مجلّة جامعة المعارف

Al Maaref University Journal

دوريّة أكاديميّة مُحكّمة مُتخصّصة في العلوم والإنسانيّات

العدد الحادي عشر | 2023

رئيس التحرير

طلال عتريسي

مدير التحرير

فادي ناصر

المدير المسؤول

كمال لزّيق

سكرتاريا تنفيذية

ميرفت إبراهيم

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 | **هانية مسلماني**

الإخراج الفني | eight

Issn 2709-3743

www.mu-journal.com

4 الافتتاحيّة

ملف العدد

12 | الدّين والبناء الحضاريّ الإنسانيّ — حبيب الله بابايي

37 | الاستخلاف بين الدّين والفلسفة — حبيب فياض

57 | دور الدين في ترسيخ اللحمة الاجتماعية مترجم انكليزي — دانيال هرفيو لاجيه

78 | التجربة الدينية الصوفية — على هاشم

100 | الأخلاق الماديّة ومطرقة «نيتشه» الجينيالوجيّة — ديانا حدارة

123 | نظريّة دارون مرتكز الإلحاد الجديد — عبد الله زيعور

دراسات

162 | التغريب في منهجية الاستشراق في الفكر العربي الإسلامي — ميلود حميدات

191 | الحضارة الغربية نحو الانحدار — مريم بلوط.

مراجعة كتاب

216 | معرفة الدين — ميرفت إبراهيم

228 | نقد الحضارة الغربيّة في فكر مالِك بن نبيّ — رشا حسين الحاج

الافْتِتَاحِيَّة

أوثان الحضارة الغربيّة

تتَّفق معظم الدّراسات التي عُنِيَت بتاريخ الإنسان والحضارة والدِّين، وتلك التي اهتمَّت بتطوُّر الثّقافة وممارساتها وأشكال التّعبير عنها عبر العصور، مثل الأنتروبولوجيا أو علم الأناسة وعلم الاجتماع، أنَّ الدِّين كان أحد أهمّ أُسس ومكوّنات الحضارات التي تَشكَّلت عبر التّاريخ، بغضِّ النّظر عن طبيعة هذا الدِّين، سواء أكان توحيديًّا أم وثنيًّا أم مجموعة طقوس وممارسات مِنَ السّحر أو الخرافات.

وبما أنَّ الدِّين هو منظومة مِنَ التّفكير والاعتقاد والقِيَم، ومِنْ أنماط السّلوك ومِنَ الممارسات الاجتماعيّة والفرديّة، فقد اتَّجه الاهتمام في تلك الدّراسات إلى التّعرُّفِ على مدى تأثيرات الدِّين على ممارسات النّاس الثّقافيّة والفنِّيَّة، وعلى علاقاتهم الاجتماعيّة، وعلى رؤيتهم للكون ولِذاتهم ولعلاقاتهم مع الآخرين.

إنَّ الدِّين هو الجانب الاعتقاديّ الذي يُحدِّد طريقتنا في التّفكير ثُمَّ في التّصرُّف والسّلوك، وهو الذي سيؤثِّر على ما قد يُنتجه أفراد المجتمع مِن فنون أو إبداعات في سُبُلِ العيش أو العمارة والسَّكن، أو التّنقُّل، أو الحماية مِنَ الطّبيعة وتحوُّلاتها، أو من حيواناتها المفترسة.

فمِنَ الرّسوم الفرعونيّة، على سبيل المثال، يمكن التّعرُّف على طبيعة الحياة الاجتماعيّة في تلك الحضارة، ومِن شكلِ الأضرحة وهندستها، ومن نظام التّحنيط الذي لم يُكشَف سرّه لغاية اليوم وما يوضع من أوانٍ إلى جانبِ الميِّت، يمكن التّأكُّد مِن اعتقاد الفراعنة بالحياة بعد الموت. ومِنَ الفنّ الإسلاميّ ومركزيّة الدّائرة في هذا الفنّ، يمكن أن نتبيَّن صلته بالتّوحيد، ومِنَ الهندسة الإسلاميّة مراعاتها الضّوابط الشّرعيَّة في العلاقات الاجتماعيّة.

وتختلف مستويات الأنموذج الحضاريّ قياسًا إلى طبيعة الاعتقاد في هذا الأنموذج الذي إمَّا أنْ يكون ساميًا ومتعاليًا وإلهيًّا فيكون توحيديًّا سماويًّا، وينعكس على باقي أنماط الحياة والسّلوك، وإمَّا أن يكون خرافيًّا أو وثنيًّا يسعى إلى استرضاء الآلهة التي صنعها الإنسان بنفسه، أو تلك التي عبدها من مظاهر الطّبيعة. لكن في الحالات كلّها، يبقى الجانب الاعتقاديّ، الوثنيّ أو الإلهيّ، أحد أهمّ المؤشّرات على مستوى الحضارة التي أوجدها الإنسان في عصر من العصور، وعلى طبيعتها وتكاملها. فإمَّا أن تكون حضارة إنسانيّة يكون الدِّين فيها في خدمة الإنسان وكرامته وُرقِيِّه وتَسامِيه، وإمَّا أنْ تكون حضارة وثنيَّة يكون الإنسان فيها في خدمة الأوثان وتقديسها، وإمَّا أنْ تكون حضارة الخرافات والسّحر والتّنجيم... وهذا هو أحد أهمّ مقاييس الفروقات بين الحضارات.

إنَّ المفارقة في هذه العلاقة بين الدِّين والحضارة هي أنَّ الحضارة الغربيّة الحديثة التي قدَّمت نفسها للعالَم أنَّها الحضارة الأرقى والأفضل، عَدَّت انفصالها عن الدِّين سببًا لتقدُّمها وتفوُّقها على باقي العالم. وهذه المقولة أَغْوَت كثيرًا مِنَ الباحثين لربط التّقدُّم بالانفصال عن الدِّين والقطيعة المعرفيّة معه. لكن قد يكون الواقع خلاف ذلك.

لا شكَّ في أنَّ حضارة الغرب الحديث لم تستلهم المسيحيّة في مسيرة تقدُّمها، ولم تكن تعاليم السّماء مِن مكوّناتها، بل يمكن القول: إنَّ هذه الحضارة إنَّما صُنِعَت بمعزل عن المسيحيّة، وبالتّنكُّر لتعاليمها، وحتّى بالصّدام معها. حتَّى أنَّ النّهضة التي تحقَّقت لأوروبّا أُطلِقَ عليها مصطلح الأنوار أو «الرّينسانس» (Renaissance)، وكان المقصود منه القطيعة مع كلّ ما هو دينيّ، ومع كلّ ما له صلة بالكنيسة أو ارتباط بها، وأنَّ هذه القطيعة بمنزلة نهضة وخروج من ظلمات الدِّين والكنيسة إلى أنوار العقل والعلم واللّادين.

لـم ينشأ هـذا المسار الحضاريّ الغربـيّ بعيـدًا عـنَ الدِّيـن وبالعـداء لـه مـن فـراغ، فقـد سـاهم مُفكِّـرون وفلاسـفة عبـر عقـود فـي تهميـش الدِّيـن، وفـي تبخيـس أهمِّيَّتـه، وعَـدِّه مرحلـة بدائيّـة مِـنَ التّفكيـر الإنسـانيّ. وسـاهمت ثـورات مثـل الثّـورة الفرنسـيّة فـي التّصـدِّي لـه وإقصائـه عـن الحيـاة وعـن المؤسّسـات الاجتماعيّـة.

وعلـى سـبيل المثـال، كان «دوركهايـم» (Émile Durkheim)، أحـد أبرز مؤسِّسـي علـم الاجتمـاع الغربـيّ، يعتقـد أنَّ تأثيـر الدِّين سينحسـر مع تطـوُّر المجتمعـات الحديثة، وسـيحلّ مكانـه التّفكيـر العلميّ. ويشـترك «دوركهايم» مـع «ماركـس» (Karl Marx) فـي الـرَّأي بـأنَّ الدِّيـن التّقليـديّ؛ أي الإيمـان بآلهـة أو قـوى عُلويّـة، على وشـك الاختفاء، ويقـول فـي إحـدى عباراتـه المشـهورة: «لقـد ماتـت الآلهـة القديمـة». ويشـير إلـى أنَّ الشّـعائر البديلـة للشّـعائر الدِّينيّـة سـتدور حـول القِيَـم الإنسـانيّة والسّياسـيّة، مثـل الحرِّيَّـة والمسـاواة والتّعـاون الاجتماعيّ.

حتَّـى أنَّ «ماكـس فيبـر» (Max Weber) اسـتخدم مصطلـح «إبطـال السّـحر» أو «نـزع السّـحر» ليصـف التّحـوُّل فـي التّفكيـر العلميّ للمجتمعـات الحديثـة، بـدلًا مِـنَ الاعتقـاد الـذي كان سـائدًا بالغيبيّـات وبالعالَـم الآخـر.

وكان «ماركـس» و«دوركهايـم» و«فيبـر» يَـرَوْنَ أنَّ سَـيْرورة العلمنـة وإقصـاء الدِّيـن سـتمضي قدمًـا فـي الوقـت الـذي يصبـح فيـه النّـاس أكثـر اعتمـادًا على العِلْـمِ والتّقانـة فـي تفسـير العالـم الاجتماعيّ.

أمَّـا «أوغسـت كونـت» (Auguste Comte)، وهـو أيضًـا مـن واضعي أُسـس علـم الاجتمـاع الغربـيّ، فقـد زَعَـمَ فـي نظريَّتـه حـول المراحـل الثّلاثـة أنَّ المسـعى البشـريّ (أي الغـرب) وصـل اليـوم إلى المرحلـة الوضعيّـة التي دشَّـنتها الاكتشـافات والانجازات التـي حقَّقهـا «كوبرنيكـوس» (Nicolaus Copernicus) و«غاليلـو» (Galileo Galilei) و«نيوتـن» (Isaac Newton)، والتـي اتَّسـمت بتطبيـق الأسـاليب العلميّـة لدراسـة العالَـم الاجتماعيّ. فـي حيـن كانـت المرحلـة الأولى (باقي شـعوب العالـم) هي المرحلـة اللّاهوتيّـة التـي كان الفكـر الإنسـانيّ فيهـا مُسـيَّرًا بالأفـكار الدّينيّـة وبالاعتقـاد أنَّ المجتمـع مـا هـو إلّا تعبيـر عـن إرادة اللـه، قبـل أن ينتقـل هـذا الفكـر إلـى المرحلـة الثّانيـة الميتافيزيقيّـة التـي مهَّـدت للمرحلـة الوضعيّـة وللتّفكيـر العلميّ ولعصـر النّهضـة الأوروبيّـة، بعيـدًا عـن الغيبيّـات وقـوى مـا فـوق الطّبيعـة.

وذهـب «كونـت» إلـى التّبشـير بمـا سـمَّاه «ديـن الإنسـانيّة» الـذي يقـوم علـى

الابتعاد عن الإيمان القطعيّ بالعقيدة والارتكاز على المبادئ العلميّة. وسيكون علم الاجتماع، بالنّسبة إليه، نواة هذا الدّين الجديد.

لقد قطعت الحضارة الغربيّة تدريجيًّا صلتها مع الدّين، وستساهم الأفكار الفلسفيّة، مثل فلسفة «نيتشه» (Friedrich Nietzsche) الذي أعلن بوضوح «موت الله» وفكرة «كارل ماركس» الذي عدّ الدين أفيون الشّعوب، في هذه القطيعة، وفي أنْ يصبح الإنسان ـ بدلًا من الله ـ مرجعيّة الكون والوجود.

أمَّا ذروة هذه القطيعة العمليّة والحياتيّة مع الدّين، فكانت مع الثّورة الفرنسيّة عام 1789م، والتي رفعت شعارات العلمانيَّة والحرِّيَّة والمساواة ضِدَّ النّظام الاجتماعيّ القديم. وكانت شديدة الهجوم على الدّين والكنيسة، وعملت على تحويل المجتمع عن المسيحيَّة، وطرد الشّخصيَّات الدّينيَّة من مختلف المؤسَّسات. ثُمَّ مع الثّورة الصّناعيّة، وما أَدَّت إليه من ابتكارات تقنيّة، والتي ستنقل الهُويّة المعرفيّة الغربيّة مِنَ الدِّين وأنظمته وثوابته إلى ما أُطلق عليه التّفكير العلميّ الذي سيصبح بديلًا من المعتقد الدّينيّ والتّفكير الدّينيّ وروابط الإنسان الغيبيّة الإلهيّة. وسيُطلق الغرب «عصر النّهضة» على ما وصل إليه مِن ابتعاد عن الدِّين، وسيسوَّغ به تفرُّده وهَيْمَنَته ودعوته باقي العالَم إلى تبعيَّته وتقليده والانقياد لأنموذجه الحضاريّ.

إنَّ فكرة أنَّ الغرب تخلَّى عن الدِّين في مسيرته الحضاريّة لم تكن صحيحة تماماً. ما فعله الغرب هو أنَّه تخلَّى عن المسيحيّة التي تشكّل دينًا سماويًّا واستبدلها بدين آخر غير سماويّ، وهو ما يمكن أن نطلق عليه «وثنيَّة جديدة»، لا تختلف عن وثنيّات عرفتها شعوب وحضارات عبر التّاريخ قدَّمت خلالها تلك الشّعوب لآلهتها القرابين لاسترضائها وعبادتها.

ما حصل عمليًّا في التّجربة الحضاريّة الغربيّة منذ عصر النّهضة، وما بعد الاكتشافات العلميّة، هو نهاية الإله المعبود في المسيحيّة، ليُستبدَل بآلهة متعدّدة، هي: إلَه العِلم والتّقنيّة وإلَه الرّغبات الفرديّة وإلَه القوّة والتّقدُّم. ولن تختلف هذه الآلهة الجديدة عن الأصنام التي عرفتها الشّعوب «البدائيّة» أو البسيطة في حضارات سابقة أو قديمة.

هكذا كان المسار الذي اتَّبعه الغرب، وما قام به منذ عصر النّهضة إلى اليوم هو مسار تعبُّد لأوثان العلم والقوّة والفردانيّة، بديلًا من تعبّده السّابق في المسيحيّة للغيب أو للآبّ والابن والرّوح القدس. لكنَّ المخيف والكارثيّ في

مسار تعبّده الوثنيّ الحداثيّ الجديد أنَّه سيكون من دون رادعٍ أو خوفٍ من عقاب أو من غضب إلهيّ، كما تشهد على ذلك سياسات توحّشٍ الغرب تُجاه شعوب العالم. وسيستعيد الغرب من جديد «صكوك غفران» الكنيسة التي سيُرغم باقي شعوب العالَم على شرائها بالطّاعة والتّبعيّة لتضمن التحاقها بـ«جنّة» الغرب ومدنيّته وحداثته وتقدُّمه.

وسيندفع الغرب في حضارته الحداثيّة الجديدة، استرضاءً لأوثانه التي صنعها بيديه، إلى تقديم شعوب العالَم قرابين لوثنِ القوّة الذي شرّع له الاحتلال والهيمنة ونهب الثّروات والعنصريّة. وقربانًا لوثنِ الفردانيّة، سيطيح بكلِّ القِيَم والثّوابت التي عرفتها المسيحيّة والمجتمعات الغربيّة عبر قرون، بحيث أصبحت رغبات الفرد وحرِّيّته وشهواته وميوله من دون ضوابط دينيّة أو أخلاقيّة أو اجتماعيّة، وبحيث أصبحت حتّى الأُسرة مِنَ المكوّنات الاجتماعيّة المتحوِّلة والمتغيِّرة التي لا ثوابت لها، والتي يمكن أن تكون لها أشكال مختلفة ومتعدِّدة، بعدما غابت عنها ثوابت الدِّين ومعاييره الأخلاقيّة والاجتماعيّة. لقد باتت الفردانيّة بمنزلة الإله الذي يجب أن يخضع لمشيئته كلّ شيء.

أمَّا تلبية لوثن العلم، فسيضحّي الغرب على محرابه بأيّ مشاعر إنسانيّة، وسيمنع بسببه أيّ معرفة دينيّة غير تجريبيّة، وستصبح الفيزياء والكيمياء وما يجري في المختبرات مصادر المعرفة الوحيدة والحقيقيّة. لقد باتَ العلم بلا مشاعر إنسانيّة، وبلا أحاسيس أو قِيَم أخلاقيّة؛ تحوَّلَ العِلم إلى خدمةِ وثنِ القوّة والسّيطرة.

لم تأخذ هذه الأوثان الحديثة الغرب إلى الأمان النّفسيّ، وإلى التّماسك الاجتماعيّ، كما فعلت الأديان عبر تاريخ الحضارات؛ بل أدخلت المجتمع الغربيّ في حال مِنَ الضّيق والقلق، وباتت حضارة الغرب، كما يقول المؤرِّخ الأميركيّ «موريس برمان» (Morris Berman): «في أزمة وفي طريق الهبوط»، وإنّ «جذور هذه الأزمة ليست سوء سياسة اقتصاديّة أو اجتماعيّة فحسب؛ بل هي ذات بُعدٍ معرفيّ إبستيمولوجيّ، وهي أزمة «معنى» عائدة للثّورة العلميّة الحاصلة منذ القرن السّادس عشر».

كما أنتجت حداثة الغرب موجات عنصريّة وإبادة وفاشيّة ونازيّة، وحروبًا أَوْدَت بحياةِ عشرات الملايين مِنَ البشر في الصّراع والتّنافس من أجلِ السّيطرة والهيمنة. ولم تستطع هذه الحضارة نفسها أن تخفي وجهها البشع في التّوسُّعِ والاحتلال الذي

انقرضت بسببه شعوب وأعراق بكاملها، ودمّرت ثقافات إنسانيّة ومحتها عن وجه الأرض.

وعندما تكون هذه الأزمة نتاج بُعدٍ إبستيمولوجيّ معرفيّ، فهذا يعني أنَّها أزمة طريقة في التّفكير في الوجود وفي الإله، وفي النّفس وفي الغيب وفي التّجريب وفي العقل وفي التّخلّي في نهاية المطاف عن كلّ ما يربط الإنسان بعالم السّماء.

هذه الأزمة «تسبَّبت في تعاسة الإنسان»، كما يقول المُفكّر «ألفن توفلر» (Alvin Toffler): «لأنَّ كلّ الجذور القديمة الثّابتة، مثل الدِّين والأمّة والمجتمع والأسرة والمهنة، باتت تهتزّ بقوّة تحت التّأثير العاصف لتفشّي ثقافة الاستهلاك المادّيّة التي وَلَّدت بدورها ثقافة الاستباليّة».

لم تترك هذه الثّقافة أيّ شيء ثابت، فعادةُ «التّخلّص مِنَ الأشياء»، بما فيها العلاقات الزّوجيّة والأُسريّة، أَغرقت الإنسان في حالٍ مِن «عدم الرّضى»، وهَوَتْ به وبالمجتمع إلى القلق واللّايقين. هكذا أُضيف وثن الاستهلاك وعدم الرّضى إلى أوثان العلم والقوّة والفردانيّة، لتصنع هذه الأوثان معًا حضارة الغرب الحديثة.

طلال عتريسي

ملف العدد

الدّين والبناء الحضاريّ الإنسانيّ

دور الوحدة والكَثرة في تشكّل المجتمع التّوحيديّ

حبيب الله بابايي*

الملخَّص

لا تسعى هذه المقالة إلى تقديم خطَّةٍ كلِّيّة وشاملة في عمليّة الحضارة الإسلاميّة الجديدة (المقاربة الإيجابيّة)، ولا إلى بيان اختلافات الحضارة الإسلاميّة وحدودها مع النّموذج الحضاريّ العلمانيّ في الغرب المعاصر (المقاربة السّلبيّة)؛ إنّما تودُّ التّأكيد على قضيّة «الوحدة والكثرة» بكونها قضيّة أساسيّة في فلسفة الدّين الإسلاميّ من جهة، وتحدّيًا مركزيًّا للحضارة الحديثة من جهةٍ أخرى.

ويمكن للالتفات إلى هذه القضيّة المشتركة؛ أي ضرورة الوحدة في الوضعيّة الحضاريّة المتعدِّدة وتطبيقها في اتّجاهين: الحديث والتّراثيّ (التّقليديّ)، أن يُشكِّل نقطة ارتكازٍ في تبيين النّموذج الحضاريّ الإسلاميّ في العصر الرّاهن. إنَّ اقتراحنا الحضاريّ في هذه المقالة هو التّفكيك بين الكَثرات الإلهيّة والكَثرات العرفيّة والدّنيويّة. ففي هذه النّظرة، لا يعني التّوحيد الحضاريّ رفع أيّ نوع من الكَثرة والتّنوُّع؛ بل هو تراكمٌ للكَثرات الإلهيّة والإنسانيّة، ولا يمكن للسُّبُل الكلِّيّة أن

* عضو في الهيئة العلميّة في المعهد العالي للعلوم والثّقافة الإسلاميّة - إيران.

تنوجد من دون تلك الكَثرات الإلهيّة، وكذلك لا يتحقَّق الصّراط الحضاريّ في مجتمع المسلمين من دون السُّبُل الإلهيّة الكلّيّة.

المقدّمة

لقد أوجد الإبهام الماهويّ للحضارة وضخامته تحدّيات كثيرة في فهم الحضارة الإسلاميّة، من جهة بسبب الالتباسات العديدة في استخدام كلمة «الحضارة» (civilization) في الغرب، ومن جهة أخرى بسبب الأخطاء الكثيرة في استعمال كلمتَيّ «الحضارة» و«الحداثة» في العالم الإسلاميّ. كما أنَّ تأخُّر تنظيرات المسلمين وبحوثهم في الدّراسات الحضاريّة والتّعقيدات النّظريّة في الرّؤية الإسلاميّة للحضارة أو أَسْلَمَة الحضارة خَلَقَت غموضًا متداخلًا في الدّراسات الحضاريّة. وعلى الرّغم من ذلك، فقد انبرى عدد من المفكّرين في العالم الإسلاميّ بالتّحقيق والبحث في سبيل العودة إلى عظمة الحضارة الماضية أو التّأسيس للحضارة الإسلاميّة الجديدة. وقد تشكّلت هذه المحاولات الفكريّة، وأحيانًا الثّقافيّة والسّياسيّة، في عالم الإسلام بأهدافٍ مختلفة ونقاط ارتكازٍ متفاوتة. ومن نقاط الارتكاز المهمَّة في ظهور الفكر الحضاريّ للمسلمين مواجهة حضارة الغرب والبحث عن حلولٍ لتخلُّفِ العالم الإسلاميّ عن قافلة التّنمية الغربيّة.

وعلى الرغم من محاولة الباحثين والمفكّرين المسلمين، لم يُشكّل الفكر الحضاريّ الإسلاميّ تحدّيًا للغرب ولتجربته الحضاريّة في الوقت المناسب، وذلك بسبب ضعف المسلمين في معرفة الغرب في الوقت الملائم؛ ولذلك لم ينضج الفكر الحضاريّ للمسلمين بالاستناد إلى المصادر الدّينيّة بالشّكل اللّازم، وفي نهاية المطاف لم تَنْتَظِم عمليّة الحضارة الإسلاميّة في العالم الإسلاميّ. وكان للتّفوُّق العلميّ والدّراسات التي أجراها المستشرقون بين المسلمين، وسيطرة النّظرة التّاريخيّة في التّحليلات الحضاريّة، وكذلك الظّلّ الثّقيل للعلمانيّة في مجالات علم الاجتماع وحتَّى الثّيولوجيّة، الدَّورَ في عقم الأرضيّة لتوليد أيّ فكرٍ حضاريّ في إيران والعالم الإسلاميّ. وقد دمَّرت هذه الفَوضى والاضطرابات المتعدِّدة الأوجه النّظْمَ الحضاريّ في العالم الإسلاميّ، وأضعفت العقلانيّة والدّافعيّة الدّينيّة ـ الحضاريّة لدى النّخب، وفي نهاية المطاف، شدَّدت من عمليّة التّغريب (alienation) في مختلف مستويات المجتمع الإسلاميّ وصعده.

وفي مواجهة هذه الاضطرابات الفكريّة والثّقافيّة للمسلمين، ارتضى البعض بالأفكار الكلّيّة في تشكيل الحضارة الإسلاميّة، بينما أصرَّ البعض الآخر على القضايا الجزئيّة؛ مثل: التّنمية والعلم والدّولة والأمن والولاية والسّياسة ـ بالطّبع من دون أيّ مقاربة حضاريّة ـ. ولا شكَّ في أنَّ المحاولات الفكريّة والنّظريّة في عالم الإسلام وإيران اليوم (بعد الثّورة الإسلاميّة) جديرةٌ بالثّناء، وهي في حدّ ذاتها مُتقدِّمة، ولكنّ الثّغرات المنهجيّة سبَّبت كثيرًا من التّحدِّيات النّظرية، وأحيانًا العمليّة، في إيجاد العلاقات الحضاريّة بين مختلف العناصر العلميّة والعمليّة.

في هذه المقالة، لا يريد اقتراحنا الحضاريّ أن يتطرَّق إلى ذكر جميع عناصر الحضارة الإسلاميّة الجديدة وخصائصها، إنَّما التّأكيد والتّركيز على العنصر المركزيّ للحضارة، والحضارة الإسلاميّة في العصر الجديد. فمن وجهة نظر الكاتب، أينما تتحوَّل الكَثرة الثّقافيّة إلى نزاعاتٍ اجتماعيّة وصراعاتٍ قوميّة، فإنّها تصبح قضيّة لنزول الوحي. وفي هذا المجال، تشير الآية ﴿ **كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً** ﴾[1] إلى فلسفة الرّسالة وإيجاد الوحي للوحدة بين الخَلق المتكثّر، وقد نُسب فيها سبب الاختلافات والنّزاعات البشريّة إلى خصلة الاستخدام لدى الإنسان[2]. ومن أجل رفع هذه الاختلافات والنّزاعات لا مفرّ من وضع القوانين الاجتماعيّة. وهذه القوانين، إمّا أن يضعها الإنسان أو أن تكون صادرة عن الوحي الإلهيّ.

في هذا المجال، لا يمكن للقوانين البشريّة أن تُزيل هذه الاختلافات؛ لأنّه إذا كانت هذه الخِصلة هي بحدِّ ذاتها عاملًا للاختلاف وللنّزاع فكيف ستكون عامل اتّفاقٍ واجتماع؟ ذلك أنّه بالحدِّ الأدنى لن تستطيع رفع الاختلافات النّاشئة عنها. وعلى هذا الأساس، يجب البحث عن رفع الاختلاف عن عامل آخر غير الإنسان، مثل الوحي. وطبقًا لمفاد الآية المذكورة، اختلف البشر مرَّةً أُخرى بعد إرسال الرُّسُل وتشريع الأديان، ولكن هذه المرّة ليس بسبب خصلتهم البشريّة لناحية الاستفادة من الدّنيا؛ بل وقع النّزاع والتّفرقة في ما بينهم بسبب بغيهم وظلمهم

1- سورة البقرة، الآية 213.

2- يجب الالتفات إلى نكتةٍ، وهي أنَّ فلسفة الاختلافات التّكوينيّة هي التّكامل الإنسانيّ؛ لأنّه من دون هذه الاختلافات لن يكون ثمّة أيّ تكاملٍ. ومن جهةٍ أخرى، إنَّ رفع هذا الاختلاف أمرٌ ضروريٌّ أيضًا؛ لأنّ دوام اختلاف أحد الطّرفين لهو الضّلال. ومن ناحيةٍ أخرى أيضًا، يجب أن ترفع هذا النّزاع جهةٌ تكون منزّهةً عن الاختلاف.
انظر: عبد الله جوادي الآملي، درس هاى تفسير قرآن، ش 399.

في استفادتهم مِنَ الدّين. والله تعالى في المرحلة الأخيرة من إنزال الدّين (مرحلة الخاتميّة) قد أنزل دينًا كاملًا حتّى لا تزول قوّته الموحّدة. ولذلك، جاء الإسلام بعد أن حُرّفت الأديان الأخرى لكي يُنظِّم المجتمع البشريّ المتفكّك ويعيد وحدته واتّحاداته[1].

هذه القضيّة؛ أي تشكيل الوحدة الدّينيّة في سياق الاختلافات والنّزاعات البشريّة والثّقافيّة هي، أيضًا، القضيّة المركزيّة للحضارات. وانطلاقًا من أنَّ مضمون الحضارات مُتشكّلٌ من بناءاتٍ متكثّرة ومتنوّعة، قوميّاتٍ وملَلٍ متعدّدة ولغاتٍ متنوّعة، وكذلك من مذاهب وأديانٍ مختلفة، فكلُّ واحد ممّا ذُكر يمكنه أنْ يُمهّد للتّفرقة والتّشتُّت في العمليّة الحضاريّة، ويجعل تشكيل وحدة حضاريّة أمرًا مستحيلًا تمامًا.

بناءً على ما تقدّم، إنَّ العلاقة بين الوحدة والكثرة وإمكانيّة تشكيل الهُويَّة الحضاريَّة بين العناصر الثّقافيّة المختلفة والمتضاربة هي النّقطة المركزيّة والسّؤال المفتاحيّ في معرفة الحضارة وبنائها. بعبارةٍ أخرى، إنَّ قضيّة الحضارات، في ظلِّ هذه الكثرات والتّنوّعات، هي إيجاد الانسجام والتّوافق بين الاختلافات الثّقافيّة والقوميّة والدّينيّة ـ المذهبيّة.

ماهيّة الحضارة

قبل البحث في ماهيَّة الحضارة وتبيين علاقة الوحدة والكثرة الحضاريّة في التّاريخ، يجب بحث ذلك في الفلسفة (فلسفات المجتمع، الفلسفات الثّقافيّة، وفلسفات الحضارة) والإلهيّات (الإلهيّات الاجتماعيّة والسّياسيّة، إلهيّات الثّقافة، وإلهيّات الحضارة).

في النّظرة الفلسفيّة، وفي مقاربة إلهيّات الحضارة، دائمًا ما يجري التّأكيد على كون «الحضارة» أمرًا ثقافيًّا وأخلاقيًّا وفكريًّا وتربويًّا. من هذا المنظار، لا تظهر الحضارة بين «الإنسان والطّبيعة»؛ بل بين «الإنسان والإنسان».

فإنْ كُنّا نريد الحكم على الحضارات الماضية أو نريد نَقد الحضارات الأخرى، أو إذا أردنا بناء حضارةٍ من جديد، يجب علينا التّركيز على علاقة «الإنسان بالإنسان». فالمعيار الأساس للحضارة في هذه المقاربة هو العلاقات الإنسانيّة

1- محمد حسين الطّباطبائيّ، الميزان فى تفسير القرآن، ج2، ص 134-111.

المنظّمة بين النّاس (في السّاحات الجزئيّة -ميكرو- والكبرى -ماكرو-)، وليس سيطرة الإنسان على الطّبيعة واستغلاله لها.

كذلك إنْ أردنا التّحدّث عن زوال حضارةٍ أو انحطاطها، يجب أن لا نُفتّش عن ذلك في غياب الصّنعة والتّكنولوجيا عنها أو عن انعدام التّنمية والرّفاه؛ بل عن زوال المبادئ والقِيَم الإنسانيّة؛ مثل العدالة والإنسانيّة. ومن هذا المنظار، إنَّ الحضارة هي «أكبر نظام (النّظام الفائق) للعلاقات الإنسانيّة».

في هذا التّعريف، تأكيد على ملاحظات عدَّة:

1 - أنَّ الحضارة هي أكبر وحدة اجتماعيّة والأكثر تعقيدًا، وهي تسيطر على الوحدات الاجتماعيّة الأخرى؛ مثل الثّقافة والشّعب والدّولة وغير ذلك، وتؤثّر عليها.

2 - أنَّ الحضارة ليست مجرَّد مجموعة من العناصر والبناءات المختلفة الاجتماعيّة والثّقافيّة والسّياسيّة المُكدَّسة فوق بعضها، إنّما هي نظامٌ؛ بل هي نظام إنسانيّ فائق.

3 - والأهمّ من ذلك، أنَّ الحضارة ليست دولةً محدودة في النّظام السّياسيّ، وليست تكنولوجيا لتبقى مقتصرة على أدوات الحياة ووسائلها؛ إنّما هي تلك العلاقات والتّفاعلات الشّاملة بين البشر، والتي تتمظهر في أشكالٍ مختلفة من البنى والمؤسّسات الاجتماعيّة.

إنّ كون «الحضارة» أمرًا إنسانيًّا يجعل من كلمة «الحضارة» مفهومًا معياريًّا ويضعها في مقابل البربريّة والتّوحّش. وفي المنظار القرآنيّ، يمكن تتبُّع مثل هذا المعنى للحضارة ضمن كلمة «الأُمَّة» الواردة في القرآن الكريم، على الرّغم من أنّه ربّما تُطرح بعض العبارات القرآنيّة الأخرى؛ مثل «بلد»، «مصر»، «مدينة»، «ملك»[1]

1- إنَّ كلمة مُلك من الكلمات التي يقرب معناها من معنى الحضارة، وهي تُطلق على الصّالحين مثل سليمان، وعلى الظّالمين مثل فرعون. ولذلك، فقد كان للأبرار مُلكٌ، وتمتّع الظّالمون أيضًا بمثل هذا المُلك، كما أقرَّ القرآن مبدأ الملكيّة على الرّغم من لومه لهم على ظلمهم وقَسطِهم. ولا يخفى أنَّ كلمة «ملك» تُستخدم أكثر من أجل وصف الفرد لا المجتمع، في حين أنَّ الحضارة هي لوصف المجتمع لا لوصف الفرد. ومن ناحيةٍ أخرى، يرتبط «المُلك» بالسّلطة السّياسيّة واقتدار الملوك والسّلاطين، في حين أنَّ الحضارة غير مرتبطة ومنحصرة في الملوك، وليس مصداقها صرف سيطرة الطّبقات العليا على الطّبقات الدّنيا؛ إذ ترتبط الحضارة بنظام العلاقات متعدّد الاتّجاهات في مجتمعٍ ما.

أو حتّى «التّمكّن»[1] بصفتها كلماتٍ مناسبة وبديلة لكلمة «الحضارة»، ولكن لا تشير أيٌّ واحدةٍ منها إلى «النّظام الكلّيّ (الماكرو) للعلاقات الإنسانيّة» كما تُشير كلمة «الأُمَّة».

هذا وإنّ كلمة «الأُمَّة» ليست بمعنى الحضارة؛ بل بمعنى الجماعة التي يجمعها دينٌ واحد أو زمانٌ واحد أو مكانٌ واحد. وبنظرةٍ فاحصة، فإنَّ الجماعة المجتمعة لديها مجموعة متنوّعة من النّطاقات الدّلاليّة والمصداقيّة. فكثيرًا ما تلتقي مجموعة من النّاس لأسبابٍ عدَّة لمدّةٍ زمنيّةٍ مؤقّتة أو لهدفٍ مؤقّت، كما يمكن أن تكون غاية مثل هذا الاجتماع دائمة وثابتة. وكما يمكن أنْ تجتمع جماعةٌ ما لأجل هدفٍ محدود، جزئيّ وتافه؛ يمكن أن تجتمع أيضًا لأجل هدفٍ جامع ذي أبعادٍ ومهمّ للغاية. وإذا ما كان لاجتماع (وأُمَّةٍ) هدفٌ عظيم، فسيتمتّع بنطاقٍ جغرافيّ واسعٍ جدًّا، وستكون أهدافه مترابطة ومتداخلة، وستكون لديه وظائف اقتصاديّة وسياسية وثقافيّة وعلميّة كبيرة، وبلا شكّ ستكون هذه الأُمّة هي تلك الحضارة نفسها، ولعلّها أعلى من الحضارة.

من هذا المنظار، لا يمكن تحديد «الأُمَّة» بمعنى «التّمكُّن» ولا حصرها في معنى «المُلك»؛ بل هي حقيقةٌ شاملة وجامعة. وفضلًا عن جوانب الاقتدار الاجتماعيّ والاقتصاديّ والسّياسيّ، فإنّها تُنظّم نظام العلاقات الإنسانيّة على المستوى البشريّ العامّ والعالميّ وتُعطيه التّماسك والاستمراريّة.

انطلاقًا من أنَّ مصطلح «الأُمَّة» يتمتّع بالشّموليّة والجامعيّة، والنّظام العلاقاتيّ-التّواصليّ فيه ثابتٌ وغائيّ[2]، ولأنَّ لـ«الأُمَّة» هُويَّة كبرى، والأُمَّة كالحضارة غير منحصرة في محلٍّ ومكانٍ خاصّ، بل هي أمرٌ عالميّ، وهي تتشكّل كالحضارة وفاق الحاجات البشريّة الكلّيّة وتعمل على تلبية هذه الحاجات؛ فإنَّ مفهوم «الأُمَّة» يقترب من مفهوم «الحضارة» من النّاحية الماهويّة.

والمسألة المهمَّة في تعريف الحضارة والأُمَّة، أعلاه، هي التّأكيد على تكثُّرِ الجماعات والثّقافات وتعدُّدها، وبشكلٍ عامّ الوحدات الاجتماعيّة. وعندما يجري

1- فَسَّر بعض المفسّرين والباحثين "التّمكّن" في القرآن بمعنى الحضارة، وقالوا: إنّه حيثما وردت في القرآن كلمة "مكَّنّا" فإنّ المقصود هو الحضارة.
انظر: هاشمي رفسنجاني، تفسير راهنما، ج5، ص 26.

2- الأُمَّة الواحدة هي أكبر وحدة اجتماعيّة في الإسلام.

الحديث عن حضارةٍ ما، فليس محور الحديث فردًا، أو شعبًا أو حتّى لغة وحتّى طقوسًا مذهبيّة. صحيحٌ أنّه قد يغلب مذهبٌ وثقافةٌ محدَّدين على حضارةٍ ما، إلّا أنّه دائمًا ما تعيش في نطاق الحضارة جماعاتٌ بشريّة مختلفة، وثقافاتٍ متعدّدة، ولغاتٍ متنوّعة. إنَّ دور الحضارة ووظيفتها في هذه الوضعيّة هما إيجاد تواصلٍ إنسانيّ وأخلاقيّ وعادل بين أبناء البشر كافّة. ويبدو أنَّ المسألة المهمّة هي أنَّ من يَبنِي الحضارة ليس الأفراد، بل تلك الوحدات الاجتماعيّة المتنوّعة، وإذا كان لفردٍ ما من تأثيرٍ في العمليّة الحضاريّة، فذلك الفرد ليس بفردٍ عادّيّ؛ بل يجب أن يكون فردًا في حدِّ «أُمّةٍ».

ونظرًا إلى هذه المقاربة في تحليل ماهيّة الحضارة، يجب القول: إنَّ أحد العناصر الماهويّة في تشكيل الحضارة هي النّسبة بين الوحدة والكثرة الحضاريّة. ويمكن تعريف «الوحدة في الحضارة» ورسمها بحدَّين؛ الأوّل هو الحدّ الأدنى، والثّاني هو الحدّ الأقصى. ففي الوحدة بالحدّ الأقصى لا تكون الظّواهر والسّلوكات الاجتماعيّة الكلِّيّة والكبرى متوافقة في ما بينها فحسب؛ بل إنَّ أفكار هذه الحضارة وقِيَمها ومعتقداتها، وعقلانيّتها الجمعيّة أيضًا، تتمتّع بالوحدة والتّوافق والتّماسك والتّرابط.

وبخصوص العنصر الموحِّد في الحضارة وكيفيّة تشكّلها، فثمّة مقارباتٍ مختلفة وإجاباتٍ متنوّعة، مثل: أنَّ وحدة الحضارة تتشكّل على أساس نظام إمبراطوريّ؛ أو أنّ وحدة الحضارة تقوم على قاعدة النّظرة التّوحيديّة في الأديان؛ أو أنّ الوحدة الحضاريّة تتشكّل في ظلِّ مفاهيم عالميّة يمكنها ضبط السّلوك والأفكار[1].

ومن وجهة نظر جاكوبسون، يوجد سبع خطوات في العمليّة الوحدويّة (unitary process) تبعث على ارتباط الفرد بالآخرين والآخرين به. وقد طَرح بعض الباحثين حلولًا لتحقيق الوحدة (بمعنى النّظم أو بمعنى السّلام أو بمعنى العدالة)، فجعلوا ذلك إمّا من خلال «المأسسة» أو في «الزّهد»، وأحيانًا في «الأخوّة» وحينًا آخر في «القيادة» و«الشّخصيّة الكاريزميّة»[2].

وعلى الرّغم من اختلاف النّظريّات، يجب التّأكيد على أنَّ عامل الوحدة في الحضارات لم يكن دائمًا وفي كلّ مكان هو ذاته. فعامِل الوحدة في الحضارات

1- N. P. Jacobson, The problem of Civilization, p. 16.

2- حبيب الله بابايي، چيستی «تمدن» در فلسفه (عناصر ماهوی «تمدن» در نظريه های برخی فيلسوفان معاصر)، ص 97-95.

منوطٌ بالظّروف وممزوجٌ بالسّياقات والأزمنة. فالمطالبات البشريّة والظّروف البشريّة والإرادات البشريّة، وفي النّهاية المشيئة الإلهيّة (في النّظرة الدّينيّة)، كلّها سببٌ ليس فقط لتحقّق كلّ حضارةٍ انسجامها الخاصّ في مرحلتها الزّمنيّة؛ بل إنَّ كلّ حضارةٍ تُجرّب طوال تاريخ تشكّلها، وضمن نطاقها الجغرافيّ الواسع وبمقتضى ظروفٍ زمانيّة ومكانيّة مختلفة، عواملَ متعدّدة لإيجاد انسجامها ووحدتها الحضاريّة، وتختار لأجل بقاء وحدتها واستمراريّتها ما يُشكّل مركزيّتها وحواشيها المختلفة. فما يمكن أنْ يكون المحور والمركزيّة لحضارةٍ ما ومحدّدًا لهوامشها وفروعها، يرتبط بالحاجات البشريّة والإرادات الإنسانيّة والظّروف الحياتيّة لإنسان ذلك العصر ومبانيه المعرفيّة والقيميّة، وكلّ ذلك يُسهم في جعل بعض العناصر محورًا ويزيح بعضها الآخر إلى الحاشية.

وهكذا، يجب التّأكيد على أنّه في كلِّ حضارة يوجد كثرةٌ وتعدّدٌ على الدّوام، وهذه الكثرات يمكنها المضيّ قدمًا في مسار الوحدة والتّرابط (التّعدّد والكثرة بمثابة قدرة وإمكانيّة)، وأن تبتعد عن الكثرات المولِّدة للاختلافات والصّراعات الاجتماعيّة (التّعدّد بمثابة مشكلة). ففي خضمّ هذه الكثرات الحضاريّة، إنّ العنصر المميِّز لحضارةٍ عن أخرى هو الذي يُشكّل العَنصر المركزيّ. فالحضارات دائمًا ما تتشكّل من أجزاءٍ وعناصر متنوّعة ومتعدّدة، وبالطّبع، متجانسة في ما بينها. كذلك الأمر، تتمتّع جميع الحضارات بعنصر الوحدة الذي من دونه لا يمكن أن تتشكّل الحضارة أساسًا. فما يُميّز الحضارات عن بعضها هي عناصر متعدّدة تقع في مركز ومحور حضارةٍ ما. فالعنصر المركزيّ في الحضارة الغربيّة ربّما يكون العلم (تحليل فيبر) (Max Weber)، أو المال (تحليل غيئورك زيمل) (Georg Simmel)، في حين أنَّ عنصر الوحدة في حضارةٍ مثل الإسلام هو الدّين والقرآن، أو حتّى شخصيّة كاريزميّة مثل النّبيّ محمّد ﷺ (تحليل مارشال هودجسون) (Marshall Hodgson)، أو إمامٌ ووَلِيّ.

إسلاميّة الحضارة

بالنّسبة إلى «إسلاميّة الحضارة»، فإنّها تُشكّل قضيّة من حيث أنَّ الوضعيّة الثّقافيّة المتعدّدة والتّنوّع الدّينيّ والمذهبيّ يجعلان من وحدة الإسلام والوحدة بين المسلمين أمرًا صعبًا، بل أحيانًا متناقضًا. ولقد انبرى كثير من المستشرقين

والباحثين في الإسلام إلى بحث هذه القضيّة؛ فقد تتبَّعَ غوستاف فون غرونباوم (Von Grunebaum) هذا التّحدّيَ في كتابه «الاتّفاق والخلاف في التّمدُّنِ الإسلاميّ»، وحاول أن يشير إلى تجلّيات الوحدة والتّعدّد الحضاريّ في مختلف مجالات الإسلام الثّقافيّة والأدبيّة والفنّيّة والسّياسيّة.

كذلك، بُحثت هذه القضيّة نفسها في كتاب «إعجاز الإسلام»[1] لـ«مارشال هودجسون»، وخصوصًا في مقدّمة الكتاب. وحديثًا، طرح الأستاذ شهاب أحمد من جامعة هارفرد هذا السّؤال في عمله الجديد تحت عنوان: ما هو الإسلام؟[2]، وقد خُصّص الكتاب كلّه لتوضيح الوحدة الدّينيّة للإسلام في سياق التّنوّعات والتّعدّدات كلّها. فقضيّة شهاب أحمد في هذا الكتاب هي مفهوم الإسلاميّة في وسط التّنوّعات الثّقافيّة والفنّيّة والفلسفيّة، وحتّى الدّينيّة[3].

وبالرّغم من وجود مُبهمات كثيرة في ما يخصّ إسلاميّة المجتمعات الإسلاميّة في التّاريخ، ومع وجود الكثير من الغموض النّظريّ في كيفيّة تشكُّل الحضارة التّوحيديّة في الوضعيّة الثّقافيّة والدّينيّة المتعدّدة (المتكثّرة)، يبدو أنَّه من الممكن تتبُّع إسلاميّة الحضارة على مستوياتٍ عدَّة، ويمكن توضيح العلاقة بين الوحدة والكثرة في العمليّة الحضاريّة للمسلمين على صعدٍ عدَّةٍ.

إنَّ ما تودُّ هذه المقالة التّأكيد عليه هو «أسلمة الحضارة» في اللّفظ، والعبور من مفهوم «الحضارة» نحو كلمةٍ محلّيّة وإسلاميّة، ونحو تعريفٍ جديدٍ للحضارة. وبرأي كاتب هذه السّطور، إنَّ كلمة «الحضارة» كلمةٌ غير مناسبة للنّظريّة الحضاريّة والحركة الحضاريّة في عالم الإسلام، وذلك بسبب جذورها المفهوميّة العلمانيّة في الغرب، وينبغي إعادة تعريف أدبيّاتٍ جديدة بهذا الخصوص وتصميمها[4].

والخطوة المهمّة الأخرى في إسلاميّة الحضارة أو عمليّة أَسلمة الحضارة هي وجود مصدرٍ حضاريٍّ مشترك بين المسلمين، والذي يوجِب نوعًا من الانسجام

1- The Venture of Islam.

2- What is Islam?.

3- Shahab Ahmed, What Is Islam?, p. 10.

4- وفي تحليل أصول الحضارة في الغرب وجذورها وكيفيّة تطوّر معناها في العالم الإسلاميّ، وكيفيّة ارتباط أدبيّاتنا الإسلاميّة في بناء المجتمع وإنشاء الحضارة بالمقاربة الغربية والعلمانيّة، يمكن الرجوع إلى: حبيب الله بابايي، عيار و اساس در اسلامی بودن تمدن.

والوحدة في العمليّة الحضاريّة. ومرادنا من «المصدر الحضاريّ» هو تلك المصادر والمراجع العقليّة أو النّقليّة، المحلّيّة أو غير المحلّيّة، والكتبيّة وغير الكتبيّة، التي اقتبست منها الحضارة الإسلاميّة شكلها ومضمونها. ببيانٍ آخر، إنَّ مصادر الحضارة الإسلاميّة هي مصادرُ ستستند إليها الحضارة الإسلاميّة في عمليّة تشكّلها، وعلى أساسها ستبني عناصرها الحضاريّة.

ونظرًا إلى هذا المعنى لمصادر الحضارة الإسلاميّة، يجب الاعتراف أنّ أحد العناصر الموجدة للهُويَّة الحضاريّة المشتركة بين المسلمين هو «القرآن الكريم» بحدِّ ذاته. فالقرآن، أوّلًا: هو نصٌّ جامعٌ (في الأبعاد الأخلاقيّة ـ الرّوحيّة والاجتماعيّة والسّياسيّة والحقوقيّة والاقتصاديّة) للمخاطبين كافَّة (بمن فيهم النّخب والعوامّ)، وثانيًا: هو نصٌّ ثقافيٌّ وليس فكريًا صرف، وثالثًا: هو نصٌّ فنّيّ استطاع أن يُفعِّلَ مختلف الأبعاد الجماليّة (الأدبيّة والموسيقيّة والخطّيّة و...) لدى المسلمين.

فضلًا عن كلّ ما ذُكر، لقد أدخلت استجابةُ القرآن إلى الكثير من حاجات عصره، فالقرآنَ عمليًّا في خضمّ حياة المسلمين. إنّ هذه الاستجابة نفسها لأسئلة العصر أدّت إلى عدم تحوّل القرآن إلى مجرَّد نصٍّ أدبيّ؛ وإنَّما ليكون نصًّا معياريًّا ومؤثِّرًا في الحياة[1].

وفضلًا عن الاعتراف الرّسميّ بالقرآن بصفته مصدرًا مشتركًا للتّفكير والتّجربة الحضاريّة، فإنَّ طريقة مواجهة القرآن ولغة تخاطبه مع المخاطَبين من غير المؤمنين، شكّلت في حدِّ ذاتها عاملًا آخر إضافيًّا في سِعة القرآن ليكون بانيًا للحضارة، ولا يزال كذلك.

إنَّ أسلوب «التّحدّي» في القرآن هو في حدِّ ذاته أحد سياقات الاتّصال الفكريّ مع الآخرين، وقد شَكّل السّياقات الإيمانيّة المؤثِّرة في أولئك الذين كانوا مختلفين عن المسلمين. فالتّحدِّي، أساسًا، هو أسلوبٌ بشريّ واجتماعيّ عامّ يُطرح بصفته طريق حلٍّ للمّ الشَّمل وجمعه في جميع المجتمعات البشريّة، حيثما تتواجه المصادر والمرجعيّاتَ الاجتماعيّة في تحدٍّ أو تنافسٍ في ما بينها.

ففي وسط النّزاعات والاختلافات والتّنوّعات، كلّ مصدرٍ يتمكّن من سبق الآخرين في مشروعيَّته وعقلانيَّته، وكذلك يتمتّع بمقبوليَّة اجتماعيّة ويُقنع مخاطبيه

1- Marshall G. S. Hodgson, The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization, The Classical Age of Islam, Vol. 1, p. 184.

بمنطقه الإنسانيّ، سيحتلّ مكانة المركز عند الرّأي العامّ. وهذه المركزيّة العامّة هي التي ستشكّل ثقافة المجتمع وحضارته حول محورها. وبعبارةٍ أخرى، إنَّ أسلوب التّحدّي في القرآن هو أسلوب بشريّ شائع في الوضعيّات والمواقف المتعدّدة والتّنافسيّة، بحيث يتمكّن الفائز من بسط سيطرته على الآخرين وجعلهم عاجزين عن الإتيان بمثل ما لديه. فمن خلال مشروع تعجيز الآخرين يمكن لفكرٍ ما أن يحيط بالمركزيّة ويعتلي الذّروة. ويحدث هذا الإعجاز في مرحلة الاستدلال والفكر، ويظهر كذلك في مرحلة الموضوعيّة (العينيّة) الاجتماعيّة. فهذا الأسلوب الحواريّ التّنافسيّ كان، ولا يزال، أحد عوامل الاتّصال في تاريخ الحضارات، بما في ذلك تاريخ الحضارة الإسلاميّة، والتي يمكن مشاهدة نموذجها الواضح في مناظرات أهل البيت عليهم السلام (مثل مناظرات الإمام الرّضا عليه السلام) أو مناظرات بعض العلماء، مثل العلّامة الحلّيّ في بلاط السّلطان أولجايتو.

وهكذا، من أجل حلِّ معضلة الوحدة والكثرة في نطاق حضارة الإسلام، يجب في الخطوة الأولى الاعتراف رسميًّا بالقرآن مصدرًا من بين المصادر الحضاريّة، وأخذه على محملِ الجدِّ إلى جانب المصادر الحضاريّة الأخرى، والاعتراف به رسميًّا على مستوى النّظريّة الحضاريّة والعمل الحضاريّ، وهذه المرحلة الدّنيا من ورود القرآن إلى ساحة ثقافة المسلمين وحضارتهم. والمرحلة التّالية التي تعدّ المرحلة القصوى من ورود القرآن في عمليّة بناء الحضارة، هي مركزيّة القرآن بين سائر المصادر الحضاريّة. وتتطلّب تبديل القرآن إلى مصدرٍ مركزيّ وإعطاءه المكانة المحوريّة. في هذه العمليّة، يجب على علماء المسلمين ومُفسّري القرآن والحكّام الإسلاميّين أن يُظهروا إعجاز القرآن ليس فقط في اللّفظ؛ بل في المضمون، وليس فقط على مستوى المضمون؛ بل في موضوعيّته الاجتماعيّة وتجسيد ذلك. وإذا لم يتمكّن القرآن على مستوى الاستدلال من محاججة الآخرين، ولم تستطع التّوصيات القرآنيّة على مستوى الموضوعيّة والفعّاليّة أن تُظهر عظمته وإعجازه، فلن يحتلَّ القرآن النّقطة المركزيّة لحضارةٍ ما، ولن تصبح الحضارة إسلاميّة أيضًا. بالطّبع، وبلا شكّ، فضلًا عن القرآن الكريم، يجب أن نذكر معارف أهل البيت عليهم السلام وتعاليمهم بصفتها التّعاليم المشتركة بين أُمَّة الإسلام.

تتحقَّق الخطوة الثّالثة في إنشاء الوحدة الحضاريّة والحلّ بين الوحدة والكثرة في السّاحات الحضاريّة من خلال الالتفات إلى المعايير الدّنيا في إسلاميّة الحضارة

وصيرورتها الإسلاميّة. فبمقدار ما تكون معايير «الإسلاميّة» أكثر سهولة وبساطة لتشمل أكثر المسلمين ضعفًا في درجة إسلامهم، تتّسع إمكانيّة جذب الكثرات في تلك الوحدة أكثر. وفي التُراكم الحضاريّ، أساسًا، يُعدّ التّراكم السُّكّانيّ للمسلمين في مقياس حضارةٍ ما أمرًا ضروريًّا. كذلك، بمقدار ما يكون معيار انتساب الفرد إلى الإسلام أسهل وأيسر، والاعتراف بإسلاميّته معتمدًا الحدِّ الأدنى من المعايير، ستصبح شموليّة الإسلام أكبر، وتاليًا ستنمو قدراته الحضاريّة[1].

بعبارةٍ أخرى، يُصبح بالإمكان تجاوز «التّكفير» وتضييق دائرة الإسلام والفرد المسلم عندما يُعترَف بأكبر عددٍ من الأشخاص بأقلِّ المعايير الدّينيّة[2]. فبالقدر الذي تضيق فيه معايير إسلاميّة المسلم وتصعُب تصبح دائرة المسلمين أضيق، وإمكانيّة الوحدة بينهم أصعب. ولا يعني هذا الكلام حذف أبعاد الإسلام الأخرى من الحضارة الإسلاميّة، وإنّما يعني التّأكيد على الظّواهر الإسلاميّة في الاعتراف الرّسميّ بإسلاميّة المسلمين، ما يسهم في سدِّ باب التّكفير ويحفظ أعراض النّاس أكثر.

والجدير ذكره أنّه ولو كان مرجَّحًا أن يؤدّي التّأكيد على الظّواهر الدّينيّة إلى حصول النّفاق والتّظاهر، إلّا أنَّ سهولة المعيار في إسلاميَّة الفرد يوصل النّفاق أيضًا إلى حدوده الدّنيا، ويمنع من تكرار السّلوك المنافق. ومن جهةٍ أخرى، على الرّغم من أنّه لم تؤخذ بالحسبان «الإيمان» و«سلوكات الإنسان القلبيّة» في المجتمع الإسلاميّ لتشكّل ملاكًا لإسلاميّة المسلم، ولكنَّ التّربية الإيمانيّة والتّرويضات القلبيّة التي دائمًا ما يُهتمّ بها في المجتمع المسلم توجب حفظ الإسلام الظّاهريّ وتنميته، وبالطّبع ستُحقِّق الغاية من إسلاميّة الفرد (الإيمان بالله) في الحضارة الإسلاميّة.

وفضلًا عن المعايير الإسلاميّة التي تُمكّن من استقطاب الكثرات المتعدّدة والمتنوّعة تحت مظلّة الحضارة الإسلاميّة، يمكن أيضًا لبعض المبادئ الإسلاميّة

1- في الأساس، إنّ الحياة الدّنيويّة هي حياةٌ ترى الظّاهر صرفًا ولا تستطيع الحكم إلّا في ما يخصّ الظّواهر، أمّا الأمور الباطنيّة فهي مخفيَّة عن أعين الإنسان، بحيث أنّه لا يمكنه الحكم بخصوصها. وتشير الآية ﴿ **وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعۡجِبُكَ قَوۡلُهُۥ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَيُشۡهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلۡبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلۡخِصَامِ** ﴾ (سورة البقرة، الآية 204) إلى هذا المعنى.
انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان فى تفسير القرآن، ج 2، ص 143.

2- حبيب الله بابابى، تبارشناسى مفهوم تمدن در غرب جديد، ص 54-31.

أن تكـون مؤثّـرةً فـي إسـلاميّة الحضـارة وفـي حـلِّ التّناقـض بيـن الوحـدة والكثـرة فـي بنـاءِ الحضـارة. ويحتـاج اسـتقصاء مثـل هـذه المبـادئ مـن الكتـاب والسُّـنَّة إلـى بحـوثٍ واسـعة. ونكتفي في هـذه المقالـة بالإشـارة إلى عيِّنتَيـن فقـط مـن هـذه المبـادئ الإسـلاميّة فـي الحضـارة.

إنّ أحـد مبـادئ السّـلوك الحضـاريّ فـي القـرآن هـو مبـدأ «التّعـارف» السّـلوكيّ، والـذي تبـرز أهمِّيَّتـه فـي التّعامـل مـع الكثـرات والتّنـوّع الثّقافـيّ والقوميّ. مـن هـذا المنظـار، إنَّ المجتمـع الإنسـانيّ الكلِّـيّ هـو نتيجـة المعرفـة التـي يمتلكهـا أفـراد البشـر والمجتمعـات البشـريّة الصغيـرة تُجـاه بعضهـم البعـض، وعلـى أسـاس هـذا التّعـارف، فإنّهـم يبنـون أسـاس التّفاعـلات والتّعـاون وتقسـيم العمـل الاجتماعـيّ[1]. طبعًـا، إنَّ مقولـة المعرفـة بـأيِّ شـيءٍ ومقارنـة أيّ شـيءٍ بآخـر هـي مقولـة ذات مراتـب ودرجـات.

فمعرفـة الأفـراد السّـطحيّة ببعضهـم فـي المجتمـع تـؤدّي إلـى العلاقة السّـطحيّة بينهم، والمعرفـة العميقـة فـي مـا بينهـم سـتروم إلـى علاقـةٍ وارتبـاطٍ أكثـر عمقًـا. فضـلًا عـن ذلـك، إنَّ المعرفـة التّوحيديّـة للنّفـوس ببعضهـا توجـب التّرابـط والتّراكم للأسـماء الإلهيّة فـي مسـار السّـلوك الفـرديّ والجمعيّ للبشـر، وتخلـق نوعًـا مـن الوحـدة التّوحيديّـة فـي المجتمـع. إنَّ معرفـة الفـرد بالآخـر الحاصلـة بوسـاطة العقـل والتّفكير يمكـن أن تحصل، أيضًـا، بالتّجربـة والعيـش المشـترك، وكذلـك مـن بالسّـلوك المعنـويّ فـي الشّـعائر الدّينيّة والمذهبيّـة. وكلّ ذلـك يُسـبِّب اتّضـاح التّقاربـات والتّشـابهات بيـن الأفـراد، ومـن خـلال هـذا المعبـر والمسـار، يظهـر الشّـعور بالوحـدة والتّعاطـف بين الأفـراد والمجتمعـات[2]. إنَّ تشـكُّل المجتمـع العـادل والمنظّـم مرتبـطٌ بمثـل هـذه المعرفـة (التّعـارف)، ويعـود إلـى مثـل هـذا التّعـاون، ويصبـح سـببًا لأن يمـلأ كلّ فـردٍ مكانـه ويُنجـز مسـاهمته ومسـؤوليّته المنحصـرة بـه فـي تشـكيل المجتمـع.

والمبـدأ القرآنـيّ الآخـر فـي بنـاء الحضـارة الإسـلاميّة هـو التّأكيـد علـى «الأخـوّة الإنسـانيّة». صحيـحٌ أنّـه لـم يُسـتخدم في رواياتنا تعبيـر «أخ» بخصوص غير المسـلمين، ولكـن بـدلًا مـن ذلـك اسـتُخدم تعبيـر «نظيـرٌ لـك في الخَلـق»، وقـد طـرح بعـض العلماء مـن خـلال مقاربـات إلهيّـة، وربَّمـا فلسـفيّة، وبالاسـتناد إلـى هـذا التّشـابه والتّناظـر فـي

1- محمـد حسـين الطّباطبائـيّ، الميـزان فـي تفسـير القـرآن، ج 18، ص 327؛ محسـن الفيـض الكاشـانيّ، تفسـير الصافـي، ج 5، ص 55.

2- فاطمه مرادي، تعارف و تعامل معروف دو اصل بنيادين در فرايند تمدنى، ص 100-77.

الخَلق، نوعًا من الأخوّة الدّنيا. ومن هذا المنظار، يتمتّع البشر بطبيعةٍ مادِّيّة متنافرة، ولكنّهم يملكون فطرةً متناغمة بين بعضهم. وعلى هذا الأساس، كلُّ مَن يقرُبُ من فطرته تصبح الطّريق إلى محبَّته والوحدة والأخوّة معه أكثر مرونة، ولو لم يكن مسلمًا. ومن ناحيةٍ أخرى، كلّ من يبتعد عن فطرته ويقترب أكثر من طبيعته المادِّيّة والدّنيويّة تصبح إمكانيّة الأخوّة معه أكثر صعوبة؛ ولو كان في الظّاهر مسلمًا. وإذا ما جرى التّأكيد على التّوجّهات الفطريّة الإنسانيّة المشتركة والتّركيز عليها، فسيوفّر ذلك المقدار الإنسانيّ المشترك السّياقَ لنشوء نوعٍ من الأخوّة والصّداقة، ومن ثَمَّ الانسجام والوحدة العالميّة[1].

في هذا الصّدد، فإنَّ أهمّ وظيفة للأخوّة (مع الاختلاف في الدّرجات الدّينيّة والإسلاميّة والإنسانيّة) هي تجاوز الذّات والتّعاطف مع الآخرين[2]. عندما يشعر الشّخص بالأخوّة مع الآخر، سيبتعد عن أنانيَّته وافتتانه بنفسه ويُفكّر بالآخرين. وفي عين التّمايز عن الآخرين فإنَّه يشعر بالوحدة معهم؛ فيُقدّر حُرمتهم ومكانتهم في عين امتيازه عنهم، ويُقدّم احتياجات بني جنسه على احتياجاته على الرّغم من تفاوته عنهم، وينظر إلى آلامهم على أنّها آلامه في عين اختلافه عنهم، ويُظهر التّعاطف معهم. خلاصة الأمر، أنَّه يشارك الإنسان الآخر في خيره وفرحه، وكذلك يشاركه آلامه وهمومه.

العلاقة بين الواحد (one) والكثير (many) في الإسلام

فضلًا عن مساهمة المفاهيم الإسلاميّة والمصادر الإسلاميّة والمعايير الإسلاميّة والمبادئ الإسلاميّة في إسلاميّة الحضارة، يجب التّطرُّق في الأدبيّات الدّينيّة والإسلاميّة إلى قضيّة «الوحدة والكثرة» أيضًا، واكتشاف العلاقة بين الواحد والكثير في الفكر الإسلاميّ وفي تاريخ الإسلام. وبهذا الخصوص، يبدو أنَّ إحدى نقاط ارتكاز هذا الموضوع في القرآن الكريم هي التّأكيد على مقولة البطون (في الأبعاد النّظريّة والمعرفيّة)، والسُبُل (في الأبعاد العمليّة والسّلوكيّة) وعلاقاتها بالصّراط.

1- عبد الله جوادي الآملي، تسنيم في تفسير القرآن، ج 10، ص 216-215.

2- من وجهة نظر إمانويل ليناس، ليس معنى الأخلاق إطعام الجياع أساسًا، بل بمعنى أنْ يفقد المرء رغباته المؤلمة وسعادته من أجل الآخرين.
William Edelglass, Levinas on Suffering and Compassion, Vol. 45, p. 52.

ونظرًا إلى أنَّ لفظ «السُّبُل» (لفظ جمع) قد استُخدِمَ في القرآن لطرق الخير (سُبُل سلام)، وكذلك لطرق الشَّرّ (سبيل الطّاغوت)، فإنَّ ذلك يطرح أسئلة عدَّة، من جملتها: ما العلاقة في الأساس بين الوحدة والكثرة في الخيرات والأمور الحقّة، وكذلك وحدة الانحرافات والسّيّئات وتعدُّدها؟ كيف يمكن الحصول على هدفٍ واحد عبر طُرقٍ مختلفة؟ وفي الأصل، ما دور الكثرات الثّقافيّة والقوميّة واللّغويّة، ورُبَّما التّعدُّد المذهبيّ للمسلمين، في تشكُّل المجتمع التّوحيديّ؟ وهل هذا التّكثُّر يخلُّ في الهُويّة التّوحيديّة في ساحة الحضارة أو يعطيها وجودها وقوامها؟ والسّؤال نفسه يمكن طرحه حول الكثرة في المجتمع غير التّوحيديّ، ورُبَّما المجتمع الشّيطانيّ، فما وظيفة الكثرة أساسًا في المجتمع الطّاغوتيّ؟ وما الفرق بينها وبين الكثرة في المجتمع التّوحيديّ؟ وكيف يمكن للتّوحيد أن يترشّح من تراكم بعض الكثرات، في حين ينضح الطّاغوت والتّشتّت عن بعض الكثرات الأخرى؟

يمكن طرح من قبيل هذه الأسئلة حول وحدة الأفكار وكثرتها ما يلي: ما العلاقة بين الكثرات في الأفكار الدّينية في حين أنَّ مصدر الفكر هو نصٌّ واحد؟ كيف يمكن الحصول على فكرةٍ واحدةٍ ونظريّةٍ جامعة من خلال تعدُّد الأفكار والتّفسيرات وتنوُّعها؟ ومن جهةٍ أخرى، كيف يمكن الحصول على هُويّةٍ حضاريّة من خلال الأفكار المتنوّعة والمتعدّدة؟

يوجد كثير من الرّوايات التي تشير إلى تعدُّدِ معاني القرآن وتكثّرها. فقد نُقلت في تفسير العيّاشيّ روايةٌ عن الإمام الصّادق عليه السلام تقول: «إنّ الآية لتكون أوَّلُها في شيءٍ، وأوسَطُها في شيءٍ، وآخِرُها في شيءٍ، وهو كلامٌ متَّصل يتصرّف على وجوه»[1]. تُبيّن مثل هذه الرّواية في بيان أهل البيت عليهم السلام أنَّ الرّسالة الإلهيّة رسالةٌ غير منحصرةٌ في أفرادٍ معيَّنين، وإنّما هي رسالة عامَّة وشاملة يستطيع العوامّ والخواصّ الاستفادة منها.

فضلًا عن بحث البطون المعرفيّة والتّفسيريّة في القرآن، إنَّ بحث «السُّبُل»

1- محمّد بن مسعود العيّاشيّ، تفسير العيّاشي، ج 1، ص23؛ وكذلك: السيّد هاشم البحرانيّ، البرهان في تفسير القرآن، ص 9؛ محمّد باقر المجلسيّ، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج 89، ص 90؛ محسن الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج1، ص 31؛ جلال الدين السّيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ج2، ص 1219.

والعلاقة بين هذه السُّبل و«الصّراط» في القرآن، وكذلك بحث «سُبُل سلام» و«سُبُل غير سلام» والفرق الوجوديّ بينهما، من البحوث المهمَّة جدًّا التي يمكن إعادة قراءتها ضمن المستويات الحضاريّة. ولقد استُخدم لفظ «الصّراط» بالمفرد و«السُّبُل» بالجمع في القرآن الكريم؛ بمعنى أنَّه ولو كان من غير الممكن تعدُّد الصّراط وتكثُّره، إلّا أنَّه يوجد في داخل الصّراط تعدُّدٌ وتكثّرٌ في الطّرق والسُّبل الجزئيّة والعامّة.

بعبارةٍ أخرى، لا يمكن للصّراط، أساسًا، أن يكون مزدوجًا بسبب الطّبيعة اللّامحدودة لخيراته وأعماله الصّالحة، في حين أنَّ السّبيل متكثّر بسبب محدوديّة أعماله الصّالحة. وهذه المحدوديّة، في خير السُّبُل وصلاحها وحاجة كلّ سبيلٍ إلى الآخر، تجعلها متَّصلة في ما بينها ومعتمدة على بعضها، ومشكّلة لشبكةٍ مكثّفة من الخيرات والأعمال الصّالحة في السّاحة الاجتماعيّة.

إنَّ وجود الخيرات المحدودة بين مجتمع الصّالحين يُوجب نوعًا من الوَفاق والانسجام والابتعاد عن التّنازع والشّقاق. وببيانٍ آخر، أساسًا، إنَّ مبدأي الخير والصّلاح، وعلى الرّغم من أنّهما محدودان وناقصان، إلّا أنّهما يتمتَّعان بقدرة التّماسك والتّقارب الاجتماعيّ.

وينطلق التّحقُّق الموضوعيّ لشبكة الخيرات والفضائل في المجتمع بدءًا من «السُّبُل الجزئيّة» نحو «السُّبُل الكلِّيّة»، وبمقدار ما تخفّ القيود في السّياق الاجتماعيّ، وتنحو فضائله الجزئيّة نحو الفضائل العامَّة، سيتبدَّل السّبيل الجزئيّ إلى سبيلٍ أكبر وأعمّ. وعندما تتبدّل السُّبُل الجزئيّة إلى السُّبل الكلِّيَّة، ستصبح حدود الأعمال الصّالحة والفضائل أكثر وُسعة، وستزداد الإمكانات والقدرات. وبانخفاض الحدود والقيود ستصبح الخيرات والفضائل أكثر وُسعة، ويقلّ تعدُّد السُّبُل لتحلّ محلّها الوحدةُ والتّماسكُ والتّشابك الوجوديّ. وبتشكُّل السُّبُل الكلِّيَّة والاتّصال في ما بينها، سيتجلَّى الطّريق الأساسيّ والأوسع؛ أي «الصّراط الصّالح». وفي هذه الحال، وعلى الرّغم من أنّ الصّراط المستقيم حادٌّ في دقَّتِه وضيّقٌ جدًّا لسُبُل الطّاغوت وطرق الباطل؛ إلّا أنّه في شموليَّته لأيِّ أمرٍ صالح وحَسن، ولو كان صغيرًا، فهو واسع جدًّا.

والجدير ذكره، أنَّ الصّراط في اتّساعه وكِبَره، يحذف كلّ الكيانات الأخرى الكبرى. وكما أنَّ الصّراط يتمتَّع بموجب عموميّته بكياناتٍ كبرى، فإنَّه يتضمَّن

أيضًا مكامن عدم كبرى. وإذا كان بالإمكان القول إنّ الصّراط الدّينيّ لا يتحقَّق ولا يصبح موضوعيًّا سوى في المقياس الحضاريّ الكلّي، عندها يجب تعريف خيره وشرّه أيضًا بذلك المقياس نفسه. فكما أنَّ الخيرات والفضائل المكثّفة والكبرى تبني الحضارة أو الأُمَّة، كذلك فإنَّ الشّرّ الكبير والمتراكم سيقضي على حضارةٍ ويزيلها.

والمسألة المهمَّة في هذا المجال هي العلاقة بين السُّبُل والصّراط والنّسبة في ما بينهما. ويوجد تفسيران مختلفان بخصوص النّسبة بين السُّبُل والصّراط:

الأوَّل: سُبلٌ هي طُرُقٍ ضيّقة لأجل الوصول إلى الصّراط، مثل الأشعّة والأنوار التي توصلنا إلى الشّمس.

الثّاني: سُبُلٌ هي عناصر وجوديّة مُشكّلة وبانِيَة للصّراط. في الحقيقة، إنّ الصراط أمرٌ كلّي ناشيء عن السُّبل المتراكمة والجزئيّة.

بناءً على التّفسير الثّاني للسُّبُل والصّراط، توجد سُبُلٌ مختلفة ومتنوّعة في داخل الصّراط، وهي متَّصلةٌ ببعضها؛ أي أنَّها منسجمة ومتوافقة في ما بينها في عين تفاوتها عن بعضها. ففي كلّ سبيلٍ من هذه السُّبُل يوجد طريقٌ إلى سبُلٍ أخرى، وكلّ سبيلٍ مُتمِّمٌ ومُكمِّلٌ لسبيلٍ آخر، إلى أن ينتهي في نهاية المطاف إلى خلق صراطٍ كلّيّ وكبير. يقول آية الله جوادي آملي في هذا الخصوص:

«السُّبُل التي هي كثيرة غير منفصلة عن الصّراط المستقيم الذي هو واحدٌ، ويمكن تصوُّر علاقة سُبل الله بالصّراط المستقيم على نحوَين:

1 ـ أن تكون السُّبُل طرقًا فرعيّة تتَّصل بالصّراط، كما أنَّ الأنوار الضّعيفة المتنوّعة تنتهي إلى الشّمس.

2 ـ أن تكون الطّرق الفرعيّة (السُّبُل) تحت غطاء الصّراط، بوساطة وحدّته الانبساطيّة والواسعة.

وعلى أساس هذا التّصوّر، إنَّ الطّرق الفرعيّة أيضًا هي في الحقيقة سياقُ الصّراط ومداه، وتُعدُّ من المراحل الأساسيّة له»[1].

في التّفسير الثّاني، يُنظَر إلى الفروق والتّعدّدات على أنَّها فرصةٌ (occasion)، وليست بمثابة مشكلةٍ (problem). وفي هذه المقاربة، إنَّ الكثرات الثّقافيّة والأخلاقيّة والمذهبيّة للبشر هي عناصر وبناءات يمكن بوساطتها المُضيّ قدمًا في

1- عبد الله جوادي الآملي، سروش هدايت، ج1، ص 468.

بناء الصّراط الحضاريّ. وأساسًا من دون مثل هذا الاختلاف والتّفاوت، سيكون صراط الحضارة ضيّقًا ونحيفًا وضعيفًا جدًّا وقابلًا للانكسار. وربَّما يمكن عدّ هذا الأمر نوعًا من «التّنوّع التّوحيديّ»، ويمكن اقتراحه بديلًا عن التّعدديّة العلمانيّة والرّأسماليّة.

وعلى هذا المنوال، يبدو أنَّ ثمّة صراطًا موجودًا في الأمر نفسه، وهو مصنوعٌ بيدي الله تعالى، وقد أوصي به أيضًا، ويدعو المؤمنون اللهَ أن يهديهم إلى ذلك «الصّراط النّفس أمريّ». وهذا الصّراط هو طريقٌ في عالم الثّبوت؛ إذ يجب على السُّبُل أن تنتهي إليه في عالم الإثبات. وقد خُلق هذا الصّراط في أساس الخِلقة، وقد صُرّح به في نصوص القرآن والحديث. ومع ذلك، ثمّة صراطٌ آخر، هو ليس الأمر نفسه وليس من صنيعة يدي الله تعالى؛ بل هو تكليفٌ إنسانيّ يجب السّعي إلى إنشائه في عالم البشريّة بناءً لـ«الصّراط النّفس أمريّ»، وهذا الصّراط هو «الصّراط المُحقَق». وبمَا أنّه مبنيٌّ بيد الإنسان، فهو عمليّة في حال الصّيرورة والتّكامل، ودائمًا ما يكون على مسافةٍ مِنَ الصّراط النّفس أمريّ. في «الصّراط المُحقَّق»، يصبح كلّ فردٍ سبيلًا، ويتحوَّل الأفراد والمؤسَّسات الاجتماعيّة إلى سبيلٍ كلّيّ، ويُختتم حاصل جمع هذه السُّبُل الكلّيّة بالصّراط الموضوعيّ (العينيّ). وهكذا، إنَّ صراط النّفس أمريّ هو صراطٌ ما وراء الزّمان والمكان، والصّراط المُحقَّق هو صراطٌ زمانيّ ومكانيّ ومرتبط بالحاجات الآنيّة والدّنيويّة، وبالطّبع مقيّدٌ بالقيود والحدود البشريّة.

بناءً على ما تقدَّم، إنَّ تكثُّر الطُّرق الإلهيّة أمرٌ بنّاءٌ ومفيد، وبمقدار ما يكون هذا التّكثُّر أكثر على وجه البسيطة، كان تشكُّل الصّراط المُحقَّق أكثر سهولة وتراكمًا. بعبارةٍ أخرى، بالقدر الذي تزداد فيه الطّرق الإلهيّة على الأرض ستخفّ القيود على الصّراط الإلهيّ، وستصبح سُبُله أكثر تراكمًا، حتّى يصبح الصّراط المتشكّل أكثر إتقانًا وجامعيّة. وهكذا، لكي يتمكّن المسلمون من إيجاد الصّراط الكامل في السّياق الثّقافيّ، يجب أن يعملوا على تفتيح أيّ قدرةٍ روحيّة وإلهيّة ودينيّة كامنة في باطن كلّ فردٍ. إنَّ تفعيل القدرات والإمكانات البشريّة في كلّ فردٍ موجبٌ للوحدة الإنسانيّة؛ بل والإسلاميّة في المجتمع التّعدُّديّ (التّكثّري) المعاصر.

تجدر الإشارة إلى أنّه يمكن طرح الكثير من الفروق بين الكوثر والتّكاثر،

وبين سُبُل السّلام وسُبل غير السّلام ﴿ **وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ** ﴾[1]. ونتيجة هذا التّكثُّر والتّعدُّد في طُرُقِ الخير (سُبُل السّلام) وخاتمته سيؤدّيان إلى قوام طريق التّوحيد وتشكّله (الصّراط التّوحيديّ)، في حين أنَّ طُرُقِ الشَّرّ (سبيل الطّاغوت وسُبُل غير الصّواب) يوجب التّكثُّر فيها الشّقاق والخلاف، وبالقدر الذي يزداد فيه التّعدُّد في مسير الطّاغوت سيزداد الشّقاق والنّزاع، وتقلُّ إمكانيّة الجمع بينها وتوحيدها، وقد يصبح الأمر أحيانًا مُحالًا.

من جهةٍ أخرى، إنَّ مضاعفة طُرُق الخير هي، في الحقيقة، نوعٌ من تفعيل القدرات المتنوّعة لكلّ فردٍ في مسير الحياة الاجتماعيّة؛ حتّى تتفعَّل القدرات الفرديّة المتنوّعة، وتنمو وتتضاعف وتزداد نموًّا؛ إلى أن تتبدَّل في نهاية المطاف إلى صراطٍ اجتماعيّ واحدٍ ومتماسكٍ، وشبكة من الفضائل والأعمال الصّالحة.

إنَّ تشبيك الخَيرات والفضائل على مستوى المجتمع الأكبر (الحضارة) ناشئٌ مِنَ الرّابطة الوجوديّة بين الفضائل والأعمال الصّالحة، بحيث تنجذب كلّ واحدةٍ إلى الأخرى وتتحوَّل إلى الخير الأعلى، في حين أنَّه لا يوجد مثل هذه العلاقة بين السّيّئات والرّذائل. صحيحٌ أنَّ كلَّ شرّ يُولِّد شرًّا آخر، ولكنَّ الشَّرّ بسبب كونه أمرًا عدميًّا لا يتَّحِد مع شرٍّ آخر، وفي الأساس، فإنّ الوحدة أمرٌ وجوديّ ولا يتحقَّق في العدم.

عصريَّة الحضارة الإسلاميّة

في ما يخصّ مفهوم عصريّة الحضارة الإسلاميّة، يجب لحاظ مسألتَين شاملتَين وعامَّتَين:

الأولى: الحاجات المعاصرة للعالم الإسلاميّ.

الثّانية: التّحدّيات النّاشئة عن الحداثة الغربيّة.

والمسألتان مشتركتان وشاملتان للعالم الإسلاميّ، وقد أوجدت كلٌّ من هاتَين المسألتَين تحدّياتٍ للعمليّة الحضاريّة للمسلمين بما يفوق طاقتهم وقدراتهم؛ وعلى الرّغم من وجود فروقٍ بين الحداثة الغربيّة والحداثة الشّرقيّة، ولكن مثل هذه التّحدّيات في التّعدّديّات ناشئة عن الحداثة، سواءٌ أكانت من جهة الغرب أم الشّرق. وأساسًا، إنَّ «الاختلاف والتّنوُّع» المعاصر النّاشئ من ثلاثة عناصر:

1- سورة الأنعام، الآية 153.

«المواطنة» (urbanization) و«التّصنيع» (industrialization) و«العولمة» (globalization)[1]، لا يزال يحدث بمستوياتٍ مختلفة في العالم الإسلاميّ. لذلك، تبرز أسئلةٌ حول التّنوُّع والاختلاف، تُشكِّل تحدّيًا للحياة التّوحيديّة والدّينيّة، ليس فقط للمسلمين المقيمين في الغرب؛ بل كذلك للمسلمين في بلادٍ، مثل: مصر والمغرب وماليزيا.

بهذا الخصوص، يجب أوَّلًا التّأكيد على أنَّ التّحدّيات التي جلبها الغرب إلى العالم الإسلاميّ بدايةً، عند دخول نابليون إلى مصر، كانت أكثر على شاكلة التّساؤلات لا الإجابات، وعلى شاكلة الشِّقاق والانقسام لا الوفاق. في ظلِّ دخول الغرب الحداثويّ ومن ثمَّ الغرب ما بعد الحداثويّ إلى عالم الإسلام، حدثت الاختلافات والنّزاعات الثّقافيّة والفجوة بين الأجيال، والأهمّ من ذلك البدء بالعلمانيّة التّعدّديّة (plural secularization)، ما أدَّى إلى مضاعفة الاختلافات والنّزاعات والفجوات المذهبيّة والعقائديّة[2]. ولذلك، إنَّ العمليّة الحضاريّة في العالم الإسلاميّ، فضلًا عن وجوب تغلّبها على تنوّعاتها وكثراتها الثّقافيّة والفكريّة والدّينيّة الموجودة في داخل العالم الإسلاميّ، يجب أن تتمكّن من الغلبة على التّنوّعات الجديدة الظّهور، مثل التّحديث التّقليديّ والكاريكاتوريّ للبلاد الإسلاميّة، وأن تحفظ هُويَّتها التّوحيديّة أمام أضرار وضعيّة ما بعد الحداثة.

في عصر الحضارة الإسلاميّة، يجب التّفكير في الجوانب الإيجابيّة لهذه الحضارة أيضًا، والأخذ بالحسبان مكتسباتها الجديدة. وكذلك، يجب دراسة مواجهة المسلمين للتّحدّيات ولقدرات الحضارة الغربيّة والتّعدّدات النّاشئة عن ذلك. وفي هذا المجال، يبدو أنَّه يمكن مواجهة السّرعة والتّعدُّد النّاشئيْن من التّنمية الثّقافيّة

1- James Davision Hunter, To Change the World, the Irony, Tragedy & Possibility of Christianity in the Late Modern World, p. 200-201.

2- في تاريخ الإسلام (قبل دخول الغرب إلى العالم الإسلاميّ) لم تكن تُذكر الإنسانويّة (أومانيسم) ومحوريّة الإنسان، ولم يكن يُؤتى على ذِكر العلمانيّة وفصل الدّين عن الحياة، ولم يكن ثمّة من بحثٍ حول العلمانيّة (Laicism) وفصل الدّين عن السّياسة. طبعًا، لا يعني هذا أنّه لم يحدث أيّ إلحادٍ في تاريخ الإسلام، ولم يكن يشهد تاريخ المسلمين ارتدادًا، إنَّما المقصود هو أنَّه لم يكن للإلحاد (العلمانيّة بحدّها الأقصى) من دورٍ في تشكيل الحضارة الإسلاميّة وانتقال ثقافة المسلمين من مرحلةٍ إلى مرحلةٍ أخرى في الحضارة.

الغربيّة، وإشباع حسّ التّنوُّع في العالم الإسلاميّ من خلال استبداله بالإسراع في القيام بالأعمال الصّالحة والخيرات (سارعوا في الخيرات)، وبمضاعفة السُّبُل الإلهيّة وإيجاد تراكم في السُّبُل الحقَّة.

من ناحيةٍ أخرى، وفي إطار الوضعيّة السَّيّالة والمَرِنَة والمتنوّعة والمتسارعة جدًّا، يجب تفعيل العناصر الإسلاميّة القويّة من أجل حفظ التّماسك الإسلاميّ والمحافظة على العلاقات والرّوابط الدّينيّة. وبهذا الخصوص، يبدو أنَّ أحد العناصر القويّة في حفظ الهُويَّة الإسلاميّة، وأيضًا إيجاد الرُّشد والارتقاء الإسلاميّ هو، التّأكيد على «المحبَّة الرّوحيَّة» وتنميتها في العالم الإسلاميّ (مع التّأكيد على محبَّة أهل البيت عليهم السلام). بعبارةٍ أخرى، فضلًا عن وجود مجالاتٍ وسياقاتٍ مشترَكة، مثل المصادر الدّينيّة المشتركة والقوانين والسُّنن والأحكام الدّينيّة المشتركة، والمناسك والشّعائر الدّينيّة المشتركة مثل: الحجّ والأربعين والصّلاة والصّوم ونمط الحياة المشتركة في نوع السَّتر واللّباس والمأكولات والأشربة، والأهمّ من ذلك كلّه، العلاقات الاجتماعيّة والثّقة المتبادلة بين المسلمين، يمكن التّأكيد على «العدوّ المشترك» من جهةٍ (نظريّة رينيه جيرارد) و«المحبَّة المشتركة» من جهةٍ أخرى، والأخذ على محمل الجدّ قدرات كلٍّ منهما في بناء نظام العلاقات الإنسانيّة في العالم الإسلاميّ.

في هذه المقاربة، إنَّ مواجهة التّحدّيات الحديثة ليست سلبيّة؛ بل إيجابيّة. إذ عند كلّ تحدٍّ موجَّهٍ من العالَم الحديث، فضلًا عن المقاربة النّقديّة للوضع التّعدُّديّ في العالَم الإسلاميّ، يجب تقديم النّسخ البديلة المُصمَّمة وفاقًا للتّقاليد الإسلاميّة. وفي هذه النّظرة، وعلى الرّغم من أنَّ الإسلام يواجه عمليّة عولمة العلمانيّة والرّأسماليّة في وضعيّةٍ انفعاليّة، ولكنَّه في الوقت نفسه، يُفعِّل تمام قدراته الفكريّة والثّقافيّة، وربَّما الاقتصاديّة على المستوى العالميّ، ويهبُّ لتقديم النّصرة الحضاريّة في أقصى نقاط العالَم.

وعلى الرّغم من وجود الإمكانات والقدرات العلميّة والصّناعيّة وربَّما الثّقافيّة في الحضارة الغربيّة، ولكن في ما يخصّ مسألة التّعدُّديّة (البلوراليسم) يمكن القول، وبكلّ جرأة، إنّ تحدّيات الغرب أكثر من قدراته، وأساسًا من أجل إيجاد الوحدة الحضاريّة في العالم الإسلاميّ لا يمكن الاتّكاء على الغرب المُشتَّت بين قطعٍ متفرّقة. بالطّبع، يمكن الاستفادة من قدرات الغرب التّساؤليّة لتعميق الفِكر

المحلّيّ والموقف الإسلاميّ في العلاقة بين الوحدة والكثرة، كما يمكن الاستفادة من السُّنَن الإلهيّة المُحقَّقة في تاريخ الغرب والاستفادة من بعض العِبَر والدّروس منها للعالم الإسلاميّ. ومع كلّ هذا، يجب الاعتراف والإصرار بأنّه لا عمليّتنا الحضاريّة -نحن المسلمين- ولا تقدُّمنا الأخلاقيّ والإنسانيّ، ولا إيجاد الصّراط الحضاريّ والحفاظ على السُّبُل الإلهيّة، أيًّا من ذلك، يمكن أن يمرَّ عبر مسار الغرب والحضارة الغربيّة.

إنَّ عاقبة الحضارة الغربيّة في ما يخصّ «تعدُّديّة/كثرة الغرب ووحدته» مختلفة من النّاحية التّاريخيّة عن الحضارة الإسلاميّة، وكذلك ثمّة اختلاف على مستوى الأُسس والمبادئ الثّقافيّة والأخلاقيّة، وكذلك من ناحية المؤشّرات الحضاريّة والأولويّات الدّنيويّة عن الأولويّات الحياتيّة للمسلمين في مشرق الأرض. كما أنَّ الحضارة الغربيّة تُقدِّم منظومة مختلفة، وأحيانًا متناقضة، عن النّماذج الإسلاميّة في ما يخصّ العناصر المشكّلة للمركزيّة، والعناصر التي تحيط بالمركز وتدور على الهامش (فهل يكون الدّين في مركز الأنظمة الحضاريّة أم على هامشها؟)، وبالنّسبة إلى أنظمة الاحتياجات والاستجابات المقدَّمة.

الخاتمة

من أجل تقديم نماذج جامعة عن الحضارة الإسلاميّة، يجب رصد نقاط الضّعف والنّقاط العمياء في بناء الحضارة الإسلاميّة أو أسلمة الحضارة، والتّركيز في الدّراسات والبحوث العلميّة على تلك التّحدّيات والصّعوبات، حتّى نتمكّن تدريجيًّا الاقتراب من العتبات الجامعية في الحضارة، سواءً على مستوى التّنظير أو العمل. فلا يمكن جرّ الحضارة الإسلاميّة الجديدة نحو الوحدة الصّرفة ولا أن يُحكَم عليها بالكثرة المحضة. إذ أنّ الحضارة من دون تنوُّع وكثرة أمرٌ متعارض مع الدّنيا التي خُلقت أساسًا مُتنوّعة ومُتعدّدة، والحضارة من دون وحدة ليست بحضارة؛ بل مجرَّد مجموعة مُكدَّسة بلا شكلٍ ولا نظم. وتاريخ الحضارات، لم يكن أبدًا ولن يكون من دون تعدُّد وكثرة، ولا يوجد إمكانيَّة لرفض التّعدُّد وحذفه في السّياق الاجتماعيّ للبشر. وبموجب هذه «الكثرات» الدّائمة والمستمرَّة في الحضارات، كانت، ولا تزال، قضيّة «الوحدة» هي القضيّة الدّائمة للمجتمعات البشريّة.

وعلى الرّغم من أنّ هذه المقالة قد أشارت إلى ضرورة الكثرة ولزوم الوحدة معًا، وأكّدت على عنصر «الإنسان» بصفته السّياق الحضاريّ المشترك في التّوليف في ما بين الكثرة والوحدة، ولكن يجب أيضًا الإصرار على أنّه لا ينبغي أبدًا جعل التّنمية الإيمانيّة في مواجهة التّنمية الإنسانيّة، ولا يجب النّظر إلى الإيمان على أنّه ناقضٌ للإنسانيّة.

هذا الموضوع قد أورده كاتب هذه السّطور بالتّفصيل في مقالاتٍ أخرى، وخلاصته أنّ الدّين هو من أجل تفتّح الإنسان وتساميه، ولا يمكن للإنسان أن يرتقي إلى مستوى الإنسان الكامل في الوضعيّة اللّادينيّة؛ ولو استطاع أن يعيش حياة إنسانيّة وفطريّة. ومن جهةٍ أخرى، إنّ دور الإيمان مؤثّرٌ بشدّة في بناء أفراد الأُمَّة ليكونوا رجالًا في أُمّة. وأساسًا، من دون الدّين والإيمان مِنَ الصّعب تحقيق الرَّجل الكامل والفائق، وكذلك لا يمكن الوصول إلى حدود الحضارة من دون الرِّجال الكُمَّل التّاريخيّين.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع باللغة العربيّة والفارسيّة

- بابایی، حبیب الله، عیار و اساس در اسلامی بودن تمدن، نقد ونظر، 1394.
- بابایی، حبیب الله، تبارشناسی مفهوم تمدن در غرب جدید، آیینه پژوهش، 1396.
- بابایی، حبیب الله، چیستی «تمدن» در فلسفه، (عناصر ماهوی «تمدن» در نظریه های برخی فیلسوفان معاصر)، نقد ونظر، 1395.
- بحرانی، سید هاشم، البرهان في تفسير القرآن، بیروت، مؤسسه اعلمی، 1999.
- جوادی آملی، عبدالله، سروش هدایت، قم، مرکز نشر اسراء، 1381.
- جوادی آملی، عبدالله، وحدت جوامع در نهج البلاغه، قم، مرکز نشر اسراء، 1386.
- جوادی آملی، عبدالله، تسنیم في تفسير القرآن، ج 9، قم، مرکز نشر اسراء، 1388.
- جوادی آملی، عبدالله، تسنیم في تفسير القرآن، ج 10، قم، مرکز نشر اسراء، 1389.
- جوادی آملی، عبدالله، درس های تفسیر قرآن، بی تا.
- سمرقندی، ابي النصر محمد بن مسعود ابن عياش ، تفسير عياشی، تهران، المكتبة العلمية الاسلامية، بی تا.
- سیوطی، جلال الدین، الاتقان في علوم القرآن، ج 2، دمشق ـ بیروت، دار ابن كثير، 1416.
- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان في تفسير القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی، 1417ق.
- فیض کاشانی، ملا محسن، تفسیر الصافی، تهران، الصدر، 1415ق.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، دار احیا التراث العربي، 1403.
- مرادی، فاطمه، تعارف وتعامل معروف دو اصل بنیادین در فرایند تمدنی، نقد ونظر، 1394.

- مطهـری، مرتضـی، مجموعـه آثـار، ج 23 (انسـان کامـل)، تهـران، انتشـارات صـدرا، 1385.
- هاشـمی رفسـنجانی، اکبـر و جمعی از محققـان، تفسـیر راهنمـا، ج 5، قـم، دفتـر تبلیغـات اسـلامی، 1375.
- یـزدی، علی محمـد، روش بیـان قـرآن، قم، پژوهشـگاه علـوم و فرهنگ اسـلامی، 1392.

المصادر والمراجع باللغة الأجنبيّة

- Ahmed, Shahab, What Is Islam, The Importance of Being Islamic, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2016.
- Hodgson, Marshall G. S., The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization, The Classical Age of Islam, Chicago and London, The University of Chicago Press, Vol. 1, 1974.
- Hunter, James Davision, To Change the World, the Irony, Tragedy & Possibility of Christianity in the Late Modern World, New York, Oxford University Press, 2010.
- Jacobson, N. P., The problem of Civilization, Ethics, Vol. 63, No. 1, 1952.
- Edelglass, William, Levinas on Suffering and Compassion, Sophia, Vol. 45, No.2, 2006.

الاستخلاف بين الدِّين والفلسفة

حبيب فيّاض*

مقدّمة

يُشكِّل موضوع الاستخلاف الإطار الأعمّ الذي يمكن على ضوئه فَهم ثلاثيّة الله والإنسان والعالم[1]، ذلك أنَّ الله تعالى خلق الإنسان ليكون الخليفة في الأرض؛ فلا يمكن للإنسان فَهم الوجود الإلهيّ حقّ المعرفة، بمقدار ما تسمح له مَلَكاته الإدراكيّة، بمعزل عن كونه ـ أي الإنسان ـ متأتِّيًا من هذا الوجود حدوثًا وإمكانًا وبقاءً، وعن أنَّ علَّة وجوده هي تأدية مهمّات الاستخلاف في الحياة الدّنيا من أجلِ الآخرة، فضلًا عن أنَّ هذا العالَم هو الحيِّز الزّمانيّ والمكانيّ الذي يكدح فيه الإنسان لملاقاة ربّه على قاعدة الالتزام بموجبات الاستخلاف.

لقد خلق الله الإنسان وجعله مُكلَّفًا مختارًا، بناءً على تقبُّل هذا الأخير حَمْل الأمانة التي عرضها الله ﴿ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا ﴾[2]، الأمر الذي جعل الإنسان مستحقًّا لمقام الاستخلاف، انطلاقًا ممَّا حباه الله من إدراك وقدرة وإرادة، بالرّغم من ثقل هذه الأمانة وصعوبة تأديتها، ذلك أنَّ جوهر

---

* أستاذ فلسفة اللغة والدين في الجامعة اللبنانيّة - لبنان.

1- راجع: حبيب فيّاض، كتاب فلسفة التّديُّن (الطّرق إلى الله في عالمٍ متحوِّل).

2- سورة الأحزاب، الآية 72.

الاستخلاف يقوم على المعرفة والإرادة والحرِّيَّة؛ وهي من مختصَّات الإنسان التي تُتيح له الاختيار بين النَّجدين: ﴿ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾[1].

وفي العموم، ترتبط مسيرة الإنسان الاستخلافيّة بمصيره الوجوديّ الأعمّ المبحوث عنه فلسفيًّا على الدّوام، فضلًا عن مساره الوجوديّ الخاصّ في الدّنيا وصولًا إلى الآخرة. ويُشكل الدِّين والتّديُّن الإطار المتعيَّن لهذا المصير، فيُتيحان للإنسان أداء الاستخلاف وفاق التّعاليم الإلهيّة؛ أي الدِّين بوصفه رسالة هداية تنطوي على التّعاليم الإلهيّة التي يتوجَّب على الإنسان العمل بها، والتّديُّن بوصفه الالتزام الفعليّ ـ التّطبيقيّ بهذه التّعاليم.

وعليه، كيف يمكن مقاربة مفهوم الاستخلاف دينيًّا وفلسفيًّا؟ وما المسؤوليّة المترتّبة على الإنسان بوصفه خليفة الله في الأرض؟ وكيف يمكن أن تتجلَّى هذه المسؤوليّة في علاقة الإنسان بالله، وبأخيه الإنسان، وارتباطه بالعالَم، وصولًا إلى الغاية مِنَ الخلق؟

الله والإنسان

لقد جعل الله الإنسان خليفته[2] في الأرض، وأتاح له السُّبل[3] التي تُمكّنه التَّعرُّف إليه والتَّقرُّب منه والتَّمثُّل به تحقيقًا لمقام الاستخلاف. من هنا، يمكن القول: إنَّ الاستخلاف نمطٌ خاصٌّ مِن علاقة الله بالإنسان، بمعنى كون هذا الأخير خليفته تعالى في التّشريع والتّكوين والفطرة، وتتجلَّى هذه العلاقة وفاق ما نرى في هذه الأبعاد الثّلاثة التّالية:

1. البُعد الدّينيّ:

وهو عبارة عن علاقة الله بالبشر مِن خلال الوحْي ورسالات الأنبياء؛ إذ ينطوي هذا البُعد على التّعاليم الإلهيّة التي تتأتَّى على نحوٍ تشريعيٍّ لا تكوينيّ، بمعنى أنَّ

1- سورة الإنسان، الآية 3.

2- ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ (سورة البقرة، الآية 30).

3- ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ (سورة العنكبوت، الآية 69).
مِنَ الممكن أنَّ مفاد الجهاد في الآية لا يقتصر على الجهاد بالمعنى الأخصّ؛ بل يشمل الأعمال كافّة التي هي في مرضاة الله وتتحقَّق من خلال الجهد الذي يقوم به المؤمن، بدليل مع جاء فيها ﴿ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ (سورة العنكبوت، الآية 69).

مراد الباري في هذا السّياق يندرجُ في إطارٍ وحيانيّ يُعبِّر عن مشيئته تعالى لا عن إرادته[1].

2. البُعد التّكوينيّ:

وهو عبارة عن علاقة الله بالبشر مِن خلال العالَم والتّكوين، بمعنى حصول الحضور الإلهيّ للإنسان من طريق الكون الذي خلقه تعالى بالفعل. وإذا كان البُعد الأوّل كامنًا في «كتاب الله المسطور»، فإنَّ البُعد الثّاني متجلٍّ في الكون الذي يكون بمنزلة «كتاب الله المنثور»؛ إذ يتأتّى مراد الباري تعالى في هذا السّياق على نحوٍ تكوينيّ لا تشريعيّ. فالدِّين، بما هو تشريعيّ، ينطوي على آياتٍ وحيانيّة تربط الإنسان بربّه من خلال الخطاب، فيما الكون بما هو تكوينيّ ينطوي على آيات تكوينيّة تربط الإنسانَ بربّه من خلال الخَلق والإبداع الإلهيّ.

3. البُعد الوجدانيّ:

وهو المتمثِّل بعلاقة الله بالبشر من خلال النّفس الإنسانيّة، ونفخة الرّوح الإلهيّة التي وهبها للإنسان وخَلَقه منها، وإلّا ما معنى ﴿ **وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى** ﴾[2]؟ وكيف نفهم ﴿ **وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ** ﴾[3]؟ وما الفطرة ﴿ **ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا** ﴾[4]؟

فإذا كان ثمّة آيات وحيانيّة من خلال الكتاب المُوْحَى به (اللّغة والخطاب)، وآيات تكوينيّة (آفاقيّة ـ وجوديّة) من خلال العالم، فإنَّ ثمَّة أخرى تربط الإنسان بالله وهي الآيات الوجدانيّة (الأنفسيّة) الكامنة في باطن النّفس، وهذا ما تشير إليه الآية

1- الفارق بين المشيئة والإرادة الإلهيّة، بحسب الفهم الذي يُمكن أن يُستفاد من الآيات القرآنيّة، هو أنَّ المشيئة متوقِّفة في حصولها على اختيار الإنسان وإرادته، أو بالعموم على ما يرتبط بتوفّر شروط التّحقّق، فالله تعالى يقول: إنّه ﴿ **يَهْدِى مَن يَشَآءُ** ﴾ (سورة القصص، الآية 56)، ففعل الهداية هنا متوقِّف على تقبُّلِ الإنسان لها وسعيِه إليها، بينما الإرادة الإلهيّة حصولها لا يتوقّف على شيء سوى إرادةِ الله وفعلِه؛ إذ هما أمرٌ واحد؛ لأنَّ الله متى ما أراد فَعَل، لهذا تقول الآية: ﴿ **إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ** ﴾ (سورة يس، الآية 82).

2- سورة الحجر، الآية 29.

3- سورة ق، الآية 16.

4- سورة الروم، الآية 30.

الكريمة: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْءَافَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[1].

بناءً على ذلك كلّه، نلاحظ أوّلًا أنَّ الأمر الإلهيّ في التّشريع يتجلّى على شكلِ خطابٍ وحيانيّ على أساس ارتباطه بما يجب أنْ يكون. وثانيًا، أنَّ الأمر الإلهيّ في التّكوينِ يتأتّى على نحوِ فعلٍ وجوديّ على قاعدة ارتباطه بما هو كائن[2]. فالخطاب الإلهيّ مرتبطٌ بمشيئة الله تعالى بينما الفعل الإلهيّ مرتبط بإرادته. أمّا ثالثًا، فنلاحظ أنَّ الأمر الإلهيَّ في الوجدان؛ أي الآيات الأنفسيّة، هو أمرٌ بين الأمرين، بمعنى أنَّ حضور الله في النّفس الإنسانيّة إنَّما هو على نحوٍ تكوينيّ (إرادويّ) ولا فَكاك منه، في حين أنَّ تعامل الإنسان مع هذا الحضور لناحية الهداية والضّلال، الطّاعة والمعصية، القُرب والبُعد، إنَّما هو أمرٌ تشريعيّ (مشيئتيّ) متوقّف على توجّه الإنسان واختياره.

توضيح ذلك، أنَّ ما يطلبه الله من البشر تشريعيًّا بوساطة الوحي (البُعد الأوّل)، يحاكي فِعل الله التّكوينيّ في العالَم (البُعد الثّاني)، فهو ـ تعالى ـ يريد من الإنسان من خلال خطاب التّشريع أنْ يكون منسجمًا في فكره وقوله وفعله مع نظام التّكوين، وبذلك يتحقّق الامتثال والطّاعة. أمّا بالنّسبة إلى الحضور الإلهيّ الوجدانيّ في النّفس الإنسانيّة (البُعد الثّالث)، فهو يقوم على الجمع ما بين التّشريع والتّكوين. فمن جهة، يُحاكي هذا الحضور ما يطلبه الله مِنَ الإنسان في البُعد التّشريعيّ الوحيانيّ، عبر التّكليف المتعلّق بقابليّة التزامه بالأوامر والنّواهي الإلهيّة. ومن جهة أخرى، يُحاكي ما يريده الله في الإنسان مِنَ البُعد التّكوينيّ في العالَم، انطلاقًا من أنَّ الإنسان مخلوق تكوينيًّا مِنَ الله، وأنَّ خالق الإنسان هو خالق العالم نفسه، وأنّ النّفس الإنسانيّة ليست سوى النّواة في هذا العالم؛ بل هي عالَم تكوينيّ صغير يُحاكي العالَم التّكوينيّ الكبير. ومن هنا، نفهم مقولتَيّ «وتحسب أنّك جرم صغير وفيك انطوى العالَم الأكبر»[3]، و«مَنْ عرف نفسه فقد عرف ربَّه»[4]؛ ما يعني أنَّ علاقة الإنسان بالله من خلال البُعد التّشريعيّ اختياريّة، وعلاقته به بالبُعد التّكوينيّ قدريّة وقسْريّة، فيما علاقتُه به بالبُعد الوجدانيّ تجمع الأمرَين. وهذا ما

1- سورة فصّلت، الآية 53.

2- جاءَ في القرآنِ الكريم: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ (سورة الأعراف، الآية 54).

3- محمّد جواد مغنيّة، في ظلال نهج البلاغة، ج1، ص48.

4- محمد باقر المجلسيّ، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار عليهم السلام، ج2، ص32.

يمكنُ أن يُفسِّر لنا أيضًا كونَ الإنسان بين منزلتَيّ الجبر والتّفويض؛ إذ إنَّه مجبرٌ تكوينيًّا ومُخيَّرٌ تشريعيًّا.

الخلاصة ممّا تقدَّم، هي أنّ علاقة الإنسان الاستخلاصيّة بالله تعود بالدّرجة الأولى إلى الخطاب الوحْيانيّ ومترتِّباتِه، بحيث يكون تحقّقها على نحو الأتمّ، غير أنّ هذه العلاقة ليست حصريّة في الوحي؛ لكونها متحقِّقةً بالنَّفس من خلال الفطرة، وبالخلق الإلهيّ من خلال العالم، مهما اختلفت مستويات هذه العلاقة بين البشر من حيث القرب والبعد، والتَّقدُّم والتَّأخُّر، والشِّدَّة والضَّعف، مع الإشارة إلى أنّ العلاقة بين هذه الأبعاد تُشكّل نظامًا تكامليًّا لماهيّة الاستخلاف. وتاليًا، فإنّ نزعة الاستخلاف قائمة بالقوّة لدى جميع العالمين من خلال الفطرة والتّكوين، وليست حصرًا قائمة باتّباع الوحي والدّين.

الاستخلاف والحاجة إلى الدّين

تنبع الحاجة إلى الدّين من ضرورات إيفاء وظيفة الاستخلاف، فالدِّين ينطوي على كلّ ما يحتاج إليه الإنسان بوصفه خليفة الله في الأرض. لذلك، نجد أنّ الحاجة إلى الدّين فطريّة وتسبق التّجربة، وكلّ حديثٍ عن الدّين بنحوٍ لاحق للتّجربة لا يتنافى مع حضوره الفطريّ لدى البشر. وصحيح أنَّ تقبّل الدِّين قد يكون أمرًا استدلاليًّا، لكنّ النّزوع نحو التَّديُّن فطريّ بجوهره. قد نحتاج إلى دالّة على كلّ كلّيّة أو جزئيّةٍ في إطار فهم الدّين واعتناقه، لكنّنا في لحظةٍ معيّنة قد نجد أنفسنا منخرطين في الممارسة التّديّنيّة تعبّديًّا وتجريبيًّا من دون أيّ بحث أو دليلٍ، وذلك للاستقرار الفطريّ لنزعة الاستخلاف في النّفس الإنسانيّة، مع غضّ النّظر عن مدى التزام الإنسان بتأديتها.

ليس إخبار الدّين عن ذاته أو دعوته الإنسانَ إلى الالتزام به، هو الطّريق الحصريّ للانخراط في التّجربة الدّينيّة، فالوقوع في فخّ الانجذاب إلى الله على خلفيَّة الاستخلاف قد يتأتّى في لحظة انعطاف من الخارج، أو انخطاف من الدَّاخل على ما يقول المتصوّفة، وقد يتحصّل من رؤيا في المنام، وقد يكون ناتجًا عن الخوض في تجربة متحقّقة في لحظة تجلٍّ للحقيقة في الوجود.

الدّين ليس سوى الانسجام والمحاكاة بين الوحي من جهةٍ، والعقل والفطرة والوجدان من جهة أخرى؛ لذلك، ليس الدّين هو السَّبيل الوحيد للدُّخول إليه،

وليس الدّين المدخل الحصريّ إلى الحقيقة المتمثّلة فيه، فثمّة مداخل عدّة تفضي إليه، بدءًا من آيات الأنفس والآفاق، وصولًا إلى الآيات الوحيانيّة التي جاء بها الأنبياء. وكما أنّه بالإمكان العودة إلى الفطرة والعقل والوجدان من طريق الوحي، كذلك من الممكن العودة إلى هذه المدارك من طريقه؛ إذ تمثّل بمجموعها المسالك التي يتوجَّب على الإنسان سلوكها على طريق الاستخلاف.

الفحوى الأساسيَّة لرسالة الأديان هي كونها بالدَّرجة الأولى رسالة هداية إلهيّة إلى البشر، تحضّهم على فهم الحقيقة من خلال المطابقة بين الإدراك والواقع، وتساعدهم على الالتزام بالحقّ من خلال الإتيان بالأفعال على نحوِ مَا يجب أن يكون[1]. فإذا كانت الحقيقة هي جوهر الحكمة النَّظريّة، فإنّ الحقّ هو جوهر الحكمة العمليّة، فيما الحكمة ـ بشقّيها ـ هي جوهر الاستخلاف الذي أراده اللهُ للبشرَ، إلى جانب «الكتاب» المُرسل من خلال الأنبياء، والذي إنِ التزم الإنسان به كما يجب، فإنَّه يؤتى خيرًا كثيرًا.

إنّ الحقيقة والحقّ هما قوام الاستخلاف؛ لأنَّهما قيمتان موضوعيّتان مستمدّتان من شؤون حياة الإنسان، وليستا من عنديّات الدّين ابتداءً وتأسيسًا. ودور الدِّين في علاقتنا بالحقيقة غالبًا ما يتحصّل في إطار التَّذكير والتَّنبيه أوّلًا، والذِّكرى التي تنفع المؤمنين إنّما هي مِن قبيل تذكير الإنسان بشيءٍ يعرفه؛ وهو كونه خليفة الله، والمطلوب منه عدم الغفلة عنه، والبقاء في حالة استحضاره، وإلَّا ما معنى حديث القرآن الدَّائم عن الذّكرى والتَّذكرة والتَّذكير والتَّذكُّر، لو لم يكن الإنسان في حال مِنَ العلم المسبق بما يُصار إلى تذكيره به: ﴿ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴾[2]؟؛ بل إنّ الحساب يوم القيامة، في جانب منه، إنَّما يكون على نسيان الإنسان لا على جهله أو عدم معرفته ﴿ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُواْ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ ﴾[3]، وأحد أسباب تسمية الإنسان إنسانًا هو كثرة نسيانه. ثانيًا، إنَّ دور الدّين إزاء الحقّ يكمن في تأكيده الدَّائم ـ من خلال الوحي الإلهيّ ـ عدمَ التَّخلّي عن فعل الحقّ والالتزام به. وعمومًا، إذا كان الطَّلب الوحيانيّ على الأخذ بالحقيقة يقوم على مبدأ التَّذكير، فإنّ

1- الحقّ من المفاهيم الأساسيّة في القرآن، ولقد ورد فيه 283 مرّة بمعانٍ كثيرة، وكلامنا عن الحقّ في سياق البحث بناءً على أحد المعاني المستفادة منه.

2- سورة الغاشية، الآية 21.

3- سورة ص، الآية 26.

الحضّ الوحيانيّ على الالتزام بالحقّ يقوم على قاعدة الجزاء في الثَّواب والعقاب.

على أنّ العلاقة بين الحقيقة والحقّ، بوصفهما الوجهَين النَّظريّ والتّطبيقيّ للاستخلاف، قائمةٌ على نحو المساوقة، على غرار ما نراه بين الإيمان والعمل الصالح، وليس مجرّد الاقتران والاستصحاب. ونعني بالمساوقة كونهما حقيقة واحدة لها حيثيّتان؛ فالإيمان في الواقع الخارجيّ هو العمل الصالح، والعمل الصالح في مقام النَّفس هو الإيمان. وعمومًا، لا قيمة لحقيقة لا يصار إلى إعمالها بالحقّ، كما لا يكون الحقّ ما لم يكن مستمدًّا من الحقيقة. فالحقيقة في الدِّين هي معرفة الحقّ، والحقّ في الدِّين هو العمل بالحقيقة؛ ﴿ **وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ** ﴾[1].

والحقّ الذي جاء ليس مجرّد معرفة؛ بل هو فعلٌ بدليل أنّه زهق الباطل. يقول الله تعالى: ﴿ **وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ** ﴾[2]؛ أي على النّحو الذي يجب أن يكونه فعل الخلق، وعلى النَّحو الذي يجب أن تكون فيه المخلوقيّة، لذلك يقول في آية أخرى: ﴿ **رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا** ﴾[3]، والباطل نقيض الحقّ.

على ما سبق، يمكن القول: إنّ الدِّين لم يأت ليعرّفنا أمورًا خارج ذواتنا بمقدار ما أراد إلفاتنا إلى الطَّاقات الكامنة فيها؛ لحضّنا على فعل الخير النَّاشئ من فطرة الاستخلاف بالقوَّة، كما لتحذيرنا من الشَّوائب التي تعتريها وتدفعنا إلى الشَّرّ المتأتّي من الغريزة، وصولًا إلى مقام الاستخلاف بالفعل، ذلك أنَّ مهام الإنسان ـ بوصفه «الخليفة» ـ ليست متوقّفة على المعرفة القائمة على الفهم والوعي؛ بل هي مرتبطة أيضًا بالحاجة المتوقّفة على تمثّل الالتزام بالحقّ في مقام الفعل. فكلّ حقيقةٍ ليست آيلةً في صيرورتها إلى شكل من الحقّانيّة تبقى منقوصة القيمة والجدوى، وهكذا تكون رسالةُ استخلاف إنسان السَّعي الدَّائم إلى معرفة المزيد من الحقيقة، والعمل بمزيدٍ من الحقّ، خصوصًا أنّ كلّ معرفة متحصّلة تحت سقف المطلقيّة لا بدّ من أن تكون متلازمة مع جهل متحصّل؛ إذْ مع كلّ علم يُكتشف يَنكشف النِّقاب عن جهل كامن. وهكذا، فإنّ دور الدِّين لا يقتصر على الحضّ

1- سورة الإسراء، الآية 81.

2- سورة الحجر، الآية 85.

3- سورة آل عمران، الآية 191.

على تحصيل المعرفة ورفع الجهل؛ بل على الإرشاد إلى كيفيّة تعاملنا مع ما نعلم وما نجهل.

الاستخلاف غاية الخَلق

لا يتحدَّد معيار مفازة الإنسان يوم القيامة ببلوغه الكمال؛ بل ببلوغه مقامَ الاستخلاف، ذلك أنّ المطلوب من الإنسان في هذه الحياة أن يكون خليفة الله، وكلّ ما يقوله الفلاسفة والمتكلّمون والمتصوّفة عن أنّ بلوغ الكمال هو المقصد الأسمى لمسيرة الإنسان في الوجود إنّما يفتقد إلى الدَّليل، فدور الإنسان من خلال التَّديّن هو بلوغ مرحلة الاستخلاف وليس الكمال، ذلك أنّ شأن الإنسان في العلاقة مع الله واتّباع النّبوّات والقيام بالتَّكليف أن يكون خليفته تعالى عبر التَّمثّل بصفاته وأفعاله، وليس بلوغ درجات الكمال. والدَّليل على ذلك، أنّ الله تحدّث في القرآن عن الإنسان بوصفه الخليفة، ولكنَّه لم يتحدّث عنه قطّ بنسبة مفهوم الكمال إليه، أو بطلب بلوغ الكمال منه.

ومنطقيًّا، لا يمكن للإنسان بلوغ الكمال وهو قابل للمزيد منه؛ لأنّ المزيد يعني وجود النَّقص، فيما الكمال لا يعتريه النَّقص مع تحقّقه. هذا فضلًا عن أنّ مِن موجبات القولِ باختصاص الإنسان في الاستخلاف لا الكمال، هو أنّ مفهوم الكمال الإنسانيّ قد يشي بإمكان استقلال الإنسان عن ربّه، بحيث لا توجِد الحال هذه قرينةً ظاهرةً على انحصار تحقيقه الكمالَ بالله، فيما مسألة الاستخلاف تحيل الإنسان ـ بكونه خليفة الله ـ إلى أعلى مراتب التَّعلّق بالله والعلاقة معه.

يتفرَّع ممّا سبق ضرورة التَّفريق بين الدّين بوصفه كاملًا والتديّن بوصفه قابلًا للتّمام. مفاد ذلك، أنّه لا يصحّ الخلط بين الكمال والتَّمام في إطار الحديث عن الاستخلاف؛ فشأن الدّين الكمال وشأن التّديّن التَّمام، والتَّماميَّة من موجبات الاستخلاف المختصّ بالإنسان، فيما الكماليَّة من مختصَّات الدّين المقدَّس.

إنّ كماليّة الدِّين تعني انطواءه على ما يحتاج إليه الإنسان من تعاليم عقديّةٍ وشرعيّةٍ وقيميّةٍ كفيلةٍ بتحقّق الهداية في حالة الجمع بين الإيمان والالتزام. وأمّا التَّماميّة فهي الجاهزيّة والاستعداد للامتثال لهذه التَّعاليم، وتحويل الإيمان إلى ممارسة فعليَّة، وإتاحة كلّ شروط التَّديّن في مقام الحياة. فالكمال الدّينيّ شأنٌ إلهيّ وَحْيانيٌّ مرتبط بالشَّارع المقدّس، أمّا التَّمام التديّنيّ فشأن بشريٌّ نسبيٌّ متعلّقه

بشكل أساسيّ تمام النيّة مع الإرادة في الفعل، حتّى لو حصلتْ خروقٌ في مقام الممارسة، شريطة عدم الإصرار والعناد في دوامها وتكرارها؛ إذ يؤدّي الاستغفار دور محو الذّنوب والخلاص، وهو بذلك ـ أي الاستغفار ـ من الكماليّة الدّينيّة التي أتاحها الله، ومن التّماميّة التَّديّنيّة التي يلجأ إليها الإنسان.

جدير بالذّكر، أنّ الكمال قد يتحقّق لإزالة نقص، وقد يكون متحقّقًا بذاته ابتداءً من دون نقصان؛ أي إنّ الكمال صفة ثابتة لا يطرأ عليها النّقصان حال تحقّقها. أمّا التَّمام فهو إزالة نقص مع إمكان عودة الشّيء التّامّ إلى النّقصان. لذلك، نجد أنّ الكمال هو ما يُنسب إلى الذّات الإلهيّة وليس التَّمام؛ فالكمال من سمات الأصل، فيما التَّمام من سمات الفرع. والكمال، في حال توفّره، يتحقّق على نحو صفةٍ ذاتيّة، أمّا التَّمام فصفة عرضيّةٌ ومن عوارض الذّوات. وعليه، فإنّ كلّ رفع لنقص يتحقّق على نحو الثّبوت أو العروض ويبقى في حال حصوله فهو كمال، وأمّا إذا كان ممكن الزّوال فهو تمام[1].

بناءً على ما تقدّم، فلنلاحظ استخدامات القرآن في موضعَيّ الكمال والتَّمام، تقول الآية ﴿ وَلِتُكۡمِلُواْ ٱلۡعِدَّةَ ﴾[2]، فالإكمال هنا متعلّقٌ بالمعدود الذي هو الزّمن والذي لا ينقص، وليس بالعدد القابل للنُّقصان. فالزّمن المعدود في هذا السّياق هو الزّمن الموسوم بالكمال، وهو عشرة أيّام، ومن ثمَّ فهو لن ينقص إلى التّسعة (أو أقلّ) حال بلوغه العشرة. في المقابل، ثمّة آيةٌ تقول: ﴿ وَأَتِمُّواْ ٱلۡحَجَّ وَٱلۡعُمۡرَةَ ﴾[3]، وآية أخرى تقول: ﴿ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ ﴾[4]، والتّمام في هاتين

1- ولمزيدٍ من التَّوضيح نكرّر ما أوردناه أعلاه بعبارات أخرى: الكامل لا يعتريه نقصان (سواءٌ أكان في الأصل كاملًا أم كان كماله متحقّقًا من إزالة نقص)، وأمّا التامّ فاحتمال نقصانه قائمٌ مهما بلغ من التَّمام؛ أي إنّ الذي يبلغ الكمال لا ينقص، والذي يبلغ التَّمام قابل للعود إلى النّقصان. الكامل قد يكون كاملًا في الأصل فلا ينقص، مثل الباري عزّ وجلّ، فهو كاملٌ منذ الأزل ومن جميع الجهات، ولذلك نقول: الله الكامل وليس التَّامّ. وقد يكون الكامل ناقصًا قبل أن يكتمل، ولكنّه حين اكتماله لا ينقص، من قبيل الزَّمن (اليوم والشَّهر)، وأمّا التامّ فشأنه أن يكون ناقصًا ثمّ يبلغ التَّمام، وإن بلغ التَّمام فمن الممكن أن يعود إلى النّقصان مجدّدًا، من قبيل كوب الماء.

2- سورة البقرة، الآية 185.

3- سورة البقرة، الآية 196.

4- سورة البقرة، الآية 187.

الآيتين متعلّقٌ بالحجّ والعمرة والصَّوم، وهي أمورٌ قابلةٌ للنّقصان في حال بلوغها تمام الفعليّة، كأن يكتشف الحاجّ والمعتمر والصّائم وجود خللٍ اعترى فعله، فجعله ناقصًا غير تامّ.

أيضًا في آية سورة المائدة التي نزلت يوم غدير خمّ، ﴿ **ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي** ﴾[1]؛ إكمال الدّين غير قابلٍ للنّقصان، ولكنّ إتمام النّعمة ممكنٌ أن يعود إلى النّقصان. فالإكمال الذي يتحدّث عنه الوَحْي هنا يبدو متعلّقًا بالدّين الموحى به من الله تعالى، والذي بلّغه النّبيّ محمّد ﷺ للنّاس. والدّين بهذا اللّحاظ أصبح كاملًا غير قابلٍ للنّقصان بتثبيت الإمامة وولاية الإمام عليّ أصلًا من أصوله. ولكن ما جاء في الآية ﴿ **وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي** ﴾[2]، يُبيّن أنّ الإتمام مرتبطٌ بالنّعمة التي أسبغها الله على المؤمنين لقبولهم الولاية يوم الغدير؛ إذ إنّ هذه النّعمة التي أتمَّها الله أمر من الممكن أن يزول أو ينقص إذا تخلَّف المؤمنون عن قبولهم بولاية الإمام عليّ. فعلى الأرجح، يتعلّق خصوص النّعمة في الآية بالبيعة التي أدّاها المسلمون للإمام عليّ بعد تنصيبه إمامًا، حين وقفوا منتظمين مباركين. فاستمرّ كمال الدّين على كون الإمامة أصلًا من أصوله، فيما لم يستمرّ تمام التَّديّن المتمثّل بنعمة الإقرار بالإمامة والالتزام بها.

والخلاصة في كلّ ما تقدّم، أنّ الكماليّة صفةٌ من صفات الدِّين الموجَّه للاستخلاف، فيما يُفترض بالتَّماميّة أن تكون من صفات المتديّن المستخلف. والكمال ليس من شأن الإنسان، فالإنسان لا يبلغ الكمال وهو قابل للمزيد منه؛ لأنّ المزيد يعني وجود النَّقص، والكمال لا يكون مع النّقصان حال كونه كمالًا. هذا فضلاً عن أنّ من موجبات القول باختصاص الإنسان بالاستخلاف وليس الكمال، هو أنّ المفهوم الأوَّل يشكّل بالضَّرورة مرتبة في سلسلة الوجود الطّوليّة في ظلّ واجب الوجود، فيما المفهوم الثّاني قد يضع الإنسان في خانة الوجود المستقلّ وليس الوجود الرَّابط، في سلسلةٍ من المراتب التي تجعل الإنسان نموذجًا كماليًّا قائمًا بذاته، فإنْ كان كمال الإنسان متحقّقًا بذاته، فهو منافٍ لوجوده الرَّابط المتعلّق بالحقّ تعالى، وإنْ كان كمال الإنسان متحقّقًا بالله، فذلك دليل على نقصانه في

1- سورة المائدة، الآية 3.

2- سورة الحجر، الآية 85.

ظلٍّ تعلّقه بالله تعالى[1]، فيما مفهوم الاستخلاف يُحيل الإنسان إلى كونه أفضل المخلوقات وأسماها من خلال مقام الخلافة، وإلى بلوغ أعلى مراتب العلاقة بالله.

نفخة الرّوح متعلَّق الاستخلاف

يتكوَّن الإنسان من بُعديْن: الأوَّل هو النّطفة التي تشكّل امتدادًا للطّين أو الصّلصال ﴿ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴾[2]، والثّاني هو النّفخة التي مصدرها الرُّوح الإلهيّة ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي ﴾[3].

البعد الأوَّل هو منشأ لوجود الجسد المخلوق من المادّة التي تشدّ الإنسان نحو موطن النَّشأة الماديّة؛ أي الأرض بما هي عالمٌ سفليّ. وهذا البعد هو متعلَّق الغريزة والشَّهوة والانشداد إلى عالم الدُّنيا بما فيها من ملذّاتٍ. فالجسد هو محلّ تجسّد الجوارح بما هي أعضاءٌ، وهي التي غالبًا ما يتعلّق بها اِرتكاب الآثام والرَّذائل.

أمّا البعد الثّاني، فهو منشأ النَّفس والقوى الإنسانيّة المجرّدة، وهو ينزع بالإنسان نحو العالم العلويّ، وإلى الموطن المجرّد عن المادّة، حيث نفخة الرّوح التي هي بمنزلة الهِبة الإلهيّة أو الوديعة الإلهيّة لدى البشر.

ولكن ثمّة تداخُل، على قاعدة العموم والخصوص من وجْهٍ، بين مفهومَيّ الرّوح والنّفس؛ فهما متداخلان ولكنّهما ليسا أمرًا واحدًا. الرُّوح هي النَّفس قبل اتّصالها بالجسد، والنَّفس هي الرّوح حال كونها متداخلة ومتّحدةً بالجسد؛ أي إنّ النَّفس هي الرُّوح المكبّلة بقيود الجسد، فيما الرُّوح هي النَّفس المتحرّرة من أعباء الجسد ومترتّباته.

لذلك، نجد أنّ الرُّوح بذاتها هي دائمًا بمنأى عن التَّصنيف المرتبط بالتَّكليف والاختبار، فيما النَّفس بوصفها الرُّوح متّحدةً بالجسد يُصنّفها القرآن بتصنيفاتٍ

1- إنّ الكمال بالذّات لله وحده، وأمّا القول: إنّ كمال الإنسان نسبيٌّ ويمكن أن يكون مستمدًّا من الله، فمحلّ إشكالٍ؛ لأنّ الكمال النّسبيّ يحتمل وجود النّقصان بانعدام المطْلقيّة، وهذا بذاته منافٍ لمفهوم الكماليّة. نعم، قد يكون الكمال نسبيًّا تكوينيًّا بما حباه الله للإنسان بالقياس إلى غيره من المخلوقات؛ مثل مَلَكة العاقليّة والنّاطقيّة، ولكنّ الكمال لا يكون تشريعيًّا من خلال ربطه غائيًّا بالأبعاد الوظيفيّة والتّكليفيّة للإنسان.

2- سورة ص، الآية 71.

3- سورة الحجر، الآية 29.

عديدةٍ تراوح بين المحموديّة والذَّمّ، من قبيل المطمئنّة واللوَّامة والأمّارة بالسّوء؛ لكونها محلّ الإلهام بين الفجور والتَّقوى. فالعلاقة بين الرُّوح والجسد تتقاطع عند النَّفس، فيما التَّماهي بين النَّفس والجسد يجعل حكم أحدهما يسري إلى الآخر، فتصبح النَّفس كأنّها جسمانيّةٌ في العوارض الذَّاتيّة، ويصبح الجسد نفسانيًّا من حيث عوارضه الذَّاتيّة أيضًا. وفي كلّ الأحوال، أهمّ ما يُميّز هذه العلاقة هي جدليّتها التي تختصر الاختبار الإلهيّ للإنسان في هذه الدُّنيا، وهو اختبارٌ على شكل صراع بين ثنائيّة الخير والشرّ، والفضيلة والرَّذيلة، والسُّموّ والتَّسافل، والطَّاعة والمعصية.

ولعلّ الرُّوح ـ لكونها نفخةً من الله وهبها لآدم ـ هي من الأسرار العصيّة على الانكشاف وأسمى ما يتقوَّم به الإنسان، وبذلك هو خليفة الله؛ إذ تنتقل إلى البشر عبر التَّكثّر والسَّريان. فالقرآن الذي غالبًا ما يُجيب عن أسئلة النّاس لم يُجبْ عن سؤال الرّوح؛ إذ يقول: إنّ ﴿ **ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي** ﴾[1]، وإنّها من الموضوعات التي لا يتسنّى للإنسان العلم بها من حيث طبيعتها وماهيّتها، وذلك على الرَّغم من اليقين بوجودها.

لذلك، نجد في الآية التي تتحدّث عن خلق البشر ﴿ **إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ۝٧١ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ** ﴾[2]، ثلاث إشارات واضحة إلى متعالية الرّوح وكونها متعلَّقًا للاستخلاف: الأولى هي أنّ النَّفخ قد تحقّق مباشرة من الله ومن دون واسطةٍ، والثَّانية هي انتساب الرُّوح إلى الله وليس إلى سواه (من روحي: الياء المتعلّقة بالروح هي ياء الملكيّة والاختصاص)، والثّالثة هي أنّ طلب الأمر بالسّجود قد جاء بعد نفخ الرّوح في الطّين للدَّلالة على استحقاق سجود الملائكة للإنسان لخصوصيّة حصولَه على الرُّوح.

يتفرّع ممّا سبق الحديث عن الفارق بين البشر والإنسان؛ فالنَّاس يتساوون في البشريّة ويتفاوتون في الإنسانيّة[3]؛ لأنّ البشريّة مرتبة عرضيّة واحدةٌ يتساوى فيها كلّ

1- سورة الإسراء، الآية 85.

2- سورة ص، الآيتان 71-72.

3- لذلك نلاحظ أنّ الله تعالى يقول عن الإنسان المخلوق من طين وقبل أن ينفخ فيه من روحه إنّه بشر، ولم يقل عنه إنّه إنسان: ﴿ **إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ** ﴾ (سورة ص، الآية 71)، وإنّ أمر السّجود له قد حصل بعد نفخ الرّوح.

المندرجين فيها والمتذاوتين بها، وذلك نظرًا إلى التَّواطؤ في الجسمانيّة والمساواة في المكوّنات الماديّة والعضويّة التي يتشكّل منها النّاس. أمّا الإنسانيّة، فهي سلسلة مراتب طوليّةٍ كلّما انحدرت قاربت الحيوانيّة المستمدّة من المادّة (الطّين)، وكلّما ارتقت صعودًا قاربت مقام الاستخلاف الإنسانيّ المستمدّ من التَّمثّل الإلهيّ (النَّفخة). فالبشريّة منتجٌ تكوينيٌّ مرتبطٌ بالمخلوقيّة، فيما الإنسانيّة منتجٌ إراديٌّ مرتبطٌ بالوعي.

لذلك، تحاكي بشريّة الإنسان ماهيّته التَّعريفيّة/الاعتباريّة على أساس الحدّ والرَّسم (حيوان ناطق)، أمّا إنسانويّة الإنسان فأقرب إلى وجوده/الأصيل، على قاعدة الاشتراك المعنويّ مع وجود الواجب، وعلى أساس كون الوجود منبع كلّ خيرٍ وكمالٍ وشرفٍ، وهذا ما يتيح القول بكون الإنسانويّة ـ باتّحادها مع البشريّة ـ محلًّ الاختبار الاستخلافيّ، وتعمل على إخراج بشرية النّاس من حدّ الاستواء الممكن إلى حيّز موجوديّة الإنسان، على غرار ما يفعله الوجود في الماهيّة.

وفي العموم، إنّ شأن البشريّة هو أن تكون فرديّةً فيما شأن الإنسانويّة أنْ تكون شخصيّةً، لذلك يتساوى كلّ النّاس في الفرديّة البشريّة، ولكنّهم يتفاوتون في الشَّخصيَّة الإنسانيّة الاستخلافيّة. والفارق بين الفرد والشَّخص هو في كون الأوّل متشكّلًا من ماهيّةٍ نمطيّةٍ مشتركةٍ تقوم على التّحقّق الكمّي وعلى الآحاد المتكرّرة، أمّا الشّخص فيتقوَّم بالتَّشخُّص النّوعيّ، وتحديدًا من جهة ما به الامتياز بين الأفراد وليس من جهة ما به الاشتراك بينهم.

والمهمّ في هذا المقام هو أنّ الروح هي متعلّق الاستخلاف في الإنسان؛ إذ يتقاطع الوحْي التّشريعيّ مع الإنسان بوصفه حاملًا للرّوح من جهة كونه خِلقةً تكوينيّة. فهي تعطي الدّين القابليّة لمحاكاة الإنسان بقابليّاته الفطريّة والإراديّة والمعنويّة، بحكم كونها الجوهر الإنسانيّ الذي يستهدفه الوحي بما لديها من ملكاتٍ مجرّدةٍ وقادرةٍ على تسخير الملكات الماديّة، وبحكم أنّها أصل الامتثال للخالق المتعالي، ومنشأ الاستخلاف القائم على التّبعيّة إليه والتّقرّب منه والتَّمثّل به.

فالله هو الصَّمد المستغني والخالق والمهيمن، ولكنّ الإنسان المخلوق والفقير والممكن يحتاج في مسيرته الاستخلافيّة إلى جهة محاكاةٍ وتماثلٍ مع الله حتّى

يستطيع الرّجوع إليه ﴿ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ ﴾[1]، انطلاقًا من كونه له ﴿ إِنَّا لِلَّهِ ﴾[2] وصولًا إلى ملاقاته ﴿فَمُلَاقِيهِ﴾[3]؛ إذ إنّ المرتكزات المنطقيّة، وليست الذّوقيّة فحسْب، تدفع إلى القول بكون الرّوح مرآة محاكاة الإنسان المستخلِف للرَّبّ المستخلَف، على غرار ما هو قائم منطقيًّا في العلاقة بين المفهوم والمصداق؛ إذ يستحيل أن يتحقّق ارتباط بين المفهوم ومصداقه من دون أن تتحقّق جهة محاكاةٍ قائمةٌ على التّماثل والاشتراك بينهما، مع غضّ النّظر عن التفاوت في الشّدّة والضَّعف والتَّقدّم والتَّأخُّر والقوّة والفعل.

فالرّوح هي الجهة التي يمثّل بها الإنسان ربّه على النّحو التّصديقيّ والحضوريّ، وتاليًا هي الجهة التي تشكّل متعلّقًا للاستخلاف؛ لأنّ الله تعالى حاضر لدى الإنسان (بمقدار قدرة الإنسان على الاستحضار) على نحو التّصديق القائم في الذّهن والنّفس وليس على نحو التّصوُّر المرتبط بالحواسّ؛ بل تستحيل محاكاته من طريق أيّ تصوُّر لكونه غير حسيٍّ، كما لا يمكن عدم التّعلّق به تجرّدًا من طريق الحضور.

الاستخلاف بين المحدّدات والمآلات

يشكّل الدّين المرجعيّة الإرشاديّة النّظريّة لوظيفة الإنسان الاستخلافيّة، فيما يشكّل التّديّن الحقل العمليّ والتّطبيقيّ لهذه الوظيفة. هذا، ويقوم الدّين في علاقته الإرشاديّة بالتّديّن على منظومة تعاليم مستمدّةٍ من الوَحْي، وهي ثلاثيّة العقائد والأحكام والقيم. هذه الثّلاثيّة تشكّل الإطار التّطبيقيَّ لما هو نظريٌّ في الدّين، وتاليًا من الضَّروريّ أن يصار إلى تأطيرها ودراستها ربطًا بالاستخلاف؛ لكونها قضايا جوهريّةً لا غنى للإنسان عنها في مقام التَّديُّن بوصفه «الخليفة»، ذلك أنَّ الاستخلاف نحو خاصّ من العلاقة بين الله والإنسان اختصّه بها تعالى من بين سائر مخلوقاته، على قاعدة أنّ الدّين إلهيٌّ وجهته الإنسان، وأنّ التَّديُّن إنسانيٌّ وجهته الله. فكون الدِّين من الله يتجلّى بكونه تعاليم في ثلاثيّة: العقائد ـ التَّشريعات ـ القيم، فيما يترتّب على التَّديُّن ـ بكونه وظيفةً إنسانيّةً ـ الالتزام بهذه الثُّلاثيّة واتّخاذها غاية في مقام الفعل بهدف وصول الإنسان إلى:

1- سورة البقرة، الآية 156.

2- سورة البقرة، الآية 156.

3- سورة الانشقاق، الآية 6.

- التَّعرّف إلى الله، وهو ما تتكفّل به العقائد (علم الكلام).
- التقرّب من الله، وهو ما تتكفّل به الأحكام الشَّرعيَّة (الفقه).
- التَّمثّل بالله، وهو ما تتكفّل به القيم (الأخلاق)[1].

وبذلك يكفل الإنسان مسارًا تكامليًّا في الطَّريق إلى الله، يبدأ بالتَّعرف بهدف تحقيق المعرفة، مرورًا بالتَّقرُّب طلبًا لتحقيق القرب، وصولًا إلى التَّمثُّل[2] بغية تحقيق الاستخلاف؛ وهو غاية الغايات، ويتمحور ذلك كلّه حول التّجربة التَّديُّنيّة في إطار الإيمان.

فلسفيًّا، ثمّة إمكان للاستدلال على مقولة الاستخلاف ـ بوصفها متقوّمة بثلاثيّة التَّعرُّف، التَّقرُّب، التَّمثُّل ـ من خلال أُمّهات المسائل الفلسفيّة، وتحديدًا فلسفة الحكمة المتعالية، ونعني بذلك ثلاثة مبادئ أساسيّةٍ: الاشتراك المعنويّ للوجود، الكثرة التَّشكيكيّة في الوجود، والسّنخيّة بين العلّة والمعلول.

1. الاشتراك المعنويّ للوجود:

ويعني أنّ كلّ الموجودات تشترك بينها بالوجود على نحو الحقيقة، وأنّ الوجود مشترك بين الموجودات في المعنى وليس في اللَّفظ وحده. فمفهوم الوجود المنتزع من المصاديق الوجوديّة ليس على نحو كلمة عين التي تشترك فيها لفظًا العين الباصرة والعين الجارية؛ بل هو مفهومٌ من قبيل المقسّم الذي يشتمل على الأقسام كلّها. فإذا قلنا: إنّ الكلمة إمّا فعل وإمّا اسم وإمّا حرف، فذلك يعني اشتراك هذه الأقسام الثَّلاثة في إطار الكلمة حقًّا وفعلًا، وتاليًا إذا قلنا: إنّ الوجود إمّا واجبٌ وإمّا ممكنٌ؛ فذلك يعني اشتراكهما في مفهوم الموجوديّة من دون أن يعني ذلك

1- علم الكلام، كما نرى، يشتمل أيضًا على الوجوديّات والإلهيّات، كما يجب أن ينطوي علم الفقه الذي نقصده على منظومة شاملة لمختلف شؤون حقوق الإنسان في شتّى المجالات، أمّا القيم فمن المفترض أن تشتمل أيضًا -إلى جانب الأخلاق- على الفنون، بما فيها الجمال والمنطق.

2- ليس المقصود بالتّمثّل في قولنا: إنّ اتّصاف الفعل التَّديُّني بالقيم الأخلاقيّة يندرج في إطار التمثّل بالله (إلى جانب كون الإيمان العقديّ معرفة بالله، والالتزام بالأحكام الشّرعيّة تقرّبًا إليه) التّماثل بمعنى المِثْل، وقد تعالى الله على أن يكون مِثْله شيءٌ، وليس بمعنى التّشبّه، وقد جلّ الله عن أنْ يُشبهه شيءٌ، فالتّمثّل بالله يعني أوّلًا التّعلّق به باتّخاذه مثالًا مستمدًّا من أسمائه وصفاته، ويعني ثانيًا حضوره الماثل لدى الإنسان، ويعني ثالثًا مثول الإنسان بذاته في حضرته، ويعني رابعًا امتثال الإنسان له تعالى في قوله وفعله، ذلك كلّه وصولًا إلى مقام استخلافه والتَّخلّق بأخلاقه.

تساويهما في الوجود، إذ إنّ الوجود في كليهما يعني أنّ لكلّ منهما تحقّقًا وثبوتًا وجوديّيْن، غير أنّ وجود الواجب لا حدّ له، وهو وجود علّةٍ تامّة، ووجودٌ قديمٌ، مطلقٌ، فاعلٌ، مختارٌ، مجرّدٌ، بسيطٌ، ولا ماهيّة له.

أمّا وجود الممكن فمتساوي النّسبة بين الوجود والعدم، ووجود معلول، محدود، منفعل، مادّيّ، ومركّب من وجودٍ وماهيّة. والأمر هنا على نحو الاشتراك في المائيّة بين البحر وقطرة المياه، غير أنّ الواجب في الواقع أكبر من البحر بما لا يُقاس، وأنّ الممكن بالقياس إلى الواجب أصغر من القطرة بما لا يُقاس.

ولمّا كان الإنسان وجودًا ممكنًا، ولكنّه يمتاز عن الممكنات الأخرى بكونه أشرف المخلوقات، ولمّا كان الإنسان وحده من بين المخلوقات مكلّفًا بأداء الأمانة عن إرادة واختيار، فلا مانع عقلًا من كون الإنسان قادرًا على التَّعرُّف إلى الله والتَّقرُّب منه، والتَّمثّل به من خلال القيم الأخلاقيّة المستمدّة من صفاته وأسمائه تعالى، وإفضاء هذا التّمثّل، وليس التّماثل، إلى إمكان كون الإنسان «خليفة»، بناءً على الاشتراك الوجوديّ والمعنويّ بين الله والإنسان، مع بقاء التّفاوت القائم بين المطلق والمحدود، والواجب والممكن، والعلّة والمعلول، والفاعل والمنفعل، خصوصًا أنّ الفطرة المساوقة للدّين هي المستودع الإنسانيّ للقيم الإلهيّة؛ أي الأمور التي جعل الله لها قيمةً وأراد من الإنسان أن يلتزم بها. وتاليًا، يمكن أن تكون هذه القيم المستودعة تمثّلًا معنويًّا وعمليًّا؛ لجهة الاشتراك في الوجود التي يشترك فيها الممكن مع الواجب.

2. الكثرة التَّشكيكيَّة في الوجود:

تتفرّع من القول بالاشتراك المعنويّ فيه، وهي تعني أنّ الكثرة الحاصلة في الوجود إنّما تحصل على نحو الكثرة الطوليّة، فيما الكثرة الحاصلة في الماهيّات إنّما هي كثرة عرضيّة. ولمّا كانت الماهيّات اعتباريّة فيما الأصالة للوجود، فإنّ الأساس في تكثُّر الموجودات إنّما يعود إلى مراتب الوجود من شدّةٍ وضَعف، وتقدّم وتأخُّر، وعلّيّة ومعلوليّة، وإطلاق ومحدوديّة... ومثالٌ على ذلك حقيقة النّور؛ فإنّ الشَّمعة تشترك في نورانيّتها مع الشَّمس، ولكنّ التّفاوت بينهما كبير من حيث الشّدّة والضَّعف؛ وهذا التَّفاوت لا يعني أنّ الشَّمس مركّبةٌ من أنوار عدّة هي سبب شدّتها، وأنّ الشَّمعة مركّبة من نورٍ وظلمةٍ وذلك سبب ضعفها؛ بل ذلك يعني أنّ النّور حقيقةٌ واحدةٌ ذات مراتب عدّة، وكذلك الوجود حقيقةٌ واحدةٌ ذات مراتب

عدّة. فالوجود لا ثاني له؛ لأنّ ما ليس بالوجود ليس سوى العدم، والعدم لا ثبوت له ولا تحقّق ولا تعيُّن، وتاليًا لا يترتّب عليه أثرٌ من حيث هو عدم.

ولمّا كانت القيم، بما تنطوي عليه من صفاتٍ رحمانيّة وجماليّة، حالةً وجوديّة وليست عدميَّة، فلا مانع من كونها حقيقةً واحدةً ذات مراتب عدّة، فهي في مقام الرّبوبيّة متحقّقةٌ على النّحو الأشدّ والأكمل، ومستودعةٌ كما أشرنا في الأسماء والصّفات الإلهيّة، ولكنّها في مقام العبوديّة لدى الإنسان تمثُّليّة ومتحقّقةٌ على النّحو الأقلّ والأضعف، ومستودعةٌ في الفطرة التي تحضّ على المعرفة والتَّقرُّب والتَّمثُّل، وصولًا إلى الاستخلاف، بحيث تستمدّ مكنوناتها من الأسماء والصّفات في عالم الربوبيّة[1].

3. السّنخيّة بين العلّة والمعلول:

وتعني استحالة أن لا يكون في المعلول شيءٌ من علّته التَّامّة. فالسّنخيَّة تعني وجود علامة مسجّلة في المعلول تدلّ على علّته، وأنّ شيئًا من العلّة يتمثَّل في المعلول من خلال العلّيّة. وإذ يكون المعلول مرتبطًا بعلّته بنحوٍ غير قابلٍ للانفكاك، ومتعلّقًا بها على نحو الوجوب واللّزوم؛ فإنَّه لا يُعقل أن لا يكون للمؤثّر أثرٌ يبقى في ما أثّر به، وإلّا عُدّ ذلك بمنزلة الانقلاب الماهويّ، فلا بدّ من وجود جهة اشتراكٍ تربط بين العلّة ومعلولها. السّنخيّة إذًا هي التي تحفظُ خصوصيّة العلاقة بين العلّة والمعلول؛ أي بين الصَّادر وما يصدر منه، ولولا السّنخيّة لكان من الممكن صدور أيّ معلولٍ من أيّ علّة.

ولمّا كان الإنسان معلولًا للبارئ عزّ وجلّ، ومعلوليّته متكوّنةٌ في الدَّرجات العليا من مراتب الوجود بحكم محوريّته في عالم الخلق، وبحكم كونه خليفة الله في الأرض، وبحكم عاقليّته وناطقيّته وفطرته، وحمله الأمانة الإلهيّة. لذلك، أوّلًا ثمّة

1- ملاحظة: لا بدّ من التَّأكيد أنّ كلامنا في موضوع استخلاف الإنسان إنَّما يتعلَّق بمقام الربوبيّة وليس مقام الألوهيّة، والفرق بينهما أنّ مفهوم الألوهيّة قد يُؤخذ بذاته وبمعزل عمّا سواه، أمّا مفهوم الرّبوبيّة فيُؤخَذ على الدّوام بالإضافة إلى الغير وتعلّق المخلوقات به. لذلك، تقول الآية: ﴿ **وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ** ﴾ (سورة البقرة، الآية 30)، ولا نجد في القرآن الكريم كلمة (ربّ) معرّفة بـ(أل) التّعريف، أو من دون إضافةٍ أو صفةٍ؛ أي لم يَرد في القرآن قطّ استخدام كلمة (الرّبّ) من دون أن تكون مضافة؛ بل دائمًا هي مضافة مثل: ﴿ **رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ** ﴾ (سورة الفاتحة، الآية 2)، ﴿ **رَبِّي وَرَبُّكُمْ** ﴾ (سورة مريم، الآية 36)، ﴿ **رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ** ﴾ (سورة التوبة، الآية 129)، ﴿ **رَبَّنَا** ﴾ (سورة البقرة، الآية 127).

سنخيّةٌ بين الإنسان وعلّته الأولى. وثانيًا، لا بدّ من أنّ هذه السّنخيّة تتقوّم بالتّعلّق والتّلاؤم الذي يتناسب مع موقعيّة الإنسان العليا في مراتب الوجود وقابليّته لبلوغ الاستخلاف المطلوب منه؛ نعني بذلك التّسانخ في المعرفة والقيم التي خصّ الله الإنسان وحده من بين المخلوقات بقابليّة إدراكها وتطبيقها، وتاليًا إمكان تحقّق مقام الاستخلاف بواسطتها.

الخلاصة

خلاصة كلّ ما تقدَّم، هي أنّ ثلاثيَّة العقائد والتّشريعات والقيم تشكِّل بمجموعها منظومةً متكاملةً وخارطة طريق للوعي بالاستخلاف والعمل به؛ لكونها تشكّل المحدّدات العميقة معًا للدّين بلحاظ كونه تعاليم نظريّة، والتَّديُّن من جهة كونه ممارسةً عمليّةً؛ إذ التَّطابق بينهما هو المطلوب في سياق تأدية الإنسان للأمانة الإلهيّة. فالبعد الغائيُّ للعقائد هو «التّعرّف» إلى الله؛ لكونها بمنزلة المقدّمة للعلاقة بالله تعالى، فيما البعد الغائيّ للأحكام التّعبّديَّة هو «التقرّب» إلى الله؛ لكونها بمنزلة الواسطة في التَّعلّق به عزَّ وجل. وأمّا القيم الأخلاقيّة والجماليّة، فالبعد الغائيّ منها هو التَّمثّل بالله؛ لكونها بمنزلة الغاية المنشودة من المسير إليه سبحانه، التي تؤدّي إلى استحقاق مقام الاستخلاف.

نخلص إلى القول: إنّ كلّ ما ينطوي عليه الدِّين من مخزون معرفيٍّ وتشريعيٍّ يصبّ في نهاية الأمر في إطار هذا البعد الغائيّ المسمّى مكارم الأخلاق، والذي يعني اتّصاف الإنسان المتديّن بمجموعةٍ من الصّفات المستمدّة من معرفة الله والتَّقرُّب منه والتَّمثُّل به، إذ يجب أن ينعكس ذلك كلّه في نهاية الأمر من خلال «الاستخلاف» على صعيد: علاقة الإنسان بربّه، وعلاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقته بالعالم من حوله.

يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ﴾[1]؛ فالإحسان المطلوب من الإنسان مستمدٌّ من إحسان الله إلى الإنسان، وإذا كان إحسان الله للإنسان لا يقتصر على هدايته إلى القيم؛ بل يرتبط بالخلق والإيجاد وإسباغ النِّعم، فإنّ إحسان الإنسان كلّه يندرج في العمل الصَّالح وأداء الأمانة. فالبعد الوظيفيّ للقيم هو الإحسان والعدالة؛ أي وضع الأمور في نصابها والإحسان

1- سورة القصص، الآية 77.

إلى الذَّات والآخرين. وأمّا البعد الغائيّ منها، فهو التَّمثّل أخلاقيًّا وجماليًّا بأسماء الله وصفاته التي ملأت أركان كلّ شيءٍ؛ لبلوغ مقام الاستخلاف والوصول إلى ملاقاته، لتكون عاقبة حسنى يسعى إليها الإنسان في مسيرة كدحه الوجوديّ[1].

1- للاستزادة حول موضوع الاستخلاف في المجالات الدّينيّة والفلسفيّة والعرفانيّة والاجتماعيّة يمكن مراجعة المصادر التّالية:
- صدر الدين الشيرازي، الشّواهد الرّبوبيّة.
- ابن عربي، الفتوحات المكّيّة.
- محمد بن عبد الجبّار النّفري، المواقف والمخاطبات.
- على شريعتي، الأمّة والإمامة.
- محمّد باقر الصّدر، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء.
- مرتضى مطهّري، الهدف السّامي للحياة الإنسانيّة.
- محمد تقي مصباح اليزدي، النّظرة القرآنيّة للمجتمع والتّاريخ.
- إلياس كلانتري، دليل الميزان في تفسير القرآن للعلّامة الطّباطبائي.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- شـريعتي، علـي، الأمّـة والإمامـة، ط2، بيـروت، دار الأميـر للثّقافـة والعلـوم، 2007م.
- صـدر الديـن الشـيرازي، محمـد بـن إبراهيـم، الشّـواهد الرّبوبيّـة فـي المناهـج السـلوكيّة، ط1، بيـروت، مؤسّسـة التاريـخ العربـي، 1417 هـ. ق.
- الصّـدر، محمّـد باقـر، خلافـة الإنسـان وشـهادة الأنبيـاء، تحقيـق أحمـد ماجـد، بيـروت، دار المعـارف الحكميّـة، 2014م.
- الفتوحـات المكّيّـة، ابـن عربـي، محمـد بـن علي الحاتمي، لا. ط، بيـروت، دار الكتـب العلميّـة، لا تاريـخ.
- فيّـاض، حبيـب، كتـاب فلسـفة التّديُّـن (الطّـرق إلـى اللـه فـي عالـم متحـوِّل)، ط1، بيـروت، دار الفارابـي، بغـداد، مركـز دراسـات فلسـفة الدِّيـنً، 2023م.
- كلانتـري، إلياس، دليـل الميـزان في تفسـير القـرآن للعلّامة السـيّد محمد حسـين الطّباطبائي، لا ط. ، طهـران، إنتشـارات بيـان، 1983م.
- المجلسـيّ، محمّـد باقـر، بحـار الأنوار الجامعـة لدرر أخبار الأئمّـة الأطهار عليهم السلام ، بيروت ـ لبنان، مؤسّسـة الوفـاء، 1983م.
- مطهّـري، مرتضـى، الهـدف السّـامي للحيـاة الإنسـانيّة، لا ط.، طهـران، منظَّمـة الإعـلام الإسـلاميّ، 1983م.
- مغنيّـة، محمّـد جـواد، فـي ظـلال نهـج البلاغـة، ط3، بيروت ـ لبنـان، دار العلـم للملاييـن، 1979م.
- النّفـري، محمـد بـن عبـد الجبّـار، المواقـف والمخاطبـات، ط1، القاهـرة، مكتبـة المتنبـي، لا تاريـخ.
- اليـزدي، محمـد تقـي مصبـاح، النّظـرة القرآنيّـة للمجتمـع والتّاريـخ، ط1، بيروت، دار الروضـة، 1996م.

دور الدِّين في ترسيخ اللُّحمة الاجتماعيّة[1]

دانيال هرفيو لاجيه*

مقدّمة

حين طُرحت مسألة توسعة الاتّحاد الأوروبيّ على بساط البحث، وفي الوقت الذي كانت فيه الحاجة ملحّة لإيصال «الصّوت الأوروبّيّ» إلى السّاحة العالميّة، أُتيحت الفرصة لدراسة دور الدّين في ترسيخ اللُّحمة الاجتماعيّة، وتوفّرت المناسبة لصوغ الهُويّة الأوروبيّة؛ ما أدّى إلى طرح هذه المسألة في المناقشات التي أُثيرت حول إمكان الإشارة في مقدّمة الدّستور المستقبليّ لأوروبّا إلى المسائل المتعالية و/ أو إلى التّراث الدّينيّ.

لم يكن أصل المناقشات مجرّد مقارنة بسيطة بين مبادئ متباينة أو تسوية المشاكل النّاتجة عن الاختلاف في طرائق تنظيم المجالات السّياسيّة والدّينيّة في البلدان المعنيّة، سواء أكانت تلك البلدان أعضاء بالفعل في الاتّحاد الأوروبيّ أم

1- عنوان البحث باللّغة الإنكليزيّة: The role of religion in establishing social cohesion.
تعريب: طارق عسيلي

* باحثة فرنسيّة متخصّصة في مجال علم اجتماع الدّين، حائزة على دكتوراه في علم اجتماع الدّين، لها عدد من المؤلّفات في هذا المجال.

كانت على وشك الانضمام إليه. وحقيقة الأمر، أنَّ لمسألة الدِّين آثارًا تمتدّ إلى ما وراء الدّين نفسه، فهو يُوفّر الفرصة لدراسة القضايا المتأصِّلة في مشروع تكامل أوروبّا الثّقافيّ والقضايا التي تُعزّز انبعاث مواطنة أوروبيّة حقيقيّة.

ونظراً إلى أهمّيّة المسألة وتعقيداتها، سنحاول في هذه المناقشة لفت الانتباه إلى بعض العناصر التي قد تساعد في توضيح الجوانب المختلفة للمسألة من وجهة نظر علم اجتماع الدّين.

العَلمنة بوصفها ميزة فريدة للمجتمع الأوروبيّ

إنَّ أيَّ بحث يتناول موقع الدّين في أوروبا يُفترض أن ينطلق من التّقدُّم المستمرّ الواضح لعمليّة العَلمنة على امتداد القارّة. والمؤشّر الأكثر توفّرًا، والأكثر استخدامًا والأوسع نطاقًا، على هذا التّقدُّم للعّلمنة هو مستوى الممارسة الدّينيّة. ولا بُدَّ من الإشارة إلى وجود فوارق كبيرة بين بلدان الاتّحاد الأوروبيّ في مدى مراعاة الشّعائر الدّينيّة؛ فثمّة على سبيل المثال كنائس باتت مهجورة على مدار السّنة في بلدان انحصرت فيها وظيفة الكنيسة ببعض الاحتفالات الدّينيّة الرّئيسة، مثل إسكندنافيا والمملكة المتّحدة وفرنسا وهولندا؛ ما يبيّن أنَّ البنية قد وهنت ووصلت إلى درجة الانهيار. وجدير بالذّكر أنَّ حجم ممارسة الشّعائر الدّينيّة في أوروبّا أقلّ بكثير منه في الولايات المتّحدة عمومًا.

بَيْدَ أنَّ ما يُلاحَظ في دراسات المعتقدات الدّينيّة الرّئيسة، الكمّيّة والمقارِنة، أنَّ الاعتقاد بإله شخصيّ -بصفات الإله اليهوديّ المسيحيّ- يتراجع لصالح اعتقاد غامض بوجود «قدرة» أو «قوَّة فوق طبيعيّة». ويُلاحَظ في المقابل أنَّ الإيمان بالحياة بعد الموت لم يتراجع كثيرًا، لكنَّه أصبح منفصلًا، بشكل واضح، عن الرّؤية المسيحيّة للخلاص في الحياة الأخرى، مع وجود تفاوت بين مكان وآخر. وعلى الرّغم من أنَّ أعداد الأوروبّيّين الذي يُعلنون إلحادهم وُيصرّحون برفضهم لأيّ اعتقاد بالحياة بعد الموت، ويعبّرون عن ذلك بقناعة، تُعدّ قليلة نسبيًّا على امتداد أوروبّا (مع وجود اختلافات كبيرة بين القوميّات)، لكنَّها تبقى أعلى بكثير من نسبة الـ 1% المسجّلة في الولايات المتّحدة الأميركيّة.

إنَّ مقارنة أوروبّا بالولايات المتّحدة مفيدة في هذا السّياق؛ لأنَّ التّآكل الذي يُصيب الدِّين في المجتمعات الحديثة كان منذ فترة طويلة موضوع بحث في

مختلف مجالات الفكر السّوسيولوجيّ، وباتَ ميزةً لا مفرَّ منها من مميّزات الحداثة أو حتَّى شرطًا للتّحديث؛ بحيث يمكن تصنيف الوضع الأوروبّيّ أنموذجًا يُظهر التّطوّر العامّ للمجتمعات المتقدّمة. فعندما لوحظ أنَّ المجتمع الأميركيّ -الذي لا يمكن التّشكيك بتصنيفه بين المجتمعات الحديثة- لم يلتزم بأنموذج التّخلّي عن الدِّين، باتت الطّبيعة الفريدة للتّجربة الأميركيّة، ولا سيّما الظّروف التّاريخيّة التي تأسَّست الجمهوريّة في ظلِّها، موضوعًا للبحث والسّؤال، وليس الطّبيعة العالميّة للوضع الأوروبّيّ. لكنَّ وجهة النّظر هذه تَغيَّرت بعد سبعينيّات القرن العشرين، وتحديدًا بعد اتّضاح أنَّ الدِّين كان حاضرًا بقوّة في الحياة العامّة في كلِّ مكان باستثناء أوروبّا؛ لأنَّ أوروبّا تُعدّ المنطقة الثّقافيّة الوحيدة التي طُبِّق فيها أُنموذج العولمة تطبيقًا حقيقيًّا، وإنْ بطرقٍ تختلف من بلد إلى آخر. هذا التّغيُّر الكبير في وجهات النّظر يدفعنا الآن إلى دراسة الطّبيعة الاستثنائيّة للتّجربة الأوروبّيّة في ضوء الاتّجاهات السّائدة في أماكن أخرى من العالم.

التّأثير الأوّل للتّحوّل في الموقف من أنموذج العلمنة كان في التّمكُّنِ من إعادة تقييم «الخسارة» النّاجمة عن هذا الأُنموذج في أوروبّا؛ إذ سادَ الاعتقاد لفترة طويلة أنَّ الانخفاض في الممارسة الدّينيّة كان مؤشّرًا على تراجع موازٍ في الإيمان الدّينيّ. وقد أقرَّ هذا التّيار الفكريّ أنَّ الدّمج بين انتشار العقلانيّة التّقنيّة والعلميّة، وتأكيد الاستقلال الذّاتيّ للفرد، وازدياد الطّبيعة التّخصّصيّة لمجالات النّشاط البشريّ، أدَّت جميعها إلى تبدُّدٍ عميق للأوهام في العالم الحديث، وتاليًا إلى خسارة أكيدة لمعقوليّة الاعتقاد الدّينيّ. لكنَّ العيب في هذا الوصف للعالم الحديث، المُصاب بخيبةٍ عقليّةٍ، أنَّه تجاهل انعدام الأمان البنيويّ الذي زُجَّت فيه المجتمعات التي تقودها حتميّة التّغيير. لقد بيَّنَ انتشار موجات جديدة من الحركات الدّينيّة، التي سُجّلت حتَّى نهاية عام 1960، أنَّ الإيمان الدّينيّ لا يزال مزدهرًا في المجتمع الأوروبّيّ، ولو تحرَّر مِنْ سيطرة الدِّين المنظّم السّائد بما فيه من رمزيّة. فقدرة الأديان المختلفة، وطبيعتها ذات الأوجه المتعدّدة، هي استجابة لحجم التّوقّعات والتّطلّعات والإحباطات النّاتجة عن الوعد النّمطيّ الحديث بأنَّ السّعي الفرديّ متاح لكلِّ فردٍ في هذا العالم.

برزت إلى الواجهة وبشكلٍ متدرّج قراءة أخرى في أوروبّا، فقد أدَّت المشاكل التي تَرتَّبت على خسارة الدِّين المؤسَّسيّ الذي هيمن في خمسينيَّات وستينيَّات

القرن الماضي إلى بروز توجُّه لتعديل قواعد هذا الدِّين المؤسّسيّ. فباتَ التّركيز على النّماذج التي كانت وظيفتها تحويل الاعتقاد إلى مسألة فرديّة. ثُمَّ دُفع الأفراد، بشكل استقلاليّ، إلى اعتناق عقيدة شخصيّة من شأنها أنْ تُعطي معنًى لوجودهم، وتتوافَق مع إطارهم الذّهنيّ الخاصّ، وتُناسب اهتماماتهم وتطلّعاتهم وخبرتهم.

غير أنَّ التّركيز على منهج «افعل الأمر بنفسك» وتطبيقه على الاعتقاد والممارسة الدّينيَّين لا يعني أنَّ المعتقدات الدّينيّة التّقليديّة قد فَقَدَتْ أهمّيّتها بالكامل في المجتمع الأوروبّيّ، ذلك أنَّ تلك المعتقدات كانت بكلّ بساطة بمثابة مخازن لأدوات رمزيّة، ومستودعات للمعنى المتاح للأفراد من أجلِ استخدامه وإعادة استخدامه ذاتيًّا وبطرق مختلفة. لكن، شيئًا فشيئًا، بدأ يقلُّ تمثيل الدّيانات الكبرى بكونها رموزًا ومعاني فُرِضَت على الأفراد من الأعلى. وشيئًا فشيئًا، بدأت المجتمعات تَفْقد صفة «المجتمعات الطّبيعيّة» التي يرث الأفراد فيها هُويَّتهم الدّينيّة عبر الأجيال. فقد باتت الهُويّة الدّينيّة في المجتمعات الحديثة، خصوصًا في أوروبا، وبازدياد مطّرد، مسألة خيار شخصيّ، وصار الأفراد يُحدّدون قراراتهم بالولاء الدّينيّ بأنفسهم -غالبًا بعد رحلة روحيّة طويلة- إمَّا إلى الأبد أو لفترة قصيرة فقط. كذلك، ابتعد الأوروبّيّون، أكثر من أيّ شعب آخر، عن أُنموذج المؤمن «الممارس» الذي يَرِثُ هُويّته الدّينيّة من المجتمع الذي ينتمي إليه منذ الطّفولة ويلتزم بقواعد الشّعائر الدّينيّة المفروضة فيه التي وضعتها المؤسّسة المسؤولة عن تبليغ الإيمان.

ويتّبع الأوروبّيّون بدقّة نمطَين من نماذج الإيمان المعاصرة في العالم الحديث: الأوّل؛ أنموذج السّالك الذي يتَّبع مسارًا يتضمّن سلسلة من المراحل، والثّاني؛ المتحوّل الذي يختار العائلة الدّينيّة التي يريد الانتماء إليها[1].

تلك النّماذج، إضافة إلى انطباقها على الوضع الأوروبّيّ، هي أكثر الأوصاف ملاءمة للتّوجُّه نحو فردنة الدِّين في أوروبّا الذي يُعطّل أشكال الولاء الدّينيّ التّقليديّة، وبشكل خاصّ الأشكال التّقليديّة مِنَ المشاركة في الدّين على مستوى الرَّعيَّة وانتقال الدِّين عن طريق العائلة. وهذا يتناسب مع تعبير عالِمَة الاجتماع

1- cf. D. Hervieu-Léger, Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement; D. Hervieu-Léger, La religion en miettes ou la question des sectes.

البريطانيّة غرايس دايفي (Grace Davie): «الإيمان من دون انتماء هو أفضل ما يُميِّز وضع العَلمانيّة في أوروبّا»[1].

لكن، اسمحوا لي أنْ أُشير، بشكل عابر، إلى إمكان قلب تلك الصّيغة لتكون صيغة «الانتماء من دون إيمان» تعبيرًا آخر يُجسِّد موقف الأوروبّيّين مِنَ الدِّين، وهو موقف مِنَ الذّاكرة البعيدة المشتركة؛ بل هو موقف لا ينطوي بالضّرورة على اعتقاد مشترك، ولكنَّه لا يزال يحكم ردود أفعال جماعيّة تتعلّق بالهُويّة. فالمواطنون الدّنماركيّون، على سبيل المثال، الذين على الرّغم من أنَّهم لا يؤمنون بالله، ولا يحضرون إلى الكنيسة إطلاقًا، يواصلون بإخلاص دفع الضّرائب التي تذهب إلى الكنيسة اللّوثريّة؛ وذلك لأنَّهم يُحبّون رؤية العناية المناسبة بالمباني الدّينيّة من أجل الاحتفالات المرتبطة بطقوس الوفاة وغيرها. وكذلك المواطنون الفرنسيّون، الذين على الرّغم من أنَّهم يَحنُّون إلى خدمات الكنيسة الجميلة التي شهدوها في طفولتهم، ويشتكون من بناء المساجد في فرنسا، لكنَّهم لا يطأون أرض الكنيسة إلَّا بعد «قرع الأجراس»، وهذا يوضّح كيف يمكن للمرء أن «ينتمي من دون أن يؤمن»، وهذا يقابل انتشار الإيمان من دون انتماء.

بالنّسبة إلى تلك الحالات، يُعبَّر في أيّامنا عن الهُويَّة الدّينيّة الأوروبّيّة المشترَكة من خلال الظّهور العامّ للفرديّة الرّوحيّة التي أسقطت البُنى القائمة من أجل تغيير الهُويّة الدّينيّة. وكان إضفاء الطّابع الذّاتيّ على الدِّين مرحلة أخيرة في عمليّة طويلة مِنْ حصره التّدريجيّ في المجال الخاصّ. فأوروبّا كانت تاريخيًّا، من خلال عمليّات تختلف من بلد إلى بلد، المكان الذي حصل فيه الاستقلال السّياسيّ عن العلاقة بسلطة المعايير الدّينيّة المفروضة من الأعلى. وكانت أوروبّا حقل الاختبار الذي شَهِدَ خروج الدِّين مِنَ المسرح، واختُرعت فيه السّيادة السّياسيّة، وهذا ما أدّى إلى بروز مجموعة من المعايير التي تُملَى من الأدنى وتحكم الحياة الجمعيّة[2]. إنَّها الآن حقل اختبار لاستيعاب المصادر الرّمزيّة الدّينيّة في الثّقافة الفرديّة المعاصرة. وعلى الرّغم من ذلك كلّه، لم يختفِ الدِّين؛ إنَّه ما زال موجودًا خيارًا شخصيًّا ووسيلة لتحديد الهُوّية الفرديّة، لكنّ قدرته على تكوين الهُوّية الجمعيّة بدأ يضعف

1- cf. G. Davie, Religion in Britain since 1945; G. Davie, Europe: The Exceptional Case, Parameters of Faith in the Modern World.

2- cf. M. Gauchet, La religion dans la démocratie, Parcours de la laïcité.

شيئًا فشيئًا، فهو لم يعد، على الأقلِّ في المجتمعات الأوروبّيّة، يُوفِّر إطارًا للمعايير الأخلاقيّة في حياة المواطنين.

دور الدِّين في تحديد قيم الحضارة الأوروبّيّة

لا يكفي إذا أردنا وصف وضع الدِّين في أوروبّا، أنْ نُسجّل بموضوعيّة مؤشّرات الخسارة، مثل انحدار الممارسة الدّينيّة وتآكل نماذج الإيمان التّقليديّة، ولا أنْ نسعى لاختلاق أنظمة رمزيّة شخصيّة محلِّيَّة الصّنع؛ لأنَّ جلَّ ما يَنتج عن هذا المنهج لن يتجاوز الجانب السّطحيّ الذي لن يكشف أكثر من المشاركة الظّاهريّة للأفراد في «الأديان الكبرى». لذلك، نحن نحتاج إلى الحفر العميق، إذا أردنا أنْ نقيس حضور الدِّين في المجتمعات الأوروبّيّة، وإذا أردنا فهم البنى الثّقافيّة والسّياسيّة والبنى الرّمزيّة والأخلاقيّة التي تُشكِّل إطار الحياة الجمعيّة في تلك المجتمعات.

على هذا المستوى، يمكن للمرء أنْ يقيس مدى تَشَكُّل المؤسّسات والعقليّات وتَشَبُّعها بالدِّين، حتَّى في ظلِّ غياب أيّ إشارة صريحة إلى المعتقدات الدّينيّة المشاركة في تطوير القِيَم الحضاريّة. لقد تطوّرت القِيَم الحضاريّة، بشكل عامّ، ضمن سياق ثقافيّ يهوديّ- مسيحيّ؛ فنحن ندرك، مثلًا، فضل مفهوم العهد اليهوديّ على التّفكير الحديث، وخصوصًا على التّفكير الأوروبّيّ، في مسألة الاستقلاليّة بوصفها ركيزة للعلاقة بين الله والبشر، والتي نشأت على أساس شبه تعاقديّ يربط تحقيق الوعد الإلهيّ بولاء الشّعب الطَّوعيّ. فمفهوم العهد الذي هو صفحة افتتاح التّاريخ جعل التّقليد المسيحيّ المفهوم ذا شقَّين: عالميّ (الخبر السّار هو للبشريّة جمعاء)، وفرديّ (التّحوّل خيار فرديّ). ومع ذلك، فإنَّ السّياق العامّ، وغيره من الأمور التي تكمن جزئيًّا خلف فهمنا لحقوق الإنسان، حُرِّفَت وبُدِّلت في الثّقافات الدّينيّة المتعدّدة.

في هذا السّياق، نشير إلى أنَّ التّمييز بين «أوروبّا البروتستانتيّة» و«أوروبّا الكاثوليكيّة» بات من الأمور الشّائعة والمسوّغة تمامًا، فمن خلال هذا التّمييز مثلًا سلك بناء مسألة الاستقلاليّة الحديثة طرقًا مختلفة. وأفضل توضيح ممكن للفروقات يكون بالرّجوع إلى التّجربتَين الألمانيّة والفرنسيّة. فالتّعامل الألمانيّ مع الاستقلاليّة، السّابق لأيّ مفهوم للاستقلال السّياسي، نشأ عن التّجربة التّاريخيّة للإصلاح، وتأسّس عبر تأكيد الفرديّة الدّينيّة التي تتحدَّى بشكلٍ جذريّ أُسس السّلطة في الكنيسة، وتستغني عن الحاجة للوساطة المؤسّسيّة في العلاقة بين المؤمن وربّه. أمّا

مفهومَيّ الفرد والسّيادة المستمدَّين منه، فإنَّهما يختلفان تمامًا عن البنية السّياسيّة التي نشأت في فرنسا بفضل النّضال المشترك الذي مورس في التّجربة الثّوريّة ضِدَّ الاستبداد والدِّين الذي صَحِبَه[1].

وإذا أردنا إجراء تحليل أكثر تفصيلًا للطّرق المتباينة التي ساهم الدِّين من خلالها بتطوير قِيَم الحضارة الأوروبّيّة، علينا أن نتعمّق أكثر بالبحث في التّقسيمات الفرعيّة لدوائر التّأثير الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة؛ إذ نجد أنَّ قضايا التّنوير في بريطانيا وألمانيا وإسكندنافيا في داخل «أوروبّا البروتستانتيّة»، والمتجذّرة في الأنساق البروتستانتيّة المختلفة، أدَّت إلى ثقافات سياسيّة، وأسّست لمفهوم العلاقة بين الدّولة والمواطن، وأنتجت تفسيرات السّيادة والتّمثيل التي كانت بعيدة كلَّ البُعد عن التّجانس.

النّقطة الأساسيّة الآن أنَّ كلّ مجتمع أوروبّيّ باتَ مُتميّزًا بجذوره الدّينيّة الخاصّة. ففي بلد مثل فرنسا، بشكل خاصّ، حيث كان التّأثير التّاريخيّ للعلمنة بعيد المدى، وحيث تتَّضح الخسارة الموضوعيّة والذّاتيّة للدِّين على وجه التّحديد، وفقدان ظاهرة التّرميز الكاثوليكيّ للثّقافة، لا تزال المؤسّسات والعقليّات مهمّة بشكل استثنائيّ. وهذا ما نلحظه في قول «سارتر»، في كتابه الوجود والعدم: «نحن جميعاً كاثوليك». هذه العبارة تُسلِّط الضّوء، بشكل خاصّ، على العلاقة التي يحافظ عليها المجتمع العلمانيّ مع الكنيسة الرّومانيّة الكاثوليكيّة التي كرَّست كلّ إمكاناتها المباشرة للتّأثير على المجتمع والأفراد. وبشكل عامّ، إنَّ برنامج المؤسّسات العامّة، مِنَ المدارس إلى المستشفيات والمحاكم والجامعات...، كان قائمًا بالكامل، واستمرَّ في العمل لفترة طويلة عبر انتسابه إلى الأنموذج الكاثوليكيّ[2].

لذلك، من المستحيل أن نتمكّن من فهم مسائل كثيرة لا علاقة لها بالدِّين في الحياة العامّة الفرنسيّة، من جودة الطّعام إلى التّنظيم الأخلاقيّ للعلوم، وإدارة العلاقات الهرميّة في مجال الأعمال التّجاريّة، ومستقبل المجتمع الرّيفيّ، والتّوقّعات المجتمعيّة للدّولة، والمطالبة بحقوق العمّال، إلّا إذا أدركنا حجم تأثّر الثّقافة الفرنسيّة بالقيم الكاثوليكيّة.

1- cf. The Analysis Given by P. Bouretz, «La démocratie française au risque du monde», p. 27-137.

2- cf. F. Dubet, Le déclin de l'institution.

في الواقع، إنَّ لتلك الدّرجة مِنَ التّشفير الرّمزيّ والثّقافيّ تأثيرًا في جميع الدّول الأوروبّيّة، مِنَ الدّول الإسكندنافيّة إلى المملكة المتّحدة وألمانيا وبلجيكا وهولندا وإيطاليا وإيرلندا، على الرّغم من أنَّها تتَّخذ أشكالًا مختلفة تمامًا. ففي جميع الدّول الأوروبّيّة، نجد أنَّ أسلوب الحياة السّياسيّة، ومضمون النّقاش العامّ حول القضايا الاجتماعيّة والأخلاقيّة، وتعريف الدّولة أو المسؤوليّة الفرديّة، ومفهوم المواطنة أو الأسرة، والمواقف تُجاه الطّبيعة والبيئة، وكذلك القواعد العمليّة للسّلوك المدنيّ، والمواقف تُجاه المال أو أنماط الاستهلاك...، قد تبلورت في السّياقات التّاريخيّة والدّينيّة التي لا يزال تأثيرها -إلى حدٍّ ما- مستمرًّا؛ ليس لأنَّ المؤسّسات الدّينيّة احتفظت بقوّة حقيقيّة لوضع المعايير التي نعلم أنَّها فقدت تلك القوّة في كلِّ مكان، ولكن لأنَّ النُّظُم الرّمزيّة التي شَكّلتها، حتَّى بعد أنْ تبدَّد الاعتقاد الرّسميّ بها وتراجعت الشّعائر الدّينيّة، لا يزال لديها قدرة ملحوظة على التّأثير في الثّقافة المحلّيّة.

منظومة ثقافيّة مُفكّكة

إنَّ السّؤال الرّئيس والواضح الآن هو: ماذا سيكون مستقبل تلك المنظومة الحضاريّة التي تَشَكّلت على مدى مرحلة تاريخيّة طويلة؟ لقد ساهمت مجموعات عدّة من العوامل في زعزعة الأساس الواحد لتلك المنظومة الثقافية والمتنوّع في الوقت نفسه. والمشاكل التي واجهتها في جميع أحوالها تسلّط الضوء على التوتّر بين عملية مجانسة المشهد الدّينيّ الأوروبّيّ تحت تأثير العلمنة من جهة، وتأثير الثقافات الدّينيّة المتنوّعة الموجودة في المنطقة الأوروبّيّة نفسها، والذي قد يكون مناقضًا من جهة أخرى.

العامل الأوَّل -الأكثر وضوحًا- هو التّعدُّد الثّقافيّ والدّينيّ في أوروبّا، والذي يرتبط في المقام الأوّل بظاهرة الهجرة، وتحديدًا بالتّسوية النّهائيّة للسّكان المهاجرين في البلدان المضيفة. فمن الواضح أنَّ جوهر ظاهرة التّعدّد هو الوجود الإسلاميّ الهائل في عدد مِنَ الدّول الأوروبّيّة، والذي باتَ يُشكّل ظاهرة مشتركة بين الدّول الأوروبّيّة، فتلك الدّول تواجه مشاكل التّأقلم التّبادليّ نفسه بين عوالم دينيّة وثقافيّة منفصلة تمامًا. وهذا يتطلّب، في الوقت نفسه، إعادة تقييم شاملة للعلاقات بين الدِّين والثّقافة في مختلف المجتمعات المعنيّة. ومع ذلك، فإنَّه يكشف أيضًا عن

الفوارق في استجابة المجتمعات للمطالبة بالاعتراف بالإسلام في أوساطها.

ففي حين أنَّ العدد الكبير للسّكّان المسلمين في المملكة المتّحدة وفرنسا وألمانيا جعل الإسلام قوّة لا يُستهان بها في تلك البلدان، إلّا أنَّ مِنَ الواضح أيضًا أنَّ الطّريق إلى اندماج هؤلاء السّكان في تلك البلدان يختلف اختلافًا كبيرًا لسببَين: الأوّل هو الثّقافات السّياسيّة للبلدان المضيفة، والثّاني هو الخصائص المحدّدة لمختلف فروع العقيدة الإسلاميّة (مِن تلك الحالات، مَنْ أصولهم من باكستان أو شمال أفريقيا أو تركيا). وقد شكّلت المقاربات المختلفة لقضايا مثل ارتداء الحجاب في المدرسة دليلًا واضحًا على الحضور القويّ للإسلام، وبيَّنت أنَّه أصبح حقيقة من حقائق الحياة التي تُوحِّد الدّول الأوروبّيّة المختلفة وتقسّمها في الوقت نفسه.

إنَّ التّوتّر الجدليّ الحاصل بين التّقارب والانفصال هو بذاته عامل فاعل في ظاهرة العولمة الثّقافيّة التي امتدّ أثرها إلى أوروبا وبقيَّة العالم. إنَّ الانتشار الواسع لثقافة وسائل الإعلام المتجانسة، والتّطوّر المتسارع لحركة البضائع والأشخاص والأفكار، وتوحُّد نماذج الاستهلاك، والخضوع العامّ للتّبادل التّجاريّ الذي يشتمل على تبادل الأفكار الرّمزيّة إلى نظام السّوق اللّيبراليّ، استهدف ذلك كلّه إلغاء الفرديّة الثّقافيّة - وخصوصًا الدّينيّة- في المجتمعات الأوروبّيّة، هذا من جهة. من جهة أخرى، إنَّ ديناميكيّة التّجانس الثّقافيّ نفسها تُثير ردود أفعال من المحتمل أن تُحفِّز إعادة تنشيط الخصائص الثّقافيّة ذاتها، وأن تُسبّب ظهور مشاكل سياسيّة قوميّة ورمزيّة تشتمل على الدِّين الذي قد يعتقد المرء أنَّه انقرض. غير أنَّ المتوقّع أن تؤدّي الهيمنة المتزايدة لثقافة أمريكا الشّماليّة وقِيَمها، وذلك من باب ردّ الفعل، إلى التّمسّك بالثّقافة الأوروبّيّة ومرجعيّاتها وقيمها الخاصّة. وكذلك يحتمل أن يؤدّي ذلك إلى نشوء «هُويّات رجعيّة» مستدامة، حتّى في أوروبّا، وأن تزداد حدّة التّنافس التي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالقناعات الدّينيّة والهُويّة القوميّة. كما أنَّ الكفاح دفاعًا عن «الأحاديّة الثّقافيّة» قد يتغذّى مِنَ التّربة الخصبة للعوالم الدّينيّة المختلفة جدًّا في أوروبّا، والتي قد تجعل من هذا الصّراع أمرًا مختلفًا تمامًا.

من سِمَات ظاهرتَيّ التّعدّد الثّقافيّ والعولمة الثّقافيّة أنَّهما تُسهمان في أمرَين: الأوّل تآكل الحضارات الدّينيّة المختلفة الموجودة في أوروبّا، والثّاني، وللمفارقة، في إعادة تشكيلها ولو جزئيًّا. في الواقع، وبالنّظر إلى الاضطرابات الثّقافيّة التي

تواجهها أوروبّا في الوقت الرّاهن، مثل كلّ المجتمعات الغربيّة الدّيمقراطيّة، قد نتساءل: ألسنا نشهد حاليًّا تغيّرات يمكن أن تكون تأثيراتها، بالنّسبة إلى الدّين، بحجم تأثيرات نقطة التّحوّل الحاسمة التي أحدثها التّنوير في القرن الثّامن عشر؟[1].

لقد تميَّزت تلك الفترة بإلغاء التّفكير المتعالي مِنَ المجال السّياسيّ، على الرّغم من أنَّها لم تضع العوائق أمام انتقال أشكال مِنَ التّفكير المتعالي ليس فيها إشارة إلى الإله والاعتبارات الأُخرويّة الملازمة إلى السّاحة السّياسيّة. مِنَ الممكن أنْ يؤدّي التّغيير الثّقافيّ الذي نشهده حاليًّا إلى زعزعة الإطار الرّمزيّ لمجتمعاتنا من أعلى إلى أسفل، وربّما إلى إزاحة الدّين نهائيًّا من المجتمع.

سأُحدّد ثلاث ملاحظات رئيسة أعتقد أنَّها قد تساعد، ونأمل أن يكون ذلك بشكل تبادليّ، في فَهم هذه المرحلة من مراحل التّطوّر الثّقافيّ لدينا:

الملاحظة الأولى: لَأوَّل مرَّة في تاريخ البشريّة، وتحديدًا في هذه السّاحة المتميّزة اقتصاديًّا وسياسيًّا وهي أوروبا الغربيّة، تتوفَّر التّغذية الجيّدة أو إشباع المجتمع؛ فالأجيال التي بلغت سنّ الرّشد في حاضرنا لم تعرف أبدًا الحرب الحقيقيّة أو حتَّى الخطر الحقيقيّ للحرب، وليس هذا فقط؛ بل هم يعيشون الآن حياتهم حتَّى من دون أدنى حاجة للشّعور بالقلق حيال نقصان الطّعام أو فقدانه غدًا. لقد صار الاكتفاء الغذائيّ الآن من المسلَّمات، وهو لا يتأثّر سلبًا حتّى بالأوبئة الحيوانيّة المتفشّية، مقارنة بآخر وباء تسبَّب بنقص غذائيّ وهو حمّى الخنازير في أوروبّا الذي انتشر في عام 1950. وبالنّسبة إلى حالات الجوع التي لا تزال موجودة في أوروبّا، فإنَّها ترتبط بالمشاكل التي تعاني منها بعض الفئات الاجتماعيّة المحرومة من الوصول إلى الموارد، لا بعدم توفّر هذه الموارد[2]. لذلك، عُدّت ثورة الشّبع الغذائيّ -بصرف النّظر عن مشاكل سلامة الأغذية التي برزت حديثاً- عاملًا رمزيًّا رئيسًا أدَّى إلى تحوّل جذريّ في العلاقة الجماعيّة والفرديّة مع العالم.

ولهذا التّحوّل تأثير على مجالات أخرى، كانت تَفرض بعض التّهديد على تجربة الأمان -إلى حدٍّ ما- ولا سيّما في موضوع الولادة، فباستثناء الحالات

1- بالنّسبة إلى هذا التّغيير انظر:

cf. D. Hervieu-Léger, Catholicisme, La fin d'un monde.

2- cf. B. Hervieu et J. Viard, L'Archipel paysan.

النّادرة، التي نراها غير محتملة، لم تعد الولادة تجربة تُهدّد الحياة في أوروبّا والصّحّة إلى حدٍّ ما، وعلى الأقلّ[1]. وباعتراف الجميع، فإنَّ تجربة انعدام الأمان تحوّلت إلى مجالات أخرى: الوظيفة، العنف الحضريّ، الفصل الاجتماعيّ، البيئة... وفي الواقع، لا يزال الوصول إلى «بداهة الأمان» موزّعًا بشكل غير عادل، ولكن هذا تحديدًا لأنَّ «بداهة الأمان» -والتي يمكن للمرء أن يقول إنَّها مؤيّدة ببداهة كفاية الموارد الغذائيّة التي تُشكّل مركزها الرّمزيّ- أصبحت معيارًا؛ لدرجة أنَّنا أصبحنا نغضب من تجارب جديدة لانعدام الأمان أو عندما نرى أنَّ السّلامة قد فشلت.

إنَّ لتجربة الشّبع التي أصبحت علامة فارقة في مجتمعاتنا دلالات رمزيّة مهمّة؛ فهي -على وجه الخصوص- ترتبط مباشرة بتركيز النّظم العقائديّة على هذا المجال المؤيَّد بدراسات للقيم الأوروبّيّة. بمجرّد أن يكون الشّبع هدفًا يمكن الوصول إليه في كلِّ مكان وزمان، وشرطًا طبيعيًّا للحياة الفرديّة والجماعيّة -هكذا يجب أن تكون الحال بالنّسبة إلى الجميع- فإنَّه يمكن قبول، أو على الأقلّ اقتراح، أنَّ تجربة الشّبع -والتي لا يجب الخلط بينها وبين التّجربة الشّخصيّة والذّاتيّة لإشباع الرّغبة- تكشف عن علاقة مهمّة مع تحوّل التّطلّعات الفرديّة والجماعيّة.

وفي دراسة عن القِيَم، أصبح الارتباط أقلّ بمجيء الملكوت أو حتّى بالتّحوّل الجذريّ أو التّدريجيّ للمجتمع، وأصبح المثل الأعلى للإنجاز يتركّز بشكل متزايد على الفرد، في اتّجاه لا يرفض اليوتوبيا بل يجعلها «ذاتيّة». ولا علاقة لهذا التّحوّل بـ«نهاية التّاريخ»؛ إنَّه ببساطة ناتج عن تفكيك -واضح أنَّه جزئيّ فقط، ولكن مع ذلك مهمّ- متزايد بين «الخوف والنقصان» والتّطلّع إلى السّعادة، وهذا ما يطلق عليه الآن «معرفة النّفس»، و«تحقيق إمكانات المرء»، والوصول الشّخصيّ إلى «الحكمة» و«التّوازن» و«السّلام الدّاخليّ».

قد يكون «إضفاء الطّابع الذّاتيّ على اليوتوبيا» أحد الجوانب المتعدِّدة لغزو الفرديّة التّعبيريّة التي تعدّ سِمَة من سِمَات المجتمعات الدّيمقراطيّة الحديثة. ومع

1- على الرّغم من الخضَّة الكبيرة التي سبَّبها وباء الإيدز، فإنَّ القضاء على عدد من الأمراض الرّئيسة والنّجاح الكبير في الوقاية من الأمراض أكَّد على أهمِّيّة مسألة «الحقّ في الصّحّة» التي نشأت نتيجة لعدم المساواة الثّقافيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة في الحصول على الرّعاية الصّحِّيّة.

ذلك، فإنَّ الأمر يستحقّ إنشاء علاقة بين الاتّجاه العامّ لإضفاء الطّابع الذّاتيّ على اليوتوبيا، وما وُصف أنَّه تجربة الشّبع الجماعيّ والفرديّ. وهذا الشّبع، في ارتباطه المباشر بمسألة البقاء البيولوجيّ، وتاليًا الموت، يحلّ أحد الموضوعات الرّمزيّة المركزيّة في جميع التّقاليد الدّينيّة، وهذا ما يتّضح بشكلٍ خاصّ في الطّقوس اليهوديّة والمسيحيّة: ربط ألف عام من نهاية الجوع بالوفاء بوعد الله بـ«الأرض التي تدرّ اللّبن والعسل».

الملاحظة الثّانية: ترتبط بانتشار الثّقافة الدّيمقراطيّة خارج المجال السّياسيّ الذي تشكّلت فيه، باحتسابها طريقة لتنظيم ممارسة السّيادة. في هذا الصّدد، يتّضح أنَّ نقطة التّحوُّل التي حدثت في أوروبّا خلال السّنوات الممتدّة من 1968 إلى 1970 كانت حاسمة. فالتّجربة الدّيمقراطيّة، كما تحقّقت بامتياز من خلال تعاون المواطنين الذين قرَّروا مصيرهم في النّقاش العامّ لتوجيه المجتمع الذي يعيشون فيه، آخذة في التّوسُّع إلى ما وراء حدود الحياة العامّة لتتسلَّل إلى ممارسة جميع العلاقات، وقلب الأدوار الرّاسخة والتّسلسلات الهرميّة. لا توجد مؤسّسة -سواء المدرسة أو مركز العمل أو الجامعة أو الكنيسة- معفاة من تحوُّل الطّرق التّقليديّة في ممارسة السّلطة، وتمثّلات الالتزام، وإلى حدٍّ ما توزيع الأدوار والمهامّ «المقدّرة بشكل طبيعيّ». ومن الواضح، أنَّ المراجعة الدّيمقراطيّة للأدوار «الطّبيعيّة» وأشكال السّلطة لها أعظم التّأثير في داخل الأسرة. ويبدو في أوروبّا، أنَّ الاتّجاه هو أنَّ «الأسرة العلائقيّة»، وهي ربط لأفراد على أساس تعاقديّ، سادت حتمًا على «الأسرة التّقليديّة»؛ والتي من المفترض أن تعكس الأدوار فيها المصير «الطّبيعيّ» لأعضائها.

تجدر الإشارة إلى أنَّ مسألة العائلات المثليّة هي الأحدث والأكثر إثارة للجدل، كما أنَّها مرحلة من مراحل الثّورة الشّعبيّة في العلاقات الزّوجيّة والأُسريّة، وهي تنعكس بشكلٍ مباشر -ومُعلن- على الإصلاحات التي طالت قانون الأسرة في عدد من البلدان الأوروبّيّة. أريد التّركيز على جانبٍ واحدٍ فقط من هذه التّغيّرات هنا وهو علاقتها بتقويض التّسويغ الدّينيّ للسّلطة -على وجه التّحديد السّلطة الذّكوريّة أو الأبويّة- التي تُعرّف أنَّها إلهيّة. هذا التّقويض للسّلطة الذي بدأ مجال تطبيقه الفعليّ في السّاحة السّياسيّة يزداد مع التّحدّيات المعاصرة لأدوار الرّجال والنّساء والأطفال المُحدَّدة سلفًا في المجتمع أو في الأسرة التي يُسوّغها «النّظام

الطّبيعيّ»، والذي يشير مرَّة أخرى تصريحًا أو تلميحًا إلى «إرادة الله» التي تكون بطبيعتها غير ملموسة وتتجاوز فهمنا.

إنَّ الطّرق المختلفة جدًّا التي تكيّفت بها المجتمعات الأوروبّيّة والمؤسّسات الدّينيّة مع الأشكال الجديدة للزّواج والرّعاية الأسريّة - بين الانفتاح الذي يُميّز المجتمعات في مجال النّفوذ البروتستانتيّ على الرّغم من بعض ردود الفعل المضادَّة، والموقف الدّفاعيّ المتراجع الذي تتبنَّاه عادةً المجتمعات في البلدان المتأثّرة بالكاثوليكيّة- ساعد في إحياء الانقسامات في القِيَمَ الحضاريّة التي شَكَّلها التّاريخ الدّينيّ. ومع ذلك، فقد جرى القضاء على تلك التّباينات في بداية الثّورة الثّقافيّة والاجتماعيّة التي ستُدمِّر نهائيًّا الأساس الذي بُنيت عليه تلك الهياكل الحضاريّة.

وبشكل عامّ، يمكن القول: إنَّ ما يُزعزع الأُسُس الثّقافيّة راهنًا يرتبط بشكلٍ وثيق بتغيّرات في موقف الأوروبّيّين مِنَ الطّبيعة. وبالفعل، فإنَّ لتلك التّغيّرات تأثيرًا مباشرًا على ديناميّات الإنتاج الجماعيّ لما يُسمّيه «تشارلز تايلور» (Charles Taylor) «التّقييمات القويّة»[1]؛ ذلك أنَّ اللُّحْمَة الاجتماعيّة تَتحدَّد بشكلٍ فعّال عبر خيارات تَدفع مجموعة مُعيَّنة لتَبنّيها من بين خيارات توافق على أنّها أشرف أو أخسّ، أفضل أو أسوأ، مرغوب فيها أو غير مرغوب فيها... وهذه التّقييمات لا تنطوي فقط على الأُطُرِ العقليّة التّنافسيّة والمصالح والتّطلّعات في داخل المجموعة؛ بل تشتمل أيضًا على المراجع والمعايير والذّكريات والطّموحات وغيرها، وهذا أمرٌ منطقيّ في داخل المجموعة.

ويمكن للمرء أن يفترض، إلى حدٍّ كبير، أنَّ العلاقة التي نشأت على المدى الطّويل بين هذه الدّيناميكيّة الاجتماعيّة لإنتاج تقييمات قويّة في داخل المجتمعات الأوروبّيّة ومنظومتها الحضاريّة الدّينيّة الخاصّة، كانت قائمة على طريقة مُحدَّدة في النّظرِ إلى النّظام الطّبيعيّ. وكانت مشكلة النّظام الطّبيعيّ نفسها مُتجذِّرة في الرّؤية الكونيّة الدّينيّة - يتّضح الاختلاف وفاقًا لانتماء المجتمع المشمول، والذي قد يكون كاثوليكيًّا أو بروتستانتيًّا- التي نجت بطرائق مختلفة من تقدُّم العَلمنة، بما في ذلك الطّريقة القانونيّة.

الآن، وبسبب التّقدُّم المذهل في العلوم والتّكنولوجيا، حصل انقلاب في

1- C. Taylor, Le malaise dans la modernité.

التّجارب الإنسانيّة الأساسيّة المعنيّة مباشرة بإنتاج «تقييمات قويّة» مقلوبة في مفاهيم القوت والإنجاب والرّعاية الصّحّيّة والاتّصال والتّمييز بين الأحياء والأموات وغيرها، وذلك بعد اكتشاف القدرة البشريّة على تغيير الأساليب التي كان يُعتقد سابقًا أنّها غير قابلة للتّغيير. فمثلًا، إنّ تفكيك العلاقة بين الزّواج والبنوّة عبر الإنجاب بمساعدة طبّيّة، وتطوُّر علم الجينوم، والتّحكُّم العمليّ في الكائن الحيّ، كلّها قَلَبَت شروط الزّراعة والعلاجات رأسًا على عقب، وكذلك توسُّع العلوم المعرفيّة بكلِّ ما لها من آثار على مجال المعلومات وعلاقتنا بالزّمان والمكان. فلسنا بحاجة لإدراج قائمة طويلة، إذ إنّ ما عدَّته حضارات بأكملها لآلاف السّنين مِنَ الضّرورات التي فُرضت حتمًا على البشر عن طريق إملاءات العالم الطّبيعيّ، والتي تشكّلت بفعل المنظومات الدّينيّة المختلفة، تُعدّ اليوم، وعلى نحوٍ متزايد، مجموعة من الآليّات التي يمكن التّلاعب بها وتفكيكها وإعادة تنظيمها وتعديلها.

لم تعد الطّبيعة، إذًا، نظامًا بأيّ معنى من معاني الكلمة؛ فالنّظرة إلى الطّبيعة على أنّها عالَمٌ تحكمه مبادئ أبديّة ثابتة تلاشت، وقلّت قدرتها على فرض قواعدها على البشر. وهذا ما دفع جميع المجتمعات الأوروبّيّة إلى مراجعة جذريّة لموقفها مِنَ الطّبيعة بوصفها نظامًا للأشياء التي كانت تُستخدم لبناء رؤيتهم الكونيّة الرّمزيّة؛ أي ميكانيزمات المعنى المشتركة التي تكمن في صميمها. لقد اهتزّت حتمًا أُسس الحضارة الدّينيّة التي تُجسّد تلك النّظرة إلى الطّبيعة من خلال إعادة التّقييم الضّروريّة. وكانت المناقشات في موضوع الأخلاق البيولوجيّة في كلِّ بلدٍ أوروبيّ، وفي أوروبّا ككلّ، صورة مثاليّة عن ذلك.

ونظراً إلى هذا التّطوّر، فإنّنا نَهيب بالمرجعيّات الرّمزيّة للمنظومات الدّينيّة المختلفة أنْ تتعامل بجدّيّة مع المشاكل الأخلاقية التي أثارتها السّيطرة العلميّة على الطّبيعة، والتي لم نواجه مثلها مِنْ قبل. في الوقت نفسه، بدأنا نكتشف الضّعف الاستثنائيّ لتلك المرجعيّات في وضع المعايير وحجم التّناقضات الموجودة بينها. فتلك الإجراءات تُسلِّط الضّوء على الطّبيعة السّياسيّة البارزة لتوليد المعايير في المجتمعات الحديثة للغاية، وهذا الاكتشاف يُقوّض بشكل خطير المعقوليّة الثّقافيّة لرموز المعنى التي لا تزال الأديان تَدَّعي أنّها تُقدّمها.

الطّريق الجديد نحو تراث أوروبّا الدّينيّ

قد يبدو التّركيز على استمرار عمليّة إبعاد الدِّين عن الثّقافة الأوروبّيّة متناقضًا؛ بل استفزازيًّا، وذلك في ضوء احتمال وجود إجراء معاكس يُعزّز قوّة «التّراث الدّينيّ» الأوروبّيّ الموحِّد ويُفعِّل دوره. وأشير هنا إلى أنّني لا أسعى إلى الاستخفاف بالإمكانات الرّمزيّة والأخلاقيّة لهذا التّراث، فقد حاولت التّأكيد على أهمّيّة المنظومة الحضاريّة الدّينيّة -الموحَّدة والمتنوّعة معًا- التي تُشكِّل أصل المجتمعات الأوروبّيّة. ومع ذلك، أعتقد أنّ ما يستحقّ البحث -في ضوء التّطوّر الثّقافيّ الذي وصفته للتوّ- هو أهمّيّة الرّجوع إلى الأساس الدّينيّ الأوروبّيّ الذي يرتبط به التّراث.

- الملاحظة الأولى: تتعلّق بالرّجوع إلى الذّاكرة التي تُشكِّل جزءًا مِنَ الرّجوع إلى التّراث الدّينيّ. إنّ مسألة الذّاكرة، كما نعلم، تُثار بقلقٍ شديد خصوصًا في المجتمعات التي تخشى خطر فقدان الذّاكرة؛ وذلك بسبب معدّل التّغيّر السّريع. لكنّ المجتمعات التّقليديّة التي تعتمد على الذّاكرة لا تشعر بالحاجة للحديث الدّائم عن الذّاكرة الجماعيّة، فهي من المُسلَّمات التي يُشعَر بقوّتها التّنظيميّة في جميع جوانب الحياة الاجتماعيّة، ولا تُعدّ «مشكلة». من جهة أخرى، نرى أنّ المجتمعات الحديثة التي يكون التّغيير مُحرِّكًا لها وضرورة من ضروراتها، تكون أكثر حرصًا على بقاء «وهج الذّاكرة» المشرق مشتعلًا. ومن مصاديقها الحديثة، وحتّى العصريّة جدًّا، النّزوع إلى إحياء الذّكرى. فالاهتمام بالتّراث، والتّراث الدّينيّ تحديدًا، يتوافق مع هذا الموقف. يمكن أن يُنظر إلى الدّين أنّه «تراث» فقط؛ لأنّه يعمل بشكل منفصل ويبقى متميّزًا عن الأجواء التي تُحدَّد فيها قواعد الحياة الجماعيّة في المقام الأوّل. وممّا يؤيّد التّصنيف الحتميّ للدِّين في خانة التّراث هو التّآكل الذي أصاب القوّة التّنظيميّة للدِّين في الحياة الاجتماعيّة.
- الملاحظة الثّانية: أنّ الاحتفالات بإحياء الذّكرى وتصنيف الدِّين في خانة التّراث هي في الوقت نفسه -بالنّسبة إلى أوروبّا- طريقة لتقريب موقفها من تاريخها. وهنا نسأل، أوّلًا، وقبل كلّ شيء، ممَّ يتكوَّن تاريخ أوروبّا الدّينيّ؟ إنّه يتكوّن في الجزء الأكبر منه من حروب، وفي كثير من الأحيان من حروب دمويّة، ومن تحريض مجموعات ودول بأكملها بعضها ضِدَّ بعض.

وفي الواقع، يمكن أن يكون السّؤال عن كيفيّة ضمان السّلام الدّينيّ الذي أدَّى إلى تأسيس الدّولة في أوروبا.

لذلك، كان الرّجوع إلى التّاريخ الدّينيّ راهنًا، وتصنيفه تراثًا، طريقة لمحو الذّاكرة المظلمة للحروب الدّينيّة في أوروبّا لصالح مساهمة متضافرة تشترك فيها الأديان المختلفة في وضع القِيَم «الفكريّة والفنّيّة»، والأعمال التي تُشكّل صِلَة وصلٍ بين الأوروبّيّين. وكذلك كان التّعامل مع ثروة أوروبّا الدّينيّة على أساس أنّها تراث، ووسيلة لفكِّ ارتباط الدّين بالصّراعات السّياسيّة، وفصله عن ظاهرة الهيمنة الاجتماعيّة والعنف الذي ارتبطت به، من أجلِ استرجاع القوّة الحضاريّة «النَّقِيّة» التي من المفترض أن يمارسها عبر التّاريخ والمحافظة عليها.

لذلك، لا ينبغي أنْ نستاء أو أنْ نُشجب هذا التّطبيق للذّاكرة الانتقائيّة؛ بل على العكس تمامًا، علينا أن نسانده لأنَّه يُساهم بشكلٍ حاسم في إنتاج المعايير والقِيَم التي نستخدمها لإدارة الحياة الجماعيّة. غير أنَّ الرجوع إلى التّراث الدّينيّ (أو الرّوحيّ) لأوروبّا لا يعني أنْ نحفظه في المتاحف؛ بل أن يكون نشاطًا لإنتاج رمزيّ يساهم في تكوين رؤية كونيّة مشتركة. لا يوجد شيء غير موثوق حيال مناقشة طبيعة الرّجوع إلى التّراث الدّينيّ في النّصوص التي تحكم الاتّحاد الأوروبّيّ، من وجهة النّظر هذه؛ لأنَّها، وعلى الرّغم من ترويجها لوجهات نظر محلّيّة لا يمكن التّوفيق بينها، إلّا أنَّها تُسلّط الضّوء على الخيارات الثّقافيّة الجماعيّة التي يجري تبنّيها حاليًّا.

- الملاحظة الثّالثة: أنَّ الرّجوع إلى التّراث الدّينيّ في أوروبّا، وتحديدًا بسبب طبيعته التي جعلته منتِجًا نَشِطًا للمعايير المشتركة، ينطوي على خطرَين:

الخطر الأوّل؛ هو أنَّ هذا الرّجوع قد يصبح في حدِّ ذاته محور الاستراتيجيّات التي تتبنّاها الكنائس الرّئيسة، من أجلِ استعادة المكانة البارزة العامّة التي بدأت تفقدها. وقد يبدو البحث عن احتمال المعنى المشترك الذي جرى الحفاظ عليه جزئيًّا من خلال الرّجوع إلى التّراث الدّينيّ، والذي يشترك فيه الأوروبّيّون نظريًّا، في نظرِ المؤسّسات الدّينيّة، فرصة يجب استغلالها من أجلِ الدّفع بأنفسهم إلى الأمام بصفتهم الحَفَظَة المختصّين، وتاليًا الأكثر شرعيّة لإدارة هذا التّراث.

ففي دراسة لخِطَب البابا يوحنّا بولس الثّاني خلال زيارته للمؤسّسات الأوروبّيّة

في عام 1992، سأل «جان بول ويلييم» (Jean-Paul Willaime)، بعبارات واضحة وصريحة، السّؤال التّالي: «إذا كنّا نعني بالدِّين المدنيّ نظام المعتقدات والشّعائر التي يضفي الحقل الاجتماعيّ من خلالها الطّابع الطّقسيّ على وجوده، ويحافظ على التّقديس الجماعيّ للقِيَم التي تكمن في أساس نظامه. هنا قد يتساءل المرء: ألم تكن زيارة البابا إلى المؤسّسات الأوروبّيّة جزءًا من عمليّة تطوير الدّين المدنيّ لأوروبا؟ وهي العمليّة التي تضع فيها الكنيسة الكاثوليكيّة نفسها في المقدّمة بصفتها الوصيّ الأفضل على الرّوح الأوروبّيّة»[1]. إنَّه سؤال مهمّ يستحقّ التأمّل إذا كنّا نرغب في أن يكون الرّجوع إلى التّراث الدّينيّ المشترك قادرًا على العمل، لا بكونه وسيلة لإعادة التّنافس بين المعتقدات الدّينيّة والصّراع الأيديولوجيّ من جديد على جدول الأعمال، وإنّما ليكون مرجعًا متكاملًا قد يتشارك فيه جميع الأوروبّيّين، سواء أكانوا مؤمنين أم غير مؤمنين، وسواء أكانوا ملتزمين بقناعات دينيّة معيّنة أم لا.

الخطر الثّاني؛ وربّما يكون أكثر إثارة للقلق، هو أنَّ هذا الرّجوع إلى التّراث الدّينيّ في أوروبّا، والذي يأمل المرء أن يكون تأثيره تكامليًّا في المجتمع، قد يراه مَن هُمْ خارجه وسيلة لرسم الحدود. ونذكُر هنا أنَّ التّراث الذي نتحدَّث عن الرّجوع إليه هو التّراث اليهوديّ، وقبل كلّ شيء التّراث المسيحيّ في نسختَيه البروتستانتيّة والكاثوليكيّة، والذي يدلّ على منطقة رُسِمَت حدودها بوضوح، يَحدّها مِنَ الشّرق العالَم الأرثوذكسيّ المسيحيّ، ومِنَ الجنوب العالَم الإسلاميّ. فالمناقشات حول دخول تركيا إلى الاتّحاد الأوروبّيّ تُبيّن بوضوح - وبصرف النّظر تمامًا عن القضيّة الرّئيسة المرتبطة بحقوق الإنسان- طبيعة القضايا الثّقافيّة والقانونيّة والرّمزيّة التي أثارها فتح البيت الأوروبّيّ لدخول بلد إسلاميّ إليه، ولو أُعلن هذا البلد علمانيًّته. وكذلك لا يمكن التّغافل عن دلالات عدم وجود دول أرثوذكسيّة من بين تلك الموقّعة على معاهدة أثينا.

يُمثّل، إذًا، النّقاش العامّ الذي يُبيّن تعريف التّراث الثّقافيّ والسّياسيّ والأخلاقيّ والرّمزيّ المشار إليه بـ«التّراث الدّينيّ في أوروبّا»، جانبًا فعّالًا مِنَ البناء المستمرّ

1- J.P. Willaime (ed.), Strasbourg, Jean-Paul II et l'Europe; J.P. Willaime, «les religions et l'unification européenne», in G. Davie et D. Hervieu-Léger (eds), Identités religieuses en Europe.

للُّحْمَة الاجتماعيّة في أوروبّا، فهو قبل كلِّ شيء الفضاء الذي تُرسَم فيه حدود المنطقة الأوروبّيّة المشتركة. وإنَّه، بعد ذلك، مجال مُميَّز للتّفاوض - يرتكز على السّعي لإنتاج ذاكرة مشتركة- والمصالحة بين ترسيخ الرّوح المشتركة والاعتراف بالمميّزات الفريدة التي تُغذِّي تلك الرّوح المشتركة. وأخيرًا، إنَّه أحد حقول الاختبار المحتملة لإنتاج «تقييمات قويّة» للأوضاع الثّقافيّة الجديدة تمامًا مثل التي تواجهها أوروبّا حاليًّا.

وفي هذا المجال، إنَّ أوروبا شريكة في المسائل التي أُثيرت في جميع المجتمعات الحديثة، كما أنَّها مُعرَّضة للخطر الذي يمكن أن ينشأ عن الآثار الاجتماعيّة لتلك النّقطة مِنَ التّحوُّل، وعن الآثار النّفسيّة على الفرد، كما حصل بالفعل في الولايات المتّحدة الأميركيّة، وأدّى إلى ردٍّ عنيفٍ من جانب المؤسّسات والسّلطات الدّينيّة. لذلك، قد تبذل تلك المؤسّسات والسّلطات كلّ جهد للدّفاع عن نفوذها الاجتماعيّ والاقتصاديّ، وحتّى من أجل استعادة نفوذها السّياسيّ المفقود، من خلال الاعتماد على القوى الرّجعيّة التي ظهرت بسبب انتشار انعدام الأمان «النّاتج عن فقدان جميع المرجعيّات المطلقة»، وبسبب التّغيير الحاصل. ولدينا أدلّة واضحة، وهي كافية للاعتقاد بأنَّ المسألة ليست مجرَّد فرضيّة، وأنَّ احتمال نشوء صراعات ثقافيّة مريرة للغاية، وتاليًا اجتماعيّة وسياسيّة، في هذا السّياق ليست مجرّد نظريّة؛ فاحتمال نشوب «حرب ثقافيّة» في أوروبّا شبيهة بتلك الدّائرة في الولايات المتّحدة، والتي وصف عالم الاجتماع «جيمس د. هانتر» (James D. Hunter) ما يتخلّلها من عنف «وإنْ بشيءٍ من التّحيّز»، لا يمكن استبعاد حدوثها[1].

على الأقلِّ، يمكن لهذا الوضع أن يُشجّع على إضفاء طابع شعبويّ على الهُويّات الدّينيّة «التي كان من المفترض أن تكون العَلمنة قد أعادتها إلى المجال الخاصّ»، في حين أنَّ تلك الميزة هي جزء مِنَ الاتّجاه العامّ لجميع المجتمعات الدّيمقراطيّة الحديثة، كي تُعزِّز حقوق الفرد «لشخص أو لمجموعة» بهدف التّأكيد العلنيّ على فرادة هُويّته[2]؛ إذ يكون لذلك أهمّيّة خاصّة في المجال الدّينيّ،

1- James D. Hunter, Culture Wars, The Struggle to Define America.

2- On this «democracy of identities», cf. M. Gauchet, La religion dans la démocratie; D. Schnapper, La démocratie providentielle.

ما يزيد من حِدَّة التوتّر بين النّزوع إلى تفرُّدٍ متسامح للإيمان والطّموح من أجل التّأكيد في النّقاشات العامّ على الحقِّ في الاختلاف على معنى «الحقيقة» التي يدَّعي المجتمع امتلاكها[1].

في هذا السّياق، يصبح الرّجوع إلى التّراث الدّينيّ لأوروبّا ذا مغزى. ولا يعني حين تضعف المؤسّسة الدّينيّة في أوروبّا أنَّ حجر الأساس اليهوديّ-المسيحيّ الذي قامت عليه هذه المؤسّسة قد رُفض تمامًا؛ لأنَّ ذلك يعني نسيان مفهوم الحكم الذّاتيّ وتجربته، وكذلك مفهوم سيادة البشر على الطّبيعة وتجربتها - وكلاهما متورّط في إضعاف الأساس الدّينيّ- ، وهذه المفاهيم نفسها مشتقَّة «جزئيًّا على الأقلِّ» مِنَ التّراث اليهوديّ-المسيحيّ نفسه.

وهكذا، إنّ التّجربة التي أدّت إلى إضعاف أسس الدّين أصبحت نقطة انطلاق لإعادة النّظر في التّراث الدّينيّ الأوروبّيّ، مع الإشارة إلى جانبين محدّدين:

الأوّل: إمكان إعادة تعريف الحكم الذّاتيّ على أساس الفهم اليهوديّ-المسيحيّ للآخر، ومفهوم العلاقات المتبادلة، بدلاً من كونه مُجرَّد تأكيد ليبراليّ على استقلال الفرد في حياته الخاصّة.

الثّاني: مسألة السّيادة على الطّبيعة، التي يمكن عدّها، في ضوء مفهوم الخلق في التّراث اليهوديّ-المسيحيّ، أمرًا آخر يختلف عن الموادِّ الخامّ ومصادر الإيرادات.

وفي رأيي، إنَّ أفضل معالجة لمسألة «الرّوح الأوروبّيّة» تكون عبر إعادة النّظر في هذَين الجانبَين، طالما أنَّ الرّجوع إلى الماضي الدّينيّ الذي يمكن وصفه بأنَّه مجيد ومؤلم في الوقت نفسه، أصبح على كلِّ حال أثرًا بعد عين.

1- حول التّوتّر المُحدَّد في السّاحة الدّينيّة المعاصرة بين الأشكال التّبادليّة أو المَرِنَة مِنَ التّحقُّق من الاعتقاد والأشكال الجامدة من تحقّق الجماعة من الاعتقاد
cf. D. Hervieu-Léger, Le pèlerin et le converti.

قائمة المصادر والمراجع

- Bouretz, P., «La démocratie française au risque du monde», in M. Sadoun (ed), La démocratie en France, T1: Idéologies Paris, Gallimard, 2000.
- Davie, G., Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World, London, Darton, Longman, Todd, 2002.
- Davie, G., Religion in Britain since 1945, London, Blackwell, 1994.
- Dubet, F., Le déclin de l'institution, Paris, Seuil, 2003.
- Gauchet, M., La religion dans la démocratie, Parcours de la laïcité, Paris, Gallimard, 1998.
- Hervieu, B. et Viard, J., L'Archipel paysan, Editions de l'Aube, 2000.
- Hervieu-Léger, D., Catholicisme. La fin d'un monde. Paris, Bayard, 2003.
- Hervieu-Léger, D., La religion en miettes ou la question des sectes, Paris, Calmann-Lévy, 2001.
- Hervieu-Léger, D., Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement, Paris, Flammarion, 1999 (Poche Champs, 2001).
- Hunter, James D., Culture Wars, The Struggle to Define America, New York, Basic Books, 1991.
- Schnapper, D., La démocratie providentielle, Paris, Gallimard, 2002.
- Taylor, C., Le malaise dans la modernité, Paris, Cerf, 1999 (Bellarmin, 1992).

- Willaime, J.P. (ed.), Strasbourg, Jean-Paul II et l'Europe, Paris, cerf, 1991.
- Willaime, J.P., «les religions et l'unification européenne», in G. Davie et D. Hervieu-Léger (eds), Identités religieuses en Europe, Paris, La Découverte, 1996.

التّجربة الدّينيّة الصّوفيّة
دراسة منهجيّة فينومينولوجيّة

علي هاشم *

مقدّمة

تُعدّ ظاهرة الفينومينولوجيا (Phenomenology) منهجًا جديدًا في حقول العلوم الإنسانيّة بما تُقدِّمه مِن مشروع منهجيّ (Method) يهدف إلى تنظيم المعرفة (knowledge)، أكثر منه علمًا (science) خاصًّا يُراد له التّأسيس في دائرة المنظومة الفلسفيّة.

ولمَّا كان الاختبار الدّينيّ والتّجربة القدسيَّة إحدى أهمّ ركائز المعرفة الدّينيّة (Religious knowledge) في تناول عالَم الغيب والحقائق المتعالية، دَعَتِ الحاجة إلى محاولة تطبيق المنهج الفينومينولوجيّ عليها لمعرفة إمكانيّة إخضاعها لهذا المنهج من عدمه.

إنَّ المنهج المُتَّبع في البحثِ الفينومينولوجيّ هو المنهج الوصفيّ لمحاولة الوصول إلى ماهيّات المُسمَّيات المفهوميّة المتعلّقة بهذا النّوع مِنَ التّجارب في الحياة البشريّة.

والمنهج الوصفيّ في هذا السّياق لا يعني المفهوم الأوَّليّ البسيط للكلمة؛ بل

* أستاذ محاضر في فلسفة الدين والأديان المقارنة - لبنان.

هـو وصـفٌ يجـري الشّـروع بـه بعـد تعليـق الحكـم المسـتند إلـى الحـسِّ والتّجربـة الحسِّـيّة الطّبيعيّـة، والانتقـال منـه إلـى الـرَّدِّ الفينومينولوجيّ (phenomenological reducation)، وهـذا مـا يسـمح بالوصـول إلـى الماهيّـات المتعلّقـة بالتّجربـة التـي ينشـدها المنهـج الفينومينولوجيّ نفسـه. فمـن غيـر الممكـن الوصـول إلـى هـذه الماهيّات في المنهـج الفينومينولوجيّ بصـورة مباشـرة؛ بـل لا بُـدَّ مـن تطبيـق خطوتَيـن أساسـيَّتَين:

الأولـى: تعليـق الحكـم المسـتند إلـى الحـسِّ والتّجربـة الحسِّـيّة الطّبيعيّـة أو مـا اصطُلـح عليـه بالإيبوخيّـة (Epoche).

الثّانيـة: الـرّدّ الفينومينولوجيّ؛ أي الـرَّدّ إلى الماهيّـات عبـر صـوره المختلفـة بقصـد تخطّـي المسـتوى الوصفيّ المعتمـد على الحـسّ، والتّحـوُّل منـه إلى المسـتوى الأعلى الـذي يعتمـد على الإدراك والوعـي (Transcendental level).

وقـد انحصـر مجـال البحـث فـي دائـرة الثّقافـة الإسـلاميّة، وسـتكون التّجربـة أو الاختبـار (Experience)، وهـي أعلى خبـرة دينيّـة بالنّسـبة إلـى المتديّنيـن، الفكـرة التـي سـيتركّز عليهـا البحـث.

بداية الفينومينولوجيا ومهمّتها

تُعـرَّف الفينومينولوجيـا بأنَّهـا علـم وصفـيّ ومنهـج فلسـفيّ يهـدف إلـى وصـف الظّواهـر الإنسـانيّة بعيـدًا عـن أيّ عنصـرٍ مـن عناصـر الحكـم الحسّـيّ الطّبيعيّ؛ «إذ إنَّ كلّ الجهـد يتركّـز في الوقـت عينـه على مسـألة النّظـام الطّبيعيّ للأبحـاث، وعلى النّحـو الـذي يجـب على البحـوث الأساسـيّة نفسـها أن تبـدأ بـه وأن تترتَّـب وفقـه»[1].

ويُجمِـع الباحثـون على أنَّ أوّل مَـنِ اسـتعملَ لفظـة «فينومينولوجيـا» كان «يوهـان هـ. لامبـرت» (1764) (Johann H. Lambert)، ثـمَّ «كانـط» (1786) (Immanuel Kant)، ومـن بعـده «هيغـل» (1807) (Georg Friedrich Hegel)، ثـمَّ «وليـام هاميلتـون» (1840) (William Hamilton)، و«إدوار فـون هارتمـان» (1879) (Eduard von Hartmann)، غيـر أنَّ أوّل مَـن تَعامـل مـع هـذه الكلمـة للدَّلالـة على منهـجٍ فكـريٍّ واضِـح المَعالِـم هـو «إدموند هوسـرل» (1859ـ 1938) (Edmond Husserl)[2].

1- إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ص 7.

2- خضر إبراهيم، الفينومينولوجيا، ص 45.

بـدأت الفينومينولوجيـا بموقـف ناقـد لفلسـفات وعلـوم العصـر ومناهجهـا وأُسسـها المعرفيّـة، وكان أبـرز هذه الانتقادات ما وجَّهته إلى المذهـب الطّبيعيّ[1] (Naturalism) الـذي سـاد بسـيادة المنهـج التّجريبـيّ ونجاحـه الفائـق في مجـال العلـوم الطّبيعيّـة. فهـذا المذهـب، كمـا تـراه الفينومينولوجيـا، يَدَّعي لنفسـه الصّفـة العلميّـة الوحيـدة الممكنـة، ويقصـر صفـة «حقيقـيّ» علـى مـا هـو طبيعـيّ أو فيزيائـيّ (Physical) فحسـب، و«علـم» علـى مـا هـو واقعـيّ (Factual)؛ فإنَّـه يرفـض الاعتـراف بحقيقـة مـا هـو مثالـيّ (تصـوُّريّ أو ذهنـيّ) (Ideal) أو يقـوم بعمليّـة تطبيـع لـه بتحويلـه إلـى حقيقـة فيزيائيّـة.

والخطـأ الأساسـيّ لهـذا المذهـب، فـي نظـر الفينومينولوجيـا، هـو إجـراؤه لعمليّـة التّطبيـع هـذه علـى الـذّات الإنسـانيّة بوعيهـا وبأفكارهـا؛ إذ تـرى الفينومينولوجيـا أنَّ الظّاهـرة الإنسـانيّة ليسـت مجـرَّد جـزءٍ مـن الطّبيعـة الفيزيائيّـة، والـذّات الإنسـانيّة ليسـت مجـرَّد «موضـوع» تتكفَّـل بتفسـيره القوانيـن الطّبيعيّـة والعلميّـة التـي تحكـم الأشـياء[2].

وتَعـدّ الفينومينولوجيـا حصـرَ وصف الـ«حقيقيّ» بالأمـور الفيزيائيّـة الطّبيعيّة اعتقادًا مثاليًّـا، وهـو بذلـك نقيـض واضح للمبـادئ الطّبيعيّة نفسـها.

مـن هـذه الخلفيَّـة النّاقـدة، سَـعَت الفنيومينولوجيـا نحـو بدايـة جديـدة مُتحـرّرة مِـن كلِّ مـا هـو مُسـبَق مِـن نظريّـات أو افتراضـات أو مفاهيـم، إلـى إنشـاء علـم أوّليّ، أو علـم بدايـات يضـع الرّكائـز الثّابتـة التـي يمكـن أن تقـوم عليهـا المعرفـة وأيّ صياغـات لها في شـكلِ مفاهيـم أو فـروض أو نظريّـات فـي العلـوم الفلسـفيّة أو الطّبيعيّـة أو الإنسـانيّة كافّة؛ فقـد سَـعَت إلـى وضـع فلسـفة شـاملة تكـون بمثابـة معيـار لفحـص منهجيّ للعلـوم كافّـة.

الفينومينولوجيـا، إذًا، هـي منهـج للعلـوم فـي خطواتـه كلّهـا، ومـا كان يقصـده هوسـرل مـن وراء الخطـوات المنهجيّـة الأساسـيّة المكوِّنـة للمنهـج الفينومينولوجيّ هـو التّعليـق والـرَّدّ الماهـويّ (phenomenological reduction)؛ لأنَّ الخطـوة الأولـى فـي كلِّ

1- المذهـب الطّبيعـيّ (Naturalism): هـو مذهـب منطلـق مـادّيّ مفـاده أنَّ كلّ مـا هـو موجـود يمكـن تفسـيره بطريقـة طبيعيّـة عبـر قوانيـن علميّـة قائمـة علـى منهـج تجريبـيّ؛ فالقوانيـن العلميّـة التـي تُقـدِّم تفسـيرات سـببيّة مؤهَّلـة لتعليـل الظّواهـر كافّـة والكشـف عـن حقيقتهـا، وليـس للأشـياء أو الظواهـر أيّ معنـى خـارق للطّبيعـة أو للقوانيـن السّـببيّة التـي تحكمهـا. علـى هـذا الأسـاس، يقـول هـذا الاتّجـاه بـأنَّ نمـوذج مناهـج العلـوم هـو النّمـوذج الأعلـى العلمـيّ ويجـب تطبيقـه فـي العلـوم كافّـة.

2- مجدي عرفة، الفينومينولوجيا والبحث في الإنسان، ص 4.

منهج فينومينولوجيّ لا بُدَّ من أن تكون متوجّهة صَوْبَ تعليق فاعليّة الحكم الحسّيّ الطّبيعيّ في التّخصّصات كافّة، وشتّى مجالات العلوم الإنسانيّة.

فعمليَّة إدراك الماهيّات هي جوهر الفينومينولوجيا، وشعار الفينومينولوجيا الهوسرليّة هو الاتّجاه إلى الأشياء ذاتها من خلال الوعي البشريّ الخالص. لذلك، فقد انتهج هوسرل نظريّة «التّقويس (Bracketing) أو الإيبوخيّة (Epoche)»[1]؛ أي التّوقّف عَنِ الحكم ووضع العالم «المَكَزانيّ»[2] بين قوسين، وعدم اعتماد التّفسير والاعتقاد الطّبيعيّ فقط لهذا العالم، والتّوقّف عن اتِّخاذ أيّ موقف إثبات أو نفي إزاء وجود الموضوعات[3]. بمعنى آخر، سواء أكان القطع يفيد أنَّ العالم بموجوداته موجود واقعيّ ومستقلّ عن وعي الإنسان به (الموقف الواقعيّ أو الطّبيعيّ)، أم أنَّه غير مستقلّ عن الوعي ولا يعدو كونه تمثّلات في عقولنا (الموقف المثاليّ)، هذا القطع يجب أن يُعلَّق ويُنحَّى جانبًا حتَّى تتمكَّن الفينومينولوجيا مِنَ التّفرُّغ لمهمّتها الأساسيّة، وهي الكشف عن حقيقة الموجودات كما تُقدِّم نفسها في الوعي؛ إذ إنَّ مبحث الفينومينولوجيا هو حقيقة «الموجودات»[4] وليس حقيقة «الوجود».

وإذا ما وصل الفينومينولوجيّ في دراسته للظّاهرة الإنسانيّة إلى تطهير الظّاهرة المدروسة مِن الحكم الحسّيّ الطّبيعيّ، وتطهير ذهنه من كلِّ عنصرٍ منهجيّ يرتبط بأحد المناهج المستخدمة في دراسة الحقائق والوقائع، ولو المفترضة، عندها يصبح قادرًا على الانتقال إلى الخطوة المنهجيّة التّالية؛ أي خطوة الرّدّ.

1- الإبوخيّة والإيبوخيّة: مصطلح يونانيّ قديم يُترجَم عادةً بأنَّه «تعليق للحكم»، ومفهومه هو التّوقّف عن الحكم ووضع العالَم المكانيّ الزّمانيّ بين قوسين وعدم اعتماد الاعتقاد الطّبيعيّ لهذا العالم، والتّوقّف عن اتِّخاذ أيّ موقف إثبات أو نفي إزاء وجود الموضوعات. وقد اعتمده إدموند هوسرل، مؤسِّس الفينومينولوجيا، وجاك دريدا، وكثير من الفلاسفة الآخرين؛ منهجًا، وهو إحدى الرّكائز الثّلاثة التي تقوم عليها الفلسفة الظّاهراتيّة، وفاقًا لفلسفة إدموند هوسرل. والرّكائز الثّلاثة هي الأبوخيّة (تعليق الحكم) والرّدّ والقصديّة. والأبوخيّة أو تعليق الحكم، أو الوضع بين قوسين، كما يُسمِّيها هوسرل، هي أن يضع المتلقِّي للظّاهرة كلّ الأحكام المسبقة، الفلسفيّة والتّاريخيّة والطّبيعيّة بين قوسين، ولا يستعملها في تفكيك هذه الظّاهرة المُلقاة على صفحة الوعي.

2- المكاني الزّمانيّ.

3- سماح رافع محمّد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، ص 93.

4- هذا يعني أنَّ الفينومينولوجيا تنحصر في استكشاف حقيقة الموجودات بماهيّاتها لا بوجودها؛ لاحتمال تعلّق وجودها بما هو عقليّ مثاليّ.

ولا يعني الرّدّ هنا إلّا أنَّ الظّاهرة المدروسة، أو بالأحرى الظّاهرة التي يجري وصفها، قد أصبح من الممكن الارتداد منها عبر الشّعور، تمهيدًا لتحديد ماهيّتها وتعيينها تعيينًا دقيقًا بوساطة إحدى الصّور المتعدّدة للرّدّ الفينومينولوجيّ التي أفاض هوسرل في الحديث عنها في مجالات عدَّة مِنْ كتبه[1]. فالرَّدّ الفينومينولوجيّ «هو المنهج الكفيل بتنقية المجال الفينومينولوجيّ للوعي تنقيةً تامَّةً مِن كلِّ تطفُّلٍ مِن جانب الوقائع الموضوعيّة وإبقائه خالصًا منها»[2].

باتِّباع هذه الطّريقة مِنَ الرَّدّ الفينومينولوجيّ (التّوقُّف عَنِ الاعتقاد في الأشياءِ كما هي في الخارج)، يمكن لأيّ نوع مِنَ الوعي النّظريّ أو القيميّ أو العمليّ أن يُصبح موضوعًا للبحث، ويمكن لجميع الحقائق الموضوعيّة التي ينطوي عليها أن تُستكشَف، وسيُنظر إلى هذه الحقائق الموضوعيّة على أنَّها متلازمات الوعي ومترابطاته (Correlates).

من هنا، فقد حاولت الفينومينولوجيا صياغة منهج معرفيّ أساسه العودة إلى الأشياء نفسها، والبحث المباشر في الظّواهر، كما «يخبرها» الوعي؛ بتحرُّر كامل من أيِّ مفاهيم أو نظريّات مفسِّرة مسبقَة، وسعت إلى أن يكون لهذا المنهج شروط تقتضي التّحقّق بشكل موثوق لدرجة تفضي إلى تحصيل ثقة تامَّة بالنّتيجة، بما يجعل من نسقها علمًا جازمًا.

هذا الأمر؛ أي خبرة الوعي، هو القاسم المشترك في كلِّ مراحل الفينومينولوجيا الهوسرليّة، وهو ما يُعبَّر عنه عادةً بارتباط الفكر بالتّجربة المعاشة والخبرة الحيَّة؛ إذ لا معنى للتّفكير الفينومينولوجيّ ما لم يتَّخذ مِنَ التّجربة الحيَّة موضوعًا له؛ لأنّ الارتباط الضّروريّ بين الموضوع (object) والصّدق (truth) والمعرفة (knowledge)، جزء لا يتجزَّأ مِنَ المنهجيّة الفينومينولوجيّة، وكلّ موضوع له بإزائه منظومة مِنَ الحقائق التي تصدق عليه، وله كذلك منظومة مثاليّة أخرى مِنَ العمليّات التي يمكن بفضلها أن يُقَدّمَ الموضوعُ والحقائق إلى أيِّ ذات عارفة. «فالعمليّات تعدّ، في المستوى المعرفيّ الأدنى لها، ذات تجربة أو خبرة، أو بمعنى

1- مثل كتابه «الأفكار» مثلًا الذي يُشكّل مدخلًا أساسيًّا للانتقال من الفينومينولوجيا الوصفيّة إلى الفينومينولوجيا المتعالية، وكذلك كتاب المنطق الصّوريّ والمنطق المتعالي، وكتابه المشهور الخبرة والحكم.

2- عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقيا، ص 120.

أعـمّ عمليّـات (حدس/معاينـة) تقـوم بـإدراك الشّـيء فـي نسـخته الأصليّـة»[1].

«ثـمَّ يزيـد الموضـوع تأكيـدًا عندمـا نلحـظ أنَّـه كثيـرًا مـا يُربـط بيـن المعرفـة والخبـرة؛ فالمعرفـة النّظريّـة العليـا لا بُـدَّ مـن أن تسـبقها معاينـة للموضوعـات التـي تنتمي لمجالاتهـا، وهـذا يعنـي أنَّـه لا بُـدَّ مـن أن نَخبـر الموضوعـات الطّبيعيّـة، وأن نَخبـر معناها وأن نعاينهـا فـي وعينـا»[2].

مـن هنـا انصـبَّ بحثنـا فـي الفينومينولوجيـا الدّينيّـة (Religious phenomenology) على خبـرة خاصَّـة، ومـن نـوع خـاصّ، ألَا وهـي الخبـرة الدّينيّـة. فهـل يمكـن أن نعثـر على لغـة فينومينولوجيّـة (Phenomenological language) مناسـبة لوصـف هـذه الظّاهـرة، مسـتعينين فـي ذلـك ببعـض الخبـرات الصّوفيّـة لـدى المتصوّفـة المسـلمين تُجـاه الله تعالـى أو مـا يُسـمَّى فـي الاصطـلاح الفلسـفيّ بالكائـن المتعـال (transcendent being)[3]؟

التّحليل الفينومينولوجيّ للتّجربة الدّينيّة والتّجربة الصّوفيّة

اختلـف المشـتغلون بمباحـث الفينومينولوجيـا على دورها فـي تحليل التّجربـة الدّينيّة والصّوفيّـة، وتسـاءلوا: هـل ثمّـة فينومينولوجيّـا متميِّزة خاصّـة بالتّجربـة الدّينيّة أو لا؟

والسّـؤال ليـس مـن بـاب التّشـكيك فـي القـدرة علـى اسـتخدام الاعتبـارات الفينومينولوجيّـة في دراسـة التّجـارب الصّوفيّـة وتحليلهـا، إنَّمـا الـكلام في مـدى إمكانيَّة نحـت المفـردات والمصطلحـات، والتـي بدورهـا تنقـل لنـا المعنـى المعـاش في التّجربـة والاختبـار، لنفهمـه ونختبـره كمـا فهمـه واختبـره أصحابهـا.

وهـذا سـؤال منطقـيّ، موجَّـه[4] بنـاءً على أنَّ التّجـارب خبرات شـخصيّة شـهوديّة تُدرَك وتُعـاش بالعلـم الحضـوريّ لا غيـره، حتَّـى العلـم الوجدانـيّ فـي هـذا السّـياق لا يفيـد،

1- هوسرل، المحاضرة الافتتاحيّة في فرايبورخ، ضمن كتاب: فهم الفهم، ص 4.

2- المصدر نفسه.

3- إنَّ البحـث هنـا جـزء مـن دراسـة متكاملـة لظاهرتَـيّ التّجربـة والمكاشـفة فـي المنهـج الفينومينولوجـيّ، وقـد اكتفينـا فـي الفصـل المتعلّـق بالفكـر الإسـلاميّ ببعـض المتصوّفـة أتبـاع المنهـج السُّـنِّيّ مـن دون المنهـج الشّـيعيّ؛ وذلـك لحاجـة المنهـج الشّـيعيّ لدراسـة معمَّقـة أكثـر وجهـد رُبَّمـا يَضعـف الباحـث عـن الخـوض بـه أو النّـوء بحملـه.

4- Justification.

كونه يمثّل قضايا تصوّريّة بسيطة جدًّا تحكي العلم الحضوريّ وتُبيّنه[1].

فالوجدان ليس علمًا حضوريًّا، وإنَّما صورة عن العلم الحضوريّ وأوّل إدراك نظريّ له، لكن، ولشدَّة بساطته ووضوحه، نُعبِّر عنه بالوجدان. فما لم نضمن في تحليلنا المفردات اللّغويّة والوسائط الاصطلاحيّة التي لها قابليّة حمل المعنى الشّهوديّ، وتحويله من معنًى شخصيّ إلى معنًى نوعيّ يمكن التّعبير عنه بمفردات لغويّة مشتركة، لن تكون المنهجيّة الفينومينولوجيّة قادرة على أداء دورها بشكلٍ صحيح.

وهل يمكن فرض فينومينولوجيّا خاصَّة بالتّجربة الدّينيّة يمكن وصفها بأنَّها «تُعبّر عن الحدود الفاصلة بين المراتب المتنوِّعة للإيمان»، أم أنَّ افتراضات كهذه لا بُدَّ من أن تكون مشبعة بِمُسَبَّقاتٍ وأصول موضوعيّة محدّدة تنطلق من تقليد محدَّد[2] وتعاليم معيَّنة[3]؟

وعلى فرض تأمين أمر كهذا، يبقى من الأفضل قراءة التّقارير المتعلّقة بالمكاشفات الدّينيّة على أنَّها تأويلات هرمينيوطيقيّة مستوحاة من تعاليم معيَّنة ترتبط بالطّابع الذّاتيّ للتّجربة بدلًا مِنَ النّظر إليها على أنَّها فينومينولوجيا خاصَّة، فضلًا عن أنَّ مثل هذا المنهج يحتاج إلى توجيه معرفيّ خاصّ.

ننطلق في البحث من أصل موضوعيّ، وهو كون الله تعالى موضوعًا للتّجربة الدّينيّة؛ إذ لاحظ «وليم آلستون» (William Alston) أنَّنا لا نمتلك مفردات متطوّرة بصورة كافية حتَّى نستخدمها في وصف الكيفيّة الفينومينولوجيّة للتّجربة الدّينيّة[4]. وكان «وليم جيمس» (William James) قد أظهر تعذُّر فهم التّجارب

1- محمّد حسين زاده، معرفت شناسي ومعرفت شسناسي ديني، ص 32.
من هنا كان تقسيم العلم إلى حضوريّ وحصوليّ، وجعل كلّ ما هو غير حضوريّ في دائرة العلم الحصوليّ؛ أي في قالب صور وقضايا منطقيّة ومفاهيم، سواء أوّليّة أو ثانويّة فلسفيّة أو منطقيّة.

2- التّقليد المحدَّد هنا ما يمكن أن يُعبَّر عنه بالمعنى الموروث الدّينيّ، أو السّنة الدّينيّة، فمثلًا لا يحقّ لأيّ فردٍ من المتأخّرين أنْ يفهم المعاني المنقولة بطريقة لم تُفهم عند المتقدّمين.

3- التّعاليم المعيّنة تعني أن يكون الفرد سالكًا في طريق مَن مضوا، ومختبرًا المراحل تلو المرحلة، كما يقال: يعرف هذا كلّ من جاسَ خلال الدّيار.

4- W. Alston, Perceiving God: The Epistemology of religion Experience, p. 84.

الدّينيّـة، أو كمـا يقـول «شـلايرماخر» (Friedrich Schleiermacher): «إذا كان تعريـف الدِّيـن صعبًـا فتعريـف التّجربـة أمـر أكثـر صعوبـة»[1].

وقياسًـا على ذلـك، يمكننـا التّسـاؤل حـول التّجربـة التـي يكـون فيهـا الله موضوعًـا مباشـرًا لهـا. مـن هنـا، فـإنَّ «آلسـتون» يوضـح أنّ عجزنـا عـن وصـف عناصـر هـذه التّجـارب، انطلاقًـا مـن وجهـة نظـر فينومينولوجيّـة، لا ينطـوي علـى فكـرة أنَّ هـذه التّجـارب تفتقـر إلـى فينومينولوجيـا متميِّـزة أو أنّهـا تخفـق فـي أن تُقـدّم حقيقـة ذهنيّـة للمعنـى المـراد تختلـف عـن المعنـى المسـتمدّ مِـنَ الخبـرات الحسِّـيَّة.

فالقصـور، فـي هـذه الحالـة، ليـس فـي افتقادنـا لمنهجيّـة فينومينولوجيّـة، أو تعـذُّر الحصـول على معنًـى واقعيّ للتّجربـة الدّينيّـة غيـر ذلـك المعـاش والمُـدرَك فـي التّجربـة الحسِّـيّة، مهمـا تعـدَّدت الأذهـان واسـتقلّت، إنَّمـا القصـور فـي مـدى تحقُّـق ذلـك واسـتيعابه لعناصـر التّجربـة كافّـة، كمـا هـي فـي بُعدهـا الشّـخصيّ والواقعيّ؛ إذ أيّ تعميـم للتّجربـة، ولـو بسـيط، يخرجهـا مـن الفردانيّـة إلـى العموميّـة؛ لتخـرج عـن كونهـا تجربـة وشـهود إلـى معنـى كلِّـيّ وعـامّ، والمعانـي الكلِّيّـة لا تكـون إلَّا تصوّريّـة ونظريّـة.

والإشـكال الأساسيّ فـي المقـام، هـو أنَّنـا غيـر قادريـن علـى تأميـن مفردات تسـتطيع أن تسـتوعب حالـة الشّـروط الموجبـة لـلإدراك الصّوفيّ، مـن قبيـل فـرض وقائـع معيّنـة إذا مـا حدثـت تحقَّقـت معهـا التّجربـة قهـرًا؛ وتاليًـا اسـتُفيد مـن تلك الشّـروط عبـر تكرار التّجـارب. وأيضًـا مِـنَ المتعـذّر تنقيـة المفـردات لتصبـح قـادرة علـى وصـف التّجربـة الصّوفيّـة والدّينيّـة علـى اختلافهـا وتكرّرهـا، وإن تكـرّرت التّجـارب يبقـى ثمّـة تجـارب لا يمكـن للقوالـب اللّفظيّـة التّصوريّـة أنْ تحاكيهـا؛ إذ تبقـى بمـا هـي عليـه تجربـة واقعيّة شـخصيّة بعيـدة المنـال عـن الوصـف والبيـان بألفـاظ قاصـرة.

ولا يجـب القيـاس فـي البحـث علـى التّجـارب الطّبيعيّـة؛ إذ مـن السَّـهل أنْ نُخصِّـص

1- الدّيـن فـي جوهـره حـالٌ مـن أحـوال الحيـاة الواقعيّـة، فهـو الطّريقـة الجدِّيّـة الوحيـدة للبحـث عـن الحقيقـة، وشـلايرماخر ليـس بمعـزل عـن هـؤلاء العارفيـن الذيـن تذوّقـوا الأسـرار المقدَّسـة وباحـوا لنـا بهـا بلغـة شـاعريّة، ونافحـوا عنهـا بـكلّ اسـتماتة.

راجع: شلايرماخر، عن الدّين: خطابات لمحتقريه من المثقَّفين، ص 35.

وقـد كان لكتـاب شـلايرماخر (عـن الدّيـن) وقـعٌ خـاصّ فـي الفكـرِ اللّاهوتـي البروتسـتانتيّ منـذ نهايـة عصـر الأنـوار، واسـتمرَّ أثـره إلـى اليـوم لمَـا يحملـه مِـن تجلِّيـات للتّجربـة الدّينيّـة، انطلاقًـا مِـن مقاربـة تأمّليّـة اعتمـدَ فيهـا شـلايرماخر بنيَّـة الاعتـراف والخطـاب السّـائدتَين فـي الفكـرِ التّنويـريّ، بغـرضِ الإفصـاح عـن عمـق التّجربـة الدّينيّـة والاختبـار المقـدَّس وخصوصيَّتيهمـا.

فينومينولوجيا خاصَّة للتّجربة التي يستقبل بها أحدنا فصلَ الرّبيع أو التّمتّع بجمال الطّبيعة الخلّاب في المناطق الاستوائيّة النّائية؛ وذلك لأنَّه مِنَ السّهل أنْ نُعيد خَلق الشّروط الموجبة لمثل هذا النّوع مِنَ التّجارب، فضلًا عَنِ اللّغة الحسِّيّة المتوفّرة فيها، ومن ثَمَّ كان بإمكاننا الوصول إلى الطّابع المميّز لها وفهم حدودها ومنطلقاتها من صورها المتكرّرة، كما أنَّه يمكن للآخرين أن يفعلوا الشّيء نفسه أيضًا، ويقوموا بالأمر نفسه ويخوضوا التّجربة ذاتها أيضًا.

من هنا، كان باستطاعتنا أن نؤسِّس لغة مشتركة تُستخدم في وصف هذه التّجارب[1]، لكنّ حقيقة الله تعالى لا يمكن إحاطتها على الرّغم من كونها حقيقة ذات وجود واقعيّ شخصيّ؛ إذ مِنَ المتعذّر علينا التّعاطي معها بصورة ميكانيكيّة نسبيًّا، وإنشاء مسار حتميّ في التّعرُّفِ عليها عبر توصيفها بألفاظ من شأنها تحديد شروط معيّنة (حسِّيّة أو غير حسِّيّة)، فثمّة عجز عن التّعبير عن هذه الشّروط بألفاظ قاصرة بطبيعتها عن إعطاء دلالات التّجربة كما هي[2].

وهذا الأمر لا يختصّ بالتّجارب الدّينيّة الخاصّة؛ بل يشمل أنواع التّجارب كلّها. لذلك، فإنَّ «نورمان جيسلر» (Norman Geisler) يُصرِّح أنَّ الإدراك الأساسيّ الذي يمكن أن يُدّعى للتّجربة الدّينيّة هو الإدراك الأوّليّ الذي يحصل من دون أدنى تأمّلٍ، من دون الإدراك الثّانويّ؛ أي الإدراك عن الإدراك[3]؛ لأنَّه ـ أي الثّانويّ ـ يحتوي على عمليّات عدَّة، مِن قبيل التّذكُّر والتّأمُّل، النّسبة والرّبط، الاستدلال والاستنتاج[4].

1- وهي ما يمكن أن يُعبَّر عنها باللّغة المعجميّة أو اللّغة التّخصّصيّة.

2- إنَّ البحث برمَّته ينصبّ بالتّحديد حول مضمون التّجربة الدّينيّة، فإنْ كان المضمون مِنَ الأمور التي يمكن أن يتشارك في حقيقتها جميع البشر، فإنَّه يمكن التّعاطي معها والتّعبير عنها عبر مفردات يستخدمها جميع البشر لمَا في ذلك من التّداعي المشترك للمعاني بينهم. وأمَّا إذا كان المضمون ممَّا لا يتيسَّر إلَّا للأوحديّ مِنَ النّاس عبر تجربته الله تعالى ومواجهة الحقيقة القدسيّة للذّات المباركة، فإنَّ هذا ممَّا يعسر فهمه على الشّخص المجرّب نفسه، فضلًا عن غيره الذي يطلب منه أن يدرك عبر الألفاظ المعنى الذي يدركه ذلك المجرّب.

3- وهو ما يُعبَّر عنه بالأدبيّات المعرفيّة الفلسفيّة الإسلاميّة باصطلاح العلم الحصوليّ عن العلم الحضوريّ.

4- وهذا ما عبّرنا عنه بالعلم الوجدانيّ.

وبحث التّجربة الدّينيّة، وإن كان يتطرّق إلى كلا الإدراكين، إلّا أنّه لا طريق لنا للوصول إلى إدراك النّاس لا الأوّلي ولا الثّانويّ، اللهم إلّا عبر الاعتماد على إظهاراتهم وبياناتهم من هذه التّجارب التي اختبروها[1].

وهذا يعني تحويل التّجربة الدّينيّة، والتي هي تجربة شهوديّة كشفيّة لا مجال للألفاظ والصّور الذّهنيّة فيها، إلى تجربة حسّيّة نظريّة ذات أُطُر وصور ذهنيّة، وتاليًا إفراغها من كونها شهودًا واختبارًا[2]. فإذا كان هذا الأمر لا يَسْرِي في التّجارب العامَّة التي تُدرَك بالعلم الحضوريّ والشّهود النّفسيّ، فكيف الحال في التّجارب الخاصَّة مِن قبيل التّجارب الصّوفيّة والتّجارب العرفانيّة؟ فإنَّه حتَّى إظهارات أصحابها عسيرة على الفَهم إلَّا لأهل التّخصّص والتّخرّص. لا، بل لطالما تغنَّى أصحابها بأنَّ الوجد أو الحال يغلب عليهم فيتكلَّمون بما لا يُجيدونه مِن باب أنَّ المكاشفة صحيحة، لكنَّ العجز في بيانها مِن أصحابها[3].

نعم، يوجد مِنَ العلماء مَن لاحظ وجود مفردات متطوّرة في إطار الميراث الصّوفيّ، يمكن استخدامها في وصف الكيفيّة الذّاتيّة لمثل هذا النّوع مِنَ التّجارب، هذه الخبرات تُصاغ على نسق الإدراك العاديّ. وعليه، يمكن القول بوجود أحاسيس روحيّة للَّمس والبصر والذَّوق والشَّمّ والسَّمع، تعدّ مماثلة لنظيراتها في الإدراك الحسِّيّ العاديّ[4].

لقد أشار السّيّد المرتضى في بحثه للصّفات الإلهيّة إلى مثل ذلك؛ إذ كان يُركِّز على أنَّ الصّفة التي يتحلَّى بها الله هي التي يُسمّيها العرف السَّمع مثلًا، والبصر والعلم وما شابه، وما ذلك إلَّا لتشبيه الأمر المعنويّ بالأمر الحسِّيّ، وتنزيل الغائب محلّ الشّاهد[5].

1- نورمان جيسلر، فلسفه دين، ص 28.

2- Gnostic witnesses.

3- من هنا يصرّح العرفاء أن الكثير من الخلط الذي يقع من بعضهم إنّما هو في بيان المكاشفة لا في أصل المكاشفة.

4- Nelson Pike, Mystic union: an essay in the phenomenology of mysticism, p. 20. ولكن هذا لا يعني عدم إفراغ التّجربة من بعدها الفرديّ إلى بعدها الجمعيّ.

5- علي بن الحسين المرتضى، شرح جمل العلم والعمل، ص 64؛ علي بن الحسين المرتضى، الملخص في أصول الدين، ص 2.

إنَّ كلام السّيد المرتضى، وإن كان ظاهرًا لا محلّ له في ما نحن فيه، إلَّا أنَّه وبقليل مِنَ التّدقيق يتَّضح ربطه بمحلّ الكلام، والفكرة الأساسيّة هي فكرة التّشبيه والتّنظير، فإذا كان هذا يمكن أن يحصل في الصّفات العاديّة والإطلاقات على الله تعالى بصفته حقيقة غائبة، فإنَّه لا بُدَّ من أن يسري على الخبرة التي تمثّل خبرة الله وتجربته من الفرد، فما يمكن أن يُقال في توصيفها أو تبيينها لا بُدَّ من أن ينزل منزلة المحسوس مِنَ الإدراك لا المشهود[1].

في السّياق، يقول «بايك» (Nelson Pike): «إنَّ بوسع هذه المفردات أنْ تمضي بالشّخص نحو فهم فينومينولوجيّ لهذه الخبرات التي ينبغي وصفها هنا؛ وذلك لأنَّ هذه الخبرات هي قبل كلِّ شيء مصمَّمة على نحو متوافق مع ما ينطبق على الخبرة الحسّيّة العاديّة. ولذلك، فإنَّ التّشديد بشكلٍ أكثر دقَّة على طبيعة هذه الأحاسيس الرّوحيّة يستدعي منَّا بالضّرورة أن نختبرها بوصفها تجربة لوجودنا»[2].

التّجربة الصّوفيّة الإسلاميّة وإمكان تحليلها فينومينولوجيًا

سنُركّز في تعرّضنا للفكر الصّوفيّ على استخلاص العناصر الماهويّة له مِن داخل التّجربة نفسها، كما عبَّر عنها المتصوّفة الأوائل. وأوَّل ما يلفت الانتباه هو حالة الإنكار التي شهدتها العصور الإسلاميّة لفكرة التّجربة الصّوفيّة وقيمتها المعرفيّة. لا، بل قد كتبت كتب عدَّة لتفنيد مزاعمهم والرَّدّ على معتقداتهم، ولم يستنكف الصّوفيّون أنفسهم في دفاعهم المستميت عن تجاربهم من إدانة العلماء واتّهامهم بالنّهج الظّاهريّ، مستندين فيه إلى أمرَين أساسيَّين:

الأوّل: نقد علوم الظّاهر، بتعبيرهم، ونقد المشتغلين بها.

الثّاني: إقامة ارتباط ماهويّ بين التّجربة الصّوفيّة والرّؤية الباطنيّة للعالم، أو علوم الباطن في مقابل علوم الظّاهر.

وغالبًا ما يُقرِّر المتصوّفة أنَّ مَن أنكر علوم التّصوّف ما هُمْ إلَّا جماعة مِنَ المترسّمين لعلم الظّاهر الذين لم يعرفوا من كتاب الله وأخبار رسوله «إلَّا ما كان في الأحكام الظّاهرة، وما يصلح للاحتجاج على المخالفين. والنّاس في زماننا هذا

1- أي المكاشف.

2- Nelson Pike, Mystic union: an essay in the phenomenology of mysticism, Op. cit., p. 61.

إلى مثل ذلك أميل؛ لأنَّه أقرب إلى طلب الرّياسة واتِّخاذ الجاه عند العامَّة والوصول إلى الدّنيا»[1].

وهذا معناه أنَّ المتصوّفة ينظرون إلى مَن ينكر تصوّفهم على أنَّه واحد مِنَ الرّاغبين في الدّنيا والغارقين في ملذّاتها ومتاعها، والتي غالبًا لا يقدر على توفيرها إلَّا السّلطان الذي يتقرَّب إليه علماء الظّاهر بإنتاج التّأويلات المطابقة لمزاجه والملائمة لهواه.

ومن ثَمَّ يدافع المتصوّفون بأنّ قِلَّة المنشغلين بهذا العلم راجعة إلى أنَّ هذا العلم هو «علم الخصوص ممزوج بالمرارة والغصص، وسرّه يُضعف الرّكبتين، ويُحزن القلب، ويُدمع العين، ويُصغّر العظيم، ويُعظّم الصّغير، فكيف استعماله ومباشرته وذوقه ومنازلته؟ وليس للنّفس في منازلته حظّ؛ لأنَّه منوطٌ بأمانة النّفوس وفَقْدِ الحسوس ومجانبة المراد. فمن أجل ذلك، ترك العلماء هذا العِلم واشتغلوا باستعمال عِلم يخفّ عليهم المؤن ويحثّهم على التّوسيع والرّخص والتّأويلات، وقد يكون أقرب إلى حظوظ البشريّة وأخفّ تحمّلًا على النّفوس»[2].

وقد كان دأب المتصوّفة دومًا أن يقرنوا تجاربهم بأبعاد باطنيّة رأوا مِن شأنها إغناء تصوّرهم وقصره على الخصوص فقط، لكون العموم منهم غير قادرين على الغوص في المعاني المستنبطة مِن داخل التّجربة الصّوفيّة، على الرّغم من أنَّ البعض منهم حاول جاهدًا أن يُبقي على محاولة تقريب المعنى الذي يقصدونه من الباطن. «فإذا قلنا: علم الباطن؛ أردنا بذلك علم أعمال الباطن التي هي الجارحة الباطنة وهي القلب، كما أنَّه إذا قلنا: الظّاهر أشرنا إلى علم الأعمال الظّاهرة التي هي علم الجوارح الظّاهرة، وهي الأعضاء. وقد قال تعالى: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾[3]؛ فالنّعمة الباطنة هي ما أنعم الله بها على القلب من هذه الحالات، ولا يستغني الظّاهر عن الباطن ولا الباطن عن الظّاهر»[4].

إذًا، يقيم المتصوّفة تطابقًا بين التّجربة الصّوفيّة وبين الأبعاد الباطنيّة للحياة الإنسانيّة التي لا بُدَّ من أن تُعبّر عن نفسها في ما كتب الصّوفيّة من نصوص، وفي

1- الطّوسي، أبو نصر سراج، اللّمع في تاريخ التّصوّف الإسلاميّ، ص 19.

2- المصدر نفسه.

3- سورة لقمان، الآية 20.

4- الطّوسي، أبو نصر سراج، اللّمع في تاريخ التّصوّف الإسلاميّ، ص 29.

تأويلاتهم للنّصوص بصفة عامَّة، والنّصوص المقدَّسة بصفة خاصَّة؛ فعلم الباطن هو علم التّصوف. وممَّا جعل الصّوفيّة يذهبون إلى أنَّ العلم ظاهر وباطن؛ كون «القرآن ظاهرًا وباطنًا، والحديث ظاهرًا وباطنًا، والإسلام ظاهرًا وباطنًا»[1].

لقد أكَّد الطّوسي، صاحب اللّمع، اقتران التّصوّف بالتّجربة الباطنيّة، حين قرَّر أنَّ لبعض المشايخ في التّصوّف ثلاثة أجوبة تسمح لنا تحديد المتصوّف من غير المتصوّف: «تصفية القلوب من الأكدار، واستعمال الخُلق مع الخليقة، واتّباع الرّسول في الشّريعة، وجواب بلسان الحقيقة، وهو عدم الإملاك من رقّ الصّفات والاستغناء بخالق السّماوات، وجواب بلسان الحقّ، أصفاهم بالصّفاء عن صفاتهم، وصفّاهم من صفاتهم فسمّوا صوفيّة»[2].

وقد تُكثَّف التّجارب الصّوفيّة في مصطلحات قد لا تعني الكثير بالنّسبة إلى مَن لا يعيش التّجربة، في حين أنّها تحيل إلى أعمق التّجارب الشّعورية بالنّسبة إلى المتصوّف المتمكن. فمصطلحات مثل الوقت والمقام والحال والقبض والبسط والهيبة والأنس والتّواجد والوجد والوجود، هي مصطلحات مِنَ المتعذّر فهمها ما لم يُعِد الإنسان إنتاج التّجربة الشّعوريّة أو الرّوحيّة التي يعيشها في تضاعيف تجربته.

وبيان ذلك، أنّ هذه المصطلحات، وإن كانت مشتركة عند أغلب المتصوّفة، إلّا أنّها لا تدلّ على تجربة مُحدَّدة وموحّدة بالذّات يعيشها المتصوّفة جميعهم؛ إذ تختلف التّجربة بحسب المتصوّف نفسه وموقعيّته في التّجربة، ناهيك عن اختلافها مع المتصوّفة الآخرين. فعلى سبيل المثال، «الوقت» بالنّسبة إلى المتصوّفة هو «ما أنتَ فيه، إنْ كنتَ بالدّنيا فوقتُك الدّنيا، وإنْ كنتَ بالعُقبى فوقتك العقبى، وإنْ كنتَ بالسّرور فوقتك السّرور، وإنْ كنتَ في الحزن فوقتك الحزن. وهم بهذا يريدون أنَّ الوقت هو ما كان الغالب على الإنسان»[3].

إنَّ هذا التّنوُّع في بسطِ معنى الوقت يستحيل إلى سلسلة واسعة مِنَ التّجارب الشّعوريّة غير مقصورة على تجربة واحدة بعينها؛ فالحزن والفرح والدّنيا والآخرة كلّها ما هي إلّا تجلّيات تُعبِّر عن التّنوّع الغنيّ للتّجارب التي يجمعها مصطلح الوقت، والفائز منها مَن كان بِحُكْمِ وقته؛ «فإنْ كان وقته الصّحو فقيامه الشّريعة،

1- الطّوسي، أبو نصر سراج، اللّمع في تاريخ التّصوّف الإسلاميّ، ص 29.

2- المصدر نفسه.

3- عبد الكريم بن هوازن القشيريّ، الرّسالة القشيريّة، ص 133.

وإنْ كان وقته المحو فالغالب عليه أحكام الحقيقة»[1]. وبتحليل هذا النّصّ مِنَ القشيريّ، نرى عمليّة مهمَّة مِنَ التّكثيف للتّجربة تعود فيها المراتب بعضها لبعض، بحيث يشير الوقت إلى تجربتَين أساسيَّتين، هما: الصّحو والمحو. وعلى الرّغم مِنَ الخفاء في تفسير هذه التّجربة ونوعيّة أحكامها، فتجربة الصّحو تقتضي أنْ يكون المجرّب ملتزمًا بقوانين الشّريعة وظاهرها، ومَن كانت تجربته المحو فهو متخطٍّ للشّريعة، مأخوذ بالحقيقة خاضعٌ لها[2].

ومِنَ الخبرات الشّعوريّة التي يمكن وصفها فينومينولوجيًّا عند المتصوّفة، والمتعذِّر تحصيل معناها من دون خوض التّجربة، ما يمكن أن نُطلق عليه اسم (المقام)، أو ما يُعرف بأنَّه «ما يتحقَّق به العبد بمنزلته من الآداب ممَّا يتوصَّل إليه بنوع تصرّف، ويتحقَّق به بضرب تطلُّب ومقاساة تكلّف، وشرطه أنْ لا يرتقي مِنْ مقام إلى آخر ما لم يستوفِ أحكام ذلك المقام، فإنَّ مَن لا قناعة له لا يصحّ له التّوكُّل، ومَنْ لا توكُّل له لا يصحّ له التّسليم، وكذلك مَنْ لا توبة له لا تصحّ له الإنابة، ومَنْ لا وَرَع له لا يصحّ له الزُّهد»[3].

فالصّوفيّ لا يبلغ المقام الذي هو فيه إلَّا بالتّطلّب والتّكلّف والمقاساة؛ أي أنَّ المقام الذي ينتهي إليه المجرّب يُعبِّر عن نقاء التّجربة، وتصفيتها من كثير مِنَ الشّوائب في سَيْرِهِ الباطنيّ الذي يستهدف من خلاله إعادة إنتاج ذاته، أو بعبارة أخرى استحداث «ذات» صوفيّة بفعل الإرادة الحازمة للمتصوّف المجرّب، وهذا ما يتشارك به تمامًا مع الفنّان الذي يرتقي بالمادَّة ـ على اختلاف صورها وأشكالها ـ إلى مستوى أفكاره وعواطفه؛ بل إنَّه يتَّحد معها في المفهوم الجماليّ. يقول شلايرماخر: إنَّ العلم عبارة عن وجود الإنسان، بينما الفنّ هو وجود الإنسان في الأشياء[4]، مع فارق أنَّ المتصوّف يرتقي بذاته إلى مستوى الخبرات الرّوحيّة الأعلى؛ ألَا وهي الفناء والاتّحاد والحلول.

ومِنَ التّجارب الأساسيّة التي يمكن دراستها فينومينولوجيًّا أيضًا، مع عدم

1- عبد الكريم بن هوازن القشيريّ، الرّسالة القشيريّة، ص 133.

2- ليست الحقيقة هنا إلَّا ما تُمثّله مواجيد المتصوّف ومقاماته وأحواله، وكلّها خبرات وتجارب شخصيّة يعاينها المجرّب ولا يستطيع أحد غيره بيانها والتّعبير عنها.

3- المصدر نفسه، ص 132.

4- نورمان جيسلر، فلسفه دين، ص 38.

تحصيل مرادها على ما هي عليه من دون التّجربة، ما نُسمّيه (الحال)، وله تشابه قريب بالمقام؛ ولذلك يُعبّر عنهما معًا بالمقام والحال، وهو معنى «يرد على القلب من غير تعمّد منهم ولا اجتلاب، ولا اكتساب لهم من طرب أو حزن أو بسط أو قبض شوق أو انزعاج أو هيبة أو احتياج»[1].

والتّفاوت بينه وبين المقام أنَّ الأحوال مواهب والمقامات مكاسب؛ بمعنى أنَّ الأحوال تأتي من «غير الوجود والمقامات تحصل ببذل المجهود، وصاحب المقام ممكَّن في مقامِهِ وصاحب الحال مترَقٍّ عنه، فالأحوال تزول في الوقت كما تحلّ في القلب، وهي ضرب مِنَ الرَّحمة يتولَّى الله به عباده الممكنين في مقاماتهم والمترقّين عن أحوالهم»[2].

ويبقى الصّوفيّ في إعادة إنتاج ذاته بالتّجربة والاختبار القدسيّ بين حالتين يعاينهما بعد أن يتخطّى خبرتيّ الخوف والرّجاء. فالقبض للعارف بمنزلة الخوف للمستأنف، والبسط للعارف بمنزلة الرّجاء للمستأنف. والملاحظ، أنَّ الصّوفيّ في تجربته يعيد بناء ذاته عبر تداخل للتّجارب بعضها ببعض، وإحالة الواحدة إلى الأخرى وخروج الواحدة منها عن الأخرى، لا بل ابتناء الواحدة منها على الأخرى؛ فالقبض والبسط لا يأتيان من فراغ، وإنَّما هما نتيجة لتخطٍّي حالتَيّ الخوف والرَّجاء. وهنا، تأتي إشكاليَّة التّسمية عند إرادة التّعميم ووصف الظّاهرة؛ فالقبض للعارف المتمرّس يقابله الخوف للمبتدئ، وهما وصف لظاهرة معيّنة من التّجربة أو فقل لسطح معيَّن منها، يختلف بالشّدَّة والضّعف، فالرَّجاء ضعيف مقارنة بالبسط للعارف.

هذا كلّه فيما لو كانت التّجربة بسيطة وواضحة غير معقَّدة ولا متداخلة؛ إذ يوجد مِن التّجارب ما لا يمكن تعقّله فضلًا عن تخيّله، وها هو الجنيد يُصرِّح في بعض إشاراته إلى أنَّ التّجربة الصّوفيّة أعمق ممَّا وصفت به، فعنده تتَّحد التّجارب بالحقّ والحقيقة وينجم عنهما تجارب جديدة، مثل الفرق والجمع والفناء والحضور والغيب والشّهود، إلى غيرها من التّجارب المعقَّدة التي تتشابك في ما بينها ببنية ديالكتيكيّة هي أعلى ما يُعبِّر عنه المجرّب حين يريد وصفها، فـ«الخوف مِنَ الله

1- القشيريّ أبو القاسم، عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية، ص 143.

2- المصدر نفسه.

يقبضني والرّجاء منه يبسطني، والحقيقة تجمعني والحقّ يفرّقني»[1].

وما يزال إيقاع الصّعود يتكرَّر في المعراج الصّوفيّ المتَّجه نحو الحقّ والحقيقة بإعادة بناء هاتَين الخبرتَين «القبض» و«البسط»، في خبرتين أعلى منهما وأتمّ هما بمنزلة إعادة بناء لخبرتَيّ القبض والبسط.

وهذا معناه أنَّهما عبارة عن تجربتَين تحتفظان بمضمون القبض والبسط، وتُضيفان إليهما بُعدًا شعوريًّا جديدًا أشدّ رقيًّا وأنقى دهشة مِنَ المراحل التي قبلها؛ «فكما أنَّ القبض فوق رتبة الخوف، والبسط فوق منزلة الرّجاء، فالهيبة أعلى مِنَ القبض والأنس أتمّ مِنَ البسط، وحقّ الهيبة الغيبة، فكلّ هائب غائب، ثمَّ الهائبون يتفاوتون في الهيبة على حسب تباينهم في الغيبة، وحقّ الأنس صحوٌ بحقّ، فكلّ مستأنس صاحٍ. ثمَّ يتباينون حسب تباينهم في الشّرب؛ ولهذا قالوا: أدنى محلّ الأنس أنَّه لو طُرح في لظى لم يتكدَّر عليه أُنسه»[2].

ولا يكتفي العروج عند هذا الحدّ؛ بل لا بُدَّ مِن فرض مراحل أعلى تليق بما يعيشه المجرّب ويكاشفه؛ ألَا وهو الله جلَّ وعلا. ولأنَّ أهل التّمكين سَمَت أحوالهم عن التّغيّر وهُمْ محو في وجود العين، فلا هيبة لهم ولا أنس ولا علم ولا حسّ، فما يريده الصّوفيّ مِنَ التّجربة هو إمَّا الفناء أو البقاء، ولا فرق بين الاثنين في عين الحقّ، ومِنَ الممكن تفسير ذلك بشكل أوضح إذا عدنا إلى التّمييزات التي يقيمها المتصوّفة بين التّواجد والوجد والوجود، فهذه درجات ثلاثة قائمة على قمَّة معراج الصّوفيّ التي تجعله يعيش المضمون الشّعوريّ عبر صورتَين متناقضتَين كلّ التّناقض.

وهذا، يجعلنا أمام مشهديّة صعبة في توصيف هذه التّجارب فينومينولوجيًّا؛ إذ فَهم الحديث عن توصيف المتناقضات في عين المجتمعات، والمجتمعات في عين المتناقضات، لا يتوفَّر إلَّا لِمَن عايش هذه التّجارب وخبرها، فكيف الحال لو فرضنا التّأسيس لشروط ومنبّهات تُعيد خَلق التّجربة لتكون متوفّرة لكلّ مَن أراد فهمها ومعايشتها؟

1- القشيريّ أبو القاسم، عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية، ص 136.
وبقيّة عبارته: «وإذا قبضني بالخوف أفناني عنّي، وإذا بسطني بالرّجاء ردّني عليّ، وإذا جمعني بالحقيقة أحضرني، وإذا فرَّقني بالحقّ أشهدني غيري، فغطّاني عنه فهو كذلك كلّه محرّكي غير ممسكي، وموحشي غير مؤنسي، فأنا بحضوري أذوق طعم وجودي؛ فلَيْتَه أفنائي عنّي فمتّعَني أو غيَّبني عنّي فروحني».

2- المصدر نفسه.

ولو عدنا إلى القشيريّ في وصفه للفروق القائمة بين التّواجد والوجد والوجود، نجد أنّ «التّواجد يُوجِب استيعاب العبد، والوجد يُوجِب استغراق العبد، والوجود يُوجِب استهلاك العبد، فهو كَمَنْ شَهِدَ البحر ثمَّ ركب البحر ثمَّ غرق في البحر، وترتيب هذا الأمر قصود ثمَّ ردود ثمَّ شهود ثمَّ جمود، وبمقدار الوجود يحصل الخمود»[1].

وعلى الرَّغم من أنَّ مطلب الصّوفيّة ينتهي عندما ينتهي الوجود بالخمود، فإنَّهم يَرَوْنَ لصاحب الوجود صحوًا ومحوًا؛ فحال صحوه بقاؤه بالحقّ، وحال محوه فناؤه بالحقّ، وهاتان الحالتان متعاقبتان عليه أبدًا. فإذا غلب عليه الصّحو بالحقّ فَبِهِ يَصُول، وبِهِ يقول، وهذا يكشف أنَّ خبرة الخمود أو الوجود تنطوي على مضمون شعوريّ أكثر تعقيدًا من أنْ تشير إلى الفناء وحده أو إلى البقاء وحده؛ لأنَّها تُشير في الحقيقة إلى الأمرَين معًا، ما يكشف لنا عن البنية الجدليّة؛ أي المتناقضة للمقالات الصّوفيّة، إنْ جاز التّعبير.

فالقشيريّ، بكلامه هذا، يؤكّد أنَّ لصاحب الوجود صحوًا ومحوًا، ولا يشير صحوه إلّا إلى بقائه بالحقّ، ولا يشير محوه إلّا إلى فنائه بالحقّ، فالصّحو والمحو هما الخبرتان النّهائيّتان اللّتان يتكشَّف بهما الاختبار الصّوفيّ.

ومع أنَّ خبرة الوجود التي هي ذروة المعراج الصّوفيّ، والتي تتفرَّع إلى صحوٍ ومحوٍ، مقترنة بالخمود الذي يدلّ بصورة مباشرة على السّكون وانقطاع كلّ حركة وفاعليّة، فإنَّ الصّوفيّة يحرصون على بثِّ الحياة مِن جديد في هذه التّجربة، من خلال خبرتَين أُخرَيَيْن، هما: الصّحو والمحو. وإذا كان مفهوم المحو قد أصبح يشير إلى حركة الاتّحاد بعين الحقّ؛ أي أنَّه يظلّ حركة على الرّغم من أنَّ مظهره الخارجيّ هو السّكون، فإنَّ الصّحو يظلّ معبّرًا عن نوع مِنَ الفاعليّة والطّاقة يستمدّه الصّوفيّ مِن المحو في الحقِّ، أو من فاعليّة الاتِّحاد بين المتناهي واللّامتناهي. وهكذا، فإنَّ الصّحو هو الصّورة الخارجيّة للمحو، ومن خلال هذا الصّحو يصبح على علاقة بالحقّ. ولمَّا لم تكن خبرتَا الصّحو والمحو مستقلَّتَيْن عن بعضهما البعض، فهذا يُشير بنحوٍ ما إلى أنَّ معراج الصّوفيّ وإعادة إنتاج الذّات عنده تنتهي إلى التّوحيد بين الله والعالم عبر وساطة الصّوفيّ المجرّب.

1- القشيريّ أبو القاسم، عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية، ص 137.

اللّجائيّ وحقيقة الخبرة الصّوفيّة

ثمَّة مدخل آخر لتحليل الخبرة الصّوفيّة فينومينولوجيًّا، من حيث هي خبرة معاشة نجدها عند اللّجائيّ (المتوفّى سنة 599هـ)، وهي مكوَّنة مِن عنصرَين أساسيَّين متكامليْن:

1 ـ لا يتمكّن الصّوفيّ مِنَ الوصول إلى بداية معراجه وإعادة إنتاج نفسه، إلّا بعد أنْ تكون نفسه قد عايشت الأضداد واكتشفت أنَّ حقيقة الضِّدّ قائمة في ضِدِّه.

2 ـ على الصّوفيّ إذا أراد أن يَحيا الضِّدّ الأوَّل أن يعرف أنَّ ذلك مُتعذِّر ما لم تكن ثمَّة هُويَّة بين الضِّدَّيْن، فإذا أراد أن يعيش تجربته واختباره، فلا بُدَّ من أن يكتشف حقيقة أنَّ الغيبة مثلًا قائمة في الحضور.

وإذا ما تحقَّقت هذه المرحلة للسّالك، فإنَّه يُصبح قادرًا على الشّروع في معايشة معراجه الصّوفيّ من بدايته إلى نهايته.

يمتلك اللّجائيّ تصوّرًا خاصًّا لمراحل المعراج الصّوفيّ يختلف عن ما هو موجود عند القشيريّ وغيره، غير أنَّ ذلك لا يؤثِّر على حقيقته شيئًا، فيبقى المعراج الصّوفيّ عند الجميع ذا ماهيَّة مشتركة مهما تنوَّعت التّجارب في داخله وتغايرت اختباراته.

وإذا ما عدنا إلى البُنية المتضادّة للخبرة الصّوفيّة، نجد اللّجائيّ يطلب مِنَ السّالك أن يطلب الرّاحة في التّعب، والرّخاء في الشّدَّة، والصّحّة في العلَّة، والغِنى في الفقر، والحياة في الموت، والحضور في الغيبة، والنّطق في الصّمت والسّمع في الكلام،... «فإنْ فعلتَ ذلك فنِعِمَّ ما أنتَ عليه ولم تُبالِ حيثما كنت»[1].

إنَّ اللّجائيّ، بعد عرضه للمعراج الصّوفيّ، يستشعر صعوبة إدراك هذه التّجربة ومعايشتها. لذلك، فهو يؤكِّد أنَّه قد ضمَّن ألفاظه أسرار التّجربة الصّوفيّة وخصائصها الجوهريّة، التي يعجز عن إدراكها مَن لم يكن ينتسب إلى الجماعة الرّوحيّة؛ «لعمرك لقد ضمَّنت هذه الألفاظ سير الأصفياء وعوائد الأولياء، يعجز عن فهمها كلّ جاهل ويبعد عن ذوقها كلّ غافل، ويعرف تأويلها كلّ عاقل، ليس العلم مثل التّذوُّق، وليس الطَّعم مثل الشَّوق، وليس الخبر كالعيان وليس عِلْم الفم كعلم الجنان...»[2].

1- أبو القاسم عبد الرّحمن بن يوسف اللّجائيّ، قطب العارفين في العقائد والتّصوّف، ص 97.

2- المصدر نفسه، ص98.

ومِنَ البيّن بعد ما سبق أنَّنا إزاء خبرة التّضادّ نفسها، بعد أن اتَّخذت صورة سلبٍ صحيح، ما يُحتِّم أن يكون اختبار المقايسة لدى الصّوفيّ اختبارًا مقدَّسًا يكشف له عن تفرّده وامتيازه عن كلّ من عداه من المعنيّين بالقضايا الرّوحيّة، غير أنَّ اختبار التّفرُّد هذا الذي ينطلق من قدرة الصّوفيّ على العيش في قلب التّضادّ وتجاوزه، هو عينه الذي يُؤهِّل الصّوفيّ للانتقال نحو الخطوة الأولى في مِعراجه الرّوحيّ الصّاعد نحو الحقّ والحقيقة (قوس الصّعود).

والمعراج المقصود عبارة عن أداة تُحدِّد المقام الذي يستطيع الصّوفيّ الوصول إليه، وهو ما يُسمِّيه اللّجائيّ «مقام الواصلين»، وهو مقام لا يمكن تحقيقه إلَّا عبر الوساطة المزدوجة التي تبتدئ مِنَ الأضداد وتلتقي مع المعراج ذاته بما يختزنه مِن مراحل.

يرى اللّجائيّ أنَّ المعراج هذا عبارة عن مسرحٍ روحيٍّ تتصاعد النّفس فيه وتنمو وترتقي في درجات الرّوح، حتَّى أعلى درجة منها؛ «فالرّوح الحسِّيّ يرفع ما في حضرته إلى حضرة الرّوح الخياليّ، ثمَّ يرفع الرّوح الخياليّ ما في حضرته إلى الرّوح العقليّ، ثمَّ يرفع الرّوح العقليّ ما في حضرته إلى حضرة الرّوح الفكريّ، ثمَّ يرفع الرّوح الفكريّ ما في حضرته إلى حضرة الرّوح القدسيّ، عند ذلك يقرع العبد باب اليقين وتنفتح له أبواب الملكوت؛ فالرّوح القدسيّ هو الرّوح الأكبر الذي يتجلَّى فيه مِن لوائح الغيب ما لا يتجلَّى في الرّوح العقليّ؛ لأنّ الرّوح القدسيّ مِن وراء حجاب العقل،... فإذا ارتقى الرّوح القدسيّ إلى حضرة القدس اتَّصل السّرّ بالأسرار، وعُرفت الأشياء بمعرفة الجبَّار وتجلَّت لوائح الأنوار، وإلى هذا الصّنف الإشارة بسرِّ قوله تعالى: ﴿ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ ﴾[1]، وهذا مقام الواصلين من خلوص العارفين»[2].

والذي يظهر أنَّ المقوِّم الجوهريّ للمعراج الصّوفيّ هنا هو الرّوح، الذي يستقرّ بعد كلِّ هذا التّعايش المزدوج في القدس نفسه القائم من وراء كلّ روح، والذي يشهد على عجز العقل عن إدراك هذه التّجربة الرّوحيّة التي يعيشها الصّوفيّ بوجدانه وشعوره. وأمَّا الرّوح الخياليّ والرّوح العقليّ والرّوح الفكريّ والرّوح القدسيّ؛ فما هي إلَّا وسائط روحيّة تتعمَّق التّجربة الصّوفيّة من خلالها وتتصاعد، حتَّى تصل إلى القدس الذي وصفه اللّجائيّ نفسه بأنَّه جامع لسرِّ الأسرار التي لا يعرفها إلَّا الجبّار.

1- سورة النّور، الآية 35.

2- أبو القاسم عبد الرّحمن بن يوسف اللّجائيّ، قطب العارفين في العقائد والتّصوّف، ص 99.

خلاصة الأمر

بعد كلِّ هذا العرض يمكننا استخلاص ما يلي:

- تستطيع المنهجيّة الفينومينولوجيّة على أبعد تقدير أنْ توفِّر أرضيّة لدراسة التّجارب الصّوفيّة وتحليلها، لكنَّ الكلام كلّ الكلام في مدى قدرة تحقُّق ذلك في إيجاد لغة قادرة على حمل المعنى المعاش عند المجرّب.
- إنَّ أيّ وصف لهذه التّجارب يجعلها تخرج عن حيِّز العلم الحضوريّ لتدخل في حيِّز العلم الحصوليّ، والذي يعني خروج التّجربة عن كونها تجربة.
- ليس أمام الباحث إلّا العمل على توفير الشّروط المحقّقة للتّجربة؛ ليكون المحلِّل للتّجربة أقدر على معايشتها لفهمها وتحديدها.
- إنَّ مقاربة التّجربة الدّينيّة بالتّجربة الحسِّيّة فيه مِنَ المفارقة الكثير؛ لكون التّجربة الحسِّيّة تجربة عامَّة يتوفَّر فيها إعادة خَلق المشهديّات لِمَن أراد فهمها وتحليلها، بخلاف التّجارب الدّينيّة التي هي خارجة عن الإطاريْن الحسِّيّ والعامّ.
- إنَّ بعض التّجارب تخرج عن معناها البسيط لتدخل في معنى أعمق أكثر تعقيدًا يجمع فيه المجرّب بين المتناقضات؛ مثل الصّحو والمحو، والقبض والبسط. وهذا يعني أنَّ الفينومينولوجيا، إنْ نجحت في تحديد المعنى المعاش في التّجارب البسيطة عبر إيجاد مفردات تستطيع نقل المعنى فيها، فهي لا يمكن أن تأتي بشيءٍ في نوع كهذا من التّجارب، خصوصًا لجهة تحديد واقعها لا توصيف ظاهر منه ولو بالعلم الوجدانيّ.
- إنَّ فهم هذه التّجارب لا بُدَّ من أنْ يخضع للموروث الدّينيّ والتّقييد التّعليميّ؛ ليكون بذلك من قبيل «يعرف هذا كلّ مَن جاسَ خلال الدّيار».

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع باللغة العربيّة

1. إبراهيم، خضر، الفينومينولوجيا، مجلّة شعائر، عدد رجب، 1435هـ.
2. الطّوسيّ أبو نصر سراج، اللّمع في تاريخ التّصوُّف الإسلاميّ، تحقيق كامل مصطفى الهنداويّ، ط1، بيروت، دار الكتب العلميّة، 2001م.
3. غيسلر، نورمن، فلسفه دين، ترجمة د. حميد رضا آيت اللهي، تجربه ديني، لا ط.، طهران، مؤسسه انتشارت حكمت، 1434هـ.
4. القشيريّ أبو القاسم، عبد الكريم بن هوازن، الرّسالة القشيريّة، تقديم محمود بن الشّريف، تعليق عبد الحليم محمود، لا ط.، دمشق، مكتبة أبو حنيفة، 2000م.
5. اللّجائيّ أبو القاسم عبد الرّحمن بن يوسف، قطب العارفين في العقائد والتّصوُّف، تحقيق د. محمّد الدّيباجيّ، ط1، بيروت، دار صادر، 2001م.
6. ماخر، شلاير، عن الدّين: خطابات لمحتقريه من المثقّفين، ط1، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدّين، 2017م.
7. مجدي، عرفة، الفينومينولوجيا والبحث في الإنسان، لا ط.، لا مكان نشر، لا ناشر، لا تاريخ.
8. محمّد، سماح رافع، الفينومينولوجيا عند هوسرل، لا ط.، لا مكان نشر، لا ناشر، لا تاريخ.
9. المرتضى، عليّ بن الحسين، الملخَّص في أصول الدّين، تحقيق محمّد رضا الأنصاريّ القمّيّ، لا ط.، طهران، منشورات جامعة طهران، 1381هـ.ش.
10. المرتضى، عليّ بن الحسين، شرح جمل العلم والعمل، تصحيح وتعليق يعقوب الجعفريّ المراغيّ، لا ط.، قمّ، دار الأسوة للطّباعة والنّشر، 1419هـ.
11. مصطفى، عادل، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقيا، لا ط.، بيروت، دار النّهضة، 2001م.
12. هوسرل، إدموند، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة فتحي انقزو، لا ط.، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2007م.

المصادر والمراجع باللغة الأجنبيّة

1. Alston, W., Perceiving God: the Epistemology of religion Experience, ed.1, Cornell University Press, 1993.
2. Nelson, Pike, Mystic Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticism, no ed., Cornell University Press, 1992.

الأخلاق الماديّة ومطرقة «نيتشه» الجينيالوجيّة

ديانا عبد الجوّاد حدّارة*

ملخّص البحث

يسعى هذا البحث إلى قراءة متأنِّية للهدم الجينيالوجيّ للأخلاق الذي مارسه الفيلسوف الألمانيّ «فريدريك نيتشه» (Friedrich Nietzsche)، الأمر الذي يُحفّزنا على البحث في أصلِ تحوّلاتنا الأخلاقيّة وقِيَمها والمبادئ التي ترسم الحالة الرّاهنة للأخلاق من خلاله، والبحث في فلسفته الأخلاقيّة، لتكون مقدّمة تحمل مفاتيح إشكاليّتنا الأخلاقيّة الرّاهنة وقِيَمها. وقد انطلقنا من منظور يهدف إلى إقامة مقاربة بين قِيمنا الأخلاقيّة الرّاهنة والأخلاق التي حمل «نيتشه» ـ قبل حوالي ثلاثة قرون ـ معوَله الجينيالوجيّ لتحطيم وجهَيها الدّينيّ والفلسفيّ، لنرافقه في رحلته الأخلاقيّة ونُعيد قراءة تسويغه لهذا الهدم والكيفيّة التي يوضّح فيها نسقه التّفكيكيّ لتاريخ الأخلاق والحضارة والثّقافة، ومحدّدات القِيَم الأخلاقيّة وعلاقتها بسلطة اللّغة ومن يملكها.

وفي خاتمة البحث خلصنا إلى كيفيّة تحوّل الحداثة إلى تضخّم مفرط للنّزعتين

* أستاذ مساعد في الجامعة اللّبنانيّة، كلّيّة الآداب، قسم الفلسفة - لبنان.
Email.hiunique@hotmail.com

الماديّة والاستهلاكيّة، فتشيَّأ الإنسان، وجرى تسليعه بحكم سيادة منطق الرّأسماليّة المتوحّشة التي أحالت البشر إلى مجرَّد آلات مُسخَّرة لتحقيق فائض الإنتاج اللّازم لاستمرار المنظومة الاقتصاديّة، التي تُسيطر عليها فئة قليلة مِنَ البشر وتفرض قِيَمها الأخلاقيّة، فهي تملك سلطة الكلمة والمعنى، وتاليًا أنساقها القِيَميّة ـ بالمنظور النّيتشويّ ـ التي عزّزت الفردانيّة والرّغباتنيّة. وعليه، حلّ الأنا «أُريد» وقِيَمها الأخلاقيّة الماديّة بدل الأنا «أُفكّر» وإدراكاتها المعقولة البَعديّة.

تمهيد

في عصر الفضاء المفتوح، أصبح التّواصل الكونيّ بين البشر حتميًّا، متخطّيًا حواجز الزّمان والمكان والتّاريخ والجغرافيا، مُحْدِثًا حالة من النَّمْذَجَة الأخلاقيّة الكونيّة للمجتمعات على اختلاف مشاربها وإثنيّاتها وأديانها وأعراقها؛ ليصبح الفعل الأخلاقي المسؤول عن الانقلاب الخطير في القِيَم الأخلاقيّة صنيعة مجموعة ممَّن يملكون مفاتيح التّحكّم في الفضاء المفتوح. إنَّهم سادة هذا العصر، بالمنظور النّيتشويّ، الذين يسيطرون على المجتمع الكونيّ، ويفرضون مبادئ وقِيَمًا أخلاقيّة تُنتجها التّقنيّة التي يمتلكونها، التي تختصر الإنسان في مجموعة من الرّغبات، وتوهمه أنّ سعادته تتحقّق من خلال تلبية هذه الرّغبات اللّامتناهيّة. فمالكو التّكنولوجيا قد فكّروا في كلِّ الاحتمالات، وآلاتهم وجدت حلًّا مناسبًا لكلّ مشكلة، ليتحوَّل المجتمع الإنسانيّ إلى مجتمع تقنيّ محلّل لكلّ شيء، بما أنَّ كلّ محظور يمكن أن يتحوّل إلى إنتاج، وكلّ إنتاج إنَّما وُجد ليُستهلك، والاستهلاك كيفيّ؛ أي حسب الرّغبة. ناهيك عن أنَّ تحوّل العالم إلى قرية كونيّة واحدة جعل من الأخلاق ظاهرة عُرضة للتّبدّل والتّغيّر بشكل سريع زمنيًّا، فمقولة «في **الماضي البعيد** كان من المُشين فعل كيت وكيت» مثلًا، تحوَّلت إلى «**بالأمس القريب**...».

هذه التحوّلات في القِيَم والمبادئ الأخلاقيّة التي ترسم الحالة الرّاهنة للأخلاق تُحفّزنا في البحث فيها، من خلال فلسفة نيتشه الأخلاقيّة، لتكون مقدّمة تحمل مفاتيح إشكاليّتنا الأخلاقيّة وقِيَمها.

قد يعترض المرء بحقّ على أنَّه بين نهاية القرن التّاسع عشر عندما انكشف فكر «نيتشه»، والعقد الثّاني من القرن الحادي والعشرين حيث يتعيّن علينا العمل، ثمّة الكثير من الاختلافات بجميع أشكالها، بحيث يكاد المرء لا يبالغ في الادِّعاء

بأنَّنا و«نيتشه» لم نعد نتحدَّث عن الأخلاق نفسها. وهذا اعتراض مشروع.

غير أنّ الضّجَّة التي يولّدها خطاب «نيتشه» الأخلاقيّ في القارئ يمكن أن تكون بمثابة إيقاظ وتنبيه وتحذير. إنَّه خطاب يوقظ التّفكير الأخلاقيّ من سباته، ويجبرنا ـ على وجه التّحديد ـ على طرح المشكلة الأخلاقيّة فيما كثير من الأصوات في داخلنا تقنعنا برفضه.

ولكن هل يمكننا أن نمنح فكر «نيتشه» الأخلاقيّ أكثر بكثير من هذه المهمّة الاستفزازيّة؟ وهل يمكن الادِّعاء أنَّ أخلاقنا المعاصرة، بمبادئها ومضامينها القِيَميّة، تتماهى مع منظور «نيتشه» الأخلاقيّ؟

قد تبدو محاولة التّفكير في الأخلاق راهنًا والسّعي وراء أصلها والبحث عن مصدر مفاهيمنا الأخلاقيّة، والسّياق الذي تشكّلت فيه وهُويّة من صاغها والمجتمع الذي طوّرها، والتّجرّؤ في العودة إلى «نيتشه» أساسًا لهذا البحث، مناظير متناقضة. ذلك أنَّنا إمَّا أن نُفكّر في الأخلاق انطلاقًا من منظورنا الخاصّ، وما يحتويه لا وعينا من محمولات قيميّة دينيّة واجتماعيّة وتاريخيّة... مع الإرادة المعقولة في فهم المعطيات الخاصّة بمشكلاتنا التي ـ في الغالب ـ لم يسبق لها مثيل، أو أن نكون شغوفين بتاريخ الفلسفة، فندرس فكر الفيلسوف لنفسه، حتّى لو كان ذلك يعني التّفكير لاحقًا في سبب وكيفيّة استمراره في إثارتنا للتّفكير والعمل.

في المقابل، إذا ما أردنا توصيفًا للأخلاق، نجد أنَّها بعامّة جملة من القواعد يجد أفراد المجتمع الواحد أنفسهم ملزمين بالاحتكام إليها، والخضوع لها كونها تبسط سلطانها على العلاقات المتبادلة بينهم. لذلك، تبدو الأخلاق نتيجة كلّ العادات والتّقاليد التي يرتضيها المجتمع قواعد سلوك عامّة تحكم العلاقات بين أفراده، فضلًا عن أنَّ قواعد السّلوك هذه اقتضتها ضرورة الاجتماع البشريّ. ومثل هذه الأخلاق قد تبدو منافية للطّابع الشّخصيّ للإنسان، ومنكرة لحرّيّة الفرد الذي قد يتملّكه شعور بالانصياع لإرادة الآخرين، وربّما الخوف من سلطة عُليا ذات ذكاء خارق تتمتّع بقوّة غير واضحة وغير مفهومة تُصدر أوامرها، ولكن عليه الخضوع لها والالتزام بصرامة بأحكامها. قد يسأل سائل: ما العلاقة بين تحوّلاتنا القيميّة الأخلاقيّة، وتلك التي تكلّم فيها «نيتشه» الذي غالبًا ما توصف فلسفته بالتّعقيد وبصعوبة الفهم؟!

ثورة «نيتشه» ضِدَّ التّراث الأخلاقيّ

يتَمَثّل جوهر فلسفة «نيتشه» بكونها فلسفة عميقة، وكما يقول هو نفسه (عن فلسفته) دائمًا (أنها) لم تكن مهتمّة بالقارئ المعاصر، ولكن كانت منشغلة وتُخاطب أساسًا قارئًا مستقبليًّا ينتمي إلى قرون العصور التّالية لعصره، حيث كان «نيتشه» الذي عاش بين القرنين السّابع عشر والثّامن عشر، يقول: «إلى أين يجب أن نتَّجه نحن بآمالنا؟ إلى فلاسفة جدد،... يُعيدون تقييم القِيَم الخالدة ويقلبونها، إلى روّاد وأُناس للمستقبل يعقدون في الحاضر العقدة القاهرة التي تجبر إرادة الآلاف من السّنين على السّير في مسارات جديدة»[1].

لقد مثّلت الأخلاق إشكاليّة رئيسة بالنّسبة إلى الفيلسوف الألمانيّ، وهي حاضرة في كلّ مؤلفاته؛ ليحتلَّ بحثه التّاريخيّ في تطوّر النّظم والأحكام الأخلاقيّة مكانة مركزيّة في فلسفته، حاملاً مِطرقة الهدم الجينيولوجيّ للأصنام المجسَّدة بالمُثل العظيمة التي ترتديها الأديان والميتافيزيقا الكلاسيكيّة، والتي أيضًا حملت لواءها الأيديولوجيّات التّقدُّميّة، وباسم العقل والأخلاق والتّاريخ عمدت إلى إخضاع الحياة لما يُسمَّى بقِيَم عُليا مثاليّة، مثل الشّيوعيّة والدّيمقراطيّة وحقوق الإنسان والعدالة الاجتماعيّة. ففي أحد كتبه الرّئيسة، «أفول الأصنام»، يدعو «نيتشه» إلى مقاربة نقديّة يمكننا من خلالها الكشف عن الدّوافع السّرِّيّة لدى المثاليّين في جميع مناحي الحياة. إذ يكفي بحسب وجهة نظره انتزاع قناع حكمتهم المزيّفة حتّى ننتزع شرعيّة منطقهم الذي يبدو الأكثر صلابة، وذلك من خلال إظهار نواياهم الخفيّة.

في مقدّمة كتابه (جينيالوجيا الأخلاق) يقول «نيتشه»: «إنَّ أفكاري هي عن مصدر أحكامنا الأخلاقيّة المُسبَقة، إذ بها يتعلّق الأمر في هذا المؤلَّف السّجاليّ»[2]، ما يعني أنَّه انتهج الجينيالوجيا في بحثه الأخلاقيّ أداةً توسّل بها العودة إلى البدايات، وكيفيّة تكوّن الأشياء وظهورها؛ أي دراسة الجذور الخفيّة للأوهام التي تنقلها الأصنام سرًّا ومن ثم تفكيكها والكشف عنها. وفعليًّا يمكن القول: إنَّ «نيتشه» هو مَن ابتكر فلسفة (التّفكيك) قبل «هيدغر» (Martin Heidegger) و«دريدا» (Jacques Derrida)؛ بل يمكن الادّعاء أنَّ هذين المفكِّرين يدينان له بما ذهبَا إليه.

1- فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشّرّ، ص 155.

2- فريدريك نيتشه، جينيالوجيا الأخلاق، ص 20.

فكيف سوّغ «نيتشه» الهدم الجنيالوجيّ للأخلاق؟ وإلى ماذا استند في تحديد منظومته الأخلاقيّة؟

يُعدُّ «نيتشه» أهمّ من توسَّلَ المنهج الجنيالوجيّ وعمل على إرساء معالِمه انطلاقًا من التّاريخ. فمعنى الجنيالوجيا في النّسق النّيتشويّ يدلّ على تتبّع المسار التّاريخيّ لظهور المصطلح، وليس غايته السّرد التّاريخيّ الذي لا معنى له، وإنَّما تتبّع الفكرة من حيث نشأتها وتطوّرها من جهة، ونقدها والحطّ من قيمتها، وتاليًا إزاحة تلك القداسة التي كانت تتميَّز بها من قبل وضرورة تجاوزها.

من هنا، يظهر لنا أنَّ الجينيالوجيا، بحسب «نيتشه»، قراءة تقوم على مفهوم التّفكيك؛ تفكيك نموذج القول الذي يقوم عليه فعل التّفلسف الذي يتميَّز بإجراءات إقامة التّطابق بين المعنى والقيمة، وإجراء كبت الجسد وإقصاء البُعد البلاغيّ للخطاب الفلسفيّ. الجينيالوجيا تفكيك ناقد لمنطق الهُويَّة النّاهض على ثنائيّات متعارضة الصّدق/الكذب، الخير/الشّرّ، الدّاخل/الخارج... ومن جهة أخرى، يتحدَّد معنى الجينيالوجيا في كونها دراسة النّشأة والتّكوين لإثبات النّسب والوقوف عند الأصل، وليس المقصود بالأصل أنَّ الجينيالوجيا هي شجرة الأنساب. وهذا ما يؤكّده نيتشه نفسه في «جينيالوجيا الأخلاق»: «أنَّ الأمر يتعلّق بتأمّلات حول أصل أحكامنا الأخلاقيّة».

شرع «نيتشه» في هدمه الجينيالوجيّ للأخلاق، بدءًا من الفلسفة اليونانيّة مرورًا بالأديان وصولًا إلى فلسفات عصر التّنوير وتلك المعاصرة له، فوضعها تحت مجهر الشّكّ والتّساؤل بهدف معرفة طبيعتها ومصدرها وقِيَمها ووظائفها، وأعاد النّظر في المبادئ الأخلاقيّة بالعودة إلى منابتها الأصليّة بهدف معرفة مراحل تشكّلها وتطوّرها، ومن ثَمَّ نَقدها. ومع فلسفة المطرقة هذه، لم يعد الأمر يتعلَّق، بالنّسبة إليه، بمناقشة صحّة ادِّعاءات منافسيه، وإنَّما باقتلاع جذورها عن طريق كشف اللّعبة المزدوجة المُدرَكة إلى حدٍّ ما، والتي هي تعبير عنها، وذلك بهدم الأوهام التي تمنح شكلاً خادعًا.

في مقدّمة كتابه (الفجر) يُقدِّم «نيتشه» نفسه وكأنَّه وريث عصر الأنوار وخصمه في آنٍ. فهو يُعلن، بروح النّقد هذه، أنَّ الموسوعيّين أخذوا من «ديكارت» (René Descartes)، وهو ينوي دفعه إلى عواقبه الأخيرة، الأمر الذي قاده إلى أن يقف ضِدَّ مفكّري عصر الأنوار أنفسهم، ويتّهمهم بأنَّهم مذنبون؛ لأنَّهم توقَّفوا

في منتصف طريق معركتهم ضِدَّ أوهام الميتافيزيقا، وفشلوا في اكتشاف أصنام الإنسانيّة الجديدة. ففي الإيمان في التّقدّم، وفي فضيلة العلوم، وفي الدّيمقراطية، وحقوق الإنسان، وجد «نيتشه» سمات أعراض ديانة هدفها الخلاص الأرضيّ، ولكنّها مع ذلك هي دين. فأفكارها ومبادئها شبيهة بتلك التي تُكرّسها الأديان السّماويّة، إذ تدّعي وتسوّغ التّضحية بالنّفس من أجل الآخر، وتُدين أولئك الذين يرفضون الخضوع لمبادئها، وتفرض قوانينها على الجميع بصفتها المصدر الشّرعيّ الوحيد لمعنى الوجود البشريّ.

لقد نظر «نيتشه» إلى الأخلاق والقِيَم على أنّها ظواهر، وانطلاقًا من هذا المنظور الوضعيّ، عمد إلى إلغاء البُعدين الميتافزيقيّ والعقليّ للأخلاق. فشرع في فحص أخلاق عصره ليكشف أنَّها ذات طابعين؛ الزّهد الدّينيّ من جهة، والمعقوليّة الفلسفيّة من جهة أخرى. أمّا الطابع الأوّل، فقد كرّسته الأديان، وخصوصًا الدّيانة المسيحيّة، فيما عرف الثّاني ذروته مع فلسفة «أفلاطون» (Plato) الذي وحّد بين الأخلاق والألوهيّة، وجعل من الخير مبدأ الأخلاق ووجود الإله في الوقت نفسه. ومثله نجد «كانط» (Immanuel Kant)، في عصر التّنوير، الذي جعل الأخلاق أمرًا مطلقًا لا يُناقَش؛ لأنَّه مستمدّ من واجب عقليّ، فتعامل معها كأنَّها أوامر إلهيّة لا يمكن الطّعن فيها. هذا ما دفع «نيتشه» إلى تسميتها بأخلاق التّضليل والخداع؛ لأنَّها تطلب من الإنسان أن يُميت قواه الحيويّة، وهذا أمرٌ مستحيل ومخالِف لطبيعة الإنسان، ويتطلَّب منه أن يسلك مراتب العقل، وهذا أمرٌ يفوق طاقته.

وخلال عمليّة الهدم الجينيولوجيّ، شكّلت الحضارة عبر أحد مكوّناتها، وهي الثّقافة، اهتمام «نيتشه». فمن المعلوم أنَّ الحضارة هي مجموع القِيَم والأعراف والمؤسَّسات والمُثُل العليا. من هنا، وجد «نيتشه» أنَّ علينا البحث عن مصدر هذه المُثُل العليا، وكيفيّة وصولها إلينا على الصّورة التي نعرفها راهنًا. بعبارة أخرى، أراد «نيتشه» معرفة مصدر أخلاق حضارة ما، وتاليًا إيجاد الرّابط المشترك بين الحضارة والأخلاق.

في بداية مؤلَّفه (جينالوجيا الأخلاق)، يتساءل «نيتشه» ويُعبّر عن شكوكه في أصل الأخلاق؛ الأمر الذي قاده إلى التّفكير في أصل تحيُّزاتنا الأخلاقيّة في أصل الشّرّ، في مرحلة ما قبل الخير والشّرّ. فبالنّسبة إليه، يكمن أصل الأخلاق في الدّوافع، فهي ليست تلك المتعارف عليها أو تلك التي هبطت علينا من

عالَـم المُثُـل. وهكـذا يشـكّ ويشـتبه ويتسـاءل حـول كلّ مـا هـو قائـم، فيخلـص إلـى أنَّ المُثُـل الأخلاقيّـة العليـا مـا هـي إلَّا قنـاع لإخفـاء أصـل يُعـدّ مُخزيًـا، وهـو تعبيـر يسـتعمله «نيتشـه» فـي مواضـع كثيـرة مـن مؤلَّفاتـه. فثمّـة شـيء للإخفـاء وليـس للتّباهـي، والمُثُـل العليـا لـم تهبـط مـن السّـماء، إذ «الخيـر فـي ذاتـه» الأفلاطونـيّ غيـر موجـود، والمُثُـل الأخلاقيّـة العليـا لا أسـاس لهـا فـي الوجـود أو فـي الحقيقـة المطلقـة. إذًا، يبـدي «نيتشـه» ارتيابًـا مـن أصـل الأخـلاق الحقيقـيّ لنجـده يجـادل فـي الأصـل الفكـريّ والأنطولوجـيّ المطلـق والميتافيزيقـيّ للأخـلاق. وتاليًـا، صـار لزامًـا مطـاردة تحريـف الدّوافـع، واكتشـاف وتقديـم مـا أُخفـي، وهكـذا نعـود مـن المثـال الأعلـى الواضـح إلـى الأصـل الخفـيّ لهـذا المثـال.

انطلاقًـا مـن شـكّه فـي أصـل الأخـلاق، يقتـرح «نيتشـه» صناعـة التّاريـخ الطّبيعـيّ للأخـلاق وكيميـاء الأحاسـيس الأخلاقيّـة. نجـد هـذا المنهـج فـي مؤلَّفـه «إنسـانيّ مفـرط فـي إنسـانيّته»، فهـو يسـتعمل الفرضيّـات ليكشـف ماهيّـة الحضـارة والحقائـق ومُثُـل الحضـارات العليـا؛ ليطـرح تسـاؤلاته حـول الأخـلاق والفـنّ والمجتمـع والمُثُـل الاجتماعيّـة والمؤسَّسـات.

ولكـي يجـد إجابـات عـن هـذه التّسـاؤلات، يـدرس «نيتشـه» الثّقافـة والحضـارة عبـر الظّواهـر، ليبحـث عـن التّناغـم فـي تحليلاتـه، وليجـد تناسـقًا بيـن ظواهـر الحضـارة والعدالـة والمـرأة والـزّواج وأنمـاط الدّوافـع الغريزيّـة ومُحـرّك القسـوة والثّـأر والضّميـر الأخلاقـيّ والحـقّ والعمـل والدّولـة... وكلّهـا مفاهيـم تأخـذ معناهـا وفاقًـا لأصلهـا الذي يكمـن دائمًـا فـي الذّاتيّـة، وليـس فـي التّعالـي، كمـا يؤكّـد أفلاطـون والميتافيزيقيّـون الآخـرون.

يهتـمّ «نيتشـه» فـي تفاصيـل إشـكاليّته قبـل أن يضـع الفرضيّـة، ويـرى أنَّ كلّ التّفاصيـل تُسـاهم فـي وحـدة معًـا، مـا يـدلّ علـى أنَّ القِيَـم الأخلاقيّـة والمُثُـل العليـا التـي تحكـم سـلوك الأفـراد أو الجماعـات فـي المجتمـع ليـس لهـا أسـاس ميتافيزيقـيّ، ولا تُمنـح الخلـود المجـرَّد النّظـريّ والفلسـفيّ، ولكنَّهـا ببسـاطة تعابيـر عـن الواقـع الاجتماعـيّ وتاريـخ المجتمعـات وعلـم النّفـس وتيبولوجيـا (معرفـة نمـط) الغرائـز. والمُثُـل العليـا ليسـت سـوى تمويـه مجـرّد وعدميّ للحقائـق المضمـرة أو المختبئـة، ونـوع مـن المظهـر الوهميّ والعدميّ للإشـكاليّة الشّـهيرة التـي تتّسـع ويكبـر حجمهـا؛ ألَا وهـي الأخـلاق التـي تُقـدَّم علـى أنَّهـا معطـى دينـيّ، أو ابتـكار متعـال. الأخـلاق هـي تيبولوجيـا ووهـم وخـداع وأكاذيـب، إنَّهـا خطـأ فيلولوجـيّ.

انطلاقًا من هذه النّظرة إلى الأخلاق، ثار «نيتشه» ضِدَّ التّراث الأخلاقيّ الذي اختزنته البشريّة، والذي تقيّدت به المجتمعات حتّى بدا راسخًا متأصِّلًا فيها، وكأنّه مجموعة من المبادئ الأزليّة التي لا يجرؤ أحد على مناقشتها. فبحسبه، هذا التّراث الأخلاقيّ يتمثّل في العقلانيّة الفلسفيّة والزّهد الدّينيّ اللّذين شكّلَا المبادئ الأخلاقيّة التي التزم بها الإنسان منذ أن وُجدت.

وعليه، عمل نيتشه على نقد التّراث الأخلاقيّ بوجهَيه: الدّينيّ الكنسيّ والفلسفيّ، بدءًا من الأفلاطونيّة وصولًا إلى «هيغل» (Georg Friedrich Hegel) و«كانط» وكلّ المذاهب الفلسفيّة المعاصرة له. لذلك، فهو لا يفرّق بين هذَين العنصرَين كثيرًا، فالمبالغة في المعقوليّة، ويعني بها «أفلاطون»، يؤدِّي إلى خلق عالم من الأفكار المفارقة التي فَقَدَت كلّ صلة لها بالواقع العينيّ، وعندئذٍ تكون القاعدة الأخلاقيّة للسّلوك قريبة كلّ القرب من القاعدة الدّينيّة الزّاهدة.

فمن المعلوم، أنَّ فلسفة «أفلاطون» الأخلاقيّة ترتكز كلّها على إيمانه بمثال الخير الذي يشكّل أعلى المُثُل وأكثرها التصاقًا بالمفارقة والتّجرّد والبُعد عن المحسوس. يقول «نيتشه»: «أمّا أفلاطون فقد أراد أن يبرهن لنفسه، وبكلّ ما له من قوّة، وهي أكبر قوّة استطاع فيلسوف أن يبذلها حتّى الآن، أنَّ العقل والفطرة يتبعان تلقائيًّا غاية واحدة: الخير والله»[1]. ولهذا، كانت لا تختلف عن القواعد الأخلاقيّة المسيحيّة إلّا اختلافًا يسيرًا.

نقد التّراث الأخلاقيّ الفلسفيّ

في نقده للتّراث الأخلاقيّ أعاد «نيتشه» النّظر في القِيَم التي شكّلت الأخلاق، والتي ترسّخت عبر الأجيال، انطلاقًا من أصلها. وعليه، انطلق في تحديد مفهوم الأخلاق بتوسّله معول الجينيالوجيا منهجًا، وقد وجَّه خلال رحلته الجينيالوجيّة نقدًا جذريًّا طالَ الأُسس التي قام عليها هذا التّراث. فلم تنجُ الفلسفات القديمة ولا الأديان، وتحديدًا المسيحيّة، والفلسفات الحديثة بمذاهبها واتّجاهاتها كافّة، وكذلك العلوم الوضعيّة والطّبيعيّة، من نقده اللّاذع إلى حدِّ السّخرية. فانتقد مؤرّخي الأخلاق الذين ينقصهم الحسّ التّاريخيّ، كما يقول في (جينيالوجيا الأخلاق)[2]،

1- فردريك نيتشه، ما وراء الخير والشّرّ، ص 138.

2- فريدريك نيتشه، جينيالوجيا الأخلاق، ص 20.

فهو قد صنّف القِيَم والعادات والأحكام الأخلاقيّة التي صدرت في الماضي عند مختلف الشّعوب، ليس وفاق نظرة تاريخيّة جوهرانيّة تعزل الذّوات والماهيّات عن الوقائع، وإنَّما من خلال كشف أنماط التّفكير التي تُشوِّه الأحداث. فهو رأى أنّ جلَّ ما قام به مؤرِّخو الأخلاق هو أنَّهم جعلوها موروثًا اجتماعيًّا وثقافيًّا غابت عنه تسجيل اللّحظة التّاريخيّة الأولى التي انبثقت منها المفاهيم الأخلاقيّة.

لذلك، نجده قد ردّ الأشياء والقِيَم الأخلاقيّة إلى القوى المتحكّمة في مجتمع ما، وربَطَ مفهومها بإرادة القوّة التي لا يمكن تصوّره من دونها؛ إذ أكّد «نيتشه» أنَّ ما يريده الإنسان، وكلُّ حيّ، هو زيادة القوّة. وقد تُفسّر هذه الزّيادة في القوّة تفسيرًا بيولوجيًّا على أنَّها السّعي إلى خلق صنف جديد من البشر، صنف الإنسان المتفوّق، في حين أنَّه كان يريد من إرادة القوّة قلْب القِيَم ونسف أخلاق القطيع من التّافهين والضّعفاء، واستعادة أخلاق الأسياد التي تشكّل الأساس الذي بُنيت عليه القِيَم الأخلاقيّة على مرِّ العصور.

من هنا، رأى نيتشه أنَّه عند النّظر في شيءٍ ما، يجب البحث في القوى التي تستحوذ عليه التي تُعبّر عن نفسها فيه، وتتخفّى فيه في الوقت نفسه. وبناءً على ذلك، وجَّه انتقادًا إلى علماء النّفس الإنكليزيّين في بحثهم في أصل الأخلاق، فإذا كان هؤلاء يرون مثلًا أنَّ الخير ينتج عن الحكم على الفعل غير الأنانيّ الذي يُصدره من يعود عليهم هذا الفعل وينتفعون به، ثمّ نُسيَ هذا الأصل وأصبح يطلق الحكم (حسن) على الأفعال الإيثاريّة غير الأنانيّة، فإنَّ «نيتشه» يرى مقابل ذلك أنَّ الحكم على فعل بأنَّه (خير) لم يصدر عن هؤلاء الذين وقع عليهم فعل الخير، المتلقّين له؛ بل عمَّن صدر عنهم، وهم البشر الأقوياء ذوو المنزلة السّامية والأرقى، وهم أنفسهم الذين صنّفوا ذواتهم أخيارًا وحكموا على أفعالهم بأنَّها خيّرة. فأسّسوا بذلك تقدير هذه الأفعال، وأعطوا لأنفسهم حقّ خلق القِيَم وتحديدها انطلاقًا من هذا الشّعور بامتيازهم عن الآخرين. هذا الشّعور بالتفوّق والاختلاف، كما يؤكّد «نيتشه»، هو أصل التّمييز بين الخير والشّرّ، وتاليًا، فإنَّ مفهوم الأخلاق هو من صنع الأقوياء الذين يفرضون المفاهيم بكلّ أشكالها وإشكالاتها[1].

في المقابل، أراد «نيتشه» أن يُثبت أنَّ الأخلاق هي حِيَل أو خدع نفسيّة يبتكرها البشر للتّأقلم مع الوضع التّاريخيّ الذي يعيشونه. فالعبيد صنعوا لهم أخلاقًا يحفظون

1- فريدريك نيتشه، جينيالوجيا الأخلاق، ص 20-22.

بها بقاءهم والسّادة كذلك. لكنَّ المتأمِّل في تحليل «نيتشه» لأصل الأخلاق يجد أنَّه قد ركَّز على الجانب العمليّ منها؛ أي التّحليل النّفسيّ والاجتماعيّ لأخلاق الجماعات. فهو يرى أنَّ المطالبة بأخلاق واحدة للجميع يعني الإضرار بالإنسان الأعلى تحديدًا، وهذا فيه ردٌّ على «الإلزام المطلق» عند «كانط» الذي بنى منظومته الأخلاقيّة على أساس يقينيّ مطلق، ينطبق على جميع النّاس، وذلك عندما قال بوجود مبدأ قبليّ (Apriori) مستقلّ عن الخبرة الإنسانيّة ينبغي أن يحكم إرادتنا، وأسماه «العقل العمليّ»[1]، وهو ينظّم السّلوك البشريّ؛ أي عبارة عن واجب أو أمر ملزم يسمّيه أمرًا مطلقًا.

هذا ما رفضه «نيتشه» انطلاقًا من إيمانه بضرورة تحرير الإنسان من كلِّ معتقدٍ أو قيمة؛ لأنَّه لا قاعدة يمكن أن تُشكّل المرجعيّة لأيِّ فعل خلقيّ، وتاليًا فإنَّ الأخلاق بصيغتها الكانطيّة هي وَهْم؛ لأنَّها برأيه النّسخة الأخرى مِنَ الدّين الذي طالب بموته. فإنسان نيتشه مطبوع على القوّة والغريزة المتحرّرة من القيود، والإنسان الأخلاقيّ الذي تَصوَّره «كانط» ليس سوى ذلك الضّعيف الذي لا يملك القدرة على إظهار طبيعته الشّريرة. هكذا نجد أنَّ إنسان «نيتشه» ليس سوى ذاك الكائن المليء بغرائز الحرب والوحشيّة، وبهذا السّلب ذاته تتقدَّم البشريّة عبر إنكار كلّ القِيَم، وتفعيل دور الطّبيعة الفطريّة للبشر المنقسمين إلى أقوياء وضعفاء[2].

وفي سعيه نحو ظهور الإنسان الأعلى المتفوِّق، رأى «نيتشه» ضرورة تحطيم مفاهيم مثل: الخير والعقلانيّة والضّمير، والتي ترسَّخت في اللّاوعي التّاريخي الإنسانيّ، وتاليًا فهي مفاهيم مثبطة وغير حقيقيّة. لذلك، فهو يرى أنَّ ثمَّة تراتبيّة بين إنسان وإنسان، وتاليًا بين أخلاق وأخلاق، وهو يرفض أخلاق القطيع؛ «إنَّ

1- شكّل العقل العمليّ لدى كانط معيارًا للأخلاق، إذ يقوم هذا العقل بتعيين الإرادة المشرّعة للفعل، ولأنَّ الإنسان هو من يُشرِّع لنفسه، فهو إذًا صانع الفعل بإرادته الحرَّة ومحدّد له. والفكرة المحوريّة التي أدخلها كانط في مذهبه أنَّ أخلاقيّة الفعل الخلقيّ تكمن في الفعل نفسه، وعدم انزياحه لقيمة خارجة عنه كي لا يصبح فعلاً غائيًّا بهدف منفعة ممَّا يفقده قيمته الخلقيّة، فاحترام القانون الأخلاقيّ هو الدّافع إلى الفعل الخلقيّ، ولذلك تُسمَّى أخلاق كانط بأخلاق الواجب من أجل الواجب.
عمانوئيل كانط، أُسس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 167-168.

2- فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشّرّ، ص 62.

الأخلاق في أوروبّا اليوم هي أخلاق حيوان القطيع»[1].

ويقصرُ حقُّ خلق الأخلاق على السّادة، وذلك تبعًا لنظريّة أخلاق السّادة والعبيد التي يعرضها لنا في فقرة مطوَّلة في (ما وراء الخير والشّر)، فيقول: «أثناء تجوالي بين أنواع الأخلاق التي سادت إلى اليوم على الأرض، وما تزال، عثرت على سمات معيَّنة ارتبط بعضها ببعض وظهرت بصورة منظّمة، حتّى ظهر لي في النّهاية نوعان أساسيَّان بينهما فارق جوهريّ، هما: أخلاق السّادة وأخلاق العبيد»[2]. فالعبد أو الضّعيف يتصرّف بما يُمليه عليه عقله العمليّ الكانطيّ الذي هو مصدر الحرِّيّة، وتاليًا يملي على الإنسان حرِّيّة الاختيار.

يبدو جليًّا أنَّ هذا الانقسام العموديّ للأخلاق بين سادة وعبيد قد شَكَّل الأساس البنيويّ لنظرة «نيتشه» إلى التّاريخ القيميّ للأخلاق. فكانت نشأة القِيَم من الإشكاليّات التي بحث فيها وحمل معوَله الجينولوجيّ لهدم بنائها التّاريخيّ وإعادة تشكيلها وفاقًا لمفهومه.

القيم الأخلاقيّة وسلطة اللّغة

ذكرنا، في أكثر من موضع، أنَّ «نيتشه» يلجأ إلى الهدم الجينالوجيّ للبحث في منشأ الأخلاق وقيَمها، مستعينًا بخلفيّته الفيلولوجيّة في بحثه عن أصل المعاني أو الصّفات اللّصيقة بالأخلاق، فبالنّسبة إليه لا توجد معانٍ أخلاقيّة ثابتة، وإنَّما توجد سلسلة لا متناهية من التّأويلات المختلفة التي تتعاقب عليها، أو هو تاريخ تعدّد المعاني واختلافها. وعليه، فإنَّ «نيتشه» لا يهتمّ بالبحث في جوهر الأخلاق وماهيّتها، وإنَّما يهمّه معرفة الكيفيّة التي تُسمَّى بها المعاني أو المبادئ الأخلاقيّة، فالجوهر بالنّسبة إليه ثابت، وإنَّما تتعرّض التّصوّرات إلى التّغيُّر تبعًا للإدراك الحسّيّ، كما أنَّ المعنى الظّاهر قد يكون هو المعنى الهشّ الذي يُغطّي خلفَه معنًى خفيًّا، وهذا المعنى هو المطلوب اكتشافه ومعرفة غاية إنكاره.

على ذلك، عابَ «نيتشه» على الفلاسفة القدماء طريقتهم في التّفكير التي هي أساسًا لا تاريخيّة، فيقول: «فبداهة أصل الأخلاق لديهم تبدو منذ الوهلة الأولى بمجرَّد ما يتعلّق الأمر بتحديد أصل (الحسن) الذي هو حكم ومفهوم. وفي البدء

1- فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشّرّ، ص 153.

2- المرجع نفسه، ص 257.

يقولون تمَّ الثّناء على الأعمال التي لا أنانيّة فيها وعُدَّت حَسَنة من طرف الذين استفادوا منها وانتفعوا بها، ولاحقًا طوى النّسيان أصل هذا الثّناء ووجد الناس بكلّ بساطة أنَّ الأعمال غير الأنانيّة حسنة لأنَّها عادة»[1].

إذًا، ما كان يهمّ «نيتشه» ليس المعنى أو الصّفة الأخلاقيّة، بعبارة أخرى معنى الكلمة، وإنَّما الذي يملك سلطة الكلمة، والقوى التي تتصارع في اللّغة، ومن ضمنها القوى التي تمتلك سلطة التّأويل. فاللّغة تبدو عند نيتشه حلبة لاستراتيجيّات السّيطرة، ويبدو هذا واضحًا في فقرة «اللّغة كعلم مزعوم» في كتاب (إنسانيّ مفرط في إنسانيّته)؛ إذ يرى أنَّ أهمِّيّة اللّغة بالنّسبة إلى تطوّر الحضارة، تكمن في كون الإنسان قد أسّس في داخلها عالمًا خاصًّا به موازيًا للعالم الآخر، موقعًا كان يعدّه من المتانة في الاستناد إليه من أجل إجراء تغيير جذريّ على بقيّة العالم وتنصيب نفسه سيّدًا عليه.

لقد اعتقد الإنسان، بحسب «نيتشه»، أنَّه بوساطة اللّغة قد اكتسب معرفة العالم، في حين، وأيضًا ـ بحسب فيلسوفنا ـ فإنَّ اللّغة ليست سوى الدّرجة الأولى من مسار السّعي إلى العلم[2]. وبناءً على نظرته إلى علميّة اللّغة، فقد رأى أنَّ أصل اللّغة هي فعل (سلطة) حقّ السّيّد الذي بموجبه تتمّ تسمية الأشياء، بحيث يمكننا عدّ أصل اللّغة نفسه بمثابة فعل سلطة يصدر عن الحاكمين. يقول: «هذا الشّيء هو كذا وكذا، يربطون الشّيء والحدث بكلمة فيمتلكونهما»[3].

وبما أنَّ القِيَم الأخلاقيّة، بوجهها الفيلولوجيّ، وبحسب «نيتشه»، تصدر عن جنس قويّ غالب أدرك تميّزه عن الجنس المغلوب، أو عن العبيد المغلوبين. وعليه فإن الجنس الأقوى الغالب هو من يحدد مفاهيم الأخلاق وقِيَمها، والنّبلاء هم مَن يحدّدون الأخلاق. إنّهم خالقي الأخلاق؛ الأخلاق التي تُمجّد الذّات، وجوهرها الشّعور بالتّدفّق والامتلاء[4].

وإذا كان يمكن التّمييز بين الإصلاح الخلقيّ والثّورة الأخلاقيّة، بكون وظيفة الأوّل المحافظة على الأخلاق المتعارف عليها، فيما وظيفة الثّانية رفْضُ هذه

1- فريدريك نيتشه، جينيالوجيا الأخلاق، ص 20.

2- فريدريك نيتشه، إنسانيّ مفرط في إنسانيّته، ص 31.

3- فريدريك نيتشه، جينيالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، ص 21.

4- فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشّرّ، ص 146.

الأخلاق والتّمرّد عليها بابتكار أخلاق جديدة، فإنَّه من بين مختلف الفلاسفة يقف «نيتشه» بمفرده باحثًا عن التّغيّر الذي يُمثّل ثورة أخلاقيّة على التّقاليد الرّاسخة من أجل إبداع أخلاق جديدة هي أخلاق القويّ الذي يفرض قوانينه ومفاهيمه.

لقد أراد «نيتشه» الخروج بأطروحة تفيد أنَّ الإنسان هو منتج القِيَم، وهذا انقلاب على التّفكير الذي كان سائدًا. فقد شيَّد «سقراط» (Socrates) بناء الأخلاق على العقل، وتاليًا عدّه مصدر قِيَم الفضيلة والسّعادة، وسار تلميذه «أفلاطون» على المنهج الفلسفيّ نفسه، إذ جعلته فلسفته المثاليّة يطارد قيمة الحقيقة والرّوح بحثًا عن المثال الأعلى وأصل الأشياء والكائنات في العالم الميتافيزيقيّ. في حين اختار مؤسِّس الفلسفة العقلانيّة، الفيلسوف الفرنسيّ «ديكارت»، ممارسة الفعل الفلسفيّ النّقديّ لما هو لاهوتيّ في إطار صراعه الخجول ضِدَّ رجال الدِّين، ليستسلم في نهاية بحثه الفلسفيّ للفلسفة التّأمليّة المثاليّة المبنيّة على أساس قِيَم متعالية صرفة، على الرّغم من أنَّه اعتمد المنهج العلميّ الدّقيق في الوصول إلى إثبات حقائقها الإيمانيّة.

أمَّا الفيلسوف الألمانيّ «كانط»، فقد دافع بدوره عن التّصور العقلانيّ الخالص لقيمة العقل، فنظر إلى العقل من منظور نقديّ، مصوّرًا إيَّاه قيمة مُثلى لا يمكن التّشكيك في حقيقتها في كتابه «نقد العقل المحض»، ليتراجع في كتابه الثّاني «نقد العقل العمليّ» عن الكثير من آرائه الفلسفيّة النّقديّة، وقد صرّح أنّ الخوض في كثير من الحقائق والمُثُل والمبادئ البشريّة لا يمكن أن يكون عقلانيًّا خالصًا بشكل مطلق؛ لأنَّ للعقل البشريّ حدودًا تُقيِّد انطلاقه، وقدرات لا يجب الخروج عنها. وتاليًا، فالبحث الفلسفيّ العقلانيّ، كما مارسه «كانط»، في إطار مبحث القِيَم والأخلاق، وخصوصًا ما له علاقة بالميتافيزيقا، مثل المسألة الدّينيّة لا يمكن أن تُعالَج إلَّا وفاق منظور نقديّ عقلانيّ، في حدود القوى الممكنة التي يجب أن تأخذ في الحسبان القدرات المحدودة للعقل البشريّ في حلِّ بعض معضلات المسألة الميتافيزيقيّة.

ومن هنا، جاء نقد «نيتشه» لهؤلاء الفلاسفة، فبرأيه أنَّهم نظروا إلى القِيَم على أنّها مسألة مثاليّة وعقليّة خالصة، يجب الدّفاع عنها وعن مصداقيّتها التي لا تناقش، بينما عدّ هو القِيَم مبحثًا أساسًا، وليس وسيلة لتأكيد مبدأ العقل والبحث عن إثبات الحقيقة. وتاليًا، فقد عَدّ مسألة القِيَم غاية في ذاتها، يجب أن تَحظى

بأولويّة كبرى ضمن اهتمامات أيّ فيلسوف يرغب في ممارسة الفعل الفلسفيّ الجيّد والمسؤول.

الإنسان خالق القِيَم

وكما «بروتاغوراس» (Protagoras) السّفسطائيّ الذي رأى أنَّ الإنسان هو مقياس كلّ شيء، ذهب «نيتشه» إلى أنَّ الإنسان هو مَن يضفي القِيَم على كلّ الأفعال التي تصدر منه، والإنسان هو مقياس كلّ شيء، وهو خالق القِيَم ومبتكر أحكامها الأخلاقيّة. من هنا، دعا إلى قلب القِيَم السّائدة التي رسّختها الفلسفات والأديان الوثنيّة منها وكذلك الإبراهيميّة، وتحديدًا المسيحيّة واليهوديّة. فحاول، متأثّرًا بالدّاروينيّة، أن يردّ القِيَم الأخلاقيّة إلى أصول حيويّة عضويّة رافضًا قِيَم عصره. وبدا ذلك جليًّا في كتابه (إرادة القوّة) الذي يُعدُّ محاولة فلسفيّة جادّة للبحث في القِيَم الأخلاقيّة، ليؤكد أنَّها ـ سواء كانت وليدة الدّين أم الفلسفة أم حتّى الفكر الإلحاديّ ـ هي صنيعة الإنسان ذاته، وأنَّها أُضيفت إلى هذا العالم تلبية لمطالبه وحاجاته من دون أن يعوقه عائق. فالحياة، إذًا، هي الحلقة التي ربط من خلالها نيتشه بين الإنسان والقِيَم، ليضيفها فيما بعد على كلِّ ما في الطّبيعة من مظاهر، فالحياة أصل القِيَم العقليّة والأخلاقيّة[1].

لقد عمد «نيتشه» إلى إعادة البحث في الأخلاق وقِيَمها متوسّلًا الاستقراء التّاريخيّ لنشأتها. فحين تحدَّث مثلًا عن قيمتَيّ الخير والشّرّ، على أنّها قيم أخلاقيّة متعالية، قرنهما بالشّروط التّاريخيّة والجغرافيّة والثّقافيّة والاجتماعيّة والنّفسيّة للإنسان وفاق منطق التّفاعل الحتميّ بين ما هو ذاتيّ بشريّ وما هو موضوعيّ طبيعيّ واجتماعيّ تاريخيّ.

من هنا، نجد إصرار «نيتشه» على تقييمه لنشأة الأخلاق عبر التّاريخ، ليبحث في الصّراع الذي يحكم العلاقات بين النّاس منذ أقدم العصور. فهو رأى أنَّ الحضارات الكبرى قد نشأت بفضل الجهود العظيمة التي قامت بها طائفة من الأرستقراطيّين على شكل حيوانات شقراء، حينما فرضت إرادتها على الشّعوب التي قطنت في آسيا وأوروبّا، فكانت أساسًا لنشأة الحضارات اليونانيّة والرّومانيّة والجرمانيّة؛ إذ اخترعت لها الشّرائع من القِيَم الأخلاقيّة المستندة إلى قوّة جسميّة

1- فريديريك نيتشه، إرادة القوّة: محاولة لقلب كلّ القِيَم، ص 12.

وصحّة زاهرة، فضلًا عن كلّ ما يتّصل بالقوّة والغزو والحرب والمخاطرة والصّيد والرّقص والألعاب البدنيّة. وقد ظهر ذلك جليًّا في المدن اليونانيّة التي تحقّق فيها بنجاح ذلك الانتصار المتمثّل بالقول والتّحطيم الباعث على شعور الأرستقراطيّ الأخّاذ بالفوز وهو يُعذِّب الآخرين[1].

إذًا، لا معنى للحديث عن قِيَم مثل الجمال والقبح إلّا في إطار واقع الإنسان الممارِس لأفعال: الحكم والتّفكير، التّقويم والتّأويل، والصّراع ضِدَّ الطّبيعة والواقع الاجتماعيّ السّائد. بمعنى أنَّ درجة التّحديد الأنسب لمعاني قِيَم القبح أو الجمال، والشّرّ أو الخير، والسّعادة أو الشّقاء، ترتبط في عمقها بمستوى الإنسان الفكريّ والاجتماعيّ والطّبقيّ العامّ، وببيئته الثّقافيّة حيث يعيش ويُفكّر ويُصارع، وأيضًا، بواقعه التّاريخيّ الحضاريّ العامّ وبشروطه القوّيّة أو الضّعيفة المحيطة به. فالخير قيمة يفرضها الإنسان بالقوّة التي بحوزته، قوّة الإنسان القادر على ممارستها فرضًا واختيارًا، ليس فقط كمبدأ وقيمة مجرَّدة، ولكن، أيضًا، كسلوك عمليّ يفرضه بالقوّة.

من هنا، فلا معنى لطرح ومناقشة مفهوم القِيَم في النّسق الفلسفيّ النّيتشويّ من دون تحليل أُسسه العميقة، وتفسير أبعاده المتوالية في صلتها الوثيقة بمفهوم الإنسان أوّلًا، كما ذكرنا سالفًا، وثانيًا بالتّركيز على مفهوم القوّة والهيمنة الذي يعني عند نيتشه القدرة القصوى في فرض المعنى المُراد، وتحقيق القِيَم المرغوب فيها فرضًا.

ولكن إذا كان «نيتشه» يصرّ على أنَّ واضع القِيَم الأخلاقيّة هو الإنسان المتفوّق، فكيف نفسّر إذًا اعترافه الضّمنيّ: أنَّ الضعفاء هم أيضًا واضعو قِيَم أخلاقيّة؟ أليس هذا تناقضًا في منظومته الأخلاقيّة؟

لقد اعتقد «نيتشه» بوجود نمطَين مِنَ الأخلاق: أخلاق السّادة وأخلاق العبيد، كذلك القِيَم المنبثقة عنها أيضًا مقسّمة على هذا النّحو. غير أنّه رأى أنَّ القِيَم الأخلاقيّة النّبيلة، واستنادًا إلى بحثه الجينيولوجيّ، متولّدة في ذاتها، فيما أخلاق العبيد تأتي تبعًا لإدراكات العالم المحسوس. وتاليًا، فإنَّ القيم الحقيقيّة هي تلك المتولّدة من الإنسان السّيّد الذي يتمتّع بوعي داخليّ غريزيًّا، بالحرّيّة والقوّة والإرادة اللّامحدودة المرتبطة بالفعل؛ أي موجودة في ذاته والتي لا تحتاج إلى فعل خارجيّ يُحتّم عليه ردّ فعل. وتاليًا، فإنَّ هذا الإنسان المتفوّق هو الجدير بأن تكون قِيَمه هي السّائدة.

1- فريدريك نيتشه، جينيالوجيا الأخلاق، ص 33.

يقول «نيتشه»: «فأخلاق العبيد تحتاج دائمًا وقبل كلّ شيء لكي تولد إلى عالم معادٍ لها برَّانيّ، إذا تحدّثنا فيزيولوجيًّا، إلى مُحفّزات خارجيّة لكي تقوم بالفعل، ففعلها هو بالأساس ردّ فعل. والعكس هو ما يحدث حين يكون السّادة هم من يقيّمون القِيَم، فيكون هذا التّقييم ونموّه تلقائيّين لديهم، ولا يبحثون عن نقيضه إلّا لكي يثبتوه لأنفسهم بمزيد من الفرحة والعرفان»[1].

ولكنّ أليس هذا تناقضًا في موقف نيتشه تُجاه الأخلاق بالمنظور الكانطيّ! عندما يؤكّد أنَّ قِيَم النّبلاء الأخلاقيّة متولّدة من عقولهم، فيما العبيد يخلقون القِيَم وفاقًا لغرائزهم وكلّ ما هو محسوس.

يتّضح لنا أنَّ مسألة القِيَم، ومن ثمَّ مسألة الأخلاق عند «نيتشه»، مرتبطة أقوى الارتباط بخلفيّة فكريّة مادِّيّة تستند إلى منظور نقديّ تفكيكيّ صارم، يُبيِّن مدى تشبّعه بالفكر العقلانيّ المادِّيّ الجدليّ والمُدمِّر للفكر المسالم والمساير لما هو ثابت وتقليديّ. لكنَّه على الرّغم من ذلك، لم يتخلَّص، أو لنقل لم يقدر على الانفلات بشكل قطعيّ ونهائيّ، من قدر التّفكير المثاليّ الميتافيزيقيّ المفرط والمغرق في عقلانيّته المجرَّدة.

من هنا، نجد أنَّ فلسفته العقلانيّة النّقديّة والتّفكيكيّة قد تفوَّقت بشكل كبير في الدّعم والدّفاع عن قِيَم وأخلاق السّموّ والرّقي والقوّة والتّميّز، والتي سمّاها أخلاق الأسياد والنّخبة الأرستقراطيّة التي كان يشكّلها أهمّ الفلاسفة والمثقّفين الذين يُمثّلون ذلك الفكر النّخبويّ. هؤلاء الذين يُعدّون، في نظر «نيتشه»، والذي كان واحدًا منهم، الورثة الحقيقيّين للماهيّة الجوهريّة للإنسان؛ أي ذلك الفرد القادر على أن يحيا الحياة كما عاشها «ديونيزوس»[2] (Dionysus)، والذي يقوّم العالم من منظور ثقافة الجسد والقوّة والطّموح المتزايد، ويكون أيضًا قادرًا على تفسير الوقائع البشريّة بالتّفسير التّاريخيّ والطّبيعيّ والجينيالوجي المعقول، كما فسّرها نيتشه نفسه؛ أي تقويم القيم وتأويل الأخلاق وتفسير المبادئ الموروثة لا بالمنطق

1- فريدريك نيتشه، جينيالوجيا الأخلاق، ص 30.

2- ديونيسوس أو باكوس أو باخوس في الميثيولوجيا الإغريقيّة، هو إله الخمر عند الإغريق القدماء وملهم طقوس الابتهاج والنّشوة، ومن أشهر رموز الميثيولوجيا الإغريقيّة. وجرى إلحاقه بالأوليمبيّين الاثني عشر. أصوله غير محدَّدة لليونانيّين القدماء، إلّا أنَّه يُعتقد أنَّه من أصول آسيويّة، كما هي حال الآلهة آنذاك. كان يُعرف، أيضًا، باسم باكوس أو باخوس. www.wikipedia.0rg/wiki

التّقليديّ المتعالي البسيط، ولكن وفاق منطق الإنسان الأعلى والمتفوّق على أقرانه من البشر الذي يجب ـ حسب نيتشه دومًا ـ أن يتجاوز الإنسان العاديّ والطّاغي والمهيمن[1].

لقد سعى «نيتشه» إلى رسم اتّجاه نحو تاريخ حقيقيّ للأخلاق، يُفكّك شيفرة النّصّ الذي يتحدَّث عن ماضي الأخلاق البشريّة. لذلك، نجده غالبًا ما يستحضر معرفته الفيلولوجيّة لتحديد كثير من المعاني المرتبطة بمفهوم الأخلاق، ويقترح نيتشه في نهاية فصل الصّالح والشّرير في (جينيالوجيا الأخلاق) وضع الأُسس والشّروط التّمهيديّة من أجل تحديد قيمة القِيَم، بدراسة تطوّر المفاهيم الأخلاقيّة عن طريق الإفادة من جهود الفيلولوجيا والطّبّ وعلم النّفس. «وعلى كلٍّ هذه العلوم أن تُهيِّئ منذ الآن مهمَّة الفيلسوف المستقبليّة، وهي تقتضي منه أن يحلّ مشكلة التّقييم ويُحدّد تراتبيّة القِيَم»[2].

الأخلاق بين السّادة والعبيد تاريخ صراع

الباحث في تأريخ «نيتشه» للأخلاق يجده تاريخ صراع حادّ بين أخلاق السّادة وقِيَمهم وأخلاق العبيد وقِيَمهم؛ إذ يبدأ العبيد ثورتهم، فيقلبون ما اتَّفق عليه السّادة من أوضاع، ويُبدّلون قِيَم السّادة بقِيَمهم المتخلِّفة ـ بحسب نيتشه ـ، ويحاول السّادة إعادة الأمور إلى طبيعتها بصراع مضادّ. إذًا، ثمّة صراع أبديّ بين قِيَم السّادة وقِيَم العبيد. وحرب العبيد ضِدَّ السّادة في عرفه غير متكافئة، لأنَّها لا تعتمد على (القوّة) و(البساطة) و(الشّجاعة)؛ بل دعامتها اللّؤم والخبث والضعف، فيصبح الخير شرًّا والعكس بالعكس، ما يُحفِّز السّادة على استعادة مكانتهم وحماية قِيَمهم، ويتحقّق لهم ذلك؛ لأنَّ أخلاقهم أخلاق الأقوياء. ومقياس أخلاقيّة الفعل عند «نيتشه» هو تعبيره عن روح (القوّة) التي يستشعرها المرء في ذاته، وهذا الفعل يجب أن يلائم تلك النّفوس الزّاخرة التي تشعر بأنَّها هي التي تمنح القِيَم وتخلقها. ولكن بسبب تكتّل العبيد وكثرة عددهم، يتحقّق لهم الانتصار على السّادة[3].

هذا هو جدل الصّراع عند «نيتشه»، صراع ثنائيّ بين قِيَم متناقضة ورغبات

1- فريدريك نيتشه ما وراء الخير والشّرّ، ص ص 180-177.

2- فريدريك نيتشه، جينيالوجيا الأخلاق، ص 46.

3- المصدر نفسه، ص 29.

متفاوتة، تؤدِّي فيه القوّة تارةً دور المؤثِّر وتقابلها الكثرة تارةً أخرى. وإنَّ التّاريخ صراع بين قِيَم القوّة والكثرة، مسيرة هذا الصّراع متفاوتة بين الهدم والبناء، ومهمَّة السّادة الهدّامين الخالقين ـ كما أعلنها «زرادشت» (Zarathustra) ـ هي العمل على هدم قِيَم العبيد وبناء عالَم المبدعين، وهم الأقوياء ـ بحسب نيتشه ـ، بما يُمهِّد لظهور رمز التّطوّر التّاريخيّ البيولوجيّ، ونعني به الإنسان المتفوّق.

العبيد عند نيتشه

ويبقى السّؤال: مَنْ هم العبيد الذين لا ينفكّ نيتشه ينتقدهم؟ ذكرنا، في أكثر من موضع في هذا البحث، أنَّ نقد «نيتشه» للتّراث الأخلاقيّ رافقه تحليل نفسيّ واجتماعيّ عبر التّاريخ يُمثِّل، بالنّسبة إليه، ثنائيّة بين أخلاق العبيد وأخلاق السّادة. أخلاق العبيد هي أخلاق نفعيّة؛ أي يتَّصف بها الفقراء والضّعفاء ليحصلوا على مصالحهم الشّخصيّة، على سبيل المثال: الضّعيف يُطيع مَنْ هُمْ أقوى منه حتَّى يكسب ودّهم ويستفيد منهم وليس حبًّا بهم. أمَّا أخلاق السّادة فهي: الشّجاعة وإرادة القوّة والاعتماد على النّفس والفخر، وهذا النّوع من الأخلاق هو الذي يُفضّله. وهذا الامتداد الزّمنيّ والتّفكير الدّائم يوضح أنَّ القِيَم تصدر من إرادة أساسيّة للمعرفة.

إذًا، يتكلّم «نيتشه» عن أخلاق العبيد، بصفتها نتاج إنسان منحطّ وضعيف، لا قدرة له على تغيير واقع حياته وقدره المحتوم. وتاليًا، فهذا الإنسان الضّعيف الذي ينعته فيلسوفنا في كتاباته بالإنسان العاديّ والمتوسط، هيمن على الرّغم من ذلك ـ إلى هذا الحدّ أو ذاك ـ على كلّ مسار التّاريخ البشريّ، بكونه كائنًا بشريًّا يستسلم للموروث القيميّ القائم، ويقود ويطلب دومًا أن يبقى منسجمًا مع ثوابت طبيعته التّقليديّة البيولوجيّة، رافضًا أيّ تغيير أو تبديل لواقعه المنحطّ بواقع قِيَميّ أرقى ومختلف. وهو في نهاية المطاف إنسان يكتفي بإنتاج ثقافة الخضوع وإعادة إنتاجها، ويواصل رحلة استهلاكها وإعادة تكريسها ودعمها، في الوقت نفسه، من منظوره المتشبّع بإرادة الضّعف وأخلاق العبيد وجماعة القبيلة المنظّمة، على نسقِ عادات وأفكار وقِيَم سائدة تُعدّ مُسلَّمات، لا يجوز مسّها أو الخروج عليها.

من هنا، فإنّ الأحكام الأخلاقيّة وقِيَمها وتسميات الخير والشّرّ ترجع إلى إطلاق

أحكام حول الأفعال التي تسلكها الطّبقات المُهيمنة، وهي ترجع إلى اللّغة، واللّغة عند «نيتشه» ـ كما ذكرنا سابقًا ـ في أصلها فعل من أفعال السّلطة صادر عمَّن لهم الغلبة والسّيطرة. «فتسمية الشّيء هي التي تملكه».

إنَّ إيجاد مقياس للأخلاق ورؤية القِيَم هي ما هدف إليه نيتشه، وهذا ما يستدعي وجود مراقب محايِد خارج نطاق أنواع الأخلاق المتعارَف عليها. فالأخلاق الأوروبيّة التي تُمجِّد قِيَم الشّفقة والمساعدة المتبادلة والمواساة، وأخلاقنا المتساوية والعالميّة، هي نتيجة انتفاضة العبيد، والتّعبير عن انتصار قِيَمهم وغرائزهم على القِيَم الأرستقراطيّة وغرائزها. لقد عرَّف «نيتشه» كيفيّة التّكيُّف مع أشدّ التّناقضات للفروق الدّقيقة التي تغيّر معانيها بشكل كبير، ومن دون أن ننسى أنَّ هذا التّصنيف لا يحتوي على أيِّ شيء اجتماعيّ حوله، وغير مصنّف للفردانيّات على هذا النّحو، وحتّى أقل من أيّ شيء بيولوجيّ، فكيف يمكن أن يكون هذا التّصنيف موحيًا للفكر الأخلاقيّ الحاليّ؟

لقد نظر «نيتشه» إلى الأخلاق والقيم الأخلاقيّة بوصفها ظواهر بشريّة من صنع البشر أنفسهم، فالنّاس كما يقول: هم الذين أعطوا لأنفسهم كلّ خيرهم وكلّ شرّهم، إنَّهم لم يتلقّوا ذلك من قوّة عُليا ولا هبط إليهم من السّماء، وإنَّما الحياة، حياتهم اليوميّة، وحاجاتهم الفيزيولوجيّة والاجتماعيّة هي التي تدفعهم إلى إضفاء قِيَم معيّنة على الأشياء. إذًا، فالقيم الأخلاقيّة ليست أبديّة ولا مطلقة، وإنَّما هي نسبيّة تابعة للتّغيّر الذي يلحق دوافعها البيولوجيّة والفيزيولوجيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة.

لقد سعى «نيتشه» ـ في ما يرى «دولوز» (Gilles Deleuze) ـ إلى خلق مشكلة القِيَم والتّقويم، وهو الذي وجَّهه الفلاسفة إلى تأسيس الأكسيولوجيا. فالقِيَم في نظر عدد كبير من الباحثين هي محور فلسفة «نيتشه»، الذي عمل على إدخال مفهومَي المعنى والقيمة إلى الفلسفة. لقد أراد تجاوز الميتافزيقا الغربيّة كلّها بتحويلها إلى جينالوجيا، وهو لم يخفِ يومًا أنَّ فلسفة المعنى والقِيَم يجب أن تكون نقديّة. وأحد الحوافز الرّئيسة لعمل نيتشه، كما يقول «دولوز» هو أنّ «كانط» لم يقم بالنّقد الحقيقيّ؛ لأنَّه لم يعرف أن يطرح مشكلته باصطلاحات القِيَم، فيما فلسفة نيتشه، كما يذكر دولوز في كتابه (نيتشه والفلسفة)، تنطلق من الواقعة الآتية: «أنَّ فلسفة القِيَم كما يؤسّسها ويصوّرها هي الإنجاز الحقيقيّ

للنّقد. وهي الطّريقة الوحيدة لإنجاز النّقد الكلّيّ؛ أي صنع الفلسفة (بضربات مطرقة)»[1].

لقد نحا «نيتشه» منحًى علمويًّا، على غرار فلاسفة عصره، فذهب إلى أنَّ الأخلاق في مجموعها ليست سوى لغة تُعبّر عن الأحوال النّفسيّة تعبيرًا رمزيًّا. والأحوال النّفسيّة ذاتها ليست سوى لغة رمزيّة تُعبّر عن الوظائف العضويّة في جسم الإنسان. الأخلاق، إذًا، تجد أساسها في الفيزيولولجيا؛ أي في وظائف الأعضاء، أي في الطّبيعة. ومن هنا كانت أخلاق العبيد هي أخلاق المسيحيّة ـ بحسبه ـ، وهي تاليًا متعارضة مع الطّبيعة وقوانينها. فأخلاق الشّفقة والرّحمة والعفو هي أخلاق تتنافى مع قوانين الطّبيعة وقوانين التّطوّر. فالتّطوّر يتحقّق بإرادة الحياة والقدرة على ممارستها والطّموح لتحقيق الأفضل والأصلح.

إذًا، الحياة في جوهرها صراعٌ. والصّراعُ من أجل البقاء يعني لدى نيتشه شيئًا آخر مختلفًا تمامًا عمَّا لدى الأرثوذكسيّين الدّاروينيّين. وطبقًا لتصوّراتهم، فإنّ ذلك يُمثّلُ تنافسًا بين الأفراد في داخل الجنس البشريّ عندما يجب على ذلك الجنس أن يتكيَّفَ مع التّغيّرات البيئيّة. فيما نيتشه يرفضُ طريقةَ الفهم هذه بازدراءٍ؛ فهو يعتقدُ أنّ القوةَ المُحرّكةَ تنبعُ من الداخل. فالبديل لأخلاق العبيد هو إرادة الحياة وتحقيق الإنسان الأرقى الذي يُجسّد المثل الأعلى الأخلاقيّ.

نعود إلى إشكاليتنا التي طرحناها في بداية هذا البحث، أنه كيف يمكن أن يكون «نيتشه» المفتاح لإشكاليتنا الأخلاقيّة المعاصرة؟

يبدو واضحًا أنَّ «نيتشه» لم يكتفِ بمجرّد الدّعوة إلى بناء الأخلاق وقِيَمها على العلم؛ بل عمل على تطبيقِ المنهج الجينيالوجيّ العلميّ في تحليل القِيَم الأخلاقيّة وتتبّع تطوّرها عمومًا، سالكًا في ذلك مسلك «أوغست كونت» (Auguste Comte). فبدا أنّ الطّريق إلى علمنة الأخلاق التي عبّدها قد مرَّت بثلاث مراحل؛ الأولى تحرير الأخلاق من الأُسس الدّينيّة التي تجعل الله هو مصدر الأوامر والنّواهي. تلتها التّجربة الأخلاقيّة مع الحداثة وتحديدًا مع «كانط»، إذ أصبح العقل هو مصدر الأخلاق، وحين نبحث في صورة جذريّة في العقل الكانطيّ نجد فيه الواجب: الواجب تُجاه الذّات، وتُجاه المجتمع، وتُجاه التاريخ، وتُجاه شيء متعالٍ. أمَّا في المرحلة الثّالثة، وتحديدًا مع «نيتشه»، لم يعد الإلزام أو الواجب تُجاه شيء متعالٍ؛

1- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ص 7.

بل أصبح الواجب هو التّلبية الفوريّة للرّغبات، وتَجنُّب أكبر قدر من الألم. ولكنَّ المتعة، بالمنظور النّيتشويّ، ليس هدفها الاستجابة لفكرة ما أو إحداث تغيُّرٍ اجتماعيّ انطلاقًا من فكرة مثاليّة متعالية، وإنَّما انطلاقًا من الذّات، والذّات هنا ليست بالمعنى الدّيكارتيّ؛ أي إرادة إثباتها في «الأنا» أُفكّر، بل في «الأنا» النّرجسيّة.

لقد حلَّ الوعي النّرجسيّ مكان الوعي الفكريّ، بعبارة أخرى، لقد حلَّ «الأنا» النّرجسيّ مكان «الأنا» أُفكر. فديكارت كان يصرّح أنَّ مقياس الأنا هو التّفكير، أمَّا مقياس الأنا النّيتشويّة فهو التّلبية الفوريّة للرّغبات والبحث في تحقيق السّعادة الفرديّة وليس العامَّة. وهذا النّوع مِنَ الصّفات هو خروج على التّأسيس في الأخلاق بصورة جذريّة والانخراط في اللّذَّة والنّرجسيّة، بوصفهما القيمتان النّهائيّتان للثّقافة المعاصرة وما تحتويه من قِيَم أخلاقيّة.

تعيش المجتمعات المعاصرة أزمة ثقافيّة وروحيّة بسبب اللّايَقين في طبيعة المبادئ الأخلاقيّة التي ينبني عليها الفعل الخلقيّ. وهذا يدعونا إلى الشّروع في دراسة تحليليّة للأخلاق. فإذا كانت الأخلاق تحمل بعض الكلمات مثل: الحَسَن والسّيِّئ، والخير والشّرّ، والعدالة والظّلم... فإنَّ الأخلاق المعاصرة، وفي نسقها التّحليليّ، تحاول أن تُسائل المضامين التي تحملها هذه المفردات.

يمكننا الادِّعاء أنَّنا نمرّ راهنًا بمرحلة ما بعد الأخلاق، إذ نكفّ عن الاستماع إلى أوامر القيمة، وبدأ البحث في الأُسس اللّسانيّة والمنطقيّة التي تشتقّ منها الأخلاق قِيَمها، وهذا ما فعله «نيتشه». فالقِيَم عنده إشكال وجود أعطى للقيمة سؤالًا مركزيًّا، وكذلك السّؤال المركزيّ عند الإنسان المعاصر هو سؤال قِيَم. فالمتتبّع للمسار الفلسفيّ عبر التّاريخ يجد أنَّه بدأ بمبحث الوجود، وأتبعه بمبحث المعرفة، ثمَّ مبحث القِيَم. وهذا ليس مسارًا موضوعيًّا، بل هو مسار زمنيّ أيضًا. فسؤال الفلسفة بدأ وجوديًّا، ثمَّ معرفيًّا وراهنًا قيميًّا. لقد أصبح للقيمة الصّادرة عن الإنسان الفرد، السّحر الكبير وربطها بمجالات الحياة.

مع «نيتشه» انتقلت الأخلاق من مرحلة «يجب عليَّ»، أو الإلزام الكانطيّ، إلى مرحلة «أنا أُريد». ولعلَّ السّمة الغالبة راهنًا هي تقديس الرّغبة الخاصّة، فإنسان اليوم غارق في ذاتيّته وفرديّته، ولم يعد يكترث للتّغيير العامّ، وتَحرَّر من الإطار الاجتماعيّ في فضاء الكون المفتوح على الفرضيّات التي تُعزّز فردانيّته، فبات يبتكر القِيَم التي تتناسب مع رغباته وطموحاته ومنفعته الشّخصيّة.

خاتمة

خلاصة القول، يمكننا الادِّعاء أنَّ الأخلاق الرّاهنة وقِيَمها تكاد تكون متطابقة مع تلك التي بَشَّر بها نيتشه قبل ثلاثة قرون. صحيح أنَّ سادة هذا العصر ليسوا على الصّورة النّيشتويّة لناحية الشّكل والمُحيَّا، وإنَّما سادة يعملون على تنفيذ نسق تربويّ واجتماعيّ واقتصاديّ يطال الفرد والأسرة، وذلك بامتلاكهم مفاتيح القرية الكونيّة الافتراضيّة التي ألغت الحدود الجغرافيّة والزّمانيّة، وسَهّلوا التّواصل بين أنماط المجتمعات المختلفة، وعزّزوا التّواصل في عالم افتراضيّ احتشدت فيه قِيَم أخلاقيّة، بعضها «ارتكاسيّ» أعادَ إنتاج أخلاق ميتافيزيقيّة، فيما بعضها الآخر «راهنيّ» أنتجته ثورة الاتّصالات، وكلاهما يعبثان بالضّمير الفرديّ والجماعيّ على حدٍّ سواء؛ ليجد الإنسان البسيط أو الضّعيف، بالمنظور النّيتشويّ، نفسه وسط عالمَين: الأوّل افتراضيّ يُسقِط فيه رغباته وقِيَمه الفرديّة فيبثّها عبر الأثير من دون ضوابط طالما أنَّها تتوافق وأيديولوجيّة مالِكي هذا الأثير الكونيّ وقِيمَهم، فيما العالم الثّاني واقعيّ يقذف الإنسان وسط القِيَم الأخلاقيّة المتوارثة، فيجاري القطيع ويمتثل ظاهريًّا لقوانينه، ليبدو الإنسان المعاصر في حالة فصاميّة بين ذاتويّته النّرجسيّة ورغباته وإسقاطاتها الافتراضيّة، والواقع الذي تتأرجح كفّة ميزانه القيميّة بين الفرديّة الخالصة وأخلاق القطيع المتوارثة.

لقد تحوّلت الحداثة إلى تضخّم مفرط للنّزعة المادِّيّة والاستهلاكيّة، فتشيَّأ الإنسان وجرى تسليعه بحكم سيادة منطق الرّأسماليّة المتوحّشة التي حوّلت البشر إلى مجرَّد آلات مُسخَّرة لتحقيق فائض الإنتاج اللّازم لاستمرار المنظومة الاقتصاديّة التي تُسيطر عليها فئة قليلة من البشر تفرض قِيَمها الأخلاقيّة، فهي تملك سلطة الكلمة والمعنى، وتاليًا أنساقها القيميّة التي عزّزت الفردانيّة والرّغباتيّة، وتاليًا حلّت «أنا أُريد» وقيمها الأخلاقيّة المادِّيّة بدل «أنا أُفكّر» وإدراكاتها المعقولة البَعديّة.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربيّة

- دولوز، جيل، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، ط1، لا دار نشر، 1993م.
- كانط، عمانوئيل، أُسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة محمّد فتحي الشّنيطيّ، ط2، بيروت، دار النهضة العربيّة، 1970م.
- نيتشه، فريدريك، إرادة القوّة: محاولة لقلب كلّ القِيَم، ترجمة محمّد الناجي، لا ط، المغرب، دار أفريقيا الشّرق، 2011م.
- نيتشه، فريدريك، إنسانيّ مفرط في إنسانيّته، ترجمة علي مصباح، ط1، بيروت، منشورات الجمل، 2014م.
- نيتشه، فريدريك، جينيالوجيا الأخلاق، ترجمة محمّد النّاجي، ط2، المغرب، دار أفريقيا الشّرق، 2012م.
- نيتشه، فريدريك، ما وراء الخير والشّرّ، ترجمة جيزيلا فالور حجّار، ط1، بيروت، غروب في، 1995م.

المراجع الإلكترونيّة

- ديونيسوس أو باكوس أو باخوس في الميثيولوجيا الإغريقيّة، www.wikipedia.0rg/wiki

نظريّة دارون
مرتكز الإلحاد الجديد

عبد الله زيعور *

تقديم

ظهرت نظريّة التّطوّر في منتصف القرن التّاسع عشر، في أجواء طغيان الحقبة المادِّيّة التي كانت مسيطرة على أوروبّا نتيجة صِدَام الكنيسة مع بيئة العِلم والعلماء منذ القرن السّادس عشر. وقد كَثُرَ اللَّغط حول النّظريّة، وانقسم النّاس بين مؤيِّد ومعارِض لها، وكلٌّ قدَّم أدلَّته.

كانت النّظريّة مِنَ النّظريّات القليلة في علم الأحياء (البيولوجيا) التي حَظِيَت بالسّمعة والشّهرة والجدل حولها، وكانت في الوقت نفسه من أكثر ما رُفض من نظريّات بين أهل الاختصاص. والمثير فيها، أنَّها كانت تنهض وتخبو في أروقة العِلم والعلماء صعودًا وهبوطًا، ولا سيَّما في بدايات القرن العشرين، إذ تلقَّت انتكاسات متوالية آنذاك. وبغضِّ النّظر عن ما جاء فيها من فرضيّات، فقد دفعت الدّارونيّة الجميع للبحث والإجابة عن مضامينها، وألزمتهم بتحديد الموقف منها.

---

* أستاذ فيزياء الطاقة في كليّة العلوم في الجامعة اللبنانيّة - لبنان.

لقد سمعنا عن نسخ متطوّرة منها؛ مثل الدّارونيّة الكونيّة والفيزيائيّة والاجتماعيّة، واستُخدم مضمونها في تسويغ التّيّارات العرقيّة الإقصائيّة والبقاء للأقوى وما شابه. وكان الاستثمار السّياسيّ والعقائديّ، وحتّى النّفسيّ، في قراءة النّظريّة واضحًا، وقد استفادت الرّأسماليّة تحديدًا مِن طروحاتها لمزيد من تسويغ شرعيّة تفوُّق العرق الأبيض وحقّه في نهبِ ثروات الشّعوب المستضعفة.

ويحقّ للقارئ أن يتساءل عن سبب مبادرتنا لإعادة تقييم نظريّة أوَّل ما ظهرت منذ أكثر من مئة وخمسين عامًا، ورقدت نائمة بين رفوف المكتبات العلميّة، ورافقها لغطٌ كبير في الماضي واليوم. وواقع الأمر أنَّنا نخوض في الدّارونيّة من جديد؛ لأنَّ «الملاحِدة الجدد» في أميركا وأوروبّا استندوا إلى مقولاتها، وعدّوها المرتكز العلميّ لإلحادهم الجديد.

فقد أعلن الملحدون الجدد - وهم تيّار إلحاديّ ظهرت إرهاصاته بعد أحداث الحادي عشر من أيلول عام 2001م، وتشكّل بإعلان أركانه الأربعة المؤسّسين: «سام هاريس» (Sam Harris)، «ريتشارد دوكينز» (Richard Dawkins)، «دانييل دينيت» (Daniel Dennett) و«كريستوفر هيتشنز» (Christopher Eric Hitchens)، وتوسَّع عبر مشاركة عدد من الكُتَّاب والإعلاميّين في أميركا وأوروبّا- أنَّ الخلفيّة العلميّة لإلحادهم تنطلق من أنَّ سبب وجود الكون، ولا سيَّما الحياة فيه من إنسان وحيوان ونبات، تحديدًا الصّدفة والطّفرات والعشوائيّة، معزّزة بمقولات تنطق بها نظريّة دارون ونظريّة الأكوان الموازيَة لـ«ستيفن هوكينغ» (Stephen Hawking). وقد استند أصحاب هذا التّيّار إلى نتائج النّظريَّتين للحصول على الحجَّة العلميّة، والمرتكز العلميّ الذي يحسم النّقاش ويُنهي المحاججة من دون حاجة إلى المزيد مِنَ الجدال، وإيصال رسالة للآخرين مفادها أنَّ منطقهم ليس إلَّا «منطق العلم ونتائجه».

استنادًا إلى ما تقدَّم، باتَ نسفُ دعاوى نظريّة التّطوّر الدّارونيّ نسفًا للأساس العلميّ الأوّل للإلحاد الجديد، وهكذا كانت نقطة البداية في مشوارنا مع الدّارونيّة وتحديد الموقف منها. وفي السّطور القادمة، سنعرض مضمون النظريّة وعثراتها العلميّة، وكيفيّة تقويلها ما لم تَقُلْ، والاستثمار بها، خصوصًا من قِبَل أهل «الإلحاد الجديد».

ماهيّة الدّارونيّة أو نظريّة التّطوّر

صاحب نظريّة التّطوّر «تشارلز روبرت دارون» (1809ـ1882م) (Charles Robert Darwin)، هو عالم طبيعيّ إنجليزيّ وضع نظريّته في كتاب سمّاه «أصل الأنواع» سنة 1859م. ومن أعماله أيضًا: «أصل الإنسان والانتخاب بالنّسبة إلى الجنس» سنة 1871م، و«تنوّع النّباتات والحيوانات تحت الاستئناس» سنة 1867م.

تنصّ هذه النّظريّة على أنَّ الكائنات الحيَّة تتغيَّر مع مرور الزّمن نتيجة لِتغيّرات في السِّمات الجسميّة أو السّلوكيّات الوراثيّة، ما يُتيح للكائن الحيِّ التّكيُّف مع بيئته بصورة أفضل ويساعده على البقاء والتّكاثر.

وتوضيحًا، تتعلَّق النّظريّة بوجود نشوء وتطوّر للكائنات، عبر انتقاء طبيعيّ وطفرات جينيّة وقوَّة تطوّريّة، تتمثَّل في الانحراف الوراثيّ أو التّغيُّر العشوائيّ للجينات، وتكون الطّفرات عبر تغييرات في تسلسل الحمض الرّيبوزيّ النّوويّ المنزوع الأوكسجين أو الحمض النّوويّ الصّبغيّ (DNA) أو في الكروموزمات التي تحمله، وبذلك يَحدث تغييرٌ في المعلومات الوراثيّة الحيويّة المشفَّرة التي يحملها، وهذا سيُغيّر النّوع تغييرًا تامًّا بعد سلسلة طويلة تطوّر فيها أحاديّ الخليّة إلى ثديّ، فقرد، فإنسان. وبذلك، قامت نظريّة دارون على أنَّ «كلّ الكائنات الحيَّة ـ على مرِّ الزّمان ـ تنحدر من أسلاف مشتركة»[1].

في كتابه «أصل الأنواع»، يؤكِّد «دارون»، حسب نظريّته، أنَّ الطّفرات المفيدة المسؤولة عن التّغيّرات الدّائمة في الأحياء هي طفرات طفيفة ونادرة، وتحصل على فترات زمنيّة متباعدة، وأنَّ تطوّر الكائنات الحيَّة يحصل بتراكم هذه الطّفرات عبر فترات زمنيّة طويلة تمتدّ لملايين السّنين. وأمَّا الطّفرات المفاجئة والكبيرة، فغالبًا تؤدِّي إلى التّشوُّه أو الموت؛ أي أنَّ تشكُّل كائن حيّ معقَّد بكامل الأعضاء والوظائف يحتاج إلى دهور سحيقة وتراكم عدد هائل من الطّفرات الطّفيفة.

للتَّطور، وفاق نظريّة دارون، آليَّات رئيسة، هي:

- آليَّة الانتقاء الطّبيعيّ التي تفترض نجاح المخلوقات الذين يمتلكون صفات مميَّزة في البقاء، وتمرير هذه الصّفات إلى الأجيال التّالية.

1- مازن الشّريف، الإلحاد بين الحقيقة والوهم من دارون إلى هوكينغ، https://www.mazencherif.com.

- آليَّة الطّفرات الوراثيّة في الجينات التي تؤدِّي إلى التّأثير على تمرير الصّفات الوراثيّة عبر الأجيال.
- آليَّة الانحراف الجينيّ، وهي تغيّرات عشوائيّة تحدث في الصّفات التي تحملها المجموعة.
- آليَّة الهجرة الجينيّة، وذلك عند تزاوج الأفراد من مجموعات مختلفة في ما بينها .

يَفترض العالِم «دارون»، كذلك، امتلاك بعض المخلوقات ضمن أيّ مجتمع في السّابق للصّفات التي تساعدهم على العيش والتّكاثر، وقد تركوا وراءهم عددًا أكبر من الأبناء مقارنة مع نظرائهم، ما أدَّى تاليًا إلى شيوع هذه الصّفات في الجيل التّالي بشكل أكبر. ومع مرور الوقت، وانتقال الصّفات المرغوبة بهذه الطّريقة من جيل إلى آخر، أصبح المجتمع بأكمله أكثر تكيّفًا مع محيطه، وأكثر قدرة للعيش والتّكاثر فيه[1].

تأسَّست نظريّة دارون على تطوّر أفضى إلى تعدُّدِ النَّوع، وإلى أصلٍ مشتركٍ، وإلى كائنٍ كان في البداية خليَّة أحاديَّة، وتكيّفٍ جعل السَّمَك في الأعماقِ أَعْمَى، ثُمَّ طوَّر العينين حين اقترب مِن سطح الماء، والثّدييّ الأوّل البحريّ الذي تطوَّر ليكون برمائيًّا ثُمَّ برِّيًّا، ثُمَّ كان مِنَ التّطوّر أنِ اضُطرَّت الزّرافة إلى مدِّ عنقها وإطالته لعلوِّ الأشجار، في حين وجد الجاموس إلى جانبه العشب فحَنَى له عنقه، ثُمَّ كان الانتقاء عشوائيًّا تارةً، وبقهر الاصطفاء والانتقاء طورًا، وصولًا إلى عالَم القرد الذي تحوَّل إلى إنسان.

تدور نظريّة دارون، أيضًا، لتصل إلى حقيقةٍ ـ في اعتقاده واعتقاد وأتباعه ـ أنَّ الخَلق لا يحتاج إلى خالقٍ؛ لأنَّ ذلك كلّه ناجم عن مجرَّد التّطوّر من أحاديّ الخليَّة والبكتيريا التي مرض بها كوكب الأرض بعد نيازك وبراكين وتشكّل للماء الأوَّل، إلى هذا الإنسان الذي يبني حضارته وعلومه، بوصفه نسخة نهائيَّة، من دون تحديد كيفيّة انتهاء حلقات التّطوّر وزمانها، والتي من المفروض ـ وفاق القوانين نفسها ـ أن تستمرّ إلى الآن ومستقبلًا[2].

1- تمام طعمة، نظريّة التّطوّر، موقع «موضوع» العلميّ، 2023/6/26م.

2- برايان وديبورا تارلزوورث، ملخّص كتاب التّطوّر، https://engzketab.com.

ماهيّة الانتخاب الطّبيعيّ أو النّشوء والارتقاء

تقوم عوامل الفناء بإهلاك الكائنات الضّعيفة الهزيلة، والإبقاء على الكائنات القويّة، وذلك يُسمَّى بقانون «البقاء للأصلح»؛ فيبقى الكائن القويّ السّليم الذي يورّث صفاته القويّة لذرِّيَّته، وتتجمَّع الصّفات القويّة مع مرور الزّمن مكوّنة صفة جديدة في الكائن، وذلك هو «النّشوء» الذي يجعل الكائن يرتقي بتلك الصّفات النّاشئة إلى كائنٍ أعلى، وهكذا يستمر التّطوّر، وذلك هو «الارتقاء»، فالنّشوء والارتقاء هما الانتخاب الطّبيعيّ.

أمّا في ما يختصّ بالإنسان، فتفترض نظريّة التّطوّر أنَّ الإنسان مرَّ عبر الزّمن الطّويل الذي تُقدّره الأدلَّة العلميّة بنحو ستَّة ملايين سنة بعمليّة طويلة ضمَّت سلسلة كبيرة مِنَ التّغيُّرات، وأنَّ أصله مِنَ الأسلاف الشّبيهين بالقرود، ويستدلّون على ذلك بأنَّ الأدلَّة تؤيِّد أنَّ الصّفات السّلوكيّة والمادِّيّة بين البشر مشتركة مع أسلافهم الشّبيهين بالقرود.

الأدلَّة الدّاعمة لنظريّة التّطوّر

إنَّ الأَدلَّة التي قد تَدعَم نظريّة التّطوّر، هي:

1. الأحافير:

إذ يمكن من خلال الأحافير معرفة الشّكل الذي كانت عليه الحياة في السّابق، فهي تُظهر تطوّر الكائنات عبر الأزمنة المختلفة، وتُعطي أدلَّة كافية قد تدعم صحَّة نظريّة أنَّ الكائنات الحيَّة المُعقَّدة في الوقت الحاليّ قد انحدرت من كائنات أخرى أكثر بساطة منها في السّابق.

إنَّ تماثل التّركيب بين الكائنات المختلفة يدلّ على انحدار كلّ مجموعة مِنَ الأنواع من سَلَفٍ مشترك. ومن الأمثلة على ذلك تشابه أذرع الإنسان مع الأطراف الأماميّة للقطط والكلاب، وأجنحة الطّيور، وزعانف الحيتان وامتلاكها للنّوع نفسه مِنَ العظام. فضلًا عن تشابه أجنَّة النّوع الواحد مِنَ الكائنات الحيَّة، وهو الأمر الذي قد يُعدّ دليلًا على تشاركها مع السَّلَف.

2. الأعضاء الضّامرة:

قد يدلّ وجود بعض الأعضاء؛ مثل عظم الذّيل أو العصعص، والزّائدة الدّوديّة

عنـد الإنسـان على صحَّـة نظريّـة التّطـوّر، إذ أدّى التّطـوّر إلى تقليـل حجمهـا بسـبب انعـدام الحاجـة إليهـا في الوقـت الحاليّ.

3. توزيع الكائنات على سطح الأرض:

لقـد فسّـر «دارون» ظهـور أنـواع جديـدة مـن الكائنـات الحيَّـة اعتمـادًا على العوامـل الجغرافيّـة والجيولوجيّـة أيضًـا بقولـه: إنَّ سلاسـل جبليّـة مرتفعـة أو بحـورًا مائيَّـة واسـعة، وعوامـل جيولوجيّـة أخـرى، مثـل الحركـة أو زحزحـة قـارَّات، بإمكانهـا إحـداث انقسـام وفصـل مجموعـة حيَّـة معيَّنـة إلى مجموعتَيـن اثنتَيـن منفردتَيـن، لا تواصـل أو احتـكاك بينهمـا، الأمـر الـذي أدَّى ـ مـع مـرور الزّمـن ـ إلـى إكسـاب كلّ مجموعـة مـن هاتَيـن المجموعتَيـن صفـات وراثيّـة مختلفـة جـدًّا؛ لدرجـة تكويـن نوعَيـن تنعـدم بينهمـا إمكانيّـة التّـزاوج المثمـر، وذلـك نتيجـة حـدوث طفـرات وراثيّـة، وضغـوط تكيُّـف مـع البيئـة الجديـدة وآليّـات الانتخـاب الطّبيعـيّ.

اعتراضات على النّظريّة

ابتـداءً نعـرض بعـض المعطيـات العلميّـة التـي قـد تكـون مفيـدة لفهـم إشـكاليَّة التّطـوّر:

- «عمر الأرض»: 4,6 مليارات سنة.
- «عمر الكائنات المجهريّة» في السّجّلاتِ الحفريّة الأولى: 3,5 مليارات سنة.
- «أقدم الحفريّات الحيوانيّة»: 700 مليون سنة.
- «عمر الفقاريّات الأولى»: 400 مليون سنة.
- «عمر الثّدييّات الأولى»: 200 مليون سنة.
- «عمر الإنسان الماهر»: 1,8 مليون سنة.
- «عمر الإنسان المنتصب»: 500 ألف – مليون سنة.
- «عمر الإنسان العاقل»: 25 ألف سنة.

1. الفَرْق بين القانون والنّظريّة:

لقـد ظهـرت الاعتراضـات على نظريّـة التّطـوّر منـذ إعلانهـا خـلال القـرن التّاسـع عشـر، وكانـت قائمـة على أُسـس علميّـة وسياسـيّة ودينيّـة. واسـتمرَّ ذلـك خـلال القـرن العشـرين، وعلـى الأخـصِّ فـي الرّبـع الأخيـر منـه وحتَّـى الآن. يقـود الانتقـادات دُعـاة التّصميـم الذّكـيّ للكـون القائليـن إنّ بعـض الميـزات في الكـون عمومًـا، وفي الكائنات

الحيَّة خصوصًا، من ورائها مصمِّم ذكيّ، وكذلك بعض علماء البيولوجيا والكيمياء القائلين: إنَّ الكيمياء الحيويّة لا تدعم وجود نظريّة التّطوّر. ويُجمع هؤلاء على القول: إنَّ الخلايا في جسم الإنسان تعمل كمصنع متكامل ومُعقَّد، ولا يمكن للعمليّات العشوائيّة وغير الموجَّهة أن تنتج هذا النّظام المعقَّد مِنَ التّنظيم الخلويّ.

يرى المنتقدون أنَّ النّظريّة قامت منذ بدايتها على الأدلَّة الافتراضيّة، وقد اعترف «تشارلز داروين» (Charles Darwin) أنَّها غير موجودة بالفعل. إنَّ نظريّة دارون ليست حقيقة أو قانونًا علميًّا، فهي تحتمل التّصديق والتّكذيب، ومع ذلك لا يؤيّدها الواقع المشاهد؛ إذ لو كانت حقيقة لشاهدنا كثيرًا من الحيوانات والنّاس تأتي إلى الوجود عن طريق التّطوّر لا عن طريق التّناسل فقط، كما هو الواقع منذ ظهور الإنسان على الأرض.

إنَّ الفارق بين القانون والنّظريّة، هو أنَّ الأوّل يُوضع بناءً على العلاقات التي تربط بين متغيّرات وثوابت لتحديد العلاقة بينها وكيفيّة تأثّر بعضها ببعض. أمَّا النّظريّة العلميّة، فتوضَع لتكون فرضيّة تفسيريّة، يُصار إلى اختبار صحّتها، فإن قُبِلَت تصبح نظريّة علميّة. يجري التَّوصّل إلى القانون العلميّ من خلال الملاحظات والتّجارب المتكرّرة، مع أهمِّيّة أن تكون نتائج القانون متطابقة مع النّتائج التي تُرصد في الواقع. ومن الأمثلة على القوانين: قانون الجاذبيّة، غليان المياه على درجة 100، قانون أرخميدس، قانون حفظ الطّاقة. ومن الأمثلة على النّظريّات: التّطوّر البيولوجيّ، النّظريّة النّسبيّة، النّظريّة الكموميّة، نظريّة الصّفائح التّكتونيّة.

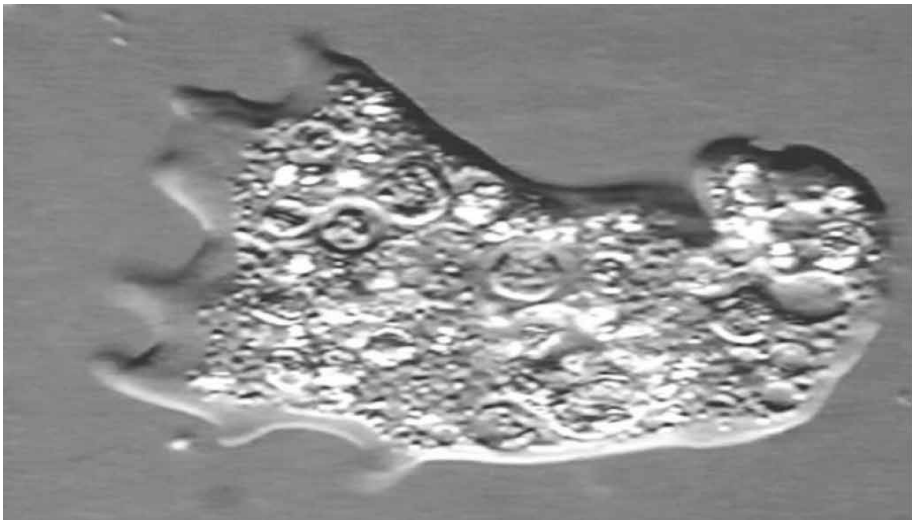
أمَّا النَّظريّة العلميّة فلا يكفيها تعدُّد الأدلَّة وتكرار النّتائج ليُصار إلى قبولها؛ بل يجب أن تخضع لمعيار قابليّة الدّحض لتُقبَل وتكون نظريّةً علميّة يُستند إليها. من هنا، لنا كلّ الحقّ في نقاش مشروعيّة الدّارونيّة، ووقف عدّها مقدَّسة من المحرّمات.

ويكمل المنتقدون بالقول: إنَّ القدرة على التّكيُّفِ التي نشاهدها في المخلوقات، مثل الحرباء التي تتلوَّن بحسب المكان، هي مقدرة كائِنَة في داخل المخلوقات وتولد معها، وهي عند بعضها وافرة، وعند البعض الآخر تكاد تكون معدومة، وهي عند جميع المخلوقات محدودة لا يصحّ تعميمها. فالقدرة على التكيّف صفة كامنة، لا صفة متطوّرة تُكوّنها البيئة كما يزعم أصحاب النّظريّة، وإلّا لفرضت البيئة التّكيّف على الأحجار والأتربة وغيرها من الجمادات.

تتجاهل نظريّة «دارون»، مثلًا، الدّيناصور الضّخم، وهو أقدم الكائنات المكتشفة،

فلا يكون التّطوّر عكسيًّا من أعلى إلى أدنى؛ فالدّيناصور أضخم وأكبر، ولا علاقة له مع الأرنب والسّنجاب والنّمل، ولا حتَّى مع الفِيَلة في الحجم والتّركيب الخاصّ. كما أنَّ الأشجار التي لها تآلفات مع الكائنات التي تقتات مَنها أو تعيش على أغصانها أو في جذوعها أو إلى جوارها (الملايين مِنَ الطّيور والقردة وغيرها)، هل تطوَّرت هي أيضًا ولها جدّ واحد، أم تشترك مع الكائنات الأخرى في السّلالة نفسها لوجود قواسم دقيقة مشتركة في التّركيب الحيّ؟

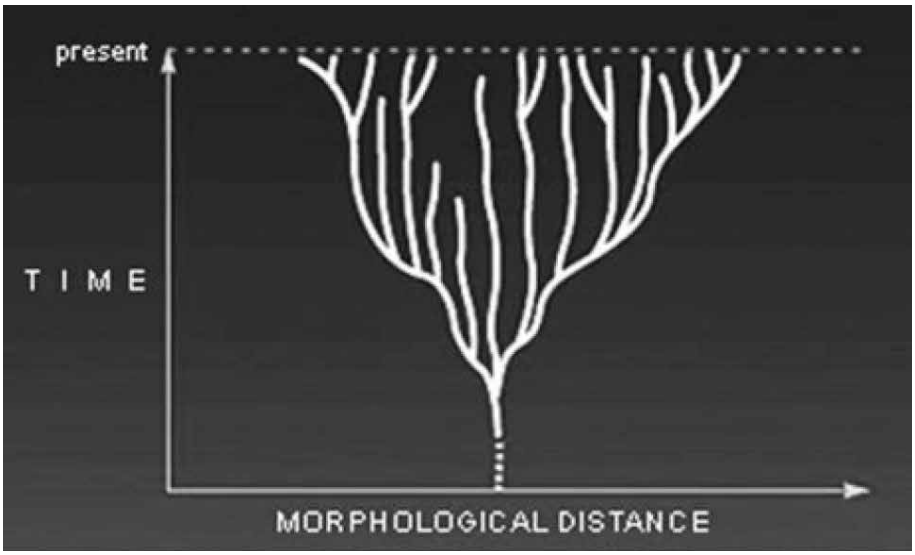
أمَّا في ما يخصّ الإنسان والقرد، فقد أقرَّ داروين بوجود حلقة مفرغة، حاول بعض المتعصّبين له ملأها، وتبيّن أنَّ العمليّة حيلة بارعة ونحتٌ في جماجم القردة بعد أن نالت جائزة ملكة بريطانيا، فكانت فضيحة كبيرة[1].



تُمثّل هذه الصّورة الخليَّة الحيّة الأولى، وهي نقطة البداية المزعومة التي ظهرت صدفة! والتي ـ من المفترض ـ أنَّه قد تفرَّع عنها الكائنات الحيَّة كلّها في ما بعد، وهو ما تُمثّله التّشجيرات العرضيّة لاختلاف أنواع الكائنات الحيَّة وتطوّرها عن بعضها. ولكن حتَّى هذا «الافتراض» الموهوم لم يصحّ كذلك من داروين؛ وذلك لأنَّه مع توالي الاكتشافات الحفريّة ومتحجّرات الكائنات الحيَّة السّابقة، وجد العلماء أنَّ كلّ كائن حيّ كان يظهر فجأة في زمنٍ ما وحقبةٍ ما مِنَ السّجل

1- مازن الشّريف، الإلحاد بين الحقيقة والوهم من دارون إلى هوكينغ، https://www.ma-zencherif.com.

الحفريّ، يستمرّ ظهوره كما هو، على حالته إلى اليوم، ولا تتغيّر حفريّاته في شيء! فبكتريا الماضي التي نكتشفها اليوم، هي مثل التي تعيش معنا الآن ولم تتغيّر! وكذلك حفريّات الأسماك، وحفريّات البرمائيّات والزّواحف والطّيور والثّدييّات!



وكما في الصّورة أعلاه[1]: كلّ خطّ رأسيّ تمثّل بدايته الزّمنيّة من الأسفل بداية ظهور الكائن فجأة في السّجلّ الحفريّ! ثُمَّ إمَّا أن يستمرّ الخطّ إلى يومنا الحاضر بلا أدنى تغيير، وإمَّا أن يقف وينتهي قبل ذلك في ما يُعرف بعمليَّة الانقراض، والتي تكون نتيجة ظروف طبيعيّة، أو بفعل تعدِّيات البشر بغير حساب على بعض الكائنات الحيَّة فيقضون عليها.

ويعترف بذلك عالم الحفريّات المؤيِّد للتّطوّر في جامعة «هارفارد» «ستيفن جولد» (Stephen J. Gould)، في أواخر السّبعينيّات، إذ يقول: «إنَّ تاريخ معظم الحفريّات يحتوي على صفتَين لا تتماشيان مع التّدرُّج في إيجاد الكائنات الحيَّة:

الأولى: هي الاتّزان والاستقرار؛ إذ لا تتغيّر طبيعة الكائنات طوال مدَّة بقائها على الأرض، فالكائنات الموجودة في سِجِلّ الحفريّات تظهر وتختفي كما هي من دون حدوث تغيّرات عليها، وإنْ حدثت تغيّرات فإنَّها تكون طفيفة وفي الشّكل الخارجيّ، وليست باتّجاه أيّ تطوّر.

1- الكائنات متعدّدة الخلايا وحيدة والخلية وحيدة، https://microbiologynote.com.

الثّانية: وهي الظّهور المفاجئ؛ ففي أيّ منطقة، لا تنشأ الأنواع الجديدة تدريجيًّا منحدرة من كائنات أخرى، وإنّما تظهر فجأة وبتركيب مكتمل تمامًا»[1].

مثال آخر على سقوط فرضيّات «داروين» عن حدوث تطوّر في الكائنات الحيَّة وشجرته الشّهيرة، قوله بنفسه في كتابه «أصل الأنواع»: «إذا كان مِنَ الممكن إثبات وجود أيّ عضوّ جسديّ مُركَّب، وليس من المحتمل أنّه قد جرى تكوينه عن طريق تعديلات بسيطة وعديدة ومتتالية، فإنّ ذلك من شأنه أن يجعل نظريَّتي تنهار تمامًا!». ويعترف كذلك بانعدام وجود أيّ أدلَّة على المراحل البينيّة لتطوّر أيّ كائن حيّ (أي: الكائنات المتوسّطة بين أيّ كائنَين تطوّر أحدهما من الآخر)؛ فيقول في الصّفحة 275 من فصل الصّعوبات الخاصّة بالنّظريّة: «انعدام أو ندرة وجود الضّروب الانتقاليّة»، ويقول في الصّفحة التي تليها: «والبعض منها صعوبات في منتهى الجدِّيّة، إلى درجة أنّني إلى هذا اليوم أجد صعوبة في إمعان التّفكير فيها من دون الشّعور بدرجة ما مِنَ الذّهول»[2]!

2. الانفجار الكامبري:

يَعرض الباحث «مايكل دانتون» (Michael Denton) في كتابه «التّطوّر: نظريّة في أزمة»، أهمّ التّناقضات والمغالطات العلميّة التي وقعت فيها النّظريّة؛ ولعلَّ أهمّها كانت عقب اكتشاف ما يُعرَف بالانفجار الكامبري (Cambrian Explosion)، وهو الظّهور المفاجئ لأكثر من 41 شعبة من شعب الحيوانات بشكلٍ فوريّ منذ حوالي 550 مليون سنة، من دون أيّ سجلّ أحفوريّ يسبق هذه المدّة. يُسمِّي علماء الجيولوجيا والأحياء هذه الفترة الجيولوجيّة بـ«العصر الكامبري»، ويُجمعون على أنَّ ما حصل في هذا العصر هو «انفجار»، ويُسمّونه «الانفجار الكامبريّ»، نظرًا إلى العدد الهائل مِنَ الأحياء الذي ظهر بصورة تُعدّ مفاجئة وسريعة. وقد عثر علماء الجيولوجيا على مئات الآلاف من الأحافير في الطّبقات الجيولوجيّة التي تعود لذلك العصر الذي يفصله عنَّا أكثر من 500 مليون سنة، وأشهر مواقع الطّبقات هذه في بريطانيا وكندا وأستراليا، وآخرها كان في الصّين.

هذا الأمر شَكَّل أزمة عميقة بالنّسبة إلى مُناصِري نظريّة «دارون»؛ إذ إنّ النّظريّة

1- الأدلّة العلميّة للرّدّ على نظريّة التّطوّر صور وروابط علميّة، منتديات الهدى http://quran-ayat.com › threads.

2- تشارلز دارون، أصل الأنواع، ص 300.

تفترض ظهور الحيوانات بشكلٍ متدرّج بطيء، وهذا يعني بالضّرورة وجود سجلّ أحفوريّ مُتدرِّج مِن الأدنى إلى الأعلى يتوافق وهذه الرّؤية، وهذا ما حصل عكسه في الانفجار الكامبري[1].

في ما بعد، شَكّلت النّظريّة أزمةً حقيقيّة بين أوساط العلماء، خصوصًا في مطلع القرن العشرين، وهي الفترة التي وصفها مؤرِّخو العِلم بفترة كسوف الدّاروينيّة. وقد ازدادت الشّكوك والانتقادات المتعلّقة بنظريّة «داروين» واتّسعت بعد اكتشاف «غريغور مندل» (Gregor Mendel) قوانين الوراثة؛ لأنَّ الطّبيعة المنفصلة للطّفرات وتوارثها بموجب قوانين «مندل» تبدو متناقضة مع الافتراض الدّاروينيّ بأنّ التّطوّر يمرّ بتغيُّر تدريجيّ وبفترات متدرِّجة.

وفي الإطار نفسه، ووفاق دعوى الدّارونيّة التي تفترض ظهور الحيوانات بشكل متدرِّج بطيء، ثمَّة أسئلة لا بُدَّ منها لأنصار النّظريّة يستلزم الرّدّ والتّفسير: كيف تطوّر القرد والثّدييّ مِن أحاديّ الخليَّة، وبأيّ عمليّات معقَّدة داخل الحمض النّوويّ؟ وكيف بُنيت سلسلته؟ وكيف انتظم تشفيره الجينيّ لملايين السّنين، وبأيِّ آليّة من دون تدخّل خارجيّ؟ ومن أين أتى هذا الجزيء الأدنى (النّيوكلوتيد)؟ وإن لم يكن من مُوجِد لَهُ، فكيف وُجد؟ وكيف يمكن تفسير ذلك العدد المهول منه وانتظامه مِنَ الحمض النّوويّ إلى البروتين والخليَّة والكائن الحيّ أو الفيروس أو البكتيريا، وكثرة أنواع كلّ نوع وتنسيقه في سلسلة تفاعليّة؟ وإن كان كلّ شيء جاء مصادفة من تخمّرات وتفاعلات، فمِنْ أين جاءت الأرض والماء؟

إنَّ القول بأنَّ الطّفرة العشوائيّة هي سبب من أسباب التّطوّر قول كارثيّ؛ لأنَّ تلك الدِّقَّة لا تحتمل أقلّ مِن واحد على مليار مِنَ العشوائيّة، أمام ذلك التّنظيم مِنَ التّكوينات الدّنيا والجينوميّة والجزئيّة والذّرِّيّة وما دونها، في تفاعلاتها الكيماويّة والحيويّة، وفي توازناتها ومحفّزاتها الطّاقيّة، وفي ما يحفّ بها ويؤطّرها من قوانين الفيزياء والظّروف المناسبة للوجود والبقاء، مثل الهواء والضّوء وطبيعة كوكب الأرض، وكلّ ما يخصّ تركيبته وما يحفظ الحياة على سطحه، وطبيعة الماء نفسه، وسبب كونه تحديدًا أساسًا للحياة والكائنات في تكوينها وفي حاجتها الدّائمة إليه أو وجودها في كنفه وداخله (الكائنات المائيّة)، وتركيبة الضّوء في حدِّ ذاته وآليّات وصوله ودوره في الحياة، ونموّ الخلايا وبقاء الكائن وأجهزة التّصفية

1- مايكل دانتون، التّطوّر نظريّة في أزمة، ص 232.

الكوكبيّة والجوِّيّة التي بها يُصار إلى وصوله دون سواه من أنواع الأشعة الضّارَّة بالحياة والقاتلة، والهواء وتوازنه مع مختلف الغازات الأخرى ضمن حسابات دقيقة تجعل التّنفّس ممكنًا وللأكسجين تحديدًا دون غيره[1].

3. حاجة الكائنات إلى بعضها:

أمرٌ آخر، وهو أنَّ كلّ كائن حيّ محتاج إلى كائن آخر، والاحتياج لا يتوقَّف؛ بمعنى أنَّ الكائن منذ وجوده الأوَّليّ يحتاج إلى كائنٍ ينقسم منه؛ ولكي يستمرّ، فهو محتاج إلى كائن آخر يتغذَّى منه؛ بل ويعطيه ليس الغذاء فقط، وإنّما الخبرة والمساندة والقوّة، ومن دون كائن أو كائنات أخرى مستحيل أن يتغذَّى.

والسّؤال هنا: من أين أتى الكائن الأوّل بالغذاء العضويّ أو الكائنات الأخرى لكي تتغذَّى وتستمرّ؟ سؤال آخر: متى يُعطي الكائن كائنًا آخر، سواء كان أقلّ الكائنات؛ أي وحيد الخليّة، أو أعقد الكائنات، وهو الإنسان؟

إنَّ الإنسان غير الحضاريّ الذي تقول الدّارونيّة إنَّه من دون شعر ومندثر، بالرّغم من أنَّه غير حضاريّ نَجَا مِن عواملٍ الطّبيعة ومِنَ الوحوش، مع أنَّه لا يملك أيّ شيء ليحميه منها: لا مخالب ولا فكًا قويًّا ولا شعرًا يحميه من تغيّرات الطّبيعة، ولا عقلًا أيضًا يقوده. فكيف ينجو من هذه الظّروف، وينمو عدديًّا بدرجة قويّة ومتسارعة، على الرّغم من أنَّ الظّروف كلّها تعمل ضِدَّه لكي تُخرج منه طفرة وهو الإنسان العاقل، ثُمَّ يندسّ من دون أثر؟ كيف يكون ذلك كلّه مقبولًا من دون مستند علميّ؟

ثُمَّ إنَّ هذا الإنسان غير الحضاريَّ تطوَّر فجأةً إلى إنسان حضاريّ عاقل، بمعنى أنّ طَفرة ما جعلته فجأة يُفكر ويعقل ويُخطِّط ويتكلَّم، مختلفًا عن جميع الحيوانات. وعلى الرّغم من آلاف الاعتراضات على هذه الدّعوى ضِدَّ الطّفرة المستحيلة، فإنَّها حدثت مع اثنين فقط؛ ذكر وأنثى، بالطّريقة المستحيلة نفسها، ثُمَّ تلاقيا ليكونا زوجَين بدأت بهما الحضارة البشريّة. أين المنطق العلميّ هنا؟

في الواقع، نحن نوافق على أنَّ التّطوّر موجود، ولكن ليس من نوعٍ إلى آخر؛ بل في داخل النّوع نفسه، باحتمالَين:

الأوّل: أن يكون المُوجِد قد أَوْجَد الأنواع ضمن عائلات بينها علاقات جينيّة،

1- مازن الشّريف، الإلحاد بين الحقيقة والوهم من دارون إلى هوكينغ، https://www.mazencherif.com.

يمكن بدراستها تبيين الصّلة بينها؛ بل جَعَل على ذلك أدلَّة ليست فقط في الجينة الخفيَّة، وإنَّما في الخلّة الظّاهرة والشّكل الجسميّ والخصائص، وأَوْجَدَ لذلك آليَّة تجعل النّمر الأبيض منحدرًا مِن سلالة نمر آخر، أو النّمور والأسود والفهود تنحدر من جدٍّ واحد، ولكنَّها حتمًا لا تشترك مع الحمائم والغزلان والتّماسيح والأسماك في الجدِّ نفسه.

وبذلك، يكون للخالق أن يطوّر ضمن العائلة نفسها أو النّوع؛ فتتناسل لتتكوّن منها سلالات جديدة أرقى أو أكثر ملاءمة للظّرف العامّ للأرض أو للحاجة الوجوديّة والحكمة من وجودها. وفي هذه النّقطة، وبهذا التّحديد، تكون نظريّة التّطوّر صحيحة بصحَّة هذا الاحتمال، ولكن مع وجود خالِق فاعِل ومُفعّل، لا مصادفات عشوائيّة عمياء. ولو أنَّ «داروين» ومَن ناصرَه من علماء وجّهوا بحثهم في هذا الاتّجاه، لما كانت نظريّة التّطوير متَّصلة بالإلحاد مطلقًا، ولمَا وقع في خطأ التّعميم (أنَّ لكلّ الكائنات جدًّا بيولوجيًّا واحدًا). ولكن، يُحتمل أن يكون لكلِّ نوع وعائلة جدّ بيولوجيّ واحد، خُلق بصفاته المكتملة وجُعل له زوجٌ، ثُمَّ انحدرت منه سلالة كاملة، وهو شأن آدم وسلالته.

الثاني: أنَّ كلّ نوع وكلّ عائلة خُلقت مكتملة ومنفصلة، ويمكن أن يكون الإيجاد والإظهار للكائنات على مراحل، ومصداق ذلك أنَّ ظهور الدّيناصور سابق لمعظم الكائنات الأرضيّة، وانقراض نوع يعني ظهور أنواع لم تكون موجودة، ولا صلة لها تناسليًّا وبيولوجيًّا بأنواع قريبة منها أو من العائلة نفسها[1].

4. الاستدلاليّ الدّائريّ المعكوس:

يعتقد المنتقدون للدّارونيّة بعدم وجود حفريّات تدعم نظريّة التّطوّر؛ بل مجرَّد استخدام مغالطات الاستدلال الدّائريّ؛ بمعنى الانطلاق مِنَ النّتيجة للبحث عن دليلها، فلا يكون الدّليل هو الذي يقود إلى النّتيجة كما في النّظريات العلميّة كلّها، ولكن يستدلّ على التّطوّر بأن توضع النّتيجة أوَّلًا كنظريّة مفروغ منها، ثُمَّ يُصار إلى وضع أيّ أدلَّة أخرى، بدءًا من الأدلَّة المزعومة في الحفريّات ووصولًا إلى الأدلّة بارتقاء الاكتشافات المتوالية فيه خطوة بخطوة، بحيث تُستغلُّ أيضًا الأعضاء ووظيفتها لصالح التّفسير التّطوّريّ، كما حصل في القرن التّاسع عشر

1- H. Yahya, The Evolution Deceit, The Scientific Collapse of Darwinism and Its Ideological Background, https://www.amazon.com.

عندما وضع أحد علماء الدّاروينية قائمة فيها حوالي 86 عضوًا ضامرًا على صحّة التّطوّر، وهو يجهل وظيفتها في الكائن الحيّ. ثُمَّ مع توالي الاكتشافات العلميّة والتّشريحيّة، لم يتبقَّ من هذه القائمة عضو واحد ليس له فائدة، بعكس ما افترضه مؤيّدو نظريّة التّطوّر من أنَّها من بقايا التّطوّر، وأنَّها من دون فائدة في جسم الإنسان، وكان من تلك القائمة الغدد الصّمّاء قبل اكتشاف الهرمونات، إلى آخر ذلك ممَّا يُعوّل عليه لجعل النّتيجة أوّلًا حقيقة مفروغًا منها، ثُمَّ تفسير أيّ شيء على أنَّه تطوّر. فلا يصحّ اتّباع هذا الأسلوب لإثبات صحّة النّظريات؛ بل العكس هو الصّحيح؛ أي الدَّليل ثُمَّ النّتيجة، فالنّظريّة لم تقدّم شيئًا للعِلم، ووصفت بأنَّها أكبر خدعة في تاريخ العلوم.

5. أزمة الحفريّات بالوقائع:

إنَّ المشكلة الأساسيّة في إثبات النّظريّة تكمن في سجلِّ المتحجّرات؛ أي مستحثّات الكائنات الحيَّة المحفوظة في التّكوينات الجغرافيّة للأرض، فلم يكشف هذا السّجلّ قطّ آثارًا لكائنات وسطيّة للانتقال من نوع إلى نوع، مثل التي افترضها «دارون»، وعوضًا عن ذلك تظهر الأجناس وتختفي فجأة، ويدعم هذا الانتقال حجّة دعاة الخَلق بأنَّ الأنواع قد خلقها الله. كما أنَّ الأدلَّة العلميّة الأوَّليّة التي ارتكز عليها تشكيل التّأريخ التّطوّريّ للإنسان وبناؤه هي مجموعة صغيرة مِنَ العظام.

شبّه أحد الأنثروبولوجيّين هذه المهمَّة بتلك التي تُعيد بناء سيناريو فيلم عن السّلم والحرب، اعتمادًا على خمس عشرة صفحة مختارة عشوائيًّا، فلم يعد ثمّة أيّ مجال للاعتذار بفقر المتحجّرات؛ إذ أصبحت هذه المتحجّرات غنيَّة إلى درجة أصبح مِنَ الصّعب فرزها وتصنيفها، وأصبح الاكتشاف يسبق عمليّات التّوحيد والدّمج. ومع ذلك، فإنَّ سجلّ المتحجّرات لا يزال يحتوي على فجوات كبيرة، ولا يصحّ أنَّ الحفريات توفّر جزءًا مهمًّا مِنَ الحجّة لصالح التّفسيرات الدّاروينيّة في تاريخ الحياة.

وفي ما يلي نعرض نماذج عن حفريات تخالف نظريّة التّطوّر:

أ. العثور على آثار أقدام إنسان عصريّ عُثِر عليها سنة 1977م في منطقة بتنزانيا:

لقد وُجدت هذه الآثار في إحدى طبقات الأرض التي قُدّر عمرها بنحو 3.6 مليون سنة. والأهمّ من ذلك، أنَّ هذه الآثار لم تكن تختلف عن آثار الأقدام

التي يُخلّفها الإنسان العصريّ، وقد درس هذه الآثار عدد من علماء مستحاثّات البشر، فأظهرت النّتائج أنّه ما من شكّ في أنَّ هذه الآثار تُشبه آثار أقدام الإنسان العصريّ؛ فقوس القدم مرتفع وإصبع القدم الكبير ضخم ومحاذٍ للإصبع الثّاني، وتقبض أصابع القدم على الأرض مثلما تقبض عليها أصابع الإنسان، وهو ما لا يُرى في أشكال الحيوانات الأخرى.

وقد أظهرت الدّراسات التي أُجريت على البنيَةِ الشّكليَّة لآثار الأقدام مرارًا وتكرارًا، أنّه كان يجب أن تقبل بوصفها آثار أقدام الإنسان، بل أكثر من ذلك، إنَّها آثار أقدام إنسان عصريّ (إنسان اليوم)، فبعد فحص هذه الآثار تبيَّن أنَّها تعود لأقدام إنسان عاقل[1]. فأين التّطوّر طيلة هذه المدّة؟!

ب. اكتشاف كوخ يعود تاريخه إلى 1.7 مليون سنة، عُثر عليه في أوائل السّبعينيّات في منطقة في جورجيا:

ففي هذه المنطقة، في الطّبقة الثّانية من طبقات الأرض، اكتُشف أنَّ أنواع القرد الجنوبيّ والإنسان القادر على استخدام الأدوات، والإنسان منتصب القامة، كانوا يعيشون معًا في الفترة الزّمنيّة نفسها. والأمر الأكثر إثارة للدّهشة هو البناء الذي عُثر عليه في المنطقة نفسها؛ إذ عُثر على بقايا كوخ خشبيّ، ويتمثَّل الجانب غير العاديّ في هذا الحدث في أنَّ هذا البناء الذي لا يزال يُستخدم في بعض أجزاء من أفريقيا ما كان يمكن لأحد بناؤه، سوى الإنسان العاقل. ووفاقًا لمَا توصَّل إليه مكتشفوه، لا بُدَّ من أن يكون القرد الجنوبيّ والإنسان القادر على استخدام الأدوات والإنسان منتصب القامة والإنسان العصريّ، قد عاشوا معًا قبل نحو 1.7 مليون سنة تقريبًا[2]. فأين التّطوّر؟!

ج. اكتشاف عظمة بشريّة تعود ل 1.84 مليون سنة:

والعظمة عبارة عن خنصر في اليد اليسرى لإنسان عاديّ، والعظمة تتطابق مع عظام البشر الحاليّين بشكلٍ كبير، ولا يمكن نسبها إلى أسلاف البشر. هذا الاكتشاف شكّل صدمة لأنصار نظريّة التّطوّر، وعارض رواية أسلاف البشر وتطوّرهم؛ فالإنسان القديم هو نفسه الإنسان الحاليّ بكامل تميّزه عن غيره من القرود[3].

1- طالب الجنابيّ، نظريّة التّطوّر خرافة باسم العلم، ص 182.

2- أورخان محمّد علي، تهافت نظريّة دارون في التّطوّر أمام العلم الحديث، ص 57.

3- المصدر نفسه.

د. اكتشاف حفريّة ساحل «نثروباس تشادينسيز»:

وهي عبارة عن «جمجمة» اكتُشفت في التّشاد بوسط أفريقيا في صيف 2002م، بعمر يصل إلى 7 ملايين سنة، وتشبه جمجمة الإنسان الحاليّ، وتعدّ أقدم عضو في العائلة البشريّة. وتُبيّن الجمجمة بشكلٍ حاسم أنَّ الفكرة القديمة المتَّصلة بالحلقة المفقودة ما هي إلّا افتراضات لا قيمة لها، ولا بُدَّ من أن يكون جليًّا أنَّ لبّ فكرة الحلقة المفقودة الذي كان موضع شكّ لا يمكن التّمسُّك به مطلقًا بعد هذه الحفريّة، وحتَّى بعض مؤيّدي نظريّة التّطوّر قد اعترفوا أنَّ هذه الجمجمة المكتشفة يمكن أن تقضي على أفكارهم بشأن تطوّر الإنسان[1]، وأنَّ لهذا الاكتشاف أثر قنبلة نوويّة صغيرة عليهم.

هـ. العثور على مستحاثّات ديناصورات مِن 20 إلى 40 ألف سنة:

كانت بدايتها عام 1997م، عندما ضُبطَتْ بقايا بروتينات دمّ في عظام ديناصور المفترض أنَّه انقرض منذ 65 إلى 80 مليون سنة، حسب تنبّؤات الرّواية الدّاروينيّة. ثُمَّ تكرَّر الأمر في عام 2002م بالعثور على أنسجة مَرِنَة وليّنة في بقايا عظام الدّيناصورات، وظلَّت الصّدمة مهيمنة، وتواصل الحديث عنها في المجلَّات العلميّة من حين لآخر، وقُدِّمَت 20 عيّنة مِن حفريّات لديناصورات مختلفة، فُحِصت بطرق معيَّنة باستخدام الكربون 14 المشعّ، أثبتت أنَّ أعمارها تتراوح ما بين 22 إلى 40 ألف سنة فقط، وقدّمت هذه الحقائق كلّها سنة 2013م[2].

و. اكتشاف حفريّة في أسبانيا سنة 1995م على أيدي ثلاثة علماء متخصّصين في الأنتروبولوجيا القديمة:

والحفريّة عبارة عن وجه صبيّ في الحادية عشرة من عمره، كان يبدو مثل الإنسان العصريّ تمامًا، على الرّغم من مرور 800 ألف سنة على وفاته؛ أي أقدم مِن الـ200 ألف سنة التي قدَّر التّطوّريّون فيها عمر ظهور الإنسان، الأمر الذي أدهش علماء الحفريّات.

ز. إنسان «بلتداون» (Piltdown Man):

ادَّعى مؤيّدو نظريّة التّطوّر العثور على عظمة فكّ وجزء من جمجمة في حفرة بإنجلترا، وأنَّ عظمة فكّها أشبه بفكِّ القرد، والأسنان والجمجمة كانت أشبه

1- جوزيف كون، جامعة بايلور الطّبيّة: تشريح الدّاروينية، موقع واي باك مشين.

2- المعجم الموحّد لمصطلحات علم الأحياء، ص 115.

بأسنان وجمجمة الإنسان، وزعموا أنَّ عمرها أكثر من أربعين ألف سنة، فأُعِدَّت لها رسومات وتأويلات، وقدَّموها بوصفها دليلًا مهمًّا على تطوّر الإنسان، وأنَّها اكتشاف مذهل عن الإنسان البدائيّ.

وفي سنة 1949م، حاول علماء المتحجّرات البريطانيّون تجربة طريقة اختبار «الفلور» لتحديد تاريخ المتحجّرة، فأُجري الاختبار على متحجّرة إنسان بلتداون، فكانت النّتيجة أنَّ عظمة الفكّ لا تحتوي على أيّ فلور، ويدلّ هذا على أنَّها لم تبقَ مدفونة في الأرض لأكثر من بضع سنين. أمَّا الجمجمة التي احتوت على مقدار ضئيل من الفلور، فقد تبيَّن أنَّ عمرها لا يتجاوز بضعة آلاف من السّنين، كما اتَّضح أنّ الأسنان الموجودة في عظمة الفكّ تنتمي إلى الأورانجوتان (Orangutan) قد تآكلت اصطناعيًّا، وأنَّ الأدوات البدائيّة المكتشفة مع المتحجّرات هي مجرَّد أدوات بسيطة مقلَّدة شُحِذَت بواسطة أدوات فولاذيّة.

وبالتّحليل المفصَّل، كُشف هذا التّزوير للجمهور بعد 40 سنة، وذلك سنة 1953م؛ فالجمجمة تخصّ إنسانًا عمره نحو خمسمئة سنة، في حين كانت عظمة الفكّ السّفليّ تخصّ قردًا ماتَ مؤخّرًا، وقد رُتِّبَت الأسنان على نحو خاصّ في شكلِ صفٍّ، ثُمَّ أُضيفت إلى الفكِّ وجرى حشو المفاصل لكي يبدو الفكّ شبيهًا بفكِّ الإنسان. وبعد ذلك، لُطِّخَتْ هذه القطع كلّها بثنائيّ كرومات البوتاسيوم لإكسابها مظهرًا عتيقًا، ثُمَّ بدأت هذه اللّطخ بالاختفاء عند غمسها في الحمض، فكانت الأدلَّة واضحة على زيفها، وانْطَلَت هذه الخدعة على العلماء لمدَّة 40 عامًا[1].

ح. سمكة «سيلاكانث»:

وهي السّمكة التي رأى مؤيّدو نظريّة التّطوّر، في حفريّات، جسمها الممتلئ وبقايا أعضاء داخليّة، فظنُّوا أنَّها مثل البرمائيّات، وكذلك رأوا زعانفها الكبيرة فتخيَّلوا أنَّها جدّ البرمائيّات التي انتقلت بالأسماك من عالم البحار إلى البرّ، فقالوا: إنَّها منقرضة لأنَّ أحدًا لم يَرَها حيَّة إلى اليوم، وأنَّها عاشت منذ 70 مليون سنة، وأنَّها كانت تعيش قرب سطح الماء لكي يسهل عليها القفز إلى البرّ، فجعلوها أحد أدلَّة نظريّة التّطوّر.

لكنّ ذلك لم يكن صحيحًا، ففي 22 كانون الأوّل/ ديسمبر 1938، ومع تطوّر أدوات الغوص والصّيد في أعماق البحار، اصطيدت أوَّل سمكة من هذا النّوع،

1- Weiner، J. S., The Piltdown Forgery, p. 190-197.

ليتأكّدوا أنّها لا تزال حيَّة إلى اليوم؛ أي لم تنقرض أصلًا، ولكنّها تعيش في الأعماق، ولذلك لم يكن أحدٌ يراها إلى ذلك الوقت، وأنّ أعضاءها الدّاخليَّة ليست مثل أعضاء البرمائيّات. ثُمَّ توالت عشرات الاصطيادات لها حول العالم، حتَّى أنّ أحد مَن انخدع بها في البداية، وهو عالم الكيمياء التّطوّريّ «جي سميث»، وهو الرّئيس الشّرفيّ لمتاحف أسماك جنوب إنجلترا، قال: «إنّ العثور على سمكة (كويلامانث) حيَّة هو مثل العثور على ديناصور في الشّارع»[1].

يبقى أنْ نُشير أنّ «دارون» قد تنبَّأ بحفريّات تؤكّد نظريّته، وكان يأمل ظهورها في المستقبل، ولكن أيًّا من ذلك لم يحدث، فيعترف علماء الحفريّات الدّاروينيّين أنّ أمل «دارون» لم يتحقّق ولا تنبّؤاته، وعلى الرّغم مِنَ البحث الكثيف لأكثر من مئة عام بعد موت «دارون»، إلّا أنّ الاكتشافات الحفريّة لم تكشف عن الصّورة المتكاملة مِنَ الكائنات الانتقاليّة التي توقّعها دارون!

6. الاستحالة الرّياضيّة للتّطوّر بالعشوائيّة والصّدفة:

يعرب علماء الرّياضيّات عن قلقهم بشأن الأُسس الرّياضيّة المستخدَمة للتّطوّر، وإلصاق الأمر بالاحتمالات والصدّفة لتفسير روعة الوجود والكائنات وعظمتها، فالعالِم الرّياضيّ «ستانيسلو أولام» (Stanisław Ulam) قال في ورقته المعنونة «كيف تصيغ المشاكل الرّياضيّة لمعدّل التّطوّر»: «يبدو أنّه يلزم وجود الآلاف، بل وربّما الملايين من الطّفرات النّاجحة كي تنتج أبسط تعقيد نراه في الحياة اليوم».

وذكر عالم الرّياضيّات والبيولوجيا «ديفيد بيرلينسكي» (David Berlinski): «نريد 50 ألف تحوّل في كائن برِّيّ لكي يتطوَّر إلى حوت، الأمر أشبه بتحويل سيّارة إلى غوّاصة مائيّة»[2].

أ. حساب المدَّة اللّازمة لظهور طفرة مفيدة:

قدَّم «التّطوّري» «ريتشارد ستيرنبرغ» ورقة بحثيَّة تحت عنوان: «انتظار طفرتَين: مع تطبيق على تطوّر تسلسل تنظيميّ ومحدوديّة التّطوّر الدّاروينيّ»، وبيَّن في دراسته

1- اصطياد سمكة سيلاكانث في 21/1/ 2003م، وثيقة 10/7/2017ك على موقع واي باك مشين.

2- Durrett R, Schmidt D., Waiting for two mutations: with applications to regulatory sequence evolution and the limits of Darwinian evolution، Genetics, 2008, No 180(3):1501.

أنَّه بالنّسبة إلى ذبابة الفاكهة، الأمر يحتاج إلى بضعة ملايين سنة لحصول الطّفرة المطلوبة مع تثبيتها. أمَّا بالمقارنة مع البشر، ذوي العدد السّكّانيّ الأقلّ، فسيتطلَّب الأمر أكثر من 100 مليون سنة من تفعيل السّرطان فيهم لحصول الطّفرة المطلوبة. وبالحساب الرّياضيّ للمعادلات حصلوا على نتائج متفاوتة، وصلت حتّى الحاجة إلى 216 مليون سنة للوصول إلى الطّفرة المطلوبة الواحدة، لكنَّ أغلبّ البروتينات تتكوَّن من مئات الأحماض الأمينيّة، وتاليًا تحتاج إلى مئات الطّفرات الصّحيحة، ما يضاعف المدَّة اللّازمة بشكل أسّيّ[1].

ب. احتماليّة تكوُّن بروتين واحد بالطّفرات العشوائيّة:

البروتين هو مُركَّب وظيفيّ حيويّ، وحدة بنائه الأساسيّة هي الأحماض الأمينيّة. يوجد في سيتوبلازم الخليَّة البشريّة 20 حمضًا أمينيًّا مختلفًا. ذكر «ويندل بيرد» بروتين الكولاجين مثالًا، واحتسب احتماليّة نشوئه بالصّدفة. يتكوَّن الكولاجين من سلسلة من الأحماض الأمينيَّة تحوي 1055 حمضًا أمينيًّا مرتّبةً بعضها مع بعض. فتكون بذلك احتماليّة نشوء البروتين بالصّدفة تساوي 10/1 مرفوعًا إلى 527.

أمَّا حتّى تكون البروتينات وظيفيّة، فيجب أن تكون الأحماض الأمينيّة ميسَّرة ـ كما ذكرنا ـ لتمكّن من تشكيل الشّكل ثلاثيّ الأبعاد للبروتين، وتاليًا سيضطرّنا الأمر إلى ضرب الأُسّ النّاتج بـ 2؛ فتكون النّتيجة 10 أس 1054 وهذا مستحيل رياضيًّا. وقد بيَّن علماء الرّياضيّات، أنَّه إذا نقص العدد عن 10/1 أس 50، يُعدّ مساويًا للصّفر الرّياضيّ. ولكن بلحاظ وجود احتمال، ولو كان ضئيلًا، ألا يعني هذا إمكانيّته؟

لتقريب تصوّر حجم العدد أكثر، نورد بعض النّقاط: جميع الذّرّات في الكَوْنِ مجموعها 10 أُس 80 ذرّة. ومضى على الانفجار الكبير (بداية الكَوْن) 10 أُس 17 ثانية. فرياضيًّا، وكما أوضح «ويليام ستوكس»: «لو أحضرنا مليارات الكواكب مثل كوكب الأرض، وامتلأت هذه الكواكب كلّها عن آخرها بالأحماض الأمينيّة، وانتظرنا عليها مليارات السّنين، فلن نحصل على بروتين واحد»[2].

1- Durrett R, Schmidt D., Waiting for two mutations: with applications to regulatory sequence evolution and the limits of Darwinian evolution، Genetics, 2008, No 180 (3) :1501.

2- Ibid.

ج. احتمال تكوّن بروتينات خليّة جرثوميّة:

احتسب «روبرت شابيرو» (Robert Shapiro)، أستاذ الكيمياء بجامعة نيويورك والخبير في مجال الحمض النّوويّ، احتمال التّكوُّن الصّدفيّ لـ2000 بروتين لخليّة جرثوميّة واحدة، وهي من أبسط أشكال الحياة، فكانت النّتيجة التي وصل إليها هي: 1 إلى 10 مرفوعًا إلى 40.000؛ أي 1 وبجانبه 40 ألف صفر؛ وذلك لإنشاء خليّة جرثوميّة واحدة فقط، وهذا الرّقم هو خيال من النّاحية الرّياضيّة بالنسبة إلى كوننا كلّه، وليس فقط للكرّة الأرضيّة[1].

تهافت القيمة التّربويّة والتّعليميّة للنّظريّة

على المستوى التّعليميّ، وعلى امتداد العالم، يوجد علماء يرفضون تدريس التّطوّر في المدارس الثّانويّة، وقد بدأت بعض الدّول بالتّخلّي عن تدريس نظريّة التّطوّر أو تدريس التّصميم الذّكيّ إلى جانبه. ففي كوريا الجنوبيّة أُعلن عن وجود أخطاء فادحة في نظريّة التّطوّر، واستغنت وزارة التّعليم العاليّ بجامعة «سيول» عن تدريسها في المدارس نتيجة الأخطاء الفادحة في الحفريّات التي زُعم أنَّ لها علاقة بالتّطوّر.

وفي بريطانيا، بدأ دخول التّصميم الذّكيّ إلى بعض المدارس. وفي بولندا، بدأت مع تسعينيّات القرن العشرين عودة تعليم الخلق في صورة التّصميم الذّكيّ أو التّقدير الحكيم، في مقابل تراجع تعليم التّطوّر. وفي تركيا، بدأ الاهتزاز للتّطور منذ عام 1985م، وذلك عندما أعطى معهد أبحاث الخلق بكاليفورنيا في أمريكا نصائح لهيئة التّدريس والتّعليم في تركيا حول كيفيّة تدريس القول بالخَلق في المدارس والجامعات. وقد أُثيرت منذ عام 2012م، إثر التّضييق الشّديد على كُتُب تدريس والتّطوّر ونشره، حتّى انتهى الوضع إلى زوال نظريّة التّطوّر وانحسارها، في مقابل التّصميم الذّكيّ.

وفي المغرب، حُذِف التّطوّر من مُقرَّر البكالوريا، شعبة الأحياء، منذ سنة 2014م. أمَّا في الولايات المتّحدة، التي فقد أظهر استطلاع الرّأي أنَّ 90% من الأمريكيّين يُشككون في التّطوّر من دون تدخّل الإله؛ إذ شهدت بعض الولايات

1- Durrett R, Schmidt D., Waiting for two mutations: with applications to regulatory sequence evolution and the limits of Darwinian evolution، Genetics, 2008, No 180 (3) :1501.

الأمريكيّة المُتحفِّظة نهضة مناوئة لنظريّة التّطوّر بعد انتشار الانتقادات، فبدأت عودة تدريس الخَلق الذي حُظر في العديد من الولايات، سواءً في المدارس العامّة أو الخاصّة، وقد خرجت إدارة تعليم ولاية كنساس ـ عندما صوَّت أغلبيّة أعضائها ـ على قرار يقضي بإسقاط نظريّة التّطوّر المتعلّقة بأصل الإنسان. وعلى إثر ذلك القرار، أعلنت إدارة التّعليم في ولايتَيّ تينيسي ولويزيانا أنَّه يحقّ للمدرسة الحكوميّة في هذه الولاية أن تطرد أيّ مدرس يشرح نظريّة التّطوّر على أنَّها حقيقة علميّة مُسلَّم بها، ولأوَّل مرَّة في ولاية تينيسي جرى تدريس التّصميم الذّكيّ إلى جانب التّطوّر. كما أصدر مجلس ولاية جورجيا قرارًا يقضي بأنَّ على كلِّ مدرسة حكوميّة في الولاية أن تضمن لتلاميذها دراسة نظريّات من دون أفضليّة. وثمّة مجالس تعليميّة في ولايات أخرى تُوصي بتدريس الكتب التي تنتقد نظريّة التّطوّر، وقد بلغ مجموع الولايات الأميركيّة التي أوقفت تدريس الدّارونيّة وتبنِّيها 42 ولاية. وفي الهند، أعلنت ولاية كارناتاكا إلغاء تدريس التّطوّر لعدم استناده إلى أدلَّة علميّة، وقضت بحذفها مِنَ الكتب التّعليميّة.

الدّاروينيّة الاجتماعيّة

هي حركة اجتماعيّة تدعو إلى تطبيق المفاهيم البيولوجيّة للانتخاب الطّبيعيّ والبقاء للأصلح على علم الاجتماع والسّياسة، وتؤمن بتفوّق العرق الأوروبيّ الأبيض على باقي الأجناس البشريّة. وقد استُخدمت لتسويغ الاستعمار الأوروبيّ للأمريكيّتَين وأفريقيا والشّرق الأوسط والهند وآسيا؛ كون شعوبها «أعراقًا أدنى في السّلَّم التّطوّريّ، وأنَّهم أقرب إلى القرود والحيوانات منهم إلى البشر المتطوّرين، سواء في الذّكاء والابتكار أو في الشّكل الخارجيّ والرّقيّ الحضاريّ والثّقافيّ». تاليًا، فإنَّ العرق الأبيض الأوروبيّ أولى بثرواتهم، كونه العرق الذي اصطفاه الاصطفاء الطّبيعيّ. ويدعو بعضهم إلى «الإبادة الجماعيّة للأعراق الأدنى الأخرى؛ لأنَّهم رعاع همج يستهلكون الطّعام وينتجون ذرِّيّة مشوَّهة بين الإنسان والقرد، كما أنَّهم تهديد دائم للأوروبّيّين البيض المتطوّرين»، ومن أجل تسريع الاصطفاء الطّبيعيّ لتتطوَّر البشريّة بصورة أسرع.

لقد تضاءلت شعبيّة الدّاروينيّة الاجتماعيّة على نطاق واسع في أعقاب الحرب العالميّة الأولى، وأصبحت سيّئة السّمعة إلى حدٍّ كبير بحلول نهاية الحرب العالميّة

الثّانيـة، ويرجـع ذلـك جزئيًّـا إلـى دعـوى ارتباطهـا بالنّازيّـة، وجزئيًّـا إلـى الإجمـاع العلميّ المتزايـد علـى أنّـه لا يوجـد أسـاس للنّظريّـة مِـنَ النّاحيـة العلميّـة[1].

غالبًـا مـا أُشـير إلـى أنَّ التّنافسـيّة الاجتماعيّـة المؤدِّيّـة إلـى سياسـات مصمّمـة لمكافأة الأكثـر تنافسـيّة هـي اسـتتباع منطقـيّ لـ«الدّاروينيـة»، كنظريّـة الانتخـاب الطّبيعـيّ فـي علـم الأحيـاء. ويـدرك عـدد مـن العلمـاء وجـود روابـط تاريخيّـة بيـن تعميـم النّظريّـة وأشـكال مـن الدّاروينيّـة الاجتماعيّـة، إلّا أنّهـم يُؤكّـدون أنَّ الدّاروينيّـة الاجتماعيّة ليسـت نتيجـة حتميّـة للتّطـوّر البيولوجـيّ.

الدّارونيّة ثقافيّة أيضًا!

بـرزت محـاولات إسـقاط نظريّـة «داروين» علـى الثّقافـة مـع المصطلـح الشّـهير «الميـم» (meme) لـ«رتشـارد دوكنـز»، فـي كتابـه الشّـهير «الجيـن الأنانـيّ» عـام 1976م، وفيـه فصَّـل الـميميّة (memetics) أو علـم التّطـوّر الثّقافـيّ. ومـع أنَّ هـذه النّظريّـة حظيـت بشـعبيّة واسـعة، لكنّهـا لـم تَنَـلْ دعمًـا كبيـرًا فـي الأوسـاط العلميّـة.

تسـعى نظريّـة «الجيـن الثّقافـيّ» إلـى عقـد مقارنـة قويَّـة بيـن التّطـوّر علـى المسـتوى الثّقافـيّ والتّطـوّر البيولوجـيّ لتقـول: إنَّ الوجـودات التـي لهـا القابليّـة علـى الاسـتنساخ المخلـص لذاتهـا تسـتطيع توضيـح هـذا التّشـابه العابـر للأجيـال. فـي مسـتوى النّمـاذج البيولوجيّـة للتّطـوّر، يُفتـرض أنَّ الجينـات هـي المستنسـخ الملائـم. فالجينـات تعمـل نسـخًا لنفسـها، وهـذه القـدرة توضـح لمـاذا الذّرِّيّـة تشـبه آباءهـا. يضـع «دوكنـز» قائمـة بأشـكال الجيـن الثّقافـيّ؛ مثـل لألحـان الجميلـة وملابـس الموضـة وطـرق عمـل القـدور وبنـاء الأقـواس. يُفتـرض أنَّ جميـع أشـكال الجيـن الثّقافـيّ هـي أفكار والعكـس صحيح. الفرضيّـة التـي تبـدأ فـي ذهـن واحـد أو اثنيـن مـن العلمـاء، تنتشـر حتَّـى تصبـح مشـهورة بيـن حلقـات العلمـاء، بينمـا نجـد فرضيّـة أخـرى تمـوت بسـرعة. الفرضيّـات الأصلـح ربَّمـا لهـا قـوّة تنبّؤيّـة أو بسـبب البسـاطة أو لكونهـا تتكامـل جيّـدًا مـع هيـكل النَّظريّـة.

وحيـث إنَّ دارون كان يبحـث عـن بعـض الأمثلـة خـارج التّطـوّر البيولوجـيّ لدعـم فكرتـه بـأنَّ مبـادئ التّطـوّر الدّارونيّـة عبـر الاختيـار الطّبيعـيّ قابلـة للتّطبيـق علـى نطـاق أوسـع قياسًـا بتركيزهـا التّاريخـيّ علـى الجينـات وتأثيراتهـا علـى القـدرات أو اللّياقـات العضويّـة، فالجيـن الثّقافـيّ أو الـ(meme) يُفتـرض أن يكـون وحـدة التّطـوّر الثّقافـيّ

1- ريتشارد دوكنز، الجين الأنانيّ، ص 309.

التي «يُعاد إنتاجها» و«تُختار» في البيئة الطّبيعيّة بواسطة الذّهن الإنسانيّ.

يؤكّد علماء الاجتماع والتّطوّر أنَّ مفهوم الميم قاصر عن بناء نظريّة في التّطوّر الثّقافيّ للأسباب التّالية:

1. **الوحدات الثّقافية ليست مستنسخة:** المستنسخون (replicators) هم وحدات تقوم باستنساخ ذاتها. هؤلاء النّقّاد يرون أنّه لا توجد آليّة توضح كيفيّة استنساخ الأشكال الثّقافيّة. معظم الموادّ الثّقافيّة «يُعاد إنتاجها» بصورة متكرّرة وفاق ارتباط سببيّ بين جميع هذه المنتجات، لكن لا يُعاد إنتاجها بمعنى الاستنساخ من واحد إلى آخر. ولذلك، فهي ليست (meme)، ولو كانت نسخًا قريبة من بعضها.
2. **الوحدات الثّقافيّة لا تُشكّل عائلة أو سلالة واحدة:** إذا كان الاستنساخ الجينيّ يستطيع تعقّب نسخة جديدة من الجين لأب منفرد، فالأفكار نادرًا ما تُستنسخ من مصدر واحد لتسمح لنا بتعقّب سلالة معيَّنة بشكل واضح.
3. **الثّقافة لا يمكن تجزئتها إلى وحدات منفصلة:** الأفكار في علاقات منطقيّة مع بعضها، ومن المستحيل الاعتقاد بالنّظريّة النّسبيّة من دون فهمها. والمرء لا يستطيع فهمها من دون الإلمام بمعتقدات عدّة إضافيّة متّصلة بالفيزياء. الشّيء ذاته ينطبق على العقائد غير التّقنيّة؛ مثل التّطوّر الثّقافيّ.

فإذا كان التّطوّر الثّقافيّ قد حدث فعلًا طبقًا لشيء ما قريب النّسب من الآليّة الدّارونيّة، يستوقفنا سؤال: هل الدّارونيّة آليّة؟ الدّارونيّة هي عامل تعديل معيَّن للتّطور. لذلك، نحن لا نستطيع ببساطة مساواة الدّارونيّة مع التّطوّر. التّطوّر في معناه الأوسع يعني التّغيّر بمرور الزّمن، كما تغيّر الكون منذ الانفجار العظيم.

إنَّ مِنَ التّعريفات الأكثر شهرة للتّطوّر الدّارونيّ، والأكثر وضوحًا، هو الذي عرضه عالِم الوراثة من جامعة هارفرد «ريتشارد ليونتن» (Richard Lewontin)، في مقالة سُمِّيت «وحدة الاختيار»، نُشرت عام 1970م، وقد لاحظ مع عدد من التّطوّريّين الحاليّين أنَّ برنامج «دارون» يضمّ ثلاثة مبادئ:

- إنَّ لدى كلّ أفراد المجتمع تنوّعًا مورفولوجيًّا شكليًّا، سايكولوجيًّا وسلوكيًّا.
- إنَّ الأنواع لديها قدرات مختلفة للبقاء والتّكاثر في مختلف البيئات.
- ثمّة علاقة بين الآباء وذرِّيّتهم في مساهمة كلّ منهم بمستقبل الأجيال (القدرات القابلة للتّوريث).

هـذه المبـادئ الثّلاثـة تُجسِّـد مبـدأ التّطـوّر عبـر الاختيـار الطّبيعـيّ، وفي ظلِّها سيباشـر النّـاس تغيّـرات تطوّريّة.

وبشكل بيانيّ: التّطوّر الدّارونيّ = التّباينات + القدرات المختلفة + الوراثة.

إنَّ أصعـب المشـكلات التـي واجهتهـا فكـرة التّطـوّر الثّقافيّ الدّارونيّ كانـت الإجابة عـن سـؤال: مـا السّـمات الثّقافيّـة التـي هـي أصلـح مـن غيرهـا، وفـي أيّ بيئـة ثقافيّـة، ولمـاذا؟

ليـس مـن الملائـم مجـرَّد القـول: إنَّ السّـمات الأصلـح هـي تلـك التي «تبقى» بشـكل مختلـف؛ لأنَّ ذلـك يرقـى إلـى التّعريـف الدّائـريّ للعمليّـة. وقـد قـال «كارل بوبـر»: إنَّـه إذا كانـت الدّارونيّـة هـذه، عندئـذٍ سـوف لـن تكـون نظريّـة علميّـة، وإنَّمـا «برنامـج بحـث ميتافيزيقـيّ». بعبـارة أوضـح: مشـكلة مفهـوم «الجيـن الثّقافيّ» أنَّـه مفهـوم مَـرِن لدرجـة لا يُعـرف مـا يُقصـد بالجيـن ومـا لا يُقصـد بـه. ويبقـى التّحـدِّي الأهـمّ أمـام أنصـار التّطـوّر الثّقافـيّ، هـو المجـيء بتوضيحـات أيكولوجيّـة وظيفيّـة لسـبب وجـود سـمات ثقافيّـة معيَّنـة أصلـح مـن غيرهـا فـي بيئـات ثقافيّـة محـدّدة[1].

الدّارونيّة النّفسيّة

تحـدَّث كثيـرون عـن أفـكار «دارون» فـي علـم النّفـس ونسـبوا الفضـل إليـه بكـون أفـكاره أحـد أسـباب تقـدّم علـم النّفـس، فقالـوا: إنَّ «دارون» جـاء بفكرة عميقـة مفادها أنَّ التّطـوّر قـد أثَّـر على شـكل عقولنـا بالقـوَّة التـي أثَّـر فيهـا على شـكل أجسـادنا، فمنـذ أن تطـوَّر البشـر مـن السّـلف نفسـه الـذي تنتمي إليه قـرود الشّـامبنزي، اقتـرح «دارون» أنَّ بإمـكان المـرء أن يتعلَّـم أكثـر عـن طريق مقارنـة الغرائز والعواطـف والتّصرّفات السّـلوكيّة البشـريّة بتلـك الموجـودة لـدى الحيوانـات أكثـر مِـنَ التّعلّـم عـن طريـق الاسـتخلاص مِنَ التّخميـن غيـر الموضوعـيّ، وقـال: «إنَّ مَـن يفهـم قـرود البابـون يسـتطيع أن يعمـل أشـياء أكثـر لعلـوم مـا وراء الطّبيعـة».

وقـال أنصـار ربـط علـم النّفـس بالتّطـوّر: إنَّ الانتقـاء الجنسـيّ فـي أحـد معانيـه هـو توسـيع نفسـيّ للانتقـاء الطّبيعـيّ، ولكـن بـدلًا مـن اكتسـاب ميـزة مِـنَ الصّفـات التـي تُعـزِّز قـدرة المـرء على البقـاء، فـإنَّ المـرء يكتسـب ميـزة مـن الميـزات التـي قـام الأزواج المحتملـون بتطويرهـا حتّـى يصبحـوا جذّابيـن.

1- ريتشارد دوكنز، الجين الأنانيّ، ص 309.

ولقد أوضح «دارون» أنَّ صفات تطبيق الاختيار وتأثير الحبّ والغيرة وتذوّق الجمال في الصّوت أو اللّون أو الشّكل تتعزَّز، بينما الانتقاء الطّبيعيّ أعمى؛ فالانتقاء الجنسيّ يهتمّ بالجمال، بالرَّغم من أنَّ طبيعة الجمال عادةً ما تكون في عين النّاظر. وأوضح هؤلاء الأنصار أنَّه مع دارون توسَّع علم النّفس الأكاديميّ بشكلٍ كبير، وعُزِّزَ بالأدوات المعقَّدة للمهارات المعرفيّة والسّبرانيّة (تحليل الأنظمة) والتّصوير الدّماغيّ، ولكن معظم هذه التّطوّرات عبارة عن توضيحات مشتقَّة من نموذج «التّطوّر العظيم لدى دارون». ويكمل دعاة الدّارونيّة النّفسيّة القول: إنَّ أساسيّات فهم الطّبيعة الإنسانيّة يمكن أن نجدها في دفاتر «دارون» التي كتبها قبل 175 سنة.

الإلحاد الجديد

الإلحاد الجديد، كما سبق وأشرنا في المقدّمة، ظاهرة بدأت إرهاصاتها في الثّمانينيّات مِنَ القرن الماضي في أميركا أوّلًا، ثُمَّ بعدها في أوروبّا، ونَمَا عودها بسرعة بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر 2001م. وقد ساهم في ذلك أرضيّة أوروبّيّة علمانيّة ومثاليّة داعمة للإلحاد لا تزال آثارها قائمة نتيجة للصّدام التّاريخيّ بين الكنيسة والعلم، والذي حُسم بهزيمة مُدوِّية للكنيسة التي نأت بنفسها عن مواجهة قضايا المجتمع، وتوجّه الغرب كلّه إلى العلمنة الشّاملة رفضًا لتدخّل الكنيسة، وليعتمد العلم إلهًا له بدلًا عن الله تعالى.

هذه الظّاهرة نراها اليوم أيضًا في مجتمعاتنا بين دوائر مُدَّعي العَلمنة واللّاهثين خلف النّموذج الغربيّ، وممَّن يعتقدون بسذاجة أنَّ التّقدُّم لا يتحقَّق إلَّا بالسَّير خلفَ الغرب، والتّعبُّد بطاعته الكاملة، والتّخلّي عن الهُويَّة التّاريخيَّة والعقديَّة، وطرح الدّين وفكرة الله جانبًا.

دُعاة هذا الإلحاد الجديد لا يَدَّعون فقط إنكار الإله؛ بل ويهاجمون الدَّاعين إلى إثبات وجوده. وقد ظهر مصطلح «الإلحاد الجديد» للمرَّة الأولى في مجلَّة شبكة المعلومات الأمريكيَّة الشّهيرة «وايرد» عام 2006م. وأشار البعض إلى أنَّ أركان الإلحاد الجديد: «دوكنز»، «هاريس»، «دينيت» و«كيتشنز» يُمثّلون «كنيسة جديدة» لا تقلّ تعصّبًا عن الكنيسة الكاثوليكيّة في مساءلة النّاس عن انتمائهم الدّينيّ. أمَّا تسميتهم بـ«الفرسان الأربعة» في الإعلام، فإشارة إلى فرسان رُؤيا يوحنَّا

الأربعة في الإنجيل من سفر الرّؤيا، كمؤشِّر على قدوم «الشّرّ العظيم»، كما وُصف الأربعة استخفافًا باسم «الملحدين البروتستانتيّين». تبع هؤلاء كُتَّاب وإعلاميّون دَعَوْا إلى الإلحاد، وشَكّلوا ظاهرة خلَّفت وراءها كثير من الرّدود والتّعليقات. وقد بلغ الأمر بالملحدين الجدد الدّعوة إلى قتل المسلمين خاصّة (حسبما قال هاريس)، وإلى استئصال التّديُّن واستنقاذ الأطفال من ذلك الوباء المدمِّر، حسب زعمهم. يستفيض «دوكنز» بالقول: «إذا كُنّا نعدّ مرضيّ الإيدز وجنون البقر مِنَ الأخطار التي تُهدِّد البشريّة؛ فالإيمان بإله هو أحد أكبر الشّرور في العالم؛ بل يفوق الجدريّ الذي تمّ القضاء عليه».

ترتكز العقيدة الإلحاديّة على نقطتين أساسيَّتين:

الأولى: أنَّ الطّبيعة فقط، بما فيها البشر والأفعال الصّادرة عنهم، هي الحقيقة، وأنَّ اللَّه غير موجود.

الثانيّة: أنَّ العلم يمكن أن يُزوّدنا بمعرفة كاملة وموثوقة عن الواقع.

والشّعار العلميّ العريض الذي كانوا قد رفعوه هو أنَّ الكون وُجِدَ بالصّدفة والعشوائيّة، وأنَّ الدّاعِم الأكبر لمعتقدهم هذا كان نظريّتَيّ «دارون» و«هوكينغ»، القائلتين بأنَّ قوى الجاذبيّة تُحرِّك نفسها وتنظّم عَمَلَ الكون، وتاليًا لا حاجة لوجود منظِّم للكون.

ولكن أكبر النّكسات المُدوِيَة لهم كانت عندما عادَ أحد أهمّ رموز الإلحاد، وهو «أنطوني فلو»، عن إلحاده الذي استمرَّ خمسين عامًا، وأعلن إيمانه بالله نتيجة الاكتشاف العلميّ للحامض النّوويّ، بتعقيداته الخارقة، إذ كان سببًا رئيسًا وراء مراجعته لقناعاته الإلحاديّة، وبداية اعتقاده بضرورة وجود روح غير مادّيّة عالمة بكلِّ شيء، وبعقل خارق الذّكاء والتّصميم لا يصل إليه أيّ عقل بشريّ مهما بلغت عبقريَّته.

اكتشاف آخر سبَّب تحوّلًا انقلابيًّا لدى «أنطوني فلو»، مفاده: أنَّ العقل ليس نتاجًا فقط لتفاعل أيونات الصّوديوم والكالسيوم، وأنَّ الإنسان ليس مُجبرًا على تفكير معيَّن أو سلوك معيَّن، وهو ما أفضى إلى تشكيك «فلو» في قانون الحتميّة الذي طالما احتفى به الإلحاديّون. لقد أفضت جميع تلك الملاحظات إلى تشكيك «فلو» في فرضيَّة الحتميّة الفيزيائيّة الحاكمة للكون، ومن ثَمَّ إعادة نظره في فرضيّة الإلحاد بشكلٍ عامّ.

هكذا، نجد كيف كانت الاكتشافات العلميّة نفسها مِعْوَلًا رئيسًا في هدم منظومة الإلحاد، وكيف أنَّها وفَّرت متَّسعًا لإعادة التّفكير في تلك المنظومة، فجعلت واحدًا مِن أبرز ملاحدة العصر الحديث يُعلن ويُجاهر بكفره بها.

يتميَّز الملاحدة الجُدُد بأسلوبٍ جديد يختلف عن ديْدن مَن سبقهم من منظِّري الإلحاد السّابقين، وهو أسلوب عدوانيّ ومتطرِّف، واستئصاليّ أيضًا، وبتركيز مثير للانتباه في استهداف الدّين الإسلاميّ أكثر مِن سواه، وبالدّعوة إلى مناهضة الأديان كلّها، وإثارة الجدل حولها، ويستعملون الوسائل كافّة لبثِّ دعواهم في وسائل الإعلام، وعبر مؤسّسات راعية تُموِّل نشاطاتهم. ينسب الإلحاد الجديد نفسه إلى «الإنسانيّة العلمانيّة» في مواجهة الألوهيّة، ويتغنّى بتداخله معها، خصوصًا في وصفه لأساليب التّربية على الإيمان بكونها «تلقينًا للأطفال وتخليدًا للأيديولوجيّات المبنيّة على الإيمان بالخوارق»، فيما يردّ بعض خصومه ومنتقديه بأنَّه إلحاد عسكريّ الأسلوب أو إلحاد أصوليّ آخر.

اتَّسم الإلحاد الجديد بنزعة العداء الشّديد للدِّين، وبحصوله على دعم ماليٍّ وإعلاميّ واسع ومثير للشّبهة، وبالدّعوة إلى الهُويَّة الإلحاديّة والتّغاضي عن جرائم الكيان الصّهيونيّ؛ بل تسويغ هذه الجرائم واعتماد العلم مقياسًا للحكم على الأُمم؛ ما أوصل الملحدين العرب إلى تبنِّي حقِّ إسرائيل في الوجود، واكتساح العالَم العربيّ المتخلِّف علميًّا! وقد نفهم جوانب مهمَّة من هذه الدَّعوات عندما نعلم أنَّ معظم دُعاة موجة الإلحاد الجديد هم من أصول يهوديّة.

لقد قال العِلم كلمته في وجه دُعاة الإلحاد الجديد عندما رفض اعتماد الصّدفة والعشوائيّة أساسًا لتفسير نشأة الكون والنّظام فيه. وقد دلَّت المعادلات الرّياضيّة، حول احتماليّة نشأة الكون، أنَّها ضئيلة إلى درجة لا يقدر العقل البشريّ على تصوُّرها، وأنْ لا قيمة ولا مكان لها في علم الرّياضيّات. كما أنَّ الدِّقّة في عمل الكون وثوابته السّبعة ذات القِيَم الدّقيقة للغاية تحمل رسالة الإعجاز والعَظَمة في الخَلق مِن صانع الكون إلى عقل الإنسان وإدراكه، وأنَّ على الإنسان تلقِّي الرّسالة وفَهم مضمونها بالعبادة والعدالة وتحقيق مجتمع الأمان والسّلام والوئام بين البشر.

الدّارونيّة أساس تيّار الإلحاد الجديد

إنَّ الفلاسفة الذين رفضوا وجود الله رفضوا في الحقيقة دور الكنيسة، لذلك كانت فلسفة التّنوير ثورة من أجلِ العقل والفكر، وهو تنوير لم ينطلق من رَحِم الإلحاد؛ بل كان حركة فكريَّة فلسفيّة تجديديّة، من أهمّ مدارسها ومنابعها المدرسة الدّيكارتيّة والمدرسة الكانطيّة، أو ما سُمِّي بالفلسفة المثاليّة الألمانيّة التي كان مؤسّسوها فلاسفة كبارًا تأثَّروا بـ«كانط» (Immanuel Kant)، منهم: «هيغل» (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) و«آرثر شوبنهاور» (Arthur Schopenhauer). كان الذين يُديرون مسألة الإلحاد بشكل قصديّ بحاجة إلى برهان قويّ علميّ يتعلَّق بالوجود نفسه والموجودات التي فيه؛ لأجل تعزيز مصداقيّتهم ومشروعيّتهم، وهنا يأتي دور «دارون» في القرن التّاسع عشر، و«ستيفن هوكينغ» في الوقت الحاليّ.

من جهة أخرى، وفي الاستثمار الفكريّ والعقائديّ، كانت نظريّة «دارون» تُقدَّم على أنّها دِينٌ جديد للإلحاد، وقد قال فيلسوف العلوم والمتخصّص في البيولوجيا التّطوّري «مايكل روس»: «التّطوّر دين، هذه كانت حقيقة التّطوّر في بدايته، وهي حقيقة التّطوّر إلى اليوم». لكنَّ العلم التّجريبيّ الذي يعتمد على المشاهدة والتّجربة أكَّد أنَّ ما تفتقر إليه النّظريّة هو الدِّقّة والإجماع العلميّ لكي تكون حقيقيَّة ومثبتة بالعلم التّجريبيّ، فلم يشاهد أحد أيّ نوع يتطوَّر إلى نوع آخر حقيقيّ.

لقد ناقش «دارون» في كتابه «أصل الأنواع» نظريّته، وأورد عبارات «الانتقاء الطّبيعيّ» و«الصّراع من أجل البقاء بين الأجناس» و«التّزاوج المختار»، ورأى أنَّ أصل الحياة ظهر في صورة هلاميّة تُسمَّى بالجلّة أو البروتوبلازم ونواة، وهي ما يُسمِّيه علماء الأحياء بالخليَّة. الخليَّة تطوَّرت ومرَّت بمراحل مِنَ القرد إلى الإنسان، وبدأت منذ حوالي أربعة إلى خمسة ملايين سنة، فوجدت بعض الأشكال الانتقاليّة بين الإنسان العصريّ وأسلافه. ووفاقًا لهذا السّيناريو الخياليّ، وضع دارون ودعاة التّطوّر قائمة بأربع فئات أساسيّة هي:

1 ـ القرد الجنوبيّ.
2 ـ الإنسان القادر على استخدام الأدوات.
3 ـ الإنسان منتصب القامة.
4 ـ الإنسان العاقل[1].

1- Dr. Ghaly, https://www.drghaly.com › category.

وأطلقوا على من يزعمون أنّهم الأسلاف الأوائل لكلٍّ مِن الإنسان والقرد اسم القرد الأفريقيّ الجنوبيّ. وزعموا، أيضًا، أنَّ الحياة قد بدأت بخليَّة تكوَّنت بمحض الصّدفة! وقالوا: إنّه منذ أربعة بلايين سنة، خضعت أعداد متنوّعة من المركّبات الكيميائيّة التي لا حياة فيها إلى تفاعل حدث في جوِّ الأرض البدائيّ، وفيه حثَّت الصّواعق والضّغط هذه المركبات على تكوين أوَّل خليَّة حيَّة.

وهكذا، نسف تفسير «دارون» الغاية من وجود الله ومعه فكرة الخَلق؛ إذ جعل هذا التّفسير الإنسان مماثلًا تمامًا للحيوانات، وخَلَق تيّارًا فكريًّا مادّيًّا فاقَمَ الصّراع بين العلم والدّين، وكما يقول «برتراند راسل» (Bertrand Russell): «لقد سدَّد مذهب دارون لعلم اللّاهوت ضربة قاسية تمامًا، كما فعل «كوبرنيكوس» (Nicolaus Copernicus) في عالَم الفلك»[1].

وفي مرحلة ثانية، طبَّق «دارون» هذه النّظريّة على الدّين، وقال: «إنَّ الدّين نشأ أوَّلًا على الإيمان بقوى روحيّة غير مرئيّة، ثُمَّ الإيمان بقوى سحريّة، ثُمَّ انتقل إلى الوثنيّة أو تعدُّد الآلهة، حتَّى وصل إلى غايته في التّوحيد! ورفض ما جاء في العهد القديم، مثل برج بابل وظهور قوس قزح بعد الطّوفان». وباختصار، قال: إنَّ «كلّ شيء في الطّبيعة هو نتيجة للنّواميس الثّابتة»[2].

وكان ظهور هذه النّظريّة سببًا في انتشار الإلحاد وعبادة الطّبيعة وإنكار الكتب الدّينيّة والوحي والأنبياء عمومًا، ونفي وجود الله ووجود آدم وحواء. ونتج عن هذه النّظريّة سيطرة الأفكار المادِّيّة على عقول المفكّرين، ومناداتهم بخضوع الإنسان للمادَّة وعبادة الطّبيعة التي قال عنها «داروين»: «الطّبيعة تخلق كلّ شيء، ولا حدَّ لقدرتها على الخلق».

ونتيجة لذلك، ظهرت الفاشيّة النّازيّة والشّيوعيّة الماركسيّة، فغرق العالم في بحور مِنَ الدّم. فقد تأثَّر «هتلر» بأقوال «دارون» عن «الانتقاء الطّبيعيّ» و«الصّراع من أجل البقاء بين الأجناس» و«التّزاوج المختار»، والتي تكرَّرت عشرات المرّات في كتابه «أصل الأنواع»، واستوحى منها أفكار كتابه «كفاحي» الذي ركَّز على مبدأ البقاء والنّصر للأصلح، وقال: «سوف يصل التّاريخ إلى أوجه في إمبراطوريّة ألفيّة جديدة تتَّسم بعظمة لا مثيل لها، وتستند إلى تسلسل جديد للأجناس تُقرِّره الطّبيعة ذاتها».

1- Dr. Ghaly, https://www.drghaly.com › category.

2- Ibid.

ويصف المؤرّخ «هيكمان» (Hickman) تأثير الدّاروينيّة على «هتلر» (Adolf Hitler) وفاق الآتي: «لقد كان هتلر مؤمنًا راسخًا بالتّطوّر ومبشّرًا به. وأيًّا كانت عقده النّفسيّة الأعمق والأعوص، فإنَّ من المؤكّد أنّ فكرة الصّراع كانت مهمَّة بالنّسبة إليه؛ لأنَّ كتابه «كفاحي» يُبيِّن بوضوح عددًا من الأفكار التّطوّرية، خصوصًا تلك التي تؤكّد على الصّراع والبقاء للأصلح، وإبادة الضّعفاء لإنتاج مجتمع أفضل»[1].

قرأ «كارل ماركس» (1818ـ1883م) (Karl Marx) ورفيقه «إنجلز» (Friedrich Engels) ـ مؤسِّسا الشّيوعيّة ـ كتاب «أصل الأنواع» بمجرَّد ظهوره، وانبهرا بالأسلوب المادِّيّ الجدليّ الذي اتّبعه، كما تأثّرا أيضًا بفكر «هيغل». وكتب «ماركس» في بيان الحزب الشّيوعيّ (1848م) استكمالًا وتوضيحًا للماركسيّة: إنَّ هذا المؤلّف «يضع الخطوط العريضة لتصوّر جديد للعالم، هو المادِّيّة المتماسكة، وهو تصوّر يضمّ أيضًا مجال الحياة الاجتماعيّة والجدل، كونه أكثر نظريّات التّطوّر شمولًا وعمقًا، ونظريّة صراع الطّبقات، ونظريّة الدّور الثّوريّ التّاريخيّ العالميّ للبروليتاريا (الطّبقة العمّاليّة) ـ خالقة المجتمع الشّيوعيّ الجديد»[2].

وقال «كارل ماركس»: «إنَّ الدّين هو تغرّب عن الإنسان بالهروب إلى ما يُسمّى إله»، وأيضًا: «إنَّه أفيون الشّعوب... مَن يُحدّثني عن الله يبغي أن يسلبني مالي وحياتي»[3].

استمرَّ «دارون» في حياته باتّخاذ دور قياديّ في أعمال الرَّعِيّة في الكنيسة المحليّة، ولكن ابتداءً من عام 1849م، بدأ بالمشي في أيّام الأحد في الوقت الذي تقصد عائلته فيه الكنيسة. وعلى الرّغم من تحفّظه على آرائه الدّينيّة، فقد ردَّ في عام 1879م بأنَّه «لم يكن ملحدًا أبدًا، بمعنى إنكار وجود إله»، وأنَّ «اللّاأدريّة هو الوصف الأكثر صحّة لحالتي الذّهنيّة».

وبالرَّغم من كلّ ما سبق، إلّا أنَّ نظريّة التّطوّر وما جرى عليها من تطوّر هي أيضًا لم تستطع أن تُقدِّم دليلًا علميًّا مؤكّدًا على صحّتها؛ بل ولم يستطع أحد من العلماء الذين ينادون بها أن يبرهنوا صحّتها؛ لأنَّها بُنِيَت أصلًا على الفلسفة والملاحظات

1- Dr. Ghaly, https://www.drghaly.com › category.

2- Ibid.

3- Ibid.

الشّخصيّة وقوَّة المخيّلة، وليس على التّجربة العلميّة وإنّما على تكنولوجيا بدائيّة جدًّا. كذلك لم يكن أبان ظهورها مجالات علميّة؛ مثل علم الوراثة وعلم الكيمياء الحيويّة.

كما كان اكتشاف عالم النّبات النّمساويّ «غريغور مندل» لقوانين الوراثة، سنة 1865م، والتي ولد على أثرها علم الوراثة في القرن العشرين، مِن أقوى الضّربات التي وُجّهت لها. وقد رفضها أيضًا معظم العلماء في نهاية القرن العشرين، وكتبت ضِدَّها مئات الكتب التي تؤكِّد عدم ثباتها أمام الدّليل العلميّ، ويُرفض تدريسها حاليًّا في أكثر من 42 ولاية أمريكيّة، وقد حلَّت محلّها نظريّة جديدة هي نظريّة «التّصميم الذّكيّ» (Intelligent Design) التي تقول: إنَّ الكون خلقه عقل ذكيّ جدًّا (الله).

لقد ظلَّ الوجود الأوَّليّ مأزقًا يخنق نظريّة «دارون»، وكذلك نظريّة «هوكينغ». وقد حاول بعضهم التّملُّص من ذلك بالقول: إنَّ العلم لا يُجيب عن أسئلة البدايات، لأنَّ ذلك مِن عمل الفلسفة. ولكن، ولإصرار معارضيهم على طرح هذا السّؤال، كان على منظِّري الإلحاد إيجاد فكرة والتّرويج لها، حتّى تكون بمثابة الحقيقة، على الرّغم من أنَّها فكرة قابلة للسّخرية: «إنَّ كلّ شيء جاء من اللّاشيء».

وبالرّغم من عبثيّة هذه الفكرة وسخفها منطقيًّا وعلميًّا؛ إذ لا يمكن للّاشيء أن يتحوَّل ذاتيًّا إلى شيء، فقد بذل الملحدون الجُدُد، وعلى رأسهم «دوكينز»، مجهودًا كبيرًا لتقديم تعريفات علميّة عميقة لهذا «اللّاشيء»، وإعطاء قصَّة للوجود تنفي وجود مُوجِد له، وتصله باللّاشيء وبالصّدفة العمياء، أو ما سمَّاه بصانع السّاعات الأعمى.

لقد كانت خلاصة نظريّة «دوكينز» والملاحدة الجُدُد في نشوء الكون، وفي تطوّر الكائنات كلِّها: أنَّ العدم أو اللّاشيء انفجر فجأة، وشكَّل كونًا منتظمًا معقَّدًا متناسقًا في سيرورة منظّمة، ونفس العدم شَكَّل فجأة كوكبًا، وبمرور الزّمن شكَّل ماءً تشكّلت فيه بداية حياة (خليَّة أو بكتيريا)، ثُمَّ بمزيد الزّمن وعبر مصادفات عشوائيّة عمياء تطوَّر ذلك كلّه إلى مخلوقات منسقّة منظّمة فيها عائلات ونوعيّات يصعب حصرها وتحديد مقدار جماليّتها وفرادتها، من بينها الإنسان بلغاته الكثيرة وحضاراته العديدة؛ بل إنَّ أحد الأسباب التي تجعل البعض مدافعًا عن نظريّة التّطوّر هو التّهرب من الخلق المباشر للكائنات والخالق لكلّ شيء.

لذلك، نرى المكابرة من أنصار نظريّة التّطوّر عندما يتعلَّق الأمر بأصل الحياة، فيدَّعون أنَّه لا يوجد سوى احتمالَين، هما: الخلق أو النّشوء التّلقائيّ، ولا يوجد طريق ثالث. والنّشوء التّلقائيّ جرى دحضه قبل مئة سنة، ولكن هذا يقودنا إلى استنتاج واحد آخر فقط، وهو الخلق الخارق للطّبيعة، ولا يمكننا قبول ذلك لأسباب وأُسس فلسفيّة؛ ولذلك فإنَّنا اخترنا أن نعتقد المستحيل، وهو أنَّ الحياة نشأت تلقائيًّا عن طريق الصّدفة.

أمَّا القول بأنَّ طروحات «هوكينغ» في الفيزياء هي نفسها براهين على طردِ فكرة الله من مسألة خَلق الكون بشكلٍ نهائيّ (وهو أيضًا مجرَّد بناء وهميّ لأنَّه قائم على التّوهُّم بأنْ يكون كلّ شيء تَشكّل بقوَّة الجاذبيّة التي لم يخبرونا من أين جاءت)، فهو لا يعفي من الإجابة الصّعبة عن أسئلة البدايات لدى كلٍّ من «دارون» و«هوكينغ»؛ بل إنّ كلّ ما يُقال من ردود للملحدين هو واهن وضعيف، لا يملك له «هوكينغ» ولا «دارون» الحجَّة العلميّة.

إنَّ مسألة الوجود الأوَّليّ لا تزال مأزقًا لدى هؤلاء؛ لأنَّ السّؤال الذي يُطرح منطقيًّا هو ضرورة وجود مسبِّب لكلِّ سبب، ووجود مُبدئ لكلِّ بداية، ولزوم سؤال البدايات هو وجود أصل لظهور المخلوقات والكون نفسه. لقد جهد «هوكينغ» ليكون «دارون» جديدًا في عالم الفيزياء، ولكنَّه لم يُفلح بعد أنْ رفضت لجنة نوبل للفيزياء منحه الجائزة لغياب الأدلَّة على نظريّته، ولعدم القدرة على التّحقّق من صحَّتها تجريبيًّا.

ينتقد العديد نظريّة التّطوّر لتعارضها مع خلق الإنسان الموجودة في جميع الأديان، وكونها تنفي تدخّل الله مباشرة بخَلق الإنسان، وتُوكِل ذلك إلى الاصطفاء الطّبيعيّ والطّفرات العشوائيّة، وكون الملحدين واللّادينيّين يستخدمونها للطّعن في صحّة الأديان، وللبرهنة على أنَّ الله غير موجود.

ولقد حفلت ساحة البحث العلميّ بالعديد من العلماء والباحثين الذين رفضوا النظريّة ومن زوايا متنوّعة، والمقام لا يتّسع لعرض شهاداتهم ضِدَّ الدّارونيّة، ولكن على سبيل المثال لا الحصر نستعرض واحدة من أهمّها، وهي حجَّة التّصميم الذّكيّ التي يدعمها «معهد ديسكفري الأميركيّ»، والتي تقول بأنَّ بعض الميزات في الكون والكائنات الحيَّة لا يُمكن تفسيرها إلَّا بمُسبِّب ذكيّ، وأنَّ الاصطفاء الطّبيعيّ يفشل في فعل ذلك. فمثلًا، التّركيب المعقَّد للعين استُخدِم دليلًا في

تدعيم نظريّة أنَّ العين صُمِّمت بواسطة خالق، فقيل: إنَّه من غير الوارد أن تكون قد تطوَّرت بواسطة الاصطفاء الطّبيعيّ، في حين أطلق عليها، سنة 1802م، الفيلسوف المسيحيّ الإنجليزيّ «ويليام بالي» (William S. Paley): «معجزة تصميم». وكذلك «دارون» نفسه، كتب في كتابه «أصل الأنواع»: «أنَّ تطوّر العين بواسطة الاصطفاء الطّبيعيّ لأوَّل وهلة يبدو سخيفًا»، لكنَّه استطرد بالقول أنَّه «بالرَّغم من صعوبة تخيّل الفكرة إلَّا أنَّها معقولة جدًّا»[1].

الخلاصة

تبيَّن لنا ـ وكما أسلفنا ـ أنَّ نظريّة التّطوّر ليست قانونًا ولا تحمل شرعيَّة القانون العلميّ، ولا تجد أجوبة لنتائج الأحافير والانفجار الكمبريّ، ولم يشاهد أحد أيّ نوع يتطوَّر إلى نوع آخر حقيقيّ وبالوقائع الدّامغة.

ولقد تعمَّد بعضُ الملحدين الجدد الاستثمار في نظريّة التّطوّر بنصب خدع كثيرة في طيّاتها؛ فعلماء التّطوّر درسوا ما بين الأنواع من علاقات مع أجدادها في الأحفوريّات، ولكن إسقاط ذلك على التّطوّر كلّه من نوع لآخر خدعة.

وبعض علماء التّطوّر نظروا في التّشابه بين القرد والإنسان، ضمن حلقات التّشابه بين المخلوقات، فأسقطوا ذلك بالقول: إنَّ الإنسان والقرد يشتركان في جدٍّ واحد، وهذه خدعة أيضًا فالقرد هو نفسه منذ آلاف السّنين.

ولكن ربط النّظريّة بالشّموليّة من أحاديّ خليّة إلى الكائنات كافّة، ومنها الإنسان المنحدر من قرد، وربطها بالإلحاد وإنكار الخالق لهو خدعة أعظم وافتراء مقصود سلفًا وعنادًا.

يبقى السّؤال التّالي من دون جواب: من أين جاء الجزء الأدنى في التّكوين؟ وكيف نشأ؟ ومَن أين كان له أن ينمو؟ ومَن أوجد له الوعاء الذي وُجد فيه؟ ومَن جعل له الأرض تحديدًا ووفَّر له المناخ المناسب وملايين الظّروف المناسبة؟ فالمشتري أو عطارد لا يصلحان للحياة، والمسافة مِنَ الشّمس لو كانت أدنى لكانت الأرض نارًا محرقة، ولو كانت أكبر لكان جليدًا قاتلًا، كما هي الحال في الكواكب الأقرب والأبعد عن الشّمس.

ثُم، لماذا هذا النّجم بالذّات من بين جميع النّجوم الموجودة بالمليارات في

1- تشارلز دارون، أصل الأنواع، ص 300.

هذه المجرَّة؟ ومَنْ أَوْجَدَ كلّ شيء تفصيلًا؟ ومَنْ نقل الخلايا مِن حالة أحاديّة إلى ما بعدها؟ ومَنْ عدَّل التّسلسل الجينيّ الصّارم؟ مَنْ قام بتحريك الجزيئات النّوويّة، وحدَّد نوع التّعديل ليكون الحمام حمامًا، ولتكون الزّرافة زرافة، ولتكون السّمكة سمكة، ولكلّ هذه الكائنات اليوم التي يجهل الانسان أعدادها وأنواعها؟

ثُم، مَنْ قام بتلك العمليّة الكبرى من تغيير كُلِّيّ للمناخ والأرض، والقضاء على مخلوقات عظيمة الحجم والقوّة، وعلى كلّ ما يشمل وجودها من أشجار عملاقة وغيرها بشكل تامّ، وإدخال الكوكب كلّه في حالة من الجليد المستمرّ، ثمّ تجديده بحياة مختلفة تمامًا؟

فنظريّة التّطوّر تحمل في ذاتها دليل بطلانها، إذ لم يستطع أحد مطلقًا أن يدَّعي أو يقول: إنَّ الموادّ غير الحيَّة يمكن أن تجتمع معًا لتكون حياة، فهذا غير علميّ ولم تثبته أيّ تجربه أو ملاحظة على الإطلاق؛ لأنَّ الحياة لا تُولَد إلَّا مِن حياة، وتتكوَّن كلّ خليَّة حيَّة بالنّسخ مِن خليَّة أخرى، ولم ينجح أيّ شخص أبدًا في العالَم في تكوين خليَّة حيَّة بالجمع بين الموادّ غير الحيَّة، ويقرّ بذلك أيضًا علماء التّطوّر أنفسهم.

وأهل الرّياضيّات أدلوا بدلوهم ورفضوا تفسير النّظام الإعجازيّ للكون وعلى الأرض بمنطق الاحتمالات، ويدعمهم في ذلك مضمون القانون الثّاني للدّيناميكا الحراريّة الذي ينسف فكرة التّناظم الذّاتيّ وصناعة العشوائيّة للنّظام من دون تدخّل خارجيّ يُدير ويُنظّم ويُرشد عمل الكون، فالقول بالصّدفة حلّ لا علاقة له بالعلم ولا بالمنطق.

لم تستطع نظريّة التّطوّر أن تُقدّم دليلًا علميًّا مؤكّدًا على صحّتها؛ بل ولم يستطع أحد من أنصارها أن يُبرهن على صحَّتها؛ لأنَّها بُنيت أصلًا على الملاحظات الشّخصيّة وقوَّة المخيّلة، لا على التّجربة العلميّة؛ بل حتّى على تكنولوجيا بدائيّة جدًّا، في عصر لم تكن فيه مجالات علميّة مثل علم الوراثة وعلم الكيمياء الحيويّة موجودة.

لقد كان لنظريّة التّطوّر تداعيات كبيرة، وأحيانًا مفجعة على البشريّة للأسف؛ إذ وفّر ظاهرها المستند العلميّ لزعم إنكار الخالق من قبل الفلسفات المادِّيّة والإلحاديّة، وقد تلقَّف أرباب هذه الفلسفات افتراضاتها وترجموها في كتبهم العقائديّة الموجَّهة التي تناولت ميادين الاجتماع والاقتصاد وعلم النّفس والثّقافة

والسّياسة! وخصوصًا مع صدور كتاب داروين الثّاني (أصل الإنسان) عام 1871م، والذي كان أشدّ غلوًّا من سابقه؛ وذلك لتعرّضه بصورة مباشرة إلى (افتراضات) تطوّر الإنسان، والأهمّ: تصنيف البشر حسب الأجناس؛ فجعل منها ما هو منحطّ الجنس مثل العرب والزّنوج والسّكّان الأصليّين لقارّات أفريقيا وأستراليا والأمريكيَّتَين (الهنود الحمر)، وذلك في مقابل اليهود والإنسان الأوروبّيّ الأبيض. يقول فيه دارون مثلًا: «في المستقبل القريب، ستقوم الأجناس البشريّة الأكثر تقدّمًا بإبادة الأجناس البدائيّة والحلول بدلًا عنها، سينتهي القردة البشريّون إلى الأبد. هذا ممّا لا شكّ فيه سيُحدث صراعًا بين الأجناس المتطوّرة وبعض القردة العليا، والذين يُعبّر عنهم حاليًّا بالسُّود وسُكّان أستراليا الحاليّين والغوريلّات»[1].

إنَّ ما يدعونا إلى الاستغراب هذا التّكالب على مضمون النّظريّة واستخدام أفكارها للحصول على مشروعيّة لبعض التّطبيقات في السّياسة، وتسويغ طروحات العنصريّة والتّمايز العرقيّ بين عرق وآخر أو فكرة وأخرى. فيما تبيَّن لنا، مع خلاصة هذا البحث، أنَّ النّظريّة تفتقد القوّة والمشروعيّة لإثبات ذاتها والصّمود أمام الوقائع المشكّكة العلميّة في مصداقيَّتها، وهذا ما يُعرِّض مصداقيّة التّيّارات الفكريّة كافّة التي بُنيت عليها إلى التّصدع والبقاء من دون سقف علميّ ثابت متين، ونعني بها تيّار الإلحاد الجديد الذي أعلن «فرسانه الأربعة»: «دوكينز»، «هاريس»، «هيتشنز» و«دينيت»، أنَّ نظريّة دارون «أخرجت فكرة الإله مِن العلوم الطّبيعيّة»، وهي الأساس العلميّ لتيّار الإلحاد الذي يدعون إليه. وقد أشرنا إلى أنَّهم حشروا العِلم في دعاواهم، وقوّلوا العلم ما لم يقل، من دون أن ننسى أنَّهم يتعمَّدون التّغطية على ممارسات الكيان الصّهيونيّ ويسوّغونها بكلّ صلافة، ما يزيد في الشّبهات حول مجمل مشروع الإلحاد الجديد ويضعه في دائرة التّهمة الصّريحة؛ كونه حلقة في المشروع الصّهيونيّ لا تنفصل عنه في الشّدائد خصوصًا.

في المحصّلة، تبقى نظريّة التّطوّر الدّاروينيّة إحدى أبرز النّظريات البيولوجيّة في العصر الحديث، وإلى يومنا هذا ما تزال المؤسّسات العلميّة والبحثيّة تُركّز عليها وعلى تطبيقاتها في العلوم الطّبيعيّة، بالرّغم ممّا يكتنفها من كثير من الأخطاء أو الأجزاء النّاقصة، وممَّا تبعها من انتقادات أو محاولات لاستكمالها والبناء عليها، مع وجود تيّار أُمميّ قد أوقف تبنِّي النّظريّة ومنع تدريسها في المدارس والجامعات.

1- Charles Darwin, The Descent of Man, p. 178.

مع الأخذ بالحسبان أنَّ قسمًا منها لا يدعو إلى الإلحاد حتمًا، لكنَّ الإسقاطات المذكورة أعلاه قلَّصت من مصداقيّتها وزادت الشّبهة في مقاصد مستثمريها، وفيها حتمًا .

إنَّ الجدل العلميّ البحت حول صحّة قسم منها وصلاحيّته أو مقبوليّته لا يعنينا مباشرة؛ بل نترك مسار العلم الحديث المجرَّد مِن دون أفكار مسبقة ليكمل مساره وليقرّر بكلمة الفصل ما هو مقبول منها، وما هو مرفوض. ولكن ما يعنينا، هو محاولات العقائد والأفكار تسويغ صحّتها وإضفاء السّمَة العلميّة عليها لطرد فكرة الإله والخالِق مِن عالَم البيولوجيا، والمتآمر مع المرتكز الآخر في مجال الفيزياء، والذي ذهب به «هوكينغ» وأنصاره بدعوى طرد الإله والخالِق من عالَم الفيزياء والكون والوجود، وهو ما تراجع عنه قبل وفاته 2018م.

يبقى أنْ نقول وبكلّ تأكيد: إنَّ الوقائع والأحافير أدلَّة مادِّيّة حاسمة، أنهت، وبالضّربة القاضية، المشروعيّة العلميّة للنّظريّة والإسقاطات والنّتائج الإلحاديّة لها. والنّظريّة تبقى نظريّة افتراضيّة، لا حقيقة علميّة دامغة مثل سائر القوانين العلميّة.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع باللغة العربيّة

- الجنابيّ، طالب، نظريّة التّطوّر خرافة باسم العلم، ط1، بيروت، مكتبة دار الأضواء، 2015م.
- دارون، تشارلز، أصل الأنواع، ترجمة مجدي محمود المليجي، ط1، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2004م.
- دنتون، مايكل، التّطوّر نظريّة في أزمة، ط1، لندن، مركز براهين للأبحاث، 2017م.
- دوكنز، ريتشارد، الجين الأنانيّ، ترجمة تانيا ناجيا، ط1، بيروت، دار السّاقي، 2009م.
- محمّد علي، أورخان، تهافت نظريّة داروين في التّطوّر أمام العلم الحديث، ط1، بيروت، طبعة مؤسّسة الرّسالة، 1997م.
- المعجم الموحّد لمصطلحات علم الأحياء، سلسلة المعاجم الموحّدة رقم (8) (بالعربيّة والإنجليزيّة والفرنسيّة)، تونس، المنظمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم مكتب تنسيق التّعريب، 1993م.

المصادر والمراجع باللغة الأجنبيّة

- Charles Darwin, The Descent of Man, 2nd edition, New York, A L. Burt Co., 1874.
- Durrett R., Schmidt D., Waiting for two mutations: with applications to regulatory sequence evolution and the limits of Darwinian evolution, Genetics, 2008, No 180(3):1501.
- H. Yahya, The Evolution Deceit, The Scientific Collapse of Darwinism and Its Ideological Background, https://www.amazon.com, 1999.
- Weiner, J.S., The Piltdown Forgery، Oxford University Press, (29-1-2004).

المصادر والمراجع الإلكترونيّة

- الأدلّة العلميّة للرّدّ على نظريّة التّطوّر صور وروابط علميّة - منتديات الهدى، http://quran-ayat.com › threads.
- اصطياد سمكة سيلاكانث في 21/1/ 2003، وثيقة 10 /7/ 2017م على موقع واي باك مشين.
- مازن الشريف، الإلحاد بين الحقيقة والوهم من دارون إلى هوكينغ»، https://www.mazencherif.com.
- جوزيف كون، جامعة بايلور الطّبيّة: تشريح الدّاروينية، نسخة تمّوز، 2015م، موقع واي باك مشين.
- الكائنات متعدّدة الخلايا وحيدة والخليّة وحيدة، https://microbiologynote.com.
- برايان و ديبورا تارلزوورث، ملخّص كتاب التّطوّر، https://engzketab.com.
- نظريّة التّطوّر، تمام طعمة، موقع «موضوع» العلميّ، 2023/6/26م.
- Dr Ghaly, https://www.drghaly.com › category.

دراسات

التغريب في منهجية الاستشراق في الفكر العربي الإسلامي

(دراسة تحليليّة نقديّة)

ميلود حميدات *

ملخّص

يتناول مقالنا هذا موضوع مناهج البحث وأدواته التي استخدمها المستشرقون مع قضايا الفكر الإسلاميّ، والتي بدا لنا أنّها أُقحمت قسرًا في غير ميادينها، ووُظّفت عمدًا لغير الغاية التي وُجدت من أجلها، إذ عمل أساطين التّغريب والغزوّ الفكريّ على تحوير تلك المناهج لخدمة أغراض كانت في أغلبها تُسيء إلى قضايا الفكر الإسلاميّ.

والغريب، أنّ هذه الرّؤية التّغريبيّة انْطَلَت على بعض مُفكّرينا، فسقطوا بوعي أو من دون وعي تحت تأثير هذه النّزعة التّغريبيّة، معتقدين أنَّ ذلك من صميم المنهج العلميّ، فدافعوا عن بعض هذه الأفكار وتبنّوا بعض أُطروحاتها.

في هذا المقال محاولة تتبُّعيَّة تحليليّة نقديّة لأهمّ المناهج التي عالجت موضوعات الفكر الإسلاميّ، مع تمثيل لأهمّ تطبيقاتها التّعسّفيّة وإبراز لمواطن الخلل في استخداماتها، وتنبيه إلى ضرورة احترام متطلّبات المنهج العلميّ النّزيه

* نائب عميد كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة مكلّف بالبحث العلميّ بجامعة الأغواط، الجزائر. hfarouk18@hotmail.fr

والتـزام مبـادئ الموضوعيّـة، وتجنّـب الذّاتيّـة والتّعسّـف فـي إطـلاق الأحـكام التـي درجـت عليهـا مؤسّسـات التّغريـب والغـزو الفكـريّ الغربيّـة عندمـا يتعلّـق الأمـر بقضايـا الفكـر العربـيّ الإسـلاميّ.

مناهج المستشرقين في تناول قضايا الفكر العربيّ الإسلاميّ

اسـتخدم دعـاة التّغريـب وسـائل ومناهـج عـدَّة فـي تعاملهـم مـع قضايـا الفكـر الإسـلاميّ، نظـرًا إلـى تنـوّع الموضوعـات التـي تناولوهـا والمجـالات التـي اسـتهدفوها، لذلـك كيّفـوا لـكلّ مجـالَ مناهجـه ووسـائله.

كمـا أنَّ المناهـج المسـتخدمة لا تكشـف مباشـرة عـن صورتهـا، وإنَّمـا تتخفّـى تحـت مصطلحـات مغالِطـة؛ مثـل: الموضوعيّـة والعلميّـة والدّقّـة، فيمـا يكشـف تحليـل طريقـة اسـتخدامها عـن تعسّـف وتجـاوز كبيريـن. إذ اسـتخدمت المنهجيّـة العلميّـة فـي غيـر مكانهـا، فطُبقـت مثـلًا علـى قضايـا شـاذَّة أو معزولـة، ثُـمَّ عُمّمـت النّتائـج علـى الـكلّ، علـى الرّغـم مـن أنَّ تلـك النّتائـج لا تصـدق إلَّا عرضًـا، ولـم يكـن مسـتخدمو تلـك المناهـج يسـتهدفون البحـث عـن الحقيقـة وفـاق أصـول المنهـج العلميّ الدّقيـق، وإنَّمـا كانـت تحرّكهـم أهـداف مشـبوهة، وأفـكار مسْـبَقَة يعملـون علـى إثباتهـا بتعسّـف ظاهـر يجافـي منطـق البحـث النّزيـه وأصـول الموضوعيّـة العلميّـة.

وفـي هـذا التّحليـل سـنعمل بـكلّ تجـرّد وموضوعيّـة علـى إثبـات تلـك الأعمـال التـي ذكرناهـا، مـن خـلال تتبّعنـا للمناهـج المختلفـة، كمـا سـنعرض مواطـن التّعسّـف فـي اسـتخدامها.

1. المنهج العَلمانيّ:

يرتبـط هـذا المنهـج بالفلسـفة العلمانيّـة التـي ظهـرت نتيجـة الصّـراع الـذي حـدث فـي المجتمعـات الغربيّـة بيـن الكنيسـة والمجتمـع المدنـيّ، إذ كانـت الكنيسـة فـي القرون الوسـطى تمـارس سـلطة دينيّـة ودنيويّـة وفـاق نظـام تيوقراطيّ يجعـل مـن البابـا ممثّـلًا للإلـه، وتفسّـر أفعالـه علـى أنّهـا أوامـر إلهيّـة.

لهـذه الأسـباب وغيرهـا حدثـت الثّـورة علـى سـلطة الكنيسـة، وفُصلـت السّـلطة الدّينيّة عـن السّـلطة المدنيّـة، وأصبحـت العَلمانيّـة فلسـفةً ومنهجًـا للتّعامـل مـع القضايـا تعامـلًا لا دينيًّـا.

وإذا كان المنهـج العلمانـيّ قـد ظهـر لأسـباب تاريخيّـة خاصّـة بالحضـارة الغربيّـة

وتجاوزات الكنيسة آنذاك، فإنَّ الأمر يختلف تمامًا في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وعلى الرّغم من ذلك يعمّم استخدام هذا المنهج في قضايا الفكر الإسلاميّ، مع ما في ذلك من تعسّف ظاهر. إذ يختلف الإسلام عن المسيحيّة، فالإسلام يؤكّد على التّوحيد والعلاقة المباشرة بين العبد وربّه من دون أيّ وساطة، فلا رهبانيّة في الإسلام ولا رجال دين يحتكرون الإيمان.

وعليه، فإنَّه من الخطأ الحكم على الإسلام بما يُحكم به على المسيحيّة. ولكن، لا يعترف بعض المستشرقين بالفروق بين الإسلام والمسيحيّة، ويرجع ذلك إلى الجهل بعقيدة الإسلام وشريعته من جهة، وإلى آثار التّعصّب الدّينيّ ضِدَّ الإسلام لدى العلمانيّين منهم من جهة أخرى. كما يعود ذلك إلى طبيعة منهجهم وفلسفتهم العَلمانيّة التي لا تعترف بالدِّين أصلًا، على الرّغم من أنَّهم يغلّفون منهجهم بمصطلحات العلميّة والموضوعيّة.

لذلك، استطاع المنهج العلمانيّ -بشعاراته العلميّة- أن ينفَذ إلى كثير من مجالات الفكر الإسلاميّ، وجرى تمريره في أثناء الوجود الاستعماريّ إلى العالم العربيّ والتّبشير به منهجًا علميًّا موضوعيًّا لإبعاد المضامين الأخلاقيّة والدّينيّة عمومًا من مناهج التّعليم، وإبعاد التّعليم الدّينيّ بصفته بعيدًا ومنفصلًا عن متطلّبات الحياة.

والحقيقة أنَّ استخدام هذا المنهج في قضايا الإسلام -من عقيدة وشريعة وتاريخ وأخلاق- فيه تعسّف كبير، وتجاوز خطير لطبيعة الحقائق الإيمانيّة والرّوحيّة التي تختلف في الإسلام عنها في الدّيانات الأخرى. كما أنّه استُخدم في القضايا الاجتماعيّة، ففرِّغت البرامج التّربويّة والقوانين التّشريعيّة في المعاملات الاجتماعيّة والاقتصاديّة من روحها وقيمها الإسلاميّة.

كان الغرض من استخدام هذا النّهج إلغاء كثير من الحقائق الإسلاميّة وإلحاقها بالعقائد المسيحيّة، ما أدَّى إلى نتائج خطيرة، منها: التّشكيك في النّبوَّة والوحي ورفض التّشريع الإسلاميّ والحطّ من شأن اللّغة العربيّة وعدّها مصدر تخلُّف، والتّلويح بأنّ تطوير اللّغة يحصل وفاق منهج غربيّ، وغير ذلك من الشّبهات التي ردَّدها -ولا يزال- المستشرقون ومن تأثَّر بهم.

2. المنهج المادِّيّ:

يُعدّ المنهج المادِّيّ حصيلة تطوّر المنهج العلمانيّ، إذ أنَّ هذا الأخير وإنِ انفصل عن الحقائق الإيمانيّة وعادى الدّين وحصره في مجالات ضيّقة، فإنَّه لم يلغِ

وجوده، وبقي التّعايش بينهما، وهذا ما نلاحظه في المجتمعات الغربيّة الرّأسماليّة. فقد مهّد الاتّجاه العلمانيّ لظهور الاتّجاه المادّيّ الذي حضر بقوّة، وتجسّد فلسفة ومنهجًا في الماركسيّة التي قدّمت نفسها نظريّةً علميّة كفيلة بحلّ تناقضات الرّأسماليّة ومشاكل المجتمعات الإنسانيّة.

مع بداية القرن العشرين وانتصار الماركسيّة في روسيا القيصريّة، أصبح المنهج المادّيّ الماركسيّ يُقدَّم -وفاق قوانين الجدل- على أنّه أدقّ نظريّة علميّة لتفسير التّاريخ والاقتصاد وعلم الاجتماع السّياسيّ...[1]. وبعد ذلك، أصبح نمطًا يكتسح العالم، ليمثّل بديلًا للفلسفات والمناهج الأخرى، مدعومًا بظروف سياسيّة واقتصاديّة[2] وشحنة من الشّعارات العلميّة والاجتماعيّة[3].

حاول البعض، في تعسّف ظاهر، البحث عن فكرة الاشتراكيّة في الإسلام وتأويل النّصوص الشّرعيّة للتّوفيق مع بعض قضاياها. وقد استطاع هذا المنهج أن ينفذ إلى مجالات التّطبيق السّياسيّ بتبنّي بعض الدّول العربيّة للاشتراكيّة وسيلةً للتّنمية، ومحاولة تطبيقها نظامًا اقتصاديًّا مع احترام عقائد الدّين، مع ما في هذه المحاولة من تعسّف.

وأصبحت الماركسيّة في السّتّينيّات وبداية السّبعينيّات صرعة ذلك العصر، ووجهة كثير من المفكّرين لإحداث التّغيير والتّقدّم في المجتمعات العربيّة، ومثال ذلك ما اقتنع به في تلك المدّة المفكر المغربيّ المعاصر عبد الله العرويّ بقوله: «الأُمَّة العربيّة محتاجة في ظروفها الحاليّة إلى تلك الماركسيّة بالذّات، لتكوّن نخبة مثقّفة قادرة على تحديثنا ثقافيًّا وسياسيًّا واقتصاديًّا»[4].

3. المنهج التّلفيقيّ:

هو منهج يستخدم كلّ الوسائل والخطوات لتحقيق أهدافه، ويتميّز باستخدام الشّبهات المختلقة للحطّ من قيمة الحضارة العربيّة الإسلاميّة وتميّزها، وقد وُجد لهذه الغاية كونه يعتمد كلّ الوسائل الممكنة ولو كانت تجافي المنطق والعقل

1- ينظر: جورج بوليتزر وآخرون، أصول الفلسفة الماركسيّة.

2- ظروف حركات التّحرّر وتأييد الاتّحاد السّوفياتيّ لدول العالم الثّالث ضِدَّ المعسكر الرّأسماليّ دفع الكثير من تلك الدّول إلى اعتماد النّظام الاشتراكيّ بعد تحرّرها من الاستعمار.

3- قدّمت الماركسيّة نفسها على أنّها نظريّة علميّة لتفسير الاقتصاد والتّاريخ، وصاحبتها مصطلحات التّقدّم والعدالة الاجتماعيّة والتّحرّر والتّطوّر الاجتماعيّ.

4- عبد الله العرويّ، العرب والفكر التّاريخيّ، ص 71.

والأخلاق. وركّز هذا المنهج، بطبيعته الهجوميّة منذ البداية، على تهميش وتقزيم الحضارات الشّرقيّة في مقابل تصوير الحضارة الغربيّة المركز والأصل، وكلّ ما عداها تابع مهمّش.

كما شاع استخدام هذا المنهج في الدّراسات المختلفة التي قام بها المستشرقون في مجالات الاقتصاد والفلسفة والتّاريخ وعلم الإنسان. وكانت طبيعة منهجهم تتمثّل بتغليف النّتائج باسم المنهجيّة العلميّة والموضوعيّة لإعطاء فكرة مفادها أنَّ إنجازات العقل البشريّ في كلِّ مجالات الفكر الإنسانيّ لا تخرج عن العقل الغربيّ، أو ما يُطلق عليه الحضارة «الهيلنو-أوروبيّة»، وتاليًا السّقوط في عقدة التّمركز الأوروبيّ[1].

أدّت تطبيقات هذا المنهج إلى ظهور نتائج خطيرة، منها على سبيل المثال:

- نفي الفلسفة والتّفلسف عن شعوبنا، وإن وجد فكر إبداعيّ أرجعوه إلى أصول يونانيّة غربيّة وفاق نظرة عنصريّة.
- إرجاع الإسلام إلى أصول مسيحيّة أو يهوديّة، وعدّ التّشريع الإسلاميّ مستمدًّا من أصول رومانيّة أو منطق يونانيّ.
- تلفيق بعض قضايا التّاريخ الإسلاميّ بغرض تشويهه، وعدّه تاريخ فتن وتفريق واختلاف.
- إحياء وقائع تاريخيّة معيّنة وحوادث محدودة في التّاريخ، وعدّها الأساس بناءً على روايات شاذّة وشهادات خاطئة[2].

استطاع هذا المنهج أن يُكوّن رأيًا عامًّا غربيًّا معاديًا لنا ولفكرنا، امتدَّ تأثيره إلى أبناء الثّقافة العربيّة الإسلاميّة أنفسهم. ولعلّ ما يحدث اليوم من تجاوزات إعلاميّة لعقائد المسلمين ومقدّساتهم خير دليل على استخدامات هذا المنهج؛ مثل الرّسوم المسيئة للنّبيّ (ص) أو الأفلام المسيئة للمسلمين أو الاعتداءات المتكرّرة على القرآن أو على المسلمين ودينهم ورموزهم ومقدّساتهم، إذ كلّها تصبّ في إطار واحد يتمثّل بعمل الدّوائر والمجموعات المعادية لثقافتنا لتكوين رأي عامّ غربيّ يُعادي الإسلام. ومع ذلك، تبقى حالات محدودة لا تُمثِّل إلّا أصحابها.

1- ينظر في ذلك: سمير أمين، التّمركز الأوربيّ نحو نظريّة للثّقافة.

2- ينظر: مجموعة من الباحثين، مناهج المستشرقين في الدّراسات العربيّة الإسلاميّة.

4. المنهج الجدالي:

إذا كان المنهج السّابق يعتمد على التّلفيق وردّ معطيات الثّقافة العربيّة الإسلاميّة إلى الحضارة الغربيّة، فإنَّ المنهج الجدالي هو منهج إثارة يعتمد على تحدِّي المسلمين في عقائدهم وأفكارهم وثقافتهم، وهو منهج قديم اعتمده المبشّرون الأوائل؛ مثل «كريموند لول» (1316-1232 م) (Ramon Lull)، والمحدّثون؛ مثل الأب «هنري لامانس» (1937-1862 م) (Henri Lammens)، وكثير من أتباعهم.

برز هذا المنهج في وسائل الإعلام والصّحافة والآداب والأفلام التي تُصوّر العرب والمسلمين بشتَّى الأوصاف الشّائنة؛ إذ «كثيرًا ما يرتبط العربيّ إمَّا بالفسق أو بالغدر والخديعة المتعطّشة للدّم، ويظهر منحلًّا... تاجر رقيق، راكب جِمال، صرَّافًا، وغدًا، متعدِّد الظّلال. هذه بعض الأدوار التّقليديّة للعربيّ في السّينما (الغربيّة)»[1].

إنَّ طبيعة المنهج الجدالي هي الهجوم واعتماد المماحكات اللّفظيّة، والتّشكيك في العقائد أو المبادئ الأساسيّة في ثقافتنا؛ إذ «تُنشر الكتب والمقالات بانتظام عن العرب والإسلام من دون أن تمثّل تغييرًا إطلاقًا بالقياس إلى المماحكات التي سادت القرون الوسطى وعصر النّهضة»[2]. وهو ما يبرز أنَّه منهج استشراقيّ تبشيريّ معادٍ صراحة وبشكل مباشر لقيم مجتمعاتنا.

وهذا المنهج مفضوح نتيجة طبيعته العدوانيّة الصّريحة لمقوّماتنا، ولذلك يرى «مالك بن نبيّ» (1973-1905م) أنَّنا لم نكن نجد صعوبة كبرى في الرّدِّ عليه لوجود تلقائيّة الدّفاع، ورفض الأدب والفكر المهاجم لنا والرّافض لمقوّماتنا الفكريّة[3].

5. المنهج التّاريخي:

إنَّ الاهتمام بالتّاريخ أمر طبيعيّ عند كلّ أُمّة، لأنَّ التّاريخ يحفظ تميّزها وهُويّتها، ولذلك يُقال التّاريخ ذاكرة الأُمَّة. والحقيقة أنّه لم تهتمّ أُمّة من الأُمم بالتّاريخ كما اهتمَّت به الأُمَّة العربيّة الإسلاميّة، نظرًا إلى ارتباط مفهوم التّاريخ بالإسلام لدى المسلمين.

1- إدوارد سعيد، الاستشراق، ص 287.

2- المرجع نفسه، ص 287.

3- Malek Ben Nabi, L'œuvre Des orientalistes son Influence sur la pensée Islamique, p. 6.

ونظـرًا إلـى ثـراء التّاريـخ الإسـلاميّ، فقـد اسـتخدم المنهـج التّاريخـيّ للتّأريـخ لمذاهـب وتيّـارات وشـخصيّات هدَّامـة، كمـا اسـتخدم هـذا المنهـج لتأكيـد أفـكار مسبقة ومواقـف خاطئـة، مثـل تصنيـف تاريـخ الإسـلام تاريـخَ حـروب وفِتَـن وتيّـارات وفِـرَق، والتّركيـز على هـذه المحطّـات وعدّهـا أسـاس التّاريـخ الإسـلاميّ وإغفـال غيرها مـن العصـور الوسـطى الذّهبيّـة.

كمـا ويُسـتغلّ هـذا المنهـج فـي ميـدان الفكـر الفلسـفيّ فـي الإسـلام لإثبـات عـدم وجـود فكـر وفلسـفة غيـر الفكـر والفلسـفة اليونانيّـة[1]، وأنَّ الفلسـفة الإسـلاميّة مُقلِّـدة لا إبـداع فيهـا، ولـم يكـن الاهتمـام بالفكـر الفلسـفيّ فـي الإسـلام لذاتـه وإنّما لخدمـة فكرة مركزيّـة الحضـارة الغربيّـة، ولإثبـات أنَّ الفلسـفة الإسـلاميّة تُشـكِّل حلقـة حفظـت - فـي اعتقادهـم- الفلسـفة اليونانيّـة مـن الاندثـار لنقلهـا إلـى أوروبـا، لا أكثـر.

لـم يسـتخدم كثيـر مـن المستشـرقين المنهـج التّاريخـيّ لإحيـاء التّـراث الفكـريّ الإسـلاميّ كمـا يعتقـد البعـض خطـأً، وإنَّمـا كان بالنّسـبة إليهـم منهـج استكشـاف لمـا يعتقدونـه فكـرًا يونانيًّـا أو أوروبيًّـا فـي الفكـر الإسـلاميّ. ونتـج عـن ذلـك نفـي أيّ إبـداع أو أصالـة فـي الحضـارة العربيّـة الإسـلاميّة. كمـا اعتُمـد على المنهـج التّاريخـيّ لمعرفـة العقيـدة والشّـريعة مـن خـلال النّصـوص الشّـرعيّة والتّـراث الفكـريّ؛ وذلـك لاصطيـاد الشّـبهات والرّوايـات الضّعيفـة لاعتمادهـا فـي الهجـوم على الإسـلام.

6. المنهج التّمجيديّ:

وهـو مـن أخطـر مناهـج التّغريـب، لأنَّـه يسـتطيع أن ينفـذ ويختـرق نسـقنا الدّفاعـيّ ويؤثّـر على المفكّريـن المسـلمين وعلى النّـاس العاديّيـن، ذلـك لأنَّ هـذا المنهـج يعتمـد على المـدح والتّفخيـم والتّبريـر المبالَـغ فيـه للحـطِّ مـن قيمـة الموضوعـات الإسـلاميّة التـي يدرسـها. وقـد امتـدَّ تأثيـر هـذا المنهـج إلـى بعـض المفكّريـن المسـلمين الذيـن اقتنعـوا بكثيـر مـن أطروحـات أصحـاب المنهـج التّمجيـديّ وفروضهـم ونتائجهـم.

إنَّ الأعمـال التـي قدَّمهـا المستشـرقون والمفكّـرون الغربيّـون فـي إطـار هـذا المنهـج التّمجيـديّ تُقـدَّم دائمًـا على أنَّهـا فـي صالحنـا، وأنَّهـا بريئـة مـن أيّ غايـة تغريبيّـة، وأنَّهـا تسـتخدم آخـر مـا وصـل إليـه العلـم مـن مناهـج ووسـائل؛ ولذلـك اسـتطاعت تلـك الأعمـال أن تصيـر مرجعًـا ومصـدرًا فـي البحـوث التـي يُقدّمهـا بعض مُفكّرينـا. فيقـول مثـلًا المفكّـر العربـيّ المعاصـر عبـد الله العـروي: «إنَّ الأيدولوجيـا العربيّة لا تنمـو إلَّا بالتّفاعل المتبادل

1- ينظر: ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 51.

مـع الحركـة الاستشـراقيّة... إذ إنَّ عمـل «لويـس ماسـينيون» (Louis Massignon) (1883-1962م) وأعمـال أولئـك الذيـن ينتسـبون إليـه صراحـة أم لا، هـي الأعمـال الأشـرف والأروع والأقـرب إلى قلوبنـا، قـد أنتجهـا اتّصـال أوروبّـا بالشّـرق العربـيّ»[1].

يمكـن الإشـارة إلى أنَّ إبـراز تطبيقـات هـذا المنهـج في أعمـال المستشـرقين لإحيـاء التّـراث العربـيّ الإسـلاميّ لـم يقتصـر علـى العلـوم الطّبيعيّـة، وإنَّمـا امتـدَّ إلـى العلـوم الدّينيّـة التـي نصّـب المستشـرقون أنفسـهم أسـاتذة فيهـا، عبـر توثيـق كلّ أعمالهـم - بـكلّ أخطائهـا- فـي كتـب ومؤلَّفـات وموسـوعات، أصبحـت فـي نظـر بعضهـم مرجعًـا فـي قضايـا الإسـلام، وخاصَّـة بظهـور «دائـرة المعـارف الإسـلاميّة»[2] التـي حـرَّر موضوعاتهـا مستشـرقون أوروبيّـون؛ إذ وصـف المستشـرقون أعمالهـم بالعلميّـة والموضوعيّـة، ويبـدو ذلـك أيضًـا مـن خـلال تسـمية مباحثهـم عـن الشّـرق الإسـلاميّ بـ«بعلـم الإسـلام» (Islamologie)، ليجـري التّرويـج إلى أنَّ نتائجهـم وأحكامهـم صحيحـة ودقيقـة ولهـا مصداقيّتهـا، وقـد أشـرنا إلـى ذلـك سـابقًا.

لقـد كان لهـذه الأعمـال التـي ظاهرهـا الرّحمـة وباطنهـا العـذاب التّأثيـر الكبيـر علـى ثقافتنـا العربيّـة الإسـلاميّة، وإن لـم تخـلُ تلـك الأعمـال مـن آثـار إيجابيّـة لـم تكـن مقصـودة لذاتهـا، وهـي تنبيهنـا إلـى كثيـر مـن آثارنـا الفكريّـة وتحفيـز بعـض مفكّرينـا علـى البحـث والتّنقيـب، مـن دون أن ننسـى الإشـارة إلـى بعـض الأعمـال الموضوعيّـة التـي قـام بهـا بعـض المنصفيـن مـن المستشـرقين، إلَّا أنّهـم يُمثّلـون قلَّـة قليلـة لـم يكـن لهـا تأثيـر علـى المؤسّسـات أو الـرّأي العـامّ الغربـيّ.

ونتجـت عـن المنهـج التّمجيـديّ الذي يُصـوّر الماضي الإسـلاميّ الزّاهي آثـار خطيرة، فهـو يجعـل المجتمـع العربـيّ الإسـلاميّ يعيـش علـى ذكريات الماضـي فقط مـن دون أن يبـدع شـيئًا في الحاضـر، «وتسـقط شـخصيّة المسـلم في دوّامـة تـذوّق عجائـب الماضي مـن دون أن تتعلَّـم الفعاليّـة في التّفكيـر»[3]. وقـد عبَّـر المفكّـر مالـك بـن نبـي عـن تلـك

1- عبد الله العرويّ، الأيدولوجيا العربيّة المعاصرة، ص 113-112.

2- وهـي دائـرة معـارف تجمـع شـتات الدّراسـات التـي قـام بهـا المستشـرقون عـن العـرب والإسـلام والمسـلمين، كانـت الدّعـوة إلـى إنشـائها سـنة 1895 علـى أن تكـون محـرَّرة باللّغـات الألمانيّـة والإنجليزيّـة والفرنسـيّة، وتعاقـب فـي الإشـراف عليهـا أكبـر المستشـرقين.

3- Malek Ben Nabi, L'œuvre Des orientalistes son Influence sur la pensée Islamique, p. 6.

الحالة من الاستلاب بالقابليّة للاستعمار، وهي حالة من عقدة الدّونيّة التي تجعل من الشّخص ينقاد طواعيّة لغيره ممَّن يعتقد أنّ فيه الكمال والقوّة والغَلَبة، وعلى رأي العلّامة عبد الرّحمن بن خلدون هو انقياد الغالب للمغلوب في شعاره وزيّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده[1].

7. المنهج الانتقائيّ:

يعتمد هذا المنهج على اختيار موضوعات بعينها وإثارة الشّبهات حولها، أو دراسة شخصيّات منتقاة من التّاريخ الإسلاميّ لأهداف مُحدّدة يعمل الغزو الفكريّ على تحقيقها.

إنّ المنهج الانتقائيّ منهج تجزيئيّ يتناول الموضوعات خارج سياقها التّاريخيّ والاجتماعيّ، ويُطلق عليها أحكامًا وفاق ظروف العصر أو من خلال نظريّات حديثة لم تثبت صحّتها أصلًا. وقد اعتمد الاستعمار الفرنسيّ في المغرب العربيّ على مثل هذه الدّراسات لتحقيق كثير من أهدافه، نذكر منها اعتماد الدّراسة السّوسيولوجيّة للمجتمع في دول المغرب العربيّ، مثل أعمال «روبير مونتان» (Robert Montagne)[2] و«جاك بيرك» (Jaques Berque)[3] عن البربر بهدف تغريبهم، وقد أفشلت الحركة الوطنيّة تلك الأهداف، ما دفع «جاك بيرك» إلى القول: «كنّا نُدرك الشّمال الإفريقيّ انطلاقًا من منظورنا، في حين أنّه ينبغي إدراكه في إطار مشاكله الخاصّة وتعقّده الدّاخليّ، وفي كلمة واحدة يتوجَّب فهمه انطلاقًا من منظوره الخاصّ؛ أي من تأويلاته الخاصّة بالأساس»[4].

ويبرز هذا المنهج في انتقاء المستشرقين لشخصيّات أو تيّارات فكريّة هدّامة من تاريخنا وعدّها الأساس، ثُمَّ بناء كثير من النّتائج على تلك الاختيارات الشّاذّة.

1- ينظر: عبد الرحمن بن محمّد بن خلدون، مقدّمة ابن خلدون، ص 147.

2- روبير مونتان (م 1893-1954) (Robert Montagne) باحث فرنسيّ، من أوائل الذين اهتمّوا بالنّزعة البربريّة في أثناء الاستعمار، قدّم أوّل أطروحة حول البربر سنة 1930م بعنوان «البربر والمخزن» (Les Berbères et le makhzen dans le sud du Maroc).

3- جاك بيرك (م 1995- 1910) (Jaques Berque) مستشرق فرنسيّ، اهتمَّ بقضايا العرب وشمال إفريقيا، من كتبه: العرب (Les Arabes) والبنيات الاجتماعيّة في جبال الأطلس (Les Structures Sociales du Haut Atlas).

4- عبد الصّمد الدّيالمي، بحث ملامح تطوّر السّوسيولوجيا في المغرب، في كتاب نحو علم اجتماع عربيّ، ص 298.

8. المنهج التّحليليّ:

ونقصد به المنهج التّحليليّ الفرديّ الذي يحلّل الشّخصيّات. وهو منهج من المناهج المعاصرة التي استفادت من إنجازات العلوم الاجتماعيّة، وخصوصًا علم الاجتماع وعلم النّفس، وتوظيف تلك المعطيات الجديدة في تحليل الشّخصيّات خاصّة.

استخدم هذا المنهج في دراسة كثير من الشّخصيّات الإسلاميّة، بدءًا بالنّبيّ ﷺ وصولًا إلى مجموعة من العلماء والمفكّرين والمتصوّفة. وقد تخصّص بعض المستشرقين في دراسة بعض الشّخصيّات زمنًا طويلًا حتّى صاروا يعرفون بها، مثل: ماسينيون (Louis Massignon) والحلّاج، أرنست رينان (Ernest Renan) وابن رشد، آسيان بلاسيوس (Asín Palacios) وابن حزم، وهنري لاوست (Henri Laoust) وابن تيميّة... لكن لم يكن هدفهم الإعلاء من قيمة الشّخصيّات الإسلاميّة، وإنّما خدمة الفكر الأوروبّيّ؛ لأنّه «إذا حدث أن اهتمَّ بفلاسفة عرب أو مسلمين، فكثيرًا ما يُعمل على التّشكيك في إبداع هذه الشّخصيّات أو تنسب أعمالهم إلى غيرهم من اليونان»[1].

ومن أمثلة ذلك محاولة «إميل فيليكس قوتيه» (Émile-Félix Gautier) (1864-1940م) إرجاع الإبداع عند ابن خلدون إلى الحضارة الغربيّة، والشّيء نفسه يُقال عن ابن رشد إذ يحاول «رينان» إرجاع عقلانيّته إلى طبيعة الأندلس؛ أي المناخ الغربيّ والتّحرّر من تأثير الدّين.

أمّا «لويس ماسينيون» (1883-1962م)، فلم يكن إعلاؤه لشخصيّة أبي منصور الحلّاج (305-244هـ/ 922-857م)؛ لإبراز قيمة هذا المتصوّف في حدِّ ذاته، وإنّما لأنّ تصوّفه كان تصوّفًا غنّوصيًّا (حلوليًّا)، وتاليًا يرجعه «ماسينيون» إلى المسيحيّة، ويبرز فكرة الحلول التي تتأسّس عليها عقيدة التّثليث النّصرانيّة. ومنه تتكشّف طبيعة المنهج وطريقة استخدامه خدمة لأهداف مسبقة، وليس لإنصاف الشّخصيّات الإسلاميّة وتقديرها.

1 محمّد عابد الجابري، الرّؤية الاستشراقيّة في الفلسفة الإسلاميّة: في مناهج المستشرقين في الدّراسات العربيّة الإسلاميّة، ج 1، ص 320-319.

9. منهج تحليل النّصوص:

وهـو مـن المناهـج الحديثـة التـي اسـتفادت مـن إنجـازات العلـوم اللّغويّـة أو اللّسـانيّات وبحوثهـا؛ لأنَّ هـذا المنهـج يعتمـد أساسًـا علـى تحليـل النّصـوص. ويهتـمّ هـذا المنهـج بالبنيّـة اللّغويّـة؛ أي تحليـل الألفـاظ ودلالاتهـا وأبعادهـا العلميّـة والتّحقّـق مـن نسـبتها لأصحابهـا وصحّـة تاريخهـا، وهـو منهـج نقـديّ تحليليّ. ولمّـا كانـت قضايـا الفكـر الإسـلاميّ مرتبطـة بالتّـراث العربـيّ الإسـلاميّ، فـإنَّ اسـتخدام هـذا المنهـج بـدا ضروريًّـا للتّعامـل مـع النّصـوص الشّـرعيّة (القـرآن والسُّـنّة النّبويّـة)، وتحليـل المخطوطـات والمؤلّفـات الفلسـفيّة والعلميّـة والتّاريخيّـة التـي تركهـا العـرب والمسـلمون.

تنـاول المستشـرقون المجـال الرّوحـيّ والنّصـوص الشّـرعيّة، مشـكّكين فـي صحّـة الأحاديـث تـارةً كمـا فعـل «جوزيـف شـاخت» (Joseph Schacht) فـي حقيقـة الوحـي، وكمـا حـاول متعسّـفًا «مونتوغمـري واط» (Montgomery Watt). ونشـير إلى مثال آخـر نـراه يثبـت التّعسّـف ويُبيّـن سـقوط بعـض المفكّريـن العـرب تحـت تأثير هـذه الشّـبهة الاستشـراقيّة، وهـو مـا قدَّمـه محمّـد أركـون[1] فـي مـا يُطلـق عليـه نقـد العقـل الإسـلاميّ، والـذي يدعـو إلـى إعـادة قـراءة القـرآن والتّفسـير وأصـول الفقـه، والعلـوم الإسـلاميّة الأخـرى.

وقـد أثبتنـا سـابقًا أنَّ اسـتخدام المستشـرقين لهـذه المناهـج لـه أهـداف مسـبقة، وأغـراض سـيِّئة فـي أغلـب الأحيـان، تُحرّكهـا مركزيّـة أوروبيّـة وعصبيّـة خفِيّـة ترفض أيّ إبـداع يخـرج عـن دائـرة الحضـارة الغربيّـة.

علـى الرّغـم مـن تلـك الأهـداف الاستشـراقيّة والنّتائـج الملفَّقـة، إلَّا أنَّ البعـض يعتقـد أنَّ اعتمـاد تلـك المناهـج والأعمـال ضـروريّ؛ بـل يجعـل محمّـد أركـون مـن الفكـر الاستشـراقيّ فكـرًا علميًّـا مطلقًـا، إذ يقـول: «بـدأ العلمـاء المسـلمون يتّجهـون اتّجاهًـا علميًّـا سـليمًا مسـايرًا للعلـوم الحديثـة، ولكـنّ عددهـم قليـل جـدًّا... وأضـف إلـى ذلـك أنَّهـم لـم يتمتّعـوا بعـد بالحرّيّـة الضّروريّـة للفكـر والنّشـر والنّقـد. ولذلـك،

1- محمّـد أركـون (1928 - 2010)، مفكّـر معاصـر جزائـري الأصـل فرنسـيّ الجنسـيّة، شـغل مديـر مركـز الدّراسـات الإسـلاميّة بباريـس، وقـد كان أسـتاذ الفلسـفة الإسـلاميّة بجامعـة السـوربون الفرنسـيّة.

لا يـزال الفـرق والتّباعـد يـزداد بينهـم وبيـن المستشـرقين؛ أي بيـن الفكـر الإسـلاميّ المعاصـر والفكـر العلميّ بصفـة عامّـة»[1].

تبـرز الرّؤيـة الاستشـراقيّة فـي إشـارة أركـون إلـى أنَّ البحـث العلميّ منعـدم فـي الجامعـات الإسـلاميّة، وأنَّـه موجـود فقـط فـي الجامعـات الغربيّـة. ودفعًـا للالتبـاس، فهـو يقصـد ذلـك في العلـوم الإسـلاميّة، إذ يقـول: «والبحـث العلميّ في هـذا الميـدان يسـتدعي اعتنـاق موقـف إبسـتمولوجيّ لـم يُفكّـر فيـه بعـد فـي الفكـر الإسـلاميّ، ولـن يمكـن التّفكيـر فيـه مـا دام التّيّـار التّقليـديّ الدّوغماتـيّ متغلّبًـا اجتماعيًّـا وسياسـيًّا على حرّيّـة الفكـر وحرّيّـة الانتقـاد. أقصـد هنـا حرّيّـة إعـادة النّظـر في جميـع مـا يتعلّـق بعلـم الأَصـول لانتقـاد فكـرة الأصـل فـي الفكـر الإسـلاميّ»[2].

والسّـؤال الـذي نطرحـه: مـا الفائـدة العلميّـة مـن رفـض «الأصـول» فـي الفكـر الإسـلاميّ وهـدم العقائـد والتّشـكيك فـي الحقائـق الإيمانيّـة؟

ليـس بعيـدًا عـن ذلـك ما ذهـب إليه طـه حسـين (1889-1979م) في الأربعينيّات حيـن ألَّـف كتابـه في الشّـعر الجاهليّ، والـذي شـكّك فيـه في الحيـاة الجاهليّة ودعـا إلى التّغريـب وتقليـد أوروبّـا في كلِّ شيء، متأثّـرًا في ذلـك بالمدرسـة الفرنسـيّة وأسـاتذته من المستشـرقين. ولكنَّـه تراجـع في مـا بعـد عـن نزعتـه التّغريبيّـة، وظهـر ذلـك في إسـلاميّاته وعودتـه إلى التّراث الإسـلاميّ.

كمـا تأثَّـر بعـض المفكّريـن المسـلمين بتلـك النّزعـة العلمانيّـة والرّؤيـة الاستشـراقية، وبهرتهـم بعـض المناهـج العلميّـة، مثـل المنهـج الفيلولوجيّ (منهـج تحليـل النّصـوص)، واعتقـدوا أنَّ هـذه المناهـج كفيلـة بحـلّ كلِّ الإشـكالات والإجابـة عـن كلِّ المسـائل، بغـضّ النّظـر عـن طبيعـة الموضوعـات المتعامَـل معهـا.

ومـع أنَّ الموضوعـات الحسّـيّة تختلـف عـن الموضوعـات المعنويّـة، إلّا أنّ هـذه المناهـج تُطبَّـق على الإسـلام وقضاياه بشـكل تعسّـفيّ، على الرّغم من أنَّ كبار فلاسـفة العقلانيّـة يقـرّون بعـدم قـدرة العقـل على إخضـاع قضايـا الميتافيزيقـا للنّظـرة الحسّـيّة المادّيّـة، وهـذا مـا أكّده الفيلسـوف الألمانيّ «إيمانويـل كانـط» (Immanuel Kant) (1724-1804م) الـذي دعـا إلـى التّسـليم بوجـود الميتافيزيقيـا لضمـان وجـود

1- محمّـد أركـون، بحـث: نحـو تقويـم واسـتلهام جديديـن للفكـر الإسـلاميّ، فـي الخطّـة الشّـاملة للثقافـة العربيّـة الإسـلاميّة، المجلـد 3، القسـم1، ص 12.

2- المرجع نفسه.

الأخلاق؛ لأنَّ ذلك لا يمكن إثباته مادِّيًّا بالعقل النّظريّ وإنَّما إدراكه بالممارسة بالعقل العمليّ[1].

ما يمكن ملاحظته، بعد تحليلنا لبعض المناهج، أنَّ بعض المستشرقين يَدّعون استخدام منهج علميّ موضوعيّ، في حين أنَّ تتبُّع محاور بحوثهم وأعمالهم يكشف لنا أنَّها تتنافى مع ما ادَّعوه من معايير منهجيّة في بداية أعمالهم، ونستطيع أن نعدّ ذلك خطوة من منهجيّة الغزو الفكريّ وادّعاء منهج علميّ وموضوعيّ ثُمّ مخالفته أو هدمه بعد ذلك في إطار البحث.

وعلى الرّغم من ذلك، تُصدّر إلينا تلك المناهج والنّتائج على أنّها حقائق، مع أنَّها تتحرَّك -كما أشرنا- وفاق أهداف مشبوهة، ولذلك تفقد قيمتها العلميّة. زيادة على أنَّ كثيرًا من هذه المناهج يرتبط بنظريّات في العلوم الإنسانيّة، وتحتاج هذه النّظريّات في حدِّ ذاتها إلى إثبات نتائجها وفروضها، وتاليًا يصبح تعميم تلك النّتائج وإعطاؤها الصّبغة العلميّة أمرًا مبالغًا فيه. ومع ذلك، لا يتوانى مستخدمو تلك المناهج عن التّعسّف في استخدامها، ما يثبت النّيّات المبيَّتَة والأفكار المسبقة والتّحيّز والذّاتيّة، والتي تتنافى كلّها والرّوح العلميّة التي يجب أن يتحلَّى به الباحث العلميّ النّزيه.

لذلك، نحن بحاجة إلى تشجيع البحث العلميّ النّزيه وفضح البحث العلميّ المسيَّس الذي يستهدف أغراضًا غير علميّة، وخصوصًا مع انحصار النّزعة الاستعماريّة (الكولونياليّة) التي ميّزت كثيرًا من المستشرقين وعلماء الغرب في فترة الاستعمار الذين برّروه وعدّوه محرّرًا للشّعوب من التّخلّف والجهل. وسقطت هذه الأطروحة اليوم بسيادة قِيَم العدالة والتّحرّر وحقوق الإنسان. كما نُبدي تقديرنا لإقبال جمهور واسع في الغرب على دراسة الحضارة العربيّة الإسلاميّة، فلم تعد حكرًا على المتخصّصين فقط، ولم تعد تحرّكهم دواع استعماريّة أو تبشيريّة؛ بل أسباب ذاتيّة ومعرفيّة، ما نتج عنه أعمالٌ موضوعيّة.

وعليه، ننّوه بتلك البحوث المنصفة لحضارتنا، على الرّغم من أنَّها لا تُشكِّل إلَّا جزءًا ضئيلًا ومحتشمًا في وسط تراكم في فترات سابقة لكمّ هائل معادٍ في أغلب الأحيان، ومع الأسف هو ما يُشكِّل الرّأي العام الغربيّ ويوجّه صانع القرار الغربيّ. لذلك، يتطلَّب الأمر تشجيع البحوث العلميّة المتوازنة لتصحيح الرّؤية وإعطاء

1- ينظر: إيمانويل كانط، تأسيس ميتافزيقا الأخلاق.

الفكر العربيّ الإسلاميّ وجهه الحضاريّ الصّحيح؛ لنساهم جميعًا في بناء الحضارة الإنسانيّة التي تتحقَّق بالتّعاون والإخاء بين جميع فروعها، لا بالتّطرّف والإلغاء بين أبنائها، وخصوصًا أنّنا أُمَّة يؤمن أبناؤها بتعارف الحضارات وتواصلها[1]، ويرفضون الرّأي القائل بتنافر الحضارات وصدامها؛ لأنَّ الحضارة تراكمٌ ثقافيّ معرفيّ علميّ ساهمت فيه الإنسانيّة.

معالم مناهج الاستشراق والتّغريب في الفكر الإسلاميّ

بعد أن تطرَّقنا إلى أهمّ المناهج التي استخدمها المستشرقون بغرض اختراق المجالات المختلفة للثّقافَة العربيّة الإسلاميّة، سنحاول في هذا القسم أن نُحدِّد ونبرز معالم المنهج العامّ الذي يُوجّه كلّ المناهج السّابقة. ومن هنا تبرز أهمّيّة التّحليل الذي يُبيّن معالم النّزعة التّغريبيّة التي أطّرت ووجّهت المناهج المختلفة في تعاملها مع قضايا الفكر الإسلاميّ، تلك المعالم التي تتخفّى تحت مصطلحات الموضوعيّة والمنهج العلميّ، في حين أنَّ تتبّع تلك المناهج وطريقة استخدامها يبرز لنا أنَّ كثيرًا من المفكّرين الغربيّين، أو المغرّبين، يتحرَّكون وفاق أفكار مسبقة وأحكام خاطئة ناتجة عن تأثير ذلك المنهج العامّ الذي درج على اتّباعه بعض كبار المستشرقين، ما شكّل تقليدًا سائدًا وخطًّا فكريًّا سار عليه الذين جاؤوا من بعدهم، وأصبح من الصّعب عليهم مخالفته.

تلك المعالم التي تشكّل عناصر رئيسة في منهج التّفكير والبحث الذي استخدمه بعض المستشرقين. كما أنَّ هذه المعالم ليست قضايا نتصوَّرها، وإنَّما هي وقائع نلمسها، وسنعمل على إثباتها بأدلّة موضوعيّة وحجج علميّة تبرز وجود هذه الخطوات في مناهج التّغريب التي تتغنَّى بالمنهج العلميّ في حين أنَّ تتبّعها يُثبت العكس، وهو ما سنعمل لإثباته لتبرز بذلك الضّرورة الملحّة لتصحيح تلك الرّؤية.

ثمّة مجموعة من الخطوات التي أطلقنا عليها مصطلح «معالم» للدّلالة على أنَّها خطوات تؤطّر المناهج المختلفة وتوجّهها نحو أهداف محدَّدة في غالب الأحوال مسبقًا. والحقيقة أنَّ هذه المعالم والخطوات تُستنبط من تطبيقات المناهج السّابقة،

1- ينظر في ذلك: الطّرح المتميّز لزكي الميلاد في تعارف الحضارات، والتّأسيس لبعد تقريبيّ ترغيبيّ بين الشّعوب والحضارات، في مقابل البعد التّرهيبيّ التّخريبيّ الذي يتبنّاه أعداء الحضارة من الطرفين.

وقد مثّلنا لبعض تطبيقاتها في تحليلنا السّابق للمناهج، وخصوصًا في تعاملها مع المجالات المختلفة في الفكر الإسلاميّ، ولا سيّما تلك التي كان يستهدفها التّغريب.

تجدر الإشارة إلى أنّ هذه الخطوات ليست أمورًا نتصوّرها أو نفتعلها، وإنّما هي وقائع نلمسها من آثار الغزو التّغريبيّ في الفكر الإسلاميّ. لذلك، اعتمدنا على تطبيقات المناهج السّابقة لاستنباط هذه الخطوات المنهجيّة التي نرى أنّها موجودة في تلك المناهج، وهي توجّه كلّ وسائل الغزو الفكريّ المختلفة وتؤطّرها، وتتمثّل هذه الخطوات في:

1. مركزيّة الحضارة الغربيّة:

تنطلق كلّ عمليّات الغزو الفكريّ الموجّهة من هذه الخطوة. فالغزو الفكريّ عمليّة موجّهة من حضارة غربيّة إلى شعوب العالم. لذلك، تُستخدَم الحضارات غير الغربيّة موضوعًا للدّراسة مع نظرة دونيّة، «إنَّ التّمركز الأوروبيّ قد خلق خرافة الشّرق بصفته مضادًّا للغرب»[1]. وقد ظهرت هذه الخطوات المنهجيّة في الرّؤية الاستشراقيّة في العقيدة والفلسفة والاقتصاد، إذ أرجع الأوروبيّون تفوّقهم في السّابق إلى طابعهم الأوروبيّ أو عقيدتهم المسيحيّة أو نسبهم إلى أسلافهم الإغريق، واليوم يرجعون ذلك إلى الإيديولوجيّة الرّأسماليّة المعاصرة.

إنَّ مناهج التّفكير الغربيّ تنطلق دائمًا من هذه «المركزيّة الفكريّة» التي ترى أنّ حضارة الغرب هي الأصل والمركز، وأنّها تحقّقٌ للعقل والموضوعيّة، وتاليًا فهي الحقيقة الوحيدة. ويجري التّرويج في المقابل لفكرة أنَّ الحضارات الأخرى مجرَّد ثقافات بدائيّة هامشيّة، تُقاس على مقياس المركز لتكتسب الاعتراف بها، على الرّغم من أنَّ فرضيّة استمراريّة تاريخيّة تمتدّ مِنَ اليونان إلى روما فالقرون الوسطى فالإقطاع فالرّأسماليّة المعاصرة، لتفسير ما يُدعى بأطروحة التّمركز الأوروبيّ، أمر فيه تعسّف كبير. إذ نشأ عن هذه الفرضيّة فرضيّات أخرى أكثر عنصريّة، نذكر منها تقسيم البشر إلى ساميّين وآريّين، واللّغات إلى ساميّة وأخرى هندو-أوروبيّة، ثُمَّ نقلت العنصريّة إلى الدّين ففُسّرت المسيحيّة دينًا متفوّقًا على الإسلام والاعتقادات الشّرقيّة، مع العلم أنَّ الدّيانة المسيحيّة في حدِّ ذاتها شرقيّة.

إنَّ الانطلاق من مركزيّة الحضارة الغربيّة عنصر موجود في المناهج الغربيّة الحديثة، وهو موقف ذاتيّ قائم على نظرة غير علميّة وغير تاريخيّة للثّقافة والأديان.

1- سمير أمين، التّمركز الأوروبّي نحو نظريّة للثّقافة، ص 71.

2. روح التّعصّب ومعاداة الحضارة العربيّة الإسلاميّة:

تتجسَّد هذه الخطوة في أعمال أدوات الغزو الفكريّ المختلفة، مثل: التّبشير والاستشراق والإعلام والمواقف السّياسيّة. وقد لاحظنا هذه الخطوة المنهجيّة في تعامل الغزو الفكريّ مع قضايا المجال العقائديّ، بحيث تُعتمدُ الشّبهات ويُتهجّم على الإسلام ونبيّه والمسلمين، ويُنفى الطّابع العقلانيّ عن عقيدة الإسلام وشريعته.

هذه الرّوح العدائيّة تبرز تقليدًا عامًّا، وتهاجم كلّ ما له صلة بالإسلام والمسلمين إلى حدِّ «العقدة» من المسلمين. وهذه الخطوة التي يسير عليها التّفكير الغربيّ ينكرها الغربيّون، ويرجع ذلك في اعتقادنا إلى أنّها ترسَّخت في اللّاوعي الغربيّ، ثُمَّ صارت جزءًا من المنهج المعتمد في التّعامل مع قضايا الإسلام.

يقرّ بعض المستشرقين أنفسهم بوجود هذه العقدة من التّحيّز، وهذا يدلّ على وجودها في مناهجهم وصعوبة التّخلّص منها. وشهد شاهد من أهلها إذ تحدَّث «مونتغمري واط» عن توماس كارليل (1795-1881م) (Thomas Carlyle) وإنصافه للنّبيّ محمّد ﷺ، فقال «واط»: «كان على (كارليل) أن يواجه بشجاعة المشكلة الكبرى التي تواجه الأوروبيّ أو أيّ دراس غربيّ لمحمّد والإسلام، والمشكلة: أنّنا ورثة تحيّز راسخ الجذور، ويعود إلى الدّعاية الحربيّة للقرون الوسطى»[1]. كما أشار المفكّر الفرنسيّ غوستاف لوبون (1841-1931م) (Gustave Le Bon) إلى ذلك، إذ يزعم التّفكير الغربيّ الحديث التّحرّر والموضوعيّة والعلميّة، ثمَّ يقف إزاء الإسلام وقضاياه موقفًا آخر تمليه عليه عصبيّة خفيّة[2].

وبهذا، لم نعد نحتاج إلى أدلّة أخرى لإثبات وجود هذه الخطوة في مناهج التّغريب بعد هاتين الشّهادتين، زيادة على ما أثبتناه سابقًا.

3. الذّاتيّة (اللّاموضوعيّة):

ترتبط هذه الخطوة بالخطوات السّابقة، إذ إنَّ أدوات الغزو الفكريّ أسيرة أهدافها التي من بينها الانطلاق لإثبات مركزيّة الحضارة الغربيّة، وتاليًا تنعدم الموضوعيّة ويصبح التّمركز حول ذاتيّة حضاريّة جزءًا أساسيًّا من المنهج المستخدَم؛ إذ يتعامل الغرب -كما أثبتنا سابقًا- مع قضايا الإسلام أو العرب تعاملًا غير موضوعيّ، إلّا أنّ تتبّع الوقائع والنّتائج يكشف عن ابتعاد كبير لهؤلاء عن الموضوعيّة.

1- يوسف القرضاوي، الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا، ص 138.

2- غوستاف لوبون، حضارة العرب، ص 139.

وللتّدليل على ذلك، فلنتأمّل هذه الشّهادات لمستشرق يعدّ من أعظم المستشرقين المهتمّين بالفكر الإسلاميّ، وهو «جيب» (Hamilton Gibb)، والذي يقول عن المفكّر المسلم الكبير محمّد إقبال (1873-1938م): «قد يعدّ إقبال بحقّ من أكبر وجوه الطّائفة الإسلاميّة الحديثة، ولكنّه قد يعدّ كذلك أشدّهم إثارة لخيبة الأمل من وجهة النّظر الفكريّة»[1]. ويضيف أيضًا: «كما أنَّ إنتاجه على ما أعتقد لم يمارس أيّ نفوذ خارج حدود الهند»[2].

فيما يختلف الكلام تمامًا عندما يتكلَّم «جيب» عن طائفة «القاديانيّة» التي صنعها الاستعمار الإنجليزيّ، إذ يقول: «بالإضافة إلى كلِّ ذلك، أنجبت الهند طائفة واحدة مسلمة يمكن أن نقول أنَّها نجحت، وهي الحركة الأحمديّة التي وُلدت على شكل حركة إصلاح ليبراليّ... كان مؤسِّس هذه الحركة يُدعى ميرزا غلام أحمد، وكان يعدّ نفسه مهديّ الإسلام ونبيّ المسيحيّين، بالإضافة إلى كونه تقمّصًا عن كريشنا»[3].

والحقيقة أنَّ تأمّل هذه الأقوال يبرز لنا ذاتيّة المستشرق وأفكاره المسبقة التي تجعل من المفكر المسلم الكبير محمّد إقبال مجرَّد سياسيّ هنديّ مسلم ليس له أيّ أثر فكريّ أو تأثير في العالم الإسلاميّ، فيما يجعل في المقابل من الحركة القاديانيّة المنحرفة حركة ناجحة، على الرّغم من أنَّه يعترف أنَّ زعيمها يدّعي النّبوّة ويحاول الجمع بين الدّيانات المختلفة. ولا يفسّر هذا إلَّا بغياب الموضوعيّة في إدراك قضايا الفكر الإسلاميّ، أو بتعمّد الدّسّ باستخدام أفكار مسبقة تمليها أهداف سياسيّة استشراقيّة.

كما أنَّ طبيعة التّغريب التي تستخدم وسائل وأدوات لتمرير أهداف كثيرة تجعل من ممارسة الموضوعيّة أمرًا مستحيلًا؛ لأنَّ الرّوح التّغريبيّة تناقض مفهوم الموضوعيّة.

إنَّ وسائل التّغريب تكاملت مع الاستعمار بكلِّ أشكاله، العسكريّة والاقتصاديّة والثّقافيّة، وثبت أنَّ التّغريب عمل موجَّه لتحقيق أهداف مُحدَّدة. وعليه، لا يمكن أن نجد الموضوعيّة في أعمال حُددت مسبقًا أهدافها وأُتيحت لها كلّ الوسائل. وتاليًا، يثبت انعدام الموضوعيّة والاتّسام بالذّاتيّة في مناهج التّغريب.

1- هاميلتون جيب، الاتّجاهات الحديثة في الإسلام، ص 89.

2- المرجع نفسه، ص 90.

3- المرجع نفسه، ص 91.

4. العلمانيّة:

يغلب على كلِّ المناهج التي يستخدمها التّغريب نزعة علمانيّة، وتاليًا تفسَّر قضايا الفكر الإسلاميّ ومشاكل مجتمعاتنا العربيّة الإسلاميّة وفاق هذه الفلسفة العلمانيّة التي لا تعترف بالوقائع الدّينيّة والحقائق الإيمانيّة، وتحاول تفسيرها بشكل مادِّيّ تجزيئيّ يلغي طبيعتها الرّوحيّة.

هذه الخطوة موجودة في مناهج التّغريب، وهي أساسيّة في إطلاق الأحكام والتّوصّل إلى النّتائج؛ بل ترفض كلّ القضايا التي لا تخضع للقوانين المادِّيّة. ويوصَف التّفكير الذي يخرج عن المنهج العلمانيّ بالتّفكير اللّاهوتي أو الخرافيّ أو السّحريّ، وهي مغالطات تهدف إلى إلغاء قضايا الإيمان، كما يهدف إلى فصل الإسلام عن الواقع الاجتماعيّ.

وقد ظهر هذا المنهج في الدّراسات التي تناولت العقيدة والشّريعة ورفضت الوحي وشكّكت في صلاحيَّة القوانين الشّرعيّة لتنظيم الحياة اليوميّة.

5. النّزعة الرّيبيّة (التّشكيكيّة):

نجد هذه الخطوة المنهجيّة أيضًا في مناهج التّغريب، وهي ليست شكًّا منهجيًّا هادفًا، ولكن يصبح الظّنّ هدفًا في حدِّ ذاته، وخصوصًا في رفض أيّ حقيقة يثبتها أو يقول بها المسلمون. وتصبح المبالغة في الظّنِّ وسيلة لإثارة الشّبهات وتشويه الموضوعات المدروسة، ويكون الأمر أكثر حساسيّة عندما يكون موضوع الشّكّ هو القضايا الإيمانيّة. وقد لاحظنا استخدام هذه النّزعة للتّشكيك في الوحيِ وفي التّاريخ الإسلاميّ وأصالة الفلسفة والإبداع عند المسلمين.

إنَّ الهدف من النّزعة الرّيبيّة المبالَغ فيها قلب الحقائق إلى مزاعم والنّتائج إلى متناقضات، رغبة في إثارة الشّكوك للهدم والنّقض لا للبناء والتّأسيس. ومن نماذج ذلك ما قاله جوزيف شاخت (1902-1969م) (Joseph Schacht) حين شكّك في صحّة السُّنَّة النّبويّة، وذلك على الرّغم من أنّها مزاعم خاطئة وشكوك باطلة، ولكن يُروّج لها وتؤكّد على أنَّها حقائق جرى التّوصّل إليها. كما تُروَّج شبهات المستشرقين التي تزعم أنَّ الإسلام قد انتشر بالقوّة، وأنَّه دينٌ من وضع محمّد، وأنَّه انتشر لأسباب اقتصاديّة أو توسُّعيّة وليس لأسباب دينيّة.

تتجاوز هذه النّزعة الرّيبيّة حدود الموضوعيّة وطبيعة الشّكّ المنهجيّ المؤقَّت، وتتحوَّل إلى نزعة نقديّة مبالَغ فيها تصل إلى حدِّ نفي الحقائق الإيمانيّة، وإخضاع

الموضوعات إلى المنطق الوضعيّ والنّظرة المادِّيّة.

6. المادّيّة:

توجد هذه النّزعة في كثير من أعمال التّغريب، وخاصّة في المناهج المتأثِّرة بالتّفسير الماركسيّ للاقتصاد والتّاريخ. وقد أشرنا إلى استخدام هذا المنهج المادِّيّ في قضايا وأمور إيمانيّة دينيّة. كما فُسّرت كثير من الحوادث التّاريخيّة في الفكر الإسلاميّ تفسيرًا ماديًّا أو اقتصاديًّا.

ظهرت بعض الدّراسات التي تستخدم المنهج المادِّيّ في نهاية السّتّينيّات وبداية السّبعينيّات، وتزامن ذلك مع المدِّ الاشتراكيّ في العالم العربيّ وقوّة المعسكر الشّرقيّ آنذاك، ودعمه لبعض الدّول العربيّة في كفاحها ضِدَّ الاستعمار الأوروبّيّ والهيمنة الأمريكيّة. لذلك، كانت المادِّيّة والقيم الاشتراكيّة تُقدَّم على أنَّها عنوان التّقدُّم والعلميّة، في مقابل أوصاف الرّجعيّة والتّخلُّف التي تُطلق على ما عداها من قِيَم.

تبنَّى اليسار العربيّ ذلك الطّرح، كما فعل مثلًا حسين مروّة (1910-1987م) في مشروعه عن الفلسفة العربيّة الإسلاميّة إذ يقول: «إنَّ المنهج المادِّيّ التّاريخيّ وحده القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التّراث في حركيَّته التّاريخيّة، واستيعاب قِيَمه النّسبيّة، وتحديد ما لا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه وحضوره في عصرنا شاهدًا على أصالة العلاقة الموضوعيّة بين العناصر التّقدميّة الدّيمقراطيّة من تراثنا الثّقافيّ والعناصر التّقدّميّة والدّيمقراطيّة من ثقافتنا القوميّة في الحاضر»[1].

وهو تفسير يُرجع انتشار الإسلام إلى أسباب اقتصاديّة، وينفي أصالة الفلسفة الإسلاميّة، ويتلمّس أيّ عوامل اقتصاديّة في التّاريخ الإسلاميّ، ويقدّمها على أنّها الأساس في تفسير الحوادث. وهو كلام لا يختلف عمَّا ذهب إليه كثير من المستشرقين الذين لا يرون في التّاريخ الإسلاميّ إلَّا ثورة على الأوضاع المادِّيّة والاقتصاديّة السّيّئة، وهو تفسير من دون شكّ لا يعترف بالتّفسير الدّينيّ أو الرّوحيّ.

كما يترتَّب على التّفسير المادِّيّ إنكار الوحي وكلّ ما يتبعه من حقائق إيمانيّة، مع أنَّ تفسير كلّ الحوادث على أساس النّزعة المادِّيّة، وعدّ ذلك تطبيقًا للمنهج العلميّ أمرٌ لا يثبته العلم نفسه؛ لأنَّ ثمّة موضوعات غير حسِّيّة لا تخضع للملاحظة العلميّة. ومع ذلك، يحاول العلم نفسه تفسير تلك القضايا، باحترام طبيعتها الرّوحيّة أو النّفسيّة، مثل قضايا النّفس، وأحوال الشّعور...

1- حسين مروة، النّزعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ج1، ص 6.

7. النّزعة العنصريّة:

يتعامل الغربيّون بوعي أو من دون وعي (بنزعة عنصريّة) تجعلهم يحتقرون غيرهم من الشّعوب، وترتبط هذه النّزعة بروح التّعالي والغرور، واعتقاد الغربيّ بقدرته على تفسير كلّ القضايا. وفي المقابل تُحقَّر وتضعَّف أقوال علمائنا وآراؤهم، ويُفضَّل الغربيّون عليهم حتّى ولو كانوا على خطأ، ولو كانت الموضوعات ليست ضمن مجال تخصّصهم. وأصبحت هذه النّزعة العنصريّة تظهر على شكل تقليد منهجيّ يتبعه الغربيّون للتّعامل مع قضايا مجتمعاتنا. ومن أمثلة ذلك إنكار فعل التّفلسف والإبداع عند المسلمين، وتخوّف الغربيّين من تجاوز هذه النّزعة في فلسفتهم، فيما لا يتورّعون عن إطلاق التّهم والشّبهات من دون رويّة إذا تعلّق الأمر بالعرب والمسلمين.

هذه الخطوة المنهجيّة مكمّلة للخطوات السّابقة ومرتبطة بها، إذ إنَّ الانطلاق من مركزيّة الحضارة الغربيّة والادّعاء بتفوّق الأوروبيّين ثقافيًّا وتاريخيًّا ودينيًّا، يترتّب عليهما من دون شكّ نظرة عنصريّة في التّعامل مع الشّعوب غير الأوروبيّة.

ونعتقد أنّنا أبرزنا هذه الخطوة المنهجيّة في تحليلنا لمناهج التّغريب، وأيضًا في تمثيلنا لبعض المواقف الغربيّة من أصالة الفلسفة والتّاريخ الإسلاميّين. والحقيقة في أنَّ ذلك يدلّ على جهل المستشرقين بقضايا الفكر الإسلاميّ، وذلك ما يؤدّي إلى «اغترابهم عن الإسلام (ما) زاد شعورهم بتفوّق الثّقافة الغربيّة وسموّها حدّة وكثافة، حتّى اتّسع نطاق كرههم الغريزيّ ليشمل الشّرق بأكمله، والذي عدّ الإسلام ممثّلًا منحطًا (وفي العادة شديد الخطورة) له»[1].

8. الأحكام المسبقة:

نعني بهذه الخطّة المنهجيّة الموجودة في مناهج التّغريب إطلاق الأحكام المسبقة والعمل على إثباتها، وهذه الخطوة مرتبطة أيضًا بالخطوات السّابقة.

إنَّ كثيرًا من وسائل التّغريب، مثل الاستشراق والإعلام، تتَّخذ من الأفكار المسبقة أساسًا لعملها، إذا لاحظنا كيف ينطلق المستشرقون من اصطياد العثرات وإطلاق الأحكام المسبقة من دون تثبّت، واختيار الآراء الشّاذة والشّواهد الضّعيفة وبناء النّظريّات والمواقف على أساسها. والدّليل على وجود هذه الخطوة في أعمال التّغريب تمسّك الغربيّين بمواقفهم، واعتقادهم الكمال وعدم السّقوط في الخطأ ورفضهم تصحيح العلماء المسلمين لهم.

1- إدوارد سعيد، الاستشراق، ص 264.

وعليه، فقد نتجت هذه الخطوة المنهجيّة -التي تجذَّرت في المناهج الغربيّة- عن تعامل الغربيّين مع موضوعات الإسلام والمسلمين من منطق التّعالي ونزعة الفوقيّة، ومن جهة أخرى عن توارث الأفكار المسبقة من تأثير الحروب الصّليبيّة؛ إذ اتّخذت الأحكام التي أطلقها متعصّبون ومبشّرون ومستشرقون صورة تقليد منهجيّ، وإطار فكريّ توارثته الأجيال التّالية من دون بحث أو تمحيص. فتحوَّلت تلك الأحكام المسبقة إلى أفكار ثابتة، وحقائق مسلَّم بها من غير تحقّق علميّ. كما تخوّف الكثير من المنصفين أو المعتدلين من مخالفة آراء من سبقهم، وتهديم تلك الرّؤية المسبقة للقضايا وذلك التّقليد المنهجيّ المتوارث.

هذا التّخوّف في حدِّ ذاته سقوط في الفكر المسبق وإعطائه الشّرعيّة، إذ يقول المستشرق «مونتغمري واط»: «إنَّ مخالفة جولدزيهر (Ignác Goldziher) (1850-1925م) ليست بالأمر السّهل»[1].

كما نلاحظ ذلك أيضًا عند «أرنست رينان» (1823-1892م) حين علَّق على عنايته بمذهب ابن رشد (520-595هـ/ 1126-1198م) قائلًا: «وقد بدت لي هذه الملاحظات أمرًا ضروريًّا لاتّقاء لوم على عنايتي بمذهب عاد لا يُحرّك ساكنًا فينا»[2].

9. العقلانيّة:

وهي من أهمّ الخطوات التي اعتمدها صانعو سياسة التّغريب، إذ اعتقدوا القدرة على إخضاع أيّ ظاهرة مادّيّة أو روحيّة، لمقولات التّحليل العقليّ الخالص. وتحوّل مصطلح العقلانيّة إلى مفهوم مقدَّس، وإلى مفتاح سحريّ لحلِّ المشاكل التّقنيّة والفكريّة والفنّيّة، وعنوان التّقدّم والتّطوّر الحضاريّ الذي تفتخر به أوروبا اليوم.

ومن هذه القيمة الكبرى لهذا المفهوم؛ أي العقلانيّة، أصبحت تُصدَّر إلينا المفاهيم والأفكار والأيديولوجيّات، وفي كثير من الأحيان المغالطات تحت غطاء العقلانيّة. على الرّغم من أنّ العقل هو العامل المشترك بين جميع الناس، كما يقول رينه ديكارت (1596-1650م) (René Descartes): «العقل هو أعدل

1- جعفر الشيخ إدريس، منهج مونتغمري واط: بحث في مناهج المستشرقين في الدّراسات العربيّة الإسلاميّة (في جزأين)، ص 238.

2- أرنست رينان، ابن رشد والرّشديّة، ص 16.

الأشياء توزّعًا بين النّاس»[1]، إلّا أنّ الغرب لا يعترف إلّا بالعقل الغربيّ عقلًا مبدعًا.

وعليه، فقد اخترع الاستشراق خرافة أنَّ الإغريق هم أسلاف الأوروبيّين، وأنَّ العقلانيّة والإبداع من خصوصيّات هذا الجنس وحده، فيما ألصقت كلّ الخصائص السّلبيّة المضادَّة للإبداع بالمجتمعات الشّرقيّة.

10. التّبشير بالمنهج الرّأسماليّ:

يؤكِّدُ على هذه الخطوة المنهجيّة في كلِّ مظاهر التّغريب والحضارة الغربيّة، وتقوم وسائل الغرب الفكريّة بالتّبشير بالنّظام الرّأسماليّ بوصفه نظامًا عمليًّا طبيعيًّا من خلال أُسس هذا النّظام، مثل قانون السّوق والعرض والطّلب، وحرّيّة التّبادل والمنافسة، وحقّ الملكيّة الفرديّة وإبعاد الأخلاق من المعاملات الماليّة... ولدعم هذا المنهج، تُروّج وسائل الإعلام الغربيّة لصور التّطوّر المادّيّ والتّكنولوجيّ الغربيّ على أنّه نتيجة لتطبيق النّظام الرّأسماليّ، وتتجنَّب الكشف عن ارتباطه بالاستعمار والهيمنة، وتتغاضى عن كلِّ السّلبيّات والويلات والأزمات التي سبَّبها هذا النّظام للاقتصاد العالميّ.

كما تعمل وسائل التّغريب المختلفة على إثبات أنَّ الغرب ليس عالَم القوّة والثّروة فقط؛ بل أيضًا عالم العِلم والعقلانيّة والفعاليّة والتّسامح والاعتراف بمبدأ المساواة، للتّأكيد على أنَّ الغرب الرّأسماليّ أفضل العوالم الموجودة. وتاليًا، يصبح الاستنتاج الصّريح هو ضرورة التّخلّي عن كلِّ الثّقافات والعقائد لصالح اعتناق النّموذج الرّأسماليّ الغربيّ ليكون شرطًا وحيدًا للتّقدّم.

إنَّ المركزيّة الأوروبيّة تضع غيرها اليوم في مأزق خطير للغاية، وخصوصًا عندما تضعه أمام خيارين كلاهما مرّ، فإمَّا اختيار الطّريق الرّأسماليّ بكلّ أبعاده الثّقافيّة، وإمَّا التّعرّض لمضايقات اقتصاديّة وسياسيّة كبيرة. وما يمكن أن نؤكّده هو أنَّ فرض النّموذج الرّأسماليّ خطوة تتمّ بوسائل القوَّة الاقتصاديّة والسّياسيّة والثّقافيّة، إذ نلاحظ ذلك في تطبيق جملة من العقوبات الاقتصاديّة وتوجيه سهام التّشويه الإعلاميّ والثّقافيّ نحو الدّول المعادية للنّموذج الغربيّ الرّأسماليّ.

ولذلك، لا نتعجَّب ممّا يتعرَّض له العالَم الإسلاميّ عامّة، والعربيّ خاصّة، من هجوم عنيف لوسائل التّغريب، لأنَّ العالَم الإسلاميّ يُمثّل بديلًا ونقيضًا قادرًا على كشف المغالطة الغربيّة.

1- رينيه ديكارت، مقالة الطّريقة، ص 58.

11. إثارة الفوضى من الدّاخل:

تمثّل إحدى أهمّ خطوات مناهج التّغريب، وذلك لأنَّ وسائلها من إعلام واستشراق وتبشير... تراهن دائمًا على قلب الأوضاع وإثارة المشاكل من داخل المجتمعات المغزوّة. ويرجع ذلك، في اعتقادنا، إلى إدراك مخطّطي التّغريب أنَّ أفكارهم لا يمكن أن تمتدّ إلى مجتمعاتنا إلّا في ظلِّ الضّعف والتّشتّت والفوضى وعدم الاستقرار. لذلك، تشوّه صورة دولنا وتصدّر إلينا كثير من مشاكل الغرب وآفاته. كما تضخّم وسائل الإعلام مثلًا الأحداث وتوجّهها وفاق أهداف مضرّة بمصالح بلداننا وشعوبنا.

إنَّ إثارة الفتن وتلغيم الأوضاع تخصُّص خطير أصبحت تُتقنه الدّوائر الغربيّة، سواء من خلال مخابراتها أو وسائل إعلامها. ويكفي في ذلك ما نلاحظه من علاقات التّوتّر بين الدّول العربيّة والإسلاميّة. وما يحدث في داخل هذه الدّول من مشاكل سياسيّة واجتماعيّة ودينيّة أحيانًا مختلقة اختلاقًا، وللغرب يدٌ فيها.

كما يستخدم الغرب سياسات «فرِّق تَسُد» وإثارة المشاكل وتمزيق وحدة الشّعوب العربيّة بتشجيع ظهور العصبيّة والطائفيّة، والعمل على إثارة التّصادم بين أفراد الشّعب الواحد.

12. خداع المصطلحات:

لم يكن التّغريب ليحقّق نتائجه المؤثّرة من دون أن يعتمد على التّمويه، وذلك بتمرير كثير من النّتائج على أنَّها حقائق، تحت شعار شحنة من المصطلحات العلميّة أو الشّعارات السّياسة التي اتَّخذت في ظلّ التّرويج أنّها حقائق أو مظاهر عالميّة للثّقافة.

ولذلك تصدّر إلينا كثير من النّتائج المغلّفة بشعارات برَّاقة تسمح بنفوذها واختراقها لواقعنا الثّقافيّ. فمثلًا، تستخدم مصطلحات التّطوّر والعصرنة والتّنمية في ميدان الاقتصاد، والعالميّة والموضوعيّة والدّيمقراطيّة والحرِّيّة في ميدان الفكر والسّياسة. ولكنَّ الخطر يكمن في أنَّ هذه المصطلحات توجَّه توجيهًا يخدم المصالح الغربيّة فقط.

كما أنَّ هذه المصطلحات فضفاضة، ولذلك يستخدمها الغرب كيفما يشاء، فلا حرّيّة ولا ديمقراطيّة إلّا ما يراه الغرب خادمًا لمصالحه ولو أدَّى ذلك إلى التّناقض، ولا تطوّر ولا تنمية إلّا باعتماد الحلّ الرّأسماليّ الغربيّ، ولو كان ذلك على حساب الفقراء.

وعليه، تفقد تلك المصطلحات حقيقتها، وتصبح في حدِّ ذاتها وسيلة وخطوة منهجيّة في مناهج التّغريب.

13. منهجيّة الإغراء:

تعمل مناهج التّغريب لتحقيق نتائجها عن طريق إبهار مجتمعاتنا نفسيًّا واجتماعيًّا بمظاهر الحضارة الغربيّة. إنَّ عمليّة الإبهار تشبه عمليّة التّنويم المغناطيسيّ والإيحاء الذي يمارَس على شعوبنا، فالحضارة الغربيّة من خلال وسائلها المتعدّدة، تقوم بعمليّة إشهار شاملة ومتنوّعة لنموذج ثقافيّ ومادِّيّ واحد: هو الغرب الرّأسماليّ.

فمثلًا، تمارس وسائل التّغريب ضغطًا نفسيًّا وإغراءات لا تقاوم لجذب علمائنا ومبدعينا (هجرة الأدمغة)، وعلى المستوى الشّعبيّ تسعى إلى احتلال العقول لتنشئ شخصيّات ضعيفة تابعة للغرب ومنبهرة به في كلِّ شيء. وينتج عن ذلك الانبهار تبعيّة اقتصاديّة وروح استهلاكيّة مبالغ فيها لمنتجات الغرب، ما يؤدّي إلى تفريغ مجتمعاتنا من مواردها المادِّيّة والبشريّة.

ويحقّق الغرب أهدافه من خلال ربطنا اقتصاديًّا باقتصاده وتوريط دولنا في الدّيون، وما يتبع ذلك من تدخّل في شؤوننا السّياسيّة والاقتصاديّة والثّقافيّة.

14. الانتقائيّة والتّلفيق:

تعتمد وسائل التّغريب في مناهجها على عمليّة انتقاء الرّوايات والشّواهد والوقائع والموضوعات، وتلفيق النّتائج لتتوافق وأهدافها.

أدَّى استخدام هذه الخطوة في مناهج التّغريب إلى الحكم على القِيَم والمبادئ الخاصّة بمجتمعاتنا انطلاقًا من قضايا شاذّة وشواهد معزولة ووقائع متناقضة. وفي كثير من القضايا تلفّق النّتائج مسبقًا، ويُعمل لإثباتها بشكل تعسُّفيّ، ما ينتج عنه تشويه متعمّد للموضوعات المدروسة.

وقد أشرنا إلى تطبيقات المنهج الانتقائيّ مع قضايا الفكر الإسلاميّ في انتقاء محطّات من دون غيرها والتّركيز عليها دون سواها، وذلك لأغراض مسبقة تسيء إلى المنهج العلميّ النّزيه.

15. السّلطة العلميّة (حجّيّة الاستشراق):

استطاعت مناهج الاستشراق والتّغريب أن تجد تأثيرها في كلِّ المجالات، وامتدَّت إلى أدقّ المجالات وأخصّها وهو المجال العقائديّ، وذلك من خلال تنصيب المستشرقين أنفسهم مصادر يجب الرّجوع إليهم حتّى في معرفة الإسلام

وقضاياه المختلفة في العقيدة والشّريعة. وتأكّد ذلك بإصدار المؤلّفات والموسوعات والمعاجم المتعلّقة بالعالم الإسلاميّ وقضاياه، وإعطاء مصادرهم المصداقيّة والحجّيّة والموضوعيّة، وذلك بتوثيق أعمالهم المختلفة وآرائهم الشّخصيّة في مصدر، وكأنّهم بذلك يوثّقون لكثير من الآراء التي كانت ستبقى معزولة وفرديّة، فظهرت «دائرة المعارف الإسلاميّة» التي أعطت المستشرقين الحقّ في كتابة أيّ شيء عن الإسلام والمسلمين.

أصبحت «دائرة المعارف الإسلاميّة» مرجعًا للأوروبيّين من دارسي الإسلام وغيرهم، وامتدَّ تأثيرها إلى بعض المسلمين الذين أصبحوا يستشهدون بما فيها لتبرير الآراء والأحكام في قضايا الإسلام وتاريخه، على الرّغم ممّا فيها من أخطاء وتشويه لحقائق الفكر الإسلاميّ. وما يثبت خطر «دائرة المعارف الإسلاميّة»، هو أنَّ القائمين عليها هم من أخطر المستشرقين من الآباء البيض واليهود، أو المتعصّبين للحضارة الغربيّة على حساب الحضارة الإسلاميّة.

وما يؤكّد ذلك، أيضًا، هو قيام المؤسّسات الدّينيّة والسّياسيّة والاقتصاديّة في الغرب بإغداق الأموال على المستشرقين، وبطبيعة الحال تظهر طبيعة الأهداف المتوخّاة من تلك المؤسّسات المشبوهة، فمثلًا: «كانت مؤسّسة روكفلر (Rockefeller) قد منحت مبلغ 45 ألف دولار»[1] لإصدار الطّبعة الجديدة من «دائرة المعارف الإسلاميّة» سنة 1962.

لقد أعطى بعض المفكّرين العرب المصداقيّة لكلّ أعمال المستشرقين، وعدّوا ما جاء في دائرة المعارف الإسلاميّة صحيحًا وعلميًّا، فيقول نجيب العقيقيّ (1916 - 1981م): «وقد تحقّقت الغاية من دائرة المعارف الإسلاميّة، من إحاطة النّاس حقّ الإحاطة بأحوال ملايين المسلمين، واطّلاعهم على تاريخهم وجغرافيّتهم ودينهم وعلومهم وآدابهم وفنونهم وتراجم المشهورين من رجالهم، بطريقة علميّة خالصة، فجاء أمتع كتاب عنهم في الغرب وأقرب إلى الحقائق والتّمحيص والاستنباط والإحاطة في كلِّ ما ألّفه الغربيّون في هذا الشّأن»[2].

والحقيقة، أنّنا لا نستغرب هذا الكلام عندما ندرك أنَّ المفكر اللّبنانيّ العقيقيّ

1- نجيب العقيقي، المستشرقون، ج3، ص 372.

2- المرجع نفسه.

يجعل من نفسه واحدًا من المستشرقين الذين أرَّخ لهم في مجلَّداته[1].

وممّا سبق ذكره، يتأكَّد لنا وجود هذه الخطوة المنهجيّة في كُلِّ مناهج التّغريب التي تجعل من أعمال الاستشراق مصدرًا لا غنى عنه، ومن نتائجها حقائق لا نقاش فيها .

16. المرجعيّة الأوروبيّة:

هذه الخطوة نتيجة من نتائج الخطوات السّابقة، إذ كما أثبتنا سابقًا أصبحت «دائرة المعارف الإسلاميّة» تعدّ مرجعيّة علميّة في أخصّ خصوصيّاتنا، وخاصّة الإسلام عقيدة وشريعة.

اكتسب المستشرقون أيضًا حجّيّة في ميادين اللّغة العربيّة، وذلك من خلال مؤلَّفاتهم أو تسرّبهم على شكل أعضاء فاعلين في المجامع العلميّة للّغة العربيّة في العالم العربيّ والإسلاميّ. وإذا كان التّغريب، من خلال مناهجه المختلفة، استطاع أن يمتدّ إلى مجالات الفكر الإسلاميّ الحميمة، فإنَّه على مستوى المجالات الأخرى، السّياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، يحتكر الحقيقة، وذلك بادّعاء الغرب عدم وجود عقلانيّة إلَّا في الفكر الغربيّ، وغياب الحرّيّة السّياسيّة إلَّا في ظلِّ الدّيمقراطيّة الغربيّة، واستحالة تحقّق الاقتصاد النّاجح إلَّا في الرّأسماليّة.

بناءً على ما سبق، يبرز لنا دعوى الغرب احتكار الحقيقة، واعتقاده امتلاكها في كُلِّ مجالات الحياة الاجتماعيّة والسّياسيّة والاقتصاديّة والدّينيّة، وغيرها من المجالات. وتاليًا، تتوضَّح لنا قضيّة «المرجعيّة الأوروبيّة» التي توجّه وتجمع كثيرًا من الخطوات المنهجيّة السّابقة.

وعليه، فقد أدَّى ذلك إلى ثقة مُبالَغ فيها في نفوس الباحثين الأوروبيّين بمصادرهم وأفكارهم، وتبعهم في ذلك بعض المنخدعين من العرب والمسلمين. كما أدَّى ذلك إلى تحقير المصادر العربيّة الإسلاميّة وعدم الاطمئنان إليها والرجوع في كلِّ شيء إلى المصادر الغربيّة، والوثوق بها ولو كانت غير دقيقة.

الخاتمة

في الأخير نعتقد أنَّنا أثبتنا بمنهج تحليليّ استنباطيّ نقديّ الخطوات المنهجيّة للتّغريب التي تتخفَّى في كثير من الأحيان وراء ستار المنهج العلميّ والموضوعيّة

1- نجيب العقيقي، المستشرقون، ج3، ص 335.

وحرّيّة الفكر... وقد أثبتنا أنَّ هذه الخطوات أو المصطلحات في حدّ ذاتها تصبح جزءًا من مناهج التّغريب لتمرير كثير من النّتائج والأحكام على أنَّها حقائق لا نقاش فيها.

كما ثبت لنا من تحليل مناهج التّغريب والغزو الفكريّ أنَّها مناهج جزئيّة، لأنَّها وسائل تستخدم بطرق مختلفة ونتائجها ليست بالضّرورة صحيحة ويقينيّة، هذا إذا استخدمت بشكل جيّد؛ إذ حتّى النّتائج العلميّة نسبيّة، فما بالك إن كانت في ميدان العلوم الإنسانيّة؟

لقد سقط، بوعي أو من دون وعي، بعض مفكّرينا في الرّؤية الاستشراقيّة، وأصبحوا يمثّلون أطروحاتها ويدافعون عن تلك المناهج من دون إدراك خفايا أبعادها، والأغراض التي تستخدم لأجلها. ولعلَّ ازدواجيّة المعايير التي يتعامل بها الغرب مع قضايا العالم العربيّ خصوصًا، والإسلاميّ عمومًا، هي دليل آخر على تحكم الرّؤية الاستشراقيّة الاستعماريّة في توجيه الفكر الغربيّ، وخصوصًا في مؤسّسات اتّخاذ القرار.

إنَّ تلك الخطوات المنهجيّة تُسيء إلى المنهج العلميّ النّزيه؛ لأنَّ المناهج العلميّة ما هي إلَّا وسائل، ويمكن أن تستغلّ بشكل يخالف وظيفتها الحقيقيّة، كما يثبت العلم أنَّ انعدام الموضوعيّة لدى الباحثين يفقد مناهجهم قيمتها ولو كانت علميّة. وإنَّنا لا نعفي أنفسنا من المسؤوليّة؛ إذ إنَّ التّخلّف الحضاريّ الذي تعيشه أُمَّتنا يزيد من احتقار الآخر لنا وشعوره بالقوّة والزّهوّ، في مقابل مظاهر التّشرذم والتّناحر التي تعيشها أُمَّتنا، والصّراع المذهبيّ والعسكريّ الذي فرض على شعوبنا، وهو دليل على تغلغل قوى الشّرّ في تأزيم الأوضاع، وتحويل الاختلاف في الرّأي -الذي هو من طبائع البشر- إلى خلاف في كلّ شيء، ما وُلد التّعصّب والتّشدّد، ورفض كلّ طرف للآخر في الأُمَّة الواحدة.

إنَّ قيام المفكّرين والعلماء، والمثقّفين عمومًا، بتصحيح الأوضاع يُصبح من الأولويّات قبل أن نطالب الآخرين بإنصافنا، ومع ذلك فنحن مطالَبون بتشجيع المنصفين من الغربيّين الذين يُقدّمون رؤية موضوعيّة منصفة عن ثقافتنا، وهم كثر لا شكّ في ذلك، لكنَّ دعمهم من دولنا سيجعل صوتهم مسموعًا، وتأثيرهم أكثر على شعوبهم، وتاليًا على المؤسّسات الرّسميّة وأصحاب القرار في بلدانهم.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربيّة

- أمين، سمير، التّمركز الأوربيّ نحو نظريّة للثقافة، لا ط.، الجزائر، المؤسّسة الوطنيّة للفنون المطبعيّة، 1992م.
- بوليتزر، جورج وآخرون، أصول الفلسفة الماركسيّة (جزءان)، ترجمة شعبان بركات، لا ط.، بيروت ـ صيدا، المكتبة العصريّة، لا تاريخ.
- جيب، هاميلتون، الاتّجاهات الحديثة في الإسلام، تعريب جماعة من الأساتذة، ط1، بيروت، المكتب التّجاريّ للطّباعة، 1961م.
- دي بور، ج. ، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمّد عبد الهادي أبو ريدة، ط5، بيروت، دار النهضة العربيّة، 1981م.
- ديكارت، رينه، مقالة الطريقة، ترجمة جميل صليبا، لا ط.، بيروت، لا ناشر، 1953م.
- رينان، أرنست، ابن رشد والرّشديّة، تعريب عادل زعيتر، لا ط.، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيّة، عيسى البابي الحلبيّ وشركاؤه، 1957م.
- سعيد، إدوارد، الاستشراق، تعريب كمال أبي ديب، ط2، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربيّة، 1984م.
- العروي، عبد الله، الأديولوجيا العربيّة المعاصرة، تعريب محمّد عيتاني، ط4، بيروت، دار الحقيقة، 1979م.
- العروي، عبد الله، العرب والفكر التّاريخيّ، لا ط.، بيروت دار الحقيقة، 1973م.
- العقيقي، نجيب، المستشرقون، ط4، القاهرة، دار المعارف، 1981م.
- القرضاويّ، يوسف، الحلول المستوردة وكيف جَنَت على أُمّتنا، ط12، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1987م.
- كانط، إيمانويل، تأسيس ميتافزيقا الأخلاق، ترجمة محمّد فتحي الشّنيطي، ط2، بيروت، دار النهضة العربيّة، 1970م.
- لوبون، غوستاف، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، ط2، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، لا تاريخ.

- مجموعة من الأساتذة، مناهج المستشرقين في الدّراسات العربيّة الإسلاميّة (جزأين)، لا ط.، تونس، المنظّمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم، 1985م.
- مروّة، حسين، النّزعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ط5، بيروت، دار الفارابي، 1985م.

المصادر والمراجع الفرنسيّة

- Malek Ben Nabi, *L'œuvre Des orientalistes son Influence sur la pensée Islamique*, université d'Alger, S.D, 24 pages, Mosquée des étudiants de l'université d'Alger.

النّدوات والمجلّات

- الخطّة الشّاملة للثّقافة العربيّة (مجموعة ندوات شاملة)، ثلاثة مجلّدات كلّ مجلّد بأقسامه، نشر المنظمة العربيّة للتّربية والثّقافة والعلوم، الكويت، 1986م.
- ندوة حول علم الاجتماع (نحو علم اجتماع عربيّ)، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1986م.
- وقائع ندوة همبورغ، العلاقات بين الحضارتين العربيّة والأوروبيّة، تونس، الدّار التّونسيّة للنّشر، 1985م.
- الثّقافة، وزارة الثّقافة والسّياحة، الجزائر، العدد49، فيفري، 1985م.

الحضارة الغربيّة نحو الانحدار
آراء مفكِّرين غربيِّين حول مستقبل الغرب

مريم بلوط *

الأفكار لها تداعيات[1]

هي الجملة الشّهيرة التي ذكرها المؤلِّف الأميركيّ «ريتشارد ويفر» (Richard Weaver) في عنوان كتابه المنشور عام 1948م، والتي اختصرت في رأيه أزمَة تفكُّك الغرب عبر دفع ثمن أفكاره الحداثويّة الدّاعية للقطيعة مع الدّين؛ إذ لا يخفى أنّ فكرة صعود الحضارات وانهيارها ليست غريبة في تاريخ البشريّة، «فهي أشبه بدورة متكرّرة (Cycle)، تتأرجح في مراحلها بين تقدُّم وهبوط»[2]، فتشهد ذروة التّطوّر في الحركة العلميّة والفنِّيّة والثّقافيّة وامتداد النّفوذ والثّروة، حتّى تحطّ رحالها في نقطةِ انهيارٍ معيَّنة تؤدّي إلى موتها وبطلان مفاعيلها، إمَّا على الصّعيديْن السّياسيّ والاقتصاديّ، أو الثّقافيّ والرّوحيّ، أو حتّى الانهيار والسّقوط الشّامل لجميع هذه الأصعدة معًا.

هذا يقودنا إلى استحضار السّؤال المفصليّ الذي ظهر في القرن التّاسع عشر مع

---

* باحثة في قضايا الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة- لبنان.

1- Richard Weaver, Ideas Have Consequences.

2- cf., Kenneth Minogue, The Appeal of Decline (Review of The Idea of Decline in Western History by Arthur Herman), p. 87.

بزوغ فجرٍ جديد لأوروبّا، وهو «مدى استطاعة أسياد هذه الحضارة ومفكّريها منع فكرة الانهيار من أنْ تطالها»[1]، خصوصًا بعدما سادت فكرة «الحضارة الخالدة» إثر وعود السّعادة التي قدَّمتها الحداثة للإنسان الأوروبّيّ في عالَم ما بعد القطيعة مع الدِّين، فهل هذه الوعود تحمل مفعولًا دائمًا أم أنّها تتَّجه إلى بطلان صلاحيّتها؟ هل هو محتوم على الحضارة الغربيّة أنْ تنحدر وتتحوَّل إلى حضارة عريقة ماتت قصّتها في تاريخ الحضارات؟ أم أنّها تتّجه نحو عصر ذهبيّ أوسع من ذلك الذي شهدته في عصور الحداثة والتّنوير؟

هذه التّساؤلات المتعلّقة بتنبّؤ سقوط الغرب كانت كلّها فعلًا محطّ تساؤل مفكّري الغرب أنفسهم، إذ استُخدِمت مصطلحات عدّة مترادفة لوصف هذه الحالة: الانحدار (Decline)، الانهيار (Collapse)، السّقوط (The Fall)، التّدهور (Decadence)، والانحلال (Dissolution). وفي هذا السّياق، يشار إلى أحد أهمّ الكتب في هذا المجال، وهو مؤلَّف الكاتب «آرثر هيرمان» (Arthur Herman) الذي يسرد فيه (The Idea of Decline in Western History) جذور فكرة الانحدار في تاريخ الغرب، ويُبيّن كيف أصبحت النّهاية الحتميّة جزءًا ثابتًا وقناعة راسخة في الخيال الغربيّ الحديث؛ إذ تحوّلت لتصبح ما يُسمّى بـ«التّشاؤم الثّقافيّ» (Cultural Pessimism)[2].

من هنا، وفي ظلّ كلّ ما طُرِح حول مستقبل الحضارة الغربيّة، لا بُدَّ من سؤال: «لماذا؟»؛ لماذا تُطرح هذه الأفكار التّشاؤميّة في ظلِّ النّجاح الكبير الذي حقَّقه الغرب على مستوى الفكر الإصلاحيّ الدّينيّ، والتّطوّر الثّقافيّ والعلميّ والتّكنولوجيّ، ومستوى العيش الكريم، والرّفاهيَّة، والتّفوّق الاقتصاديّ، والحكم السّياسيّ، وغيرها مِنَ المكوّنات التي تقوّي ثبات كلّ حضارة؟ هل أخطأ الغرب في مكانٍ ما ضمن مسيرته التّطوّريّة حتّى أصبح مُعرَّضًا للأفول؟ وهل مِنْ طريق للعودة أو النّهوض مُجدّدًا؟

1- Kenneth Minogue, The Appeal of Decline (Review of The Idea of Decline in Western History by Arthur Herman), p. 87.

2- Arthur Herman, The Idea of Decline in Western History, p. 9.
See also: Oliver Bennett, Cultural Pessimism: Narratives of Decline in the Postmodern World.

لمحة تاريخيّة تمهيديّة

لا شكَّ في أنَّ أوروبّا، في تاريخها الحديث، قد شهدت انقلابًا جذريًّا لمجتمعاتها التي كانت غارقة في ظلام القرون الوسطى؛ إذ انتقلت تدريجيًّا لتبصر نور الإصلاح والتّجديد في عصرَيِّ النّهضة والتّنوير اللَّذين تَبِعَهما تحوُّل جوهريّ في الرّؤية الكونيّة لدى الإنسان الأوروبّيّ. ولا يخفى أنَّ المجتمعات الأوروبّيّة لم تكن تحمل منذ البداية طابعًا علمانيًّا أو لا دينيًّا، بل على العكس، كان المجتمع الدّينيّ التّقليديّ هو السّائد في ظلِّ حكم الكنيسة ونفوذها القويّ؛ إذ «غابت فيه قدرة القراءة والكتابة عن عوامِّ النّاس الذين آمنوا بمعتقداتهم وتعاليمهم وطقوسهم من دون تشكيك؛ بل لم يكن السّؤال مطروحًا مِنَ الأساس، على قاعدة أنّ الإيمان كان بديهيًّا آنذاك»[1]. أمّا التّعليم الأساسيّ، فكان متاحًا في جامعات المدارس الأسقفيّة، حيث انطلقت كثير من حركات النّهضة والإصلاح الدّينيّ بقيادة رهبان مسيحيّين أمثال: «روجر بيكون» (Roger Bacon) و«مارتن لوثر كينغ» (Martin L. King).

ولعلّ مِنْ أهمّ ما عُرِفت به النّهضة هو التّمرُّد على الواقع الدّينيّ، فقد طال الانتقاد تعاليم الكنيسة وعَقائدها وممارساتها، وذلك في حرب فكريّة تجديديّة سلاحها القلم ووُجهَتُها الموروث الدّينيّ ككلّ. وقد كان التّحدِّي الأكبر للإنسان الأوروبّيّ حينها في انكشاف زَيْف الدّين مقابل معطيات العلم التّجريبيّ المدعوم بالبرهان؛ إذ تكاثرت التّناقضات بين معطيات العلم الحديث ومضمون النّصوص المقدّسة، وبدأت تتبيَّن في الوسط العلميّ عظمة القدرة الإنسانيّة في ظلِّ تضاؤل القدرة الإلهيّة. فها هو «الإنسان يصل باكتشافاته لحافّة الكون من دون الحاجة إلى الله، ويجد تفسيرات علميّة حقيقيّة للظّواهر التي كان يظنّها مِنْ صنع أيدٍ خفيّة غيبيّة»[2].

وقد امتدّ الفكر الإنسانويّ (Humanism) أكثر مع علماء النّهضة الذين شهدت معهم أوروبّا غزارة في الإنتاج الفكريّ والعلميّ، فرفعوا شعار الإنسان، ونادوا بمحوريَّته وقدرته على إمساك زمام حياته من دون حاجة إلى مرجعيّة مُقدَّسة. كذلك، أُعِيدَ إحياء التّراث اليونانيّ القائل «إنّ الإنسان معيار كلّ شيء، وأصبح محور العلوم والآداب والفنون يصبّ في الإنسان، فلا مُقدَّس سواه»[3]. فصار الدّين لا

1- راجع: هنري بولاد، الإيمان وتحدّي الإلحاد، ص 35.

2- راجع: المصدر نفسه، ص 45.

3- المصدر نفسه، ص 36.

يُمثِّل سوى مقبرةً للعقل، ومقرًّا لتغلغل الخرافات، ومذبحًا للحرّيّة، وموتًا للإنسان. فإنْ كان ثمَّة سبب أساسيّ لهذه النّهضة فهو في سبيل استرجاع حقّ الإنسان وقيمته ومكانته وكرامته في ظلِّ طمسها لقرون.

هكذا بدأ الشّرخ الكبير بين الإنسان وإيمانه بمنظومة الغيبيّات؛ إذ دخل الإنسان الأوروبيّ في مرحلة انتصار العلم والفلسفة معًا على التّراث الدّينيّ، بحيث أصبحا متربّعَين على عرش الفكر البشريّ. «فمع دخول القرن الثّامن عشر، بدأ الإلحاد بالظّهور بمعناه الفلسفيّ والعلميّ المُمَنهج»[1] كما لم يحصل مِنْ قبل؛ إذ برزت العديد من التيّارات الفلسفيّة التي نطقت كلمتها الفصل حول رؤيتها للإنسان والوجود. وقد سُمِّي الإلحاد الحديث «بالإنسانويّة الملحِدة؛ أي الفكر الذي يبحث عن جوهر الإنسان الذي سلبته إيّاه هيمنة السّموّ الإلهيّ على حياته»[2]. وعلى الرّغم مِنْ تكاثر الآراء والطّروحات حول مفهوم الإله والدّين والإنسان، إلّا أنَّ الإلحاد البارز في ذلك الوقت تميَّز «بعدم تعرُّضِه لوجود الله بحدِّ ذاته بقدر تعرُّضه لعلاقة الله بالإنسان»[3].

طبعًا، هنا يمكن فهم هذه المسألة إذا أُخِذت بالحُسبان الظّروف والبيئة الدّينيّة التي نشأ فيها مُفكِّرو التّنوير. فإذا كان الدّين في تجربتهم مصدر تعاسة الإنسان، وسبب إيمانه بالخرافات، وغرقه بالجهل، وتقييده بشريعة لا يفهمها، وتخويفه بنار الجحيم؛ فسعادته لا يمكن أنْ تتحقَّق إلّا برمي الإله والدّين جانبًا، وإعلان القطيعة معهما، بدل البقاء في لعنة العلاقة التّدميريّة بين الإنسان وإلهه ودوّامتها. وإنْ كان الإله لن يجلب منفعة لصلاح المجتمع والخير العامّ؛ بل يأسر البشريّة في ظلام الجهل والاستعباد، فما الحاجة إليه؟ إذًا، بطبيعةِ الحال سيكون جوهر التّوجّه إلى الإلحاد هو فقدان لبّ المعنى مِنَ الدّين وفاعليّته في تحسين حياة الإنسان نحو الخير الأسمى، فإذا غاب المعنى لا يبقى سببٌ للتّمسّك به، فيذهب الإنسان في رحلةِ بحثٍ عن المعنى بعيدًا عنه.

لذلك، يمكن القول: إنّ انطلاقات الإصلاح الدّينيّ الأوروبّيّ ودوافعه والنّزعة الإنسانيّة لتكريم الإنسان كانت مشروعة؛ بل ضروريّة، خصوصًا إنْ كان الهدف منها

1- Julian Baggini, Atheism: A Very Short Introduction, p. 78.

2- مشير عون، نظرات في الفكر الإلحادي الحديث، ص 5.

3- كوستي بندلي، إله الإلحاد المعاصر، ص 8.

الخوض في مسار طويل مِنَ الإصلاح والغربلة والتّصفية للفكر الدّينيّ. فلا مشكلة أبدًا مع النّزعة الإنسانيّة السّاعية إلى تعزيز الإنسان وتشريفه؛ بل هي حاجة لا يمكن الاستغناء عنها، لكنَّ الوجه السّلبيّ الذي حملته هذه النّزعة هو خيار إقصاء الإله، وتأسيس بداية جديدة للمجتمع الإنسانيّ على هذا الأساس. وهنا تجدر الإشارة إلى أنَّ قضيّة موت الإله، على حدِّ تعبير «فريديريك نيتشه» (Friedrich Nietzsche)، هي أبعد من مجرّد اختفائه من الوجود، أو إقصائه من المجتمع، فالمسألة تكمن بنتائج هذا الموضوع وتبِعاته؛ إذ «لا يمكن تَصَوُّر العالَم الذي يحوي إلهًا مماثلًا للعالَم الذي لا مكان للإله فيه، فهذا يلزم منه تغيُّر النّظرة الكونيّة واختلاف معنى الحياة والالتزامات التي سيعيشها الإنسان»[1].

هنا، لا بُدَّ مِنَ الإشارة إلى أنَّ المرحلة الجديدة التي دخل فيها العالَم الأوروبّيّ بعد قطيعته مع الدّين وتبنّيه العلمانيّة - «مرحلة ما بعد المسيحيّة (Post Christendom)» - اتَّسمت بكثرة الشّكوك حول مدى نجاح هذا المشروع في تحقيق «الأنسنة» المطلوبة. فبعد أنْ كانت النّظريّة الرّائجة تنظر إلى «الدّين على أنّه مريضٌ عاجز ومُحتضِر»[2]، وبعد أنْ صرّحت مجموعة من مُفكّري القرن التّاسع عشر، مثل «ماركس» (Karl Marx) و«دوركهايم» (Émile Durkheim) و«ماكس فيبر» (Max Weber): «أنَّ الدّين مع بداية الحداثة والثّورة الصّناعيّة سيشهد انحدارًا وأفولًا في القرون القادمة»[3]، أصبح الكلام عن مرحلة ما بعد العلمانيّة (Post-Secularism)، بحيث «ظهرت اليوم نتيجة معاكسة تُبيّن مسار العودة إلى الدّين (The Return to Religion) وإعادة إحيائه وانتعاشه (Resurgence of Religion)؛ إذ يلحظ تزايدًا في أوروبّا وحول العالَم، ويشهد تمسُّكًا مِنَ النّاس به كما كان في السّابق، إنْ لم يكنْ أكثر»[4] على حدِّ تعبير عالِم الاجتماع الدّينيّ والمتخصِّص في النّظريّة العلمانيّة «بيتر برجر» (Peter Berger).

1- Stephen BullivanT, Michael Ruse, The Oxford Handbook of Atheism, p. 17.

2- Philip Gorski, David Kyuman Kim, The Post Secular in Question: Religion in Contemporary Society, p. 6.

3- Robert Wuthnow, Studying Religion: Making it Sociological, p. 16.

4- cf., Peter Berger, The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics, p. 20.

إذًا، انطلاقًا ممّا سبق، ومن أجل معرفة السّبب خلف نزعة العودة إلى الدّين، لا بُدَّ أوّلًا مِن فهم الأزمة النّاتجة عن غيابه. من هنا، كانت أهمّيّة التّطرُّق إلى آراء بعض مُفكّري الغرب في هذا المقال، والذين يعزون خطر انهيار حضارتهم إلى «القطيعة مع الدّين» بشكلٍ أساسيّ إلى جانب تسارع الحداثة الصّناعيّة. وسيتبيَّن في ما يلي التّداعيات السّلبيّة لذلك؛ مثل تأليه الإنسان، وتنامي النّزعة الفرديّة، وتفكُّك الأسرة، وغيرها مِنَ الأزمات الأخلاقيّة والاجتماعيّة.

«موريس برمان» وإعادة السّحر للعالَم

ينتقد المؤرّخ الأميركيّ «موريس برمان» (Morris Berman) في مؤلَّفاته العديدة واقع الحضارة الغربيّة المعاصرة، مخصّصًا الكلام أكثر عن التّدهور الأميركيّ بسبب هبوط المستوى الأخلاقيّ والفنّيّ والثّقافيّ فيها، هذا عدا عن تأثيرات هيمنتها السّياسيّة العالميّة، فهو يدعو الحضارة «الأميركيّة إلى الكفِّ عن التّبجّح في وصفِ حضارتها وقوّتها الاقتصاديّة وهيمنتها السّياسيّة والثّقافيّة، واللّجوء إلى الواقعيّة بأنّها حضارة استهلاك في سلك الهبوط»[1].

يتطرَّق «برمان» إلى جذور المشكلة الغربيّة المعاصرة في كتابه «إعادة السّحر إلى العالَم» (The Reenchantment of the World)، وهو مصطلح يُقابل ما وصفه «ماكس فيبر»: «فكّ السّحر عن العالَم» (Disenchantment)؛ إذ يرى أنَّ الحضارة الغربيّة اليوم في أزمة، وقد جرَّتِ العالَم معها إلى ذلك، وأنَّ «جذور هذه الأزمة ليست سوء سياسة اقتصاديّة أو اجتماعيّة فحسب؛ بل هي ذات بُعدٍ معرفيّ إبستيمولوجيّ، وهي أزمة «معنى» عائدة إلى الثّورة العلميّة الحاصلة منذ القرن السّادس عشر»[2].

ويُفَصِّل في التّطرُّق إلى طبيعة هذه الأزمة المعرفيّة عبر شرح معنى أنْ يكون الإنسان «مسحورًا»؛ أي أنّه واعٍ لكلّ تفاصيل الوجود من حوله، «فيكون في حالة اندهاش أمام عظمة الأشجار والصّخور والأنهار والغيوم، ويراها على قيد الحياة؛ أي باختصار، تكون الطبيعة مكانًا لانتماء الإنسان، فلا يشعر بالاغتراب، وإنّما

1- راجع: موريس برمان، انحطاط الحضارة الأميركيّة، ص 7.

2- Morris Berman, The Reenchantment of the World, p. 12.

يعي العلاقة بينه وبين الكون، والتي تعطيه معنى لحياته»[1]. وهذا ما يُسمّيه بالوعي المُشارِك (Participating Consciousness)؛ أي الاشتراك «في العالَم» وفي عمليّة الإدراك والتّأمُّل، مقابل حالة الانفصال والاغتراب عن الوجود.

أمّا حالة فكّ السّحر، فهي تعني أنْ يكون الإنسان «مراقِبًا مغتربًا» (Alienated Observer)، غير مشارك «في العالَم» وغير مدرك لعلاقته مع الكون[2]. فتُستبدَلُ حالة الوعي والاندهاش و«السّحر» بالقراءة الظّاهريّة الميكانيكيّة للطّبيعة، القائمة على المحاكمة الذّهنيّة العقلانيّة، والتي لا تُجسِّد أيّ ترابط بين المراقِب (observer) (الإنسان) والمُراقَب (observed) (الكون). «فلم تعد الطّبيعة مخبأ لأسرار الوجود والحضور الإلهيّ؛ بل مجرّد عالَم محكوم وفاق قوانين طبيعيّة مادّيّة واضحة»[3]. ويؤكّد «برمان» أنَّ الإنسان في هذه الحالة يختبر «المرض الرّوحيّ (Soul Sickness)، بسبب فقدانه للبُعد الوجدانيّ والمعنويّ مع الكون وعالَم ما وراء الطّبيعة والحضور الإلهيّ، فيشعر أنَّه مجرَّد كائن مادّيّ فاقد للمعنى، يعيش حالة «الميكانيكيّة» و«الشّيئيّة»، ولا مبالاة الكون تُجاهه»[4].

إنَّ هذه العقليّة، برأي برمان، «قد أدخلت العالَم الغربيّ على وجه الخصوص في أزمة اكتئاب»[5]، وفقدان العلاقات الإنسانيّة الصّادقة. ويُرجع السّبب مجدّدًا إلى تاريخ النّهضة العلميّة والحداثة التّكنولوجيّة التي قلبت أسلوب حياة الإنسان الغربيّ ومنهجه المعرفيّ رأسًا على عقب، فصار ضحيّة العلاقات السّطحيّة، والتّحلّل الأخلاقيّ، وثقافة الاستهلاك والاستبدال، وغيرها مِنَ الأزمات الاجتماعيّة والرّوحيّة.

إنَّ هذا الموقف التّشاؤميّ، خصوصًا تُجاه تأثيرات الحداثة والتّكنولوجيا، كان متفشِّيًا بين مفكّري الغرب، أمثال «روسو» (Jean-Jacques Rousseau) و«هيردير» (Johann Herder) و«هايديغر» (Martin Heidegger) و«هوسرل» (Edmund Husserl)، الذين تبنّوا النّقد اللّاذع لخطورة التّطوّر الصّناعيّ وتأثيره

1- Morris Berman, The Reenchantment of the World, p. 13.

2- Ibid, p. 12.

3- Ibid.

4- cf., ibid, p.13.

5- cf., ibid, p.18.

على تديُّن الإنسان المعاصر، في ظلِّ «تفشّي العقلانيّة الباردة التي تمتصّ الحياة من الإنسان في عواطفه وروحانيّته»[1].

وهنا، يمكن القول: إنَّ جزءًا من أزمة الإنسان المعاصر تكمن في اختباره «اللّامعنى» من دون التّيقّظ لذلك أساسًا، فهو غافل عن غفلته على حدِّ تعبير «هايديغر»، وفاقد «للتّنبّه ـ الوعي الذّاتي»[2]. فالحداثة قدّمت رؤية كونيّة بديلة عن الرّؤية الدّينيّة، وصاغت من جديد أجوبة لأسئلة الإنسان الوجوديّة حول المعنى (مِنْ أين؟ في أين؟ وإلى أين؟)، لكنَّ المشكلة لم تعد فقط في تغيير الأجوبة؛ بل في محو السّؤال مِنَ الأساس. وهو المعنى الحرفيّ لغفلة الإنسان عن غفلته، وغياب التّنبّه الذّاتيّ الذي وصفه «هايديغر»؛ فإيقاع الحياة العصريّة إلى حدٍّ ما قد شغل نسبة كبيرة من البشر عن التّيقّظ أصلًا لوجود هذه الأسئلة؛ إذ «أصبح الإنسان ملتصقًا بالأرض، فلم يعد يعرف لون السّماء»[3]. وأصبح اليوم أكثر عرضةً لِأنْ يشبه الآلة الخالية مِنَ الرّوح في تحرّكاته، فيكون الميل إلى التّديُّن والتّجربة الرّوحيّة تحدِّيًا في ظلِّ هذه الظّروف، من دون أنْ يعني ذلك حتميّة تدهور الإنسان في زمن الحداثة والتّطوّر التّكنولوجيّ. فلا يمكن غضّ النّظر عن إيجابيّاتها التي لم تكن بالضّرورة سببًا لتشتيت التّديّن أو لفقدان الرّوحانيّة عند كثيرين؛ بل قد تؤدّي إلى مفعول معاكس عندهم. فليس كلّ مَن انشغل بالمادِّيّات بحكم حياته اليوميّة واختبر العصر التّكنولوجيّ يصبح فاقدًا لذاته. إلّا أنَّ الكلام يصبّ في كون العالم المعاصر ـ وخصوصًا الغربيّ على حدِّ تعبير «برمان» ـ يُشكّل عاملًا مساعدًا للانغماس في البُعدِ المادِّيّ أكثر مِنَ الرّوحيّ أو الميتافيزيقيّ. من هنا كانت دعوة «موريس برمان» «لإعادة السّحر إلى العالَم»، بمعنى إعادة إدراك الإنسان لوجود قوّة أعلى منه تُلهمه للسّير مجدّدًا في مسار روحيّ تنبّهيّ ومعنويّ غير انحطاطيّ.

1- Edward Luttwak, From Homer to the Unabomber: Declinists across the Ages, p. 153.

2- Martin Heidegger, The Question concerning Technology and Other Essays, p. 27.

3- إغناطيوس عبده خليفة، الإيمان المسيحي وإلحاد اليوم، ص 334.

«ألفن توفلر» وصدمة الموجة الثّالثة

في سياق الحديث عن الحداثة التّكنولوجيّة، يُستَحضر كلام الكاتب الأميركيّ «ألفين توفلر» (Alvin Toffler)، الرّائد في نقده الحادّ للمجتمع الصّناعيّ، والذي كرّس كتابات كثيرة حول مستقبل البشريّة، يصف فيها السّمّ القاتل للعصر المعلوماتيّ. وقد ذكر في أبرز مؤلّفاته «صدمة المستقبل» و«بناء حضارة جديدة»، أنّ المجتمع الغربيّ عاش خلال القرون الثّلاثة الماضية وسط عاصفة ناريّة مِنَ التّغيير من دون أنْ تهدأ؛ بل تجمع قواها لهبّة أشدّ عنفوانًا، «فهي تستولد شخصيّات شاذّة: أطفالًا في الثّانية عشرة لا يبدون أطفالًا، ورجالًا في الخمسين يبدون كأطفال في الثّانية عشرة»[1].

كذلك، يُشدِّد على أنَّ «كلّ الجذور القديمة الثّابتة؛ مثل الدّين والأُمَّة والمجتمع والأسرة والمهنة، تهتزّ الآن كلّها بقوّة تحت التّأثير العاصف لدفعة التّغيير المتسارعة»[2]. ويُفسِّر هذا التّغيير الجذريّ عبر تقسيم تاريخ البشريّة إلى ثلاث موجات[3]:

الموجة الأولى: حين كان المجتمع زراعيًّا (دامت بين 8000 قبل الميلاد وعام 1750).

الموجة الثّانية: بعد اندلاع الثّورة الصّناعيّة في أوروبّا.

الموجة الثّالثة: بدأت منذ عام 1955، المتجسِّد بعصر التّكنولوجيا.

ولشدّة إيمانه بخطورة الموجة الثّالثة، يرى «توفلر» أنَّ قواعد الصّراع في العصر الحاليّ قد تغيّرت، فالصّراع الأساسيّ في نظره «لا يقوم بين الإسلام والغرب، ولا بين الغرب وبقيَّة العالم على نحو ما أشار إليه «صاموئيل هنتينغتون» (Samuel Huntington)، كما أنَّنا لا نصل إلى نهاية التّاريخ بحسب «فوكوياما» (Francis Fukuyama)؛ بل شكل الحضارات العالميّة اليوم قد تغيَّر، ذلك أنّنا نتقدَّم باتّجاه بُنَى للسّلطة مختلفة تمامًا، ستخلق عالمًا منقسمًا، لا بين حضارتَيْن، بل بين ثلاثة متضادّة؛ الأولى تظلّ موسومة بسمتها الرّيفيّة، والثّانية تتمثَّل باليد العاملة

1- ألفن توفلر، صدمة المستقبل، ص 10.

2- المصدر نفسه، ص 36.

3- راجع: ألفن توفلر، ، بناء حضارة جديدة، ص 33.

الرّخيصة والصّناعة، وتتميَّز الثّالثة بأنَّها معلوماتيّة»[1]. وهذه بدورها هي المؤثِّرة في انقلاب كلّ البنى الاجتماعيّة والأخلاقيّة في الغرب، خصوصًا لكونه الأكثر تقدّمًا في التّطوّر الصّناعيّ.

إنَّ من أهمّ ما ينتقده «توفلر» في كتاباته هو تفشِّي ثقافة الاستهلاك المادّيّة التي ولَّدت بدورها ثقافة الاستبداليّة (Replaceability)، وعادة «التّخلّص مِنَ الأشياء»[2]؛ إذ أصبح الإنسان المعاصر يستخدم كثيرًا مِنَ المنتجات التي يرميها بعد الاستعمال لمرّة واحدة، أو سرعان ما تنتهي صلاحيّتها. هذا عدا عن التّطلّع دائمًا إلى التّجديد في الجودة وانتظار التّحديث (Update)، خصوصًا في التّقنيّات التّكنولوجيّة، فلم يعُد الشّخص يكتفي بالموجود، وأصبح غارقًا في حالة «عدم الرّضى»، وهو سبب آخر لتعاسة الإنسان المعاصر وكآبته.

هنا، يشار إلى أنَّ التّأثير السّلبيّ لهذه العقليّة قد تسلَّل إلى مصداقيّة العلاقات الاجتماعيّة بين البشر، فالاستبداليّة «تتضمَّن تقاصرًا في علاقة الإنسان بالأشياء؛ أي عوض أنْ نبقى مرتبطين بشيءٍ واحدٍ لمدّة طويلة نسبيًّا، إنَّنا نرتبط لمدّة قصيرة بعدد متتابع مِنَ الأشياء البديلة له»[3]، وهكذا يبقى الإنسان في دوّامة غير متناهية مِنَ الرّغبات التي لا تشبعه. وقد أصبح هذا المرض الفكريّ سببًا رئيسًا في تفكُّكِ الأُسَر اليوم؛ إذ لم يعُد الشّريكان يَرضيان ببعضهما، فأصبح الرّجل في حالة ترقُّب التّغيير والتّحديث (Update) مِنْ شريكته، كما أنَّه قد يستسهل وجود خيارات ونماذج أفضل مِنَ النّساء -خصوصًا بعد تحرُّر المرأة وتسليعها جنسيًّا- فلا يمانع استبدال شريكته بامرأة أخرى، وإنْ لم يُوَفَّق مع هذه الأخيرة فإنَّه يستبدلها بنساء أُخريات، ليبقى في دوّامة الاستبدال. والعكس صحيح، فقد أصبح سهلًا على النّساء استبدال شريكها بغيره، وكذا الحال في علاقات الصّداقة، من دون إعطاء أيّ قيمة لحُسن المعاشرة الطّويلة أو تقدير للعلاقة المعنويّة ببُعدها الإنسانيّ الصّادق. ولا يخفى أنّ هذه الدّوّامة بدورها تجرّ الإنسان إلى عدم الاستقرار النّفسيّ، وتاليًا توليد الاكتئاب.

من هنا، يُخصِّص «توفلر» كلامًا حول خراب الأُسَر وتسليع المرأة في الغرب،

1- ألفن توفلر، ، بناء حضارة جديدة، ص 29.

2- ألفن توفلر، صدمة المستقبل، ص 51.

3- المصدر نفسه، ص 54.

رابطًا ذلك بعوامل عدّة، أهمّها: التطوّر الصّناعيّ، الثّورة الجنسيّة الحاصلة في السّتّينيّات مِنَ القرن الماضي التي تَحدَّت التّقاليد الرّاسخة حيال الجنس، الأدوار الجنسيّة والعلاقات الزّوجيّة بالذّات. فقد أدَّت هذه الثّورة، مع ظهور حبوب منع الحمل، إلى تغيير واسع في المعايير والقيم الاجتماعيّة وتحويل في المواقف المجتمعيّة. «وقد أُطلِق عليها اسم «الحبّة» (The Pill) لِما لها من مفعول سحريّ وتغييريّ؛ إذ خلقت حرّية أكبر في قبول الجنس قبل الزّواج، واستخدام وسائل منع الحمل»[1]. فهذا الدّواء سمح للنّساء أن يتحكَّمْنَ بشكلٍ أفضل في خياراتهنَّ الإنجابيّة، وأنْ يتجرّأنَ أكثر في التّوجّه إلى ممارسة الجنس قبل الزّواج من دون أنْ يُفتضح أمرهنَّ بالحمل؛ بل حتَّى المرأة المتزوّجة أصبحت قادرة على إخفاء هذه الفضيحة عن مجتمعها في حال أقدمت على الخيانة.

كانت الحياة التّقليديّة والاجتماعيّة المحافظة قد بدأت تتغيّر في تلك المدّة، بعد توسّع الحرّيّة الجنسيّة وحرّيّة اللّباس للمرأة، وانتشار المجلّات الإباحيّة، لكن مع ذلك يرى «توفلر» أنَّ «السّبب الأكبر لكلِّ هذه الأزمات هي الثّورة الصّناعيّة بشكلٍ خاصّ، فقبل هذه المرحلة كانت الأُسرة كبيرة العدد، وكانت الحياة تدور حول البيت»[2]، و«الأُسرة كمؤسّسة قويّة لم تبدأ في التّدهور مع «دكتور سبوك»[3] (1903 ـ 1998م) (Dr. Benjamin Spock) أو ظهور «مجلّة بلاي بوي» الإباحيّة (Playboy) فقط؛ بل أيضًا عندما جرّدت الثّورة الصّناعية الأسرة مِن معظم الوظائف التي كانت تتولّاها، فانتقل العمل إلى المصنع أو المكتب، وذهب المرضى إلى المستشفيات والأطفال إلى المدارس والمُسنّون إلى دُور الرّعاية. فبعد خروج هذه المهمّات كلّها مِنَ البيت، لم يبقَ سوى أُسرةٍ مُفكّكة تعيش حياتها في خارج المنزل من دون أنْ يترابط أفرادها في شيءٍ مِن هذه الأعمال التي كانوا

1- cf., Rebecca Roberts, Women: Our History, p. 191.

2- راجع: ألفن توفلر، بناء حضارة جديدة، ص 110.

3- دكتور بنجامين سبوك، طبيب أطفال أميركيّ اكتسب شهرة واسعة عالميًّا بسبب تأليفه كتاب «الطّفل ورعاية الأطفال» (Baby and Child Care) عام 1946م. وقد نظّر لأفكار تربويّة عن الأمومة عُدّت في ذلك الزّمن خارج التيّار، ممهِّدةً لثورة في وجه التّربية التقليديّة. ما ساهم في تشجيع النّساء أكثر للمشاركة في سوق العمل، والذي بدوره أثّر في تركيبة الأسرة ومستقبلها.

يقومون بها سويًّا»[1]. هذا عدا عن توسّع العلاقات الاجتماعيّة لكلّ مِنَ الزّوجين، وتاليًا تزايد احتماليّة «استبدال الشّريك» بسبب توافر خيارات أفضل.

يمكن القول، إذًا، أنَّ «الأسرة الممزَّقة»، كما يُسمّيها «توفلر»، كانت من أهمّ المواضيع التي تصدَّرت كتاباته، وخصوصًا في المجتمع الأميركيّ. كما أنَّه تطرَّق إلى العديد مِن سيّئات الموجة الثّالثة على المستويات السّياسيّة والاجتماعيّة والنّفسيّة، كما توسَّع في الحديث عن مدرسة هوليوود الأخلاقيّة، وأزمة التّمدّن، ونهاية التّكنوقراطيّة، وغيرها من المواضيع المرتبطة بأزمة الغرب المعاصر. إلّا أنَّ الكلام عنها لا يسعه هذا البحث.

انحدار الغرب في فكر «ريتشارد ويفر» و«سيريل جود»

لم يكن «برمان» الوحيد الذي تطرَّقَ إلى التّأثيرات السّلبيّة للقطيعة مع الدّين، كذلك لم يكنْ «توفلر» الرّائد الأوّل في نَقدِ التّكنولوجيا المؤثّرة في خراب الأُسرة وهشاشة العلاقات الاجتماعيّة المعاصرة، فقد سبقه إلى ذلك جملة من كبار مفكّري الغرب الذين تشاركوا فكرة «الانحدار». ولعلَّ مِن أشهر الكتب التي لاقت شهرة واسعة في العالم الغربيّ في منتصف القرن العشرين هو كتاب «الأفكار لها تداعيات» (Ideas Have Consequences) لمؤلّفه الأمريكيّ المؤرّخ «ريتشارد ويفر» (Richard Weaver)، وكتاب «التّدهور: نظريّة فلسفيّة» (Decadence: A Philosophical Inquiry) لمؤلّفه الفيلسوف الأميركيّ «سيريل جود» (Cyril Joad).

اللّافت في الموضوع، أنَّ «كِلَا الكتابَين قد صدرا في السّنة ذاتها عقيب الحرب العالميّة الثّانية، سنة 1948م، ولم يكن الكاتبيْن على معرفة مسبقة ببعض»[2]. لقد كان هدف التّأليف واضحًا ومشتركًا، وهو محاولة تحليل جذور الأزمة الأخلاقيّة للحضارة الغربيّة، خصوصًا في ظلِّ صدمة العالَم مِن نتائج الحرب العالميّة وإفلاس الضّمير الذي توصَّلت إليه. وقد كان مِنَ الواضح أنَّ هذه الظّروف لم تظهر فجأة في منتصف القرن العشرين، وتاليًا، فإنَّ السّؤال الذي انخرط فيه

1- راجع: ألفن توفلر، بناء حضارة جديدة، ص 110.

2- J.F. Johnston, C.E.M. Joad, Richard Weaver and the Decline of Western Civilization, p. 226.

«جود» و«ويفر» بعد الحرب العالميّة الثّانية هو «ما إذا كان ثمّة شيء في تاريخ الأفكار يمكن أن يساعد في تفسير هذا الانهيار الظّاهر في القِيَم التي كانت مركزيّة للثّقافة الغربيّة»[1].

ولعلّ «ويفر» قد اختصر تنبّؤه بنهاية الغرب في الجملة السّابق ذكرها «الأفكار لها تداعيات»؛ إذ يوجّه بذلك نقدًا للإنسانويّة الملحدة التي نادت بإقصاء الإله والقطيعة مع الدّين، وللأفكار اللّيبراليّة التي حرَّرت الإنسان مِن قيود الأخلاق، ويعدّها سبب تعاسة مجتمعهم. بمعنى آخر، يريد القول «إذا أردتم تبنِّي هذه الأفكار فتحمّلوا نتائج الانهيار بموت حضارتكم». وهنا لا بُدَّ من الإشارة إلى أنَّ كلًّا مِنْ «جود» و«ويفر» قد تكلَّم عَنِ الجانب المظلم مِنَ الحداثة الغربيّة عام 1948م، ووصَفَ نتائجها المدمِّرة أخلاقيًّا واجتماعيًّا ونفسيًّا، إلّا أنَّ تداعياتها ازدادت سوءًا بعد منتصف القرن العشرين، حتّى أنَّ الضَّرر الحقيقيّ سيحتاج إلى قرنٍ آخر أو أكثر كي يظهر بشكله الكامل. من هنا، يمكن تلخيص أبرز التّداعيات التي تطرَّق إليها كلّ مِنَ المفكّرَين على الشّكل التّالي:

1. تجزئة العالم والفلسفة الاسميّة:

إنَّ مفهوم التّجزئة يمكن تشبيهه بما فسَّره «ماكس فيبر» عن حالة فكّ السّحر؛ أيّ عندما يكون الإنسان منفصلًا عن العالم من دون أنْ يشعر بالتّرابط معه. ويصف «ويفر» معنى (Fragmentation) أنَّها «الحالة التي تكون رؤية الإنسان للوجود مُجزّأة ومادّيّة، فلا ينظر إلى العالم بصورة واحدة تترابط فيها كلّ أجزائه وعناصره، وإنَّما يراها قطعًا متناثرة غير مربوطة بهدف أسمى»[2] أو ببُعد ميتافيزيقيّ معنويّ. وهذه الرّؤية، بحسب «سيريل جود»، قد «دمّرت المجتمع الغربيّ، والسّبب في تفشّيها يعود إلى خطأ فلسفيّ قديم يمكن تعقُّب جذوره في القرن الرّابع عشر مع صعود الفلسفة الاسميّة (Nominalism)»[3] - مقابل الواقعيّة (Realism) -. وقد توسَّع في تفصيل آثار هذه المدرسة الفلسفيّة في تحليله للأزمة الرّوحيّة والأخلاقيّة

1- J.F. Johnston, C.E.M. Joad, Richard Weaver and the Decline of Western Civilization, p. 226.

2- John, Lewis, Ideas and Consequences Science & Society, p. 68.

3- J.F. Johnston, C.E.M. Joad, Richard Weaver and the Decline of Western Civilization, op.cit. p. 234.

في الغرب، وكانت مقاربته أعمق من مقاربة «ويفر». لذلك، تميَّزَ عن غيره من المفكِّرين المتنبِّئين بسقوط الغرب في موقفه الحاسم من «الاسميّة» بوصفها سببًا رئيسًا للانهيار الحضاريّ الغربيّ.

ومن جملة ما ذكره حول هذه الفلسفة أنَّها لا تعترف بوجود حقائق ومفاهيم كلِّيّة؛ بل تُعدّ مجرَّد أسماء يخلقها الذّهن البشريّ للأشياء الجزئيّة، وهذه الأجزاء وحدها هي الموجودة حقًّا. تُعَدّ هذه المدرسة من أوائل الاتّجاهات المادّيّة في القرون الوسطى، وهي التي أنتجت، في رأي المؤلّفَين «جود» و«ويفر»، المشاكل في صدق العلاقات الإنسانيّة. «فعند رفض المفاهيم المجرَّدة والكلِّيّة، وصبّ التّركيز فقط على الجزئيّات بوصف كلّ منها حالة فرديّة مستقلّة، حينها تكون العلاقات معرَّضة لأنْ تُختصر بالظّاهر، وتكون سطحيّة عاجزة عن الدّخول في العمق»[1]. فإذا كانت كلّ حالة فريدة بذاتها من دون وجود مشتركات جوهريّة؛ فإنّ ذلك قد يؤدّي إلى صعوبة في فَهم البشر لبعضهم، وفي إيجاد معانٍ وقِيَم وأرضيّة مشتركة في علاقاتهم. وعندما نتكلّم عن خطر سطحيّة العلاقات، فهذا يعني تزايد النّزعة الفرديّة التي تجد صعوبة في إيجاد ارتباط معنويّ أو وجوديّ متّصل مع غيرها. وعند فقدان القدرة على رؤية المشتركات، سيستسلم الإنسان لفكرة أنَّ الآخر لا يشبهه في شيء، ما قد يفتح الأبواب لإلغائه والعدائيّة تُجاهه، والشّعور بالاغتراب حتّى مع أخيه الإنسان.

في السّياق، تجدر الإشارة إلى أنَّ اختصار الوجود بالجزئيّات يُعرّض الإنسان لخطر الهَوَس بهذه الأجزاء المادِّيّة، لدرجة غرقه فيها، فيكون «محتجزًا في دوّامة التّعلّق بما لا يدوم»[2]، خاسرًا نفسه فيها. من هنا، ينتقد كلّ من «جود» و«ويفر» الرّؤية المادِّيّة للكون المنفصلة عن أيّ بُعدٍ غيبيّ، والذي يحصر الوجود بقراءة تجريبيّة رقميّة حسِّيّة. وعليه، يُحدِّد المؤلِّف أنَّ مشكلته ليست في اهتمام الإنسان بعالم الطّبيعة؛ بل على العكس، فإنَّ «العلم (Science) -على حدِّ تعبيره- يُعلّمنا الانضباط والموضوعيّة والدِّقّة في أفضل صورها وأرقاها، ويُعلّمنا أيضًا التّواضع والتّقديس والإعجاب أمام التّعقيدات الرّائعة للكَوْن. لكن، ما اشتكى منه «ويفر»

1- cf. J.F. Johnston, C.E.M. Joad, Richard Weaver and the Decline of Western Civilization, p. 231.

2- Richard Weaver, Ideas Have Consequences, p. 59.

هـو العلمويّـة (Scientism) التـي تؤمـن أنَّ العلـوم الطّبيعيّـة هـي الطّريقـة الوحيـدة لمعرفـة الحقيقـة»[1].

2. النّزعة الفرديّة وتورّم الأنا:

لعـلَّ مِـنْ أهـمّ شـعارات النّهضـة الأوروبيّـة هـي تحويـل المركزيّـة مِـنَ اللـه إلـى الإنسـان؛ أي إعطـاء الأولويّـة لكرامـة الإنسـان وراحتـه وسـعادته، فيكـون هـو صانـع القـرار والأعلـم بمصلحتـه. وطبعًـا، فـي الرّؤيـة الدّينيّـة يُعَـدّ الإنسـان محـور الوجـود؛ بـل أشـرف المخلوقـات، لكـن ليـس بمعـزل عـن الحضـور الإلهيّ. ولذلـك، يـرى كلا المؤلّفَيـن أنَّ خطـورة الاسـتغناء عـن المرجعيّـة الإلهيّـة، ضمـن الرّؤيـة الإنسـانويّة فـي شـقّها المتطـرّف، قـد جعـل الإنسـان يُخطـئ فـي تقييـم مصلحتـه؛ إذ لا يمكـن للعقـل أو الضّميـر وحـده أنْ يحكـم دائمًـا بالموقـف الصّحيـح، خصوصًـا إنْ تغلّبـت عليـه العاطفـة فـي بعـض المواقـف. ولذلـك، أشـارا إلـى أنَّ الإنسـان إنْ أُوكِـل لمشـاعره وأهوائـه سـيكون فـي خطـر التّدهـور القيمـيّ والانحـلال الأخلاقـيّ، وهـو مـا حـلَّ بالمجتمـع الغربـيّ نتيجـة إقصائـه للدّيـن.

فـي هـذا السّـياق، «يصـف «جـود» شـباب جيلـه بأنَّهـم فارغيـن مِـنَ الجـذور الرّوحيّـة (Spiritually rootless)؛ إذ كانـت القِيَـم المسـيحيّة فـي القـرن العشـرين قـد سـلكت طريـق التّدهـور بسـبب تنامـي الأفـكار العلمانيّـة واللّادينيّـة حينهـا»[2]. وهـذا الـكلام فـي منتصـف القـرن العشـرين، أمَّـا اليـوم، فتـكاد تكـون هـذه الصّـورة منتشـرة بشـكل أكبـر. فاليـوم، يمكـن القـول إنّ المجتمـع الغربـيّ المسـيحيّ علمانـيّ فـي الممارسـة أكثـر مِـن كونـه مسـيحيًّا، وهـو مـا يُسـمَّى «بحالـة الإلحـاد العملـيّ[3] (Practical Atheism)؛ فبـات الإنسـان يؤمـن بوجـود إِلَـه مـن دون أنْ يُفعِّـل إيمانـه فـي الحيـاة، فيكـون أسـلوب حياتـه خاليًـا مـن مظاهـر الإيمـان، وتحـوي سـلوكيّاته نوعًـا

1- J.F. Johnston, C.E.M. Joad, Richard Weaver and the Decline of Western Civilization, p. 232.

2- Ibid, p. 234.

3- هـذا النّـوع مِـنَ الإلحـاد لا يقتصـر فقـط علـى المجتمعـات الغربيّـة؛ بـل نجـده أيضًـا فـي أماكـن أخـرى مِـنَ العالـم ومِـنْ ضمنهـا المجتمعـات الإسـلاميّة. فليـس كلّ مَـن يؤمـن بإِلَـه ويعتنـق ديانـة معيّنـة يلتـزم بتعاليمهـا. ولذلـك، فـإنَّ الحالـة «اللّادينيّـة» -إنْ صـحّ التّعبيـر- قـد طالـت أماكـن أخـرى فـي العالـم، إلّا أنّهـا الأكثـر بـروزًا فـي الغـرب لِما لهـا مـن ارتبـاط جـذريّ بالتّحوّلات الحاصلـة فـي التّاريـخ الأوروبـيّ الحديـث تُجـاه العلاقـة مـع الدّيـن.

من اللّامبالاة، فيتصرّف وكأنَّ الله غير موجود»[1]. إذًا، هو «ليس إلحادًا فلسفيًّا أو نظريًّا بمعنى إنكار وجود الله، بل هو متعلِّقٌ بأسلوب حياة المؤمن باللّه»[2] ومدى ارتباطه علائقيًّا وتطبيقيًّا به.

إنَّ هذا الإلحاد العمليّ في مجتمع فاقِد للرّوحانيّة، والذي سلك طريق الانحلال الأخلاقيّ على حدٍّ تعبير «جود»، «ناتج عن غياب مصدر قِيَميّ ميتافيزيقيّ ثابت، وهو يشير بذلك إلى الإرشاد السّماويّ الإلهيّ؛ إذ يؤمن بضرورة وجود نظام حقيقيّ يحفظ الكينونة البشريّة، ويحوي قِيَمًا موضوعيّة (Objective)، بمعنى كونها مستقلّة عن الشّخصانيّة البشريّة (Subjectivism)؛ أي غير خاضعة للرّغبة والمشاعر والعواطف»[3]. فهو يدافع عن منظومة أخلاقيّة غير مُتغيِّرة وغير بشريّة الصّنع لِما في ذلك من خطر الانزلاق في طريق الأهواء.

إذًا، ثمّة تشديد في كتابات المؤلّفَين على أنَّ التّنوير الأوروبّيّ قد أقنع الإنسان أنَّه قادر على تأسيس رؤيته الكونيّة حصرًا بمساعدة عقله من دون أيّ وسيط آخر، وأنَّه المصدر الوحيد للقِيَم، وهذا ما يجعل الأنسنة - بمفهومها الإقصائيّ للإلَه- النّواة الجوهريّة لبدء مرحلة الانهيار. فالخطاب الذي يُشدِّد على عظمة القدرة البشريّة، وتنصيب الإنسان سيّد نفسه - بمعنى انفصاله عن الله-، هو خطاب تمرّديّ نابع عن تورُّم الأنا، وقد ظهرت هذه النّقطة بشكلٍ جليّ في كتابات «جود» و«ويفر»، خصوصًا في مسألة الأنا العلميّة والتّكبّر العلميّ. وأنَّ هذا الحبّ للأنا قد ولَّد بدوره أزمات نفسيّة وأخلاقيّة واجتماعيّة، منها تنامي الفرديّة واللّامبالاة تُجاه الآخر. وقد مرَّ الكلام عن سيّئات الفلسفة الاسميّة التي تختصر الوجود بالحالات الفرديّة، وتأثير ذلك على توليد علاقات إنسانيّة سطحيّة تجهل الآخر، وتاليًا تُعاديه. وفي خصوص هذه النّقطة يتوجَّه الفيلسوف «إيمانويل ليفيناس» (Emmanuel Levinas)، المعروف بفيلسوف الغيريّة، بنقدٍ لاذع للأخلاق الغربيّة، خصوصًا في مسألة تورّم الأنا[4] التي عدّها

1- هنري بولاد، الإيمان وتحدّي الإلحاد، ص 20.

2- المصدر نفسه.

3- J.F. Johnston, C.E.M. Joad, Richard Weaver and the Decline of Western Civilization, op.cit., p. 228.

4- cf., Emmanuel Levinas, Collected Philosophical Papers, p. 12.

من منجزات الحداثة السّلبيّة؛ إذ يرى أنّها ولّدت عدائيّة مفرطة تُجاه الآخر، ما يجعلنا نستحضر ظاهرة الرّجل الأبيض الأوروبّيّ المستعمِر الذي يجد حضارته أفضل من الحضارات كلّها، «فأفرط في إلغائها واستعمارها وفشل في الاعتراف بالتّعدّد الثّقافيّ»[1].

3. غياب فضيلة التّقوى وتهذيب النفس:

إنَّ مصطلح «عبادة الرّاحة»[2] (Comfort Worship) هي الجملة التي يستخدمها «ويفر» ليُعبّر عن حالة التّخدير التي تُصيب الإنسان أمام الملذّات المادّيّة، فلا يألف معنى الانضباط. ويصفه «بالولد المُدلَّل الذي فَقَدَ قدرته على التّفكير، والذي لا يستطيع أنْ يرى الرّبط بين الجهد والثّواب»[3]. فلا يخفى أنَّ الطّبيعة الإنسانيّة ميّالة للرّاحة وتجنّب الجهد، إلّا أنّها في الوقت ذاته تستطيع التّغلّب على ذلك عبر الالتزام بالمسؤوليّة، وفضيلة «تهذيب النّفس والانضباط (Self-Discipline)»[4]. فالمعيار الذي يجب أنْ يحكم تصرّفات الإنسان وأفعاله هو علمه بعواقب الأمور، وتحديد إنْ كانت الغاية النّهائيّة لفعلٍ ما تسير في مصلحته أم لا. وهنا يصف «ويفر» أزمة تنبثق عن الفكر المادّيّ، وهي «التّركيز على السّعادة الآنيّة، والسّعي إلى الإشباع الفوريّ في الحاضر (Immediate Gratification) من دون التّفكير في تداعيات الأمور المستقبليّة، وقد سمّاها بأخلاق هوليوود، كونها المروّجة الأولى لهذه الثّقافة»[5].

كذلك، يُبيّن أنَّ الإنسان، حينما ركّز على هَوَسِ المادّيّات وإشباع الأهواء، أصبح معزولًا عن كيانه وهدفه، «فكان الإشباع الفوريّ هو الغاية بحدِّ ذاتها»[6]. ويصف

1- cf., Rikus Van Eeden, Levinas's Political Chiasmi: Otherwise than Being as a Response to Liberalism and Fascism, p. 10.

2- Richard Weaver, Ideas Have Consequences, p. 113.

3- Ibid.

4- J.F. Johnston, C.E.M. Joad, Richard Weaver and the Decline of Western Civilization, p. 231.

5- Ibid.

6- Ibid.

هذا الفكر بخطابٍ حادٍ يُسمّيه «عقيدة الآنيّة الشّاذّة (Cult of Presentism)»[1]، ويعدّها «صفة من صفات البربريّة الذين يرفضون توظيف عقولهم ولا يسعون سوى إلى القوّة والرّاحة المادّيّة»[2]. ويمكن قراءة هذه الظّاهرة الشّائعة انطلاقًا ممّا نبع عن الحداثة التي قدَّمت نفسها بديلًا عن ممنوعات الدّين، فلم يبقَ معنى لانتظار وعود السّعادة المؤجَّلة؛ أي إذا كانت اللّذّة متاحة أمام الشّخص في الحاضر فما الهدف من حرمانه منها؟ فبدل الانتظار، يستحضرها الآن، انطلاقًا مِنَ النّزعة الإنسانويّة «أنا سيّد نفسي».

وهنا لا بُدَّ مِنَ الإشارة إلى أنَّ المشكلة ليست في سعي الإنسان إلى السّعادة أو استمتاعه بالملذّات، فليس المطلوب أنْ يعيش التّعاسة والقلق والتّعب بسبب بذله للجهد، لكنَّ العبرة في ترتيب أولويّاته، وامتلاك الوعي الكافي لتحديد ما إنْ كانت أفعاله فعلًا تسير في مصلحته أم لا. فهل كلّ سعادة يسعى إلى تحقيقها تساعده على التّكامل وتحقيق ذاته؟ أم أنّها يمكن أنْ تكون سببًا في هبوطه وتعاسته على المدى البعيد؟ فكم من لذّة آنيّة أورثت ندمًا طويلًا. إذًا، السّعي وراء اللّذّة الآنيّة ـ في رؤية «ويفر» ـ «يجرّ المجتمع إلى مسار انحطاط أخلاقيّ وثقافيّ، بحيث لا يعود بإمكاننا تمييز الشّرّ»[3].

هذا الموضوع ليس مرتبطًا فقط بالفضائل والرّذائل الدّينيّة؛ بل أيضًا يسري في أبسط تفاصيل الحياة العمليّة، على سبيل المثال في من يُفضّل الرّاحة عوضًا عن النّهوض للاستحمام؛ وتاليًا، إنَّ هذا الرّكون إلى الارتياح ـ الذي يُعدّ لذّة آنيّة ـ عاقبته البقاء على وضعيّة عدم النّظافة. والمعروف أيضًا أنَّ النّجاح في الدّراسة يحتاج إلى بذلِ مجهودٍ كبير، إلّا أنَّ حسن العاقبة تكمن في الرّقيِّ العلميّ وتحصيل الشّهادة والدّخول في سوق العمل والتّطوّر الذّاتيّ وتوظيف القدرات المكتسَبة لصلاح المجتمع، وغيرها مِنَ العواقب الإيجابيّة التي تستحقّ بذل الجهد والحرمان مِنَ اللّذّة؛ حتّى أنَّ الإنسان يصل إلى مرحلة يستمتع فيها بالجهد المبذول، فتصبح بحدِّ ذاتها مصدر سعادة له. وهُنا يستحضر كلام «إيمانويل كانط» (Immanuel

1- Richard Weaver, Visions of Order: The Cultural Crisis of Our Time, p. 48.

2- J.F. Johnston, C.E.M. Joad, Richard Weaver and the Decline of Western Civilization, op.cit., p. 232.

3- Ibid.

Kant) الذي يرى في «الانضباط عمليّة أَنْسَنَة، ومن دونها يكون الإنسان في حالةِ توحُّش»[1].

وفي سياق الكلام عن أهمّيّة المرجعيّة الإلهيّة وضرورة الالتزام بتهذيب النّفس، تظهر فضيلة جوهريّة منتشرة في كتابات «ويفر»، وهي «التقوى» (Piety)؛ إذ يتكلّم عن الأخلاق الغربيّة الماضية قبل تحوّلها الجذريّ، ويُعطي نموذجًا المجتمع الجنوبيّ الأميركيّ في الفترة السّابقة للحروب العالميّة التي دمَّرت التّراث المحافِظ، وغيّبت فضيلة التّقوى المركزيّة في ثقافة المجتمع الجنوبيّ. ويُفسِّر مفهومه للتّقوى أنَّها «تنبثق من المصطلح الرّومانيّ (Pietas)؛ فقد كان الاحترام سائدًا للطّبيعة والعائلة والأجداد والتّقاليد والآلهة».[2] من هنا، يُعرّف التّقوى بأنّها «تأديبُ الإرادة من خلال الاحترام، بمعنى أنّها تُعطي الحقّ لعناصر خارج «الأنا» وأكبر منها بأنْ تنوجد، وأوّلها الإله»[3].

لذلك، وصف «ويفر» حنينه إلى المجتمع الأميركيّ القديم؛ حيث كان الإنسان مُدركًا لأهمّيّة الانضباط والمرور بالصّعوبات كي تصقل خشونته، وحيث كان الرّجل الفاضل هو العالِم بامتيازاته وحقوقه، بالإضافة إلى واجباته تُجاه نفسه وعائلته ومجتمعه؛ أي أنَّه ذلك الذي يمتلك مسؤوليّات مُعيّنة يجب أن تُنفَّذ. وكذا حال «المرأة الفاضلة، التي تلتزم بالاحتشام واللّياقة (Propriety)، فمِن علامات غياب التّقوى عند «ويفر» فقدان النّساء لهذه المعايير؛ لتصبح - على حدّ تعبيره- فحشًا أو خلاعة (Obscenity). من هنا، يُعبّر عن استيائه مِنَ المجتمع الأميركيّ الحاليّ؛ حيث هُجر مفهوم الشّرف وأصبحت الخصوصيّات مفضوحة»[4]. ولذلك، شدَّد على فضيلة التّقوى التي تستلزم، أوّلًا، «احترام وصايا الله التي عندما تُنسى يصبح المواطنون مدلّلين ومتعجرفين وعديمي التّقوى. هذه

1- راجع، إيمانويل كانط، تأملات في التربية، ص 13.

2- J.F. Johnston, C.E.M. Joad, Richard Weaver and the Decline of Western Civilization, p. 232.

3- Richard Weaver, Ideas Have Consequences, p. 172.

4- cf., J.F. Johnston, C.E.M. Joad, Richard Weaver and the Decline of Western Civilization, op.cit., p. 233.

الحالة في نظر «ويفر» هي حالة السّقوط»[1].

ثمّ ينتقل في تشديده إلى احترام الماضي وتراث الأجداد، فقد عَدّهما من إشارات التّقوى الأساسيّة؛ لأنَّ التّقاليد ـ بالنّسبة إليه ـ تربطنا بأسلافنا، وتلهمنا لتمرير تراثنا إلى الأحفاد. فعندما نخلو مِن احترام الماضي، لا يبقى ثمّة شيء لنقدّمه للمستقبل؛ إذ يصبح مجتمعًا غارقًا في الحاضر؛ أي الانشغال فقط بالسّعادة الآنيّة. كما أنّه ينسب «التّدهور الثّقافيّ للفشل في تعليم التّاريخ، فبسبب نسيان التّراث يبقى المجتمع من دون ذاكرة تاريخيّة، وتاليًا لا يمكن أن يُكوِّن ثقافة أو نظامًا أخلاقيًّا. فالجهل بالتّاريخ قادر على تدمير حضارة بشكل شامل»[2].

في الختام، لا بُدَّ مِنَ الإشارة إلى أنَّ كلًّا مِنَ المؤلّفَين «جود» و«ويفر»، قد تطرّق بعمق إلى الأزمة الأخلاقيّة والمعنويّة في الحضارة الغربيّة، سواء ببُعدها الفلسفيّ أو الاجتماعيّ، من دون معالجة البُعد السّياسيّ أو الاقتصاديّ لسقوطها؛ إذ يجب الأخذ بالحُسبان تاريخ إصدار مؤلّفاتهما، وقد تطوّرت من بعدها الكثير من الأحداث السّياسيّة الجديدة. ولكن يبقى أنَّ هذه المؤلّفات أكّدت تنبّؤات المؤلّفين حول سقوط الحضارة الغربيّة، والذي يرجع سببه إلى الإفلاس الأخلاقيّ بين تورّمٍ للأنا ونزعة الفرديّة وغياب التّقوى، كما مرّ.

خاتمة

لقد عُرضت خلال البحث آراء بعض المفكّرين الغربيّين الذين عبّروا عن موقفهم بلهجةٍ شديدة القسوة تُجاه الواقع الأخلاقيّ والثّقافيّ للحضارة الغربيّة، مع إبداء تشاؤمهم حول مستقبلها بسبب القطيعة مع الدِّين. إذ رأوا أنّ ما شهدته أوروبّا في القرون الماضية لم يكن مُجرَّد أحداث في سياق وظرف تاريخيّ مُعيَّن؛ بل أفكار ذات وجه إيجابيّ لصالح البشريّة ووجه سلبيّ يلوح بدمارها. وتاليًا، فإنَّ الإنقاذ الوحيد لاسترجاع مكانة الإنسان المقدَّسة يكون بمعاودة خطوط الاتّصال بالحضور السّماويّ، وإعادة تبنّي المنظومة الأخلاقيّة القيميّة المتّصلة بالإرشاد الإلهيّ.

بناءً على ذلك، تأتي دعوة صادقة إلى ابتكار مشروع حضاريّ جديد على

1- cf., J.F. Johnston, C.E.M. Joad, Richard Weaver and the Decline of Western Civilization, p. 233.

2- Richard Weaver, Visions of Order: The Cultural Crisis of Our Time, p. 44.

مستوى الكوكب؛ تُشرَّع فيه الأبواب لحوار الحضارات من دون أنْ تكون إحداها متفوّقة على الأخرى، وذلك يستلزم أيضًا أنْ تسلك كلّ حضارة طريق النّقد الذّاتيّ البنّاء أوّلًا، فتقوم بحوار داخليّ مع ذاتها عبر تحديد نقاط قوّتها وضعفها، ثمّ تنطلق لتقديم العون في نهوض حضارات أخرى، وفي المقابل الاستفادة من تجارب تلك الحضارات لإنقاذ نفسها من الغرق. وهذا بحدِّ ذاته يشكّل المشروع الحضاريّ المتكامل الذي يكون محوره كرامة الإنسان.

لذلك، فإنّ النّقد الذّاتيّ الذي يقوم به كبار المفكّرين الغربيّين لحضارتهم، ومراجعة حساباتهم في إقصاء الدّين، هو أوّل خطوة للتّخلّص مِنَ الأزمة الأخلاقيّة والرّوحيّة والمعنويّة السّائدة. وإنَّ خيار العودة إلى الدّين لا يجب أنْ يَتَّخذ شكله المُتطرّف الذي كان سائدًا في القرون الوسطى؛ حيث كان الإيمان في إطارٍ معلَّب قائم على التّسليم الأعمى والتّلقين الفارغ من المعنى والفهم. فلا النّزعة العلمانيّة المتطرّفة تنفع الإنسان، ولا النّزعة الدّينيّة المتطرّفة بدورها تنفعه؛ بل كلاهما يُفرِغانه من المعنى ويجعلانه في سلك الانحطاط.

إلّا أنَّ السّؤال الأساسيّ يبقى في مدى قدرة الحضارة الغربيّة على الاعتراف بالآخر غير الغربيّ، وفي تجاوز أزماتها الأخلاقيّة التي يرى كثير مِن مفكّري الغرب ومثقّفيه أنَّها باتت تُهدِّد وجود الغرب نفسه.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع باللغة العربيّة

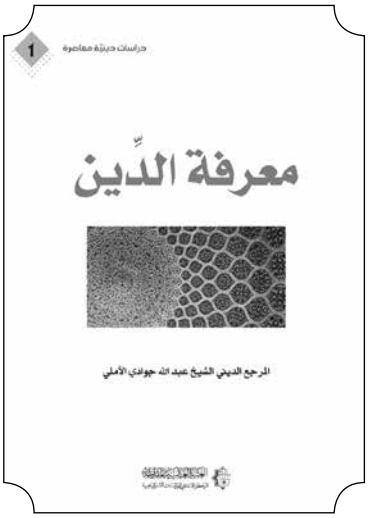
- برمان، موريس، انحطاط الحضارة الأميركيّة، ترجمة حسين الشوفي، ط1، دار المدى للثقافة والنّشر، بيروت، 2010م.
- بندلي، كوستي، إله الإلحاد المعاصر، لا.ط.، منشورات النّور، بيروت، لا تاريخ.
- بولاد، هنري، الإيمان وتحدّي الإلحاد، ط1، دار المشرق، بيروت، 2018م.
- توفلر، ألفن، بناء حضارة جديدة، ترجمة سعد الزهران، ط1، مكتبة الإسكندريّة، القاهرة، 1996م.
- توفلر، ألفن، صدمة المستقبل، ترجمة محمد علي ناصف، ط2، مكتبة الإسكندريّة، القاهرة، 1990م.
- خليفة، إغناطيوس عبده، الإيمان المسيحي وإلحاد اليوم، مجلّة المشرق، المطبعة الكاثوليكيّة، العدد 3، 1969م.
- عون، مشير، نظرات في الفكر الإلحادي الحديث، ط1، دار الهادي، بيروت، 2003م.
- كانط، إيمانويل، تأملات في التربية، ترجمة محمود بن جماعة، ط1، دار محمد علي للنشر، تونس، 2005م.

المصادر والمراجع باللغة الأجنبيّة

- Baggini, Julian, Atheism: A Very Short Introduction, New York, Oxford University Press, 2003.
- Bennett, Oliver, Cultural Pessimism: Narratives of Decline in the Postmodern World, Edinburgh University Press, 2001.
- Berger, Peter, The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics, Ethics and Public Policy Center, Washington D.C., Eerdmans Publishing, 1999.
- Berman, Morris, The Reenchantment of the World, Cornell University Press, 2nd Edition, 1998.
- Bullivant, Stephen, Ruse, Michael, The Oxford Handbook of Atheism, Oxford, Oxford University Press, 2013.

- Eeden, Rikus Van, Levinas's Political Chiasmi: Otherwise than Being as a Response to Liberalism and Fascism, Humanism and Antihumanism, Religion, Vol.10, Iss.3, no date.
- Gorski, Philip, David Kyuman Kim, The Post Secular in Question: Religion in Contemporary Society, New York University Press, 2012.
- Heidegger, Martin, The Question concerning Technology and Other Essays, London, Garland Publishing, 1977.
- Herman, Arthur, The Idea of Decline in Western History, New York, Simon and Schuster, 2007.
- Johnston, J.F. & Joad, C.E.M., Richard Weaver and the Decline of Western Civilization, Wilmington, Modern Age Journal, Vol 44., Iss.3., 2008.
- Levinas, Emmanuel, Collected Philosophical Papers, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- Lewis, John, Ideas and Consequences Science & Society, vol. 14, no. 1, 1949.
- Luttwak, Edward, From Homer to the Unabomber: Declinists across the Ages, Foreign Affairs, Vol. 76, No. 1, 1997.
- Minogue, Kenneth, The Appeal of Decline (Review of The Idea of Decline in Western History by Arthur Herman), The National Interest, No. 48, 1997.
- Roberts, Rebecca, Women: Our History, London, Smithsonian DK publishing, 2019.
- Weaver, Richard, Ideas Have Consequences, Chicago, The University of Chicago Press, 1948.
- Weaver, Richard, Visions of Order: The Cultural Crisis of Our Time, Wilmington, Intercollegiate Studies Institute, 1995.
- Wuthnow, Robert, Studying Religion: Making it Sociological, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

مراجعة كتب



معرفة الدِّين

الكاتب: عبد الله الجواديّ الآمليّ.

النّاشر: المركز الإسلاميّ للدّراسات الاستراتيجيّة.

الصّفحات: 237 صفحة.

سنة النّشر: 2021م.

مراجعة: ميرفت إبراهيم*

عن الكتاب

كانت مباحث الدِّين ولا تزال محور اهتمام عدد من التّيّارات والمدارس الفكريّة المختلفة: سياسيّة واجتماعيّة وثقافيّة ودينيّة، في الشّرق والغرب. وبعد احتكاك المسلمين بالغرب، ومواجهتهم لعدد مِنَ التّحديّات، اقتضت الحاجة بلورة الإسلام وتقديمه بما يتيح فهمه الصّحيح، وتبيان المباحث النّظريّة التأسيسيّة فيه، في ما يتعلّق بالدِّين وتعريفه ومعيار أحقِّيَّته ومنشئه وتعدّديّته... هذا بالإضافة إلى طرح رؤيته حول الله، والإنسان، والكون والطّبيعة، وذلك في إطار مواجهة حصر الإنسان في بُعدِهِ المادِّيّ وتغييب بُعده المعنويّ المرتبط بما وراء الطّبيعة، والذي

* طالبة دكتوراه في العلوم الدّينيّة، علاقات إسلاميّة مسيحيّة في جامعة القدّيس يوسف.

يُعدّ ـ وفاقًا للإسلام ـ البُعد المحوريّ والأساس الذي لأجله خلق الإنسان في هذا العالم المادِّيّ.

تتمثّل أهميّة الكتاب الذي نحن بصدد التّعريف عنه ضمن هذا السّياق، بالإضافة إلى مكانة كاتبه العلميّة، بما يُقدِّمه من مباحث نظريّة تأسيسيّة مهمّة مُتعلِّقة بالدِّين، والتي كانت ولا تزال مثار الجدل في الوسط الفكريّ في العالَمَيْن الغربيّ والإسلاميّ، هذا بالإضافة إلى مَا يُقدِّمه مِن إجابات عن الإشكاليّات والتّحدِّيّات المعاصرة.

معرفة الدِّين

يتناول الكتاب موضوع معرفة الدِّين من خلال أبحاث مُتنوِّعة ومُتشعِّبة، جمعها الكاتب في مقدّمة وستّة فصول على الشّكل التّالي:

المقدّمة

أشار الكاتب في المقدّمة إلى فطريّة الدِّين في النّفس الإنسانيّة مع إيراد شواهد على ذلك، ومن ثمّ تطرَّق إلى تعريف فلسفة الدِّين موضِّحًا صعوبة التّعريف، مُقدِّمًا أقوالًا عدّة فيه، منها أنَّ «فلسفة الدِّين جهد للتّحليل والبحث النّقديّ تُجاه المعتقدات الدّينيّة»، وأنّها بمعنى «التّفكير الفلسفيّ في الدِّين لأجل الدّفاع عن المعتقدات الدّينيّة، حينما كانت غايتها إثبات وجود الله تعالى بالبراهين العقليّة...»، موضِّحًا منهج الكتاب في تطرّقه إلى بعض مباحث فلسفة الدِّين.

الفصل الأوَّل: تعريف الدّين

وفيه يتناول الكاتب بيان حقيقة الدِّين والإنسان، تمهيدًا لتبيان قدرة الدِّين على تنظيم العلاقة الرّباعيّة لدى الإنسان: علاقته بالله، وعلاقته مع بني نوعه، وعلاقته مع الطّبيعة، ومع الكون والمخلوق. فيبدأ بتعريف الدِّين، ويشير إلى أنَّ تعريفه إنّما هو تعريف مفهوميّ وليس تعريفًا ماهويًّا؛ لعدم امتلاك الدِّين حقيقة ماهويّة من جنس وفصل. فمفهوميًّا هو مجموعة عقائد وأخلاق وقوانين ومُقرَّرات أُنزلت عن طريق الوحي والعقل لإدارة الفرد والمجتمع وتربية الإنسان.

بعدها يتطرَّق إلى تبيان معياريَّة الحقّ والباطل في الدِّين، فيشير إلى أنَّ معيار أحقِّيَّة العقائد والمُقرَّرات والأخلاق هو تطابقها مع نظام الكون، وكونها مُنزَّلة

مِنَ الله تعالى. ثمَّ يستعرض عِلَل الدِّين الحقّ الأربعة: العلّة الفاعليّة والعلّة الغائيّة والعلّة الصّوريّة والعلّة الماديّة؛ ليُبيِّن أنَّ العلَّة الفاعليّة هي الله تعالى، والغائيَّة هي نورانيّة الإنسان، والصّوريّة هي مجموعة الأصول والفروع التي تُستنبط من المنابع الأصيلة بمساعدة الأدلَّة المُعتَبَرة، والعلَّة المادِّيّة ومحلّ الدِّين وموضوعه هي الإنسان.

ومن ثَمّ يُبيِّن العلل الأربعة للدِّين الباطل ـ الذي يتواجد بالعرَض ـ، فيشير إلى أنَّ المبدأ الفاعليّ هو الهوى في الإنسان، والمبدأ الصّوريّ هو العقائد والأخلاق والأحكام الوهميّة والخياليّة، وموضوع الدِّين الباطل ومحلّه هو الإنسان الذي يقبل الضّلال، والهدف الغائيّ للدِّين الباطل هو السّقوط في الجحيم. ويوضّح أنَّ هذه الغاية عرضيّة للإنسان، وإلَّا فالعبادة هي غاية خَلْقِه.

بعدها، يتطرّق إلى كَوْنِ الدِّين الحقّ واحد والباطل مُتعدِّد؛ وذلك لأنَّ المبدأ الفاعليّ للدِّين الحقّ، والذي هو الحقّ تعالى، واحد وثابت في نظام الكون، وأمَّا المبدأ الفاعليّ للدِّين الباطل والمتمثّل بأهواء الإنسان، فهو مُتعدِّد وغير ثابت وغير محصور.

الفصل الثّاني: منشأ الدِّين

يتعرّض الكاتب في هذا الفصل إلى ثلاثة آراء مختلفة طُرحت لتفسير المراد مِن منشأ الدِّين:

المعنى الأوّل: ظهور الدِّين. وضمن هذا المعنى تُبحث مشروعيَّة السّؤال عن منشأ ظهور الدِّين، وتستمدّ تلك المشروعيّة مِن امتلاك الدِّين والمقولات الدّينيّة وجودًا واقعيًّا في الخارج، فيأتي الجواب إمَّا الله والوحي الإلهيّ أو السّحر أو الشّيطان، أو أنّه ليس سوى صنيعة الأقوياء. وفي هذا الإطار، يُشير الكاتب إلى ضرورة كون الدِّين إلهيًّا، مستعرضًا طُرُق إثبات ضرورة الوحي والنّبوَّة، مبتدئًا بمنهج الإمام الصّادق عليه السّلام، معرّجًا على منهج المُتكلِّمين، ومن بعده على منهج الحكماء، ثمَّ منهج العرفاء، والطّريق الأخير هو حاجة الإنسان إلى تهذيب الأخلاق. ويستعرض المقدّمات والأصول المعتمَد عليها في كلِّ منهج، ويشير إلى أنَّ ما يُطرح في العرفان أفضل ممَّا يُطرح في الحكمة وعلم الكلام، وذلك أنَّ المحور الرّئيس في العرفان يدور حول الخلافة الإلهيّة التي يكون مبتغاها إظهار أسماء الله في أبهى حلَلِها.

المعنى الثّاني: علّة التّديُّن. وضمن هذا المعنى تُبحث أسباب اتّجاه النّاس نحو الدِّين أو علّته؛ فالسّؤال عن التّديُّن هو سؤال عن سبب تحقُّق الدِّين عند الفرد أو المجتمع. وفي هذا الإطار، يتوجَّه الكاتب لعرض علَلٍ اتّجاه النّاس نحو الدِّين، ويُقسّمها إلى علّةٍ واحدةٍ أساسيَّة ومجموعة عللٍ فرعيَّةٍ، جاعلًا العلَّة الأساسيَّة في المقام النّظريّ نموّ العقل وازدهار الفطرة، وفي مقام العمل رضى الله سبحانه، أمّا العِلَل الفرعيّة، فمنها: التّعرُّف على الله وعلى الدِّين، سُبُل تبيين مُحبَّبة وشَيِّقة ومُرغِّبة لِسَوْق المجتمع البشريّ نحو الدِّين، أعمال زعماء الدِّين التي تجذب النّاس للدِّين، رحمة المسؤولين ورأفتهم، الاقتصاد والعدل في توزيع الثّروات، وقيام الزّعماء الإلهيِّين بتخليص النّاس مِنَ الظّلم. بعد ذلك، ينتقل الكاتب للتّحدُّث عن أسباب النّفور مِنَ الدِّين، ويذكر منها: عدم معرفة الكون والإنسان والدِّين وعدم معرفة العلاقة بينهما، وتفسير الدِّين بشكل خاطئ.

المعنى الثّالث: ضرورة التّديُّن؛ وهو البحث عمّا يُلزِم الإنسان أن يكون مُتديِّنًا، سواءً أكان ذلك حقًّانِيَّة الدِّين أم الآثار الإيجابيّة التي تنعكس على الإنسان المتديّن.

الفصل الثّالث: جوهر الدّين وصدفه

يطرح الكاتب في هذا الفصل مجموعة التّفاسير الواردة حول جوهر الدِّين وصدفه:

التّفسير الأوّل: ويعتمد على المراد مِنَ الدِّين من كونه التّديُّن، أو مجموعة قضايا عقديَّة وأخلاقيّة وأحكامًا عمليّة. فإنْ كان المراد الأوّل، يمكن الكلام عن أصل الدِّين وفروعه، بحيث يكون الأصل المعرفة التّوحيديّة، ولا يُكتفى بالأصل فقط؛ بل لا بُدَّ مِنَ العمل بالفروع كافَّة بنيَّة خالِصَة توحيديّة. وإنْ كان المراد الثّاني؛ أي مجموع القضايا العَقديّة والأخلاقيّة والأحكام العمليّة، فهذه كلّها أصول لا فروع لها، إلّا أنْ يُقال: إنَّ الأصل الأساس هو التّوحيد وباقي المذكور هو تفصيل لذلك الأصل وترجع إليه. ويشير الكاتب إلى أنَّ الدِّين في مباحث الدّراسات الدّينيّة يُراد منه المعنى الثّاني لا الأوّل.

التّفسير الثّاني: يقتضي أن يكون جوهرُ الدِّين الغايةَ القصوى والهدف الأعلى منه، وهو التّوحيد، وصدفه هي الأهداف الوسطى للدِّين التي تخدم تحقُّق الهدف الأعلى، وهي الحياة الأُخرويّة أو الاهتمام بالحياة الدّنيويّة أو بناء مجتمع نموذجيّ أو تأمين العدالة الاجتماعيّة...

التّفسير الثّالث: يقتضي طرح ذاتيّات الدِّين وعرضيّاته، فيكون جوهر الدِّين هو الذّاتيّات (التّعاليم التي أبلغها النّبيّ (ص) ومقاصد الشّارع)، وصدفه هي الأعراض. ويُشكِل الكاتب على هذا التّفسير بثلاثة إشكالات:

- الأوّل: يتعلّق بالمعيار الذي على أساسه يتميَّز الذّاتيّ عن العرضيّ، فإمَّا أنْ يكون مِن داخل الدِّين، والحال أنَّ جميع الأديان تعتقد أنَّ كلّ ما تشتمل عليه هو مِنَ الذّاتيّات، وإمَّا أن يكون مِن خارج الدِّين وهذا يقتضي دخول خلفيَّات الشّخص الذي يُشخّص ويُميّز، فيجعل على سبيل المثال الفقه في مكان مِنْ عرضيّات الدِّين، وفي مكانٍ آخر من ذاتيّاته.
- الثّاني: الخلط بين ذاتيّات الدِّين والمقصود بالذّات مِنَ الدِّين، والخلط بين العرضيّ في الدِّين والمقصود بالعرض فيه، فكلّ ما ذكروه على أنَّه ذاتيّات هو في الواقع المقصود منه، وليس ماهيَّته وذاتيّاته.
- الثّالث: ورود بعض الأمور الخارجة عن الدِّين في عرضيّات الدِّين، بما يقتضي خروج الدِّين عن خلوصه.

التّفسير الرّابع: وهو التّفسير الذي يستعين بالمعنى العرفانيّ في جعل الجوهر لبّ الدِّين وحقيقته، والصّدف الشّريعة والطّريقة؛ بحيث تكون الشّريعة عِلْمًا والطّريقة عملًا والحقيقة الوصول إلى الله. ويُبيِّن الكاتب أنَّ هذا التّفسير ـ بخلاف ما يظهر منه ـ لا يقتضي رمي القشر بعد الوصول إلى اللّبِّ، وترك سُلَّم الشّريعة بعد الوصول إلى الحقيقة.

كما يؤكِّد الكاتب أنَّ التّفسير الصّحيح للُّبّ والقشر يكون باستقائه مِنَ القرآن الكريم؛ بحيث يكون لبّ الدِّين النّور وقشره المصباح. ويشير إلى أنَّ سبب عدّ الشّريعة بمثابة القشر هو كونها تحافظ على اللُّبِّ الذي يُمثِّل أصل الدِّين، وهو التّوحيد. ويوضّح أنَّ كلا أصول الدِّين وفروعه نور، ولكن بمراتب مختلفة؛ بحيث تُعدّ الأصول مرتبة النّور القويّة والفروع مرتبته الضّعيفة. وبهذا تكون أصول الدِّين سببًا لظهور فروع الدِّين، فيما تمهّد فروع الدِّين لحفظ أصول الدِّين وتقويتها، وتكون القيمة لكلَيْهما ثابتة مع اختلاف المراتب والدّرجات مِنْ حيث الكيفيّة، ومِنْ حيث التّأثير والتّأثُّر.

يختم الكاتب الفصل بتبيان أنَّ جوهر الدِّين واحد لدى جميع الأقوام والمِلَل، والتّعبير عَنِ الدِّين بصيغة الجمع «أديان» إنَّما إشارة إلى تكامل الدِّين في مقامِ

التّنزُّل؛ فمظاهر الدِّين هي التي تكتمل وليس حقيقته. وبهذا يشير الكاتب إلى أنَّ مقتضيات العصر تُوجِب تغيير فروع الدِّين من دون المساس بأصوله؛ فالدِّين واحد ثابت دائمًا، أمّا الشّرائع والمناهج فمُتعدِّدة ومُتغيِّرة، وقد تكون مؤقَّتة.

الفصل الرّابع: لغة الدِّين

يتعرَّض الكاتب في هذا الفصل إلى خصائص لغة الدِّين بشكل عامّ، وأهمّها تناغم لغة الدِّين مع باقي اللّغات، ومفهوميَّتها لدى جميع النّاس، وإلَّا لزم نقض الغرض الذي يتمثّل بهداية النّاس من خلال تبيان الحقائق والمعارف، وهذا ما استدعى استخدام الأنبياء ألْسِنَة قومهم في بيان تلك الحقائق، كما أنَّهم فسّروا الكتب الإلهيّة وفاقًا للمعارف الواضحة في هذه الكتب.

بعد عرض تلك الخصائص، انتقل الكاتب إلى بيان لغة القرآن وبيان المراد من كونها لغة عالميّة لكلّ زمان ومكان، وذلك بناءً على خطابه المبنيّ على ثقافة النّاس المشترَكة؛ وهي الثّقافة الإنسانيّة. فقد وجه القرآن خطابه الرّئيس لفطرة الإنسان، وجعل رسالته الرّئيسة ازدهار هذه الفطرة. ويستشهد الكاتب بالآيات القرآنيّة على عموميّة فَهم القرآن، ويشير إلى أنَّ عموميّة فَهم القرآن لا تقتضي أن يستفيد الجميع منه على نحو سواء؛ بل كلّ بحسبه.

من ثمّ يستعرض الكاتب طريقة القرآن في الدّعوة والتّعليم الجامعة للحكمة والموعظة والجدال الأحسن من جهة، والتّمثيل والتّشبيه ونقل القصص من جهة أخرى، فيستعرض نماذج استخدام القرآن للبرهان والتّمثيل. ثمَّ ينتقل للبحث في القضايا الدِّينيّة، فيتعرَّض لأنواع القضايا القرآنيّة الإخباريّة والإنشائيّة والتّمثيليّة، ويُبيِّن معنى المثل واستخداماته القرآنيّة، ومن بعدها يتعرَّض للغة العِلْم ولغة الدِّين ويستعرض عددًا مِنَ الفروقات بين الكتب العلميّة والقرآن الكريم. بعدها، يطرح الكاتب إشكاليّة كون القضايا الدّينيّة والأخلاقيّة غير قابلة للإثبات، وتاليًا فاقدة للمعنى؛ ليؤكِّد أنَّ تلك القضايا قابلة للإثبات وذات معنًى، ولكنّ معيار إثباتها وإبطالها ليس الحسّ والتّجربة فقط؛ بل يشاركهما العقل والقلب. فإنْ كان المعلوم مِنَ المحسوسات وما يقبل التّجربة كان طريق إثباته الحسّ والتّجربة، وإن كان المعلوم مفهومًا كُلِّيًّا كان البرهان العقليّ طريقًا لإثباته، وإنْ كان المعلوم مشهودًا قلبيًّا أو عرفانًا فالطّريق الأفضل لإثباته هو الشّهود.

ثُمَّ ينتقل الكاتب لبيان لغة الدِّين في القضايا العقديّة، ولتوضيح ما إنْ كانت

لغة الدِّين في ما تنسبه من أوصاف وأفعال إنسانويّة إلى الله هو من باب التّمثيل أو الأسطورة أو الرّمز أو غير ذلك. ويوضّح أنَّ الأمر المنسوب إلى الله إمَّا أنّه مفهوم يحتوي على النّقص والعيب، وهذا منفيّ عنه سبحانه، وإمّا أن لا يحتوي مفهومه على نقص أو عيب، ولكن قد يقترن المصداق مع النّقص والآفات، فيُضاف حينها كلمة ليس كمثله شيء، تنزيهًا لله، ولعدم الخلط بين المفهوم والمصداق.

الفصل الخامس: العقل والدِّين

يتألّف هذا الفصل من مباحث عدَّة، فقد بحث الكاتب في موقعيّة العقل عند علماء الغرب، والتّوجّهات الثّلاثة من: إفراط وتفريط وموقع وسطيّ، بحيث يعتقد البعض بأفضليَّة الإيمان، والبعض الآخر بأصالة العقل، وثمَّة مَن يعتقد بالتّناسق بين العقل والوحي، والعقل والإيمان، منهم «توما الأكويني» الذي قسّم القضايا الدّينيّة إلى ثلاثة أقسام: العقلانيّة، غير العقليّة، ضِدَّ العقل. والمقصود بغير العقليّة ما لا ينفيه العقل ولا يؤكّده لأنَّه خارج نطاق حكمه ووظيفته.

وقد بيَّن المؤلِّف في إطار دور العقل، في النّظام العقديّ عند الغربيِّين، أنَّ دور العقل في تبيين النّظم العقديّة يختلف عند الغربيّين ما بين: التّعقّل الأكثريّ الذي يقتضي أن تكون النّظم العقديّة مقبولة ويقتنع بها جميع العقلاء، وبين الرّأي الإيمانيّ الذي ينفي دخول النّظم العقديّة في مدار تقييم العقل وحكمه، وبين العقلانيّة النّقديّة.

وفي إطار حديثه عن العقل والدِّين في الإسلام والعلاقة بينهما يُفنِّد الكاتب ثلاث فرق: أصحاب الظّاهر الذين يقتصرون على الظّواهر من دون بذل أيّ نشاط أو جهد عقليّ للتّعمُّق والتّدبُّر في المعاني الدِّينيّة، والعقلانيّون الذين يقولون إنَّ جميع المعارف تُدرَك بالعقل، والعقلانيّون الذين يقبلون بالنّقل، وهؤلاء يعدّون الوحي والشّريعة والعقل منبعًا لمعرفة الإنسان.

بعدها، يُصحِّح الكاتب تعبير «العقل والدِّين»، فبحسبه إنّ التّعبير الصحيح هو «العقل والنّقل» لا «العقل والدِّين» أو «العقل والإيمان»؛ ذلك أنَّ الإيمان عبارة عن علاقة بين النّفس وأمر مُعيَّن تؤمن به، وعمل العقل هو فَهم الواقع، وتاليًا لا معنى لتقابل الإيمان والعقل. والدِّين هو عبارة عن مجموعة معارف العقل والنّقل، وليس شيئًا مقابل العقل، ولا بُدَّ لإثبات الدِّين مِنَ العقل والنّقل معًا.

وفي إثارة لبعض النّقاط حول علاقة العقل بالنّقل، يُشير المؤلِّف إلى أنَّ معرفة

العقل تحصل في مرحلتَين: المرحلة الأولى؛ العلم بالعقل والمعرفة العقليّة، فتتوضَّح طبيعته إنْ كان مجرَّدًا أم لا، وموقعيّته ونطاق معرفته.

المرحلة الثّانية؛ العلم بالقواعد والمفاهيم العقليّة، إذ يُبحث في استحالة اجتماع الضِّدَّيْن أو المثلَيْن أو تكليف ما لا يُطاق مِن عدمه.

أمَّا بالنِّسبة إلى موقعيّة العقل مِنَ النّقل، فيوضّح الكاتب أنَّ الدّليل العقليّ يمكن أن يكون قبل الأخذ بالدّليل النّقليّ المُعتَبَر، وذلك في أصول الدِّين، وقد يكون مع الدّليل النّقليّ، كما هي الحال في المباحث الدّينيّة؛ إذ يتعاضد الدّليل العقليّ مع النّقل، وقد يكون بعد الدّليل النّقليّ، وذلك في مباحث أصول الفقه بشكل مبسوط.

في إطار بيان العقل النّظريّ والعقل العمليّ في الحكمة والفلسفة، يُبيِّن الكاتب كيفيّة اعتناء العقل النّظريّ بإدراك مسائل الحكمة النّظريّة والعمليّة معًا، ويشير إلى أنّ العقل العمليّ عبارة عن قوَّة إجرائيّة تختصّ بما هو عمليّ، مثل العزم والإرادة والمحبّة والإخلاص ونحوها. ويُبيِّن، أيضًا، أنَّ العمل على قسمَيْنِ: عمل مُجرَّد وعمل مادِّيّ، والعمل المجرَّد هو عين الإدراك، فيما يختلف العمل المادِّيّ عنه.

كذلك يشير الكاتب إلى حجِّيَّة إدراك العقل في الحكمة العمليّة، ويورد الفرق بين البرهان العقليّ والقياس الفقهيّ على مستوى الحجِّيَّة، فيُبيِّن حجِّيّة دليل العقل وعدم حجِّيّة القياس الفقهيّ، مِن منطلق أنَّ القياس الفقهيّ يُسري الحكم مِنْ جزئيّ إلى جزئيٍّ آخر استنادًا إلى الجزئيِّ نفسه. والحال، أنَّ الجزئيّ محصور بخصائصه الماهويَّة التي تُميِّزه عن الجزئيّ الآخر، لذلك لا تصحّ تسرية الحكم. أمَّا في ما يتعلّق بالدَّليل العقليّ، فالعقل يسري الحكم من جزئيّ إلى آخر استنادًا إلى علمه بالجامع الذي يجمعهما؛ أي بالمساحة المشتركة لكلَيْهما، وهذا ما يُصحِّح هذا السّريان.

يُبيِّن بعدها المؤلِّف الفرق بين العقل وبناء العقلاء، والآراء الكلاميّة الثّلاثة حول حجِّيَّة العقل، ثُمَّ ينتقل إلى بيان مراحل البحث في الحُسن والقبح، ويُبيِّن رأي الأشاعرة في جعلِ الحُسن والقبح شرعيَّيْن لا عقليَّيْن، ثُمَّ يوضِّح النّتائج المُترتِّبة على إنكار الحُسن والقبح، وينتقل لبحث عقل الإنسان الكامل وعلاقته بالتّكوين والتّشريع، ويُبيِّن فكرة أنَّ الإنسان الكامل وساطة بين عالَم التّكوين وعالَم التّشريع؛ أي بين التّكوين والاعتبار، لمَا يحتويه مِن جمع لكليهما؛ فالإنسان الكامل ليس في نشأة الاعتبار أو نشأة التّكوين المحضَة؛ بلْ إنّه خليط يجمع بينهما، ولذلك

يُدرك حسن الأفعال وقبحها، ويعلَم بالتّكوين وحقيقة المستقبل، فيُفتي بالحرمة أو بالوجوب.

بعدها يُبيِّن الكاتب المراد مِنَ الذّاتيّ في الحُسن والقبح الذّاتيَّيْن، ويُناقش استدلال مُنْكِري الحُسن والقبح العقليَّيْن، ثُمَّ يستعرض دخول العقل في ميدان الاجتهاد، وموارد اشتغال علماء الأصول بمباحث العقل، وينحو إلى تبيان تقسيم العقل إلى عقل دينيّ وعقل فلسفيّ؛ بحيث يتكفَّل العقل الدِّينيّ بإدراك مسائل الدِّين الجوّانيّة، فيما يُدرك العقل الفلسفيّ الحقائق العينيّة. وهذا التّقسيم مقابل التّقسيم التّقليديّ للعقل إلى عقل نظريّ وعقل عمليّ.

ثُمَّ يتعرَّض الكاتب لشُبهة تعارض العقل والدِّين، ويُبيِّن جوابَيْن عن هذه الشُّبهة في بعض الموارد التي يُفتي فيها العقل بخلاف ما يُفتيه الدِّين، في حالات قمع الحرِّيّات وأحكام الرَّجْم والإعدام وغيرها. يتمثّل الجواب الأوّل ببيان حدود العقل وقصوره في العديد مِنَ الموارد التي يحتاج فيها إلى المرشد؛ إذ يُعنى العقل بإدراك الكلِّيّات لا الجزئيّات، وبعض الأمور الدِّينيّة قائمة على جزئيّات ليس من شأن العقل إدراكها، فيُحيل العقل الأمر إلى الدِّين والإيمان، ويستعين بالوحي في إدراكها.

والجواب الثّاني يكون بالتّفريق بين العقل والوهم، لئلَّا يُخطئ في تشخيص الحقّ، فيُنزِّل المدركات الوهميّة منزلة المدركات العقليّة، ويتوهَّم وجود تعارض بين العقل والدِّين.

ويؤكِّد المؤلّف أهمِّيَّة العقل في معرفة الدّين، ولكن ليس على نحوِ الحَصْر، ذلك أنَّ المعرفة الشّهوديَّة هي المعرفة الأسمى، وهذه المعرفة هي خارج نطاق العقل.

الفصل السّادس: التّعدُّدِيّة الدّينيّة

يستعرض الكاتب في سياق مقدّمة هذا الفصل وجهات النّظر الثّلاثة التي طرحها «جون هيك» (John Hick) على صعيد تنوُّع الأديان: الحصريّة أو التّفرُّدِيّة الدّينيّة، والتّعدُّدِيّة الدّينيّة، والشّموليّة الدينيّة. ثمَّ يُميِّز بين تعدُّدِيَّة المذاهب وتعدُّدِيَّة الأديان، بحيث ـ ووفاقًا للأُولى ـ تُفَسَّر تعاليم دين واحد بأنماط متنوّعة، وعلى أساس كلّ تفسير يتبلور مذهب معيَّن، أمَّا وفاقًا لتعدُّدِيَّة الأديان، فثمَّة اعتقاد بأحقِّيَّة كلّ دين، بحيث يُعدّ كلّ دين آخذًا بأيدي أتباعه إلى الحقيقة والسّعادة.

ويؤكِّد الكاتب في هذا السّياق استحالة تنوُّع الأديان، انطلاقًا مِن كون الإنسان يُجسِّد حقيقة واحدة وفطرة ثابتة في عالَم الوجود، وهذا ما تُثبته الأنثروبولوجيا. ولأنَّ هدف الدّين تربية الإنسان، فلا بُدَّ مَن أن يكون الدِّين واحدًا.

ويُرجع الكاتب السّبب في تعدُّدِ الشّرائع إلى طبيعة الإنسان الذي يمتلك روحًا واحدة تضمّ عقلًا وقلبًا وفطرة وشؤونًا أخرى كثيرة، وبدنًا مرتبطًا ببيئة جغرافيّة طبيعيّة متبدّلة ومتغيِّرة ومتطّورة على مدى الأزمان والعصور، ما استدعى مواكبة هذا التّبدُّل بشرائع تُلبّي الحاجات المتنوّعة للإنسان. فثمَّة بُعدَان في الإنسان؛ بُعدٌ ثابتٌ يتمثَّل بالرّوح والفطرة، وبُعدٌ في صيرورة دائمة يتمثَّل بالبُعد المرتبط بالعالَم المادِّيّ. ولذلك، نجد أنَّ أصول الدِّين والمبادئ العامّة مِن أخلاق وقانون وفقه (بالمعنى الأعمّ) ثابتة؛ كونها تتعلَّق بالجانب الثّابت في الإنسان، بينما الشّريعة مُتغيِّرة ومُتعدِّدة نظرًا إلى ارتباطها بظروف الإنسان وبيئته الطّبيعيّة وأسلوب حياته.

يستعرض الكاتب أنواع التَّعدُّديّة الدّينيّة على الشّكل التّالي:

- هدف واحد سبيل واحد؛ بحيث يكون السّبيل العامّ والهدف واحدًا وإنْ كان ثمَّة اختلاف في السُّبُلِ الفرعيّة، طالما أنّها جميعها تصبُّ في السّبيل العامّ الواحد، ولا تؤدِّي إلى تعدُّدِهِ، فلا ضَيْر في تعدُّدها.
- أهداف مُتعدِّدة على امتداد بعضها؛ وفي هذه الحال تتعدَّدُ الأهداف طوليًّا، بحيث يكون كلّ هدف فيها ضمن السّبيل إلى الوصول إلى الهدف النّهائيّ المتعالي والغاية النّهائيّة، وفي هذه الحال لا ضَيْر في التَّعدُّدِ.
- أهداف مُتعدِّدة في موازاةِ بعضها؛ وفي هذه الحال تكون الأهداف المُفترَضَة مُتنوِّعة ومتُباينَة، وهذه التّعدُّديّة باطلة من باب استحالة اجتماع النّقيضَيْن.
- وحدة الهدف وتعدُّد السُّبُل؛ وفي هذه الحال تتنوَّع السّبل وتتعدَّد بشكلٍ متضادّ ومتعارض، بحيث لا تنبثق مِنْ مبدأ واحد ولا تنتهي إلى سبيل عامّ واحد، وهذه التّعدُّديَّة تقتضي الجمع بين النّقيضَيْن وهو مُحال.
- تعدُّد الثّقافات والأعراف والتّقاليد؛ إذ استدلَّ البعض على تعدُّديّة الدِّين مِنْ تعدُّد الثّقافة؛ لأنَّهم رأوا أنَّ الثّقافةَ ذاتُ الدِّين، وواقع الحال اختلافهما؛ فتعدُّد الثّقافات والتّقاليد مقبولٌ طبعًا ولا حاجة إلى الاستدلال على حقَّانِيَّة مصاديقه.

يشير الكاتب إلى أنَّه لا يُقصد بالتّعدُّديّة الدّينيّة إمكانيّة التّعايش السّلميّ بين

أتباع أديان ومذاهب مُتنوِّعة في رحابِ مجتمعٍ واحد، فهذا التّعايش سلم إنسانيّ، وهو يحصل على الرّغم مِنْ تنوُّع أفكار النّاسِ ومعتقداتهم ومذاهبهم وأديانهم؛ إذ إنَّ التّعايش مع بعض بسلميَّة يمكن بالاتّفاق على المبادئ العامَّة للأديان التي يعتنقونها، وبهذا يكون الدِّين الحاكِم واحدًا، ويتبع كلّ منهم دينه في شؤونه الشّخصيّة.

وفي معرض التّعرُّض لكمال الإنسان وإمكانيّة الوصول إليه من خلال حقيقة واحدة أو حقائق عدَّة، يؤكِّد الكاتب أنَّ الكمال الحقيقيّ له سبيل واحد؛ كون الحقّ واحدًا لا ثاني له، والعيش بسلام مع أتباع سائر الأديان والمذاهب أمر مقبول حسب التّعاليم القرآنيّة. وأمَّا مسألة عاقبة البشر فهي بحث آخر، والتّعايش بسلام يختلف عن التّسامح، فصحيح أنَّ الدِّين الإسلاميّ دين الشّريعة السَّمِحَة والسَّهلة، لكنَّه ليس دينًا متساهلًا.

كما يشير المؤلِّف إلى أنَّ التّعدُّديّة الموجودة على صعيد الأديان والشّرائع السّماويّة إنَّما هي مُتحَقِّقَة نسبة إلى التّشكيك الحاصل على صعيد الحقائق الخارجيّة والمعارف البشريّة؛ إذ تحتوي الشّرائع كافَّة على كثير مِنَ التّشريعات والقوانين التي تتنوَّع بتنوُّع الزّمان وتختلف باختلافه. هذا، وإنَّ إدراك النّاس للواقع والحقائق له درجات متباينة ومختلفة، وذو طابع تشكيكيّ، والقليل مِنَ البشر يملكون القدرة على الإحاطة التّامَّة بالكثير مِنَ المعارف، بِفَضْلِ قربهم مِنَ الله عزَّ وجلَّ، وتلقّيهم الفيض منه سبحانه، والإنسان الكامل هو الكائن على رأس هرم هذا القليل.

كذلك يُبيِّن المؤلِّف العلاقة والارتباط بين النّزعة التّعدُّديّة، وكيفيّة معرفة الدِّين الحقّ، فيستعرض منهجيّات عدّة: منهجيّة علم الاجتماع التي ترى ظاهرة تعدُّديّة الأديان في حياة البشر حقيقةً اجتماعيّةً لا يمكن إنكارها، والمنهجيّة التّاريخيّة والإقليميّة التي تعتمد شرح زمان ظهور الأديان ومكانه وتحليلهما، والمنهجيّة السّيكولوجيّة التي تعتمد الخصائص النّفسيّة لدى الإنسان لاكتشاف حقيقة الدِّين، وتشير إلى أنَّ كلّ إنسان لديه ارتباطه الخاصّ بخالقه. ويَخلُص المؤلِّف إلى أنَّ السّبيل الصّائب على صعيد معرفة الدِّين الحقّ هو البرهان العقليّ والمبادئ العامّة لعلمَيّ الفلسفة والكلام؛ كون الدِّين حقيقة فطريّة وعقليّة بحتة، وما نتاج المناهج الأخرى إلّا توضيح وبيان لأسباب قبول أحد المجتمعات دينًا ما أو رفضه، فالسّبيل الأمثل لمعرفة الحقّ هو الولوج في مضمار العلوم والمعارف الدّينيّة الأصيلة بقدر

كلّ إنسان وحسبه، فالمعرفة الدّينيّة ذات درجات متباينة بمقدار بحث كلّ إنسان عن الحقيقة.

ويستعرض المؤلِّف نتائج نظريّة التَّعدُّديّة الدّينيّة مِن نسبيّة الأخلاق ونسبيّة الفَهم، ثُمَّ يُبيِّن ارتباط الوحي والتّجربة الدّينيّة بنظريّة التّعدُّديّة الدّينيّة، ويُبيِّن أقسام اليقين العلميّ والسّيكولوجيّ وأقسام العلم الحصوليّ والحضوريّ، ويُوضِّح حقيقة الوحي وحصانته مِنَ الخطأ، ويستعرض معنى التّجربة الدّينيّة ومفادها بالنّسبة إلى المتديِّنين. ويُشير إلى الفرق بين الوحي والتّجربة العرفانيّة؛ إذ صنّف الوحي شكلًا خاصًّا في العلوم الشّهوديّة مختلفًا عن الشّهود العرفانيّ، لمَا يطرأ على الأخير مِن خطأ في المشاهدة نتيجة رؤيتها في عالَم المثال المتَّصل، في حين أنَّ الأنبياء يشاهدون دائمًا عالَم المثال المنفصل.

وفي سياق الإجابة عن الاعتقاد أنَّ التّفكيك بين الشّريعة والفقه من شأنه أن يحلّ معضلة التّعدُّديّة، يقول المؤلِّف: «إنّ الفقه ـ وفاقًا للقرآن الكريم ـ هو جزء مِنَ الشّريعة التي هي عبارة عن مجموعة مِنَ العقائد والأخلاق والأحكام. فالفقه ـ وفاقًا للقرآن الكريم ـ لا ينحصر بمعناه الاصطلاحيّ اليوم الذي يبدأ من مباحث الطّهارة وينتهي عند مباحث الحدود والدِّيات؛ بل يعمّ ذلك ليدلّ على فَهم المسائل الدّينيّة والشّرعيّة وتعلّمها، سواء أكانت المسائل تتعلّق بالوجود والعدم أم بالواجبات والنّواهي الفقهيّة والأخلاقيّة والقانونيّة. هذا وإنّ الشّريعة مرادفة للدِّين ولا يمكن تجزئتها، وبما أنَّ الفقه جزءٌ مِنَ الشّريعة، فله حكمها ولا يمكن تجزئته وتعدُّده، فالحقّ واحد لا يَتَعدَّد».

نقد الحضارة الغربيّة في فكر مالِك بن نبيّ

الكاتب: عماد الدّين إبراهيم عبد الرّزّاق.

النّاشر: المركز الإسلاميّ للدّراسات الاستراتيجيّة (العَتَبَة العبّاسيَّة المُقدَّسة).

الصّفحات: 94 صفحة.

سنة النّشر: 2019م.

مراجعة: رشا حسين الحاج*

«إنَّ الاستعمار لا يتصرَّف في طاقاتنا الاجتماعيّة إلَّا لأنَّه درس أوضاعنا النّفسيّة دراسة عميقة، وأدرك منها موطن الضّعف؛ فسخَّرنا لمَا يُريد كصواريخ موجَّهة يُصيب بها مَن يشاء. فنحن لا نتصوَّر إلى أيِّ حدٍّ يحتال لكي يجعل منَّا أبواقًا يتحدَّث فيها، وأقلامًا يكتب بها. إنَّه يُسخِّرنا وأقلامنا لأغراضه، يُسخِّرنا له بعلمه وجهلنا».

هكذا، تطرَّق «مالك بن نبيّ» إلى مشكلة الاستعمار ومشكلة قابليّة الاستعمار.

* ماستر تاريخ - الجامعة اللبنانيّة.

حياته ومؤلَّفاته

وُلد «مالك بن نبيّ» في مدينة قسنطينة الجزائريّة، عام 1905م، «في فترة يتَّصل فيها وعيه بالماضي المُمَثّل في أواخر تطوّره، وبالمستقبل في أوائل صائغيه»، كما يُعبّر هو نفسه عن ذلك. ويُعدّ من أعلام الفكر الإسلاميّ العربيّ في القرن العشرين الذين نبَّهوا إلى العناية بمشكلات الحضارة. فهو يرى أنَّ مشكلة كلّ شعب في جوهرها هي مشكلة حضاريّة، وتاليًا لا بُدَّ مِن فَهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها.

عاش «مالك بن نبيّ» في فرنسا لوقتٍ طويل، وتزوَّج امرأة فرنسيّة، وزارَ معظم الدّول الأوروبيّة، ما ساهم في تعميق معرفته بالمجتمع الغربيّ. مِن أبرز مؤلَّفاته: «الظّاهرة القرآنيّة» (1946م)، «شروط النّهضة» (1948م)، «وجهة العالم الإسلاميّ» (1954م)، «مشكلة الثّقافة» (1959م)، «حديث في البناء الجديد» (1960م)، «الصّراع الفكريّ في البلاد المُستعمَرة» (1960م)، «بين الرّشاد والتِّيه» (1978م).

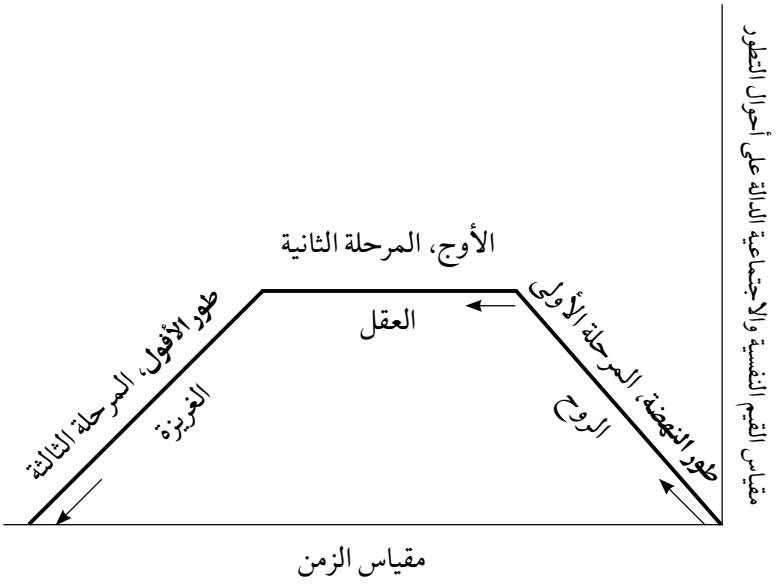
وحدة الثّقافة والحضارة

أشار «مالك بن نبيّ» إلى وجود ارتباط وثيق بين الثّقافة والحضارة، وعرّف الثّقافة على أنَّها: «مجموعة مِنَ الصّفات الخُلقيّة والقِيَم الاجتماعيّة التي يلقاها الفرد منذ ولادته، كرأسمال أوَّليّ في الوسط الذي وُلد فيه». فالثّقافة هي المحيط الذي يُشكّل فيه الفرد طباعه وشخصيّته، وهي المحيط الذي يعكس حضارة معيَّنة، والذي يتحرَّك في نطاقه الإنسان المتحضّر.

وقد رأى ضرورة تصنيف الثّقافة عاملًا تاريخيًّا لكي تُفهَم، ونظامًا تربويًّا تطبيقيًّا لنشرها بين طبقات المُجتمع. لذلك، فالثّقافة هي واقعٌ تاريخيٌّ، وما مِن شعب فَقَدَ ثقافته إلَّا وقد فَقَدَ حتمًا تاريخه. كذلك، الثّقافة هي واقعٌ اجتماعيٌّ تربويٌّ، يتألَّف مِن عنصر الأخلاق لتكوين الصّلات الاجتماعيّة، وعنصر الجمال لتكوين الذّوق العامّ، ومنطقٍ عمليّ لتحديد أشكال النّشاط العامّ، والصّناعة ـ أي الفنون والمِهَن والقدرات وتطبيقات العلوم ـ الموائمة لكلّ نوع من أنواع المجتمع.

وتُهيِّئ الثّقافة لقيام الحضارة من خلال علاقتها الوظيفيّة بها، فهي بمثابة المقدّمة الطّبيعيّة والمنطقيّة لقيامها، وتتحدَّد مِن زاويتين: الأولى تتمثَّل في تقويض

البنـاء السّـابق؛ أي القضـاء على التّخلُّـف والرّكـود، والثّانيـة تتمثَّـل فـي إعـادة البنـاء بوسـاطة منهـج تربـويّ. وعليـه، فالثّقافـة هـي جوهـر الحضـارة التي تقـع بين حدَّيـن اثنَين: الميـلاد والأُفـول؛ إذ بعـد ميـلاد الحضـارة بظهـورِ ديـنٍ معيَّـن يبدأ طَـوْر النّهضـة الصّاعدة نحـو أعلى درجـات القِيَـم النّفسـيّة والاجتماعيّـة ـ مرحلـة «الـرّوح» ـ، ومـن ثَـمَّ يتحقّـق بالضّـرورة اكتمـال معيَّـن، فيبـدأ طَـوْر وسـيط يُسـمَّى: الأوج ـ مرحلـة «العقـل» ـ وهـو طَـوْر انتشـار الحضـارة وتوسُّـعها. وعندمـا تبـدأ القِيَـم النّفسـيّة والاجتماعيّة دخـول مرحلة «الغريـزة»، يكـون بـدء طَـوْر الأفـول النّـازل.



رسم بياني يوضح قانون ظاهرة الحضارة

رأى «مالـك بـن نبـيّ» أنّ الحضـارة هـي إنتـاج فكـرة حيَّـة تطبـع على المجتمـع فـي مرحلـة قبـل التّحضّـر، وهـي الدّفعـة التـي تجعلـه يدخـل التّاريـخ، فيبنـي نظامـه الفكـريّ طبقًـا للنّمـوذج الـذي اختـاره، فتتأصَّـل جـذوره، ويمتـاز عـن الثّقافـات والحضـارات الأخـرى. ويعـدّ الحضـارة ذاك المركـب الاجتماعـيّ الـذي يشـمل ثلاثـة عناصـر: «الإنسـان» و«التـراب» و«الوقـت». ويعـدّ «الإنسـان» عنصرهـا الأساسـيّ، لذلـك لا بُـدَّ مِـن صُنـع رجـال يمشـون فـي التّاريـخ، يُؤثّـرون فـي تركيبـه بفكرهـم وعملهـم ومواهبهـم ومالهـم، مسـتخدمين التّـراب والوقـت فـي بنـاء الأهـداف الكبـرى. أمَّا عنصـر «التّراب»،

فقيمتـه الاجتماعيّـة مستـمَدَّة مِـن قيمـة مالِكِيـه، ولذلـك، فقيمـة الأُمَّـة وحضارتهـا المتقدّمـة تنعكـس على قيمـة التّـراب. كمـا تخضـع الحيـاة للتّوقيـت، فيتَّصـل «الزّمـن» اتّصـالًا وثيقًـا بالتّاريـخ. وبتحديـد فكـرة الزّمـن، يتحـدَّد معنـى الـتّأثير والإنتـاج؛ إذ إنَّـه مفهـوم داخـل فـي تكويـن الفكـرة والنّشـاط، وفـي تكويـن المعانـي والأشـياء.

أكَّـد «مالـك بـن نبـيّ» أهمِّيّـة التّـوازن الحضـاريّ؛ أي التّـوازن بيـن العناصـر المادِّيّـة والعناصـر الرّوحيّـة، وأشـار إلـى أنَّ ذاك التّـوازن مِـن سِـمَات الحضـارة الإسـلاميّة؛ لأنَّ ثقافتهـا تمتـاز عـن غيرهـا مِـنَ الثّقافـات بالجمـع بيـن البُعديْـن المـادِّيّ والرّوحـيّ. كمـا رأى أنَّ الحضـارة هـي ثمـرة موقـف الإنسـان مِـنَ الوحـي، وذلـك وفـاق ثـلاث مراحـل: ففـي مرحلـة ظهـور الحـقّ وتطبيقـه والانسـجام مـع السُّـنَن الإلهيّـة تكـون الحضـارة الرَّبَّانيّـة، وفـي مرحلـة التبـاس الحـقّ والباطـل والإخـلال بتطبيـق الحـقّ يكـون المجتمـع مفتونًـا وتتسـافل الحضـارة، أمَّـا فـي مرحلـة إقصـاء الحـقّ واتّبـاع الباطـل والابتعـاد عـن الوحـي فتتجلَّـى الحضـارة الشّـيطانيّة.

تكشـف «الحضـارة الإنسـانيّة» ـ هـذه الظّاهـرة الجوهريّـة فـي التّاريـخ ـ فـي سـيرها عـن خطَّـة للمجمـوع، فيتَّجـه بوسـاطتها التّاريـخ نحـو نقطـة معيَّنـة، تتجلَّـى فيهـا الإرادة الإلهيّـة. فالدِّيـن السّـماويّ، هـو قانـون للحيـاة، والعامـل الأساسـيّ فـي تكويـن الحضـارة، ووصولهـا إلـى المسـتوى العالميّ هـو خاتمـة الـدّورات، وليـس بعـد هـذا الوصـول سـوى الكسـوف الكلِّـيّ للعالَـم؛ فالتّاريـخ الكونـيّ ذو غايـة، أمَّـا التّاريـخ الاجتماعـيّ فمرتبـط بسلسـلة مِـن الأسـباب داخـل رقعـة الحضـارة.

وعليـه، يوجـد تكامـل بيـن سَـيْر الحضـارة الإنسـانيّة والـدّورات الاجتماعيّـة أو «الحضـارة فـي النّطـاق الاجتماعـيّ». كلَّمـا تجـاوزت الحضـارة الإنسـانيّة الحضـارة الاجتماعيّـة فـي نطـاق مجتمـع مـا، فـإنَّ الـدّورة فـي نطـاق هـذا المجتمـع تتوقَّـف، وتبدأ دورة أخـرى، بتركيـب جديـد للإنسـان والتّـراب والوقـت. والمجتمـع لا يعانـي إلَّا مِـن مشـكلة واحـدة، هـي مشـكلة حضارتـه فـي طَـوْرٍ مِـن أطوارهـا. فعندمـا لا يتحقَّـق شـرط الانسـجام مـع ضـرورات الحيـاة تحـلّ بالمجتمـع، فـي طَـوْرٍ مِـن أطـوار حياتـه، المحـن كلّهـا، تحـت عناويـن الجهـل والفقـر والاسـتعمار.

وبمـا أنَّ الحضـارة هـي الإطـار العـامّ الـذي ينضـوي تحتـه باقـي مجـالات الحيـاة، فقـد درس «مالـك بـن نبـيّ» الحضـارة بعمـق، وسـعى لفهـم عوامـل نشـأتها وسـقوطها، ومعرفـة عناصرهـا ومميِّزاتهـا والمنطـق التّاريخـيّ الـذي تتَّبعـه.

مفهوم الاستعمار

رأى «مالك بن نبيّ» أنَّ الاستعمار نكسة في التّاريخ الإنسانيّ، وأصوله تعود إلى الحضارة الرّومانيّة التي وضعت طابعها الاستعماريّ في سجلِّ التّاريخ. وحدّد «المعامل الاستعماريّ» في ما يفرضه الاستعمار من عامل سلبيّ يؤثِّر في جميع أطوار حياة الشّعوب الضّعيفة؛ لأنَّه يخدعهم، ويخلق في نفوسهم رهبةً ووهمًا، ويشلّهم عن مواجهته بقوّة. وأمَّا «معامل القابليّة للاستعمار»، فهو العامل الدّاخليّ المستجيب للعامِل الخارجيّ المتمثِّل بالمعامل الاستعماريّ، وهو ينبعث مِن باطن الفرد الذي يقبل أن يسير في الحدود الضّيِّقة التي رسمها وحدَّدها الاستعمار له، كما أنَّه يتمثَّل في الأوضاع الفكريّة والنّفسيّة والاجتماعيّة السّلبيّة التي تضع المجتمع في حالِ وهنٍ حضاريّ، وتجعله ضعيفًا إزاء التّحدِّيات.

يُعدّ الضّعف الفكريّ الذي تُعاني منه الأُمَّة أهمّ عامل مساعد للاستعمار، ولكي يُتخلَّص مِنَ الاستعمار لا بُدَّ مِن التّخلُّص ممَّا يستغلّه في نفوس الأفراد من استعداد لخدمته، شعروا بذلك أم لم يشعروا، كما قال أحد المُصلِحين: «أَخرجوا المستعمِر من أنفسكم، يخرج من أرضكم». وإنْ كان الاستعمار قد رحل بعصاه، فقد بقيَ في الصّميم، نتيجة سيطرته على الحياة السّياسيّة، ومن خلال أفكاره التي تغلغلت في المجتمع. فلدى الاستعمار سلطة خفيَّة توجّه الطّاقات الاجتماعيّة، وإنْ غادر في الظّاهر مساحة الأوطان، حتَّى غدا ذاك الاستقلال المزعوم خاويًا عمليًّا مِنَ المضمون.

مِنَ الضّروريّ دراسة الاستعمار بشكل علميّ، كما دَرَسَ هو الشّعوب المُستعمَرة في الدّراسات الاستشراقيّة لإحكام قبضته عليها والتّصرّف بطاقتها. وقد كان، ولا يزال، للاستشراق دورٌ أساسيٌّ في الصّراع الفكريّ والحضاريّ بين الغرب والشّرق، على الرّغم مِن أنَّ بداية دراسة الغرب للفكر الإسلاميّ كانت بهدف إثراء ثقافته، لكنَّه لاحقًا عمد إلى التّشكيك في صحَّة رسالة النّبيّ محمّد (ص)، من خلال الطّعن في ظاهرة الوحي، وغير ذلك. لذلك، يُمثّل الاستشراق خطوة نحو السّيطرة الثّقافيّة والسّياسيّة.

عدَّ «مالك بن نبيّ» الاستعمار قضيّة خطيرة وجديرة بدراسة خاصّة، بعد قوله: «الحقّ أنّنا لم ندرس بعدُ الاستعمارَ دراسة علميّة، كما درَسَنا هو، حتَّى أصبح يتصرَّف في بعض مواقفنا الوطنيّة، وحتَّى الدّينيّة، من حيث نشعر أم لا نشعر».

موقف «مالك بن نبيّ» من الحضارة الغربيّة

تزخر كُتُب «مالك بن نبيّ» بقراءات نقديّة للنّظريّات الغربيّة في المجالات الإنسانيّة والاجتماعيّة. وقد كوّن فكره حول الغرب عبر تواجده في البلاد الغربيّة، وقراءته للكتب والصّحف فيها، وحضوره لمحاضرات المُستشرقين، وزياراته للمتاحف والمسارح والحيّ اللّاتينيّ الفرنسيّ. وقد استعان بالتّحليل التّاريخيّ والتّحليل النّفسيّ في دراسته للحضارة الغربيّة وأطوارها، مُصرّحًا أنّ تتبّع أطِّراد الحضارة هو تتبّع صورة زمنيّة للأفعال وردود الأفعال المتبادلَة، والتي تتولّد منذ مطلع الأطِّراد بين الفرد والفكرة الدّينيّة التي تبتعث فيه الحركة والنّشاط.

فالحضارة عنده تبدأ مع دخول الفكرة الدّينيّة أو المبدأ الأخلاقيّ إلى التّاريخ، وتنتهي عندما تفقد الرّوح الهيمنة على الغرائز. وقد أشار إلى أنَّ الغرائز لا تتحرَّر دفعة واحدة مِن قيودها في المجتمع، وإنَّما تنطلق بقدر ما تضعف فيه سلطة الرّوح. وعندما تُغيّب الوظيفة الاجتماعيّة للفكرة الدّينيّة في مجتمع مُنحلٍّ أخلاقيًّا، يكون المُجتمع قد دخل نهائيًّا في ليل التّاريخ، وبذلك تحصل دورة في الحضارة. ومع نهاية الدّورة، يكون الإنسان قد تفسّخ حضاريًّا، ودخل في عهد ما بعد الحضارة.

والحضارة الغربيّة بالنّسبة إلى مالك بن نبيّ هي حصيلة تراكم الحضارات السّابقة وتتابعِها، مثل: الصّينيّة والإغريقيّة والرّومانيّة والإسلاميّة، والمَسيحيّة التي انتقلت إلى أوروبّا وكانت بمثابة الهيكل الأخلاقيّ الضّروريّ الذي أتاح للحضارة الغربيّة أن تزدهر. ورأى أنَّ مقوِّمات الغرب هي نتيجة ارتباط الإنسان الأوروبّيّ بالتّراب والوقت. لذلك، فإنَّ قوَّته ونزعة هيمنته لا تُفسّرهما فقط إمكاناته المادِّيّة والتّكنولوجيّة، إنَّما أيضًا رفض الخمول وحبُّ العمل. فقد نشأ العلم والفنّ في مُجتمع منظّم لم يعد الفرد فيه يخضع لمزاجه المُتقلِّب.

تطمح الحضارة الغربيّة أن تبسط هيمنتها على العالم كلّه، مستعينةً بالوسائل العسكريّة والاقتصاديّة والثّقافيّة. وقد نجحت في تحويل العالَم الإسلاميّ إلى سوقٍ لاستهلاك منتجاتها الصّناعيّة والثّقافيّة، ونشرت أفكارها عبر البعثات الأوروبّيّة وتيّارات التّغريب في العالَم العربيّ، وادَّعت حركتها الاستعماريّة رسالة تحضير الشّعوب الأخرى، بغية وضع اليد على الموارد الطّبيعيّة والبشريّة، والاستفادة مِنَ الطّاقات الاجتماعيّة لتحقيق مصالحها الاقتصاديّة وأهدافها الحضاريّة.

والحضارة الغربيّة، بنزعتها المادِّيّة، تفتقد التّوازن الحضاريّ الذي اتّسمت

بـه الحضـارة الإسـلاميّة النّاظـرةُ إلـى البُعديْـن المـادِّيّ والرّوحـيّ معًـا. فقـد أخضعـت ثقافتُهـا ـ جوهـرُ الحضـارة الغربيّـة ـ كلَّ شـيءٍ، وكلَّ فكـرةٍ، إلـى مقاييـس الكـمّ منـذ عهـد «ديـكارت»[1] (1596ـ1650م) (René Descartes)، وباتت قداسـة الأشـياء والقيـم المقدَّسـة كلّهـا فـي طـيِّ النّسـيان بسـبب طغيـان النّزعـة العقليّـة، واضمحلَّـت القاعـدة الأخلاقيّـة الرّوحيّـة التـي تتحمَّـل فـي كلِّ مجتمـع عـبء الأثقـال الاجتماعيّـة والماديِّـة، فأصبحـت الحضـارة الغربيّـة تحـت وطـأة عالـم الأشـياء وضغطـه الخانـق، ومـا عـادت قـادرة علـى حـلِّ مُشـكلاتها الاجتماعيّـة، وهـي بذلـك علـى حافَّـة الهاويـة، قـد بـدأت فـي طَـوْرِ أفولهـا النّـازل.

اعتقـد «مالـك بـن نبـيّ» أنَّ الحـوار مـع الغـرب لا يكـون مُثمـرًا إلَّا بعـد معرفـة منطلقاتـه الفلسـفيّة والتّاريخيّـة للحضـارة، والتـي تُحـدِّد طبيعـة علاقـة حضارتـه بغيرهـا مِـنَ الحضـارات. لذلـك، لا بُـدَّ مِـن فَهـم الموروثيْـن الدّينـيّ والثّقافـي للغـرب، ومعرفـة توجّهاتـه المُسـتقبليّة. ومـن خـلال سـؤال طرحـه عـن سـبب اتّجـاه اليهـود فـي أثنـاء الشّـتات إلـى الغـرب المُتخلّـف ـ قبـل مرحلـة نهضتـه ـ دون الشّـرق المُتحضِّـر، عـدَّ أنَّ الـذّكاء اليهـوديّ سـهّل عليـه مهمَّـة السّـيطرة علـى المجتمـع الأوروبـيّ فـي جميـع عصـوره، فأصبـح هـو ـ أي اليهـوديّ ـ روح الحضـارة الغربيّـة، بنزعتهـا النّفعيّـة المادِّيّـة، ونزعتهـا العنصريّـة، وعقلَهـا المُفكّـر وتاريخَهـا الأصيـل.

وقـد اتَّصـل المجتمـع الغربـيّ بالمجتمـع الإسـلاميّ فـي العصـر الحديـث، مـن خـلال دخـول الاسـتعمار إلـى البلـدان الإسـلاميّة، وعبـر إرسـال البعثـات إلـى الـدّول الأوروبيّـة لتلقِّـي العلـم؛ مثـل بعثـة «محمّـد علـي»[2] إلـى فرنسـا، والتـي كان لهـا تأثيـرٌ علـى النّهضـة العلميّـة الحديثـة فـي مصـر. فعندمـا ضَعُفـت الحضـارة الإسـلاميّة، أصبـح أمامهـا ثلاثـة[3] نمـاذج حضاريّـة للاختيـار بينهـا ـ مـن أجـل بنـاء حضارتهـا ـ، ومـن بيـن هـذه النّمـاذج النّمـوذج الغربـيّ. ولكـن، فـي أثنـاء محاولتهـا لاحتـذاء الغـرب سـقطت فـي تبعيَّـة مُطلقة؛

1- «رينيـه ديـكارت»، يُعـدّ مؤسّـس الفلسـفة الحديثـة، وتتقـوَّم نظريّتـه المعرفيّـة ببُعـد «الشّـكّ المنهجـيّ».

2- تولَّـى «محمّـد علـي» حكـم مصـر مـن عـام 1805م إلـى عـام 1848م، وقـد أرسـل أوَّل بعثـة مِـنَ البعثـات الكبـرى إلـى أوروبـا، عـام 1826م.

3- بـرأي «مالـك بيـن نبـيّ» النّمـاذج الثّلاثـة أمـام العالـم الإسـلاميّ، هـي: المُجتمـع الغربـيّ والمُجتمـع اليابانـيّ والمُجتمـع الرّوسـيّ.

لأنَّها لم تُحدِّث التّركيب التّاريخيّ التّكوينيّ للإنسان والتّراب والوقت، كما أنَّها لم تحدّد الأمر الجوهريّ الرّئيس الذي يجب الاستفادة منه عند اختيارها للنّموذج؛ أي لم يكن الفكر حاكمًا على عمليّة بناء الحضارة لدى أولئك الذين أرادوا الاختيار بين هذه النّماذج.

وللنّهوض بالعالم الإسلاميّ، ظهر تيّاران: «تيار الحركات الإصلاحيّة»؛ أي جميع الحركات التي نهضت تنادي في العالم الإسلاميّ بالعودة إلى الإسلام، و«تيار الحركة الحديثة» الذي ينادي بتبنِّي الحضارة الغربيّة مع التّنكُّر للأصول الإسلاميّة. ويرى «مالك بن نبيّ» أنَّ تيّار الحركات الإصلاحيّة مرتبط بضمير المسلم، وهو أقرب إلى تحقيق فكرة النّهوض مِنَ التّيّار الآخر.

كما يؤكّد «مالك بن نبيّ» الحاجة إلى معرفة الحضارة الغربيّة بكونها ظاهرة، لكي تُحدَّد طبيعة الصّلة معها، فهو لا يراها شرًّا مُطلقًا، ويحثُّ على الاستفادة مِنَ التّجارب البشريّة من أجل النّهوض بالمجتمع وبناء حضارته. وهذه المعرفة الضّروريّة تتضمَّن معرفة تاريخ الحضارة الغربيّة وثقافتها وخصائصها. ويرى أنَّ الجهل بتاريخ الغرب يُوقِع في النَّظرة السّطحيّة الظّاهريّة للأمور، ويمنع الولوج إلى جوهرها وإدراك أنَّ الحضارة الغربيّة في طريق التّحلُّل والزّوال. ويحثُّ «ابن نبيّ» على معرفة مصادر تكوين الثّقافة الغربيّة وخصائصها من أجل تحليل الحضارة الغربيّة تحليلًا صحيحًا، ويؤكّد وجود حاجة إلى معرفة تاريخ الأديان، لأهمِّيّة الدّين في حركة الحضارة. فالقوانين الأوروبيّة على الرّغم من أنَّها تظهر مدنيّة علمانيّة بحتة، إلَّا أنَّها في جوهرها لاهوتيّة. ومن خلال التّطرُّق إلى خصائص الحضارة الغربيّة تظهر سِمَة الرّوح العنصريّة، إلى درجة ملاحظة أنَّها احتقرت الأجناس كلّها.

رأى «مالك بن نبيّ» أنَّه، من خلال تحليل الحضارة الغربيّة، يمكننا أيضًا الوقوف على إيجابيّاتها المُتمثّلة بالتّقدُّم العلميّ والتّكنولوجيّ والصّناعيّ. فقد استطاعت أن تكون حضارة عالميّة بمنتجاتها الاقتصاديّة والثقافيّة التي سادت العالم أجمع، وبأنماط الحياة التي أبدعتها الشّعوب وتبنَّتها، إلَّا أنَّها أرادت من وراء تلك العالميّة أن تكون مُسيطرة بنفوذها ومادِّيَّتها ـ التي تُشكل رؤيتها للكون والتّاريخ ـ على العالم كلّه. غير أنَّه لا بُدَّ من عدم الغفلة عن أنَّ هذا الواقع الاستعماريّ الشّرير قد انطوى على رحمة مخفيَّة، إذ أيقظ الشّعوب التي كانت قد استسلمت لنوم عميق، فنهضت لتستعيد حضارتها.

تعاني الحضارة الغربيّة من فصام لأنَّها تُركِّز على العوامل المادِّيّة التّكنولوجيّة وتُهمل الجانب الرّوحيّ القيميّ؛ فالعلم يرفعها نحو التّوحّد مع الإنسانيّة، بينما ضميرها مُتخلِّف عن تقدُّمها العلميّ، ما جعلها تحاول أن تجعل من إشعاعها العالميّ نوعًا من الهيمنة التي تؤكِّد التّمركز الغربيّ. والإشعاع الذي تتمتَّع به ثقافة الغرب يجعل مِن فوضاه الحاليّة مشكلة عالميّة ينبغي أن نُحلِّلها وأن نفهم صِلاتها بالمشكلات الإنسانيّة عامَّة.

لقد تناول «مالك بن نبيّ» ظاهرة الحضارة الغربيّة بجوانبها السّلبيّة والإيجابيّة، في نظريّته حول الدّورة الحضاريّة، مُحاولًا رصد حركتها على مسرح التّاريخ وميدان التّغيير الاجتماعيّ، من أجل الاستفادة من هذه التّجربة البشريّة، والأخذ من ذاك النّموذج الحضاريّ بوعي. كما أكَّد أهمِّيّة التّنبُّه واليقظة في التّعامل مع الحضارة الغربيّة في جميع مجالاتها؛ لأنَّ جانبها السّلبيّ متمثِّل بأشكال الاستعمار كافّة، سواء المادِّيّة العسكريّة أو الثّقافيّة الاجتماعيّة، ومحاولة السّيطرة على الشّرق وتهديد هُويَّته.

مجلـــة
جامعة المعارف
Al Maaref University Journal
دورية أكاديمية محكمة متخصصة بالعلوم والانسانيات
2020 1
الجامعة
بين انتاج المعرفة
وسوق العمل
وظيفة الجامعة
التطور التاريخي و الجغرافي للجامعة
نشأة الجامعة و حقولها المعرفية
بين ثقافة السوق و الجامعة
الخطاب التعليمي و إشكالية الجهل التعلمي
الجامعات العربية بين تحديات الواقع و إمكانات المستقبل

مجلـــة
جامعة المعارف
Al Maaref University Journal
دورية أكاديمية محكمة متخصصة بالعلوم والانسانيات
2020 2
عالم ما بعد
كـــــورونا
أسئلة العلم وخوف الإنسان
والتغيير الثقافي
إمبراطوريات وأوبئة
كورونا يستدعي الميتافيزيقا
مطاردة السحرة في الفايروس الصيني
كورونا في المجتمع الإيراني
الثورة الثقافية في أوروبا قادمة
مستقبل التعليم بعد كورونا

مجلـــة
جامعة المعارف
Al Maaref University Journal
دورية أكاديمية محكمة متخصصة بالعلوم والإنسانيات
2021 3
تحديات
الحضارة الغربية
مقاربات عربية وإسلامية
الدين في العملية الحضارية بين الإسلام والغرب
الغرب والشرق تحولات القوة والضعف
رؤى غربية لمستقبل الغرب
الاستتباع التأعم والقوة العلية في الهيمنة الغربية
اتجاهات الرفض والاستقلال عن الحضارة الغربية
المشروع الحضاري البديل

مجلـــة
جامعة المعارف
Al Maaref University Journal
دورية أكاديمية محكمة متخصصة بالعلوم والإنسانيات
2021 4
سؤال الدين
في العلوم الإنسانية
الغربية
أزمة المنهج في معرفة الإنسان
علوم إنسانية وليدة القطيعة مع الدين
فك السحر عن العالم
علوم اجتماعية غربية قاصرة
أزمة العلوم الاجتماعية
الحداثة الأوروبية والتأويل السوسيولوجي

مجلّـــة
جامعة المعارف
Al Maaref University Journal
دورية أكاديمية محكمة متخصصة في العلوم والإنسانيات
2022 6
الحداثة وأزمات الإنسان المعاصر
علمنة الغرب في جذورها الإغريقية المسيحية
هوية التفكير بين المعرفتَيْن الدينية والحداثوية
تحولات الحداثة والحاجات الأساسية للإنسان المعاصر
تأثيرات الحداثة على الأسرة إعادة بناء أم انهيار
الارهاب والحداثة والعولمة الحرب التي لا يمكن ربحها
نقد «ما بعد الحد الوثيق» في التعامل مع الأديان

مجلّـــة
جامعة المعارف
Al Maaref University Journal
دورية أكاديمية محكمة متخصصة بالعلوم والإنسانيات
2021 5
البحث العلمي بين النهضة الثقافية والتبعية الأكاديمية
التأسيس المبكر للعلم الاستعماري
الاستعمار الأكاديمي وأزمة إنتاج المعرفة
نقد الذهنية الاستعمارية وثقافة الاستعلاء
فلسفة البحث العلمي ودور الجامعة في بناء الانسان
نظام المعرفة والتنمية المستدامة للإنسان والمجتمع
مراكز التفكير الاستراتيجي وأهمية النبوءات الكاذبة

مجلّـــة
جامعة المعارف
Al Maaref University Journal
دورية أكاديمية محكمة متخصصة في العلوم والإنسانيات
2022 7
حاكميّة الأخلاق في إدارة المجتمع
مكانة الأخلاق من الحياة الإنسانية
أخلاقيات العلم وكرامة الإنسان
الإقتصاد والأخلاق
سوسيولوجيا الانحدار الأخلاقي
النتائج الأخلاقية للأخوة الإنسانية
التربية الأخلاقية في المناهج التعليمي

مجلّــة
جامعة المعارف
Al Maaref University Journal
دورية أكاديمية محكمة متخصصة في العلوم والإنسانيات
2022 8
أزمة الإنسان المعاصر
معرفة الإنسان بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي
الحداثة الغربية وأزمة الإنسان
أزمة الأنثروبولوجيا في فهم الإنسان
الإنسان في المحيط التكنولوجي المعاصر
مقام الإنسان الوجودي
أزمة العالم الحديث

مجلّــة
جامعة المعارف
Al Maaref University Journal
دورية أكاديمية محكمة متخصصة في العلوم والإنسانيات
2023 9
التقدّم الغربي ووهم السعادة
تبدّد الوعد العظيم
العلموية الكلية
استهلاك المشاعر في عصر السعادة
أسس التقدّم والتنمية في الفكر الإسلامي
كيف باعت الحكومات والشركات الرفاهية
النقد الناقص للحداثة

مجلّــة
جامعة المعارف
Al Maaref University Journal
دورية أكاديمية محكمة متخصصة في العلوم والإنسانيات
2023 10
تمكين الأسرة أساس الاجتماع الإنساني
أزمة الأسرة ومستقبل الحضارة الغربية
قراءة نقدية لتمكين المرأة في التقارير الدولية
التمكين النسوي في الفكر الغربي
مرتكزات النسوية وإشكالياتها
التقنين الشرعي لأحكام المرأة والأسرة
قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى

قواعد النشر في المجلّة

- تخضع الأبحاث التي ستنشر في المجلّة الى التحكيم العلمي.
- يحق لهيئة التحكيم بعد قراءة البحث المقترح للنشر: إما طلب تعديلات محدّدة من الباحث، أو رفض البحث، أو قبوله للنشر كما هو.
- تلتزم الأبحاث بالمعايير الأكاديمية المتعارف عليها للنشر مثل؛ ذكر المراجع والمصادر، والدّقة في كتابة الهوامش عند ذكر المرجع (كتاب أو مجلة أو مؤتمر). كما يجب ذكر اسم المؤلف كاملاً، ثم ذكر اسم المرجع كاملاً وعدد الأجزاء إذا وجدت، واسم الناشر، وتاريخ النشر (الطبعة) ومكانه، ورقم الصفحة.
- إذا كان المرجع موقعاً الكترونياً، يذكر اسم الموقع واسم صاحب الموضوع، وعنوان الموضوع، وتاريخ النشر إن وجد، ويُذكر رابط الموقع والموضوع على شبكة الإنترنت.
- ألا تتجاوز كلمات البحث الذي سينشر في ملف العدد 5000 الى 7000 كلمة.
- ألا يكون البحث المقدّم للنشر قد نشر سابقاً أو قدّم للنشر أو للتّحكيم في دورية أخرى في الوقت نفسه.
- أن يتضمّن البحث رؤية تحليليّة أو نقديّة للموضوع المقترح.
- ترفض المجلّة نشر أي بحث يتبيّن أنه اعتمد على مجرّد النقل والنسخ.
- هيئة التحرير غير ملزمة بإعادة الأبحاث التي لا تقبل للنشر الى أصحابها.
- المقالات التي تنشر تصبح ملكاً للمجلة يحقّ لها التصرّف بها من خلال إعادة نشرها في كتاب على سبيل المثال، أو بأي طريقة أخرى، مع الإشارة الى المؤلّف كمصدر للدراسة.
- ترتيب المقالات في المجلة يخضع لضرورات لها علاقة بمحور العدد، وليس بمكانة الباحث الأكاديمية أو العلمية.
- الآراء الواردة في الأبحاث المنشورة تعبّر عن رأي أصحابها ولا تلزم المجلّة بها.