْرائيليَّة بين الأحزاب اليمينيَّة واليساريَّة، كما أنَّ الصّراع العلمانيّ- الدِّينيّ داخل المجتمع الإسْرائيليّ يطال في منحًى من مناحيه هُويَّة الدولة ومؤسَّساتها، مثل: الإقفال الرسميّ يوم السبت، والَّذي يُنظر إليه على أنّه فرضٌ دينيٌّ.

4. الهُويَّة والإثنيّات- اللَّامُساواة والتمييز العُنْصُريّ:

من المُهمّ الإشارة إلى أنّ تصنيف الهُويَّة والاثنيات يستوعب مختلف الفئات المُجْتمعيَّة في إسرائيل من يهود شرقيِّين، وروس، وأثيوبيِّين، وعرب. لكن ذلك لا يعني أنّ باقي التصنيفات لم تتناولها من جانب، أو آخر تلك الفئات، فهناك رسائل درست العنف ضدَّ العرب، وأدرجته ضمن عنوان العنف، وكذلك الحال بالنسبة إلى التمييز العُنصُريّ، واللَّامُساواة ، وغيرها من العناوين.

ليس من المستغرب أن يتبيّن لنا من خلال المعطيات والجداول أنَّ موضوع الهُويَّة والإثنيّات نال النسبة الأكبر من البحوث الَّتي تمحورت حول المجتمع داخل العَيِّنة، حيث بلغ عدد الرسائل الَّتي اندرجت تحت هذا العنوان 64 رسالة؛ (أي حوالى 26%). خاصّة أنّ موضوع الهُويَّة والتّعدُّديَّة الإثنيَّة أصبح الأبرز مؤخّرًا في العالم (خاصّة في مرحلة ما بعد الحداثة، وظهور اتِّجاه ما بعد تعدُّد الثقافات الأميركيّ، إثر أحداث أيلول 2001م)؛ ما فرض على «المجتمع الإسرائيليّ» طرح أسئلة الهُويَّة والأقلّيَّات والثَّقافات الأخرى. وما عزَّز من ذلك الاهتمام داخليًّا الأضرار الاجْتِماعيَّة والاقتصاديَّة الَّتي أنتجتها انتفاضة الأقصى، والَّتي كان من ضمن تداعياتها الدَّعْوة من قِبَل تيَّار ما بعد الصّهيونيَّة إلى تعريف جديد للهُويَّة الإسْرائيليَّة، واعترافًا بالتَّعدُّديَّة الإثنيّة. وهذا الأمر يُعزّز من صحَّة الفرضيَّة الَّتي تتعلَّق بتأثير موضوع الهُويَّة الإثنيَّة على اتّجاهات البحوث.

جدول 7: توزُّع المواضيع الَّتي تناولتها البحوث الجامعيَّة في المحور المُجْتمعيّ (هُويَّة وإثنيّة) 2005ـ2021

الموضوع	عدد الرسائل	النِّسبة المئويَّة
مهاجرون روس	17	27%
عرب	14	22%
هويَّة	18	28%
أثيوبيُّون	9	14%
دروز	1	2%
هجرة مُتعدّدة القوميَّة	1	2%
يهود شرقيُّون	4	6 %
المجموع	64	100%

يتبيّـن لنـا مـن خـلال الجـدول 7، أنَّ الدِّراسـات الَّتـي تناولـت موضـوع الهُويَّـة عمومًا بما فيها الهُويَّة اليهوديَّة نالت النسبة الأكبر (28%) من موضوعات الرسائل الَّتِي تتناول الهُويَّة والإثنيّات، ولطالما برزت التساؤلات حول موضوع الهُويَّة في «إسرائيل»، وكانت محورًا للكثير من الدِّراسات، حيث كانت إشكاليَّتها تدور حول: هل «إسرائيل» دولة اليهود؛ لأن أغلب مواطنيها يهود، أم أنّها حالة استثنائيَّة لدولة ذات طابع يهوديّ للدَّولة؟ هل يجب أن نستخدم التعريف الدينيّ أم القوميّ لنُحدّد من هم اليهود؟ من يُحدّد التعريف الدينيّ: القانون الديني، أم رؤية المحافظين، أو الإصلاحيِّين؟ ماذا يعني التعريف القوميّ؟ كدولة إسرائيليَّة ما مستتبعات كونها يهوديّة؟ هل يمكن أن نجرِّد اليهوديَّة من ردائها الدينيّ؟ إلى أيِّ مدًى يبدو الأمر مُعَقّدًا بالنسبة إلى دولة تدَّعي أنّها ديمقراطيَّة؟ هل تقبل الهُويَّة مسألة التعدُّديَّة، خاصّة إذا كانت قد صنعت مُجتمعًا ودولة هي «إسرائيل»؟

كما أنّ تعريف من هو اليهوديّ يختلف بين المُتديّنين والعلمانيّين: فالوسط اليهوديّ الحريديّ والمُتديّن، فضلًا عن جزءٍ من الوسط اليهوديّ التقليديّ، يُعرّف اليهوديّ، حسب التعريف الدّينيّ، وفقًا للشّريعة اليهوديَّة: إنّ اليهوديّ، هو فقط

مـن ولـد لأمٍّ يهوديّـة، أو اعتنـق اليهوديَّـة حسـب التقليـد اليهـوديّ الأرثوذكسـيّ؛ أي اجتـاز عمليَّة الختـان، والتغطيـس وقبـل على نفسه تطبيـق الفرائـض. في المقابـل، فإنّ بعـض العلمانيِّيـن يعتقـدون أنّ تعريـف الشـخص بوصفـه ابنًـا للقوميَّـة اليهوديّـة، يجـب أن يسـتند إلـى أنّـه يعـرّف نفسـه علـى أنّـه يهـوديّ، ويتضامـن مـع الشَّـعب اليهـوديّ. وليـس هنـاك معنـى، للتمييـز الدّينـيّ بيـن ابـنٍ لأمٍّ يهوديّـة، وبيـن ابـن لأبٍ يهـوديّ؛ بينما يدعـم علمانيُّـون آخـرون، التعريـف الثقافيّ الاجْتِماعِـيّ أنّـه الشـخص الَّـذِي نشـأ، وتربّى وفقًـا للثّقافـة الإسـرائيليّة.

كمـا يوضـح لنـا الجـدول أيضًـا أنَّ الموضوعـات الَّتِـي تناولـت قضيَّـة اليهـود الـروس في «إسـرائيل» شـكّلت النسـبة الأكبـر مـن موضوعـات الإثنيَّـات في المجتمـع الإسـرائيليّ، خاصّـة أنـه بعـد هجـرة اليهـود مـن الاتِّحـاد السـوفياتيّ خـلال التسْـعينيَّات، وعلـى خـلاف المهاجرين السّـابقين في السَّـبعينيَّات والثَّمانينيَّات، لم يندمـج المهاجرون الـروس بسـرعة في «المجتمـع الإسـرائيليّ»؛ بـل مـا زالـوا يتمتّعُـون بكونهـم مجموعـةً مُتَمايـزةً عـن سـواهم؛ إذ حافظـوا على تقاليدهـم، وتمسَّـكوا بلغتهـم الأُمّ. وقـد أسـهمت الهجـرة الرُّوسـيَّة في إعـادة إنتـاج واقـعٍ جديدٍ في «إسـرائيل» على مختلف المسـتويات: السِّياسـيَّة، والاجتماعيَّـة. لذلـك، نجـدُ تنـاول الرسـائل البحثيَّـة لمكانتهـم وخُصُوصِيَّتهـم الاجْتِماعِيَّـة، وقُوَّتهـم الذّاتيَّـة، كذلـك عقليَّتهـم الطائفيَّـة، فضـلًا عـن موضـوع مسـتوى اندماجهـم داخـل المجتمـع، إضافـة إلـى المُتغيّـرات الديمغرافيَّـة والثقافيَّـة الخاصَّـة بهـم بعـد الهجـرة إلـى «إسـرائيل»، ومسـتوى مشـاركاتهم السِّياسـيَّة.

أمَّـا نسـبة المواضيـع الَّتِـي تعلَّقـت بالعـرب وهُويّتهـم فقـد بلغـت 22% وهـي النّسـبة الأكبـر في الجـدول مـن بعـد البحـوث المُتعلّقـة باليهـود الـروس، فالانقسـام العربـيّ- اليهـوديّ هـو الانقسـام الأعمـق في «المجتمـع الإسـرائيليّ»، كونـه بيـن سُـكّان البـلاد الأصليِّيـن والقادميـن، ووضعهـم الاجْتِماعِـيّ هـو الأسـوأ بيـن سـائر الأقلِّيَّـات الموجـودة في «إسـرائيل». لذلـك، لاحظنـا أنَّ الرسـائل الَّتِـي تناولـت العـرب وقضاياهـم كانـت لا تخلـو مـن مُفْـردات الصِّـراع العربـيّ- الإسـرائيليّ، والمُواجهـات بيـن اليهـود والمسـلمين بشـكلٍ أسـاس، كمـا تـمَّ التَّطـرُّق إلـى موضـوع الهُويَّـة، والقيـم، والمكانـة الاجْتِماعِيَّـة، والتوجُّهـات المِهَنيَّـة، كـون العـرب يعانـون مـن أنهـم في قـاعِ النِّظـام الطبقـيّ، وهوامـش سـوق العمـل في «إسـرائيل». ويُشـار إلى أنّ نسـبة البحـوث الَّتِي تناولت اليهـود الإثيوبيِّين هـي 14%، حيـث إنَّهـا أقـلّ مـن نسـبة العـرب في العيِّنـة (13 رسـالة مقابـل 7 رسـائل).

5. محور الجيش:

جدول 8: توزُّع المواضيع الَّتِي تناولتها البحوث الجامعيَّة في محور الجيش 2005م ـ 2021م

الموضوع	عدد الرسائل	النِّسبة المئويَّة
عائلات ضحايا	13	22%
الإرهاب والحروب	10	17%
قانون وسجون	8	13%
صدمات نفسيَّة	5	8%
نساء	7	13%
علاقة بين أفراد الجيش	4	7%
هُويَّة إثنيّة	2	3%
من دون تصنيف	10	17%
المجموع	59	100%

ينبغي الإشارة إلى أنَّ تناول القضايا المُتخَصّصة في الجيش يطاله عادة مقصّ الرقابة العسكريَّة، إلّا أنّ موضوع الجيش قد شمل 59 بحثًا جامعيًّا من العَيِّنة المدروسة، أُجريت أكثرها في عامي 2007م و2009م؛ أي بعد حرب لبنان الثانية (2006) ومعارك غزّة (2008)، وقد جاء محور الجيش (8%) في المرتبة الرابعة بعد البحوث الَّتِي تناولها المحور النَّفسيّ (16%)، والَّذِي يرتبط مباشرة بتلك الأحداث. وفي إطلالة على المواضيع الَّتِي عُولِجت في محور الجيش نرى أنّ أكثر البحوث تناولت موضوع عائلات الضحايا والإرهاب والحروب؛ ما يُعزّز من سبب تزايد البحوث في تلك المدَّة الزَّمنيَّة المذكورة. ومن لازم القول: إنّ تلك العَيّنات لم يبحث فيها أفراد في الخدمة العسكريَّة، كون الجامعة المفتوحة غير مشمولة بتلك العيِّنة، وهي المؤسَّسة الوحيدة المسموح للعسكر أن يلتحقوا بها في أثناء الخدمة الفعليَّة.

6. المحور الاقتصاديّ:

جدول 9: توزُّع المواضيع الَّتِي تناولتها البحوث الجامعيَّة في المحور الاقْتِصادِيّ 2005م – 2021م

الموضوع	عدد الرَّسائل	النِّسبة المئويَّة
بطالة وعمل	25	51%
تنمية اقتصاديَّة	13	27%
مُجتمع مدنيّ	4	8%
بيئة	2	4%
من دون تصنيف	4	8%
المجموع	48	100%

تُبيّن لنا المُعطيات في الجدول 9 أنّ 51% من مواضيع الرسائل في المحور الاقْتِصادِيّ تناولت موضوع البطالة والعمل؛ أي ما يُقارب نصف عدد هذا المحور، وبلغ عددها 25 رسالة، تناولت بشكلٍ أساس دراسة وضع العمّال وظروفهم، إضافة إلى موضوع البطالة.

7. المحور النَّفسيّ:

جدول 10: توزُّع المواضيع الَّتِي تناولتها البحوث الجامعيَّة في المحور النفسيّ 2005م – 2021م

الموضوع	عدد الرسائل	النِّسْبة المئويَّة
صدمات نفسِيَّة	34	28%
خدمة اجتماعِيَّة	33	28%
ذوو احتياجات خاصَّة	15	13%
قيادة	8	7%
من دون تصنيف	28	24%
المجموع	118	100%

يتبيَّن لنا من خلال الجدول 10 أنَّ ذلك المحور يتقاسم موضوعا: الصَّدمات النفسيَّة، والخدمة الاجْتِماعِيَّة بالنسبة ذاتها (28%). وتجدر الإشارة إلى أنّ مصطلح الصَّدمة النفسيَّة يُستخدم في إسرائيل، للتعبير عن دخول الشَّخص المُصاب في حالة ذهول وصدمة جرّاء تطوُّرات مرتبطة بحروب، أو أوضاع أمنيَّة، أو أحداث إرهابيَّة. وقد ركَّزت الرسائل على طرق معالجة الصَّدمة والتَّجاوب مع العلاج. أمَّا موضوع الخدمة الاجْتِماعِيَّة الَّذِي تطرَّقت إليه عيِّنة الرسائل البحثيَّة، فيتضمَّن بشكلٍ أساس مشاكل العاملين والمُتخصِّصين الاجتماعيِّين، ومدى قدرتهم على علاجٍ المرضى النَّفسيِّين.

الخاتمة والاستنتاجات

إنَّ الكيان الإسرائيليّ خُطِّط لإنشائه منذ قرون، ولم يبقَ حلمًا يُراود مجموعة من أصحاب الفكر الدِّينيّ اليهوديّ؛ بل توارث مداميك بنائه الفكريَّة مجموعة من المُفكّرين والعلماء، الَّذِين أسَّسوا لمرتكزات قيام مُجْتمعيٍّ تجلّى بتأسيس الحركة الصّهيونيَّة، لهيكلة حركة الانتقال إلى الوطن الأُمّ المزعوم من خلال تعزيز فكرة الاضطهاد التاريخيّ الدَّائم، وضرورة العودة، والتمهيد لإقامة وطن يجمع يهود العالم كافة.

عمل المُؤسِّسون على تأمين أدنى مُسْتلزمات قيام الكيان قبل الدَّعوة إلى الهجرة المعكوسة إليه، فنراهم لم يغفلوا الجانب التَّعليميّ، فالعمل على إنشاء مراكز تعليميَّة قبل عقود من قيام الدولة ما هو إلّا دليلٌ واضحٌ على أنّ السّعي إلى التَّجذُّر في الأرض الجديدة كان همًّا شاغلًا لهم.

لكنّ إرهاصات التّآكل بدأت، وبوتقة الصّهر لم تُحسن الصّهر؛ بل ثبّتت الانقسامات، وصارت التعدُّديَّة الاثنيَّة البوتقة الجديدة لمُحاولة الحفاظ على الكيان، على الرّغم من أنّ المُجريات الحاليَّة تؤكّد أنّ تلك التعدُّديَّة هي الخطر الأبرز على مستقبله.

بالاستناد إلى ما تناولناه في بحثنا، نرى أنّ الاهتمام بدراسة المجتمع وتدريسه كان يُوازي الاهتمام ببناء القدرة، فتأسيس المعهد التقنيّ الَّذِي يُعنى بالشِّقَّيْن: الفنّيّ، والتطويريّ رافقه تأسيس الجامعة الَّتِي تُعنى بالعلوم الإنسانيّة؛ بل إنّ تأسيس قسم علم الاجتماع كان على يد علماء مُؤسِّسين، أمثال: آيزنشتادت، ومارتن بوبر،

وظلّت الجامعة خلال مرحلة الانتداب البريطانيّ مركزًا معرفيًّا للعلوم الإنسانيّة، اليهوديَّة منها خاصّة، كما أنَّ رئيسها وعُمداءها كانوا من حاملي ذلك الاختصاص.

إلّا أنّ ذلك لم يستمرّ حتى وقتنا الحاضر؛ فخوض ذلك المجال لم يعدْ مورد اهتمام الحكومة وأرباب الدّولة، فقد غابت المُحفّزات لسبر أغوار ذلك المجال، فالإنفاق على البحث الاجْتِماعِيّ صار مُتدَنّيًا جدًّا، مُقارنةً بما ينفق على البحث العلميّ في المجالات التطبيقيَّة، والمنتسبون أصلًا إلى ذلك الاختصاص ليسوا من المُتفرّغين الكاملين للدِّراسة على عكس المُنتسبين إلى الاختصاصات العِلْميَّة، حيث يجدون سوق العمل بانتظارهم؛ بل إنَّ الاستشهاد ببحوثهم يعود بالنّفْع عليهم بعد نشرها.

بعد سلسلة من الأحداث الكبيرة المُؤثّرة في الجانبين: الاقْتِصادِيّ، والأمنيّ، والَّذِي كان للانتفاضة الثانية الأثر الأكبر في تدهور الأوّل؛ ما دفع بالمعنيِّين في التنظير الاقْتِصادِيّ (مؤتمر قيصاريا) لرفع الصَّوت عاليًا لضرورة العمل على وقف تداعيات تلك الانتفاضة فورًا، ولم تكن تتعافى «إسرائيل» من تداعيات تلك الانتفاضة حتّى تورّطت بحرب لبنان الثانية، والَّتِي كان لها الأثر الكبير على الجبهة الدّاخليَّة من مختلف النَّواحي: الاقْتِصَاديَّة، والأمنيَّة، والنَّفسيَّة. تلك الأحداث، إضافةً إلى ظهور اتّجاه ما بعد تعدُّد الثّقافات الأميركيّ، إثر أحداث أيلول 2001، ودخول الثَّقافة الأوروبيَّة في مرحلة ما بعد الحداثة فرضت على المجتمع الإسْرائيليّ طرح أسئلة الهُويَّة، والأقلِّيَّة، والثَّقافات الأخرى، ودفع بتيّار ما بعد الصهيونيَّة إلى تعريفٍ جديدٍ للهُويَّة الإسْرائيليَّة، والاعتراف بالتعدُّديَّة الإثنيَّة.

بالعودة إلى ما تمّ التعرُّض له في بحثنا من خلال العَيِّنات الَّتِي تناولتها البحوث المُعدّة من قِبَل طُلّاب الجامعات يظهر بشكلٍ واضح التّهْديدات الاجْتِماعِيَّة الَّتِي تُواجه المجتمع الإسْرائيليّ؛ فمجموعة من المواضيع الَّتِي تناولتها تلك البحوث في شؤون المراهقة ومشكلاتها تتراوح بين الجنوح، والإدمان، والصَّدمات النفسيَّة النّاتجة من النّزاعات الدائمة، والحروب المُستمرّة بالقوة، أو بالفعل، وكذلك موضوع الهُويَّة والإثنيَّة الَّتِي تقع على رأس قائمة التهديدات المباشرة للأمن الاجتماعيّ، وهذا ما أكّد صحّة الفرضيَّة الَّتِي انطلقنا منها، وليس أدلّ على ذلك ما نبّه عليه رئيس الدولة رؤوبين ريفلين في مؤتمر هرتسيليا في العام 2015م، من أنَّ إسرائيل على مُفترق طُرُق جرَّاء نشوء أربع قبائل مُتنازعة (ويقصد بها التيّار الدينيّ الحريديّ، «المواطنين»

العرب، العلمانيِّين والتيَّار الدينيّ الصّهيونيّ) تصدر منها بوادر حرب أهليَّة. وهذا تطوّر بارز يصدر من رأس الدولة وقد أيّد ذلك رئيس الموساد السّابق تمير بردو أيضًا في تحذيره من الأمر نفسه، مُشيرًا إلى أنّ «العوامل المُؤدِّية إلى الانشقاق، تتقدَّم على العوامل المُوحّدة» وبذلك، سيكون مستقبل الواقع الدَّاخليّ، على الأقلّ على وفق المدى المنظور، لن يكون محصورًا بعدم استقرارٍ سياسيٍّ، أو اجتماعيٍّ فقط؛ بل سيواجه ذلك الواقع الدَّاخليّ مستويات مُتعدّدة من التصادم الَّذِي قد يُعبّر عن نفسِه بأشكالٍ مختلفة من العنف والتأزُّم الَّتِي تُهدّد وجود ذلك المجتمع نفسه.

المراجع والمصادر

المراجع العربيَّة:

- خالد أبو عصبة، جهاز التعليم في إسرائيل: البنية، المضامين، التيَّارات، وأساليب العمل، فلسطين، المركز الفلسطينيّ للدِّراسات الإسرائيليَّة، 2006م.
- نزار الريّس [وآخرون]، الأبعاد التَّربويَّة للصِّراع العربيّ- الإسْرائيليّ ، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، 1986م.
- سمير جبور، العلم والتكنولوجيا في إسرائيل 1980م1981- م, مُؤسَّسة الدِّراسات الفلسطينيَّة، بيروت، 1982م.
- وديع عواودة، التَّعليم الجامعيّ في إسرائيل بين الجامعات والكلِّيَّات، قضايا إسرائيليَّة، 2014م، العدد 55، المركز الفلسطينيّ للدِّراسات الإسرائيليَّة، مدار، فلسطين، 2014م.
- باروخ كيمرلنغ، المُجْتَمع الإسرائيليّ، (ترجمة): هاني العبد الله ، المُنظّمة العربيَّة للتّرجمة، بيروت، 2011م.
- مهند مصطفى، المؤسَّسة الأكاديميَّة الإسرائيليَّة: المعرفة السّياسة والاقتصاد، فلسطين، المركز الفلسطينيّ للدراسات الإسْرائيليَّة – مدار، 2013 م.
- جوني منصور، إسرائيل الأخرى: رؤية من الدَّاخل، الدار العربيَّة للعلوم ناشرون، بيروت، 2009م .
- كميل منصور، دليل إسرائيل العام، مؤسَّسة الدِّراسات الفلسطينيَّة، بيروت، 2011م.

المراجع العبريَّة:

- عـادي أوفيـر، الأكاديميَّـة الإسْـرائيليَّة واللَّاوعـي السِّياسـيّ، مجلة قضايا إسـرائيليَّة، فلسـطين، المركـز الفلسـطينيّ للدّراسـات الإسـرائيليَّة- مـدار، العـدد 53، 2014م،
- نوغـا دغـان بوزغلـو، «الحـق فـي التعليـم العالـي فـي إسـرائيل: نظـرة قانونيَّـة وموازنيّـة»، مركـز أدفـا للأبحـاث.2009. /http://adva.org/wp-content/uploads/2014/09/edu-report-ar.pdf.
- شـلومو سبيرسـكي، و بربـرا سبيرسـكي ، التعليـم العالي في إسـرائيل، مجلة ميداع عـال شـفيون، إسـرائيل، مركـز أدفـا، العـدد 8، 1997م.
- أرنـون سـوفير، إسـرائيل: ديمغرافيـا 2000م2020-م (مخاطـر واحتمـالات)، مـدار، (ترجمـة)، فلسـطين، المركـز الفلسـطينيّ للدّراسـات الإسـرائيليَّة، 2001م.
- عامي فلانسكى، بعـد العقـد الضائـع- التعليـم العالي الإسْـرائيليّ إلى أيـن، مركز طـاوب، 2012م http://taubcenter.org.il .
- أوري كيـرش، مجلـس التعليـم العالـي: المشـاكل، الخصائـص، القـدس، معهـد التخنيــون، 2014م.

المراجع الأجنبيَّة:

- Troen,Ilan. Higher education in Israel: an historical perspective. High Educ 23, 45–63 (1992). https://doi.org/10.1007/BF00141144.
- Smooha,Sammy. (2009), Israeli Sociology's Position in International Sociology and the Challenges It Faces, University of Haifa, Israel, annual meeting of the Israeli Ranking Web Universities. http://www.webometrics.info, 20/09/2015 Sociological Society.

المواقع الإلكترونيَّة:

- مجلـس التعليـم العالـي، معطيـات إحصائيَّـة: https://che.org.il/en/statistical-data/.
- مؤشر شنغهاي: https://www.shanghairanking.com/news.

مراجعة كتب

الإِنْسَانُ مِنْ مَنْظُورِ الإِسْلام

الكاتِبُ: أحمد واعظي.
النَّاشِر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ.
الصَّفحات: 208 صفحة.
سنة النَّشر: 2016م.

مراجعة: ميرفت إبراهيم *

عن الكتاب

يُمثّلُ الإنسانُ ذاك الأُفق المُبهم الَّذِي تحاولُ الفلسفات والأديان سبر أغواره، ويسعى الباحثون والعلماء، إلى فكّ شيفرته. ولهذا الهدف، نشأ علم الأنثروبولوجيا (علم الإنسان)، الَّذِي يحاول الإجابة عن الأسئلة، سواء الميتافيزيقيَّة والفلسفيَّة الَّتِي تُعنى بالأمور العامّة، أو التَّفصِيليَّة الَّتِي تختصّ بمختلف أبعاد الإنسان. وفي هذا السِّياق، يأتي هذا الكتاب، الَّذِي يسعى بدوره إلى سبر أغوار الإنسان، والتَّأسيس لمعرفته من منظورٍ دينيٍّ، ولتقديم رؤيةٍ عامّةٍ وفق القرآن، والأحاديث باستنطاق النُّصُوص الدينيَّة الإسلاميّة، ووفقًا لطابعٍ وصفيٍّ تحليليّ، وأيضًا نقديّ،

* طالبة دكتوراة في العلوم الدينيَّة اختصاص علاقات إسلاميَّة- مسيحيّة، في جامعة القدّيس يوسف - لبنان.

لـرؤى وأفـكار تتعـارض مـع الطَّـرح الإسـلاميّ فـي هـذا المجـال.

الإنسان من منظور الإسلام

تتبلـور أهمِّيَّـة هـذا الكتـاب بمـا يقدّمـه مـن رؤيـةٍ للإسـلام حـول الإنسـان، مقارنـة مـع مـا قدّمـه علـم الإنسـان الغربـيّ، حيـث يوضّـح الكاتـب أزمَـة علـم الإنسـان الغربـيّ، ويُقـدّم خصائـص علـم الإنسـان الدِّينـيّ بشـكلٍ عـامٍّ، والإسـلاميّ بشـكلٍ خـاصٍّ، بوصفـه طرحًـا يمكـن الاتِّـكاءُ عليـه ـ ليـس علـى مسـتوى الحصـر؛ بـل فـي مسـارٍ تكامُليٍّ مـع فـروع علـم الإنسـان الأخـرى ـ فـي تفسـير مـا يكتنفـه الإنسـان مـن أبعـادٍ وتوضيحـه، وفـي تحديـد معيـار الكمـال الإنسـانيّ، وبيـان آليَّـة الوصـول لذلـك الكمـال.

لقد جاء الكتاب في خمسة فصول على الشَّكل الآتي:

الفصل الأول: ماهية علم الإنسان ومكانته

تعـرّض المؤلّـف فـي الفصـل الأوّل المُعَنْـون بـ«ماهيَّـة علـم الإنسـان ومكانتـه» لأنـواع المعرفـة المُتَاحـة حـول الإنسـان ـ ذاك اللُّغـز الَّـذِي حيّـر الفلاسـفة والباحثيـن وأعجزهـم عـن سـبر أغـواره ـ وأكّـد أنّـه لا يمكـن رفـع السّـتار عـن ذلـك اللّغـز إلّا بـإدراك الإنسـان لحقيقـة ذاتـه؛ أي لحقيقـة نفسـه، وذكـر نوعيـن مـن المعرفـة؛ الأولـى: معرفـة عقليَّـة وتصوُّريّـة؛ والأخـرى: إشـراقيَّة لا يمكـن للإنسـان أنْ يـدرك نفسـه إلّا مـن خلالهـا.

ثـمّ أفـرد الكاتـب لمحـةً تاريخيَّـةً لعلـم الإنسـان مُشـيرًا إلـى أنّـه مطبوعًـا فـي الشـرق بطابـع دينـيٍّ خلافًـا للغـرب الَّـذِي تتفـرّع معرفـة الإنسـان عنـده إلـى ثلاثـة فـروع: علـم الإنسـان الفلسـفيّ، وعلـم الإنسـان الدينـيّ، وعلـم الإنسـان التجريبـيّ؛ ويوضّـح الكاتـب أنّ التّفكيـر الفلسـفيّ ينطلـق مـن بوّابـة فلسـفة اليونـان، وأنّ علـم الإنسـان الدينـيّ يرجـع إلـى ظهـور الدِّيـن المسـيحيّ الَّـذِي عـزّز مـن دور الديـن علـى حسـاب العقـل فـي معرفـة الإنسـان، وتطـوَّر هـذا العلـم ليظهـر ختامًـا فـي النزعـة الإنسـانويّة، حيـث انبـرى المفكّرون إلـى تعزيـز هيمنـة الإنسـان علـى الطبيعـة والبيئـة بـدلًا مـن الاهتمـام بمعرفـة الحقيقـة، وفـكّ رمـوز الكـون والإنسـان، وأصبـح الإنسـان وفـق تلـك النّزعـة جـزءًا مـن الطَّبيعـة، يمكـن معرفتـه بالتجربـة والاسـتنتاج.

أشـار الكاتـب إلـى الأزمـة الَّتِـي تعصـف بعلـم الإنسـان فـي الغـرب، والَّتِـي تكمـنُ فـي عـدم وجـود رؤيـة مُوحّـدة حـول الإنسـان، وذلـك للاختلافـات الجوهريَّـة الَّتِـي تكتنفُهـا مناهـج الفـروع الثلاثـة لعلـم الإنسـان، ولمـا يـراه كلّ منهـج منهـا أنّـه يسـتطيع تقديـم رؤية

شاملة وكاملة عن الإنسان بمعزلٍ عن المنهج الآخر، فيقع في الاجتزاء والضَّبابيَّة، ويقدّم الإنسان وفق رؤيته فقط، وهي واقعًا معرفة حول حيثيَّة من حيثيّات الإنسان فقط، ويُختزلُ الإنسان وفقًا لها؛ بينما المسار الأكمل والأصلح هو عدم انعزاليَّة أيّ منهج من تلك المناهج عن الآخر؛ بل ينبغي أن يكون دور تلك المناهج مجتمعة تكامليًّا في سبيل سبر أغوار حقيقة الإنسان والتَّعرُّف إليها.

وفقًا لذلك، يشيرُ الكاتب أنّه لا يمكن حصر مصطلح علم الإنسان بفرعٍ، أو حقل دون غيره من الحقول الثلاثة؛ لعدم شموليَّة هذا الحقل لمختلف أبعادِ الإنسان، نعم يمكن إطلاق المصطلح عليه تسامحًا، ولكن ليس على سبيل الحصر؛ وذلك أنّه ولحصر المصطلح بحقل مُعيّن يقتضي أنْ يكون هذا الحقل معنيًّا بدراسة أبعاد الإنسان ومختلف جوانبه، وهذا غير متاح لأيٍّ من تلك الحقول.

ختم الكاتب بالإضاءة على خصائص علم الإنسان الدينيّ، وأشار إلى أنّ طبيعة معارفه يقينيَّة ومُتكاملة، ويختلف جوهريًّا عن سائر العلوم، الَّتِي غفلت في نظرتها إلى الإنسان عن صلته بخالقه، وعن غايته النّهائيّة؛ ويشير الكاتب إلى أعلائيَّة علم الإنسان الدِّينيّ وأفضليّته على غيره، وأنّ تلك الأفضليَّة لا تقتضي إلغاء العلمين الباقيين (علم الإنسان الفلسفيّ، وعلم الإنسان التّجريبيّ)؛ بل تؤكّد عدم حصر الهُويَّة الإنسانيَّة في ما أنجزاه.

الفصل الثاني: النفس والجسم

في الفصل الثاني المُعَنْون بـ «النَّفس والجسم»، يتعرّض المُصنّف لثلاث قضايا؛ الأولى: خلق الإنسان وأبعاده الوجوديّة، ويفتح الباب للتدبُّر في الآيات القرآنيَّة في هذا السّياق؛ والقضيَّة الثانية: موضوع النَّفس ووجودها، وتجرّدها، والعلاقة بينها وبين الجسم عقليًّا ونفسيًّا؛ في سبيل توضيح مدى تناسق العقل والوحي في الكيان الإنسانيّ؛ والقضيَّة الثالثة: هي الرُّؤيتان: الداروينيَّة والمادِّيَّة اللَّتان تتعارضان مع الخطاب الدينيّ القرآنيّ بشأن خلق الإنسان وأبعاده الوجوديّة، فيتعرّض الكاتب لهما شرحًا ونقدًا.

فبعد التأصيل قرآنيًّا للجوهر النفسيّ الإنسانيّ، والَّذِي يطلق عليه النَّفس، أو الرُّوح، وبعد التأكيد أنّ حياة النُّفُوس والأرواح غير مُقدّمة على الجسم في الخلق؛ بل تبدأ مع الجسد ويتحدّد وجودها، ويتميّز بوصفها نفسًا حين تلتحق بالجسم، وبعدما بيّن أصالة الروح وعرضيَّة الجسد في الوجود الإنسانيّ، ينتقل الكاتب

للتّدليل على توافق العقل والوحي في نظرهما إلى الكيان الإنسانيّ، فيتعرّض لإثبات النّفس عقليًّا عبر استخدام برهان تجرّد الظواهر الذِّهنيّة، حيث إنّ تجرُّدها يستدعي تحقُّقها في جوهر مثلها مجرّد، وهو النفس، ويفصّل الكاتب في هذا السياق مستندًا إلى استدلال العلّامة الطباطبائي، ويستعرض رأي كلّ من جون ها سبيرز، وطوماس ريد، وديفيد هيوم؛ ليخلص إلى أنّ الإنسان، ومن خلال العلوم الإشراقيَّة، والوجدان يجد في باطنه واقعًا جوهريًّا بقي ثابتًا دون تغيُّر على مدى حياته، ويعزو إليه مختلف أعماله الإراديَّة، والظواهر الذهنيّة، وهو النَّفس.

بعد إثبات وجود النّفس، ينتقل الكاتب إلى إثبات تجرُّدها عبر نفي صدق مواصفات المادّة عليها، وعدم إمكانيَّة تفكيكها وتجزئتها، ويعرض البراهين العقليَّة على أصالة الروح، ويستعين بالمشاهدات التجريبيَّة، أمثال: التَّخاطر، ومُعاينة الإنسان لجسده حين يتعرّض لحوادث مُعيّنة تُمكّنه من ذلك، والرُّؤية الصَّادقة الَّتِي عَدَّها الكاتب دليلًا على اتِّصال الرُّوح الإنسانيَّة بالعالم الأعلى، وعالم الغيب، ثمَّ ينتقل الكاتب ـ وفي سياق تأكيد توافق العقل والوحي في نظرتهم إلى الكيان الإنسانيّ ـ إلى بحث العلاقة بين: النَّفس، والبدن عقليًّا، وفلسفيًّا.

يختم الكاتب هذا الفصل بالتعرُّض لشرح مُختصر لنظريتَي: الداروينيَّة، والمادِّيَّة، ويعمد إلى نقدهما؛ فيوضّح كيف أخفقت نظريَّة التَّطوُّر في تعليل ظهور الجنس البشريّ، الَّذِي يختلف تمام الاختلاف عن سائر الأجناس؛ وذلك لعدم استطاعتها تقديم أدّلة علميَّة دامغة تفيد كون الإنسان الحديث من نسل القردة شبه الإنسان؛ ويبيّن تهافت نظريَّة المادِّيَّة بشقّيها: السُّلوكيَّة، والتَّوحيديّة، بإدخالها الظّواهر العقليَّة عند الإنسان في نطاق العمليّات المادِّيَّة.

الفصل الثالث: طبيعة الإنسان

قسّم الكاتب الفصل الثالث المعنون بـ «طبيعة الإنسان» إلى قسمين: يسعى في الأوّل إلى الرَّدِّ على التساؤلات بشأن وجود الذَّات المشتركة لدى الإنسان، فيوضّح الطّبيعة المشتركة، ويعرض مناهج الكشف عن تلك الطَّبيعة ومعرفتها، ويستعرض بعض الآراء المنكرة لاشتراك النّاس بتلك الطَّبيعة، ويخلص لتقديم البراهين عليها؛ ويسعى في القسم الثاني إلى تقديم التقويم الأخلاقيّ بشأن الطَّبيعة والذات الإنسانيّة، وذلك في ظلّ التوسُّع في الحديث عن الطّبيعة الإنسانيَّة من مُنْطَلق الخطاب الدينيّ.

يبدأ الكاتب هذا العرض بتحديد مفهوم الطَّبيعة المشتركة، وكونها «بعض القابليّات الجسمانيَّة والنفسيّة، وبعض القدرات الفعليَّة الموجودة في داخل الإنسان قبل احتكاكه بمحيطه الماديّ والاجتماعيّ، والتأثّر به، وهي ذاتيَّة غير مكتسبة»؛ ومن ثمّ، يعرض المناهج المعتمدة لمعرفة الطَّبيعة الإنسانيّة، ويوضّح كيف أنّ كلّ منهج من تلك المناهج يُمثّلُ منهجًا معرفيًّا لحيثيَّة من حيثيّات الإنسان، وليس الإنسان بتمامه، وللوصول إلى معرفةٍ شاملةٍ وكاملة للإنسان ينبغي الاعتماد على تلك المناهج مجتمعة، مع عدم الغفلة عن التفاوت من حيث درجة الأهمِّيَّة بين تلك المناهج، والالتفات إلى أهمِّيَّة المُعْطَيات الَّتِي تُقدّمها النُّصوص الدينيّة، والمنهج العقليّ في هذا الصَّدد.

ثُمّ يعرض الكاتب بعض الرؤى والمواقف الَّتِي أنكرت وجود طبيعة إنسانيَّة مشتركة، ومنهم المُتطرّفين من أنصار تأصيل المجتمع، ويُعزي الكاتب رفضهم إلى الهروب من نسبة الذاتيَّة للإنسان؛ بمعنى أنْ يكون للإنسان مصيرًا ثابتًا، ومواهب وقدرات ذاتيَّة خاصّة، يسير طبيعيًّا وفقًا لها، بطريقةٍ لا يمكنُ التخلُّف عنها، ويشير الكاتب أنّ ما يطرحه لا يستوجب تلك الذّاتيَّة المنكَرة من قبلهم؛ بل جلّ ما في الأمر أنّ ذلك الطَّرح يؤكّد تلك القدرات والمواهب في الإنسان وجودًا على مستوى القوّة وليس الفعليّة، حيث تتفعّل وتتجلَّى بالإنسان تدريجيًّا، وتُسْهم البيئة، والمجتمع، والتربية، والإرادة، والاختيار، في هذا التفعيل.

بعدها ينتقل الكاتب إلى عرض البراهين على إثبات الذات المشتركة، عبر عرض الاشتراك بين كافّة البشر بالجهاز الإدراكيّ، واستخدامهم للأُسُس والمبادئ البدهيَّة للاستنتاج، فطريًّا وطبيعيًّا. ويوضّح الكاتب كيف أنّ وجود المعتقدات الأخلاقيَّة المشتركة الَّتِي تركها القدماء، ووجود الرَّغبات والميول العامّة والمشتركة بين النَّاس، من قبيل طلب العلم والبحث عن الحقيقة، وطلب الكمال وغيرها، يُدلّ بشكلٍ جليٍّ على وجود ذات وطبيعة مشتركة بين كافّة البشر.

ثمّ يتوسّع الكاتب في عرض الطَّبيعة المشتركة وفقًا للخطاب الدّينيّ، فيعرض مفهوم الفطرة الإلهيَّة لدى الإنسان بشكلٍ عامٍّ، وفطرة التَّوحيد بشكلٍ خاصٍّ، ويعرج على ثلاث نظريّاتٍ في هذا السياق: فطريَّة العقل والجهاز الإدراكيّ لدى الإنسان، وفطريَّة المعرفة الإشراقيَّة والمكاشفة بشأن الله عزّ وجلّ، وفطريَّة القلب ونزعات الإنسان؛ ويقوِّم النَّظريّات الثَّلاث، فيعتقد الأولى غير صحيحة بشهادة

التاريخ البشريّ الَّذِي انبرى إلى تقديم الحُجَج والبراهين على إثبات وجود الله، لكنّه يعتقد أنَّ مِنَ المُمْكن القبول بالنَّظريّتين الأخيرتين، مع إمكانيَّة المزج والتوفيق بينهما، ففطرةُ القلب الَّتِي تفضي إلى نزوع فطريٍّ في الإنسان للتَّوجُّه إلى الله وعبادته، لا يمكن أن تتحقَّق من دون معرفة فطريَّة لله، والَّتِي تُمثّلُ نظريَّة المعرفة الإشراقيَّة وفطريّتها في الإنسان. وبعد أنْ يؤصّل الكاتب ذاتيَّة فطرة الإنسان، وعدم إمكانيَّة انتزاعها منه، ينتقل إلى بيان الفطرة الأخلاقيَّة لدى الإنسان، ويُوضّح اشتراك النّاس بالشُّعور الأخلاقيّ، ومعرفة المبادئ الأخلاقيّة، وأنّه أمر ذاتيّ وفطريّ في الإنسان.

مِنْ ثَمَّ، ينتقل الكاتب للتمييز بين الفطرة والشخصيّة، فيؤكّد ذاتيَّة فطرة الإنسان، وأنّها لا تتغيّر ولا تتبدّل، بخلاف شخصيّته الَّتِي تُعَدُّ عرضةً للتّغيُّر والتَّبدُّل كونها نتاج عوامل فرديَّة واجتماعيّة عِدَّة، منها: العوامل الوراثيَّة، والتّربويَّة، والبيئيَّة، والاجتماعيَّة، وغيرها، ويشير الكاتب إلى أنّ الاختلاف في الشَّخْصيَّة ليس من شأنه أنْ ينفي الطَّبيعة المُشْتركة في الإنسان، فالطَّبيعة المُشْتركةُ هي عبارة عن تلك القدرات، والمواهب الذاتيَّة، وهي مُتَساوية وأصيلة لدى كافّة البشر.

يختم الكاتب هذا الفصل بمعالجة السُّؤال حول خيريَّة، أو شرانيَّة طبيعة الإنسان، فيوضّح في معرض الجواب أنَّ للإنسان ذاتًا ثُنائيَّة ومُتَعارضة، تُمكّنه من الارتقاء والتَّسافل، فالحكم بالخيريَّة والشَّرَّانيَّة لا يصحُّ أنْ يتعلّق بالطَّبيعة الإنسانيَّة كونها حاويةً ذاتًا لكليهما؛ بل الصَّحيح أنْ ينصبّ ذلك الحكم على شخصيَّة الإنسان وشاكلته الَّتِي تتبلورُ أخلاقيًّا عند ساحة التَّجاذبات والصِّراعات بين الرّغبات المُتعارضة.

الفصل الرابع: الجبر والاختيار

في الفصل الرابع المعنون بـ «الجبر والاختيار»، تعرّض الكاتب لأنماطٍ مختلفةٍ من الجبر: الجبر الفلسفيّ، والاجتماعيّ، والفيزيولوجيّ. ومِنْ ثَمّ، يختم بعرض رؤية أهل البيت عليهم السلام حول «الأمر بين الأمرين».

قبل الولوج في أنواع الجبر، يوضّح الكاتب مفهوم الاختيار من كونه العمل المختار الَّذِي يبادر إليه عامله دون الرُّضُوخ لأيِّ ضغوطات وأسباب خارجيّة، ويشير الكاتب أنّ العمل الاختياريّ هو كلّ ما يصدر من الفاعل بإرادته ورغبته، فمفهوم الفعل الاختياريّ يقوم على أساس اللَّاحتميّة؛ بحيث يستطيع الفاعل أنْ

يتصرّف خلاف ما قام به في الواقع. ويؤكّد الكاتب عدم بداهة الاختيار ووجدانيَّته وإشراقيَّته في الإنسان بشكلٍ ينفي الحاجة إلى الاستدلال والبرهان عليه؛ بل وفقًا للكاتب هو واقع تدلُّ عليه البراهين الوجدانيَّة والتَّجريبيّة، وهو ليس بذاته بدهيًّا، ويستعرض الكاتب في هذا السِّياق البراهين الَّتي تثبّت هدفيَّة الاختيار وتدحض مقولة الجبر، ثمّ يتعرّض للعنصرين الأساسيَّيْن اللَّذين يعتمد عليهما أصحاب مقولة الجبر، ويُفَنّدهما، ويردُّ عليهما، وينتقل لعرض بعض أشكال الجبر.

فيبدأ بالجبر الفلسفيّ الَّذي يستند إلى قانون العليَّة والسَّببيَّة ليصادق على الحتميَّة، ويوسّع هذا الجبر نطاق تلك الحتميَّة لتشمل الظَّواهر والحالات النفسيَّة لدى الإنسان، فينتفي الاختيار والإرادة لدى الإنسان. وفي معرض الرَّدّ عليه، يُبيّن الكاتب أنّ تعلُّق عمل ما بالفرد؛ إنّما هو نتيجة لاختياره، فالاختيار الإنسانيّ هو جزء من السَّبب والعلّة للفعل الإنسانيّ، وهذا لا يتعارض مع الحتميَّة، أو ينفيها. ومِنْ ثَمَّ؛ يُعَطّل قانون العليَّة وينفي العلّة في الأفعال الإراديّة، فكما أنّ حقّ الاختيار يبقى محفوظًا للفرد، كذلك الحتميَّة تبقى كذلك، ولا يمكن عَدّ الإنسان مُجرّد بؤرة تصدر فيها الأفعال دون أن يكون له تأثير في صدورها، فليست الظُّروف الخارجيَّة فقط هي الَّتي تُحدّد قطعيَّة صدور الفعل من الإنسان؛ بل من الأسباب أيضًا اختياره وإرادته وهو من اختصاص النَّفس الإنسانيَّة وإملائها.

في سياق الكلام عن الجبر الاجتماعيّ، يشير الكاتب إلى قراءتين مختلفتين بشأن أصالة المجتمع، الأولى: تميل إلى أنّ المجتمع يؤثّرُ بشكلٍ عميقٍ وشامل على الفرد، وتعتقد بأصالة علم النفس الاجتماعيّ بعيدًا من معناها الفلسفيّ، فتتبنّى أنّ ظرف المجتمع الَّذي يعيش فيه الفرد هو الَّذي يُحدّد أساليب سلوكيّاته، وتصرُّفاته، وخلفيّاته، ورؤاه، وعلومه، ومعارفه. والأخرى، تشير إلى الأصالة الفلسفيَّة الواقعيَّة للمجتمع، فتعتقد وجود المجتمع حقيقيّ، ووجود الفرد اعتباريّ، ووفقًا لهذه القراءة، المجتمع هو الوحيد الَّذي لديه واقعًا مُتأصّلًا، والفرد يتبع هذا الواقع، ويذهب أتباع هذا القول أبعد من ذلك، فينفون وجود إنسان غير اجتماعيّ، وإنْ وجد فهو غير مُتحقّق بالهُويَّة الإنسانيّة. وفي سياق تقديم رؤية نقديَّة للجبر الاجتماعيّ يُوضّح الكاتب أنّه لا اختلاف على تأثّر شخصيَّة الفرد بالبيئة الاجتماعيَّة، ولكن ذلك لا يعني رضوخ الفرد للمعتقدات المشتركة والعلاقات الاجتماعيّة، فالعامل الاجتماعيُّ ليس هو العامل الأوحد في تكوين شخصيَّة الفرد؛ بل هناك عدّة

عناصر وأسباب وعوامل تدخل في هذا الإطار، منها: الميول والرَّغبات، والنّزعات الفطريَّة، والوراثة، والتربية، وغيرها، فالعلاقات، والمعتقدات الاجتماعيَّة لا تحدّد بشكلٍ نهائيٍّ بسُلُوكيّات الفرد؛ وإنّما تمهّدُ الطَّريق أمامه لاختيار سلوكيّات معينة على سواها.

في معرضِ الرَّدّ على من يقول بالأصالة الفلسفيَّة للمجتمع، يشير الكاتب أنّ الاشتراك في بعض المُعتقدات والمشاعر والتّقاليد الأخلاقيَّة، وغيرها بين أبناء المجتمع الواحد لا يقتضي بالضَّرورة وجود روح جماعيَّةٍ مُوحّدة عنوانها المجتمع في الواقع الخارجيّ، تفرض سُلْطتها على الأفراد؛ وذلك أنّ هذا الاشتراك، أو الاتِّحاد هو اتّحاد ماهويٌّ مفهوميٌّ، وليس اتِّحادًا واقعيًّا خارجيًّا، فتلك التشكيلة بين أفراد المجتمع هي تشكيلة اعتباريَّة غير حقيقيّة.

حول الجبر الفيزيولوجيّ، يوضّح الكاتب أنّه عبارة عن نتيجةٍ لما آلت إليه التطوُّرات العلميَّة في المجالات الفيزيولوجيَّة والوراثيَّة مصحوبة برواجِ المادّيَّة الَّتِي ترفضُ وجود جوهر روحانيّ في الإنسان، وتعدُّه مجرّد نظام بقدراتٍ وخصائص وليدة للعوامل الوراثيّة، ومختلف حالاته النَّفْسيَّة والذهنيَّة هي حالات عصبيَّة فيزيولوجيّة. ومِنْ ثَمَّ، تجعل الإرادة والاختيار مجرَّد حركات كهروكيميائيَّة داخل الدّماغ، وسلسلة الأعصاب.

في معرض النَّقد لهذا الجبر، يشير الكاتب إلى أنّ أهم الإشكاليّات على هذا الجبر هي تجاهل البُعْد الرُّوحيّ الَّذِي يُسند إليه مختلف الحالات النفسيَّة والذهنيَّة في الإنسان، وقد تمّ إثبات هذا البُعْد بالبراهين الفلسفيَّة والتجريبيَّة سابقًا.

يختم الكاتب هذا الفصل بعرض عقيدة الأمر بين الأمرين، ويوضّحُ أنّ المقصود منها هو أنّ إرادة الإنسان واختياره ليست مطلقة بالكامل؛ بل ـ وإنْ كانت تصدر باختياره ـ إلّا أنّها دائمًا تحت مظلّة إرادة الله تعالى.

الفصل الخامس: الإنسان الكامل

يفتتح الكاتب الفصل الخامس والأخير المُعَنْوَن بـ « الإنسان الكامل» بالإشارة إلى مكانة الإنسان وموقعه في نظام الكون، ويستعرضها من منظورٍ قرآنيٍّ، ومنظور السُّنّة النَّبويَّة الشَّريفة، من خلال الوقوف على ثلاثة مفاهيم أساسيّة: الخلافة، والكرامة، والأمانة. ويُبيّن الكاتب كيف أنّ مرتبة الخلافة للإنسان تكوينيّة، وليست اعتباريَّة توافقيّة: وذلك كونها ترتبط بالإنسان بما يختصّ به من كمالاتٍ

وخصائص ذاتيَّةٍ تميزّه عن سواه، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الكرامة الَّتي يعدُّها الكاتب ذاتيَّةً غير مكتسبةٍ بما يمتلك الإنسان من خصائص وقابليّات تجعلُه أهلًا لنيل مكانة أرفع من مُعْظم خلائق الله، وبالنسبة إلى الأمانة فغالبًا ما فسّرها المُفسرّون بالاختيار، أو التكليف، أو كلّ ما يُمثّلُ التكليف مُقدّمة للوصول إلى الولاية الإلهيّة، والاستكمال علميًّا وعمليًّا عبر حقائق الدين والتعبُّد للرَّحمن، فالإنسانُ دونًا عن سائر المخلوقات قادر على بلوغ مرتبة الولاية الإلهيَّة بالتعبُّد، والإخلاص، والمجاهدة.

مِنْ ثَمَّ، ينتقلُ الكاتب في ختام هذا الفصل لعرض مفهوم الكمال، ودرجات الكمال الإنسانيّ، لاستيضاح صورة الإنسان الكامل من منظور النُّصُوص الدينيّة، ويعرض سمات الإنسان الكامل وصفاته، ويمرّ على سُبُل البلوغ لتلك الدّرَجة من الكمال الإنسانيّ. فيوضّح أنّ كمال كلّ كائن؛ إنّما يكون في بلوغِه مرحلة تناسبه وتتلاءم مع طبيعته وقدراته الذّاتيّة، فيكون كماله في تفعيل كلّ جانب من جوانبه والكشف عن قدراتِه الخفيّة. والجانب الأهمّ الَّذي يُحدّد حقيقةَ كمال الإنسان هو ذاك الجانب الَّذي يُشكّلُ حقيقة الإنسان وإنسانيّته، وهي تلك النَّزعات والرَّغبات المُتعارضة الَّتي تعود إلى طبيعته، وتتخطَّى بُعْدَه البهيميّ، فالكمال الحقيقيّ للإنسان وفقًا للكاتب؛ إنّما يتحقّقُ بتَخطِّي ذاك البُعْد البهيميّ فيه، والسُّلوك في مدارج الكمال النَّظريّ والعمليّ، وذلك التَّكامل في كلا المُستويَيْن هو تدريجيّ ينطلقُ من مراحل دُنْيا ليصل إلى الكمال المُطْلق الَّذي يتَّسم فيه الإنسان بصفات المُطْلق، فيتحلّى بالأخلاق الإلهيّة، وينال مرتبة الولاية الإلهيَّة العامَّة، ويشرق في قلبه نور معرفة الله بحسب استعداداتِه وقابليّاتِه، والاختلاف في الكمالات، والغايات، والدَّرجات عند الإنسان يعود إلى الاختلاف في تلك القابليّات، والاستعدادات.

في ختام الفصل، يؤكّد الكاتب أنّه بالمُجَاهدة والمُثَابرة يستطيع الإنسان أنْ يصل إلى الشخصيَّة الإسلاميَّة المُثْلَى والكاملة، وهي مرتبة «خليفة الله»، وهذا وإنْ كان بكمالِه وتمامِه غير مُتاحٍ للجميع، إلّا أنّ هناك مرتبةً دُنْيا يمكن للجميع إدراكها وبلوغها.

أزمة العالم الحديث

تأليف: رينيه غينون
النَّاشر: المركز الإسلاميّ للدِّراسات الإستراتيجيَّة
عدد الصَّفحات: 159
سنة النَّشر: 2016م.

مراجعة: رشا حسين الحاج*

يُعدُّ مؤلّف كتاب «أزمة العالم الحديث»، رينيه غينون René Guénon (1951م - 1886م)، أو عبد الواحد يحيى – الاسم الَّذِي انتخبه عندما أسلم – رائد الدَّعوة في الرّجوع إلى التُّراث، والتمسُّك بالمدرسة التقليديَّة في الغرب. ولقد تنوّعت آراؤه بتنوُّع المشارب الفكريَّة الَّتِي سلكها طوال حياته، من كاثوليكيّ إلى غنوصيّ يبحث في العلوم الغربيَّة إلى مسلم سلك طريق الشاذليَّة.

استنتج غينون، من خلال استقراء البنى التحتيَّة والأُسُس الَّتِي اعتمدت عليها الحضارة الغربيَّة، فرضيَّة إمكانيَّة انهيار حضارة الغرب كسائر الحضارات. فليس هناك أيّ مُسوّغ لمتابعة هكذا حضارة خاوية، والأولى التمسُّك بالتُّراث والمدرسة التقليديَّة، وعدم تلقّي بشكلٍ سلبيّ الفوضى والظلام الَّذِي يبدو للحظات أنّه ينتصر.

* ماجستير في التاريخ / الجامعة اللُّبنانيَّة

الفصل الأوّل: العصر المُظلم

يمكن ملاحظة خطوط الفكر الهندوسيّ حول الدّورات الَّتِي شهدتها البشريَّة في جميع فصول الكتاب. فقد أشار غينون إلى أنّ الدورة البشريَّة، الَّتِي يُعطى لها اسم «المانفانتارا» في العقيدة الهندوسيَّة، تنقسم إلى أربعة عصور، وبأنّنا نعيش في العصر الرابع: «الكالي يوغا»، أو «عصر الظّلمة». كما أنَّ تطوُّر الدورة يكون بمنحى تنازليّ من الأعلى إلى الأسفل، وأنَّ الانتقال من دورة إلى أخرى لا يمكن أن يكتمل إلَّا في الظّلمة. فهناك اتّجاهان مُتعارضان، أحدهما طارد والآخر جاذب، وهيمنة أحدهما على الآخر تسبق مرحلتين متكاملتين للتجلّي: الابتعاد عن المبدأ والعودة إلى المبدأ.

اعتقد، تبعًا للتقليد، أنّ ما يُميّز المرحلة القصوى للدَّورة، هو استغلال كل ما أُهمل فيها، أو رُفض خلال المراحل السَّابقة. لذا، نجد في الحضارة الحديثة ما جرى رفضه من قبل الحضارات الَّتِي سبقتها. فلم يعد موجودًا غير الفلسفة والعلم «الدنيويّين»؛ أي إنكار الفكر الحقيقيّ، وحصر المعرفة في المستوى الأسفل، والدراسة التجريبيَّة والتحليليَّة للوقائع الَّتِي لا ترتبط بأيّ مبدأ، ومراكمة الفرضيّات الَّتِي تنهار الواحدة تلو الأخرى. كما اختزال كل شيء إلَى أبعاد محض إنسانيَّة؛ ما أعطى لتلك الحضارة الطّابع المادّيّ.

الفصل الثاني: التَّعارض بين الشرق والغرب

رأى غينون أنّه ممكن أن يكون هناك نوع من التكافؤ بين الحضارات المختلفة، إنْ كانت ترتكز على المبادئ الأساسيَّة نفسها؛ أي ليس بينها أيّ تعارض جوهريّ، والاختلافات ليست سوى ظاهريَّة، أو سطحيَّة. ولكن الحضارة الحديثة منزوعة من أيّ وسيلة للتّفاهم مع الآخرين؛ لأنّها مؤسّسة في الواقع على إنكار المبادئ.

فكل الحضارات الَّتِي بقيت أمينة للفكر التقليديّ، هي الحضارات الشرقيَّة، والشرق الأقصى مُمثّل بشكل أساس بالحضارة الصينيَّة، والشرق الأوسط، وبالحضارة الهندوسيَّة، والشرق الأدنى، وبالحضارة الإسلاميَّة. أمّا الحضارة المُعادية للتقليد، في الوقت الراهن، فهي الحضارة الغربيَّة الحديثة.

الفصل الثالث: المعرفة والفعل

أشار غينون- في هذا الفصل- إلى أنّ الاستعداد للتأمُّل هو أكثر انتشارًا لدى الشرقيّين، كَوْن «التأمُّل» مُمثّلًا للعقل الشرقيّ، أمّا الَّذِي يهيمن لدى الشعوب الغربيَّة فهو الاستعداد للفعل، أو الاتّجاه الناتج من ذلك الاستعداد. ففي العصر الحديث، ابتدع الغرب نظريّات تضع «الفعل» فوق كل شيء، إلى حدّ نزع أيّ قيمة للتأمّل. ورأى غينون أنّه يمكن للشرق أنْ يأتي لمساعدة الغرب في استعادة تقليده الخاص الَّذِي فَقَدَ معناه، إذا ما كان الغرب راغبًا في ذلك.

يشير غينون إلى أنَّ العقائد الشّرعيَّة تؤكّد أنَّ هيمنة التأمُّل وتساميه على الفعل، لا يجعلها تنفي مكانة الفعل الشرعيَّة وأهمّيّته في نسق الأحداث الإنسانيَّة. ولكن المبدأ الَّذِي يستمدُّ منه الفعل كل واقعه المحتمل ووجوده وإمكانيّته نفسها، لا يمكن أن يوجد إلَّا في التأمُّل، أو المعرفة.

المعرفة الميتافيزيقيَّة، الَّتِي هي المعرفة بامتياز، تمتلك في نفسها الثّبات؛ لأنّها في الجوهر تَماهٍ مع موضوعها. هذا ما لا يفهمه الغربيّون المحدثون، الَّذِين لا ينظرون إلَّا في المعرفة العقلانيَّة الاستدلاليَّة؛ أي المعرفة من خلال الانعكاس. وإنّهم بانخراطهم بالفعل إلى درجة نفي كلّ ما عداه، لا يدركون أنّ ذلك الفعل نفسه يتسافل؛ بسبب غياب المبدأ.

كلَّما انغمست البشريَّة في المادَّة أكثر، تراكمت عوامل الانقسام والتَّضادّ وتعاظمت؛ وبالعكس، كلّما ارتفعت نحو الروحانيَّة الصّافية ووعت المبادئ العامَّة، اقتربت من الوحدة. وأيّ تصوُّر لا يتبنَّى سوى التغيُّر، أو التحوُّل هو تصوُّر «طبيعانيّ» يستلزم إنكارًا قطعيًّا لما وراء الطبيعة؛ أي المجال الميتافيزيقيّ الَّذِي هو مجال المبادئ الثّابتة والخالدة.

الفصل الرابع: العلم المُقدّس والعلم الدنيويّ

اعتقد غينون أنّ المذهب الميتافيزيقيّ الخالص هو الَّذِي يُشكل ما هو جوهريّ، وكل ما عداه يرتبط به تحت عنوان النتائج، أو التطبيقات لمختلف مستويات الوقائع الحادثة. وفي ما يخصُّ العلوم، يوجد تصوُّران مختلفان جذريًّا، وهما: التصوُّر التقليديّ والتصوُّر الحديث.

أشار إلى أنّ كلمة «فيزياء» في دلالتها الأولى والاشتقاقيَّة تعني «علم الطّبيعة»

من دون أيّ تقييد؛ إذ إنَّه العلم الَّذِي يختصُّ بالقوانين الأعمّ لـ «الضَّيرورة»، بما أنَّ «الطَّبيعة» و«الضَّيرورة» هما مُترادفان في علم الفيزياء. ولكن بسبب الانحراف الَّذِي ألحقه المحدثون بهذه الكلمة، والتجزيء، بوصفه ميزةً من ميزات العلم الحديث، أصبحت «الفيزياء» تشير إلى علم معيَّن من بين العلوم الطَّبيعيَّة.

بيّن أنَّ استحالة توحيد الكثرة نابعة من عدم ربط المعارف التفصيليَّة بمبدأ أسمى، والإصرار على العمل انطلاقًا ممّا هو الأسفل؛ بينما كان من الواجب فعل العكس تمامًا ؛ كي نحصل على علم يحمل قيمةً تأمليَّةً حقيقيَّة. والتصوُّر التقليديّ يربط كل العلوم بالمبادئ كما بالتطبيقات الخاصَّة، وهذا الربط هو الَّذِي لا يقبل به التصوُّر الحديث.

فالتصوُّر الحديث، ومن خلال رغبته في الفصل الجذري للعلوم عن أيّ مبدأ أعلى بذريعة تأمين استقلاليّتها، ينزع عنها أيّ دلالة عميقة، وكل فائدة حقيقيَّة من منظور المعرفة، ويحصرها في مجال محدود. وأيّ تطوُّر في ذلك المجال ليس تبحّرًا في المعرفة كما يُصوّر بعضهم لنفسه؛ بل يبقى سطحيًّا، لا يتضمّن سوى التّحليل العقيم الَّذِي يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية من دون التقدُّم خطوة واحدة في طريق المعرفة الحقيقيَّة.

اعتقد أنّ العلوم التجريبيَّة المحضة تطوّرت في الحضارة الحديثة تطوُّرًا لم تعرفه باقي الحضارات؛ لأنّها علوم العالم الحسّيّ، علوم المادَّة، تفسح المجال للتطبيقات العمليَّة الأكثر مباشرة، وتطوّرها يتناسب مع الاتّجاهات الحديثة بنوع خاص. والوهم الخاص بـ «النزعة التجريبيَّة» هو الاعتقاد بأنَّ نظريَّة ما يمكنُ البرهنة عليها من خلال الوقائع؛ بينما في الحقيقة، الوقائع نفسها يمكن تفسيرها أيضًا من خلال نظريَّات عدَّة، وإنَّ بعض المُروّجين للمنهج التجريبيّ، مثل: كلود برنار اعترفوا هم أنفسهم بأنّه ما كان بإمكانهم أن يفسّروها إلّا بالاعتماد على «أفكار مسبقة» من دونها تبقى تلك الوقائع «وقائع خام» مجرّدة من أيّ دلالة، ومن أيّ قيمة علميَّة.

ذلك العلم الفخور به الغرب لا يُمثّل سوى مجرّد انحراف، وشبه حثالة للعلم الحقيقيّ، «العلم المقدّس»، أو «العلم التقليديّ». فيمكن أن يُنظر إلى «العلم الدنيويّ» الَّذِي هو علم المُحدثين كـ «معرفة جاهلة»، تجهل كلّ ما يتجاوزها، وكل مبدأ يمكنه أن يؤمن لها مكانة شرعيَّة، ولو متواضعة، من بين مراتب المعرفة

الكاملة. فهو بانغلاقه نهائيًّا في مجال النسبيّ والمحدود، حيث أراد أن يظهر نفسه مستقلًّا، حارمًا نفسه من أيّ تواصل مع الحقيقة المُتعالية ومع المعرفة العُلْيا، ليس سوى علم عبثيّ ووهميّ، لا يأتي من شيء ولا يؤدّي إلى شيء. وبهذا المعنى، رأى غينون أنّ «العلم الدنيويّ» قد فَقَدَ أيّ قيمة عقليَّة، إلّا إذا أعطى للعقلانيَّة كمال معناها الحقيقيّ، ورفض المشاركة في الخطأ «العقلانيّ»؛ أي تشبيه العقل المحض بالعقل، أو بكلام آخر، نفي الحدس العقليّ.

الفصل الخامس: الفردانيَّة

إنّ كلمة «فردانيَّة» تعني إنكار الميتافيزيقيا بمعناها الحقيقيّ، وأيّ مبدأ أعلى من الفرديَّة، ما يؤدّي إلى اختزال الحضارة، في مجالاتها كلّها، بالعناصر الإنسانيَّة المحضة، واستبدال «المنفعة» بـ «الحقيقة». كما تعني إنكار الحدس العقليّ، ووضع العقل فوق كلّ شيء، وجعل تلك المَلَكة الإنسانيَّة المحضة والنسبيَّة الجزء الأعلى للذكاء، أو اختزاله فيها؛ وهذا ما يشكل «العقلانيَّة» الَّتي أسَّسها ديكارت. والفردانيَّة هي السَّبب الحاسم للانحطاط الرّاهن للغرب، وبروز روح الجدل في كلّ مجال، والمُحرّك للتطوُّر الحصري للإمكانات السُّفلى الإنسانيَّة.

اعتقد غينون أنّه في القرن الرابع عشر كانت بداية القطيعة مع التقليد، وقد أتمّت تلك القطيعة في عصر النهضة والإصلاح. وأكّد أنه من الضَّروريّ التواصل مع العقل التقليديّ لاستعادة الفهم المفقود. فالعقليَّة السَّائدة في الغرب تقوم على «تصغير» الدين بمنحه مكانةً محدودة وضيقة قدر الإمكان، وجعله شيئًا فاقدًا لأيّ تأثير حقيقيّ على باقي جوانب الحياة، وإلغائه كلّيًّا إنْ أمكن. فالعقل المُعادي للتقليد لا يمكنه أن يكون إلّا مُعاديًا للدين، وبدل أن يسعى إلى الارتقاء إلى الحقيقة، يطمح إلى إنزالها إلى مستواه. فالغرب يحتاج إلى معونة الشرق، المُمثّل للعقل التقليدي، إن كان يروم العودة إلى الوعي بتقليده الخاص.

الفصل السَّادس: الفوضى الاجتماعيَّة

رأى غينون أنه من خلال المبدأ الكاذب المُسمّى «المساواة»، لا أحد من الناس عاد يجد المكانة الَّتي تناسبه؛ بسبب طبيعته الخاصّة؛ وهذا ما يُعبّر عنه بالقول: إنّ الطبقات قد انقرضت؛ لأنّ الطبقة، بمعناها الصحيح التقليديّ، هي الطّبيعة الفرديَّة

نفسها، مع مجمل الاستعدادات الخاصّة الَّتي تختزنها والَّتي تهيّئ الفرد لإنجاز وظيفة مُحدّدة. أمّا التمييز الاجتماعيّ الوحيد الَّذي تبقّى هو الَّذي يقوم على الثروة المادّيَّة.

أشار إلى أنّه يحصل بموجب النزعة «التفريديَّة»، ما يعدُّه التقليد «اليهوديّ - المسيحيّ» كـ «سقوط» للكائنات الَّتي انفصلت عن الوحدة البدئيَّة. وإنّ الكثرة المنظور إليها من خارج مبدئها، هي، على المستوى الاجتماعيّ، الجماعة المفهومة على أنّها مجرد المجموع الحسابيّ للأفراد المكوّنين لها. وإنَّ الصّراعات، في المجال الاجتماعيّ، بين مختلف النزعات الَّتي تنتمي إلى العقل الحديث، هي، في الحقيقة، بين أنواع من الفردانيَّة، مُتعدّدة بحسب قابليَّة الفردانيَّة لذلك. واعتقد أنّ الحالة الانقساميَّة والفوضويَّة الَّتي تُسبّبها الفردانيَّة هي نتيجة حتمة لحضارة مادّيَّة بالكامل.

الفصل السّابع: حضارة مادِّيَّة

تُمثّل كلمة «المادِّيَّة» عقليَّة منح التفوُّق للأشياء التّابعة للمستوى المادِّيّ وللاهتمامات الَّتي ترتبط بها. والعلم «الدّنيويّ» كلّه ليس سوى دراسة العالم المحسوس. لذا؛ أيّ علم لا يتعلّق بالماديّات يتمُّ إنكاره. والقوانين لا تكون علميَّة إلَّا إذا عبّرت عن علاقات كمّيَّة؛ فالمطالبة بإرجاع الكيف إلى الكمّ من سمات العلم الحديث للحضارة المادّيَّة.

رأى غينون أنّ كلّ ما يسمّى «روحانيَّة»، أو مثاليَّة ليس سوى نوع من الماديَّة المنقولة. وإن الروحانيَّة والماديَّة، منظورًا إليهما بالمعنى الفلسفيّ، نصفا الثنائيَّة الديكارتيَّة، والفصل بينهما تحوُّل إلى نوع من التَّضادّ. ولكن «الروحانيَّة»، على الرّغم من اسمها، ليس لها أيّ قاسم مشترك مع الروحيَّة. لذا، يمكن إرجاع التّعارض المزعوم بين الرّوحانيَّة والماديَّة إلى خصومة كلاميَّة سوقيَّة. وما يمثّل جوهر «البراغماتيَّة» بكل أشكالها، هو اللَّامبالاة التَّامَّة تجاه الحقيقة.

ذكر أنَّ المعاصرين يحسبون الظّروف الاقتصاديَّة هي العوامل الوحيدة المُحرّكة للتاريخ. لذا، فقد ابتدعوا نظريَّة تفسيريَّة تُسمّى ب «الماديَّة التاريخيَّة». وأكّد أنّ المجال الاقتصاديّ ليس كما يتمُّ تصوّره على أنّه ميدان المبادلات التجاريَّة الَّتي تُحقّق العلاقات القائمة فيه تقاربًا وتفاهمًا بين الشعوب، ولكنه ميدان الصّراع

على المصالح. وأشار إلى أنّ الشرقيّين إن تنافسوا مع الغرب اقتصاديًّا، فذلك بغية التخلُّص من الهيمنة الأجنبيَّة الَّتي لا ترتكز إلَّا على القوَّة المادِّيَّة.

علّق على الَّذين يحسبون أنّ الغرب الحديث مسيحيٌّ، بالقول: إنّ العقل الحديث مُعادٍ للمسيحيَّة؛ لأنّه، جوهريّ، مُعادٍ للدّين؛ وهو مُعادٍ للدين؛ لأنّه وبشكل أكثر عمومًا، معادٍ للتقليد. ولقد كان الغرب مسيحيًّا في العصر الوسيط، لكنّه لم يعد كذلك؛ ولو قلنا: إنّه ما زال بإمكانه أن يعود كما كان، فلا أحد يرغب أكثر منّا في أن يكون الأمر كذلك.

الفصل الثامن: الاجتياح الغربيّ

أشار غينون إلى أنّ الفوضى الحديثة تمتدُّ إلى كل مكان، ويبدو أنَّها قد بلغت حتى الشرق أيضًا. وذلك الاجتياح الغربيّ، الَّذِي هو اجتياح المادّيَّة بجميع أشكالها، ليس بجديد، ولكن في السّابق ظلّت الحضارات التقليديَّة سليمة؛ لأنّ العقل الشرقيّ كان عصيًّا عن الاختراق. أمّا اليوم، وعلى العكس من ذلك، هناك شرقيّون قد «تغربنوا» وهجروا تقاليدهم ليتبنّوا ضلالات العقل الحديث، ولو كانوا قليلي العدد.

إنّ المتأثّرين بالعقل الغربيّ، وإن كانوا شرقيّين بالولادة، يجب أن يُعَدّوا غربيّين من الجهة العقليَّة؛ لأنَّ كل فكرة شرقيَّة هي أجنبيَّة عنهم بالكامل، ويبقى جهلهم بالعقائد التقليديَّة عذرهم الوحيد لعدائهم لها. فالعقلان المُتعارضان كلاهما موجودان في الشرق، والقوّة الروحيَّة للتقليد، المستخفّ بها من قبل خصومها، يمكنها أن تهزم القوّة الماديَّة وأن تبدِّدها كما يبدّد النّور الظلمات، عاجلًا أم آجلًا. فالعقل التقليديّ يستحيل أن يموت؛ لأنّه، في جوهره، مُتعالٍ عن الموت وعن التّغيّر؛ لكن يمكن أن ينسحب كلّيًّا من العالم الخارجيّ، وعندها ستكون فعلًا «نهاية العالم».

الفصل التاسع: بعض الاستنتاجات

اعتقد غينون، في هذا الفصل الأخير من الكتاب، أنه لو كان النّاس يفهمون ما هو العالم الحديث حقيقة، فإنه سينتهي وجوده فورًا؛ لأنّ وجوده مثل وجود الجهل وكل شيء محدود، وإنه ليس إلَّا الإنكار للحقيقة التقليديَّة والمُتعالية. وإذا ما

توصَّلت النّخبة إلى التشكّل فسيكون بإمكانها الإعداد للتغيير والإسهام في حفظ ما يجب أن يبقى موجودًا ليُستعمل في بناء عالم الغد. واعتقد أنَّ النّخبة موجودة في الحضارات الشرقيَّة، وعلى الرّغم من أنَّها تتضاءل أمام الاجتياح الحديث، إلَّا أنَّها ستبقى في النّهاية لحماية وديعة التقليد. وإنّ تلك النّخبة ستنجح في تذليل جميع العقبات. وإنه لا يوجد أيّ أمل بالوصول إلى نتيجةٍ ملموسةٍ قبل أن يغرق العالم الحديث في خضمِّ كارثةٍ ما، وفي النهاية، لا شيء سيغلب القوَّة الحقيقيّة.