

الاستغراب

AL-ISTIGHRAB

دورية فكرية مُحكمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

العدد الثالث والعشرون السنة السادسة - ١٤٤٢هـ - ربيع ٢٠٢١م

ISSN: 2518 - 5594

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2464

بحوث تأصيلية

التكافؤ الخلاق

منظومة الحياة الاقتصادية وفق الرؤية الإسلامية

حسن أحمد الهادي

الحياة الطيبة في القرآن الكريم

قراءة في منظومة العلامة محمد حسين الطباطبائي

سامر توفيق عجمي

العالم الإسلامي والغرب

التغريب بما هو الوجه الآخر للهيمنة الغربية

حقبة الخلافة العثمانية نموذجاً

هاشم الميلاني

أزمة الوعي الأوروبي والنفسانيات الترنسنتالية

فينومينولوجيا فرانس برنتانو تطبيقاً

خنجر حمية

المبتدأ

الغرب في معناه ولا معناه

محمود حيدر

الملف

الغرب الأخير: أي معنى لحياته؟..

ميتافيزيقا العيش الأحسن

قراءة في تأصيلات الحكمة المتعالية لمعنى الحياة

مسعود آذربيجاني

حياة مُربية ومُضللة

القول إن الغرب كريمٌ هو مجرد محض وهم

كيشور محبوباني

خطاب الكراهية كنمط حياة غربية

عولمة القيم عبرمواقع وسائل التواصل

سعد عبد السلام

معنى الحياة والمأزق الوجودي

استقراء نقدي لأعمال فلاسفة غربيين

صابرين زغلول السيد

كيف أثرت الفلسفة في معنى الحياة الحديثة؟

معضلة الانفعال بالجزئي

د. نذير يوصبح

23

Occidentalism

الاستغراب

AL-ISTIGHRAB

دورية فكرية مُحكّمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً
تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
العدد الثالث والعشرون السنة السادسة ١٤٤٢هـ ربيع ٢٠٢١م

ISSN: 2518 - 5594

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2464

الآراء الواردة في هذه المجلة لا تُعبّر بالضرورة عن توجهات المركز

﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ
مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ
أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾

سورة النحل: الآية ٩٧

23

Occidentalism

الاستغراب

AL-ISTIGHRAB

دورية فكرية مُحكّمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

مجازة من وزارة الإعلام اللبنانية، قرار رقم: ٤٢٣ / ٢٠١٦

العدد الثالث والعشرون السنة السادسة ١٤٤٢هـ ربيع ٢٠٢١م

ISSN: 2518 - 5594

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2464

رئيس التحرير

هاشم الميلاني

مدير التحرير

محمود حيدر

هيئة التحرير

أ.د. سيد حسين نصر	أستاذ الدراسات الإسلامية، جامعة جورج واشنطن.
أ.د. توفيق بن عامر	أستاذ الحضارة الإسلامية، جامعة تونس.
أ.د. خنجر حمية	أستاذ الفلسفة، الجامعة اللبنانية.
أ.د. ستار الأعرجي	عميد كلية الفقه جامعة الكوفة - العراق.
أ.د. عامر عبد زيد الوائلي	أستاذ الفكر المعاصر الإسلامي، كلية الآداب، جامعة الكوفة.
أ.د. عبد الجبار ناجي	أستاذ التاريخ في جامعة بغداد
أ.د. مجدي عز الدين حسن	أستاذ الفلسفة، جامعة النيلين، السودان.
أ.د. مصطفى النشار	أستاذ الفلسفات القديمة، جامعة القاهرة، مصر.
أ.د. مظفر إقبال	مؤرخ وأستاذ العلوم الحديثة، جامعات كندا.
أ.د. هادي فضل الله	عميد كلية الأديان والعلوم الإنسانية - جامعة المعارف - لبنان.

مصحّح اللغة الأجنبية

الأستاذة أ. هبة ناصر

مصحّح اللغة العربية

الأستاذ حسين طالب

التصميم والإخراج الفني

علي مير حسين

- هاتف: 00961-1-274465

- موقع: <http://istighrab.iicss.iq>- إيميل: istighrab.mag@gmail.com

للتواصل

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

التحويل البنكي

* الغربُ في معناه ولا معناه

٩ -محمود حيدر

الملف

* ميتافيزيقا العيش الأحسن؛ قراءة في تأصيلات الحكمة المتعالية لمعنى الحياة

١٤ -مسعود آذربيجاني

* حياة مُريبة ومُضلّلة؛ القول إنّ الغرب كريمٌ هو مجرد محض وهم

٢٩ -كيشور محبوباني

* خطاب الكراهية كنمط حياة غريبة؛ عوامة القيم عبر مواقع وسائل التواصل

٤٣ -سعد عبد السلام

* معنى الحياة والمأزق الوجودي؛ استقراء نقديّ لأعمال فلاسفة غربيين

٦٤ -صابرين زغول السيد

* نقد المباني الأنثروبولوجية لأسلوب الحياة؛ قراءة دينية في نظرية علم النفس الفردي عند "أدلر"

٩٢ -أميرقران بورلفمجانى

* كيف أثرت الفلسفة في معنى الحياة الحديثة؟؛ معضلة الانفعال بالجزئيّ

١١٨ -د. نذيربوصبح

* نقد الاستهلاكية في الحياة الغربية؛ "رقمنة" الإنسان و"فقدان" الهوية

١٤٨ -حميد لشهب

* ما بعد الحداثة وتحديات أزمة "معنى الحياة"

١٧٤ -سيد أحمد رهنماي

العالم الإسلامي والغرب

- * التغريب بما هو الوجه الآخر للهيمنة الغربية
حقبة الخلافة العثمانية نموذجًا
- هاشم الميلاي ١٩٦
- * نقد التأسيس الأنطولوجي للحدثة
تنظير الغرب في منظومة محمد عثمان الخشت
- محمود حيدر ٢٢٥
- * أزمة الوعي الأوروبي والنفسانيات الترنسندنتالية
فينومينولوجيا فرانز برنتانو تطبيقًا
- خنجر حمية ٢٤٩

بحوث تأصيلية

- * التكافؤ الخلاق
عن منظومة الحياة الاقتصادية وفق الرؤية الإسلامية
- حسن أحمد الهادي ٢٨٢
- * الحياة الطيبة في القرآن الكريم
قراءة في منظومة العلامة محمد حسين الطباطبائي
- سامر توفيق عجمي ٣٠٦

ترجمة ملخصات المحتوى بالانكليزية



ترحب مجلة الاستغراب بكل نتاج فكري يتسم بالموضوعية وينسجم مع اهتماماتها ضمن قواعد النشر الآتية:

١. تنشر المجلة الأبحاث العلمية الأصيلة الموافقة للشروط الأكاديمية المعتمدة في البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالمياً.
٢. يشترط انسجام المضمون والمنهج مع أولويات المجلة في نقد الفكر الغربي، وعدم الاكتفاء بعرض الأفكار ووصف الأقوال.
٣. أن يكتب البحث باللغة العربية، ويرسل منه نسخة إلكترونية بصيغتي (Word) و (pdf)، بحدود ٥,٠٠٠ كلمة، على أن تُرقم الصفحات ترقيمًا متسلسلاً.
٤. تقديم ملخص للبحث باللغة العربية، يُوضع في أول البحث لا يزيد عن (٣٠٠) كلمة، على أن يتضمن عنوان البحث واسم المؤلف.
٥. تنشر المجلة ترجمة ملخصات الأبحاث باللغة الإنكليزية.
٦. أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على اسم الباحث وعنوانه، وتخصّصه (باللغتين العربية والإنكليزية) ورقم الهاتف والبريد الإلكتروني.
٧. إرفاق نسخة من السيرة العلمية إذا كان الباحث يتعاون مع المجلة للمرة الأولى.
٨. يتم التعريف بالكتب والمقالات وسائر المصادر المعلوماتية في نهاية الدراسة بالطريقة التالية: المؤلف (المصحح، الجامع، أو المترجم الذي يذكر بدلاً من المؤلف)، تاريخ طباعة الأثر، العنوان، ويضاف في الكتب، مكان النشر والنشر، ورقم الصفحة، وفي المقالات اسم المجلة العلمية ورقم الجزء أو الدورة ورقم الصفحة ورقم النسخة أيضاً. وتُدرج في المواد المعلوماتية ما عدا المصادر المطبوعة كالأثار الإلكترونية أو المواد المرئية والسّمعية، ووسيلة الإعلام التي تعرض هذا الأثر.

٩. يُشار إلى المصادر والمراجع جميعها بأرقام الهوامش التي تنشر في أسفل كل صفحة. وتراعى الأصول العلميّة المتعارفة في التوثيق والإشارة بأن تتضمن: اسم الكتاب ورقم الصفحة.
١٠. يزوّد البحث بقائمة مفصّلة من المصادر والمراجع في آخر البحث، وفي حالة وجود مصادر أجنبيّة تُضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر العربيّة، ويُراعى في إعدادها الترتيب الأبجائي لأسماء الكتب أو الأبحاث في المجلّات، أو أسماء المؤلفين.
١١. أن لا يكون البحث قد نُشر سابقاً في مجلّة أو كتاب أو موقع الكتروني...، وليس مقدّمًا إلى أيّة وسيلة نشر أخرى، وعلى الباحث تقديم تعهد مستقلّ بذلك.
١٢. تعبّر جميع الأفكار المنشورة في المجلة عن آراء كاتبها، ولا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر جهة الإصدار، ويخضع ترتيب الأبحاث المنشورة لاعتبارات فنيّة ومنهجية فقط.
١٣. تراعي المجلّة الأنظمة مرعيّة الإجراء فيما يخصّ حقوق الملكية الفكرية للمؤلّفين.
١٤. يجب أن يرفق الباحث تعهدًا خطيًّا ببحثه وفق الآتي: جانب مدير تحرير مجلة الاستغراب المحترم أقرّ أنا الموقع على هذا أدناه وأتعهد... (يذكر اسم الباحث).... (الصفة العلمية للباحث)
- بأن هذه المادة وعنوانها:..... (العنوان الكامل للبحث) هي من إنتاجي العلمي، ولهذا فهي تدخل في ملكيتي الفكرية، ولم يسبق نشرها، وإنّي أعطي مجلّتكم الكريمة حقّ الطبع والنشر والترجمة وإعادة النشر والتوزيع الورقي أو الإلكتروني.
١٥. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الاستلال العلمي (Turnitin).
١٦. لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة التحرير.
١٧. تخضع الأبحاث لتقويمٍ وتحكيم سرّي لبيان صلاحيتها للنشر، وعلى وفق الآلية الآتية:
- أ- يبلغ الباحث بتسلّم المادّة المرسلّة للنشر خلال مدّة أقصاها أسبوع من تاريخ التسلم.
- ب- يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة للنشر موافقة هيئة التحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقع.
- ت- الأبحاث التي ترى اللجنة وجوب إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تُعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحدّدة، كي يعملوا على إعدادها نهائيًّا للنشر.
- ث- الأبحاث المرفوضة يبلغ أصحابها من دون ضرورة إبداء أسباب الرّفص.
- ترسل الأبحاث على الموقع الإلكتروني للمجلّة: istighrab.mag@gmail.com

الابتداء

الغرب في معناه ولا معناه

■ محمود حيدر

ربما لم تظهر حضارة في التاريخ أكثر التباساً وتعقيداً من حضارة الغرب الحديث. وما قولنا هذا إلا قصد الوقوف على المعنى المستتر لحياة حَجَبَتْهَا غوايات الثورة التقنية، فأدخلتها كهف اللامعنى. والذين ذهبوا إلى اعتبار الصفة الرئيسية للأزمة الحديثة "نقض المطلق"، إنما رموا إلى استبيان المعضلة الكبرى التي أمسكت بمعنى الغرب، ولما ثقلته من شراكها قَطُ. فإذا كان نقض المطلق هو المبدأ المؤسس لعقيدة الحداثة، فذلك معناه أن النسبية بنزعاتها ومدارسها المختلفة - من الاسمىة والوجودية، والذاتية، إلى التفعية، والوضعانية واللا أدريّة- صارت أدنى إلى وثن صلد يهيمن على عقل الحضارة الحديثة وروحها. لهذا جاز القول إن التشاؤم المنغرس في معنى الحياة الحديثة هو الحاصل الكارثي لـ "نسبويات" أمسكت بكل شيء، حين أريد لها أن تصير بديلاً من المطلق والمتعالي. والنتيجة أن الإنسانية ستُحرّم من تفاؤلها بالرجاء المأمول، ثم لتلج ظلمات العدمية واللاجدوى. فعندما تكون حياة الإنسان محدّدة حصراً بإشباع الرغبات النفسية والبيولوجية، فالحصيلة المنطقية لهذه الحصرية المنخنة، هو تناهي الحياة عند أسوار الأهواء العارضة.

ما يحمل على النظر إلى عمق المعضلة الغريبة، أن الآثار الكارثية المترتبة على إقصاء المطلق من فضاء المعنى تجد ما يسوغها في النظام الأنطولوجي للحداثة برمته. يُستظهر الأمر على نحو جليّ لو نحن نظرنا في عمق البنية الميتافيزيقية لهذا النظام. ولسوف يتبين

لنا كيف انحكمت بنيتُهُ إلى خارطة معرفية يستحيل التفكير خارج خطوطها المرسومة بإتقان. ففي رحلة البحث عن المعنى، انبرى العقل الحديث ليحيل كلَّ شأن من شؤون الإنسان والوجود إلى سلطان العلم وذكائه. كان ذلك هو الإنجاز الانعطافي الذي حقّقه طوباويات الحداثة ابتداءً من القرن السادس عشر، واستتباعاً إلى القرون التالية، ثم إلى زمن الحداثة الفائضة. الذي حصل، أنّ هذه "الطوباويات" قيّدت مجتمعاتها بأغلال العقل الحسابي، ثم راحت تعيد إنتاجه كنصٍّ مستباح، ثم لتحكمه بأنظمة صارمة، وتُقصي كلَّ ما لا يمت إلى قيمها بصلة. وهكذا بدا أن الخارطة المعرفية نفسها، هي التي سترسم معنى الإنسان وقيّمته في الحياة المعاصرة.

* * *

ماذا كانت النتيجة؟..

تبتدئ السيرة الغربية في تعيين ماهية المعنى الذي هي فيه من المبدأ المؤسس للعقل الحديث. وهو ما نعني به على الأخص ذلك الذي قام على توسُّل المحدود والنسبي والذاتي والانتفاعي دربةً له. ثم جعل من هذه التوسُّلات معايير كلية وثابتة لتحديد معنى الحياة وغايتها.

ربما غاب عن أهل الحداثة وفلاسفتها أنّ التأسيس المنبني على نفي المطلق هو في الأصل مبنيٌّ على نفي وجوده الواقعي نفسه. ذلك بأنّ من ينفي حقيقة الوجود الكلي، فإنّه إذ يفعل ذلك، ينفي الأصل الذي تنفرّع منه الموجودات الجزئية وهو منها. الأمر الذي سيفضي منطقياً إلى نفي وإقصاء الحقيقة الوجودية لكلِّ محدّد ونسبي، ويتحوّل كلّ شيء بما في ذلك الإنسان إلى كائن بلا غاية ولا آخرة. فلو كان لنا أن نستقرئ هذه الجدلية المعاكسة، لوجدناها ساريةً في بنات الأفكار والنظريات التي جاء بها رواد الحداثة الأولى، وسائر المدارس والتيارات التي أطلقتها حقبة ما بعد الحداثة. كانت مجاوزة المطلق والركون التام إلى الملاحظة والتجربة أوّل معثرة تكوينية ستصيب العقل الحديث في صميم بنيته المنطقية. فإذا كانت كلّ بنية منطقية ضاربة بجذورها في البنية الأنطولوجية ومتصلة بها، فإنّ كلّ ما هو متناه ونسبي ينتهي بالضرورة إلى اللاوجود أي إلى اللاشيء. وطبقاً لهذه الدربة يصير كلّ شيء آيلاً إلى الفناء والعدم. وهذه الحقيقة لا تنسحب على

الإنسان فحسب، وإنما أيضاً على سائر الموجودات. ولكي لا تنقل الآفاق أمام حياة، هذا مصيرها المحتوم، انبرت الفلسفة الحديثة إلى اختراع مخرجات تقيها الانسداد وانعدام التعاقب. وربما كانت "التكرارية" هي إحدى تلك المخرجات النيتشوية في ما عُرف بنظرية "العود الأبدي لذات النفس". غير أن عقل الحداثة لم يدرك - وهو يمضي في التنظير الاستمولوجي لمعنى الحياة، أن الإنسان كائنٌ ميتافيزيقيٌّ بالفطرة، وهو الموجود الوحيد الذي يحدّد معناه عندما يعي حقيقة تميّزه الوجودي. ثم إن الإنسان الذي أنزل العقل الوضعي من معناه، وحدّه الذي يستطيع أن ينظر بفطرته إلى ما وراء حدود وجوده الماديّ وحدود أي موجود آخر في الكون. فالإنسان حين يمضي إلى تحقيق معناه يدرك أنه لن يكون له ما يريد إلا بردم فجوة العدم التي هو فيها. ولأنّ الإنسان هو في أصل خلقته مزيج من الوجود واللاوجود. فإنه على وعي بحقيقة الحياة والموت. وهي الحقيقة الواقعية العظمى التي لا يشوبها ريب ولا شائبة. عند هذه النقطة القلقة التي وصل إليها التفكير الحديث بدت الحياة الحديثة أمام مفترق خطير بين الوجود والعدم. ولأنّ التفكير الحداثي أعرض عن اللامتناهي، وأخلد إلى الأرض الصمّاء، فقد وقع لجة العدمية، ثم مضى بعيداً في اللامعنى.

* * *

لم يكن القلق الذي طغا على حضارة الحداثة، سوى أحد العناوين الكبرى التي وسّمت مجمل معارف الغرب وعلومه الإنسانية. فالقلق الذي بات صفة أنطولوجية يحدّد معنى الحياة الحديثة لم يكن حالاً عارضاً. فهو في حقيقته ناتج الانفصال المريع الذي اقترفته ميتافيزيقا الحداثة بين الله والعالم. وليس من الغرابة في شيء أن تجيء المباني الكبرى للحضارة الحديثة كمنتج بديهي ومنطقي لهذا الانفصال. ولذا فمن البداهة أن يؤدّي القلق المتمادي بالحياة الإنسانية إلى الخواء واللامعنى.

الفلاسفة الغربيون الذين تاخموا هذه الحصيلة المؤلمة في الحياة الحديثة، سعوا إلى البحث عن سبيل نحو تفاؤل بنّاء يستعيد المعنى. وهو ما استدل عليه كثيرون منهم لما ذهبوا وجهة أفق معرفيٍّ يجاوز طور العقل الوضعي وتناهيه، إلى طور يطلق الفكر والنفس نحو الرخاء والسكينة.

تلقاء ذلك، دار كل الذين نقدوا معنى الحياة في أزمنة الحداثة، مدار الاحتجاج على قهريات قيم رأس المال التي اجتاحت كل شيء مع بداية العصر الصناعي. وفي حقبة ما سمي "ما بعد الحداثة" مثلت المدارس والتيارات النقدية نماذج من هذا الصنف من التدافع الحجاجي. سوى أنها لم تفلح وبحكم تكوينها الانطولوجي وحصرتها المعرفية من استحداث ضرب من "جيولوجيا ثقافية" تنقد المعائر الجوهرية لمعنى الحياة الحديثة.

لقد وقعت ما بعد الحداثة مثلما وقعت الحداثة الأولى في المعضلة نفسها وهي تبحث عن معنى الإنسان. كان "الإنسان الحديث" في عصر الأنوار يرى الدنيا لونا واحداً تماماً بلحاظ الحسن والقبح. و "الإمكان" فقط هو الذي يجعلها جميلة أو بلا قيمة، في حين أن الدنيا بالنسبة للنمط المثالي لما بعد الحداثة، مليئة بالحسن والقبح وأن لكل شيء حسابه، ويجب الكشف عنه، وأن على الإنسان معرفة وظيفته ومسؤوليته الأساسية في أية حالة يكون فيها. وهكذا يكون الشخص "الناجح" في منطلق ما بعد الحداثة هو ذاك الذي يخضع لوظيفته سواء أبلغ الوضع المنشود أم لم يبلغه!

إلى ذلك كله، سنرى أن أهم عنصر مقوم لفكر ما بعد الحداثة هي الجنبه الذاتانية منه. وعلى هذا الأساس ظلت عناصر التفكير الحداثوي وأجزائه محفوظة في ما بعد الحداثة، فيما بقي بعضه الآخر والأساسي كما هو على نشأته الأولى. ذاك يعني أن الذين نقدوا الحداثة من المعاصرين لم يستطيعوا النفاذ إلى معنى للحياة يجاوز مرجعية المؤسسين الأوائل ومناهجهم.

هكذا يبدو الغرب في معناه ولا معناه. فالنظام المعنوي الغربي الذي قام على نقض معنى الألوهية الراحية للإنسان والكون، هو نفسه النظام الذي سينتج لا معناه وخواءه المستدام.

الملف

اعتبار نقد الفكر الغربي أصل حاكم على جميع بحوث الملف ولا يُعتبر موافقاً لشروط المجلة وسياساتها كل بحث لا يتضمّن نقداً للأفكار المطروحة فيه في كل ما يمكن فيه النقد. ونقصد بالنقد أن يعتمد الباحث منهجاً معيّنًا في بحثه يُجري على أساسه قراءة تحليلية نقدية للموضوع قيد البحث من خلال المناقشة التحليلية بعين ناقدة تبين العيوب والمعاثر المعرفية ومواضع الخلل والتهافت المضموني والبحثي والمنهجي في ما يتعلق بموضوع البحث.

ميتافيزيقا العيش الأحسن؛ قراءة في تأصيلات الحكمة المتعالية لمعنى الحياة

مسعود آذربيجاني

حياة مُربّية ومُضلّلة؛ القول إنّ الغرب كريمٌ هو مجرد محضٌ وهم

كيشور محبوباني

خطاب الكراهية كنمط حياة غربيّة؛ عولمة القيم عبر مواقع وسائل التواصل

سعد عبد السلام

معنى الحياة والمأزق الوجودي؛ استقراء نقديّ لأعمال فلاسفة غربيين

صابرين زغلول السيد

نقد المباني الأنثروبولوجيّة لأسلوب الحياة

أميرقران بور لضمجاني

كيف أثّرت الفلسفة في معنى الحياة الحديثة؟؛ معضلة الانفعال بالجزئيّ

د. نذير بوصبع

نقد الاستهلاكيّة في الحياة الغربيّة

حميد لشهب

ما بعد الحداثة وتحديات أزمة "معنى الحياة"

سيّد أحمد رهنمائي

ميتافيزيقا العيش الأحسن

قراءة في تأصيلات الحكمة المتعالية لمعنى الحياة

مسعود آذربيجاني^[*]

تتناول هذه الدراسة واحدة من أهمّ القضايا الفلسفية المتعلقة بماهية الحياة الإنسانية وسيرورتها في الوجود. وقد اتخذ الكاتب هنا فضاء الحكمة المتعالية ورؤية الفيلسوف والحكيم صدر الدين الشيرازي حقلًا لدراسة الأبعاد الميتافيزيقية لمعنى الحياة. لقد اعتمد مجموعة من المفاهيم التي وضعها ملأ صدرًا لتؤلف معاً رؤيته لميتافيزيقا الحياة، ومنها على الأخص: «أصالة الوجود، الحركة الجوهرية، اتحاد العقل والعقل والمعقول، والنظام الأحسن.

المحرر

ما هو المراد من مفهوم الحياة؟ فهل الحياة من نوع الجواهر المادية، مثل: الحجر والماء؟ أم هو من مقولة الأعراض والخواص؟ أم من نوع الأحداث والوقائع؟ وما هو المراد من (المفهوم) في عبارة (مفهوم الحياة)؟ فهل المراد من مفهوم الحياة هو غاية الحياة، وآلية الحياة، أو أسلوب الحياة؟

إن الحكمة المتعالية منظومة فلسفية أرسى دعائمها صدر المتألهين الشيرازي، وقام تلاميذه وأنصاره بالعمل على تطوير هذه المنظومة الفلسفية. ويعدّ مفهوم أصالة الوجود، والحركة الجوهرية، واتحاد العقل والعقل والمعقول، والنظام الأحسن، وما إلى ذلك من بين أمّهات أصول الحكمة المتعالية. وطبقًا لهذه الأصول وسائر المباني، يُعدّ الشعور والحياة والحبّ ساريًا في جميع العالم. إنّ المراد من النظام الأحسن هو أنّ الحكمة الإلهية قد اقتضت أن تكون سلسلة العلل المادية بحيث تحظى المخلوقات ما أمكنها بالمزيد من الكمالات؛ بمعنى أن تكون القوانين الحاكمة على

* باحث في الفلسفة الإسلامية، عضو اللجنة العلمية في كلية الحوزة العلمية والجامعة - إيران.

- تعريب: حسن علي مطر.

العالم والإنسان من أحسن الأنظمة الممكنة، ليحصل على الخير الأكبر، ولا يتعرّض إلا لغير الأفلّ من الشرّ، وبعبارة أخرى: إنّ أحسنيّة النظام، تقتضي صفة «العناية الإلهية».

إنّ مفهوم الحياة للإنسان في الحكمة المتعالية، يعود إلى فلسفة الحياة، والغاية التي أرادها الله سبحانه وتعالى من خلق الإنسان. يرى صدر المتألّهين -من خلال تصوير مراتب النفس الطبيعيّة، والنباتيّة، والحيوانيّة، والإنسانيّة- أنّ الحركة والمسار التكاملين للنفس، منسجمة مع مسار حركة الجوهر في المادّة؛ حيث تبدأ من المادّة وتنتهي إلى ما هو أبعد منها؛ ولذلك فإنّ المعاد والقيامة إنّما تتحقّق لروح الإنسان. إنّ الحركة الجوهرية للنفس من العقل الهولي لا تنتهي بالوصول إلى العقل المستفاد؛ وذلك لأنّ المرحلة الرابعة من الحياة المعنويّة للنفس، بمعنى أنّ مرتبة الاتصال بالعقل الفعّال أو الروح القدس، تدلّل الجذبات المعنويّة والاقتباس من النور والمعرفة، وهذا هو مفهوم الحياة.

الكلمات الأساسيّة: مفهوم الحياة، الحكمة المتعالية، صدر المتألّهين الشيرازي.

أركان مفهوم الحياة في الحكمة المتعالية

إنّ العبارات البسيطة، من قبيل: الهواء والماء والنهر.

والفعل اللازم لتنفس النبات.

والاسم الجامد للحجر.

واشتقاق الورق من الشجر.

ونظائر ذلك من الأسئلة التي سمعناها وقرأناها عند أديب الدهر ومدرسة حقائقه من حين لآخر أمور مألوفة، ولكن لم يقل لنا أحد، ما هو مرجع ضمير الحياة^[1].

هذه أسئلة نسعى إلى الإجابة عنها في هذه المقالة من خلال المسار المنطقي لمطالبتها.

إنّ الهواجس الأنطولوجية والوجودية، من قبيل: من أين أتينا؟ وأين نحن؟ وما هو سبب وجودنا؟ وإلى أين المصير؟ ولماذا هي حياة الإنسان زاخرة بالمخاوف النفسيّة، من قبيل: الاضطراب والقلق والحزن والكآبة واليأس والخواء، والنزاع مع الذات، والصخب مع الآخرين، والخوف والفرع،

[1] - انظر: شفيعي كدكني، محمد رضا، هزاره دوم آهوي كوهي (الألفية الثانية للظبية الجبلية)، ص ٤٠٢ - ٤٠٣، نشر سخن، طهران، ١٣٨٨ هـ ش. (مصدر فارسي).

والحقد والغضب، والطمع والحسد، والعُجب والغرور والتكبر وما إلى ذلك؟ لماذا أصبح الناس يعيشون كل هذه الغربة والعزلة، حتى قالوا: إن المجتمع المعاصر عبارة عن زحام من الغرباء! ولماذا يذهب بعض الناس إلى القول بعدم وجود قيمة للحياة؟ ولماذا أعرض بعض الناس عن صلب الحياة وحقيقتها، وأخذوا يلجأون إلى مختلف الطرق وأنواع المسالك، من قبيل: تجاهل الذات، وخداع النفس، والانسحاق وراء الأوهام، ويلتمسون الخلاص في المخدرات وأنواع الحبوب والمشروبات الكحولية والمسكرات؟ ولماذا نجد أعداد حالات الانتحار آخذة في الارتفاع؟ ولماذا غابت المودة وانحسر الحب بين الناس؟ ولماذا تزعزت الأواصر الأسرية إلى هذا الحد؟ ولماذا ولماذا...؟ هذا جانب من الأسئلة التي وإن كان يتداعى منها إلى الذهن خواء الحياة، ولكنها تستدعي البحث بجديّة عن معنى ومفهوم الحياة.

إنّ الحياة المصحوبة بالتجارب والأنشطة والذكريات والأمانى والقصص والحكايات، تندرج ضمن مقولة واحدة. إنّ الحياة رواية، رواية حيّة وحقيقية يمكن وصفها وبيانها. والحياة شبكة واسعة من التجارب والأفكار والنشاطات والذكريات والمشاريع والتوقعات والعلاقات والروابط الاجتماعية والافتراضات والفرضيات المسبقة وما إلى ذلك، وهي ممتزجة ببعضها وتقع تحت سيطرة وهيمنة نوع من معرفة الذات المشتملة على طبيعة وجبلة معيارية تنبثق عن الفطرة الإنسانية بوصفها عنصراً معرفياً بشرياً، بالإضافة إلى مشروع الحياة التي يبدعها الشخص نفسه. إنّ كلفة هذه المجموعة المعقدة تابعة بشكل بحت إلى شخص بعينه وتستمدّ القوة منه... وكلّما كان الشخص في خطته ومشاريعه بشأن الحياة معتمداً على قواه الناقدة والمعرفية كان أكثر تحرراً من قيود الطبيعة والثقافة، وسوف يكون له دور أكبر في إبداع وبلورة حياته الخاصة. والإنسان في حدود معرفتنا في المجتمعات الثقافية هو الكائن الوحيد الذي يتمتع بمراتب وجودية سامية، حيث يستطيع تزجية حياته؛ لأنّه الوحيد الذي يتمتع بالقوى المعرفية والثقافية اللازمة لمواصلة الحياة المقرونة بمعرفة الذات والتخطيط للحياة^[1].

وعلى هذا الأساس فإنّ الحياة بالنسبة إلى الإنسان، ليست مجرد مجموعة من الأمور، من قبيل: الأكل والشرب والنوم والعمل والزواج والتناسل والعيش والموت فقط؛ بل هي مشروع متكامل يعمل على تنظيم جميع هذه الأمور ويحدث فيها نوعاً من التناغم والانسجام ضمن بوظقة واحدة.

[1] - انظر: آدمز، اي. ام. معنای زندگی (مفهوم الحياة)، ترجمته إلى اللغة الفارسية: زهراء گلپایگانی، مجلة نقد ونظر، العدد: ٣١ - ٣٢، ص ٣١٠ - ٣١٢، خريف وشتاء عام ١٣٨٢ هـ.ش.

لقد خضع مفهوم الحياة للبحث والنقاش على طاولة الأديان والفلسفة وعلم النفس، وقد أدلى جميع المختصين في هذا الشأن بإدلاء دلوه في هذا المضمرة، فقد أكدت الأديان السماوية -من خلال بيان هدفية الكون والعالم من حيث المبدأ والمعاد، وغلبة الخير على الشر، وتسهيل الحياة الأخلاقية، وسيادة العدل على العالم، والطف والرحمة والغفران الإلهي، والمعنوية ونكهة الحياة عبر خلق الارتباط والتواصل الحقيقي والصادق مع الله والتجارب المعنوية- بوضوح على مفهوم الحياة ومفهوميتها. وأما بين الفلاسفة فلا يوجد هذا المقدار من الإجماع والاتفاق في الرؤية، وقد شكك بعضهم من أمثال توماس نيجل^[1] في مفهومية الحياة من خلال التأكيد على تفاهة الحياة^[2]. يذهب أكثر الفلاسفة الوجوديين -من خلال بيان موضوعات، من قبيل: وجود الإنسان، والحرية، والمسؤولية، والألم، والموت- إلى الاعتقاد بمفهومية الحياة. وفي الوقت نفسه يرد السؤال القائل: هل المراد من مفهوم الحياة هو غاية الحياة؟ أم آلية الحياة؟ أم قيمة الحياة؟ وهل مفهوم الحياة قابل للكشف أم هو قابل للجعل؟

بما أن موضوع مفهوم الحياة هو في الغالب مسألة تدخل ضمن مهام علم النفس، وبما أن فهم الموضوع متقدم على بيان رؤية صدر المتألهين، فسوف نعمل أولاً على تقرير رؤية العلماء في حقل علم النفس في هذا الشأن.

يرى إبراهيم ماسلو^[3] أن مفهوم الحياة خاصية فردية^[4]، وهو مفهوم مرهون بإدراك الاحتياجات، فهو يرى أن الاحتياجات تندرج ضمن سلسلة تراتبية، فجميع الأشخاص إنما يتم تحفيزهم على الدوام بواسطة حاجة بعينها، وما لم تتم تلبية الاحتياجات الدنيا، فقلما يتم تحفيز القيم والمعنويات في حياة الأشخاص. وعندما تتم تلبية الاحتياجات الدنيا، يصل الدور إلى تلبية الاحتياجات العليا. وإن جانباً من الاحتياجات العليا يتألف من أمور يمكن التعبير عنها بما وراء الاحتياجات. ويرى ماسلو أن تلبية ما وراء الاحتياجات ضروري بالنسبة إلى مفهومية الحياة والسلامة النفسية، وأن الإخفاق فيها يمهد الأرضية للمرض، وهو يرى أن أهم الأمور التي تفوق الاحتياجات والتي تضي على الحياة مفهومها، عبارة عن: امتلاك منظومة قيمية، وفلسفة الحياة، والدين.

[1] - Nagel, Th.

[2] - انظر: نيجل توماس، بوجي (التفاهة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حميد شهرياري، مجلة نقد ونظر، العدد: ٢٩ - ٣٠، ص ٩٢ - ١٠٧، خريف وشتاء عام ١٣٨٢ هـ.ش.

[3] - Maslow, A.

[4] - See: Maslow, A. H, 1968, Toward a Psychology of being, New York, VanNostrand. P. 206.

وقد فسّر باتيستا^[1]، وألموند^[2] مفهوم الحياة بالمعرفة القيّميّة والعاطفيّة للفرد من الحياة في مجموعها؛ حيث ترتبط بعقائد الفرد^[3]، وكلّما كان الأشخاص يؤمنون بقيّم أكثر وتمسّكوا بها، حصلوا على حياة أكثر مفهوميّة ومعنى. يجمع أكثر علماء النفس على أنّ معنى الحياة مفهوم انتزاعيّ متعدّد الأبعاد، وأنّ أفضل أسلوب في تعريف الحياة هو أخذ أبعادها الخاصّة - من مثل: الرضى عن الحياة، وغايتها، والحبور والانطلاق إلى أبعد من الذات - بنظر الاعتبار.

يرى فيكتور فرانكل^[4] أنّ معنى الحياة^[5] عبارة عن الإحساس والشعور الذي نعيش تجربته أثناء الخوض في الأنشطة الممتعة، والذهاب إلى أحضان الطبيعة، ولقاء الأحبة، والنظر في الأعمال الأدبيّة والفنيّة، أو عندما نرتبط بمصدر أزلّيّ، وحيث نجد أنفسنا معتمدين على أطر وأركان وثيقة ومنيعة، من قبيل: الدين وفلسفة الحياة. وهو يرى أنّ مفهوم الحياة يمكن اكتشافه من خلال ثلاثة طرق:

١ - من طريق الأعمال القيّميّة والأبداعيّة.

٢ - من طريق تجربة القيّم العليا، من قبيل مواجهة عجائب الطبيعة والثقافة، أو إدراك شخصيّ آخر بواسطة العشق.

٣ - من طريق تحمّل الألم والعذاب الذي يُمثّل أسمى تجلّيات القيّم الوجودية لدى الفرد.

ويرى بامبستر^[6] أنّ مفهوم الحياة يتحقّق من خلال إشباع الاحتياجات الأربعة الآتية^[7]:

١ - الحاجة إلى الهدفيّة والغائيّة في الحياة.

٢ - الحاجة إلى الشعور بالجدوائيّة الذاتية.

٣ - الحاجة إلى امتلاك القيّم التي يمكن لها توجيه سلوك الفرد.

٤ - الحاجة إلى وجود مبنى ثابت ومتين لامتلاك نوع من الشعور الإيجابيّ للقيمة الذاتية.

وفي معرض الجمع بين آراء علماء النفس، يمكن القول:

[1] - Batista, J.

[2] - Almond, R.

[3] - See: Bafista, J & Almond, R. 1973, The Development of Meaning in Life, Psychiatry. Ch: 36, p. 409 - 427.

[4] - Frankl. V.

[5] - See: Frankl, V. 1976, Man's Search for meaning, NewYork, Pocket books. P. 54.

[6] - Baumeister, R.

[7] - See: Baumeister, R. 1991, How Stories Make sense of Personal Experience, Personality and Social Psychology Bulltein. Ch: 20, p. 676 - 690.

١ - إنّ علماء النفس -ولا سيّما المنتمين إلى المدرسة الإنسويّة- قد تأثّروا في بحث مفهوم الحياة، بالفلاسفة الوجوديين.

٢ - على الرغم من أنّ الرؤية الفلسفيّة في موضوع مفهوم الحياة، تأخذ بأيدينا وترشدنا إلى الهدف والغاية من الحياة، والتي هي في الغالب من الأمور القابلة للاكتشاف، ويمكن القول: إنّها تمثّل الاتجاه العامّ إلى العالم ونوع الإنسان. إلّا أنّ علماء النفس -بالإضافة إلى الهدف- يؤكّدون في الغالب على عناصر وقيم الحياة، ويرونها بشكل رئيس شخصيّة ونفسية وقابلة للجعل.

٣ - إنّ مفهوم الحياة رهن بارتباط الإنسان وصلته بالغاية من الحياة والعالم، والتي هي نوع من تطبيق الوضع الشخصي له مع الغاية العامّة والنوعيّة.

٤ - إنّ هذا الارتباط يؤدّي -في أبعاده المعرفيّة- إلى إدراك الفلسفة الوجوديّة وفهمها للعالم والإنسان والأبعاد العاطفيّة في إطار التحمّل والصبر وتقبّل المنغصّات ولوازمها.

٥ - الاعتقاد والإصرار على القيم التي يمكنها تفسير أوضاع العالم وسلوكات الفرد، في إطار التمهيد من أجل الوصول إلى مفهوم الحياة.

يُعد صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازيّ (٩٧٩ - ١٠٥٠ هـ) -المعروف بـ (صدر المتألّهين) - من مشاهير الفلاسفة في القرن الهجري الحادي عشر، وهو المؤسّس لمدرسة (الحكمة المتعالية) في الفلسفة. حيث استدل على هذه المدرسة الفلسفيّة في مؤلّفاته الكثيرة، وقد اهتمّ بتلاميذه وأتباع مدرسته بتنقيحها وتفصيلها منذ ذلك الحين على مدى أربعة قرون. لقد أدرك صدر المتألّهين من خلال نقده ونظرته إلى آراء السابقين -ولا سيّما فلاسفة الإشراق والمشائين- نقاط ضعفهم في هذا الشأن، وبعد اختياره العزلة والتفرّغ للعبادة والرياضة حصل على الشهود العرفانيّ، وهناك في الحقيقة والواقع انعقدت نطفة الحكمة المتعالية التي كانت تتبلور منذ سنين في ذهنه من خلال التأمل والتفكير والبرهان، حتّى ازدهرت في نهاية المطاف من خلال المشاهدات العرفانيّة والوصول إلى الحقائق العرفانيّة^[١]. وإنّ من بين أهمّ أصول الحكمة المتعالية ما يمكن بيانه في الآتي:

١ - أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة: إنّ الواقعيّة العينيّة هي المصدق بالذات لمفهوم الوجود،

[١] - انظر: صدر المتألّهين، محمّد بن إبراهيم الشيرازيّ، الأسفار الأربعة في الأسفار العقليّة الأربعة، ج ١، ص ٧-٨.

وأما المفهوم الماهويّ، فهو مجردّ تعبير عن حدود هذه الواقعيّة، ويحمل عليها بالعرض^[1].

٢- التشكيك في الوجود: إنّ الواقعيّة الخارجيّة وحقيقة الوجود، حقيقة عينيّة واحدة، وإنّ الكثرة في الواقعيّات الخارجيّة تعود إلى التشكيك في مراتب الوجود، وفي الحقيقة فإنّ ما به الاشتراك هو ذات ما به الامتياز^[2].

٣- وجود العلاقة المعلولة: إنّ وجود المعلولات في العالم هو عين الربط والتعلّق بوجود العلة، وهي شعاع منها؛ بمعنى أنّها لا تتمتع باستقلال وجودي، وإنّ وجود المعلول إنّ هو إلّا إضافة إشراقية لوجود العلة، لا بمعنى تلك الإضافة التي تعدّ من المقولات. وبعبارة أخرى: إنّ المعلول يعني التبعيّة والقيام بالعلة، لا أنّه تابع وقائم بها، فهو صدور عن العلة وليس صادرًا عنها^[3].

٤- الحركة الجوهرية: إنّ الحركة من العوارض التحليلية للوجود، وينسب بالعرض إلى الماهية الجوهرية أو الأعراض. وعليه كما توجد الحركة في المقولات العرضية، من قبيل: مقولة المتى والأين، تكون الحركة ممكنة في أصل الجوهر أيضًا^[4].

بالإضافة إلى أمور أخرى تشكّل دعائم الحكمة المتعالية، من قبيل: وحدة الوجود، وتجردّ الخيال، والمثال المتّصل، واتحاد العاقل والمعقول، وبسيط الحقيقة، وحدوث النفس، على الرغم من إمكان مشاهدة بعض هذه الأمور في المدارس الفلسفية الأخرى أيضًا.

مفهوم الحياة الأحسن

١- تقوم معرفة الإنسان في حكمة صدر المتألّهين على أساس أصالة الوجود. وعليه فإنّ صدر المتألّهين كما شاهد حقيقته بالعلم الحضوريّ، ورآها وجودًا لا ماهية، ومن خلال مشاهدته لحقيقته وجد الواقعيّة في الوجود دون الماهية^[5].

[1] - انظر: مصباح البيدي، محمد تقي، آموزش فلسفه (دروس في الفلسفة)، ج ١، ص ٢٩٤ - ٣٠٠، سازمان تبلیغات اسلامی، قم، ١٣٦٧ هـ ش (مصدر فارسي)؛ صدر المتألّهين، محمّد بن إبراهيم الشيرازي، الأسفار الأربعة في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، المرحلة الأولى، الفصل السابع.

[2] - انظر: المصدر أعلاه، ص ٣٣٩ - ٣٤٣؛ عبوديت، عبد الرسول، درآمدي به نظام حكمت صدرائي (مدخل إلى النظام الفلسفي لصدر المتألّهين)، ص ١٥٢ - ١٦٠، انتشارات سمت ومؤسسه امام خميني، طهران وقم، ١٣٨٥ هـ ش (مصدر فارسي)؛ صدر المتألّهين، محمّد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص ٨٦.

[3] - انظر: المصدر أعلاه، ص ٣٧؛ درآمدي به نظام حكمت صدرائي (مدخل إلى النظام الفلسفي لصدر المتألّهين)، ص ٢١٨؛ صدر المتألّهين، محمّد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص ٢٩٩، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١ م.

[4] - انظر: المصدر أعلاه، ج ٢، ص ٣٠٦ - ٣٢٢؛ درآمدي به نظام حكمت صدرائي (مدخل إلى النظام الفلسفي لصدر المتألّهين)، ص ٣٠٩ - ٣٣٠؛ صدر المتألّهين، محمّد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص ٢٧٤.

[5] - انظر: جواد آملی، عبد الله، رحيق مختوم، ج ١، ص ٣٧، مركز نشر إسرائ، قم، ١٣٧٥ هـ ش. (مصدر فارسي).

إنّ معرفة الإنسان عند صدر المتألّهين ليست منفصلة عن معرفته للوجود، وإنّ حقيقة الإنسان ليست شيئاً آخر غير الوجود. وإنّ الذي يكون في الإنسان هو المنشأ للآثار والبركات هو وجوده، والوجود واحد، ولكن له مراتب متعدّدة تشمل جميع الوجود، وحيث إنّ جميع الصفات الكمالية هي نمط من الوجود، بل هي عين الوجود، فكلمًا كان الوجود أقوى، فسوف تكون الصفات الكمالية بدورها أسمى. وكما يتمتّع الوجود المطلق بالقدرة والإرادة والعلم والخير والوحدة والبهجة والسرور والسكينة المطلقة؛ فإنّ حظّ سائر مراتب الوجود الأخرى تتبيّن بالنسبة إلى قربها وبُعدها من الذات المقدّسة لواجب الوجود، وعليه كلّما استطاع الكائن من زيادة ظرفيته الوجودية، زادت بهجته وسروره وسكينته وعلمه وإرادته.

٢ - يرى صدر المتألّهين أنّ الموجودات الإمكانية - ومن بينها الإنسان - هي عين التعلّق والارتباط بالمبدأ، لا أنّها متعلّقة ومرتبطة^[١]؛ وعليه لا يكون لها أيّ استقلال وقوام ذاتي أو هويّة مستقلة؛ بل الجميع ساطع ومشعّ من نور جمال الشمس الأزليّة لحضرة الحقّ سبحانه وتعالى. وبعبارة أخرى: طبقًا لعينيّة الربط في وجود المعلول، فإنّ الإنسان بدوره إنّما يجد لوجوده معنى ومفهوماً في ضوء واجب الوجود، بل لن تكون هويّته شيئاً آخر غير هذه العلقّة والارتباط، وبطبيعة الحال حيث يكون وجود العلقّة في العالم المادّي - بسبب البعد وزيادة المسافة عن الوجود الصرف والمطلق - فإنّه يعاني من الغموض والإبهام وعدم التعيّن وعدم الثبات والاستقرار بشكل أكبر إذا ما قيس إلى وجود الرابط والعلقّة في العوالم الأخرى^[٢]. يلجأ صدر المتألّهين إلى التمثيل بالصوّر المرآتية؛ بمعنى أنّه يرى أنّ جميع الكائنات بمنزلة المرايا التي تعكس صورة ومثال الحقّ تعالى^[٣]، وعليه فإنّ الناس بدورهم ليسوا سوى مرايا - يجب أو ربما - تعكس مثاله؛ بمعنى أنّ القيمة الوجودية للإنسان ليست سوى ظلّ لوجود المعبود، وصورة للمصوّر.

٣ - في الحكمة المتعالية يتمّ - على أساس أصالة الوجود والوحدة التشكيكية للوجود - إثبات أنّ الشعور والحياة من الكمالات الوجودية، بل هي عين الوجود، وعلى هذا الأساس فإنّها مثل الوجود تسري في جميع ذرّات العالم؛ فحتّى الجمادات واعية وحيّة ومدركة في حدود مرتبتها أيضًا^[٤]. إنّ كلّ كائن يتمتّع بشعور وحياة بمقدار سعته الوجودية، وإنّ سبب ضعف الشعور والحياة في

[١] - انظر: صدر المتألّهين، محمّد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٤٧، و ص ٣٢٩.

[٢] - انظر: المصدر أعلاه، ج ٨، ص ٢٧٧.

[٣] - انظر: صدر المتألّهين، محمّد بن إبراهيم الشيرازي، المشاعر، إعداد: هنري كوربان، ص ٤، كتابخانه طهوري، طهران، ١٣٦٣ هـ ش.

[٤] - انظر: صدر المتألّهين، محمّد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص ١٠٥.

الموجودات الماديّة يعود إلى أنّها تحظى بوجود ضعيف وناقص، وعلى حدّ تعبير صدر المتألّهين: إنّ وجود الموجودات الماديّة يتضمّن العدم، وإنّ ظهورها ممزوج بالخفاء، إنّ حضورها يتحقّق مع الغيبة، وبقاؤها يتمّ الحفاظ عليه بواسطة التجدّد والزوال، وينتظم استمرارها بالدخول والاستبدال المتتابع للأمثال. وعلى هذا الأساس فإنّ الوجود الماديّ الجسمانيّ لا يمكن أن يكون له وعي مستمرّ وحياة باقية وثابتة^[١]. وعلى هذا الأساس على الرغم من وجود مفهوم الحياة في الكائنات الماديّة بسبب اشتغالها على مرتبة من الشعور والحياة، ولكن كلّما اتّسعت المساحة الوجوديّة وابتعدت عن التعلّقات الماديّة، فسوف يزداد هذا الشعور وتلك الحياة، ويزداد علم الكائن بذاته وحياته وغايته؛ بمعنى أنّ معنى الحياة يصبح أكثر ثراءً وأسمى مرتبة. وعليه فإنّه كلّما تسامى هذا المفهوم في الإنسان، فإنه بدوره سوف يتسع ويزداد أيضًا.

٤ - يُعرّف صدر المتألّهين العشق بأنّه الشوق الشديد إلى الاتحاد مع المعشوق، ويراه مساوقًا للوجود أيضًا^[٢]، وهو يرى أنّ منشأ العشق يكمن في خيريّة المعشوق، ويقول: إنّ كلّ موجود يستحسن الخير الملائم لوجوده، ولو لم يكن يحتوي عليه، فإنّه سوف ينجذب إليه، وأنّ الله سبحانه وتعالى حيث هو أصل كلّ خير وهو الكمال المطلق، وهو مبتهج بذاته، وعشقه لذاته من أكمل وأنمّ أنواع العشق، وحيث إنّ جميع العالم إنّما هو تجلّ لذاته الفدّة والفريضة؛ فإنّه يعشق جميع العالم الذي هو عين الارتباط بذاته. وفي ذلك يقول صدر المتألّهين: (المحبّ والمحبيب في الطرفين شيء واحد)^[٣]. وكما يبحث في اتحاد العاقل والمعقول، فإنّه يبحث في اتحاد العاشق والمعشوق أيضًا، ويرى أنّ المعشوق الخارجيّ معشوق بالعرض، وأنّ الصورة الحاصلة عن المعشوق هي المعشوق الحقيقيّ والمتّحد مع العاشق، والذي هو عين العشق أيضًا. إنّ العشق إلى الكمال -طبقًا لرؤية صدر المتألّهين- مودع في صقع جميع كائنات العالم وفي باطن جميع ذرات الوجود، وإنّ عشق الوصول إلى الكمال النهائيّ يسري في جميع أجزاء العالم وأركانه. والعشق في الموجودات غير المجرّدة وذات القوّة والاستعداد يأتي بنحو طبيعيّ أو إراديّ على شكل شوق أو ميل إلى الحركة باتجاه المعشوق، وهذا الشوق والعشق هو الذي يشكّل جوهر وأساس حركتها النفسانيّة والجسمانيّة. إنّ هذا الصراع والتنازع في جميع ذرات العالم ينبثق من قوّة العشق إلى الكمال المطلق، ولولا هذا العشق، لأصبحت الموجودات الإمكانية ساكنة وساكته وهامدة^[٤]. إنّ

[١] - انظر: المصدر أعلاه، ج ٧، ص ٣٠٧-٣٠٨.

[٢] - انظر: المصدر أعلاه، ج ٦، ص ٣٤٠.

[٣] - انظر: المصدر أعلاه، ج ٧، ص ١٨٨.

[٤] - انظر: المصدر أعلاه، ج ٢، ص ٢٧٨.

مفهوم الحياة في الإنسان يكمن في تحصيل هذا العشق والحركة الكمالية في مساره.

٥ - طبقاً للحركة الجوهرية لصدر المتألهين، تُعدّ الحركة والمتحرك في الخارج شيئاً واحداً، وهو الوجود العابر والسيال^[١]. يرى صدر المتألهين أنّ الحركة ليس سوى التحديد والتجدد المستمر للعالم في كلّ لحظة، وتوصل في نظامه الفلسفيّ إلى هذه النتيجة، وهي أنّ جوهر العالم وبتبعه الأعراض في حركة وصورته دائمة. وعلى هذا الأساس فإنّ جعل المتحرك هو جعل للحركة والسيلان أيضاً. وعليه فإنّ الحركة الكمالية والاستكمالية في الإنسان تجري في صلب الوجود والجوهر الوجوديّ له. إنّ حركة وصورته الإنسان نوع من الكينونة والوجود.

٦ - إنّ لمعرفة الذات في الحكمة المتعالية أهمية خاصة، وحتى معرفته لله سبحانه وتعالى تأتي في ضوء معرفته لذاته. يرى صدر المتألهين أنّ معرفة الذات هي (أمّ الفضائل، وأصل المعارف)^[٢]، فمعرفة النفس تعتبر سلماً للارتقاء في معرفة المبدأ وأوصافه وأفعاله، ومفتاحاً للفرج في معرفة المعاد وشؤونه، وعلى هذا الأساس فإنّ الوصول إلى مفهوم الحياة إنّما يحصل من طريق معرفة النفس ومعرفة الذات.

٧ - يُعدّ الإيمان واحداً من أهمّ أسس مفهوم الحياة من وجهة نظر صدر المتألهين. فهو يذهب إلى الاعتقاد بأنّ الإيمان نور عقليّ تصل نفس الإنسان بواسطته من قوّة النقص إلى الفعلية والكمال، ويرتقي من عالم الظلمات والأجسام إلى عالم الأنوار والأرواح، ويصبح مستعداً للقاء الله^[٣]. وقد ذكر صدر المتألهين طريقين لتحصيل الإيمان والمعارف الإلهية؛ وهما: طريق البرهان، وطريق المكاشفة العينية^[٤]، ولكنه يُصرّح -بطبيعة الحال- بأنّ حقائق الأمور الإيمانية لا يمكن الحصول عليها إلاّ بالاقتراب من نور مشكاة النبوة والطلب من باطن الولاية، فعلى كلّ من يريد تحصيل ذلك أن يطهر قلبه من التعلّق بالدنيا، وأن ينقطع عن الخلق ويتّجه إلى الحقّ، وأن يُعرض عن جميع ملذّات الدنيا وشهواتها^[٥]. وعلى هذا الأساس، فإنّ معنى الحياة من وجهة نظر صدر المتألهين إنّما يحصل في ضوء الإيمان، ويزداد ويزدهر من خلال التمسك بمراتب الإيمان.

[١] - انظر: المصدر أعلاه، ج ٣، ص ٦١.

[٢] - انظر: صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص ٢٧٧؛ صدر المتألهين، العرشية، تصحيح: غلام حسين أهني، ص ٢٧٩، انتشارات مولی، طهران، ١٣٦١ هـ ش.

[٣] - انظر: صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم الشيرازي، أسرار الآيات، تصحيح: محمد خواجوي، ص ٢٨، انجمن حکمت و فلسفه، طهران، ١٣٦٠ هـ ش.

[٤] - انظر: صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم الشيرازي، تصحيح: غلام حسين أهني، العرشية، ص ٢٨٦.

[٥] - انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٨٧.

٨ - لقد ذهب صدر المتألهين -خلافًا لابن سينا الذي رأى عدم عقلانية اتحاد العاقل والمعقول^[١] - إلى الاعتقاد بإمكان ذلك وأقام على ذلك كثيرًا من الأدلة^[٢]؛ وذلك لأن العاقل والمعقول متضايقان؛ فإنَّ تحقق التعقل كان العاقل جوهر نفسه الناطقة وعين ذاته، وحيث إن ذات النفس الناطقة عاقلة، فإنَّ معقولها -بناء على قاعدة التضايغ- يجب أن يكون في ذات المرتبة التي يكون فيها العاقل، والعكس صحيح أيضًا، وعليه يجب أن يكون المعقول بجميع هويته الوجودية موجودًا في حاق ذات النفس؛ وإلا لم يكن المعقول معقوله، ولن تكون النفس عالمة به، ولا يكون العلم حاضرًا عندها. ومع افتراض أنَّ النفس الناطقة عاقلة بالقوة، ولم تنتقل من القوة إلى الفعلية، ولم يترسخ نور العلم في جوهر ذاتها، يلزم من ذلك أن يكون المدرك عاقلًا بالقوة، والمعقول معقولًا بالفعل، في حين أنَّ هذا المعنى لا يصحَّ بحكم التضايغ^[٣]، وعلى هذا الأساس فإنَّ العاقل هو عين المعقول وعين العقل والتعقل؛ بمعنى أنَّ العلم الذي هو الصورة العقلية والمعقول بالذات، معقول كما هو العين العقلية للنفس أيضًا؛ وعليه يكون المدرك والمدرك والإدراك شيئًا واحدًا.

السرور في اليقين

يعمل صدر المتألهين على إجراء برهان التضايغ في سائر المدركات، ولا يقتصر في إجراءاته على الصور المعقولة، بمعنى أنَّ الاتحاد مع المدرك موجود حتى في الإدراك الوهمي والخيالي والحسي أيضًا^[٤]. وعلى هذا الأساس فإنَّ مفهوم الحياة لن يكون مجرد أمر إدراكي ومعرفي فقط؛ بل إنَّ الذي يُفهم ويُدرَك بوصفه مفهوم الحياة، يتحد مع وجود المدرك، ويجري في جميع وجوده. وعليه فإنَّ جوهر النفس الناطقة يكتسب سعة وجودية بنور العلم، ويصبح جوهرًا أشدَّ نورانية، وإنَّ العلم الحقيقي هو ذلك الشيء الذي يمتزج بنفسه وروحه، وعندما يتجلى مفهوم الحياة على شكل علم واقعي، سوف يسري من الإدراك إلى المدرك ويمتزج بوجوده.

٩ - يرى صدر المتألهين أنَّ النعمة أعمَّ من كلِّ خير ومنفعة ولذة، سواء أكانت دنيوية أم أخروية، وعلى هذا الأساس فإنَّ جميع المخلوقات إمَّا أن تكون خيرًا أو منفعة. إنَّ الخير هو السعادة المطلوبة

[١] - انظر: الطوسي، الخواجه نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ص ٢٩٥، نشر البلاغة، قم، ١٣٧٥ هـ ش.

[٢] - انظر: المصدر أعلاه، ج ٣، ص ٣١٢ - ٤٣٧؛ صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم الشيرازي، المشاعر، إعداد: هنري كوربان، ص ٥١؛ صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم الشيرازي، مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألهين (سلسلة الرسائل الفلسفية لصدر المتألهين)، تحقيق: حامد ناجي الأصفهاني، ص ٦٣ - ١٠٦، انتشارات حكمت، طهران، ١٣٧٥ هـ ش.

[٣] - انظر: جوادي آملي، عبد الله، اتحاد عاقل به معقول (اتحاد العاقل بالمعقول)، ص ٥٢ - ٥٣، نشر حكمت، طهران، ١٣٦٢. (مصدر فارسي).

[٤] - انظر: صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم الشيرازي، المشاعر، إعداد: هنري كوربان، ص ٥٢.

بالذات، وغاية السعادة في البقاء من دون فناء، والسرور بلا حزن، والعلم غير المشوب بالجهل، والغنى بلا فقر، وعليه فإن غاية السعادة لا تكون إلا بالحضور في الجنة^[1]. كما أن معنى كون نظام الخلق هو الأحسن، هو أن تكون سلسلة العلل المادية بحيث يحظى العدد الأكبر من المخلوقات بالكمالات والنعم الأفضل، بمعنى أن تكون القوانين الحاكمة على العالم والإنسان بحيث تشمل على الخير الأكبر والشر الأقل (بسبب التزاحم) بالنسبة إلى البشر. وإن النظام الأحسن أمر تقتضيه صفة (العناية الإلهية)^[2]؛ وعليه لو تحقق هذا النظام الأحسن بالنسبة إلى الإنسان؛ ليجلب له المقدار الأكبر من الخير والمنفعة، ويحصل على أعلى مراتب السعادة، فلن يكون مفهوم الحياة شيئاً سوى الحركة في مسار الحصول على الخير والسعادة.

١٠ - إن الغاية من خلق الإنسان في النصوص الدينية، هي إعداد الأرضية لاختباره واختياره الحر^[3]، وأن يعبد الله سبحانه وتعالى^[4]، ليصل في نهاية المطاف إلى الفوز والفلاح والسعادة الأبدية، ويحصل على منزلة القرب والرضوان الإلهي وتكون له مرتبة ودرجة عند ربه^[5]. إن مراتب النفس من وجهة نظر صدر المتألهين، هي: النفس الطبيعية، والنفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس الإنسانية، حيث تحصل للجسم بشكل تدريجي عبر الاقتران بالمادة في هذه الدنيا، والخيال هو المرحلة الأولى من الوجود الأخرى، وآخر مرتبة في العالم المادي؛ إذ لا شيء من الأشياء في هذا العالم - الأعم من الزمان والصورة والقوى - يمكن له الانتقال إلى الآخرة بعينه، إلا بعد التحولات التي تحدث فيه، والإنسان بدوره لا يكون مستعداً للحشر إلا بقوته الكمالية التي هي الصورة النهائية لوجوده؛ لأن جميع قواه، من قبيل: السمع، والبصر، والذوق، إنما هي بمثابة أشعة وجوده التي تختزن الصور العلمية والخيالية الخارجية عند الخيال؛ بحيث لو فقدت هذه الموارد الخارجية، تبقى هذه الصور محفوظة؛ من قبيل بقاء النفس وحفظها في عين فساد البدن^[6]. يعمل الفلاسفة الإسلاميون على بيان سير النفس ضمن أربع مراحل، وهي: العقل الهولائي، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد^[7]، ولكن بناء على مقترح صدر المتألهين، فإن الحركة الجوهرية للنفس عندما تصل من العقل الهولائي إلى العقل المستفاد، لا تكون قد أنهت مسيرتها؛ وذلك لأن العقل المستفاد والمرحلة

[١] - انظر: صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ١٧٥ - ١٧٨.

[٢] - انظر: مصباح اليزدي، محمد تقی، آموزش فلسفه (دروس في الفلسفة)، ج ٢، ص ٣٩٢، ١٣٦٧ هـ ش (مصدر فارسي).

[٣] - انظر: سورة هود: ٧؛ سورة الملك: ٢.

[٤] - انظر: سورة الذاريات: ٥٦؛ سورة يس: ٦١.

[٥] - انظر: سورة هود: ١٠٨ و ١١٩؛ سورة آل عمران: ١٥؛ سورة الجاثية: ٢٣.

[٦] - انظر: صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص ٢٢١ - ٢٢٢.

[٧] - انظر: المصدر أعلاه، ج ٣، ص ٤١٣.

الرابعة من الحياة المعنويّة للنفس، هي ذات الاتصال والاتحاد مع العقل الفعّال أو (الروح القدسيّ) أو (روح القدس)، الذي يطلق عليه العرفاء مصطلح (الوجود المنبسط).

إنّ الروح والنفس الإنسانيّة بالاتحاد مع هذا العقل الفعّال والاقتراب من نوره ومعرفته، تتحوّل إلى روح قدسيّة¹، وحيث إنّ الجمال الإلهيّ مطلق ولا متناه؛ فإنّ جاذبيّة عشقه وكذلك سير النفس لن تتوقّف حتى بعد الوصول إلى الروح القدسيّة والروح الإلهيّة التي يتمّ التعبير عنها بمشاهدة الجمال الإلهيّ، حيث لا نهاية لهذه العلاقة العاشقة والملكوّتيّة والجليلة؛ وعلى هذا الأساس يكتسب مفهوم الحياة -على أساس الغاية من خلق الإنسان ومسيرته التكامليّة المعنويّة- امتداداً سامياً ومتعالياً، وليس لهذه الحياة نقطة توقّف وسكون ونهاية، ولا يتطرق إليها التكرار والتعب، بل من خلال الارتباط والوصول إلى مشاهدة الجمال الإلهيّ، تكتسب كلّ يوم مفهومًا أحدث وتجلّيًا أبداع.

الخلاصات والنتائج

أ - إنّ المركز الأصليّ لمفهوم الحياة هو وجود الإنسان، وعليه كلّما كانت السعة الوجوديّة للإنسان أكبر، كان مفهوم الحياة أكثر غنى وثراءً وازدهاراً.

ب - إنّ وجود الإنسان معلول وهو عين الربط بالحقّ تعالى، وليس له أيّ استقلال. وعليه كلّما كان قربه من المبدأ أشدّ، كان له حظّ أكبر من الوجود والمعنى، وهذا الأمر يستلزم الابتعاد والانفصال عن المادّة وعن التعلّقات المادّيّة.

ج - إنّ العشق بمعنى الشوق الشديد إلى الاتحاد مع المعشوق، مساوق للوجود، وإنّ هذا العشق يدفع العاشق نحو الحركة والصراع في هذا المسار، وبذلك فإنّه يلمس مفهوم الحياة بكلّ وجوده؛ إذ طبقاً للحركة الجوهريّة، تكون هذه الحركة استكماليّة وصيرورة للإنسان في صلب الوجود.

د - إنّ المعرفة والإيمان من أهمّ أسس مفهوم الحياة، حيث تبدأ مع معرفة النفس، وتصل إلى الفعليّة ومرحلة الكمال بنور الإيمان؛ إذ بناء على اتحاد العاقل والمعقول تصبح كلّ معرفة عين وجود الشخص، ومن خلال سعته الوجوديّة يكون مستعدّاً إلى لقاء الله.

هـ - إنّ النظام الأحسن يعدّ الأرضيّة للاستفادة من أعلى الكمالات، لكي يصل الإنسان إلى أعلى مراتب السعادة، وإنّ الإنسان من خلال مسيرته المعنويّة وطيّ الدرجات والمنازل المتعالية يحصل على مشاهدة الجمال والجلال الإلهيّ، وليس لمفهوم الحياة نهاية أو توقّف.

[1] - انظر: المصدر أعلاه، ج ٢، ص ١٧٦، وج ٣، ص ١٢٧، وج ٧، ص ٢٤.

المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. آدمز، اي. ام، معنای زندگي (مفهوم الحياة)، ترجمته إلى اللغة الفارسية: زهراء گلبايگاني، مجلة نقد ونظر، العدد: ٣١ - ٣٢، خريف وشتاء عام ١٣٨٢ هـ.ش.
٣. الطوسي، الخواجة نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، قم، ١٣٧٥ هـ.ش.
٤. جوادى آملی، عبد الله، اتحاد عاقل به معقول (اتحاد العاقل بالمعقول)، نشر حكمت، طهران، ١٣٦٢. (مصدر فارسي).
٥. جوادى آملی، عبد الله، رحيق مختوم، ج ١، مركز نشر إسرائ، قم، ١٣٧٥ هـ.ش. (مصدر فارسي).
٦. درآمدي به نظام حكمت صدرائي (مدخل إلى النظام الفلسفي لصدر المتألهين)، صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١ م.
٧. شفيعي كدكني، محمد رضا، هزاره دوم آهوي كوهي (الألفية الثانية للظبية الجبلية)، نشر سخن، طهران، ١٣٨٨ هـ.ش. (مصدر فارسي).
٨. مصباح اليزدي، محمد تقي، آموزش فلسفه (دروس في الفلسفة)، ج ١، سازمان تبليغات اسلامي، قم، ١٣٦٧ هـ.ش (مصدر فارسي)؛ صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم الشيرازي، الأسفار الأربعة في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، المرحلة الأولى، الفصل السابع.
٩. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم الشيرازي، أسرار الآيات، تصحيح: محمد خواجوي، انجمن حكمت و فلسفه، طهران، ١٣٦٠ هـ.ش.
١٠. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم الشيرازي، المشاعر، إعداد: هنري كوربان؛ صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم الشيرازي، مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألهين (سلسلة الرسائل الفلسفية لصدر المتألهين)، تحقيق: حامد ناجي الأصفهاني، انتشارات حكمت، طهران، ١٣٧٥ هـ.ش.

١١. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر المتألهين، العرشية، تصحيح: غلام حسين آهني، انتشارات مولي، طهران، ١٣٦١هـ.ش.
١٢. عبوديت، عبد الرسول، درآمدي به نظام حكمت صدرائي (مدخل إلى النظام الفلسفي لصدر المتألهين)، انتشارات سمت ومؤسسه امام خميني، طهران وقم، ١٣٨٥هـ.ش (مصدر فارسي).
١٣. نيغل توماس، بوجي (التفاهة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حميد شهرياري، مجلة نقد ونظر، العدد: ٢٩ - ٣٠، خريف وشتاء عام ١٣٨٢هـ.ش.

المصادر والمراجع بالأجنبية

1. Maslow, A. H, 1968, Toward a Psychology of being, New York, Van Nostrand.
2. Bafista, J & Almond, R. 1973, The Development of Meaning in Life Psychatry. Ch: 36.
3. Frankl, V. 1976, Man's Search for meaning, New York, Pocket books.
4. Baumeister, R. 1991, How Stories Make sense of Personal Experience, Personality and Social Psychology Bulltein. Ch: 20.

حياة مربية ومُضَلَّة

القول إنَّ الغرب كريماً هو مجرد محض وهم

كيشور محبوبياني [❖]

تتناول هذه المقالة بعداً مهماً من أبعاد معنى الحياة في الحضارة العربيّة الحديثة، وهي تلك التي تتعلّق بالهبات والمساعدات التي تزعم الحكومات الغربيّة أنّها تقدّمها للشعوب المستعمرة انطلاقاً من التزامها بحقوق الإنسان، غير أنّ الكاتب هنا يمضي إلى تفكيك هذه المزاعم ليقرّر بطلان ما تذهب إليه أجهزة الدعاية الغربيّة.

نشير إلى أنّ الكاتب كيشور محبوبياني (Kishore Mahbubani)؛ (٢٤ أكتوبر ١٩٤٨) هو بروفيسور سنغافوريّ وعميد كلية لي كوان يو للسياسة العامّة التابعة لجامعة سنغافورة الوطنيّة. شغل منصب وزير خارجيّة سنغافورة، وشغل منصب ممثّل سنغافورة الدائم في الأمم المتّحدة ورئيس الجمعية العامّة للأمم المتّحدة، حصل على الدكتوراة الفخرية من جامعة دالهاوسي الكنديّة. من أبرز مؤلّفاته: «هل يستطيع الآسيويّون التفكير؟ فهم الهوة بين الشرق والغرب، ٢٠٠١». «ما بعد عصر البراءة، إعادة بناء الثقة بين أمريكا والعالم، ٢٠٠٥». «نصف العالم الآسيويّ الجديد: التحوّل الحتميّ للقوة العالميّة نحو الشرق، ٢٠٠٨».

المحرّر

يرغبُ ٨٨ بالمئة من سكّان العالم القاطنين خارج الغرب أن يتبنّوا معايير الحياة الغربيّة ويتنعموا بالحياة الآمنة والمزدهرة التي يحظى بها أغلبُ المواطنين الغربيّين منذ عقود؛ لهذا السبب يطمحُ أذكي الشباب خارج الغرب أن ينخرطوا في الجامعات الغربيّة الرياديّة، وأن يعودوا إلى ديارهم مُتبنّين التطلّعات والأعراف نفسها التي يتبنّاها نظراًؤهم الغربيّون اليافعون في السنّ. لكن ألا ينبغي أن يتقبّل الغربيّون سائرَ سكّان العالم كمواطنين مُتساوين معهم؟ ما زال يتّسمُ كثيرون في الغرب

❖ - مفكّر وأستاذ جامعي من سنغافورة.

- المصدر: مُقتطفات من كتاب «الالتقاء العظيم: آسيا، الغرب، ومنطق العالم الواحد» (The Great Convergence) من تأليف كيشور محبوبياني (Kishor Mahbubani, Public Affairs, 2013).

- تعريب: هبة ناصر.

بترددٍ نفسي عميق حيال القبول بالطرح البسيط الذي يقول: «جميعنا مُتساوون»، ينبعُ هذا الترددُ من فرضيةٍ لا وافية ثابتة بعمق تُفيدُ أنّ الغرب ما زال يمثُلُ (بنحوٍ أو بآخر) حضارةً مُتفوّقةً أخلاقياً. تتحتّمُ مواجهة هذه الفرضية بشكلٍ مُباشرٍ إذا أردنا إقناعَ الغرب بالترجُّل عن «حصانه العالِي» والاعتراف بأنّه يسيرُ على الأرض الأخلاقية نفسها مثل باقي العالم.

من المؤسف أنّ المفهوم الذي ينصُّ على أنّ الغرب قوةٌ معطاءة بطبيعتها على المسرح العالمي هو وهمٌ مُترسِّخٌ بقوة، فالغرب ليس معطاءً بطبيعته ولا خبيثاً بطبيعته، في الواقع، لا يختلف أداء الغرب عن أداء أغلب دول العالم. بإيجاز، تتصرّف الدول الغربية بشكلٍ «طبيعي» وليس «بكرم» على الساحة العالمية. أنا مُستعدٌ للاعتراف بأنّ الغرب قد حقّق كثيراً من الخير للعالم، ولكنّ الغرب تسبّب بكثيرٍ من الأذى أيضاً، خلفَ قرنان من الاستغلال الاستعماريّ جروحاً عميقة في جميع أنحاء العالم، وألحقت الهيمنة الغربية أضراراً بالثقة النفسية للعديد من الحضارات، خصوصاً في آسيا وأفريقيا والعالم الإسلاميّ، وقد بدأت هذه المجتمعات للتوّ بالتعافي منها.

عدّد من المفكرين الغربيين المعاصرين يغضّون الطرف عن الاستغلال الاستعماريّ، ويعتبرونه خطأً حصل في الماضي وولّى، ولكنّ هؤلاء المفكرين أنفسهم يتجاهلون بأنّ أميركا وبريطانيا قد شتتا حرباً غير مشروعة على العراق، وأنّ قوات حلف شمال الأطلسيّ تقتلُ السكّان الأبرياء في أفغانستان وباكستان بضرباتٍ جوية من طائرات دون طيار، وأنّ المدافع الأكبر عن الديمقراطية وحقوق الإنسان -الولايات المتحدة الأمريكية- قد أعاد ممارسة التعذيب في القرن الواحد والعشرين. لقد حصل كلُّ هذا في آخر عقدٍ تقريباً؛ لهذا السبب، يعتقدُ قليلون فقط خارجَ الغرب أنّ الغرب هو كريمٌ بطبيعته.

لماذا ما زال هذا الوهم قائماً؟ أحد أهمّ منابع الوهم بأنّ الغرب كريمٌ بذاته هو المساعدات الخارجية التي يُقدّمها للعالم، ولكنّ أغلب خبراء التنمية الاقتصادية يعلمون أنّ الولايات المتحدة مثلاً هي من أبخل الدول الغربية من حيث كميّة المساعدات الخارجية التي تُقدّمها، حيث تأتي أميركا في المرتبة التاسعة عشر من ٢٣ دولة ضمن دول منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية، فهي تُقدّم فقط ٠,٢١٪ من المساعدات الخارجية رغم أنّ دول هذه المنظمة قد عاهدت أن تصبّ ٠,٧٪ من دخلها القوميّ الاجتماعيّ في المساعدات الخارجية، وعلى الرغم من أنّ هذا الرقم الأميركيّ المتدنيّ معروفٌ، إلا أنّ الشعب الأميركيّ ما زال يعتقدُ أنّ أميركا كريمةٌ للغاية وتوزّع كمّيّات هائلة من المساعدات الخارجية. أظهر استطلاعٌ للرأي في العام ٢٠١٠ أنّ الأميركيين

يعتقدون أنّ المساعدات الخارجية تُشكّل ٢٥-٢٧٪ من الموازنة الفيدرالية. ومن غير المفاجئ أن يعتقد الشعب الأمريكي أنّ أميركا هي دولةٌ كريمة من حيث المساعدات الخارجية، فهم يقرأون ذلك على الدوام في مؤلّفات القادة الأمريكيين ويسمعونه في خطاباتهم. ونظراً إلى الاعتقاد الراسخ والمنتشر في أميركا وغيرها من الدول الغربية بأنّ الغرب يُظهرُ كرمه المتأصل عبر برامج المساعدات الخارجية السخية، فسوف نتناول حقيقة برامج المساعدات الخارجية وتأثيرها.

صدرت كميةٌ كبيرة من المؤلّفات حول المساعدات الغربية الخارجية، ويوثق كثيرٌ منها حالات الفشل الكبرى. يذكرُ ويليام إيسترلي في كتابه «عبء الرجل الأبيض: لماذا تسببت جهودُ الغرب لمساعدة الآخرين بكثيرٍ من الشرِّ وقليلٍ من الخير؟» أنّه منذ تأسيس وكالات الغوث العالمية العملاقة (مثل برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، والبنك الدولي، وبرنامج الأغذية العالمي)، فإنّ مساعدات التنمية لم تُفلح، ويعودُ ذلك جزئياً إلى الطموح الزائد لوكالات الغوث التي غالباً ما اقترحت حلولاً تهمّ المانحين وليس المستفيدين، إضافةً إلى ذلك، فإنّ غياب محاسبة المستفيدين وانعدام آليات البيانات الاستراتيجية قد فاقمت الالفاعلية في مساعدات التنمية. وفقاً للكاتب، فإنّ المساعدات الخارجية هي «المأساة الأخرى لفقراء العالم... أنفق الغرب ٣، ٢ ترليون دولار على المساعدات الخارجية خلال العقود الخمسة الماضية ولم يتمكّن من إيصال الأدوية التي يبلغ سعرها ١٢ سنتاً إلى الأطفال للحيلولة دون نصف وفيات الملايا. أنفق الغرب ٣، ٢ ترليون دولار ولم يتمكّن من إيصال ثلاثة دولارات إلى كلّ أمٍّ جديدة بهدف تجنّب وفاة خمسة ملايين طفل... إنّها مأساة أن لا تُحقّق كلّ هذه الرأفة النابعة عن نيّةٍ سليمة هذه النتائج للمحتاجين»^[1].

يُوثقُ كتاب «المساعدات الميتة»، الذي نال مبيعاتٍ عالية من تأليف دامبيسا مويو، كيف أعاقت المساعدات الغربية تطوّر أفريقيا من خلال سحب حوافز التنمية الذاتية، فأصبحت الدول الأفريقية مُدمنة على المساعدات ومرتبطة بسلسلة إعادة دفع الفوائد على ديونها. وعوضاً عن حلّ مشاكل أفريقيا، ساهمت المساعدات في تفاقمها. أودُّ أن أُضيف نقداً جديداً على برامج المساعدات الغربية، فأنا أتحدّى الفرضية الواسعة الانتشار بأنّ النيّة وراء المساعدات الغربية هي إيصال الخير إلى المانحين. إنني أعتقدُ أنّه لو أُجريت دراسةٌ موضوعيةٌ واسعة النطاق حول المساعدات الغربية، فإنّها سوف تُظهرُ أنّ النيّة الأساسية هي تعزيز المصالح الوطنية للمانحين، وليس خدمة مصلحة المستفيدين. من المحزن أكثر أن عدداً قليلاً فقط من دافعي الضرائب الغربيين يعلمون أنّ بعض

[1]- William Easterly. The White Man's Burden. New York: Penguin, 2006, p.4.

الشركات قد هيمنت على المساعدات المالية التي تهدف لتعزير مصالحهم الوطنية. أخبرني كبير لوكهارت: «تعود منظومة الغوث الآن بالنفع على مجموعة ضيقة جداً من الشركات التجارية التي تعمل كاتحاد احتكاري، وقد استولت على أموال دافعي الضرائب... وهي تحصل على المكاسب المالية الفجائية وتقدم أداءً سيئاً».

أين يكمن الدليل على أن النية وراء العون ليست مساعدة المتفعين؟ ثمّة كمّية هائلة من الأدلة، وسوف أستعرض عدّة أمثلة كالآتي: فشل منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية، الفساد في المساعدات الأميركية لأفغانستان، ارتباط مساعدات صندوق النقد الدولي بأنماط تصويت أعضاء مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة، المساعدات الغذائية البطيئة والباهظة والأنايئة وغير الفعالة في كثير من الأحيان، وازدياد كمّية المساعدات المرسلّة إلى البلدان الفاسدة.

فشل منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية

وزّعت الدول الغربية كمّية كبيرة من المساعدات الخارجية (وفقاً لأرقامها الرسمية)، وتدّعي منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية على سبيل المثال أن المدفوعات الغربية السنوية قد ارتفعت من ٥٣ مليار دولار في العام ٢٠٠٠ إلى ١٣٣ مليار دولاراً في العام ٢٠١١. ولكن ثمّة شك بأنّ المساعدات لم تنفع أغلب المستفيدين المقصودين. ينبغي أن تدعونا الفجوة بين كمّية المساعدات الموزعة والنتائج الحسنة القليلة إلى البحث عن خلل منهجي في تصميم المساعدات الغربية. الخلل واضح: صُمّمت أغلب المساعدات لتعزيز مصالح المانحين، حيث يعلم كثير من الأفراد المطلعين في الغرب بضآلة النتائج الحسنة الناشئة عن المساعدات الخارجية، إلا أن هذا الأداء الرديء لا يُزعجهم، إنهم يقولون في سرهم: «نحن في الغرب كرماء وقد حاولنا المساعدة، ولكن هؤلاء الأفارقة والآسيويون كانوا عاجزين وأهدروا مساعداتنا! ماذا نصنع؟ لا يمكننا أن نحولهم إلى أشخاص مؤهلين مثل الغرب!». حينما تفشل المساعدات، يُلقى باللوم على المستفيدين وليس على المانحين قطّ.

كان الروائي النيجيريّ الأسطوريّ تشينوا آشبيي أحد الأشخاص الذي شهدوا بشكل مباشر تكبر مسؤولي المساعدات الغربيين تجاه المستفيدين حينما دُعي لحضور اجتماع لمنظمة التعاون الاقتصادي والتنمية في وقت مبكر من العام ١٩٨٩. لم يكن آشبيي متأكداً من السبب وراء دعوة روائي نيجيريّ للحديث أمام مصرفيين وخبراء اقتصاد أوروبيين وأمريكيين وكنديين وأستراليين، فدخل الاجتماع وهو وجلّ بعض الشيء، يقول آشبيي: «حينما كنت أستمع إليهم... من خلال الثقة

التي أظهروها، لم يبقَ مجالٌ للشكِّ بأنَّ هؤلاء هم أسياد العالم الذين يستلذون بعوائد نجاحهم». سُرعان ما أدرك أشيبي أنَّه جزءٌ من «ورشة خيالية»، حيث يضع المصرفيون الغربيون نظرياتٍ تهدفُ ظاهرياً لمساعدة العالم النامي، فقال: «ها أنتم هنا، تنسجون نظرياتكم الفاخرة لكي تطبقوها في مُختبراتكم الوهمية. أنتم تُطورون أدويةً جديدةً وتُطعمونها لمجموعة من الفئرات الغينية في المختبر وتأمّلون الأفضل، ولكن لديّ معلومات لكم! أفريقيا ليست خيالاً، أفريقيا (تحوي) أناساً حقيقيين... هل فكّرتُم حقاً بأن أفريقيا (تحوي) بشراً؟»^[1].

يعودُ سبب اعتقاد كثير من المطلّعين بأنَّ حالات الفشل في التنمية تنبع من المستفيدين وليس المانحين هو أنّ مؤسسات التنمية الدولية العملاقة والموثوقة (كمُنظمة التعاون الاقتصادي والتنمية، وصندوق النقد الدولي) تتولّى الرقابة على تدفّقات المساعدات الغربية، وبما أنّ منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية وصندوق النقد الدولي يُراقبان تدفّقات المساعدة ويُقدّمان التقارير حولها، ألا يُمكن أن يؤكّدا موضوعياً بأنَّ الغرب قد بذل قصارى جهده؟ ولكن الحقيقة هي أنّ الدول المانحة الغربية تتحكّم بشدّة بهاتين المؤسستين - إلى الحدّ الذي لا يُمكن أن تكونا موضوعيتين ومُستقلّتين في تقويماتها.

نظرياً، مهمّة منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (وفقاً لاسمها) هي تعزيز التعاون والتنمية الاقتصادية، ولكن هذه المنظمة في الواقع هي نادٍ للأثرياء، وأنا أتذكرُ أنّ المنظمة كانت تفتخرُ بهذا اللقب. بالطبع، لن يعترف أيُّ من المسؤولين في المنظمة بأنَّ وظيفته هي حماية الأثرياء ولكن خلال عقودٍ ثلاثة من التفاعل مع مُمثلي منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية، استشعرتُ على الدوام أنّهم ينظرون بفوقيةٍ إلى جميع الآراء التي يطرحها مُمثّلو العالم الثالث. كانوا واثقين من أنّهم الحماة الحقيقيون لسرّ التنمية الاقتصادية. يُمكن فهم هذا التكبر والفوقية لو كانت منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية قد طوّرت سجلاً مميّزاً من تعزيز التعاون الاقتصادي أو التنمية، ولكن المنظمة لم تحقّق قطّ المهمة التي يُشيرُ إليها اسمُها وليس لديها قصّة نجاحٍ ترونها.

المأساةُ هنا هي أنّه كان بإمكان منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية أن تلعب دوراً قيماً على الصعيد العالمي، حيث ترسلُ دول المنظمة كلّ عام مليارات من الدولارات من المساعدات، ولو أنفقت هذه المليارات بطريقة جيّدة، لأنقذ ملياراتٍ من البشر من الفقر، ولكن أُهدرت أغلب مساعدات التنمية الرسمية، وبالكاد ظهرت آثارُ المساعدات على بلدان مثل تانزانيا وزامبيا (التي حصلت على مساعداتٍ للفرد الواحد أكثر من أغلب الدول). ما الذي حصل؟ لماذا فشلت مليارات

[1]- Chinua Achebe, "Africa is People," November 6, 2005.

الدولارات في تنمية التعاون والتنمية الاقتصادية؟ مؤسسيًا لم يكن ثمة منظمة عالمية أفضل من منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية لحل هذا اللغز ولكنها فشلت.

يشرّح كليفتون ودياز-فويتس العوامل المؤسسية التي منعت منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية من توفير التقييم المستقل والموضوعي: فتمويلها من الدول المانحة وموظفوها هم من الدول المانحة أيضًا (أمّت ثلاث دول -فرنسا، أمريكا، وبريطانيا- أغلب الموظفين لمدة طويلة من الزمن). لا تعضّ أيّ منظمة اليد التي تُطعمها، وعليه فإنّه عوضًا عن تنفيذ مراجعة موضوعية لفشل الدول المانحة، اعتقد مسؤولو منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية أنّ جميع العيوب ناشئة عن المستفيدين. بإيجاز، وبغضّ النظر عن اسمها ومهمتها الظاهرية، فإنّ دور المنظمة لم يكن خدمة البلدان المتلقية للمساعدات، ولهذا السبب فإنّها أحاطت مشاوراتها بأقصى السرية: «أثارت طبيعتها الغامضة الشكوك والانتقادات من المراقبين الذين ادّعوا أنّ أماكن عقد الاجتماعات كانت بمثابة ملتقى تُكوّن فيه أثرى الدول الأعضاء مواقف مُشتركة مع حلفائها قبل أن تأخذ أجنحتها إلى منظمات عالمية أخرى أو تُعيدّها إلى الديار»^[1].

الحقيقة البسيطة والقاسية هي أنّ منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية قد تحوّلت إلى ناد ضيق وأنانيّ خسر مهمته وهدفه ولا يخدم مصالح مجتمعاته ولا المجتمعات التي يقول إنّه ينوي العود عليها بالنفع. تبرّز كثيرٌ من الأمثلة على أنّ المساعدات الغربية لم تُصمّم لمساعدة المستفيدين بشكلٍ رئيسيٍّ، بل جاءت مصلحة المانحين أوّلًا في مثال بعد آخر. حينما كان ريتشارد هولبروك - وهو من أشدّ المسؤولين الأمريكيين الذين قابلتهم صلابّة، توفي في العام ٢٠١٠ - مُساعدًا لوزير الخارجية لشؤون آسيا والبحر الهادئ، أخبرني أنّ إحدى مسؤولياته الرئيسة هي تعليم مسؤولي الوكالة الأميركية للتنمية الدولية (USAID) وتذكيرهم بأنّ الهدف الأساسي من المساعدات الأميركية هو تعزيز المصالح الوطنية الأميركية وليس الإحسان إلى العالم.

لا شك أنّ بعض المساعدات الغربية كانت نافعة ولم تذهب جميعها هدرًا، ولكن رغم العدد الكبير من الأمثلة الحسنة يبقى السؤال الكبير: لماذا فشلت أغلب المساعدات الخارجية الغربية بهذا الشكل الذريع؟ أُقدّر تقريبًا أنّه لكلّ دولار واحد من المساعدات الخارجية -خصوصًا المساعدات الثنائية، العون التقني، المساعدة المشروطة، والمساعدات الاقتصادية والغذائية والعسكرية، يُنفق ٢٠ ستّا على النفقات الإدارية للدولة المانحة (دفع رواتب مسؤوليها)، و ٢٠ ستّا إلى المستشارين الذين تُوظّفهم الدولة المانحة (وهؤلاء المستشارون غالبًا هم من مواطني هذه الدول)، و ٣٠-

[1]- Judith Clifton and Daniel Díaz-Fuentes, "From 'Club of the Rich' to 'Globalisation à la Carte'? Evaluating Reform at the OECD," Global Policy, 2011.

٤٠ سننًا إلى تأمين المعدّات أو الخدمات التي تؤمّنّها الدولة المانحة (لمساندة صناعات الدولة نفسها). إذا كانت الدولة المستفيدة محظوظة، فإنّها سوف تنال ٢٠-٣٠ سننًا من كلّ دولار مُنح لها ظاهريًا. أتحدّى خبراء التنمية في منظمّة التعاون الاقتصادي والتنمية وصندوق النقد الدولي أن يُقدّموا رقمًا بديلًا إذا اعتقدوا أنّ رقمي غير مصيب.

فساد المساعدات المرسلّة إلى أفغانستان

قد يبدو ادّعائي بأنّ الدولة المستفيدة هي محظوظة إذا حصلت على ٢٠-٣٠ سننًا من كلّ دولار أمرًا بالغ القسوة، ولكن يتّضح من بعض الأمثلة أنّ البلدان المستفيدة قد تلقت أقلّ من ذلك بكثير. أنجزت كلير لوكهارت دراسة عن الهدر، وفي هذا السياق قال لها قرويٌّ في أفغانستان: «أودُّ أن أُطلعك على قصة تبخر ١٥٠ مليون دولار. سمعنا على المذيع عن برنامج إعادة إعمار في منطقتنا لمساعدتنا في إعادة بناء بيوتنا بعد عودتنا من المنفى، وقد فرحنا كثيرًا»، كان ذلك في صيف العام ٢٠٠٢ في قرية تقع في منطقة نائية من محافظة باميان في الأراضي الجبلية الأفغانية، تبعد عدّة ساعات عن عاصمة المقاطعة، وهي مُنقطعة تمامًا عن العالم. سارعت وكالات الأمم المتّحدة والمنظّمات غير الحكوميّة لتوفير مشاريع «التأثير السريع» لمساعدة المواطنين الأفغان في أعقاب الحرب، كان بالإمكان أن يُحوّل مبلغ ١٥٠ مليون دولار حياة المواطنين، ولكن لم يحصل ذلك، وقد أوضح الشاب ذلك بقوله:

«لم يحصل إلّا القليل بعد أشهر طويلة. قد نكون أميين ولكننا لسنا أغبياء، فتوجّهنا للاطلاع على ما يجري، وهذا ما اكتشفناه: حصلت وكالة في جنيفا على المال، فأخذت ٢٠ بالمئة، ووكّلت وكالة أخرى في واشنطن العاصمة بالعمل، وأخذت هذه أيضًا ٢٠ بالمئة، تمّ مجددًا التوكيل بالعمل وأخذ ٢٠ بالمئة وحصل ذلك مرة أخرى حينما وصل المبلغ إلى كابول. في تلك الأثناء، لم يتبق إلّا قليل من المال، ولكنّه كان كافيًا ليقوم أحدهم بشراء الخشب من غرب إيران وشحنه عبر إحدى كارتيلات الشحن التي يملكها محافظ إحدى المقاطعات بخمسة أضعاف تكلفة الشحن العاديّ. وصلت إلى قرانا بعض العوارض الخشبيّة في النهاية، ولكنّها كانت كبيرة وثقيلة جدًّا على جدران الطين التي نستطيعُ بناءها. وعليه، كلُّ ما كان بإمكاننا فعله هو تقطيعها واستخدامها كحطب.»

وفقًا لأرقام منظمّة التعاون الاقتصادي والتنمية المدقّقة رسميًا، فإنّ مبلغ ١٥٠ مليون دولار كان «مساعدة» غربيّة لأفغانستان، ولكن في الواقع كان المستفيد الحقيقيّ المصالح والشركات الغربيّة ومحافظ محليّ فاسد بينما حصل الأفغان على الحطب. هل هذا مثالٌ استثنائيّ أو دليلٌ على الأخطاء التي تحصل «بشكلٍ طبيعيّ»؟

ما يُقدَّر بسبعين بالمئة من المساعدات المرسلة إلى أفغانستان بين عامي ٢٠٠٢ و ٢٠٠٤ قد أنفقت على النفقات الداخلية لوكالة الأمم المتحدة. من المؤسف أن فشل المساعدات الغربية إلى أفغانستان لم يقف عند هذا الحد، حيث يُشيرُ غاني ولوكهارت -وهما مستشاران سابقان للأمم المتحدة حول شؤون أفغانستان- إلى برنامج الوكالة الأميركية للتنمية الدولية عام ٢٠٠٥ الذي استهدف إنشاء المدارس في أفغانستان، فعلى الرغم من أن الوكالة كانت قد وعدت حكومة أفغانستان ببناء ١,١٠٠ مدرسة خلال عامين، إلا أنها بنت ثمانية مدارس فقط خلال هذا الوقت، وانهارت ستة منها. أُجريت مقابلات مع مواطنين في العام ٢٠٠٧ في أفغانستان عبّروا عن شعورهم بالخيانة من المجتمع الدولي نظراً إلى الهدر وانعدام الفاعلية والفساد. تُبين هكذا قصص حسب تعبير غاني ولوكهارت من أنه «عوضاً عن فتح النشاط التجاري المشروع أمام البلدان، تُشكّل منظومة العون جانب الرأسمالية الاستغلالي المتأصل». لا أشك أن أغلب قادة الغرب سوف يصرفون النظر عن هذه الأمثلة من أفغانستان ويعتبرونها استثناءات، ولكنني لا أعتقد أنها كذلك بل هي أمثلة أشد حدة لما يحصل فعلياً.

طبيعة مساعدات صندوق النقد الدولي

وجد ويليام إيسترلي وكلوديا ويليامسون في دراسة مؤثقة بدقّة حول المساعدات الخارجية بعنوان «الخطاب في مقابل الواقع: أفضل ممارسات وكالات المساعدات وأسوأها» أن ما بين ٥٠ إلى ٨٠ بالمئة من المساعدات خلال أغلب فترة الثمانينيات إلى منتصف التسعينيات قيّدت بإففاق المستفيدين لأموال المساعدات على البضائع والخدمات من الدول المانحة، والتصويت تماشياً معها في المنتديات الدولية كالأمم المتحدة، أو اتباع الإرشادات السياسية كفتح الأسواق أمام منتجات الدول المانحة. تدنّت المساعدات المقيّدة بعد الحرب الباردة بشكل كبير، ممّا يُشيرُ إلى أن المانحين الغربيين لم يعودوا يرون ضرورة شراء الولاء، فقد صُمّمت المساعدات الغربية لكي تكون آليّة لرشوة الدول النامية ودفعها لدعم المصالح الغربية، بينما كانت مصالح الدول المستفيدة هامشية في أفضل الأحوال. لهذا السبب، يذكرُ غاني ولوكهارت أن المساعدات أصبحت «بشكل سريع في هذا السياق العالمي وسيلةً لمكافأة الحكّام استناداً إلى توافق سياساتهم الخارجية مع إحدى القوى العظمى أو تناقضها معها، وليس سعي هؤولاء وراء أجندة تنمية مُحدّدة»^[1].

كلّما انضمت دولة نامية إلى مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة، تجدُ فجأةً أن حجم المساعدات الخارجية يزداد خلال عامي وجودها في المجلس، لماذا؟ يعودُ تصويت الدولة النامية فجأةً بالرفع على مصالح الدولة المانحة، ولهذا السبب تحصلُ الدولة النامية على مزيدٍ من المساعدات الخارجية،

[1]- Ashraf Ghani and Clare Lockhart, *Fixing Failed States*. New York: Oxford University Press, 2008, p.88.

فالمساعدات تابعة «للمصالح»، وإذا تجرأت الدولة النامية على التصويت ضدّ مصالح الدولة المانحة في مجلس الأمن، يتمّ تهديدها بخفض المساعدات الخارجية أو يُطبّق ذلك فعلاً بحقّها. بإيجاز، تُستخدَم المساعدات الخارجية الهادفة نظرياً لمساعدة «الفقراء» كأداة للابتزاز في العلاقات الدولية. دقّق ثلاثة باحثين في مُعطيات تتعلّق بـ ١٩١ دولة في الفترة الممتدّة بين ١٩٥١-٢٠٠٤، ووجدوا علاقةً قويّة بين العضويّة المؤقتة في مجلس الأمن وبين المشاركة في برامج صندوق النقد الدوليّ، وتوصّلت دراسةً أخرى إلى أنّ مُتوسّط المساعدات الأميركيّة يرتفع ٥٤ بالمئة، ومُتوسّط مساعدات الأمم المتّحدة للتنمية يزداد ٧ بالمئة حينما تُنتخب دولةً ما في مجلس الأمن.

على سبيل المثال، نالت الغابون استقلالها عام ١٩٦٠، ولكنّها لم تدخل في اتفاق مع صندوق النقد الدوليّ حتى العام ١٩٧٨، بعد خمسة أشهر تقريباً من الانضمام إلى مجلس الأمن للمرة الأولى صوتت الغابون خلال عضويتها في مجلس الأمن على عدّة قرارات مهمّة، وانحازت إلى جانب أميركا وفرنسا وألمانيا وكندا ضدّ الاتحاد السوفييتي في قضايا مثل القوّة المؤقتة للأمم المتّحدة في لبنان أو استقلال نامبيا، ولكن الغابون دعمت بعض القرارات التي تُدين جنوب أفريقيا والتي أحجمت أميركا وبريطانيا وفرنسا وألمانيا وكندا عن التصويت عليها، فقام صندوق النقد الدوليّ بصرف نصف القرض المتفق عليه للغابون البالغ ١٥ مليوناً من حقوق السحب الخاصّة^[1].

ينبغي أن يُساهم هذا الرابط المفروغ منه بين مساعدات صندوق النقد الدوليّ والمصالح الغربيّة في مجلس الأمن بإزالة أيّ شكوك حول كون صندوق النقد الدوليّ والبنك الدوليّ منظمّتين عالميتين مُستقلّتين، إلّا أنّهما قد أدّيا دور الأداة بيد القوّة الغربيّة الجيوسياسيّة. في الواقع، حتى رؤساء المنظمّتين الأقوياء نسبياً والمستقلّون قد وجودوا أنفسهم عاجزين أمام مُجابهة الضغوط المباشرة للحكومة الأميركيّة. من المهم أن نوّكد أنّ البنك الدوليّ وصندوق النقد العالميّ قد سمحا لأنفسهما بالرضوخ للضغط والانخراط في بعض الأنشطة غير المنطقيّة أبداً وحتى الأنشطة غير الأخلاقيّة.

يروي جوزف ستيغليتز، وهو حائزٌ على جائزة نوبل، قصةً صادمةً حول صندوق النقد الدوليّ وإثيوبيا: «عام ١٩٩٦، سدّدت إثيوبيا قرضاً لمصرف أميركيّ مُبكراً باستخدام بعض احتياطاتها. كانت العمليّة منطقيّة للغاية، رُغم طبيعة رهنها (طائرة)، كانت تدفعُ إثيوبيا فائدةً أعلى بكثير على قرضها ممّا كانت تتلقّاه إزاء احتياطاتها، ولكنّ أميركا وصندوق النقد الدوليّ عارضوا ذلك»^[2]، وبنتيجة هذه المعارضة علّق صندوق النقد الدوليّ برامجه في إثيوبيا. بإيجاز، وبما أنّ مصرفاً أميركياً قد مُنع

[1]- Ilyana Kuziemko and Eric Werker, "How Much Is a Seat on the Security Council Worth?: Foreign Aid and Bribery in the United Nations", *Journal of Political Economy*, 2006.

[2]- Joseph Stiglitz, "Thanks for Nothing," *The Atlantic*, October 2001.

من قرضٍ ذي فائدة عالية ورهن مضمون، استخدمت وزارة المالية الأميركية صندوق النقد الدوليّ لمعاقبة إثيوبيا. وعليه، حدّدت المصالح التجارية لمصرفٍ واحد سياسة أميركا وصندوق النقد الدوليّ (ملاحظة: إذا كانت هذه القصة غير واقعية، يجب أن يفتح صندوق النقد الدوليّ كتبه ليكشف الحقيقة، ولكن من المؤسف أنه حينما يفعل ذلك سوف نكتشف شيئاً من هذه القصص الحزينة).

لا أقصد أن أظلم صندوق النقد والبنك الدوليين، ولا أشكّ أنه يُمكنهما تحديد العديد من الأمثلة على الإحسان إلى الدول الفقيرة النامية. حصلت المنظمتان عموماً على تغطية إيجابية تفوق التغطية السلبية في الإعلام الغربيّ، وأما أغلب المنشورات الغربية فهي تميل نحو إبراز الأبعاد الإيجابية، حتى حينما انتقد الإعلام الغربيّ هاتين المنظمتين على حالات الفشل الظاهرية، نادراً ما وجّه لهما الانتقاد لكونهما أداتين للقوة الغربية تهدفان إلى تعزيز المصالح الغربية بشكلٍ رئيسيّ. من المفيد أن يُفكر الإعلام الغربيّ: لماذا لا يُلاحظ ما يراه باقي العالم بشكلٍ واضح عن هاتين المنظمتين؟ لقد انحنت المنظمتان للأمال والمصالح الغربية في تحليلهما للعالم وعملهما المتمثل بتوزيع المساعدات.

كشف «مكتب التقييم المحليّ» التابع لصندوق النقد الدوليّ (في تقرير عن سبب عدم توقُّع الصندوق للأزمة المالية الغربية عامي ٢٠٠٨-٢٠٠٩) أنّ صندوق النقد الدوليّ التزم بشكلٍ وثيق بمصالح القطاع الماليّ الأميركيّ وليس (بتحذيرات) خبير الاقتصاد الرئيسيّ في المنظمة؛ لا يصدم هذا الخبر أيّ صانع سياسة قديم في العالم، وهو معروفٌ جيّداً، ولكن لماذا بقيت الجماهير جاهلة لهذه الحقيقة؟ لماذا لم تكتب الصحافة العالمية عن هذا الخبر؟ يقع مركز صندوق النقد الدوليّ في العاصمة واشنطن، مأوى أكثر الصحافة حرّية في العالم، فلماذا لم تكشف هذه الصحافة الحرّة أنّ المنظمة التي صُمّمت لخدمة مصالح ٧ مليار إنسان تخدم الآن مصالح ٣٠٠ مليون نسمة فقط؟ الجواب البسيط هو أنه رُغم أنّ الإعلام الأميركيّ قد أبلى بلاءً حسناً في تحدّي السياسات المحليّة الأميركيّة، إلا أنه أضحى على العموم مُشجعاً للمصالح الأميركيّة في الخارج، مع أنّ صحيفة واشنطن بوست تقع على بُعد مسافة قريبة من صندوق النقد الدوليّ ولديها سمعة بالكشف عن القضايا مثل حادثة ووترغيت، إلا أنّها لم تكشف عن الفساد الفكريّ لصندوق النقد الدوليّ، الهيئة الماليّة الأقوى في العالم. ما يزيد الأمور سوءاً هو أنّ الإعلام الأميركيّ قد ساهم في تعزيز أسطورة على درجة موازية من الخطورة، فمنذ أن أصبح التهجم على الأمم المتّحدة رياضةً سياسيّة في واشنطن، لم تتوقّف التقارير في الإعلام الغربيّ حول الفشل البيروقراطيّ والسياسيّ للأمم المتّحدة. لطالما حصلت مقارنة ضمنيّة بين الأداء الفقير للأمم المتّحدة في نيويورك والأداء المعاصر والفعال لصندوق النقد والبنك الدوليّ.

المساعدات الغذائية الأنايية

لا ينبغي أن نعتبر السجلّ الفقير للبنك العالميّ وصندوق النقد الدوليّ في تعزيز المصالح العالمية مقابل المصالح الغربية استثناءً في السجلّ الإنسانيّ للغرب على الساحة العالمية، بالعكس، يُعدّ ذلك مثلاً جيّداً على الأداء السيّء للغرب في مهمّته المعلّنة المتمثّلة بمساعدة سائر العالم. يمكن اقتباس أحد الأمثلة من ميدان يعتقد فيه العديد من الغربيين أنّ الغرب يؤدي دوراً مُحسناً للغاية، لا نُبالح إذا قلنا إنّ كثيرين في الغرب يعتقدون أنّه لولا المساعدات الغذائية الغربية، لكان الملايين من البشر بحالة أسوأ؛ لهذا السبب، قد يُصدّم كثيرون حينما يكتشفون أنّ الملايين في العالم الثالث هم أسوأ حالاً بسبب المساعدات الغذائية الغربية.

حدّد فريدريك موسو -وهو زميلٌ أقدم في مؤسّسة أوكلاند ومُستشار مشهور عالمياً حول الأمن الغذائيّ- النقاط التالية على أنّها المشاكل الرئيسة المرتبطة بالمساعدات الغذائية:

- (١) المنظومة مُنقادة للمانحين
- (٢) تُعزّز المنظومة المصالح الوطنية للدول المانحة
- (٣) المنظومة أداة للسياسة الخارجية
- (٤) تنقاد المؤسّسات الدوليّة التي تُوزّع المساعدات الغذائية للمصدّرين
- (٥) الهدف ليس التنمية بالضرورة

موسو ليس المنتقد الوحيد للمساعدات الغذائية. يُبين كريستوفر باريت -وهو خبير اقتصاديّ في جامعة كورنيل- أنّ المساعدات الغذائية الأميركيّة الحكوميّة التي تُطعّم ٧٠ مليون إنسان سنوياً بمبلغ ملياري دولار هي بطيئة، باهظة الثمن، وكثيراً ما تكون فاقدة للفاعليّة. يذكر باريت على وجه الخصوص أنّ الهدف الحقيقيّ من المساعدات الغذائية الأميركيّة هو دعم أسعار المزارع المحليّة، دعم الصادرات الزراعيّة التجاريّة، وتعزيز أهداف أميركا الجيو-إستراتيجيّة: «افتتحت المساعدات الغذائية الأميركيّة لمحاولة تعزيز التجارة، التخلّص من الفائض، ودعم الصناعة البحريّة. كلّ هذه الأهداف تشتبك معاً في المساعدات الغذائية، ليس الهدف الرئيسيّ أصلاً إطعام الجائعين، ولكن هكذا يتمّ ترويجه فقط». يدّعي باريت أنّ ٥٠ سنّاً تقريباً من كلّ دولار تُنفقه الحكومة على المساعدات الغذائية لا يُنفق فعليّاً على الطعام، بل على الشحن والمعالجة وغيرها من المصاريف. «مع أنّ المساعدات الغذائية على مدى الخمسين سنة الماضية لا تُقدّر بثمن، وقد أنقذت فعليّاً حياة مئات الملايين أو ساعدتهم، إلّا أنّها تؤديّ دون المستوى بكثير من طاقتها الفعليّة، يحصل ذلك

بشكل كبير؛ لأنها تُحاول أن تخدم أهدافاً كثيرة ومُتنوّعة وقديمة الطراز إلى حدّ كبير»^[1].

التعددية وتقديم المساعدات للبلدان الفاسدة

الأسوأ من ذلك هو أنّ التعدد غير الضروريّ للمؤسسات التابعة لأطراف مُختلفة في ميدان المساعدات الغذائية قد شكّل فوضى، عوضاً عن مؤسسة واحدة، نلاحظ التنافس بين هذه المؤسسات العالمية: منظمة الطعام والزراعة، برنامج الغذاء العالمي، والصندوق الدولي للتنمية الزراعية. وفقاً لتقرير أجرته منظمة أوكسفام، تتلقّى إثيوبيا ٧٠٪ من مساعداتها الغذائية من الولايات المتحدة، ولكن تأتي هذه المساعدة بتكلفة كبيرة، حيث يتحتّم إنفاق أموال المساعدات الغذائية على الطعام المنتج في أمريكا، ويجب توظيف نصفه على الأقل في أمريكا، وينبغي أن يُنقل أغلبه عبر السفن الأمريكية. لكلّ دولار واحد من المساعدات تقريباً، يُنفق دافع الضرائب الأميركيّ دولارين على النقل.

مُجدداً، تُهيمن المصالح الغربية وليس مصالح المستفيدين الفقراء. بالفعل، حينما يتعلّق الأمر بتوزيع المساعدات الغربية، فإنّ المصالح الغربية أهمّ من القيم الغربية، كانت مهمة الغرب نظرياً خلال الحرب الباردة هي ترويج الديمقراطية، أمّا عملياً، فقد فعل الغرب عكس ذلك تماماً، حيث زادت حصة مساعدات الأنظمة الاستبدادية الداعمة لأمريكا من ٤٥٪ في العام ١٩٦٠ إلى نحو ٧٠٪ في العام ١٩٩٠. في تحدّ لحاجات المستفيدين والقيم المعلنة للدول المانحة، حُصّصت المساعدات بشكل واضح لتحقيق نتائج السياسة الخارجية التي تعودُ بالنفع على المانحين.

يُظهرُ إجراء أيّ تدقيق موضوعيّ وقوع فساد كبير على جهتيّ الدول المانحة والمستفيدة. سوف يتفاجأ كثيرٌ من مواطني الغرب حينما يكتشفون أنّ الدعم الغربيّ للدول «الفاسدة» قد ارتفع ولم يتدنّ رغم الادّعاءات المتكررة على خلاف ذلك. وفقاً لإيسترلي وويليامسون، ارتفعت المساعدات المرسلة إلى البلدان الفاسدة في الفترة الممتدة بين ١٩٩٤ و ٢٠٠٨ من نحو ٢٠٪ إلى ٨٠٪ تقريباً، في تناقض واضح بين خطاب المانحين والواقع.

ستيفن غرين هو أحد الأشخاص الأسمى أخلاقياً الذين التقيتُ بهم، وهو واعظٌ أصبح بشكلٍ مُفاجئٍ المدير التنفيذيّ لمصرف HSBC ومن ثمّ وزير التجارة والاستثمار في حكومة رئيس الوزراء ديفيد كامرون. ألّف غرين كتاباً رائعاً حول الخير الذي يُمكن أن يُحقّقه الرجال والنساء في العالم بعنوان «القيمة الحسنة: أفكارٌ حول المال والأخلاق والعالم القلق». يصفُ غرين في هذا الكتاب جهودَ شابين من أستراليا وبريطانيا أقدموا على إنقاذ الأيتام في كينيا والهند. من المفاجئ أنني اضطربتُ بشدّة حينما قرأتُ هذه القصة وقررتُ بعد التفكير أن أشاركه همومي، أخبرته بمنتهى الصراحة أنّه رغم قصص الشابين التي تمسّ القلوب إلا أنّها تحوي جانباً سلبياً؛ لأنها

[1]- "Critics Call for Changes to U.S. Food Aid Policy," Iowa Public Television, July 8, 2005.

تُخلدُ الأسطورة التي تنصُّ أنّ الرجال البيض الشجعان المستعدين للذهاب إلى أماكن بعيدة هم وحدهم من يستطيعون إنقاذ العالم. أضفت أنّ التجربة الآسيوية تُقدِّمُ فكرةً مُختلفة؛ فقط حينما اقتنع الآسيويون أنّه يُمكن تحسين وضعهم بأنفسهم، انطلقت مُجتمعاتهم.

بإيجاز، من الضروريّ أن تُنمّي المجتمعات التي استُعمرت سابقاً ثقتها بنفسها لكي تنجح. بما أنّني ترعرتُ في مُستعمرة بريطانية، فإنّني قد اختبرتُ الاستعمار الفكريّ الذي أدّى بي إلى الاعتقاد بأنّني مواطنٌ من الدرجة الثانية. لقد جهد جيلي لطرده هذه الأسطورة من أذهاننا، نجحنا، فنجحتُ مُجتمعاتنا. قلّة فقط في آسيا اليوم يشعرون أنّهم أدنى بأيّ شكلٍ من الأشكال. في هذه البيئة العالمية الجديدة، سوف ينزعج سائر العالم بشكلٍ أقلّ إذا تراجع الغرب بضعة خطوات عن المرتفع الأخلاقيّ الذي ادّعاه لنفسه طويلاً، أو على الأقلّ إذا وافق على اقتسام المكان. يقول ستيفن والت، وهو أستاذ في جامعة هارفرد: «يأخذ الأمريكيون (على وجه الخصوص) مديحاً فائضاً لقاء التقدم العالميّ ويتقبلون لوماً قليلاً في المواضيع التي تسببت السياسة الأميركيّة بنتائج عكسيّة». يُشيرُ والت أيضاً إلى ما يلي:

«أغلب التصريحات حول «التفرد الأميركيّ» تفترض أنّ القيم الأميركيّة، المنظومة السياسيّة، والتاريخ الأميركيّ فريدة من نوعها وجديرة بالتقدير العالميّ. تلمّح التصريحات أيضاً أنّه مُقدَّرٌ للولايات المتّحدة ويحقّ لها أن تؤدّي دوراً مُتميّزاً وإيجابياً على المسرح العالميّ. مع أنّ أميركا تتسمُ ببعض الخصائص الفريدة (مثل المستويات العالية من الالتزام الدينيّ والثقافة السياسيّة التي تمنحُ الامتياز للحرية الفردية)، فإنّ السياسة الخارجيّة الأميركيّة تتحدّد بشكلٍ رئيسيّ عبر قوتها النسبيّة والطابع التنافسيّ المتأصلّ للسياسات الدوليّة، ومن خلال تركيز الأمريكيين على خصائصهم الاستثنائية المفترضة، فإنّهم يُعمون أنفسهم عن الأبعاد التي يُشبهون بها الآخرين كثيراً. هذا الإيمان غير المنازع فيه بالتفرد الأميركيّ يُصعّبُ على الأمريكيين أن يفهموا لماذا الآخرون هم أقلّ حماساً تجاه الهيمنة الأميركيّة، وكثيراً ما تُقلقهم السياسات الأميركيّة وينزعجون ممّا يعتبرونه نفاقاً أميركياً، سواء أكان ذلك يتعلّق بامتلاك الأسلحة النوويّة، والالتزام بالقانون الدوليّ، أو بميل أميركا لإدانة سلوك الآخرين والتغاضي عن فشلها الذاتيّ. للمفارقة، ربما كانت السياسة الخارجيّة الأميركيّة لتكون أكثر فاعليّة إذا كان الأمريكيون أقلّ اقتناعاً بفضائلهم وأقلّ حماساً للإعلان عنها»^[1].

في هذه الحقبة من الالتقاء - وهذا يحصلُ بشكلٍ مُستقل عن أيّ مُساهمة أميركيّة - فإنّ مفهوم التفرد الأميركيّ قد حظي بيومه الذي خلا بل وأصبح مُفارقةً تاريخيّةً مُزعزعة. نستطيع الاتّحاد وسوف نفعل ذلك، ولكن ليس بالشروط الأميركيّة حصراً.

[1]- Stephen Walt, "The Myth of American Exceptionalism," Foreign Policy, November 2011.

المصادر والمراجع

1. "Critics Call for Changes to U.S. Food Aid Policy," Iowa Public Television, July 8, 2005.
 2. Ashraf Ghani and Clare Lockhart, Fixing Failed States. New York: Oxford University Press, 2008.
 3. Chinua Achebe, "Africa is People," November 6, 2005.
 4. Ilyana Kuziemko and Eric Werker, "How Much Is a Seat on the Security Council Worth?: Foreign Aid and Bribery in the United Nations," Journal of Political Economy, 2006.
 5. Joseph Stiglitz, "Thanks for Nothing," The Atlantic, October 2001.
 6. Judith Clifton and Daniel Díaz-Fuentes, "From 'Club of the Rich' to 'Globalisation à la Carte'? Evaluating Reform at the OECD," Global Policy, 2011.
 7. Stephen Walt, "The Myth of American Exceptionalism," Foreign Policy, November 2011.
 8. William Easterly. The White Man's Burden. New York: Penguin, 2006,
- المصدر: مُقتطفات من كتاب "الالتقاء العظيم: آسيا، الغرب، ومنطق العالم الواحد" (The Great Convergence) من تأليف كيشور محبوباني. (Kishor Mahbubani, Public Affairs, 2013).

خطاب الكراهية كنمط حياة غربيّة

عولمة القيم عبر مواقع وسائل التواصل

سعد عبد السلام [✱]

تتناول هذه الدراسة وجهاً استثنائياً مستحدثاً للحياة المعاصرة، وللحياة الغربيّة على نحو الخصوص. نعي بذلك الكيفيّة التي استخدمت فيها الميديا في إعادة انتاج قيم الكراهية والحذر من الآخر، وتحديدًا الآخر المنتمي إلى العالم الإسلاميّ. ويتوصّل الباحث هنا إلى استنتاجات في غاية الخطورة، وهو تحوّل الكراهية ونبذ الآخر إلى نمط حياة راسخ في البنية المجتمعة والحضاريّة في الغرب.

المحرّر

يبتغى جميع دول العالم ما اصطلح عليه «عولمة القيم عبر مواقع وسائل التواصل»، حيث تشهد المجتمعات انتشاراً واسعاً لهذه الظاهرة، وتواجه الدول مستويات معقّدة من ألوان العولمة التي لا تستهدف الأفراد فقط، بل والجماعات والدول أيضاً، وتظهر عولمة القيم في صورة مضايقات وتهديدات بأوجه متعدّدة، منها ما هو سياسيّ ودينيّ واجتماعيّ وثقافيّ... ومن ثمة تنوّعت جرائم الكراهية، ما بين ممارسة العنف ضد الآخرين في المدرسة وأماكن العمل ودور العبادة وممتلكات الأقليّات وغيرها، وذلك عن طريق نشر خطاب معاد، يمكنه أن يأخذ شكل لوحة أو كتاب أو نصّ أو ملصق أو أغنية أو فيلم، أو أي إنتاج آخر، ينطوي على عناصر مهينة وتهديديّة؛ لإلحاق الأذى بالفئة المستهدفة ومضايقتها وترهيبها وتهميشها والحطّ من كرامتها وإذلالها، واستغلالها لترسيخ فكرة عدم الاكتراث بها؛ فتظهر الكراهية في الشعارات والمواقف التي تكون غالباً المصدر الرئيس لنشر ثقافة الكراهية؛ لذا تصاعد هذا الخطاب في دول العالم برمتها، وهو يحتاج لرؤية بعيدة عن المثاليّة لمواجهته ولتثبيت أسس خطاب التسامح، وقبول الآخر دون مثالية بعيدة عن الواقع، فهل

✱- باحث وأستاذ علم النفس في جامعة زيان عاشور، الجلفة، جمهورية الجزائر.

يُريد الغرب لنا أن نحصل على حقوق وحرّيات؟ قد يكون الظاهر نعم، ولكن الحقيقة خلاف ذلك، والواقع أنّ أحد أخطر أدوات نشر الكراهية، يكمن في نشر الأكاذيب والافتراءات والتلبسات، والتلاعب بالعقول وتزوير الحقائق، وتزييف التاريخ، حيث بات هذا الأمر صناعة ضخمة تُنفق في سبيلها المليارات من الدولارات؛ ليس لاستهداف الدول والشعوب والأمم فقط، ولكن أيضاً لإشعال الحروب والصراعات والفتن لمصلحة جماعات ضغط، وشركات عابرة للقارات وغير ذلك، وهذه الممارسات لا تقتصر على منطقة جغرافية بعينها، أو تستهدف فئة بعينها، ويكفي الإشارة إلى ما تروّجه وسائل الإعلام الغربية عالمياً للمجتمعات الغربية لتحقيق أهداف سياسية أو دينية أو ذاتية أو غيرها... ومن ثمة فإنّها تؤلّب وتحرض، وتدعو إلى التمييز.

فمواقع وسائل التواصل لا تُعلن عن هويّتها الحقيقية لعموم الناس؛ لأنّها تابعة لمنظومة الحقوق والحرّيات الغربية، والتي تستقي فلسفتها من عدم وجود ميثاق أخلاقيّ ثابت تتوقّف عنده، بل يمكن تغييره واستبداله في أيّ وقت تشاء؛ لأنّ هذا الميثاق يخضع لآراء الناس وليس لأمر سماويّ، تحت ما يسمى بحقوق وحرّيات الإنسان. بل إنّها تتواصل مع المنظّمات الدوليّة المدعومة سياسياً من بعض الدول الغربية، وفي الحقيقة فإنّ أغلب مواقع وسائل التواصل هي أذرع غير حكوميّة للمنظومة الفكرية الدوليّة والتي تتخذ من «الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان» وسيلة لابتزاز الدول الإسلاميّة لتغيير معالم هويّتها وتوطين الفكر الغربيّ داخلها، فهي تدعو إلى الحرّيات التي تفكّك المجتمع من داخله وخلخلة الاعتقاد الدينيّ لأفراده، بدعوى حرّية التعبير وحرّية الاعتقاد، وتدعو إلى تفكيك النسيج الاجتماعيّ، حيث تتخذ من حقوق المرأة وسيلة لإبراز الجانب السلبيّ واقتراح حلول مثل: تمرديّة المرأة لتقودها إلى السير بعيداً جداً عن هويّتها بدعوى الفرار من التسلّط الذكوريّ عليها، وبدعوى التمييز أو المساواة.

ومن ثمة تسعى هذه المواقع بكلّ قوّة إلى أن تؤسّس لانتشار أفكارها التغريبيّة مثل: إلغاء نظام ولاية الأب على البنت، وإلغاء حقّ القوامة للرجل واستبداله بحقّ المساواة، والطعن في أيّ مبدأ دينيّ أو عرفيّ خاصّ بتمييز الرجل عن المرأة، مثل الطعن في أنّ للذكر مثل حظّ الأنثيين، بحجّة أنّ هذا مخالف للمساواة، وفي أنّ شهادة المرأة عند القاضي على النصف من شهادة الرجل، وأن تكون العصمة بيد الرجل، وغير ذلك من المسائل الشرعيّة، فجعلوا الإعلان العالميّ الأرضيّ لحقوق الإنسان فوق نصوص القرآن والشريعة الإلهية! لذلك نجد أنّ لهذه المواقع عداءً واضحاً مع هويّتنا الإسلاميّة؛ لأنّها تعارض بوضوح حرّية الكفر وحرّية الجنس وحرّية التغيير في خلق الله، وحرّية الزنا بالتراضي، وحرّية اللواط والسحاق -الشدوذ-، وحرّية سب الإله وسب الرسل، وسائر

أنواع الحرّيات التي تعارض أصلاً وفصلاً شريعة الله؛ وعلى رأسها رسالة الإسلام. فمن الذي يدافع عن حرّية الإلحاد؟ ومن ذا الذي يدافع عن حرّية التعبير بالطعن في الإله سواء عن طريق الرواية أو الشعر أو غير ذلك؟ ولم تنصّ المادة ١٨ من الإعلان العالمي على أنّ لكلّ شخص حقّ في حرّية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحقّ حرّيته في تغيير دينه، وحرّيته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبّد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، إلّا مع الحجاب وشعائر الإسلام! ومن الذي يدافع عن حرّية اللاتي يُظهرن مفاتهنّ ودقيق عوراتهنّ بدعوى أنهنّ يتعرّضن للتتمرّ؟ ومن الذي يدافع عن حرّية البنت في الزواج دون ولي؟ ومن الذي يشجّع على حرّية الجنس؟ ويدعم حقّ الذكر وليس الرجل في إقامة علاقة جنسيّة مع ذكر مثله «اللواط»، ويدعم حقّ المرأة في إقامة علاقة جنسيّة مع امرأة أخرى «السحاق».

يدعم الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان اختيار الرجل أو المرأة في إقامة علاقات جنسيّة خارج إطار الزواج -الزنا- طالما كان بالتراضي! ويدعم حقّ الرجل والمرأة في إقامة علاقات جنسيّة مع الحيوانات!! ويستنكف من تعدّد الزوجات في الحلال! بل ويدعم حقّ الأزواج والزوجات في إقامة حفلات للجنس الجماعيّ تحت مسمّى تبادل الزوجات طالما كان ذلك بالتراضي! فهذا من الحقوق والحرّيات! ومن العجيب أنّ المادة الأخيرة من الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان مقاومة لحقّ التعبير المخالف لها، بل وفيها من الصلف والغرور والعنجهيّة والكبر، ما يجعل هذه الوثيقة وكأنّ لها قدسيّة لم تحصل عليها رسالة السماء، ولها من النفاذ ما ليس للأنبياء! ولمزيد من البيان، لو أعلن مجموعة من الشباب، ذكوراً وإناثاً أنهم بصدد عمل مسيرة للشواذ أو مؤتمر للإعلان عن وجودهم الرسميّ، وأنّهم قدّموا طلباً لوزارة الداخلية، فإنّ هذه المنظّمات ستسعى جاهدة وبكلّ قوّة للضغط على النظام بدعم دوليّ لكي تُقام هذه المسيرة أو هذا المؤتمر.

وتزداد وتيرة الهجوم على المنظومة الدينيّة وكأنّها الوحيدة التي أدّت إلى انسداد الأفق بالنسبة للأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة! وإنّما هو تبعيّة للغرب، ليصير مجتمعنا مفككاً يكثر فيه الإلحاد، ثمّ يُدعم فيه الشذوذ وإدمان الإباحيّة، وتزداد نسب الطلاق وينتشر الزنا والإجهاض وأولاد الزنا، ويتمّ فيه التهجم على الدين والرسول والصحابة والأئمّة، فمواقع التواصل ووسائل الإعلام، هي الباب الأوسع لسيطرة الغرب علينا!

فلقد استُعبدت أمّتنا من قبل المؤسسات الغربيّة الحديثة؛ وقد حان الوقت للتخلّص من مفاهيم الغرب السحريّة، وخاصّة وسائل إعلامه، واستبدالها بمفاهيمنا الخاصّة، مع وجوب أن

نعيد المعاني الحقيقية للمفاهيم التي قام الغرب بتفريغ مضمونها وألبسها هويته الخاصة، وأن تكون بوسائل إعلامنا نحن؛ بل إنه يهدف إلى تفتيت بنية المجتمعات، ويتسبب في شتى الأزمات السياسية والاجتماعية وغيرها؛ ولطالما استخدم لتحقيق مكاسب شتى في الحياة العامة، فوجه ضد أقلّيات أو مهاجرين أو لاجئين أو ما يسمّى الآخر؛ وإنّ نتائج ذلك وخيمة على الجميع، وهي الأخطر؛ لأنّ أثرها يظهر سريعاً، فهي تبدأ بانسحاب أبناء الجماعة المستهدفة من الحياة العامة، والتوقف عن لعب دور إيجابي، ويدفعهم نحو الشعور المتزايد بالاضطهاد والاستهداف والتمييز ضدّهم، وربما إلى الرغبة في الهروب عن طريق العنف أو الإدمان، وبهذا يخسر المجتمع إسهاماً إيجابياً لأبناء تلك الجماعة، بل إنهم قد يتحوّلون تدريجياً إلى عناصر خطر حقيقية تهدد الجميع بلا استثناء؛ لذا كان من اللازم التصدي لخطاب الكراهية والتحريض بكافة أشكاله للدفاع عن مستقبل البشرية جميعها، إنّه معركة أخلاقية بامتياز؛ ومن ثمة تهدف هذه الدراسة إلى التفتيش والتقميش عن ازدواجية معايير الغرب في عولمة قيمه عبر مواقع وسائل التواصل الاجتماعي؛ لذلك كان علينا أن نلقي بعض الضوء على بعض مواقع وسائل التواصل، والذي تسعى بكلّ قوة لتوطينه داخل مجتمعاتنا وتعليمنا وثقافتنا. وسأتناول مثلاً ونموذجاً وحيداً، وهو موضوع طالما روّجت له مواقع التواصل ووسائل الإعلام الغربية إنّه: «خطاب الكراهية»؛ بغية الكشف عن جذوره ونتائجه، وفق منهج تاريخي تحليلي نقدي، يرصد علّة هذه الظاهرة وأبعادها؛ كما أنّ تناولنا لهذا الموضوع ينبثق من طرح تساؤلات مثل: ما خطاب الكراهية وكيف يحرض على العنف؟ ومتى يمكن اعتبار خطاب ما داخلياً ضمن عولمة القيم عبر مواقع وسائل التواصل؟ وما مخاطر هذا الانتشار على المجتمعات؟ وما سبل مواجهته؟

خطاب الكراهية بلغة القانون العولمي

على الرغم من أنّ موضوع خطاب الكراهية قد حظي باهتمام كبير من الناحية القانونية، إلا أنّ هذا الاهتمام انحصر في تقديم الحجج وتقويمها بشكل نقدي، لدحض مبررات خطاب الكراهية، بدلاً من المهمة المتمثلة في تحليل المصطلح نفسه؛ ويبدو أنّ الوصول إلى تعريف شامل لما يسمّى: خطاب الكراهية، ظلّ أمراً صعباً ومعقّداً، نظراً لاشتمال هذه الظاهرة على مفاهيم متشعبة في المواثيق الدولية. فهذا المصطلح لم يتمّ تناوله صراحةً في المواثيق الدوليّة إلا من باب محاولات حظر أشكاله وذكر مبرراته، ولتعريفه وضبط مفهومه، كان لا بدّ من العودة إلى النصوص القانونية والاصطلاحية. والحقيقة هي أنّ خطاب الكراهية مصطلح حقوقي فضفاض، يُعرّف على أنه:

«أنماط مختلفة من أنماط التعبير العام التي تنشر الكراهية أو التمييز أو العداوة، أو تحرض عليها وتروج لها أو تبررها، ضد شخص أو مجموعة ما، أو نشر الدعوة إلى الكراهية والتمييز والتحيز، أو العنف والعدوانية ضد حاملي صفات معينة، مثل: العرق أو الدين أو الإعاقة أو الرأي السياسي أو اللون أو النسب أو الجنس، أو أي عامل هويّة آخر؛ كما تندرج تحت مسمى هذا الخطاب، كلّ العبارات المؤيِّدة للتحريض على الضرر. فكلّ خطاب عبّر عن مواقف متحيّزة تمييزيّة، اتّجاه جنس أو عرق أو دين أو إثنيّة أو إعاقة أو نحوها... فهو خطاب كراهية، فخطاب الكراهية خطاب استعلائيّ هجوميّ، الهدف من نشره التّأصيل لممارسات تمييزيّة في منطقة أو مجتمع ما، مثل قرية أو مدرسة... وقد تتسع لتشمل شعوباً أو أعراقاً، أو عقيدة دينيّة أو دولة أو ثقافة ما. ودائماً ما يكون خطاب الكراهية أداة لتحفيز المشاعر وإثارتها، وتعبئتها في اتجاه معين، فيصبح تحريضاً وحاشداً بما ينشئ سلوكاً وثقافة للانتقاص ممّن وجه ضدهم الخطاب، وهنا تكمن خطورة خطاب الكراهية، خاصّة إذا وجدت منابر إعلاميّة أو بيئّة تواصل خصبة، تروج له وتزيد من انتشاره؛ لذلك انتشرت في الآونة الأخيرة مصطلحات، لم تكن موجودة من قبل مثل: الإسلاموفوبيا (Islamophobia) ورهاب الأجناب (xenophobia) ورهاب الإلحاد (atheophobia) وغيرها...

ومما تقدّم يبدو أنّ تعريف خطاب الكراهية ليس معقّداً فحسب، بل إنّه مثير للجدل أيضاً، نظراً لاستخدام مصطلحات متحيّزة، مثل العرق واللون والفئة والدين... وهذا التعريف المنسوخ، عليه مأخذ عدّة منها: مطاطيّة كلماته بما يتيح للتفسيرات المختلفة والمتناقضة أن تضيق وتتسع، بحسب تقدير كلّ فئة وكلّ حكومة وكلّ جماعة؛ ومع عدم توافر تعريف قانونيّ دقيق لـ «خطاب الكراهية»، فقد برزت في هذا السياق، إشكاليّة تتعلّق بالمعطيات التي تجعل من خطاب الكراهية جريمة يعاقب عليها القانون؛ خاصّة في ظلّ تداخله مع مصطلحات أخرى، مثل: حرّيّة الرأي والتعبير... فهل ثمة قوانين واضحة وصريحة يعتمد عليها في فهم وضبط مصطلح خطاب الكراهية؟

قوانين مكافحة خطاب الكراهية بين عولمة قيمته وقيمة عولمته

عملت القوانين الحديثة على محاولة ضمان حماية حقّ المساواة بين الناس، مع حظر خطاب الكراهية، وقد شملت قوانين الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان نصوصاً قانونيّة تمنع استخدام عبارات الإهانة للأفراد والجماعات، بناءً على عرقهم أو دينهم، أو نحو ذلك... ولعلّ أبرزها ما ورد في الفقرة: ٢ من المادة: ٢٠ من العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسياسيّة: حيث تحظر بالقانون، أيّ دعوة إلى الكراهية القوميّة أو العنصريّة أو الدينية، أو أيّ دعوة تُشكل تحريضاً

على التمييز أو العداوة أو العنف... كما تتضمن مادته الثانية: حق الفرد في التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان، دون أي تمييز بسبب اللون أو الجنس أو اللغة، أو الدين أو أي تمييز لسبب آخر؛ ثم عاود الإعلان في مادته الثالثة ضرورة ضمان حق الفرد في الحياة، والتمتع بالحرية والسلامة؛ أما بالنسبة للمادة: ٧ فقد أكد الإعلان على أن كل الناس سواسية أمام القانون، ولهم الحق في التمتع بحماية متكافئة، دون أي تفرقة، وأن لهم جميعاً الحق في حماية متساوية، ضد أي تمييز يخل بهذا الإعلان. وجاء في نص المادة: ١٩ من العهد الدولي للحقوق السياسية والمدنية، ضبطاً لما شملته حرية التعبير، على أن أي دعوة إلى الكراهية القومية والعرقية والدينية... تشكل تحريضاً على التمييز والعداوة والعنف؛ ثم جاءت المادة: ٢٠ من ذات العهد لتحظر بشكل مباشر أي دعوات تحريضية أو عنصرية أو كراهية...

١ - تحظر بالقانون أي دعاية للحرب.

٢ - تحظر بالقانون أي دعوة إلى الكراهية القومية أو العنصرية، أو الدينية تشكل تحريضاً على التمييز أو العداوة أو العنف.

٣ - تتبع ممارسة الحقوق المنصوص عليها في الفقرة: ٢ واجبات ومسؤوليات خاصة، وعلى ذلك يجوز إخضاعها لبعض القيود شريطة أن تكون محددة بنص القانون، وأن تكون ضرورية، أولاً لاحترام حقوق الآخرين وسمعتهم، وثانياً: لحماية الأمن القومي أو النظام العام، أو الصحة العامة أو الآداب العامة. وعلاوة على ذلك، ميّزت هذه الاتفاقية بين التمييز العنصري (racial discrimination) وبين خطاب الكراهية العنصرية (racial hate speech)؛ إذ يعرف هذا الأخير على أنه نشر أفكار التفوق العنصري أو تبرير العنصرية، أو الدعوة إلى الكراهية العنصرية أو التمييز العنصري. كما تعتبر خطاب الكراهية انتهاكاً حقيقياً لحرية التعبير^[١].

ووفقاً للاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري، فإن كل نشر للأفكار القائمة على التفوق العنصري أو الكراهية العنصرية، وكل تحريض على العنصرية، وكل عمل من أعمال العنف، أو تحريض على هذه الأعمال، يُرتكب ضد أي عرق أو جماعة من لون أو غيره... وكل مساعدة لأنشطة عنصرية بما في ذلك تمويلها، يعتبر جريمة يعاقب عليها القانون. وقد قامت المفوضية السامية للأمم المتحدة لشؤون اللاجئين بتمويل مؤتمرات لمناقشة مدى انطباق حرية التعبير على فضاء الإنترنت، بغرض مكافحة كل أشكال التحيز العنصري طبقاً للقانون

[١] - العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية - وثائق الأمم المتحدة.

الجنائيّ الدوليّ. وشاركت غوغل ومايكروسوفت وفيسبوك وتويتر في مدوّنة السّلوك، حيث التزمت جميعها بمراجعة المحتوى المنشور والإشعارات والخدمات المعروضة عبر صفحاتها ومواقعها، إن كانت تتضمّن خطاب كراهية.

ويمكن تقسيم تشريعات وأنظمة خطاب الكراهية إلى نوعين، الأوّل: وُضع بهدف حفظ النظام العام، والنوع الثاني: وضع لأجل حماية الكرامة الإنسانيّة؛ ففي أوروبا مثلاً قام مجلس أوروبا بدعم حركة: «لا لخطاب الكراهية»، التي تعمل بنشاط على زيادة الوعي اتجاه خطاب الكراهية، من أجل المساعدة في مكافحة هذه المشكلة، حيث عدّ التعصّب ضدّ المسلمين في ألمانيا من التحريض على الكراهية، وصنّف على أنّه جريمة يُعاقب عليها القانون الجنائيّ الألمانيّ، حيث يُجرّم التحريض علناً على الكراهية، ضدّ مجموعات معيّنة أو إهانتهم أو الافتراء عليهم؛ في حين أنّ المادة ١٠ من الاتفاقية الأوروبيّة لحقوق الإنسان، تحظرّ القوانين الجنائيّة ضدّ المراجعات التاريخيّة ككنكران أو تقليل من شأن الإبادات الجماعيّة أو الجرائم ضدّ الإنسانيّة؛ لكنّ المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان لا تقدّم تعريفاً مقبولاً لـ«خطاب الكراهية»، لكنّها تقدّم فقط مُحدّداتٍ يمكن للنائب العام من خلالها، أن يقرّر إمكانية اعتبار «خطاب الكراهية» حرّية تعبير أم لا.

وعلى سبيل المثال، تلك التوصية التي أوردتها مجلس أوروبا للمفوضيّة السامية لحقوق الإنسان، بشأن تعريفها لخطابات الكراهية، بأنّها تشمل جميع أشكال التعبير التي تنشر أو تحرّض، أو تشجّع أو تبرّر الكراهية العرقيّة أو كره الأجنبيّ، أو معاداة السامية، أو غير ذلك من أشكال الكراهية المبنية على التعصّب، بما فيها التعصّب المعبرّ عنه بالتمييز ضدّ الأقليّات والمهاجرين، فرفضت المفوضيّة شموليّة هذا التعريف، والذي سيثير المشكلات أكثر ممّا يحلّها؛ ولهذا كان الاهتمام أكثر بما تسفر عنه خطابات الكراهية، أو بما قد يترتّب عنه من آثار خطيرة. وقد تطلّبت تشريعات النوع الأوّل الموضوعة لحماية النظام العام في كثير من البلدان حدوداً أعلى في حال انتهاكها؛ لذلك لم يتمّ تطبيقها بصورة منضبطة في أكثر الحالات، فمثلاً لم يُحاكم في أيرلندا الشماليّة بحلول عام ١٩٩٢ سوى شخص واحد بتهمة خرق تشريع من هذا القبيل، أمّا قوانين النوع الثاني الموضوعة لحماية الكرامة الإنسانيّة، فحدود تطبيقها أدنى بكثير من قوانين النوع الأوّل، كما تداخل تطبيق القوانين المتعلّقة بخطاب الكراهية في الولايات المتّحدة، مع حقّ حرّية التعبير الذي يضمّنه دستور البلاد، وغالباً ما تمّت إعادة فحص قرارات المحكمة، للتحقّق من عدم إخلال الحكم الصادر عن الدستور الأميركيّ.

احتدام الجدل حول مشروعية تجريم خطابات الكراهية

نظراً لعدم الاتفاق على تعريف واضح ومحدد لخطاب الكراهية، ليشكّل إطاراً أو نطاقاً للحظر القانوني، فقد ثار جدال واسع حول مشروعية تجريم خطب الكراهية، وطُرح التساؤل عن مدى تعارض هذا المفهوم الواسع لخطاب الكراهية مع حرية التعبير المكفولة بالمواثيق الدولية، حيث اقتصر خطاب الكراهية على ما يمكن أن يسمّى اليوم «خطاب العنصرية» الذي يغطّي جميع أشكال التعبير التي تنشر أو تحرّض أو تشجّع أو تبرّر العنصرية، مثل كره الأجانب ومعاداة السامية والتمييز العرقي والإثني واضطهاد الأقليات والمهاجرين... وكافة أشكال الكراهية ومظاهرها وممارساتها، لتشمل كلّ محتوى ينشر ويبرّر أو يحرّض على كراهية الأجانب ومعاداة الأقليات... وكلّ الأشكال الأخرى للكراهية القائمة على عدم قبول الآخر.

المعايير التي تفضي إلى تجريم خطاب الكراهية

يشكّل خطاب الكراهية نوعاً من أفعال الكلام، حيث يسيء المتحدث أو يلعن أو يعبر عن كراهية تجاه فرد أو جماعة؛ إلّا أنّ ما يدفع إلى الشك هو ما إذا كان خطاب الكراهية يمكن اعتباره نوعاً من الأذى، إذا ما تبيننا معايير التمييز للمنطوق الأدائي والأوصاف، على اعتبار أنّ الخطاب أو الكلام مهما كان نوعه مقرون بقوة الفعل، وإذا أمكننا التعامل مع خطاب الكراهية انطلاقاً من هذا الاعتبار نفسه؛ فمن المؤكّد أنّ المتحدث لا يعبر في خطاب الكراهية عن أفكار عداوية فحسب، بل إنه يقوم بعمل ما، مثل التهديد أو التحريض على إنجاز فعل معين، وهنا يمكن تطبيق إطار الحظر على الخطاب، إذا توفرت فيه ثلاث صور، الأولى: التحريض على العنف، والثانية: التحريض على التمييز، والثالثة: التحريض على العداوة^[1].

ولتقييم مستوى الكراهية، ومع محاولة للوصول إلى فهم شامل لظاهرة خطاب الكراهية؛ يؤخذ الحكم على الخطاب وطبيعته من منظور سلوكي، أي عبر تحديد السلوكيات التي ينطوي عليها خطاب الكراهية، ومن ثمّ التفكير في عواقبها المحتملة؛ ولكن ما يلفت الانتباه هنا، هو الحد الأعلى الذي قد تصل إليه هذه السلوكيات، حيث إن الخطاب قد يتحوّل إلى فعل إجرامي يهدّد الحياة، وبالتالي تأتي ضرورة تلك المعايير، التي يتمّ تجريم خطاب الكراهية إذا توفّر أحدها فيه، كالآتي:

[1] - مركز هردو: «خطابات الكراهية» (٢٠١٦) - ص ٩.

١ - سياق التعبير

أي النظر للسياق التاريخي لوضعية المجموعات التي يوجّه الخطاب ضدها في المجتمع، وعلاقتها بباقي أفرادها، وإذا ما كانت هناك صراعات تاريخية أو معاملة عنصرية لها تاريخها ضدّ تلك المجموعات، فيمكن الحكم من السياق على مدى خطورة التحريض وآثاره؛ وعلى سبيل المثال: إذا ما تمّ التحريض داخل دولة مصر على ذوي البشرة البيضاء، فمن غير المحتمل أن تترتب أيّ آثار عنيفة، بخلاف ما إذا تمّ هذا التحريض في دولة كجنوب إفريقيا التي لها تاريخ من العداء بين ذوي البشرة السمراء والبيضاء.

٢ - مكانة قائل التعبير أو المتحكّم في انتشاره

يعني هذا أن تقاس مدى السلطة والتأثير من صاحب التعبير في الجمهور، ومعرفة ما إذا كان شخصية عامة، أو يشغل منصباً مهماً وبارزاً، أو كان قائداً سياسياً أو اجتماعياً ونحوه... حيث تصبح دعوته أو تعبيره ذات احتمال للانتشار الواسع بين الجمهور، كما يمكن قياس درجة وعي قائل التعبير وخطورته.

٣ - نية قائل التعبير

يمكن اعتبار التعبير تحريضاً إذا ذهب نية صاحبه إلى التحريض على العنف والكراهية، أو الدعوة إلى أعمال تمييزية. وعنصر النية من الأمور التي يصعب إثباتها، ما لم يعترف بها صاحبها؛ لذا استقرّ قضاء حقوق الإنسان على وضع محددات وقرائن للاستدلال على نية الفاعل، ومنها لهجة صاحب التعبير، وهدفه من التعبير، ثمّ النظر إلى إعادة تكراره، لإثبات نواياه التحريضية من عدمها.

٤ - محتوى التعبير

هنا وجب فحص محتوى التعبير، بربطه بقائله وبالهيئة الموجّه لها، والموجّه ضدها أيضاً، ونطاق التعبير ودوافعه ومخرجاته، وهل استخدمت في التعبير لهجة عنيفة مباشرة، وهل المحرّض ضده كان واضحاً بشكل مباشر أو غير مباشر، مع مراعاة أن بعض الخطابات لا يمكن تطبيق معايير التحريض عليها، مثل التعبير الديني والفني... وكذا الأبحاث العلمية والحملات الانتخابية والمناظرات السياسية.

٥ - حجم التعبير وقدرته على الانتشار

لكي يتمّ اعتبار التعبير تحريضاً، لا بدّ أن يتمّ توجيهه للجمهور بشكل مباشر وعلنيّ، لذا

فقد وجّهت أمام دائرة الاستئناف عام ٢٠٠٧ تهمة ارتكاب الإبادة الجماعية والتواطؤ في الإبادة الجماعية والجرائم ضد الإنسانية ضد محرر مجلة: «كانغورا» ومالكها، والتي كانت مخصصة لخطاب الكراهية ونشر رسوم كاريكاتورية لنساء التوتسي، ومقالات مهينة ومثيرة للكراهية عن طائفة التوتسي، وداعية لأفضلية أبناء طائفة الهوتو على التوتسي، لهذا عدت هذه المحاكمة الأولى تقريبا في القانون الدولي، التي عاملت الخطاب التحريضي تحت اسم: «إعلام الكراهية» لكونه يمثل جريمة ضد الإنسانية^[١].

صناعة الكراهية وجذور انتشار خطاب الكراهية من خلال قيم العولة:

تعتبر صناعة الكراهية أحد أهم الأسلحة المستخدمة في الحروب النفسية، بل إنها أهم أدوات الأنظمة الديكتاتورية لتفكيك التماسك الاجتماعي؛ فالحروب العسكرية استهدفت حياة البشر وممتلكاتهم المادية، في حين تستهدف الحروب النفسية السلوك الاجتماعي؛ من خلال التأثير على أفكارهم وحالتهم المعنوية. وتصنع الكراهية بأساليب شتى، منها مثلاً: نشر الأكاذيب وتزيين الباطل، وتزوير الحقائق واختلاق الأحداث، والتلاعب بالعقول والافتراء على الآخرين، وهذا يؤدي إلى توفير بيئة خصبة ترعى الكراهية والمعاداة، ليشتدّ عود الضغائن، فتتحول الكراهية إلى أفكار وعقائد، قبل أن تصبح سلوكاً عدوانياً عنيفاً متطرفاً، فمثلاً كانت جرائم الإبادة الجماعية في رواندا قائمة على خلفية من التحريض الإعلامي وخطابات الكراهية التي تم بثها عبر وسائل الإعلام باستمرار؛ لتعزيز وتأسيس أفضلية طبقة الهوتو على التوتسي، ثم كان ما كان... فالتحريض بشكل مباشر وعلمي يعتبر صناعة للكراهية، وهي صناعة تتقنها طغمة من الدكتاتوريات والأنظمة الفاسدة والنخب الفكرية والسياسية والثقافية والدينية الكاسدة، حيث يقومون بنشر سموم وأكاذيب، ويثون الأحقاد بصورة يتم فيها التحريض، لبناء منظومة كراهية اجتماعية على أساس قومي أو عرقي وطائفي ومذهبي، أو قبلي أو مناطقي أو غيره... وهذه الصناعة تجد لها أسواقاً تروجها في كثير من البلدان، وخاصة في العالم العربي المثقل بالأزمات المركبة؛ بل هي صناعة تحظى برعاية وغطاء من الأنظمة العربية المستبدّة، ومن دول كبرى تمتلك مشاريع جيو-ستراتيجية، تقوم على مبدأ الانقسام داخل الأمة الواحدة والدولة الواحدة، وبث الكراهية والتفرقة بين الشعوب، وإحداث صراعات بينها لتتمكن تلك الدول من تحقيق أهدافها ومآربها.

[١] - مركز هردو (٢٠١٦) - ص ١٠-١١.

قيم العولة في خطاب الكراهية بين جذوره الفرديّة وأسبابه السوسيو-سياسيّة

ساهم التطور التقنيّ في وسائل الإعلام المتنوّعة في تفشي ظاهرة الكراهية وخطابها في منصات التواصل الاجتماعيّ بصورة كبيرة، حيث يتمّ استقطاب شرائح وأعداد متزايدة للانضمام إلى جيوش الكراهية العنصريّة، مسلّحين بالحقّد والأفكار العنصريّة؛ لخوض معارك الاقتتال الاجتماعيّ والمذهبيّ والعرقّيّ في الفضاء الإلكترونيّ الواسع؛ زد على ذلك التعصّب الفكريّ والإيديولوجيّ والنظرة الاستعلائيّة المتمثّلة بالخطاب الأحاديّ الجانب، الذي يدّعي بأنّه الخطاب الوحيد الذي يملك الحقيقة، مما ساهم في تأجيج السلوك العدوانيّ وإثارة التّعرات بمختلف أشكالها، ومنها مثلاً:

١- التمييز العنصريّ

إنّ خطاب الكراهية لا يمكن حصره في اللفظ وحسب، بل إنّ يتعدّى اللّغة ليتحوّل إلى سلوك عمليّ، يشكّل خطراً على المستويين الفرديّ والجماعيّ؛ ومن الأمثلة الحيّة عن خطاب الكراهية، تلك التشريعات المتعلّقة بالفصل العنصريّ في جنوب إفريقيا، والتي بموجبها يُحرم أعضاء مجموعة عرقية من حقوقهم في التّصويت وقد كان البلد الذي تتوفر فيه أكبر مجموعة من القوانين التي تحظرّ الدعوة إلى العداة العنصريّ هي جنوب أفريقيا، بلد الفصل العنصريّ، وكان ضحايا هذه القوانين دائماً هم السود. ونأخذ مثلاً آخر، إنّ لوحة مكتوب عليها «البيض فقط»، موضوعه على عقار للبيع أو على باب مطعم، هي بمنزلة خطاب كراهية أدائيّ تمييزيّ ضدّ السود، ولا شكّ أنّه بمجرد أن نُقصي طرفاً أو وجهة نظر مُعارضة، أو نمنعها من الظهور من خلال إعدام فرص التعبير عن رأيها في وسائل الإعلام، وذلك بالاستعانة بالنصوص القانونيّة نفسها التي تكرّس حرّيّة التعبير باعتبارها حقّاً أساسيّاً من حقوق الإنسان، فإنّنا نكون بصدد خلق خطاب تحريضيّ مؤكّد للكراهية؛ ونهدم القوانين، ونقوض حقوقاً أساسيّة مثل المساواة وحقّ الناس في حرّيّة الاعتقاد والفكر والتعبير.

٢- التهميش والإقصاء:

إنّ التهميش الذي تقوم به أنظمة استبداديّة بشكل ممنهج، ضدّ أفراد وفئات في المجتمع، يشكّل مناخاً مناسباً لتنامي خطاب الكراهية لدى المهتمّشين، كما أنّ الصورة النمطيّة عن فئة محدّدة أو بلد معين، والأحكام المسبقة ضدّهم، نتيجة تشنّيع أفكارهم في البنية الاجتماعيّة، فإنّما تقع المسؤوليّة هنا على كاهل الدولة بكافة هيئاتها، وخاصّة امتلاكها لوسائل الإعلام ومناهج التعليم ومؤسسات الدين... حيث يلجأ المتنفّذون في السلطة إلى ممارسات منها: تطويع التشريعات لصالحهم بغية

إسكات أيّ انتقاد، تحت خانة القدح والذمّ؛ ويبدو أنّ قوانين القدح والذمّ والتحقيق والتهديد، تطبّق فقط في حال كان «المعتدى عليه» من السلطة؛ ففي هذه الحالة يتحرك القضاء دفاعاً عن المشاعر الشخصية، أما إن تعرّض المواطنون لإساءة مماثلة، فإنّ الاستجابة تختلف؛ وإذ نورد هذه المقارنة، لإظهار الاستنسابية والمعايير المزدوجة في تطبيق القوانين، التي وجب تحديثها للتناسب مع حاجات الناس، وليس لحاجات من هم في الحكم.

نماذج ومستويات صناعة الكراهية في الإعلام الغربي:

إنّ الجانب الأسوأ للكراهية هو التحريض على العنف، ومن ثمّة العنف نفسه، والذي تقود الكراهية إليه في صورة حروب ومذابح وجرائم ضد الإنسانية، وفي صناعة الكراهية نجد نماذج ومستويات مختلفة، منها ما يتعلّق بإشعال الصراعات والحروب بين الدول والشعوب، ومنها ما يرتبط بصناعة الكراهية داخل الأمة الواحدة، أو داخل البلد الواحد أو العرق الواحد أو الدين الواحد، فمثلاً عملت بعض الدول الغربية الاستعمارية على تلطيخ صورة الإنسان العربيّ المسلم عبر وسائل الإعلام، وتعزّزت صورة العربيّ المتطرّف القاتل في وسائل الإعلام الغربية، مما أحدث ما يعرف بظاهرة الإسلاموفوبيا؛ وفي البلدان العربية حيث تتشابك المعايير وتمتزج المصطلحات وتفقد الضوابط، يختلط النقد بالشتم وتتصاعد وتيرة القذف في الخطابات التي تجد استحساناً لدى شرائح اجتماعية واسعة، حيث تلهب الخطابات الشوفينية مشاعرهم وحماسهم، في ظلّ التنافر والصراع السياسيّ والأيدولوجيّ والدينيّ... وثمة صناعة للكراهية داخل البلد الواحد والدين الواحد، بهدف إثارة العصبية المذهبية والقبلية، لإشعال الفتن والصراعات التي توصل إلى حروب أهلية، وفي ظلّ حالة الجهل التي ما زالت تحكم واقع المجتمعات العربية، تصبح الكراهية ناراً تستعر، فتحرق المجتمع وتفكّك ترابطه، وتثير النزعات والحروب الأهلية، وتنهى أيّ تفاهم وتناغم مجتمعيّ، بل وتحدث الرغبة في الانتقام بنشر ثقافة تبرير العنف والاعتداء على الغير.

خطاب الكراهية في وسائل الإعلام الغربية

تكرّس وسائل الاتصال خطاب الكراهية، وتحمّل مسؤولية رئيسة في بثّ خطاب الكراهية بصورة متواصلة على مدار الساعة للمشاهدين والمستمعين والقراء، حيث تزايد الإعلام المتخصّص بالبغض والكراهية في ظلّ غياب شبه تامّ للإعلام المهنيّ، الذي يقوّي الروابط الوطنية للمكونات الشعبية، ويواجه الإعلاميين الثرثارين الذين يهتكون النسيج الاجتماعيّ عبر التحريض الأعمى

على العنف والإقصاء؛ وكافة الأطراف التي تدعم وسائل الإعلام القائمة على نشر الكراهية وتمويلها وتغذيتها، غايتها تخدير الشعوب وتغييب وعيها، وإشغالها عن حالة الشقاء والبؤس التي يعيشها الوضع العربي الراهن. والهدف هنا هو إبقاء الشعوب العربية أحجار شطرنج وبيادق تتقاتل دون أن تغادر الرقعة، ويظلّ اللاعبون الرئيسيون متحكّمين بمصير المنطقة. وكثيراً ما ترتكب وسائل الإعلام خطأً في إعادة نقل وتدوير خطاب الكراهية، وهو ما حدث إبّان الاعتداء على المسجد في نيوزلندا، ولم تكتفِ تغطيات إعلامية آنذاك بإيراد بعض مقاطع خطاب الكراهية الذي استخدمه منقذ الهجوم عبر صفحته على موقع تويتر؛ بل أفردت بعض تلك التغطيات كامل المساحة لنقل ما وردَ من خطاب كراهية ممن يؤيدونه، لتنتقل أخرى ما كتبه منقذ الهجوم على أسلحته، ولتبدل جهداً لافتاً في الإحالات التاريخية لحقبة مسلمي الأندلس، ما سبق كلّ ينطوي على مخالافات مهنية جسيمة في معالجة خطاب الكراهية؛ إذ فيه تكريس لما يريده أصحاب هذا الخطاب من ترويج للفوضى والأحقاد والصور النمطية والقدح والذم، وما يقود إليه هذا كلّ من أفعال كراهية تصل حدّ الإيذاء وإزهاق الأرواح، وحسبنا هنا استذكار مجازر رواندا التي راح ضحية خطاب الكراهية فيها عام ١٩٩٤ ما يقارب ٨٠٠ ألف قتيل خلال مئة يوم فقط، ليُمثّل صحفيون أمام محكمة الجنايات الدولية للمرة الأولى بهذه التهمة.

ويبدو أنّ الإنترنت صارت مرتعاً واسعاً لخطاب الكراهية، لأسباب عدة منها: ما توفّره الشبكة من إمكانية لنشر خطاب الكراهية باسم مستعار أو مجهول؛ ولا يمكن حصر عدد الحالات التي ساهم فيها الإعلام، ومن ذلك الفيسبوك، فقد سجلت سنة ٢٠١٢م جريمة في كل ٤٠ دقيقة مرتبطة بالموقع، يتعلّق كثير منها بما يمكن وصفه بخطاب الكراهية. والفيسبوك كغيره من مواقع التواصل الاجتماعيّ موقع خصب للتنمّر وللهجوم اللفظيّ الذي يقع ضمن دائرة خطاب الكراهية، وعلى الرغم من أنّ كلاً من: جوجل وتويتر وفيسبوك ومايكروسوفت قد وافقت بتاريخ: ٢٠١٦-٥-٣١ على مدونة ضبط السلوك لخطاب الكراهية، حيث ورد فيه أنّه: لا يُسمح بالمحتوى الذي يهاجم الأشخاص على أساس عرقهم الفعليّ أو سلالتهم، أو الأصل القوميّ أو الديانة أو الجنس، أو النوع أو الهوية الجنسيّة أو الإعاقة أو المرض... إلّا أنّها في الوقت ذاته قالت إنّها تسمح بالتعبيرات التي تُنشر على سبيل الدعاية أو السخرية، والتي قد يعتبرها البعض تهديداً أو هجوماً؛ ويتضمّن المحتوى مثلاً: النكات والأعمال الكوميديّة، وكلمات الأغاني ونحوها، ويبدو أنّ التناقض يتّضح سريعاً في تعريفهم لخطاب الكراهية، إذ إنّ السؤال المطروح: ما هو معيار التعبيرات الساخرة من التعبيرات الجدّيّة؟! وهذا بالطبع يعتمد على النوايا، والنوايا جوانب من غير الممكن الوصول إليها

بسهولة، فحسب الدراسات اللغوية في تحليل الخطاب، فإنّ نظرية التهذيب تخبرنا بأنّ المتحدّثين لا يرتدون نواياهم، أي لا يمكن للشخص مثلاً معرفة النوايا من النظر، سواء إلى المتكلم أو إلى كتاباته على الفيسبوك أو غيره^[١].

إزدواجية معايير الإعلام الغربي في تعامله مع خطاب الكراهية

استغلت بعض الأطراف حرية التعبير، التي تصونها القوانين الدولية للاعتداء على كلّ شيء، فحتّى الخالق تبارك وتعالى ومعه الرسل والأنبياء ودين الإسلام ورسوله خاصّة لم يسلموا من شرور هؤلاء الإعلاميين، والإشكالية المثارة هي حول حدود وضوابط حرية وسائل الإعلام في التعبير، وفي الحديث عن إثارها لخطاب الكراهية في هذا العصر الرقمي.

رصاصه شارلي إيبدو مثلاً:

بموازاة الحديث عن قوانين المطبوعات التي تقيّد النشر، خصوصاً في الإعلام الإلكتروني، ولأنّ الموقف من أيّ حدث يتبع لانحياز طائفيّ أو سياسيّ، فإنّ كلّ هجوم على الخصم في القاموس هو حرية، وكلّ هجوم على ما أو من يمثلهم يندرج في خانة التحقير والقذح والذمّ؛ فمثلاً سنلاحظ أنّها لا تعدو كونها امتداداً لخطاب الكراهية السائد، وللتمييز والإقصاء المتبادلين على أساس طائفيّ، طبقيّ، أو... يضاف إلى ذلك كمّ كبير من الأذى اللفظيّ المتعمّد، وانتهاك الخصوصية. وليس البحث في حدود حرية التعبير بحثاً مستجداً، خصوصاً أنّ كلّ التشريعات في العالم تكلمت عن عقوبات القذح والذمّ والتشهير والتحقير والتهديد، سواء أكان كلامياً أم مكتوباً؛ وفي حالات كثيرة يخشى المدافعون عن حرية التعبير أن تستخدم تلك التشريعات كأداة لقمع الأصوات المغايرة أو المعارضة أو لارتكاب ملاحقات كيدية بحقّ لعض المجموعات.

وبالمقابل يتخذ بعض المروجين لخطاب كراهية ما من حقّهم المطلق بالتعبير، وسيلةً للتحريض على جرائم ذات طابع عرقيّ أو طائفيّ... وتشكّل مجزرة قتل صحافيّ ورسامي مجلة «شارل إيبدو» الفرنسيّة عام ٢٠١٥ محطة مفصليّة في النقاش حول إشكالية حرية التعبير وخطاب الكراهية في العصر الرقميّ، فمن أطلق النار على رسّامين مشيرين للجدل، اتهمت مجلّتهم في مناسبات عدّة بتبني خطاب عنصريّ كاره للمسلمين والمهاجرين، فتح برصاصته الباب على نقاش الحقّ بالسخرية

[١] - دايك، فان (٢٠٠٠) ص ٢٥٥-٢٧٥؛ وبراون، جون؛ وبول، جون (١٩٩٧/١٤١٨) ص ٢٢٧-٢٤٠.

مهما علا سقفها، كما دفع المعنيين للتفكير بأبعاد تلك السخرية، حين تحدّث عن التقاطع بين ثقافات تقارب المقدّس والواقع والسياسة والرقابة بطرق مختلفة، لا بل هي متناقضة أحياناً؛ وهذه المواقع التي نتحدث عنها باعتبارها أهمّ مواقع التواصل الاجتماعيّ في الوقت الحالي، وكذا بالنظر إلى اختلاف تخصّص كلّ موقع^[1].

مخاطر وسائل التواصل الاجتماعيّ الغربيّة:

لقد ساهمت وسائل التواصل الاجتماعيّ خاصة الغربيّة منها في نشر خطاب الكراهية بعدّة طرق منها:

- ١- نشر معلومات مضلّلة.
- ٢- تهويل العنف والمشكلات الاجتماعيّة.
- ٣- المساعدة على نشر العنف اللفظيّ، وإثارة الفتن بين مكوّنات المجتمع والتي تؤدّي إلى الفرقة والتناحر.

فالفضاء الإلكترونيّ الذي أوجد حرّيّة مطلقة بلا ضوابط أخلاقيّة وقوانين رادعة، جعل أبواب تلك المواقع مُشرّعةً، تتسع لكلّ من يغدّي الكراهية المتخمة بالحقّد على الآخر. وبطريقة مباشرة أو غير مباشرة، أصبح الفضاء الاجتماعيّ والثقافيّ مُهيأً لانتشار خطاب الكراهية، بل وأصبح خطاب الكراهية هو الوسيلة الأولى من وسائل الاستقطاب السياسيّ؛ ولا يزال ذلك المخاض العسير مستمراً في شكل صراعات سياسيّة، تستهدف إثارة الفتن ونشر العداوة، والإقصاء الممنهج الذي يشكّل العنصر الأساس في تنامي خطاب الكراهية، وما من شكّ في أنّ هذا التّنامي سوف يصبح ظاهرة اجتماعيّة وسياسيّة؛ بل وستساهم في إظهار الكراهية، واستحكام الفوضى المدمّرة، وبناء حالة من اللاتسامح، فلم نأخذ من الماضي دروسه وعبره لتفادي الصراع والكراهية، وهو السبب في ما آلت إليه الأحوال في علاقاتنا الإنسانيّة والحضاريّة المعاصرة مجدّداً.

مناهضة الإسلام لعولمة خطاب الكراهية

إنّ الله يعطي بالرفق ما لا يعطي بالعنف، وخطاب الكراهية هو عنف لفظيّ، والله جل وعلا

[1]- معتوق، وكريم، (٢٠١٢).

يقول لنبِيِّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ﴿فِيمَا رَحِمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَئِن لَّهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾^[١]؛ ذلك أن خطاب الكراهية خطاب يفضّ ولا يجمع، يُبعد ولا يُقرب، يُفسد ولا يُصلح، إنّه كحصى الخذف، يفتأ العين ولا يقتل الصيد؛ أو كزبد السيل يذهب جُفَاءً ولا يمكث في الأرض، وما تلبس أحدٌ بخطاب الكراهية إلا نفرت من وَحْشِيهِ أَسْمَاعُ الْعُقَلَاءِ، فكَرِهُوا سَمَاعَ قَوْلِهِ أَوْ قِرَاءَةَ مَقَالِهِ، إنّه بركان هائج لا يقذف إلا بالحمم، فلا تقع على شيء إلا أحرقتة أو أذابتة؛ لذلك أمر الله عزّ وجلّ بالقول الحسن، والدليل قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾، والحسن هو النافع في الدين أو الدنيا، ويشمل ذلك جملة من الأمور، حيث يشمل ذلك ما يتخاطب به الناس فيما بينهم، ويدخل فيه الكلام الطيب العفيف الذي لا عيب فيه، ويدخل فيه كلّ خلق حسن، يشمل ذلك أن نجازيهم بأحسن ما نحبّ أن نُجَازَى به، وفي ضمن ذلك أيضًا النهي عن الكلام القبيح حتى للكفار ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^[٢] ويدخل فيه أيضًا النزاهة في القول فلا يكون فاحشًا، ولا بذيئًا، هذا فيما نتحدّث ونتخاطب به مع الآخرين، وإذا تردّد الإنسان بين كلمتين إحداها حسنة، والأخرى قبيحة فينبغي أن يتخيّر الكلمة الحسنة، فإنّه مأمور بذلك ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ﴾^[٣] فأما مع الأعداء فإنّه يطفئ نار العداوة ويكسر حدّتها، أو على الأقلّ يوقف تطوّر الشر، والله تبارك وتعالى يقول في الميثاق الذي أخذه على بني إسرائيل، والمراد بالميثاق العهد المؤكّد ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَيَالُوا لِدِينِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ﴾^[٤] فالرحمة والرفقة والحرص على هداية الناس صفات لا تجتمع في امرئ يحمل لسانه خطاب الكراهية، وقد روى البخاري في «الصحیح» عن عائشة قولها: «دَخَلَ رَهْطٌ مِنَ الْيَهُودِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالُوا: «السَّلَامُ عَلَيْكُمْ» فَفَهَمْتُهَا، فَقُلْتُ: وَعَلَيْكُمْ السَّلَامُ وَاللَّعْنَةُ» فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَهْلًا يَا عَائِشَةُ، إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الرَّفْقَ فِي الْأَمْرِ كُلِّهِ؛ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَوَلَمْ تَسْمَعْ مَا قَالُوا؟! قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: قَدْ قُلْتُ: وَعَلَيْكُمْ». وعلى سبيل المثال محتوى الكراهية الذي يروّج عن الدين الإسلاميّ، بكونه يدعو للقتل، بينما يتناسى هؤلاء ما يقوم به غير المسلمين في شتى أنحاء العالم، كما يتجاهلون نصوص الإسلام التي فاقت كلّ نصوص حقوق الإنسان ومواثيقه العصريّة، ولم يجد هؤلاء سوى ما ارتكبه بعض المسلمين من

[١] - سورة آل عمران: ١٥٩.

[٢] - سورة العنكبوت: ٤٦.

[٣] - سورة الإسراء: ٥٣.

[٤] - سورة البقرة: ٨٣.

أخطاء؛ بل ويتجاهل جميع السياقات التاريخية والزمنية للنصوص الدينية، ويفوزون إلى أحكام نهائية تتجاهل الحقيقة، كدفاع المسلم عن نفسه وعن دينه وعن كل ما يحق له الدفاع عنه.

وإن رأينا ليس خاصاً بنا في هذه المسألة، إنّما يشاطرنا فيه بعض الأوروبيين، إذ يقول روبرتسون: «إنّ المسلمين وحدهم هم الذين جمعوا بين الغيرة لدينهم وروح التسامح نحو أتباع الأديان الأخرى، وإنّهم مع امتشاقهم الحسام نشرًا لدينهم، تركوا من لم يرغبوا فيه أحرارًا في التمسك بتعاليمهم الدينية». ويرى ميشود في كتابه: «تاريخ الحروب الصليبية» و«رحلة دينية في الشرق» أنّ القرآن الذي أمر بالجهاد متسامح نحو أتباع الأديان الأخرى، وقد أعفى البطارقة والرهبان من الضرائب، وحرّم محمد قتل الرهبان لعكوفهم على العبادات، ولم يمَسَّ عمر بن الخطاب النصارى بسوء حين فتح القدس، في حين ذبح الصليبيون المسلمين وحرقوا اليهود وقتما دخلوها؛ ومن المؤسف أن تقتبس الشعوب النصرانية من المسلمين التسامح الذي هو آية الإحسان بين الأمم، واحترام عقائد الآخرين وعدم فرض أيّ معتقد عليهم بالقوة^[١].

لذا نتساءل كيف ولماذا كثر الحديث عن خطاب الكراهية عند المسلمين دون غيرهم؟ فلا يخرج الأمر عن أنّ الذي يُعدّ خطاب الكراهية ضدّ الإسلام والمسلمين، إمّا ينطلق في ذلك من خلفيّة عقديّة، وإمّا من ردّة فعل عكسيّة، فأما ما كان سببهُ البُعد العقديّ، فلا حيلة لأمة الإسلام اتجاهاً، فلو جاءتهم كلّ آية لم يستطيعوا نزعها من صدورهم إلّا أن يشاء الله، قال الله جل شأنه: ﴿وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾^[٢]؛ وأمّا خطاب الكراهية الذي يكون سببهُ راجعاً إلى ردّة فعل عكسيّة لأخطاء بعض أهل الإسلام، فإنّ هذا هو ما يعيننا بالدرجة الأولى؛ لأنّ أهل الإسلام هم المعنيون بالقدوة الحسنة، وموافقة أفعالهم لما يتسبون إليه؛ فإنّ الطرف الآخر لا يُفرّق بين الإسلام وبين المنتسبين إليه، فأيّ غلط يقع فيه أحد منهم سيُلقون باللائمة على الإسلام؛ فقد حدث مثلاً عام ٢٠١٢م أن قام أحد الأشخاص في الولايات المتّحدة الأمريكيّة بنشر فيديو لفيلم بعنوان: «براءة المسلمين» على موقع يوتيوب يحمل إساءة بالغة للرسول عليه الصلاة والسلام، وتسبّب الفيديو في أعمال عنف معادية في أكثر من دولة عربية وإسلاميّة راح ضحيتها أكثر من ١١ قتيلًا، كان من بينهم: «كريستوفر ستيفينز» سفير أمريكا في ليبيا^[٣]، وهذا يدلّ دلالة واضحة وقاطعة على وحدة الطبيعة الإنسانيّة. لقد منح الإسلام هذه الهوية الجديدة للإنسان، وأحدث من أجل

[١] - لوبون، غوستاف، ٢٠١٣، ١٣٧-١٣٨

[٢] - سورة البروج، الآية ٨.

[٣] - زهرة، وليد (٢٠١١)

استيعاب هذه الهوية أمة جديدة، لم يكن لها مثيل من قبل بين الأمم، فإنه لا اعتبار إلا للتقوى، قال تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾^[١] ومن هذا المنطلق يتعرّف المسلم على نفسه وعلى ما حوله، فالشخص سواء أكان مسلماً أو غير مسلم، يجد نفسه ضمن هذا الانتماء، وإزاء هذا الحضور السرمدى اللامتناهي الأعظم، وقد حثت الآيات والأحاديث على أن كل مؤمن مسؤول عن أفعاله واختياراته، وفي هذا إثبات لكيونة المسلم وشخصيته، وإشعار له بضرورة تحمّل المسؤولية^[٢]. ويمكن القول إن التسامح الديني كان مطلقاً في دور ازدهار العرب، ومثل هذا التسامح، مما لم تصل إليه أوروبا بعدما قامت به في أكثر من ألف سنة من الحروب الطاحنة، وما عانته من الأحقاد المتأصلة، وما مُنيت به من المذابح الدامية^[٣].

نتائج عولمة خطاب الكراهية والآثار الناجمة عن انتشاره

يطرح خطاب الكراهية مخاطر جسيمة على تماسك المجتمع وحماية حقوق الإنسان، حيث يضعف المجتمعات ويدمرها، كما يعمل على زرع بذور الخوف والكراهية، وانعدام الثقة في نفوس الأفراد، فإذا ترك دون رصد ومراقبة، أدى إلى أعمال عنف وربما ساعد في تهيئة الظروف لارتكاب إبادة جماعية، ومن الآثار التي يترتب عليها انتشار هذا الخطاب:

- ١- قتل روح الإبداع في المجتمع، وهجرة الكفاءات البشرية.
- ٢- فقدان المجتمع تماسكه الداخلي، فيصبح ضعيفاً أمام الأزمات، وتهديد وحدة النسيج الاجتماعي.
- ٣- تقسيم المجتمع إلى جماعات غير متجانسة، مع انتشار التطرف بين الشباب.
- ٤- خطورة مثل هذا الخطاب، تكمن في إرباكه للأمن الفكري والاجتماعي، المؤثرين في النسيج المعرفي والتجانس الاجتماعي.

السبل المثلى للتعاطي مع خطاب الكراهية وآليات مواجهته

على الرغم من أن خطاب الكراهية مليء بالحقد والتحريض والعنف، ورغم كل العنف المختزن فيه، إلا أن تفكيكه وإظهار سطحه ومواجهته ليس مستحيلاً، إن كان ثمة رؤى جادة، وقناعة

[١] - سورة الحجرات، الآية ١٣.

[٢] - الحُبّابي، محمد عزيز، (١٩٦٩)، ص ١١٢.

[٣] - لوبون، غوستاف، (٢٠١٣)، ص ٢٤.

إنسانية مشتركة، بأنّ هذا الخطاب يحمل في أحشائه ما يهدّد البشريّة جمعاء، فليست الأمم بنت ساعة واحدة، بل هي نتيجة ماضٍ طويل، وهي محصولٌ ما خضعت له من البيئات المختلفة التأثير، ولذا يُفسّر حاضرها بماضيها؛ وثمة طرق عديدة لمناهضة خطاب الكراهية ومنعه، ومنها:

- ١- احترام حقّ الآخر في التعبير عن ذاته، وآرائه وثقافته ومعتقداته، دون خوف من الملاحقة.
- ٢- ضبط استخدام وسائل التواصل الاجتماعيّ؛ لأنّ خطاب الكراهية يُمرّر من خلالها، فلا بدّ من العمل على تنظيم استخدامها، ونشر التوعية الأخلاقية حول الخطاب المستخدم فيها ضرورة وليس ترفاً.
- ٣- ضرورة وضع حدّ فاصل وواضح بين مصطلحي: «حرية التعبير وخطاب الكراهية».
- ٤- رفع مستوى الوعي ببيان مخاطر التمييز والتعصّب بإعداد برامج تثقيفية للأطفال والشباب.
- ٥- الإبلاغ عن منشورات وسائل التواصل الاجتماعيّ التي تنشر الشائعات والمعلومات الخاطئة.
- ٦- دعم الأفراد والجماعات التي يستهدفها خطاب الكراهية، ومكافحة المعلومات التضليلية.
- ٧- تحديد المسؤوليات الخاصة بمرتكبي خطاب الكراهية، ومزوّد خدمات الإنترنت.
- ٨- حظر المواقع الداعية إلى خطاب الكراهية، ومنع نشر الكراهية في منصات التواصل الاجتماعيّ.
- ٩- ضمان الحقّ في المقاضاة للأشخاص المستهدفين من خطاب الكراهية.
- ١٠- مساعدة الصحفيين على تطوير قدراتهم لنقل الأخبار نقلاً عادلاً أميناً ودقيقاً.
- ١١- تشكيل لجان للإنذار والاستجابة المبكرة لرصد خطاب الكراهية وأشكال التحريض على العنف.
- ١٢- تشجيع الباحثين والمؤسّسات المعنية بهدف القيام بأبحاث ودراسات اجتماعية وفكرية علمية لرصد أفكار الكراهية وخطابها وسلوكها، وتحليل الظاهرة ومقارباتها، وإصدار توصيات محدّدة تتحوّل إلى خطط عمل بهدف محاصرة الكراهية والحيلولة دون استفحالها.
- ١٣- تحديد المواقف التي تؤدّي إلى استخدام خطاب الكراهية واتخاذ التدابير المناسبة لوضع حدّ لها.
- ١٤- ضرورة تفكيك هذا الخطاب برفض منهجيّته الفكرية المبنية أساساً على رفض الآخر، مع التنبّه بتوطيد القيم التي يهدّدها خطاب الكراهية، ويجب أن تهدف مكافحة خطاب الكراهية إلى

حماية الأفراد والمجموعات.

١٥- إقامة الحدود الفاصلة بين حرية التعبير وخطاب الكراهية، مع إعادة النظر في ما يسمى: «نظرية الحرية الإعلامية».

١٦- ضرورة وضع إستراتيجية لوسائل الإعلام في كيفية التعامل مع معتقدات الغير.

١٧- لا ينبغي استخدام القيود المفروضة على خطاب الكراهية لإسكات الأقليات وقمعها.

١٨- الحوار مع الآخر «الحوار هو الاستماع الواعي الحقيقي للأقوال والآراء والأفكار... لأن الحوار فهم وتفاهم تعارف وتواصل لصنع الحقيقة والرأي المشترك... الحوار سبيل التعايش والتواصل ضرورة تطوير سياسات الاعتراف بالآخر المختلف والمغاير... وجوداً ورأياً وحقوقاً...»^[١]

خاتمة لازمة

بين هذين الموقفين: الإشادة المفرطة والمأخذ اللاذع، على خطاب الكراهية وحرية التعبير، يمكننا القول إنه يكتنفهما كثير من اللبس والغموض، والشطط والاستنتاجات والاقتضات غير المنطقية، وعلى الأخص في تقديم تصورات متناقضة لبنية الأطروحات التي تناولت هذين الموضوعين، وخاصة أنه لا يوجد لهذين المصطلحين صيغة واحدة متعارف عليها؟ وقد حاولت الإجابة عن جذور صناعة خطاب الكراهية في ثقافة المجتمع المعاصر، ومخاطر هذا الانتشار على المجتمعات، وسبل مواجهته، وبيان المسؤولين عن إخماد نار خطاب الكراهية، غير أن التعايش والتسامح لن يتحققا، إلا عبر نبذ كافة أشكال الكراهية ومظاهرها وممارساتها، وشمولاً لكل محتوى ينشر ويبرر، أو يحرض على الكراهية بشتى أشكالها، والقائمة أساساً على عدم القبول بالآخر إلا في إطارها، وهذا الإطار مما قد نتفق أو قد نختلف حوله، وله موضوع خاص منفرد به لكن على السلطات الحاكمة في كل الدول تحمّل مسؤولية رئيسة في منع خطاب الكراهية، وحماية أفرادها منه، والعمل على وقف هذا الخطاب، الذي يساعد على ارتكاب أعمال العنف وتشجيعها؛ لأن الأنظمة الدولية في نظري ما تزال بعيدة عن الساحات التي ينتشر فيها هذا الخطاب ويتمدد، ويبقى الموضوع حبيس لقاءات وحوارات المثقفين، الذين ليس لهم أي تأثير على صنع القرار السياسي في دولهم، ولا على المجتمعات التي يتمدد فيها خطاب الكراهية؛ ولكن مع ذلك يمكن المشاركة بأشكال عدّة؛ أبرزها اثنان: أحدها توعوي والآخر قانوني؛ ليُعاد طرح السؤال مجدداً: هل بالإمكان إطفاء سعار ولهيب الكراهية يوماً ما؟.

[١] - محفوظ، محمد (٢٠١٢)، ص ٥٩-٦٠.

المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية - وثائق الأمم المتحدة.
٣. دايك، فان (٢٠٠٠) وبراون، جون؛ وبول، جون (١٤١٨/١٩٩٧).
٤. لوبون، غوستاف، حضارة العرب، نقله إلى العربية: عادل زعيتر، دار الطليعة، بيروت، ٢٠١٣.
٥. محفوظ، محمد، العولمة، شمس للنشر والتوزيع، القاهرة-٢٠١١.
٦. مركز هردو لدعم التعبير الرقمي: "خطابات الكراهية"، القاهرة، دار الشروق، ٢٠١٦.

معنى الحياة والمأزق الوجودي

استقراء نقدي لأعمال فلاسفة غربيين

صابرين زغلول السيد [*]

تتحدث هذه الدراسة عن تداعيات النقاش الفلسفي الذي جرى في الغرب حول طبيعة ومعنى الحياة والمأزق الوجودي الذي تعكسه تلك التداعيات. وقد سعت الباحثة الدكتورة صابرين زغلول السيد إلى تظهير المعنى السلبي والتشاؤمي للحياة البشرية عند عدد من كبار روّاد الحداثة، ووقفت عند أبرز مواقفهم والأسباب التي أدت بهم إلى النظر في معنى الحياة انطلاقاً من العدمية والأجدوى.

ولعلّ أبرز الفلاسفة الذين تناولتهم هذه الدراسة بالنقد والتحليل هم: شوبنهاور ونيثشه وسارتر والبير كامو، باعتبار هؤلاء نماذج مؤسّسة لعدمية الحياة في الحداثة الغربية المعاصرة. المحرّر

ما الذي يجعل للحياة معنى؟ سؤال!! ربما يكون هو السؤال الأكثر أهميّة على الإطلاق، حيث يرتبط بشكل حيويّ ببقاء الإنسان وازدهاره، إنه أيضاً السؤال الأكثر تعقيداً؛ لأنه يمسّ جوانب الحياة الإنسانيّة - البيولوجيّة والنفسية والاجتماعيّة والروحيّة كلّها؛ لذا تعدّ إشكاليّة معنى الحياة من أكثر الإشكاليّات التي واجهها الإنسان منذ أن وطأت قدمه أرض الله^[1]، فهو المخلوق الوحيد الذي تعلّم أن يطرح الأسئلة، فإذا كانت للحيوانات غرائز ترشدها، فإنّ الإنسان بفطرته تعلّم دائماً أن يطرح أسئلة عن معنى وجوده وحياته، فهو يسأل: من أنا؟ لماذا أنا هنا؟ إلى أين أنا ذاهب؟...هل يوجد سبب للوجود؟ هل يوجد سبب للموت؟ هل هناك حياة بعد الموت أم أننا سنذهب في مهبّ الريح بمجرد انتهاء هذه الحياة؟ وما معنى هذه الحياة من الأساس؟ وغيرها العديد من الأسئلة التي حاول الفلاسفة وغير الفلاسفة على حدّ سواء الإجابة عليها .

وعلى الرغم من أنّ السؤال عن معنى الحياة شكّل مصدر قلق إنسانيّ منذ بداية الحياة الإنسانيّة، إلّا أنّ أوّل ظهور للمصطلح الإنجليزيّ معنى الحياة (meaning of life) كان في عام ١٨٣٤ في

*- باحثة وأستاذة فلسفة الدين بجامعة عين شمس - جمهورية مصر العربيّة.

[١]- راجع. Loren Eiseley | American anthropologist | Britannica تم الدخول بتاريخ ٢٠٢١/٢/٢٥.

كتابات توماس كارلايل (١٧٩٥-١٨٨١)^[١]، وسرعان ما انتشر الاستخدام بين الفلاسفة وغيرهم في محاولة للإجابة على العديد من الأسئلة التي أثبتت حول هذا الموضوع، لكن معظم الإجابات عادت ولم تكن مبهجة، بل جاءت معظمها محملة بنظرة مظلمة متشائمة، ولا سيما عند الفلاسفة الذين فقدوا حسهم الديني، حيث حاول هؤلاء إزاحة أغلال الدين، في محاولة للإجابة عن معنى الحياة دون الرجوع إلى الله.

فمنهم من فكّر في أن يكون معنى الحياة هو الإرادة العمياء وتحقيق الأنانية مهما كلف ذلك، ومنهم من أقصى الضعفاء والمرضى من الحياة الإنسانية ليصبح قانونها الغالب هو البقاء للأقوى ولا مكان للضعفاء بهذا العالم، وعلى الضعيف أن يتوارى ليفقد مكانه في هذه الحياة، فعمل على التخلص من القيود المقدسة، وقام بقتل الله، وبدلاً من قتل الله، تمّ قتل القيمة الإنسانية، فاعترب الإنسان وتوارت معه كثير من الآمال الأخروية التي كانت أملاً يسعى للفوز بها، ومنهم من حول هذه الحياة إلى مسرح من العبت يفعل فيه كل فرد ما يشاء وقت ما يشاء طالما اختار ذلك بحريته وإرادته، مما جعل الإنسان الغربي يقف وسط مأزق وجودي بين طريقتين؛ إما اتباع طريق الحرية والعبت الوجودي، وإما أن ينأى بنفسه في وثبة نحو الدين، كلا الموقفين شكلاً جوهر الفكر الغربي المعاصر لمعنى الحياة، بين إزاحة أغلال الدين، وبين وثبة من جديد نحو الدين تبناها عدد من الفلاسفة الغربيين الذين حملوا على عاتقهم مهمة الدفاع اللاهوتي والتوجه من جديد -كلما اشتدّ المأزق الوجودي للإنسان- نحو عمق الحياة الدينية لما تركه من آثار على النفس والحياة الإنسانية.

في السطور الآتية سوف أناقش معنى الحياة وفقاً لتصوّر عدد من المفاهيم الوجودية، التي عملت وفقاً لمنظور إقصائي لكل ما هو مقدس وديني، وفيه أعطى الفلاسفة معنى للحياة من خلال وجهة نظر تحمل تداعيات ذاتية، معتمدة على عقل أداتي مرتبط بكل ما هو أرضي وديني، وتمثل ذلك بصفة خاصة لدى كل من شوبنهاور ونيتشه وهيدجر وسارتر وألبير كامو كنماذج لهذا الاتجاه.

شوبنهاور والمعنى المتشائم للحياة

يمكن القول إنّ وجهة الفيلسوف الألماني آرثر شوبنهاور (١٧٨٨-١٨٦٠) والذي كان معاصراً لكاريل هي نقطة الانطلاق في البحث الفلسفي الغربي الحديث في مشكلة معنى الحياة، وقد طرح شوبنهاور سؤاله عن معنى الحياة، فجاءت إجابته على هذا السؤال إجابة محبطة متشائمة،

[1]- The Meaning of Life: Early Continental and Analytic Perspectives, Internet Encyclopedia of Philosophy

فقد رأى أنّ الغرض من الحياة هو المعاناة، حيث إنّنا نُعاقب على الخطيئة ونُعاقب على جريمة الولادة، ونُعاقب على وجودنا، إنّنا دائماً نتألّم، إنّ الحياة التي نعرفها - كما يبيّن شوبنهاور - هي أشبه بحكاية ماكبث التي يرونها أحرق، إنّها «مهزلة» على حدّ تعبيره؛ ذلك أنّ الإنسان لا يتغيّر، وخصاله الأخلاقيّة تظلّ كما هي طوال حياته، ولأنّه يعيش حياة من الرتابة، حيث يدور في فلكه الخاصّ دون انحراف، فقد وجبّ عليه أن يؤدّي الدور الذي عليه، دون أدنى انحراف عن شخصيّته؛ وبما أنّ الفلسفة والدين وحتىّ الخبرة الحياتيّة لا يمكن أن تحدث أيّ تحسّن فيه، فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه في الفلسفة الغربيّة الحديثة هو عن معنى الحياة على الإطلاق؟^[1].

بدأ شوبنهاور فلسفته بالبنية الميتافيزيقية التي ورثها عن كانط وأخذ يفرّق بين الشيء في ذاته (النومين) وعالم الظواهر (الفينومين)، وقد رأى أنّ الشيء في ذاته هو إرادة الحياة، فمن خلال إرادة الحياة «والإرادة وحدها هي التي يمكن أن تمنحنا مفتاح تفسير ظاهرة وجودنا الخاصّ وتكشف لنا عن مغزى وجودنا وتبيّن لنا الآليّة الباطنيّة الكامنة وراء الوجود وأفعاله وحركاته»^[2].

فمن خلالها نستطيع تفسير الوجود والعالم والحياة، إنّها المحرك الأوّل الذي يحرك كلّ الموجودات، كما أنّها أيضاً سرّ الوجود، فالإرادة ببساطة هي القوّة الأساسيّة والواقع الذي تكمن وراءه كلّ الأشياء، بينما العالم الذي نعرفه ونعيش فيه، عالم الظواهر (الفينومين)، هو مجرد مرآة لهذه الإرادة، وهو غير حقيقيّ على الإطلاق. «بل ربما يكون شيطانيّاً، إنّهُ كفاح أعمى، وشغف لا يهدف في النهاية إلى أيّ شيء سوى الاستمرار في تعظيم الذات، التي هي في حد ذاتها تناقض داخليّ، وسيظلّ هذا الصراع الداخليّ مستمراً بين بلايين الأشياء الفرديّة في مثل هذا العالم»^[3]، حيث تنغمس الذات في هذا الصراع وينغمس الآخرون، ولن يجد الإنسان إلاّ حياة البؤس والمعاناة؛ لذلك يعيش الجميع تقريباً، حياة لا معنى لها من الخارج والداخل، إنّها حياة ممّلة وبلا معنى.

لذلك يؤكّد شوبنهاور أنّ عالم الظواهر هو عالم مليء بالبؤس والألم والمعاناة. ونادراً ما نحصل فيه على مكان للسعادة؛ لذا كان قطبا الحياة البشريّة هما الألم (العوز، والرغبة، والتوتر) والملل. لقد شكّلت الإرادة اللبنة الأساسيّة التي بُنيت عليها فلسفة شوبنهاور ككلّ، وقد ظهر ذلك مع

[1]- Schopenhauer, A. The Essays of Arthur Schopenhauer: The Wisdom of Life. T. B. Saunders (tr.). 1860. rpr. in The Project Gutenberg EBook of The Essays of Arthur Schopenhauer, 2004, p14

[2]- شوبنهاور: العالم إرادة وتمثلاً، ترجمة: سعيد توفيق، مراجعة فاطمة مسعود، المشروع القومي للترجمة، الطبعة الأولى ٢٠٠٦، ص ١٤٣.

[3]- Schopenhauer, A. The Essays of Arthur Schopenhauer: The Wisdom of Life, p18.

ظهور كتابه الرئيسي: (العالم إرادة وتمثلاً)، حيث وضع شوبنهاور بعداً معرفياً لمفهوم الإرادة، فقد جعل منها الجوهر الأساسي للوجود والذات الإنسانية، وهنا يختلف مع كانط الذي جعل الفكر جوهر الوجود الإنساني، ومن خلال ذلك أكد شوبنهاور أن العالم ليس تصوراً خالصاً ومحضاً فقط، بل هو إرادة تسكن الإنسان وتسبق العقل وتتقدم عليه وغير خاضعة لمقولتي الزمان والمكان، باعتبار أنها مستقلة وغير خاضعة لا لقوانين الطبيعة ولا لمبدأ العقل الذي تسبقه وتحده^[1].

لقد أطاح شوبنهاور بسلطة العقل لإفساح المجال لسلطة الإرادة وحدها، بل ذهب أبعد من ذلك، وجعل العقل خادماً تقوده الإرادة، وبالتالي فالإرادة كما يصورها شوبنهاور هي الإنسان الأعمى القوي الذي يحمل العقل على كتفيه باعتباره إنساناً مبصراً وأعرج، فنحن لا نريد شيئاً؛ لأننا وجدنا أسباباً له، ولكن نجد أسباباً له لأننا نريده^[2]، وهذا شبيه بقول باروخ إسبينوزا بأننا لا نرغب في الأشياء لأنها طيبة، بل نعتبرها طيبة لأننا نرغب فيها، وهذا يدل على نسبية المعرفة من إنسان لآخر، حيث الذات البشرية هي التي تخلع على الشيء أهميته، فالخير هو ما يظهر لي لا أن يكون الموضوع خيراً في حد ذاته، وكذلك الشر وهو ما ينعكس على معنى القيم الإنسانية؛ لذا يؤكد شوبنهاور أن معنى حياة المرء لا تعتمد على الظروف الخارجية للفرد، بل على الطريقة التي ينظر بها المرء إلى الحياة، حيث ينظر كل إنسان إلى الحياة بشكل مختلف، وبالتالي فإن معنى الحياة يختلف اختلافاً كبيراً من شخص لآخر، فالحياة بالنسبة لشخص قاحلة، مملّة، وسطحية، بينما هي عند شخص آخر غنيّة وممتعة ومليئة بالمعنى.

لدى شوبنهاور إجابة تكمن في «الخلاص»، والخلاص هو الإنكار التام للإرادة، حيث يجب شوبنهاور أن معنى الحياة هو الإنكار والهدوء وإلغاء إرادة الحياة التي هي أساساً الذات، والتي يرى أن أكثر ما يعبر عنها بوضوح هي البوذية التي تحاول تحقيق النيرفانا أو العدم، والتي تعدّ بالنسبة لشوبنهاور الحالة المثالية للحياة.

ويحلّل ذلك بأنّ البشر يمثلون أعلى تطوّر ممكن للأخلاق والذكاء^[3]. لقد أراد شوبنهاور للإنسان أن يصبح أسمى قيمة موجودة في عملية الخلق، بل حوّل ليصبح (الكائن الأعلى)، ومن وجهة نظره لا يوجد أيّ دليل على وجود كائن أعلى من البشر، ولا يمكن أن يكون هناك.

[1]- عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٦، ص ١١٩.

[2]- Berman, D. (1998). Schopenhauer and Nietzsche: Honest atheism, dishonest pessimism. In C. Janaway (Ed.), Willing and nothingness. Oxford: Oxford University Press.

[3]-Berman, D. (1998). Schopenhauer and Nietzsche., p121.

لذا يعتقد، أنّ القديسين والزهاد في جميع الأديان هم الأكثر أخلاقاً وفكرًا من إخوانهم البشر، بل هم القادرون على رؤية أنّ هذا العالم الذي هو أسوأ العوالم الممكنة، لذلك كانت أخلاق القديسين هي التي تقودهم بالبصيرة إلى إماتة أنفسهم أو إنكارها، ومن ثمّ يتضح لشوبنهاور أنّه إذا حاولنا أن نتخيّل كائنًا أكثر ذكاءً وصالحًا (على سبيل الافتراض)، مثل الله، أو كائنًا متفوقًا بشكل (حتى لو بشكل هامشيّ على القديسين)، فسوف ندرك أنّ مثل هذا الكائن سوف يقضي على نفسه على الفور عندما يدرك مدى تمرّد هذا العالم^[1].

وإذا كان شوبنهاور قد أنكر وجود الله، فإنّ حجّته في ذلك هي حجّة نفسية يقودها فقط من أجل تحويل الإنسان إلى كائن أعلى، ويبدو من هذا أنّ الإلحاد عنده هو انعكاس واضح لفلسفته، نظرًا لأنّ هذا العالم هو في الأساس إرادة أبدية عمياء للحياة، فلا يبدو أنّ ثمة أيّ حاجة لإله ذكيّ وصالح يخلق هذا العالم. وقد نشر ذلك في كتابه العالم إرادة وتمثلاً الذي عبّر من خلاله عن إلحاده الضمنيّ، وليس معلناً بشكل مباشر كما فعل نيتشه في موت الإله.

فريدريك نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠)

لم تكن فلسفة نيتشه أقلّ تشاؤمًا من فلسفة شوبنهاور، حيث لم يُبصر هو الآخر سوى الوجه القاتم من الحياة عندما انطلق من وحي فلسفة شوبنهاور، من خلال كتابه «العالم إرادة وتمثلاً» وعلى الفور تأثر بفكر شوبنهاور واستشعر انجذابًا عميقًا نحوه، وكما يقول أحسنّ بأنّ هذا الكتاب كُتب خصيصًا له.

فسار على خطى شوبنهاور التشاؤميّة، وإن اختلف معه في زوايا الرؤى التي سعى إليها كلّ منهما، فإذا كان شوبنهاور أعطى مكانة لرجال الدين وأنهم الأكثر أخلاقاً وفكرًا، فإنّ نيتشه عكس ذلك، حيث رأى تغلغل الفكر العدميّ في مجمل القيم السائدة في الحضارة الغربيّة الحديثة، تلك الحضارة التي نخرتها العدميّة في عمقها الأكثر حيويّة، بعد أن صارت كيانًا يقوده أسوأ العبيد، وهم في الغالب من رجال الدين الذين اعتبروهم عظماء البشريّة، في حين أنّهم في الحقيقة لم يكونوا سوى مخادعين محتالين، قادوا الحضارة الغربيّة الحديثة إلى حتفها الحتميّ، الذي عكس تجلّياته الواضحة في الإنسان -العدميّ- الحديث .

لقد كانت هذه الحضارة -كما يراها نيتشه- مجرد أصنام أو أوثان صنعتها البشريّة في زمن سكون

[1]- Ipid, p122.

الحياة وغروب القيم، تتساوى في ذلك «القيم التي تقوم على أساس عقلي فلسفي، والتي تقوم على أساس لاهوتي كهنوتي»؛ لذلك وضع الأخلاق الأفلاطونية والأخلاق المسيحية في كفة واحدة، وشنّ عليها حرباً لا هوادة فيها^[1]؛ لذا حاول نيتشه تحطيم أصنام هذه الحضارة، ورأى أنه لا بدّ للإنسان أن يحيا خارج المقدّس، فإن كان التقديس ضرورة للحياة، فلا ينبغي أن نقدّس الوهن والضعف؛ لأنّ الحياة «لا تعلن عن وجودها مع الضعيف، أو المريض، أو الصغير، أو كلّ ما ينتسب بصفة قاطعة إلى أعراض الحضارة المنحطّة»^[2]؛ لأنّها كما يرى كانت السبب في ذلك النّحول الذي ضرب الإنسانية في صميمها، و بالتالي لا بدّ من قلب معادلة الحياة من الارتباط بالأرض إلى التوق للمتعالى السماويّ. ويرجع نيتشه السبب في قلب قيم معادلة الحياة إلى السلطة الدينيّة، ولا سيّما اليهود الذين أسسوا لقلب هذه المعادلة والذي يعدهم نيتشه أكبر المخادعين، وأكثر العدميين إسهاماً في التأسيس لسلطة الكهنوت.

لقد أحيطت طبقة الكهنوت كما يرى نيتشه بهالة من القداسة استطاعت من خلالها قلب الحقائق وتأويلها تأويلاً أرهبت به مرديها وعبدها -ذوي القابليّة للاستعباد- لقد كان هذا التأويل فيما يرى نيتشه هو حيلة رجل الدين في إحداث التحوّلات في المفاهيم الإلهيّة، والتي من خلالها استطاعت تزوير ماضي الشعب اليهودي، وفي الوقت ذاته الحفاظ على تفوّق الطبقة الكهنوتيّة من خلال منحها سلطة إلهيّة، حيث أرادت هذه الطبقة التحكّم في الإنسان أن يبقى دوماً ناحلاً ضعيفاً، حتى تُبقي على قوتها ذاتها، وتبقى هي دوماً المسيطرة على الحياة. وعندئذ، كان على الإنسان أن يدرك أنّه آيل لا محالة إلى عصر من أسوأ العصور انحطاطاً وتدهوراً؛ لأنّه صار فعلياً في «قبضة أسوأ الأيدي، وأنّه محكوم من جانب غير المناسبين والحمقى ورجال الخداع والانتقام، من يسمّون أنفسهم بالقدّيسين، أولئك الذين يشوّهون العالم، والذين يطعنون الإنسانيّة»^[3]، لقد أراد نيتشه تحرير الإنسان من قبضة هؤلاء القدّيسين ورجال الدين؛ لأنّهم يوهمون الإنسان بسبل الخلاص الموعود، وبالسعادة الأبدية في عالم الخلود الذي ليس له مكانة إلاّ في مخيلتهم المريضة بالعالم الآخر، أمّا الحقيقة التي يؤمن بها نيتشه، فهي الحياة هنا على هذه الأرض التي نحيا عليها وما عدا ذلك فهو باطل وزيف.

من هنا أرجع نيتشه آفة الحضارة الحديثة وما تعاني منه من أزمة في القيم إلى ما خلقه اليهود من أوهام، كبّلت الحياة البشريّة داخل أسوار المعبد أو الكنيسة، وبالتالي أصبحت كلّ حياة خارج هذه

[1]- يسري إبراهيم: فلسفة الأخلاق، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٧، ص ١٩٠.

[2]- The Meaning of Life: Early Continental and Analytic Perspectives <https://iep.utm.edu/mean-ear>

[3]- فردريك نيتشه: هذا الإنسان، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، ص ١٦٣.

الأسوار حياة لا تطاق وليس لها معنى .

المشكلة المطروحة (هنا) هي مشكلة معنى الحياة؛ معنى مسيحيّ أو معنى مأساويّ، في الحالة الأولى ينبغي أن تكون الطريق المفضية للقداسة؛ وفي الثانية يبدو الوجود قديسًا كفاية بذاته، بحيث يبرّر فضلاً عن ذلك ألمًا بلا حدود، إنّ الإنسان المأساويّ يثبت حتّى الألم الأكثر حدة؛ لشدة ما هو قويّ وغنيّ وقادر على تأليه الوجود، بينما ينفي المسيح رغم أنّه المصير الأشدّ سعادة على الأرض؛ لأنّه فقير وضعيف ومحروم إلى حدّ الألم من الحياة بكلّ أشكالها، بينما ديونسيوس هو وعد حياة سوف يولد مجددًا إلى الأبد، وسوف يعود من أعماق الانحلال^[1] ومن هذه المفارقة ينتهي نيتشه إلى أنّ تعاليم ديونسيوس تجعل الإنسان في اشتياق دائم للجسد، وللأرض، فضلاً عن أنّ تأكيد الحياة هو الذي ينهض برفعة البشريّة، وتهيئة حياة خصبة مليئة بالوفرة^[2].

من هنا كانت دعوة نيتشه لرفض الإنسان العدميّ -الدينيّ-؛ لأنّه رأى فيه عدوًّا للحياة، وقضى على كلّ ما هو حيويّ فيها، فبعد أن قدّس إله السماء، وخلق العالم الآخر، انتهى إلى خلق عالم أخلاقيّ مشبع بقيم وهميّة تدين الحياة، كالصبر والتواضع والشفقة، بل وروح الزهد والتصوّف الذي يقضي على أسمى الغرائز في الحياة الإنسانيّة، ومن هنا تكون الحياة قد فقدت قيمتها من خلال حكم الضعفاء لها الذين تخلّوا عن أخلاق البطولة، وأخذوا بمبادئ المساواة والديمقراطيّة؛ لذا يرفض نيتشه الدين والأخلاق والعقل؛ لأنّها أسهمت جميعها في أفول الحياة، وللسبب ذاته يرفض المساواة والديمقراطيّة، باعتبارها أصنامًا أو أوثانًا سياسيّة ودينيّة جاءت في زمن الانحطاط الذي ساد فيه الكهنة ورجال الدين، ومن ثمّ تكون «الحركة الديمقراطيّة هي وريث الحركة المسيحيّة»^[3]؛ لأنّها تكفر بسيادة الأقوياء، وتقدّس الضعفاء والمنحطّين، الذين بسوء تقويمهم للأشياء قلبوا القيم، وسّمّوها بغير ما هي عليه في الواقع.

لهذا يصرّ نيتشه على رفض الحياة السماويّة والمقدّسة ويؤكد بأننا لكي نعيش المعنى الحقيقيّ للحياة، فعلينا أولاً إثباتها داخل الحياة الأرضيّة ذاتها، ومن ثمّ علينا إعادة النظر في التأويلات المقترحة للوجود والحياة، ومن خلال هذا التأويل اعتبر نيتشه أنّ «السعادة ليست الهدف، بل الهدف هو الإحساس بالقوّة، ففي الإنسان، والإنسانيّة ككلّ، توجد قوّة هائلة وكبيرة، تبحث عن

[1]- فريديك نيتشه: إرادة القوّة، ترجمة: محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، ٢٠١١، ص ٣٦٢.

[2]- عطية، أحمد عبد الحليم، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، دار الفارابي، بيروت.

[3]- Meaning of Life: Early Continental and Analytic Perspectives <https://iep.utm.edu/mean-ear/>

طريق ومخرج، لأنّ تتحقّق، لأنّ تُنفق، وتخلق»^[1] هذه القوّة تكمن في الإرادة أو إرادة القوّة. إنّ إرادة القوّة هي جوهر فلسفة نيتشه، بل جوهر الحياة بالنسبة له، إنّها ليست مجرد خاصيّة من خصائصها، بل هي الوسيلة الوحيدة لتحقيق السعادة في هذا العالم؛ لذا «رأى أنّه حيثما توجد الحياة توجد أيضًا إرادة القوّة»^[2]، وهنا يحيلنا نيتشه إلى ضرورة إدراك الصلة بين معنى الحياة وإرادة القوّة، حيث يرى أنّ الحياة نوع من التوازن بين القوى، وهذا التوازن لا يتحقّق إلّا بأفعال السيطرة، فإنّ نحيا معناه «أن نسيطر ونتحكّم في كلّ ما هو غريب وضعيف، ونضعه في صورته الحقيقيّة»^[3]. إنّ إرادة القوّة في فلسفة نيتشه هي صراع الأقوياء، من أجل تحطيم الانحطاط الذي عرفته أوروبا خلال فترة زمنيّة طويلة؛ لذلك يصف نيتشه الحياة على أنّها «صراع»، وهي تأبى الاستكانة، لكن إذا كانت القوى التي تهيمن هي قوى منفعة أو سلبية، فإنّ الإرادة تتجّه إلى الانحدار بالقوّة، وهو ما يبيّنه التاريخ المظلم للإنسان»^[4]؛ لهذا يرفض نيتشه كلّ حياة مستسلمة للدعة والسكون، أو للطمأنينة والسلم، وبالتالي أصبح الصراع مفهومًا مركزيًا في فلسفته للحياة، ذلك أنّ مدى التقدّم في الحياة والحضارة ككلّ، يُعزى بشكل أساسيّ إلى حركة ذلك الصراع الذي توجّهه إرادة القوّة، وأنّ سكونه معناه سكون الحياة نفسها، وهو سكون تنتشر تجلّياتها في كلّ مناحي الحياة، التي اعتبرها نيتشه التجسيد الواقعيّ لمفهوم إرادة القوّة، والتي يبدو أنّها «تسري في كلّ مظاهر الحياة، في المجتمع والدولة، ولكنها تتركّز أكثر في الأفراد، في عظماء التاريخ... وقد وصف نيتشه هذه الإرادة بالقوّة لتمييزها عن الإرادة الضعيفة؛ ليؤكد أنّ الحياة لا تنمو إلّا بالقوّة، على المرء أن يتحدّث عن إرادة القوّة، أي عن إرادة المزيد من الحياة»^[5].

لقد كانت محاولة نيتشه في ابتكار مفهوم الإنسان الأعلى من أجل إضفاء معنى وقيمة للحياة من خلال مفهومه للعدميّة بنوعها^[6] والمختلّفين والذي تجلّى بعدم الإيمان بوجود حقيقة وإنكار للعالم

[1]- Ibid.

[2]- يسري إبراهيم: فلسفة الأخلاق، ص ٢٤٣.

[3]- عبد الرحمن بدوي: الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٢، ١٩٧٦، ص ٢٨٢.

[4]- The Meaning of Life: Early Continental and Analytic Perspectives <https://iep.utm.edu/mean-ear/>

[5]- Ibid.

[6]- العدميّة عند نيتشه جاءت على نوعين، أحدهما العدميّة الكاملة (النشطة) والأخرى العدميّة غير الكاملة (السلبية)، حيث حدّد العدميّة غير المكتملة بالنفعيّة والمادّيّة والوضعيّة التي تحاول الهروب من العدميّة دون مواجهة معضلة الأخلاق والقيم التي تظهر في المقدمة في حالة وفاة الله. من ناحية أخرى، فإنّ العدميّة الكاملة تهتمّ بشدّة بموت الله ونهاية كلّ القيم والأخلاق الأبديّة. يمكن أن تعمل بطريقة نشطة من خلال السعي لتدمير القيم والأخلاق التي حدّدها، أو بطريقة سلبية من خلال رفض القيم والأخلاق التي اعترف بها نيتشه في فلسفة شوبنهاور.

الميتافيزيقي وانحطاط للجنس البشري، لكن الفكرة النيتشويّة ارتدّت على صاحبها، وأضفت مزيداً من البؤس والشقاء للحياة، حيث كانت فكرة إرادة القوّة والإنسان الأعلى مصدر إلهام لكثير من الحركات التعسّفيّة التي عرفها التاريخ الإنسانيّ.

فإذا كان نيتشه قد صبّ هجومه على الحضارة الأوروبيّة وأشكالها التاريخيّة ممثّلة في الأنساق التربويّة ومؤسّساتها، فقد كان لذلك نتائجها بأن عاش الإنسان الغربيّ وقتذاك لحظات فقدان الثقة بكافة المراكز والأنظمة، والتي رسخت في الأذهان والعقول وشكّلت تراثاً ثقافياً عاش عليه الإنسان الأوروبيّ عقوداً متتالية يثق في قدرتها على بناء الحياة الكريمة للإنسان، إلّا أنّ نيتشه بفلسفته كان خير من يمثّل الفوضى الحضاريّة والفكريّة، حيث زعزعت فلسفته كلّ الثوابت الإنسانيّة وشكّكت الإنسان نفسه في هويّته ومعرفته بذاته ووجوده، والتي نتج عنها هوّة عميقة ليس بين الإنسان وذاته فحسب، بل بين الإنسان والآخر.

إذن فما كانت النتيجة التي يعطيها لنا نيتشه لمعنى الحياة إلّا أنّها سخيّة، تلك السخافة التي تولّدت بالبعد عن الله، من هنا أصبحت الفلسفة النيتشويّة هي حافّة الهاوية للحياة ذاتها.

جان بول سارتر (١٩٠٥-١٩٨٠)

ينطلق سارتر في بنائه لمعنى الحياة من ثلاثة قضايا رئيسية: الحرّيّة والعبث في الوجود وإنكار فكرة الإله، ففي كتابه «الوجود والعدم» (١٩٤٣) يؤكّد سارتر على جوهر الحرّيّة، وأننا أحرار بشكل جذريّ، ليس فقط في فعل ما نريد، ولكن أيضاً لتحديد ما نريد، هذه الحرّيّة هي التي تمثّل الخطّ الفاصل الأساسيّ بين الوجود لذاته (être-pour-soi) (الأشخاص) وبين الوجود في ذاته (être-en-soi) (الأشياء).

ذلك أنّ البشر ليسوا مصنوعات يدويّة، بل هم موجودون مسبقاً، فوجودهم يسبق جوهرهم أو ماهيّتهم، من هنا قال سارتر إنّ «الوجود يسبق الماهيّة»، حيث يولد الإنسان ويحيا سنين طويلة يكون فيها ثابتاً ومتغيراً في آن واحد؛ فهو ثابت لأنّه معروف منذ اليوم الأوّل من عمره كإنسان غنيّ أو فقير، معلّم، جاهل... وهذا الجوهر أو الماهيّة لا يتحدّد إلّا بعد الوجود^[1].

ويعترف سارتر بأنّ ثمة وقائع حتميّة، حيث يوجد عدد هائل من الحقائق عن أنفسنا -حقائق ثقافيّة مثل الحقبة التاريخيّة التي ننتمي إليها وحقائق بيولوجيّة، مثل الميراث الجينيّ- بحيث

[1]- Sarter(1956) Bein and Nothingness, trans, H.E.Barenes New York :Philosophical , p30

لا يمكننا فعل أيّ شيء حيالها. لكنّه يرفض ما يسمّى بـ «الحتميّة النفسيّة»^[1] التي تنصّ على أنّ تصرف المرء يتحدّد بالكامل من خلال واقعه، وأنّه يتحدّد بشكل حتميّ غير قابل للتغيير من خلال الماضي، حيث تحدّد الطبيعة والتنشئة «أن أكون هذا النوع من الأشخاص الذي أنا عليه بلا تغيير»^[2]، بعبارة أخرى فجوهر الإنسان هو ماضيه، فالجوهر هو ما كان، وهو اقتباس اتخذه سارتر من هيجل لتلخيص فرضيّة الحتميّة النفسيّة.

و تنكر الحتميّة النفسيّة تمييز سارتر الأساسي بين «الشيء لذاته» وبين «الشيء في ذاته»، فلا يرى أيّ فرق وجودي بين الإنسان والصخرة على سبيل المثال، فلكلّ منهما «جوهر»، ويعتقد سارتر أنّ الحتميّة النفسيّة خاطئة تماماً، و حجّته في هذا هي ما يسمى أحياناً حجّة «الشعور بالحرية: إنّ كوننا أحراراً هو ببساطة حقيقة فوريّة لا جدال فيها للوعي الذاتي، إنّها أكثر يقيناً من أيّ شيء آخر، فعلى سبيل المثال، أثناء المشي لمسافات طويلة على طريق جبليّ طويل، أنظر من فوق الحافة إلى المنحدر الهائل أدناه وأعرف ببساطة أنّه إذا اخترت أن ألقى بنفسي، فإنّ ذلك لا يعني سوى الموت. من هنا ينشأ القلق من الشعور في مواجهة الحرّية المطلقة»^[3].

ويستخدم سارتر لتوضيح ذلك بما يعرف بظاهرة «الاستجواب»، حيث يرى إنّ قوّتي في حجب الموافقة عن الافتراضات المفتوحة للشكّ غير محدودة على الإطلاق. لا شيء يمكن أن يجبرني على الاعتقاد بأنّ $2 + 2 = 5$ ، وبالمثل -نظراً لأنه مؤكّد تماماً- لا شيء يمكن أن يجبرني على حجب الموافقة من « $2 + 2 = 4$ »^[4].

ونلاحظ تأثر سارتر بديكارت، وتفكيره في الذات بنفس الطريقة تماماً. فما أنا عليه، هذا الكائن الحاضر، ليس سوى الحرّية، لا شيء سوى قوّة الموافقة والمعارضة. ما أنا عليه، على وجه الخصوص، هو قوّة القبول أو المعارضة من ذاتي السابقة، الذات التي أسستها.

أنا القوّة! إمّا لاختيار تلك الذات لتكون ذاتي الحاليّة أو رفضها لصالح شيء آخر.

يقول سارتر: «على الرغم من أنني ولدت في (جوهر) إلاّ أنّه في هذه اللحظة بالذات يمكنني الاختيار بالرفض أو الاستبدال بآخر؛ نظراً لأنّ رفضي اختياري لهويّة جديدة هو المصادقة على

[1]- Ibid, p31.

[2]- Ibid, 35.

[3]- Ibid, 31.

[4]- Ibid, p 33.

الهوية الحالية، لذا فإنّ الخيار الوحيد الذي لا يمكنني اتخاذه هو عدم الاختيار. ذلك أنّ الإنسان محكوم عليه إلى الأبد بالحرية»^[1].

ومع ذلك، من يقرأ سارتر بعناية، لا يجد أنّ هذه الحرية أمر مبهج على الإطلاق. بعيداً عن كونها نعمة، وأنها شيء محكوم علينا به إلا أنّها «تسبّب لنا الكرب»^[2]، هذا الكرب الذي نسعى لتغطيته من خلال الانغماس في «سوء النية»، وما سوء النية بالنسبة لسارتر إلا محاولة لخداع الذات، حيث نسعى لإقناع أنفسنا بأننا جزء من ترتيب السببية والحتمية، بنفس الطريقة التي نضع فيها زجاجة حبر أو صخرة، فنحاول إنكار وجودنا الخالي من الجوهر، فتحوّل من ذات إلى وجود بلا معنى، وكأننا روبوتات متحركة لإقناع أنفسنا بأنّ وجودنا هو جوهرنا تماماً، كما هو الحال بالنسبة لوجود الصخرة أو أيّ شيء وضعناه في مكانه. وهناك مثال سارتر الشهير على محاولة تحويل الذات إلى شيء، وهو مثال النادل الباريسي^[3] الذي كانت إيماءاته مثالية جداً، وهي مبالغة تمنحه صفة روبوتية، وهذا بالضبط ما يسعى النادل لإقناع نفسه بأنه كذلك.

وفي الواقع، الحرية التي ينادي بها سارتر تنطوي على مسؤولية، تلك المسؤولية هي التي تعطي للحرية معنى، فنحن مسؤولون عن أفعالنا، ومن ثم، فمهما فعلنا، سواء أكانت عواقب أفعالنا جيدة أو سيئة، فلا ينبغي أن نلوم الآخرين؛ لأنّ الاختيار «يتجاوز كلّ الأسباب كما أنّه غير مبرّر»^[4]، ويأتي عدم التبرير من عبثية الوجود وسخافته، فيقول سارتر: «أدركت عبثية اختياري وبالتالي وجودي»^[5].

ولكن ما الذي يعنيه سارتر بكلمة «عبث»؟

دعا سارتر إلى عبثية الحياة، حيث تظهر الحياة بشكل عشوائي، مما يدلّ على لا معقوليّة الوجود الإنسانيّ، فكُلّ الأحداث في حياة كلّ إنسان تتمّ «بالصدفة» وبشكل عرضيّ غير مخطّط له، أي ليس هناك ضابط أو قانون معين يحكم حياة أيّ إنسان.. إنّما تتمّ أحداث حياته بالمصادفة؛ لذلك كان الإنسان وحيداً في هذه الحياة، يأتي وحيداً، ويعيش وحيداً، ويموت وحيداً.. وبالتالي لا معنى لحياته.

والسؤال لماذا يتعارض وجود الله مع الحرية عند سارتر؟

[1]- Sartre, 2001. The Age of Reason. Translated by Eric Sutton. London: Penguin Books, p242.

[2]- Ibid, p 29.

[3]- Ibid, p 59.

[4]- Ibid, p479.

[5]- Ibid, p480.

لم يتعد سارتر عن رؤية نيتشه، حيث يرى «أن آلام الإنسان هي عكس آلام المسيح، لأنَّ الإنسان يفقد نفسه كإنسان لكي يولد الله، لكن فكرة الله متناقضة.... لذلك كان شغف الإنسان بها عديم الفائدة»^[1]. ويجاهر سارتر بالحاده ويرى أنَّ وجود فكرة الله، الكائن الأسمى، القادر على كلِّ شيء، كلِّي العلم، والقادر على كلِّ شيء، هذا الإله هو الذي يضع نهايات الإنسان؛ لأنَّه يعطي الانطباع بأنَّ الله هو الذي أسَّس بالفعل الإنسان مهما كانت أفعاله في الحياة، وبهذا المعنى، لم يعد الإنسان حرًّا في فعل الأشياء بدافع إرادته؛ لذلك لا يمكننا التحدُّث عن الحرِّيَّة -وفقًا لسارتر- إذا كان هناك إله، وبالتالي، فإنَّ رفض وجود الله أمر لا بدَّ منه للتحدُّث عن الحرِّيَّة.

علاوة على ذلك، فإنَّ الإنسان حرٌّ، ليس لأنَّه يتمتَّع بحرِّيَّة اختيار إطاعة القوانين الأخلاقيَّة أم لا، ولكن لأنَّ الإنسان خال تمامًا من الحدود والتعريفات، إنَّه حر في وضع قوانينه الأخلاقيَّة وخلق قيمه الخاصَّة.

وإذا كان الوجود يسبق الماهيَّة بحيث يسبق وجودنا جوهرنا، فلا يوجد إله يعطينا الجوهر، ونحن نختار بحرِّيَّة كيف سنصبح، على عكس الكراسي والطاولات، علينا أن نصنع أنفسنا، وبذلك نكون وحدنا مسؤولين عن الجوهر الذي نصنعه؛ لذلك يدَّعي سارتر أنَّه «إذا لم يكن الله موجودًا، فهناك على الأقلَّ كائن واحد يسبق الوجود فيه الجوهر، كائن موجود قبل أن يتمَّ تعريفه بأيِّ مفهوم، وهذا الكائن هو الإنسان»^[2]. و«إذا كان الله موجودًا، فإنَّ الإنسان لا شيء»^[3]، فالإنسان هو الوحي الحقيقيّ بأنَّه لا يوجد إله بالفعل، فليس للإنسان جوهر ثابت، بل هو يصنعه من نفسه من خلال خياراته وأفعاله الحرَّة، ومهما كانت نتيجة اختياره، فهو مسؤول عنها.

وعلى الرغم من الأهداف التي وضعها سارتر لفلسفته في البحث عن مكانة للإنسان داخل هذا الوجود، وهي المكانة التي يكون فيها الإنسان محبًّا ومسؤولًا عن قراراته، ويكون هو سيّد موقفه، إلَّا أنَّ الأمر انتهى بسارتر إلى تشاؤمه بشكل مفرط، فالحياة بالنسبة له أصبحت بدون معنى، ويعترف سارتر بأنَّه هو ذاته لم يأخذ العالم على محمل الجدِّ، بل جاءت كلُّ قراراته ذاتيَّة منطلقًا من كبريائه الشخصيِّ، وهذا ما يتضح في أقوال سارتر من خلال مذكراته التي كتبها، فيقول: «فقدت إيماني في سنِّ الثانية عشرة، لكنني أعتقد أنني لم أؤمن أبدًا بقوة كبيرة.... كان الله موجودًا لكنني لم أشغل نفسيَّ به إطلاقًا... لم أشغل ذهني بهذا الإله الميت أكثر مما كنت قلقًا بشأن الله حيًّا. أعتقد أنَّه

[1]- Sarter, 1992. Notebooks for an Ethics. Translated by David Pellauer. Chicago: University of Chicago Press. p 784.

[2]- Sarter 1985. Existentialism and Human Emotions., p15.

[3]- Ibid, p168.

سيكون من الصعب العثور على أي شخص أقل تدينًا مني. لقد حسمت السؤال مرة واحدة وإلى الأبد في سن الثانية عشرة»^[1] يختتم سارتر اجتراراته حول الله والإلحاد وموقفه الشخصي بملاحظة مفادها: «لم آخذ العالم على محمل الجد أبدًا... لكنني كنت ملحدًا بدافع الكبرياء... وجودي ذاته كان مبنياً على الكبرياء... لم يكن هناك مكان على الإطلاق لله بجوارري، كنت دائماً مصدر أصولي الخاصة، لدرجة أنني لم أستطع رؤية الدور الذي يمكن أن يلعبه ككائن قدير في حياتي. بعد ذلك، أدّى الفقر المؤسف للفكر الدينيّ إلى تعزيز إلحادي، الإيمان سخيّف أو هو سوء نيّة... بسبب الافتقار للإيمان، اقتصررت على التخليّ عن الجدّيّة^[2]. لم يفقد سارتر إيمانه فقط، ولكنه فقد كلّ معنى للحياة؛ لذا أصبحت وجوديّة هي فلسفة الفجيعة، إنه يتوق إلى أمر من الله يؤسّس فيه حرّيّة الفرد، ولكن الله غائب في فلسفته، وكان من الطبيعي أن تنتهي بالعدميّة حول معنى الحياة، وبالتالي حول قيمتها. فإذا كان الله قد مات فكلّ الأشياء مباحة - لا قيمة لها.

لقد حاولت فلسفة سارتر خلق الذات النيتشويّة التي جعلت حياتنا مبنية على خيار غير مبرر، وبالتالي أصبحت بلا معنى ولا تستحق العيش، وهذا للأسف جوهر الفلاسفة الوجوديين الذين اجتروا على الله.

ألبير كامو (Albert Camus) (١٩١٣-١٩٦٠)

بعدّ الفيلسوف والمفكرّ الفرنسيّ ألبير كامو من أبرز الفلاسفة الذين قدّموا تقويمًا سلبيًا لمعنى الحياة، وذلك وفقًا لمنظورين أساسيين:

الأوّل: هو وصف كامو للحياة البشريّة، على أنّها عبثيّة وبلا معنى.

والثاني: هو رأي كامو في مسألة الله، والذي ينكر الحقائق المتعالية أو الخارقة للطبيعة.

لقد لعبت تقلّبات كامو الشخصية دورًا كبيرًا في تطوير أفكاره الفلسفيّة، و«هذا هو ما يفسر سبب العدميّة الشديدة والتشاؤم في عمله، حيث نشأ كامو في ظلّ حياة عاشها في مواجهة دائمة وصراع مع المرض والمعاناة والقمع والجوع والمجاعة والزلازل والموت والظلم وغيرها من المآسي البشريّة ذات الصلة. بجانب ذلك يكشف سرد سيرته الذاتية حقيقة أنّ كامو عانى من مرض نادر (السل)، وعانى من فقر مدقع وسلسلة من الاضطرابات والحروب المدمّرة وما صاحبها من

[1]- Sarter. 1984. War Diaries. Translated by Q. Hoare. London: Verso., p265.

[2] - Ibid, p577.

وفيات ومعاناة وتدمير تسببوا في نظرتهم العدمية التشاؤمية.

لذلك أصبحت، ظاهرة المعاناة (الإنسانية) هي التيار الموضوعي الخفي الذي عبر عن فكر كامو، ففي روايته، الطاعون، أظهر كامو حرفياً المعاناة الفرنسية تحت الاحتلال الألماني خلال الحرب العالمية الثانية، وكيف يتمرد الجنس البشري ضد عالم سخيف وفي روايته أسطورة سيزيف ومقالات أخرى، حاول كامو تشخيص الوضع الإنساني في عالم من المعتقدات والأمال المحطمة.

لذلك أعطت فلسفة كامو اهتماماً فائقاً ومحاولة لتبرير معنى الحياة البشرية والوجود، وبعبارة أخرى، كان السؤال عن قيمة الحياة أو عدمها هو أكثر الأسئلة إلحاحاً من بين جميع القضايا التي تطرحها فلسفة كامو؛ لذلك كانت المشكلة الفلسفية الحقيقية لكامو تتعلق بالحكم على ما إذا كانت الحياة تستحق العيش أم لا، ويزعم كامو أن الحياة عبثية ولا معنى لها، ويتضح ذلك عندما عرض مسألة معنى الحياة، في روايته أسطورة سيزيف، حيث شبه كامو معاناة الإنسان في هذه الحياة بمعاناة (سيزيف)، وسيزيف هو شخصية يونانية أسطورية عبثت مع ملك الموت حسب المعتقدات الإغريقية، فغضب منه الإله الأكبر (زيوس) وعاقبه بأن جعله يحمل صخرة كبيرة لأعلى أحد الجبال، ثم ما إن يصل للقمة حتى تعود الصخرة للتدحرج إلى الأسفل، ثم يجبره زيوس على حملها مرة أخرى لأعلى الجبل وهكذا، في عقاب أبدي ومجهود قاسٍ ليس له أي معنى ولا جدوى، وحتى يخرج الإنسان من مأزق المجهود الروتيني السيزيفي القاتل والخالي من الجدوى، وفي ضوء ذلك، يلقي كامو نظرة فلسفية على مسعى الحياة ليظهر أن الوجود البشري ليس أقل جدوى، ولا أقل عبثية من وجود سيزيف.

هذا يعني أن كامو يصور الحياة على أنها صراع عبثي. ويجادل بأنه بالنظر إلى عبثية الحياة، فإن الكون يخلو من الهدف والمعنى، بما في ذلك جميع المساعي أو النضالات البشرية طالما أن البشر يبذلون كل طاقتهم في الدفع أو النضال ضد العبث أو الإحباط.

السؤال المهم الآن هو: ما الذي يشكّل بالضبط العبث أو الإحباط الذي يجعل حياة الإنسان ووجوده بلا هدف ولا معنى له؟ بحسب كامو، إنها المشاكل الوجودية المحبطة للإنسان، وهي الكرب، والمعاناة، والمرض، والموت، والقلق، والخوف، وعدم اليقين، وكلها تتآمر لجعل الوجود البشري مبهماً وبلا معنى. وفي تصور كامو، فإن عيش العبث يعني الافتقار التام للأمل، والرفض

الدائم وعدم الرضى^[1]، وبالتالي فإنّ الفهم العام لفلسفة كامو هو ذلك الذي يحدّد تأكيدها على العبثية واللامعنى في الكون بالدعوة إلى اليأس، ومع ذلك فإنّ العيش العبثي ليس رخصة لليأس، كذلك فإنّ القول إنّ الحياة عبثية ولا معنى لها في قاموس كامو ليس إذناً صريحاً بالتمسك أو الاستنتاج بأنّ الحياة لا تستحقّ العيش، يقول كامو: «أنّ الناس تتلاعب بالكلمات وتظاهر بالاعتقاد برفض منح معنى للحياة والذي يؤدّي بالضرورة إلى إعلان أنّها لا تستحقّ العيش»^[2].

ويؤكّد كامو قصده بأنّ السؤال الأساسي ليس حول ما إذا كان يجب أن يكون للحياة معنى لكي نعيشه، ولكنّ السؤال: «هل سيتمّ عيشها بشكل أفضل إذا لم يكن لها معنى»^[3]، والنتيجة هي «أنّ الحياة البشريّة أو الوجود يكمن في أن الحفاظ على الحياة وإبقائها حيّة هو قبل كل شيء من خلال التفكير فيها»^[4].

لقد كان اهتمام كامو بمشكلة الانتحار يمثل رد الفعل المحتمل على العبث، ومع ذلك فإنّ الانتحار -حسب قوله- ليس خياراً، أو حلاً للعبثية، بل يصفه بالجبن ويوضح ذلك في قوله «الانتحار تنصّل».

فالانتحار كما يعتقد (سواء أكان ذلك فيزيائياً أم فلسفياً) ليس حلاً أصيلاً أو صالحاً لمشكلة العبث أو اللامعنى للحياة. ومع ذلك فالفرد بالنسبة لكامو دائماً ما يواجه تحدياً فيما يتعلّق بالقرار الذي يجب اتخاذه لإدراك أنّه لا شيء في الحياة.

أما الخيار الثاني: فهو يتعلّق بالحلول الدينيّة

في هذا الصدد، تحاول فلسفة كامو الوجوديّة دحض وإنكار الأطروحة المركزيّة لوجهات النظر التي تسعى إلى تأكيد وجود مجال متسام يمكن من خلاله اشتقاق المعنى والقيمة؛ لأنّه يصرّ على عدم وجود أيّ فكرة متسامية، وبالتالي لا توجد وحدة نهائيّة، إلهيّة أو علمانيّة، تفسّر كلّ شيء؛ لذلك يرفض مفهوم الوحدة التي يرى أنّها تمثل الحلقة المفرغة الكافية لخلق آمالنا، وبالتالي ينكر وجود فكرة المطلق المتسامي.

ووفقاً له، فإنّ قبول المطلق هو التخليّ عن البحث عن التفسير، حيث إن المرء يشرح بعبارات

[1] - Camus, A. 1955 The Myth of Sisyphus and Other Essays, Translated from the French by Justin O'Brien, New York: Penguin Books. p. 3.

[2]- Camus. A, The Rebel, p 33.

[3]- Ibid, p, 55.

[4]- Ibid, p, 57.

شيء غير مفهوم عقلاً، ومن ناحية أخرى، ينكر كامو المطلق لأن قبوله يرقى إلى تقديم إشارة لـ توكيد الله المسيحي، الذي يرفضه كامو.

و نظراً لوجود وانتشار الشر والمعاناة غير المبررة في العالم، فلا يستطيع كامو أن يرى أيّ مصالحة بين وجود الله ووجود معاناة لا مبرر لها، ومن خلال هذه المعاناة، يصير كامو على أنه لا يمكن أن نفهم بشكل عقلائي كيف يمكن أن يوجد إله طيب وكلّي بلا حدود في مواجهة الشرّ الهائل والمعاناة في العالم. تلك الحجّة كانت الحجّة الرئيسة لتبرير الإلحاد المعاصر وعدم الاعتراف بوجود إله، وعلى هذه الخلفيّة لإنكار المطلق، يتأمل كامو الحياة (البشريّة) والوجود. ونلاحظ أنّ وجهة نظره حول الحياة والوجود تتشابه مع تلك التي يتبنّاها العلماء والفلاسفة العدميون والملحدون، بما في ذلك آرثر شوبنهاور وجان بول سارتر، حيث ترتبط العدميّة الوجوديّة لديهم بالاعتقاد بأنّ الحياة لا معنى لها.

من هنا يصبح وجود الله وجميع التعاليم الدنيّة عن الخلق وحياة الإنسان أو وجوده أمراً غير مقبول بشكل واضح لكامو؛ ذلك أنّه يعلّق رفض الله على وجود المعاناة والشر غير المبررين في العالم، ووفقاً لكامو، لا يمكن أن يبرّر الله (إن وجد)، وعلى الإنسان أن يتحمّل مسؤوليّة حساب نفسه.

لذلك أصبح وجود عالم متسام هو من قبيل العزاء والسعي وراء العبث. ويفسرّ كامو الحلّ الدينيّ على أنّه «انتحار فلسفي»^[5]. مرّة أخرى، يرفض كامو الخيار الدينيّ على أساس أنّه مراوغ ومخادع بشكل واضح. ويرى كامو أنّ تبنيّ حلّ خارق للطبيعة لمشكلة العبث (على سبيل المثال، من خلال نوع من التصوّف أو قفزة الإيمان) هو القضاء على العقل، وهو أمر قاتل ومدمر للذات مثل الانتحار الجسدي^[6].

الخيار الثالث: لترياق مشكلة العبثيّة هو ببساطة قبول واحتضان العبث والعيش معه في سلسلة متّصلة. بالنسبة لكامو، هذه هي القيمة الحقيقيّة والأصيلة والحلّ المقبول أخلاقياً لمشكلة العبثيّة وانعدام معنى الحياة، وهو يصير على أنّه بما أنّ العبث لا مفرّ منه، وهو سمة مميزة للحالة الإنسانيّة، فإنّ الاستجابة المناسبة لها هي قبوله الكامل والشجاع والثابت.

إنّ فكرة احتضان العبث بشجاعة هي نقطة انطلاق فلسفة كامو في التمرد. بالنسبة لكامو التمرد

[5]- Ibid, p 55.

[6]- Ibid, p 55.

وليس الانتحار هو الاحتجاج الصحيح ضدّ العبثية، وقد تمّ التأكيد في فلسفة كامو على التمرد وبشكل كبير من خلال حجّة مفادها أنّ التغلّب على الشعور بالفراغ في قلب الإنسان ومقاومة الظلم الكوني للبشر هو الالتزام بتمرد دائم ومحاربة الشرّ في العالم. إنّ التمرد هو الذي يضيف معنى لحياة الإنسان و وجوده. يقول كامو:

«التمرد هو أحد المواقف الفلسفية المتناسكة الوحيدة، إنّّه مواجهة مستمرة بين الإنسان وغموضه، إنّّه إصرار على شفافية مستحيلة. إنّّه يتحدّى العالم من جديد كلّ ثانية»^[1].

إنّ التمرد بالنسبة لكامو هو الحلّ لمشكلات الحياة، مثل الشرّ والمعاناة والظلم والقمع والموت والمرض والشمولية، فهو في الأساس ثورة، على أنّ مصطلح الثورة يتخذ مفهوماً آخر في فلسفة كامو، فإذا كانت الثورة هي الانتفاضة من خلال روح المعارضة ضدّ أيّ ظلم أو قمع أو إهانة للحالة الإنسانية، إلّا أنّ فكرة الثورة في فلسفة كامو تأتي بدلالة واسعة، حيث تأتي فكرتها مصاحبة لفكرة العبث التي خصّص لها كامو كتاباً كاملاً بعنوان المتمرد.

وفيه نلاحظ ضمناً فكرة كامو عن حقيقة الثورة وأنها تفوق الإيماءات الفردية أو فعل الاحتجاج الانفرادي بكثير، و يجادل كامو بإسهاب لإظهار أنّ فعل التمرد الضميري هو في نهاية المطاف أكثر بكثير من مجرد لفظة فردية أو فعل احتجاج فردي، حيث يقول إنّ: «المتمرد يرى أنّ ثمة مصلحة مشتركة أهمّ من مصيره، وأنّ ثمة حقوقاً أهمّ منه»^[2].

هذا يعني أنّ مصطلح «ثورة» لا يمكن أن يكون له معنى إلّا في سياق التضامن البشري، بالنظر إلى أنّ الثورة الحقيقية تتمّ ليس فقط من أجل الذات، بل بالتضامن مع الآخرين وبدافع التعاطف معهم. الصداقة الإنسانية والأخوة والالتقاء لمحاربة الشرّ مقابل الميول الأنانية والفردية التي تسمح صراحة بمواقف غير مبالية تجاه محنة الآخرين في خضم المعاناة والكوارث.

وعلى الرغم مما، تسعى إليه فلسفة كامو الوجودية في الدفاع عن المصير المشترك والوعي الجماعي لمحاربة المعاناة والشرّ والظلم في العالم، إلّا أنّنا نلاحظ مما سبق أنّ خطاب العدمية الذي تبناه كامو يوحي بفكرة أنّ العالم بلا معنى أو هدف. بالنظر إلى هذا، فإنّ الوجود نفسه وكلّ عمل ومعاناة وشعوره في النهاية فارغ بلا معنى، وهذا ما انعكس في نهاية روايته القصيرة «الغريب»، حيث يكتشف بطل كامو في ومضة من البصيرة أنّ الكون ليس له معنى ولا إله يعطيه

[1]-Ibid, p, 56.

[2]- Camus, A. 1955 The Myth of Sisyphus, p, 77.

معنى، فيقول: «لا أريد أن أضيع ما تبقى من وقتي مع الرب»^[1]، ويستطرد فيقول: «فيم بهمني موت الآخرين وحبهم، فيم يهمني آلهة والحيوات التي نختارها والمصائر التي نصطفئها»^[2].

لذلك جاءت فكرة كامو برمتها عن معنى الحياة توحى بنوع من السذاجة الوجودية والتشاؤم الذي يقلل بشكل كبير من قيمة الحياة، ولا يعطي أي معنى للوجود البشري. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن إنكار الجانب الروحي للحياة، كما في حالة الوجودية الملحدة، يرقى إلى التقليل الواضح من حياة الإنسان ووجوده، حيث سعت خيوط الإلحاد الواضحة في فلسفتهم إلى التقليل من قيمة الحياة ذاتها.

كيركيغارد بؤس الحياة من دون الله

في أواخر القرن التاسع عشر قدّم الفيلسوف الوجودي الدنماركي، سورين كيركيغارد، (١٨١٣-١٨٥٥) نوعاً من الدفاع اللاهوتي، وكان يرى أنّ حياة المرء يمكن أن تكون ذات معنى وتستحقّ العيش فقط إذا كان المرء يؤمن بصدق وعاطفة بالله المسيحي.

ويتم ذلك من خلال وثبة (قفزة) التي تجعل من الإيمان المسيحي متجاوزاً لكل الأدلة العقلانية، بل تتعارض معها؛ لذا يجب على المرء أن يقفز من المعرفة إلى الإيمان المسيحي -الشيء الوحيد الذي يمكن للمرء أن يجد فيه المعنى الحقيقي- قفزة فوق حدود الفطرة السليمة والعقل؛ ولذلك يجب أولاً قبول الإيمان المسيحي حتى لو كان سخيلاً؛ لأنّه المصدر الوحيد المناسب لعمق المعنى الذي يجب على الإنسان أن يواصل مسيرته فيه مع الشعور بأنّ الحياة جديرة بالاهتمام.

ويعتقد كيركيغارد أنّ الحياة تعيش على ثلاث مستويات أو مراحل مختلفة: المرحلة الجمالية، والمرحلة الأخلاقية، والمرحلة الدينية.

يعيش الإنسان في المرحلة الجمالية الحياة على المستوى الحسي فقط، حياة تتمحور حول الذات والمتعة، وهذا لا ينبغي أن يكون مذهب المتعة الجسميّة. يمكن أن يكون الإنسان في هذا المستوى مثقفاً جداً، وحتى حذراً؛ ولكن مع ذلك، تدور حياته حول نفسه وتلك الأشياء الماديّة -سواء أكانت جنسيّة، أو فناً، أو موسيقى، أو أيّ شيء آخر- التي تجلب له المتعة.

إنّ مفارقة الحياة على هذا المستوى تؤدي في النهاية إلى التعاسة، فالإنسان في المرحلة الجمالية

[1]- ألبير كامو: الغريب، ترجمة: محمد أيت حنا، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠١٤، ص ١٣٨.

[2]- المرجع السابق، ص ١٣٩.

يَتَّصِفُ بِالْأُنَانِيَّةِ وَلَا يَجِدُ فِي الْحَيَاةِ أَيَّ مَعْنَى وَلَا إِشْبَاعًا لِمَعْنَى الْحَقِيقَةِ؛ لِذَلِكَ يَصِلُ الْإِنْسَانُ فِي النِّهَايَةِ فِي الْمَرْحَلَةِ الْجَمَالِيَّةِ إِلَى حَيَاةٍ مَلِيئَةٍ بِالْمَلَلِ، وَهُوَ نَوْعٌ مِنْ أَمْرَاضِ الْحَيَاةِ، وَمَعَ ذَلِكَ فَهَذِهِ لَيْسَتْ النِّهَايَةُ، لِأَنَّهُ فِي هَذِهِ الْمَرْحَلَةِ فَقَطْ يَكُونُ الشَّخْصُ مُسْتَعِدًّا لِلْعَيْشِ فِي الْمَسْتَوَى الثَّانِي مِنَ الْحَيَاةِ، وَهُوَ الْمَسْتَوَى الْأَخْلَاقِيّ.

وَفِي هَذِهِ الْمَرْحَلَةِ الْأَخْلَاقِيَّةِ، فَإِنَّ الْحَيَاةَ هِيَ نَوْعٌ مِنَ الْقَفْزَةِ يَحْفَظُهَا عَدَمُ الرِّضَى إِلَى مَسْتَوَى أَعْلَى، حَيْثُ يُؤَسَّسُ الْمَرْءُ الْقِيَمَ الْأَخْلَاقِيَّةَ عِبْرَ شَخْصِيَّتِهِ وَيُوجِّهُ الْحَيَاةَ مِنْ خِلَالِ الْمَعَايِيرِ الْمَوْضُوعِيَّةِ، حَيْثُ لَمْ تَعُدِ الْحَيَاةُ تُعَاشُ فَقَطْ لِلذَّوِّ وَلِلْمَتَعَةِ؛ بَدَلًا مِنْ ذَلِكَ، يَتَعَيَّنُ عَلَى الْمَرْءِ أَنْ يَبْحَثَ عَنِ الْخَيْرِ الْأَخْلَاقِيّ، وَأَنْ يَغَيِّرَ سُلُوكَهُ لِتَوَافُقِهِ مَعَ هَذَا الْخَيْرِ، وَهَكَذَا فَإِنَّ الْإِنْسَانَ فِي الْمَرْحَلَةِ الْأَخْلَاقِيَّةِ هُوَ الْإِنْسَانُ الْأَخْلَاقِيّ.

لَكِنِ الْحَيَاةَ عَلَى هَذَا الْمَسْتَوَى أَيْضًا تَنْتَهِي بِالتَّعَاسَةِ، فَكَلَّمَا حَاوَلَ الْمَرْءُ بِصَدْقٍ جَعَلَ حَيَاتِهِ مُتَوَافِقَةً مَعَ الْمَعَايِيرِ الْمَوْضُوعِيَّةِ لِلْخَيْرِ، كَلَّمَا كَانَ أَكْثَرَ وَعِيًّا أَنَّهُ لَا يَسْتَطِيعُ الْقِيَامَ بِذَلِكَ؛ لِذَا كَانَ السَّعْيُ بِجَدِيَّةٍ فِي الْحَيَاةِ الْأَخْلَاقِيَّةِ، عِنْدَمَا يُؤَدِّي فِي النِّهَايَةِ إِلَى الشُّعُورِ بِالذَّنْبِ وَالْيَأْسِ.

لَكِنِ هُنَاكَ مَرْحَلَةٌ أُخْرَى عَلَى طَرِيقِ الْحَيَاةِ، وَهِيَ الْمَرْحَلَةُ الدِّينِيَّةُ.

هُنَا يَجِدُ الْمَرْءُ مَغْفِرَةَ الْخَطَايَا وَعِلَاقَةَ شَخْصِيَّةٍ مَعَ اللَّهِ، حَيْثُ يَرْتَبِطُ الْإِنْسَانُ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ بِالْخَالِقِ، لِيَجِدَ لِنَفْسِهِ وَجُودًا حَقِيقِيًّا وَإِنْجَازًا حَقِيقِيًّا.

وَيَرَى كِيرِكْجَارْدُ أَنَّ الْإِنْتِقَالَ مِنْ كُلِّ مَرْحَلَةٍ هُوَ بِمِثَابَةِ الْقَفْزَةِ؛ لِذَلِكَ كَانَ قَرَارُ الْإِيمَانِ هُوَ خِيَارٌ بِلَا مَعَايِيرِ، وَبِتَعْبِيرِ كِيرِكْجَارْدُ قَفْزَةٌ إِيْمَانٌ فِي الظَّلَامِ، وَمَعَ ذَلِكَ لَا يُمْكِنُ إِعْطَاءُ الْإِنْسَانَ أَسْبَابًا عَقْلَانِيَّةً لَوْثَةِ الْإِيمَانِ، لِذَا سَبِقَى فِي حَالَةِ يَأْسٍ وَوُجُودِ غَيْرِ أَصِيلٍ.

وَيَصِفُ فِرَانْسِيْسُ شِيْفِرُ (١٩١٢-١٩٨٤) وَضِعَ الْغَرْبَ بِالْمَآزِقِ الْحَدِيثِ، أَوْ الْمَآزِقِ الْبَشْرِيّ، وَوَقْفًا لِشِيْفِرِ يُمْكِنُ تَتَبُّعُ الثَّقَافَةِ الْغَرْبِيَّةِ الْحَدِيثَةِ بِأَنَّهَا «خَطُّ الْيَأْسِ» الَّذِي يَخْتَرِقُ الْفَلْسَفَةَ وَالْأَدَبَ وَالْفَنُونَ عَلَى التَّوَالِي، وَيَعْتَقِدُ أَنَّ جَذُورَ الْمَشْكَالَةِ تَكْمُنُ فِي الْفَلْسَفَةِ الْهَيْجِلِيَّةِ، وَتَحْدِيدًا فِي إِنْكَارِهَا لِلْحَقَائِقِ الْمَطْلُوقَةِ، حَيْثُ طَوَّرَ هَيْجِلُ الثَّالُوثَ الْمَقْدَّسَ، وَبَاتَ لَا يُنْظَرُ إِلَى التَّنَاقُضَاتِ عَلَى أَنَّهَا أَضْدَادٌ مَطْلُوقَةٌ، بَلْ كَحَقَائِقٍ جَزَائِيَّةٍ يَتَمُّ تَجْمِيعُهَا فِي الْكُلِّ لِيَصْبِحَ الْكُلُّ وَاحِدًا فِي النِّهَايَةِ، وَهُوَ أَمْرٌ مَطْلُوقٌ وَمَتَنَاقُضٌ.

مِنْ وَجْهَةِ نَظَرِ شِيْفِرِ، فَإِنَّ نِظَامَ هَيْجِلِ تَقْوِيضُ مَفْهُومِ الْحَقَائِقِ الْمَطْلُوقَةِ مِثْلُ: «هَذَا الْفِعْلُ خَاطِئٌ

من الناحية الأخلاقية» أو «هذه اللوحة قبيحة من الناحية الجمالية» من خلال تجميعها في الكل، وقد شقَّ هذا الإنكار للمطلقات طريقه تدريجيًّا عبر الغرب في الثقافة، مما نتج عنها اليأس؛ لأنَّ مساعي الإنسان بدون المطلق تندهور إلى العبث.

ويرى شيفلد أنَّه من خلال إعادة التأكيد على الإيمان بإله مطلق يمكن للإنسان تجنُّب الانحطاط الحتمي، واللامعنى، واليأس؛ ذلك أنَّ النظرة التوحيدية للعالم يمكنها إنقاذ الجنس البشري من نفسه، إنَّ مجرد إنكار الله يجعل الحياة البشرية بلا قيمة، لذا يقول فرنسيس شيفر في كتابه إله غير صامت:

«ما لم يعد الإنسان الغربي إلى العالم المسيحي وما لم ير الحياة، فلن يوقف أيَّ شيء من التدهور»، وذلك بالرجوع للإيمان بالله؛ ولذلك صاح شيفر في كتابه إله غير صامت بعبارة «إنَّ كلَّ مشاكل الإنسان تنشأ من محاولة الإنسان التفرّد بذاته بعيداً عن الله»^[1].

معقولة الإيمان عند كريج

يطرح وليم لين كريج (١٩٤٩ -) معنى الحياة من خلال معقولة الإيمان في محاولة لاكتشاف المآزق البشري الذي يعيش فيه الإنسان المعاصر والذي يحاول دائماً أن يجد المعنى الحقيقي لوجوده، وقد وضع كريج مناظرة بين معنى الحياة في وجود الله ومعناها في عدم وجوده رداً على الملاحظة الذين ينفون وجود الله، وما تلك الحياة بالنسبة لهم إلا حياة ذنوبية يعيشون ويهلكون فيها بلا أيَّ معنى لها، وبالتالي ليس هناك خلود أو جزاء على أعمالهم؛ ولأنَّ معنى الحياة يشكّل أحد الصعوبات التي يجدها كريج عقبة في سبيل الإيمان لدى الملحد، يحاول كريج من الناحية العقلية البرهنة على أهميتها، وبالتالي أهميتها وجود خالق لها وهو الله، ويبدأ بفرضية رهان باسكال والذي مؤداه ضرورة المغامرة في رهان على احتمالية وجود الله أو عدم وجوده، وينبغي أن يكون الاختيار بشكل برجماتي متساو «من حيث تعظيم السعادة، فإذا كان أحد الرهانات أنَّ الله موجود أو لا، فإنَّ أحدهما لا بدَّ أن يكسب»^[2] ويتفق كريج مع باسكال بأنَّه يجب على الإنسان أن يضع نصب عينيه ما سوف يحصده في حال اختار واحداً دون الآخر، فيرى أنَّه في حالة وجود الله، فستكون «الحياة الأبدية والسعادة اللانهائية، وإذا لم يكن موجوداً، فإنَّ المرء لم يخسر شيئاً...»

[1]- فرنسيس شيفر: «إله غير صامت». ترجمة: جوزيف صابر. دار الثقافة. القاهرة ١٩٧٨.

[2]- WILLIAM LANE CRAIG, Reasonable Faith, Christian Truth and Apologetics, Third Edition, Wheaton, Illinois, Published by Crossway books, third edition, 2008, p50.

وبالتالي فإنّ الخيار الحكيم الوحيد هو الاعتقاد بأنّ الله موجود^[1] وبصيغ كريج بطريقة منطقيّة هذا الرهان كالتالي:

- إن آمنت بالله وكان الله موجوداً، فسيكون جزاؤك الخلود في الجنة، وهذا ربح لا محدود.
- إن لم تؤمن بالله وكان الله موجوداً، فسيكون جزاؤك الخلود في جهنّم، وهذه خسارة لا محدودة.

- إن آمنت بالله وكان الله غير موجود، فلن تُجزى على ذلك، وهذه خسارة محدودة.
- إن لم تؤمن بالله وكان الله غير موجود، فلن تُعاقب لكنك ستكون قد عشت حياتك، وهذا ربح محدود.

لذلك يعرض كريج هذا الرهان في مقدمة فرضيّاته لأهميّة وجود الله في حياتنا «لأنك إذا فزت، تكسب كلّ شيء؛ إذا خسرت، تخسر شيئاً»^[2]؛ ولهذا فالإيمان بالله هو الخيار الأفضل مقارنة مع عدم الإيمان به، لذا فالحياة الدنيويّة هي الحياة الحقيقيّة التي يستطيع الإنسان من خلالها تحقيق السعادة التي ينشدها دائماً، لذلك يرى كريج أنّ المرحلة الدنيويّة التي عرضها كيركجورد هي مرحلة لا تخضع لحكم العقل، ذلك أنّ «الإيمان ليس معرفة، ولا فلسفة، ولا منطقاً، ولا علماً، وإنما هو أمر وجودي عميق، لا يتأتى بالمعرفة، بل يتدوّقه الإنسان ويعيشه تجربة حيّة فوريّة، الإيمان حالة أبعد مدى من العقل، لا يمكن تقويمها بمقاييس العقل»^[3]؛ ولذلك يرى كريج أنّ تجربة الإيمان هي تجربة اختيار الإنسان دون إعطاء أيّ أسباب منطقيّة لهذه الوثبة كما قال كيركجورد، فالحياة بدون وجود المطلق الكلّي هي حياة عبثيّة سخيّة ولن نحصد من ورائها إلاّ العدم، لذا علينا ضرورة الانتباه لما دعا له اللاهوتيّ بول تيليش (١٨٨٦-١٩٦٥م) «التهديد بعدم الوجود»^[4]، بحيث يواجه الإنسان نفسه ويعلم أنّه يوماً ما لن يعود موجوداً، ولن يكون بعد الآن، وسوف يموت، وإذا علم الإنسان بهذه الحقيقة، فإنّ تفكيره سيصبح مهدّداً، لأنّه يوماً ما سوف يتوقّف عن الوجود، وأنّه لن يكون موجوداً.

ومن هنا أكّد كريج على مسؤوليّة الإنسان لاختياراته سواء أكان خياره الإيمان أو الإحاد؛ ولذلك

[1] - Ibid, p50.

[2]- Ibid, p51.

[3] - Ibid, p70.

[4]- Ibid, p72.

أول كريج قول نيتشه بأن الله قد مات تأويلاً جديداً، وأنه ما هو إلا تحذير للإنسان الذي قتل الله في قلبه، حيث رأى كريج أنّ هذه الصيحة هي أذان بالعدمية القادمة التي سيجنيها الناس نتيجة لتصرفاتهم؛ ولهذا يعرض كريج سؤال نيتشه كيف نكون القتلة؟ ونطلب الراحة لأنفسنا! يقول كريج إنّ «هذا السؤال لينتشه يكشف عمّا سيدركه الناس من آثار ستتربّ على إلحادهم، وهذا الإدراك من شأنه أن يبشّر بعصر العدمية»^[1]. ويرى كريج بأنّه على الرغم من المغزى العميق لطرح نيتشه، إلا أنّه يكشف عن عدم اتساق الملحدين مع أنفسهم لوجود فجوة عميقة بين اعتقاداتهم وأعمالهم، ويعطينا كريج بض الأمثلة على ذلك، حيث ذهب برتراند راسل إلى أنّه «يجب علينا أن نبنى حياتنا على الأساس المتين لليأس العنيد»^[2]، وذلك من خلال الاعتراف بأنّ العالم هو حقاً مكان رهيب نستطيع التوصل فيه بنجاح إلى شروط الحياة، ومن ضمن الأمثلة أيضاً لعدم اتساق الفلاسفة مع أنفسهم ما ذهب إليه ألبير كامو (١٩١٣-١٩٦٠م) بأنّه «يتعيّن علينا أن نعتز بصديق بسخافة الحياة، ثم نعيش في حبّ بعضنا»^[3]، وكذلك جدال سارتر بأنّ المرء قد يخلق معنى لحياته باختياره بحريّة لاتّباع مسار عمل معين، وقد اختار سارتر الماركسية.

يرى كريج بأنّ هؤلاء غير متّسقين تماماً في تأكيدهم على القيم التقليدية للحبّ، فنجد كامي متمسكاً بكلّ من عبثية الحياة وأخلاقيات الحبّ الإنسانيّ والإخاء وهذان الأمران غير متوافقين منطقيّاً، و برتراند راسل، أيضاً، كان منخرطاً بمشاكل المجتمع وقضاياها وفي الوقت نفسه جاءت أراؤه الأكثر إثارة للجدل فيما يتعلّق بالحرية الجنسية، وأدان بشدّة الأعمال التي من قبيل مضايقة المثليين جنسياً وإساءة معاملتهم، والتلقين الدينيّ للأطفال، وهي تلك الآراء التي أثّرت بشكل كبير في الحياة الفكرية والاجتماعية الغربية المعاصرة كما نلاحظها اليوم.

ويطرح كريج سؤالاً جديلاً، فيقول: «إذا كان الإلحاد هو الحقّ، فماذا نقول عن الأفعال الإنسانيّة النبيلة؟»

هل نقول إنّها ستذهب سدى بلا أيّ مكافأة؟ ويمثّل بالعديد من الأفعال النبيلة التي حدثت في عصره، ويرى أنّه «من وجهة النظر الإلحادية طالما لا يوجد إله، فإنّ أفعال الإنسان النبيلة ستضيع هباءً إذا لم يكن هناك سبب»^[4]؛ ولهذا يقدم كريج ثلاثة أسباب لماذا الحياة ستكون سخيفة بلا معنى من دون الله

[1] -Ibid, p73.

[2] -Ibid, p78.

[3] Craig, The Absurdity of Life without God <https://www.reasonablefaith.org/writings/popular-writings/existence-nature-of-god/the-absurdity-of-life-without-god/>

[4] - Craig, Reasonable Faith, Christian Truth and Apologetics, p82.

١- إذا لم يكن الله موجوداً، فإنّ الحياة لا معنى لها في نهاية الأمر؛ لأنّ حياتك محكوم عليها أن تنتهي بالموت، ثمّ في نهاية المطاف لا يهمّ كيف تعيش، وفي النهاية فإنّه لا فرق بين ما إذا كنت موجوداً أم لا.

بالتأكيد، قد تكون حياتك ذات أهميّة نسبيّة في أنّك أثّرت على الآخرين أو أثّرت على مجرى التاريخ، ولكن في نهاية المطاف مصير البشريّة محتوم بالفناء في نهاية المطاف، لا فرق فيما كنت تفعله في حياتك، فهو غير منطقيّ، وبالتالي فإنّ إسهامات العالم في النهوض بالمعرفة البشريّة، وبحوث الطيب لتخفيف ألم المعاناة، وجهود الدبلوماسيّ لضمان السلام في العالم، وتضحيات الناس الطيّبين في كلّ مكان لتحسين الكثير من الجنس البشريّ - في نهاية المطاف كلّ هذه لا تأتي بأيّ شيء، وبالتالي، إذا كان الإلحاد صحيحاً، فإنّ الحياة لا معنى لها في نهاية المطاف .

٢- إذا لم يكن الله موجوداً، فيجب علينا أن نعيش إلى النهاية بدون أمل، فلا أمل للخلاص، ليس هناك أمل للخلاص من الشرّ. على الرغم من أنّ كثيراً من الناس يتساءلون كيف يمكن لله الذي خلق العالم أن يخلق فيه الشرّ بما فيه من المعاناة في العالم بسبب وحشية الإنسان للإنسان. على سبيل المثال، فإنّ الرعب من الحربين العالميتين خلال القرن الماضي دمر بشكل فعال كلّ تفاؤل ساذج في القرن التاسع عشر بشأن التقدّم البشريّ. فإذا لم يكن الله موجوداً، فإننا محبوسون بدون أمل في عالم مليء بالمعاناة التي لا مبرر لها، ولا أمل في الخلاص من الشرّ، إذا لم يكن هناك الله، لا يوجد أمل في الخلاص من المرض، والموت.

٣- إذا كان الله موجوداً، فإنّ ذلك لا يشكّل فرقاً كبيراً بالنسبة للجنس البشريّ بصفه عامّة فحسب، ولكنّه يمكن أن يحدث تغييراً في الحياة بالنسبة لك أيضاً. وباعتراف كريج، حتى لو كانت الأدلّة على وجود الله وضده على قدم المساواة تماماً، فإنّ الشيء العقلانيّ الذي علينا القيام به، هو أن نؤمن بالله. وهذا يعني أنّه من غير العقلانيّ عندما تكون الأدلّة مساوية أن نفضّل الموت على الحياة واليأس على الأمل والسعادة.

لذا يرى كريج أنّ الأدلّة غير متساوية تماماً، لأنّ هناك أسباباً وجيهة للاعتقاد بالله. فإذا مات كلّ فرد من الوجود عند وفاته، فما المعنى النهائيّ الذي يمكن أن يُعطى لحياته؟ هل يهمّ حقاً ما إذا كان موجوداً على الإطلاق أم لا؟!

لكي يجيب كريج على هذا السؤال، يطرح قصّة من الخيال العلميّ عن رائد فضاء تقطّعت به السبل في قطعة قاحلة كلّها صخور، حيث فقد في الفضاء الخارجيّ، وكان معه قارورتان: إحداهما

تحتوي على سمّ والأخرى جرعة تجعله يعيش إلى الأبد ويحصل على الخلود أراد الرجل بسبب ضياعه، أن ينهي حياته ويتلذذ السمّ، ولكن بعد ذلك، ما أثار رعبه أنّه اكتشف أنّه ابتلع القارورة الخاطئة -لقد شرب جرعة الخلود، وهذا يعني أنّه ملعون بالوجود إلى الأبد- حياة لا معنى لها ولا تنتهي. وعلى غرار ذلك، إن لم يكن الله موجوداً، فإنّ حياتنا مثلها تماماً، ستستمر وتظلّ بلا معنى تماماً. إذن فالأمر ليس مجرد خلود يحتاجه الإنسان إذا أراد أن تكون حياته مهمّة في النهاية؛ لأنّه يحتاج في النهاية إلى الله والخلود ومعاً.

خاتمة نقدية

من كلّ ما سبق نلاحظ أنّ الأفكار العبثية التي جاء بها كلّ من شوبنهاور ونيتشة وسارتر وألبير كامو عملت على إنكار القيمة الأسمى للحياة البشرية، باعتبار الوجود البشريّ إن هو إلّا وجودٌ عبثيٌّ وغير منطقيّ، ولا يقود إلى أيّ مكان ولا يضيف شيء. لقد حاول هؤلاء الفلاسفة الذين مرّ ذكرهم تسويق فكرهم العدمي من خلال تقطيع سبل الحياة إلى أشلاء، بمحاولتهم اكتساح كلّ مقدّس والعمل على تشويهه، ثم إلى تفويض كل القيم والأخلاق، من خلال رفض جميع المبادئ الأخلاقية، والإصرار على العيش من دون وازع أخلاقيّ، بالإضافة إلى العمل على نشر الأنانية على قاعدة الإلتزام الوحيد لأيّ فرد هو نفسه.

لقد جاء المأزق الوجوديّ نتيجة محاولتهم الإجابة عن معنى الحياة دون الرجوع إلى الله، وذلك بالتحرّر من أيّ قيود دينية وأخلاقية، وبالتالي جاءت إجاباتهم ليس وراءها إلّا الظلام الحالّك، ما عكس أفكارهم العدمية على جوهر الواقع الغربي المعاصر، فإذا نظرنا من زاوية التحليل التطبيقي، سنجد أنّ كلّ المشاكل الاجتماعية التي يعاني منها الغرب من إباحة الإجهاض وواد الأطفال، هي ثمرة لتلك الفلسفة التي أسّست لعلمنة إقصائية للإيمان الديني، وأطلقت موجات ثقافية موازية في حقول الحياة المختلفة.

ولعلّ ما نشهده في تاريخ الفنون الغربية ما يُفضي إلى اليقين بأنّ التأسيسات الفلسفية المشار إليها، كان لها دورٌ وازنٌ وحاسمٌ في رسم الخطوط الأساسية للتهافت في معنى الحياة.

يظهر ذلك على سبيل المثال لا الحصر من خلال مسرحيات العبث، التي مصداقها الأبرز مسرحيات صمويل بيكيت (Samuel Beckett) (١٩٠٦-١٩٨٩)؛ حيث ساهمت أفكار شوبنهاور ونيتشة في بناء فكر بيكيت المسرحي، الذي يرى أنّ الناس يولدون ويحيون ويموتون ومعظم أيام

حياتهم تعيسة. يقول بيكيت: «إنه أنا الذي لا أعرف عنه شيئاً، فأنا اسم ولا وجود لضمير يدلّ علي هويتي، فأنا لست حتي هذا الضمير»^[1]. فإذا توقّفنا عند روايته في (انتظار جودو) نجد روايته بأكملها تقوم على رجلين فقط؛ حيث يقوم الرجلان بمحادثة تافهة أثناء انتظار وصول رجل ثالث، ولكنه لا يصل أبداً. يقول بيكيت: «حياتنا هكذا؛ نحن فقط نقتل الوقت في الانتظار - من أجل ماذا، لا نعرف»^[2]. وفي مسرحية أخرى هي (نهاية اللعبة) يقدم بيكيت تصويراً مأساوياً للإنسان، من خلال تصريحاته للفكر العبثي وبالعدمية التي تتجسّد في عنوان المسرحية؛ حيث تطلّ النهاية من قبل البداية، تُفتتح المسرحية بكلمات «انتهت، انتهت، لقد انتهت، ربما على وشك النهاية، (صمت)»، كذلك كتب بيكيت مسرحية أخرى لمدة ٣٠ ثانية، وهي أقصر مسرحية في التاريخ، وهي بعنوان "Breath" «نفس»، وفيها تخلو المسرحية من أي حوار أو مناقشة، فقط تسجيل للحظة من بكاء طفل، يليه تسجيل لاستنشاق بطيء عبر عمليتي الزفير والشهيق الواضحتين، ويرافقه زيادة أو نقص في كثافة الضوء، وينتهي بصوت يشبه البكاء أو الصرخة العالية، لا أحد يظهر على المسرح، ولكن فقط قمامة، وخردة متنوّعة ومتناثرة وغير منتظمة.

يجلس الجمهور ويحدق بصمت في تلك الزبالة. ثم تُغلق الستارة. هذا كلّ شيء. وعلى أيّ حال، فلقد عكست مسرحيات بيكيت بؤس الإنسان ووحده وعجزه عن فهم حياة يعيش فيها، تلك الحياة التي لا يستطيع أن يتحكّم في أبسط الأمور وبالتالي أعظمها وأشدّها تأثيراً على مصيره، وكأنّ الإنسان يولد لينتظر مصيراً محتملاً لا مهرب منه.

لقد فهم جان بول سارتر وألبير كامو هذا أيضاً -على نحو ما سبق-؛ حيث صوّر سارتر في مسرحيته (No Exit) (لا مخرج) الحياة على أنّها جحيمٌ، ثم يكتب سارتر في مكان آخر عن «غثيان» الوجود. فالإنسان، كما يقول، يغرق في قارب بدون دفة في بحر لا نهاية له.

ويصور أرشيبالد ماكليش (Archibald Macleish) (١٩١٦-١٩٨٢)^[3] في قصيدته «نهاية العالم»، الحياة على أنّها سيرك أحرق، حتى ينتهي العرض يوماً ما: لا شيء، لا شيء، لا شيء على الإطلاق.

كذلك كتبت آين راند^[4] أنّ الإنسان محقّ تماماً في مدح فضائل الأنانية. فتقول «عش تماماً

[1]- Knowlson, James, Damned to Fame: The Life of Samuel Beckett, London: Bloomsbury, 1996, p.410.

[2]- Ibid, p 608

[3]- أرشيبالد ماكليش شاعر وكاتب وناقد مسرحي أمريكي يرتبط اسمه بالمدرسة الحداثيّة الشعريّة.

[4]- أليس زينو فيناروزنباوم (١٩٠٥-١٩٨٢) كاتبة وروائيّة وفيلسوفة وكاتبة مسرح روسية أميركية.

من أجل ذاتك؛ في الواقع، لا أحد يحاسبك!، لأنّ الحياة أقصر من تعريضها للخطر، سيكون من حماقة فعل أيّ شيء آخر... سوى المصلحة الذاتية الخالصة، من الغباء التّضحية من أجل شخص آخر^[1].

ولم يكن هذا الانعكاس العبثي على الثقافة الغربية فقط، بل امتدّ إلى بعض الفلاسفة غير الوجوديين، مثل توماس ناجل (١٩٣٧ -)، وأليكس روزنبرج (١٩٤٦ -). وهما من أبرز فلاسفة العلم التحليلي اللذين قدّما حججاً تضامنيّة مع ألبرت كامو للحياة العبثيّة. وعليه سيذهب توماس ناجل إلى القول إنّ «البحث عن مبررات نهائيّة عن الله أو الدين أو السلطة أو الأسرة أو الدولة لا جدوى منه، لأنّ الغرض منها يجب أن يظهر بالقدر نفسه من العبث إذا تراجعنا خطوة إلى الوراء. إنّها ليست أكثر من هروب من العبث، وليست حلاً»^[2]. كذلك ذهب روزنبرج إلى أنّ العبث يظلّ ثابتاً في وجه العلم، والأكثر من ذلك سيظلّ حليفاً غير متوقّع له^[3].

لقد كان معنى الحياة عند هؤلاء الفلاسفة العبثيين مجرد مسألة «خلق» فردي، يجنح على شواطئ «العبث» ويذهب بعيداً في العدميّة. وهو الأمر الذي سيتهي بالحياة الغربية إلى التيه واللامعنى. وهذا في حدّ ذاته ما جعل التفكير بالأجدوى ينعكس بآثاره الكارثية على معظم نواحي الحياة الغربيّة التي حاولت إهمال الجانب الأخلاقي والديني. ولقد بات واضحاً أنّ المآزق الوجودي صار اليوم وبسبب من الثقافة العدمية السائدة، هو السمة الغالبة على حياة الغرب المعاصر. وهذا ما تبيّنه اختبارات العلمنة الحادة، التي أنجبت الإلحاد واللايقين، التي تكرّست على مدى قرون متعاقبة.

[1]- Robert L. Powell, Ayn Rand's Heroes: Between and Beyond Good and Evil, Ayn Rand's Heroes: Between and Beyond Good and Evil, 2006, p 165.

[2]- Nagel, Thomas. Mind and Cosmos. New York: Oxford University Press, 2012. P. .

[3]- Rosenberg, Alexander. The Atheist's Guide to Reality, New York: W. W. Norton & Company, 2011

المصادر ومراجع

١. ألبير كامو: الغريب، ترجمة: محمد أيت حنا، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠١٤.
٢. شوبنهاور العالم إرادة وتمثلاً، ترجمة: سعيد توفيق، مراجعة فاطمة مسعود، المشروع القومي للترجمة، الطبعة الأولى ٢٠٠٦.
٣. عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٦.
٤. عبد الرحمن بدوي: الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٢، ١٩٧٦.
٥. عطية، أحمد عبد الحليم، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، دار الفارابي، بيروت.
٦. فردريك نيتشه: إرادة القوة، ترجمة: محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، ٢٠١١.
٧. فردريك نيتشه: هذا الإنسان، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت.
٨. فرنسيس شيفر: «إله غير صامت». ترجمة: جوزيف صابر. دار الثقافة. القاهرة ١٩٧٨.
٩. يسري إبراهيم: فلسفة الأخلاق، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٧.

المصادر بالأجنبية

1. WILLIAM LANE CRAIG, Reasonable Faith, Christian Truth and Apologetics Third Edition, Wheaton, Illinois, Published by Crossway books ,third edition -2008.
2. Berman, D. (1998). Schopenhauer and Nietzsche: Honest atheism, dishonest pessimism. In C. Janaway (Ed.), Will- ing and nothingness. Oxford: Oxford University Press.
3. Camus, A. 1955 The Myth of Sisyphus and Other Essays, Translated from the French by Justin O'Brien, New York: Penguin Books.
4. Craig, Reasonable Faith, Christian Truth and Apologetics.
5. Craig, The Absurdity of Life without God <https://www.reasonablefaith.org/>

- writings/popular-writings/existence-nature-of-god/the-absurdity-of-life-without-god/
6. <https://iep.utm.edu/mean-ear/>
 7. Meaning of Life: Early Continental and Analytic Perspectives <https://iep.utm.edu/mean-ear/>
 8. Sartre 1985. Existentialism and Human Emotions...
 9. Sartre(1956) Being and Nothingness, trans,H.E.Barenes (New York :Philosophical ,
 10. Sartre, 1992. Notebooks for an Ethics. Translated by David Pellauer. Chicago: University of Chicago Press.
 11. Sartre. 1984. War Diaries. Translated by Q. Hoare. London: Verso.
 12. Sartre, 2001. The Age of Reason. Translated by Eric Sutton. London: Penguin Books,
 13. Schopenhauer, A. The Essays of Arthur Schopenhauer: The Wisdom of Life. T. B. Saunders (tr.). 1860. rpr. in The Project Gutenberg EBook of The Essays of Arthur Schopenhauer, 2004,
 14. The Meaning of Life: Early Continental and Analytic Perspectives, Internet Encyclopedia of Philosophy.
 15. Loren Eiseley | American anthropologist | Britannica 25-

نقد المباني الأنثروبولوجية لأسلوب الحياة

قراءة دينية في نظرية علم النفس الفردي عند "أدلر"

أميرقربان بورلضمجاني^[*]

يرى عالم النفس النمساوي ألفرد أدلر أنّ نمط الحياة يحدّد اتجاه الإنسان في الحياة^[١]. والمعروف أنّ النظرية الأنثروبولوجية لـ «أدلر» كان لها أعمق الأثر في تبلور مفهوم نمط الحياة، فهو يقرّر أنّ أهمّ دافع عند الإنسان هو التغلّب على عقدة النقص والوصول إلى الكمال في الحياة، معتمداً على الإرادة الحرة. وفيما يتعلّق بالقيم الأخلاقية يقف في ماهيته على الحياد، حيث إنّ هذه القيم أمور غير واقعية. وبالنظر إلى رؤيته الأنثروبولوجية وبيئته الاجتماعية والثقافية المغايرة في جوهرها عن المجتمع الإسلامي، تحاول هذه الدراسة نقد هذه النظرية ومناقشتها انطلاقاً من المباني الفكرية للإسلام، فالإنسان من وجهة نظر الإسلام كائن ذو بُعدين (ماديّ / روحيّ)، ولا تنحصر علاقته بالبيئة الاجتماعية فقط، بل بالخالق والطبيعة أيضاً. يضاف إلى ذلك أنّ إرادة الإنسان تقع في طول إرادة الله سبحانه وتعالى، وبذلك يكون الإنسان مسؤولاً عن خياراته.

المحرّر

الإنسان كائن فاعل وهاذف يمضي قُدماً في مسار هذه الحياة التي يسعى فيها إلى إشباع غرائزه واحتياجاته المختلفة، ومن بينها: الاحتياجات الجسدية والاقتصادية والنفسية والذهنية والاجتماعية. إنّ الأهداف والاحتياجات من جملة محرّكات الإنسان ودوافعه، وعلى الإنسان أن يحدّد لنفسه مساراً محدّداً ومشخصاً من أجل الوصول إلى أهدافه في الحياة، ويطلق على هذا المسار أسلوب

*- أستاذ مساعد في حقل الاستشارة، وعضو اللجنة العلمية في جامعة جيلان، رشت/ إيران.

[١] - ألفرد أدلر (١٨٧٠ - ١٩٣٧م): طيب عقليّ نمساويّ، مؤسس علم النفس الفرديّ. اختلف مع فرويد وكارل يونغ من خلال التأكيد على أنّ القوة الدافعة في حياة الإنسان هي الشعور بالنقص والتي تبدأ حالما يبدأ الطفل يدرك وجود الأشخاص الذين يتمتّعون بقدرة أفضل منه للعناية بأنفسهم والتكثيف مع بيئتهم. ومنذ اللحظة الأولى التي يشعر فيها الفرد بالنقص يبدأ الكفاح للتغلب عليها، فإذا فشل في ذلك سيلجأ إلى نوع من سلوك الضد الاجتماعيّ من الاستبداد والتفاخر إلى الطغيان السياسيّ. (المعرّب).

- تعريب: حسن علي مطر الهاشمي.

الحياة أو نمط الحياة^[1]. وإنّ أوّل من أدخل مصطلح أسلوب الحياة^[2] في علم النفس، هو ألفرد أدلر، وذلك في نظرية علم النفس الفرديّ.

لقد شكّل أسلوب ونمط الحياة نقطة ارتكاز الكلام في نظرية أدلر. إنّ الأشخاص إنّما يقومون بدورهم على أساس أسلوبهم الخاص في الحياة. وأسلوب الحياة هو المحدّد الرئيس لشخصية الفرد، وهو الأساس الذي تركز عليها الرؤية الفكرية لأدلر. إنّ أسلوب الحياة من أهمّ العناصر التي يقوم الإنسان بتنظيم حياته على أساسها، ويحدّد حركته في العالم والحياة في ضوءها^[3].

إنّ أسلوب ونمط الحياة يتعرّض إلى المسائل التي تعمل على بلورة صلب حياة الإنسان في العالم، وبعبارة أخرى: حيث يتمّ الحديث عن نمط الحياة أو أسلوب الحياة، يجب أخذ جميع المسائل التي يواجهها الإنسان في خضمّ الحياة بنظر الاعتبار، ومن هنا فإنّ أسلوب الحياة يشمل على مساحة واسعة من سلوك الإنسان فيما يتعلّق بذاته وأسرته ومجتمعه وحتى البيئة التي يعيش فيها^[4]. وعلى هذا الأساس وبالنظر إلى أهميّة مفهوم نمط الحياة، يعدّ الخوض في الأرضية الثقافية والقيم الإسلامية أمرًا ضروريًا؛ وذلك لأنّ نظريات علم النفس لا تنشأ في الخلاء والفراغ، بل إنّ تبلورها يتوقّف على سلسلة من الأصول والركائز التاريخية والاجتماعية والفلسفية والشخصية. إنّ النظريات تعكس شخصية المنظر واحتياجاته، كما تعتبر نتاج العصر التي تظهر فيه، كما أنّ القوى التاريخية والاجتماعية تؤثر على المنظر، ولفلسفة المنظر في المقابل دور في بلورة النظرية^[5].

ومن الملاحظ أنّ جميع النظريات التي يتمّ تدريسها في الجامعات الإيرانية في حقل علم النفس أو الاستشارة وبشكل عام في العلوم الاجتماعية والإنسانية، مترجمة في الغالب من أعمال ومؤلفات كُتبت في البلدان الغربية، وفي الولايات المتحدة الأمريكية بشكل خاص، حيث يتمّ تدريس هذه المؤلفات المترجمة نفسها لطلاب الجامعات دون تغيير أو تصرّف. وحيث إنّنا نعيش في قطر إسلاميّ تسوده رؤية خاصّة إلى العالم والإنسان والقيم والحياة، فيجب أن تخضع نظريات علم

[1] - انظر: شفيق آبادي، عبد الله، راهنمائي ومشاوره شغلي ونظريه هاي انتخاب شغل (الإرشاد والاستشارة المهنية ونظريات انتخاب المهنة)، طبعة منقحة ومزودة، ص 450، انتشارات رشد، ط 1، طهران، 1391 هـ ش. (مصدر فارسي).

[2] - Life Style.

[3] - انظر: شفيق آبادي، عبد الله وناصر، غلام رضا، نظريه هاي مشاوره وروان درماني (نظريات الاستشارة والعلاج النفسي)، ص 93، مركز نشر دانشكاهي، ط 19، طهران، 1392 هـ ش. (مصدر فارسي).

[4] - انظر: پور آميني، محمد باقر، سبک زندگي: منشور زندگي در منظر امام رضا (نمط الحياة: بيان الحياة عند الإمام الرضا)، ص 17، انتشارات قدس رضوي، ط 1، مشهد المقدسة، 1392 هـ ش. (مصدر فارسي).

[5] - انظر: شفيق آبادي، عبد الله وناصر، غلام رضا، نظريه هاي مشاوره وروان درماني (نظريات الاستشارة والعلاج النفسي)، ص 9، 1392 هـ ش. (مصدر فارسي).

النفس والاستشارة إلى النقد والنقاش في ضوء المباني الإسلامية، لكي تتناسب مع الثقافة الإسلامية بشكل أفضل، وفي هذه الحالة يبدو أنّ هذه النظريات سوف تكون أكثر جدوائية وفعالاً. وعلى هذا الأساس فإنّ أخذ النسيج الثقافي والديني لأبناء قطرنا ونقد النظريات الاستشارية في ضوء متبنيات أغلب الناس (وهي تعاليم الإسلام بطبيعة الحال) تجعل من نظريات المشاورة، ومن بينها نظرية ألفرد أدلر، قابلة للاستفادة والتوظيف بعد أخذ الثقافة والقيم الاجتماعية لقطرنا بنظر الاعتبار.

من وجهة نظر الاستشارة الثقافية المتعددة، يعدّ هذا الأمر من جملة الأمور التي يجب أن تقع ضمن سلّم أولويات المستشارين؛ وذلك لأنّ الاتجاهات العلاجية التي يتمّ عرضها اليوم في مختلف الكتب الاستشارية مستوردة من الثقافة الأوروبية/ الأمريكية، وهي تقوم على سلسلة من القيم الخاصة؛ ولذلك فإنّ هذه الاتجاهات لا يمكن أن تنطبق على المراجعين من ذوي الخلفية العرقية والقومية والثقافية وحتى الدينية المختلفة بشكل قاطع، وذلك لأنّ هذه الاتجاهات لا تلتزم الحياد من الناحية القيمية، ولا يمكن تطبيقها على جميع الناس المنتشرين في مختلف بقاع الكرة الأرضية^[١].

إنّ نظريات علم النفس بشكل خاصّ، ونظريات العلوم الإنسانية بشكل عامّ، لا تقبل الانطباق التامّ والكامل مع الثقافة الإسلامية؛ بسبب اشتغالها على المباني اللادينية والأسس العلمانية والإنسوية، وإنّ طريق إصلاح هذه الآفات يستدعي استبدالها بالمباني والأسس الفلسفية والتنظيرية الإسلامية، في إطار التفسير الإسلامي للنظريات، وتحقيق إنتاج العلوم الإنسانية الإسلامية أيضاً^[٢]. وهكذا هو الأمر بالنسبة إلى مفهوم نمط الحياة، ولا شكّ في أنّه بسبب تأثر ذات هذه النظرية بالمباني الأنطولوجية، والأنثروبولوجية، والقيمية، والأبستمولوجية لعصر الحداثة، فقد تأثر هذا المفهوم بدوره بهذه المباني أيضاً. وفي الحقيقة يمكن القول إنّ هذا المفهوم يقوم بدوره على أساس مبانٍ خاصّة، ومن هذه المباني الرؤية الأنثروبولوجية لألفرد أدلر.

التقسيمات الأنثولوجية لنظرية أدلر

يتمّ تقسيم العناصر والمعتقدات المرتبطة بأسلوب الحياة من وجهة نظر ألفرد أدلر إلى أربع مجموعات، وذلك على النحو الآتي:

[١] - انظر: كوري، جيرالد، نظريته وكاربت مشاورة وروان درماني (نظرية وتطبيق الاستشارة والعلاج النفسي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سيد يحيى محمددي، ص ٤٣، انتشارات ارسباران، ط ١، طهران، ٢٠٠٩ م.
[٢] - انظر: خسرو پناه، عبد الحسين، فلسفه ي علوم انساني: بنيادهاي نظري (فلسفة العلوم الإنسانية: الأسس النظرية)، ص ١٧، مؤسسه ي حكمت نوين اسلامي، ط ١، قم المقدسة، ١٣٩٢ هـ ش. (مصدر فارسي).

- ١ - إن مفهوم الذات أو تصوّر الأنا يعني الاعتقاد بمن أكون.
 - ٢ - الذات المثاليّة يعني الاعتقاد بماذا يجب أن أكون.
 - ٣ - تصوير العالم، بمعنى اعتقاد الفرد بالمحيطين به وبيئته والعالم.
 - ٤ - المعتقدات والقوانين الأخلاقية، بمعنى مجموعة الأمور التي يراها الفرد صائبة أو خاطئة^[١].
- عندما ننظر في عناصر أسلوب الحياة من وجهة نظر ألفرد أدلر، نجد أنّ العنصرين الأوّلين منها - أي: ماهيّة الإنسان (تصوّر الأنا)، وكيفيّة الإنسان (الإنسان المثاليّ أو النموذجي) - يعودان بشكل مباشر إلى بحث الأنثروبولوجيا، وعلى هذا الأساس فإنّ الحديث عن نمط الحياة في نظريّة ألفرد أدلر دون الالتفات إلى مبانيه الأنثروبولوجية لا يُعدّ أمرًا صائبًا؛ وذلك لأنّ مفهوم نمط الحياة يتمّ تناوله وطرحه حول حياة الإنسان أساسًا، ولا موضوعيّة لهذا المفهوم في الأصل بشأن حياة الحيوانات. يظهر التضادّ بين مباني هذه النظريّات الخاصّة بالعلاج النفسيّ والمشاورة وبين العقائد والمباني الدينيّة والاعتقاديّة لأبناء قطرنا في الوصفات التي يصفها المستشارون للمراجعين، حيث ستقلّل من جدوائيّة هذه الأنماط والأساليب الاستشاريّة؛ ولهذا السبب يجب العمل على نقد هذه النظريّات وتحليلها بشكل دقيق، والاستفادة من مزاياها الإيجابيّة والقابلة للتطبيق. وعلى هذا الأساس وبالنظر إلى المباحث أعلاه، فإنّ الأسئلة التي نحاول أن نجيب عنها في هذه الدراسة هي:

أولًا: ماذا يعني أسلوب الحياة في نظريّة ألفرد أدلر؟

وثانيًا: ما هي الرؤية الأنثروبولوجية لألفرد أدلر؟

وثالثًا: ما هي الانتقادات الواردة على هذه المباني من وجهة نظر الإسلام؟

أسلوب التحقيق

يندرج أسلوب التحقيق في هذه الدراسة ضمن إطار التحقيقات التوصيفيّة/ التحليليّة، والغاية منه مناقشة ونقد المباني الأنثروبولوجية لنمط وأسلوب الحياة في نظريّة علم النفس الفرديّ لألفرد أدلر. ولهذا التحقيق مرحلتان، وفي المرحلة الأولى سوف نبحث في مفهوم نمط الحياة في نظريّة

[١] - انظر: شفيق آبادي، عبد الله وناصري، غلام رضا، نظريّة هاي مشاوره وروان درماني (نظريّات الاستشارة والعلاج النفسيّ)، ١٣٩٢ هـ ش؛ شيلينغ، لويس، نظريّة هاي مشاوره: ديدگاه هاي مشاوره (نظريّات الاستشارة: الآراء الاستشاريّة)، ترجمته إلى اللغة الفارسيّة: خديجة آرين، ص ١٠٥، انتشارات اطلاعات، ط ١، طهران، ١٣٨٢ هـ ش؛ يوهانسن، ثور، دين ومعنويّ در روان درماني ومشاوره (الدين والروحانيّة في العلاج النفسيّ والمشاورة)، ٢٠١، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: فريد براتي سده، ص ٤٦، انتشارات رشد، ط ١، طهران، ١٣٩٣ هـ ش.

أدler، ثم نستعرض الرأي الأثنروبولوجي لأدler من مختلف المصادر المتوافرة، ولهذه الغاية سوف نعمل -من خلال الرجوع إلى المصادر المشتملة على نظريات ألفرد أدler- على استخراج آرائه المذكورة حول أسلوب الحياة وماهية الإنسان؛ وفي المرحلة الثانية سوف نعمل على مناقشة ونقد آراء أدler في ضوء الاستعانة بالمصادر الإسلامية المشتملة على الآيات والروايات، مضافاً إلى بعض المصادر ذات الصلة بالبحث الأثنروبولوجي.

أسلوب الحياة

أسلوب الحياة هو لازمة الكلام في نظرية الشخصية لألفرد أدler، فإنّ الشخص إنّما يلعب دوره على أساس نمط أو أسلوب حياته، والسلوكات تابعة لأسلوب الحياة. وأسلوب الحياة هو الذي يحدّد النوع الخاصّ وردّة فعل الأشخاص في مواجهة العقبات والمشاكل. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ نسيج أسلوب الحياة يتبلور منذ مرحلة الطفولة^[1]. وكلّ إنسان يقطع في الحياة مساره الخاصّ بشكل فريد لا يشبه الآخرين، كما أنّ نمط حياة كلّ شخص يتبلور منذ الأسابيع الأولى من حياته. ونوع ردود الأفعال والسلوكات ونظرات أفراد الأسرة هي التي تصوغ نمط حياة الفرد وأسلوبها. إنّ أسلوب الحياة هو الشاخص الذي تُصاغ ردود أفعالنا بموجبه، ونفكرّ ونذكرّ ونتصرّف على أساس، فالأساليب التي نختارها للمواجهة مع تحديات الحياة إنّما تنشأ من أسلوب الحياة^[2]، والعقائد والفرضيات الأساسية التي ينظّم الشخص واقعيّاته على أساسها، وتكتسب معناها في خضمّ أحداث الحياة، تبلور أسلوب ونمط حياته. إن نمط الحياة يعمل على توحيد جميع أفعالنا، ويتشكل من مجموع قيمنا وأفهامنا في علاقتنا مع أنفسنا والآخرين والعالم. إنّ أسلوب الحياة هو نمطنا الخاصّ للمضي نحو تحقيق الغاية من الحياة، فنحن عندما نسعى إلى تحقيق الأهداف المهمة بالنسبة لنا، نكون قد عملنا على صياغة نمط حياتنا^[3]. وأسلوب الحياة هو الذي يحدّد كيف يتأقلم الشخص مع عقبات الحياة، وما هي السبل التي يجترحها من أجل الوصول إلى أهداف الحياة. يذهب ألفرد أدler إلى الاعتقاد بأنّ نمط الحياة يتبلور منذ الأعوام الأولى من الحياة، وتبعاً لذلك يسعى الشخص بطريقته الخاصة من أجل الحصول على التفوّق أو الكمال. ويرى أدler أنّ نمط الحياة يتبلور على

[1] - انظر: شفيق أبادي، عبد الله وناصر، غلام رضا، نظريّة هاي مشاوره وروان درماني (نظريّات الاستشارة والعلاج النفسي)، ص 93 - 95، 1392 هـ.ش.

[2] - See: Carlson, J, Watts, R.E. & Maniaci, M (2006). Adlerian Therapy: Theory and Practice, Washington DC: American Psychological Association. P. 12.

[3] - انظر: كوري، جيرالد، نظريّة وكاريسست مشاوره وروان درماني (نظريّة وتطبيق الاستشارة والعلاج النفسي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سيد يحيى محمدي، ص 109 - 110، 2009 م.

أساس كيميّة تفوّق الشخص على سلسلة من العقد النفسيّة. ويصعب تغيير أسلوب الحياة بعد بلوغ الطفل السنة الرابعة أو الخامسة من عمره. ويمكن إدراك أسلوب حياة الأشخاص وفهمها من خلال طريقة مواجهة الأفراد لتكاليف الحياة الخمسة، وهي: النمو الذاتي، والأمور المعنويّة، والعمل والمهنة، والتعاطي مع المجتمع، والحب^[1].

لقد كان الفرد أدلر يعتبر الإنسان منظومة واحدة متكاملة، ويرى أهميّة لتعاطيه مع المجتمع، وهو يرى أنّ الإنسان خلاق وهادف، وهو مالك لزام مصيره^[2]. لقد أبدع أدلر نظريّة شموليّة حول ماهيّة الإنسان، ورؤية خاصّة حول العالم والإنسان، وفلسفة خاصّة حول الحياة. لقد كان الاتجاه لدى أدلر ينظر إلى ماهيّة الإنسان من زاوية اجتماعيّة؛ إذ يرى ماهيّة اجتماعيّة لدوافع الإنسان الجوهرية، وأنها تستند إلى الحاجة الإنسانية العميقة للتعلّق والانتماء إلى المجتمع الإنسانيّ. إنّ اتجاه أدلر عبارة عن رؤية قيمية؛ وذلك لأنّه ينظر إلى الإنسان ضمن إطار رؤية متأسنة ومتفائلة، ويفترض أنّ الإنسان كائن يخترن في ذاته قابليّة التعاون في صلب الحياة الاجتماعية الأصيلة، وكذلك قابليّة تطويره لذاته ونموّ ذاته، والمشاركة المؤثرة من أجل الوصول إلى السلامة العامّة. إنّ الفكرة المركزيّة في رؤية أدلر بشأن ماهيّة الإنسان تعود إلى ماهيّة الاجتماعية، وهو يعتقد أنّ السنوات الأولى من الحياة تشمل على آثار عميقة على نموّ وتطور شخصيّة الإنسان؛ وذلك لأنّ إدراك الفرد لماضيّه وتفسيره بشأن الأحداث والوقائع الأولى يترك أثراً حاسماً وقطعيّاً على حياته في المستقبل^[3]. يرى أدلر أنّ حركات الفرد وأنشطته ناظرة إلى بعض الأهداف، وهذه الأهداف وتوقعات الأشخاص ناظرة بدورها إلى المستقبل، وتشكّل حافزاً محرّكاً لتنشيط الفرد. إنّ الأهداف الخياليّة هي العلل الذهنيّة للوقائع والأحداث النفسيّة^[4]، وهذه الأهداف الخياليّة هي نتاج التصوّرات والأفكار اللاواعية؛ حيث إنّها ليس لها شاهد من الواقع، وإنّما هي ذهنيّة بالكامل، وعلى هذا الأساس فإنّه على الرغم من تبلور هذه الأخيلة في عالم غير واقعيّ، إلّا أنّ هذه الحالة لا تعني أنّها أقلّ أهميّة من الواقعيّات العينية للحياة الحقيقيّة. وكأنّ الـ (as if) للعالم الخارجيّ تبلور على شكل قيم العالم الواقعيّ، أمّا أهدافنا الخياليّة فهي مشدودة إلى المستقبل، وهذا المستقبل ليس

[1] - See: Sharf. Richard S (2012), Theories of Psychotherapy and Counseling Concepts and Case, Belmont: A Division of Cengage Learning, Inc, 20 Davis Drive. P. 127.

[2] - See: Ibid, p. 126.

[3] - See: Ambrus, Z. (2009). "Theological aspects of Alfred Adler's individual psychology". European Journal of Science and Theology, No5, Vol3. P. 40.

[4] - انظر: شفيع آبادي، عبد الله وناصري، غلام رضا، نظريّة هاي مشاوره وروان درماني (نظريّات الاستشارة والعلاج النفسي)، ص ٨٩، ١٣٩٢ هـ ش. (مصدر فارسي).

عينياً، ولكن عندما يعمد الشخص إلى بيانه في الزمن الراهن أو يتمناه، فإنه يُعدّ عينياً^[1].

لقد كان ألفرد أدلر يعتقد -خلافاً لسيغموند فرويد الذي كان يؤكد على الفواعل المعاشية والغريزية- أنّ الأفراد إنّما يمتلكون الدوافع في الدرجة الأولى من خلال العلاقات الاجتماعية، فالفرد يعمل في السنوات الستة الأولى من حياته على بلورة اتجاهه بالنسبة إلى الحياة. إنّ السلوك هادف وغائي، وتركيز العلاج إنّما يقوم في الغالب على الوعي، كما أنّه يؤكد -خلافاً لفرويد- على الاختيار، والشعور بالمسؤولية، ومفهومية الحياة، والسعي إلى النجاح وتحقيق الكمال. وهو يرى أنّ منشأ جميع جهود الإنسان تنطلق من شعوره بعقدة النقص، وهذا أمر طبيعيّ بالنسبة إلى عموم الناس، فعقدة النقص لدى الشخص تدفعه إلى السعي من أجل تحقيق النجاح والسلطة والكمال والاستعلاء والوصول إلى المستويات العليا. ويرى أدلر أنّ سلوك الشخص لا يتحدّد عبر الوراثة وتأثير البيئة فقط، وإنّما هو يمتلك القدرة على التفسير والتأثير وخلق الأحداث والوقائع أيضاً. إنّ خيارنا في التصرف بممتلكاتنا الوراثة والتعامل مع القيود المفروضة علينا، تحظى بأهمية أكبر من الجينات والعناصر الوراثة، ويذهب أنصار أدلر إلى الاعتقاد بأنّ الظروف البيئية تحدّد من قابلية وقدرة الإنسان على الاختيار والإبداع^[2]. إنّ اتجاه الحركات والأنشطة الفردية يسير نحو المستقبل وفي إطار الغائية الخيالية^[3]. لقد كان أدلر متأثراً بفلسفة فيهينجر^[4]، وأنّه قد اكتشف نظرية الجبر التاريخي في نظريته، حيث أدرك أنّ أغلب توقّعات الإنسان من المستقبل، فهي التي تعمل على تحفيزه، وليست تجاربه الماضية، ولم يكن ألفرد أدلر -كما هو الحال بالنسبة إلى فيهينجر- مؤمناً أبداً بالتقدير والمصير، وكان يرى أنّ الإنسان هو الذي يرسم مصيره بوعيه وإدراكه^[5]. إنّ رؤية ألفرد أدلر إلى الإنسان رؤية متفائلة، وهي تركز على وعيه وإدراكه وشعوره، فالإنسان يمتلك إرادة حرّة، ويمكنه العمل على صياغة وقولبة العناصر والعوامل الاجتماعية المؤثرة عليه، وأن يستفيد من تلك العناصر بشكل خلاق، وأن يصنع أسلوب الحياة الخاصّ به، وتمثّل هذه الفردانية ناحية أخرى من رؤية أدلر بشأن الإنسان. وعلى الرغم من أنّ بعض جوانب ماهية الإنسان -ومن بينها العلاقات

[1] - انظر: ساعتجي، محمود، نظريته هاي مشاوره ورواندرماني (نظريات المشاورة وعلم النفس العلاجي)، ص ٢٧، نشر ويرايش، ط ٢، طهران، ١٣٨٣ هـ ش. (مصدر فارسي).

[2] - انظر: كوري، جيرالد، نظريته وكاريس مشاوره وروان درماني (نظريته وتطبيق الاستشارة والعلاج النفسي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سيد يحيى محمدي، ص ٩٨، ٢٠٠٩ م.

[3] - انظر: شفيح آبادي، عبد الله وناصري، غلام رضا، نظريته هاي مشاوره وروان درماني (نظريات الاستشارة والعلاج النفسي)، ص ٨٩، ١٣٩٢ هـ ش. (مصدر فارسي).

[4] - Vaihinger.

[5] - انظر: شفيح آبادي، عبد الله وناصري، غلام رضا، نظريته هاي مشاوره وروان درماني (نظريات الاستشارة والعلاج النفسي)، ص ٨٦، ١٣٩٢ هـ ش. (مصدر فارسي).

الاجتماعية والسعي إلى تحقيق الذات- تعدّ في رؤية أدلر أموراً ذاتية، إلا أنّ تجربة الحياة هي التي تحدّد كيفية تحقّق هذه العناصر. نحن لسنا ضحايا طفولتنا، وإنما نستفيد من تجارب الطفولة في صياغة نمط حياتنا، فالإنسان يصل إلى مرحلة الكمال من خلال سعيه إلى تدارك النواقص، وهذا المسار يبدأ من المراحل الأولى من الطفولة، فالشعور بالنقص هو مصدر الدوافع والحوافز وبذل الجهود. أمّا الغاية الأخيرة من هذه المساعي والجهود، فهي الكمال وطلب الاستعلاء والتسامي. وإنّ جهة وُعد هذا الكمال يكمن في المستقبل، وكان ألفرد أدلر يذهب إلى الاعتقاد بأنّ الذي يكمن في المستقبل (الأهداف الخيالية) هو الذي يعمل على بلورة السلوك^[1].

إنّ الأشخاص لا يقبلون الانقسام إلى عالمين وغير عالمين، وإنما هم اجتماعيون وهادفون يتحدّد دافعهم من خلال سعيهم إلى بيان أهمّيتهم. وفي الحقيقة فإنّ نظريته إلى الإنسان نظرة كلية وليست جزئية. فأفراد البشر كائنات اجتماعية، ومن هنا فإنّ سلوك البشر لا يمكن إدراكه إلا في إطار نسيجه الاجتماعي، ولكل إنسان ظرفية ذاتية باسم العلاقة الاجتماعية. وتعني العلاقة الاجتماعية النزوع إلى التعاون مع الآخرين من أجل الصالح العام. إنّ جميع أعمال الإنسان تنطوي على هدف وغاية يتمّ تحديدها من قبل الفرد الذي يعيش تجربة الشعور بالنقص منذ طفولته، ومن حينها يبدأ السعي الحثيث من أجل تحقيق الكمال والتغلّب على هذا النقص. نحن إنّما نحصل على مدركات عن أنفسنا والعالم المحيط بنا منذ الطفولة، وعلى أساس هذه المدركات يتحدّد سلوكنا، فنحن البشر نمتلك حريّة الاختيار، ويمكن لنا -بل يجب علينا- أن ننتخب ونختار ما نريده لأنفسنا. ينزع كلّ إنسان إلى السلوك من منطلق تفسيراته الفردية الفدّة للحياة، وقد أطلق ألفرد أدلر على هذه التفسيرات الفدّة مصطلح أسلوب الحياة^[2]. ويذهب أنصار أدلر إلى الاعتقاد بأنّ بعض الأشخاص في سعيهم إلى الاستعلاء والكمال يلجأون إلى قواهم العقلية، وبعضهم إلى مهاراتهم الفنية، وبعضهم إلى قواهم العضلية والجسدية والرياضية^[3]. إنّ مراد ألفرد أدلر من الاستعلاء وطلب الكمال هو سعي الإنسان من أجل ازدهاره وارتقائه، وقد يتجلّى السعي إلى طلب الاستعلاء والكمال بأشكال مختلفة وكثيرة، ويمكن لكلّ شخص أن يختار أسلوبه الخاصّ من بين هذه الأشكال والأساليب الكثيرة من أجل تحقيق الكمال، والأشخاص الطبيعيون والسليميون ذهنياً

[1] - انظر: شولتز، دوان، وشولتز، سيدني ألن، نظريته هاي شخصيت (نظريات الشخصية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية سيد يحيى محمدي، ص ١٤٩ - ١٥٠، مؤسسة نشر ويرایش، ط ١، طهران، ١٣٨٣ هـ ش.

[2] - انظر: شيلينغ، لويس، نظريته هاي مشاوره: ديدگاه هاي مشاوره (نظريات الاستشارة: الآراء الاستشارية)، ترجمته إلى اللغة الفارسية: خديجة آرين، ص ٩٦ - ٩٧، ١٣٨٢ هـ ش.

[3] - انظر: كوري، جيرالد، نظريته وكاريسست مشاوره وروان درماني (نظرية وتطبيق الاستشارة والعلاج النفسي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سيد يحيى محمدي، ص ١١٠، ١٣٨٥ هـ ش.

ينشدون من الأهداف ما له ماهية اجتماعية بالدرجة الأولى. إنَّ نوع وكيفية تجلّي جهود الشخص من أجل تحقيق الكمال يعود إلى شعوره بالنقص وطرق التغلّب على هذا النقص^[1]، كما أنّ سعي الإنسان من أجل الاستعلاء والكمال يقوم على الإطار الذهني للأشخاص، ورؤية أدلر من هذه الناحية هي رؤية ظاهراتية تنظر إلى أسلوب خاصّ يدرك به الأفراد عالمهم. وتشمل هذه الواقعية الذهنية مدركات الفرد وأفكاره ومشاعره وأحاسيسه وقيمه ومعتقداته وعقائده واستنتاجاته. فالسلوك إنّما يدرك في إطار الرؤية الذهنية والظاهرية. وللواقعية العينية - من وجهة نظر ألفرد أدلر - أهمية أقلّ من الطريقة التي نعبر بها عن الواقعية والمفاهيم التي نصل إليها من خلال تجاربنا^[2]. ويذهب أنصار أدلر إلى الاعتقاد بأنّ سلوكنا هو حصيلة وثمرّة تفسيرنا لبيئتنا ومحيطنا، وعلى هذا الأساس فإننا لا نرى ولا ندرك الواقعيّات كما هي في الحقيقة، وإنّما الذي ندركه هو تصوّرنا الذهني للشرائط والظروف؛ وعليه فإنّ المعالجين من أتباع ألفرد أدلر لا يلتفتون كثيراً إلى الواقعيّات كما هي في الحقيقة، ويتعرّضون لتفسير الأشخاص للواقعيّات^[3]. إن الظاهراتية تعني الاهتمام بالعالم الداخلي لكلّ فرد من أجل كشف واقعية أحد المفاهيم الأصليّة لرؤية ألفرد أدلر^[4].

نقد المباني الأنثروبولوجية لنظرية علم النفس الفردي لأدلر من زاوية الإسلام

تواجه النظريّات وتطبيق الاستشارات تحدّيًا منذ سنوات متمادية بسبب عنصرية هذه النظريّات والاستشارات واختصاصها بأشخاص معيّنين، واقتصارها على ثقافة واحدة، وإجحافها بحقّ القوميات الخاصّة. ومن هنا فقد تمّ القيام بالكثير من الأعمال فيما يتعلّق بمقولة تعدّد الثقافات^[5]. إنّ نظريّات علم النفس لا تنشأ في الخلاء والفراغ، بل إنّ تبلورها يتوقّف على سلسلة من الأصول والركائز التاريخيّة والاجتماعيّة والفلسفيّة والشخصيّة، وهي من ثمار ونتائج العصر الذي تبلور

[1] - انظر: شفيغ آبادي، عبد الله وناصر، غلام رضا، نظريّة هاي مشاوره وروان درماني (نظريّات الاستشارة والعلاج النفسي)، ص ٩٠ - ٩١، ١٣٩٢ هـ ش. (مصدر فارسي).

[2] - انظر: كوري، جيرالد، نظريّة وكاريسست مشاوره وروان درماني (نظريّة وتطبيق الاستشارة والعلاج النفسي)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: سيد يحيى محمدي، ص ١٠٧، ١٣٨٥ هـ ش.

[3] - انظر: يوهانسن، ثور، دين ومعنويّات در روان درماني ومشاوره (الدين والروحانيّة في العلاج النفسي والمشاوره)، ٢٠١٠، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: فريد براتي سده، ص ٤٦ - ٤٧، ١٣٩٣ هـ ش.

[4] - انظر: ساعتجي، محمود، نظريّة هاي مشاوره ورواندرماني (نظريّات المشاوره وعلم النفس العلاجي)، ص ٣٣، طهران، ١٣٨٣ هـ ش. (مصدر فارسي).

[5] - انظر: مانتي، روبرت، مشاور ومراجع: راه هاي يافتن راه حل هاي مشكلات (المشاور والمراجع: طرق العثور على حلول للمشاكل)، ١٩٩٧؛ ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محسن مشكبيد حقيقي، وأمير قربان بور لفيجماني، ص ٣٩، انتشارات بلور، ط ١، رشت، ١٣٨٩ هـ ش.

فيه^[1]. ومن بين أسباب اختلاف النظريات المتنوعة في حقل علم النفس، هو اختلاف المنظرين بشأن الإنسان وشخصيته، ولا شك في أنّ فهم المستشار وإدراكه لحقيقة الإنسان تترك أثراً في نوع تشخيصه والتدخلات التي يقوم بها^[2]، كما أنّ المستشارين طبقاً لبعض الموارد يعمدون إلى انتخاب نظرية والاستفادة منها، ومن بين هذه الموارد: عقائد المستشار حول شخصية وماهية الإنسان^[3]. إنّ دراسة النظريات تثبت أن جميع هذه النظريات تقريباً تعمل -بالنظر إلى فهمها للإنسان والوجود، وكذلك الهدف والغاية من الحياة- على وصف الضرورات والمحظورات السلوكية بهدف الحصول على السلامة النفسية والمعياريّة لحياة أفضل، ولا شك في أنّ عدم الالتفات إلى النسيج الثقافي والديني للمراجعين في صياغة المفاهيم الموردية والجزئية لمشاكلهم، بالإضافة إلى التشخيص غير الدقيق، يتجلّى في توصيف الحلول وقلة تأثير الفنون العلاجية؛ وذلك لأنّ المراجعين يحضرون بطيف من التنوع في جلسة المشاورة، ومن هذه الاختلافات الثقافية الاختلاف في الدين والمذهب مع المستشار، فالدين والروحانيات أبعاد ثابتة من التنوع الثقافيّ حيث تواجه علماء علم النفس والمستشارين في العمل التمريضيّ، ولا شك في أنّ هذا البعد من أهمّ الأبعاد الثقافية في بلورة معتقدات وقيم وسلوكيات الشخص^[4]. إنّ الاهتمام بالمباني الثقافية والدينية المختلفة للمراجعين يعدّ واحداً من ضرورات مسألة المشاورة فيما يتعلّق بصياغة المفاهيم الموردية والجزئية^[5]، وعلى هذا الأساس فإنّ السبب الرئيس وراء بحث هذه النظرية ومناقشتها من زاوية التعاليم الإسلامية، هو الالتفات إلى الاختلافات الثقافية، ومن هنا فإننا إذا عملنا على نقد مباني نظريات المشاورة ومناقشتها من زاوية مباني الدين الإسلاميّ -بوصفه واحداً من مقومات الثقافة الإسلامية- فإنّ جدوائية وتأثير الفنون المقتبسة من هذه النظريات سوف تتجلّى في الثقافة الإسلامية بشكل أكبر.

[1] - انظر: شفيق آبادي، عبد الله وناصر، غلام رضا، نظريّة هاي مشاورة وروان درماني (نظريات الاستشارة والعلاج النفسي)، ص 9، 1392 هـ ش. (مصدر فارسي).

[2] - انظر: كوري، جيرالد، نظريّة وكاريسست مشاورة وروان درماني (نظريّة وتطبيق الاستشارة والعلاج النفسي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سيد يحيى محمدي، ص 7، 2009 م.

[3] - انظر: شفيق آبادي، عبد الله، راهنمائي ومشاوره شغلي ونظريّه هاي انتخاب شغل ((الإرشاد والاستشارة المهنية ونظريات انتخاب المهنة)، طبعة منقّحة ومزيدة)، ص 112، 1391 هـ ش. (مصدر فارسي).

[4] - انظر: يوهانسن، ثور، دين ومعنويت در روان درماني ومشاوره (الدين والروحانية في العلاج النفسي والمشاورة)، 2010، ترجمه إلى اللغة الفارسية: فريد براتي سده، 1391 هـ ش.

[5] - See: Sperry, Len, & Carlson, Jon. (2013), how master therapists work: Effecting change from the first through the last session and beyond, London: Routledge.

التأكيد على البعد الاجتماعي للإنسان

إن من بين الموارد الجديرة بالتأمل في نظرية ألفرد أدلر بشأن الإنسان، تأكيده المفرط على البعد الاجتماعي للإنسان (العلاقة الاجتماعية) والغفلة عن سائر أبعاده الوجودية الأخرى، والنظرة الأحادية حول ماهية الإنسان. وفي الحقيقة فإن أدلر قد ابتلي بالرؤية الضيقة في حقل معرفة الإنسان وطبيعته وماهيته، ومن بين الأدلة الرئيسة على ذلك غلبة النزعة الإثباتية على الزمان، حيث عمد إلى التنظير في هذا المجال، فعلى الرغم من أن الإنسان يولد في مجتمع صغير باسم الأسرة، ثم يعيش بعد ذلك ضمن المجتمع، بيد أن جميع علاقات الإنسان لا يمكن حصرها واختزالها بالمجتمع.

إن الإنسان -في ضوء تعاليم الدين الإسلامي- بالإضافة إلى المجتمع، يقيم ارتباطاً مع ذاته ونفسه^[1]، ومع خالقه^[2]، ومع الآخرين^[3]، ومع الطبيعة^[4] أيضاً. وقد تمت الغفلة في نظرية أدلر عن ثلاثة موارد من هذه المقولات، ونعني بذلك: العلاقة مع الذات، والعلاقة مع الله، والعلاقة مع الطبيعة. عندما يتم حصر الأبعاد الوجودية للإنسان ببُعد الاجتماعي، عندها سيتم تحديد السلوكات التي تشبع هذه الأبعاد والاحتياجات المرتبطة بها أيضاً؛ ونتيجة لذلك لن يكون هناك معنى لعبادات من قبيل الصلاة والصوم وما إلى ذلك. إن لازم هذه الرؤية عدم الالتفات إلى مفهوم الروح والفطرة بالنسبة إلى الإنسان، حيث لم يلتفت إلى ذلك عموم المنظرين من علماء النفس، ومنهم ألفرد أدلر بسبب ذهابهم إلى الرؤية الإثباتية.

لألفرد أدلر رؤية خاصة ومحدودة تجاه ماهية الإنسان، في حين أن للإسلام رؤية مختلفة إلى الإنسان، فالإنسان من وجهة نظر الإسلام كائن ذو بعدين، وأحد هذين البعدين هو البعد الجسماني، حيث يتعلّق بالاحتياجات الغريزية والحياتية؛ والبعد الآخر هو البعد الروحاني وغير الجسماني

[1] - ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ﴾ البقرة (٢): ٢٠٧، وقوله تعالى: ﴿إِن أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لَأَنْفُسِكُمْ وَإِن أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ الإسراء (١٧): ٧، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ التحريم (٦٦): ٦، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾ الحشر (٥٩): ١٩. وقول أمير المؤمنين عليه السلام: (عباد الله زنوا أنفسكم) نهج البلاغة، الخطبة رقم: ٩٠.

[2] - كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ البقرة (٢): ١٥٦، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ الإنشقاق (٨٤): ٦.

[3] - كما في قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ النساء (٤): ١، وقوله تعالى: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ الفرقان (٢٥): ٦٣، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِاللُّقَابِ﴾ الحجرات (٤٩): ١١، وقوله تعالى: ﴿فِيمَا رَحْمَةً مِّنَ اللَّهِ لَنت لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ آل عمران (٣): ١٥٩.

[4] - كما في قوله تعالى: ﴿إِن فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ البقرة (٢): ١٦٤.

للإنسان، حيث يندرج هذا البُعد تحت عناوين من قبيل: الروح والفطرة، وفي الحقيقة فإن كثيراً من الأفعال التي يقوم بها الإنسان المسلم، بما في ذلك العبادات، من قبيل: الصلاة والصوم وطلب العلم ومساعدة الآخرين، إنّما تأتي في سياق إشباع حاجاته الروحانية والفطرية، من أجل التقرب إلى الله سبحانه وتعالى.

الإرادة الحرّة

كما أنّ تأكيد أدلر على الإرادة جدير بالتأمل أيضاً. لم يكن أدلر يؤمن بالتقدير والمصير، وكان يرى أنّ الإنسان يمكنه أن يصنع مصيره بنفسه. يذهب أنصار أدلر إلى الاعتقاد بأن القيود والمحدوديات البيئية أو الحياتية قد تمنع في بعض الأحيان من تحقيق رغبات الإنسان^[1]، كما أنّه يرى أنّ الإنسان كائن حياديّ من حيث الماهية، فلا هو بالصالح ولا هو بالطالح. إنّ الإنسان يمتلك القدرة على الاختيار ويستطيع السعي نحو الأفضل^[2]، وبطبيعة الحال فإنّ القول إنّ الإنسان يستطيع تحديد مصيره ينطوي على ناحية إيجابية؛ إذ يثبت أنّ الإنسان يمتلك إرادة وحرية في اتخاذ القرارات والعمل على أساس ذلك؛ ومن ناحية أخرى فإنّ تأثير بعض العوامل من قبيل المجتمع والبيئة والوراثة على الأعمال الإرادية وإن كان لا يمكن إنكاره، ولكن لا يمكن لأيّ شيء من هذه الأمور أن يسلب إرادة الإنسان أو يشلّ قدرته على الاختيار^[3]. ومن الضروريّ التذكير بهذه النقطة وهي أنّ ألفرد أدلر وإن كان لا يؤمن بالمصير والتقدير، ويرى أنّ الإنسان حرّ ومريد في صنع مصيره، إلا أنّه لم يكن -في الوقت نفسه- يؤمن بأنّ الإنسان يمكنه أن يكون كلّ ما يشاء؛ وذلك لأنّ حرية الإنسان محدودة ومقيّدة^[4]، وهذا يعني أنّه يذهب إلى القول بالجبر المعتدل، وهو في ذلك يُشبه القول بالقضاء والقدر الإلهيّ في التعاليم الإسلامية تقريباً، إلا أنّ الاختلاف الجوهريّ بين رؤية أدلر والرؤية الإسلامية يكمن في أنّ أنصار أدلر يذهبون إلى الاعتقاد بأنّ هذه القيود والمحدوديات في الإرادة تنشأ من قيود البيئة والعوامل الوراثية، وهذه هي نقطة اختلاف الرؤية الإسلامية عن رؤية ألفرد أدلر. وعلى الرغم من أنّ نتيجة هذا الاعتقاد الأدلريّ (الجبر المعتدل) قد تشبه القضاء والقدر

[1] - انظر: شفيع آبادي، عبد الله، راهنمايي ومشاوره شغلي ونظريه هاي انتخاب شغل ((الإرشاد والاستشارة المهنية ونظريات انتخاب المهنة)، طبعة منقحة ومزودة)، ص ٨٦، ١٣٩١ هـ ش. (مصدر فارسي).

[2] - انظر: يوهانسن، ثور، دين ومعنويت در روان درماني ومشاوره (الدين والروحانية في العلاج النفسي والمشاورة)، ٢٠١٠، ص ٤٨، ترجمه إلى اللغة الفارسية: فريد براتي سده، ١٣٩١ هـ ش.

[3] - انظر: فتح علي، محمود، انسان راه وراهنماشناسي (الإنسان الطريق ومعرفة التوجيه والإرشاد)، ص ٣٣، مركز انتشارات مؤسسة آموزشی وپژوهشی امام خميني، ط ١، قم، ١٣٨٤ هـ ش. (مصدر فارسي).

[4] - انظر: كوري، جيرالد، نظريه وكاربيست مشاوره وروان درماني (نظرية وتطبيق الاستشارة والعلاج النفسي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سيد يحيى محمدي، ص ١٠٧، ١٣٨٥ هـ ش.

الإلهي في السلوك والعمل، إلا أنّهما يختلفان في الماهية والمباني. وذلك لأنّ هناك بين المسلمين من يؤمن بأنّ الإنسان حرّ في انتخاب أفعاله وأن يتخذ قراراته في الحياة، إلا أنّهم يرون أنّ مجرد الحرّية في اتخاذ القرار لا يضمن تحقّق النتيجة النهائيّة في الخارج وعلى المستوى العملي؛ لأنّ نتائج الخيارات كلّها بيد الله ومشيئته^[1]، وقد ورد هذا المعنى في آية من سورة الكهف صراحة في بيان عقيدة المسلمين؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ عَدًّا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^[2]. وقد حدث في الحياة اليوميّة مراراً أن يتخذ الشخص قراراً ويخطّط له، وتكون جميع الظروف والشرائط متوفّرة ومعدّة لإنجاز الأمر، ومع ذلك لا يُكتب التحقّق لما أراد. وفي تفسير هذه الظاهرة يجب القول إنّ تأثير إرادة الإنسان - من وجهة نظر الإسلام - ليس حتمياً في تحقيق النتائج، فإرادة الإنسان في التعاليم الإسلاميّة تقع في طول إرادة الله سبحانه وتعالى، وللقضاء والقدر الإلهيين دور في تحقّق الأمور، بمعنى أنّه لو كانت جميع الأمور والأرضيات معدّة لوقوع حادثة ما، ولم تتعلّق إراد الله - أو القضاء الإلهيّ بعبارة أخرى - بتحقّق تلك الحادثة، فإنّها لن تتحقّق، وهذا الأمر يتّسق مع الكلمة الشهيرة لأمير المؤمنين عليه السلام، إذ يقول: (عرفت الله سبحانه بفسخ العزائم، وحل العقود، ونقض الهمم)^[3].

إنّ الإنسان في التعاليم الإسلاميّة ليس مكراً على القيام بأفعاله الاختياريّة، ولا هو مستقلّ عن إرادة الله، بل هو في ذلك بين أمرين. إنّ فاعلية الإنسان في التعاليم الشيعيّة، لا تتنافى أبداً مع إرادة الله فيما يتعلّق بأفعال العباد، بل هذا عين الواقع، والمعرفة الصحيحة لله والإنسان والإدراك الدقيق لماهية الفعل الاختياريّ ترشدنا إلى هذه الحقيقة، فالإنسان في القيام ليس مستقلاًّ بأفعاله عن الله ولا يستغني عنه، وبالإضافة إلى تأثير قرار الإنسان إرادته في إنجاز الأمور، فإنّ إذن الله وتقديره وإرادته مؤثّرة على مستوى أكبر؛ وبعبارة أخرى: إنّ إرادة الله قد تعلّقت بأن تصدر أعمالنا عنّا بإرادتنا، ولو أنّه سبحانه لم يُرد ذلك، لما كان هناك أيّ تأثير لإرادتنا^[4]. فالإنسان فاعل لأعماله، وأفعاله الإراديّة والاختياريّة تصدر عنه بفعل إرادته واختياره. وفي الوقت نفسه لا يمكن غض الطرف عن أنّ أصل نظام الوجود وجميع عالم الخلق - والذي يشكّل الإنسان وإرادته جزءاً منه - يقوم على إرادة الله ومشيئته. لو قام شخص في لحظة معيّنة بالعمل (أ)، فإنّ إمكان تحقّق هذا العمل يتوقّف

[1] - انظر: يوهانسن، ثور، دين ومعنويّة در روان درماني ومشاوره (الدين والروحانيّة في العلاج النفسيّ والمشاوره)، ٢٠١٠، ص ٩٣، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: فريد براتي سده، ١٣٩١ هـ ش.

[2] - الكهف (١٨): ٢٣ - ٢٤.

[3] - نهج البلاغة، الحكمة رقم: ٢٥٠.

[4] - انظر: رجبى، محمود، انسان شناسي (الأثنوبولوجيا)، ص ١٦٦ - ١٦٧، انتشارات مؤسسة آموزشي وپژوهشي إمام خميني، ط ٧، قم، ١٣٨٤ هـ ش. (مصدر فارسي).

على إرادة الله ومشيئته، ولكن هذا لا يعني أنّ الشخص مجبر على القيام بعمل خاص، وإنما تعني أنّ الله إذا لم يشأ ولم تتعلّق إرادته بصدور ذلك الفعل من العبد، لما تمكّن العبد من القيام بذلك الفعل أبداً، فكون الإنسان مختاراً بحيث يقوم بأفعاله بإرادته لا يعني أبداً استقلاله وسيطرة إرادته وهيمتها على إرادة الله سبحانه وتعالى، إنّ قدرة الشخص على إنفاذ إرادته وتوافر سائر الشرائط الأخرى، تتوقّف بأجمعها على مشيئة الله وإذنه. وهذا لا يعني -بطبيعة الحال- أنّ الله فاعل لتلك الأعمال، وإرادة الله - من وجهة نظر الإسلام - لا تحلّ محلّ إرادة الإنسان أبداً^[1].

مسؤولية الإنسان

إنّ الشعور بالمسؤولية في نظرية ألفرد أدلر يدعو إلى التأمل أيضاً، فإنّ نتيجة الحصول على الإرادة الحرة هي تقبل المسؤولية، ويبدو أنّ أدلر يوافق على حرية الإنسان ومسؤوليته^[2]، بيد أنّ النقطة المهمة والاختلاف الجوهرية بين رؤيته ورؤية الإسلام تكمن في حجم هذه المسؤولية وسعتها، فمن وجهة نظر الإسلام، لا تقتصر حياة الإنسان على الدنيا، وإنما تستمرّ إلى الآخرة أيضاً، وبالتالي فالإنسان سوف يكون مسؤولاً حتّى عن حياته الأخروية في يوم القيامة أيضاً. ومن جملة فوائد هذا الأمر تأصيل القيم في وجود وكيان الإنسان المسلم، بمعنى أنّ الإنسان المسلم إنّما لا يكذب ولا يسرق ولا يظلم؛ لأنّه يعلم أنّ عليه أن يمثّل بين يدي الله يوم القيامة، وعليه أن يتحمّل مسؤولية أعماله التي ارتكبها في الدنيا. وعليه فإنّ مسؤولية الفرد المسلم لا تقتصر على حياته الفردية والاجتماعية في هذه الدنيا فقط، وإنما تشمل حياته الأخروية أيضاً، وفيما يتعلّق بحجم ومستوى مسؤولية الإنسان يقول الإمام عليّ (عليه السلام): (اتقوا الله في عباده وبلاده، فإنكم مسؤولون حتى عن البقاع والبهائم)^[3]. وبذلك نلاحظ أنّ الإنسان مسؤول من وجهة نظر التعاليم الدينية، ولكنّه ليس مسؤولاً عن ذاته وإشباع حاجاته فحسب، بل هو كذلك مسؤول عن الآخرين، بما في ذلك المدن وحتى الحيوانات أيضاً.

الغائية الخيالية

تعدّ النزعة الغائية الخيالية (Fictional Finalism) هي الأخرى من المفاهيم الجديرة بالنقد في

[1] - انظر: واعظي، أحمد، انسان از دیدگاه اسلام (الإنسان من وجهة نظر الإسلام)، ص ١١٨، انتشارات سمت، ط ٧، طهران، ١٣٨٥ هـ ش. (مصدر فارسي).

[2] - انظر: يوهانسن، ثور، دين ومعنويت در روان درماني ومشاوره (الدين والروحانية في العلاج النفسي والمشاوره)، ٢٠١٠، ص ٦٥، ترجمه إلى اللغة الفارسية: فريد براتي سده، ١٣٩١ هـ ش.

[3] - نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١٦٧.

نظريّة ألفرد أدلر. لقد كانت فلسفة (As if) التي أبدعها هانس فيهينغر (١٩٦٥م) قد تركت تأثيرها على اتجاه ألفرد أدلر. فقد ترك هذا المفهوم تأثيره على الغايات والأهداف الخياليّة لأدلر. فالخيالات (Fictions) أفكار ليس لها وجود في العالم الواقعيّ، ولكنها تساعد الناس على مواجهة الحقائق بشكل أفضل، من ذلك -على سبيل المثال- أنّ الفكرة القائلة إنّ جميع الناس يولدون متساوين هي فكرة خياليّة، وعلى الرغم من عدم واقعيتها إلاّ أنّها تشكّل دليلاً ومرشداً لنا في حياتنا اليوميّة، ولكنّه خيال نافع للتعاطي والتعامل مع الآخرين بشكل أفضل، ولم يكن حقيقة واقعيّة. وفي الحقيقة فإن رسالة هذا الرأي لأدلر وفلسفة (As if) هي أننا نتعامل مع القيم الأخلاقية كما لو كانت أموراً واقعية وحقيقية في حين أنها ليست كذلك في الواقع فهي ليست حقيقية^[1]. إن هذا الرأي من أدلر يتماهى ويتسق مع الإطار الظاهراتي لنظريته أيضاً^[2]. إن عدم واقعية القيم الأخلاقية من المباحث الهامّة في فلسفة الأخلاق، حيث يمكن بحثها ومناقشتها من ناحيتين، فهي من ناحية تعود إلى الأنثروبولوجيا أيضاً، ونتيجة هذه الرؤية هي أن الإنسان في باطنه ودخيلته حيادي تجاه القيم الأخلاقية (كما سبق أن ذكرنا)، وأن هذه القيم تقع مورداً لاهتمام الإنسان بما تحتوي عليه من الآليات المحتملة. إن هذه الرؤية تخالف النص الصريح للقرآن الكريم؛ في قوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾^[3]، وقوله تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾^[4]. حيث تدلّ هذه الآيات على أن للعمل الصالح والعمل القبيح حقيقة واقعية، وأنهما يتركان أثراً واقعياً على روح الإنسان ونفسه. إن الإنسان طبقاً للتعاليم الإسلاميّة يمتلك بُعداً فطرياً تقع على عاتقه مهمة تحديد جانب من كليات الفضائل والذائل الأخلاقية. إن جميع الناس يمتلكون القدرة على تمييز بعض مصاديق الخير والشر. فقد أقرّ جميع الناس عبر التاريخ بحسن الصدق والشجاعة والإيثار والعدالة وما إلى ذلك، كما أقرّوا بقبح الكذب والغش والظلم وما إلى ذلك من الموبقات الأخرى^[5]. إن هذه الأمور من الموارد التي يقرّ بها الكثير من الناس، بل وربما جميع البشر في جميع أقطار الدنيا -بما في ذلك المناطق والأصقاع

[1] - See: Sharf. Richard S (2012), Theories of Psychotherapy and Counseling Concepts and Case, Belmont: A Division of Cengage Learning, Inc, 20 Davis Drive. P. 126.

[2] - انظر: كوري، جيرالد، نظريّة وكاريسست مشاورة وروان درماني (نظريّة وتطبيق الاستشارة والعلاج النفسي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سيد يحيى محمدي، ص ١٠٧، ١٣٨٥ هـ ش؛ شفيق آبادي، عبد الله وناصر، غلام رضا، نظريّة هاي مشاورة وروان درماني (نظريات الاستشارة والعلاج النفسي)، ص ٨٧، ١٣٩٢ هـ ش؛ ساعتجي، محمود، نظريّة هاي مشاورة ورواندرماني (نظريات المشاورة وعلم النفس العلاجي)، ص ٣٣، طهران، ١٣٨٣ هـ ش.

[3] - الشمس (٩١): ٨.

[4] - الإسراء (١٧): ٧.

[5] - انظر: گرامي، عبد الحسين، انسان در اسلام (الإنسان في الإسلام)، ص ١١٦، نشر معارف، ط ٨، قم المقدسة، ١٣٨٧ هـ ش. (مصدر فارسي).

التي لم يكن لها حظ من تعاليم الأنبياء- وهذا يشكل دليلاً على فطرية بعض الأمور الأخلاقية. ومن ناحية أخرى فإن القول بعدم واقعية القيم الأخلاقية ينطوي على تداعيات وتبعات خطيرة لا يمكن المرور عليها مرور الكرام. فلو لم يكن هناك واقعية وحقيقة للعبارات الأخلاقية، سوف يترتب على ذلك نتائج، ومن بينها: عدم قابلية القضايا الأخلاقية للاتصاف بالصدق والكذب، وعدم وجود المعيار لمعقولية الأحكام الأخلاقية، والتعددية الأخلاقية، والنسبية الأخلاقية. وفيما يتعلق بالموارد الأول، يجب القول إن الصدق يعني مطابقة القضية للواقع، والكذب يعني عدم مطابقة القضية للواقع. وعليه عندما تكون القضايا الأخلاقية إنشائية وغير واقعية، عندها لا يكون هناك معنى للكلام عن صدق وكذب القضايا الأخلاقية. وفيما يتعلق بالموارد الثاني يجب القول إن البيان العقلاني للأحكام الأخلاقية إنما يكون ممكناً عندما تقوم هناك علاقة منطقية بين القيم والحقائق الخارجية، وأما إذا كانت الأحكام الأخلاقية من سنخ الإنشائيات، لن تكون هناك أي علاقة منطقية فيما بينها، بل ولن يكون بإمكان أي دليل عقلي أن يثبتها. وفيما يتعلق بالتداعيات والتبعات السلبية المترتبة على هذا الكلام، يجب القول: إن من بين النتائج المترتبة على هذا الاعتقاد أن جميع النظريات والأحكام الأخلاقية مهما كانت متعارضة ومتناقضة سوف تكون مقبولة بنسبة واحدة، من ذلك على سبيل المثال أن قضية (الصدق حسن) وقضية (الصدق قبيح) سوف تكونان معتبرتين بدرجة واحدة، وهذا في الحقيقة ضرب من الجمع بين النقيضين، وهو باطل بالبداهة. وفيما يتعلق بالتبعة الرابعة المترتبة على عدم الواقعية، يمكن القول أيضاً: إن النسبية في الحقل الأخلاقي واحدة من تداعيات عدم واقعية المفاهيم الأخلاقية؛ إذ عندما لا تكون للأحكام الأخلاقية أي جذور في الحقيقة والواقع، وعندما تكون تابعة للرغبات الفردية أو الأذواق الاجتماعية، فإن هذه الأحكام الأخلاقية بطبيعة الحال سوف تكون عرضة للتغيير بتغيير الأذواق والرغبات لدى الأفراد أو توجهاتهم الاجتماعية. إن السلوك الذي يُعدّ اليوم حسناً، سوف يعتبر في قابل الأيام بفعل التغيير والتحوّل الاجتماعيّ قبيحاً، وإن السلوك الذي يُعدّ في ظلّ بعض الظروف الفكرية والاجتماعية الخاصة قبيحاً، سوف يُعدّ بفعل التغيير الطارئ على تلك الظروف حسناً^[1]، في حين أنّ القيم الأخلاقية تقوم على حقائق عينية، وإنّ المفاهيم التي تستعمل في الأخلاق بوصفها من المفاهيم القيميّة، ليست مستقلة عن المفاهيم النظرية والواقعية^[2].

[1] - انظر: مصباح اليزدي، محمد تقي، فلسفه اخلاق (فلسفة الأخلاق)، ص ٣٣، شركة چاپ ونشر بين الملل، ط ٤، طهران، ١٣٨٨ هـ ش. (مصدر فارسي).

[2] - انظر: مصباح اليزدي، محمد تقي، نقد وبررسي مكاتب اخلاقي (نقد ومناقشة المدارس الأخلاقية)، ص ٣٣١، انتشارات مؤسسه آموزشي پژوهشي امام خميني، ط ٣، ١٣٩٢ هـ ش. (مصدر فارسي).

ومن بين النتائج المترتبة على هذا الرأي، أنه لا يكون ثمّة معنى لنقد السلوك الأخلاقيّ وغير الأخلاقيّ للآخرين؛ إذ عندما نقرّ بالنسبيّة، لن يكون هناك من وجود للحسن والقبح الحقيقيّ في العالم الخارجيّ؛ لأنّ الأخلاقيّات في الحقيقة ليس لها واقعيّة عينيّة، وإنّما هي أمور تابعة للأذواق والأمزجة. وهكذا لا معنى للسعي من أجل الحصول على الأحكام الأخلاقيّة؛ إذ لا واقعيّة لها طبقاً لهذه الرؤية. وإن السعي وراء العثور على أجوبة لأسئلة من قبيل: هل إسقاط الأجنّة أمر صائب؟ وهل الموت الرحيم إجراء صحيح؟ وهل قتل آلاف الأبرياء من البشر بأسلحة الدمار الشامل سلوك سويّ؟ ستكون كلّها جهود اعتباريّة وعبثيّة، ولا معنى لها، وسوف تكون الأخلاق جوفاء وفارغة من المحتوى، ولن يبقى شيء منها. كما أنّ الرأي الواقعيّ أو غير الواقعيّ الأخلاقيّ، يبيّن الحدود الأخرى في الحياة أيضاً. وإنّ السياسة والاقتصاد (الربا والحلال والحرام)، والعلاقات المتبادلة بين الأفراد، وتربية الأولاد، والزواج وما إلى ذلك من مفردات الحياة، سوف تتأثر جميعها بهذه القضية. فإذا لم يكن للأخلاق واقعيّة عينيّة، فلن تكون ثمّة قيود أو حدود تحدّد من سلوك الأشخاص. نعلم جيداً أن جهود الأنبياء إنّما كانت تصبّ في إطار تكميل القيم الأخلاقيّة، وقد روي عن النبيّ الأكرم، أنّه قال: (إنما بُعثت لأتمّم مكارم الأخلاق)، وفي هذه الحالة فإنّ هذه القيم إذا لم تكن تعكس الواقع، فإنّ واحداً من الأهداف الرئيسيّة للأنبياء سوف تفقد معناها^[1]. ورد في بعض كتب نظريّات الشخصية المثاليّة بشأن شاب يافع كان قد راجع أدلر بسبب شعوره بالذنب من الاستمناء، فأجابه أدلر إنّ الجمع بين هذين الأمرين (الاستمناء والشعور بالذنب) كثير عليك، فإنّما أن تستمني دون شعور بالذنب، أو تشعر بالذنب دون استمناء^[2]. وعلى الرغم من كون هذا مجرد مثال سريريّ، إلّا أنّه في الحدّ الأدنى يبيّن جانباً من رؤية ألفرد أدلر بشأن الأخلاقيّات.

وقد عمد أدلر إلى تسرية حتى هذه اللاواقعيّة إلى مفهوم الإله أيضاً، فقد ذهب إلى الاعتقاد بأنّ الله بالنسبة إلى العالم النفسيّ فكرة ذهنيّة، وبالنسبة إلى رجل الدين حقيقة واقعيّة. إن الجهود الإنسانيّة جوهرة إنسانيّة، ومن خلال بيان هذا الموضوع القائل بأنّ الأفراد يتجهون على الدوام نحو الأهداف المنشودة وكأنّها موجودة، قد اعتبر فكرة الإله انعكاساً غائباً أو تجلياً عينياً للغاية النهائيّة. وقد تعرّض أدلر إلى النقد بسبب تجاهله للدور الواقعيّ والعمليّ لله في حياة الأشخاص، وأنّ

[1] - انظر: خواص، أمير، وحسيني قلعه بهمن، أكبر، ودبيري، أحمد، وحسين شريفي، أحمد، وباكور، علي، وإسلامي، محمد تقي، فلسفه ي اخلاق (فلسفة الأخلاق)، دفتر نشر معارف، ط 5، طهران، 1388 هـ ش. (مصدر فارسي).

[2] - انظر: شولتز، دوان، وشولتز، سيدني ألن، نظريّه هاي شخصيت (نظريّات الشخصية)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة سيد يحيى محمّدي، ص 101، 1383 هـ ش.

الحياة ليس لها أي معنى داخلي^[١]. طبقاً لرؤية أدلر فإن الرغبة في الاقتراب من الله، واتباع أوامر الله، والاتحاد معه، تمثل أهداف الجهود الإنسانية من أجل الوصول إلى الكمال. وطبقاً لرؤية أتباع أدلر فإن فكرة الإله -وليس الله بوصفه وجوداً حقيقياً وواقعياً- تؤدي بنا إلى التمكن من تعريف مفهوم الكمال من زاوية الفرد والمجتمع في إطار تحقيق الأهداف والغايات المعنوية والروحية في المستقبل، وخلق المسارات المعرفية والشعور العاطفي المناسب^[٢]. هذا في حين أن الله سبحانه وتعالى من وجهة نظر الإسلام هو خالق الناس والحيوانات والسماء والأرض وجميع الكائنات في الكون وعالم الوجود أيضاً: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^[٣].

وفي الحقيقة فإن الأنثروبولوجيا الإسلامية لا يمكن أن تكون من دون الخوض في مفهوم الإله؛ إذ إن جميع المسلمين - طبقاً لتعاليم الدين الإسلامي - يعتقدون أن الناس هم خلق الله، وأن الله لا يعدّ موجوداً (وجوداً) واقعياً بالنسبة إلى علماء الدين فقط (كما كان أدلر يقول إن الله لا يكون شيئاً واقعياً وحقيقياً إلا عند رجال الدين)، بل هو موجود واقعي بالنسبة إلى جميع المسلمين، حيث تقوم بينهم وبين الله علاقة وارتباط تكويني، ويتجهون إليه سيراً نفسياً ذاتياً: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾^[٤]، و ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^[٥].

لا شك أن من بين أهم أنحاء أسلوب حياة الإنسان المسلم ارتباطه بخالقه، وهذا ما يؤكد وضع العبادات، بما في ذلك الفرائض اليومية الخمسة: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾^[٦]، فثمة في كل علاقة ارتباط بين طرفين في الحد الأدنى، والعلاقة بين الإنسان وبين الله بدورها ذات طرفين أيضاً. وفي بعض العلاقات يكون أحد الأطراف فاعلاً، والطرف الآخر منفِعلاً، من ذلك -على سبيل المثال- أن العلاقة بين الإنسان والأشياء المحيطة به، يكون الإنسان فيها فاعلاً وسائر الأشياء الأخرى منفِعة، وفي بعض العلاقات الاجتماعية الأخرى، يقف الإنسان في قبال سائر الناس، ويكون الأشخاص الآخرون فاعلون مثله، ويتأثرون به ويؤثرون فيه بشكل متزامن. إن الفرق بين العلاقات الإنسانية المتبادلة والعلاقة القائمة بين الإنسان والأشياء، يكمن في أن تأثير

[١] - انظر: يوهانسن، ثور، دين ومعنويت در روان درماني و مشاوره (الدين والروحانية في العلاج النفسي والمشاوره)، ٢٠١٠، ص ٦١ - ٦٢، ترجمه إلى اللغة الفارسية: فريد براتي سده، ١٣٩١ هـ ش.

[2] - See: Ambrus, Z. (2009). "Theological aspects of Alfred Adler's individual psychology". European Journal of Science and Theology, No5, Vol3.

[٣] - الرعد (١٣): ١٦؛ الزمر (٣٩): ٦٢.

[٤] - الانشقاق (٨٤): ٦.

[٥] - البقرة (٢): ١٥٦.

[٦] - النساء (٤): ١٠٣.

الأشياء على الإنسان تأثير لا شعوريّ، في حين أنّ تأثير الأشخاص على بعضهم تأثير واعٍ ومطلوب، وبالتالي لا يمكن اعتبار تأثير الأشياء أمراً فاعلاً. وثمة نوع من العلاقات لا يكون فيها أحد الأطراف منفعلاً أبداً، والعلاقة القائمة بين الإنسان وبين الله من هذا القبيل، ويتمّ التعرّض إلى بحث هذه العلاقة والارتباط وكيفيته في البحوث الاعتقاديّة إلى حدّ كبير. وفي الرؤية الكونية الإسلاميّة يتمّ بحث العلاقة والارتباط التكوينيّ بين الله والإنسان، فالعلاقة التكوينيّة القائمة بين الله والإنسان علاقة بين الخالق والمخلوق، وبين الخالق الذي يمثل الكمال المطلق وبين المخلوق الذي يمثل الحاجة والفقر المطلق، والذي أودع الله فيه بعض الاستعدادات والطاقات الكامنة بإرادته، وقد أشار الله سبحانه وتعالى إلى هذه العلاقة الوجوديّة والتكوينيّة بينه وبين الإنسان في القرآن الكريم، بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾^[١].

هذا مع أنّ العلاقة مع الله من وجهة نظر أدلر يتمّ النظر إليها بما هي غاية وهدف في المستقبل بوصفها غاية خياليّة وذهنيّة لا واعية، في حين أنّها من وجهة نظر الدين تعدّ بحثاً مقدّساً عن حقيقة عينيّة^[٢]. وعلاقة الإنسان بالله في الإسلام علاقة حقيقيّة وليست علاقة ذهنيّة. ويتقرّب الإنسان من الله على نحو وجوديّ من خلال العبادة واتباع الأوامر الإلهيّة. ويرى الإسلام أنّ جميع العالم وجميع الكائنات -ومن بينها الإنسان- مخلوقات لله؛ ولذلك فإنّها تقيم معه علاقة تكوينيّة واقعيّة، ومن هنا يجب على المكلف -من أجل الحفاظ على هذا الارتباط- أن يمارس هذه التكاليف ومن بينها الصلاة خمس مرّات في اليوم في الحدّ الأدنى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾^[٣]؛ وذلك لأنّ العبادة -التي هي الغاية من خلق الإنسان في المنظور الإسلاميّ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^[٤]- مقرونة بالطاعة. وعلى المسلم باعتباره مخلوقاً وعبداً لله أن يطيع أوامر الله، وتتجلى هذه الطاعة على شكل أنواع العبادات الثابتة.

عقدة النقص (مصدر أكثر الدوافع الإنسانيّة)

إنّ عقدة الشعور بالنقص نقطة أخرى من موارد النقد في هذه النظرية، ويمكن القول إنّ مصدر كثير من جهود الإنسان -من وجهة نظر أدلر- تكمن في عقدة شعوره بالنقص. وبشكل عامّ لا يمكن

[١] - الانشقاق (٨٤): ٦.

[٢] - انظر: يوهانسن، ثور، دين ومعنويّات در روان درماني ومشاوره (الدين والروحانيّة في العلاج النفسيّ والمشاوره)، ٢٠١٠، ص ٦٧، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: فريد براتي سده، ١٣٩١ هـ ش.

[٣] - طه (٢٠): ١٤.

[٤] - الذاريات (٥١): ٥٦.

القبول بالنظرة التي تحصر الدوافع الإنسانية بعامل واحد فقط. وكما سبق أن ذكرنا، فإنّ الإنسان -من وجهة نظر الإسلام- كائن ذو بُعدين، فمن ناحية نجد أنّ جميع أفعال الإنسان ذات مستويين؛ المستوى الظاهريّ، والمستوى الباطنيّ، والمستوى الباطنيّ يتمثّل في نوايا الأشخاص، فإنّ نية الشخص إذا كانت لله، فإنّ روحه سوف تتكامل، وتقرب من الله بنحو من الأنحاء. وفي الحقيقة فإنّ التقرب إلى الله يعني من بعض الجهات أنّ الإنسان قد أوجد في ذاته بعض الصفات الإلهية وخصائصها؛ ومن ناحية أخرى فإنّ هذا القرب من الله يعني أنّ جميع أفعال الإنسان -بما في ذلك تلك الأفعال اليومية والروتينية- يمكن أن تصبّ في مسار الهدف النهائيّ المتمثّل في تسامي الفطرة الإنسانية وازدهارها، فإنّ أموراً من قبيل: تناول الطعام، والاستجمام والاستراحة، والعمل والنشاط، وتحصيل العلم، وتلبية الرغبات الجنسية ضمن الأطر المشروعة، يمكنها بأجمعها أن توفر الأرضية لازدهار وتكامل الفطرة الإنسانية، شريطة أن تكون من أجل الله والحصول على مرضاته: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^[1]. إنّ هذه الموارد بأجمعها تثبت أهميّة النية والدافع وأسباب السلوك في الإسلام. وفي الحقيقة فإنّ النية تمثّل روح عمل الشخص المسلم، وإذا كان ظاهر أفعاله وأعماله حسناً، ولم تكن نيته ودافعه في ذلك مرضاة الله سبحانه وتعالى، فإنّ أعماله رغم حسنها الظاهريّ لن تكون مقبولة عند الله سبحانه وتعالى، وعلى هذا الأساس فإنّ الدافع في جميع الأفعال الجوانحية والجوارحية للإنسان من وجهة نظر التعاليم الإسلامية -خلافاً لرؤية أدلر القائل بأنّ عقدة الشعور بالنقص تمثّل منشأ ودافعاً لكثير من النشاطات الإنسانية- يمكن أن تكون من أجل اكتساب مرضاة الله، وفي هذه الحالة فإنّ الإنسان سوف يسير في طريق القرب من الله سبحانه وتعالى.

ولا شكّ أنّ الهدف والغاية من الحياة واحدة من أهم الأبحاث في اتجاه ألفرد أدلر، وربما أمكن القول إنّ الفارق الأهمّ بين رأي أدلر وبين ما ورد في تعاليم الإسلام حول الإنسان يعود إلى الغاية والهدف من الحياة، والنقطة الجديرة بالتأمّل في بيان الغاية الرئيسة من الحياة من وجهة نظر أدلر أنّه يرى أنّها عبارة عن التغلب على عقدة الشعور بالنقص وطلب الكمال، وهو يرى أنّ الاستعلاء وطلب الكمال يمكن أن يختار المسار الإيجابيّ والسلبيّ، إلّا أنّه لم يبيّن سبب هذا الافتراق، وما الذي يحدث حتى يعمل الشخص على توجيه رغبته في الكمال نحو المسار الإيجابيّ المتمثّل بخدمة الآخرين والتربية والتعليم، في حين يعمل الشخص الآخر على توجيه مساره الاستعلائيّ في طلب الكمال في الاتجاه السلبيّ المتمثّل باكتناز الأموال وحبّ الجاه والثروة والمناصب عبر

سلوك الطرق السياسيّة الخاطئة، والسؤال الأكثر جدّية في هذا الشأن هو: هل هذا المورد وحده هو الذي يشكّل الغاية من الحياة؟ إنّ هذه الرؤية إلى الحياة وأهدافها تتعارض مع تعاليم الدين الإسلاميّ، فالإنسان المسلم يسعى -من وجهة نظر الدين الإسلاميّ- من وراء جميع أفعاله إلى هدف وغاية خاصّة، وهذه الغاية موجودة في جميع أفعال الإنسان، وتسمّى النية. وبالنظر إلى نيّة الشخص المسلم والمؤمن يمكن اعتبار جميع حياته هادفة. إنّ هذه الغاية في حياة الإنسان المسلم والمؤمن تنشأ من رؤيته الصحيحة والصائبة إلى أصل خلق الكون والإنسان، بحيث يرى الكون والخلق بأجمعه هادفاً^[1].

إنّ الهدف والغاية من الخلق وإرسال الرسل - من وجهة نظر الدين الإسلاميّ، إنّما هو لهداية الناس وتحقيق جميع الكمالات الفطريّة، وفي هذا السياق روي عن الإمام عليّ عليه السلام في نهج البلاغة، أنّه قال في بيان الغاية من إرسال الرسل وبعث الأنبياء عليهم السلام: (ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسيّ نعمته)^[2]، وقد رصد الإسلام للإنسان مرحلتين من الحياة؛ إحداهما في الدنيا، والأخرى في الآخرة، والحياة الدنيا مقدّمة للحياة في الآخرة. والغاية الأخيرة للإنسان هي القرب من الله سبحانه وتعالى والمراد من القرب هنا هو الوصول إلى الإدراك العميق والمباشر لعلاقة الإنسان مع الله، وهو مقام يحصل بواسطة الاختيار وبفعل التكامل الحقيقيّ للنفس، والقرب من الله لا يتحقّق إلّا من خلال العبادة، ولا يمكن للإنسان أن يتقرّب من الله من غير مسار العبادة. وبطبيعة الحال فإنّ العبادة من وجهة نظر الإسلام لا تقتصر على الصلاة والصوم والأفعال المناسكيّة فقط، وفي الحقيقة فإنّ الإنسان المسلم إنّما يستطيع الوصول إلى هذه المرحلة من القرب الإلهيّ من خلال امتثال التكاليف الدينيّة، وأن تكون جميع أعماله في الحياة ضمن دائرة الإيمان بالله والمعاد والآخرة لغاية القرب من الله سبحانه وتعالى؛ إذ عندما تكون جميع أعمال الإنسان لله، فإن جميع هذه الأعمال سوف تعتبر عباديّة، والعبادة تقرّب الإنسان من الله عزّ وجلّ^[3].

النقطة الأخرى بشأن اختلاف رؤية الإسلام عن رؤية الفرد أدلر، تدور حول مفهوم الكمال، فالكمال من وجهة نظر أدلر يكمن في تحقّق بعض الخصائص التي تؤدي إلى التغلب على الشعور بعقدة النقص، كما يمكن من خلال البحث في المصادر ذات الصلة اقتباس الجهود من أجل

[1] - انظر: أبو ترابي، علي، نقد ملاك هاي بهنجاري در روان شناسي (نقد الملاكات المعيارية في علم النفس)، ص ٢٨٦، مركز انتشارات مؤسسه آموزشي وپژوهشي إمام خميني، ط ١، قم، ١٣٨٦ هـ.ش. (مصدر فارسي).

[2] - نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١.

[3] - انظر: أبو ترابي، علي، نقد ملاك هاي بهنجاري در روان شناسي (نقد الملاكات المعيارية في علم النفس)، ص ٢٥١-٢٥٢، ١٣٨٦ هـ.ش. (مصدر فارسي).

الكمال والاستعلاء والحركة في إطار الوصول إلى الدرجات العليا لإمكانات الإنسان وتحقيق ذاته أيضاً، وهذا المفهوم بدوره يختلف اختلافاً جوهرياً مع تعريف الكمال في التعاليم الإسلامية، من ذلك أنّ كمال الشجرة أو الحيوان -على سبيل المثال- يكمن في تفتح استعدادهما والذي يمكن التعرف عليه من طريق المشاهدة والتجربة والاختبار، ولكن من الواضح أنّ كمال النبات والحيوان أدنى من الكمال الإنساني. والأشخاص الذين لم يصلوا إلى الكمالات المعنوية والروحية للإنسان، لا يمتلكون القدرة على إدراك الكمالات الإنسانية. كما أنّ لكمال الحيوان والنبات حدّ معين يمكن إدراكه بسهولة، وكان هذا الحد ثابتاً بين أنواع أفراد الصنف الواحد منها عبر القرون، ويمكن الوصول إلى هذا التعريف من خلال دراسة وبحث مجموعة منها، إلا أنّ المعرفة الكاملة للكمالات الإنسانية -ولا سيّما منها الكمالات المعنوية والروحية- ليست من قبيل معرفة الحيوانات والنباتات التي يمكن معرفتها بواسطة المشاهدة والتجربة والاختبار؛ إذ إنّ الكمالات الروحية والمعنوية والفضائل المعنوية للإنسان لا تقبل الإدراك الحسي^[1]. إنّ الكمال عبارة عن ذلك الشيء الذي تتوقّف عليه تمامية ذلك الشيء ويؤدّي إلى اكتماله. إنّ الكمال بخلاف السعادة -التي يختصّ بها الإنسان- لا ينحصر بالإنسان، فللحيوان والنبات كمال أيضاً، من ذلك أن كمال الشجرة -على سبيل المثال- يكمن في إنتاج الثمار، وبهذا التعريف يكون الكمال بمعنى فعلية كلّ واحد من طاقات الإنسان؛ لأنّه يستوجب كماله، من ذلك مثلاً أنّ الإنسان إذا وصل إلى المرحلة التي يتمكّن فيها من السير والنطق والتعلّم والدراسة وما إلى ذلك، عدّ ذلك كمالاً له، وأمّا السعادة فهي تمثّل الكمال النهائي بالنسبة له، والكمال النهائي يتحقّق بفعلية جميع طاقاته الكامنة، ولا سيّما منها كمالاته الفطرية^[2]. وهذا النوع من الكمال (السعادة) ينشأ من الاختلاف في الرؤية الأنثروبولوجية للإسلام بالمقارنة مع رؤية ألفرد أدلر.

التأكيد على تبلور الشخصية في السنوات الأولى من الطفولة

لقد ذهب ألفرد أدلر إلى الاعتقاد بأنّ أسلوب الحياة الفدّ للإنسان يتبلور خلال الأعوام الستة الأولى من حياته، وأنّ للأحداث المقبلة تأثيرات عميقة على نموّ شخصية الإنسان^[3]. وعلى الرغم من إقرارنا بدور مرحلة الطفولة في تبلور الشخصية الواقعية، ولكن يبدو أنّ حصر تبلور أسلوب

[1] - انظر: المصدر أعلاه، ص ٢١٥-٢١٦، ١٣٨٦ هـ ش.

[2] - انظر: غرامي، عبد الحسين، انسان در اسلام (الإنسان في الإسلام)، ١٣٨٧ هـ ش. (مصدر فارسي).

[3] - انظر: كوري، جيرالد (٢٠٠٥ م)، نظريه وكاربيست مشاوره وروان درماني (نظرية وتطبيق الاستشارة والعلاج النفسي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سيد يحيى محمدي، ص ١١٠، ١٣٨٥ هـ ش.

الحياة في مرحلة الطفولة مجاناً للصواب، فهل يمكن للأطفال بعمر السادسة أن يحدّدوا أهدافهم وغاياتهم من حياتهم؟ في حين أننا نرى كثيراً من الشباب وحتى طلاب الجامعات، وهم حيارى ضائعون في مسار الحياة، ولا يستطيعون اتخاذ القرارات المناسبة والصحيحة فيما يتعلق بأهدافهم وغاياتهم في هذه الحياة. وعليه كيف يمكن للطفل الذي لم يبلغ المرحلة الذهنيّة والفكريّة الكافية أن يرسم لنفسه الأهداف الخياليّة لحياته؟!

استنتاجات نقدية

لقد كان الغرض من هذه المقالة هو دراسة ونقد المباني الأنثروبولوجية لأسلوب الحياة عند ألفرد أدلر من وجهة نظر الإسلام، حيث يختلف رأي أدلر حول الإنسان -والذي يتجلّى في مفهوم أسلوب حياته ونمطها- عن رأي الإسلام بشأن الإنسان، ومن الضروريّ نقد رؤيته ومناقشتها في ضوء المباني الإسلاميّة من أجل تطبيقها على الشرائط الثقافيّة والدينيّة لأقطارنا، فالإنسان من وجهة نظر ألفرد أدلر كائن اجتماعي، وتتجلّى أهمّ دوافعه في الحوافز الاجتماعيّة؛ وأمّا من وجهة نظر الإسلام، فإنّ الإنسان كائن ذو بعدين (ماديّ/ معنويّ)، وحياته لا تقتصر على الحياة في هذه الدنيا فقط، وإنما تشكّل الحياة الدنيا مقدّمة للحياة في عالم الآخرة. كما أنّ حياة الإنسان لا تنحصر بيئته الاجتماعيّة، بل إنّ له ارتباطاً بذاته بالإضافة إلى صلته وعلاقته مع الله والطبيعة أيضاً.

يذهب ألفرد أدلر إلى الاعتقاد بأنّ الإنسان يمتلك إرادة حرّة معتدلة، وأنّ هذه الإرادة يتمّ تحديدها وتقييدها بواسطة البيئة والوراثة، وفي المقابل يذهب الإسلام إلى القول بأنّ للإنسان إرادة مشروطة، وأنّ إرادته تقع في طول الإرادة الإلهيّة، وخلافاً لأدلر -الذي لم يكن يؤمن بالقضاء والقدر، وكان يرى أنّ الإنسان هو الذي يصنع مصيره- يذهب الدين الإسلاميّ في تعاليمه إلى القول بأنّ للقضاء والقدر الإلهي دوراً في تحقّق أفعال الإنسان. ويرى ألفرد أدلر أنّ الإنسان يمتلك إرادة حرّة ولذلك فهو مسؤول، وتنحصر دائرة مسؤوليّته في نظريّة أدلر في الحياة الدنيا، وأمّا من وجهة نظر الإسلام فإنّ مسؤوليّة الإنسان لا تقتصر على الحياة الدنيا فقط، بل على الإنسان أن يحضر في يوم القيامة وأنّ يمثّل بين يدي الله سبحانه وتعالى لكي يجيب عن الأعمال التي قام بها في هذه الدنيا.

يلتزم الإنسان من وجهة نظر ألفرد أدلر الحياد تجاه القيم الأخلاقيّة؛ إذ لا واقعيّة للقيم الأخلاقيّة من وجهة نظره، بل إنّنا نتعامل معها وكأنّها أمور واقعيّة، في حين أنّ الإسلام يرى أنّ للإنسان فطرة أخلاقيّة، بحيث يدرك بعض كليات الأخلاق، ويتمتّع بالوجدان الأخلاقيّ، كما أنّ القيم الأخلاقيّة بدورها واقعيّة، وإنكار هذه الواقعيّة سيؤدّي بنا إلى القول بالنسبيّة الأخلاقيّة.

من جهة أخرى فإنّ الله من وجهة نظر أدلر فكرة ذهنيّة، وهذه الفكرة الذهنيّة تعمل على توجيه سلوك الإنسان على غرار الغاية الإلهيّة، في حين أنّ الله في الإسلام هو خالق جميع العالم، وله وجود حقيقيّ وواقعيّ، وعلاقة الإنسان به علاقة تكوينيّة وحقيقيّة، وليست علاقة اعتباريّة.

إنّ غاية حياة الإنسان من وجهة نظر ألفرد أدلر تكمن في طلب الاستعلاء والكمال والتغلب على عقدة الشعور بالنقص، وأمّا من وجهة نظر الإسلام فإنّ الغاية النهائيّة للإنسان المسلم تكمن في التقرب من الله، ولا يحصل هذا التقرب إلّا عن طريق العبادة. ولو أنّ الإنسان المسلم قام بجميع أفعاله الجوانحيّة والجوارحيّة من أجل الله، وكانت نيّته من القيام بالأعمال مرضاة الله، فإنّه سيقترّب من الله؛ فحيث تكون جميع أعماله من أجل مرضاة الله، فإنّها تعدّ من العبادة، والقرب من الله إنّما يتحقّق من طريق العبادة فقط.

المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. أبو ترابي، علي، نقد ملاك هاي بهنجاري در روان شناسي (نقد الملاكات المعيارية في علم النفس)، مركز انتشارات مؤسسة آموزشی و پژوهشي إمام خميني، ط ١، قم، ١٣٨٦ هـ ش. (مصدر فارسي).
٣. پور أميني، محمد باقر، سبك زندگي: منشور زندگي در منظر امام رضا عليه السلام (نمط الحياة: بيان الحياة عند الإمام الرضا (عليه السلام)، انتشارات قدس رضوي، ط ١، مشهد المقدسة، ١٣٩٢ هـ ش. (مصدر فارسي).
٤. خسرو پناه، عبد الحسين، فلسفه في علوم انساني: بنيادهاي نظري (فلسفة العلوم الإنسانية: الأسس النظرية)، مؤسسه في حکمت نوین اسلامي، ط ١، قم المقدسة، ١٣٩٢ هـ ش. (مصدر فارسي).
٥. خواص، أمير، وحسيني قلعه بهممن، أكبر، ودبيري، أحمد، وحسين شريفی، أحمد، وباكبور، علي، وإسلامي، محمد تقی، فلسفه في اخلاق (فلسفة الأخلاق)، دفتر نشر معارف، ط ٥، طهران، ١٣٨٨ هـ ش. (مصدر فارسي).
٦. رجبی، محمود، انسان شناسي (الأنثروبولوجيا)، انتشارات مؤسسة آموزشی و پژوهشي إمام خميني، قم، ١٣٨٤ هـ ش. (مصدر فارسي).
٧. ساعتجي، محمود، نظريه هاي مشاوره و رواندرماني (نظريات المشاورة وعلم النفس العلاجي)، نشر ویرایش، ط ٢، طهران، ١٣٨٣ هـ ش. (مصدر فارسي).
٨. شفيع آبادي، عبد الله وناصري، غلام رضا، نظريه هاي مشاوره و روان درماني (نظريات الاستشارة والعلاج النفسي)، ١٣٩٢ هـ ش؛ شيلينغ، لويس، نظريه هاي مشاوره: ديدگاه هاي مشاوره (نظريات الاستشارة: الآراء الاستشارية)، ترجمته إلى اللغة الفارسية: خديجة آرين، انتشارات اطلاعات، ط ١، طهران، ١٣٨٢ هـ ش؛ يوهانسن، ثور، دين و معنويت در روان درماني و مشاوره (الدين والروحانية في العلاج النفسي والمشاورة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: فريد براتي سده، انتشارات رشد، ط ١، طهران، ١٣٩٣ هـ ش.
٩. شولتز، دوان، وشولتز، سيدني ألن، نظريه هاي شخصيت (نظريات الشخصية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية سيد يحيى محمدي، مؤسسة نشر ویرایش، ط ١، طهران، ١٣٨٣ هـ ش.
١٠. شيلينغ، لويس، نظريه هاي مشاوره: ديدگاه هاي مشاوره (نظريات الاستشارة: الآراء الاستشارية)، ترجمته إلى اللغة الفارسية: خديجة آرين، ١٣٨٢ هـ ش.
١١. فتح علي، محمود، انسان راه و راهنماشناسي (الإنسان الطريق ومعرفة التوجيه والإرشاد)، مركز

- انتشارات مؤسسة آموزشي و پژوهشي إمام خميني، ط ١، قم، ١٣٨٤ هـ ش. (مصدر فارسي).
١٢. كوري، جيرالد (٢٠٠٥ م)، نظريه و كاربست مشاوره و روان درمانی (نظرية وتطبيق الاستشارة والعلاج النفسي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سيد يحيى محمدي، ١٣٨٥ هـ ش.
١٣. گرامي، عبد الحسين، انسان در اسلام (الإنسان في الإسلام)، نشر معارف، ط ٨، قم المقدسة، ١٣٨٧ هـ ش. (مصدر فارسي).
١٤. مانتي، روبرت، مشاور و مراجع: راه هاي يافتن راه حل هاي مشكلات (المشاور والمراجع: طرق العثور على حلول للمشاكل)، ١٩٩٧؛ ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن مشكبيد حقيقي، وأمير قربان بور لفعجاني، انتشارات بلور، ط ١، رشت، ١٣٨٩ هـ ش.
١٥. مصباح اليزدي، محمد تقى، فلسفه اخلاق (فلسفة الأخلاق)، شركة چاب و نشر بين الملل، ط ٤، طهران، ١٣٨٨ هـ ش. (مصدر فارسي).
١٦. نهج البلاغة، الحكمة رقم: ٢٥٠.
١٧. نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١.
١٨. نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١٦٧.
١٩. واعظي، أحمد، انسان از دیدگاه اسلام (الإنسان من وجهة نظر الإسلام)، انتشارات سمت، ط ٧، طهران، ١٣٨٥ هـ ش. (مصدر فارسي).
٢٠. يوهانسن، ثور، دين و معنويت در روان درمانی و مشاوره (الدين والروحانية في العلاج النفسي والمشاوره)، ٢٠١٠، ترجمه إلى اللغة الفارسية: فريد براتي سده، ١٣٩٣ هـ ش.

لائحة المصادر بالأجنبية

1. Ambrus, Z. (2009). "Theological aspects of Alfred Adler's individual psychology". European Journal of Science and Theology, No5, Vol3.
2. Carlson, J, Watts, R.E. & Maniaci, M (2006). Adlerian Therapy: Theory and Practice, Washington DC: American Psychological Association.
3. Sharf. Richard S (2012), Theories of Psychotherapy and Counseling Concepts and Case, Belmont: A Division of Cengage Learning, Inc, 20 Davis Drive.
4. Sperry, Len, & Carlson, Jon. (2013), how master therapists work: Effecting change from the first through the last session and beyond, London: Routledge.

كيف أثرت الفلسفة في معنى الحياة الحديثة؟

معضلة الانفعال بالجزئي

نذير بوبصبع^[1] [**]

تهدف هذه الدراسة إلى الوقوف على بعض مظاهر التحول في الفكر الغربي وأسسها الفلسفية، وأثر هذا التحول معرفياً وثقافياً وإنسانياً على شكل معنى الحياة في الحضارة الغربية الحديثة. وقد يكون في العنوان بعض الالتباس، فالذهن ينصرف إلى المعنى في إطاره اللغوي المحدد، وليس هذا هو المقصود الأصيل وإن كان مشمولاً بالتحول، بل المقصود هو حركة الفكر وتوجهاته العامة، وتلبسه بالقوى الانفعالية والمزاجية، وهما قوتان متحكّم فيهما، قابلتان للتشكّل والتوجيه نحو أغراض يحددهما الصانعون للرغبات والإرادات... والعقل كثيراً ما ينجر وراء الإيحاءات الانفعالية والاندفاعات المزاجية، متوهماً أنّها نتائج منطقية لاستدلالات صحيحة، فيتخذها مبادئ وأحكاماً يبني عليها مقتضياتها. وواضح أنّ نتائج كهذه عرضة لأن تتبدّل بالكيفية التي أنشأت بها. إنّ هذا العصر قد ساد فيه التخطيط لكلّ شيء وتراجع التفكير، وتلك هي سمة المدارس الغربية المهيمنة والممسكة (بزمam العقول)، وفي مقدّمها البراغماتية وتيارات الفلسفة التحليلية وبقايا الفلسفة الماركسية...

المحرّر

كثيراً ما تتوارى الأسس التي انطلقت منها التصوّرات الفلسفية أو بُنيت عليها، فيحترق العقل وبيته وراء أخيلة تمدّه بألوان من الافتراضات التي يغدّي بها تأويلاته. وما أكثر القضايا التي ابتلعها الزمن وطواها في ظلماته وتواريخه الغابرة، فلم يجد الإنسان حياها إلا ما أعانه به الخيال المتوثّب والانفعال الخلاق، فبنى به صروحاً من الافتراضات أضحت من المسلّمات المعرفية التي تلقّاها الباحثون والعارفون بكلّ قبول، وبنوا عليها ما بنوا من نتائج.

ويمكن القول إنّ بيان التأويلية كما عرفتها الفلسفة الغربية ينتسب إلى هذه الطائفة من القضايا

[**] - باحث في الفكر المعاصر وأستاذ بكلية اللغة العربية وأدائها - جامعة الجزائر ٢ - جمهورية الجزائر.

الكبرى التي نحتتها التجارب والافتراضات التي خانتها أو ابد الأسس الصريحة؛ ذلك أن انفصال المسائل عن القضية الأم يهيل عليها أكوامًا من تراب النسيان ويحدث فيها فراغات تصبح مع الزمن حلقة مفقودة لا يملأها إلا التأويل القاتم والقائم على الافتراض. وهنا تُفتَح أبواب الخيال لتغذي الجدل، ليستقرّ الموقف على ما أتاحته قوّة العارضة وجودة الحجاج.

وغير خفي أن التقادم يُضفي على المواقف المتقبّلة حصانة، وكلّما تَطَاوَلَ عليها الزمَنُ رَسَخَتْ حتى ظنّها الناس من المسلّمات بل الفطريّات التي وُلِدَتْ مع الإنسان، كما لاحظ الفلاسفة في القرن التاسع عشر ونظروا في يقينيّة القضايا الرياضية، ومن أين نشأت؟ وهل هي فطريّة أم تجريبيّة نشأت من الملاحظة الاستقرائية ثم تقادمت حتى ساد ما يشبه الاعتقاد بفطريّتها، مع أنّها ليست كذلك عند الفلاسفة المعاصرين من الوضعيين؟

الخضوع للوقائع الجزئية

لم يُعدّ صعبًا أن ندرك مصير الفلسفة الخاضع للوقائع الجزئية، والمتأثر بنظريات العلم في شتى الميادين، وما يتبع ذلك من تبدل في المواقف الفلسفيّة نفسها. إنَّ التغيّر واللايقين الذي انتاب الفكر في القرنين الأخيرين كان نتيجة مباشرة للهزات التي تلقاها، سواء في ذلك المنجزات العلميّة التي تختلف في طبيعتها ووسائلها عن المنجز الفلسفيّ، أم الأحداث ذات الطبيعة المأساويّة من الحروب المدمّرة كالحرب العالميّة الأولى والثانية، والثورات التي نقلت البلدان من مرحلة في الحكم إلى مرحلة أخرى، كالثورة الفرنسيّة والثورة البلشفيّة. كلّ ذلك انعكس على الحياة العامّة وعلى التفكير الفلسفيّ ورسم معالم الأفكار، مثلما كان له أثره الواضح على الآداب والفنون والاقتصاد. وأقرب الحوادث تاريخيًّا الحربان العالميّتان، الأولى والثانية، وما أعقبهما من ظهور للتيارات الفكرية والمذاهب الفلسفيّة بأعداد تزيد عمّا شهده مجمل التاريخ الماضي، كأنّ النشاط الفكريّ يتناسب باطراد مع الأزمة قوّة وضعفًا. فكان من نتائج الحربين انهيار النظام النفسيّ القائم على الرومنسيّة والتفاؤل بالمستقبل الحالم: «وأدّت هذه الأزمة إلى مراجعة النزعة التفاوليّة الأولى التي اصطلاحنا على تسميتها النزعة الفكتوريّة؛ وثانيهما صراع الثلاثين عامًا الذي نطلق عليه الحربين العالميّتين الأولى والثانية، وأدّى إلى طغيان موجة جديدة عارمة من التشاؤم والنقد، لا تزال مؤثّرة فعّالة حتى يومنا هذا، تدفع إلى تعديل ميراث القرن الثامن عشر وهو الحلم الديمقراطيّ.»⁽¹¹⁾

[11]- كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ص ٢٥١، ترجمة شوقي جلال، ط الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة (د.ت.).

إنّ الأفكار لا تنشأ إلاّ ضمن شبكة من الترابطات والمتلازمات الاجتماعية والسياسية التي تتصل بالفرد المفكر، هذا ما يقوله الواقع، وهذا ما أدركه العلماء. يبحث عالم الاجتماع الأمريكي راندال كولينز (Randall Collins) في موسوعته علم اجتماع الفلسفة (The sociology of philosophies) أثر الدوافع الاجتماعية والنفسية والسياسية والأزمات والحروب والصراعات في تكوّن الأفكار الفلسفية والمذاهب، مركزاً على ما أسماه الشبكات، وهو وصف دقيق للعناصر المتداخلة إلى حدّ الخفاء وما لها من نتائج على الفكر، واضعاً هيكلًا عامًّا للحقب والمذاهب التي عرفتها الفلسفة، ومن ضمنها الفلسفة الإسلامية، حيث تعرّض للفلسفة بالأندلس وعزا الإبداع الذي بلغته إلى الفلسفة اليهودية التي وصلت إلى ذروتها الإبداعية إبان القرن الثاني عشر الميلادي...^[1].

ووجد من الباحثين في الفلسفة وفي العقل الغربيّ من أظهر أنّ التقلّبات التي عرفها الفكر الفلسفيّ لم تتمّ في أجواء عادية، بل اكتنفها قلق وألم، فها هو الفيلسوف الأمريكيّ ريتشارد تارناس (Richard Tarnas) يضع كتابه الشهير (آلام العقل الغربيّ = The passion of the western mind)، متتبّعاً فيه المراحل التي عرفتها الفلسفة الغربية، والظروف التي رافقت كلّ مرحلة: «ظاهرة العواقب المتناقضة المترتبة على التقدّم الفكريّ نفسه، تلك الظاهرة العجيبة كانت بادية منذ بداية الحقبة الحديثة مع قيام كوبرنيك بإنزال الأرض عن عرش مونها مركز الخلق. ففي اللحظة نفسها التي تمكّن فيها الإنسان من تحرير نفسه من وهم مركزية الأرض، ذلك الوهم الشاغل لجيل أجيال البشرية السابقة، أنشأ لنفسه أيضاً انزياحاً كونياً غير مسبوق في أسسه وعمقه. لم يعد الكون متمركزاً على الإنسان، لم يعد موقع الأخير ثابتاً ولا مطلقاً. وكلّ خطوة آتية على طريق الثورة العلمية مع عاقبتها أضافت أبعاداً جديدة للإنجاز الكوبرنيكيّ، موفّرة مزيداً من الزخم وقوة الدفع لذلك التحرّر مع العمل في الوقت نفسه على مضاعفة كثافة ذلك الانزياح والضياع»^[2].

وتداخلت عناصر وهددت بتعارضها الظاهريّ المبادئ الكبرى للعقل، وأولها مبدأ عدم التناقض؛ إذ ألقت التعارضات بين الإدراكات بتأثيرها الغامض على العقل وأرغمته على التشكيك في كلّ شيء، حتى تلك المبادئ التي بُني عليها، مرتدةً بذلك إلى السفسطة القديمة. ولم تسلم أيّ مرحلة من تعاقب سريع بين الاستقرار والانتفاضة على العقل نفسه؛ لأنّ النقد كان مؤلماً،

[1]- راندال كولينز: علم اجتماع الفلسفات، ج ٢، ٧١٤، ترجمة فريق جسور للترجمة، مراجعة خليفة الميساوي، ط ١، ٢٠١٩، جسور للترجمة والنشر، بيروت.

[2]- ريتشارد تارناس: آلام العقل الغربيّ، فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرنا إلى العالم، ص ٣٨٧، ترجمة فاضل جنكر، الطبعة العربية الأولى، ١٤١٣هـ-٢٠١٠م، منشورات كلمة، أبو ظبي، والعبكان، السعودية.

فكانت جميع المراحل منعرجات فكريّة، وتجارب حائرة بين المشائيّة والأفلاطونيّة والأفلوطينيّة، وإن اختلف التعبير عن تلك المذاهب.

«كما شهد النصف الأوّل من القرن العشرين، وعلى الأخصّ بعد سنة ١٩١٤، ثورة في الفكر الأوروبيّ، ربما فاقت أيّ مقارنة، وإلى حدّ ملحوظ، فقد أدرك مدى فداحة هذه الثورة عندما وقعت آنذاك، ولكننا الآن أقدر على إدراك أبعادها، أكثر مما فهمت من قبل»^[١].

وسمّى الناقد ويندهام لويس هذه الحالة بانتصار العقليّة الزمانيّة، فالعقليّة الزمانيّة ترى كلّ شيء (sub specie temporis) أي كشيء لا يستقرّ أبداً، يتحرك ويتغيّر. أمّا العقليّة المكانية -وتقابل العقليّة الزمانيّة-، فقد أنتجت عالمًا من الجمادات والمعاني المطلقة التي ستبقى إلى الأبد. وتركّزت العقليّة الزمانيّة على الجانب الديناميّ للحقيقة، التي ترغم الناس على العيش في حالة غشية من أثر الاستغراق في العمل، وتدفعه إلى الإسراع، وتطالبهم بالعمل في سرعات أعظم وأعظم، كما ينادي أنصار المستقبلية (futurism) ولكن بغير أهداف محدّدة، لأنّ الواقع -تبعاً لهذه النظرة- صيرورة وتاريخ، وتيار دياكتيكيّ لا ينتهي، ويرى لويس أنّ المذهب الزمانيّ من نتائج العلم أساساً، بما لديه من معدّات للبحث، فهو الابن المحتوم للفكر الوضعيّ. ووفقاً لهذا المقياس، فإنّ الفكر الجديد قد اعتبر كلمة العدميّة مرادفة لكلمة الوقتيّة^[٢].

غلبة العلم على الميتافيزيقا

ولم يكن الفكر الفلسفيّ بعيداً عن معطيات العلوم التجريبيّة والرياضيّة ونتائجها، التي لم تتوقّف عن التطوّر، فكانت الفلسفة الحديثة والمعاصرة على الخصوص لاحقة لهذا التطوّر ومتأثّرة به، حتّى إنّه يمكن القول إنّ الفلسفة المعاصرة هي فلسفة للعلم، معلّلة لنتائجها، متعقّبة له، وغير خفيّ أنّ آثار الإنجازات العلميّة على الفلسفة -خاصّة في الفلك- قد بدأت في الظهور منذ عصر كوبرنيكوس الذي هدم المنظومة الفلكيّة القديمة، أمّا العصر الراهن فقد توقّفت الفلسفة عن البحث في مسائلها المعهودة لتتكفّى على منجزات العلوم بالتحليل والتعليل.

لقد طرّحت العلوم مشكلاتٍ جديدة فتحت الطريق أمام الفلسفة لتقول فيها رأيها، وكانت آراء الفلاسفة مقيّدة بل تابعة ومؤيّدة لنتائج العلم، بعد أن كان للفلسفة الكلمة الأولى في تقرير الحقائق وإضفاء الشرعيّة عليها.

[١]- فرانكلين ل. باومر: الفكر الأوروبي الحديث، ج ٤، ص ٦، ترجمة أحمد حمدي محمود، ط ١٩٨٩، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة.

[٢]- نفسه، ج ٤، ص ٧.

ف (رسل) (Russel) مثال على التأثر بتطوّرات العلم وانعكاسها على فلسفته، وكان قبله ديفيد هيوم في ذلك الوجه العلمي المتطوّر لعصر التنوير.

فالمعرفة بطبيعتها كما يرى رسل ترتدّ إلى الحوادث (events) - في العالم الفيزيائي - والصور الذهنية (images) - في العالم العقلي - وحين يربط الإحساس بينهما نحصل على معرفتنا بالواقع الخارجي^[١].

كذلك في موقفه من العلة وارتباطها بالمعلول، حيث خالف الآراء التقليدية التي ظلّت تسيطر على الفكر الفلسفي والمنطقي؛ إذ استبعد فكرة الإلزام (compulsion)، المقرونة بنزعة تشبيهية (Anthropomorphism)، فحوادث العالم لا تتبع الرغبات التي تجعلها تذهب إلى القول بقوة ما تلزم المعلول أن يتبع علته.

ويرى أنّ فكرة الإلزام التي رسخت في العقول تنطبق على الأفعال الإنسانية الفيزيائية فقط، ومن ثمّ فليس ثمة ما يجعلنا نفترض ضرورة الانتقال من العلة إلى المعلول أو العكس؛ لأنّ الانتقال على هذا النحو يخلع على الحوادث الفيزيائية صفات ضرورية وملزمة لا تنطوي عليها، ومن جانب آخر فإنّ الاعتقاد في ضرورة أن يتبع المعلول علته وفقاً لفكرة الإلزام إنّما يعني أنّ الإنسان اعتاد أن يسقط ذاته على حوادث الطبيعة الفيزيائية، وهو ما يطلق عليه رسل النزعة التشبيهية التي اعتبرها الإنسان مصدرًا من المصادر الأساسية لفكرة الإلزام التي انتقلت من مجال الأفعال الإنسانية إلى الحوادث الفيزيائية. ومن هنا فإنه إذا ما جرّدنا القوانين من فكرة القوة الملزمة، لأصبحت قوانين ترابط (Laws of correlation) معبرة عن ترابط الحوادث في مجموعات^[٢].

ويظهر هذا التأثير الكبير واضحًا في الفلسفة الفرنسية منذ ١٧٨٩ إلى وقتنا الراهن، فقد كانت خاضعة للهموم الاجتماعية والسياسية التي فرضت نفسها على الفلسفة وأكرهتها على النظر فيها. وكان للثورة بالغ الأثر في مصير الفلسفة الفرنسية؛ إذ انهار البناء الفلسفي القديم إثرها، وأعيد بناء منظومة فلسفية جديدة. إن الثورة الفرنسية كانت في شكلها هدم وتدمير؛ إذ صاحبها ارتجال في بناء المؤسسات على أنقاض المؤسسات المنهارة، ونشرٌ للرعب ونصبٌ للمشائخ والمقصلات، وانتهت إلى التهجير والنهب والأوهام الدينية والتصوّرات اللاأخلاقية^[٣].

[١]- ماهر عبد القادر محمّد علي: مشكلات الفلسفة، ص ٤٤.

[٢]- نفسه.

[٣]- [٣]- ٥٩، La philosophie française, André Cresson, Presse Universitaire de France, ٣e édition, ١٩٥٥.

من جهة أخرى كان القرن التاسع عشر قرن الوضعية، وفيه تقدّمت العلوم بخطى عملاقة، وتحدّدت مناهجها وغاياتها، وانهارت التصورات القديمة، وأخذت أعمال الفلاسفة الجدد مكانها منذ بداية القرن العشرين، وأسهم التطور العلمي في طرح أسئلة معرفية لم تكن مطروحة من قبل. لخص مؤرخ الفلسفة الفرنسي أندري كريسون (André Cresson) صلة التطور العلمي بالفلسفة والفكر عموماً، فقال:

«من هذا الوضع نجمت حرب اجتماعية تعقّنت وجلبت انتباه المفكرين، حرب بين رأس المال الذي أراد أن يعوّض مخاطر الخسارة بأقسام كبيرة وبين العمل الذي يطلب أجوراً هائلة، ويرى أنها مستغلة استغلالاً وحشياً، حرب تسعى إلى تمزيق البلد، وترجمت مع النقابات والإضرابات برجوع ثابت للاحتقان الثوري. وبفعل كل ما سبق تطوّرت الفلسفة الفرنسية خلال القرن التاسع عشر، وعرفت ميلاد المشكلات، والمناهج، والقلق المجهول، ولم تسلم مناهجها من التأثير بكل ذلك. لقد كان همُّ إعادة البناء هو المهيمن خلال النصف الأول من القرن (القرن العشرين)».

وغدّت نزعة التحرر والاستقلال عند الإنسان فكره بثورة جديدة غير الثورة السياسية في صورة قلب النظام، إنها ثورة العقل والفكر على نفسه، وتحريره، وذلك هو جوهر كل ثورة. فسّر فيخته، الفيلسوف المثالي الألماني، ثورة كانت والثورة الفرنسية على أنهما الاستقلال السيادي للإنسان ومنطقه، فمنهجه كما يقول هو أول منهج للحرية، وإذا كانت الثورة الفرنسية قد حررت الإنسان من قيوده المادية، فإن منهجه سيحرره من قيود الشيء في حد ذاته، ومن التأثيرات الخارجية، وأول مبادئه أن يجعل الإنسان حرّاً ذا سيادة^[1].

واقعية الوجود والتشكيك فيها

أثيرت مشكلة الواقع أو عينية الوجود ومدى واقعية ما ندرك منذ العصر اليوناني، فشكك السفسطائيون في الواقع انطلاقاً من شكهم في المدارك، وبقي مذهبهم يتردد صداه، ويتخذ سلاحاً يُشهر عند الحاجة، وعاد في العصر الحديث (الحديث) عن هذه المسألة مع فلاسفة مثل باركلي، على ألا يفهم من هذا أن باركلي ينكر مادية الواقع، كما قد يُظن، بل إنه ركّز على الكيفية التي يدرك بها الواقع أكثر من الواقع نفسه، مُرجعاً الكثير من الاختلاف في الأحكام إلى الخلاف في كيفية الإدراك، ومن هذا المنطلق لم يعد النظر في الواقع، بل في إدراكه. وهذه المشكلة ليست هيئة كما

[1]- روجيه غارودي: كيف صنعنا القرن العشرين، ص 91، ترجمة ليلي حافظ، ط 2، 1940-2001م، دار الشروق، القاهرة.

قد يبدو الأمر لأوّل وهلة، بل هي من أكثر المسائل تعقيداً، كما يعترف راسل:

هل يوجد في العالم معرفة لا يملك عاقل التشكيك فيها؟ إنّه سؤال قد يبدو للوهلة الأولى بسيطاً، لكنّه في الواقع السؤال الأصعب.

ولم يكن الوجود محلّ مناقشة عند الفلاسفة في عصر سقراط، ولم يكن يخطر ببال أحدهم كما يقول يحي هويدي، أن يتساءل: هل التصوّر موجود فعلياً واقعيّاً أم لا؟ لأنّ مجرد هذا التساؤل لم يكن له أيّ معنى عندهم، فالتصوّر موجود وجوداً فعليّاً واقعيّاً، ولا سبيل إلى الشكّ في وجوده أو إنكاره؛ لأنّ في إنكاره إنكاراً للعلم^[١].

يقول ابن حزم: «إنّ جميع الأشياء التي أحدثها الأوّل، الذي لا أوّل سواه، وقسمها الواحد الذي لا واحد على التصحيح حاشاه، واخترعها الخالق الذي لا خالق على الحقيقة إلّا إياه، فإنّ مراتبها في وجوه البيان أربعة، لا خامس لها أصلاً ومتى نقص منها جزء واحد اختلّ من البيان بمقدار ذلك النقص. فأوّل ذلك كون الأشياء الموجودات حقّاً في أنفسها، فإنّها إذا كانت حقّاً فقد أمكنت استبانته، وإن لم يكن لها مستبين حينئذ، موجود، فهذه أولى مراتب البيان؛ إذا لم يكن موجوداً فلا سبيل إلى استبانته»^[٢].

ويمضي في بناء المعالم الوجوديّة للأشياء، وفي مقدّماتها تشكّل المفاهيم وارتباطها باللغة... والوجه الثاني: بيانها عند من استبانها وانتقال أشكالها وصفاتها إلى نفسه، واستقرارها فيها بمادّة العقل الذي فضّل به الناطق من النفوس، وتمييزه لها على ما هي عليه، إذ من لم يبن له الشيء لم يصحّ له علمه ولا الإخبار عنه، فهذه المرتبة الإثنيّة من مراتب البيان^[٣]. ويتابع تدرّج العقل في اتّصاله بالوجود، كاشفاً عن الرتبة اللاحقة، وهي الاستعانة بالكلمات لنقل التصرّوات، أو للتعبير عن الوجود: والوجه الثالث: «إيقاعُ كلمات مؤلّفات من حروف مقطّعات، مكّن الحكيم القادر لها المخارج من الصدر والحلق وأنابيب الرئة والحنك واللسان والشفّتين... فتوصل بذلك نفس المتكلّم مثل ما قد استبانته واستقرّ فيها إلى نفس المخاطب، وتنقله إليها بصوت مفهوم بقبول الطبع منها للغة اتّفقا عليها، فتستبين بذلك ما قد استبانته نفس المتكلّم، ويستقرّ في نفس المخاطب، مثل ما استقرّ في نفس المتكلّم...»^[٤].

[١]- يحي هويدي: باركلي، ص ٢١، ط ٢، ٢٠١٧، دار المعارف، القاهرة.

[٢]- التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم، الجزء الرابع، ص ٩٥، المجلد الثاني، تحقيق إحسان عباس، ط ٢، ٢٠٠٧، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت.

[٣]- نفسه، الجزء الرابع، ص ٩٥، المجلد الثاني.

[٤]- نفسه، الجزء الرابع، ص ٩٦، المجلد الثاني.

لكن المدارس التي جاءت بعد أرسطو أخذت في مناقشة وجود التصورات العقلية: هل هي موجودة وجوداً واقعياً أم أنها مجرد تجريدات ذهنية؟ فذهب الرواقيون^[1] إلى أن هذه التصورات ليست إلا تجريدات خالصة وصوراً ذاتية في النفس؛ لأنه لا وجود خارج الذهن إلا للأشياء المحسوسة وللوقائع الفردية، ولذلك فإن الكلي ليس له أي وجود واقعي؛ لأنه مجرد تجريد ذهني^[2].
والمعرفة عندهم معرفة حسية أو راجعة إلى الحس. والأصل أن الشيء يطبع صورته في الحس بفعل مباشر، لا بواسطة أشباه كما يقول الأبيقوريون^[3].

والأجناس والأنواع والصور والمثل وغير ذلك من المعاني العامة، كلها مجرد أسماء، وليس لها وجود خارج الذهن^[4].

وقد تأثر المنطق الرواقى بهذه النزعة الاسمية فالمقولات عندهم نوعان: حقيقية ولا حقيقية، والحقيقية هي المقولات الجسمية، أما اللاحقيقية فهي غير الجسمانية. وموضوع القضية عندهم جزئي دائماً، سواء أكان مشخصاً أم غير مشخص. والمحمول فعل صادر عن الموضوع، أو حدث عارض له، مثل «سقراط يتكلم» بحيث تترجم القضية عن فعل جسم في جسم، أو انفعال جسم بجسم، فإن لكل شيء في كل ظرف صورة واحدة بعينها هي موضوع التصديق. والجزئيات متميزة بعضها من بعض في وجودها وتفاصيل تكوينها مهما تشابهت، وإلا امتنع تمييز شيء من شيء. فالقضية هي العبارة الدالة على صدور فعل من فاعل، وليست وضع نسبة بين معنيين، كما هو الحال عند أفلاطون وأرسطو^[5].

وعادت الاسمية مجدداً مع باركلي في الغرب^[6]؛ إذ انتقد الرأي بأن العقل قادر على التجريد وأن ثمة أفكاراً مجردة يستعين بها العقل على التفكير في المسائل الفلسفية العويصة التي تتناولها علوم كالميتافيزيقيا والمنطق. هذه الأفكار المجردة ليست إلا مجرد أوهام وقر في عقول الفلاسفة أنها حقائق، مع أنها مصدر الظلام الذي يحيط بالحقيقة، ومن واجبنا أن نبعدا عن طريقنا لنرى النور: نور الحقيقة^[7].

[1]- انظر: عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة ١٩٤٥، القاهرة.

[2]- يحي هويدي: باركلي، ص ٢١، ط ٢، ٢٠١٧، دار المعارف، القاهرة. وعثمان أمين: الفلسفة الرواقية، ص ٧٠، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

[3]- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٥١. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة. (د.ت.)

[4]- يحي هويدي: باركلي، ص ٢١، ط ٢، ٢٠١٧، دار المعارف، القاهرة.

[5]- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٥١.

[6]- ومع ابن حزم عند علماء المسلمين.

[7]- يحي هويدي: باركلي، ص ٢٢.

ومصدر هذه الأفكار هو اللغة والألفاظ؛ إذ ظنّ الناس أنّ كلّ لفظ لا بدّ أن يشير إلى وجود شيء في الواقع، ولما كانت اللغة تشتمل على الألفاظ والمعاني الكلّية، فقد استنتج من هذا أنّ هذه الألفاظ أو المعاني الكلّية تقابل أشياء واقعية وأنّ اللفظ الكلّي يشير إلى شيء في الواقع^[١].

ولكن باركلي لم يستطع التخلص من الكلّية أو المعاني الكلّية؛ إذ يفسرها بأنّها معنى جزئيّ يؤخذ ليمثّل سائر المعاني الجزئية التي من جنسه أو من نوعه، ولكن الجنس أو النوع لا ينشأ من إدراك شيء هو هو، بل من الإحساس بالتشابه^[٢]، مثال ذلك أنّ المعنى المجرد للمثلث الذي لا يمثّل نوعاً من أنواع المثلثات هو معنى متناقض، ولا يستطيع أحد أن يكوّنه، وليس في ذهن الرياضي سوى معنى جزئيّ، بيد أنّ هذا المعنى يمكن أن يكون كلياً من حيث دلّالته، أي يمثّل أيّ مثلث كان، ولولا تشبّع باركلي بالاسميّة لرأى غربياً أن يكون المعنى الجزئيّ كلياً من حيث دلّالته، ولساءل نفسه: أليست هذه عين المعنى المجرد الكلّي؟^[٣].

وباركلي يقول: الله موجود وهو الذي يهب التصورات للذهن، ولكنّه كلام لا يصحّ - كما يقول مطهري - حتى بالنسبة إلى الله حينئذ؛ لأنّه يقال له: هل عندك تصوّر عن الله أم لا؟ فإن كان عندك تصوّر عن الله، فالكلام الجاري في جميع التصورات، من أنّ الواقع هو عكس التصورات تماماً، يجري فيه أيضاً، وإذا قلنا هذا فهذا يعني أنّنا لن نصل إلى القول بوجود شيء، فلو سلبنا الإنسان حضور الماهيات في الذهن فليس فقط أنّنا لن نستطيع الالتزام بأنّ في الخارج شيئاً موجوداً مخالفاً لما يتصوره الإنسان، بل سنصل إلى مرحلة السفسطة، حيث لن نستطيع القول بوجود شيء؛ إذ لا طريق يبقى يحقق الارتباط مع العالم الخارجي وينهدم الجسر بين الإنسان والعالم الخارجي إلى الأبد^[٤].

ترى ما الأهميّة التي تكتسيها قضية كهذه وهي من أحكام الوجود، وأيُّ أثر لها على الصعيد الفلسفيّ والفكريّ واللغويّ؟

فالوجود وما يرتبط به من أحكام هو أساس تُبنى عليه كثير من المسائل والمواقف المعرفيّة، فالسفسطة تولدت من تصورات ومواقف إزاء الوجود وتعيّنه أو واقعيّته، ولئن توارت السفسطة

[١]- نفسه ص ٢٢.

[٢]- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١٦٥. ط ٤، ١٩٦٦، دار المعارف، القاهرة.

[٣]- نفسه، ص ١٦٦.

[٤]- مرتضى مطهري: دروس فلسفيّة في شرح المنظومة، ج ١، ص ١٥٥، هامش، ترجمة: مالك مصطفى وهبي، ط ١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م، دار الهادي، بيروت.

بعينها من المشهد الفلسفي ولم يعد لها أنصار، فإنها قد أعادت الظهور بأسماء فيها بعض التلطف أو الخفة مثل الهرمينوطيقا أو التأويلية، التي لم تكن -في الغرب- سوى أثر من آثار اللايقين، أو الشكّ المستديم في الوجود وتعيّناته الخارجيّة، فهي بهذا بحثٌ متواصلٌ عن شيء غير موجود؛ لأنّها تقوم على أساس اللايقين، خلافاً للتأويلية الإسلاميّة التي تقوم على قاعدة من الثبات.

إنّ بناء الأسس الفلسفيّة للفكر والتصوّر صناعة واعية وموقف إراديّ، لا تعوزه الملاحظة والوجهة التي تمنحه جواز المرور إلى العقل والمجتمع، يساعد في ذلك مقامات الحجاج التي تدور في فلك الخطابة متخذة من المشهورات مقدّمات لها.

وما نعدّه مراحل قارّة لتاريخ الفلسفة هو في طبيعته تجارب فلسفيّة باحثة عن اليقين المعرفيّ، يختلط فيها الرأي بالاعتقاد، وهو ما يمنحها رسوخاً ومثانة، ويضفي عليها سباجاً من الهيبة الفكرية لدى الجماهير، فالمعرفة ترتبط في ذهن الفلاسفة ارتباطاً وثيقاً بموضوع الاعتقاد (belief)، والمقصود بالاعتقاد في سياق نظرية المعرفة كلّ فكرة تسيطر على إنسان ما بحيث يهتمّ بها، وقد تدفعه إلى السلوك وفقاً لها، وقد لا يستطيع تفسيرها أو تفسير اعتقاده بها.

وقد اهتمّ كثير من الفلاسفة بوضع نظريّات لتوضيح فكرة الاعتقاد بالمعنى السابق، ولعلّ أبرز النظريّات التقليديّة نظريّتان هما نظرية هيوم (Hume) ونظرية ألكسندر بين (A. Bain)، وجاء الفلاسفة من بعدهما ليقبلوا أو يطوّروا.

رأى هيوم أنّ الاعتقاد يبدأ بفكرة طاغية تسيطر على عقل المعتقد بها بحيث يقتنع بها ويدافع عنها، ويكون لديه أسباب وجيهة للاقتناع بها، وطوّر هنري برايس (H. Price) هذه النظرية، وخلاصة نظريّته أنّ الاعتقاد يتألّف من عنصرين هما التفكير في قضية ما (entertain)، وتقديرها والدفاع عنها (assert and adopt)، مثال: افرض أنّ عندي قطعة في منزلي وبحثت عنها فلم أجدها، وفجأة سمعت مواء قطعة في اتجاه غرفة الطعام، وذهبت إلى هذه الغرفة فوجدتها، حينئذ أقول إنّ القطعة موجودة في غرفة الطعام، معتقداً بصدق ما أقول. أمّا عن عنصر التقرير، فيتألّف من عنصرين، عنصر إراديّ وعنصر انفعاليّ، والمقصود بالعنصر الإراديّ تفضيل قضية على أخرى واتخاذ قرار بصدقها، والعنصر الانفعاليّ هو إحساس بالثقة والاقتناع، ويقوم عنصر التقرير على وجود شواهد أي وجود وقائع تزيد من ترجيح القضية التي فكّرت فيها على سائر القضايا، وحين تزداد هذه الشواهد نسبيّ الاعتقاد مقبولاً لدى العقل ونسبيّ غير مقبول إذا غابت هذه الشواهد^[1].

[1]- محمود فهمي زيدان: نظرية المعرفة عند مفكرّي الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، ص ١٤-١٥، ط ١، ١٩٨٩، دار النهضة العربيّة، بيروت.

أما نظرية (بين) في الاعتقاد فخلاصتها أن لا معنى للاعتقاد إلا بالإشارة إلى فعل أو سلوك، وقيمة هذه الإشارة هي وضع الاعتقاد تحت سيطرة الإرادة، وأن الاختلاف بين مجرد التصور أو التخيل بوجودان قويّ أو بدونه من جهة، والاعتقاد من جهة أخرى والسلوك أو الاستعداد حين تنشأ فرصة مناسبة. والمقصود أنّ معيار الاعتقاد هو القيام بسلوك يتفق والاعتقاد وإلا لا معنى للاعتقاد^[١].

الوجود الواقعي للمعنى

الإدراك البشريّ على قسمين: أحدهما التصور، والآخر التصديق. وليس للتصور بمختلف ألوانه قيمة موضوعيّة؛ لأنّه عبارة عن شيء في مداركنا، وهو لا يبرهن -إذا جرد عن كلّ إضافة- على وجود الشيء موضوعيّاً خارج الإدراك، وإنّما الذي يملك خاصّة الكشف الذاتيّ عن الواقع الموضوعيّ هو التصديق أو المعرفة التصديقيّة^[٢].

ومردّ المعارف التصديقيّة جميعاً إلى معارفٍ أساسيّة ضروريّة، ولا يمكن إثبات ضرورتها بدليل أو البرهنة على صحتها، وإنّما يشعر العقل بضرورة التسليم بها والاعتقاد بصحتها، كمبدأ عدم التناقض ومبدأ العليّة والمبادئ الرياضيّة الأوليّة، فهي الأضواء العقلية الأولى، وعلى هدى تلك الأضواء يجب أن تُقام سائر المعارف والتصديقات، وكلّما كان الفكر أدقّ في تطبيق تلك الأضواء وتسليلها، كان أبعد عن الخطأ. فقيمة المعرفة تتبع مقدار ارتكازها على تلك الأسس ومدى استنباطها منها^[٣].

ويلحق الطباطبائيّ المنكرين لواقعيّة الوجود بالسفسطائيّين؛ إذ إنّ أولئك قد اعتمدوا الأسس التي اعتمدها السفسطائيّون، فحين يقول بعضهم: «نحن لا نملك أيّ واقع خارج أنفسنا (ذواتنا وأفكارنا)»، فهذا يعني أنّه لا علم لنا بأيّ واقع خارج ذواتنا وأفكارنا.

وخطأ بعضهم خُطواتٍ أوسع، فأنكر كلّ شيءٍ ما عدا ذاته وفكره، فقال: «أنا لا أعلم بشيءٍ إطلاقاً ما عدا نفسي وفكري»، والجدير بالذكر أنّ حقيقة السفسطة هي إنكار العلم (الإدراك المطابق للواقع)، وكلّ الأدلة المنقولة عن هذه الفئة تدور على هذا المحور وتؤكد هذا الأمر.

وبذلك وضع السفسطائيّون مشكلة المعرفة وضعاً جديداً: كانت بحوث الفلسفة عند الأوائل

[١]- نفسه، ص ١٥.

[٢]- محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص ٢٠٥، ط ٣، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩، دار التعارف، بيروت.

[٣]- نفسه، ص ٢٠٥.

مركزها الطبيعة، فأصبح مركزها عند السفسطائيين هو الإنسان، ونادى السفسطائيون بنظرية في المعرفة إنسانية شعبية، قالوا: لا شيء موجود هو موجود في ذاته ولذاته، وقال بروتاغوراس: الإنسان مقياس لجميع الأشياء، والحقيقة تدرك مباشرة في الإحساس نفسه وفيما يظهر للإنسان^[1].

و «الإقرار بأصل الواقع ضرورة أزلية، هو أوّل المواضيع الفلسفية، حيث إن إنكاره يستوجب إثباته. واستدلّ ابن سينا على كونه ضرورة أزلية: (بأنّه إذا أمكن أن يكون الشجر لا شجر في حالة واحدة، وجب أن يتساوى جميع أشياء العالم مع الشجر في تلك الحالة؛ لأنّ اللاشجر عنوان عامّ يصدق على جميع الأشياء غير الشجر، وهذا يوجب فرض التساوي بين المادّي والمجرّد والواجب والممكن والحقّ والباطل، ويتلاشى نظام العالم برمّته»^[2]. ومن هنا فإنّ الفلسفة تؤكّد كون السفسطة مبنية على أساس (عدم التناقض)؛ لأنّ كلّ المعلومات تعتمد على هذه القضية بالتحليل الدقيق، فإذا سلّمنا بها، فإنّنا لا يمكننا حينئذ إنكار أيّ حقيقة، وإذا أنكرناها لم نستطع أن نثبت أيّ حقيقة^[3].

الوحدة والكثرة في الوجود

إنّ الوقائع والحقائق ظواهر بالمعنى المعروف عند هيديجر (الظاهراتية)، غير أنّ إدراكها لا يفصح بكلّ ما لها من عناصر وجودية تعود بها إلى الورا، حيث الأصول الفلسفية، التي ترجع إلى الوجود وأحكامه.

تعدّدت مواقف الفلاسفة قديماً وحديثاً بحسب مداركهم العقلية، ونظرتهم إلى الوجود، ومن أحكام الوجود الوحدة والكثرة الوجوديين، وما يتبع ذلك من آراء فلسفية ومواقف تتعلّق باللغة والفكر.

لأنّ مشكلة الحقيقة ليست منفصلة عن مشكلة الوجود، فإذا كان الوجود واحداً فالحقيقة واحدة، وسيكون العالم خاضعاً للعقل، وإذا كان متكثراً فالحقيقة متكثرة مثله، ولن تكون ثمّة حقيقة واحدة تظهر في صورة متعدّدة، بل حقائق منفصلة الواحدة منها عن الأخرى، ولا يمكن ردها إلى حقيقة واحدة^[4]، وحدة الوجود هنا هي غير النظريّات الأخرى المطروحة باسم وحدة الوجود.

[1]- عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، ص 67، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1945، القاهرة.

[2]- محمد خاقاني: بينات، ص 59، ط 1، 1420هـ-1999م، دار الهادي، بيروت.

[3]- محمد حسين الطباطبائي: أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج 1 ص 80-81. تعريب محمد عبد المنعم الخاقاني، تعليق الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، ط 2، 1408هـ-1988م، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.

[4]- بول جانيه، جبريل سيبي (Paul Janet et Gabriel Seailles): مشكلات ما بعد الطبيعة، ص 235، ترجمة يحي هويدي، مراجعة محمد مصطفى حلمي، تقديم الطبعة محمد مدين، ط 1، 2015، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

والوجود حقيقة واحدة مشكّكة، كما ذهب الفلاسفة المسلمون، وهذه هي النظرية التي سار عليها الفلاسفة والعرفاء، وكون الوجود حقيقة مشكّكة معناه أنه واحد في حقيقته لكنّه ذو مراتب، فمثله مثل النور في تدرّجه من الشدّة والضعف، لكن معناه واحد، فالنور هو هو؛ لأنّ الشدّة والضعف أعراض ليست مقومات للحقيقة، قد توجد وتُعدم، لكن الحقيقة باقية، هذا هو الوجود، وخصوصية الأشياء الوجودية ليست جزءاً مقوّماً للوجود، فهو بسيط غير مركّب. وهذه المسألة تلمس أساسها من أصالة الوجود أيضاً. كما أنّ هذه النظرية تنحدر من واجب الوجود سبحانه فهو بسيط الحقائق، وهو ينبوع الوجود، ووحدة الوجود فلسفياً لا يُراد بها وحدة الوجود، فهما قضيتان منفصلتان^[1]. ولا شبهة في القول إنّ الله موجود والإنسان موجود، لاختلاف المصداق، فالله سبحانه لا يقاس بخلقه في مصداق الوجود، أمّا مفهوم الوجود، فهو واحد، والوجود ليس من قبيل المفاهيم الماهوية، بل هو مفهوم فلسفيّ، ووحده، كما يقول محمّد مصباح اليزدي، علامة على وحدة الحيثية التي يأخذها العقل بعين الاعتبار فحسب، وتلك هي عبارة عن حيثية طرد العدم^[2]، أي أنّ الوحدة المقصودة هنا مرتبطة بالذهن، لا بالخارج.

والكثرة صفة غلبت التفكير الفلسفيّ في هذا العصر، وغدت مع الصيرورة صنوان يطبعان العقل الحديث والمعاصر. وهي تتعارض تعارضاً مباشراً مع الإيقانية، التي تنزع إليها الفلسفة في مبانيها. فالإيقانية تميل إلى الواحدية (Le monisme) وتتصوّر الوجود واحداً وذا هوية في جوهره على الرغم من تعدّد مظاهره التي تبدو لنا في تنوعها، أي أنّها تتصوّر الوجود على مثال العقل؛ ولذلك فإنّه تقول بهوية أو على الأقل بوجود صلة دقيقة بين الروابط القائمة بين الأشياء والعلاقات القائمة بين التمثّلات^[3].

بطلان نظرية كثرة الوجود

الوجود مشترك معنويّ أي أنّ لفظ الوجود وضع لمعنى عامّ يحمل على مصاديقه غير المتناهية، وهذا من الأدلّة نظرية كثرة الوجود؛ وتبطل فكرة الكثرة الوجودية بملاحظة المناط الذي به يحصل الحمل على الموضوع، والمناط هو الذي يوجب صدق الحمل، وبلا مناط يصحّ كلّ مفهوم على كلّ مصداق، فيصحّ مثلاً حمل الحجر على الزجاج، فيقال الزجاج حجر^[4].

[1]- شرح بداية الحكمة للطباطبائيّ، محمّد مهدي مؤمن، ٥٠/١. مرتضى مطهري، دروس فلسفية في شرح المنظومة، ج ١ ص ١٣٣.
[2]- محمّد مصباح اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص ٢٧٣، ط ١٤١٨ هـ-١٩٩٨ م، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
[3]- بول جانييه، جابريل سيّاي: مشكلات ما بعد الطبيعة، ص ٢٣٦.
[4]- مرتضى مطهري: دروس فلسفية في شرح المنظومة، ج ١ ص ١٤٣.

وتتجه الواقعية الجديدة إلى القول بتعدد الوجود، انطلاقاً من النظرة الشيعية والمادية التي تنطلق منها. على أنه لا يُراد بالواقعية تلك الواقعية العامة أو الساذجة التي تعتقد أن الموجودات الواقعية هي التي تنقلها المدارك الحسية، فهذا الاعتقاد مهزوز فلسفياً وعلمياً.

ظهرت الواقعية الجديدة في إنجلترا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي على يد جورج مور الذي نشر مقالة بعنوان: «تفنيد المثالية»، واستحكمت الواقعية الجديدة في الجيل الأول من فلاسفتها، مع مورجان (١٨٥٢-١٩٣٦)، ونان (١٨٧٠-...)، ورسل (١٨٧٠-١٩٧٠)، وصامويل ألكسندر (١٨٥٩-١٩٣٨)، وبرود (١٨٨٧-...) وجون ليرد (١٨٨٧-...). والواقعيون تجريبيون، يتجهون إلى العلوم الطبيعية ويرون أن المنهج العلمي هو المنهج الفلسفي الحقيقي، وهذا الموقف محدد في التراث التجريبي الإنجليزي ابتداءً من لوك إلى باركلي إلى هيوم، وبالأخص مذهب ريد (Reid) (١٧١٠-١٧٩٦)، ويتناولون المشكلات في جزئياتها لا كلياتها، انسجاماً منهم مع التجريبية الحسية، حتى وإن ارتفعت الواقعية إلى نوع من التأمل المنظم الذي يدنو من البناء الفلسفي، إلا أنها استخدمت المنهج المجهري (الميكروسكوبي) الذي يهتم بالجزئيات، في مقابل المنهج الكلي (الماكروسكوبي) الذي يهتم بالكليات^[١].

والقول بالتعددية هو ما يميز هذا التيار الفلسفي، ومن يقول بالتعددية (برتراند راسل)، يقول إن العالم متكوّن من ذرات، مستقلة عن بعضها وترتبط فيما بينها بعلاقات خارجية، وهذه العلاقات تأليفات حرة تحسم بينها التجربة، فيؤخذ بالعلاقات المطابقة للتجربة ويغفل ما عداها. والعالم الخارجي متكثر، وأصوله أو مبادئه ذرات هي أحداث، والمركبات تتألف من هذه الأصول، ولكن للمركب خواصه وفعله، فلا يمكن تصوّره كأنه مجرد مجموع^[٢].

وتشكك راسل في أن تكون هناك معرفة مباشرة للأنا، متفقاً مع ديفيد هيوم الذي كان يرى أن النفس البشرية ما هي إلا حزمة من الأفكار، وأعلن راسل أنه يوافق على هذا التصوّر^[٣].

إن التفكير الذي ينتهج طريقة ويتبنى خطأً فلسفياً معلناً كثيراً ما يحتل المركز في دائرة التأثير، إذا تعاصر وتعاضد مع منجزات العلم التي تتلاقى معه في الأسس؛ والفكر الفلسفي المعاصر اتجه في عمومهِ إلى التجريبية المادية، وإلى التعددية، كما أن النزوع إلى الكلية تراجع؛ لانعدام الجدوى،

[١]- بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٨٣.

[٢]- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٤٣١، وبوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٨٧.

[٣]- بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٩٠.

تاركًا مكانه للمعالجة الجزئية التي هي من طبيعة العلم لا الفلسفة، يؤيد هذا أنّ أصحاب هذا الاتجاه اشتغلوا بالعلوم التجريبية والطبيعية.

ارتبطت الفلسفات المعاصرة التي أصبحت مهيمنة على المساحات الكبرى من التفكير والاهتمام ارتباطاً وثيقاً بحركة العلوم، واختلط في بعض المسائل النفسي بالفلسفي، خاصة في نظرية المعرفة، نتيجة الثورات العلمية المتعددة، كما أنّ حركة المعنى في اللغة لم تسلم من الانعكاسات المباشرة التي طرأت على المواقف الفلسفية، ورأينا كيف برزت مدرسة أكسفورد كنتيجة لهذا التحوّل (ولا أسميه تطوراً)، حيث تولّت عن المذهب التصوريّ، والقبليّات العقلية، ورأت أنّ المعاني يولدها الاستعمال، جاعلة هذه العبارة شعاراً لمذهبها (le meaning is use)، وعليه فإنّ الحديث عن معنى كلمة هو الحديث عن كيفية استعمالها، وعن تحديد أفعال الكلام أو اللغة التي يمكن أن تتحقّق. والقول إنّ هذا الشيء جيد يعني أنني أنصح به. وتري أنّ خطأ الفلسفة التقليدية أنّها أعطت الكلمات وظائف لا تمنحها إياها اللغة العادية أو اليومية^[٢].

يتّجه الفيلسوف ليبنتز إلى القول بالكثرة الروحية، انطلاقاً من فكرة المونادا، وهي أبسط جوهر يدخل في المركبات، وبساطته تعني أنّه بدون أجزاء^[٣]، وهذه المونادات لا حصر لها وعلى طوائف، منها: المونادات الناطقة والمونادات الشاعرة والمونادات العارية عن الشعور وكلّ طائفة منها تتميز بصفات وخواص، كما ذهب إلى أنّ الله هو الموناد الأعظم الذي خلق العالم والوجود، وهو القادر على إفنائه أو إبادته أيضاً^[٤].

تعذر الوصول إلى المعنى

لقد هيمن على العقل الغربيّ تعذر الوصول إلى المعنى الحقيقيّ أو تحديداً الإرادة المحقّقة للمعنى، حتى اعتقد أنّ بنية اللغة والكلام بنية استعارية، ومن هنا يصبح اللجوء إلى التأويل حتمية لا فكاك عنها من أجل الفهم، ومع غياب الآليات وطغيان الفلسفات يصبح الفهم بل الاقتراب من المعنى مستحيلًا «ليست هناك حقائق، هناك فقط تأويلات» على حدّ تعبير نيتشه^[٥].

[1]-Dictionnaire encyclopédique de la science du langage, p 126.

[2]-Ibid.p.126.

[٣]- ليبنتز: المونادولوجيا، ص ٢٧، ترجمة ألبير نصري نادر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، ١٩٥٦، بيروت

[٤]- علي عبد المعطي محمد: مقدّمات في الفلسفة، ص ٢٤، ط ١٤٠٥-١٩٨٥م، دار النهضة العربية، بيروت.

[٥]- عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، ص ٩.

وتعدّي التصور الاستعاريّ مجال اللغة والبيان إلى كلّ المجالات وفي مقدّمها الفكر. هكذا تنسج الحقائق من الرغبة متجاوزة الواقع أولاً، وملقية بأعبائها على أكتاف التصميم الذاتيّ: «انتبهنا إلى أنّ الاستعارة حاضرة في كلّ مجالات حياتنا اليوميّة، إنّها ليست مقتصرة على اللغة، بل توجد في تفكيرنا وفي الأعمال التي نقوم بها أيضاً، إنّ النسق العاديّ الذي يسيّر تفكيرنا وسلوكنا له طبيعة استعاريّة بالأساس.»^[١]

واعتماد الآليّة في التصور والتصرف يخفي أسسهما الحقيقيّة، ويدعو إلى افتراض انعدام هذه الأسس، والنتيجة هي الافتراض وفتح الباب أمام الاستعارات، هذا هو البناء الاستدلاليّ الذي يسند الفرضيّة السابقة، وهو مكوّن من مقدّمة وتالية ونتيجة، جميعها عناصر غير مثبتة ومتهالكة برهائياً. «إنّ نسقنا التصوريّ ليس من الأشياء التي نعيشها بشكل عاديّ. إنّنا في جلّ التفاصيل التي نسلكها في حياتنا اليوميّة نفكر ونتحرّك بطريقة أقلّ أو أكثر آليّة، وذلك تبعاً لمسارات سلوكيّة ليس من السهل القبض عليها، وتشكّل اللغة إحدى الطرق الموصلة إلى اكتشافها. وبما أنّ التواصل مؤسس على النسق التصوريّ نفسه الذي نستعمله في تفكيرنا وفي أنشطتنا، فإنّ اللغة تعدّ مصدراً مهمّاً للبرهنة على الكيفيّة التي يشغل بها هذا النسق»^[٢]

هذه إحدى الأسباب التي أوقعت المعنى في طريق التبدّل والتردد، وأخضعته لسلسلة لا تنتهي من التآويلات، قد تكون مختلفة في شكلها، لكنّها تعود إلى الأساس نفسه، فلم يعد يوثق في الأسس العامّة للتصورات بحكم انتمائها إلى منطق الكينونة الذي نسفه المنطق الجديد، منطق الصيرورة، وقد كان لمنطق الثبات أو الكينونة أنصار لعلّ أشهرهم بارميندس، الذي أنكر الحركة والتغير، وكان بذلك ممهداً للمذهب الذريّ أو مذهب الجوهر الفرد.^[٣]

لقد أدخل الإنسان نهائياً ضمن نطاق المجري الكونيّ، فهو جزء من أجزاء الطبيعة المترابطة، وهو مقيد بقوانينها وخاضع لقواها^[٤]، وبعد أن كان الإنسان يعرف بأنّه حيوان عاقل، أصبح مع التطوريّة الداروينيّة حيواناً اكتسب عقلاً أو تعقل.

وكان أوغيست كونت في فلسفته الوضعيّة (positive philosophy) أوّل مفكر يذهب إلى أنّ

[١]- جورج لاكوف ومارك لونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ص ٢١، ترجمة: عبد المجيد جحفة، ط ١، ١٩٩٦، دار توبقال، المغرب.

[٢]- نفسه، ص ٢١.

[٣]- ول ديورانت: قصة الحضارة، ج ٧، ص ٢٠٠.

[٤]- جون هارمان راندل: تكوين العقل الحديث، ج ٢/ص ١٦١، ترجمة: جورج طعمه، مراجعة برهان دجاني، تقديم محمد حسنين هيكل، ط ٢٠١٣، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

علم المجتمع يجب أن يقيم أسسه بوضوح على علم الحياة، وقال إنه لا بد لكل علم أن يتطور بشكل محدّد، حتى يدرك القمّة في المرحلة الوضعية وفي علم موحد له قوانين ثابتة في النمو^[١]، الخطوة الكبيرة الجديدة التي اتخذت في النقد الحديث هي إحلال منزلة الصيرورة محل مقولة الكينونة، وحلول النسبي محل المطلق والحركة محلّ السكون^[٢].

والكينونة لا تدلّ على مجرد الإجابات الجديدة المتغيرة على أسئلة دائمة قد يسلم بها، ولا تدلّ أيضاً حتّى على الثورات الكبرى في الأفكار، إنها تشير بدلاً من ذلك إلى أسلوب في التفكير الذي يتأمل كل شيء، الطبيعة والإنسان والمجتمع والتاريخ والله ذاته (Sub species temporis^[٣])، لا كأشياء تتغير فحسب، ولكنها تتطور دون توقّف إلى أشياء جديدة ومختلفة؛ فهي لا تعتقد بوجود ثوابت ومطلقات وأفكار أبدية؛ ومن الناحية التاريخية، فإنّ ماهيتها كما لاحظ جون ديوي في أعقاب تأثير الداروينية على الفلسفة تعتمد على تحوّل في الاهتمام من الثابت إلى المتغير^[٤].

ولم يكن المعتقد التقليديّ يسلم بأيّ فكرة تقول بالارتقاء من خلال الزمان. وقد اعتقد أرسطو أنّ العالم مخلوق على الحال التي هو فيها منذ الأزل، وأن لا بداية له، ولا ريب أنّ هذا الاعتقاد الأرسطويّ يتناقض شكلاً وموضوعاً مع نظريّة النشوء والارتقاء، ولا يعني هذا أنّه لم يسبق أبداً لأيّ من المفكرين أن أوحى بمثل هذه النظرية، فمن بين الأعرافة الذين كانوا يدقّقون في كلّ فكرة أناكسيماندر وأمبيدوكليس، اللذين أوحيا بنظريّة النشوء والارتقاء، لولا أنّ نظريّة أرسطو طغت على آرائهما^[٥].

ولكن دارون بنظريته التطوريّة قلبَ التفكير الغربيّ، بعد أن انتقلت التطوريّة من عالم الأحياء إلى عالم الأفكار مع هيرت سبنسر، وأصبحت تطوريّة اجتماعية ذات فلسفة ورؤية للحياة أكملها، تخللت السياسة والاجتماع، والأخلاق، وأقامت عليها دول سلوكها وسياساتها في وقتنا الحاضر.

يقول جون ديوي: «... والمعاني التي سادت فلسفة الطبيعة والمعرفة لمدى ألفي سنة، أي التصوّرات التي أصبحت من المقومّات المألوفة للعقل قد استندت على الزعم بتفوق الثابت

[١]- جون هارمان راندل: تكوين العقل الحديث، ج ٢/ص ١٧٢.

[٢]- فرانكلين ل. باومر، الفكر الأوروبي الحديث، الجزء الأوّل، القرن السابع عشر، ص ٣٤، ترجمة: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨.

[٣]- نفسه، الجزء الأوّل، القرن السابع عشر، ج ١ ص ٣٤.

[٤]- فرانكلين ل. باومر، الفكر الأوروبي الحديث، الجزء الأوّل، القرن السابع عشر، ج ١، ص ٣٤.

[٥]- رونالد ستروميرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ١٦٠١-١٩٧٧، ص ٤١٠، ترجمة أحمد الشيباني، ط ٣، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م، دار القارئ العربي، القاهرة، مصر، وجدة، المملكة السعودية.

والنهائيّ، كما استندت إلى التغيّر والأصل كعلامات للنقص، والابتعاد عن الحقيقة. وعندما وضع كتاب (أصل الأنواع) يديه على السفينة المقدّسة للثبات المطلق، وعندما نظر إلى الصور التي اعتبرت كأنماط للثبات والكمال، كأشياء تظهر ثم تختفي، فإن هذا الكتاب قد قدم أسلوباً في التفكير كان من المتوقع في نهاية المطاف أن يحدث تحوّلاً في منطق المعرفة وفي تناول الأخلاق والسياسة والدين بالتبعية^[1].

إنّ هذا الإحساس بالضرورة في صميمه هو ما أصبحنا نعيه بالحدّثة أو بالعقل الحديث، هذا الإحساس لم يبدأ مع داروين، بل إنّ بذوره تردّد إلى القرنين السادس عشر والسابع عشر^[2].

ومع هذا فقد ظلّ ثمة كثير من «الكينونة» في الفكر الغربيّ حتى في القرن الثامن عشر وبعده، فحتّى الإصلاح الدينيّ الذي اندفع في كلّ الجهات خلال عصر الثورات كثيراً ما وضع مسلّمات لصورة جديدة من الكينونة، وزعم أنّها أكثر كمالاً من المسلّمات القديمة، ولكن على عهد رينان تحوّل المدّ، وبدأ العالم الذي سبق أن ظهر بمظهر العالم الثابت نوعاً -على أقلّ تقدير من ناحية غاياته القصوى وإطاراته الأبديّة- يظهر بمظهر العالم الديناميّ الذي لا يتوقّف عن الحركة^[3].

قال توماس هكسلي: «أهمّ صفة للكون هي عدم ثباته»^[4]، وكان هكسلي لسان حال جيل كامل في هذا الموضوع. والآن لقد أخصبت النظرية التاريخية التطوريّة، كلّ فرع من فروع الفكر، بما في ذلك اللاهوت والأخلاق والفلسفة الاجتماعيّة، وبلغت ذروتها في نظرة نسبيّة متطرّفة تجرّأت على الهجوم حتّى على الحصون الداخليّة للنفس، كما حدث في فلسفة هنري برغسون. وعلى الرغم من أنّ برغسون قد خلط بين الكينونة والضرورة بطريقته الخاصّة، إلّا أنّه يعدّ أفضل نموذج لفيلسوف الصيرورة. والاحساس المسيطر بالتغيّر الدائم ألهم برغسون فكرة الديمومة: «بداية لقد اكتشفت أنّي أنتقل من حالة إلى حالة، هذا يعني أنّي أتغيّر بلا توقّف، غير أنّ هذا القول لا يكفي، فالتغيّر أكثر جذريّة مما نميل إلى الافتراض؛ لأنّني أتحدث عن كلّ حالة من حالاتي، فإنّها تبدو كأنّها كتلة ثابتة، وأنّها تمثّل كلاً منفصلاً... والحقيقة أنّنا نتغيّر بلا توقّف، وهذه الحالة ذاتها ما هي إلّا تغيّر أيضاً»^[5].

إنّ هذا الاتجاه الكامل من الكينونة إلى الصيرورة، والذي ازدادت سرعته في القرنين التاسع

[1]- نقلا عن: الفكر الأوروبي الحديث، ٣٥/١، والإحالة على "أثر داروين في الفلسفة لديوي

=The influence of Darwin on philosophy".

[2]- الفكر الأوروبي الحديث، ٣٥/١، والإحالة على "أثر داروين في الفلسفة لديوي".

[3]- نفسه، ٣٥/١.

[4]- نفسه، ٣٥/١.

[5]- هنري برغسون، التطور الخالق، ص ١٢، ترجمة: محمد محمود قاسم، مراجعة نجيب بلدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤.

عشر والقرن العشرين، لا يمكن تصوّره بغير الصدمات الكبيرة في العصور الحديثة كالثورة الفرنسيّة والثورة الصناعيّة والثورة التكنولوجيّة في الناحيتين الآليّة والكهربائيّة، التي أحدثت تراخيًّا في النسيج الاجتماعيّ التقليديّ لأوروبا القديمة^[١].

وعمّق الاتجاه التطوّريّ^[٢] في الأخلاق فكرة الانتقال من الكينونة إلى الصيرورة، فوجدنا فلاسفة مثل الفيلسوف الإنكليزيّ هربرت سبنسر^[٣]-ممن استدعوا التطوّريّة الداروينيّة- يرون أن لا وجود لما هو فطريّ إطلاقاً، فلا وجود للحقائق الأخلاقيّة في النفس، بل التجربة هي التي تكفّلت بها، على أنّ هذه التجربة ليست هي تجربة الفرد، بل تجارب المجتمعات على مرّ الأجيال:

كما عرفت هذه الفلسفة، أي الانتقال من الكينونة إلى الصيرورة تجسيداً لها في الداروينيّة الجديدة، وهي اتجاه أسّسه عالم الأحياء الألمانيّ فايسمان (١٨٣٤-١٩١٤)، وكذا في الداروينيّة الاجتماعيّة^[٤].

لقد لقيت الداروينيّة الاجتماعيّة مؤيدين كثيرين وأعطاهها الفيلسوف نيتشه قالباً مثاليًّا وطبّقها علماء الحياة أمثال جالتون (Galton) وكارل بيرسون (Karl Pearson) على صراع الأجناس العرقيّة، مستنتجين برنامجاً عمليًّا للسلاسل القوميّة، وكانت تشكّل قبل عام ١٨١٤ إحدى المعاول الرئيسيّة للدفاع العلميّ عن الحرب والروح الحرّيّة^[٥].

وتعود هذه الفلسفة (فلسفة التغيّر المستمر) إلى جذور قديمة تصل إلى الفيلسوف هيراقليطس الذي عاش قبل سقراط، إذ عاش في الأولمبياد السادس والعشرين الذي يوافق تقريباً ٥٠٤-٥٠٠ ق.م. ومن شذرات كلامه في هذا الاتجاه: «كلّ شيء ينساب ولا شيء يسكن، كلّ شيء

[١]- الفكر الأوروبي الحديث، ٣٦/١.

[٢]- التطوّريّة مقارنة تقوم على اتخاذ تصوّرات والأدوات البيولوجيّة أسساً لتحليل الطواهر المعرفيّة، والجماليّة أو الثقافيّة.

=Grand dictionnaire de la philosophie, Larousse, p 397.

[٣]- وضع هربرت سبنسر H. Spencer في عام ١٨٥٨، العام السابق على نشر كتاب دارون «أصل الأنواع» خطة لمذهب يقوم على قانون التطور، أو كما عبر عنه قانون التقدم. وهو واحد من المفكرين البريطانيين القلائل الذين حاولوا بناء مذهب فلسفيّ شامل. كما أنّه واحد من الفلاسفة البريطانيين الذين اكتسبوا شهرة عالمية واسعة أثناء حياتهم، بتمسكه بفكرة كانت منتشرة من قبل، وأعطاه دارون أساس تجريبياً في مجال محدّد، فأعادها سبنسر إلى الفكرة الأساسيّة لرؤية إجماليّة عن العالم والحياة البشريّة والسلوك، وهي فكرة تفاعليّة ظهرت لتبرّر إيمان القرن التاسع عشر بالتقدّم البشريّ، وجعلت سبنسر واحداً من (أنبياء) العصر العظام. =فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلّد الثامن، ص ١٧٩، ترجمة محود سيّد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، ط ١، ٢٠٠٩، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة.

[٤]- الموسوعة الفلسفيّة، وضعها لجنة من العلماء الأكاديميين السوفييت، بإشراف روزنتال ويودين، ص ١٩٢. ترجمة سمير كرم، مراجعة صادق جلال العظم، وجورج طرابيشي، ط ٩، ٢٠١١، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

[٥]- جون هارمان راندل: تكوين العقل الحديث، ج ٢/ص ١٧٤، ترجمة جورج طعمه، مراجعة برهان دجاني، تقديم محمّد حسنين هيكل، ط ٢٠١٣، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة.

يتغيّر ولا شيء يدوم على الثبات، حتى الأضداد يتحوّل بعضها إلى بعض، وإنك لا تستطيع النزول مرتين إلى النهر نفسه؛ لأنّ مياهًا جديدة تنساب فيه باستمرار. إنّ الأشياء تجد راحتها في التغيّر»^[1]، الوجود غير قابل للانفصال عن هذه الحركة المتواصلة، فالجعة تفسد إذا لم تُخضّ من جديد، والمرء لا يستريح إلّا إذا تغيّر، والزمن يغيّر مواضع الأشياء^[2].

والتغيّر يكون من الضدّ إلى الضدّ مثل الانتقال بين البارد والحرّ، والجافّ والرطب، وليس السكّون والحركة هما حقيقة الأشياء، بل التنوّع والاختلاف والتعارض؛ إذ إنّ الصيرورة إنّما تكون بين حدّين متضادّين، والمتضادّان يتحوّل أحدهما إلى الآخر، حتى إنّ كلّ شيءٍ يتعلّق بتعارضهما، ومن خلال الصراع يؤكّد كلّ شيءٍ طبيعته الحقيقية^[3].

ومذهبه كما هو واضح ينطوي على جرثومة فلسفة هيغل، التي تبدأ بالتأليف بين الأضداد^[4]، وهو الجانب الأبرز الذي يستحقّ أن يقف عنده الباحث لفلسفة هيراقليطس كما يرى كوبلستون في موسوعته تاريخ الفلسفة «إنّ مساهمة هيراقليطس الأصيلة في الفلسفة توجد في مكان آخر، إنّها تكمن في تصوّره للوحدة في التنوّع، والاختلاف في الوحدة، لقد كانت الأضداد في فلسفة أنكسمندر، يعتدي بعضها على بعض، ثم تنال عقابها على ما ارتكبه من ظلم، وينظر إلى الحرب ما بين الأضداد على أنّها ضرب من الفوضى، وعلى أنّها شيء ينبغي ألا يكون، شيء يفسد نقاء الواحد. لم يأخذ هيراقليطس بهذه الواجهة من النظر، فصراع الأضداد عنده أبعد جدًّا من أن يكون وصمة لوحدة الواحد، بل هو جوهريّ لوحدة الواحد. والواقع أنّ الواحد لا يوجد إلّا في توتّر الأضداد، ذلك التوتّر الذي هو أساسي وجوهريّ لوحدة الواحد»^[5].

ويتفق أفلاطون وأرسطو على أن هيراقليطس ذهب إلى أنه «لا شيء قط موجود، وكل شيء في حالة الصيرورة». ومبدأه الفلسفيّ على خطّ متعارض مع مبدأ المدرسة الإيلية، القائل إنّ الوجود هو وحده موجود، وأنّ الصيرورة ليست موجودة، فكلّ تغيّر وكلّ صيرورة مجرد وهم، أمّا عند هيراقليطس

[1]- محمّد علي أبو ريان، هيراقليطس فيلسوف التغيّر وأثره في الفكر الفلسفيّ، ص ٢٣، ط ١، ٢٠١٦، دار الوفا لدنيا للطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر. وموسوعة الفلسفة، عبد الرحمان بدوي، ج ٢، ص ٦٢٦.

[2]- إيميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ٧٦/١. ترجمة جورج طرابيشي، ط ٣، ٢٠١٦، دار الطليعة، بيروت.

[3]- محمّد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، الجزء الأول من المرحلة الأسطورية وحتى أفلاطون، ص ١٥٧، مراجعة وتصدير د. محمّد فتحي عبد الله، ط ١، ٢٠٠٨، دار الوفا لدنيا للطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر. وقد أحال على ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية.

[4]- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأوّل، الفلسفة القديمة، ص ٩١. ترجمة: زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢، القاهرة.

[5]- فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الأوّل، ص ٧٨، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ط ١، ٢٠٠٢، المشروع القومي للترجمة، القاهرة.

فالأمر بالعكس فالصيرورة وحدها موجودة، والوجود والثابت والذاتية ليست إلا أوهاماً^[١].

وهذه الصيرورة اتخذت أشكالاً فلسفية أخرى غير الفكرة التي اعتقدها هيراقليطس، ففي الفكر اليهودي المعاصر ينظر إلى الحضارة اليونانية على أنها حضارة مكانية، وهي حضارة رؤية، والصورة أساسية فيها؛ لذا فهي تحترم الأيقونات بكل ما تتسم به من تحدّد وثبات ووضوح، وينظر إليها على أنها أفلاطونية تحترم الثبات وتقيم نظرتها إلى العالم على ثنائية أساسية: عالم المثل المجردة الثابتة المتجاوزة لعالم الحركة، مقابل عالم المادة المتغيّر المحسوس، وهي ثنائية المعقول والمحسوس، والمسيحية استمراراً للتقاليد اليونانية في الإدراك والثنائية، فهي متمركزة على اللوغوس (الكلمة) التي تتجاوز عالم المحسوس وتشكّل نقطة ثبات في العالم النسبي المتغيّر، وتعطي للأشياء معناها، ويضبط الصيرورة، فلا تجمع أو تتيه. وتقف اليهودية من منظور دعاة ما بعد الحداثة على النقيض من هذا، فالحضارة العبرية ليست حضارة مكانية وإنما حضارة زمانية، فالارتباط بالمكان مستحيل بالنسبة إلى اليهودي، فهو بلا مكان، وظرفه الوحيد هو الزمان الذي يتجول فيه، واليهودية تعبير عن رفض لحظة التجسد والثبات، أفلاطونية كانت أو مسيحية، واليهودي يرحل من مكان إلى آخر دون حلم بالعودة، أي دون حنين إلى المعنى الحقيقي والحقيقة والبنية الميتافيزيقية الثابتة التي تمنح الاطمئنان، لكل هذا يصبح الانقطاع المستمر جوهر حياته والافتلاع سمتها، ولا يحاول تجاوز عالم الصيرورة، وتصبح الصيرورة هي البداية والنهاية، وتصبح التعددية اللغوية أمراً مقبولاً فتفسد اللغة^[٢].

ويلاحظ برتراند رسل أنّ البحث عن شيء يتّصف بالدوام هو من أعمق الغرائز التي تؤدّي بالإنسان إلى الفلسفة، ولا شكّ أنّه مشتقّ من حبّ الإنسان لداره ورغبته في مأوى يسكن إليه من الخطر؛ لذا نرى هذا الميل على أشده عند أولئك الذين هم أكثر من سواهم تعرّضاً للكوارث، والدين ينشد هذا الدوام في صورتين: الله والخلود، فليس في الله تغيّر، ولا ظلّ فيه للتحوّل^[٣].

إنّ الفلسفة الغربية، والعقل الغربيّ قد عرفا انعطافات كانت وراء إعطائه الملامح البارزة في التفكير. والعقل هنا ليس العقل الأوّليّ، بل العقل المستفاد الذي يترجمه الفكر ويرتبط بالسلوك والعمل. وتأتي عملية الفهم نتيجة مباشرة لهذا العقل أو اللون من التفكير، مع إمدادات ومؤثرات من عوامل أخرى أتعبت العقل الغربيّ وحيّرتة، وفرضت عليه سطوتها وسلطانها، فكانت اللغة أحد البوابات التي طلعت منها موجات تلك المؤثرات.

[١]- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٧٠، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط ١٩٨٤، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.

[٢]- عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (الموجزة)، ج ٢، ١٦٨، ط ٤، ٢٠٠٨، دار الشروق، القاهرة.

[٣]- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأوّل، الفلسفة القديمة، ص ٩٣.

إنّ عصرنا الراهن مطبوعٌ بالحركة والتغيّر المستمرّ، ولم يعد العقل بأمين من هذا التغيّر الذي أصبح قانوناً يكاد يعصف بالأسس العقلية التي تُبنى عليها الاستدلالات، وعلى ضوءها يُكتشف المجهول. «ففي إطار الثابت والدائم يوجد الواقع الحقيقيّ، ولقد تأسست الميتافيزيقا دوماً على مفهوم الكائن والجوهر، لكنّ الفكر المعاصر سار في اتجاه مناقض لذلك، فالمذاهب المعاصرة مهما كانت أصلتها، فهي مذاهب تطوريّة، ومذاهب متحرّكة ومتغيّرة، وفي هذا الطريق تبحث عن مقاييس للقيم»^[1].

لَمْ يَعدُ التفكير الفلسفيّ الغربيّ مستقلاً عن التاريخ والمتغيّرات الاجتماعية التي تتناهى في جوهرها مع البناء الفلسفيّ الكليّ والثابت، وأصبح مطبوعاً بالطابع المؤقت، ومتمسماً بالسمة الحجاجية ذات الأبعاد التداولية، والسّمات المتغيّرة، والحجج المغالطية التي تخيل على العقل أحياناً؛ إذ إنّ البناء الحجاجيّ مقيّدٌ بأهدافٍ طارئةٍ مرتبطة بما يُقدّم الطرف المُحاجج، فيأتي البناء محدّداً زماناً ومكاناً وموضوعاً واصطلاحاً.

واستحكام الإيديولوجيا يحولها إلى فلسفة يدافع عنها أصحابها، ونسق من الآراء، والأفكار: «السياسية والقانونية والأخلاقية والجمالية والدينية والفلسفية»^[2].

أصبح للتكنولوجيا سلطة ترعاها متمثلة في الدّول القويّة، أغلبها ذو ماضٍ استعماريّ، وحاضر استغلاليّ هيمنيّ، وتطلّعات للتفرد بالحياة. وأصبح للتكنولوجيا لغتها المعتمدة التي ينبغي تعلمها قبل استعمال ما تقدّمه هذه التكنولوجيا، فمن المسلم اليوم أنّ المصطلح هو مفتاح هذا العالم الجديد الذي يسمى تكنولوجيا، والمصطلح يحظى بالرعاية الحصريّة من مؤسسات مخوّلة بإنتاجه وإقراره للتداول، «إنّ التكنولوجيا التي اقترنت منذ نشأتها بالتقنين هي إيديولوجيا، وتأكيد أنصارها على أنّها ليست كذلك يكسبها قوّة غريبة، فكثيرون يتعلّقون بها وكأنّها حبل النجاة الأخير، والخلاص الوحي، الأمل النهائي لوضع حدّ لكلّ الإيديولوجيات التي سادت وتسود الإنسانية، وكانت ينبوع الدائم للخصومات، والهوّة السحيقة التي تُدفن في جوفها كلّ ضحايا الحروب، والمقبرة التي ترقد فيها جماهير الأبرياء، فالتكنولوجيا بدل أن تكون نهاية الإيديولوجيات كما يقال، هي نفسها إيديولوجيا، إنّها تصبح أكثر فأكثر لا إيديولوجية طبقة معينة في مجتمع معين بل إيديولوجية إنسانية بأسرها، فكلّ شيء يحدث كما لو أنّ إعطاء الثقافة والحضارة الطابع العالميّ الكليّ لا يتمّ إلّا مروراً بها.

[1]- D. Parodi: en quête d'une philosophie, p 109. 2e édition; 1949, Presse Universitaire de France, Paris.

[2]- الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، ص 68.

كان أفلاطون قد جعل الواحد فوق التعدد، وكان هيجل قد نادى بالمفهوم الذي يتغير مع التقدم، ويتحول إلى حقيقة تاريخية، فوحدة العالم إنما تتحقق خلال عملية تحول تاريخي مستمر. بعد أن كانت الذات موجوداً مجرداً عال على الزمان، مرتفعاً فوق مستوى المجتمع، وأصبحت «روح الشعب» هي مثل العناصر التاريخية المختلفة للشعور.

وحلت اليوم مع التسارع التكنولوجي صورة الإنسان الذي يستهلك أكثر فأكثر محل فكرة الخير الأفلاطونية ومفهوم الروح الهيجلي، فإذا كانت الميتافيزيقا الكلاسيكية التقليدية تتوجه بأظواهرها نحو السماء بحثاً عن معنى للتجربة الإنسانية، فإن التكنولوجيا قد حلت مكانها ونادت بالعودة إلى الأرض للاهتمام بزيادة إنتاج هذه الأخيرة^[1].

إنها إيديولوجية التكنولوجيا المبنية على ثلاثة مبادئ، كما يرى الفيلسوف الألماني المعاصر يورجين هابرمس، وهي:

أ- كل شيء قابل للاستهلاك، وبالتالي فإن كل شيء هو إنتاج والإنتاج يطغى أكثر فأكثر على ميادين الحياة، فالميادين الخاصة جداً والحميمة تسقط أكثر فأكثر تحت مقولة الإنتاج.

ب- ليس الإنسان بكائن لا متناه لا يمكن الحدّ به كليّة، بل هو في نظر التكنولوجيا مجموعة لا متناهية من الرغبات المتجسّمة، وبالتالي يمكننا أن نخلق له رغبات مصطنعة إلى ما لا نهاية. كان أبيقور يميّز بين الحاجات الطبيعية والضرورية والحاجات الطبيعية غير الضرورية والحاجات التي ليست طبيعية ولا ضرورية، في حين أنّ الإيديولوجيات التقنية لا تكتثرت لهذا التمييز، فليس يهتمها إن كانت الرغبات طبيعية ضرورية، بل كلّ همّها أن توجد رغبات جديدة.

ج- إنّ المبدأ الأخير للإيديولوجيا التقنية يمكن أن يختصر كالتالي: كلما ازداد استهلاك الإنسان، زادت سعادته. استهلك واصمّت، يبدو أنّ هذا ما نقوله لنا التكنولوجيا الحديثة. ليس من غاية أخرى للحياة سوى زيادة القوة الشرائية أي كمية الاستهلاك إلى درجة نستطيع أن نقول فيها بأنّ عدل النمو الاقتصادي أصبح المقياس الوحيد للحضارة، والعنصر الوحيد المجسّم للتقدم، ومن هنا يمكننا أن نفهم لماذا أصبح هاجس السياسيين الأوّل؟!.

وغيّرت الإيديولوجيا الراهنة، الإيديولوجية التكنولوجية، كما يسمّيها جورج زيناتي، الأبعاد

[1]- زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة، ص ١٩٠. جورج زيناتي: رحلات في الفلسفة الغربية، ص ٧٥-٧٦، ط ١، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

الخالدة لمفهوم السعادة، بميتافيزيقيا ساذجة تقوم على فكرة الإشباع الكفيل بتحقيق إنية الإنسان، وكيونته، وقد كان الفلاسفة من قبل لا يبهون بإشباع الرغبات؛ لأنها كإناء بلا قعر، وأن الرضى الحقيقي يكون بالحكمة والمعرفة. هذه التكنولوجيا الحديثة، كإيديولوجيا، أن تقييم كل شيء على الرغبة اللامحدودة بعطشها الدائم للاستهلاك أكثر ولو بقليل^[1].

إن الفلسفة الغربية أو بالأحرى العقل الغربي -الذي لم يتجاوز الوجود إلى واجب الوجود- ظلّ باحثاً غير مستقرّ على نقطة أو مبدأ يقينيّ، فاتسم تفكيره بالثورية الجامحة التي لا ترضى بشيء على صعيد الأفكار والأشياء سواء بسواء، وما ترتّب على هذه الإنتاجية -ولا أسميها إبداعية- أن تكاثرت الأسماء، أو المصطلحات، وغزت المدارس والمحافل، وفرضت على المغلوبين علمياً وفكرياً وتكنولوجياً. والحقّ أنّ الغالب تكنولوجياً غالباً في جميع المجالات، والواقع والوقائع تشهد بذلك، فأين هي الفلسفة الشرقية؟! وأين حضورها، وأين العرفان الشرقيّ وأين الحكمة الشرقية؟! لقد داستها التكنولوجيا وأيديولوجيتها وتوابعها من مصطلحات ومذاهب ومدارس ولم تبق لها على أثر.

لم تكن الثورة الكوبرنيكية مجرد انقلاب (باراديجميّ) أنموذجي أصليّ خاصّ في الفلك والكوزمولوجيا الحديثة، أطلقه كوبرنيك، ورسخه كبلر وغاليليو وأنجزه نيوتن، «بل كانت بمعنى أوسع بكثير وأهمّ بما لا يُقاس. فحين أدرك كوبرنيك أنّ الأرض ليست المركز الثابت المطلق للكون، وحين أدرك - وهذا ليس أقلّ أهمية - أنّ من الممكن تفسير حركة السماوات من منطلق حركة الراصد، إنّما بادر إلى طرح ما يمكن عدّه رؤية العقل الحديث المحورية. من الممكن النظر إلى التحوّل الكوبرنيكيّ في المنظور صورة مجازية أساسية لمجمل النظرة العالمية الحديثة: فالتفكيك العميق للفهم الساذج، والإقرار النقديّ بأنّ الوضع الظاهر للعالم الموضوعيّ محدّد على نحو لا واعٍ بوضع الذات، والتحرّر اللاحق من الرحم الكونيّ القديم والوسيطي، والإزاحة الجذرية للكائن البشريّ إلى موقع نسبيّ وهامشيّ في كون فسيح ولا شخصيّ (موضوعي)، والتحرّر اللاحق من الانبهار بالعالم الطبيعيّ، وبهذا المعنى الواسع جداً - كما لو كانت حدثاً وقع لا في الفلك والعلوم وحسب، بل في الفلسفة والدين، كما في النفس البشرية الجماعية - يمكن عدّ الثورة الكوبرنيكية الانقلاب التاريخيّ الانعطافيّ للعصر الحديث. لقد كانت حدثاً أساسياً، أصلياً، حدثاً مُدمراً ومؤسساً لهذا العالم»^[2].

[1]- جورج زيناتي: رحلات في الفلسفة الغربية، ص ٧٨.

[2]- ريتشارد تارناس: آلام العقل الغربي، ص ٤٩٣-٤٩٤.

إنّ التحوّلات التي حصلت على الصعيد العلمي نقلت العقل الغربي المهيمن إلى مسارات ومسالك تفكيرية أخرى، بحثاً عن نقطة ارتكاز وموقع مركزيّ يعيد للإنسان (الغربيّ) إحساسه الغامر بالهيمنة المطلقة كما نادى بها نيتشه وفلاسفة الوجودية وحتىّ البراغماتيون، وإنّ بطرق مُعدّلة «فالدنيا معرّضة للزوال في يوم من الأيام، ولكن الكون قد يكون أزلّياً طبقاً لمفاهيم العلم، والإنسان بخروجه من الأرض (إلى الفضاء)، أقدم على الخطوة الأولى في طريق استقلاله عن مصير الأرض. لقد اجتازوا حدّاً والحدّ هنا شبيه بالحدّ الذي عبرته الحيوانات منذ آلاف السنين، حينما هجرت البحار لتجازف بالحياة على اليابسة»^[1].

هذا التحوّل الذي غيرّ وجهة الإنسان عقلاً وانفعالاً: أما عقلاً، فلم يعد الإنسان يملك زمام المبادرة إلى التأمّل الخلاق، والانعقاد من الواقع الذي غالباً ما يفرض منطقته التقليديّ القائم على الاتباع والمجاملات... تاركاً قواه الأصيلة تؤدّي أدواراً وظيفية حسب الطلب المفروض... وأما انفعالاً: فقد توطّد بداخل الإنسان النمط الآليّ للحوادث الإنسانية، فلم يعد يفرّق بين انهيار صحرة من جبل وبين موت عزيز، هذا التحوّل أنشأ فلسفة جديدة وشاملة، بما فيها من لغة ومواقف، تصل إلى شنّ الحروب.

وقد رصد عالم النفس الأميركيّ إيريك فروم هذا التحوّل الضارب في أعماق الحياة الغربية، يقول في هذا الصدد: «مجتمع مُمكنٌ تمام المكننة، خاضع للإنتاج في أعلى درجاته وإلى الاستهلاك وموجّه بالنواظم الآلية. والإنسان في هذا السياق الاجتماعيّ أخذ في التحوّل الآن، إلى دولاب في الآلة الكبرى، يُعدّدى ويُسلّى جيّداً، لكنّه مع ذلك سلبيّ ومن الناحية الانفعالية لا حياة فيه، وبانتصار هذا المجتمع الجديد سوف تختفي الفردانية والحياة الخاصّة؛ وسوف تتقلب المشاعر بإزاء الغير وفقاً للتكيّف السيكولوجيّ ولوسائل أخرى، أو أيضاً، بعقاقير تلبس كذلك نوعاً جديداً من التجربة الاستبطنية. وكما بين برززينسكي: (في مجتمع التقنية الإلكترونية) يميل المرء إلى التجانس مع ملايين المواطنين المتغايرين بسهولة تحت تأثير سلطان شخصيات قويّة وجذابة تستخدم بفعالية آخر ما وصلت إليه تقنية المواصلات لتحكم الانفعالات وتشرف على العقل»^[2].

ويطرح إيريك فروم السؤال عن السبب الذي أوصل الإنسانية إلى هذه الحال، ثمّ يجيب: «كيف حدث ذلك؟ كيف غدا الإنسان وهو في الذروة نفسها من انتصاره على الطبيعة، السجين لابتكاره

[1]- فيكتور فركس: الإنسان التقنيّ، ص 9، تعريب إميل خليل بيدس، دار الآفاق الجديدة، بيروت (د.ت).

[2]- إيريك فروم: ثورة الأمل، ص 11، ترجمة ذوقان قرقوط، ط 1، 1973، دار الآداب، بيروت.

الخاصّ، وكيف تعرّض لخطر تدمير نفسه بنفسه؟ إنّ الإنسان في بحثه عن الحقيقة العلميّة، قد نظّم من المعارف ما كان في وسعه استخدامه من أجل السيطرة على الطبيعة. إنّ حصل على نجاحات هائلة، لكنّه بإصراره على التقنيّة وعلى الاستهلاك المادّيّ وحدهما فقد الاحتكاك بنفسه هو وبالحيّة، ولمّا لم يعد حريصاً إلاّ على التقنيّة وعلى القيم المادّيّة فقد، ليس الإيمان بالدين والقيم الإنسانيّة فحسب، بل والقدرة كذلك على الإحساس بالانفعالات العميقة وبالفرح والحزن اللذين يرافقانها، وأصبحت الآلة التي بناها من القوّة بحيث ولدت برنامجها الخاصّ وهي التي تحدّد، الآن، فكر الإنسان بنفسه»^[١].

بقي أن نسأل عن الأيديولوجيا في الوقت الراهن، وهل دخلنا عصر نهايتها، كما تساءل أحدهم من قبل؟ حين استعرضت الأيديولوجيا مفهوماً وممارسة خلصت إلى أنها سعت ونجحت في ربط التفكير بالواقع، وبالغرضية السلوكية، التي تُخضع التفكير لمنطقها، أمّا ربطها بالماركسيّة، فليس حاسماً بالكلّيّة في تحديد مصيرها، سوى على نطاق الدولة، أو نطاق الشعار المعلن أو الراية المرفوعة، وما عدا ذلك فإنّ ارتباطها بالعمل والسلوك أعطاها من القوّة الفكرة والرسوخ ما يجعل الحديث عن تلاشيها ضرباً من الأمان.

[١]- نفسه، ص ١٢.

المصادر والمراجع

١. التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم، الجزء الرابع، المجلد الثاني، تحقيق إحسان عباس، ط ٢، ٢٠٠٧، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
٢. راندل كولينز: علم اجتماع الفلسفات، ج ٢، ترجمة فريق جسور للترجمة، مراجعة خليفة الميساوي، ط ١، ٢٠١٩، جسور للترجمة والنشر، بيروت.
٣. زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة. جورج زيناتى: رحلات في الفلسفة الغربية. ط ١، ١٤١٣ هـ-١٩٩٣ م، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.
٤. فرانكلين ل. باومر: الفكر الأوربي الحديث، ج ٤، ترجمة أحمد حمدي محمود، ط ١٩٨٩، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
٥. التطورية مقارنة تقوم على اتخاذ التصورات والأدوات البيولوجية أساساً لتحليل الطواهر المعرفية، والجمالية أو الثقافية.
٦. الفكر الأوربي الحديث، ٣٥/١، والإحالة على "أثر داروين في الفلسفة لديوي".
٧. الموسوعة الفلسفية، وضعها لجنة من العلماء الأكاديميين السوفييت، بإشراف روزنتال ويودين، ترجمة سمير كرم، مراجعة صادق جلال العظم، وجورج طرابيشي، ط ٩، ٢٠١١، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
٨. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة ١٩٤٥، القاهرة.
٩. إيريك فروم: ثورة الأمل،، ترجمة ذوقان قرقوط، ط ١، ١٩٧٣، دار الآداب، بيروت.
١٠. إيميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ٧٦/١. ترجمة جورج طرابيشي، ط ٣، ٢٠١٦، دار الطليعة، بيروت.
١١. برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، ترجمة زكي نجيب محود، مراجعة أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢، القاهرة.
١٢. بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا.
١٣. بول جانيه، جبريل سيابي (Paul Janet et Gabriel Seailles): مشكلات ما بعد الطبيعة، ترجمة يحي هويدي، مراجعة محمد مصطفى حلمي، تقديم الطبعة محمد مدين، ط ١، ٢٠١٥، المركز القومي للترجمة، القاهرة.
١٤. جورج زيناتى: رحلات في الفلسفة الغربية.

١٥. جورج لايكوف ومارك لونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة عبد المجيد جحفة، ط ١، ١٩٩٦، دار توبقال، المغرب.
١٦. جون هارمان راندل: تكوين العقل الحديث، ج ٢، ترجمة جورج طعمه، مراجعة برهان دجاني، تقديم محمد حسين هيكل، ط ٢٠١٣، المركز القومي للترجمة، القاهرة.
١٧. روجيه غارودي: كيف صنعنا القرن العشرين،، ترجمة ليلى حافظ، ط ٢، ١٤٢٠هـ-٢٠٠١م، دار الشروق، القاهرة.
١٨. (رونالد سترومبرج، تاريخ الفكر الأوربي الحديث، ١٦٠١-١٩٧٧. ترجمة أحمد الشيباني، ط ٣، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م، دار القارئ العربي، القاهرة، مصر، وجدة، المملكة السعودية.
١٩. ريتشارد تارناس: آلام العقل الغربي، فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، ترجمة فاضل جتكر، الطبعة العربية الأولى، ١٤١٣هـ-٢٠١٠م، منشورات كلمة، أبو ظبي، والعيكان، السعودية.
٢٠. شرح بداية الحكمة للطباطبائي، محمد مهدي مؤمن، ٥٠/١. مرتضى مطهري، دروس فلسفية في شرح المنظومة، ج ١
٢١. عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقيا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧.
٢٢. عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (الموجزة)، ج ٢، ط ٤، ٢٠٠٨، دار الشروق، القاهرة.
٢٣. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥، القاهرة.
٢٤. علي عبد المعطي محمد: مقدمات في الفلسفة، ط ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، دار النهضة العربية، بيروت.
٢٥. فرانكلين ل. باومر، الفكر الأوربي الحديث، الجزء الأول، القرن السابع عشر، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨.
٢٦. فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ط ١، ٢٠٠٢، المشروع القومي للترجمة، القاهرة.
٢٧. فيكتور فركس: الإنسان التقني، تعريب إميل خليل بيدس، دار الآفاق الجديدة، بيروت (د.ت).

٢٨. كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (د.ت).
٢٩. ليبتز: المونادولوجيا، ترجمة ألبير نصري نادر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، ١٩٥٦، بيروت
٣٠. ماهر عبد القادر محمد علي: مشكلات الفلسفة، دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، ١٩٨٥-١٤٠٥ هـ.
٣١. محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ط ٣، دار التعارف، بيروت، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩.
٣٢. محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، الجزء الأول من المرحلة الأسطورية وحتى أفلاطون، مراجعة وتصدير د محمد فتحي عبد الله، ط ١، ٢٠٠٨، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، مصر. وقد أحال على ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية.
٣٣. محمد حسين الطباطبائي: أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج ١-تعريب محمد عبد المنعم الخاقاني، تعليق الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، ط ٢، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
٣٤. محمد خاقاني: بينات، ط ١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، دار الهادي، بيروت.
٣٥. محمد علي أبو ريان، هيراقليطس فيلسوف التغيير وأثره في الفكر الفلسفي، ط ١، ٢٠١٦، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر. وموسوعة الفلسفة، عبد الرحمان بدوي، ج ٢.
٣٦. محمد مصباح الزيدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ط ١٨١٤-١٩٩٨م، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
٣٧. محمود فهمي زيدان: نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، ط ١، ١٩٨٩، دار النهضة العربية، بيروت.
٣٨. مرتضى مطهري: دروس فلسفية في شرح المنظومة، ج ١، هامش، ترجمة مالك مصطفى وهبي، ط ١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م، دار الهادي، بيروت.
٣٩. الفكر الأوربي الحديث، ١ / ٣٥، والإحالة على "أثر داروين في الفلسفة لديوي = The influence of Darwin on philosophy".
٤٠. هنري برغسون، التطور الخالق، ترجمة. محمد محمود قاسم، مراجعة نجيب بلدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤.

٤١. ول ديورانت: قصة الحضارة، ج٧، الناشر: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع.
٤٢. ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط ١٩٨٤، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.
٤٣. يحي هويدي: باركلي، ط ٢، ٢٠١٧، دار المعارف، القاهرة. وعثمان أمين: الفلسفة الرواقية، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.
٤٤. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ط ٤، ١٩٦٦، دار المعارف، القاهرة.

لائحة المصادر بالأجنبية

- 1- Dictionnaire encyclopédique de la science du langage.
- 2- André Cresson: La philosophie française, Presse Universitaire de France, 3e édition; 1955.
- 3- D. Parodi: en quête d'une philosophie. 2e édition; 1949, Presse Universitaire de France, Paris.

نقد الإستهلاكية في الحياة الغربية

"رقمنة" الإنسان و"فقدان" الهوية

حميد لشهب^[*]

تناول هذه المقالة قضية الاستهلاك كنمط حياة في المجتمعات الغربية الحديثة والآثار التي ترتبت عليها في مجمل الميادين الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. ولأجل بيان مقصده سعى الباحث في مقدمات دراسته إلى تعريف الاستهلاك، ثم فصل البحث في موضوعات ومحاور رئيسة ترتبط بنقد الاستهلاكية في الحياة الغربية، حيث شرع في تناول الهوية الغربية في مقابل النزعة الاستهلاكية - الاستهلاك ومعنى الحياة - أثر الاستهلاك على هويتنا العربية والإسلامية. وقد ختم الباحث دراسته برؤية نقدية تركّزت على فقدان الهوية في الغرب.

المحرّر

فرضت الحضارة الغربية المهيمنة حالياً «نمط حياة» لم يسبق له نظير في تاريخ البشرية، مؤسس على إقحام البشر في ربح الاستهلاك؛ للإبقاء على عجلة الاقتصاد تدور، ولرفع عائداتها على حساب كرامة الإنسان، وهذا ما يؤدي إلى استنزاف الموارد الطبيعية، مع ما يرافق ذلك من انزلاقات في بناء هوية مريضة للأفراد والمجتمعات، مترددة، خائفة، ضائعة، غريبة عن ذاتها، غير قارة، وبعبارة موجزة فاقدة لمعنى الحياة.

لدراسة أهمية الاستهلاك لبناء الهوية الشخصية لفرد ما أو لمجموعة معينة من الأفراد أو حتى شعب أو أمة، سيكون المرء في حاجة إلى مجلّدات قائمة بذاتها، عوض دراسة مركّزة كالتالي نقترحها هنا. فشبكة العلاقات المتبادلة التي تحكم أثر الاستهلاك في تحديد الهوية معقدة للغاية ومتنوعة،

*- باحث وأكاديمي مغربي مقيم في النمسا.

وطبقات معنى الاستهلاك والهوية متعددة الأوجه، بالإضافة إلى ذلك، فإنها ترتبط بوجهات نظر محدّدة حول الاستهلاك والهوية بمختلف الافتراضات النظرية التي تهتمّ بمثل هذه الدراسات، فالمفكّرون من ذوي التوجّه الماركسيّ مثلاً، وكذلك الليبراليّون يشغلون على سياقات المعنى بطرق مختلفة تماماً.

لا يمكننا ولا نريد في هذا البحث أن نقدّم نموذجاً نظرياً واحداً للعلاقة بين الاستهلاك والهوية، ولا نريد أن نقوم بمقارنة اجتماعية نظرية بين السياقات المختلفة الممكنة للمعنى. لا تستند مناقشاتنا هنا على مشروع علم إنسانيّ واحد واسع النطاق تناول صراحة أهمية الاستهلاك بالنسبة للهوية، ولا على تحليل مفصّل لأعمال كبار المنظرين السوسيولوجيين والسيكولوجيين فيما يتعلّق بالموضوع؛ بل سنحاول عموماً تركيب مختلف الدراسات الجديدة، منطلقين من قراءات موسّعة لعدد من المراجع وربطها ببعضها والمرور من ذلك إلى محاولة تركيب أهمّ استنتاجات هذه الدراسات، بغية الخروج بتصوّر شخصيّ، أي الوصول إلى اجتهاد علميّ جديد نقدّمه بتركيز في هذه الدراسة.

بالطبع، لا يمكن ولا ينبغي لتفكيرنا في الموضوع بهذه الطريقة أن يحلّ محلّ المعالجة المنهجية والنسقية والعلمية للإشكالية العامة التي تشغلنا؛ فبسبب القيود الكثيرة التي تفرضها هذه الدراسة، تظلّ تفسيراتنا حتماً مجرّاة واستكشافية؛ لذلك لا نرى أنّ مساهمتنا تعدّ ملخصاً قائماً بذاته للوضع الحاليّ للبحث في الموضوع، بل هي نداء لتغيير المنظور، ممّا يؤديّ إلى حقيقة أنّ معنى الاستهلاك للهويات الحديثة في علم النفس الاجتماعيّ وعلم الاجتماع لا يعتبر موضوعاً هامشياً، بل يتعلّق الأمر بمحاولة فهم إشكالية اجتماعية رئيسة^[1]. وسنطلق من بديهية كون الاستهلاك^[2] يمثل في المجتمعات الحديثة عنصراً بنوياً مركزياً، وبالتالي يمثل أساساً للحياة اليومية، وبهذا المعنى فإنّه يوفر نقاطاً مرجعية مهمّة لبناء الهوية. وفي ضوء التعددية المتزايدة لأشكال الحياة وأنماطها وتضاعف الخيارات والمخاطر، وفي ظلّ الأهمية المتزايدة للتغيرات السريعة في الحياة عموماً والتعقيدات والتحدّيات في جميع مجالاتها، وفي سياق المطالبة المتزايدة بالمرونة والاستعداد للتغيير^[3]، يتزايد

[1]- ازدادت أهمية أبحاث المستهلك في علم الاجتماع وعلم النفس منذ سنوات بطريقة ملحوظة.

[2]- نستخدم مفهوم الاستهلاك هنا بمعنى شامل وواسع، مثل «استخدام السلع النادرة للخدمات لغرض (...) تلبية احتياجات آخر مستهلك» (Hellmann, Kai-Uwe. Soziologie der Marke. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2003. S. 67). وهذا يشمل كلاً من الاحتياجات الأساسية والاحتياجات الثانوية التي تهدف إلى الإنباع بما يتجاوز الضروريات العملية اليومية للحياة. ولا ينحصر معنى الاستهلاك هنا في المأكل والمشرب والملبس إلخ، بل يشمل كذلك الخدمات بكلّ أنواعها، والرياضة والثقافة وقضاء الوقت الثالث إلخ. سنرجع إلى هذا فيما بعد.

[3]- Beck, Ulrich/Lau, Christoph (Hrsg.): Entgrenzung und Entscheidung. Was ist neu an der Theorie reflexiver Modernisierung? Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2004.

بالنسبة للفرد تحديّ تطوير هويّة تضمن تماسكه الشخصي والاستمراريّة والأصالة. وهذا بالضبط ما يمكن تسميته بالتعامل النقديّ مع عالم الاستهلاك، وهذا هو الشرط الأساسي الذي يسمح بفهم الذات كموضوع قادر على التصرف واتخاذ القرارات والتكيف مع الظروف المعيشية المتغيرة، فكلّما زاد الانتماء إلى أصل معين ومحدّد بوضوح وبشكل مثاليّ أو إلى طبقة اجتماعية/اقتصادية معينة، أو إلى دين وثقافة وحضارة ومعسكر سياسيّ ما، تفقد السمات الفرديّة أهمّيّتها، وهي سمات توجّه تطوّر الفرد، كلّما أصبح الوضع الاجتماعيّ للفرد أكثر أهميّة من خلال الاستهلاك.

يذهب روبرت ميسيك Robert Misik إلى حدّ تعريف الإنسان الحاليّ بأنّه: «إنسان متسوّق (homo shoppensis)^[1]: «كلّ ما نفعله هو أننا نتسوّق»^[2]، ووفقاً لذلك يتمّ تحديد هويّتنا بما نشتره إلى حدّ كبير، أو إجبارنا على اتخاذ قرارات الاستهلاك كلّ يوم، ويمنحنا الفرصة في الوقت نفسه للتعبير عن هويّتنا ولتحديد مَنْ نودّ أن نكون من خلال مجال الاستهلاك. ويفهم Misik أيضاً مفهوم الاستهلاك بالمعنى الواسع للمصطلح، بحيث إنّّه لا يقتصر على معنى اقتناء السلع الفرديّة، بل يمتدّ أيضاً إلى الممارسات المشكّلة ثقافيّاً، والتي تتعلّق بتسلسل محدّد من عمليّات الشراء واستخدامات البضائع، مثل: عشاء رومانسيّ على ضوء الشموع^[3].

وفقاً لميسيك، فإنّ مجال الاستهلاك حاضر في كلّ مكان، ويجب اتخاذ العديد من القرارات كلّ يوم فيما يتعلّق بما يجب شراؤه أو عدم شرائه، وعند تحديد عادات استهلاك معيّنة والمواقف المرتبطة بها تجاه الحياة، تتضح أهميّة الاستهلاك كعامل بنيويّ للحياة اليوميّة الحديثة، وبالتالي كفتة مرجعية مركزية لبناء الهوية. وتعكس اعتبارات Misik الأطروحات الاجتماعية النظرية لزيغمونت باومان Zygmunt Baumann، والتي بموجبها «أصبح سلوك المستهلك هو الشكل السائد للفعل الذي يسود جميع مجالات الحياة»^[4].

إنّ هذا الحضور الدائم للاستهلاك لا يبرّر حقيقة كون العوامل المؤثرة الأخرى في عملية بناء الهوية قد تمّ إهمالها^[5]. يجب أن لا تكون تنمية الهوية مساوية للقرارات الحرة التي غالباً ما تكون غير منتظمة من قبل الأفراد دون مراعاة ترسيخهم الاجتماعيّ في المجتمع والفئات المحدّدة لهويّتهم هذه. وبهذا الفهم المبسّط والمختصر للهوية يظهر الاستهلاك بسرعة باعتباره المجال

[1]- ويسميه إيريك فروم «الإنسان المستهلك Homo consumens».

[2]- Misik, Robert. Das Kultbuch. Glanz und Elend der Kommerzkultur. Berlin: Aufbau, 2008, S. 38.

[3]- Illouz 2003 zum Konsum der Romantik.

[4]- Rosa/Lorenz 2009.

[5]- علاوة على ذلك، وكما يؤكّد Rosa / Lorenz، «من الممكن أيضاً الحصول على تعميمات متنافسة من خلال فهم الأدوار الأخرى».

الرئيس للباحث، والذي من خلاله يعرف الفرد نفسه، كما لو أنه لا توجد حدود له^[١]، وإذا كان صانعاً لسعادته في بيع خيارات الهوية بالتقسيم، فيمكنه تجميع نفسه وتغييرها كما يحلو له، لكننا لا ننخرط في مثل وجهة النظر هذه؛ لأنها لا تفكر نظرياً في معنى الهوية بشكل كافٍ، وبالخصوص فيما يتعلق بعمليات تطوير الفرد في سياقات مؤطرة من قبل البنيات الاجتماعية. إذا اهتم المرء بدراسة أهمية الاستهلاك، فإن هذا لا يعني إعفاه من الاهتمام بمجالات الحياة المختلفة، مثل العمل، والأسرة، والشبكات الاجتماعية المتاحة، وكذلك أنماط التفسير التي يتم التوسط فيها اجتماعياً في مسار الحياة الشخصية.

لا نتعامل مع الاستهلاك في هذه الدراسة تعاملاً أخلاقياً بحثاً نشيطه منذ البداية أو نبجله عموماً، بل نعتبره رأس يانوس^[٢] بوجه إيجابي وآخر سلبي، وهذا أمر مهم جداً عند دراسة علاقة الاستهلاك ببناء الهوية؛ لأنّ وعي هذه الثنائية البنيوية، أو هذا التجاذب الصريح، يساعد على فهم عميق لموضوع الدراسة، بل تعميق هذه الدراسة لكي لا تبقى سطحية، تدخل هي نفسها في إطار الدراسات الاستهلاكية. يفشل النمط الاجتماعي للتفسير الذي يمكن العثور عليه أحياناً في تقارير عامة لبعض وسائل الإعلام، والذي يفهم الاستهلاك بداهة على أنه سمة أساسية حقيرة لـ «العالم المادي» في التعرف على المعنى المعقد الذي يمكن أن يُنسب إلى الاستهلاك في الحياة اليومية الحديثة. وندعو في دراستنا هذه إلى اتباع منهج أكثر انفتاحاً، يأخذ في الاعتبار الجوانب المزدوجة للاستهلاك في أهميته لبناء هويتنا، من خلال فحص دوره كركيزة داعمة دون إغفال الجوانب السلبية المرتبطة به كعامل معطل وحجر عثرة في تطوير الهوية. بصريح العبارة، لا بدّ أن نعي أنه لم يعد من الممكن السباحة ضدّ التيار، على الرغم من أننا نؤكد على أنه من الممكن عدم الغطس النهائي في بركة الاستهلاك، بل إبقاء الرأس دائماً خارج الماء، ليتسنى للمرء بناء هوية نقدية، كشرط للوقوف في وجه ما يحاك ضدّ الإنسانية لنسفها من الداخل في مقوماتها الأخلاقية والجمالية، بفرض نموذج هوية ينزلق أكثر وأكثر إلى تشييع الإنسان وتطبيق مبدأ البيع والشراء عليه أيضاً.

أولاً: تعريف الاستهلاك

لا نريد هنا خوض غمار تعريف قاموسي ومصطلحي للاستهلاك، بقدر ما سنحاول وصف معناه، بالنظر إلى وجود عدد كبير من الإجراءات اليومية التي تعتبر أفعالاً استهلاكية، وليس فقط

[١]- راينر فونك. الإنسان اللامحدود. ترجمة حميد لشهب، جاهز للنشر.

[٢]- الإله ذو الوجهين في الأساطير الرومانية القديمة.

الاستخدام الظاهري للأشياء أو استهلاكها، ولكن الإجراءات التي تكون أقل وضوحاً موجّهة نحو هذا الاستخدام والاستهلاك تندرج تحت مفهوم الاستهلاك أيضاً. وكما أشرنا إلى ذلك، فإننا نختار هنا تعريفاً واسعاً للاستهلاك، بحيث إنّ: «جميع السلوكيات التي تهدف إلى اكتساب واستخدام السلع والخدمات الاقتصادية»^[1]، تعتبر استهلاكاً؛ لذلك يجب أن يُنظر إلى الاستهلاك على أنه عملية ديناميكية، وقبل كل شيء، عملية متعددة المراحل تشمل الشراء الفعلي، وكذا مرحلة اتخاذ القرار السابقة ومرحلة الاستخدام اللاحقة، بل مرحلة التعرف على السلعة من خلال الدعاية لها أيضاً. يبدأ التحليل الشامل لسلوك المستهلك بالبحث في ظهور أو تحديد الاحتياجات، ويهتم أيضاً باختيار المعايير لقرار الشراء، ويهتم بعد ذلك أيضاً بالبحث عن المعلومات ذات الصلة بهذا القرار، وبعد شراء السلعة الاستهلاكية، يكون نوع الاستهلاك وطريقته، وتحديد مسار الاحتياجات المستقبلية إذا لزم الأمر، أمراً مهماً أيضاً^[2].

يمثل الشراء والاستهلاك أو الاستخدام نفسه جوهر عملية الاستهلاك، وعلى الرغم من ذلك، فإنّ للسؤال عن كيفية استخدام هذا الاستهلاك أهمية مركزية من وجهة نظر سوسيو- نفسية؛ لأنّ هذا السلوك يكشف كيف يتم دمج الناس في إطارهم الاجتماعي، فالمنتجات ليست أكثر من موضوعات لأنظمة معينة من المعنى، والتي لم يعد من الممكن قراءة وظائفها من الأداة المساعدة وحدها^[3]؛ لذلك من الضروري الانتباه إلى التكوين الاجتماعي من ناحية، والتوجه الاجتماعي للاستهلاك من ناحية أخرى: يتشكل الاستهلاك اجتماعياً، بحيث يطور الأفراد أنماط استهلاك محددة في سياق تنشئتهم الاجتماعية التي تتشكل من خلال شروط البنى والقيم الاجتماعية والثقافية. لا يستهلك الأفراد عادة بمعزل عن بعضهم البعض، بل يوجهون أنفسهم نحو ردود أفعال الآخرين - سواء أكانوا افتراضيين أم موجودين بالفعل - مما يجعل التوجه الاجتماعي للاستهلاك تجاه الآخرين مفهوماً. ويمكن للفرد نفسه استخدام المقارنة مع الآخرين للتحقق من مواقفه وإنجازاته وأنماطه السلوكية ومراقبة ما إذا كان سلوك المستهلك الخاص به يتكيف مع المعايير المطبقة في بيئته.

يتم التعبير عن التوجه الاجتماعي للاستهلاك أيضاً في حقيقة أنّ الشخص يرسل ثلاثة أنواع من الإشارات تصاحب أنشطته الاستهلاكية: أولاً، يُظهر بعض احترام الذات (وظيفة التعبير)، ويمكن

[1]- Wiswede 2000: 24.

[2]- نفس المرجع السابق، نفس ص

[3]- نفس المرجع السابق، ص ٢٥

لهذا المساهمة في إنشاء هوية الشخص أيضًا. ثانيًا، يشير إلى التذوق الواضح إلى حد ما، بالإضافة إلى القدرة على استخدام السلع الاستهلاكية بذوق وجمال (وظيفة الكفاءة). ثالثًا، يمكن للفرد إثبات الانتماء إلى مجموعة من خلال سلوك استهلاكي معين، أي من خلال التكيف مع معاييرها وقيمها أو مجرد تمييز نفسه عن عمد عن مجموعة ما (وظيفة الموقع / الانتماء).

يمكن إجراء هذا التوطين الذاتي^[1] بشكل جيد من خلال التعبير الرمزي للبضائع كوسيلة للتواصل - سواء أكانت مادية أم غير مادية-؛ لأنها مهمة من حيث المعاني الواضحة والمشاركة بشكل جماعي، وهي مرئية كذلك، أي قابلة للتواصل بشكل دائم^[2]. ويُنظر في أبحاث الاستهلاك، إلى هذا الدمج الفعلي المشترك اجتماعيًا للسلع (العدوى الإيجابية) على أنها إمكانية رمزية مهمة ولا تمثل نسبيًا أيّ مشكل للفرد للمشاركة في مجموعة ما.

ثانيًا. أسس الهوية في دورة الحياة

مع تنوع الخيارات وأساليب الحياة المتزايدة، أصبحت درجة عالية من المسؤولية الشخصية بمثابة قاعدة اجتماعية جديدة: تصبح الهوية مهمة تديرية (Management)^[3]. وغالبًا ما تفتقر النقاشات إلى مفهوم راسخ نظريًا وواضح للهوية، كما أنها لا تنطلق من أمثلة تجريبية واضحة وملموسة من الممارسة الواقعية. فغالبًا ما تُستخدم الهوية كمفهوم قابل للتمدد على نطاق واسع وفي النهاية ليس مفهومًا ذا مغزى كبير. ويشبه كاوفمان (Kaufmann 2005) هذا بنية حلوى القطن^[4]، التي تُبنى طبقًا لمبدأ طبقات دقيقة تحدث بدوران آلة تهيئها، ويتطابق هذا مع التفاف المعاني والتفسيرات الأكثر تنوعًا لمسألة الهوية.

استنادًا إلى فهم الهوية القائم على صيرورة عمليات معينة، أي الافتراض الأساس بأن الهوية تخضع لعملية تطوير مستمرة مرتبطة بحياة الشخص الخاصة وباعتبار هذه العملية «اشتغالات على الهوية» في التعامل مع المحيط الاجتماعي والصراعات الأساسية والغموض والشكوك والتناقضات التي يجب

[1]- المقصود التصنيف المكاني للفرد وإدراكه لمكان إقامته، أي وعيه بالفضاء حيث يوجد.

[2]- انظر في هذا الإطار: Wiswede 2000: 25, 48; Stihler 1998a: 57.

[3]- انظر في هذا الإطار، راينر فونك، الإنسان اللامحدود. ترجمة حميد لشهب.

[4]- لهذه الحلوى أسماء متعددة في العالم العربي، فهي عند المغاربة «حلوة الصوفة» وفي بلاد الشام ومصر يطلق عليها اسم «غزل البنات»، ويسميتها التونسيون «لحية جدي» وهي «لحية الشايب» في الخليج و«شعر البنات» في الأردن والعراق. تصنع من الماء والسكر بتركيز عال وباستخدام محرك طرد مركزي. تتجمع خيوط السكر على أطراف الوعاء المستخدم لهذا الغرض، وتُجمع مشكلة ما يشبه القطن في نعومته وبياضه.

إعادة إنشائها مراراً وتكراراً^[1]، سنحاول تسليط الضوء على أهمية الاستهلاك لبناء الهوية الحديثة. وفقاً لفهمنا الأساس استناداً إلى (Keupp) و (Rosa)، يتم دائماً دمج الهوية في إطار تاريخ الحياة، كعلاقة محدّدة بين خطط تجارب الحياة السابقة والحالية والمستقبلية^[2]. ويحاول هذا الفهم أن يجيب على أسئلة من قبيل: مَنْ أنا؟ كيف أصبحت ما أنا عليه؟ وإلى أين أريد أن أذهب/ أتوجه؟ تشير الهوية إذن إلى أهمية عمليات صيرورة الحياة الشخصية والتجارب الأساسية التي نمتلكها خلال حياتنا. وتؤكد أهمية مثل هذه التجارب الرئيسة من خلال نتائج علم النفس العصبي أيضاً^[3].

وفقاً لروزا (Rosa) الأنف الذكر، تستند هويتنا على نظام قيم داخلي وسيط ثقافياً، وهو نوع من «الخريطة الأخلاقية»^[4] التي تشكل أفق قيمة ضمني. وعلى أساس هذه الخريطة، فإننا نفسر ما هو مهم وغير مهم، ما هو صواب وما هو خطأ، ما هو مرغوب فيه أو غير مهم بالنسبة لنا. نقوم بتطوير هذا في سياق سيرتنا الذاتية على أساس الخبرات الرئيسة. وما يعتبر مهماً بالنسبة لنا ونعتبره صحيحاً وجميلاً، يعتمد على البيئة الاجتماعية التي عشناها ونعيشها. ومن أجل فهم الهوية، من المهم جداً أن نضع في اعتبارنا أننا لا نملك وعياً واضحاً تماماً لأفق قيمنا، وبالتالي فإن الهوية لا تقتصر على مستوى الصورة الذاتية المفصلة لغوياً، بل إن المستوى المنعكس لاشعورياً للسلوك الاجتماعي وللممارسات كشكل من أشكال «التفسير الذاتي المتجسد» له أهمية كبيرة لفهم بنى الهوية.

فهم الهوية على أنها بناء ديناميكي يجب إعادة تأسيسه مراراً وتكراراً في مسار الحياة، وهو يرتبط بمدى فهمنا لأنفسنا وللعالم من حولنا^[5]. ولكي نتمكن من إعادة بناء هذه الجهود، نميز مع عالم النفس الاجتماعي هاينر كوب (Heiner Keupp) بين ثلاثة مستويات بناء للهوية^[6]: تحقيق التماسك (Kohärenz) في فضاء اجتماعي مربك ومتنوع بشكل متزايد، البحث عن الأصالة (Authentizität) كتعبير عن الاستقلال والمكانة الفردية في المجتمع، إشباع الحاجة إلى الاعتراف (Anerkennung) والاندماج (Integration) الاجتماعي.

[1]- Keupp, Heiner/Ahbe, Thomas/Gmür, Wolfgang/Höfer, Renate/Mitzscherlich, Beate/Kraus, Wolfgang Rosa, Hartmut/Lorenz, Stephan Schneller Kaufen! Zum Verhältnis von Konsum und Beschleunigung. In: Berliner Debatte Initial 20(1): (2009): 10- 18.

[2]- Kühn, Thomas/Koschel, Kay-Volker/Barczewski, Jens (2008): Identität als Schlüssel zum Verständnis von Kunden und Marken. In: Planung & Analyse 36(3): 17- 21.

[3]- Scheier, Christian/Held, Dirk. Was Marken erfolgreich macht. Neuropsychologie in der Markenführung. Freiburg: Haufe. (2007).

[4]- Rosa 1998.

[5]- انظر في هذا الإطار بالخصوص: كتابات إريك فروم.

[6]- Keupp. 2002: 243f.

يخلق شعور الفرد بالتماسك انطباعاً داخلياً بالقوة ومشاعر السيطرة والاستمرارية، بالإضافة إلى علاقة ذات مغزى مع عمل الفرد في مجالات مختلفة من الحياة. وفي محاولة للحصول على الاعتراف، تتم الإشارة إلى الرغبة في الاندماج الاجتماعي: يريد المرء أن يعرف مكانته في المجتمع وكذلك حقوقه، ينتظر الاحترام من الآخرين ويسعى إلى النجاح^[1]. وبما أن المرء لا يريد أن يرى نفسه كعضو مجتمعي قابل للتبديل، فإنّ هناك أيضاً رغبة في عيش الذات بطريقة مختلفة عن الآخرين وتحقيق أصالة ذاتية. وفي هذا السياق يتم التأكيد على الاستقلالية والحرية والإبداع، مما يؤدي إلى إدراك المرء لنفسه على أنه حقيقي وفريد في و (من) نوعه.

يجب فهم بناءات الهوية كصيرورة للحياة الذاتية. وهناك باختصار ثلاثة مستويات لبناء الهوية. يتم تطوير الهوية في إطار الحياة اليومية، وبالضبط في كل من الفضاءات التجريبية/ المعيشية المحددة (مثل السياقات العائلية والمهنية) وفي فضاءات مفصلية محددة، والتي تتيح للفرد الفرصة للتعبير عن قيمه الخاصة وعن نفسه. وعلى وجه الخصوص، يبرر الفهم الأساسي للهوية، المستند إلى (Charles Taylor von Rosa)، ضرورة ملائمة فضاءات التعبير هذه لتطوير هويتنا.

ثالثاً: الاستهلاك من منظور الهوية

على أساس مستويات الهوية الموضحة أعلاه بإيجاز كبير، يمكن فحص معنى الاستهلاك بطريقة شاملة، بحيث يتم التركيز عليه في كل من دوره كدعامة للهوية وكذا في جانبه المظلم، كتهديد لها. من منظور نقدي، يمكن ملاحظة أن الاستهلاك غالباً ما يتعارض مع الاندماج الاجتماعي والتنمية الشخصية^[2]، وحتى وإن افترضنا بأنه عكس ذلك، فهو يشجع على التكيف مع الوضع الراهن (Status Quo) دون المستوى المطلوب. يعيق الاستهلاك ويمنع المشاركة في الحياة العامة، وكنتيجة للتوجه الاستهلاكي، تنتقل المصالح الخاصة إلى مقدمة الوعي الذاتي على حساب الشعور بالمسؤولية تجاه الحياة العامة. ويمكن أن يؤدي الاستهلاك أيضاً إلى العزلة^[3]، وبالتالي زيادة ضعف الأفراد، وذلك في ظلّ القبول السلبي لظروف معينة لا تكون صالحة لهم كأفراد ولا كمجموعات أفراد، ولا حتى كشعوب^[4].

[1]- لفحص معمق للإعتراف المجتمعي انظر Honneth, Axel (1994):

Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

[2]- انظر في هذا الإطار، راينر فونك، الأنا والنحن.

[3]- انظر إيريك فروم، الامتلاك أو الوجود.

[4]- كما يحدث حالياً في مجموع الدول العربية وغالبية البلدان المسلمة ودول العالم الثالث.

يمكن أيضًا تحديد أهميّة تكوين الهوية من خلال الاستهلاك والتأكيد عليها بهذه الطريقة: توفر العروض المقدّمة للمستهلك التوجيه في الحياة اليومية، بحيث إنّ الاستهلاك يسير جنبًا إلى جنب مع الشعور بالأمن والأمان. وفيما يتعلّق بخيارات الاستهلاك، يتمّ إنشاء فضاءات عامّة جديدة مرتبطة بإمكانية تكوين تجربة/ معيش والتعبير عن الهوية. والنتيجة هي تعزيز الحوار بين الأشخاص وتبادل الآراء؛ لذلك لا يمكن فهم أهميّة الاستهلاك في إنشاءات الهوية الحديثة إلاّ على أنّها توتر، ويمكن توضيح هذا باستخدام المستويات الثلاثة السالفة الذكر لاتساق الهوية (Kohärenz)، والاعتراف (Anerkennung) والمصادقية/ أصالة (Authentizität).

إذا اختار المرء مثل هذا النموذج كنقطة انطلاق لمزيد من البحث والتحسينات النظرية، فإنه لربما يضمن وصف الأهمية المعقدة للاستهلاك لتطوير الهوية بطريقة جيدة ولا يُنظر إلى دور الاستهلاك من جانب واحد. وغالبًا ما يكون هناك توتر بين التأثيرات المختلفة للاستهلاك، والتي يتم تشكيلها في سياقات مختلفة، وبالتالي يجب فهمها في شكلها الخاصّ، فعلى مستوى التماسك، يمكن تحديد أهميّة الاستهلاك في منطقة التوتر بين التوجّه والتجزئة، فيما يخصّ التوجّه (Orientierung)، فإنّ مشاعر الأمن والأمان يتمّ نقلها من خلال الاستهلاك، وبعبارة أدق، يمكن توضيح ذلك بمثال الاكتتاب في شركات التأمين فيما يتعلّق بالحاجة إلى الأمن^[1]. وبشكل عام، ثمة ثقة في أنّه في المجتمع الحديث يمكن للمرء الحصول على عروض كافية متاحة في المستقبل كذلك لتلبية الحاجات الخاصة، ومنها خصوصًا الأكل والملبس، مما يؤديّ إلى الشعور الأساسيّ بالأمن والأمان.

إضافة إلى ذلك، في عالم أصبح أكثر عرضًا للمنتوجات الاستهلاكية، تتولّى العلامات التجارية وظيفة رفيعة طريق الفرد، وهي علامات تتغيّر بتغيّر الفرد والوسط الاجتماعيّ والجغرافيّ وتقدّم منتجات مختلفة لمواقف الحياة المختلفة، وبهذا فإنّها تساهم في تغيير الفرد (طواعية أو قهراً)، عن وعي أو دون وعي، وتدخل في هذا الإطار كلّ البضائع والمنتجات والخدمات: منتجات زينة، ملابس، أحذية، سيارات... وفي هذا السياق فإنّ الاستهلاك يعزّز الإحساس بهويّة الاستمرارية، في الوقت نفسه، تنقل العلامات التجارية الثقة والشعور الأساسيّ بأنّها ستكون متوفّرة للمرء في المستقبل، كما سبقت الإشارة^{[2][3]}.

[1]- انظر في هذا الإطار راينر فونك، المرجعين السابقين.

[2]- انظر Hellmann 2003 للحصول على مناقشة سوسولوجية مفصّلة لمعنى العلامات التجارية.

[3]- ظهر هذا بوضوح عندما ظهرت جائحة كورونا مطلع عام ٢٠٢٠، وزعزعت هذا الأمن و«هرول» الناس إلى المحلات التجارية لشراء ما يمكن شراؤه تحسبًا للجوع والعطش. ويعطي هذا الانطباع بأنّ الناس لم يرهبهم الفيروس في حدّ ذاته، بقدر ما أربهتهم فكرة الخصائص ونقص في المواد التي يستهلكونها يوميًا.

يتم نقل التوجيه أيضاً من خلال الأنماط الاستهلاكية، سواء أكان فيما يتعلق بالتقويم الذاتي أم بتصور وتقويم الآخرين والواقع الاجتماعي ككل، ويختلف أو يتغير نمط الاستهلاك هذا من بلد لآخر ومن قارة لأخرى، وهو مرتبط بتوجهات شعورية معينة، فالشعور بالسعادة مثلاً مرتبط في بلدان معينة بالتسوق في محلات تجارية كبرى، (وقد باتت كنائس وجوامع العصر الحديث كما يرى إيريك فروم)^[1]، وبفضاء الإجازة في مناطق معينة، بينما نجد أن هذا الشعور مرتبط في دول أخرى بالحصول على متوجات معينة كالهواتف أو لباس معين لماركات تجارية بعينها.

بالطبع، على المرء أن يحذر من التبسيط والتعميمات القشورية القائمة على عادات المستهلك عندما يتعلق الأمر بوصف الهوية الجماعية^[2]. ولكن فيما يتعلق بأهمية الاستهلاك بالنسبة للهوية الفردية، والتي لها الأسبقية هنا، يمكننا القول إن عادات الاستهلاك هي جزء أساس ومنظم من الحياة اليومية للفرد، وتعدّ خيارات الاستهلاك ضرورية أيضاً لإدراك تنظيم البرنامج الزمني اليومي؛ وعلى سبيل المثال عندما يتم تنظيم أوقات الفراغ/ الترفيه، مثل البرامج التلفزيونية، وأوقات عمل محلات السوبرماركت والمقاهي... فإن الشيء نفسه يمكن أن يقال أيضاً فيما يخص الطقوس الشخصية، المرتبطة بالمشاعر الأساسية للتحكم في حياة المرء وإمكانية التعبير عنها، مثل الإجازات والحفلات و(المشتريات المحببة)^[3] والمكافآت أو التفاعل بين الروتين اليومي والأمل في الفوز باليانصيب (إعطاء الحظ فرصة) (من منظور ذاتي/ شخصي)، فإن للاستهلاك أيضاً وظيفة توجيه/ توجيهية، كإطار مرجعي لأهداف الفرد الخاصة، مثل شراء منزل أو ادّخار لسفر إلخ.

إذن، يمكن للاستهلاك، كعامل توجيه، أن يساهم بشكل حاسم في الشعور الأساسي بالتماسك الفردي (Kohärenz). وفي الوقت نفسه، يمكن أن يكون له تأثير معاكس من خلال التسبب في التجزئة^[4]. ويتضح هذا في النقاش حول العوالم الوهمية المتعلقة باستهلاك وسائل الإعلام، بالنسبة للشباب على وجه الخصوص، تعتبر العديد من الدراسات النقدية الاجتماعية الاستهلاك كتهديد

[1]- انظر المراجع التي ذكرناها لإيريك فروم في هذا البحث.

[2]- كما حثّ على ذلك مثلاً رايخر وهوبكينس 2001 Reicher/Hopkins.

[3]- بمعنيين: يلاحظ المتخصص الذي يشتغل مع من يُصطلح عليهم حالياً "مدمنوا الاستهلاك" في الدول الغربية بأنّ هناك استهلاكاً محبباً، عندما يقتني المرء سلعة أو يختار خدمة ولا تكون في مستوى انتظاراته وتطلّعاته. ويتحدّث المرء عن استهلاك إحباط، عندما يحاول المرء تغطية إحباطه، ولربما كبته باللجوء إلى الاستهلاك غير الضروري وغير المعقلن، فيما يسمّى الاستهلاك التعويضي.

[4]- المقصود التجزئة النفسية، لكن ليس بمعنى الفصام، حتى وإن كانت هذه التجزئة تُصاحب في غالب الأحيان بنوع من الإحباط، الذي يسبب الكآبة عندما يتكرّر بانتظام، وذلك بدرجات متفاوتة من شخص إلى آخر.

لهويّتهم، وفي الغالب بسبب وضع أنفسهم في واقع تخيليّ افتراضيّ^[1]، على حساب المشاركة في الحياة العامّة «الحقيقيّة وغير الافتراضيّة»، وفي النهاية على حساب الشعور الأساسيّ بالسيطرة على الذات والتعبير عنها في التفاعلات الاجتماعية الفعلية، ولا تعتبر هذه الهوية المجزأة مشكلاً بالنسبة للفرد فقط، ولكن بالنسبة للمجتمع ككلّ أيضاً، ويتّضح هذا في كثير من الأمثلة الواقعية، منها مثلاً أعمال العنف من قبل الشباب في الفضاءات العامّة والعموميّة (ميادين، ملاعب، مدارس، شوارع...) بمحاكاة ما يستهلكونه في عوالمهم الرقمية وبناء حقائق ذاتية وهمية افتراضية، تضرّ بالأمن العامّ.

أما الوجه الثاني المتعلّق بتجزئة الهوية من خلال الاستهلاك، نشير إلى ظهور اللامكان والعواقب المرتبطة بالأفراد جرّاء ذلك^[2]. تمّ تقديم مفهوم اللامكان من قبل عالم الأنثروبولوجيا الفرنسيّ مارك أوجي (Marc Augé) (1994)، ويشير هذا المصطلح إلى أنّ هناك فضاءات آخذة في الظهور بشكل متزايد، ليست للناس علاقة شخصيّة بها، وهي بذلك قابلة للتبديل وموجّهة نحو تلبية احتياجات معزولة محدّدة، وكأمثلة على مثل هذه الفضاءات، يمكن ذكر محلات التسوّق الضخمة وغياب فضاءات تسمح بتحديد الهوية الشخصية على مدى فترة أطول للفرد، والاكتمال المتزامن لأهميّة فضاءات العبور التي تجعل تطوير إحساس متماسك بالهوية من الصعوبة بمكان^[3].

يمكن ربط انتقاد ميسيك (Misik) للاستهلاك بتحليلات أوجيه (Augé). ويصف أوجيه مراكز التسوّق، التي تمّ توسيعها لتشمل مطاعم فن الطهي، ونقاط التقاء الناس ودور السينما المتعدّدة، بأنّها سرطانية (Karzinom)، وتضخيم ضواحي المدن بأنّها أماكن عامّة، وهي بهذا ليست مدناً بالمعنى الدقيق للكلمة، بل خلفيات وكواليس اجتماعية، حيث يمكن للمرء أن يكون نشطاً، ولكن فقط بطريقة سلبية خاصة^[4].

[1]- على سبيل المثال عند بونروفايس Bonner/ Weiss: «كلّ شخص يعرف الحياة الواقعية فقط من برنامج تلفزيون الواقع، ويختبر أكثر الأمسيات إثارة أمام التلفزيون لديه مشكلة. أيّ شخص يقضي معظم وقت فراغه مع الكمبيوتر أو وحدة التحكم في الألعاب ويعرف موظفي أرض العجائب على الإنترنت أفضل من أولئك الموجودين في شريط الزاوية لديه مشكلة»
Bonner, Stefan/Weiss, Anne: Generation Doof: Wie blöd sind wir eigentlich? Bergisch Gladbach: Bastei Lübbe, 2008. 330 ص.

[2]- انظر محمد سيلا.

[3]- على حدّ تعبير مارك أوجي Marc Augé: «عالم ينفي الولادة والموت إلى المستشفى، عالم يتزايد فيه عدد غرف العبور والمهن المؤقتة (...) باستمرار (سلاسل الفنادق و قاعات الإقامة العابرة، وقرى الإجازات، ومخيمات اللاجئين، والأحياء الفقيرة المصمّمة للهدم أو الاضمحلال)، عالم تتطوّر فيه شبكة كثيفة من وسائل النقل، وهي أيضاً مساكن متنقلة، حيث أولئك الذين لديهم دراية بمساحات طويلة من الموزعين الأوتوماتيكيّ وبطاقات الائتمان يمكنهم استخدام إيماءات الروابط لحركة المرور الصامتة، وهو عالم يستسلم بهذه الطريقة للفرد الوحيد والعبور والمؤقت وعابر الزوال».

[4]- Misik 2007: 65.

يلمس المرء مؤشّرات على تجزئة الهوية من خلال الاستهلاك، عندما يرجع إلى التحليلات الاجتماعية للحداثة العابرة (بومان Baumann) أو الأطروحة الأساسية للرفع من وتيرة السرعة (روزا Rosa). إذا كان المرء كمستهلك يطارد^[1] الموضة المتغيرة بسرعة، فإنه لا يخدم ذاته، بل يكون غير مستقرّ وتحت رحمة الاحتياجات والمطالب الخاصة القابلة للتغير السريع: «إن السرعة تؤدي في آخر المطاف إلى استنزاف الموارد ذات المغزى؛ لأنها لا تفي بما تعد به (...)» وفي معنى باومان، يعني الاستهلاك المشاركة في السباق، ولكن لا يعني ذلك أنّ المرء سيصل إلى مكان ما، وبالأخصّ إلى مكان أفضل (حالة ركود جنونية)^[2]. من منظور حياة الفرد الشخصية، فلا وجود بهذا المعنى لنموّ على أساس العمليّات المفكّر فيها، بل هناك سلسلة من أجزاء مختلفة من الخبرة يقوم بها المرء، لا ترقى إلى مستوى خبرة أو معيش قائم بذاته، قد يستفيد منه في بناء هويته؛ التي تتأسس من بين ما تتأسس عليه على «دروس» خبرات وتجارب الحياة للفرد.

على مستوى الاعتراف كبنية للهوية يؤدي الاستهلاك من ناحية إلى الاندماج، ولكنه يؤدي أيضاً من ناحية أخرى إلى الحرمان، فنتيجة لتفضيلات الاستهلاك المشتركة، تنشأ فضاءات للتعبير عن أفكار الفرد ومشاعره، بالإضافة إلى فضاءات الخبرة المشتركة التي يتم فيها الاعتراف به. يحظى المرء بالاهتمام والاحترام من قبل الأشخاص ذوي التفكير المماثل، على سبيل المثال في المنتديات ومجموعات الإنترنت. وفي هذا السياق، تجدر الإشارة إلى الأهمية المتزايدة لمجموعات العلامات التجارية في العالم الحديث^[3]. يتعلّق الأمر بمستخدمين لعلامات تجارية معينة لديهم شعور واضح بذواتهم ويعتبرون أنفسهم وحدة جماعية، مرتبطين بالشعور الأخلاقي بالتضامن^[4].

وقد ذكر ليبير بورديو مثلاً أن أوضح بالفعل في كتابه: «الاختلافات الدقيقة» (١٩٨٧) كيف ترتبط عضوية المجموعة بعادات استهلاك معينة، ويتم نقل هذه العادات من خلال الاعتراف المتبادل داخل هذه المجموعات، فبالإضافة إلى أنماط الاستهلاك غير الواعية، ثمة أيضاً مجموعات مصالِح مختارة بوعي كفضاءات خبرة تنقل الاعتراف، تعاش مثلاً في أندية مشجعي كرة القدم الكبيرة ولقاء خبراء مادة غذائية معينة (جبنة، مشروب معين، لحم شواء...)، أي ما يسمى خبراء الدواقة^[5].

بذكر بورديو، يتّضح أيضاً الجانب السلبي للاستهلاك من حيث بُعد الاعتراف: تفضيلات

[1]- يتبع/ يتهافت/ يهرول/ يجري وراء، وكلها كلمات تصلح للاستعمال هنا.

[2]- Rosa/ Lorenz 2009: 16.

[3]- راجع راينر فونك، الإنسان اللامحود.

[4]- انظر راينر فونك، الأنا والنحن، مرجع سابق، وكذا Hellmann 2007; Muniz/ O'Guinn 2001.

[5]- راينر فونك، الأنا والنحن، مرجع مذكور سابقاً.

الاستهلاك لا تؤدي إلى الاندماج فحسب، بل تؤدي أيضاً إلى الإقصاء والوصم، وهذا ما ذهب إليه هيلمان (Hellmann) في تحاليله النَّسَقِيَّة، آخذاً قواعد الإدماج والاستبعاد التي تشكلها العلامات التجارية كمثل، ويتم استبعاد الذين ليس لديهم معرفة كلمة السر (الكود)^[1] الخاص بالمجموعة الفرعية المرتبطة بأنماط معينة من الاستهلاك، كما يُستبعد أولئك الذين يفتقرون ببساطة إلى الموارد للمشاركة في أنشطة معينة، إنَّ حقيقة رفض المجموعات المختلفة للاعتراف بها بسبب تفضيلات الاستهلاك المختلفة تعني أنَّ فضاءات الخبرة والتعبير محدودة بالنسبة لهم، فيتم توجيه الأفراد إلى مجموعات اجتماعية محددة، سواء أكانت مجموعات نوادي الجولف أم مجموعات محبي فرقة موسيقية ما في الأحياء الفقيرة للمدن الكبيرة. وتعمل تفضيلات الاستهلاك أيضاً كمنط تفسير لاستنتاج قيم شخص آخر.

إذا تم تفسير عادات الاستهلاك المحددة اجتماعياً كتعبير عن الاختيار الفردي والذوق الشخصي وتم دمجها مع تسلسل هرمي قائم على خبرة الحياة الجيدة والأقل جودة، فإنَّ الاستهلاك يكون وسيلة لتطبيع عدم المساواة الاجتماعية وجعلها غير مرئية^[2]. فما يبدو للوهلة الأولى بأنه فعل اختيار فردي يتجاوز الالتزامات الاجتماعية، مرتبط في الواقع ارتباطاً وثيقاً بوجود أسس الفرصة لتحقيق هذا الفعل، وهي فرصة تتم بوساطة اجتماعية، وبمستويات مختلفة من المشاركة في الشبكات الاجتماعية أيضاً، فبنيات الوقت المنقولة من خلال الشغل والموارد التعليمية الإضافية، على سبيل المثال، تخلق ظروف بداية مختلفة تماماً للعمل الفردي.

يمكن أن يصبح الاستهلاك جزءاً من النضال من أجل الاعتراف والاحترام، خاصة لأفراد الطبقات الأضعف اجتماعياً، مثلاً للحفاظ على الكرامة الذاتية ظاهرياً، والظهور كأفراد قادرين على الفعل وعلى إطعام أنفسهم أو تقديم شيء لعائلاتهم والمحافظة عليها، من هذا المنطلق تؤدي الاستهلاك إلى تخفيض قيمة الفرد، حيث تتجه مجهودات الجهات الفاعلة نحو ترتيب خالص مع الوضع الحالي، مع الاستعداد لقبول مستوى منخفض والتعامل مع الظروف المعاكسة من أجل البقاء في أمن قدر الإمكان، والبقاء مغطى ومستوراً قدر الإمكان، ومن أجل التمكن من تلبية احتياجات المستهلك بشكل خاص^[3].

[1]- انظر محمد سبيلا، الأيديولوجيا. نحو نظرة متكاملة.

[2]- Souza, Jessé (2008): Die Naturalisierung der Ungleichheit. Ein neues Paradigma zum Verständnis peripherer Gesellschaften. Wiesbaden: VS Verlag.

[3]- Kühn, Thomas/Koschel, Kay-Volker/Barczewski, Jens (2008): Identität als Schlüssel zum Verständnis von Kunden und Marken. In: Planung & Analyse 36(3): 17- 21.

فيما يتعلّق بالتوتّر بين الارتباط والاعتراب/ الاستلاب على مستوى المصدقيّة/ الأصالة، يمكن بالفعل إجراء استنتاجات من الأمثلة المذكورة أعلاه. توضح أمثلة (Blocos Afros) والمجموعة الموسيقيّة (Olodum) كيف يمكن للاستهلاك أن يساهم في الشعور بالأصالة والتفرد، وعلى هذا الأساس، ينمو الجهد الذاتي للتعبير عن هويّة الفرد، وينمو الانخراط والالتزام في المجتمع في الوقت نفسه، وتتاح هذه الإمكانيات أيضًا في مجموعات أخرى، كالمنظّمات غير الحكوميّة الموجهة للتجارة العادلة مثلاً.

بشكل عامّ، تخلق تفضيلات ومصالح الاستهلاك المشتركة فرصة للتواصل، وبالتالي تفتح إمكانيّة اكتشاف أشياء جديدة من خلال اقتراحات مهمّة من الآخرين، وبذلك يرى المرء نفسه كأصيل في سياق صيرورات حياته الشخصية ويلتزم بأهدافه وقيمه، ويوفر الاستهلاك أيضًا فرصًا للتغلّب على أزمات الهوية المرتبطة بالشعور بنقص الأصالة، على سبيل المثال، باستخدام عروض صالونات الدردشة على الإنترنت، التي تهتمّ بالشؤون الاجتماعية، فيمكن بناء تواصل جديد مع أناس آخرين يهتمّون بالموضوع نفسه، أو من خلال المشاركة في المناقشات حول المشكلات في المنتديات، ويمكن تقديم اقتراحات تتجاوز البيئة الاجتماعية المكانية المحليّة والضيقة.

يمكن أن يؤدي الاستهلاك إلى اختفاء فضاءات التعبير والخبرة أيضًا، وقد يكون مرتبطًا بالاعتراب والاستلاب^[١]، وفي هذا السياق تتمّ، على وجه الخصوص، مناقشة الاستهلاك المتكرّر الشعائريّ للمحتوى الذي تعمّمه وسائل الإعلام/ التواصل، أي ما يصطلح عليه بالدردشة الفارغة من أيّ معنى، تجتري ما قيل إلى ما لا نهاية، ولهذا الاجترار وظيفة معيّنة؛ لأنّها تضمن تدجين المستهلكين وبناء نمطيّة في تفكيرهم وسلوكهم وعاداتهم اليوميّة. إلى جانب هذا النوع، هناك أيضًا الموقف السلبيّ بشكل عامّ، الذي يرتبط مثلاً بصورة الأشخاص الأقلّ وعياً في التهام الوجبات الخفيفة الجاهزة، وعيش تجاربهم الحياتيّة بسطحيّة واضح. وفي هذا الإطار، تحدّث بونر (Bonner) وفايس (Weiss) (٢٠٠٨) عن تسطيح متزايد للواقع، عوض التفكير والتأمّل الأصيل لمشاكل هذا الواقع، وقد نجح التسوّق في إنتاج جيل بأكمله، أصبح مثل هذا التفكير نموذجًا له، بل المحافظة عليه في مرحلة تطوّر نفسيّ-اجتماعيّ صبيانيّ، كما ذهب إلى ذلك باربر (Barber) (٢٠٠٨) الذي تحدّث عن اتجاهات نحو الصبيانيّة (Infantilisierung) من خلال الاستهلاك: «يربّي الأطفال أكثر فأكثر من خلال تدابير التسويق على عقليّة: أريد أن أملك، أريد هذا^[٢]، بحيث تصبح الرغبة

[١]- انظر مراجع إيريك فروم التي ذكرناها سابقًا في هذا البحث.

[٢]- اشتغل إيريك فروم وراينر فونك كثيرًا على هذا الأمر، وأظهرها العواقب الوخيمة لمثل هذا التطوّر الاستهلاكيّ.

في الاستهلاك المتكرر للسلع مطلباً وهدفاً فردياً مركزياً، وفي هذا الإطار، يعني مصطلح الاغتراب/ الاستلاب التأكيد على أن أفعال الفرد يتمّ تحديدها بشكل متزايد من قبل الآخرين، من خلال «فلك (Orbit) استهلاكي» يهيئ الموضوعات والعالم^[1]. وعندما يتمّ تحديد الهوية من خلال عروض الاستهلاك الجاهزة، فإنّ هذا يؤدي في النهاية إلى الاعباطية، ويعتبر هذا عكس الأصالة.

رابعاً: الاستهلاك ومعنى الحياة

على الرغم من جميع الأزمات، فإنّ الاستهلاك يبقى بنية أساسية، ذات مغزى في المجتمع الحديث. وعبر فيليكس روش (Felix Rösch) عن هذا بقوله: «المال هو مادة التشحيم التي تحرك المجتمع الاستهلاكي». والواقع أنّ كلّ شيء بدأ مع التنوير، ووفقاً للسوسيولوجي ماكس فيبر (Max Weber) فقد تمّ: «رفع الهالة السحرية عن العالم (Entzauberung der Welt)»، بمعنى نجاح العلم في تفسير قوانين الطبيعة، ومن ثمّ السلوك الإنسانيّ الفرديّ والجماعيّ. ولا شكّ في أنّ هذه اليقظة الفكرية جلبت معها العديد من الأشياء الجيدة، فبدون التنوير، لا الثورة الفرنسية ولا إعلان الاستقلال الأمريكيّ، ولا الأحداث التي شكّلت بداية الديمقراطية الحديثة، كان من الممكن تصوّرها، لكنّه في الوقت نفسه حرم الناس من العقائد المطلقة للإيمان. لقد كان الأمن والوعي الكامل بهوية الفرد شيئاً من الماضي، ومع ذلك يتمّ حالياً السعي لتحقيقه باستمرار، على أسس جديدة، بمقتضيات الاستهلاك، الذي يُعتبر بحقّ آخر خطوات تطوّر العلم التكنولوجي، بل أصبح سبباً ومُسبباً في الوقت نفسه.

من بين الـ «ية ويا»^[2] اليوم، لم يبق سوى الليبرالية الاقتصادية التي غزت العالم، بما في ذلك روسيا والصين الشيوعيتين. وكما أوضح هانز مورجنتاو وهانا أرنت، انتقل الإنسان من «الإنسان العامل/ الصانع (homo faber)»، والمواطن المبدع الذي يقرّر مصيره بكثير من الحرية، إلى «الحيوان العامل (animal laborans)»، حيوان مُتَحَكِّم فيه لا يعي حتى ما يقوم به. تقوم القوة الدافعة لهذه الأيديولوجية الرأسمالية على الاستهلاك، وفي الواقع، تختزل الرأسمالية كلّ ميثافيزيقاها فيها، ولا يعني هذا شيئاً آخر سوى أن أسئلة الوجود مستنفدة في الوقت نفسه في الاستهلاك، بناءً على شعار: «أرني ما تشتريته وسأخبرك من أنت»^[3]. ويستغل الاستهلاك الفرديّة

[1]- Misik 2007: 57.

[2]- المقصود العلوم الإنسانية أو تخصصات منها تنتهي بـ: «ية أو يا» كالسوسيولوجيا، السيكولوجيا، الأيديولوجيا والبنوية والوجودية إلخ.

[3]- أو: أنا أستهلك، إذن فأنا موجود.

لتحديد الهوية، فعند شراء سيارة فإن ثمة عددًا لا يحصى من الإضافات الاختيارية، أو التي يعتقد المرء أنه يختارها بنفسه، في حين أنها استراتيجية تسويق مدروسة ومجربة منذ سنوات. الشيء نفسه يصدق على منتجات استهلاكية أخرى، كحقائب لويس فيتون (Louis Vuitton) مثلاً، التي يمكن تطريزها باستخدام حرف واحد فقط خاص بالمشتري. يكشف سلوك الشراء عن الرغبة في الالتحاق بمجموعة ما، تكون محطّ تحليل ودراسة من قبل أقسام التسويق وتوجيهها بالإجراءات الإعلانية المناسبة للشركات^[1].

يعتبر الاستهلاك إذن وسيلة لبناء الهوية، وبترتّب على ذلك أن جودة أو فائدة هذه السلع الاستهلاكية تصبح غير ذات صلة بالشخص نفسه، والشيء الوحيد الذي يهّم هو «جودة نافذة المتجر للأشياء»، كما أشار عالم الاجتماع جورج سيميل قبل ١٠٠ عام. يعني في النهاية لا يشتري المرء سوى القشرة التي يأمل في مساهمتها في تكوين هويّة له من خلال وضعها وعرضها في الأماكن العامة^[2].

يتمّ شراء هذه الهوية المفترضة بسعر مرتفع معنوياً في المقام الأول. وعلى المرء أن يستهلك باستمرار ليضمن لنفسه فردانيته وليبقى جزءاً من مجموعة معينة؛ لأنّ (الموضات) تتغيّر. ووفقاً لهانا أرينت ومورجنثاو، فإننا نعيش في «مجتمع نفايات»، مجتمع مُهمل ينتج القمامة باستمرار، بل ويتعيّن عليه إنتاجها. في دونغيانغ (Dongyang) الصينية على سبيل المثال، يتمّ تصنيع أكثر من ثلث الجوارب المباعة في جميع أنحاء العالم. الأمر نفسه ينطبق على سوكسي Suxi ومدينة القمصان ومدينة الأزوار وعدد لا يحصى من المدن الأخرى المتخصصة في السلع الاستهلاكية الأخرى، مثل الولاعات وربطات العنق والمظلات إلخ. وبعد استهلاك هذه البضائع في الدول الغربية، يتمّ إرجاعها مرة أخرى كقمامة إلى البلدان المنتجة نفسها، ومن ذلك تصدير السيارات المستعملة من أوروبا إلى إفريقيا، فهذا مثال واضح المعالم لثقافة القمامة، حيث إنّ هذه السيارات بعد استعمالها لعشرات السنوات في الدول المصنّعة ومنع استعمالها لحالتها التقنية والميكانيكية في أوروبا، تُصدّر إلى إفريقيا، التي تضمن المادة الخام لصناعة السيارات في الغرب. الشيء نفسه يقال عن السفن التي تنقل السلع الاستهلاكية حول العالم ويتمّ التخلص منها مباشرة على شواطئ

[1]- انظر راينر فونك، الأنا والنحن، مرجع سبق ذكره في هذه الدراسة.

[2]- ما يصطلح عليه: الاستهلاك الاستعراضي، الذي عرف تطورات سلبية خطيرة في المنطقة العربية عامّة، وبالخصوص في الإمارات البترولية. فقد تجاوز الأمر البذخ، ليصبح هدماً لهوية الإنسان العربي. ويلاحظ من يعيش في الدول الغربية النشاط السياحي للمتريين الخليجين، الذي يقضون الجزء الأكبر من إجازتهم في زيارة مساجد الاستهلاك، وخاصة لجهة إقبالهم على محلات الماركات للتبضع -ولربما للتضخيم أيضاً-.

البلدان النامية، في شيتاغونغ (بنغلاديش) أو آلانج (الهند) مثلاً.

لهذه الأمثلة علاقة وطيدة ببناء الهوية الفارغة من أي معنى، يكرس الغربيّ الإمبرياليّ سلطته و«تفوقه» بإنتاج القمامة وفرضها على العالم الثالث، بينما يبني هذا الأخير هويته على تبعيته للغرب، بل انبهاره به، ويلهث وراء نفاياته التكنولوجية: هوية مُغتصبة في مقابل هوية مُغتصبة. وسنرجع إلى هذا بعد قليل.

لا يأخذ كثير من المستهلكين اليوم أيّ شيء كأمر مسلم به، فيجب تصميم كلّ شيء وفقاً للترغبات والأفكار: الجسد، الذكاء، العمر، الحياة اليومية... بعبارة أخرى: إنّ الكمال هو الهدف. ويتمّ تعزيز هذه الإرادة الجديدة من خلال وسائل التواصل الاجتماعيّ مثل منصة الصور الشخصية (Instagram). وقد أدّى ذلك إلى تفاقم الضغط إلى حدّ كبير. وأحد الأمثلة على أجندة الاستهلاك الجديدة هو اتجاه المكياج الشعبيّ «الكوتور»، والذي يدور حول جعل الأنف يبدو أضيق وعظام الوجنتين أعلى، وقد حقّق الإنقار الكبير في سوق مستحضرات التجميل أرقاماً قياسيةً في المبيعات. وغالباً ما يكون الاستهلاك اليوم في اتجاه تحقيق الذات النهائيّ أو التحسين الذاتي^[1]، فإذا كان هذا على رأس أولويّات المستهلك في جميع المجالات في المستقبل، فقد يؤدّي في النهاية إلى رغبة المستهلك العاديّ في شراء هوية جديدة ومثالية. أصبحت العلامات التجاريةّ الأنا (ICH) الذي ينشئ الهوية؛ ربما حتى من هويّات تجارية مختلفة؛ حسب الاستهلاك ومزاج المستهلك؛ وبهذا سيعيد المستهلك «اختراع» نفسه^[2].

من كان يتخيّل قبل أحد عشر عاماً كيف سيغيّر الهاتف الذكيّ عالمنا بشكل جذريّ؟ يبدو الآن كما لو أنّنا على وشك إجراء مزيد من التغييرات الجذرية بفضل «الهواتف الذكية» الجديدة، ومن الممكن أن تحدث هذه التغييرات التخريبية بشكل أسرع وأكثر جذرية، بالإضافة إلى ذلك، في عصر الطاومات (Tablets) الأسيويةّ الصنع والإنترنت ومع إمكانيّات التسوّق «الأمازوني»^[3]، يبدو أنّ ثمة شيئاً جديداً قد حدث: التسوّق كهدف في حدّ ذاته، بغضّ النظر عن سببه وما إذا كان المرء في حاجة إلى ما يقتنيه أم لا، وهنا بالضبط تحدث تلك الطفرة اللاواعية في بناء هوية مستهلكٍ

[1]- يشترك في هذا الأمر الرجال والنساء على قدم «المساواة»، ليس فقط في الغرب، بل في الدول العربية والإسلامية أيضاً، وبالخصوص فيما يسمى عبثاً وبهتاناً «عالم الفن»، حيث لم يعد المرء يميّز بين المظهر الخارجيّ لبعض «الرجال (الفنانة)»، وطريقة لباسهم وماكياجهم إلخ. فإذا كان الإسلام قد نهى على تبرّج النساء، فإنّ تبرّج الرجال غير مؤسّس على أيّ أساس شرعيّ، ولا يستند على نصّ دينيّ واضح، وبهذا أصبح بناء هوية «الرجال» بمساعدة ثقافة الاستهلاك عنواناً لفقدان الإنسان العربيّ والمسلم، وليس فقدان هويته فقط.

[2]- مراجع إيريك فروم، المذكورة سابقاً.

[3]- إشارة إلى التسوّق عن طريق منصة «أمازون»

يتسوّق دون أن يكون في حاجة لأيّ سلعة، ويمكن أن نطلق على هذا النوع من الهوية، «الهوية الاستهلاكية» (العمياء، الصمّاء). فعملية الشراء في حدّ ذاتها لم تعد مهمة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى عملية استهلاك السلعة، كما أنّ قرار الشراء لم يعد مرتبطاً بإرادة فردية واضحة، بل بنوع من «الهوية المستدرّجة»، المدجّنة، الموجهة بعناية إلى هدف غير مسمّى، غير محدّد، ولربما غير مرغوب فيه إطلاقاً. فتشكيل الهوية لم يعد يقتصر على مثاليّات وأمثلة إنسانية، بل تدخلت في هذا التشكيل العلامات التجارية والتصميمات «الديزاين Design»؛ لذلك إذا كان الناس يتقبّلون هويّتهم الطبيعية والثقافية بشكل أقلّ، وإذا لم يعودوا راضين عن كونهم نحّاتين لأجسادهم البدنية^[1]، ولكنهم يريدون أن يصبحوا نحّاتين لهويّتهم الجديدة والمثالية، فسيتمّ تحديد ذلك للمنتجات والخدمات وإعطاء العلامات التجارية خيارات تصميم جديدة ورائعة.

يرافق هذا ارتقاء إشباع احتياجاتنا الوظيفية والعاطفية إلى مستوى جديد. لم يعد الأمر يتعلّق بشكل أساسي بالأمر الخارجي مثل نمط الحياة الفاخر المرئيّ والملموس في الشقة والسيارة والسفر ومستحضرات التجميل والملابس والطعام والمشروبات وما إلى ذلك، بل يتعلّق الأمر بهويّتنا، بكياننا، بالحياة اللانهائية والسعادة. أو كما وصفها يوفال نوا هاراري^[2] (Yuval Noah Harari): «سنسعى الآن لتحويل الناس إلى آلهة وإخراج الإنسان من الإنسان العاقل»^[3]. تخدش معظم العلامات التجارية اليوم مشاعرنا وهويّتنا.

ثمّة كثير من الميادين الاستهلاكية، التي يمكن عن طريق التأمل فيها تلمس نوع من الانزلاق في فهم وعيش الهوية الشخصية، ومن بين هذه الميادين يبرز ميدان التجميل بشكل خاصّ، و«محاربة الشيخوخة»، فعدم تقبّل الحتمية الطبيعية المتمثلة في كون نصيب جمال الناس غير متكافئ، بل تعتبر معايير الجمال مسألة ذوق وتنشئة اجتماعية؛ وكذا عدم تقبّل الشيخوخة كحدث طبيعيّ حتميّ في حياة أيّ كائن حيّ، وبالخصوص الإنسان، يدفعان إنسان «ثقافة الاستهلاك» إلى الاعتقاد بأنّ «العلم» والتكنولوجيا قادران على تحقيق بناء هوية جديدة بتوفير مواد التجميل ومواد «محاربة» الشيخوخة. وعلى الرغم من أنّ العلم البيولوجي لا يقرّ ولا يعترف ولا يعرف أيّ عقار ضدّ الشيخوخة وضدّ «القبّح»، إلّا أنّ ملايين الدولارات تصب في صناديق شركات بعينها تهتمّ أو توهم بأنّ عقاقيرها صالحة لـ «مكافحة» هذين الأمرين، ويروجّ عدد هائل من البضائع خصيصاً

[1]- إشارة إلى ما يسمّى عبثاً «بناء الأجسام».

[2]- في كتابه «Homo Deus». قبله تحدث إيريك فروم عن ميول الإنسان لكي يصبح إلهاً.

[3]- الطرح نفسه قدّمه إيريك فروم في دراساته حول الاستهلاك والماركتين.

لهذا الغرض. وإذا كان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يتحدث عن «الحق في الحياة»، فإنّ مستهلك اليوم يأخذ هذا الحقّ حرفياً أكثر فأكثر، لينزل حقّ إنسانيّ مشروع إلى الحقّ في استهلاك وهم «الحياة الأبدية» على هذه الأرض. يتعلّق الأمر إذن ببناء هويّة «أبدية»، لا تشيخ، لا تمرض، بل أكثر من هذا «جميلة» وخالية من العيوب، إنّه البحث عن هويّة دائمة مثالية لا توجد أصلاً، أي البحث عن وهم «أسطوريّ» بل «وثنيّ» تغنّت به كثير من الحضارات الإنسانية الغابرة. إنّه فقدان المعنى في الحياة، ونسف الإنسان من الداخل، وإبقائه في تبعيّة دائمة لسيدّ يشتغل وراء الستار، ولا يهتمّ لا مصير الإنسان كفرد، ولا الإنسانية كجماعة بشرية. إنّ هذا «السيد» يعمل جاهداً لهدم ما تبقى من القيم الإنسانية الصالحة، وتعويضها بقيمه الخاصة واختياراته الوجودية التي لا تعترف بالوجود كوجود، بل بما هو موجود من الخيرات لسط نفوذه عليها. والاستهلاك في هذا الإطار هو سلاح ذو حدّين في يد هذا «السيد»، يوهم بأنّ إيجابياته أكثر من سلبيّاته، وبأنّه يخدم في المقام الأوّل «رفاهية» الإنسان؛ في حين أنّ الهدف المستتر هو خلق عالم فوضى استهلاكيّ، وإفراغ الإنسان من كلّ محتوياته الأخلاقية والروحية والنقدية والمقاومة، كما يُفرغ قرع/ يقطن في حفلات «الهالوين»^[1]، وتشويه هويّته وجسده بفرض هويّة غير قارة على حال، وغير قابلة للبناء الصلب.

خامساً: هويّتنا العربية الإسلامية في مهبّ فقدان معنى الحياة؟

لا يستقيم حال هذا البحث إلا بربطه بواقعنا الثقافيّ والحضاريّ العربيّ والإسلاميّ عامّة. لا نوجد في مأمّن من بناء هويّة فاقدة للمعنى، بل لربما نوجد حالياً في قلب هذا «الفقدان» لأسباب لا حصر لها، ونذكر منها بالخصوص الأدوات التسلّطية التي أحكم الغرب بفضلها سيطرته علينا، وبالخصوص فرضه علينا لحكامّ ظاهريّاً عرب ولربما مسلمون ظاهريّاً، ولكنّ داخلهم غريب عن اللّحمة العربية والإسلامية، بل خطر عليها بكلّ المعايير، فـ «طبقاتنا الحاكمة» -إلا من رحم ربّنا- هي امتداد للسيطرة الغربية علينا، بل تعتبر الخادمة الطيّعة له، ولكي لا نبقي في سياق شعارات نقدية، مستهلكة وملوكة في أدبيّاتنا، فسنحاول في السطور القادمة تفكيك لوالب زجّ الغرب للعرب والمسلمين في طاحونة الاستهلاك، ونسفههم من مقوماتهم الأصيلة والأصلية، التي كانت دعامة أساس في بناء هويّتهم. فالاستهلاك ليس مجرد قرار اعتباطيّ أو رغبة ذاتية حرّة -مُتوهمة-، إنّه

[1]- إشارة إلى حفلات الهالوين، التي تقام بداية شهر نوفمبر في مختلف البلدان الغربية، وبالخصوص في العالم الأنجلوساكسونيّ وبالأمّ في أمريكا. أصل هذه الحفلات وثنيّ، وتخريبيّ، دفع بالكثير من المناطق والمدن في أوروبا بحذرها. و"بطل" هذه الحفلات هو «اليقطن» الأحمر بالخصوص، يفرغ، وينحت على شكل وجه مخيف، ويضاء بشمعة، ثمّ يُوضع أمام أبواب المنازل.

نظام ثقافي-أيدولوجي كامل المعالم^[1]. يتحكّم لاعبون مختلفون في كواليس خفية، للرفع من وقع وإيقاع ضغط الإيحاء وكلّ التقنيات النفسية المعروفة للتحكّم في نفوس البشر وعقولهم، لا يهمّ من أيّ منطقة من العالم. هؤلاء «اللاعبون» هم خدّم بدورهم لكبار الشركات العابرة للقارات، وبالتالي فهي المتحكّمة في مصير العالم. إن الأمر يتعلّق بأبرتهايد جديد^[2] وباستعمار واضح المعالم، ويعتبر العالم العربيّ والإسلاميّ هدفاً رئيساً للأبرتهايد الاستهلاكيّ.

لعلّ المثال الذي ساقه الباحث البريطانيّ من أصول باكستانية، ضياء الدين سردار^[3]، أفضل مدخل للنش في كيفية تسرّب الاستهلاك الأبرتهايديّ، العنصريّ، الاستعماريّ إلى الدول المسلمة عموماً والعربية خصوصاً: «يُمكن تشبيه البُعد التكنوقراطيّ للدراسات المستقبلية والمهيمن عليه من قبل رجال الأعمال حيث يكون المستقبل مصدر قلق بالغ للشركات الكبيرة، ويكون المستقبل في حدّ ذاته عملاً لأولئك الذين يعتقدون كثيراً من الصفقات، فتأمل عدد المستقبلين الأمريكيين الذين يعملون في التجارة بوصفهم رجال أعمال تقليديين يتاجرون في سلعة تُسمّى [المستقبل] بما يُمكن أن نُطلق عليه اسم [محنة كولومبوس]. ويكمن وجه الشبه في سعى كولومبوس مدفوعاً بظهور أزمة في أوروبا إلى اكتشاف عوالم جديدة لاحتلالها واستعمارها واستغلالها، وكذلك يسعى جزء كبير من الدراسات المستقبلية إلى البحث عن مجالات جديدة لا يمكن تصوّرها حتى الآن لغزوها»^[4]. واختيار استعارة «محنة كولومبس» ذكيّ للغاية، في نظرنا؛ لأنّه يلخّص الهوية الاستبدادية والكولونيالية للغرب برّمته. وفهم تكتيكاته ودينامياته واستراتيجياته في هذا السبيل مهمّة للغاية لغير الغربيّ، الذي يحاول تفكيك الغرب قصد فهمه وفهم طرق اشتغاله، وذلك كخطوة أولى ضرورية للغاية، ليس فقط للتعامل معه، بل لتقديم بديل أو بدائل لهويّات مؤسّسة بطرق أخرى أيضاً، بحيث تكون أكثر إنسانية وأكثر احتراماً للبشر.

أنتجت «محنة كولومبس» كذلك رواية «يوتوبيا» لتوماس مور، الصادرة عام ١٥١٦، أي بما يناهز ربع قرن على مغامرة كولومبوس. والرواية هي تعبير حقيقيّ/ واقعيّ عن أزمة الهوية الأوروبية في حينها، التي لم تختبر لبنائها أو إعادة بنائها في المستعمرات إلاّ تنحية الآخر، أي الشعوب والثقافات والهويّات الأصلية للمستعمرات الأوروبية: «وكان هذا العالم الجديد بمنزلة المدينة الفاضلة المُعدّة

[١]- انظر في هذا الإطار محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر. بيروت، لبنان، ٢٠٠٩

[٢]- انظر كتابنا الأبرتهايد

[٣]- انظر: «استعمار المستقبل: البُعد «الآخر» للدراسات المستقبلية» ضياء الدين سردار، ترجمة: يارا عبدالرحمن المحميد.

مجال الدراسات المستقبلية واستعمار المستقبل: البُعد الآخر - ضياء الدين سردار | مجلة حكمة (hekma.org)

[٤]- نفس المرجع السابق

لعصر النهضة عند السيّر توماس والطوباويين الذين تبعوا خطاه، حيث يُقدّم لنا السيّر توماس المثال الأوّل لنهج كان ليُصبح سمة محوريّة للفكر الغربيّ، واستخدم واقع أرض يعيش في كنفها أناس يتبعون آراءً سائدة مختلفة وأنماطاً متفاوتة من المعرفة والحياة، وكانت هذه الأرض مكاناً لعرض أفكار أوروبية الأصل والاهتمامات، ولا تزال [متلازمة مور] تظهر في الدراسات المستقبلية؛ حيث يستولي العديد من المستقبليين المعاصرين على أفكار المجتمعات والثقافات الأخرى ومعلوماتها وخبراتها، ومن ثم يعرضونها في شكل رؤى للمستقبل العلمانيّ الغربيّ [..]. ولفهم امتداد الاستعمار المرتقب وتعمّقه حالياً في الدراسات المستقبلية، من المهمّ فهم: كيف تُهيأ المساحات الفكرية في ثقافة الغرب وتُضبط وتُصان؟ وكيف تتبع الدراسات المستقبلية نمطاً راسخاً من التطور الانضباطيّ الذي لا تخرج عنه، وهو نمط صُمّم لكسب السمعة والشهرة، وصناعة حصريّة لنخبة العالم الأبيض لتتحكّم في فرض النظم ولتقرّر الجوانب المهمة وغير المهمة في مجال الدراسات المستقبلية».

لا تتورّع هذه القوى العمياء، في سياسات فرض هيمنتها، على استغلال المؤسسات الدولية -على الرغم من أنّ هذا أمر لا يدهش، ذلك أنّ ما يسمّى بمنظمة الأمم المتحدة مثلاً، ما هي في العمق إلاّ منظمة للتغطية والتستر على هيمنة القوى العظمى-. ذلك أنّ اليونسكو مثلاً، في تقريرها الأوّل لعام ١٩٩٢م حول الدراسات المستقبلية، لم تدرج إلا اسم عالم مستقبليات واحد غير غربيّ، أي أنّها تساهم في وضع حدود عرقية: « وعلى عكس تقرير المستقبل، صُمّم التدقيق المستقبليّ لليونسكو بتصميم واضح بوصفه أداة مرجعية عالمية، ولا يُلام أيّ شخص من دولة نامية يقرأ العدد الأوّل من التدقيق المستقبليّ لليونسكو إذا اعتقد بأنّ الدراسات المستقبلية موضع اهتمام الولايات المتحدة فقط، وأنّها تحظى بدعم أوروبيّ ضئيل، ولا علاقة لهذه الأداة بالعالم الثالث، ولم يُشارك أيّ شخص من أيّ بقعة من بقاع العالم الثالث بكتابة عمل عن المستقبل يستحقّ الذكر في أيّ عمل مرجعيّ ببيوغرافيّ، وبدمج هذا التدقيق مع مجلّدات تقرير المستقبل السنوية المهمة التي تغطّي أكثر من عقدين من العمل في الدراسات المستقبلية، تتضح لنا الصورة كاملة لنرى أنّ العالم يبدأ وينتهي بالولايات المتحدة الأمريكية، ولذلك يُصبح المستقبل بالفعل شأنًا غريباً ومجالاً غريباً، وتبقى الثقافات غير الغربية ببساطة خلفيات ثقافية».

من بين ما يجب على إنسان العالم الثالث، بما فيه العربيّ والمسلم وعيه هو أنّ الدراسات المستقبلية الحالية هي التي تطبع ثقافات العالم الغربيّ بطابع غربيّ واضح، بما يحمله تمجيد الغرب لذاته من دلالات منذ حركات الاستعمار الكلاسيكية. ومن بين الدراسات المعاصرة التي

يذكرها ضياء الدين سردار في بحثه هي دراسة جوزيف ف. كواتس وجنيفر جارات^[1]، والتي تتضمن كخلاصة السؤال الآتي: «هل ستختلف أحوال هونغ كونغ في القرن المقبل؟ وما هي فرص التسويق الشامل في الاتحاد السوفيتي خلال السنوات العشرين القادمة؟ وبهذا فقد عدنا من جديد إلى أرض كولومبوس التي تصيغ العلاقة الوحيدة بالثقافات غير الغربية بكونها تقتصر على أسواق الغرب^[2]».

الجدير بالذكر هو أن الدراسات المستقبلية هي مصباح الجيب للاستراتيجيين الغربيين، مهندسي «خطط تنمية شعوب العالم الثالث»، الذين لا يعملون باستراتيجياتهم من أجل إنماء هذا الأخير، بل على العكس من ذلك، يكون الهدف الأخير لهذه الاستراتيجيات هو تكبيل أيدي العالم الثالث والإبقاء على حاله كما كان في أحسن الأحوال أو العبث به وخلق فوضى حقيقية لاستمرار سيطرة الغرب وهيمنتته على خيرات الدول الفقيرة: «من هنا تتهيأ الدراسات المستقبلية لتصبح أداة أكاديمية وفكرية أخرى لاستعمار المجتمعات غير الغربية مثلما استعمرت حركة الاستشراق تاريخ الثقافات غير الغربية، واستعمرت الأنثروبولوجيا ثقافات المجتمعات غير الغربية، واستعمرت التنمية حاضر العالم الثالث، والآن تتطور الدراسات المستقبلية لتصبح أداة لاستعمار الحدود الأخيرة للمستقبل غير الغربي نفسه^[3]».

بما أن العالمين العربي والإسلامي يدوران في فلك الغرب من خلال حكاهما ومن خلال شعوبهما أيضاً، الدائرة بدورها حول فلك الاستهلاك الغربي، فإن الهوية العربية والإسلامية توجد منذ قرون على حافة الإفلاس والانخراط الكلي في استلاب لم يسبق له مثيل في المجتمعات الإنسانية؛ لأن هدف الغرب الحالي المعلن هو القضاء على هوية العرب والمسلمين على حد سواء، لما يمثلونه من خطر مُتوهم للغرب لهم ولما يمثلونه من سوق شاسعة الأطراف لترويج سلعهم وإغراق الأسواق العربية والمسلمة بنفايات الغرب، من سلع مستهلكة وقمامة فعلية^[4] ونفايات من كل الأنواع^[5]. إذا أخذنا هذا الأمر كرمز لبناء الهوية العربية والمسلمة بمحاكاة الغرب أو بضغط من

[1]- ما يعتقد المستقبليون What Futurists Believe

[2]- المرجع السابق نفسه.

[3]- المرجع السابق نفسه.

[4]- قبل بضعة سنوات ضُبطت سفينة إيطالية ضخمة محملة بنفايات البلاستيك لتفرغها في شاطئ من شواطئ المغرب بموافقة السلطات (أو بالأحرى المتسلطين) المغربية. وكان رد فعل الوزارة التي كانت المسؤولة على حقيبة "البيئة" هو أن هذه النفايات تمثل ربحاً للمغرب، لأنها ستصبح مادة خام من جديد وتصدر إلى أوروبا، وكأن المغرب إلى حد الآن مؤهل لمثل هذا التدوير، أو وكأن أوروبا غير قادرة على إنشاء مصانع لهذا الغرض.

[5]- رُوِّجت بعض وسائل الإعلام أخباراً مفادها أن الغرب يصدر نفاياته الذرية إلى بلدان عربية وإفريقية لدفنها في فيافي صحاريها.

جانبه، فلا ندهش إن تبأت الدراسات المستقبلية بأن استقلالنا الحقيقي لن يلوح في أفق تاريخ الإنسانية حتى بعد قرن من الزمن.

ليست معي كباحث عصي سحرية يمكنني استعمالها لأرى أحوال أممي وقومي أفضل وأعقل، لكنني أعتقد بأن الضمائر الحية عندنا متوفرة، وبأن الإرادة الفردية والجماعية متوفرة، وأن الجهاد الحقيقي هو الجهاد ضد أنفسنا ورفض هوية ممسوخة يفرضها علينا الغرب يومياً وبطرق شتى، وذلك لغرض وحيد: هو تدجيننا أكثر واستغلالنا أكثر ودفعنا إلى مستنقعات استهلاكه لننظّل رقيقه. لي ثقة أيضاً في ديناميكية الإنسان المقهور في العالم العربي والإسلامي، الذي عندما يسقم من حياة دون معنى، فإنه لن يركن للسقم والاكئاب، بل سيستفيق ولو بعد أجيال لإعلان مقاومة حقيقية ضد الأصفاد التي وُضعت في معصميه، ومنها بالخصوص الاستهلاك.

وعلى الرغم من أن الأفق ظهر مظلماً، وتحقيق هذا الهدف صعب وبعيد المنال، إلا أن الأمة العربية والمسلمة حبلت بأبنائها الأبرار وبناتها البارآت من مفكرين ومفكرات علماء وعالمات في مختلف التخصصات، قد يكونون نموذجاً لكثير من شباننا وأطفالنا للاستمرار في تهيئة الطريق لوعي ذاتنا وهويتنا وبنائها على أسس صحيحة وأصيلة وتحريرها من جبروت الأيدي العابثة.

خاتمة

هدفت مساهمتنا إلى إظهار كيف يمكن توضيح المعنى المعقد للاستهلاك لأسس الهوية الحديثة من خلال نموذج الكشف عن مجريات الأمور. نقترح ألا نفهم الاستهلاك في حد ذاته كعامل مؤثر سلبي على نمونا، بل اعتبره محاولة لفهم التوتر بين الجوانب الداعمة للهوية وبين الجوانب التي تهددها. فلمنظور العملية التي يمكن من خلالها تتبع التفكير الفردي وعمليات التنمية أهمية خاصة^[١]. وبهذا تتميز هذه الدراسة بفهم الهوية الموجهة حصرياً نحو قرارات الاستهلاك الفردي التي لا تولي أهمية كبيرة للعوامل البنوية اجتماعياً.

كانت الأفكار التي قدمناها نموذجية، لم تتوخّ الكمال -ولن تستطيعه-؛ لأن موضوع الدراسة شاسع وعميق، والدراسات التي تهتم به حديثة جداً لم يتوقّر بعد ركام معرفي ومنهجي كاف لتعميقه أكثر والقيام باستنتاجات عامة صالحة. ما نتمناه هو أن باحثين وباحثات عرب يوسعون أفكارنا هذه لتشمل جوانب إضافية، لم نتطرق لها هنا، أو لم نهتد لها. فدراسة الاستهلاك مهمة للغاية؛ لأن

[١]- Kühn / Koschel 2007، مرجع سابق.

له تأثيراً مباشراً على العديد من الجوانب وعلى مستويات عديدة في تطوير هويتنا، وبالتالي فإنه يستحق الاهتمام أكثر في المستقبل في إطار أبحاث الهوية.

للهوية علاقة وطيدة بالحياة بصفة عامة، فإذا كانت هذه الهوية متذبذبة، تابعة، مريضة، غير أصيلة، فإن فقدان معنى الحياة يكون النتيجة الحتمية لهذا؛ وإذا فقد الفرد معنى لحياته، ولم يعد يعيش إلا لتلبية حاجياته العضوية، في إطار ثقافة استهلاك مدججة بالأنواع المختلفة للأسلحة السيكولوجية والاجتماعية والاقتصادية لاستعمار دواخل هذا الفرد، فإنه يفقد أيضاً كل المقومات الأخلاقية والفرامل الدينية التي تنظم المجتمعات لتعيش في سلام. يقود الاستهلاك الهوية إلى فقدان ركائزها الإنسانية، وبالتالي إلى بناء فهم تشيبي لمعنى الحياة والإنسان.

المصادر والمراجع

١. أحمد مجدي حجازي: المجتمع الاستهلاكي ومستقبل التنمية في مصر ٢٠٠١.
٢. إيريك فروم: الامتلاك أو الوجود، الأسس النفسية لمجتمع جديد، ترجمة: حميد لشهب، جداول للطباعة والنشر والترجمة، بيروت، لبنان، ٢٠١٩.
٣. راينر فونك: الأنا والنحن، التحليل النفسي لإنسان ما بعد الحداثة، ترجمة: حميد لشهب، جداول للطباعة والنشر والترجمة، بيروت، لبنان، ٢٠١٦.
٤. الطاهر العلوي: ظاهرة الاستهلاك في المجتمعات النامية، دار موفم للنشر، الجزائر.
٥. عبد الرحمن السيد فهمي: الاستهلاك في مجتمعات الخليج العربي، مركز دراسات الجزيرة العربية، الرياض ١٩٩٩.
٦. محمد سيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٧.
٧. محمد سيلا: في تحولات المجتمع المغربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب ٢٠١٠.
٨. محمد سيلا: مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ٢٠٠٩.
٩. يوسف زكار: الاستراتيجية التسويقية للأسواق التجارية الكبرى وأثرها على أنماط الاستهلاك لدى الفرد، نموذج مرجان بمدينة مراكش أطروحة غير منشورة ٢٠١٥ - ٢٠١٦.
10. Augé, Marc (1994): Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit. Frankfurt/ M.: Fischer Verlag.
11. Barber, Benjamin R. (2008): Consumed! Wie der Markt Kinder verführt, Erwachsene infantilisiert und die Demokratie untergräbt. München: C.H. Beck
12. Beck, Ulrich/Lau, Christoph (2004) (Hrsg.): Entgrenzung und Entscheidung. Was ist neu an der Theorie reflexiver Modernisierung? Frankfurt/M.: Suhrkamp
13. Bonner, Stefan/Weiss, Anne (2008): Generation Doof: Wie blöd sind wir eigentlich? Bergisch Gladbach: Bastei Lübbe.
14. Bourdieu, Pierre (): Die feinen Unterschiede. Frankfurt/M.: Suhrkamp
15. Haupt, H-G. Konsum und Handel. Europa im 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1987
16. Hellmann, Kai-Uwe (2003): Soziologie der Marke. Frankfurt/M.: Suhrkamp

17. Honneth, Axel (1994): Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt/M.: Suhrkamp
18. Illouz, Eva (2003): Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus. Frankfurt/M.: Campus
19. Jäckel, Michael (Hrsg.) (2007): Ambivalenzen des Konsums und der werblichen Kommunikation. Wiesbaden: VS Verlag
20. Keupp, Heiner/Ahbe, Thomas/Gmür, Wolfgang/Höfer, Renate/Mitzscherlich, Beate/Kraus, Wolfgang
21. König, W. Kleine Geschichte der Konsumgesellschaft. Konsum als Lebensform der Moderne. Stuttgart: Franz Steiner, 2008. Straus, Florian (2002): Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne. Reinbek: Rowohlt
22. Kühn, Thomas/Koschel, Kay-Volker/Barczewski, Jens (2008): Identität als Schlüssel zum Verständnis von Kunden und Marken. In: Planung & Analyse 36(3): 17-21
23. Kühn, Thomas/Souza, Jessé (Hrsg.) (2006): Das moderne Brasilien. Gesellschaft, Politik und Kultur in der Peripherie des Westens. Wiesbaden: VS Verlag
24. Misik, Robert (2007): Das Kultbuch. Glanz und Elend der Kommerzkultur. Berlin: Aufbau
25. Rosa, Hartmut (1998): Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor. Frankfurt/M.: Campus
26. Rosa, Hartmut/Lorenz, Stephan (2009): Schneller Kaufen! Zum Verhältnis von Konsum und Beschleunigung. In: Berliner Debatte Initial 20(1): 10-18
27. Schaeber, Petra (2006): Von den Flechtfrisuren der Blocos Afros zu Dreadlocks im Hörsaal - die Bedeutung kultureller Bewegungen für das moderne Brasilien. In: Kühn, Thomas/Souza, Jessé (2006): 320-339
28. Scheier, Christian/Held, Dirk (2007): Was Marken erfolgreich macht. Neuropsychologie in der Markenführung. Freiburg: Haufe
29. Souza, Jessé (2008): Die Naturalisierung der Ungleichheit. Ein neues Paradigma zum Verständnis peripherer Gesellschaften. Wiesbaden: VS Verlag

ما بعد الحداثة وتحديات أزمة «معنى الحياة» ذروة انسداد المعنى

سيّد أحمد رهنمائي [✽]

هذه الدراسة تضيء على أزمة معنى الحياة في خلال حقبة أساسية وراهنه في تاريخ الغرب، عينا بها حقبة ما بعد الحداثة، وينطلق الباحث من فرضية مؤداها ان أزمة «معنى الحياة» كانت وما زالت واحدة من أعظم التحديات التي يواجهها الفكر البشري، فقد اقتضت ظروف الحياة والأوضاع الاجتماعية بقاءها على حالها لتحوّل إلى أهم وأبرز مشكلة في حياة البشر.

السؤال الأساسي الذي يطرح في هذا المضمّار هو: ما المقصود من أزمة «المعنى»؟ وما هو منشؤها؟ ولماذا واكبت الحياة البشرية على مرّ العصور كتحدٍّ جادّ تغلغل في كافة المجتمعات واتّسع نطاقه وبقي سارياً بشكلٍ مستمرّ؟

المحرّر

الهدف من تدوين هذه المقالة هو بيان دور التيار الفكري الموسوم بتيار ما بعد الحداثة في خلق أزمة على صعيد مفهوم «معنى الحياة» ضمن دراسة تحليلية، وفي هذا السياق استعرض الباحث المبادئ الأساسية لأنتروبولوجيا ما بعد الحداثة بشكل مقتضب لكون حياة الإنسان منذ ولادته حتّى وفاته حظيت باهتمام فلاسفة ما بعد الحداثة أكثر من أيّ موضوع آخر، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ المسائل الأنثروبولوجية تعدّ من أهمّ المسائل التي استقطبت منظري ما بعد الحداثة نحوها.

في بادئ المقالة تطرّق الباحث إلى بيان مفاهيم ومسائل دلالية مرتبطة بتيار ما بعد الحداثة، ثمّ

✽- باحث وأكاديمي إيراني، عضو هيئة التدريس في مؤسسة الإمام الخميني (ره) للتعليم والبحوث.

مصدر هذه المقالة: مجلة "تربيت اسلامي" الفصلية، السنة الخامسة عشرة، العدد ٣٢، سنة ٢٠٢٠م. (الصفحات ٧٧ - ٩٢)

سلط الضوء باختصار على عدد من المبادئ والمواضيع الخاصة بهذا التيار الفكري بشكل موجز أيضاً، وبعد ذلك تطرق إلى الموضوع المحوري بالتفصيل وهو واقع رؤية مفكري هذا التيار إزاء الإنسان ودوره في خلق أزمة «معنى الحياة» في إطار منهج بحث تحليلي نقدي.

نتائج البحث دلّت على أنّ السبيل الوحيد للخلاص من الأزمة المذكورة هو العمل على إيجاد تغيير جذري في رؤيتنا إزاء الإنسان والحياة البشرية وفقاً لأيدولوجيا معتبرة ومعتقدات أصيلة وثابتة. كلمات مفتاحية: تيار ما بعد الحداثة، فكر ما بعد الحداثة، إنسان ما بعد الحداثة، معنى الحياة، أزمة معنى الحياة

لا شك في أنّ اختلاف التوجّهات الأيدولوجية تجاه الإنسان والكون له تأثير على صعيد أزمة المعنى، إذ من شأنه أن يزيد من مستواها ويوسّع نطاقها أو أن يزيحها ولا يبقى لها أثراً، وفي هذا السياق نلاحظ أنّ الأيدولوجيات المادّية العلمانية والإلحادية تلعب دوراً مشهوداً في خلق أزمت على هذا الصعيد وتوسيع نطاقها في شتى نواحي الحياة البشرية بسبب تلك القيود الفكرية والأكسيولوجية التي أوجدتها على صعيد المسائل الأنثروبولوجية؛ ومن جملتها التيار الموسوم بتيار ما بعد الحداثة، فقد طرح نظريات وآراء بخصوص شتى جوانب حياة الإنسان ابتداءً من خلقته وصولاً إلى السبيل الأمثل الذي يجب أن يسلكه وانتهاءً بعاقبته في هذه الحياة على ضوء تفسيره الخاصّ للأنثروبولوجيا والمبادئ الأنثروبولوجية التي جاء بها، وأتباع هذا التيار في الواقع سلكوا نهجاً خاطئاً بعد أن تشبّثوا بما وصفوه بأزمة معنى الحياة وفقاً لما تمليه عليهم أسس فكرهم ما بعد الحداثي.

تطرق الباحث في هذه المقالة إلى تحليل ونقد الآراء الارتكازية لتيار ما بعد الحداثة إزاء الإنسان بشكل مقتضب وفق منهج بحث تحليلي نقدي، وفي هذا السياق استدللّ على سبل الوقاية من هذه الأزمة وذكر الحلول الناجعة للخلاص منها.

سيميوتيقا ما بعد الحداثة

قواميس اللغة الإنجليزية ذكرت فيها تفاسير متنوعة لمفهوم ما بعد الحداثة وترجمته بألفاظ عديدة، وكلّ هذا التنوع في التفسير والترجمة يتمحور حول طرح هذا المفهوم ضمن مدلول يشير إلى حقبة تاريخية جديدة ابتدأت بعد عصر الحداثة^[1].

[1]- Merriam - Webster, Merriam - Webster's Collegiate Dictionary, (2005), 11th edition, Frederick C. Mish, editor in Chief, s.v. "post-modern", Merriam-Webster, Incorporated, Springfield, Massachusetts, USA. p. 970.

"of relating to, or being an era after a modern one " postmodern times " a " postmodern metropolis " .

موسوعة الفلسفة (Encyclopedia of Philosophy) ذكر فيها أنّ مصطلح ما بعد الحداثة ظهر في عقد الخمسينيات من القرن العشرين لوصف حركة معمارية ذات طابع فني وثقافي وأدبي معين وجديد من نوعه في مقابل الأعراف والتقاليد المتشابهة الموروثة من الماضي والمستوحاة من الأساليب التقليدية^[1].

وهناك من فسّره بصفته ردّة فعل لحركة فكرية أو رؤية تبلورت في مقابل الرؤية التي كانت سائدة في عصر الحداثة بغضّ النظر عن الأفكار الحديثة من الناحية التاريخية^[2].

كما استخدمه البعض للدلالة على مسألة إعادة النظر بشكل متعصّب ومتشدّد في مختلف الفرضيات والأفكار التي طرحت في عصر الحداثة على صعيد الثقافة والهوية والتاريخ واللغة وغير ذلك، وهذه الرؤية لا ارتباط لها بالتاريخ^[3].

بعض الفلاسفة الألمان والفرنسيين استخدموا مصطلح ما بعد الحداثة لنقد النهج العقلي الذي اعتبر في العصر الحديث أيديولوجية شمولية، كذلك لتحديد المعيار الأساسي للعلم والأخلاق، ولنقد الثقافة الحديثة التي اعتبرت عنصراً أساسياً للرفعي بواقع العلم والأخلاق^[4].

بناءً على ما ذكر فالسؤال الأساسي الذي يطرح في هذا المضمّار هو: هل مصطلح ما بعد الحداثة يُستخدم للدلالة على معاني ومفاهيم متنوّعة كتتنوّع التفسيرات التي طرحت في بيانه؟ إحدى الإجابات نستشققها ممّا ذكر في قاموس ميريام ويبستر (Merriam Webster's Collegiate Dictionary) وهي أنّ ما بعد الحداثة عبارة عن حقبة فكرية ونمط فكري ظهر في العالم الغربي في المرحلة اللاحقة لعصر الحداثة، فهذا المصطلح يعدّ مفهوماً يشير إلى تيار فكري نشأ في نطاق الثقافة والفكر الغربيين على مرّ الزمان وبعد انتهاء مرحلة التيار الحداثي وتوفّر الظروف اللازمة

[1]- Borchert, Donald M. , Editor in Chief, (2006), Encyclopedia of Philosophy, v. 7, 2nd. Edition, Macmillan Reference USA, Thomson, Gale, p. 729.

[2]- Merriam - Webster, Merriam - Webster's Collegiate Dictionary, (2005), 11th edition, Frederick C. Mish, editor in Chief, s.v. "post-modern", Merriam-Webster, Incorporated, Springfield, Massachusetts, USA. p. 970.

of relating to, or being any of various movements in reaction to modernism that are typically characterized by a return to traditional materials and forms (as in architecture) or by ironic self-reference and absurdity (as in literature).

[3]- Ibid.

of, relating to, or being a theory that involves a radical reappraisal of modern assumptions about culture, identity, history, or language " postmodern feminism " .

[4]- Borchert, Donald M. , Editor in Chief, (2006), Encyclopedia of Philosophy, v. 7, 2nd. Edition, Macmillan Reference USA, Thomson, Gale, p. 729.

لظهور عصر فكري وثقافي جديد، وعلى هذا الأساس انتهى عصر الحداثة بظهور هذا التيار الجديد لتبدأ حقبة جديدة في تأريخ البشرية وسمت بعنوان عصر ما بعد الحداثة.

هذا الاستنتاج فيه تفسير لمفهومين هما «ما بعد» و «الحداثة» حسب مدلوليهما الأوليين، لذا لا يشير إلى التعريف الدقيق الذي نريده لمفهوم «ما بعد الحداثة»، ومن المؤكد أنه مطروح من قبل أوائل الذين استخدموه وادّعوا انتهاء عصر الحداثة مثل آرنولد جوزيف توينبي^[1] (Arnold Joseph Toynbee) وجان فرانسوا ليوتار^[2] (Jean Francois Lyotard) حيث أكد هؤلاء على انتهاء عصر الحداثة وانطلاق عصر جديد ألقى بظلاله على الفكر والثقافة البشريين يختلف إلى حد كبير عما هو موجود إبان عصر الحداثة^[3].

أمثال هؤلاء المفكرين فسروا مصطلح ما بعد الحداثة بأنه مفهوم يتجاوز نطاق الحداثة ومضادّ له^[4] (oppositional postmodernism) وعلى هذا الأساس ادّعوا أن ظهور هذا العصر الجديد يعني قطع الطريق على تيار الحداثة وانتهاء عهده من الناحية التاريخية بحيث لم يبق له حيز في الفكر البشري^[5].

هذا الكلام يعني أن الأجواء تتغير حينما يتغير الفكر، وتبعاً لذلك اتّسم مصطلح ما بعد الحداثة في العقود الماضية بدلالة مفهومية واسعة النطاق وتحول إلى مفهوم شامل يشير إلى انتهاء عهد ازدهار الحداثة وأفولها بعد أن استحوذت على الساحة في القرن العشرين^[6].

تيار ما بعد الحداثة استناداً إلى الاستنتاج الثاني عبارة عن حركة تغييرية على صعيد الفكر

[1]- آرنولد جوزيف توينبي هو أول منظر غربي استخدم مصطلح «ما بعد الحداثة» في عام ١٩٣٩م حيث فسّر على أساسه الأفكار والرؤى التي طرقت ذهنه في أجواء اعتبرها مرتبطة بعصر جاء بعد عصر الحداثة.

جان فرانسوا ليوتار هو أول من فنّد المعايير الحداثيّة التي اعتبرت أنّها كليّة وشاملة واعتبرها المفكّرون قواعد أساسية ثابتة، فقد رفض الفكر الحداثي - [2] the grand narrative كميّداً قطعيّ وانتقد بشدّة مفهوم السرديات الكبرى للحداثة أو ما يسمّى بالسرديات الخلفية أو الوراثة.

[3]- For more information see: Docherty, Thomas, (1993), Postmodernism: A Reader, New York, Columbia University press, p. 1.

Also see: Sarup, Madan, (1993), An Introductory Guide to Post Structuralism and Postmodernism, The University of Georgia Press, p. 132.

[4]- التيار ما بعد الحداثي المضادّ **oppositional postmodernism** يطلق عليه البعض عنوان تيار ما بعد الحداثة المقاوم **post modernism of resistance** للتأكيد على أنّ تيار ما بعد الحداثة بمثابة حركة مدسّرة للحداثة ومقاومة لها.

[5]- For more information see: Smart, Barry, (1992), "Postmodernity and Present", in Theories of Modernity and Postmodernity, London, Sage Publication, p. 44.

Also see: Wood, Elizabeth, (1993), Postmodernism, Montreal, McGill University, Department of Culture and Values in Education, Course Pack.

[6]- سيد أحمد رهنماي، غرب شناسي (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات مؤسسة الإمام الخميني (ره) للتعليم والبحوث، الطبعة الخامسة عشرة، ٢٠١٦، ص ١٩٧.

والثقافة انبثقت من باطن الحداثة وليست ناقضةً لها، بل تعدّ عاملاً داعماً لتشيتها واستمرارها، لذا فإنّ مصطلح ما بعد الحداثة الإثباتي (affirmative postmodernism) يدلّ على الرأي القائل بأنّ تيار ما بعد الحداثة استمرار للحداثة ومكمل لها^[1].

وأما حسب الاستنتاج الثالث فليس المقصود من مصطلح ما بعد الحداثة تفنيد الفكر الحداثي من أساسه وفي الحين ذاته ليس المقصود استمراره وبقائه، وإنما المقصود أنّه مصدر قوّة وحيوية له، إذ بما أنّ الفكر الحديث في تلك الآونة آل إلى الضعف والنقص ظهر تيار ما بعد الحداثة للحيلولة دون أفوله وزواله بالكامل فأضفى له اقتداراً إضافياً وأصبح داعماً قوياً له كي يبقى فاعلاً ومؤثراً على الساحة.

مصطلح ما بعد الحداثة المحيي أو المجدّد^[2] (reviving postmodernism) يمكن اعتباره أنسب تعبير للدلالة على الاستنتاج المذكور، وأبرز مفكر تبّنى هذا الاستنتاج هو عالم الاجتماع البولندي زيغمونت باومان (zygmunt bauman) حيث كان آخر من أجرى تغييراً على دلالة مفهوم ما بعد الحداثة بحيث لم يتطرق بعده أيّ مفكر لتحويره أو تقويمه من حيث دلالاته الزمانية.

يعتقد باومان أنّ مفهوم ما بعد الحداثة لا يشير إلى تيار زمني كي يمكن تصور أنّه البديل الذي يولد في لحظة فناء تيار الحداثة^[3].

حسب هذا الرأي لا بدّ طبعاً من الأخذ بعين الاعتبار تلك الظروف التي أسفرت عن توقّف النشاطات الفكرية الحداثية المثمرة لأيّ سبب كان أو التي تسببت في انحرافها عن مسارها الذي انطلقت فيه منذ بادئ ظهورها، ففي خضمّ هذه الظروف لاحظ المنظرون لتيار الحداثة ضياع جهودهم وعدم ترتيب أيّ أثر عليها بعد أن ظهر تيار جديد على الساحة باسم ما بعد الحداثة الذي جاء بمبادئ وقيم جديدة وغير الأوضاع على الساحة الفكرية بالكامل ليتشمل الحداثة من المستنقع الذي سقطت فيه وينعشها من جديد كي لا تنقرض بالكامل^[4].

[1]- For more information see: Smart, Barry, (1992), "Postmodernity and Present", in Theories of Modernity and Postmodernity, London, Sage Publication, p. 24.

يستخدم البعض مصطلح ما بعد الحداثة الإثباتي affirmative postmodernism للدلالة على بقاء الفكر الحداثي متواصلاً ضمن تيار ما بعد الحداثة، وهناك من طرح مصطلح ما بعد الحداثة التفاعلي post modernism of reaction للتأكيد على أنّ تيار ما بعد الحداثة حصيلة ردّة فعل إزاء تيار الحداثة تتناغم مع الظروف المستجدة على الساحة.

[2]- هذا المصطلح من إبداع كاتب المقالة ولم يستخدم من قبل المفكرين الغربيين.

[3]- سيد أحمد رهنمايي، غرب شناسي (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات مؤسسة الإمام الخميني، ٢٠١٦، ص ١٩٨.

[4]- Bauman, Zygmunt, 2000, Postmodern Ethics, Massachusetts, Blackwell, p. 10.

الاستنتاج الرابع أو بتعبير أصحّ، الرأي الرابع بالنسبة إلى تفسير معنى ما بعد الحداثة يؤكّد على عدم وجود بنية متكاملة وواضحة لهذا المصطلح ممّا يجعله غامضاً ولا يمكن تعريفه بوضوح، لذا يدّعي من تبني هذا الرأي أنّ تعريف مفهوم ما بعد الحداثة صعب للغاية ولا يمكن بيان تفاصيله بشكل شامل وكامل^[1]. الحقيقة أنّ السبب في عدم إمكانية تعريف مفهوم ما بعد الحداثة وفق الرأي المذكور يعود إلى التوجهات الفكرية الشخصية، فكلّ مفكر عادةً ما يحاول طرحه استناداً إلى استنتاجه الشخصي وما يراه مناسباً بنفسه، لذا ليس هناك إجماع على تعريفه.

التحديات الجادة التي يواجهها الباحثون على صعيد بيان مدلول مصطلح ما بعد الحداثة يحول دون طرح استنتاج واقعي ودالّ بخصوصه بأيّ تحليل وتفسير كان، وهذا الأمر أسفر عن ذكر استنتاجات متباينة بالكامل وأحياناً متناقضة^[2].

في المبحث التالي سوف نتطرق إلى تحليل دور تيار ما بعد الحداثة في إيجاد أزمة المعنى في الحياة، ولأجل بيان الموضوع بشكل أوضح نسلط الضوء على أهمّ مبادئه الأنطولوجية والأنثروبولوجية والإبستمولوجية باعتبارها أسباب أساسية في حدوث هذه الأزمة الفكرية في العصر الحديث.

المبادئ الأساسية لتيار ما بعد الحداثة في بوتقة النقد والتحليل

المادّة وفق المبادئ الأنطولوجية لمفهوم ما بعد الحداثة هي أساس عالم الوجود بأسره، حيث يصوّر حقيقة الوجود وفق أسس الفكر المادّي التقليدي باعتبار أنّ نظام هذا العالم مكنون في الظواهر فحسب، وذلك ضمن رؤية فينومينولوجية ذات طابع مادّي تجريبي محض، وأصحاب هذا الرأي يؤكّدون على أنّ مفهوم ما بعد الحداثة لا يتجاوز في دلالاته هذا المعنى المادّي وعلى هذا الأساس استنتجوا أنّه يتضادّ بالكامل مع الرؤية الشمولية التي تعمّ القضايا المادّية والماورائية ويتعارض مع مفهوم ما وراء السرديات (metanarratives) الذي طرح في العقود الماضية^[3].

المنظر الشهير لتيار ما بعد الحداثة جان فرانسوا ليوتار (Jean Francois Lyotard) انتقد بشدّة مبادئ تيار الحداثة ومعاييرها الأصولية ومختلف قضاياها التي أصبحت عامّة وشاملة في العالم

[1]- For more information see: Flinders, Neil, (1990), A Restorationist Views the Modernism / Post modernism Debate, Salt Lake City, p. 6.

[2]- للاطلاع أكثر، راجع: سيد أحمد رهنماي، غرب شناسي (باللغة الفارسية)، ص ١٩٥ - ١٩٦.

[3]- أنطوني غيدنز، پیامد های مدرنیته (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محسن ثلاثي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مركز، ١٩٩٨، ص ٥.

وتغلغلت في كافة نواحي حياة البشر وخصّ بالذكر منها ما اصطُح عليه السرديات الكبرى أو السرديات الخلفية أو الوريائية (the grand narrative) وما وراء السرديات (metanarratives)^[1]؛ ومن منطلق اعتقاده بكون مفهوم ما وراء السرديات يعدّ الوجهة الأساسية لتيار الحداثة، أكّد على أنّ هذا المفهوم على الصعيد الإبستيمولوجي آل إلى الزوال بعد ظهور تيار ما بعد الحداثة، بل ذهب إلى أبعد من ذلك معتبراً خطاب ما بعد الحداثة لا يشتمل على أية أسس لها ارتباط بشيء اسمه «الله» على الإطلاق، فالإله ليس له دور في المنظومة الإبستيمولوجية لما بعد الحداثة برأي هذا المفكر الغربي، حيث قال حتّى إذا كانت التعاليم الدينية السابقة تؤكّد على وجود إله في عالم الوجود، فهو قد مات اليوم ولا دور له في حياة البشرية على الإطلاق^[2].

نستشفّ ممّا ذكر أنّ أيديولوجيا ما بعد الحداثة عبارة عن رؤية تغييرية لا تطبق وجود أية أيديولوجيا ثابتة لأنّ كلّ أيديولوجيا عادةً ما تتناسب بطبيعتها مع مبادئ موحّدة وقطعية ثابتة، وهذا الأمر يتعارض بالكامل مع مبادئ تيار ما بعد الحداثة^[3].

الجدير بالذكر هنا أنّ فكر ما بعد الحداثة لا ينفي فقط وجود الله تعالى ويرفض الوحي والإلهام الميتافيزيقي والقضاء والقدر والمشية والمصلحة الربّانية، بل يتجاوز هذا النطاق ويؤكّد على ضرورة طرح كلّ موضوع وبيان حقيقة كلّ حدثٍ وواقعةٍ في منأى عن شيء اسمه «الله» وفق مبدأ «كلّ شيء بدون الله (everything without God)». هذه الرؤية تنامت وتطوّرت وتجاوزت هذا الطرح الجديد لتشمل قضايا أخرى ذات ارتباط عن قريب أو بعيد بالشؤون الدينية مثل تشييع الجناز ودفن الموتى لدرجة أنّ بعض الباحثين والمفكرين دونوا كتباً ومقالات في هذا المضمار^[4].

[1]- Lyotard, Jean - Francois, (1987), "The Postmodern Condition" in After Philosophy: End or Transformation? Cambridge, Massachusetts, MIT Press, p. 74.

[2]- Luntley, Michael, (1995), Reason, Truth and Self, the Postmodern Reconditioned, Routledge, p. 2.

[3]- Sarup, Madan, (1993), An Introductory Guide to Post Structuralism and Postmodernism, The University of Georgia Press, p. 130.

Also see: Jameson, Fredrick, "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism" in New Left Review, n. 146, (July - August 1984. P. 1).

[4]- تمّ تدوين الكثير من الكتب والمقالات بهذا الخصوص تأكيداً على عدم أهمية الأمور المرتبطة بالدين بشكل مباشر أو غير مباشر وتفتيدها من الأساس تحت عناوين ومسميات متنوعة من جملتها ما يلي:

- How to Hold A Funeral without God
- Humanist Funeral Finding Meaning without God
- Education without God
- Economy without God
- Marriage without God

للاطلاع أكثر، راجع الموقع الإلكتروني التالي: <https://www.funeralzone.co.uk/blog/c/funeral-zone-services>

هذه الرؤية تتناغم إلى حد كبير مع مبادئ النزعة الإنسانية وتواكبها في متبنياتها ولا سيما على صعيد الاعتقاد بأن كل عنصر ميتافيزيقي يفرض نفسه كمتقن ومشرع للبشرية وحاكم قهار عليها سوف يكون مصيره الزوال لا محالة، إذ يؤكد أصحابها على وجوب تقييم كافة الآراء والمعتقدات وفق معايير العلوم البشرية كي يتضح سقمها من صوابها، لذا يجب أن تخضع للتحليل العقلي والتجربة من قبل البشر فإذا ثبتت حقانيتها تجريبياً حينئذ يمكن تبنيها وفي غير هذه الحالة لا سبيل سوى نبذها لكونها باطلة من الأساس^[1].

أضف إلى ما ذكره الفيلسوف البشري حسب مبادئ تيار ما بعد الحداثة لا وجود فيه لأيّة مبادئ ثابتة وقطعية إبستمولوجياً بمقتضى الفطرة الإنسانية، لأنّ فطرتنا كبشر نقية لا وجود فيها لأيّة أسس ارتكازية مسبقة، وعلى هذا الأساس لا قيمة لأيّ رأي يدعي وجود حقائق ميتافيزيقية في منظومة فكر ما بعد الحداثة،^[2] وإذا أردنا تقييم أيّ شيء كان وفق وجهات نظرنا الشخصية بإمكاننا تسليط الضوء على حقيقته الوجودية وكلّ معالمه من كافة الجوانب لأجل أن نعرف ما إن كان حسناً أو سيئاً، خيراً أو شراً، محبباً أو غير محبب، أو أنه شيء متمزج فيه الأضداد، ممّا يعني أنّ رأي الإنسان هو القول الفصل في البتّ بحقائق الأمور،^[3] ومن هذا المنطلق رفض دعاة فكر ما وراء الحداثة وجود أيّة حقيقة متعينة مسبقاً باعتبار أنّ كلّ شيء يجب أن يخضع للتجربة كي يتم إثباته، وعلى ضوء رؤيتهم النقدية أنكروا كلّ أمر يعتبره الناس محتوماً وقطعياً دون أن يشبوه بتجاربه المادية، وهذا الإنكار اعتبروه فصل الخطاب في نقاشاتهم ومناظراتهم^[4].

خلاصة ما ذكره أنّ فكر ما بعد الحداثة من الناحية الإبستمولوجية يكتفي بالمعارف الحسية التجريبية ولا يعير أدنى أهمية تذكر للمعارف البشرية الأخرى، ويؤكد أتباعه على عدم وجود أيّة حقيقة موضوعية ثابتة وقطعية (objective truth) وفي هذا السياق يرفضون وجود أيّ أمر محتوم وقطعي مؤكدين على ضرورة التمسك بمبدأ نسبية كلّ شيء ويدعون إلى التعامل مع الأشياء وفق رؤية موضوعية ذاتانية (subjectivism) فالحقيقة من وجهة نظرهم ذات ارتباط بالحاضر ومنفصلة عن الماضي بالكامل كما أنّها ما زالت غريبة على المستقبل ممّا يعني عدم

[1]- Kurtz, Paul, (1973), Humanist Manifestos I and II, Buffalo, New York, Prometheus Books, p. 15 - 16.

[2]- سيد أحمد رهنمائي، غرب شناسي (باللغة الفارسية)، ص ٢٠٧.

[3]- المصدر السابق.

[4]- Ozmon, Howard and Craver, Samuel, (1995), Philosophical Foundations of Education, Columbus, Toronto, Merrell Publishing Company, p. 364 - 372.

وجود أيّ معيار ثابت ومحدّد تقيم المعتقدات والآراء على أساسه^[1].

دعاة فكر ما بعد الحداثة يؤكّدون قبل كلّ شيء على ضرورة انتهاج مسلك نقدي إزاء كافّة الأفكار والمعتقدات الشمولية (الكليّة) (totalism) والإجمالية (العامّة) (totalizing) ولا سيّما تجاه علم الكلام - اللاهوت - والعلوم الميتافيزيقية مهما كانت مبادئها وأسسها الإبيستيمولوجية^[2]، كذلك يحاولون صياغة مبادئهم الفلسفية عن طريق المزج بين مختلف المدارس الفلسفية في العالم كي يطرحوا نظرياتهم وفق هذا التركيب غير المتجانس، ولا شكّ في أنّ فلسفة كهذه تعدّ لقيطة لا أصالة لها ومجرّد مزيج غير متجانس من شتّى القواعد والمبادئ الفلسفية والنظريات غير المتّسقة مع بعضها والمطروحة هنا وهناك.

من المؤكّد أنّ أتمّ أنواع الأيديولوجيا هو ما يتقوم على إدراج الآراء والمعتقدات ضمن نطاق العقل النظري، وإدراج القيم والإلزامات والنواهي ضمن نطاق العقل العملي، وعلى هذا الأساس فالأيديولوجيا التي تحظى بمبادئها بانسجام تامّ ومتكامل ويوجد اتّزان بين مختلف أركانها، هي التي تجعل القيم والإلزامات والنواهي تابعةً للمعتقدات التي تتبناها؛ في حين أنّنا نجد أيديولوجيا ما بعد الحداثة تعاني من تغيير متواصل على صعيد معتقداتها وإلزاماتها ونواهيها بحيث لا تطبق أيّ ثبات لأيّ ركن من أركانها، بل قوامها الأساسي هو عدم الاستقرار، فهي أيديولوجيا مرتكزة على نزعة فردية مبالغ فيها بحيث تسعى إلى استعراض عضلاتها أمام الأيديولوجيات الأخرى ولا تكتفي بذكر أطروحاتها وبيان متبنياتها الفكرية في مختلف شؤون الحياة، بل تسعى جاهدةً إلى تغيير نمط حياة البشرية وإرغامهم على السير في ركبها ونبذ كلّ ما سواها.

لا شكّ في أنّنا لو اتّخذنا رغبة الإنسان أو عدم رغبته كمعيار لتقييم كافّة الإلزامات والنواهي في الحياة، سوف نضطرّ إلى التخلّي عن كافّة المبادئ والمعايير الثابتة دينياً وفطرياً وعقلياً واحداً تلو الآخر واستبدالها بمعايير واهية قوامها رغبات شخصية ونزعات ذاتية^[3]؛ وعندئذٍ لو تغلغت هذه المعايير الهشّة في شتّى نواحي الحياة الأخلاقية والاجتماعية والسياسية والثقافية وغيرها، ستكون النتيجة ظهور تعددية أكسيولوجية وتشرذم فكري وعقائدي وركود إنساني مطلق في شتّى النواحي

[1]- Ibid..

[2]- Tappan, Mark, and Lyn Mikel. Brown, (2006) Envisioning a Postmodern Moral Pedagogy, Journal of Moral Education, 25, n. 1, p. 101.

[3]- Mibank, John, (1992), "Problematizing the Secular: the Post Postmodern Agenda" in Shadow of Spirit Postmodernism, edited by Philippa Berry and Andrew Wernick, Routledge. PP 31 - 32.

Also see: Bauman, Zygmunt, 2000, Postmodern Ethics, Massachusetts, Blackwell, p. 10.

المشار إليها، الأمر الذي يعني مواجهة تحدّد جادّ وصارم يززع الفكر البشري ويؤزّمه إلى أقصى حدّ يمكن تصوّره.

وأما من الناحية الأنثروبولوجية فتتبادر ما بعد الحداثة يجردّ الإنسان من هويته الحقيقية، حيث يعتبره أتباع هذا التيار كائناً لا يمتلك هويةً ثابتةً ومنسجمةً على الصعيدين الفردي والاجتماعي، ومن هذا المنطلق يؤكّدون على أنّها يعيش في تغيير وتحوّل متواصل وتبعاً لذلك لا ثبات لمعتقداته وأفكاره على الإطلاق لكونها ذات ارتباط وتطيد بشخصيته وهويته الإنسانية المترعزة من أساسها^[1].

إذن، مفكّرو ما بعد الحداثة ينظرون إلى الإنسان وفق رؤية هيومانية (Humanism) وفي هذا المضمار يؤكّدون على أنّ الذات الإنسانية هي المعيار الأساسي وكلمة الفصل في كلّ عقيدة وفكرة تطرح في المجتمعات البشرية، وأما التعريف الذي ذكره للإنسان فهو يصوّره وكأنّه كائن ذو أوصاف لقيطة مستوحاة من رؤى وتوجّهات متنوّعة، حيث اعتمدوا على مختلف التعاريف المطروحة في مدارس وتيارات فكرية متنوّعة واقتبسوا من كلّ واحدة منها عنصراً أو عدّة عناصر ليّدعوا أنّهم عرفوه وفق متبناياتهم الفكرية.

نستشفّ من جملة ما ذكر أنّ الإنسان وفق رؤية فكر ما وراء الحداثة لا يمكن تعريفه اعتماداً على مبادئ أصيلة، أي من المستحيل طرح تعريف شامل وجامع له، لذا لو أردنا معرفة ماهيته الحقيقية حسب هذه الرؤية فلا محيص لنا من استقصاء التعاريف السابقة التي طرحت بخصوصه من قبل مختلف المدارس والتيارات الفكرية الغربية كي نتوصّل إلى النتيجة التي توصل إليها هؤلاء.

بناءً على ما ذكر لأجل أنّ نعرف الصورة الحقيقية للإنسان في فكر ما بعد الحداثة، يجب أولاً وقبل كلّ شيء إلقاء نظرة شاملة على مختلف التعاريف التي ذكرت في هذا المضمار، ولا شكّ في أنّ أهمّ التعاريف المذكورة في العالم الغربي تنسب إلى أبرز المفكّرين والفلاسفة المعنيين بالفكر والفلسفة من أمثال ديفيد هيوم وتشارلز داروين وكارل ماركس وفريدريك نيتشه وسيغموند فرويد، لذا نسلطّ الضوء فيما يلي على آرائهم بهذا الخصوص بشكل مقتضب:

ديفيد هيوم (David Hume 1711 - 1776) اعتبر عقل الإنسان أضعف بكثير من رغباته وغرائزه على صعيد تشخيص أهدافه في الحياة، حيث اعتبر الرغبة والغريزة والعرف والعادة أفضل هادٍ ومرشدٍ يمكن الاعتماد عليه.^[2]

[1]- Sarup, Madan, (1993), An Introductory Guide to Post Structuralism and Postmodernism, The University of Georgia Press, p. 130.

[2]- للاطلاع أكثر، راجع: روجر تريغ، انسان از دیدگاه ده متفكر (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية رضا بخشايش، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات معهد التعليم والتربية، ٢٠٠٣، ص ١٢٢ - ١٢٣.

تشارلز داروين (Charles Darwin 1809 - 1882) أتبع ديفيد هيوم في هذا المضممار مؤكداً على عجز العقل عن معرفة طبيعة الإنسان ما لم يعتمد على الدوافع والغرائز الطبيعية، كما ادعى أنّ طبيعة الإنسان نشأت إثر تغييرات متوالية حدثت عن طريق الصدفة إلى أن بلغ مرحلة الانتخاب الطبيعي؛^[١] فضلاً عن ذلك فقد اعتبر الأعراف والتقاليد والعلاقات الاجتماعية ذات تأثير بالغ على سلوك الإنسان.^[٢]

كارل ماركس (Karl Marx 1818 - 1883) أكد على أنّ الإنسان جزء من عالم المادة، والمعروف عنه اعتقاده بالحمية على الصعيدين التاريخي والاجتماعي في عالمنا المادي، وعلى هذا الأساس استنتج أن سلوك البشر وهويتهم متقومان على هذه الحتمية، حيث قال إنّنا نفكر ونتصرف وفقاً لما يجري في عالمنا المادي.^[٣]

فريدريك نيتشه (Friedrich Nietzsche ١٨٤٤ - ١٩٠٠) فسّر حقيقة الوجود الإنساني بالإرادة الرامية إلى كسب اقتدار، فالإنسان برأيه كائن باحث عن القدرة، ومن هذا المنطلق اعتبر البطل المثالي في الحياة البشرية هو من تقيده الأعراف والتقاليد الاجتماعية الموروثة، فالإنسان الحقيقي والأمثل حسب أطروحته الفكرية يجب أن يكون استثنائياً وفي غنى عن كلّ شخص لأنه كائن مقتدر لا يعجبه إلا من كان شبيهاً له في الحرية المطلقة والتحرر من قيود الأخلاق والأعراف الاجتماعية الموروثة، أي أنّه كائن فيما وراء العرف والعادة والأخلاق، فهذا الإنسان يعتقد بعدم إمكانية اجتماع الأخلاق مع حرية الذات، وكلّ من يبلغ هذه المرحلة من الوجود فهو يمدح أقرانه الذين بلغوها.^[٤]

سيغموند فرويد (Sigmund Freud 1856 - 1939) ضمن بيانه حقيقة الوجود الإنساني أكد قبل كلّ شيء على الدوافع الجنسية ودورها الفاعل في سلوك البشر، وفي هذا السياق تبنى رؤية سلفه ديفيد هيوم الذي اعتبر العقل عاجزاً عن فرض سلطته في الحياة كحاكم وأمر، بل غاية ما يمكن أن يفعله هو السيطرة على المشاعر والأحاسيس لا غير.^[٥]

ما ذكر أعلاه خلاصة لآراء أبرز المفكرين الغربيين تجاه حقيقة الإنسان ولا شكّ في أنّها ذات

[١]- المصدر السابق، ص ١٤٣ - ١٤٤.

[٢]- المصدر السابق، ص ١٤٣.

[٣]- المصدر السابق، ص ١٦٢.

Also see: Marx, Karl. and Engels, Frederick, (2004), German Ideology, C. J. Arthur, ed., New York, International Publisher, p. 57 - 59.

[٤]- روجر تريغ، انسان از دیدگاه ده متفکر (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية رضا بخشايش، ص ١٨٥ - ١٨٧.

[٥]- المصدر السابق.

تأثير كبير على الآراء التي تبناها مفكرو تيار ما بعد الحداثة بهذا الخصوص رغم عدم تصريحهم بذلك، إذ لا يذكر هؤلاء بمن تأثروا بغيرهم في مجال تفسير ماهية الإنسان، لكن حينما نمعن النظر في آرائهم نجد فيها بصمات لمن سبقوهم؛ وهذا الاقتراض من الآراء الأخرى على صعيد بيان حقيقة الإنسان يدلّ بوضوح على أنّ منظري تيار ما بعد الحداثة ليسوا مستقلّين على الإطلاق في تفسيرهم لهذه الحقيقة ولا قدرة لهم على طرح تعريف مستقلّ وأصيل للوجود الإنساني.

الجدير بالذكر هنا أنّ مغزى أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة مقتبسة من المذهب الإنساني - النزعة الهيومانية - ومن هذا المنطلق فسّر مفكروها ماهية الإنسان حسب متبنيات مبادئ الفكر الإنساني مؤكّدين على أنّها ثمرة لمجريات الحياة المتواصلة (continuous process of life) في عالم المادة وفق النظرية الداروينية - نظرية التطور - أي أنّ الكائن البشري ظهر في الكرة الأرضية عن طريق الصدفة ثمّ طوال قرون متمادية تطور بشكل طبيعي إلى أن بلغ هيئته الحالية.

فحوى النظرية الداروينية هي عدم وجود سلف أصيل للكائنات الحية والظواهر الطبيعية، لأنّ كلّ كائن عبارة عن نوع جديد متطور من نوع سابق.

تجدد الإشارة هنا إلى أنّ البيان الإنساني الأوّل^[1] (Humanist Manifesto I) ضمن مادّته الأولى والثانية أكّد على أنّ الكون -عالم الطبيعة- نشأ تلقائياً، وبما أنّ الإنسان جزء منه فهو قد نشأ تلقائياً أيضاً^[2].

هذا التفسير لماهية الإنسان يقتضي رفض امتلاكه روحاً وبدناً ويلزم من يتبناه بعدم الاكتراث

[1]- البيان الإنساني الأوّل (Humanist Manifesto I) كتبه في عام ١٩٣٣، ريموند براغ ونظمه الفيلسوف الأمريكي بول كيرتز (Paul Kurtz)، ونشر مع ٣٤ توقيعاً لمفكرين غربيين بينهم اليوسوف وعالم النفس الأمريكي جون ديوي (John Dewey). يتحدث هذا البيان عن دين جديد، ويشير إلى الإنسانية كحركة دينية، تهدف إلى تجاوز، واستبدال الأديان السابقة، القائمة على مزاعم الوحي الخارق، ومع ذلك، يجب الحرص على عدم التعبير عن العقيدة، أو المعتقد.

تحدد الوثيقة، خمسة عشر بنداً، وتؤكد، على علم الكونيات، والتطور البيولوجي والثقافي، والطبيعة البشرية، ونظرية المعرفة، والأخلاق، والدين، وتحقيق الذات، والسعي إلى الحرية والعدالة الاجتماعية.

وصفت العدالة الاجتماعية، المنصوص عليها في المادة الرابعة عشرة، أنها الأكثر إثارة للجدل، حتى بين الإنسانيين، بالإضافة إلى النظرة العلمانية، حيث أعلن معارضته عن "مجتمع الاستثمار، الذي يحركه الربح"، ومطالبته، بمجتمع المساواة، في جميع أنحاء العالم، على أساس التعاون المتبادل الطوعي.

تم الإعلان عن إصدار البيان الإنساني الأوّل، من قبل وسائل الإعلام الرئيسية، في ١ مايو/ يونيو ١٩٣٣، ويتبعه بيانان هما البيان الإنساني الثاني عام ١٩٧٣، والبيان الإنساني الثالث (الإنسانية، وتطلعاتها)، عام ٢٠٠٣.

البيان الإنساني الثاني يعتبر متمماً للبيان الإنساني الأوّل وقد تمّ تدوينه سنة ١٩٧٣ من قبل بول كيرتز وإدوين أنش. ويلسون (Edwin H. Wilson) ووقع عليه ١٢٠ مفكراً غربياً من ضمنهم بي. أف. سكينر (B. F. Skinner).

For more information see: Kurtz, Paul, (1973), Humanist Manifestos I and II, Buffalo, New York, Prometheus Books.

[2]- Kurtz, Paul, (1973), Humanist Manifestos I and II, p. 8.

بالتعاليم الدينية التي تطرح نظرية الخلق الإلهية بمحورية الروح والبدن، والبيان المذكور أشار في هذا السياق ضمن المادة الثالثة إلى أنهما -الروح والبدن- عنصران طبيعيان في عالم المادة.^[1] وقد بات هذا التفسير مرتكزاً أساسياً لأنثروبولوجيا ما بعد الحداثة.

وأما المادّتان الخامسة والسادسة من البيان الإنساني الثاني (Humanist Manifesto II) فقد رفضتا جميع القيود التي تفرض على الإنسان وكلّ مانع يحول دون استثماره ما يمكن أن يحصل عليه في الحياة ولا سيّما على صعيد المسائل الجنسية، وفنّدتا مشروعية كلّ فعل يظال كرامته وقيمه الإنسانية العليا، وعلى هذا الأساس أكّدتا على ضرورة تمهيد الأرضية المناسبة كي يعيش بحريّة تامّة ويفكر بحريّة مطلقة ويفعل ما يشاء حسب ما تمليه عليه إرادته دون أيّ قيد وشرط^[2].

كذلك المادة الحادية عشرة من البيان الإنساني الأوّل أكّدت على ضرورة أن يتعلّم البشر كيف يعيشون اعتماداً على قابليّاتهم العلمية دون اللجوء إلى أيّ عامل ميتافيزيقي، وأن يضعوا حلولاً لكافة الأزمات والتحدّيات التي يواجهونها وفقاً لما يرونه مناسباً بغضّ النظر عن التصورات الميتافيزيقية^[3].

إنسان ما بعد الحداثة يمضي حياته في رحاب تغييرات طبيعية متواصلة وفي بعض الأحيان يضطرّ لأن يساير الحتمية الاجتماعية أو التآريخية باعتبار أنّ جميع طرق حياته تنتهي إلى نقطة متزعزعة لا ثبات لها، حيث يواجه مصيراً في نطاق مقتضيات الطبيعة وعالم المادة، أي أنّه يعيش بيئة تسير نحو النهاية ولا تتجاوز الحدود المرسومة لها وهو بدوره لا يمكن أن يتجاوزها على الإطلاق؛ وعلى هذا الأساس ليس هناك أيّ مجال لتبني أفكار بنوية ولا محيص له سوى توطيد ارتباطه بعالم الطبيعة كي ينال سعادته المنشودة ضمن حياته التي هي مادية بحتة.

معنى الحياة وأزمة معنى الحياة

ذكرت الكثير من الاستنتاجات بخصوص معنى الحياة، والمعنى الذي نقصده في هذه المقالة هو فهم ماهية الحياة من حيث مصدرها الذي انبثقت منه وشانها الحالي ومصيرها المستقبلي، أي أنّنا نقصد منها روح الحياة البشرية وأسباب نشأتها والحكمة من وجودها، فهذه حقيقة يسعى جميع الناس إلى بلوغها ويبدلون كلّ ما بوسعهم في هذا المضمار بحيث لا نجد شخصاً يتجاهلها، بل

[1]- Ibid.

[2]- Ibid, 18 - 19.

[3]- Ibid, p. 9.

كل إنسان يريد معرفة معنى الحياة وفي الحين ذاته يرغب في معرفة ما إن استطاع إدراكها على حقيقتها أو لا.

من يريد معرفة معنى الحياة لا محييص له من البحث عنه في رحاب السؤال التالي: من أين جاءت الحياة؟ وما هو شأنها الآن؟ وإلى أين سيكون مصيرها؟ لذا يجب أن يسعى إلى معرفة حقيقة وجوده متسائلاً: من أين جئت؟ وأين أنا الآن؟ وما هو مصيري مستقبلاً؟

يا ترى هل يمكن لجميع الناس معرفة الإجابة الصحيحة عن هذه التساؤلات الهامة؟ ولو أخفق البعض في معرفة الإجابة الصحيحة، فما هو المحذور الذي سيواجهونه في حياتهم؟ أي ما هي الأزمة التي ستعصف بأفكارهم؟

لا شك في أنّ الكثير من الأزمات - ومن جملتها أزمة معنى في الحياة - تنشأ من جهل الإنسان أو عدم رغبته أو عجزه عن امتلاك فهم واضح ودقيق للسؤال عن مصدر الحياة وشأها الحالي ومصيرها المستقبلي، لكن لو سلطنا الضوء على الموضوع ضمن تحليل سيكولوجي وسوسيولوجي بسيط ندرك كم هذه الأزمات جادة ومتفاقمة وواسعة النطاق بحيث باتت الهاجس الأساسي لأفكار الكثير من الناس على الصعيدين الفردي والاجتماعي في العصر الحاضر؛ ولا نبالغ لو قلنا إنّها أشدّ أزمة تواجهها البشرية لكونها مشكلة مستعصية تتغلغل تلقائياً في عمق حياة البشر وتخلق لهم أزمات حادة في شتى المجالات بحيث تضيق عليهم عيشتهم وتجعلهم في دوامة فكرية لا مخرج منها.

ذكرنا آنفاً أنّ أزمة المعنى تلقي بظلالها على الإنسان حينما يعجز عن فهم مصدر وجوده ومكانته في هذا العالم ومصيره الذي سيلقيه مستقبلاً، أي أنّه يواجهها عندما يخفق في معرفة حقيقة الحياة وسبب وجودها وكيفية وجودها؛ وعلى هذا الأساس بات البحث والتحليل بخصوص هذا الموضوع ذا أهمية بالغة بين سائر قضايا العلوم الإنسانية.

إذن، ما المقصود من أزمة المعنى؟ وما هو منشؤها؟

عندما يكون الإنسان جاهلاً بمبدئه الذي نشأ منه ولا علم له بالهدف من خلقة الكائنات، سوف يسقط لا محالة في مستنقع الأوهام والتصورات الواهية التي لا أساس لها من الصحة على الإطلاق، ولو لم يكن هذا الأمر أزمة بحد ذاته فهو بكل تأكيد بداية لأزمة حادة وجادة هي أزمة المعنى.

من المؤكّد أنّ أوضاع الإنسان تتأزم إلى أقصى حدّ وتتفاقم بشدّة ومن ثمّ يواجه تحديات شاقّة في حياته فيما لو جهل بمبدأ خلقته ومصيره والحكمة -الهدف- من حياته في هذا الكون، وحتى لو

تصور حسب ظاهر الحال أنّه أدرك هذه الأمور دون أن يدركها في الواقع، فهو بعيد كلّ البعد عن مغزى الحياة وحقيقتها.

إذا عرفنا الحياة البشرية وفق معايير وأسس فكر ما بعد الحداثة، فلا بدّ لنا حينئذٍ من الإذعان إلى معنى ذي نطاق محدود لا يتجاوز العالم المادّي الذي تحكمه الغرائز بحيث لا نحصل على شيء أكثر من ذلك ولا ندرك المعنى الحقيقي للحياة، ومن ثمّ تصبح قيمتها مقيدة بنطاق المعتقدات والإلزامات والنواهي المطروحة من قبل المدرسة السكولاستيكية الليبرالية.

الحقائق الميتافيزيقية وفقاً لما يطرحه دعاة فكر ما بعد الحداثة عبارة عن أمر وهمي، حيث يعتقدون بعدم وجود أيّ شيء فيما وراء الحسّ والتجربة والشهود العيني والمادّة، لذا لا يمكنهم على الإطلاق طرح تعريف حقيقي وصادق للحياة كما لا يمكنهم معرفة الهدف والحكمة السامية منها، وهذا الأمر يتجلّى بوضوح حينما نستطلع الوثائق التاريخية بهذا الخصوص، فقد تداعت آراء الفيلسوف فريدريك نيتشه الذي ذاع صيته على نطاق واسع في القرن التاسع عشر على الرّؤى والنظريات الحديثة ومهدّت الأرضية اللازمة لولادة تيار ما بعد الحداثة؛ وإذا أردنا تقييم مدى مصداقية الفكر الذي جاء به هذا التيار يكفينها تتبّع جذوره ومعرفة منشأه الأساسي.

فريدريك نيتشه أكّد على بعض المفاهيم ضمن آرائه الفلسفية، مثل مناهضة التوجّهات الفردية ونقض البنيوية ورفض جوهرية الأشياء وعدم قبول وجود أيّة حقيقة متعالية، وعلى أساس هذه الرّؤى وضع نظاماً فلسفياً نسبياً في منأى عن الحقيقة والواقع، ثمّ بات هذا الفكر المنحرف بنيةً أساسيةً لمبادئ فكر ما بعد الحداثة، ومن هذا المنطلق أصبح نفي الجوهر مرتكزاً لإنكار كافّة الضرورات في الحياة طبيعيةً كانت أو ميتافيزيقيةً، لأنّ نيتشه تبنّى وجهةً فلسفيةً نبذ على أساسها جوهر الأخلاق والقيم والأديان والفلسفة الباحثة عن الحقيقة وكلّ كيان كليّ وكلّ شيء يمكن اعتباره ضرورياً وإلزامياً، فهذه الأمور برأيه لا قيمة لها^[1].

من جملة الأمور التي أكّد عليها هذا الفيلسوف الغربي هي أنّ الوجود الإنساني قوامه البدن فحسب، فالإنسان برأيه مجردّ بدن والروح والعقل ليسا سوى جزء من هذا البدن المادّي^[2]. السؤال الذي يطرح على كلام هذا الفيلسوف، هو: إذا تجاهلنا العقل بالكامل وأعرضنا عن القيم من أساسها، هل يبقى لدينا أمل في معرفة المعنى الحقيقي للحياة حينئذٍ؟

[1]- إسحاق طاهري سرتشيزي، أحمد عزيز خاني، انسان شناسي پست مدرن و نقد آن از منظر آموزه‌های دینی، مقالة باللغة الفارسية نشرت في مجلة "انسان پژوهی دینی" الفصلية، الدورة الثامنة، العدد ٢٥، ٢٠١١م، ص ٣٥.

[2]- Nietzsche, Fredrick Wilhelm, (1966), On the Genealogy of Morals and Ecce Homo, New York, Vintage Book, p. 59.

الجدير بالذكر هنا أنّ التعريف الذي ذكرته الموسوعة البريطانية لمفهوم ما بعد الحداثة يدلّ بوضوح على كونه يدلّ على تيار فكري يعاني من ضعف، ومن هذا التعريف ندرك السبب في عجز مفكّري ما بعد الحداثة عن بيان المعنى الحقيقي للحياة، حيث أشارت هذه الموسوعة في تعريفها إلى أنّ تيار ما بعد الحداثة ظهر في أواخر القرن العشرين للميلاد ووصفته بأنّه محفوف بالنزعات الشكوكية (skepticism) والنسبوية (relativism) والذاتانية (subjectivism) إلى جانب تجاهل الفنّ والذكاء والعقل وكافة المعارف العقلية، أو التنزّل بمستواها واعتبارها العلمي وكاشفيتها إلى أدنى حدّ ممكن (a general suspicion of reason)، كما تعرّض للأيديولوجيا (an acute sensitivity to the role of ideology) وكلّ نزعة أيديولوجية بنقدٍ لاذع^[1].

مفكّرو ما بعد الحداثة انخرطوا في هذا التيار الفكري وطرحوا آراءً ونظريات تؤكّد على استقلال الحقائق الموضوعية عن العقل البشري وأوعزوا إنسانية البشر إلى حقيقة بسيطة (naive realism) وتنزّلوا بها إلى مستوى فرضية دلالية (conceptual construct) وإبداع لغوي، لذا كيف يمكنهم على أساس هذه الرؤية الضيقة التي قيدوا فكرهم بها أن يعرفوا حقيقة الحياة ومعناها^[2]؟

من جملة آراء هؤلاء اعتقادهم بأنّ هوية الإنسان تنشأ بفعل حتمية اجتماعية، وعدم اكتراثهم مطلقاً بالمبادئ النفسية الفردية للإنسان وقابلياته وأوضاعه ورغباته الطبيعية المكونة في ذاته منذ لحظة ولادته قبل أن يلج في مضمار الحياة الاجتماعية، حيث يعتبرون هذه الأمور -أو معظمها على أقلّ تقدير- مجرد قضايا مرتبطة بالسيكولوجيا الإنسانية العامة والتوجّهات النفسية التي تنشأ في رحاب الحياة العامة إثر التفاعل الاجتماعي بين البشر، لذا لا تعدّ مبادئ ثابتة وأصلية^[3].

من الطبيعي أنّ رؤية كهذه إزاء الحياة تجعل الإنسان دائماً في مهبّ رياح ظروف مشوشة وأحياناً غامضة بالكامل بحيث لا يمكنه تحديد المصير الذي ستؤول إليه حياته، حيث ينشأ لديه شكّ بكلّ شيء ولا يبقى له أيّ مجال للاعتقاد بوجود معنى ثابت ومستقلّ عن الظروف الاجتماعية التي يعيش في رحابها، وهذه الظروف بطبيعة الحال في تذبذب متواصل ولا استقرار لها على الإطلاق.

بناءً على ما ذكر لو بقي الإنسان حائراً في حياته ولا قدرة له على الاطمئنان لهدف يأمل في تحقيقه، ثمّ شيئاً فشيئاً يواجه أزمة في معنى الحياة ولا يستمتع في حياته كما ينبغي، وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنّ الفيلسوف جان فرانسوا ليوتار (Jean Francois Lyotard)

[1]- Duignan, Brian, (2017), Encyclopedia Britannica (on line), s. v. Postmodernism.

[2]- Ibid.

[3]- Ibid.

الذي يعدّ واحداً من أشهر مفكرّي تيار ما بعد الحداثة أكّد على ما يلي:

(١) عصر الصناعة والإنتاج نشأ في رحاب السياسة والحياة الاجتماعية.

(٢) ليس بمقدور البشرية طرح نظرية أخلاقية وأكسيولوجية مطلقة - ثابتة ودائمة-.

(٣) إضفاء معنى إلى الحياة والكون مجرد أمر نسبي وشخصي بحث^[١].

كذلك اعتبر التشكيك (incredulity) بالمبادئ والمفاهيم الثابتة من خصائص فكر ما بعد الحداثة^[٢].

إذن، حسب هذه الاعتقادات كي ف يمكننا البحث عن معنى ثابت ودائم للحياة؟! فهل هناك أمل في ذلك لو اعتقدنا بهذه الآراء؟! وهل يبقى أمل لمعرفة الهدف أو الأهداف المتعالية في عالم الوجود؟!!

التيارات والمدارس الفكرية التي كوّنت بمجموعها مبادئ وقيم تيار ما بعد الحداثة الذي تبلور على هيئة حركة فكرية جديدة، إذا تمكّنت من إضفاء معنى أصيل تامّ يتّصف بالثبوت والاستمرار وهدف سام لحياة الإنسان، سوف يتمكّن مفكرو تيار ما بعد الحداثة عندئذ من تحقيق ذلك لكون أفكارهم ملتقطة من تلك المبادئ والقيم المشتتة؛ لكن بما أنّ فكر ما بعد الحداثة لا يقتضي ذلك فلا أمل في تحقيق هذا الهدف على الإطلاق.

نتيجة البحث

معنى الحياة ذو ارتباط وطيد بالمبادئ والمناهج الأساسية في الحياة، لذا كلّما كانت هذه المبادئ والمناهج أصيلةً ودقيقةً وثابتةً يتّضح معنى الحياة بشكل أفضل؛ والعكس صحيح، أي كلّما كانت لقيطةً وغامضةً وغير ثابتة سوف يعاني المجتمع من ضياع ويفقد هويته وينسى واقعه ثم لا يبقى للحياة أيّ معنى.

حياة الإنسان تكتسب معناها الأصيل عندما يعرف من أين أتى ولماذا خلق وإلى أين سيكون مصيره، وإثر ذلك يعرف مقامه الإنساني فتعمّه رحمة الله الواسعة ويستثمر نعمة الحياة التي أكرم

[١]- علي جمشيدى، پست مدرنيسم چیست؟ (باللغة الفارسية)، ١٩٩٩، على الرابط الإلكتروني التالي:

<http://postmodir.blogspot.com/138713/03/post-27/>

[2]- Lyotard, Jean - Francois, (1987), "The Postmodern Condition" in After Philosophy: End or Transformation? Cambridge, Massachusetts, MIT Press, p. 74.

بها بأفضل وأمثل شكلٍ وإلى أقصى حدٍّ ممكن؛ وهذه الميزة لا يتَّسم بها إلا من يعرف نفسه حقَّ المعرفة ويدرك الحدَّ الفاصل بينه كبشر وبين خالقه العظيم وعلى هذا الأساس يصوغ ارتباطه بالدنيا والآخرة وفق أسس صائبة وقويمة؛ ولا شكَّ في أنَّ بلوغ هذه الدرجة من الإدراك يقتضي الاعتقاد بمجموعة من المبادئ والأهداف والمناهج الثابتة التي تضيء إلى الحياة معنى وتجعل بني آدم مختلفين عن الحيوانات من الناحية الروحية.

إذن، لو أردنا وضع حلٍّ لأزمة «معنى الحياة» فلا ينبغي لنا الاكتفاء بالجانب الحسي والتجريبي في الحياة، بل يجب الاعتقاد بوجود عوامل مؤثرة أخرى في الحياة لا يمكن تجاهلها على الإطلاق، مثل الفطرة والعقل والوحي، إذ لو اعتقدنا بهذه المبادئ الأصيلة سنواجه أقلَّ قدر ممكن من التحديات المحتملة كما ننجو من أزمة المعنى.

وبعبارة أوضح: الهاجس الذي يكتنف الإنسان لمعرفة روح الحياة ومعناها لا يسمح له بأن يقيّد فكره وقابلياته ودوافعه ويحبسها في قفص فكر ما بعد الحداثة الذي يعجز عن تجاوز حدوده الضيقة.

خلاصة الكلام أننا إذا أردنا انتشال أنفسنا من أزمة معنى الحياة فلا بدّ لنا ممّا يلي:

(١) معرفة الهدف من خلقتنا وخلقنا العالم.

(٢) معرفة المبادئ والمناهج الأساسية في الحياة.

(٣) معرفة حقيقة ارتباطنا من أربعة أوجهٍ كالتالي:

أ - ارتباطنا بالله عزّ وجلّ

ب - ارتباطنا بأقراننا البشر

ج - ارتباطنا بأنفسنا

د - ارتباطنا بما حولنا في عالم الطبيعة

مفكّرو ما بعد الحداثة ضمن أيديولوجيتهم الجديدة من نوعها عرفوا الإنسان بذاتانية فردية قوامها تمكين كلّ إنسان من استثمار ما حوله ومن حوله ضمن توجّهات شخصية بحتة، حيث قيّدوا الحياة بهذا الحدِّ وأنكروا كلّ شيء فيماورائه، أي أنّهم اقتصروا على أفق مادّي ونفسي ضيق ومحدود.

المصادر والمراجع

١. روجر تريغ، انسان از دیدگاه ده متفكر (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية رضا بخشايش، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات معهد التعليم والتربية، ٢٠٠٣.
 ٢. علي جمشیدی، پست مدرنیسم چیست؟ (باللغة الفارسية)، ١٩٩٩، على الرابط الإلكتروني التالي:
- <http://postmodir.blogspot.com/1387/03/13/post-27/>
٣. سيد أحمد رهنمائي، غرب شناسي (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات مؤسسة الإمام الخميني (ره) للتعليم والبحوث، الطبعة الخامسة عشرة، ٢٠١٦.
 ٤. إسحاق طاهري سرتشيزي، أحمد عزيز خاني، انسان شناسي پست مدرن و نقد آن از منظر آموزه هاي ديني، مقالة باللغة الفارسية نشرت في مجلة «انسان پژوهي ديني» الفصلية، الدورة الثامنة، العدد ٢٥، ٢٠١١م.
 ٥. أنطوني غيدنز، پیامد هاي مدرنیته (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محسن ثلاثي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مركز، ١٩٩٨.

1. Bauman, Zygmunt, 2000, Postmodern Ethics, Massachusetts, Blackwell.
2. Borchert, Donald M. , Editor in Chief, (2006), Encyclopedia of Philosophy, v. 7, 2nd. Edition, Macmillan Reference USA, Thomson, Gale.
3. Docherty, Thomas, (1993), Postmodernism: A Reader, New York, Columbia University press.
4. Duignan, Brian, (2017), Encyclopedia Britannica (online), s. v. Postmodernism.
5. Flinders, Neil, (1990), A Restorationist Views the Modernism / Post modernism Debate, Salt Lake City.
6. <http://www.britannica.com/topic/s.v. postmodernism-philosophy>.

7. <http://www.merriam-webster.com/dictionary/s.v. postmodern.>
8. <http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Metanarrative.>
9. <https://www.funeralzone.co.uk/blog/c/funeral-zone-services>
10. Jameson, Fredrick, "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism" in New Left Review, n. 146, (July - August 1984, 59 - 92).
11. Kurtz, Paul, (1973), Humanist Manifestos I and II, Buffalo, New York, Prometheus Books.
12. Luntley, Michael, (1995), Reason, Truth and Self, the Postmodern Reconditioned, Routledge.
13. Lyotard, Jean - Francois, (1987), "The Postmodern Condition" in After Philosophy: End or Transformation? Cambridge, Massachusetts, MIT Press.
14. Marx, Karl. and Engels, Frederick, (2004), German Ideology, C. J. Arthur, ed. , New York, International Publisher.
15. Merriam - Webster, Merriam - Webster's Collegiate Dictionary, (2005), 11th edition, Frederick C. Mish, editor in Chief, s.v. "post-modern", Merriam-Webster, Incorporated, Springfield, Massachusetts, USA.
16. Mibank, John, (1992), "Problematizing the Secular: the Post Postmodern Agenda" in Shadow of Spirit Postmodernism, edited by Philippa Berry and Andrew Wernick, Routledge. PP 31 - 32.
17. Nietzsche, Fredrick Wilhelm,(1966), On the Genealogy of Morals and Ecce Homo, New York, Vintage Book.
18. Ozmon, Howard and Craver, Samuel, (1995), Philosophical Foundations of Education, Columbus, Toronto, Merrell Publishing Company.

19. Sarup, Madan, (1993), An Introductory Guide to Post Structuralism and Postmodernism, The University of Georgia Press.
20. Smart, Barry, (1992), "Postmodernity and Present", in Theories of Modernity and Postmodernity, London, Sage Publication.
21. Tappan, Mark, and Lyn Mikel. Brown, (2006) Envisioning a Postmodern Moral Pedagogy, Journal of Moral Education, 25, n. 1, p. 101.
22. Tappan, Mark B. and Brown, Lyn Mikel, (1996), March, "Envisioning a Postmodern Moral Pedagogy", in Journal of Moral Education, 25, n. 1.
23. Wood, Elizabeth, (1993), Postmodernism, Montreal, McGill University, Department of Culture and Values in Education, Course Pack.

العالم الإسلامي والغرب

يعكس هذا القسم موقف العالم الإسلامي تجاه الغرب، من خلال الآتي:
أ. شرح وتظهير مشاريع العلماء والمفكرين في العالم الإسلامي ممن نقدوا الغرب؛ ثقافياً وسياسياً، واجتماعياً...
ب. تحليل ونقد المشاريع المستغربة والمتوافقة مع الغرب لمفكرين من العالم الإسلامي ممن تأثروا بالغرب وروجوا لأفكاره.

التغريب بما هو الوجه الآخر للهيمنة الغربية
حقبة الخلافة العثمانية نموذجاً

هاشم الميلاني

نقد التأسيس الأنطولوجي للحدثة
تنظير الغرب في منظومة محمد عثمان الخشت

محمود حيدر

أزمة الوعي الأوروبي والنفسيات الترنسندنتالية
فينومينولوجيا فرانز برتانو تطبيقاً

خنجر حمية

التغريب بما هو الوجه الآخر للهيمنة الغربية

حقبة الخلافة العثمانية نموذجاً

هاشم الميلاني[*]

تتناول هذه الدراسة واحدة من أبرز القضايا الإشكالية التي لا تزال تعصف بالفكر الإسلامي منذ أكثر من قرن مضى، عينا بها قضية التغريب وما ينجم عنها من آثار وتداعيات ثقافية وحضارية على بنية مجتمعاتنا المعاصرة.

في هذه الدراسة للباحث في الفكر الإسلامي السيد هاشم الميلاني سنقرأ مقارنة معمّقة لمفهوم التغريب في بواعثه المعرفية والسوسولوجية، ومصادره التاريخية، فضلاً عن بيان العلاقة شديدة الحساسية والتعقيد بين العالم الإسلامي والظاهرة الاستعمارية. ولعلّ ما يكسب الدراسة أهميتها هو اعتماد الباحث حقبة الخلافة العثمانية حقلاً تطبيقياً لتأصيل مفهوم التغريب والنظر إليه كظاهرة تاريخية هي من أبرز وأخطر ظواهر الهيمنة الاستعمارية على مجتمعاتنا الإسلامية.

المحرّر

«إنّ ما قد بلغته الروح الغربية في الشرق من سعة الانتشار وشدة التأثير، هما من الأهمية بحيث لو أردنا الكلام عليه تفصيلاً استغرق ذلك المجلدات الضخام»^[1].

لماذا السؤال عن الغرب والاهتمام به، وهو الأمر الذي ربّما لم يكن ذا بال قبل عدّة قرون؟.. وللإجابة لا بدّ من مراجعة الذاكرة وقراءة الماضي القريب، حيث راح العالم الإسلامي ينحدر بعد ما كان في الصدارة والتألّق، وبات يعيش رويداً رويداً على هامش الغرب فكرياً وسياسياً واقتصادياً واجتماعياً بعد أن كان رائداً ومتقدّماً، منذ ذلك الحين بدأ يتولّد ما عُرف بسؤال النهضة عند النخب الإسلامية: «لماذا تأخّر المسلمون وتقدّم عليهم غيرهم؟».

*- باحث في الفكر الإسلامي، مدير عام المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.

[1]- استودارد - حاضر العالم الإسلامي ٤: ٢٣٧.

وجواب سؤال النهضة كامن في السؤال الأوّل الذي طرحناه في مستهلّ البحث، إنّنا تأخّرنا إذ لم نُسائل الغرب ولم نحاكمه، وزعمنا أنّه سبب التقدّم والرقي لو اقتفينا أثره حذو القذّة بالقذّة، بل الأمر على العكس إذ سبب تأخّرنا هو الغرب نفسه. بيان ذلك أنّ علاقة العالم الإسلاميّ مع العالم الغربيّ قبل ثلاثة قرون تقريباً، كانت علاقة تفوّق في كثير من المجالات، أو علاقة الندّ للندّ، وإذا سردنا أبرز المعالم الحضاريّة، لرأينا ذلك عياناً، فالتقدّم العلميّ والمعرفيّ والثقافيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ وغيرها من الأمور، كان للعالم الإسلاميّ، كما أنّ النظام السياسيّ والاقتصاديّ لم يكن يختلف كثيراً بين الشرق والغرب، ففي الشرق يحكم الملك وفي الغرب يحكم الإمبراطور، وفي الشرق يكون الاعتماد على الزراعة وتربية المواشي والحرف اليدويّة وكذلك في الغرب، وإذا كان ثمة تفوّق في مكان، كان الاعتماد على تبادل الخبرات والعلوم، فالإنسان بطبيعته يقتبس ويتعلّم ليتطوّر ويسدّ حوائجه الماديّة، وهذا هو دأب نموّ الحضارات وتبادلها فيما بينها.

يشير المؤرّخ العثمانيّ أحمد جودت إلى أنّ الغرب انتفع من خلال الحروب الصليبيّة من العالم الإسلاميّ انتفاعاً عظيماً: «فإنّ العلوم والفنون والصنائع في ذلك العصر كانت بأعلى درجة في استنطوبول ومصر، فتعلّم الإفرنج فيهما أشياء كثيرة، واشتروا عدّة كتب روميّة وسريانيّة وعربيّة، وأخذوها إلى أوروبا واجتهدوا في مطالعتها... وصاروا ينشرون في جهات أوروبا بعض العلوم التي نقلت من بلاد العرب إلى أسبانيا وشاعت بين أهل الإسلام، كالطبّ والكيمياء وعلم النباتات والحساب والهندسة والمنطق.. ومن ذلك الوقت ظهر لعالم الوجود كلّ ما كان غير معروف في أوروبا من أنواع النبات والأمتعة»^[١]، كما أنّ المؤرّخ الغربيّ إيان موريس عندما يصف تقدّم الغرب في الآونة الأخيرة يقول: (لم تكن زيادة الغرب محتومة في الماضي البعيد، فلاكثر من ألف سنة، بدءاً من حوالي ٥٥٠ م إلى عام ١٧٧٥ م أحرزت المناطق الشرقيّة نتائج أعلى)^[٢]، وأضاف قائلاً: (في عام ١٧٧٦ م كان الشرق والغرب لا يزالان متعادلين)^[٣]، وأكثر من هذا (فإنّ أوروبا القرن الثامن عشر تستورد على نطاق جدّ واسع منتجات من المصنوعات الآسيويّة، خاصّة مصنوعات الهند، فالأقمشة القطنيّة الشهيرة المسماة بالقطنيّات الهنديّة تغرق السوق الأوروبيّة)^[٤]، فالعالم الإسلاميّ كان يتقدّم ويتطوّر بنحو طبيعيّ، يؤثّر ويتأثّر، يأخذ ويعطي، يُعلّم ويتعلّم، وكان الأمر جارياً على هذا المنوال طول القرون الماضية، غير أنّ الغرب بعدما نهض أراد أن يسيطر على العالم ليبقى

[١]- تاريخ جودت: ٢٢٨.

[٢]- لماذا يهيمن الغرب اليوم، إيان موريس: ٤٤. وانظر ايضاً: فرنسا والاسلام، جاك فريمو: ١٤.

[٣]- م ن: ٦٣٦.

[٤]- الأزمت الشرقيّة، هنري لورنس: ١٣.

الجهة المستفيدة الوحيدة، ليكون هو المركز والباقي أطرافاً، فقطع صلة التّواصل والتبادل وحارب الشرق للحيلولة بينه وبين سُبُل الرقيّ والتقدّم الحقيقيّة، ولم يفسح له منها بشيء إلا بما يدرّ عليه الأرباح وينفعه في خططه الإمبرياليّة والاستعماريّة.

فسبب التخلف كما يراه إيف لاکوست الجيوسياسيّ البارِع هو الاستعمار الذي مارسته دول الشمال حيال هذه الدول منذ القرن التاسع^[١]، مضافاً إلى ما يشير إليه المستشرق الأمريكيّ ستودارد (١٨٨٣-١٩٥٠) إلى وجود تخوّف حقيقيّ عند طبقة مفكرّي الغرب بأنّ الشرق لو حاز على رؤوس الأموال، فسوف يسبق الغرب اقتصادياً^[٢].

إذاً عندما نرجع مرّة أخرى إلى سؤال النهضة، نرى أنّ سبب تأخّرنا ليس الدين ولا التراث ولا التقاليد والأعراف القديمة، بل إنّ سبب تأخّرنا الوحيد هو الغرب ذاته، وما استخدمه من أبحاث الوسائل للإطاحة بنا ولاستعمارنا، ليبقى هو الأعلى وهو المتفوّق الوحيد؛ ففي «القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كان التطوّر في هذه المجتمعات [أي الإسلاميّة] قد انحرف جرّاء التدخّل الأوروبيّ»^[٣].

هذا ما ذكره واعترف به المستشرقون أنفسهم، وقد تنبّه إليه غير واحد من المسلمين أيضاً، فقد قال محمّد لطفي جمعة إنّ «أوروبّا تريد اغتيال الشرق واستغلاله والقضاء على مصادر الحياة فيه وتسخيرها لأغراضها حتّى في محاربة أعدائه»^[٤].

ونحوه ما يذكره شكيب أرسلان في خصائص الغرب الاستعماريّ: «أنّ الأوروبيّ بمقتضى فطرته لا يطيق وجود غيره، ولا يرى إذا ساد حقّاً إلاّ لنفسه، فهو لا يقف بمجرد الوجدان كما يقف المسلم عن استقصاء حقوق من يستولي على بلاده، بل إذا وقف لا يقف إلاّ بسبب قوّة تصادمه، أو بسبب موازنة يترجّح بها عنده نفع الوقوف على ضرره. فأما إذا وجد نفسه قادراً أن يفعل ولا يلحق به ضرر، فإنّه قلّما يتوقّف عن هضم حقوق الذين تغلّب عليهم إلاّ نادراً»^[٥].

ويشير أيضاً محمّد فريد بك إلى أنّ «كلّ عود الأجناب للشرقيّين وعود عرقوبيّة، وسراب كاذب

[١]- الجغرافيا السياسيّة للمتوسط، إيف لاکوست: ٣٣.

[٢]- حاضر العالم الإسلاميّ، ستودارد ٤: ٢١٦.

[٣]- تاريخ المجتمعات الإسلاميّة، لايبس ٢: ٧٤٩.

[٤]- حياة الشرق، محمّد لطفي جمعة: ١٨.

[٥]- التعصّب الأوروبيّ أم تعصّب الإسلام، شكيب أرسلان: ١٩٩، وإيضاً حاضر العالم الإسلاميّ، تأليف ستودارد (مع تعليق شكيب أرسلان) ٣: ٣٢٩.

يحسبه الظمان ماء، وأن إظهارهم لنا الولاء والصدقة لم يكن إلا لنوال أمانهم والفوز بغاياتهم، فالعاقل من لم يتمسك بذيل وعودهم، ولا يخالج فكره أن دولة أوروبية تودّ خيراً أو تبغي صلاحاً لدولة أو أمة شرقية مطلقاً»^[١]. ويضيف قائلاً: «ومن الغريب أن جميع دول أوروبا لا تأنف من استعمال أنواع الغشّ والخديعة في سياستهم، حتى صارت لفظة سياسة عندهم مرادفة للكذب والمين والتظاهر بغير الحقائق»^[٢].

التغريب:

من أهم أسباب سيطرة الغرب على العالم الإسلاميّ، هو أداة التغريب، حيث يُستعان بها على هدم البناء من خلال النخر في أسسه ومبانيه، وإلباس المجتمع لباساً آخر، وكلّ ذلك بأيادٍ محليةٍ ووطنية. ولأجل الوقوف على هذه الأداة ومعرفة طرق فاعليتها نتطرق إليها من خلال فحص تطبيقيّ في إحدى أكبر إمبراطوريات العالم الإسلاميّ، ألا وهي الإمبراطورية العثمانية، لنرى كيف جرى تفكيكها والسيطرة عليها من خلال تغريبها، بعدما كانت أعظم قوة في العالم أجمع.

وسنبحث الموضوع ضمن إطارين:

الإطار النظريّ، ونبحث فيه عن معنى التغريب وعوامله.

الإطار العمليّ، ونبحث فيه عن بعض المعالم التغريبية الحاصلة في لمجتمع العثمانيّ.

الإطار النظريّ:

التغريب لغة من باب التفعيل يأتي بمعنى التشبيه أو الدلالة على التكثر أو نسبة المفعول إلى الفاعل.

والتغرّب لغة من باب التفعّل يأتي أيضاً بمعنى التلبّس والصيرورة والمطاوعة.

وكلا المصطلحين: (التغريب-التغرّب) في معنهما الاصطلاحيّ يدلّان على التشبّه بالغرب، أو التلبّس به ومطاوعته والصيرورة مثله، فالتغريب إذاً أن يصبح المرء متشبّهًا بالغرب ومتلبّسًا ومنبهرًا به.

يقول أنور جندي في معنى التغريب: «التغريب في أبسط مفهوم هو: حمل المسلمين والعرب على قبول ذهنية الغرب، وغرس مبادئ التربية الغربية في نفوس المسلمين حتى يشبّوا مستغربين في

[١]- تاريخ الدولة العلية العثمانية، محمّد فريد: ٢٨٠.

[٢]- م ٢٨٦.

حياتهم وتفكيرهم، وحتى تجفّ في نفوسهم موازين القيم الإسلامية^[١].

ويصف جلال آل الحمد التغريب بقوله: (مجموعة الأعراض التي تطرأ على حياتنا في جوانبها الثقافية والحضارية والفكرية من دون أن يكون لها أيّ جذور في التراث، أو أيّ عمق في التاريخ، وبدون أن يكون دخولها تدريجياً يسمح بالاستعداد لها... وإنما تدهمنا دفعة واحدة، تقول لنا: أنا هدية الآلة إليكم. التغريب إذن مؤشّر حقبة من تاريخنا لم نضع فيها اليد على الآلة، ولم تكن لنا معرفة بنظامها وبنائها، ولم تتوافر خلالها على مقدمات الآلة، أي العلوم الحديثة والتكنولوجيا. والتغريب بعد ذلك: خصوصية فترة من تاريخنا اضطرننا فيها تحت وطأة جبر السوق والاقتصاد وتداول النفط، إلى استيراد واستهلاك الآلة^[٢]، فالتعريف الأول اقتصر على التغريب الثقافي، أما الثاني فحدّد البعد التقني والتكنولوجي والتبعية فيه، والحال أنّ التغريب له وجوه متعددة ولا يقتصر على بعد أو بعدين، كما أنّ مطاع صنفدي جعل التغريب هدفاً للسيطرة السياسية، حيث يقول: (كان مبدأ تدمير الثقافات الذاتية الخاصة بالشعوب المستعمرة وإلباسها النمذجة التغريبية المسلوخة في مضمونها المعرفي والتقني الأصلي، أساساً لزعزعة الاستقلال الوطني لهذه الشعوب)^[٣].

وعملية التغريب هذه تعدّ من أهمّ أسباب هيمنة الغرب على العالم الإسلامي، وكانت الدول المستعمرة تضع الخطط والبرامج للتوسّع في ذلك، وهذا ما يعترف به المستشرق الأميركي ستودارد بكلّ صراحة، إذ يقول: «وقد كان من ديدن الحكام والمتسلّطين الغربيين أنّهم متى قبضوا على أعنة الحكم في بلاد شرقية يشروعون بمقتضى الضرورة في نشر المؤثرات والعوامل الغربية جاهدين في تقريب متناولها.

وفي ذلك أسباب: ففي المقام الأول كانت الدولة المتسلّطة ترى من مصلحتها أن تحمّل السكّان على طأطأة رؤوسهم لها وانقيادهم إلى حكمها وأمرها، وأن تسعى في توفير أسباب العمران الماديّ، وصيانة السلم والأمن، لكي يتسّى لها بذلك كلّ الانتفاع واستدرار الخيرات وابتزازها.. ولكن هذه الحكومات الغربية لم تقصر همّها على الترقية المادية فحسب، بل سعت في سبيل ترقية الأمم الداخلة في حكمها الترقية الاجتماعية والعقلية والأدبية^[٤].

«وإذا ما قام المرء بفحص دقيق للعالم الإسلامي، لرأى المؤثرات الغربية في جميع مفاصل

[١]- أهداف التغريب، أنور الجندبي: ١٣.

[٢]- نزعة التغريب: ٣٨

[٣]- نقد الشر المحض، مطاع صنفدي: ١٩٩

[٤]- حاضر العالم الإسلامي، ٨: ٤.

الحياة الاجتماعية والدينية والثقافية والسياسية للفرد المسلم، حتى أن بعضهم ذهب شططاً وتغربن نهائياً، «فباتوا لا يكثرثون لشأن من شؤون الدين الذي ولدوا فيه، ولا يهابون المصارحة بالتعطيل والإلحاد، فتلاشت في نفوسهم حرارة الإسلام، وذهبت منهم عصبية الإيمان»^[١].

ومن الطريف ما وصف به محمد لطفي جمعة الشرقي المتغربين بقوله: «فإنه إذا كان يلبس الملابس الإفرنجية فهو من رأسه إلى أخمص قدميه مجهز من أوروبا، فطربوشه من النمسا، وقميصه من فرنسا، وربطة عنقه من إيطاليا، وزراريه من تشيكوسلوفاكيا، وقماش بدلته من شفليد أو برمنجهام أو لفرهامبتون وجواربه من أميركا أو لندن، وحذاؤه من إنجلترا أو سويسرا، وثيابه التحتانية الصوفية منها والقطنية من ألمانيا واليابان، ولم يبق بعد ذلك إلا صورة اللحم والدم، والله أعلم كم من الأمم اشتركت في تكوينها، دع عنك عاداته الأخرى اليومية، فهو يركب في سيارة إنجليزية أو فرنسية، ويشرب مشروباً اسكتلندياً، ويدخن سجائر من هولندا، ويقبض على عصا مصنوعة في يوجوسلافيا»^[٢]. ووصل الأمر في تركيا إلى حدّ ظهر فيها تيار سماه المؤرخ التركي يلماز بالتيار الرومانيقي وهم يقولون: «بأفضلية كل شيء أوروبي، وإن كل شيء تركي، عثماني، ويجوز إسلامي، هو فاسد، كما إنهم يتنكرون للتاريخ التركي والعثماني والإسلامي»^[٣].

عوامل التغريب

والتغريب هذا لم يولد في العالم الإسلامي فجأة ومن دون أسباب وعوامل، بل تظافرت مجموعة عوامل أدت إليه، مع الالتفات إلى أنّ التغريب كان يختلف سعة وضيقاً بين حين وآخر، فتارة يشتد إذا تظافرت واتحدت جميع الأسباب والعوامل، وتارة يخف إذا قلت الأسباب والدواعي، وإذا نشطت سائر الحركات والتيارات المناهضة للغرب، حتى أنّ الشخص الواحد ربّما كان متغرباً في برهة من حياته، غير أنه يتراجع في أخريات حياته وتتكشف له الحقيقة^[٤]، كما هو الحال عند زكي نجيب محمود^[٥]، وغيره من المفكرين.

وفيما يلي نشير إلى أهمّ العوامل في نشر التغريب، مع تركيزنا على الإمبراطورية العثمانية كنموذج لذلك:

[١]- حاضر العالم الإسلامي، ١: ٢٧٣.

[٢]- حياة الشرق: ١٧٥.

[٣]- تاريخ الدولة العثمانية، يلماز أورتونا ١: ٦٤٥.

[٤]- للمزيد راجع: حاضر العالم الإسلامي، ستودارد ٤: ٤.

[٥]- راجع تجديد الفكر العربي، زكي نجيب محمود: ٥.

جهاز الدولة

لا يخفى أنّ جهاز الدولة (السلطان أو الرئيس أو الوزراء) لما يملك من قوّة ومال، كفيل بأيّ تغيير يطرأ على المجتمع، وقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: «إذا تغيّر السلطان تغيّر الزمان»^[١]. وبخصوص بحثنا فإننا نرى أنّ جهاز الدولة كلّما كان متغرباً أدى ذلك إلى سرعة حركة التغريب في البلاد.

إنّ الحكّام والملوك العثمانيين كغيرهم، كانت تحكّمهم المصالح قبل كلّ شيء، بحيث أصبحت المصالح الشخصية والحفاظ على الملك في الدرجة الأولى من الأهميّة وفوق جميع القيم، وكما قرأنا في كتب التاريخ من قتل الأولاد أو الإخوان أو الأرحام لأجل البقاء في الملك! وهذا ما تنبّه إليه حتّى المستشرقون، حيث يقول جيرمي سولت: (والواقع أنّه خلال حكم الممالك الإسلاميّة الكبرى، كانت العقائد والمبادئ دائماً في الدرجة الثانية بعد مصلحة الحاكم والدولة والمشرّعين والفقهاء في المؤسّسات الدينيّة الذين كانوا يتشاورون ويستفتون، لتبرير شرعيّ لأيّ أمر قضى به الحاكم أو أراد القيام به، وأيّ عالم يتجاسر على إبداء رأي الشرع في أمر لا يريد الحاكم سماعه، قد يعدم بقطع رأسه)^[٢].

هذه المصلحة كانت تربط الدولة العثمانيّة مع جيرانها من جهة الغرب، فكانت تحصل بينهم روابط أسريّة وتزواج، أو عقد معاهدات تجارية أو سياسيّة، وكانت الأمور تجري بشكل طبيعيّ، ولم تخرج عن طورها ولم تصل إلى مرحلة الانبهار والتغربن إلّا بعدما تفوّق الغرب وحاول بث هيمنته وسيطرته بكلّ وسيلة.

من هنا نرى بعض ضعاف النفوس من سلاطين الدولة العثمانيّة، وكذلك بعض الوزراء سيّما الصدر الأعظم كان أداة فاعلة في غربنة الدولة والمجتمع، علماً بأنّ الانفتاح على الغرب بدأ مبكراً عند سلاطين الدولة العثمانيّة، فمع قطع النظر عن مسألة التزاوج بين الأمراء العثمانيين في القرن الرابع عشر وبين حكّام الغرب وأمرائه، يذكر لنا التاريخ أنّ السلطان محمّد الثاني (١٤٣٢-١٤٨١) يُنسب إليه ترتيب الحكومة على أنظمة جديدة، ووضع أول مبادئ القانون المدنيّ وقانون العقوبات^[٣].

[١]- نهج البلاغة، الكتاب رقم ٣١.

[٢]- تفتيت الشرق الأوسط، جيرمي سولت: ٤٣.

[٣]- تاريخ الدولة العلية العثمانيّة، محمّد فريد: ٩٢.

ثم إنَّ السلطان سليمان القانونيّ (١٤٩٤-١٥٦٦) عندما فتح بلاد المجر أخذ معه إلى تركيا الكتب التي كانت موجودة في خزائن متياس كورفن^[١]، مما كانت سبباً في الاطّلاع على ثقافة الغرب والاقْتباس منه.

أمّا السلطان سليم الثالث (١٧٨٩-١٨٠٧) فإنّه كان «يستلهم أوروبا بقصد أخذ تكنولوجيّتها العليا، وكلّ الذين جاؤوا بعده قلّدوه... استقدم من أوروبا الضباط والمهندسين والبحريّين، ألبس الجيش ملابس بطراز مستنبط من اللباس الأوروبيّ»^[٢].

ثم إنّه كان «يرغب في تكوين دراية بنظم الحكم الأخرى في العالم، خاصّة في فرنسا... كما أنّه أوّل سلطان عثمانيّ يرسل سفراء دائمين إلى العواصم الأوروبيّة... ويعتبر سلطان سليم الثالث نصيراً للانفتاح على الغرب، وبشكل أخصّ على فرنسا التي يحترم ثقافتها»^[٣].

أمّا السلطان محمود الثاني (١٧٨٥-١٨٣٩) فإنّه ارتدى الملابس الأوروبيّة، وسكن في قصر دولما باخشيشي المبنيّ على طراز النموذج الغربيّ، وتنقل في عربة وأدخل الموسيقى الغربيّة إلى البلاط وإلى الجيش، وقد اقتدى به الموظّفون الحكوميّون والوجهاء ولبسوا الزيّ الأوروبيّ، وأصبحت اللغة الفرنسيّة علامة الحضارة^[٤].

وقد وصفه الدبلوماسيّ الفرنسيّ في الدولة العثمانيّة انكه لهارد بقوله: (وقد أسرف في التقليد الأعمى للدول الأجنبيّة من حيث ملبسه وعاداته)^[٥].

أمّا السلطان عبد العزيز الأوّل (١٨٣٠-١٨٧٦)، فإنّه أوّل من زار أوروبا من سلاطين الدولة العثمانيّة وذلك عام ١٨٦٧م، واستغرقت الرحلة ٦٤ يوماً، زار فيها فرنسا ولندن وغيرهما، وفي لندن أكل الطعام مع الملكة وذهب معها إلى المراقص والمسارح^[٦].

وقد تطوّر الأمر عند السلطان مراد الخامس (١٨٤٠-١٩٠٤)، فدخل الماسونيّة عام (١٨٦٧م) بشكل رسميّ، وكان مدمناً على الشرب، وأصبح آلة بيد إنكلترا والوزراء الذين يلعبون لعبة المشروطيّة^[٧].

[١]- تاريخ الدولة العلية العثمانيّة، محمّد فريد: ١١٩.

[٢]- تاريخ الدولة العثمانيّة، يلماز أورتونا ١: ٦٤٦-٦٤٧.

[٣]- بدايات المسألة الشريّة، روبرت مانتران (ضمن كتاب تاريخ الدولة العثمانيّة) ٢: ١٢، ١٤.

[٤]- م ن ٢: ٥٩، وانظر أيضاً تاريخ الدولة العلية العثمانيّة، محمّد فريد: ٣٢٥.

[٥]- تاريخ الاصطلاحات والتنظيمات في الدولة العثمانيّة، انكه لهارد: ٢٥.

[٦]- تاريخ الدولة العثمانيّة، يلماز ٢: ٧٢.

[٧]- م ن ٢: ٨٩.

أمّا السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٤٢-١٩١٨)، فإنّه رغم استبداده السياسيّ وتركه النظام اللبيريّ السياسيّ، فقد كان من أكبر أنصار التحديث في سائر المجالات^[١].

فإنّه أرسل مئات من الضباط والأطباء والمتخرّجين الشباب وأرباب المهن الأخرى إلى أوروبا وخاصة فرنسا وألمانيا لغرض التحصيل، وقد ارتقت العلوم التطبيقية والإنسانية إلى المستوى الأوروبيّ، فربى جيلاً مجهّزاً بالثقافات واللغات الغربية^[٢].

وأنت ترى أنّ حركة التغريب ظهرت في تركيا قبل باقي دول الإسلام، وذلك بسبب توجه الحكام والملوك إلى الغرب بغية اقتفاء أثره للوصول إلى التقدّم والرفي. طبعاً هذا عدا ما فعله الصدر الأعظم وباقي الوزراء من حركة تغريبية نشطة في جهاز الدولة والمجتمع العثمانيّ آنذاك، من قبيل صدر الأعظم رشيد باشا (١٨٠٠-١٨٥٨) حيث يعدّ رئيس حركة الإصلاح والتنظيمات، وكان يجيد اللغة الفرنسية وله دراية جيّدة بالشؤون الأوروبية^[٣].

وكذلك مدحت باشا (١٨٢٢-١٨٨٤)، حيث دعمت بريطانيا صدارته، وكان منهماك في حبّ بريطانيا، وكان عدواً للإسلام، وقد ضرب القرآن على الكرسيّ في مقصورة مجلس العوام^[٤]. ومنهم أيضاً إبراهيم حقّي باشا (١٨٦٣-١٩١٣)، حيث فتحت سبل المدنية أيام صدارته^[٥]، وكان متسلّطاً على الثقافة الغربية ومعتاداً على الحياة الأوروبية، ومتفرنّجاً^[٦].

السفراء

من العوامل المؤثرة في تغريب الدولة والمجتمع العثمانيّ، وجود السفراء الغربيين في العاصمة واعتماد الصدر الأعظم أو السلطان عليهم، حتّى تمكّن السفير الفرنسيّ عام (١٦٧٣ م) من تحسين العلاقات مع الدولة العثمانية بعد تصدّعها^[٧].

وقد اشتدّت حركة السفراء في زمن صدارة إبراهيم باشا (١٧١٨-١٧٣٠)، حيث إنّ «ما ميّز صدارة إبراهيم باشا العظمى هو اهتمامه الذي أولاه للعلاقات الدبلوماسية مع الدول الغربية»، كما

[١]- بدايات المسألة الشرقية، روبري مانتران ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ٦٦.

[٢]- تاريخ الدولة العثمانية، يلماز ٢: ١٨٧.

[٣]- بدايات المسألة الشرقية، روبري مانتران ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ٦٧.

[٤]- تاريخ الدولة العثمانية، يلماز ٢: ١٢٨.

[٥]- تاريخ جودت: ٧٥.

[٦]- تاريخ الدولة العثمانية، يلماز ٢: ٢٠٤.

[٧]- الدولة العثمانية في القرن السابع عشر، روبري مانتران ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ١: ٣٧٢.

أنه كان يوفد مندوبين إلى أوروبا لفهم أسباب التقدّم في الغرب والاطّلاع على حياتهم^[١].

النخب والمثقفون

من العوامل المهمة في تغريب المجتمع العثمانيّ، ما قام به النخب والمثقفون في الدعوة إلى التمسك بالغرب، وهذه العملية قد بدأت في وقت مبكر، ففي عهد السلطان عبد الحميد الأوّل (١٧٧٤-١٧٨٩) بدأ مثقفون عثمانيّون بندايات لإدخال التجديدات على الفكر الإسلاميّ، سيّما الذين سافروا إلى الغرب، «وقد تسوّى لهم أن يرصدوا عن قرب هياكل ونظم حكم الدول الأوروبيّة، وأنهم قد نقلوا منها عددًا معيّنًا من الأفكار بالنسبة للمستقبل»^[٢].

وإلى هذه الفئة يشير المستشرق الأميركي استودارد: «وهناك فريق آخر من المسلمين الذين بلغت منهم مؤثّرات الحضارة الغربيّة مبلغًا عظيمًا، ووغل فيهم تيّارها موعلاً كبيرًا، فأقبلوا على كلّ شيء غربيّ أغنًا كان أم سميًا، وولّوا ظهورهم جميع ماضيهم بحيث صاروا لا يحفلون بمفخرة من مفاخر تاريخهم، ولا يبالون بذكرى من ذكريات سالف أيّامهم...»^[٣].

طبعًا لا يفوته التعريض لهذه الطبقة المتغربة، لا لأجل أنّ عملها غير صحيح، ولا من باب لزوم التمسك بالهويّة الدينيّة والوطنية، بل من باب أنّ عملهم هذا يوغر قلوب المسلمين عداً ضد الغرب، ويسبّب ردّة فعلهم تجاه تقبّل قيم الغرب، إذ يقول: «دأبهم استثارة الروح الدينيّة في قلوب سواد الأمّة، وحمل هذا السواد على مقت كلّ شيء غربيّ يرونه في بلادهم»^[٤].

وقد اشتدّت عمليّة التغريب في فترة التنظيمات (١٨٣٩-١٨٧٨) حيث أنّها «تتميّز بظهور كوكبة كاملة من الأدباء الذين يجربون شيئًا فشيئًا الأشكال الأدبيّة المأخوذة عن الغرب: الرواية، المسرح، البحث الفلسفيّ، فنّ الكتابة الصحفيّة. ويستخدمون هذه الوسائل التعبيريّة لتوجيه النقد وللسجال ولتقديم الدرس إلى القادة ولتهذيب القراء. وقد يتصوّر المرء أنّ هؤلاء الكتّاب ليسوا غير مجرد نشطاء بلا فائدة، لكن ذلك غير صحيح، فإذا كانت عجلة الإصلاح تتحرّك، فالفضل في ذلك إنّما يرجع إليهم أيضًا، فعبر الحماس الذي يحتفون به بالحضارة الغربيّة، وعبر الحميّة التي ينادون بها بتحوّلات أكثر جسارة باستمرار، يسهمون إسهامًا فعّالًا في تحريك الأمور»^[٥].

[١]- الدولة العثمانيّة في القرن الثامن عشر، روبر مانتان ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة) ١: ٤١٥.

[٢]- بدايات المسألة الشرقيّة، روبر مانتان ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة) ٢: ٢٥، ٢٩.

[٣]- حاضر العالم الإسلاميّ، استودارد ١: ٢٧٣.

[٤]- م ن ١: ٢٧٥.

[٥]- بدايات المسألة الشرقيّة، مانتان ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة) ٢: ٧١.

ثم إنهم، بحكمهم انفتاحهم على الثقافة الأوروبية، يفعلون عن أوساطهم الأصلية جدّ المتديّنة. والأيدولوجيا الأكثر انتشاراً في صفوف الجيش، هي نوع من الماديّة المتبدلة القائلة بالتفوق المطلق للعلم على الدين والأكثر ثقافة مشرّبون بأفكار أوجوست كنت وهربرت سبنسر، أي بسوسيولوجيا تطبيقية تميل في النهاية إلى ما سُمّي بالداروينيّة الاجتماعية المفضية إلى تقديم تفسير بيولوجي للنزاعات بين الأمم^[1].

ويمكن أن نشير إلى بعض هؤلاء المثقفين من قبيل محمّد أفندي الذي أرسله أحمد الثالث عام (١٧٢٠م) إلى فرنسا، وقد ترك تقريراً مثيراً عن رحلته إلى فرنسا، قد أثار حماسه إلى أقصى حدّ ما شاهده في ذلك البلد، ولدى عودته إلى اسطنبول يصبح داعية الثقافة والمدنيّة والتقنيّات الفرنسيّة إلى درجة أنّ الصدر الأعظم الشديد التأثير بما سمع، يدفع أوساط البلاط والحكومة إلى تبني أسلوب حياة جديدة... ويتبنّى السلطان أحمد الثالث عن طيب خاطر هذه الحالة الذهنيّة، ويدعو إلى اسطنبول عدداً من الفنّانين الأجانب، وينظّم الكثير من أشكال اللهو المكلفة...^[2].

ومنهم أيضاً نامق كمال (١٨٤٠-١٨٨٨) الصحفيّ والمثقف النشط الذي حاول لبرلة الإسلام، وكان يحمل بين جنبيه كلّ إيمانات العصر، وكانت له «ذخيرة من الأفكار التقويضية الرامية بشكل خاصّ إلى لبرلة نظام الحكم والمؤسّسات... وكان مدافعاً متحمّساً عن فكرة الحرّيّة^[3]».

ومنهم أيضاً أحمد مدحت (١٨٤٤-١٩١٣) من الأدباء اللامعين، ومن الدعاة إلى التغريب، وقد سعى «إلى أن ينقل إلى العدد الأكبر من القراء بشكل ميسور وبلغة بسيطة العناصر الأساسيّة للحضارة الأوروبيّة... ويتولّى تبسيط معارف أوروبا للجماهير^[4]».

ومنهم عبد الله جودت (١٨٦٩-١٩٣٢) من مؤسّسي حركة تركيا الفتاة ومن دعاة التغريب، كان طبيباً ويمارس الكتابة والترجمة، وقد رأى أنّ التغريب ضرورة مطلقة بالنسبة إلى الإمبراطوريّة العثمانيّة، وقد كتب: «ليست هناك حضارة غير الحضارة الأوروبيّة، ولا بدّ من الأخذ بها بوردها وشوكها». وكتب أيضاً: «الغرب قدوتنا، وأنّ نحبه فذلك يعني أنّ نحبّ العلم والتقدّم والتطوّر الماديّ والأدبي^[5]».

[١]- الازمات الشرقية، هنري لورنس: ٢٤٢ - ٢٤٣.

[٢]- الدولة العثمانيّة في القرن الثامن عشر، ماتران ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة) ١: ٤١٥.

[٣]- فترة التنظيمات، بول دومون ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة) ٢: ٧٤-٧٥.

[٤]- النزاع الأخير، فرانسوا جورجو ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة) ٢: ٢١١.

[٥]- موت إمبراطوريّة، بول دومون ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة) ٢: ٢٦٢، ٢٦٣.

التّيّارات والأحزاب

من العوامل الأخرى في غربنة المجتمع، وجود تيّارات فكرية وأحزاب سياسية متغربة، أخذت على عاتقها تغريب الدولة والمجتمع، وربما يقال إنّ الأحزاب والتّيّارات هي بمثابة عملة ذات وجهين، فهي عامل مهم من عوامل التغريب من جهة، وهي أثر ومعلم من معالم التغريب من جهة ثانية.

تعدّ الماسونية من أهم التّيّارات التّغريبية في الدولة العثمانية، حيث إنّ «الرهان على الماسونية الفرنسيّة كان في ذلك العصر اختياراً للعقلانيّة، وللروح الفولتيريّة، ولأفكار الثورة الكبرى^[١]». وبلغ الأمر في اللهث وراء الماسونية للوصول إلى التحديث، إنّ السلطان مراد الخامس انضمّ عام (١٨٧٢م) إلى المحفل الماسوني رسمياً^[٢].

كما تمّ تأسيس محفل ماسوني عام (١٨٦٣م) في تركيا تحت عنوان (محفل اتّحاد الشرق)، وهو محفل مرتبط بمحفل الشرق الكبير الفرنسي، وتبنّى فكرة التعايش الأخوي، والوفاق بين الأجناس، وضمّ بين جنبه (١٤٣ عضواً) من مختلف طبقات المجتمع العثماني^[٣].

ومن التّيّارات التّغريبية أيضاً جماعة العثمانيين الشبان، التي تأسّست عام (١٨٦٥) على يد كلّ من الأمير المصريّ مصطفى فاضل (١٨٢٩-١٨٧٥) والكاتب الاجتماعيّ علي سواوي (١٨٣٨-١٨٧٨) وضياء باشا، حيث كانت جمعية سرّية للغاية، تهدف إلى ترويج الأفكار الجديدة، وهؤلاء القادة في هذه الجمعية كانوا مقيمين برهة من الزمن في أوروبا، حيث تعرّفوا عن كثب على الأفكار والتقنيات وأساليب الحياة الغربية، ممّا سبّب المزيد من تغربهم وانسلاخهم عن هويّتهم القوميّة والدينيّة^[٤].

ومنها أيضاً حركة (الأدب الجديد) المتأثرة بالنهضة الأدبية الأوروبية، وقد تجمّعت تحت لواء مجلّة (ثروة-أي فنون) بإدارة توفيق فكرت، وكتب فيها أحمد مدحت، حيث نقل العناصر الأساسية للحضارة الغربية بلغة سهلة إلى المجتمع التركيّ وتمكّن من تبسيط معارف أوروبا للجماهير^[٥].

ومنها أيضاً حركة (تركيا الفتاة) التي تأسّست عام (١٩٠٢م) في فرنسا على يد خمسين ليبرالياً

[١]- فترة التنظيمات، بول دومون ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ٦٣.

[٢]- م ن ٢: ٦٦.

[٣]- م ن ٢: ٧٩-٨٠.

[٤]- م ن ٢: ٧٧.

[٥]- النزاع الأخير، فرانسوا جورجوس ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ٢١١.

معارضاً لسياسات عبد الحميد الثاني، وإن كانت جذور هذه الحركة ترجع إلى عام (١٨٨٩م)، حيث انطلقت على يد طلاب مدرسة الطب العسكري، وكانت هذه الحركة مدعومة من قبل الدول الأوروبية سيّما بريطانيا، كما أن اليهود والحركة الماسونية كانت داعمة لها أيضاً^[١].

وتثبيتاً لهذه المعلومة يؤكدها المستشرق الأميركي ستودارد قائلًا: «إن تركيا الفتاة غدت تدير دفة سفينتها عصبة من الجحدة الغربيين، غالبهم ليس من المسلمين أو ليسوا مسلمين إلا اسمًا، بل هم من زنادقة اليهود^[٢]».

الإطار التطبيقي

وهنا نبحث عن تطبيقات التيار التغريبي في الإمبراطورية العثمانية والنتائج التي وصلت إليها، ونذكر أهم العوامل التغريبية:

معالم التغريب

العوامل التي ذكرناها أدت إلى ظهور تيار تدريجي يتكوّن من الساسة والمثقفين وعمامة الناس، ينحو نحو الحياة الغربية، سيّما بعدما تفوّق الغرب على العالم الإسلامي، وبدأ بغزوه سياسيًا وثقافيًا واجتماعيًا.

وحركة التغريب هذه كانت تأخذ بالشدة والضعف، ففي البداية كانت محاولات لتجديد الجيش والمعدّات العسكرية مع الحفاظ على الدين والتمسك به، ولكن تدريجًا توسّع نطاق التغريب ليشمل جميع مفاصل الحياة في العالم الإسلامي، فترى -كما مرّ- التأثير الغربي في الملبس والمنطق والمأكل والمسكن.

ففي الإمبراطورية العثمانية، وخلال ثلاثة قرون تقريبًا (١٨-٢٠) تتطوّر مشاهد التغريب والاختراق الشامل، فالتغريب بدأ من نقطة صغيرة وتوسّع شيئًا فشيئًا بشكل سريع ومذهل: «إنّ جرعة معيّنة من الحرية ومن الانفتاح على أفكار التقدّم، قد فتحت الطريق أمام هجمات متكررة على النظام القائم^[٣]».

[١]- النزاع الأخير، فرانسوا جورجو ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية)، ٢: ٢٢٧-٢٣٧.

[٢]- حاضر العالم الإسلامي، ستودارد ١: ٣١٧.

[٣]- فترة التنظيمات، بول دومون ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ١٢٥.

ويرى بعض الباحثين أنّ القرن الثامن عشر هو بداية هجوم الدول الأوروبية على الإمبراطورية العثمانية في كافة الأصعدة السياسية والعسكرية والاقتصادية والتقنية والثقافية^[١].

واشتدت في القرن التاسع عشر مع فترة التنظيمات (١٨٣٩-١٨٧٨) التي نشأت جرّاء البحث عن سبب تأخر الدولة العثمانية، حيث كان الجواب هو الالتحاق بالغرب واقتفاء أثره، بمعنى علمنة المجتمع والقانون والتعليم والثقافة العامة^[٢].

وفي هذه المرحلة يشترك الجميع في غربنة الدولة والمجتمع، بحيث أنّك تشهد في أواخر هذا القرن الرجال الذين يرتدون الملابس الأوروبية، محطات السكك الحديدية، الموانئ الخاصة بالسفن التجارية، بنايات عامة ومزينة بشكل باذخ، النسيج الحضري الجديد، صالات المسرح وغيرها من الأمور التي تدلّ على تحديث المجتمع وعلمنته^[٣].

وفي بدايات القرن العشرين «فإنّ التغريب يستمر أكثر فأكثر: لا تتوقف الصحف الأوروبية والأفكار الغربية، والموضة، وأحدث التقنيات والألعاب وأشكال اللهو كالدراجة والسينما، عن غزو المدن الكبرى للإمبراطورية^[٤]».

وفيما يلي يمكن أن نرصد أهم المعالم التغريبية في الإمبراطورية العثمانية:

التغريب الثقافي

التغريب الثقافي هو أوسع نطاقاً من غيره، لأنّ للثقافة مساحة واسعة تشمل في آن واحد مجموعة مهام متنوعة، وقد تأثرت الثقافة العثمانية بالمؤثرات الغربية كثيراً، وهذا ما يعترف به المستشرق فرانسوا جورجو ويقول: «وبالرغم من الرقابة فإنّ الحياة الثقافية في اسطنبول حول عام (١٩٠٠) تطلّ مفعمة بالحركة، وبالرغم من ارتفاع النبرة الإسلامية السائدة، فإنّ الحياة الثقافية تعتبر مشربة أكثر من ذي قبل بمثل الغرب^[٥]». وفي هذا المحور بالخصوص يمكن أن نشير إلى الأمور الآتية:

الصحافة

قد دخلت الصحافة إلى الإمبراطورية العثمانية أواخر القرن الثامن عشر، حيث صدرت مجموعة

[١]- الدولة العثمانية في القرن الثامن عشر، روبر مانتراي ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ١: ٤٢٨-٤٢٩.

[٢]- راجع: فترة التنظيمات، بول دومون ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ٦٣.

[٣]- م ن ٢: ١٥٨-١٥٩.

[٤]- موت الامبراطورية، بول دومون، ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ٢٥٣-٢٥٤.

[٥]- النزاع الأخير، فرانسوا جورجو ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ٢٠٩.

صحف عام (١٧٩٥ م) فرنسيّة، وقد صدرت أوّل صحيفة تركيّة في اسطنبول بأمر محمود الثاني عام (١٨٣١ م)، ويرى المستشرق مانتران أنّ الصحافة التركيّة لم تشهد انطلاقها الحقيقيّ إلاّ في الشطر الثاني من القرن التاسع عشر^[١]. كما يرى بول دومون أنّ أكثر الجماعات الأثنيّة والطائفيّة كانت لها صحف خاصّة في الإمبراطوريّة العثمانيّة وبلغات مختلفة، يعدّ القاسم المشترك بينها الدعوة إلى التقدّم والعدالة والإخاء^[٢]. وعند فرانسوا جورجيو يكون المحور هو «الانفتاح الأوسع على العالم الغربي»^[٣].

الترجمة

إنّ الاهتمام بالتراث الغربيّ ظهر مبكراً في الخلافة العثمانيّة، فالسلطان محمّد الثاني (١٤٥١-١٤٨١) أمر بترجمة بعض الكتب اليونانيّة والغربيّة المختلفة، وكان يرغب بالتعرّف على الدين المسيحيّ^[٤]. وقد مرّ أنّ السلطان سليمان القانوني (١٤٩٤-١٥٦٦) عندما فتح بلاد المجر اصطحب معه الكتب.

وبعدما تأسست أوّل مطبعة في الخلافة العثمانيّة عام (١٧٢٧ م)، قامت بنشر ترجمات كتب فرنسيّة وإنكليزيّة خاصّة كتب التاريخ والجغرافيا والعلوم^[٥]، كما تزايدت نسبة الكتب المترجمة في بدايات القرن العشرين.

يقول فرانسوا جورجيو: «فحتّى عام (١٨٧٥ م) كانت نسبة المؤلّفات المترجمة من لغة أجنبيّة إلى التركيّة (٤٠٪) قياساً إلى مجموع الكتب الصادرة منذ إدخال الطباعة. وفي عصر عبد الحميد تنتقل هذه النسبة إلى (٢٣٪)، كما أنّ نوع الأعمال المترجمة يتغيّر، ففي زمن التنظيمات كانت الكتب المترجمة قليلة، لكنّها كانت كبرى أعمال الآداب الأوروبيّة. وبعد عام (١٨٨٠ م) نجد أنّ الأعمال المترجمة عن الفرنسيّة أساساً، تعتبر في غالبيّتها كتباً شعبيّة تتمتّع بتوزيع واسع، وروايات أخلاقيّة، وقصص مغامرات، وكتب خيال علمي»^[٦].

[١]- بدايات المسألة الشرقيّة، مانتران ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة) ٢: ٥٩.

[٢]- فترة التنظيمات، بول دومون ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة) ٢: ٧١.

[٣]- النزاع الأخير، فرانسوا جورجيو ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة) ٢: ٢١٠.

[٤]- صعود العثمانيين نيقولا فاتان ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة) ١: ١١٣.

[٥]- الدولة العثمانيّة في القرن الثامن عشر، مانتران ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة) ١: ٤١٨.

[٦]- النزاع الأخير، فرانسوا جورجيو ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة) ٢: ٢١٠.

نظام التعليم

لقد تمّ الاهتمام بالتعليم الغربيّ بشكل ملحوظ في عهد التنظيمات (١٨٣٩-١٨٧٨)، بدءاً من التعليم العسكريّ وانتهاءً إلى باقي العلوم الإنسانيّة، وجراء ذلك نشأ جيل أخذ يتعمّق في الثقافة الغربيّة^[١]. وكذلك افتتحت الكليّات الفرنسيّة والإنكليزيّة والأميريكيّة شيئاً فشيئاً^[٢].

وقد نسخ هذا التعليم الغربيّ النظام التعليميّ القديم، وانتشر «في جميع المحيط التعليميّ، من كتابات الأطفال حتّى الجامعات والكليّات الكبرى، فصار الناشئ الشرقيّ يرتضع أفاويق العلوم على مناهج غربيّة»^[٣].

يذكر المستشرق بول دومون أنّه في عهد محمود الثاني تمّ إنشاء المدارس العلمانيّة الأولى المخصّصة للأطفال والبالغين، ولتفعيل عجلة التغريب في النظام التعليميّ، قدّم فيكتور دوروي وزير التعليم العام في عهد نابليون الثالث، مشروعاً للسلطان العثمانيّ لإصلاح التعليم، وقد تمّ تعميمه عام (١٨٦٩م)، كما ساعدت فرنسا لتأسيس مجموعة مدارس في تركيا على هذا النحو^[٤].

الفنّ

من المعالم التغريبيّة الأخرى التي لا تمسّ الطبقة المثقّفة فحسب، بل تشمل جميع طبقات المجتمع، هو الفنّ بفروعه الكثيرة، ليشمل الرسم والنحت والمسرح والموسيقى ونمط العمران والبناء وغيرها، وكان للتغريب فيها ميدان واسع للعمل.

وقد تأثّر الفنّ العثمانيّ بمؤثّرات كثيرة منها البيزنطيّ والإيطاليّ، سيّما أنّ جهاز الدولة كان من الدعاة إلى ذلك ومن المتحمّسين إليه، فالسلطان أحمد الثالث (١٦٧٣-١٧٣٦) قد دعا إلى اسطنبول عدداً من الفنّانين الأجانب، ونظّم كثيراً من أشكال اللهو واللعب^[٥].

يقول المؤرّخ العثمانيّ يلماز أوزتونا بخصوص فترة حكم السلطان محمود الثاني: «دخلت الموسيقى الغربيّة البيانو، الجوقة، الأوركسترا، المسرح، الأوبرا، إلى المجتمع العثمانيّ، كانت هذه الفنون موجودة سابقاً يتولّأها ويقوم بها الأوروبيون، والآن أصبحت من مؤسّسات الدولة الرسميّة»^[٦].

[١]- تاريخ الدولة العثمانيّة، يلماز ٢: ٥٠٧.

[٢]- م ن ٢: ٥١٢.

[٣]- حاضر العالم الإسلاميّ، ستودارد ٤: ٢٣٤.

[٤]- فترة التنظيمات، بول دومون ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة) ٢: ٩٢-٩٣.

[٥]- الدولة العثمانيّة في القرن الثامن عشر، روبير ماتران ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة) ١: ٤١٥.

[٦]- تاريخ الدولة العثمانيّة، يلماز ٢: ٢١.

وبخصوص المسرح فإنَّ السلطان عبد الحميد الثاني كان مولعاً به، وقد أمر بإنشاء مسرح في يلدز، ودعا إليه الفرق التمثيلية والفرق الموسيقية الغربية^[١].

علمًا بأنَّ المسرح «مأخوذ بالكامل من أوروبا، إذ يجري ترجمة شيللر وفكتور هيجو واقتباس موليير.... إنَّ هذه المسرحيات المبنية بالكامل في أغلب الأحيان على نجاحات المشاهد الأوروبية، تتحدّث عن إيجابيات الحضارة الغربية، وتعلي من شأن الأفكار وأساليب الحياة الواردة من أوروبا»^[٢].

وبخصوص الرسم «نجد أنّ عثمان حمدي (١٨٤٢-١٩١٠) الذي تتلمذ على أيدي جيروم وبولانجيه، يستمدّ إلهامه من الروح الاستشراقية للرّسامين الأوروبيين المعاصرين»^[٣].

أمّا الرواية فقد ظهرت عام (١٨٧٠) من خلال ترجمة الروايات الغربية أمثال البؤساء، روبنسون كروزو، تيليماك وغيرها، وهي رغم سذاجتها غير أنّها «تُحسّن تمامًا أداء وظيفتها التربوية، إذ تدعو إلى الحضارة الحديثة، ويعلي هذا النوع من الروايات من شأن العلاقات بين الجنسين، ويستمتع بتناول مشكلة التحرّر الأنثوي»^[٤].

أمّا بخصوص الموسيقى، فقد افتتح عام (١٨٣١م) معهد لتعليم الموسيقى الغربية على الطراز الإيطالي، ثمّ بعدها الموسيقى الألمانية والفرنسية، وأصبحت الموسيقى الغربية فنّاً يتذوّقه المثقّفون^[٥].

وفي مجال العمران ونمط البناء وتشديد البيوت والقصور، فإنّه بعد رجوع المندوبين والسفراء العثمانيين إلى تركيا، وبعد تدوين مشاهداتهم عن نمط الحياة الغربية ونشرها في البلاط والأوساط المثقفة، تظهر رغبة في تغيير نمط الحياة وفقاً للنموذج الغربي، فالصدر الأعظم إبراهيم باشا (١٧١٨-١٧٣٠) بعدما يستمع إلى تقرير محمّد أفندي المبعوث إلى أوروبا «يدفع أوساط البلاط والحكومة إلى تبني أسلوب حياة جديدة، ويرمز إلى تشييد القصور... وإنشاء الحدائق كحدائق مياه أوروبا العذبة»^[٦].

[١]- النزاع الأخير، فرانسوا جورجو ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ٢١٠.

[٢]- فترة التنظيمات، بول دومون ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ٧٢.

[٣]- النزاع الأخير، فرانسوا جورجو ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ٢١١.

[٤]- فترة التنظيمات، بول دومون ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ٧٢.

[٥]- تاريخ الدولة العثمانية، يلماز ٢: ٥٠٩.

[٦]- الدولة العثمانية في القرن الثامن عشر، ماتران، ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ١٠: ٤١٥.

ومنذ عهد عبد الحميد الثاني شهدت المدن الكبيرة في الإمبراطورية العثمانية تغييرات كثيرة، فهندسة الشوارع، محطات السكك الحديدية، مكاتب البريد، مستودعات السلع، الفنادق، الترام، المقاهي وغيرها من الأمور، فإنها كلها مقتبسة من الغرب^[١].

كما أنّ الصدر الأعظم مصطفى رشيد باشا (١٨٠٠-١٨٥٨) كان يرغب في إعطاء العاصمة العثمانية ملمحاً مماثلاً للحواضر الغربية؛ لذا صاغ عام (١٨٣٦م) مجموعة قوانين ومبادئ لا بدّ من الالتزام بها في تخطيط المدن وبناء البيوت، تحقيقاً لرغبته تلك^[٢].

التغريب في المنظومة السياسية

المنظومة السياسية متشعبة الأطراف وينضوي تحتها مجموعة أمور، من قبيل شؤون الدولة ونوعية نظام الحكم، الدستور والبرلمان، الدبلوماسية والعلاقات الدولية، شؤون العسكر والحرب والأحزاب وغيرها من الأمور، ونحن نرى أنّ التغريب قد نال جميع هذه الشؤون.

ففي نظام الحكم وإن كانت الدولة العثمانية تتبع نظام الإمبراطورية أو الحكم المطلق للسلطان إلى حين القرن العشرين، غير أنّ سلطات الحاكم تمّ تقييدها بالبرلمان ونظام المشروطة، حتّى أنّ عبد الحميد الثاني بعدما ألغى البرلمان اضطر لفتحه من جديد في أخريات حكمته.

إنّ الحكم العثمانيّ في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، بعدما أفل نجمه واجه انتكاسات عديدة في العالم، وبدأت الدول الغربية بالضغط عليه لإجراء اصطلاحات سياسية تصبّ في مصالحهم وتدعم مشاريعهم.

وتشتدّ حركة تغريب المنظومة السياسية في فترة التنظيمات (١٨٣٩-١٨٧٨)، حيث تتغير الأمور بشكل تدريجي إلى أن يتمّ صبّ الدولة بقالب جديد مأخوذ من أوروبا، وتفتتح وزارات على غرار وزارات الدول الأوروبية، كالشؤون الخارجية والداخلية والعدل والمالية والتجارة وغيرها من الوزارات^[٣]، وهذا ما يعترف به المستشرق دومون؛ إذ يقول: «فمنذ ذلك الحين تبدو الدولة العثمانية مزودة بنظام حكم مماثل تماماً لنظام حكم أمم الغرب الحديثة»^[٤].

أمّا الأحزاب فقد نشأت في الربع الأخير من القرن التاسع عشر^[٥]، وتأسست في بدايات القرن

[١]- فترة التنظيمات، دومون ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ١٠٩-١١٢.

[٢]- م ن ٢: ١١٣.

[٣]- فترة التنظيمات، بول دومون ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ٨٤.

[٤]- م ن ٢: ١٥١.

[٥]- حاضر العالم الإسلامي، ستودارد ٤: ٤٦.

العشرين أي عام (١٩٠٢م) حركة (تركيا الفتاة) لتتولّى لاحقاً وبالتدرّج المشهد السياسيّ في تركيا، وتقوم بتغيير المنظومة السياسيّة نحو العلمنة والليبراليّة، إلى أن ينهار الحكم العثمانيّ على يد مصطفى كمال أتاتورك، ليحارب كلّ أنواع التديّن والتقاليد، ويفتح الباب أمام الغرب على مصراعيه. أمّا الأحزاب فإن أكثر ما كانت تنادي به إنّما هو مسألة الحرّيّة والعدالة، متأثرة بالغرب؛ إذ كثير منها نشأ في المهجر جرّاء الخوف من بطش السلطة، يقول المستشرق الأميركيّ ستودارد: «وأخذ الشبان المسلمون المتمشّية في عروقهم روح الوطنيّة، يفرون إلى ديار الغربة سعياً وراء غرضين: طلب العلم، إنشاء الدعوات السياسيّة الحرة المنظمة... ثمّ شرعوا يصدّرون مئات النشرات والكتب الأدبيّة والثوريّة، ويبعثون بها خفية إلى أبناء أوطانهم»^[١].

وقد خفي على هؤلاء المتحمّسين للحرّيّة والعدالة المتمسّكين بأذيال الغرب، أن احتضان الغرب لهم ودعمه لهم وفتح المجال أمامهم ليس ناشئاً من حبّهم لهم، بل هي أطماع وأغراض استعماريّة، يرمون من خلالها التدخّل في شؤون العالم الإسلاميّ والسيطرة عليه، وإلاّ فهم أبعد ما يكونون من الحرّيّة وحقوق الإنسان، وإنّ شعارات الإنسانيّة وحقوق الإنسان «ما هي إلاّ ألفاظ لا معاني لها، إلاّ فيما يلائم مصالحهم»^[٢].

أمّا في مجال القانون، فكانت تعتمد الدولة العثمانيّة في بدايات تأسيسها على الشريعة الإسلاميّة وفق المذهب الحنفيّ، ولكن جرّاء الفتوحات والتوسّع في الأراضي البيزنطيّة والصربيّة والبُلغاريّة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، تعرّفت الحكومة العثمانيّة على مدوّنات قانونيّة تواجدت في هذه البلدان، ونظراً لعدم استجابة ما عندهم من الفقه الحنفيّ للمستجدات الطارئة، فقد لجأ الحكّام إلى الاستفادة من تلك القوانين العرفيّة.

ففي منتصف القرن الخامس عشر، يصدر محمّد الثاني سلسلة قوانين عرفيّة يعتمد فيها على مدوّنات الإمبراطوريّة البيزنطيّة القانونيّة، وإلى هذا يشير المستشرق نيكورا بقوله: «ولذا فليس ممّا يدعو إلى الدهشة أن نجد في المدوّنات القانونيّة التي أصدرها السلاطين عناصر تشريع تجد جذوراً عميقة لها في هياكلها أصل رومانيّ أو بيزنطيّ أو سلافيّ أو جرمانيّ»^[٣].

وفي فترة التنظيمات اشتدّت هذه الحركة، حيث «كانت إحدى المهام الرئيسيّة التي كان على

[١]- حاضر العالم الإسلاميّ، ستودارد، ٤: ٤٧.

[٢]- تاريخ الدولة العلية العثمانيّة، محمّد فريد: ٤٨٤.

[٣]- تنظيم الإمبراطوريّة العثمانيّة، نيكورا بيلدسينو ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة) ١: ١٧١-١٧٢.

مكاتب الباب العالي إنجازها تتمثل في صوغ قوانين جديدة، تتماشى مع روح التنظيمات، قوانين تليق بدولة حديثة»^[١].

ولم تقتصر الأمور على قانون الدعاوى والمرافعات القضائية فحسب، بل سائر الأمور أيضاً، ففي عام (١٨٥٠م) قدمت فرنسا للدولة العثمانية نموذج قانون تجاري جديد^[٢]. طبعاً لا يعني هذا نفي قوانين الشريعة رأساً، إذ إنَّ الظرف لم يسمح لذلك الأمر الذي تهيأ في فترة أتاتورك، بل كانت الأمور تجري على نوع التوافق والتزاوج بين القوانين العرفية المستوردة وبين القوانين الشرعية، وإن كان على حساب الثاني وباستعمال الحيل الشرعية.

يقول المؤرخ العثماني يلماز: «كان مبدأ الاستحسان في المذهب الحنفي، والاستصلاح في المذهب المالكي، يوفّران تسهيلات وراحة وحرية لمن بيدهم الصلاحيات التشريعية في الدولة. وأبدع الأمثلة لذلك هي القوانين التي أمر القانوني بوضعها، وأعدّها شيخ الإسلام أبو سعود أفندي، أمكن بها بدهاء قانوني خارق تلبية احتياجات الدولة العالمية العظمى لذلك العصر بشكل لطيف جداً دون معارضة أحكام الشريعة»^[٣].

وهذا الأمر نفسه جرى في القضاء أيضاً، حيث تمّ فصل القضاء الديني عن القضاء العرفي والمدني، ففي عام (١٨٤٠م) أنشئت محاكم التجارة منفصلة عن الجهاز الديني، وهذه المحاكم كانت «تطبّق قانوناً مستورداً من فرنسا، وتباشر عملها وفق إجراءات مناظرة لتلك المعمول بها في أوروبا»^[٤].

وفي عام (١٨٦٠م) تمّ إنشاء شبكة من المحاكم المسماة بالمحاكم النظامية، والمكلفة بالنظر في جميع المسائل التي تخرج عن اختصاص السلطات الدينية، وهذه المحاكم وإن كانت لا تخرج عن الإطار الإسلامي العام، غير أنّ إدارتها كانت بيد العلمانيين وأصحاب الديانات الأخرى، ممّا شكّلت ثورة حقيقية وصامتة نحو علمنة القضاء.

وقد انطلى الأمر على العلماء آنذاك وعلى شيوخ الإسلام، حيث لم يتبهاوا إلى ما يجري وراء الأكمة، وتصوروا أنّ الأمور تجري وفق الشريعة الإسلامية، وأنّ الإصلاح إنّما هو إصلاح داخلي لا علاقة له بمؤثرات أجنبية، وإلى هذا الأمر يشير المستشرق بول دومون قائلاً: «ومن المؤكّد أنّ

[١]- فترة التنظيمات، دومون ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ٨٨.

[٢]- م ن ٢: ٨٨.

[٣]- تاريخ الدولة العثمانية، يلماز ٢: ٤٦٥.

[٤]- فترة التنظيمات، دومون ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) ٢: ٩٠.

انتماء الحقوقيين المكلفين بوضع القوانين الجديدة وإنشاء الهياكل القضائية الجديدة كلهم تقريباً إلى فريق العلماء قد سهّل الأمور، فقد أمكن بهذا الشكل لإصلاح القانون أن يظهر -إلى حد بعيد- بوصفه إصلاحاً نابغاً من الداخل، وبهذا الشكل تمّ تمرير كثير من أقراص العلاج، بما في ذلك القرص المرّ إلى حدّ ما، والتمثّل في اعتماد قوانين مأخوذة عن الغرب المسيحي^[١].

وهكذا لم ينتبه شيوخ الإسلام إلى ما خبّاه المتلبسون بلباس الإسلام ظاهراً والمتغربون باطناً، إلى أن انتهت الأمور إلى عام (١٩١٣م)، حيث «أصدرت الحكومة تشريعاً جديداً يحدّ بشكل ملحوظ من مجال تدخّل المحاكم الدينيّة، ويضع القضاة الشرعيّين والمفسّرين الآخرين للشريعة، تحت سيطرة سلطات مدنيّة، وسوف يكون ذلك تدشيناً لسياسة علمنة نشيطة سوف تؤدّي في غضون سنوات قليلة إلى تبديل المشهد المؤسّسيّ العثمانيّ تديلاً محسوساً»^[٢].

هذا كلّه بخصوص القانون والقضاء، أمّا في مجال العسكر والجيش، فقد بدأ التأثير الغربيّ فيه مبكراً، حيث استجلب السلطان العثمانيّ مدربين من شتّى دول الغرب لتعليم الجيش وتحسين المعدّات العسكريّة، وأشار إلى هذا الأمر المؤرّخ العثمانيّ جودت باشا، حيث قال: «وكان ترتيب العسكر الجديد وانتظامه موقوفاً على استجلاب معلّمين ومهندسين من أوروبا»^[٣].

إنّ التدريب والتعليم على النمط الأوروبيّ في الجيش العثمانيّ، بدأ عام (١٧٢٨م)، وفي عام (١٧٩١) بدأ سليم الثالث في تأسيس جيش النظام الجديد، مزوّد بالعلوم الحديثة وعلى الطراز الأوروبي^[٤]، وهكذا استمرّ الأمر عند باقي السلاطين العثمانيين، وممّا يؤسف له أنّ عمل هذه الجيوش لم يصبّ في مصلحة الدين والأمة الإسلاميّة، بل أصبحت أداة لقمع المسلمين المناوئين للخلافة العثمانيّة من جهة، وأداة للدول الغربيّة في ضرب خصومهم من جهة ثانية من خلال عقد تحالفات واهية، فكم من دم المسلمين أريق بيد الجيش العثمانيّ، وكم من مسلم عثمانيّ أريق دمه حفاظاً على مصالح دول غربيّة تجاه دولة غربيّة أخرى!

التغريب في المنظومة الاقتصادية

إنّ الاقتصاد هو عصب الحياة ورأس مال التقدّم والرقى، ولذا ترى أنّ كثيراً من الحروب قد

[١]- فترة التنظيمات، دومون ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة)، ٢: ٩١.

[٢]- موت الإمبراطوريّة، بول دومون ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة) ٢: ٣٢٣.

[٣]- تاريخ جودت: ١٣٧.

[٤]- تاريخ الدولة العثمانيّة، يلماز ٢: ٤١١.

حدثت نتيجة للعثور على موارد ماليّة جديدة أو الحصول على أسواق لتصريف المنتجات، والسيطرة على المال يعني السيطرة على المجتمع؛ لذا حاول الغرب استغلال هذا الأمر لتضعيف الدول الأخرى من جهة، وتقوية نفسه من جهة أخرى، واستعملوا لذلك أخبث الأساليب وبأبشع الطرق، بحيث أصبح الاقتصاد والمال من أقوى سبل هيمنة الغرب على الدول واستعمارها.

وهذه هي القرصنة الاقتصاديّة التي أشار إليها جون بركنز، حيث تعتمد على إعطاء قروض، خلق شركات تجاريّة كبيرة تابعة للقوى العظمى، إنهاك البلاد بالديون وما شاكل لتتم السيطرة، إذ يقول: «ويحقّق قرصان الاقتصاد أكبر نجاح عندما تكون القروض كبيرة لدرجة تضمن عجز الدولة المستدينة عن سداد ما عليها من ديون في ظرف سنوات قليلة. أتخذ نسلك سلوك المافيا، ونطلب رطلاً من اللحم مقابل الدين، وتتضمّن قائمة طلباتنا واحدة أو أكثر من التالي: السيطرة على تصويت الدول في الأمم المتحدة، أو إنشاء قواعد عسكريّة، أو الهيمنة على موارد الثروة كالبترول أو قناة بنما. بالطبع يبقى البلد مثقلاً بالدين، وبذلك يضاف بلد آخر إلى إمبراطوريّتنا العالميّة»^[1].

ويقول في شرح وتوضيح الخدع المستخدمة لإلقاء الدول في فخّ التبعية الاقتصاديّة: «نحن اليوم لا نحمل سيوفاً، ولا نرتدي دروعاً أو ملابس تعزلنا عن غيرنا... نزور مواقع المشروعات، ونتسكّع داخل القرى الفقيرة، نتظاهر بإنكار الذات، ونحدّث الصحف المحليّة عن الأعمال الإنسانيّة العظيمة التي نؤدّيها. نغطّي طاولات مؤتمرات اللجان الحكوميّة بأوراقنا ومشاريعنا الماليّة، ونحاضر في كلية إدارة الأعمال في هارفارد عن عجائب المشروعات الكبرى»^[2].

وليست هذه القرصنة جديدة، بل استعملتها الدول الغربيّة تجاه الحكومة العثمانيّة للإطاحة بها والسيطرة عليها، يصف المستشرق مانتران القرن الثامن عشر بأنّه بداية حقيقيّة لهجوم الدولة الغربيّة على الدولة العثمانيّة عسكرياً واقتصاديّاً، ويقول بهذا الصدد: «سوف يشهد القرن الثامن عشر تطوّر وجود غربيّ في التجارة الدوليّة للإمبراطوريّة العثمانيّة، وهو وجود راجع إلى انطلاق رأسماليّة ميركانتيليّة (تجاريّة) تدعمها الحكومات وتعبر عن نفسها من خلال إنشاء أو توسيع الشركات التي تستفيد في الموقع من دعم السفراء والقناصل، ويفرض هؤلاء الأخيرون قدراً كبيراً من السلطة بل والمطالب، بما يتناسب مع تضالّ القوة العثمانيّة، وعندئذ يجري استخدام الامتيازات على نطاق واسع لحساب التجار الغربيّين المتواجدين في ثغور الإمبراطوريّة»^[3].

[1]- الاغتياال الاقتصاديّ للأمم، جون بركنز: ٢٤.

[2]- م ن: ٢٧.

[3]- الدولة العثمانيّة في القرن الثامن عشر، مانتران ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة) ١: ٤٢٩.

ويكشف القناع عن النوايا والأهداف من هذا التوسّع الاقتصاديّ قائلاً: «إنّ أوروبا التجار والشركات، ترتدي قناع النوايا الحسنة ليتسنى لها بشكل أحسن التستر على الاستيلاء الاقتصاديّ على الأسواق، وعلى الاستحواذ على الموادّ الأوليّة، وعلى السيطرة السياسيّة في نهاية الأمر^[١]».

وهذا ما يسمّيه مستشرق آخر بالفتح السلميّ أمام الفتح العسكريّ، حيث يصف بقوله: «أعني به القبض على خناق بلاد شريقيّة مستقلّة استقلالاً مخترق السياج، برؤوس الأموال الغربيّة تمدّ بها الدولة الفاتحة تلك البلاد على شكل القروض والامتيازات، ومتى ما تمّ ذلك أخذت السيطرة السياسيّة تبدو شيئاً فشيئاً^[٢]».

كما أنّ المستشرق الروسيّ لوتسكي يشهد بأنّ الامتيازات التجاريّة التي أعطيت لدول الغرب، كانت وسيلة من وسائل الاستعباد الاستعماريّ^[٣].

ثم إنّ الانخراط في الاقتصاد العالميّ فتحّ آخر وقعت فيه تركيا أدّى إلى تبعيّة تامّة، وقد أشار المستشرق لايبديس إلى أنّ التنمية الاقتصاديّة العثمانيّة كانت معتمدة على قروض أوروبيّة، حيث تستخدم تلك الأموال في مدّ سكك الحديد وإنشاء المرافق العامّة الأخرى وتمويل النفقات العسكريّة، وعندما لم تتمكن الدولة العثمانيّة من تسديد الديون المتربّبة عليها، اضطرت للموافقة على نوع من الإدارة الأجنبيّة لحلّ مسألة الديون، وعليه «منذ ذلك التاريخ وصاعداً أحكمت البنوك الأجنبيّة قبضتها على الاقتصاد العثمانيّ^[٤]».

ومضافاً إلى الأهداف السياسيّة الكامنة في التغريب الاقتصاديّ، فهناك الهيمنة الثقافيّة أيضاً، حيث تغيّر سلوك المجتمع ونمط الحياة، فإنّ التجار «يقومون أيضاً بترويج الحياة والفنون التقنيّة والفلسفات... ومهمّة تمويل التغيير^[٥]».

وقد شكّا غير واحد من الوطنيّين من هذه الحالة، واتّجاه الناس إلى سلوك الحياة الغربيّة، والتوجّه نحو زخرف الحياة الدنيا، والتشبه في المأكل والملبس والمسكن بالغربيين^[٦].

وثمة أثر آخر نتج من التغريب الاقتصاديّ، ألا وهو ترك المتوجّح الوطنيّ والتوجّه نحو الغربيّ،

[١]- الدولة العثمانيّة في القرن الثامن عشر، ماتران ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة)، ١: ٤٣٤.

[٢]- حاضر العالم الإسلاميّ، ستودارد ٤: ٧.

[٣]- تاريخ الأقطار العربيّة الحديث، لوتسكي: ٢٥.

[٤]- تاريخ المجتمعات الإسلاميّة، لايبديس ٢: ٨٢٣.

[٥]- فترة التنظيمات، بول دومون ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة) ٢: ٨١.

[٦]- للمزيد راجع: حياة الشرق، محمّد لطفي جمعة: ١٧٥.

وكثيراً ما كان الإنتاج الوطني أفضل من نظيره الغربي، وهذا ما أثار تعجب المستشرق الأميركي ستودارد وغيره من مفكري الغرب^[١]، وقد أشار مستشرق آخر إلى أن التغريب المالي ترك آثاراً مباشرة وغير مباشرة على المجتمع التركي، من حيث التوجه نحو الكماليات وتقليد النمط الغربي، وترك الإنتاج الداخلي وتدمير الصناعات المحليّة^[٢]، كما أن محمد لطفى جمعة يستشهد بمسألة الطرابيش، ويتعجب من الدولة كيف أنها تشتري للجيش الطرابيش المصنوعة في الغرب وتترك الإنتاج الوطني مع كونه أفضل، ويرى أن ذلك كان بسبب التدخل الأجنبي لدعم تجارته على حساب الوضع الاقتصادي الداخلي^[٣].

ومن الآثار الأخرى للتغريب الاقتصادي أيضاً، سعي الشركات التجارية الغربية لضرب العملة الوطنية أي الليرة التركية، بهدف شراء المواد الخام بسعر بخس^[٤].

تغريب المجتمع

ليس المجتمع حالة مستقلة عن أفرادها وما ينتجه كل شخص لنقوم بدراسته بشكل مستقل، بل المجتمع هو المجموع المتكوّن من الأشخاص والجامعات والأفكار والتجارة والسياسة وغيرها من الأمور، وكلامنا السابق عن التغريب في الثقافة والسياسة والاقتصاد هو بمجموعه عبارة أخرى عن تغريب المجتمع؛ إذ المجتمع -كما قلنا- ليس بمعزل عن أفرادها، ولكن اقتضت العادة تصنيف بعض الموارد ضمن المجتمع بشكل خاصّ كنمط الحياة والأسرة ومقومات الهوية وما شاكل، وكلّ هذه الأمور قد نالها التغريب على أوسع نطاق.

وكما يقول ستودارد: «فإنّ ما بلغته الروح الغربية في الشرق من سعة الانتشار وشدة التأثير، هما من الأهميّة بحيث لو أردنا الكلام عليه تفصيلاً استغرق ذلك المجلدات الضخام^[٥].

[١]- انظر: حاضر العالم الإسلامي، ستودارد ٤: ٢٠٨.

[٢]- العثمانيون تفكيك الصور، اندرو ويتكروفت: ٢٠٦.

[٣]- انظر: حياة الشرق، محمد لطفى جمعة: ١٨٨.

[٤]- انظر: تاريخ الدولة العثمانية، يلماز ٢: ٥٧٤.

[٥]- حاضر العالم الإسلامي، ستودارد ٤: ٢٣٧.

الخاتمة

إنّ عوامل التغريب في المجتمع التركي أنتجت معالم تغريبية مسّت الدولة والاقتصاد والثقافة والمجتمع، حتّى أنّ الدين لم يسلم من الغربنة ومسّته شرارتها.

لم يكن المجتمع التركي بدعاً من سائر المجتمعات، فالعوامل تلك تنتج المعالم نفسها في كلّ مكان، فإذا طبّقت تلك العوامل في إيران أو مصر أو الهند لحصدت النتائج نفسها؛ إذ الغرب هو الغرب لم تتغيّر خطته وبرامجه الاستعمارية أينما كان.

ينبغي على الخطاب الإسلامي الذي يرى أنّ الاسلام هو الحلّ، النظر في حالة تركيا، حيث تحوّلت من دولة كانت تُعد عاصمة الخلافة الإسلامية إلى دولة علمانية ليس للدين فيها أثر على يد كمال أتاتورك، ليقف على مناورات الغرب وخطته الناعمة والصلبة التي أطاحت بالأمبراطورية العثمانية خلال مدّة زمنية قليلة لا تتجاوز القرن الواحد.

ينقل لنا المستشرق كامبفماير صورة حسية مؤلمة عن تركيا، حيث يشير إلى أنّه لا توجد في تركيا حركة إسلامية، وصارت تركيا دولة غير إسلامية، فليس في مدارسها ثقافة إسلامية، واللغة العربية لا يسمح بتعليمها، والحكومة التركية راغبة عن الإسلام، والبلاد مفتوحة على مصراعيها أمام مدنية أوروبا بما تحمل من شر^[1]

ليس كلّ اقتباس من الغرب أو كلّ تأثير تغريبياً؛ إذ لا ضير في الاستفادة من التقنيات الحديثة، وأسباب الرفاه والراحة، أينما كان المنشأ؛ إذ نظام الكون مبنيّ على التسخير، فالله سبحانه وتعالى سخّر الناس لبعضهم، فالإنسان بطبيعته وفطرته يتّجه لسدّ حاجاته، إمّا من خلال ما يقوم به هو، أو من خلال الاستفادة ممّا يصنعه غيره، سواء أكان في الشمال أم في الجنوب، في الغرب أم في الشرق. والمذموم الذي نعده تغريباً، هو الانبهار بالغرب والوصول إلى التلبّس بمبادئه وأسسهِ وترك الهوية القومية والدينية والوطنية.

ممّا يوجب العجب استمرار بعض النخب الفكرية في العالم الإسلامي بالحالة الغربية، بعدما رأينا أنّ الغرب نفسه قد تخلّى عن كثير من مبادئه التي كان يظنّ فيما مضى خلودها وصحتها، فظهرت المابعديات سيّما ما بعد الحداثة وما بعد العلمانية، فالأجيال السابقة التي شهدت صدمة

[1]- مصر وآسيا الغربية، كامبفماير: ١٠٣-١٠٤ (ضمن كتاب وجهة الإسلام). ونحوه أيضاً: تاريخ المجتمعات الإسلامية، لابيدس: ٢: ٨٢٥.

الغرب، ربّما كانت معذورة لو أصابها لوثة التغريب، غير أنّ جيل الحاضر غير معذور في ذلك بعدما انقلب الغرب على نفسه. وبهذا الصدد يشير أحد رواد الفكر العلمانيّ العربيّ المعاصر إلى أنّ الخطاب الحدائويّ قد تعمّد غضّ النظر عن نقد الحداثة في الغرب بدافع أيديولوجيّ معرفيّ بحت؛ إذ ساد في الغرب نقد حادّ أعاد النظر في جميع اليقينيّات التي رسّختها موجة الحداثة في الغرب، وطال هذا النقد القيم العقلانيّة والإنسانيّة والرأسماليّة والتقنيّة وغيرها، ولكن الفكر العربيّ تعمّد إخفاء هذا الجانب، وعدم التأثير به، وعدم التعامل معه، بل طفق ينهل من منظومة الفكر الغربيّ السابق، وسبب ذلك يعود إلى حاجتهم إلى خطاب الحداثة من دون خطاب مساءلة الحداثة ونقدها^[1].

إنّ ما ذكرناه من وجود تيارٍ تغريبيّ في الإمبراطوريّة العثمانيّة يحاول غربنة كلّ شيء، لا يعني نجاح هذا التيار مئة بالمئة، بل كان هناك تيارٌ معارضٌ أيضًا في عامّة الناس وفي طبقة العلماء، ولم يكتسح التغريب الساحة العثمانيّة تمامًا.

ففي منتصف القرن السادس عشر تمّ إعدام ثلاثة من العلماء بسبب تفكيرهم المتحرّر، وكذلك تمّ استبعاد أيّ فرصة يستفيد منها العثمانيّون من التقدّم العلميّ المعاصر الذي حدث في أوروبا، عن طريق خطر استيراد الكتب المطبوعة^[2].

وفي الفترة الممتدّة من ١٧٠٠ إلى ١٧٧٤م ظهرت حركة إسلاميّة نشطة تعارض الإصلاحات المتأثّرة بالأفكار والتقنيّات الأوروبيّة^[3]، كما أنّ الشعب سمّى السلطان محمود الثاني (١٧٨٥-١٨٣٩) «كاوور بادشاه» أي البادشاه الكافر^[4]. كما أنّ الاتجاه التغريبيّ بدأ يخسر نوعًا ما في زمن السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٤٢-١٩١٨)، حيث ظهرت في صفوف المثقّفين الإسلاميين اتّجاهات معادية للغرب، يقول الباحث ويتكروفت: (وبحلول عام ١٩٠٠م كان الخوف من الهيمنة الأوروبيّة قد شاع في أوساط المسلمين العثمانيّين)^[5]. وقد كتب شابٌ صحفيّ آنذاك: «لقد اجتذبنا التغريب من نواح كثيرة، لكن الغرب هو الإمبرياليّة، وطالما كان البلد شبه مستعمرة في أيدي الإمبرياليّين، وطالما ظلّت الامتيازات قائمة، فقد كان من الصعب الدفاع عن الغرب^[6]». ولكن

[١]- من النهضة إلى الإصلاح، عبد الإله بلقزيز، ٢٧-٢٨.

[٢]- المجتمع الإسلاميّ والغرب، هاميلتون جب ٢: ٢١٨.

[٣]- الدولة العثمانيّة في القرن الثامن عشر، ماتران ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة) ١: ٤١١.

[٤]- تاريخ الدولة العثمانيّة، يلماز ٢: ٢١.

[٥]- العثمانيّون تفكيك الصور: ١٨٣.

[٦]- موت الإمبراطوريّة، بول دومون ضمن كتاب (تاريخ الدولة العثمانيّة) ٢: ٢٨١.

مع هذا بقي الحظّ التغريبيّ نشطاً بسبب دعم جهاز الدولة له لا سيّما بعض الوزراء وأصحاب المناصب، وكذلك بعض المثقفين والنخب، إلى أن وصل الأمر على يد أتاتورك من محاربة سافرة للدين ولمظاهر التدين.

إنّ نموذج الدولة العثمانيّة خير دليل ملموس على فشل الآراء والنظريّات التي ترى أنّ التقدّم والرقى يحصل باقتفاء النموذج الغربيّ؛ إذ إنّ هذا لو كان متاحاً وصحيحاً لما انهارت الدولة العثمانيّة التي سعت بكلّ جهدها للهث وراء الغرب واقتفاء أثره، حتّى أنّ علمانيّة أتاتورك الصارخة لم تكن شفيعة لتركيا كي تدخل في حقل الدول الأوروبيّة وتلحق بهم، بل بقيت محسوبة على دول الشرق الأوسط المصنّفة ضمن العالم الثالث، وعليه فقد بات سراب الغرب مكشوفاً أمام الناظرين، حيث إنّ لا يزيد الظمآن إلاّ عطشاً ولَهْثاً.

إنّ ما يحتاجه العالم الإسلاميّ اليوم في سبيل إعادة نهضته ليس هو نفي الغرب بتاتاً ولا هو التغريب، بل الاعتماد على النفس، وتفعيل الطاقات الكامنة في جسد الأمة، مع الاستفادة من آخر ما توصل إليه العلم، ومحاولة الإسهام فيه؛ إذ العلم والمعرفة والإبداع ليس حكراً على أحد، بل هو موزّع بين البشر على السويّة، وإنّما بحاجة إلى تفعيل وجهد ومثابرة؛ إذ «ليس الإنسان إلاّ ما سعى».

(وكأنّما غاب عنّا أنّ الانفتاح على العالم من حولنا والانتفاع بثقافته وعلومه أمر، وأنّ نفي الذات وتغيير الجلود والاعتراب في الآخر أمر آخر)^[١]. فعندما نأخذ ونقتبس من الآخر، لا يعني أن نقف أمامه مكتوفي الأيدي ومنبهرين، بل نشاطه الرأي والإبداع، ونستفيد لنضيف إلى عجلة العلم نقطة، نحن لا نتحرّج من التلمذ عند أيّ أحد لأخذ العلم والمعرفة - شرقاً أو غرباً - إنّما لا نريد أن نبقى تلاميذ إلى الأبد!

ولنختم كلامنا بما قاله الأمير شكيب إرسلان: «رائحة التفريج تؤذيني، فالتفريج لا يفيد شيئاً، والتعلّم غير التفريج، واليابانيون تعلّموا وبقوا يابانيين بجميع عواطفهم وأطوارهم وأوضاعهم^[٢]...».

[١]- شعرنا القديم والنقد الجديد، وهب رومية: ٢١.

[٢]- حياة الشرق، محمد جمعة: ١٩ (نقلًا عن مجلّة الكويت العدد الرابع شعبان ١٣٥٠).

المصادر والمراجع

١. الاغتياال الاقتصايّ للأمم، جون بركنز، دار الطناني للنشر.
٢. أهداف التغريب، أنور الجندي، من إصدارات اللجنة العليا للدعوة الإسلامية في الأزهر.
٣. التعصّب الأوروبيّ أم تعصّب الإسلام، شكيب أرسلان، ط الثالثة ١٩٩٥ م دار ابن حزم.
٤. العثمانيّون تفكيك الصور، أندرو ويتكروفت، ط الأولى ٢٠١٤ مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجيةّ.
٥. تاريخ الأقطار العربية الحديث، لوتسكي، ط التاسعة ٢٠٠٧، دار الفارابيّ.
٦. تاريخ الدولة العثمانية، مجموعة مؤلّفين، إعداد روبر مانتران ط الأولى ١٩٩٢ دار الفكر القاهرة.
٧. تاريخ الدولة العثمانية، محمّد فريد، طبع عام ٢٠١٢ م مؤسّسة الهنداويّ.
٨. تاريخ الدولة العثمانية، يلماز أوزتونا، طبع عام ١٩٨٨ مؤسّسة فيصل للتمويل تركيا.
٩. تاريخ جودت، ترجمة عبد القادر أفندي، طبع عام ١٣٠٨ هـ، مطبعة جريدة بيروت.
١٠. تجديد الفكر العربيّ، زكي نجيب محمود، ط التاسعة عام ١٩٩٣ م، دار الشروق.
١١. تفتيت الشرق الأوسط، تاريخ الاضطرابات التي يثيرها الغرب في العالم العربيّ، جيرمي سولت، ط الأولى، ٢٠١١ م، دار النفائس.
١٢. حاضر العالم الإسلاميّ، لوثروب ستودارد، القاهرة ١٣٥٢ هـ، مكتبة البابي الحلبيّ.
١٣. حياة الشرق، دوله وشعوبه وماضيه وحاضره، محمّد لطفي جمعة، الهنداويّ عام ٢٠١٢ م.
١٤. شعرنا القديم والنقد الجديد، وهب رومية، سلسلة عالم المعرفة رقم ٢٠٧.
١٥. لماذا يهيمن الغرب اليوم، إيان موريس، ط الأولى ٢٠١٨ م، مركز نماء للبحوث والدراسات.
١٦. من النهضة إلى الإصلاح، عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربيةّ.
١٧. نزعة التغريب، جلال أحمد، ط ٢، عام ٢٠٠٥ م، دار الهادي.
١٨. نهج البلاغة، جمع الشريف الرضيّ، طبع عام ٢٠١١، العتبة العلوية المقدّسة.

١٩. المجتمع الإسلامي والغرب، هاميلتون جب وهارولد باون، ط١، عام ٢٠١٢م، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة.
٢٠. الأزمات الشرقيّة، المسألة الشرقيّة واللعبة الكبرى ١٧٦٨ - ١٩١٤. هنري لورنس ط١، ٢٠١٨، المركز القوميّ للترجمة.
٢١. نقد الشر المحض، نظريّة الاستبداد في عتبة الألفيّة الثالثة، مطاع صفدي، ط١، ٢٠٠١، مركز الإنماء القوميّ.
٢٢. فرنسا والإسلام من نابليون إلى ميتران، جاك فريمو، ط١، ١٩٩١، دار قرطبة.
٢٣. تاريخ الاصلاحات والتنظيمات في الدولة العثمانيّة، أنكه لهارد، ط١، ٢٠١٧، دار ومؤسسة رسلان.
٢٤. الجغرافيا السياسيّة للمتوسّط، إيف لاکوست، ط١، ٢٠١٠، الكلمة.
٢٥. تاريخ المجتمعات الإسلاميّة، أيرا م. لابيدس، ط الثانية دار الكتاب العربيّ.
٢٦. وجهة الإسلام نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلاميّ، إعداد وتقديم: هاملتون جب، المركز القوميّ للترجمة عام ٢٠٠٨.

نقد التأسيس الأنطولوجي للحدائفة

تنظير الغرب في منظومة محمد عثمان الخشت

محمود حيدر [*]

تسعى هذه الدراسة إلى تعيين الأسس المعرفية لنقد الغرب في المشروع الفكري عند المفكر المصري محمد عثمان الخشت؛ ولأجل الإحاطة بهذا المسعى، تمضي الدراسة إلى استقراء منهجيته النقدية من خلال سلسلة ثرية من أعماله في ميدان الفلسفة وعلم الاجتماع والأهوت النقدي وفلسفة الدين. وسوف يتبين للناظر في منظومة الخشت النقدية إلى أي مدى اقترن نقد الغرب الحديث بمراجعة عميقة لذهنية النخب العربية والإسلامية التي عاشت دهشة الحدائفة ولما تتخلص من سطوتها بعد.

المحرر

لو أطللنا على أعمال المفكر المصري محمد عثمان الخشت للاحظنا أنه يستمع إلى خطبة الغرب بأذن واعية، ثم أن يقرأها بعناية من أجل أن يقف على ما تختزنه من مسائل ومشكلات. وأميل إلى القول إن الرجل لما كتب على نفسه متاخمة الغرب انطلاقاً من خصوصيته العربية والإسلامية، كان يدرك أن الحدائفة هي لغة من قبل أن تكون بنياناً حضارياً، وأن لغة الغرب هي الوعاء الحضاري للشعوب الأوروبية والأميركية، وهي حاوية لكل ما يعرب عن مذاهبهم وميولهم وأهوائهم. ولما قصد إلى فهمها فثلاثة دواع: أولاً، ليقف على اختباراتها ومعارفها، وثانياً، ليعاين وينقد ما استتر منها من معاصر، وثالثاً ليتحرى مآلات الحدائفة بعدما آل أمرها إلى ظلامية السلطة الكولونيالية ومظالمها.

سوف يأخذ محمد عثمان الخشت بهذه المنهجية وهو يجول محاريب الحدائفة وقيمها. ولقد بدا للناظر في أعماله النقدية لثقافة الغرب أنه وهو يهاجر إلى منازلها القصية في اختباراتها والتباساتها ومطارحها الغامضة، لم ينفصل عن مشرقته وثقافته الإسلامية. الأمر الذي سيكون له مكانة حاسمة

في تشكيل دربته الجامعة بين منهجين يبدوان متناقضين لأهل العقل المحض: منهج الوحي، ومنهج الاستدلال العقليّ.

في المنهج وآليات النقد

لأجل تظهير غايته التنظيريّة، أخذ محمّد عثمان الخشت بمنهجية مركّبة تقوم على تفعيل ثلاثة خطوط متوازية ومتلازمة في الوقت عينه:

الأوّل: التعرّف على المجتمعات الغربيّة كما هي في واقعها، من خلال مواكبة تطوّراتها العلميّة والفكريّة والثقافيّة والسياسيّة، وكذلك عبر ما تقدّمه نخب هذه المجتمعات من معارف في سياق إعرابها عن القضايا والمشكلات التي تعيشها في مطلع القرن الحادي والعشرين.

الثاني: التعرّف على المناهج والآليات التي اعتمدها الغرب حيال الشرق والمجتمعات الإسلاميّة على وجه الخصوص، وذلك بقصد جلاء كثير من الحقائق وتبديد الأوهام التي استحلّت تفكير شريحة واسعة من المثقّفين العرب والمسلمين بسبب الاستشراق الكولونياليّ.

الثالث: وهو خطّ المراجعة النقدية لقيم الغرب ومعارفه التأسيسية.

وتبعاً لهذه المنهجية سعينا إلى تظهير مشروعه الفكري ضمن ثلاث دوائر ربّناها على الوجه الآتي:

١- السؤال المؤسّس كمنهج للتنظير - ٢- نقد البيان الفلسفيّ للحدّات، وفيه مساجلة لظاهرتين فلسفيّتين: نقد العقلانيّة النقديّة عن كانط، ونقد العقلانيّة المنحازة عند هيغل - ٣- نقد أطروحات هيغل حول الإسلام.

الدائرة الأولى: السؤال المؤسّس كمنهج للتنظير

يجاوز المسرى الذي سرت فيه مجهودات البروفسور الخشت، ما ألقته الدراسات والأبحاث الأكاديميّة الكلاسيكيّة. مال إلى مساجلة الأسئلة المؤسّسة التي أخذت بها الميتافيزيقا وحوّلتها إلى أيقونة لا تقبل المجادلة والنقض. وهذه خاصيّة لا ينالها إلاّ الأقلّون ممن امتهنوا الدرس الجامعيّ أو انشغلوا بالمقرّرات التعليميّة الصارمة، بهذه المجاوزة جازت مناظرته بوصف كونه منظرّاً يمسك بناصية السؤال استمسك السائل المسؤول. أدرك أنّ التنظير في مآلاته القصوى غير موقوف على توصيف ظواهر الأفكار والأحداث، وأنّه قبل أيّ شيء، مجهود متبصّر يروم معاينة القابليّات

الكامنة وراء الظواهر، والمفضية من ثمة إلى ولادتها؛ من أجل ذلك يمتد الأفق الذي يتخذه المنظر مسلماً له، إلى عمق الفكرة ومنشأ الحدث ليستظهرَ منهما ما يشقُّ على الفهم. أدرك أيضاً أن الأمر نفسه ينبغي أن يجريه التنظير حيال الزمن العربي الراهن وأحداثه، من أجل أن يعاين ما يحتجب في تحولاته، وجلاء ما يحيط به من لبسٍ واشتباه، وعليه فإنَّ مهمته كمنظرٍ سلكت في اتجاهين متلازمين: أنطولوجي وتاريخي. ومثل هذا التلازم هو شأن أصيل وجوهري في الجهود التي يبذلها المنظر حتى يتعرف على العالم وفهم حقائقه المعلنة والمستترة؛ من أجل ذلك حق التفكير بهما معاً، وذلك خلافاً لما درج عليه الفصل القهري الذي اقترفته الفلسفة الأولى وامتداداتها المعاصرة بين الظواهر ومصدرها الأصيل. بهذا المعنى رمى مسلكه في التنظير النفاذ إلى قلب الحوادث التاريخية لاستكشاف أسباب ظهورها، أي متاخمة المبدأ الذي بسببه ولدت الأحداث من الأفكار، والأفكار من الأحداث، ثم أن ينتقل إلى طور أعلى ليتاخم ما لا يتناهى التفكير فيه، وتلك مهمة مركبة تستحثُّ على التقدم نحو فتوحات فكرية تملأ مناطق الفراغ في الحيز الحضاري الذي تنشط فيه، مثلما تسهم في تخصيب فعاليات التفكير على نطاق الحضارة الإنسانية ككل.

في سيرته المعرفية لم يكن الخشت غافلاً عن استعادة سؤال التنظير كضرورة للتفكير الخلاق. فهو من الذين انبروا إلى القيام بتظهير هذا السؤال في حقل العمل، ولم يأخذ الادعاء بالإحاطة الشاملة بالموضوعات الداخلة في مجال عمله، فالمنظر الأصيل في دربته عقلائي بقدر ما هو أخلاقي، وبقدر ما يسعى إلى رؤية الأشياء كما هي في الواقع، فإنه لا يحكم على شيء إلا وجد فيه إضاءة، ولو كان من عند خصمه، فالمنظر العقلاني الأخلاقي يدرك أن الذات المفكرة قادرة على الفعل والإيجاد متى غادرت كهفها وتكاملت بالغير.

في معرض متاخمته للغرب سيمضي الخشت إلى فهم أسئلته الكبرى ومبادئه الأولى ونقدها، وهذا بطبيعة الأمر شرط أساسي من شروط المهمة التنظيرية، فإذا كان للتنظير غاية تأسيسية لأفق جديد في التفكير، فبديهي أن يجري البحث عن سؤال مؤسس يكون من طبيعته وسلالته، وما ذاك إلا ليقين عند صاحب السؤال المؤسس بأنَّ خطبة الحدائفة قاصرة عن الإفلات مما أنتجه عقلها الأداتي وأسئلته الفانية، فالسؤال المؤسس راسخ وأصيل ومجاوز لما هو عابرٌ وعارض من أفكار وأحداث، بيد أنه وهو يغتني بهذه السمات المفارقة لا ينأى من دنيا التحولات، بل هو يُقبلُ نحوها ويشملها باهتمامه ورعايته باعتبارها حقلاً ضرورياً لبلوغ أهدافه الكبرى. هكذا يكتسب السؤال المؤسس القدرة على التمهيد للما بعد، ثم يواصل امتداده الخلاق على نحو لا يحد من نشاطه وديمومته فوضى الوقائع وغموض الآثار المترتبة عليها.

كان الفيلسوف الألمانيّ فرانز فون بادر (Franz Von Baader) (١٧٥٦ - ١٨٤١) (وهو أحد أهم فلاسفة عصر المثالية الألمانيّة) يتحدّث عن فجوات الحداثة ومعاثرها، ويعيد أسبابها إلى الانفصال المريع عن المبدأ الذي يؤسّس ويؤسّس عليه، وقد قارب موضوعه الشائك على نحوٍ فارقٍ فيه معظم فلاسفة الحداثة من ديكارت مروراً بكانط وصولاً إلى هيغل ومن تبعهم^[1].

على سبيل المثال، تبتدئ الفلسفة عند بادر بالسؤال عن الذي يؤسّس بنية الكينونة والتفكير، ويقصد بذلك المبدأ الأساسي الذي يُحدِث الكينونة ويؤيّدُها ويرعاها، هذا المبدأ يجيء إثر النسيان الذي اقترفته الميتافيزيقا الأولى بحقّ الوجود ثمّ سرى بالوراثة إلى أزمنة الحداثة، فالمحدث والمؤسّس الأوّل لا يمكن أن يُحدِث ويؤسّس غيره من قبل أن يُحدِث ويؤسّس نفسه أولاً، ومن خلال كونه مؤسّساً لذاته فقط، يمكن لذاتيّ التأسيس أن يؤسّس. لقد رأى أنّه لا يمكن لسببية أولى لا تكون مؤسّسة بذاتها أن تكون سببية أولى. وأي تفكير لا يكون تفكيراً نابغاً من ذاته وواعياً لذاته وللغير، لا يمكن أن يكون مؤسّساً ومُحدِثاً للتفكير والوعي، فالسببية الأولى سببية أولى؛ لأنّ الإحداث يعني التأسيس بالذات، والتفكير بالذات والوعي بالذات، وهذا الإحداث للذات وإنشاء الذات لا يمكن أن يحدث بأيّ شكل في العالم المتناهي، وانّما في حياة الحقيقة الإلهية اللامشروطة والأزليّة والتي لا بداية لها^[2]، أمّا النتيجة التي يتوصّل إليها فون بادر، فهي التنظير لمنظومة معرفيّة تقوم على الوصل بين الموجود والواجد، وعلى الرعاية التامّة التي يؤدّيها المبدأ المؤسّس للموجودات ويجب على أسئلتها أين كانت وكيفما صدرت: وبناء على هذه النتيجة يصبح كلّ تفكير ذاتيٍّ للموجود المحدود مفكراً فيه، ويعرف أنّه مفكّر فيه في الوقت نفسه، بذلك يكون بادر أوّل من أمار اللثام عن الخلل المعرفيّ في ذاتيّة الكوجيتو الديكارتيّ، على أساس أنّ «الأنا أفكر» (الكوجيتو) هي دائماً في الوقت نفسه «أنا مفكّر فيّ إذا أنا أفكّر (cogitor ergo cogito)^[3].

الدائرة الثانية: مساجلة البيان الفلسفيّ للحداثة

تزرع أعمال الخشت بمتاخمة القضايا التأسيسية للحداثة، وهنا يتبيّن لنا من خواص هذه المتاخمة رؤيته كيف تهاقت المفاهيم التي حكمت مذاهب التفكير، وكيف راحت تفتقد تدريجاً

[1] - Franz von Baader, Schelling, Paderborn 7115; Emmanuel Tourpe, L'Audace théosophique de Baader: premiers pas dans la philosophie religieuse de Franz von Baader (5671- 5485), Paris 7115.

[2] - IPID,

[3] - IPID, P. 179.

إلى الجاذبية التي حظيت بها طيلة القرون المنصرمة. وما ذلك على غالب الظن، إلا لأن هذه المذاهب بلغت درجة الاشباع، الأمر الذي أُتيح فيه للتفكير النيوليبراليّ فرصة إعلان نهاياتها في ختام القرن العشرين. ولو كان لنا أن نتجاوز عن الدوافع والتمكّات والغايات الأيديولوجية لهذا الإعلان، لوجدنا أنّ المآلات التي بلغها التطور العالميّ في بدايات القرن الحادي والعشرين ستوفّر الشروط الضرورية لولادة فكرة النهايات. كان واضحاً أنّ الإعصار الذي عصّف بعالم الأفكار لم ينحصر بأرض الغرب، حيث أذيع بيان نهاية التاريخ، بل مضى ليشمل الشرق بعامة، والعالم العربيّ والإسلاميّ بصفة خاصة. ومن المفارقات التي تثيرها هذه النقطة بالذات، أن نشأ ضربٌ من الفراغ الفكريّ المتوازي شمل الغرب والشرق معاً، وأعرب عن نفسه بضمور فكريّ لا يمكن إحيائه إلا بفتح الآفاق لتنظير يؤسّس لقيم ومعارف مستحدثة.

قرّر الخشت أن يتدبّر رحلته التنظيرية من الأسئلة التأسيسية التي انبت عليها الحضارة المعاصرة، فقد استشعر باكراً الأثر غير المحمود الذي أحدثته معارف الغرب في وعي النخب العربية والإسلامية؛ لذلك سنجده يتخذ من البيان الفلسفيّ للحدثة منفسحاً لاستقراء تشكّلات الوعي الغربيّ حيال الإسلام والشرق؛ لذا جاءت أعماله أقرب إلى حفر معرفيّ يستظهر ما يخترنه العقل الغربيّ من نظريات مهّدت لثقافة الهيمنة والاستحواذ، ولو كان من مقاربة إجمالية لمساعيه في هذا المضمار فسيبين لنا أنّها تخطّت التوصيف المحايد لتموضع على جبهة المساجلة العلمية والتفكيك المنطقيّ للأفكار. وما هذا إلا ليقينه أنّ الأحكام الأيديولوجية القطعية -على أهميتها في لحظات الاحتدام والصراع على الهويّات- تبقى قاصرة عن إنجاز إحيائية فكرية ذات آفاق حضارية شاملة؛ من أجل هذا سوجد أنّ أحد أبرز مكونات المشروع الفكريّ عند الخشت هو الانطلاق من فرضية مؤداها أنّ الفكر الإقصائيّ الغربيّ هو حيز متأصلّ في فلسفة التنوير، والدليل على هذا المدعى ما درج عليه عدد من الرواد المؤسّسين من فلاسفة وعلماء الطبيعة في القرن الثامن عشر من كارل فون لينيه (KARL VON LINNE) إلى هيغل (HEGEL)^[1]، وإلى من تلاهما من رموز الحدثة الفائضة، فقد عكف هؤلاء على وضع تصنيفات هرمية للجماعات البشرية وفق مبدأ الأرقى والأدنى وثنائية السيد والعبد، وكان لهذا الشيء عظيم الأثر في تحويل نظرية النشوء والارتقاء الداروينية -على سبيل التمثيل لا الحصر- إلى فلسفة سياسية عنصرية.

أمّا أحد أكثر التصنيفات حدةً للمجتمعات غير الغربية، فهي تلك التي تزامنت مع نموّ الإمبرياليّات

[1] - خوليو أولالا، أزمة العقل الغربي، السمة الاختزالية للعقلانية، ترجمة: كريم عبد الرحمن، فصلية «الاستغراب» العدد الأول - خريف ٢٠١٥.

العابرة للحدود وتمدُّدها نحو الشرق، وتحديدًا باتجاه الجغرافيات العربيَّة والإسلاميَّة. كانت ملحمة الاستشراق التي سرت كترجمة صارخة لغيريَّة إنكاريَّة هي إحدى أشدَّ التظاهرات المشهودة. لم تشأ الملحمة الاستشراقية أن تنظر إلى كلِّ آخر حضاريٍّ إلا بوصفه كائنًا مشوبًا بالنقص؛ لهذا ليس غريبًا أن تتحوَّل الغيريَّة الإنكاريَّة في الغرب إلى عقدة «نفس حضاريَّة» صار شفاؤها مع الوقت أدنى إلى مستحيل. وما جعل الأحوال على هذه الدرجة من الاستعصاء أن العقل الذي أنتج معارف الغرب ومفاهيمه، كان يعمل في أكثر وقته على خطِّ موازٍ مع السلطة الكولونياليَّة، ليعيدا معًا إنتاج أيديولوجيا كونيَّة تنفي الآخر وتستعلي عليه^[١].

المسألة الأكثر استدعاءً للنقد هي تلك المتعلقة بالتأسيس الميتافيزيقيِّ لثقافة الغرب الحديث، فقد كان للتنظير الفلسفيِّ في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مفعول حاسم في ترسيخ ثقافة الإنكار، وثمة من المؤرِّخين ممن قد يتفق معهم البروفسور الخشت، من عزا اختفاء أثر فلسفة آسيا وأفريقيا من صرح الفلسفة الغربيَّة إلى تظافر عاملين:

الأوَّل: الذهنيَّة الحصريَّة لبعض مدوَّني الفلسفة لمَّا عمدوا إلى تظهير الفلسفة كخطِّ ينتهي امتداده عند نقد المثاليَّة الكانطيَّة للميتافيزيقا.

العامل الثاني: التفكير الاستعلائيِّ لدى رهط من مفكِّري وفلاسفة أوروبا لمَّا حصروا الفلسفة بالعرق الأبيض، الأمر الذي نلاحظه ببيان شديد الوضوح في كثيرٍ من مصنِّفات كانط وهيغل.

هذان العاملان سيشكِّلان مدار مساجلات الخشت، ولا سيَّما تلك التي أوردها في أبرز كتبه التي نذكر منها على سبيل المثال: «أفئدة ديكرات العقلانيَّة تتساقط»^[٢] - «العقلانيَّة والتعصُّب»^[٣] - و «الميتافيزيقا - قراءة نقديَّة»^[٤] - و «الفلسفة الحديثة - قراءة نقديَّة»^[٥]؛ هذا فضلاً عن رسالة الدكتوراه: «المعقول واللامعقول في الأديان، بين العقلانيَّة النقديَّة والعقلانيَّة المنحازة»^[٦]. وفي الجملة الجملة فقد تمحورت مقارباته النقديَّة المذكورة في اتجاهين: اتجاه ميتافيزيقيِّ، واتجاه متّصل بالفكر التاريخيِّ الغربيِّ وفلسفته السياسيَّة.

في كتابه «المعقول واللامعقول في الأديان» يفصح الخشت عن متاخمة انتقاديَّة معمّقة لأنطولوجيا

[١] - محمود حيدر، الغيريَّة البتراء، فصلية «الاستغراب»، العدد العاشر، شتاء ٢٠١٨.

[٢] - صادر عن دار قبان، القاهرة - ١٩٩٧.

[٣] - صادر عن دار نهضة مصر القاهرة - ٢٠٠٧.

[٤] - صادر عن دار الثقافة العربيَّة، القاهرة - ٢٠٠٩.

[٥] - صادر عن دار الثقافة العربيَّة، القاهرة - ٢٠٠٩.

[٦] - صادر عن دار نهضة مصر - ٢٠٠٦.

الحدائفة بجناحيها الكانطي والهيغلي، وعلى غالب التصور فإنّ ذهابه إلى هذا المطرح النقديّ لميتافيزيقا الحدائفة، يُقصد منه الوقوف على عيوبها التأسيسية، وخصوصاً في نظرتها للأمر الدينيّ، فقد بذل في دراسته المشار إليها جهداً ملحوظاً ليدرس ظاهرتين حاسمتين؛ الأولى درس العقلانية النقدية التي تبناها «كانط»، والثانية «العقلانية المنحازة» التي تشكّل عصاراة التجربة الفكرية للفيلسوف الألمانيّ فريدريك هيغل.

وفي ما يلي بيان إجماليّ للكيفية التي جرى التعامل فيها مع كلّ من هاتين الظاهرتين:

الظاهرة الأولى: نقد العقلانية النقدية

١. اضطراب كانط

نحا الخشت حيال الكانطية نحواً فارق ما اعتكف إليه جمعٌ وازن في المجتمع الأكاديميّ والفكريّ في العالم العربيّ، وقد تمحورت متاخمته لميتافيزيقا كانط حول التساؤل عن مدى انسجامه مع نفسه، في هذا المطرح يتساءل: إذا كان كانط قد عرّف فلسفته بأنّها ألغت المعرفة لكي تفسح مجالاً للإيمان، فهل كان في هذا القول يعبرٌ بصدق وموضوعية عن مضمون هذه الفلسفة؟ لا شكّ -حسب الخشت- بأنّه يوجد في هذا المضمون من الدلائل والقرائن ما يشير بقوة إلى أنّ كانط استبعد الإيمان التقليديّ لكي يجعل الطريق خالياً أمام العقل. بإزاء هذا المشكل الميتافيزيقيّ يرى أنّ مهمّته المحورية تكمن في تصديع التأويل الشائع لموقف «كانط» من الدين، فقد ألغى كانط المعرفة لكي يفسح مجالاً للإيمان، استناداً إلى تفرقة بين عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها، الذي يعبر عن وجود ميتافيزيقيّ مستقلّ بصورة مطلقة، وبما يتجاوز الإدراك الإنسانيّ، الأمر الذي يفتح الطريق أمام الإيمان الدينيّ القادر وحده على إدراك كنه العالم، لكن هذا التأويل ليس هو الوحيد الممكن -كما يرى الخشت-؛ ذلك لأنّ قول «كانط» بالأشياء في ذاتها وعدم قابليتها للمعرفة قد يعني أنّ الأشياء في ذاتها يستحيل الوصول إليها عقلياً، لا لأنّ ثمة وسيلة أخرى لمعرفتها؛ وإنّما لأنّها ليست موضوعات جوهرية يمكن الإمساك بها برهانياً، بل هي لا تعدو أن تكون مجرد حدّ منطقيّ، أو هي دوالّ منطقيّة تحوّلت بفعل إنشائية العقل إلى جواهر، وما هي كذلك، لعدم وجود مقابل واقعيّ لها^[١]. إنّ ما نلاحظه من استقراره لموقف كانط من الدين هو استبعاده دين الوحي المتعارف عليه لكي يسود العقل الذي يقضي على مفاهيم الدين الرئيسة، مثل مفاهيم الوحي والمعجزة والغيب، وهي المفاهيم التي يزخر بها عالم الأشياء في ذاتها، ومع هذا

[١]- محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة - ٢٠٠٦. ص ٣.

فثمة إيمان يبقى عند «كانط» هو الإيمان الأخلاقي، أي إيمان العقل العملي المحض، وليس إيمان دين الوحي التقليدي^[١].

يأخذ الخشت على كانط اضطراب فهمه للعلاقة بين العقل والإيمان، وهو اضطراب يسفر في النهاية عن كون «كانط» على عكس ما يقول هو عن نفسه قد استبعد عالم الأشياء في ذاتها لحساب العقل^[٢]. وهنا يطرح الخشت مجموعة من الأسئلة الموازية على النحو الآتي: هل كان متن الفلسفة النقدية متسقاً دائماً مع بعضه؟ ألا توجد نصوص أخرى في «نقد العقل المحض» تقدّم فهماً آخر لعالم الأشياء في ذاتها، كقوله مثلاً في أكثر من موضع: «إن الموضوع المدرك هو مثول للشيء في ذاته»، ألم يظهر عالم الأشياء في ذاتها - في «مقدمة لكلّ ميتافيزيقا مقبلة» على أنه أساس لعالم الظواهر؟ ومن ثمّ فإنّ عدم الاتساق هذا يثير كثيراً من علامات الاستفهام التي تسوّغ إعادة البحث والنظر في المسألة برمتها^[٣].

٢. دحض الميتافيزيقا المتدنية

في المنفسح النقديّ الذي خصّه لميتافيزيقا الحداثة قد يكون علينا أن نرجع مع الخشت إلى الحقل الأوّل الذي منه نبّئت معائر الكانطية وتناقضاتها. داخل هذا الحقل بالذات يعيد الخشت المشكلة إلى أصلها اليونانيّ وتحديدًا إلى الانعطاف الأرسطيّ على المدرسة الأفلاطونيّة وما قبلها، فقد كان على كانط -لكي يحمل الفلسفة إلى بدء جديد- أن يعيد تعريفها على خلاف ما عرفها الأسلاف اليونان، هذا المشكل يظهر جلياً عند كانط في مفتتح كتابه الذي صدره عام ١٧٦٣ بعنوان «بحث في وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعيّ والأخلاق». في الكتاب المذكور يعرف كانط الميتافيزيقا بأنّها تمثل أكثر الحدوس الإنسانيّة قوّة لكنّها لم تُكتب بعد»، وبناء على هذا التعريف سوف يستهلّ «ناقد العقل الخالص» رحلته في لجة التفلسف... أراد أن يستظهر الميتافيزيقا على هيئة لا قبّل لها بها في سيرتها الممتدّة من اليونان إلى مبتدأ الحداثة. شعر وهو يمضي في المخاطرة كأنّما امتلك عقلاً حرّاً، بعدما ظنّ أنّه تحرّر تماماً من رياضيات ديكارت. راح يرنو إلى الإمساك بناصية الميتافيزيقا ليدفعها نحو منقلب آخر، لكن حين انصرف إلى مبتغاه لم يكن يتخيّل أنّ «الكوجيتو الديكارتية» ركّز في قرارة نفسه ولن يفارقها أبداً. ربما غاب عنه يومئذ أنّ تخليّه عن منهج ديكارت الرياضيّ لن ينجيه من سطوة «الأنا أفكر»، ولو اصطنع لنفسه منهجاً آخر. كانت قاعدته الأولى عدم البدء بالتعريفات كما يفعل علماء المنطق الرياضيّ، بل

[١]- المصدر نفسه.

[٢]- المصدر نفسه، ص ٥-٤.

[٣]- المصدر نفسه.

البحث عما يمكن إدراكه في كل موضوع عن طريق البرهان المباشر، كأن يقوم المبرهن عليه من تلك الإدراكات بالتعبير مباشرة عن نفسه بحكم ما. أما قاعدته الثانية فقد نهضت على إحصاء كل الأحكام بشكل منفصل، والتيقن من ألا يكون أي منها متضمناً في الآخر، وأخيراً وضع الأحكام الباقية كأوليات أساسية ينبغي بناء كل المعرفة اللاحقة عليها^[١].

سينجلي لنا جرّاء ما سلف أن النقد الكانطي للميتافيزيقا، لم يكن سوى إنشاء متجدد للشك الديكارتي بوسائل وتقنيات أخرى. فالمشروع النقدي الذي افتتحه كانط هو في مسراه الفعلي امتداداً جوهرياً لمبدأ الـ «أنا أفكر» المؤكدة لوجودها بالشك، وهو المشروع الذي أسس لسيادة العقل، وحصر الهم المعرفي الإنساني كله بما لا يجاوز عالم الحس. انهماك كانط بالعقلانية الصارمة سيقوده راضياً شطر الكوجيتو الديكارتي، حتى ليكاد يذوي فيه. الأمر الذي سيجرُّ على منظومته الفلسفية أظلة قائمة لم تنج الحضارة الحديثة من آثارها وتداعياتها حتى يومنا هذا^[٢].

في استقرائه لعثرات المنجز الكانطي لا يفصل الخشت بين البعدين الأنطولوجي (النومين) والظاهري (الفينومين)، وهذا منطقي لكون البعد الثاني هو ثمرة البعد الأول باعتباره الحصيصة الأبنستمولوجية للأنطولوجيا الكانطية.

وتبعاً لهذا الربط بين البعدين يصحّ لنا إبداء الفرضية الآتية: بسبب من انسحار كانط بالظواهر وعزوفه عن استكمال رحلته في استكشاف سرّ الشيء في ذاته، راح ينحو بالكامل وجهة دنيا العقل، ونتيجة لهذا سيمضي بلا هوادة نحو الاستبعاد التدريجي للإلهيات المعرفة، وقد أخذت هذه الانعطافة الكانطية قسطها المبين في أعمال الخشت. لقد رأى أن تاريخ تطور الفكر الديني عند كانط يعكس نفوراً تدريجياً وابتعاداً مستمراً عن كلّ عنصر لاهوتي أو روحاني مفارق، سواء في تفسير المعرفة البشرية أو في تفسير الوجود أو في فلسفة الدين. هو في ذلك - والكلام للخشت - على عكس «هيغل» الذي بدأ كانطياً عقلاً، لكنّه انتهى مسيحياً عنصرياً بروسياً منحازاً، دليله إلى هذا الحكم أن هيغل أفنى الواقع الموضوعي، فجعله تجلياً للروح المطلق، وجرّد العقل من فعاليته الحقيقية من أجل أن يعلي من شأن الديكتاتورية الملكية البروسية، ويلبس المسيحية قسراً ثوباً عقلاً لا تعرفه. وعليه فالتتبع المتأن لمؤلفات كانط قبل النقدية، وهي المؤلفات التي لم تحظْ بنصيب وافر من دراسة الباحثين، يكشف عن ابتعاد كانط التدريجي والمطرّد عن اللاهوت الديني؛ إذ إنّه في كلّ كتاب أو

[١]- أنظر: محمود حيدر، الميتافيزيقا المثلومة، في إطار المجلد الجماعي الجزء الأول، بعنوان: «الابستمولوجيا عند إيمانويل كانط - المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت - ٢٠١٩، ص ١٥.

[٢]- المصدر إياه، ص ١٦.

مقال في تلك المرحلة يعمل على تخليص تصوّر الألوهية من كل المضامين اللاهوتية التي التصقت به عبر تاريخ الفكر البشري، ولا سيما تاريخ الفكر المسيحي، فقد أخذ كانط شيئاً فشيئاً في التخلي عن أي نوع من الإيمان البرهانيّ النظريّ بالله، وأخذت براهين وجود الله توضع في فلسفته موضع النقد الواحد تلو الآخر، حتى انتهى من المرحلة قبل النقدية وقد تخلّص من كل البراهين التي تثبت وجود الله عدا برهان واحد يقبله على مضض، لكنّه سرعان ما سيتخلّص منه في «نقد العقل المحض»^[١].

٣. نقائص ديفيد هيوم

لم يأخذ كانط نقائصه عن ديكارت وحسب، ففي عام ١٧٥٦ انصرف إلى أعمال الفيلسوف الإنكليزيّ ديفيد هيوم وأسّر بها حتى الانسحار. جاءه كلام هيوم كانعطاف حاسم: «إنّ أيّ فيلسوف لا يقدر على تفسير «قدرة الأسباب وقوتها السريّة»، وإنّ القوّة القصوى وفاعلية الطبيعة مجهولة تماماً بالنسبة إلينا، وإنّ البحث عنها في كلّ الصفات المعروفة للمادّة مجرد هباء.. وبالتالي فإنّ القدرة التي تسبّب النتائج الطبيعية واضحة لحواسنا، ولا بدّ أن تكون هذه القدرة في الله، والله ليس هو الذي خلق المادّة أولاً ووهبها حركتها الأساسية فقط، وإنما أعطاهها القدرة الكليّة ليدعم وجودها ويمنحها كل تلك الحركات الموهوبة لها.. ثم يتساءل: «إذا لم يكن عندنا فكرة كافية عن «القدرة» و«الفاعلية» و«السببية» يمكن تطبيقها على المادّة، فأين يمكننا أن نحصل على فكرة تنطبق على الله؟..»

يقول الخشت: «ربما تكون فكرة النقائص أشهر أفكار كانط على الإطلاق، وهذه الفكرة إنّما هي من الأفكار الهيومية الأصلية التي استند إليها هيوم في تحديد موقفه من عالم الشيء في ذاته، وكل ما فعله كانط هو أنّه قد تمكّن من عرضها ببراعة عرضاً فلسفياً جذاباً و متميزاً جعل كثيرين ينسون جذورها في فلسفة هيوم، بل عند بعض الفلاسفة القدماء؛ ومع ذلك فقد كان ولا يزال عرض كانط لهذه النقائص من أعظم ما أنجزت الفلسفة النقدية». يضيف: «ولعلّ أهميّة هيوم بالنسبة للنقائص الكانطية تظهر منذ اللحظة الأولى التي يتحدّث فيها كانط عن فكرة النقائص في كتابه «المقدّمات لكلّ ميتافيزيقا مقبلة»، حيث يقول: «إنّ تناقض العقل المحض يفيد كعامل قويّ جداً في إيقاظ الفلسفة من مسباتها الدوغماتيقيّ، وينبّهها إلى العمل الشاقّ المنوط بها في القيام بالامتحان النقديّ للعقل نفسه». ثم يشير في خطاب متأخّر جداً إلى جارفي - إلى أنّه استغلّ تناقض العقل مع نفسه استغلالاً جيّداً في تكوين الفلسفة النقدية»^[٢].

[١]- محمّد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، مصدر سبق ذكره، ص ١٥-١٦.

[٢]- محمّد عثمان الخشت، «الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم»، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٩٧- ص ٦٣.

بسبب هيوم وشكوكيته سيهتز إيمان كانط بشرعية المعرفة الميتافيزيقية، من بعد ذلك سيميل نحو منفسح آخر من التفكير الفلسفي، فقد أعرب عن ذلك بكلمات دالة في مؤلفه «مقدمات نقدية»: «لقد أيقظني ديفيد هيوم من سباتي الدوغمائي»، ثم انبرى إلى الحكم على الميتافيزيقا - كمعرفة إيجابية - بالموت.

اضطر كانط لمواجهة اليأس من التعرف على «سرّ الشيء في ذاته»، إلى أن يبتني أسس المعرفة الميتافيزيقية بوساطة العلم. استبدل التعريفات المجردة بالملاحظة التجريبية، حتى لقد خيل للذين تابعوه وكأنه يغادر الفلسفة الأولى ومقولاتها ليستقرّ في محراب الفيزياء، وليس كلامه عن أن «المنهج الصحيح للميتافيزيقا هو المنهج نفسه الذي قدّمه نيوتن في العلوم الطبيعية»، سوى شهادة بيّنة على نزعة الفيزيائية.

في اليوم نفسه الذي كتب فيه هذه الكلمات البسيطة، تجاوز كانط خطّ النهاية الذي تكمن خلفه الأرض القاحلة التي يستحيل فيها استكناه السرّ الذي منه ظهرت الأشياء إلى عالم الوجود، ففي هذه الأرض سيجري تعيين علم معياري جديد كقاضٍ أعلى على الفلسفة، وحين صارت الميتافيزيقا عنده على هذه السجية، سوف يتبين - لمجايلي كانط وللكترة التي جاءت من بعده - أنها لم تعد قادرة لا على البرهان الفيزيائي ولا على البرهان الرياضي في آن؛ لذا لما قال كانط إن كل ما هو موجود، هو في مكان ما وزمان ما (irgendwannirgendwo und)، لم يكن يتوقع أن موقفه هذا سيؤدّي إلى التخلي عن الميتافيزيقا - بوصفها تعرفًا على ذات الموجود وسره - وأنه سيخلي الساح للفيزياء بوصفها وقائع يدركها الفكر، أو بما هي موضوعات تنوء تحت سطوة الحواس الخمس..

توسّل كانط مرجعيتي هيوم ونيوتن لتسوية «رغبته» في تحويل الميتافيزيقا إلى علم يقدر على متاخمة المشكلات الحقيقية للعالم الحديث. وقد أدرك منذ اللحظة التي سيتحوّل فيها مشروعه إلى عمل رسالي، أن للميتافيزيقا مقامًا غريبًا بين العلوم، وأنها علم لا ينتهي رواجه أبدًا بوصف كونها حاجة طبيعية للبشر، مثل هذا الفهم جاء ليدحض ما قرره الفلاسفة الوضعيون لجهة إقصاء الفلسفة من مهمّة تدبير العالم. لقد رأى أن إلغاء الميتافيزيقا تمامًا سيكون مستحيلًا، وأن أكثر ما يمكن فعله هو إزالة بعض الأنواع غير الصالحة منها، وفتح الباب أمام ما يسمّيه بالعقيدة العلمية الجديدة، وهي العقيدة التي سيضعها كانط تحت عنوان «الإمكان الميتافيزيقي» في العالم الطبيعي، وتقوم على التمييز المنهجي بين عالمين غير متكافئين: عالم الألوهية وعالم الطبيعة.

لكنّ التمييز الكانطي بين هذين العالمين وإن جاء خلّاقًا على المستوى الأبستمولوجي، إلاّ

أن أثره التأويلي سيجاوز الحدود والمقاصد المرسومة، فالتمييز الأبستمولوجي سيغدو في ما بعد تفریقاً بين الكائن المتعالي فوق الزمان والمكان، وبين الدين بما هو كائن تاريخي ثاو في الزمان والمكان، مع هذا التفریق سينفجر التأويل وتتعدد القراءات ليُرى إلى كانط تارة كفيلسوفٍ تقويّ توارى إيمانه بين السطور والألفاظ، أو كملحدٍ لا يرى إلى الله إلا كمتخيّل بشريّ...

وهكذا فإنّ منظومة كانط المسكونة بسلطان الكوجيتو ومعاثره سوف تستدرج إلى تناقض بين في أركانها الكبرى، ولنا هنا ان نتساءل مع البروفسور الخشت: كيف يمكن كانط أن يستخدم العقل وسيلة للبرهان على أنّ هذا العقل لا يستطيع أن يصل إلى المعرفة الفعلية بالأشياء كما هي واقعاً؟ وكيف يمكن أن يعلن أنّ المرء لا يستطيع تحصيل المعرفة بالشيء في ذاته، وفي الوقت نفسه يستمرّ في وصف العقل كشيء في ذاته. واضح أنّ كلّ حجج كانط - كما يبيّن الفيلسوف الألمانيّ فرانز فون بادر (Franz Von Baader) (1756 - 1841) - لا أساس لها ما لم تكن قادرة على وصف العقل كما هو حقيقة، وهذا لا ينطبق على كانط فحسب، بل على جميع الحالات الشبيهة، فإذا كنّا لا نعرف إلاّ ظواهر الأمور، فكيف يمكننا أن نعرف العقل بذاته؟ وإذا كنّا لا نعرف إلاّ الظاهر فقط، فهل ثمة معنى، في التحليل النهائي، لقولنا إنّنا نعرف شيئاً ما؟ وأمّا سبب هذه التناقضات - وفقاً لبادر - فتكمن في حقيقة أنّ الفلسفة النقدية استثنت معرفة الله والدين النظريّ من حقل المعرفة التي يمكن الحصول عليها عن طريق العقل^[1].

في سياق تحليله لنقائص العقل والعجز عن معرفة الله يرى الخشت أنّ هذه النقائص عند كانط قائمة أساساً في طبيعة العقل الإنسانيّ المقيد بعالم الظاهر، وهي تنشأ عندما يتوسّع في علاقة المشروط بالشرط إلى حدّ لا تصل إليه التجربة، ومن هنا فإنّ العقل لا يمكن أن يكون متيقّناً فيما يتعلق بعالم الشيء في ذاته، لأنّه لا يملك أيّ تجربة عنه، وإذا حاول ذلك فإنه يقع في الوهم والخرافة.^[2] لقد قيل بصدد هذا المُشكل أنّ هدف كانط من نقده لأدلة وجود الله لم يكن من أجل ترسيخ الإنكار النظريّ التام لوجود الله، بل لتمهيد الطريق لإثبات أكثر أصالة لوجود الله، ولكن الأثر المترتب على هذا المدعى سيفضي إلى خلاف ذلك؛ إذ من خلال قصر كانط لمعنى «المعرفة» على الفهم العلميّ للأشياء الظاهرية وقوانينها، وبإنكاره لإمكانية امتلاكنا المعرفة النظرية بوجود الله، كان يُنكر إمكانية معرفة الله بالطريقة نفسها التي ندرك من خلالها أيّ شيء ماديّ. وبما أنّ الله ليس جزءاً من العالم الماديّ بأيّ شكل من الأشكال، فلا يُمكن على نحو أدقّ إثبات كونه موضوعاً للمعرفة

[1]- Franz von Baader, *Fermenta cognitionis* (abbr. FC), in SW, Vol. II, p. 178.

[2]- م.ع. الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، مصدر مسبق الذكر، ص ٧٢.

النظرية. وإذا أردنا إثباته، فلن يكون ذلك من خلال بيئة المعرفة العلمية، بل عبر نوع من الإثبات الذي يتجاوز المعرفة العلمية ويمكن إطلاق صفة الإيمان المنطقي عليه بسبب الافتقار لمصطلح أفضل.

بالتأكيد لن يُحمل على كانط أنه كان عدوًّا للإيمان، لكن عيبه الموصوف أنه أسس لـ «مانيفستو فلسفي» يقطع صلات الوصل المعرفية بين الله والعالم، وبالتالي بين الدين والعقل، هذا هو الإجراء «الكوبرنيكي» الذي شق الميتافيزيقا إلى نصفين متنافرين (ديني - دنيوي)، وما سينتهي إليه من غلبة الدنيوي على أزمنة مديدة من أنوار الحدائفة. مع هذا، فقد بدا كانط كما لو أنه فتح الكوة التي ستندفق منها موجات هائلة تعادي التنظير الميتافيزيقي ولا تقيم له وزنًا في عالم الإمكان الفيزيائي.

تهافت النزعة "العلموية"

في قراءته لكانط وسواه من فلاسفة العقلانية الحديثة لم يكن الخشت ينتمي إلى ذلك الرهط العربي الذي استطاب الدرس الكانطي ليعيد - ربما من غير علم - إنتاج القطيعة بين الكائن الذي لا يُدرك والموجود الواقع تحت راحة اليد. كذلك لم يحرص كما فعل هؤلاء على وقف مهمة الميتافيزيقا عند حدود الحاجة الاستمولوجية حينًا، ومن أجل استخدامها كعلم حينًا آخر، أو كهندسة معرفية في عملية التوظيف الإيديولوجي للعلمنة.

كان أنصار «العلموية»، في صنفها - سواء ذاك المستقطب من صفوف العلماء، أو ذاك المتأني من صفوف المفكرين - يُظهرون دوغمائية ضيقة الأفق هي في منتهى التحليل نقيض الفلسفة الأصيلة، فهم عمي عن رؤية أن العلم يقتضي الميتافيزيقا (أو يفترضها مسبقًا)، وأن دور الفلسفة معياري (normatif)، بمقدار ما هو وصفي - وأن كل الأشياء، ومن ضمنها العلوم، تقع تحت عينها الناقدة. غير أن ما تستطيع العلوم التجريبية إطلاعنا عليه، في أحسن الأحوال، هو الوضع بكيفيته الراهنة، لا بـ «كيف يجب أن يكون»، أو «ما يمكن أن يكون». الميتافيزيقا هي من يتعاطى مع الممكنات. فقط عندما نضبط مدى الممكن، نستطيع أن نرجو تحديد الفعلي تجريبيًا؛ لذا ستكون العلوم التجريبية في مثل هذه الحالة عالية على الميتافيزيقا ولا يكون للتجريبية أن تسطو على دور (الميتافيزيقا) اللائق بها وحدها. سوف يسري الالتباس والغموض بعمق في نظامية كانط جرّاء هذا الفصل الوظيفي بين ما هو أنطولوجي عصي على الإدراك وما هو فينومينولوجي قابل للفهم، والذين نظروا إلى هذا الالتباس وجدوا أن الفصل المومي إليه تعدى حدود الوظائفية لتتحول الهندسة المعرفية الكانطية بسببه إلى

نقائض، وهذه النقائض هي عند كانط نفسه غير قابلة للحل؛ لأنّها تنطوي على علاقة غير واضحة بين النوميّنا (الشيء في ذاته) والفينوميّنا (الظاهرة) وهي في التحليل الأخير غير منطقيّة^[١]...

ومن أجل أن ينجو من معثرة الانفصال والتناقض بين «النومين» و«الفينومين» راح كانط ينظر إلى الانسان كموجود مفارق لكي يستعيد الوصل لينهي التناقض بينهما. ويشير الخشت في قراءته لهذه المعضلة الميتافيزيقية إلى أنّ للإنسان عند كانط دوراً مزدوجاً؛ أولاً باعتباره يتبع عالم الظاهر، وتالياً باتباعه عالم الأشياء في ذاتها (أي أنّه فينوميّنا ونوميّنا في آن واحد)؛ وإذ يُخضع الانتماء إلى عالم الظواهر الإنسان لكلّ مظاهر الآلية في الطبيعة، فإنّ هذا الإنسان بفضل انتمائه الآخر إلى عالم الأشياء في ذاتها، يشعر بحريّته في اتباع العقل العمليّ، ويتوق إلى التوافق مع القانون الأخلاقيّ تحت إلحاح صوت الواجب والشعور الخلقيّ أو الضمير، ومن هنا نفهم كيف أنّ الأخلاق هي نوميّنا؛ وبالتالي مجاوزة للعقل النظريّ المحض الذي لا يستطيع أن يتجاوز عالم الظواهر (الفينوميّنا)^[٢].

مقاصد كانط هذه لم تفلح في ما بعد في جعل الأخلاق جوهرًا يحلّ محلّ الدين. ومن الملاحظات البيّنة التي ظهرها الخشت جاءت في سياق نقده المباشر وغير المباشر للتوظيفات الأيديولوجية التي أجرتها سلطة الحداثة على منظومة كانط، ونشير في هذا الخصوص إلى ما ستوفّره الكانطية من تغطية ميتافيزيقية للفردانية (individualisme) التي تعني في حقيقتها إنكار أيّ مبدأ أعلى فوق الفرد (individualite)؛ ذلك بأنّ مثل هذا الإنكار سيكون السبب الحاسم للانحطاط الراهن للغرب، وبالتالي يكون محرّكاً للتطور الحصريّ للإمكانيّات السفلى للإنسانية.

ولعلّ ما ضاعف من ارتدادات الإمكان الميتافيزيقيّ الكانطيّ في صيرورة الميتافيزيقا علماً متاخماً للعلوم الإنسانية وسياًلاً في ثناياها، هو النزوع العقلانيّ الذي طغى على الثقافة الغربية منذ أفلاطون إلى يومنا هذا، فقد أكمل كانط رحلة الإغريق من خلال سعيه إلى دفع الميتافيزيقا نحو نشأة جديدة تعرض فيها عن «النومين الأعلى» وتتوجّه بكامل همّتها إلى الموجودات الحسيّة، لكن بدل الاكتفاء بالتمييز والإبقاء على خيط تتكامل فيه العملية الإدراكية للموجود بذاته والموجود بغيره، راح كانط يفصل بين العالمين لبيتدئ زمناً مستحدثاً تحوّلت معه الميتافيزيقا إلى فيزياء أرضية محضّة.

[١]- م. حيدر، الميتافيزيقا المشلومة، المصدر نفسه، ص ١٧.

[٢]- الخشت، المعقول واللامعقول في الأدبان، المصدر السابق، ص ١٠٥.

الظاهرة الثانية: نقد العقلانية الهيجلية المنحازة

على منقلب آخر وبالتوازي مع نقد الكانطية سيقارب الخشت إشكاليات تأسيسية في الفكر الغربي الحديث، منها وأخصها نقدُه منظومة هيغل بوجهيها الأنطولوجي والفينومينولوجي. يتساءل الخشت -مثلما جرى الأمر مع كانط- عن مدى اتساق «هيغل» مع نفسه وهو يتصدى للمسألة الدينية، حيث يقول: «هل كان هيغل عندما صرّح بأنه تجاوز الدين إلى الفلسفة، يعبر بموضوعية عن حقيقة ممارسته وطبيعة نسقه، أم أنه ظلّ في إسار الدين، وبالتحديد الدين المسيحي، وحولّ الفلسفة إلى ديانة تتحدّث بلغة فكرية مجردة، وقدّم مذهباً ظاهره الفلسفة وباطنه المسيحية؟ ثمّ يستطرد: يعتقد «هيغل» أنّ الدين يتطورّ فيصبح فلسفة، والفلسفة هي المرحلة الأخيرة من مراحل تطوّر الروح المطلق، قد يكون هذا صحيحاً -والكلام هنا للخشت- ولكن من حيث الشكل العام للمذهب الهيجلي كما يذكر البروفسور الخشت، لكنّ المتأمل في مضامين المذهب يجد أنّ «هيغل» لم يبدأ من الدين لكي ينتهي إلى الفلسفة، وإنما بدأ من الدين لينتهي إلى الدين، وما الفلسفة إلاّ جسر انتقل إليه «هيغل» من المرحلة اللاهوتية إلى الديانة المعقلنة، فحركة السير الفعلية -والتي تختلف عن الحركة المعلنة الظاهرة- ليست من الدين إلى الفلسفة، بل من الدين إلى الفلسفة إلى الدين مرة أخرى، لكن ليس الدين بالمعنى الإنساني العام، وإنما الدين المسيحي على وجه التحديد، فإذا كان مذهب «هيغل» ظاهره الفلسفة، فإنّ باطنه المسيحية، وذلك من أوّل التقسيمات الثلاثية للمذهب وفروعه حتى الروح المطلق المتجسّد في التاريخ^[١].

قارب الخشت الهيجلية بوصفها امتداداً أصيلاً للتجربة الفلسفية الغربية. على المستوى الأنطولوجي كان هيغل أميناً لأسلافه من كانط رجوعاً إلى ديكرت ثم إلى الجذر اليوناني المؤسس، كلّ ما فعله هيغل أنّه أعاد هندسة الميتافيزيقا الإغريقية لتكون هادياً أيديولوجياً للورث الجرمانى في القارة البيضاء. وقد أوما إلى ذلك وهو يساجل هيغل، معتبراً «أنّ الروح الجدلية لمنطقه العظيم كانت تحتم عليه ألا يقع في مثل هذا التناقض الضخم الذي كان في غنى عنه لو سار مع تلك الروح الجدلية حتى آفاقها المنطقية غير النهائية دون أن يقف عند مرحلة تاريخية معينة، ففكرة السلب الهيجلية -وما أعمقها!- تجعل التاريخ مفتوحاً غير مكتمل دوماً، لكن الانحياز الأيديولوجي -وما أقوى ضغطه على المرء!- هو المسؤول عن تخلي بعض الفلاسفة عن أسمى منجزاتهم العقلية من أجل بناء مذهب فلسفيّ منحاز، وعندما ينحاز المذهب فما أكثر عثراته وتناقضاته^[٢]. بالطبع لم يأت

[١]- المعقول واللامعقول في الأديان، المصدر نفسه، ص ٨.

[٢]- محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، مصدر مرّت الإشارة إليه، ص ٦.

حكم البروفسور الخشت على هيغل في معرض انفعال أيديولوجي، بل في سياق استقرائه للمنهج الهيجليّ لما أقامه في اتجاهين متوازيين: اتجاه يعنتي بروح التاريخ وغايته، واتجاه فوق تاريخي يرمي إلى معرفة المطلق، ولأن التباين بين الاتجاهين هو حصيلة منطقيّة لديالكتيك التناقض، فقد ظهرًا على أرض المفاهيم في وضعيّة شديدة الالتباس، ولأنه كان شغوفًا بميتافيزيقا المطلق، موصولًا في عين اللحظة بشغف مواز بفلسفة التاريخ، راح هيغل يسعى إلى التوليف بينهما، مع ما سيلحق بالاتجاهين معًا جرّاء ذلك من أضرار فادحة.

لقد حوّى كتابه «فينومينولوجيا الروح» (١٨٠٧) هذين الشّعَين المتناقضين معًا. ربما لم يكن هيغل يدرك ما قد يترتب على ما ذهب إليه من معاصر، إلا أنّ الذين اتّبَعوه على غير هدى، سيوسعون من «فجوة التناقض» في نظامه الفلسفيّ. التاريخ بالنسبة إلى هيغل هو صيرورة للعقل المطلق، لكن هذا العقل ليس ذاك الذي يتجلّى في الفرد، بل الذي يطوي الفرديّة بين جناحية ويُذيّبها في الروح اللامتناهي للجماعة الحضاريّة، فالعقل الذي يريده لا يطابق الآراء الفرديّة ولا صيغ الأنماط الفرديّة للوعي بالذات؛ ذلك أنّ هذه الأنماط عنده ليست إلا لحظات مارة في التاريخ؛ أمّا حضور الفرد فمما لا يعوّل عليه ما دام منفصلاً عن الكلّيّ. الفرديّة لا تقرّر معنى التاريخ ولو أنّها تحققت في قلب هذا المعنى، ولكي يتجنّب التناقض يرى أنّ الفكرة المطلقة هي موضوعيّة بقدر ما هي ذاتيّة، أي أنّها فكرة راعية للتاريخ الكلّيّ للجماعة، وراعية للفرد في الآن عينه، ومع ذلك - وهنا المفارقة - فهي لا توجد إلا من خلال أنماط الوعي الفرديّة التي تصبح أدوات في متناول الفكرة المطلقة^[١].

إقصاء الفرد

عند هذا النحو من التنظير يبدو الالتباس الهيجليّ حول موقعيّة الفرد في التاريخ صارخًا في تناقضه، فهل فكرة محو الفرد محايدة للتاريخ فعلاً وغايته التي يتحقّق فيها حضور الإنسان كفرد، أم أنّها العقل المطلق أو الروح الذي فيه، بحيث يكون هذا الفرد مجردّ حامل أو حارس، وهو ما يعبر عنه هيغل نفسه بتيه التاريخ وضلاله؟

نستشعر هنا مع البروفسور الخشت أنّ هيغل يمارس لعبة الجمع والتفريق من دون أن يهتّر له إحساس بانقلاب الفكرة على نفسها، إذ لا شيء أغرب عند هيغل من الفصل بين الفكرة المطلقة وتجلّيها في التاريخ، فالذي جاءنا منه يفضي عكس ذلك للوهلة الأولى، أي وحدة المطلق

[١] - نقلًا عن جان هيبوليت، الإنسية والهيجلية، ترجمة: فؤاد بن أحمد، الفكر العربي المعاصر، العدد ١١٦-١١٧. خريف وشتاء ٢٠٠٠-٢٠٠١.

والمحدود التاريخي من غير انفصال. ولنا في الصدد أن نسأل: كيف له إذن أن يقترف مثل هذه المفارقة الغربية؟ ربما تبلى فيلسوف النقائص مثل السؤال إلا أنه لم يعثر على مستخرج مثير للشبهة حين يتحدث عن مكر العقل وخديعته، ثم ليلقي باللائمة على القدر المحتوم لمسار التاريخ البشري. فالعقل الماكر - كما تبين المنحوتة الهيجلية - هو الذي يقود التاريخ بمعزل عن إدراك الإنسان. إنَّه العقل نفسه الذي يظهر على شكل روح مطلق يسري في الزمن يستعمل الرجال العظام ليؤدوا وظائفهم دون أن يتمكنوا من السيطرة عليه، ولكن من أي مصدر أتى هذا العقل ليمارس مكرًا كليًا الجبروت «على الإنسان وتاريخه»؟

سؤال استبطنه هيغل ولم يصرح بالجواب عليه، إلا أنه على الرغم من إقراره بالعناية الإلهية وتدبيراتها يعود إلى «دنيوة» هذا الإقرار، حجته في هذا، أن الاعتناء الإلهي بالعالم بات ساريًا فيه ولم يعد ثمة ضرورة للنظر إليه كتدبير مستقل بذاته. زد على ذلك اعتقاده أن لا فجوة بين المحدود والمطلق ينبغي سدّها عبر جدل منطقي يعتمد على السببية؛ ذلك لأن وجود المطلق ثابت في جدليات الفكر الإنساني ذاته عندما يكشف عن العلاقة الحقيقية بين المحدود والمطلق، وعند هذه النقطة بالذات يعطف هيغل - وبتأثير من سابقه - نحو «علمنة» الحضور الإلهي ليحصره بالفكرة المطلقة التي يتولاها الإنسان في سياق حلوله بالروح المطلق، فالتاريخ، من وجهة نظره، ليس مكانًا لسعادة الفرد منفردًا بذاته بل هو قدر الأفراد مجتمعين، وهذا القدر هو فكرة التاريخ المطلقة، هذه الفكرة المطلقة لا تعترف بالفرد كفرد؛ ذلك لأن التاريخ الكلي ليس موضع هناء للفرد، وحب السعادة فيه هي الصفحات البيضاء منه. وهكذا ينجز الفرد شيئًا آخر في التاريخ هو غير ما يعتقد تمامًا أو يريده تمامًا.

لقد رمى هيغل من كتاب «فينومينولوجيا الروح» إلى التمهيد للمعرفة المطلقة، وسيذهب فيه إلى أن وضعيّة الإنسان تبدو مختلفة تمام الاختلاف عما هي عليه من منظور فلسفة التاريخ الكلاسيكية. فليس الإنسان - برأيه - هو الذي يؤول الوجود، بل إن الوجود هو الذي يعبر عن ذاته عن طريق الإنسان، بهذا الفهم لن يكون الإنسان هو المطلق أو الغاية الأسمى، وإنما ملتقى الطرق، فالإنسان في النطاق المتقلب للعقل المتناهي (الدنيوي) كائن متلقٍ ويعمل كواسطة وبها فقط يكون ثمة عقل أو روح مطلق^[1].

[1]- انظر: هيغل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة وتقديم: ناجي العونلي - المنظمة العربية لترجمة - توزيع مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ٢٠٠٦ - ص

خداعة العقل

لكي يفارق هيغل الإشكال الناجم من غموض فكرته حيال إنسان يتلقى القدر دون أن يكون بوسعه رده أو تبديله، ابتكر ما يسميه بـ «مكر العقل وخداعته»، إلا أنه سيقع في أفخاخ هذه الفكرة ليسوغ ما لا يمكن أن يكون مقبولاً منطقياً، وذلك بذريعة مؤداها: «أن كل ما هو واقعي هو عقلائي بالضرورة» ولو كانت نتائجه مكتظة بسوء العواقب، والمعني بالخداعة والمكر هي الوسائط التي يعتمدها العقل المطلق وبمعزل عن إرادة الانسان، من أجل تمرير غاياته أنى كانت النتائج المترتبة عليها غير أخلاقية. وعلى الرغم من كون هيغل لا يقصد تبرير الخداع كمعصية أخلاقية، إلا أنه يتعامل معه بوصفه أساساً لفلسفة التاريخ، وتجلياً للعقلانية التي تتجذر في حياة الأمم وتاريخ الحضارات البشرية. وعلى الرغم من أن الخداعة مرفوضة عموماً من الزاوية الأخلاقية (moraliste)، فقد أعطى هيغل فلسفته صدىً عارماً من خلال إنشاء الصورة الباهرة لخداعة العقل التي تحكم تطورات العالم البشري وتحولاته^[1].

ما الخداعة.. وما الآثار التي سوف تتركها على الفلسفة الحديثة بعامة وعلى فلسفة هيغل نفسه بوجه خاص؟

تدل الخداعة على فكر مُعقّد ومخفي؛ ولأجل فهمها لا مناص من التمييز بين حجّتين يخلط هيغل بينهما، خلطاً عجيباً: خداعة الإنسان من خلال نشاطه وعمله تجاه الطبيعة، وخداعة عامة تُمارس على الجميع لتؤلف منهم مجتمعاً تاريخياً. لكن السؤال الذي يُلقى في وجه هيغل ولم يجب عليه هو هل تبقى هذه الخداعة العامة محايدة للحياة الاجتماعية، أو يجب أن تُنسب إلى كائن مُتعالٍ؟ وكيف استطاع هيغل أن يصل إلى هذا المفهوم الغريب ليجعله أساساً أصيلاً في فلسفته للتاريخ؟ وهل كان بإمكانه أن ينتصر على المفارقة التي كان يُواجهها؟

يجري ذكر «خداعة العقل» عادةً من قبل الذين يودّون دحض العقلانية المُفرطة التي قد تكون الهيجيلية دُمغت بها، فهي قد تكون النتيجة المنطقية -والمُخزية- لمعادلة هيغل التي تقول إن كل ما هو واقعي هو عقلائي، وكل ما هو عقلائي هو واقعي، وهذه الفكرة تندرج في إطار نظريات الحدائث التي تميل إلى إنكار البعد «فوق الميتافيزيقي» للموجود الظاهر، وتُبرّر موضوعياً وبصورة مُسبقة، مجمل العيوب التي ارتكبت باسم العقل التاريخي.

[1]- Jaques D'handt, La Ruse de la raison revue laval théologique et philosophique, Juin 1995.

في الخديعة التي يمارسها العقل العملي الهيجلي تُترك السيادة للأهواء التي تحدّد فعل الناس، بمن فيهم القادة العظام الذين تتطابق خصوصيتهم الذاتية وأهواؤهم مع المضمون الموضوعي لروح الزمن. وهكذا فإنّ خديعة العقل، بعيداً من إغرابها العميق عن هُوام توتاليتاري، تبدو مُتضامنة مع مفهوم التجلي التاريخي للعقلانية التي تتجذّر في نهاية المطاف في لاتاريخية التفكير. وبهذا المعنى لا تكون الخُدعة سوى وسيلة قتال ضدّ عدوّ أقوى أو أكثر عزيمة، هي ملاذ الضعفاء والجنباء. يتعلّق الأمر في كلّ مرّة بالنسبة إلى الخُدعة بحمل الغير، من دون أن يفهم ذلك، على فعل ما لم يكن ليقوم به بمعرفة الوقائع وبمِلء إرادته. وفي كلّ الأحوال، تسخر الخُدعة من الحرّية، وتحوّل الأفراد فضلاً عن الكتلة الحضارية إلى مجرد عبيد صاغرين، حتى بزعم خيرها، بفضل سذاجتها أو ولائها، فالمخدوع يجد نفسه مُختزلاً إلى شيء بسيط، للاستعمال بلا حياء^[1].

لست أظنّ ألاّ يشاطرنا الخشت الرأي بوقوع العقل الهيجلي في تهافت مريع حيال أطروحة الخديعة. الاعتراض على هيجل في هذا الصدد سيكون بديهياً ومنطقياً: أفلا تعدّ أطروحة الخديعة العقلية، معاكسة تماماً للمطالب الأساسية للعقل.. حيث ينبري هيجل إلى القبول بوسائط احتمالية، والإعراض عن الإقناع بحجج عقلية تنطوي على الاستقامة الأخلاقية والوضوح؟...

ما من شكّ أنّ «خديعة العقل» سوف تصدم قراء هيجل، لا سيّما أولئك اليقظين الذين وجدوا فيه الوريث الشرعيّ للماكيافلية؛ فالذي أقام دياكتيكه كلّ على النسبية والتضادّ السلبي للوجود ولمفهوم الإيمان بالله لن تؤول مقاصده إلاّ إلى العقلانية المفرطة وأهوائها^[2]، وعليه ستكون إشكالية الخديعة في العقل الهيجلي إحدى أهمّ الدوائر التي استند إليها الخشت في مقارنته لفلسفة هيجل السياسية. ويمكن أن نشير إلى ما بيّنه في «المعقول واللامعقول في الأديان» لجهة الانعطاف الهيجلي في الموقف من الدين، بحيث لم يعد جوهر المسيحية هو الأخلاق - كما كان بالنسبة إليه أيام الشباب - خصوصاً عندما كتب «حياة يسوع» تحت تأثير كانط. لقد صار هيجل بعد هذه الانعطاف ينظر إلى الدين من منظار نقد السلطة اللاهوتية التي درج عليها فلاسفة ومفكرو العلمانية ممن جايلوه أو جاؤوا من بعده، نقصد على وجه التحديد أولئك الذين رأوا إلى البعد التدينيّ كعامل اغتراب للإنسان وتجريده من كلّ كينونته، وهذا ما يطلق عليه «هيجل» اصطلاح الوعي الشقيّ، أي الذي ضاعت فيه القيمة الداخلية لشخصيته، ولم يعد لديه أيّ ثقة في الدين، أو في تماثيل الآلهة التي هربت منها روحها، وصارت عنده كلمات الأناشيد مجرد أفاظ هجرها الإيمان، وكذلك لم

[1]- Jacques D'Hondt. Ibid.

[2]- محمود حيدر، فجوة هيجل، فصلية «الاستغراب»، العدد الرابع عشر - شتاء ٢٠١٩.

تعد الاحتفالات والألعاب والأعياد تعيد للوعي وحدته السعيدة مع الجوهر. وسيطر عليه روح قدر المأساة الذي يستجمع كل الآلهة الفردية في البانثيون^[١].

تأليه الدولة

لم يكن أمام هيغل وهو ينظر إلى الحداثة كيف تتداعى أو اصرها إلا أن يجد في الدولة المقتردة تجسيداً خاصاً لفينومينولوجيا الروح. أراد أن يستعيد ألق التنوير عن طريق إرادة الاقتدار التي يحلّ فيها كل فرد في جسد الجماعة الحضارية. سوف نرى كيف تظهر ماكيافلية هيغل على نحو صريح في تأليه الدولة بوصفها تمثيلاً لـ «فينومينولوجيا الروح»، فلو انطلقنا من فكرة أن كل فرد يسعى وراء أغراضه ومصالحه الخاصة بمعزل عن الآخرين، فإن المجتمع السياسي (أو الدولة) يبدو وجوداً يعلو على الأفراد، مناقضاً لوجودهم وقيداً على حريتهم، لكن المجتمع السياسي سيحظى بمبرر وجوده من كونه يوفر الشروط الضرورية لسعي كل مواطن وراء مصالحه من دون خشية مضايقة الآخرين؛ هذا فضلاً عن القدرة التي توفرها الدولة للدفاع عن المواطنين كوجود مشترك ضد أي اعتداء خارجي يشنه مجتمع آخر. الدولة، على هذا الأساس، تعتبر أداة ضرورية لتحقيق التوافق والانسجام بين مصالح متناقضة، والدفاع عن المتحد التاريخي^[٢].

لهذا ترى الهيغلية إلى الواقعية التاريخية بما هي حالة عاقلة؛ ذلك بأنها تؤلف حياة الكائن اللامتناهي، أو العقل حين يحقق ذاته في الطبيعة وفي التاريخ الإنساني؛ من هذا النحو من المقصود الهيغلي يبقى التاريخ، برغم ما يعتره من طوارئ، حركة عقلانية مستهدفة، وأما الفلسفة التي هي، عند هيغل، جزء من المعرفة المطلقة ذاتها، تستطيع إدراك النموذج العقلاني للتاريخ. والتاريخ هو الزمن الذي يعرب عن كل روح قومية تعبر عن ذاتها في مؤسسة الدولة الموضوعية.

هنا سوف نتعرف إلى أحد النوافذ المغلقة التي تفصح عن صلة فلسفة هيغل السياسية بالميتافيزيقا، فهو يرى أن المتناهي يوجد في اللامتناهي، وتعبير لاهوتي أن المطلق اللامتناهي، يوجد في الوقت نفسه في المتناهي، صحيح أن الكائنات المتناهية أو الفانية تزول، بينما الكائن اللامتناهي يبقى وتمتد حياته في الديمومة، إلا أن حياته هذه ليست شيئاً منفصلاً عملياً عن الحياة المتناهية أو فوقها أو نقيضاً لها. ولئن بدأ هيغل قريباً مما طرحه فيلسوف التاريخ الإيطالي

[١]- انظر: الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، مصدر سبقت الإشارة إليه، ص ٣١١.

[٢]- م. حيدر، المصدر نفسه.

جامباتيستافيكو بصدد العناية الإلهية للتاريخ البشري، إلا أنه سينتهي إلى حصر الإقرار بهذه العناية في الدولة التي هي عنده تعبير عن اللامتناهي، ولها حياة مستمرة بذاتها ولا يمكن اختصارها في مجموعة من المواطنين وُجدوا في فترة معينة من الزمن.

ربما كان هيغل على دراية من أن الذي يعيش الخديعة ويعاينها هو الأقدر على معرفة السرّ المحفوظ بمكر العقل وخديعته؛ لهذا السبب سينحو في آخر عمره إلى الانخراط في قلب الحدث ويمضي إلى الحد الأقصى من التحيز للامة الجرمانية من أجل أن يفقه الروح المطلق وتجلياته العقلية.

لم تفلح الحدائفة التي أخذت عن هيغل فلسفتها السياسية الحادة في تجاوز الأفق الجيو - ديني لأوروبا، وحتى حين أبعدت الكنيسة عن عرشها السياسي ظلت المسيحية حاضرة ولكن بروحها الأيديولوجي في مجمل المنجزات المعرفية والفلسفية، سواء ما تعلق منها بمعرفة ذاتها الحضارية، أو لجهة التعرف على صورة الآخر وما تعلق بهذه الصورة من أحكام. تلقاء هذا الحضور، سيظهر الإسلام في الفلسفة السياسية التي أسهم هيغل في رسم معالمها كآخر مستنكر. ومع الهيجلية بصفة خاصة تموضعت رؤية الغرب الفلسفي إلى الإسلام بوصفه شرقاً، ثم شيّدت على هذا التموضع تناظراً بين غرب ممتليّ بلاهوته ومزهوٌ بحدائثه، وشرق هو بالنسبة إليها مجرد مكان فسيح لامتحان رغباتها.

الدائرة الثالثة: نقد أطروحات هيغل حول الإسلام

يسعى الدكتور الخشت إلى معاينة الرؤية الهيجلية حيال الإسلام والشرق، مستظهراً ما تختزنه من مضامين عنصرية هي في حقيقتها حاصل منطقي لمجمل منظومته الفلسفية. في دراسة له تحت عنوان: «نقد صورة الإسلام عند هيغل» يستقرئ ما حوته محاضرات هيغل التي ألقاها عام ١٨٣١، حيث تعددت إشارات هيغل إلى الإسلام، واصفاً إياه بأنه لا يزال على هامش تاريخ الأديان^[١]. في تلك المحاضرات لم تكن رؤيته للإسلام حاصل دأب ذاتي في التعرف على واحد من أبرز أديان الشرق، بل هو نتيجة تحقيقات استشراقية ولاهوتية في الغالب الأعم، فقد استعان هيغل ببعض هذه التحقيقات ليعزز متونه بهوامش عن الشرق والإسلام في سياق محاضراته في فلسفة التاريخ. وما يجدر ذكره في هذا الصدد أن ما سمي بـ «علم اللاهوت المتحرر» للقرن التاسع عشر، الناشئ عن التلاقي بين

[١]- محمد عثمان الخشت، نقد صورة الإسلام عند هيغل، فصلية «الاستغراب» العدد العاشر - شتاء ٢٠١٨.

ليبرالية المجتمع المدني الأوروبي وبين علم اللاهوت الإنجيلي، قد وجدَ بشائره التاريخية تحديداً في علم اللاهوت عند شلايرماخر وفي فلسفة الدين لدى هيغل^[١].

ولكن أين المسلمون أو العرب في هذه العملية التاريخية؟

في منظور «فلسفة التاريخ الهيجلية» ينتمي العرب والمسلمون إلى الماضي في إطار تطوّر الروح البشرية، فقد حقّقوا مهمّتهم بالحفاظ على الفكر الفلسفيّ الإغريقيّ ونقله، أي بتسليم شعلة التطوّر الحضاريّ إلى الآخرين^[٢]. قد يعود السبب في عدم دقّة تصوّر الهيجليّ حيال الإسلام -حسب عدد من الباحثين- إلى خلط جهول وقع فيه هيغل، فلم يميّز بين الإسلام والأتراك العثمانيين، أو على نحو أدقّ بين الإسلام بوصفه ديناً وحياتياً ورؤيةً شاملةً للوجود والحياة الإنسانية وبين بعض الممارسات التاريخية لقسم من أتباعه. وقد كان على هيغل بوصفه فيلسوفاً كبيراً أن يعمل على تحرير تصوّر الغربيّ للإسلام، حتى يبرأ الأصل من شبهات الصور المزيفة له^[٣].

هيغل -حسب رؤية الخشت- ينزع الإسلام من سياق التطوّر التاريخي، وذكره كشيء عارض على هامش تطوّر الروح المسيحيّ في الحضارة الجرمانية، وإن كان هذه المرّة أكثر حظاً؛ إذ أعطى له ما يقارب خمس صفحات من مجلّد تجاوز ٤٥٠ صفحة. ونظراً لأنّ تحليل هيغل للحضارة الإسلاميّة ليس موضوعنا الآن، فإننا سنكتفي بتحليل هيغل للإسلام بوصفه ديناً فقط^[٤]. غير أنّ تجاهل هيغل للإسلام في فلسفة الدين وعرضه كشيء هامشيّ عرضيّ في فلسفة التاريخ، يعكس -كما يضيف الناقد- روح التعصّب الأوروبيّ تجاه الإسلام بوصفه معتقد الآخر، ويؤيد هذا أيضاً تلك الرؤى المحرّقة للإسلام -على الرغم من أنّها متجاوزة مع بعض التحليلات العميقة والصائبة- التي أثارها هيغل في فلسفة التاريخ، فالإسلام مرتبطٌ عنده بالمبدأ الشرقيّ السالب للذاتية، وهو ذو هدفٍ سلبيّ يتمثّل في تطوير عبادة الواحد الأحد، كما أنّ الإسلام في منظوره قد انحلّ سريعاً مثلما صعد سريعاً^[٥].

هكذا يقدّم هيغل مجموعةً من الأغاليط المركّبة عن الإسلام، ويجهل أنّ الإسلام مختلفٌ من حيث البنية والتكوين عن أديان الشرق الأقصى السالبة للذاتية، كما يجهل أنّ عبادة الواحد الأحد لا تنطوي على أيّ سلب للذات الإنسانية مثل أديان الهند، وإنّما عبادة الواحد الأحد تحرّر هذه الذات وتضعها أمام نفسها وأمام مسؤوليّتها الكاملة عن هويّتها ومصيرها.

[١]- عدنان سيلاجيتش، مفهوم أوروبا المسيحية للإسلام، تاريخ الأديان، نقله عن اللغة البوسنيّة جمال الدين سيد أحمد- المركز القومي للترجمة، القاهرة- الطبعة الأولى - ٢٠١٦، ص ١٥٥.

[٢]- المصدر نفسه، ص ١٥٨.

[٣]- المصدر نفسه.

[٤]- محمّد عثمان الخشت، نقد صورة الإسلام عند هيغل، مصدر سبقت الإشارة إليه.

[٥]- المصدر نفسه.

وفي الأحيان التي يسجل فيها هيغل شيئاً إيجابياً للإسلام، فإنه يردّه إلى عوامل بالغة التبسيط تبخس الإسلام حقّه، فالتجريد الإسلاميّ عنده لا يعود إلى ترقّي الوعي بالإلهي، وإنّما يعود إلى الانبساط الصحراويّ الذي لا يمكن أن يتشكّل فيه شيءٌ في بنية ثابتة!^[1]

وما من شكّ في أنّ تفسير هيغل يفتقر إلى الدقّة- بحسب الخشت-؛ ذلك لأنّه لو كان الانبساط الصحراويّ هو المسؤول عن نبذ التجسيم والتشكّل في الإسلام، لما وُجدت عبادة الأصنام وتجسيد الإلهيّ في البيئّة الصحراويّة قبل الإسلام، فالعرب هم العرب، والصحراء هي الصحراء قبل الإسلام وعند ظهوره، ومع ذلك كان هناك تجسيمٌ وبنياتٌ ثابتةٌ، فإذا ما جاء الإسلام بالتنزيه والتجريد، فليس من المقبول عقليّاً تفسير ذلك تفسيراً جغرافياً سطحياً، ولا سيّما إذا كان هذا التجريد كما هو معلومٌ من التاريخ النبويّ مصادماً بعنف لطبيعة الشعور عند عرب الجاهليّة والذي كان مرتبطاً بالتجسيم الوثنيّ للإلهيّ قبل الإسلام^[2].

الواضح أنّ هيغل -كما يقرّر الخشت- لم يدرك حقيقة الإسلام؛ لأنّه أسقط فهمه المسبق عليه تبعاً لفهمه لليهوديّة والمسيحيّة^[3]، وهذا يعود إلى أنّه عاين هاتين الديانتين من خلال ظهورهما في التاريخ، أي بما هما معطيان تاريخيّان لا يمكن التعرف إليهما إلّا على قاعدة الديالكتيك الماديّ. وأمّا اضطراب فهمه للإسلام، فإنّما هو وليد جهله ببعده فوق الميتافيزيقيّ الوحيانيّ وخصوصيّة مفهوم التوحيد كمنطقه محوريّة في هذا البعد. ومهما يكن من أمر، فلو كان لنا من نعت لهيغل وهو يفلسف تعالي روح الغرب على الآخر اللاعربيّ، لصحّ نعته بفيلسوف الإمبرياليّة المؤيّد بـ «فينومينولوجيا الروح»، وذرائعيتها، ولو أنّ أحداً وجد له مبرراً لتحيزه العنصريّ للعرق الجرمانيّ عبر ميتافيزيقا محكمة الاتقان، فما له إلّا أن يقرأ المنجز الهيغليّ بعناية ليرى كيف تحوّلت فلسفته الموروثة من أسلافه إلى كهف أيديولوجيّ للمطلق الغربيّ.

* * *

يمكن القول في كلّ حال، أنّ مقاربات الخشت لهيغل ومن قبله كانط، تشكّل حاصل جهوده التنظيريّة والنقدية لفلسفة الحدائفة. ولفضل يعود إلى دربته المخصوصة في التفكير لم يكتف ببيان الخلل الأصليّ في بنية الميتافيزيقا، وإنّما سيمضي إلى الأرض التي سرت فيها ميتافيزيقا الغرب وتحوّلت معها إلى وثنيّة مستأنفة.

[1]- Hegel. Lectures on the Philosophy of History. New York. Dover Publications. 1956. P. 357.

[2]- الخشت، مصدر مرّت الإشارة إليه.

[3]- الخشت، المصدر نفسه.

المصادر والمراجع

١. خوليو أولالا، أزمة العقل الغربي، السمة الاختزالية للعقلانية، ترجمة: كريم عبد الرحمن، فصلية «الاستغراب» العدد الأول- خريف ٢٠١٥.
٢. عدنان سيلاجيتش، مفهوم أوروبا المسيحية للإسلام، تاريخ الأديان، نقله عن اللغة البوسنية جمال الدين سيد أحمد، المركز القومي للترجمة - القاهرة - الطبعة الأولى، ٢٠١٦.
٣. محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٦.
٤. محمد عثمان الخشت، نقد صورة الإسلام عند هيغل، فصلية «الاستغراب» العدد العاشر- شتاء ٢٠١٨.
٥. محمد عثمان الخشت، "الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم"، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، ١٩٩٧.
٦. محمود حيدر، الغيرية البتراء، فصلية «الاستغراب»، العدد العاشر-شتاء ٢٠١٨.
٧. محمود حيدر، فجوة هيغل، فصلية "الاستغراب"، العدد الرابع عشر - شتاء ٢٠١٩.
٨. محمود حيدر، الميتافيزيقا المثلومة، في إطار المجلد الجماعي الجزء الأول بعنوان: "الأبستمولوجيا عند إيمانويل كانط، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت-٢٠١٩..
٩. جان هيبوليت، الإنسية والهيغلية، ترجمة: فؤاد بن أحمد، الفكر العربي المعاصر، العدد ١١٦-١١٧، خريف وشتاء ٢٠٠٠-٢٠٠١.
١٠. هيغل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة وتقديم: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية-بيروت، ٢٠٠٦.

المصادر بالأجنبية

١. Franz von Baader, Fermenta cognitionis (abbr. FC), in SW, Vol. II.
2. Franz von Baader, Schelling, Paderborn 7115; Emmanuel Tourpe, L'Audace théosophique de Baader: premiers pas dans la philosophie religieuse de Franz von Baader (5671- 5485), Paris 7115.
3. Jaques D'handt, La Ruse de la raison revue laval théologique et philosophique, Juin 1995.

أزمة الوعي الأوروبي والنفسانيات الترنسندنالية

فينومينولوجيا فرانز برنتانو تطبيقاً

خنجر حمية [*]

تبحث هذه الدراسة في المعائر الأنطولوجية التي وقع فيها الوعي الأوروبي في القرن التاسع عشر، ثم امتدّ إلى المراحل التالية من عصور الحداثة، ولأجل هذه الغاية يتناول البروفسور خنجر حمية المنظومة الفينومينولوجية للفيلسوف الإيطالي فرانز برنتانو، ويشرح أبعادها النقدية، ويسعى إلى تحليل عناصرها وخصوصاً لجهة مشروعه الداعي إلى إصلاح الفلسفة الغربية الحديثة التي انحدرت عن أهدافها السامية في تحقيق المعرفة النظرية.

الجانب المهم في هذه الدراسة هو أنّها لم تكتفِ بنقد برنتانو للفلسفة، وإنما ذهبت إلى بيان جواب أعمق في أزمة الوعي لدى النخب الغربية.

المحرّر

|| إلى أي حدّ سيكون من المشروع أن نبدأ التاريخ للحركة الفينومينولوجية، بالفيلسوف الإيطالي فرانز برنتانو؟

من المؤكّد أنّ برنتانو نفسه لم يشأ أن يكون عالم ظاهريّات، ولم يدعّ قطّ أنّه فينومولوجي، بالرغم من أنّه عاش بما يكفي، ليرى انتشار حركة الفينومينولوجيا، حتى فيما بعد هوسرل. وبمقدار ما كان برنتانو على اطلاع كافٍ على تطوّر هوسرل الفكريّ في مفاصله الأساسية ومراحلها، فإنّ ردة فعله،

بالرغم من صداقته لهوسرل وحسن نيته تجاهه، كانت صورة مبالغته من صور الحيرة والتردد والقلق^[1]. مع ذلك فإن مصطلح «فينومينولوجي» يرد في كتابات برنتانو، على سبيل المثال، كعنوان بديل لملاحظاته في درس علم النفس الوضعي، الذي كان ألقاه في جامعة فيينا (سنتي ١٨٨٨ - ١٨٨٩)، لكن من الواضح أن ذلك لم يتحقق إلا خلال مرحلة لاحقة من تطوره الفلسفي؛ لذلك يجب أن نبحث عن تبريرات أخرى - غير ورود المصطلح عند برنتانو - للحكم بأن الحركة الفينومينولوجية إنما تبدأ به، تكون أكثر إقناعاً^[2]. مثل تلك الأسباب يمكن أن نجدتها ونعثر عليها في الاعترافات المتكررة وغير المحددة التي يقرّ فيها هوسرل بدينه الحاسم لبرنتانو فيما يتصل بالظاهريات.. لكن هوسرل اعترف كذلك بدينه لوليم جيمس مع أن أحداً لم يدع أنه البداية الفعلية للفينومينولوجيا كما سيتبين لاحقاً، كذلك فإن هوسرل لم ينسب فكرة الفينومينولوجيا إلى برنتانو، الرجل الذي أطلق عليه مرّات عديدة لقب «أستاذه الوحيد» و«المعلم في الفلسفة»، وبالتالي فإنه يجب البحث عن

[١] - وفقاً لتصريحات برنتانو الخاصة في مراسلات غير المنشورة خاصة مع أوسكار كراوس وأنطوني مارتني، لم يقرأ برنتانو أيّاً من نصوص هوسرل الناضجة، خاصة حول الفينومينولوجيا؛ لأنه بعد عام ١٩٠٣ لم يعد بصره يسمح له بإجراء أيّ دراسات مباشرة. هوسرل نفسه في مراسلات مهمة بين عامي ١٩٠٤ - ١٩٠٦، توفرت في ورقة بحثية في مؤتمر برنتانو في غرين عام ١٩٧٧م ونشرت في: *Grazer philosophische studien*, ١٩٢٢, ٥، ومرة أخرى بمناسبة زيارته مع برنتانو إلى فلورنسا عام ١٩٠٧، جاهد كي يفسر تطوره المستقل لسيد الميجل، ولكن وكما شعر هو نفسه لم يحقق سوى القليل من النجاح.

انظر: «Erinnerungen an Franz Brentano» in: Oskar Kraus, Franz Brentano, (Munich: beck, 1919, p 165p).

ورواية فرانز برنتانو عن زيارته في رسالة إلى هوغو بيرجمان في ٢٦ مارس ١٩٠٧ المنشورة في: PPR, VII, 1946, 93
انظر أيضاً: «The lost portrait of edmund Husserl, by Ida and Franz Brentano» In: *philomathes, the Hague: Martinus*
Nijhoff, 1971, especially pp: 343 - 345. and the Context of the phenomenological Movement, pp 119 - 124

[٢] - كانت النسخة الأصلية من الملاحظات المهمة للغاية حول الدورة التدريبية حول: «Deskriptive psychologie oder beschreibende psychologie» (ps77) ضمن أوراق ما بعد الوفاة (ps77). وكانت بحوزة ابنه الراحل جون إم. برنتانو، والتي سمح بالاطلاع عليها (دراسات هوسرل حول برنتانو ١٨٨٤ - ١٨٨٦ سبقت هذا النصّ بأكثر من سنتين). وفقاً لأوسكار كراوس في: (Introduction to Franz Brentano's psychologie vom empirischen standpunkt. leipzig: Felix Meiner, 1994, p XII)

أعلن برنتانو عن هذه الدورة في العام السابق على أنّها مجردة: «(Deskriptive psychologie» (ps76).

وهو العنوان الذي، انطلاقاً من مقدّمة برنتانو الخاصة على: *Vom Emprischen standpunkt*, 1989.

سيخطّط لاستخدامه في كتاب جديد.

بعد ذلك بعامين ١٨٩٠ - ١٨٩١، سيتم الإعلان عن الدورة التدريبية نفسها تحت عنوان: «علم النفس» El ٧٧. ومن هنا يبدو أنّ مصطلح: (phenomenologie) في مذكرات ١٨٨٨ - ١٨٩٠ لم يتم - حسب ما أقدر - استنفاه ومناقشته في المحاضرة ذاتها وذلك يعكس عدم رضى برنتانو عن الاصطلاح الأوّل وبذله جهداً ليحلّ محله مصطلحاً أفضل منه.

وعلى أيّ حال، ونظراً لأنّ علم النفس عند برنتانو كان يصدر من الأساس كدراسة الظواهر النفسية، فإنّ اختيار مثل هذا المصطلح كان واضحاً بما فيه الكفاية دون حاجة إلى نسبة الفضل فيه إلى السير وليام هاملتون على سبيل المثال، الذي كان برنتانو على دراية كاملة بكتاباته انظر: (psychologie vom empirischen standpunkt).

لقد تحدّث برنتانو كذلك عن ظواهر فيزيائية حقيقية، وهذا يعني أنّه كان ضد اختيار المصطلح كعنوان لعلم نفس جديد.

لقد كان هذا مختلفاً عن مصطلح (phenomenal psychologie) الذي يعود إلى مواضيع متفرقة تعود إلى العام ١٨٧٤ انظر: (psychologie vom - P 105).

سبب رئيسيٍّ وجيه يسمح لنا بافتراض ابتداء الفينومينولوجيا برنتانو، وأنه هو الذي مهد السبيل لظهور الفينومينولوجيا كعلم، وفي عناصر محدّدة من فلسفته، تخللت النسق العام لفينومينولوجيا هو سرل ومذاهب خلفائه.

ومن الواضح أن ذلك لا يتطلّب، أو يستوجب، شرحاً كاملاً لفلسفة برنتانو بالمقدار الذي تستحقّه في نفسها^[1] وبدلاً من ذلك فإنّ ما اقترحه كبديل هو أولاً إعطاء فكرة عن الأهداف الأساسية والمبادئ التي تقوم عليها فلسفته، وثانياً إظهار كيف أنّ الملامح البارزة والمميّزات التي تحفل بها هذه الفلسفة هي نتيجة لهذه العناصر والمبادئ الأساسية.

١- إصلاح الفلسفة علمياً «الإصلاح العلمي للفلسفة»

لقد ذكر طلاب برنتانو، حتى أولئك الأكثر استقلاليةً فكريةً، أنّ ما هو أكثر إثارة للإعجاب في شخصية برنتانو وتعليمه هو شعوره الدائم بأنّه ينهض بأعباء مهمة جوهرية^[2]. لكن ما هي بالضبط هذه المهمة كما تصوّرها هو نفسه؟

لم يتطوع برنتانو البتة بذكر مثل هذه المهمة بشكل واضح ونسقيٍّ، لكن مع ذلك، فإنّ تصريحاته العرضية وأفعاله كانت تظهر أنّ المهمة التي كان يتطلّع إلى القيام بها والإيفاء بجوهر حقيقتها هي «إحداث ثورة عالمية»، أو إصلاح جذريٍّ للفلسفة من أجل خدمة البشرية^[3].

لكن مثل هذا الطموح لإصلاح الفلسفة كان له جانبان، واحد إيجابيٍّ وآخر سلبيٍّ؛ الجانب السلبيّ اقتضى من برنتانو تحرراً جذرياً من المعتقدات التقليدية لرجل في مثل شخصيته وعمره، أمّا الجانب الإيجابيٍّ، فكان يعني له بذل جهد متواصل لاستعادة فلسفة - هي نتيجة الانشغال بالمسائل العلمية، ونتيجة الروحانية الصراطية المتمزّمة، وكانت الأرتوذكسية قد انحدرت شيئاً فشيئاً عن هدفها السامي لتحقيق المعرفة النظرية، فلسفة بقي هدفها النهائي، مع كلّ ذلك، أن تظلّ «حكمة»، حكمة - كما اعتقد برنتانو بثقة - ستسفر عن إثبات المصدر الإلهي لكلّ الكائنات.

لكن هذه الفلسفة المتجدّدة بروح مراحلها الصاعدة، كما كانت عند الإغريق حتى أرسطو، وفي

[1] - لقد تمّ ذلك على الأقلّ بالنسبة للمراحل المتأخرة من عمل برنتانو لكن الأقلّ تأثيراً، في دراسة الفريدي ستيل التي نشرت بعد وفاتها: «Die philosophie Franz Brantanos, Bern: Francke, 1951».

لكن للأسف دون الإشارة إلى مصادر هذا الاعتبار.

[2] - Carl stumph, «Erinnerungen an Franz Brentano» in: oskar Kraus, Franz Brentano, pp. 90, 116.

أيضاً: - Edmund Husserl, «Erinnerungen an Franz Brentano, op. cit. p. 154».

[3] - أنظر: e.g. Uber die Zukunft der philosophie, Leipzig: Meiner, 1929, p 12

عصر توماس أكوينوس، وفي الفلسفة الحديثة من يكون إلى لاينز، يجب أن تتجنب التطلع إلى بناء المذاهب العظيمة والنسقية المتعارضة.

لقد كان برنتانو مستعداً لدفع ثمن هذا الإصلاح حتى في صورة معاناة شخصية وخيبة أمل مهنية، وهو شيء اضطر في الحقيقة، في نهاية الأمر، إلى تحمّله، لقد كان تحرّره الأكثر إيلاماً وإحباطاً هو تحرّره من إيمانه الدينيّ الأساسي؛ ذلك أنه وُلد في عائلة كاثوليكية راقية استوطنت، بالرغم من اسمها الإيطاليّ، جنوب ألمانيا لقرون عديدة. وهو - عكس الجدّة الدينيّة التي عرفتها الفترة الرومانسيّة، لدرجة أنه حاول جاهداً طوال ثماني سنوات أن يجمع بين حياة الفيلسوف وحياة الكاهن - مع ذلك حاول في الدروس التي قدّمها كافتتاحيّة في محاضرات التأهيل في جامعة ويلزبورغ، أن يعلن استقلال الفلسفة التامّ عن علم اللاهوت.

لكن المناسبة التي هزّت لأول مرة نمط حياته وإيمانه كانت كفاحه الذي سبق إعلان عقيدة العصمة البابويّة «لا يعني اللاهوتيّ نفسه»، فقد أعدّ برنتانو موجزاً خاصّاً ضده، قدّمه الأسقف (كيتيلر)، أحد زعماء المعارضة غير الناضجة للعقيدة، إلى الأساقفة الألمان المجتمعين في فولدا^[1].

إنّ الهزيمة في هذا الكفاح ضدّ الاستبداد المتطرّف للكنيسة، لم تدفع برنتانو إلى الاستسلام على غرار رعاته الكنسيين، ولم ينضمّ إلى انفصال الكاثوليك القدامى تحت قيادة «إغنبارد دولنجر»، بل اندفع إلى حمل مشكلته الدينيّة بنفسه، محاولاً إزالة التناقضات بين الوحي الخارق للطبيعة والعقل، فرفض عقائد مثل الثالوث والتجسّد والعقاب الأبديّ - حتى أنّ بعض أعماله المنشورة بعد وفاته مثل: «vorn Dasein Goffs» أحد أكثر أعماله ضخامة والذي يحتوي على تطوير منهجيّ لدين فلسفيّ، لم يعلن عنه، مع ذلك، ولم يبشّر به - وهي عقائد وقناعات تشبه الكثير منها وجهات نظر لاهوتيّة القرن الثامن عشر، على الرغم من أنّ برنتانو بقي يؤمن بالعناية الإلهيّة مع أنّ ذلك لم يكن عقلانياً. ويمكن العثور على أحد أفضل التعبيرات عن موقفه العامّ في ما يتّصل بالإيمان في رسالة إلى تلميذه وصديقه كارل ستامبف تتضمّن الآتي:

«بالنسبة لي، فإنّ رجلاً لا يفكّر، في مكابدة صعوبات الحياة، وفيلسوفاً لا يزاوّل التأمّل ولا

[1] - للاطلاع على هذه الحلقة انظر:

Alfred Kastil, s introduction «Franz Brentano, Die lehre jesu und ihre Bleibende Bedeutung, Leipzig: Meiner, 1922, PIX.

ولقد تمّ نشر موجز عن برنتانو في:

Archiv jur mittelrheinische krichengeschichte VII, 1955, pp 295 - 334.

يمارس تجربة الفكر لا يستحقّ اسمه، هو ليس فيلسوفاً، بل حرّ في علمي»^[1].

لقد انفصل برنتانو عن الكنيسة، واستقال من الكهنوت، وكلفه ذلك ترك منصبه في جامعة فرتزبورغ، حيث كان يدرّس لمدة سبع سنوات. وفي عام ١٨٧٤م تمّ تعيينه في منصب أستاذ متفرغ في جامعة فيينا، لكنّه اضطر إلى الاستقالة مرّة أخرى عندما قرر بعد ست سنوات الزواج، ذلك أنّ قوانين الجامعة كانت تمنع الزواج على من كان رسم فيما سبق أسقفاً أو كاهناً، لكنّه استمر بالتدريس كمحاضر، يتقاضى أجراً محدّداً على محاضراته، وكان من بين تلامذته في هذه الفترة ألكسوس ميننغ، وإدموند هوسرل. وعندما رفضت السلطات النمساوية سنة ١٨٩٥م طلب تعيينه أستاذاً متفرغاً، حيث كان يرغب في الاستقرار الوظيفي، قرّر التقاعد عن التدريس، وقضى بقية حياته كعالم حرّ في إيطاليا وسويسرا، في حين أنّ بعض طلابه قاموا بعمل رائع في العالم الأكاديمي، إثنان من هؤلاء باتا يتمتّع بأهميّة كبيرة فيما يتّصل بالفينومينولوجيا، لم يشاركا برنتانو خلفيته الطائفية فحسب، بل تبعاه كذلك في انفصاليه الديني، هما كارل ستاميف، الذي استلهم نموذج أستاذه ودخل مدرسة دينية للكهنوت، وأنطون مارتي الذي تلقى نذوره ورسم كاهناً.

ومن الواضح أنّه كان أكثر من مجردّ مصادفة أنّ الحركة الفلسفية الجديدة قابلتها السلطة العقائدية الدينية بالرفض، وهو الرفض الذي سبقه فحص جادّ لأوراق اعتمادها كمحاولة صادقة لتجربة الحياة الدينية، التي يتطلّبها الإيمان^[2].

إحدى الصفات الأكثر تحرراً، والتي تستحقّ أن تكون علامة على الاستقلال الذاتي لهذه الفلسفة، تتأتّى من ناحية أنّ برنتانو، الذي ولد في عائلة ألمانية تعتنق الليبرالية السياسية، وكان أكثر أعضائها شهرة وجرأة شقيقه الأصغر الخير الاقتصاديّ «لوجو برنتانو»، لم يكن قطّ قومياً «ألمانياً». وعلى عكس الليبراليين الآخرين الذين حقّقوا نجاحات، فإنّ برنتانو لم يتصالح أبداً مع توحيد

[1]- Carl stumpf, «Erinnerungen an franz Brentano» in oskar Kraus, Franz Brintano, 1993.

[2] - واحدة من أقوى التعبيرات ضدّ الاستبداد هذا، وجدت في خطاب مفتوح، حيث دعم برنتانو عام ١٩٠١ تيودور مومسن في نضاله من أجل التحرّر من الافتراضات المسبقة في العلوم:

(Voraussetzungslose Korschung)

وعلى وجه التحديد، ضدّ الكراسي الموهوبة في جامعات الدولة، وهو يتضمّن الجمل التالية: «كما نرى، إنّ الشخص الذي يخضع ضدّ الحقيقة، ليس هو الشخص الذي يتكلّم ويعلم بإيمان، بل هو الذي يحاول تسويق عقيدته التي يلتزم بها تحت عنوان المقترحات العلمية الصرفة... ومهما يكن احترامنا للتفكير الدينيّ الإيجابي، فهو حقيقة تفتقر إلى الأدلة الذاتية، كما أنّها ليست فكرة مباشرة، ولا يتمّ استنباط المعرفة منها بطريقة صارمة».

Die vier phasen der philosophie, leipzig: Meiner, 1926, p 138, f.

ألمانيا بالقوة البروسية، كما أنه لم يغفل، في السياسة الواقعية لرايخ بسمارك، الخطر الذي كانت تمثله على حرية الفرد وسلامته، ونذر الكارثة الكونية التي كانت تبشر بها^[1].

لقد عارض برنتانو فلسفة: «القوة حق»، وكان كذلك داعية للسلام في الواقع^[2]، وكان يشعر بنفسه على نحو متزايد كمواطن عالمي تعني الجنسية الوطنية القليل له، لكن المهم هنا (أو الأكثر أهمية) هو الغياب التام لأي نزعة قومية، علمية أو فلسفية في تفلسفه، ويعزى ذلك -جزئياً- إلى اهتمامه- الذي لم يكن اهتماماً عصرياً في ذلك الوقت في ألمانيا- بمفكرين مثل أوغست كونت، وجون ستيورات مل أو هيربرت سبنسر، لقد كان ذلك علامة موحية لكل من برنتانو وزمنه أن وجد من الضروري أن يتضمن كتابه (علم النفس) الصادر عام ١٨٧٤ ما يلي:

«ليس أغرب من وجود علم نفس وطني -لو كان هذا علماً ألمانياً- سوى أن يكون هناك حقيقة ألمانية، هذا هو السبب في أنني في عملي أخذت في الاعتبار الإنجازات البارزة للفلاسفة الإنجليز المعاصرين، التي لا تقل عن الإنجازات التي حققها الألمان».

لكن في السياق الحالي يبقى التحرر الأكثر أهمية في تجربة برنتانو هو تفلسفه.

خلال فترة دراسته الأولية -حين لم تكن أولوية الفلسفة الكاثوليكية بعد ثابتة بين الكاثوليك- من الواضح أن التقاليد الدراسية كانت نقطة انطلاقته. لقد كان أرسطو في الواقع هو نقطة المركز في دراساته الفلسفية، وهو بالرغم من أنه كان يعتبر أن النسق الأرسطي لا يمكن الدفاع عنه في نهاية المطاف، لكنه مع ذلك كرّس له كل الوقت الذي وفرته له منحه الدراسية.

البداية كانت مع أطروحة الدكتوراه... حول معاني الوجود المتعددة عند أرسطو، وقد انصبّ نقده على توماس أكوينوس والمدرسيين بشكل عام- مع توفّر كتاباتهم التي كانت مألوفة له بالطبع إبان دروسه الأولى في المدرسة الجديدة- وسيكون نقده لهم أشدّ قسوة مما فعله مع أرسطو في كتاب «علم النفس عند أرسطو».

ومع ذلك فإنّ معارضته الرئيسة كانت موجهة إلى المثاليين الألمان الذين يبدؤون بكانط، والذين يمثلون بنظره مرحلة واحدة منحدره من مراحل الفلسفة العظيمة، من أمثال بيكون وريكارت ولوك

[1] - انظر على سبيل المثال، تميّاته الأخيرة للنمسا، ورسالته إلى هيربرت سبنسر عام ١٨٧٢ مقتبسة من:

Alfred Kastil, op.cit. pp 12f.

[2] - Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, 2nd edition, Leipzig: Meiner, 1921, p10.

وانظر كذلك الملحق الخامس: 31 - 27 pp epikur und der krieg.

ثم لبيز الذي يمثل القمة، ولقد استندت هذه المعارضة إلى معرفة كبيرة لكانط وشيلنج في الوقت الذي تبدو فيه معرفة برنتانو بهيغل أمراً مشكوكاً فيه. إن مثل هذا التحرر من التقاليد الفلسفية في مثل هذا الوقت، دفعه إلى البحث عن الأساس عند المفكرين المعاصرين، ولقد وجد بعضاً من ذلك عند فلاسفة ألمان من أصحاب التفكير العلمي... أمثال لوتزه.. وكذلك عند مفكرين أجنب كالوضعيين الفرنسيين والتجريبيين الإنكليز.

لقد كان في الواقع ثمة مراسلات له مع جون ستوروات مل- وتحتوي أرشيفات برنتانو على أحد عشر خطاباً غير منشور- أثناء إعداده كتابه الخاص في علم النفس (pshycologie vom empirisshen standpunk) ومنها رسائل أشار إليها برنتانو بوضوح في هذا العمل. موت مل المفاجئ حال دون لقاء شخصي بينهما كان من الممكن أن يكون حاسماً في تكوين برنتانو، لكنّه مع ذلك، وحين زار إنكلترا بعد ذلك بفترة وجيزة، تعرّف بشكل مباشر على عقول متحررة كهبربرت سبنسر وهنري نيومان الذي أصبح فيما بعد كاردينالاً، وعلى شخصيات فكرية من غير اللاهوتيين، مثل سانت جورج جاكسون ميقاتر، وعالم الكتاب المقدس الناقد وليام روبرستون سميث.

وإذا ما أظهرت هذه الأحداث كلّها الجانب السلبيّ لروح الإصلاح عند برنتانو، فما الهدف من جهوده التقويمية حينئذ؟

جانب واحد على الأقلّ يكفي لتأكيد هدف نبيل، وهو مشاركة برنتانو للوضعيين في طموحاتهم منذ بداية رحلته كفيلسوف. في أطروحته التأهيلية الرابعة عام ١٨٦٦م. أعلن أنّ المنهج الحقيقيّ للفلسفة ليس إلّا منهج العلوم الطبيعية، وفي محاضراته الافتتاحية في فيينا «حول أسباب اليأس من الفلسفة»، وكذلك في محاضراته الأخيرة حول «مستقبل الفلسفة»، لم يحاول برنتانو دحض حجج منتقدي الفلسفة فحسب، بل أوصى مرة أخرى بتقليد طريقة العلوم الطبيعية ومنهجها. وعلى المنوال نفسه قاوم برنتانو إغراء إنشاء نسق فلسفيّ خاصّ به، وبدلاً من ذلك راح يقدم مساهمات عميقة وتحقيقات جذرية حول موضوعات بعينها.

من جهة أخرى، وعلى عكس الوضعيين، لم يكن برنتانو مستعداً بأيّ معنى من المعاني للتخليّ عن هدف الميتافيزيقا، التي تفصح عنها الروح العلمية الصارمة لأرسطو، ومع ذلك كان ييدي اعتقاداً بأنّ الفلسفة ربما قد أساءت تقدير حدودها، لكن يبقى لها مجال واسع من

الأسئلة التي لا ينبغي التخلّي عن البحث لها عن إجابات، خدمة لمصالح البشرية^[1].

٢- علم نفس جديد، كأساس لفلسفة عالميّة

أين يمكن إذن للفلسفة أن تأمل بإيجاد أساس لمثل هذا التحديد العلميّ؟

بالتأكيد ليس في عودة انتقاديّة إلى أرسطو، وهو شيء لم يكن يقصده برنتانو قطعاً، وفقاً لرواية كارل ستمبف، استناداً إلى السنوات التي قضاها برنتانو استاذاً في فورسبورغ، حتى أنّ دروسه الأولى في الميتافيزيقيا كشفت عن اختلافه الجذريّ مع أرسطو «الفيلسوف» حول مسائل أساسيّة مثل قائمة الفئات، ومثل التمييز بين المادّة الصورة.

في محاضرة عن مؤسس الوضعيّة أوغست كونت -الذي كان قد نشر مقالاً أوليّاً حول فلسفته-^[2] اكتشف برنتانو -بتعاطف- فرص التجديد الإيجابيّ التي يولدها اشتغال كونت، مؤكداً أنّه على الرغم من إلحاحه «ربما لم يكن هناك فيلسوف آخر في الآونة الأخيرة يستحقّ اهتمامنا مثل كونت»، فإنّ برنتانو لم يتبعه في رفضه التامّ للميتافيزيقيا، مع إبدائه قبولاً خجولاً لمعارضته لعلم النفس.

في الواقع، لقد كانت مناقشته لمشكلة الخلود في هذه المحاضرة، أساساً دفع برنتانو لأوّل مرّة إلى تقديم إجابات واسعة حول الأسئلة النفسيّة^[3]، وإذا قورن ذلك بدراسته الواسعة المكثّفة لجون ستيوارت مل، فإنّ ذلك يقودنا إلى استنتاج مفاده أنّ علم النفس كان يمكن أن يكون الرافعة الضروريّة لنهضة الفلسفة، وصعود الميتافيزيقيا العلميّة حسب اعتقاد برنتانو، وهو اعتقاد وجد تعبيراً حيّاً له في محاضراته الافتتاحيّة في فيينا، وفي مقدّمة كتابه علم النفس الصادر سنة ١٨٧٤م.

حتى الآن يبدو أنّ برنتانو كان قد قرّر الاعتماد على علم النفس في القرن التاسع عشر، عند جيمس، وستيوارت مل، أفشر أوندن أو لوتزه، بشكل غير نقديّ، وكان الوقت مهياً لإنجاز تجربة كلاسيكيّة في علم النفس... لكن ما غير من هذا الاحتمال هو أنّ برنتانو كان أدرك أنّه لا يمكن لأيّ

[1] - Uber die Zukunft der philosophie, Leipzig: Meiner, 1929, p 98.

عندما تمّ فحصه بعناية بدا أنّ الأسباب التي قدّمت عموماً عن اليأس من السعي وراء الميتافيزيقيا لم تكن حاسمة بمجرد أن تدرك أنّ التصوّف والمذهب الدوغمائيّ للمثاليين لم يكن سوى صورة لميتافيزيقيا حقيقيّة.

الآن يبدو أنّ الوقت قد حان لإعادة البناء البطيء، على أساس اعتماد أفضل الأساليب ونتائج العلوم. كانت قضية إعادة البناء هذه بالنسبة لبرنتانو ضروريّة، بكلّ ما تحمله من أهميّة؛ لأنّه كان يعتقد أنّه في أيامه فقط يمكن للفلسفة أن تلبّي احتياجات البشرية للحصول على إجابات مقنعة للأسئلة الميتافيزيقية والأخلاقيّة والدينيّة، وهي إجابات لم تعد الكنائس حسب برنتانو قادرة على توفيرها.

[2] - Auguste comte und die positive philosophie, leipzig: Meiner, 1926, p 99 ff.

[3] - Carl stumpk, «Erinnerungen an Franz Brentano» in: oskar Kraus, Franz Brentano, p. 106.

من هذه السيكولوجيات أن يطابق توقّعاته؛ ذلك أنّها كانت تفتقر إلى الوضوح الأوّلي الذي لا غنى عنه لمفاهيمها الإنسانيّة.

كانت هذه المهمّة الفلسفيّة -أعني الوضوح الأوّلي للمفاهيم- هي ما وجّه برنتانو في دراساته النفسيّة، وهو استنفذ كامل الإمكانيات التي كان قدّمها علم النفس الكلاسيكيّ، بقدر ما كان يحمل من عناصرها في ذلك الوقت.

في الواقع، ما كان يأمله برنتانو من منهجه الخاصّ هو أنّه كان يرغب في جعل علم النفس علمًا حقيقيًا يحلّ مكان كثير من مدارسه لتجتمع في كلّ موحّد. وفقط بعد ظهور علم نفس من هذا القبيل سيكون من الممكن التعامل مع الأسئلة الميتافيزيقيّة النهائيّة، من قبل علاقة العقل بالجسم، وفرص الخلود التي بقيت مدار اهتمام برنتانو الأساسيّ والنهائيّ، بالرغم من أنّه لم ينشر أيّ شيء عنها، ولم تتمّ طباعة أيّ مخطوطات له حولها^[1].

وبالتالي معظم أعمال برنتانو النفسيّة يمكن وضعها بشكل مناسب، في صورة مقدّمة فلسفيّة لعلم النفس التجريبيّ، إنّ ذلك نموذج لطريقة علاج برنتانو المتقنة والدقيقة التي لم تكن تسمح له بالانتقال إلى استنتاجات سابقة لأوانها.

لم ينشر برنتانو إلّا الجزء الأوّل من «علم النفس». وهو لا يغطّي إلّا كتابين من الكتب الستّة التي كان خطّط لإنجازها. كلّ ما فعله لاحقًا (عام ١٩١١م) كان إعادة نشر بعض فصوله في نسخ موسّعة، لكن برنتانو ترك عددًا كبيرًا من المخطوطات، بعضها نُشر بعد وفاته.

٣- نوع جديد من التجريبيّة

لا شكّ أنّه عندما نشر برنتانو المجلد الأوّل من كتابه: علم النفس من وجهة نظر تجريبيّة ((psychologie vom empirischen standpunk)) تابع فيه عن كتب تقاليد التجريبيّة الحديثة، وهو بدأ كتابه بالعبارات الآتية:

«يصف العنوان الذي أعطيته لكتابي موضوعه وطريقته. وجهة نظري في علم النفس التجريبيّ تقوم على أنّ التجربة وحدها هي أستاذي، لكنني أشارك الآخرين الاقتناع بأنّ حدسًا معيّنًا (uideale)

[1]- من أجل إعادة بناء صناعيّ لأرائه حول روحانيّة الروح وخلودها، بواسطة الفريد كاستيل يراجع:

Religion und philosophie, Bern: Francke, 1954, pp 185 RR.

(Anschauung) يمكن دمجها بشكل نافع مع وجهة نظري هذه».

وإذا كان قبول المصدر التجريبي للمعرفة أمراً لا لبس فيه، فقد يتساءل المرء عن مصدر المعارف الأخرى، (أو المعرفة الأخرى) المعبر عنها «بالحدس المثالي» (uideale Anschauung).

لا يبدو أن «علم النفس التجريبي» هذا يقدم بنفسه إيضاحاً صريحاً لذلك، كما لم تقدم كتابات برنتانو الأخرى ذلك، ولا يبدو أن الشراح حاولوا تقديم توضيح حول هذه المسألة.

ومع ذلك فإن قراءة الكتاب في ضوء هذه العبارات السابقة يجعل من الواضح بما فيه الكفاية أن وصف برنتانو للظواهر النفسية استند إلى حد كبير على دراسة الأنواع المثالية بدل الملاحظة التفصيلية وتجمع الحالات الملموسة بكل تعقيداتها، وبعبارة أخرى، لم يكن «الحدس المثالي» مجرد تجربة انتقائية، بل كان إلى حد كبير تجربة مطابقة لشروطه النموذجية والأساسية.

ثمّة كذلك دلائل تشير إلى أن برنتانو لم يرفض كلياً وجود مصادر غير تجريبية للمعرفة في التطور اللاحق لفكرة، وهو بينما كان يتنصّل من أيّ معارف مسبقة، خاصّة بعد النمط التألفي الكانطيّ للبداهة (لبرنتانو تحيّر لا مبرر له تماماً هنا)، فقد راح يعترف شيئاً فشيئاً بوجود أفكار وتصوّرات غير تلك التي نكتشفها بالاستقراء من خلال التجربة. من الملفت أن ذلك تحقّق بشكل رئيسي في كتاباته الأخلاقية، وتحديدًا في ملاحظة تمت إضافتها إلى محاضراته: (Vom vrsprung sittlicher Erkenntnis) والتي تشير إلى رؤى حول الحبّ، ورذيلة الكراهية على التوالي، كأشياء تتحقّق «بضربة واحدة، وبدون أيّ تلميح أو توجيه أو إشارة»^[1].

وعلى الرغم من ذلك أراد برنتانو أن يقدم لنا تفسيراً لهذا النوع من المعرفة باعتباره نوعاً خاصّاً من الخبرة القادرة على الكشف عن الضروريات والمستحيلات في العلاقات بين الظواهر التجريبية، كالحبّ والكراهية، وأن يقدم هذه التجربة ذاتها في صورتها الأولى وحدسها المباشر.

ومن الواضح أن برنتانو كان يتّجه نحو التعرّف على نوع جديد من الخبرة، غير مسموح به في التجريبية التقليدية، ينبى بنظريّة في المعرفة جديدة وموسعة.

[1] - Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, 2nd edition, 1921, note 13, English translation by R. M. Chisholm, London, Keganpaul, 1969, p. 24 note 33.

وانظر أيضاً:

Brentano, s vienna lectures on logic, (1874 - 1895), Now published in: Die lehre vom Richtigen urteil, Bern: Francke, 1956, pp 162 RR.

حيث انتقد برنتانو رفض مل للمعرفة المسبقة بشكل صريح.

٤- علم النفس الوضعي، مقابل علم النفس الوراثي (الجيئي)

إنّ محتويات «علم النفس التجريبي» لبرنتانو قد تفاجئ عالم النفس التجريبيّ الآن؛ لأنّه، على الأقلّ في الأجزاء المنشورة من نتاجه، لا يخصّص إلاّ مساحة ضئيلة لعرض ومناقشة النتائج الملموسة (المحققة) لعلم النفس حتّى ذلك الحين، على الرغم من أنّ برنتانو أبدى اهتمامًا بها، وافترض أنّه يعلم بتفاصيلها، ودرس كذلك بعض الأسئلة الأساسية التي تثيرها، وبالتالي امتحن نقدياً مبادئ (فيبر - فيغنز) في حين أنّ مبادئ التأسيس لا تنكشف أبداً (لا تتضح أبداً).

في الواقع لم يكن برنتانو نفسه يدرك تماماً حداثة أسلوبه الخاصّ إلاّ بعد نشر المجلد الأوّل من عمله هذا «علم النفس التجريبي»، ووفقاً لأوسكار كراوس، فإنّ هذا الإدراك يفسّر لنا حتى فكرة التخلّي عن المجلد الثاني من الكتاب الذي كان يتوقّع صدوره لاحقاً.

لقد حاول برنتانو تطوير منهجه الجديد في محاضراته التي لم تنشر في فيينا حول «علم النفس الوصفي» أو «علم النفس»^[١].

كان علم النفس هذا مكوّناً من قسمين أساسيين، علم النفس الوصفي، وعلم النفس الوراثي، وكان الأوّل منهما هو الأساس، ووفقاً لبرنتانو فإنّ أيّ دراسة سببية للظواهر هي عملية ميؤوس منها، قبل أن يشرح عالم النفس شرحاً كافياً، ويصف، كلّ ما يجب عليه شرحه أو وصفه. حين كان علم النفس الوصفي، وهذا هو اسمه على وجه الدقّة، ابتكاراً جديداً على ما يبدو، اعتقد برنتانو أنّه يمكن العثور عليه في التقسيمات الفرعية للعديد من العلوم، سيّما علم التشريح الوضعي، والفيزيولوجيا (علم وظائف الأعضاء). وحتى أكثر من ذلك، وبشكل صريح، في الجزء الوصفي من الجيولوجيا، الذي أطلق عليه علم الجيولوجيا (في الوقت الذي كان يطلق لفظ الجيولوجيا على نظيره الذي يدرس أسباب الظواهر). في الوقت الذي كان يطلق على نظيره الذي يدرس أسباب الظواهر اسم «جيولوجيا». والمصطلحات (petrography-psychognosie) مصطلحان محدّدان ما زالا يستعملان إلى الآن بمعنى علم وصف الصخور وتصنيفها، وبمعنى التشخيص النفسي.

[١] - لقد ناقش ر.م. شيزهولم هذه المحاضرات بشكل أكثر اكتمالاً في ورقته: «علم النفس الوصفي عند برنتانو» في:

Akten der XII. Internationalen Kongresses fur philosophie, Vienna: 1968, vol II, 164 - 174.

وستظهر طبعة من المحاضرات حول علم النفس والنصوص التكميلية من المحاضرات السابقة عام ١٩١٨ تحت عنوان: (علم النفس الوصفي) Deskriptive psychologie.

وهكذا صاغ برنتانو في ذلك الحين لفظ (psychognosie) ليطلقه على الجزء الوصفي من علم النفس الذي كرّس له جلّ جهوده في هذا المجال.

إلى أيّ مدى يقع التشابه بين علم النفس الوصفي والعلوم الوصفية الاجتماعية؟ إنّ مقارنة دقيقة فقط بين هذين المجالين من النشاط هي التي يمكن أن تكشف عن كلّ القصة، ومع ذلك يبدو أنّ مجالاً مثل علم التشريح الوصفي، على الرغم من أنه أكثر تعقيداً في مهامه العملية (وظيفته)، كانت وظيفته مهياًة له بالفعل، خاصّة فيما يتعلّق بالموضوع والتقسيمات الفرعية الرئيسة، مع التعبير عن الظواهر المحددة بوضوح تامّ، ولم يكن هذا هو الحال مع عالم النفس الوصفي، حيث يواجه مشكلة كيفية تحديد حدود منطقته المترامية الأطراف والمراوغة وغير الواضحة، وكيفية تقسيمها.

في الواقع لقد كانت المشكلة بالتحديد، هي تقدير حدود المادة، والتقسيمات الأساسية للظواهر، بوضوح تام، بدل وصفها التفصيلي الذي أصبح شغل برنتانو في ميدان «علم النفس الوصفي».

وبوضوح، فإنّه قبل أن يكون لأيّ من هذه الأوصاف أيّ معنى علمي بالنسبة لنا، فإنّه يجب أن نعرف التشخيص الأساسي للحقل والفئات الرئيسة التي يمكن استخدامها لوصفها. على سبيل المثال، هل الأحاسيس والمشاعر والأحكام هي ظواهر منفصلة في رتبة متساوية؟ هنا يبدو أنّ المتطلّبات الأساسية لأيّ وصف (بروتوكولي) مفقودة، أو أنّها مثيرة للجدل إلى حدّ كبير، وهكذا يبدو أنّ ما يتطلّبه علم النفس الوصفي في البداية، كأساس لأيّ وصف وتصنيف، هو فحص حدسي لمختلف الظواهر، من أجل الكشف عن خصائصها الأساسية وعلاقتها الطبيعية أو تنوعها، وهكذا فإنّ الوصف، كما هو عند برنتانو يعتمد بشكل أساسي على دراسة بديهية دقيقة للخصائص النسقية (الهيكليّة) للظواهر فيما يتّصل بالسّمات العامّة، والخبرات المحدّدة.

وهو بالتأكيد شيء مختلف تماماً عن الوصف الروتيني لجامع الفراشات أو المفهرس، الذي يمتلك ميدانه، لكنّ جميع الفئات الوصفية تبقى مجهولة بالنسبة إليه.

لا بدّ من الإشارة إلى حقيقة أخرى عن علم النفس الوصفي الجديد هذا الذي يؤكّد برنتانو على أولويته المنطقية على علم النفس الوراثي، واستقلاله النسبي عنه، وبالتالي عن العلوم الطبيعية مثل الفيزياء والفيزيولوجيا، والتي كان هو نفسه يبشّر بها سابقاً باعتبارها تأشيرة دخول أو الأمل المشرق لمستقبل علمي لعلم النفس.

هذه هي بدايه الانعكاس في الوضع النسبي لهذه العلوم، والتي بموجبها سيحاول «علم النفس الخالص» (pure) أي الخالي من العناصر غير النفسية، تقديم أساسه الخاص، والذي سيشكل أساساً غير مباشر كذلك لعلوم أخرى مثل الفيزياء النفسية وعلم النفس الفيزيولوجي، والتي بدت كأنها بعيدة عن أن تنال شيئاً من الأسبقية.

علم النفس لم يعد علماً يأخذ مشروعيته ودوره من العلوم الطبيعية الأخرى، لقد تأسس الآن ككيان مستقل إن لم يكن ككيان منفصل.

٥- نوع جديد من الخبرة، المعرفة الباطنية مقابل الفكر

كيف يمكن لعلم النفس الوصفي المستقل هذا أن يأمل بالنجاح؟

ألا يعني هذا العودة إلى نوع من الاستبطان، الذي كان منذ هجوم كونت عليه، قد أصبح فاقد المصداقية، لا أقل كان محل إشكال كبير؟

كانت إجابة برنتانو على مثل هذا الخوف تتمثل في الإشارة إلى الفرق بين فرعين من الوعي بالظواهر النفسية على الرغم من ارتباطهما.

وبقدر ما يتعلق الأمر بالملاحظة الذاتية أو الاستبطان، فهما كانا يتقاسمان ثقة مشتركة، مع ذلك فإن برنتانو لم يعترف بأي عيب من هذا القبيل في الإدراك الداخلي، أو الحدس المباشر لظواهرنا النفسية، أو أفراحنا وأتراحنا، حزننا أو غضبنا. لهذا الوعي، لكن مقيداً بالتأكيد حتى الآن، عزا برنتانو الأدلة الذاتية المنزهة عن الخطأ، مع ذلك كان هذا الإدراك الداخلي ممكناً فقط «كهامشي» وبالمصادفة، في حين كان يتوجه انتباهنا الرئيسي نحو موضوعات خارجية على شكل إدراك كان يعتبر دوماً غير قابل للخطأ.

وبالتالي ما يزال من المستحيل تعليق محتوى هذا الإدراك الواضح كما يتطلب علم النفس صراحة. كان طريق برنتانو للخروج من هذه المعضلة هو ادعاؤه أنه من الممكن لعالم النفس دائماً ملاحظة التابع الفوري لهذا الإدراك، حين يكون مازال في نطاق مخيلة المريض وذاكرته، وسيكون هذا الحل باعترافه المصدر الأول لكل خطأ محتمل، ولكن برنتانو يعتقد أنه قدم ما يكفي من أساس لعلم النفس التجريبي، وأنه فعل ذلك حتى في حالة تلك المشاعر القوية التي لا يمكن ملاحظتها مباشرة عندما تختبر. ومع ذلك، فإن حل برنتانو تركنا مع مفارقة الأدلة الذاتية التي يبدو أن نطاقها المقيّد، كما هو الحال بالنسبة لحاضر المجرب، يبدو صغيراً إلى حدود قصوى، والتي بقدر ما

يتعلّق الأمر بتأمّل عالم النفس التابع الفوريّ لهذا الإدراك حين يكون مازال في مخيِّلة المريض، فمن المؤكّد أنّها لا تملك من الطول ما يكفي لتمنعنا من الوقوع في الخداع.

وبالرغم من أنّ التمييز بين هذين النوعين من المشاعر يترك الدليل الذاتيّ سليماً للمرحلة ما قبل العلميّة، فإنّه يحرم منه العالم النفسانيّ. إنّ راحته الوحيدة تتبدى في أنّه يتشارك محتته مع جميع العلماء الآخرين.

٦- «القصديّة» الظاهرة النفسيّة الأساسيّة

أول ما اهتمّ به برنتانو في علم النفس كان إيجاد خاصيّة تفصل بين الظواهر النفسيّة والظواهر الجسديّة^[١].

فيما يتّصل بهذه المحاولة، طوّر الرجل فكرة «القصديّة» المشهورة لأول مرة كعنصر جوهري للظواهر النفسيّة.

الجملة التي يقدمها مصطلح «القصديّة» ذات أهميّة حاسمة، لدرجة أنني سأقرؤها هنا بترجمة حرفية:

«تتميّز كلّ ظاهرة نفسيّة بما أسماه السكولائيّون في القرون الوسطى بالإشارة- العقلية في بعض الأحيان- غير المحدّدة إلى لا موضوع، والتي يمكن أن نسمّيها، بالرغم من أنّ ذلك ليس أمراً واضحاً لا لبس فيه، بالقصد (Beziehung) إلى محتوى، أو التوجّه (Richtung) نحو شيء ما (والذي لا ينبغي أن يفهم على أنّه شيء، حقيقيّ) أو تجاه ما هو ذاتيّ جوهريّ في موضوع ما. «(Imunante Ggjenstan dichkeit)

تحتوي كلّ إشارة- أو قصيد- على شيء هو موضوعها غير المحدّد... لكن ليس كلّ قصد إنّما يتحقّق بنفس الطريقة. في التمثيل (Vorstellung) يتمّ تمثّل شيء ما، في الحكم يتمّ الاعتراف بشيء أو رفضه، في الرغبة المقصود هو المطلوب... إلخ. لا توجد ظاهرة ماديّة ترينا شيئاً من هذا

[١] - استعمال برنتانو لمصطلح الظاهرة، ليس أثراً للفينومينولوجيا، ولا لفلسفات المظهر كما عند لامبرت. كما أنّ الأمر لا يتعلّق بالتمييز الكانطيّ بين الفينومين والنومين، بل سيستخدمها بنفس المعنى الذي استعمله فيه علماء عصره وأقرانه من المتفلسفين مثل أوغست كونت، وجون ستيوارت مل. وهو بذلك أراد أن يتجنّب على وجه التحديد أيّ التزام، سابق لأوانه، بالافتراضات الميتافيزيقية (لعلم نفس الروح) بعد طريقة أرسطو وديكارت. من المؤكّد أنّ ثمة مؤشرات على وجود مفهوم أكثر تقدماً وأهميّة من مصطلح الظاهرة في بدايات محاضرات برنتانو حول:

«Deskriptive psychologie oder beschreibende phanomenologie», 1888 - 1880

القبيل أو تحتويه وتضمّنه، وبالتالي يمكن تحديد الظواهر النفسية بالقول: إنّها تحتوي موضوعاتها في ذاتها عن طريق القصد، أعني بما هي موضوعات مقصودة. في الواقع يستخدم هذا الوصف للظاهرة النفسية جملتين: «قصد لموضوع غير محدّد» و«قصد إلى محتوى». إنّ العبارة الأولى من هاتين العبارتين لفتت الكثير من الانتباه، ومنحت دفعا للرأي الذي يؤيده كلُّ من التيارين المناهضين للمدرسانية والنقاد المدرسيين الجدد، بأنّ هذا المبدأ كلّ لم يكن سوى استعارة من فلسفة العصور الوسطى، وعلى الرغم من أنّ القراءة السريعة للمقطع قد تؤدّي ذلك، إلا أنّها مضلّلة.

«قصد اللا موضوع» الذي يعني حرفياً وجود «Intention» القصد داخل الموضوع المقصود، كما لو كان متضمّناً فيه، هو في الحقيقة مصطلح تومائيّ (توماس أكوينوس)، لكنّ هذا المفهوم هو ما لم يتبّه برنتانو نفسه وتخلّى عنه إلى حدود الاستغناء عن مصطلح «القصدية» نفسه^[1]، وبالتالي فإنّ التوصيف الثاني للظاهرة النفسية، والوحيد عند برنتانو، وهو المدرج حصرياً في جدول محتويات الكتاب منذ إصداره الأوّل. أكثر من ذلك، بقدر ما يمكننا القيام به، فإنّ هذا التوصيف هو برنتانيّ على نحو أصيل تماماً، إذا ما استثنينا ما نسبه هو نفسه من فضل وسخاء إلى أرسطو في مرور بسيط إلى حدّ ما على المتافيزيقيا (A29 1021).

ومن المؤكّد أنّه بالرغم من أنّ أيّ محاولة من برنتانو لم تفلح في أن تضع المصطلح الجديد

[1] - تمّ الكشف عن أصالة برنتانو من خلال مقارنة استخدامه المصطلح (intention) الذي دشّنه توماس أكوينوس، واستخدام في الفلسفة المدرسية، والذي يدلّ على الصورة الغريبة أو التشابه المشكل في الروح، في عملية اكتساب المعرفة، كما كان نوعاً من الانتزاع من العالم الخارجي.

يرتبط هذا (intention) بما يسمّى نظرية الأنواع الخاصّة بالمعرفة الإنسانية (الماهيات) والتي تعود إلى نظرية أرسطو عن الإدراك التي تعني امتلاك صورة الشيء دون مادّته.

يميّز توماس أكوينوس بين القصد الحسيّ والقصد المفهوميّ *intention sensibilis* و

intention intelligibilis وفي بعض الأحيان يستعمل القصد المجرد أو الخياليّ *intention intellectiva*

وعلى المنوال نفسه تشير المصطلحات المدرسية المستخدمة كثيراً (الأوّل والثاني) إلى كائنات ملموسة وإلى فئات منطقيّة على التوالي. ولا يوجد أيّ إشارة على الإطلاق إلى كائن باعتباره التسمية المميّزة لهذه القصدية (intention). وبمقارنة هذا المفهوم للقصدية مع ما قصده برنتانو لاحظ بعضهم أنّ الأخير لا يستخدم مطلقاً مصطلح قصدية (intention) بمعزل عن ما يتصلّ به، بل فقط في روابط مثل (القصد، المقصود) (intentional relation) أو (intentional inexistence) والتي نادراً ما توجد بين المصطلحات المدرسية، صحيح أنّه حينما يذكر الصفة (intentional) فهو ما يزال يخون آثار العقيدة المدرسية حول الشيء الذي كان يسمّى الروح.

لكنّ هذا المذهب الإنسانيّ الذي يرى عدم وجود عقليّ لموضوع المعرفة في الروح، هو ما جعل برنتانو يرفضه خلال ما أسماه دارسو برنتانو «بأزمة الفوضى» *immaneng krise* سنة 1905، وبعد ذلك فإنّ المصطلح يختفي من المفردات النفسية لبرنتانو انظر:

Psychologie, II, 133, oskar Kraus, introductionto vocabulary III, p X liv.

وأيضاً حول رفض برنتانو لاستخدام هذا المصطلح في صورته القديمة، بالرغم من وجود دواعٍ مختلفة لذلك في: *II, 8, second footnote*.

غير المدرسيّ بالكامل تحت عنوان «القصديّة»^[1] القديم، فإنّ «الإشارة إلى موضوع ما» هي الميزة الأساسية التي لا يمكن إلا أن تتحقق في كلّ شيء يعتبر نفسانياً.

«لا سماع بدون شيء مسموع، لا تصديق دون أن يكون تصديقاً بشيء، لا أمل من دون شيء مأمول، لا نضال من دون شيء ناضل من أجله، لا فرح من دون شيء مبهج... إلخ»

تتميّز الظواهر الفيزيائية، على النقيض من ذلك، بأنّها تفتقر إلى هذه الإشارات، يتّضح كذلك في هذه المرحلة أنّ الظواهر النفسية عند برنتانو تعمل دائماً... مع الأخذ بعين الاعتبار المعنى الواسع جداً لهذا المصطلح بما يجعله يشتمل على تجارب الترك مضافاً إلى عمليات الفعل، وعلى حالات الوعي وكذلك حالات العلميات الذهنية العابرة والثانوية.

سيكشف برنتانو هنا إذن لأول مرة عن نسق كان من المفترض أن يصبح أحد الأنماط الأساسية لجميع التحليلات الفينومينولوجية. صحيح، لقد حاول الوضعيون -وأخيراً وليم جيمس وبعده براند راسل- التخلّص من هذا المفهوم، لكن عند النظر عن كثب تتحوّل نظرتهم المضادة الرئيسة للمفهوم المزعوم للقصديّة نحو اقتصاد العلم -القول بأنّ الإكثار من استعمال المفاهيم واختراعها ينافي مبدأ اقتصاد العلم- ونحو إمكانية أن يتحقّق وصف كافٍ للحالات التي تنطوي على أنواع مختلفة للسلوك.^[2] لكن في ضوء التحليلات الدقيقة، مثل تحليلات رودريك م. تشيشولم، يبدو من المشكوك فيه أنّ هذه المحاولات للتخلّص من «القصديّة» قد نجحت، وحتى لو حالفها النجاح، فهي ليسن ضرورية ولا لزوم لها.

[1] - للحصول على وصف مفصّل لمصطلح القصديّة يراجع:

Der begriff der intentionalitat in Der scholastic, Bei Brentano and bei hesserl»

In: philosophische hefte, ed. by Maximilian beck, 1936, 72- 91.

وأعيدت طباعته تحت عنوان:

»intention und intentionalistat in Der scholastic, Bei Brentano and bei Husserl» in: Studia philosophica, 39; 1970; pp.189- 216.

وهي ترجمت إلى الإنكليزية بواسطة ليندا ماكالستر ونشرت في:

The philosophy of Brentano, London, duckworth, 1976; pp.108- 127.

وأيضاً في:

«context of the phenomenological movement»

The hague: Martinus nijhoff, 1981; pp.3 -26.

[2] - perceiving: A philosophical study, Ithaca, 1981, p. 168.

وللاطلاع على أحدث التطوّرات في هذا النقاش، خاصّة فيما يتعلق بالتحليل اللغويّ أنظر نقاشه مع ويلفريد سيلارس في: Minnesota studies in philosophy, mind and language, urbana: university of Illinois press, 1972.

ما يهم برنتانو كان الإجابة على سؤال: ما هو حكم الظواهر غير الخاضعة للتجربة، مهما كانت غير اقتصادية؟

أحد الاعتراضات الواضحة والمتكررة على استخدام برنتانو لمفهوم «القصديّة» كخاصيّة مميزة للظواهر النفسيّة، هو أنّها ضيقة للغاية، ذلك أنّ ثمة كثيراً من الظواهر النفسيّة - على سبيل المثال الحالة المزاجيّة- ليس لها أيّ موضوع تتعلّق به أو مرجع كما هو حال الرغبة أو الإدراك.

إجابة برنتانو على هذا الاعتراض تبدو مهمّة؛ إذ كانت مجرد عيّنة على الطريقة التي نفسّر بها الظواهر التي لا تنسجم مع نسقه. وهي إجابة تحتوي على تمييز بين موضوع أساسي وبين موضوع ثانويّ أو (مرجع). الهدف الأساسي للقصود هو الموضوع الخارجيّ الذي تشير إليه المظاهرة النفسيّة، أمّا الثانويّ فهو الظاهرة نفسها. هذه الإشارة المزدوجة تجعل من الممكن الحفاظ على أنّه في حين لا يكون ثمة مرجح أساسي لبعض الظواهر النفسيّة إلاّ أنّه يجب أن يكون ثمة مرجح ثانويّ دائماً، وإلاّ فإنّ الظاهرة النفسيّة لن تكون واعية. وهذا يثير بالطبع سؤالاً مفاده إلى أيّ مدى يعتبر الوعي الانعكاسيّ (وعي الوعي) ضرورياً في جميع الظواهر التي يغطّيها علم النفس بحقّ، إجابة برنتانو الواسعة إلى حدّ ما هي أنّ الظواهر النفسيّة اللاواعية تتناقض مع نفسها، وبالتالي فهي وهميّة؛ (إذ كيف تكون ظواهر نفسيّة وهي لا واعية).

٧- تصنيف طبيعيّ (Natural) للأفعال النفسيّة

إنّ الأفعال التي تشير إلى موضوعات هي بالتالي الأفعال التي تليق كموضوعات للدراسة في علم النفس، لكن ما هي الأنواع الأساسيّة لهذه الأفعال؟ يسأل برنتانو.

إنّ أهم النتائج وأدومها، التي توصل إليها فحص برنتانو، هي تقسيم الظواهر النفسيّة - حسب اعتقاده - إلى ثلاث فئات أساسيّة هي: التمثيلات (vorslellugen) والأحكام (uileile)، وما أطلق عليه - بخلاف اسمه المعهود- أفعال الكراهية والحبّ (Liebenundhassen) والتي تشتمل على رغبات ومشاعر من فئة يمكن تصنيفها باللغة الإنكليزيّة تحت اسم «أفعال عاطفيّة».

لم يدع برنتانو أيّ أصالة لهذا التقسيم، وكعادته قدّم عرفاناً سخياً للآخرين في هذه الحالة، خاصّة لديكارت، وبخصوص التمييز بين الأحكام والقرارات لجون ستيوارت مل. ومع ذلك، فإنّ التركيز على عنصر القبول والرفض في الحكم عند برنتانو كان اكتشافاً أصلاً، وترك تأثيراً كبيراً، وبالقدر نفسه من الأهميّة بالنسبة لبرنتانو نفسه، وإن كان أقلّ إقناعاً خاصّة للوهلة الأولى، كان توحيد

الظواهر العاطفية والإرادية للشعور والرغبة تحت عنوان واحد هو «الحب».

ما قد يكون أكثر أهميّة في هذا السياق من هذه الفروق هو الطريقة التي حاول بها برنتانو استنباط هذه الظروف؛ ونظراً لأنّ جميع الأفعال النفسية تتميّز أساساً بإشاراتها إلى موضوعات، فمن اللازم أن نعرّث على أنحاء التميّزات بين هذه الإشارات بأشكال، أو خصائص مختلفة منها يتمّ اكتشاف مثل هذه الاختلافات بتجربة فورية، أو بشكل أكثر تحديداً، بإدراك داخليّ أو حدس مباشر. لكن ما هو الأساس للتصنيفات الجوهرية بين هذه الأصناف العديدة من الإشارات، وبشكل أكثر تحديداً من الطرق غير المعتادة للتمييز بين الأحكام والتمثيلات، من جهة، وللجمع بين الشعور والرغبة من جهة أخرى؟ هنا يحيلنا برنتانو مرّة أخرى إلى تجربة فريدة؛ إذ بالانتقال من مجرد التمثيل إلى الحكم المثبت أو المنفي نواجه انقطاعاً حاداً في سلسلة من الظواهر، بينما في الانتقال من الشعور إلى الرغبة نجد سلسلة مستمرة من التحوّلات، دون خطوط فصل حادة بين عناصرها، وبالتالي فهي إذن تجربة مميّزة لإنجاز مسح تسلسليّ للظواهر أو التوقّف عنه، اللذين يوفّران الأساس الرئيس لتصنيف «طبيعيّ». مثل هذه الحقيقة تعد بتصنيف متحرّر من التعسّف التام، من خلال ترسيخها في الأنساق الأساسية للظواهر نفسها.

٨- القانون الأساسي للظواهر النفسية

للوهلة الأولى يمكن للمرء أن يشكّ في أنّ الأصناف الثلاثة الأساسية للظواهر النفسية كلّها متساوية في الرتبة، لكن مع ذلك هذه هي وجهة نظر برنتانو على كلّ حال.

تشكّل التمثيلات الظواهر الأساسية، فهي توفر الأساس الذي لا غنى عنه للأحكام والأفعال، للحبّ والكراهية على التوالي، وتشكّل جزءاً منها. وسبب أسبقيتها حسب برنتانو هو بساطتها واستقلالها وحضورها في جميع الظواهر النفسية، أمّا استقلالها النسبيّ، فإنّه نابع من أنّ التمثيل يتحقّق بلا حكم ولا مشاعر حبّ وبغض، وأنّ تصوّر كائن بلا حكم ولا مشاعر حبّ وبغض ويملك فقط تمثيلات هو أمرٌ ممكن، لكن العكس ليس صحيحاً.. ويساعدنا الشكل المميّز للتجربة في الخيال «التجربة الخيالية» في تتبّع مثل هذه العلاقات، وبالتالي فإنّ المبدأ الذي يقضي بأنّ كلّ ظاهرة نفسية هي إمّا تمثيل أو بناء على تمثيل لا يستند إلى مجرد رغبة أو تخمين، بل هو يفترض المعرفة التجريبية بهذه الظواهر (ولا يصحّ كذلك مجرد تعريف الظاهرة النفسية). وهكذا يكون هذا المبدأ هو (المبدأ الأوّل) لتلك العلاقات النفسية الأساسية التي نستعرض عنها أكثر من ذلك بكثير عند كلامنا على الظواهر النفسية.

٩- الحذر من الزمان

لا شيء جديد على الإطلاق حول اللغز الفلسفي المتعلق بالزمان، لكن هذا اللغز وجد مع الفينومينولوجيين اهتماماً متجدداً، هذا الاهتمام المتجدد والكثيف يتخذ رأس الأمر في تفكير برنتانو.

ووفقاً لأوسكار كرواس لم تواجه أي مشكلة أخربمثل هذا الاهتمام من برنتانو، باستثناء مشكلة الإله، وتأتت هذه الزاوية الغريبة لاهتمامه من جهة انشغاله بمسألة أنه كيف يتم انقطاع الوقت في تجربتنا؟ أو على وجه التحديد ما هو الفرق بين الطريقة التي نشهد بها الوقت الخاص، والطريقة التي تظهر لنا بها الأوقات الماضية والمستقبلية (الزمن الماضي والمستقبل)؟

كانت إجابة برنتانو الأكثر وضوحاً، والتي تتفق مع نظرية (الإشارة)، المرجح (المقصود)، هي أنّ الفرق يكمن في الطريقة التي نشير بها إلى الظاهرة عندما نتمثلها، وليس عندما نحكم عليها. من هنا فإنّ تمثّلنا هو الذي يصطبغ بالأنماط الزمانية. وفي الوقت الذي يعطي لنا فيه الحاضر بشكل مباشر، كحدس، فإنّ الزمان الماضي أو المستقبل يعطيان لنا بشكل غير مباشر. فقط، من خلال تمثّلنا في أنفسنا ما هي تجربة الزمان الماضي والزمان المستقبل.

في النهاية قاد هذا الأمر برنتانو إلى التوكيد على أنّ الأزمان غير الحاضرة ليست حقيقية في حدّ ذاتها، لكنّها تعتمد في وجودها دائماً على ما هو حاضر.

ومهما كانت مزايا هذا التأمل لبرنتانو في الزمان، فقد أثبت النهج الذي اتّبعه في حلّ هذه المشكلة من منظور الاهتمام الحالي، أنّه استفزازيّ وغير مألوف بالنسبة لطلابه، كأنتوني مارتني، وخاصة لأدموند هوسرل، الذي سيستخدمه كقطة انطلاق لمحاضراته المهمة حول «الوعي الباطن بالزمان».

١٠. نظير للإثبات الذاتي كأساس للمعرفة الأخلاقية

إنّ أكثر المجالات التي أثرت بواسطتها أفكار برنتانو في حركة الفينومينولوجيا دون وساطة هوسرل هي الأخلاقيات.

لكنّ حتى في حالة هوسرل، فإنّه تجدر الإشارة إلى أنّ محاضرات برنتانو الوحيدة التي حضرها هوسرل كانت تلك المتعلقة بالفلسفة العملية (١٨٨٩) - في الحقيقة لم ينشر برنتانو في حياته إلاّ

القليل من كتاباته الاخلاقية- المنشورة الآن بعنوان (Vom ursprung sittfishen Erkemtnis) وحتى وقت قريب كانت هذه الكتابات الوحيدة التي نشرت في ترجمة إنكليزية، في هذه الحالة سيحصل برنتانو على مديح متحمس من ناقد من طراز «جورج مور» الذي «أوصى بالكتاب في عام ١٩٠٣ باعتباره «مناقشة أفضل بكثير لأهم مبادئ الأخلاق من أي مناقشة أخرى أنا على دراية بها» هذا بالرغم من حقيقة أن برنتانو متورط ضمناً في مغالطة طبيعته سيئة السمعة^[1].

وعلى ما يبدو لم يكن هذا العمل الصغير سوى نتيجة لمناسبة خاصة، رغم أنها مناسبة تستحق التذكير؛ لأنه احتوى على رد برنتانو على محاضرة سابقة ألقاها الفقيه الألماني الأول في ذلك الوقت «رودولف فون جيرنغ» أمام نادي المحامين في فيينا، في هذه المحاضرة حول نشأة (Entstehung) الشعور بالصواب والخطأ دعم جيرنغ النسبة التاريخية والاجتماعية النموذجية لطلاب القانون في القرن التاسع عشر، والتي سخرت من كل أفكار القانون الطبيعي والعدالة المستقلة عن التشريع الإنساني، والتي تفسر جميع القوانين وجميع المعتقدات حول الصواب والخطأ باعتبارها مجرد نتاج للقوى الاجتماعية النسبية التي أقرت آثارها فلسفة «القوة للحق» خلف سياسة القوة الساخرة على نحو متزايد، وهكذا ستشكل إجابة برنتانو على جيرنغ تحدياً للروح النسبية للعصر بشكل عام، وعلى فلسفته القانونية بشكل خاص.

لم يكن هذا يعني أن برنتانو أنكر أثر الحقائق التاريخية في تكوين أفكارنا ومشاعر الصواب والخطأ عندنا، لكن السؤال يبقى قائماً حول «النشأة التاريخية»، أو حول «الأساس الصحيح» لمعتقداتنا، أو كما قال برنتانو نفسه أخيراً حول: «أساس معرفتنا الأخلاقية» (Ursprung).

إن وجود معرفة بما هو صواب وما هو خطأ بالطبيعة هو ما يجعل برنتانو جريئاً في توكيده، لكنه لم يفعل ذلك استناداً إلى أسس عقائدية فقط، أو للأسباب التي عرضها الفلاسفة المدرسيون الجدد، وهم الوحيدون الذين كانوا ما يزالون يدعمون فكرة القانون الطبيعي ضد الهجمات المركزة للمدرسة التاريخية وللنفعيين والتجريبيين والتطوريين.

لم يدافع برنتانو عن أي أفكار فطرية عن الصواب والخطأ، وهو ما اعتبره -شأنه شأن الجميع- مؤكداً من قبل التجريبيين البريطانيين. كان يجب أن يكون أساس إيمانه بالمعايير الموضوعية

[1] - أنظر: International journal of tlhics, XIV, 1903, 115 - 123.

للصواب والخطأ علمياً، وهو ما حاول تأسيسه في علم نفس جديد. كانت نقطة الانطلاق لهذا الاستنتاج النفسي للموضوع الأخلاقي تصنيف برنتانو للظواهر النفسية؛ ومن بين هذه الظواهر سيُظهر الحكم النظري والأفعال العاطفية توازناً لافتاً للنظر ليس فقط في تأسيسها على التمثيلات، بل كذلك في كونها إيجابية أو سلبية، مصيبة أم خاطئة. وعلاوة على ذلك فإنه وجد تجربة محددة من الثقة بالنفس مرتبطة ببعض الأحكام عندما يتم تمييزها ووصفها بأنها صادقة.

الآن سيدعي برنتانو أنه حتى الانفعالات كالحب والكراهية (الأفعال الانفعالية) أظهرت خصائص مماثلة؛ إذ كما يقوم التفكير الصحيح على معايير منطقية، فإنها هي نفسها تقدم وفق نسق التفوق الطبيعي (naturlicsher vorzag)؛ لذا فإن الأفعال الانفعالية، وتحديدًا تلك الموصوفة ضمن المعايير الأخلاقية، تقدم نفسها على أنها «صحيحة» أو «خاطئة» مع معيار شبيه ومماثل للأدلة الذاتية النظرية هذه مماثلة بين العاطفة «الصحيحة» والحكم الحقيقي، أو للأدلة الحقيقية للحكم الحقيقي حين تتم تجربته كشيء مختلف تمامًا عن نظام التفضيل الأعمى المبني على مجرد التمييز؛ ذلك أن مجرد القوة الغريزية للتمييز تناقض بشكل تام القناعة المتولدة عن الصدق البديهي، كما يختبر كل واحد الاختلاف بين نوعين من الأحكام. هنا كما في أي مكان آخر يمكن للتوضيح النهائي أن يتحقق فقط في الإشارة إلى هذه التجربة كما هو الحال مع أي مفهوم آخر^[1].

هذه هي الاختلافات التي لم يأخذها التجريبيون مثل هيوم بعين الاعتبار. أن تحب على نحو الصواب وأن تكره خطأ أو على نحو الخطأ ليست مجرد أمور ترتبط بالذوق الشخصي: لقد تم وصف هذه الأفعال على أنها حقيقية استناداً على أدلة ذاتية تماثل تلك المتصلة بقناعتنا مثلاً بقانون التناقض، وبمثل ذلك تُعطى درجات نسبية من الخير والشر في الأفعال التي يفضل فيها شيء ما على الأقل منه منزلة وفضلاً، والأسوأ على الأكثر سوءاً، وهي تؤكد صحتها بالأدلة الذاتية المقترنة «دليلها الذاتي، دليلها معها». ومع هذا سيعترف برنتانو أن الاختلافات في درجات الخير لا يمكن قياسها بنفس الطريقة العلمية.

إن أهمية محاولة برنتانو لإثبات أن العواطف، التي كانت تعتبر حتى الآن موضوعات شخصية ميؤوس منها وغير عقلانية، تتأتى من احتوائها على عنصر مميز، يتمثل في دعوى أن الموضوعية

[1] Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, p. 26. انظر -

تحتاج إلى تأكيد، حتى لو كانت تجربة التماثل في الأدلة الذاتية بين المشاعر والأحكام لا تثبت صلاحيتها من تلقاء نفسها، كما يفعل القليل من الأدلة الذاتية غير النقدية في المجال النظري (كما في التناقض).

تجدر الإشارة إلى أن نظريّة برنتانو الأخلاقية لم تؤكد بأيّ حال من الأحوال وجود قيم أبعديّة مطلقة يستجيب لها حبّاً أو بغضاً وتجعلهما بنفسها صواباً أو خطأً.

لقد ادعى الجميع أن برنتانو يدعي أن بعض الأفعال العاطفية لها طابع خاص من الصواب والخطأ المرتبط بها، لكن تجربة الكشف عن الأدلة الذاتية كما هي، حبناً (كصدق) مثلاً هو مصدر معرفتنا الأخلاقية وتعيين حدسي للصواب والخطأ في أفعال وظروف معينة في العالم، يظهر أن برنتانو لم يدع أن حبناً الصحيح هو استجابة لقيم في إشارات أنشطتنا الانفعالية، بل هو تجربة الكشف عن الأدلة نفسها.

قد يتساءل المرء عما إذا كانت هذه المحاولة لإقامة الأخلاق على خصوصيات مميزة داخل الأنشطة الانفعالية لا تحرماننا في النهاية من القناعة التي يراد البرهنة عليها؛ لأنه يبدو وفقاً لهذه النظرية أن الأدلة الذاتية والتماثلية العاطفية المرتبطة بها (أدلة ذاتية في المشاعر والأحكام) تتصل ببساطة بأفعال معينة هي كحقائق قصوى، دون أي سبب آخر واضح (غير كونها حقائق قصوى). لكن لا يجب على المرء أن يكون ذا نظرة ثابتة في الأساس ليدرك لماذا يجب وصف فعل معين كالحب مثلاً بأنه صواب وليس خطأ، وكيفيه أن يدرك حقيقة القضية المتمثلة في أن فعلنا الذي هو الحب مثلاً ينطوي على إشارة محددة إلى الأدلة الذاتية التي تؤكد، لكن لماذا يجب أن يحتوي على مثل هذه الإشارة بدل عكسها مثلاً؟ ذلك يبقى أمراً غير مفهوم، مثل سبب ارتباط موجة مع الإحساس اللوني باللون الأحمر بدل الأخضر.

١١- معركة برنتانو ضد «الكيانات الزائفة (Factitious Entities)»

في هذه النقطة بالذات، من الضروري ذكر توجهه في فكر برنتانو يمكن تسميته بـ «ضدّ فينومينولوجي». وهو في الواقع أصبح أكثر وضوحاً في السنوات التي تلت (١٩٠٢)، في الوقت الذي تخطّاه معظم طلابه بالاعتراف بمجموعة كبيرة من الظواهر (الكيانات).

لقد كان عالم برنتانو الفلسفي بسيطاً في الأساس، وهو أراد له أن يبقى كذلك، لقد تألف من

ظواهر جسديّة ونفسيّة، بالإضافة إلى كلّ ما كان يسمح به لاهوته الخاصّ عن طريق «بواسطة» الوجود الإلهي؛ لذا امتنع بشكل متزايد عن أيّ محاولة لمضاعفة الكيانات الوجوديّة (multiply Entities) -بالطريقة التي حدث بها ذلك في العصور القروسطيّة المدرسيّة، وفي الفلسفة التفكريّة (المثاليّة) الحديثة (recent speculative philosophie) - مثل هذا الصنيع جعله يعترض بشدّة على الاعتراف بالمكانة المستقلّة لظواهر غير نفسيّة أو «غير واقعيّة» (Irrealis)، مثل محتويات الفكر وحالات العاطفة (الشعور) أو الحالات الوجدانيّة (states of affairs)، العلاقات أو الارتباطات، الكلّيّات (uneversals)، القيم (valus)، الماهيّات (Ideals)، والمبادئ (norns).

كل ما أمكن أن يعترف به هو الوجود الدقيق للأشياء الحقيقيّة وللنفس الحقّ أو العقل، الكلّيّات وجود ولا وجود، ممكنة وضروريّة، وهي يمكن أن توجد فقط في عقول مفكرين حقيقيين.

كان على النقد المنهجيّ للغة أن يعيد تفسير المصطلحات التي تؤكّد، على ما يبدو، الوجود المستقلّ لهذه الكيانات، وراء طريقة التعبير ومستقلّاً عن اللغة (syncategorematic)، كما هو الحال في حروف العطف (conjunction) والأدوات (particles) التي لا معنى لها إلاّ بالاقتران مع الأسماء في الحالة الراهنة، أسماء تمنح هذه الكيانات معنى وتعطيها الوجود.

بخلاف ذلك فإنّ إحالة التعبيرات، سواء أكانت عاديّة أو فلسفيّة، والتي لا تشير على أشياء جسديّة أو نفسيّة، ينبغي اعتبارها مجرد كيانات (entiarations) وهميّة. لقد تمّ التخفيف من هذا التراجع (Reism) فقط من خلال حقيقة أنّ برنتانو في معارضته الحازمة للأسمنة أكّد أنّ كلّ تفكير بالواقعيّ لا يمكن التعبير عنه إلاّ في كليّات، وهذا في واقع الأمر يبيّن أنّ القول بأنّ تجاربنا لا ترينا وتكشف لنا إلاّ ما هو كليّ يتشارك فيه برنتانو مع برتراند راسل.

ليس من السهل تحديد الأسباب التي دفعت برنتانو إلى مثل هذا التراجع، وهي أسباب غريبة عن سنوات تفكيره الأخيرة. لكن قد تكون استنتاجات بعض طلابه الأساسيين مثل ستاميف ومينونغ وكذلك هوسرل، جعلته يتردّد بشكل متزايد في الاعتراف بظواهر معقّدة وجديدة. إنّ نظريّة الظواهر عند مينونغ، وفينومينولوجيا هوسرل - وهو يبدو أنّه لم يفرق بين الاثنتين - بدتا له رائعتين بمقدار ما لا تكونان خائنتين لمقاصده العلميّة.

إنّ هذا الرفض لتجاوز الظواهر النفسيّة والفيزيائيّة إلى جانب الجهود التفسيرية لإيجاد بدائل للكيانات الزائفة (fictitious entities) يمثّل الحدّ الأقصى لتجربة برنتانو، كما يتضح من وجهة نظر

الفيينومينولوجيين اللاحقين في خصوص مقارنته الفيينومينولوجية.

لكن ذلك لا ينتقص من مساهماته الأساسية في تطور فلسفة فيينومينولوجية، وهي مساهمات يمكن تلخيصها تحت العناوين الآتية:

أ- اتساع نطاق التجريبية التقليدية من خلال قبول التجارب التي تم تجاهلها أو إهمالها حتى الآن، بما في ذلك بعض الأفكار غير المستقلة في الأنساق، والعلاقات الأساسية بين المواد التجريبية.

ب - تطوير علم نفس وصفي جديد

ج - اكتشاف القصدية (Intentional)

د - وصف التماثل في الأدلة الذاتية في الأخلاق

١٢- إلى أي حد كان برنتانو نفسانياً؟

إنّ القول بأن برنتانو نفساني بالتأكيد ليس بلا سبب، لكن رغم كل المعلومات المتاحة، فإن هوسرل نفسه لم يتهم برنتانو أبداً بذلك، لكن فور صدور المجلد الأول من (logische untersushunyen) بحوث منطقية ساد الانطباع بأنه فعل ذلك بالرغم من غياب اسم برنتانو في الكتاب بشكل ملفت. لقد كان برنتانو حساساً جداً تجاه مثل هذا الانطباع، بالرغم من أن هوسرل، في محادثة خاصة وفي خطاب حاول أقصى ما في وسعه تبريره.

بمعنى ما- بالمعنى الدقيق للكلمة الذي استعمله هوسرل في كتابه- فإنّ التهمة هذه لا تثبت بالتأكيد؛ إذ لم يحاول برنتانو أبداً استخلاص المنطق من القوانين النفسية، وبالتالي تحويلها إلى تعميمات مجردة احتمالية الطابع، مع ما يترتب على ذلك من عواقب النسبية المشككة^[١]، وعلى العكس من ذلك أوضح الرجل أنّ المنطق خارج عن نطاق الشكوك المشروعة، وأنه بالنسبة له، تم إثبات وجود معرفة ما موثوقة تماماً ومحددة مستقلة عن أي أسس نفسية. لكن ثمة تصور آخر لمصطلح «نفساني» لا تكون فيه المسألة واضحة، وهو الرأي القائل أنّ ما هو غير مادّي ينبغي أن يكون نفسانياً، وبالتالي يصبح علم النفس علماً أساسياً لكل العلوم باستثناء العلوم الفيزيائية، ويمكن

[١] - ومع ذلك، فمن الصحيح أنه في محاضراته عن المنطق التي ألقاها بين عامي (١٨٧٤ - ١٨٩٥) والتي نُشرت بواسطة فرانز كامير - هيلبراند، أنّ برنتانو ذكر مراراً وتكراراً هذا المنطق كنظرية للحكم الصحيح، تستعير بعض مقترحاتها من علم النفس (ص ٤) حتى أنها تفترض مسبقاً نتائج علم النفس (ص ٧). وأنها تعتمد بشكل رئيسي على هذا العلم ص (IS). بمعنى آخر بدا أنّ علم النفس هذا كان ضرورياً لكنه ليس الأساس الكافي للمنطق.

بالفعل تتبّع رأي كهذا والعثور عليه في عدد كبير من كتابات برنتانو، ففي محاضراته الافتتاحية في فيينا سنة (١٨٧٤) أعطى علم النفس في علاقته بالعلوم الاجتماعية و«جميع الفلسفات الأخرى» دوراً موازياً للرياضيات والديناميكا في علاقتها بالعلوم الطبيعية».

لكن في الواقع، عندما رفض برنتانو أخيراً كلّ محتويات التفكير غير الجسدية وغير الذهنية باعتبارها مجرد كيانات وهمية، فقد صار من الحتم تعيين كلّ الأشياء «غير الحقيقية» بما في ذلك القوانين المنطقية باعتبارها مجرد حالات نفسية، وحتى لو كان علم النفس بالنسبة لبرنتانو العلم الأساسي لكلّ فلسفة علمية، فيجب أن نضع في اعتبارنا ما اكتشفناه حول تحولات علم النفس في نمط تفكيره الجديد.

بالنسبة إليه لم يعد علم النفس يرتكز على، ويستند إلى، الفيزياء والفيزيولوجيا، بل العلم النقّي القائم على مصادر مستقلة. لم يعد علم نفس التداعي (associalionist)، بل العلم الذي يعتمد على (intentional) أو المرجعية للظواهر النفسية، وعلى الاعتراف بكيانات مثل الأدلة الذاتية كأفعال نفسية. علم نفس كهذا لا يفتقر إلى مجرد الاكتفاء بالقصدية نوعاً جديداً من الخبرة الممنوعة للوصول إلى رؤى نسقية مباشرة وجدانية، وهكذا ففي الوقت الذي كان برنتانو ما يزال يؤمن بعلم النفس في نهاية المطاف باعتباره الأساس الضروري، إن لم يكن الكافي، للفلسفة فإنه آمن بعلم نفس متحرّر من الفيزيولوجيا والفيزياء اللتين ارتهن لهما في الفترة السابقة، واللتين أدتا إلى نشوء علم نفس مشكك، كان هدفاً دائماً لهجمة هوسرل المرتلة عليه.

خاتمة نقدية

أدرك هوسرل بوضوح لا التباس فيه عمق الأزمة التي كانت تعصف بالعلم الأوروبي، مفترضاً أن الأخير فشل في مساعدة الإنسانية الأوروبية، على حد قوله، على إدراك حقيقة العالم الذي تعيش فيه. ووجه الطرافة في مساءلة هوسرل هو أن العلم الأوروبي استبدل العالم الموضوعي القائم بنفسه المستقل بذاته الذي لا يتصله بعالم الذات الإنسانية التي انتجته إلا وشائج شكلية بالعالم كما نعيشه ونحياه وتأمّله... أعني بالعالم الذي تسبغ عليه الذات الفردية المعنى والدلالة والقصد. وهو في الحقيقة كان يتلمس بوعي فريد أزمة التجريبية من جهة وأزمة علم النفس الوضعاني من جهة أخرى وهما أزماتان ناقشهما بعمق منذ كتابه الأشهر مباحث منطقية من غير أن ينعطف إلى تلمس جذر المشكلة في منهج العلم الأوروبي نفسه إلا بعد سنة ١٩٣٦ ومع محاضراته الشهيرة حول أزمة

العلم الأوروبي والفلسفة، حيث أعاد طرح سؤال الفلسفة من جديد باعتباره سؤال المعنى بالدرجة الأولى، من حيث أنه كيف يتأتى للفلسفة نفسها أن تستكشف معنى العلوم الأوروبية عبر استقصاء فينومينولوجي باعتبارها ظاهرة روحية متميزة، وباعتبارها آخر أكثر المواقف أو رؤى العالم سعة وشمولاً وعمقاً.

لكن ما معنى الأزمة أساساً؟ أعني كيف تفهم عبارة أزمة العلوم الأوروبية، وكيف تكون العلوم في أزمة، ومتى يتحقق ذلك؟

أزمة العلوم الأوروبية إنما نشأت في الحقيقة من كون علاقتها بالحياة بدأت تتقلص شيئاً فشيئاً كلما تعاضم شأن هذه العلوم وتراكت آثارها ونتائجها ومحتوياتها. وليس المشكل أساساً في القيمة المنهجية للعلوم ولا في الأثر الهائل الذي تركته في ميادين التنظيم والتقدم الأداتي. بل المشكلة في الحقيقة مشكلة فلسفية تنشأ في من مشكل الموضوعية أعني من الاعتقاد الذي ترسخ كأيدولوجيا موجّهة، والذي مفاده أن الموضوعية في العلم غير ممكنة إلا بالقطع مع الذات التي تنتجها وتبنيها الأسئلة الوجودية كلها التي تتعلق بالوجود البشري بأكمله وباطراح كل الرؤى الميتافيزيقية باعتبارها تتمتع بالقيمة فقط بالنسبة إلى الذات التي أنتجتها. فلا معنى إذن للسؤال عن العالم الذي نعيش فيه ولا عن الإنسان الذي هو نحن بوصفه مشكلة ميتافيزيقية.. أو الكون الذي يحتوينا أو القناعات القبلية الأولية التي نؤمن بها أو الأفكار الغيبية التي توجه حياتنا وكل أسئلة المعنى التي ولدتها مكابدات قرون وانشغالات مفكرين وفلاسفة ومنظرين.

مع برنتانو سنجد انشغالاً بعلم النفس يتجاوز حدود الخبرة التي فرضتها العلوم الوضعية منهجاً لا يصح تجاوزه. ذلك أن موضوعات الشعور والانفعالات وحياتة الوعي لا يمكن أن تُدرس بمعزل عن الذات التي ينكشف لها هذا العالم كظاهرة. ليست موضوعات الوعي وقائع بالمعنى المجرد للكلمة، أعني تلك التي تتحقق كوقائع نفسية، كما هو الحال في الوقائع الطبيعية. إن السؤال الفلسفي عن معيشة الوعي أو الحياة النفسية ليس سؤالاً عن الوقائع، لأن ما يجب أن يُسأل عنه أمر يتجاوز مستوى الوقائع الموضوعية. حياة الروح ليست موضوعاً أو واقعة موضوعية، إنها ظاهرة تتصل بالذات التي تتكشف لها.. ولمعيشة الوعي الذي تحلّ فيه، ذلك أن كل وعي هو في الحقيقة وعي بشيء ما. وموضوعات الوعي ليست أشياء قائمة هناك بل ظواهر.

مثل هذه المشكلة بالذات هي التي قادت هسرل فيما بعد للاعتقاد بأن أسئلة الميتافيزيقا «تخطى

العالم من حيث كلية الوقائع المحضنة التي يتشكل منها^[1] إلى سؤال كيف يظهر لنا العالم أو كيف يتبدى العالم كظاهرة، أو كيف يتأتى للوعي أن يحيط بالعالم كظاهرة. وبالتالي فمشكلة علم النفس وعلوم الإنسان كلها والميتافيزيقا صارت في حقيقتها مشكلة «علم» بالمعنى الضيق للكلمة أو مشكلة معرفة. وكل الفلسفات الحديثة منذ هيوم كانت تحاول بناء فهم ذاتي لطبيعة هذه الأزمة وجوهرها... لتحدد بدقة بأنها أزمة عقل وضعي.

والأزمة هذه هي من وجه آخر أزمة عقل، بمعنى أن العقل الذي يفترض أنه يمنح العالم معناه أصبح مع الوضعية عقلاً أداتياً إجرائياً. لقد تمت موضوعة العالم وترييضه وجعله مجرد كون هندسي، وعالم من الأشكال التي تم بناؤها منهجياً ومن الأجسام القابلة للقياس ١، عالم واحد يضم الأشياء نفسها، وفضاء متجانس من الأشياء المتجانسة يبلغه منهج عقلي موحد نسقياً^[2].

وبالتالي فإن الفينومينولوجيا منذ برنتانو ترى أن «تحسيب الهندسة قاد من تلقاء نفسه وبكيفية ما إلى إفراغ عالم الحياة من معناه»^[3] ونسيان عالم البشر العملي، وتضييع المعنى^[4].

هذا هو الفضاء الذي فكر فيه برنتانو. وهو حينما اندفع إلى بناء نفسانيات متعالية وضعية كان هدفه ربط حياة النفس بالطريقة التي تتبدى لنا فيها في خضم عالم الحياة الذي ننخرط فيه. فليس ممكناً على وجه الدقة بناء نسق نفسي استناداً إلى علم نفس وضعي يجعل أحداث النفس مجرد وقائع طبيعية قابلة للقياس وللخبرة المباشرة، تقوم هناك مستقلة عن أية طريقة لمقاربتها بما هي شأن خاص ومتدفق.

لقد انخرط برنتانو في التأسيس لعلم نفس منظم، وهو العلم الذي لا يقوم على وجه الدقة على التجربة الفيزيولوجية والبيولوجية والذي يتماشى مع تقاليد علم النفس الأقدم الذي ترسخ في التجارب الفلسفية الكلاسيكية، وسيكون أول مؤلف في سياق ترسيخ هذا العلم هو كتاب «علم النفس من وجهة نظر تجريبية» الذي وضعه برنتانو سنة ١٨٧٤ م. وسيؤصل الكتاب هذا لعلم نفس الفعل، في مقابل علم نفس المحتوى الذي ساد بين التجريبيين الأوائل من النفسانيين. والمسألة كلها تقوم في الحقيقة على النزاع الأقدم حول مفهوم العقل، نفسه، وكيفية عمله، حيث ساد مفهومان له، الأول يرى أن العقل آلة تعمق وتوسع المادة التي تأتيها من الحواس، من غير أن يكون له حظ

[١]- أزمة العلوم الأوروبية، ص ٤٩.

[٢]- ص ٦٥، وص ٧٥.

[٣]- ص ٩٥.

[٤]- ص ٩٦، ص ١٠٠.

من الإبداع والخلق. وسيجد الاتجاه هذا تجسده الحق في مذهب الارتباطيين المتطرفين الذين حاولوا فهم العقل من خلال قانون العلية في المادة. ولما كان المثل الأعلى لهؤلاء هو الفيزياء والفيزيولوجيا، فقد مالوا بشدة إلى اعتناق وجهة نظر ميكانيكية خالصة حول العقل، وبالتالي راحوا يهتمون بمحتوى العقل في لحظة معينة وبالقوانين الطبيعية التي تحكم ظهور انفعالات معينة متتالية، ووجدوا أن ما يناسبه تماماً هو المنهج الارتباطي البسيط، خاصة أن الارتباطات تؤمن بأن العقل مبني من عناصر حسية، وكان من السهل إخضاع ما هو حسي لعمل تجريبي. أما نشاط العقل عند هؤلاء فهو شيء لا يمكن التنبؤ به أو التحكم به وبالتالي فلا معنى لإخضاع فعل العقل لعمل تجريبي، ولا يحسن اتخاذه موضوعاً لعلم النفس ١.

أما الاتجاه الثاني فهو يرى أن العقل نفسه فاعل خلاق ونشيط، وأن جعل العقل مجرد آلة اختصار للعقل يستبعد منه ما شكل الظاهرة الأساسية فيه، وهي فعل إبداعه وخلاقته وعمله. وتتبدى أصالة برنتانو في السياق في أنه حاول التوحيد بين الإلحاح على خلاقية العقل ونشاطه وبين تجريبية مدروسة، ذلك أن الخبرة عنده لا تكشف عن محتوى غير نشيط في الاحساسات أو من مضامين حسية مجتمعة، وإنما عن أفعال عقلية كذلك. الإحساس موجود لكنه ليس أمراً عقلياً. العقلي هو النشاط الذي تحدثه الإحساسات فينا، وهو إما تفكير أو حكم أو عمليات لا شعورية (orexis) وجدانية ونزوعية كالحب والكراهية والشهوة والرغبة والانفعال. فضلاً عن النشاط الذي يقوم فيه العقل بتأمل نشاط ذاته.

لقد دشّن إذن برنتانو الأرضية التي على أساسها برزت فكرة الأزمة تلك التي دفعت بالعلم الأوروبي إلى أحضان نزعة وضعية أو وضعية متطرفة ترى العقل مجرد آلة. وتحصر العلم بالخبرة وتضيع الآفاق الهائلة التي يضعها أمامنا تأمل العالم باعتباره حاملاً لمعنى حياتنا ووجودنا.

ولأن برنتانو لم يكن مجرد نفساني، بل فيلسوفاً من طراز متميز، فإن نزعته السيكولوجية سوف تخضع خضوعاً تاماً للرؤى الميتافيزيقية التي كان يحملها حول الإنسان والواقع والوجود. وأطروحته للدكتوراه حول معاني الوجود» و«حول علم النفس» عند أرسطو، ثم دراسته للاهوت، تكشف جانباً من شخصيته.

ولقد تعرض برنتانو لانتقادات شديدة فيما يتعلق بنظريته النفسانية على وجه خاص والتي عرضها في أبحاثه الثلاثة المعروفة: «علم النفس من الوجهة التجريبية» «تصنيف الظاهرة العقلية»

و«الحس والوعي العقلي» الذي نشر بعد وفاته، ولأجل ذلك فقد امتنع عن نشر الكتب وتفرغ لنشر محاضراته العلمية في موضوعات متفرقة كعلم الجمال والأخلاق ونظرية المعرفة. لكن انقطاعه عن التأليف لم يدم طويلاً ذلك أنه بعد هجرته إلى فلورنسا عاود الكتابة والنشر، فنشر الأجزاء المتبقية من علم النفس التجريبي، وكتابان عن أرسطو، وبذلك تجددت النقاشات الحادة بينه وبين عالم اللاهوت (زيلر)... وهي مناقشات تعود إلى فترة مبكرة من حياة برنتانو الفكرية حينما انتقد برنتانو نفسه شروحات (زيلر) لأرسطو في أطروحته الثانية للدكتوراه.. وتحول الجدل هذا إلى معركة فكرية حامية على مدى عقود ثلاثة من أواخر القرن التاسع عشر.

لكن الملفت على كل حال في تراث برنتانو الفلسفي، الأثر الذي تركه التراث اليوناني والوسيط من تفكيره، حتى أن فكرة القصدية في الحدود التي عرضنا لها، كما سيأتي للتو، اقتبسها من أغسطينوس وطور دلالتها. ولأن برنتانو بقي بالدرجة الأولى فيلسوفاً فإن انشغاله بالسيكولوجي سيبقى انشغالاً فلسفياً بالرغم من دعوته الصارخة إلى أن تتخذ الفلسفة من مناهج العلوم نموذجاً في التفكير بالرغم من طموحه إلى إنشاء علم نفس يأخذ بعين الاعتبار طرائق البحث التجريبي.

وسيبقى كتابه الأشهر في علم النفس شاهداً على جهد نظري كبير وتأسيس، لكنه لم يعد كتاباً يقرأ الآن. فلقد تم تجاوزه سواء من خلال الوضعانية النفسانية المتطرفة، أو من خلال علم النفس التجريبي. أو من خلال تطورات طلابه خاصة كارل ستمبق الذي أصبح رئيس مدرسة برلين لعلم النفس التجريبي والذي جادل بقوة أفكار أستاذه فيما يتصل نشاط العقل... وبالنزعة الشكلية في علم النفس التي لا تقيم كثير مكانة لمحتوى الوعي. وحاول جاهداً تطوير تصورات أستاذه من خلال أفكار لوتزه في الفلسفة والمنطق، والذي دفع باتجاه نشوء مذهب الجشطلت من خلال جهده في مدرسة برلين. وأما فنك فكان تلميذاً مباشراً لبرنتانو حضر عنده في جامعة فيينا فصولاً دراسية متنوعة، ثم وضع أطروحة معروفة حول برنتانو بعنوان «برنتانو ممتحناً» طور فيها أفكار أستاذه النفسانية، ومن ثم أنجز أطروحته الشهيرة تحت إشراف برنتانو حول دراسات هيوم ليصبح محاضراً في جامعة فيينا ثم ليحصل على درجة الأستاذية في جامعة كراز. ولأنه كان يطمح إلى تقديم رؤية شاملة في علم النفس فقد أسس مدرسة كراز لعلم النفس التجريبي، وكان أحد طلابه -وهو أنجز تحت إشرافه أطروحة دكتوراه- فون أهرنفلد المؤسس الفعلي لعلم نفس الجشطلت. ولقد ترك تفكير ميننك، الذي تجاوز فيه تصورات أستاذه، تأثيراً لا حد له على كارل ياسبرز في ما يتعلق بتفكيره الفلسفي والسيكولوجي.

وكيف كان فإن النقد الجذري للشكلانية عند برنتانو، وتوجهه نحو توفيقية جذرية بين علم النفس التقليدي والتجريبية، ونزعتة نحو الذاتية كما ستتبدى عند هسرل سيدفع علم النفس في اتجاهات جديدة مختلفة ركزت على الأسس التي وضعها برنتانو، لكنها تجاوزتها إلى غير رجعة.

وإذا كان برنتانو قد أدرك طبيعة الأزمة التي تعصف بالعلم الأوروبي وعرف بعمق المشكلات التي ولدتها النزعة التجريبية المتطرفة، والوضعانية العلمية، وحاول جاهداً أن يعيد التفكير في الفلسفة باعتباره عالماً كما صنع هسرل فيما بعد. إلا أنه لم يكن بمقدوره إدراك الأسباب العميقة التي ولدتها ووقفت خلف بروزها. وهو كان قد بقي على اعتقاده بأن مشكلة العلم الأوروبي هي مشكلة معرفية أولاً وبالذات، وأن مشكلة الفلسفة هي مشكلة الأساس الذي يقوم عليه كل وعي بالعالم وكل رؤية لوجودنا. لكنه لم يكن يعي على وجه الدقة ما أبرزه هسرل فيما بعد من أن الأزمة هي أزمة معنى وأن الوضعانية باندفاعها نحو الخبرة التجريبية، وبعزلها للعقل عن أن يكون نشاطاً، وبإيمانها بالموضوعية الجافة الجامدة في مواجهة مذاهب الذاتية المتطرفة والمثالية أفقدت العالم كل معنى وقيمة، وحولته إلى مجرد كائنات رياضية، وأجسام قابلة للقياس الأمبريقي، وحولت العلم إلى علم كمي... وهو شيء أفقد رؤانا للعالم دلالاتها وحيث الذات البشرية أو الوعي باعتباره مانحاً للمعنى وللدلالة ممسكاً بكلية العالم ومغزاه وهو شيء لم يتتبه له برنتانو ولم يلتفت إليه.. ولأجل ذلك كان في محاولة مواجهة تطرف الوضعية يعود إلى مجلوبات يونانية ووسيطه، لكنه مع ذلك كله، أسس للبؤرة التي منها ستبدأ الفينومينولوجيا بالظهور، وهي بؤرة الوعي بما هو وعي قصدي بالعالم وبما أنه مسبق للمعنى وللدلالة.. وبما أنه نشاط حر فعال يسبغ على العالم مغزاه فيما يتصل بوجودنا وحياتنا..

أما كيف تحولت هذه البؤرة إلى مأزق نظري للفينومينولوجيا وكيف راح هيدغر يعيد تفكيكها لمصلحة فكرة الوجود في العالم. فهذا شيء يطول الحديث عنه.

المصادر والمراجع

- 1- The lost portrait of edmund Husserl, by Ida and Franz Brentano" In: philomathes, the Hague: Martinus Nijhoff, 1971, espicially. and the Context of the phenomenological Movement.
- 2- Akten der XII. Internationalen Kongresses fur philosophie, Vienna: 1968, vol II.
- 3- Alfred Kastil,s introdiction «Franz Brentano, Die lehre jesu und ihre Bleibende Bedeutung, Leipzig: Meiner, 1922, PIX.
- 4- Archiv jur mittelrheinische krichengeschichte VII, 1955.
- 5- Auguste comte und die positive philosophie, leipzig: Meiner, 1926.
- 6- Brentano,s vienna lectures on logic, (1874 – 1895), Now published in: Die lehre vom Richtigen urteil, Bern: Francke, 1956.
- 7- Carl stumpf, «Erinnerungen an franz Brentano" in oskar Kraus, Franz Brintano, 1993.
- 8- Der begriff der intentionalitat in Der scholastic,Bei Brentano and bei hessler.
- 9- Deskriptive psychologie oder beschreibende phanomenologie», 1888 – 1880.
- 10- Die philosophie Franz Brantanos, Bern: Francke, 1951.5-
- 11- Die viver phasen der philosophie, leipzige: Meiner, 1926.
- 12- e.g. Uber die Zukunft der philosophie, Leipzig: Meiner, 1929.
- 13- Erinnerungen an Franz Brentano in: Oskar Kraus, Franz Brentano, (Munich: beck, 1919).
- 14- In: philosophisce hefte,ed.by Maximilian beck, 1936, 7291-.
- 15- intention und intentionalistat in Der scholastic, Bei Brentano and bei Husserl" in: Studia philosophica, 39; 1970.
- 16- International journal of tlhics, XIV, 1903, 115 – 123.
- 17- Introduction to Franz Brentino's psychologie vom empirischen standpunkt. leipzig: Felix Meiner, 1994.

- 18- Minnesota studies in philosophy, mind and language, urbana: university of Illinois press, 1972.
- 19- perceiving: A philosophical study, Ithaca, 1981.
- 20- Psychologie, II, 133, oskar Kraus, introduction to vocabulary III.
- 21- Religion und philosophie, Bern: Francke, 1954.
- 22- The hague: Martinus nijhoff, 1981.
- 23- The philosophy of Brentano, London, duckworth, 1976.
- 24- Uber die Zukunft der philosophie, Leipzig: Meiner, 1929.
- 25- Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, 2nd edition, 1921, note 13, English translation by R. M. Chisholm, London, Keganpaul, 1969.

بحوث تأصيلية

يهدف هذا الباب إلى تفعيل المنهج التأصيلي في الفكر الإسلامي، عبر تظهير الدراسات والبحوث المعمّقة في حقل المعرفة الدينية والأخلاقية والفلسفية... كما يعتني بتقديم بحوث تأسيسية في الحضارة الإسلامية.

التكافؤ الخلاق

عن منظومة الحياة الاقتصادية وفق الرؤية الإسلامية

حسن أحمد الهادي

الحياة الطيبة في القرآن الكريم

قراءة في منظومة العلامة محمد حسين الطباطبائي

سامر توفيق عجمي

التكافؤ الخلاق

عن منظومة الحياة الاقتصادية وفق الرؤية الإسلامية

حسن أحمد الهادي [**]

تُقارب هذه الدراسة الأطروحة الاقتصادية الإسلامية بوصف كونها ركناً من الأركان الناظمة لحياة الإنسان فرداً أو جماعة حضارية. وبهذه المثابة لا يعود الاقتصاد وفقاً للقرآن والسنة الشريفة مجرد حالة نمطية تفترضها شروط البيئة المجتمعية، وإنما يتصل إتصلاً وثيقاً بروح الشريعة وتدابيراتها. وفي سعيها إلى تظهير نظرية معرفة لفهم المنظومة الاقتصادية الإسلامية، يعمل الباحث على الإحاطة بهذه القضية انطلاقاً من المرجعية القرآنية، وكذلك استناداً إلى أبرز ما قدمه الفكر الإسلامي في حقل التدبير الاقتصادي وتنظيم الحياة العامة.

المحرر

الإسلام دين الإنسانيّة، ونظامه نظامٌ شاملٌ لجميع نواحي الحياة، يربط بعضها ببعضها الآخر ربطاً عضويّاً منطقيّاً، وينطلق من واقع الحياة الإنسانيّة وخصوصيّاته لمعالجة قضاياها بشتّى مستوياتها، وبما يتناسب مع تطوّعات الإنسان في هذه الحياة وسواها من مراحل الحياة الأخرى.

ونظراً إلى الكينونة الاجتماعيّة التي ينطوي عليها الإنسان منذ أن فطره الله وبرأه، ونظراً إلى أنّه يولد اجتماعيّاً؛ كان الإسلام دين المجتمع كما هو دين الفرد، وكان القرآن كتاب المجتمع الإنسانيّ كما هو كتاب كلّ فرد من أفراد هذا المجتمع بلا استثناء.

لذلك، كان لا بدّ للحياة الإنسانيّة من قانون يحميها، بحيث ينظّم الاجتماع البشريّ، وينشر العدل والخير، ويمنع الظلم والشرّ، ويحقّق لها أهدافها السامية، وهو ما تكفّلت به الشرائع السماوية التي

[**] - باحث في الفكر الإسلامي ورئيس تحرير مجلة الحياة الطيبة التخصصية - لبنان.

تتطابق بمبادئها وأهدافها مع الفطرة الإنسانيّة، وتستوعب حاجات الإنسان كافة، وتنظّمها تنظيمًا دقيقاً. قال الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^[١].

فالوجود في الإسلام لا يعرف الفوضى أو العبث، قال الله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾^[٢]. وكلّ تشريع إلهي مهما كان نوعه، وقد أوجبه الله، أو ندب إليه، أو نهى عنه، يهدف إلى تربية الإنسان وتهذيبه والارتقاء به وحفظ حقوقه العامّة والخاصّة.

ويمثّل الفقه الإسلاميّ الجانب القانونيّ والنظاميّ في التشريع الإسلاميّ، في حين ترعى العقيدة الجانب الإيمانيّ والفكريّ، إلى جانب بقية مكونات الشريعة الإسلامية من الأخلاق والقيم.. التي تشكّل بمجموعها منظومة متكاملة تتكفّل بتربية المجتمعات البشريّة وتنظيمها وإدارتها على أسس وأنظمة مستمدة من وحي السماء.

وقد حملت نظرة الإسلام إلى البعد الاجتماعيّ في الإنسان - أي بما هو كائن اجتماعي - معها كلّ دواعي الاستقرار والتوازن الاجتماعيّ؛ انطلاقاً من التوازن الفرديّ الخاصّ، وصولاً إلى التوازن المنظوميّ العامّ، فشرّعت قوانين تكفل حفظ جميع هذه التوازنات وصيانتها من الاهتزاز والخلل. وفي هذا الإطار، يمكننا أن نفهم الغرض من التشريعات الإسلاميّة الخاصّة بالعلاقات الاجتماعيّة والاقتصاديّة، والذي يمكننا أن نلخصه في مقولة واحدة؛ وهي: إنّ الإسلام سعى إلى تربية مجتمع متشرّع على أنقاض مجتمع مشرّع، فعوضاً عن أن يكون الناس مشرّعين لأنفسهم، يصبحون قابلين للشرع الإلهيّ، مسلمين للشارع أمرهم وقيادتهم، وهذا هو القدر المتيقّن من الإسلام.

ماذا نقصد بنمط الحياة الاقتصاديّة؟

وبالتوقّف مع موضوع الاقتصاد، نجد أنّ كلمة الاقتصاد ذات تأريخ طويل في التفكير الإنسانيّ، وقد أكسبها ذلك شيئاً من الغموض؛ نتيجةً للمعاني التي مرّت بها، وللازدواج في مدلولها بين الجانب العلميّ من الاقتصاد والجانب المذهبيّ. وهذا ما يدعونا إلى الإشارة إلى مدلول الاقتصاد الإسلاميّ، وتحديد المقصود من الاقتصاد الإسلاميّ. فعلم الاقتصاد: هو العلم الذي يتناول تفسير الحياة الاقتصاديّة وأحداثها وظواهرها، وربط تلك الأحداث والظواهر بالأسباب والعوامل

[١]- سورة الروم: الآية ٣٠.

[٢]- سورة المؤمنون: الآية ١١٥.

العامّة التي تتحكّم فيها. وأمّا الطريقة التي يفضّل المجتمع اتّباعها في حياته الاقتصادية، وحلّ مشاكلها العمليّة فيعبر عنه بالمذهب الاقتصادي. ولذلك لا يمكن أن نتصوّر مجتمعاً من دون مذهب اقتصادي؛ لأنّ كلّ مجتمع يمارس إنتاج الثروة وتوزيعها؛ ولهذا لا بدّ له من طريقة يتفق عليها في تنظيم هذه العمليّات الاقتصادية، وهذه الطريقة هي التي تحدّد موقفه المذهبيّ من الحياة الاقتصادية. ولا شكّ في أنّ اختيار طريقة معيّنة لتنظيم الحياة الاقتصادية ليس اعتباطياً أو مطلقاً، وإنما يقوم دائماً على أساس أفكار ومفاهيم معيّنة، ذات طابع أخلاقيّ أو علميّ أو أيّ طابع آخر. وهذه الأفكار والمفاهيم تكون الرصيد الفكريّ للمذهب الاقتصاديّ القائم على أساسها. وحين يُدرس أيّ مذهب اقتصاديّ يجب أن يُتناول من ناحية طريقته في تنظيم الحياة الاقتصادية، ومن ناحية رصيده من الأفكار والمفاهيم التي يرتبط بها هذا المذهب. فإذا درسنا -مثلاً- المذهب الرأسماليّ القائل بالحرية الاقتصادية، كان لزاماً علينا أن نبحث عن الأفكار والمفاهيم الأساسيّة، التي يقوم على أساسها تقديس الرأسمالية للحرية وإيمانها بها... وهكذا الحال في أيّ دراسة لمذهب اقتصاديّ آخر^[١].

بناءً على ما تقدّم، فحين نطلق كلمة (الاقتصاد الإسلاميّ)؛ نعني به: المذهب الاقتصاديّ في الإسلام، الذي تتجسّد فيه الطريقة الإسلاميّة في تنظيم الحياة الاقتصادية؛ بما يحوي هذا المذهب من رصيد فكريّ؛ متشكّل من أفكار الإسلام الأخلاقيّة، والأفكار العلميّة الاقتصادية أو التاريخيّة التي تتصلّ بمسائل الاقتصاد السياسيّ أو بتحليل تاريخ المجتمعات البشريّة، وهكذا.. فنحن نريد بالاقتصاد الإسلاميّ: المذهب الاقتصاديّ منظوراً إليه في إطاره الكامل، وفي ارتباطه بالرصيد الفكريّ الذي يعتمد عليه، ويفسّر وجهة نظر المذهب في المشاكل التي يعالجها.

ويتحدّد هذا الرصيد الفكريّ لدينا؛ وفقاً لبيانات مباشرة وردت في الإسلام، فحينما نريد أن نعرف -مثلاً- رأي الإسلام في حقيقة الدور الذي يلعبه كلّ من رأس المال ووسائل الإنتاج والعمل في عمليّة الإنتاج... يجب أن ندرس ذلك من خلال الحقوق التي أعطاهها الإسلام لكلّ واحد من هذه العناصر في مجال التوزيع؛ كما هو مشروع في أحكام الإجارة، والمضاربة، والمساقاة، والمزارعة، والبيع، والقرض، وغيرها.

وهكذا، يتّضح أنّ الاقتصاد الإسلاميّ مترابط في خطوطه وتفصيله، وهو بدوره جزء من صيغة

[١]- الصدر، محمد باقر: اقتصادنا، ط ٢٠، بيروت، دار المعارف للمطبوعات، ١٩٨٧م، ص ٤١٧-٤١٨، تحت عنوان (المذهب الاقتصادي والإسلام، و ص ٤٢١، تحت عنوان (التمييز بين علم الاقتصاد والمذهب الاقتصادي). بتصرف.

عامّة للحياة. وهذه الصيغة لها أرضيّة خاصّة بها، حيث يوجد المجتمع الإسلامي الكامل حين يكتسب هذه الصيغة والأرضيّة معاً، فيحصل على النبتة والتربة كليهما، ويستقيم منهج البحث في الاقتصاد الإسلامي حين يُدرَس الاقتصاد الإسلامي بما هو مخطّط مترابط، وبوصفه جزءاً من الصيغة الإسلاميّة العامّة للحياة التي تركز بدورها على التربة والأرضيّة التي أعدها الإسلام للمجتمع الإسلاميّ الصحيح.

وإذا نظرنا بإيجاز إلى أرضيّة المجتمع الإسلاميّ نجد أنّها تتكوّن من العناصر الآتية:

١. العقيدة؛ وهي القاعدة المركزيّة في التفكير الإسلاميّ التي تحدّد نظرة المسلم الرئيسة إلى الكون بصورة عامّة.

٢. المفاهيم التي تعكس وجهة نظر الإسلام في تفسير الأشياء على ضوء النظرة العامّة التي تبلورها العقيدة.

٣. العواطف والأحاسيس التي يتولّى الإسلام بثّها وتنميتها؛ لأنّ المفهوم -بصفتها فكرة إسلاميّة عن واقع معيّن- يفجّر في نفس المسلم شعوراً خاصّاً تجاه ذلك الواقع، ويحدّد اتّجاهه العاطفيّ نحوه. فالعواطف الإسلاميّة وليدة المفاهيم الإسلاميّة، والمفاهيم الإسلاميّة بدورها موضوعة في ضوء العقيدة الإسلاميّة الأساسيّة. ولناخذ التقوى مثلاً على ذلك؛ ففي ظلّ عقيدة التوحيد ينشأ المفهوم الإسلاميّ عن التقوى؛ بوصفها ميزان الكرامة والتفاضل بين أفراد الإنسان، وتتولّد عن هذا المفهوم عاطفة إسلاميّة بالنسبة إلى المتّقين؛ وهي عاطفة الإجلال والاحترام.

ويتألّف الاقتصاد الإسلاميّ من ثلاثة أركان رئيسة، تحدّد محتواه المذهبيّ، وتميّزه بذلك عن سائر المذاهب الاقتصاديّة الأخرى في خطوطها العريضة، وهذه الأركان هي الآتية:

١. مبدأ الملكيّة المزدوجة: يختلف الإسلام عن الرأسماليّة والاشتراكيّة في نوعيّة الملكيّة التي يقرّها اختلافاً جوهريّاً، فالمجتمع الإسلاميّ لا تنطبق عليه الصفة الأساسيّة لكلّ من المجتمعين؛ لأنّ المذهب الإسلاميّ لا يتفق مع الرأسماليّة في اعتبار الملكيّة الخاصّة هي المبدأ. ولا مع الاشتراكية في اعتبارها للملكيّة الاشتراكيّة مبدأً عاماً، بل إنّه يقرّر الأشكال المختلفة للملكيّة في وقت واحد، فيضع بذلك مبدأ الملكيّة المزدوجة (الملكيّة ذات الأشكال المتنوّعة)، بدلاً عن مبدأ الشكل الواحد للملكيّة الذي أخذت به الرأسماليّة والاشتراكيّة. فهو يؤمن بالملكيّة الخاصّة،

والملكية العامة، وملكية الدولة^[١]. ويخصّص لكلّ واحد من هذه الأشكال الثلاثة للملكية حقلاً خاصاً تعمل فيه، ولا يعتبر شيئاً منها شذوذاً واستثناءً، أو علاجاً مؤقتاً اقتضته الظروف.

٢. مبدأ الحرية الاقتصادية في نطاق محدود: وهو السماح للأفراد على الصعيد الاقتصادي بحرية محدودة بحدود من القيم المعنوية والخلفية التي يؤمن بها الإسلام. وفي هذا الركن، نجد أيضاً- الاختلاف البارز بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصادين الرأسمالي والاشتراكي. فبينما يمارس الأفراد حريات غير محدودة في ظل الاقتصاد الرأسمالي، وبينما يصادر الاقتصاد الاشتراكي حريات الجميع، يقف الإسلام موقفه الذي يتفق مع طبيعته العامة، فيسمح للأفراد بممارسة حرياتهم ضمن نطاق القيم والمثل، التي تهذب الحرية وتصلقها، وتجعل منها أداة خير للإنسانية كلها.

٣. مبدأ العدالة الاجتماعية: جسّد الإسلام هذا المبدأ في تعاليمه؛ من خلال ما زوّد به نظام توزيع الثروة في المجتمع الإسلامي من عناصر وضمائم تكفل للتوزيع قدرته على تحقيق العدالة الإسلامية، وانسجامه مع القيم التي يركز عليها. فإن الإسلام حين أدرج العدالة الاجتماعية ضمن المبادئ الأساسية التي يتكوّن منها مذهبه الاقتصادي؛ لم يتبن العدالة الاجتماعية بمفهومها التجريدي العام، ولم يناد بها بشكل مفتوح لكلّ تفسير، ولا أوكله إلى المجتمعات الإنسانية التي تختلف في نظرتها للعدالة الاجتماعية؛ باختلاف أفكارها الحضارية ومفاهيمها عن الحياة...

وتحتوي الصورة الإسلامية عن العدالة الاجتماعية على مبدئين عامين، لكلّ منهما خطوطه وتفصيلاته، وهما: مبدأ التكافل العام، ومبدأ التوازن الاجتماعي. وفي التكافل والتوازن بمفهومهما الإسلامي تحقّق القيم الاجتماعية العادلة، ويوجد المثل الإسلامي للعدالة الاجتماعية.

عناصر نمط الحياة الاقتصادية للمجتمع في ضوء الرؤية الإسلامية

نتوقّف بداية مع مقدمات تأسيسية هامة ترتبط بالخلفية الدينية لهذا النوع من نمط الحياة الإسلامية:

أولاً: الإسلام دين الحياة: إنّ الإسلام رؤية كونية، وشريعة حياتية متكاملة. وبالتالي، لا يمكنه إهمال كلّ ما من شأنه التأثير في الإنسان ومحيطه، وتركه من دون ضوابط توجّهه. وحيث إنّ

[١]- أمّا الملكية الخاصة فهي معروفة، ولا حاجة إلى الإشارة لمواردها. وأمّا الملكية العامة؛ فمثل الأرض المفتوحة عنوة، فإنّها مشتركة بين المسلمين؛ إذا لم تكن مواتاً حين الفتح. انظر: الحرّ العاملي، محمد بن الحسن؛ وسائل الشيعة، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت (عله) لإحياء التراث، ط ٢، قم المقدّسة، ١٤١٤ هـ.ق، ج ٢٥، كتاب إحياء الموات، باب ١٨، ص ٤٣٥. وكذا هم شركاء في الماء والنار والكلأ؛ ما لم يكن ملك أحد بعينه. انظر: م.ن، باب ٥، ص ٤١٧.

بات من البديهي أنّ تشكيل الاقتصاد يُعدّ أحد أهمّ هذه المؤثّرات؛ فقد جاءت الشريعة الإسلاميّة لتنظيمه، وخطوات الإسلام التي خطاها في سبيل إيجاد المجتمع الإنسانيّ الأفضل عبر تجربته التاريخية المشعّعة، كانت واضحةً وصريحةً في اهتمامه بهذا الركن الرئيس من اقتصاده.

ثانياً: الخلافة العامة وتكريم الإنسان: إنّ الله سبحانه وتعالى شرف الإنسان بالخلافة على الأرض فكان الإنسان متميّزاً عن كل عناصر الكون بأنّه خليفة الله على الأرض، وبهذه الخلافة استحقّ أن تسجد له الملائكة وتدين له بالطاعة كل قوى الكون المنظور وغير المنظور^[1]. وفي هذا التشريف تكريم كبير للإنسان، حيث ينتسب الإنسان بهذه الخلافة إلى سيد الكون ومالكة المطلق، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾^[2].

وتشريف الإنسان وتكريمه يرتفع به إلى مستوى رفيع يحتلّه في الكون ويعطيه شعوراً بالعظمة أمام كل قوى الكون الأخرى، فلا يهبط إلى مستوى سحيق يسلبه هذا الشرف وهذه الكرامة. وهذا الشعور الداخلي بالعزّة - كما قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾^[3] - كفيل بأن يرتفع بسلوك الإنسان إلى ما يتناسب مع عزّته وكرامته ولا يتنازل عند الشهوات والأهواء التي تهبط به عن عرش عزّته وكرامته. عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: من عرف قدر نفسه لم يهنها الفانيات^[4].

وقال تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾^[5]. رأيت كيف فرّع على إرادة العزّة وطلبها الارتباط بالله تعالى ويستتبعه الطيب والصالح في المعتقد والسلوك.

وعن أبي عبد الله الحسين عليه السلام في دعاء عرفة: يا من خصّ نفسه بالسموّ والرفعة وأولياؤه بعزّته يعتزون^[6].

وبهذا نفهم الدور الريادي لأنبياء الله ورسله في هداية الإنسان إلى سبل الحق والخير والطاعة، التي يجب أن تتجسّد في الصالح الاجتماعي العام؛ لأن مبدأ الخلافة الإلهية في الأرض قائم على

[1]- انظر: الصدر، محمد باقر: خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، تحقيق: أحمد ماجد، ط ١، بيروت، دار المعارف الحكيمة، ٢٠١٤، ص ٥١.

[2]- سورة الإسراء، الآية ٧٠.

[3]- سورة المنافقون، الآية ٨.

[4]- غرر الحكم: ٨٦٢٨.

[5]- سورة فاطر، الآية ١٠.

[6]- بحار الأنوار: ٩٨: ٣٢٠.

الطاعة لله والخدمة لعباده. قال الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ افْتَدِه﴾^[١] وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾^[٢].

فالأنبياء وأوصيائهم يقومون بدور تربويٍّ تزكويٍّ رياديٍّ يضمن للسائرين على خطاهم سلامة السير وصحة المسيرة وعدم الانحراف نتيجة التربية بالقدوة الحسنة، وهذا دور يمتاز به الدين الحق الذي يجعل من هؤلاء الهداة قادة أكفأ قادرين على إنجاز مهمة التربية العظيمة.

وعليه، فإذا كان الإنسان يفكر في خيره وصلاحه ويحب ذاته دائماً وأبداً، فالدين قادر على حفظ هذه الفطرة وتنظيفها في سبيل التنازل عن لذائذ الحياة الدنيا والتعويض عنها بمبدأ الإيمان والمعاد والحياة الآخرة؛ وهي الحياة الطيبة التي يصبو إليها كل إنسان تفتحت لديه أنواع الخير، ورام الوصول إلى رضوان الله الداعم إلى اجتياز كل ما يعيق الإنسان من عقبات كؤودة في هذه الحياة الدنيا.

وبهذا الإجراء الإيماني والتربوي يمكن لكل أبناء المجتمع أن يتنازلوا عن كل ما يصد عن رضوان الله ويمكنهم أن يحققوا كل ما تقتضيه الشريعة وتريده لهم من التكافل والتضامن والإنفاق والرعاية فيما بينهم رغم استلزامها الحرمان الدنيوي ما دام لا ينفك عن الأجر الأخروي الأبدي.

ثالثاً: الاستئمان والرقابة الدائمة داخل الإنسان: الخلافة هي عطاء ربانيٍّ وفعل ربوبيٍّ تمثل الدور الإيجابي والتكريمي من رب العالمين إلى الإنسان. وهو شأن إلهي حين يتقبله الإنسان تصبح أمانة في عنقه. والأمانة المعروضة على السموات والأرض والإنسان، والتي أبت الكائنات من حملها لما لا تتصف به من الكفاءات اللازمة لها، وحملها الإنسان العاقل المرید المختار لما يتصف به من قابليات جعلته قادراً على حملها والتكيف حسب مقتضياتها ومتطلباتها، هذه الأمانة (أمانة الخلافة والمسؤولية الربانية) هي الوجه التقبلي للخلافة. والخلافة هي الوجه الفاعلي والعطائي للأمانة.

وهذه الأمانة لم تعرض على الإنسان بوصفها تكليفاً أو طلباً لأنها كانت معروضة على الأرض والجبال ولا معنى لتكليفها، إذاً فهو عرض تكويني لا تشريعي.

وهذا معناه أن هذا العرض الرباني كان يفتش عن الموضع القابل لها في الطبيعة، بحيث ينسجم معها بتطرقه وبتركيبه، والإنسان هو الكائن الوحيد الذي تتقبل بنيته هذه الأمانة والمسؤولية!

[١]- سورة الأنعام، الآية ٩٠.

[٢]- سورة الجمعة، الآية ٢.

والاستئمان معناه زرع رقيب داخل الإنسان يراقب أفعاله وتصرفاته وسلوكه إزاء هذه الأمانة والمسؤولية، وتدعو إلى الاحساس بالواجب دائماً وأبداً. فالأمانة عهد والعهد هو المسؤولية كما قال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً﴾^[١]. ومن هنا لم يكن الإنسان متحولاً إلا أن يحكم بموجب حكم الله المستخلف، وهو الحكم بالقانون والدين الحق، وهو الذي يحمل الإنسان هذه الأمانة، ويجعل منه رقيباً على نفسه.

وهذه الرقابة إن لم تكن مضمونة، فهي أرضية خصبة للاستواء والتكامل والتسامي باتجاه الحق. ولئن كان الإنسان معرضاً للانحياز والانحراف، فالدين قد أوجد له كل مقتضيات التكامل ومتطلبات السمو والرفعة، ومع ذلك فقد زوّده بما يضمن له التوقّي من الانحراف.

عناصر نمط الحياة الاقتصادية للمجتمع

وبالعودة إلى عناصر ومكونات نمط الحياة الاقتصادية للمجتمع الإسلامي وأصولها، نتوقف مع مجموعة رئيسية وأساسية من هذه الأصول والعناصر التي تشكل ركائز هذه العملية التربوية للمجتمع، وهي:

١. التكافل الاجتماعي:

التكافل الاجتماعي جزء من عقيدة المسلم والتزامه الديني؛ وهو نظام أخلاقي يقوم على الحب والإيثار ويقظة الضمير والشعور بمراقبة الله عز وجل، ولا يقتصر على حفظ حقوق الإنسان المادية؛ بل يشمل -أيضاً- المعنوية، وغايته التوفيق بين مصلحة المجتمع ومصلحة الفرد. وقد عني القرآن بالتكافل؛ ليكون نظاماً لتربية روح الفرد، وضميره، وشخصيته، وسلوكه الاجتماعي، ويكون نظاماً لتكوين الأسرة وتنظيمها وتكافلها، ونظاماً للعلاقات الاجتماعية، بما في ذلك العلاقة التي تربط الفرد بالدولة، ويكون في النهاية نظاماً للمعاملات المالية والعلاقات الاقتصادية التي تسود المجتمع الإسلامي.

من هنا؛ فإنّ مدلولات البرّ، والإحسان، والصدقة، تتضاءل أمام هذا المدلول الشامل للتكافل. قال الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِللَّذِينَ وَاللَّذِينَ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾^[٢].

وعدّ القرآن الإمساك وعدم الإنفاق سبيلاً إلى التهلكة، بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ

[١]- سورة الإسراء: الآية ٣٤.

[٢]- سورة البقرة، الآية ٢١٥.

اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ^[١]؛ كما عدّ الكنز وحجب المال عن وظيفته الاجتماعية مدعاة للعذاب الأليم: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ^[٢]». وقد نفى الرسول ﷺ كمال الإيمان عن مَنْ بييت شعبان وجاره جائع وهو يعلم: «ما آمن بي من بات شعبان وجاره جائع وهو يعلم»^[٣].

ولقد وضع القرآن أسساً نفسيةً وأخرى ماديةً؛ لإقامة التكافل الاقتصادي والاجتماعي بين أفراد المجتمع الإسلامي. ولعلّ من أهمّ الأسس النفسية هو إقامة العلاقات المادية والمعنوية على أساس الأخوة؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ^[٤]»، وربط الإيمان باستشعار حقوق الأخ، كما ربّ على رابطة الأخوة الحب؛ فلا يؤمن الإنسان المسلم ولا ينجو بإيمانه ما لم يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه، ويعيش معه كالبنيان يشدّ بعضه بعضاً. وجعل العدل وحفظ الحقوق من قيم الدين الرئيسة؛ بل نُدب إلى عدم الاقتصار على العدل؛ وهو إحقاق الحقّ، أو إعطاء كلّ إنسان حقه من دون ظلم، وإنّما الارتقاء إلى الإحسان؛ وهو التنازل له عن بعض الحقوق. ومن الأسس النفسية -أيضاً- الإيثار؛ وهو عكس الأثرة والأنانية. والإيثار تفضيل الآخر على النفس، من أجل إشاعة جوّ العفو والرحمة، وهي الغاية التي جاءت من أجلها الشريعة.

٢. تدبير شؤون الحياة ونظمها

لا يختلف اثنان في أنّ تدبير شؤون الحياة يُعدّ من الأمور الهامة لكلّ إنسان. وبالطبع، فإنّ هذا الأمر مرهونٌ بتطبيق تعاليم الشريعة، والانتهاز من منهلها العذب، والاستعانة بما أنعم الله علينا من قوى إدراكية. فتنظيم شؤون الحياة حسب تعاليم ديننا الإسلامي التي وردتنا عن طريق الوحي المقدّس، من شأنه أن يفتح لنا باب السعادة على مصراعيه. والمجتمعات البشرية اليوم بحاجة ماسّة إلى التعاليم الدينية، والعمل بالوصايا المطبّقة للفطرة التي فطر الله الناس عليها.

وحسب اعتقادنا، فإنّ الشريعة الإسلامية تكفّلت بوضع برنامجٍ شاملٍ ومتكاملٍ يهدي الإنسان إلى السعادة المنشودة في الدنيا والآخرة؛ لأنّها تتناول جميع جوانب الحياة المادية والمعنوية، للفرد والمجتمع على حدّ سواء. ومن الطبيعي أنّ الإنسان في بادئ الأمر بحاجة ماسّة إلى معرفة الدّين،

[١]- سورة البقرة، الآية ١٩٥.

[٢]- سورة التوبة، الآية ٣٤.

[٣]- الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق: الكافي، تعليق: علي أكبر الغفاري، ط ٤، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٥ ش،

ج ٢، كتاب العشرة، باب حقّ الدار، ح ١٤، ص ٦٦٨.

[٤]- سورة الحجرات، الآية ١٠.

وإدراك مفاهيمه، فالذي لا دين له لا حياة له. ومن هنا، ينبغي عليه المثابرة، لتنظيم شؤون معيشتة، بحسن التقدير، ثم بعد ذلك لا بد له من الصبر وتحمل المصاعب التي تعترض طريقه. وقد أكد الإمام جعفر الصادق عليه السلام على هذه الحقيقة، بقوله: «لا يصلح المؤمن إلا على ثلاث خصال: التفقه في الدين، وحسن التقدير في المعيشة، والصبر على النائية»^[1].

إذًا، تدبير شؤون الحياة لا بد وأن يكون متزامناً مع أمرين هاميين، هما: التعمق في تعاليم الدين، والصبر على النوائب. كما أن هناك أمرين يُعدّان جوهر المعيشة وأساسها، وهما: الاعتدال، بمعنى: عدم الإسراف، واجتناب تبديد الجهود، وإهدار الثروة، والتدبير، بمعنى: التفكير في عواقب الأمور، وحسن التخطيط، والإدارة الصحيحة. ويكون التدبير -دائماً- متناغماً مع العلم، والمعرفة، والخبرة، والعقل، فهو بطبيعته بعيد عن العمل من دون تعقل. ولرسول الله صلى الله عليه وآله كلامٌ رائع عن التدبير، عندما خاطب ابن مسعود، قائلاً: «يا ابن مسعود، إذا عملت عملاً فاعمل بعلم وعقل، وإياك وأن تعمل عملاً بغير تدبير وعلم، فإنه جلّ جلاله يقول: ولا تكونوا كالتّي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً»^[2].

فالمدير والمدبر الكفاء: هو الذي يراعي النظم والانضباط في عمله، ولا يوكل عمل اليوم إلى غد، لأنّ الإنسان المتدين يؤمن بأنّ كلّ يوم يتطلّب عملاً خاصاً به. وأكد الإمام علي عليه السلام على هذا الأمر بقوله: «في كلّ وقتٍ عملٌ»، فالإنسان -بالتالي- هو مسؤولٌ عن كلّ لحظة في حياته. جاء في رواية عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام ينقل فيها موعظةً للقمان الحكيم في هذا الصدد، يقول فيها: «إعلم أنّك ستسألُ غداً إذا وقفت بين يدي الله عزّ وجلّ عن أربع: شبابك في ما أبلتته، وعمرك في ما أفنيت، ومالك مما اكتسبته وفي ما أنفقت، فتأهبّ لذلك، وأعدّ له جواباً»^[3].

إذًا، يعتبر -وفق هذه التعاليم السامية- التماهل في أداء عمل اليوم، وإيكاله إلى وقت لاحق، من الأخطاء التي لا يمكن تداركها. وبالطبع، فإنّ رواج هذه الظاهرة في المجتمع، سيؤدّي إلى انحطاطه وانهيائه، لأنّ يوم غدٍ لا يأتي إلا في الغد.

لذلك، فإنّ النّشاطات التي يمارسها الإنسان لتوفير معيشتة، والخدمات التي يقدّمها للمجتمع، وتوزيع الأعمال بين أفراد الأسرة الواحدة، كلّها أمورٌ تنطوي تحت مبدأي النظم والانضباط، كما كان يفعل أئمتنا عليهم السلام، حيث روي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنّه قال: «كان أميرٌ

[1]- الحراني، ابن شعبة: تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله، لاط، قم المقدّسة، منشورات الشريف الرضي، لات، ص 263.

[2]- الطبرسي، الفضل بن الحسن: مكارم الأخلاق، ط 1، طهران، منشورات دار المعرفة، 1365هـ.ش، ص 408.

[3]- الكليني، الكافي، م، س، ج 2، كتاب الإيمان والكفر، باب ذم الدنيا...، ح 20، ص 135.

المؤمنين عليهم السلام يَحْتَبُ وَيَسْتَقِي وَيَكْنَسُ، وكانت فاطمة عليها السلام تَطْحَنُ وَتَعَجِنُ وَتَخْبِزُ^[١]. فاتصاف الإنسان بالتَّظْم والانضباط في تكاليفه المُلَقاة على عاتقه، يحقِّزه على السعي لأدائها، ويجنِّبه اللامبالاة، كما يمكنه من الوفاء بالتزاماته ووعوده في أوقاتها المحددة، فلا يخالف قول الله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾^[٢].

وإن اجتناب الإفراط والتفريط في أداء الوظائف على المستويين الفردي والاجتماعي، والتقيّد بمنهج منظم في الحياة، وإنجاز الأعمال والمشاريع في جميع جوانب الحياة، هي أوامر نابعة من روح تعاليم ديننا الحنيف. فديننا يدعونا إلى تنظيم أوقاتنا، لكي نستثمرها خير استثمار، خدمةً لأنفسنا ومجتمعنا، حيث أشار الإمام موسى الكاظم عليه السلام إلى هذه الحقيقة بقوله: «اجتهدوا في أن يكونَ زمانكم أربعَ ساعات: ساعةً لمُناجاةِ الله، وساعةً لأمرِ المعاش، وساعةً لمُعاشرةِ الإخوانِ والثقاتِ الذينَ يعرفونكمُ عيوبكمُ ويخلصونَ لكمُ في الباطن، وساعةً تخلونَ فيها للذاتكمُ في غيرِ مُحرمٍ، وبهذه السّاعةِ تقدرونَ على الثلاثِ ساعات. لا تُحدّثوا أنفسكمُ بفقركم، ولا بطولِ عُمر، فإنّه من حدّث نفسه بالفقرِ بخل، ومن حدّثها بطولِ العُمرِ يحرص. اجعلوا لأنفسكمُ حظاً من الدُّنيا، بإعطائها ما تشتهي من الحلال، وما لا يثلمُ المُرّة وما لا سرفَ فيه، واستعينوا بذلك على أمورِ الدِّين، فإنّه روي: ليسَ منّا من تركَ دُنياه لدُنيته، أو تركَ دُنيته لدُنياه»^[٣].

٣. العمل والمثابرة رأس مال اقتصاد المجتمع:

لا يختلف اثنان في أن السعي الحثيث يُعدّ من الاستراتيجيات الأساسية في تدبير المعيشة. ويُعدّ هذا الأمر -بالنسبة للقوانين الحاكمة على وجود الإنسان- وسيلةً لبناء شخصيته وترسيخها، وفي الوقت نفسه هو وازعٌ لاكتمال قدراته البدنية والعقلية، ونضوج طاقاته الفطرية والذاتية. وتطرق كتاب الله المجيد -بدوره- إلى العمل والسعي في مواطن عديدة، وأكد على أهميّة ذلك في نظام التكوين والتشريع، حيث جاء في إحدى آياته المباركة: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾^[٤]. والعمل والكبد (المعاناة) هي أمورٌ ضروريةٌ في حياة البشر، ولا بد لكلِّ إنسان من مكابذتها. لذا، يُعدّ الإنسان بذاته ظرفاً للحاجة، وبإمكانه أن يلبي حاجاته ممّا هو موجودٌ في الطبيعة من ثروات. وبالتأكيد، فإنّ هذه الثروات ليست مُعدّة على طَبَقٍ من ذهب، بل إنّ استثمارها بحاجةٍ إلى جهدٍ

[١]- الكليني، الكافي، م.س، كتاب المعيشة، باب عمل الرجل...، ح ١، ص ٨٦.

[٢]- سورة الإسراء: الآية ٣٤.

[٣]- الحرائي، تحف العقول، م.س، ص ٤٠٩.

[٤]- سورة البلد: الآية ٤.

وعمل دؤوب، وهذه الضرورة فرضتها قوانين الطبيعة على الإنسان، من أجل أن يتسنى له الخلاص من الفقر، والحرمان، وكل ما من شأنه الإخلال بنظم حياته الفردية والاجتماعية.

وكان ديدن أنبياء الله تعالى وأوليائه الصالحين (عليهم السلام) على هذا النهج، حيث أشار الإمام موسى الكاظم (عليه السلام) إلى هذه الحقيقة. فعن الحسن بن علي بن أبي حمزة، عن أبيه، قال: رأيت أبا الحسن (عليه السلام) يعمل في أرض له وقد استنقعت قدماه في العرق، فقلت: جعلت فداك، أين الرجال؟ فقال (عليه السلام): «يا علي، قد عمل باليد من هو خير مني في أرضه، ومن أبي». فقلت: ومن هو؟ فقال: «رسول الله (صلى الله عليه وآله) وأمير المؤمنين (عليه السلام)، وآبائي كلهم كانوا قد عملوا بأيديهم، وهو من عمل النبيين والمرسلين والأوصياء والصالحين»^[١].

لذا، فإن تعاليم ديننا لا تجيز لنا ترك أعمالنا، ومدد أيدينا للآخرين، طلباً للرزق، حتى في أصعب الظروف. روي عن زارة: أن رجلاً أتى الإمام الصادق (عليه السلام)، فقال له: إني لأحسن أن أعمل عملاً بيدي، ولا أحسن أن أتجر، وأنا محارف^[٢] محتاج! فقال له الإمام (عليه السلام): «إعمل، فأحمل على رأسك، واستغن عن الناس، فإن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قد حمل حجراً على عنقه، فوضعه في حائط من حيطانه، وإن الحجر لفي مكانه ولا يدرى كم عمقه»^[٣].

وإن تطوّر شخصيّة الإنسان ورفي المجتمع مرهونان بالجهد والنشاط، فالمجتمع الذي لا وجود للعمل الحثيث فيه، والمتكاسل الذي لا عمل دؤوب له، لا يشهدان أيّ تطوّر أو رقي. ومن هذا المنطلق، فإن ترك العمل يُعدّ من الأخطاء الفادحة التي تؤدي إلى الكسل والخمول، وتحول دون نضوج شخصيّة الإنسان وانتعاش المجتمع. ذات يوم جاء تاجرٌ إلى الإمام الصادق (عليه السلام) وقال: إنّه وفرّ مالاً كثيراً، ويريد ترك العمل، لأنّه ليس بحاجة إليه. فنهره الإمام (عليه السلام) وأخبره بأنّ تفكيره هذا غير صائب، فالإنسان الذي يترك العمل سوف لا يكون مفيداً لمجتمعه^[٤].

ومن المؤكّد أنّ العمل سببٌ لسلامة الجسم، ووازعٌ لتنامي قدرة الإنسان. وعلى العكس منه، البطالة، التي تتسبّب في إهدار الطاقة، وحصول خلق الهمّ والأرق في نفس العاطل عن العمل. وقد أشار الإمام علي (عليه السلام) إلى هذه الحقيقة، بقوله: «مَنْ يَعْمَلْ، يَزِدْ قُوَّةً، وَمَنْ يَقْصِرْ فِي الْعَمَلِ

[١]- الكليني، الكافي، م.س، ج ٥، كتاب المعيشة، باب ما يجب من الاقتداء بالأئمة عليهم السلام، ح ١٠، ص ٧٥-٧٦.

[٢]- المحارف: المحروم، يطلب فلا يُرزق، وهو خلاف المبارك.

[٣]- الكليني، الكافي، م.س، ج ٥، كتاب المعيشة، باب الحث على الطلب...، ح ١٤، ص ٦٧-٧٧.

[٤]- انظر: الكليني، الكافي، م.س، ج ٥، كتاب المعيشة، باب فضل التجارة...، ح ٤، ص ١٤٨، ح ١٠-١١، ص ١٤٩.

يَزِدُّ فِتْرَةً»^[١]. وعنه عليه السلام: «مَنْ قَصَرَ فِي الْعَمَلِ، ابْتَلِيَ بِالْهَمِّ، وَلَا حَاجَةَ لِلَّهِ فِي مَنْ لَيْسَ لِلَّهِ فِي مَالِهِ وَنَفْسِهِ نَصِيبٌ»^[٢].

إذاً للعمل فوائد على جسد الإنسان وروحه، فالإنسان لا يكون فعالاً في مجتمعه إلا من خلال عمله وجهده. أما العاطلون عن العمل، الذين لا نشاط بدني لهم، فإنهم يعيشون حياة الخمول، والكسل، والاتكال على الآخرين. والمجتمع الذي يسوده الكسل، وتنتشر فيه البطالة، سوف تتزلزل أركانه. وبالطبع، علينا أن نتخذ الروايات الكثيرة التي تحفز على العمل الحثيث، منهجاً نتبعه في اختيار نوع العمل الذي يناسبنا، اقتداءً بأنبياء الله تعالى وأوليائه الصالحين عليهم السلام الذين كانت لهم نشاطات على جميع المستويات، مثل: التجارة، والمضاربة، والزراعة، وتربية الماشية، والسقاية، وما إلى ذلك من أعمالٍ كريمةٍ شجّعوا العباد على مزاولتها.

٤. التربية على استثمار الموارد:

يُعدّ استثمار الأموال وسائر الموارد أحد العوامل الأساسية في النمو الاقتصادي. وعلى الرغم من ضرورة هذا الأمر، إلا أنه لا يزال غير متعارفٍ في النشاطات الاقتصادية الأسرية؛ إذ إن الأسرة هي المصدر الأساس للاستثمار. لذا، من الضروري السعي في إصلاح برنامج تخصيص الأموال وإنفاقها، بحيث يتم اجتناب الإسراف، والتبذير، وهدر الثروات، أو خمودها، لكي يتم تسخير الاستثمار والادخار في خدمة التطور الاقتصادي. وهذه الاستراتيجية في تدبير المعيشة تؤدي إلى القضاء على الفقر والحرمان، وتكون ذخراً لا ينضب لأبناء المجتمع.

فالمال والثروة - بطبيعة الحال - رصيدٌ للفرد والمجتمع على حدٍ سواء. وبعبارة أخرى: إن المال قوأمٌ عليهما، والخطابات القرآنية في هذا المجال جاءت بصيغة الجمع^[٣]، وذلك للدلالة على أهمية الرصيد المالي وقواميته في المجتمع. وأصل قوامية المال تبين لنا أهمية الاستثمار، حتى وإن كانت الثروة بأيدي الناس؛ لأن الثروة لو سُخِّرت لخدمة المجتمع، وتأمين مصالحه، سوف لا تفقد قواميتها، لكنّها لو ادُخرت وأصبحت خاملةً، ستفقد هذه القوامية. روي عن الإمام الصادق عليه السلام: «إِنَّمَا أَعْطَاكُمْ اللَّهُ هَذِهِ الْفُضُولَ مِنَ الْأَمْوَالِ، لَتُوجَّهُوا حَيْثُ وَجَّهَهَا اللَّهُ، وَلَمْ يُعْطِكُمْوهَا، لَتَكُنْزُوهَا»^[٤].

[١]- الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، م، ص، ٤٥٤.

[٢]- الرضي، محمد بن الحسين بن موسى (الشريف الرضي): نهج البلاغة (الجامع لخطب الإمام علي عليه السلام ورسائله وحكمه)، شرح الشيخ محمد عبده، ط ١، قم المقدسة، دار الذخائر، مطبعة النهضة، ١٤١٢ هـ. ق/ ١٣٧٠ هـ. ش، الحكمة ١٢٧، ص ٣٠.

[٣]- وردت في القرآن الكريم عبارات عديدة بصيغة الجمع في هذا المجال، مثل: «خَلَقَ لَكُمْ»، «جَعَلَ لَكُمْ»، «لِلنَّاسِ»، «رِزْقاً لَكُمْ»...

[٤] الكليني، الكافي، م، ص، ج ٤، أبواب الصدقة، باب في أداء المعروف، ح ٥، ص ٣٢.

وأكد الدين الإسلامي على خاصية العمل والاستثمار في جميع المجالات الاقتصادية التي تخدم المجتمع، كالزراعة، والصناعة، والتعدين، والخدمات العامة، وما إلى ذلك من نشاطات. وتطرفت المصادر الإسلامية إلى هذا الأمر وشجعت الناس عليه، تحت عناوين مختلفة: إما بشكل مباشر، مثل: إصلاح المال، والعمران، والإحياء، وإما بشكل غير مباشر، مثل: منع ركود الثروة، وحرمة الإسراف والتبذير، وحرمة إتلاف المال، وترويج مبدأ القناعة، والأقتصاد في استهلاك الأموال^[٥].

وقد صرح القرآن الكريم بمشروعية جمع الثروة، وأهمية تأمين المصادر الاقتصادية واستثمارها في مجال الإنتاج، وأشار إلى أن الله تعالى خلق الإنسان من الأرض، وسخرها له، وأوكل إليه إعمارها، حيث قال: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾^[٦]، وبالطبع، فإن عمران الأرض لا يتم إلا عن طريق الاستثمار.

كما أننا نستلهم من قصة النبي يوسف عليه السلام أنه وضع برنامجاً اقتصادياً، لإدارة مصر لأكثر من عقد، وتمكن من القيام باستثمارات ضخمة في هذه البلاد. وهذه الاستثمارات قد برمجت في إطار خطة طويلة الأمد، وفي ثلاثة محاور، هي: توفير عناصر الإنتاج، وإنشاء ثروة مالية واستثمارها، وبناء مخازن للمواد الغذائية، بغية حفظها لسنوات الجذب. قال الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ ثُمَّ يَأْتِي مِنَ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تُحْصِنُونَ ثُمَّ يَأْتِي مِنَ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْرِضُونَ﴾^[٧].

وهذا ما نجده صريحاً في الروايات المباركة التي تناولت قضية استثمار الأموال، روى محمد بن عذافر، عن أبيه، قال: أعطى أبو عبد الله عليه السلام أبي ألفاً وسبعمائة دينار، فقال له: «أتجر لي بها». ثم قال عليه السلام: «أما إنه ليس لي رغبة في ربحها، وإن كان الربح مرغوباً فيه، ولكني أحببت أن يراني الله عز وجل متعرضاً لقوائده». قال: فربحت له فيه مائة دينار، ثم لقيته، فقلت له: قد ربحت لك فيها مائة دينار، فرح أبو عبد الله عليه السلام بذلك فرحاً شديداً، وقال لي: «أثبتها في رأس مالي»^[٨].

فقد أوصى الإمام جعفر الصادق عليه السلام أحد أصحابه أن يشتري مزرعة أو بستاناً، لأن الذي يمتلك رصيلاً مادياً يؤمن حاجاته وحاجات عياله، سوف لا يعاني كثيراً، ويرتاح باله، لو تعرض إلى نائبة أو

[٥]- الحسيني، رضا: نمط توزيع الدخل وسلوك المستهلك المسلم (الكويت تخصص درامد ورفتر مصرف كنده مسلمان)، ط ١، لام، منشورات مركز الثقافة والفكر الإسلامي، ١٣٧٩هـ.ش، ص ١٥٩.

[٦]- سورة هود: الآية ٦١.

[٧]- سورة يوسف: الآيات ٤٧-٤٩.

[٨]- الكليني، الكافي، م، س، ج ٥، كتاب المعيشة، باب ما يجب من الاقتداء بالأئمة عليهم السلام، ح ١٢، ص ٧٦.

حادثة. فقد روى محمد بن مرزم، عن أبيه: أن أبا عبد الله عليه السلام قال لمصادف مولاه: «اتخذ عقدة أو ضيعة، فإن الرجل إذا نزلت به النازلة أو المصيبة، فذكر أن وراء ظهره ما يقيم عياله، كان أسخى لنفسه»^[١].

وأوصى رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس باستثمار أموالهم، وعد ذلك من المروءة، حيث قال: «من المروءة استصلاح المال»^[٢].

٥. إدارة الإنفاق المالي وترشيده

لا ريب في أن الدخل المحدود، والإمكانات القليلة، وغلاء الأسعار، أمور تحول دون قدرة الإنسان على تلبية جميع متطلبات حياته. لذا، فإن حسن التدبير في المعيشة يقتضي تقنين إنفاق الأموال حسب الأولويات التي تتطلبها ظروف المعيشة، أي يجب تسخير الأموال لتوفير المتطلبات الضرورية، أما الأمور الثانوية، التي لا ضرورة لها، فهي في الدرجة الثانية في سلم الترتيب. فلو لم ينتهج الإنسان هذا النهج، ولم يُعر أهمية لمتطلبات حياته الضرورية، ولم يقنن كيفية صرف أمواله، خصوصاً إذا كان دخله محدوداً وثابتاً، فسوف يضطر إلى الاقتراض، وبالتالي فإن القرض يسبب ضغوطاً تنهك حياة الفرد والأسرة. ومن هنا، تبرز أهمية إيلاء الأولوية لبعض الأمور الهامة في المعيشة.

لذلك لا بد من التصرف بوعي، وكسب معلومات لازمة، في كيفية تسخير الأموال لمورد ما، وإنفاقها فيه. فعلى سبيل المثال: يجب العلم بمقدار المواد البروتينية اللازمة لجسم الإنسان، ومعرفة مصادر هذه المواد ونوعيتها، فمن خلال هذه المعلومات يمكن للإنسان أن يشتري ما يحتاج إليه من دون إسراف. فالتدبير الصحيح يقتضي التدرج في الإنفاق الصحيح، وتعيين الأولوية في بذل الأموال، ففي بادئ الأمر، يجب الإنفاق في الموارد المهمة، ثم الإنفاق في الموارد الأقل أهمية.

ولا بد من تقسيم إنفاق الأموال، وتصنيف ذلك حسب الوقت الذي يتم فيه الإنفاق، وحدد الأموال التي يجب صرفها على المدى القريب -التنفقات الثابتة- وعلى المدى المتوسط والبعيد، فالتنفقات الثابتة، هي الأموال التي يتم إنفاقها يومياً، مثل: أجور المأكل، والتنقل، وإيجار المنزل، والتنفقات التي تُخصّص للاستهلاك في مدة طويلة نسبياً -على المدى المتوسط- هي التي لا يتم

[١]- الكليني، الكافي، م.س، ج ٥، كتاب المعيشة، باب الدين، ح ٥، ص ٩٢.

[٢]- القمي، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه (الصدوق): من لا يحضره الفقيه، تعليق: علي أكبر الغفاري، ط ٢، قم، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، ١٤٠٤ هـ، ح ٣٦١٦، ج ٣، ص ١٦٦.

إنفاقها يومياً، مثل: ثمن الثياب، والأحذية، وما شابههم، أما النفقات التي تُخصّص للاستهلاك على المدى البعيد، فهي التي تؤثر على اقتصاد الأسرة، مثل: شراء منزل، وسيارة، وسائر الأجهزة المنزلية. وبالتأكيد لا يمكن توفير هذه النفقات شهرياً عن طريق الدخل الشهري، لذلك يجب وضع منهج مناسب للنفقات قريبة الأمد ومتوسطة الأمد، يمكن من خلاله توفير النفقات بعيدة الأمد^[1].

ويكتسب الإنسان الخبرة اللازمة في تنظيم نفقاته من خلال حسن التدبير، والبرنامج المنظم لأمر المعيشة، في الموازنة بين متطلبات الحياة والإمكانيات المادية المتوفرة، بعد إنفاق ما يلزم. لذلك، فإن تدوين مقدار النفقات وتحليلها، من شأنه أن يخفف الضغط المادي على العائلة ويوصله إلى أدنى مستوى له، ويقلص الشعور بالحرمان من السلع والخدمات التي يحتاجها. كما أن استخدام الطريقة الصحيحة في تدوين النفقات، من شأنه أن يُفنع بعض أعضاء العائلة المعارضين لبرنامج الإنفاق المتبع، وهو بحد ذاته يحول دون الإسراف^[2]. وقد عبّر عن التدوين في الأحاديث الشريفة، بالتقدير والتدبير، حيث روي عن الإمام الصادق عليه السلام: «التَّقْدِيرُ نَصْفُ الْعَيْشِ»^[3]. وعن الإمام علي عليه السلام: «قِوَامُ الْعَيْشِ حُسْنُ التَّقْدِيرِ، وَمِلَاكُهُ حُسْنُ التَّدْبِيرِ»^[4]. إذاً، تدوين النفقات في مجالات الإنفاق العامة - وكذلك الخاصة - ووضع برنامج صحيح لمداولة الأموال في إطار نظام اقتصادي فردي وجماعي على جميع المستويات، يعدّ حلاً ناجعاً للمشاكل الاقتصادية.

٦. الدخل والكسب الحلال

الدخل: هو المبالغ اللازمة، لاقتناء المؤونة، وسائر الأموال التي يُحظى بها الإنسان، أو مجموعة من الناس، أو أي مؤسسة أو كيان اقتصادي في زمن معين. ومصدر الدخل قد يكون إنتاجياً، كأجرة العمل، والربح، والإجارة، أو قد يكون هديّة أو أي مبلغ مدفوع.. ويُعدّ الدخل من المواضيع الهامة جداً في علم الاقتصاد، وله تأثير ملحوظ على اختيار أسلوب الاستهلاك الأمثل، كونه عاملاً يحدّ من كثرة الإنفاق، حيث إن الإنسان ذا الدخل المحدود لا يتمكّن من الإنفاق أكثر من وارده المالي؛ لأنّ التدبير في المعيشة يلزمه بتخصيص دخله الثابت لشراء السلع التي يحتاجها فحسب. ولا بد عند الحديث عن دخل الإنسان المسلم بيان ما إذا كان مصدر الدخل لا يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية أم لا، أي تمييز الكسب المحلّل عن الكسب المحرّم. وبما أنّ الدخل من مواضيع الأحكام الإسلامية، فمن الضروري للمسلم أن يعلم مصدر تحصيل دخله، وكيف

[١]- رزاق، إبراهيم: الأنموذج الأمثل في الإنفاق والهجرة الثقافية

[٢]- رزاق، أنماط الاستهلاك والغزو الثقافي (الكوي مصرف وتهاجم فرنكي)، م.س، ص ١٨٧-١٨٨.

[٣]- الصدوق، من لا يحضره الفقيه، م.س، ح ٥٩٠٤، ص ٤١٦.

[٤]- الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، م.س، ح ٦٨٠٧.

يحصل عليه، وأين ينفقه. عن الإمام علي عليه السلام قال: «إِنَّ مَعَايِشَ الْخَلْقِ خَمْسَةٌ، الْإِمَارَةُ وَالْعِمَارَةُ وَالتَّجَارَةُ وَالْإِجَارَةُ وَالصَّدَقَاتُ»^[١].

فإنَّ قوانين الشريعة الإسلامية أقرت حقَّ الإنسان في طلب متاعه، والسعي في كسبه، ومنحته الحرية الكاملة في اختيار طريقة الكسب، إلا أنها منعت من سلوك طريق منحرف يؤدي إلى فساد وسقوطه الخلقي، أو يتسبب في المساس بمدينة البشر وحضارتهم. فالشريعة الإسلامية لم تحرم جميع المنكرات والفواحش فحسب، بل إنَّها حرمت جميع الطرق التي تؤدي إليها، كإنتاجها، والتوسط بين الآخرين لتحصيلها، والمعاملة بها، واستخدامها بأي شكل كان. أما الأحاديث الشريفة، فإنَّها نهت بشكل عام عن سلوك أي طريق يؤدي إلى تحقق الفساد في المجتمع، أي أنها لم تذكر بالتفصيل جميع الطرق المشروعة وغير المشروعة في المعاملات التجارية. روي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «وَأَمَّا وَجُوهُ الْحَرَامِ، مِنَ الْبَيْعِ وَالشَّرَاءِ، فَكُلُّ أَمْرٍ يَكُونُ فِيهِ الْفُسَادُ مِمَّا هُوَ مَنْهِيٌّ عَنْهُ، مِنْ جِهَةِ أَكْلِهِ، وَشُرْبِهِ، أَوْ كَسْبِهِ، أَوْ نِكَاحِهِ، أَوْ مُلْكِهِ، أَوْ إِسْكَائِهِ، أَوْ هَبِّهِ، أَوْ عَارِيَّتِهِ، أَوْ شَيْءٍ يَكُونُ فِيهِ وَجْهٌ مِنْ وَجُوهِ الْفُسَادِ»^[٢].

وتجدر الإشارة إلى أنَّ بعض الروايات أطلقت على اقتناء المال الحرام عنوان (أكل السُّحت) وعدته من كبائر الذنوب؛ إذ نهت عنه نهياً شديداً. لذا يجب القول: إنَّ المراد من أكل السُّحت لا يعني بالضرورة الأكل والشرب، بل يعني مطلق التصرفات بالأموال المحرمة، وعدم إرجاعها إلى أهلها، سواءً بتسخيرها للأكل والشرب، أم باقتناء أشياء أخرى بها، كثياب أو منزل، أم مطلق حيازتها وعدم إنفاقها. ففي جميع هذه الحالات يتحقق موضوع أكل السُّحت، كما هو الحال في حرمة أكل مال اليتيم والمال المكتسب من المعاملات الربوية، حيث تحرم جميع أنواع التصرف فيه.

ويوجد روايات مستفيضة حثت الناس على ضرورة السعي في كسب لقمة العيش بطرق مشروعة، نذكر منها ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «الْعِبَادَةُ سَبْعُونَ جُزْءاً، أَفْضَلُهَا طَلَبُ الْحَلَالِ»^[٣]. وروي عنه أيضاً: «مَنْ بَاتَ كَالاً مِنْ طَلَبِ الْحَلَالِ، بَاتَ مَغْفُوراً لَهُ»^[٤] وعن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: «... فَبَكَّرُوا فِي طَلَبِ الرِّزْقِ، وَاطْلُبُوا الْحَلَالَ، فَإِنَّ اللَّهَ سِيرَزُفُكُمْ وَيُعِينُكُمْ عَلَيْهِ»^[٥].

[١]- الحر العاملي، محمد بن الحسن: وسائل الشيعة، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط ٢، قم المقدسة، طبعة مهر، ١٤١٤ هـ.ق، ج ١٩، كتاب المضاربة، باب استحباب الزرع، ح ١٠، ص ٣٥.

[٢]- دستغيب، عبد الحسين: كبائر الذنوب (كناهان كبيرة)، ط ٦، لام، لان، ١٣٦٣ هـ.ش، ج ١، ص ٣٨٤-٣٨٥.

[٣]- الكليني، الكافي، م، س، ج ٥، كتاب المعيشة، باب الحث على...، ح ٦، ص ٧٨.

[٤]- القمي، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه (الصدوق): الأمالي، المجلس ٤٨، تحقيق ونشر تحقيق مؤسسة البعثة، ط ١، قم المقدسة، ١٤١٧ هـ.ق، ح ٩، ص ٣٦٤.

[٥]- الكليني، الكافي، م، س، ج ٥، كتاب المعيشة، باب الحث على...، ح ٨، ص ٧٨-٧٩.

وقد نهى القرآن الكريم عن اتباع الطرق غير المشروعة في الكسب نهياً شديداً، مثل أكل المال بالباطل، والربا، والظلم، والفساد. أما الأحاديث والروايات، فإنها عدت هذه الطرق من الكبائر، بل شَبَّهت بعضها، مثل: الاحتكار، والخيانة، والربا، بأقبح الذنوب، كالقتل، لأن هذه الأعمال تشل النشاط الاقتصادي للإنسان، وتسوقه إلى الهلاك التدريجي^[1]. وللإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام كلامٌ طويلٌ ذكر فيه ما حرم الله تعالى، منه: «واجتنابُ الكبائر، وهي قتلُ النَّفسِ التي حرمَ اللهُ تعالى، وأكلُ الربِّا بعدَ البيئَةِ، والبخسُ في المكيالِ والميزانِ، والإسرافُ، والتبذيرُ، والخيانة»^[2].

٧. ترشيد الاستهلاك

يُعدُّ الاستهلاك من أهم طرق التدبير في المعيشة، وهو من الأبحاث الأساسية في مجال الاقتصاد. وهو من الأهداف الأساسية في الإنتاج وتوزيع الثروة، إذ له بالغ التأثير في هذا المضمار. من هنا، وضع علماء الاقتصاد أصلاً اقتصادياً بعنوان (سيادة المستهلك)، وفحواه: أنَّ المستهلك هو الذي يعيّن الإطار اللازم للإنتاج، وتخصيص مصادره، ويحدّد طريقة توزيع الثروة. واستناداً إلى هذه النظرية، فإنَّ الاستهلاك ليس محض تابع للإنتاج والتوزيع، بل إنَّ الانتاج والتوزيع تابعان له من جهةٍ ما. وبعبارةٍ أخرى: هناك علاقةٌ متبادلةٌ بين الاستهلاك من جهة، وبين الإنتاج والتوزيع من جهةٍ أخرى: فالاستهلاك يُعدُّ آليّةً هامّةً في كميّة الإنتاج. ولا شكّ في أنَّ السياسات الاستهلاكية الصحيحة - ترشيد الاستهلاك - لها تأثيرٌ بالغٌ على السياسات الاقتصادية، فمن شأنها إيجاد حافز في أسواق الاستهلاك، الأمر الذي يؤدي إلى زيادة الإنتاج، وبالتالي ارتفاع مستوى الدخل العام. ولترشيد الاستهلاك فوائد جمّة، فإضافةً إلى كونه منهجاً ضرورياً للدّخار والاستثمار، كذلك يُعدُّ سبباً أساسياً للرفق الاقتصادي.

٨. الاستهلاك الأمثل واجتناب الإسراف والتبذير

إنَّ أسس الاستهلاك الأمثل في النظرية الإسلامية هي عبارة عن التعاليم التربوية السامية التي تشكّل منهجاً صحيحاً ومتكاملاً لتدبير المعيشة، ويأتي في مقدمها التوازن في الانفاق واجتناب الإسراف والتبذير.

أ- وجوب اجتناب الإسراف: «السرف هو تجاوز الحد في كلّ فعلٍ يفعله الإنسان، وإن كان ذلك في الإنفاق أشهر»^[3]. ونستلهم من آيات القرآن الكريم أنَّ الإسراف يقابل التقدير، حيث قال تعالى:

[١]- الحكيمي، المعايير الاقتصادية في السيرة الرضوية (معاييرهاى اقتصادى در تعاليم رضوى)، م.س، ص ٥٥.

[٢]- القمي، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه (الصدوق): عيون أخبار الرضا عليه السلام، لاط، طهران، منشورات الأعلمي، لات، ج٢، ص ١٢٥.

[٣]- الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، م.س، مادة «سرف».

﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾^[١]. وتؤكد تعاليمنا الدينية على أن الإسراف من الأعمال الذميمة جداً، حيث نهى القرآن الكريم نهياً شديداً عنه، وكذلك هو الحال بالنسبة للأحاديث الشريفة. فالله تعالى عدّه من السُّنن الفرعونية: ﴿... وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ﴾^[٢]، وتوعّد المسرفين بعذاب أليم: ﴿... وَأَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ﴾^[٣]. ويُعدّ الإسراف في استهلاك الموارد الطبيعية تعدياً على حقوق الآخرين، وإهداراً للثروة العامة التي هي حقٌّ لجميع البشر والأجيال كافة. وحسب الرؤية الإسلامية، فإنّ نتيجة الإسراف والإنفاق المفرط ليست سوى إهدار الثروة العامة، وبالتالي حرمان الشعب منها. قال الإمام عليّ عليه السلام في هذا الصدد: «السرفُ مَثْوَةٌ»^[٤]. وذلك لأنّ الإسراف خروج عن مستوى التوازن، أي عن حكم العقل والإذعان لأهواء النفس. فهو إهدارٌ للنعمة التي أكرم الله تعالى بها عباده، لإمرار معاشهم. ونتيجة هذا الإهدار هي البعد عن رحمة الله تعالى ورضوانه^[٥].

فكما أنّ للمجتمع حقاً في الأموال العامة، كذلك فإنّ له حقاً -أيضاً- في أموال الناس الخاصة، وبما أنّ الإسراف يُعدّ تعدياً على حقوق المجتمع، فالنتيجة أنّ الإسراف في الأموال الخاصة غير جائز. يقول العلامة الشهيد مرتضى المطهري رحمه الله في هذا الصدد: «إنّ الإسراف، والتبذير، وأيّ استخدام غير مشروع للأموال، ممنوعٌ. والمنع هنا ليس ناشئاً من حرمة هذا العمل فحسب، بل لأنّه -أيضاً- يُعدّ تصرفاً في الثروة العامة من دون إذن. فهذا المال، وإن كان خاصاً، فهو متعلّق بالمجتمع -أيضاً»^[٦].

ب- وجوب اجتناب التبذير: التبذير: التفريق، وأصله إلقاء البذر وطرحه، فاستعير لكلّ مُضَيِّعٍ لماله، فتبذير البذر: تضييعٌ في الظاهر لمن لم يعرف مآل ما يلقيه^[٧]. والتبذير يخصّ الحالات التي يصرف فيها الإنسان أمواله بشكل غير منطقيّ وفاسد. ويتعبّر آخر: إنّ التبذير هو هدر المال في غير موقعه، ولو كان قليلاً، بينما إذا صُرف في محلّه، فلا يُعدّ تبذيراً، ولو كان كثيراً^[٨]. لذا، فإنّ إهدار المال وإنفاقه عبثاً يُعدّ من الأفعال المحرّمة دينياً، سواءً أكانت هذه العبثية من الناحية الكميّة

[١]- سورة الفرقان: الآية ٦٧.

[٢]- سورة يونس: الآية ٨٣.

[٣]- سورة غافر: الآية ٤٣.

[٤]- المجلسي، بحار الأنوار، م، س، ج ٦٨، ص ٣٤٧.

[٥]- مير معزّي، حسين: نظام الإسلام الاقتصادي (نظام اقتصادي إسلام)، ط ١، إيران، منشورات المؤسسة الثقافية للعلم والفكر المعاصر،

١٣٧٨هـ. ش، ج ٢، ص ١٠٢.

[٦]- مطهري، إطلاقة على النظام الاقتصادي في الإسلام (نظري به نظام اقتصادي اسلام)، م، س، ص ٥٥-٥٦ أ.

[٧]- الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مادة «بذر».

[٨]- الشيرازي، ناصر مكارم: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ٨، ص ٤٥٩.

أم من الناحية النوعية، إذ يجدر بالإنسان أن يأخذ بعين الاعتبار الجوانب النوعية لمؤونه التي يقتنيها، ومدى كفاية المصادر الإنتاجية والخدماتية التي يعتمد عليها في معيشته، أي عليه أن يسخر كل مصدر إنتاجي أو خدماتي، بطريقة يمكنه معها بلوغ أقصى درجات الاستثمار، لكي يستغل طاقته الكامنة بشكل أمثل، والقرآن الكريم بدوره عدّ المبذرين إخوان الشياطين، حيث قال تعالى: ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾^[١]، أما كون المبذرين إخوان الشياطين، فذلك لأنهم كفروا بنعم الله، حيث وضعوها في غير مواضعها تماماً، كما فعل الشيطان مع نعم الله تعالى، ثم إن استخدام (إخوان) تعني أن أعمالهم متطابقة ومتناسقة مع أعمال الشيطان، كالأخوين اللذين تكون أعمالهما متشابهة^[٢].

وبتحريم الإسراف والتبذير، والمنع من اكتناز الأموال، والتشجيع على الإنفاق، فإن ديننا الإسلامي يكون كفيلاً بوضع منهج مناسب لاجتثاث الاختلافات الطبقيّة من المجتمع، إذ يتم ذلك عبر إتاحة الفرصة

للطبقة المحرومة، لاستثمار ما كان زائداً عن حاجة الأثرياء، الأمر الذي يؤدي إلى تقليص الفارق الطبقي، ورفع المستوى المعيشي للفقراء.

وأب القرآن الكريم المسرفين والمبذرين تأنيباً شديداً، وذمّ تصرفاتهم في موارد كثيرة، حيث أكد على أنّهم سيُحرمون من محبة الله تعالى: ﴿... كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾^[٣]، كما قال تعالى في الصدّد نفسه: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾^[٤]. وأشار القرآن إلى سوء عاقبتهم ووجوب عذابهم في جهنم: ﴿لَا جَرَمَ أَنْتُمْ تَدْعُونَنِي إِلَيْهِ لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَةِ وَأَنْ مَرَدْنَا إِلَى اللَّهِ وَأَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ﴾^[٥]. وإلى أن عاقبتهم هي الهلاك: ﴿ثُمَّ صَدَقْنَاَهُمُ الْوَعْدَ فَأَنْجَيْنَاهُمْ وَمَنْ نَشَاءُ وَأَهْلَكْنَا الْمُسْرِفِينَ﴾^[٦].

[١]- سورة الإسراء: الآية ٢٧.

[٢]- الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، م.س، ج ٨، ص ٤٦٠.

[٣]- سورة الأنعام: الآية ١٤١

[٤]- سورة الأعراف: الآية ٣١.

خاتمة

لقد بات من الواضح أنّ التربية العشوائية أو العفوية تبدّد الطاقات والجهود، وتخلق الاضطراب والبلبلة في المجال النفسي والسلوكي، وتحرف الأهداف والغايات التربوية عن مسارها الحقيقي؛ ومن هنا كانت الحاجة إلى منهج تربويّ ثابت في أصوله واضح في مقوماته وموازينه ضرورةً من ضرورات التربية، فهو الذي يرسم للتربية مسارها السليم المتوازن، ويحدّد لها معالم طريقها، ويوجّه الجهود والنشاطات والبرامج التربوية لتقرير المفاهيم والقيم الصالحة والسامية في الواقع الإنساني. وقد بذل العلماء والباحثون والمتخصّصون في شؤون التربية جهوداً كبيرة ومتواصلة للتوصل إلى منهج تربويّ يستندون إليه في انطلاقاتهم نحو تربية الإنسان والمجتمع على أسس سليمة وصالحة، ولم تتوقف هذه الجهود قديماً وحديثاً ولا زالت مستمرة، إلاّ أنّها لم تتفق على نقاط مشتركة يمكنها أن تكون ميزاناً ومعياراً للجميع؛ لاختلاف العلماء والباحثين في متبنياتهم العقائدية والفكرية، ولاختلافهم في معرفة القوى المؤثرة في حركة الكون والحياة والمجتمع والتاريخ.

وفي واقعنا الإسلامي اختلفت البحوث والدراسات أيضاً، فمنها ما اعتمد على الدراسات الغربية النظرية والميدانية، دون بذل جهد للبحث عن منهج يعتمد على الأسس والمفاهيم والقيم الإسلامية. ومنها ما هدّب وشدّب لكي يرتدي مظهرًا شرقيًا وإسلاميًا دون الرجوع إلى أهل الاختصاص في العلوم الإسلامية، ومنها ما زاوج بين الدراسات الغربية والدراسات الشرقية بما يلائم النظرة الشرقية للحياة والمجتمع. واعتمدت بعض الدراسات على خبرات أساتذة الجامعات في المجالين: النظري والتطبيقي، فخرجت بنتائج ايجابية لاعتمادها على الواقع الإسلامي ولكنها ليست بمستوى الطموح.

وينطبق هذا الكلام بعثه وسمينه على التربية الاقتصادية للمجتمع وفق الرؤية الإسلامية، وهذا ما جعلنا في هذه الدراسة المختصرة نركّز على الآيات والروايات والأحكام الشرعية المستنبطة منها، محاولين تقديم ملامح الرؤية الإسلامية لنمط الحياة الاقتصادية، عسى أن تشكّل رافداً من الروافد التي تساهم في استكمال هذه الرؤية الأصيلة للدين الإسلامي في المجال الاقتصادي، التي تستند على الاستفادة الصحيحة والواعية من مواهب الحياة المشروطة أساساً بالجدّ والسعي والمثابرة، وأنّ الكسل والخنوع مدعاةٌ للتأخّر والحرمان من الخير، ولكنّه من الخطأ البين أن نتصور أنّ رزق الإنسان يزداد بالحرص، والولع، والأعمال الكثيرة، وأنّ رزقه يقلّ بالتعقّف، والتجلّد.

وتجدر الإشارة إلى أنّ مراعاة الاستراتيجيات الصحيحة في تدبير المعيشة، كالبرنامج المنظم

والنظم، والانضباط، والرؤية المستقبلية، واتباع الإنسان هذه الاستراتيجيات، يؤدي به إلى أن ينعم بحياة مرفهة، ويحقق طموحاته.

الأمر الذي أشارت إليه نصوص روائية كثيرة. ففي الحياة الدنيا هناك نظامان عليّان، أحدهما: ماديّ، والآخر: معنويّ، وجميع العلل الدنيويّة تستفيض أساس عليّتها من الله سبحانه وتعالى، فهو قادرٌ في كلّ آن على أن يسلب العليّة من تلك العلل، إذا ما اقتضت المصلحة ذلك، كما حصل في سلب حرارة النار، عندما أُلقي فيها سيّدنا إبراهيم عليه السلام.

إن أصحاب الرؤية الماديّة البحتة يظنّون أنّ العلل الماديّة هي الوحيدة التي تؤثر على رزق الإنسان، واستتصال جذور الفقر من المجتمع. أمّا أصحاب الرؤية الدينيّة، فيعتقدون أنّ تأثير العلل المعنويّة في الرزق، واستتصال جذور الفقر من المجتمع، هو بمستوى تأثير العلل الماديّة، بل يرون أنّ تأثير الأولى أكثر. لذلك، فإنّ القرآن الكريم يؤكد على أنّ كلّ من الإيمان والتقوى سببٌ لنزول بركات من الله تعالى وفتح أبواب رحمته. وأحاديث الأئمة المعصومين عليهم السلام تضمّنت أموراً معنويّة كثيرةً تساعد على سعة الرزق وزيادة النعمة، منها: الشكر، وأداء الأمانة، وحسن الخلق، وحسن الجوار، وإكرام الضيف، والاستغفار، والصدقة، وصلة الرحم، والإكثار من قول: لا حول ولا قوّة إلا بالله، وصلاة الليل، وتنظيف المنزل والثياب والأواني. فهذه الأمور، لا بدّ من أخذها بعين الاعتبار في النظام الاقتصاديّ في الإسلام، وفي جميع البرامج الاقتصاديّة، والمعيشيّة للأسرة والمجتمع على حدّ سواء، بغية تحقيق الأهداف المنشودة.

المراجع والمصادر:

١. القرآن الكريم.
٢. الصدر، محمد باقر: اقتصادنا، ط ٢٠، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٧ م.
٣. الصدر، محمد باقر: خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، تحقيق: أحمد ماجد، ط ١، بيروت، دار المعارف الحكيمة، ٢٠١٤.
٤. الحرّ العاملي، محمد بن الحسن: وسائل الشيعة، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت (عله) لإحياء التراث، ط ٢، قم المقدّسة، ١٤١٤ هـ.ق، ج ٢٥.
٥. الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق: الكافي، تعليق: علي أكبر الغفاري، ط ٤، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٥ ش، ج ٢.
٦. الحراني، ابن شعبة: تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، لاط، قم المقدّسة، منشورات الشريف الرضي، لات.
٧. الطبرسي، الفضل بن الحسن: مكارم الأخلاق، ط ١، طهران، منشورات دار المعرفة، ١٣٦٥ هـ.ش.
٨. الرضي، محمد بن الحسين بن موسى (الشريف الرضي): نهج البلاغة (الجامع لخطب الإمام علي عليه السلام ورسائله وحكمه)، شرح الشيخ محمد عبده، ط ١، قم المقدّسة، دار الذخائر، مطبعة النهضة، ١٤١٢ هـ.ق.
٩. الحسيني، رضا: نمط توزيع الدخل وسلوك المستهلك المسلم (الكوي تخصيص درامد ورفقار مصرف كنده مسلمان)، ط ١، لام، منشورات مركز الثقافة والفكر الإسلامي، ١٣٧٩ هـ.ش.
١٠. القمي، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه (الصدوق): من لا يحضره الفقيه، تعليق: علي أكبر الغفاري، ط ٢، قم، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدّسة، ١٤٠٤ هـ، ج ٣.
١١. القمي، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه (الصدوق): الأمالي، المجلس ٤٨، تحقيق ونشر تحقيق مؤسسة البعثة، ط ١، قم المقدّسة، ١٤١٧ هـ.ق.

١٢. القمي، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه (الصدوق): عيون أخبار الرضا عليه السلام، لاط، طهران، منشورات الأعلمي، لات، ج ٢.
١٣. دستغيب، عبد الحسين: كبائر الذنوب (كناهان كبيرة)، ط ٦، لام، لان، ١٣٦٣ هـ.ش، ج ١.
١٤. مير معزي، حسين: نظام الإسلام الاقتصادي (نظام اقتصادي إسلام)، ط ١، إيران، منشورات المؤسسة الثقافية للعلم والفكر المعاصر، ١٣٧٨ هـ.ش، ج ٢.

الحياة الطيبة في القرآن الكريم

قراءة في منظومة العلامة محمد حسين الطباطبائي

سامر توفيق عجمي [*]

هذه الدراسة تحت عنوان «معنى الحياة الطيبة في القرآن» هي محاولة تأصيلية لمفهوم الحياة والموت والإيجاد والعدم استناداً إلى رؤية الفيلسوف العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي المدونة في أعماله التفسيرية أو في دراساته الفلسفية والأخلاقية.

وقد سعى الباحث في الفكر الاسلامي سامر توفيق عجمي إلى إجراء متاخمات معمقة في فكر العلامة الطباطبائي من أجل أن يستظهر معنى الحياة في فلسفته الإلهية.

المحرر

تشكل جدلية الحياة والموت أساس فلسفة الوجود الإنساني، فليس وراء حياة الموجود الحي بحسب شعوره إلاّ الفناء والعدم، فإنّ غير الحي لا وجود له معرفياً، فهو بمنزلة العدم بالنسبة إلى عالم الإدراك والشعور، وما من فكرة تؤرّق الذهن البشريّ وتحيد منها الذات البشرية كفكرة عدمية الذات بالموت، «وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ»^[2]. فالابتهاج بالحياة والإحساس بمتعها فوق كلّ متعة وبهجة، لكن سرعان ما يجامعها نقيضها؛ إذ إنّها حياة تمثّل لحظة وجودية بين عدمين، سابق ولاحق، وهي لحظة وجودية ممزوجة بالأعدام، وحياة هكذا نحو وجودها، من شأنها أن تولّد مشاعر الخوف والحزن والوحشة والكآبة، وتجعل القلق مُسيطرًا على كامل كيان الذات البشرية، وتحولّها إلى كائن قلق وجوديًا.

هذا القلق الوجودي، وفوبيا الموت المقترن بالعدم، والذي كان أحد عناصر غرس بذرة الفلسفات

*- باحث في الفكر الإسلامي- لبنان..

[2]- سورة ق، الآية ١٩.

التشاؤمية^[1]، هو وليد الرغبة العارمة في الخلود المغروسة في أعماق الذات البشرية، والتي شكّلت منذ القدم الدافع المحرّك للإنسان نحو شقّ طريق رحلة البحث عن الأبدية. هذه الرغبة التي بدلاً من أن تكون تهديداً للحياة، بسبب قلق الموت، وهاجسه المسكون في خلايا الدماغ البشري، يمكن تحويلها إلى فرصة، باعتمادها أحد المؤشّرات الذكيّة لبقاء الحياة الإنسانيّة واستمرارها بعد الموت، انطلاقاً من كون الرغبات البشرية صُمّمت بهندسة هادفة في متعلّقاتها، بمعنى ثبوت موضوعها في الواقع، فالرغبة في الإنجاب مثلاً لها موضوع متحقّق، وكذلك الرغبة الجنسيّة أو الرغبة في الطعام أو الشراب... وهكذا يعطينا استقراء الرغبات البشرية مقارنة بموضوعيّة الإشباع وواقعيتها قانوناً مطّرداً؛ إذ لا يمكن إنكار التصميم الذكيّ الموجود في الطبيعة، تصميم يقود كلّ كائن إلى كمال طبيعته بتوفير فرصة تحقيق حاجاته الوجودية^[2] ﴿الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾^[3]، فرغبة الخلود من مندرجات هذا القانون الكليّ المطّرد، فلا يُعقل أن لا يكون لها متعلّق محقّق لكفائياتها ومُشبع لها، وإلا كان تصميمها عبثياً في الذات البشرية، وهو منفي بالحكمة والذكاء.

فالخوف من الموت، واستنفار الطاقة في تحضير زاد رحلة البحث عن الأبدية، هو شعور على مقتضى نداء الطبيعة، فكيف يمكن للإنسان أن يشعر بطيب العيش ومعنائيّة حياته وهو يراها مجرد لحظة وجوديّة ساكنة بين عديمين، ومشحونة بالأعدام التي تحيط بها، فالشرّ عدم، والجهل عدم، والفقر عدم، والمرض عدم، والبؤس عدم... ولذا فلا يمكن بحسب الافتراض العقليّ، تصوّر الحياة الطيبة، إلا إذا كانت متلبّسة بصفيتين:

الأولى: الأبدية والخلود. والثانية: الخلوّ من الأعدام المقارنة لها؛ وإلا فإنّ كلّ حياة تنتهي بالفناء أو تخالطها الأعدام لا يُتصوّر أن تكون طيبة أو محقّقة للسعادة، فصفة الطيب محمول تحليلي للحياة الصافية والخالية من الشوائب أفقيّاً، والخالدة في خطّ الزمان عامودياً.

وعليه، فإنّ كلّ تلك الحالات النفسية القلقة التي تُكدر صفو الحياة، وتُضنك العيش، إنّما تنتج من فكرة الموت المقارن للعدم والفناء، هذه الفكرة المتولّدة من لا معنائيّة الحياة وعبثيتها ﴿مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾^[4]، والتي تستبعد الاحتمال الرياضي

[1]- أنظر: مطهري، مرتضى، العدل الإلهي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، الدار الإسلاميّة، بيروت، ط ٢، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ص ٢٢١ وما بعد.

[2]- انظر: الطباطبائيّ، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٣٧٢هـ. ش، ج ١٤، ص ١٧٩.

[3]- سورة طه، الآية ٥٠.

[4]- سورة الجاثية، الآية ٢٤.

في استمرار تجدد الحياة^[1]، ﴿إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ﴾^[2]، ﴿إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾^[3]، فلولا الرغبة في الخلود المقارنة للاعتقاد باستحالة تحققها خارجاً، لما اعتبر الإنسان الحياة عبثية لا غاية وراءها^[4].

لكن، هذا الهرم التصوريّ الواقف على رأسه، سينقلب على قاعدته ويعود إلى شكله الهندسيّ الطبيعيّ، إذا تيقّن الإنسان من هدفة الحياة وغايتها ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾^[5]، ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُمْ آتِخَذَانَهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ﴾^[6]، ولم يقصر النظر على أنّ الحياة مجرد لحظة وجودية ساكنة بين عديمين (كنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم)، بل تجاوزها مع العقل الفلسفيّ والمعرفة الوحيانية ﴿ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾^[7]، فأبصر حياته هذه حقبة في سلسلة طويلة متعاقبة من أحقاب الحياة الخالدة والأبدية، وثبتت من أنّ هذه الأعدام المصاحبة للحياة ليست إلاّ فرصة لتفجير الطاقات الإنسانية الكامنة وتثوير القابليات في سبيل إيصال الإنسان إلى كمال طبيعته وسعادته.

وهكذا ينعطف بنا البحث، لنحدّد ماهية الحياة الإنسانية وطبيعتها، وكيف يكتسب الإنسان الحياة الطيبة المتقومة بالأبدية والخلود، وبالخلو من الأعدام المقارنة؟ وما هي الحياة الطيبة في ضوء الرؤية القرآنية؟ ندرس هذه القضية ونبحثها في ضوء الفهم الاجتهاديّ التفسيريّ للسيد محمد حسين الطباطبائيّ مؤلّف تفسير الميزان، منطلقين في معالجتها من تحديد ماهية الحياة لما يلعبه من دور تأسيسيّ في رسم معالم النتائج والخلاصات التي نودّ تسليط الضوء عليها.

ماهية الحياة بين المعرفة الاكتمالية والمعرفة الوجيهة

منذ أن فتح الإنسان عينيه على الوجود، يشغل البحث عن طبيعة الحياة عقله بجميع مناهجه الفلسفية والدينية والعلمية، ويلاحظ عجزهم عن معرفة الحياة في ذاتها كونها مجهولة الكنه، فلا العقل الفلسفيّ استطاع أن يدرك ماهيتها، ولا البحث العلميّ التجريبيّ اكتشف طبيعتها تحت المجهر.

[1]- انظر: الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١٨، ص ١٨٨.

[2]- سورة ق، الآية ٣.

[3]- سورة السجدة، الآية ١٠.

[4]- العدل الإلهي، ص ٢٣١.

[5]- سورة المؤمنون، الآية ١١٥.

[6]- سورة الأنبياء، الآيات ١٦-١٧.

[7]- سورة البقرة، الآية ٢٨.

إلا أنّ الإنسان ككائن حيّ، لا يحتاج على المستوى الفرديّ في معرفة طبيعة الحياة والشعور بها إلى شرح اسميّ أو تعريف منطقيّ؛ لأنّ النفس البشريّة تُدرِك واقع الحياة بذاتها بالكشف الوجدانيّ قبل حصول صورتها المفهوميّة في الذهن، وكلّ صياغة لفظيّة للتعبير عن معنى الحياة ليس بالحدّ الذاتيّ لها، فلا تعرّف إلاّ بلحاظ آثارها المشهودة ولوازمها الخاصّة المعهودة. وبالتالي يتمّ تجاوز معناها في ذاتها، لينعطف البحث عنها نحو آثارها اللازمة وأعراضها الخاصّة.

وثمة مرتبتان طويلتان في البحث المنطقيّ لتقديم تصوّر مفهوميّ عن حقيقة من الحقائق:

الأولى: المعرفة بالكنه، أي محاولة تعريف الواقعة الوجوديّة في ذاتها بواسطة اكتشاف العقل لأجناسها وفصولها الذاتيّة التي تتركّب منها. هذا من الناحية النظرية، أمّا في الممارسة البحثيّة، فقد اعترف المناطقة بعجز العقل البشريّ عن إدراك فصول ماهيّات الأشياء في ذاتها أو لا أقلّ «صعوبة الحصول على الفصول الحقيقيّة التي تُقوّم الأنواع، أو لعدم وجود اسم دالّ عليها بالمطابقة في اللغة»^[1].

والثانية: المعرفة بالوجه، أي التنزّل من مرتبة التعريف الحدّيّ إلى مرتبة تعريف الحقيقة بأخصّ آثارها الملازمة لها بنحو لا تنفك عنها واقعاً بحكم العقل، وهو ما يصطلح عليه التعريف الرسميّ منطقيّاً.

وماهيّة الحياة وطبيعتها الذاتيّة من صغريات هذا القانون المنطقيّ الكلّيّ.

يقول ابن سينا: «... إذ كانت الحياة الأمر الذي به يكون الشيء على الوصف المذكور من الإدراك والفعل»^[2].

ويقول السهرورديّ: «... الحيّ هو الدراك الفعّال»^[3].

ويقول ملا صدرا: «الحياة التي تكون عندنا في هذا العالم تتمّ بإدراك وفعل»^[4].

[1]- الطباطبائيّ، محمّد حسين، نهاية الحكمة، بتعليق محمّد تقي مصباح اليزدي، دار الكتاب الإسلاميّ، بيروت م: ٥/٦، ص ١٧٠.
[2]- ابن سينا، حسين بن عبد الله، المباحثات، تحقيق وتعليق محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، قم، مطبعة أمير، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، ص ٢٩٩.
[3]- السهرورديّ، يحيى (المعروف بشهاب الدين)، كتاب التلويحات، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، تصحيح ومقدمة هانري كُربن، نشر بزوهشكاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي، طهران، ١٣٨٠هـ.ش، ص ٧٥.
[4]- الشيرازيّ، محمّد (المعروف بصدر الدين أو ملا صدرا)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، ج ٦، ص ٤١٣.

والخلاصة، أنّ الفلاسفة والمتكلمين^[1] استدلووا على تلبّس موجود ما بصفة الحياة بمنهج الكشف الإنّي بالانتقال من اللازم الأخصّ أي الدراكية والفعالية [الدراكية بمعنى الإدراك والإحساس، والفعالية بمعنى الفعل والانفعال والقدرة، كالنمو والتنفس والتغذي^[2]] إلى الملزوم أي الحياة، فإنّ من يوصف بأنّه مدرك فعّال يمتنع عقلاً أن لا يوصف بأنّه حيّ، فثمّة رابطة ضرورية لزومية بين الدراكية والفعالية من جهة، وبين الحياة من جهة ثانية، بنحو ينتقل الذهن البشريّ من العلم بوجود صفتي الإدراك والفعالية - كحدّ أوسط - في موجود ما، إلى العلم بكونه حيّاً، بالضرورة. وهذا قانون عقليّ عامّ.

يقول نصير الدين الطوسي: «كلّ قادر عالم [هو] حي بالضرورة»^[3].

وذلك، بتأليف قياس منطقيّ من الشكّل الأول، كبراه الموجبة الكليّة المذكورة.

هذا الموجود مدرك وفعّال (أو عالم قادر)

وكلّ مدرك فعّال فهو حيّ

هذا الموجود حيّ

وكذلك نلاحظ هذا الاتجاه في الفلسفات الطبيعيّة^[4] - مثل الفيزيقيّة، والحياتيّة، والعضوانيّة - حيث فسّرت الحياة بما لاحظته العلماء من آثار منبثقة عنها، كالحركة، والانفعال، الارتقاء، التخلّق المتعاقب، النموّ، الإحساس، التجديد التعويضيّ، التكاثر، التكيّف، قابليّة التحليل إلى جزئيات غير عضويّة بسيطة، التعضيّ أي التمتع بأنظمة معقّدة ومنضبطة...

وبنظرة مقارنة، يمكن ملاحظة أنّ هذه الخصائص ليست هي الحياة ذاتها، بل آثارها، ويمكن

[1]- انظر: الطوسي، محمّد بن الحسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ص ٥٤. يقول: «إذا ثبت كونه قادراً، وجب أن يكون حيّاً». والإيجي، عبد الرحمن، شرح المواقف، للمحقّق السيّد الشريف علي بن محمد الجرجاني، ويليه حاشيتي السيلالكوتي والجلبي، منشورات الشريف الرضي، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، ١٣٢٥هـ-١٩٠٧م، ج ٨، ص ٨٠. يقول: «في أنّه تعالى حي هذا ما اتفق عليه الكلّ لأنّه عالم قادر». والتفتازاني، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، تحقيق وتعليق مع مقدّمة في علم الكلام للدكتور عبد الرحمن عميرة، تصدير فضيلة الشيخ صالح موسى شرف، منشورات الشريف الرضي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م، ج ٤، ص ١٣٨. يقول: «ودلّ العلم والقدرة على الحياة».

[2]- انظر: العاملي، حسن محمّد مكي، الإلهيات على هدى الكتاب والعقل، محاضرات الشيخ جعفر السبحاني، الدار الإسلاميّة، ط ٢، بيروت، ١٤١٠هـ-١٩٨٩م، ج ١، ص ١٥٣.

[3]- الطوسي، محمّد بن محمّد بن الحسن (المعروف بنصير الدين)، تجريد الاعتقاد، حقّقه محمد جواد الحسين الجلالّي، مكتب الإعلام الإسلاميّ، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ، ص ١٩٢.

[4]- انظر: ماير، إرنست، هذا هو علم البيولوجيا- دراسة في ماهية الحياة والأحياء، ترجمة عفيفي محمود عفيفي، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٧٧، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠٢م، الفصل الأول، ص ١٥ وما بعد.

إرجاعها إلى ما يقوله الفلاسفة من الإحساس والإدراك أو الفعاليّة والقدرة، وهذا ما يمكن أن نستخلصه من كلام إرنست ماير^[5].

طبيعة الحياة من وجهة نظر العلامة الطباطبائيّ

والفكرة السابقة عن الحياة، هي ذاتها يتبنّاها العلامة الطباطبائيّ، حيث يقول في تفسير مطلع آية الكرسيّ: «الناس في بادي مطالعتهم لحال الموجودات وجدوها على قسمين:

قسم منها لا يختلف حاله عند الحسّ مادام وجوده ثابتاً، كالأحجار وسائر الجمادات؛ وقسم منها ربّما تغيّرت حاله وتعطلّت قواه وأفعاله، مع بقاء وجودها على ما كان عليه عند الحسّ، وذلك كالإنسان وسائر أقسام الحيوان والنبات، فإنّاً ربما نجدها تعطلّت قواها ومشاعرها وأفعالها، ثم يطرأ عليها الفساد تدريجيّاً، وبذلك أذعن الإنسان بأنّ هناك وراء الحواسّ أمراً آخر هو المبدأ للإحساسات والإدراكات العلميّة والأفعال المبتنية على العلم والإرادة، وهو المسمّى بالحياة، ويسمّى بطلانه بالموت، فالحياة نحو وجود يترشّح عنه العلم والقدرة»^[6].

ويقول في بعض كتبه الفلسفيّة: «الحياة فيما عندنا من أقسام الحيوان، كون الشيء بحيث يُدرك ويُفعل، والإدراك العام في الحيوان كلّهُ هو الإدراك الحسيّ الزائد على الذات، والفعل فعل محدود عن علم به وإدراك، فالعلم والقدرة من لوازم الحياة، وليس بها، لأنّنا نجوِّز مفارقة العلم الحياة، وكذا مفارقة القدرة الحياة، في بعض الأحياء، فالحياة التي في الحيوان مبدأ وجوديّ يترتب عليه العلم والقدرة»^[7].

ويتضح من نصّه، أنّه ثمة كائنات تتصف بالحياة ولكن لا يلزم نحو وجود حياتها العلم كما في النبات، بل لعلّه في موجودات أخرى، بناءً على تساوق الوجود والحياة، بمعنى كون كلّ موجود حيّ بسنخ حياة تناسب مرتبته الوجوديّة، كما في بعض نصوص ملا صدرا: «إنّه لا يوجد جسم من الأجسام بسيطاً كان أو مركّباً إلّا وله نفس وحيوة»^[8].

[5]- [مدرّس علم الحيوان في جامعة هارفرد الأمريكيّة] حيث يقول: «... هذه الخصائص المميّزة للكائنات الحيّة المتعضّية تحقّق لها عدداً من القدرات التي لا وجود لها في الأنظمة غير الحيّة، منها: القدرة على التطوّر- القدرة على الاستنساخ الذاتي- القدرة على النموّ والتمايز على أساس برنامج جينيّ، القدرة على النشاط الأيضيّ- القدرة على التنظيم الذاتي... القدرة على التجاوب مع المؤثرات... القابلية للتغير الازدواجي... كلّ هذه الخصائص المميّزة للكائنات الحيّة المتعضّية تؤهلّها لأن تحتل مرتبة متميّزة عن الأنظمة غير الحيّة». هذا هو علم البيولوجيا، مصدر سابق، ص ٤٠.

[6]- الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٣٤٥-٣٤٦.

[7]- نهاية الحكمة، المرحلة ١٢، الفصل ١٥.

[8]- الشيرازي، محمّد بن إبراهيم (المعروف بصدر المتألّهين)، الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة، مع حواشي الحكيم المحقّق الحاج ملا هادي السبزواري، تعليق وتصحيح وتقديم السيد جلال الدين الأشثاني، الطبعة الثانية، المركز الجامعي للنشر، ١٩٨١م، مؤسّسة التاريخ العربي، ص ١٤٧.

خصائص الحياة العامة ومميزاتها

وبرصد كلمات الفلاسفة عموماً والعلامة الطباطبائي خصوصاً، يمكن الخروج ببعض الخلاصات والنتائج:

أولاً: أنّ الحياة سنخ وجود لا تمكن معرفتها بالاكتناه الماهويّ، بل تُعرف بآثارها اللازمة لها.

ثانياً: أنّ آثار الحياة تختلف من موجود إلى موجود آخر، فثمة آثار خاصّة بالحياة الإنسانيّة كالتفكير المنطقيّ والعلميّ، وأخرى بالحياة الحيوانيّة كالإحساس والحركة الاختياريّة، وثالثة بالحياة النباتيّة كالنموّ والتكاثر، وهكذا...

ثالثاً: أنّ آثار الحياة تارة تكون بمرتبة يمكن للعقل البشريّ إدراكها، وأخرى تكون بمرتبة لا يمكن للعقل إدراك آثارها المعهودة عنده فيحكم بعدمها، مع أنّ عدم الوجودان ليس دليلاً على عدم الوجود، وعدم الدليل ليس دليلاً على العدم. فخفاء آثار حياة خاصّة في موجود لا تدلّ على نفي مطلق الحياة عنه، بل تدلّ على نفي حصّة خاصّة من الحياة، وهي الملزومة على نحو المساواة لتلك اللوازم؛ لذا يحتاج العقل في الكشف عن بعض أنواع الحياة إلى مصادر معرفيّة خارجيّة كالوحي الدينيّ أو الذوق الوجدانيّ تلهمه وجودها بآثار خاصّة لها، فإذا تحقّقت تلك الآثار يمكن الاستدلال على تحقّق تلك الكيفيّة الخاصّة من الحياة.

رابعاً: أنّ الحياة من المفاهيم المشكّكة لا المتواطئة بالاصطلاح المنطقيّ، بمعنى أنّها نحو وجود يقبل الشدّة والضعف في الموجودات التي تتّصف بالحياة، بحيث يصحّ استعمال أفعال التفضيل بين موجود حي وموجود حي آخر في طبيعة الحياة، وعلى حدّ تعبير صدر المتألّهين إنّ بعض الموجودات الحيّة أولى بانطباق الحياة عليه بحسب المعنى^[1]، بنحو إذا ابتدأنا من أدنى المراتب تتسلسل صعوداً، حتى تنتهي في التسلسل إلى حياة هي عين الذات، بنحو تكون كلّ حياة أخرى هابطة ومنخفضة هي عبارة عن إضافة إشراقيّة من منبع الحياة ورشحة من رشحات فيض الذات الإلهيّة^[2].

خامساً: أنّ أشدية الحياة في مرتبة من مرتبة أخرى، لا تنفي عن الأدنى أن يكون مصداقاً للحياة، بل هو حيّ بحياة تناسب مرتبته الوجوديّة.

[١]- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج٦، ص٤١٣.

[٢]- الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص٣٤٧.

سادساً: ويتّضح، أنّ مفردة الحياة مشترك معنويّ مفهوماً، أي تُحمل على ما تُحمل عليه من الموضوعات بمعنى واحد، ومتواطئة مصداقاً، والمصحح لإطلاق الحياة على الكائنات الحيّة كافّة مع اختلاف مراتبها هو اشتراكها في بعض الآثار كالدراكيّة والفعاليّة على نحو تعدّد المطلوب، فالعقل يمكنه بعد ملاحظة توفر إحدى الصفتين السابقتين أن ينتزع مفهوماً عامّاً له سعة معنائيّة تنطبق على كلّ ما يفترض أنّه حيّ، واختلاف المرتبة ولو بنحو شاسع جداً بين الحياة العقلية للإنسان والحياة النباتية لا يُخرج الثانية عن كونها كائنات حيّة بحياة خاصّة.

وسابعاً: أنّ الطولية الاشتدادية في مراتب الحياة بالنسبة إلى كائن ما، لا تؤديّ إلى تعدّد هويّة الكائن الحيّ؛ لأنّه اختلاف في المرتبة لا في الشخص بالعدد^[1].

تقابل الموت والحياة

الموت يقع على الضفّة المقابلة للحياة تقابل عدم الملكة، فليس الموت عدماً مطلقاً، بل هو عدم محصّص أو نسبيّ، أي هو حصّة خاصّة من العدم تُنسب إلى الكائن الذي فيه استعداد أن يتّصف بنحو خاصّ من الحياة، وعلى حدّ تعبير السهرورديّ: «الموت انتفاء الحياة عمّا من شأنه أن تكون فيه»^[2].

ويقول العلامة الطباطبائيّ: «... أمّا الموت فهو فقدّ الحياة وآثارها من الشعور والإرادة عمّا من شأنه أن يتّصف بها»^[3].

وعليه، إذا افترضنا كائناً لا يتّصف بالحياة، فإنّه لا يتّصف بالموت أيضاً، فلو فرضنا التراب ليس فيه قابليّة الحياة لانعدام آثارها فيه، فهو لا يتّصف بالموت، فالموت صفة فقدان الحياة في موجود قابل لها.

وبناءً على ما تقدّم من استنتاجات حول طبيعة الحياة من جهة، ووقوع الموت مقابلها تقابل الملكة وعدمها من جهة أخرى، يمكن القول إنّ الموت مفهوم تشكيكيّ في مقابل الحياة، فكلّ حصّة خاصّة من الموت تقابل حصّة خاصّة موازية لها من الحياة، وبالتالي فإنّ فقدان حصّة خاصّة من الحياة لعدم قابليّة الموجود لها لا يعني مطلق الموت، بل موت خاصّ. فالشيء الواحد قد

[1]- الميزان في تفسير القرآن، ج ١٢، ص ٣٤٣.

[2]- المشارع والمطارحات، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، تصحيح ومقدمة هانري كربين، نشر بزوهشكاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي، طهران، ١٣٨٠هـ.ش، ص ٣١٧.

[3]- الميزان في تفسير القرآن، ج ١٧، ص ٣١٣.

يُتَّصَفُ بِأَنَّهُ حَيٌّ بِاعْتِبَارِ وَجْدَانِهِ لِحِصَّةٍ خَاصَّةٍ مِنَ الْحَيَاةِ، وَأَنَّهُ مَيِّتٌ بِاعْتِبَارِ فَقْدَانِهِ لِنَحْوِ آخَرٍ مِنَ الْحَيَاةِ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يُتَّصَفَ بِهَا وَيَمْلِكُ اسْتِعْدَادَهَا، وَهَذَا أَصْلُ بَنِيَوِيٍّ.

مدرجية الإنسان بين الموت والحياة

وفي ضوء هذه القواعد، يتم فهم وصف الإنسان الذي فارقت روحه بدنه بالموت، فهذا الوصف بالموت هو بلحاظ فقدان البدن للحياة، لا بلحاظ فقدان الإنسان للحياة، وذلك أن اتصاف الإنسان بالحياة هو بلحاظ روحه دون بدنه، ولذا ناسبه التعبير القرآني: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾^[1]، وذلك أن الإنسان كائن مدرجي مركب من بعدين وجوديين: المادة والروح، ويجسد الأول البدن الميت في الإنسان، ويمثل الثاني العنصر الحي منه^[2]، وعلى حدّ تعبير العلامة الطباطبائي: «... بخلاف الإنسان المخلوق مؤلفاً من جسم ميت وروح حية»^[3].

فأسّ الحياة الإنسانيّة متقوم بالروح، التي هي جوهر مجرد عن المادة ذاتاً، متعلّق بها في مقام الإدراكية والفعالية، أما الجسم والبدن فهو الجانب الترابي الميت من الهوية الإنسانيّة، وإنما تدبّ فيه الحياة بتوسط النفخة الروحية الإلهية، ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾^[4]، وعليه تكون الحياة وصفاً حقيقياً أولاً وبالذات للروح الإنسانيّة المجردة، أما وصف البدن بالحياة فهو بالعرض والواسطة والمجاز في الإسناد، لمكان الاتحاد بين البدن والروح، فما دامت الروح متصلة بالبدن فيوصف بأنه حيّ، أما إذا فارقت الروح البدن فيتّصف بالموت^[5].

يقول العلامة الطباطبائي: «... الموت بالمعنى الذي ذكر [مفارقة الروح للبدن] إنّما يتّصف به الإنسان المركب من الروح والبدن باعتبار بدنه، فهو الذي يتّصف بفقدان الحياة بعد وجدانه، وأما الروح فلم يرد في كلامه تعالى ما ينطق باتّصافه بالموت»^[6].

وقد عرض الطباطبائي آيات عديدة يستفيد منها تجرّد الروح^[7]. ومن طرائق استدلاله القرآنيّة

[1]- سورة الأنبياء، الآية ٣٥.

[2]- انظر: الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ١١٦.

[3]- الميزان في تفسير القرآن، ج ٢٠، ص ٢٧٤.

[4]- سورة ص، الآيات ٧١-٧٢.

[5]- رسالة في اعتقاد الحكماء، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، تصحيح ومقدمة هانري كُربن، نشر بزوهشكاه علوم انساني ومطالعات

فرهنكي، طهران، ١٣٨٠ هـ.ش، ص ٢٦٧.

[6]- انظر: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٤، ص ٣١٣.

[7]- انظر: الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٣٥٥ وما بعد.

قوله: «ومن الآيات قوله تعالى: ﴿وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾^[1]، ذكره في خلق الإنسان، ثم قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾^[2]، فأفاد أنّ الروح من سنخ أمره، ثم عرّف الأمر في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^[3]، فأفاد أنّ الروح من الملكوت، وأنها كلمة كن، ثم عرّف الأمر بتوصيفه بوصف آخر بقوله: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾^[4]، والتعبير بقوله: كلمح بالبصر، يعطي أنّ الأمر الذي هو كلمة كن، موجود دفعي الوجود غير تدريجيّة، فهو يوجد من غير اشتراط وجوده وتقييده بزمان أو مكان، ومن هنا يتبيّن أنّ الأمر - ومنه الروح شيء غير جسماني ولا مادّي، فإنّ الموجودات المادّيّة الجسمانيّة من أحكامها العامّة أنّها تدريجيّة الوجود، مقيّدة بالزمان والمكان، فالروح التي للإنسان ليست بمادّيّة جسمانيّة، وإن كان لها تعلق به»^[5].

الحياة الروحيّة هي حقيقة الوجود الإنسانيّ

هذا الفهم لثنائيّة الهوية الإنسانيّة، يثبت أمرًا في غاية الأهميّة بالنسبة إلى الحياة الطيبة في بعديها خصوصًا في جانب الأبدية، إذ يفقد الجانب المادّي من الطبيعة البشريّة قيمته في الحياة المتجدّدة، ولا يكون له قيمة إلّا في المستوى المنخفض من الحياة، فمهما وصل الجانب المادّي إلى كمالات طبيعيّة في عمليّة تنميته وإشباع حاجاته، فهي سنخ كمالات لا يصطحبها الإنسان معه إلى حياته الأبدية، وعلى حدّ تعبير ملاّ صدرا: «بالموت يتجرّد النفس عن البدن، وليس يصحبها شيء من الهيئات البدنيّة»^[6]، وهي الفكرة عينها التي يؤكّدها العلامة الطباطبائيّ في نصوصه^[7]. مما يعني، أنّ تنمية الحياة الروحيّة من الهوية الإنسانيّة التي هي حقيقة وجوده، هي العنصر الأهمّ فيما يتعلّق بالحياة الطيبة في بعديها، وهذا لا يعني إهمال البعد الجسمي والحاجات المادّيّة في الطبيعة البشريّة؛ إذ إنّ ذلك من البديهيّات الدينيّة، ولكن أعرضنا عن تركيز النظر عليه؛ لأنّه ليس موضع دراستنا.

يقول العلامة الطباطبائيّ: «الحياة أنعم نعمة وأغلى سلعة يعتقدها الموجود الحيّ لنفسه، كيف لا؟! وهو لا يرى وراءه إلّا العدم والبطلان، وأثرها الذي هو الشعور والإرادة هو الذي تُرام لأجله

[١]- سورة السجدة، الآية ٩.

[٢]- سورة الإسراء، الآية ٨٥.

[٣]- سورة يس، الآيتان ٨٢-٨٣.

[٤]- سورة القمر، الآية ٥٠.

[٥]- الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٣٥٦.

[٦]- الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة، ص ٢٨٦.

[٧]- أنظر: بداية الحكمة، مصدر سابق، ص ٣١.

الحياة، ويرتاح إليه الإنسان، ولا يزال يفرّ من الجهل وافتقاد حرّية الإرادة والاختيار، وقد جُهِزَ الإنسان وهو أحد الموجودات الحيّة بما يحفظ به حياته الروحية التي هي حقيقة وجوده»^[8].

هذه الحياة الروحية إنّما يعيشها الإنسان بالإيمان والعمل الصالح مع الله، الذي بيده أزمة السعادة والحياة الطيبة، فيصبح قلب المؤمن مادةً مستعدة لتلقّي الفيض الإلهي ونزول الطمأنينة والأمن والسكينة عليه، فيرتفع عنه كلّ قلق وجودي واضطراب وشعور بالخوف أو الحزن، فيتذوّق طعم الحياة الطيبة بعمق ماهيتها.

هذه التجربة الروحية نعيشها في أدعية الإمام عليّ بن الحسين زين العابدين عليه السلام، حيث يقول في مناجاة المحييين: «إلهي من ذا الذي ذاق حلاوة محبتك فرام منك بدلاً، ومن ذا الذي أنس بقربك فابتغى عنك حولاً». ويقول في مناجاة العارفين: «ما أطيب طعم حبّك، وما أعذب شرب قربك».

فالحياة الموصوفة بالحلاوة والأنس والطيب، والعذوبة، والأنس، والسرور، هي الحياة مع الله تعالى، فالشعور بالمعية الإلهية والعندية الإلهية، يطيب الحياة؛ لأنّه يحقق مقوماتها الذاتية، وهما: البقاء والخلود والأبدية ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾^[9]، والخلوّ من مقارنة الأعداء كالشر والقلق والاضطراب والخوف والحزن ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾^[10].

ويقول تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ﴾^[11].

فهذه الآية تفيد حسب تركيبها اللغويّ بتقديم متعلّق الفعل (بذكر الله)، على الفعل (تطمئن)، أنّ حقيقة الاطمئنان حصراً لا يجد الإنسان طعمه إلّا مع الله؛ لأنّ كلّ الأسباب الأخرى في ذاتها مغلوبة مقهورة، والله تعالى هو القاهر والغالب^[12].

يقول العلامة الطباطبائيّ في تفسير الآية: «طوبى على وزن فُعلى بضمّ الفاء: مؤنث أطيّب، فهي صفة لمحذوف وهو -على ما يستفاد من السياق- الحياة أو المعيشة، وذلك أنّ النعمة كائنة ما كانت إنّما تغتبط وتهنأ إذا طابت للإنسان، ولا تطيب إلّا إذا اطمئن القلب إليه، وسكن ولم يضطرب، ولا

[8]- الميزان في تفسير القرآن، ج ٩، ص ٤٠.

[9]- سورة النحل، الآية ٩٦.

[١٠]- سورة التوبة، الآية ٤٠.

[١١]- سورة الرعد، الآيتان ٢٨-٢٩.

[١٢]- أنظر: الميزان في تفسير القرآن، ج ١١، ص ٣٩٢.

يوجد ذلك إلا لمن آمن بالله وعمل عملاً صالحاً، فهو الذي يطمئن منه القلب، ويطيب له العيش، فإنه في أمن من الشرِّ والخسران، وسلام مما يستقبله ويدركه، وقد آوى إلى ركن لا ينهدم، واستقرَّ في ولاية الله، لا يوجه إليه ربه إلا ما فيه سعاده، إن أُعطي شيئاً فهو خير له، وإن مُنع فهو خير له... وبالجملة، في الآية تهنئة الذين آمنوا وعملوا الصالحات - وهم الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله اطمئناناً مستمراً- بأطيب الحياة أو العيش وحسن المرجع، وبذلك يظهر اتصالها بما قبلها فإن طيب العيش من آثار اطمئنان القلب»^[1].

وإذا كان اطمئنان القلب يتحقق بذكر الله وبالتالي تطيب الحياة، فعلى النقيض من ذلك، الإعراض عن ذكر الله تعالى، فإنه يضنك العيش ويضيقه، يقول تعالى: «وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى»^[2]. «وذلك أن من نسي ربه وانقطع عن ذكره، لم يبق له إلا أن يتعلّق بالدنيا ويجعلها مطلوبه الوحيد الذي يسعى له ويهتم بإصلاح معيشته والتوسّع فيها والتمتع منها، والمعيشة التي أوتيتها لا تسعه سواء كانت قليلة أو كثيرة؛ لأنه كلما حصل منها واقتناها لم يرض نفسه بها، وانتزعت إلى تحصيل ما هو أزيد وأوسع، من غير أن يقف منها على حدٍّ، فهو دائماً في ضيق الصدر وحنق مما وجد، متعلّق القلب بما وراءه مع ما يهجم عليه من الهمِّ والغمِّ والحزن والقلق والاضطراب والخوف بنزول النوازل وعروض العوارض من موت ومرض وعاهة وحسد حاسد وكيد كائد وخيبة سعي وفراق حبيب.

ولو أنه عرف مقام ربه ذاكراً غير ناسٍ، أيقن أن له حياة عند ربه لا يخالطها موت، وملكاً لا يعتريه زوال، وعزة لا يشوبها ذلّة، وفرحاً وسروراً ورفعة وكرامة لا تقدّر بقدر ولا تنتهي إلى أمد، وأن الدنيا دار مجاز، وما حياتها في الآخرة إلا متاع، فلو عرف ذلك قنعت نفسه بما قُدّر له من الدنيا، ووسعه ما أوتيه من المعيشة من غير ضيق وضنك»^[3].

لا خوف عليهم ولا هم يحزنون

وعطفاً على ما تقدّم، لعلّ أكثر صفتين تنغصان طيب الحياة وتكدران صفوها، هما صفتا القلق والخوف من جهة، والكآبة والحزن من جهة أخرى، فكيف يمكن للإنسان أن يطيب عيشه، وهو يعيش بمعيةٍ عدمين: خوف وحزن، خوف من مما هو آتٍ بلحاظ المآل، وحزن مما هو فائت بلحاظ

[1]- الميزان في تفسير القرآن، ج ١١، ص ٣٩٣.

[2]- سورة طه، الآية ١٢٤.

[3]- الميزان في تفسير القرآن، ج ١٤، ص ٢٤٣.

الحال^[1]. فإذا ارتفعت هاتان الصفتان سيشعر الإنسان بطيب الحياة ويهنا عيشه.

وهذا ما نعاينه بشكل واضح في ضوء منطق القرآن الكريم، إذ يربط جسر عبور بين ضفة الإيمان والعمل الصالح والتقوى والصلاح، والاستقامة، والإسلام والإحسان من جهة، وبين ارتفاع الحزن والخوف وعدم مخالطتهما للحياة الإنسانية من جهة أخرى.

يقول تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^[2].

﴿مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^[3].

﴿فَمَنْ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^[4].

﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^[5].

يقول العلامة الطباطبائي: «... الخوف إنما يكون من أمر ممكن محتمل يوجب انتفاء شيء من سعادة الإنسان التي يقدر نفسه واجدة لها، وكذا الحزن إنما يكون من جهة أمر واقع يوجب ذلك، فالبلية أو كلّ محذور إنما يخاف منها إذا لم يقع بعد، فإذا وقعت زال الخوف، وعرض الحزن، فلا خوف بعد الوقوع، ولا حزن قبله، فارتفاع مطلق الخوف عن الإنسان إنما يكون إذا لم يكن ما عنده من وجوه النعم في معرض الزوال، وارتفاع مطلق الحزن إنما يتيسر له إذا لم يفقد شيئاً من أنواع سعادته، لا ابتداءً، ولا بعد الوجدان، فرفعه تعالى مطلق الخوف والحزن عن الإنسان، معناه أن يفيض عليه كلّ ما يمكنه أن يتنعم به ويستلذه، وأن لا يكون ذلك في معرض الزوال، وهذا هو خلود السعادة للإنسان وخلوده فيها»^[6].

وفي السياق ذاته، نلاحظ الدور المحوري لبعض المصاديق المذكورة في الآيات كالصلاة (وأقاموا الصلاة) في تحقيق الحياة الطيبة برفع القلق والاضطراب والهلع والجزع^[7] ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا إِلَّا الْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ﴾^[8].

[1]- الميزان في تفسير القرآن، ج ١٧، ص ٤١٥.

[2]- سورة البقرة، الآية ٢٧٧.

[3]- سورة البقرة، الآية ١١٢.

[4]- سورة الأعراف، الآية ٣٥.

[5]- سورة الأحقاف، الآية ١٣.

[6]- الميزان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ٦٣-٦٤.

[7]- الميزان في تفسير القرآن، ج ٢٠، ص ٨٢.

[8]- سورة المعارج، الآيات ١٩-٢٣.

القيمة المضافة للحياة الإيمانية أمام الأعداء

فثمة قيمة مضافة في حياة المؤمن، تطيب عيشه، وتصفي كدورة الأعداء المخالطة للحياة، وهي أن إيمانه يحركه نحو رفع تلك الأعداء بأسبابها على قدر استطاعته، على أنه إذا بذل منتهى طاقته، ثم لم تتحقق النتيجة في الحياة المنخفضة، فإن نفس قيامه بتكليفه وتحمله مسؤولياته من الكدح والسعي ومقابلة المصائب والبلايا الحياتية بالصبر والاسترجاع - «وَلَتَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ»^[1]، المقرون باعتقاده بعوضها «أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ»^[2]، يُخَفَّفُ وطأتها، ويمنحه شحنة إيجابية في تحمل المشقات والمصاعب، بل واعتبارها فرصة عروج وتسام^[3].

فالحياة الطيبة التي لا يخالطها العدم، ولا يؤقتها الفناء، لا يكتسبها الإنسان بعد الموت بلحاظ المال، وإنما هي حياة طيبة بلحاظ الحال، لأنها تفاض على الإنسان في هذه الحياة الدنيا، فيعيشها الإنسان الآن وراء حياته الأولى، فكما أن الإنسان في حياته المنخفضة يمتلك حيوات عدة، من حياة نباتية، وحيوانية، وإنسانية عامة مشتركة، بإمكانه أن يكتسب حياة جديدة وراء هذه الحيوانات حينما يجعل من ذاته بإرادته الحرّة مادة مستعدة لفيض تلك الحياة عليه بالإيمان والعمل الصالح والتقوى والاستقامة.

ومرجعية هذه الحياة الطيبة السعيدة كما يعتقد الطباطبائي إلى الهداية الإلهية، التي تعني إيصال أو وصول الإنسان إلى كمال طبيعته وإلى الهدف الوجودي الذي خلق لأجله^[4]، وهذا يظهر من قوله تعالى: «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعْدُ فِي السَّمَاءِ»^[5]. فالهداية من آثارها الشرح للصدر والطمأنينة والسكون وارتفاع القلق والحزن والخوف، «فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»^[6].

يقول العلامة الطباطبائي: «الإنسان قبل أن يمسه الهدى الإلهي كالميت المحروم من نعمة الحياة، الذي لا حس له ولا حركة، فإن آمن بربه إيماناً يرتضيه كان كمن أحياه الله بعد موته، وجعل

[1]- سورة البقرة، الآيتان 155-156.

[2]- سورة البقرة، الآية 157.

[3]- انظر: الميزان في تفسير القرآن، ج 2، ص 307-309.

[4]- انظر: الميزان في تفسير القرآن، ج 4، ص 31.

[5]- سورة الأنعام، الآية 125.

[6]- سورة البقرة، الآية 38.

له نوراً يدور معه حيث دار، يبصر في شعاعه خيره من شره، ونفعه من ضره، فيأخذ ما ينفعه، ويدع ما يضره، وهكذا يسير في مسير الحياة.

وأما الكافر فهو كمن وقع في ظلمات لا مخرج له منها، ولا مناص عنها، ظلمة الموت وما بعد ذلك من ظلمات الجهل في مرحلة تميز الخير من الشر والنافع من الضار^[1].

الحياة الإيمانية حياة حقيقية وراء الحياة الإنسانية العامة

والسؤال النبوي الذي يطرح نفسه: هل هذه الحياة الإيمانية التي يلمس الإنسان آثارها الطيبة في الدنيا، هي مجرد حالة مجازية بلحاظ ذاتها؟ أو هي حالة مطيبة للحياة الأولى التي يتشارك بها المؤمن والكافر؟ بحيث يكون المؤمن والكافر مشتركين في أصل الحياة ومختلفين في وصفها؟ أم أن الإيمان يجعل الإنسان مستعداً لإفاضة نحو آخر من الحياة الخاصة وراء الحياة الأولى المشتركة بينهما؟

الباحث المتتبع لكلمات العلامة الطباطبائي يتيقن بأنه يعتبر الإيمان والتقوى والعمل الصالح والاستقامة... شروطاً مولدة لاقتضاء كون الذات الإنسانية مادة مستعدة لتلقي فيض حياة جديدة وحادثه، حياة حقيقية وراء تلك الحياة العامة المشتركة، فإذا كان الإنسان يشارك النبات في خصائص النمو والتكاثر والتغذي مثلاً، فيفترق عنه بالحياة الحيوانية من الإدراك الحسي والحركة الإرادية، وإذا كان الإنسان يشارك الحيوان في هاتين الصفتين، فيفترق عنه بالحياة العقلية من التفكير المنطقي والعلمي، كذلك هو حال المؤمن، فإنه يشارك الكافر في الحياة البشرية ويفترق عنه بحياة جديدة حادثه، ينالها بالإيمان والعمل الصالح.

وبذلك يكون الكافر ليس حياً بهذه الحياة، لأنه يملك استعداد الاتصاف بهذه الحياة، إلا أنه بسوء اختياره قرّر أن لا يكون مؤمناً ولا يعمل صالحاً، فهو ميت باعتبار فقدانه لهذه الحياة.

يقول الطباطبائي: «... للإنسان حياة حقيقية أشرف وأكمل من حياته الدنية الدنيوية، يتلبس بها إذا تمّ استعداده بالتخلي بحلية الدين والدخول في زمرة الأولياء الصالحين كما تلبس بالحياة الدنيوية حين تمّ استعداده للتلبس بها وهو جنين إنساني»^[2].

[١]- الميزان في تفسير القرآن، ج٧، ص٣٥٦-٢٥٧.

[٢]- الميزان في تفسير القرآن، ج٩، ص٤٣.

أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ

وقد اعتمد العلامة الطباطبائي أدلة وشواهد عديدة من القرآن الكريم لإثبات هذه الحقيقة، والتي اصطلح عليها اسم الحقيقة القرآنية، كقوله تعالى: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾^[1]، حيث أثبت بهذه الآية أنّ هذه الحياة ليست هي الحياة العامة المشتركة التي يتشارك فيها الإنسان المؤمن مع الكافر، بقرينة عدّ المؤمن حيًّا ذا نور يمشي به، «وهو أثر الروح، والكافر ميتًا وهو ذو روح منفوخة، فللمؤمن روح ليست للكافر ذات أثر ليس فيه»^[2].

ويطرح العلامة الطباطبائي إشكالية مهمة حول المجازية والاستعارية والكنائية في فهم هذا اللون من الآيات، القائلة بأنّ المؤمن والكافر لا يختلفان في موهبة الحياة، وإنّما هي فيهما شرع سواء، واعتبار المؤمن حيًّا بحياة الإيمان ذا نور يمشي به في الناس، واعتبار الكافر ميتًا بميته الضلال في ظلمات لا مخرج منها، ليس إلّا مبتنيًا على عناية تخيلية واستعارة تمثيلية يمثل بها حقيقة المعنى المقصود.

ويجيب بأنّ الاستعارية على فرض وجودها في التعبير القرآني، فهي من باب مخاطبة الناس على قدر عقولهم، أي أنّ ذلك «في مستوى التفهيم والتفهم العموميين لما أنّ أهل هذا الطرف لا يرون للإنسان بما هو إنسان حياة وراء الحياة الحيوانية التي هي المنشأ للشعور بالذائد الماديّة والحركة الإرادية نحوها»^[3].

وبعد ذلك يطرح نظريته بوضوح قائلاً: «لكن التدبّر في أطراف الكلام، والتأمّل فيما يعرفه القرآن الكريم، يعطي للآية [أو من كان ميتًا فأحييناه...] معنى وراء هذا الذي يناله الفهم العامي، فإنّ الله سبحانه ينسب للإنسان الإلهي في كلامه حياة خالدة أبدية لا تنقطع بالموت الدنيوي، هو فيها تحت ولاية الله، محفوظ بكلاءته، مصون بصيانتها، لا يمسه نصب ولا لغوب، ولا يذله شقاء ولا تعب، مستغرق في حبّ ربّه، مبتهج بهجة القرب، لا يرى إلّا خيراً، ولا يواجه إلّا سعادة، وهو في أمن وسلام، لا خوف معه ولا خطر، وسعادة وبهجة ولذة لا نفاذ لها ولا نهاية لأمدّها.

ومن كان هذا شأنه، فإنّه يرى ما لا يراه الناس، ويسمع ما لا يسمعون، ويعقل ما لا يعقلونه،

[1]- سورة الأنعام، الآية ١٢٢.

[2]- الميزان في تفسير القرآن، ج ٢٠، ص ٢٧٤.

[3]- الميزان في تفسير القرآن، ج ٧، ص ٣٥٧.

ويريد ما لا يريدونه، وإن كانت ظواهر أعماله وصور حركاته وسكناته تحاكي أعمال غيره وحركاتهم وسكناتهم وتشابهها، فله شعور وإرادة فوق ما لغيره من الشعور والإرادة، فعنده من الحياة التي هي منشأ الشعور والإرادة ما ليس عند غيره من الناس، فللمؤمن مرتبة من الحياة ليست عند غيره.

فكما أنّ العامّة من الإنسان في عين أنّها تشارك سائر الحيوان في الشعور بواجبات الحياة والحركة الإرادية نحوها، ويشاركها الحيوان، لكنّا مع ذلك لا نشكّ أنّ الإنسان نوع أرقى من سائر الأنواع الحيوانية، وله حياة فوق الحياة التي فيها، لما نرى في الإنسان آثاره العجيبة المترشحة من أفكار الكليّة وتعلّقاته المختصّة به؛ ولذلك نحكم في الحيوان إذا قسناه إلى النبات وفي النبات إذا قسناه إلى ما قبله من مراتب الكون أنّ لكلّ منهما كعباً أعلى وحياة هي أرقى من حياة ما قبله، فلنقض في الإنسان الذي أوتي العلم والإيمان واستقر في دار الإيقان واشتغل بربه وفرغ واستراح من غيره وهو يشعر بما ليس في وسع غيره، ويريد ما لا يناله سواه أنّ له حياة فوق حياة غيره، ونوراً يستمدّ به في شعوره، وإرادة لا توجد إلّا معه وفي ظرف حياته...

فتبيّن بذلك أنّ للحياة وكذا للنور حقيقة في المؤمن واقعية وليس الكلام جارياً على ذلك التجوّز الذي لا يتعدّى مقام العناية اللفظية، فما في خاصّة الله من المؤمنين من الصفة الخاصّة بهم، أحقّ باسم الحياة مما عند عامّة الناس من معنى الحياة، كما أنّ حياة الإنسان كذلك بالنسبة إلى حياة الحيوان، وحياة الحيوان كذلك بالنسبة إلى حياة النبات»^[1].

فلنحيينه حياة طيبة

ومن أدلّة العلامة الطباطبائيّ على رؤيته هذه، قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾^[2].

والقراءة التدبريّة لهذه الآية في ضوء فهم الطباطبائي^[3] يُستنبط منها خلاصات عديدة:

الأولى: أنّ الله تعالى يحيي من عمل صالحاً حالة كونه متلبساً بالإيمان، حياة وصفها بالطيبة باعتبار خلوها من الأعدام وما يفسدها في نفسها وفي أثرها. والإحياء عبارة عن إلقاء الحياة في الشيء وإفاضتها عليه، فقوله تعالى: (فلنحيينه)، تدلّ على أنّ الله سبحانه وتعالى يُكرم المؤمن الذي يعمل صالحاً بحياة جديدة غير ما يشاركه سائر الناس من الحياة العامّة.

[1]- المصدر نفسه، ص ٣٥٧-٣٥٨-٣٥٩.

[2]- سورة النحل، الآية ٩٧.

[3]- أنظر: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٢، ص ٣٦٥.

الثانية: أنّ هذه الحياة الطيبة مشتركة بين الذكر والأنثى وليست مختصةً بجنس دون آخر أو قوم أو لسان أو مجتمع أو زمان أو مكان، فلها عموم استغراقي لجميع أفراد الإنسان على مستوى الشأنيّة والاستعداد، وعلى مستوى الفعلية والتلبس للمؤمن الصالح.

الثالثة: أنّه ليس المراد بالإحياء هو المعنى الصفتيّ، أي ليس الإحياء عبارة عن إضافة صفة جديدة تعرض على الحياة العامّة المشتركة بين جميع الناس، بل يضاف نحو وجود خاصّ لحياة جديدة بمعنى إضافة أصل حياة جديدة.

وبعبارة أخرى حسب تعبير العلامة: ليس المراد بالإحياء تغيير صفة الحياة في المؤمن وتبديلها من الخبث إلى الطيبة مع بقاء أصل الحياة على ما كانت عليه، والدليل عليه أنّه لو كانت هذه الحياة المفاضة هي على نحو الصفتيّة للحياة السابقة، لكان ينبغي استعمال تعبير آخر في اللسان القرآنيّ، بأن تقول الآية: «فلنطيّن حياتهم»، ولا تقول الآية: (فلنحييهم حياة طيبة). فهي تفيد معنى تكوين حياة ابتدائية جديدة على نحو الحقيقة، دون المجاز.

الرابعة: أنّ ما في الآية من طيب الحياة يلزم طيب أثرها، وهو القدرة والشعور المتفرّع عليهما الأعمال الصالحة^[1]، فالمؤمن الصالح باعتبار الحياة الجديدة، يتجدد عنده علم وقدرة عن العلم والقدرة في أي إنسان آخر واللذان هما صفتان مشتركتان باعتبار الحياة الإنسانية العامّة كما ذكرناه تفصيلاً عند البحث عن ماهية الحياة، حيث يعقّب بقوله: «إنّ له من العلم والإدراك ما ليس لغيره، كذلك له من موهبة القدرة على إحياء الحقّ وإمالة الباطل ما ليس لغيره»^[2].

فالعلم والقدرة الحديثان يمهدان للمؤمن الصالح أن يرى الأشياء على ما هي عليه، فيقسمها قسمين: حقّ باق، وباطل فان، وهذا كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾^[3]، فالفرقانيّة في الآية عبارة عما يفرّق به بين الحقّ والباطل، هي شعور فوقانيّ حادث للمؤمن المتقي لا يسانخ الحياة القديمة المشتركة بين عامّة الناس.

يقول العلامة الطباطبائيّ: «هذا العلم والقدرة الحديثان يمهدان له أن يرى الأشياء على ما هي عليها، فيقسمها قسمين: حقّ باق، وباطل فان، فيعرض بقلبه عن الباطل الفاني، الذي هو الحياة الدنيا بزخارفها الغارّة الفتانة... يرى لنفسه حياة ظاهرة دائمة مخلّدة، لا يدبّر أمرها إلا ربّه الغفور

[1]- انظر: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٩، ص ٢٢٦.

[2]- سورة الأنعام، الآية: ١٢٢.

[3]- سورة الأنفال، الآية: ٢٩.

الودود، ولا يواجهها في طول مسيرها إلاّ الحسن الجميل، فقد أحسن كلّ شيء خلقه، ولا قبيح إلاّ ما قبّحه الله من معصيته. فهذا الإنسان يجد في نفسه من البهاء والكمال والقوّة والعزّة واللذة والسرور ما لا يقدر بقدر»^[1].

الخامسة: أنّه ثمة اتصال وجودي بين هذه الحياة الجديدة الخاصّة بالمؤمن وحياته السابقة، فهي ليست بمنفصلة عن الحياة القديمة المشتركة، وإن كانت غيرها، والاختلاف بينهما بالمراتب لا بالعدد، فلا يتعدّد بها الإنسان، فالمؤمن له روحان وحياتان، لا شخصيتان.

وأيدهم بروح منه

ومن شواهد العلامة الطباطبائيّ أيضاً على مذهبه في ماهية الحياة الطيبة، قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ﴾^[2].

بحث العلامة الطباطبائيّ بحثاً وافياً في مواضع متعدّدة من تفسيره عن حقيقة الروح، والخاصة التي خرج بها، هي أنّ المتبادر من مفردة الروح في القرآن هو ما يكون مبدأ الحياة. والروح حقيقة مشكّكة، تختلف من حيث الحياة وأثارها شرفاً وخسة، وشدة وضعفاً، فمن مراتب الروح ما هو موجود في النبات لما فيه من أثر الحياة، ويدلّ على ذلك الآيات المتضمّنة لإحياء الأرض بعد موتها، ومن مراتبها الروح الحيوانية، ومنها الروح المنفوخة الموجودة في الإنسان، ومنها الروح المؤيّد بها المؤمن، وهي أشرف وجوداً وأعلى مرتبة وأقوى أثراً على حدّ تعبير العلامة من الروح الإنسانيّة العامّة، ومنها الروح المؤيّد بها الأنبياء، وهذه الروح النبويّة هي أشرف وأعلى مرتبة من غيرها مما في الإنسان العام أو المؤمن خصوصاً، ومن مراتب الروح ما هو موجود في الملائكة^[3].

يقول العلامة الطباطبائيّ: «الروح -على ما يتبادر من معناها- هي مبدأ الحياة التي تترشّح منها القدرة والشعور، فإبقاء قوله: (وأيدهم بروح منه) على ظاهره يفيد أنّ للمؤمنين وراء الروح البشريّة التي يشترك فيها المؤمن والكافر روحاً أخرى تفيض عليهم حياة أخرى وتصاحبها قدرة وشعور جديان،... وهذه حياة خاصّة كريمة لها آثار خاصّة ملازمة لسعادة الإنسان الأبدية وراء الحياة المشتركة بين المؤمن والكافر التي لها آثار مشتركة، فلها مبدأ خاصّ وهو روح الإيمان التي تذكرها الآية وراء الروح المشتركة بين المؤمن والكافر»^[4].

[1]- الميزان في تفسير القرآن، ج ١٩، ص ٢٢٦.

[2]- سورة المجادلة، الآية ٢٢.

[3]- الميزان في تفسير القرآن، ج ٢٠، ص ٢٧٤.

[4]- الميزان في تفسير القرآن، ج ١٩، ص ٢٢٧.

وعطفًا على ما تقدّم في مناقشته للقول بمجازيّة هذه الحياة، يقول: «وعلى هذا، فلا موجب لما ذكروا من أنّ المراد بالروح نور القلب، وهو نور العلم الذي يحصل به الطمأنينة، وأنّ تسميته روحًا مجاز مرسل لأنّه سبب للحياة الطيبة الأبدية، أو من الاستعارة لأنّه في ملازمته وجوه العلم الفائض على القلب -والعلم حياة القلب كما أنّ الجهل موته- يشبه الروح المفيض للحياة»^[1].

الكافرين الموت الحكمي والموت الحقيقي

ولتجذير الفكرة التي ألمحنا إليها حول موت الكافر حقيقة، نعرض بعض الأصول القرآنية العامة:

الأول: أنّ الله تعالى بحكمته خلق الإنسان لهدف معين وليس لاعتباط ولا لاهيًا ولا عابثًا ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾^[2].

الثاني: أنّ هدف خلق الإنسان هو معرفة الله وعبادته وشكره ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^[3].

ثالثًا: أنّ الله تعالى جهّز الإنسان بمجموعة من القوى والأدوات المعرفية العقلية، والحسية، والفطرية، والقدرات والفعاليات البدنية، والتي مرجعيتها في ضوء الفهم الفلسفي للهوية الإنسانية إلى الدراكية والفعالية^[4].

رابعًا: أنّ هدف هذا التجهيز والبرمجة الخاصة للإنسان هو أن يستثمرها ويوظفها في تحقيق الهدف السابق.

وهذا واضح بالنظر إلى سياق الآيات ﴿وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^[5]، ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾^[6]، ﴿نُصِرْفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾^[7]، ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾^[8]، ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ﴾^[9]، ﴿أَفَلَا يُبْصِرُونَ﴾^[10].

[1]- المصدر نفسه.

[2]- سورة المؤمنون، الآية ١١٥.

[3]- سورة الذاريات، الآية ٥٦.

[4]- أنظر: نهاية الحكمة، مصدر سابق، ج ٢، ص ٧٤-٧٥. وأنظر: بهمنيار بن المزربان، التحصيل، تعليق مرتضى مطهري، مؤسسة انتشارات وجاب دانشگاه تهران، ١٣٧٥ هـ. ش، ص ٨١٨-٨١٩.

[5]- سورة البقرة، الآية ٧٣.

[6]- سورة البقرة، الآية ٢٦٦.

[7]- سورة الأنعام، الآية ٦٥.

[8]- سورة النحل، الآية ٦٥.

[9]- سورة الغاشية، الآية ١٧.

[10]- سورة السجدة، الآية ٢٧.

وأوضح منها في بيان الهدف، ما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^[1].

إذ يعتبر الطباطبائي أنّ حقيقة الشكر متقومة بتوظيف الإنسان هذه النعم والطاقات والقابليات بنحو يُظهر كونها من مُنعمها، بحيث يستثمرها في الموضع الذي أَراده المُنعم، ولا يتجاوز الهدف الذي وضعه المُنعم لاستخدام النعمة فيه^[2].

فيقول: «إنّ النعمة -وهي الأمر الذي يلائم المُنعم عليه ويتضمّن له نوعاً من الخير والنفعة- إنّما تكون نعمة بالنسبة إلى المُنعم عليه إذا استعملها بحيث يسعدُّ بها فينتفع، وأما لو استعملها على خلاف ذلك كانت نعمة بالنسبة إليه، وإن كانت نعمة بالنظر إلى نفسها.

وقد خلق الله تعالى الإنسان وجعل غاية خلقته التي هي سعادته ومنتهى كماله التقرب العبودي إليه، كما قال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^[3] وهي الولاية الإلهية لعبده، وقد هيأ الله سبحانه له كلّ ما يسعد ويتنفع به في سلوكه نحو الغاية التي خلق لها وهي النعم، فأسبغ عليه نعمه ظاهرة وباطنة.

فاستعمال هذه النعم على نحو يرتضيه الله ويتتهي بالإنسان إلى غايته المطلوبة هو الطريق إلى بلوغ الغاية وهو الطاعة، واستعمالها بالجمود عليها ونسيان ما وراءها غيٌّ وضلال وانقطاع عن الغاية وهو المعصية^[4].

إذا دعاكم لما يحييكم

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾^[5]، والتي هي من الشواهد أيضاً، يبحث عن كيفية تجهيز الإنسان بالفعاليات الفطرية للوصول إلى الهدف الوجودي والحياة الطيبة بنحو فطري، وكيف أنّ الكافر قد عطّل فعاليات الشعور الفطري، فيقول: «...» وإذ كانت هذه الهداية الإلهية التي يسوق النوع الإنساني إلى نحو سعادته وخيره، ويندبه نحو منافع وجوده، هداية بحسب التكوين وفي طور الخلق، ومن المحال أن يقع خطأ في

[1]- سورة النحل، الآية ٧٨. وأنظر: سورة الملك، الآية ٢٣. سورة المؤمنون، الآية ٧٨. سورة السجدة، الآية ٩.

[2]- أنظر: الميزان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ٣٨.

[3]- سورة الذاريات، الآية ٥٦.

[4]- الميزان في تفسير القرآن، ج ٢٠، ص ٣٩٧-٣٩٨.

[5]- سورة الأنفال، الآية ٢٤.

التكوين، كان من الحتم الضروري أن يدرك الإنسان سعادة وجوده إدراكًا لا يقع فيه شك... نعم، ربما أخطأ الإنسان طريق الحق في اعتقاد أو عمل وخبط في مشيئته، لكن لا لأنّ الفطرة الإنسانية والهداية الإلهية أوقعت في ضلالة وأوردته في تهلكة؛ بل لأنه أغفل عقله ونسى رشده واتبع هوى نفسه وما زينه جنود الشياطين في عينه، قال تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى﴾^[1]، وقال: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ﴾^[2].

فهذه الأمور التي تدعو إليها الفطرة الإنسانية من حق العلم والعمل لوازم الحياة السعيدة الإنسانية، وهي الحياة الحقيقية التي بالحري أن تختص باسم الحياة، والحياة السعيدة تستبعبها كما أنها تستلزم الحياة وتستبعبها، وتعيدها إلى محلها لو ضعفت الحياة في محلها بورود ما يصادها ويبطل رشد فعلها^[3].

خامسًا: مما تقدّم، نفهم لماذا وصف القرآن الكريم الذين عطّلوا أجهزتهم الإدراكية وفعاليتهم الشعورية الفطرية بأنهم تنزلوا إلى مرتبة الحياة الحيوانية^[4].

يقول تعالى في سياق الآية السابقة: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾^[5].

ويقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾^[6]. وكذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾^[7].

ويحدثنا الإمام زين العابدين عليه السلام عن الربط الوثيق بين الحياة الحيوانية وبين عدم الشكر والحمد الذي هو مقتضى الوجودي للإنسان، فيقول: «والحمد لله الذي لو حبس عن عباده

[١]- سورة النجم، الآية ٢٣.

[٢]- سورة الحائية، الآية ٢٣.

[٣]- الميزان في تفسير القرآن، ج ٩، ص ٤٠-٤١.

[٤]- أنظر: الميزان في تفسير القرآن، ج ٩، ص ٣٩. وج ١٥، ص ٢٤٢.

[٥]- سورة الأنفال، الآيات ٢٢-٢٤.

[٦]- سورة الأعراف، الآية ١٧٩.

[٧]- سورة الفرقان، الآية ٤٤.

معرفة حمده على ما أبلاههم من مننه المتتابعة وأسبع عليهم من نعمه المتظاهرة، لتصرفوا في مننه فلم يحمدوه، وتوسّعوا في رزقه فلم يشكروه، ولو كانوا كذلك لخرجوا من حدود الإنسانيّة إلى حدّ البهيمة، فكانوا كما وصف في محكم كتابه: (إن هم إلا كالأنعام بل هم أضلّ سبيلاً)^[1].

يقول العلامة الطباطبائيّ في تفسير «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ»^[2]: «...إنهم فقدوا ما يتميّز به الإنسان من سائر الحيوان، وهو تمييز الخير والشر، والنافع والضار، بالنسبة إلى الحياة الإنسانيّة السعيدة من طريق السمع والبصر والفؤاد.

وإنما شبّهوا من بين الحيوان العجم بالأنعام مع أنّ فيهم خصال السباع الضارية وخصائصها كخصال الأنعام الراعية؛ لأنّ التمتع بالأكل والسفاد أقدم وأسبق بالنسبة إلى الطبع الحيواني... فالآية تجري مجرى قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ﴾^[3].

وأما كونهم أشدّ ضلالاً من الأنعام، ولازمه ثبوت ضلالٍ ما في الأنعام؛ فلاّن الضلال في الأنعام نسبيّ غير حقيقيّ، فإنّها مهتدية بحسب ما لها من القوى المركّبة الباعثة لها إلى قصر الهمة في الأكل والتمتع، غير ضالّة فيما هيأت لها من سعادة الحياة، ولا مستحقّة للدمّ فيما أخذت إليه، وإنّما تعدّ ضالّة بقياسها إلى السعادة الإنسانيّة التي ليست لها ولا جهّزت بما تتوسّل به إليها.

وأما هؤلاء المطبوع على قلوبهم وأعينهم وآذانهم، فالسعادة سعادتهم، وهم مجهّزون بما يوصلهم إليها، ويدلّهم عليها من السمع والبصر والفؤاد، لكنّهم أفسدوها وضيعوا أعمالهم ونزّلوها منزلة السمع والبصر والقلب التي في الأنعام، واستعملوها فيما تستعملها فيه الأنعام، وهو التمتع من لذائذ البطن والفرج، فهم أكثر وأشدّ ضلالاً من الأنعام^[4].

وخلاصة الفكرة بعد هذا البيان، أنّه إذا كانت حياة الإنسان متقوّمة بالحسّ والحركة، أو الدراكيّة والفعاليّة، وكان الإنسان الكافر والضالّ قد عطّل حواسه من حيث غايتها الوجوديّة ولم يتحرّك في ضوئها، فهو إذاً بمنزلة الفاقد للشعور والحسّ والإدراك والحركة والفعاليّة، ومن كان هذا شأنه فهو بمنزلة الميت حكماً بلحاظ الحياة العامّة المشتركة.

[١]- الصحيفة السجّادية، الدعاء الأوّل، التحميد لله عزّ وجلّ.

[٢]- سورة الأعراف، الآية ١٧٩.

[٣]- سورة محمّد، الآية ١٢.

[٤]- الميزان في تفسير القرآن، ج ٨، ص ٣٥٢.

بل هو ميت حقيقة وواقعاً لا على نحو المجاز، بلحاظ الحياة الطيبة الحادثة للمؤمن، لكون الكافر مستعداً لتلك الحياة، لكنّه لم يسعَ إلى تحصيلها، ففقدتها باختياره، والفاقد للون خاص من الحياة مع كونه مستعداً لها هو ميت حقيقة بلحاظ هذه الحصة الخاصة من الحياة.

فالمؤمن بلحاظ استجابته للدعوة النبوية، وانفعاله عن الإنذار الإلهي، لكونه يوظف أدواته الإدراكية التي هي مؤشرات الحياة فيسمع، ويعقل، وقد وصف بأنه حيّ. كما في قوله تعالى: ﴿لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾^[1]. وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾^[2].

وهذا ما يفهم من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ﴾^[3]. وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾^[4]. أي الكفار الذين عطلوا أثر الحياة في ذواتهم بتعطيلهم أجهزتهم الدراكية والفعالية الموصلة إلى الهدف الوجودي، فوصفوا بأنهم أموات وبأنهم في القبور باعتبار ما ذكرناه من تحليل.

وسياق قوله تعالى قبل هذه الآية: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الخُرُورُ وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ﴾^[5]، يبلور الفكرة بشكل أوضح.

ويقول العلامة تعقيباً على قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى﴾^[6] «... لا يموت فيها حتى ينجو من مقاساة ألم عذابها، لكن منتهى عذاب الدنيا الموت، وفيه نجاة المجرم المعذب، ولا يحيى فيها إذ ليس فيها شيء مما تطيب به الحياة ولا خير مرجواً فيها حتى يقاسي العذاب في انتظاره»^[7].

فهذا الاجتماع في نفي الوصفين عن الكافر (لا يموت فيها ولا يحيى) مع كون الحياة والموت متقابلان تقابل الملكة وعدمها، ومن خصائصهما المنطقية أنّهما لا يرتفعان عمّن من شأنه أن يتّصف بهما، أنّ متعلق الموت المنفي هو مفارقة الروح للبدن باعتبار الحياة الإنسانية العامة المشتركة، ومتعلق الحياة المنفي هو الحياة الطيبة، فالموت الأوّل مقابل سنخ حياة مخالف للحياة الثانية.

[1]- سورة يس، الآية: ٧٠.

[2]- سورة الأنفال، الآية ٢٤.

[3]- سورة الأنعام، الآية ٣٦.

[4]- سورة فاطر، الآية ٢٢.

[5]- سورة فاطر، الآيات ١٩-٢٢.

[6]- سورة طه، الآية ٧٤.

[7]- الميزان في تفسير القرآن، ج ١٤، ص ١٩٨.

وبناءً على هذا التحليل لحقيقة الحياة والموت، يتّضح معنى الميت الحيّ في النصوص الروائية، كالنص الوارد عن الإمام عليّ عليه السلام: «... فالصورة صورة إنسان، والقلب قلب حيوان، لم يعرف باب الهدى فيتّبعه، ولا باب العمى فيصدّ عنه، فذلك ميّت الأحياء»^[1].

وما روي عنه عليه السلام: «إنّ الله عزّ وجلّ ركّب في الملائكة عقلاً بلا شهوة، وركّب في البهائم شهوة بلا عقل، وركّب في بني آدم كليهما، فمن غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة، ومن غلبت شهوته عقله فهو شرّ من البهائم»^[2].

فهذه التوصيفات ليست مجازية ولا كناية، بل حقيقة وواقعية تكوينية. ولولا الخروج عن موضوع المقالة لأشبعنا البحث في هذه النقطة^[3].

المستوى المنخفض من الحياة الإنسانية

بناءً على ما تقدّم، يتّضح أنّ هذه الحياة التي يعيشها الإنسان على الأرض تشكّل المستوى المنخفض من الحياة الإنسانية، وقد اصطلح عليها القرآن الكريم «الحياة الدنيا»، وهذا الوصف ب«الدنيا» هو قيد تضايفي يفيد وقوع ما يقابله بالضرورة وهي حياة من نوع آخر «عليا».

ومن خصائص الحياة المنخفضة كما تقدّم، أنها زائلة فانية، ومخلوطة بالأعدام، من الشرّ والجهل والمرض والفقر والبؤس والحرمان والألم والتعب والعناء والأرق والقلق... لذا وصفها القرآن الكريم بأنّها: «متاع الغرور»، «متاع قليل»، «شهوة»، «لعب»، «لهو»، «زينة»، «تفاخر»، «تكاثر»، «حطام»، «ترف»، «عرض»، «خوض»... وشبه ذلك تشبيهات بديعة في البلاغة من حيث المجاز والاستعارة والكناية.

قال تعالى: «اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوٌّ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيْجُ فَتَرَاهُ مُمْضِرًا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا»^[4].

وقال تعالى: «إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا

[1]- الشرف الرضوي، نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، خرج مصادره الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ج ١، ص ١٨١.

[2]- الصدوق، محمد بن علي، علل الشرائع، تقديم محمد صادق بحر العلوم، منشورات مكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٨٥-١٩٦٦م، ص ٥.

[3]- أنظر: عجمي، سامر توفيق، التربية بنظرة فلسفية، مركز الأبحاث والدراسات التربوية، دار البلاغة، بيروت، ط ١، ١٤٣٩هـ-٢٠١٨م، ص ١٧٩-١٨٠.

[4]- سورة الحديد، الآية ٢٠.

أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْن بِالْأَمْسِ»^[1].

وقال أيضاً: ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا»^[2].

يقول العلامة الطباطبائي في هذا السياق: «... فوصف الحياة الدنيا بهذه الأوصاف، فعدها متاعاً، والمتاع ما يقصد لغيره، وعدها عرضاً، والعرض ما يعترض ثم يزول، وعدها زينة، والزينة هو الجمال الذي يُضم على الشيء ليقصد الشيء لأجله، فيقع غير ما قصد ويقصد غير ما وقع، وعدها لهوًا، واللهو ما يلهيك ويشغلك بنفسه عما يهتك، وعدها لعبًا، واللعب هو الفعل الذي يصدر لغاية خيالية لا حقيقية، وعدها متاع الغرور، وهو ما يغرّ به الإنسان»^[3].

حياة الكافرين اللذة المادية والسعادة الحقيقية

فثمة نظرتان إلى المستوى المنخفض من الحياة الإنسانية، قد عبر عنهما أمير المؤمنين عليه السلام في وصفه للدنيا: «من أبصر بها بصّرتة، ومن أبصر إليها أعمته»^[4].

الرؤية الأولى هي اللحاظ الآلي، وتقوم على أساس منطق التعقل، وتنظر إلى الحياة المنخفضة نظرة وسائليّة أي كمطار إقلاع ومحطة انتقال، إلى الأبدية والخلود والحياة الطيبة الحقيقية^[5].

والثانية، هي اللحاظ الاستقلالي، تقوم على أساس منطق الإحساس، وترى الحياة المنخفضة هدفًا قائمًا بذاته، وموطنًا يعترف منها الإنسان أقصى لذته، وكون التمتع فيها هو حقيقة السعادة.

يقول العلامة في بيان الفرق بين المنطقتين: «... أمّا منطق الإحساس فهو يدعو إلى النفع الدنيوي، ويبعث إليه، فإذا قارن الفعل نفع وأحسّ به الإنسان، فالإحساس متوقّد شديد التوقان في بعثه وتحريكه، وإذا لم يحسّ الإنسان بالنفع فهو خامد هامد، وأمّا منطق التعقل فإنّما يبعث إلى اتباع الحقّ ويرى أنّه أحسن ما يتنفع به الإنسان أحسّ مع الفعل بنفع ماديّ أو لم يحسّ، فإنّ ما عند الله خير وأبقى»^[6].

[1]- سورة يونس، الآية ٢٤.

[2]- سورة الكهف، الآيتان: ٤٥-٤٦.

[3]- الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٣٤٦-٣٤٧.

[4]- نهج البلاغة، مصدر سابق، ص ١٥٩.

[5]- الميزان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ١١٥.

[6]- المصدر نفسه، ص ١١٩.

وفي ضوء هاتين الرؤيتين نعالج إشكالاً بنيوياً قد يُطرح في خاتمة المقالة، وهو أنه كيف يمكن الجمع بين الفكرة التي تدور حولها هذه المقالة، وبين ما من أن الكافر يعيش سعيداً في حياته، ويطيب له العيش، فيتلذذ، ويتمتع، ويفرح...؟؟؟

وقد طرح العلامة الطباطبائيّ هذا الإشكال ذاته أثناء تفسيره للآية التي تقدّمت حول المعيشة الضنكا للكافر، وهو «أنّ كثيراً من المُعرّضين عن ذكر الله ربّما نالوا من المعيشة أوسعها وألقت إليهم أمور الدنيا بأزمتها، فهم في عيشة وسيدة سعيدة»^[1].

والقرآن الكريم يؤكّد تمتّع الكافر وتلذّذه بهذه الحياة المنخفضة.

يقول تعالى: «وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ»^[2].

ويقول: «وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ»^[3].

ويقول تعالى: «وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَلْهَبْتُمْ طِبَّائِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا فَالْيَوْمَ يُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ»^[4].

ويقول تعالى: «وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِإِيمَانِهِمْ وَالْآخِرَةُ وَأَتْرَفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ»^[5].

لكن، يلاحظ القارئ، أن القرآن الكريم قد قرن في الآيات بين هذه المتعة واللذة والفرح بما يوحى بزوالها وفنائها، وعدم غائيتها بالذات، وأنها ستقلب نقمة.

يقول العلامة الطباطبائيّ تعقيماً على الآية الثانية: «... الحياة الدنيا بالقياس إلى الآخرة إنّما تكون من الحقّ إذا أخذت مقدّمة لها يكتسب بها رزقها، وأمّا إذا أخذت مطلوبة بالاستقلال، فليست إلّا من الباطل الذي يذهب جفاء ولا يُنتفع به في شيء»^[6].

ويقول في بيان معنى الآية الثالثة: «والمراد بالاستمتاع بها استعمالها والانتفاع بها لنفسها لا للآخرة والتهيؤ لها، والمعنى يُقال لهم حين عرضهم على النار: أنفذتم الطيبات التي تلتذون بها في

[1]- الميزان في تفسير القرآن، ج ١٤، ص ٢٤٣.

[2]- سورة طه، الآية: ١٣١.

[3]- سورة الرعد، الآية: ٢٦.

[4]- سورة الأحقاف، الآية: ٢٠.

[5]- سورة المؤمنون، الآية: ٣٣.

[6]- الميزان في تفسير القرآن، ج ١١، ص ٣٨٣.

حياتكم الدنيا واستمتعتم بتلك الطيبات، فلم يبق لكم شيء تلتذون به في الآخرة»^[1].

ويعتبر الآية الأخيرة دليلاً «على أنهم ما كانوا يرون للإنسان إلا كمال الحيوان، ولا فضيلة إلا في الأكل والشرب، ولا سعادة إلا في التمكن من التوسع والاسترسال من اللذائذ الحيوانية، كما قال تعالى: (أولئك كالأنعام)، وقال: (والذين كفروا يتمتعون ويأكلون كما تأكل الأنعام)»^[2].

ثم يجيب العلامة عن شبهة تلذد الكافر وتمتعه، بقوله: «وفيه أنه مبني على مقايضة الغني من معيشة الفقير بالنظر إلى نفس المعيشتين، والإمكانات التي فيهما، ولا يتعلّق نظر القرآن بهما من هذه الجهة البتة، وإنما تبحث الآيات فيهما بمقايضة المعيشة المضافة إلى المؤمن، وهو مسلح بذكر الله والإيمان به، من المعيشة المضافة إلى الكافر الناسي لربه، المتعلّق النفس بالحياة الدنيا، الأ عزل من الإيمان، ولا ريب في أن للمؤمن حياة حرة سعيدة يسعه ما أكرمه ربه به من المعيشة وإن كانت بالعفاف والكفاف أو دون ذلك، وليس للمعروض عن ذكر ربه إلا عدم الرضا بما وجد والتعلّق بما وراءه»^[3].

فثمة خلط كبير في هذا النحو من الشبهات بين السعادة الحقيقية وبين اللذة المؤقتة، فإنه لا شك في أن الكافر يتلذذ ويتمتع في حياته؛ وذلك لأن اللذة هي عبارة عن حصول ما يلائم قوة من قوى النفس، فمن يتحرك في ضوء قوته الشهوية لجذب الملائم يشعر باللذة، كما في أكل لحم الخنزير، أو شرب الخمر، أو الزنا، وكذلك الذي يتحرك في ضوء قوته الغضبية في دفع المنافر يشعر بلذة الانتقام والتشفي^[4]. لكن السعادة الحقيقية ليست في ذلك، وإنما هي بمعنى وصول الكائن إلى كمال طبيعته بخروج قابلياته من القوة إلى الفعلية، وبعبارة أخرى الحياة الطيبة هي بتحقيق السبب الذي خلق الإنسان من أجله.

هذه النزعة المادية التي يمثلها فرعون في نظرتة إلى الحياة، حيث «يرى أن لا حقيقة للإنسان إلا هذه البنية الجسمانية التي تعيش ثم تفسد وتنفى، وأن لا سعادة له إلا نيل هذه اللذائذ المادية الفانية...»^[5].

وفي المقابل، إن السحرة عرضت عليهم دنيا فرعون، لكنهم رفضوها، رغم تهديد فرعون: ﴿لَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلافٍ وَلَا أُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾^[6] وذلك بعدما رأوا من الحق، «فهم

[1]- الميزان في تفسير القرآن، ج ١٨، ص ٢٢٣-٢٢٤.

[2]- الميزان في تفسير القرآن، ج ١٥، ص ٣١.

[3]- المصدر نفسه، ص ٢٤٣-٢٤٤.

[4]- أنظر: الميزان في تفسير القرآن، ج ٩، ص ٤٢.

[5]- المصدر نفسه، ج ١٤، ص ١٩٥.

[6]- سورة طه، الآية ٧١.

يرون ما يعدّه فرعون حقيقة من أمتعة الحياة الدنيا من مالها ومنزلتها سراباً خيالياً وزينة غارة باطلة؛ لذلك قالوا له ﴿لَنْ نُؤْتِرَكَ عَلَىٰ مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيْتَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا﴾^[1]، «وعلى ذلك فلا يهابون أن يخسروا في حياتهم الدنيا الدائرة، إذا ربحوا في الحياة الأخرى الخالدة، وذلك قولهم لفرعون - وهو جواب تهديده إياهم بالقتل: ﴿أَفِضْ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَفْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾»^[2] [3].

وثمة نماذج عديدة في القرآن الكريم تؤكد هذه الحقيقة، في المقارنة بين الحياة الوهميّة وما يمازجها من المتعة واللذة، وبين الحياة الطيبة الحقيقيّة، منها نموذج الصاحبين، اللذين سرد الله تعالى قصتهما في سورة الكهف (الآيات: 23-54). ونموذج قارون والذين أوتوا العلم، وقد حكى الله تعالى قصتهما في سورة القصص (الآيات: 38-67).

والخلاصة أنّ السعادة الحقيقيّة - التي هي غاية ما يتشوقها كل إنسان على حدّ تعبير الفارابي^[4]، والحياة الطيبة، هي تلك الحياة المتلبّسة بالخلو من الأعدام، والمتحلّية بالأبدية والخلود، ولن يعثر عليها الإنسان خارج المنظار الديني - الأخروي، ويبقى بحثه عنها خارج هذه الرؤية سعياً وراء السراب، وإن عثر على السعادة تصوّراً، فهو شعور وهمي على نحو الجهل المركّب، يحسبه الظمان ماء، سرعان ما ينكشف خطؤه بالموت ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾^[5].

فلا يمكن لغير المؤمن المتّقي المهتدي المستقيم الصالح، أن يتلبّس بالحياة الطيبة، وإن تمتّع وتلذذ بالحياة المنخفضة؛ لأنّها سنخ لذة ومتعة ينغصها الفناء وتكدرها الأعدام، فهي حياة متوهّمة خرافيّة خياليّة، وعليّ حدّ تعبير العلامة الطباطبائي^[6]، في بيان معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾^[6]، «يفيد ذلك أنّ الإنسان المتمتّع بهذه الحياة غير مشغول إلا بالأوهام، وأنه مشغول بها عمّا هو أهمّ وأوجب من غايات وجوده وأعراض روحه فهو في حجاب مضروب عليه يفصل بينه وبين حقيقة ما يطلبه ويتغيه من الحياة. وهذا هو الذي يشير إليه قوله تعالى، وهو من خطابات يوم القيامة: ﴿لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَكُمْ فَبَصَرُكُمُ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾»^[7] [8].

[1]- سورة طه، جزء الآية ٧٢.

[2]- سورة طه، تنمة الآية ٧٢.

[3]- الميزان في تفسير القرآن، ج ١٤، ص ١٩٦.

[4]- الفارابي، أبو نصر، التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق وتعليق الدكتور جعفر آل ياسين، دار المناهل، ط ٢، ١٩٨٧م، ص ٤٩.

[5]- سورة النور، الآية ٣٩.

[6]- سورة العنكبوت، الآية ٦٤.

[7]- سورة ق، الآية ٢٢.

[8]- الميزان في تفسير القرآن، ج ٩، ص ٤٢.

المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. ابن سينا، حسين بن عبد الله، المباحثات، تحقيق وتعليق محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، قم، مطبعة أمير، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٣. السهروردي، يحيى (المعروف بشهاب الدين)، كتاب التلويحات، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، تصحيح ومقدمة هانري كُربن، نشر بزوهشكاه علوم انسانی ومطالعات فرهنگي، طهران، ١٣٨٠هـ.ش.
٤. الشريف الرضي، نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، خرج مصادره الشيخ حسين الأعلمي، ج ١، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.
٥. الشيرازي، محمد (المعروف بصدر الدين أو ملا صدرا)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.
٦. الشيرازي، محمد بن إبراهيم (المعروف بصدر المتألّهين)، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مع حواشي الحكيم المحقق الحاج ملا هادي السبزواري، تعليق وتصحيح وتقديم السيد جلال الدين الأشتياني، الطبعة الثانية، المركز الجامعي للنشر، ١٩٨١م، مؤسسة التاريخ العربي.
٧. الصدوق، محمد بن علي، علل الشرائع، تقديم محمد صادق بحر العلوم، منشورات مكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٨٥هـ-١٩٦٦م.
٨. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٤، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٢هـ.ش.
٩. الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، بتعليق محمد تقي مصباح اليزدي، دار الكتاب الإسلامي، بيروت م: ٥ / ف: ٦.
١٠. الطوسي، محمد بن محمد بن الحسن (المعروف بنصير الدين)، تجريد الاعتقاد، حققه

- محمد جواد الحسين الجلاي، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
١١. الفارابي، أبو نصر، التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق وتعليق الدكتور جعفر آل ياسين، دار المناهل، ط ٢، ١٩٨٧م.
١٢. المشارع والمطارحات، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، تصحيح ومقدمة هانري كُربن، نشر بزوهشكاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي، طهران، ١٣٨٠هـ.ش.
١٣. المعارج، ١٩-٢٣.
١٤. الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي، (١٣٧٥هـ-١٩٥٦م)، ترجمة: سيد محمد باقر موسوي همداني- منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات- بيروت- لبنان.
١٥. الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
١٦. العاملي، حسن محمد مكي، الإلهية على هدى الكتاب والعقل، محاضرات الشيخ جعفر السبحاني، ج ١، الدار الإسلامية، ط ٢، بيروت، ١٤١٠هـ-١٩٨٩م.
١٧. بداية الحكمة، السيد محمد حسين الطباطبائي، تحقيق: عباس علي الزارعي السبزواري- ١٤١٨.
١٨. عجمي، سامر توفيق، التربية بنظرة فلسفية، مركز الأبحاث والدراسات التربوية، دار البلاغة، بيروت، ط ١، ١٤٣٩هـ-٢٠١٨م.
١٩. ماير، إرنست، هذا هو علم البيولوجيا- دراسة في ماهية الحياة والأحياء، ترجمة عفيفي محمود عفيفي، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٧٧، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠٢م، الفصل الأول.
٢٠. نهاية الحكمة (مؤسسة النشر الإسلامي) - السيد محمد حسين الطباطبائي، قم - ٢٠١٩.
٢١. رسالة في اعتقاد الحكماء، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، تصحيح ومقدمة هانري كُربن، نشر بزوهشكاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي، طهران، ١٣٨٠هـ.ش.
٢٢. مطهري، مرتضى، العدل الإلهي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، الدار الإسلامية، بيروت، ط ٢، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

ترجمة ملخصات المحتوى بالإنجليزية

Summaries of Researches and Articles



fallen in the nineteenth century, proceeding to the following phases of modernism. He relies on the phenomenological system of the Italian philosopher Franz Brentano, explains its critical aspects, and strives to analyze its elements, especially in light of Brentano's enterprise which calls for a reformation of modern Western philosophy which has deviated from its aims to establish theoretical knowledge.

- ❖ In "The Good Life According to the Holy Quran", Samer Tawfik Ajami, a researcher in Islamic thought, strives to delve into the thought of the scholar and philosopher Sayyed Mohammad Hussein Tabataba'i to discover the meaning of life in his divine philosophy.
- ❖ In "A Study of the Economic System from an Islamic Viewpoint", Sheikh Hassan Ahmad al-Hadi, a researcher in Islamic thought and an instructor at Al-Mustafa International University, develops an epistemological theory for understanding the Islamic economic system. Elucidation of this topic is done by reference to the Holy Quran and on the basis of the most prominent points advanced by Islamic thought concerning economic management and the organization of public life.

as a mode of life in modern Western societies, and its effects on the social, economic, and cultural domains.

- ❖ In “Post-Modernism and Challenges Posed by the Existential Crisis”, the Iranian researcher Sayyed Ahmad Rahnema’i provides insight into the existential crisis during the era of post-modernism, an important and contemporary phase in the history of the West. Rahnema’i considers that the “meaning of life” has always been one of the greatest challenges faced by human intellect, perpetually stirred by circumstances and social situations to become the most prominent dilemma faced by humans.
- ❖ The section entitled “The Islamic World and the West” includes the following articles:
 - ❖ Under the heading “Westernization: Another Aspect of Western Hegemony”, Sayyed Hashem Al-Milani, a researcher on Islamic thought, profoundly approaches the epistemological and sociological motives and historical sources of Westernization, focusing on the Ottoman period to demonstrate the complex and extremely delicate link between the Islamic World and colonization.
 - ❖ In “The Critique of the Ontological Foundation of Modernism”, the Lebanese intellectual Mahmoud Haidar strives to specify the epistemological foundations for criticizing the West according to the Egyptian intellectual Mohammad Othman al-Khasht. This is achieved by investigating the critical methodology in a number of rich works by al-Khasht on philosophy, sociology, critical theology, and the philosophy of religion.
 - ❖ In “Crisis of European Awareness”, Professor Khanjar Hamiye, a philosophy instructor at the Lebanese University, surveys the ontological pitfalls where European awareness has

intellect and the intelligible”, and “the best of world-orders”.

- ❖ In his essay entitled “Hostile Discourse as a Western Technique”, the Algerian researcher Sa’d Abdel-Salam examines a new and exceptional aspect of modern life, taking into account Western exploitation of media intended to propagate hatred and wariness of the other, especially the Muslim other.
- ❖ In “The Meaning of Life and the Existential Crisis”, the Egyptian researcher Sabrine Zaghoul al-Sayyed follows the implications of the philosophical discussion in the West on the meaning of life, and examines the existential crisis reflected by those implications. Al-Sayyed strives to provide a thorough analytical critique on the most prominent modernist philosophers who attributed a negative and pessimistic meaning to human existence.
- ❖ In his essay, “How Anthropological Principles Refute Adler’s Style of Life”, the Iranian researcher Amir Qurban Poor criticizes the anthropological theory presented by the Austrian psychiatrist and intellectual, Alfred Adler, which exerted a profound influence in crystallizing the concept “style of life”. Qurban Poor proceeds to discuss this concept in light of the intellectual tenets of Islam.
- ❖ In the study entitled “How Has Philosophy Affected the Meaning of Modern Life”, the Algerian researcher Nathir Bosba’ considers some manifestations of transformation in Western philosophical thought and the epistemological, cultural and humane effect of this transformation on the form and meaning of life in modern Western civilization.
- ❖ Under the heading “Critique of Consumption in the West”, the Moroccan researcher Hamid Lashhab examines consumption

Summary of the Research Essays Included in the 23th Issue of Al-Istighrab

The 23rd issue of the journal Al-Istighrab, published in the summer of 2021, examines the meaning of human life as perceived by the West. This issue includes several studies which tackle various aspects of the Western viewpoint on existence, in addition to specialized essays on religious scholarship and criticism of the West. In what follows is a brief overview of the articles, presented in order of category.

- ❖ Under the heading “Meaningfulness and Futility in the West”, the senior editor of Al-Istighrab, Mahmoud Haidar, presents an introductory essay on this issue’s main topic. This is followed by the main body of selected articles, the contents of which are summarized in the ensuing paragraphs.
- ❖ “A Deceptive Façade” includes a condensed version of the Singaporean Professor Kishore Mahbubani’s examination of a critical dimension of modern Western civilization, namely the nature of Western “assistance” which the U.S. and European governments dispatch to third world countries under the pretense of humanitarian aid.
- ❖ In “The Metaphysics of the Optimum Life”, the Iranian scholar Massoud Azerbaijani presents significant philosophical propositions related to the essential nature of human life. Azerbaijani relies on a set of concepts established by the Islamic philosopher and theologian Mulla Sadra which form his outlook on the metaphysical aspect of life, namely the “primacy of being”, “substantial motion”, “the unity of the

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and
Understanding the West Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies Issue

No. 23 - 6th Year - 1442 H - Spring - 2021

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

23

Editor-in-Chief

Hashim AL Milani

Managing Editor

Mahmoud Haidar

Scientific Editorial Board

PRO. DR. SAYED HUSEIN NASR

PROFESSOR OF RELIGION STUDIES, GEORGE WASHINGTON UNIVERSITY

PRO. DR. TAWFEEQ BIN 'AMER

PROFESSOR OF ISLAMIC CIVILIZATION, TUNISIA UNIVERSITY

PRO. DR. KHANJAR HAMIYEH

PROFESSOR OF PHILOSOPHY, LEBANESE UNIVERSITY

PRO. DR. SATTAR AL A'RAJI

DEAN OF JURISDICTION FACULTY, AL QUFAH UNIVERSITY

PRO. DR. A'MER A'BED ZAYD AL WA'ELY

PROFESSOR OF ISLAMIC CONTEMPORARY THOUGHT, FACULTY OF ARTS AND
HUMANITIES, AL QUFAH UNIVERSITY

PRO. DR. A'BDEL JABBAR NAJI

PROFESSOR OF HISTORY, BAGHDAD UNIVERSITY

PRO. DR. MAJDI E'Z EL DEEN HASAN

PROFESSOR OF PHILOSOPHY, AL NEELAYN UNIVERSITY, THE SUDAN

PROF. MOSTAFA EL-NASHAR

PROFESSOR OF ANCIENT PHILOSOPHY, CAIRO UNIVERSITY, EGYPT

PRO. DR. MUSTAFA AL NASHAR

HISTORIAN AND PROFESSOR OF MODERN SCIENCES, CANADA UNIVERSITIES

PRO. DR. HADI FADLULLAH

DEAN OF THE FACULTY OF RELIGION, AL MA'AREF UNIVERSITY, LEBANON

Senior Graphic Design Producer

Ali Mir Hussain

For contact

Telephone: 00961-1-274465

Website: <http://istighrab.iicss.iq>

E mail: istighrab.mag@gmail.com

Islamic Center for Strategic Studies- Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

Bank money
Transfer

23

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying
and Understanding the West Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies
Issue No.23 - 6th Year 1442H. Spring - 2021

The opinions in this magazine unnecessarily express the Center's views



يسرُّ إدارة مجلة الاستغراب

أن تعلن عن اعتماد نظام الاشتراك السنوي على النحو التالي:

الاشتراك السنوي: أفراد: 100\$, مؤسسات أكاديمية ومراكز أبحاث: 150\$, مؤسسات حكومية: 200\$
بما فيها أجور البريد الخارجي

يرسل طلب اشتراك إلى العنوان الإلكتروني التالي:

istighrab.mag@gmail.com

على أن يتضمن الطلب المعلومات التالية:

- الاسم الثلاثي / أفراد/ مؤسسات أهلية/ مؤسسات حكومية:

- العنوان بالتفصيل:

- البريد الإلكتروني:

- رقم الهاتف: أرضي: خلوي:

التوقيع:

ملاحظة: يتولّى القسم الإداري تأمين وصولها عبر البريد السريع على العنوان الوارد في طلبكم، كما يمكنكم التواصل مباشرة على الأرقام التالية: 76/059333 - 01/ 274465

