مجلّة جامعة المعارف

Al Maaref University Journal

دوريّة أكاديميّة مُحكّمة مُتخصّصة في العلوم والإنسانيّات

العدد السادس | 2022

رئيس التحرير

طلال عتريسي

مدير التحرير

فادي ناصر

المدير المسؤول

كمال لزّيق

سكرتاريا تنفيذية

رنا فقيه

الهيئة العلمية الإستشارية

(بحسب الترتيب الأبجدي)

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

التدقيق اللغوي | **زهراء دخيل**

الإخراج الفني | eight

Issn 2709-3743

www.mu-journal.com

4 الافتتاحيّة

ملف العدد

10 | علمنة الغرب في جذورها الإغريقيَّة المسيحيَّة — محمود حيدر

38 | هُويّة التَّفكير بين المعرفتَيْن: الدّينيَّة، والحداثيَّة — كمال إسماعيل لزّيق

66 | تحوُّلات الحداثة والحاجات الأساسيَّة للإنسان المُعَاصِر — إبراهيم علي بور

94 | تأثيرات الحداثة على الأسرة إعادة بناء أم انهيار — علي رضا برهيزكار

122 | الإرهاب والحداثة والعولمة الحرب الَّتِي لا يُمكن ربحها — زيجمونت باومان

135 | الحداثة الغربيَّة انقلاب على التَّقليد — أحمد ماجد

150 | نقد نظريَّة ما بعدَ الحداثة في التَّعامُلِ مع الأَدْيانِ — آية الله علي رضا أعرافي

دراسات

160 | نقد المدنيَّة الغربيَّة مِنْ مَنظُور الرَّحَّالة العَرَب — غيضان السيد علي

179 | السُّخرية في مواجهة جائحة كورونا — مريم رضا

مراجعة كتاب

198 | دراسات معرفيَّة في الحداثة الغربيَّة — رشا حسين الحاج

207 | نقد الحداثة — ميرفت إبراهيم

الافْتِتَاحِيَّة

ظُلمات الحداثة

أُطلقت تسميات عدَّة على التّغيّرات: الاجتماعيَّة، والفكريَّة، والثَّقافيَّة الَّتي حصلت في الغرب الأوروبيِّ منذ القرن الثَّامن عشر. من أبرز تلك التَّسمِيات ما عُرِفَ بـ«عصر النّهضة»، «وعصر الأنوار». والمقصود من تسمياتٍ مُمَاثِلَةٍ أنّ ما سَبَقَ تلك التَّغيّرات كان مرحلة ظُلمة وتخلُّف قياسًا إلى النُّور والتَّقدُّم.

ما جرى فعليًّا، منذ تلك المرحلة، كان بداية انقلابٍ وتغييرٍ عميقٍ سيحتاج إلى قرن آخر قبل أن تتّضح آثاره: الفكريَّة، والسُّلوكيَّة، والاجتماعيَّة، على حياة النّاس ليس في الغرب وحده؛ بل خارج حدود ذلك الغرب بعد توسُّعه الاستعماريّ إلى جُغْرافيَّاتٍ ثقافيَّةٍ واسِعةٍ.

لقد انخرط فلاسفة ومُفكّرون وعلماء اجتماع في توصيف هذا العالم الجديد، وفي البحث عن احتياجاته ما بعد القطيعة مع الدِّين. أمّا الفكرةُ المركزيَّةُ الَّتي شغلت بال هؤلاء فكانت في كيفيَّة الانتقالين: النَّظريّ، والعمليّ، من مركزيَّة الإله في المنظور الدِّينيّ، إلى مركزيَّة الإنسان في المنظورَين: «النَّهضويّ»، و«الإنسانيّ» غير الدِّينيَّيْن.

سوف يُؤدِّي ذلك كلّه إلى تغييرٍ عميقٍ في معاني علاقة الإنسان مع نفسه، ومع الآخرين، ومع الطَّبيعة ودلالاتها. وستكون قاعدة ذلك التّغيير الأساس في محوريَّة الإنسان، هي:

- عدم الاعتقاد بكلِّ ما هو خارج سيطرة الإنسان؛ أي كلّ ما هو غيبيّ ، وما يتّصلُ به من أوامر، أو نواهٍ.
- رفض كلّ ما هو وعود وتوقُّعات خارج حياة الإنسان الرَّاهنة والفعليَّة؛ أي رفض وعود الدِّين بما ينتظر الإنسان من حياةٍ بعد الموت، ومن ثوابٍ وعقابٍ «وما هي إلّا حياتنا الدُّنيا».
- رفض أيّ مصدر للمعرفة من خارج ما يرتئيه العقل، وما يُقرِّره، وما يراه صوابًا بالنِّسبةِ إلى الإنسان ورغباتِهِ ومصالِحِهِ، وعَدّ التَّجربة الواقعيَّة البشريَّة أساس ما يُبتنى عليه من قوانينٍ وتشريعاتٍ.

لم تكن تلك الأُسُس مُجرَّد فرضيَّاتٍ نظريَّة، أو فلسفيَّة؛ فقد تحوَّلت إلى مناهج ومفاهيم في البحث والتّفكير حتَّى في العلوم الإنسانيَّة، وفي الدِّراسات النَّفسيَّة والاجتماعيَّة، بعدما كانت قد اقتصرت في بداياتها على العلوم التَّطبيقيَّة. لقد تحوَّلت التَّجربة في المُختبرات إلى مرجعيَّة ما هو علميّ، وما هو غير علميّ. وباتت تلك التَّجربة مقياس المعرفة الصَّحيحة، وليس أيّ فرضيَّة نظريَّة، أو أيّ أطروحة إلهيَّة، أو أيّ تشريعاتٍ دينيَّةٍ.

هكذا بات الإنسان فقط، وبمعزل عن أيِّ مرجعيَّةٍ أخرى، هو الَّذي يُقرّر ما يُريدُ، وما لا يُريد. وما هو مُناسِب له، وما هو غير مُناسِب. لقد أصبح الإنسان هو مركز الكون، بعدما كان الله هو المركز، وبعدما كانت التَّشريعات الإلهيَّة هي الَّتي تُقرّر ما هو صحيح، وما هو غير صحيح، وما يُمكن فعله، وما لا يُمكن القيام به. ومن مرجعيَّة الإنسان وما يريده، وما يرغب فيه، وما يعمل من أجل تحقيقه. اشتقّت أيضًا تسمية «الإنسانيَّات «الهيومانيسم» الَّتي تريد أن تؤكِّدَ مركزيَّةَ الإنسان وهيمنته على الكون ، وأولويَّة ما يُريدُ على أيّ حِسَاباتٍ أُخْرَى. وسيطلق الغرب على تلك التّغيّرات العميقة في المفاهيمِ والدّلالات والسُّلوكيَّات «الحداثة»، والّتي ستعني :

- نهاية عصر الكنيسة، وأفول سُلْطَتيها: الزّمنيَّة، والرُّوحيَّة.
- الإنسان وليس الله هو مركز الكون.

- التَّجربة هي مصدر المعرفة، وليس أيّ مصدر آخر.
- العقل هو الإله الّذي يقود، والحرِّيَّة هي صنو هذا العقل في التَّأليه، وفي الاختيار.

باتت الحداثة مُرادفة لكلِّ ما هو تقدُّم. وبات أيّ تقدُّم في مجالات العلم والتقنيَّة والاكتشافات من ثمار تلك الحداثة، ومن ثمار ما يجري في المختبرات البحثيَّة والعلميَّة. وحتّى الدِّراسات في المجالات الإنسانيَّة في الفلسفة، وعلم النّفس، والتربية وسواها التحقت بمنطق المختبرات ومناهجها البحثيَّة؛ لتحظى بمكانة «العلم» كما هو حال العلوم التَّطبيقيَّة. لقد انقاد الإنسان الحديث، المعتمد كلّيًا على التجربة والعلم في حالةٍ من الحيرةِ والدَّهشةِ، وأصبحت العلميَّة قدر العصر الجديد، وأيّ شيءٍ لا يُختَمُ بِخَتْمِ العلم، والتَّجربة، والاختبار فسوف يُرفض دون أدنى تأمُّل.

منذ تلك اللَّحظة، بدأت أزمة العلوم الإنسانيَّة، وأزمة الحداثة نفسها الَّتي لم تتمكّن من «اكتشاف» القوانين في فهم الإنسان، وفي توقُّع ما سيقوم به، وفي السَّيطرة على ما يدور في أعماقِ مشاعرِهِ وأحاسِيسِه، على غِرَارِ ما فعلت العلوم التّطبيقيَّة مع المادَّةِ الجامدة في المُختبراتِ البحثيَّة. وقد احتاجت تلك الدِّراسات الإنسانيَّة إلى عقودٍ إضافيَّةٍ قبل أن تكتشفَ طبيعة أزمتها في استحالةِ تقليد العلوم التَّطبيقيَّة في فهم الإنسان، مثلما اكتشفت أنّ حداثةَ الغرب لم تكن أنموذجًا يُلبِّي طموحات المجتمعات الغربيَّة نفسها وتطلُّعاتها إلى السّكينة، والأمن النَّفسيّ، والاستقرار الأُسريّ والمجتمعيّ، خاصّة وأنّ الحداثةَ قدَّمَت نفسها بديلًا من مَمْنُوعاتِ الدِّين، ومن تأجيلِ الرَّغبات، واختصرت معنى الوجود في السَّعادة الآنيَّة، وليس في أيِّ توقُّع آخر غيبيّ، أو ما بعد دنيويّ لتلك السَّعادة.

مع فُقْدَانِ القيم الثَّابتة في عصرِ النَّهضة، كما يقول هايدغر «ضَعُف أيضًا الاعتقاد بالله، وأصبح الأمرُ القُدسيّ والمُتَسَامي بلا قيمة، واعتقد إنسانُ العصر الحديث أنّ الله أمرٌ وهميٌّ، ويُشكّلُ له مانعًا من الاستفادةِ القُصْوَى من الطَّبيعةِ. ولذلك، فقد أزاحَ الله من حياته جانبًا».

لم تُعَمّر وعود الحداثةِ طويلًا؛ فلم تنقضِ بضعة عقودٍ على ذلك التَّقدُّم العلميّ، والاكتشافات المُتطوِّرة الَّتي غيرّت حياة الإنسان، حتّى اندلعت الحروب الأوروبيَّة العالميَّة: الأولى، والثّانية اللّتان حصدتا الملايين من القتلى، والجرحى، والمُعوّقين،

والأيتام، والأرامل؛ ولتطيح بجميع وعود السَّعادة الّتي روّجت لها الحداثة، بعدما أثقلت تلك الحروب المجتمعاتَ الغربيَّة بصعوباتٍ، وأزماتٍ نفسيَّةٍ، واجتماعيَّةٍ، وأخلاقيَّةٍ، واقتصاديَّة لم تكن في حسبان «الأنموذج الحداثيّ» ووعوده بالعيش الرَّغيد، والسّعادة الآمنة. لقد تصدّع البنيانُ الَّذي شُيّد للحضارة الغربيَّة كونها ذروةَ ما بلغته البشريَّة من تقدُّم، ومن عَقْلَنَةٍ غير مسبوقةٍ، في تاريخِ الشُّعوبِ والحضارات.

لم يتجاوز الإنسان فَي المجتمعات الغربيَّة صدمة الحربين العالميَّتين حتّى حاصرته التكنولوجيا الَّتي تطوَّرت بسرعةٍ قياسيَّةٍ منذ مطلع القرن العشرين. بات الإنسان أسيرًا لذلك التَّطوُّر الّذي يتحكَّمُ في كلِّ تفاصيلِ حياتِه اليوميَّة، والخدمات الّتي يُمكن أن يحصل عليها. لم يعد لدى الإنسان الوقت للتَّأمُّل، أو للتَّواصُل المباشر مع أقرانه وأصحابه. لقد التهمته آلة التكنولوجيا الصِّناعيَّة الضّخمة، وحوَّلت وجوده إلى مُستهلكٍ فقط، عليه أن يُنفقَ ما يجمعه على ما لا يحتاج إليه.

إنّ عصر التكنولوجيا هو عصرٌ يتصوّرُ الإنسان فيه أنّه يعلمُ كلَّ شيءٍ، في حين أنّه غارقٌ في غفلةٍ تامّةٍ؛ بحيث إنّه لا يعلم حتّى بغفلته وغيابه. يظنُّون النّاس اليوم أنّهم يعيشون في العصر الذّهبيّ، في حين أنّهم، وفقًا لهيدغر، يعيشون في «عصر الظُّلمة»، أو أنّه الأشدّ ظُلمةً من بين العصور.

لقد جلبت التكنولوجيا معها قوّة الحروب المُدمِّرة، وسهولة إشراف الشرطة على حياة المواطنين الشَّخصيَّة، وأدَّت إلى دمارٍ هائلٍ للبيئة، وإلى مخاطر حروب نوويَّة، وتدمير جماعيٍّ لكوكبِ الأرض. نعم، من المُمكن أن تُؤمِّن التكنولوجيا الرَّاحة، ولكنّها لن تجلب السَّكينة والسَّلام. ولذا، إنّ الإنسان المعاصر مضطرب، وآلامه في تزايدٍ، ويعاني من موقفٍ مُتناقِضٍ. فهو من جهة، يشعر بأنَّ العلم والتكنولوجيا وسّعا استفادته من الحياة المادِّيَّة، ولكنّه يشعرُ من جهةٍ أخرى، بالفراغ في داخله، وبفُقْدانِ المعنى.

لقد تحوّل التَّباهي بمركزيَّة الإنسان، وتأليه العقل والحرِّيَّة، إلى خضوعٍ للتكنولوجيا الَّتي أفقدت الإنسان المعنى، ودفعت به إلى العزلة ، وأحكمت توجيهَ خياراتِه ورغباتِه، وهو يتوهَّم أنّه يعيش حُرًّا، وفي عالم بلا حدود.

لعلّ هذا ما قصده نيتشه عندما قال: «لقد خطونا نَحو عصر الظُّلمة الّذي لم يهرّب الآلهة فحسب»؛ بل أمات بارقة النُّور الإلهيّ في التَّاريخ، وفي تقدير هذا العالم، لقد حلّ «عصر انحطاط المعنويَّة»، وهيمنت الموضوعات الكمِّيَّة

على الهواجس النَّوعيَّة، وتحوّلت كلّ الحياة إلى معادلةٍ اقتصاديَّةٍ نفعيَّةٍ. إنَّ الإنسان الحالي ينزلق من أزمةٍ إلى أزمةٍ ؛ إنّ العصر الحديث هو، «عصر نسيان الوجود». لقد تشكّل «عصر بلا فكرٍ تمامًا». إنّه «عصر اللّامعنى والعدميَّة».

لم يتمكّن الفلاسفة والمُفكّرون، وحتى علماء النّفس والاجتماع، من حلِّ أزمة الإنسان المُعاصِر، حتَّى عندما قالوا بتجاوز الحداثة إلى ما بعدها، وشكّكُوا في ما ذهبت إليه من أفكارٍ ودعوات، ومن تَأْلِيْهٍ للعقلِ وللحُرِّيَّات. لا؛ بل انتقلت الأزمةُ إلى تلك العلوم والفلسفات نفسها؛ بحيث بات جُلّ ما يُنشر طوال القرن العشرين لا يُعبّر سوى عن أزمةٍ الغرب، وأزمة الحداثة، وأزمة العلوم الإنسانيَّة.

يبدو أنّ هايدغر، بدوره، لا يرى سبيلًا لخلاص الإنسانيَّة من الأزمة الَّتي أنتجتها الحداثة سوى «بالاستعداد لحضور الله؛ لأنَّ الله فقط هو وحده مَن يستطيع أن يُخلّصنا. لنوفّر الاستعداد لحضوره، ففي حالة غيابه، سوف نتدهور أكثر نحو الانحطاط».

طلال عتريسي

ملف العدد

الأصل اللَّاهوتيّ للحداثة
علمنة الغرب في جذورها الإغريقيَّة المسيحيَّة

محمود حيدر*

تمهيد

كثيرًا ما يُقرأ تاريخ الحداثة بوصفه نقضًا تامًّا لتاريخ المسيحيَّة الغربيّة بجناحيها: الكاثوليكيّ، والبروتستانتيّ. لكن غالبًا ما يحتجب عن تلك القراءات حقيقة تاريخيّة تكشف عن ولادة الحداثة في أرض اللَّاهوت، سواء بوصفه امتدادًا طبيعيًّا له، أو بوصفه ارتدادًا صارخًا على قيمه الدِّينيَّة وسلطاته المعرفيّة والسّياسيّة. تسعى هذه الدِّراسة إلى جلاء العلاقة السّلاليّة بين عصر الحداثة والعصور الَّتي سبقتها منذ الحقبة الإغريقيَّة إلى الحقبة السكولاستيكيَّة الَّتي سادت العصور الوسطى. وممّا لا ريب فيه، أنّ مُعاينة تلك العلاقة وظروف نشأتها سيكون لها شأن حاسم في الانعطافات الكبرى الَّتي حدثت في أوروبا بدءًا من عصر النّهضة (القرن الخامس عشر) إلى عصر التّنوير في القرن السّابع عشر، وانتهاءً بعصر التّقنية بامتداداته المعاصرة.

الفَرضِية الَّتي نبتني عليها دراستنا هي ذات طبيعة مُركّبة: أنطولوجيّة، وتاريخيّة. ومن الجائز القول: إنّ الحداثة ما كانت لتنشأ بوصفها نظام معرفة للعالم من

* مُفكِّر وباحث في الفلسفة، لبنان.

خارج الاحتدام مع الإيمان المسيحيّ. ثمّ إنّها لم تكن لتتمكّن من شقِّ سبيلها في أوروبا ابتداءً من القرن الثّاني عشر، لولا المعركة الكبرى الّتي خاضتها مع الكنيسة والطّبقات الحليفة لها. وتبدأ الحكاية من دائرة الاحتدام تلك؛ وبيان القضيَّة أنّ تاريخًا كاملًا شهدته المجتمعات الأوروبيَّة واستحلَّت فيه عبارةُ «إزالة السّحر عن العالم» (désenchantement) عقلَ الحداثة بِرُمَّتِه. كان الدين على وجه الحصر هو المقصود من العبارة الّتي تحوَّلت مع تقادم الزمن إلى ما يشبه الأيقونة الأيديولوجيّة. لم يفارق الدِّين عقل الحداثة سحابة القرون الخمسة من عمرها المديد. كذلك لم يغادر الشّأن الدِّينيُّ هواجس الغرب لا في حداثته الأولى، ولا في أطواره الـ «ما بعد حداثيّة». كأنّما قدرٌ قضى أن يظلّ الدّين ـ والمسيحيَّة على وجه الخصوص ـ باعث الحيويّة ومصدر الحراك في حقول الفلسفة والفكر والثّقافة والاجتماع.. حتى لقد بدا أشبه بمرآة صقيلةٍ يَظهر على صفحتها الملساء حُسن الحداثة المزعوم[1]. فالدّين على ما يذهب جمعٌ من فلاسفة التنوير لم يَكُفّ عن كونه وظيفةً أبديّةً للرُّوح الإنسانيّة. كان هؤلاء ينطلقون من يقين يرى إلى الإيمان الدّينيّ شأنًا ذاتيًّا في الطَّبيعة البشريّة. لهذا السّبب، كان فيلسوف الدّين الروسيّ نيقولا برديائيف (1948م ـ 1874م) يرى أنّ لليقظات الفلسفيَّة دائمًا مصدرًا دينيًّا. يومها نال بسببٍ قوله هذا الكثير من النّعوت المذمومة ممّن جايَلَهم من علماء الماركسيّة ومُفكريها، وعلى الرّغم من سَيْلِ الانتقادات الّتي انهمرت عليه، ظلّ على قناعته بأنّ جهلًا مُطبقًا ضرب العقل الأوروبيّ حيال الدِّين. كان برديائيف يدعو، على الدَّوام، إلى التّبصُّر بالإيمان الدّينيّ بما هو حالة فوق تاريخيّة لا يستطيع العقل العلمانيّ أن يقاربها بِيُسْر؛ بل إنّه سيمضي في مطارح كثيرة من مساجلاته إلى ما هو أبعد من ذلك. فقد أعرب عن اعتقاده بأنّ الفلسفة الحديثة عمومًا، والألمانيّة على وجه الخصوص، هي أشدّ مسيحيّة في جوهرها من فلسفة العصر الوسيط. فقد نفذت المسيحيَّة ـ برأيه ـ إلى ماهيّة الفكر نفسه ابتداءً من فجر عصور الحداثة[2].

لكن يبقى الاستفهام الجوهريّ يدور حول تلك الجدليَّة الشَّديدة التَّعقيد والتَّداخُل الَّتي تجعل من الحداثة مولودًا مشتركًا للثَّقافتين: الإغريقيَّة، والمسيحيَّة.

1- محمود حيدر، إيمان ما بعد العلمانيّة، فصليّة الاستغراب، العدد الثالث، ربيع 2016.

2- N. berdyaev the reussian Revolution, The Uni. Of Michigan press, 1961 PP. 11-12.

منشأ الحداثة من أرض الإغريق إلى حقل اللّاهوت

ابتداءً، نرى أنّنا إزاء مفارقة بيِّنة حيال المنشأين: المعرفيّ والتّاريخيّ للحداثة. مُؤدَّى هذه المفارقة أنّ حداثة الغرب استمدّت جلّ غذائها المعرفيّ من السّلفين: الإغريقيّ، والرومانيّ؛ فضلًا عن المسيحيَّة. في الحقل اللّاهوتيّ المسيحيّ الَّذِي ازدهرت مدارسه في القرون الوسطى، أخذ تشكّل المباني الكبرى للحداثة من خلال الجمع بين الميراثين: الإغريقيّ والرومانيّ المشترك. وشهدت أوروبا في القرن الثالث عشر حيويّةً لافتةً تركّزت على التَّوفيق بين المسيحيَّة والتُّراث العقليّ آنف الذّكر. ولقد أعربت أفكار القدّيس توما الأكويني(1225م ـ 1274م) الدَّاعية إلى الوئام بين الإيمان والعقل، وبين الكنيسة والدولة التّأسيسات الأولى للفكر المسيحيّ التَّوفيقيّ في القرون الوسطى المُتقدِّمة. في تلك الحقبة (القرن الثالث عشر)، شهدنا مجتمعًا مستقرًّا نسبيًّا، تمتّع بوحدة ثقافيّة ودينيّة، على الرّغم من الانقسامات المناطقيّة فقد تكوّنت ثقافة مسيحيّة مشتركة محورها الكائن الإنسانيّ، والنّظر إليه بوصفه مخلوقًا اجتماعيًّا والله علّة وجوده[1].

ممَّا لا خلاف عليه بين عدد وازن من المُؤرّخين، أنَّ المبادئ الأسطوريّة الَّتي خيّمت على الفكر الغربيّ لم تفارق فهم الفيلسوف الإغريقيّ سقراط لما تضمّنته أساطير أسلافه من قضايا حول الآلهة والأبطال. وهذا الفهم ـ بطبيعة الحال ـ مبنيٌّ على أصولٍ وقواعدَ فلسفيّةٍ، على غرار ما ذهب إليه أتباع الكاتب الإغريقيّ يوهيميروس القورينائيّ (Euhemerists)، حيث عَدّوا الشَّخصيّات الأسطوريّة كيانات تاريخيّةً عقلانيّةً، ولو عاينَّا المسار اللّاهوتيّ الَّذي بسط نفوذه في أرض الغرب لظهر لنا كيف أنّه يضرب بجذوره عميقًا في الأساطير الإغريقيَّة. كذلك سوف يكون لنا أن نتبيَّن بوضوح الجانب المشترك بين اللّاهوت الغربيّ الجديد واللّاهوت اليونانيّ القديم؛ وذلك الجانب المشترك يتمثّل في الرُّؤية الإنسانويّة الموجودة في عمق ذينك الفضاءين الفكريّين المُشار إليهما[2]. ومن المفيد أن نذكر هنا أنّ مركزيّة الكائن الإنسانيّ ومحوريّته في الوجود هي من أبرز ما ورثته الحداثة من الإغريق ومن بعد ذلك من اللّاهوت المسيحيّ. وفي هذا السّياق، يقول الباحث

1- غنار سكيربك ونلزغيلجي، تاريخ الفكر الغربيّ، من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المُنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، 2012م، ص 302.

2- المصدر نفسه، ص 143.

فيرنر جايجر أنّ الصّورة الَّتي طرحها هوميروس للكون فحواها مركزيّة الإنسان فيه[1]؛ بينما الشاعر هسيود تبنّى نظريّةً مختلفةً عمّا تبنّاه هوميروس، حيث ميّز بين الإنسان والعنصر الدّينيّ في الشعر الحماسيّ، وسلّط الضّوء على المسائل الدِّينيَّة بشكلٍ مطلقٍ. لذا، يمكن القول: إنّ الفكر الألوهيّ الشّائع في العصر الحديث يضرب بجذوره في لاهوت ذلك الشاعر القديم. ولو تتبّعنا بعض أعمال أساتذة الفنّ التّراجيديّ الإغريقيّ القديم، لوجدنا أنّ كثيرًا من النّظريّات اللّاهوتيَّة الحديثة قد تأثّرت بها؛ ولنا، على سبيل المثال، أن نشير إلى ما أورده ثلاثة من المُؤرِّخين الإغريق[2]:

أوّلهم: آخيل (أخيليوس) الَّذِي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد مُتأثّرًا بالمعتقدات الدِّينيَّة الشّائعة في زمانه، وقد كان واحدًا من الأبطال الأسطوريِّين؛ بحيث امتلك قدرةً عظيمةً مصدرها إيمانه الرَّاسخ بالعقل الإلهيّ الحاكم على حياة البشر، وتلك الميزة أثارت في نفسه الخشية بكونه إنسانًا والشّعور بالمواساة لأقرانه البشر، والشّفقة عليهم فأدرك الطَّابع المُؤلم في مسيرة حياتهم.

ثانيهم: يوربيديس الَّذِي يُعدُّ فنّانًا جسّد القابليّات العظيمة للإنسان، وهو أحد الشّكوكيّين الكبار الَّذِين عاصروا بروتاغوراس.

ثالثهم: سوفوكليس، الَّذِي كان أكثر تأثيرًا من أخيليوس ويوربيديس؛ وقد اتّصفت رواياته المسرحيّة التّراجيديّة بالتَّوازن بين الخصال الإنسانيَّة والإلهيّة؛ ومن جملة معتقداته أنّه لم يتردّد مُطلقًا في صفة الشرّ الَّتي استودعها الرَّبّ في أنفس البشر، لكنّه مع ذلك كان يُبجّل العظمة الإلهيّة الَّتي لا يمكن للإنسان بلوغها بتاتًا حتّى وإن كان أفضل البشر. لذا، أقرّ بأنّه لا يمتلك القابليّة على الصِّراع مع الرَّبّ وحتّى إنّه لا يرغب بذلك.

التُّراث الأسطوريّ المُشار إليه، سيكون له الأثر البيِّن على الأنظمة القيميّة اللَّاحقة في بلاد الإغريق؛ حتّى إنّه طفق يتوغَّل في صفوف فلاسفة العلم، ثمَّ ألقى بظلاله على حركة العقل، بدءًا من السوفسطائيِّين مرورًا بسقراط وأفلاطون وأرسطو

1- 5 Jaeger, Werner (1960) "Humanistische Reden und Vortràge", walter De Gruyter & Corberlin, p. 378 - 379.

2- ميثولوجيا الحداثة، الأصل الأغريقي لأسطورة الغرب، مريم صانع بور، ترجمة أسعد مندي الكعبي، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق، ط1، 2018، ص 135.

وتاليًا إلى العصور الهلنستيّة والمسيحيَّة، وصولاً إلى أزمنة الحداثة.

ولو استرجعنا على نحو الإجمال ما كانت عليه المبادئ اللَّاهوتيَّة المؤسِّسة للأساطير الإغريقيَّة القديمة سوف تنقشع الصُّورة لجهة تأثير تلك المبادئ على الحضارة الغربيّة الحديثة. وفي هذا الصَّدد، يقدِّم الباحثون جملةً من الشَّواهد[1]:

- الشّاهد الأوّل: قيام اللَّاهوت الأسطوريّ على نزعةٍ طبيعيةٍ، ولا يُستبعد أن تكون تلك النّزعة الَّتي سادت في العهد الإغريقيّ القديم هي الَّتي سيتبلور بسببها اللَّاهوت الطَّبيعيّ في أوروبا الحديثة. وبهذا المعنى تعبير (اللَّاهوت الأسطوريّ) تعبيرٌ آخر للثيولوجيا الطّبيعيّة، الَّتي تعدّ ثمرة التَّحوُّل الَّتي شهدته المجتمعات الغربيّة في عصر التّنوير، والمُتمثّل بالانتقال من الفكر المدرسيّ إلى المفاهيم الأُسطوريّة الموروثة من بلاد الإغريق.
- الشّاهد الثّاني: الآلهة في اللَّاهوت الأسطوريّ الإغريقيّ تمّ تصويرها بشمائل وميزات إنسانيّة، وتلك الحالة أثّرت على واقع الألوهيّة في اللَّاهوت الغربيّ الحديث. كما تمخَّضت الأساطير الإغريقيَّة المشوبة بالشرك، عن بروز حالة الإلحاد في الفكر الغربيّ المعاصر. وفي هذا السِّياق أمكن القول: إنّ وجهة النَّظر الميثولوجيّة القائلة بكون الآلهة من صُنع أفكار المجتمعات البشريّة البدائيّة، قد أثّرت بشكلٍ كبيرٍ على النّهج الإلحاديّ الَّذي تبنّاه بعض مُفكّري العصر الحديث من أمثال: فويرباخ، وأوجست كونت، وفريدريك نيتشه، وجان بول سارتر، وغيرهم؛ حيث ادّعى هؤلاء أنّ الله مجرّد موجودٍ ذهنيّ (subjective) لكونه وليدًا للفكر البشريّ.
- الشّاهد الثّالث: إله الآلهة في الأساطير الإغريقيَّة؛ تمّ تصويره وكأنّه كائنٌ مرعبٌ يحبّ الانتقام، ففي أسطورة بروميثيوس، على سبيل المثال، ادُّعي أنّه يحسد الإنسان على قابليّاته العلميّة ومهاراته الفنّيّة، وإنجازاته الصِّناعيّة، وهذا التَّصوُّر أسفر عن حدوث فجوةٍ بين العبوديَّة من جهةٍ، والعلم والصّناعة والفنّ من جهةٍ أخرى في مبادئ عصر التَّجدُّد الغربيّ وأصوله[2]. وهذا الأمر من شأنه أن يكون سببًا للتّضارُب بين إرادة الإنسان والمشيئة الإلهيّة في مبادئ الفكر الحديث.

1- ميثولوجيا الحداثة، مصدر سابق، ص 139.

2- المصدر نفسه، ص 138.

- الشّاهد الرَّابع: كانت تقوم الآلهة في الأساطير الإغريقيَّة بعمليّة الخلقة وتدبير شؤون الكون بأسلوبٍ يناظر لعب الأطفال وعبثهم، فكما أنّ الطفل وحده غير قادرٍ على اللَّعبِ لوحده؛ كذلك تمّ تصوير الإله بأنّه لا يمكن أن يُترك وشأنه. وعلى هذا الأساس، تبنّى فريدريك نيتشه فكرة أنّ كلّ حضارةٍ يجب أن لا تصنع لنفسها إلهًا واحدًا؛ بل إضافةً إلى إله الآلهة زيوس ينبغي أن يكون لها إلهان آخران على أقلّ تقديرٍ، مثل: أبولو، وديونيسوس. وفي غير هذه الحالة، وعندما تؤمن المجتمعات البشريّة بإلهٍ واحدٍ سوف تسود نزعةً فلسفيةً مُطلقةً تنذر بالخطر؛ بحيث تمسي عائقًا أمام الرُّؤية الواقعيَّة النّسبويّة الَّتي كان لها تأثيرٌ على المنظومة الفلسفيّة الحديثة في العالم الغربيّ.
- الشَّاهد الخامس: التّأويل الهرمسيّ؛ والمعروف أنّ هرمس كما هو في التَّأويل الغربيّ قد تصدّى لمقام الألوهيّة في التجارة والسفر والتفسير، كما حمل رسالة آلهة جبل الأوليمب، وتلك الميزات كان لها تأثيرها الكبير في مختلف شؤون عصر التَّنوير الفكريّ، وشتّى جوانب التَّجدُّد الغربيّ[1].

اللَّاهوت الحداثيّ بلون إغريقيّ - مسيحيّ مركَّب

بدت السِّمة العامَّة والرَّئيسة للحداثة مُتمثّلة بالنّزعة الإنسانيَّة. فقد قامت مبانيها الكلِّيَّة على مفاهيم إنسانيّةٍ اجتاحت العالم الغربيّ إبّان حركة النّهضة. وقد أولت اهتمامًا بالغًا بالآداب اللُّغويّة والعلوم البلاغيّة الموروثة من الحضارتين: الإغريقيَّة، والرومانيّة. وعلى ضوء ذلك، توفّرت لديهم معلومات واسعة النِّطاق، وعلى ضوئها صاغوا مُقرّرات إنسانيّةٍ المرتكز اعتمدوا عليها في شتّى آرائهم ونظريّاتهم بوصفها معاييرَ أخلاقيّةٍ وثقافيّةٍ يجب أن تُصاغ على أساسها مختلف قوانين المجتمع الغربيّ وأصوله العمليّة والتّربويّة، وتلك المعايير أمست فيما بعد مُرتكزًا أساسًا للكثير من الحركات الدِّينيَّة والسِّياسيّة والاجتماعيّة الَّتي ولدت من رحم الخطاب التّجديديّ الغربيّ، وأسفرت عن إيجاد تغييراتٍ في المباني الأوّليّة المتقوّمة على النّزعة الإنسانيَّة[2].

1- ميثولوجيا الحداثة، مصدر سابق، ص 139.

2- Kristeller Paul Oskar 1950, The Renaissance Philosophy of Man, the University of Chicago press, p. 114.

لـم يقتصـر تأثُّـر المسـيحيَّة بـالإرث الإغريقـيِّ على طائفـة مسـيحيّة بعينهـا؛ بل شـمل مُجمـل مُكوِّناتهـا، حتـى ليمكـن القـول: إنَّ إصـلاح القـرن السّـادس عشـر أوشـك أن يهـدم ركنيـن مُؤسِّسـيْن في الصَّـرح الحضـاريّ للحداثـة المسـيحيَّة والحضـارة اليونانيّـة. مـع ذلـك، فقـد سـارع الإنسـانويُّون الكاثوليـك نحـو ترميـم ذلـك الصَّـرح وإعـادة بنائـه كمـا فعـل لاهوتيُّـون كاثوليـك، مثـل: أرازمـوس Erasmus، وحتـى بروتسـتانت، مثـل: ميلانشـون Melanchthon. لا بُـدَّ مـن التّذكيـر أنَّ رائـد الإصـلاح البروتسـتانتيّ مارتـن لوثـر نفسـه، وعلـى الرّغـم مـن هجماتـه الشَّرسـة علـى الحضـارة الوثنيّـة، كان مولعًـا بأوفيـد Ovid[1]، ومنحـازًا لشيشـرون. والإنسـانويُّون الَّذِيـن كانـوا يميلـون بنسـب مختلفـة عـن المسـيحيَّة إلـى الوثنيـة، إمّـا أنّهـم كانـوا عائديـن إلـى مـا اعتقـدوه تعليـم أرسـطو الخالـص، أو كانـوا يختبـرون القيمـة الحقيقيّـة للتّعاليـم الَّتـي تركهـا الرواقيّـون والأبيقوريّـون. وهكـذا، بقـي التُّـراث الكلاسـيكيّ، طـوال عصـر النّهضـة وحتـى منتصـف القـرن التاسـع عشـر، الأسـاس المشـترك الَّـذِي كان يمكـن للمسـيحيِّين والوثنيّيـن أن يلتقـوا حولـه ويواصلـوا مـن خلالـه علاقاتهـم الفكريّـة المثمـرة. حتَّـى إنّ الاكتشـافات العلميّـة الأكثـر تألّقًـا حصلـت على أيـدي رجـال، مثـل: ديـكارت، وباسـكال، وفيرمـا، وليبنتـس، ونيوتـن الَّذِيـن تعلّمـوا في المدرسـة، إضافـة إلى اللَّاتينيّة الكلاسـيكيّة، أصول الرياضيّـات، وفلسـفة شـبيهة إلى حـدٍّ مـا بفلسـفتيْ: القدّيـس توما الأكوينـيّ، وأرسـطو[2].

لـو كان مـن توصيـف للـدَّور الَّـذِي تبـوَّأه توما الأكوينـي فـي مسـعاه الفكـريّ، لقلنـا أنّـه شـكّل صلـة الوصـل الوطيـد بيـن الوثنيّـة اليونانيّـة وعقلانيّتهـا الصَّارمـة، وبيـن الإيمـان المسـيحيّ؛ بـل ربمـا أمكـن القـول: إنّـه مهَّـد الأرض الصّالحـة لقيامـة الحداثـة فـي بُعْدهـا اللَّاهوتـيّ مـن خـلال تأكيـد الأنسـنة. فلقـد دأبـت نظريّـة المعرفـة لـدى الأكويني على تأكيـد قيمـة التجربـة والاختبـار لمعرفـة العالـم بعمـق مـن جانـب الكائـن الإنسـانيّ. ولـذا، فـإنّ نظريّـة الوجـود عنـده قامـت على تأكيـد القيمـة الجوهريّـة لوجـود ذلـك العالـم وأساسـيّاته. فالأشـياء المحسوسـة ليسـت موجـودة، بوصفهـا مجـرّد صـور لا واقعيّـة نسـبيًّا، أو مجـرّد ظـلالٍ سـرابيّة للأفـكار الأفلاطونيّـة؛ الَّتـي تنطـوي على واقعيّـة

1- بوبليـوس أوفيديـوس ناسـو 43 (Publius Ovidius Naso) ق.م. المعـروف بلقـب أوفيـد، شـاعر رومانـيّ قديـم، مـن أشـهر أعمالـه «التحـولات».

2- إتيـان غلسـون، وحـدة التجربـة الفلسـفيّة، ترجمـة: طـارق عسـيلي، المركـز الإسـلاميّ للدّراسـات الإسـتراتيجية، بيـروت، 2017م، ص 233.

ذات شأن تخصّها. وكما سبق لأرسطو أن زعم بأنّ الأشكال مُتجسّدة أصلًا في المادّة، ومُتّحدة معها لإنتاج كلّ مركب، فقد ذهب الأكويني إلى تجاوز النُّزوع الأرسطوطاليسيّ حيال رؤية الطَّبيعة منفصلة عن الرَّبّ؛ ليبيِّن أنَّ من شأن أيّ فهم فلسفيّ أعمق لمعنى الوجود هو ربط العالم المخلوق بالرّبّ ربطًا كاملًا. وتثبيتًا لذلك المرمى، بادر الأكويني إلى إعادة استحضار مفهوم «المشاركة» الأفلاطونيّ في ذلك السِّياق الجديد. مُؤدَّى قوله في ذلك المورد أنّ: لجملة المخلوقات واقعًا جوهريًّا حقيقيًّا؛ لأنّها تشارك في الوجود الَّذِي هو بالنِّسبة إلى الرّبّ الأساس اللَّانهائيّ المكتفي ذاتيًّا لكلِّ ما هو كائن. يضيف: وما جوهر الرّبّ، تحديدًا، إلّا وجوده؛ أي فعل كينونته اللَّانهائيّ الكامن في عُمق الوجود المحدود لسائر المخلوقات، والَّتي لكلّ منها جوهره الخاصّ به[1].

إلى ذلك، واستمرارًا مع ما سبق، صار يُنظر إلى التَّطوُّرات الفلسفيّة الحاصلة في التُّراثَين: الغربيّ والمسيحيّ ـ الأفلاطونيّ الجديد اللّذين كانا، جنبًا إلى جنب مع مؤلّفات أوغسطين وبيتيوس، بوصفهما المصدرين الرَّئيسَيْن لمعارف الأكويني عن أفلاطون. كان ذلك المُفكّر اللَّاهوتيّ يطمح إلى تعميق أرسطو عبر استخدام مبادئ أفلاطونيّة، إلّا أنّه رأى أيضًا أنّ الأفلاطونيّة بحاجة إلى مبادئ أرسطوطاليسيّة. وبالفعل، فإنّ نظريّة المشاركة الأفلاطونيّة لم تكتسب، في نظر الإكويني، معناها الميتافيزيقيّ الكامل إلّا بعد تعميقها وصولًا إلى مبدأ الوجود ذاته؛ أي ما وراء مختلف أنماط الكينونة الَّتي يمكن للوجود أن يتجلّى عبرها. لكن عمليّة التّعميق تلك، تطلّبت سياقًا أرسطوطاليسيًّا لطبيعة تحوز على كيان فعليّ؛ وتحديدًا على واقع مُتحقِّق من خلال صيرورة الطّبيعة المُطَّردة، وحركتها الدّيناميكيّة؛ أي من القوّة (الاحتمال الكامن) إلى الفعل الَّذِي يظهر في العالم الواقعيّ. وهكذا، فإن الإكويني ألقى الضَّوء على تكامليّة الفيلسوفين اليونانيّين: مطلق أفلاطون الرُّوحيّ، ونسبة أرسطو الواقعيّة ديناميكيًّا. تلك التَّكامليَّة، راحت تتحقَّق عن طريق توظيف مشاركة أفلاطون، لا في الأفكار فحسب؛ بل في الوجود، وحين فعل ذلك كان يخطو شوطًا إضافيًّا على طريق تصويب أرسطو عبر إظهار أنّ الأفراد الملموسين لم يكونوا مجرّد مضامين منفصلة؛ بل مُتوحِّدين فيما بينهم ومُوحَّدين مع الرّبّ من خلال انخراطهم

1- ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربيّ، تعريب: فاضل جتكر، دار الكلمة، دمشق، 2010م، ص223-221.

المشترك في الوجود. كما أسهم الأكويني في تصويب رؤية أفلاطون عبر القول: إنّ إرادة السّماء لا تخصُّ الأفكار وحدها؛ بل تطول الأفراد الواقعيّين على نحوٍ مباشر، خصوصًا أولئك الأفراد الَّذين خُلِق كلّ منهم على صورة الرّبّ ليسهم، كلٌّ في حدودٍ مُعيّنة، في فعل وجود الرّبّ اللَّامحدود. وبهذا، أضفى الإكويني على الرّبّ وحده ما كان أضفاه أفلاطون على الأفكار عمومًا؛ غير أنّه قام، عبر فعله هذا، بإضفاء المزيد من الواقعيّة على عمليّة الخلق التَّجريبيَّة. وبما أنَّ «الكون» يعني المشاركة في الوجود، وبما أنّ الوجود نفسه هو هبة كيان الرّبّ بالذَّات كما يقول، فإنّ كلّ مخلوق يتمتّع بواقعيّة حقيقيّة مستندة إلى أساس واقع الرّبّ اللَّامحدود. أمّا الأفكار فهي ليست سوى أمثلة لخلق الرّبّ الَّذِي يبقى الأنموذج الحقيقيّ والنّهائيّ للخلق، في حين أنّ سائر الأفكار ليست إلّا أصداء لذلك الجوهر الأسمى[1].

لقد حذا الأكويني، حذو أرسطو في أخذه في الحسبان للطّبيعة، واهتمامه بواقعها وديناميكيّتها، وبالكيانات الفرديّة، وبضرورة تجربة الحواسّ المعرفيّة. إلّا أنّه بإيمانه بخلود النّفس الفرديّة، وبوعيه الرّاسخ لواقع مُتعالٍ أسمى، وبحساسيّته الرُّوحيّة القويّة المُنصبَّة على ربٍّ مُحبٍّ بوصفه مصدرَ الكينونة اللَّامحدود وهدفه، سيواصل التُّراث الأوغسطينيّ للَّاهوت في القرون الوسطى. ولهذا السَّبب، يمكن القول: إنّه بات أكثر شبهًا بأفلاطون وأفلوطين، إلّا أنّ تميُّز الأكويني عن كل من أفلاطون وأوغسطين ـ في ما يخصُّ الأفكار والمعرفة الإنسانيَّة ـ كان بالغ الأهمِّيَّة؛ وبخاصّة لناحية تكريسه اعتراف العقل المسيحيّ بالقيمة الجوهريّة للاختبار الحسّيّ والنّزعة التجريبيّة. وخلاصة القول: إنّه لم ينكر وجود الأفكار؛ بل لعلّه اكتفى، وجوديًّا، بإنكار كونهما مكتفيين ذاتيًّا بعيدًا من الواقع المادّيّ (حاذيًا حذو أرسطو) وتمتّعهما بمكانةٍ إبداعيّةٍ، بعيدًا من الرّبّ (على غرار التّوحيديّة المسيحيَّة). أمّا معرفيًّا، فقد أنكر قدرة ذكاء الإنسان على معرفة الأفكار مباشرة، مؤكّدًا حاجة الفكر إلى التجربة الحسّيّة. فلو أراد الإنسان أن يعرف ولو معرفة ناقصة ما يعرفه الرّبّ معرفة كاملة، فإنّ عليه أن يفتح عينيه على العالم المادّيّ[2].

السُّؤال الآن، هو في الكيفيّة الَّتي انعكست فيها أفكار الأكويني ومساعيه على التّحوّلات اللَّاحقة في العلاقة بين الكنيسة والحداثة؟

1- ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربيّ، مصدر سابق، ص 224.

2- المصدر نفسه، ص 223.

من البيِّن في هذا المسرى أنّ الإصلاح في الكنيسة المسيحيَّة لم يكن يجري بمنأى من حركة الحداثة؛ بل على العكس ممّا قد يُتصوّر، فقد كان لسحر الحداثة وسطوتها الأثر الحاسم في الانشقاقات الكبرى داخل الكنيسة. ولهذه الحقيقة شواهدها البارزة حين نعاين طبيعة اللّحظة التّاريخيّة الَّتي شهدت ظهور تلك الانشقاقات.

تشير الوقائع التّاريخيّة إلى أنَّ الكنيسة بلغت ذروة سلطتها الدِّينيَّة في عهد الباباوات: إرنست الثالث، وغريغوري التاسع، وإنوسنت الرابع (1254م ـ 1198م). وقد خرج البابوات مظفَّرين في الصّراع مع الإمبراطور أوتور الرابع، وفريديريك الثاني، وأمّنوا سلطة واسعة شملت، الإشراف على التّعيينات والاتّفاقيّات، وإبداء الرّأي في مسائل الحرب والسِّلم، وإشراف على رعاية الأرامل والأيتام، وإدارة لاضطهاد الهراطقة، والحقّ في مصادرة ممتلكاتهم، والتَّدخُّل في الثَّورات ضدّ الكنيسة والنِّظام الاجتماعيّ؛ غير أنَّ تلك الإنسانيَّة الكلّيّة ومعها السَّيطرة الكنسيّة العُليا لم تدم إلى الأبد. وحوالى العام 1300م، نجد أنّ رجال الدِّين الفرنسيّين كانوا يتصرّفون مثل المواطنين الفرنسيّين، وليس بوصفهم موظّفين لخدمة البابا. وهكذا، صار الولاء للوطن أقوى من الإخلاص للبابا. وصارت الدولة القوميَّة (وفي تلك الحالة، فرنسا) كيانًا سياسيًّا أقوى من الأخوَّة المسيحيَّة الكلّيّة، حتّى في أوساط رجال الدين.

على سبيل المثال، كان مارسيليوس البدواني (1342ـ80/ 1275) معارضًا أرسطيًّا للبابا. وفضلًا عن ذلك، كانت له وجهات نظر تنذر بحصول حركة الإصلاح الدِّينيّ والبروتستانتيّة. وكان هو مثل توما الأكويني يرى أنّ المجتمع ذو اكتفاء ذاتيّ، وليس بحاجة إلى تسويغ لاهوتيّ، أو ميتافيزيقيّ. ويمكن القول هنا على وجه المساءلة، أنّه إذن، كان هناك علمانيّة وبروتستانتيّة في فكر مارسيليوس. فذلك بيِّن كما سنرى؛ فقد نظر الرجل إلى الدين بوصفه شأنًا خاصًّا وفرديًّا؛ حيث ميَّز بين الإيمان والعقل بشكلٍ حادٍّ. وبوصفه اختياريًّا في عقيدته، فقد أكّد الإرادة أكثر ممّا أكّد العقلانيّة؛ غير أنّه مثل كلّ المُصلحين الأوائل، ظلّ يتصوّر وجود إيمان مسيحيّ كلّيّ واحد. أمّا وليام الأوكامي (1349م ـ 1285م) الفرانسيسكانيّ فكان مُحافظًا من الوجهة السِّياسيَّة، ومُدافعًا عن المذهب الدستوريّ في القرون الوسطى ضدَّ «النّظام الملكيّ المُطلق» الَّذِي كان للبابويّة. أمّا من الوجهة الفلسفيّة،

فكان الأوكامي إسميًّا[1]، ومن القائلين بالاختيار. وأمّا من منظور تاريخ الأفكار، فإنّه كان مُلهمًا لمارتن لوثر والبروتستانتيّة. وبما أنّ الرُّؤية الدِّينيَّة للكتاب المُقدّس هي المصدر الوحيد للحقيقة المسيحيَّة، فمن الصّعب بمكان تسويغ وجود نظام كنسيّ هرميّ يكون فيه البابا هو الحاكم المطلق؛ أي أنّ القدرة على قراءة نصوص الكتاب المُقدّس والإيمان المسيحيّ موزعان ديمقراطيًّا، أكثر من التّعليم اللّاهوتيّ. لذا، عارض وليام الأوكامي الأطروحة الّتي تفيد أنّ البابا يجب أن يكون له القول الفصل في المسائل الدِّينيَّة. وعليه، اقترح تأسيس مجامع (مجالس) لتقييد سلطة البابا ومراقبتها؛ غير أنّه أدرك أيضًا أنّ المجالس ليست معصومة من الخطأ. ومع ذلك، لم يتحوّل الأوكامي إلى شاكٍّ، والشَّكّ كان أمرًا شائعًا في القرنين: السّادس عشر، والسّابع عشر في فرنسا. فهو يعتقد أن النّقد المُتنوّر الّذِي يصدر من المجالس التَّمثيليّة، يمكن أن يؤدّي إلى الحقيقة. وبدا أنّه لم يشكّ في أنّ الحقيقة واحدة[2].

الإصلاح الدينيّ بوصفه حداثةً لاهوتيَّةً

الإرهاصات الّتي مرَّ ذكرها، تُشير على نحوٍ بيِّن إلى أنّ مفاعيل الحداثة كانت حاضرة في الحقل الدّينيّ المسيحيّ نفسه. لكن المحطَّة المفصليّة في تحوُّلات الحداثة ظهرت مع حركة الإصلاح الدينيّ الّتي مضت إلى التَّماهي إلى حدِّ الغُلوّ مع قيم العلمنة وإجراءات الحداثة. وهو ما ظهر في فكر مارتن لوثر (1483م ـ 1556م) السّياسيّ لجهة العلاقة بين السُّلطتين: الروحيّة، والمدنيّة. كان لوثر يرى وجود نظامين أسَّسهما الله، لكن وظائفهما مختلفة؛ النِّظامَيْن: المدنيّ، والرُّوحيّ. النّظام المدنيّ ـ حسب لوثر ـ هو الَّذِي تأسّس للحفاظ على الحقّ والنّظام في المجتمع، وقام تحت شعار صارم «يجب أن يكون سيف الدولة أحمر

1- الإسميّة، تيّار فلسفيّ قام على نقد المجرَّدات العقليّة، وادّعى أنّها ليست إلّا أسماء، أو ألفاظًا جوفاء، حيث انصبّ اهتمامه على المشاهدة والتّجربة. وكان وليام الأوكامي (1295م- 1349م) من أبرز الفلاسفة الَّذِين بشَّروا بالإسميّة، أمّا الواقعيّة فقد كانت على عكس الإسميّة الَّتي ترى إلى الكليّات والمجرَّدات على أنّها ليست مجرّد أسماء؛ بل لها وجود خارجيّ في الواقع.

2- غنار سكيربك ونلزغيلجي، تاريخ الفكر الغربيّ من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2012م، ص 3.

ودمويًّا». أمّا النّظام الروحيّ، فيستعمل الكلمة ويلجأ إلى ضمير الرعايا والحُكّام. غير أنّ الَّذِين نقدوا اللّوثريّة بنوا نقدهم على فَرضِيّة أنّ عقيدة النّظام المدنيّ ترتبط بأنثروبولوجيا لوثر المتشائمة. أمّا عنصر التّشاؤم فيها فيعود إلى أن الكائن البشريّ في حقيقته حيوان وحشيّ يجب ضبطه بالسّلاسل والحبال؛ وأنّ مجتمعًا من دون نظام مدنيّ سيكون في حالة فوضى، وسيطلق حرب الإنسان ضدّ الإنسان. يضيف: ولأنّنا خَطَأةٌ وشرّيرون، فإنّ الله يضبطنا بالقانون والسّيف، وعلى نحو لا يسهل علينا إحداث الشرّ. وهنا يظهر لنا بوضوح، أنّ عقيدة لوثر القائلة بوجود نظامين تتضمّن تمييزًا بين الشخص الباطنيّ والشخص الخارجيّ. فالنظام المدنيّ محدود بالأعمال الخارجيّة، ففي حين يُنظّم ذلك النّظام الحياة والملكيّة والأشياء الأرضيّة، إلّا أنّه يعجز عن تنظيم الشخص الباطنيّ. هنا، الله هو الحاكم. لذا، فإنّ الشخص الباطنيّ لا ينتمي إلى منطقة السُّلطة المدنيّة، ونتيجة لذلك يقول لوثر: «إنّه لا يمكن وقف الهرطقة بالسّيف، فالسّلاح يجب أن يكون كلمة الله». يضيف: وبما أنّ النّظام المدنيّ أسَّسه الله، فإنّ العصيان المُسلَّح ضدّ الدولة هو، في الوقت ذاته، عصيان مسلَّح ضدّ الله. ويصير العاصي عدوّ الله. وعندما تستخدم الدولة السيف فذلك يعني «خدمة الله» عند لوثر. وهكذا، نجد أنّ لوثر في الصِّراع بين الفلّاحين والأمراء (حرب الفلّاحين في العام 1524م في ألمانيا) يهاجم الفلّاحين بعنف، قائلًا: «يجب أن تردّوا على النّاس بالقبضات، حتى يقطر الدم من أنوفهم». واعتقد لوثر بأنّ الدولة هي سلطة أقامها الله، ومن تلك الوجهة اللّاهوتيّة المدنيّة المركّبة صاغ رؤيةً تقرّ بمشروعيّة قادة النّظام المدنيّ، واصفًا إيّاهم جلّادي الله «ومُعلِّقي المشانق بإرادة الله». مثل ذلك التّسويغ كان مفهومًا في زمان لوثر والتعليم اللّاهوتيّ ـ السّياسيّ، أمّا في ضوء تاريخ ألمانيا الحديث، فإنّ ذلك المبدأ القائل بالطّاعة العمياء للحُكّام صار إرثًا مشكوكًا فيه[1].

لو كان لنا أن نُسجِّل تحقيبًا سوسيو ـ تاريخيًّا للحداثة في صلتها بالمسألة الدِّينيَّة لوجدنا في الإصلاح البروتستانتيّ تعبيرًا صريحًا عن تلك الصِّلة في مفارقاتها الفكريّة والتّاريخيّة. ولعلَّ السِّمة المُميّزة في عمل اللّاهوتيِّين والمُفكِّرين البروتستانت ـ كما تشير الباحثة البريطانية كارين آرمسترونغ ـ هي في نزعتهم المتناقضة بين الثوريّة

1- غنار سكيربك ونلزغيلجي، تاريخ الفكر الغربيّ من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، مصدر سابق، ص 309.

والمحافظة، وهي ترى أنهم بقدر ما كانوا حداثيِّين ويتماهون مع قيم الحداثة والتنوير، كانوا ـ في الوقت نفسه ـ من ذوي النّزعة السّلفية والمحافظة. ومع ذلك، فقد كانوا رجال عصرهم الَّذِي كان عصر تحوُّل تاريخيّ على غير صعيد، وفي غير حقل.

هذه المفارقة تحيلها آرمسترونغ[1] إلى البيئة القلقة الَّتي شهدت الاحتدامات الكبرى بين حركة الحداثة والكنيسة الرّومانيّة التّقليديّة، والَّتي أفضت إلى انشقاق الجماعة البروتستانتيّة عن السُّلطة البابويّة. وحسب قولها فإنّ عمليّة التّحديث غالبًا ما تكون سببًا لقلقٍ كبيرٍ، حيث يشعر النّاس معها بفقدان التّوجُّه والضّياع بين عالمهم والعالم الجديد المُغَاير. ولذا، فلا يستطيعون رؤية الاتِّجاه الَّذِي يأخذه مجتمعهم، لكنّهم يستشعرون تحوّله البطيء في أشكال وأساليب غير متماسكة. تضيف: وبينما تتداعى الميثولوجيا القديمة الَّتي أعطت بِنْيةً ومعنى لحياتهم تحت تأثير التَّغيُّر، فإنّهم يمرّون بمرحلة ضياع هُويّة وحذَر ويأس؛ ما يؤدّي إلى الشّلل. ذلك أنّ المشاعر الأكثر شيوعًا في مثل تلك الأحوال، هي العجز، والخوف من الإبادة اللّذين يتّخذان في ظروف مُتطرّفة ـ أشكال عنف. لكن الشيء اللّافت في ملاحظاتها هي قراءتها السايكولوجيّة لأفكار رائد الإصلاح البروتستانتيّ الَّتي شكّلت تجربته الشخصيَّة ترجمة للبيئة القلقة المُشار إليها. كان لوثر في بداية حياته فريسة حالات إحباط مؤلمة. لم يكن باستطاعة الشَّعائر والمُمارسات الدِّينيَّة القروسطيّة مثلًا، أن تلامس ما أسماه «الحزن» الَّذِي جعله يشعر بالرُّعب من الموت. فقد كان يتخيّله بوصفه انقراضًا كلِّيًّا، وعندما كان يتملّكه ذلك الرُّعب القاتم، لم يكن باستطاعته تحمُّل قراءة المزمور التسعين الَّذِي يصف تلاشي الحياة البشريَّة، ويصوّر النّاس وقد حلَّ عليهم غضب الله وعنفه. رأى لوثر ـ طوال حياته ـ الموت بوصفه تعبيرًا عن غضب الله. ولكي يهرب من إحباطاته انغمس في نشاط محموم، مُصمِّمًا على فعل أيّ خير كان يستطيعه في هذا العالم. لكن، في المقابل، كانت تجتاحه موجات الحقد والسّخط على البابا، والأتراك، واليهود، والنساء، وكذلك على الفلّاحين المُتمرّدين. وهذا السّخط أنموذجيّ، وينطبق على مصلحين آخرين في أيّامنا هذه. تخصيصًا على هؤلاء الَّذِين صارعوا ألم العالم

1- كارين آرمسترونغ، النزعات الأصوليّة في اليهوديّة والمسيحيَّة والإسلام، ترجمة: محمد الجورا، دار الكلمة، دمشق، 2005م، ص 81.

الجديد، والَّذِين طوَّروا دينًا بدا فيه حُبّ الله مُتوازنًا مع حقد عارم على كائنات بشريّةٍ أخرى[1].

لو كان لنا من متابعة للظروف الدَّقيقة الَّتي زامنت نشوء الثَّقافة الدِّينيَّة البروتستانتيّة وتبلورها، لوجدنا كيف سيحضر الاحتجاج على سلطان الكنيسة الكاثوليكيّة الرسميّة بوصفها ظاهرةً صارخةً في تاريخ الغرب الحديث. فلقد انشقّت الكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة في القرن السّادس عشر بصورةٍ رسميّةٍ. ومع أنّ الإصلاحيّين لم يكونوا في البداية يريدون سوى إصلاح الكنيسة، إلّا أنَّ أصالتهم اللَّاهوتيَّة وارتباطاتهم السِّياسيَّة أدّيا إلى ثورة قلبت نظرة الكنيسة إلى التّعليم التّقليديّ والإيمان والخلاص رأسًا على عقب. من النّاحية اللَّاهوتيَّة، صار مارتن لوثر المُدافع عن الكتاب المُقدَّس والإيمان الفردي ضدّ التَّعليم التّقليديّ والبابا. وبهذا المعنى، كان يؤالف ولو من غير قصد بين العلمانيَّة وتقاليدها المعادية للإيمان الدينيّ، وبين إيمانه بالكتاب المُقدَّس. وهذا دليل على أصالة الفرد عند لوثر بعد انفصاله عن سلطة الكنيسة وقوانينها. وهكذا، وقف الفرد وحيدًا أمام الله، وبعيدًا من توسُّط التّعليم التّقليديّ والكنيسة. وفي الوقت نفسه، تبنّت حركات الإصلاح موقفًا نقديًّا من النّظرة التقليديَّة إلى الخلاص، فرفضت الطّوائف التطهريَّة الخلاص بسرّ القربان المُقدّس الكنسيّ واصفةً إياه بالسّحر والخرافة. ونتيجة لذلك، أسهمت حركة الإصلاح في العمليَّة التّاريخيَّة الَّتي استبعدت ما ذهبت العلمنة إلى تسميته بـ «إزالة السّحر من العالم»[2].

لتأصيل منظوريّته الجامعة بين العقل والإيمان رأى لوثر أنّ العقل المرشَّد بالإيمان يمكن أن يخدم اللَّاهوت. غير أنَّ العقل، عندما يُنصِّب نفسه قاضيًا يفصل في مواد الإيمان، ويتصرَّف بمعزل عن الإيمان، يكون عمله عمل الشيطان. مثل ذلك الغرور لا يُغتفر، ويجب التّطهّر منه بإجبار العقل بأن يقبل كحقيقة، ما تعدّه الفلسفة خاطئًا ومحالًا. ويكون الحاصل أنّ العقل عاجزٌ عن أن يكون أساسًا لقوانين الأخلاق. ولكن بهذه المنظوريّة سوف يتحوّل مذهب لوثر

1- Martin Luther.

2- غنار سكيربك ونلزغيلجي، تاريخ الفكر الغربيّ من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، مصدر سابق، ص 306.

الإيماني بسهولة ليغدو مذهبًا لا عقلانيًّا[1].

هناك مصلحان بروتستانتيّان آخران هما المحامي واللّاهوتيّ الفرنسيّ جان كالفن (1509م ـ 1564م) والألمانيّ هولدريش زفينغلي (1484م ـ 1531م) سوف يجدان ضالّتهما في العودة إلى السَّلف؛ أي إلى ينابيع التُّراث المسيحيّ، من أجل أن يعثرا على هُويتهما الذّاتيَّة. مرّ الاثنان شأن لوثر بتجربةٍ وجوديَّةٍ دفعتهما إلى حقلٍ من الشَّك والعجز عن رؤية الحقيقة الدِّينيَّة. جرى ذلك من قبل أن يتمكّنا من شقِّ السَّبيل نحو رؤيةٍ دينيَّةٍ جديدة تجعلاهما يشعران أنّهما وُلِدا من جديد. كانا مقتنعين أن ليس بوسعهما القيام بأيِّ شيء يساعدهما في خلاصهما، وأنّهما كانا عاجزين أمام أسئلة الوجود البشريّ. وكان عليهما إعادة خلق عالمهما الدينيّ باللُّجوء أحيانًا إلى إجراءات مُتطرّفة، وحتّى إلى العنف؛ كي يجعلا دينهما يحاكي ظروف العالم الجديد، وهو عالم كان ملتزمًا بشكلٍ اقتحاميّ، ولا رجعة عنه، باتّجاه تحوُّلٍ جذريّ[2].

أنَّى كانت التّأويلات حول الظّاهرة البروتستانتيّة فهي في المُحصّلة العمليَّة شكَّلت التّمثيل الأقصى لتكيُّف الإيمان المسيحيّ مع العلمانيّة التنويريَّة الصَّاعدة في أوروبا. لقد ظهرت حركة الإصلاح البروتستانتيّ، بوصفها عمليّة احتجاج «حداثيّة» على السُّلطة الدِّينيَّة للكنيسة الكاثوليكيّة. وأظهرت أعمال المصلحين الفكريّة واللّاهوتيّة العناصر الإجماليّة لثقافة الاحتجاج تلك. لعل أبرز ما فعلوه في هذا المضمار، أنهم عكسوا في الواقع التَّحوّلات التَّاريخيّة الجارية، مثلما فعل كثيرون من رجالات عصرهم ممَّن ينتمون إلى تيّاراتٍ فكريّةٍ وفلسفيّةٍ ولاهوتيّةٍ سعت إلى نقد ثقافة العصر الغربيّ الوسيط. ففي تركهم الكنيسة الكاثوليكيّة الرّومانيّة، قام المصلحون البروتستانت بإعلان واحد هو من أكبر إعلانات الاستقلال الَّتي ستشكّل علامةً بارزةً في التّاريخ الغربيّ. فالرّوح العامّة الجديدة كانت تتطلَّب الاستقلال الذاتيّ والحرّيّة التّامّة، حيث يجب أن يكون النّاس أحرارًا في قراءة كتبهم المُقدّسة،

1- martin luther the bondage of the Will, Tanslated by Philip S. Watson, in Collaboration with Benjamin Drewery, in Luther's Works, vol 33, p. 181.

2- كارين آرمسترونغ، النزعات الأصوليّة في اليهوديّة والمسيحيَّة والإسلام، مصدر سابق، ص 82.

وتفسيرها من دون سيطرة عقابيّة من جانب الكنيسة[1].

جاءت ولادة الإصلاح الدينيّ البروتستانتيّ مترافقةً مع ازدهار التّأويل في حركة الحداثة؛ بل أمكن القول: إنَّ تلك الولادة شكّلت تعبيرًا أنموذجيًّا عن النّشاط الهرمينوطيقيّ الَّذي سيشمل اللّاهوت المسيحيّ بأبعاده وتيّاراته المختلفة. فقد أدَّت تلك الحركة في ألمانيا إلى تحريك ثورة التّأويل الكبرى على نحوٍ غير مسبوق في تاريخ الكنيسة. ولا مناص من التّذكير في ذلك الحيِّز، أنّ البُعد التّاريخيّ للثّورة التّأويليّة يعود إلى الصّراع الدينيّ الَّذي شهدته المجتمعات الأوروبيّة في القرنين: الخامس عشر، والسادس عشر الميلاديّين. فقد مرّت أوروبا بأوقاتٍ عصيبةٍ جدًّا شهدت فيها اضطراباتٍ شديدة، وكان موضوع الخلاص في الحياة الآخرة يشغل بال الأوروبيِّين. ثمّ بدأت إرهاصات الاحتجاج على الكنيسة الرّسميّة تظهر من دائرة التّأويل العقديّ. ففي تعاليم العقيدة الكاثوليكيّة كما هو معروف، أنّ الإنسان يمكنه أن ينال الخلاص من خلال الإيمان بالله، والقيام بالأعمال الصّالحة، وعيش حياة مستقيمة فاضلة، والاحتفاء بالأسرار الإلهيّة؛ غير أنّ من أبرز الدَّواعي الَّتي أدَّت إلى حركة الاحتجاج على السُّلطة الكنسيَّة، هي قيام رجال الدّين في الكنيسة الكاثوليكيّة ببيع صكوك الغفران للمؤمنين الَّذين كانوا يخشون العقوبة الأُخرويّة، حيث في شراء صكّ الغفران وعدٌ بتقصير مدّة العقوبة من خلال الاستفادة ممَّا زعموا أنّه «خزينة الحسنات» الَّتي تكدّسها أعمال المسيح والقدِّيسين الصَّالحة. ومن خلال تركيزها على الطُّقوس، وحثِّ المؤمنين على القيام بالأعمال الصَّالحة، وبيعها لصكوك الغفران، اكتسبت الكنيسة الكاثوليكيّة في القرون الوسطى سلطةً وازنةً على المجتمع استغلّها المسؤولون الكنسيُّون وأساؤوا استخدامها؛ ما أدّى إلى تبلور نزعةٍ تحريريّةٍ ظهرت على شكلِ احتجاجاتٍ سوف تنتهي إلى نشوء الحركة الإصلاحيّة. وكان مارتن لوثر وجان كالفن هما أوّل من وضعا إطار الأفكار والتَّوجُّهات الإصلاحيَّة اللّاهوتيّة في ذلك الوقت[2]. وبقدر ما شكّل الإصلاح البروتستانتيّ عبر لوثر وكالفن، حالة تماهٍ مع الحداثة، فقد أطلق، في الوقت عينه، أزمنة من النِّزاعات المُتمادية مع الكنيسة الكاثوليكيّة.

1- محمود حيدر، لاهوت الغلبة، التّأسيس الدينيّ للفلسفة السّياسيّة الأميركيّة، دار الفارابي ومركز دلتا للأبحاث المعمّقة، بيروت، 2009م، ص 86.

2- نفس المصدر، ص 87.

لقد كانت هرمنيوطيقا الكتاب المُقدَّس محور تلك النّزاعات، وإحدى أبرز تجلِّياتها. ولأنَّ العمليّة التَّأويليّة للنُّصُوص الإنجيليّة لم تكن لتأخذ مداها إلّا في إطار التَّفاعُل مع الواقع التَّاريخيّ لغرب الحداثة، فقد جاءت حصائِدُها مُتأثّرة على نحوٍ بيّنٍ بالعوامل السِّياسيَّة، والثَّقافيَّة، والأيديولوجيَّة، والاقتصاديَّة، النَّاجمة من الصّراعات الَّتي شهدتها المجتمعات الغربيّة الدّاخلة للتَّو في فضاءِ التَّحديث. ربما لهذا سيجد الدّارسون لحقبة صعود الحركة البروتستانتيّة في التَّقدُّم التّقنيّ، وبالتّحديد في اختراع المطبعة إسهامًا جدّيًا، ولو جزئيًّا، في إنجاح مشروع مارتن لوثر الهرمنيوطيقيّ. فلقد بدا لهؤلاء أنّ التَّحوُّلات في الهرمنيوطيقا الدِّينيَّة ترافقت مع التَّطوُّرات في عالم التكنولوجيا، ذلك لكون الأخيرة تُغيّر بفعاليّة العالم الَّذِي تعيش فيه، والطُّرق الَّتي يُدرك بها؛ إذ مع الطّباعة تحقَّقَ توسيع مجال اليد البشريّة، وتمَّ الدُّخول في العالم الحديث. وبفضلها أصبح باستطاعة لوثر ولأوّل مرَّة، بوصفه محاضرًا جامعيًّا، أن يعتمد على وضع نُسَخٍ مُوحّدة، ومتوفّرة للإنجيل أمام تلاميذه. لم تعد الكتب عرضة للتَّباين بفعل الأخطاء النّاجمة من نسخ المخطوطات؛ إذ مهما كانت درجة الحذر، فالكلُّ يعلم كم هو سهل حصول الأخطاء في نسخ نصّ من النُّصُوص مكتوبٍ باليد. مع الطّباعة كذلك، لم يعد هذا الأمر من الحالات الممكنة، حيث غدا كلّ نصّ في الإنجيل مُطابقًا لنصوص النّسخ الأخرى. وإلى هذا، فقد أصبحت الكتب مُتوفّرة بنحوٍ واسعٍ ومُتزايدٍ، ولم تعد مقتصرة على نُسَخٍ فرديَّة وقيّمة محتجزة في الكنائس، أو في المكتبات. أمَّا النّتيجة من كلِّ ذلك، فهي انتشار التَّعلُّم، حتى بين النّاس ذوي الوسائل المتواضعة والمعرفة المحدودة، وهكذا بدأ تعلّم الإنجيل باللُّغات الأُمّ كالإنكليزيّة، والألمانيّة، والفرنسيّة، وغيرها. وحسب التّأويليّة اللّوثريّة فقد أصبح الإنجيل بعد الثّورة التكنولوجيّة ملك كل إنسان، حتى في وظيفته العامَّة. لقد صار بإمكانه الابتعاد من تعقيدات الدِّراسة، وتقييدات الكهنوت. ومع ذلك، يبقى الاستعجال في إصدار حكم ما أمرًا غير جائز. فلوثر كان عالمًا قروسطيًّا بالقدر ذاته الَّذِي كان فيه مُصلحًا؛ بل أكثر من ذلك فهناك من وجد لوثر لاهوتيًّا قروسطيًّا بامتياز، حين رفض تدريجيًّا القراءات الرّمزيّة، والتّشبيهيّة، مُعلنًا أنّها «ليست سوى قُمامة». علمًا أنّه لم تكن أيّ من أغراض لوثر تشبه أغراض توما الأكويني، وما ذاك، إلّا لأنّ اهتمامات رائد الإصلاح الحديث في المسيحيَّة كانت مُنصبّة على إطلاق الحريّة للإنجيل في

التَّفاعل مع تجربة القارئ الذّاتيّة، لا على تثبيت لاهوت الكنيسة وترسيخه كما فعل الأكويني[1].

المسيحيَّة الكاثوليكيّة ولاهوت الحداثة

لم تنجُ الكنيسة الكاثوليكيّة من قَدَرِ التَّكيُّف القسري مع إجراءات الحداثة الَّتي طاولت مُجمل حقول سيادتها بما فيها قوانين الإيمان. ومع أنّ التَّكيُّف الكاثوليكيّ اتّخذ سياقًا احتوائيًّا حيال الصُّعود المُدوِّي للعلمنة، فإنّه لم يُحل دون نشوء سجالٍ دفاعيّ بلغ ذروته في بعض بلدان أوروبا الحديثة، وخصوصًا في الحالة الفرنسيّة الَّتي بدت الأكثر حضورًا في السِّجال المُشار إليه. فلقد شكّل الأنموذج الفرنسيّ للعلمانيّة على الرّغم من دنيويّته الحادّة، جزءًا كبيرًا من الإرث الإبراهيميّ المشترك وخاصّة المسيحيّ. وحسب رأي بعض المُتخصِّصين بدراسة العلاقة بين العلمنة واللّاهوت الكاثوليكيّ، إنّ هذا الأنموذج (أي الفرنسيّ) لم يكن ليتمكّن من الاستمرار لو أنّه انسلخ عن منبعه المسيحيّ الَّذِي زوّده بالمبدأين: التّمييزيّ الدينيّ، والسّياسيّ الَّذِي يستند إليه. من أجل ذلك، سنرى أنّ طغيان النّمط العلمانيّ على الحياة الفرنسيّة لم يمنع من ولادة معارضات جدّيّة له، ليس فقط من جانب الأوساط الكنسيّة؛ وإنّما أيضًا من جهة تيّارات وشرائح ثقافيّة علمانيّة.

عدد من الكُتّاب الكاثوليك الفرنسيّين أنشأوا رابطًا مُباشرًا بين الانحطاط الأخلاقي في المجتمع الصّناعيِّ والمدينيّ، وبين هذا الصُّعود للحرّيّات الَّتي بإعتاقها الإنسان من الله ومن المؤسّسة الَّتي تتكلّم باسمه عزلته في الوقت نفسه عن منبع كلّ المعايير وكلّ القيم الإنسانيَّة. هذا المسار الانقلابيّ على الإيمان المسيحيّ الَّذِي يعود سببه إلى عوامل عدّة أهمّها، من جهة الاجتياح الَّذِي تعرّض له المجتمع الفرنسيّ من جانب العلمنة، وثانيًا انكفاء الكنيسة ومسعاها إلى التّكيُّف مع ذلك الاجتياح، من جهةٍ أخرى.

في الوسط اللّاهوتيّ، وبسبب من حال التّآكل في الكنيسة الفرنسيّة ظهرت احتجاجات ساخطة يمكن أن نشير في هذا الصّدد إلى ما عبَّر عنه بوضوح مطران مدينة ليون لويس ماري بييه(L-M Billé) في العام 2002م بقوله: «تكاد تبدأ

1- ديفيد جاسبر، مقدّمة في الهرمونوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، الدَّار العربيّة للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت، 2007م، ص 87-86.

كنيستنا سفر خروجها. لم نعد نلمس ذلك الَّذِي كان يُغذِّي العديد من الأجيال. لقد أصبح عدد الَّذِين يمارسون الشَّعائر الدِّينيَّة بين الشّعوب قليلًا، وأيضًا عدد الملتزمين، إضافة إلى الأطفال، الَّذِين يتلقّون التّعليم المسيحيّ». يضيف المطران بييه مُتسائلًا: «ماذا أصاب فرنسا الَّتي كانت بلاد كاهن آرس (Ars) والعديد من الآباء القدِّيسين والرُّهبان والمُبشِّرين؟ أليس من العجب أن تصبح الظّاهرة الكاثوليكيّة غريبة في فرنسا؛ بل ومستغربة؟ في تلك الدولة الَّتي ظلّت على مدى قرون طويلة الابنة البكر للكنيسة الكاثوليكيّة كيف نفهم أنّ جيلًا من ألمع المُفكّرين العلمانيّين والدّينيّين من أمثال: موريـاد، وبرنانوس، وكلوديل، ودولو ياك، وكونفار وكلا قيل، وفروسار، إلخ،... قد رحلوا من دون أن يتركوا خلفاء لهم؟ ويخلص المطران بييه إلى استنتاج مُدوٍّ مفاده أنّ تقلّص النّسيج الكاثوليكيّ المحلّيّ، وتراجع المُمَارسات الدِّينيَّة المُنتظمة، والقطع بين المؤمنين أنفسهم وتعاليم الكنيسة، كلّ ذلك يدفع إلى الاعتقاد بأنّ فرنسا سوف تصبح قريبًا صحراء الإيمان»[1].

صحيح أنّ الوضع هنا، أدَّى إلى ما آل إليه الحال في أوروبا عامَّة، حيث لم يساعد سقوط الشّيوعيَّة كثيرًا في تحسين أوضاع الكثلكة. يتضاءل عدد المُتعمّدين، وتتراجع الدَّعوات الكهنوتيّة إلى أدنى درجاتها، فيما تخبو الثّقافة والتّنشئة المسيحيَّة. فالقواعد المسيحيَّة لم تعد معروفة كما كانت في الأساس. ومِنْ ثَمَّ، لم تعد تُدرس. وهو ما لاحظه السينودوس الَّذِي انعقد في روما في العام 1999م، حيث أطلق البابا يومها صرخته المعروفة: «أوروبا في حالة ارتداد». إلّا أنّ الخُصُوصيّة الفرنسيّة تكمن في واقع أنّ عاهات الكاثوليكيّة الَّتي ارتبط تاريخ فرنسا وثقافتها بإرثيها: الرمزيّ، والاجتماعيّ؛ هي نفسها عوارض مجتمع هو مريض أيضًا. وهنا تتأسّس فرضيّة العمل عند هنري تنك، الَّذِي يحاول تظهير العلاقة المرضية بين كنيسة في حالة أفول، وعلمانيّة قديمة التّقليد، تمنع؛ بسبب من الروتين، والجهل، والخجل، والمساس بالمُقدّس، وهو المصنّف من قبلها بوصفه «قضيّةً خاصَّةً». أمّا مطران مدينة «كليرمون» في رؤيته لعودة المجتمع الأوروبي والفرنسي خصوصًا إلى ما كان عليه من روحانيّته المسيحيَّة، فقد أعلن التزامه بالإشكاليّة الحديثة للاستقلاليّة،

1- هنري تنك (Henri Ting) الله في فرنسا: موت وقيامة الكاثوليكيّة، ترجمة: جورجيت حداد، مجلّة «مدارات غربيّة»، بيروت - باريس، العدد الثالث، خريف 2004. العنوان الأصلي للمقال: du catholicisme. Calmann Lévy- paris 2003 resurrection Dieu en France/ mot et.

وجعل من العلمانيّة الَّتي تُجسّد التّحقيق السّياسيّ والحقوقيّ والأخلاقيّ لتلك الإشكاليّة، المكان الَّذِي تكتمل فيه بعض القيم الكبرى الَّتي يحملها الدّين المسيحيّ، مثل: المساواة بين الأشخاص، ومسؤوليّات الأفراد في صوغ قواعد عيش مشترك، وعدم الخلط بين الله ومصالح قيصر.

على الرّغم من كونه قدّم مادّة نقاش لنظريّة في الأسقفيّة إلّا أنّ كليرمون لم يثر أيّ جدال، أو مناظرة مهمَّة في مشهد سلميّ لكنيسة تعتقد أنّ تعدّد الهُويّات الكاثوليكيّة، وتنوُّع الخيارات التّبشيريَّة والرَّعويَّة أصبح أمرًا واقعًا ولا تدعو إلّا إلى الإقرار بشرعيّة الفروقات حسب عبارة «لكل واحد كاثوليكيّته». وبهذا المسار من التكيُّف، أسهمت الكنيسة الفرنسيَّة على طريقتها الخاصَّة في تلك الحركات الثَّقافيَّة الَّتي تعطي الغلبة للتَّعايش السِّلميِّ بين الخُصُوصيَّات على البحث عن مُستقبل مُشترك.

تفصِّل لنا الباحثة الفرنسيّة دانيال إ. ليجيه (Danièle H. léger)[1] التَّحوُّل الأوّل في تلك العلاقة وهو من العلمنة، والَّذِي حصل تحت يافطة الاتّهام السِّياسيّ للاحتكار الإكليريكيّ للتّعالي. ففي عشية ثورة 1789م، كانت كنيسة روما هي المؤسّسة المحوريّة في المجتمع الفرنسيّ سواء على الصّعيد الجماعيّ، أو الفرديّ، وتهيمن على كلّ أنواع المؤسَّسات فيه. وفي غضون بضعة شهور، بين أيّار(مايو) وأيلول(سبتمبر) 1789، انهار ذلك الجهاز السُّلطويّ الهائل، وبدأت العلمنة المباشرة للنّظام السّياسيّ، وفقدت الملكيّة مستندها الدينيّ. وجعل ذلك التَّصوُّر الجديد للعلاقات بين السّلطة والأفراد، من السّياسة، المبدأ المؤسّس للعلاقة الاجتماعيّة. وهكذا، أصبح المواطن يتحدّد فقط بوضعه الحقوقيّ، بصرف النَّظر عن ارتباطاته، أو تبعيّته لجماعات حقيقيّة عائليّة، أو محلّيّة. ومِنْ ثَمَّ، لم يعد من المُمكن منع أيّ شخص من المشاركة في الحياة السِّياسيَّة بسبب دينه، أو طائفته. ونالت الأقلِّيَّات الدِّينيَّة تدريجيًّا كلّ حقوق المواطنة. وطرحت الحرِّيَّة الدِّينيَّة مسألة موقع الكاثوليكيّة في الأُمَّة؛ إذ رفضت الجمعيّة الوطنيّة الإقرار بالكاثوليكيّة بوصفه دينًا للدولة ثلاث مرّات. وفي ذلك تمهيد للبناء الحديث للعلمانيّة الَّتي أدّت إلى مبدأ فصل الدِّين عن الدَّولة في العام 1905م(قانون الفصل). مع أنّ الانفصال بين السِّياسة والدين

1- دانيال إ. ليجيه، الكاثوليكيّة نهاية العالم، ترجمة: جورجيت حداد، مجلّة مدارات غربيّة، العدد الثالث، خريف 2004.

ـ ونقطة مفصليّة في المسار الخاصّ بالحداثة ـ قد تمّ في معظم البلدان الغربيّة بوتيرة وأنماط مُتنوّعة، إلَّا أنّه لم يأخذ ذلك الطَّابع التّنازعيّ المأساويّ سوى في فرنسا[1].

في الحالة الفرنسيّة، لم تعد مسألة مكانة الدين في المجتمع تجعل من الله مصدرًا للسُّلطة. وهذه الحالة، سوف تتقوَّى وتتجذَّر من خلال مواجهة مباشرة بين كنيسة روما والدولة. أمَّا التّنظيم الحقوقيّ لعلاقات الدولة بالدين في قانون الفصل لعام 1905م فقد أظهر نوعًا من التَّسوية بين نظرتين إلى العالم مختلفتين وعالمين من القيم والمعايير مختلفين أيضًا؛ غير أنَّ المفارقة تكمن في أن الفكر الدوغمائيّ للكاثوليكيّة المتصلّبة يعتقد أنَّ الحقيقة جوهريَّة ووضعيَّة، ومعطاة من الأعلى بصورةٍ نهائيَّة. وهذا ما استمرّ طوال القرن التّاسع عشر وحتى المجمع الفاتيكاني الثاني. وفي حرب الكنيسة على اللِّيبراليّة والاشتراكيّة والشّيوعيّة أيضًا.

لقد كان التَّحوُّل الأبرز في الأنموذج التّاريخيّ الفرنسيّ هو ما سُمِّي بـ «عصر العلمنة الدَّاخليّ»، حيث أصبحت الكنيسة أسيرة للحداثة. وتدلّ المعطيات على أنَّ تاريخ الكاثوليكيّة الفرنسيّة في القرن التّاسع عشر، والقرن العشرين هو تاريخ من التّنازع بين تفسيرات متباينة وغير متطابقة فيما بينها لتعريف علاقات الكنيسة بالحداثة. وهكذا، يمكننا من خلال ديناميّات التّنازع تلك التَّعرُّف إلى مجرى سير التّحديث داخل الدّائرة الكاثوليكيَّة عبر ثلاث مسائل كبرى.

الأولى، هي إمكانيَّة قبول النِّظام السِّياسيّ المنبثق عن الثّورة، وانفصال الدّينيّ عن السِّياسيِّ، الَّذِي تفرضه الجمهوريّة فلسفيًّا وتقيمه حقوقيًّا. وهنا لم يأخذ الانقطاع بين تأكيد الهُويّة الكاثوليكيَّة، والرّفض الجذري للجمهوريّة، شرعيّة إلَّا مع البابا بيوس الحادي عشر في العام 1926م. وهو انقطاع لم يرضِ قسمًا من النّخب والأسقفيَّات الكاثوليكيَّة.

الثّانية، هي المسار المفارق لدخول الكاثوليكيّة في الحداثة عبر علاقات العلم بالإيمان، حيث ظلّت تساؤلات العلم الحديث وعلوم الطَّبيعة والنَّقد التّاريخيّ للنُّصُوص التّوراتيَّة مشكوكًا بصِحّتها لوقتٍ طويلٍ.

والأرضيَّة الثَّالثة والأخيرة هي العصر الَّذِي تحقّق فيه ذلك الالتحاق المفارق وهي الإستراتيجيّات التَّبشيريَّة، وبنوع خاصّ أرضيَّة التَّدخُّل الاجتماعيّ الَّذِي من

1- دانيال إ. ليجيه، الكاثوليكية نهاية العالم، مصدر سابق، العدد الثالث، خريف 2004.

خلاله يُعاد تحديد إشكاليَّة رسالة الكنيسة ويُعاد تكوينها. وبعدما رُفضت ادِّعاءاتها في حكم المجتمع السّياسيّ نقلت الكنيسة طموحها إلى الميدان الاجتماعيّ لاستعادة سيطرتها على عالم تُدرك أنّه يفلت منها. فالرِّسالة البابويَّة المنشورة في العام 1981م (Rerum Novarum) تُشكِّل مُنعطفًا مهمًّا. فهي تعطي دفعًا قويًّا إلى باقة من المُبادرات لإعادة تشكيل النَّسيج الكاثوليكيّ للمجتمع ووضع جهاز تأطير مسيحيّ في كلّ الميادين: المرأة ـ الطُّفولة ـ النّقابات ـ إلَّا أنَّ البُعد الانفعاليّ داخل الكاثوليكيَّة الفرنسيَّة وخصوصًا لجهة محاكمة روما الكهنة ـ العمَّال في العام 1954م ومآسٍ أخرى شخصيَّة وجماعيَّة تدلُّ على صعوبة تلك الولادة التَّحديثيَّة. وبالفعل، فإنَّ المجمع الفاتيكانيّ الثَّاني يُسجِّل تاريخًا مُميّزًا في صيرورة إعادة التَّكوين المُؤلمة لعلاقة الكنيسة بالعالم الحديث. إلَّا أنَّ التَّوتُّرات المُتعلِّقة «بوقع» المجمع منذ أربعين سنة والمواجهتين: الأيديولوجيَّة، واللَّاهوتيَّة المنفتحتين على تأكيد مُتناقض لحساسيَّات رعويَّة وروحيَّة مختلفة تشهد دائمًا على أهمّيّة الصِّراع، حيث تبقى «مسألة الحداثة» واعدة[1].

في إطار مظاهر تكيّف الكاثوليكيَّة مع الحداثة الفائقة يتحدَّث المؤرِّخون الفرنسيُّون عن مفهومي: الانسلاخ الثَّقافيّ (Exculturation) والسّوسيولوجيّ وشروط تكونهما؛ ليبيِّنوا أنّ الانسلاخ الثَّقافيّ هو وجه آخر «لنزع الكاثوليكيّة». فلقد صاغت الكاثوليكيَّة على مدى قرون تفاصيل الحياة اليوميَّة لسكّان ظلُّوا طويلًا ريفيِّين بغالبيّتهم، وظلّت فيما وراء علمنة المُؤسّسات والانعتاق الدينيّ للضّمائر تطبع بثقافتها عمق الهُويّة الجماعيَّة حتّى من هم لا دينيِّين[2]. أمَّا المشكلة في التّكيُّف فهي أنَّ ردود الكنيسة لم تخرج عن إطار «الاقتراح» بدل «الفرض»، وهو خيار لاهوتيّ ورعويّ يعترف بِدُنيويّة العالم (علمانيّة) وباستقلاليَّة الأشخاص المؤمنين، ويقبل بواقعيّة المجرى الجديد للمؤسّساتيّة الَّذِي لا يمكن للكنيسة أن تطيح به. وعلى ضوء تعريفات جديدة للسُّلطة وخاصّة السُّلطة الأسقفيَّة، تنجم المشكلة عن إعادة التَّشكيل الدَّاخليّ لتلك السُّلطة الَّذِي تواجهه مقاومة أنموذج قديم للمؤسَّساتيّة «من فوق» داخل النّظام الجديد النّاشئ نفسه[3].

1- دانيال إ. ليجيه، الكاثوليكيّة نهاية العالم، مصدر سابق.

2- المصدر نفسه.

3- المصدر نفسه.

اللّاهوت الأيديولوجيّ والرّأسماليّة الحديثة

بسبب حرص الكاثوليكيّة على المكوث في المنطقة الوسطى بين المحافظة على قوانين الإيمان والتّكيُّف مع حركة العلمنة والتّحديث، استطاعت البروتستانتيّة قطع المزيد من المسافات لجعل العلمنة مسارًا ذاتيًّا لنفوذها المُتمادي في أوروبا والأميركيّتين. وتبيَّن لنا جرّاء ذلك، كيف أفلحت حركة الإصلاح في الهيمنة على قيم الرأسماليّة نفسها؛ إذ بالتّوازي مع الصُّعود المُدوِّي لحركة التّحديث في أوروبا لم تبقَ أفكار جون كالفن محصورة في قلاع مغلقة؛ بل وجدت لها من علماء الاجتماع من تولّى تسييلها في الاجتماع السّياسيّ والاقتصاديّ للحداثة. ولعلَّ أبرز من تولّى تلك المَهمَّة هو عالم الاجتماع الألمانيّ ماكس فيبر (1864م ـ 1920م) الَّذِي يُنظر إليه بوصفه أحد أبرز وارثي الهرمينوطيقا الكالفينيّة. لكن أهمِّيَّة الأفكار الَّتي وضعها فيبر تعود إلى كونه مضى بعيدًا في تأويل مذهب كالفن؛ ليبيّن أنّ الأخلاق البروتستانتيّة المرتكزة على لاهوت القضاء والقدر، كان لها الأثر الكبير في ولادة الرأسماليّة. لا سيّما لجهة ما ينطوي عليه مخزونها العَقَديّ والإيمانيّ من قدرة على تربية كائنٍ بشريّ من نوعيّةٍ خاصّة، صفاته الزهد والتَّوفير والاستثمار. وعند تلك النّقطة المفصليّة بالذّات يشير الفيلسوف الفرنسي ريمون آرون، فيما كان يدرس أفكار ثلاثة من علماء الاجتماع الَّذِين ظهروا في نهاية القرن التاسع عشر (دوركهايم، وباريتو، وماكس فيبر) إلى أنّ الأفكار الَّتي قدّمها هؤلاء، تنطوي على آراء حول العلاقات بين العلم والدين، وبين الفكر العقلانيّ والشّعور، وفي الوقت نفسه، تبعًا لما يقتضيه الفكر العلميّ، وما تستلزمه الأبعاد والشّروط الاجتماعية من ثبات ووفاق[1].

إذا كان علم اجتماع الدّين في الغرب الأوروبيّ والأميركيّ قد نما بصورة لافتة في خضمِّ الاحتدام بين قوانين الكنيسة والثّورة الصناعيّة في تطوُّراتها المُتعاقبة، فذلك يعود إلى الشّعور الحقيقيّ بحضوريَّة الدين في السِّياق التّاريخي للنُّموّ الرَّأسماليّ. ربما كان من أهمِّ العلامات الفارقة في مشاغل علماء اجتماع الدين، أنَّ ماكس فيبر قدّم الإسهام الكبير في دراسة الدين واللّاهوت من وجهة نظر علم الاجتماع.

1- ARON, R. Las etapas del pensamiento Socialogico, Siglo Veinte. Buenos Aires, 1975, P. 15.

راجع أيضاً مقالة الباحث الأرجنتينيّ روبين دراي «الجذر الدينيّ والفلسفيّ للّيبراليّة الجديدة، ترجمة: جاد مقدسي، مجلّة «مدارات غربيّة» العدد الثالث، خريف 2004.

فالمسألة الَّتي احتلَّت المكانة المركزيّة في اهتماماته، وفي جميع مؤلّفاته، هي مسألة القيادة السّياسيَّة للبورجوازيَّة الألمانيَّة. ففي نهاية القرن التّاسع عشر، كانت ألمانيا قد أنجزت ثورتها البورجوازيَّة، ولكن تلك الثّورة كانت ذات مُميّزات نوعيَّة خاصَّة. فمن جهة، جاءت تلك الثّورة مُتأخّرة جدًّا عن البورجوازيَّات الأخرى؛ الهولنديّة، والإنكليزيّة، والفرنسيّة. ومن جهة أخرى، لم تكن البورجوازيّة الألمانيّة تضطلع بدورٍ قياديٍّ من النَّاحية السّياسيَّة. وعليه، فإنَّ المَهمَّة الَّتي كانت تطرح نفسها، تكمن في الوصول إلى قيام البورجوازيَّة بالاضطلاع بدورٍ حقيقيٍّ في قيادة ألمانيا من النَّاحية السِّياسيَّة. علمًا أنَّ تلك الطَّبقة الاجتماعيَّة كانت تعاني من عجزٍ فاضح عن قيادة العمليَّة المُشار إليها بشكلٍ يتوافقُ مع مُقتضيات قدراتها بوصفها قوّةً كبرى. وهذا يعود وفقًا لبعض الدّراسات المعاصرة، إلى الأسباب الآتية:

أوّلًا: «افتقار ماضيها إلى التّجربة السِّياسيَّة». فبالاستناد إلى هيغل، على الأقل، كان المُنظِّرون ذوو البصيرة الأكثر نفاذًا في رؤية التَّحوُّلات الألمانيّة قد أدانوا عجز البورجوازيّة عن إنجاز ثورتها بما هي ثورة تحتاج إليها ألمانيا من حيث هي أُمّة.

ثانيًا: ذلك النّقص في التّجربة السِّياسيَّة لمدَّة قرن كامل، جعل ماكس فيبر يعتقد بأنَّ الثَّورة البورجوازيَّة في ألمانيا كان يجب أن تتمَّ في القرن الثامن عشر، أسوة بفرنسا، علمًا بأنّ تلك الثّورة قد تمّت في البلاد المنخفضة، وإنكلترا في نهاية القرن السابع عشر. لذا، لم يكن من المُمكن ذلك التقصير عن طريق «عمليَّة تثقيف سياسيٍّ» خلال عقد واحد؛ لأنَّ المطلوب كان عملًا من النَّوع الشَّاق والشّديد الإلحاح..

ثالثًا: وصلت قيادة الثَّورة البورجوازيَّة، في نهاية المطاف إلى يد «رجل» هو بسمارك، «الأمر الَّذِي لا يُشكّل، على الدّوام، أفضل الوسائل لتحقيق التّثقيف السّياسيّ»، وهذا ما يسمّيه ماكس فيبر بـ«الإرث البسماركيّ»؛ أي الثورة الَّتي ينبغي لها أن تُستكمل عبر إمساك دفتها من جانب البورجوازيّة؛ غير أنّ ألمانيا لم تتخلّص من تأخّرها السِّياسيّ إلَّا بعد ذلك الحدث...

رابعًا: يكمن مشروع ماكس فيبر بشكلٍ أساس في تثقيف البورجوازيَّة الألمانيَّة سياسيًّا؛ لكي تتمكَّن من الاضطلاع بِمَهَمَّتها القياديَّة، ولكي تتمتّع بالقدرة على طرح مصالح الأُمّة الدّائمة في امتلاك القوّة الاقتصاديّة والسِّياسيَّة قبل أيّ اهتمامٍ آخر[1].

1- روبين دراي، الجذر الدينيّ والفلسفيّ للّيبراليّة الجديدة، مصدر سابق.

نستطيع ملاحظة آثار المرحلة الأولى من مشروع ماكس فيبر في مُجملِ دراساته في مجال علم الاجتماع الدّينيّ. فالواقع أنَّ فيبر يرجع بشكلٍ دائم إلى لوثر وإلى التّقَوية الألمانيّة، ويؤكد تفضيلها للنّاحية الشّعوريّة في التقوى، وعلى إعراضها عن توخِّي التَّماسُك في عمليّة العقلنة، وهي الأمور الَّتي انعكست برأيه على البورجوازيّة، وجعلتها عاجزة عن المُضِيِّ قُدُمًا بمشروعها إلى مآلاته النّهائيّة. ومن هنا، جاء، بنظره، ضعف تلك البورجوازيّة الَّتي انتظرت أن يأتي آخرون للقيام بثورتها بدلًا منها. ومن خلال دراسته لرأسماليّة الحداثة، يكتشف ماكس فيبر أنّ المسيحيَّة تُشكّل واحدًا من العوامل المكوّنة الرئيسة فيها. وهي بلغة المقولات الفيبريّة تُشكّل واحدةً من مُتغيّراتها الرّئيسة. والحقيقة أنّ جميع كتابات فيبر العديدة والعميقة والواسعة حول الدين، بوجهٍ عامٍّ، والمسيحيَّة بوجهٍ خاصّ؛ إنّما كانت محاولات لتقعيد الرأسمالية على أُسُس علميّة ولاهوتيّة إلى أقصى حدٍّ مُمكن. ففي كتابه «الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة» يسعى فيبر إلى إثبات أخلاق خاصّة بالبروتستانتيّة الزهديّة. وقد كان ذلك، عنده، ضروريًّا لأجل تأمين قدرة الرأسماليّة الغربيّة على النُّموّ. أمّا في كتابه «الخلق الاقتصاديّ في الأديان العالميّة»، فإنّه يبحث عن الكيفيّات الَّتي شكّلت من خلالها أديان عالميّة، كالكونفوشيوسيّة، والطاويّة، والهندوسيّة، والبوذيّة حواجز أمام ظهور رأسماليّة عقلانيّة شبيهة برأسمالية الغرب، وكيف أنّ اليهوديّة القديمة كانت، على العكس من ذلك، نقطة انطلاق عمليّة العقلنة الَّتي ستبلغ ذروتها في الرّأسماليّة الحديثة. وعلى ما يلاحظ دارسو الأطروحات الفيبرية، فإنَّ ولادة الرّأسماليّة في القرن السّادس عشر، تيسَّرت فقط، بفضل تراكم مُسبق اقتضى شحنة من العنف المرعب. فالكائنات البشريّة الَّتي تتحرّك انطلاقًا من مصالحها يمكنها أن تقترف أعمالًا عنيفة في منتهى القسوة ضدّ نظرائها. لكن البشر لا يمكنهم الاعتراف أمام أنفسهم بأنّ ما يفعلونه غير إنسانيّ، وغير عادل، ويُشكِّل انتهاكًا للحقوق الأساسيّة للأشخاص الآخرين؛ بل يحتاجون إلى تسويغ ذلك، من خلال إضفاء الشرعيَّة عليه أمام أنفسهم أيضًا. ويشير هؤلاء إلى أنّ تلك المسألة تُشكّل نقطة مركزيّة للحكم على المسلكيّات الاجتماعيّة، ولكن أحدًا لا يأخذها في الحسبان بما فيه الكفاية؛ إذ إنَّ مقاربة هذا الموضوع تتمُّ عادة تحت عناوين الأيديولوجيا، أو «الشّرعنة» بوصفهما مفهومين لتسويغ تلك المسلكيَّات أمام الآخرين. وهذا يشكل

جانبًا مهمًّا ورئيسًا من دون أدنى شكٍّ، إلّا أنّه ليس الجانب الوحيد الّذي ينبغي لنا أن نأخذه في الحسبان، ذلك أنّ التّسويغ أمام الذّات يُشكّلُ جانبًا مساويًا للآخرين في الأهمّيّة إذا لم نقل أكثر[1]. وهكذا، فإنّ أحدًا لا يمكنه أن يتحمّل لمرحلةٍ طويلة ارتكاب أفعال إجراميّة، كالمجازر الجماعيّة، إذا لم يكن يمتلك مُسوّغات، وقناعات قويّة وعميقة. بهذا المعنى، يُعزى تشكُّل أطروحة ماكس فيبر عن ضرورة تكوُّن روح للرَّأسماليّة، إلى الأخلاق الكالفينيّة الزهديّة، وهو ما يُعبّر عن حقيقةٍ عميقةٍ يعكسها الكثيرون بالإشارة إلى أنّ العنف الّذي اقتضاه تراكم الرّساميل، والّذي كان شرطًا مُسبقًا لولادة الرّأسماليّة، ما كان من الممكن له أن يُمارس، إلّا من قبل أشخاص تسكنهم قناعة عميقة بأنّ ما يقومون به هو واحدٌ من المَهامّ الأكثر أهمّيّة وتعاليًا في التّاريخ. ولهذا السَّبب، كان الدين حاضرًا للوفاء بالمطلوب؛ بل أكثر من ذلك فقد كان حاضرًا ليقول للرأسماليّ بأنّه «مُقدَّر لك»، أو بأنّك مرصود لاستكمال عمليّة الخلق الّتي تركها الخالق من دون أن ينجزها بشكلٍ كاملٍ. وعلى ذلك، أصبح التّوسُّع في بناء المصانع، والتوفير، والاستثمار العقلانيّ والمنهجيّ، وكذلك إخضاع الأشخاص الآخرين بما فيهم النّساء والأطفال للعمل المنهك، إكمالًا لعمليّة الخلق الّتي بدأها الله نفسه، وتمجيدًا لله، وتحقيقًا للغاية الّتي من أجلها خلق الله العالم والإنسان[2].

اللّاهوت الحداثيّ في العراء

تقف الحداثة الغربيّة اليوم على مُفْترقِ طُرُق- كما يبيّن عالم الأنثروبولوجيا الأميركيّ من أصل إسبانيّ خوسيه كازانوفا[3] - فإذا لم تدخل في حوارٍ إبداعيٍّ مع الإيمان الدِّينيّ، وبالتّحديد مع تلك التّقاليد الّتي تتحدَّى هُويّتها، فإنّها سوف لن تنتصر على الأرجح. وإن لم تفعل الحداثة هذا فقد يؤول بها الحال الى الدّمار بوساطة المنطق اللّاإنسانيّ الصَّلب. وقد يكون من سخرية القدر- حسب كازانوفا-

1- روبين دراي، الجذر الدينيّ والفلسفيّ للّيبراليّة الجديدة، مصدر سابق.

2- ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة، ترجمة: محمد علي مقلد، مراجعة: جورج أبي صالح، مركز الإنماء القوميّ، بيروت، 1989م، ص 75.

3- خوسيه كازانوفا، الأديان العامّة في العالم الحديث، ترجمة: قسم اللُّغات في جامعة البلمند، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، 2005م، ص 344.

أن يساعد الدِّين الحداثة، ومن غير قصد، على أن تحفظ نفسها على الرّغم من كلّ الضّربات الَّتي تلقَّاها الدِّين من الحداثة...

واقع الحال، أنَّ سؤال الدّين في الغرب هو مسرى خطاب الحداثة من مبتدَئِها إلى خبرها. ولو عاينَّا قليلًا منها ـ لا سيَّما في حقلَيْها: الفلسفيّ، والسوسيولوجيّ ـ لعثرنا بِيُسْرٍ على أصلها الدّينيّ. كما لو كان من أمر الحداثة حين أرادت تظهير غايتها الكبرى، أن تتّخذ لنفسها صفةً مُتعاليةً. ربما هذا هو السَّبب الَّذِي نُظِرَ فيه إلى الحداثة وما بعدها، بوصفها ظاهرةً ميتافيزيقيّةً على الرّغم من دُنيويّتها الصَّارمة. فالحداثة من قبل أن تشرَع سيوفها شرَعت أسئلتَها. وهي أوّل ما ساءَلَت الكنيسة المسيحيَّة بوصفها خصيمًا لها بلا هوادة. لكنّها حين مضت في السُّؤال لتمنح نفسها بعض اليقين، هبطت إلى عمق الزمان الدّينيّ. لم تفعل الحداثة ما فعلت إلّا عن أمر مُتأصِّلٍ في ذاتها. فقد «استفرغت» ما يعربُ عن سيرتها الضاجّة بالكامن الدّينيّ. وغالبًا ما انصرفت إلى المسيحيَّة لحاجتها إلى مُتعالٍ يضفي على أزمنتها فضائل القدسيِّ ومزاياه... أو.. ربّما لأنَّها بحثت عن اعتلائها الأرضي فلم تجده إلّا في فضاء الدّين. لذا، كان عليها أن تهيمن على معنى المسيحيَّة لتقوم مقامه، أو لترتدي بوساطته لبوس الفضيلة. لهذا الداعي ـ على غالب الظّنّ ـ تناهى لنا كيف بدت أسئلة الحداثة وأفعالها محمولة على أجنحة الميتافيزيقا.

منشأ المفارقة أنَّ سؤال الحداثة، جاءنا بالأصل من حقول المسيحيَّة الواسعة؛ فإنّه بتلك الدّلالة وليدها الشرعيّ؛ بل إنّ سيرة الحداثة مع المسيحيَّة كانت أشبه بديانة خرجت من ديانة عاصرتها، ثمَّ سبقتها، ثمَّ من بعد أن ارتوت من عداوتها لها عادت لتحاورها ولو على كيدٍ مُضْمرٍ. ومن البيِّن كما يفصح المشهد التَّاريخيّ أن الفلسفة المعاصرة حين تصدَّت للسُّؤال الصّعب عن المآل الَّذِي يمكن أن يسفر عنه اللِّقاء الحذر بين الإيمان الدينيّ والعلمنة، لم تستطع الفصل بين خصمين انحكم إليهما الغرب جيلًا إثر جيل. مع ذلك لم تستيئس الفلسفة من متاخمة الفضاءات القصوى لأسئلة الدين. فمن خصائص التفلسف أنّ كلّ سؤال يولد نتيجة علاقة بين ضدَّين، وأن عناصره تتشكل من هذين الضدَّين معًا. وأنّ كلّ سؤال يحيط دائمًا بمجمل إشكاليّة الفضاء الَّذِي منه جاء، ويكون في كل مرّة هو هذا المجمل نفسه. وعلى هذا النّحو لا يُمكن لأيّ سؤال ميتافيزيقيّ أن يُطرح، كما يُبيّن مارتن هايدغر من دون أن يكون السّائل نفسه، مُتَضمَّنا في

السُّؤال؛ أيٍ عالقًا في ذلك السؤال[1].

لقد حطّت المنازعةُ بين الحداثة والكنيسة على أرض الفصل بين «دنيويَّة العلمنة» وجوهر المسيحيَّة. لم تتوقف «العلمانيَّة الحادَّة» لمّا نازعت الكنيسة مقامها، على احتكار قيم السّياسة والاجتماع ووضع نظريّات الدولة. فإذا بها، تمضي إلى نهاية الرحلة لتنقلب على الكنيسة، وتُطيح لاهوتها السِّياسيّ، وتحكم على ادِّعائه الحقيقة بالبطلان؛ بل إنّها ستذهب مسافة أبعد في المواجهة، لتفتح باب المُساءلة، على مُجمل ما أنجزته الفلسفة الحديثة في صعيديها: القيميّ، والأخلاقيّ؛ مثال لا حصر: تحوّلت مقولة الواجب عند كانط إلى مجرّد طاعة مطلقة لنظام الدّولة/ الأُمّة و«أميرها الحديث». ذاك الَّذِي نزع من الحداثة أخلاقها حين استفرغها من جوهرها المسيحيّ، ثمّ واصل «ضراوته» حتّى أوشك ألّا يُبقي من الكنيسة سوى حجارتها الصَّمَّاء.

صحيحٌ أنَّ الحداثة انتصرت على اللَّاهوت، لكنّها لم تستيقظ من نوم انتصارها بعد.. كان الفرنسيُّون يقولون أنَّ جمهوريّتهم لم تنتصر إلَّا بدحر الكنيسة.. لكنّهم لم يلبثوا حتَّى أدركوا أنَّ ذلك النَّصر كان أشبه بانتصار فرنسا على نصفها الآخر[2]. ومن هذا النّحو قد لا يستطيع المرء إدراك ديمومة التَّواصُل المضطرب بين الحداثة واللَّاهوت المسيحيّ إلَّا إذا تذكّر الجزء المُهمّ الَّذِي قامت به الكنيسة في مسار تحوُّلها. لقد حافظ اليونانيُّون وآباء الكنيسة اللَّاتين على فكرة الإنسان الكلاسيكيّة، وعندما شرع القدِّيس توما الأكويني، في القرن الثَّالث عشر، في إعداد تفسير كامل للحقيقة المسيحيَّة، لم يتردّد في الاقتباس من أرسطو الوثنيّ، الَّذِي كان منطقه، وأخلاقيّاته، والميتافيزيقا والبيولوجيا الَّتي أنتجها، قد تحوّلت حينئذٍ على يد تلاميذه في القرون الوسطى إلى عناصر متوازية بعدد الأطروحات المسيحيَّة ومتطابقة مع لاهوتها الفلسفيِّ.

1- M. Heidegger, Introduction à la metaphisique, Gall, Paris, 1976, PP, 48.

2- دانيال إ. ليجيه - الكاثوليكيّة نهاية العالم - ترجمة: جورجيت حداد - مجلّة «مدارات غربيّة» - العدد الثالث - بيروت - باريس - خريف 2004.

هُويّة التَّفكير بين المعرفتَيْن: الدِّينيَّة، والحداثيَّة

قراءة تحليليَّة مُقارنة للعُلوم المُعاصِرة

كمال إسماعيل لزّيق *

تمهيد

تناول الباحثون الدِّينيُّون واللَّادينيُّون، في العقود الثّلاثة الأخيرة، قضيّة الدِّين والعلمانيَّة في عصر «ما بعد الحداثة» Post-Modernism، من خلال العديد من المسائل والقضايا الفكريّة المعاصِرة ذات الاهتمام الإنسانيّ العام؛ حيث وُضِعت أُسُس التَّفكير الحداثيّ ومبانيه تحت النّقد، خصوصًا لجهة القطيعة الأصوليّة Fundamentalism الَّتي أوجدها ذلك التّفكير مع الدّين، أو كما يُعبِّرُ سيد حسين نصر أنّ تلك الحداثة الغربيّة ما هي إلّا الوجه الآخر للأُصُوليّة الَّتي يسمُ الغربُ بها الحركاتِ الإسلاميّة[1].

يُمكن أنْ نتناول، المراجعة الَّتي طرحها الفيلسوف الألمانيّ يورغان هابرماس Jürgen Habermas، صاحب نظريّة الفعل التّواصليّ Theory of Communicative Action، بوصفها شاهدًا على أزمة الحداثة، في خطابه حول

* أستاذ مساعد في اختصاص الفلسفة، معاون عميد كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، في جامعة المعارف، بيروت.

1- Hossein Nasr, Seyyed, Islam: Religion, History and Civilization, HarperCollins Publishers (Australia), P. 182.

تأهيل الدّور العام للدين في السّياق العلمانيّ، بخصوص تطوُّر الفصل بين الكنيسة والدولة من الحياد إلى العلمانيّة الحادّة؛ فهو يطرح تساؤلًا عميقًا: هل السُّلطة السّياسيّة، الَّتي لا تأخذ مشروعيّتها من الدّين، ممكنة بعد استكمال القانون الوضعيّ[1]؟

لم تكن مقولة هابرماس، بالطّبع، أطروحةً دينيّةً في مقابل الحداثة الأوروبيّة (الغربيّة)، لكنها كانت مراجعةً عميقةً للأزمة الفكريّة والسّياسيّة الَّتي عصفت بالعالَم نتيجة الفعل العدائيّ تجاه الدين ومقولاته الإنسانيّة العامّة. وبحسب هابرماس، يظهر اليوم من جديد صدى نظريّة تؤكّد أنّ الدين وحده هو الّذي يمكنه أنْ يساعد الحداثة المُتكسِّرة بتأسيسها على أساسٍ مُتعالٍ من أجل إخراجها ممّا أوقعت نفسها به؛ ما يُسوّغ السُّؤال: هل الحداثة الغربيّة بحاجة إلى تصحيح من وجهة نظر المقارنة الثّقافيّة والسّوسيولوجيّة للدين؟ وبناءً عليه، كانت محاولته سعيًا وراء الأُسُس الفكريّة لمجتمع يُحصّن الكرامة الإنسانيّة؛ إذ إنّ التّوازن القديم في الحداثة بين وسائل الإعلام الكبيرة للاندماج الاجتماعيّ قد أصبح في خطر؛ لأنّ الأسواق والسُّلطة الإداريّة تقضي أكثر فأكثر على التّضامن الاجتماعيّ[2].

من هنا، كان إصرار هابرماس على ضرورة أخذ الدولة المُشرِّعة للقوانين تمثُّلات كلّ الثّقافات، بما فيها الدينيّة، الَّتي تعيش بين ظهرانيها في الحِسْبان، والاعتراف لها بفضاءٍ خاصّ في إطار ما سمّاه بالوعي «الما بعد علمانيّ» للمجتمع؛ حيث تكون نقطة الانطلاق، بالنّسبة إلى الخطاب الفلسفيّ حول العقل والدين، هي أنْ يكتشف العقلُ في عُمقِه العميق أصلَه في جُذورٍ مُغايرةٍ له، وأنْ لا يسقطَ في خطر تمجيد قوّة الذّات لتوجّهه العقلانيّ المُتَمَرْكِز حول جذوره الأصليّة.

الإشكاليّة البحثيّة

لذلك، قد تُشكّل مقولة هابرماس، وإنْ كانت دعوته هي دعوة ذرائعيَّة لتسويغ فشل علمانيَّة الحداثة، واستخدام الدين وقيمِه بِوصفِهِ أداةً ووسيلةً لترميم التّهافُت

1- كتاب جدليّة العلمنة: العقل والدين، الحوار بين هابرماس والبابا بندكتس السادس عشر: جوزف راتسينغر، ترجمة حميد لشهب، جداول للنشر، بيروت، 2004م، ص 46. (الحوار الّذي تمّ في العام 2004م، في الأكاديميّة الكاثوليكيّة في ميونخ، في إطار العلاقة الصّراعيّة بين الدين والعقل في الغرب).

2- المصدر نفسه، ص 59-55.

العلمانيّ في أطروحته، قد تُشكّلُ إقرارًا لمرحلة «ما بعد الحداثة»؛ أي ما بعد المجتمع المدنيّ، والاستفادة من الدّين؛ في الحقيقة هي دعوة لا تستبطن تغييرًا حقيقيًّا في نظرةِ علمانيَّةِ ما بعد الحداثة لحقيقة الدين ودوره في المجتمعات؛ إذ الدين ليس منظومةً قيميَّةً فحسب؛ بل هو فلسفة مُتكاملة يشمل مختلف جوانب الحياة. ومن هنا، تنبثقُ إشكاليّة هذا المقال حول مسألةٍ مُهمّةٍ تتعلّق بالنّظرة الكلّيّة الَّتِي تحكم العلوم، وخصوصًا الإنسانيّة منها، ونتائجها ومناهجها.

ظهر مفهوم «العلوم» في القرن التّاسع عشر الميلاديّ في خِضَمِّ محاولات تحديد ضيق لها وربطها بالعلوم الطّبيعيّة، في إطار إعطائها البُعْد الكونيّ من حيث المسائل، والموضوعات، والمناهج، والرُّؤى الكلِّيَّة الَّتِي نشأت في ظلّها وأحضانها تلك العلوم؛ إذ وصلت في نهاية مطافها ومآلها إلى الوضعيّة العلميّة والمنطقيّة.

سيقوم البحث بتحليل قضيّة العلوم ومُقارنتها «إنتاج المعرفة» في بناها التَّأسيسيّة الجامعة لهُويّتها الفكريّة والحضاريّة والقيميّة، مُستعرضًا نظريّتَيْن أساسيّتَيْن تحكمان العلوم المُعاصرة: النّظريّة الدينيّة، والنّظريّة العلمانيّة الحداثيّة وما بعدها.

لقد أثار هذا الهاجس اهتمام العلماء والمُفكّرين في العالَم الإسلاميّ؛ حيث ذهب عددٌ من المُفكّرين، أمثال: محمد نقيب العطاس، وإسماعيل الفاروقي، والسيد حسين نصر، والشيخ جوادي الآملي، ومهدي گلشني وغيرهم إلى الإيمان بالعلم الدينيّ، وقالوا بأسلمة الجامعات، بينما ذهب جمعٌ من العلمانيِّين إلى إنكار العلم الدينيّ، وقالوا بوجود مجالَيْن مُستقلّيْن لكلٍّ من: العلم، والدين[1].

ففي النَّظريَّة الدِّينيَّة، لا مكان للاستقلال والتّجزئة المعرفيَّة من زاوية الرُّؤية الكلِّيَّة والمنهجيّة؛ فالمعرفة التّجريبيَّة، على سبيل المِثال، غير مُستقلّة استقلالًا تامًّا عن المعارف الدّينيّة من حيث البُعد الفلسفيّ والفهم الكلّيّ للمنظومة الدينيّة؛ ومِنْ ثَمَّ، لا يُمكن بسط العلوم التّجريبيَّة بِوصفِها علومًا كونيَّةً بريئةً من الأبعاد الكلِّيَّة والقِيَميَّة. أمّا في الرؤية اللّادينيَّة الكلِّيَّة والقيميّة فيُنظَر إلى العلوم التّجريبيّة بِوصفِها مُستقلَّةً استقلالًا تامًّا عن المعارف الدّينيَّة؛ ومِنْ ثَمَّ، تتمتّع العلوم، وخصوصًا التّجريبيَّة منها، بصفة العالميَّة.

1- عبد الحسين خسروپناه؛ و قاسم بابائي، العلم الدينيّ عند الشيخ جوادي الآملي: قراءةٌ في الهُويّة والمساحة، مجلّة نصوص معاصرة، ترجمة وسيم حيدر، العددان: 56 و57، خريف 2019م، ، ص207.

لذلك، نحن أمام نظريَّتَيْن في المقام:

1. النَّظريَّة الأولى:

حيث تتحكّمُ الثُّنائيّة والازدواجيّة في رسم العلاقة بين العلوم، الأعمّ من المعارف الطّبيعيّة، والمعارف الدّينيّة. وعليه، تمّ تقسيم المعرفة إلى دينيّة ودنيويّة (أي لا دينيّة)؛ ومِنْ ثَمَّ، عُدَّت المعارف الدُّنيويَّة معارف مستقلَّة استقلالًا تامًّا عن المعرفة الدينيَّة؛ أي أنّ للعلم الدُّنيويّ صفةَ العالميَّةِ والكونيَّة، مُتحرِّرًا من قيود النَّصِّ الدينيّ، والرُّؤية الكونيَّة؛ فالعلاقة المرسومة بينهما علاقة عرْضيّة.

2. النَّظريَّة الأخرى:

وهي النّظريّة الَّتِي تقول: إنّ العلوم، أو المعارف الدُّنيويَّة غير مستقلّة استقلالًا تامًّا عن المعارف الدينيَّة، أو البُعد الفلسفيّ للعام؛ أي ليس للعلم الدُّنيويّ صفةُ العالميّة والكونيّة؛ فالعلاقة المرسومة بينهما علاقة طوليَّة. ومِنْ ثَمَّ، لا يُمكن بسط العلوم بوصفها علومًا كونيَّةً بريئةً من الأبعاد الكلِّيَّة والقيميَّة.

بين العلم الدينيّ والعلم العلمانيّ: بيان تصوُّريّ للمفاهيم المُنْبثِقة

1. العلم العلمانيّ:

تعدّدت المصطلحات حول التّسميّة الَّتِي تُطلق على «العلوم» بمفهومها المُعاصر في مقابل العلم الدينيّ على أُسُس القطيعة بينهما انطلاقًا من مناهج وأدوات وأساليب كلٍّ منهما في التّحقيق والإنتاج المعرفيّ؛ لقد فرض الغرب الحضاريّ والفكريّ، بما أنتجه من علوم ومعارف، وبما تركه من بصمات التبعيّة الثّقافيّة والسّياسيّة خارج حدوده، فرض رؤاه المنهجيّة عَبْرَ التّسلّل إلى العقل الجمعيّ للأنظمةِ التّربويَّةِ الحاكمةِ في مختلف المُؤسّسات الاجتماعيّة: الأسرة، والمؤسّسات الدينيّة، والمؤسّسات الإعلاميّة، والمؤسّسات التّربويّة والتّعليميّة على مختلف مستوياتها، شبكات التّواصل الافتراضيّة وغيرها من التّكتُّلات المُجتمعيّة والأدوات والآليّات التّواصليّة.

على أنّه يُقصد بالعلم العلمانيّ[1] العلوم ونتائجها، سواءٌ العلوم الطّبيعيّة، أو الإنسانيّة، أو الفلسفيّة، بناءً على المناهج العلميّة التّجريبيّة (المادّيّة)، الَّتِي تستند

1- يُمكن عدّ تسميات أخرى مرادفة لمصطلح العلم العلمانيّ من قبيل: العلوم الحديثة، العلوم التجريبيّة، العلوم المعاصرة.

إلى رؤيةٍ كونيّةٍ تستبعد النّصّ والثّقافة الدِّينيَّتَيْن في فهم الإنسان للحياة وللوجود؛ إذ اختُزِلُ الوجود بِبُعْده الحسّيّ المباشر، واهتمّ الإنسان في «الآن»؛ أي في «الأين»، فتقلّص اهتمامه ونظرُه على العالَم «هنا»، بعيدًا من: من أين؟ وإلى أين؟ ومِنْ ثَمَّ، فإنّ أنصار العلم العلمانيّ استندوا إلى رؤيةٍ كونيَّةٍ كلِّيَّةٍ تضع عالَم الغيب جانبًا؛ ما جعلهم يهتمّون بالأخلاق الدُّنيويَّة، وجعلهم أسرى عبثيّةِ الوجود والغايات، واستعاضوا عن المعنويّات لمصلحة «ميكانيكيّة» العالَم. لذلك، تغيّرت ملامح الوجود والحياة والقيم، كما تغيّرت الرُّؤية الكلِّيَّة الحاكمة عليها؛ «لأنّ الفرضيَّة والسِّياق الاختباريّ الّذي يتحرّك العلمُ في إطاره لا يتمتّعان بقيمةٍ دائمة»[1].

لا بُدّ، في هذا الإطار، من التَّمييز العلميّ بين مصطلحَيْ: العلوم الطَّبيعيَّة، والعلوم التّجريبيّة؛ فالأولى: تُعنى بدراسة الطّبيعة Nature بكلّ موضوعاتها؛ والأخرى: أعمّ من الأولى؛ إذ تشمل العلوم الطّبيعيّة، إضافة إلى ما اصطُلح عليه بالعلوم الإنسانيَّة: الاجتماعيَّة والنفسيَّة والتّربويّة وغيرها من العلوم الَّتي تدرس الإنسان. لذلك، نرى، ومن المنظور الغربيّ الوضعيّ الوحدة الرُّؤيويَّة، والاختزال المنهجيّ التّجريبيّ في النّظر إلى العلوم الطَّبيعيَّة والإنسانيّة، على قاعدة «التّكميم» (من الكمّ). بناءً على ذلك، فإنّ السِّياقات الرُّؤيويَّة الَّتي فرضتها الحضارة الغربيَّة حصرت مفهوم العلم بالجانب التّجريبيّ.

2. العلم الدينيّ:

بغضِّ النَّظر عن تقسيمات العلوم المُعتمَدة من قِبل الفلاسفة والمُفكِّرين الإسلاميّين قديمًا؛ ما يعنينا، في حدود هذا البحث، المعنى الاصطلاحيّ المُتجدِّد والمعاصر لِما فهمه الباحثون المسلمون المعاصرون، بالاستفادة من تراث هؤلاء الفلاسفة والمُفكّرين قديمًا وحديثًا، من مصطلح «العلم الدينيّ»[2].

يُقصدُ بالعلم الدينيّ تحكيم الرُّؤية الإلهيَّة في مختلف العلوم ومناهجها، سواء منها العلوم الطّبيعيّة، أو الإنسانيَّة، أو العقليَّة، أو العرفانيَّة، أو العلوم الآليّة؛ بمعنى

1- مهدي كلشني، قضايا إسلاميّة معاصرة: من العلم العلماني إلى العلم الديني، ترجمة سرمد الطائي، مراجعة: صادق العبادي، مركز دراسات فلسفة الدين بالتعاون مع دار الهادي، بيروت، 2003م،ص 14.

2- خسرو باقري، فلسفة التربية والتعليم الإسلاميّة، ترجمة ونشر مركز الأبحاث التّربويّة، دار البلاغة، بيروت، 2014م، ص 255-249.

الاشتغال بالعلوم عن موقفٍ إيمانيٍّ بالله سبحانه وتعالى، لا يختزلُ العالَم ببُعده المادّيّ، ويستبطن هدفيّة الوجود، ويلتزم نظامًا أخلاقيًّا قيميًّا بعيدًا من النفعيَّة والأنانيَّة. ولا نعني بالعلم الدينيّ إلغاء البحث العلميّ المعاصر ومناهجه وأدواته وأساليبه، وعَدّ القرآن الكريم والسُّنَّة النَّبويَّة الشريفة مرجعيَّةً مباشرة لبحوث العلوم الطّبيعيَّة.

العلاقة بين العلم والدين في المنظور العلمانيّ الحداثيّ وما بعده

تُمثِّلُ العلوم، بحسب النَّظرة الحداثيّة، كيانًا يتّسمُ بالعلميّة والتّجرُّد والموضوعيّة في قراءة العالَم الموضوعيّ، وهي بذلك تستقلّ استقلالًا تامًّا عن الدين ومعارفه المؤسَمةِ بالأدلجة، وعدم الموضوعيّة بكونها لا تتّسم بالعلميّة؛ بل هي شأنٌ ذاتيٌّ؛ أي أنّ للعلوم صفةَ العالَميَّة والكونيّة، وأنّ للدين صفة المحلِّيَّة التُّراثيّة؛ فالعلاقة بينهما علاقةُ استقلالٍ وصراعٍ وتناقُضٍ في الموضوعات والمناهج؛ ومِنْ ثَمَّ، فإنّ أيًّا منهما لا يمارس أدنى تأثيرٍ على الآخر[1]، وأنّ النِّسبة بينهما نسبةُ التّباين التّام.

إنّ المفارقة، الّتي يُمكن أنْ نقع عليها، هي أنّ أنصار الثُّنائيّة والتّمييز بين الدينيّ واللّادينيّ لم تستحوذ على رؤى المُفكرين الغربيّين العلمانيّين فحسب؛ بل دخلت إلى عمق التّفكير عند بعض الإسلاميّين المعاصرين (أو حتى بعض العلماء التُّراثيّين القدامى)، وإن بطريقة غير مباشرة، أو غير قاصدة للأبعاد العلمانيّة والحداثيّة الغربيّة.

1. الثُّنائيّة الحداثيّة وما بعدها في رسم العلاقة بين الدينيّ واللّادينيّ:

أخذت العلاقة بين الدينيّ (تعاليم الكنيسة) واللّادينيّ (العلميّ بحسب المعنى والسّياق الغربيَّيْن) شكلًا مُتوتِّرًا ومتناقضًا، بلغ أوجه في القطيعة المنهجيّة بينهما، وبروز الأسئلة المحوريّة في طريق الوصول إلى الحقيقة في الغرب مع صعود نجم العلوم التجريبيّة والرياضيّة، ومع ظهور علماء، أمثال: غاليلو وديكارت ونيوتن؛ حيث وُلِد وتطوّر العلم الحديث بشقّيه: التجريبيّ، والرياضيّ؛ وأُعطي المنهجان الرياضيّ والتجريبيّ أبعادًا علميّة ميكانيكيّة، أدّت إلى ضعف وإقصاء المناهج الباحثة عن الغايات في قراءة الظواهر الطبيعيّة ووصفها. ويصف إيان بربور[2] Ian

---

1- مهدي كلشني، قضايا إسلاميّة معاصرة: من العلم العلمانيّ إلى العلم الدينيّ، مصدر سابق، 9-5.

2- إيان باربور (1923 Ian G. Barbour ـ 2013م): فيزيائيٌّ، وأستاذ جامعيٌّ أمريكيٌّ. ←

(م2013 - م1923) Brabour العلاقة بين الدين والعلم في مُقدّمة كتابه: Issues on Religion & Science : إنّها على طرفي نقيض وفصلٍ منهجيٍّ تامٍّ بينهما لأسباب تعود إلى تاريخ العلاقة بين الكنيسة والعلم لعدة قرون خلت حول تفسير علاقة كلٍّ من الله والإنسان بالطّبيعة؛ من خلال صياغة الإجابات على أسئلة من قبيل: هل الإنسان مجرّد آلة ميكانيكيّة بيو كيميائيّة مُعقّدة؟ وكيف يتصرّف الله إذا كان العالَم خاضعًا للقوانين؟

لقد كان المنطق المنهجيّ السّائد تاريخيًّا أنّ طرق تحقيق المسائل الدينيّة تختلف اختلافًا جذريًّا عمّا هو رائج في تحقيق القضايا العلميّة؛ إذ إنّ طبيعة القضايا الدينيّة طبيعة كلّيّة في حين أنّ القضايا العلميّة ذات طبيعة تقنيّة موضوعيّة يقينيّة لا شأن لها بالغايات؛ هذا الجو التاريخيّ، وبحكم غلبة النظريّة العلميّة على النظريّة الدينيّة، اللّاعلميّة بحسب الرؤية الحداثيّة، حرّض علماء الطّبيعة على جعل النّظريّات العلميّة أصولًا كونيّة Cosmic، تتمتّع بنُظُم وأنساقٍ فلسفيّة كلّيّة، مثل نظريّة الارتقاء والتطوّر بوصفها شاهدًا على الإلحاد.

لقد تطوّرت الرؤية الحداثيّة إلى العلم خلال القرن العشرين الميلاديّ في تأطير العلوم ضمن سياق منطقيٍّ مجرّدٍ عامٍّ في عصر الحداثة، يرى أنّ الاكتشاف العلميّ وتسويغاته تتمتّع بالحسِّ المنطقيّ العامّ؛ إلّا أنّ الاهتمام اليوم في عصر «ما بعد الحداثة»، بدأ يزداد بالمقاربات التّاريخيّة والسّياقيّة والاجتماعيّة للعلم؛ حيث تعرّضت إنجازات المناهج والطُّرُق العلميّة للنّقد بِوصفِها مبادئ منطقيَّة وخطوات، أو عمليّات procedures عالميّة، لمصلحة ما يُسمّى البارادايم paradigms ، أو السّياقيّة الاجتماعيّة[1].

من هنا، تطوّرت مفاهيم فلسفة العلوم في إطار البارادايم الَّتِي ركّزت على

← ولد في العاصمة الصّينيّة بكين. أمضى دراسته في مجال الفيزياء في بريطانيا، ثمّ واصلها في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، حتّى نال شهادة الدكتوراة في الفيزياء سنة 1950م. ثم قاده شغفه بعلم اللّاهوت إلى جامعة ييل، ليحصل هناك على شهادة في علم اللّاهوت في العام 1956م، ليشتغل بعدها بالتّدريس والتّحقيق في جامعة كارلتون. توفي سنة 2013م بالجلطة الدماغيّة، عن عمر ناهز التّسعين عامًا، تاركًا وراءه تراثًا كبيرًا للمجتمعين: العلميّ، والدينيّ. (المعرّب).

1- SIMON BLACKBURN, Oxford Dictionary of Philosophy, 2nd Edition, Trinity College, 2015, P. 861.

الأسـئلة النّقديّـة للعلـوم لاكتشـاف مناهجهـا، ونتائجهـا، وصحّـة افتراضاتهـا حـول العالَـم، واكتشـاف المنطلقـات المنطقيّـة المزعومـة لتلـك المناهج والأسـاليب مـن قبيل: مـا طبيعـة العلاقـة بيـن الدليـل evidence والفرضيّـة hypothesis؟ إلـى أيّ درجـة يمكـن للادِّعـاءات العلميّـة أنْ تتطابـق مـع بيانـات الملاحظـة observational data؟ مـا كيفيّـة ارتبـاط معنـى النّتائـج العلميّـة المفترضـة ومحتواهـا الوثيـق بالميتافيزيقـا؟ مـا طبيعـة القوانيـن العلميّـة؟ مـا مـدى القيمـة المعرفيّـة للنّظريّـات العلميّـة للأمـور غيـر القابلـة للملاحظـة[1]؟

لقـد فـرض عصـرُ «مـا بعـد الحدثـة» وقائـع جديـدةً لـم يعـد بالإمـكان تجاوزهـا؛ ترتبـط تلـك الوقائـع بمـا وصـل إليـه الإنسـان المُعاصـر مـن أزمـات وتحدّيـاتٍ اجتماعيّة، وقيميّـة، وسياسـيّة، واقتصاديّـة، وعولمـة ثقافيّـة، فرضتهـا الرأسـماليّة المُتأخّـرة، أو اللّيبيراليّـة المُتوحّشـة. تميّـز مُفكّـرو عصـر «مـا بعـد الحداثـة» الغربيّـون باتّخاذهـم موقفًا شـكّيًّا Skeptic نحـو السّـرديّات والأيديولوجيّـات الحداثيّـة التّقليديّـة، كمـا اتّجـاه مـا سُـمّي بعقلانيّـة عصـر الأنـوار، وتناولـوا مسألة الحقيقـة مـن زاويـة السّـياقات التّاريخيّـة والثّقافيّـة والاجتماعيّـة، ورفضـوا المبـدأ الحداثـيّ بحصريّـة الحقيقـة الموضوعيّـة والواقعيّـة بالعلـم.

وضـع جـان فرنسـوا ليوتـارد Jean Francois Lyotard فـي كتابـه: The Post Modern Condition: A Report on Knowledge، أُسس نظرته على أنّ الحقيقة مُتوقِّفـة على شـروط تاريخيّـة واجتماعيّـة أكثـر ممّـا هـي كونيّـة ومُطلقـة؛ فالحقيقـة دائمًا جزئيّـة؛ فلـم تعـدّ الحقيقـةُ محاولـةَ حكايـةِ المعطيـات العلميّـة عـن الواقـع الموضوعيّ حكايـةً كونيّـة مطلقـةً.

طـوّرت النّظريّـة البراغماتيّـة كلامهـا حـول الحقيقـة الَّتِـي أخـذت شـكلًا مُتقدّمًـا فـي عصـر مـا بعـد الحداثـة، ويُعـدُّ ريتشـارد رورتـي (Richard Rorty)[2] أحـد رُوّادهـا

1- ROBERT AUDI, the Cambridge Dictionary of Philosophy, 2nd Edition, Cambridge University Press, 1999, P. 700.

2- ريتشـارد رورتـي(Richard Rorty م1931- 2007)، فيلسـوف أميركـيّ، براغماتـيّ، مـا بعـد تحليلـيّ، عمـل فـي جامعـات:Princeton, Virginia, and Stanford. ينكـر المناهـج الفلسـفيّة التمثيليّـة القائمـة علـى مبـدأ «مـرآة الطّبيعـة». هـو مـن رُوّاد البراغماتيّـة الجديـدة، القائمـة علـى المنفعـة والعقـد الاجتماعـيّ بفعـل التجربـة الاجتماعيّـة الحسّـيّة. رفـض العقـل الفلسـفيّ الكلّـيّ اليقينـيّ الكانطـيّ، ودمـج بيـن البراغماتيّـة والطبيعانيّـة، الَّتِـي تتّخـذ مـن العلـم أداة للّيبراليّـة. ←

الآن. فأصل المبدأ لدى المذهب الذرائعيّ ليس إدراك الواقع كما هو على الشكل اليقينيّ، أو النّسبيّ، أو المِثالي، فهو خارجُ تلك الصورة بالتمام، وليس إيجاد نظام فلسفيّ معرفيّ تمثيليّ هدفه إثبات، أو إبطال مزاعم معرفيّة تُشكِّل تمثّلات للواقع؛ إنّما المبدأ، أو المُحرِّك للحقيقة هو الفائدة، أو المنفعة العمليّة، فريتشارد رورتي يعلن في عصر ما بعد الحداثة: «آنَ الأوان للتَّوقُّف عن إلقاء الأنظمة، والانخراط في عمل تفريق «المعطى» عن الإضافات الذاتيّة الَّتِي ينشئها العقل»[1]، فالمنهج المعرفيّ لإدراك الحقيقة يجب إبعاده من كلّ المنظومات التقليديّة الَّتِي يُحيكُها العقل بفعل إضافاته للواقع، سواء كانت كانطيّة، أو ديكارتيّة، أو غيرها، حيث العالَم لم يَعُدْ أسير التّقليد القائل بالتماس الواقع، وموضوعيّة العلم، ولم تعُد الحقيقة أمرًا ساكنًا؛ بل مُتحرِّكًا بالتّجربة الاجتماعيّة، ومحاكاة المنفعة العامّة للوجود الإنسانيّ الاجتماعيّ، وإبعاد الميتافيزيقا بكلّ أشكالها، حيث إنّ «الحديث عن كائنات عقليّة هو حديث عن نزعات سلوكيّة»[2]. ومِنْ ثَمَّ، التّحرُّر ممَّا سمّاه الفلاسفة عبر القرون السّابقة «المنظومة» لمصلحة «اللَّامنظومة».

بناءً على ما تقدّم، لم تعد العلاقة بين الدين والعلم في عصر «ما بعد الحداثة» علاقة تناقضيّة تمامًا، قائمةً على القطيعة المُطلقة؛ حيث تبنّى الكثير من مُفكّري الغرب موقفًا أقل حدّة من الدين، وإنْ لم يكن لدوافع تصبّ في مصلحة الدين منهجيًّا وقيميًّا؛ إذ إنّ الغرب ما زال عمومًا يُميّز بين القضايا ذات الطابع الدينيّ والأخرى غير الدينيّة لأسباب منهجيّة باقية في المدى المنظور؛ إلّا أنّ ما يحصل ـ في حدّ ذاته ـ يشكّل موقفًا مُتراجعًا، وإنْ كانت مُسوّغاته من النّاحية العمليّة تصبُّ في مصلحة الفكر الدينيّ نظرًا إلى عدم قدرة مُفكّري عصر «ما بعد الحداثة» تجاوز السِّياقات التّاريخيّة والسّياسيّة لطبيعة العلاقة بين الدين والعلم في الغرب، وإغفال الأبعاد الفطريّة والنّفسيّة للشعور الدينيّ المُتأصّل في الوجود

← أشهر كتبه وأهمّها، هو الكتاب الّذي اتّخذناه مرجعًا في هذا البحث وهو «Philosophy and the Mirror of the Nature»؛ أي ما تعريبه: «الفلسفة ومرآة الطبيعة». بتصرّف عن موقع ويكيبيديا: www.wikipedia.org.

1- Rorty, Richard, Philosophy and the Mirror of the Nature, New Jersey, Princeton University, 1980, p.133.

2 Ibid., p.17.

الإنسانيّ. إنَّ المتغيّرات والتّحدّيات الَّتِي فُرِضت على المُعطيات العلميّة بحكم الأبعاد غير العلميّة، بالمعنى التجريبيّ، للوجود الإنسانيّ، وما نتج منه من أزمات تتعلّق بهذا الوجود غير الماديّ والتجريبيّ، فرض كلّ ذلك إعادةً في القراءتين: المنهجيّة، والتّاريخيّة لطبيعة العلاقة بين الدينيّ واللّادينيّ.

لقد تغيّرت النَّظرة نحو العلوم الطّبيعيّة اليوم، حتّى من قِبل هؤلاء الطّبيعيّين (المادّيِّين)؛ فلم يعد مُتوقّعًا من العلوم الطّبيعيّة أنْ تقوم بأدوارٍ، مثل: إطلاق رؤية كونيّة، أو فلسفة للحياة؛ إذ لم يعد التّحقيق العلميّ ولا المُعطيات التّجريبيّة قادرةً على تأكيد القضايا الدينيّة، أو نفيها[1]. فمنهج التّجربة أصبح غير مفيدٍ حتّى في الكثير من البحوث الطّبيعيّة المُعقّدة، مثل: العمل في المعطيات الفيزيائيّة الحديثة، فكيف تكون لها السّلطة في تحقيق القضايا الدينيّة؟!؛ لذلك، أُعلِن سقوط تلك القطيعة المعرفيّة بين الدين والعلم وإن بشكلٍ نسبيٍّ وجزئيٍّ. ومن هنا، فإنّ فكرة تقديس العلم وتأليهه، بمعناه التّجريبيّ، قد سقطت، وإن لم تكن لمصلحة الدين وقضاياه بشكل كلّيٍّ.

هناك رأي علميّ يؤكّد أنّ التّعميمات، أو الاستنتاجات العلميّة لا تُمثّل حكايةً حقيقيّةً يقينيّةً عن العالَم؛ بل هي من قبيل الإنشاءات[2]؛ لذلك، فإنّ القوانين العلميّة لا تعكس، بالضّرورة، الواقع التّجريبيّ الحسّيّ على الوجه اليقينيّ. ومِنْ ثَمَّ، لم تعد لمناهج العلوم صفةً موضوعيّةً، أضف إلى أنّ تلك المناهج نفسها تتعرّض للنَّقض بحكم عملها في المتغيّرات الَّتِي يحدّدها العالِم. ومِنْ ثَمَّ، تخضع لمبدأ الاختيار Selectivity لقياس العلاقة بينها؛ ما يؤكّد الطّابع الذّاتيّ لها.

لذلك، يطرح بربور أنموذجًا لتحديد العلاقة بين الدين والعلم قائمًا على اللُّغة التَّكامليّة[3] Complementary Language بوصفها نقطة انطلاق، وأن لا تقوم على الاستقلال والقطيعة؛ حيث يمكن أنْ تسهم تلك المحاولة في تجنّب أخطاء التاريخ، وأنْ تؤدّي تلك المقاربة بكلٍّ من الطَّبيعيّين واللَّاهوتيّين إلى التخلّي عن ادّعاءات الحصريّة المنهجيّة Reductionism والعلميّة للحقيقة.

1- IAN G., BARBOUR, Issues on Religion & Science, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1996, p. 2.

2- IAN G., BARBOUR, Issues on Religion & Science, Ibid, p. 3.

3- Ibid, p. 3-6.

صحيحٌ أنَّ هناك نوعًا من الفصل والاختلاف بين القضايا الدينيّة والعلميّة التّجريبيّة، بحسب إيان بربور، إلّا أنّه لا يجب أنْ تقوم علاقة الطّلاق النّهائيّ بينهما؛ بل يمكن إقامة نوع من الحوار لأسباب عديدة:

1. على الرّغم من الانفصال بينهما إلّا أنَّ توازيًا بارزًا في طرقهما ومناهجهما؛ حيث يُمكن أنْ يقوم ذلك التوازن على قاعدة التّفاعل بين التجربة وتفسيرها من خلال استخدام النماذج Models، والمقارنات أو الأقيسة Analogy، كما من خلال التحيّزات Involvement الشخصيّة في كلٍّ من العلم والدين الَّتِي قد تختلف في الدرجة؛ إذ لا يكون للذّات تعارضٌ تامٌّ Dichotomy مع الموضوع، كما يمكن إبعاد العوامل الذاتيّة في مسائل العلم والدين.
2. العمل على إيجاد رؤية كونيّة مُتكاملة Integrated World View ، أو ما يُسمّى «المنظورات المُتكاملة» Complementary Perspectives، يستخدم كلاهما مقولات ميتافيزيقيا.
3. هناك ضرورة، ومن منظورٍ علميٍّ، أنْ تقوم رؤية جديدة عن الطّبيعة تختلف عن النّظرة الميكانيكيّة الآليّة تقرّ إعادة النّظر بأفكارنا عن علاقة الله بالطبيعة، بحكم تغيير الصّورة الحاكمة على الطّبيعة من حالة الثبات إلى وضعيّة الديناميكيّ لها، بفعل التّحوّلات العلميّة الكبرى حول العالَم الطّبيعيّ، مثل رفض، أو نقض نظريّة التطوُّر، والتحوُّل الفيزيائيّ من مرحلة التقليديّة إلى مرحلة الفيزياء الحديثة والنّسبيّة؛ ما يؤكّد نظريّة «الخلق المستمرّ» Continuity Creation، الَّتِي هي قضيّة فلسفيّة دينيّة في صلب التّفلسف الإسلاميّ تصف كيفيّة ارتباط العالَم الطبيعيّ بما هو وراء الطّبيعة.

إنّ الكثير من القضايا العلميّة، أو الفلسفيّة تؤكّد إمكانيّة العلاقة التكامليّة بين البحوث الطّبيعيّة والفلسفيّة والدينيّة، وفي مقدمة تلك القضايا قضيّة الحركة الجوهريّة الذاتيّة في الطّبيعة لتصل إلى مرتبة الروحانيّة والتألُّه؛ وهذا النوع من القضايا فيه تجاوزٌ لكثير من الرُّؤى التقليديّة لكلّ من العلم وفلسفة الدين.

فكما حصل التطوُّر في النّظر إلى المعطيات العلميّة بفعل تطوُّر الأدوات والوسائل العلميّة، كذلك وصل التطوّر في فلسفة الدين إلى تغيير الكثير من الرُّؤى الفلسفيّة الَّتِي كان يُعتقد على أنّها من داخل النّص والفكر الدينيَيْن، مثل: قضيّة ثنائيّة الوجود الإنسانيّ بين جوهر مادّيٍّ هو البدن، وجوهر روحانيّ هو النّفس، كما

آمن ديكارت وابن سينا؛ ما مهّد للفكر الإنسانيّ القطيعة بين الدينيّ واللّادينيّ.

إنّ تطوّر العلوم والمناهج، وإنّ اكتشاف الإنسان من خلال التّجربة أنّ هناك نوعًا من العلاقة بين البدن والنّفس لم تعد قائمة على الثُّنائيّة، وإنّ عدم تفسير الوجود الإنسانيّ تفسيرًا تقنيًّا كيميائيًّا، كلُّ ذلك أدّى إلى الاعتراف بأنّ الشّعور النفسيّ الإنسانيّ فيه جنبة بيولوجيّة، وأنّ الشعور الدينيّ مرتبط، لا محالة، بالوجود النّفسانيّ للإنسان. لذلك، لا يُمكن إنكار العلاقة بين الجنبتين: المادّيّة وغير المادّيّة من الإنسان؛ ما يجب أنْ ينعكس في مناهج العلم والدين في مرحلةٍ تكامليّة.

2. الثُّنائيَّة في رسم العلاقة بين الدينيّ واللّادينيّ عند بعض الإسلاميّين:

أ. بعض الإسلاميّين القدامى:

لقد تكرّس الفصل بين ما هو دينيّ وغير دينيّ عند بعض الأعلام في سياق الفكر الإسلاميّ قديمًا؛ فمع تدهور العلوم الطّبيعيّة والعقليّة في القرن الخامس الهجري/ القرن الحادي عشر الميلادي، سيطر المنهج الأشعريّ؛ ما أدّى إلى تقسيم العلوم إلى عقليّة وشرعيّة، أو برهانيّة ونقليّة؛ ما أوقع هؤلاء الأعلام في تبنّي الثُّنائيّة في فهم العلاقة بين الدين والعلوم والعقل؛ ومِنْ ثَمَّ، إهمال العلل الوسيطة ، مثل: قوانين الطّبيعة، أو قوانين العقل؛ فكانت المُحصِّلة أنْ وصلوا، عن علم، أو عدمه، إلى النّتيجة الآتية: الله هو مصدر النقل وعلومه، أمّا مصدر الفلسفة والبرهان فهو الإنسان؛ وبما أنّ الله هو العلّة الأولى للأشياء بما فيها الطّبيعة، فلا داعي للاهتمام بعلوم الطّبيعة، أو العقل.

فالغزالي، على سبيل المِثال، رأى أنّ: «الطّبيعيّات، فالحقّ فيها مشوب بالباطل، والصّواب فيها مشتبه بالخطأ، فلا يُمكن عليها بغالبٍ ومغلوب»[1]؛ يقول الغزالي ما فحواه، في ما يرتبط بالعلوم الرياضيّة، على الرّغم من أنّ علمَيْ: الحساب، والهندسة (الرياضيّات) يشحذان الذّهن، ويقويّان النّفس، فإنّنا نمنع من تعاطيها لِما تتضمّنه من تبعات ومحاذير؛ ومع أنّها لا تتضمّن مذاهب فاسدة تتعلّق بأمور الدين، ولكنّي أخشى أنْ تؤدّي إلى ذلك. ويقول في «المنقذ من الضَّلال»: «أمّا الرياضيّة فتتعلّق بعلم الحساب والهندسة، وعلم هيئة العالَم، وليس يتعلّق شيء منها بالأمور الدينيّة: نفيًا أو إثباتًا؛ بل هي أمور برهانيّة لا سبيل إلى مُجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها...

1- أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1961م، ص32.

فيحسن بسبب ذلك الاعتقاد بالفلاسفة، فيحسب أنّ جميع علومهم في الوضوح ووثاقة البرهان كهذا العلم...فقلَّ مَنْ يخوض فيها إلّا وينخلع من الدين»[1].

كما يقول ابن تيمية: «العلم الموروث عن النبيّ هو الّذي يستحقّ أنْ يُسمّى علمًا، وما سواه، إمّا أنْ يكون علمًا فلا يكون نافعًا، وإمّا أنْ لا يكون علمًا، وإنْ سُمّي به، ولئن كان علمًا نافعًا، فلا بدّ أنْ يكون في ميراث محمد»[2]. إضافة إلى ما ورد عن ابن خلدون في مُقدّمته: «مسائل الطّبيعيّات لا تهمّنا في ديننا ولا معاشنا، فوجب علينا تركها»[3].

يبدو أنّ ما فكّر به بعض هؤلاء الأعلام، في محاولة لتنزيه الدين وحفظه عن الأغيار الباطلة الّتي صنّفوها خارج إطار الدين وعلومه، قد أوقع التّفكير الدينيّ، عمومًا، في محذور رفض تلك الأغيار الباطلة (بحسب دعواهم)، وإبعادها من كلّ ما هو إلهيّ ودينيّ؛ ما جعل هذا الأنموذج الفكريّ أنموذجًا علمانيًّا من النّاحيّة العمليّة.

لذلك، رأينا، بعد النّهضة الغربيّة الحديثة في القرون الأخيرة، كيف تمّ رَفْضُ الدينِ ومقولاته ونصوصه الأصليّة والتُّراثيّة، سواءٌ على مستوى العهدَيْن: القديم والجديد، أو على صعيد القرآن الكريم. لقد كان ذلك الرفض هو المقولة المركزيّة في التّفكير الغربيّ العلمانيّ الحداثيّ؛ نحن هنا لا نلقي باللّائمة على ما ينتجه المفكّرون الإسلاميُّون التُّراثيُّون القدامى، وما يُمكن أنْ تستثمرّ به الثّقافةُ العلمانيّةُ من الهِنات في التُّراث الدينيّ؛ إلّا أنّه لا يمكننا، في الوقت نفسه، أنْ نغفل عمّا قد يكون أوجد حافزًا للتفكير العلمانيّ في ما يراه من عدم قدرة الفكر الدينيّ على متابعة التطوّر الفكريّ الإنسانيّ على مستوى التّجديد في العلوم ومناهجها المُتعدِّدة.

ب. بعض الإسلاميّين المعاصرين:

أمّا حديثًا، فيعتقد بعضُ المُفكّرين الإسلاميّين المعاصرين أنّ التّطوّر العلميّ

1- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تصحيح: عبد الحليم محمود، دار الكُتب الحديثة، القاهرة، 1358ه، ص98-96.

2- ذبيح الله صفا، تاريخ المعقول في الحضارة الإسلاميّة، جامعة طهران، طهران، 1951م، ص149-131.

3- ابن خلدون، مُقدّمة ابن خلدون، دار إحياء التُّراث العربيّ، بيروت، ص516.

والتّقنيّ بخلفيّاته التّجريبيّة، الّذي هو ميزة غربيّة معاصرة، لا علاقة له بالأساس الفلسفيّ والمعرفيّ؛ على أساس أنّ تلك العلوم تتّصف بالعالميّة، ولا هُويّة مُحدّدة لها؛ لأنّ العلوم التّجريبيَّة لها منهجها الخاصّ المُتمثّل بالتّجربة، بعيدًا من المنظومات المعرفيَّة والقيميَّة الحاكمة في المجتمعات العلميَّة الغربيَّة. وعليه، تتبدَّدُ الخصوصيَّة الإنسانيَّة للجماعات.

فالسير أحمد خان في الهند (1817م ـ 1898م) اعتقد أنّ تخلُّف المسلمين نابعٌ من رفضهم معطيات العقل وتسليمهم الأعمى للنّقليّات، وأنّه لا بُدّ من تفسير أصول الإسلام على ضوء العلم الحديث.

كما ظهر في أواخر القرن التّاسع عشر وبداية القرن العشرين مفكرون، بفعل حملة نابليون على الشرق، تأثّروا بظاهرة العلوم الحديثة الغربيَّة، مهّدت الطريق لبروز التيّار العلمانيّ في الشرق، وتهميش الفكر الدينيّ.

اعتقد جمال الدين الأفغاني أنّ العلم الغربيّ الحديث غير مُرتبط بالبُعد الثّقافيّ للغرب، مُفنِّدًا مقولة تقسيم العلم إلى: علوم المسلمين، وعلوم الإفرنجة، ومعتقدًا بضرورة انتساب البشر إلى العلم وليس العكس؛ فكيف يُمكن الجمع بين إقبال المسلمين على علوم أرسطو، ورفض علوم نيوتن وغاليلو، مُعْتقدًا أنّ الإسلام أقرب الأديان إلى العلم والمعرفة[1]. إلّا أنّ الأفغاني، كما هو حال محمد عبده ورشيد رضا، قد أيّد العلم الحديث في الإطار الإسلاميّ للدّفاع عن الدين، وإنّ لم يكن بالعمق المطلوب.

كما وسم رفاعة الطهطاوي العلوم التّطبيقيَّة العمليَّة في الغرب «بالمحايدة»، على الرّغم من تمييزه بين علوم الغرب التّطبيقيَّة، وبين ديانته الوضعيَّة وفلسفته اللَّادينيَّة؛ حيث دعا إلى التَّتَلْمُذ على الغرب في العلوم التّطبيقيَّة العمليَّة بوصفها «مشتركًا إنسانيًّا عامًّا»، مع رفض ثقافته وفلسفته وقانونه الوضعيّ، بوصفها «خصوصيَّةً حضاريَّةً»[2].

1- مهدي كلشني، قضايا إسلاميّة معاصرة: من العلم العلمانيّ إلى العلم الدينيّ، مصدر سابق، ص38 وما بعدها.
وجمال الدين الأفغاني، الجماليّات، جمعها: لطف الله خان أسد آبادي، خاور للنشر، طهران، ص95.

2- محمد عمارة، الانتماء الحضاريّ: للغرب؟ أم للإسلام؟ نهضة مصر، القاهرة، 2009م، ص20.

قال الطهطاوي: «يتسنّى للشرق أنْ يلحق بركاب الغرب»[1]. وهذا زكي نجيب محمود أبرز دعاة الفلسفة الوضعيَّة في العالم العربيّ، يرى أنّه لا ينبغي في عصر العلم أن نواصل مثل أسلافنا اتِّخاذ الوحي مرجعيَّةً معرفيَّةً؛ بل على الفيلسوف المعاصر أنْ يتبع المنهج التّجريبيّ، ورفض الأصول الميتافيزيقيّة، وإقصاء الدين عن ميدان العلم.

3. بعض نتائج الثُّنائيّة بين ما هو دينيّ ولا دينيّ:

إنّ أبرز ما يُمكن ملاحظته على صعيد النّتائج في التّحليل العلميّ للازدواجيّة بين العلوم والدين في الغرب، وبين العلوم والدين في الشرق، هو الآتي:

1. اشتراك الرُّؤيتَيْن في النّتيجة العمليّة؛ أي الفصل بين ما هو دينيّ وما هو غير دينيّ (من نتائج العلمانيّة)، زمنيّ وروحيّ.
2. اشتراك الرُّؤيتَيْن في تبنّي «القطيعة» مع الدين؛ لحساب الدين في الشرق، ولحساب العلم في الغرب.
3. تخلُّف العلوم في الشرق، والابتعاد من المعنويّة والروحانيّة في الغرب (معنى الرُّوحانيّة في الغرب هو ما يرتبط بعلم النّفس الحديث، وليس ما يرتبط بالرُّوحانيّة الدينيّة).
4. استبعاد العقلانيّة من المنظومة الدينيّة الجامعة في الشرق، فاكتساب المعارف الدينيّة ليست بحاجة إلى الاستعانة بالعقل؛ واستبعاد النصّ الدينيّ من المنظومة العلمانيّة في الغرب، فاكتساب المعارف العلميّة ليست بحاجة إلى الاستعانة بالله.

وقد نتج من ذلك تبعات عديدة، منها:

1. المغالاة في النّزعة العلميّة، واعتقاد العلم قادرًا على حلّ المشكلات جميعها في جميع المجالات، على أساس أنّ العلم بديل من الفلسفة ومن الدين؛ فله الشرعيّة في رسم حدود العلم والفلسفة والدين جميعها، ورفض التّفكير الشّمولي للدين والفلسفة.
2. انفصام في مسألة الهُويّة: إذ إنّ النّتائج العلميَّة الهائلة في الغرب والرَّفاهية الَّتي ميّزتِ الحياة الفرديّة للإنسان الغربيّ؛ أدّت بالمجتمعات والمُفكرين المسلمين إلى عَدّ العلم حلًّا كلِّيًّا لهم، بديلًا من الأبعاد الحضاريَّة الإسلاميَّة، ما أدّى إلى عَدّ الدين عقبةً أمامهم في التَّطوُّر، انطلاقًا من

1- زكي الميلاد، الفكر الإسلاميّ بين التّأصيل والتّجديد، دار الصفوة، بيروت، 1994، ص83.

مشـاعر المغلـوب أمـام الغالـب: الدُّونيَّـة الحضاريَّـة

3. تعميـم النسـبيَّة فـي فهـم الديـن (العقائـد والأصـول)، دون العـودة إلـى المناهـج الأصيلـة، واعتمـاد المناهـج الغربيّـة كمـا يقـول طـه عبـد الرحمـن؛ مـع إنـكار العديـد مـن الحقائـق، منهـا:

- عـدم اتّفـاق أهـل العلـم فـي الكثيـر مـن القضايـا العلميّـة (نظريّـة التَّطـوُّر والارتقـاء...)، الشّـكّ فـي المنهـج التجريبـيّ ذاتـه.
- التّغيّر المُستمرّ في القوانين العلميّة ذاتها.
- التفسـيرات الفلسـفيّة المُتعـدّدة لنتائـج العلـوم التّجريبيّـة، يـؤدّي إلـى عـدم عَدّ العلـم أمـرًا مُطلقًـا كونيًّـا.

أشكال العلاقة بين العلم والدين من منظور إسلاميٍّ مُعاصر

يعتقـد بعـض الإسـلاميّين المعاصريـن أنّ العلاقـة بيـن العلـوم والديـن ومعارفـه غيـر مسـتقلَّةٌ اسـتقلالًا تامًّـا، وأنّ كلًّا منهمـا يمـارس تأثيـرًا علـى الآخـر. ومِـنْ ثَـمَّ، تكـون النّسـبة بينهمـا نسـبةَ العمـوم والخصـوص مُطلقًـا؛ فالعلـوم لا يُمكـن فصلهـا، أو انتزاعهـا مـن بُعدَيْهـا: الفلسـفيّ والمعرفـيّ العـام، حيـث يبنـي النَّـصُّ الدينـيُّ والمعـارف المبنيّـة عليـه أُطـرَ تلـك الرُّؤيـة الكلّيّـة ومبانيهـا للعالَـم والوجـود.

لذلـك، لا تُمثِّـلُ العلـوم كيانًـا يتّسـمُ بالعلميّـة والتجـرُّد والموضوعيّـة فـي قـراءة العالَـم الموضوعـيّ، بعيـدًا مـن المنظومـة الفكريّـة والقيميّـة الحاكمـة، وهـي لا تكتسـب صفـةَ الموضوعيّـة والعلميّـة؛ بمعنـى محاكاتهـا للواقـع الموضوعـيّ.

1. مقاربة سيد حسين نصر:

رفـض سـيد حسـين نصـر الطّاعـة العميـاء للعلـم والتقنيـة الغربيَّتَيْـن، وسـجّل نقضًـا ضمنيًّـا صريحًـا للنّظـام القيمـيّ للعلـوم المعاصـرة، والَّتِـي أعطاهـا تسـمياتٍ أخـرى، مـن قبيـل: العلـم العلمانـيّ، العلـوم الحديثـة، العلـوم الغربيّـة؛ حيـث بحـث المسـألة تحـت عنـوان: «الرُّؤيـة الكونيّـة الإسـلاميّة والعلـم الحديـث»[1]، وعالـج «العلاقـة بيـن النظـام

1- سـيد حسـين نصـر وجمـعٌ مـن أبـرز المُفكّريـن، العلـم فـي إطـار الديـن: آراء وملاحظـات حـول دَيْنَنَـة العلـوم، إعـداد حميـد رضـا الحسـني ومهـدي علـي بـور ومحمـد تقـي الأبطحـي، ترجمـة عبـد الكريـم الجنابـي، مركـز المصطفـى (ص) العالمـيّ للترجمـة والنشـر، قـم، 1431هــ/ 2010م، ص25-30.

القيميّ وبين العلم الحديث» مُسجِّلًا أنّ جيلًا من الفلاسفة والنّقّاد الغربيّين قد أوضحوا باستدلالات وبراهين قاطعة أنّ العلم الغربيّ، كغيره من العلوم، يرتكز على نظام قيميٍّ خاصٍّ، ورؤية كونيّة تمتدّ جذورها في الافتراضات الخاصّة في مجال ماهيّة الواقعيّة الماديّة. فقد رأى سيد نصر، ضرورةَ دراسةِ الأُسُس الفلسفيّة للعلم الحديث حسب الرؤية الإسلاميّة؛ كي نتمكّن وبشكل دقيق بيان ماهيّة النّظام القيميّ للعلم الحديث المُنسجم مع المسلمين ورؤاهم الأصيلة، وكيف أنّ ذلك النّظام القيميّ يتعارض، أو يكمّل، أو يهدّد النظام القيمي الإسلامي، المُتّكئ على الوحي الإلهيّ والعقل القطعيّ، وليس مجرّد صورة إنسانيّة للعلم.

ركّز سيد نصر رؤيته اتّجاه العلوم الحديثة بحلّتها الغربيّة بنقض الرُّؤية الفلسفيّة الكلّيّة الحاكمة ورفضها على تلك العلوم، المُنْغمِسة كلّيًّا في عالَم المادّيّة والطّبيعيّة Nature، مُنْكِرةً الأبعاد القُدسيّة والمعنويّة للطبيعيّة، رافِضةً لأيّ نوع من الربط والعلاقة بين ما هو إلهيّ مُقدّس وبين ما هو مادّيّ مُدنَّس، المصطلح المُنْتَج بناءً على حساباتٍ وسياقاتٍ تاريخيَّة لطبيعة العلاقة بين علمانيّة الحداثة الغربيّة والكنيسة. فكانت النَّتيجة إقصاءً كلِّيًّا للمنظومة الفكريّة الدينيّة عن ساحة العلميّة والموضوعيّة، واستقلالًا تامًّا لكلّ ما هو علميّ عن طبيعة البحوث الدينيّة.

اعتقد سيد نصر أنَّ المشكلة الأساسيّة في تناول العلوم الحديثة هي في الأبعاد القيميّة والأخلاقيّة الَّتي تحكم تلك العلوم؛ فلا يُمكن الاستفادة من تلك العلوم، من الناحيّتَيْن: النّظريّة، والعمليّة؛ وما يرتبط بها من تقنيّات وتكنولوجيّات مُنْتَجة دون النّظر إلى ما أفرزته المعطيات العلميّة من منظومات اجتماعيّة واقتصاديّة وسياسيّة، فإذا أردنا، مثلًا، الأخذ بالمُعطيات التقنيّة الَّتي أوصلتنا إلى استخدام الهاتف ووسائل التواصل الحديثة، فلا يُمكننا فصلها عن طبيعة التغيّرات الاجتماعيّة والأُسريّة، وغيرها من المسائل المرتبطة بالحياة الإنسانيّة، وما رافقها من تغيير في القوانين والعادات والتّقاليد والأعراف في مختلف المجتمعات الإنسانيّة، الَّتي سقطت في تبنّي أنماط الحياة الغربيّة دون تكلّف.

إنّ مسألة توريد العلم من حضارة إلى أخرى، أو من مجتمع إلى آخر، لا يمكن فهمها إلّا في السِّياقات الحضاريَّة والثقافيَّة والاجتماعيّة لعمليّة الانتقال تلك؛ فقد جرى توريد العلم، بمعناه الغربيّ العلمانيّ، إلى العالَم، بمَنْ فيه العالَم الإسلاميّ: العربيّ وغير العربيّ، في إطار من الهيمنة السّياسيّة والثّقافيّة الغربيّة الَّتي اعتمدت

العلاقة الوثيقة بين الثّقافة والسُّلطة؛ فكان أنْ استقبلته الأُمَم الأخرى في جوٍّ من الدُّونيّة دون أيّ تمحيصٍ ورويَّة. كلُّ ما في الأمر أنّه بدى لتلك الأُمم أنّ الخير والتَّقدُّم حاصلَيْن، لا محالة، عَبْرَ الأخذ بالعلم الغربيّ كيفما كان، حيث كانت النّتيجةُ الخلطَ الكبير بين النَّظرة إلى العلم بوصفه وسيلةً، أو هدفًا يستتبعه التّبعيّة الحضاريّة والثّقافيّة؛ لذلك، لا يؤيّد سيد نصر فكرة: «أنّ المزيد من العلم يعني المزيد من القوّة»[1]؛ إذ يعتقد أنّ تلك العقليّة الشّائعة في العالَم الإسلاميّ هي في غاية الخطورة.

يُميّز سيد نصر بين النّاحيتَيْن: النظريَّة والعمليّة لأخذ العلم الغربيّ، ولكن هل يُمكن، فعلًا ومن الناحيّة العمليّة، تحقيق هذا التمييز، وتجزئة الاستفادة العمليّة من العلم دون الوقوع في فخّ الأبعاد الرُّؤيويّة؛ فالعلم الغربي «يمتلك بُعدًا شيطانيًّا يُدمِّر معظم الجوّ الرُّوحيّ في داخل الفرد وخارجه»[2] على الرّغم من تقديمه الكثير من المنافع؛ فالإشكاليّة الرَّئيسة تبقى: «عندما يكون الفرد مُتبنّيًا للنَّظرة الكونيّة التكنولوجيّة، حيث تحظى كلّ مشكلة بحلٍّ تكنولوجيٍّ»[3] ؛ ما يعني الأخذ بالبُعد الميكانيكيّ، لا القيميّ الإنسانيّ العام؛ إذ يجب الحفاظ على البُعد الروحيّ في النّظر إلى التكنولوجيا واستخداماتها، والعمل على تحقيق التّكامل بين وجوه العلوم الصناعيّة والطبّ وغيرها؛ لكي يتمّ: «التغلُّب بشكلٍ تدريجيٍّ على تلك الثُّنائيّة»[4].

لذلك، يرى سيد نصر أنّ: «الاكتساب الكاملَ للعلم الغربيّ لا يتمّ إلّا من خلال الإيمان برؤيته الكونيّة»[5]؛ ما يُحتّم على الأُمم المستورِدة لذلك العلم أنْ تلتفت إلى خطورة التجزئة والثُّنائيّة بين العلم الغربيّ، أو العلمانيّ والقيم الحاكمة عليه؛ وكمثال على ذلك اليابان وتبعيّتها للغرب الّذي أوقعها في مأزق الانسحاب الحضاريّ، وكما هو حاصلٌ في بلاد العرب والمسلمين الواقعة تحت تأثير عوامل

1- نصر، سيد حسين، فضاء الإسلام أوسع من أنْ يضيق بالثّورات العلميّة، مجلة الاستغراب، المركز الإسلاميّ للدِّراسات الإستراتيجيّة، بيروت، العدد 13، خريف 2018، ص17.

2- المصدر نفسه، ص19.

3- المصدر نفسه، ص20.

4- المصدر نفسه، ص23.

5- سيد حسين نصر وجمعٌ من أبرز المفكّرين، العلم في إطار الدين: آراء وملاحظات حول دَيْنَنَة العلوم، مصدر سابق، ص 31.

الجذب وسحر الغرب بالرفاهية والتّقدّم الماديَّيْن والظاهريّيْن، والانسحاق الحضاريّ أمامه نتيجة تأليه العلم الغربيّ، وما ترتّب عليه من عوامل الجذب والدهشة؛ فإذا ألقينا نظرة على العالَم، بما فيه العالَم الإسلاميّ، فإنّنا سنجد حالة التّمجيد والتّرنيم بمحامد العلم والتكنولوجيا المعاصرَيْن.

بناءً عليه، يستنتج سيد نصر أنّ مَنْ يعتقد بإمكانيّة امتلاك العلم المعاصر وقواه التكنولوجيّة القادم من الغرب، وبأنّه سوف يبقى في الوقت عينه بشكل أصيلٍ ضمن الرُّؤية الإسلاميّة، فهو كمَنْ يحلمُ بالمستحيل، كم هو حال محمد علي باشا، والأفغاني، ومحمد عبده[1].

إذا درسنا السِّياقات التّاريخيَّة والحضاريّة الَّتي تَعْبرُ من خلالها العلوم العلمانيّة خارج حدودها الغربيّة لألْفَيْنا عدم التَّكافُؤ في العلاقة والتّفاعل بين ما هو غربيّ وبين ما هو غير غربيّ؛ إذ العلاقة تسودها علاقة الغالب (أُمّة الغرب) والمغلوب (أُمم غير الغرب) الَّتي يصف طبيعتَها ونتائجَها ابن خلدون في الكتاب الأول من «مُقدِّمته» المُعَنْون: «طبيعة العمران»، في الباب الثاني «العمران البدوي»، في الفصل الثالث والعشرون، من أنّ المغلوب مولع أبدًا بالاقتداء بالغالب في شعاره، وزِيِّهِ، ونِحْلتِهِ، وسائر أحواله، وعوائده، على أساس أنّ المغلوب يتشبّه أبدًا بالغالب في ملبسه، ومركبه، وسلاحه، وفي اتّخاذها وأشكالها؛ بل وفي سائر أحواله[2].

لذلك، لا نرى من الأمر دهشةً عندما ندرك أنّ: «بعض مظاهر الحضارة الإسلاميّة قُضي عليها ليس بوساطة الأوروبّيّين فحسب؛ وإنّما بوساطة التّجديديّين من المسلمين»[3]؛ لأن ذلك من عوائد المغلوبين، خصوصًا إذا أضفنا إلى ذلك سحر الغرب، وحالة والانهزام النفسيّ والمعنويّ الَّتي تأخذ شكلَ الإفراط في التقليد الأعمى، وعدم الشعور بقوة الثقافة الذاتيّة الإسلاميّة في حاضراتنا العلميّة والثقافيّة والفكريّة، وما بُنيت عليه مناهج تلك الحاضرات العلميّة المغلوبة.

1- سيد حسين نصر، فضاء الإسلام أوسع من أنْ يضيق بالثورات العلميّة، مصدر سابق، ص34.

2- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: المستشرق الفرنسي أ. م. كاترمير، عن طبعة باريس 1858م، مكتبة لبنان، بيروت، 1992م، ص 267-266.

3- سيد حسين نصر وجمعٌ من أبرز المفكّرين، العلم في إطار الدين: آراء وملاحظات حول دَيْنَنة العلوم، مصدر سابق، ص 31.

فإذا ألقينا نظرةً موضوعيّةً على السّياسات الحاكمة في معظم الدول الإسلاميّة الَّتِي أخذت العلوم الغربيّة دون الأخذ في الحِسبان الأبعاد الحضاريَّة الذاتيَّة، فإنَّنا نلاحظ عدم تطوُّر تلك الدول؛ بل تحوّلت تلك الدول وشعوبها إلى أفرادٍ وجماعاتٍ مستَهْلِكة للسِّلع والعلوم والفنون الغربيَّة الَّتِي تنتجها الآلة الغربيَّة بكلّ أنواعها. انظر وَضْعَ الجامعات ومراكز العلم والارتباط السطحي بالعلم وإنتاجه، فهو لا يُشكّل هدفًا لتلك الدول؛ فتلك المُؤسَّسات، الَّتِي تعيش على ما يفرضه الغرب من أنواع إنتاج البحوث، لا تُشكِّل شيئًا في عالم التنمية الخاصّة بتلك الدول؛ فنرى كلّ وجوه التقليد والسّطحيَّة في الإنتاج العلميّ.

ما الّذي جعل بعض أصحاب التّخصُّصات الجامعيّة العالية من الملاكات العلميّة، في مختلف المجالات، ممّن تخرّجوا في الجامعات الغربيّة من أبناء العالَمين: العربيّ، والإسلاميّ؛ ما الّذي جعلهم يفكرون وفقًا لرؤًى غربيّة علمانيّة، وإنْ بطريقة لاواعية، ترى في الدين عائقًا أمام التّقدّم الحضاريّ، وأنّه لا يمتلك القدرة والقابليّة على الخوض في مناهج التفكير والعقلانيّة؟ نحن نجد هؤلاء «يحملون نزعةً علميّةً عميقةً، ويُمكن القول إنهم يتمسّكون بها تقريبًا كاعتقادٍ دينيٍّ»[1]؛ أليست المناهج والبرامج الَّتِي خضعوا لها في أثناء مرحلة الدراسة، وما تختزنه من غايات وأهداف ظاهرة وخفيّة هي الَّتِي أسهمت إسهامًا فعّالًا في ذلك؟ لذلك، يقول سيد حسين نصر: «إنّ الإنسان المُتّسِمَ بالتَّقوى الفرديّة يلجأ إلى الموهبة العظيمة للإيمان...ولكنّه من النّاحيّة الفكريّة يرى نفسه منفصلًا عن العالَم الفكريّ التّقليديّ للإسلام، فيعكف على نقده بكونِهِ إسلامًا غير واقعيٍّ»[2]؛ إنّ فعل النّزعة العلميّة المعاصرة وقدرتها تجعل من العالِم المُتلقّي، حتّى لو كان مُتديّنًا من النّاحية الفكريّة، أو الفلسفية، تجعله يتجنّب البُعد الروحيّ في أيٍّ من ملاحظاته، أو حساباته المادّيّة[3]، ولا يتّصل بكيفيّة نظرته إلى دُنيا الطّبيعة، حيث تتمّ دراسة

1- سيد حسين نصر، فضاء الإسلام أوسع من أنْ يضيق بالثورات العلميّة، مصدر سابق، ص 21.

2- سيد حسين نصر وجمعٌ من أبرز المفكّرين، العلم في إطار الدين: آراء وملاحظات حول دَيْنَنَة العلوم، مصدر سابق، ص 32.

3- سيد حسين نصر، فضاء الإسلام أوسع من أنْ يضيق بالثّورات العلميّة، مصدر سابق، ص 33.

الطَّبيعة بشكل مُجرّدٍ عن حقيقة الله.

فالمشكلة على اتّجاهَيْن:

الاتّجاه الأول: عدم وجود رؤية كونيّة واضحة تُشكّل مظلّةً ومنظورًا تدخل عَبْرَه كلّ العلوم الغربيَّة الوافدة؛

الاتّجاه الآخر: انهيار منظومة العلوم المُتعلّقة بالإنسان وفهم حقيقة الإنسان من منظور دينيٍّ إسلاميٍّ يُشكّل غطاءً يستر الانحراف في الوافد من العلوم المُتعلّقة بفهم الإنسان وحقيقته بحسب النَّظرة الغربيّة.

يرى سيد نصر أنّ: «تلك الرُّؤية الكونيّة ينبغي أخذها من الحقيقة الكامنة في جوف القرآن الكريم والحديث بوساطة المُفسّرين التّقليديِّين الّذين شرحوا ودوّنوا الجوانب التّعليميّة والفكريّة للتّصوّف والعلوم الإسلاميّة ذاتها من خلال ما بعد الطّبيعة والكوزموغرافيا الإسلاميّة»[1].

ينظر سيد نصر بكثيرٍ من الحذر والرّيبة إلى الجهود المبذولة في سبيل الرُّؤية الثُّنائيّة في العلاقة بين الدينيّ واللّادينيّ، حيث اعتقد أنّ تحديث الإسلام في الإمبراطوريّة العثمانيّة الَّتي أصدرت مراسيم تحديث القانون الإسلاميّ، وكذلك في إيران خلال الاستعمار الأوروبيّ والثّورة الدستوريّة في العام 1906م، وأنّ الجهود الكبيرة الَّتي وُضِعت لإقرار السّلطة الدينيّة للأمّة، إضافة إلى دعوات محمد عبده لاستخدام العقل، وجمال الدين الأفغاني لتوحيد الأُمّة الإسلاميَّة، والسيد أحمد خان في الهند لتكريس العلاقة بين العلوم والنّص الدينيّ على قاعدة الانسجام؛ كلّ ذلك لم يؤدِّ إلى النّتائج المرجُوَّة من طبيعة النَّظرة إلى العلوم المعاصرة، وكيفيّة دمجها في الإطار الرُّؤيويّ الإسلاميّ، الأمر الّذي لم يمنع، في القرن العشرين أتاتورك من وَضْع نهاية للخلافة العثمانيَّة 1922م، والأخذ بالعلمانيّة. ويشير سيد نصر، في هذا الإطار، إلى أنّ محمد إقبال نفسه كان مُتأثِّرًا بالفلسفة الغربيَّة، وخصوصًا الألمانيَّة منها.

كما أدَّت عوامل عدّة دورًا بارزًا في غياب الرُّؤية الكلِّيَّة للعلوم الحديثة، بعد الحرب العالميّة الثّانية، من قبيل انتشار الاشتراكيّة بفعل الحداثيّين العرب والإيرانيّين حتّى سقوط الاتّحاد السوفياتي، ومحاولات الجمع بين الإسلام

1- سيد حسين نصر وجمعٌ من أبرز المفكّرين، العلم في إطار الدين: آراء وملاحظات حول دَيْنَنَة العلوم، مصدر سابق، ص 32.

والماركسيّة إلى أنْ أتى عصر العولمة الثّقافيّة، وانتشرت الثّقافة الغربيّة، وخصوصًا الأميركيّة، ودخلت في مختلف نواحي الحياة في المجتمعات الإسلاميّة عبر ثورة الاتّصالات والتكنولوجيا؛ حيث يواجه العالَم الإسلاميّ اليوم العديد من المشكلات والتّحدّيات، وفي مُقدّمتها التّحدّي الأكبر للعلمانيّة، على الرّغم من أنّ العالَم الإسلاميّ ما زال يستلهم أصالة تقاليده الدينيَّة والحقائق الَّتي سيّرت مصيره منذ نزول الوحي القرآنيّ على حساب مركزيّة التوحيد الألوهيّ، وضرورة العيش على وفق معاييره على هذه الارض[1].

إلّا أنّ كلَّ ذلك لم يمنع سيد نصر من التّفاؤل، ولو بحذر، من أنّ جهودًا جديدةً تُضاف في الاتّجاه الصحيح لطبيعة العلاقة بين العلوم والدين؛ فهو يرى أنّ هناك بعض التّجارب النّاجحة، الّتي يقوم بها بعض العلماء بشكلٍ مستقلٍ عن الحكومات، تحصل حاليًّا في إيران، وماليزيا، وباكستان، وتركيا، والقسم الإسلاميّ من الهند، على شكل وحدات صغيرة يؤمَّلُ منها أنْ تحقّق العديد من الإنجازات[2].

2. مقاربة جوادي آملي:

يرى العلّامة جوادي الآملي أنّ العلاقة بين الدينيّ واللادينيّ، بحسب الاصطلاح الشّائع للتّمييز الحادّ والعَرْضي بينهما، هي علاقة طوليّة من حيث الوجود؛ والمعرفة الَّتي تحصل عند الإنسان تَتْبع لمرتبته الوجوديّة النَّاتجة من سلوكه العلميّ والعمليّ؛ فإذا فعّل سلوكه العلميّ والعمليّ أدرك قوانين الطّبيعة والتّجربة، وإذا تجرّد أكثر في ذلك السّلوك أدرك قوانين العقل، وإذا ارتقى في المعنويّة والروحانيّة أدرك ما فوق الطّبيعة والعقل.

والإنسان كلٌّ لا يتجزّأ من حيث وحدته الجوهريّة، وهو يستبطن كلَّ قواه الإدراكيّة في عالَم من البساطة والتّجرُّد؛ فقواه الإدراكيّة الطبيعيّة (المادّيّة) والعقليّة والروحانيّة ترتبط ارتباطًا طوليًّا، لا تغيب عن بعضها ولا تتجزّأ كالمادّة، تُهيمن فيها القِوى العُليا في التّجرّد على القوى الدُّنيا في التجرُّد. وبناءً على ذلك، فإنّ الدينيّ واللّادينيّ، على مستوى الإدراك والمعرفة، هما أمران اعتباريان، وإنّهما مرتبتان من مراتب الوجود؛ وحيث إنّ مصدر الدين هو العالَم الأعلى، فإنّ نصّه

1- Hossein Nasr, Seyyed, Islam: Religion, History and Civilization, Ibid, P. 183-186.

2- سيد حسين نصر، فضاء الإسلام أوسع من أنْ يضيق بالثّورات العلميّة، مصدر سابق، ص 26-27.

مشرِفٌ معرفيًّا على العالَم المادّيّ المحسوس، ويمتدّ ذلك ليشمل العوالم الأخرى، الأوسع وجودًا من عالَم الطّبيعة.

لذلك، فإنّ العلم مراتب طوليّة يتبع العالِم في تكامله؛ إذ العالِم يُبدع المعرفة إبداعًا ذاتيًّا، والعالِمُ جوهرٌ نوعيٌّ واحدٌ (لا ثُنائيّ) تتطوّر المعرفة عنده طوليًّا؛ ما يؤدّي إلى القول بوحدة العلوم؛ وحدة العلوم من وحدة النّفس على الرّغم من تفاوت المعرفة في الكمال والتجرُّد؛ وحيث إنّ العلم أمر وجوديٌّ، فالنّفس تترقّى وجوديًّا عَبْرَ المعرفة بحسب كلّيتها (أي قدرتها على الجمع)، أو جزئيّتها: «التفاوت الوجودي بين الكلّيّ والشخصيّ؛ أي إنّ الفرق بين الكلّيّ والشخصيّ في نحو وجودهما الواقعيّ، لا أنّ التّمايز بينهما في طريقة الإدراك فحسب؛ بل يختلفان بشكلٍ كامل من ناحية الإدراك، ومن ناحية المُدرَك، ومن ناحية المُدرِك»[1].

إنّ الفعّاليّات الإدراكيّة، بحسب ما تقدّم عند الآملي، سواءٌ كانت فعّاليّات تجريبيّة، أم عقليّة، أم رياضيّة، هي جزء من الدين على المستوى المنهجيّ والنتائج؛ وإذا كان لا يوجد مكان للدين في المنهج التجريبيّ، أو العقليّ، فإننا نرى مكانًا للمنهج التجريبي والعقلي في الدين؛ بل لا يتمّ الدين إلّا بأدوات المعرفة وقواها جميعًا.

نعم، تُشكّل العلوم التجريبيّة أدنى مستوى من المعرفة على الرّغم من أهمّيّتها وعظمتها في حياة الإنسان بما تُوفِّره له من الرفاهية والراحة المادّيّة، إلّا أنّها تبقى في مستوى تلبية الحاجات الإنسانيّة القريبة والسّريعة والزائلة. ومع ذلك، فإنّ العاملَ في مجال العلوم التجريبيّة إنّما يقوم في بيان ماهيّة فعل الله تعالى في عالَم المادّة. لذلك، فعمله يندرج في زمرة المسائل والقضايا الدينيّة. إنّ قضايا العلوم التجريبيّة وإنْ لم يكن لها علاقةٌ بسعادة الإنسان الأخروية، ولا تُعَدّ جزءًا من العقائد الدينيّة من هذه الناحية، إلاّ أنّها تؤدّي دَوْر الكاشف عن فعل الله تعالى تدخل في دائرة الدين الجامع: «إنَّ دراسة ذلك النّوع من المطالب ستكون جزءًا من العلوم الدينية، على الرّغم من عدم كونها جزءًا من العقائد، ولا يترتَّب عليها أثرٌ فقهيّ خاص»[2].

1- عبد الله الجوادي الآملي، نظريّة المعرفة في القرآن، دار الإسراء ، بيروت ، 1417هـ/ 1996م، ص 48.

2- عبد الحسين خسروبناه ؛ و قاسم بابائي، العلم الدينيّ عند الشيخ جوادي الآملي: قراءةٌ في الهويّة والمساح، مصدر سابق، ص208.

إنّ العلم الصائب هو تفسير للخلق والفعل الإلهيّين، وما كان تفسيرًا وبيانًا لفعل الله فهو إلهيٌّ حَتْمًا، وإنْ كان المُدْرِك لا يفهم تلك الحقيقة، مُتصوِّرًا أن خلقة الله هي الطبيعة. ومن هنا، فإنّ العلوم في بداية نشأتها إلهيّة فقط، وفي بقائها واستمرارها توفّر أرضيّة إلهيّة، أو إلحاديّة بحسب مُنْطلق المشتغِلِ بها[1]. يقول العلّامة الآملي: «إنّ المعرفة الصحيحة للنّظام العيني للعالَم (الطبيعة) علم دينيّ؛ لأن مبدأها الفاعلي هو الله سبحانه الّذي تنشأ منه جميع النِّعم العلميّة والعينيّة...ولها الحجية في علم أصول الفقه، ووجوب الطاعة في علم الفقه...كل ذلك علامة ودليل على كون مثل هذه المعرفة دينيّة»[2].

هذا الإطار التأصيليّ الإلهيّ للعلوم التجريبيّة، وكونها جزءًا حقيقيًّا من المعرفة الدينيّة؛ يسمح لمتلقّي تلك العلوم، وفقًا لتلك البِنْية، في بناء خلفيّة ثقافيّة معرفيّة كلّيّة تنظر إلى الحقائق، أو المعطيات العلميّة التجريبيّة في سياقها الأعلى من المادَّة والطّبيعة، وتضعها على بناءٍ متين من الانسجام مع باقي أجزاء العالَم المادِّيّ وغير المادِّيّ، دون أنْ تختزل البُعد الطّبيعي فيها. فعندئذٍ تتميّز القيمة الأخلاقيّة لتلك العلوم، وتخرج من حصريّة واختزاليّة كونها وسيلةً لتحقيق الرَّغبات الشخصيّة فحسب.

أمّا في حال تمّ دمج الثّقافة الإنسانيّة في إطار من الطبيعيّة والميكانيكيّة البحتة؛ فعندئذٍ تكون القيمة الأخلاقيّة قيمةً نفعيّة فردانيّة، الأمر الّذي طبعت فيه العلمانيّةُ الغربيّةُ، وخصوصًا اللّيبراليّة الجديدة، أو الرأسماليّة المُتأخّرة، القيمةَ الخُلُقيّةَ للسلوك الإنسانيّ، على مستوى الثقافة والفن والاقتصاد والسّياسة والاجتماع؛ حيث أصبحت تلك الثقافة تُمثِّل استجابة لأزمات وتحدّيات إنسانيّة عامّة تطوّرت بفعل عوامل تاريخيّة، بوصفها كارثةً وتقدّمًا في آن معًا؛ تبلورت فيها أشدّ الدّوافع الثقافيّة تنافرًا واختلافًا، تجلّت في الثقافة الجديدة: في السينما التجاريّة، والموسيقى، الثقافة المُعمّمة أو التّجاريّة. لقد أطلق دانييل بل Daniel bell [3] على مجتمع تلك

1- عبد الحسين خسروبناه، وقاسم بابائي، العلم الديني عند الشيخ جوادي الآملي، مصدر سابق، ص217.

2- عبد الله الآملي، تسنيم في تفسير القرآن، تعريب عبد المطلب رضا، تحقيق: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار الإسراء، قم ، 1431ه/ 2010م، ج1، ص 242.

3- دانييل بل (1919-2011م) هو عالِم اجتماع أميركيّ، عُرِف بكتاباته حول «المجتمع ما بعد الصناعيّ»، أهمّ أعماله الفكريّة:
The End of Ideology,The Cultural Contradictions of Capitalism

الثقافة اسم «المجتمع ما بعد الصناعيّ»، الّذي عادة ما يُطلق عليه أسماء أخرى، من قبيل: المجتمع الاستهلاكيّ، ومجتمع وسائل الإعلام، ومجتمع المعلومات، والمجتمع الإلكترونيّ، أو مجتمع التكنولوجيا المتطوّرة[1]. كانت كلّ تلك العناوين محاولة لتحصيل الإنسان السّعادة واللّذّة المباشرتَيْن، أو تعميم ثقافة ال Fast Food في كل الحاجات الإنسانيّة.

لم ينكر العلَّامة الآملي ما للحاجات المادِّيَّة عند الإنسان من تأثير وأهمّيّة، فللإنسان أبعادٌ وحاجات مادِّيَّة محسوسة سريعة؛ اعتقد العلَّامة أنَّ الأنبياء جاؤوا: «ودعوا إلى تهيئة العلم الطبيعيّ بوصفه وسيلةً لتأمين السَّعادة، وذلك العلم الّذي هو زادُ طريق الوحي يعطي ذلك العلم الطّبيعي النورَ والحرّيّة، ويجعل الإنسان العالِم عارفًا بكيفيّة الاستفادة من ذلك العلم، وكيفيّة تطبيق ذلك العلم»[2]؛ فلا فصل ولا تناقض بين العلوم المادّيّة الَّتِي توفّر الرفاهية والسّعادة للحاجات السريعة، وبين إيمان الإنسان بالمعنويّة والروحانيّة، الَّتِي تجعله أقدر على استخدام تلك العلوم الماديّة والاستفادة منها في كلّ أبعاد الوجود الإنساني.

على هذا الأساس، فإنّ دائرة العلوم التجريبية تقتصر على مجرّد الأمور المحسوسة، ولا يمكن أن تنظِّر بشأن الأمور الميتافيزيقيّة وما وراء الطبيعية، والخارجة من نطاق التجربة، لا سلبًا ولا إيجابًا؛ إنّ لغة التجربة ليست لغةً حصريّة، ولا يمكنها الادّعاء بأنّ منشأ التحقُّق منحصرٌ بالعلّة الَّتِي تمّ العثور عليها؛ وذلك لعدم انتفاء احتمال أن تكون هناك علّة ميتافيزيقية أيضاً. ولكنْ يمكن تصوُّر وقوع التّعارض بين الدليل النّقلي والدليل العقليّ، كما يقع التّعارض أحيانًا بين الدليلين النّقليّين، فيتمّ الرجوع لرفع التعارض إلى طرق العلاج المذكورة في علم أصول الفقه.

يرى العلّامة الآملي أنّ: «العقل واقع في مقابل النّقل، وليس مقابل الدين؛ لأنّ الموضوع الدينيّ تارةً يُسْتَنْبَطُ من العقل وحده، وتارةً من النّقل فقط، وأحيانًا يُسْتَنْبَطُ من مجموع العقل والنّقل»[3]؛ «فالعقل من مصادر الدين، وهو إلى جانب

1- فريدريك جيمسون، ما بعد الحداثة: المنطق الثقافيّ للرأسماليّة المُتأخّرة، ترجمة أحمد حسان، مجلّة الجراد، آذار 1994، ص117.

2- عبد الله الجوادي الآملي، الوحي والنُّبوّة في القرآن، دار الصفوة، بيروت، 1994م، ص 26.

3- عبد الله الآملي، تسنيم في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج1، ص 237.

النّصّ النّقلي يُعدّ مصدرًا من مصادر استنباط الفتاوى الدينيّة»[1] لذلك: «إنّ حصر الدين في النّصوص النقليّة، وإخراج العقل ومبادئه البرهانيّة من دائرة الدين، توقُّع تأييده من قِبل النّصّ النّقلي ليس صحيحًا»[2]. «كما أنّ في الاستنباط من النّصّ النّقلي يقع أحيانًا الانحراف...كذلك في الاستفادة من النّصّ العقلي يوجد أحيانًا مثل ذلك الانحراف»[3].

ليس هناك من تعارضٍ بين العلم والدين، وإنّ أصل التّعارض منتفٍ؛ لأنّ العلم ثمرة العقل، وإن العقل، مثل النقل، يندرج ضمن مجموعة المعرفة الدينيّة، وكما أنّ القضايا الدينيّة تُعدُّ ضلعًا من أضلاع المعرفة الدينيّة، فإنّ القضايا العقليّة بدَوْرها تُمثِّل جزءًا آخر من هندسة المعرفة الدينيّة؛ بمعنى أنّ للمعرفة الدينيّة مجموعتين، وهما: العقل؛ والنقل. وعلى هذا الأساس، يكون افتراض التّعارض بين القسم والمقسم منتفيًا من النّاحية العقليّة[4].

لقد وضع العلّامة الآملي رؤيةً مُتكاملةً للوجود بأبعاده المادِّيّة (الطبيعيّة) والعقليّة والقُدسيّة، انطوت على نظريّةٍ في المعرفة ترى كلّ أنحاء الوجود ومراتبه بوصفِها مصادر للمعرفة؛ فلا يُمكن التّجزئة في الوجود، كما لا يُمكن التجزئة في المعرفة من حيث المصادر والقيمة. فللطّبيعة وظيفتها ودورها، وللعقل مكانته، وللوحي معارفه وقُدسيّته؛ فلا الطّبيعة تتعارض مع العقل والوحي، ولا العقل نقيض الوحي والطبيعة، ولا الوحي يتعارض مع الطبيعة والعقل؛ بل كلٌّ ذلك في انسجام ووحدةٍ في الوجود من حيث المنشأ والمآل. وبناءً على ذلك، تكون العلوم الحديثةً (التجريبيّة) وما يتّصل بها من أنواع التقنيّات والمنهجيّات المُنْتِجةِ لها، كما تكون العلوم العقليّة المنبثِقة عن أدواتها وأساليبها ومنهجيّاتها، إضافةً إلى العلوم المرتبطة بالدّين ومعارفه ومناهجه؛ تكون كلُّ تلك العلوم في إطار من الوحدة التكامليّة في قراءة الواقع الموضوعيّ للوجود في كلّ أبعاده.

لذلك، لا نتوقّع، بحسب النّظر الآملي، إهمالًا، أو رفضًا للعلوم الحديثة الغربيّة

1- عبدالله الآملي، تسنيم في تفسير القرآن، مصدر سابق، ص 238.

2- المصدر نفسه، ج1، ص 252.

3- المصدر نفسه، ج1، ص 238.

4- عبد الحسين خسروپناه؛ و قاسم بابائي، العلم الدينيّ عند الشيخ جوادي الآملي: قراءةٌ في الهويّة والمساح، مصدر سابق، ص219.

إلّا في سياق تبنّي الحداثة الغربيّة لاستقلالها الفلسفيّ والمعرفيّ والرُّؤيويّ عن ساحة البُعدَيْن: العقليّ الاستدلاليّ، والوحيانيّ. من هنا، نظر الآملي بكلّ إيجابيّة إلى العلوم الحديثة: الطبيعيّة والإنسانيّة والفلسفيّة بعد أنْ أقام صرحًا تأصيليًّا فلسفيًّا ومعرفيًّا ودينيًّا، يُقوِّم من خلاله تلك العلوم من حيث النّتائج والمناهج، ويبني الأُسس الجديدة لإطارٍ حضاريٍّ معاصرٍ، يُشكّل منطلَقًا متينًا لبناء العلوم والمناهج للتّشكّلات الاجتماعيّة والتربويّة المعاصرة.

الخاتمة

هل انتهت، فعلًا، الحصريّة المنهجيّة Reductionism في عَدِّ العلوم الحديثةِ الغربيّةِ المنشأ، سواء كانت علومًا طبيعيّةً أم علومًا إنسانيّةً، والَّتِي سيطرت على فكر الحداثة، واتّسمت بالصَّبغة الكونيّة واليقين الموضوعيّ عن العالَم، في كونها المنظور الوحيد في تشخيص الواقع الموضوعيّ؟ وهل يُمكن للدّين، بنصوصه وتراثه، في زمن المعاصَرة، أنْ يملأ الفراغ المنهجيّ الّذي حلَّ بفعل التّغيُّرات الفكريّة، والسِّياقات الاجتماعيّة والتّاريخيّة؟

أدرك بعضُ مُفكّري الغرب في عصر «ما بعد الحداثة» حجم التَّحدِّيات والأزمات العالَميّة الَّتِي ظهرت نتيجةَ إقصاء الدّين عن مسرح الحياة الإنسانيّة والفكريّة والسُّلوكيّة. وثبت لديهم، على مستوى المنطلقات الفكريّة والمنهجيّة، أنّ العلوم الحديثة لا تملك الحقّ الحصريَّ المُطلق والمُقدّس في تشخيص الواقع الموضوعيّ للأشياء؛ كما تأكّد عندهم أنّ معرفة الإنسان، وإدراك خصائصه الذّاتيّة ومواصفاته العرَضيّة لا تُحسمُ فقط في أبعاده الكيميائيّة والميكانيكيّة الآليّة؛ بل لا بدّ من ملاحظة الجوانب المعنويّة والفطريّة والدينيّة المُتأصّلة فيه.

لكن، وانطلاقًا من الحسّ الموضوعيّ في رؤية المسائل، لم ينطلق هؤلاء المُفكّرين «ما بعد الحداثيّين»، في رؤاهم من خلفيّات ترى في الدين مُنقذًا كلّيًّا لِم وقع فيه العالَم من تطرّف أفكار الحداثة، خصوصًا في مسألة القطيعة النّهائيّة مع الدين؛ بل يحسن أنْ نلفت النّظر إلى أنّ مسعاهم كان انطلاقًا من رؤيةٍ علمانيّةٍ في الوقت عينه؛ ما يمكن تأكيده هو اعترافهم الرُّؤيويّ بمختلف التّحدّيات الاجتماعيّة، والسّياسيّة، والاقتصاديّة العالميّة؛ النّاجمة من تلك القطيعة.

على الرّغم من أنّ مسعى هؤلاء المُفكّرين لم يكن دينيًّا؛ إلّا أنّه يُشكِّل، بالحدّ

الأدنى، بدايةً جديدةً في نظرتهم نحو الدين، وإمكانيّة إسهامه في حلّ التّحدّيات الإنسانيّة المُستجدّة؛ كما أنَّ نظرتهم إلى العلوم الحديثة لم تحافظ على مكانتها القدسيّة والكونيّة، حيث جدّد الكثير من الفلاسفة الغربيّين «ما بعد حداثيّين» نقدهم لحصريّة المناهج العلميّة، وقالوا بضرورة تناول السِّياقات التّاريخيّة والاجتماعيّة والأنثروبولوجيّة للمجتمعات الإنسانيّة وحضاراتها، ونظروا نظرةً إيجابيّة إلى الأديان وتُراثِها في صياغة الحقيقة الوجوديّة والاجتماعيّة لتلك المجتمعات.

ما قدّمناه، في سياق هذا المقال، محاولة في قراءة المنظور الدينيّ من وجهة نظر بعض المُفكّرين والفلاسفة الإسلاميّين في وضع طروحات فكريّة وفلسفيّة ناضجة في صياغة الحقيقة الموضوعيّة دون إقصاء العلوم؛ بل بتجديد النّظر إليها وفيها، وتأكيدهم أنّ الحقيقة العلميّة المعاصرة وما رافقها من تطوُّراتٍ هائلة في التكنولوجيا والتّقنية، ذات المنشأ الغربيّ، لا يمكن استنساخها بعيدًا من أبعادها الحضاريّة، الفكريّة، والثّقافيّة، والسّلوكيّة، من الناحيتَيْن: النظريّة، والعمليّة؛ بل لا بُدّ من فحصها وهضمها في إطار الرُّؤيّة الفلسفيّة والقيميّة من قِبل المجتمعات غير الغربيّة.

ختامًا، لقد رأى بعض الفلاسفة الإسلاميّين، وخصوصًا العلَّامة الجوادي الآملي، أنَّ المُعطيات العلميّة المعاصرة بفعل المناهج المادِّيَّة والطَّبيعيّة يُمكن رؤيتها والنّظر إليها من زاويتَيْن: الأوّلى؛ أنّها يجب ألّا تُشكل حصريّةً في رؤية الواقع الموضوعيّ؛ بل بِوصفِها جزءًا من الحقيقة الكلِّيَّة؛ والأخرى؛ أنّها تُشكل مرتبةً من مراتب الحقيقة الدّينيّة الكلّيّة على حساب أنّ مناهج العلوم التَّجريبيّة والطَّبيعيّة، إضافة إلى منهجَيْ: العقل، والنّقل وخصوصًا الوحي، هي مناهج دينيّة في تحصيل المعرفة، مع ملاحظة العلاقة الطوليّة بين تلك المناهج ومساحة إدراكها للواقع الموضوعيّ.

تحوُّلات الحداثة والحاجات الأساسيَّة للإنسان المُعَاصِر

إبراهيم علي بور*

مقدّمة

يُعـدُ مارتـن هيدجـر[1] مـن أهـمّ الفلاسـفة المعاصريـن الّذيـن ألقـوا العديـد مـن المحاضـرات والكتابـات حـول الأزمـة فـي العصـر الجديـد، وحاجـات الإنسـان المعاصـر. وتتعـرّض كتابـات هيدجـر المُتأخّـرة، بشـكلٍ أسـاس إلـى وضعيّـة الإنسـان فـي هـذا العصـر، ومكانـة التكنولوجيـا، العدميّـة (النهيليـة) التكنولوجيّـة، والأزمـات

* كان المرحـوم الدكتـور إبراهيـم علـي بـور أحـد علمـاء الحـوزة العلميّـة فـي قـم، وكان مُهتمًّـا جـدًا بالعلـوم الفكريّـة. أنهـى دراسـة سـتّ سـنوات مـن البحـث الخـارج فـي الحـوزة العلميّـة فـي قُـم المُقدّسـة. حـاز درجـة الماجسـتير فـي الفلسـفة مـن جامعـة مفيـد، والدكتـوراة فـي الفلسـفة والعلـوم الإسـلاميّة مـن جامعـة قُـم. وكان عضـوًا فـي هيئـة التّدريـس فـي معهـد العلـوم والثّقافـة الإسـلاميّة منـذ العـام 2006م، وقبـل ذلـك كان عضـوًا فـي هيئـة التّدريـس فـي معهـد الإمـام الخمينـي للتّعليـم والبحـث لمـدّة عاميـن. كمـا كان زميـلًا باحثًـا فـي مركـز أبحـاث موسـوعة العلوم العقليّـة الإسـلاميّة، ومديـرًا عامًّـا للمشـروع الإسـلاميّ واحتياجـات الإنسـان المعاصـر، وعضـوًا فـي مجلـس النّشـر فـي جامعـة الزهـراء. توفـي فـي 8 تشـرين الأول 2020 ؛ نتيجـة إصابتـه بالكوفيد 19.

1- Martin Haidegger (1976-1889).

القادمة، وطرق الخروج من تلك الأزمات. ومن جملة مؤلّفاته: «عصر صورة العالم»[1]، «السُّؤال المُتعلّق بالتكنولوجيا»[2]، «رسالة حول المذهب الإنسانيّ(النّزعة الإنسانيّة/الإنسانويّة)»[3]، «نيتشه»[4]، «أصل العمل الفنّيّ»[5]، «كلامٌ في التفكير»[6]، ما الميتافيزيقيا»[7]، «لماذا نحبّ البقاء في الريف؟»، والعشرات من الآثار الأخرى، الّتي يمكن تتبّع جذورها لدى هيدجر «المتقدّم»[8] وحتى في كتابه الأساس «الوجود والزمان»[9].

هيدجر فيلسوفٌ فاق تأثيره المجال الفلسفيّ؛ ولم يتأثّر به الفلاسفة فحسب؛ بل علماء اللّاهوت، والفنّانون، والشعراء، وعلماء النّفس، والمؤرّخون في مجالات مختلفة أيضًا. كما أنّه أوّل فيلسوفٍ قام بنقد قضايا مهمّة وتمحيصها تتعلّق بالعدميّة والتكنولوجيا.

1- die zeit des wel.tbiL.des.

2- Die frag nach der technik.

3- uber den humanismus, (1949) ncetzshe1, II. (1961).

4- Der ursprung des Kunstwerkes.

5- تمّ ترجمة تلك الرسالة تحت عنوان «الإنعتاق»، كلامٌ في التفكير المعنويّ، ونُشرت ضمن مجموعة فلسفة وأزمة الغرب.

6- elassenheit. Pfullingen, neske (1959).

7- was ist metaphysic (1969).

8- يقسم معظم الباحثين في فكر هيدجر، التفكير الهيدجري إلى مرحلتين: هيدجر المُتقدّم، وهيدجر المُتأخّر. وتبدأ المرحلة الأولى منذ العام 1915م ولغاية العام 1935م. والهدف المُهمّ لهيدجر في تلك المرحلة هو إثارة قضيّة الوجود، قضيةٌ قد سُكِت عنها في تراث الفلسفة الغربيّة، وتركت للنسيان. أهم أعماله في تلك المرحلة كتابه «الوجود والزمان». أمّا مرحلة هيدجر المُتأخّر فتبدأ مع انتشار «رسالةٌ في المذهب الإنساني (أو الإنسانوية)» التي يسعى فيها إلى تقديم تحليلٍ جديدٍ للوجود، وتتعرّض أكثر أعمال هيدجر المُتأخّرة إلى موضوعاتٍ معاصرة مهمّة، مثل: الفن، التقنية (التكنيك)، النزعة الإنسانية أو الإنسانوية، عصر تصوير العالم، أزمات العالم المعاصر ،... . ويذكر بعضهم مرحلة وسطى تقع بين الأعوام 1930م و 1935م. ومن المؤكّد أنّ هناك علاقةً وثيقةً بين هاتين المرحلتين من التّفكير؛ بحيث إنّه لا يمكن تقديم تحليلٍ صحيحٍ عن أفكار هيدجر في المرحلة الثانية دون فهم فكر هيدجر المُتقدّم، وهذا الأمر قد أكّده هيدجر نفسه.

9- sein und zeit (1955).

إنّ نطاق كتابات هيدجر كبيرة الحجم وواسعة؛ ومن هنا، فقد سمّاه الكثيرون بأنّه «أكبر فلاسفة القرن العشرين». وهيدجر مُفكّرٌ أضاف إلى أفق ذهن البشر اتّساعًا، وأثار أبعادًا جديدةً للتّفكير. وفي العصر الحاضر، كتب الكثير من علماء اللّاهوت عن فلسفته وفكره. ومن المفارقات أنّ المسافة بين الموافقين لأفكار هيدجر والمعارضين لها كبيرة بشكلٍ عجيب.

يحاول هيدجر «المُتقدّم» من خلال تقديم «الوجود والزمن» أن يحلّ أزمة الغرب. فهو يعتقد بأنّ الكثير من الأزمات الموجودة في العالم الحديث هي نتاج الانحراف الحاصل في التّاريخ الغربيّ. ويسعى هيدجر «المتأخر»، ضمن شرحه لمشكلات العصر الجديد والإنسان المعاصر إلى إطلاق مشروعٍ جديدٍ، وفتح طرق للخروج من الأزمة. الاسم الذي يطلقه على أعماله هو «الطرقً»[1]. على الرّغم من ذلك، يعتقد الكثير من شُرّاحه وتلامذته، أنّ هناك توافقًا كاملًا بين آثاره الأوّليّة واللّاحقة، وأنّ جميع آثاره تتعقّب هدفًا واحدًا. وقد تمّت الإشارة إلى أنّ القضيّة الأساس لهيدجر هي أزمة الإنسان المعاصر الغربيّ. وكما يناقش هو أنّ جذور تلك الأزمة تعود إلى الفكر الفلسفيّ الغربيّ، وظهور الحضارة والمرحلة الجديدة للعلم والتكنولوجيا. ولتلك الأزمة أبعادٌ مُتعدّدة.

تسعى هذه المقالة إلى تقديم تصوُّر عن وضعيّة الإنسان في عصر الحداثة، والأزمات الّتي يعيشها، وطرق الخروج منها، استنادًا إلى آثار هيدجر وأهم شرّاحه.

رؤية العصر الحديث

نادرًا ما صرف هيدجر وقته في البحوث التّاريخيّة والاجتماعيَّة حول الحداثة. فهو فقط في كتابه «نيتشه»، أطلق على المرحلة الزمنية ما بين 1600 و 1900

1- في أيّامه الأخيرة، عندما كان يُعيد النّظر في المجلّد الأول من مجموعة أعماله، والّذي جعله عنوانًا لتمام المجلّدات، اقترح عبارة «wege-nicht werke» ؛ أي الطريق، وليس الأثر. وانطلاقًا من اعتقاده بهذا الموضوع، فقد أكّده مرارًا في مقابلاته، ولقاءاته وحتى في محاضراته؛ إذ كان يتصوّر أنّ عمله هو الطريق الممكن فقط في الفلسفة، وليس أكثر، وكان كثيرًا ما يدعو الجميع وقبل أن يبدأوا بالبحث في أعماله، إلى التأمُّل والتفكير في تلك الأعمال.

ميـلادي اسـم العصـر الحديـث، وفـي رسـالته «الإنعتـاق» يشـير إلـى أنّ القـرن السّـابع عشـر هـو بدايـة ذلـك العصـر؛ الـذي يعـدُّه قـد بـدأ منـذ عصـر النّهضـة، واسـتمرّ إلـى القـرن العشـرين.

ويسـمّي العصـر الجديـد بـ «عصـر الظّلمـة»[1]، ويعـدُّ القرن التّاسـع عشـر أكثـر القرون ظُلمـة. بالطّبـع، هـو لـم يكـن فـي صـدد إنـكار عظمـة القرنيـن: التاسـع عشـر، والعشـرين، أو غـضّ النَّظـر عنهمـا؛ تلـك العظمـة الّتـي ذكـر شـواهد كثيـرةً عليهـا فـي أماكـنٍ أخـرى. ويقـول فـي كتابـه «حـول كانـط»:

«لـم يسـبق أن كان هنـاك الكثيـر مـن المعلومـات عـن الإنسـان كمـا هـو الحـال فـي عصرنـا، ولـم يصـرّح أيّ زمـنٍ آخـر بمعلوماتنـا عـن الإنسـان مثـل زمننـا بتلـك الطّريقـة المؤثّـرة والمدهشـة، ولـم يكـن بالإمـكان فـي أيّ زمـنٍ آخـر توفيـر تلـك المعلومـات بتلـك السّـهولة والسّـرعة. مـن ناحيـةٍ أخـرى، لا يوجـد زمـانٌ آخـر علـى الإطـلاق لـم تكـن معلوماتـه تافهـة كمـا هـو الحـال بالنّسـبة إلينـا، حـول ماهيّـة الإنسـان. ولـم يكـن الإنسـان فـي أيّ زمـنٍ آخـر، غامضًـا ومجهـول الهُويّـة بقـدر زماننـا نحـن»[2].

إنّ تلـك العبـارات تشـبه الصّرخـة والأنيـن اللّذيـن يطلقهمـا نيتشـه[3] بـ «نحـن المدركـون بأنّنـا لا نـزال مجهوليـن لأنفسـنا»[4]. بهـذا المعنـى، نكـون قـد خطونـا نحـو عصـر «الظُّلمـة الّـذي لـم يهـرّب الآلهـة فحسـب»؛ بـل أمـات بارقـة النُّـور الإلهـيّ فـي التّاريـخ، وفـي تقديـر هـذا العالـم[5]. لقـد حـلّ «عصـر انحطـاط المعنويّـة»، وهيمنـت الموضوعـات الكمّيّـة علـى الهواجـس النّوعيّـة وتحوّلـت كلّ الحيـاة إلـى معادلـةٍ اقتصاديّـةٍ نفعيّـة[6]. مـن هنـا، ينزلـق الإنسـان الحالـي مـن أزمـةٍ إلـى أخـرى؛ إنّ العصـر

1- مارتـن هيدجـر، «مـاذا يفعـل الشـعراء؟» ، ترجمـة: منوتشـهر أسـدي، دروب الغابـة، طهـران، انتشـارات دُرج، 1378، ص320.

2- مارتـن هيدجـر، حـول كانـط، نقـلًا عـن بابـك أحمـدي، هيدجـر وتاريـخ الوجـود، طهـران، نشـر مركـز 1381، كتـاب يكـم.

3- Freidrich Wilhelm Neirtzsche (1844-1900)

4- المصدر نفسه.

5- مارتن هيدجر، ماذا يفعل الشعراء؟، مصدر سابق، ص 320.

6- بـروس اسـميث، غرغـوري، نيتشـه، هيدجـر والعبـور إلـى مـا بعـد الحداثـة، ترجمـة: علـي رضـا سـيد أحمديـان، آبـادان، نشـر پژوهـش، 1379، ص266.

الحديث هو، «عصر نسيان الوجود»[1].

من منظور هيدجر، فقد انطفأ إشراق «الوجود» في غبار تاريخ الغرب، على الرّغم من أنّه يعتقد أنّ علّة ذلك النّسيان هو الميتافيزيقا الغربيّة بعد أفلاطون[2]. ولذا، يهاجم بشدّة أفلاطون بصفته نقطة بداية ذلك الانحراف، ولكنّه يعتقد أنّ العصر الجديد هو ذروة ذلك النّسيان: «هل نندهش اليوم من عدم قدرتنا على فهم لفظ الوجود؟ مُطْلَقاً!»[3].

يعتقد هيدجر أنّنا اليوم غير مدركين حتّى لغفلتنا عن أنفسنا. إنّ الإنسان نسي لسنوات منشأه الأهمّ والأساس وهو غافلٌ عن نسيان نفسه أيضًا؛ بحيث أصبح نسيان ذلك الغياب العنصر المُحدِّد والمُجسِّد للعصر الجديد: «إلى الحدّ الّذي أصبح فيه الإنسان بعيدًا ومهجورًا عن علاقة الوجود بذاته، وفي الوقت نفسه، يظلّ ذلك الهجر مُختبئًا أيضًا ومحجوبًا. كيف حدث مثل ذلك الأمر؟! كيف فات الأوان الآن على تلك الحال؟»[4]. لذلك، لم يعد لدى الإنسان تصوُّر حول حقيقة الوجود، وانتظمت العلاقات الإنسانيّة بطريقةٍ غير صحيحة، وتشكّلت الثّقافات الجماهيريّة، وحلّ استبداد الاعتقادات العامّة مكان الحكمة والتّفكير، وأصبحت الطّبيعة والأرض بالنسبة إلى الإنسان مجرّد مصدرًا للنّفع، وأصبح العقل الإنسانيّ حسابيًّا وأداتيًّا. وهكذا، تشكّل «عصر بلا فكرٍ تمامًا».

«دعونا لا نخدع أنفسنا، نحن جميعًا، بما في ذلك أولئك الّذين يُطلق عليهم أنّهم يمتهنون التفكير، غالبًا ما نكون نعاني- إلى حدٍّ ما- من الفقر في التّفكير. كلّنا فاقدون للتفكير بشكلٍ مُتساهلٍ جدًّا. اللاتفكير، هو الضّيف الخفيّ المنتشر اليوم في كل مكانٍ في العالم؛ لأنّنا اليوم نتعلّم كلّ شيءٍ بأسرع طريقة وأقلّها كلفة، فقط من أجل أن ننسى ذلك بسرعة وبشكلٍ عاجل. بهذه الطّريقة، يتمّ عقد

1- Martin Haidegger, being and Time, Translator: John Macquarreis, New York, p.2-30.

2- Plato.

3- Martin Haidegger, "Letter on Humanism", Basic writings, Edited by David K. Farrell, New York, 1977, p.198-199.

4- مارتن هيدجر، ما الميتافيزيقا، ترجمة سياوش جمادي، طهران، انتشارات ققنوس، 1383، ص140.

الاجتماع تلو الاجتماع. أصبحت المراسم التّذكاريّة في الفكر الأفقر عن السّابق. يتمّ إقامة احتفالات إحياء الذكرى واللّاتفكير جنبًا إلى جنب»[1].

في «رسالة حول النّزعة الإنسانيّة»، يعتقد هيدجر أنّ سبب هذا اللّاتفكير هو انفصال التفكير عن أصله. عندما ينتهي التفكير بالانفصال عن أصله، لا يعود الإنسان يفكر؛ بل يُشغل نفسه بالفلسفة. على هذا الأساس، ينخرط البشر في إنشاء المذاهب والمدارس الفكريّة، أو بتعبير هيدجر «استعراض المبادئ»[2] من أجل التّنافس، ومن دون أن يستفيدوا من التّأمُّل والتفكير[3]. ومن السّمات الأساس لهذا العصر والتي تعرّض لها هيدجر كثيرًا في آثاره، أنّه «عصر اللّامعنى والعدميّة».

فمن منظور هيدجر، العصر الجديد، هو مرحلة العدميّة، وزمن الافتقار والعُسرة. فإنسان ذلك العصر ليس لديه حتى الألم والسرور، فهو يُكرّر آلام الآخرين، ويستنتج سروره من سرور الآخرين. والإنسان في زمن الافتقار راضٍ عن الواقع؛ لأنّه فقيرٌ لدرجة أنّه ليس لديه فكرٌ يُظهر له طريق حرّيّته، أو حتى تشويه سُمعة ذلك العصر. ويتظاهر الإنسان أنّه يعرف الواقع، وأنّ الحقيقة في حوزته؛ وهذا من أخطر المخاطر أن لا نعلم أنّنا فقراء، وأنّنا بقينا سجناء التّصوُّر الميتافيزيقيّ عن السّعادة[4].

يوجز هيدجر كلامه حول حياة الغرب وتاريخه بجملة نيتشه القائلة: Wast Wachst «الصحراء، تنمو أو أن خراب العمران يتّسع».

في رسالته «عصر صورة العالم»[5] يُعّدد هيدجر خمس سمات رئيسة للعصر الحديث:

1- مارتن هيدجر، «الإنعتاق»، نقلًا عن سياق وعصر الفينومينولوجيا، سياوش جمادي، طهران، انتشارات ققنوس، 1385، ص258.

2- ism.

3- Martin Haidegger, "Letter on Humanism", p.196.

4- بابك أحمدي، هيدجر وتاريخ الوجود، طهران، نشر مركز، 1381، ص335 و 336.

5- رسالة «عصر صورة العالم» من أهمّ رسائل هيدجر في مجال العلم الجديد وعلاقته بميتافيزيقا العصر الجديد. وتُعدُّ تلك الرسالة زبدة آراء هيدجر حول ذلك العصر. ويتحدّث فيها عن الأُسُس الميتافيزيقيّة للعصر الجديد. ومن وجهة نظره، إنّ محوريّة الإنسان؛ أي تحوّل الإنسان إلى ذات، يعني السُّقوط في العدميّة.

1. العلم:

«أحد الظّواهر الذاتيّة للعصر الحديث هو العلم»[1]. في عصر تجديد الحياة العلميّة – الثقافيّة، حصلت ثورة في التَّطوُّرات العلميّة، وتمّ اكتشاف الكثير من القوانين العلميّة وإبداعها. فوُلدت الثّورة الصناعيّة، ونمت الاختراعات العلميّة المدهشة. ولذلك، ركع الإنسان الحديث أمام العلم تعظيمًا في هالةٍ من الحيرة والدهشة، وأصبحت العلميّة هي قدر العصر الجديد، وأيّ شيءٍ لا يُختم بختم العلم، والتّجربة والاختبار فسوف يُرفض دون أدنى تأمُّل.

وفي «رسالة حول النّزعة الإنسانيّة»، يذكّر هيدجر أنّ العصر الجديد هو عصر التقدُّم العلميّ، والجهل الفكريّ. وبسبب ذلك الفقر الفكري، فإنّ الإنسان المعاصر لا يتحمّل النّقد العلميّ، ولا يدرك عمق الكارثة في مسار الانحدار. ومن خلال نظرته السّطحيّة إلى الأمور يعدُّ أيّ نقدٍ لـ «المنطق» دفاعًا عن اللّامنطقيّة والوحشيّة. ويعتقد أنّ انتقاد «قيمة الاعتقاد» مثل معارضة للقيم والاتّفاق مع مُناهضي القيم؛ إذ يُسمَّى نقد النّزعة الإنسانيّة توافقًا مع الهمجيّة والوحشيّة ومعارضة الإنسانية[2].

2. تكنولوجيا الآلة:

الظاهرة الأخرى الّتي لا تقلّ أهمّيّة عن العلم بنظر هيدجر، هي ظاهرة تكنولوجيا الآلة. من منظور هيدجر، إنّ تكنولوجيا الآلة لغاية الآن هي أبرز تجسيدٍ خارجيٍّ لماهيّة التكنولوجيا الحديثة والمتّفقة مع الميتافيزيقا الحديثة.

فهو يعتقد أنّ بشر اليوم يُعرّفون التكنولوجيا بالإمكانات، والأدوات، والوسائل الّتي تساعد الإنسان في تحقيق أهدافه. بناءً عليه، التكنولوجيا اليوم هي نوعٌ من الأداة والنشاط البشري. ومن خلال طرح السّؤال المُتعلّق بالتكنولوجيا، فإنّه يتحدّى التّعريف الحالي ويخلُص إلى «أنّ ماهيّة التكنولوجيا هي انكشاف الحقيقة»، إلّا أنّ الإنسان اليوم يبحث عن غاياتٍ مفتونة بآلات التكنولوجيا وغارقة في مدحها لدرجة أنّه غافلٌ عن حقيقتها وماهيّتها؛ بحيث إنّه حتّى لا يتحمّل التساؤل عنها.

1- مارتن هيدجر، «عصر تصوير العالم»، ترجمة: يوسف أباذري، في: مجلة أرغنون الفصليّة، العدد 11 و 12، ص1.

2- Martin Haidegger, “Letter on Humanism”, p.226-225.

فالإنسان المعاصر هو أسير التكنولوجيا ومقيّدٌ بسلاسلها في كلّ مكان[1].

3. الفنّ والجماليّات:

الظّاهرة الثّالثة الّتي تُعدُّ من ذاتيّات العصر الحديث بالمقدار نفسه الذي سبق ذكره هي، انتقال الفنّ إلى مجال الجماليّات (Aestheteics). وهذا الأمر يعني أنّ الأثر الفنّيّ قد تحوّل إلى موضوع للتجربة الذهنيّة البحتة. وفي النّتيجة، عُدَّ الفنّ تجلٍّ للحياة البشريّة. وطبقًا للرأي الحديث، الجمال أمرٌ ذاتيٌّ ومُتأصّل في الفنّ. فالأثر الفنّيّ النّاجح هو الأثر الذي يكون جميلًا؛ أي أن يكون لديه الجاذبيّة الجماليّة. ويُتوقّع من الفنّ أن يخلق «تجربةً جماليّةً».

يعتقد هيدجر أنّ الفهم الجمالي للفنّ، بصفته نظريّة، قد بدأ مع أفلاطون، ولكن في الحداثة أصبح الفنّ على المستوى العمليّ جماليًّا أيضًا. على هذا الأساس، من منظور هيدجر، لقد شهد تاريخ الفنّ تدمير «الفن الأصيل والعظيم» على مدى قرونٍ عدّةٍ. ولذا، فالجماليّات هي طريقٌ يتمّ فيها تصميم جوهر الأمر الجميل والفنّ على أساس الميتافيزيقيا[2]. في حين أنّ الفنّ في اليونان كان يُحقّق هيمنة الحقيقة، ويحرسها بالتضحية بالنفس، ويهب لها الحضور.

لقد أعطى هيدجر أهمّيّة بالغةً للفنّ الأصيل و«العظيم»[3]، ويعتقد أنّه الأمر الوحيد الّذي لا يمكننا أن نكون سعداء من دونه فحسب؛ بل لن تتوفّر إمكانيّة المواجهة الحتميّة مع بؤس هذا العصر إلّا من خلال عودة «الفنّ العظيم». لذا،

1- مارتن هيدجر، «السؤال المُتعلّق بالتكنولوجيا»، فلسفة التكنولوجيا، ترجمة: شابور اعتمادي، طهران، نشر مركز، 1377، ص38.

2- جوليان يانغ، فلسفة الفن عند هيدجر، ترجمة: أمير مازيار، طهران، گام نو، 1384، ص-20 35.

3- من منظور هيدجر، إنّ الفنّ العظيم هو حدث الحقيقة الشفّاف، يعني ظهور «العالم» و«الأرض» في العمل. وللفن مؤشران أساسيّان: 1. يُظهر حقيقة الموجودات، 2. الفن العظيم عالميّ؛ أي أن يكون مقبولًا من أجل الحفاظ عليه. ويعتقد هيدجر أنّه لمّا كان الفن في العصر الحديث يشتمل على الفهم الجمالي للفنّ، فقد أدّى ذلك إلى موت «الفنّ العظيم»؛ لأنّ أهمّيّة الفنّ أصبحت فرعيّة بالنّسبة إلى الحياة، وأصبح يتمّ التطرُّق إلى الفن؛ لأنّه يؤدّي إلى التهدئة والتسكين، وليس بصفته حاجةً مطلقة وأصيلة لنا. فالفن في تلك الحالة، أصبح لحظةً من راحة الخيال في وسط المشاغل، لمغادرة العالم المضطرب القلق، ولم يعد له علاقة بالعمل؛ أي أنّه أصبح منفصلًا عن أيّ ربطٍ ممكن أن يكون مُتعلّقًا بمقاصدنا العمليّة، أو الفكريّة.

نحـن نحتـاج بشـدّة إلى إحيـاء الفـنّ العظيـم وعودتـه[1].

4. الثقافة:

تتجلّى الظّاهـرة الرابعـة الحديثـة فـي حقيقـة أنّ النّشـاط البشـريّ يُنظـر إليـه علـى أنّـه ثقافـة ويصـل إلـى نهايتـه. ولهـذا السّـبب، الثقافـة هـي تحقيـق أعلـى القيـم مـن خـلال التغذيـة وتربيـة أعلـى المنتجـات البشـريّة. ومـن طبيعـة الثقافـة أن تُغـذّي نفسـها بصفتهـا مغذّيـة، ومِـنْ ثَـمَّ، تتحـوّل لتصبـح سياسـة الثقافـة[2].

5. إنكار الإله:

الظّاهـرة الخامسـة للعصـر الحديـث هـي فقـدان الآلهـة (طـرد الآلهـة)؛ إذ بفقـدان تمـام القيـم الثّابتـة فـي عصـر النّهضـة، ضَعُـف أيضًـا الاعتقـاد باللـه، وأصبـح الأمـر القدسـيّ والمُتسـامي بـلا قيمـة، واعتقـد إنسـان العصـر الحديـث أنّ اللـه أمـر وهميّ، ويشـكّل لـه مانعًـا مـن الاسـتفادة القصـوى مـن الطّبيعـة. ولذلـك، فقـد أزاح اللـه مـن حياتـه جانبًـا. ويعتقـد هيدجـر أنّـه؛ بسـبب ذلـك أصبحـت علاقـة الإنسـان بالآلهـة مجـرّد «تجربـة دينيّـة». وإذا مـا حصـل هـذا الأمـر، يمكـن القـول: إنّ الآلهـة قـد هربـت. ويتـمّ مـلء الفـراغ النّاشـئ مـن ذلـك الحـدث عـن طريـق الدراسـات التّاريخيّـة والنّفسـيّة حـول الأسـطورة [3]وذلـك بدايـة عصـر الانحطـاط.

يتنـاول هيدجـر فـي أعمالـه الأخـرى سـمات أخـرى لهـذا العصـر، مثـل: النّزعـة الإنسـانيّة، أو الاسـتبداد الجماهيـريّ، أو الاعتمـاد المفـرط علـى الـرّأي العـام[4].

1- جوليان يانغ، مصدر سابق، ص34-33. وللاطّلاع أكثر يمكن الرجوع إلى:
1. جوليان يانغ، فلسفة الفن عند هيدجر، ترجمة: أمير مازيار، طهران،، گام نو، 1384.
2. كوكلمانـس يـوزف ، هيدجـر والفـن، ترجمـة: محمـد جـواد صافيـان، طهـران، نشـر پرسـش، 1382.
3. مارتـن هيدجـر، «عصـر تصويـر العالـم»، فـي: مجلـة أرغنـون الفصليّـة، ترجمة: يوسـف أبـاذري، العـدد 11 و12.

2- مارتـن هيدجـر، «عصـر صـورة العالـم»، فـي: مجلـة ارغنـون الفصليّـة، ترجمـة يوسـف أبـاذري، العـدد 11 و 12.

3- مارتن هيدجر، «السؤال المُتعلّق بالتكنولوجيا»، مصدر سابق، ص41-40.

4- المصدر نفسه، ص2.

الأزمات والمشكلات الخاصّة بالعصر الجديد والإنسان المعاصر

بما أنّ الإنسان غير منفصلٍ عن عالمه وعصره، فمن البدهي أن تكون قضايا العصر الجديد هي مشكلات الإنسان المعاصر، أو احتياجاته أيضًا. ومن جهةٍ أخرى، إنّ لموقف الإنسان وتأمُّلاته أثرًا كبيرًا في تشكيل سمات عصره والأزمات القائمة، وكيفيّة الخروج من قضايا هذا العصر. وكما يعتقد هيدجر، فإنّ المشاكل والأزمات الرّئيسة في العصر الجديد ترجع إلى التغيير في موقف أفلاطون والفلاسفة فيما بعد تجاه الوجود والموجود. لذلك، تمّ التّوجُّه في هذه المقالة إلى أزماتٍ من العصر الحديث تتمتّع بالخاصّيّتين الآتيتين:

الأولى: إنّها محلّ اهتمام هيدجر وتأكيده؛ إذ يتنبّه هيدجر في حواشي درس كلماته، أو خطاباته إلى أزماتٍ أخرى، ولكن في هذا القسم سوف يتمّ التطرُّق إلى خصائصها ومؤشراتها البارزة، خصائصُ شكّلت بالحدّ الأدنى المحور الأساس لهيدجر في رسالةٍ، أو رسائل عدّة، وتطرّق إليها مرارًا.

الأخرى: تلك المشكلات والأزمات الخاصّة بالمرحلة المعاصرة، والتي أدّت إلى بروز مشاكل، أو احتياجاتٍ جديدة للإنسان ليست باحتياجاتٍ دائمة، أو أساسية؛ أي أنّها أزماتٌ واحتياجات قد ظهرت بظهور الحضارة الجديدة، ولم تكن موجودة قبل العصر الحديث، أو أنّ حضورها كان ضعيفًا.

1. التكنولوجيا والنزعة الحسابية والأداتية:

كان هيدجر من أوائل الفلاسفة الذين أظهروا اهتمامًا جدّيًّا بموضوع التكنولوجيا، وحوّله إلى قضيّةٍ وجوديّةٍ وموضوعية من أجل البحث الفلسفيّ. ويعتقد دون آيدي[1] أحد الباحثين والشارحين المُهمّين في موضوعات التكنولوجيا النّظريّة[2] بأنّه: «ربما يكون مارتين هيدجر الفيلسوف الوحيد الّذي حوّل قضيّة التكنولوجيا إلى أحد القضايا الأساس للفلسفة بأكثر الطُّرُق ابتكارًا وعمقًا»[3]. وبعد قيامه بمقارنةٍ عكسيّةٍ لعملين مُهمّين لهيدجر؛ أي «الوجود والزمان (1927)»،

1- Don Ihde.

2- تُرجمت مقالاتٍ مُتعدّدة لدون آيدي إلى اللُّغة الفارسيّة، ومنها مقالة «التّقدّم الوجوديّ والتّاريخيّ للتكنولوجيا على العلم» و «الفينومينولوجيا والتكنولوجيا: فلسفة هيدجر للتكنولوجيا».

3- المصدر نفسه.

و«السّـؤال المُتعلّـق بالتكنولوجيـا» (1954)، يخلـص فـي مقالـة «الفينومينولوجيـا والتكنولوجيـا» إلـى نتيجـةٍ مفادهـا أنّ تمـام العناصـر الإسـتراتيجيّة والمُهمّـة لفلسـفة التكنولوجيـا الموجـودة فـي محاضـرة «السـؤال المُتعلّـق بالتكنولوجيـا»، حاضـرة فـي أهـمِّ آثـاره المُتقدّمـة[1].

يسـعى هيدجـر إلـى توضيـح ماهيَّـة التكنولوجيـا بوصفهـا شـكلًا مـن أشـكال الوجود، والّتـي تنكشـف فيهـا حقيقـة الوجـود؛ فالتكنولوجيـا هـي نحـوٌ مـن الانكشـاف الّـذي يدعونـا إلـى الصّـراع بصفتـه مصيـر التقديـر.

وكمـا أشـرنا فـي بدايـة هـذه المقالـة، يعتقـد هيدجـر أنّ «تكنولوجيا الآلـة» هي إحدى السّـمات الخمـس للعصـر الحديـث، ولا تقـلّ أهمّيّتهـا عـن العلـم. ولكـن هـذا لا يعنـي أنّ هيدجـر ضـدّ التكنولوجيـا، ولا يراهـا أمـرًا خطـرًا وشـيطانيًّا. ومـن منظـوره، إنّ أداة التكنولوجيـا الّتـي يحتمـل أن تكـون مُهلكـة بالقـوّة، لا تُشـكّل أيّ تهديـدٍ. فالتكنولوجيـا والتّهديـد ينشـآن مـن قلـب التّقديـر. «فالخطـر يكمـن هنـاك، حيـث لا يتمكّـن الإنسـان بالاسـتناد إلـى ماهيّتـه الوجوديّـة، مـن الإجابـة عـن تحـدّي التكنولوجيـا وصراعهـا؛ وبدلًا مـن ذلـك، يتحـوّل بنفسـه إلـى شـيءٍ تكنولوجـيٍّ ويخضـع للانضبـاط تقنيًّـا»[2].

خلافًـا للتَّصـوُّر السّـائد، لا يعـارض هيدجـر التكنولوجيـا، علـى الرّغـم مـن أنّـه مـن المنتقديـن الجدّيّيـن لهـا، ويعتقـد بمـا أنّ البشـر اليـوم لا يتعاملـون مـع التكنولوجيـا بطريقـةٍ صحيحـة، فقـد عانـوا الكثيـر مـن الضّـرر النّاتـج مـن آفاتهـا، وهناك مخاطـر أكبر تتهـدّد عالـم اليـوم. ولـم تنشـأ تلـك المشـاكل مـن رحـم التكنولوجيـا؛ إنّمـا مـن عـدم تعامـل الإنسـان الصّحيـح معهـا. وعلـى هـذا الأسـاس، وعلـى الرّغـم مـن أنّ التكنولوجيـا ليسـت بمشـكلة، أو قضيـة؛ إلّا أنّهـا منشـأ الأزمـات والمشـاكل فـي هـذا العصـر. ولذلـك، تمّـت إثارتهـا بوصفهـا إحـدى أهـمّ العناويـن فـي أزمة فلسـفة الغـرب، وفي فلسـفة هيدجر علـى وجـه الخصـوص. ويحـاول هيدجـر مـن خـلال تأمُّـلٍ أعمـق بماهيّـة التكنولوجيـا

1- آيـدي دون، «الفينومينولوجيـا والتكنولوجيـا: فلسـفة هيدجـر للتكنولوجيـا»، فـي: مجلّـة الثقافـة، ترجمـة: شـابور اعتمـاد، العـددان: 4 و 5، ص226.

* بعـض أعمـال هيدجـر تطرّقـت مباشـرةً إلـى موضـوع التكنولوجيـا، ومنهـا: «السُّـؤال المُتعلّـق بالتكنولوجيـا»، و«التقنيـة والفـن»، و«عصـر تصويـر العالـم» و «الإنعتـاق».

2- مارتـن هيدجـر، «السُّـؤال المُتعلّـق بالتكنولوجيـا»، فلسـفة التكنولوجيـا، ترجمـة: شـابور اعتمـاد، ص22.

وربطها بمفهومي التقنية (الفن/الحرفة)[1] والصّنع (التشكيل/بوئيسيس)[2] اليونانيّين، أن يُغيّر من علاقة الإنسان بالتكنولوجيا، وأن يفتح الطريق أمام ظهور شكلٍ أكثر أصالة للوجود، على الرّغم من اعتقاده أنّ «التّهديد الواقعي قد ترك أثره على ماهيّة البشر»[3].

يمنعنا هيدجر في رسالته «عصر صورة العالم» بصراحة من إنكار سمات العصر الحديث وبدلًا من ذلك، يدعو إلى التأمّل وإثارة السؤال الإبداعيّ والتفكير: «لن يتمكّن الإنسان أبدًا من التجربة والتفكير في هذا الشيء المحجوب، طالما أنّه يُضيّع وقته في نفي هذا العصر. إنّ اللُّجوء إلى التُّراث بمساعدة مزيجٍ من التّواضع والغطرسة لن يكون مُثمرًا في حدّ ذاته، إلّا خداع الذّات والعمى في مواجهة تلك اللّحظة التّاريخيّة. لن يعرف المرء ما هو غير محسوب إلّا بمساعدة الاستجواب الإبداعيّ والتشكيل بناءً على قوّة التَّأمُّل الأصيلة؛ أي أنّه يجب المرور عبر ذلك حتى يصل إلى حقيقته. إنّ تأمُّل الإنسان سيرسل المستقبل إلى «الوسط» (between) الذي يتعلّق بالوجود»[4].

يُحدّد هيدجر مجال ردود الفعل المُمكنة على التكنولوجيا. ويبدأ هذا المجال بمعلوماتٍ عمياء وينتهي بالتّمرّد بمقدار ما هو أعمى. ولكنّه يرى أيضًا ردّ فعل مُحتملٍ آخر، وهو إقامة علاقة عادلة وحرّة مع التكنولوجيا. ومن خلال دعوة البشر اليوم للتأمُّل والتفكير، يسعى هيدجر إلى تصحيح تلك المواجهة.

إنّ مقاربتنا للتقنية ومواجهتنا للتكنولوجيا، يُمثّلان حجاب الحقيقة في العصر الحديث. من منظور هيدجر، إنّ التقنية ـ الّتي طبيعتها الأساسية ليست سوى مواكبة تجلّي الحقيقة ـ تحجب تلك الحقيقة في العصر الحديث. لقد كان للتقنية لدى اليونانيّين قبل سقراط، المعنى نفسه للصنعة، البناء والإنتاج. كان هناك أوجه شبهٍ بين إنتاج الأدوات اليوميّة والإنتاج الفنّيّ. فكلٌّ منهما كان يزيح الحجاب عن وجه الحقيقة. بناءً عليه، عدُّوا التقنية كشفًا للحجاب القابع على وجه الحقيقة. والمسألة المهمّة في التقنية هي أنّها ليست استخدام الأداة أو البناء؛ إنّما الانكشاف والظهور:

1- techne.

2- poiesis.

3- مارتن هيدجر، «السُّؤال المُتعلّق بالتكنولوجيا»، مصدر سابق، ص41-40.

4- أحمدي بابك، الحداثة والفكر الانتقاديّ، مصدر سابق، ص108-107.

«التقنية تعني كشف الحقيقة». «الانكشاف السّائد في التكنولوجيا الجديدة، لا يُحقّق نفسه في الإنتاج بمعنى بوئيسيس. فالانكشاف السّائد في التكنولوجيا الجديدة هو نوعٌ من العدوان»[1].

نظرًا إلى أنّ التكنولوجيا، وفقًا لتقديرها، هي فاتحة للطّريق ومفعمة بالأمل، وكذلك حاجز وحجاب، لذا، فإنّ مقاربتنا تجاه العالم والطبيعة تجعل دائمًا أحد العنصرين المُتميّزين للتكنولوجيا مُمكنًا. ويعتقد هيدجر أنّ بشر اليوم فرّارون من التفكير، وعالقون في العقل الحسابي. فالتفكير الحسابيّ مشغولٌ دائمًا بالمحاسبات الاقتصاديّة، ويحسب دائمًا الاحتمالات الاقتصاديّة، ويُسرع متنقّلًا من رؤيةٍ إلى أخرى ولا يهدأ أبدًا؛ تفكيرٌ يفكّر بالعمل وبالنتيجة وبالمقدار نفسه غير مستفيد من الحقيقة؛ إذ إنّ مشعل التّفكير المعنوي في مثل تلك الوضعية مُتّجهٌ نحو الأفول، ويسير الإنسان من دون وعي نحو العدم، والعدميّة، واللّامعنى التّام. وتختفي القيم المعنويّة والإنسانيّة، وتنسى حقيقة الوجود. ومن خلال استذكاره لشعر يوهان بيتر هيبل الذي أنشد قائلًا:

نحن مثل الشتلات
يجب أن نسحب رؤوسنا من التراب
من جذورنا طوعًا أم مجبرين
حتى نتفتّح في الأثير
ونصبح مثمرين

يقول هيدجر: «مقصود الشاعر هو أنّه من أجل خلق أثرٍ فنّيٍّ مبهج ومسالم، يجب أن يكون المرء قادرًا على النّهوض من أعماق الأرض والعروج إلى السّماء. وتشير كلمة «أثير» في هذه القصيدة إلى فضاء السّماوات العُليا، وهو ما يعني نطاق الروح، ونفكّر أكثر ونسأل: هل ما زال ادّعاء يوهان بيتر هيبل ذلك صادقًا إلى هذا اليوم؟ هل ما زال الإنسان يُفكّر بهدوءٍ وطمأنينة بين السّماء والأرض؟ هل ما زالت هناك روحٌ مفكّرة سائدة على الأرض؟»[2].

يعتقد هايدجر من خلال التذكير بالآثار المخرّبة لهيمنة الفكر الحسابي وتكنولوجيا الآلة، أنّ إنسان اليوم فَقَدَ وطنه، أو مسقط رأسه، وأصبح مُشرّدًا في

1- مارتن هيدجر، «السُّؤال المُتعلّق بالتكنولوجيا»، مصدر سابق، ص10-9.

2- مارتن هيدجر، «الإنعتاق: كلامٌ في التّفكير المعنويّ»، مصدر سابق، ص123.

الأراضي الأخرى، أو أنّه يعاني في اضطرابات المدن الكبرى، وقد اختار مأوًى في صحراء الصّناعة القاحلة، وحتى أولئك الذين بقوا في مسقط رأسهم، هم أكثر من غيرهم غربةً وتشريدًا؛ إذ يمضي الناس اليوم ساعاتٍ وأيام في أَسرِ وسائل الإعلام من راديو، وتلفزيون، وتسوقهم الأفلام السينمائيّة لأسابيع مُتوالية إلى عوالم خياليّة بعيدة عن الحقيقة، ولكنّها أصبحت عاديّة تمامًا، وتلقّنهم عالمًا موهومًا مُضرًّا وخاليًا من التفكير والمعنى، وتهجم على إنسان اليوم مجلّاتٍ مُصوّرة ومبتذلة وفارغة من المعنى والقيم في متناول الجميع فتجرّه إلى هذا الاتّجاه، أو ذاك.

لم تعد الأرض مكان الحياة والعروج والاستخراج وإعطاء الثمر؛ بل أداة للاستغلال. «إنّ ما هو خطير في الإدارة البشريّة اليوم هو، وقبل كلّ شيء، أنّ الأرض كلّها؛ بل الكون كلّه أصبح يُعدّ كتلةً كثيفة من الموارد التي يجب استغلالها. بمعنى آخر، يرى أصحاب التكنولوجيا والإدارة الجديدة أنّ الأرض كلّها مثل متاعٍ وذخيرة، قابلة للتّصرُّف فيها»[1]. وما اللّامكان، والتشرّد البشريّ إلّا نتيجة نمط هذه الحياة وأسلوبها. وقد حذّر هيدجر في رسالة «البناء، والإقامة، والتفكير» من أنّ جميع أمور الإنسان الجديدة اليوم تنشأ في حضن التكنولوجيا. ولذلك، فقد ولّى أيّ إمكانٍ آخر. لقد توسّعت هيمنة الأداتيّة التكنولوجيّة، وهذا هو الخطر الأكبر؛ لأنّه يؤدّي إلى الإلغاء التّامّ للوجود[2].

تجلب التكنولوجيا المنافع المادّيّة ورفاه الحياة كلّ يوم، ولكن ما تأخذه من الإنسان، في المقابل، هو الأفكار الأصيلة وحرّيّة الانتقاء والعيش، حتى لو نلنا حقوق الإنسان والسّلام العالميّ. ويقول هيدجر: إنّ أداة السّيطرة والسّيادة المطلقة للتكنولوجيا على حياة الإنسان، هما اليوم، «أقرب من المزارع المحيطة بمنزله، وأقرب من السماء فوق الأرض، وأقرب من دوران اللّيل والنّهار، وأقرب من عادات قريته وتقاليدها»[3].

تحدّث هيدجر عن عصر الذّرة بصفته أبرز إنجازات تكنولوجيا العصر الجديد.

1- ماك ورتر ليدل، «خطيئة تكنولوجيا الإدارة: دعوة هيدجر إلى التفكير»، الفلسفة وأزمة الغرب، ترجمة: محمد رضا الجوزي، ص171.

2- مارتن هيدجر، «السُّؤال المُتعلّق بالتكنولوجيا»، مصدر سابق، ص 26 و 27.

3- مارتن هيدجر، «الإنعتاق: كلامٌ في التّفكير المعنويّ»، مصدر سابق، ص124.

في العام 1955م، أصدر ثمانية عشر فائزًا بجائزة نوبل للسّلام بيانًا أعلنوا فيه أنّ «العلم [المقصود هو العلوم الطّبيعيّة] هو الطريق إلى حياة أكثر سعادة»، وفي تلك السنة نفسها، تحدّى هيدجر ذلك البيان في خطابه «الإنعتاق» مُستجوبًا إيّاه: «ما معنى هذا الكلام؟ هل جاء مثل هذا البيان من منطلق التّأمُّل؟ هل قيل هذا من باب التفكير بمعنى عصر الذرّة؟ لا! لأنّنا إذا ما تعلّقنا بكلام العلم هذا، فسنبتعد عن النظرة المُتأمّلة لعصرنا أكثر من أيّ وقتٍ مضى؛ لماذا؟ لأنّنا سنغفل عن التفكير والتأمُّل في عاقبتنا»[1].

لقد أحضرت التكنولوجيا معها السرعة في الانتقال وإمكانيّة اكتساب معلوماتٍ أكثر وأسهل، التسهيل في التعليم، والإمكانات المتزايدة للرفاه والصّحة التي أدّت إلى زيادة مُعدّل طول العمر في العالم. ولكن بسبب تعامل الإنسان غير الصّحيح مع التكنولوجيا، وفقدان التأمّل والتّفكير، وعدم امتلاك التكونولوجيا للجذور، فقد أحضرت أيضًا معها قوة الحروب المُدمّرة، وسهولة إشراف الشرطة على الحياة الشخصيّة للمواطنين، والدمار المُتزايد للبيئة، وخطر الحروب النوويّة، والتدمير الجماعي لكوكب الأرض. ولذا، من المُمكن أن تؤمّن التكنولوجيا الرّاحة ولكنّها لن تجلب السّكينة والسّلام. على هذا الأساس، إنّ الإنسان المعاصر مضطرب، وآلامه في تزايدٍ، ويعاني من موقفٍ مُتناقضٍ. فمن جهةٍ، وسّع العلم والتكنولوجيا الحياة المادّيّة، ومن جهةٍ أخرى، جعلت حياته فارغة؛ إذ يشعر الإنسان المعاصر المستفيد من نتائج الاكتشافات التكنولوجيّة والاقتصاد المُتقدّم بالفراغ في داخله[2]. ويعتقد هيدجر أنّ إساءة استخدام التكنولوجيا هي ثمرة شجرة ديكارت التي لا أصل لها ولا جذور. ومن هذا المنطلق، يسعى إلى تقوية الجذور الميتافيزيقيّة لشجرة ديكارت في أصل الوجود وأساسه. ويعتقد هيدجر أنّ خطر إساءة استخدام التكنولوجيا أكبر بكثير من الأضرار والمخاطر النّاشئة من انفجار القنبلة الذرّيّة.

يقول غيلين غيري في مُقدّمة كتابه «ما التفكير»[3]: «أولئك المُطّلعون على

1- مارتن هيدجر، «الإنعتاق: كلامٌ في التّفكير المعنويّ»، مصدر سابق، ص124.

2- عبد المجيد إسكندري، «التكنولوجيا وقيم الإنسان»، في: مجلّة كيهان الثقافيّة، العدد 162، ص48-47.

3- was heist denken, (what calls for thinking).

رسائل هيدجر الأخيرة في ما يخصُّ العلم والتكنولوجيا، سوف يتجنّبون الاعتقاد بأنّه «ضدّ العلم»، أو أنّه مُتشائم في ما يخصُّ التّحوُّلات الحاليّة للعالم»[1].

على هذا الأساس، لا تفصح شدّة انتقادات هيدجر وتحذيراته سوى عن أهمّيّة القضيّة وعمق الكارثة. فمن منظوره، تستحقّ ماهيّة عصرنا التكنولوجيّة التفكير أكثر من أيّ عصرٍ آخر؛ لأنّ الإنسان الجديد بصدد توسيع سيطرته وهيمنته على تمام الكرة الأرضيّة. ومن جهةٍ أخرى، فقد ازدادت قابليّاته للخير والشر بشكلٍ واسعٍ. إنّه العصر الّذي وصلت فيه الإرادة اللّاهادفة والنّهمة للإنسان إلى ذروتها، وازداد التّنافس للهيمنة على العالم، واُستخدمت التكنولوجيا لخدمة الظلم، والقهر، والاستبداد، وفتح العالم؛ عصرٌ يسمّيه هيدجر، باستهزاء عصر «الأمركة»، ولا يُميّز بين اللّيبراليّة الأمريكيّة، وبين الشّيوعيّة السّوفياتيّة في الاستفادة الأداتيّة وغير الصّحيحة من الإمكانات التكنولوجيّة والتفكير السّياسيّ والاجتماعيّ غير الصّائب، ويرفض كلًّا منهما من الأساس. إنّ عصر التكنولوجيا هو عصرٌ يتصوّر الإنسان فيه أنّه يعلم كلّ شيءٍ، في حين أنّه غارقٌ في غفلةٍ تامّةٍ؛ بحيث إنّه لا علم له حتى بغفلته وغيابه. فناس اليوم يظنّون أنّهم يعيشون في العصر الذهبيّ، في حين أنّهم، وفقًا لهيدجر، يعيشون في «عصر الظُّلمة»، أو أنّه أكثر العصور ظُلمةً.

يرى هيدجر أنّ هذا العصر هو؛ عصر التكنولوجيا، عصر الطّموح والعظمة، عصرٌ يصنع فيه النّاس قنابل وزنها طن، ويُنشئون أمطارًا اصطناعيّة، عصرٌ يتحلّق فيه مئات الفلاسفة لمقارنة تصوُّراتهم عن العالم، ويرون جوانب من ظاهرةٍ واحدةٍ، عصر الصورة العالميّة، عصرٌ ينسى فيه الإنسان الوجود بشكلٍ كامل، ولا يدرك إمكانيّة وجود شيءٍ خارج علاقة الهدف-الوسائل[2].

إنّ عصر تصوير العالم، هو عصرٌ يتحوّل فيه الإنسان إلى ذاتٍ أو ذهنٍ، وتكتسب الأشياء الأخرى حقيقة وجودها منه. لقد أصبح الإنسان مركز العالم، ويسعى إلى غزو العالم من خلال جعل كلّ شيءٍ فيه أمرًا موضوعيًّا وحسابيًّا وتجزيئيًّا. «الحدث

1- غيري غيليـن، «تمهيدٌ للتفكير ما بعد الغد»، الفلسفة وأزمة الغرب، ترجمة: محمد رضا جوزي، ص159.

2- ريتشارد رورتي، «مقالات فلسفيّة: هيدجر وآخرون»، ترجمة: هاله لاجوردي، في: مجلة ارغنون الفصليّة، العدد1، ص212-193.

الأساس في العصر الحديث هو غزو العالم بوصفه صورةً»[1].

2. انحطاط المعنويَّة وفقدان الأمر المُتعالي:

أعلن نيتشه في العام 1883 ميلاديّة في كتابه «هكذا تكلّم زرادشت»[2] موت الإله (الله) وقال: «لقد ماتت جميع الآلهة. والآن إرادتنا هي أن يولد الإنسان الأعلى»[3]. وقد أثار كلام نيتشه ردود فعلٍ علميّةٍ وغير علميّةٍ مُتعدّدة. وكُتبت كتب ومقالات عدّة حول هذا القول. وألّف هيدجر أيضًا رسالةً باسم «كلام نيتشه: الإله (الله) قد مات»[4]، والتي طُبعت ضمن مجموعة «دروب الغابة»[5]. ويشير في تلك الرسالة إلى أنّ: «محاولة اختبار حقيقة مثل ذلك البيان حول موت الله بعيدًا من التّشويه الفكريّ، ليس إلّا أن نعرف فلسفة نيتشه»[6].

ومن منظوره، إنّ الكثيرين أخطأوا في تفسير تلك الجملة، وإنّهم لم يفكّروا فيها كما ينبغي، يقول هيدجر: «هناك إمكانيّة للنّظرة السّطحيّة إلى ذلك الموضوع؛ بحيث يمكن القول: إنّ السِّيادة على «الموجود» تتجاوز سيادة الله على الإنسان، أو أن نيتشه يضع الإنسان في مكانة الله، وأولئك الذين يفكّرون بتلك الطريقة أخذوا في الحسبان ماهيّة الله بشكلٍ غير صحيح. «الإنسان» غير قادرٍ أبدًا على أن يحلّ محلّ الله؛ لأنّ ماهيّة الإنسان لا تصل أبدًا إلى مجال ماهيّة الله»[7].

يعتقد هيدجر أنّ العصر الجديد هو عصر محوريّة الإنسان بدلًا من محوريّة الله، عصرٌ «فرّت فيه الآلهة» وأصبحت السِّمة البارزة في هذا العصر «غياب الله والألوهيّة»[8]. ويُطلق هيدجر على عصرٍ فارغٍ من المعنويّة والذي فرّت منه

1- مارتن هيدجر، «عصر تصوير العالم»، مصدر سابق، ص78.

2- also, sprach Zarathustra.

3- نيتشه فريدريك، هكذا تكلّم زرادشت، ترجمة: داريوش آشوري، انتشارات پرسش، طهران، 1373، ص442.

4- Nietzsches wort: Gott ist tot.

5- Holzwege. (1950).

6- مارتن هيدجر، «كلام نيتشه: لقد مات الإله»، دروب الغابة، ترجمة: منوتشهر أسدي، ص 303.

7- المصدر نفسه.

8- مارتن هيدجر، ماذا يفعل الشعراء؟، مصدر سابق، ص319.

الآلهـة، اسـم «عصـر الظّلمـة»[1]، «اللّيـل الحالـك»[2] و«اللّيـل المظلـم»[3]. وتـدلّ هـذه التعابيـر على أنّ التفكيـر المعنـويّ بـرأي هيدجـر، يتمتّـع بمكانـةٍ عميقـةٍ ومُهمَّـة. ذلـك أنّ الأمـر المتعالـي يهـب المعنـى للحيـاة وهـو مُتّـكأٌ معنـويٌّ للبشـر. وفـي الحقيقـة، إنّ الكثيـر مـن المشـاكل في العصـر الحديـث ناشـئةٌ مـن «الانحطـاط المعنـويّ»، فالنفعيّة، والأداتيّـة، والتفكيـر الحسـابيّ، والهيمنـة على الأرض،... كلّ ذلـك ناشـئ مـن فقـدان الأمـر المُتعالـي.

مـن خـلال ذِكـر هيدجـر لقصّـة ذلـك المجنـون الّـذي يصـرخ في وسـط النهـار وبيـده مصبـاح، إنّـي أبحـث عـن اللـه! إنّـي أبحـث عـن اللـه!... يقـول: «أحيانًـا، إنّهـا صرخـة مُفكّـرٍ حقيقـيّ. هـل أُذُننـا مصغيـةٌ لتلـك الصّرخـة؟ لـن نصغـي إلى تلـك الصّرخـة حتـى نتأمّـلَ فيهـا. ويبـدأ ذلـك التفكيـر عندمـا نـدرك أنّ العقـل المهيمـن على القـرون الماضية كان عبـارة عـن أكثـر التّناقضـات في مجـال الفكـر»[4].

لقـد كان هيدجـر مُتعاطفًـا مـع نيتشـه وكان يصغـي إلى أسـئلةٍ تبـدو في الظاهر أسـئلةَ مجنـونٍ، ولكنّـه مُفكّـر. نحـن كيـف فعلنـا مثـل ذلـك الأمـر؟ كيـف كنّـا قادريـن على تجفيـف البحـر؟ مـن الّـذي سـاعدنا؛ كـي نجعـل ذلـك الأفـق الملـوّن بـلا لـون؟ مـاذا فعلنـا حتّـى حرمنـا تلـك الأرض مـن فيـض نور شمسـها؟ والآن أين مسـار تلك الشـمس؟ وإلـى أيّ اتِّجـاه نسـير؟ بعيـدًا عـن الشـمس، فـي أيّ وادٍ نحـن هائمـون؟ ألـم نسـقط وسـط كل ذلـك في هاويـةٍ مرعبـةٍ جـدًّا؟ في أيّ اتّجـاهٍ تـمّ رمينـا؟ ألسنا قلقيـن مـن ذلـك العـدم اللّانهائـيّ؟ ألا يهـبّ نسـيم ذلـك الفضـاء الفـارغ على وجوهنـا؟ ألـم يصبـح ذلـك الجمـود عظيمًـا جـدًّا؟ ألا ينتهـي ظـلام ذلـك اللّيـل المُتزايـد أكثـر فأكثـر؟ ألا يجـب أن تصبـح الفوانيـس مُضـاءة في ضيـاء الظهيـرة؟ كيـف يمكننـا تعزيـة أنفسـنا، ونحـن أكبـر الجُنـاة الّذيـن قتلنـا الإلـه الأقـدس والقـادر تحـت سـكّين غفلتنـا؟ مـن الّـذي سـوف يزيـل تلـك البقعـة عـن أحضاننـا؟ بـأيّ مـاءٍ سـنتمكّن مـن تطهيـر أنفسـنا؟ مـا البـركات المُقدّسـة الّتـي يجـب أن نجدهـا بـدلًا مـن ذلـك؟

ينطـق هيدجـر على لسـان ذلـك المجنـون قائلًا: «لقـد جئت مبكـرًا جـدًّا، إنّ وقتي لم

1- مارتن هيدجر، ماذا يفعل الشعراء؟، مصدر سابق، ص319.

2- المصدر نفسه، ص 320.

3- المصدر نفسه.

4- مارتن هيدجر، «كلام نيتشه: لقد مات الإله»، مصدر سابق، ص315.

يحن بعد. إنّ ذلك الحدث العظيم لا يزال في منتصف طريقه، وهناك طريقٌ طويلٌ أمامه»[1]. ولذلك، إنسان اليوم خالٍ من المعنى، ويتّجه نحو العدميّة الميتافيزيقيّة. «يُلخّص نهاية عصر حضور الله والألوهيّة في معنًى واحد؛ «عصر الظلام» كليلةٍ حالكة قد أحاطت بهذا الطريق، والأمر ليس مُجرّد فرار الألوهيَّة والله من هذا الوسط؛ بل إنّ تلك البارقة والنُّور الإلهيّ قد ماتا في تاريخ العالَم وتقديره. ذلك هو عصر الظّلمة، الّذي يسمّى زمن المشقّة والعسرة التي يزداد عبئها الرّهيب»[2]. ذلك العصر هو ذروة الميتافيزيقا الغربيّة ونهايتها.

إنّ الإنسان المعاصر بلا أساس، وبلا أصل، بلا معنى، وبلا هدف. «عندما يكون الإله (الله) بوصفه أساسًا لما وراء الحسّ، وغاية كل الأشياء الحقيقيّة قد مات، ويكون العالم الماوراء الحسّ قد دمّر أفكار قوّته وطاقته الخلّاقة، فلن يتبقّى شيءٌ بعد ذلك يمكن لـ«الإنسان» أن يجعله أساسًا. وهكذا، سنواجه مثل هذا السّؤال: ألسنا مثل ذلك العدم اللّانهائيّ، نتّجه نحو الفناء والخطأ ؟»[3].

في نهاية هذا القسم، سوف نركّز على أمرين، على الرّغم من وجود الكثير من العلامات الّتي تشير إلى أنّ هيدجر بقي مؤمنًا في حياته الشخصيّة، وإصراره على إقامة المراسم الدينيّة بعد وفاته، وذلك يظهر جليًّا في رسالته إلى الكاهن كربس؛ إذ يقول: «على الرّغم من انفصالي عن المذهب الكاثوليكيّ إلّا أنّي ما زلت مسيحيًّا»، ولكن تعبيره عن «الأمر القدسيّ»، و«الله»، و«التفكير المعنويّ»، «والانعتاق»، و«التقوى»... لم يكن يدلّ على دين، أو مذهب خاصٍّ، وهذا ما تُظهره انتقاداته الكثيرة للمسيحيّة، وللطقوس الكنسيّة. ولذا، عَدَّه بعضهم «مُلحدًا» وفلسفته فلسفة إلحاديّة، حتى إنّ سارتر عَدّه في عداد الفلاسفة المُلحدين؛ وهذا الأمر يرفضه هيدجر في رسالته «رسالةٌ في النّزعة الإنسانيّة (الإنسانويّة)» بشدّة، على الرّغم من أنّه لا يصدر أيضًا حكمًا خلاف ذلك.

«وحده الله يستطيع أن يخلّصنا»[4]؛ جملةٌ نطق بها هيدجر مرارًا وتكرارًا وهي

1- مارتن هيدجر، «كلام نيتشه: لقد مات الإله»، مصدر سابق، ص261-262.

2- جونن كورتني موري، « الإنسان الملحد في عصر الحداثة وعصر ما بعد الحداثة»، ترجمة: هدايت علوي تبار، في: مجلة أرغنون الفصليّة، العددان 11 و 12، ص81 و 124.

3- مارتن هيدجر، «كلام نيتشه: لقد مات الإله»، مصدر سابق، ص257.

4- Nietzsches wort: Gott ist tot. ←

عنوان مقابلةٍ معه لمجلّة شبيغل الألمانيّة. ما يجيب عنه هايدجر في تلك المقابلة وهو على ما يبدو آخر كلام له على مسامع العموم، والّذي نُشر بعد وفاته في العام 1976م؛ إنّما يُعبّر عن رأيه في الأمر المُتعالي والله؛ إذ عندما يسأله الصّحافيّ إن كانت الفلسفة باعتقاده يمكن أن تُقدّم أيّ مساعدةٍ للإنسان في تلك الوضعيّة أم لا؟ هل يمكن لأيِّ شخصٍ أن يؤثّر في القوى التي تتحكّم بنا؟ هل يمكن للفلسفة، أو لفردٍ، أو مجموعةٍ من النّاس أن تقودنا إلى فعلٍ مُحدّدٍ وحاسم؟ يجيب هيدجر: «دعني أُقدّم إجابةً مختصرةً وشاملة، وهي بالطّبع نتيجة تفكيرٍ طويلٍ في هذا الشأن، وهي أنّ الفلسفة لا تستطيع، بأيّ حالٍ من الأحوال، إحداث تغييرٍ مباشرٍ وفوري في الحالة الرّاهنة للعالم. بالطّبع، لا يتعلّق الأمر بالفلسفة فقط؛ بل يشمل كل العلوم الإنسانيّة. الآن فقط الله هو مَن يستطيع أن يُخلّصنا. الاحتمال الوحيد المُتبقّي لنا هو أن نُقدّم في الشعر والفكر نوعًا من الاستعداد لظهور الله، أو العكس الاستعداد لغياب الله. في ظلّ تلك الظُّروف من السّقوط والانحطاط التي نمرّ فيها، لنوفّر الاستعداد لحضوره؛ لأنّه في حالة غياب الله سوف نتدهور أكثر نحو الانحطاط. وعندما سُئل: هل هناك علاقة بين تفكيركم وظهور هذا الإله (الله)؟ برأيكم هل تلك العلاقة علاقة سببيّة؟ هل مرادكم أنّه بالتفكير يُمكننا جعل الله قريبًا؟ هل يمكننا المساعدة في سبيل تسهيل مجيء الله؟ فيجيب هيدجر بأنّه لا يُمكننا تقريب الله بتفكيرنا؛ بل يُمكننا، في الحد الأقصى، أن نُوفّر الاستعداد لانتظاره. يجب أن يكون تهيئة الاستعداد الخطوة الأولى على ذلك الدَّرب»[1].

في أكثر أعماله، يدعو هيدجر عالم اليوم إلى العودة إلى التّفكير؛ بحيث إنّ بعض دروس كلماته كانت بعنوان «حول موضوع التفكير»، «نهاية الفلسفة ووظيفة التفكير»، تفكيرٌ أساسه العقل والحكم؛ لينقذ الإنسان من مسار العدميّة، تفكيرٌ يُهيّئ لظهور المُنقذ، ويأخذ الإنسان القلق والمضطرب في العصر الجديد إلى منزل الطُّمأنينة والاستقامة. فالتفكير المعنويّ يهب لحياة الإنسان معنًى وهدفًا، ويُشكّل

← اتّخذت مجلة اشبيغل الألمانيّة تلك الجملة لهيدجر عنوانًا لمقابلةٍ معه في العام 1976م. وفضلًا عن ذلك، كتب جون ماك لواري الباحث في أفكار هيدجر، مقالةً بهذا العنوان في مجموعة «الفلسفة وأزمة الغرب»، وقد تمّ ترجمتها وطباعتها من قِبل انتشارات هرمس.

1- مارتن هيدجر، «وحده الله يستطيع أن يخلّصنا»، ترجمة: آرامش دوستار، طهران، سازمان چاب وانتشارات، ص118-85.

أساس التأمُّل في الحقيقة. «في الأزمة المعاصرة، هناك حاجة أقل للفلسفة، ونحتاج إلى إيلاء المزيد من الاهتمام للتفكير، هناك حاجة أقل إلى الآداب، لكنّنا بحاجة إلى تربية الآداب، وأدب التَّعلُّم»[1]. إذن، هيدجر يدعونا إلى مراعاة القواعد المتناسبة مع تفكير تاريخ الوجود، «الدِّقَّة في التّأمُّل، والعناية في التعبير، والتّوفير في الكلام»[2].

3. العدميّة والتَّشرُّد:

«العدميّة» هي بيت القصيد لكتابات نيتشه؛ وهيدجر في إثارته لهذا الموضوع مُتأثّرٌ بنيتشه. وعدد كبير من كتابات هيدجر تدور حول نيتشه؛ إذ إنّه كتب وحاضر في أغلب المقولات المهمّة لفلسفة نيتشه. وغير كتابه المؤلف من مجلدين حول نيتشه والذي طُبع في العام 1961م، فقد اهتمّ بجدّيّة بموضوعات، مثل: «من هو زرادشت نيتشه؟»[3]، و«إرادة الاقتدار(القدرة) عند نيتشه»[4] و«ميتافيزيقا نيتشه»[5].

يعتقد هيدجر أنّ نيتشه يُعبّر عن الخلاصة الكاملة والغاية النّهائيّة للميتافيزيقا الغربيّة. إنّ نيتشه هو أحد العناصر الرئيسة لأفكار هيدجر. ومن خلال التفكير في أعمال نيتشه الهدّامة والمُدمّرة، أولى هيدجر اهتمامًا جادًّا لقضايا مُهمّة، مثل: العدميّة التكنولوجيّة في العصر الحديث، وعصر تصوير العالم، والأزمات المهمّة في العصر الجديد. وقد بقي دائمًا مادحًا لنيتشه وناقدًا له. ويسمّي نيتشه بأنّه «آخر فيلسوف ألمانيّ»، «المُفكّر الجادّ الوحيد بعد شيلينغ»، «آخر مُفكّرٍ في الغرب»[6]. ويُخضع هيدجر بصفته مُفكّرًا يحاول فتح أفقٍ جديدٍ في الفكر، التاريخ الميتافيزيقيّ للغرب لأقسى الانتقادات والتدقيق؛ وعلى الرّغم من تأثّره بنيتشه في إثارة أهمّ الموضوعات، إلّا أنّه يعدُّه مُقيّدًا بالميتافيزيقا، ويقدّم نيتشه على أنّه نهاية الميتافيزيقا وبداية العدميّة.

يعتقد هيدجر مثل نيتشه أنّ من جُملة أزمات العصر الجديد التي كان للإنسان

1- Letter on Humanism", p.196.

2- المصدر نفسه.

3- wer ist Nietzsches Zarathustra? (1967)

4- Nietzsche, per wille zur macht.

5- nietzsches metaphysic 1941/2.

6- بابك أحمدي، مصدر سابق، ص265 - 285.

المعاصر دور أساس في إيجادها، أزمة العدميّة واللّامعنى التّام. ويعتقد هيدجر ونيتشه أنّ العالم المعاصر يعاني من «العدميّة» واللّامعنى التّام؛ وهذا الأمر هو نتيجة الفكر الغربيّ وتاريخه. ولكنّهما لا يتّفقان على تعريف «العدميّة». فمن منظور نيتشه، العدميّة يعني أن تصبح أعلى القيم بلا قيمة، عصرٌ لا يوجد فيه هدفٌ، ولا يوجد إجابة عن سؤالِ «لماذا»[1]. وفي رؤية نيتشه، «الإله قد مات» والإنسان المعاصر في ظلّ التَّحوُّلات الجديدة للحياة العلميّة – الثقافيّة، قد ألغى الله من حياته، ونقل سلطته إلى قوى عقله. وبالنسبة إلى الإنسان المعاصر فقد أصبحت جميع القيم المُتعالية التي لم يكن يُشكّك في قيمتها في زمنٍ ما، بلا قيمة. إنّ العصر الجديد هو عصر زوال القيم الكلّيّة والمُتعالية. لم يعد للعالَم من هدفٍ، وأصبحت جميع القيم السّائدة بلا قيمة، وظهرت العدميّة. «عصرٌ فيه كلّ شيءٍ بلا معنى»[2]. «أكثر علامات هذا العصر شيوعًا منذ العصر الحديث: فَقْدُ الإنسان تقديره لذاتِه بطريقةٍ لا تُصدَّق؛ إذ لم يعد هناك من بطلٍ للكون منذ مُدّةٍ طويلة»[3].

يدرك نيتشه العدميّة عن طريق التّفكير القيميّ، ولكن إقامة الاتّصال بين العدميّة والتّقويم أمرٌ غير مُسلّم بأيّ وجهٍ من الوجوه[4]. من هنا، يُعارض هيدجر الفكر القيميّ لنيشته بكلّ ما أُوتِي من قوّة؛ لأنّه من منظوره التفكير في إطار القيم هو أعظم تدنيس يمكن تخيُّله للوجود. ولهذا السّبب، يقول هيدجر في مكانٍ آخر: «التفكير من منظور القيم هو «القتل الأكثر تطرُّفًا»[5]. ويعتقد هيدجر أنّ نيتشه لا يزال في قيد الميتافيزيقا: «كان نيتشه آخر مُفكّرٍ في تاريخ ميتافيزيقا الغرب عانى من ذلك التشرّد. ولم يستطع إيجاد طريقٍ آخر لأجل ذلك التشرّد في الميتافيزيقا

1- فريدريك نيتشه، «إرادة القوّة»، ترجمة: محمد باقر هوشيار، طهران، نشر وپژوهش فرزان، 1376، ص64.

2- المصدر نفسه، ص62.

3- المصدر نفسه، ص70.

4- مارتن هيدجر، و... ، «العدميّة الأوروبيّة لنيتشه مع ثلاثة تفسيرات»، ترجمة: محمد باقر هوشيار و اصغر تفنكساز، ص184.

5- اميل كترينغ، «العدميّة من وجهة نظر نيتشه وهيدجر»، العدميّة الأوروبيّة، ترجمة أصغر تفنكساز، ص189.

سوى الإطاحة بالميتافيزيقا وتلك ذروة العدميّة»[1]. ومن منظور هيدجر، العدميّة هي نسيان الوجود عندما يغفل الإنسان عن ذلك الوجود، ويسقط في الروتين اليومي، ويغرق في الحياة اليوميّة. والسقوط يعني أن تصبح بلا عالم، يعني طلب الدّعة[2]، والغربة، أو اغتراب الذات[3] الّتي تؤدّي في نهاية المطاف إلى العدميّة.

من منظور هيدجر، العصر الحديث هو عصر استكمال سقوط الإنسان. ويرتبط انعدام العالم بالتشرّد واللّاأساس وهذا يؤدّي إلى إلغاء الوجود ومِنْ ثَمَّ، العدميّة. ويهدف هيدجر إلى فتح طريق خلاصٍ من أجل الخروج من انعدام العالم. وهو يعتقد أنّ من مقتضيات انعدام العالم إعطاء الأصالة إلى الصّراع بين الذات والموضوع في الفلسفة الجديدة. فانعدام العالم قد اختفى في جذور شجرة ديكارت. ومِنْ ثَمّ، أثمر وازدهر في العلوم التكنولوجيّة التي هي من ثمار تلك الشجرة.

يُعَدُّ هيدجر من النّقّاد المُهمّين لفكر ديكارت ولعلّه من أهمّهم. ففي أهمّ أعماله، مثل: الوجود والزمن، «رسالة في النّزعة الإنسانيّة»، وما إلى ذلك، يهاجم بشدّة ديكارت وفكره. وقد خصّص القسم الأعظم من «رسالة في النزعة الإنسانيّة» في نقد الذاتيّة الديكارتيّة. فهو يرى أنّ ديكارت قد أوجد أعظم الصُّعوبات للإنسان أمام فهمه الصحيح للعالم، وبطرحه للاختلاف بين الذات والموضوع قد أغلق طريق فهم «الكينونة في العالم»، وبتمييزه بين الذات والموضوع قد وفّر الأرضيّة لعدم وجود معنى لكليهما[4].

مع تفكير ديكارت، حدث تغييرٌ آخر في الميتافيزيقا الغربيّة، والذي كانت نتيجته عَدّ الحقيقة أكثر من مجرد توافق الأمر الذهني والموضوع. وطبقًا لهيدجر، في العصر الحديث، الإنسان، الذي هو ذلك الذهن المُدرِك؛ أي «الذات» الديكارتيّة، قد انقطع عن الوجود وانغمس في حضن المعرفة، ووقع أسيرًا في سجن الذّهن. ولذلك، فإنّه يعدُّ العالم تصويرًا، أو صورةً. ومِنْ ثَمَّ، يتمّ القضاء على الثّراء الماهويّ للعالم في ذلك الفهم. في العصر الجديد، العالم المُصوّر قائمٌ على

1- Martin Haidegger, «Letter on Humanism», p.217-218.

2- Tranguillizing.

3- Alienation.

4- للاطّلاع على موضوع نقد الذاتيّة من وجهة هيدجر، يمكن الرجوع إلى: مُقدّمة كتاب بيجن عبد الكريمي، هيدجر والمتعالي، طهران، نقد فرهنگ، 1381.

أساس العقل الديكارتيّ والذات، وقد توفّرت إمكانيّة سلطة الإنسان على العالم.

كان هيدجر يعدُّ نيتشه نهاية الميتافيزيقا الغربيّة وغايتها، وكان يُوجّه نقده له من نافذة أفكار ديكارت. بهذا المعنى، يبدأ نسيان الوجود والمسألة الأساسيّة للتشرّد البشريّ مع أفلاطون، ويبلغ ذروته مع ديكارت، وينتهي مع نيتشه. وباعتقاد هيدجر، لا يزال نيتشه مقيّدًا بميتافيزيقا الذهنيّة (الذاتيّة) من خلال تعريفه الوجود بصفته «إرادة»؛ إذ بقي نيتشه ميتافيزيقيًّا ديكارتيًّا معتقدًا بـ «الذات». ولذلك، فهو تجسيدٌ للعدميّة الغربيّة.

بناءً لما تقدّم، التشرّد هو نتيجة نسيان الوجود، أو الغفلة عنه، والعدميّة هي نتيجة التشرُّد. «تبدأ هيمنة التشرّد الحالي من الوجود وفي هيمنة التشرّد تلك، يعاني الإنسان من الضّلالة والحيرة. التشرُّد هو علامة نسيان الوجود؛ لأنّه بسبب النّسيان لا يتمّ التّفكير بحقيقة الوجود»[1].

لا يملك الإنسان المعاصر الشعور الصحيح عن مكان معيشته؛ فالأرض ليست مكانًا للسّكن؛ بل أصبحت أداةً للاستغلال والتشرُّد وعدم امتلاك المكان ليس إلّا نتيجة لتلك الطريقة في العيش. وهذا العصر هو عصر الاضطراب و «عصر الجليد»، وعصر بلا هدفٍ وبلا معنى. «إنّ التشرُّد يوشك أن يصبح مصير العالم، من الضروريّ التفكير في المصير وفقًا لتاريخ الوجود»[2] يحتاج الإنسان والوجود إلى بعضهما بعضًا بشكلٍ مُتبادل كمكان إقامة، ونتيجة عدم معرفة هذا الواقع هو التشرّد وعدم الانتماء إلى وطن. إنّ هيدجر هو أوّل فيلسوف عالج العدميَّة من المنظور الوجوديّ. ومن منظوره، العدميّة هي ليست واقعًا نتيجة خطأ في الفكر؛ بل هي نتاج الحرمان التّاريخيّ من الوجود[3].

4. الغفلة عن الوجود:

يعتقد هايدجر أنّ جذور معظم مشكلات العصر الجديد هي في «الغفلة عن الوجود». ويكتب في بداية كتابه «ما الميتافيزيقا؟»: «إنّ ديكارت بتشبيهه الفلسفة بالشجرة، قد اعتقد الميتافيزيقا جذورها، ونحن نتريّث أمام هذا الكلام ونسأل: في أيّ أرضٍ وترابٍ تجد جذور شجرة الفلسفة مستقرّها؟ من أيّ أرضٍ تأخذ الجذور،

1- Martin Haidegger, "Letter on Humanism", p. 218.

2- اميل كنزينغ، مصدر سابق، ص194.

3- المصدر نفسه، ص 219.

ومِنْ ثَـمَّ؛ كل الشـجرة عناصرهـا المغذّيـة والمُقويّـة لهـا؟ مـا الأسـاس المخفيُّ في التربـة والأرض الـذي يُمسـك بزمـام تخصيـب أسـاس الشـجرة والحفـاظ عليـه؟ أيـن المـكان الـذي ترقـد فيـه ذات الميتافيزيقـا، وأيـن تتحـرّك؟»[1]. ويعتقـد هيدجـر أنّـه عندمـا لا يكـون للكائنـات أصـل، أو أسـاس في الوجـود، فإنّ الحيـاة اليوميّـة تنهـار نحـو الخراب. فالبشـر والشـعوب يعانـون مـن «الانحطـاط» ؛ لأنّهـم سـقطوا خـارج «دائـرة الوجـود».

مـن منظـور هيدجـر، فـي عمليّـة هيمنـة التكنولوجيـا، تتسـارع غربـة الإنسـان عـن الوجـود. لقـد اختفـى السـؤال حـول الوجـود عـن سـاحة الأبحـاث الفلسـفيّة مـن خـلال إثـارة مقـولاتٍ ملموسـةٍ وبعـد ذلـك، ظهـرت سلسـلةٌ مـن الألفـاظ التـي سـاقت نحـو الغفلـة، وأدّت في نهايـة المطـاف إلى دمـار الممارسـة الأصيلـة (براكسـيس) التاريخيّة. ولذلـك، بالنسـبة إلى هيدجـر، إنّ تاريـخ الغرب هـو تاريخ النسـيان والاكتئـاب التدريجي لنـور الوجـود[2]. ومـن منظـوره، إنّ تاريـخ الميتافيزيقـا هـو تاريـخ نسـيان الوجـود[3]. ولكـي نتتبّـع أهمّيّـة بحـث «الوجـود» في نقاشـات هيدجـر، يكفـي أنّ نلقـي نظـرةً على أعماله، وعلـى موضوعاتـه ونقاشـاته المفتاحيّـة المُتّصلـة بذلـك المفتـاح الأسـاس. فهـو إذا مـا كان يُثيـر أزمـة «التفكيـر»، وإذا مـا كان يعالـج «التكنولوجيـا»، وإذا مـا كان يتوجّـه إلى «الإنسـان»، وإذا مـا كان يهتـمّ بموضـوع «اللُّغـة» و«الفـن»، فلأنّـه كان يعتقـد كل تلـك الأمـور مرتبطـة بالتّوجُّـه إلـى الوجـود والغفلـة عنـه. «التفكيـر هـو التـزامٌ بالوجـود»[4]، «يسـتكمل المُفكّـر علاقـة الوجـود بالإنسـان»[5]، «اللُّغـة هـي منـزل الوجـود، ويختـار الإنسـان المسـكن في ذلـك المنـزل»[6]. ومـن منظـور هيدجـر، الفكـر الفلسـفيّ الحقيقـيّ هـو التأمُّـل مـن أجـل الإجابـة عـن السـؤال حـول معنـى الوجـود، وقـد انحرفـت الفلسـفة الغربيّـة عـن مسـارها الأصلي لقـرونٍ مُتماديـةٍ؛ بسـبب الغفلـة عـن هـذا السـؤال.

1- مارتن هيدجر، ما الميتافيزيقا؟»، ترجمة: سياوش جمادي، ص 131 و 132.

2- بـروس اسـميث غرغـوري، هيدجـر والعبـور إلـى مـا بعـد الحداثـة ، مصـدر سـابق، ص 267و 268.

3- مارتـن هيدجـر، مدخـل إلـى الوجـود والزمـان، ترجمـة: منوتشـهر اسـدي، طهـران، نشـر پرسـش، 1380، ص28.

4- Martin Haidegger, “Letter on Humanism”, p.193-199.

5- المصدر نفسه.

6- المصدر نفسه.

5. الاستبداد الخاص بالمرحلة المعاصرة:

تُعدُّ الحياة السّياسيَّة لهيدجر إحدى أكثر النّقاشات إثارةً حول أفكار ذلك الفيلسوف المعاصر الكبير. فقد وجّه إليه معارضوه أشدّ الانتقادات لترأّسه جامعة فرايبورغ في العام 1933م (في زمن سيطرة النّازيِّين) لعام واحد فقط، وقد زاد صمته الأمرَ غموضًا[1].

انطلاقًا من هذه المقالة، وبعيدًا من إصدار أحكام قيميّة خاصّة، سوف نمرّ على فكر هيدجر النّظريّ حول الأمر السّياسيّ وحرّيّة الإنسان. يرى هيدجر أنّ إحدى مشكلات العصر الجديد هي استبداد المجال العام والاعتماد المفرط على الرّأي العام، ويسخر من الديموقراطيّة الحاليّة، ويراها عاجزة عن حلّ مشكلات البشر. وعلى الرّغم من أنّ هيدجر لم يهتمّ إلّا قليلًا بهذا الأمر في أعماله، إلّا أنّ كثرة ما كتبه المعارضون والمؤيّدون جعله يتطرّق إلى هذا الأمر ولو بإيجاز. ويعتقد هيدجر أنّ العصر الجديد هو عصر السّيادة المُستبدّة للمجال العام، أو استبداد الجماهير. ففي العصر الجديد، يُستند إلى الاستبداد الخاصّ للآراء الجماهيريّة أكثر من أيّ شيءٍ آخر. إنّ ما يُدعى بـ «الوجود الفرديّ»، والوجود البشريّ الذاتيّ حقًّا، ليس الموجود الإنسانيّ الحرّ... وحتى اللُّغة انضوت تحت سيطرة المصدر الديكتاتوريّ للمجال العام الذي يُحدّد مُسبقًا ما هو الشيء القابل للفهم، وما هو الشيء الذي يجب طرده بصفته أمرًا غير قابل للفهم.

لم يقصد هيدجر من الطبيعة الشموليّة فقط تلك المنحصرة في الاستبداد الحكوميّ، أو بأيّ شكلٍ خاصٍّ من أشكال الاستبداد؛ بل كان يرى المعنى الدقيق للشمولية على أنّه مصيرٌ العدميّة التكنولوجيّة للعصر الجديد. ولذا، لم يكن هيدجر يرى أنّ هناك فرقًا بين الديموقراطيّة اللّيراليّة والحكومة الشيوعيّة والديكتاتوريّة الفاشيّة؛ إذ إنّ كلّ ذلك شموليّ وفي ماهيّته مستبدٌّ ويعدُّ العالم والأشياء أمورًا يمكن السّيطرة عليها. فكلّ أنواع تلك الحكومات تسعى خلف السّيطرة على المجتمعات البشريّة، وتوجيه الأفكار وفقًا لما ترغب وخلافًا لما كان سائدًا ومعمولًا به في المرحلة اليونانيّة، لا تعطي قيمة للتّفكير وإثارة السّؤال. ويعارض هيدجر توحيد

1- طغى خطأ هايدجر الفكريّ والسّياسيّ خلال النّازيّة على أفكاره لدرجة أنّ خصومه سعوا إلى الحصول على ما يدعم فاشيّته فكريًّا ونظريًّا في أعماله. حتى إنّهم ينظرون إلى كتاب هيدجر المُهمّ، الوجود والزمن من خلال تلك النافذة. للاطّلاع أكثر: ميغل دي بيستغي، هيدجر والسّياسة، ترجمة: سياوش جمادي، طهران، انتشارات ققنوس، 1381.

العقائد ضمن مجموعة واحدة، والتبعيّة في القيم الجماهيريّة، في حين أنّ الفكر السّياسيّ الحديث يريد تعميم (جمهرة) القيم، وعالميّة المعتقدات وتوحيدها وبالحد الأدنى التسليم لحكم الأكثريّة[1]. وفقًا لهايدجر، أصبحت السّياسة ـ في العصر الحديث ـ هي القاعدة والأسلوب والتكنولوجيا للحكم والسيطرة، والعالم عالق في وسط الخراب والانحدار المعنوي بين القوّتين العظمتين: روسيا، والولايات المتّحدة؛ ومع استمرار هيمنة مثل تلك الحكومات، وفقدان آخر عناصر المعنويّة، ستفقد الشعوب حتى القدرة على رؤية الدّمار الحالي[2].

لقد كان هيدجر من مُعارضي الديموقراطيّة الغربيّة الحاليّة ويعدّها مُتّفقة مع الشموليّة، واستبداد الجماهير، ومن جملة مشكلات العصر الحاضر. «دائمًا ما كانت تريد أوروبا الالتصاق بالديموقراطيّة، ولا تريد أن ترى الديموقراطيّة بحكم موتها المحتوم؛ لأنّه كما كان نيتشه يرى بوضوح، الديموقراطيّة هي إحدى أشكال العدميّة»[3]. وقد بقي هيدجر على اعتقاده هذا حتى آخر عمره. وما يمكن فهمه من مجموع أعماله في هذا الشأن هو أنّه لا يعتقد أنّ الأنظمة السّياسيّة الموجودة، ومن جملتها الديموقراطيّة، عاجزةً عن الاستجابة فقط؛ بل هي أيضًا من ضمن عوامل انحطاط المعنويّة وأفول التفكير في العصر الجديد، ومن العوامل المهمّة للنزعة نحو المطلق والنُّموّ من دون حساب، التفكير الحسابي والعدميّة التكنولوجيّة.

من منظور هيدجر، تمّ اختزال «الحرّيّة» في السّياسة المعاصرة بحقوق المواطنيّة ونشرها، وبحكم الأكثريّة وحرّيّة العقيدة و/أو عملها الاجتماعيّ. ولكن تجدر الإشارة إلى أنّ الحرّيّة الإنسانيّة لا تُختزل في الحياة السّياسيّة؛ لأنّه يتمّ تقييد الحريّة الفرديّة حتى في أكثر الأنظمة السِّياسيَّة والاجتماعيَّة ديموقراطيّةً، في قالب موادّ قانونيّة مُحدّدة. إنّ الحرّيّة الإنسانيّة أعلى من الحياة السّياسيّة، ومرتبطة بكل الوجود؛ وسوف تتجلّى الحرّيّة، حيث ينفتح البشر على الوجود. الحرّيّة ليست فقط حرّيّة من الحاكميّة؛ بل حرّيّة من أيّ استغلالٍ، على الرّغم من أنّه لا يوجد في العصر الجديد حرّيّة من الحاكميّة بالمعنى الكامل والحقيقيّ.

وسوف نختم كلامنا بمخاوف مارتين هيدجر من اضطراب الإنسان الحديث،

1- بابك أحمدي، هيدجر وتاريخ الوجود، مصدر سابق، ص530.

2- بورس اسميث غرغوري، هيدجر والعبور إلى ما بعد الحداثة ،مصدر سابق، ص266.

3- مارتن هيدجر، نيتشه، نقلًا عن: هيدجر وتاريخ الوجود، ص564.

ومن النّزعة العلميّة وأداتيها الإفراطيّة، بنحوٍ تمّ فيه حذف الأمر المُتعالي والبسيط وقلّ عدد المفكّرين. ذلك الخطر يُهدّد دائمًا اليوم أُناسًا يستمرون في الاستماع إلى ضجّة الآلات ظانّين أنّها صوت إلههم. وهكذا، يصبح الإنسان مُضطربًا، ومن دون أيّ مكان[1].

1- مارتن هيدجر، «درب المزرعة الضّيّق»، مفهوم الزمان وعدّة آثار أخرى، ترجمة: علي عبد الله، طهران، مركز نشر، 1383، ص24.

تأثيرات الحداثة على الأسرة إعادة بناء أم انهيار

علي رضا برهيزكار*

الملخص

تركت الحداثة بسماتها المعرفيَّة والبِنْيَويَّة، تأثيراتٍ واسعة على الأُسرة. ويمكن توضيح تلك التَّأثيرات والتَّغييرات الحاصلة من خلال دراسة العلاقات المؤسَّسيَّة ودراسة وساطة الأفراد الَّذين هم أعضاء في الأُسرة، وفي مؤسّسات أخرى في الوقت نفسه.

سنبحث في هذه المقالة عن تلك التَّحوُّلات والتَّغييرات التي حدثت في الأسرة بسبب الحداثة، هل كانت سببًا في إعادة بناء الأسرة وتكيّفها مع الظروف الجديدة، أم كانت السبب في انهيارها؟ ومن أجل هذا الأمر، تمّت الاستفادة من المنهج الوصفي وتطبيق المصاديق على التَّعاريف المفهوميَّة؛ وتشير نتائج البحث بشكلٍ عامٍّ إلى وجود موارد مُتعدِّدة من إعادة البناء والانهيار في مرحلة تكوين الأسرة وانتهائها، وكذلك في بِنْيَتِها ووظيفتها.

الكلمات المفتاحيَّة: الحداثة، الأُسرة، إعادة بناء الأُسرة، انهيار الأُسرة، بِنْيَة الأسرة، وظيفة الأُسرة.

* أستاذ مساعد في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث.

المقدّمة

إنّ الحداثة ظاهرةٌ شاملة وذات آثارٍ عميقة وحتى مُهيمنة، وقد وجدت طريقها إلى جميع مجالات الحياة، وقد عرّضت كلّ شيءٍ بنحوٍ ما إلى تغييراتٍ جذريَّة. ومن المُستبعد العثور على شيءٍ بقي في مأمنٍ من تدخُّل الحداثة وتأثيراتها. لقد بدأت الحداثة طريقها من خلال تغيير نظرتها إلى الإنسان والعالم وتبعًا لذلك، إيجاد نمطٍ جديد في الحياة البشريَّة؛ وعملت من خلال ذلك على تحقيق أهدافٍ، مثل: الحريَّة، والمساواة، والرّفاه والأمن في هذا العالم. وفي الواقع، حاولت الحداثة تحقيق تلك الأهداف بمساعدة العقل الأداتي (المستند إلى ذاته) المُستقلّ عن الوحي وبمساعدة العلم التّجريبيّ الصّرف الناتج من العقل. وجسّدت الحداثة إنجازاتها العلميَّة في مجالَيْ: الصِّناعة، والسِّياسة؛ فضلًا عن البيئات العلميَّة والجامعيَّة؛ إذ إنّ الثَّورة الصِّناعيَّة البريطانيَّة والثورة السِّياسيَّة الفرنسيَّة، هما وجهان بارزان لذلك التّيّار.

في البدء، وفي الظّاهر لم تهتمّ الحداثة بالأسرة؛ ولكن التّغيير الَّذي حصل في سائر المؤسّسات والبنى، أثّر عمليًّا على الأسرة وهي أحد المؤسَّسات الاجتماعيَّة الرئيسة والمترابطة بالأجزاء الأخرى داخل النِّظام الاجتماعيّ. وأُثيرت العديد من النّظريّات المختلفة حول تأثيرات الحداثة على الأُسرة. فبعض تلك النَّظريَّات لديها نظرة مُتفائلة وإيجابيَّة حول تغييرات الأسرة الجديدة، وترى ذلك في اتّجاه تعزيز الفردانيَّة والسَّعادة، ومنها مَن ترى أنّ تلك التغييرات مقلقة[1]؛ بل وحتى إنّ الأسرة أصبحت على وشك الانهيار، ونتيجةً لذلك، فهي تدرس الأسرة من منظورٍ مرضي (باتالوجي). كما أنّ بعض المُنظِّرين مثل المنظّرين التطوّريّين أو الوظيفيِّين والبِنْيويِّين وضمن اعترافهم بتلك التّحوُّلات الحاصلة للأسرة وسعيهم إلى تفسيرها، ينظر كلّ واحدٍ منهم إلى الأسرة من زاوية مسار إعادة البناء الذاتيّ والتجديد الذاتيّ والتكيُّف مع الظروف الجديدة. وترى بعض تلك التفسيرات أنّ تدمير الأسرة هو نتيجة قسريَّة للظّروف المُستجدّة والحديثة. وفي هذا الوسط، يعدُّ بعض اليساريِّين والنّسويِّين، الأسرة مانعًا أمام الحياة الاشتراكيَّة المطلوبة، أو أنّها منشأٌ للظلم بحقِّ النّساء؛ بحيث يجب الانتفاض للقضاء عليها. وتهدف هذه المقالة من خلال تفسير الحداثة وتحليل آثارها الموضوعيَّة في مجال الأسرة، إلى الإجابة عن السُّؤال

1- غاردنر، 1386، ص11.

الآتي: «هل الأسرة تسير في مسار إعادة بناء ذاتها وتجديدها في ظلّ الظُّروف المُستجدّة أم أنّها عُرضة للانهيار والدَّمار» ؟

والمنهج المعتمد في هذه المقالة هو المنهج الوصفي والمستند إلى تعريف مفاهيم الأسرة، وإعادة بنائها، وانهيارها، وكذلك تفسير فلسفة الأسرة، وبعد ذلك، ستتمّ مقارنة مصاديق التغييرات الأُسريَّة مع التّعريفات المقدَّمة ومع فلسفة الأسرة، وتصنيف التّغييرات ضمن قسمين: إعادة البناء، والانهيار.

المفاهيم

- الحداثة: لأنّه سيتمّ بحث الحداثة بشكلٍ مستقلٍّ، سنتجنّب توضيح هذا المفهوم هنا.
- تحوُّل الأسرة: سنأخذ في الحِسْبان أيّ نوعٍ من التغيير في العناصر المختلفة للأسرة من جملة ذلك: طريقة تشكّل الأُسرة؛ بِنْيتها، ووظيفتها، وطريقة إنهائها بوصفها تغييرًا حاصلًا في الأسرة.
- إعادة بناء الأسرة: المقصود من إعادة بناء الأسرة هو إيجاد التغيير في الأسرة المتناسب مع سائر المؤسّسات، أو الاتِّجاهات والأفكار المطروحة في المجتمع الحديث. ولا يعني هذا التغيير، انفعال الأسرة وتكيّفها الصّرف مع حاجات المؤسَّسات الأخرى ومُتطلّباتها؛ بل بمعنى استبطان الظُّروف الجديدة من أجل أن تحافظ الأسرة على نفسها وأن تعزّز نفسها من أجل الوصول إلى الأهداف الأسريَّة والتي من جملتها تأمين الحاجات المادِّيَّة والمعنويَّة لأفراد الأسرة في الظروف المُستجدّة.
- انهيار الأسرة: عندما نريد التحدُّث عن انهيار الأسرة أو تدميرها، فهذا يعني أنّه لم يعد يوجد بالحدّ الأدنى شيءٌ يمكن تسميته الأسرة. في هذه الحال، إذا ما تمّ القضاء بالحد الأدنى على بِنْيَة الأسرة المؤلّفة من زواج رجلٍ وامرأة، فسوف تكون الأسرة قد تلاشت. وأمّا الأُسر المؤلّفة من زوجٍ وزوجة من دون أبناء، أو مثلًا الأُسر ذات المُعيل الوحيد التي تبقى بعد وفاة أحد الزوجين؛ على الرّغم من أنّها ليست من ضمن الأُسر المنهارة؛ إلّا أنّها حتمًا أسرٌ ناقصة وهي بحسب الظُّروف والوظائف التي لديها من الممكن أن تكون عُرضة للانهيار. وعلى الرّغم من وجود الحدّ الأدنى من البِنْيَة

لأسرةٍ قد فقدت أبسط الوظائف، فلا يمكن عَدّها أسرةً قائمة. كأن يبقى أصل هذه البِنْيَة، مثل شخصين كانا قد تزوَّجا ولكنّهما يعيشان منفصلين لسنواتٍ بسبب مشكلاتٍ مثل: السفر، أو السجن؛ فعمليًا قد تفقد تلك الأسرة وظائفها الأساس والذّاتيَّة، ففي هذه الحال أيضًا يمكن التحدُّث عن انهيار الأسرة. على هذا الأساس، لوظائف الأسرة أهمِّيَّة خاصّة أيضًا؛ ولو أنّ الوظائف هي نتيجة قهريَّة للبِنْيَة. كما أنّه يمكن الحكم على الأسرة من منظار الأهداف أيضًا؛ يعني إذا أرادت الأسرة أن تكون أسرةً، يجب أن تُحقّق بعض الأهداف. وهذه الأهداف حتى لو كانت مثاليَّة، فإنّ تحقّقها يحتاج إلى ضرورة تنظيم بِنْيَة الأسرة وأدائها بنحوٍ يساعد على تحقيق ذلك. ويمكن تعقيب أهداف الأسرة في مجال فلسفة الأسرة ومقاصد الفاعلين داخل الأسرة وبناءً عليه، يتّصل هؤلاء بالنّظام القيمي وتختلف مقاصد الفاعلين وفلسفة الأسرة بحسب إطار كلّ نظام قيمي. وهنا، سوف نجعل الفلسفة الإسلاميَّة للأسرة هي المحور، سواء فيّ تعريف الأسرة الذي يؤثّر عمليًا على نوع بِنْيتِها أم تلك الأهداف التي يجب على الأسرة تعقّبها والتي تُبرز نفسها عمليًا في قالب وظائف الأسرة. وفي ما يلي من البحث عن انهيار الأسرة، من الجدير الإشارة إلى أنّ الانهيار هو نقطة الذّروة لمسارٍ ما، ولكن لا يمكن غضّ النَّظَر عن المراحل السّابقة؛ أي مرحلة تضرُّر الأسرة، ومرحلة ضعفها وفقدان بعض وظائفها.

- تعريف الأسرة وفلسفة الأسرة من منظور الإسلام: تمّ تقديم التّعريف الإسلاميّ للأسرة من حيث تأكيد الإسلام الزواج بكونه أمرًا مُقدّسًا وموصى به، ومن حيث القواعد المعياريَّة والأهداف المأخوذة في الحِسبان للأسرة. على هذا الأساس، الأسرة هي وحدة اجتماعيَّة تتشكّل من خلال رابط الزواج بين الرجل والمرأة، وتستمرُّ عن طريق التّكاثر وقبول الضّوابط والقواعد الدّينيَّة، وفي نهاية المطاف، ومن خلال تعاون أفراد الأسرة في تأمين بعض الحاجات الأوّليَّة، تتوفّر الأرضيَّة للتَّكامل المعنويّ والوصول إلى القُرْب الإلهيّ لأفرادها[1].

ولكن معرفة فلسفة الزواج والأسرة تنطلق من الفهم الصَّحيح لحقيقة الإنسان

1- إبراهيمي بور وزملاؤه، 1395، ص48.

الـذي تـمّ ترغيبـه فـي تشـكيل الأسـرة والحيـاة الأُسـريَّة. فالإنسـان فضـلًا عـن بُعْـده المـادّيّ والجسـمانيّ، لديـه بُعـدٌ معنـويٌّ وقـد صُمِّمـت جميـع الإمكانـات الموجـودة فـي عالـم الوجـود بمـا فـي ذلـك الأسـرة، مـن أجـل تأميـن سـعادته وكمالـه المعنـويّ؛ وعلـى الرّغـم مـن أنّ الكمـال الجسـمانيّ مهـمٌّ إلّا أنّـه يُعـدُّ مـن الأهـداف التَّمهيديَّـة لأجـل ارتقـاء الإنسـان الرُّوحـيّ. فالإنسـان يحتـاج إلى الأسـرة مـن أجـل النُّمـوّ والارتقاء الجسـميّ، والرّوحـيّ، والعاطفـيّ. وقـد ذُكـرت فـي الإسـلام حِكمًـا مختلفـة لتشـكيل الأسـرة مـن قبيـل إيجـاد الطُّمأنينـة النّفسـيَّة، وإمكانيَّـة بقـاء الأجيـال، وإيجـاد المـودَّة والرَّحمـة، والبنـاء الأخلاقـيّ، والبنـاء الاجتماعـيّ، وانتشـار التوحيـد. ولكـن تحديـد الهـدف الغائـيّ مـن تشـكيل الأسـرة، هـو أكثـر العناصـر مفتاحيَّـة مـن أجـل فهـم الأعمال الخاصَّـة المنوطـة بالأُسـرة الإسـلاميَّة. وهنـا تجـد جميـع الأوامـر مـن واجبـات ونواهـي معناهـا علـى أسـاس علّتهـا الغائيَّـة. ومـع ملاحظـة أنّ الهـدف الغائي للإنسـان هـو التَّقرُّب مـن اللـه وتشـكيل الأسـرة هـو أيضًـا شـرطٌ لازم مـن أجـل الحصـول علـى ذلـك، يمكـن القـول: إنّ الهـدف الغائـي للأسـرة هـو التَّربيـة الصَّالحـة للإنسـان[1]. ويكتسـب الرجـل والمـرأة الكثيـر مـن كمالاتهـم أيضًـا مـن خـلال الحيـاة المشـتركة، ومراعـاة الأمـور الأخلاقيَّـة والفقهيَّـة التـي يتعرَّضـان لهـا.

إنّ تربيـة الإنسـان الصّالـح ونيـل الكمـال، هـو الهـدف الغائـي؛ أمّـا بقيَّـة الأهـداف الأُسـريَّة فتتّخـذ معناهـا فـي هذا السِّـياق. على سـبيل المثـال، لقد خُلقـت البِنْيَـة الوجوديَّة للإنسـان مـن النَّاحيتيـن: الجسـميَّة والنّفسـيَّة بنحـوٍ أنّهمـا يحتاجـان إلى بعضهمـا بعضًـا وأنّهمـا يُكمّـلان بعضهمـا بعضًـا. وفـي النتيجـة، يصـلان إلى السّـكينة معًـا. وهـذا الأمـر يُسـهّل تكاملهمـا المعنـويّ بجانـب بعضهمـا. فكمـا أنّ الغريـزة الجنسـيَّة هـي المُحـرّك الأسـاس لتشـكيل الأسـرة والاتّصـال الرُّوحـيّ بيـن الرجـل والمـرأة واكتسـاب السَّـكينة، فـإنّ ذلـك كلّـه مـن أجـل تمهيـد الطّريـق أمـام التّكاثـر، وتربيـة الأولاد مـن جهـة، ومـن أجـل التَّربيـة الدينيَّـة للزّوجيـن معًـا، مـن جهـة أخـرى[2]. وبعد فهم فلسـفة تشـكيل الأسـرة، يمكـن جعـل ذلـك أساسًـا لاتّخـاذ القـرار حـول القواعـد المعياريَّـة للأسـرة. على سـبيل

1- قـال رسـول الله ﷺ: «مـا يمنـع المؤمـن أن يتّخـذ أهـلًا، لعـلّ الله أن يرزقـه نسـمةً تثقـل الأرض بـلا إلـه إلا الله» .الصـدوق، 1413 هــ.ق، ج3، ص382.

2- أجـاب علـي بـن طالـب عليه السلام، النبـيّ ﷺ عندمـا سـأله: «كيـف وجـدت أهلـك؟» - السـيدة الزهـراء عليها السلام، قائـلًا: «نِعْـمَ العـون علـى طاعـة الله» . ابـن شـهر آشـوب، ج3، ص355.

المثال، يجب أن يتمّ تحديد معايير اختيار الزوج /الزوجة، ومقدار المهر، والسّنّ المناسب للزواج بنحوٍ لا يؤثّر على فلسفة تشكيل الأُسرة[1]. ومن هذا المنظار، يمكن تقويم التغييرات الجديدة في مجال الأسرة، من حيث توافقها مع فلسفة الأسرة أم لا؟

الحداثة وخصائصها

الحداثة في معناها الجديد، هي مفهومٌ ناظرٌ إلى تلك التّغييرات التي حصلت في أوروبا الغربيَّة بعد عصر النهضة ومن ثمّ، عمّت جميع العالم. ويمكن تتبّع الحداثة على مستويين:

أولا: الفكري.

الآخر: النتائج والآثار الموضوعيَّة والخارجيَّة والتّحوُّلات البِنْيويَّة التي تركتها وتتركها في مختلف أبعاد حياة البشر.

قد ذكروا للحداثة في كلا المستويين خصائص متنوّعة جدًّا؛ ولكن هنا سنُشير إلى بعض السّمات المتّصلة بالأسرة والتي تركت أثرها عليها. وأوّل سمة هي، أنّها جُعلت مقابل «التراث»؛ فهي لم تتقبّل برحابة صدرٍ تلك الأمور الباقية من العادات الاجتماعيَّة، أو الميراث الثَّقافيّ. ولذلك، لا ينبغي للأسرة أن تكون بِوصْفِها ركنًا أساسًا للمجتمع التّقليديّ، محلّ اهتمام ورغبةٍ من قِبل الحداثة.

ولكن لعلّ أكثر سمةٍ تُشكّل مدماكًا أسّاسًا للحداثة هي، النّزعة الإنسانيَّة[2]. و«النّزعة الإنسانيَّة هي أسلوبٌ فكريٌّ يعطي الأصالة للإنسان وإلى شخصيّته واستعداداته ورغباته على أيّ شيءٍ آخر»[3]. وعلى الرّغم من أنّ النّزعة الإنسانيَّة متوافقة مع الفردانيَّة والجماعيَّة؛ إلّا أنّ التَّيَّار الغالب فيها قد برز على شكل الفردانيَّة. وطبقًا لذلك، تمّ إعطاء الأصالة للإنسان الفرد وليس للإنسان الحاضر في الجماعة[4]. وعلى الرّغم من أنّه قد يكون الوجه الإيجابيّ للنّزعة الإنسانيَّة هو إعطاء الأصالة للإنسان، إلّا أنّ وجهها السّلبي هو إلغاؤها لله وحذف العلم الإلهيّ

1- إبراهيمي بور وزملاؤه، 1395، ص49 إلى 53، بتصرف.

2- Humanism زرشناس، 1397.

3- بيات، 1386، ص 39-40.

4- المصدر نفسه، ص40.

مـن ميادیـن الحیـاة والأسـرة مـن جملـة تلـك الميادیـن.

إنّ العلمانيَّـة التي تسـعى إلى إلغـاء الديـن مـن ميادیـن الحیـاة الاجتماعيَّـة وحصـره فـي الحیـاة الفرديَّـة والشـخصيَّة، هـي مـن آثـار تلـك النزعـة الإنسـانيَّة. وطبقًـا للعلمانيَّـة، إنّ الأسـرة هـي محـلٌّ مـن أجـل الاجتمـاع العُرفي ولا يتجلَّى فيهـا حضـور الاعتقـادات والقواعـد المعياريَّـة الدِّينيَّـة. ومـن جهـةٍ أخـرى، أصبحـت النّزعـة الإنسـانيَّة هـي منشـأ الاهتمـام بالفـرد ونُمـوّ الفردانيَّـة. «الفردانيَّـة هـي إحـدى الأُسُـس الرّئيسـة للحداثـة وهـي تُطلَـق على النظـرة التي تـرى الفـرد على أنّـه أكثـر واقعيَّـة وأكثـر أساسًـا ومقدّمًـا على المجتمـع ومؤسّسـاته وبُنـاه، وتعتقـد هـذه النظـرة بقيمـةٍ أخلاقيَّـةٍ وحقوقيَّـةٍ عُليا للإنسـان. وفـي النّتيجـة، تجعـل ميـول الفـرد وأهدافـه ونجاحـه مقدّمًـا على المجتمـع مـن أيّ جهـةٍ كانـت»[1]. وعندمـا دخلـت أصالـة الفـرد إلـى مجـال الأسـرة، فمـن البَدَهـيّ أن تتقـدّم رغبـات أفـراد الأسـرة على رغبـات الجماعـة والأهـداف الأُسـريَّة ومُتطلّباتهـا. والجديـر بالذكـر أنّ النّزعـة الإنسـانيَّة الجماعيَّـة مثـل الاشـتراكيَّة وهـي تيّـار حداثـيّ غيـر مُهيمـن، وعلى الرّغـم مـن اهتمامهـا بالجماعـة، إلّا أنّهـا لـم تأخـذ الأسـرة على مَحْمـل الجـدّ، ولم تُعـطِ الأهمِّيَّـة ذاتهـا للأسـرة مثلمـا فعلـت مـع مؤسَّسـة الاقتصـاد، أو السّياسـة. وإلى جانـب النّزعـة الإنسـانيَّة والفردانيَّـة، تُطـرح سـماتٌ أخـرى، مثـل: اللّيبراليَّـة والنّزعـة التَّحرُّريَّـة.

ويمكـن النّظـر إلـى الحرِّيَّـة الفرديَّـة بوصفهـا تقاطـع ثلاثـة طرقٍ تجتمـع عندهـا النّزعة الإنسـانيَّة، والعلمانيَّـة، والفردانيَّـة؛ وترخـي بتجلِّياتهـا الخاصّـة على الأسـرة. فـإذا مـا جعلنـا الحرِّيَّـة الفرديَّـة إلـى جانـب أصـولٍ مثـل النّفعيَّـة والنّزعـة إلـى اللّـذة، والتـي تـمّ التنظيـر لهـا بصفتهـا مـن خصائـص الإنسـان الحديـث، فسـوف نكـون قـد أكملنـا فهمنـا عـن الإنسـان الحديـث.

والعقلانيَّـة، أو العقلانيَّـة الأداتيَّـة هـي أيضًـا مـن جملـة الخصائـص التـي قـام مـن خلالهـا ماكـس فيبـر بتحليـل المجتمـع الحديـث وتفسـيره وعـدَّ الفعـل العقلانـيّ هـو ميـزة ذلـك المجتمـع الجديـد فـي مقابـل الفعليـن: العاطفـيّ، والتّقليـديّ[2]. وعلى الرّغـم مـن أنّ الفعـل العقلانـيّ مناسـبٌ أكثـر مـع المؤسَّسـات الرَّسـميَّة، إلّا أنّـه وجـد إمكانيَّـة الولـوج إلى الأسـرة وتنظيـم أداء الأسـرة على أسـاس ذلـك النّـوع مـن الفعـل. وفـي تلـك الحـال، يمكـن للأسـرة أن تتشـكّل وتسـتمرّ على أسـاس نـوعٍ مـن تبـادل المصالـح، وإذا

1- بيات، 1386، ص 369-395.

2- كوزر، 1399.

ما انتهت تلك المصالح المُتبادلة، فسوف تنتهي الأسرة بالانفصال.

ومن الخصائص المُهمَّة الأخرى للحداثة، والتي لولاها لما استطاعت الحداثة أن تصول وتجول كما حصل، هي نزعتها العلميَّة التي وفّرت السِّياق من أجل نُموّ العلوم التّجريبيَّة سواءً الإنسانيَّة أم الطَّبيعيَّة، وتوسعة العلوم، وإيجاد التكنولوجيّات الجديدة؛ إذ بسبب تلك الهيمنة والتّأثير العميق الذي أوجده العلم وتكنولوجيّاته في الحياة، فقد عُدَّت الحضارة الجديدة هي التَّجلِّي الموضوعيّ للحداثة. فالتَّحوُّلات الصِّناعيَّة، واتّساع أنواع الأعمال، وزيادة الوظائف الصِّناعيَّة والخدماتيَّة مقارنةً مع الزراعة الّتي كانت تُشكّل محور الأسرة التّقليديَّة والمُمتدَّة، كذلك تقسيم العمل المُعقّد، أدَّت إلى تكوّن المؤسَّسات الرّسميَّة التي بإمكانها السَّعي خلف أهدافٍ عقلانيَّة مُعقّدة، مثل: اتّساع الحضر، وانتشار التعليم، والاهتمام الخاص بالعلم، وبالحصول على المعلومات. وكذلك، الاهتمام بانتشار نطاق الصّحَّة، والنُّموّ السُّكّانيّ، وإمكان توسُّع التَّنقُّلات الجغرافيَّة والاجتماعيَّة، والهجرة، والأشكال الجديدة للحكم،... كلّ ذلك من جملة التَّغييرات التي أوجدت عمليًّا تغييراتٍ بِنْيويَّة عميقة وواسعة النِّطاق في المجتمع. ولقد أظهرت الحداثة شهيَّة كبيرة من أجل إيجاد التغيير في كلّ شيءٍ. ولذلك، ليس هناك من سببٍ أن تبقى الأسرة مستثناة وخارج دورة التغيير. ومِنْ ثَمَّ، فإنّ أيّ تغييرٍ من التَّغييرات الآنفة الذكر قد أثّر على الأسرة بنحوٍ من الأنحاء.

فضلًا عن التّغييرات النَّظريَّة والفكريَّة، فقد أوجدت الحداثة تغييراتٍ بِنْيَويَّة واسعة وعميقة. ويقول بودون وبوريكو حول عمليَّة التَّحديث (العصرنة) أنّها في أبسط تجلِّياتها هي مثل عمليَّة بثلاث خصائص: التنقل، والافتراق (التّمايز في المكانة والدور) والعلمنة[1]. أمَّا التّنقُّل فكان له تأثيرات واضحة على الأسرة؛ إذ يتمّ التنقُّل على مستوى السِّلع والأشخاص والمعلومات. وتحدث الهجرات لمختلف الأعمار والأجناس، ويمكن للأفراد أن يتحرّكوا صعودًا وهبوطًا في التَّسلسل الهرميّ الاجتماعيّ، ونتيجة لذلك، تحطّمت الدَّوائر الأُسريَّة والنّسبيَّة المغلقة السّابقة، حيث كانت تعيش جميعها في مستوًى واحد وبتقسيم عملٍ محدود، وفي مكانٍ فيزيقيّ مُحدّد وكان المجتمع يتشكّل عمومًا عن طريق المؤسَّسات الاجتماعيَّة الأسريَّة، ولم تعد الأُسرة قادرة على البقاء في شكلها المنتشر سابقًا. ويطرح بارسونز نظريَّة

1- بودون، بوريكو، 1385، ص617.

الأسـرة النّواتيَّـة علـى أسـاس تلـك التّحـرّكات والتنقُّـلات الجغرافيَّـة والاجتماعيَّـة الممكنـة ولكنهـا ضروريَّـة في المجتمـع الجديـد. أُسـرةٌ يمكنهـا التَّكيّـف بمرونة ورشـاقة مـع الظـروف المعيشـيَّة الجديـدة وعـدم حصـر الأفـراد فـي علاقـات الأسـرة الممتـدّة ذات المسـاحة الفيزيقيَّـة المحـدودة[1].

لقـد كان هنـاك دائمًـا آراء وتيّـاراتٍ تسـعى دائمًـا إلـى إضعـاف الأسـرة وانهيارهـا. وذلـك التّيّـار الـذي بـدأ مـن أفلاطـون، كان لـه أتّبـاعٌ مثـل جـان جـاك روسـو، وغيـره، وانتقـل إلـى ماركـس وانغلـز عـن طريـق هيجـل الـذي كان مُتأثّـرًا بأفلاطـون. لقـد اهتمّـت الحركـة النّسـويَّة بنظريّـات ماركـس وآرائـه وكلُّهـم كانـوا ضـدّ الأسـرة بشـكلٍ مـن الأشـكال[2]. وتبـذل المجموعـات المعارضـة للأسـرة الجهـود لتحقيـق سياسـاتٍ مـن قبيـل تعريـف الأسـرة بنحـوٍ مُضـادّ لأهدافهـا؛ مثـل: تشـجيع عمـل المـرأة، وتقبيـح تربيـة الأولاد، والعمـل في المنـزل، وانتشـار حضانـات الأطفـال المجّانيَّـة وإتاحتهـا للعمـوم، ووضـع عوائـق أمـام قانـون الـزواج، أو تسـهيل الطـلاق، وتقنيـن سياسـاتٍ ماليَّـة ضـدَّ الأسـرة[3].

النَّظريَّة

مـن جُملـة النّظريّـات البـارزة فـي مجـال الأسـرة، النّظريَّـة الوظيفيَّـة البِنْيويَّـة التـي مـن أبـرز شـخصيّاتها تالكـوت بارسـونز. وبنـاءً لهـذه النَّظريَّـة، أولًا سـوف تبقـى الأسـرة مستمرّة بسـبب مـا لديهـا مـن وظائـف مـن أجـل أفرادهـا والمجتمـع؛ وثانيًـا، ومـن هـذا المنظـار البِنْيـويّ، ومـع الأخـذ فـي الحِسـبان النّظريَّـة النُّظميَّـة، فـإنّ المجتمـع عبـارة عـن كلٍّ متّصـلٍ ببعضـه؛ بحيـث إنّ مؤسّسـات الاقتصـاد والسّياسـة والتعليـم فـي تفاعـلٍ مـع مؤسَّسـة الأسـرة وتتأثّـر تلـك المؤسّسـات ببعضهـا بعضًـا. وفـي النّظريَّـة النُّظميَّـة، من أجل أن تحفـظ الأسـرة توازنهـا وبقاءهـا، تقـوم بـإدارة مدخلاتهـا ومخرجاتهـا فـي تفاعلهـا مـع المؤسَّسـات الأخـرى ومـن خـلال ذلـك وضمـن تقبّـل التغييـرات والعناصـر الجديـدة، تعيـد بنـاء نفسـها[4].

1- بودون، بوريكو، 1385، ص 617-618.

2- غاردنر، 1386، ص 95 إلى 103.

3- المصدر نفسه، بتصرّف، ص 108-109.

4- آزاد أرمكي، 1386، ص 20-28.

إذا حسبنا الحداثة، وفقًا للشرح الذي جاء في المقدّمة، هي تبلور الشكل والبِنْيَة الجديدة وبنائهما لمؤسَّسات الاقتصاد، والسياسة والتعليم، ففي تلك الحال، وعلى أساس منطق التّرابط والتّطوُّرات المؤسَّسيَّة يمكن الانخراط في توضيح بعض التغييرات الأُسريَّة. فإذا كانت مدخلات المؤسَّسات الأخرى إلى الأسرة خارجة عن المألوف وظهرت في شكل قوّة تدميريَّة، يمكنها أن تمنع إعادة بناء الأسرة وتقودها إلى هاوية الانهيار؛ أو إذا ما تعهّدت المؤسَّسات المتنافسة، وفقًا للتَّحليل الوظيفيّ، جميع وظائف الأسرة وفقدت تلك الأخيرة عمليًّا وضعيّتها الوظيفيَّة، فليس هناك من سببٍ لبقائها وصونها من قِبل أفرادها. وفي نهاية المطاف، تبقى بوصفها مؤسّسةً صغيرةً وضعيفة مع الحدّ الأدنى من الوظائف.

في ظلّ التَّرابط المؤسَّساتيّ وتفاعله، فإنّ كل المؤسّسات التي أثّرت بها الحداثة بشكلٍ جدّيٍّ، مثل التعليم، والسِّياسة، والاقتصاد، والإعلام، وبعض المؤسّسات الثانويَّة الجديدة، مثل: مؤسّسة الترفيه، تؤثّر في الأسرة بنحوٍ ما وتجعلها تابعةً للحداثة. وفي هذا المجال، أدّت الثقافة الحديثة أيضًا دورًا بارزًا في تغيير الأسرة والذي يمكن الإشارة إليه بالبِنْية الثَّقافيَّة الحديثة. وفي المقابل، هناك ثلاثة أمور تعزّز الأسرة أو تصونها، وهي:

أولاً: الأسرة نفسها التي تعمل بِوصفها مؤسَّسةً؛ وتشمل القواعد المعياريَّة والضَّوابط التي تتفعّل من أجل تأمين بعض الاحتياجات الأساسيَّة ومن جملتها: الحاجات العاطفيَّة، أو الإنجاب. وكذلك تشمل المواقف والأدوار الأُسريَّة، مثل: الأمومة، والأبوة، والبنوَّة، والأخوّة والجد،... والتي يقع على عاتق كلٍّ منها جانب من جوانب حفظ الأسرة بوصفها نظامًا ومؤسّسةً.

ثانيًا: مؤسَّسة الدين التي تصون الأسرة من خلال عَدّ الزواج والأسرة أمرين مُقدّسين، من خلال بعض القواعد المعياريَّة والقيم بما في ذلك صلة الرحم والإحسان إلى أفراد الأسرة، وموارد أخرى...

ثالثًا: ما تبقّى من ميراثٍ ثقافيٍّ وصلنا من العصور التَّقليديَّة، مثل: مراسم إظهار الفرح عند الخطوبة والزواج، وإعطاء الشأنيَّة الاجتماعيَّة للأفراد المُتأهّلين،... وذلك الميراث هو سببٌ في تكرار وجود الأسرة والنزعة الأسريَّة وتثبيتها وتعميقها. على سبيل المثال، حتى الأفراد الذين يعيشون وفق (المساكنة) ويريدون الزواج رسميًّا، فإنّهم يُعطون أهمِّيَّة خاصّة لحفلة العرس ومراسمها.

لكن تلك التَّفاعلات المؤسَّساتيَّة، تتصاحب مع مستويات جزئيَّة وفرديَّة أيضًا؛ إذ عادةً ما يكون أفراد الأسرة فضلًا عن عضويّتهم في الأسرة، منخرطين بالحدّ الأدنى في واحدةٍ من تلك المؤسّسات الحديثة، ويؤدّون عمليًّا دورًا وسطيًّا بين الأسرة وسائر المؤسّسات، ويديرون مسألة حماية الأسرة، أو إيجاد تغيير فيها. وبسبب عضويَّة أفراد الأسرة الطويلة في المؤسَّسات الأخرى، يخضعون أيضًا لتنشئة تلك المؤسَّسات، ومن البدَهي أن يحملوا معهم الأفكار الحديثة التي تلقّوها من تلك المؤسّسات إلى داخل الأسرة. ومن ناحية أخرى، يكبر هؤلاء الأفراد بكونهم أعضاءً في داخل الأسرة، ويتعلّقون بها؛ إذ يُؤمّنون احتياجاتهم الأساسيَّة فيها ويُجرّبون فيها الكثير من اللّحظات الهنيئة، والمحبّة، والتّواصل الحميم، والتّضحيَّة. وكذلك داخل الأسرة يحلّون الكثير من مشاكلهم. والأسرة بالنّسبة إليهم، في كثيرٍ من الأحيان، هي محلٌّ محبوبٌ ومثيرٌ للذكريات ويثقون بأفرادها. في النّتيجة، تحتلّ الأسرة والنّزعة الأسريَّة أهمِّيَّة عالية بالنّسبة إليهم، ويعدُّون أنفسهم ملتزمين أمامها وحاضرين للإقدام من أجل حمايتها. إنّ مثل هؤلاء الأعضاء، الواقعون بين مؤسّسة الأسرة وبالحدّ الأدنى بين مؤسَّسةٍ أخرى، كما سبق وتمّت الإشارة، يشكّلون عنصرًا مهمًّا في تحديد كيفيَّة المواجهة مع الأسرة؛ بحيث إمّا أن يثبّتوا قواعدها المعياريَّة وسائر أبعادها الأخرى ويكرّرونها، وإمّا أن يغيّرونها بما يتناسب مع ظروف المؤسَّسات الأخرى، أو يشمئزّون منها فيتركونها ويجعلونها عُرضةً للانهيار والتَّلاشي.

يُظهر هؤلاء الأفراد ردود فعلٍ أمام تغييرات الأسرة والظروف الجديدة بحسب العقلانيَّة، والتجارب، ومستوى التديّن، والمعارف،... وقد يقبلون بعض التغييرات ويرفضون أخرى. مثلًا، من الممكن أن يُظهروا حساسيَّة في الحفاظ على أصل مراسم العرس، في حين قد يُقلّلون من أهمِّيَّة مراسم الصّداق، أو مثلًا وبمقتضى الظروف الاقتصاديَّة الجديدة قد يقبلون بتغيير مكان سكن أولادهم الذين تزوّجوا حديثًا ويساعدونهم في إعداد المسكن الجديد، ولكنّهم يحاولون الإبقاء على علاقاتهم بأشكالٍ مختلفة فيستجيبون بذلك لاحتياجاتهم العاطفيَّة. بشكلٍ عام، إنّ تلك العمليَّة، والتي تشمل التَّفاعلات المؤسَّساتيَّة ووساطة الأفراد ذوي الدورين بين كونهم أعضاءً في الأسرة ومواطنين في المجتمع الحديث، سوف تُختم إمّا بإعادة بناء الأسرة، أو بانهيارها.

تغييرات الأسرة، إعادة بناءٍ أم انهيار

بدأت تغييرات الأسرة تدريجيًّا من أوروبا الحديثة وانتشرت تقريبًا في سائر العالم بوصفها أنموذجًا واحدًا. إنّ الأنموذج الجديد الذي ظهر في أوروبا تمثّل في «انخفاض مُعدّل المواليد، والتَّأخُّر في سنّ الزواج، وارتفاع سنّ الوالدين في أثناء إنجاب الولد الأوّل، ووجود أبناءٍ أقل في كلّ وحدةٍ أُسريَّة، ونموّ مُعدَّل الطّلاق، والوالد/ة المنفردة، والزواج المدنيّ»[1]. وسنحدّد في هذه المقالة، وضمن تصنيف التّغييرات الحاصلة في الأسرة علاقة تلك التّغييرات بإعادة بناء الأسرة وانهيارها.

اليوم، حلّ على نطاقٍ واسع الاستقلال في اتّخاذ القرار من أجل الزواج بناءً على الحُبّ الرُّومانسيّ والمصلحة الفرديَّة بدلًا من المصالح الأُسريَّة. إنّ نُموّ الفردانيَّة وتحوّل الأفراد إلى مواطنين مستقلِّين يميّزون مصالح حياتهم وعملهم عن مصالحهم الأُسريَّة، أدّى بشكلٍ مُتزايدٍ إلى الاهتمام بالمصلحة الفرديَّة، وإلى الاستقلال في اتّخاذ قرار الزواج. ومن ناحيَّة أخرى، أوجدت الحداثة حضارةً ذات اتّجاه مادّيّ ومُحفّز للغريزة، واهتمّت الحداثة بشكلٍ كبير بالغريزة الجنسيَّة بصفتها غريزة مهمّة. وعَدَّ بعض المُنظّرين من أمثال فرويدٍ تحريرها ضروري للبشر. وقد أدّت الثورة الجنسيَّة في ستينيَّات القرن الماضي إلى إبراز هذه القضيَّة بشكلٍ لافت. ما أدَّى إلى أن أصبح تأمين الغريزة الجنسيَّة منفصل عن الزّواج، ومتاحٍ من خارج إطار الزّواج، وكان ذلك من جملة أسباب التَّأخُّر في سنّ الزواج، وحتى في عدم الرّغبة بالزواج. وهناك أسباب أخرى لتأخير سنّ الزواج مثل: الحاجة إلى التّعليم الطّويل الأمد، وتحصيل التَّخصُّص من أجل الوظائف والأعمال الجديدة، وخدمة العلم، وتوسّع ظاهرة البطالة التي حصل جزءٌ منها؛ بسبب تحديث طرق تأمين المعاش، والصعوبة أكثر في اختيار الزوج؛ ذلك أنّ خيارات الانتقاء لم تعد مُحدّدة مسبقًا مثل الماضي، وكذلك صعوبة التَّعارف بين الطرفين، أو بين الأُسرتين، وتبادل الثّقة بينهما في المدينة بعكس القرية والبيئات التّقليديَّة.

التَّغيير الآخر الذي حصل في تشكُّل الأسرة والزواج، هو اختيار الزوج من خارج دائرة الأقارب. فنتيجة الهجرة إلى المدن والبلاد المختلفة، انفصل محلّ العمل عن مكان المنزل. فمع الحياة الحضريَّة، وتباعد أماكن سكن أفراد العشائر

1- برناردز، 1384، ص 40.

والديـن الواحـد؛ بـل وحتى بيـن الأقـارب، أدّى ذلـك كلّه أولًا الى ابتعـاد الأفـراد عـن بعضهـم لناحيـة المسـافة الفيزيقيَّـة وكذلـك الفكريَّـة والنّفسـيَّة. ومِـنْ ثَـمَّ، انخفضـت إمكانيَّـة اختيـار الزوجـة مـن داخـل دائـرة الأقـارب، وثانيًـا إلى تقـرّب هـؤلاء الأفـراد أنفسـهم مـن مجموعـاتٍ جديـدة، مثـل: الزمالـة في الصّـف، والعمـل، والسَّـكن؛ مـا وفّـر الأرضيَّـة لاختيـار الزوجـة مـن خـارج دائـرة الأقـارب.

أمّـا حـول علاقـة تلـك التغييـرات بإعـادة تجديـد الأسـرة، أو انهيارهـا، فيمكـن الإشـارة إلى أنّ الفردانيَّـة والاسـتقلال في اتّخـاذ قـرار اختيـار الـزوج وتشـكيل الأسـرة، تتماشـى مـع الهُـوّة بيـن الأجيـال والاختـلاف في الرّغبـات والاتِّجاهـات بيـن الأولاد والوالديـن. ولكـن قـد يـؤدّي ذلـك، في الوقـت نفسـه، إلى ظهـور تحدِّيـاتٍ خطيـرة ـ أحيانًـا ـ بيـن الوالديـن وبيـن الابـن المتـزوِّج وزوجتـه.

بالنسـبة إلى عـدم تعـارض المصالـح الفرديَّـة مـع المصالـح الأُسـريَّة، فقـد بـات عمـل كلّ واحـدٍ مـن الأبنـاء يفـرض عليهـم السـكن في مـدنٍ مختلفـة. ومِـنْ ثَـمَّ، فـإنّ اقتصـاد الأسـرة لـم يعـد مرتبـطٌ بحضـور الأبنـاء وعملهـم في محـلّ سـكن أسـرة الوالديـن. لـذا، لـم يعـد الاهتمـام بالمصلحـة الفرديَّـة عنـد اختيـار الزوجـة يضـرّ بالمصالـح الأُسـريَّة، بـل بـات هـذا الاختيـار ينفـع المصالـح الفرديَّـة ومصالـح الأسـرة الجديـدة والنّواتيَّـة.

إنَّ اختيـار الزوجـة مـن خـارج دائـرة الأقـارب هـو أيضًـا نـوعٌ مـن التكيّـف مـع الظـروف الجديـدة. فالحيـاة الحضريَّـة والهجـرات والتعـدُّدات الثقافيَّـة واندمـاج الأقـوام والثّقافـات المختلفـة في البيئـات الجديـدة، لـم يعـد يُوفّـر بالضَّـرورة إمكانيَّـة اختيـار الزوجـة مـن داخـل دائـرة الأقـارب كالسّـابق، ولـم يعـد في ذلـك حتى مصلحـة أحيانًـا بالنسـبة إلى شـخصين مهاجريـن وزمـلاء في العمـل ويعيشـان في مدينـةٍ بعيـدة عـن أسـرتهما، وقـد بـات بإمكانهمـا الاختيـار، والفهـم المُتبـادل، وتأسـيس حيـاةٍ مشـتركة جيـدة مقارنـةً مـع الـزواج مـن الأقـارب الـذي كان سـائدًا في السّـابق. على أيِّ حـال، إنّ اختيـار الزوجـة مـن خـارج الأقـارب هـو تكيُّـف معقـول مـع الظـروف الجديـدة. ومـن منظـور فلسـفة الأسـرة الإسـلاميَّة والمعاييـر والقيـم الإسـلاميَّة، لا يوجـد عمومًـا توصيـة خاصّـة حـول اختيـار الزوجـة سـواءً مـن خـارج أم مـن داخـل القبيلـة أو المدينـة أو الثقافـة،... ولكـن مـن حيـث إنّ الهـدف النّهائـيّ هـو تسـهيل الارتقـاء المعنـوي، فـإنّ اختيـار الزوجـة مـن خـارج دائـرة الأقـارب في ظـلّ الظُّـروف الجديـدة لـه اسـتثناء واحـد، وهـو أن لا تكـون الزوجـة مـن خـارج الديـن وأحيانًـا مـن خـارج

المذهب. وسبب ذلك هو التّأثير العميق للزوجين على بعضهما، والذي يمكن أن يُخلّ بالهدف النّهائي للزواج، فيصبح حينئذٍ سببًا لانحراف أفراد الأسرة معرفيًّا ومعنويًّا.

أمّا بالنّسبة إلى الرُّومانسيَّة والعشق بوصفهما معيارين أساسين في اختيار الزوج، فينبغي لنا القول: إنّ صفة المحبّة هي من الصّفات الفطريَّة التي وهبها الله للإنسان، والتي تشجع على الزواج وتُقوِّي الأسرة، وهي جزءٌ من الأهداف الأوليَّة لتشكيل الأسرة في فلسفة الأسرة الإسلاميَّة. ولكن إيلاءُ الحداثة وثقافتها هذا الأمر اهتمامًا شديدًا وبشكلٍ مفرط قد سبّب عوارض سيّئة على الأسرة، حتى إنّه وفّر أرضيَّات انهيارها أيضًا وبطرقٍ مختلفة، فضلًا عن تأثيره في نسيان الهدف الغائي للأسرة الإسلاميَّة؛ إذ إنّ ترافق العشق والرومانسيَّة مع الغريزة الجنسيَّة، وانتقال ذلك الى خارج أُطُر الزواج، والتّوجُّه إلى الحُبّ الثُّلاثيّ الأطراف، وتأمين الحاجات الجنسيَّة بعد الزواج من خارج إطاره، وطلب التَّنوُّع الجنسيّ،... كلّ ذلك أدّى إلى ظهور مجموعة من القضايا هي مصاديقٌ لانهيار الأسرة، أو لإضعافها بالحدِّ الأدنى، مثل: عدم الرغبة في الزواج، أو التّأخير في سنّ الزواج، أو عدم الالتزام أمام شريك الحياة والشريك الجنسيّ، أو توتّراتٍ عائليَّة تكون شديدة في بعض الأحيان، أو زيادة حالات الطلاق،...

في الوقت نفسه، يُعدُّ مقدارٌ من تأخير سنّ الزواج نوعًا من التَّكيُّف مع الظروف الجديدة من أجل اكتساب الجهوزيَّة التَّخصُّصيَّة للحصول على العمل، كما يوفّر أيضًا أرضيَّة من أجل اكتساب البلوغ الاجتماعيّ للحياة في مكانٍ جديدٍ ومستقلٍّ. إنّ زواج الفتاة في سنّ مُتدنّيَّة ودخولها إلى عائلةٍ مُمتدَّةٍ، وتحت رعاية والدة الزوج وإشرافها أمرٌ ممكنٌ، ولكن دخولها إلى أسرةٍ نواتيَّة مُستقلّة في سنّ مبكرة، هو أمرٌ صعبٌ وله تبِعاتٌ سلبيَّة.

مع ذلك، ينبغي الالتفات إلى أنّ الحداثة وبسبب عدم جعلها الأسرة في سُلّم أولويّاتها، لم تنظم سياساتها التعليميَّة، أو المهنيَّة على أساس الأسرة؛ بل تسعى إلى تطويع الأسرة لمصلحتها من دون مراعاة مقتضياتها. وهناك بعض الحلول التي يمكن أن تساعد في عدم ارتفاع سنّ الزواج وتحمي الأسرة، مثل: تقصير مدَّة التعليم في المراحل الدِّراسيَّة المختلفة، وإلغاء المواد غير الضَّروريَّة، أو إرجائها إلى ما بعد الزواج، وعرضها بطرقٍ وأساليب تعليميَّة حديثة أخرى، أو إجراء التعليم في

أثناء الخدمة وغير ذلك من الطُّرُق والحلول...

أمّا في ما يخصُّ انتهاء الأسرة، فإنّ الأنموذج البارز لذلك هو الطّلاق الَّذي تؤيّد الإحصاءات ارتفاع مُعدّلاته في مختلف الدول. وبشكلٍ عام، هناك مجموعة من التّغييرات الّتي تمّت الإشارة إليها في هذه المقالة، تؤثّر في زيادة الطلاق. فعوامل من قبيل نُمُوّ الفردانيَّة، وطلب الاستقلاليَّة، والنّزعة النّفعيَّة الشَّخصيَّة، وطلب التنوُّع الجنسي، وعمل المرأة واستقلالها المالي، وتفويض وظائف الأسرة إلى مؤسَّساتٍ أخرى، وانخفاض تبعيَّة الأفراد للأسرة،... كلّ ذلك زاد من نسبة الطلاق، وهو المصداق الأبرز لانهيار الأسرة. وعلى الرّغم من أنّ الطّلاق جائزٌ في فلسفة الأسرة الإسلاميَّة، ولكنّه مُدانٌ بشدّة؛ لأنّه سببٌ خسارة الكثير من المصالح والأهداف التي تمّ أخذها في الحِسْبان في فلسفة الأُسرة الإسلاميَّة.

هناك علاقة مباشرة بين طول عمر أفراد الأسرة وخاصّةً المرأة والرجل وبين طول عمر الأسرة وبقائها، أو انهيارها. ففي العالم الحديث، ونظرًا إلى تحسُّن الصّحّة، وعلاج العديد من الأمراض، انخفض مُعدّل وفيات أفراد الأسرة ووفيات الأُمّهات الحوامل، أو حديثي الولادة، وما إلى ذلك، وقد أسهمت هذه الأمور بشكلٍ كبير في الصّحّة البدنيَّة، وفي طول عمر الأسرة. وفي مقابل ذلك، تسبَّبت بعض أنماط الحياة الحديثة في الإضرار بالجسم، أو بزيادة مُعدّل الوفيات؛ مثل: بعض الأطعمة الصِّناعيَّة، وحوادث السّيارات، والحروب الجديدة واسعة النّطاق، وأسلحة الدّمار الشامل، وما إلى ذلك. لكن بشكلٍ عام، إنّ الأمل بالحياة آخذٌ في الارتفاع وهذا مرتبطٌ بشكلٍ مباشر بزيادة مُتوسِّط العمر المُتوقّع للعائلات، خاصّةً وأنّ المتزوّجين في سنٍّ أكبر أقلّ عرضةً للطّلاق. إنّ زيادة مُتوسّط العمر المُتوقّع للأفراد ومِنْ ثَمَّ، زيادة مُتوسّط العمر المُتوقّع للأسرة يتوافق أيضًا مع علم الإنسان الإسلاميّ والفلسفة الإسلاميَّة للأسرة. لقد اتّخذ الإسلام مبدأ بقاء الحياة، وبذل الجهد لحماية الحياة وطول العمر من أجل توفير المزيد من الفرص لكمال الأفراد.

التغيير في بداية تشكّل الأسرة وإنهائها واتّجاه التّغيير

	التّغيير في بداية تشكّل الأسرة وإنهائها	اتّجاه التغيير: إعادة البناء	اتّجاه التغيير: الانهيار
1	الاستقلال في اتّخاذ القرار	+	-
2	القرار بناء على المصلحة الفرديَّة وليس الأسريَّة	+	-
3	الزيجات الرومانسيَّة	+	+
4	التَّأخير في سنّ الزواج	+	+
5	اختيار الزوجة من الخارج	+	-
6	الطّلاق	-	+
7	زيادة الأمل بالحياة وطول العمر	+	-

التّغيير في بِنْيَة الأسرة: إعادة بناء أم انهيار

سنتتبّع التغيير في بِنْيَة الأسرة ضمن قسمين: «التّركيب والحجم» و «علاقات أفراد الأسرة».

1. تركيب الأسرة وبُعدها:

من التّغييرات المُهمَّة ذات الصّلة بتركيب العائلة وحجمها، استبدال الأسرة المُمتدّة بأسرةٍ نواتيَّة التي حدثت على أثر تقسيم العمل الجديد، السكن في المدينة، تسهيل التّنقُّل الجغرافيّ والاجتماعيّ... وفي الواقع، كما أنّ الإقامة في مكانٍ واحد، وتشكيل المجتمع الزراعيّ قد أوجد الأسرة المُمتدّة، فإنّ تشكّل المجتمع الصناعيّ أدّى إلى ظهور الأسرة النّواتيَّة. وبعبارةٍ أخرى، إنّ الأسرة النّواتيَّة هي من نتاجات الحداثة. والالتفات إلى خصائص الأسرة النّواتيَّة التي تشمل جيلي الوالدين والأبناء، أمرٌ منطقيٌّ لتوضيح الكثير من التّغييرات الحاصلة في الأسرة. فالأسرة النّواتيَّة هي إعادة بناءٍ جديد للأُسرة في ظلّ ظروف الحداثة؛ إذ كان أمام

الأسرة في ظلّ تلك الظروف خياران: إمّا أن تختفي وإمّا أن يُعاد إحياؤها وبناؤها على شكل أسرةٍ نواتيَّة؛ لأنّ البيئات الحضريَّة الجديدة وتقسيم العمل المطروح في المجتمع الصِّناعيّ، لا يُتيحان إمكانيَّة العيش في قالب الأسرة المُمتدّة بشكلها التّقليديّ. فالأسرة النّواتيَّة على الرّغم من أنّها مفروضة من الحداثة، وقد تغيّر حجمها ووظيفتها، فإنّها تُعدُّ من اختيار الوالدين من أجل بقائها في ظلّ الظروف الجديدة، مثل: نزوح أولادهم إلى المدينة والإقامة فيها. مع ذلك، فقد نتج من تلك الأسرة النّواتيَّة عيوب ومشاكل؛ من ذلك- على سبيل المثال- عدم إمكان تأمين الاحتياجات العاطفيَّة كما في السّابق. ومع التغيير في تركيب الأسرة وحجمها، يمكن الإشارة إلى انخفاض عدد الأولاد، والتّأخير في الإنجاب وحتّى عدم الرغبة بالإنجاب مُطلقًا والتي كان لظروف الحداثة تأثيرٌ في إيجادها بنحوٍ ما. ويتّجه ذلك كلّه إلى التقليل من حجم الأسرة وتقليصها. ويمكن أن يكون هذا أحيانًا مصداقًا للمرونة والتكيّف مع الظروف، ولكن عندما يتخطّى حدًّا ما فيمكن أن نتّجه نحو أسرة ناقصة؛ بل وحتى انهيارها. مثلًا إذا ما انخفض عدد الأبناء ليصل إلى ما دون خط إيجاد الخَلف (العُقب)، أو حتى عدم إنجاب الأطفال، فسوف تواجه قضيَّة التّكاثر، وبقاء الذُّرِّيَّة التي هي أحد الوظائف الرئيسة للأسرة، وتحتلّ أهمِّيَّةً بالغةً في فلسفة الأسرة الإسلاميَّة، خطرًا جدّيًا.

من ناحيَّة أخرى، إنّ زيادة الحجم الأُسري، والذي يحدث بشكلٍ أساس من خلال زيادة عدد الأبناء، يزيد من أنواع التّواصل بين أفراد الأسرة، على عكس قلّة أفراد الأسرة. هذا في حين أنّ أصل التّواصُل في الأسرة والمجتمع البشري هو معيارٌ مهمٌّ للحياة الاجتماعيَّة وتأمين الاحتياجات العاطفيَّة، والمادِّيَّة،... لذلك، تُعدُّ الأسرة النواتيَّة من هذه النّاحيَّة فاقدة للغنى الكافي، وتبعث على النّقص في أداء بعض الوظائف الأخرى، مثل: الوظيفة العاطفيَّة، أو التنشئة الاجتماعيَّة.

إنّ تركيب الأسرة أمرٌ مهمٌّ من منظارٍ آخر. فاليوم، وفي ظلّ نُموّ الفردانيَّة، والتَّعدُّديَّة، وطلب التنوُّع، وإذكاء الغريزة، وانتشار الاتِّجاهات ذات النّزعة الإنسانيَّة والعلمانيَّة، وازدياد مُعدّلات الطّلاق،... قد ازدادت أنواع الأسرة البديلة مثل: زواج المثليِّين، والزواج المدني، والحياة المشتركة، والعيش بعزوبيَّة، والعيش الجماعيّ، وكذلك الأُسر ذات المُعيل الواحد، أو الأُسر المشتركة، والأُسر ذات الأولاد بالتّبنِّي. ونظرًا إلى التّعريف الذي تمّ تقديمه للأسرة وفلسفة الزواج، فإنّ هذه الموارد مثل:

زواج المثليّين، أو العيش بعزوبيَّة هي من مصاديق انهيار الأُسرة. والموارد الأخرى مثل: الأُسر ذات المُعيل الواحد، أو المشتركة هي من الأُسر النّاقصة وبنحوٍ ما هي مُعرّضة للتضرّر والتوتُّر؛ بحيث إنّه لو أردنا جعلها ضمن مجموعة إعادة البناء أو الانهيار، فمن المناسب أن تتَّخذ مكانها في المجموعة الأخيرة كونها في معرض الانهيار.

التغيير في البِنْيَة (التَّحوُّل في التركيب والحجم) واتّجاهها

	التّغيير في التركيب والحجم	الاتِّجاه: إعادة البناء	الاتّجاه: الانهيار
1	تشكّل الأسرة النواتيَّة	+	-
2	عدم الرّغبة بالإنجاب مُطلقًا	-	+
3	التّأخير في الإنجاب	-	+
4	الانخفاض النّسبي لعدد الأولاد مقارنةً مع الأسرة الممتدّة	+	-
5	انخفاض عدد الأبناء حتى تحت مُعدّل الخلافة	-	+
6	نُموّ الأُسر الناقصة: المشتركة، ذات المعيل الواحد	-	+
7	نموّ أنواع الأُسَر المنافسة: المثليَّة، المدنيَّة أو المساكنة، العزوبيَّة	-	+

2. العلاقات الأُسريَّة:

يمكن تتبُّع العلاقات داخل الأسرة بالحد الأدنى ضمن ثلاثة مستويات: العلاقات بين الزوجين، وعلاقات الوالدين بالأبناء، وعلاقات الأبناء ببعضهم بعضًا؛ والتغيير الأعظم نتيجة الحداثة قد حصل في القسم الأول. ولكن من حيث نوعيَّة العلاقات، يمكن تتبّع التغيير في العلاقات على شكل طيفٍ، ومن جملة ذلك:

الأول: استبدال علاقات السُّلطة من السّلطة الذكوريَّة العموديَّة بالعلاقات الأفقيَّة والثّنائيَّة.

الثاني: استبدال العلاقات ذات النّزعة الأُسريَّة والجماعيَّة بالعلاقات ذات النّزعة الفرديَّة.

الثالث: استبدال العلاقات العاطفيَّة بعلاقاتٍ قائمة على العقلانيَّة الأداتيَّة، النَّفعيَّة والتَّبادليَّة.

لقد أثّرت العديد من العوامل الحديثة على التغيير في العلاقات بين أفراد الأسرة، والتي من جملتها: نُموّ الفردانيَّة، العقلانيَّة الأداتيَّة، نموّ النظرة إلى الإنسان بصفته موجودًا يبحث عن المنفعة والربح، المطالبة بالمساواة وإنكار تدخّل النوع الجندري في ممارسة السّلطة، إنكار تقسيم العمل المنزلي على الرّغم من تأكيد تقسيم العمل الاجتماعيّ، نموّ مستوى تعلُّم النساء، وأبناء الأسرة، وأمثال ذلك،...

ولكن يمكن توضيح نسبة تلك الأنواع الثلاثة من التَّحوُّلات مع إعادة بناء الأسرة، أو انهيارها وإضعافها، على الشَّكل الآتي:

بالنسبة إلى بِنْية علاقات السُّلطة، فإن حسبنا العلاقات العموديَّة التَّقليديَّة تعني الاستبداد الذكوريّ، في هذه الحالة سوف تقع العلاقات الأفقيَّة ضمن مسار رفع أحد آفات الأسرة في حال إسهامها في منع استبداد الرجل وظلمه للمرأة. وفي الواقع ، تكون قد شكّلت الحداثة هكذا فرصةً من أجل تحسين وضع الأسرة. كما أنّه في المجتمع المعاصر وبسبب نموّ العلم في مختلف المجالات واتّساع رقعة الفروق الفرديَّة، سيتمكّن كلّ واحدٍ من أفراد الأسرة من امتلاك معلوماتٍ مناسبة في سياقاتٍ مختلفة، وستفيده في اتِّخاذ القرارات المناسبة والصّحيحة داخل الأسرة. وستوفّر هذه المسألة أرضيَّة الاهتمام بالمشورة وبآراء أفراد الأسرة الآخرين حتى الأبناء والذي يُعدّ أصلًا إسلاميًّا، ومُتوافقًا مع روحيَّة الإنسان المؤمن في طلب الحق والإنصاف؛ وكذلك سيوجِد سلطة مختلفة وأكثر إسلاميَّة في الأسرة تتمتّع بجانبٍ عقلانيٍّ أكثر وضوحًا. وهذا أمرٌ يحصل الآن عمليًّا في الأُسر المُتديّنة والمعاصرة. فضلًا عن ذلك، في الأُسر التّقليديَّة وبسبب الفهم غير الصحيح لسلطة الرجل، لحقت بعض المظالم بحقّ المرأة وسُلبت منها بعض الحقوق. ومن النَّماذج على ذلك، ضرب المرأة وشتمها وهذا الأمر قطعًا لا يوافق عليه الشّرع المُقدّس. وفي ظلّ نُموّ الفردانيَّة والاستقلاليَّة، نادرًا ما سيتمكّن هذا النوع من

المظالم وسلب الحقوق من الظهور. ولكن مع ذلك في العالم الحديث، ونظرًا إلى ترافق الفردانيَّة مع نُموّ النّزعة الإنسانيَّة والنّظرة النّفعيَّة والعقلانيَّة الأداتيَّة، فقد وجد العنف المنزلي سبيلًا له للظهور والانتشار في أنحاءٍ مختلفة، وتشير بعض الإحصاءات في هذا المجال إلى وجود مثل هذه الأضرار في الأُسر الحديثة في أكثر الدول المتقدّمة على مستوى التحديث والعصرنة.

بشكلٍ عام، من منظار الأسرة الإسلاميَّة وفلسفتها، توفّر الأسرة الجديدة من بعض الجهات الأرضيَّة أكثر لتحقّق أسرةٍ إسلاميَّة. كما أنّه في بحث السُّلطة الأسريَّة، لا يقبل الإسلام النَّظرة العموديَّة التّقليديَّة ولا الأفقيَّة الحديثة؛ بل يوصي بنوعٍ من العلاقة القطريَّة، أو العموديَّة المتعادلة؛ بحيث يكون الرجل مديرًا للأسرة والمرأة مديرةً للمنزل[1]، وفي الوقت نفسه يكون كلٌ منهما ملزم بمراعاة العدالة، واللُّطف، والإيثار وحُسن الأخلاق والابتعاد عن أيّ نوعٍ من الظلم والإجحاف في مواجهة سائر أفراد الأسرة. ويعتقد الإسلام أنّ المساواة الكاملة بين المرأة والرجل في جميع الجهات أمرٌ مخالفٌ للفروق الجسميَّة والرُّوحيَّة للمرأة والرجل، ولذلك، لن تؤدّي المساواة الكاملة على المدى الطَّويل إلى تشكيل أسرةٍ منسجمةٍ وبوظائف عُليا.

ولكن من حيث تحويل العلاقات داخل الأسرة من علاقاتٍ أُسريَّة إلى علاقاتٍ فرديَّة، فإنّ نُموّ حدٍّ من الفردانيَّة والاهتمام بأفراد الأُسرة واحترامهم، وملاحظة الفروق الفرديَّة فيها هو أمرٌ مطلوبٌ ويصبّ في مصلحة الأسرة على المستوى الكلّيّ. وأن يتمكن أفراد الأسرة من الحضور في المسائل المتنوّعة ذات الصلة بالأسرة وفي مختلف مراحل اتّخاذ القرار، فذلك يدلّ على مستوًى من البلوغ الفرديّ لدى أفراد الأسرة ويُحسّن بشكلٍ عام من قرارات الأسرة. وتتضاعف أهمِّيَّة هذا الأمر خاصّةً عندما يُؤخذ في الحِسبان مستوى التعليم لدى أفراد الأسرة في هذا العالم الجديد، ويمكن رؤية أُسرٍ ذات جودة أفضل ممّا كانت عليه في الماضي. وفضلًا عن النّقاط التي أُثيرت في فلسفة الأسرة، فإنّ الشخص المنشود دينيًّا هو ذلك الشخص الذي يمكنه من تشخيص خيره وشره والعمل وفقًا لذلك[2]، وفي النهاية، إنّ هذا الإنسان هو مَن سيكون مسؤولاً عن أفعاله ولن يحمل أوزار

1- متقي هندي، 1401ق، ج6، ص22.

2- ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الآية 3، الإنسان/76].

أعماله أشخاصًا آخرين ومن جملتهم الوالدين[1].

بعبارةٍ أخرى، على الرّغم من أنّ مراعاة المصالح الجماعيَّة والأُسريَّة مهمّة للدين، إلّا أنّ الشخص الذي يكون حاضرًا على مستوى الأسرة، أو المجتمع وغير قادرٍ على اتّخاذ أيّ نوعٍ من القرارات، لا يُعدُّ دينيًّا هو الإنسان المنشود. وهكذا، لا يمكن للأسرة التقليديَّةً من حيث شدّة نزعتها الجماعيَّة أن تكون الأُسرة الإسلاميَّة المنشودة بالضرورة؛ بل إنّ الاهتمام المتزامن بالفرد والجمع هو الأنموذج الأكثر ملاءمةً مع أنموذج المعيشة الإسلاميَّة[2]. كما أنّ الأسرة ذات الأصالة الفرديَّة ليست هي الأسرة الإسلاميَّة المنشودة. ومن منظار التّكيُّف مع ظروف الحداثة، ومع ملاحظة نموّ الفردانيَّة في مؤسّساتٍ أخرى، إذا لم تقبل الأسرة هذا المستوى من التغيير، فلا يمكنها أن تجعل أفرادها الذين يواجهون الفرص الفرديَّة في المؤسّسات الأخرى يتماشون معها، ومِنْ ثَمَّ، سوف تتضرر كل الأسرة. وكلّ هذا التأكيد على الاهتمام بالفرد في الأسرة، بشرط أن يؤخذ في الحسبان مصالح الأسرة أيضًا وأن تكون الفردانيَّة في خدمة النّزعة الأسريَّة. هذا في حين أنّ إعطاء تيّارات الحداثة المهيمنة الأصالة للفرد إلى الحدٍّ الذي ينشأ فيه الأفراد، في كثيرٍ من الأحيان، على الأنانيَّة والنزوع نحو اللّذّة واللّامبالاة بالأسرة، يلحق الكثير من الأضرار بالأسرة. وتبرز هذه القضيَّة أكثر بين المتزوّجين حديثًا على وجه الخصوص، وهي منشأ للعديد من الخلافات والطلاق في نهاية المطاف. وكذلك ينظر الأولاد إلى أنفسهم بأنّهم الأساس والأصل، ويعتقدون الأسرة والوالدين بصفتهم خدّامًا لهم. إنّ هذا المسار سيؤدِّي أيضًا إلى إخراج الأسرة من الوضعيَّة المتوازنة والمترافقة مع الإشباع.

أمّا بالنسبة إلى تحويل العلاقات العاطفيَّة إلى علاقاتٍ نفعيَّة وتبادليَّة، فإنّ النّقطة المُهمَّة هي أنّ الاحتياجات العاطفيَّة والحاجة إلى العلاقة مع الأفراد الموثوقين هي من جملة الاحتياجات البشريَّة الأصيلة التي تعمل الأسرة على تأمينها بشكلٍ واسع حتى في العالم الحديث، فهذا الأمر هو أحد الوظائف المُهمّة للأُسرة. ولكنّ الحداثة التي أحد أوجه تمايزها وفقًا لماكس فيبر هو نموّ العقلانيَّة الأداتيَّة والحسابيَّة، أدّت إلى دخول منطق المحاسبة تدريجيًّا في العلاقات الزوجيَّة تحت

1- ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الآية 164، الأنعام/6].

2- مؤشّرات الأسرة المنشودة في الإسلام: بحث النزعة الفرديَّة والجماعيَّة.

تأثير هذا التفكير الأداتي النّفعي في مختلف شرائح المجتمع. وهذا ما يجعل الزواج تبادلاً، أو معاملة مثلما تعطي شيئًا وتأخذ شيئًا آخر. وإذا لم يكن للتبادل مصالح ضروريَّة فسوف تصبح هذه الحياة غير مُجدية وغير مثمرة ويصبح سبب بقائها موضع تساؤل. في ظلّ مثل هذه الحياة، ينخفض مستوى ثقة بين الطرفين وتُثار بشكلٍ خطيرٍ بالنسبة إلى كلّ منهما مخاطر الطلاق، وميل الزوج/ة إلى شخصٍ آخر، والخوف من إنجاب الأطفال بسبب القلق من الطلاق، خاصّة في السنوات الأولى من الحياة المشتركة.

التّغيير في البِنْيَة (التَّحوُّل في العلاقات) واتجاهه

	التغيير في العلاقات	الاتِّجاه: إعادة البناء	الاتِّجاه: الانهيار
1	تغيير العلاقات العموديَّة المُستبدَّة إلى الأفقيَّة العادلة	+	-
2	تغيير العلاقات العمديَّة الى أفقيَّة (عدم الاهتمام بالفروق بين المرأة والرجل)	-	(إضعاف) +
3	نُموّ الفردانيَّة في خدمة الأسريَّة ونموّ الاستعدادات الفرديَّة لأفراد الأسرة	+	-
4	نموّ الفردانيَّة مقابل الأُسريَّة	-	+
5	انتشار العلاقات النَّفعيَّة مقابل العلاقات العاطفيَّة	-	+

التَّحوُّل في الوظائف: إعادة بناء أم انهيار

تقوم الأسرة بوظائف عدَّة؛ أولى تلك الوظائف تأمين الحاجة الجنسيَّة، وبعد ذلك الإنجاب، وبقاء النّسل، ومن ثمّ، رعاية الأبناء ودعمهم، كذلك دعم الزوجين لبعضهما، وكذلك رعاية المُسنِّين في الأسرة. وتشمل كذلك مراحل نموّ الطفل وتربيته وتنشئته، وكذلك ضبطه والإشراف عليه وتعليمه. إضافة إلى تأمين الحاجات المادِّيَّة والاقتصاديَّة، والحاجات العاطفيَّة لأفراد الأسرة، فضلًا عن الوظيفة الإنتاجيَّة

والاقتصاديَّة للأسرة لتأمين حاجات أفرادها. ولا يخفى أنّ الأسرة كانت في الماضي تعمل بمثابة مؤسَّسة اقتصاديَّة أيضًا. وكانت وظيفة الأمن والحماية أيضًا جزءًا من وظائف العائلة الممتدَّة. وكانت الأسرة إلى جانب ما ذُكر، وبحسب مكانتها ومنزلتها، تنقل هذه الأمور إلى أفرادها الجُدُد.

ولكن على أثر الحداثة، وبسبب التَّغييرات الاجتماعيَّة وزيادة قدرات المؤسّسات الأخرى وإمكاناتها، فإنّ قسمًا كبيرًا من هذه الوظائف قد انتقل نسبيًّا إلى هذه المؤسَّسات؛ ما أدّى إلى فقدان الأسرة لمكانتها السَّابقة وانضوت الأسرة تحت هيمنة تلك المؤسَّسات، التي لم تتمكّن، في الوقت نفسه، على الرّغم من قدراتها أن تقوم بجميع وظائف الأسرة، فضمنت الأسرة بقاءها من خلال المحافظة على بعض وظائفها.

مثل تأمين العلاقات الجنسيَّة وتنظيمها بشكلٍ رسميٍّ منحصرٌ بالزوج والزوجة وضمن إطار الزّواج؛ ولكن بعض خصائص الحداثة، مثل: الاهتمام بالأمور المادِّيَّة، وإيقاظ الغرائز، واللَّذّة، والنّزعة الإنسانيَّة، وإنتاج وسائل منع الحمل، والثّورة الجنسيَّة، والحركة النّسويَّة، أدّى إلى تشجيع العلاقات الجنسيَّة خارج إطار الزّواج؛ ما أدَّى إلى حصول مشكلاتٍ أخلاقيَّة وتوتّراتٍ بين الزّوجين بعد الزواج، وإلى إضعاف الأسرة؛ بل وحتى انهيارها.

من خلال تغيير الحداثة لبعض المفاهيم، مثل: تعزيز الرفاهية المفرطة، والاستهلاك، وترويج النّظرة اللَّاإنجابيَّة إلى الطفل، تراجعت الرَّغبة بإنجاب الأولاد، وجعلت بقاء النَّسل عُرضة للتّهديد. وكما أنّ الإنجاب من خارج إطار الزواج قد أصبح شائعًا بكثرة في بعض الدول الأوروبيَّة، فقد انخفضت بسببه نسبة الالتزام بتربية الأولاد، وتأمين احتياجاتهم، وتزايدت مشاكل هُويَّة الأطفال، وغير ذلك.

أمّا وظيفة التّربية والتّنشئة الاجتماعيَّة وأيضًا الدَّعم والرِّعاية فقد تمّ تسليمها في بعض مستوياتها إلى الحضانات، ودور التربية والأيتام، ودور العجزة،... وفي هذا المجال، من المُهمّ الالتفات إلى أنّ الحداثة قد أوجدت بنًى، مثل: المؤسَّسات والمراكز الفعّالة في الاقتصاد والتي تُثير شهيَّة كبيرة لتكاثرها وتوليد المداخيل منها. وتميل المؤسَّسة الاقتصاديَّة إلى إيجاد أمثال الحضانات بصفتها مُنتجًا للدَّخل. وبشكلٍ عام، تعدُّ الحداثة الأسرة المنشودة هي تلك الأسرة التي لا تفصل فيها بين أدوار الجنسين، ويعمل كلاهما وينفقان دخلهما لتغطية جميع أنواع احتياجات

الأسرة. ومن جملة تلك الاحتياجات، حضانة الأطفال، والمدرسة، وتوفير جليسة أطفال، أو خادمة لأداء الأعمال المنزليَّة، والطّعام الجاهز من الخارج، وغسل الملابس وتجفيفها...؛ أي أنّ الحداثة حوّلت أولًا المرأة إلى عاملة بطرقٍ مختلفة. ومِنْ ثَمَّ، أوجبت عليها إنفاق مدخولها في تلك المسارات التي حدّدتها لها حتى تزيد من دوران دورتها ـ أي الحداثة ـ الاقتصاديَّة أكثر فأكثر. ومن خلال هذا العمل، يتمّ تأمين احتياجات الأسرة نسبيًّا وفي الوقت نفسه يؤدّي إلى حصول بعض الأضرار فيها أيضًا. وبشكلٍ عام، لا تعطي الحداثة الأهمِّيَّة للأسرة؛ بل تفكّر قبل أيّ شيءٍ بمصالحها ونموّها الاقتصاديّ.

لكنّ الأسرة كما تمّت الإشارة سابقًا، تلجأ وبمقتضى الظروف؛ وعلى سبيل المثال، إلى تسليم الأُمّهات العاملات رعاية أبنائهن إلى باقي أفراد الأسرة، مثل: الجدّات، أو حتى إلى الجيران...؛ أي أنّ الأسرة لا تستجيب لجميع مطالبات الحداثة ومؤسَّساتها، ولا تريد الاستجابة لذلك، ودائمًا ما كان هناك نوع من المقاومة الواعية من قِبل الأُسرة. مثال آخر هو تربية الطفل وإسناد ذلك إلى رياض الأطفال؛ إذ عادةً ما يُفضّل الوالدان تربية أطفالهم في المنزل، وإذا لزم الأمر، يُدقّقون في اختيار روضة الأطفال المناسبة ومدى تأثيراتها التربويَّة. وهذا الأمر يُعدُّ ـ في حدّ ذاته ـ نوعًا من إعادة بناء الأسرة وفقًا للظُّروف الجديدة. ومع ذلك، لا يمكن تجاهل بعض أضرار هذا النّوع من التسليم إلى خارج الأسرة؛ وهو أمرٌ تقلق بشأنه الأُسر أيضًا بوعي. ويمكن قول الشيء نفسه عن دار رعاية المُسنّين؛ إذ لأسبابٍ، مثل: الهجرة، والحراك الاجتماعيّ، والمسافة النَّفسيَّة بين أفراد الأسرة، واختيار الزوجة من خارج الأسرة، والافتقار إلى الارتباط العاطفيّ العميق، على سبيل المثال، بين العروس وأهل الزوج، ونوع العمل الذي يمنع الأبناء من رعاية ذويهم... يجعل الأبناء يتركون والديهم أحيانًا في دار لرعاية المُسنِّين، ولهذا الأمر عيوب أيضًا، مثل: الصّدمات العاطفيَّة، ومشاكل الهُويَّة لكبار السّنّ، ويستتبع ذلك عدم مبالاة بالأوامر الدِّينيَّة المستندة إلى الإحسان للوالدين[1].

في العالم الجديد، تتمّ بعض وظائف الدَّعم والرّعاية عن طريق المؤسَّسات

1- ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًاۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ۝ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا ﴾ [الآيتان 23-24، الإسراء/17]. (بستان، 1385، ص 82-83).

الرسميَّة، مثل: الضمان، والمصارف، والمستشفيات... التي تحتلّ مكان خدمات دعم الأسرة إلى حدٍّ ما. وفي الوقت نفسه، عادةً ما تُقدّم الأُسر معظم العون والمساعدة إلى أفرادها حالات المرض، كما تساعد في حصولهم على الخدمات المؤسَّساتيَّة كأن تضمن الأفراد عند حاجتهم للقرض وما إلى ذلك. وبشكلٍ عام، ينصب هذا النّوع من الدَّعم في مصلحة الأسرة. لكن تهميش الخدمات التي يُقدِّمها أفراد الأسرة أدّى إلى انخفاض العلاقات الوثيقة، والعاطفيَّة، والاحتياجات المُتبادلة والشديدة بين أفرادها.

في الماضي، كان للأسرة بعض الوظائف الإنتاجيَّة، والتي لا يمكن القول أنّها جزء من واجبات الأسرة، ومِنْ ثَمَّ، لا يُعدُّ نقلها إلى الحكومة، أو الاقتصاد أمرًا سيئًا؛ بل قد يكون في ذلك نوع من إزالة العبء الإضافيّ عن الأسرة. و لكن الحداثة، على الرّغم من إزالة الوظيفة الاقتصاديَّة للأسرة ، شجّعت على عمل الزوجين وقادت الأسرة إلى النّزعة الاستهلاكيَّة المتطرِّفة؛ بحيث يجب أن يحصل الوالدان على وظيفة مربحة مع أقل عدد من الأطفال الذين أصبح وجودهم يشكّل عبئًا وإزعاجًا، وينفقان مدخولهما على جميع أنواع التكاليف الاستهلاكيَّة وجميع أنواع العصرنة والموضة. وهذا الأمر، حتى لو كان يخدم المؤسّسة الاقتصاديَّة ويؤمّن أهداف الحداثة، ولكنّه اصبح عبئًا إضافيًّا على عاتق الأسرة، خاصةً على النساء، اللّائي يضطررن للعمل خارج المنزل وداخله، ويقللن من الوقت الذي يقضينه في المنزل ومن التواصل العاطفي، وهذا يؤدي بالطبع إلى نسيان، أو إلى إهمال الأهداف السَّامية لتكوين الأسرة والنُّموّ الرُّوحيّ لأفرادها.

كانت الوظيفة التّربويَّة قديمًا تتمّ بشكلٍ بدائيٍّ جدًّا في الأسرة، أمّا توفير التعليم المُتخصِّص اليوم فليس من واجبات الأسرة ولا يمكنها القيام به، وبطبيعة الحال، يجب القيام به في المراكز العلميَّة والجامعيَّة. ولذلك، ترسل الأُسر أبناءها إلى تلك المؤسّسات لتلقّي التّعليم المُتخصِّص. وذلك يساعد على رفع مستوى محو الأُمِّيَّة وتوظيف الأبناء في المستقبل، ويعدّ نوعًا من إعادة البناء الفردي لأفراد الأسرة.

في ما يخصُّ الوظيفة العاطفيَّة، تمّ التَّطرُّق إلى مسألة استبدال العلاقات العاطفيَّة بالعلاقات النّفعيَّة. في الوقت نفسه، من المُهمّ ملاحظة أنّ الأسرة لا تزال المورد الأكثر أصالة لتلبية الاحتياجات العاطفيَّة للأفراد، وحتى الأفراد البعيدين من المنزل، أو العائلات النّواتيَّة يمكنهم، قدر الإمكان، الحفاظ على اتّصالٍ عاطفيٍّ

مع أهاليهم. في الواقع، من هذا المنظور، وعلى الرّغم من جهود الحداثة لتوسيع العقلانيَّة الأداتيَّة، فقد احتفظت الأسرة النواتيَّة بتلك الخاصِّيَّة العائليَّة الممتدّة وأدامتها.

والمورد الأخير هو حول الشأنيَّة الاجتماعيَّة التي كان الأفراد في الماضي عمومًا يحصلون عليها من انتمائهم الأُسري؛ لكن اليوم، يتمّ تحقيق المكانة الاجتماعيَّة للنّاس في الغالب من خلال الجهود الفرديَّة والاكتساب، وتلك الميزة مرغوبة في محلّها، وهو أمرٌ يبدو أكثر عدلًا.

التّغيير في وظائف الأسرة واتّجاهها

	التّغيير في الوظائف	اتجاه: إعادة البناء	اتّجاه التّحوُّل: الانهيار
	تأمين الحاجة الجنسيَّة من خارج الأسرة	-	+
	انخفاض الإنجاب وبقاء النّسل وإلغاؤه	-	+
	الانتقال النّسبيّ للدَّعم والرعاية إلى المؤسَّسات الأخرى	+	-
	الانتقال النّسبيّ للتّربية والتّنشئة الاجتماعيَّة	+	+
	إيجاد وظائف تعليميَّة تخصُّصيَّة إلى سائر المؤسَّسات	+	-
	الوظيفتان: الإنتاجيَّة، والاقتصاديَّة	+	-
	الوظيفة الاستهلاكيَّة	-	+
	حماية الوظيفة العاطفيَّة	+	-
	انتقال وظيفة إعطاء المكانة الاجتماعيَّة	+	-

الخاتمة

شكّلت الحداثة، إلى جانب النّزعة الإنسانيَّة، والحرّيّات الفرديَّة، والنّفعيَّة، وما إلى ذلك حاضنةً مناسبة للنُّموّ الصّناعيّ، والنّموّ الاقتصاديّ، وزيادة الإنتاجيَّة، والسَّيطرة على الطبيعة... في حين أنّها لم تتقبّل التراث والتقاليد بقبولٍ حسن، بما في ذلك الأسرة؛ بل بدلًا من ذلك عُدَّت الأسرة مجرد أفرادٍ، أو مواطنين. والحداثة، وفقًا لجيدنز، قد وصلت إلى إنسانٍ انعكاسيّ التفكير في حالة بناءٍ دائم لهُويّته ولاختياراته الفرديَّة، وحيث تتقدّم فرديَّة الأفراد على البِنَى. وفي هذه الوضعيَّة، أصبحت الأسرة تابعة للفرد، أو للمؤسَّسات الحديثة، وتخوض تجربة التغييرات والتّحوُّلات الواسعة النّاتجة من ذلك. وفي الوقت نفسه، وبسبب الوظائف والمزايا الفريدة للأسرة والتي بقيت محفوظة، فقد بادرت إلى التكيّف مع الظروف، أو إعادة بناء نفسها، وفي بعض الحالات، وقعت تحت وطأة مسار الإضعاف وحتّى الانهيار. وحيث إنّ موارد إعادة بناء الأسرة لنفسها ومصاديقها، أو انهيارها التي تمّ التطرُّق إليها، ليست مُتساوية، فلا يمكن وزنها ومقارنتها ببعضها لتحديد الاتّجاه العام للأسرة من منظار إعادة البناء، أو الانهيار. ولكن بدلًا من ذلك يمكن ملاحظة مؤشراتٍ واضحة عن تضرُّر الأسرة وحركتها نحو الزوال وخاصّةً منذ أواخر القرن العشرين فصاعدًا، مع ازدياد الطلاق، وأنواع المساكنة والشراكة في السّكن، والزّيجات المثليَّة... ولا يمكن تحديد مستقبل مثل هذا الانهيار في وضع الأسرة؛ إذ في المقابل، يمكن مشاهدة تيَّارٍ قويٍّ من النشاط من أجل بقاء الأسرة، وإعادة بنائها. ويبدو أنّه من بين مجموعتين من العوامل المعرفيَّة والعوامل البِنْيويَّة والاجتماعيَّة التي أثّرت الحداثة من خلالها على الأسرة؛ فقد أسهمت المجموعة الأولى أكثر في تهيئة الأرضيَّة لانهيار الأسرة وتشمل من خلال مجموعة من الأمور المعرفيَّة والرُّؤى النَّظريَّة، أو الأيديولوجيّات، مثل: النّزعة الإنسانيَّة، والعلمانيَّة، والفردانيَّة، والحركة النّسويَّة، والنّزعة إلى اللّذّة، والنّفعيَّة... في حين أنّ التّحوُّلات البِنْيويَّة والمؤسّساتيَّة، مثل: نُموّ مؤسّسات التعليم وتوسّعها، والاقتصاد، والتحضر... أسهمت أكثر في إعادة بناء الأسرة. وبالطَّبع، لا يمكن تعميم مثل هذا الكلام؛ إذ إنّ بعض الموارد تشير أيضًا إلى العكس. ومع ذلك، فإنّ تحوُّلات النوع الأول، التي ترتبط أكثر بالانهيار ترجع أساسًا إلى نُموّ العلوم التجريبيَّة الطبيعيَّة مقارنةً مع نُموّ العلوم التجريبيَّة الإنسانيَّة، والتّحوُّلات البِنْيويَّة

وتغيُّراتها، التي ترتبط أكثر بإعادة بناء الأسرة. ويشير هذا الدّور المختلف نسبيًّا إلى نوعين من العلوم الحديثة والبُعد الأيديولوجيّ والقيمي للعلوم الإنسانيَّة، ونتيجة لذلك، يمكن تحقيق جزء كبير من تحسين وضع الأسرة من خلال مراجعة العلوم الإنسانيَّة الحديثة.

الإرهاب والحداثة والعولمة
الحرب الَّتِي لا يُمكن ربحها

زيجمونت باومان *

مقدّمة

ما يُميّز عالم الاجتماع «باومان» أنّه مزج بين علم الاجتماع والأدب الشعري، والفلسفات النّظريّة في مختلف أعماله. وهو يعتمد على مجموعةٍ مُتنوّعةٍ من المصادر والأفكار النّظرية بدلًا من أن يتمسّك بتوجُّهٍ نظريٍّ مُعيّن. وهذا النّوع من التفكير الاجتماعيّ عند «باومان» يمكن وصفه بأنّه تحدٍّ لعلم الاجتماع في حدِّ ذاته.

إنّ سوسيولوجيا «باومان» كثيرًا ما تستعير مفاهيمًا تنتمي إلى الحقل الأدبيّ، أو إلى حقل العلوم الطبيعيّة، كالفيزياء؛ بهدف تطبيقها بوصفها أنموذجًا لتفسير الواقع الاجتماعيّ. ومع ذلك، فإنّ أفكار «باومان» في أعماله لا تخرج عن الحقل السوسيولوجيّ، وهذا ما يجعل تحليلاته ذات طابع استثنائيّ تُميّزه عن باقي علماء

* زيجمونت باومان (1925م - 2017م) عالم اجتماع، يحمل الجنسيّتين: البريطانيّة، والبولونيّة. أستاذ محاضر في لندن. وكان برتبة أستاذ شرف في جامعة Leeds . ويُعدُّ أحد أبرز مُفكِّري مدرسة ما بعد الحداثة، ونظريّته السّياسيّة قريبة من مدرسة فرانكفورت. ترجم المقال: غسان رملاوي.

الاجتماع؛ لأنّه يتميّز بنوعٍ من الانضباط في التفكير العلميّ الذي لا يقبل الأفكار المُسبقة الّتي يصدرها بعض المفكّرين، أو عامّة النّاس، فهو دائمًا ما يدافع عن مهامِّ السوسيولوجيا بقصد التّصدّي للمفاهيم الّتي تغالط النّاس، وتعمل على تشويه الواقع الاجتماعيّ. وقد أكسبه تشريحه للحداثة والعولمة، موقعًا مُميّزًا في العالم بوصفه الأكاديميّ الأبرز. في هذه المقابلة، يتحاور معه الصحافيّ البولنديّ Lukas Galecki لموقعOPEN DEMOCRACY.

- **هل بداية الحداثة هي الخوف من المجهول؟**

إنّ مشروع الحداثة نفسه وُلد من الرّغبة في عالمٍ خالٍ من المفاجآت، عالم آمن وعالم من دون خوف، ولقد جاء تتويج 200 عامٍ من الجهد، وإنجاز المشروع ـ الحلم ـ الطموح مُتمثّلًا بالدولة الّتي سُمّيت زورًا وعلى نحوٍ دائم دولة الرّفاه؛ إذ لم يكن المشروع مشروع دولة رفاه بقدر ما كان مشروع مجتمع يتحمّل مسؤوليّة جميع أفراده؛ بحيث يُوفّر لهم حياة خالية من الخوف، ومليئة بالكرامة. لقد كان كناية عن سياسة ضمان جماعيّ في وجه المصائب الّتي تُصيب الفرد؛ إذ كان المجتمع يساعد الفرد إذا ما حلّت به أيّ مصيبة، وكان توزيع الموارد وسيلة لا غاية. وكان المفهوم كلّه يقوم على قاعدة أنّ المواطنين الذين يشعرون بالأمان هم وحدهم الذين يستطيعون الوقوف على أقدامهم. لقد كان «وليام بفرديج» الّذي صمّم النّسخة البريطانيّة من الدولة الاجتماعيّة ليبراليًّا وليس إشتراكيًّا، وكان يعتقد أنّ مفهوم الدولة الاجتماعيّة هو تحقيق للفكرة اللّيبراليّة.

إنَّ ما يمكن أن نُسمّيه مرحلة «الحداثة الصّلبة» هي تلك الّتي خضعت فيها المدينة الحديثة للتّخطيط العقلانيّ من قِبَل الدولة، تمامًا كما هو حال الاقتصاد المعتمد على ضبطٍ مركزيٍّ واستباقيٍّ، وعلى جيش من العاملين والبيروقراطيّين، وعلى قوانين تكبح الرّغبات الفرديّة من أجل سلام المجموع، حيث تصبح القيمة العُليا للأعمال المُتّصفة بالدّوام والثّبات الانضباط وبتعبير جامع بـ«الكمال».

لا أعدّ عصر ما «ما بعد الحداثة» قطيعة ما سبقه، ولكنه يُمثّل تركيبًا أعلى لحالة الضّبط والتّحكُّم الاجتماعيّ ذاتها، ولكن بعدما اكتشفنا الثّمن الباهظ لذلك التّحكُّم وآليّاته، وما يثيره من التّمرُّد والثورة أصبح ذلك الضّبط ذاتيًّا.

تركت الدولة الاقتصاد للسوق، كما تركت تخطيط الحياة ومخاطرها بوصفها مسؤوليّةً فرديّةً بدافع تحقيق الذّات. لكن القيمة العُليا الحاكمة صارت للاستهلاك.

ولا يحتاج الاستهلاك إلى ضوابط؛ بل إلى إطلاق الرغبات من عقالها، للوعود الغامضة بما تحمله كلّ سلعة جديدة من إمكانات تُحفّز الرّغبات ومعها الولع من أجل شراء الجديد. ليس المُهمّ ديمومة السلعة؛ بل العكس فناؤها السّريع.

إنّ صندوق القمامة بجوار «المول» التجاريّ، وتفكُّك المؤسّسات الصّلبة، وتحوُّل العمل البيروقراطيّ إلى وظائف مؤقّتة، والاستغناء عن العلاقات المُتّسمة بالدَّيمومة بالعلاقات العرضيّة المُتقلّبة سهلة الانحلال والتفكّك. وحلول «شبكة» العلاقات العابرة للمكان الَّتي يتنقل بينها الفرد بأقلّ التزامات، محلّ الرّوابط الرّاسخة في المكان والعائلة؛ هذا وغيره ما يلخصه باومان في تعبير «الحداثة السّائلة».

فبقدر ما تحقّق «وهم» الحرّيّة المرتبط بالنّزعة الاستهلاكيّة أفضى إلى شعورٍ عارم بعدم الأمان، وبالرّغبة في الانغلاق على الذّات. ويمكن أن تعبّر عن ذلك ظاهرتان؛ إحداهما اجتماعيّة، والأخرى سياسيّة. فكما يعتزل الأغنياء في تجمُّعاتٍ سكنيّةٍ ومنتجعات مُسوّرة، كذلك تنشط النّزعات القوميّة باتجاه الغرباء، وتنشط المخاوف من جموع المهاجرين واللّاجئين، وأصحاب الثّقافات المختلفة.

كما أنّ منظومة التّعليم الحديثة مُهدّدة؛ بسبب فيض المعلومات ذات الطّابع الجزئيّ، وغير المعتمدة على التّراكم. فليس المطلوب من الباحث عن فرصة عمل اليوم مجموعة من المعارف المُتخصِّصة والدّقيقة في جانب ما، ليس المطلوب قدرتك على التذكُّر؛ بل مهارة النّسيان والتّفكيك. وعوضًا عن ثقافة المراكمة والتعلُّم، هناك ثقافة الانسلاخ والانقطاع والنّسيان. هناك أيضًا ما أُسمّيه بـ «الشكّ المختلق»، و«سياسة الزعزعة» بوصفهما أساسين للسّيطرة والهيمنة.

إنَّ الحرّيّة وهميّة بقدر ما أنت مُلزم على الاختيار داخل اللُّعبة، ولكن أبدًا ليس على تغييرها. ولا يُعبّر الاختيار هنا عن قيمة عُليا؛ بل عن ذاتك وحسب؛ ما يعني أنّك تتحمّل وحدك رعب الفشل وعواقبه. ذلك الرُّعب هو الحافز لمزيد من العزلة، ومعه الخوف من الآخر والاستسلام لقوانين اللُّعبة. وهنا، يجب تحذير أوروبا صانعة الحداثة، من حرّيّة منفلتة مُتمركزة حول الذات تتغذّى من الخوف من الآخر، وتدفع نفسها إلى عزلةٍ مُضاعفة.

- **لقد خيضت الحرب على الغرب باسم الرّوح الروسيّة، والعرق الجرمانيّ، والشيوعيّة، وحاليًّا الإسلام؛ بيد أنّ الاستغراب Occidentalism بوصفه أيديولوجيّة كراهية للغرب، وعندما يستند**

إلى قاعدة دينيّة، يتحوّل إلى حربٍ مُقدّسةٍ على الشرّ المطلق. وفي تلك الحرب، يجب على المؤمنين الحقيقيّين أن يحطموا الإله المزيّف للمادّيّة الغربيّة بكل القوى والمقدّرات الّتي يملكونها. هل يمكن ربح حرب كهذه؟

من الذي جاء أوّلًا، البيضة أم الدجاجة؟ إنّنا نواجه ما هو أكثر بكثير من تسييس الدين سواء الإسلاميّ أم غيره. إنّ الأمر يتعلّق بتديين (من دين) السّياسة، حيث ينظر إلى النّزاع العادي بين مجموعة من المصالح على أنّه أمر أُخروي، والمواجهة في ما بين تلك المصالح على أنّها ذات طابع مُروّع وكارثيّ. هناك توق إلى اليقين في عالم غير مُستقرّ. إنّه هروب من مشاكل شديدة التعقيد لا يمكننا حتى تسميتها. إنّه توقٌ إلى «التبسيط الكبير» وحنين إلى عالم بسيط ومفقود، وإلى مروحة المَهامّ البسيطة فيه. ولكن لا بُدَّ من الاعتراف أنّه وسط ذلك التيّار المانويّ السّائد فإنّ الإسلام يحتلّ موقعًا مهمًّا جدًّا.

- **هل نستطيع القول هناك استثمار في الخوف؟**

إنَّ الاستثمار في الخوف هو التجارة الرّابحة في زمننا المعاصر. إنّ فكرة «المجتمع المفتوح» في هذا الزمن تعني تجربة مفزعة لأناس يعانون من التّبعيّة، والعجز، والبؤس؛ أناس يواجهون قوى لا يستطيعون السّيطرة عليها، ولا يفهمونها تمامًا. تدفعنا المخاوف إلى القيام بفعلٍ دفاعيٍّ، وعند القيام به فإنّه يحوّل الخوف إلى وجود مباشر وملموس. فاستجاباتنا هي الّتي تُعيد صياغة الهواجس المخيفة بوصفها واقعًا يوميًّا يُجسّد كلمة الخوف المجرّد.

إنَّنا عاجزون عن استقراء مسار التغيير، فضلاً عن السّيطرة عليه. ومِنْ ثَمَّ، فإنّنا نركّز على أمور يمكن التأثير فيها، أو نعتقد أنّ بإمكاننا التّأثير فيها، وهكذا ننشغل بتحديد «العلامات السبعة للسرطان»، و«الأعراض الخمسة للاكتئاب»، و«زيادة نسبة الكوليسترول»، و«التوتّر» و«السّمنة». باختصار، إنّنا نبحث عن منافذ بديلة نفرغ فيها فائض الخوف الّذي لا يجد له منافذ طبيعيّة.

ليست الهزات الوجوديّة شيئًا عارضًا في التاريخ الإنسانيّ؛ بل إنّها معتادة، وما يميز عصرنا أنّها أصبحت لصيقة بالتفاصيل الصغيرة لحياتنا اليوميّة، وقد نتج ذلك في جانب منه من تفكيك شبكة الرّعاية والأمان الاجتماعيّ الّتي وعدت بها دولة الرفاه. فتحوّلت الدائرة المفرغة الّتي نعيش فيها، وأزيحت من مساحة «الأمان

الاجتماعيّ»، إلى مساحة «الأمان الشخصيّ».

إنّ انسحاب الدولة من المهمّة الَّتِي استمدّت منها شرعيّتها طوال القرن العشرين يثير من جديد قضيّة الشرعيّة؛ لأنّ تقلُّبات السوق العنيفة قضت على إمكانيّة الحماية الدستوريّة للمُكوّنات الاجتماعيّة، وتقويض حقوق الاحترام الاجتماعيّ، والكرامة الشخصيّة.

إنَّ إحدى سمات زماننا هذا هي تحوُّل قضيّة السّلامة الشخصيّة إلى قضيّةٍ سياسيّةٍ كبرى، ما غطّى على انتهاك الحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة الدّائم. ويوفّر انتشار نمط السّياسيِّين البيروقراطيِّين لذلك التحوّل مرساته ودعائمه، فهم لا يعيرون قيم الديمقراطيّة والحفاظ عليها أيّ أهمّيّة، في مقابل اهتمامهم بصورتهم الشخصيّة رغبة في المزيد من السُّلطة؛ ما يجعل الحلّ السّهل أمامهم هو الاستثمار في الخوف؛ أي تقوية قوى الأمن والنظام والعسكر لمواجهة «التّحدّيات الإرهابيّة»، والفوز بالحكم دورة أخرى.

إذن، إنَّ الحرب على الإرهاب هي إحدى أشكال ذلك الاستثمار الكبير في الخوف، فالإرهابيّون على العكس من أعدائهم المعلنين، لا يشعرون أنهم مقيّدون بالموارد المحدودة الَّتِي يملكونها، فعندما يضعون خططهم الإستراتيجيّة والتكتيكيّة، يمكنهم أن يفيدوا من ردّات فعل العدو المُتوقّعة. فإذا كان الإرهابيّون يستهدفون نشر الرعب بين أعدائهم، فإنّ جيش العدو وشرطته سيحرصان على تحقيق ذلك الغرض بما يفوق أهداف الإرهابيّين أنفسهم.

- **كيف يتمظهر في هذا السياق، التوتر بين الأمن والحرّيّة؟**

لدى النّاس، في عالم اليوم، أسباب كثيرة للخوف. يمكننا بسهولة أن نُعدّد مجموعة من المخاطر الَّتِي تواجه الشباب اليوم، ولكن من المستحيل أن نعدّدها جميعًا؛ لأنّ دوافع الخوف مُتفرّقة وغير واضحة، وهناك صعوبة هائلة في تحديدها؛ ما يجعلها الأخطر من بين تلك الدوافع.

يمكن لشاب أمضى سنوات عدّة في تحصيل العلم، ومراكمة خبرات مهنيّة أن يصبح عديم القيمة في السوق؛ لأنّ العمل الذي كان يطمح إليه عند بدء دراسته نقل إلى كمبوديا. كما أنّ حياته الشخصيّة قد تتحطم؛ لأنّ شريكه في الحياة وجد وضعًا أفضل. يمكننا أن نُعدّد الآلاف من تلك العناصر السائلة الَّتِي تهدّد بإغراقك في الواقع الحالي، وهي جميعًا تتسبّب بحال من القلق والضيق الشديدين

وخصوصًا أنّ أسباب ذلك القلق ليست جليّة تمامًا. إلى ذلك، فكلّما ازدادت أسباب ذلك القلق تشتُّتًا وضبابيّةً، ازداد المرء استماتةً في البحث عن الأمور، أو الأشخاص المُحدّدين الّذين يمكن إلقاء اللّوم عليهم.

إنَّ الميزة الأساس لنقل ذلك القلق الوجوديّ إلى المستوى الأصلب والمُتمثِّل بالأمان الشخصيّ تكمن في أنّ المرء سيدرك أخيرًا ما سيفعله. يمكن أن أضع أقفالًا أفضل للأبواب، أو أن أجهز بيتي بنظام مراقبة، أو بأجهزة استشعار تكشف عن أيّ غريب لدى اقترابه. فبعد كلّ اغتيال، أو قنبلة، أو عمل إرهابيّ تظهر مهامًّا جديدةً، ويجد النّاس أهدافًا جديدةً، ومهامًّا محسوسة يمكنهم التّركيز عليها؛ ما يمنحهم شعورًا بالمشاركة في أمر مهمٍّ ومفيد. فبينما لا يمكنني أن أمنع المؤسّسة الَّتي أعمل فيها، والَّتي منحتني عملي، وأمّنت قوت عيالي من الانتقال إلى بنغالور، يمكنني عندما أرى شخصًا مُثيرًا للشبهة يرتدي معطفًا سميكًا، أو يحمل شيئًا مشبوهًا الذهاب إلى شرطي، أو على الأقل أن أحذر منه. وعندما أستقلُّ حافلةً وأجد شخصًا يبحث في حقيبته يمكنني أن أحذر السّائق، وهكذا لا أعود عاجزًا.

إنّ كلفة ذلك مرتفعة كثيرًا؛ لأنّ الحرّيّات المدنيّة الَّتي تمتّع بها النّاس في إنجلترا منذ الماغنا كارتا قد عُلِّقت. فقد تمّ تعليق الحرّيّات الَّتي هي مصدر اعتزاز الإنجليز واحدة تلو الأخرى؛ إلّا أنّ الأبحاث الأخيرة أظهرت أنّ 71% من المجيبين الإنجليز يرون أنّ ذلك سعرًا يستحقّ الدّفع في تلك اللّعبة السّوداء.

- **هل تخدم الجغرافيا السّياسيَّة الدِّين أم العكس؟**

يعوم العالم الإسلاميّ على بحر من النّفط، ومن البَدَهي أنّ مصادر الطّاقة ستؤدّي دورًا رئيسًا في النِّظام الجيوسياسيِّ الجديد في القرن الحادي والعشرين، ولعلّ الموارد المُتوفّرة في الشرق الأوسط هي الوحيدة الَّتي ستكون عاملة في منتصف هذا القرن. ونحن نعلم أنّ اقتصادات الدُّول العظمى تعتمد على النّفط الرّخيص. وسيصبح هذا الوضع أكثر جدّيّةً عندما ندرك أنّ الصين والهند تقومان بمَكْنَنَة اقتصادهما اللّذين يخدمان مليارات البشر. فلك أن تتخيّل عالمًا تقرّر فيه كل عائلة صينيّة وهنديّة شراء سيارة وملئها بالوقود. لذلك، سيكون في وسع من يتحكّم بموارد النفط في العالم أن يفرض شروطه على الآخرين. إنّ عالم المؤسّسات التجاريّة والصّناعيّة الكبرى مدرك تمامًا لهذه الحقيقة، وكذلك النّاس الّذين يعيشون في المناطق المنتجة للنفط. ومِنْ ثَمَّ، فإنّه من غير المفاجيء أن

تحاول أميركا أن تتمتّع بنفوذٍ كبيرٍ في الشرق الأوسط .

لقد بدأت تلك القصّة بعد الحرب العالميّة الثانية بمدّةٍ قصيرةٍ عبر مُخطّط وكالة الاستخبارات الأميركيّة ضدّ حكومة مصدق(1952) الزعيم الإيرانيّ الّذي كان لديه ما يكفي من الشجاعة لتأميم النفط. وتلى ذلك تنصيب أنظمة استبداديّة قذرة مطيعة للأمريكيّين في المنطقة، وهم استخدموا في معظم الأحيان الأصوليّة الدينيّة بوصفها مصدرًا لشرعيّة سلطاتهم.

تدرك النّخب العربيّة تمامًا حقيقة أنّ مواردهم النّفطيّة تُتيح لهم أن يتحكّموا بالغرب. وعلى الرّغم من أنّ الغرب مُتفوّق على نحوٍ هائلٍ اقتصاديًّا وعسكريًّا فإنّ في وسعهم دائمًا أن يفكّروا بوسائل جديدة لزيادة حظوظهم.

إنَّ مجتمعاتهم منقسمة بين تلك النّخبة الَّتي تكتسب تدريجيًّا المزيد من الثّقة، والثّروة، وغالبيّة الجمهور الفقير الّذي يعاني حالًا من انعدام الأمن والاطمئنان، والّذي لم يستفد من عمليّة التّغريب التّشويهيّة. وكل تلك العوامل تفضي إلى خليطٍ مُتفجّرٍ جدًّا.

على الغرب بدوره أن يتذكّر الأولياء الغربيّين للإرهاب الّذين يعودون إليه: ميخائيل باكونين، وسرغي نشاييف، والشياطين الذين اخترعهم فيودور دستيوفسكي. فهؤلاء تغذّوا من الأرض الخصبة نفسها، حيث تلتقي الأنتلجنسيا (النّخبة المثقّفة) المحبطة والخائبة بالجماهير الفقيرة والذّليلة. ومِنْ ثَمَّ، فإنّه من السّهل إقناع هؤلاء النّاس الّذين ليس لديهم، في واقع الأمر، أيّ فرصة بالحياة الكريمة؛ إنّهم هم أيضًا بإمكانهم أن يضعوا بصمتهم على هذا العالم. تقول الحكاية أنّ الشيطان الأميركيّ ـ الإسرائيليّ لن يسمح لك بحياةٍ كريمةٍ إلّا إذا صرعت ذلك الغول. إنّه أمر قاسٍ ومؤلم جدًّا أن تستخدم الدين لتحقيق أهدافك الَّتي لا تشترك مع الدين بشيء.

- **هل تلك السّرديّة مجرّد مثال آخر حول البروباغندا الدّينيّة؟ أم أنّها مفهوم للعمل السّياسيّ؟**

إنّها مجرّد أيديولوجيّة، ولكنّها تختلف بشكلٍ أساس عن الأيديولوجيّات السّياسيّة المنتَجة في الصّالونات الثّقافيّة، في أنّ هدفها ليس دفع الجماهير للتّفكير؛ بل للفعل: قتل الجاحدين عبر انتحار المؤمنين. وكما هو الحال في كلّ أيديولوجيّة فإنّها تُثير المشاعر. وهي أيضًا تبسط الرُّؤية للعالم وتحدُّ من الخيارات. وفي كل الأحوال، فإنّ مُتلقّي تلك الأيديولوجيّة مرشّحون للموت انتحارًا. لست مُتأكّدًا

تمامًا من أنّ أسامة بن لادن استخدم العبارات نفسها مع أقرب خلصائه... ولكن العالم مليء بهكذا أمور. إنّ مُعلّمي الانتحاريِّين المستقبليّين مثقفون، إنّهم، بحسب معاييرنا الخاصّة، مُتعلّمون بشكلٍ جيّد، وحائزون شهادات من نخبةٍ الجامعات الغربيّة، في أغلب الأحيان.

في عالمنا الّذي تشوبه الفوضى ليس الصّراع الدّائر حاليًّا هو صراع حول شكل النّظام العالميّ المستقبليّ؛ بل حول من يُقرّر ذلك الشكل. وكل فريق فيه يستخدم كل الأدوات الَّتي في حوزته. تستخدم أميركا كل قوّتها العسكريّة وقدراتها الاقتصاديّة؛ إلّا أنّ للإسلام ورقته الرّابحة الَّتي قد تصبح حاسمة. ففي غضون 30 سنة، أو أقل سيغدو من الجليّ أن لا شيء أغلى وأهمّ من النفط للحفاظ على الحضارة.

- **ألا تعتقد أنّ الإرهاب يعتمد على الضّعف الغربيّ؟**

إذا كان هدف الإرهابيِّين زرع بذور الشّكّ في المجتمعات الغربيّة حول مدى قوتها، أو نشر الذعر، أو شلّ تلك المجتمعات؛ فإنّ في وسعهم أن يعتمدوا على مساعدة المؤسّسات التلفزيونيّة الكبرى الَّتي تواصل بثّ مشاهد الرّعب. وكذلك، يدرك الإرهابيّون أنّ إجراءات المنع تخلق جوًّا من القمع الدّائم، وتنشر صورة القلعة المحاصرة الَّتي يقبع العدوّ على أبوابها. إنّنا نواجه موقفًا يكون فيه كل من يضع حقيبة على ظهره، أو يقود ميني فان (شاحنة صغيرة) قاتلًا مُتخفّيًا. كذلك، اكتشفنا أنّه على الرّغم من نموّ قوى المراقبة الَّتي تملكها الدولة فإنّ شخصين، أو ثلاثة مزوّدين بأجهزة بدائيّة جدًّا يمكن أن يحدثوا تأثيرًا مُشلًّا. إنّ العالم مليء بمثل تلك المواد المتفجرة؛ إلّا أنّ القوى العسكريّة الغربيّة تجد نفسها في الموقع المفاجئ، ذلك أنّه وعلى الرّغم من امتلاكها لمليارات الدولارات، وتسبُّبها بمقتل عدد غير محدود من الضحايا لا يمكنها أن تحدث رعبًا موازيًا. إنّ الائتلاف المحارب للإرهاب كمن يستخدم فأسًا للحلاقة، بينما يمكن للإرهابيّين أن يستخدموا موسًى لقطع غابة. إنّ تلك الحرب لا يمكن ربحها.

- **إذن؛ كيف تُعرّف حدود العولمة؟**

العولمة ليست مسارًا يجري في مكانٍ بعيد في بلدٍ غريب؛ فهي تجري في ليدز كما في وارسو، وفي نيويورك واي بلدة صغيرة. إنّها ليست خارج نافذة غرفتك فحسب، ولكنّها في داخلها أيضًا. يكفي أن تمشي في الشارع لتشاهدها. ولا يمكن

الفصل بين الداخلي والعالمي إلّا في شكلٍ تجريديّ، أمّا في الواقع، فهما متداخلان.

والمشكلة الرّئيسة تكمن في أنّ العولمة الَّتِي نتعامل معها اليوم هي أمرٌ سلبيٌّ تمامًا؛ إذ تقوم على قاعدة كسر الحواجز، بما يسمح بعولمة رأس المال، وانتقال السّلع، والمعلومات، والجريمة، والإرهاب؛ ولكن ليس المؤسّسات السّياسيّة والقانونيّة الَّتِي تخضع لمبدأ السِّيادة الوطنيّة. إنّ المنحى السّلبيّ للعولمة لم يلحق به المنحى الإيجابيّ والأوليات الاقتصاديّة والاجتماعيّة ليست مفصّلة بما يكفي للتّعامل مع نتائج العولمة.

تتمثَّل أحد أفظع تبعات العولمة في تحرير الحروب من القيود والضّوابط. فمعظم أعمال الحرب الراهنة وأبشعها تقوم بها كيانات غير الدولة، كيانات لا تخضع لأيّ دولة، أو قوانين على شاكلة قوانين الدولة. إنّها تسهم في التآكل المتواصل لسيادة الدولة. وهكذا، يجد أغلب سكّان المناطق المنكوبة بالنّزاعات أنفسهم في فضاء بلا قانون. وفي غياب القانون، يجدون أنفسهم مضطرّين للفرار خارج حدود وطنهم، وهم محرومون من دعم سلطة دولة معترف بها يمكن أن تحميهم.

- **هل هناك سوابق تاريخيّة لتلك الحالة؟**

قبل قرنين من الزمن، شعر أسلافنا بالخوف من الفوضى العارمة الَّتِي لا يمكن السَّيطرة عليها بوساطة القوّة المتواضعة للقرى والبلدات. ففي تلك المرحلة، كان الأُفق المتاح للعمل يتمثّل في بناء الأُمم، وهو ما بدا مخيفًا وعرضة للكمائن، كما تبدو قوى العولمة اليوم بالنسبة إلى الدولة – الأُمّة؛ بَيْدَ أنّ أسلافنا تمكّنوا من إنشاء أدوات التّمثيل السّياسيّ، والوسائل التشريعيّة والقانونيّة للتَّحكُّم بالفوضى، وتنسيق القواعد والإجراءات للحدِّ منها، وجعلها شفّافة نسبيًّا، ويمكن، إلى حدٍّ ما، توقّع مسارها. لقد كان رياديُّو العالم الحديث يتمنّون أن تكون المجتمعات الَّتِي يُديرها العقل وتسيّرها أدواته التقنيّة أكثر قابليّة للتوقّع والإدارة من عالم خاضع تمامًا للكوارث الطبيعيّة، على سبيل المثال. ولقد تكشّف ذلك الحلم عن كونه وهمًا.

ونحن الآن في عالم ما بعد الحداثة نواجه الوضع نفسه الذي واجهناه في أوائل القرن التاسع عشر في إنجلترا، حيث فقدت الجماعات المحلّيّة السَّيطرة على قوى النُّموّ الاقتصاديّ، على الرّغم من أنّهم كانوا يملكون الوسائل، على محدوديّتها، للتَّحكّم بها. ولقد وجد هذا العالم الصناعيّ نفسه في المنطقة الحرام الَّتِي تشبه

كثيرًا الفضاء الكوني الذي يعتمد النجاح فيه على القوّة العارمة، والشطارة، وانعدام الضمير؛ وحيث من الواضح أنّ القوى الَّتِي تحاول السَّيطرة في ظلّ تلك التَّطوُّرات ليست كافية.

- **كم مضى من الوقت قبل أن تتمّ السَّيطرة على تلك القوى؟**

استغرق الأمر كل القرن التاسع عشر وجزءًا كبيرًا من القرن العشرين قبل أن تتمكّن الدولة الحديثة من التَّعامل مع الواقع الجديد. فلقد كان عليها أن تضع القواعد والتنظيمات لأمور لم تكن السُّلطات السّابقة قد واجهتها من قبل، مثل: قوانين العمل للأطفال، وتحريم تجارة الرقيق، وتنظيم أسبوع العمل، والنظافة والرعاية الصحّيّة الأوليّة. وكان ذلك كلّه بهدف إصلاح الأضرار النّاجمة من قوى الفوضى.

ولقد احتاج الأمر إلى قرن للسّماح للمناحي الإيجابية أن تستعيد التوازن مع المناحي السلبيّة للعولمة الأولى، أقلّه في إطار الأُمّة الواحدة. وفي عالمنا الحالي، فإنّ إمكانات العمل الجماعي أقلّ بكثير ممَّا هو مطلوب، على الرّغم من أنّ الجميع تقريبًا متّفقون على ضرورة القيام بشيء. وعلى الرّغم من أنّ العولمة مستمرّة منذ وقت طويل، إلّا أنّ الأحداث الأخيرة المفاجئة والمذهلة جعلتنا مُتنبّهين بشكلٍ حادٍّ لما كان سابقًا كامنًا ويمكن بسهولة أن لا ننتبه إليه.

إنّ الوسائل الَّتِي في متناول أيدينا لحماية حكم القانون، والدفاع عن المواطنين هي بوضوح غير كافية لترويض تلك القوى الكونيّة الَّتِي تتجاوز أساسًا الحدود الإقليميّة. لقد أوضحت أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر 2001 والهجمات في مدريد(آذار/مارس 2004) ولندن(تموز/يوليو 2005) وما جرى بعدها، أنّ الوسائل التقليديّة لفرض احترام القانون والنظام، وضمان استدامته بلا قيمة، ولقد فاجأنا ذلك كثيرًا.

- **ألا تعتقد أنّه، بالنّظر إلى الحروب الَّتِي تُشنّ، مثل: حرب العراق، وغيرها، أنّنا عند معالجتنا لمريض مُصاب بأنفلونزا خفيفة قمنا بإجراء عمليّةٍ جراحيّة رئيسةٍ، واستأصلنا الكبد، وإحدى الكِلْيَتَين، ونصف الدّماغ؟**

أجل! ولكن علينا أن نأخذ في الحسبان لماذا يحدث ذلك؛ فالمصائب الَّتِي ينتجها الناس في خلال مسار العولمة، لا تزال تحدث وكأنّها كوارث طبيعيّة لا

يعـرف أحـد متـى تحـلّ، ومـن أيـن تأتـي؛ وكأنّنـا نسـير فـي حقـل ألغـام، نعـرف أنّ انفجـارًا سـيقع، لكـن لا أحـد يعـرف أيـن ومتـى. وهنـاك دافـع قـويّ لقصـف ذلـك الحقـل لتدميـر الألغـام للحـؤول دون انفجارهـا، وخصوصًـا إذا كان لديـك كمّيّـة غيـر محـدودة مـن القذائـف، ولـم تكـن هنـاك وسـيلة أخـرى للتّغلُّـب علـى المشـكلة.

إنّ هـذا أمـر مختلـف جـدًّا عـن صـورة العالـم الَّتِي رسـمت فـي بداية العصـر الحديث. فقـد حلـم فلاسـفة التنويـر الإنجليـز بعالـم مُنظّـم خاضـع لـلإرادة البشـريّة: عالـم ليّـن ومضيـاف. ولا يكـون النّـاس فيـه مضطرّيـن للاعتمـاد علـى حكمـة الخالـق؛ بـل هـم الذيـن يُحقّقـون أحلامهـم الخاصّـة.

وكان هـؤلاء المفكّـرون قـد خبـروا لتوهّـم صدمـة زلـزال لشـبونة (1755) والحريـق والتسـونامي اللّاحقيـن اللذيـن جـاءا فـي شـكل مفاجـئ واللّذيـن ألحقـا دمـارًا هائـلًا أصـاب المتقيـن وغيـر المتقيـن. ولقـد ألقـى جـان جـاك روسـو اللّـوم علـى الحضـارة فـي تلـك الكارثـة الطّبيعيّـة، ورأى أنّـه لـو عـاش النّـاس علـى نحـو يتـواءم مـع الطّبيعـة، ولـم يعيشـوا فـي مـدن مزدحمـة، ولـم يبنـوا عمـارات شـاهقة، وحاولـوا إنقـاذ أنفسـهم وليـس ممتلكاتهـم الشـخصيّة مـن النّيـران والطوفانـات لمـا كان عـدد الضّحايـا كبيـرًا إلـى ذلـك الحـدّ.

أمّـا فولتيـر، وبخـلاف روسـو، فقـد تجاهـل مـا تتسـبّب بـه الطّبيعـة؛ إذ كان لديـه إيمـان أكبـر بنيّـات البشـر وأفعالهـم: فلـو تصـرّف النّـاس بمـا يكفـي مـن العقلانيّـة لخلقـوا مُجتمعًـا مُتحضّـرًا يمكـن أن يشـعروا فيـه بالأمـان، ولكـن علـى الرّغـم مـن أنّ هذيـن المفكريـن اختلفـا علـى نحـوٍ دائـم علـى معظـم القضايـا، إلّا أنّ كليهمـا وثقـا بالنّـاس، وكلاهمـا بهـذا المعنـى، أخطـآ فـي الحسـاب.

- **هـل يعنـي ذلـك أنّ الدولـة الاجتماعيّـة تمكّنـت بعـد عقـودٍ كثيـرة مـن تحقيـق الهـدف اللّيبيرالـيّ فـي تقريـر المصيـر؟**

ذلـك مـا كان المفهـوم يصبـو إليـه. فـلا يوجـد تقريـر فـردي للمصيـر مـن دون تضامـن اجتماعـيّ. فالحرّيّـة ليسـت كافيـة مـن دون ضمـان أنـه لـدى الجميـع المـوارد والفـرص المسـاوية للاسـتفادة منهـا. فـإذا كان الفـرد سيمشـي علـى حبـل مشـدود فـلا بُـدّ مـن شـبكة أمـان تلتقطـه عندمـا يقـع. ولـكلّ عملـة وجهـان. فـإن تسـتطع أن تتحـدّث مـع شـخص فـي نيوزيلنـدة، وتبحـث معـه فـي تفاصيـل مشـروع مُعيّـن هـو أيضًـا أمـر لـه جانبـه السّـلبيّ. فليسـت الأعمـال الإرهابيّـة وحدهـا؛ بـل كلّ عمـل إجراميّ, يمكـن أن

يستند إلى تلك الشبكة الكونيّة. ومِنْ ثَمَّ، فإنّ احتكار القوة الذي شكّل بالنسبة إلى ماكس فيبر أساس الدولة الحديثة لم يعد قائمًا منذ وقتٍ طويل. لقد بات جليًّا أنّ ذلك الاحتكار الذي عزته الدولة- الأمّة لنفسها منذ وقت طويل كان مُصمّمًا؛ بحيث يندرج في سياق الحروب والمعارك الَّتِي تستهدف الاستيلاء على الأراضي. فهي تهدف إلى كسب بعض الأراضي، ونشر القوّات المُسلّحة عليها. ومِنْ ثَمَّ، وضع الأراضي المكتسبة تحت إدارتها، ومنع الآخرين من الاستيلاء عليها.

في الماضي، كانت السِّيادة والسُّلطة تعرّفان في إطار الأراضي، وكانت القوّة العسكريّة هي نوع من الضمان لذلك النّظام. أمّا في وقتنا الحالي، فإنّ الإرهاب، بما هو ظاهرة تتخطّى الحدود الإقليميّة فإنّه يتخطّى هذا التعريف. إنّ أقوى الجيوش عبر التّاريخ، والَّتِي تملك أحدث المعدّات والتقنيّات، وتوضع في تصرّفها أكبر الموازنات في التاريخ، تجد نفسها عاجزة أمام شخص يضع في جيبه سلاحًا لا يزيد وزنه عن نصف كيلوغرام. إنّ ذلك عدوًّا من نوع خاصٍّ جدًّا، فهو لا يملك مقرًّا لقيادته، ولا يملك قاعدةً عسكريّةً، أو ثكنات يمكن قصفها. تلك القوّة العسكريّة قد تظهر في أيّ مكان، ثمّ تختفي كالسّراب، ولبناها التنظيميّة أهمّيّة نظريّة فقط. فلا يوجد لها قادة، أو أوامر، أو تراتبيّة، ولكن لسبب ما فإنّ أفرادًا عديدين ويعملون بشكلٍ منفصل يتبعون المسار نفسه؛ بل ويتحرّكون على نحوٍ مُتشابه. إذا كانت القاعدة فعلًا موجودة، فإنّها موجودة بوصفها فهمًا مانويًّا مُتطرّفًا جدًّا للعالم، مع مروحة واسعة من الحواريّين المحتملين. إنّ النَّظرة المانويّة لعالمين منفصلين يحكم الشيطان أحدهما في ما يسود الخير في الآخر، والحقّ أنّها، ليست بأيّ حال من الأحوال، اختراع الأصوليّة الإسلاميّة.

لقد جعلت العولمة السّلبيّة من شبه المستحيل التوصُّل إلى توازن معقول للالتزامات الإنسانيّة في إطار الدولة – الأُمّة؛ ما يُطيح بالتجربة الإنسانيّة كلّها. فأنت إذا نظرت حولك في العالم ستجد أنّه باستثناء الدول الإسكندنافيّة فإنّ مفهوم الدولة الاجتماعيّة إلى تراجع. فبدلًا من ضمان قيام الدولة بمسؤوليّاتها في حماية الناس من انعدام الأمان والخوف النّاجم من ذلك، تدعو الدول إلى مزيد من المرونة في سوق العمالة، وفي كل قطاعات الحياة الأخرى الَّتِي تحكمها قوى السوق؛ ما يعني المزيد من انعدام الأمان. فما يدعون إليه ليس تقليل المخاطر؛ بل زيادتها.

لقد نتج من ذلك التَّراجع في التزامات الدولة أزمة في شرعيَّة سُلطة الدولة. فتلك

السّلطة تتطلّب الطّاعة، والنّظام، واحترام القانون، وتعد المواطنين بالأمان، وبحياةٍ كريمة. ولكن تلك الوعود الَّتي شملت التعليم المجّانيّ، والرّعاية الصّحّيّة الأوّليّة، والرّاتب التّقاعديّ، وتعويضات البطالة يتمّ التّخلّي عنها الواحدة تلو الأخرى.

وفي هذا الإطار، تجد الدولة نفسها مُقيّدة ومدفوعة نحو الإذعان لقوى السُّوق. فإذا تجرَّأت على مقاومتها فإنّ الرأسمال سيتّجه إلى حيث يمكنه النُّموّ بسهولة؛ ما سيمضي بالأُمّة نحو البطالة والفقر؛ إذ يمكن للرأسمال أن ينتقل من مكان إلى آخر بكبسة زر. والسّؤال هو: ما الَّذي يمكن أن يستبدل القواعد التقليديّة السابقة لشرعيّة الدولة؟ وما مصدر ثقة المواطنين؟ إنّ ذلك أمر محزن! لكن أكثر تداعيات العولمة السّلبيّة فظاعة هي أحداث الحادي عشر من سبتمبر على سبيل المثال، فقد ساعدت الدولة على إيجاد أُسُس جديدة لشرعيّتها.

- **هل الدولة ـ الأُمّة التّقليديّة تخوض معركة خاسرة ضدّ العولمة؟**

في تلك المعركة، هناك عمليّتان تجريان في الوقت نفسه، فنحن، من ناحية أولى، نحاول أن نُروّض هذا العنصر الجديد المُسمَّى عولمة، والّذي يفوق قدرة أيّ دولة على ضبطه، فالأدوات الَّتي نملكها أضعف من أن تُقاوم القوى المُضادَّة لها. وهناك، من ناحية أخرى، البحث المُستميت عن صيغةٍ سياسيّةٍ بديلةٍ وشرعيّةٍ بديلة، يمكن استخدامها على الرّغم من تضاؤل سلطات الدَّولة. إنّ البحث يدور على مجال يمكن الدولة أن تظهر فيه لمواطنيها أنّها قادرة على القيام بشيء.

نشاهد، بشكلٍ مُتزايدٍ أكثر فأكثر، على شاشات تلفزيوناتنا مشاهد مذهلة من نوع غزو للوحدات الخاصّة ودبّابات رابضة في المطارات، وشرطة تحرس محطّات القطارات والمترو. هذا هو الدّرس الّذي تحاول الدولة تعليمنا إيّاه: «إنَّنا نمضي قُدُمًا في ظلِّ وضع يبدو سيئًا، ولكنّه كاد سيكون أسوأ لو أنّنا كنّا لا نقوم بعملنا».

الحداثة الغربيَّة انقلاب على التّقليد

أحمد ماجد*

مُقدِّمة

الحداثة من المفاهيم الَّتي كثُر الحديث عنها بِوصفِها استكمالًا لحركة التَّطوُّر في الحضارة الغربيَّة، وقُدِّمَت انطلاقًا من تصوُّر ينظر إليها بكونها استعادةً للعقل الإغريقيّ، ولكن ذلك التَّصوُّر بحاجة إلى مراجعة حقيقيَّة، تأخذ في الحِسْبان أنّ الحداثة وعلى الرّغم من وجود وشائج صلة مع تلك الحضارة إلّا أنّها تتعدَّاها؛ بل تُعيد رسم صورة جديدة لها بعد تعريفها، وهذا يعود إلى كون ذلك المفهوم يُشكّل بدايةً جديدةً، ترتبط بالتَّحوُّلات الَّتي شهدتها القارّة الأوروبيَّة ابتداءً من مطلع القرن الثّالث عشر.

ستبحث هذه الورقة عن إظهار أنّ ما شهدته تلك القارّة لم يكن مجرّد حدث في سياقٍ تاريخيٍّ؛ إنّما هو إعادة تشكيل رؤيةٍ كونيّةٍ كاملةٍ، وهذا ما أشار إليه «داريوش شايغان» عندما اعتقد أنّ ما حصل في القارّة الأوروبيّة تغييرًا مُذهلًا في وعي الإنسان بذاته وبمركزه في العالم؛ ما مهّد لحدوث ثاني تحوُّلٍ ثقافيٍّ عرفته البشريّة بعد التَّحوُّل الأوّل الَّذي حصل ما بين القرنين: السّابع والخامس قبل الميلاد،

* باحث في معهد المعارف الحكميَّة للدِّراسات الدِّينيَّة والفلسفيَّة.

والّذي حمل سمة التَّحوُّل العالميّ: «في مراكز البشريّة الثّلاثة الكبرى: اليونان في مرحلة ما قبل السّقراطيّين، والهند في عصر الأوبانيشاد، والبوذيّة والصين في عهد لاو تسو وكونفوشيوس؛ وهو عصر استيقظ فيه الفكر، وهو مشبع بفجر الأصول، من أوقيانوس العلل الأولى، حيث كان الميتوس واللوغوس لا يزالان يتنفّسان على وتيرةٍ واحدةٍ»[1]؛ أي أنّ التَّحوُّل الأوّل، تمثّل في بناء المنظور الميتافيزيقيّ إلى العالم والحضارات الإنسانيّة، حيث يستقي الإنسان حقيقة وجوده من خلال الارتباط بالمُتعالي الّذي أوجد الكون.

في حين أنّ التَّحوُّل الآخر، جاء بوصفه نقيضًا للأوّل، حيث بُني ضمن سياقٍ تاريخيٍّ خاصٍّ، وحصل داخل مُجتمعات مُحدّدةٍ، وإن قدّم نفسه بكونه نظرةً كلّيّةً للعالم، إلّا أنّ ذلك لا يُعبّر إلّا عن نزعةٍ إقصائيّةٍ، تتمركز حول الذّات، وتعمل على تعميم نظرتها، كما قامت بالقطع مع الماضي؛ لتبني على أنقاضه رؤيةً جديدةً للعالم بعد التَّخلّي عن المنظور الميتافيزيقيّ. يقول «شايغان»: «[التحوُّل] الذي انطلق في القرن الثالث عشر الميلاديّ، ولم يكتمل إلّا في عصر الأنسيّة، فهو حقًّا أمر [...] لم يحدث إلّا في فضاء مُحدّد من الأرض، في الفضاء الثقافيّ الغربيّ»[2].

ذلك التَّحوُّل الّذي حصل في التّاريخ الغربيّ، حمل في طيّاته حركةً ذات طبيعةٍ انقلابيّةٍ، ثارت على كلّ التّاريخ الإنسانيّ، وفي هذا المجال قالت «حنة أرندت» واصفةً إيّاه «إنّ التّأسيس، وهو يحدث الآن لأوّل مرّةٍ في وضح النّهار، ويشاهده الحاضرون جميعًا، قد كان لآلاف السّنين هو الموضوع لأساطير التّأسيس الّتي حاولت المُخيّلة أن تبلغه في ماض، وأن تردّه إلى حدث لا يمكن للذّاكرة أن تصل إليه. ومهما يكن ما نجده بشأن الحقيقة الفعليّة لمثل تلك الأساطير، فإنّ أهمّيّتها التّاريخيّة تكمن في الكيفيّة الّتي بها حاول العقل الإنسانيّ أن يحلّ مشكلة البداية، مشكلة حدث جديد غير مُترابط يقتحم التّسلسل المُتواصل للزّمن التّاريخي»[3]. وما ورد في هذا النّص، وإن جاء في سياق الحديث عن ماهيَّة الثّورة

1- داريوش شاياغان، ما الثّورة الدينيّة؟، ترجمة: محمد الرحموني، دار الساقي، بيروت، 2004م، ص 95.

2- المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

3- حنّة أرندت، الثورة، ترجمة: عطا عبد الوهاب، ومراجعة: رامز بورسلان، المُنظّمة العربيّة للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2008م، ص 298-299.

وحركيّتها، إلّا أنّه يحمل في طيّاته أمرين:

الأول: وجهة مُفسّرة لما حدث في العالم الغربيّ؛ إذ معه تحوّل مفهوم البداية الّذي كان يرتبط بالأساطير البدائيّة الّتي تتحدّث عن الأصول، إلى حراكٍ إنسانيٍّ في العالم ضمن حركة التّاريخ، تهدف إلى غايةٍ مُعيّنة، هي نيل الحرّيّة والتّأسيس لها من خلال: «تكوين مجال عام يمكن للحرّيّة أن تظهر فيه»[1].

الثاني: الأمر الآخر، الّذي يُشير إليه نص «أرندت» أنّ ما أنتجته الشعوب الأخرى لا يتعدّى كونه أساطير، تشهد على كيفيّة تطوُّر الفكر الإنسانيّ في التّاريخ وصولًا إلى بدايته الجديدة الّتي حدثت مع الغرب.

ما يتمّ الكلام عنه، يُظهر حقيقة أنّ الحداثة الغربيّة، تعدُّ نفسها مُمثّلة لحركة العقل باتّجاه اكتماله وولادته الجديدة، وما حصل حمل في طيّاته بذور تبدّل جذريّ في التّفكير الإنسانيّ، تبلور بقطعه مع التّقليد في بناه الفكريّة الكبرى، حيث قام المبدأ الجديد بإقصاء: «كلّ عمليّة إرجاع للظّواهر الحسّيّة إلى القوى الروحيّة؛ بحيث وجدت الطبيعة نفسها بلا روح، وهو نهج كان من نتائجه الأولى اضمحلال الغائيّة»[2]. وسعى إلى تأسيس بدايةٍ جديدة، أخرجت التّاريخ من نطاق الدّال على مجموعة من الأحداث وتحوّل إلى قصة، يُعاد تأويله كلّ مرة، فهُمِّشَ وأصبح وجهة نظر إنسانيّة تحتمل الصّدق والكذب، وهذا الأمر ينطبق على كلّ علم إنسانيّ، وهذا ما قاد إلى النّسبويّة المعرفيّة التي ترفض وجود أيّ نوعٍ من أنواع الحقيقة، فكيف حصل ذلك؟

الحداثة الغربيَّة انقلاب على التّقليد

ما شهده الغرب انقلابًا بكلِّ ما للكلمة من معنى مع التّقليد الّذي يُمثّل البِنَى الكبرى للحضارات الإنسانيّة القديمة، حيث عمل على بتر الإنسان عن أصوله عبر جعله خاليًا من ذاكرته: «فعندما يهاجم [فرنسيس] بيكون الأصنام الذّهنيّة idolae mentis، فإنّه يريد أن يُحلّ معرفة عمليّة مُوجّهة نجو الغايات النّافعة محلّ ذاكرة جماعيّة. وقوام تلك المعرفة هو حذق الفهم وتقدُّمه بوساطة الاستقراء. ولكن تلك الأصنام الذهنيّة كانت تُمثّل ذاكرة الإنسان وتقاليده العريقة[...] وأعني

1- حنّة أرندت، الثورة، مصدر سابق، ص 298.

2- داريوش شاياغان، ما الثورة الدينية؟، مصدر سابق، ص 102.

بذلك النّسب الروحيّ الّذي يُقرّبنا من الأصل ويكون مثل «صلة وصلنا بالمنبع كما يتّصل الوادي بمنبعه من طرف مجراه إلى الطّرف الآخر»[1]، وهذا ما يصفه هيغل في مُقدّمة كتابه «فينومينولوجيا الروح»، فيقول عن الزمن الّذي يعيش فيه: «بأنّه زمن ميلاد وانتقال نحو حقبة جديدة. فقد قُطعت الرّوح عن العالم، في وجوده وتمثّله. إنّ هذا الزمن الآن هو في طور إغراق كلّ ذلك في الماضي، كما أنّه يعمل الآن على تمثّله»[2]. فالعودة إلى الماضي ليست استحضارًا له؛ إنّما إعادة بناء بما يتوافق مع الرّؤية الكونيّة المُستجدّة؛ أي أنّها تشكيل له بشكلٍ كلّيّ لجعله عاكسًا لصورة الذات وتفرّدها من غيرها من الذوات.

فالنّهضة الأوروبيّة وقبل أن تُعيد تشكيل نفسها على صورةِ تيّاراتٍ فكريّةٍ وفلسفيّةٍ، أحدثت تغييرات في بِنْية التّفكير الغربيّ، ومن أجل إيضاح هذا الأمر سنتوقف قليلاً، مع «ميشال فوكو» ليُحدّثنا عن نوعيّة تلك التغييرات، فهو يوضح في كتابه «الكلمات والأشياء» ثلاثة أحقاب كبرى في تاريخ الفكر الغربيّ.

المرحلة الأولى: تنطلق الأولى مع عصر النَّهضة، حيث شكّل مفهوم التّقريب بين الأشياء الأساس لكلّ العلوم والمعارف. وفي ذلك الفكر، يُهيمن البحث عن المحاكاة، عن التّشابه وعن التماثلات. فما دامت الجوزة تشبه الرأس فمن المفترض أن تعالج آلام غلاف الجمجمة، ومن المفترض أن تعالج نواة الجوزة الدماغ، والأوجاع الداخليّة.

المرحلة الثانية: هي المرحلة الكلاسيكيّة، فبدأت مع القرنين: السّابع عشر والثامن عشر، وتمثّلت في إنتاج علاقة جديدة بين الدال والمدلول، حيث أنجزت مجموعة من الخرائط واللّوحات انطلاقًا من علم الحساب بقصد الإحاطة بالعالم وتصنيفه.

المرحلة الثالثة: هي القفزة النّوعيّة للحضارة الغربيّة، حيث أخذت تلك الحضارة مع انطلاقة القرن العشرين تتمركز حول الإنسان[3].

1- داريوش شاياغان، ما الثورة الدينية؟، مصدر سابق، ص 117.

2- يورعان هبرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995م، ص 47.

3- ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، إشراف: مطاع صفدي، مركز الإنماء العربيّ، بيروت، 1990م، الفصل العاشر، ص 283.

يشير هذا الكلام إلى حقيقة التَّحوّل الّذي حدث في الحضارة الغربيّة في رحلتها باتّجاه «الأنسنة»؛ التي تتعدَّى كونها حديثًا عن الإنسان، حيث تصبح إعادة اكتشاف له، فهو كما يقول فوكو: «الإنسان لم يكن موجودًا آنذاك»[1]، فمِنْ ثَمَّ، كلّ حديث عنه في تلك الحضارة هو حديث تأسيسيّ. وهذا يشي بنفي كلّ ما أنتج عن الإنسان من قبل، كما يُقدّم لما ستقوم به تلك الحضارات بإعدامات مُتعدّدة لكلّ ما هو مختلف وخارج عن سياقات الذات الغربيّة التي أصبحت «هنا والآن» بعدما تجرّدت من التّقليد، والذّاكرة التي تقود إلى الأصول، ودخلت عصر التصنيف بين عقلانيّ ولا عقلانيّ، الأنا والآخر، فأخذت تُحدِثُ دلالاتٍ جديدةٍ لمدلولاتٍ قديمة، تكون قادرة على احتسابها بدقّةٍ وعلميّة؛ ما سيسمح لها بإعادة إنتاج كلّ شيء على ضوء النّتائج التي تتوصّل إليها.

إذا استكملنا المسيرة مع «ميشال فوكو»، وذهبنا باتّجاه تحليله للجنون في العصر الكلاسيكيّ، سنرى أنّ فتح مستشفيات، أو مصحّات عقليّة للمجانين، لم يكن له علاقة بالروح الإنسانيّة والرّحمة؛ وإنما هو نتاج لصعود «النِّظام البرجوازيّ» وتغلغله في المجتمع الغربيِّ الحديث الذي قارن بين « الجنون» و«العطالة عن العمل»، اللّذان أصبحا مُسوّغا للعزل؛ لأنّهما ملعونان أخلاقيًا، ولأنّهما يتعارضان مع إرادة الرّبّ ومرفوضان اجتماعيًّا؛ لأنهما تجلبان الفوضى والعنف وتثقل كاهل الدولة، فالمجنون في نظام التصنيف والنّفعيّة والاحتساب الدّقيق، لا مكان له؛ بسبب انتمائه إلى فئاتٍ غير مُنتجة. لذلك، لا بُدّ من العمل على إقصائه، فكانت المصحَّة: «لقد بدأ من العصر الكلاسيكيّ يُنظر إلى المجنون وربما لأوّل مرة من خلال إدانة أخلاقيّة للعطالة، ومن خلال نظرةٍ اجتماعيّةٍ رهيبةٍ وفّرها عالم العمل. لقد كان لذلك العالم سلطة أخلاقيّة تبيح له رفض كل الفئات الاجتماعيّة غير النّافعة»[2].

فالحداثة، أخذت تُنظّم العالم انطلاقًا من موقفها الخاص، فعملت على تعريفه انطلاقًا من رؤيتها الجديدة الّتي تعتمد التّصنيف للأشياء القديمة وتبويبها، مقدّمة لإدماجها في نسقها الفكريّ المُستجدّ. هكذا، كانت التحقيبات للتّاريخ الإنسانيّ، حيث وُضعت كلّ مرحلة في موازاة ما يقابلها من حدث، فعادت تلك الحضارة

1- ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، مصدر سابق، ص 283.

2- ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكيّ، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثّقافيّ العربيّ، بيروت، 2005م، ص 96.

إلى المرحلة اليونانيّة لتختار منها وتُنَمْذِجها ضمن النّظام القيميّ الذي أنتجته على أرضيّة الوضوح والعلميّة، فكان المركز الذي يفصح عن العقل، والذي يُمثّل في قيمه الجماليّة الهُويّة الضائعة. لذلك، نراها تعود إلى السفسطائيّة، تُنشِطُها وتُثني عليه بكونها أعلت من شأن الفرديّة وأطلقت العقل باتّجاه النّسبيّة، وقضت على كلّ معرفة تدعو إلى الحقيقة. لذلك، نرى «فردريك نيتشة»، يقول: «لقد قام هؤلاء بالتسليم بالحقيقة الأولى وهي أنّ الأخلاق- في حدّ ذاتها- والجيد -في حدّ ذاته- ليسا من الأمور الموجودة أساسًا، وهو ما يجعل التّحدُّث عن الحقيقة في إطار هذا السّياق نوعًا من الخداع»[1]. ثمّ مركزت الإسلام في القرون الوسطى بوصفه عصور الظلام والاستبداد. وهذا التصنيف الّذي أخذت به المجتمعات العربيّة الإسلاميّة، تناسى أن يطرح سؤالًا كيف جرت عمليّة التّصنيف، ولماذا حصلت؟

عمل المفكّرون هناك على إعادة تشكيل العقل الغربيّ، وأخذوا يرسمون دلالاتٍ جديدةٍ لأمور قديمة، والأشياء التي أُغفِلَ عنها إمّا أُعيد تسميتها، أو نُفيت من العقل، يعود سبب ذلك أنّ العقل لا يستطيع أن يقوم باحتسابها، وإدراجها في الحقل. من هنا، حوَّل توماس هوبز القطبيّة الدينيّة: الإثم والخوف النّافع من الرّبّ إلى قطبيّة أخرى: غرور الشر والخوف النّافع من الموت، فهو عندما ذهب للحديث عن العقد الاجتماعيّ، كان ينظر إلى الإنسان بوصفه آلةً، لا نستطيع الحديث عنه إلّا من خلال تفكيكه ودرس مُكوِّناته، على هذا الأساس، قام بتقسيم المجتمع إلى أجزاء، يشكّل الفرد فيها بأهوائه وأنانيّته العنصر الجوهريّ، ثمّ أعاد جمع تلك الأجزاء، فرأى روابطها وكيفيّة عملها، انطلاقًا من تلك الرؤية، ذهب «هوبز» باتّجاه البُعد النّفسيّ، واعتقد أنّ الخشية من الموت والتّعلُّق بالحياة بأيٍّ ثمن، جعل الإنسان يتنازل عن بعض حقوقه لمصلحة الآخرين؛ ما أدّى إلى الخروج من الحالة الطّبيعة نحو صناعة الدولة، التي تقوم على مبدأ العقد الاجتماعيّ، وتلك الدولة: «يؤمِّن بها الشخص الحاكم سلامتهم وأمنهم بعد تنازل النّاس عن حقوقهم وإرادتهم له»[2]؛ أي أنّ ذلك الفيلسوف انتقل من المُتعالي المرتبط بالرّؤية

1- A Companion to Ancient Philosophy, Edited by: Mary Louise Gill and pierre pellegrin, pp :78.

2- إسماعيل علي سعد، مبادئ علم السِّياسة، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة ،2004م، ص 215-216.

الميتافيزيقيّة للعالم الذي أوجد الإنسان لغاية، إلى رؤيةٍ آليّة، لا ترى في الإنسان إلّا حيوانًا طبيعيًّا أراد أن يتخلّص من وحشيّته وعنفه وخوفه من الموت فذهب باتّجاه تأسيس الاجتماع.

على هذا الأساس، انتقل المُفكّرون الغربيّون من الحفريات بكلِّ معانيها الأركيولوجيّة والكتابيّة وحتّى الفنّيّة إلى الحفر في الذات، فانصَبّت الاستكشافات على الكائن الإنسانيّ بوصفه المكان الأمثل للحفر فيه. ومِنْ ثَمَّ، فإنّ الإنسان ـ كما يعتقد «فوكو» في كتابه «الكلمات والأشياء» ـ هو المكان الأمثل للاكتشافات، ويصل في الفصل المُخصّص للعلوم الإنسانيّة إلى القول: «ليس الإنسان أقدم ولا أثبت إشكاليّة طرحت ذاتها على المعرفة الإنسانيّة. فإن اعتمدنا تعاقبًا ضيقًا نسبيًّا [في التاريخ]، وتقطيعًا جغرافيًّا ضيّقًا ـ أي الثقافة الأوروبيّة منذ القرن السادس عشر ـ يمكننا التأكيد أنّ الإنسان هو اختراع حديث فيها»[1].

بمعنى آخر؛ حمل عصر التّنوير وصولًا إلى الحداثة تغييرًا جوهريًّا؛ لأنّه اختزن في طيّاته النّفي لكلِّ ما لا يخضع لنظام الضبط، مثال على ذلك، الألم الّذي ينتج من المرض كان جزءًا من حياة الإنسان، وإن كان إشكاليَّة إنسانيّة وجدته الحضارة النّامية في الغرب عنصرًا غير قابل لإدخاله في مجرى الحياة، ولا يمكن احتسابه فيها. لذلك، عملت على إنشاء علم التشريح، وتوسّعت فيه من أجل تنظيمه في إطار عوارض مُحدّدة قابلة للتّعريف والضبط بشكلٍ علميٍّ، يمكن الرجوع إليها وتداولها والحديث عنها بشكلٍ واضح، وضمن عمليّة تصنيفيّة دقيقة. وفي هذا المجال، يتشبّث «فوكو» في كتابه «ولادة العيادة» مثلًا بتحديد السّياق الّذي ظهرت فيه اللّغة الطّبّيّة الحديثة انطلاقًا من نهاية القرن الثّامن عشر: «فهو يرى أنّ القطيعة ترتبط بأعمال بيشا Bichat الّتي نقلت التجربة العياديّة إلى التّجربة التّشريحيّة. لم تكن الملاحظة قبل بيشا تجري إلّا على الحيّ؛ وأصبح العلماء بعده يسائلون الجثّة بقصد بلوغ فهم أفضل للحياة. ويستنتج فوكو أنّ الطّبّ الحديث ظهر انطلاقًا من سلب جذريٍّ (الموت)»[2].

ما ورد قد يبدو كلامًا عن كيفيّة ظهور العيادة، ولكنّه في الحقيقة، يهدف إلى

1- ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، مصدر سابق، ص 313.

2- لالومون، فوكو مفكر الحداثة، ترجمة: جسن أحجيج، مجلة فكر ونقد، على الرّابط الآتي:
https://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n14_14ahjij.htm

ما هو أبعد من ذلك، ويتمثّل ذلك في ضرب التّقليد الدّينيّ المسيحيّ الّذي يقوم على أساس تألُّم السّيّد المسيح على الصّليب ـ كما يتصوّره التّقليد المسيحيّ ـ حيث يتحوّل الألم إلى أمرٍ عبثيّ، فهو لا يدلّ على أكثر من أخلاق العبيد، فالخير والتّضحية ليست أصلًا للإله، يقول نيتشة: «فالمرء يحتاج إلى إله شرّير بمقدار ما يحتاج إلى إلهٍ صالح، كما أن لا يرهن الوجود الذّاتيّ إلى المُسامحة والإنسانيّة بكلّ تأكيد. بأيّ شيء يفيد إله لا يعرف الغضب والانتقام والحسد والسُّخرية [...] والاضطرام الخلّاب للغلبة والتّدمير الهدّام؟»[1]. فحاول ذلك التقليد عبر المفاهيم الّتي استخدمها أن يستعبد الإنسان، ويقول «نيتشة» في كتابه «أصل الأخلاق وفصلها»: «يستطيع المرء أن يدرك الآن ما حاولت غريزة الحياة المداوية أن تقوم به عبر الكاهن الزاهد، وما لجأت إليه، خلال حينٍ من الدَّهر، من استخدام لطغيان المفاهيم المُتضاربة التي لا تخضع للمنطق، من مثل: «الذنب»، و«الخطيئة»، و«حالة الخطيئة»، و«هلاك النّفس»، و«اللّعنة الأبديّة». كان المقصود جعل المرضى غير قادرين على إلحاق الأذى، إلى حدٍّ ما، واستئصال شأفة الميؤوس من شفائهم بقلبهم على أنفسهم، ومنح الّذين ينقلون مرضًا عن الآخرين توجُّهًا صارمًا نحو ذواتهم وتنكيص حقدهم. ومِنْ ثَمَّ، وضع الغرائز السّيئة لدى المُتعذّبين في خدمة ضبطهم، ورعايتهم، وانتصارهم على أنفسهم»[2].

النَّصُّ شديد الدّلالة؛ لأنّ نتيشة يريد أن يقول أنّ الألم يتحوّل إلى وسيلة ضبط مُتعالية؛ لأنّه ينتج في طيّاته استجابة لتقليد دينيّ لا يمكن أن يضبط في سياق الحقل الغربيّ المُستجدّ الّذي يسعى أن يُؤسّس مفهوم السِّيادة القائمة على مبدأ الحرّيّة وإرادة القوّة، وهذا ما عبّر عنه نيتشة بقوله: «إنَّ ظهور الإله المسيحيّ، بما هو أرقى ما توصّل إليه البشر من تعبيرٍ عمّا هو إلهيّ، قد عمل على ظهور أقصى حدّ من الشعور بالواجب على الأرض. أمّا في حال افتراض أنّنا بدأنا ندخل الحركة العكسيّة [الإلحاد]، فيكون من الجائز لنا أن نخلص، مع بعض الاحتمال، من الانحطاط الحتميّ للإيمان بالإله المسيحيّ إلى انحطاط الوعي بالدين (الخطيئة) عند الإنسان، وهو انحطاط يسير بخطى سريعة من الآن. كما يسعنا أن نتكهّن

1 فريدريك نيتشة، عدوّ المسيح، ترجمة: جورج ميخائيل، دار الحوار، اللّاذقيّة، ص 52.

2 فردريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة: حسن قبيسي، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، ص 125.

كذلك بأنّ انتصار الالحاد انتصارًا كاملًا وحاسمًا من شأنه أن يُحرّر البشريّة من كلّ شعور بالواجب والالتزام تجاه أصلها ومنشئها وعلّتها الأولى»[1].

من هنا، نستطيع فهم طبيعة الحضارة الغربيّة الّتي قامت على أرضيّة النّفي. وهذا الأمر قد وعاه التقليد الكاثوليكيّ الرومانيّ وحاول مقاومته، ولكنّه ما لبث أن تراجع أمام دفق التّغييرات الّتي عصفت في أوروبا، والّتي وصلت إلى ذروتها مع الثّورة الفرنسيّة، ووصول نابليون إلى السُّلطة، الأمر الذي حمل معه بداية عصر جديد في تاريخ الإنسانيّة.

الغرب والتحوُّل في الرؤية الكونيّة

إنّ الأمور الّتي أوردناها سابقًا، عبّر عنها «ليو ستراوس»[2]في أثناء حديثه عن موجات الحداثة الغربيّة، حيث قسّمها إلى ثلاث موجاتٍ كبرى:

- الموجة الأولى: انطلقت مع «نيقولا ماكيافلي» في كتابه «الأمير»، واستكملت مع «توماس هوبز» عبر إعادة فهم القانون الطّبيعيّ على ضوء تراتُبيّة غايات، والتي تحتلّ فيها مسألة الحفاظ على الذّات مرتبة مُتقدِّمة، وهذا الأمر شرع حقوق الجسد وحرّيّته بشكلٍ لا يشعر بها بالسّأم.
- الموجة الثانية: تبدأ مع جان جاك روسو وحديثه عن الإنسان الطّبيعيّ الذي اكتسب إنسانيّته عبر سيرورةٍ طويلةٍ.
- الموجة الثالثة: ظهرت مع نيتشة، وقدّمت نظرةً جذريّةً في تلك الحضارة.

عدّل الغرب بدءًا من النّهضة، نمط التّفكير الإنسانيّ. من هنا، نستطيع أن نفهم، أنّ الديكارتيّة بوصفها مدرسةً فكريّة لم تكن مجرد منتجة لفكرة؛ إنّما هي إعادة انتاج للفلسفة، وإقامة دعائم جديدة لها، عبر العمل على تحريرها من الميتافيزيقا من جهة، والمسيحيّة من جهة أخرى، وهذا ما أخذت تظهر معالمه مع الفيلسوف الفرنسيّ رينيه ديكارت الّذي سنتوقّف قليلًا معه قبل مُتابعة الحديث.

كان المشروع الديكارتيّ جذريًّا في التّحوّلات الّتي حملها على ميدان الفكر، فمن خلال مقولاته سعى إلى ضرب القراءة اللّاهوتيّة وعمل على: «الكشف عن

1- فردريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، ص 85.

2- ليو ستراوس، موجات الحداثة الثلاث، ترجمة: مشروحي الذهبي، مجلة فكر ونقد، الدّار البيضاء، ع3.

حقائـق مـن المُمكـن أن تحـلّ محلّهـا»[1]. مـن أجـل ذلـك، قـام ديـكارت بإحـداث ثُنائيّـة حاسـمة بيـن مجاليـن، الأول يتعلّـق بالـروح والآخـر بالجسـد، وهـذا التَّمايـز لـم يكـن عشـوائيًّا؛ إذ أفسـح الطريـق لأوّل مـرّة للفصـل بيـن مجاليـن: العالـم الفيزيائـيّ؛ وتتناولـه الهندسـة، وعلـم الحسـاب، ويسـتبعد الغائيّـة، وعالـم النّفـس، أو الـروح؛ ويتناول التَّحليـلات الفلسـفيَّة. والأوّل يقـوم على الكمّيّـة، والآخـر يتنـاول الوعـي.

يُوضـح ديـكارت هـذه الفكـرة فيقـول: «مـع أنّ مـن المُمكـن أن يكـون لـي جسـم قد اتّصلـت بـه اتّصـالًا وثيقًـا إلّا أنّـه لمّـا كان لـديّ مـن جهـةٍ واضحـةٍ ومُتميّـزة عـن نفسـي، مـن حيـث إنِّـي لسـت إلّا شـيئًا مُفكّـرًا لا شـيئًا مُمتـدًّا، ومـن جهـة أخـرى، لـديّ فكـرة مُتميّـزة عـن الجسـم، مـن حيـث إنّـه ليـس إلّا شـيئًا مُمتـدًّا وغيـر مفكّـر، فقـد ثبـت أنّ تلـك الإنيـة أعنـي نفسـي الَّتـي تتقـوَّم بهـا ذاتـي وماهيّتـي مُتميّـزة عـن جسـمي تميّـزًا تامًّـا وحقيقيًّـا، وأنّهـا تسـتطيع أن تكـون، أو أن توجـد مـن دونـه»[2].

إنَّ هذا الموقف الديكارتيّ، جاء نتيجة:

1 ـ تقديم نظرة مُتّفقة مع الدين.

2 ـ تجاوز النّظرة الأرسطيّة الّتي كانت تعدُّ النّفس علّةً ذاتيّةً وغائيّةً للجسد.

تلـك التّسـويغات الّتـي تُقـدّم لتسـويغ الثُّنائيَّـة، تفتـح البـاب أمام نقـاشٍ جـدّيٍّ، خاصّةً فـي النّقطـة الثانيـة، فالتَّصـوُّر الأرسـطيّ للنّفـس، ينطلـق مـن خلفيّـة التّقسـيم الّـذي أقامـه بيـن المـادّة والصّـورة، حيـث إنّ الثانيـة لا تُمثّـل شـيئًا مـن دون الأولـى. لـذا، فـإنّ التّمييز بينهمـا، لا ينطلـق مـن كونهمـا جوهريـن مُسـتقلّين؛ بـل ينبثـق مـن وجهـة نظـر منطقيّـة صرفـة: « فالنفـس لا وجـود لهـا مـن دون الجسـم إنّهـا ليسـت جسـمًا غيـر أنّهـا تتّصـل بالجسـم؛ بينمـا مـا يقولـه ديـكارت على الرّغـم مـن منهجيّتـه القائلـة بالثُّنائيّـة، ولكنّهـا فـي الحقيقـة لا تحيـل إلّا باتّجـاه تأكيـد الـذات بوصفهـا وجـودًا قائمًـا بذاتـه ومحوريًّـا، وهـذا مـا نـراه بشـكلٍ أوضـح فـي التَّأمُّـل التّاسـع الّـذي قـال فيـه: «المقصـود بالنظـر كلّ مـا نجـده فـي أنفسـنا؛ بحيـث تدركـه ذواتنـا إدراكًا مُباشـرًا»[3].

1- جعفـر عبـد الوهـاب، أضـواء علـى الفلسـفة الديكارتيـة، كـراس تعليمـيّ، جامعـة الاسـكندريّة، ص 24.

2- رينيـه ديـكارت، التَّأمُّـلات فـي الفلسـفة الأولـى، ترجمـة: عثمـان أميـن، مكتبـة الأنجلـو مصريّـة، القاهـرة، 1951م، ص 224.

3- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، المركز الثّقافيّ العربيّ، بيروت، 1995م، ج 1، ص 474.

هـذا الأمـر، يظهـر بوضـوح أكثـر عنـد تحليـل موقـف ديـكارت مـن مسـألة وجـود اللـه، حيـث نـراه ـ في أثنـاء مخاطبتـه اللّاهوتيِّيـن مـن أتبـاع القدِّيـس توما الأكويني في التأمُّـل الثالـث ـ، على الرّغـم مـن حديثـه عـن اللّامُتناهي ووضعـه لهـا على رأس الأفكار الفطريّـة، لكنّـه اسـتخدم مصطلـح «الواقـع الموضوعـيّ»، وهـو مـرادف لفكـرة الكمـال، ثـمّ انطلـق للوصـول إلـى علّـة هـذا الواقـع وبرهـن علـى أنَّ تلـك العلّـة هـي اللـه. في حيـن أنّـه في التَّأمُّـل الخامس عنـد مخاطبيـه اللّاهوتيِّيـن الأفلاطونيّيـن، برهـن على أنَّ اللـه موجـود بذاتـه وماهيّتـه تسـتوجب وجـوده، وهـو هنـا لا يسـتند إلـى واقـع موضوعـيٍّ. ومـا نقلنـاه يُثيـر تسـاؤلًا حقيقيًّـا عـن مقصـد ديـكارت فيمـا يقـول لا سـيّماً في حديثـه عـن الواقـع الموضوعـيّ، والـذي وإن اسـتخدم سـابقًا، ولكنّـه معـه تحـوّل إلـى أمـرٍ صـوريّ مُتسـام.

على كلِّ حـالٍ، مـا قدَّمـه ديـكارت مـن أدلّـةٍ على وجـود اللـه، تنطلـق مـن خلفيّـة تحمـل فـي طيّاتهـا بُعْـدًا رياضيًّـا كمّيًّـا، ففكـرة الكمـال هـي الَّتـي جعلـت وجـود «الكائـن الكامـل» واجبًـا. إذن، الكمـال هـو العلّـة الفاعلـة، ومـا ينطلـق منـه أُسّـس على عنصـرٍ عقليٍّ، وهـو مـا يجعلهـا مخالفـة للتقليـد، ولعـلَّ هـذا مـا دفـع هوبـز إلـى القـول: المـكانُ اللَّامُتناهي والعـدد اللَّامُتناهي همـا اللَّـذان اسـتوجبا تسـامي تلـك الصِّفـات عند ديـكارت فتسـامى بهـا إلـى مسـتوى الكمـال[1]. ولا بـأس فـي هـذا المـورد أن نسـتعرض مـا أورده الدكتـور جعفـر في كتابـه مـن حـوار بيـن «هوبـز» و«ديـكارت»، حيث أكّـد الأول أنّ طبيعـة الإلـه وصفاتـه الّتـي تحمّـس لهـا ديـكارت، تُصـوّره كائنًا يتعـذّر تمثّلـه، وأردف قائـلًا؛ إنّ فكـرة الإلـه تبـدو وكأنّهـا ذات طبيعـة اجتماعيَّـة. ويبـدو أنّ ديـكارت لـم يحتج على ذلـك، واقتصـر على القـول بأنّـه تنـاول هـذا الموضـوع وشـرحه بمـا فيـه الكفايـة[2].

فديـكارت كمـا لاحظنـا، بـدأ الموجـة الجديـدة في الفكـر الفلسـفيّ، تلـك الموجـة الَّتـي تضـع الإنسـان بوصفـه ذاتًـا مُفكّـرةً في مواجهـة الواقـع. ومِـنْ ثَـمَّ، تقـوم بعزلـه عـن كل المسـبقيّات. بمعنـى آخـر؛ أصبـح الإنسـان هـو المحـور المنتـج للأفـكار والأحـداث، وهـذا يحمـل فـي طيّاتـه نقلـةً كبيـرةً في الفكـر الإنسـانيّ. فالنّظـرة التّقليديّـة للإنسـان كانـت مبنيّـةً على العلاقـة بيـن العلَّـة والمعلـول، بيـن الخالـق والمخلـوق، وتقـوم على الهُويّـات الجامعـة المؤسّسـة على التّراتبيَّـة والتَّفاضـل داخـل نسـق التّقليد بحسـب إنتاجه

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة،1949م، ص 229.

2- جعفر عبد الوهاب، أضواء على الفلسفة الديكارتية، مصدر سابق، ص 53.

وتنوُّعـه بيـن تقليـد وآخـر؛ بينمـا النّظـرة الجديـدة مركـزت الإنسـان وأحدثـت قطيعـة مع التَّصـوُّر الأنطولوجـيّ واسـتبدلته بتأسـيس إناسـيّ «أنثروبولوجـيّ» ينطلـق مـن فكـرة الطّبيعـة الإنسـانيَّة فـي حالـة الطَّبيعـة.

عملـت تلـك الرُّؤيـة الَّتـي رمـت الإنسـان فـي الطّبيعـة علـى البحـث عـن مُسـوّغات تنقلـه إلـى الحالـة الاجتماعيّـة، فـكان الحديـث عـن العقـد الاجتماعـيّ الَّـذي لا يمكـن أن يكـون مُمكنًـا إلّا بتصـوُّر الأفـراد؛ أي أدَّى إلـى الانتقـال مـن هُويَّـةٍ مُتَعَاليـةٍ تعتـرف باسـتقلاليَّة الإنسـان، وتُميّـزه إلـى تصنيـف للإنسـان مـع توحُّـده فـي حـال الطّبيعـة عبـر الاشـتراك بطبيعـة حيوانيَّـة تقـوم علـى الصِّـراع، لا يسـتقيم ضبطهـا إلَّا مـن خـلالِ عقـدٍ اجتماعـيٍّ يُنظّـم فـي أُطُـر قانونيَّـةٍ حـادَّة الحقـوق والواجبـات، مـع الأخـذ فـي الحِسْـبان مفهـوم التَّفاضُـل علـى أُسُـس تفاضليَّـة داخـل الفكـر الاجتماعـيِّ المُؤسّـس للاجتمـاع الإنسـانيِّ.

وهنـا، وقعـت الخديعـة الكبـرى فـي لعبـة تزييـف الوعـي الإنسـانيِّ، حيـث أصـرَّت الحضـارة الغربيَّـة علـى التَّحـدُّث عـن التَّحـوّلات الَّتـي وقعـت بكونهـا اسـتمرارًا، فـي حيـن أنّ مـا جـرى يتعـدَّى ذلـك باتّجـاه بدايـةٍ جديـدةٍ، حمـل فـي طيَّاتـه بُعْـدًا آخـر أخطـر؛ لأنّـه غيـر مرئـيّ، يتمثَّـلُ فـي تعديـل الرُّؤيـة الكونيَّـة بشـكلٍ كلّـيٍّ، وبطريقـةٍ مُخَادعـةٍ، تظهـر للنَّاظـر إلـى المجتمـع الغربـيّ بوصفـه مُجتمعًـا يقـوم علـى الحرّيّـة فـي حيـن أنّ تلـك الحرِّيَّـة لا تتعـدَّى حركـة فـي الحقـل التَّداولـيِّ فـي حيـن أنّ الأصـول المُؤسّسـة تبقـى غائبـة. فالنَّهضـة التي حصلـت في الحضـارة الغربيَّـة أسَّسـت لهُويّـةٍ كلّيّـةٍ جديـدةٍ غيـر مرئيّـةٍ: «لقـد قـام ذلـك المشـروع في الأصـل على ثلاثـة أفكار مـا انفكّـت تنمـو وتتطـوّر أيضًـا بحكـم نتائجهـا الّتـي لا تحصى وهـي الاسـتقلاليّة والغائيّة الإنسـانيّة لأفعالنـا والكونيّـة»[1].

هنـا، نلاحـظ أنّ عصـر الأنـوار يقـوم علـى مركزيّـة الـذات الإنسـانيّة بعيـدًا مـن كلّ رؤيـةٍ مُتعاليـة؛ بـل قـام بتحميلهـا مسـؤوليّة تخلُّـف الإنسـان. لذلـك، دعـا إلـى التَّخلِّـي عنهـا. قـال تـودروف تعبيـرًا عـن ذلـك الأمـر: «المطلـوب أن تكـفّ سُـلْطة الماضـي عـن توجيـه حيـاة النّـاس، وأن تُـوكّل تلـك المَهمّـة إلى مشـروعهم المُسـتقبليّ»[2]، الَّـذي يهدف إلـى تحريـر الإنسـان مـن كلّ تسـلُّط، فليـس للمعرفـة سـوى: « مصدريـن همـا العقـل

1- تزفيتان تودروف، روح الأنوار، تعريف حافظ قويعة، دار محمد علي للنشر، القاهرة، ص 10.

2- المصدر نفسه، ص 11.

والتجربة، وكلاهما في مُتناولِ كلّ إنسان»[1]. انطلاقًا ممّا عرضنا، تصبح الأنوار وصولًا إلى الحداثة نظرة إلى المجتمع تقوم على مبدأ لا سابق على الإنية، تلك الإنية التَّحكُّميَّة الّتي ترى في نفسها القدرة على تغيير قدَرِها وقدر الآخرين عبر تقسيمهم وظيفيًّا انطلاقًا لرؤيتها لحركيّة السّوق والقدرة على توجيهه. لذلك، وُلِدَ من رحمها التَّوجُّه الاستعماريّ للعالم.

لعلَّ هذا يعود إلى أنَّ البشر بعدما تخلّوا عن الرُّؤية الكونيَّة للأديان: «وبعد رفضهم العمل بالتَّعليمات الإلهيَّة [أخذوا] يختارون بأنفسهم مقاييس الخير والشرّ، وصاروا مُتمسّكين بقدرتهم على سبر أغوار العالم؛ ما جعلهم يسعون إلى إعادة تشكيله حتّى يكون مُطابقًا للمثال الأعلى عندهم»[2]. يقول بابا روما جون بول الثاني بهذا الخصوص: «تنحدر الأنظمة الشّموليّة من تاريخ الفكر الأوروبيّ؛ أي من عصر النّهضة ومن الديكارتيّة ومن الأنوار، ويتمثَّل خطأ ذلك الفكر في وضعه البحث عن السَّعادة موضع السّعي إلى الخلاص...لقد بقي الإنسان بمفرده خالقًا لتاريخه الخاص، ولحضارته الخاصَّة... يبتّ في ما هو صالح وما هو غير صالح... وباتّخاذه ـ أي الإنسان ـ ذلك الموقف لم يعد بينه وبين الإقدام على جريمة من قبيل جريمة غرف الغاز سوى خطوة واحدة... فإذا كان قادرًا على البتّ بنفسه في ما هو صالح وما هو غير صالح دون العودة إلى ما أقرَّته العناية الإلهيَّة؛ فلا ضير عنده وقتئذٍ أن يحكم بإبادة مجموعة من البشر»[3].

كما لاحظنا، تلاعب الغرب بالوعي الإنسانيّ، وعلى الرّغم من حديثه عن الحرّيّة والعدالة والانفتاح التجريبيّ على مُعطيات العلم والمعرفة، ولكنّه ـ في الحقيقة ـ عمل على ضرب إنسانيّة الإنسان، وأدخل ذلك الكائن تحت رحمة القانون، ومفهوم السِّيادة. والقانون والسِّيادة عنصران وهميّان يتحكّم فيهما صاحب السِّيادة، الَّذي يُسوّغ لكلّ عنفٍ وإبادةٍ، بحسب تعبير فيرابند. وهنا، لا بُدّ من تأكيد ضرورة الخروج من وهْمِ الحرّيّة التي تتكلّم عنها الحضارة الغربيّة، وما تشبعه عن عدم وجود قواعد كلّيَّة حاكمة؛ بل لا بُدّ من التّأكيد أنّها على العكس تمامًا جهاز يتنامى بقدر ما يزداد تعقيدًا بابتداعِ آليّات ضبط وتقنين حتى إنّه

1- تزفيتان تودروف، روح الأنوار، مصدر سابق، المعطيات نفسها.

2- المصدر نفسه، ص 35.

3- المصدر نفسه، ص 37.

يصبح تلك الآليات نفسها بما هو إدارة؛ إلّا أنّ ذلك لا يستتبع تعميمه لتلك القواعد الدّاخليّة؛ بل استخدامها لتنصيب نفسه أصلًا للغات تقعيجيّة يدّعي أنّه أصلها وفقًا لمبدأ السِّيادة الحديثة، وحيث الإكراه هنا لا ينضاف إلى القواعد والأحكام الجارية في المجتمع على الأفراد والجماعات؛ بل إنّه الحدّ بين التّقعيد الدّاخليّ في الحقل السِّياسيّ الإداريّ والحقل الخارجيّ الذي لا يوجد إلّا بوصفه حقلًا لفرض القواعد.

قام الغرب على نشر الأوهام، وسنكتفي في هذا الموضع الحديث عن وهم العلميّة والمنهج العلميّ، حيث عمد ذلك الغرب إلى تعميم مفهوم المنهجيّة العلميّة بالتّعاطي مع المُعطيات المُتداولة حول الإنسان، حيث يمكن إعادة كلّ شيء إلى مصدرٍ واحدٍ وتصنيفه في إطارٍ مُحدَّد، وهذا الكلام يؤدِّي إلى نفي كل تفسير وتأويل، ويجعل كلام المهيمن هو الأصل والمرجع، فتنفى حضارات بكاملها، وتفرض نمطيَّة من التّفكير الأحادي على البشريّة دون إخضاع صلاحيّة تلك الأنماط للتّطبيق في المجتمعات الوافدة إليها. وفي هذا المجال، يتحدث فيرابند، ويقول: «انظر إلى الحقائق العلميَّة الّتي يتمّ تلقينها اليوم في مرحلةٍ مبكرةٍ بالطَّريقة نفسها الّتي كانت تلقن بها حقائق الدين... ولا توجد محاولة لإيقاظ القدرات النّقديّة عند التّلاميذ؛ كي يستطيعوا أن يروا الأمور من منظورٍ خاصٍّ بهم»[1]. فالعلم- ليس فقط بمعناه التّقنيّ؛ إنّما أيضًا بِبُعْديه: الإنسانيّ، والاجتماعيّ- أصبح وسيلةً دعويّةً، تُقدّم مُعطياته كما كانت تُقدّم مُعطيات العلوم الدينيّة؛ بل إنَّ المُعطيات الَّتي كانت تُقدّم من قبل أصحاب الأساطير أهمّ من المُعطيات العلميَّة: «فإنجازات واضعي الأسطورة في العصور السّابقة أفضل من إنجازات العلماء في مختلف العصور، وأنّ مخترعي الأسطورة الأوائل بدأوا الحضارة؛ بينما اكتفى العلماء بتغييرها وليس إلى الأفضل دائمًا»[2]. فالأسطورة كانت تسمح بقراءات وأفهام مُتعدّدة؛ بينما الصِّياغة العلميّة لا تقوم إلّا على بُعْدٍ واحدٍ وحادٍّ.

هكذا، رأينا أنَّ الغرب انتقل بالحضارة إلى مجالاتٍ جديدةٍ لم تكن معروفة من قبل، حيث أصبح الإنسان محور العالم، وهذا الإنسان لا بُدّ من إخضاعه لتصنيفاتٍ حادَّةٍ حتّى نستطيع أن نُصنّفه ونُبوِّبه ضمن رؤيةٍ جذريّةٍ وحادَّة للعالم،

1- بول فيرابند، ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة: محمد أحمد السيد، منشأة المعارف، الإسكندريّة، ص 28.

2- المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

كما تقوم تلك الحضارة بإعادة تأويل الحضارات لتصبح مُتشابهةً معها مُقدّمة لإدماجها في بِنْيَتِها؛ ما يُؤدِّي إلى إلغاء الذَّوات المُتعدِّدة لمصلحة الذَّات الأمريَّة المُتحكّمة بكلّ شيء، ولتقريب هذه الفكرة سنأخذ المثال الآتي في فيرابند، ونختم الورقة به: «يحاول «علم الأناسة» اكتشاف التّصوُّر الكونيّ السَّائد لدى القبيلة الَّتي يدرسها والطّريقة التي ينغمس فيها على لغتها، وفنونها، وحياتها اليوميَّة. وهو يقوم بداية بتعلّم لغتها والتَّعرُّف إلى عاداتها الاجتماعيّة الأساسيّة، فيبحث عن كيفيّة ارتباطها بأنشطة أخرى، بما في ذلك تلك التي تبدو، للوهلة الأولى، دون أهمّيّة، مثل: حلب الأبقار، وطهي الطّعام. إنّه يحاول تحديد أفكار مفتاحيَّة. والواقع أنّ اهتمامه بالتّفاصيل لا ينتج هنا من إلحاح مُضلّل على البحث عن الكمال؛ بل عن إدراكه أنّ ما يبدو غير ذي معنى بالنّسبة إلى سبي تفكّري ما ربما يكون الأهمّ بالنّسبة إلى سبيل تفكّري آخر [...] وهو بعد أن يعثر على الأفكار المفتاحيّة يحاول فهمها. وهو يقوم بهذا الأمر بالطّريقة نفسها التي نال بها بالأصل فهمه للغته بما في ذلك لغة حرفته الخاصّة التي تؤمّن له دخله. إنّه يستبطن تلك الأفكار على التَّحوُّل الذي يجعل من روابطها مطبوعة بقوّةٍ في ذاكرته وانفعالاته، وحيث يصبح قادرًا على إنتاجها متى شاء [...] فعلى المجتمع المحلّيّ أن يكون مُختزنًا لدى «علم الأناسة» نفسه وليس فقط على بطاقاته، هذا إذا ما أراد فهمه [...] ويجب أن تبقى تلك العمليّة في منأى عن أيّ تدخُّلاتٍ خارجيَّة. فعلى سبيل المثال، على الباحث أن لا يحاول الوصول إلى فهم أفضل لأفكار القبيلة بتشبيهها بأفكار يعرفها مُسبقًا، أو يجدها الأوضح والأبين. وعليه أن لا يحاول مُطلقًا إعادة بنائها منطقيًّا كون ذلك السّبيل يربطه بما هو معروف، أو بما هو مُفضّل من قبل بعض الباحثين، ويمنعه نهائيًّا من فهم الرُّؤية غير المعروفة الَّتي يدرسها»[1].

1- Paul Feyeabend, Against Method, London and Ney York, Verso, 2001, P188.

إنقاذُ الحضارة العالميَّة من خلالِ الحوار البَنَّاء
نقد نظريَّة ما بعدَ الحداثة في التَّعامُلِ مع الأَدْيانِ

آية الله علي رضا أعرافي*

مقدّمة

نعتقدُ أنّ الأنظمةَ السّياسيّةَ والاجتماعيّةَ غيرُ مبنيّةٍ على أساسِ الثّقافاتِ المختلفةِ فقط؛ بل على أساس جُمْلةٍ من المصادر الّتي تشترك في أنّ من شأنها أن تكون الجامع الّذي يُوحّد بين الثّقافات المختلفة. ويمكنُ للحوار المُستند إلى هذا المنطق أن يكونَ شاملًا للعالَم كُلِّه. ويعتمدُ هذا الموضوع على أساس منطقٍ إنسانيٍّ عميقٍ وأصيل، ويشملُ الفَلسفةَ الإنسانيّةَ، والنّظامَ الحقوقيَّ، والفقهَ، والنّظامَ الأخلاقي المُشتَرَكَ. ويجبُ على البَشَرِ التَّقدُّمُ في هذا المجال بُغْيَةَ الوصولِ إلى هكذا حواراتٍ مبنيّةٍ على أصولٍ عقليّةٍ، وإنسانيّةٍ، وفلسفيّةٍ.

إنقاذِ الحضارةِ العالميّة

﴿ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾[1].

---

* رئيس الحوزات العلميّة في إيران.

1- سورة آل عمران، الآية 64.

يُعَدُّ التَّفاعُلُ والحوارُ بين الأديان المختلفة، من أهمِّ الضّروراتِ وأكثرِها فائدةً في المُجتمعات الإنسانيّة والدّينيّة في عالمنا المعاصر. ويمكنُ للعلاقات الواسعةِ بين الشّعوب وتفاعُلِ البشر فيما بينَهم وتعايشِهم السِّلْميّ مع بعضهم بعضًا، أن يُحدِثَ تقدُّمًا في ما يرتبط بالأهداف الإنسانيّة والبشريّة في عالمنا المعاصر. وفي عصرنا الحالي الّذي يتميّز بتعقيداتٍ سياسيّةٍ واجتماعيّةٍ وثقافيّةٍ أكثرَ من السّابق، ويُعَدُّ التَّفاعلُ البنّاءُ والإيجابيُّ بين الأديان والمذاهب من أهمِّ السِّمات والحاجات لإنقاذ الحضارةِ العالميّةِ، ولإيجادِ المحبّةِ بين المجتمعاتِ البشريّةِ، وهذا ما يصلُحُ لأن يكونَ العنوانَ العامّ لجميع المناسبات وفي شتّى الميادين. كما يؤدّي التّفاعُلُ المذكورُ دورًا مهمًّا ومُؤثّرًا في التّقريب بين الأديان في المجتمعِ الإنسانيّ. وتستطيعُ القيَمُ المشتركةُ بين الأديان أن تُلَبِّيَ بسهولةٍ حاجاتِ البشر. ويُشكّلُ التَّنوُّعُ الدِّينيُّ وتعدُّدُهُ فرصةً استثنائيّةً للمجتمع الإنسانيّ؛ إذ يؤمِّنُ في إطارٍ من الحوار بين الأديان وتبادلٍ لمكتسباتها، فَهْمًا أَعْمَقَ ورؤيةً أوضحَ للمجتمع الإنسانيّ. ونحن نعيشُ في عالم تؤدّي فيه مقولاتٌ ثلاثةٌ، هي: الثّقافةُ، والهُويّةُ، والعاداتُ دورًا مُهمًّا لا مجالَ لإنكارِه، أو الاستغناءِ عنه. فأيّ تغييرٍ في عالمنا المعاصر، هو في أصله تغييرٌ في الثّقافة والهُويّة. وفي هذا الصَّدد، تؤدّي الأديانُ دَوْرًا مُهِمًّا في تشكيلِ الهُويّةِ العالميّة. وممّا لا شكَّ فيه، أنّ جميعَ القِيَمِ الإنسانيّةِ الّتي نعيشُ على أساسها، لها جَذْرٌ في بعض السُّنَنِ المعنويّةِ والدّينيّةِ الموجودةِ في العالم. على هذا الأساس، صحَّ أن يُقالَ: إنّ للدِّينِ دَوْرًا لا بديلَ عنه في حياةِ البشر ونَمَطِ حياتِهم. وقد سعى كلُّ واحدٍ من الأنبياء والرُّسُل عليهم السلام إلى إيجادِ نَمَطِ حياةٍ توحيديٍّ، وإلى نَفْخِ رُوح المحبّةِ والأُلْفَةِ في أعماق البشريّة، كما انطلقوا من مُتطلّبات المجتمع واحتياجاته، فدعَوْا أتباعَهُمْ إلى أن يُحِبَّ بعضُهُم بَعضًا. فخطَوا بذلك خُطوَةً مُهِمَّةً تجاهَ إيجادِ مجتمعٍ مُتّحدٍ مُنسجمٍ.

التّعايُشُ السّلميُّ بين الأديان

يرى الإسلامُ والقرآنُ أنّ جميعَ الأنبياءِ عبارة عن سِلْسِلَةٍ واحدةٍ مُمتَدَّةٍ، وأنّ الكُتُبَ والصُحُفَ السّماويّةَ تُشَكِّلُ منظومةً واحدةً مُتكاملةً، وأنّ الأديانَ الإلهيّةَ كانت طوالَ التّاريخِ الصّراطَ المستقيمَ، وأنّها نزلت بِطَوْرٍ تدريجيٍّ تكامُليٍّ[1]. ولقد

1- كما في الآية 25 من سورة الحديد ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾.

أشار الله ـ تعالى ـ في كتابه الكريم إلى أنّ الجبهة التّوحيديّة كان لها وجودٌ على امتداد التّاريخ الإنسانيّ، وأنَّ الأنبياءَ الإلهيِّينَ كانوا قادتَها ورُوّادَها[1].

ذكر القرآنُ الكريمُ باحترام وتبجيلٍ ما يقاربُ الثّلاثين نبيًّا من بين آلافِ الأنبياء. وتهدفُ جميعُ الأديانِ الإلهيَّةِ إلى تحقيقِ سعادة البشر ونجاتهم في الدُّنيا والآخرة. أمّا الرّسائل السّماويّة فَرُوحُهَا الاعتقادُ بالتّوحيدِ وعالم الغَيْبِ والأنبياءِ الإلهيِّيَن، والاهتمامُ بالأخلاقِ والقِيَم الإلهيَّةِ والإنسانيّة. هذا، ولَيست الدُّنيا من منظور الأنبياء الإلهيّين منفصلةً منَ الآخرة؛ فحياةُ الفرد في هذا العالم تمهّدُ لحياته في العالم الآخر. وقد رسمت الأديانُ الإلهيّةُ الخطوطَ العريضةَ الضّامنة لسعادة البشر في هذا العالم. وتجدُرُ الإشارةُ إلى أنَّ الأنبياءَ أولي العزم كانوا بمنزلةِ نقاطِ تحوُّلٍ في تاريخ الأنبياء، فَهُمْ أصحابُ شرائعَ عالميّةٍ، وكتبٍ سماويّةٍ، وبينهم كثيرٌ من المشتركات. هذا، وتزدادُ المشتركاتُ بين الأديان الإبراهيميّة، لا سيّما بين الإسلام والمسيحيّة. ويؤكّدُ القرآنُ العلاقة الوثيقة والرّحيمة بين المسلمين والمسيحيّين، وقد اعترف بهذا الدين الكبير بشكل رسميٍّ، ودعا إلى التعايُشِ السّلميِّ مع أتباعه[2].

تعامُل النّبيّ ﷺ والأئمّة عليهم السلام مع الأديان المختلفة

تاريخيًّا، أدَّى الأنبياءُ دورًا مُهمًّا في توحيدِ المجتمع وتعزيزِ المحبّةِ بين أفراده. كما استطاع كلُّ واحدٍ من الأنبياء اعتمادًا على تلك التّعاليم وغيرها من التّعاليم الأخرى الكثيرة، أن يُوجِدَ نَحْوًا من الوحدة بين أجزاءِ المجتمع البشريِّ.

بعد الأنبياء، أدَّى الأوصياءُ والعلماءُ دَوْرًا مُهِمًّا على امتداد خطِّ الرّسالةِ والهدايةِ البشريّةِ، وتوجّب عليهم القيامُ بالوظائف التّعليميّة ـ التّبليغيّة، والتّربويّة ـ الأخلاقيّة والاجتماعيّة المنوطة بهم على أحسن وجهٍ ممكنٍ. ولطالما أكّدت المعاهدُ والحواضرُ العلميّةُ المبنيّةُ على معارفَ اجتهاديّةٍ وعلى الفكرِ العقليّ ـ الفلسفيّ، أهمّيّةِ التّباحُث العلميّ بين المفكّرين أَنْفُسهمْ وبين المدارسِ الفكريّةِ المختَلِفةِ، وأهمّيّةِ الحوارِ العلميِّ العميقِ بين الأديان والمذاهب، وضرورةِ الابتعادِ

1- ومن ذلك ما جاء في الآية 64 من سورة النساء ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ ﴾.

2- من ذلك ما جاء في الآية 82 من سورة المائدة ﴿ وَلَتَجِدَنَّ أَقۡرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنۡهُمۡ قِسِّيسِينَ وَرُهۡبَانٗا وَأَنَّهُمۡ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ ﴾.

عـن التعصُّبـات والإفراطـات السّـقيمة. وهـذا مـا يحتاجُـهُ عالمنـا اليـوم أكثـرَ مـن أيّ يومٍ مضـى.

مـن يطالـع التّعاليـمَ القرآنيّـةَ والرّوائيّـةَ والتّاريـخَ الإسـلاميَّ لا سـيّما فـي عهـدِ الأئمّـةِ المعصومين عليهم السلام، يجدهـا مليئـةً بالضّوابـط والأحـكام المرتبطـةِ بكيفيّـةِ التّعامُـل مَـعَ أتبـاعِ الدّيانـات الأخـرى. وهـذا يتجلّـى أكثـرَ فـي عهـد الإمـام الرضـا عليه السلام، حيـثُ توسّـعَت حـدودُ العالـم الإسـلاميِّ، وبـدأت العلاقـاتُ بيـن الأديـان بالظّهـور، وزادت وتيـرةُ التّفاعُـلات الثّقافيّـة والحضاريّـة، وأخـذت الأفـكارُ تـرِدُ إلى الحاضـرةِ الإسـلاميّةِ، سـواء المعـارفُ المسـيحيّة واليهوديّـة أم مـا يختـصُّ بالحضـارات الأخـرى، كالرّومانيّـة، والإيرانيّـة، والمصريّـة، والهنديّـة، والصّينيّـة.

فـي تلـك المرحلـة، ولأجـل الحيلولـة دون تسـلُّلِ الأفـكار غيـرِ الإسـلاميّةِ بيـن المسـلمين، تصـدّى القـادة الحقيقيّـون للأُمّـة الإسـلاميّة، لتبيـانِ المعـارفَ الإلهيّـةِ العاليَـةَ بشـكلِهَا الصَّحيـح. عـاش الإمـام الرضـا عليه السلام فـي عصـرٍ بلغـت فيـه المواجهـةُ الثّقافيّـةُ والحضاريّـةُ والفكريّـةُ أَوجهـا. وإذا مـا راجعنـا الأحاديـثَ الـواردةَ عـن الإمـام الرضـا عليه السلام، لا سـيّما فـي سـنوات حضـوره فـي مـرو، لأمكننـا بوضـوحٍ ملاحظـةُ نشـاطِهِ المُكثَّـفِ فـي مواجهـة الأديـان الأخرى. لقـد كان عليه السلام يبيِّـنُ المعارفَ الدّينيّـةَ الخالصةَ مـن خـلال التّشـبيه والتّمثيـل لِمـا لهمـا مـن جاذبيّـةٍ وقـدرةٍ علـى إيصـالِ الفكـرة. كمـا أنّـه قـدّم فـي مواجهتـه لأتبـاع الدِّيانـات الأخـرى وسـائر المذاهـب الإسـلاميّة؛ بـل فـي مواجهتـه أيضًـا للمنحرفيـن مـن الشـيعة الواقفيّـة، أنموذجًـا مُبهـرًا فـي منطـق الحـوار مـع الأديـان الأخـرى، وكيفيّـةِ التّفاعـل بيـن الأديـان.

نقد النَّظرة العقلانيّة وما بعدَ الحداثيّة في التّعامل مع الأديان

تحتـوي معـارف أهـل البيـت عليهم السلام علـى مجموعـةٍ مـن القضايـا البدهيّـة والـ «مـا قبـل دينيّـة»، وهـي المُعبّـر عنهـا بالمسـتقلّاتِ العقليّـةِ وبالمفاهيـم المشـتَرَكَةِ العقليّـةِ والفلسـفيّةِ. وهـو يعنـي رفضهـا مفهـومَ النّسـبيَّةِ المطلقـةِ الّتـي تسـدُّ الطّريـقَ أمـام الفهـم الصحيـح؛ إذ ليـس للنِّسـبيّة المطلقـة، لا سـيّما تلـك المبنيّـةَ علـى مـا بعد الحداثة، أسـاسٌ عقليٌّ أو فلسـفيٌّ مُحْكَـمٌ؛ حيـث يعتمـد اتّجـاهُ مـا بعـد الحداثـة علـى منطـق النّسـبيّةِ الّتـي تجعـلُ مـن الحـوار حـوارًا سـطحيًّا ونفعيًّـا. أمّـا فـي المنطـق المشـيّد علـى مبـانٍ عقليّـةٍ وفلسـفيّةٍ، فالحـوارُ فيـه عميـقٌ ودقيـقٌ، وينطلـقُ مـن مشـتركاتٍ عقليّـةٍ وإنسـانيّةٍ.

في ما يرتبطُ بالحوار الدّينيّ والعقلانيّ، تتمتّع الأديانُ السّماويّة بفلسفةٍ حقوقيّةٍ وأخلاقيّةٍ مشتركة. وهو أمرٌ من شأنه أن يهيِّئَ الأرضيّةَ المناسِبَةَ لحوارٍ دينيٍّ أعمقَ. وتجدر الإشارةُ إلى أنّ الأمورَ المشتركةَ هي أكثرُ بكثيرٍ ممّا يظهرُ لنا اليومَ، ونحنُ نعترفُ بالحوار الدِّينيّ والإنسانيّ بوصفه أمرًا حقيقيًّا وأصيلًا.

تبتني جميعُ الأديان والمذاهب على عقلانيّةٍ مُنظَّمَةٍ، تتمحورُ معتقداتُها حول العالَم والمجتمع الهادفَين. وتسعى الأديانُ المختلفةُ، حتى البشريّةُ منها وغيرُ الإبراهيميّة، إلى فَهْمِ العلاقة بين الإنسان والوجود من جهةٍ، وبينَه وبينَ نفسِه من جهةٍ أخرى. وقد سَعت، لا أقلّ في إطار المعايير العقليّة والعقلائيّة، إلى تقديم تفسيرٍ واقعيٍّ وصحيح لكلٍّ من الإنسان والوجود.

في الحقيقة، سَعَتْ جميعُ الأديانِ إلى تأطيرِ علاقاتِها في أُطُرٍ عقلانيّةٍ. وهو أمرٌ يجعلُ حياةَ الإنسانِ ذاتَ معنى، ويَنْعَكِسُ بشكلٍ إيجابيٍّ على أدائِه العمليِّ. لذا، كان الرّبطُ بين الدِّين وعقلانيّة البَشَرِ أمرًا في غاية الأهمّيّة. على سبيل المثال، تُعدُّ العدالةُ والمساواةُ، سِمَةً من سمات العقلانيّةِ البشريّةِ الّتي تظهر على شكلِ المُستقلّاتِ العقليّة؛ لأنّ العقلَ يحكُمُ بِحُسْنِ العَدْلِ وَقُبْحِ الظُّلْمِ. وفي الإطارِ نَفْسِه، تَظْهَرُ العَقْلَانِيَّةُ الإنسانيّةُ في صُورَةِ الحُكْمِ بِحُسْنِ السَّلَامِ، وقُبْحِ الاعتداءِ، وإراقةِ الدِّمَاءِ والحَرْبِ. من هنا، أُمْكِنَ أن يُقالَ: إنّ العدالةَ والصُّلْحَ هما المحورُ الّذي تَدُورُ حَوْلَهُ جميعُ الأديان والمذاهب، وهي تَسْعَى إلى إدارةِ المجتمعِ على أساسِه.

ينبغي الالتفاتُ إلى أنّ تلك العقلانيّةَ نَفْسَهَا هي الّتي تقتضي من الإنسان رَفْضَ الظُّلْمِ والدِّفَاعَ عَنِ المظلوم. على هذا الأساسِ، كان السّعيُ إلى تحقيقِ العدالةِ والسَّلَام، وإلى مجابهةِ الظُّلْمِ، أمرًا مقبولًا؛ بل ممدوحًا في الأديانِ كُلِّهَا. ولا معنى لتحقيقَ الأمنِ والسّلام والاَستقرارِ في العالم قبل تحقيقِ السَّلام بَيْنَ الأديانِ. ونعتقدُ أنّ الأديانَ البشريّةَ وغيرَ الإلهيّةِ، تستفيدُ مِنْ نَوْعٍ من الشُّمُولِيَّةِ العقلانيَّةِ والسّلوكيَّة، تكمُنُ في أصلِ عَقْلَانِيَّةِ تلك الأديانِ؛ لأنَّ الأَديانَ جميعَهَا تنتمي إلى حُكَمَاءَ بَشَرِيِّينَ استفادوا من العقلانيّةِ الإنسانيّةِ، أو ممّا هو أبعدُ مِنْهَا، بأن كان لهم ارتباطٌ مباشِرٌ مَعَ عقلِ الوجود، أعني: اللهَ تعالى. من هنا، كانت ﴿كَلِمَةِ سَوَآءٍ﴾ حاضرةً في جميع الأديان ذاتِ المنشأ العقلانيِّ، ذلك المنشأُ الّذي يهيِّئُنا للتّقاربِ والتّحاورِ، وتقبُّلِ القضايا الإنسانيّةِ الأساسيّةِ.

منطق التّفاعُلْ بين الأديان والمذاهب

هناك حقيقةٌ أخرى في البين، وهي أنّ التّفاعُلَ الحاصلَ بين الأديان والمذاهب ليس ناشئًا عن المجاملة والاضطرار؛ بل يَتَّكِئُ على مَنْطِقٍ عَمِيقٍ وَبِنَاءٍ مُحْكَمٍ. ويمكنُ للأديانِ والمذاهبِ الموجودةِ في عالمنا اليومَ، أَنْ تُشَكِّلَ جبهةً واحدةً مشتَرَكَةً في العالم، انطلاقًا من القضايا والأصولِ المشتَرَكَةِ فيما بينها في ميادينِ الفلسفةِ والحقوقِ والقِيَمِ والفِقْهِ. وإلى جانب الحقيقةِ المُتقدِّمَةِ، لطالما كان للبشريّةِ تعامُلٌ مع قضايا من قبيلَ: الحاجة إلى استعادةِ روحيَّةِ نشر المحبّة، والأمورِ المعنويَّةِ، والعدالةِ والسّلام المبتنِيَين على العدالةِ والمساواةِ بين البشر. تلك القضايا، وبقطع النَّظَرِ عن بُعْدها السِّياسيِّ، هي أوّلًا وبالذّات ذات ماهيَّةٍ دينيَّةٍ، وتؤدّي الأديانُ دَوْرًا مُهمًّا في بيانها وتحقيقها. أمّا بالنّسبة إلى تحقيقِ السّلام المبتني على العدالةِ، وكيفيّةُ مراعاة حقوق البشر، والطّريقُ الّذي يتعيَّنُ على المجتمعات البشريّة اتِّبَاعهُ بُغْيَةَ تنظيم العلاقاتِ فيما بينها انطلاقًا من الوظائف والتّكاليف والتّعهُّدات والحقوق المتقابلة، فهي من جملةِ الأمورِ الّتي يتعيَّنُ على الأديان تحديدها وتوجيهُ المجتمعات نحوَها من خلال التّعاوُن وتبادُلِ الأفكار والمعايير والتّجاربِ الخاصّةِ. من هنا، كان عالمُنا اليومَ بحاجةٍ ماسّةٍ إلى تعلّم آداب المحاورة بين الأديان والمذاهب المختلفة. وقد أكّدَ الإسلامُ والعلماءُ المسلمون مرارًا وتكرارًا ضرورة التّعايُشِ الحكيم بين النّاس، والحوارِ بين الأديان الإلهيّةِ، وعلى ضرورةِ احترام المُقدَّساتِ. ولو جُمِعَت الأديانُ والطُّقوس البشريّةُ واتّبَعَتْ حُكْمَ العَقْلِ، لوجدناها تدعو النّاسَ إلى «السّعادة» الّتي يُشَكِّلُ «الاستقرارُ والرَّاحَةُ» أحدَ مُكوِّنَاتِهَا الأساسيّةِ. من هنا، كلّما انبرى المُفكّرون والعلماءُ الدينيّون للتّحاور والتّباحث، كان حكمهم طبقًا لـ ﴿كَلِمَةٍ سَوَآءٍ﴾ ولم يكن بينَهُمْ أيّ تَفْرِقَةٍ، أو اختلافٍ.

التفاعُلِ والحوارِ بين الأديان الإلهيّةِ

في العقدين الأخيرين، كثُر الكلامُ حولَ الحوارِ بين الأديان، حتّى غدا أحدَ أهمِّ الأسئلةِ والهواجس الّتي تلاحق المفكّرين والمُنظّرين الدينيِّين. وليس ذلك من جهةِ التشكيكِ في أصل الحوار وضرورته؛ وإنّما سعيًا منهم إلى توضيح مُتطلّبَاتِهِ، وبيانِ ضرورَتِهِ وفوائِدِهِ. وهناك ضروراتٌ عدَّةٌ جَعَلَتْ من الحوار الدّينيِّ أمرًا لا مَفَرَّ مِنْهُ في عالمنا اليومَ، نذكُرُ منها: الضَّرورةَ المعرفيّةَ، والضّرورةَ الأنطولوجيّةَ،

والضّرورةَ الدينيّةَ، والحاجةَ إلى دفعِ التّوهُّمات، وتعزيزِ الحوارِ بين الأديان. وَمِنَ الوَاضِحِ أنّ الحوارَ الدِّينيَّ يساعدُ عَلَى فَهْمِ مَعَارِفِ الأديانِ الأخرى بشكلٍ صحيحٍ وواضحٍ، كَمَا يُسْهِمُ في علاجِ العديدِ منَ حالاتِ سوءِ الفَهْمِ والأحكامِ المسبقةً، ويفتحُ البابَ أمامَ التَّقاربِ العَقَدِيِّ والقِيَميِّ والسُّلُوكيِّ.

هذا، ولن تستطيعَ الحوزاتُ العلميّةُ أن تستعيدَ دورَهَا التَّاريخيَّ والأصيلَ ما لم تَكُنْ على معرفةٍ جيّدةٍ بالظُّروفِ الحاليّةِ والمستقبليّةِ وباحتياجاتِ شعوبِ العالمِ وبالحركاتِ الفرديّةِ والجماعيّةِ المؤسّساتيّةِ ذاتِ الصِّلَةِ، معرفةً شاملةً ومدروسةً، حتى تتمكّنَ من تعريفِ مُنتسبيها بالجوِّ الحقيقيِّ والموضوعيِّ لدنيا اليوم. فحتى تتمكنَ الحوزاتُ من مخاطبةِ الفئةِ الّتي تستهدِفُها، يتعيّنُ عليها أوّلًا التَّعرُّفُ إلى لُغَتِهَا وأدبيّاتِها وطريقةِ تفكيرِها، وعلى هواجسِها وقضاياها ومشاكلِها. يجبُ على الحوزات أن تعلمَ كَيْفَ يُفَكِّرُ مخاطَبوها وما الّذي يتوقّعونه منها. وسوف ستُنجَزُ تلك المَهمَّةُ العظيمةُ عندما يُدرَسُ تاريخُ المخاطَبين وجغرافيّتُهُم من قِبَلِ أشخاصٍ فاعلين واعتمادًا على الأدواتِ المناسِبَةِ، والأسلوبِ الصَّحيح، والمناهجِ الأصوليّةِ، وعندما يُلتَفَتُ إلى جميعِ الأمورِ المؤثِّرَةِ والفَعَّالَةِ، مِنَ الأدواتِ المستخدَمَةِ، إلى الخطواتِ العمليّةِ، والمضامينِ التّبليغيّةِ. فليس الوجودُ العلميُّ والثّقافيُّ للحوزويِّين في مختلفِ المحافلِ الدَّوْلِيَّةِ أَمْرًا مُمْكِنًا إلَّا مِنْ خِلَالِ زيادةِ قُدْرَتِهِمْ، ورَفْعِ مُسْتَوَى مَعْرِفَتِهِمْ وبَصِيرَتِهِمْ.

نَظَرِيَّاتٍ حَوْلَ التَّقَارُبِ والتَّفَاعُلِ بَيْنَ الأَدْيَانِ

في النّظريّة الأولى، كان السَّعيُ وراءَ دَمْجِ الأديان بَعْضِهَا بِبَعْضٍ وَجَعْلِهَا دينًا واحدًا. وهي نظريَّةٌ نُخالِفُهَا؛ إذ لا مجالَ للقولِ بها فلسفيًّا، فضلًا عن كونها غيرَ واقعيَّةٍ، ولا مجالَ لتحقّقها خَارِجًا. أمّا النّظريَّةُ الثانيّةُ، فتدعو إلى أصلِ التَّديُّن دون اعتناقِ دينٍ معيَّنٍ، وهي النَّظريّةُ المطروحةُ اليومَ في الغرب. طبقًا لهذه النظريّةِ، يجبُ التّخلّي عن الفوارق بين المذاهب، والتّركيزُ على المشتركات فقط، وهذا أمرٌ غيرُ مقبولٍ أيضًا. والنّظريّة الثالثةُ هي التّعدّديّةُ الدِّينيّةُ، الّتي يعتقدُ القائلون بها بِصِدْقِ جميعِ الأديانِ والمذاهبِ وصحّتِها. وهي، كالنّظريّةِ الأولى، مرفوضةٌ فلسفيًّا؛ لأنّه لا يُمْكِنُ عقلًا الحكمُ بصحّة جميعِ الرُّؤى وصِدْقِهَا. أمّا النَّظريّةُ الرابعةُ، وهي الّتي يعتقدُها المسلمون وأتباعُ مدرسة أهل البيت عليهم السلام، فمُفَادُهَا احترامُ الأمورِ

المشتَرَكةِ بينَ الأديان. وفقًا لهذه الرُّؤية، لا ينبغي لنا القولُ بكُفْرِ غير المنتسبين إلى هذه المدرسة وباستحقَاقِهِمُ الموتَ؛ بل يَجِبُ علينا وضعُ القتلِ جانبًا، والتّخلّي عن مقولة نحن أهلُ الجنّة وغيرُنا في النّار. أمّا في نقاط الخلاف مع سائر المذاهب والأديان، فالمجالُ مفتوحٌ للنّقاش والتّحاور.

نواجِهُ في عالمنا الإسلاميِّ اليومَ عددًا من التّحدّيات، من قبيل: التّحدّيات العَقَديَّة ـ الفِكْريَّة، والتَّحدِّيات الأخلاقيّة، وانهيار نظام القِيَم، وإحياءِ الفكرِ القوميِّ، وتجْزِئَةِ الدُّوَلِ الإسلاميّة، والخوفِ من الإسلام، والخشيةِ من الشِّيعَة، والذُّعْرِ مِنْ إيران، واستبدال خطاب الثّورة الإسلاميّة المُتأسّس على الإنسانيّة والعدالة بالخطاب الإسلاميّ الطالبانيِّ المُتحجِّر، أو الإسلاميِّ اللِّيبراليِّ التّنويريِّ، وكَسْرِ جبهةِ المقاومةِ ضدّ أعداء البشريّة. ويمكنُ للحوزة العلميَّةِ أن تُجيبَ عن هذه التّحدّياتِ من خلال فَهْمِ الجغرافيا المعرفيّة للعالم، واعتمادًا على نشاطَاتِها الدّينيّة.

هناك أمورٌ أخرى لا بُدّ منها إذا ما أردنا إيجادَ تفاعُلٍ بين الأديان، من قبيل: التّعريفِ بآراءِ علماءِ الحوزة العلميّةِ في الحواضر العلميّةِ الدينيّةِ العالميّة، وحضورِ الحوزويّين واطّلاعِهِمْ على القضايا العالميّة المرتبطة بالأديان الأخرى، وعلى كيفيَّةِ التعامُلِ مَعَ عُلَمَاءِ تلك الأديان، وضَرُورَةِ فَهْمِ الدّياناتِ الأخرى بشكلٍ صحيح، ودراسةِ علم اجتماعِ الدِّينِ والتّاريخ، وموقعيّةِ الأديان في العالم المعاصر، ومتابَعَةِ الأبحاثِ والدِّراساتِ العالميّةِ الّتي تتناولُ المعارفَ الإسلاميّةَ الأصيلةَ؛ بل الإسهام فيها كتابةً وتصحيحًا. وبيانِ ضرورةِ تهيئَةِ الأرضيَّةِ الثّقافيَّةِ اللّازمَة؛ بحيثُ يكونُ للحوزويّين تأثيرٌ على السَّاحةِ العالميّة، والتّشاوُرِ والتّعاوُنِ بينَ الأديانِ في مواجهةِ المشاكلِ الّتي تُهَدِّدُ مصلحةَ البشريَّةِ جمعاء. وحاجتنا اليومَ إلى ثورةٍ دينيّةٍ تملأُ الفراغَ المعنويَّ لدى البشر، والعلاقاتِ الوثيقةِ والمُنظَّمَةِ بينَ النُّخَبِ والمؤسّساتِ والجهاتِ الدينيّةِ الفاعلةِ بُغْيَةَ العَمَلِ مَعًا على السَّاحَةِ الدينيّةِ العالميَّة، وضرورةِ الخروجِ عن الحالةِ الانفعاليّة، والحضورِ الفعَّالِ في الحوار الدِّينيِّ والمذهبيِّ، وتبليغِ معارفِ أهلِ البيتِ عليهم السلام، وتَعْزِيزِ مَكانَتِهَا في قِبَالِ الأديانِ والمذاهب الأخرى.

انطلاقًا من وجودِ ضروراتٍ يقتضيها البحثُ الدّينيُّ، فإنَّ الحوزةَ العلميَّةَ مُصمِّمَةٌ على تبنّي سياساتٍ كُلِّيَّةٍ ووضعِ أهدافٍ وأولويّاتٍ وإستراتيجيّاتٍ عامَّةٍ ـ طويلة الأمد ومُتوسّطة الأمد وقصيرة الأمَد ـ والعمل على وفقِهَا، وعلى دراسةِ نحوِ

تعامُلِهَا مع المؤسّسات الدَّوْلِيَّةِ، الرسميَّةِ منها وغيرِ الرسميَّةِ، الفاعلةِ على السَّاحَةِ الدينيّةِ. كما أنّه من الضَّروريِّ مراقبةُ سَيْرِ الأنشِطَةِ والفعّاليّات الدّينيّةِ، والتَّأكُّدِ من حُسْنِ تنفيذِهَا، ومن فعاليَّةِ العَمَلِ الحوزويِّ المُنظَّم، حتّى يكونَ حضورُ الحوزةِ في المحافلِ الدّينيّةِ العالميّةِ بالشَّكْلِ المطلوب.

دراسات

نقد المدنيَّة الغربيَّة مِنْ مَنظُور الرَّحَّالة العَرَب
(أحمد فارس الشدياق أُنموذجًا)

غيضان السيد علي *

مقدّمة

يُعدّ أحمد فارس الشّدياق (1804م ـ 1887م) من أهمِّ الرَّحَّالة العرب في عصر النَّهضة العربيّة الّذين عاشوا مرحلةً طويلةً في أوروبا (فقد استغرقت رحلاته إلى أوروبا أكثر من 25 عامًا)؛ أي أنّه عاش ما يقارب من ثلث عمره مُتنقّلًا بين بلاد الغرب الأوروبيّة ما بين مالطة وإنجلترا وفرنسا، وقضى ما بقي من عمره مُتنقّلًا في بلاد الشرق ما بين لبنان (مسقط رأسه)، ومصر، وتونس، وتركيا؛ أي أنَّ حياته كلّها كانت عبارة عن ترحالٍ دائم وأسفار لم تنتهِ حتّى وفاته. وقد كان الشدياق أكثر الرَّحَّالة العرب اطِّلاعًا على علوم أوروبا وآدابها ومظاهر حضارتها ومَدَنيّتها، فلم يكتفِ بسرد ما شاهده في تلك البلاد؛ وإنّما عكف على تحليل مضامين تلك النّهضة الأوروبيّة؛ كي يتمكّن من الوقوفِ على أسبابها الحقيقيّة، وكي ينتقي منها ما يراه مُناسبًا ومُلائمًا لقيام نهضةٍ عربيّة، مُؤكّدًا أنّ الفكر والإبداع ليسا حكرًا على الغرب وحده؛ وإنّما هما حقّ أصيل لكلِّ الشُّعوب والأُمم إذا ما توفَّرت البيئة المُناسبة. وقد كانت النّزعة النّقديّة ـ بكلّ ما تحمله من معانٍ ـ

* أستاذ الفلسفة الحديثة المشارك بكلّيّة الآداب جامعة بني سويف -جمهورية مصر العربيّة

من أهمّ ما ميَّز آثار الشدياق العلميّة من كتب ومُؤلّفات عن رحلاته العديدة إلى أوروبا؛ ما جعل بعضهم يضعها ضمن أهمّ ثلاث رحلات كان لها أعمق الأثر في بدء نهضتنا الحديثة[1]؛ إذ وقف صاحبها على أشياء كثيرة من خصائص الغرب وأخلاق أهله وعاداتهم، ومذاهبهم في السّياسة والفن والأدب؛ وأودع كتبه ما وقف عليه، وما دهش منه؛ مُستهدفًا إيقاظ الشَّرق من رقدته، وحثّه على الأخذ بأسبابِ العلم والحضارة.

حياة أحمد فارس الشدياق

وُلد «فارس بن يوسف بن يعقوب بن منصور بن جعفر بن شاهين بن يوحنّا» في قرية عشقوت في لبنان في العام 1804م على أرجح الأقوال وأشهرها، وإن كان هناك اختلاف بين الباحثين في تحديد العام الّذي وُلد فيه، إلّا أنَّهم أجمعوا على أنّه وُلِدَ في المرحلة ما بين (1801م ـ 1805م). ولُقّب بألقاب عديدة منها «السّياسيّ الشّهير» و«الصّحافيّ ذائع الصِّيت»، إلَّا أنَّ أشهر ألقابه على الإطلاق «الشدياق»؛ وهي رتبة كهنوتيّة أقلّ من الكاهن (رئيس الشمامسة باللُّغة اليونانيَّة). والشدياق ـ أيضًا ـ لقب تشريفيّ يُطلق على العالم المُتبحِّر في العلم، المُلمّ ببواطن الأمور وظاهرها، البالغ في ذلك مرتبةً رفيعةً. وقد نشأ الشدياق في عائلةٍ ميسورة الحال؛ إذ كان أبوه جابيًا للضّرائب، وأحد عُمَّال الأمير حيدر الشهابي، وكان ناسخًا للكتب، وأديبًا مُحبًّا للعلم والمعرفة، واقتناء أهمّ الكتب وأشهرها، حتّى أصبح لديه مكتبة عظيمة صارت مضرب الأمثال بين أبناء قريته. وقد ورث أبناؤه عنه حُبّ المطالعة واقتناء الكتب؛ فكان أخوه «طنوس» من أكابر السَّاسة وعلماء التّاريخ في عصره، وأخوه «منصور» عالمًا باللُّغات، وأخوه «أسعد» مُلمًّا بعلوم عصرِه في الدّيانات والمذاهب والفلسفة، وكان أقرب أخوة فارس إليه، وكان أخوَه «غالب» كاتبًا في الدَّواوين عند محمد علي باشا في مصر، وبشير الشهابي في لبنان. ولذلك، أظهر فارس الشدياق، منذ نعومة أظفاره، ميلًا كبيرًا نحو القراءة وتحصيل

1- أشار إلى ذلك شفيق جبري الّذي وضع رحلات أحمد فارس الشدياق مع رحلات رفاعة الطهطاوي، ومحمد كرد علي بوصفها أهمّ ثلاث رحلات أثّرت في بدء النّهضة العربيّة الحديثة (انظر: شفيق جبري، ثلاث رحلات: الطهطاوي- الشدياق - كرد علي، مجلّة المجمع العلميّ العربيّ، الجزء الثالث، المجلّد الرابع والثلاثون، تموز 1959، ص 385.).

المعرفة؛ ما جعل الشدياق صاحب حصيلة معرفيّة كبيرة مكّنته من مُمارسةِ النّقد لهؤلاء الرّجعيِّين الّذين اشتبك معهم في معارك فكريّة طاحنة.

لقد أدَّى اطِّلاع أفراد الأُسرة على المذاهب الدِّينيَّة المختلفة أن اعتنق أسعد شقيق فارس المذهب البروتستانتيّ تاركًا الملَّة المارونيّة، وأصبح مُلازمًا للمُبشِّر الأمريكيّ إسحاق بيرد Ishac Beard، واستطاع أن يقنع فارس بذلك المذهب حتّى أصبح الشدياق الصّغير من المُبشِّرين بذلك المذهب. ولمَّا قُبِض على أسعد وتمّ سجنه في دير» قنوبين» ثمّ موته بعد مرحلة تعذيب قاسية في دير الموارنة، عمل إسحاق بيرد على تهريب فارس الشدياق ـ الَّذي كان قد اعتنق المذهب البروتستانتيّ ـ على ظهر سفينة مُتوجّهة إلى الإسكندرية في العام 1825م، وأرسل معه مكتوبًا إلى مُبشِّر في مصر؛ كي يُسهّل له مَهمَّته في السَّفر إلى مالطة. ولكن ما إن وصل الشدياق إلى الإسكندريّة وتعرَّف إليه المُبَشِّر حتّى أُعجب بذكائِه وسعة اطِّلاعه، ورأى أنّ من الأفضل استبقاءه في مصر، ولكن بيرد رفض ذلك حتّى لا يغريه جو مصر بترك الزّهد والتَّبشير، وسافر إلى مالطة، حيث قضى هناك عامًا، أو يزيد قليلًا، ولكن الجوّ الرَّطب في مالطة أصاب الشدياق بداء المفاصل؛ ما جعله طريح الفراش بشكلٍ دائم، فقرّر العودة إلى مصر.

عاد فارس الشّدياق إلىً مصر مرّةً أخرى، واستطاع أن يلتحق بوظيفةٍ في جريدة الوقائع المصريّة الَّتي أسّسها الوالي محمد على باشا لتكون مُوالية لنظام حكمه، وتزوّج من فتاة ذات أُصُولٍ سوريّة تُدعى «وردة الصولي»، كانت جارة له فَي مصر، على الرّغم من أنّها كانت على المذهب الكاثوليكيّ ما اضطرَّ الشدياق أن يعتنق المذهب الكاثوليكيّ، ولو ليوم واحدٍ كما اشترط والد الفتاة. ومكث الشّدياق في مصر سبعة أعوام وقيل تسعة أعوام، وفيها بدأت الإرهاصات الأولى لقصّةِ إسلامه من خلال تتلمذه على شيوخ الأزهر، واتّصاله بأعلام الإسلام؛ ما جعله يتأثّر بتعاليم الإسلام السَّمحة، فأخذ يُناقشُ تعاليم الدِّين الإسلاميّ، ويقارن بينها وبين المذاهبَ المسيحيّة وغيرها من الأديان الَّتي كان على علم بها نتيجة لثقافته الواسعة. ثمّ رحل ثانيةً إلى مالطة في العام 1834م، ولكنّه مكثَ تلك المرّة فيها أربعة عشر عامًا. ثمّ سافر منها إلى إنجلترا وفرنسا فقضى فيهما عشرة أعوام. ثمّ انتقل إلى تونس، وهناك أعلن إسلامه في العام 1857م، وسمّى نفسه «أحمد فارس»، واستقرّ في «إسطنبول»، حيث أطلق جريدته الغرّاء «الجوائب» في العام 1881م، والَّتي عُدّت

مـن أشـهر الصُّحُـف العربيّـة آنـذاك. وقـد تـرك الشـدياق العديـد مـن المؤلّفـات، منهـا: «السَّـاق علـى السّـاق فـي معرفـة الفاريـاق أو أيـام وشـهور وأعـوام فـي عجـم العـرب والأعجـام» و«الواسـطة فـي معرفـة أحـوال أهـل مالطـة» و«كنـز اللُّغـات» و«منتهـى العجـب فـي خصائـص لغـة العـرب» و«سـرُّ اللّيـال فـي القلـب والإبـدال» و«فلسـفة التربيـة والآداب» و«كنـز الرّغائـب فـي منتخبـات الجوائـب».

توفـي الشـدياق فـي صيـف العـام 1887م فـي إسـطنبول، فصـدرت الإرادة السّـنيّة بدفنـه فـي تربـة السّـلطان محمـود الثانـي، إلّا أنَّ ابنـه سـليمًا الّـذي كان برفقـة والـده فـي إسـطنبول التمـس مـن السّـلطان عبـد الحميـد أن يدفـن والـده فـي قريـة الحـدث مسـقط رأسـه حسـب وصيّتـه الَّتِي أوصـاه إيّاهـا قبيـل وفاتـه، ومِـنْ ثَـمَّ، سـمح لـه السّـلطان، فنقـل جثمـان الشـدياق علـى متـن باخـرةٍ نمسـاويّةٍ إلـى لبنـان، وهنـاك اسـتقبله العديـد مـن رمـوز العلمـاء المسـلمين وأكابرهـم، ونقبـاء الأشـراف، وشـيوخ الصّوفيّـة، وصلُّـوا عليـه جميعًـا فـي المسـجد العمـري فـي بيـروت.

فـي مـا يلـي، نلقـي الضَّـوء علـى طبيعـة رحلـة الشـدياق إلـى أوروبـا حتّـى يتسـنّى لنـا معرفـة أهـمّ نقـاط القـوّة والضّعـف فـي المجتمـع الغربـيّ فـي أعيـن أهـمّ رحّالـة عربـيّ، وصاحـب أطـول رحلـة فـي بـلاد الغـرب، والّـذي حـذَّر مـن التّقليـد الأعمـى للغـرب، والتّسـرُّع فـي العـدو وراءه، مُرتئيًـا أنّ ذلـك لـن يـؤدّي إلّا إلـى فكـرٍ ممسـوخٍ لا معالـم فيـه؛ لتهتـمّ هـذه الدراسـة ببيـان كيفيّـة انتقـاد الشـدياق كثيـرًا مـن مظاهـر المدنيَّـة الغربيّـة، والحـذر مـن انتشـارها فـي المجتمعـات الإسـلاميّة. وكيـف خطّـط الشـدياق لتطبيـق مـا رآه مُفيـدًا فـي الغـرب فـي المجتمـع الإسـلاميِّ بعـد العـودة؛ حتّـى نقـف فـي الختـام علـى تقويـمٍ دقيـقٍ لوصـف الشـدياق لمظاهـر المدنيّـة الغربيّـة، وذلـك من خـلال النّقـاط الآتيـة.

تفرُّد رحلة الشدياق إلى أوروبا وعمقها

عالجـت الكثيـر مـن كُتـب الرّحـلات أحـوال أوروبـا إبَّـان عصـر النّهضـة فـي القـرن التّاسـع عشـر، غيـر أنّ تنـاول الشـدياق يُعـدّ تنـاولًا فريـدًا مـن نوعـه؛ إذ إنَّـه عـاش ثُلـث عمـره فـي أوروبـا، فـكان كأهلهـا خبيـرًا بخبايـا أحوالهـا. لـذا، لـم يكتـفِ بسـرد مـا رآه فـي مالطـة وفرنسـا وإنجلتـرا؛ بـل كانـت نظرتـه أعمـق مـن ذلـك بكثيـر؛ حيـث عكـف علـى تحليـل أسـباب نهضـة أوروبـا مُنتخبًـا منهـا مـا يـراه مناسـبًا لقيـام نهضـةٍ عربيّـةٍ، مُؤكّـدًا أنَّ الفكـر والإبـداع ليسـا حكـرًا علـى الغـرب وحـده إذا مـا توفّـرتَ عوامـل البنـاء.

كما تميّزت الرّحلة بكثرة ما ورد فيها من إحصائيّات مُهمّة، ومُعالجات للعديد من القضايا: الاقتصاديّة، والاجتماعيّة، والثّقافيّة الموجودة في أوروبا آنذاك.

أسفرت رحلة «الشدياق» إلى أوروبا عن مجموعة كتابات كان أشهرها «كشف المُخَبَّا عن فنون أوروبا»، و«الواسطة في معرفة أحوال مالطة»، و«السَّاق على السَّاق فيما هو الفارياق»، وغيرها،... هي عصارة خبرته ومشاهداته وتحليلاته قدّمها إلى القارئ العربيّ عَلَّهُ ينجح في اقتفاء آثارها؛ فيستيقظ من سُباتِه العميق، ويأخذ بأسباب العلم والحضارة والتَّمدُّن؛ إذ لم ينبهر الشدياق بمظاهرِ الحضارة الأوروبيّة، ولم يقع في شراك الإعجاب والانبهار بها؛ وإنّما وقف منها وقفةً مُحايدة موضوعيَّة، حرص من خلالها على قراءة تلك الحضارة، والوقوف على جوهرها، وفحص أفكارها. فتميَّزت نظرته إليها بالواقعيَّة، وتركَّزت تحليلاته لها على بيان إيجابيّات المدنيّة الغربيّة وسلبيّاتها؛ إذ يقول: «ويعلم الله أنّي مع كثرة ما شاهدت في تلك البلاد من الغرائب، وأدركت ما فيها من الرغائب، كنت أبدًا مُنغّص العيش مكدّره. كمن فقد وطره، ولزمته معسرة. لا يروقني نضار ولا نضرة، ولا نعمة ولا مَسرَّة. ولا طرب ولا لهو، ولا حسن ولا زهو. لما أنّي كنت دائم التَّفكُّر في خلو بلادنا عمَّا عندهم من التَّمدُّن، والبراعة والتَّفنُّن. ثمَّ تعرض لي عوارض من السّلوان، بأنّ أهل بلادنا قد اختصّوا بأخلاق حسان، وكرم يغطّي العيوب، ويستر ما شان، ولا سيّما الغيرة على الحرم، وصون العرض عمّا من في هذا الصّواب يذمّ. ثمّ أعود إلى التَّفكُّر في المصالح المدنيّة، والأسباب المعاشيّة، وانتشار المعارف العموميّة، وإلى إتقان الصّنائع. وتعميم الفوائد والمنافع. فيجفل ذلك السّلوان، وأعود إلى الأشجان»[1]. فكشف بذلك عن خبرته في الانتقاء، وقدرته على النّقد والتّقويم. وأعرب- في الوقت نفسه- عن أصالة أفكاره، وصدق انتمائه، وولائه إلى الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، ودرايته المبكرة بنوايا الغرب الاستعماريّة. ذلك فضلًا عن قدرته الفائقة في التّمييز بين خصال كلّ قطر من الأقطارِ الأوروبيّة الَّتِي عاش فيها (مالطة- فرنسا- إنجلترا)، والمقارنة بينها، وإبراز تباين الجوانب الاجتماعيّة والسِّياسيّة والأخلاقيّة والعلميّة في كلٍّ منها. وقد تميّزت كتاباته من غيرها من كتابات الرّحّالة العرب الآخرين، حيث إنّه لم يكتف بالمشاهدات العابرة في الوصف، أو الإخبار؛

1- أحمد فارس الشدياق، كشف المُخبَّا عن فنون أوروبا، تقديم عصمت نصار، دار الكتاب المصريّ، القاهرة، 2012 م، ص 6.

بل آثر التَّعويل على الكتب التّاريخيّة، والعلميّة، والفلسفيّة؛ للوقوف على حقيقة مشاهداته، ويبدو ذلك بوضوح في أحاديثه عن المذاهب السّياسيّة والاجتماعيّة والثّقافيّة، والجماعات الدينيّة، وتاريخ المخترعات، ومعالم المدن.

فكان أهمّ ما ميّز رؤيته وبيّن تفرُّدها أنّه كشف عن الكثير من المخازي في الحضارة الغربيّة، ولم يقع أسيرًا للجانب البرَّاق منها فقط، وإن حرص على الإشادة بها، وضرورة الاستفادة منها، في نظرةٍ موضوعيّةٍ لمعنى التّقدُّم والمدنيَّة. ولذلك، حذَّر الشدياق من التّقليد الأعمى للغرب، والتَّسرُّع في العدو وراءه؛ لأنّ ذلك لن يؤدِّي إلّا إلى فكرٍ مَمْسُوخٍ لا معالم فيه. ونادى بأنّ الطَّريق الأمثل هو دراسة واقع الذّات وحاجاتها، ثمّ البحث عن تلك النّواقص عند الآخر.

لذلك، تُعدُّ رحلات الشدياق إلى أوروبا من أهمّ رحلات المُفكِّرين العرب في العصر الحديث، إن لم تكن أهمّها على الإطلاق، حيث عكست وعيًا حقيقيًّا بالثّقافة العربيّة والمدنيّة الغربيّة معًا، وأعربت عن رؤيةٍ واقعيّةٍ في تحديد سُبُل الانتقاء عن طريق نقد الموروث والوافد المُستحدث. فقد تخطّت مآرب الشدياق نطاق الوصف، أو التّثقيف، أو رؤية الغرب بعيون عربيّة؛ بل كان هدفه الأوّل هو تقويم الذّات في ضوءِ الآخر، وتفعيل طاقاتها عن طريق الإصلاح، حتّى نتمكّن من مُحَاورة الآخر ندًّا لندّ بعد دفعه للاعتراف بوجودها.

إذن، لم تكن رؤية الشدياق إلى الغرب رؤيةً عابرةً تكوّنت عن تلقٍّ مُتسرّعٍ من خلال زيارة، أو رحلة للتّسلية والتّرفيه؛ وإنّما كانت رؤية عميقة بدأت في مرحلةٍ مُبكرةٍ من حياته وقبل قيامه برحلاتٍ إلى الغرب؛ من خلال اتِّصاله المُبكر بالفكرِ الغربيّ عن طريق مطالعاته في كتب الفلسفة، والدّين، والأدب، ومختلف أنواع الثّقافة الأوروبيّة في لغاتها الأصليّة والَّتي كانت موجودة بوفرة في مكتبة أبيه. هذا فضلًا عن اتِّصاله بالمُستشرقين في لبنان، وعمله في مدارس الأمريكان في مصر؛ لتُتَوّج كلّ تلك الاتّصالات بالاتّصال المُباشر بالمجتمع الغربيّ خلال إقامته في مالطة وإنجلترا وفرنسا قرابة ربع قرن، واختلاطه برجالِ السِّياسةِ، والأدب، ودوائر الاستشراق. ولذلك، كانت رؤيته عميقةً بعيدةً عن السَّطحيّة، تكشف عن خبرة في الانتقاء، وقدرة على النّقد والتَّقويم[1].

1- عصمت نصار، أحمد فارس الشدياق- قراءة في صفائح المقاومة، دار الهداية، القاهرة، 2005م، ص169-168.

الدَّعوة إلى تفعيل الوجود الذّاتيّ والابتعاد عن تقليد الآخر

رأى الشـدياق أنّ الضّامـن الأوحـد لوجـود الـذّات هـو تفعيـل وجودهـا، والابتعـاد تمامًـا عـن ابتضـاع المذاهـب مـن الآخـر، وتوعيـة العقـل الجمعـيّ بـأن نختـار مـن المـوروث مـا يسـاعدنا فـي مواجهـة الواقـع المعيـش، فالبقـاء دائمًـا للأصلـح الّـذي يسـتمدُّ قوّتـه مـن إيمـان ذويـه بضـرورة وجـوده، فيبذلـون أقصـى طاقاتهـم لتجديـده وتحديثـه، وتطويـره بمنهجيّـة العقـلاء الأيقـاظ الأصحّـاء. فذهـب إلى أنّنـا لسنا بحاجـة إلى تعلُّـم اللُّغـات الأجنبيّـة لنثرثـر بهـا؛ بـل للوقـوف على حقيقـة تاريـخ الأغيـار وآدابهم وعلومهـم وفلسـفاتهم. ولا يعنـي ذلـك، بطبيعـة الحـال، أن يبلـغ اهتمامنـا بتلـك اللُّغـات درجـة إهمالنـا، أو طمسـنا للغتنـا؛ بـل على العكـس مـن ذلـك تمامًـا، ينبغـي لنـا إثراؤهـا بالمُسـتحدث مـن المعـارف حتّـى لا يصعـب على الجمهـور قبولهـا والانتفـاع بهـا[1].

هنـا، يتبيّـن لنـا أنّ الشـدياق تنبَّـه إلـى أمـرٍ غايـة فـي الأهمِّيَّـة ألا وهـو انتهـاج منهـج الغـرب فـي فحـص ثقافتنـا، حتّـى يمكـن تنقيتهـا مـن الشّـوائب الَّتِـي تحـول بيننـا وبيـن الالتحـاق بركـبِ الحضـارة. ومِـنْ ثَـمَّ، فهـو لا يتنكّـر للمـوروث؛ بـل يريـد قتـل ذلـك التُّـراث بحثًـا بمناهـج بحـث حديثـة، والَّتِـي رآهـا سـائدةً فـي الغـرب للوقـوف على كلّ مـا هـو ثميـن فـي تراثنـا للتّمسُّـك بـه، والبنـاء عليـه، ونبـذ كلّ مـا عفـا عليـه الزّمـن وأصبـح غيـر مناسـب لهـذا العصـر. ومِـنْ ثَـمَّ، رفـع الشـدياق شـعار»ليس كلّ قديـم نافـع وليـس كل جديـد ضـارّ». ولذلـك، كان الطَّريـق الأصـوب عنـده هـو دراسـة واقـع الـذّات وحاجاتهـا ومُتطلّباتهـا، ثـمّ البحـث عـن تلـك النّواقـص لـدى الآخـر، فـلا بـأس مـن الاسـتفادة بمنجـزات الآخـر فـي كلّ مـا نحتـاج إليـه، وذلـك مـن خـلالِ رؤيـةٍ أكثـر اتّسـاعًا تـرى ضـرورة التّعـرُّف إلـى الآخـر، ثـمّ الوقـوف على جوهـر أفـكاره وعلومـه وفحصهـا فحصًـا موضوعيًّـا يتغيّـا اقتبـاس الطّريـف والمُبتكـر منهـا لتحـلّ محـلّ المُسـتبعد مـن سـلبيَّات الـذّات. وفـي ذلـك يقـول الشـدياق: «ولا تكـن كمـن ينفـق زيتـه فـي اللَّيالـي سـهرًا على ذكـر الأعصـر الخوالـي، فحسـبك مـن آثـار الزَّمـن الحاضـر مـا يلهيـك عـن أذكار الغابـر، إلَّا أن تريـد بذكـر الماضـي عبـرةً تحـضّ على اصطنـاع مبـرَّة. واللّبيـب مـن اسـتفاد علمًـا وحكمـةً مـن كلِّ مـا يمـرُّ عليـه ويُذكـر بيـن

1- عصمـت نصـار، أحمـد فـارس الشـدياق-قراءة فـي صفائـح المقاومـة، مصـدر سـابق، ص 176. وأيضًـا، شـفيق جبـري، أحمـد فـارس الشـدياق، مؤسّسـة الرسـالة، بيـروت، 1987م، ص84.

يديه، ولا يشتغل إلَّا بما يعنيه، ولا يطلب ما يشقيه»[1].

إذن، رام الشدياق ربط الحاضر بإيجابيّات الماضي، في موازنة لا تجعل منه مُحافظًا يجعل من التّراث القاعدة الَّتي ينطلق منها للتّجديد والتّحديث، ولا تجعله من دعاة التّغريب الَّذي يرى في الأنموذج الغربيّ السَّبيل الأوحد للتَّمدُّن والتَّحضُّر؛ بل كان أكثر تفهُّمًا للواقع، وأكثر درايةً بثقافةِ العقل الجمعيّ، وأشدّ حرصًا على إثبات هُويّته ومشخّصاته، وحقّها في الوجود، والحفاظ عليها من حملات التّغريب الَّتي أرادت طمسها ومحوها باسم التَّمدُّن، مُستهدفًا توعية العقل الجمعيّ بأن النّافع من التُّراث هو ما يمكننا من مواجهة الواقع المعيش. شأنه في ذلك شأن مُجدِّدي عصره الّذين رفضوا الفناء في الغرب، واضطلعوا برسالة الإصلاح، وآمنوا بحوار الحضارات، وتسلَّحُوا بالمعارف الحديثة[2]؛ أي أنَّ الشدياق وقف في وجه الجمود الّذي يفرضه التَّشبُّث بالتُّراث كما هو بالدَّرجة نفسها الَّتي واجه بها التّقليد الأعمى للأنموذج الغربيّ الّذي رآه وعايشه قرابة ربع قرن من الزّمان.

نقد مظاهر المدنيّة الغربيّة

نحا الشّدياق منحى فرنسيس بيكون في التّحذير من الوقوع في أوهام السّوق من تصديق الآراء الذّائعة دون فحص وتمحيص، وكان من أهمّ تلك الآراء الذّائعة الصِّيت في عصره، ما كان يُردِّده بعضهم في ذكر محاسن المدنيّة الغربيّة ومزاياها، والَّتي يتمّ تصويرها في أغلب الأحيان على أنّها خالية من العيوب، وأنّها كلّها ذات محاسن ومزايا لن تصل إليها الشعوب الأخرى إلَّا بعد تطوُّرٍ طويلٍ عبر عشرات السِّنين. وهذا ما أنكره الشدياق بعد الرُّؤيا والمعايشة، وبيَّن أنَّها من الأوهام الَّتي تملأ رؤوس الجهلاء وما أكثرها، ومنها في ما يقوله الشدياق: «مثال ذلك: وهم النّاس بأنّ مدينة باريس هي أجمل مدينة في الدُّنيا، مع أنِّي رأيت فيها من العيوب ما لم أره في غيرها»[3].

1- أحمد فارس الشدياق، فلسفة التربية والأدب، مكتبة السكة الجديدة، القاهرة، 1924م، ص28-27.

2- عصمت نصار، أحمد فارس الشدياق- قراءة في صفائح المقاومة، مصدر سابق، ص134.

3- أحمد فارس الشدياق، السَّاق على السَّاق فيما هو الفارياق، أو أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام، المكتبة التجاريّة، القاهرة، 1920م، ص 264.

بنـاءً عليـه، رأى الشـدياق أنّ مـن أعظـم الأوهـام الاعتقـاد بـأنَّ كلّ الأوروبيِّيـن مُتمدِّنيـن، وأن طباعهـم وسـلوكهم هـو الأنمـوذج الَّـذي يجـب علينـا اقتفـاؤه. وبيَّـن أنّ همجيّـة بعضهـم تفـوق بكثيـر مـا نطلـق عليـه جمـوح البرابـرة. فمنهـم مـن احتـرف اللُّصُوصِيَّـة، واشـتغل بالدَّجـل والشَّـعْوَذة وولـع بالتَّطيُّـر. ونـزع إلـى أنّ معظـم الفجـور في البلـدان الأوروبيّـة يظهـر في المُـدُن؛ فالنّسـاءُ في باريـسٍ يُمارسْـنَ الفحشـاء حسـب الهـوى دون أدنـى اهتمـام لقداسـة الحيـاة الزّوجيّـة. وأنّ الأُمِّيّـة مُتفشّـية بيـن الرّجـال والنّسـاء فـي معظـم القـرى، فـي حيـن يسـودُ الجهـل بالمعـارف العامَّـة، وقلَّـة الوعـي في الطَّبقـات الدُّنيـا وخاصّـة بيـن المزارعيـن والحرفيِّيـن. أمّـا الصّداقـة، وطيـب العشـرة، والألفـة، واحتـرام الكبيـر، والعطـف علـى الصَّغيـر، وعطـف الوالـد علـى أبنائـه، والـدّفْء الأُسَـريّ، والمـودَّة والرَّحمـة؛ فهـي مـن التَّقاليـد الَّتِـي تنـدر فـي المجتمـعِ الأوروبـيّ الَّـذي جعـل العمـل لكسـب المـال شـاغله الأوّل[1].

وهكـذا، يكشـف الشـدياق المُخبَّـأ، ويفضـح المسـتور فـي المجتمـع الأُوروبـيّ، وينظـرُ نظـرةً موضوعيَّـةً لمعنـى التَّقـدُّم والمدنيَّـة. فلـم يقـف مقياسـه لَلتَّقـدُّم عنـد العلـوم والصَّنائـع، أو النُّظُـم السِّياسـيَّة، أو الإداريّـة فقـط؛ وإنّمـا وضـع علـى مقياسـه للتّمـدُّن مختلـف الجوانـب مـن علميَّـةٍ، واقتصاديّـةٍ، وسياسـيّةٍ، وثقافيَّـةٍ، وأخلاقيَّـةٍ، واجتماعيَّـةٍ. وهـذا مـا تجلَّـى واضحًـا فـي نقـده لمختلـف المظاهـر المدنيَّـة الغربيَّـة، كمـا يلـي:

1. نقد نظام الطَّبقيَّة السَّائد في الحياة الاجتماعيَّة الغربيَّة:

أخـذ الشـدياق علـى المدنيَّـة الغربيَّـة العديـد مـن المآخـذ كان مـن أهمِّهـا: نظـام الطَّبقيَّـة الجائـر؛ حيـث تـمّ تقسـيم المجتمعـات الغربيّـة طبقًـا لوصـف الشـدياق إلـى خمـس طبقـات؛ تضـمُّ الطَّبقـة الأولـى الأمـراء، والـوزراء، والنّبـلاء، وذوو المناصـب السَّـامية، ويلحـق بهـم الأسـاقفة. أمَّـا الطَّبقـة الثّانيـة فيُمثّلهـا الأعيـان أو العِلْيَـة، وهـم الّذيـن يعيشـون مـن أرزاقهـم وأملاكهـم لا مـن معاطـاة شـغل أو حرفـة، وليـس لهـم جـلاء أي لقـب تعظيـم. والطّبقـة الثّالثـة هـي الَّتِـي تضـمُّ العلمـاء والقضـاة والفقهـاء، ويلحـق بهـم القسّيسـون والتّجّـار وأهـل المراسـلات. فـي حيـن يُمثّـل الطّبقـة الرّابعـة التّجّـار أصحـاب الدَّكاكيـن والكُتّـاب، وهـم الّذيـن يحتاجـون إلـى تحصيـل معاشـهم بالاحتـراف، ولكـن مـن دون ابتـذال مـاء الوجـه. أمّـا الطّبقـة الخامسـة فيُمثّلهـا أهـل

1- عصمت نصار، أحمد فارس الشدياق- قراءة في صفائح المقاومة، مصدر سابق، ص 173.

الحرف والصّنائع والعملة، ويلحق بهم الفلّاحون وهم الجمهور الأكبر[1].

ينتقد الشدياق ذلك النِّظام الجائر الَّذي يجمع بين الثَّراء الفاحش والفقر المُدْقِع والمُفْجِع، ويبرر ذلك بتبنِّي الغرب النِّظام الرَّأسماليّ الَّذي يرفع شعار «السِّيادة لمن يملك». ويرى أنَّ من عيوب ذلك النِّظام تصارع طبقاته، وحقد الأدنى منها على الأعلى، وتزايد جرائم السَّطو، وشعور الإنسان بالبُؤس من فرط ظلم المجتمع له، وانصراف القادرين على الانغماس في اللَّذَّات أيّام الآحاد من كلِّ أسبوع، وغيبة الإحساس بالأمان والتَّكافُل الاجتماعيّ، وكثرة الشّحاذين والعاطلين والبغايا والمُشرّدين الّذين يتقوَّتُون من مقالب الزبالة[2].

كان من أبرز عيوب نظام الطَّبقيّة، كما لاحظ الشدياق، أنَّ كلَّ طبقة منعزلة عن الأخرى تمامًا فلا تصادقها ولا تتعامل معها إلَّا في حدود تضمن حفظ مقامات كلّ طبقة، ومن ثمّ يقول الشدياق: «ومن طبع الخاصَّة منهم أن يتجنّبوا معاشرة العامَّة ما أمكن»[3]. وتظلّ تلك الفوارق مُمتدَّة ومستمرّة مهما حاول العامّة أن يتهذّبوا، أو وقع الخاصّة في رذائل الأعمال والأقوال. وفي ذلك يقول الشدياق : «فكان ترتيب النَّاس عندهم بمنزلة ترتيب أعضاء الجسد، بمعنى أنّ لكلّ عضو خاصِّيَّة لا يتعدَّاها ولا تتعدَّاه. فالرَّأس لا يزال رأسًا، واللِّسان وإن سرى فيه الخرف والفند والعور والصَّمم والدرد. والقدم لا تزال قدمًا وإن هي أنجته وأنجت الجسم كلّه»[4]. كما يأخذ الشدياق على ذلك النّظام الطّبقيّ أنَّ الطَّبقةَ العُلْيا هي الَّتِي تتحكَّمُ في كُلِّ شيءٍ في الدَّولة، بداية من سياسة الدّولة إلى ما يُقدّم من معارف عامَّة في الصُّحُف، أو من علوم في المدارس، وذلك تبعًا لمصالحهم.

إذا كان الشدياق ينتقد بشدَّةٍ النِّظام الطَّبقيّ الجائر الّذي رآه في أوروبا، ويرى أنّه نظام غير إنسانيّ، فإنَّه- في الوقت نفسه- يُحبِّذ نظام الطَّبقات في ميدان الكفاءة العلميَّة حتّى لا يستوي الّذين يعلمون بالجهلاء والحمقى والحاقدين والفاشلين.

1- أحمد فارس الشدياق، كشف المُخبَّا عن فنون أوروبا، مصدر سابق، ص 87-86.

2- عصمت نصار، أحمد فارس الشدياق- قراءة في صفائح المقاومة، مصدر سابق، ص181.

3- أحمد فارس الشدياق، كشف المُخبَّا عن فنون أوروبا، مصدر سابق، ص 159.

4- المصدر نفسه، ص 158.

2. نقد القيم الخُلُقيّة والدِّينيّة السّائدة في الغرب:

يـرى الشـدياق أنَّ الخـواء الرُّوحـيّ السَّـائد فـي الغـرب، والَّـذي أعقب تصدُّع الكنيسـة الأوروبيَّـة فـي الوجـدان الغربـيّ، هـو العلَّـة الحقيقيّـة وراء الانحطـاط الأخلاقـيّ الّـذي تفشَّـى فـي مختلـف الأقطـار الَّتـي زارهـا؛ إذ لـم تسـتطع القوانيـن الوضعيّـة أن تضبـط السُّـلوك المنحـرف، أو أن تُهـذِّب الغرائـز. ومِـنْ ثَـمَّ، يُحـذّر الشـدياق المجتمعـات الشَّـرقيّة مـن مَغَبَّـة مُسَـايرة الغـرب فـي التَّنكُّـر للدِّيـن، أو انتحـال المذاهـب الدّينيّـة الغربيّـة- كالدّيـن الطّبيعـيّ والرّبوبيّـة واللّاأدريَّـة- باسـم الحرّيّـة.

مـن أهـمّ مـا يرصـده الشـدياق مـن انحطـاط أخلاقـيّ هو مـا يأخـذه على أهـل باريس؛ إذ يقـول: «ومـن ذلـك أنَّ كثيـرًا منهـم ولا سـيّما أهـل باريـس يعيشـون مـع النّسـاء عيـش المتعـة، ويأتـي لهـم بنـون وبنـات وهـم على تلـك الحالـة، ولا يتزوجوهـنّ زواجًـا شـرعيًّا، فكيـف يحـبُّ الرَّجـل امـرأة ولا يتزوّجهـا لا سـيّما وقـد ولـدت لـه أولادًا وربّتهـم؟!»[1]. فـلا غضاضـة فـي أن تسـتعين الزّوجـة بعشـيق، أو أكثـر لإمتاعهـا إذا مـا احتاجـت إلـى ذلـك؛ بـل ربّمـا يقودهـا الـزوج إلـى أحـد أصدقائـه تعبيـرًا عـن حُبّـه لهـا، ولا تعيـب الأمّ على ابنتهـا تقبيـل صديقهـا؛ إذ يشـمئزُّ الشـدياق مـن تلـك العـادات الغربيّـة، ويحمـد الله على عـدم وجودهـا فـي البلـدان الإسـلاميَّة.

كمـا يأخـذ على الإنجليـز قسـوة قلوبهـم وتفضيلهم للمال على الابـن، والأم، والأب، والـزّوج، والزوجـة، ومـن ذلـك مـا يذكـره الشـدياق:» إنّ امـرأةً شـكيت عليهـا بأنّهـا قتلـت أصغـر أولادهـا، فعنـد الامتحـان علـم أنّهـا قتلـت مـن قبلـه سـبعة، وأنّـه كان الثّامـن... ولمّـا سُـئلت عـن ذلـك قالـت: «قـد قتلتهـم خـوف الإمـلاق». ومنهـا أنّ رجـلًا كان لـه امـرأة وأربعـة أولاد منهـا، وكان الرجـل والأولاد منتظميـن فـي سـلك جمعيّـة، مـن أصولها أنّـه متـى يمـت أحـد مـن أعضائهـا يدفـع لوارثـه خمـس ليـرات، فطمعـت المـرأة فـي نيـل الدَّراهـم، حتّـى سـمَّت زوجهـا وكان ابـن خمـس وخمسـين سـنة، وأظهـرت أنّـه مـات حتـف أنفـه فقبضـت المبلـغ المذكـور، ثـمَّ سـمَّت ابنهـا الأكبـر ولـه مـن العمـر سـت وعشـرون سـنة، فمـات وقبضـت المبلـغ، ثـمَّ سـمّت الثّالـث وسـنّه إحـدى وعشـرون سـنة، فمـات وقبضـت المبلـغ، ثـم سـمّت الرابـع فمـرض واسـتدعي بطبيـب، فلمّـا أتـى الطَّبيـب علـم أنّـه مسـموم، فعنـد ذلـك حصـل البحـث والتّفتيش، ونُبشـت جثـث إخوته وشُـرّحت.

1- أحمد فارس الشدياق، كشف المُخبَّا عن فنون أوروبا، مصدر سابق، ص 330.

فتحقّق أنّهم كلّهم ماتوا مسمومين»[1]. وهكذا، لم يهتمّ الغربيُّون بالأخلاق قدر اهتمامهم بمنافِعِهم ومصالِحِهم المادّيّة، فصارت مكارم الأخلاق عندهم أولويَّات من الدَّرجة الثّانية؛ فيقول: «غير أنّ الإفرنج لا يُفكّرون إلّا في منافع أنفسهم فقط، فلو أهمّهم تهذيب أخلاقهم قدر ما يهمّهم ملْء أكياسهم لكان أولى، فسبحان من أرضى النَّاس بعقولهم!»[2]. ويُعدّ هذا ساريًا في مختلف القيم الخُلقيّة والدّينيّة على السَّواء فلا ضيرَ أن تتباين المذاهب والأديان، ويعبد كلّ إنسان إلهًا على هواه، ما دام ذلك لا يمانع أداء ما يلزم أداؤه للخزنة من المال، وللتاج من الطّاعة[3].

كما أخذ الشدياق على أهل أوروبا (فرنسا ـ إنجلترا) اهتمامهم بتحصيل العلم من كلِّ فرع وفنّ وتخصُّص، ودأبهم في البحث عن كلِّ الحقائق إلّا حقيقة واحدة يراها الشدياق أهمّ الحقائق ألا وهي «الدّين» الّذي هو ضروريّ لكلّ من السّائد والمسود، والرّئيس والمرؤوس. ولو سُلِّم لهم بأنّ أهل الفطر الفائقة غنيون عنه بما فطروا عليه من حُسْن الأخلاق، أو بما اطّلعوا عليه من علوم ومعارف، لم نسلم بأنَّ الرُّعاع الّذين هم الجمهور الأعظم في كلّ البلاد غير مُفتقرِين إلى دين يردعهم عن الشرور والمعاصي، ويحثّهم على فعل الخيرات، ولولا ذلك لأكل القويّ الضّعيف. فإذا احتجّ بكيف يأكله والحاكم من ورائه؟ رأى الشدياق أنّه «ليس في كل الأمور يمكن استحضار الحاكم، أو الاستغاثة به، ألا ترى أنّه إذا اجتمع مثلًا اثنان في مكان خال وبطش القويّ منهما بالضعيف، أفيكون لصاحب الحكم عين باصرة، أو أذن سامعة للقصص؟ فكم من قضيّةٍ جرت بين النّاس وفاتت اجتهاد أهل السّياسة والإيالة. ولكن إذا كان النّاس يستحضرون خالقهم في السِّرِّ والعَلَن، ويخافون عقابه، ويرجون ثوابه، كان لهم بذلك أعظم رادع ووازع، فاتّصاف أُمّة بعدم الدّين من أعظم ما يهين شرفها، ويخفض قدرها»[4].

كما ينتقد الشدياق القيم الدّينيّة في إيمان العَوامِّ من أهل أوروبا؛ إذ يكشف

1- أحمد فارس الشدياق، كشف المخبا عن فنون أوروبا، مصدر سابق، ص 125-124.

2- أحمد فارس الشدياق، كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، مطبعة الجوائب، الآستانة، 1871م، ج 1، ص 250.

3- أحمد فارس الشدياق، الواسطة في معرفة أحوال مالطة، مؤسّسة هنداوي للتّعليم والثّقافة، القاهرة، د. ت، ص50.

4- أحمد فارس الشدياق، كشف المُخبَّا عن فنون أوروبا، مصدر سابق، ص333.

عـن حرصهـم على أداء الطُّقـوس، والذّهـاب إلى الكنيسـة في الآحـاد، واعتقادهـم في الخـلاص، وغيرتهـم على قساوسـتهم دون أن يؤثّـر ذلـك كلّه في سـلوكهم. ومـردود ذلـك فـي رأيـه وجـود الكنيسـة اسـميًّا مـع عـدم وجـود ولا فاعليّـة لتعاليـم المسـيح. فهنـاك أداء شـكليّ للطّقـوس ينتهـي أثـره ومفعولـه بانتهـاء الطّقـوس ذاتهـا. فـلا أثـر يُذكـر لتلـك العبـادات الشّـكليّة على السُّـلوكيّات العامّـة لأصحابهـا. كمـا يـرى الشـدياق أنّ اسـتبداد الكهنـة وتعصّبهـم، هـو الّـذي دفـع الخاصَّـة مـن المُفكّريـن والفلاسـفة والعلمـاء إلـى جحـد الدّيـن. كمـا عجـزت تشـريعات المسـيحيّة مـن مُجَـاراة الواقـع ومواكبتـه، كمـا كانـت عـدم قابليّـة نصـوص الكتـاب المُقـدَّس للاجتهـاد والتّأويـل السَّـبب الرّئيـس في عـزوف معظـم أهـل الغـرب عـن الدّيـن؛ إذ لـم يجـدوا فيـه مـا يفـي بِمُتطلّباتهـم المُلحَّـة.

3. نقد سيادة العنف في العقليَّة الغربيَّة:

انتقـد الشـدياق منطـق سـيادة العنـف فـي العقليَّـة الغربيَّـة؛ فدسـتور العالـم الغربـيّ هـو البقـاء للأقـوى، وآفـة المدنيَّـة هـو العُنـف الَّـذي يحكـم سـلوك الأفـراد، ويُسـيِّسُ الـدُّول أيضًـا، حتّـى أضحـى شـعار نيتشـه «البقـاء للأقـوى» هـو دسـتور العالـم الغربـيّ صاحـب المدنيّـات المُتقدِّمـة. فالقـوّة هـي الَّتِي مكّنـت بسـمارك (1815م ـ 1898م) مـن فـرض هيمنتـه على أوروبـا، وهـي الَّتِي مكّنـت الأمريـكان مـن طـرد معظـم سـكّانها الأقدميـن مـن الهنـود الحُمـر، وهـي الَّتِي سـتدفع إنجلتـرا للاسـتيلاء على العالـم بعـد تمكُّنهـا مـن احتـلال الهنـد. فالحـقّ فـي موازنـة الـدّول وتشـكيلها هـو مـا يقولـه السّـيف لا اللِّسـان، فالسّـيف أصـدق إنْبـاءً مـن الكتـب[5].

يـرى الشـدياق أنَّ العنـف الّـذي تُولّـده الخلافـات السّياسـيّة لا تقـلّ ضحايـاه عـن العنـف الدّينـيّ، فالعنـف هـو العنـف، فكلاهمـا وليـد التَّعصُّـب، وإذا كانـت مُتاجـرة القـادة بوعـي الجمهـور، واضطـراب النُّظُـم، والأزمـات الاقتصاديّـة، مـن أهـمّ دوافـع العنـف السِّياسـيّ، والمطامـع الاسـتعماريَّة، فيجـب على المصلحيـن وضـع حلـولٍ لهـا، فيهيّئـون العامَّـة للثّـورة الَّتِي تطمـح فـي الانتقـال مـن الملكيَّـة إلـى الجمهوريَّـة، ومـن الطَّبقيَّـة إلـى الاشـتراكيَّة، ويوضحـون لهـم أنَّ سماسـرة الحـروب لا يعبأون بالثَّمـن الفادح الّـذي تدفعـه الشّـعوب مـن دمائهـا، فبقـدر نجـاح الخطـاب السِّياسـيّ فـي السَّـيطرة على العـوام يقـلّ العنـف، ويسـتتبُّ الأمـن، والعكـس صحيـح بطبيعـة الحـال[6].

5- عصمت نصار، أحمد فارس الشدياق- قراءة في صفائح المقاومة، مصدر سابق، ص 182.

6- المصدر نفسه، ص183.

أبرز مثال يُقدّمه الشدياق تدليلًا على العُنف الّذي يسيطر على العقليَّة الغربيَّة هو ما حدث في الثّورة الفرنسيّة الحمراء (1789م ـ 1799م)، والَّتي أزهقت عددًا كبيرًا من الأرواح على مدار عشر سنوات كاملة، يقتل فيها الفرنسيّ أخيه الفرنسيّ بلا أدنى شعور بالخزي، أو الخشَة والعار، ويدّعي زورًا وبهتانًا أنّ ذلك من أجل إعلان الجمهوريّة وتأكيد حقوق الإنسان! فلم تخجل الثّورة الفرنسيّة الحمراء من حمل راية الإخاء والحرّيّة والمساواة في حملاتها على جيرانها، وتطلّعها للاستيلاء على أملاك الدَّولة العثمانيَّة الواهنة في بلاد الشام والمغرب العربيّ بالقوة؛ إذ لم يتوان الفرنسيُّون في وضع مدافعهم أعلى جبل المقطم لضرب القاهرة، ولم يتوان نابليون بونابرت من إعدام جميع الأسرى في مدينة يافا عندما سقطت في قبضته مُستسلمة.

هكذا يتعجّب الشدياق من ذلك الانفصام النّفسيّ الّذي يُسيطر على العقليّة الغربيّة، ففي حين ترفع شعارات العدالة والحرّيّة والمساواة والتّسامح، تقوم ـ في الوقت نفسه ـ بتجييش الجيوش لتهدم كلّ حقوق الإنسان فتقتل وتذبح الآلاف في كلّ فجٍّ عميقٍ. وإلى هذا، يشير الشدياق مُنددًا بإيوائهم للإرهابيِّين السّياسيِّين، وسيما الّذين قاموا بالانقلاب في فرنسا في العام 1871م فحرقوا، ونهبوا، وهتكوا، وقتلوا، ثمّ هربوا إلى إنجلترا بعد انكسارهم، فحمتهم في ديارها[1].

إنَّ آفة المدنيَّة الغربيَّة عند الشدياق هي العنف، وخاصَّة العنف الّذي تولده الخلافات السّياسيّة، والذي لا تقلُّ ضحاياه عن العنف الدّينيّ. ويرى الشدياق أنّه إذا كانت مُتاجرة القادة بوعي الجمهور، واضطراب النُّظُم، والأزمات الاقتصاديّة من أهمِّ دوافع العنف السِّياسيّ، والمطامع الاستعماريَّة، فيجب على المصلحين وضع حلول لها فيهيّئون العامَّة للثَّورة الَّتي تطمح إلى الانتقال من الملكيّة إلى الجمهوريّة، ومن الطَّبقيَّة إلى الاشتراكيَّة، ومن الاستبداد إلى الدِّيمقراطيَّة.

أوجه القُصُور في النّظامَيْن: السّياسيّ والتَّشريعيّ في الغرب

على الرّغم من مدح الشدياق لنظام الحُكْم في أوروبا، وتفصيله القول في ما يختصّ به الملك من أمور، وما يخصُّ الوزراء، وما يخصُّ نُوّاب البرلمان ومجلس الأعيان، وحدود نفوذ رجال الشرطة الَّتي لا يمكن لهم أن يتخطّوها، إلّا أنّه أخذ

1- عصمت نصار، أحمد فارس الشدياق- قراءة في صفائح المقاومة، مصدر سابق ص185.

على نظامهم السّياسيّ مآخذ عدّة، منها: اعتقادهم أنّ الملك لا يخطئ، ولا يغرم شيئًا فُقِدَ لأحد الأُمّة، وأنّ دينه يقدم على دين غيره، ولا تقام عليه دعوى[1].

فإذا كان الشدياق يحمد للسّياسة الغربيّة حُسْن ترتيبها للدَّواوين والمرافق، ووضع القواعد لضبط سير العمل وانضباطه في الدَّواوين المختلفة، والَّتِي تجعل من خدمة المواطنين غاية مرجوّةً عند الجميع. فإنّه أيضًا يشيد باحترام رجال الشرطة للمواطنين، ووعيهم بطبيعة عملهم في حفظ الأمن، والتزامهم بالقوانين الَّتِي تمنعهم من الاعتداء على الحرّيات، واقتحام المنازل، وإفساد المُمْتلكات، واعتقال الأفراد بغير جريمة[2]. ولكنّه على الرّغم من ذلك يعيب على بعض الملوك والحُكّام في أوروبا نقضهم لكلّ تلك الفضائل في أوقات الحرب، بداية من فرض الضرائب، وقمع الحرّيات، وتهديد أمن المواطنين في الدَّاخل[3].

الأخذ من الغرب ما يصلح به حال الشرق

سعى الشدياق من خلال وصف ما شاهده في رحلاته إلى أن يقف على حقيقة الآخر من خلال التَّعرُّف إلى الثَّوابت والمُتغيّرات في المجتمعات الغربيّة، ثمَّ تحليل بِنْية العقل الجمعيّ لها، ثمَّ معرفة المُسْتجِدَّات الَّتِي أضفوها على حياتهم فجعلتهم يتقدّمون وينهضون، ثمّ الأخذ منها ما ينفعنا بعد تطوير ما تمتلكه الذّات من تراثٍ نافع؛ أي أنّ الشدياق أراد اقتفاء الأنموذج الياباني الّذي بدأ نهضته الحديثة مع نهضة محمد علي في مصر، فعكف على دراسة الذّات، ثمَّ تدرّج شيئًا فشيئًا في الاقتباس من الغرب؛ ما مكّنه من الانتقال بيُسْرٍ من طور الوجود إلى طور التّواجد، ومن مرحلة الصّراع إلى التّنافس والحوار[4].

بناءً على ذلك، راح يرشدنا إلى آليّة الانتقاء من التُّراث، فزعم أنّ أعظم الخطى لاختيار النّافع من التُّراث هو ما يساعدنا على مواجهة العالم المعيش؛ أي كلّ ما يتغلّب بنا على المعوقات الحياتيّة الَّتِي تواجهنا في واقعنا المعيش؛ فالبقاء دائمًا للأصلح الّذي يستمدُّ قوّته من إيمان ذويه بضرورة وجوده، فيبذلون أقصى طاقاتهم

1- أحمد فارس الشدياق، كشف المُخبَّا عن فنون أوروبا، مصدر سابق، ص477.

2- المصدر نفسه، ص419 - 420.

3- عصمت نصار، أحمد فارس الشدياق- قراءة في صفائح المقاومة، مصدر سابق، ص 185.

4- المصدر نفسه، ص 175.

لتجديده وتحديده وتطويره بمنهجيّة العقلاء الأيقاظ الأصحاء. فرأى أنّنا بحاجة إلى تعلُّم لغات الغربيّين لا لنثرثر بها ولكن لنتمكّن من خلالها معرفة علومهم، وآدابهم، ومفردات حضارتهم وتراكيبها.

لذلك، امتدح الشدياق الفنون الجميلة في الغرب، ومنها: المسرح والتّمثيل والموسيقى، في حين رفض المخاصرة والمعانقة في الرقص، كما رفض تقليد الموسيقى الغربيّة الّتي لا تُعبّر عن واقعنا وذوقنا العام. وامتدح حرّيّة الاعتقاد والفكر والرأي، والحرّيّة السّياسيّة، والفصل بين السُّلطات، وضرورة احترام الدّستور وعدم مخالفة مبادئه، وتقديم أهل البلاد الغربيَّة المصالح العامَّة وتفضيلها على المصالح الشّخصيَّة، والحرص على العمل الجادّ لتقدم مجتمعاتهم. كما حَمَدَ لهم شيوع الأمن، وصدق الوعد، وحفظ الأمانة، وعدم قبول المصانعة والرّشوة، وعدم التّعنُّت على النّساء، وتدريب أولادهم على الأشغال، وعدم تدخُّلهم في شؤون الآخرين[1]. ولكنّه عاب عليهم تلك الحرّيّة المفرطة في عدم تقديس الأديان وازدراء بعض تعاليمها، مُرتئيًا أنّ السَّبب الحقيقيّ وراء ذلك هو عدم قدرة الغربيِّين على إيجاد نسق يجمع بين العقل وتعاليم الكتاب المُقدّس؛ لذلك، ارتضوا الفصل بين المعقول والمنقول، النّاسوت واللّاهوت، السُّلطة الزمنيَّة والسُّلطة الدينيّة. كما أخذ عليهم عدم الحرص على صون الأعراض في الاختلاط بين الجنسين، وعدم الغيرة على النّساء كما سبقت الإشارة إلى ذلك. كما عاب على الغربيِّين رغبتهم الجامحة في السَّيطرة على الشُّعوب الفقيرة، وخداعهم المُتواصِل لها تحت مُسمّيات الاستعمار وما هو إلّا دمار لبلادهم، ونهب لثرواتهم ومُدَّخراتهم، وتحت شعارات زائفة أخرى مثل: الكوكبيّة، أو العولمة؛ فمن العبث أن تعمل الدول الصّناعيّة الكبرى على تعميم علومها، ومنح خبرتها لجميع الأُمَم، فتبور تجارتها، وتتعطّل مصالحها، وتنفذ مواردها، وتضعف سطوتها.

لقد أكّد الشدياق ضرورة نقل المخترعات العلميَّة إلى بلادنا، ونشر الثَّقافة العربيّة بين أبناء الشرق؛ إذ حرص في تصانيفه على تبسيط النّظريّات العلميَّة، ووصف أهم المخترعات الحديثة، مثل: البواخر، والسكك الحديديّة، والتلغراف، ومصابيح الغاز، وإبرة المغناطيس، والبالون، والمراصد، والمنابر، والقناطر، والسّدود.

1- أحمد فارس الشدياق، كشف المُخبَّا عن فنون أوروبا، مصدر سابق، ص72 - 74، ص155-146.

ووقـف كذلـك علـى أصـول المنهـج العلمـيّ، وكيفيّـة تطـوُّر النَّظريّـات بعـد نقدهـا وفحـص قواعدهـا مُرتئيًـا أنَّ تنشـئة العقليَّـة العلميّـة وتعلّـم الفنـون والصنائـع ليـس حكرًا علـى شـعب بعينـه أو أمـة دون الأخـرى، فـلا السّـلالة الجنسـيّة ولا البيئـة الجغرافيَّـة هـي مـن تميّـز المبدعيـن مـن غيرهـم، ولكنّهـا التربيـة السَّـليمة والتَّنشـئة العلميَّـة دون غيرهـا الَّتِـي تُؤهّـل العقـول للتَّمـدُّن، أو تقعدهـم عنـه.

ممَّـا لا شـكَّ فيـه أنَّ الشـدياق قـد نقـل إلـى الشـرق مـن محاسـن الغـرب الكثيـر مـن الأمـور، فـكان عنصـرًا مُهمًّـا مـن عناصـر النّهضـة الحديثـة؛ فهـو مُصلـحٌ اجتماعـيّ؛ بـل مـن أكبـر المُصلحيـن، ولـم يُعـرف بعـد مقامـه فـي هـذا الإصـلاح حـقّ المعرفـة حتّـى يومنـا هـذا فـلا تـزال الظّلمـات تغطّـي علـى ضيـاء عقلـه الرّاجـح وأفقـه الواسـع كمـا نبّـه إلـى ذلـك شـفيق جبـري[1].

هكـذا، عمـل الشـدياق علـى ربـط الحاضـر بإيجابيّـات الماضـي، فالإصـلاح لا يمكـن تحقيقـه بقـراراتٍ فجائيّـة؛ بـل بتوعيـة الـرّأي العـام والتّوفيـق بيـن الوافـد والمـوروث، وانتحـال المذاهـب الحديثـة فـي التّربيـة والتّعليـم؛ أي الأخـذ مـن الغـرب بـكلّ مـا ينفـعُ الشـرق مـع الحفـاظ علـى كلّ مـا هـو أصيـل مـن تـراث الشّـرق، فلـم يُحبّـذ القديـم ويكتفـي بالتُّـراث خوفًـا مـن الجمـود والتَّخلُّـف، والوقـوع فـي براثـن الانغـلاق الفكـريّ. ولـم يسـعَ إلـى التَّقليـد المُنبهـر بالغـرب؛ بحيـث إنّـه لا يصنـع أدنـى مجـد للذّات وتضيـع الهُويّـة، فيصبـح كالمنبـت لا أرضًـا قطـع ولا ظهـرًا أبقـى.

خاتمة

هكـذا تميّـزت رحـلات الشـدياق مـن غيرهـا مـن الرَّحَّالـة العـرب المُحدثيـن سـواء المشـهورة الَّتِـي تناولهـا بعضهـم بالدِّراسـةِ والتَّحليـلِ، مـن أمثـال: رفاعـة الطهطـاوي فـي «تخليـص الإبريـز فـي تلخيـص باريـز» 1834، ومحمـد عيـاد الطنطـاوي فـي «وصـف روسـيا» 1855، ومحمـد كـرد علـي فـي «غرائـب الغـرب» 1940، وخيـر الديـن التونسـي فـي «أقـوم المسـالك فـي معرفـة أحـوال الممالـك»1867، وجرجـي زيـدان «الرّحلـة إلـى أوروبـا» 1912. أو تلـك الَّتِـي ظلّـت حبيسـة الأدراج علـى الرّغـم مـن جدارتهـا بـأن يُلقـى عليهـا الضّـوء، مثـل: «الرحلـة إلـى فرنسـا» 1846 لابـن أبـي الضيـاف، و«النزهـة الشـهيّة فـي الرحلـة السـليمية» 1856 لسـليم بطـرس، و«رحلـة إلـى أوروبـا» لفرنسـيس

1- شفيق جبري، ثلاث رحلات: الطهطاوي- الشدياق- كرد علي، مصدر سابق، ص 389-388.

مراش، ورحلة نخلة صالح «الكنز المخبأ للسّياحة في أوروبا» 1867، و«الرّحلة النّحليّة» 1874 للويس صابونجي، و«صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار» لبيرم الخامس، و«الرّحلة الأندلسيّة» 1888 لعلي الورداني، و«رحلة إلى أوروبا» 1888 لمحمد شريف سالم، وغيرها من الرّحلات الَّتِي انعكس أدبها على النهضة العربية بما يلي :

1 ـ إنّ رحلة الشدياق قد استغرقت قرابة ربع قرن وكانت سياحته في مالطة وإنجلترا وفرنسا. وهي أكبر مدَّة استغرقها رحَّالة عربيّ إلى أوروبا ولأكثر من قطرٍ أوروبيٍّ. فبغضِّ النَّظَر عن رحلة محمد عياد الطنطاوي إلى روسيا الَّتِي استغرقت عشرين عامًا، تراوحت رحلات رفاعة الطهطاوي، وعلي مبارك، وخير الدين التونسي وغيرهم ما بين الخمس والسّبع سنوات، وجُلّها كانت إلى فرنسا فقط.

2 ـ كانت معظم تعاملات الرّحّالة العرب مع الهيئات الرّسميَّة أو المؤلّفات العلميَّة ولم تكن وليدة المعايشة والخبرة العمليّة والاستقراء والاختلاط بجلّ شرائح المجتمع الغربيّ «عوامه وحكامه وحكمانه» كما كان الحال مع الشدياق الَّذي تميّزت رؤيته النَّقديّة بعدم الانبهار بالغرب، وإن رصدت إنجازاته وأشادت بها، وهي رؤية تشي ـ كما سبق أن أشرنا ـ بالمعرفة النّاتجة عن المُعايشة المُمتدَّة، والتَّعامل المباشر مع الشَّرائح الاقتصاديَّة الأكثر بُؤسًا.

3 ـ إنَّ منهج معظم الرَّحّالة العرب في تصوير الثّقافة الغربيّة كان أقرب للوصف منه إلى النَّقد والتَّحليل. ولذا، جاءت كثير من أحكامهم مُتعجّلة تفتقر إلى النَّقد الموضوعيّ الذي يتولّد من سعة الخبرة وطول المُعايشة. فإذا كان رفاعة الطهطاوي قد نظر إلى الغرب من منظورٍ دينيٍّ يستحسن من أموره ما استحسنه الدين، ويستقبح من فعاله ما استقبحه الدِّين. وكان محمد كرد علي قد بلغت دهشته من حضارة الغرب وانبهاره به كلّ مبلغ، حيث لم ير فيها إلّا حسنات ومزايا. وبين هاتين الرُّؤيتين ينقسم الكثير من أصحاب الرّحلات إلى الغرب من المُفكّرين العرب. فإنّ رحلات الشدياق قد تميّزت برؤيةٍ خاصَّةٍ من رحلات غيره؛ حيث كان يسخر من أمور الغرب إذا ما استدعى الأمر سخرية، ويُعظّم منه ما يستوجب التَّعظيم.

4 ـ لم يكن الشدياق موفدًا لعملٍ رسميٍّ من قبل الدولة، كما كان الحال مع الرَّحَّالة السّابق ذكرهم. لذلك، انشغل في رحلاته بالتَّعرُّف إلى أصول تلك المدنيّات، وتجلَّى ذلك في آلاف الصَّفحات الَّتي خصّصها الشدياق لنقد مشاهداته ومعارفه وتحليلها.

ختامًا، نقول: إنّه إذا كانت معظم رحلات المُفكّرين العرب قد استهدفت بثّ أصول المدنيّة الأوروبيّة في بِنْية الثَّقافة العربيَّة الإسلاميّة، وذلك بتبصير الرَّأي العام بأهمّيّتها، فإنَّ كتابات الشدياق قد عكست روح المقاومة من خلال دعوته الصَّادقة إلى تفعيل تلك الأُسُس بعد تهذيبها وتطويعها للتَّطبيقِ في الثَّقافةِ العربيَّةِ الإسلاميَّة.

المصادر والمراجع

1 ـ أحمد فارس الشدياق، الواسطة في معرفة أحوال مالطة، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د. ت.

2 ـ ــــــــــــــــــــــ، كنز الرَّغائب في منتخبات الجوائب، مطبعة الجوائب، الآستانة، 1871م.

3 ـ ــــــــــــــــــــــ، السّاق على السّاق فيما هو الفارياق، أو أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام، المكتبة التجارية، القاهرة، 1920م.

4 ـ ــــــــــــــــــــــ، فلسفة التربية والأدب، مكتبة السكة الجديدة، القاهرة، 1924م.

5 ـ ــــــــــــــــــــــ، كشف المُخبَّا عن فنون أوروبا، تقديم عصمت نصار، دار الكتاب المصريّ، القاهرة،2012م.

6 ـ شفيق جبري، ثلاث رحلات: الطهطاوي ـ الشدياق ـ كرد علي، مجلّة المجمع العلميّ العربي، الجزء الثالث، المجلد الرابع والثلاثون، تموز1959.

7 ـ شفيق جبري، أحمد فارس الشدياق، مؤسّسة الرسالة، بيروت،1987م.

8 ـ عصمت نصار، أحمد فارس الشدياق ـ قراءة في صفائح المقاومة، دار الهداية، القاهرة، 2005م.

السُّخرية في مواجهة جائحة كورونا

مريم رضا *

تُعدُّ القدرةُ على التَّعبير ميزةً بشريَّةً ضروريَّةً للتَّواصُل والتَّحاور ونسج العلاقات الاجتماعيَّة. ويأتي في طليعة تلك المَهامّ ترجمة الانفعالات والمشاعر الَّتِي تعطي البشر كينونتهم الإنسانيَّة. ويحتلُّ التَّعبير الشّفهيّ مركزًا أساسًا ما بين أنواع التَّعبير الأخرى: الكتابيَّة، والإيمائيَّة. وغالبًا ما تقترن التَّعابير الشَّفهيَّة اللَّفظية مع التَّعابير الانفعاليَّة الإيمائيَّة الجسديَّة، وبخاصَّة تعابير الوجه.

لئن يشهد العالم الافتراضيّ اقتران التَّعبيرات الإيمائيَّة بالكتابيَّة، إلّا أنّها تبقى تعابير افتراضيَّة جامدة، لا ترقى إلى المدلولات الحقيقيَّة للمعنى المُراد، خاصَّة في اللَّحظات الحسّاسة والدَّقيقة الَّتِي تمسُّ صميم النَّفس الإنسانيَّة بحزنها وفرحها؛ بَيْدَ أنَّ ما يشهده المجتمع العربيّ بشكلٍ عامٍّ، واللُّبنانيّ بشكلٍ خاصٍّ، في مواجهة فيروس كورونا من تعابير سخرية واستهزاء، انتشرت على مواقع التَّواصُل الاجتماعيِّ بشكل «نكات»، يطرح سؤالًا يجمع الاستفسار والاستغراب في آن.

انتشر فيروس كورونا المُستجِدّ (COVID-19) في لبنان في شباط/فبراير 2020م، وتسارعت مخاطره ما بين تسجيل أوّل إصابة، والانتقال من مرحلة الاحتواء إلى

* دكتوراة في علم الاجتماع السّياسيّ الجامعة اللُّبنانيَّة.

الانتشار. واستقبل اللُّبنانيُّون الحدث منذ اللَّحظة الأولى بتعابير لا تعكس حالة الخوف، أو القلق الَّتي قد يكون من الطَّبيعي أن تترافق مع أزمة بحجم «جائحة»؛ بل بموجةٍ عارمةٍ من السُّخرية على مواقع التَّواصُل الاجتماعيّ على اختلافها. فجاءت التَّعابير مُتناقضة مع مظاهر الهلع والخوف، أو الحدّة، أو الغضب، وعلى الأقلّ التزام السُّكوت والدُّخول في حالات من الجمود في مواجهة وباء كان يحصد الملايين من الوفيات حول العالم، وبسرعة مخيفة، فضلًا عن تداعياته على مختلف المجالات لا سيَّما الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة؛ الأمر الذي قد يراه بعضهم نوعًا من اللَّامُبالاة وعدم المسؤوليَّة، والافتقار إلى الإحساس الجمعيّ بالمأساة.

من هنا، يحاول هذا البحث تفسير تلك الظَّاهرة، وفهم التَّفاعُلات المُجتَمَعِيَّة في مواجهة الأزمة، وتحديدًا في المجتمع اللُّبنانيّ. وتكمن أهمِّيَّة الطَّرح في جدَّة الموضوع، ومحاولة مقاربته من المنظار الاجتماعيّ. وتُثار في هذا المجال إشكاليّة رئيسة في تحديد المعايير الَّتي تجعل من الحسِّ الفكاهيّ أمرًا مقبولًا؛ فهناك من المواضيع الحسّاسة ما يكون التَّعامُل معها من خلال الفكاهة غير مناسب البتَّة، مثل خبر الموت على سبيل المثال، أو أيّ خبر يُقصَد منه الدّعابة، ويُبشّر بمأساة.

في إطار محاولة الإجابة عن الإشكاليّة الرّئيسة، يسأل البحث عن وجود علاقة تجمع بين السُّخرية والأزمات، وعن دلالات الأولى في الأوضاع المأزومة. ويطرح الباحث الإشكاليَّة الآتية: يُعدُّ إطلاق النّكات في أثناء الأزمات إبداعًا فنِّيًّا في التَّعبير الرَّمزيِّ عن المعاناة والقهر والسّخط الاجتماعيّ عند الإحساس بالعجز والضّعف وعدم القدرة على التَّغيير؛ وتاليًا هو عمليّة تكيّف اجتماعيّ؛ بحيث يتمّ من خلالها استعادة التَّوازن وامتصاص الصّدمات بما يُؤهّل للصّمود والتّحمُّل أكثر. وفي معرض التَّحقُّق من هذه الإشكاليّة، نطرح الفرضيّات الآتية:

1. كلّما اشتدّت المعاناة في أثناء الأزمات، وتفاقم الإحساس بالعجز معها تتولّد النّكات؛ لتوجيه رسائل الاستنكار، ومحاولة تخفيف وطأة التَّداعيات وشدّتها.
2. اللُّجوء إلى السُّخرية لا يلغي وجود الإحساس بالخوف؛ بل يعمل على تغليف الأمل النَّاجم عنه للظُّهور بمظهر القوّة، ورباطة الجأش.
3. النّكات في أثناء الأزمات تعبير عن انعدام حسّ المسؤوليّة، وطغيان الشُّعور باللَّامبالاة لدى فئة من العاطلين من العمل تلجأ إلى التّسلية بمشاعر النَّاس.

4. تكثر السُّخرية في المجتمعات المأزومة الَّتِي يتحمّل فيها المواطن تبعات حرمانه من أبسط حقوقه.

عيّنة البحث

تمّ استطلاع 200 شخصًا مُوزّعين بين ذكورٍ وإناث، وعلى الفئات العُمريَّة، والمستويات العلميّة المختلفة من سُكّان ضاحية بيروت الجنوبيَّة . بلغت نسبة المُستطلعين الذكور 18.5% فقط، في مقابل 81.5% من المُستطلعات الإناث. وتراوحت أعمار غالبيّة العيّنة المُستطلعة بين 18 إلى 29 سنة بنسبة 56%، وهي فئة الشباب، تليها الفئة العُمريَّة بين 30 إلى 39 سنة بنسبة 20.5%، يليها الفئة العمريَّة بين 40 إلى 49 سنة بنسبة 12%، ثمَّ الفئة العمريّة من 50 سنة وما فوق بنسبة 11.5%. ويُؤشّر توزّع النّسب على الفئات العمريّة إلى محاكاة الموضوع اهتمام تلك الفئات أوّلًا، والتَّناسب بين الإجابات والطَّرح العمليّ للمشكلة في الواقع ثانيًا. هذا، ويدعم المستوى العلميّ لغالبيَّة المُستطلعين المؤشّر الثاني؛ بحيث بلغت (76.5%) من الجامعيِّين (دراسات عليا)؛ ما يدلُّ على المستوى العلميِّ العالي لغالبيَّة أفراد العيِّنة، وما يفترضه ذلك من إحساسٍ بالنُّضج والمسؤوليَّة في التَّفكير والإجابة.

السُّخرية .. المواجهة عبر الحسّ النَّقديّ والتَّكيُّف الاجتماعيّ

لطالما كان الاستعداد للمواجهة هو العامل الأساس في استمراريّة الحياة البشريّة؛ فالدّفاع والهجوم وجهان لعملة البقاء، وفي طليعة مستلزمات فطرة الطّبيعة على تعدُّد أنواع المخلوقات، واختلاف إدراكاتها، وتنوُّع أسلحتها. النّقد هو أحد أساليب المواجهة المُجتَمَعِيَّة لتجاوز الثَّغرات، ولتحسين الواقع وتطويره. وكذلك، يُشكّل التكيّف الاجتماعيّ نوعًا من المواجهة غير المباشرة الَّتِي يبتدعها الفرد، أو المجتمع في مقابل الظُّروف المُتغيّرة، أو المُستجدَّة بما يمنع التَّصادُم معها، أو التَّعرُّض لتداعياتها بقوَّة. ولمّا كانت مواجهة المخاوف، أكثر فاعليّة من محاولة التَّأقلم معها والهروب منها، (إذا خفت أمرًا فقع فيه) تغلب السُّخرية، والحسّ الفكاهيّ في مقاربة الخوف من كورونا، كما تُشكّل خطًّا دفاعيًّا، وأحيانًا هجوميًّا مبطّنًا في مواجهة الأوضاع والقيم المُجتَمَعِيَّة، بما تقلُّ معه المخاطرة، وترتفع الفائدة.

1. السُّخرية والنَّقد:

السُّخرية وإطلاق النّكات وسيلتان مُميّزتان للنّقد يستخدمها عامَّة النَّاس في المقاهي، والمسارح الشّعبيّة، والشّوارع. وهي موضع اهتمام علوم عدَّة في المجالات: النَّفسيَّة، والسِّياسيَّة، واللُّغويَّة، وسواها...

يُعبّر التَّكيُّف الاجتماعيّ من خلال السُّخرية عن عمليّة ديناميكيّة تهدف إلى أن يكون الفرد أكثر توافقًا وتلاؤمًا مع البيئة، ومع الواقع المُحيط. والتَّكيُّف الاجتماعيّ يشمل أنواع التَّكيُّف الأخرى، ويسعها من قبيل التَّكيُّف البيئيّ، واللُّغويّ، والتَّربويّ، والنّفسيّ، والسّياسيّ، وغيره.

تصلح السُّخرية بوصفها وسيلةً من وسائل التَّكيُّف المُتنوِّعة الَّتي يلجأ النَّاس إليها في أثناء الأزمات؛ لمواجهة الخوف، والمرض، والألم، وحالات العزل والحجر، والتزام المنازل. بهذا المعنى، تصبح السُّخرية أداةً لتحمّل الظُّروف المُحيطة الجديدة، والتَّكيُّف مع تبعاتها من خلال توهين ما يعتريها من غموض، ويكتنفها من مجهول.

2. السُّخرية في مُواجهة الخوف:

الخوف هو حالة شعوريَّة طبيعيَّة رافقت الإنسان على مرِّ العصور، ولا يُستثنى منها مجتمع دون آخر؛ أي أنّها ليست طارئة على المجتمعات المعاصرة؛ بل هي حالة تلقائيَّة عفويَّة بشكلٍ غير مُتعمد، أو مقصود، تستجدُّ كلّما تستدعي الضَّرورة ذلك[1]. ويرتبط الخوف بغريزة البقاء بوصفه حالةً نفسيّةً فرديّة، أو جماعيّة في مواجهة تهديدٍ حقيقيٍّ، أو مُتخيَّل.

يرى العلماء في منشأ الخوف بُعْدًا منطقيًّا غير قابل للتَّلاعب به لا سيَّما من قبل الوسائل الإعلاميَّة. ويُحدّد عالم النّفس كارل ألبريخت (Albrecht) خمسة أنواع رئيسة من الخوف تنبثق منها مختلف المخاوف الأخرى[2]، وهي: الخوف من الانقراض، ومن التَّشوُّه، ومن فقدان الاستقلاليّة كالخوف من الشّلل، أو التّقيُّد، أو الحجز والسّجن، أو الخضوع لإرادة خارجية، وهو يُعرف أيضًا باسم الخوف من

1- الطاهر لبيب، من الخوف إلى التخويف: مساهمة في تعريف ثقافة الخوف، ورقة عمل قدمت في مؤتمر «ثقافة الخوف»، تنظيم جامعة فيلادلفيا، عمان، الأردن، 2006م، ص7.

2- دون مؤلف، أنواع الخوف الخمسة، تركواز بوست، 16/7/2019. متوفر على الرابط الآتي: https://www.turkuazpost.com/post/3880

الأماكن المغلقة إلّا أنّه يمتد ليؤثّر على التّفاعل والعلاقات الاجتماعيَّة الخاصَّة، وهناك الخوف من الانفصال: كالهجر، والرفض، وفقدان الرّوابط، والتّحوّل إلى شخص غير مرغوب به، أو لا يحترمه الآخرون، والخوف من موت الأنا بما يتهدّد فقدان السّلامة الذاتيّة كالخوف من التّعرُّض للمذلّة أو العار، وتحطّم، أو تفكّك الإحساس بالحب والكفاءة والجدارة.

عند الحديث عن الخوف من مرضٍ ما، تكاد تجتمع كلّ أنواع الخوف فيه؛ والخوف من مواجهة فيروس كورونا جسّد في الأذهان، ومن خلال أحداث الواقع، مختلف الأنواع، خاصّة وأنّ الفرد والمجتمع الطِّبِّيّ كانا أمام «مهاجم غامض». لقد ساد الخوف من الانقراض والموت، والخوف من التَّشوُّه بفقدان بعض الأعضاء الرّئيسة السّلامة الوظيفيّة، والخوف من فقدان الاستقلاليّة مع التزام الحجر وسياسة الإغلاق، فضلًا عن الخوف من الانفصال بالتَّباعُد الاجتماعيّ، وفقدان الأحبّة وآثارها المُهدّدة للأمان العاطفيّ والصّحّة النَّفسيَّة.

يمكن القول بأنّ الخوف من موت الأنا كان حاضرًا، أقلّه عند الَّذين احتاجوا إلى رعايةٍ طبّيّةٍ استشفائيّة، سواء نتيجة الاضطرار للانكفاء والعزلة بعيدًا عن الأهل والأقارب، أو المعاناة من ضعف تقديمات الدولة في العناية الطّبّيّة، والتكفّل بالاحتياجات الضروريّة في الدرجة الأولى، والتّخفيف عن كاهل المواطن الشّعور بالحاجة والعوز في ظلِّ الأزمة الاقتصاديَّة المرافقة. وقد أشار الاستطلاع إلى أنّ عامل الخوف لم يكن معدومًا في اللُّجوء إلى السُّخرية؛ بل كان انعكاسًا خفيًّا له بنسبة (41%) من المُؤيّدين، و(33%) من المُتردِّدين الَّذين أجابوا بـ «أحيانًا» عن وجود رابطٍ بين الخوف والنّكات.

لقد أجمعت نصف العيِّنة تقريبًا (51%) على أنّ السُّخرية ليست إلّا خوفًا مغطًّى بضحكة، واتَّخذ بعضهم (37.5%) حدًّا وسطيًّا في ذلك. وأكثر من ذلك، وجدت نصف العيِّنة استخدام النّكتة والسُّخرية في أثناء الخوف أمرًا طبيعيًّا في بعض الأحيان؛ بينما أكّد الأمر ما نسبته (23.5) من العيّنة. واللّافت أنّ مواجهة الخوف كانت فعّالة في تجاوز الخوف، وتخفيف التوتُّر بما نسبته (44%) أحيانًا، و(27.5%) دائمًا، وقد أثّرت في المُستطلعين شخصيًّا بنسبة (30%) أحيانًا و (26.5%) دائمًا.

3. السُّخرية في مواجهة الأزمات:

تصدّت السُّخرية عبر التّاريخ للأنظمة الحاكمة في كشف سياساتها الجائرة، وتزايد السّخط الشعبيّ عليها، وقد عرِف الرسم الكاريكاتيريّ منذ أيام الكتابة على ورق البردى. وتاريخ جحا وبهلول، بشكلٍ خاص، يُشكّلان أنموذجان صارخان في مُواجهة الشَّدائد والأزمات بالنّوادر السّاخرة والفكاهة. وتنتشر حول العالم شخصيّات ساخرة عدّة تؤدِّي دور هاتين الشخصيّتين رفضًا للمعاناة والقهر والظّلم الواقع على الشعب.

حديثًا، تؤدِّي وسائل التَّواصُل الاجتماعيّ دور البديل الأبرز عن سائر الوسائل الإعلاميَّة، وباتت تُسهم بشكلٍ أكثر فاعليَّة في سرعة تناقُل الأحداث والمعلومات. وقد استفاد المستخدمون من خدمة منصَّات التواصُل، وخاصة الواتس آب، في تناقُل النّكات بشكلٍ واسع جدًّا بلغت نسبته وفقًا للمُستجوبين (86%)، بينما رأى (14%) منهم أنّ تناقلها كان عاديًّا.

شكّلت «نكات كورونا» أسلوب مواجهة للأزمة تخفيفًا للتوتُّر النّاجم من الإحساس بالثّقل والعبء وفقًا لـ (38%) من آراء المُستطلعين الحرّة مقابل ما نسبته (3.8%) من الآراء نفسها الَّتي تبنّت القول بأنّها هروب من الواقع؛ أي أنّ نسبة المواجهة تفوق نسبة الهروب بعشرة أضعاف؛ بَيْدَ أنّ هذه النّتيجة تختلف كثيرًا مع ما كشفه سؤال مباشر عمّا إذا كانت السُّخرية تُشكّل نوعًا من الهروب من الواقع، حيث أجاب بالتأكيد (43%) من المُستطلعين، وبالمتردّد (39.5%). وهذه النقطة تحديدًا لا تحمل تضادًّا، أو تناقضًا بلحاظ الواقع؛ بمعنى آخر، إنّ المواجهة هي مواجهة للمشكلة القائمة، لكن الهروب ليس منها؛ وإنّما من الواقع المعيشيّ؛ بمعنى أنّه أولًا أعمّ وأشمل، وثانيًا أنّه محاولة لتناسي شدّة وطأة الأزمة، بالهروب من التَّفكير في تداعياتها. وتاليًا، يصبح الهروب من المعاناة باللُّجوء إلى السُّخرية والضّحك تمويهًا يساعد في امتصاص الصّدمة النَّاجمة.

قد لا يكون موضوع استخدام السُّخرية في مواجهة كورونا ينمُّ عن صراع مباشر مع السُّلطة، أو مُوجّهًا مباشرة ضدّها كَوْن الأزمة صحّيّة في الباب الأوّل، لكن إدارة الأزمة وتداعياتها ترتبط بمختلف القطاعات في البلاد: الصِّحِّيَّة، والتّعليميَّة، والاجتماعيَّة، والاقتصاديَّة، والسِّياسيَّة. وتاليًا؛ يحمل الموضوع في طيَّاته تلميحات ورسائل مُبطّنة عن تردّي الأوضاع، وتصبح النّكات تعبيرًا من الشعب عن عدم

الرّضا على أداء السُّلطة السّياسيَّة الحاكمة.

يرى عصام عريقات، مُؤسِّس مُؤسّسة الحدود الإعلاميَّة المُتخصِّصة في الإعلام السَّاخر، أنّ القيود الهائلة المفروضة على حرّيّة الرأي في منطقة الشرق الأوسط هي سبب في تزايد أهمّيّة السُّخرية فيها[1]. وفي دول تتمتّع بالعديد من الحرّيّات في المنطقة، مثل: لبنان، يصبح الشعور بالعجز واليأس من ضعف هيكل الدولة، وعدم تماسك مُؤسَّساتها في تأمين السَّلامة العامّة للمواطنين عاملًا مساهمًا في اللُّجوء إلى كنف السُّخرية لتجاوز صعوبة الأزمات.

دلالات تحليليَّة في السُّخرية

إنَّ كثرة الأزمات والتَّعرُّض للصُّعوبات المعيشيَّة تكاد تولّد نوعًا من التَّأقلم والتكيُّف. وقد أشار (62%) من المستجوبين إلى هذه الحقيقة بالقول: إنّ سلوك السُّخرية بات نمط حياة، وعادة في ظلِّ الواقع المأزوم. وتؤمن السُّخرية بنسبة 45% الحسّ الفكاهيّ الَّذي يحتاج إليه النَّاس للتَّرويح عن النَّفس في تخفيف وطأة الأزمة وشدَّتها (33.5%)، وتتكامل هذه النّتيجة مع رؤية بعضهم لها تسلية (43%).

وهو ما يتأكد أكثر مع نسبة المستجوبين(16.5%) الَّذِين يرون في النّكات فراغًا ثقافيًّا وإفلاسًا فكريًّا، حتى مع ارتفاع النّسبة القائلة بذلك إلى (30%) في سؤال آخر، فإنّ المدلول لا يتغيّر. ويتوقّف الاختلاف على الخيارات الأخرى الموجودة في السؤال؛ فالاختلاف في النّسبتَين للعامل نفسه هو بلحاظ المُتغيّر المقابل له، أهمّيّة التَّفاضل بين المُتغيِّرات لدى المستجوبين.

وعليه، فإنَّ السُّخرية في مواجهة الأزمات تُولد من رحم المعاناة، وتُعبّرُ عن قهرٍ داخليٍّ، وتساعد النَّاس في تخفيف الصّدمات، فتتّخذُ بوصفها أسلوبًا عمليًّا في رفض الذّوبان في الواقع الصَّعب من خلال نقل الكبت السِّياسيّ، والضَّغط الاجتماعيّ، والتَّوتُّر النّفسيّ؛ بطريقة إبداعيّة، تعبّر عن نضج ووعي بالظُّروف المحيطة. بهذا المعنى، تصبح النّكات جزءًا من عمليَّةِ نقدٍ اجتماعيٍّ؛ تُسهم في دعم نوعٍ من الوعي الذّاتيّ، وفي فهم الظروف الاجتماعيَّة والسِّياسيَّة. وإن كان

1- دون مؤلّف، جذب الجماهير من خلال السُّخرية (الجزء 2)، Open Society Journalism، 13 تشرين الثاني 2019.
https://medium.com/innovation-in-journalism/%D8 %A12-fa86f92315c

الإبداع المقصود هنا لا يُقدّم الحلول المناسبة، أو يتحرّك نحوها فعليًّا، إلّا أنّه طاقة فكريّة موهوبة قادرة على التّفكير في نسقٍ مفتوحٍ، وفي إعادة طرح المشكلة.

لقد ارتأت نسبة ضئيلة جدًّا من المستجوبين، (4.5%) فقط، أنّ النّكات تنمّ عن عدم شعور بالمسؤوليّة، وهي نسبة متوافقة إلى حدٍّ ما مع الَّذين عَدُّوها استخفافًا بالقلق (9.5%)، أو استهزاءً بالمشاعر الإنسانيَّة (10.5%) أو بحجم الأزمة (24%)، بينما عبّرت نسبة (21%) عن كونها فعلًا واعيًا ينقل المشكلة بطريقةٍ سلسة؛ بحيث تتَّفق هذه النّسب في رفض وجود عبثيَّة في إطلاق النّكات، أو لا مُبالاة وانعدام مسؤوليّة.

الفكاهة هي الطَّريقة الأسلم لمنع تصادم الرِّسالة مع المُرسَل إليه وفشل وصولها، فالنّكتة تنساب مع الضّحك وتلقى قبولًا لدى المُتلقّي، أو على الأقلّ لا تحدث تصادُمًا قويًّا. وقد رأى نصف المُستطَلعين أنّ النّكات طريقة أسرع من غيرها في إيصال الرَّسائل المُجتَمَعِيَّة، ورأى (34.5%) من العيّنة أنّها أسرع أحيانًا. أضف إلى ذلك، ما يُوفّره الأسلوب الفكاهيّ النّقديّ من أمانٍ وسلامةٍ لصاحبه، ولو بأدنى درجاته، لا سيّما في موقف تنقصه حُرّيّة التّعبير، وهو ما يُفهم من الكاتب الرّوائيّ والمسرحيّ أوسكار وايلد، أيضًا، بقوله: «إذا أردت قول الحقيقة للنّاس، فأضحكهم، وإلّا فإنهم سيُطيحون بك»[1]؛ بَيْدَ أنّه لا يمكن تجاهل المبالغة في التصوير الّذي يُلجأ إليه أحيانًا بغرض التّأثير، وقد كشف الاستطلاع أنّ صور الحياة العائليّة الَّتي تناقلتها النّكات في أثناء بقائها سويًّا في البيت في أثناء الحجر والإقفال كان مبالغًا فيها.

هكذا، تسجّل السُّخرية في مواجهة كورونا نوعًا من التطوُّر في مسار الكوميديا على جهتين: الأولى التّرابط الاجتماعيّ السّياسيّ ، والأخرى: دور وسائل التَّواصُل في السَّماح للكثيرين بأداء الدّور. لقد راجت بشكلٍ ناشطٍ وحيويٍّ النَّوادر والتَّعابير الفكاهيّة في أثناء نقل المعاناة المشتركة على الصَّعيد الاجتماعيّ، فتطرّقت إلى مواضيع تمسُّ صميم الحياة المعيشيَّة بتفاصيلها العائليَّة والتَّربويَّة والثّقافيَّة والاقتصاديَّة الدَّقيقة من قبيل علاقة الزوجين، وعلاقة الأهل مع الأولاد، والتَّعليم مِن بُعْد، والغلاء المعيشيّ، وغيرها...

1- دون مؤلّف، جذب الجماهير من خلال السُّخرية (الجزء 2)، Open Society Journalism، 13 تشرين الثاني 2019.
https://medium.com/innovation-in-journalism/%D8 %A12-fa86f92315c

لقد أباحت المنصّات الفرصة لكلّ من يملك حسًّا فكاهيًّا للتَّعبير، وصارت الفكرة الحاضرة، والقدرة على تسييلها، ووجود النت، ولوازم النشر. وبهذا المعنى، ألغيت مفاهيم الاحتكار. وقد استثمر بعضهم فرصة توفّر الخدمة المجَّانيَّة؛ لإظهار الموهبة الفنّيّة، وبراعة التّعبير في نقل المعاناة بحسٍّ نقديٍّ. فقد اتَّفق أكثر من نصف العيِّنة على براعة صاحب النّكتة دائمًا، وقال آخرون أنّ النّكتة أحيانًا تصدر من شخصٍ بارعٍ.

لا بُدّ من الإشَّارة إلى أثر طبيعة الرّسائل ومحتواها في سرعة الانتشار والنَّجاح، بما يشير إلى تناسب الأفكار المطروحة في النّكتة مع ما يواجهه الجمهور في أموره الحياتيّة في معايشة تداعيات الفيروس. وقد أكَّد (60%) من العيّنة أنّ النّكات دائمًا ما تُشكّل فرصةً للتَّعبير عن المشكلات الَّتي يواجهها النَّاس. لقد كشفت النّكات في أثناء الأزمة وفقًا للاستبيان تعب النَّاس من الأوضاع الصّعبة، وفراغًا ثقافيًّا، وإفلاسًا فكريًّا، وهروبًا من الواقع. والسُّخرية طريق لمعرفة الواقع المعيش، ووجود مشاكل عائليَّة سواء بين الزوجين، أو مع الأولاد.

في معرض تحليل معامل ارتباط سبيرمان في الجدول رقم 1 بين سؤال «رسائل النّكات ودلالاتها» وبعض العبارات (الأسئلة) الواردة في الاستبيان؛ بهدف دراسة وجود علاقة بينها تبيّن أنَّ قيمة الدّلالة الإحصائيَّة بين هذه العبارات أصغر من مستوى الدّلالة المعنويّة ألفا (0.05)، وتاليًا، تمّ التأكُّد بأنّ العلاقة بين رسائل النكات ودلالاتها، وهذه العبارات دالّةٌ إحصائيًّا. وقد رأت عيّنة كبيرة من المستطلعين أنّ النّكات دائمًا ما تحمل دلالات ورسائل.

بالنّتيجة، تحمل النّكات رسائل ودلالات ذات أهمّيّةٍ واضحةٍ، تعكس بعضًا من مُعاناةِ الشّعب اللُّبنانيّ، وهذا ما ترجمته الدّلالات الإحصائيَّة. فهي بالنِّسبةِ إلى بعضهم نوع من الهروب من مواجهة الأزمة، وهي بالنّسبة إلى آخرين تُترجم ألمًا ما داخل النَّفس، أو هي تُعبّر عن خوفٍ داخليٍّ يُغطِّيه صاحبه بضحكة. وذهب بعضهم الآخر في تحليل الاتِّجاه الايجابيِّ لتلك الدّلالات، فوجدها عاملًا مُساعدًا في التّخفيف من التوتّر المرافق للجائحة؛ بل وأسهمت في تخفيف شدَّة معاناة النَّاس الاقتصاديَّة في أثناء الجائحة، وكما وأحبَّ آخرون النّكات الَّتي ملأت مواقع التَّواصُل الاجتماعيّ عن الجائحة. والجدير بالذّكر، وإن كانت العلاقات مع تلك الرَّسائل والدّلالات ضعيفة إلى مُتوسّطة، إلَّا أنّها تعكس مضامين سلبيّة وإيجابيّة

مُهمّة نستطيع أن نبني عليها لمحاكاة الواقع الاجتماعيّ والاقتصاديّ والنَّفسيّ أحيانًا من خوفٍ وألم ومعاناة.

يتأكّد وجودٌ علاقة في الجدول رقم 2 بين ترجمة السُّخرية والنّكات ألمًا ما داخل النّفس، ومساعدة النَّاس على تجاوز الخوف من الجائحة، علمًا أنّها علاقة طرديّة ضعيفة. ويوضح الجدول 3 حول سؤال «تسهم النّكات في تخفيف شدّة معاناة النَّاس الاقتصاديَّة في أثناء الجائحة» أنَّ قيمة الدّلالة الإحصائيَّة مع تلك العبارات أصغر من مستوى الدّلالة المعنويّة ألفا (0.05)، وهذا يعني أنَّ العلاقة بين إسهام النّكات في تخفيف شدّة معاناة النَّاس الاقتصاديَّة في أثناء الجائحة وتلك العبارات دالّة إحصائيًّا.

تُسهم النّكات بشكل، أو بآخر في تخفيف شدَّة معاناة النَّاس الاقتصاديَّة في أثناء الجائحة، وهذا ما تؤكّده وتبيّنه العلاقة الدَّالّة إحصائيًّا في الجدول رقم (4) بين عبارتي « النّكات حول معاناة النَّاس في أثناء الجائحة شكّلت فرصةً للتّعبير عن مشاكلهم» وعبارة « تُسهم النّكات في ظلِّ جائحة كورونا في إيصال الرَّسائل المُجتَمَعِيَّة المختلفة بشكلٍ أسرع».

ينفي الجدول رقم 5 وجود علاقة بين براعة إطلاق النّكات وبطالة الشّباب. فالبطالة لا ترتبطُ بالبراعة؛ وإنّما بعمليّة إطلاق النّكات وفقًا لما أظهره الاستبيان. وتتوافق هذه النّتيجة نسبيًّا مع السُّؤال عمّا إذا كان مُطلق النّكات شخصًا لا شغل له؛ فجاءت النّتيجة إيجابًا بنسبة (32%) غالبًا ودائمًا، و(37.5%) أحيانًا.

الخلاصة

عملت النّكات على طرح تداعيات جائحة كورونا الاجتماعيَّة والمعيشيّة والاقتصاديّة والصِّحيّة بحسٍّ فكاهيٍّ يدخل معها المواطن اللُّبنانيّ بمعاناته إلى عالم ما بعد كورونا. الأمر الَّذي أسهم في كسر هواجس المجهول والخوف ممَّا قد تحمله الأيامُ المقبلة من انعدام الاستقرار النَّفسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ.

أظهر الاستبيان صحَّة الفرضيَّات الَّتي ربطت ما بين النّكات والتّعبير عن الخوف والقهر والألم، وإن لجأت إلى المبالغة والتّضخيم في نقل الصورة. حاولت النّكات التَّعبير عن السَّخط ممَّا يحصل مع المواطن الَّذي يعاني من الأزمات المُتَتالية ويفتقد حلول الدَّولة، ويتوجَّب عليه البحث عن أساليب بقائه، والبحث

عـن خلاصـه. وتاليًـا، كلَّمـا اشـتدَّت المعانـاة فـي أثنـاء الأزمـات، وتفاقـم الإحسـاس بالعجـز معهـا، تتولّـد النّـكات لتوجيـه رسـائل الاسـتنكار، ومحاولـة تخفيـف شـدّة وطـأة التَّداعيـات. ويصبـح اللُّجـوء إلـى السُّـخرية عامـلًا مسـاهمًا للصُّمـود وقـوّة التَّحمُّـل بتوهيـن الأزمـات ذاتهـا، ولـو عـن طريـق ادّعـاء أنّ كلّ شـيء بخيـر، وأنَّ القـدرة علـى الضّحـك موجـودة حتّـى مع وجـود المـرض، وحتَّـى مع المـوت. إنَّ النّـكات لا تعكـس سـخافة بمقـدار مـا تعكـس واقعًـا معيشـيًّا حقيقيًّا بطريقـة تعبيريّـة لا يمتلكهـا الكثيرون.

لقـد تحقّـق البحـث من صحَّة الإشـكاليَّة الَّتِي تنفي الشُّـعور باللَّامُبالاة والاسـتخفاف واللَّامسـؤوليَّة عنـد أصحـاب النّـكات، وتؤكّـد الموهبـة الإبداعيَّـة فـي نقـل رسـائل السّـخط الاجتماعيّ عنـد الإحسـاس بالعجـز والضّعـف وعـدم القـدرة علـى التَّغييـر. وإن نفـى البحـث وجـود علاقـة ارتباطيّـة مـا بيـن عبارتَـيْ: براعـة إطـلاق النّـكات، وبطالـة مُطلقيهـا، إلَّا أنّـه يلفـت إلـى أنَّ هنـاك علاقـةً مـا بيـن عمليّـة إطـلاق النّـكات ـ فـي حـدِّ ذاتـه ـ وبطالـة الشَّـباب. وتاليًـا، يثبـت أنّ السُّـخرية فـي أثنـاء الأزمـات عمليَّـة تكيُّـف اجتماعيّ؛ بحيـث يحـاول الوسـط مـن خلالهـا اسـتعادة التّـوازن وامتصـاص الصّدمـات بمـا يُؤهِّلـه للصُّمـود والتَّحمُّـل أكثـر.

لقـد أظهـر تحليـل الجـداول أنَّ اعتمـاد الفكاهـة والنّـكات فـي أثنـاء الخـوف والقلـق أمـر طبيعـيّ، والأهـمّ أنّـه يظهـر ثلاثـة أدوار لاسـتخدام السُّـخرية فـي أثنـاء تلـك الحالـة النَّفسـيَّة: الأوّل؛ إنّـه يُشـكّل فرصـةً للتَّعبيـر عـن المشـكلات، والثّانـي؛ إنّـه يعمـل علـى إيصـالِ الرَّسـائل المُجتَمَعِيَّـة بطريقـةٍ أسـرع مـن غيرهـا؛ لأنَّهـا تبـثُّ شـعورًا وإحساسًـا جمعيًّـا بطريقـةٍ غيـر جامـدة أقـرب إلـى المُتلقّيـن، والثّالـث؛ هـو أداء دور التَّرويـح عـن النّفـس؛ بحيـث أسـهم فـي تخفيـف وطـأة الأزمـة الاقتصاديَّـة الَّتِي بـدأت تُرافـق النَّـاس مـع أزمـة الفيـروس؛ بسـبب الحجـر الصِّحّـيّ والإقفـال.

عندمـا تعمـل السُّـخرية علـى نقـل رسـالة الأوجـاع، وبنـاء الوعـي بالظُّـروف والمشـكلات المحيطـة بطريقـةٍ تُخفّـفُ قسـوة التَّداعيـات، يتحقّـق الغـرض منهـا وتنجـح فـي أدائهـا، لكـن عندمـا تتحـوّل إلـى المُتاجـرة بـالآلام والمعانـاة، ونشـر خيبـات الأمـل، وتخديـر الوعـي للقضـاء علـى أيِّ حسٍّ نقـديٍّ، تنحـرف عـن مسـارها. وعليـه، فـإنّ المعيـار الّذي يجعـل مـن أيِّ موضـوعٍ للسُّـخرية موضـع قبـول، أو رفـض اجتماعـيٍّ هـو عـدم الانحـراف بالمسـار عـن الهـدف. ولعـلَّ مـن الميـزات الإيجابيَّة لاسـتخدام النّـكات هي القـدرة على الوصـول إلـى المُتلقِّـي بطريقـةٍ أسـرع وأنجـع مـن أيِّ نـصٍّ شـفهيٍّ، أو خطّـيٍّ، لا سـيَّما مـع

الاستفادة من خدمات وسائل التَّواصُل الاجتماعيّ المُتنوِّعة._

لقد تأثّر جميع أفراد المجتمع بكورونا، لكن بدرجاتٍ مُتفاوتةٍ ظهرت في تعبير كلٍّ على طريقته، وما السُّخرية إلّا نوع من التّعبير عن المأساة الَّتي أدركها المجتمع، فما المأساة والسُّخرية إلّا وجهان لعملةٍ واحدةٍ. والأزمة إمّا أن تهزمك، أو تهزمها، ويظهر أنّ الشّعب اللُّبنانيّ مُصرٌّ على هزيمتها بالضّحكة. لقد ربط البحث الإجابة عن الإشكاليَّة بالجوانب الاجتماعيَّة والسِّياسيَّة والنَّفسيَّة، لكن قد تكون دراسته من الجانب الثّقافيّ تبعًا لثقافة الشعوب والمجتمعات فرصة للباحثين لمزيد من التَّعمُّق بظاهرة السُّخرية في أثناء الأزمات.

ملاحق الجداول

1. جداول سبيرمان

جدول رقم 1: معامل ارتباط سبيرمان بين سؤال
«رسائل النّكات ودلالاتها» وبعض العبارات

السُّؤال		العدد	الدّلالة الإحصائيَّة	قيمة سبيرمان	النَّتيجة
رسائل النّكات ودلالاتها	النّكات هي نوع من الهروب من مواجهة الأزمة	200	0.005	.199**	دالّة إحصائيّة
	تترجم السُّخرية والنّكات ألمًا ما داخل النّفس	200	0.000	.356**	دالّة إحصائيّة
	تُسهم النكات في تخفيف شدّة معاناة النَّاس الاقتصاديَّة في أثناء الجائحة	200	0.020	.164*	دالّة إحصائيّة
	النكتة حول وضع اللُّبنانيّ في أثناء الجائحة تعبّر عن خوفٍ داخليٍّ يُغطّيه صاحبه بضحكة	200	0.000	.305**	دالّة إحصائيّة
	ساعدت النّكات في التَّخفيف من التّوتّر المرافق للجائحة	200	0.003	.211**	دالّة إحصائيّة
	أحببت النّكات الَّتي ملأت مواقع التَّواصُل الاجتماعيّ حول جائحة كورونا	200	0.000	.246..**	دالّة إحصائيّة

جدول رقم 2: معامل ارتباط سبيرمان بين ترجمة السُّخرية والنّكات ألمًا داخليًّا ونسبة وجودها ودورها في تجاوز الخوف

السؤال		العدد	الدلالة الإحصائيَّة	قيمة سبيرمان	النتيجة
تترجم السُّخرية والنكات ألمًا ما داخل النفس	نسبة وجودها وتناقلها	200	0.329	0.069	غير دالّة إحصائيّة
	النكات الَّتِي تناقلها النَّاس ساعدتهم على تجاوز الخوف من الجائحة	200	0.041	.145*	دالّة إحصائيّة

جدول رقم 3: معامل ارتباط سبيرمان ما بين الإسهام في تخفيف وطأة المعاناة الاقتصاديَّة وإيصال الرّسائل والتّعبير عن المشاكل والاستخدام الطَّبيعي لها عند الخوف

السؤال		العدد	الدلالة الإحصائيَّة	قيمة سبيرمان	النّتيجة
تسهم النّكات في تخفيف شدّة معاناة النَّاس الاقتصاديَّة في أثناء الجائحة	استخدام السُّخرية عند الخوف والقلق أمر طبيعيّ	200	0.000	.313**	دالّة إحصائيّة
	تسهم النكات في ظلِّ جائحة كورونا في إيصال الرَّسائل المُجتَمَعِيَّة المختلفة بشكلٍ أسرع	200	0.002	.220**	دالّة إحصائيّة
	النّكات حول معاناة النَّاس في أثناء الجائحة شكّلت فرصة للتعبير عن مشاكلهم	200	0.000	.288**	دالّة إحصائيّة

جدول رقم4: معامل ارتباط سبيرمان بين إطلاق النّكات والتّعبير عن المشكلات

السؤال	العدد	الدلالة الإحصائيَّة	قيمة سبيرمان	النتيجة
النّكات حول معاناة النَّاس في أثناء الجائحة شكّلت فرصةً للتّعبير عن مشاكلهم	200	0.000	.457**	دالّة إحصائيّة

جدول رقم5: معامل ارتباط سبيرمان ما بين البراعة في التّعبير وبطالة الشباب

السُّؤال	العدد	الدلالة الإحصائيَّة	قيمة سبيرمان	النتيجة
النّكات يطلقها شخص بارع في التعبير	200	0.236	-0.084	غير دالّة إحصائيّة
هل من علاقة بين إطلاق النّكات وبطالة الشباب				

جدول رقم6: معامل ارتباط سبيرمان ما بين حُبّ النّكات ونسبة وجودها وتناقلها

السُّؤال	العدد	الدّلالة الإحصائيَّة	قيمة سبيرمان	النَّتيجة
هل أحببت النّكات الَّتي ملأت مواقع التَّواصُل الاجتماعيّ حول جائحة كورونا	200	0.501	-0.048	غير دالّة إحصائيّة
نسبة وجودها وتناقلها				

2. جداول الاستبيان

جدول رقم 5: دلالة اعتماد السُّخرية في التّعامل مع آثار جائحة كورونا

	التكرار	النسبة
نمط حياة	63	31.5%
تعوُّد النَّاس على المعاناة وكثرة الأزمات	61	30.5%
الحاجة إلى الفكاهة للتَّخفيف من وطأة الأزمة	49	24.5%
الحاجة إلى التّسلية في وقت الفراغ	18	9.0%
الشعور بعدم المسؤوليّة تجاه ما يحدث	9	4.5%
المجموع	**200**	**100.0%**

جدول رقم 6 شعور المستطلع عند قراءة كل نكتة حول الوضع

	التكرار	النسبة
مجرّد تسلية	86	43.0%
ببساطة تفكير أصحابها	53	26.5%
براحة؛ لأنّها عبّرت عن وضعي	23	10.5%
بنفور؛ لأنّها تستخفّ بقلقي	21	9.5%
بوجود فسحة أمل لغدٍ أفضل	17	7.5%
المجموع	**200**	**100.0%**

جدول رقم 7: انعكاس النّكات

	التكرار	النسبة
حسًّا فكاهيًّا	90	45.0%
حسًّا نقديًّا	39	19.5%
مضيعة للوقت	29	14.5%
استهزاء بالمشاعر الإنسانيّة	21	10.5%
كلّ ما سبق	21	10.5%
المجموع	**200**	**100.0%**

جدول رقم 8: رأي المستطلع بموجة النّكات الكثيفة

	التكرار	النسبة
نمط حياة	71	35.5%
استخفاف بحجم الأزمة	48	24.0%

براعة فنّيّة في نقل المعاناة	48	24.0%
فراغ ثقافيّ وإفلاس فكريّ	33	16.5%
المجموع	**200**	**100.0%**

جدول رقم 9: ماذا تكشف النكات

	التكرار	النسبة
تعب النَّاس من الأوضاع الصعبة	71	35.5%
فراغ ثقافيّ وإفلاس فكريّ	60	30.0%
هروب من الواقع	34	17.0%
السُّخرية طريق لمعرفة الواقع المعيش	28	14.0%
وجود مشاكل عائليّة سواء بين الزوجين، أو مع الأولاد	7	3.5%
المجموع	**200**	**100.0%**

جدول رقم 10: تداول النّكات هو تعبير عن

	التكرار	النسبة
تعبير عن قهر داخليّ	57	28.5%
تمضية لوقت الفراغ والتّسلية	49	24.5%
فعل واع لنقل المشكلة بطريقةٍ سلسة	42	21.0%
تقليد الآخرين على منصّات التواصل	27	13.5%
الخيار الأول والثاني	15	7.5%
دليل السّخافة وتضييع الوقت / جلق	10	5.0%
المجموع	**200**	**100.0%**

جدول رأي حر

	التكرار
عادة / نمط حياة	29
تسلية (مضيعة للوقت، استسلام) / مواجهة سلبيّة	34
البطالة / وقت فراغ	20
فراغ فكريّ وثقافيّ	46
مواجهة الأزمة (ثقل / معاناة / تخفيف)	90
هروب من الواقع	9
إبداع	3
حُبّ الظّهور	1
مشاكل نفسيّة وأخلاقيّة	1
وضع نفسيّ طبيعيّ	1
استثارة / تحريض المجتمع للنُّهوض على الحكم	1

المصادر والمراجع

باللُّغة العربيَّة

- الكتب

1. محمد مصطفى زيدان، معجم المصطلحات النَّفسيَّة والتربويّة، دار الشروق، جدَّة، 1979م.
2. فريح عويد العنزي، علم نفس الشخصية، مكتبة الفلاح ، دبي، 1998م.

- مقالات

1. الطاهر لبيب، من الخوف إلى التّخويف: مساهمة في تعريف ثقافة الخوف، ورقة عمل قُدّمت في مؤتمر «ثقافة الخوف»، تنظيم جامعة فيلادلفيا، عمان، الأردن، 2006م.
2. دون مؤلّف، أنواع الخوف الخمسة، تركواز بوست، 2019/7/16. مُتوفّر على الرَّابط الآتي: https://www.turkuazpost.com/post/3880
3. دون مؤلف، جذب الجماهير من خلال السُّخرية (الجزء 2)، Open Society Journalism، 13 تشرين الثاني 2019.

https://medium.com/innovation-in-journalism/%D8 %A12-fa86f92315c

باللُّغة الأجنبيَّة

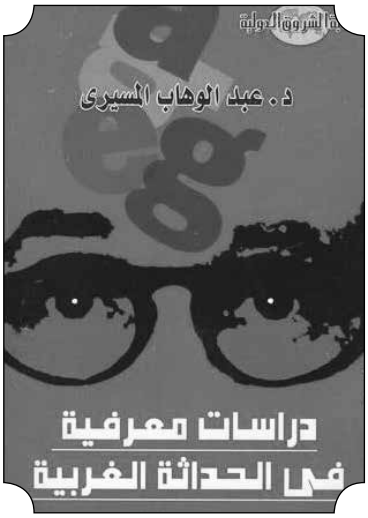
- مقالات

- Digby C. Anderson and Wesley W. Sharrock, “Irony as a Methodological Theory: A Sketch of Four Sociological Variations”, Duke University Press, Poetics Today, Vol. 4, No. 3, The Ironic Discourse (1983), pp. 565579_. Available on: https://www.jstor.org/stable/1772032
- Gil Eyal, Iván Szélényi, Eleanor Townsley, “On Irony: An Invitation to Neoclassical Sociology”, First Published May 1, 2003. Available on:

https://journals.sagepub.com/doi/10.1177072551360307300100 2/

- Edmond Wright, “Sociology and the Irony Model”, First Published September 1, 1978. https://doi.org/10.1177003803857801200306/

مراجعة كتب



دراسات معرفيَّة في الحداثة الغربيَّة

تأليف: عبد الوهاب المسيري
منشورات: مكتبة الشروق الدولية

مُراجعة: رشا حسين الحاج *

تناول المسيري في هذا الكتاب الّذي صدر في العام 2006م المفاهيم المحوريَّة في الحضارة الغربيَّة الّتي فصلت كلّ القيم الدينيَّة عن مجُمل حياة الانسان. ومن خلال تأثُّر تلك الحضارة بالمفاهيم الداروينيّة أصبحت الحداثة الغربيَّة هي الداروينيّة المبنيّة على الصّراع، والتّنافس، والتّقاتل. ويشرح المسيري في فصول الكتاب كيف بدأت الحضارة الغربيَّة بالتّمركز حول الإنسان ثمّ حول الطّبيعة، وانتهت حيث لا إنسان، ولا ذات، ولا طبيعة.

لقد انتقد المنظومة العلمانيَّة الإمبرياليَّة الَّتي تُشوّه الهُويّات الثّقافيّة وتفرغها من أيِّ مضمونٍ إنسانيٍّ. وأن الغرب يحسب رؤيته المادّيّة في مجال العلوم الإنسانيَّة

* ماستر تاريخ، الجامعة اللُّبنانيَّة

رؤيةً عالميَّةً وصالحة لكلّ زمان ومكان، وأنّ الحداثة المنفصلة عن القيمة أفضت إلى حالة من الخواء الرُّوحيّ وأصبح الإنسان في ظلِّ الحداثة الغربيَّة يتيمًا فلم يعد لديه مرجعيَّة دينيَّة، أو اجتماعيَّة، أو أُسريَّة.

لقد تبنّى المسيري في فصول كتابه هذا وفي معرض تحليله لما سبق من أفكار وأطروحات حول الحداثة الغربيَّة وما أدَّت إليه من خواء إنسانيّ، الأنموذج المركّب بوصفه أداةً تحليليّةً، فبدأ بدراسة تفاصيل الظّاهرة الحضاريّة المركّبة ـ الحضارة الغربيَّة الحديثة ـ وجرد منها أنموذجًا تحليليًّا، ومِنْ ثَمَّ، رجع إلى الظّاهرة لمحاولة تفسيرها بكلّيتها في ضوء الأنموذج الّذي جرّده، مُتأثّرًا بفكر عالم الاجتماع الألمانيّ ماكس فيبر، وآخذًا في الحسبان أنَّ النّتائج تكون في معظمها احتماليّة بسبب طبيعة الظّاهرة.

بيّن المسيري في الفصل الأوّل الحداثة المنفصلة عن القيمة وتفكيك الإنسان، المفاهيم المحوريَّة في الحضارة الغربيَّة الحديثة الّتي تقوم على فصل كلّ القيم الدينيّة والإنسانيَّة عن مجمل حياة الإنسان، العامّة والخاصّة؛ أما العلمانيَّة الجزئيَّة فهي فصل الدين عن الدّولة.

بيّن أنَّ مفهوم الطّبيعة، في تصوُّر المادّيِّين، هو نظام ضروريٌّ كلّيّ شامل، مركزه وقوّة دفعه كامن فيه، يتحرّك بلا هدف، أو غاية، تنضوي تحته كلّ الأشياء، ولا يمكن لأيّ من المخلوقات تجاوزه. ولقد ارتبطت الطّبيعة بالدّارونيّة الاجتماعيَّة، الاتّجاه الفكريّ الّذي عبّر عن هيمنة أنموذج الواحديّة المادّيّة، فأصبحت الحداثة الغربيَّة بتعبيره هي الدّارونيّة المبنيّة على الصِّراع والتّنافس والتّقاتل والاستهلاك المتصاعد، جوهرها أنَّ الأقوى وحده قادر على البقاء من خلال توظيف العالم بوصفه مادّةً استعماليّة، لا قداسة لها، لحسابه، مُتبلورًا بالتوسُّع الرأسماليّ الإمبرياليّ.

أشار إلى سمات الإنسان الطّبيعيّ، بوصفه مجموعةً من الوظائف البيولوجيَّة والحقائق المادّيّة، فهو أُحادي البُعد، يخضع للقواعد الحتميَّة للطّبيعة، ويمكن تفسيره من خلال مقولات مادّيّة محضة، أو اختزاله إلى الصّيغ الكمّيّة والرياضيّة المستخدمة في العلوم الطبيعيّة. وهو إمّا إنسان آدم سميث الّذي تحرّكه الدّوافع الاقتصاديّة والرّغبة في تحقيق الربح والثّروة، وإنسان ماركس المحكوم بعلاقات الإنتاج، وإمّا إنسان فرويد الذي تُحرّكه الدَّوافع الجنسيَّة.

ذكر أنّ الحضارة الغربيَّة بدأت بالتمركز حول الإنسان، ثمَّ انتقلت إلى التمركز حول الطّبيعة (المادَّة) والعداء للإنسان، وانتهت بفقدان المركز تمامًا والسُّيولة الشّاملة، حيث لا إنسان، ولا طبيعة، ولا ذات، ولا موضوع. فتناول مصطلح «الاستنارة المضيئة»، أو «العقلانيَّة المادّيّة»، الذي يشير إلى أنَّ عقل الإنسان قادر على الوصول إلى قدر من المعرفة ينير له كلّ شيء ويعمق من مفهومه للواقع ولذاته ويمكّنه من توليد منظومات أخلاقية؛ بل وتضفي عليه المركزيّة في الكون. وهناك «الاستنارة المظلمة» التي تُشير إلى الجوانب التفكيكيّة في الرُّؤية العقلانيّة المادّيّة، فتفكّك الإنسان ولا تمنحه أيّ مركزيّة، أو مكانة خاصّة على الكائنات الأخرى. فهي هرمينوطيقا الشّكّ تنفي الذّات والموضوع، وتبيّن أنّ العقلانيّة المادّيّة تؤدّي في نهاية الأمر إلى اللّاعقلانيّة المادّيّة.

يكمن الفرق بين دعاة الاستنارة المضيئة ودعاة الاستنارة المظلمة، ليس في وصفهم للطّبيعة البشريّة؛ وإنّما في طبيعة النّتائج التي يتوصّلون إليها انطلاقًا من هذه المقدمات. فالتّقدميُّون، أمثال: ماركس، ودوركهايم، يرون إمكانيَّة التَّصدِّي للظلمة من خلال آليّات، مثل: الثّورة الاجتماعيّة. والمأساويّون، أمثال: جورج زيميل، وماكس فيبر، يرون أنّ تزايد هيمنة الإنسان على الطّبيعة مع تزايد الاستنارة ستودّي بالإنسان وتدخله القفص الحديديّ. والعدميّون البرجماتيّون يرون أنّه لا جدوى من الحرب ضدّ الظّلمة، ولا بُدّ من تقبّلها والتَّكيُّف معها.

قسّم المسيري في الفصل الثاني بعنوان: الأنموذج المعرفيّ والحضاريّ الغربيّ الحديث، تاريخ الحضارة الغربيَّة الحديثة إلى مرحلتين: التّحديث والحداثة حتى العام 1965م، وما بعد الحداثة ـ بعد العام 1965م. وقام بعرض سمات كلّ مرحلة من خلال مجالات مختلفة، مُعتقدًا أنّ التَّحوُّلات حدثت بشكلٍ مُتزامنٍ في جميع المجالات.

فبدأ بالمجال الاقتصاديّ، وأشار إلى أنّ هدف المجتمع تحوّل من الزيادة المطَّردة للإنتاج إلى الاستهلاك والمزيد من الاستهلاك. ثمّ انتقل إلى المجالين: السّياسيّ، والاجتماعيّ، وبيّن أنّه بعد أن كان للدولة القوميَّة حضور وهيمنة، ظهرت هناك مراكز قوى أخرى كالنّقابات وجماعات ضغط، وشركات ضخمة، ومنظّمات غير حكوميّة، فأصبحت السُّلطة موزّعة بين عدّة مؤسّسات. وأشار، في المجال الدّوليّ، أنَّ الدول المستعمرة السّابقة تحاول في الزمن الحاضر استغلال الموارد

الطّبيعيّة والبشريّة على المستوى العالميّ ولكن من دون مواجهات عسكريّة؛ بل من خلال تجنيد النّخب المحلّيّة لتنفيذ مُخطّطاتهم الغربيَّة.

ذكر المسيري، في المجال الفلسفيّ، أنّ النّسبيّة المطلقة تؤدّي إلى الدّارونيّة، فعندما يصبح كلّ فرد، أو شعب هو مرجعيَّة ذاته، يستحيل حسم الصِّراعات إلّا من خلال القوّة. وعليه، يصبح جوهر العلاقات الاجتماعيَّة هو الصّراع. وحين تكتسب الحركة المادّيّة مركزيّة كاملة، يُنظر إلى كلّ شيء على أنّه سقط في قبضة الصَّيرورة، فتغيب المنظومات الكلّيّة، ويختفي البحث عن الأصول والمعنى، وتظهر السُّيولة والتفكيكيَّة. ومِنْ ثَمَّ، تحدّث عن المنظومات الأخلاقيّة، وأسلوب الحياة، والمنظومة الدّلاليّة الجماليّة، والصور المجازيّة، والرموز في كلّ من المرحلتين للحضارة الغربيَّة الحديثة، المنفصلة عن القيمة، ذات النّسبيّة المطلقة.

كما اعتقد أنّ أنموذجه التّفسيريّ مكّنه من الإحاطة بتناقض الحضارة الغربيَّة التي كانت عقلانيّة مادّيّة وأصبحت لا عقلانيّة مادّيّة. فبرأيه أنّ السُّيولة الفلسفيّة كانت في حالة كمون في مادّيّة المشروع التّحديثيّ وتفكيكيّته، وبدأت بالتّحقُّق في نهايات القرن التّاسع عشر.

نوَّه بأنّ العالم يتحرّك فيه البشر في إطار حتميّات مادّيّة، تعفيهم عن مسؤوليّة الاختيار، وأنّ منتجات الحضارة الغربيَّة الحديثة، في مرحلة السّيولة، معادية لكل الحضارات بما في ذلك الحضارة الغربيَّة ذاتها.

أشار المسيري في الفصل الثالث بعنوان: ماكس فيبر والحداثة، إلى الآراء الفكريّة لماكس فيبر، الّذي قام بتطوير نماذج تحليليّة مركّبة، مثل: أنموذج الترشيد، لفهم المجتمع الغربيّ الحديث، وتفسير الظَّواهر، كالرأسماليّة. وذكر نوعين من التّرشيد: رشيد في علاقته بالقيم ـ التّرشيد التقليديّ، ورشيد في علاقاته بالأدوات ـ التّرشيد الأداتيّ، المتحرّر من القيمة، الذي يدعي أنّ الطّبيعة (المادّة) هي المرجعيّة النهائيّة له.

ميّز فيبر بين المجتمعات الرأسمالية التقليديّة والمجتمعات الرأسماليّة الحديثة، آخذًا في الحِسبان، تداخل العناصر الاقتصاديَّة مع العناصر غير الاقتصاديَّة. فرأى الرّأسماليَّة في المجتمع التّقليديّ هي محاولة لمراكمة الثّروات لا عبر الإنتاج والاستثمار المُنظّم؛ بل من خلال، مثلًا، الدُّخول في مشاريع استعماريّة استيطانيّة. أما الرأسماليّة الحديثة، أو الرأسماليّة الرّشيدة، فمركزها المصنع وصُلب المجتمع،

ونشاطها الاتجار المستمرّ في السّوق الذي تتمّ فيه عمليَّة التّبادل بحرّيّة ـ نقود نظير سلع، أو عمالة نظير نقود. واعتقد أنَّ هناك علاقة بين البروتستانتيَّة والرّأسماليَّة الرَّشيدة والعلمانيَّة (الشّاملة). فالبروتستانتيَّة كان لها أثر على عقليَّة مجموعة من رجال غرب أوروبا، كرّسوا حياتهم للعمل في المهن التّجاريَّة وراكموا الثّروات. ثمّ تحوّل المبدأ الواحد المقدّس إلى المبدأ الواحد المادّيّ، فكمنت الرُّؤية العلمانيَّة الإمبرياليَّة وراء الرُّؤية الرأسماليَّة الرَّشيدة.

تطرّق إلى أطروحة ماكس فيبر وبيتر برجر، الحلوليّة والتوحيد والعلمنة الشّاملة: حالة اليهوديّة. وبيّن أنّ من القضايا الأساسيّة التي أُثيرت في علم الاجتماع الغربيّ قضيّة علاقة التّوحيد والتّجاوز والعلمنة الشاملة. فبعض المفكّرين يعتقدون أنّ التّوحيد هو الذي يؤدّي إلى العلمنة، من خلال أولًا مرحلة ترشيد العالم في إطار المُطلق المُتجاوز للطّبيعة (المادّة)، ومِنْ ثَمَّ، مرحلة ترشيد العالم في إطار الواحديّة المادّيّة. واعتقد أنَّ العلمانيَّة منظومةً كامنةً في الحلوليّة الكمونيّة وليست في التَّوحيد. وأنّ الحضارة الغربيَّة يجب وضعها في السّياق الحلوليّ الكمونيّ الواحديّ، وأنَّ الانتماء المسيحيّ، أو اليهوديّ مسألة ثانويّة هامشيّة، لا تصلح للتَّصنيف والتّفسير.

تناول المسيري في الفصل الرابع الحضارة الغربيَّة الحديثة: حوار مع مُؤرّخ أمريكيّ، ويرى أنّ نقطة قصور منطق العلم في ذاته هو انفصاله عن الإطارين: الأخلاقي والإنسانيّ. فيؤكد أنّ العلم الغربيّ يحتاج إلى نسق أخلاقيٍّ مستقلٍّ عنه ليكمله وليفرض عليه حدودًا. ويتساءل: كيف يمكن إعادة توجيه العلم؛ بحيث يركّز على الكلّ بدلاً من الجزء، وعلى الاتّزان الذي يخدم صالح الإنسان في الأرض بدلًا من التَّراكم الكمّيّ دون هدف واضح؟

يشير المسيري إلى أنّ انفصال الإنسان عن الطّبيعة قد يفجر طاقاته الإبداعيّة، ولكن تلك الطّاقة إن لم يحدّها حدود تتحوّل إلى طاقةٍ تدميريّةٍ. ويذكر أنّ هناك تناقضات حادّة في الفلسفات البورجوازيّة، فهي تدافع عن الحريّة الفرديّة، وفي الوقت نفسه، تخضع للحتميَّة المطلقة.

اعتقد المسيري أنّ الانفصال عن القيمة أدَّى إلى ظهور ما يُسمّى «أخلاق الصَّيرورة» في الخطاب السِّياسيّ الغربيّ، بوصفها مجموعةً من الإجراءات الّتي يتّفق عليها أعضاء مجتمع ما، لا مجموعة من المبادئ الأخلاقيَّة المتجاوزة لرغبات الفرد. وتعود أخلاق الصّيرورة، إلى فلسفة ميكافيلي، الفيلسوف العلمانيّ الإيطاليّ،

الذي رأى أنَّ من يفعل خيرًا سيعود عليه بالوبال وسيورده موارد التّهلكة، أمّا من يتبع الشّرّ، ويجيد استخدام وسائله فسيكون من النّاجحين.

يرى المسيري أنّ التغير بوصفه مطلقًا يؤدّي إلى غياب المعايير فتصبح كلّ الأمور نسبيّة. وإنكار وجود طبيعة بشريّة ثابتة، مثل: نقطة ارتكاز فلسفيّة ثابتة ينبع منها نسق أخلاقيّ، هو محاولة الهرب من الإيمان بما وراء المادّة، وكذلك الهرب من فكرة الأخلاق.

في الفصل الخامس الأنموذج الحضاريّ الغربيّ والحياة اليوميَّة، رأى المسيري أنّ أهمّ القضايا الّتي تواجهها الديمقراطيّة في التّطبيق هي مشكلة المرجعيَّة النهائيَّة؛ أي مجموعة القيم الّتي تحكم إجراءاتها. وأنّ القيم الإنسانيَّة العامّة المُتمثّلة بالمواثيق والأعراف الدّوليّة المختلفة يجب أن تكون مرجعيّة النُّظُم الديمقراطيّة.

ألقى المسيري الضوء على العنصريَّة الغربيَّة، الّتي شأنها شأن الظّواهر العلمانيَّة الشّاملة تمرُّ بمرحلتين: مرحلة التّحديث المنفصل عن القيمة، ومرحلة ما بعد الحداثة والسُّيولة الشّاملة. وهي موجَّهة نحو العنصر الإنسانيّ نفسه، فيصبح البشر وحدات ماديّة إنتاجيّة استهلاكيّة خاضعة لقانون ماديٍّ عام. ورأى أنّ المنظومة العلمانيَّة الإمبرياليَّة تُشوّه الهُويَّات الثَّقافيَّة وتفرّغها من أيّ مضمون إنسانيٍّ مركّب حقيقيّ، وتسعى إلى المزيد من العلمنة البِنْيويَّة وتفكيك الإنسان. وعَدَّ الصّهيونيَّة والنَّازيَّة تعبيرًا عن الحداثة المنفصلة عن القيمة ـ الحداثة الدَّارونيَّة.

نوَّه بأنَّ الغرب يحسب رؤيته المادِّيَّة، في مجال العلوم الإنسانيَّة، رؤيةً عالميَّةً وصالحةً في كلّ زمان ومكان، ولكنّها في الحقيقة مُتمركزة حول الذّات الغربيَّة. وذكر أنَّ ماركس وإنجلز جعلا من التَّاريخ الغربيّ الأنموذج الَّذي يجب أن يُحتذى به، ومن الاستعمار الغربيّ الآليَّة الأساسيَّة للتَّحديث.

أشار إلى تبدّيات الحداثة المنفصلة عن القيمة في الموضة والوجبات السّريعة والمعايير الرياضيّة للجسد والقيم الجماليّة وأفلام هوليود. فتلك الحداثة، التي تحسب العالم ذرَّات مُبعثرة مُتناثرة لا قداسة فيه، بدأت تُهيمن على الحياة اليوميَّة.

رأى أنَّ النّزعة الشّيطانيَّة تُعبّر عن نفسها من خلال أفكار بسيطة تتغلغل إلى حياتنا. فقد أصبح بمنظورنا أنَّ الهدف من الحياة هو البحث عن اللَّذّة وتعظيم الفائدة. واعتقاد أنَّ كلَّ شيء يتغيَّر حتّى المعايير، ولا يوجد مُطلقات معرفيَّة، أو أخلاقيَّة والعالم لا مركز له، وأفضى إلى حالة من الخواء الرُّوحيّ. ومع تآكل الأسرة

في ظلِّ الحداثة الغربيَّة أصبح الإنسان يتيمًا بشكلٍ حرفيّ، فلم يعد لديه مرجعيَّة دينيَّة، أو اجتماعيَّة، أو أُسريَّة. هذا اليُتم أدَّى إلى ظهور دياناتٍ جديدةٍ لملْء الفراغ. فكلّما تصاعدات مُعدّلات التّحديث والعلمنة، تزايدت العبادات والدّيانات الجديدة ذات طقوس بدائيَّة وثنيَّة لاعقلانيَّة.

اعتقد أنّ الترانسفير (transfer)؛ أي طرد عنصر سكّانيّ من محلٍّ إقامته وإعادة توطينه في مكان آخر، ليس مجرّد فعل سياسيّ؛ إنما أمر جوهريّ وبِنْيويّ في الحضارة الغربيَّة الحديثة. وفي سياق حديثه عن الترانسفير المعرفيّ الابستمولوجيّ، يُعرّف الترانسفير بأنّه أوّلًا هيمنة المرجعيَّة المادِّيَّة، ثمَّ اختفاء المرجعيَّة والمركز اللّذان يؤدِّيان إلى الإيمان بالضَّيرورة المنفصلة عن القيمة، وبأنّ الثّبات الوحيد هو التَّغيُّر.

تطرَّق المسيري في الملحق بعنوان: علاقة الأفكار بالواقع، إلى علم اجتماع المعرفة، الّذي يهتمّ بالعلاقة بين أنساق الفكر والوقائع الاجتماعيَّة. وبيّن الاعتراضات الموجّهة لهذا العلم وناقشها. واعتقد أنَّ هناك موقفًا «نقديًّا انعتاقيًّا» وآخر «اجتماعيًّا تكنولوجيًّا»، كلّ واحد منهما يكمل الآخر. وتبنّى صورتان مُتناقضتان للمجتمع: صورة المجتمع بوصفه كيانًا مُتماسكًا يكاد يكون ساكنًا، وصورة جدليَّة مبنيَّة على الصِّراع.

رأى أنّه للتَّوصُّل إلى البُعْد الإبستمولوجيّ (المعرفيّ) على الدَّارس أن يطرح مجموعةً من الأسئلة تدور حول ثلاثة محاور: علاقة الإنسان بالطَّبيعة (المادَّة): هل الإنسان موجود مادّيّ محض، أم أنّه يتميّز بأبعادٍ أخرى لا تخضع لعالم الطّبيعة (المادَّة)؟ والهدف من الوجود: هل هناك هدف من وجود الإنسان في الكون؟ ما المبدأ الواحد في الكون الّذي يمنحه هدفه وتماسكه ويضفي عليه المعنى، وهل هو كامن (حال) فيه أم متجاوز له؟ ومشكلة المعياريَّة: هل يستمدُّ الإنسان معياريَّته من عقله المادِّيّ، أم من أسلافه، أم من جسده، أم من الطَّبيعة (المادّة)، أم من قوى مُتجاوزة لحركة المادَّة؟

تناول تعريفات مصطلح الأيديولوجيَّة، والتي منها: إنّها نظام الأفكار المُتداخلة الَّتي تؤمن بها جماعة مُعيّنة، أو مجتمع ما، وتعكس مصالحها واهتماماتها الاجتماعيَّة، والأخلاقيَّة، والدينيَّة، والسِّياسيَّة، والاقتصاديَّة، والنِّظاميَّة، وتُسوّغها في الوقت نفسه. وقد تبنّى تعريفًا مركّبًا، وأضاف عليه مفهوم البناء الفوقيّ (الثّقافيّ

ـ النّفسيّ ـ الفكريّ ـ الرّمزيّ) ومفهوم البناء التّحتيّ (المادّيّ ـ الاقتصاديّ ـ السّياسيّ) بعد تعديله وتحويره.

اعتقد أنَّ الرُّؤية الحقَّة هي الَّتي تحاول أن تصل إلى القانون العام؛ ومِنْ ثَمَّ، إلى القانون الخاص، وتدرك الكلّ دون إهمال الأجزاء، وتأخذ بحسبانها المسافة بين المُدرك والظّاهرة. فعلى سبيل المثال، الصّهيونيَّة هي أيديولوجيَّة استيطانيّة عنصريَّة، وهذا القانون العام الذي يتحكّم فيها، ولكن إدراك الباحث الأمريكيّ الّذي يرفض الأيديولوجيَّة الصّهيونيّة يختلف عن إدراك الفلسطينيّ الّذي يرفضها، على الرّغم من اتِّفاقهم في الأُسُس الفلسفيَّة والسِّياسيَّة للرَّفض. وعليه، فالصّهيونيَّة لها شكلها الخاص أيضًا نتيجة ظروف اجتماعيَّة ـ تاريخيَّة وتتواجد بمستوياتٍ إدراكيّةٍ مختلفة. واعتقد أنّ العقل المادّيَّ السّلبيَّ عقلٌ إمبرياليٌّ وعقلٌ تفكيكيٌّ عدميٌّ، لا يلتزم بأيّ مقاييس أخلاقيّة، وينكر الإنسانيَّة المشتركة.

في حديثه عن جدليَّة الموضوعيَّة والذّاتيَّة، اعتقد أنّ هناك الموضوعيَّة المتلقّية السّلبيَّة والموضوعيَّة الاجتهاديَّة التّفسيريَّة الإيجابيَّة. ومن منظور الموضوعيَّة المتلقّية، تسري على العقل القوانين المادّيّة العامّة الّتي تسري على الأشياء، والواقع بسيط، يأخذ شكل ذرّات مُتحرّكة، وعمليّة الإدراك المسبوقة بالقوانين المادِّيَّة، تأخذ شكل الاتّصال البسيط بين صفحة العقل البيضاء والواقع البسيط. ورأى أنَّ الموضوعيّة المُتلقِّية لا تُفرّق بين مادّة البحث، التّجميع الأرشيفيّ، وعمليّة البحث التّحليليَّة.

رأى أنَّ الموضوعيَّة الاجتهاديَّة التّفسيريَّة، ليست نقل الواقع بحذافيره؛ وإنّما إعمال العقل والخيال للرّبط بين التَّفاصيل وتجريد منها أنماطًا مُتكرّرة؛ تساعد على فهم الواقع بطريقةٍ عميقةٍ وشاملةٍ. فعَدَّها منهجًا يحاول رصد الظَّواهر لا بوصفها أجزاءً مُتناثرةً؛ بل بوصفها أجزاءً تتفاعل مع بعضها بعضًا ومع الكلّ الَّتي هي منه. وطرح مصطلح «أكثر تفسيريَّة» محلّ مصطلح «موضوعيّ»، للدّلالة على الأطروحة الَّتي تُفسّر عددًا من المعطيات يفوق العدد الّذي تُفسّره الأطروحات السَّائدة. أمَّا إن كان عدد المُعطيات الَّتي تُفسِّره أقلّ من الأطروحات السَّائدة فهي «أقل تفسيريَّة»، وهو مصطلح استخدمه محلّ «الذّاتيّ».

اعتقدَ أنَّ تحقيق أهداف المنهج التّفسيريّ يكون بتبنّي النّماذج بوصفها أدوات تحليليّة. ورأى أنَّ الأنموذج المعرفيّ التّحليليّ هو صورة مجازيَّة تُعبّر عن جوهر الواقع بوصفه علاقات مُتشابكة، وأنّه يتّسمُ بقدرٍ من الثَّبات والتّجريد لإدراك

الوحـدة الكامنـة وراء التَّنـوُّع والتَّغيُّـر. واعتقـد أنّ «الأنمـوذج الواحـدي» يتّجـه نحـو اختـزال العالـم إلى عنصـرٍ واحـد (مـادّيّ، أو روحـيّ)، أو إلى عـدّة عناصـر بسـيطة. أمَّـا «الأنمـوذج التّحليلـيّ المركّـب» فيـدور فـي إطـار مبـدأ التّعدُّديَّـة السَّـببيَّة، وينطلـق مـن تركيبـة الواقـع الإنسـانيّ والواقـع المـادّيّ، ويعتقـد أنّ المعرفـة، أو الحقيقـة الّتـي يمكـن التَّوصُّـل إليهـا هـي غيـر مُطلقـة.

لخّـص المسـيري مـا جـاء فـي كتـاب الغـرب والعالـم: تاريـخ الحضـارة مـن خـلال موضوعـات للبروفسـور رايلي، الّـذي حـاول أن يسـتخدم بعـض مقـولات علـم اجتمـاع المعرفـة، وأن ينظـر إلـى التَّاريـخ بوصفِـه أنماطًـا وتشـكيلات مُتكاملة، وتنـاول موضوعات وقضايـا، مثـل: نشـأة المـدن فـي الشـرق والغـرب، وظهـور الفرديَّـة فـي العالـم الغربـيّ وغيابهـا النّسـبيّ فـي سـائر أنحـاء العالـم. واعتقـد أنَّ ثقافـات الشُّـعوب وطُـرُق حياتهـا المختلفـة هـي نتيجـة عناصـر حضاريّـة وتاريخيّـة ومادّيّـة مُترابطـة. وحـاول مـن خـلال دراسـة ظواهـر تاريخيّـة إلقـاء الضَّـوء علـى علاقـة الأفـكار بالواقـع الاجتماعـيّ.

فـي ختـام مـا توصّـل إليـه: «إنّ هنـاك مسـافة تفصـل بيـن العلّـة والمعلـول، وبيـن الظَّاهـرة والعناصـر المُكوّنـة لهـا، وبيـن الأنمـوذج الفكـريّ، أو الحضـاريّ والواقـع الإمبريقـي اليوميّ. ومِـنْ ثَـمَّ، فـإنّ تلـك المسـافة تـؤدّي إلـى تفـرّد الظّواهـر وتمايزهـا، وإلى أنّ قانـون حركتهـا محكـوم ـ إلى حدٍّ كبيرٍ ـ بمنطقهـا الدَّاخليّ، وأنّ الأسـباب قـد تـؤدِّي إلـى نتائـج عكـس المُتوقّـع منهـا إن اختلـف السِّـياق، وأنّ الظّواهـر مُكوّنـة مـن عناصـر موجـودة بالقـوّة، وأخـرى موجـودة بالفعـل، وأنّ تلـك الموجـودة بالقـوّة قابلـة للتَّحقُّـق إن وُجِـدَت الظُّـروف المُلائمـة».

نقد الحداثة

تأليف: ألان تورين.
منشورات: المجلس الأعلى للثّقافة، 1997م.

مراجعة: ميرفت إبراهيم *

عن الكتاب

تحتلُّ الحداثة، بما تُمثّله من مسيرة للمجتمعات الغربيّة من عصر النَّهضة إلى العصر الرَّاهن، موضوعًا فكريًّا جدليًّا بامتياز، وخاصّة في الغرب الأُوروبيّ، حيث تتجاذب الآراء والتَّحليلات حولها، بظهور اتّجاهٍ يُعلن انتهاء الحداثة والدُّخول في مرحلة ما بعد الحداثة مع قطيعةٍ تامّةٍ مع الحداثة. ولكن هل نستطيع القول بانتهاء الحداثة بالمُطلق، وبدء مرحلة ما بعد الحداثة؟ سؤال شغل بال المُفكرين الغربيِّين في الآونة الأخيرة.

* طالبة ماجستير في جامعة القدِّيس يوسف، كلّيّة العلوم الدِّينيَّة. اختصاص: علاقات إسلاميّة مسيحيّة .

يأتي كتاب آلان تورين في سياق تلك التَّجاذُبات ليطرح تحديدًا جديدًا لمفهوم الحداثة، فيعرض لمحةً تاريخيّةً فكريّةً لمفهومها الكلاسيكيّ. ومِنْ ثَمَّ، يذكر انتصاراتها وانهزامها، ليخلص إلى مُحدّدات يمكن عَدّها جديدةً تقدّم الحداثة على أنّها علاقة مُتوتّرة بين العقل والذَّات، بعدما كانت بمفهومها الكلاسيكيّ مختزلة بالعقلنة والعقلانيّة.

كتاب نقد الحداثة

يُمثّل كتاب نقد الحداثة لألان تورين، وهو من أهمّ علماء الاجتماع الغربيِّين المُعاصرين، نظرةً ثوريّةً على الحداثة بمفهومها التّقليديّ الكلاسيكيّ، وذلك أنّ هذا المفهوم وباختزاله الحداثة بأحد بُعْديْها عاجزًا أن يُقدّم صورةً كاملةً ووافيةً لها. لذا، نراه في كتابه هذا يستعرض التَّاريخ الفكريّ للمفهوم الكلاسيكيّ للحداثة، الَّذِي يختزلها بالعقلنة. ومِنْ ثَمْ، ينتقل لبيان أزمة الحداثة، الَّتِي نتج منها الانفصال بين الحداثة والعقلنة بعدما كانت مختزلة بها؛ ليخلص إلى تحديدٍ جديدٍ للحداثة يجعل كلًّا من العقلنة والذَّات شطرًا من شطورها؛ بحيث لا يمكن أن تختزل لأحدهما دون الآخر؛ بل تقوم بالعلاقة المُتوتِّرة بينهما بحسب تعبير الكاتب.

يتعرّض تورين في كتابه للأزمة الَّتِي واجهت الحداثة، على مختلف المستويات: الثقافيَّة، والاقتصاديَّة، والفكريَّة، والسِّياسيَّة، والاجتماعيَّة، والنَّفسيَّة، والَّتِي كان من نتائجها انفصال القِوَى الاجتماعيّة إلى أربع: الإيروس، والاستهلاك، والمؤسّسة الإنتاجيّة، والأمّة. ويشير تورين أنّ ذلك الانفصال ليس انفصالًا كلِّيًّا يلغي التَّرابط فيما بينها؛ بل يبقى التَّرابط قائمًا بما يحفظ الحداثة، ويحول دون اضمحلالها وفنائها، وهذا لا يتعارض مع ما يقوله عن انتهاء الحداثة، والدُّخول في مرحلة ما بعد الحداثة، لسبب أنّ ذلك الأفول للحداثة وفقًا لتورين؛ إنّما هو للمفهوم الكلاسيكيّ للحداثة الَّذِي يقضي اختزالها بالعقلنة، أمّا مرحلة ما بعد الحداثة، فليست سوى مرحلة جديدة للحداثة نفسها، لكنّها تقتضي تخليصها من التُّراث التَّاريخيّ الَّذِي اختزلها بالعقلنة، وتوجب إدخال فكرة الذَّات الشَّخصيّة وتحقيقها في إطار تعريفها وتحديدها.

هنا تبرز أهمِّيَّة الكتاب كونه لا يُمثّل هجومًا عشوائيًّا على الحداثة؛ بل هو دراسة تاريخيّة فكريّة لمفهوم الحداثة الكلاسيكيّ، ثمَّ بيان تهافت ذلك المفهوم

ودخوله في أزمةٍ تقتضي تحوّله وتحديثه، من فكرٍ يختزلُ الحداثة بالعقلنة، إلى فكرٍ يُغني الحداثة ويُحدّدها بالعقلنة والذّات، فيُمثّل هذا الكتاب مادّةً غنيّةً لمن أراد الاطّلاع على المفهوم الكلاسيكيّ للحداثة الّذي يطابق بينها وبين العقلنة، وعلى تاريخ انتصارها وسقوطها. ومِنْ ثَمَّ، الخروج من المفهوم الكلاسيكيّ للحداثة إلى مفهومٍ جديدٍ يُقدّمه آلان تورين بوصفه علاقةً بين العقل والذّات.

أقسام الكتاب

جاء الكتاب في مقدّمة، وثلاثة أجزاء، وعنوان أخير.

الجزء الأوّل: الحداثة المنتصرة

يستعرض تورين انتصار المفاهيم العقلانيّة للحداثة، على الرّغم من تصدِّي الثُّنائيّة المسيحيّة لتلك المفاهيم، تلك الثُّنائيّة الّتي تبثُّ الرُّوح في فكر ديكارت، وفي نظريّات الحقّ الطّبيعيّ، وإعلان حقوق الإنسان. فيُشير الكاتب إلى الارتباط الوثيق بين الحداثة والعقلنة، بما يجعل انتفاء إحداها يُلازم انتفاء الآخر، ويعتقد الكاتب أنّ ما يُميّز الفكر الغربيّ في أقوى لحظات تماهيه مع الحداثة هو تعميم نشاط العقلنة ليشمل ويعمّ ليس فقط النّشاطين: العلميّ، والتّقنيّ؛ بل يشمل الإدارة البشريّة بطريقة تميل إلى التّعسُّف أكثر منها إلى التّحرُّر والتّحديث.

يُشير الكاتب أنّ صورة الحداثة القائمة اليوم هي صورة الفراغ، صورة المجتمع الفارغ من الفاعلين؛ ففاعل التّحديث ليس فئة، أو طبقة اجتماعيّة مُعيّنة؛ بل هو العقل نفسه والضّرورة التّاريخيّة الّتي مهّدت لانتصاره، وبهذا يكون التّحديث إنجازًا للعقل نفسه؛ بحيث لا ينبغي للسّياسات الاجتماعيّة أن تصرف أيّ جهدٍ في عمليّة تحديث لا يكون هدفها تمكين العقل من أن يسود ويحكم.

يُوضّح الكاتب أنّ تلك الصّورة عن الحداثة بدت لمرحلةٍ طويلة منتصرة، ولم يتمّ انتقادها إلّا في النّصف الثّاني من القرن التّاسع عشر، ويشير الكاتب أنّه ومع ديكارت بدأ العقل الموضوعيّ بالانهيار، مفسحًا المجال أمام العقل العمليّاتيّ الأداتيّ. وبذلك الوقت، تأكّدت حرِّيّة الذّات الإنسانيّة، وترسّخت في الوعي، وقد خُتمت مرحلة القرنين: السّابع والثامن عشر بإعلان حقوق الإنسان والمواطن، وبحسب الكاتب فهو النّصُّ الأخير الّذي نادى بالطّبيعة الثُّنائيّة للحداثة، والّتي تتشكّلُ من العقلنة وتحقيق الذّات، وذلك قبل انتصار النّزعة التّاريخيّة الّتي سادت قرنًا من الزّمن.

يُبيّن الكاتب في ختام ذلك الجزء أنّ التَّحديث الاقتصاديّ المُتسارع الَّذي عرفته أوروبا وأمريكا أنتج تغيير مبادئ الفكر العقليّ إلى موضوعاتٍ اجتماعيَّةٍ وسياسيَّةٍ عامَّةٍ، حيث انشغل المُفكّرون طوال القرن التَّاسع عشر وجزءًا من القرن العشرين بتحويل القانون الطَّبيعيّ إلى إرادة جماعيّة، ولم يعد الأمر مُقتصرًا على إعمال العقل، وإزالة ما يعرقل مسيرته؛ بل ينبغي السَّعي وراء الحداثة والرَّغبة فيها لذاتها، وتنظيم مُجتمع خلّاق لها، مُتحرّك ذاتيًّا، مع المحافظة على التَّماهي بين الفاعلين الاجتماعيِّين والقوى الطَّبيعيّة؛ وينطلق آلان تورين من هزيمة الفكر المسيحيّ والحقّ الطَّبيعيّ أمام فلسفة التّنوير للإشارة إلى وجود إدراك لموقفٍ تاريخيٍّ جديد، أو نوعٍ جديدٍ من المجتمعات لا تتحدّد فيه الحداثة بمبدأ وحيد شموليّ، ولكن بوساطة توتّرات جديدة بين العقلانيّة والذَّاتيّة.

الجزء الثاني: الحداثة في أزمة

يعرض الكاتب لنقد الحداثة، وهذا النَّقد كما صرّح لا يعني رفضها؛ وإنّما الفصل بين عناصرها، وتقديم تحليل لكلّ عنصرٍ على حدة. ولذلك، نراه في ذلك الجزء يستعرض القوى الأربع (الجنس- الاستهلاك السّلعي - المؤسّسة الانتاجيّة - الأُمّة) الَّتي سيطرت على المسرح الاجتماعيّ، والَّتي لم تكن لتظهر بذلك الظُّهور القويّ لولا تفكّك الحداثة الكلاسيكيّة الَّتي كانت تقوم على اتِّحاد الفرديّة والعقلانيّة.

فبعد الأمل في تحديثٍ مُنسجم، وفي انتصار أنوار العقل وقوانين الطَّبيعة الَّتي تقضي على أوهام الوعي وأكاذيب الأيديولوجيّات، ولا عقلانيّة التُّراث، وعلى الامتيازات، جاء الاعتراف المُفاجِئ بالقوى الَّتي يُغيّر تنوّعها المجالين: الثَّقافيّ، والاجتماعيّ؛ فيحلّ التَّفكُّك مكان الوحدة، ذلك أنّ الأنموذج الشَّامل للحداثة ذي الأبعاد الثَّقافيّة والاقتصاديَّة والسِّياسيَّة عندما يتفكّك إلى: الجنس، والاستهلاك، والمؤسّسة الإنتاجيّة، والأمّة؛ يذوي العقلانيّة ويجعلها من البواقي.

يُشير الكاتب إلى أنّ تحطيم الأنا في مجتمع حديث، تحلّ فيه الحركة وعدم التَّحديد محلّ النّظام والواجب تجاه الدولة، يُعدُّ بوصفه مؤشّرًا - أكثر من أيِّ تغيُّر آخر - إلى نهاية الحداثة الكلاسيكيّة. تلك الحداثة الَّتي ظهرت بوصفها مُعاديةً للمجتمع التَّقليديّ، والَّتي كانت تنادي بوجوب تماهي الفرد مع العقل الكونيّ بدلًا من أن يشغل المكان الخاصّ به، أصبحت (تلك الحداثة التّقليديّة) منذ نتشيه وفرويد - واللَّذين يمكن عدّهما وبحسب الكاتب مُؤسّسي ما بعد الحداثة - تبدو

أقـرب إلـى المجتمـع الدِّينـيّ التَّقليـديّ منـه إلـى الحداثـة، وذلـك أنّ انتصـار النّزعـة الفرديّـة بوصفهـا مقابـلًا لتدميـر الأنـا يحـدّد حداثـة جديـدة.

هـذا وكمـا بيّـن تورين، فـإنّ فكـر كلًّا مـن ماركـس ونتشـيه يلقـي الضَّـوء على قطاعٍ كبيـرٍ مـن الحداثـة المنفرطـة، فيُعـدُّ ماركـس معاديًـا للنّزعـة الإنسـانيّة؛ بحيـث تُسـيطرُ المادّيّـة ومـا تُمثّلـه مـن نضـالٍ ضـدّ النّزعـة الذَّاتيّـة على مجمـل أعمالـه، ويرفـض نتشـيه فكـرة الـذّات مـن مبـدأ القـوّة الَّتِـي اعتمدهـا فـي فلسـفته، وبذلـك يصبـح الفكـر مـع نتشـيه مُعاديًـا للبُعـد الاجتماعـيّ، ومعاديًـا للحداثـة، ويُحـذّر مـن القـوى الاجتماعيّـة والفاعليـن الاجتماعيّيـن ومـن العلاقـة فيمـا بينهـم. ويُشـير تورين أنّ تدميـر الأنـا وصـل إلـى أقصـى مـداه مـع فرويـد، وتُعـدُّ كتاباتـه مـن أهـمِّ الكتابـات الهجوميّـة المُمَنْهجـة ضـدّ أيديولوجيـا الحداثـة، وذلـك أنّـه يفـكّك بيـن الفـرد ومـا هـو اجتماعـيّ، فهمـا بالنِّسـبة إليه عالمـان مُتعارضـان تمامًـا.

هـذا ويتعـرّض الكاتـب فـي ذلـك الجـزء مـن الكتـاب لتحديـد فاعليَّـات الحداثـة الأربـع (الأمـة ـ المؤسّسـة الإنتاجيّـة ـ المسـتهلك ـ أنثروبولوجيـا الهـو) ، ويشـير إلـى أنّ كلّ فاعـل مـن هـذه الأربعـة يُمثّـل نقطـةً محوريّـةً فـي تلـك الحداثـة المنفرطـة. ويعتقد الكاتـب أنّ انفـراط الحداثـة إلـى أربـع قطـع موزعـة على الجهـات الأربـع الأصليّـة للحيـاة الاجتماعيّـة هـو حركـة رباعيّـة نحـو التَّحـرُّر؛ بحيـث مـن جانـب، هنـاك تأكيـد الإيـروس ضـدّ القانـون الاجتماعـيّ والصّبغـة الأخلاقيّـة، وهـو مـا تـمّ بوسـاطة نتشـيه وفرويـد، ومـن جانـب ثـانٍ هنـاك بـزوغ الآلهـة التومييـن فـي مواجهـة كونيّـة السُّـوق والنّقـود، ومـن جانـب ثالـثٍ، هنـاك تركيـز المؤسّسـات الإنتاجيّـة والإمبراطوريّـات الصّناعيّـة والمصرفيّـة. وأخيـرًا، ظهـور الرَّغبـات الَّتِـي تفلـت مـن التَّحكّـم الاجتماعـيّ؛ لأنّهـا لـم تعـد مرتبطـة بوضـعٍ اجتماعـيٍّ. ويوضّـح تورين أنَّ ذلـك المشـهد الاجتماعـيّ وُلـد مـن تفـكُّك الأنمـوذج الَّـذِي يربـط بيـن الحداثـة وانتصـار العقـل.

يُؤكّـد تورين أنّ انفـراط الحداثـة لا يعنـي اضمحلالهـا واختفائهـا؛ بـل يُفهـم فـي سـياق الأزمـة الَّتِـي تمـرّ بهـا، ويشـير إلـى أنّ الانفصـال التَّدريجيّ لأربعـة مجـالاتٍ ثقافيّةٍ فـي السَّـاحة الاجتماعيّـة لا يلغـي ارتبـاط تلـك المجـالات بوسـاطة العقـل الأداتـيّ. ومِـنْ ثَـمَّ، لا يُمكـن عَـدّ تلـك الأزمـة خروجًـا كلِّيًّـا مـن الحداثـة؛ فالخـروج الكلِّـيّ؛ إنّمـا يكـون عندمـا ينفصـل مجـال العقلانيّـة الأداتيّـة بشـكلٍ كلِّـيٍّ فـي مجـال الفاعليـن الاجتماعيّيـن والثّقافيّيـن؛ بحيـث يذهـب كلٌّ مـن الإيـروس، والاسـتهلاك، والمؤسّسـات الإنتاجيّـة،

والأُمّة كلّ في طريق، بينما ما دامت العقلانيّة الأداتيّة تنسج شبكة علاقات بين هؤلاء الفاعلين، فتبقى الحداثة مُصانة.

يُبيّن الكاتب أنّ التَّهديد الأهمّ اليوم ليس هو إغلاق عالم جامد وساكن ذي قوانين شديدة الخطر؛ وإنّما هو فوضى مجتمع يتصادم فيه مجال التّقنيّات والتَّنظيمات بعنف مع مجال الرَّغبات والهوايات. فحركة ما بعد الحداثة تدفع إلى تدمير التَّصوُّر الحداثيّ للعالم إلى أقصى مداه، بتحديد نهاية مملكة التكنيك والعقل الأداتيّ، فتعمل على إحداث طلاق بين النّظام والفاعلين، ولكن بالنسبة إلى الكاتب يستحيل أن يتمّ القبول بانفصالٍ كاملٍ للمجتمع والفاعلين. ولذلك، نجده يبحث في تعريفٍ جديدٍ للحداثة وتحديدها بدل رفضها بالكامل.

الجزء الثالث: ميلاد الذَّات

يُشير الكاتب أنَّ الغرب بقي لمرحلةٍ طويلةٍ يختزل الحداثة بالعقلانيّة الأداتيّة، الَّتي تتحكَّم بالعالم بوساطة العقل والتكنولوجيا، وهذا سلاح خطير ذو حدَّين؛ فمن ناحيةٍ أولى، لا يمكن الاستغناء عنه، وذلك لما يُمثّله من سدٍّ منيع بوجه الشُّموليّة والرُّؤية الوحدويّة، ولكن ومن ناحيةٍ أخرى، إنّ تحديد الحداثة بفَاعليّة العقلانيّة الأداتيّة غير كافٍ لإعطاء صورةٍ شاملةٍ وكاملةٍ عنها، وذلك أنّ اختزال الحداثة بالعقلانيّة الأداتيّة لفاعلٍ حصريٍّ للحداثة يخفي جانبها الآخر المُكمّل لها وهو انبثاق الذَّات الإنسانيّة بوصفها حرِّيَّةً وإبداعًا. وبهذا، فالحداثة لا يمكن تحديدها خارج إطار وجهيها والحوار بينهما، فبالحوار بين العقلانيَّة وتحديد الذَّات تتبلور الحداثة وتتوضّح وتتحدَّد.

والذَّات- بحسب الكاتب- هي خلق عالم مُنظّم بوساطة قوانين عقليّة ومعقولة بالنسبة إلى الفكر الإنسانيّ، ومن يقول بالمطابقة بين الحداثة والعقلنة لا يتطرّق إلى الذَّات إلّا لاختزالها إلى العقل نفسه؛ لكي يفرض نزع الذّات الشّخصيّة للإنسان والتّضحيّة بها في سبيل التَّماهي مع النّظام العام، وواقع العالم الحديث يُظهر عكس ذلك، فهو يدعو إلى ذات محرّرة؛ بحيث يجعل مبدأ الخير يكمن في سيطرة الفرد على أفعاله ووضعه، والَّتي تسمح له بإدراك سلوكيّاته، والإحساس بها بوصفها مكوّنات لتاريخه الشّخصيّ، وأن يدرك نفسه بوصفه فاعلًا، فالذَّات تكمن في إرادة الفرد في التَّصرُّف والاعتراف به بوصفه فاعلًا.

يُشير تورين أنّ الفرد إن لم يُشكّل نفسه بوصفه ذاتًا، فسوف يُشكّل بوصفه

ماهيّةً بوساطة مراكز السُّلطة الَّتي تُحدّد الأدوار الاجتماعيّة وتصدق عليها، والفرد لا يصبح ذاتًا مُنتزعًا من الماهيّة إلّا إذا عارض منطق السَّيطرة الاجتماعيّة باسم منطق الحرِّيَّة. والإنتاج الحُرّ للذّات لا يتنافى مع بناء الفرد بوصفه فاعلًا في موقعه الاجتماعيّ، ففكرة الذّات لا تتعارض مع فكرة الفرد؛ بل تُفسّرها بشكلٍ خاصٍّ؛ بحيث ينبغي لهم النَّظر إلى حضور الذّات في الفرد على أنّه تمييز للفرد عن النّظام الاجتماعيّ، وعلى أنّه خبرة معاشة في آن. وبذلك، تكون فكرة الحداثة اعترافًا بوجود مُجتمع جديد، وبوجود فاعلين تاريخيّين جُدُد.

وبهذا، يخلّص تورين في ذلك الجزء إلى أنّ الحداثة الجديدة تجمع بين العقل والذات كلٌّ منها يندمج بالآخر بوصفهما عنصُرَيْن مُتَّحِدَيْن ضمن العناصر الثَّقافيّة للحداثة المُنفرطة؛ فالحداثة ليست سوى علاقة وتوتّر بين العقلانيّة والذاتيّة، ويُوضّح الكاتب أنّ الذّات لا تُوحّد العناصر المنفرطة للحداثة (إيروس ـ الأمّة ـ الاستهلاك ـ المؤسّسة الإنتاجيّة) ؛ وإنّما تُعيد بناء الحقل الثقافيّ المنفرط من خلال ربط تلك العناصر ناسجة شبكة متينة من علاقات التَّكامُل والتَّعارض فيما بينهم، وعلى الرّغم من ذلك الدَّور الثَّقافيّ الفاعل للذّات، يوضّح الكاتب أنّه لا ينبغي اختزال الحداثة في ميلاد الذّات فهذا يُدمّر الذّات ويُحوّلها إلى ضدّها؛ بل ينبغي لهم إضافة موضوع ميلاد الذّات إلى جانب الإنتاج والاستهلاك الضّخم، في سياق تعريف الحداثة ووصفها.

في ختام ذلك الجزء، يُشير الكاتب إلى أنّ الغرب كان يعتقد لمدّةٍ طويلةٍ أنّ التَّحديث ليس إلّا الحداثة في حالة التّنفيذ، وأنّه كان مُتجانسًا تمامًا ومُنتجًا بوساطة العقل العلميّ والتكنيك، ولكنّ القرن العشرين ساده سلسلة مُتتابعة من أشكال التَّحديث الغريبة والمفروضة أكثر فأكثر بوساطة سلطة إمّا وطنيَّة وإمّا أجنبيَّة؛ وهي أشكال من التَّحديث تتزايد في إراديتها وتقلّ في عقلانيّتها، لدرجة أنّ هذا القرن الَّذِي استهلّ بالنّزعة العلميّة يبدو أنّه قد انتهى بعودة الأديان.

الخاتمة: «نقطة الوصول: صورة المجتمع»

في نقطة الختام، في هذا الكتاب، ضمن عنوان «نقطة الوصول: صورة المجتمع»، يؤكّد الكاتب صورة المجتمع الجديد، ويشير إلى أنّنا اليوم لا ننتقل من الحداثة إلى ما بعد الحداثة بوصفها مرحلةً جديدةً تمامًا؛ بل يمكن عَدّ مرحلة

الحداثة الَّتِي سادت في القرنين اللَّذَين أوشكا على الانتهاء بكونها مرحلةً محدودةً وجزئيّةً للحداثة، ونقف اليوم أمام مفهوم أشمل للحداثة، وخصوصًا أنّ الحداثة في ذينِك القرنين لم تقطع الرّباط الَّذِي يربط الحياة الاجتماعيّة بنظام العالم، فهي لم تندثر بالكامل؛ بل بقيت مُصانة بذلك الرَّبط.

يُشير تورين لخيارين للمجتمع في سبيل تَمَوْضعه من المستجدّات السوسيولوجيّة: إمّا الخضوع تمامًا لمنطق العقل الأداتي والطّلب السّلعيّ، والاندفاع بالعلمنة إلى إلغاء كلّ صورة للذّات، ويقتصر على الجمع بين العقلانيّة الأداتيّة والاستهلاك الضّخم، وبين ذاكرة التَّقاليد الموروثة والجنس المُتحرّر من القواعد الاجتماعيّة، وإمّا الجمع بين العقلنة وتحقيق الذَّات بين الفاعليَّة والحرِّيَّة، فالعقل والذَّات كما يمكن أن يكونا عنصرَيْن غريبين مُتَعارضين، يمكن أن يتّحدا بما ينتج الحركة الاجتماعيّة، ويشهد التَّاريخ بحسب الكاتب وخاصّة تاريخ الحداثة أنّه تاريخ التَّأكيد المزدوج للعقل والذات؛ فالتَّعارض الَّذِي كان موجودًا في عصرَيْ: النَّهضة والإصلاح، والحركات الاجتماعيّة ابتداءً من حركات البرجوازيّة الثّوريّة ثمّ الحركة العُمّاليّة. وأخيرًا، الحركات الاجتماعيّة الجديدة ذات الأهداف الثّقافيّة أكثر منها الاقتصاديّة، تدعو جميعها وبشكلٍ حثيث إلى الجمع بين العقل والذّات، وذلك بالفصل المُتنامي للعقل عن المجتمع من جانب، وللذَّات عن الفرد، من جانب آخر.

إنّ كتاب ألان تورين «نقد الحداثة» يُمثّل رؤيةً جديدةً تسعى إلى تحديث الحداثة، وإصلاحها، وتطعيمها؛ فالكاتب لا ينقد الحداثة في سبيل هدمها والتَّضحية التّامّة بها أمام أنموذج جديد بالكامل؛ بل يدعو إلى الرُّجوع إلى أصولها والبناء عليه مع إضافة الذّات وتحقيقها، وهذا ما تفرضه المُتغيّرات الَّتِي طرأت على السّاحة الاجتماعيّة، فبروز الحاجة المُلحّة للاعتراف بالخبرة الشَّخصيّة الذاتيّة للفرد، يقتضي تحديث الحداثة بما يتناسب مع الاجتماع العام وتطوُّراته؛ بحيث لا تكون حبيسة فكر وأيديولوجيا، تريد تأطيرها وعزلها بالعقلنة عن الانفتاح أمام المُتغيّرات المُستجدّة، فالحداثة إنّما تتكوّن من تكامُلٍ وتعارُضٍ بين عمل العقل وتحرير الذّات، في سياق إنتاج حركة اجتماعيّة جديدة؛ تؤسِّس لِرُقِيِّ المجتمع وتطوُّره.

مجلّــة
جامعة المعارف
Al Maaref University Journal
دورية أكاديمية محكمة متخصصة بالعلوم والإنسانيات
2020 1
الجامعة
بين انتاج المعرفة
وسوق العمل
وظيفة الجامعة
التطور التاريخي و الجغرافي للجامعة
نشأة الجامعة و حقوقها المعرفية
بين ثقافة السوق و الجامعة
الخطاب التعليمي و إشكالية الجهل التعلّمي
الجامعات العربية بين تحديات الواقع و إمكانات المستقبل

مجلّــة
جامعة المعارف
Al Maaref University Journal
دورية أكاديمية محكمة متخصصة بالعلوم والإنسانيات
2020 2
عالم ما بعد
كـــورونا
أسئلة العلم وخوف الإنسان
والتغرير الثقافي
إمبراطوريات وأوبئة
كورونا يستدعي الميتافيزيقيا
مطاردة السحرة في الفايروس الصيني
كورونا في المجتمع الإيراني
الثورة الثقافية في أوروبا قادمة
مستقبل التعليم بعد كورونا

مجلّــة
جامعة المعارف
Al Maaref University Journal
دورية أكاديمية محكمة متخصصة بالعلوم والإنسانيات
2021 3
تحديات
الحضارة الغربية
مقاربات عربية وإسلامية
الذين في العملية الحضارية بين الإسلام والغرب
الغرب والطريق لحدّات القوّة والضعف
رؤى غربية لمستقبل الغرب
الاستباع التام والقوّة العلية في العيمنة الغربية
التجاهات الرفض والاستقلال عن الحضارة الغربية
المشروع الحضاري البديل

مجلّــة
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 الظيفة مع الدين
فك السحر عن العالم
علوم اجتماعية غربية قاصرة
أزمة العلوم الاجتماعية
الحداثة الأوروبية والتحليل السوسيولوجي

مجلّــة
جامعة المعارف
Al Maaref University Journal
دورية أكاديمية محكمة متخصصة بالعلوم والإنسانيات
2021 5
البحث العلمي
بين النهضة الثّقافية
والتبعية الأكاديمية
التأسيس المبكر لتعلم الاستعماري
الاستعمار الأكاديمي وأزمة إنتاج المعرفة
نقد الذهنية الاستعمارية وثقافة الاستعلاء
فلسفة البحث العلمي ودور الجامعة في بناء الانسان
نظام المعرفة والتنمية المتسامية للإنسان والمجتمع
مراكز التفكير الاستراتيجي ولعنة النيوعات الكاذبة

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.