٢٦

Occidentalism

الاستغراب

AL-ISTIGHRAB

دوريّة فكريّة مُحكمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة

العدد السادس والعشرين. السنة السابعة. ١٤٤٣هـ - شتاء ٢٠٢٢م

ISSN: ٢٥١٨-٥٥٩٤

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية ٢٤٦٤

الأنثروبولوجيا

النظر إلى الإنسان بعين النقص

الملف

الفطرة بوصفها نظريّة أنثروبولوجيّة

حسين سوزنجي

أنثروبولوجيا الإسلام

جعفر نجم نصر

الغيريّة الأنثروبولوجيّة

محمّد باقر كجك

الأنثروبولوجيا القهريّة

رامز أحمد

الأنثروبولوجيا كعلمٍ ماكر

نذير بوصبع

معاثر الأنثروبولوجيا الأحيائيّة

حميد إمامي فر - علي مصباح

بحوث تأصيليّة

الأمر والنهي بوصفهما نظامًا أخلاقيًّا إلهيًّا

قراءة تأصيليّة لإشكاليّة الحرّيّة الفرديّة في ضوء القرآن الكريم

سامر توفيق العجمي

النظريّة القصديّة عند الأصوليّين

شواهد ومبرّرات من تاريخ الفكر الإسلاميّ

حسين جهجاه

العالم الإسلامي والغرب

المفكّر الأزهريّ محمّد البَهِيّ

ناقداً أصيلاً لمذاهب الغرب وداعية استقلال

غيضان السيد علي

من الحداثة الداروينيّة إلى الحداثة الدنيويّة

نقد المسيري للحضارة الغربيّة المعاصرة

محمد الشريف الطاهر

المبتدأ

الأنثروبولوجيا

علم الإنسان المنظور إليه كحقل اختبار

محمود حيدر

الهيئة العلميّة

أ.د. إبراهيم محمد زين	ماليزيا
أ.د. أحمد عبد الحليم عطيّة	مصر
أ.د. سيد حسين نصر	أميركا
ـأد. حميد بارسانيا	إيران
أ.د خليل أحمد خليل	لبنان
أ.د. زعيم خنشلاوي	الجزائر
أ.د. سعاد الحكيم	لبنان
أ.د. فيتالي ناعومكين	روسيا
أ.د. فتحي المسكيني	تونس
أ.د.فيلين بيليف	بلغاريا
أ.د.كارل أرنست	أميركا
أ.د. مظفر إقبال	كندا
أ.د. مجدي عز الدين حسن	السودان

المترجمون المشاركون

ـ أسعد مندي الكعبي

ـ رولا السعدي

ـ هبة ناصر

ـ حسن علي مطر الهاشمي

ـ فؤاد حيدر أحمد

هذه الفصليّة

تهتم فصلية "الاستغراب" بفهم الغرب ودراسته من خلال التعرُّف على مناهجه وأبنيته الفكرية والثقافية والايديولوجية وإعادة قراءتها بروح نقدية عارفة.

غاية المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية من إصدار هذه الفصلية، تتأتّى من ضرورة تشكيل منفسح تفكيري خلاَّق يفضي الى التواصل المتكافئ معرفياً وحضارياً بين الاسلام والغرب، وذلك من خلال السعي الى مقاربة الغرب على نحو يتعدى ما أَلِفَتْه النخب العربية والإسلامية ماضياً وراهناً.. خصوصاً حيال الكيفية التي جرى التعامل فيها مع قيم الغرب ومعارفه، سواء لجهة التقليد الخالص لهذه القيم او لجهة رفضها والقطيعة المطلقة معها.

ولأجل تظهير غايتها، تأخذ هذه الفصلية بمنهجية تكاملية تقوم على تفعيل ثلاثة خطوط متوازية ومتلازمة في الوقت عينه:

ـ **الخط الأول:** التعرف على المجتمعات الغربية كما هي في الواقع، وذلك من خلال مواكبة تطوراتها العلمية والفكرية والثقافية والسياسية، وذلك عبر ما تقدمه نخب هذه المجتمعات من معارف في سياق إعرابها عن القضايا والمشكلات التي تعيشها في مطلع القرن الحادي والعشرين.

ـ **الخط الثاني:** التعرّف على المناهج والسياسات التي اعتمدها الغرب حيال الشرق والمجتمعات الإسلامية على وجه الخصوص، وذلك بقصد جلاء الكثير من الحقائق وتبديد مِثلِها من الأوهام التي استحلت التفكير العربي والإسلامي ردحاً طويلاً من الزمن.

ـ **الخط الثالث:** وهو خط النقد، ويجري على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: نقد قيم الفكر الغربي وآثارها المترتبة فكرياً على الانتلجنسيا العربية والاسلامية، وبيان آليات الاستغراب السلبي الناجمة منها...

الوجه الثاني: نقد الغرب لذاته من خلال اختيار وتعريب ما يكتبه الفلاسفة والمفكرون والباحثون الغربيون حول القضايا التي تعكس أحوال مجتمعاتهم، والتحولات التي تحتدم فيها تلك المجتمعات في الميادين المختلفة.

الوجه الثالث: نقد النخب العربية الاسلامية للغرب، إنطلاقاً من معرفتها به واستيعابها لتاريخه وسعيها الى مناظرته على أرض التكافؤ الخلاق والكلمة السواء.

٢٦

الاستغراب

AL-ISTIGHRAB

Occidentalism

دوريّة فكرية مُحكّمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

العدد السادس والعشرين ـ السنة السابعة ١٤٤٣هـ شتاء ٢٠٢٢م

ISSN: 2518 - 5594

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2464

الآراء الواردة في هذه المجلة لا تُعبّر بالضرورة عن توجّهات المركز

﴿ هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ
لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا ﴾

سورة الإنسان: الآية ١

Occidentalism
الاستغراب
AL_ISTIGHRAB

٢٦

دوريّة فكرية مُحكّمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

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

العدد السادس والعشرين السنة السابعة ١٤٤٣ هـ شتاء ٢٠٢٢م

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 حميّة	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 النشّار	أستاذ الفلسفات القديمة، جامعة القاهرة، مصر.
أ.د. مظفر إقبال	مؤرّخ وأستاذ العلوم الحديثة، جامعات كندا.
أ.د. هادي فضل الله	عميد كلية الأديان والعلوم الإنسانية - جامعة المعارف - لبنان.

مصحِّح اللغة العربية

الأستاذ غسان الأسعد

مصحِّح اللغة الأجنبية

الأستاذة أ. هبة ناصر

التصميم والإخراج الفنّي

علي مير حسين

للتواصل

ـ هاتف: 00961-1-274465

ـ موقع: http://istighrab.iicss.iq

ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى

المبتدأ

***الأنثروبولوجيا ؛ علم الإنسان المنظور إليه كحقل اختبار**

ـ محمود حيدر ٩

الملف

*** الفطرة بوصفها نظريّة أنثروبولجيّة**

ـ حسين سوزنجي ١٨

*** أنثروبولوجيا الإسلام**

ـ جعفر نجم نصر ٤٣

*** الغيريّة الأنثروبولوجيّة**

ـ محمّد باقر كجك ٦٥

*** الأنثروبولوجيا القهريّة**

ـ رامز أحمد ٨٦

***الأنثروبولوجيا كعلمٍ ماكر**

ـ نذير بوصبع ١١٧

***معاثر الأنثروبولوجيا الأحيائيّة**

ـ حميد إمامي فر ـ علي مصباح ١٣٥

المحتوى

العالم الإسلامي والغرب

* المفكّر الأزهريّ محمّد البَهِيّ

ناقداً أصيلاً لمذاهب الغرب وداعية استقلال

ـ غيضان السيد علي ١٧٤

* من الحداثة الداروينيّة إلى الحداثة الدنيويّة

نقد المسيري للحضارة الغربيّة المعاصرة

ـ محمد الشريف الطاهر ١٩٥

بحوث تأصيليّة

* الأمر والنهي بوصفهما نظامًا أخلاقيًّا إلهيًّا

قراءة تأصيليّة لِإشكاليّة الحرّيّة الفرديّة في ضوء القرآن الكريم

ـ سامر توفيق عجمي ٢٢٢

* النظريّة القصديّة عند الأصوليّين

شواهد ومبرّرات من تاريخ الفكر الإسلاميّ

ـ حسين جهجاه ٢٥٣

ترجمة ملخّصات المحتوى بالإنكليزيّة

ترحّب مجلة الاستغراب بكل نتاج فكري يتّسم بالموضوعية وينسجم مع اهتماماتها ضمن قواعد النشر الآتية:

١. تنشر المجلّة الأبحاث العلميّة الأصيلة الموافقة للشروط الأكاديميّة المعتمدة في البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالميًّا.

٢. يشترط انسجام المضمون والمنهج مع أولويات المجلّة في نقد الفكر الغربي، وعدم الاكتفاء بعرض الأفكار ووصف الأقوال.

٣. أن يُكتب البحث باللّغة العربيّة، ويُرسل منه نسخة إلكترونيّة بصيغتي (Word) و (pdf)، بحدود ٥,٠٠٠ كلمة، على أن تُرقّم الصفحات ترقيمًا متسلسلاً.

٤. تقديم ملخّص باللّغة العربيّة، يُوضع في أوّل البحث لا يزيد عن (٢٠٠) كلمة، بالإضافة إلى الكلمات المفتاحية للبحث.

٥. تنشر المجلة ترجمة ملخّصات الأبحاث باللغة الإنكليزية.

٦. أن تحتوي الصّفحة الأولى من البحث على اسم الباحث وعنوانه، وتخصّصه (باللغتين العربيّة والإنكليزيّة) ورقم الهاتف والبريد الإلكتروني.

٧. إرفاق نسخة من السّيرة العلميّة إذا كان الباحث يتعاون مع المجلّة للمرة الأولى.

٨. يتمّ التّعريف بالكتب والمقالات وسائر المصادر المعلوماتيّة في نهاية الدّراسة بالطريقة التّالية: المؤلّف (المصحّح، الجامع، أو المترجم الذي يذكر بدلاً من المؤلّف)، تاريخ طباعة الأثر، العنوان، ويُضاف في الكتب، مكان النّشر والنّاشر، ورقم الصفحة، وفي المقالات اسم المجلّة العلميّة ورقم الجزء أو الدورة ورقم الصفحة ورقم النّسخة أيضًا. وتُدرج في المواد المعلوماتيّة ما عدا المصادر المطبوعة كالآثار الإلكترونيّة أو المواد المرئيّة والسّمعيّة، 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 التّوثيق والإشارة بأن تتضمّن: اسم الكتاب ورقم الصفحة.

١٠. يزوَّد 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 الألفبائي لأسماء الكتب أو الأبحاث في المجلّات، أو أسماء المؤلفين.

١١. أن لا يكون البحث قد نُشر سابقًا في مجلّة أو كتاب أو موقع الكتروني..، وليس مقدّمًا إلى أيّة وسيلة نشر أخرى، وعلى الباحث تقديم تعهّد مستقلّ بذلك.

١٢. تعبّر جميع الأفكار المنشورة في المجلة عن آراء كاتبيها، 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 الفكريّة للمؤلّفين.

١٤. يجب أن يرفق الباحث تعهّدًا خطّيًّا ببحثه وفق الآتي: جانب مدير تحرير مجلة الاستغراب المحترم

أقرّ أنا الموقّع على هذا أدناه وأتعهّد.... (يذكر اسم الباحث)

....(الصفة العلمية للباحث)

بأن هذه المادة وعنوانها: ..... (العنوان الكامل للبحث) هي من إنتاجي العلمي، ولهذا فهي تدخل في ملكيّتي الفكريّة، ولم يسبق نشرها، وإنيّ أعطي مجلّتكم الكريمة حقّ الطبع والنّشر والترّجمة وإعادة النّشر والتوزيع الورقي أو الالكتروني.

١٥. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الاستلال العلمي (Turnitin).

١٦. لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة التّحرير.

١٧. تخضع الأبحاث لتقويمٍ وتحكيم سرّي لبيان صلاحيّتها للنشر، وعلى وفق الآلية الآتية:

أ- يبلّغ الباحث بتسلّم المادّة المرسلة للنشر خلال مدّة أقصاها أسبوع من تاريخ التسلّم.

ب- يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة للنشر موافقة هيئة التّحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقّع.

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 يبلّغ أصحابها من دون ضرورة إبداء أسباب الرّفض.

ترسل الأبحاث على الموقع الإلكتروني للمجّلة: istighrab.mag@gmail.com

نبتدأ

الأنثروبولوجيا

علم الإنسان المنظور إليه كحقل اختبار

محمود حيدر

لو كان ثمة علمٌ يتأبىَّ على الانحصار في كهفه الخاص، ثم يمضي لاستباحة حقول مجاوريه من العلوم الإنسانيّة، فتلك هي الأنثروبولوجيا. علّة الأمر، أنّ هذه الأخيرة، شكّلت واحدة من أكثر دروب العلم نزوعاً إلى غزو أرض الجوار من دون أن تلقى منعاً ولا دفعاً ولا اعتراضًا. توغّلت في الحقول كلّها من دون أن تضمحل في أيّ منها. تجري في الفلسفة مجرى دنياها وتأنف الانصياع إلى سطوتها. تتسلّل في ثنايا علم الاجتماع ولا تركن إلى مدارسه وتياراته، وكذلك ترعى الاستشراق فلا تتوقّف عند مبانيه ووظائفه. ومع كلّ هذه المفارقات المثيرة للالتباس، يصير من الصعوبة بمكان على الأنثروبولوجيا أن تدَّعي علماً مستقلاً بذاته، يريد الإحاطة بظاهرة الإنسان، وسرّ وجوده.

قد تكون هذه الفرضيّة هي الأكثر تناسباً مع المنطق الذي يبتغي الاستفسار عن ظاهرة فريدة ومفارقة، كظاهرة الإنسان. ربما صحّ في هذا المقام ما انتهى إليه أبو حيان التوحيدي في قوله إنّ "الإنسان قد أشكل عليه الإنسان". والبيِّن من هذا، أنّ إشكال الإنسان على نفسه هو الأصل الذي منه مضى فلاسفة الغرب على امتداد الأزمنة نحو الاستفهام الشاق عن الماهية الغامضة للكائن الإنساني. ومثل هذا الغموض بالذات، سيكون سبباً جوهرياً في جنوح العقل الأنثروبولوجي الحديث نحو التشاؤم والعدمية. حتى إن الفيلسوف الفرنسي من أصل روسي ألكسندر كوجيف

(١٩٠٢-١٩٦٨)، سينبري إلى تشبيه الإنسان بالليل، أو بالعدم الفارغ الذي يحتوي كل شيء على الرغم من خوائه. وفي عام ١٩٢٨، وقبل وفاته ببرهة سيعربُ الأنثروبولوجي والفيلسوف الألماني يوهان شيلر عن الأسى نفسه: "في العشرة آلاف سنة الأخيرة من التاريخ على وجه التقريب، نحن الجيل الأول الذي أشكل فيه الإنسان على نفسه إشكالاً شاملاً، حتى غدا لا يُعرفُ ما هو، ويعرِفُ أيضاً في الوقت نفسه أنه لا يُعرَفُ ما هو"...

* * *

إذا كان العقل الغربي قد تعامل مع الإنسان بوصفه ظاهرةً مجهولةً ومريبةً، فليس من باب المصادفة أن يُلزِمَ هذا العقلُ نفسه بعقد ميثاق لا يبور بين الأنثروبولوجيا والفينومينولوجيا كدربتين للاستفهام عن وجود الإنسان في العالم. ما هو معلوم.. إنّ من شأن الظاهراتيّة الاكتفاء بفهم عوارض العالم وظواهره، بصرف النظر عما يتخفَّى وراءها من حقائق وأسرار. وهذا هو السبب الذي سيحدو بالفكر الغربي الحديث إلى توليد سلسلة من المفاهيم لا ترى على الجملة إلى الإنسان إلا بوصفه كينونة ماديّة منزوعة من أبعادها الميتافيزيقية وآفاقها الروحانيّة.

لقد حطَّت الأنثروبولوجيا بما هي دراسة الإنسان، في ماهيّته وظروف نشأته وشرائط عيشه، داخل حقلٍ فسيحٍ له مكانته التأسيسيّة في عقل الغرب وسلوكه. سوى أن هذه المكانة ما كانت لتكون على هذا النحو من الرسوخ، إلا لتجانسها مع الشاكلة التكوينيّة لهذا العقل، ناهيك عن طبائعه الحضاريّة والثقافيّة والسايكولوجيّة التي استقرّ عليها. معطيات التاريخ ستُظهر لنا كيف استقام المبدأُ المؤسِّس للعقل الحضاري الغربي على مركزيّة الإنسان، وكيف صار الكائن الإنسانيُّ نفسه، هو الحقل الذي تُستَنْبتُ فيه مجمل مذاهبه وتياراته ومفاهيمه. والثابت أن جرى مثل هذا الأمر بثبات، حتى أوشكت الأنثروبولوجيا أن تصبح المحرّك الجوهري لحضارة الغرب برمّتها.

* * *

الدربة الأنثروبولوجيّة في تفكير الغرب، ستتمدَّد آفاقها الى ما يجاوِزُ كونها منهجاً لدراسة الجماعات البشرية، ومعاينة نَشَآتها ومعتقداتها. فما ظهر من مسالكها في مقام التجربة التاريخيّة الحديثة، يقيمها في منزلة هي أدنى إلى الممارسة الإيديولوجية منها إلى العلم بما هو علم. لنا أن

نلفت – على سبيل التَّبيين - أن تحيُّز الأنثروبولوجيا - واستحالة أن تكون مناهجها وموضوعاتها علماً محايداً - يظهر جلياً بين القرنين التاسع عشر والعشرين، لمَّا طوّر الفرنسي جورج دولابوج (١٨٥٤-١٩٣٦) نوعاً من الأنثروبولوجيا العنصرية مَالَت إلى البرهنة على مدَّعى التفوّق العرقي للآريين الأوروبيين، حيث صاغ نظريّةً أدخل فيها معيار صفاء دمهم، وطُهْرَ نفوسهم حيال الأعراق الأخرى.

في هذا المحل بالذات، لن يكون من الصواب في شيء، أن توضعَ الأنثروبولوجيا في التفكير الأوروبي الحديث موضع الحياد. وليس من قبيل العَرَض العارض أن يجري تقديمها كعلم لا مرَامَ له سوى درس المجموعات البشريّة وتوصيف أحوالها. حتى المنصفون من فلاسفة التاريخ وعلماء الاجتماع، ستأخذهم الحَيْرة وهم يتاخمونها كمذهب ومنهج في قراءة الظاهرة الإنسانيّة. أما الذين مضَوْا إلى رفدها بنظريّة معرفة - كما هو حال عالم الإناسة الفرنسي من أصل بلجيكي كلود ليفي – ستراوس (١٩٠٨-٢٠٠٩) - فسيخوضون لجَّة القلق والاضطراب بلا هوادة. لقد انصرف الأخير إلى إضفاء الصفة العلميّة على الأنثروبولوجيا في سياق محاولةٍ يائسةٍ لتسويغ علم اجتماعٍ محايدٍ ينأى من التحيّزات. ومع أنّه في محاولته تلك، كان ينقضُ ما سبق واعتَقَدَه من أنّ هذا العلم لا يستطيع أن يتخلَّص كلياً من كونه أسطورياً، لم يحسن ستراوس هضم الفكرة التي تشكك في إمكانيّة قيام "علم إنسان" محايد. بيان الأمر، أنّ عدم استعداده للقبول بمثل هذه النتيجة، إنما يكشف عن نزوعه إلى علمٍ غائيٍ قابل للتوظيف في نطاقه الحضاري المخصوص. ومن هذا النحو سيرتضي لنفسه أن يكون أحد أبرز منظري المركزيّة الغربيّة المعاصرين في الفضاء الأنثروبولوجي.

* * *

لم يكن علمُ الإنسان إذاً، علماً بريئاً في السياق التاريخي للثقافة الغربية. لهذا الداعي، غالباً ما كان علماء الأنثربولوجيا المعاصرون يصطدمون بمعاثر جمّة، لدى تحديدهم نظرية معرفة لموضوعاتهم. قد يكون بالإمكان تعريف الأنثروبولوجيا الاجتماعية –على سبيل المثال-، بأنها العلم الذي يحدد طبائع وميول المجتمعات الإنسانية، إلا أن مجال هذا العلم ظل منحصراً بماضي المجتمعات التي عُرِفت حيناً بـ "المتوحشة" أو "البدائية"، وحيناً بـ "التقليدية" أو

"القديمة"؛ لكن المغامرة التي انبرت إليها أنثروبولوجيا الحداثة، أنّها تعاملت ولا تزال تتعامل مع العالم غير الغربي على أساس التصنيف البدائي المشار إليه.

ربما غاب عن أنثروبولوجيي الحداثات المتعاقبة، أنّ عالم ما بعد الاستعمار لم يعد مجرّد فضاء لاختبار النظريات القهرية لفلاسفة الاستعمار. غير أنّ علماء الأنثروبولوجيا وبسبب من سطوة السلطة المعرفية الحاكمة في الغرب، لم يستطيعوا رفع التناقض بين الاستعمار وبين العلم الذي يمارسونه. ومع ذلك، فإنّ هذه الوضعيّة لم تكن لتستحثُّهم إلا نادراً لمراجعة علاقة الأنثروبولوجيا بما أسماه عدد من المفكرين "بالقدر المتعالي الذي خصّ به الغرب".

* * *

ولأن الإنسان على التعيين هو ميدان بحثها، تقترب الأنثروبولوجيا من الفلسفة؛ بل يمكن القول إنّها هي التي تتولىّ نقل الهمَّ البَدئي للفلسفة، والذي هو الحث على السؤال كما قرأناه في المدوَّنات الميتافيزيقية لليونان القدماء.

راحت الفلسفة -قبل الأنثروبولوجيا الحديثة بكثير- تؤسِّس أنطولوجياً للتعرُّف على ماهية الإنسان كظاهرة فريدة وقلقة في هذا الوجود. لقد تبوَّأت طليعة العلوم التي تاخمت الإنسان أنثروبولوجياً وهي تعتني بدرس ما تنطوي عليه هذه ظاهرتُه من أسرار. في ميزان الفلسفة الكلاسيكية وحسبانها، الإنسان كائنٌ ميزتُه النطقُ والتعقُّل، إلّا أنّ روحَه كامنةٌ في بيولوجيّته المادية. ولو استقرأنا كيف مارست الفلسفة أنثروبولوجيتها، يتبيّن لنا أنّ الأخيرة كانت تمكث في صميم بِنْيتها التنظيرية. رأت إلى الإنسان بوصفه كائنًا لا يُعرف ولا يعي ذاته إلا في سياق مادِّيته التاريخية. ربما لهذا السبب كان على فلاسفة الطبيعة لمّا عكفوا على إنشاء أنظمتهم المعرفيّة أن يتولّوا إلى الأعيان المرئيّة، ويُعرِضوا عمّا هو ميتافيزيقيٌّ من حقائق العالم. وما كان هذا، إلّا من أجل أن يصوِّبوا نشاط العقل نحو دنيا الطبيعة البشرية، باعتبارها أرض الحقيقة الصلبة التي ينبغي رعايتها، والأخذ بمبادئها وسُنَنِها الحاكمة.

يكشف تاريخ الميتافيزيقا، أنّ المنزع الأنثروبولوجي كان راسخاً في روح الإغريق. وعلى هذا المقتضى سيسهم التفلسف في تأمين الغطاء الميتافيزيقي للنشاط الأنثروبولوجي

اللاّحق. سوف نرى على وجه الإجمال كيف ظهر السؤال الأنثروبولوجي الإغريقي عن الإنسان كسؤال ميتافيزيقيّ أحدَثَ ضوضاء لا مستقر لها على امتداد عشرات القرون. في الفلسفة الأولى -على سبيل الذكرى- استوى النّظر إلى الإنسان على أساس كونه محور الكون كلّه. وهذا هو الداعي الذي حمل أرسطو على ترتيب هندسة انثرو-فلسفية مثلثة الأضلاع للتعرف على حضور الإنسان في التاريخ: أ- إدراك ماهيّة فعلنا عندما نفكر. ب- إدراك ماهية الطبيعة الواقعة خارج ذواتنا العاقلة وحركة الأجزاء المنشورة في كل الأشياء. ج- إدراك ماهية الإنسان، بما هو الكائن الوحيد العاقل في العالم. وعليه فقد بيَّن واضعُ المنطق الصُوْري، أنّ بداية الفلسفة هي التساؤل وإثارة علامات التعجّب والاندهاش، وأنّ العالم ودور البشر فيه هما موضوع مشاغلها. كان أرسطو هو الرائد بين الأوروبيين في اكتناه كيفيّة قدرة البشر على إرواء توقهم الغريزي إلى التأمل. ثم أوصله هذا البحث إلى تحليل الحياة السياسيّة في عالمه الإغريقي، ناظراً إلى العرق الغربي انطلاقاً من اليونان باعتباره العرق الحاوي للعقل الراشد.

من بعد اليونان سيتبنّى الرومان الحكاية الأنثروبولوجية نفسها، ومن أجل أن يوظّفوها لبسط نفوذهم الامبراطوري دأبوا على تنسيب الكثير من المهارات الكتابيّة والخطابيّة إلى عطارد (ميركوري) الذي هو في الواقع الاسم الآخر لهرمس. وقد نسبوا الآثار المدوّنة والخطابات إلى الآلهة التي تعاملوا معها كأسوار تصون عظمة الفنون والعلوم الرومانيّة، وتنقلها إلى الأجيال والأمم اللاّحقة. ولهذا السبب كان هرمس من الناحية اللغويّة يلعب دور الهادي نحو العلم والمعرفة منذ العهود الإغريقيّة القديمة وحتّى العصر الحديث.

* * *

مع تحويل الأنثروبولوجيا إلى مفهوم له آلياته المخصوصة في عصور الحداثة، أخذ علم الإنسان، وتحت مسمَّى "الإنسية" منحىً رسمياً في الفكر الأوروبي. مع هذا المنعطف ستدخل الأنثروبولوجيا في مجمل ثنايا العلوم الإنسانيّة بما فيها الفلسفة السياسيّة، وإدارة المجتمع والسلطة، ناهيك بإيديولوجية السيطرة على الآخر. ولنا أن نذكر بعض الأمثلة على وجه الإجمال:

الأنثروبولوجيا التي اتّخذت التدبير السياسي مسلكاً لها عند ماكيافللي، سوف تختزل

الإنسان إلى مجرد كائن خاضع للسلطة. فإنّه رأى أنّ الفضيلة العظمى تكمن في لبس دروع الحرب والاعتزاز بالنضارة والشجاعة والبطولة وإحراز العظمة والمجد.. وأنّ من غير الجائز إعطاء الحرية فجأة للناس وهم غير معتادين عليها، "نظراً إلى أنّ مثل هؤلاء البشر لا يختلفون أساساً عن البهائم المتوحّشة التي وإن كانت بطبيعتها شرسة ومعتادة على حياة الغاب، إلا أنّها تتوق إلى الأسر والعبوديّة.

على السيرة الأنثروبولوجية نفسها، يقرِّر هيغل في مرحلة متقدّمة من الحداثة، أنّ التاريخ البشري هو ضربٌ من حلقاتٍ متتاليةٍ في تحوّلات الوعي الإنساني، وهذه الحلقات المشدودة إلى بعضها البعض تنمو وتتكامل حتى ينتهي تطوّرها إلى ظهور ما يسميه "الروح المطلق" في التاريخ الأوروبي. أما ماركس فقد حصر كلّ شيء في التفسير المادي للتاريخ، وابتنى علمه عن الإنسان على أساس نظريّة الإغتراب، وقرّر أنّ غربة البشر الحقيقيّة عائدة إلى صراع الطبقات وقسوة التنظيم الاجتماعي.

* * *

في حقبة متأخرة من أزمنة الحداثة، سيدخل ليفي ستراوس وصحبه على خط التنظير المتحيِّز تحت حجّة أنّ عقل الإنسان البدائي ينطبق بالكامل على عقل الإنسان المعاصر من حيث البنية والمقوّمات الذهنيّة. أمّا الأساطير القديمة فهي عنده مجرد أحفوريات ثقافيّة تجسّد مادّةً عقلانيةً كامنةً في قالبٍ منجمدٍ، ولهذا السبب ترسّخت المفاهيم الأسطوريّة في عمق الثقافات الغربية. لذا سيعتمد أبناء المجتمعات الغربية على الأساطير الإغريقية لاستثمار مضامينها. وأما السبب، فيعود إلى تأثيرها المشهود على جانبٍ من سلوكياتهم ومتبنّياتهم "الأكسيولوجية" القيميّة التي لا تتكامل بدونها ثقافتهم المعاصرة. الجانب السلبي في هذا المضمار يكمن في أنّ هذه الأساطير قد حقنت في الثقافة الغربيّة الحديثة وجهات نظرٍ ملؤها التعصّبات واستكراه الغير.

ما لا خلاف عليه أنّ المبادئ الأسطوريّة التي ألقت بظلالها على الفكر الغربي جاءت

نظير فهم الفيلسوف الإغريقي سقراط بسبب ما حَوَته أساطير أسلافه من قضايا حول الآلهة الأبطال. وهذا الفهم هو بطبيعة الحال، متقوِّم على أصول وقواعد فلسفية لجهة اعتقاده بأنّ الشخصيات الأسطورية هي شخصيات تاريخيّة عقلانيّة ولها أثر بالغ على الأسلوب الذي أخذت به الحداثات المتعاقبة حيال المسألة الدينيّة.

* * *

مشكلة التفكير الأنثروبولوجي الغربي التي بدأت إرهاصاتها في مستهل القرن الثاني عشر للميلاد، أنّها أدّت إلى ثنائيّة الذهن والعقل وتقسيم الشخصيّة الإنسانيّة إلى بُعدين متعاكسين لا يستويان على صراط واحد. ولقد صحّ ما أُخِذَ على العقل الأنثروبولوجي الأول، أنّه لم يميِّز الصلة المركّبة بين المادة والروح المجرّد، كما لم يأخذ بنظر الاعتبار إمكانيّة فهم التباين بين الأشرف والأخس في مراتب الوجود، ولهذا السبب صار الكثير من المسائل البديهيّة بالنسبة إليه غير قابلة للإدراك.

المقدمات الكبرى لعلم الإنسان ستظهر تداعياتها الحديثة على نشأة أخرى. وستدخل الأنثروبولوجيا كعلم ذي طابع وظائفيّ أكثر مما هو مجرّد إجراءات توصيفيّة حياديّة. أما أصل القضيّة فعائدٌ ـ على غالب التقدير ـ إلى مبتَدَءاتِ التكوّن الحداثيّ. فقد حلَّ المدى الجيو ـ حضاري للغرب محلَّ تساؤلٍ مريب حول هويّته ووجوده. تم استدعاء التاريخ والجغرافيا والدين والثقافة من أجل تركيب هويّةٍ تكون له منفردة بذاتها. هنا على وجه الضبط راح يتأسّس إشكال الهويّة كَمُشكِلٍ حضاريّ مركّب العناصر، متعدّد الأضلاع.. إلاّ أنّه مشكِلٌ أخلاقيّ بالمقام الأوّل. ففي قلب التعريف الأنثروبولوجي للذات الغربيّة يتموضع مفهوم العالميّة كمعيار أوحدٍ وحصريٍّ لتحضَّر الأمم جميعاً. وبحسب هذا المدَّعى يمسي هذا المفهوم عقيدة مترسِّخة: الغرب مركز جاذبيّة العالم، بَدْؤه وختامُه، وهو التعبير الأرقى عن الكمال التاريخي للبشرية. جغرافيّة الغرب الأم التي تمثّلت بأوروبا منحت لنفسها رسالة تحضّرية في علاقتها مع الشعوب الأخرى. حتى إن مراياها الثقافيّة انصبغت مع الوقت برؤية عالميّة لا ترى إلى الغير إلاّ بوصفه تابعاً محضاً أو مجالاً للاستخدام. وعلى هذا المنحى نظر

عقل الغرب إلى التنوّع بين حضارات العالم الأخرى كَقَدَرٍ مذموم لا ينبغي الركون إليه. من أجل ذلك سينبري جمعٌ من فلاسفته وعلمائه، لا سيما علماء الطبيعة، ليقترحوا أساساً علمياً وفلسفياً لشرعنة "السيادة الغربية"، ومن ثمَّ لتسويغ مبدأ وصايتها على بقيّة العالم.

وبعد...

ماذا لو صار للأنثروبولوجيا مقام آخر غير الذي أنشأته الماديّة التاريخيّة حول الإنسان وكينونته الوجوديّة؟

سؤالنا الختاميّ هذا، له ما يسوِّغه من بعد ضلال مديدٍ حَالَ دون وعي الإنسان لذاته، بما هو كائن يقرأ في كتاب الطبيعة وكتاب الألوهيّة في آن.

* * *

في هذا العدد من "الاستغراب" سنطل على الأنثروبولوجيا بالاستقراء والتحليل والنقد. وسيتناول الباحثون المشاركون أبرز القضايا الإشكاليّة التي تدور حول هذا المفهوم، سواء على مستوى التنظير الفكري أو في مجال التطبيق التاريخي في الفكر الغربي.

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.

نقصد بالنقد أن يعتمد الباحث منهجاً معيّناً في بحثه يُجري على أساسه قراءة تحليلية نقدية للموضوع قيد البحث، وذلك من خلال رؤيته ومناقشته بعين ناقدة تبيّن العيوب والمعاثر المعرفية ومواضع الخلل والتهافت المضمون والقواعد المنهجية المعتمدة في البحث العلمي.

الفطرة بوصفها نظريّة أنثروبولوجيّة

حسين سوزنجي

أنثروبولوجيا الإسلام

جعفر نجم نصر

الغيريّة الأنثروبولوجيّة

محمّد باقر كجك

الأنثروبولوجيا القهريّة

رامز أحمد

الأنثروبولوجيا كعلمٍ ماكر

نذير بوصبع

معاثر الأنثروبولوجيا الأحيائيّة

حميد إمامي فر ـ علي مصباح

الفطرة بوصفها نظريّة أنثروبولوجيّة

رؤية لسجال منهجيّ مع العلوم الإنسانيّة الحديثة

حسين سوزنجي[*]

الملخص

تقترب هذه الدراسة من قضيّة إشكاليّة شديدة الحساسيّة والتعقيد في علم الإنسان كموجود مفارق في عالم الوجود. هنا تأسيس لرؤية ميتافيزيقيّة تنطلق من مفهوم الفطرة البشريّة بما هي خاصِّية ينفرد بها الكائن الإنسان دون سائر الموجودات، وبقدر ما تتّخذ هذه الخاصِّية أبعادًا متّصلة بأصل الخلق الإلهيّ، هي أيضًا ذات أبعاد فعليّة في الحقل الأنثروبولوجيّ. وفي يومنا الحاضر يبدو أن نظريّة تشارلز دارون بشأن ماهيّة الإنسان قد تمّ اتخاذها لتكون أساسًا للأنثروبولوجيا الإنسوية الحديثة، ويتم تحليل جميع شؤون الإنسان بوصفه حيوانًا متكاملاً وفي ضوء الغريزة. وفي المقابل فإنّ الذي يتمّ تداوله في التعاليم والنصوص الإسلاميّة عن الإنسان بوصفه موجودًا متميّزًا هو اشتماله على حقيقة متعالية باسم «الروح» أو «الفطرة الإنسانيّة». وعلى الرغم من ذهاب بعض المفكّرين في الثقافة الإسلاميّة إلى القول إنّ الفطرة هي «أمّ المعارف»، بيد أنّ الحقّ هو أنّ «الفطرة» لم يتمّ التمكّن حتّى الآن من بيانها وتقديمها بوصفها نظريّة متكاملة ومنسجمة يمكن لها أن تظهر لوازمها بالمقارنة مع الآراء المنافسة الأخرى في حقل العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة. لقد تمّ السعي في هذه المقالة إلى إعادة صياغة نظريّة «الفطرة» في قبال بعض الثنائيّات المهمّة للفكر الغربيّ في إطار النظريّة، والتعريف ببعض زواياها وأبعادها بشكل ضمنيّ داخل الدائرة الأنثروبولوجيّة؛ وهي الأنثروبولوجيا التي تذهب إلى أبعد من العموميّات، ويمكن توظيفها بوصفها مبنى في دائرة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة في قبال النظريّات الغربيّة.

كلمات مفتاحيّة: الفطرة، نظريّة التطوّر، الإنسان، العلوم الإنسانيّة، العلوم الاجتماعيّة، تشارلز دارون.

---

*- أستاذ مساعد وعضو الهيئة العلميّة في جامعة باقر العلوم- قم -إيران.

- تعريب: حسن علي مطر.

المقدّمة

يبدو اليوم أنّ نظريّة تشارلز دارون بشأن ماهيّة الإنسان بحيث أصبحت مبنى وأساسًا للأنثروبولوجيا الإنسويّة الحديثة، حتّى أنّه يتمّ في الكتب الأكاديميّة لحقل الأنثروبولوجيا تخصيص بحث مستفيض في مسار التطوّر الداروينيّ الذي أدّى إلى ظهور الإنسان المعاصر[١]؛ بمعنى أنّه يتمّ التعريف في هذا النوع من الكتب بالإنسان الحديث بوصفه امتدادًا لهذا المسار التطوّريّ. ومن هذه الناحية فإنّ ذات الشيء الذي يمكن العثور عليه لدى الحيوان باسم الغريزة، يمكن العثور عليه لدى الإنسان مع شيء من الارتقاء النسبيّ، ومن هذه الناحية لا يمكن الحديث عن اختلاف جوهريّ بين الإنسان والحيوان، وبعبارة أخرى: يمكن إيضاح جميع الأمور الموجودة لدى الإنسان من خلال إعادتها إلى الأبعاد الفيزيقيّة والحياة الحيوانيّة[٢]، وهذه مسألة يمكن تتبّع آثارها في أكثر النظريّات الواردة في حقول العلوم الإنسانيّة الأعمّ من علم النفس وعلم الاجتماع وحتى الاقتصاد وما إلى ذلك أيضًا.

وهذا الرأي يقع تمامًا إلى الضدّ من الرؤية القرآنيّة التي تقول بالعبور من السابقة الترابيّة والتطوّر الأحيائيّ من النطفة والعلقة والمضغة و... وصولاً إلى النشأة الأخرى في الإنسان[٣]. وبالإضافة إلى الإقرار بالسابقة الترابيّة والحيوانيّة للإنسان يتحدّث القرآن الكريم عن وجود حقيقة أخرى لدى الإنسان باسم الروح، وإنّها تدخل في صميم خلقه[٤]. وفي الأساس فإنّ القرآن الكريم قد ربط سجود الملائكة لآدم (أي القيمة الخاصّة للإنسان التي رفعته على سائر الكائنات) بنفخ هذا الروح فيه[٥]؛

---

[١]- انظر على سبيل المثال: كتاك، كنراد فيليب، انسان شناسي: كشف تفاوت هاي انساني (الأنثروبولوجيا: كشف الاختلافات الإنسانية)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محسن ثلاثي، ص ١٢٩ ـ ٢٧٠، انتشارات علمي، طهران، ١٣٨٦ هـ ش؛ عسكري خانقاه، أصغر؛ وكمالي، محمد شريف، انسان شناسي عمومي (الأنثروبولوجيا العامّة)، ص ٥٠ ـ ١٨٤، دار نشر سمت، طهران، ١٣٧٨ هـ ش.

[٢]- لقد تحدّث فرويد عن ثلاث ضربات قاضية تلقّاها الإنسان في حلبة هذا العالم. والضربة الثانية التي ذكرها في هذا المجال هي ما ادعيناه في الفقرة أعلاه، إنّه يرى أنّ الضربة القاضية الأولى التي تلقّاها الإنسان جاءته من قبل كوبرنيق؛ حيث أسقطه فيها وأخرجه من مركزيّة الكون. والضربة القاضية الثانية قد سدّدها له تشارلز دارون في نظريّته الأحيائيّة؛ إذ شكّك فيها بوجود اختلاف بين طبيعة الإنسان وسائر الكائنات الأخرى، وجعل الإنسان على مستوى واحد مع سائر الحيوانات. والضربة القاضية الثالثة هي التي تلقّاها من سيغمون فرويد في حقل علم النفس؛ إذ شكّك في سيادة العقل على الإنسان، واعتبر الإنسان أسيراً لغرائزه الجنسيّة المنفلتة والمسارات الذهنيّة والفكريّة اللاواعية وغير الموثوقة، وأثبت بذلك أنّ الإنسان لا يمتلك السيادة والرئاسة حتّى على بيته. (انظر:

Freud, Sigmund (1956), Collected Papers, Tr. Joan Riviere, Hogarth Press. P. 350 – 355؛ نقلاً عن بومر، فرانكلين لوفان، جريان هاي بزرگ در تاريخ انديشه غربي؛ گزيده آثار بزرگ در تاريخ انديشه أروپاي غربي از سده هاي ميانه تا امروز (التيّارات الكبرى في تاريخ الفكر الغربيّ: مختصر الأعمال الكبيرة في تاريخ الفكر في أوروبا الغربيّة منذ العصور الوسطى إلى اليوم)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: حسين بشيريه، ص ٨٧٦ ـ ٨٧٨، مركز بازشناسي اسلام وايران، طهران، ١٣٨٠ هـ ش).

[٣]- انظر: المؤمنون (٢٣): ١٢ ـ ١٤.

[٤]- انظر: السجدة (٣٢): ٧ ـ ٩.

[٥]- انظر: الحجر (١٥): ٢٩، وص ٧٢.

بحيث لو تمّ تجاهل هذه الروح، فلن يبقى بطبيعة الحال أيّ موضع لتقدير الإنسان وتكريمه من قبل الكائنات الميتافيزيقيّة، من قبيل: الملائكة وحتى إبليس[١]. وفي الحقيقة فإنّنا لو نظرنا من زاوية دقيقة، فسوف نجد أنّ نزاعنا الجوهريّ والأصيل مع نظريّة دارون بوصفها أساسًا للأنثروبولوجيا الحديثة لا ربط له بما إذا كان الإنسان يعود في أصله إلى القرد أم لا؛ لأنّ القرآن الكريم يقرّ بأن خلق الإنسان قد بدأ من تراب، بمعنى أنّ العودة النهائيّة لهذه السابقة سوف تكون إلى التراب[٢] أو إلى مزيج من الماء والتراب[٣]؛ بل إنّ النزاع الأصليّ يكمن في أن السابقة الوجوديّة للإنسان هي هذه السابقة المادّيّة فحسب، أم أنّ وجوده بالإضافة إلى هذه السابقة الترابيّة، يحتوي كذلك على سابقة روحانيّة وميتافيزيقيّة أيضًا، وهذه السابقة الروحانيّة هي التي يحظى الإنسان بسببها على تلك القيمة التي ترفعه فوق سائر الكائنات[٤]. نحن ندّعي أنّه لو تمّ تجاهل الخلق الخاصّ للإنسان بسبب تنعّمه بالروح الإلهيّة، والحطّ من حقيقة الإنسان والوصول به إلى مستوى الحيوان المتطوّر[٥]، لن يمكن عدم قبول قيمة خاصّة للإنسان فحسب، ولا يمكن الحديث بعدها عن «حقوق الإنسان» فحسب[٦]، بل ولن يكون بمقدورنا الحصول على فهم صحيح لمختلف أبعاده السلوكيّة أيضًا.

---

[١]- يتّضح هذا الأمر من حوار إبليس مع الله. فإنّ الله بعد أن أقرّ بالسابقة المادّيّة لخلق الإنسان من طين (الحجر: ٢٦ ـ ٢٨)، أكّد قائلاً للملائكة: (فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ). (الحجر: ٢٩)؛ ولكن إبليس لكي يبرّر عدم سجوده، عمد إلى إنكار أصل نفخ الروح في الإنسان، وقال: (لَمْ أَكُنْ لِأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ). الحجر (٣٣).

[٢]- انظر: آل عمران (٣): ٥٩؛ الكهف (١٨): ٣٧؛ الحج (٢٢): ٥؛ فاطر (٣٥): ١١؛ غافر (٤٠): ٦٧.

[٣]- الطين والصلصال. انظر: آل عمران (٣): ٥٩؛ الكهف (١٨): ٣٧؛ الحج (٢٢): ٥؛ فاطر (٣٥): ١١؛ غافر (٤٠): ٦٧.

[٤]- لقد صّرح أمثال سيغموند فرويد بأنّ جوهر نظريّة تشارلز دارون تعود إلى أنّ «الإنسان ليس كائنًا مختلفًا عن سائر الحيوانات، ولا هو أفضل منها، بل إنّه يمتدّ بجذوره إلى شجرة أسرة الحيوانات، وإنّ له صلة قرابة أقرب إلى بعضها، وأبعد من بعضها الآخر»؛ وقد وضعت هذه الفرضيّة حدًّا لـ «الاعتقاد القائل باختلاف طبيعة الإنسان عن سائر الكائنات الحيّة، والتي تثبت للإنسان روحًا خالدة، واعتبرته من نسل الآلهة». (انظر: فرويد، ج ٤، ص ٣٥١، ١٩٥٦ م؛ نقلاً عن بومر، ص ٨٧٧، ١٣٨٠ هـ ش).

[٥]- لقد صّرح دارون نفسه بأنّ كلّ من يؤمن بأصل التطوّر، سوف يكون بمقدوره إدراك الاختلاف الكبير بين القوّة الفكريّة والاتجاه الأخلاقيّ للإنسان عن سائر الحيوانات بشكل أفضل، إذ توجد هذه المسافة والشرخ بين القوى الفكريّة لأحد أنواع القرود المتطوّرة وبين الأسماك، أو بين القوى الفكريّة للنمل والحشرات ذات الفلس، كبيرة أيضًا. (**Darwin, Charles (1878), On the Origin of Species by Means of Natural Selection, New York: D. Appleton & Co**؛ نقلاً عن: بومر، فرانكلين لوفان، جريان هاي بزرگ در تاريخ انديشه غربي؛ گزيده آثار بزرگ در تاريخ انديشه أروپاي غربي از سده هاي ميانه تا امروز (التيّارات الكبرى في تاريخ الفكر الغربي: مختصر الأعمال الكبيرة في تاريخ الفكر في أوروبا الغربية منذ العصور الوسطى إلى اليوم)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: حسين بشيريه، ص ٧١٤، ١٣٨٠ هـ ش).

[٦]- لماذا نتحدّث عن «حقوق الإنسان» بشكل خاصّ ونعترف رسميًّا بـ «حقوق الإنسان»، في حين لا نعترف بحقوق ماثلة بالنسبة إلى الحيوانات أيضًا، ونسمح لأنفسنا بذبحها وأكل لحمها وإصلاحها وتعديلها وراثيًّا؟! لو كان المعيار في تفضيل الإنسان على الحيوان هو مجرّد التكامل والتطوّر الداروينيّ، عندها سوف يكون الأشخاص الذين يتمتّعون بأفضليّة على الآخرين من الناحية الجينيّة، يجب على هذا الأساس أن يحصلوا على حقوق أكثر من غيرهم! وهذا هو المنطق الذي كان يبرّر للمستعمرين الأوروبيّين أفعالهم في نهب خيرات البلدان الأخرى وقتل شعوبها. (انظر: أريكسون، توماس هيلند؛ و نيكسون، فين سيورت، تاريخ انسان شناسي: از آغاز تا امروز (تاريخ الأنثروبولوجيا: منذ البداية إلى المرحلة المعاصرة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: علي بلوكباشي، ص ٥٨، دار نشر گل آذين، طهران، ١٣٨٧ هـ ش؛ فكوهي، ناصر، تاريخ انديشه و نظريّه هاي انسان شناسي (تاريخ الفكر والنظريّات الأنثروبولوجية)، ص ١١٦، دار نشر ني، طهران، ١٣٨٢ هـ ش).

في التبويب الأرسطيّ للموجودات، عمد إلى تمييز الموجودات (الجواهر) في عالم الطبيعة بالفصل [المميّز] بـ «الأبعاد المكانيّة الثلاثة» من الكائنات الماورائيّة (الجوهر المجرّد)؛ ثم انتقل إلى النباتات والحيوانات، ثمّ عمد أوّلاً إلى تمييز الكائنات الحيّة من الكائنات غير الحيّة بفصل «النامي والمتكاثر»، وميّز الحيوانات من سائر الكائنات الحيّة الأخرى بفصل «الإدراك والحركة الإراديّة»، وقد أدرج الإنسان بطبيعة الحال بوصفه نوعًا من الحيوانات، وميّزه من سائر الحيوانات بفصل «الناطق».

وعلى الرغم من أنّ تبويب أرسطو قد تعرّض لمختلف التغييرات في المرحلة الحديثة، إلّا أنّ قوامه لم يتغيّر، فلا يزال التمايز بين الكائنات الحيّة والكائنات غير الحيّة يقوم على أساس النموّ والتكاثر؛ وعليه تندرج النباتات والحيوانات ضمن صنفين عامّين، والإنسان بدوره يمثّل نوعًا من أنواع الحيوانات (شعبة الحبليّات[١]، تحت شعبة الفقاريّات[٢]، وشعبة الثدييّات، وصنف الرئيسات، وأسرة أشباه الإنسان)[٣].

وأما لو تمّ الإذعان والإقرار بوجود بُعد ميتافيزيقيّ باسم الروح في الإنسان، فإنّ هذا التقسيم والتبويب سوف يتعرّض لتغييرات أساسيّة. وربما كانت أهمّ كلمة مفتاحيّة في التعاليم الإسلاميّة يمكن لها أن تقف في مواجهة هذا المبنى، هي كلمة «الفطرة»، بوصفها كلمة مفتاحيّة قرآنيّة. إن كلمة «الفطرة» تعني نوعًا خاصًّا من الخلق؛ حيث يكون بديعًا وغير مسبوق[٤]، وقد عمد الشهيد مرتضى المطهّري

---

[١]- الحبليّات (**Chordata**): شعبة لحيوانات توصف في مرحلة التكوّن الجنينيّ بأنّها تملك حبلاً ظهريًّا، وحبلاً عصبيًّا ظهريًّا مجوّفًا، وشقوقًا بلعومية، وشكلاً داخليًا، وذيلاً بعد فتحة الشرج على الأقل لفترة من دورات حياتها. ومن ناحية التصنيف تشمل هذه الشعبة شعبة الفقاريّات، ومنها الثدييّات، والأسماك، والبرمائيّات، والزواحف، والطيور. (المعرّب).

[٢]- الفقاريّات (**vertebrata**): شعبة من الحيوانات لها عمود فقريّ وجمجمة، وتشمل الأغلبيّة العظمى من شعبة الحبليّات. (المعرّب).

[٣]- انظر: عسكري خانقاه، أصغر؛ و كمالي، محمد شريف، انسان شناسي عمومي (الأنثروبولوجيا العامّة)، ص ٥٢، ١٣٧٨ هـ ش.

[٤]- إنّ مادّة «فطر» تدلّ في الأصل على فتح وفلق شيء مقرونًا بإبرازه وإظهاره. (انظر: ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ج ٤، ص ٥١٠، مكتب الإعلام الإسلاميّ، قم، ١٤٠٤ هـ). أي الخلق الابتدائيّ لشيء دون سابقة تجذّر فيه من قبل أمر خاصّ. (انظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج ٧، ص ٤١٨، دار نشر هجرت، قم، ١٤٠٩ هـ). كما حدث نزاع بين رجلين أعرابيّين على بئر ماء؛ حيث قال أحدهما في معرض إثبات أنها له: «أنا فطرتها»، أي أنّه لم يسبق لها أن وجدت قبل حفره لها. (انظر: ابن دريد، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، ج ٢، ص ١٢٧، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٨ م). وكأنّه فلق لشيء لم يكن موجودًا أصلاً؛ وأنّه يوجد من العدم (انظر: العسكري، حسن بن عبد الله، الفروق في اللغة، ص ١٢٧، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠٠ هـ). وعلى هذا الأساس تكون كلمة «الفطرة» في قوله تعالى: (فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) (الروم: ٣٠)، بمعنى: ذلك الشيء الذي أوجده الله في صقع الإنسان بشكل خاص. (انظر: الراغب الأصفهانيّ، حسين بن محمد، غريب مفردات القرآن، ص ٦٤٠، دار القلم، بيروت، ١٤١٢ هـ). وبطبيعة الحال فإنّ مادّة «فطر» لا تنحصر بخلق الإنسان، بل تطلق على كلّ خلق غير مسبوق، كما في قوله تعالى، على سبيل المثال: (فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ) (الأنعام: ٧٩). بيد أنّ استعمالها في النصوص الدينيّة على صيغة الـ «فطرة» ـ حيث يدل هذا الوزن على نوع خاص من «فطر» ـ لم نجده وارده في غير الإنسان.

إلى تطوير هذا البحث وإشباعه إلى حدّ ما، من خلال استعماله لكلمة الفطرة المفتاحيّة[١]. حيث كان سماحته يستعمل ـ في قبال المفردات الثلاثة المفتاحيّة والأساسيّة «ذات الأبعاد الثلاثة»، وهي: «الحسّاس المتحرّك بالإرادة»، و«الناطق»، حيث تمثّل على التوالي الفصل (المقوّم الذاتيّ المساوي) للجسم، والحيوان والإنسان ـ المصطلحات الثلاثة الآتية، وهي: «الطبيعة»[٢]، و«الغريزة»[٣]، و«الفطرة». ويعمد إلى تعريفها بوصفها مادّة التمايز الذاتيّ والحقيقيّ للأجسام والحيوانات والإنسان. إنّ طبيعة ذلك أمر ذاتيّ مشترك بين الأشياء الجسمانيّة، والغريزة هي ذلك الأمر الذاتيّ الذي لا يوجد إلّا في الحيوانات، و«الفطرة» هي تلك الذات المقوّمة لحقيقة الإنسان والخاصّة به والتي تشكّل ما به امتيازه من غيره[٤]. وفي الحقيقة نحن ندّعي أنّ تمايز الإنسان من سائر الحيوانات ليس من جنس تمايز الحيوان عن الحيوان الآخر؛ بل ثمّة في الإنسان ـ بالإضافة إلى بُعد الغريزة المشتركة مع الحيوان، ويمكن أن تكون موجودة في كلّ حيوان بأبعاد خاصّة أيضًا ـ بُعد آخر باسم الفطرة أيضًا؛ حيث يجب أن يقوم تحليل حقيقة الإنسان على فهم هذا البُعد، وحتى الأبعاد الموجودة في الحيوانات باسم الغريزة ـ والتي ربما نجد لدى الإنسان ما يشبهها بحسب الظاهر ـ يجب التعرّف عليها بنحو ما في ضوء الفطرة؛ لكي نحصل على معرفة معتبرة عن الإنسان. وهكذا فإنّه بالإضافة إلى الامتيازات الخاصّة التي يتحلّى بها الإنسان والتي قد تفضّله حتّى على الملائكة، قد يتّصف الإنسان في الوقت نفسه بأسوأ الرذائل الشيطانيّة التي قد لا نجدها حتى في أرذل الحيوانات أيضًا، إنّما يعود سببه إلى هذه الدقائق المودعة في هذه الدائرة من وجود الإنسان أيضًا.

لقد قيل الكثير حتى الآن بشأن «الفطرة»؛ ولكن قلّما تعرّض شخص إلى جدوائيّتها في قبال النظريّات المنافسة الأخرى؛ ومن هنا سوف نسعى في هذه المقالة إلى عرض هذه الرؤية على بعض المواقف الأساسية في الآراء الحداثويّة؛ لكي تتضح أبعادها وظرفيّاتها في قبال التنظيرات الغربيّة.

---

[١]- انظر: مطهّري، مرتضى، مقدمه اي بر جهان بيني اسلامي (مقدمة على الرؤية الإسلامية)، ج ٥ (جامعه و تاريخ = المجتمع والتاريخ)، ص ٢٠٩، انتشارات صدرا، طهران، ١٣٧٢ هـ ش. (مصدر فارسيّ).

[٢]- تطلق كلمة «الطبيعة» في المصطلح الفلسفيّ على تلك القوّة الذاتيّة والداخليّة للشيء، والتي تؤدّي إلى صدور فعل ومتغيرّات غير إراديّة واحدة عن الشيء الجسمانيّ. (انظر: صدرا، ج ٥، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠، ١٣٩٨ هـ ش).

[٣]- «غالبًا ما يتمّ استعمال مفردة «الغريزة» في مورد الحيوانات، وقلّما تستعمل في مورد الإنسان، ولا يرد استعمالها في مورد الجماد والنبات أبدًا. ولا تزال ماهيّة الغريزة غير واضحة؛ ولكنّنا نعلم هذا الشيء فقط، وهو أنّ الحيوانات تتمتّع بخصائص داخليّة محدّدة تشكّل مادّة هدايتها في حياتها؛ وهي موجودة لدى الحيوانات عن نحو شبه إراديّ، ويمكن لها بموجب هذه الحالة أنّ حدّد مسارها، وهي حالة غير مكتسبة وفطريّة». (مطهّري، مرتضى، فطرت (الفطرة)، ص ٣٢، دار نشر صدرا، طهران، ١٣٧٠ هـ ش). (مصدر فارسي).

[٤]- انظر: مطهّري، مرتضى، فطرت (الفطرة)، ص ٣٠ ـ ٣٥، ١٣٧٠ هـ ش. (مصدر فارسيّ).

١ ـ الفطرة في قبال الفهم الأرسطيّ والفلسفة الوجوديّة للإنسان: التعيّن بالقوّة

في الأفق التحليليّ الأرسطيّ، كان مفهوم «الناطق» يُستعمل بوصفه فصلاً مميّزًا ذاتيًا للإنسان، في عرض مفاهيم من قبيل «الناهق» (فصل الحمار)، و«الصاهل» (فصل الحصان)، و«المفترس» (فصل الأسد)، و«الخائر» (فصل البقر)، وكلّ واحد من هذه المفاهيم هو «فصل» بالنسبة إلى «النوع الأخير»؛ ويضع هذا النوع في عرض الأنواع الأخرى، وفي ذيل «الحيوان». إنّ هذا الرأي يتماهى كلّ التماهي مع النظرة الداروينيّة التي تشكّل مبنى للتقسيمات والتصنيفات الأحيائيّة المعاصرة، وللفرضيّات الأوّليّة في العلوم الإنسانيّة الحديثة، والتي تعتبر الإنسان حيوانًا وامتدادًا للحيوانات السابقة. وأمّا في الحكمة المتعالية، فيتمّ إثبات أنّ الإنسان ـ بالنظر إلى حقيقته النفسانيّة ـ لا يندرج ضمن النوع الأخير، بل هو من النوع المتوسّط (الجنس)[١]، حيث يمكن له أن يعينّ نفسه ضمن أيّ واحد من هذه الماهيّات الحيوانيّة[٢]، أو يتخطّى جميع هذه المراتب[٣]. إنّ هذا الأمر يثبت خلقًا خاصًّا للإنسان، وقد تمّ التعبير عنه في الأدبيّات والنصوص الدينيّة، بكلمة «الفطرة» المفتاحيّة، كما في قوله تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾[٤].

وفي الحقيقة فإنّ «الفطرة» في الإنسان، ربما كانت في الأدبيّات الأرسطيّة أقرب إلى «القوّة» ـ في قبال «الفعليّة» (في معنى المادّة الثانية، دون الهيولى الأولى)[٥] ـ منها إلى شيء من جنس «الماهيّة» و«الفصل الماهويّ» الذي يحتوي في ذاته على نوع من الفعليّة والثبات الذي لا يمكن اجتنابه: إنّ الذي يجعل من الإنسان إنسانًا، ويجعله مختلفًا عن سائر أنواع الحيوانات الأخرى، إنّما هي قابليّة وظرفيّة كبيرة للغاية، وتسجّل بطبيعة الحال توجّهًا معيّنًا في الإنسان؛ بيد أنّ تعيين هذا الاتجاه وإيصاله إلى مرحلة الفعليّة، أمر يقع تحت اختيار كلّ شخص، وإنّ الكائن الوحيد

---

[١]- انظر: صدر المتألّهين، محمد بن إبراهيم، تفسير القرآن الكريم، ص ٦٠، انتشارات بيدار، قم، ١٣٦٦ هـ ش.

[٢]- انظر: المصدر أعلاه، ص ٦٢.

[٣]- انظر: صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج ٩، ص ٩٦، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٩٨١ م.

[٤]- الروم (٣٠): ٣٠.

[٥]- يُستعمل مفهوم «القوّة» في معنيين، وهما أوّلاً: في معنى القابليّة غير الموجّهة (من قبيل: أنّ الورقة لها قابليّة أن يُكتب عليها بالقلم، في حين أنّ الإبريق لا يحتوي على مثل هذه القابليّة). وثانيًا: القابليّة الموجّهة (من قبيل: أن نواة التمرة لها قابليّة أن تتحوّل إلى نخلة، وإن كان من الممكن لها أيضًا أن تحترق وتتحوّل إلى رماد). (انظر: مطهّري، مرتضى، فطرت در قرآن (الفطرة في القرآن)، ص ٣٩ ـ ٤١، دار نشر صدرا، ١٣٩٨ هـ ش). ولكن حتى في هذه القوّة الأرسطيّة الموجّهة، المهم هو أنّ الشيء ـ الذي يحتوي على هذه القوّة ـ إذا لم يصل إلى فعليّته المناسبة، فإنّ السبب الوحيد في ذلك هو المانع الخارجيّ، وإذا توفّرت الشروط المناسبة له ولم يكن هناك أيّ مانع خارجيّ، سوف تصل هذه القوّة إلى الفعليّة بالضرورة؛ في حين أنّه لا تزال هناك في الإنسان حقيقة باسم «الإرادة» باقية؛ بمعنى أنّه إذا توفّرت الشرائط المناسبة بالكامل، لن يكون الأمر بحيث يكون الإنسان مجبراً على الوصول إلى غاية قوّته بالضرورة؛ ومن هنا قلنا: إنّ هذا قريب من «القوّة» الأرسطيّة، وليس هو ذاتها.

الذي يمتلك هذه الظرفيّة والقابليّة الخاصّة هو الإنسان فقط[١].

توضيح ذلك أنّ كلّ حيوان سوف يبقى على ما هو عليه منذ البداية إلى النهاية. فالحصان منذ البداية حصان والكلب كلب، ولا معنى لتغيير الماهيّة فيهما؛ وأمّا الإنسان فهو كائن يتقدّم وجوده على ماهيّته كما يقول الوجوديّون؛ بمعنى أنّ تعيّنه بيده وراجع إليه، وليس أمرًا متعيّنًا من ذي قبل؛ فالإنسان يمكن له أن يختار مسيراً يؤدّي به إلى دائرة الذئب (مفترسًا)، أو إلى دائرة الخنزير (شهوانيًّا) أو ... الخ، أو يكون تلفيقًا منها وما إلى ذلك. وفي الحقيقة والواقع إذا أردنا أن نتكلّم بلغة أرسطيّة، يمكن لهذا الإنسان أن يصنع لنفسه الماهيّة التي يريدها، كما يمكنه ـ على حدّ تعبير القرآن ـ أن يكون من أسوأ أنواع الخلق ﴿شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾[٢] أو أن يكون من أفضل أنواع الخلق ﴿خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾[٣]، وهو الشيء الذي يختلف في رؤيتنا العامّة للماهيّة الموجودة في جميع الحيوانات اختلافًا جوهريًّا.

ولكن الإنسان بدوره ـ خلافًا لنظرة الوجوديّين ـ ليس غير متعيّن على نحو بحت؛ إذ يكفي أن نعلم بأجمعنا أنّ ثمّة نوعًا خاصًّا من الكائنات هو الإنسان، وهو يمتاز من الحصان والقرد وما إليهما، ليدلّ ذلك على أنّنا أمام تعيّن خاصّ. وفي الحقيقة يبدو أنّنا قد وقعنا في ثنائيّة:

١ـ أن نقول مثل أرسطو بوجود ذات وماهيّة متعيّنة خاصّة للإنسان؛ وعندها يبقى هذا التنوّع العظيم من السلوكات والهويّات الإنسانيّة الذي يتبلور بإرادة وأعمال الناس أنفسهم، ويجعل من الإنسان ـ على حدّ تعبير صدر المتألّهين ـ بمنزلة الجنس (دون النوع)، غير قابل للتفسير.

٢ ـ أن نعمد مثل الوجوديّين إلى إلغاء جميع أنواع الماهيّة للإنسان، ونجعل من حرّيّة الإرادة (أن يحقّق ذاته على نحو ما يريد) بوصفها ضابطة أصليّة للإنسان؛ والذي هو بغض النظر عن النسبيّة الأخلاقيّة ـ التي ينطوي عليها هذا الرأي ـ يواجه هذه المعضلة الفلسفيّة أيضًا، وهي أنّه إذا كانت هناك ماهيّة في الواقع باسم الإنسان تميّزه من الكلب والأسد وما إلى ذلك، نتساءل عن أيّ موجود نتحدّث؛ بحيث يكون وجوده متقدّمًا على ماهيّته؟!

لو أخذنا كلمة «الغريزة» المفتاحيّة لتلك الحيثيّة الحيوانيّة المشتركة في جميع الحيوانات التي تميّزها من الأشياء الطبيعيّة والجسمانيّة المحضة، مع لحاظ التفاوت النوعيّ بمقتضى الحيوانات

[١]- انظر: صدر المتألّهين، محمد بن إبراهيم، تفسير القرآن الكريم، ج ٣، ص ٦٢ ـ ٦٤، ١٣٦٦ هـ ش.
[٢]- البيّنة (٩٨): ٦.
[٣]- البيّنة (٩٨): ٧.

الخاصّة بنظر الاعتبار، يجب أن نرى للإنسان خلقًا خاصًّا جدًّا، أي «فطرة» مختلفة تميّزه من بُعد «الغريزة». إنّ هذه الفطرة قد جمعت في ذاتها بحسب الظاهر خصّيصتين متناقضتين؛ فهي من جهة تحتوي ـ بالنسبة إلى أنواع من التعيّنات ـ على ظرفيّات لا متناهية، وبطبيعة الحال فإنّه ليس أيّ واحد من هذه التعيّنات على نحو الفعليّة؛ ومن ناحية أخرى فقد تحقّق فيه نحو من التعيّن الخاصّ (نوع من الاتجاه الوجوديّ المقرون باختيار التحقّق أو عدمه) بحث جعله بوضوح منذ بداية الولادة مختلفًا عن سائر الكائنات الأرضيّة والسماويّة الأخرى.

وعلى هذه الشاكلة، فإنّه على الرغم من أنّ الإنسان في نظريّة الفطرة لا يتمّ التعريف به على النحو الأرسطيّ، حيث يستحيل في حقّه انقلاب الماهيّة، ويتمّ الإذعان والإقرار بهذه الظرفيّة الخاصّة لدى الإنسان ـ كما هو الحال بالنسبة إلى الوجوديّين ـ في تقدّم وجود الإنسان على ماهيّته؛ ولكنّه من ناحية أخرى، حيث يقبل في نهاية المطاف بـ «الحقيقة الأصليّة» للإنسان، لا يسقط في فخّ النسبيّة الناشئة من هذا الاتجاه الوجوديّ، بل يمكنه ـ على الرغم من إنكار الوضعيّة الماهويّة الفعليّة للإنسان ـ أن يتكلّم عن اتجاه ذاتيّ وعن واقعيّة مثاليّة إنسانيّة متعيّنة، وعن مسار معيّن للوصول إلى تلك الوضعيّة الأصيلة. إنّ الجمع بين هاتين الحيثيّتين في الإنسان هو الذي ميّز حقيقة الإنسان وماهيّته من سائر الموجودات، وجعلته متّصفًا بـ «الاختيار» و«الإرادة» بالمعنى الدقيق للكلمة بوصفهما من الخصائص الخاصّة بالإنسان. فهو يمتلك ظرفيّة لامتناهية، ويوجد لديه توجّه حقيقيّ، وهو بطبيعة الحال ليس من قبيل الميل والقوّة لدى الحيوانات، بحيث يمكن للعامل الخارجيّ وحده أن يحول دون الوصول إلى مرحلته الفعليّة، بل إنّ هذه القوّة الموجّهة تصل إلى مرحلة الفعليّة باختياره. فإنّ تحرّك بهذا الاتجاه فسوف يصل إلى الازدهار الذاتيّ؛ ولكن قد تمّ إيداع هذه الإمكانيّة في ذاته أيضًا، حيث يمكنه أن يمتنع عن السير في ذلك الاتجاه؛ فيضع نفسه في موقف شيطانيّ يقذف به لينحط إلى مراتب أدنى وأخطر من جميع أنواع مراتب الحيوانيّة؛ وفي ذلك يقول الله سبحانه وتعالى:

ـ ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾[١].

[١]- الأعراف (٧): ١٧٩. وانظر أيضًا: الفرقان (٢٥): ٤٤.

ـ ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾[١].[٢]

وعلى هذه الشاكلة لا نخرج من الثنائيّة الأرسطيّة / الوجوديّة فحسب، بل لن تكون هناك حاجة إلى تحليل جميع مساوئ الإنسان وشروره على أساس مجرّد إحالتها إلى بُعده الحيوانيّ فقط؛ لا سيما بالنسبة إلى الشرور التي لا يمكن أن نجدها لدى أيّ نوع من أنواع الحيوانات، ولربما لا يكون هناك إمكان لوقوعها وتحقّقها أيضًا[٣].

٢ ـ الفطرة في قبال الثنائيّة الديكارتيّة / الكانطيّة، وجدل الوضعيّة والهرمنيوطيقيّة: التركيب الاتحاديّ بين النفس والبدن

إنّ مسألة نسبة النفس والبدن التي شغلت التفكير الغربيّ مع رينيه ديكارت[٤] على شكل ثنائيّة «الذهن» و«الجسم»، وبلغت ذروتها مع إيمانوئيل كانط[٥]، قد أدّت بعد كانط إلى وضع الاتجاهين المتمثّلين بالواقعيّة والمثاليّة[٦] في مواجهة بعضهما؛ حيث انتهى الاتجاه الأوّل إلى تبلور التيّارات

---

[١]- البقرة (٢): ٧٤.

[٢]- على الرغم من أنّ صدر المتألهين قد فتح هذه الظرفيّة المناسبة جدًّا لتحليل ماهيّة الإنسان وطبيعته، وقد تحدّث مرارًا في آثاره ـ إلى جانب السبُعيّة والبهيميّة (في إشارة إلى الحيوانات المفترسة والحيوانات الداجنة) ـ إلى الحالة الشيطانيّة للإنسان أيضًا (انظر: صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، تفسير القرآن الكريم، ص ٦٠، ١٣٦٦ هـ ش؛ صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج ٩، ص ٩٣، ١٩٨١ م). ولكنه مع ذلك وفي مقام تحليل سيّئات الإنسان، ذهب تبعًا للتحليل الأرسطيّ في نهاية المطاف إلى جعل غلبة الغرائز الحيوانيّة (الشهوة والغضب والوهم) على الأبعاد الملكوتيّة (العقل) مبنى لتحليله، حيث يحيل جميع مساوئ الإنسان إلى هذه الأبعاد الحيوانيّة، ويجعل من نظريّة الاعتدال في القوى الأرسطيّة محورًا للأخلاق (انظر: صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج ٩، ص ٨٧ ـ ٩١، ١٩٨١ م). إنّ إشكال هذا التحليل يكمن في أنّه يعتبر القول بأنّ بعض الناس أسوأ وأضلّ من الحيوانات نوعًا من المجاز في التعبير؛ في حين أنّ الأشرار من الناس يرتكبون بعض الأعمال القبيحة التي لا يمكن أن تصدر حتى من البهائم.

[٣]- والشاهد على ذلك أنّه يجب فهم شرور الإنسان في أفق الفطرة أيضًا، ومن هنا نجد الأشخاص الذين تمّ التعريف بهم في سورة الأعراف بوصفهم محلًّا لسجود الملائكة (انظر: الأعراف (٧): ١٠)، يتمّ الحديث عنهم لاحقًا بأنهم سيكونون حطبًا لجهنّم وأنّ الله سيملؤها منهم أجمعين (انظر: الأعراف (٧): ١٨). ومن هنا يجب تعريف الإنسان في ضوء دائرة واسعة الأبعاد بحيث تشمل طيفًا واسعًا من الذين تسجد لهم الملائكة إلى الذين تحتويهم جهنّم.

[٤]- رينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠ م): فيلسوف ورياضيّ وفيزيائيّ فرنسيّ. يُلقّب بـ (أبي الفلسفة الحديثة). كان له تأثير واضح في علم الرياضيّات، وقد اخترع نظامًا رياضيًّا سُمّي باسمه، وهو (نظام الإحداثيّات الديكارتيّة) الذي شكّل النواة الأولى لـ (الهندسة التحليليّة)، فكان بذلك من الشخصيّات الرئيسة في تاريخ الثورة العلميّة. كما يُعدّ ديكارت الشخصيّة الرئيسة لمذهب العقلانيّة في القرن السابع عشر للميلاد. وهو صاحب المقولة الشهيرة: (أنا أفكّر؛ إذن أنا موجود). (المعرّب).

[٥]- إيمانوئيل كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤ م): فيلسوف ألمانيّ. يعتبر آخر الفلاسفة المؤثّرين في الثقافة الأوروبيّة الحديثة، وأحد أهمّ الفلاسفة الذين كتبوا في نظريّة المعرفة الكلاسيكيّة، وهو آخر فلاسفة عصر التنوير في أوروبا والذي بدأ بجون لوك وجورج بيركلي وديفد هيوم. من أشهر أعماله: (نقد العقل المجرّد)، و(نقد العقل العمليّ). (المعرّب).

[٦]- إنّ المفردتين المفتاحيّتين (الواقعيّة والمثاليّة)، إنّما تكتسبان معناهما في الفضاء الموضوعيّ الديكارتي (انظر: هايدغر، مارتين، هستي و زمان (الكينونة والزمان)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: سياوش جمادّيّ، دار نشر ققنوس، طهران، ص ٤٦٧ ـ ٤٧٧، ١٣٩٦ هـ ش)، وإن تطبيقهما على «الواقعيّة» و«السفسطائيّة» ليس تطبيقًا دقيقًا. وفي هذه المقالة يتمّ الاهتمام بهاتين المفردتين بمعناهما الغربيّ الدقيق.

الوضعيّة، بينما انتهى الثاني إلى تمهيد الأرضية لظهور المواجهة الهرمنيوطيقية والتفسيرية مع الإنسان والثنائيّة المتخاصمة بين الفلسفات القارّيّة والتحليليّة، وتبعًا لذلك ثنائيّة الاتجاهات الوضعيّة والتفسيريّة في فهم حقيقة الإنسان.

وحيث إن ركوب الفطرة على صهوة الغريزة والطبيعة (أو على حدّ التعبير القرآنيّ: نفخ الروح الإلهيّة في القالب الجسمانيّ)، كان على نحو التركيب الاتحاديّ ـ دون التركيب الانضماميّ ـ فإنّ تحليل دائرة الفطرة واقتضاءاتها، يجب أن يقوم على تحليلات دائرة الغريزة والطبيعة في الإنسان، وليس في عرضها؛ ومن هنا فإنّ التحليلات التي تسعى إلى إيجاد تفاوت واختلاف أساسيّ وجوهريّ بين الروح والجسم، وتفصل مهمّة التعرّف على الظواهر الإنسانيّة ـ تحت ذريعة الظرفيّات المعنويّة العظيمة في الوجود الإنسانيّ ـ عن مسار معرفة مادّيّته بالمرّة، وحتى أنّ تضع المسار التكامليّ للروح إلى الضدّ من المسار التكامليّ للجسم (الأعمّ من الاتجاهات الهنديّة والمسيحيّة المحرّفة على أساس الرهبانيّة، والتعارض بين عالم المادّة وعالم المعنى، والاتجاهات الهرمنيوطيقيّة السائدة في المدارس القارّيّة والمناهضة للوضعيّة)، قد تنكّبت الطريق، بنفس المقدار الذي تنكّبته التحليلات التي تحيل جميع أفعال الإنسان وتصرّفاته بشكل وآخر إلى دائرة الغريزة (أي الاتجاهات الوضعيّة وما بعد الوضعيّة في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة الحديثة في فضاء الاتجاهات التحليليّة الأنجلوسكسونيّة).

يبدو أنّ كلا الرؤيتين تشتركان في هذه الناحية، وهي أنّهما تقولان إنّ النسبة بين الروح والبدن (وتبعًا لذلك: النسبة بين الفطرة والغريزة)، تكون على نحو التركيب الانضماميّ [دون التركيب الاتحاديّ)، وحيث يسقطون من الناحية المبنائيّة في نوع من الثنائيّة، فإنّهم لا يجدون بُدًّا من إلغاء واحد من هذين البُعدين لحساب الآخر، الأمر الذي يقطع الطريق بشدّة على الفهم الصحيح والجامع لحقيقة الإنسان، والمعتقدات، والاتجاهات، والسلوكات.

ولكي نفهم هذه المسألة بشكل أفضل، أرى من المناسب أن أذكر البحث عن الأفق الانتزاعيّ الفلسفيّ لساحة العلوم الأكثر انضماميّة:

إنّهم يذهبون إلى اعتبار أوجست كونت[1] أبًا لعلم الاجتماع؛ وهو يرى أنّه ليست العلوم الأحيائيّة فحسب، بل وجميع العلوم الناظرة إلى الأفعال الاجتماعيّة والثقافيّة للإنسان، يجب أن تكون من

[١]- أوجست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧): عالم اجتماع وفيلسوف اجتماعيّ فرنسيّ. يعدّ الأب الشرعيّ والمؤسّس للفلسفة الوضعيّة. وكان يعتبر نفسه الأب الشرعيّ والمؤسّس للفلسفة الوضعيّة. أكّد على ضرورة بناء النظريّات العلميّة المبنيّة على الملاحظة. (المعرّب).

جنس العلوم الطبيعيّة أيضًا (وإنّه في الإشارة إلى علم الاجتماع يستخدم في البداية مصطلح «الفيزياء الاجتماعيّة»)، وهذا يمثّل بداية للاتجاه الوضعيّ في حقل العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، وهذا الأمر يتنزّل بالإنسان إلى حدود سلسلة من الواقعيّات الفيزيقيّة القابلة للتكهّن، وبالتالي فإنّها تهبط بمستواه إلى مستوى علم الأحياء، وتسعى إلى جعل التكهّن بشأن الأبعاد الجسمانيّة والحيوانيّة ـ كما هو الحال بالنسبة إلى اكتشاف القوانين العلّيّة الميكانيكيّة في حقل الفيزياء والبيئة ـ أمرًا ممكنًا، بحيث تكون القوانين العلّيّة في دائرة العلوم الاجتماعيّة قادرة على التنبّؤ بسلوك الإنسان، وهو ما نشاهده بوضوح في أعمال إميل دوركهايم[١]. عندما يذهب شخص مثل إيمانوئيل كانط إلى التعريف بمجرّد «الفيزيقا» (الطبيعيّات) بوصفها وحدها العلم الواقعيّ الممكن، ويرى الفلسفة عاجزة عن إبداء أيّ رأي بشأن الواقعيّة العينيّة، فمن الطبيعيّ أن تظهر مثل هذه الاتجاهات الوضعيّة حتى في حقل العلوم الاجتماعيّة ـ التي تسعى إلى التعريف بنفسها بوصفها نظيراً للعلوم الطبيعيّة «العلم» ـ أيضًا.

في مقابل هذا الاتجاه، ظهر فيلهم دلتاي[٢] بوصفه واحدًا من أبرز الشخصيّات في التيّار التاريخيّ[٣] الذي مهّد الأرضيّة لظهور الاتجاهات الهرمنيوطيقيّة في حقل العلوم الإنسانيّة، وحيث كان يرى كانط فيلسوفًا فيزيقيًّا، ويرى نفسه فيلسوف العلوم الإنسانيّة، فقد خالف صراحة مواجهة الوضعيّة في حقل معرفة الإنسان، وتحدّث صراحة عن الاختلاف الشديد بين «العلوم الطبيعيّة»[٤] (الأعم من الفيزياء وعلم الأحياء) وبين ما يطلق عليه عنوان «العلوم الروحيّة»[٥]، ويتمّ الحديث عنه في المجتمعات الناطقة بالإنجليزيّة بعنوان «العلوم

---

[١]- إميل دوركهايم (١٨٥٨ ـ ١٩١٧ م): فيلسوف وعالم اجتماع فرنسيّ. أحد مؤسّسي علم الاجتماع الحديث، وقد وضع لهذا العلم منهجيّة مستقلّة تقوم على النظريّة والتجريب في آن معًا. من أعماله: (في تقسيم العلم الاجتماعيّ)، و(قواعد المنهج السوسيولوجيّ)، و(الأشكال الأوّليّة للحياة الدينيّة)، و(الانتحار). (المعرّب).

[٢]- فيلهم دلتاي (١٨٣٣ ـ ١٩١١ م): فيلسوف وطبيب نفسانيّ وعالم اجتماع ألمانيّ، يعتبر من الفلاسفة الأكثر نفوذًا في فلسفة الحياة. إحدى ثوابت فكر دلتاي هي الوعي بتاريخيّة الموجود البشريّ؛ لأنّه يعيش في الزمان، ويتحدّد وجوده بالميلاد والموت، ويتألّف من سلسلة حلقاتها (الماضي والحاضر والمستقبل). كما أنّ العلاقة بين الناس تاريخيّة أيضًا، ومن هنا فإنّ عالم الإنسان هو عالم التاريخ. (المعرّب).

[٣]- إنّ التيّار التاريخيّ الألمانيّ كان يرى نفسه في قبال تيارين، وهما أوّلاً: التيّار الهيجليّ الذي كان يعتقد أنّه على الرغم من أنّه كان يروم الاهتمام بالتاريخ، ولكنّه غرق في غمرة أفقه الانتزاعيّ وتجاهل التاريخ العينيّ والملموس للبشر. وثانيًا: التيّارات الوضعيّة التي عمدت إلى التضحية بتاريخيّة الإنسان وفرديّته فداء للقوانين العلّيّة؛ حيث يراه هؤلاء بدورهم من نوع الانتزاعات الذهنيّة أيضًا. (انظر: كنوبلاخ، هوبرت، مباني جامعه شناسي معرفت (مباني علم الاجتماع المعرفيّ)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: كرامت الله راسخ، ص ١١١ ـ ١١٢، دار نشر ني، طهران، ١٣٩١ هـ ش).

[4]- **Naturwissenschaften.**

[5]- **Geisteswissenschaften.**

الاجتماعيّة»[١] أو «العلوم الإنسانيّة»[٢]. وفي الحقيقة فإنّ دلتاي والتيّار الهرمنيوطيقيّ الذي جاء من بعده، أدركوا أنّ أفعال الإنسان بسبب تمتّعه ببُعد «المعنى» تختلف بشكل جذريّ عن سلوك الأشياء الطبيعيّة وتصرّفات الحيوانات، بيد أنّهم يمتلكون أفقًا وراء الفهم الداروينيّ للإنسان، وبالتالي لم يكن لديهم شرح وتفسير معقول لأسباب دخول «المعنى» إلى صلب حياة الإنسان. وعليه فإنّ ثمرة القول بهذه الاختلاف ـ على الرغم من جهود أمثال ماكس فيبر[٣] وجورج سيمل[٤] ـ ليست سوى السقوط في فخّ النسبيّة[٥]، والبنائيّة الاجتماعيّة[٦][٧].

بيد أنّ فصل دائرة الفطرة عن دائرة الغريزة، والاهتمام باقتضاءاتها الخاصّة في التحليلات الناظرة إلى الإنسان، ناشئة عن إدراك لحقيقة العالم والإنسان لا يضع أمامنا مجرّد فهم أكثر عمقًا لوضعيّة الإنسان بالنظر إلى المباني الفلسفيّة للحكمة المتعالية والتي تحول دون السقوط في المعضلة أعلاه فحسب[٨]، بل وإنّ التطوّر العلميّ الراهن قد صحّح ذلك الفهم للإنسان بشكل غير مباشر. في الفهم الأرسطيّ (حيث إن التيّار الوضعيّ ـ رغم اختلافاته الظاهريّة مع أرسطو ـ يقوم على هذا الفهم بشدّة)، في حقل التعرّف على الحقائق والواقعيّات العينيّة ذات الجسم، إنّما نواجه مجرّد حقل علميّ باسم «الطبيعيّات»[٩]، حيث كانت تتحدّث على مدى قرون حول الأشياء الجسمانيّة البحتة، وعن الكائنات الحيّة وذات النفس أيضًا. ومع تطوّر العلم، انفصل «علم الأحياء» في الخطوة الأولى عن الفيزياء (Physics)، وفي الخطوة اللاحقة امتازت «العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة» من علم الأحياء

---

[1]- **Social Science.**

[2]- **Humanities Human Sciences.**

[٣]- ماكس كارل إميل فيبر (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠ م): عالم اقتصاد وسياسة ألمانيّ، وأحد مؤسّسي علم الاجتماع الحديث ودراسة الإدارة العامّة في مؤسّسات الدولة، وهو من أتى بتعريف البيروقراطيّة. وعمله الأكثر شهرة هو كتاب (الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة)، و(السياسة كمهنة). (المعرّب).

[٤]- جورج سيمل (١٨٥٨ ـ ١٩١٨ م): فيلسوف وعالم اجتماع وأستاذ جامعيّ ألمانيّ. وضع منهجه الأسس للكانطيّة الجديدة من أجل مناهضة الانقسام الاجتماعيّ. وكان رائدًا لأساليب التفكير البنيويّة في العلوم الاجتماعيّة. من أهمّ أعماله: (السوسيولوجيا). (المعرّب).

[5]- **relativitism.**

[٦]- البنائيّة الاجتماعيّة (Social constructivism): هي النظريّات السوسيولوجيّة من المعرفة التي تنظر في كيفيّة تطوّر الظواهر الاجتماعيّة أو أشياء من الوعي في سياقات اجتماعيّة. تؤكّد البنائيّة الاجتماعيّة على أنّ المعارف عبارة عن تراكمات لجزئيّات معرفيّة تتراكم عبر الأحقاب؛ فهي من نتاج خيارات الإنسان التي لا تُعدّ ولا تُحصى. (المعرّب).

[٧]- انظر: كنوبلاخ، هوبرت، مباني جامعه شناسي معرفت (مباني علم الاجتماع المعرفيّ)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: كرامت الله راسخ، ص ١١٢ ـ ١١٦، وص ٢٣٦ ـ ٢٤٤، ١٣٩١ هـ ش.

[٨]- في ضوء المباني التي تمّ إثباتها في الحكمة المتعالية، إنّما يتحقق قبول الصورة النوعيّة لكائن ما بعد الصورة النوعيّة القبليّة، بواسطة التركيب الاتحاديّ الذي يكون على شكل «لبس بعد لبس» (وليس «خلعًا ولبس») (انظر: السبزواريّ، محمد باقر، أسرار الحكم، ص ٤٨٥، دار نشر مطبوعات ديني، قم، ١٣٨٣ هـ ش؛ آشتياني، سيد جلال الدين، شرح بر زاد المسافر (شرح على زاد المسافر)، ص ٢٠٧، دفتر تبليغات اسلامي، قم، ١٣٨١ هـ ش). وثمرة هذا المبنى سوف تتضح لاحقًا.

[9]- **Physics.**

وعلم الفيزياء». وفي الحقيقة فإنّه مع حدوث أنواع التقدّم والازدهار والتطوّرات العلميّة، أضحى تمايز الحقول في البُعد الجسمانيّ البحت (الأعم من الفيزياء والكيمياء والجيولوجيا والنجوم وما إلى ذلك)، من الحقول في بُعد الكائنات الحيّة (الأعمّ من علم الأحياء والطبّ والتحقيقات الزراعيّة والبيطرة وما إلى ذلك)، وامتياز هاتين الطائفتين من العلوم من الحقول الناظرة إلى الإنسان (العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة الأعمّ من علم الاجتماع وعلم النفس وعلم الاقتصاد والإدارة والحقوق وما إلى ذلك)، والاقتضاءات التحقيقيّة في هذه المجالات (على الرغم من وجود المشتركات بين هذه الأمور بأجمعها)، أمرًا واضحًا للجميع؛ رغم أنّ المبنى المعرفيّ لهذا التمايز، لم يتّضح بعد.

ندّعي في هذه المقالة أنّ الثمرة المهمّة في سلوك الأدبيّات الحديثة (الطبيعة / الغريزة / الفطرة)، تكمن في أنّنا لا نستطيع التوقّف في أفق المعرفة الفيزيائيّة أو المعرفة الداروينيّة والأحياء الحيوانيّة البحتة عن الإنسان؛ توضيح ذلك أنّه كما تبيّن اليوم أنّ القوانين الفيزيائيّة رغم سيادتها على الكائنات الحيّة أيضًا، لا يمكن الاكتفاء بمجرّد الأبحاث الفيزيائيّة في التعرّف العميق والدقيق على الحياة والكائن الحيّ؛ بل نحن بحاجة إلى حقل علميّ آخر باسم علم الأحياء (حيث يتعاطى هذا العلم مع الكائن الحيّ، حتى لو لم تكن ماهيّة الحياة واضحة بعد بالنسبة إليه)، حيث تنظر بطبيعة الحال حتّى إلى القوانين الفيزيائيّة الحاكمة على الكائنات الحيّة في هذه الدائرة من علم الأحياء أيضًا؛ بمعنى أنّه حتى بيان «الحركة» ـ التي قد تكون من أهمّ المسائل الفيزيائيّة ـ عندما يتمّ طرحها في خصوص الكائنات الحيّة، تترك مرّة واحدة لعلم الأحياء، وإنّ المختصّ في علم الأحياء في بيان وشرح حركات النباتات والحيوانات، في ذات الاهتمام والالتفات إلى القوانين الفيزيائيّة الحاكمة على الأجسام (من قبيل: قوّة الجاذبيّة)، إلّا أنّه لا يكتفي بها أبدًا، ويعتبرها مجرّد جزء صغير، بل وإنها في الغالب تابعة لتحليلاته الأحيائيّة عن «حركة النبات أو الحيوان».

وعلى هذه الشاكلة، كذلك لا يمكن التوقّف في الأبحاث الناظرة إلى حقيقة الإنسان عند أفق المعرفة الفيزيائيّة أو المعرفة الداروينيّة والأحياء الحيوانيّة البحتة عن الإنسان، وإنّ الفطرة الإنسانيّة من الغلبة على غرائزه بحيث يجب بحث ودراسة جميع أفعاله وسلوكاته، حتى تلك السلوكات والأفعال الغريزيّة ـ بحسب المصطلح ـ في ضوء هذه الدائرة. هذه مسألة تنبّه إليها أمثال فيلهم دلتاي لاشعوريًّا، وإن لم يمتلكوا لها تفسيراً وجوديًّا وأنطولوجيًّا مناسبًا.

٣ ـ الفطرة في قبال ثنائيّة الجبر والتفويض (الحتميّة[١] وحرّية الإرادة: بيان الاختيار في الإنسان

إنّ الفهم الذي كان سائدًا منذ عصر أرسطو حول ماهيّة «إرادة» الإنسان، ربما لم يكن يرى اختلافًا جوهريًّا بين الإرادة والرغبة؛ إذ إنّه كان يعمد في نهاية المطاف إلى بحث وتحليل الإرادة بلحاظ وجوديّ أنطولوجيّ في أفق الحيوان[٢]؛ ومن هذه الناحية كانت المدارس الفلسفيّة على الدوام تواجه مسألة اختيار الإنسان، وترى نفسها واقعة في شراك ثنائيّة الجبر والتفويض[٣].

للحصول على فهم واضح لمسألة الفطرة وماهيّة الدور الذي تلعبه في بيان موقع إرادة الإنسان، من المناسب أن نبدأ من الخطوة التي تسبق الفطرة، أي يجب علينا أن نبدأ في هذا الشأن من موقع الغريزة في نظام الخلق. إنّ أفضليّة الحيوان على النبات ـ في ضوء تفسير العلاّمة الطباطبائيّ ـ تكمن في أنّ الحيوان قد أضيف إلى وجوده ـ علاوة على المنظومة الطبيعيّة ـ منظومة نفسيّة أيضًا؛ بحيث تعمل هذه النفس على تلبية غاية النظام الطبيعيّ لدى الحيوان بشكل لا شعوريّ[٤]. إنّ النقطة المهمّة في هذا البحث هي أنّ هذه المنظومة النفسانيّة (سواء أكانت في الحيوان أو في الإنسان) إنّما تواصل عملها ونشاطها بطريقة «الاعتبار»؛ بمعنى أنّ الرغبة الغريزيّة وفي إثر اللذّة والاستمتاع الغريزيّ، يحصل هناك اعتبار[٥] «الضرورة» في ذهن وضمير الحيوان أو الإنسان؛ وإنّ تلك «الضرورة الذهنيّة والنفسيّة، تحرّكه نحو القيام بالفعل؛ من ذلك على سبيل المثال: أنّ غريزة الجوع هي التي تؤكّد «ضرورة تناول الطعام» في ذهن ونفس الإنسان أو الحيوان؛ ومن هنا فإنّ غريزة الجوع ـ على سبيل المثال ـ لو عملت بشكل غير طبيعيّ، فإنّ الفرد سوف يواصل أكل الطعام حتى إذا لم تكن لديه حاجة إلى تناول الطعام؛ فيموت من التخمة، أو

---

[١]- الحتميّة (**determinism**) مذهب يقول بأنّ أفعال المرء والتغيرّات الاجتماعيّة وما إلى ذلك هي ثمرة عوامل لا سلطة للإنسان عليها. كما أنّها تعني الجبريّة، بمعنى الإيمان بالقضاء والقدر.

[٢]- قد يُشكل علينا بأنّ الإرادة في التفكير الأرسطيّ ـ ولا سيّما في أبحاث علم الأخلاق ـ هي ذات العقل العمليّ، وتقع عندهم في قبال الشهوة والغضب، ويرونها أسمى من الرغبة. ولكنّنا نجيب عن ذلك بأنّ مقام بحثنا يكمن في البيان الأنطولوجيّ والوجوديّ للإرادة، دون دائرة الحكم القيَميّ.

[٣]- الجبريّة وفي المقابل قبول العلّيّة وإمكان التفسيرات العامّة والشاملة عن أفعال الإنسان، ومن ناحية أخرى التفويض والدفاع عن «الإرادة الحرّة»، وفي المقابل إنكار العلّيّة والقانونيّة في دائرة الوجود الإنسانيّ.

[٤]- انظر: العلاّمة الطباطبائيّ، السيد محمّد حسين، اصول فلسفه و روش رئاليسم (أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ)، بالإضافة إلى تهميشات الشيخ مرتضى مطهّري، ج ٢، ص ١٧١ ـ ١٧٨، دار نشر صدرا، طهران، ١٣٧٣ هـ ش.

[٥]- إنّ مسألة الاعتباريّات من المسائل التي وإن ورد ذكرها على نحو ضمنيّ في بعض كتب الفقه والأصول، قد تمّ طرحها ـ بوصفها من المباني والأسس في فهم مساحة من العالم وفي مقام معرفة الإنسان ـ للمرّة الأولى على ما يبدو من قبل العلاّمة الطباطبائيّ. (انظر: سوزنجي، حسين، حقيقت و نحوه اعتبار (الحقيقة وطريقة الاعتبار)، مجلة علوم انساني اسلامي صدرا التخصّصيّة الفصليّة، العدد: ١٩، خريف عام: ١٣٩٥ هـ ش).

إذا لم تعمل من الأساس، فإنّه سوف يمتنع عن أكل الطعام حتى يموت من الجوع[١].

إنّ هذا النوع من البحث وإن لم يكن له وجود في آراء أرسطو، إلاّ أنّ المسألة لا تتنافى مع المباني الأرسطيّة (تحليل الإنسان في أفق الحيوان)، بل وكذلك فإنّها تنسجم حتى مع آراء ديفيد هيوم[٢] في كيفيّة تبلور الاعتبارات أيضًا؛ إذ لا يزال «الاعتبار» يتمّ شرحه في دائرة قوّة الوهم والخيال فقط، حيث للحيوان نصيب من ذلك أيضًا. بيد أنّ النسبة التي يقيمها «الوهم» في الإنسان مع «الفطرة» (ولا سيّما دائرة «العقل»، بوصفه واحدًا من أبرز تجلّيات الفطرة)، ويتمّ توظيفها في أفق الفطرة، تؤدّي إلى امتياز مسألة الاختيار والإرادة في الإنسان من الرغبة والإرادة في الحيوان، وتسجّل ظرفيّات من الاعتبار في حياة الإنسان، حيث تؤدّي إلى غلبة النظام الاعتباريّ على مجمل حياة الإنسان.

وفي الحقيقة والواقع فإنّ أصل وجود قوّة الوهم والخيال في الحيوانات قد جعلت أصل الاعتبار عندها أمرًا ممكنًا؛ بيد أنّ هذه «الوهم» إنما يتسلّح بقوّة «الحسّ» فقط، بيد أنّ النسبة التي تقيمها هذه القوّة مع قوّة العقل والتي تقيمها في الواقع مع الفطرة، تضفي الكثير من التعقيدات والأمور الدقيقة على الحياة الإنسانيّة، بحيث تجعل سنخ هذه الحياة متميّزة من الحياة الحيوانيّة؛ بمعنى أنّها تعمل على بلورة «ثقافة» و«حضارة» مشتملة على أبنية بشريّة؛ سواء من النوع الفيزيقيّ والماديّ أو على أبنية ثقافيّة واجتماعيّة. وهكذا الأمر لو أضفنا ظاهرة اللغة ـ وهي نظام بالغ التعقيد في حقل العلاقات الإنسانيّة ـ حيث تشكّل مادّة جوهريّة للتمايز في العلاقات والروابط الحيوانيّة، ويمثّل خفضها إلى مستوى توظيف اللسان في العلاقات المباشرة خطأ استراتيجيًّا؛ لا سيّما وأنّ الله سبحانه وتعالى قد جعل من «تعليم الأسماء» للإنسان أهم شيء في تخويله مقام الخلافة الإلهيّة وتفوّقه حتى على الملائكة، بل تمّ التعريف بـ «تعليم البيان» بوصفه من أهمّ الخصائص في مجمل خلق الإنسان، كما في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾[٣]، فإلى أيّ مدى يمكن لدائرة الاعتبارات أن تتّسع وتزدهر. عندها يجب تحليل حياة الإنسان في ضوء تعقيدات هذه الأبنية، بحيث لا يتمّ خفض كلّ شيء إلى دائرة الغرائز، والتعريف بالإنسان بوصفه مجرّد حيوان صانع للأدوات، ولا حتّى تجاهل البعد البنيويّ وظرفيّاته في الانحطاطات الإنسانيّة المعقّدة، تحت ذريعة حقيقة الإنسان المتعالية.

---

[١]- انظر: العلاّمة الطباطبائيّ، السيد محمّد حسين، الإنسان والعقيدة، ص ٤٨ ـ ٥١، مكتبة فدك، قم، ١٤٢٨ هـ.

[٢]- ديفد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٩ م): فيلسوف واقتصاديّ ومؤرّخ اسكتلنديّ. يعتبر شخصيّة مهمّة في الفلسفة الغربيّة وتاريخ التنوير الإسكتلنديّ. (المعرّب).

[٣]- الرحمن (٥٥): ٣ ـ ٤.

توضيح ذلك أنّ الحيوان على الرغم من امتلاكه لإمكانيّة الاعتبار بسبب امتلاكه لبُعد باسم الغريزة ومنظومة النفسانيّات بالإضافة إلى بُعد الطبيعة، إلّا أنّه حيث تقتصر ظرفيّته الوجوديّة على هذا الأفق من الغريزة، واستناد وأهمّيّته إلى الحسّ فقط، تكون اعتباراته محدودة للغاية. وبعبارة أخرى: إنّ الغريزة تعمل طبقًا لاقتضائها الأوّليّ في صلب الخلق وفي سياق ذات الاحتياجات الطبيعيّة؛ وعلى الرغم من ذلك المقدار من اللذّة التي تحرّكها، وما يكون لقوّة الواهمة من التدخّل، يمكن أن يكون لديها شيء قليل من الاعتبارات الأكثر تعقيدًا؛ ولكن حيث يقع وهم الإنسان تحت عقله، وهو بالإضافة إلى ذلك يحظى بظاهرة باسم اللغة، فإنّ الوهم لدى الإنسان يجد لنفسه متّسعًا وهامشًا كبيرًا للمناورة والكرّ والفر، وتصبح هذه الاعتبارات في غاية التعقيد[١]، حتى في أبسط احتياجات الإنسان التي يبدو فيها مشتركًا فيها بحسب الظاهر مع الحيوان، يمكن لنا أن ندرك الاختلافات الكبيرة لدى الإنسان والتي تميّزه من الحيوانات الأخرى في رفع هذه الاحتياجات، بحيث يمكن حتّى في هذه اللحظة ومن خلال مجرّد هذه الأبعاد الثلاثة التي يشترك فيها مع الحيوان ـ بحسب الظاهر ـ شرح هذا التنوّع الكبير في الثقافات الإنسانيّة بسبب تنوّع اعتباراتهم، وليس بسبب تنوّعهم البيولوجيّ[٢]. وعلى هذه الشاكلة فإنّ هذه الاحتياجات المعقّدة تستتبع اعتبارات، وتصبح هذه الاعتبارات في بعض الأحيان شديدة البُعد عن الاحتياجات التي شكّلت أرضيّة لظهورها، بحيث قد تكون بعيدة المنال، وتستغرق معها حياة الإنسان في هذه الاعتبارات بحيث تغطي على الدوام حقائق الاحتياجات واللذّات الطبيعيّة؛ حتى أنّه قد يتحمّل الإنسان أقسى الظروف وأشدّها عذابًا وعنتًا بسبب أمور اعتباريّة محضة، من قبيل: حبّ الجاه والشهرة. ويمكن العثور على النموذج والمصداق البارز لهذه الظاهرة في إنتاج واختلاق الاحتياجات اليوميّة في «المجتمع الاستهلاكيّ

---

[١]- من ذلك أنّ الإنسان ـ على سبيل المثال ـ بسبب خوضه غمار الحياة الاجتماعيّة، عمد إلى اعتبار مفهوم «الملكيّة»، لكي يعمل إلى حدّ ما على تحديد حدود مصالح الأشخاص وتشخيص منافعهم عن منافع بعضهم الآخر. وقد أدّى مفهوم الملكيّة بدوره إلى اعتبارات أخرى، من قبيل: البيع والشراء والتعاطي و«المعاملات»، ثمّ ساد بالتدريج اعتبار أمر باسم «النقود». وقد كان هذا أمرًا اعتباريًّا بشكل كامل، وكان الغرض منه رفع الاحتياجات الضروريّة، ولكنّه استتبع ظهور خصلة باسم البخل، وقد خيّمت هذه الظاهرة بكلكلها على حياة بعض الناس، حتّى أخذوا يضحّون بكلّ ما لديهم من أجل «النقود» التي لم يكونوا يستخدمونها أبدًا حتى ولو على مستوى ما كان يراد منها من رفع الاحتياجات الأوّليّة.

[٢]- ربما أمكن اعتبار بيان اختلافات الإنسان من أهمّ المسائل الأنثروبولوجيّة، إلى الحدّ الذي كان معه العنوان الفرعيّ لأحد أهمّ النصوص الدراسيّة (**text book**) لهذا الحقل، بعد العنوان الأصليّ «الأنثروبولوجيا»، هو عنوان «اكتشاف الاختلافات الإنسانيّة» (انظر: كتاك، كنراد فيليب، انسان شناسي: كشف تفاوت هاي انساني (الأنثروبولوجيا: كشف الاختلافات الإنسانيّة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محسن ثلاثي، ١٣٨٦ هـ ش). وقد عمدوا في بداية الأمر وفي ظلّ المناخ الداروينيّ، إلى إعادة هذه الاختلافات إلى التطوّر التكامليّ أو الاختلافات العرقيّة، ولكن يتمّ التصريح حاليًّا بأنّ هذه الطرق لم تكن موفّقة، ويجب البحث عن هذه الاختلافات في أبعاد غير بيولوجيّة. (كتاك، كنراد فيليب، انسان شناسي: كشف تفاوت هاي انساني (الأنثروبولوجيا: كشف الاختلافات الإنسانيّة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محسن ثلاثي، ص ٢٧١ ـ ٢٧٤، ١٣٨٦ هـ ش).

الحديث»، بحيث لا يعود من الممكن ـ بعد فترة ـ تصوّر إمكانية الحياة من دونها، ويصبح توفيرها أوجب على الإنسان من خبزه اليوميّ، من قبيل حاجة الإنسان الحديث إلى الإنترنت!

وبعبارة أخرى: ثمّة حاجة لدى الحيوان [وكذلك لدى الإنسان أيضًا] حيث تعمل المنظومة النفسانيّة وبتحفيز من محرّك باسم اللذّة، على تلبية تلك الحاجة، وبطبيعة الحال حيث يمكن أن يكون الرافع لتلك الحاجة هي اللذّة، تذهب تلك اللذّة إلى جهة قد لا تكون لها بالضرورة أيّ صلة بحاجته؛ ونتيجة لذلك قد يمكن لهذه اللذّات والاعتبارات المتناسبة معها أن تؤدّي ـ من حيث الأداء الطبيعيّ ـ إلى الانحراف وتعمل على التأسيس لأبنية غير معقولة إلى حدّ ما. بيد أنّ دائرة هذا النوع من الانحرافات لدى الحيوانات، هي أوّلًا: في غاية الضيق والقلة، وثانيًا: إنّ قانون تشارلز دارون في القول بـ «بقاء الأصلح» يعمل بالتدريج على حذف وإلغاء هذه الانحرافات[١]؛ وأمّا بالنسبة إلى الإنسان فإنّه حيث يمتلك بُعدًا واسعًا باسم الفطرة، والتي تؤدّي في نهاية المطاف إلى تعقيد منظومة النفسانيّات بشكل أكبر، واتساع رقعة الاعتبارات، يكون إمكان الانحراف بدوره مختلفة جدًّا وأكثر تعقيدًا.

٤ ـ الفطرة في قبال ثنائيّة الحقوق الطبيعيّة والاعتباريّة: حقّ الحريّة أو حقّ الازدهار؟

لقد اتضح أوّلًا: أنّ مسألة الفطرة قد ارتبطت في آن واحد بالعقل والفهم ما فوق الحيوانيّ للإنسان، كما ارتبطت بالإرادة ما فوق الغريزيّة التي يمتلكها؛ بمعنى أنّ الإنسان يمكنه تشخيص الحقّ المتعالي، كما يمكنه العمل على الرغم من رغبته ولذّته. وثانيًا: إنّ الاحتياجات الحقيقيّة للإنسان ـ خلافًا للحيوان ـ لا هي فعليّة بالكامل، ولا هي محدودة بدائرة الحياة المادّيّة والدنيويّة فقط.

ونضيف هنا أنّ وجود هذه الاحتياجات الواقعيّة التي تعمل على توجيهه حقيقة، يسمح لنا اعتبار بعض الاعتبارات مبرّرة وفي سياق السعادة الحقيقيّة للإنسان، وبعضها الآخر غير مبرر وفي إطار هلاكه النهائي؛ ومن هنا يجب أخذ مسألة «حقوق الإنسان» بنظر الاعتبار وتفسيرها ضمن تبريرنا وتوجيهنا لهذه الاعتبارات[٢].

---

[١]- من ذلك أنّهم يدّعون اليوم ـ على سبيل المثال ـ أنهم قد شاهدوا شذوذًا جنسيًّا لدى بعض الحيوانات؛ ولكن جميعنا يعلم أنّ هذا السلوك من الحيوانات لا يمكن له أبدًا أن يؤسّس محورًا أصليًّا لإشباع الغريزة الجنسيّة لدى الحيوانات؛ خلافًا للإنسان الذي يمكن لاعتباريّاته ـ بسبب امتلاكه للفطرة ـ أن تستوعب جميع أبعاد حياته، وأن تتدخّل في تغيير أجواء حياته بشكل صناعيّ، وعندها لا يكون بمقدور القانون الطبيعيّ المتمثّل ببقاء الأصلح أن يعمل على حذف هذا الانحراف أبدًا.

[٢]- انظر: سوزنچي، حسين، تأملي فلسفي در باب نسبت فقه واخلاق (تأمّل فلسفيّ في باب النسبة بين الفقه والأخلاق)، مجلة آيين حكمت، العدد: ٣٩، ربيع عام، ١٣٩٨ هـ ش. (مصدر فارسيّ).

وفي الحقيقة فإنّ وجود اللذّة والغربة لا يكفي وحده ليكون دليلاً على الإقرار والاعتراف بوجود «حقّ» للبشر. وعندما نروم بحث إباحة اعتبار إنسانيّ، يجب علينا الالتفات إلى أنّ هذه اللذّات حتّى إذا كانت ذات قيمة، لا ينبغي أن تتّجه إلى خلاف مسار رفع الحاجة الأصليّة. وفي الحقيقة فإنّ الاعتبارات في الحيوانات حيث تكون بسيطة؛ فإنّ ذات نظام الخلق قد جعل اللذة في مسار غاية الطبيعة، وإذا حصل انحراف فهو نادر وعابر، وعلى حدّ تعبير تشارلز دارون: إنّ قانون «بقاء الأصلح» سوف ينبذ ذلك الأمر الزائد والمنحرف؛ وأمّا في الإنسان، فإنّه يدرك حيث تعقيد الاعتبارات أنّه وإن أمكنه أن تكون له اعتبارات لمجرّد اللذّة الحسّيّة وحتى اللذّة الوهميّة، إذا جعل اللذّة وحدها هي المعيار في الاعتبار وامتلاك الحقّ، ربما استتبع ذلك اعتبارات قد تؤدّي في الأساس إلى هلاك ذات المعتبر (كما نشاهد ذلك في اللذّة التي يشعر بها المدمن على المخدّرات).

وهنا يتجلّى مفهوم «السعادة» بوصفه مفهومًا جوهريًّا ومفتاحيًّا في حياة الإنسان. يسعى كلّ شخص من خلال مجموع أفعاله وأعماله أن يصل إلى الحالة الأفضل التي يمكنه الوصول إليه؛ وعليه فإنّه بالنظر إلى التزاحم من أجل الوصول إلى الاحتياجات وإشباع الغرائز والملذّات الماثلة أمامه، يجب أن يأخذ نظامًا اعتباريًّا بنظر الاعتبار، بحيث يضمن له النفع الأكبر في المجموع. والمهمّ هو أنّه بسبب السعة الكبيرة في دائرة الاعتبارات التي يمكن للوهم أن يجعلها في مساحة العقل والفطرة (دون الوهم والخيال المحصور في دائرة الغريزة والطبيعة)، قد يصل الأمر إلى إيجاد محمل لتوصيف البنائيّة عن جميع حقائق الحياة الإنسانيّة، وتصبح حقوق الإنسان ـ التي يراد لها أن تكون ذات قيمة شموليّة ـ مجرّد تابعة للاعتبارات بين الأفراد؛ في حين أنّ حقوق الإنسان إذا كانت مجرّد اعتبار، كيف يمكن الحديث عن قيمتها وقداستها، بحيث يكون الجميع (ومنهم المخالفون) ملزمًا بالقبول بها على المستوى الأخلاقيّ والحقوقيّ؟!

إنّ الإنسان في الرؤية الإنسويّة لا يتمتّع بكرامة خاصّة، سوى الأفضليّة الداروينيّة؛ بمعنى أنّ الإنسان ما أن تفوّق على سائر الحيوانات الأخرى في قدرته على بناء الحياة الاجتماعيّة القائمة على الاعتبار، فإنّ حقّه سوف يكون تابعًا لمجرّد الاعتبارات والعقود لا أكثر؛ وعليه يصبح «حقّ الحرّيّة» من أهمّ الحقوق الاعتباريّة للإنسان، ويصل الوجوديّون والليبراليّون هنا إلى نقطة واحدة، وهي: أنّ الإنسان حرّ في أن يحقّق لذاته ذلك التعيّن والتشخّص الذي يريده لنفسه؛ في حين أنّهم لا يمتلكون تفسيراً يبرّرون به السبب الذي يجعل من هذه الحرّيّة ـ بوصفها حقًّا من حقوق الإنسان

ـ أمرًا مطلوبًا، ولا يقولون بذات هذه الحريّة بالنسبة إلى الإنسان أيضًا[١].

وعلى هذا الأساس فإنّه برؤية عميقة يتّضح أنّه من دون الإذعان بواقعيّة غيبيّة وميتافيزيقيّة في الإنسان باسم الفطرة، لا يمكن الحديث عن «حقوق الإنسان». إنّ الإنسان في منطق الإيمان بالله، حيث يمتلك فطرة وروحًا إلهيّة، فإنّه قبل الدخول إلى مسرح الدنيا عاهد الله، وأعطاه الله عهده وجعل له «الحقّ» في أن يكون «خليفته» في الأرض؛ وعليه يكون الإنسان في الدرجة الأولى مسؤولاً أمام الله، ومن هنا يكون مسؤولاً أمام نفسه وأمام الآخرين وتجاه عالم الطبيعة. وفي مثل هذا الفضاء، لا يمكن الحديث عن «حقوق الإنسان» بوصفها حقوق الآخرين فحسب، بل وسوف يصبح الدفاع حتى عن «حقوق البيئة» و«حقوق النفس» معقولاً أيضًا. إذا كان يوجد في الغرب شيء باسم الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان ـ والذي لا يحظى بدعامة وجيهة حتى في ضوء رؤيته ومبناه الإنسويّ[٢]، لدينا في الإسلام نص باسم رسالة الحقوق للإمام زين العابدين ×[٣]، حيث تحظى بدعامة الإيمان والاعتقاد التوحيديّ والفطريّ للإنسان، ولا يقتصر فيه بيان حقوق الطبيعة بالإضافة إلى حقوق الإنسان مجرّد شعار فقط، بل هو منسجم تمام الانسجام مع مبانيه المعرفيّة.

وربما كانت الثمرة الأهمّ لنظريّة الفطرة في دائرة الأمور القيَميّة ومسائلها الحقوقيّة، خلافًا للرؤية الليبراليّة ـ التي ترى أنّ «حقّ الحريّة» من أهمّ حقوق الإنسان، ومن الناحية العمليّة تجعل من موقف غير معقول مبنى لحقوق الإنسان[٤] ـ أنّها تعتبر أنّ «حقّ التكامل والارتقاء» من أهمّ حقوق الإنسان. إنّ هذا الكلام لا يعني إنكار «حقّ الحرّيّة» بوصفه واحدًا من حقوق الإنسان، وإنّما ثمرته أنّه يبيّن «حقّ الحرّيّة» في أفق إنسانيّة الإنسان، ليكون من الممكن الدفاع عنها. وإنّ لمثل هذا الطرح اقتضاءاته بطبيعة الحال: إنّ حقّ الحرّيّة إذا كان قائمًا على أساس كرامة الإنسان، فهو لا يعني

---

[١]- ذهب بعض أنصار الليبراليّة إلى التصريح بأنّ جوهر الليبراليّة يكمن في الاعتراف بـ «الحقّ بعدم الحقّ» (انظر: نراقي، آرش، مسأله همجنس گرائي در انديشه شيعي ايران معاصر (مسألة المثليّة في الفكر الشيعيّ لإيران المعاصرة)، مجلّة إيران نامك، السنة الثالثة، العدد: ١، ص ٩٧، ربيع عام ١٣٩٧ هـ ش)، وضمن إذعانهم باشتمال هذا التعبير على ما يُشبه التناقض، سعوا إلى العمل على حلّه (انظر: النراقي، آرش، باراداوكس مدارا (تناقض المداراة)، مقتبس من موقع صدا نت «3danet.ir» ١٣٩٥ هـ ش)، وقد أوضحت في موضع آخر أنّ تقريرهم لهذا التناقض وإن كان صحيحًا تمامًا، ولكنّهم كانوا عاجزين عن حلّه بالكامل، وفي الحقيقة فإنّ الدفاع الليبراليّ عن حقوق الإنسان دفاع متناقض وغير وجيه أبدًا. (انظر: سوزنچي، حسين، تلاشي نا موفق در دفاع از پارادوكس «حق نا حق بودن» (سعي غير موفّق في الدفاع عن تناقض «الحقّ في عدم الحقّ»)، مقتبس من موقع souzanchi.ir، ١٣٩٧ هـ ش).

[٢]- انظر: مرتضى مطهّري، نظام حقوق زن در اسلام (نظام حقوق المرأة في الإسلام)، ص ١٧٠، دار نشر صدرا، طهران، ١٣٦٩ هـ ش. (مصدر فارسيّ).

[٣]- انظر: ابن بابويه (الصدوق)، محمّد بن علي، الخصال، ج ٢، ص ٥٦٤ ـ ٥٧٠، جامعة المدرّسين، قم، ١٣٦٢ هـ ش.

[٤]- انظر: سوزنچي، حسين، حل پارادوكس آزادي در انديشه شهيد مطهري (حلّ تناقض الحرّيّة في فكر الشهيد مطهّري)، مجلة قبسات، العدد: ٣٠ ـ ٣١، شتاء عام ١٣٨٢ هـ ش، وربيع عام ١٣٨٣ هـ ش. (مصدر فارسي).

أن له الحقّ في ارتكاب أيّ شيء، وإنّما يعني مجرّد أنّه «مسموح له» بارتكاب الخطأ؛ بمعنى أنه لو أخطأ في اختياره، لن يؤاخذ بسبب خطئه، لا أنّ تعدّ ثمرة خطئه مباحة له، ويعطيه هذا الخطأ حقًّا خاصًّا! ولا أنّه يؤذن للأغلبيّة بأن تعمل على طبق هواه في تثبيت وتقنين كلّ «انحراف» و«معصية» وكلّ أمر غير مشروع يصدر عنه، كما لا يكون لها هذا الحقّ إذا كان لخطئه تبعات سيّئة من الناحية العمليّة، ولا تترتّب عليه مسؤوليّة في قبال ذلك!

وبهذا البيان فإنّ القول بالفطرة سوف يضفي لونًا آخر على مواجهتنا لمسألة حرّيّة الإنسان؛ وليس إباحة كلّ شيء له، وبيان حدود الحرّيّة بتعارضها مع حرّيّة الآخرين؛ ولا يمكن إجباره على سلوك طريق الخير؛ ومنعه من جميع أنواع الاختيار بحجّة الطريق الصحيح. وفي الوقت نفسه فإنّ تقويم العقل واختيار الشخص رهن بأن نسمح له أن يعمل على «تشخيص» وتحديد الأمور، ويختار «الطريق الأفضل» بنفسه. وما أن نتكلّم عن «التشخيص»، حتى نكون قد دخلنا في دائرة «اتخاذ القرار العقلانيّ القائم على الإدراك»، دون «اتخاذ القرار النابع من العواطف والأحاسيس» أو مجرّد الأمزجة. وبعبارة أخرى: إذا كان الدليل الوجيه لمنح الأشخاص حرّيّة الاختيار واتخاذ القرارات، هو ارتقاؤهم العقليّ، وتعزيز قدرتهم على التشخيص «الأفضل»، وعليه ثمّة أمامنا في الأساس خيارات «أفضل» و«أسوأ»، والمراد من توسيع مساحة الاختيار، أن يرتقي الشخص على المستوى العقليّ بالتدريج، ويختار «الأفضل». وعلى هذا الأساس عندما نعطي الشخص حقّ الاختيار في مورد ما، نكون قد سمحنا له بهامش من الوقوع في «الخطأ» أيضًا، ولا نلوم الشخص بسبب الخطأ الذي يرتكبه عن جهل؛ بيد أنّ هذا لا يعني أن نعتبر «خطأه» أمرًا صائبًا، أو حتى أن لا نعمل على تنبيهه إلى خطئه[١]. فإذا سُمح للأشخاص بارتكاب الأخطاء، فإنمّا يكون ذلك لكي ينتبهوا إلى خطأ قراراتهم، وبعد التنبّه لا يعودون إلى الخطأ مرّة أخرى في اختياراتهم اللاحقة، لا لجهة أنّه لا يوجد حقّ غير قابل للتشخيص.

[١]- إنّ السماح بهامش الخطأ من وجهة النظر الليبراليّة ينشأ من أنّه ليس هناك في الأساس حقيقة يمكن التعرّف عليها من قبل الجميع، لكي يكون هناك ترجيح لرأي على رأي آخر، واعتبار الرأي الآخر خطأ؛ في حين لو كان هذا المبنى صحيحًا، فإنّه سوف يشمل حتى «حقّ الحرّيّة» و«السماح بهامش الخطأ» أيضًا، ولن يكون لهذا الرأي ترجيح على الرأي المخالف له.

النتيجة

إنّ القبول بخصوصيّة خاصّة بالكامل، والقول بوجود بُعد باسم الفطرة في وجود الإنسان، والالتزام بأنّ لهذه الفطرة ظرفيّة كبيرة للأفعال وردود الأفعال الإنسانيّة، كما أنّها ليست مجرّد ظرفيّة غير وجيهة، بل تشتمل على اتجاه واقعيّ أيضًا، يمكنه في ذات الوقت توفير إمكان بيان أشكال التنوّع الإنسانيّ الكبير (الذي كان يمثّل السؤال الأصليّ للتيّارات التاريخيّة والهرمنيوطيقيّة) أن يكون بمأمن من الوقوع في شراك النسبيّة وإنكار أيّ نوع من أنواع المقاصد المتعالية للإنسان أيضًا. ونتيجة لذلك فإنّه في عين القدرة على بيان سبب تنوّع أفعال الإنسان مع لحاظ الإرادة فيها، وتجنّب القول بانحصاريّة التفسيرات شبه الميكانيكيّة الوضعيّة، تصبح إمكانيّة البحث والخوض في الأبعاد الشموليّة في وجود الإنسان والوصول إلى العلم بوصفه أمرًا شاملاً، متاحًا وميسورًا. إنّ نظريّة الفطرة تخلّصنا من الكثير من الثنائيّات التي تبدو غير منسجمة في التيّارات الفكريّة الغربيّة (من قبيل: المادّة والمعنى، والماهيّة وعدم التعيّن المحض، والنفس والجسم، والعلّيّة والإرادة، والحقوق الطبيعيّة والحقوق الاعتباريّة والتعاقديّة، والحرّيّة والاختيار، وما إلى ذلك)، وتثبت كيف أنّها مترابطة ومتداخلة في بعضها، وكيف يمكن فهم الإنسان ـ المختلف جدًّا عن الحيوان ـ في أفقه الخاصّ بشكل صحيح؛ وكيف يمكن لما يوجد في الحيوان باسم الغريزة، أن يُتّخذ في الإنسان على هامش حقيقة باسم الفطرة صبغة ولونًا آخر.

لائحة المصادر والمراجع

المصادر العربية

١. القرآن الكريم.

٢. ابن بابويه (الصدوق)، محمّد بن علي، الخصال، جامعة المدرّسين، قم، ١٣٦٢ هـ ش.

٣. ابن دريد، محمّد بن حسن، جمهرة اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٨ م.

٤. ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، مكتب الإعلام الإسلاميّ، قم، ١٤٠٤ هـ.

٥. ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤ هـ.

٦. أريكسون، توماس هيلند؛ و نيكسون، فين سيورت، تاريخ انسان شناسي: از آغاز تا امروز (تاريخ الأنثروبولوجيا: منذ البداية إلى المرحلة المعاصرة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: علي بلوكباشي، دار نشر گل آذين، طهران، ١٣٨٧ هـ.ش.

٧. آشتياني، سيد جلال الدين، شرح بر زاد المسافر (شرح على زاد المسافر)، دفتر تبليغات اسلامي، قم، ١٣٨١ هـ ش.

٨. الراغب الإصفهاني، حسين بن محمّد، غريب مفردات القرآن، دار القلم، بيروت، ١٤١٢ هـ

٩. السبزواريّ، محمد باقر، أسرار الحكم، دار نشر مطبوعات ديني، قم، ١٣٨٣ هـ ش.

١٠. العسكريّ، حسن بن عبد الله، الفروق في اللغة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠٠ هـ

١١. العلاّمة الطباطبائيّ، السيد محّمد حسين، اصول فلسفه و روش رئاليسم (أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ)، بالإضافة إلى تهميشات الشيخ مرتضى مطهّري، دار نشر صدرا، طهران، ١٣٧٣ هـ ش.

١٢. العلاّمة الطباطبائيّ، السيد محمّد حسين، الإنسان والعقيدة، مكتبة فدك، قم، ١٤٢٨ هـ.

١٣. العلاّمة الطباطبائيّ، السيد محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، دفتر انتشارات اسلامي، قم، ١٤١٧ هـ.

١٤. العلاّمة المجلسيّ، محمّد باقر بن محمّد تقيّ، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

١٥. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، دار نشر هجرت، قم، ١٤٠٩ هـ.

١٦. الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٤٠٧ هـ.

١٧. مطهّري، مرتضى، اخلاق جنسي در اسلام و جهان غرب (الأخلاق الجنسيّة في الإسلام والعالم الغربيّ)، صدرا، طهران، ١٣٦٨ هـ ش.

١٨. مطهّري، مرتضى، فطرت (الفطرة)، دار نشر صدرا، طهران، ١٣٧٠ هـ ش.

١٩. مطهّري، مرتضى، فطرت در قرآن (الفطرة في القرآن)، دار نشر صدرا، ١٣٩٨ هـ ش.

٢٠. مطهّري، مرتضى، فطري بودن دين (فطرية الدين)، انتشارات صدرا، طهران، ١٣٩٨ هـ ش.

٢١. مطهّري، مرتضى، مقدمه اي بر جهان بيني اسلامي (مقدمة على الرؤية الإسلاميّة)، ج ١، (إنسان وإيمان = الإنسان والإيمان)، انتشارات صدرا، طهران، ١٣٧١ هـ ش.

٢٢. مطهّري، مرتضى، مقدمه اي بر جهان بيني اسلامي (مقدمة على الرؤية الإسلاميّة)، ج ٥، (جامعه وتاريخ = المجتمع والتاريخ)، انتشارات صدرا، طهران، ١٣٧٢ هـ ش.

٢٣. النراقيّ، آرش، بارادوكس مدارا (تناقض المداراة)، مقتبس من موقع صدا نت «3danet.ir» ١٣٩٥، ١٣٩٥ هـ ش.

٢٤. بومر، فرانكلين لوفان، جريان هاي بزرگ در تاريخ انديشه غربي؛ گزيده آثار بزرگ در تاريخ انديشه أروپاي غربي از سده هاي ميانه تا امروز (التيّارات الكبرى في تاريخ الفكر الغربيّ: مختصر الأعمال الكبيرة في تاريخ الفكر في أوروبا الغربيّة منذ العصور الوسطى إلى اليوم)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: حسين بشيريه، مركز بازشناسي اسلام و ايران، طهران، ١٣٨٠ هـ ش.

٢٥. جوادي آملي، عبد الله، زن در آينه جمال و جلال (المرأة في مرآة الجمال والجلال)، مركز نشر إسراء، قم، ١٣٧٧ هـ ش.

٢٦. سوزنجي، حسين، حقيقت ونحوه اعتبار (الحقيقة وطريقة الاعتبار)، مجلة علوم انساني اسلامي صدرا التخصّصيّة الفصليّة، العدد: ١٩، خريف عام: ١٣٩٥ هـ ش.

٢٧. سوزنچي، حسين، الگويي اسلامي براي تحليل مسائل زن و خانواده و كاربرد آن در سياست گذاري هاي مربوطه (نموذج إسلاميّ لتحليل مسائل المرأة والأسرة وتطبيقات ذلك في الساسات ذات الصلة)، مجلة دين و سياست فرهنگي الفصليّة، العدد: ١، صيف عام ١٣٩٣ هـ ش.

٢٨. سوزنچي، حسين، تأملي فلسفي در باب نسبت فقه و اخلاق (تأمّل فلسفيّ في باب النسبة بين الفقه

والأخلاق)، مجلّة آيين حكمت، العدد: ٣٩، ربيع عام، ١٣٩٨ هـ ش.

٢٩. سوزنچي، حسين، تلاشي نا موفق در دفاع از پارادوكس «حق نا حق بودن» (سعي غير موفّق في الدفاع عن تناقض «الحقّ في عدم الحقّ»)، مقتبس من موقع souzanchi.ir، ١٣٩٧ هـ ش.

٣٠. سوزنچي، حسين، حل پارادوكس آزادي در انديشه شهيد مطهّري (حلّ تناقض الحريّة في فكر الشهيد مطهّري)، مجلّة قبسات، العدد: ٣٠ ـ ٣١، شتاء عام ١٣٨٢ هـ ش، وربيع عام ١٣٨٣ هـ ش.

٣١. صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١ م.

٣٢. المتألّهين، محمد بن إبراهيم، تفسير القرآن الكريم، انتشارات بيدار، قم، ١٣٦٦ هـ ش.

٣٣. عبد الرحمن، طه، دين الحياء: من الفقه الائتماريّ إلى الفقه الائتمانيّ، المؤسّسة العربيّة للفكر والإبداع، بيروت، ٢٠١٧ م.

٣٤. عبد الرحمن، طه، شرود ما بعد الدهرانيّة: النقد الائتمانيّ للخروج من الأخلاق، المؤسّسة العربيّة للفكر والإبداع، بيروت، ٢٠١٦ م.

٣٥. عسكري خانقاه، أصغر؛ و كمالي، محمد شريف، انسان شناسي عمومي (الأنثروبولوجيا العامّة)، ١٣٧٨ هـ ش.

٣٦. فكوهي، ناصر، تاريخ انديشه و نظريّه هاي انسان شناسي (تاريخ الفكر والنظريّات الأنثروبولوجية)، دار نشر ني، طهران، ١٣٨٢ هـ ش.

٣٧. كتاك، كنراد فيليب، انسان شناسي: كشف تفاوت هاي انساني (الأنثروبولوجيا: كشف الاختلافات الإنسانيّة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن ثلاثي، دار انتشارات علمي، طهران، ١٣٨٦ هـ ش.

٣٨. كنوبلاخ، هوبرت، مباني جامعه شناسي معرفت (مباني علم الاجتماع المعرفيّ)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: كرامت الله راسخ، دار نشر ني، طهران، ١٣٩١ هـ ش.

٣٩. مرتضى مطهّري، نظام حقوق زن در اسلام (نظام حقوق المرأة في الإسلام)، دار نشر صدرا، طهران، ١٣٦٩ هـ ش.

٤٠. مرتضى مطهّري، يادداشت هاي ألفبايي استاد مطهري (مذكّرات أبجديّة للأستاذ الشهيد مطهّري)، ج ٥، دار نشر صدرا، طهران، ١٣٨٠ هـ ش.

٤١. نراقي، آرش، مسأله همجنس گرائي در انديشه شيعي ايران معاصر (مسألة المثليّة في الفكر الشيعيّ لإيران المعاصرة)، مجلة إيران نامك، السنة الثالثة، العدد: ١، ربيع عام ١٣٩٧ هـ ش.

٤٢. نيكولوسي، جوزف؛ نيكولوسي، ليندا ايمز، فهم همجنس گرايي و راهنمايي والدين براي پيشگيري از آن (فهم المثليّة وإرشادات الوالدين للحيلولة دونها)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن بدره، دار نشر آرما، طهران، ١٣٩٦ هـ ش.

٤٣. هايدغر، مارتين، هستي و زمان (الكينونة والزمان)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: سياوش جماديّ، دار نشر ققنوس، طهران، ١٣٩٦ هـ ش.

المصادر الأجنبيّة

1. Bem, S. L. (1981), Gender schema theory: A cognitive account of sex typing source, Psychological Review, 88 (4), pp. 354- 364.

2. Darwin, Charles (1878), On the Origin of Species by Means of Natural Selection, New York: D. Appleton & Co.

3. Freud, Sigmund (1956), Collected Papers, Tr. Joan Riviere, Hogarth Press.

4. Gurian, Michael & Stevens, Kathy & Henley, Patricia & Trueman, Terry (2011), Boys and girls learn differently! A guide for teachers and parents, San Francisco: Jossey-Bass.

5. Leonard Sax, M. D. (2006), Why Gender Matters? What Parents and Teachers Need to Know about the Emerging Science of Sex Differences? New York: Broadway Books.

6. Leonard Sax, M.D. (2002), Maybe Men and Women Are Different, American Psychologist, July 2002, pp. 444- 445.

7. Lukas, Carrie L. (2006), The Politically Incorrect Guide to Women, Sex and Feminism, Washington DC. Rengery Publishing Inc.

8. Pearcey, Nancy R. (2018), Love Thy Body: Answering Hard Questions about Life and Sexuality, Baker Books.

9. Rhoads, Steven E. (2004), Taking Sex Differences Seriously, New York: Encounter Books.

أنثروبولوجيا الإسلام

مدخل لتفكيك خطوط التفكير في المركزيّة الغربيّة

جعفر نجم نصر [*]

الملخص

في العقود الأربعة الأخيرة برز بقوّة وبحضور لافت للاهتمام تخصّص معرفيّ جديد داخل حقل الأنثروبولوجيا أطلق عليه (أنثروبولوجيا الإسلام). وفي ثنايا تبلور هذا الحقل الجديد تمّت مراجعة القبليّات الفكريّة والمعرفيّة للكثير من مقولات وتصوّرات ومصطلحات عدد من الأنثروبولوجيّين الغربيّين، وتمّت عمليّة اكتشاف بقايا مرجعيّات ثقافيّة/استشراقيّة كانت هي الحاكمة والناظمة لهم، وهذا الامر جعل أنثروبولوجيا الإسلام أمام مراجعتين مهمّتين لم تطل الرواسب الاستشراقيّة فحسب، بل طالت العمل الميدانيّ/الحقليّ ومنهجيّته الأساسيّة الإثنوغرافيا، ولم يقف الأمر عند مراجعات طلال أسد ودانيل فاريسكو وإدوارد سعيد وآخرون، بل تجاوزهم عبر مراجعة (الأنثروبولوجيّون المحلّيّون) في بعض بلدان العالم الإسلاميّ. وأمام هذا كلّه أعيد للمشهد مرّة أخرى مسألة المركزيّة الغربيّة للوقوف ليس على جذوره الاستشراقيّة فحسب، بل وعلى إشكاليّات المنهج الإثنوغرافيّ المهمّين في الأنثروبولوجيا كذلك، بعبارة أخرى أعيد طرح التساؤلات عن العلم الاجتماعيّ الغربيّ وكيف أنّه ما زال يعبرّ عن تلك المركزيّة الغربيّة، ويسوقها ضمن براديغمات جاهزة هيمنت هذه المرّة على الحقل المعرفيّ الجديد، حقل (أنثروبولوجيا الإسلام).

كلمات مفتاحيّة: أنثروبولوجيا الإسلام – إثنوغرافيا الميدان – علم الاجتماع الغربيّ – الرواسب الاستشراقيّة- الإسلام المتخيّل.

تنطلق هذه المقالة من مجموعة أسئلة وتساؤلات تندرج على النحو التالي: ما هي أصول أو منابع ما اصطلح عليه بـ(أنثروبولوجيا الإسلام)؟ ومتى بدأ هذا التخصّص الجديد من داخل الدائرة والأوسع (الأنثروبولوجيا)؟ وهل استطاع إقامة دراسات ميدانيّة بعيدة عن الأيديولوجيا

*- باحث في الفلسفة وأستاذ أنثروبولوجيا الدين/ الجامعة المستنصرية/ العراق.

الكونياليّة "Colonialism" وما بعد الكونياليّة الماثلة في البراديغمات الغربيّة المهيمنة على العلم الاجتماعيّ برمته؟ وما هو حضور الاستشراق ومواريثه في داخل هذا الحقل الجديد؟ وهل استطاع الأنثروبولوجيّين المبرّزين في هذا الحقل أمثال كليفورد غيرتز وإرنست غلنر التفلّت من قبضته؟ وإذا كان هذا الحقل الجديد (أنثروبولوجيا الإسلام) غير بعيد عن تلك المواريث الاستشراقيّة والبراديغمات الغربيّة المهيمنة، فما هي الأدوات أو الوسائل الأنجع لتشكيل هذا الحقل الجديد في العالم الإسلاميّ؟ وهل يقع الأمر على عاتق الأنثروبولوجيّين المحلّيّين في العالم الإسلاميّ لبناء رؤية موضوعيّة/ميدانيّة بعيدة عن هذه البراديغمات وحمولاتها السلبيّة؟ وهل بالإمكان بناء براديغمات من داخل الحقل الميدانيّ (المجتمعات والقرى والمدن الإسلاميّة) لتشكيل خصوصيّة معرفيّة لنماذج إرشاديّة؟.

تسعى الدراسة إلى الإجابة عن هذهِ التساؤلات ضمن محاور أربعة، وهي بمجموعها محاولة لتصوّر مدخل أوّليّ نقديّ لتفكيك المركزيّة الغربيّة بما يخصّ العلم الاجتماعيّ (الأنثروبولوجيا) على وجه التحديد، ولاسيّما الحقل المعرفيّ الجديد (أنثروبولوجيا الإسلام).

من داخل علم الأناسة (الأنثروبولوجيا) ظهر حقل معرفيّ ما زال محلّ جدل ونظر ومراجعة هو (أنثروبولوجيا الإسلام) "Anthropology of Islam". كان هذا الحقل بديلاً عن الرؤى والبراديغمات "Paradigms" التي قدّمتها الأنثروبولوجيا الغربيّة عن الإسلام في عصر الاستعمار من جهة، وبديلاً عن الاستشراق وسائر خطاباته المهيمنة آنذاك بحسب دعواه. هنا ظهرت الإشكاليّات ولم تنتهِ؛ إذ إنّ هذا التخصّص الجديد (أنثروبولوجيا الإسلام) لم يستطيع وإلى حدٍّ كبير من التخلّص من أدران الأنثروبولوجيا الاستعماريّة من جهة، ولا من مواريث الاستشراق من جهة أخرى والتي تسلّلت إلى الدراسات الأنثروبولوجيّة عن الإسلام، إذ كان الأمر لا يعدو تبدّل أسماء معرفيّة وحقول دراسيّة لا أكثر، وهذا ما كشفت عنه الكثير من المراجعات النقديّة التي تقدّم بها كبار الباحثين الأنثروبولوجيّين أمثال طلال أسد "Talal Asad" ودانيل مارتن فاريسكو "Daniel Martin Varisco"وآخرون.

لقد تبيّن أنّ حقل أنثروبولوجيا الإسلام يمثّل بوابة لإعادة تقديم مجموعة من المقولات الاستشراقيّة عن الإسلام والمسلمين، وأنّ الدراسات الحقليّة ولو ادّعت الموضوعيّة عبر الاستناد إلى المنهج العلميّ (الإثنوغرافيا)، إلّا أنّها بالمآل النهائيّ، ظلّت تعكس في تحليلاتها وتفسيراتها البراديغمات الغربيّة بنحوٍ أو بآخر، بل تستصحب هذه البراديغمات إلى الميدان مع وجود الأحكام المسبقة في الوقتِ عينه. وهذا الأمر أفضى بطبيعة الحال إلى تقديم الكثير

من الدراسات المشوّهة والمبتورة عن الإسلام والمسلمين في الوقت عينه، وهذا ما تلمّسناه في أعمال فكريّة تحظى بمكانة كبرى في العالم الغربيّ، أمثال دراسات كليفورد غيرتز "Clifford Geertz" وإرنست غلنر "Ernest Gellner" على سبيل المثال لا للحصر، ومن ثمّ أصبح حقل (أنثروبولوجيا الإسلام) مكانًا خصبًا لإعادة تقديم المركزيّة الغربيّة واشتراطاتها المعياريّة في النظر إلى الإسلام أنثروبولوجيا.

أوّلًا: الغرب وإنتاج أنثروبولوجيا الإسلام: جدل التأسيس:

يوجد فاصل زمنيّ واسع بين الدراسات الأنثروبولوجيّة عن الشرق الأوسط أو شمال أفريقيا عمومًا، بوصفهما جغرافيا (الإسلام) الأمثل والأبرز، وبين ما اصطلح عليه لاحقًا بـ(أنثروبولوجيا الإسلام) والذي ما زال حقلاً معرفيًّا متنازعًا عليه لأسباب كثيرة سنأتي عليها لاحقًا.

ولأجل تفكيك هذه الإشكاليّة نحتاج إلى العودة للمنابع الأولى لصلات الغرب بالإسلام من بوابة التخصّص الاصل (الأنثروبولوجيا)، ونحن في ضوء ذلك بحاجة إلى رؤية نقديّة لمعالجة منابع ذلك وأصوله، ولكن في الوقت عينه نحتاج إلى رؤية لا تطلق الأحكام قبل التروّي الموضوعيّ وتفحّص مسارات الصلة بين الغرب والإسلام من بوابة علم الإناسة.

ينبغي أن نتحدّث عن منظور الأنثروبولوجيا للعالم الإسلاميّ ليس عبر دمج المراحل أو الأطوار التأريخيّة دفعة واحدة، بل نريد أن نتحدّث عن أطوار ومراحل مفصولة إحداها عن الأخرى، صحيح أنّ الأنثروبولوجيا كانت أداة الاستعمار وبنحو واضح في المراحل الأولى من تأسيسها، وهذا بحسب اتفاق كبار الباحثين، أو كما قال جيرار ليكلرك "Gerard Leclerc" في كتابه (الأنثروبولوجيا والاستعمار: «... وخلال سنوات قليلة بدأ الانقلاب على ما كان يعتبر أسس الأنثروبولوجيا الكلاسيكيّة، وفي تلك الفترة بالذات بدأ الاستعمار أيضًا. وقد لا يعني هذا التوافق الزمنيّ شيئًا في البداية، طالما أنّ إمكانيّة إيضاحه ليست سهلة، إلّا أنّ ثمّة مبادئ توحي بأنّ هذا التوافق لم يكن محض صدفة، فما لا شكّ فيه أنّ ثمّة توافقًا في تلك المرحلة بين الأيديولوجيّة الاستعماريّة وإيديولوجيّة هذه الأنثروبولوجيا الجديدة»[١].

إذ ظهرت الأنثروبولوجيا في هذا العالم وتطوّرت بوصفها أكاديميّة منضبطة، في البداية أبدت قلقها من المساعدة في تصنيف الجماعات الإنسانيّة غير الأوروبيّة، ولكنّها بعدئذ توافقت مع قصّة

[١]- جيرارد ليكلرك، الأنثروبولوجيا والاستعمار، ت: د. جورج كتورة، معهد الانماء العربيّ، بيروت، ط١، ١٩٨٢، ص٢٢.

انتصار أوروبا بوصفها تتوافق مع التقدّم، ثمّ ذهب علماء الأنثروبولوجيا من أوروبا إلى المستعمرات من أجل مراقبة ووصف خصوصيّة غير الأوروبيّين، عبر دراسة أشكالها الثقافية التقليديّة وإخضاعها للتغير الاجتماعيّ الحديث[١].

ولكن على الرغم من ذلك، إلّا أنّ السؤال عن الهيمنة والبعد الاستعماريّ اعتمادًا على الأنثروبولوجيا من عصر إلى عصر آخر قد اختلف، بل أنّنا شهدنا بعد الاستقلال في الكثير من بلدان العالم الإسلاميّ في أواخر خمسينات القرن الماضي وبداية الستينات منه، نهجًا إنثروبولوجيًّا جديدًا عن العالم الإسلاميّ، عبر قيام دراسات إثنوغرافيّة/ميدانيّة مباشرة، ولهذا الأمر مغزى جوهريّ في تفحّص دقيق لجدليّة العلاقة بين الغرب والإسلام من منظورات إنثروبولوجيّة.

وفي هذا السياق قال ريتشارد أنطوان "Richard Antoun" إنّ تطوّر أنثروبولوجيا الشرق الأوسط مرّ بأربع مراحل: مرحلة سيطرة المستشرقين، ومرحلة سيطرة الرحّالة والإداريّين السياسيّين في العصر الاستعماريّ، أي الأنثروبولوجيّين الهواة، ومرحلة سيطرة علماء الأنثروبولوجيا المحترفين، وأخيراً مرحلة سيطرة الأنثروبولوجيّين المحلّيّين [٢].

وللأنثروبولوجست الأميركيّ ديل إيكلمان "Dale Eickelman" رؤية مقاربة عن تلك المراحل كذلك في مقالته الموسومة: (الشرق الأوسط: منهج إنثروبولوجيّ)، إذ يرى أنّ أهمّ مراحل دراسة الشرق الأوسط هي مرحلة حملة بونابرت (١٧٩٨-١٨٠١)، ثم مرحلة المغامرين والرحّالة والباحثين من المستشرقين، وعلى وجه الخصوص وليم روبرتسون سمث "R. Smith" الذي قدّم في نظره انعطافة مهمّة في دراسات الشرق الأوسط، ثمّ هنالك الدراسات التي وجّهتها المصالح الاستعماريّة، وأخيراً ما أسماه بالمرحلة الوظيفيّة، وخاصّة ما تعلّق منها بدراسة القرى والمجتمعات المحلّيّة[٣].

إنّ الفهم الدقيق لصلات الغرب بالإسلام عبر منظورات إنثروبولوجيّة يستدعي عزل كلّ مرحلة أو طور واستعيابه تحليلاً ونقدًا، ولكن من دون الاستغراق في التفاصيل من جهة، ومن دون إصدار الأحكام المسبّقة من جهة أخرى. لكن هنالك مسلّمات أساسيّة اتفق عليها كبار الباحثين والمفكّرين

---

[1]- Talal Asad, From the history of Colonial Anthropology to the Anthropology of western Hegemony. Article in: Colonial situations, Edited by: George W.stokcing, Jr. The university of wisconsin Press, Copyright, 1991, P.314.

[٢]- رضوان السيّد، الصراع على الإسلام، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ط١، ٢٠٠٥، ص١٠٦.

[٣]- أبو بكر أحمد باقادر، الإسلام والانثروبولوجيا، دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠٤، ص٩١-٩٢.

الغربيّين من أنّ الأنثروبولوجيا في بواكيرها الأولى عندما تعرّفت على العالم الإسلاميّ عبر القوى الاستعماريّة المنطوية تحتها (إداريًّا ومعرفيًّا) كانت تدور في دائرة استغلال الفهم الأنثروبولوجيّ للإسلام والمسلمين من أجل الهيمنة وديمومة المدّ الاستعماريّ.

وعليه فالرأي الآتي في سياق ما تقدّم يعدّ بوصفه تحصيلاً للحاصل: الواقع أنّ سيل الرحّالين والبعثات من الباحثين الأنثروبولوجيّين المموّلين من الدوائر الغربيّة بقي يتدفّق إلى الصحراء وإلى المنطقة العربيّة، وهو لم يكن معزولاً عن الواقع الذي نشأت فيه الأنثروبولوجيا كمؤسّسات بحثيّة وعلميّة تطوّرت مع الاستعمار وتمأسست وتحوّلت في أحضانه، بعد أن كانت مجرّد دراسات نظريّة تستمدّ معلوماتها الإثنوغرافيّة من الرحّالة والتجّار والمغامرين والعسكريّين في ما وراء البحار؛ لذلك جاءت معلوماتهم بعيدة عن واقع الحياة اليوميّة لتلك الشعوب والمجتمعات، فضلاً عن أنّها لم تكن موضوعيّة بل مشحونة بالتعصّب والأحكام المسبقة[١].

إنّ السياقات العلميّة الراهنة تشير إلى وجود خطّين يمثلان الكتابات الأنثروبولوجيّة عن العالم الإسلاميّ:

- أوّلهما: يتمثّل في الدراسات الغربيّة الانجلوساكسونيّة، والتي أنطلقت في بدايات الستينات من القرن الماضي وما زالت مستمرّة بحسب براديغمات خاصّة بها[٢].

- ثانيهما: يتمثّل في اتجاه الأنثروبولوجيّين المحلّيّين، وهم أبناء البلد الأصليّين، وهم شكّلوا ما أصطلح عليه بـ(أنثروبولوجيا الأبناء الأصليّين) "Indigenous Anthropology"، وقد شرعوا بدراساتهم عن مجتمعاتهم الإسلاميّة بعد رحيل الاستعمار[٣].

وتأسيسًا على ما تقدّم لنا أن نتساءل: ما هي صورة الإسلام في الدراسات الانثروبولوجيّة في الحقبة الممتدّة منذ ستينات القرن الماضي إلى يومنا الحاضر؟ وهل ثمّة فهم موضوعيّ (إثنوغرافيّ) عن التشكيلات الثقافيّة للإسلام على المستوى الاجتماعيّ؟ وهل تمّت صياغة مصفوفة معرفيّة متكاملة عن حقيقة الإسلام بحسب هذهِ الدراسات الإثنوغرافيّة؟.

---

[١]- عبد الغني عماد، في جينالوجيا الآخر: المسلم وتمثّلاته في الاستشراق والانثروبولوجيا والسوسيولوجيا، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط١، ٢٠٢٠، ص٧٤.

[٢]- ينظر تفاصيل أكثر: عبد الغني منديب، الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجيّة التديّن بالمغرب، أفريقيا الشرق، المغرب، ٢٠٠٦، ص٥٢.

[٣]- ينظر تفاصيل أكثر: حسين فهيم، قصة الانثروبولوجيا: فصول في علم الأناسة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع(٩٨)، فبراير/شباط، ١٩٨٦، ص٢٥٢-٢٥٣.

يقول دانيل مارتن فاريسكو: حول هذه الدراسات الموضوعة حول الإسلام: «إنّ أكثريّة ما كُتب عن الإسلام، أو ما قيل عنه يتّصف، للأسف بغلبة الطابع الأكاديميّ، والنزعة الإعلاميّة، وأيضًا شيوع جملة من أنصاف الحقائق والأباطيل التي تلتفّ حول الحقائق الأساسيّة، وتروّج لفكرةٍ تفيد أنّ ديناميّات أحد أكثر الأديان نموًّا وانتشارًا هي ديناميّات يلفّها الغموض»[١].

وبطبيعة الحال فإنّ فاريسكو قدّم مراجعة نقديّة مهمّة لأبرز الكتابات حول (أنثروبولوجيا الإسلام)، ولكن كان قلم السبق لـ: طلال أسد؛ ففي مقالة تأسيسيّة تحت عنوان (فكرة أنثروبولوجيا الإسلام) حاول فيها تقديم تأطير نظريّ - نقديّ موسّع للخطاب الأنثروبولوجيّ المعاصر حول الإسلام، هذا الخطاب الذي يدّعي قطع صلته الكلّيّة بالاستشراق وبالتوجّهات الأيديولوجيّة الاستعماريّة السابقة!!.

ولقد بدأ بطرح تساؤل جوهريّ: ما المقصود على وجه التحديد بأنثروبولوجيا الإسلام؟ وما موضوعها؟ ربما ظنّنا أنّ الإجابة على هذا السؤال واضحة، حيث يمكن أن يقال إنّ ما تعالجهُ أنثروبولوجيا الإسلام على وجه التأكيد (الإسلام)، لكن أن نجعل الإسلام مفهوميًّا موضوع دراسة أنثروبولوجيّة ليس بالأمر اليسير، كما تحاول أن تصوّره لنا بعض الكتابات [٢].

ويقف طلال أسد هنا موقفًا نقديًّا صارمًا إزاء عمليّة التسطيح الأكاديميّ لفهم الإسلام من قبل الأنثروبولوجيّين الذين يدّعون تقديمه بإطار إثنوغرافيّ؛ إذ سعى للوقوف على معاني الإسلام في جملة الدراسات التي أجريت ليكتشف الفوضى التحليليّة في ذلك، إذ قال في هذا الصدد: «فهنالك على الاقل، ثلاث إجابات عامّة لسؤالي: (١) أنّه لا يوجد في التحليل النهائيّ، موضوع نظريّ مادّته هي الإسلام، (٢) أنّ الإسلام عبارة عن مجرّد بطاقة تعريف أنثروبولوجيّة لمجموعة غير متجانسة من الأشياء ينعتها الإخباريّون بالإسلام (٣) أنّ الإسلام شموليّة تاريخيّة متميّزة تنتظم جوانب مختلفة من جوانب الحياة الاجتماعيّة» [٣].

يدّعي الأنثروبولوجيّين بناء على مجموعة دراساتهم الإثنوغرافيّة أنّهم استطاعوا تقديم فهم لماهيّة الإسلام بالمعنى الثقافيّ في حياة الناس اليوميّة، لكن طلال أسد وغيره من الباحثين أبرزهم

---

[١]- دانيل مارتن فاريسكو، حجب رؤية الإسلام: بلاغة التمثّل الأنثروبولوجيّ، ت: د. هناء خليف غني، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد، ط١، ٢٠٢١، ص١٢.

[٢]- طلال أسد، فكرة أنثروبولوجيا الإسلام، مقالة في كتاب (أنثروبولوجيا الإسلام)، تحرير: د. أبو بكر احمد باقادر، دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠٥، ص٥١-٥٢.

[٣]- المصدر السابق نفسه، ص٥٢.

فاريسكو، بيّنوا أنّ أنثروبولوجيا الإسلام كمادّة حقليّة لم تستطع أبدًا تقديم صورة موضوعيّة عن الإسلام، مما جعلهم في النهاية يستسلمون ويعلنون عدم إمكانيّتهم الإحاطة بهِ.

وإبتغاء توضيح السبب في تردد الأنثروبولوجيّين في التعامل مع الإسلام، بين ريتشارد دانتون"Richard Danton" في مسح له للدراسات الانثروبولوجيّة السابقة في منتصف سبعينات القرن العشرين، أنّ السبب يعود إلى ضيق رؤية الحقل المعرفيّ الذي ترك هذهِ المهمة إلى المستشرقين من جهة، وافتقار العاملين في هذا الحقل إلى اتقان اللغة العربيّة من جهة أخرى، تزامن ذلك مع نقد الأنثروبولوجيّ المسلم عبد الحميد الزين[١]* للنقاشات الأنثروبولوجيّة السابقة للإسلام، نقدًا شكّل حافزًا قويًّا لإجراء المزيد من الدراسات الرصينة عن رؤى الإسلام التي يمكن ملاحظتها عمليًّا [٢].

ثانيًا: مواريث الاستشراق ومأزق الأنثروبولوجيا: الإسلام متخيّلًا:

لقد كان الاستشراق وما زال يمثّل منبعًا أساسيًّا لتصوّر الغربيّين عن الإسلام، لأنّهُ مارس خلال انطلاقاته في إنتاج خطاب شموليّ عن الإسلام والمسلمين من عدة زوايا أو أطر نظريّة ولكافّة شؤونهم الاعتقاديّة والطقوسيّة والممارسات الثقافيّة، ولعلّ خطورة الأمر لا تقف عند ما كُتب، بل باستدماجه مع علم الاناسة (الأنثروبولوجيا) والذي يفترض أن يكون خاضعًا لقواعد واشتراطات علميّة موضوعيّة.

لم يكن الإسلام قطّ موضوعًا على طاولة البحث الإنسانويّ العلميّ، ولم يتغيّر هذا الأمر إلّا بعد شروع المستشرقين في دراسة اللغة والتاريخ والفلسفة العربيّة، وترجمة مؤلّفات المسلمين وتحليلها،...، ورغم ذلك فقد لفّ الصمت والتجاهل هذهِ المجتمعات في الدراسات الاستشراقيّة وغابت أصوات المسلمين، لا بسبب انقراضهم وتحوّلهم إلى لقى تاريخيّة،...، بل لأنّ المستشرقين أنفسهم لم يكونوا يأخذون المسلمين على محمل الجدّ ولم يحسبوا حسابًا لوجودهم، وهذا الأمر ليس بمستغرب إذا أخذنا بنظر الاعتبار حقيقة بروز أغلبيّة الدراسات الاستشراقيّة في أثناء توسع القوى والأفكار الكولونياليّة [٣].

---

[١]- لتفاصيل أكثر ينظر عن رؤيته النقديّة: عبد الحميد الزين، ما بعد الإيديولوجيّة واللاهوت: البحث عن انثروبولوجيا الإسلام، مقالة في كتاب (أنثروبولوجيا الإسلام)، مصدر سابق، ص١١-٤٨.

[٢]- دانيل مارتن فاريسكو، المصدر نفسه، ص٣٢.

[٣]- غابرييل مارانسي، أنثروبولوجيا الإسلام: ت: د. هناء خليف غني، دار ومكتبة عدنان، بغداد، ط١، ٢٠١٦، ص٦٩.

في الحقيقة إنّ خطوط التماس المعرفيّة جمعت المستشرقين والأنثروبولوجيّين في لعبة أيديولوجيّة واحدة، خاصّةً بإنتاج الآخر المغاير؛ ولهذا لم يكن مستغربًا من أدوارد سعيد "Edward Said" أن يقول: «فكلّ من يقوم بتدريس الشرق، أو الكتابة عنه، أو بحثه ويسري ذلك سواء أكان المرء مختصًّا بعلم الإنسان (أنثروبولوجيّ) أو بعلم الاجتماع، أو مؤرّخًا، أو فقيه لغة (فيلولوجيًّا) في جوانبه المحدّدة والعامّة على حدّ سواء، هو مستشرق، وما يقوم هو أو هي بفعله هو استشراق»[١].

ارتبط الاستشراق منذ نشأته بعوامل وظروف، ومرّ بمراحل وتطوّرات جعلتهُ يقترب من الأنثروبولوجيا مع فارق في المنهج، فالمنهج الأنثروبولوجيّ منهج تأصيليّ يفسّر المشتركات بين البشر بالعودة إلى الأصل المفترض رمزاً أو حقيقة أو تاريخًا أو فسيولوجيا، بينما التاريخانيّة التي تعتمد الفيلولوجيّا النصّيّة، أو التطوّرات التاريخيّة، هي التي تسود في الاستشراق، كذلك فإنّ الأمر الأكثر تعقيدًا متّصل بعلاقة الاستشراق بالسلطة أو بالأحرى بالسلطات الاستعماريّة، ففي الأنثروبولوجيا كان ثمّة ازدواج: البدائيّ في مواجهة المتحضّر من جهة، والمستعِمر في مواجهة المستعمر من جهة ثانية، بينما كان الأبرز في الاستشراق بحسب إدوارد سعيد وطلال أسد ومدرسة نقد الاستعمار النقيض الثاني: مستعمِر/ مستعمَر[٢].

لا شكّ أن هذهِ الثنائيّات التي انطلقت من الأنثروبولوجيا إنّما جاءت جرّاء نطاقات واشتراطات العمل الحقليّ/ الميدانيّ كما يبدو لنا، وليس بمعزل عنها، وهي أُخذت بعدئذ من قبل بعض الأنثروبولوجيّين بوصفها مسلّمات لا يمكن الخروج عنها، ونحن أثر ذلك دخلنا مع الأنثروبولوجيا بقياسات معياريّة/تقويميّة عن الآخر المغاير، وهي في الحقيقة محكومة بتصوّرات قبليّة في الأصل، تواشجت فيها مع الاستشراق، بل كان الأخير مغذّيًا معرفيًّا لها، وهنا تكمن الاشكاليّة في ثنائيّات الأنثروبولوجيا .

والأمر لا يقف عن هذهِ الثنائيّات فحسب، بل أنّه يتّصل اتصالاً وثيقًا بمسألة البراديغمات، أو النماذج الإرشاديّة النظريّة التي صيغت عن المجتمعات المسلمة وعن حضور الإسلام في حياة الناس العامّة؛ إذ إنّ الكثير من هذه البراديغمات التي اشتغل عليها الأنثروبولوجيّين إنّما جاءت عن طريق المستشرقين، وتسلّلت إلى المدوّنة الإثنوغرافيّة بنحوٍ أو بآخر، هذا الأمر هو ما صنعَ (إسلامًا متخيّلاً) عند الكثير من الأنثروبولوجيّين.

---

[١]- إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الانشاء، ت: كمال أبو ديب، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بيروت، ط٢، ١٩٨٤، ص٣٨.
[٢]- عبد الغني عماد، المصدر السابق نفسه، ص٧٥.

وتساوقًا مع ذلك، تساءل غلزنان "M.Gilsenan": أين الشرق الأوسط؟ في معرض حديثه عن الدراسات الأنثروبولوجيّة حول الإسلام والمجتمعات المسلمة بوجه عامّ، ويعقّب بإجابة تهكّمية ساخرة: ليس ثمّة شرق أوسط، إذ قدّم غلزنان عرضًا دقيقًا ومعمّقًا، بصفته منتميًا لظاهرة ندرة الدراسات الإثنوغرافيّة المعنيّة بالشرق الأوسط والإسلام، وتحدّث في السياق نفسه عن دور الروايات الإثنوغرافيّة عن القرى وشيوخ الطريقة الصوفيّة في الشرق الأوسط في تزويد الحقل المعرفيّ الجديد بباراديغم مناسب أكثر منهُ مناقشات موضوعيّة لما كان يحتمل أن يكون عليه الحقل وما يرمي إلى تحقيقه، ولاحظ ارتفاع شأن هذه الروايات في ستينات القرن العشرين، وتحديدًا في مرحلة تعاظم فيها الاهتمام بالشرق الأوسط والمجتمعات المسلمة في أوساط علماء الأنثروبولوجيا. وقتذاك بدا بقاء الدراسات الأنثروبولوجيّة للمدن والنصوص وأعلام الفكر الإسلاميّ محصورة بأيدي المستشرقين أمرًا محتومًا [١].

إنّ إرث الاستشراق ما زال حاضرًا وقويًّا في كتابات ما اصطلح عليه بـ(أنثروبولوجيا الإسلام)، وهذا الأمر أكّده الباحث الأنثروبولوجيّ المعاصر دانيل مارتن فاريسكو ضمن حزمة التحيّزات العرقيّة والإثنيّة والتمركز التي قال بوجودها أدوارد سعيد لدى الباحثين الغربيّين، بأنّها ما زالت موجودة لدى الأنثروبولوجيّين كذلك، ولهذا فقد قال: «وإذا تمكّن باحث إنثروبولوجي واحد، في الأقلّ من الإفلات من قيود الخطاب الاستشراقيّ فهذا يعني أن فكرة أنثروبولوجيا الإسلام تستحقّ قطعًا البحث والدراسة»[٢].

ولكن الامر الذي أثبته وبرهن عليه فاريسكو أنّ كبار الأنثروبولوجيّين الذين كتبوا في أنثروبولوجيا الإسلام وفي مقدّمتهم كليفورد غيرتز وإرنست غلنر لم يستطيعوا التخلّص من تلك القيود التي جعلتهم يذهبون بعيدًا نحو صوغنة (إسلام متخيّل).

ثالثًا: الأنثروبولوجيّون وإثنوغرافيا الميدان: إشكاليّات المنهج:

الإثنوغرافيا بمعناها الحرفيّ تعني ممارسة الكتابة عن الشعوب، وأغلب الظن أنّ الإثنوغرافيا تجسّد طريقة فهمنا وإدراكنا لأساليب تفكير الشعوب الأخرى، وذلك انطلاقًا من أنّ الأنثروبولوجيّين يدرسون في العادة ثقافات أخرى غير ثقافاتهم، على الجانب الآخر تعدّ النظريّة، على أيّ حال وفي

[١]- غابرييل مارانسي، المصدر السابق نفسه، ص٧٠.
[٢]- دانيل مارتن فاريسكو، المصدر السابق نفسه، ص٤٣.

جانب منها، طريقة أو أسلوب فهمنا الخاصّ، الأسلوب الأنثروبولوجيّ للتفكير[١].

إنّ النظريّة هنا هي التي سبّبت الكثير من المشاكل إزاء فهم الإسلام عبر تأثيرها في تحليل وقائع الميدان؛ لأنّها قامت بتوزيع الملاحظات أو المدوّنات ضمن منطق نظريّ مهيمن (براديغمات)، وكان الأولى ترك المجال كاملاً للإثنوغرافيا لتقديم الصورة الوصفيّة الكاملة، استنادًا إلى ما أصطلح عليه بـ(أنثروبولوجيا التواصل).

ولقد تساءل الباحث إيف وينكين "Yves Winkin" تحت عنوان: الاثنوغرافيا على محكّ السؤال، كيف يمكن احتضان (موضوع) ضمن أنثروبولوجيا التواصل؟ جواب: باستثماره بطريقة إثنوغرافيّة؛ سؤال آخر: ما هي الإثنوغرافيا؟ يقول معجم روبير الصغير ببساطة: الدراسة الوصفيّة لمختلف المجموعات البشريّة (الإقلّيّات) وخصائصها الأنثروبولوجيّة، والاجتماعيّة...ألخ[٢].

وتأسيسًا على ذلك نتساءل: هل استمرت النظريّة أو البراديغم هو الذي يحكم علاقة الأنثروبولوجيّين بالحقل الميدانيّ عندما درسوا الإسلام في بقعة جغرافيّة معيّنة؟ وهل احتفظوا بشروط وبقواعد المسافة الاجتماعيّة - الموضوعيّة في حقل معايشتهم، وعند تدوين ملاحظاتهم أو توصيفاتهم حول المجتمعات الإسلاميّة المدروسة؟ أم ظلّت الأحكام المسبقة بنزعتها الاستشراقيّة المستترة أو المضمرة مستمرّة؟ أم أنّها تمازجت مع نتائج دراسات أنثروبولوجيّة سابقة عن الإسلام ذات حمولات سلبيّة ومن ثمّ أصحبت أمشاجًا معرفيّة واحدة؟.

تقول ليلى أبو لغد: «تؤثّر اللامساواة البنيويّة الجوهريّة بين عالمي الدارسين الغربيّين وموضوعاتهم في العالم الثالث على التخصّصات الأكاديميّة التي يعملون فيها بطرق معقّدة وغير مباشرة. هناك حاجة لاستكشاف أسئلة مثل: من يكتب عن من؟ من الذي تحدّد مصطلحاته الخطاب، وحتى كما يقول طلال أسد من يترجم مفاهيم من؟ لغة من تؤثّر على لغة الآخر»[٣].

لقد كان المعوّل على الدراسات الحقليّة - الإثنوغرافيّة تقديم رؤية خاصّة بالإسلام ضمن مدار كلّ حقل ميدانيّ لكلّ مجتمع من المجتمعات الإسلاميّة، لأجل تجاوز هذهِ اللامساواة البنيويّة بين الملاحظ والملاحَظ، ولكن ظلّت التعميمات المفرطة والأحكام المسبقة هي المهيمنة، وقال أبو

---

[١]- آلان برنارد، التاريخ والنظريّة في الانثروبولوجيا، ت: سيد فارس، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠١٧، ص١٩.

[٢]- إيف وينكين، أنثروبولوجيا التواصل: من النظريّة إلى ميدان البحث، ت: خالد عمراني، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، ط١، ٢٠١٨، ص١٤٧.

[٣]- ليلى أبو لغد، نطاقات النظريّة في أنثروبولوجيا العالم العربيّ، مقالة في كتاب: (كيف نقرأ العالم العربيّ اليوم؟ رؤى بديلة في العلوم الاجتماعيّة)، تحرير: إيمان حمدي وآخرون، ت: شريف يونس، دار العين، القاهرة، ط١، ٢٠١٣، ص٤٣.

بكر باقادر في هذا السياق: «ربما كان من أبرز نقاط ضعف توجّهات الأنثروبولوجيا النظريّة في خصوص العالم العربيّ والإسلاميّ معضلة التعميم، وذلك في تقليل شأن التباين الطوبوغرافي للثقافات والبنى الاجتماعيّة في العالمين العربيّ والإسلاميّ، وإعتبارها كما لو كانتا نتاج مفهوم واحد وفكرة واحدة مسيطرة. ونجد هذا الخلل وإن بحذر حتى عند بعض علماء الأنثروبولوجيا البارزين من أمثال كليفورد غيرتز في دراسته المقارنة بين الإسلام في المغرب وإندونيسيا[١].

إنّ هذهِ الموجّهات النظريّة انعكست في استخدام المنهج الإثنوغرافيّ لدى الكثير من الأنثروبولوجيّين أثناء تحليلهم للوقائع الميدانيّة، وهذا ما تم ملاحظته في كتابات غيرتز آنفة الذكر وفي كتابات إرنست غلنر في كتابه (مجتمع مسلم) مع آخرين من الباحثين الأنثروبولوجيّين، فهم ينطلقون من ثنائيّات قبليّة نظرية ويحاولون ان يجدوا لها دلائل أو براهين في الوقائع الميدانيّة/ الإثنوغرافيّة، امثال ثنائيّات اسلام الاولياء قبالة اسلام الفقهاء، أو اسلام الريف قبالة اسلام المدينة... الخ من الثنائيّات.

ولقد بيّن طلال أسد كيف أنّ الأنثروبولوجيّين على الرغم من ذهابهم إلى الميدان والدراسة الإثنوغرافيّة المباشرة، إلاّ أنّهم ومن التناقضات المستغربة ظلّوا أوفياء للثنائيّات التي قدّمها المستشرقون، إذ قال: «إنّ إحدى الطرق التي استخدمها علماء الأنثروبولوجيا لحل مشكلة التعدّد هي تبنّي تفريق المستشرقين بين الإسلام الأرثوذكسيّ وغير الأرثوذكسيّ، وذلك على اعتبارهما التقليد العظيم والتقليد الصغير، وبذلك يؤسّسون ما يظهر أنّه تفريق مقبول بين الإيمان الفلسفيّ و(البيورتانيّ) في المدن، وبين تقديس الأولياء والتديّن الطقوسيّ في الريف. وبالنسبة لعالم الأنثروبولوجيا ليس لدي من صيغ الإسلام الحقّ في الادّعاء بأنّها تمثّل (الإسلام الحقيقيّ) [٢].

ولو أخذنا ما كتبه غيرتز بوصفه أنموذجًا إثنوغرافيًّا هنا لوجدنا أنّ ثمّة الكثير من القبليّات النظريّة التي كانت في ذهنه عن الإسلام والمسلمين، وأنّها تسلّلت إلى الكثير من تحليلاته، ومثلما قال فاريسكو: «تعرّف غيرتز على رؤية فيبر للإسلام قبل وقتٍ طويل من جلوسه مع الأخباريّ المسلم، واطّلع على ما كتبه بول ريكور قبل أن يعثر على ابن خلدون، ولأنّه باحث عميق الخبرة والدراية في التاريخ الفكريّ الغربيّ، لم تكن اللوحة التي حملها معه إلى الحقل بيضاء تمامًا، لينتظر من السكّان

[١]- أبو بكر باقادر، الرؤية المتبادلة بين الإسلام والغرب من زاوية إناسيّة، مجلّة شؤون الاوسط، مركز الدراسات الاستراتيجيّة، لبنان، ع(١٠٨)، خريف ٢٠٠٢، ص٣٦.

[٢]- طلال أسد، فكرة أنثروبولوجيا الإسلام، مصدر سابق، ص٦٠.

المحلّيّين أن يملؤوها بالمعلومات، بل دخل الحقل متسلّحًا بمجموعة متميّزة ومهمّة من الأدوات التأويليّة المعرفيّة»[١].

وعلى الرغم من بلاغة غيرتز الوصفيّة، إلاّ أنّه سقط كذلك في فخ القبليّات الذاتيّة والمواريث الثقافيّة الحاكمة للذهن الغربيّ عمومًا، حتى ولو بنحوٍ علميّ كذلك، ولهذا قال الأنثروبولوجست المغربيّ حسن رشيق عن كلّ ذلك عند غيرتز: «ينتقد فكرة المحلّل المحايد الذي يشرح الوقائع الخام باستخدامه لغة محايدة تخلو من مرجعيّة ذاتيّة، في نظره، إذن، لا توجد وقائع خام تنتظر الباحث كي يقوم بتفكيكها. والوقائع المدروسة مدرجة سلفًا ضمن تأويلات محلّيّة تضفي عليها معنى من المعاني. ولا يمكن للتأويل إدراك المعاني داخل نوع من العُريّ السيميائيّ، فهو تأويل لتأويلات محلّيّة، ولا يمكنه أن يكون غير ذلك»[٢].

أنّ إرنست غلنر في كتابه المثير للجدل (مجتمع مسلم) لا يخرج كثيراً عن دائرة الانتقادات الموجّهة لغيرتز، ولاسيّما من جهة إشكاليّة المنهج الإثنوغرافيّ لديه، والذي كان معطّلاً بنحوٍ كبير؛ إذ قدم غلنر فهمًا شموليًّا للحضارة الإسلاميّة على طريقة عمل المستشرقين الذين كان يسخر منهم ومن أعمالهم ومنهجهم، إذ إنّ الصورة المجملة التي قدّمها عن المجتمعات الإسلاميّة والإسلام على وجهٍ خاصّ، تصطدم كذلك باشتراطات المنهجيّة الأنثروبولوجيّة؛ إذ طغى فيها التعميم بحدٍ كبير، من دون الالتفات إلى الفوارق بين مجتمع إسلاميّ وآخر أو قرية وأخرى.

إذ بلغة استنتاجيّة توحي بالدقّة والطريقة العلميّة، قال عن الحضارة الإسلاميّة: «إنّ تنوّع الحضارة الإسلاميّة حقيقة مؤكّدة، وقد وثّقها العلماء الدارسون الميدانيّون ذلك، ولم يعد الأمر يتطلّب توثيقًا إضافيًّا. وفي حينه، كان ذلك دون شكّ تصحيحًا مفيدًا لوجهة النظر التبسيطيّة التي أخذت الإسلام في ظاهره وافترضت أنّه نظرًا لأنّ الحياة المسلمة هي تطبيق لكتاب واحد وتعاليمه؛ لذا فإنّ الحضارة الإسلاميّة حضارة متجانسة. وهذا الرأي لم يعد يحتاج أن ينازع فيه، ولقد جاء الوقت لإعادة تأكيد أطروحة التجانس، ليس كأطروحة، وإنّما كمشكلة، ومع كلّ التنوّع الذي لا يمكن إنكاره، فإنّ المدهش هو مدى تشابه المجتمعات المسلمة بعضها مع بعض...» [٣].

---

[١]- دانيل مارتن فاريسكو، المصدر السابق نفسه، ص٤٩.

[٢]- حسن رشيق، القريب والبعيد: قرن من الأنثروبولوجيا بالمغرب: تعريب وتقديم: حسن الطالب، المركز الثقافيّ للكتاب للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ٢٠١٨، ص٢٨٩٠-٢٩٠.

[٣]- إرنست غلنر، مجتمع مسلم، ت: د: أبو بكر أحمد باقادر، مراجعة: د. رضوان السيّد، دار المدار الإسلاميّ، بيروت، ط١، ٢٠٠٥، ص١٩٧-١٩٨.

ينطلق غلنر نحو فهم الإسلام ليس من أدوات حقليّة (إثنوغرافيّة)، بل هو يستصحب التجربة المسيحيّة دائمًا على مستويات عدّة، لاسيّما من جهة موضوعة القوّة والسلطة في العالم الإسلاميّ، ولعلّ الأسئلة الجوهريّة هنا: كيف لباحث أنثروبولوجي يسعى لفهم الإسلام أنثروبولوجيا عبر ميدان (الإثنوغرافيا) أن يستدعي الإرث المسيحيّ دائمًا في تحليلاته؟ أليس هذا دليلاً على وجود رغبة مضمرة لعدّ التجربة المسيحيّة الغربيّة معيارًا للنظر للإسلام؟ أليس هذا استصحابًا للإرث الاستشراقيّ بالضرورة كذلك؟.

الحضارة الإسلاميّة لديه قسّمت بين الإسلام السامي والإسلام الشعبيّ، وهو يعد الشكل المركزيّ الأرثوذكسيّ لديه، وأطلق على الأوّل اسم البروتستانتيّ. وهو يكيّف المصطلحات المسيحيّة من أجل أن يبيّن أنّ هنالك صراعًا كبيرًا بين النسختين[١].

وهو يرى أنّ الإسلام العالي هذا يعزّز من وجود الحداثة، وأنّ البنى الاجتماعيّة جعلت من الإسلام الشعبيّ مناسبًا للقبائل الريفيّة، وهو يلقي اللوم على النسخة الشعبيّة بوصفها مسؤولة عن تراجع الإسلام، جرّاء الممارسات المشبوهة[٢].

يقول طلال أسد ناقدًا ذلك: «واعتراضي حول مقابلة الإسلام بالمسيحيّة، كتلك التي يرسمها غلنر هو ليس أنّ العلاقات بين الدين والقوّة السياسيّة في الدينين شيء واحد، وإنّما اعتراضي هو أنّ المفاهيم المستخدمة ذاتها مضلّلة، ونحن بحاجة إلى إيجاد مفاهيم أكثر ملائمة لوصف الفروق»[٣].

بل أنّ إحدى إشكاليّات غلنر الأساسيّة هي استدعاؤه لتصوّرات ابن خلدون لأجل فهم راهنيّة العالم الإسلاميّ، ولأجل فهم وقائع حياة الفاعلين المسلمين في ضوئها على مستوى الدين والسلطة، وهذا الأمر عرّضهُ للنقد اللاذع من البحّاثة سامي زبيدة، الذي وجد في أطروحات غلنر عبر إقحام إبن خلدون قطيعة تاريخيّة وابستمولوجيّة وخطابًا تعميميًّا مفرطًا، وأنّه نموذج فكريّ لا ينسجم والخصوصيّات المتباينة لكلّ مجتمع من المجتمعات الإسلاميّة، فضلاً عن خصوصيّة تجربة ابن خلدون التاريخيّة في محيطها آنذاك[٤].

---

[1]- Michal Lessnoff, Islam, modernity and Science, Article in: Ernest Gellner and contemporary social thought, Edited by: Sinsia Malesevic and Mark Haugard, Cambridge university Press, 2007, P.189.

[2]- Ibid, P.190.

[٣]- طلال اسد، المصدر السابق نفسه، ص٥٩.

[٤]- ينظر تفاصيل أكثر: سامي زبيدة، أنثروبولوجيات الإسلام: مناقشة ونقد لأفكار إرنست غلنر، دار الساقي، بيروت، ط١، ١٩٩٧٨، ص١٠-١٤.

ونظريّته الانقساميّة لا تخرج عن دائرة النقد الكبير الذي تعرّضت له من عدّة باحثين، تلك النظريّة التي تؤكّد على قوّة البنى القرابيّة في صناعة السلطة أو القوّة الاجتماعيّة في المركزيّة لدى القبائل في المغرب في موازاة سلطة الدولة، وأنّ ثمّة توازنًا بين هذه القوى المنقسمة على نفسها، ولقد وجّه الباحث عبد الله العروي سهام نقده اللاذعة إلى تلك النظريّة قائلاً: يتجلى ضعف النظريّة الانقساميّة في الوجهين التاليين: فإمّا أنّها تفرط في الشكلانيّة إلى حدّ تفقد معه القدرة على التفسير، ولا تقدّم بالتالي تعريفًا حقيقيًّا للقبيلة أو تنحصر في مجال خاص إلى حدّ التناقض مع نفسها[١]، وأهمّ سؤال يمكن طرحه بعدها هو حول مدى قدرتها على المساهمة في إبداع فهم أفضل للمجتمع المغربيّ، والإجابة السلبيّة على هذا السؤال لا شكّ فيها[٢].

يدور عمل الأنثروبولوجيّين على وفق منهجهم الاثنوغرافي حول حياة الأهالي من كلّ الجوانب عبر بيان أصواتهم وممارساتهم، والمعاني التي يضفونها على حياتهم أو أفعالهم وتصوّراتهم عن أنفسهم أو عن العالم أو الآخر وسائر التفاصيل المتّصلة بشؤونهم اليوميّة، وعليه هل نجح الأنثروبولوجيّون الذين كتبوا عن أنثروبولوجيا الإسلام التعبير عن ذلك بمعزلٍ عن البراديغمات النظريّة الموجّهة لعملهم، ولاسيّما غيرتز وغلنر، أعتقد أنّ الإجابة على وفق ما تقدّم ذكره ستكون سلبيّة كذلك وإلى حدٍّ كبير.

رابعًا: العلم الاجتماعيّ وديمومة المركزيّة الغربيّة: تفكيك البراديغمات:

إنّ انتاج المعرفة الأنثروبولوجيّة هو على اتصال وثيق بالمركزيّة الغربيّة التي ما زالت تقدّم الآخر، وفي طليعته الآخر الإسلاميّ، غرائبيًّا ومفارقًا ومتأخّرًا وماضويًّا، ومن ثمّ فإنّ هذه المعرفة أمام تساؤلات ومراجعات شديدة الوطأة، أو مثلما يقول الأنثروبولوجست التونسيّ منذر كيلاني: «إنّ مشكل الأنثروبولوجيّين الحاليّ يصاغ كما يلي: هل يمكن لاختصاصهم أن يتمادى في زعمه تمثيل حقيقة الآخر تمثيلاً موضوعيًّا، أم عليه خلافًا لذلك أن يكتفي بإثارة (موضوع) الآخر في عمليّة بناء التجربة الذاتيّة»[٣].

لعلّ الأزمة الجوهريّة هنا ممثّلة في فقدان الثقة فيمن ينتج تلك المعرفة حول الاخر أيًا كان،

---

[١]- عبد الله العروي، نقد الاطروحة الانقساميّة، مقالة في كتاب (الانثروبولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربيّ)، ت: عبد الاحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، دار توبقال للنشر، المغرب، ط١، ١٩٨٨، ص١٢٨.

[٢]- المصدر نفسه، ص١٣٠.

[٣]- منذر كيلاني، اختلاق الآخر: في طبيعة الخطاب الانثروبولوجيّ، ت: نور الدين العلوي، مراجعة: محمود الهميسي، دار سيناترا، تونس، ط١، ٢٠١٥، ص٣٧.

وبعبارة دقيقة قال كيلاني: «إنّ أزمة التمثّل في الأنثروبولوجيا تترجم من خلال فقدان الثقة في الخطاب العلميّ وإعادة النظر في جملة الأنساق المعرفيّة التي قامت عليها إلى حدّ الآن المعرفة الانثروبولوجية»[١].

إنّ هذه المعرفة لم تستطع تجاوز ومنذ نشأتها إلى اليوم خصوصيّة الذات (المبحوثة) وسياقاته الثقافيّة الحياتيّة المرتهنة إلى بيئتها، ومن ثمّ فإنّ الباحث الأنثروبولوجيّ وثقافته الصادرة عنها ليست معيارًا تقويميًّا أو تحليليّاً، ولكنّ الإشكاليّة تمثّلت في المرجعيّة الغربيّة ذاتها، ومثلما قال كيلاني كذلك: «إنّها علاقة بين (الهم) و(النحن) الذين نتحدث عن (الهم). فقط لما يسجّل المرء الاختلاف بين (هم) و(نحن) وليس هذا الاختلاف من باب الاختلاف الأنطولوجيّ، بل من باب تاريخيّ وكشاف يمكنه ان يعترف بأنّ ما هو حادث في الثقافة الغربيّة صار منبعًا للمرجعيّة الكونيّة في مجال الأنثروبولوجيا ...»[٢].

عن هذه المرجعية الغربيّة يحدثنا المفكر الاجتماعيّ الفرنسي إيمانويل فالرشاين "Immanuel Wallerstein" قائلاً: «كانت العلوم الاجتماعيّة مركزيّة أوروبيّة "Eurocentric" طيلة تاريخها المؤسّسيّ، أي منذ تأسيس أقسام خاصّة في المعاهد الجامعيّة لتدريس العلوم الاجتماعيّة، ولا عجب في ذلك على الإطلاق، فالعلوم الاجتماعيّة ما هي إلاّ نتاج النسق العالميّ الحديث، والنزعة المركزيّة الأوروبيّة هي من العناصر المكوّنة (لجيو ـ ثقافة) العالم الحديث. يضاف إلى ذلك أنّ العلم الاجتماعيّ كبُنية مؤسّسيّة، نشأ أساسًا في أوروبا، وسنستخدم كلمة (أوروبا) هنا كتعبير ثقافيّ لا كمصطلح جغرافيّ بحت [٣].

بعبارة أخرى، تتجلى المركزيّة الأوروبية على شكل النهج والتفسير، فالمركزيّة الأوروبيّة بغض النظر عن الزمان أو المكان أو الاشخاص ترى أنّ القيم والمؤسّسات الأوروبيّة متفوّقة على غيرها من النظراء غير الأوروبيّين...، إنّها تحافظ على نفسها بتشويه نظريّات اجتماعيّة من خلال تسليط الضوء على الأساطير المسيحيّة واليونانيّة المؤسّسة وتجاهل العناصر الحضاريّة الأخرى، فنظريّة التاريخ عندها هو النهج الأوروبيّ المركزيّ نفسه [٤].

---

[١]- منذر كيلاني، اختلاق الآخر: في طبيعة الخطاب الانثروبولوجيّ، ت: نور الدين العلوي، مراجعة: محمود الهميسي، دار سيناترا، تونس، ط١، ٢٠١٥، ص٣٨.

[٢]- منذر كيلاني، الاستشراق والاستغراب: اختراع الآخر في الخطاب الأنثروبولوجيّ، مقالة في كتاب (صورة الآخر: العربيّ ناظرًا ومنظورًا إليه)، تحرير الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط١، ١٩٩٩، ص٧٩.

[٣]- إيمانويل فالرشتاين، نهاية العالم كما نعرفه: نحو علم اجتماعيّ للقرن الحادي والعشرين، ت: د. فايز الصياغ، هيئة البحريّة للثقافة والآثار، المنامة، ط، ٢٠١٧، ص٣١٥.

[4]- **Mustafa Demirci, Historical View of Islam in the wake of Eurocentric History, Article in: Eurocentrism at the Margins, Encounters, Critics and Going Beyond, Edited by: Lufti Sunar, Rutledge: new york, first published, 2016, P.41.**

لو استمدجنا هذهِ الرؤية آنفة الذكر مع موضوعة الأنثروبولوجيا وأنثروبولوجيا الإسلام لاحقًا، لوجدنا أنّنا إزاء براديغمات معرفيّة دائمة ومستمرّة تصدر عن الغرب في رؤيتها أو معالجتها لموضوعات تمسّ الآخر المغاير أو الآخر الإسلاميّ، وهذا الأمر يعني بطبيعة الحال ديمومة تلك المركزيّة الغربيّة التي ظلّت أيديولوجيّتها (شئنا أم أبينا) ضمن دائرة الموجّهات النظريّة الأنثروبولوجيّة (البراديغمات الأساسيّة) وضمن المفاهيم والمناهج العلميّة، فضلاً عن القضايا المعرفيّة التي تطرحها وسائر الإشكاليّات التي تركّز عليها دائمًا!!.

إنّ الأمر لا يتّصل بتلك البراديغمات التي نسعى إلى تفكيكها فحسب، بل ويتّصل اتصالاً وثيقًا بالخطاب الأنثروبولوجيّ على مدى أكثر من قرن، الذي أنتج مفاهيمه الخاصّة أو ثنائيّاته وموجهّاته النظريّة التفسيريّة، وهو يؤمّ النظر شطر الآخر المفارق الذي مرَّ بهذهِ الأطوار كافّة: المُكتشف، المُستعمر، التابع.

وتلك البراديغمات حسبما نعتقد ممكن أن تقسم إلى صنفين: براديغمات عالميّة؛ وبراديغمات محلّيّة أو (إقليميّة)، فالبراديغمات العالميّ التي طبقت في الدراسات الأنثروبولوجيّة حول العالم والتي عكست أيديولوجيا المركزيّة الغربيّة ضمّت الاتجاهات النظريّة الآتية: التطوّريّة، الوظيفيّة، الانتشاريّة، النسبيّة الثقافيّة، الاتجاهات المعرفيّة التأويليّة.... الخ[١] مع الالتفات إلى أنّ بعضها صعد بصعود القوى الاستعماريّة، وبعضها لمرحلة ما بعد الكونيالية، وهي تعيد إنتاج الثقافات حسبما تريد.

إذ أصبحت المركزيّة الأوروبيّة تمثّل الأساس الأيديولوجيّ للعلوم الاجتماعيّة الحديثة، إلى جانب وضعها النظريّة المتكاملة لتاريخ العالم، ومن ثمّ فإنّ هذا المنظور يعني الهيمنة على سياسة العالم، ....، بل ويتسبّب أيضًا في تشوّه واختلال الذاكرة التأريخيّة للمجتمعات غير الغربيّة[٢].

أمّا البراديغمات المحلّيّة أو الاقليميّة التي وضعت لدراسة العالم الإسلاميّ وسائر مجتمعاته، وهي ما زالت مهيمنة وحاضرة لدى الكثير من الأنثروبولوجيّين الذين يدرسون المجتمعات الإسلاميّة والسياقات الثقافيّة الحياتيّة الإسلاميّة، وهي ممثّلة بالنظريّات الآتية: النظريّة الانقساميّة (التي مرّ ذكرها)، النظريّة البطريركيّة أو الأبوانيّة، النظريّة الفسيفسائيّة (تعدّد الثقافات والمجتمعات)، نظريّات أسلوب الإنتاج الآسيويّ، نظريّة البازار أو السوق [٣].

---

[١]- ينظر تفاصيل أكثر: آلان برنارد، التاريخ والنظريّة في الانثروبولوجيا، مصدر سابق، ص٢٧-٢٩.

[2]- **Mustafa Demirci, Ibid, P.42.**

[٣]- ينظر تفاصيل أكثر: أبو بكر احمد باقادر، الرؤية المتبادلة بين الإسلام والغرب من زاوية إناسيّة، مصدر سابق، ص٣٦-٤٢.

إنّ أولى شروط تفكيك هذه البراديغمات العاكسة للمركزيّة الغربيّة داخل العلوم الاجتماعيّة، لاسيما الأنثروبولوجيا، هو تفكيك جدليّة العلاقة بين المعرفة العلميّة في الأنثروبولوجيا والمعرفة المحلّيّة، إذ إنّ المعرفة الأولى تدعوا إلى الوصاية واستمرار الهيمنة في إنتاج رؤيتها عن الإسلام، والمعرفة المحلّيّة ما هي إلاّ صدى مباشر وموضوعيّ لماهيّة الإسلام بالمعنى الإنسانيّ.

ولقد كان منذر كيلاني من أوائل من دعوا إلى تلك التفرقة بين تلك المعرفتين لأجل تفكيك الخطاب الأنثروبولوجيّ الغربيّ[١]؛ وذلك لأنّ الغاية من المعرفة المحلّيّة هنا عنده: هي التأثير محلّيًا في الوضعيّات، قصد إنشائها أو إعطائها دلالة أو تحويلها. إنّ المعرفة المحلّيّة تقوم على الوحدة الزمنيّة للمعرفة والفعل [٢]، أي أنّها مباشرة وآنيّة وليست تخيليّة أو محكومة ببراديغم موجّه كما في المعرفة الأنثروبولوجيّة التابعة للمركزيّة الغربيّة.

وبمراجعة راهنيّة تساءل بعض الباحثين الغربيّين وبصراحة: هل يمكن وجود علم إنسان(الأنثروبولوجيا) قادر على تفادي نمذجة وتشيّؤ (الثقافات) المنظور إليها على أنّها (أخرى) إثر مقارنتها بنمط التفاعل في المجتمع الذي ينحدر منه المحلّل (الأنثروبولوجيّ)؟ إلى أيّ مدى يمكن التعبير بمصطلحات (حياديّة) و(غير متحيّزة) عن بعض الهفوات الحاصلة مثل مأزق الإشارة إلى المجتمعات الأخرى بالاعتماد على الغرائبيّة "Exoticism" والتجوهر "Essentialization"، أنّ شروط ذلك برأيهما: أوّلاً: من خلال توضيح العلاقة بين المحلّل/ وموضوع (الدراسة) وثانيًا: من خلال - إلى أكبر حدّ ممكن - مراعاة كون الانطباعات الناجمة هي حصيلة إنتاج مشترك للمعرفة؛ لأنّ الباحث يؤثّر على تلك المعرفة [٣].

فضلاً عن ذلك لا بدّ من تخليص الدراسات الأنثروبولوجيّة من منظور تسوير جغرافيّات معيّنة بخصائص وسمات ثقافيّة مؤبّدة، وهذا ما أسهمت به دراسات على مدى نصف قرن من الآن، ومن ثمّ يجب أنّ ينظر إليها بوصفها بيانات غير ثابتة أبدًا، وهذا ما عبّر عنه الباحث أبادوراي: الواقعة المركزيّة هنا هي أنّ البيانات [مادة البحث] التي يجدها الأنثروبولوجيّون في هذا المكان أو ذاك ليست بيانات مستقلّة (أو محايدة) تستعمل لبناء نظريّة أو التحقّق منها، فهي في الواقع كتلة معقّدة

[١]- ينظر: منذر كيلاني، اختلاق الآخر: في طبيعة الخطاب الانثروبولوجيّ، مصدر سابق، ص٥٠.
[٢]- المصدر السابق نفسه، ص٥٠.
[٣]- ينظر: أدوارد كونت وروجرر هيكوك، عوائق بناء المنهج: مقاربات زمكانيّة ونهاية البداية، مقالة في كتاب (البحث النقدي في العلوم الاجتماعيّة): مداخلات شرقيّة - غربيّة عابرة للاختصاصات، تحرير: روجر هيكوك وآخرون، ت: اليز اغوريان، معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدوليّة، جامعة بيرزيت، فلسطين، ط١، ٢٠١١، ص١٧.

للغاية من الوقائع المحلّيّة ومصادفات (تطوّرات) النظريّة في العواصم الكبرى» [١].

إنّ المعرفة المحلّيّة أو الإثنوغرافيّة المحلّيّة المستندة على النموذج المحليّ من داخل الثقافة "Emic"[٢]* وليس النموذج الخارجيّ (من خارج الثقافة المحلّيّة "Etic" هو المعوّل عليه، لأجل استعادة المكان (الجغرافيا الإسلاميّة) بالمعنى الأنثروبولوجيّ عبر تأسيس براديغم جديد يواجه المركزيّة الغربيّة وخطابها الأنثروبولوجيّ المهيمن حول العالم الإسلاميّ أو بعبارة أدقّ حول (أنثروبولوجيا الإسلام).

خلاصة نقديّة:

إنّ إنتاج حقل معرفيّ جديد (أنثروبولوجيا الإسلام) كان محفوفًا بإرث معرفيّ ثقيل لتاريخ الأنثروبولوجيا نفسها التي كانت في مرحلة زمنيّة طويلة إحدى أدوات الاستعمار؛ إذ صاغت في ظلّه مجموعة كبيرة من البراديغمات والمفاهيم والمناهج التي استطاعت أن تُدرس من خلالها الآخر المغاير عنها.

تلك البراديغمات وتوابعها الأخرى تسلّلت إلى الحقل الجديد (أنثروبولوجيا الإسلام)، وتمّت الزيادة عليها ببراديغمات جديدة تتلاءم وعصر ما بعد الكونياليّة، ومن ثمّ أصبح لدينا براديغمات عالميّة تطبّق على العالم برمته وبراديغمات محلّيّة أو إقليميّة طبّقت على جغرافيّات محدّدة في مقدّمتها جغرافيا العالم الإسلاميّ.

إنّ هذا الحقل الجديد حاول الاستعانة بالدراسة الحقليّة (الإثنوغرافيّة) ومنذُ بداية ظهوره في ستينات القرن الماضي، وذلك لأجل تقديم دراسات موضوعيّة غير محكومة أو مسيّرة على فوق تلك البراديغمات، ولكن الذي جرى خلاف ذلك، إذ إنّ قوّة المركزيّة الغربيّة وهيمنتها على (العلم الاجتماعيّ) برمّته وفي طليعته الأنثروبولوجيا لم يستطع التفلّت من قبضة تلك البراديغمات العالميّة والمُستحدثة، بل وزاد على ذلك الاستعانة بمواريث الاستشراق بالكثير من مقولاته ومنظوراته التفسيريّة الخاصّة بالإسلام.

---

[١]- آرجون أبادوراي، النظريّة في الأنثروبولوجيا: المركز والمحيط، مقالة في كتاب: كيف نقرأ العالم العربيّ اليوم، مصدر سابق، ص٣٥-٣٦.

[٢]- إنّ النموذج المحليّ (من داخل الثقافة) **Emic** يفسرّ الأطباع التي تصوّر الأيديولوجيا السائدة بين أعضاء ثقافة معيّنة بإيعازها إلى الثقافة المحلّيّة، أمّا النموذج الخارجيّ (من خارج الثقافة) **Etic**، فينظر إلى محدّدات من خارج الثقافة المعيّنة، ويتمّ طرح النماذج المحلّيّة باعتبارها تحمل خصوصيّات الثقافة المحلّيّة، والنماذج الخارجيّة باعتبارها كونيّة، ينظر: إدوارد كونت وروجر هيكوك، المصدر السابق نفسه، هامش ص١٨

ولقد برزت الكثير من الدراسات التي عالجت ذلك الأمر، وبرهنت بحسب رؤيتها النقديّة على ديمومة المركزيّة الغربيّة عبر أذرعتها المعرفيّة المتعدّدة من براديغمات قام بها باحثون كبار في الأنثروبولوجيا كان يعتقد للوهلة الأولى أنّهم سيقدّمون دراسات موضوعيّة متكاملة في أنثروبولوجيا الإسلام، كان في طليعتهم كليفورد غيرتز وإرنست غلنر.

ولكن بعد الكشف والتمحيص الدقيقين تبيّن أنّ الأحكام المسبقة والبراديغمات الاستعماريّة وبعض التفسيرات والتصوّرات الاستشراقيّة كانت هي الحاكمة والناظمة للكثير من اشتغالاتهم في الحقل المعرفيّ الجديد (أنثروبولوجيا الإسلام).

إن ّإنتقادات عبد الحميد الزين وطلال أسد ودانيل فاريسكو على سبيل المثال لا الحصر بيّنت أنّ حقل أنثروبولوجيا الإسلام لا يمكن له أن يصمد أمام الانتقادات المعرفيّة الكثيرة؛ ولهذا شكّك طلال أسد في النهاية بوجود هكذا حقل معرفيّ عبر الجدل المحتدم حول دلالاته ومعانيه عند الكثير من علماء الأنثروبولوجيا، بل إّن فاريسكو قال بنحو لا لبس فيه إنّ أمكن الخروج من المقولات الاستشراقيّة لمجموعة الباحثين في أنثروبولوجيا الإسلام يمكن حينئذ الحديث عن وجود هكذا حقل فعليّ.

لقد حاولنا في مقالتنا هذهِ وعبر المحاور الأربعة الوقوف بنحو مجمل على أطوار هذا الحقل المعرفيّ الجديد (أنثروبولوجيا الإسلام) عبر متابعة جدل التأسيس والحضور الطاغي لمقولات الاستشراق التي تخيّلت الإسلام على وفق الأحكام المسبقة وإيديولوجيا المركزيّة الغربيّة (المعياريّة) والتي لم تستطع الدراسات الحقليّة (الإثنوغرافيّة) التخلّص منها، بل أساءت كثيراً إلى المنهج المستخدم.

ولكي لا تكون رؤيتنا نقديّة صرفة لمعالم الحقل الجديد فحسب، حاولنا تقديم تصوّر لما يمكن أن يكون بمثابة خطوات علميّة أولى تواجه المركزيّة الغربيّة، وذلك عبر تفكيك خطابها واستبدالها بخطاب معرفيّ جديد حول (الإسلام) يعتمد بنحوٍ كبير على المعرفة الأنثروبولوجيّة المحلّيّة القائمة على المنهج الإثنوغرافيّ للتعرّف على صوت (الأهالي المسلمين) وأفعالهم أو ممارساتهم الثقافيّة بمعزلٍ تامّ عن سائر البراديغمات الغربيّة وتوجّهاتها الأيديولوجيّة المصلحيّة.

لائحة المصادر والمراجع

المصادر العربية

١. أبو بكر أحمد باقادر، الإسلام والأنثروبولوجيا، دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠٤.

٢. أبو بكر أحمد باقادر، الرؤية المتبادلة بين الإسلام والغرب من زاوية إناسيّة، مجلّة شؤون الأوسط، مركز الدراسات الاستراتيجيّة، لبنان، ع(١٠٨)، خريف ٢٠٠٢.

٣. إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الانشاء، ت: كمال أبو ديب، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بيروت، ط٢، ١٩٨٤.

٤. أدوارد كونت وروجرر هيكوك، عوائق بناء المنهج: مقاربات زمكانيّة ونهاية البداية، مقالة في كتاب (البحث النقديّ في العلوم الاجتماعيّة): مداخلات شرقيّة - غربيّة عابرة للاختصاصات، تحرير: روجر هيكوك وآخرون، ت: اليز أغوريان، معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدوليّة، جامعة بيرزيت، فلسطين، ط١، ٢٠١١.

٥. إرنست غلنر، مجتمع مسلم، ت: د: أبو بكر أحمد باقادر، مراجعة: د. رضوان السيّد، دار المدار الإسلاميّ، بيروت، ط١، ٢٠٠٥.

٦. آلان برنارد، التاريخ والنظريّة في الأنثروبولوجيا، ت: سيد فارس، المنظّمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠١٧.

٧. إيف وينكين، أنثروبولوجيا التواصل: من النظريّة إلى ميدان البحث، ت: خالد عمراني، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، ط١، ٢٠١٨.

٨. إيمانويل فالرشتاين، نهاية العالم كما نعرفه: نحو علم اجتماعيّ للقرن الحادي والعشرين، ت: د. فايز الصياغ، هيئة البحريّة للثقافة والآثار، المنامة، ط، ٢٠١٧.

٩. جيرارد ليكلرك، الأنثروبولوجيا والاستعمار، ت: د. جورج كتورة، معهد الإنماء العربيّ، بيروت، ط١، ١٩٨٢.

١٠. حسن رشيق، القريب والبعيد: قرن من الأنثروبولوجيا بالمغرب: تعريب وتقديم: حسن الطالب، المركز الثقافيّ للكتاب للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ٢٠١٨.

١١. حسين فهيم، قصة الأنثروبولوجيا: فصول في علم الإناسة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع(٩٨)، فبراير/شباط، ١٩٨٦.

١٢. دانيل مارتن فاريسكو، حجب رؤية الإسلام: بلاغة التمثل الأنثروبولوجيّ، ت: د. هناء خليف غني، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد، ط١، ٢٠٢١.

١٣. رضوان السيّد، الصراع على الإسلام، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ط١، ٢٠٠٥.

١٤. سامي زبيدة، أنثروبولوجيات الإسلام: مناقشة ونقد لأفكار إرنست غلنر، دار الساقي، بيروت، ط١، ١٩٩٧.

١٥. طلال أسد، فكرة أنثروبولوجيا الإسلام، مقالة في كتاب (أنثروبولوجيا الإسلام)، تحرير: د. أبو بكر احمد باقادر، دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠٥.

١٦. عبد الغني عماد، في جينالوجيا الآخر: المسلم وتمثّلاته في الاستشراق والأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط١، ٢٠٢٠.

١٧. عبد الغني منديب، الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجيّة للتديّن بالمغرب، أفريقيا الشرق، المغرب، ٢٠٠٦.

١٨. عبد الله العروي، نقد الاطروحة الانقساميّة، مقالة في كتاب (الأنثروبولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربيّ)، ت: عبد الاحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، دار توبقال للنشر، المغرب، ط١، ١٩٨٨.

١٩. غابرييل مارانسي، أنثروبولوجيا الإسلام: ت: د. هناء خليف غني، دار ومكتبة عدنان، بغداد، ط١، ٢٠١٦.

٢٠. ليلى أبو لغد، نطاقات النظريّة في أنثروبولوجيا العالم العربيّ، مقالة في كتاب: (كيف نقرأ العالم العربيّ اليوم؟ رؤى بديلة في العلوم الاجتماعيّة)، تحرير: إيمان حمدي وآخرون، ت: شريف يونس، دار العين، القاهرة، ط١، ٢٠١٣.

٢١. منذر كيلاني، اختلاق الآخر: في طبيعة الخطاب الأنثروبولوجيّ، ت: نور الدين العلوي، مراجعة: محمود الهميسي، دار سيناترا، تونس، ط١، ٢٠١٥.

٢٢. منذر كيلاني، الاستشراق والاستغراب: اختراع الآخر في الخطاب الأنثروبولوجيّ، مقالة في كتاب (صورة الآخر: العربيّ ناظرًا ومنظورًا إليه)، تحرير الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط١، ١٩٩٩.

المصادر الأجنبية

1. Michal Lessnoff, Islam, modernity and Science, Article in: Ernest Gellner and contemporary social thought, Edited by: Sinsia Malesevic and Mark Haugard, Cambridge university Press, 2007.

2. Mustafa Demirci, Historical View of Islam in the wake of Eurocentric History, Article in: Eurocentrism at the Margins, Encounters, Critics and Going Beyond, Edited by: Lufti Sunar, Rutledge: new york, first published, 2016.

3. Talal Asad, From the history of Colonial Anthropology to the Anthropology of western Hegemony. Article in: Colonial situations, Edited by: George W.stokcing, Jr. The university of Wisconsin Press, Copyright, 1991.

الغيريّة الأنثروبولوجيّة
تهافت في المنهج وإبهام في نظريّة المعرفة

محمّد باقر كجك[*]

الملخص

أثار إيمانويل ليفيانس (١٩٠٦-١٩٩٥) في فلسفته عن الغيريّة، العديد من الأسئلة التي ترتبط مجدّدًا، بالهموم الفلسفيّة التقليديّة، أيّ البحث عن المعرفة انطلاقًا من محوريّة الذّات. تخيفُ المعرفة التي تولّدها الذّات، عبر التجريد الذي يقوم به العقل النظريّ، طائفةً من الفلاسفة الإنسانيّين، باعتبار أنّ الصبغة المطلقة والكلّيانيّة التي تتمتّع بها الفلسفة العقليّة تحمل في أعماقها قدرة إنتاج حدود إقصائيّة أو إلغائيّة أو تصنيفيّة للآخر. بينما، يعتقد ليفانس والفلاسفة الإنسانيّون والغيريّون الجدد، أنّ الخروج من مربع الذّات إلى مربع الغير، وإنتاج معرفة تشاركيّة، تجعل تقبّل المنتجات المعرفيّة للآخر والأنا، أكثر مقبوليّة؛ لأنّها لا تصدر عن الذّات المتعالية. هذا الهمّ المعرفيّ لليفانس، قد يظهر بدوًا أنّه يعالج مشكلة الإقصاء التي تقوم بها أغلب الفلسفات، بل حتّى المعارف الصادرة عن تعالي الذّات (الذّات البشريّة، وغير البشريّة)، إلّا أنّ عقبات منهجيّة، وابستمولوجيّة، تُظهرُ أنّ المعرفة التي تقدّمها الفلسفة الغيريّة المعاصرة، هي معرفة ذاتُ اتّجاه مبهم حتى على مستوى أدوات المعرفة. إنّ مقاربة سؤال الغيريّة من وجهة نظر فلسفيّة وأنثروبولوجيّة، بل وإثنوغرافيّة، والبحث عن نقطة التلاقي بينهما، هي أمر ضروريّ؛ إذ تشتدّ الحاجة أكثر فأكثر إلى اتجاه إنسانيّ ذي أسس فلسفيّة عقلانيّة وبناء إنسانيّ يأخذ بعين الاعتبار التداعيات الجادّة للفلسفات على واقع حياة الإنسان وعلاقته مع نفسه والآخر.

كلمات مفتاحيّة: الفلسفة العقليّة، الأنثروبولوجيا، الغيريّة، الذّات، الآخر، إثنوغرافيّة السيرة الذّاتيّة.

١. الغيريّة كسؤال فلسفي

يشكل السؤال الفلسفيّ الدائم حول حقيقة المعرفة، وأدوات الوصول إليها، وكيفيّة التثبت منها، الهاجس الدائم للمشتغلين في الفلسفة منذ البدايات المعروفة للفلسفة إلى يومنا هذا. لقد سعت

*- أستاذ جامعيّ وباحث في الأنثروبولوجيا التربويّة في مركز الأبحاث والدراسات التربويّة - بيروت.

الفلسفة الأرسطيّة والمشّائيّة إلى البحث عن حجر الزاوية في نظرية المعرفة الفلسفيّة، والتي يمكن من خلالها إكمال بناء المعرفة، وذلك عبر محاولة الكشف عن علاقة «الذّات المدرِكَة» بالـ «مدرَك». يشهد على الحراك ما حصل في الفلسفة اليونانيّة القديمة، أي في مرحلة الفلاسفة القدماء ما قبل سقراط (٤٧٠ق.م - ٣٩٩ ق.م)، ثمّ أفلاطون (٤٢٧ق.م - ٣٤٧ ق.م) ومن بعده أرسطو (٣٨٤ ق.م - ٣٢٢ ق.م)، وهو ما أظهرته تصوّرات الفلاسفة القدماء لهذه العلاقة الإدراكيّة والمعرفيّة من البحث في الوجود الخارجيّ بهدف الكشف عن الحقيقة دون البحث عن صدق ومدى صحّة أدوات المعرفة، واعتمدوا على العقل كوسيط وحيد بين الذّات وما تدركه هذه الذات في الخارج[١].

مع مجيء السوفسطائيّين، الذين رفضوا سطوة العقل، وقالوا بالنسبيّة المعرفيّة، واستحاليّة اليقين في ظلّ الخداع والخطأ دائميّ الوقوع في أدوات المعرفة، تحرّك الفلاسفة الثلاثة (سقراط وأفلاطون وأرسطو) إلى القيام بمواجهتم، دفعوا بالبحث العقليّ مجدّدًا إلى الواجهة، مبتنيًا على ثلاثة مرتكزات[٢]:

- الدفاع عن محوريّة العقل، ومعياريّته، وكلّيّته، وخلوّه من اشتباهات الحسّ.
- تقسيم المعرفة بين المعقولات اليقينيّة، والمعقولات الظنّيّة.
- البحث عن مرجعيّة التعقّل وإمكانيّة التصديق بنتائجه.

هذا ما دفع أفلاطون للحديث عن عالم المثال كمرجعيّة للتثبّت من المدركات الكلّيّة للعقل النظريّ. بينما أكّد أرسطو أنّ المعرفة العقليّة مرجعها هذا العالم الحقيقيّ، وأنّ إمكانيّة التثبّت منها تقوم على مباني القياس الأرسطيّ وصوره المنتجة، وكذلك على عمليّات الاستقراء.

وإذا أمعنا النظر في المبنى الثاني والثالث، لوجدنا أنّ هذا الاشتغال الفلسفيّ، كان يبحث عن إمكانية «حدوث» المعرفة، وهي كما سنجدها بشكل متطوّرٍ فيما بعد عند نظريّة الرجل المعلّق (أو الطائر) عند ابن سينا (٩٨٠-١٠٣٧م)[٣] (ابن سينا، رسالة في معرفة النّفس الناطقة وأحوالها، الفصل الأوّل)، ستتجه أكثر إلى الذّات في سبيل إيجاد أرضيّة عقليّة تجريديّة لا يمكن أن تشوبها شائبة شكّ، قبل الوصول إلى مرحلة استعمال المعقولات أو المدركات الظنّيّة التي هي في الغالب

[١]- خبيت، الفلسفة الاغريقيّة ومدارسها من طاليس إلى أبروقلوس، ص١٩٠

[٢]- بت دحمان، نظريّة المعرفة عند أرسطو، ص٥٠٣.

[٣]- يجمع عبد العزيز خيرة براهين ابن سينا على وجود النّفس ضمن أربعة براهين: ١- برهان الأنا المستمر. ٢- برهان أن الماثل في الوعي. ٣- برهان أنا الفاعل الجامع. ٤- برهان الأنا المعلّق.

نتيجة استعمال الحسّ[١]. ومع ذلك، فإنّ فرز مكان للمعقولات الظنّيّة في الفلسفة الأرسطيّة، بل والأفلاطونيّة، وكذلك البحث عن كيفيّة التصديق بنتائج العقل النظريّ، يشكّل بوابة عريضة للبحث في موضوع الغيريّة، من جوانب عدّة كما سيأتي.

لقد انطوت المباحث الفلسفيّة الكلاسيكيّة في المدرسة العقليّة على مساءلة قضيّة الإدراك من باب الذّات المدركة، بشكل أساس. إنّ مباحث علم النّفس الفلسفيّ، المنطوية على همّ التعرّف على النّفس، والاستدلال على وجودها، وأقسامها، وكيف تدرك، والقوّة المدركة، وتقسيم المدرَك، والبحث المفصّل حول النّفس الناطقة وكيفيّة حضور الذّات في الذّات، وإدراك الذّات للصور البسيطة، والتجرّد عن المادّة، والتفصيل حول قوى النّفس، وعلاقتها بالبدن وغير ذلك.. تؤكد أنّ همَّ الفلاسفة، وخصوصًا الفلاسفة المسلمين، وبالأخصّ الشيخ الرئيس ابن سينا، كان متمحورًا حول البحث عن جوهر الإنسان، ككائن متميز بقوته الناطقة في علاقته مع ذاته، ومن ثمّ مع محيطه (من خلال قواه الإدراكيّة المجرّدة، والحسّيّة)، وفي رؤيته الكونيّة ومصيره أيضًا (خصوصًا في مباحث المعاد في الفلسفة الإسلاميّة). كما تظهر هذه المباحث أنّ اهتمامهم كان منصبًّا أيضًا على «محوريّة الذّات» في الإدراك، ولم يكن ثمّة مباحث مستقلّة لتناول قضيّة الذّات والغير (وهذا غير مبحث الواجب لغيره وأمثاله)، من حيثيّة إدراكية تشاركيّة إن صحّ التعبير.

يمكن فهم هذا الاشتغال المعرفيّ داخل الذّات من زاوية محاولة الفلاسفة الكلاسيكيّين الارتكاز إلى القوى المدرِكة داخل الذّات، بصورتها الأوّليّة البدهيّة، والتي يمكن أن تولّد أولى صور المعرفة اليقينيّة التي لا ينتابها شكّ. فالعقل عند ابن سينا على سبيل المثال، يمكنه: « بقوّته الذّاتيّة أن يبرهن على وجود النّفس، وأقوى برهان يأتينا به برهان الحدس والمحاكمة كما يسمِّيه، إنَّنا نرى أجسامنا تتغذَّى وتنمو وتتحرَّك، ونعرف من الاختبار أنّ هذه الصفات ليست من خاصَّات الأجسام، فندرك بالحدس أنّ فينا مبدأ تصدر عنه هذه المعلولات، وهو ما نطلق عليه اسم نفس»[٢]. ويقول في كتاب الإشارات ص١٢٣: «بماذا تدرك حينئذٍ ذاتك، وما المدرك من ذاتك؟ أترى المدرِك منك أحد مشاعرك أم عقلك، وقوّة غير مشاعرك وما يناسبها؟ فإن كان عقلك وقوّة غير مشاعرك بها تدرك، أفبوسط تدرك أم بغير وسط؟ ما أظنك تفتقر في ذلك حينئذٍ إلى وسط؛ فإنّه لا وسط، فبقيَ أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوّةٍ أخرى».

[١]- خيرة، مفهوم النّفس عند ابن سينا إرهاص الصياغة لنظريّة في علم النّفس، ص٥١.
[٢]- شرح الإشارات، ص١٢٢.

إنَّ هذا السعي لإثبات وجود الذّات و«النّفس» من خلال إثبات تجرّدها، استمرّ أيضًا من خلال الفلسفة الإسلاميّة مرورًا بملاّ صدرا، وفلاسفة القرون الوسطى في أوروبا، إلى الفلسفة المعاصرة؛ إذ نجد على سبيل المثال، أنّ ديكارت وعلى خلاف ابن سينا الذي أراد إثبات ثنائيّة الروح والمادّة، إلاّ أنّ ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م) في كتابه (تأمّلات في الفلسفة الأولى) أراد ثنائيّة العقل والجسد، من خلال الموقف الديكارتيّ الخاصّ بالكوجيتو. وهو موقف ينتمي إلى اتجاه محوريّة الذّات في المعرفة.

لقد شكّل القرنان التاسع عشر والعشرين، بعد ابتعاد العديد من التيّارات الفلسفيّة عن التيّار العقلانيّ الديكارتي والمباحث الانطولوجيّة الكلاسيكيّة، إلى تيّارات جديدة في الفلسفة المعاصرة من قبيل المدرسة الظاهراتيّة لهوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨م) ، والتي مهّدت لظهور الفلسفات التطبيقيّة ذات الاهتمامات والانشغالات الإنسانيّة فيما بعد. حاولت هذه التيّارات الفلسفيّة أن تنطلق من «براديغم» جديد يتمحور حول قاعدة أنطولوجيّة غير تقليديّة؛ إذ تتواطأ هذه التيّارات (مع اختلافاتها في أدوات الإدراك وأنماطه) على التسليم بهذا الوجود وإمكان تعقّله، ولكنّها تقع في معضلة إبستمولوجيّة أخرى تتعلّق بكيفيّة الشرح والتبرير العقلانيّ لفهم الإنسان لذاته: هل هي معرفة ذاتيّة، غيريّة، بينذاتيّة؟ وكيف يمكن تبرير ذلك؟ وهل هي معرفة قبليّة، أم عقلانيّة، أم أنّها ذات طبيعة بنائيّة؟ أم أنّها قضيّة شكوكيّة، بمعنى أنّها معرفة مفتوحة لا يمكن أن تكون مضبوطة بحدود معرفيّة، لصبغتها التجريبيّة؟ إلخ.

من الباحثين من يربطون انشغال الفلسفات الحديثة بما يسمّونه بقضيّة انسداد المعرفة التي انتجتها مركزيّة الذّات في المعرفة الإنسانيّة[١]. ويعتبر هؤلاء أنّ انتقال هوسرل إلى اعتبار العلاقة التي تجمع «الذّات» مع «الآخر» في كتابه «أزمة العلوم الأوروبيّة»، هي البداية لتجاوز الموقف الديكارتيّ في المعرفة الذّاتيّة (أي التي مرجعها الذّات). إذ يؤكد هوسرل على أنّ الوعي لا يمكن أن يتحدَّد أو يوجد بانفراديّة الذّات، وإنّما داخل «البينذاتيّة»، ومن خلال نقطتين ذكرهما بول ريكور (١٩١٣-٢٠٠٥م): «أوّلاً: التعاطي مع الآخر، كجزء من غيريَّتنا الداخليّة كما الخارجيّة؛ ثانيًا: الإقرار بأنّ وجود العالم مرتهن بوجود ذاتٍ تعيه وتقوله، والعكس صحيح».

والذي نريده من هذا التقديم، هو التأكيد على حدوث انزياح إبستيمولوجيّ في الفلسفة، جعل من البحث عن الإدراك والمعرفة أمرًا ذا نزعةٍ خارج-ذاتيّة، وهو -كما يبدو- نتيجةٌ لتحوّلات

[١]- يمينة، إشكاليّة الغيريّة وسؤال الاعتراف في الفلسفة الغربيّة المعاصرة مقاربات فلسفيّة، ص٥٥.

اجتماعيّة وتاريخيّة عصفت بأغلب المجتمعات البشريّة في القرن الثامن والتاسع عشر ووصولاً إلى القرن العشرين. فإذا كان هذا حال البحث عن المعرفة وأدواتها الإدراكيّة داخل الفلسفة، فما هو الحال داخل الأنثروبولوجيا؟ بمعنى ما هو موقف الأنثروبولوجيا من سؤال الغيريّة؟

٢. الغيريّة كسؤال إنثروبولوجيّ

يقع السُّؤال عن «المعرفة» بين الفلسفة والأنثروبولوجيا، في مأزق الابستيمولوجيا بين نزعتها التجريديّة والتجريبيّة، ولربما يصحّ اختصار شرح هذه الفروقات، بين الذي ينظر من الخارج إلى كوب مليء بالماء، وبين من يرى الماء والكوب وهو يعيش داخله.

إنَّ الذي قدّمه «الوجود الإنسانيّ»، باشتماله على كمٍّ كبير جدًّا من التعقيدات والاختلافات والتنوّع الجسديّ والمادّيّ والثقافيّ، من إغراء الباحثين الأنثروبولوجيّين لقيامهم بالأبحاث الميدانيّة والحقليّة الموسّعة، والتي شهدت طفراتٍ كيفيّة وكميّة وسّعت من مستويات معرفة الإنسان بنفسه من خلال معرفةٍ أكثر موضوعيّة وقربًا من وجوده. هذا الإغراء، وبعد تراكم المشاهدات والمشاركات الميدانيّة والبحثيّة لحياة الإنسان القديم والحديث، تحوّل إلى إثارات إثنولوجيّة ورمزيّة وشبه-تجريديّة ارتقت بالسؤال الأنثروبولوجيّ الذي يتعاطى مع جسد الإنسان كمساحةٍ معرفيّة حصريّة (الجسد الإنسانيّ بوصفه المنتِج والمنتَج المعرفيّ والثقافيّ والمادّيّ)، إلى مساحةٍ جديدة من الأسئلة كالسؤال عن ذاتيّات المعرفة ومحاكمتها ضمن طروحات فلسفيّة مغايرة كالتي قدّمها ايمانويل ليفانس في موضوع «الغيريّة».

إنَّ اعتناء الأنثروبولوجيا بالمنتجات الثقافيّة والمادّيّة للبشريّة، وقيامها بتصنيفها، وتحليلها، وفكّ شبكاتها والعلاقات القائمة ضمنها، وقراءة كلّ هذه الظواهر رمزيًّا، أدّى إلى مساءلة جديدة للمعرفة التي يكوّنها الإنسان عن نفسه. فهل هذه التصوّرات هي ذاتيّة، بمعنى أنّها مبنية على منهج الفلسفة العقليّة سابقة الذكر؟ أم أنّ هذه المسبقات العقليّة والمنطقيّة هي نتيجةُ تفاعلٍ عضويّ وبيولوجيّ مع الطبيعة والموجودات التي فيها، بحيثُ يشكّل هذا التفاعل وما ينتج عنه من تعقيدات ردّات الفعل، مجموعة التصوّرات المتراكمة، التي تسمّى بالمعرفة.

ابتنت رؤية ليفانس على هذا الجدال المعرفيّ، بين مساءلة ذاتيّات المعرفة وبين التأكيد على غيريّة المعرفة. قام ليفناس سنة ١٩٣٤ بنشر مقال بعنوان l'évasion جادل فيه فكرة إنتاج المعرفة من قبل الذّات التي تمّ سحقها من قبل الممارسات اللّاإنسانيّة التي تستعبد الذّات من أجل خدمة

النسق وسطوته، وأنّ هذا الأمر جاء نتيجة تمحور الذّات ونظرة الإنسان إلى غيره من خلال العدسة المعرفيّة الذاتيّة، وهذا ما لمسه ليفانس في الذّات المتعالية الأورومركزيّة التي لم تأخذ في الحسبان مساهمة الآخر في تكوين العدسة التي ينبغي أن تنظر فيها إلى ذاتها وإلى الوجود.

ثمّة رأي في هذا الإطار يقول إنّ ليفانس يرى أنّ «خطأ الإنسانيّة الغربيّة المهيمنة الأوّل أنّها جعلت الذّات هي دائمًا التي تحدّد الغير، ولم تنظر إلى الغير على أنّه هو الذي يحدّد الذّات، الخطأ الثاني هو أنّها اعتبرت الوجود من أجل الله واعتبرت الله من أجل الوجود، بينما الله منفصل عن الرغبة بشكل لامتناه، إنّه آخر الوجود أو الوجود الآخر «المنفصل»، ثم ينقل البحث إلى محوريّة العلم الطبيعيّ مقابل التفلسف في تكوّن المعرفة، فيقول: «إنّ الفلسفة هي علم الوجود أو أنطولوجيا لا يعزب عنها شيء أي هي نظريّة للكلّيّةTotalité ، أمّا العلم فهو أثر للعقل ومرتبط بالتقنية ويظهر كتفعيل لمعرفة مسيطرة على الطبيعة». يقول ليفانس "الأنا ليس الكائن الذي يبقى في وجوده هو عينه، بل الكائن الذي يرتكز وجوده على التماهي وعلى البحث عن هويّته من خلال كلّ ما يحدث له"[١]. وبسبب هذه النزعة الأنثروبولوجيّة في المعرفة، بدأ ليفانس يتحسّس الاستشكال الفلسفيّ والمعرفيّ، وهو مسألة علاقة «الانية بـ الغيريّة» من قبيل الأسئلة التالية، مثلاً: ما هي علاقة الأنيّة بـ الغيريّة ؟ ومن يحدّد الآخر؟ هل المطابق هو الذي يحدّد الآخر أم الآخر هو الذي يجعل من المطابق مطابقًا لذاته؟ كيف يكون المرء ذاته ويصبح أنا؟ هل عن طريق الوعي أم عن طريق الإرادة؟ هل عن طريق القول أم عن طريق الفعل؟ كيف تطرح هذه الذّات ذاتها؟ هل بالانفصال عن العالم والانطواء على ذاتها أم بالانخراط في العالم والانفتاح على الآخر؟ ماهو الآخر؟ ولماذا أصبح الآن مشكلاً فلسفيًّا بامتياز؟ هل هو عدوّ للذّات أم هو عين الذّات كآخر؟ من أين ينبع إحساس الذّات بالضياع في العالم وباللّاحماية من الآخر؟ وماذا تفعل للتغلّب على هذا الخطر المتأتيّ من الآخر؟ كيف يمكن للذّات أن تجد مكانًا ما تحت الشمس وتنجز كيانها من دون أن تعرّض حياة الآخر إلى الخطر؟ ما هو الطريق الجديد الذي انخرط فيه ليفناس وساعده على حلّ معضلة الأنيّة والغيريّة؟ ألا ينبغي أن تتوقّف على اعتبار الآخر مجرّد شيء ونبدأ في معاملته كشخص ينتمي مثلنا إلى دائرة النوع البشريّ؟ هل يقدر الحوار على إزالة سوء التفاهم بين الأنا والآخر، أم يجب أن نتعدّى ذلك نحو المقابلة la rencontre والتلاقي وجه لوجه؟ ماذا تضيف المقابلة إلى الحوار؟»[٢]

وكما هو واضحٌ، فإنّ المنعطف الفكريّ الذي عمل على إحداثه ليفانس، يعدّ محاولة على نحوِ

[١]- ليفانس، بعض التأمّلات في فلسفة الهتلريّة، ص١٠٢.
[٢]- الخويلديّ، الأنا وجهًا لوجه مع الآخر، مجلّة الحكمة، ٢٠١٥.

التباين المنهجيّ في التعامل الموضوع نفسه (الذّات)، خصوصًا في افتراقه عن المدرسة العقليّة. لقد ناقش ليفانس (بوصفه فيلسوف الغيريّة) منعطف الحداثة «الذي أحدثه ديكارت لأنّه عندما صرّح: أنا أفكر، فإنّه ربط الوجود بالتفكير، ولكنّه فصل الذّات عن الواقع المعاش وعن الحياة اليوميّة». يثير الكوجيتو الديكارتيّ حفيظة ليفانس؛ إذ يعتبر أنّ ديكارت حصر حدوث الوعي في مأوى، وقالبٍ شيئيٍّ، فالوعي والمفكَّر به يحدثان في «الجسد»؛ ولذلك فإنّ محوريّة الجسد في التفكير، وكونه هو «حدث» الوعي و«حدث» الوجود، يجعل من علاقة الإنسان بالواقع علاقةً أكثر جسديّة من كونها «متعقّلة» و«مجرّدة» عن المادّة. وعلى هذا النحو «يجري الجسد انقلابًا في علاقة الإنسان بالواقع وفي عالم الذّات-بينيّة Inter-subjectivity طالما أنّ الوعي يكون عالم الذّات عن طريق الجسد دون أن يقوم بتجريده أو يغادره. يقول ليفناس في هذا الصدد:

«يميل الجسد دائمًا وأبدًا إلى أن يكون أكثر من كومة من المادّة؛ إذ يمكن له أن يكون أكثر كثيراً وأقل قليلاً من مجموعة أجزائه...الوجه والعيون بوصفها مرايا الروح هي أعضاء التعبير بامتياز. لكن روحانيّة الجسد لا تقطن في قدرته على التعبير عن الداخل. والجسد لا يعبّر عن الحدث أنه هو نفسه هذا الحدث». (الخويلديّ، ٢٠٠٦) لذلك، وباعتبار أنّ ليفانس، حاول أنْ يجمع عمليّة صناعة الوعي في رابطة وسطيّة وضروريّة تجمع الذّات والجسد جبراً، فإن الذّات عنده «ليست خارج العالم بل هي متجذِّرة فيه عن طريق الجسد».

ومن هنا، بدأت رحلة التعرّف على الذّات في ممرّها الجسديّ الضروريّ، من خلال كلّ ما «يصدر» عنها على نحو الحصر؛ إذ إنَّ الصادر عن هذا الظهور الجسدانيّ للذات، هو «المعرفة» بعيدًا عن أيِّ نقاش تجريديّ. لقد قلب ليفانس الميتافيزيقيا القديمة، إلى ميتافيزيقا أنثروبولوجيّة، تؤمن بالمجرّد بقدر ما ينتجه وعي الذّات في إطارها الجسدَانيّ، مهما بلغ مدى هذه الميتافيزيقا، لكن على أن تكون دومًا بشرط.

٣. السؤال المعرفيّ عن الغيريّة بين الفلسفة والأنثروبولوجيا

إذن، هل الغيريّة هي سؤال فلسفيّ حصرًا؟ أم أنّها سؤال أنثروبولوجيّ حصرًا؟

يمكن باختصار، أن نعتبر، ولدواعٍ عديدة، أنّ إلغاء السؤال الفلسفيّ، سيموّه أدوات المعرفة والإدراك بشكل لا يمكن ضبطها منهجيًّا ولا ابستمولوجيًّا، وأنّ إلغاء المجرّد الفلسفيّ، هو إلغاءٌ لقسم واسع من المعرفة الإنسانيّة، وكذلك القاعدة الضروريّة لإثبات السرديّات الميتافيزيقيّة. وأنّ

إلقاء اللوم بوجود هذا الدمار والخراب الإنسانيّ على الميتافيزيقا – كما فعل ليفانس- أمر مبالغ به دون دليل. وسيكون العالم، كما هو منظورٌ إليهِ أنثروبولوجيًّا، تحت مساءلة قدرته على إنتاج معرفة لها حدود منهجيّة وابستمولوجيّة واضحة ويمكن ضبطها والبناء عليها؟

يبدو لي، أنَّ الحاجة المتزايدة، في ظلِّ انفتاح الثَّقافات على بعضها وازدياد ضغط العلاقات الدّوليّة والثقافيّة والسياسيّة وغيرها، إلى معرفة ذات زوايا غير حادّة، ومبنيّة على فهم الآخر وتقبّله، ومشاركته في صناعة معرفة وسطيّة وموضع قبول بين الذّات وذات الآخر، دفعت ليفانس وبقيّة الفلاسفة الإنسانيّين إلى المناداة بترك الميتافيزيقيا والفلسفة العقليّة التقليديّة، إلى معرفة فلسفيّة أنثروبولوجيّة (والأنثروبولوجيا هي علمُ الآخر).

إذن، وبناء على ما مرّ، يمكن القول إنّ سؤال الذّات والغيريّة، هو سؤال مشتركٌ، ويمكن للمنهجين، -على ما بينهما فارق منهجيٍّ وابيستمولوجيّ كبير - أن يقدّما معًا معرفةً أكثر حيويّة واتزانًا؟ هذا بنفسه سؤالٌ مهمّ أيضًا.

لقد شكّلت محوريّة الأنا- والآخر، البرادايغم الرئيس في أمّهات الأعمال الأنثروبولوجيّة منذ انطلاقاتها الأكاديميّة الأولى في القرن التاسع عشر إلى عهد قريب، حيث بدأتْ الدراسات البينمنهجيّة في نقد هذه المحوريّة التي أنتجتها الأوروميركزيّة في بدايات العمل الأنثروبولوجيّ، خصوصًا مع تأثّرها بالمدرسة التطوّريّة.

لا يمكن أن نتجاوز تأثير المدرسة التطوّريّة، على قضيّة الغيريّة من وجهة نظر الأنثروبولوجيا؛ إذ إن المدرسة التطوّريّة كانت من جملة المدارس الفكرية التي عملت على تفسير وتحليل وتصنيف حياة الإنسان في مساره التاريخيّ وأبعاده المادّيّة والثقافيّة، ولتحليل الظواهر الاجتماعيّة والثقافيّة المرتبطة به، وقد كان من أبرز روادها (هربرت سبنسر، ولويس هنري مورجان، وإدوارد تايلر، وجيمس فريزر وصولاً إلى دوركهايم في بداياته المعرفيّة). ومع أنّ ثمّة شكوكًا في استلهام المدرسة التطوّريّة لأعمال داروين في كتابه «أصل الأنواع»، إلّا أنّ ثمّة اتجاهًا يقول إنّ هذه المدرسة تمتدّ في جذورها إلى أوغست كونت ومنتسكيو وباسكال (وعدد من الفلاسفة وفلاسفة الاجتماع الذين كانوا يعتقدون بأن المجتمعات البشريّة تتطوّر باتجاه التقدّم الدائم وتنتقل من البساطة البدائيّة إلى التعقيد الحضاريّ، خلافًا للرواية التوراتيّة كبراديغم سيطر على العقل الفلسفيّ والتاريخانيّ الأوروبيّ) ومن ثمّ إلى باخوفن في كتابه الشهير «حقّ الأمّ» وكتاب هنري مين «القانون القديم» اللذين كانا يدرسان تطوّر الأسرة وما يرافقها من تنظيم سياسيّ وقانونيّ واجتماعيّ ودينيّ. لقد نشأ

هذا المسار الأكاديميّ من الأنثروبولوجيا «المكتبيّة» أي التي لا تستند إلى أبحاث ميدانيّة وحقليّة يقوم به الباحث نفسه، بل إلى ما يجتمع عنده من معطيات من الحملات الاستعماريّة والاستكشافيّة في أنحاء الكرة الأرضيّة، فيقوم بتحليلها واستخراج النظريّات منها.

لقد وقف الباحث التطوّريّ من كمّيّة المعطيات الكبيرة التي تدفّقت إلى أوروبا موقف المتعجّب، خصوصًا المشاهدات الميدانيّة للرحالة والمستكشفين و«المستعمرين» للمناطق التي لم تكن أوروبا تعرفها من قبل، أو كانت تعرفها لكن ضمن سياقات معرفيّة أخرى، ووقع في مأزقِ تحديد موقفه من هذه الجماعات والشعوب، والتي بسبب ما أحدثته النهضة الصناعيّة في أوروبا، ومن ثمّ التوسّع الاستعماريّ المرتكز إلى قوّة النهضة الصناعيّة ومعارفها، أصبح هذا المأزق معقّدًا من عدّة نواحٍ، بالنسبة للتطوريّين من جهة، ولبقيّة الأنثروبولوجيّين كذلك:

٤. محوريّة الأوورومركزيّة وتأثيرها في المعرفة الغيريّة

لقد شهدت أوروبا أبان الموجة الاستعماريّة وطغيانها، نوعًا من التضخّم في الذّات، الذي أفضى بها إلى اعتبار أنّ التقدم والتّطوّر الذي وصل إليه الإنسان الأوروبيّ (وربما تأثّرًا بالمدرسة التطوّريّة الداروينيّة) يمثّل المسار التطوّريّ الذي ينبغي أن تسير الإنسانيّة باتجاهه. لذلك بدأنا نجد تصنيفات لتطوّر المجتمعات البشريّة، قائمة على افتراض الباحث الأنثروبولوجي التطوّريّ أو الفيلسوف وعالم الاجتماع التطوّريّ لمجموعة من الأنماط السلوكيّة والاستجابات البيولوجيّة الأوّليّة و«البسيطة» لتحدّيات الطبيعيّة، والتي لا تلبث وأن تتعقّد في أنماط متطوّرة شيئًا فشيئًا، في مسارات تطوّريّة «جبريّة» ذات قوانين يمكن التنبّؤ بها وتوقّعها، وبالتالي تؤدّي هذه المسارات إلى أنماطٍ مألوفة من الاجتماع البشريّ الآخذ في التعقيد. يستفيد الباحث التطوّريّ من تخيّله وافتراضاته إلى إجراء مقارنة تاريخيّة، من أجل دراسة الظاهرة التي تحتّم الانتقال من مرحلة إلى أخرى، بحيث تؤدي هذه الحتمية التاريخيّة إلى وصول أي جماعة بشرية تطورية إلى ما وصلت إليه الجماعة الأوروبية كذات متعالية في سلّم التّطوّر البشريّ.

لقد اختلف التطوّريّون فيما بينهم في سلّم التصنيفات، فهل بدأ البشر من مرحلة قطف الثمار، إلى مرحلة القنص، فتربية الماشية، ثمّ الزراعة، إلى الصناعة إلخ. وكذلك، في تفكيك القوانين وأنماط الروابط السببيّة الحاكمة على تتابع هذه التصنيفات، بين ما ذهب إليه ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) في تحليله لعلاقات قوى الإنتاج والفرز الطبقيّ للمجتمعات البشريّة وبناءً عليه تصوّره الحتميّ للشيوعيّة كنمط إنتاج تطوّريّ نهائيّ للبشريّة، أو ما قدّمه غيره من الأنثروبولوجيّين

المكتبيّين، كلويس هنري مورغان(١٦٣٥-١٦٨٨)، الذي اعتبر أنّ المراحل التطوّريّة للحضارة تتألّف من هذه المتوالية الحتميّة: مراحل التوحّش الدنيا والوسطى والعليا، ومرحلتا البربريّة الدنيا والمتوسطة، ثمّ مرحلة الحضارة التي لا تزال ممتدّة إلى يومنا هذا (عبر الوسط الأوروبيّ طبعًا). وبطبيعة الحال، فقد قادت هذه النّزعةُ التطوّريّة الأوروبمركزيّة التي سادت الوسط المعرفيّ في العالم الحديث حينها، الدول المستعمرة، إلى مزيد من السيطرة والتوسّع على حساب الأمم والشعوب والثقافات الأخرى، وتبرير ذلك، لأنّه يشكّل أولاً المسار الحتمي للتطوّر، وثانيًا، لأنّه يشكّل فرصةً لبقيّة الأمم من أجل طيِّ المراحل التطوّريّة للحاق بالركب المتقدّم لأوروبا[١]. وبسبب المدّ الاستعماريّ، والموارد البشريّة والماديّة والطبيعيّة الهائلة التي استفادت منها قوى الاستعمار، أمكن لها إعادة إنتاج الحتميّة التطوّريّة من خلال أدوات كالانتداب، والهيمنة المعرفيّة، والسيطرة العسكريّة والتكنولوجيّة، واستخدام الدعاية المكثّفة للإقناع بهذا التفوّق. لذلك، ظهرت تيّارات فكريّة عديدة، مبنيّة على هذه الرؤية الفوقانيّة (حتى العرقيّة والإثنيّة منها)، وأثّرت في تأسيس البنية المعرفيّة والابتسمولوجيّة للنظرة نحو الذّات والآخر.

يمكن عدّ مشكلةُ التصوّر المادّيّ على أنَّه محور عمليّات التّطوّر للبشر، وقد أسهمت هذه المشكلة في اعوجاج البعد الإنسانيّ في الحياة البشريّة. لقد قامت المدرسة التطوّريّة، وبأكثر من طريقة، باعتبار تعقيد الحياة الماديّة والتكنولوجيّة للبشر البنيةَ التطوّريّة الأكثر وضوحًا. وقد ساهم هذا الأمر، بالتقليل من شأن تعقيد الظواهر الثقافيّة المكثّفة التي امتازت بها الحضارات «القديمة». ففي كتابه «أبحاث في التاريخ المبكر للبشريّة وتطوّر المدنيّة» في عام ١٨٦٩ والذي أعقبه كتابه «المجتمع البدائيّ» في عام ١٨٧١، قام تايلور (١٨٣٢-١٩١٧) بقراءة للديانات البدائيّة، وكيف ساهمت سيادة السحر والطقوس الروحيّة ضمن نظريّته عن (الأرواحيّة) ومن دراسته الميدانيّة لقبائل الهنود الأميركيّين من شعب البويبلو بجنوب غربي الولايات المتحدة، أنّ جميع العقائد الدينيّة ظهرت نتيجة للتفسير الخاطئ لبعض الظواهر التي يتعرّض لها الإنسان مثل الأحلام والأمراض والنوم والموت. ويرى أنَّ ظاهرة الأحلام وظاهرة الموت كان لهما الأثر الأكبر في توجيه الفكر الاعتقاديّ لدى الإنسان، فالأحلام هي التي أوحت للإنسان بفكرة الروح والجسد ذلك أنّ البدائيّ يتخيّل نفسه متنقّلاً من مكان إلى آخر وهو نائم، بل وقد يرى نفسه وهو يؤدّي أعمالاً يعجز عن القيام بها وهو في حالة اليقظة. ومن ثمّ نشأت لديه اعتقادات بأنّ الروح تفارق الجسد أثناء النوم، مبتعدة إلى عوالم أخرى، ثمّ تعود مرتدّة إليه عند اليقظة. ويعني عدم رجوع الروح إلى الجسد

[١]- لينتون، الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث، ص٦٥.

الموت. واكتشف تايلور أنّ تلك الأفكار ارتبطت بالطقوس والعادات كما ارتبطت أيضًا بعادة تقديم القرابين لأرواح الأجداد. ومن هنا طرح مصطلحه الأنيميّة (الأرواحيّة) أي الاعتقاد بوجود الأرواح والآلهة والجنّ والشياطين وغيرها من الصور اللامنظورة التي عدّها تايلور الأصل الثقافيّ للمعتقدات الدينيّة على اختلاف أنواعها والتى تطوّرت إلى فكرة الإله العالي في مرحلة المدنيّة» (خرازي، ٢٠٠٨). ثمّ يؤكّد تايلور، ونتيجة لاعتقاده بالوحدة النّفسيّة العالميّة للبشر أنَّ تمحور الحياة الثقافيّة حول الطقوس السحريّة التي تبتني على معارفَ ممنوعة وسريّة ولا يمكن إدراكها، والتي تستبطن في داخلها انغلاقًا ذهنيًّا يواجه الإنسان «البدائيّ»، وبالتالي تمنعه من العقلانيّة التي تميّز الإنسان «المتطوّر». وهذه العقلانيّة في فهم رواسب «الخرافة» والطقوس الدينيّة هي التي تظلّ حاضرة بشكل غامض في الثقافة الإنسانيّة الكلّيّة، والتي لا يمكن إلّا للأنثروبولوجيا أن تفكّكها، وتدرس تاريخها، وتعيد إنتاجها وفهمها بشكل عقلانيّ، كي يمكن للإنسان أن ينسجم مجدّدًا في المسار التطوّريّ للبشريّة.

هذا «الاتهام» بالانغلاق لعقل «البدائيّ» اعتمادًا على نوعٍ من المعرفة التي كوّنها البدائيّ عن نفسه والعالم وظواهره المختلفة، هو اتهامٌ فيه تعالٍ ونزعةٍ إلغائيّة، قائمة على اعتبار المعرفة «العلمانيّة» أو «الأوروبيّة» الحديثة، هي معرفةٌ أعلى؛ ولذلك ينبغي «تحرير» هذا العقل «البدائيّ» من عدسة الخرافة التي يرى فيها ذاته والعالم. وهذه، هي عملية الإلغاء بشكلها الأقصى المبنية على موقف ثقافيّ عقلانيّ وواعٍ. لقد سوّغت هذه الرؤية المتعالية ثقافيًّا، بظهور تيّارات تعتنق التفوّق الثقافيّ، والعرقيّ، وفلسفة القوّة، والاستعمار الوحشيّ، خصوصًا مع «وجود» الدليل المادّيّ والتاريخيّ على تفوق الذّات/الأوروبيّة.

وإن كان للمدرسة التطوّريّة، هذا السهم الكبير من التأسيس للموقف المعرفيّ والإدراكيّ من الذّات والآخر، فإنّ المدرسة الانتشاريّة، والمدرسة الوظيفيّة، تمّ الاستفادة منهما، أحيانًا، في صناعة عدساتٍ إدراكيّة مماثلة.

٥. النسبيّة الثقافيّة وتطوير المعرفة الغيريّة

لقد استطاعت الأنثروبولوجيا، وبفضل الموقف الحاسم للمدرسة الوظيفيّة، ومن ثمّ البنيويّة، وبقية المدارس التي قامت بالقطع المعرفيّ مع المدرسة التطوّريّة، أن تنبثق عن براديغم جديد يتمحور حول النسبية الثقافيّة، والتخلّي عن التصنيفات الحادّة للمدرسة التطوّريّة؛ إذ يؤكد هذا البراديغم، الذي اقترحه الأنثروبولوجيّ فرانز بواس (١٨٥٨-١٩٤٢)، على ضرورة قيام تيّار فكريّ

يتكون من فهم القواعد الثقافيّة المختلفة عن قواعدنا لوضع أنفسنا في مكان الآخر. وبالتالي ومن أجل شرح ودراسة وتحليل كلّ ثقافة، يجب أخذ خصوصيّاتها وتاريخها في الاعتبار، بعيدًا عن المحاكمة الأخلاقيّة أو القيميّة التي سادت في النظريّة التطوّريّة. (رابور، ٢٠١٩)

صحيح أن بواس نظّر لذلك، إلاّ أنّ الاتجاهات الوظيفيّة التي نشأت في عهد دوركهايم، وأكملها ابن أخته العالم مارسيل موس بإخلاص، ومالينوفسكي، وثمّ تأكّدت عند ايفنز بريتشارد -وإن كان من وجهة نظرٍ مباينة-، كما ظهرت بقوّة في مدرسة النسبويّة الثقافيّة الأميركيّة على يد الباحثين من أمثال مدرسة الأنماط والشخصيّة مرغريت ميد وبنيديكت روث، وصولاً إلى المدرسة البنيويّة على يد ليفي شتراوس.. أكّدت هذه الاتجاهات على قضيّة محوريّة لا تزال عوالم الأنثروبولوجيا تدور حولها إلى يومنا الحالي: احترام ثقافات الشعوب، دون تقويمها وأخذ موقف منها، وعدم محاكمة أيّ ثقافة بناءً لأيّ مرجعيّة ثقافيّة أخرى مهما كانت. (بايقين، ٢٠٢٠).

لقد دفع هذا المنظور الجديد في الأنثروبولوجيا الباحثين إلى البحث عن الهويّة الثقافيّة لكلّ شعب، وفهمها من خلال لغتها وأدواتها الثقافيّة الخاصّة بها، بأكبر قدرٍ ممكن من الموضوعيّة والاغتراب المناسب عن الحقل. ومن ثمّ الكشف عن البنى الرمزيّة والخياليّة، والروابط التي تنسجها كل جماعة داخلها وخارجها، والتي تشكّل في مجموعها نمط حياة هذه الجماعة ووجهة نظرها نحو نفسها والكون. هذه العودة القسريّة عن التطوّريّة، إلى واقع الاعتراف بالنسبيّة الثقافيّة (مع وجود انتقادات لها أيضًا)[١]، أسّس لرفض التمييز بين الأعراق، والأديان، والقوميّات، واللغات، والأيدولوجيّات، ودعا إلى التعامل مع الواقعة الإنسانيّة على أنّها قضيّة تجريبيّة، ينبغي وبالقدر الأكبر من الأدوات المتاحة، فهمها بموضوعيّة.

إذنْ، وبعدَ التخلّي عن الأورومركزيَّة، في هذا البرادايم الجديد، أتيحَ للعقل الأنثروبولوجيّ مساحات مستجدّة، ان يتحرر من مركزية الـ«أنا» في فهم الإنسان، خصوصًا مع التيّار الثقافيّ والرمزيّ المتصاعد في فهم الوجود الإنسانيّ، ودراسة حضوره الحاليّ والتاريخيّ، وتفكيكه كنصّ رمزي ثريٍّ يحتاج لأدوات فهم هرمنيوطيقيّة وفيمينولوجيّة. يقول غيرتز إنّ نظريّة «الأنثروبولوجيا التأويليّة» «كانت امتدادًا لاهتمامي بأنظمة المعاني والعقائد والقيم والنظرات إلى العالم وأشكال الشعور وأساليب الفكر التي كانت شعوب معيّنة تبني وجودها من ضمن شروطها». ويحاجج بأنّ

[١]- راجع كتاب:
اريكسن، توماس (٢٠١٢) مفترق طرق الثقافات: مقالات عن الكريوليّة توماس هيلاند إريكسن، ترجمة محيي الدين عبد الغني، المركز القوميّ للترجمة.

الثقافة هي التي تضفي المعنى على العالم في أعين أصحابه، فالثقافة تُقرأ كما يُقرأ النصّ. والثقافة، بما هي نصّ، تتألّف من الرموز، التي هي نواقل للمعنى[١].

وشكّل هذا الانعطاف داخل المنهج، فرصةً وتحدّيًا ابتسمولوجيًّا جديدًا، أمام أدوات المعرفة التي تستعين بها الأنثروبولجيا في فهم الإنسان، فبعد التخلّي عن محوريّة الذّات، خرجت أسئلة من قبيل: هل يمكن تحديد ما هي الذّات، وما هو الآخر؟ ما هي وسيلة الفهم: هل هي اللغة؟ أم العقل؟ أم نوعٌ جديد من المعرفةِ البينذاتيّة؟ وما هو العقل في المنظور الأنثروبولوجيّ؟ وإلى أيّ مدى يمكنُ ادّعاء الموضوعيّة في فهم الذّات والآخر/ الذّات أو الآخر؟ وهل باتت التأويليّة هي قدرُ الإنسان في فهم ذاته؟ وكيف يتشكّل المعنى عن الذّات؟

٦. التأسيس لأدوات الإدراك

يتأكّد الإشكال في نوع المعرفة التي تسمح الأنثروبولوجيا بتكوينها عن الذّات والآخر، في التزامها المدرسة الوضعيّة والتجريبيّة في البحث، بل تلتزم الحدّ الأقصى من البعد عن الفلسفة العقليّة. لقد جرّ هذا الأمر على المعرفة التي تنتجها الأنثروبولوجيا، سمات مثل عدم ثبات المعرفة، وعدم ثبات أدوات إنتاجها، وأنّ نتائجها هي دومًا مؤقّتة.

يشرح ليستل هذا الأمر في طيّ عرضه لفلسفة ليفانس، من خلال تمثيل هذا المأزق بمثال المرآة، حيث يعتبر أنّ معرفة الذّات على بنية الخبرة الحسّيّة، هي معرفة لا يمكنُ أن تنتج معرفة قابلة لإعادة الإنتاج، لأنَّ تجسيدها في قضايا تمتلك صفة الثبات والديمومة (كمثل القضايا الكلّيّة الفلسفيّة) أمرٌ لا يمكن أن يكون عبر تجربة حسّيّة. يذكر ليستل تحت عنوان "Not to be reproduced" – on the structure of sensory experience) هذه التجربة في إدراك الذّات فيقول: «عندما ننظر إلى المرآة ، فإنّ ما ينعكس علينا هو المشهد الذي يراه الآخرون منّا من ناحية، كما أنّنا نرى أنفسنا في المرآة كأشياء من ناحية أخرى، ومع ذلك فإنّ هذا التجسيد للذات يقدّم نفسه على أنه غير مكتمل»، فهو في النهاية معطًى حسّيّ تجريبيّ! «بينما أرى نفسي كآخر، فأنا لا أرى نفسي حقًّا كما يراني الآخرون. المرآة لا تعكس نظراتي الحيّة؛ لأنّها مرتبطة بالأشياء وغيرها في العالم؛ إنّه يظهر لي فقط في موقف محدّد للغاية، أنا أنظر إلى نفسي». إن المرآة تشكّل تجربة الذّات في استخدامها للرؤية، أي الرؤية البصريّة المباشرة للآخر نحو جسدي، إضافة إلى رؤية الجسد الخاصّ بي، فهي تنقل

[1]- **Leistle, Anthropology and Alterity Responding to the Other, p.71.**

انطباعاتٍ حسّيّة يتمّ التقاطها من المرآة. فالمرآة هي الوسط المعرفيّ الذي تحدثُ فيه المعرفة المشتركة بين نظرتي لنفسي، ونظرة الآخر إلى نفسي، ونظرتي إلى معرفة الآخر بي. هذه المعرفة، لا تساوي الذّات تمامًا، وإنّما هي تقاربها من وجه، وتختلف عنها من وجوه أخرى.. إلّا أنّها المعرفةُ المتحصّلة عنّي.

هذا الانقسام الذي يمرّ عبر الوجود المادّيّ للفرد يعني أن الذّات في جوهرها يتخلّلها الآخر، رغم أنّ الإدراك الحسّيّ لتموضع الذّات في حيّز الوجود الجسديّ، يؤدّي إلى الاعتراف بأنَّ الرؤية (والتجربة الحسّيّة بشكل عامّ) هي في الأساس غير مكتملة ومفتوحة. إنّه ينبثق من نقطة عمياء، جسد المرء ووجهة نظره، ويمكنه أن يمنحنا احتفاظًا جزئيًّا بالشيء الذي يتعلّق به فقط. وهذا النحو من الإدراك، يتعلّق بمحدوديّة أجسادنا وتحرّكها في الحيّز المكانيّ وأبعاده الزمكانيّة. وهذا العالم المادّيّ المدرَك، هو عالمٌ منغلقٌ على الإدراك الحسّيّ، ويخدعه، أو يسدّ عليه كلّ ما هو وراء الحسّ. ومع ذلك، فإنَّ هذه المعرفة التي يحصّلها المرء عبر جسده عن ذاته وعن العالم، تقدّم له مجموعة من الخصائص البنيويّة للمعرفة التي يتمّ إنتاجها عبر طريق طويل «إلى أنماط الخبرة الاجتماعيّة والثقافيّة ، والممارسات والمؤسّسات التي يدرسها عادة علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع».

ومن جهة أخرى، يؤكّد ليفانس، على أنّ النظام الإدراكيّ الحسّيّ الذي يقوم على محوريّة الجسد، ولأنّه غير شموليّ، يظلّ يتعامل مع الظواهر المقابلة له، عبر التجربة التي تستدعي عمليّات « الاختيّار والدمج والاستبعاد»، إذ إنّ هناك دومًا ما هو «غريبـ« عن «ذاتنا»، هذا الغريب، يمكنه أن ينشئ معنا الاتصال والاستجابة، والسؤال والجواب، والحوار، والمساهمة في إخبارنا عن أنفسنا. وبالتالي يسهم في تكويننا كـ «أشخاص»، أي أنّه يقوم في تشخيص -بمعنى وضع الحدود والمشخّصات- لذواتنا، ليدخل هذا التشخيص الذي يقوم به الغريب عنّي، ضمن تصوّراتنا عن أنفسنا والعالم. إنّها عمليّة معقّدة، ومكامن التأويل فيها كثيرةٌ، ومتبادلة لكنّها، كما يقول ليفانس، هي المعرفة التي «ينتجها البشر أنفسهم».

إنّ الانتقال من محوريّة الذّات الأوروبيّة، إلى محوريّة الآخر على يد مالينوفسكي، لم تخفّف من اغتراب المعرفة التي ولّدتها الأنثروبولوجيا. يقول ليستلي»إذا عرّفنا الأنثروبولوجيا على أنّها علم الآخر ثقافيًّا، فستكون على قدم المساواة في أهمّيّتها مع مفهوم الثقافة، علاوة على ذلك ، يبدو أنّ الأنثروبولوجيا كعلم كرّست نفسها في البداية لإعادة فهم الآخر على أنّه الآخر. فيما يلي مقولة

مالينوفسكي الشهيرة «للهدف النهائيّ للإثنوغرافيّ»: «هذا الهدف، باختصار، هو فهم وجهة نظر المواطن الأصليّ وعلاقته بالحياة وتحقيق رؤيته لعالمه» (Malinowski ١٩٨٤: ٢٥) هذه المعرفة التي تتشتّت فيها معرفة الآخر، وتزاد وتتكثّف الشكوك التي تثيرها حول نفسك وحول الآخرين، بأنك قد «لا تفهم» أو قد لا تصل إلى الفهم التامّ، إلّا إذا أصبح الباحث الميدانيّ انعكاسًا ذاتيًّا خالصًا، وخاليًا من «التحيّز الثقافيّ»، و«التحليل النّفسيّ».

٧. الاثنوغرافيا والغيريّة

إنَّ التّماسَ الذي أحدثته الحركة الاستعماريّة مع «الغير» كان تماسًا قائمًا على النفرة منه والاستعلاء عليه و«استغرابه» والتعامل معه كغريبٍ عن الإنسان المعاصر والمألوف، وحينما بدأت الأعمال الإثنوغرافيّة الأولى، كانت تجرى بروحِ محاولة فهم الشاكلة الأولى التي كان عليها البشر، من أجل التعرف على الذّات، وكيفيّة تطوّرها. هكذا يقترح باندیان أنَّ هذا «التحيّز الذي كان كامنًا بل واضحًا في الأدبيّات الإثنوغرافيّة يتجلّى في المبدأ الأنثروبولوجيّ الأوّليّ هو عمليّة «اختراع الإنسان الآخر» من أجل تطوير معرفة أكثر بالبشريّة. هذا «الآخر الأنثروبولوجيّ» هو أساسًا «معرفيّ». يعتمد على فكرة الاختلافات المدركة وهي عمليّة معرفيّة تتضمّن الملاحظة وجمع البيانات والتنظير».

تقترح تقنيات البحث الإثنوغرافيّ مجموعة من الأدوات البحثيّة، نتخب منها الملاحظة بالمشاركة، لجمع المعطيات الحقليّة والميدانيّة. يحاول الإثنوغرافيّ إزالة مسافة الاستغراب، بينه وبين الجماعة، بالدخول إلى فضائهم الخاصّ. يتعلّم اللغة ويحكيها، كي يلجَ إلى فضائهم الثقافيّ قدر الإمكان؛ إذ تشكل لغة أيّ جماعة بشريّة، مخزونها الخاصّ من الفهم ومحاولات التعبير عن الذّات وعن التصوّرات، وهي التي تساهم في صناعة الطقوس (طقوس العبور، الزواج، الموت إلخ)، وتعبرّ عن العلاقات القرابيّة، وشكل السطوة السياسيّة المتّبعة في الجماعة، وتصوّراتهم عن «الغريبـ«.

إنَّ ثقافة الجماعة في أحد شقوقها، تقدّم فكرتهم عن الآخر «الغريبـ« عنهم، وهذه الفكرة بالدقّة هي التي تغري الأنثروبولوجيّ (على مذهب مالينوفسكي الدائر حول فحص الاختلافات الثقافيّة) باقتحام المساحة الخاصّة للجماعة، كي يتعرّف على نفسه من خلال فكرة الآخرين عنه. يمكنُ، للإنسان أن يتصوّر ذاته كما يحبّ، لكن أن يتعرّف على ذاته في مرآة الآخرين، هي المعرفة المكمّلة لما يملك، بل ربما تكون المعرفة الأكثر عملانيّة؛ لذلك تنتخب الإثنوغرافيّة تقنية الملاحظة بالمشاركة، كي تنتفي الغرابة بين الجماعة والباحث، يعني بين الذّات والآخر، ويقترب من فرصة

التعرّف على ذاته داخل الذّات الغيريّة. تشكّل هذه المساحة الإثنوغرافيّة، المساحة الأكثر واقعيّة، بين العلوم المختلفة، من أجل مقاربة قضيّة المعرفة الغيريّة والذّاتيّة. صحيح أنّها تظلّ مع هامش خطأ في التأويل والفهم، أو الإغراق في الخفاء الذي قد تمارسه الجماعة قبال الوافد الغريب -مهما اندمج معهم-، إلاّ أنّها تبقى في الحيّز الأبعد عن التحكّم والإسقاط والمحاكمة. هي معرفة بصناعة يظهر فيها الحسّ الإنسانيّ أكثر .

يقول ساروكاي منبّهًا في توضيح المحذور الذي قد يعتري العمل الميدانيّ في الاثنوغرافيا: «إنّ عمليّة «الغريبـ« الأنثروبولوجيّ الساعي إلى تعريف المواطن الأصليّ جعلت منه أجنبيًّا محلّيًّا مع الحفاظ على استقلاليّة الذّات الغربيّة. في هذا السيناريو، يستولي الأجنبيّ الذي يغزو أراضي المواطن الأصليّ على روح المواطن الأصليّ من خلال تكوينه كآخر. إن طبيعة الآخر في هذه الحالة واضحة: إنّه ليس نفسًا للآخرين. لقد عانى الآخرون الأنثروبولوجيّون الأوّليّون من عنفه بشكل دائم بسبب عنف إعادة تشكيل الذّات الأصليّة.. هذا هو الاختلاف في الذّات الإثنوغرافيّة التي ينتج عن هذا النوع من الدراسة الإثنوغرافيّة وليس الذّات الأصليّة. ويقترن بهذا إبعاد الذّاتيّة في التمسّك بادّعاء معرفيّ للملاحظة الأنثروبولوجيّة، الأمر الذي يزيد من مخاطر فقدان «جوهر» الذّات الأصليّة. يشتمل هذا النشاط في معظم أساسيّاته على تجسيد للسكان الأصليّين والذي ينتهي في هذه العمليّة بتجسيد الملاحظ المحايد نفسه»، حيث «يتمّ فهم الآخر بشكل مختلف. من خلال محاكاة الآخر لدى المواطن الأصليّ، يبني المراقب نفسه على أنّه «ليس الآخر»، على الرغم من معارضته لبناء الآخر على أنّه ليس ذاتًا»[١].

بناء الذّات على أنها «غير الأخرى» لا يساوي العنف على مفهوم الآخر. وتستمر الذّات الملاحِظة في البقاء على أنّها «ليست غير الأخرى». وهذا الإصرار على نفي الغرابة، ومحاولة التآلف، بحثًا عن معرفة الذّات والغير، قد تصبح أكثر حدّةً من خلال ممارسة الباحث – من حيث لا يعلم لارتكابه الدائم لفعل التأويل، إلاّ إذا كان ملتزمًا بالدعوة الأخلاقيّة في التعرّف على الآخر، أو على الذّات من خلال الآخر. هكذا يرى ليفيناس، أنّ العنف يبدأ حينما تتمّ عدم استجابة الدعوة الأخلاقيّة للآخر، بمعنى مسؤوليّة الذّات التي تقوم بالمراقبة تجاه الآخر، وهي تتجلّى في تجنّب محاولة المحاكاة الكاملة في التعرّف على الآخر، بما أنّ المحاكاة هي أسٌّ معرفيّ موجود في كافّة أشكال المعارف والعلوم.

[1]- **Sarukkai, The 'Other' in Anthropology and Philosophy, Economic and Political Weekly, p. 1407.**

السيرة الذّاتيّة كأسلوبٍ مُشَاكلٍ للعمل الإثنوغرافيّ

يقترح ساروكاي الاستفادة من السيرة الذّاتيّة (Autoethnography)، في العمل الإثنوغرافيّ، من أجل قراءة الذّات من قبل الذّات نفسها، لكن بأدوات البحث الإثنوغرافيّ ومقولاتها. يقول ساروكاي: «السيرة الذّاتية للفرد يجب أن تكون أداة إثنوغرافيّة صالحة»، وهو ذاته السؤال الذي يطرحه سرينيفاس؛ إذ يقول «لماذا لا يستطيع عالم الأنثروبولوجيا أن يتعامل مع حياته كحقل إثنوغرافيّ ويدرسها؟»[١].

تتمحور الدراسة في الإثنوغرافيّة الذّاتية حول ذات الباحث باعتبارها جزءًا أساسيًّا في بنية الكتابة السرديّة والقَصَصْ الشخصيّ. توضح إليس (٢٠٠٤) بأنّ الإثنوغرافيّة الذّاتية، «باعتبارها شكلاً من أشكال البحث الإثنوغرافيّ»، هي كُلٌّ أكبر من جزئيّه اللذين يكوّنانه: الذّاتيّ (Auto) والثقافيّ (ethno)، ومختلفٌ عنهما في آنٍ واحد. وهذا صحيح إلى حدّ كبير؛ إذ يتحوّل الباحث إلى غريبٍ وآخرَ ضمن ذاته، كي يحاول قراءته بأكبر قدر ممكن من الاستغراب.

قد يثير هذا الأمر إشكالاً حول الموضوعيّة اللازمة؛ إذ إنّ آفة الذّاتيّة في العلوم، هي من الأمور التي يحاول الباحث تجنّبها، فكيف يمكن للاثنوغرافيّ هنا أن يعتمدها في معرفته لذاته؟ الأمر كلّه يتمحور حول «الأدلّة» التي يقدّمها على دعاويه، حسبما يقرّر ألينغسون[٢].

إنّ صلب العمل الإثنوغرافيّ والأنثروبولوجيّ، يتمحور حول إعادة بناء الأحداث من الماضي إلى الحاضر -مهما أمكن- وبأسلوب مقارن، كي يتسنّى للباحث الخلوص إلى نتائج أكثر جامعيّة وشموليّة في رؤيته لموضوع البحث. وكذلك الأمر في أثنوغرافيا السيرة الذّاتيّة، فإنّ إعادة بناء الذّات من أجل معرفتها، هو عبارة عن تسجيل ورصد وتحليل الأحداث المرتبطة بالذّات من الماضي والى اللحظة الآنيّة.

يشرح ساروكاي هذا الأمر فيقول: «تصبح السيرة الذّاتية مجموعة من بقايا الذّات وتتشكّل مؤقّتًا. السيرة الذّاتيّة ليست أكثر من نقش للآخر داخل الذّات. تصبح الذّات التي سكنت نفسها هي الأخرى بمجرّد أن تتجاوز اللحظة الحيّة. وهكذا فإنّ تذكّر الحياة يعطي سلسلة من الصور للآخر والتي ترتبط باستمرار بالحاضر الذّات الحيّة، وهكذا فإنّ أنثروبولوجيا الآخر في الذّات هي عبارة عن إعادة خلق للآخر الذي يسكن الذّات»[٣].

---

[1]- Sarukkai, The 'Other' in Anthropology and Philosophy, Economic and Political Weekly, p. 1407.

[2]- Ellingson, Autoethnography as constructionist project, p. 445.

[3]- Sarukkai, p.1408.

إن بناء الآخر في الذّات، من خلال إعادة قراءة الأحداث المتّصلة به (وهي تمرّ حتمًا بالوجود الجسديّ له)، تجعل الإنسان في مقابلة مع «آخره»، وهذا أمرٌ ليس لديه مماثل في الأنطولوجيا. إنّ هذا الانقلاب نحو الداخل من أجل إيجاد الآخر الذي يفترض أن يكون أقرب منّي من أيّ شيء آخر (لأنّهُ لا فاصلة مكانيّة بيني وبينه) يمكن أن يجعل المعرفة المتولّدة عنه، مشكوكة ومشبوهةً أكثر من غيرها، بمعنى أنّها ستكون مائلة إلى قراءة نفسانيّة أكثر منها أنثروبولوجيّة، مع حضور أكبر للخيال.

هل يمكن اعتبار أيّ قيمة لمعرفة الذّات الناتجة عن السيرة الذّاتيّة؟

إذا قبلنا بالآخر الفيزيائيّ، وقلنا إنّه لا يمكننا فعلاً الاحاطة به أنطولوجيًّا، إذًا تبقى هناك مساحة للخيال، المساحة الفارغة التي يملؤها الخيال بالتأويل، والتفسير، والإنتاج المتنوّع للمعنى. هذا الأمر، ينطبق أيضًا على المساحات الفارغة حول إدراك الآخر في الذّات. وهو، كما يعتبر بعض الباحثين، أمر يشكّل غنى إنسانيًّا لا بدّ منه.

وهذا الخيال، أي المساحة المملوءة بين الذّات والموضوع (الآخر الفيزيائيّ في الحالة، والآخر الذّاتيّ في الحالة الثانية)، قد يكون الثروة الإنسانيّة البعيدة عن المحاكمة الأنطولوجيّة والأيدولوجيّة. يمكن للخيال، أن يعيد إنتاج المسافات بين الذوات، وبين الذّات والآخر، ويخفّف من عبء الجدل الفلسفيّ حول الذّات والموضوع، ويستهلك في هذه العمليّة، الخبرات الحسّيّة بأنواعها، فضلاً عن منتجات الرأسمال الثقافيّ والرمزيّ والماديّ، ليكون في الإمكان المساهمة في صناعة معرفةٍ تجاور الفلسفة في تجريدها والخبرة الإنسانيّة في ماديّتها القح.

الخاتمة

تؤكّد هذه المطالعة للأسس الابستيمولوجيّة والمعرفيّة لقضيّة الغيريّة من زاوية منهجيّة ومعرفيّة، أنّ انزياح الطّرح المعرفيّ/الأنثروبولوجيّ الذي يبني عليه ليفانس رؤيته نحو الذّات-الآخر، عن اختصاص هذه القضيّة التجريديّة والتحليليّة بالفلسفة العقليّة، سبّب لطرح ليفانس مجموعة من الإبهامات المعرفيّة وارتكازه على قاعدة معرفية قلقة..إنَّ غياب التصوّر العقليّ المجرّد والكلّانيّ عن هويّة وحقيقة النفس البشريّة، من جهة، واعتماده على المعطيات المتنوّعة جدًّا للتجربة الثقافيّة للبشر والممتدّة على مدى آلاف السنوات كبنية أساس للتأويل والفهم لظاهرة الذات والآخر، سيسبّب مزيدًا من تشظّي نوعِ المعرفة التي يمكن تحصيلها حول قضيّة الغيريّة. لا يمكن بحال من الأحوال، الادّعاء أنّ الحسّ الإنسانيّ المسالم كفيلٌ بمعالجة الزوايا الحادّة للمعرفة الذاتيّة والغيريّة التي يكوّنها الإنسان؛ إذ سيكون السؤال الدائم: ما هو الأساس المعرفيّ لهذا الحسّ؟ هل يرتكز إلى إطار معرفيّ ثابت كي يتمّ الاحتكام إليه في أيّ مطبّ ابستيمولوجيّ؟ أم هو يعود إلى التجربة البشريّة الأنثروبولوجيّة؟ وهي تجربة ذات معطيات متغيّرة بشكل لحظويّ.

هذا النقاش في عمق أدوات الإدراك، وصناعة التصوّرات ومفهمة الغيريّة، يخالف بشكل حاسم توجّه ليفانس في فلسفته الغيريّة، ويعيد البوصلة إلى المدرسة العقليّة والتجريديّة كميدان أكيدٍ وأوّلٍ لهكذا نوعٍ من النقاش، مع التأكيد على ضرورة أنسنة النواتج المعرفيّة العقليّة حول فهم الذات والآخر، من خلال احترام الجهد والتجربة الإنسانيّة التي يقدّمها البشر.

لائحة المصادر والمراجع

المصادر العربية

١. ابن سينا، ٢٠٠٨، شرح الإشارات، دار المعارف، مصر.

٢. باقادر، أبو بكر أحمد، ٢٠١٧، الأنثروبولوجيا: حقل علميّ واحد وأربع مدارس، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات.

٣. بت دحمان، حاج، ٢٠١٦، نظرية المعرفة عند أرسطو، جامعة أحمد زبانة، الجزائر، العـدد ٨٠ المجلد ٣٥،

٤. خبيت، محد حسن همدي، ٢٠١٥، الفلسفة الإغريقيّة ومدارسها من طاليس إلى أبروقلوس، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن.

٥. خرازي، عزيزة، ٢٠٠٨، الاتجاهات النظريّة الحديثة في سوسيولوجيا التنمية، الحوار المتمدّن، العدد: ٢١٧٥.

٦. الخويلدي، الأنا وجهًا لوجه مع الآخر، مجلّة الحكمة، ٢٠١٥.

٧. خيرة، عبد العزيز، ٢٠١٦، مفهوم النّفس عند ابن سينا إرهاص الصياغة لنظريّة في علم النّفس، الأكادمية للدراسات الاجتماعيّة والإنسانيّة، قسم الآداب والفلسفة.

٨. سامة، النور عبد الرحمان، د. أبو بكر. شلابى، ٢٠٠٢، (الأنثروبولوجيا العامّة: فروعها واتجاهاتها النظريّة وطرق بحثها) المركز القوميّ للدراسات والأبحاث، طرابلس.

٩. لكلرك، جيرار، ١٩٩٠، الإنثربولوجيا والاستعمار، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر، بيروت.

١٠. ليفيناس، ١٩٩٦، بعض التأمّلات في فلسفة الهتلريّة. شواطئ الجيب، ليتل ليبراري.

١١. لينتون، ١٩٦٨، الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث.المكتبة العصريّة، بيروت.

١٢. محمد بايقين، مؤمنون بلا حدود، الهوية والغيريّة وقضايا التداخل الثقافيّ، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانيّة، يناير ٢٠٢٠

١٣. يمينة، بورزاق، ٢٠٢١، إشكالية الغيريّة وسؤال الاعتراف في الفلسفة الغربيّة المعاصرة مقاربات فلسفيّة، مجلّة مقاربات فلسفيّة، المجلّد ٨، العدد ٢.

المصادر الأجنبية

1. Ellingson, Laura. L., & Ellis, Carolyn. (2008). Autoethnography as
2. constructionist project. In J. A. Holstein & J. F. Gubrium (Eds.), Handbook of constructionist research). New York: Guilford Press.
3. Ellis, C. (2004). The Ethnographic I: A Methodological Novel about Autoethnography. Walnut Creek, CA: AltaMira Press
4. Leistle, Bernhard (1997), Otherness as a paradigm in anthropology
5. Leistle, Bernhard (2017) Anthropology and Alterity Responding to the Other, Routledge, New York.
6. Sarukkai, Sundar (1998) The 'Other' in Anthropology and Philosophy, Economic and Political Weekly, Vol. 32, No. 24 (Jun. 14- 20, 1997).

الأنثروبولوجيا القهريّة

نقد فوكو لمنطق السلطة في العقل الغربي

رامز أحمد [*]

الملخص

في كلّ مرّة يتطرّق فيها الخطاب الأنثروبولوجيّ إلى بعض أفكار الفلسفة السياسيّة يكون الهدف ازدراء النهج الفلسفيّ واستبعاده من دائرة العمل الأنثروبولوجيّ؛ وذلك لأنّه يمنح الأفضليّة للمثل الأعلى على حساب الحقائق، كما يقول إدوارد إيفانز بريتشارد ومايرفورتس؛ إذ لم تساعد نظريّات الفلسفة السياسيّة، وفق تصوّرهما، في فهم المجتمعات التي جرى دراستها. وهي لا تتمتّع بقيمة علميّة كذلك؛ لكون استنتاجات الفلاسفة نادرًا ما تُصاغ من حيث السلوك المرصود، وبالتالي لا يمكن التحقّق منها وفقًا لهذا المعيار». صحيح أنّ الفلاسفة حاولوا دعم نظريّاتهم باستخدام البيانات المتاحة عن المجتمعات والعادات البدائيّة، لكن ذلك تمّ في وقت كانت هذه البيانات لا تزال ضعيفة للغاية؛ وعليه ينبغي على علماء الأنثروبولوجيا «تجنّب الإشارة إلى كتابات الفلاسفة السياسيّين والابتعاد عنها.

لفهم علاقة الفيلسوف الفرنسيّ ميشال فوكو بـ«الأنثروبولوجيا»، قبولًا أو رفضًا، تأثّرًا أو تأثيرًا، ينبغي، أوّلًا، التطرّق إلى العلاقة المعقّدة والإشكاليّة التي نشأت بين هذه الأخيرة والفلسفة، وينبغي، ثانيًا، دفع التساؤل، حول هذه العلاقة، إلى ما هو أبعد من الرؤية المبسّطة التي تقيم تعارضًا بين ميدانين معرفيّين يقوم أحدهما على نوع من التساؤلات النظريّة والتأمّلات الفكريّة حول الطبيعة الإنسانيّة ومعنى الوجود الإنسانيّ وغايته، بينما يقوم الآخر على نوع من البحث الميدانيّ الهادف إلى فهم المجتمعات البشريّة «علميًّا» بعيدًا عن النظريّات الفلسفيّة التي شغلت المفكّرين زمنًا طويلًا. ولا بدّ من الإشارة في هذا السياق إلى أنّ الأنثروبولوجيا قد نهضت، تاريخيًّا، على نوع من القراءة النقديّة للفلسفة، وبصورة خاصّة فكرة الحقّ الطبيعيّ والعقد الاجتماعيّ.

كلمات مفتاحيّة: أنثروبولوجيا السلطة، التنظيم السياسيّ، سؤال الإنسان، الطبيعة اللاّواعية، الثقافة اللاّشعوريّة.

---

*- باحث وأكاديميّ سوريّ مقيم في فرنسا.

المقدّمة

يكرّس **القانون القديم لهنري سومنر مين (Henry Sumner Maine (١٨٢٢-١٨٨٨)**)[١]، وهو واحد من النصوص التأسيسيّة الكبرى للأنثروبولوجيا السياسيّة، فصلاً كاملاً لمناقشة النظريّات الفلسفيّة لحالة الطبيعة والعقد الاجتماعيّ، وينخرط في نقد شديد لأطروحات روسو قبل أن يميز بين «التنظيم الاجتماعيّ»، حيث تهيمن القرابة، و «التنظيم السياسيّ» القائم على أساس الأرض. وهو تمييز سيظهر لاحقًا لدى، **إدوارد إيفانز بريتشارد و ماير فورتس** Edward E. Evans-Pritchard et Meyer Fortes في عملهما المهمّ حول **النظم السياسيّة الإفريقيّة** (١٩٤٠)؛ إذ يقيم كلا المؤلِّفين، وهم من أساتذة الأنثروبولوجيا البريطانيّة، تعارضًا بين نوعين من المجتمعات: مجتمعات دون رأس «زعامة»، وهي مجتمعات تقوم على النسب، وأخرى أكثر تعقيدًا تتسم بوجود مؤسّسات سياسيّة مركزيّة لعبت دورًا كبيرًا في نشوء الممالك القديمة التي لا يتردّدان بنعتها بالدول أو أشباه الدولة[٢]. وقد كان لهذا التصنيف الأثر البالغ في الأبحاث الأنثروبولوجيّة اللاحقة التي تبنّت منظورًا نقديًّا، وإن كان مضمرًا في كثير من الأحيان، حيال الفلسفة، من زاوية من اختار موضوعه وموقعه في آن؛ أعني بذلك موقعه كباحث يهتمّ بدراسة الشعوب التي تشكّل بالنسبة له مختبرًا حيًّا لعمله وميدانًا معرفيًّا عليه أن يحميه ويحرسه من سحر التأمّلات النظريّة البحتة وبصورة خاصة التأمّلات

---

[١]- يعد سومنر مين، بالإضافة الى داروين و سبنسر، واحدًا من أهمّ أعلام الفكر البريطانيّ الذين أثْرَوا الحركة الفكريّة المعاصرة؛ وبصورة خاصّة تصوّراته عن حكم البشر والتحوّلات التي عرفها مفهوم الحكم، بالإضافة إلى أفكاره عن تاريخ نشوء مؤسّسات إنسان الحضارة وأصولها، وقوانين التحوّل الاجتماعيّ، و تصوّراته عن المجتمعات البدائيّة وأصل سلطة الملك والمجتمع البطرياركيّ وعلاقته بظهور العائلات المنفصلة، علاوة على تصوّراته الأخرى بخصوص نظريّات حالة الطبيعة والردود عليها. وكذلك إشاراته إلى بعض الأفكار البدائيّة للجنس البشريّ التي يعكسها القانون القديم وحديثه عن العلاقة بين تلك الأفكار البدائيّة والفكر الحديث تشير الى ذلك المقدمة الافتتاحيّة للترجمة الفرنسيّة (ص ٢٥٥ ,,٣٠٠).

Maine Henri Sumner, L'ancien droit et la coutume primitive, Etude sur l'histoire des institutions primitives, par Sir, traduit de l'anglais, avec une préface, par M. Jos. Durieu de Leyritz, avocat, et précédé d'une introduction par M.H. d'Arbois de Jubainville, professeur au collège de France. 1880.1 vol.in-80, pp.255- 300

[٢]- وقد بقي هذا التصنيف رائجًا حتى وقت قريب رغم عيوبه الكبيرة التي تهمل الإشارة إلى وجود العديد من المجتمعات التي تملك «زعامة» لكن حجمها ومؤسّساتها لا يسمحان أن يطلق عليها صفة الممالك، إضافة الى أنّ هذا التصنيف لا يأخذ بيعن الاعتبار وجود مجتمعات أخرى تتسم بوجود تنظيمات وهيئات ومجالس تلعب دورًا سياسيًّا مهيمنًا. دون أن ننسى الإشارة الى أن القوى الاستعماريّة أساءت استخدام مصطلح «الزعامة» القبليّة؛ إذ جرى إدخال هذه التسمية أو هذا المصطلح في المفردات او المصطلحات الإداريّة الخاصّة بها مضيفة مزيدًا من الغموض على المفهوم. على أيّ حال، كان لهذا التمييز دور بارز في ظهور سلسلة من الأبحاث المثمرة حول نظم القرابة وجعل بالإمكان تسليط الضوء على وجود تماسك وحضور للسياسة في المجتمعات التي لم تعرف مفهوم الدولة أو السلطة المركزية.

Luc de Heusch, Anthropologie et science(s) politique(s), Presses de Sciences Po | « Raisons politiques », 20062/ no 22 | pages 23 à 48.

الفلسفيّة، التي لا يمكن أن تضيف سوى مزيدًا من الغموض والاضطراب في ميدان ينبغي أن تسود فيه الحقائق التي يقدّمها البحث الميدانيّ. وليس من قبيل الصدفة أن يعرّف **ألفريد ريتشارد براون**، وهو من أساتذة المدرسة الأنجلوساكسونيّة، تخصّصه على أنّه «العلم الطبيعيّ للمجتمع البشريّ»، وهو تعريف لا يبتعد عن التعريف الذي يقدّمه **كلود ليفي ستروس** نفسه للأنثروبولوجيا بوصفها علمًا يختص بفهم الإنسان أو المجتمع البشريّ بكلّيّته، بعيدًا عن التأمّلات الفكريّة المحضة للفلاسفة. إذ لا ينبغي، وفق **ستروس**، أن نكتفي بالعودة إلى الأساطير القديمة لفهم الأصول البعيدة لحضارتنا الراهنة، بل علينا توسيع دائرة البحث لتشمل المجتمعات البدائيّة البعيدة، وذلك لتكون نظرة شاملة عن الحالة الإنسانيّة برمتها. ولهذا لا يمكن الركون إلى أفكار الفلاسفة وتحليلاتهم النظريّة، بل ينبغي الانخراط في عمل استقصائيّ وبحثيّ صبور والاقتراب من تلك المجتمعات على نحو يسمح لنا بفهم بنيتها العميقة.

في كلّ مرّة يتطرّق فيها الخطاب الأنثروبولوجيّ إلى بعض أفكار الفلسفة السياسيّة يكون الهدف ازدراء النهج الفلسفيّ واستبعاده من دائرة العمل الأنثروبولوجيّ؛ وذلك لأنه يمنح الأفضليّة للمثل الأعلى على حساب الحقائق، كما يقول **إدوارد إيفانز بريتشارد** و**مايز فورتس**؛ إذ لم تساعد نظريّات الفلسفة السياسيّة، وفق تصوّرهما، في فهم المجتمعات التي جرى دراستها. وهي لا تتمتّع بقيمة علميّة كذلك؛ لكون استنتاجات الفلاسفة نادرًا ما تُصاغ من حيث السلوك المرصود، وبالتالي لا يمكن التحقّق منها وفقًا لهذا المعيار». صحيح أنّ الفلاسفة حاولوا دعم نظريّاتهم باستخدام البيانات المتاحة عن المجتمعات والعادات البدائيّة، لكن ذلك تمّ في وقت كانت هذه البيانات لا تزال ضعيفة للغاية؛ وعليه ينبغي على علماء الأنثروبولوجيا «تجنّب الإشارة إلى كتابات الفلاسفة السياسيّين والابتعاد عنها.

غالبًا ما تم النظر إلى الفلسفة كعقبة معرفيّة ينبغي التخلص منها وفي أحسن الأحوال كرفاهية عديمة الفائدة أو كشبكة من الأحكام المسبقة غير الملائمة. وقد سادت وجهة النظر هذه إلى حدّ التأثير على تصوّرنا ذاته لتاريخ الأنثروبولوجيا. ومن غير المستغرب، في هذا الجوّ، أن لا نجد أيّ

إشارة إلى أعمال **ميشيل فوكو** أو **دريدا** من قبل **كلود ليفي ستروس** نفسه[١]، كما في معظم الأعمال التي أنتجها جيل ما بعد **ستروس** الذي عاش فترة ازدهار البنيويّة وتمكّن من اتّباع تعاليم **فوكو** و**دريدا** من بعده (وذلك على عكس ما حصل في الأنثروبولوجيا الأميركيّة). على أيّ حال، ربما حدث ذلك بذريعة إضفاء مزيد من العلميّة على المشروع الأنثروبولوجيّ كعلم للنفس البشريّة وليس للثقافات والمجتمعات وحسب. ومن هنا كان من المُسوغ التضحية بأعمال فلسفيّة كبيرة كتلك التي أنتجها **فوكو** ومُعاصريه من الفلاسفة أو من سبقه منهم.

في المقابل، أبدى **فوكو** اهتمامًا كبيرًا بالكتابات الأنثرويولوجيّة،[٢] وبصورة خاصّة تلك التي هيمن عليها هاجس التمييز بين الحضارة والبدائيّة، أو بعبارة أخرى بين نحن (المجتمعات الحديثة، مجتمعات الحضارة المؤهّلة لتطوير معرفة وضعيّة علميّة)، وهم (المجتمعات التي تشكل موضوعًا للمعرفة الغربيّة، وهي مجتمعات توصف بعبارات من قبيل: الغير، الآخرين، المجتمعات البدائيّة والغريبة عنّا). ولم يتردّد في تطبيق هذا التصنيف على ثقافته بالذات، وكان ثمرة ذلك أطروحته التي أنجزها عن **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكيّ الغربيّ**؛ إذ أظهر كيف مارست الثقافة الغربيّة القسمة ذاتها حين أقامت تعارضًا بين العقل واللاعقل أو الجنون الذي نظرت إليه كشيء «خارج»[٣] عنها وكظاهرة غريبة لا تنتمي إليها، وبالتالي استبعدته من دائرة الخطاب السائد. ومثلما أقامت تعارضًا بين الحضارة والبدائيّة، بين عالم العقل المنضبط وعالم الأسطورة (عالم المجتمعات البدائيّة)، فقد أقامت كذلك تعارضًا مماثلاً، في داخلها بالذات، بين العقل والجنون.

---

[١]- من المفيد أن نشير إلى مدى انعدام الثقة التي عبّـر عنها ستروس، الذي بدأ حياته المهنيّة كأستاذ للفلسفة، تجاه أعمال معاصريه من الفلاسفة؛ إذ حرص دائمًا على تأكيد خصوصيّة نهجه بتجنّب الإشارة إلى عمل فوكو أو دريدا. ومع أنه وافق على مناقشة أفكار بول ريكور، إلّا أنّه رفض التعليق على النصّ الذي خصّصه دريدا لأحد فصول أحزان مدارية **Tristes Tropiques** بعنوان «درس الكتابة» (**Derrida 145 :1967-202**). بقي مأخذ ستروس على الفلاسفة يتغذّى من الاعتراض القديم الموجّه ضدّهم في كون خطابهم ينبع من أراء فكريّة هي أبعد ما تكون عن حقائق البحث الميدانيّ... وقد بقيت الإثنولوجيا الفرنسية وفيّة لتقاليدها، عصيّة على الاختراق حتى نهاية القرن العشرين عندما بدأت تنفتح بفعل النقد الانثروبولوجيّ القادم من الجانب الآخر من الأطلسيّ... الذي أفرزته كتابات كانت ثمرة الترجمات التي قام بها فلاسفة واثنولوجيّون كبار عندما قاموا بنقل أعمال فوكو إلى موطنهم، إذ وجدوا فيه أجوبة على مأزق وقع فيه البحث الأنثروبولوجيّ في حينه كما سنوضح لاحقًا.

[٢]- يستعمل فوكو مصطلح الأنثروبولوجيا ليشير من خلاله إلى مختلف العلوم الإنسانيّة التي نشأت في العصر الحديث وليس بالمعنى الدارج الذي غالبًا ما يقرن الأنثروبولوجيا بالإثنولوجيّا بوصفها علم دراسة الإنسان غير الغربيّ أو إنسان المجتمعات البدائيّة. فالأنثروبولوجيا، وفق تصوّر فوكو، تغطّي حقلاً مفاهيميًّا أوسع؛ لكونها تطرح سؤال الإنسان بما يملك من خصائص قابلة للتجريب، أي بوصفه موضوعًا يمكن فهمه وتكوين معارف علميّة عنه وبخصوصه كتلك التي تقدمها بقية العلوم اليقينيّة الأخرى كالرياضيات والفيزياء وغيرها. وفق هذا التصوّر تكون الإثنولوجيا جزءًا من الأنثروبولوجيا لكونها تطرح، كما غيرها من العلوم، سؤال الإنسان، لكن ليس بوصفه قابليّة تجريبية بل بوصفه ظاهرة تحكمها بنىً أبعد مما تقدمه معطيات الوعي المباشر. وهي تقارب سؤال الإنسان من موقع من يحاول فهم الطبيعة اللاواعية للظاهرات الجماعيّة ودور البنى الثقافيّة اللاشعوريّة في تشكيل وعي الأفراد وتصوّراتهم عن أنفسهم وعن الآخرين والعالم الذي يعيشون به.

[3]- **Foucault Michel, Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Gallimard, 1972 p. 1450**

عندما يُسأل **فوكو** في بداية الستينات عن الميدان المعرفيّ الذي تنتمي إليه أبحاثه يجب دون تردّد: تحليل الوقائع الثقافيّة والفكريّة التي تميّز الثقافة الغربيّة. وهو أشبه بتحليل اثنولوجيّ للثقافة التي ينتمي إليها[١]؛ فإذا كان البحث الإثنولوجيّ يسعى إلى دراسة الاختلافات والتمايزات بين الثقافات فإنّ فيلسوفنا يسعى إلى إبراز حضور هذا التمايز والتعارض داخل ثقافته بالذات، عبر التركيز على مختلف تقنيّات الإقصاء التي مارسها الفكر الغربيّ ضدّ من تمّ تصنيفهم خارج المعيار السائد[٢]. ولهذا يتّخذ من المهمّشين والمستبعدين، من دائرة الخطاب العقلانيّ، موضوعًا مفضلاً لأبحاثه ومنهجه التفسيريّ، ويرى فيهم المقابل الداخليّ لأولئك البشر الذين ازدرتهم الحضارة الغربيّة ونعتتهم بالمتوحشّين أو البدائيّين أو البرابرة، بعد أن حكمت عليهم بالصمت أو الكلام بلسان ولغة من اضطهدهم وحسب. وكما لعبت هذه المجتمعات دور الآخر الذي احتاجه الغرب لإظهار تفوّقه، بوصفه صاحب الحضارة وثقافة الكتابة، كذلك فعل مع تلك الطائفة من البشر اللذين وصفهم بالمجانين؛ إذ لعب الجنون دور الآخر في قلب ثقافة سعت إلى تنقية دمها الخاصّ بأن تلغي وتقصي كلّ من لا ينتمي إليها بالذات أو إلى هويّتها التي سعت إلى تكريسها. وبهذا حكمت بالصمت على كلّ كلام نشأ خارج الخطاب المهيمن.

اختار **فوكو** أن يقارب مسألة الإقصاء أو الاستبعاد التي مارستها العقلانيّة الغربيّة، من منظور أركولوجيّ، وهو خيار يذكّرنا بما سعى **ستروس** إلى القيام به، ما فتح في حينه الطريق لاستكشاف مكانة البنى السلبيّة ووظيفتها في تطوّر ثقافة معيّنة. ويتساءل، في أكثر من مناسبة، عمّا إذا كان بمقدوره أن يطبّق «ما قام به علماء الأعراق البشريّة بخصوص المجتمعات البدائيّة، على تاريخ الأفكار وعلى ثقافته بالذات. ويؤكّد أنّ ما أراد فعله منذ البداية وما يودّ فعله دائمًا هو إجراء تحليل من النوع ذاته [...][٣]. ولا ينسى الإشارة إلى أنّه استند في هذا الخيار إلى أعمال **رايموند روسيل**(١٩٦٣) الذي شكّك في «النظام التعدّديّ» لكونه يُعرّف الثقافات غير المتجانسة بوصفها كيانات مضادّة لمجتمعاتنا؛ إذ غالبًا ما يتحوّل تصنيف الثقافات هذا إلى أداة حقيقيّة للإقصاء، لجهة

---

[1]- Foucault Michel, Dits et écrits (أقوال وكتابات) , Paris Galimard,1994, V I, p. 605.

[٢]- ولا ننسى أيضًا عمله ضمن إطار GIP (فريق الاستعلام عن السجون) وهو أشبه بعمل استقصائيّ من الداخل حاول من خلاله أن يطوّر نظريّة معرفيّة تقوم على «الرؤية» المباشرة، فهو يفكّر في قوّة حضور «الأنا» استنادًا إلى حالة إيديث روز، رئيسة الأطبّاء في Maison de la Santé. إذ كانت تقول «لقد رأيت للتو، لقد سمعت للتو»، مزعزعة بذلك أسس مؤسّستها، متخطّية أعظم «المحرّمات» ، أعني السكوت عن شروط احتجاز كلّ أولئك الذين تمّ تصنيفهم كمجانين أو منحرفين وشاذّين، وبالتالي كظواهر غريبة عن العقل والمعيار الذي فرضه الخطاب السائد.

Foucault Michel, Dits et écrits (أقوال وكتابات) , Paris Galimard,1994,V II, p. 238

[3]- Foucault Michel, Dits et écrits (أقوال وكتابات) , Paris Galimard,1994, V III, p. 479.

أنّ المجتمعات المكتشفة حديثًا تجد نفسها أمام حشد من الدلالات والرموز والتحليلات التي فرضها الآخرون استنادًا إلى تفسيراتهم وتحليلاتهم الخاصّة. في معظم الدراسات الأنثروبولوجيّة يجري تقديم المظهر شديد الاختلاف لهذه المجتمعات (ثقافتها الشفاهيّة وبساطتها في مقابل المجتمعات الغربيّة) على أنّه جوهرها بالذات، وليس على أنّه نتيجة لتاريخ مغاير أو لتطوّر غير متكافئ، بل على أنّه نتيجة لطبيعتها الخاصّة التي لا يمكن إصلاحها. فهي متخلّفة بالطبيعة. وهكذا يتحوّل المظهر إلى جوهر[١]. والأمر ذاته ينطبق على التحليلات الخاصة بالجنون والانحراف وغيرها من الظواهر التي عرفتها الثقافة الغربيّة وأقصتها بعد أن ربطتها بالطبيعة الجوهريّة لأصحابها.

في **نظام الخطاب**، يلتزم فوكو بوصف أنظمة الإقصاء الرئيسة التي تتجلّى في اللغة، ويتحدّث عن القسمة الكبرى التي أقامها الفكر الغربيّ، منذ أفلاطون إلى يومنا، بين الحقيقة والخطأ، عالم الحسّ (الوهم) وعالم العقل (الحقيقة)، العقل والجنون، السواء والشذوذ...الخ[٢]. ويتّفق في هذه الرؤية مع التصوّرات التي عرضها ستروس في **العرق والتاريخ** في كون ممارسات الإقصاء، التي مارسها الغرب، ترتقي إلى زمن بعيد في الثقافة الغربيّة، وقت كانت العصور القديمة تخلط كلّ ما لا يشترك مع الثقافة اليونانيّة (ومن بعد الثقافة اليونانيّة الرومانيّة) تحت اسم البربريّ، وفيما بعد استعملت الحضارة الغربيّة تعبير متوحّش في المعنى ذاته؛ وهي عبارات تخفي، كما أشار **ستروس**، الرفض الكامل للأشكال الثقافيّة والأخلاقيّة والدينيّة والاجتماعيّة والجماليّة، البعيدة كلّ البعد عن القيم التي يعتنقها الغرب. يقود هذا التصنيف، في جميع الحالات إلى رفض القبول بواقع تنوّع الثقافات، وينتهي أن نرمي خارج الثقافة، أعني حالة الطبيعة، كلّ ما لا يتوافق مع القواعد التي نعيش في ظلّها، يقول **ستروس**. ولا ينسى أن يوجّه نقدًا أخلاقيًّا صارمًا لهذا التوجّه الذي وسم الثقافة الغربيّة منذ زمن طويل. ويقول: «إنّ هذا الموقف الفكريّ الذي نرمي باسمه (المتوحّشين) أو كلّ من نعتبرهم كذلك خارج الإنسانيّة، هو تمامًا الموقف الأبرز والأكثر تمييزاً لهؤلاء المتوحّشين أنفسهم....، فبرفضنا صفة الإنسانيّة على الذين يبدون الأكثر وحشيّة أو بربريّة من ممثّليها لا نقوم إلّا باستعارة واحد من مواقفهم المميّزة، منهم. **إنّ البربريّ هو قبل كلّ شيء، الإنسان الذي يعتقد بوجود البربريّة**»[٣]. ومن اليسير أن نلاحظ أنّ فوكو يتبنّى موقفا مماثلاً في نقده لثقافته وفي دفاعه عن أولئك الذين تمّ إقصاؤهم من داخلها بوصفهم ظواهر غريبة لا تنتمي إليها.

---

[1]- Copans Jean, Critiques et politiques de l'Anthropologie, François Maspero, Paris 1974.

[2]- Foucault Michel l'Ordre du discours, Leçon inaugurale au Collège de France prononcé le 2 decembre 1970, Paris, Gallimard,1971, p. 12.

[٣]- ليفي ستروس كلود، العرق والتاريخ ، ترجمة سليم حداد، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر، ص ١٥

أراد **فوكو** أن يمنح حقّ الكلام لكلّ من حُكم عليهم بالصمت والتواري، طورًا باسم الحقيقة وتارة باسم الأخلاق ومرّة باسم العقل أو المعيار. ولهذا يتساءل في مناسبات عدّة: بما أنّه لا يمكن قول كلّ شيء داخل ثقافة معيّنة، فإنّ تركيز الباحث ينبغي أن ينصبّ «لا على معرفة ما يتمّ تأكيده وتثمينه في مجتمع أو في نظام فكريّ معيّن، بل على دراسة ما هو مرفوض ومستبعد ومهمّش»[١]. وهذا ما يفسّر الاهتمام الذي أبداه تجاه العديد من التصوّرات والمفاهيم القادمة من الأنثروبولوجيا من قبيل «الغرب« «هنا» «هم» ، «نحن» «أوروبا» و«حضارة»[٢] في مقابل «مجتمعات بدائيّة» أو مجتمعات «بلا تاريخ» أو مجتمعات بربريّة متوحّشة...الخ. هناك في تلك المجتمعات الموصوفة بانعدام الحضارة وثقافة الكتابة لا وجود لخطابات يثري بعضها الآخر أو يمحو بعضها بعضًا، ولا حقيقة تأتي لتلغي حقيقة أخرى. هناك، تغفو الكتابة في صمت رهيب تاركة للصوت حرّيّة الكلام، وهو كلام لا يظهر إلّا ليختفي، تاركًا لإنسانيّتنا المزعومة حرّيّة التحدّث باسمه.

يرغب فوكو بناء تشكيلات ثقافيّة كبرى لمقاربتها أو لتمييز بعضها عن الآخر جذريًّا. وهذا لا يتمّ إلّا من خلال التموقع خارج الثقافة التي ينتمي إليها وأن يفكّر، كمن يطلّ من شرفة، خارج الأطر النظريّة المفروضة، ليتمكّن من تحليل الشروط التي سمحت لها أن تتشكّل على هذا النحو الذي استقرّت عليه[٣]. وفي تصوّره أنّه لا يمكن فهم ثقافة معيّنة بالنظر إليها من داخلها، بل من خارجها؛ إذ لا يمكن فهم العقلانيّة، تمثيلاً لا حصرًا، انطلاقًا مما تقوله عن ذاتها، بل انطلاقًا من النظر إلى ما يحدث خارج العقل، أعني الجنون، وكذلك لا يمكن فهم مسألة الحقّ إلّا بالنظر إلى ما يحصل داخل السجون أو في المستعمرات، حينها ندرك أنّ المجتمع الذي أنتج مفهوم الحقّ (حقوق الإنسان)، هو المجتمع ذاته الذي أنتج فكرة العقاب ومختلف صنوف التعذيب والاستغلال والاضطهاد، وهو المجتمع ذاته الذي ابتكر فكرة الآخر ليظهر تفوّقه بالتعارض مع نقيضه. عبر هذا النهج، يرغب فوكو تفخيخ ثقافته الخاصّة استنادًا إلى ثقافته الخاصّة وما تقوله عن نفسها ولا تكفّ عن تأكيده. وفي الكلمات والأشياء يعرض الأنظمة المعرفيّة الكبرى التي هيمنت على الفكر الغربيّ منذ عصر النهضة، ويحلّل خصوصية كلّ نظام وسماته المميزة والدور الخطر الذي لعبته العلوم الإنسانيّة في فضاء المعرفة ومدى ترابط هذه العلوم مع نشأة سلطة جديدة لم يعرفها الغرب قبل ذلك، ويسميها السلطة على الحياة Biopouvoir، وهي سلطة لا تعمل وفق مبدأ القمع كما يشير

[1]- Foucault Michel, Dits et écrits, V II, op.cit., p. 158.

[2]- Foucault Michel, Dits et écrits, V III, p. 370 et Dits et écris, V II, p. 415. Mais aussi la préface de l'Histoire de la folie, in Œuvres I, Paris, Gallimard, Pléiade, 2015, p. 664

[3]- Dits et écrits, op.cit., V I, p. 605.

في إرادة المعرفة، بل وفق مبدأ التكتيك، الاستراتيجيّة، التقنيّة، التأثير...، وعلى مستوى الخطاب فهي لا تقمع بقدر ما تحثّ على الكلام وقول الحقيقة؛ لأنّها تحتاج أن تعرف أكثر لتحكم وتسيطر، وهو ما يفسّر بالذات الانفجار الخطابيّ الذي عرفه الغرب بخصوص الجنس ودفع البشر للحديث عنه، كما يفسّر أيضًا نشأة جميع علوم الجنس الحديثة. وعليه يخطئ من يحاول فهم السلطة من منظور القمع أو التحريم. وعند هذه النقطة يبتعد فوكو عن الأنثروبولوجيا ويلتزم مسارًا نقديًّا ضدّها (وهي مسألة سأعود إليها لاحقًا).

١. في نقد الأنثروبولوجيا:

يميز فوكو، في **الكلمات والأشياء**، بين ثلاث أنظمة معرفيّة كبرى (épistémè) هيمنت على الفكر الغربيّ منذ عصر النهضة وصولاً إلى العصر الحديث، أولاً: «إبستيم» عصر النهضة، الموسوم بفكرة التوافق، والتماثل أو القياس، والتعاطف.. (المقولة المهيمنة في ذلك العصر هي مقولة التشابه)، ثانيًا، «إبستيم» العصر الكلاسيكيّ الذي بدأ مع العقلانيّة الديكارتيّة، إذ تبنّى ديكارت منهجًا رياضيًّا للوصول إلى الحقائق (المقولة المهيمنة هي العقل)، ثالثًا، «إبستيم» العصر الحديث، الذي نحن في طور الخروج منه؛ وهو نظام معرفي تزامن مع الثورة الصناعيّة، وبدأ الانتقال على المستوى السياسيّ من **سلطة السيادة** إلى **السلطة على الحياة** «**biopouvoir**»، وفي هذا العصر نشأت «الأنثروبولوجيا المعاصرة» أو ما يُسمى العلوم الإنسانيّة؛ أي جملة الخطابات التي اتخذت من الإنسان موضوعًا لها، أعني الإنسان بما يملك من خصائص قابلة للتجريب، وزعمت إمكانيّة تكوين معارف علميّة بخصوصه وفهم حقيقته العميقة. وهي تختلف، تبعًا لذلك، عن جملة المعارف النظريّة التي تناولت الإنسان قبل ذلك، كتلك التي نعثر عليها في الفلسفة وغيرها من المباحث النظريّة (المقولة التي هيمنت على هذا العصر هي مقولة التطوّر). وعلى خلاف العصر الكلاسيكيّ، الذي لم يمنح مكانة مركزيّة للإنسان في عمليّة المعرفة، لم يكتفِ العصر الحديث برفع الإنسان ووضعه في مركز المعرفة بل اخترع الإنسان ذاته كمقياس لكلّ شيء وأحلّه مكان الله نفسه (وهو ما يعرف بولادة الذات الحديثة). ويعدّ **ديكارت** المؤسّس الحقيقيّ لهذا الوضع؛ لكونه جعل «الأنا» المفكّرة الضامن الوحيد لجميع الحقائق؛ إذ من الممكن أن تكون جميع أرائي خاطئة، يقول **ديكارت**، لكن هناك على الأقلّ شيء يقينيّ تمامًا: أنّه يقتضي أن أوجد لكي يستطيع خداعي. فالمرء يمكن أن يشكّ في كلّ شيء خلا أنّه يوجد ويفكّر ويشكّ. وهكذا فإنّ نموذج كلّ حقيقة يتعيّن في اليقين المطلق لحضور الذات في العالم كذات مُفكرة. ومنذ ذلك

الوقت أصبح موضوع المعرفة يرتبط بالذات العارفة نفسها؛ فالذات هي من يبتكر الموضع المعرفيّ وهي من يقرّر، تبعًا لذلك، الحقيقة ويفرضها على أنّها كذلك. لقد أبدل **ديكارت** مركزيّة الألوهة بمركزيّة الأنا التي توجب عليها، لاحقًا، أن تملأ الفراغ الناتج عن غياب الألوهة، التي كانت تضمن الحقيقة سابقًا، بأن تنتج حقائقها الخاصّة بها. وهي حقائق لا يمكن الحصول عليها دون تطبيق قواعد المنهج التي أقرّها. ينبّهنا **فوكو** إلى خطر الركون إلى الذات في عمليّة المعرفة؛ إذ كيف يمكن للذّات أن تكون أداة معرفة وموضوع معرفة في الوقت عينه؟ كما ينبهنا إلى حداثة سؤال الذات وحداثة سؤال الإنسان المرتبط به. ويدعونا في أكثر من مناسبة إلى الاستيقاظ والخروج من هذا الثبات الأنثروبولوجيّ الذي حكم معرفتنا حول الإنسان وبخصوصه، ويُبيّن لنا أنّ فكرة الإنسان ذاتها هي اختراع حديث يوشك على الاندثار والتلاشي (وهي فكرة سأعود إليها لاحقًا)[١].

يرفض **فوكو** مزاعم العلميّة التي نهضت عليها العلوم الإنسانيّة، ويرى أنّ هذه العلوم ظهرت في الواقع على تخوم كلّ من علم الحياة (البيولوجيا) واللغة والعمل (الاقتصاد)، وهي علوم تشكّلت يوم خضع الإنسان، لأوّل مرّة في تاريخه، لإمكانيّة معرفة وضعيّة[٢]. في الواقع، تستعير العلوم الإنسانيّة موضوعاتها من نقاط تمفصلها مع علوم البيولوجيا والاقتصاد واللغة؛ فعند تماسها مع **البيولوجيا** يبدو الإنسان كائنًا قابلاً للوصف يتلقّى مثيرات (فيزيولوجيّة، واجتماعيّة وثقافيّة) ويستجيب لها ويتكيّف معها ويطوّرها، كما يبدو خاضعًا لمقتضيات بيئته متأقلمًا مع المتغيّرات التي تفرضها وساعيًا لإزالة الاختلافات والعقبات، عاملاً بموجب نظم، وخاضعًا لظروف معيشيّة، وقادرًا على استنباط قواعد تصحيحيّة.... وعند تمفصلها مع **الاقتصاد** يبدو الإنسان صاحب حاجات ورغبات ويميل إلى إشباعها، وذا مصالح، وصاحب حاجات ومنافع يسعى إلى تحقيقها بالتنافس مع أناس آخرين؛ فيبدو باختصار في حال تنازع وصراع دائم، وهو يحاول تلافي هذه النزعات فيضع مجموعة

---

[1]- REVEL, Judith, Le vocabulaire de Foucault, Paris, Ellipses (coll. «Vocabulaire de Michel Foucault»), 2002

[٢]- وهذا لا يعني أن فوكو يعدّ البيولوجيا والاقتصاد وفقه اللغة كأولى علوم الإنسان أو أساسها الأصليّ؛ إذ يمكن أن نعدّ البيولوجيا من علوم الإنسان لجهة أنّ موضوع العلوم الإنسانيّة لا يتركّز على ميكانيّة الوظيفة البيولوجيّة، بل على التمثيلات التي يكوّنها الإنسان داخل الحياة ويعيش بفضلها. والأمر عينه ينطبق على الاقتصاد الذي لا يمكن عدّه من علوم الإنسان، حتى لو كان الإنسان هو الكائن الوحيد في الخليقة الذي يعمل وينتج ويستلهم ويتبادل....لكنه بهذه العمليّة يستخدم التمثيلات أيضًا؛ أي تمثيل شركائه في عمليّتي الإنتاج والتبادل. ويمكن أن نقول الأمر ذاته بخصوص اللغة؛ فليس من علم الإنسان أن نعرف التحوّلات الصوتيّة وقرابة اللغات وقواعد التحوّلات الدلاليّة. وبالمقابل، يمكن أن نتحدّث عن علم الإنسان بمجرّد أن نحاول تفريق الطريقة التي بها يتمثّل الأفراد أو الجماعات الكلمات التي ينطقون بها وطريقة استعمالهم لصيغها ومعانيها أو تركيبهم لخطابات حقيقيّة وطريقة إظهارهم أو إخفائهم، من خلالها، ما يفكّرون ويقولون، دون شعور منهم بما يقصدون. إذ يتركون خلفهم، في جميع الحالات آثارًا كلاميّة عن أفكارهم ينبغي حلّ رموزها وإعادة حيويّتها التمثيليّة إليها، وبالتالي ليس موضوع العلوم الإنسانيّة هو اللغة،بل هو ذلك الكائن الذي، من داخل اللغة التي تلفّه، يتمثّل حين ينطق معاني الكلمات والعبارات التي يتلفّظ بها وينتهي في آخر المطاف إلى تشكيل تمثيل للغة ذاتها. فوكو ميشيل، الكلمات والأشياء، باريس، غاليمار، ١٩٦٦، ص ٢٦٤ـ٢٦٦

قواعد، هي في الوقت عينه تعدّ حدًّا وإثارة مجدّدة لها. وأخيرًا، عند تماسها مع **اللغة** تبدو تصرّفات الإنسان كلّها كأنّها تريد التعبير عن شيء ما؛ فأدنى حركاته تحمل معنى، وكلّ ما يقيمه حول نفسه من أشياء وطقوس وعادات وخطابات وكتابات، وكلّ الآثار التي يخلّفها وراءه تشكّل مجموعة منسجمة ونظام علامات. وهكذا فإنّ هذه الأزواج الثلاثة: الوظيفة أو المعيار، النزاع والقاعدة و الدلالة تغطي مجال معرفة الإنسان برمّته دون أن تهمل شيئًا[١]. وعليه، **لا تدرس العلوم الإنسانيّة حياة الإنسان وعمله ولغاه بقدر ما تدرس التمثيلات أو التصوّرات التي يكوّنها الإنسان عن عمله ولغته وحياته والجمل الملفوظة أو المكتوبة التي أعطيت، مسبقًا لأولئك الذين يعملون ويتصرّفون ويقايضون وينطقون.**[٢] وهكذا، تتداخل العلوم الإنسانيّة جميعها، ويمكن لكلٍّ منها أن يفسرّ الآخر، وتزول الحدود فيما بينها وتتكاثر إلى ما لا نهاية العلوم الوسيطة والمختلطة، لدرجة أنّ موضوعها الخاصّ ينتهي إلى التلاشي[٣]. في رأيه، لا توجد علوم الإنسان في الحيّز الذي نطرح فيه سؤال الإنسان، أو حيث يكون هذا الأخير هو الموضوع، بل في الحيّز الذي يتمّ فيه تحليل المعايير والقواعد والدلالات اللاواعية التي تكشف للوعي مضامينها وشروطها.

في الواقع، لا يتكوّن الإنسان كموضوع إلّا بتضافر جملة من العناصر المتعلّقة بتاريخ الكائنات وتاريخ الأشياء وتاريخ الكلمات التي تشكّل الأساس الذي يخضع له بوصفه كائنًا يعمل ويحيا ويتكلّم، ويملك، تبعًا لذلك، تاريخًا لعمله وحياته ولغته. وحالما ندرك أنّ تاريخ الإنسان بدأ ينزلق من بين أصابعه، يوم استقلّت معظم المعارف وسعت إلى تكوين تاريخها الخاصّ، بعد أن تحرّرت من التاريخ الذي كان يفرضها الإنسان عليها، ندرك صعوبة الادعاء بإمكانيّة معرفة وضعيّة للكائن. فمع انغلاق المعارف على ميادينها الخاصّة، وجد الإنسان الحديث نفسه مجرّدًا مما يشكّل أوضح مضامين تاريخه الذي كان يحيا داخله حتى وقت قريب: فالطبيعة لم تعد تتحدّث إليه عن خلق العالم وعن نهايته الآتية؛ فهي ما عادت تنطق بغير الزمن الطبيعيّ، وثرواتها ما عادت تدلّ على قدم العصر الذهبيّ أو على عودته المقبلة، وباتت لا تتكلّم سوى عن شرط الإنتاج التي تتبدّل في التاريخ، واللغة ما عادت تحمل آثار ما قبل بابل أو الصرخات البدائيّة التي دوّت في أرجاء الغابات، بل تحمل إشارات نسبها الخاصّ وتاريخها الخاصّ.. لقد تبعثر تاريخ الكائن الحيّ يوم وجد نفسه يتشابك مع تواريخ لا تخضع له ولا تتجانس معه؛ لأنّ الحيز الذي كانت تملأه المعرفة الكلاسيكيّة

---

[1]- Foucault Michel, Les mots et les choses, Une archéologie des sciences humaines, Paris, Gallimard, 1966, p. 369.

[2]- Ibid., p. 365.

[3]- Ibid., p. 369.

قد تفتّت؛ إذ تحرّر كلّ قطاع من جراء ذلك وتقوقع حول تاريخه ومصيره الخاصّ. وهكذا، فإنّ الإنسان الذي ظهر في أوائل القرن التاسع عشر بدأ على أنّه إنسان منوّع التاريخ أو إنسان لا تاريخ له أو إنسان مفرّغًا من التاريخ. ومن هنا يغدو الحديث عن علوم الإنسان مجرّد مغالاة كلاميّة. ويرى فوكو أنّ جميع النقاشات التي تتناول إمكان اعتبار مثل تلك المعارف علميّة، كالفيزياء والكيمياء والطب، أو تلك التي تتحدّث عن الشروط التي ينبغي أن تخضع لها لتنال درجة العلميّة، لا تعدو أن تكون نقاشات فارغة وباطلة ... وكلّ ما بوسعنا قوله هو أنّ هذه العلوم شكّلت جزءًا من النظام المعرفيّ (الإبستيم) العامّ، أعني أنّ وضعيّتها قد ترسّخت داخله، وفيه عثرت على شروط وجودها بالذات، لكن القول إنّها ترتقي إلى صفة العلميّة لا يعدو أن يكون مجرّد وهم ومجرّد تخيّل علميّ خاطئ دافعه المصلحة وأساسه المعتقد. وهي ليست أيديولوجيا أيضًا، كما يحاول البعض أن يصفها[١]، فهي لا تعدو أن تكون انحرافًا عن أسس النقد التي وضعها **كنط** في نقدياته الثلاثة، إذ قال بعدم إمكانيّة معرفة يقينيّة خارج حدود التجربة. ومنذ ذلك الحين لم تكفّ الأنثروبولوجيا عن تناول الإنسان بوصفه كيانًا قابلاً للتجريب، كما تُظهر الأطروحة التكميليّة لتاريخ الجنون[٢]، وإنّه تبعًا لتلك القابليّة، يمكن معرفة حقيقة الإنسان موضوعيًّا انطلاقًا من حياته وعمله ولغته. ومع أنّ علوم الإنسان تحاول أن تستعير من الرياضيّات دقّتها، بأن تصيغ نتائجها وفق قواعد رياضيّة، إلّا أنّ ذلك لا يضعها في مرتبة العلم؛ ولهذا فهي تلعب دورًا خطرًا في فضاء المعرفة.

يستثني **فوكو** علم التاريخ والتحليل النفسيّ والإثنولوجيا من نقده المناهض للأنسنة وعلوم الإنسان، لجهة أن العلمين الأخيرين يتّخذان من اللاوعي موضوعًا مفضّلاً لأبحاثهما؛ وهما بذلك يُظهران أنّه يبقى دائمًا شيء للتفكير فيه فيما تمّ التفكير فيه على المستوى الظاهريّ. أمّا بخصوص التاريخ، فقد كشف هذا الأخير عن مبدأ الزمن كحدّ خارجيّ للعلوم الإنسانيّة حين بَيّن أنّ كلّ ما تمّ التفكير فيه سوف يُفكّر فيه مجدّدًا، في صيغة فكر لم يولد بعد[٣]، وإنّ الإنسان، على عكس الأشياء التي تسبق وجوده والتي تعذّر عليه الإمساك بها لحظة ولادتها، هو الكائن الذي لا وطن ولا تاريخ له، والذي يتعذّر الوصول إلى ولادته؛ لأنّها لم تحصل أبدًا، ما يجعل فكرة البحث عن الأصل عديمة الجدوى، إذ يبقى الإنسان المفصول عن أصله سابق الحضور، وأنّ أصله ينفلت دائمًا من

[1]- Ibid., p. 376

[2]- Foucault Michel, Introduction à l'Anthropologie de Kant présenté par Daniel Defert, François Ewald et Frédéric Gros, suivi d'Anthropologie du point de vue pragmatique d'Emmanuel Kant, traduit et annoté par Michel Foucault (Paris : Vrin « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 2008

[3]- Les mots et les choses, op.cit., p. 383

بين يديه ويتقهقر باستمرار كونه يرجع إلى زمن لا وجود للإنسان فيه. إنّ أصله في الواقع ليس سوى لحظة تمفصله مع العمل والحياة واللغة الموجودة قبله، حيث يصنع من اللغة عالماً وتاريخًا ويركّب عبارات لم تكن مقولة من قبل أبدًا، كلمات أقدم من أيّ ذاكرة. يخلص فوكو إلى القول : «الإنسان خاضع للعمل والحياة واللغة، فهي التي تحدّد وجوده الواقعيّ، فلا يمكن الوصول إليه إلّا من خلال كلامه، جسده، والسلع التي يصنعها كما لو أنّها هي أوّلاً (أو هي فقط) التي تمسك بالحقيقة»[١].

في أعماله اللاحقة، وبصورة خاصّة **المراقبة والعقاب**، يُظهر فوكو كيف أنّ العلوم الإنسانيّة، التي يفاخر بها الغرب، ولدت في رحم مؤسّسات السلطة؛ في مراكز العزل، المستشفيات، السجون، الإدارات.. الخ، ولم تنجح إلى الآن في التحرّر من المؤسّسات السلطويّة التي هيّأت ولادتها. ويقول: «إنّ هذه العلوم التي تغتبط بها إنسانيّتنا منذ أكثر من قرن تستمدّ إطارها التقنيّ من الدقّة المتقنة والخبيثة للأنظمة التأديبيّة وتحقيقاتها، ولم تنجح العلوم الإنسانيّة إلى الآن في التحرّر من هذا الإطار وبقيت مرتبطة بإجراءات الفحص والتسجيل الخاصّة بالعلوم الاجتماعيّة المرتبطة أصلاً إن لم يكن كلّيًا بالسلطة التأديبيّة التي شهدت ولادتها. ولا ننسى أنّ التحقيق، الذي لعب دور السلطة العليا التي تدّعي لنفسها حقّ إثبات الحقيقة.... كان اللحظة الأساسيّة والرحم القانونيّ والسياسيّ الذي سمح بنشوء العلوم التجريبيّة الاختباريّة.... فالمعرفة التجريبيّة الكبرى التي غطّت أشياء العالم ودوّنتها في خطابٍ منظَّم يثبت ويصف ويقرّر الوقائع، إنّ هذه المعرفة كان لها نموذجها العمليّ في محاكم التفتيش التي أخفاها الغرب خلف لطفه المزعوم. فالسلطة، وكذلك المعارف التي نشأت في فلكها، لم تطبّق معرفتها وتحقيقاتها وتقنياتها على العالم أبدًا، إنّما على الأفراد كموضوع تلاقت داخله وتشابكت علاقات السلطة والمعرفة[٢]. الفرد المعاصر، من هذه الزاوية، حصيلة تطوّرات استراتيجيّة معقّدة في ميدان السلطة وتطوّرات عدّة في مجال علوم العلوم الإنسانيّة. فهذه الأخيرة التي تصف نفسها كنظم علميّة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالأنظمة التأديبيّة، وهي لم تنفصل يومًا عن تكنولوجيا السلطة وتقنياتها الهادفة إلى إخضاع البشر. فالعلوم الاجتماعيّة (علم النفس، الديمغرافيا، الإحصاء، علم الإجرام، الصحّة الاجتماعيّة ..الخ) تكونت، جميعها، داخل مؤسّسات سلطويّة (المستشفيات، السجون...) كانت تحتاج إلى معارف وخطابات أكثر

[1]- **Ibid., p. 324**

[2]- **Foucault Michel, Surveiller et punir, naissance de la prison, Paris, Gallimard , 1975, p.277**

اتقانًا وعملانيّة، ولولا حاجة السلطة لها لما شهدنا تكاثرها وازدهارها بمثل هذا القدر[١].

في الواقع إنّ الفرد الحديث، الذي اتخذته العلوم الإنسانيّة موضوعًا مفضّلاً لتحليلاتها، هو ابتكار تاريخيّ حديث العهد، ينتمي إلى الثقافة الغربيّة وحسب. ومن السهل أن نلاحظ أنّ المعرفة لم تتركّز طويلاً حوله وحول أسراه، ولم تكن تلك المعارف، التي نشأت منذ قرن ونصف ومنحت للإنسان صورته، وعدًا بالعبور بالإنسان إلى وعي مختلف أو أسمى أو اقترابًا من الموضوعيّة، ولم تكن أيضًا إيذانًا بالتحرّر من الأفكار التي بقيت زمنًا طويلاً حبيسة المعتقدات والفلسفات، بل كانت نتيجة تبدّل في الجاهزيّات الأساسيّة لنظام المعرفة الغربيّة وحسب، وهذا التبدّل هو الذي سمح بظهورها وبظهور وجه الإنسان أيضًا. فثمّة أمر واحد مؤكّد، كما تعلن الصفحات الأخيرة من **الكلمات والأشياء**، هو أنّ الإنسان ليس أقدم ولا أثبت إشكاليّة طرحت ذاتها على المعرفة الإنسانيّة، وأنّ أركولوجيا المعرفة تظهر بسهولة حداثة عهده وربما نهايته القريبة واندثاره مثل وجه من الرمل مرسوم على شاطئ البحر. إنّ موت الإنسان هو الحدث المدوّي الذي يعلنه **الكلمات والأشياء** كحدث لاحق على موت الله الذي أعلنه **نيتشه** قبل ذلك؛ فالإنسان الذي توجّب عليه أن يفكر، ويوجد، ويتكلّم في غياب الله، والذي أعلن أنّ وجوده اقتضى الإقدام على تلك الجريمة، عليه أن يتحمّل مسؤوليّة تناهيه، ولهذا فجريمته أيضًا محكوم عليها بالفناء، وبذلك تعجّ آلهة جدّيّة في هذا الأفق الذي غاب عنه الله (وهذا ما نجد ملمحه في عبادة التقنية وغيرها من العلامات التجاريّة التي تحوّلت إلى آلهة جدّيّة حلّت مكان الإله الميتافيزيقيّ القديم). إنّ ما يعلنه ويبشّر به **نيتشه**، وفق فوكو، هو أبعد وأكثر من موت الله، آو بالأحرى في أثر هذا الموت وبارتباط عميق معه: هو نهاية قاتله؛ إنّه تبعثر الإنسان وانفجار كينونته الناتج عن فقدان المعنى الذي كان يؤمنه وجود الله ... ما الذي يبقى للإنسان حين يفقد هذا البعد الذي يربطه بالتعالي؟ أيبقى له غير اللغة، التي تحوّلت إلى ملجأ أخير يأوي إليه، وهي لغة أصلاً في طور التلاشي مع مجيء عصر الصورة المرئيّة التي بدأت تشغل الحيّز الذي كانت تحتلّه الكتابة سابقًا، وهو حيّز يتلاشى فيه الواقع نفسه ليتحوّل إلى صورة وهميّة تزعم أنّها الواقع والحقيقة. لم تعد اللغة بيت الحقيقة، بل باتت الصورة هي من يقول الحقيقة ويفرضها على أنّها كذلك. وهو وضع ينذر بتلاشي الكائن واختفائه، فهو ما عاد يوجد بحقيقته بل بوصفه صورة؛ وهو ما عاد يستمدّ معرفته عن نفسه وعن العالم من حوله من الكتابة، التي شكّلت كيانه ومعرفته على مدى تاريخ طويل، بل من الصورة التي لا يكفّ عن ابتكارها. يقول فوكو: « إنّ الإنسان نهائيّ، وأنّه حين يبلغ ذروة كلّ كلام ممكن، لا يصل إلى صميم ذاته، بل إلى

[١]- أوبير دريفوس و بول رابينوف، ميشيل فوكو مسيرة فلسفيّة، ترجمة جورج أبي صالح، بيروت ، مركز الإنماء القوميّ، ص ١٤٤.

حافّة ما يحدّه: في تلك المنطقة حيث يهيمن الموت وينطفئ الفكر، وحيث يتراجع الوعد بالأصل إلى ما لا نهاية «[١] . إنّ سعي الإنسان المحموم إلى المعرفة قاده إلى نهايته التي نشهد ملامحها اليوم، في صورة قلق عام يعتري الإنسانيّة جمعاء من المآلات التي يمكن أن تقود إليها فكرة التطوّر الذي لا حدّ له، وفكرة المعرفة المتحرّرة من سؤال الأخلاق كحدٍّ وشرط لازم لكلّ معرفة ممكنة.

٢. عود على بدء: في التحليل النفسيّ والإثنولوجيا:

التحليل النفسيّ هو أقرب ما يكون إلى وظيفة نقديّة متأصّلة داخل العلوم الإنسانيّة؛ فعندما يضع هدفًا له في جعل خطاب اللاوعي يتكلّم من خلال الوعي، فإنّه يتّجه صوب تلك المنطقة المظلمة حيث تقيم علاقات التمثيل، ويرصدها وهي تطفو على سطح الوعي؛ فبينما لا تتّجه العلوم الإنسانيّة صوب الوعي إلا لتدير ظهرها له، يتجه التحليل النفسيّ صوبه مباشرة وبكلّ تصميم، لا صوب ما سوف يتوضّح تدريجيًّا على ضوء ما هو ضمنيّ إنّما نحو ما هو حاضر لكنّه يتهرّب، ونحو ما هو موجود كما يوجد شيء بكلّ صلابته الصمّاء أو نصّ مغلق على ذاته أو ثغرة في نصّ مقروء وممتنع. صحيح أنّ التحليل النفسيّ يسير على خطى العلوم الإنسانيّة لكن نظره يبقى شاخصًا في الاتجاه المعاكس؛ أعني صوب تلك اللحظة أو المنطقة المعتمة الممتنعة على كلّ معرفة نظريّة في الإنسان، وعلى كلّ إدراك متواصل في صورة معنى أو صراع أو وظيفة[٢]. أمّا بخصوص الإثنولوجيا، فإنّ أهمّيّتها تنبع من كونها، كمثل التحليل النفسيّ، تحاول فهم الثوابت البنيويّة في الثقافة. صحيح أنّها، تقليديًّا، تختصّ بدراسة الشعوب التي لا تاريخ لها، لكنّها تختلف، في الواقع، عن البحث التاريخيّ، لجهة أنّها لا تهتمّ بتعاقب الأحداث داخل الزمن؛ فهي تعلّق الخطاب التعاقبيّ الطويل الذي نحاول من خلاله وفي داخله أن نفكّر في ثقافتنا الخاصّة لنبرز علاقات تزامنيّة مع أنواع أخرى من الثقافات، فهي لا تكتسب كيانها إلّا من داخل الثقافة الغربيّة أو من خلال وضع معيّن أو حدث فريد تتداخل فيه تاريخ الغرب وتاريخ البشر الآخرين الذين شكّلوا موضع الإثنولوجيا المفضّل. وهي، تبعًا لذلك، علم غربيّ بامتياز، لا لكونها تتأصّل داخل سؤال الإنسان وحسب، إنّما أيضًا لكونها تستمدّ نسغها من تفوّق الثقافة الغربيّة بالعلاقة مع الثقافات الأخرى؛ فهي تنتمي حصرًا إلى هذه الثقافة (مع أنّها لا تطبّق مناهجها وأبحاثها على الثقافة الغربيّة)، وربما أكثر إلى كلّ تاريخ يخولها الارتباط بسائر الثقافات على مستوى نظريّ بحت[٣].

---

[1]- Lest mots et les choses, op.cit, p. 394- 395 .

[2]- Ibid., p. 305.

[3]- Ibid., p. 388.

وبوسع المرء أن يتساءل: أيمكن فصل نشوء الإثنولوجيا عن الوضع الكولونياليّ؟ أيمكن للإثنولوجيا أن توجد أصلاً وأن تأخذ أبعادها خارج السيادة التاريخيّة، المتخفّية دومًا إنّما الحاضرة باستمرار، للفكر الغربيّ في علاقته الاستعلائيّة والتصادميّة مع سائر الثقافات؟ أيمكن النظر إليها بوصفها اختصاص معرفيّ أو علم الرجل الأبيض المتمركز على ذاته وحسب، أم ينبغي النظر إليها أيضًا على أنّها أداة سياسيّة مباشرة تهدف إلى جمع المعلومات والاستعلام (بالمعنى الاستخباريّ)[١]؟ أيمكن فصل ميدانها التجريبيّ وتقنياتها وأهدافها عن توسّع الغرب الاستعماريّ خلال تطوّره التاريخيّ؟ أليست علاقات القوى هي من حدّد الشروط السياسيّة لمعرفة الآخر؟[٢] أليست هي من أسّس القسمة الكبرى بين نحن وهم، حين قامت بربط كلّ إثنيّة أو ثقافة بنمط تفكير أو ذهنيّة أو طبيعة معيّنة تتّسم بها ليتمّ بذلك تصنيف الأفراد عرقيًّا وحبسهم داخل هذه المجموعة أو تلك؟ هذه الأسئلة لا لأجيب عنها، بل لأشير دائمًا إلى الوضع المعقّد لنشأة العلوم الإنسانيّة ومدى ترابط هذه النشأة مع أوضاع تاريخيّة معيّنة أفرزها تطوّر المجتمع الغربيّ الرأسماليّ الصناعيّ وتوسّعه، بالإضافة إلى تطوّر أنظمة الحكم فيه وحاجتها الدائمة إلى المعرفة: معرفة الذات ومعرفة الآخر في آن؛ ذلك أنّ الحكم لا يتمّ دون معرفة. ومن هنا يقع تشابك المعرفة والسلطة وتداخلهما الدائم، فلا وجود لمعرفة مستقلّة عن علاقات السلطة.

٣. في نقد الأنثروبولوجيا وسؤال السلطة:

وجد فوكو في الإثنولوجيا والتحليل النفسيّ ما يدعم توجّهه النقديّ الهادف إلى فرض واقع مناهض للعلوم الإنسانيّة. فهو يرى أن لا إمكانيّة لوجود علوم إنسانيّة إلّا في الحيّز الذي نحلّل فيه أبعاد اللاوعي والمعايير والقواعد والدلالات التي تكشف للوعي محتواه وشكله. وعليه فإنّ التحليل النفسيّ والإثنولوجيا يجسّدان، على السواء، جوهر العلوم الإنسانيّة؛ لأنّهما يشتركان في كونهما من علوم اللاوعي[٣]. ولا يمكن النظر إليهما، تبعًا لذلك، على أنّهما علمان إنسانيّان إلى جانب سواهما من العلوم، بل أهمّها جميعًا، لكونهما يَعبُران كلّ قطاعات علوم الإنسان وينتشران في كلّ مكان من مفاهيمها، ويمكنهما، بناء على ذلك، أن يقترحا، في أيّ وقت، أساليب قراءتهما وتفسيراتهما. ولا يمكن لأيّ من علوم الإنسان أن يضمن أنّه

[1]- Copans Jean Critiques et politiques de l'Anthropologie, Paris, François Maspero, 1974.

[2]- Alban Bensa, La fin de l'exotisme, Essais d'anthropologie critique, ouvrage publié avec le soutien du conseil régional Midid- Pyrénées, Toulouse, ed Anacharsis, 2006 (dans l'avant propos).

[3]- Les mots et les choses, op.cit., 390.

متحرّر منهما أو أنّه مستقلّ عن اكتشافاتهما أو أنّه غير مرتبط بهما بصورة أو بأخرى.

إنّ القوّة الخاصّة بالإثنولوجيا والتحليل النفسيّ تأتي من قدرتهما على «تفكيك» الإنسان كما قال **ستروس**، فهما لا يفكّكانه ليعيدا تركيبه على نحو أكثر صفاء وتحرّرًا، بل لأنّهما لا يكفّان عن تحليل الرغبة العصيّة على الفكر وعن تحليل هذه اللغة (بما هي نظام كلام وقانون) عبر دفع الذات الناطقة إلى الإفصاح والكشف عن المخبوء الذي يقبع خلف المنطوق. وهذا لا يعني أنّهما أقلّ عقلانيّة وموضوعيّة من غيرهما بقدر ما يعني أنّهما يسيران في اتجاه معاكس لاتجاه العلوم الإنسانيّة الأخرى؛ وهما يمثّلان من هذه الزاوية «علوم مضادّة»؛ إذ لا يكفّان عن تفكيك هذا الإنسان الذي لا تتوقّف العلوم الإنسانيّة عن تحليله تركيبه. فمنذ **الطوطم والتابو** أصبح بالإمكان إنشاء حقل مشترك بينهما يمكن من خلاله العبور من إحداهما إلى الآخر؛ أي من تاريخ الأفراد إلى لاوعي الثقافات ومن تاريخ هذه الثقافات إلى لاوعي الأفراد. لا تأتي أهمّيّة علم الأعراق البشريّة، في الواقع، من حقيقة أنّه يتعامل مع مجتمعات بدون تاريخ، بل من كونه يهتمّ قبل كلّ شيء بـ «العمليّات اللاواعية التي تميّز نظام ثقافة معيّنة»[1]؛ ما يتيح إمكانيّة الوصول إلى «نظام اللاوعي الثقافيّ، أي الهياكل الرسميّة التي تجعل الخطابات الأسطوريّة ذات مغزى.

لا شكّ أنّ حماس **فوكو** المبكر لهذين العلمين يجد مصدره في قراءة **ليفي ستروس** و**فرويد** التي أعاد **لاكان** النظر فيها، ولا شكّ أيضا أنّ هذا الحماس هو ما دفع بعض المفكّرين لوصف فوكو بالبنيويّ إلى جانب أقرانه من البنيويّين الآخرين على الرغم من الاختلاف الكبير بينهم، وعلى الرغم من أنّ هذه التسمية لم تفسح مجالاً لأيّ تقارب بين **ستروس** و**فوكو**. ولم يحصل أيّ لقاء أو نقاش بين الفيلسوفين؛ إذا بقي **ستروس** يرى في **فوكو** فيلسوفًا منغلقًا على ثقافته الخاصّة منكبًّا على تحليلها، وبقي **فوكو** ينظر إلى **ستروس** من موقع من يكتب انطلاقًا من مركزيّة ثقافته مع أنّه لا يكفّ عن توجيه النقد ضدّها. ومن النادر أن نجد أيّ إشارة إلى **ليفي ستروس** أو إلى الأنثروبولوجيا بعامّة، في الأعمال الأخيرة **لفوكو**، خلا المحاضرة التي ألقاها في قسم الفلسفة في جامعة باهية «**Bahia**» سنة ١٩٧٦ بعنوان شبكات السلطة «**pouvoir Les mailles du**»، وهو نصّ يتمتّع بأهمّيّة بالغة؛ لأنّه يسمح لنا بفهم المسافة التي تفصل **فوكو** عن الأنثروبولوجيا بعامّة وعن أعمال ليفي ستروس بصورة خاصّة.

تبدأ المحاضرة بنقد شامل للتحليل النفسيّ مستهدفًا مفهوم «التحريم» الذي ركّز عليه

[1]- **Les mots et les choses, op.cit., 391.**

المحلّلون النفسيّون بوصفه القانون الذي يطبق على الرغبة أو الغريزة. ويرى **فوكو** أنّ هذا التصوّر، الذي يعارض الطبيعة بالثقافة، ينتهي إلى تغيير تصوّرنا ليس لمسألة الرغبة أو الغريزة وحسب، بل إلى تغيير تصوّرنا لمفهوم السلطة كذلك، لجهة أنّه يقرن السلطة بالتحريم أو المنع؛ فالسلطة هي من يقول دائمًا لا، أو، بعبارة أخرى، هي من يقول : «لا يجب أن» أو «يجب أن»[١]. وهم بذلك يشتركون، مع علماء النفس وعلماء الاجتماع، في تبنّي مفهوم سلبيّ وقانونيّ (juridique) للسلطة. فهذه الأخيرة توجد وتمارس، وفق هذا التصوّر، بوصفها قانونًا فارضًا يطبّق على الطبيعة (الرغبات/ الغرائز /الدوافع). وعليه يقيمون تعارضًا بين الجسد، من جانب، والقانون من جانب آخر، أو، بعبارة أخرى، بين الجسد ـ الطبيعة (الغرائز)، من جهة، والثقافة _ القانون (السلطة) من جهة ثانية. ويرى **فوكو** أنّ هذا التصوّر للسلطة تمّت صياغته بصورة نهائيّة في نهاية القرن التاسع عشر، وجرى تبنيّه وتطويره بشكل كبير من قبل علم الأعراق البشريّة» l'ethnologie[٢] الذي لم يكفّ، وفق تصوّره، عن المطابقة بين نظام السلطة (القانون) ونظام القاعدة (التحريم). وتمثّل أعمال **ليفي ستروس**، وبصورة خاصّة تصوّراته المتعلّقة بمسألة سفاح القربى، تجسيدًا لهذا النهج، لكونها تضع مسألة التحريم في صميم البحث في مسألة المنع. ومن المفيد الإشارة إلى أنّ أنثروبولوجيا **ستروس**، التي تمثّل امتدادًا لتحليلات **دوركهايم**، وفق **فوكو**، هي أنثروبولوجيا سياسيّة جملة وتفصيلاً، وذلك لكونها تطرح نظريّة في السلطة (مع أنّ هدف **ستروس** المعلن هو تحليل نظم القرابة والتحالف الزواجيّ، ولا يسعى **فوكو** إلى تقويم علاقتهما في هذا المجال ويدع جانبًا الصياغات الليفي ستروسيّة عن مفاهيم المبادلة والمعاملة بالمثل). يتركّز النقد الفوكويّ، بصورة خاصّة، على الحضور الطاغي لمفهوم القاعدة ومقابله التحريم، ويرى فيه تصوّرًا اختزاليًّا لمفهوم السلطة لا يفضى سوى إلى إطالة أمد الخطاب القانونيّ الذي هيمن على نظريّات الدولة في الغرب منذ العصور الوسطى؛ إذ يتم تمثيل السلطة بالقانون (السلطة تساوي القانون). وتبعًا لهذا التصوّر تم صياغة مفهوم السيادة الذي مازال سائدًا إلى يومنا هذا بوصفه مفهومًا مركزيًّا في النظريّة السياسيّة.

يعارض **فوكو** هذا التصوّر القانونيّ للسلطة، باللجوء إلى تحليل الميكانيزمات الإيجابيّة للسلطة التي لا تضع هذه الأخيرة في موقع السلب (القمع، المنع، التحريم ..) ، بل في موقع الإيجاب؛ فالسلطة لا توجد بوصفها قمعًا بل بوصفها تقنية، وحثًّا وحضًّا وتحريضًّا وإنتاجًّا؛ فهي تشكّل

[1]- Foucault Michel, Dits et écrits, V11, (19761988-) Les Mailles du pouvoir , Paris, Galimard,1994, p. 1002.

[2]- Ibid., p. 103.

الذوات قبل أن تقمعها، وتنتج الواقع قبل أن تفرض القانون، كما أنّها تنتج الحقيقة وتفرضها قبل أن تضفي عليها رداءً إيديولوجيًّا، وقبل أن تجرّد وتموّه[١]...

لا يدعي **فوكو** السبق في اكتشاف هذا التصوّر الإيجابيّ لمفهوم السلطة، فقد سبقه إلى ذلك **كلاسترز** (Pierre Clastres) الذي طوّر، حسب قوله، «مفهومًا جديدًا تمام الجِدة للسلطة باعتبارها «تقنية». ويذهب أبعد من ذلك حين يشير إلى أنّه هو نفسه استوحى أفكاره بخصوص آليّات (ميكانيزمات) السلطة والتقنيات التأديبيّة وتصوّره عن السياسة الحيويّة من **ماركس**، وبصورة خاصّة الكتاب الثاني من **رأس المال** الذي وجد فيه العديد من الأفكار الأساسيّة التي بنى عليها تصوّره الخاصّ: أوّلاً، لا يوجد سلطة واحدة بل سلطات متعدّدة. ثانيًا، لا تنبثق هذه السلطات عن سلطة مركزيّة. ثالثًا، ليس لهذه السلطات وظيفة المنع أو التحريم بل الإنتاج؛ فهي سلطات منتجة للفاعليّات والكفاءات (الانضباط في ورشات العمل، والانضباط في الجيش، يوضحان هذه الإيجابيّة للسلطة)[٢]. بيد أنّ المنظّرين السياسيّين، فضلوا التركيز، في تحليلاتهم عن السلطة، على موضوع واحد: الدولة وأجهزتها، وقد فعل ماركس الأمر نفسه حين نظر إلى الدولة بوصفها تكثيفًا نهائيًّا لفكرة القمع ما يجعل من مناهضتها شرطًا للحرّيّة. وللخروج من مأزق النزعة القانونيّة هذه، ينبغي إعادة قراءة ماركس بوصفها محلّلاً للعالم الصناعيّ وأن لا نكتفي بتصوّراته عن الدولة بوصفها أداة قمع وحسب؛ فالدولة ليست المصدر الوحيد للسلطة؛ لأنّه يوجد داخلها ما لا يمكن حصره من التقنيات والممارسات والإجراءات التي لا يمكن اختزالها إلى مفهوم جامع وموحّد، بل ينبغي أن تحلّل بمفردات السلطات المتناهية الصغر والتي تفعل فعلها في الجسد الاجتماعيّ برمّته بمعزل عن الدولة وأجهزتها[٣]. ومن هذا المنظور ينبغي تجاوز الأنثروبولوجيا البنيويّة نحو تصوّرات جديدة كتلك التي ينادي بها فوكو أيضًا. وبوسعنا أن نخمّن أنّ ما أثار اهتمام **فوكو** في عمل Clastres هو تصوّرات هذا الأخير عن وجود لمجتمعات بشريّة مختلفة عن مجتمعاتنا، لا يتمّ فيها اختزال أو ترتيب السلطة وفق نموذج القمع أو القسر والإكراه.

عندما يرى فوكو في عمل **كلاستر** انبثاق مفهوم جديد للسلطة بوصفها تكنولوجيا، يمكن للمرء أن يتساءل عمّا إذا كان بوسع الباحث الانثربولوجيّ، الذي لا يفتأ التأكيد على سلبيّة كلّ قوة قسر

---

[1]- Surveiller et punir, op.cit., p. 196.

[2]- Les mailles du pouvoir, op.cit., p.1005- 1006.

[3]- Foucault Michel, Il faut défendre la société**, Cours 19751976-, Paris, Gallimard-Le Seuil, Hautes, Etudes, 1997, p. 30.**

وإكراه، أن يرى، كالفيلسوف، الأبعاد الإيجابيّة للسلطة. لم تنشر محاضرة **باهية** «**Bahia**» في حياة **فوكو** ولم يجر أيّ نقاش بينه وبين الأنثروبولوجيّين حول القضايا التي أثارها. هل أراد ذلك؟ ليس بوسعنا التأكيد أو الإجابة عن مثل هذا التساؤل.

٤. رؤى نقديّة جديدة بخصوص السلطة وتحوّلات البحث الأنثروبولوجيّ:

تأتي أهمّيّة التصوّر الفوكويّ السابق من كونه تزامن مع مرحلة دخول الأنثروبولوجيا الأميركيّة في أزمة فكريّة وسياسيّة، وبصورة خاصّة مع بدء تآكل المفاهيم التي نهض عليها البحث الأنثروبولوجيّ؛ من قبيل مفهوم الحقل المعرفيّ الخالص، وموقع الباحث المختصّ ودوره ومكانته كمراقب ومؤلّف، وكذلك طبيعة الوصف الإثنولوجيّ والدور الوظيفيّ الذي لعبه البحث الإثنولوجيّ في خدمة الامبرياليّة وأغراضها العسكريّة؛ إذ أثيرت تساؤلات عديدة حول علاقة المعرفة بالسلطة (وهي فكرة مركزيّة عند فوكو)، ومدى احترام البحث الإثنولوجيّ للمعايير العلميّة التي يقتضي التقيُّد بها. وهي أسئلة تتفق في عمومها مع نقد الاستشراق الذي كتبه إدوارد سعيد بوحي من قراءته لفوكو، كما تتفق أيضًا مع الأسئلة التي طرحتها الجمعيّة الأنثروبولوجيّة الأميركيّة في حينه؛ إذ ألحّت على وجوب استعادة الوظيفة النقديّة للأنثروبولوجيا، والخروج من التصوّرات المتعلّقة بالتعارض بين الأنا والآخر، أو بين الكائنات الغريبة، موضوع البحث الإثنوجرافيّ، وبين الغرب صاحب «العلم» و«المعرفة». وطُرحت في هذا السياق تحليلات تخصّ مفهوم البنية والثقافيّة، إذا برزت ضرورة التخلّي عن فكرة إضفاء طابع جوهريّ ملازم للشعوب البدائيّة والقديمة، وكأنّ التخلّف أو البربريّة هي سمات متعلّقة بطبيعتها بالذات وليس نتيجة ظروفها آو نتيجة الوضع الاستعماريّ ذاته. وكان لهذه الأسئلة، في عمومها، الأثر الكبير في نشوء حركة فكريّة عميقة في الأنثروبولوجيا الأميركيّة تميّزت بتحدّي المسلّمات السائدة التي قام عليها الاختصاص، وبدء البحث عن وجهات نظر مختلفة وميادين بحث جديدة. في الفترة ذاتها دخل فوكو المشهد الثقافيّ الأميركيّ وقد ضمنت له الترجمات والمؤتمرات والمحاضرات المختارة مكانة كبيرة. ولا بدّ من الإشارة في هذا السياق إلى واحد من أهمّ الأعمال التي قدمتها للقارئ الأميركيّ (أعني عمل بول رابينوف ودريفوس: فوكو مسيرة فلسفيّة)، وهو واحد من أهمّ النصوص وأكثرها انتشارًا في الجامعات الأميركيّة؛ إذ طوّر دريفوس، انطلاقًا من قراءة فوكو، جملة من الأفكار النقديّة التي تخصّ الممارسة الإثنوجرافيّة، ومفهوم العمل الميدانيّ، كإطار منفصل عن سياق موسوم بقوّة حضور البعد الكولنياليّ، والعلاقات الغامضة التي تنشأ بين الإثنوجرافيّ ومشغّليه. وقد أسهم هذا النقد، الذي هيمن على الأنثروبولوجيا

في الولايات المتّحدة منذ الثمانينات، في زعزعة سلطة عالم الإثنولوجيا التي قامت على ادّعاء الحياد والموضوعيّة ومراعاة شروط البحث الميدانيّ. وقد كتب رابينوف بهذا الخصوص: إنّ «ثقافات الكتابة لم تقدّم نظرة للعالم بقدر ما أبرزت الترابط الوثيق بين الخطاب والسلطة وما ينتج عن ذلك من مختلف عمليّات الإقصاء. ومن السهل أن نلاحظ تأثير فوكو في تصوّر من هذا القبيل، وهو تأثير يتجاوز رابينوف ليطال معظم الأبحاث التي كتبت في تلك الفترة؛ إذ من النادر أن نعثر على نصّ لا يشير إلى ميشيل فوكو وبصورة خاصّة تصوّراته المتعلّقة بعلاقة المعرفة (الحقيقة) بالسلطة أو الاستراتيجيّات الخطابيّة ونظام السلطة. وبالطريقة ذاتها سيلعب اكتشاف دريدا و بول ريكور (بصورة خاصّة فكرة التأويل) دورًا مهمًّا في هذه المحاولة لزعزعة استقرار العقيدة التي لا تكف عن معاملة الثقافات كنصّ ينبغي قراءته، وهذا يعني، ضمنًا، أنّ المسألة، هي أوّلاً وقبل أيّ شيء، قضيّة تفسير. وما إن تطرح مسألة التفسير حتى يطرح معها وضع من يمارس التفسير وانطلاقًا من أيّ مرجعيّة معرفيّة أو إيديولوجيّة، أو بعبارة أخرى وضع الباحث بعلاقته مع موضوع بحثه. وهو ما دفع دريدا إلى تحطيم فكرة التفسير التي تندرج، حسب رأيه، ضمن التقليد الميتافيزيقيّ الغربيّ المحض.

وكان من اللافت في تلك الحقبة أنّ الانفتاح على السؤال الفلسفيّ، الذي مارسته الأنثروبولوجيا الأميركيّة، لم يجد صدى له في فرنسا، بل على العكس قوبل بنوع من السخرية وتُهم الازدراء التي أُلصقت بتيّار ما بعد الحداثة. ومع أنّ العديد من الأنثروبولوجيّين الفرنسيّين أظهروا حماسًا كبيراً تجاه نصوص **فوكو**، إلاّ أنّنا من النادر أن نعثر على أيّ حوار أو مناظرة مع كاتبها، وبقيت الأنثروبولوجيا الفرنسيّة تتغذّى من تربتها الخاصّة وتتمسّك بالدفاع عن ميدانها وموضوعاتها التقليديّة (القرابة، المحرم، الرمزيّة، الطقوس...). وعلى النقيض من هذا الوضع، الذي ساد في الأبحاث الفرنسيّة، لا نكاد نعثر على أيّ إشارة لأعمال **ستروس** في الأبحاث الأميركيّة. بيد أنّه انطلاقًا من نهاية القرن المنصرم بدأت الأنثروبولوجيا الفرنسيّة تنفتح على النقد القادم من الجانب الآخر من الأطلسيّ، وتتفق معه في ضرورة التشكيك في وضع الباحث الأنثروبولوجيّ الذي لم يشكّك أحد قبل ذلك في مقاصده الموجّهة بمثل الحقيقة وادعاء الموضوعيّة. لم يكن بوسع الأنثروبولوجيا الفرنسيّة، في الواقع، أن تقف غير مبالية تجاه النقد الذي أفرزه تلقي **فوكو** الولايات المتّحدة وذلك لسببين:

أوّلًا: لأنّ **فوكو** أشار بوضوح إلى أنّ تحليل مفهوم السياسة لا ينبغي أن يفترض، كمعطى أوّليّ، الإحالة إلى سيادة الدولة، أو شكل القانون أو الوحدة الكلّيّة لنظام الهيمنة؛ وذلك لأنّ هذه المفاهيم لا تمثّل، في النهاية، سوى الشكل النهائيّ للسلطة. ومن هذه الزاوية فقد أسهمت الأنثروبولوجيا

السياسيّة في تشويه تصورنا للسياسة عندما اختزلت مختلف أشكال الممارسة السياسيّة في جهاز الدولة بوصفها الشكل النهائيّ للسلطة. وهو تصوّر أسهم، إلى حدّ كبير، في إخفاء التنوّعات الحقيقة لمختلف أشكال السلطة وممارساتها (فثمّة مجتمعات لا وجود فيها لمفهوم الدولة ولا وجود فيها لمؤسّسات مهيمنة)، كما أنّ ثمّة أشكالاً لا حصر لها من التدخّلات بشؤون الدول والمجتمعات تحت ستار لا يتّخذ شكل السلطة بقدر ما يتّخذ شكل العمل الإنسانيّ أو صيغ أخرى ذات طابع غير حكوميّ.

ثانيًا: لأنّ **فوكو** ألحّ على ضرورة طرح سؤال الكيفيّة بخصوص السلطة عوض طرح سؤال الماهيّة: أعني كيف تعمل السلطة وكيف تمارس وانطلاقًا من أيّ تقنيات واستراتيجيّات، عوض الانشغال في تحديد ماهيّة السلطة وإرجاعها إلى فكرة القانون أو الدولة. إنّ التفكير في السلطة وهي تمارس، أعني بوصفها فاعليّة أو طريقة في التأثير على أفعال الآخرين المتوقّعة أو المحتملة، (أو بوصفها فعلاً يمارس على أفعال الآخرين كما يقول **فوكو**)، يعني بوضوح رفض الأدوات التقليديّة للنظريّات السياسيّة التي «تستند، في تحليلها لمفهوم السلطة، إمّا على نماذج قانونيّة (ما الذي يضفي الشرعيّة على السلطة؟)، أو على نماذج المؤسّسيّة (ما الدولة؟). وهذا يعني، أيضًا، نزع الطابع (القانونيّ) والمؤسّساتيّ عن مقاربتنا لمفهوم السياسيّة. فالسلطة تفعل فعلها في الجسد الاجتماعيّ خارج الأطر المؤسّساتيّة أيضًا.

في محاضراته المُعنونة: في حكم الأحياء(Du gouvernement des vivants) يتحدّث **فوكو** عن السلطة بوصفها فنًّا من فنون حكم البشر؛ ويعني بذلك جملة الممارسات والإجراءات التي يمكن من خلالها إعداد وهيكلة مجال أفعال الآخرين المحتملة وتهيأته والتدخّل فيه، بغية توجيهه والتحكّم فيه. وقد أراد، من خلال هذا التصوّر، الخروج من المعضلة التي تواجهها كلّ أنثروبولوجيا للسلطة تحاول أن تخلط بين «فنّ الحكم» و«خطاب السيادة» الذي، بادعائه شرعنة هذه الإجراءات، ينتهي إلى افتراض أفق متعالٍ ما ورائيٍّ للسلطة (ظاهرة الملكيّة الإلهيّة في المجتمعات الأفريقيّة تقدّم مثالاً جيّدًا على ترسيخ السلطة في ميتافيزيقا السيادة). وللخروج من انغلاق الفكر السياسيّ والبحث الأنثروبولوجيّ على نظرية السيادة يقدّم **فوكو** رؤية معمّقة لكيفيّة نشوء السلطة المعاصرة وتشكّلها:

في القرنين السابع عشر والثامن عشر، تمّ ابتكار آليّات جديدة للسلطة تمارس على الأجساد وليس على الأرض وحسب. والحال، فإنّ النظريّة الكلاسيكيّة للسيادة ترتبط بتصوّر معيّن للسلطة

تمارس على الأرض وعلى منتجاتها ومن عليها قبل أيّ شيء آخر؛ وهو تصوّر يقارب مسألة نشوء السلطة انطلاقًا من الوجود المادّيّ للعاهل (السيّد) وليس انطلاقًا من أنظمة المراقبة المستمرّة والدائمة. ومن المفارقات أنّ مبدأ السيادة سوف يستمر، في الوقت الذي نمت وتطوّرت ما أسماه فوكو «آليّة الانضباط متعدّدة الأشكال؛ لذلك سيكون لدينا هيئة قانونيّة، متمحورة حول مبدأ السيادة تتعايش مع آليّة تأديبيّة وانضباطيّة تتركّز بصورة خاصّة على الجسد. لا يوافق **فوكو** على تحليل إجراءات السلطة الانضباطيّة من منظور القمع؛ لأن في ذلك اختزالاً لممارسات السلطة إلى إشكاليّة قانونيّة تجد أصلها في نظريّة السيادة التي يسعى للخروج منها؛ لجهة كونها تكرّس تصوّرًا سلبيًّا للسلطة بوصفها صانعة للتحريم (السلطة هي دائمًا من يقول لا)، وهو تصوّر لا يسمح لنا أن نرى علاقات السلطة في مرونتها وانتشارها في مختلف أنماط العلاقات التي تعبر الجسد الاجتماعيّ (السلطات المتناهية الصغر التي تستهدف الأفراد).

في بحثه عن تقنيات السلطة، لا يكتفي **فوكو** بإلقاء الضوء على ولادة تقنيات التأديب التي تستهدف الفرد كجسده (**المراقبة والعقاب**)، بل يظهر أيضًا كيف تمّ تطبيق تقنية جديدة في نهاية القرن الثامن عشر تستهدف جميع البشر (السكّان)، أطلق عليها فوكو تسمية **السياسة الحيويّة biopolitique**، التي تتعامل مع السكّان كمشكلة علميّة وسياسيّة؛ إذ يتمّ التركيز على قضايا الديموغرافيا، وتطوير الصحّة العامّة، ومؤسّسات المساعدة والتأمين، مع مراعاة العلاقة بين الإنسان والبيئة...، وهنا يتلاشى البعد التأديبيّ (المُمارس على الجسد) مُفسحًا المجال لظهور تقنيات جديدة تستهدف الحياة (حياة البشر). فمع الصعود القويّ للرأسماليّة سوف تتعزّز تقنيات العمل الانضباطيّة بإجراءات أقلّ مباشرة تسمح بهيمنة السلطة على البشر بوصفهم مجموعة من الكائنات الحيّة (السكّان)؛ إذ لم يعد يتمّ إخضاع الفرد بوصفه إنسانًا متفرّدًا وحسب، إنّما بوصفها ذرّة تنتمي لإطار سكانيّ من الكائنات الحيّة الأخرى أيضًا. السكّان ككيان وكتلة غير قابلة للتجزئة إلى كائنات حيّة فرديّة هو الموضوع الجديد (للسيادة) في السياسيّة الحيويّة، كما يرى فوكو.

وفي حين كانت تقنيات التأديب تمارس على الإنسان في فرديّته الجسديّة، أي الإنسان ـــ الجسد، فإنّ التقنيات السياسيّة الحيويّة تمارس على البشر جميعًا بوصفهم كتلة سكّانيّة من خلال التركيز على الإنسان ـــ النوع البشريّ[1]. وهكذا، حدّدت السياسة الحيويّة هدفها بالقدرة على التحكّم بمجمل العمليّات التي تؤثّر على الحياة، منذ الولادة حتى الموت (المرض، الشيخوخة،

[1]- **Du gouvernement des vivants, op.cit., p. 12.**

الإعاقة، البيئة،...إلخ.) وهي مشكلات لم يعد يُنظر إليها عشوائيًّا على المستوى الفرديّ، بل كظاهرة جماعيّة لها تأثيرات اقتصاديّة وسياسيّة حاسمة، فالجنس والصحة والمرض والتكاثر هي قضية دولة قبل أيّ شيء آخر. لقد أدى نشوء علم الشرطة وأسس «سياسات» الصحّة العامّة إلى وضع الحياة البيولوجيّة أو الطبيعيّة بشكل تدريجيّ ضمن الاهتمامات التقنية للإدارة والحسابات والتنبّؤات الخاصّة بالدولة؛ فهذه الأخيرة لا تهتمّ بمدى توافق نمط حياة البشر (الرعايا) وأخلاقهم بقدر ما يشغلها مسألة ولادتهم، وتسجيلهم في السجلات السياسيّة وديموغرافيا حياتهم البيولوجيّة ومسألة تحرّكاتهم الداخليّة والخارجيّة. وعلى عكس نظريّة السيادة التقليدية، التي تمارس على الأفراد حقّ الحياة والموت (وبصورة خاصّة عندما يكون الملك مهدّدًا في وجوده بالذات) ، يتمّ تحديد السلطة من الآن وصاعدًا من خلال قدرتها على إطالة الحياة أو وضع حدّ لها أو السماح للفرد باختيار طريقة موته[١]. وبعيدًا عن التناقض في إعادة تعريف السلطة المنتجة للحياة والموت، يكفي النظر إلى ملايين الوفيات والخشية التي اعترت العالم الحديث بعد ظهور فايروس كورونا لنتحقّق من قوة حضور قضيّة الحياة والموت في قلب سياسة الدولة (الدولة كقوّة بيولوجيّة). ونحن هنا بعيدون كلّ البعد عن منطق السيادة أو القانون، فالدولة تجد شرعيّة ممارساتها وإجراءاتها في الحفاظ على الحياة التي يهدّدها الموت. وانطلاقًا من هذا الأمر تمّ تسويغ جميع إجراءات الحجر التي رافقت أزمة ظهور كورونا الذي أظهر بوضوح كيف تمارس السلطة على الحياة آو باسم الحفاظ عليها.

بقي أن نشير إلى أنّ مفهوم السياسة الحيويّة، الذي ابتكره فوكو، ألهم العديد من الأبحاث الأنثروبولوجيّة الحديثة وبصورة خاصّة ما يتعلّق بموضوع العولمة ومدى الترابط الوثيق بين المحليّ والعالميّ أو تلاشي الحدود بينهما. فنموذج الدولة القوميّة التي سادت في القرن العشرين بدأ يترنح مع ظهور أنماط جديدة من الحكم العابر للقوميّات، مهدّدًا بذلك مفهوم السيادة الإقليميّة للدول على أراضيها. ولا يمكن للمرء أن لا يتّفق مع تحليلات **فوكو** وتأكيده على أنّ السلطة لم يعد لها أيّ علاقة بالأرض (بمعنى الإقليم الواحد المحدّد) لكونها تمارس على الكثرة والتعدّديّة قبل أيّ شي آخر، كما أنّها تمارس خارج حدود سيادتها الإقليميّة عبر التأثير على الفضاء الإقليميّ والثقافيّ والسكّانيّ للدول الأخرى، وبصورة خاصّة مع ظهور ما سمّي الأمن الوقائيّ؛ إذ تجد الدول أنّ أمنها مرتبط بالتدخل الاستباقيّ في شؤون الدول الأخرى بهدف زعزعتها وإضعافها وتدمير بنيتها الاجتماعيّة والثقافيّة (ما أطلق عليه الربيع العربيّ يمثّل نموذجًا للتدخّل العابر للحدود، كما

[١]- راجع بهذا الخصوص الفصل الاخير من إرادة المعرفة:

تمثّل الأزمة الأوكرانيّة الراهنة نموذجًا آخر). والحال أنّه، في الفضاء (العابر للقوميّات) الذي شكّلته العولمة، فإنّ مسألة حركة الأفراد وانتقالهم، وقضايا الهجرة واللجوء..، أو ما أطلق عليه **أرجون أبادوراي** (١٩٩٦) (التدفّق الموجيّ) ، تلعب دورًا أساسيًّا في إعادة تعريف السلطة ومجال عملها وحدوده.

يوجد مسار بحثيّ آخر فتحه التفكير في السياسة الحيويّة فيما يخصّ حالة السكّان الذين لا وجود لهم في السجلّات الرسميّة للدولة ومؤسّساتها، أتحدّث هنا عن تلك الكتل الكبيرة من جماهير اللاجئين غير المعترف بهم كمواطنين، والمقيمين بشكل دائم أو مؤقّت في (كيتوهات) على أراضي الدول الصناعيّة، في أحياء المدن أو على أطرافها أو في مخيّمات اللجوء. وهم يعيشون ما أسماه **غامبن** حالة «الحياة في عريّها» وينذرون، وفق رأيه، بولادة شكل من أشكال المجتمع بلا أرض وبلا حدود. فعلى مدى تاريخ طويل تمّ تعريف الفرد بانتمائه إلى دولة تعترف به كمواطن من رعاياها، لكن هؤلاء البشر يقعون خارج هذا التصنيف؛ إذ يجري النظر إليهم بوصفهم كائنات لا وجود لها في القوانين والدساتير إلّا بصفة مهاجر غير شرعيّ (مع أنّ أغلبهم يعمل ويسهم في اقتصاد الدولة دون أن يكتسب صفة قانونيّة تضمن حقوقه). إنّ موضوع الغموض القانونيّ فيما يتعلّق بهويّته أو جنسيّته، وضع اللاجئ، الذي تعاني منه أعداد متزايدة من السكّان، يُعطّل ثلاثيّة الدولة - الأمّة - الإقليم الذي نهضت عليه نظريّة السيادة الموروثة من العصر الكلاسيكيّ ويؤدّي إلى تعريف آخر للعلاقة بين الرعايا / السيادة (الدولة)؛ ذلك أنّ فضاء الحياة العارية الموجود أصلاً على هامش التنظيم السياسيّ ينتهي تدريجيًا إلى التماهي معه. إنّ التهميش الذي يتعرّض له أولئك الذين تمّ التخلّي عنهم على هامش المدينة (دون وثائق رسميّة، مستبعدون، مهمّشون، ملاحقون.. إلخ) كان له انعكاسه على الخطاب والممارسة التي من خلالها تتعامل الحكومة المعاصرة مع الحياة؛ إذ بدأت تبرز في الآونة الأخيرة الكثير من الأبحاث الأنثروبولوجيّة التي تتناول مختلف أشكال الهيمنة في مرحلة ما بعد الكولنياليّة، والظواهر التي أفرزتها على هوامش الدولة الحديثة ومن بينها تلك المساحات السياسيّة حيث يتمّ تحدّي سيطرتها باستمرار، وحيث تصبح الحدود بين القانون والقوّة غير واضحة.

عبر التركيز على هذه القضايا تحاول الأنثروبولوجيا استعادة حقلها المعرفيّ والمساحة المخصّصة لها تقليديًّا بأن تركز تحقيقاتها على مختلف أشكال الآخريّة ومختلف صيغ الإقصاء والاستبعاد التي تمارسها الحكومات ضمن مخطّط أوسع يستوعب فنون الحكم في إطار شموليّ أوسع يستهدف الأشخاص الذين تمّ اختزالهم إلى حالة الأجساد في عريّها..

لم يعد الأمر يتعلّق بحالة هم ونحن، كما كان الحال في الأبحاث الأنثروبولوجيّة السابقة، لجهة أنّ حركة الأفراد وتنقّلاتهم وهجراتهم واستقرارهم في بيئات غير بيئاتهم حاملين معهم ثقافاتهم وهوياتهم، آو بعد أن جردوا منها، تشير إلى وضع تحتاج السلطات معه إلى تقنيات جديدة في إعداد برامج لإدارة السكّان والتعامل مع الوضع الجديد... وقد قدّم هؤلاء مادّة بحث تحاول أن تستند عليها الأبحاث الأثنربولوجيّة لتصليب عودها وتمتين مناهجها؛ ولهذا مازالت أعمال **فوكو** تحظى باهتمام بالغ لجهة أنّها تعيد تركيز سؤال السلطة حول مسألة فنون الحكم الممارسة على حياة البشر أفرادًا وجماعات.

٥. ملاحظات ختاميّة مفتوحة:

لا شكّ أنّ البحث الأنثروبولوجيّ يسقط في نزعة انتقائيّة واختزاليّة لفكر فوكو عندما يُخضعه لضرورات البحث الخاصّة بالعمل الميدانيّ، مهملاً بذلك الإسهام الفكريّ المهمّ للفيلسوف والمتعلّق بقضايا «فنون الحكم» التي توسّع فوكو في شرحها في محاضراته الأخيرة في **الكوليج دو فرانس**؛ إذ بدأ يبتعد عن الدلالة السياسيّة لهذا المفهوم ليمنحه بعدًا أخلاقيًّا. تجد فنون الحكم صيغتها الأولى في «فنّ حكم الذات» الذي ابتكره الفكر الفلسفيّ الإغريقيّ القديم، وجعله شرطًا لممارسة النشاط السياسيّ في الحياة العامّة، كما للوصول إلى الحقيقة؛ إذ لا يمكن للمرء أن يمارس السلطة على الآخرين في الحياة العامّة وهو عاجز عن ممارسة سلطة على ذاته في الحياة الخاصّة، كما لا يمكنه الوصول إلى الحقيقة دون الانخراط في جملة من الممارسات الروحيّة والفكريّة والأخلاقيّة تجعله قابلاً لتلقّي الحقيقة. وهي ممارسات روحيّة زهديّة، تقوم في جوهرها، على ضبط النفس والتحكّم في اللّذّات والرغبات التي تنزع دائمًا لإسقاط الفرد في العبوديّة لها. وعليه فإنّ فنّ حكم الذات يهدف إلى إعداد الفرد أخلاقيًّا وروحيًّا لممارسة النشاط الاجتماعيّ والسياسيّ في المدينة، كما تهدف إلى تهيئة النفس وإعدادها لتلقّي الحقائق، وهي حقائق ذات طابع أنطولوجيّ غير تفكّريّ أو استبطانيّ، كما هو الحال في العلوم الإنسانيّة المعاصرة؛ ولهذا لم يهتمّوا بتكوين معرفة عن طبيعة الذات بقدر ما سعوا إلى تكوينها أخلاقيًّا ونادوا بضرورة الاهتمام بها.

في المقابل، أهمل الفكر السياسيّ الغربيّ الحديث الأخلاق كشرط لممارسة النشاط السياسيّ، يوم أصبحت الغاية تبرّر الوسيلة (ميكافيليّ)، كما أهمل، على مستوى المعرفة، الأخلاق كشرط للوصول إلى الحقيقة، وبصورة خاصّة مع ديكارت الذي قال بتساوي الذوات العارفة في قدرتها على الوصول إلى الحقيقة؛ إذ لم يعد الوصول إلى الحقيقة مشروطًا بالانهمام بالذات، وما يرتبط به

من ممارسات روحيّة أخرى، بقدر ما يرتبط بحسن تطبيق قواعد المنهج؛ ولهذا ينخرط فوكو في نقد شديد للفكر الديكارتيّ، الذي وضع حدًّا لثقافة الذات القديمة، كما يدحض ادعاء العلوم الإنسانيّة قدرتها على معرفة حقيقة الإنسان وتحريره. وهو ادّعاء انتهى إلى إخضاعنا جميعًا إلى علاقات السلطة ـــــ المعرفة مع كلّ ما يرابط بهما من إجراءات التحكّم والسيطرة على البشر.

لم يهدف فوكو من طرح مسألة «فن الحكم» في بعدها الأخلاقيّ أن يقول لنا أنّ جميع صيغ الحكم تجد رحمها في الممارسات الأخلاقيّة القديمة، بل أراد في الواقع أن يحرّر الفرد من وهم الحرّيّة الذي انتجته المعرفة الحديثة التي قرنت الوعد بالحرّيّة بالكشف المزعوم لحقيقة الأنا. ولم يبتغِ من عودته إلى ثقافة الذات القديمة أن يبحث عن أساس غير مسيحيّ لثقافته بقدر ما أراد، استنادًا إلى الإغريق، أن يقول لنا إنّ الحرّيّة، هي قبل كلّ شيء، ثمرة عمل الذات على الذات، وليس ثمرة الاكتشاف المزعوم لحقيقة الأنا. وهو ما عبرّ عنه سقراط بالمبدأ الشهير «اعرف نفسك»؛ وهو نوع من المعرفة يختلف، عمقًا وسطحًا، عن المعرفة الحديثة؛ لأنه يشير إلى ضرورة الانهمام بالذات وليس إلى إمكانيّة معرفتها، كما حصل في علم النفس وغيره من العلوم الإنسانيّة الأخرى. فمنذ ممارسات الاعتراف المسيحيّة لم يكفّ الفرد عن الخضوع إلى سلطات لا حصر لها (سلطة الأطباء، المحلّلون النفسيّون، علماء النفس، المحقّقون...)، وهي سلطات لا تكفّ عن إخضاعه، وهي تزعم مساعدته على الخلاص (من الخطيئة كما في المسيحيّة) أو التحرّر من عقده وأمراضه أو انحرافاته (علم النفس).

لقد شكّل «الاعتراف» أحد تقنيات الإخضاع الكبرى التي لجأ إليها الغرب، وهي تقنيات لم تكفّ عن عبور جميع العلوم الإنسانيّة محوّلة الإنسان الغربيّ إلى حيوان اعتراف كما يقول فوكو. «لقد أصبح الاعتراف، في الثقافة الغربيّة، أحد التقنيات الكبرى في إنتاج الحقيقة، وقد نشر الاعتراف تأثيره على نطاق واسع: في العدالة، في الطبّ، في علم التربية في العلاقات الأسريّة، في علاقات الحبّ، في أدقّ أشكال الحياة اليوميّة، وفي أقدس الطقوس؛ يعترف الفرد بجرائمه، كما يعترف بأخطائه، وبرغباته وماضيه وأحلامه، ويدفع للحديث بأكثر دقّة ممكنة لقول ما يصعب قوله، يعترف سرًّا وجهارًا، لعائلته لمربّيه لطبيبه لأحبّائه؛ نعترف أو نجبر على الاعتراف... لقد تحوّل الإنسان، في الغرب ، إلى حيوان اعتراف[١]». وجدت الذات نفسها ملزمة بقول الحقيقة فيما يخصّ جنسها بالذات[٢]، وبصورة خاصّة في الجنسانيّة المعاصرة حيث تحوّل الجنس إلى نصّ يقتضي

[1]- La volonté de savoir, op.cit., **p. 79.**

[2]- **Dits et écrits, Volume, IV, « Du gouvernement des vivants », texte N° 289, p. 125.**

فكّ رموزه وتفسيره واكتناه حقيقته العميقة، التي ما أن نكتشفها حتى يفتح لنا باب الحرّيّة أو الشفاء، كما يظهر في كتاب **إرادة المعرفة**[١].

في دروسه الأخيرة بعنوان « **حكم الذات والآخرين** وشجاعة **الحقيقة**» يعود فوكو إلى **كانط**، وبصورة خاصّة مقاله الشهير: ما عصر الأنوار؟، ليقدّمه لنا كمن يقترح مخرجًا لأزمة الفكر الغربيّ، فبعد أن خصّه بنقد شديد في أعماله السابقة (في كونه أسس لنشوء الأنثروبولوجيا المعاصرة يوم طرح سؤال ما الإنسان؟ يعود إليه ثانية من مدخل الأخلاق ليعرضه كمن يقدّم حلاًّ ومخرجًا أخلاقيًّا لأزمتنا الراهنة. تنبع أهمّيّة هذا المقال، أوّلاً، من كون **كانط** يقترح، كمهمّة فلسفيّة، أن يُحلّل ليس نظام المعرفة العلميّة أو أسسها الميتافيزيقيّة فقط، إنّما حدثًا تاريخيًّا جديدًا وراهنًا أيضًا، هو التنوير. فعندما يسأل ما الأنوار؟ فهو يعني: ما الذي يحدث حاليًّا في هذا الوقت الذي نحيا فيه؟ أو من نحن في هذه اللحظة من التاريخ كشهداء على عصر الأنوار؟[٢] وهو تساؤل يشبه إلى حدّ كبير سؤال ديكارت من أنا؟ كذات واحدة وشاملة في آن (ذلك لأنّ ديكارت هو كلّ الناس في كلّ مكان وزمان). يضع فوكو نفسه في قلب هذا التساؤل الكانطيّ، معتبراً أنّ المهمّة الفلسفيّة الراهنة هي القيام بنوع من التحليل النقديّ للعالم الذي نحيا فيه (هو ما أسماه الانطولوجيا النقديّة لذواتنا)، ويرى أنّ أكثر مشكلة فلسفيّة ثابتة هي مشكلة عصرنا الحاضر، مشكلة من نحن في هذه اللحظة من التاريخ، ولا شكّ أنّ الهدف الرئيسيّ اليوم هو ليس أن نكتشف من نحن (كما حاولت أن تفعل علوم الإنسان)، بل أن نرفض من نحن، وأن نتخلّص من الإكراه السياسيّ الذي مارسته السلطة الحديثة؛ ولهذا فإنّ المسألة الأخلاقيّة السياسيّة والاجتماعيّة المطروحة علينا اليوم ليست تحرير الفرد من الدولة ومؤسّساتها بل تحرير أنفسنا من هذا الشكل من السلطة الذي فرض علينا زمنًا طويلاً، وهي سلطة تحكمنا أفرادًا وجماعات وتدّعي تحريرنا[٣]. ومن هنا يقتضي تنمية أشكال من الممارسات الذاتيّة التي ألمح إليها **كانط** وتحدّثت عنها ثقافة الذات القديمة في صيغة «اعرف نفسك»، وهي صيغة تختلف عمقيًا عن المعرفة الحديثة، كما أشرنا؛ لكونها تضع سؤال الحقيقة في

---

[1]- LANDRY Jean-Michel, « Généalogie politique de la psychologie. Une lecture du cours de Michel Foucault Du gouvernement des vivants » (Collège de France, 1980) », Raisons politiques, 20071/ N° 25, p. 31- 45.

[2]- FOUCAULT Michel, Dits et écrits, IV (19801988-), « Qu'est ce que les Lumières ? » N° 339, Paris, Gallimard, 1994, p. 680.

[3]- Sécurité, territoire et population**, p.92**

إطار الجهد الأخلاقيّ الهادف إلى تكوين ذوات أخلاقيّة حرّة[1]. ولهذا يتحدّث **فوكو** عن الحقيقة الأخلاقيّة في مقابل الحقيقة الموضوعيّة، التجريبيّة، الاستبطانيّة، التي نادت بها العلوم الإنسانيّة، وانتهت إلى إخضاعنا جميعًا لعلاقات المعرفة- السلطة.

على الفرد أن يجد ضمان حرّيّته في ذاته وليس في نظام المؤسّسات التي تكفلها وحسب؛ لأنّ ذلك يجعل من قضيّة الحرّيّة مسألة قانونيّة وسياسيّة فقط. والحرّيّة، في تصوّر فوكو، هي ثمرة عمل الذات على الذات وثمرة جهد طويل ينبع من الداخل ولا يأتي من الخارج في صورة قانون ضامن أو في صورة كشف لحقيقة عميقة داخل الذات.

عبر هذا التصوّر سعى إلى الحفاظ على انسجام فكره الداخليّ بأن ابتعد عن تعريف السلطة بمعنى القانون، القاعدة، المنع... وابتكر تصوّرات أخرى تصاغ بعبارات استراتيجيّة، تكتيك، تقنيات... الخ، وهي مفاهيم تغطّي حقلاً أوسع مما تناولته الأنثروبولوجيا الحديثة لجهة أنّها لا تصف مختلف إجراءات السلطة في العلاقة مع الأفراد وحسب، إنّما تصف مختلف الطرائق التي يلجأ إليها الأفراد بالعلاقة مع ذواتهم بهدف تكوينها كذوات أخلاقية حرّة أيضًا. عند هذا المستوى يتمفصل سؤال الأخلاق والسياسة أو فنّ حكم الذات وفنّ حكم الآخرين؛ ذلك أن طرائق الحكم لا تخصّ شكل ممارسة السلطة على الآخرين، إنّما شكل السلطة التي يمارسها الفرد على نفسه أيضًا، أو ما أطلق عليه الإغريق تقنيات أو فنون الوجود، وقد سمح له التفكير في تقنيات الوجود العبور من السياسة إلى الأخلاق (éthique) وأن يضع، لاحقًا، تقنيات الذات في مواجهة تقنيات السلطة وإجراءات الإخضاع التي تمارسها. فعندما تلجأ السلطة إلى تقنيات متعدّدة لحكم الأفراد لا يبقى أمام الفرد من خيار سوى تطوير تقنياته الخاصّة لمواجهة تقنيات السلطة. وعند هذه النقطة تطرح الأخلاق كسبيل للخروج من علاقات السلطة - المعرفة التي حكمت الثقافة الغربيّة الحديثة، وتكتسب، كذلك، العودة إلى الفكر الإغريقيّ راهنيّتها ومبرّرها، لكون الإغريق أوّل من فكّر في الأخلاق كممارسة للحرّيّة وللعمل السياسيّ في آن.

[1]- GROS Frédéric, « Situation du cours »**, in FOUCAULT Michel, L'Herméneutique du sujet, Cours au collège de France (19811982-) éd.F.Gros, Paris, Gallimard-Le Seuil (« Coll.Hautes etudes »), 2001, p 492**

لائحة المصادر والمراجع

المصادر العربية

ـ ليفي ستروس كلود، العرق والتاريخ، ترجمة سليم حداد، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر.

ـ دريفوس أوبير ورابينوف بول، ميشيل فوكو مسيرة فلسفيّة، ترجمة جورج أبي صالح، بيروت، مركز الانماء القوميّ.

المصادر الأجنبية

1.1 Ouvrage de Michel Foucault

- Histoire de la folie a l'âge classique, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1972 ; première édition abrégée : Folie et déraison : histoire de la folie a l'âge classique, Paris, Plon, 1961

- Les mots et les choses, Paris, Gallimard, 1966.

- L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque des sciences humaines), 1969

- Surveiller et punir : naissance de la prison, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1975

- Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1976

- L'ordre du discours, Gallimard, Paris 1971

- Introduction à l'Anthropologie de Kant présenté par Daniel Defert, François Ewald et Frédéric Gros, suivi d'Anthropologie du point de vue pragmatique d'Emmanuel Kant, traduit et annoté par Michel Foucault (Paris : Vrin « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 2008

1.2 Cours au Collège de France : 1.3

- De la gouvernementalité, Leçon d'introduction au cours des années 1978-1979 (cassette audio) Paris, Le seuil, 1989

- Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 19771978-, éd. Par M. Senellart, Paris Gallimard-Le Seuil (coll. « Hautes Études »), 2004

- Du gouvernement des vivants, Cours au Collège de France. 19791980-, éd. M. Senellart Paris, Gallimard-Le Seuil (Coll. « Hautes Etudes »), 2012

- L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 19811982- éd. F. Gros, Paris, Gallimard- Le Seuil (coll. « Hautes Etudes »), 2001

- Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983, éd. F. Gros, Paris, Gallimard-Le Seuil (coll. « Hautes Études »), 2008

- Il faut défendre la société, Cours 19751976-, Paris, Gallimard-Le Seuil, Hautes, Etudes, 1997

- Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres, II, Cours au Collège de France. 19831984-, éd.F.Gros, Paris, Gallimard-Le Seuil (Coll. « Hautes Etudes »), 2009

1.3. Articles dans « Dits et Ecrits »

- Dits et écrits, IV (19801988-), « Qu'est ce que les Lumières ? » N° 339, Paris, Gallimard, 1994, p. 680.

- Dits et écrits, V11, (19761988-) Les Mailles du pouvoir, Paris, Galimard, 1994, p. 1002

- Dits et écrits, Volume, IV, « Du gouvernement des vivants », texte N° 289, p. 125.

1.4 Ouvrage sur Michel Foucault :

- REVEL, Judith, Le vocabulaire de Foucault, Paris, Ellipses (coll. « Vocabulaire de Michel Foucault »), 2002.

- RIAHI Naima, Michel Foucault, Subjectivité, Pouvoir, Ethique, Paris, L'Harmattan, 2011

1.5 Divers ouvrages

- Abélès, Marc, Anthropologie de l'État. Paris, Armand Colin, 1990, 1984,

- Maine Henri Sumner, L'ancien droit et la coutume primitive, Etude sur l'histoire des institutions primitives, par Sir, traduit de l'anglais, avec une préface, par M. Jos. Durieu de Leyritz, avocat, et précédé d'une introduction par M. H. d'Arbois de Jubainville, professeur au collège de France. 1880.

- Luc de Heusch, Anthropologie et science(s) politique(s), Presses de Sciences Po | « Raisons politiques », 20062/ no 22

- Copans Jean, Critiques et politiques de l'Anthropologie, François Maspero, Paris 1974

- Alban Bensa, La fin de l'exotisme, Essais d'anthropologie critique, ouvrage publié avec le soutien du conseil régional Midid- Pyrénées, Toulouse, ed Anacharsis, 2006 (dans l'avant propos)

- LANDRY Jean-Michel, « Généalogie politique de la psychologie. Une lecture du cours de Michel Foucault Du gouvernement des vivants » (Collège de France, 1980) », Raisons politiques, 20071/ N° 25, p. 3145-.

الأنثروبولوجيا كعلم ماكر

عندما يتلاشى الإنسان في عالم التخمينات

نذير بوصبع [*]

الملخص

لم يهدأ العقل الغربيّ منذ الثورة الكوبرنيكيّة التي هزّت مركزيّة الإنسان، ولم يكفَّ عن البحث في أبجديّات الأشياء، بحثًا يوحي ظاهرُه بالسير في ركاب المعرفة، ولكنَّ باطنه يضمر ضروبًا من التمرّد والعبثيّة الصارخة أحيانًا...عبثيّة تتاخم اللامعقول وتترك المرتكزات العقليّة وراءها في نزعة لم تكن بمنأى عن الاحتفاء بحركة الشباب الأوروبيّ المندفع والمتمرّد على الأوضاع الاجتماعيّة والسياسيّة بعد الحرب العالميّة الثانية، والانقياد لنزغاتها بدل السيطرة عليها وتوجيهها... وتلك هي الأجواء التي احتضنت كثيراً من التيّارات الثقافيّة والفلسفيّة، كالأنثروبولوجيا والتفكيكيّة والبنيويّة وغيرها، خاصّة في فرنسا وأميركا. ما يلاحظ على هذه النزعات أو النزغات الجديدة أنّها خرجت من عباءة الأدب والفنّ، ثمّ احتمت بالفلسفة لتضفي على نفسها أصالة البحث العلميّ، وتمنح مواقفها سلطة «عقليّة» بل وسطوة لدى المتلقّي الشرقيّ العربيّ على وجه خاصّ.

يحاول هذا البحث استقراء الأنثروبولوجيا ومدى استقامتها على سلّم العلم، وطرح السؤال حول امتلاكها قواعدَ محكمةً وموضوعاتٍ محدّدة... وكذلك النظر إلى غاياتها والوقوف عند أوهام المعتنقين لها والمؤمنين بجدواها والساعين إلى فرضها وافتكاكها من أحضان العلوم(الأمّ) التي سطت عليها (الأنثروبولوجيا) وأخذت منها – جميعًا- بنصيب وازن. كما يسعى إلى نقد احتفاء الباحثين العرب والمسلمين بهذا الدخيل والتقاطهم لما يلقونه مُلقًى من آثاره على قارعة الطريق، شارحين ومترجمين... ثمّ يصل البحث إلى خلاصة مؤدّاها أنّ الحديث عن الأنثروبولوجيا يأبى إلّا أن يكون مقترنًا بالاستعمار الغربيّ الأوروبيّ القديم الأميركيّ الحاليّ، بأشكاله الماديّة والفكريّة والسوسيولوجيّة.

كلمات مفتاحيّة: الاستقراء- الأنثروبولوجيا الاستعماريّة- الثورة الكوبرنيكيّة - السلطة العقليّة - التفكير العلميّ.

---

*- أستاذ الأنثروبولوجيا في كلّيّة الآداب، جامعة الجزائر ٢-الجزائر.

تمهيد

لم يهدأ العقل الغربيّ منذ الثورة الكوبرنيكيّة التي هزت مركزيّة الإنسان، ولم يكفَّ عن البحث في أبجديّات الأشياء، بحثًا يوحي ظاهرُه بالسير في ركاب المعرفة، ولكنَّ باطنه يضمر ضروبًا من التمرّد والعبثيّة الصارخة أحيانًا...عبثية تتاخم اللامعقول وتترك المرتكزات العقليّة وراءها في نزعة لم تكن بمنأى عن الاحتفاء بحركة الشباب الأوروبيّ المندفع والمتمرّد على الأوضاع الاجتماعيّة والسياسيّة بعد الحرب العالميّة الثانية، والانقياد لنزغاتها بدل السيطرة عليها وتوجيهها... وتلك هي الأجواء التي احتضنت كثيراً من التيّارات الثقافيّة والفلسفيّة، كالأنثروبولوجيا والتفكيكيّة والبنيويّة وغيرها، خاصّة في فرنسا وأميركا. ما يلاحظ على هذه النزعات أو النزغات الجديدة أنّها خرجت من عباءة الأدب والفنّ، ثمّ احتمت بالفلسفة لتضفي على نفسها أصالة البحث العلميّ ورصانته، وتمنح مواقفها سلطة «عقليّة»، بل وسطوة لدى المتلقّي الشرقيّ العربيّ على وجه خاصّ.

ويكاد الحال يسري ويعمَّم على كلّ ما طرأ في الغرب خلال القرن العشرين وما تلاه. ولحق التشويهُ الفعلَ الفلسفيّ، إذا اعتبرنا أنّ الفلسفة بحثٌ في الكلّيّات وعللها البعيدة -مبادئها وغاياتها- وأصبح كلّ شيء خاضعًا للتعليل وقابلاً له، وصار كلّ نشاط فكريّ صالحًا لأن يكون فلسفة، وهذه إحدى العيوب التي أصابت التفكير العلميّ. وإذا أمكن تلخيصها في كلمتين قلنا إنّ البحث وقع في الخلط بين التحليل والتعليل، واعتبار أنّ كلّ قضيّة محلّ تعليل. والحقّ أنّ كثيراً من القضايا لا تصلح للتعليل، وبالتالي فهي ليست فلسفيّة، أو علميّة، بل أدبيّة؛ ذلك أنّ الجوانب غير العقليّة في القضايا تُحلّل ولا تعَلّل؛ لأنّ ما هو بسيط وغير مركّب لا يتوقّف على نظر أو تأمّل، فالجوانب الحيوانيّة والنباتيّة في الإنسان خارجة عن مجال الفلسفة أو التعليل، لارتباطها ارتباطًا مباشرًا بغايتها وقربها من مبدئها أو منطلقها. ثمّ إنّ التحليل انحدر إلى دركات من الإسفاف والسذاجة، وفقد علميّته التي كان عليها مع فلاسفته، **مور وراسل** وغيرهما.

الناحية الأخرى أنّ الفلسفة دخلت فيما يعرف بالفيلودكسيا Philodoxie التفلسف أو شبه الفلسفة، والتخلّي عن القواعد المنطقيّة في الاستدلال. وهذا فتح الباب أمام العوامّ ليصبحوا فلاسفة، وتصبح الفلسفة علمَ من لا علم له.

ويرجع ذلك إلى ما أدخلته المدارس الفلسفيّة المعاصرة على الفلسفة مفهومًا وموضوعًا، وعلى العلم بصورة عامّة؛ وحين نتابع معاني الفلاسفة عند بعض الفلاسفة نرى تبدّلاً واسعًا قد دخل عليها؛ فالفلسفة عند **شليك Schlick** (أحد مؤسّسي دائرة فيينا) ليست علمًا، بل هي نشاطٌ يعمل في

كلّ علم باستمرار؛ لأنّه قبل أن يستطيع العلم اكتشاف صحّة قضيّة أو بطلانها، فلا بدّ من معرفتها. فليس للفلسفة موضوع تبحث فيه، ولا تصلح أن تكون نظريّة، بل هي منهج لتحليل القضايا العلميّة أو اليوميّة. وقد استلهم **شليك** تعريفه أو نظرته للفلسفة من **فيتنغشتين** الذي يقول فيه: «إنّ موضوع الفلسفة هو التوضيح المنطقيّ للأفكار، فالفلسفة ليست نظريّة من النظريّات، بل هي فاعليّة؛ ولذا يتكوّن العمل الفلسفيّ أساسًا من توضيحات، ولا تكون نتيجة الفلسفة عددًا من القضايا الفلسفيّة، إنّما توضيح للقضايا. فالفلسفة يجب أن تعمل على توضيح الأفكار، وإلّا ظلّت تلك الأفكار معتمة مبهمة»[١].

من هذا المدخل جاءت الأنثروبولوجيا إلى العالم المعرفيّ، وتسلّلت إلى الفلسفة؛ أمّا غاياتها الوظيفيّة، فلا تتمتّع بشيء من البراءة[٢]؛ إذ تلقّفتها اليد الليبراليّة المولعة بالتوسّع الاستعماريّ والماليّ واستخدمتها للهيمنة، متخفّية بغطاء حالم وجذّاب من المعرفة؛ يشهد لذلك ظروف نشأتها وارتباطها بالشعوب المتخلّفة أو العالم الثالث المستعمَر، من خلال دراستها ثقافيًّا ولغويًّا واجتماعيًّا والوصول إلى الإنسان وأعماقه ومعرفة ميوله وقوّته وضعفه. والمقاصد الاستعماريّة لم تبرأ منها العلوم الإنسانيّة في هذا العصر، فقد كانت جامعات فرنسا تستقبل الطلبة من البلدان الإفريقيّة لتوظّفهم من أجل أغراض استغلاليّة واستعماريّة؛ وباريس سوقٌ للسلع العالميّة الفكريّة كما يقول (**جوته**)؛ وتمنح الترجمات والقراءات النقديّة والإطراءات والتعليقات قيمة معرفيّة لنصوصٍ لا تستحقّ أن توصف بأنّها (أدب)[٣]، وهذا أحد ضروب الدعاية التي نالتها كثير من (السلع الفكريّة) وشارك فيها أصحاب الأقلام من الكتّاب العرب.

.... وكونها (الأنثروبولوجيا) بعيدة عن (العلميّة) جعلها سهلة الاقتناص من قبل الدوائر الماليّة التي توظّف المراكزَ البحثيّة لأغراض غير علميّة. كذلك الاستغلال الكبير لهذا (العلم) من جانب أميركا لأجل الهيمنة على البلدان التي دمّرتها كالعراق وأفغانستان، أو عبثت بنمطها الحياتيّ...

---

[١]- فتغنشتين: رسالة منطقيّة فلسفيّة، ص ٩١، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة وتقديم زكي نديب محمود، ط١، ١٩٦٨، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة.

[٢]- جيرار لكرك: الأنثروبولوجيا والاستعمار، ص ١١، ترجمة جورج كتورة، ط ٢، ١٤١١هـ-١٩٩٠م، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

[٣]- باسكال كازانوفا: الجمهوريّة العالميّة للآداب، ص ١٥٤، ترجمة أمل الصبان، تقديم محمد أبو العطا، ط١، ٢٠٠٢، المشروع القوميّ للترجمة، القاهرة.

-التحرّر من وثنيّة اللوغوس(Logy...).

صار من المعلوم أنّ كلمة أنثروبولوجيا ابتنت طريقتها على اللوغوس logos ومعناها علم أو معرفة، وأنثروبوس anthropos وتعني الإنسان. وكان أرسطو قد استخدم anthropologos -خطاب ودراسة الإنسان-[١] وأصبحت هذه اللاحقة logy/logie سلطة معبرّة عن محتوى مقدّس، يوحي بالانضباط المعرفيّ والموضوعيّة والحياد، ما يمنحها حصانة ضدّ التشكيك فيها.

هذا البناء على الأساس العلميّ ليس له مقابل في واقع الأمر؛ إذ يلاحظ التشتّت الكبير سواء في المفهوم أو في الموضوع، وتكاد التعريفات تنطق بالفشل في لملمة العناصر التي تمكّنها من تقديم حدّ علميّ للأنثروبولوجيا.

فمعجم لاروس الكبير Grand Larousse يعرّفها بـ «دراسة الإنسان باعتبارها جزءًا من السلسة الحيوانيّة»، أمّا موضوعاتها، فيخلص المعجم إلى تعريف الأنثروبولوجيا بأنّها أو أنّه علم-وهو ذو برنامج واسع جدًّا- يعالج كلّ القضايا التي تعود إلى حاضر الإنسانيّة وماضيها.[٢].

أمّا معجم ليتري Littré، وهو عالم لغويّ وفيلسوف وضعيّ، فيرى أنّها التاريخ الطبيعيّ للإنسان، ملخّصًا نظرة **كانط** والفلاسفة الألمان التي تصبّ في كون الأنثروبولوجيا اسمًا لكلّ العلوم التي تبدي أيّ وجهة نظر متعلّقة بالطبيعة الإنسانيّة، روحًا أو جسدًا، فردًا أو نوعًا، وبالأحداث التاريخيّة وبالظواهر الإدراكيّة والقواعد العامّة للأخلاق..[٣].

ويسوق لالاندLalande تعريفات عديدة للأنثروبولوجيا متتبّعًا تدرّجها التاريخيّ، بداية من المعنى اللاهوتيّ القائم على التفريق بين ما هو إلهيّ وما هو بشريّ، عبر تناول الأمور الإلهيّة تناولاً بشريًّا، ثمّ المرور إلى الاتجاه المدرسيّ الجديد الذي يعرّف الأنثروبولوجيا بأنّها دراسة الإنسان باعتباره كلاًّ دون تمييز بين ما هو روحيّ وما هو جسديّ...، والمعنى الثالث هو المعنى الكانطيّ الذي ينظر إلى القضيّة من ثلاث زوايا: الزاوية الأولى هي الأنثروبولوجيا النظريّة أو السيكولوجيّة التجريبيّة، وهي معرفة الإنسان وقدراته بوجه عامّ؛ والأنثروبولوجيا البراغماتيّة وتقوم على فهم الإنسان عبر توجّهه إلى ما يضمن مهاراته وينمّيها؛ والأنثروبولوجيا الأخلاقيّة وتقوم على معرفة

---

[١]- الكلمات المفاتيح، ريموند وليامز، ص ٥٧، ترجمة محمد بريري، تقديم طلال أسد، ط ١، ٢٠٠٥، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.

[2]- **Grand Larousse encyclopédique, tome premier, terme (anthropologie) page non citée, édition prestige, édition Larousse, 1970, Paris.**

[3]- **Dictionnaire de la langue française, Littré, tome 1e, p 230, édité par Encyclopaedia Britannica, Chicago, 1991.**

الإنسان الهادف إلى ما يوصله إلى الحكمة والتمييز في الحياة وفقًا لميتافيزيقيا الأخلاق.[١]

لكن مفهومها تطوّر بداية من منتصف القرن التاسع عشر (١٨٧٠)، وصارت أحد أهمّ فروع العلوم الطبيعيّة التي تشكّل ما يمكن تسميته بـ(الجانب الحيوانيّ في النوع الإنسانيّ)، وحسب تعريف (بروكا Broca) هي دراسة المجموعة البشريّة في جملتها وتفصيلها وفي علاقتها ببقيّة العناصر الطبيعيّة، شاملة بهذا المعنى تشريح الإنسان، وما قبل التاريخ، والحفريّات، والظواهر من العادات والأعراف للشعوب البدائيّة (ethnographie)، والإلمام الموسوعيّ بهذه الشعوب، وكذا علم الاجتماع والفولكلور واللسانيّات. أمّا المعنى الضيّق والأحدث فهو العلم الذي يعنى بتصنيف الأجناس البشريّة وتواريخها وحفريّاتها[٢].

وهكذا لم يسترح مفهوم الأنثروبولوجيا ولم يستقرّ على نقطة، ولم يستفد من الزمن، ولم يمنح للباحثين الوقت ليرسّخوا معناه في أذهانهم، فضلاً عن الدارسين والمتعلّمين؛ كما أنّ موضوعه -وهذا هو الأخطر- لم يتحرّر؛ ومعلوم لدى المشتغلين بالبحث العلميّ أن تحديد الموضوع أهمّ شيء في المعرفة، وما لم يتحدّد الموضوع يتعذّر على العقل نسج قواعده، وسكّ مصطلحاته، يظهر ذلك في خصوصيّة فهم الأنثروبولوجيا ومفهومها من بلد إلى آخر، فهي عند الأميركيّين تعني عند الإطلاق دراسة التطوّر البيولوجيّ للكائنات البشريّة وترقّيها الثقافيّ في أزمنة ما قبل التاريخ، وهي عند الفرنسيّين دراسة الكائنات البشريّة في جميع مظاهرها[٣].

فتحديد الموضوع في الدراسات الأنثروبولوجيّة يثير إشكالات، وبأيّ اعتبار وقع البحث فالإشكال لا يُرفع؛ لأنّ الموضوع المدّعى إنسانيٌّ واجتماعيّ، وتنميطه وفق قوانين الأشياء الميكانيكيّة كما يرى الباحثون في علم الاجتماع لا يقدم حلاًّ علميًّا؛ لأنّ السلوك الإنسانيّ ناتج عن عوامل معقّدة ومركّبة من استجابات عقليّة وانفعاليّة، منها ما هو خفيّ، كالانفعالات التي تثيرها ذكريات تعود إلى ماض بعيد، وهي تختلف من فرد إلى آخر، بل ومن لحظة وحالة إلى أخرى، فإخضاعها لقانون واحد لا يفضي إلى نتائج يعوّل عليها علميًّا، مما يجعلها سردًا يُكتب ليُنسى.

الملفت في الأنثروبولوجيا هو هذا التكاثر المتزايد في ميادين البحث، فأصبحنا نسمع بشيء اسمه أنثروبولوجيا الطفولة، والتربية، والحرب، والفن، والمرض...؛ أسماء صار من المتعذّر

---

[1]- Vocabulaire technique et critique de la philosophie, André Lalande, p 62, 3e édition, 2016, PUF, Paris.

[2]- Ibid.

[3]- L'Anthropologie, Marc Augé et Jean-Paul Colleyn, p 11, 12 ; 2e édition, 2009, PUF, Paris.

الإحاطة بها أو معرفة المراد منها، ولكنّها حظيت بمكان في النطاق البحثيّ والجامعيّ. ولعلّ من المبرّرات الفلسفيّة لقدرة الغرب وسرعته على اجتراح العلوم أمران: أوّلهما تخلّصه من نظريّة الصدفة، والآخر ضبطه لقانون الاحتمال، حين استعان بالتقنية في السيطرة على العوامل الخارجيّة وتسخيرها لما يريد.

إنّ هذا القلق لا يُفسَّر إلاّ بوضع الأنثروبولوجيا في سياقها الإيديولوجيّ الذي صار أداة ضاغطة تعمل في اللاوعي الجمعيّ، وتقود الاهتمام العامّ، بالاعتماد على قوى خفيّة occulte وظاهرة معًا، مع إتاحة وسائل التحكّم (المعرفيّ) للعامّة والدهماء حتى يكونوا قوّة مؤثرة، وجندًا مسخّرين بالمجّان، في عالم يحكمه الكمّ والعدد، والإحصاء والنسب المئويّة، وليس الحقّ والمنطق والبرهان.

البحث عن أصل الإنسان

غموض المفاهيم مردّه إلى التركيب الحاصل فيها، وتعدّد العناصر. وتتضاعف الصعوبة في التعامل مع المفهوم عند الترجمة، فقد يلمح المترجم عنصرًا واحدًا من الكلمة فتأتي الترجمة خداجًا، لأنّه أهمل عناصر أخرى، وإذا أراد استيعابها جميعًا تعذّر عليه أو أتى بترجمة مضحكة، فيكون الاقتراض أو التبديل هو الحل الصحيح، كما فعل الأوائل مع أناليطيقا والكاتيغوري وأضرابهما.

لم تقدم سنوات البحث حلاًّ مريحا للأنثروبولوجيا من جهة المفهوم، بل ظلّت مكتنفة بالغموض؛ لتوزّعها بين علوم شتى يمكن أن تبتلعها وتلغيها من دائرة البحث المستقلّ، فإذا كانت الأنثروبولوجيا من الناحية الجذريّة -الإيتيمولوجيّة- هي معرفة الإنسان، فلا شكّ في أنّها فضفاضة ومبهمة ومخادعة، من الناحيتين اللفظيّة والمعنويّة. فالإنسان موضوع لعلم النفس ولعلم الاجتماع، وحتى المنطق آخذ بحظّه في دراسته من جهة الصناعة العقليّة، وكذلك الفلسفة الكلاسيكيّة في علم الأخلاق -الأكسيولوجيا- وفي نظريّة المعرفة.

يعترف الباحث الفرنسيّ أندري كونت سبونفيل André compte Sponville بهذه الصعوبات، فهل تنتمي الأنثروبولوجيا إلى الفلسفة أم إلى العلم أم إليهما معًا؟ فإذا كانت معرفة بالإنسان فإنّنا نستقي هذه المعرفة من علوم أخرى كالفيزياء والبيولوجيا وعلم المتحجّرات Paléontologie...، وهي علوم لا يمثّل الإنسان موضوعها الخاصّ، كما أنّ العلوم الإنسانيّة تأبى أن تنصهر في علم

واحد يمكن تسميته بالأنثروبولوجيا، وهذا دليل على فشلها في أن تصبح علمًا مستقلاً.[١] بهذه المثابة تعالج الأنثروبولوجيا الإنسان كما تعالج أيّ حيوان آخر؛ لاعتقاد الباحثين أنّه ليس سوى مجرّد حصيلة أخرى للتطوّر الفقاريّ لا تختلف اختلافاً كبيراً جدًّا عن حصيلة تطوّر الفقاريّات عامّة.[٢] ولاعتقاد الرواد في هذا الخط بمقولة أساسيّة، هي: لا يزال أصل الإنسان مجهولاً[٣]، فجعلوها فرضيّة تحقّقت صحّتها على يد التطوّريّة، وترسّخت في أوساط البحث العلميّ، وبنيت عليها صروح من المؤلّفات وأهرامات من الأفكار. ويبنون اعتقادهم هذا على مسلّمة التشابه بين الإنسان بيولوجيًّا وبين الحيوانات اللبونة الأخرى، أمّا الروح، فلا يتردّدون في إيعازها إلى العناية الإلهيّة القادرة على منحها الإنسان في أيّ مرحلة من مراحل التطوّر، فلا تناقض بين التطوّريّ ووجود الروح.[٤].

والنظرة الأنثروبولوجيّة لتاريخ الإنسان تُختزل في التعامل معه على أنّه كائن حيوانيّ، كما يرى الباحث الفرنسيّ كاترفاج Quatrefages[٥]. وقد ظلّت التطوّريّة مسيطرة على نظرة الأنثروبولوجيّين للإنسان، فالإنسان يخضع تمامًا للقوانين البيولوجيّة التي تخضع لها الحيوانات اللبونة الأخرى.[٦] والصورة الحاليّة للإنسان وإن انفصلت عن القرد، إلّا أنّها قبل ملايين السنين كانت متّصلة به سلاليًّا، (مع الإقرار الآن أنّ القرد لا يمكن أن ينسل إنسانًا) ومع ذلك يعترف رالف لنتون أنّ المعركة انتهت بفوز الأنثروبولوجيّين التطوّريّين، وأنّ خصومهم لم يكونوا يقاتلون إلّا مقاتلة صوريّة، وإذا استثنينا بعض المناطق النائية -كما يقول-، فليس هناك من يشكّ في أنّنا من نسل نوع من أنواع الحيوان.[٧]

وتقرّ التطوريّة أنّ فهم العقل الإنسانيّ غير ممكن إلّا بربطه بالعقل التاريخيّ[٨]، وهو حصيلة من تراكمات متشابكة للماجريّات التي هي نتاج فعل الإنسان وانفعاله في ذات الوقت. وهذا

---

[1]- André Sponville: Dictionnaire philosophique, p 73, 4e édition, 2014 ; Presse Universitaire de France, Paris.

[٢]- رالف لنتون: دراسة الإنسان، ص ٨٧، ترجمة عبد الملك الناشف، المكتبة العصريّة، بيروت، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، بيروت، نيويورك، ١٩٦٤.

[٣]- رالف لنتون: دراسة الإنسان، ص ١٧.

[٤]- نفسه، ص ١٧.

[5]- Grand Larousse encyclopédique, tome premier, terme (anthropologie) page non citée, édition Larousse, 1970, Paris

[٦]- نفسه، ص ٣٩.

[٧]- رالف لنتون: شجرة الحضارة، ج١، ص ٢٧، ترجمة أحمد فخري، تقديم أحمد زكريا الشلق، ط ٢٠١٠، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة.

[٨]- جيرار لكلرك: الأنثروبولوجيا والاستعمار، ص ٢٧، ترجمة جورج كتورة، ط ١٤١١،٢هـ- ١٩٩٠، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

يفسح المجال أمام عقول متعدّدة؛ لأنّ البحث يتعامل مع العقل العمليّ فقط، وهو ارتداد وانعكاس للمحيط الخارجيّ، واستجابة للرغبات الداخليّة للفرد، وامتثال -بدافع الإحساس بالواجب- للرغبة الجماعيّة أو المجتمعيّة. والنتيجة أنّ ما ينتظره الباحثون من ثمرات لا يقف على صعيد من الطمأنينة الدنيا للمعرفة، ناهيك عن اليقين العلميّ الذي هو أبعد شيء عن الأنثروبولوجيا.

وأدّى تداخل المفاهيم إلى محاولة التمييز بينهما باستحداث مصطلح موازٍ للأنثروبولوجيا هو الإثنولوجيا (علم الأعراق)، وهو تمييز خاصّ بالفرنسيّين الذين لمسوا الإجمال في كلمة الأنثروبولوجيا المستعملة في الثقافة الأنجلوسكسونيّة، ويرون أنّ هذا التفريق يمنح الأنثروبولوجيا معناها الدقيق الصارم: الدراسة البيولوجيّة للإنسان في تنوّعه العرقيّ الفعليّ أو حفريّاته. أمّا شقيقتها إثنولوجيا، فتتناول العلوم ذات الصلة بالمظاهر الثقافيّة، والعقليّة، ويدخل فيها: الإثنوجرافيا وما قبل التاريخ واللسانيّات،[١] وكان دافعهم إلى ذلك صعوبة التعرف إلى المنهج المناسب للبحث في حال الإجمال. كما اتّجه الفرنسيون إلى الجوانب التطبيقيّة في الأنثروبولوجيا، حين عملوا على استثمارها، انطلاقًا من الظواهر الفيزيولوجيّة في العمالة، وتحسين النسل، والتحكّم في حركة السكّان، وإنشاء مدن جديدة اعتمادًا على الصفات البيولوجيّة.

وعرفت الأنثروبولوجيا انعطافة نحو البنيويّة مع كلود ليفي استراوس (Claude Lévi Strauss)، الذي يرى أنّ معرفة الإنسان تلتمس في الخطابات الثقافيّة؛ لأنّ في الثقافة منطقًا داخليًّا، يتبعه الإنسان دون وعي، ليتناغم مع أفعاله ومع المؤسّسات التي يعترف بها. واتّخذ من اللسانيّات البنيويّة مدخلاً إلى الثقافة، ورأى في رمزيّتها بديلاً عن الجانب البيولوجيّ.

والأنثروبولوجيا منظورًا إليها مثل الإثنولوجيا تبحث عن المنطق الرمزيّ للثقافات؛ كما أنّ لقانون التحريم أو المنع عند ستراوس، على مستوى المنطق الرمزيّ اللاشعوريّ، وظيفة اقتصاديّة، يمثّل تبادل النساء شكلها الأوّل في المعاملات.[٢]

يقرّ **رالف لنتون** في خاتمة كتابه (دراسة الإنسان) أنّه لم يقدّم إجابة شافية للقرّاء، متعلّلاً بحداثة هذا العلم «...هذا ولم ينجح علم الأنثروبولوجيا حتى الآن في ترتيب المواد التي يتعامل بها وفق نظام منسّق ولا في تطوير أساليب فعّالة حقّا لدراسته. فمعظم المحاولات الأولى لتطبيق طرق

[1]- Grand Larousse encyclopédique, tome premier, terme (anthropologie) page non citée, édition Larousse, 1970, Paris.

[2]- La philosophie, sous la direction de André Akoun, p25, édition Retz, C.E. P. I. Paris, 1877.

المعالجة التي طوّرت في العلوم الطبيعيّة على الثقافة والمجتمع ثبت الآن عقمها..»[١]

ولم تسلم الأنثروبولوجيا الثقافيّة من البعد البيولوجيّ والعرقيّ؛ إذ تعني الدراسة المقارنة للعرقيّات وأعرافها وعلم الأجناس، في اختزال للنشاط الإنسانيّ في نطاق حيوانيّ ونباتيّ.[٢]

النزعة العنصريّة في الأنثروبولوجيا

يعالج الباحث الفرنسيّ ليفي ستراوس العقل البدائيّ على أنّه نوع خاصّ على حدة من العقول، وليس مرحلة من مراحل التطوّر التي يقطعها العقل. وبناء على هذه الرؤية العنصريّة الغربيّة الغريبة لا أمل لهذه الشعوب في أن تعرف نهضة أو تدخل في نطاق التحضّر المنشود، والنتيجة أنّ مصيرها واقع تحت رحمة الرجل الأبيض الممتاز، الذي لا يعامل تلك الشعوب إلّا بمنطق العبوديّة والاستغلال.

يظهر هذا الانحراف في ثنائيّاتها المعرفيّة: نحن وهم، متقدّم وبدائيّ، غرب وشرق، وهي قضايا شكّلت معرفة قبليّة للأنثروبولوجيا، وكانت محلّ نقدٍ من قبل الباحثين كإدوارد سعيد؛ كما أنّ مسألة الثقافة وتوظيفها الأداتيّ عكس التوجّه اللاعلميّ للأنثروبولوجيا.[٣] إضافة إلى اقتصار الأنثروبولوجيا الثقافيّة الأنجلوسكسونيّة على معرفة الثقافة لدى الأعراق التي ليس لها تاريخ مكتوب[٤]، وهي نزعة تستبطن نظرة دونيّة، وتستصحب ماضي الكشوفات الجغرافيّة الرامية إلى استعباد أهل الأقاليم المكتشفة واستغلال ثرواتها، وهذه النظرة لم تختف في عصر التحضّر والتمدّن، بل تمادت القوى الكبرى في ترجمتها، ولكن بدهاء ومكر، حين وظّفت (المعارف) وجعلتها برامج توجيهيّة لتنال من الاستقلال الفكريّ عند الشعوب، تاركة لها استقلالاً بيولوجيًّا لا يرفعها عن مستوى الحيوانيّة في واقع الأمر. لقد انتقد الفيلسوف الألمانيّ أسوالد اشبينجلر هذه النزعة عند الغرب: «إنّنا اليوم نفكر بقارّات، وفلاسفتنا ومؤرّخونا وحدهم هم الذين لم يتحقّقوا من هذا الأمر. إذن فأيّة أهمّيّة للمفاهيم ومجالات الإدراك التي يضعها هؤلاء أمامنا بوصفها ذات صحّة كونيّة بالنسبة إلينا، وذلك عندما نرى أنّ أبعد آفاقهم لا يمتدّ ليتجاوز الدائرة الذهنيّة للإنسان الغربيّ؟»[٥]

---

[١]- رالف لنتون: دراسة الإنسان، ص ٦٣٧، ترجمة عبد الملك الناشف، المكتبة العصريّة، بيروت، بالاشتراك مع مؤسّسة فرانكلين للطباعة والنشر، بيروت، نيويورك، ١٩٦٤.

[2]- **L'Anthropologie, Marc Augé et Jean-Paul Colleyn, p 11, 2e édition, 2009, PUF, Paris.**

[3]- **L'Anthropologie, Marc Augé et Jean-Paul Colleyn, p 113, 2e édition, 2009, PUF, Paris.**

[4]- **Dictionnaire de philosophique, Noëlla Baraquin et autres, p 22, 3e édition, Armand Colin, Paris.**

[٥]- أسوالد اشبينجلر: تدهور الحضارة الغربيّة، ص ٧٠، ترجمة أحمد الشيبانيّ، ص منشورات دار مكتبة الحياة (د. ت.)، بيروت.

الأنثروبولوجيا الفلسفيّة في عصور الحداثة

دخلت الأنثروبولوجيا مجال الفلسفة في العصر الحديث، وإن استعملت الكلمة قديمًا، لكن بمقاصد أخرى غير التي تتردّد في هذا العصر. لقد استعمل (**كانط**) مصطلح الأنثروبولوجيا الفلسفيّة، بناء على النظرة التي تحلّ الإنسان المكان الأرفع في سلم الموجودات، وتجعله الغاية القصوى للوجود. فهو ملتقى الاهتمام والمركز anthropocentrisme أو النزعة التي تريد أن تجعل الإنسان مبدأً للعالم، وتعتبر راحته هي العلّة الغائيّة للكون.[١]

يعرِّف كانط الأنثروبولوجيا بأنّها «مذهب في معرفة الإنسان مؤلَّف بشكل تنظيميّ..، يمكن النظر إليها من الناحية الفسيولوجيّة، ومن الناحية العلميّة. فمعرفة الإنسان من الناحية الفسيولوجيّة تتناول البحث فيما صنعته الطبيعة بالإنسان، ومن الناحية العمليّة (البراغماتيّة) تتناول البحث فيما صنعه الإنسان في نفسه بنفسه بوصفه كائنا حرًّا أو ما يقدر أن يفعل أو ما ينبغي أن يفعله في نفسه.»[٢]

ولم تسلم الأنثروبولوجيا الفلسفيّة من اعتراضات الفلاسفة، حيث نالها النقد من كلّ جانب، **فهيغل** الألمانيّ و**ميشليه** الفرنسيّ يدرجانها في فلسفة التاريخ؛ وأمّا **دلتاي** فهو يرفض نظرة مواطِنِه هيغل، وكذلك نظرة ميشليه، ليرى أنّ على الأنثروبولوجيا البحث في أنماط الطبيعة الإنسانيّة، الأمر الذي حدا بهيغل إلى القول: «إنّ الفلسفة حين تصير أنثروبولوجيا تنهار».[٣]

وكان ماكس شيلر Max Sheller أيضًا من الفلاسفة الذين أعطوا الأنثروبولوجيا بعدًا فلسفيًّا، مع غيره من الفلاسفة الألمان، وُلد في ميونخ بألمانيا عام ١٨٧٤ وتأثّر بأستاذه **أيكن**، كما تأثّر بفكر القديس أوغسطينوس في مسألة الحبّ، لكنّه عرف مراحل متعدّدة من تفكيره، انتهى به إلى إنكار عقيدته المسيحيّة التي بدأ بها، وإنكار وجود الألوهيّة، وإحلال الإنسان محلّ ذلك، فهو المكان الوحيد الذي يتكوّن فيه الإله، وأنّ الفرد هو الذات الأصيلة الحقيقيّة الحافلة بالمعاني[٤]. وإنّ ربط الحب بالله فإنّما هو حبّ في الله وليس لله[٥]، مؤكّدًا لمركزيّة الإنسان، ومزيحًا لله في أن يكون مبدأً فاعلاً في السلوك البشريّ.

يرى أنّ الفلسفة هي المعرفة الميتافيزيقيّة، أو معرفة الخلاص أو النجاة، التي تنتج عن الربط

---

[1]- Grand dictionnaire de la philosophie, Larousse, p 40, édition 2003, Larousse, Paris.

[٢]- موسوعة الفلسفة: عبد الرحمان بدوي، ج ١، ٢٣٠، ط١، ١٩٨٤، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت.

[٣]- نفسه، ج١، ص ٢٣١.

[٤]- نفسه، ج٢، ص ٤٠.

[٥]- نفسه.

بين نتائج العلوم الوضعيّة والفلسفة التي تدرس الماهيّات. وموضوعها هو المشكلات التي تقع على حدود العلم، ولكن العلم لا يستطيع تناولها، كمسالة الحياة، لكن هذه الميتافيزيقا لا تبدأ من دراسة الوجود الموضوع، بل من الدراسة الفلسفيّة للإنسان (الأنثروبولوجيا الفلسفيّة)، وهي الأنثروبولوجيا التي تتناول سؤال: من الإنسان؟ ويرى أنّ الميتافيزيقا الحديثة ينبغي أن تكون دراسة فلسفيّة لأسس الأنثروبولوجيا أو كما يسمّيها ميتا-أنثروبولوجيا.[١]

إنّ هذه الإشارة إلى مساعي الفلاسفة الكبار تعكس مدى حرصهم على ردّ الاعتبار إلى الإنسان، بعد أن أزاحه الكشف العلميّ عن صدارة الكائنات، وأجلسه على هوامش ثانويّة في اعتقادهم، لكنّها نظرة في الوقت ذاته تبطن إصرارًا ممزوجًا بالمكابرة في إعادة الإنسان إلى الواجهة، لكن من بوّابة الفعل لا الانفعال، وتكشف عن وقوف المفكّرين عند أعتاب العجز على وضع تصميم علميّ لتصوّراتهم، ما جعل أفكارهم محلاًّ للنقد المتبادل.

الأنثروبولوجيا الأميركيّة ومَأْسَسة الحرب

أصبحت المعرفة في هذا العصر أمضى من السلاح، لخفاء أساليبها وخفّتها وسرعة حركتها، واعتمادها على أدوات تنفيذيّة يديرها -مختارين- المستهدَفون بها. فلم تعد الهيمنة باهظة التكلفة ولا مرتبطة بساعة، أو مكان، ولا ظاهرة، بل صارت افتراضيّة، مستغرقة كلّ الأوقات؛ ولم تعد الحرب عارضًا يحدث إذا تعذّر الحلّ السلميّ، أو تتوقّف عند المفهوم الذي رسمه المفكر العسكريّ الألمانيّ كلاوزفيتش، وهو أنّ الحرب امتداد للسياسة أو جزء من العلاقات السياسيّة[٢]، بل أصبحت في الزمن الأميركيّ مؤسّسة قائمة بذاتها، ووظيفة من وظائف الحياة والبقاء، تقوم مقام الكلمة، ليفرض بعدها تفاوض على الأنقاض. ويأخذ البحث الأنثروبولوجيّ في أميركا الجانب الثقافيّ بمكوّناته العديدة، لما له من قدرة على سبر عقليّات الأجناس ورصد ميولهم، ومعرفة أطوار نشأته للتمكّن من التنبّؤ بمآلاته، من جهة، والتحكّم في مسيرته التطوّريّة، وهي مدرسة ضاربة بجذورها في المدرسة السلوكيّة عند **واطسون** و**وليم جيمس**...، والمدرسة البراغماتيّة الفلسفيّة، وقد تبلور هذا التوجّه بكتاب (كيف تصنع القيم التطوّر الإنسانيّ=How values Shape Human Progress) الذي حرّره لورنس هاريسون وفرانسيس فوكو ياما، الصادر سنة ٢٠٠٠.

---

[١]- بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٢٤٢، ترجمة عزّت قرني، ط ١٤١٣هـ-١٩٩٢م، سلسلة عالم المعرفة، الكويت.

[٢]- الجنرال كارل فون كلاوزفيتز: الوجيز في الحرب، ص ٤٧٥، ترجمة أكرم ديري، الهيثم الأيوبيّ، ط ٢، ١٩٨٨، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت.

فقد قلب العقل الأميركيّ الأوضاع، حين جعل النتيجة مقدّمة، وراح يبحث لها عن مسوّغات، حاشدًا لها تركيبة معقّدة وماكرة من الاستدلالات، جاعلاً الرغبة سابقة للمنطق، والإيديولوجيا قبل الفلسفة. يكشف جيرار ديلودال Gérard Deledalle الصلة بين الفلسفة والإيديولوجيا: «ما نريد البرهنة عليه هو أنّه قد تولّدت في أميركا فلسفة تتوافق نقطةً نقطةً مع الإيديولوجيا. إنّ الأهمّيّة الخاصّة لهذا التوافق بين الفلسفة والإيديولوجيا التي لا ينكرها أحد مضاعفةٌ، ففيما يتعلّق بالفلسفة الأميركيّة، تكمن القضيّةُ في معرفة من يسبق الآخر، الفلسفة أم الإيديولوجيا؟»[١] ويضيف: «من خلال الطريقة التي وجدت فيها الولايات المتّحدة، والتي توجد فيها نفسها كلّ يوم، ومن خلال ما نعرفه عن تاريخ الأفكار والفلسفة من جهة، فإنّ الايديولوجيّات قد سبقت الفلسفة، وهذا لا يعني أنّ الفلاسفة قد قرّروا إعطاء الإيديولوجيا التي يتقاسمونها مع مجمل الأميركيّين شكلاً أو نسقًا. إنّ ما حصل هو أنّ الفلاسفة الأميركيّين، بمحاولتهم الإجابة على الأسئلة الفلسفيّة التقليديّة كما كانت تطرح نفسها في السياق الاجتماعيّ- التاريخيّ في أميركا، توصّلوا لاقتراح حلول جديدة تستطيع اعتبار المبادئ فيها التعبير الفلسفيّ عن الإيديولوجيا الأميركيّة.»[٢]

ويعرف العالم كيف عمل التخطيط الإستراتيجيّ في إحداث واقع وتاريخ جديدين، وأدخل الأمم المغلوبة في مناخات واهتمامات لم تكن تعرفها من قبل.

وليس للتاريخ في الثقافة الأميركيّة ولا في الوجدان تلك الرومنسيّة الحارقة، فالزّمن في هذه الثقافة أحاديّ البعد: إنّه المستقبل الممتدّ من الحاضر، فما أسرع ما يموت الحدث إذا ما انفصل عن الآن. والأحداث التاريخيّة في النظر الأميركيّ ظواهرُ عابرةٌ، وليست خصائص نهائيّة تصلح أن تكون قوانين للسياسة والاجتماع والاقتصاد؛ لذا مالت الأنثروبولوجيا افي إطار هذه النظرة إلى رصد الواقعيّ المتحرّك من الثقافات، وإن لم تجده خلقته وافتعلته، بآليّات التركيز والتكرار.

وخلال العهد الجديد لأميركا، الذي بدأ مع نهاية القرن التاسع عشر، حكمت السياسة الخارجيّة الأميركيّة أربعة تقاليد هي:

*الامبرياليّة التقدّميّة، وتعني أنّ الأميركيّين مختارون لتحضير البشريّة ونقل التقدّم إلى الشعوب الأخرى!

*مبدأ ويلسون أو الليبراليّة العالميّة، وهو التقليد الذي اتبعه الرئيس وودرو ويلسون من أجل

[١]- الفلسفة الأميركيّة، ص ٣٢، ترجمة جورج كتورة، وإلهام الشعرانيّ، ط١-٢٠٠٩، توزيع مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت.
[٢]- نفسه.

أن يكون العالم أكثر سلمًا وديمقراطيّة بعد الحرب العالميّة الأولى، وتمثَّل في النقاط الأربعَ عشرةَ الشهيرة لويلسون.[١]

*الاحتواء، وهو التقليد الذي تبلور بعد الحرب العالميّة الثانية لمواجهة التهديد الشيوعيّ دون قيام حرب عالميّة.

*جعْلُ العالم أفضل، بالتعبير عن الرسالة الأميركيّة إلى العالم سياسيًّا واقتصاديًّا. وقد تجسّد في مشروع مارشال لإعادة إعمار أوروبا..[٢]

لا تتوقّف الولايات المتّحدة عن تعزيز معجم المفاهيم الاجتماعيّة وإثرائه، مدفوعة بترجمة ميولها وطباعها أوّلاً، ثمّ تحقيق أهدافها ثانيًا. الحرب هي المنطق المعاصر الذي تتوصّل به أميركا إلى إقناع خصومها ومجادليها، وهو منطق ضارب في أمسها -وهو كلّ ماض- عندما كانت في سنوات الاستكشاف ومطاردة السباع، والتوجُّس من كلّ شيء يشخّص أمام ناظرها، الخائف على حدوده، الذي وجد نفسه في قارّة غير مأهولة، غنيّة، خصبة. هذا الواقع ولّد في نفسه اندفاعةً نفعيّة، يختلط فيها الرغبة في شيء ما مع الخوف من ضياعه أو وقوعه تحت طائلة العدوان، فالروّاد المستكشفون تحرّكوا من الساحل الشرقيّ لاجتياح الغرب الأوسط ثمّ الغرب الأقصى، حتى انتهوا من فتح القارة بنهاية القرن التاسع عشر.

وكانت شخصيّة الفرونتيير (الحدوديّ) الذي اندفع صوْبَ الغرب هي التي شكّلت الشخصيّة الأميركيّة. فالفرونتييرز الذي تحرّك من ساحل المحيط الأطلنطيّ إلى ساحل المحيط الهادي، أضفى طابعه على سيكولوجيّة الولايات المتّحدة وأفكارها ومؤسّساتها.[٣]

لقد أضفت الإدارة الأميركيّة في مناسبات كثيرة صفة القداسة على حروبها الخارجيّة في العراق وأفغانستان حين علّقْتها على الواجب الدينيّ والاستجابة لنداء الربّ، وهو سلوك لا يفسّره إلّا الأبعاد المؤسّسيّة للحرب.

هذه التوجّهات العمليّة في الثقافة الأميركيّة ركّزت غائيّة «المعرفة» في المصلحة، وفاقًا للبراغماتيّة وفروعها اللغويّة والفنيّة...، ووجدت في الأنثروبولوجيا حلًّا ناجعًا، ومفتاحًا لبوّابة الرغبات، وما أكثرها في قارة فتيّة يحرّكها النَّهَم المصبوغ بحمرة الدم.

---

[١]- ماكدوجال: أرض الميعاد والدولة الصليبية، ص٢٠٤-٢٠٥. ترجمة رضا هلال، ط٢، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، دار الشروق، القاهرة.
[٢]- نفسه، ص٢٤٧، وما بعدها.
[٣]- نفسه، ص٦ (من مقدّمة المترجم).

إنّ أميركا بسلوكها الحربيّ قد أدخلت في الوجدان الجمعيّ العالميّ قناعة جديدة لم تكن موجودة، حين جعلت الحرب أولى الوسائل استخدامًا، وقد درج العالم منذ آلاف السنين على النظر إلى الحرب على أنّها آخر الوسائل استخدامًا. الحرب في السلوك الأميركيّ هي أوّل الكلام، أمّا التلاقي للحوار فهو آخر ما تفكّر فيه...، إنّها العقليّة الأميركيّة الساخرة من منطق الأشياء...

لقد أضحت الحرب عنصرًا دائم الحضور في السياسة الأميركيّة وأحد انشغالات الرأي العام الداخليّ والخارجيّ، وأصبح العالم مترقّبًا لسلوك الإدارة الأميركيّة متسائلاً إن كانت ستشنُّ حربًا على هذا البلد أو ذاك، أو ترجئ ذلك إلى وقت لاحق. وانتقلت الأنثروبولوجيا إلى يد السياسيّين، وصاروا «يستعملونها كما يستعمل السكران مصباح الضوء... المصباح بالنسبة إليه ليس نورًا، بل أداة»[1]، ولم يعد ممكنًا فصلُ المعرفة عن التوظيف السياسيّ، هذه السياسة التي أصبحت صفة لاحقة suffixe تقرن بكثير من العلوم، علم الاجتماع السياسيّ، علم الاقتصاد السياسيّ...وسمة السياسة الصيرورة الدائمة، والتغيّر المبنيّ على الأنا الراغب في شيء ما.

خاتمة نقديّة

لم تهنأ الأنثروبولوجيا طويلاً في ساحات البحث العلميّ، ولحقها ما لحق الموجات الأخرى من بوار؛ لأنّها ثمرة من ثمار الافتعال المؤدلج، الذي يزول بزوال أسبابه. ولن يكون ما تقدّمه الجامعات الغربيّة والعربيّة من باحثين وشهادات شافعًا ولا نافعًا لهذه النِّحلة المعرفيّة، لأنّ للعلم -بما هو علم- سلطانَهُ الحاسمَ في ترسيم المعرفة الحقّة أو إبعادها من دوائر التفكير. وللمعرفة كما هو مقرّر ثمرات، وهي مبرّراتٌ يفرضها العقل والعقلاء، وإلّا كان السلوك الإنسانيّ آليًّا واعتباطيًّا، وهنا نسأل: أيّ نتائج خلّفتها الأنثروبولوجيا ودراستها في الواقع العربيّ، وإن على المستوى النظريّ؟ هذا سؤالٌ وليس اتهامًا. للغرب أن يحدّثنا عن مباهج الأنثروبولوجيا، وهو على حقّ، لأنّها أداة تناسب قوّته، أمّا العرب فهم أضعف من حملها، وإذا أكرهنا النفس على التسليم بالمكوّنات المعرفيّة المتعدّدة للأنثروبولوجيا، فهل للعرب مشاركة فاعلة في هذه المعارف كي يكون لهم المقدرة على صهرها في علم واحد؟ وفي أيّ ساحة أو مجال يمكنهم تجريبها؛ لأنّ الأنثروبولوجيا في الغرب مرتبطة بالفعل action وليست مجرّد نظريّات ومحاضرات تُلقى في المحافل والجامعات. ثمّ إنّ الأنثروبولوجيا اقترنت بتجريبها على الآخر الأجنبيّ الواقع خارج الحدود، والعرب منكفئون على أنفسهم، ما يعني

[1]- Dictionnaire d'éthique et de philosophie, sous la direction de Monique Canto-Sperber, tome 1, p 81, 1e édition, 2014, PUF, Paris.

أن مجالات تجريبها أو مخابرها مفقودة، فلا يبقى إذن من الأنثروبولوجيا إلّا الأماني...

من البيِّن أنّ العمليّة النقديّة التي مورست في أوروبا لم تتوسّع نحو أفق نقديّ يطاول البنية التأسيسيّة لعلم الأنثروبولوجيا الغربيّ. فقد ذهب النقّاد إلى متاخمة التطبيقات الفرعيّة للأنثروبولوجيا في المجتمع الفرنسيّ بخاصّة والمجتمعات الأوروبيّة الحديثة بوجه عامّ. أمّا ما يتصل بكون الأنثروبولوجيا علمًا استعماريًّا، فلم يعطه المساحة المطلوبة من حفريّاته المعرفيّة. وربما هذا ما يؤخذ على فوكو بأنّه فعل كأقرانه من الفلاسفة وعلماء الاجتماع الذين نقدوا السلطة الحاكمة في أوروبا من دون أن يكشفوا عن حقيقة جوهريّة لازمت العقل الغربيّ، وهي أنّ العلوم الإنسانيّة التي ظهرت في أزمنة الحداثة منذ عصر النهضة إلى يومنا الحاضر شكّلت روافع للهيمنة على الآخر غير الغربيّ. ويمكن القول إنّ الأنثروبولوجيا كمنهج في دراسة الإنسان شكّلت مسارًا ثقافيًّا شديد التأثير على الشعوب المستعمرة لجهة إعادة تشكيل وعيها ومعارفها وفقًا لنظام الهيمنة الذي مارسته السلطة الاستعماريّة في بلدان آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية.

لائحة المصادر والمراجع

المصادر العربية

١. أسوالد اشبينجلر: تدهور الحضارة الغربيّة، ترجمة أحمد الشيبانيّ، ص منشورات دار مكتبة الحياة (د. ت.)، بيروت.

٢. الجنرال كارل فون كلاوزفيتز: الوجيز في الحرب، ترجمة: أكرم ديري، الهيثم الأيّوبيّ، ط ٢، ١٩٨٨، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت.

٣. الفلسفة الأميركيّة، ترجمة جورج كتّورة، وإلهام الشعرانيّ، ط١-٢٠٠٩، توزيع مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت.

٤. الكلمات المفاتيح، ريموند وليامز، ترجمة محمد بريري، تقديم طلال أسد، ط ١، ٢٠٠٥، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.

٥. باسكال كازانوفا: الجمهوريّة العالميّة للآداب، ترجمة أمل الصبان، تقديم محمّد أبو العطا، ط١، ٢٠٠٢، المشروع القوميّ للترجمة، القاهرة.

٦. بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عزت قرني، ط ١٤١٣هـ-١٩٩٢م، سلسلة عالم المعرفة، الكويت.

٧. جيرار لكرك: الأنثروبولوجيا والاستعمار، ترجمة جورج كتّورة، ط ٢، ١٤١١هـ-١٩٩٠م، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

٨. رالف لنتون: دراسة الإنسان، ترجمة عبد الملك الناشف، المكتبة العصريّة، بيروت، بالاشتراك مع مؤسّسة فرانكلين للطباعة والنشر، بيروت، نيويورك، ١٩٦٤.

٩. رالف لنتون: شجرة الحضارة، ترجمة أحمد فخري، تقديم أحمد زكريا الشلق، ط ٢٠١٠، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة.

١٠. فتغنشتين: رسالة منطقيّة فلسفيّة، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، ط١، ١٩٦٨، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة.

١١. موسوعة الفلسفة: عبد الرحمان بدوي، ط١، ١٩٨٤، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت.

١٢. ماكدوجال: أرض الميعاد والدولة الصليبيّة، ترجمة رضا هلال، ط٢، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، دار الشروق، القاهرة.

المصادر الأجنبية

1. -Dictionnaire de la langue française, Littré, édité par Encyclopaedia Britannica, Chicago, 1991.

2. -Dictionnaire de philosophie, Noëlla Baraquin et autres, 3e édition, Armand Colin, Paris.

3. Dictionnaire d'éthique et de philosophie, sous la direction de Monique Canto-Sperber, 1e édition, 2014, PUF, Paris.

4. -Dictionnaire philosophique, André Sponville, 4e édition, 2014 ; Presse Universitaire de France, Paris.

5. -Grand Larousse encyclopédique, tome premier, terme (anthropologie) édition prestige, édition Larousse, 1970, Paris.

6. -La philosophie, sous la direction de André Akoun, édition Retz, C.E. P. I. Paris, 1977.

7. -L'Anthropologie, Marc Augé et Jean-Paul Colleyn; 2e édition, 2009, PUF, Paris.

8. -Vocabulaire technique et critique de la philosophie, André Lalande, 3e édition, 2016, PUF, Paris.

معاثر الأنثروبولوجيا الأحيائيّة

مناقشة نقديّة في تأثير نظريّة التطوّر على العلوم الإنسانيّة

حميد إمامي فر [*]

علي مصباح [**]

الملخص

عمد تشارلز دارون إلى بيان نظريّة التطوّر بوصفها نظريّة في علم الأحياء، بيد أنّ هذه النظريّة لم تخلُ من النتائج الميتافيزيقيّة والتأثير الملحوظ على العلوم الإنسانيّة، بل لعلّ تأثيرها على العلوم الإنسانيّة إذا لم يكن أكبر من تأثيرها على العلوم الأحيائيّة، فإنّه لم يكن بأقلّ منها. سوف نعمل في هذه المقالة ـ من خلال تقديم تقرير عن نظريّة التطوّر ـ على بيان تأثير هذه النظريّة على المباني الأنثروبولوجيّة للعلوم الإنسانيّة، في الحقول الخمسة الآتية، وهي: حقيقة الإنسان، وموقع الإنسان في نظام الوجود، وإرادة الإنسان واختياره، والكمال النهائيّ للإنسان، وخلق الإنسان، ونعمل على بحثها ومناقشتها، وسوف نثبت أنّ المباني الأنثروبولوجيّة للعلوم الإنسانيّة ـ المنبثقة عن النظرة التكامليّة إلى العالم ـ لا تنسجم مع المباني الأنثروبولوجيّة للعلوم الإنسانيّة الإسلاميّة التي تحظى بتأييدنا.

وبالخلاصة لقد عمدنا في هذه المقالة إلى استخراج المباني الأنثروبولوجيّة لنظريّة التطوّر في علوم الإنسان، وعمدنا في بعض الموارد إلى نقدها ومناقشتها أيضًا. وقد توصّلنا في بحث خلق الإنسان إلى أنّه بناء على المباني التطوّريّة المتمثّلة بالانتقاء الطبيعيّ وتوالد الأنواع من طريق الصدفة، لا يمكن القول بانسجام وتناغم هذه الرؤية مع النظرة القرآنيّة والدينيّة؛ وذلك لأنّ الهداية الغائيّة وعمليّة الخلق الهادفة إنّما هي من أركان الإيمان بالله. وعليه فإنّ الخطوة الأساسيّة ـ في أسلمة العلوم الإنسانيّة ـ تكمن في نفي وإزالة هذه الرؤية والنظرة إلى الإنسان، واستبدالها بالمباني الأنثروبولوجيّة الإسلاميّة.

كلمات مفتاحيّة: نظريّة التطوّر، تشارلز دارون، العلوم الإنسانيّة، المباني الأنثروبولوجيّة، الداروينيّة.

---

*- دكتوراه في حقل فلسفة العلوم الاجتماعيّة من مؤسّسة الإمام الخمينيّ التعليميّة والتحقيقيّة.

**- أستاذ مساعد في مجموعة الفلسفة من مؤسّسة الإمام الخمينيّ التعليميّة والتحقيقيّة.

ـ تعريب: حسن علي مطر.

سجّل تشارلز روبرت دارون[١] في كتابه (أصل الأنواع)[٢] تحدّيًا أمام أجزاء مهمّة من الرؤية التقليديّة والدينيّة حول الحياة والكائنات الحيّة. وقد بدأ تأثير نظريّته بشكل جادّ على حقيقة وجود الإنسان عندما صدر كتابه تحت عنوان «أصل الإنسان»[٣]، فقد ذكر في هذا الكتاب ذات ذلك البحث الذي سبق له أنّ ذكره حتى الآن بشأن سائر الكائنات، ولكنّه تناوله هذه المرّة من زاوية الإنسان فقط. وقد أثّر بهذه الرؤية على الفهم التقليديّ والدينيّ إلى الإنسان بشدّة.

إنّ تأثير نظريّة التطوّر لم يقف عند هذا الحدّ، وفي نهاية المطاف انتقلت أمواجه العاتية من حقل الأنثروبولوجيا الأحيائيّة ليصل إلى حقل العلوم الإنسانيّة. لقد كان نوع الفهم الذي كان سائدًا عن الإنسان وحقيقته حتى الآن يختلف عمّا تمّ عرضه في نظريّة التطوّر إلى حدّ كبير. وبطبيعة الحال فإنّه بالنظر إلى التعريف الجديد، ونوع الرؤية المختلفة إلى الإنسان، فقد أصبح أسلوب التفكير وأدوات بحث هذا الكائن مختلفة. وقد ذهبت هذه المسألة إلى أبعد من ذلك حتى شملت أكثر مباني العلوم الإنسانيّة، بل وحتى العلوم الإنسانيّة، وأحدثت تغييراً كبيراً فيها.

١ـ التطوّر في اللغة والمصطلح

إنّ كلمة التطوّر هي المعادل لكلمة (Evolution) في اللغة الإنجليزيّة، والتي تعني نوعًا من التغيّر من البساطة إلى التعقيد والنموّ[٤]. كما هي كذلك تحمل ذات معنى التطوّر والتكامل والنموّ في اللغة الفارسيّة أيضًا[٥].

ولم يؤخذ في المعنى الاصطلاحيّ لكلمة التطوّر ـ كما سيأتي ـ معنى التكامل نحو الأفضل، قال إرنست ماير[٦] في هذا الشأن: «لقد سبق لدارون أنّ صّرح بأن الانتخاب الطبيعيّ لا يؤدّي إلى

---

[1]- Charles Robert Darwin.

[2]- On of origin of the spacies.

[3]- The descent on man.

[4]- See: Hornby, Albert Sydney, Anthony Paul Cowie, Alfred Charles Gimson, and Albert Sydney Hornby, 1974, Oxford advanced learner's dictionary of current English, Oxford, Oxford University Press.

[٥]- انظر: معين، محمّد، فرهنگ معين، مادّة (تكامل)، دار نشر أمير كبير، طهران، ١٣٩٢ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٦]- إرنست فالتر ماير (١٩٠٤ ـ ٢٠٠٥ م): عالم بيولوجيّ ألمانيّ / أمريكيّ. يُعتبر أحد أشهر علماء البيولوجيا في القرن العشرين. اختصّ في علم التصنيف وعلم الطيور وتاريخ العلوم. ساهم في الثورة التطوّريّة التي ربطت بين الاصطناع التطوّريّ الحديث مع نظام علم الوراثة الذي اكتشفه غريغور مندل مع نظريّة التطوّر الداروينيّة وطوّر مفهوم النوع. (المعرّب).

الكمال، وإنما يعمل على مجرّد إعداد الظروف لكي يتناغم الشيء مع بيئته الراهنة[١].

وقد قام عالم الأحياء التكامليّ المعروف مارك ريدلي[٢]، بتعريف التطوّر على النحو الآتي: إن التطوّر يعني تغيير الكائنات الحيّة من طريق انشقاق الأنواع بواسطة التحوّلات البطيئة التي تنتقل إلى الأجيال اللاحقة»[٣].

٢ ـ تقرير مختصر لنظريّة التطوّر لدارون

لقد تمّ بيان هذه النظريّة بشكل جديد وقراءة معاصرة في ضوء الخريطة الجينيّة للموجودات، على النحو الآتي:

في البدء لم يكن هناك في العالم أيّ كائن حيّ. وإنّ الوحدة الحيّة الأولى قد ظهرت بفعل التركيبات والتفاعلات الكيميائيّة في الطين والحمأ في قاع المحيط صدفة، وتمثّل هذه الوحدة الحيّة الأصل المشترك لجميع الموجودات الحيّة في العصر الراهن. وقد بدأت هذه الوحدة الحيّة ـ القادرة على التكاثر ـ بالانقسام والانشطار والتوالد، ثمّ ظهرت الكثير من الكائنات على شكل عنقوديّ متشعّبة من بعضها. وفي ضوء الانتقاء الطبيعيّ تمكّنت الكائنات الأفضل والأكمل من مواصلة حياتها، وتمّ حذف وإزالة الكائنات الأضعف، وبعض المواليد التي تمّ تمييزها بواسطة الانتقاء الطبيعيّ أخذت تنقل صفة تفوّقها وأفضليّتها إلى أجيالها اللاحقة، وقد أدّت الظروف المناسبة للتطابق مع البيئة ـ والذي كانت نتيجته مزيدًا من الإنجاب والتناسل والمواليد المتكاملة ـ إلى أنّ تبدأ أعداد أفرادها بالتزايد، وعلى المدى البعيد ظهرت مختلف أنواع النباتات والحيوانات. والإنسان هو النموذج النهائيّ والمتكامل لتلك الحقيقة الحيّة ذات الخليّة الواحدة التي ظهرت بادئ الأمر في قاع البحر. ونتيجة البحث هي أنّ التكامل صار هو العلّة لوجود الأنواع.

قال إرنست ماير: «لا شك في أنّ الفكرة الأصليّة للتطوّر هي أنّ هذا التطوّر كان سببًا في وجود الأنواع»[٤].

---

[١]- انظر: ماير، إرنست، تكامل چيست (ما هو التطوّر)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: سلامت رنجبر، ص ٤٣٩، نشر فروغ ألمان و خاوران فرانسه، طهران، ١٣٩١ هـ ش.

[٢]- مارك ريدلي (١٩٥٦ ـ ؟ م): عالم أحياء (مختصّ بعلم الحيوانات)، وأستاذ جامعيّ بريطانيّ، تعلم على يد ريتشارد دوكينز. (المعرّب).

[٣]- See: Ridley, Mark ,٢٠٠٤ ,Evolution, Blackwell Scientific Publishing, Malden MA. P ٤.

[٤]- انظر: ماير، إرنست، تكامل چيست (ما هو التطوّر)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: سلامت رنجبر، ص ١٢، ١٣٩١ هـ ش.

١ / ٢ ـ توضيح النظريّة ضمن مثال

يذهب القائلون بنظريّة التطوّر إلى الاعتقاد بأنّ الاختلافات الموجودة في حجم وشكل الطيور ـ على سبيل المثال ـ هي نتيجة مباشرة للانتقاء الطبيعيّ، والنموذج الذي يذكر يكون في الغالب شاملاً للنماذج من الطيور التي تقتات على الحبوب. تكثر الحبوب الصغيرة والغضّة إثر الفصول المثمرة في محيط الأماكن التي تستوطنها الطيور ذات المناقير القصيرة، حيث يمكنها الحصول على طعامها دون عناء. ومع ذلك لا يكون هناك ـ على مدى مراحل الجفاف ـ سوى الحبوب الكامنة في قشورها الصلبة والقاسية. لقد بقيت هذه الحبوب ملقاة على الأرض على مدى السنوات الماضية، وفي مثل هذه الظروف لا يمكن لغير الطيور ذوات المناقير الطويلة والأكثر قوّة أن تكسر هذه القشور وتشطرها لكي تصل إلى طعامها؛ ونتيجة لذلك تكون الطيور ذات المناقير الطويلة قادرة على تحصيل طعامها، في حين أنّ سائر الطيور لا تمتلك مثل هذه القدرة؛ ولذلك فإنّ المنقار الطويل يمنح الطيور ميزة، يطلق عليها علماء الأحياء في العصر الراهن عنوان «الميزة العمليّة». وللأسف الشديد فإنّ الطيور ذوات المناقير القصيرة تموت من الجوع؛ لأنّها لا تستطيع الوصول إلى هذا المصدر الغذائيّ، فإذا استمرّت ظروف الجفاف طويلاً، فإنّ البيئة سوف تحدث تغييراً في خصائص مجمل أعداد الطيور وأنواعها. وعلى مدى السنين تنتقل ذوات المناقير الطويلة إلى الأجيال المتعاقبة لاحقًا، وتصبح الطيور ذوات المناقير الطويلة هي الطيور الوحيدة التي تحتلّ تلك المنطقة؛ وذلك لأنّ هذه المناقير تجعل الطيور قادرة على مواصلة الحياة[١].

في النظرة التطوّريّة ليست هناك ضرورة لكي يكون أصل الانتقاء الطبيعيّ مؤثّرًا في جميع الكائنات، بل إذا توفّرت ظروف الحياة على ذلك الشكل البسيط لكائن ما، فإنّه سوف يواصل حياته على ذات الوتيرة؛ أي: من دون تطوّر. يقول تشارلز دارون:

«عندما تحدث تحوّلات نافعة في طبيعة كائن حيّ، فإنّ الأفراد الواجدة لهذه التحوّلات سوف يكون لها الحظّ الأوفر لمواصلة الحياة في خضمّ النزاع من أجل البقاء، وفي ضوء قوانين الوراثة سوف يولد أفراد يحملون تلك الخصائص ذاتها. وقد أسميت هذه الأصول الحارسة للمتغيّرات النافعة وبقاء الأصلح بـ «الانتقاء الطبيعيّ». أنّ الانتقاء الطبيعيّ فيما يتعلق بالظروف البيئيّة الطبيعيّة وغير الطبيعيّة يلعب بالنسبة إلى الطبيعة دور الهادي والموجّه؛ ونتيجة لذلك فإنّه يأخذ به نحو

[١]- انظر: داروين، تشارلز، منشأ أنواع (أصل الأنواع)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: نور الدين فرهيخته، ص ١٧٧، دار نشر: أهل قلم، طهران، ١٣٨٠ هـ ش.

الكمال والارتقاء. ومع ذلك فإنّ الأشكال المتدنّية والبسيطة إذا تناغمت وتماهت بشكل كامل مع ظروفها البيئيّة الأقلّ تعقيدًا، يمكنها أيضًا مواصلة حياتها على ذات الشاكلة المتدنيّة لفترات طويلة ومتماديّة»[١].

٢ / ٢ ـ العنصران الرئيسان في الرؤية التطوّريّة الداروينيّة

يوجد عنصران رئيسان في الرؤية الداروينيّة يُعدّان بمثابة الخصائص في هذه النظريّة، ويعملان على تمييز هذه النظريّة من سائر النظريّات التكامليّة السابقة الأخرى، وهذان العنصران هما:

١ ـ التغيّر الاتفاقيّ (الصدفة)[٢].

٢ ـ الانتقاء الطبيعيّ[٣].

١ / ٢ / ٢ ـ المتغيّرات الاتفاقيّة

إن المراد من التغيّر الاتفاقيّ هو أنّه لا يوجد أيّ تخطيط سابق يقف وراء تغيّر أو تحوّل نوع إلى نوع آخر. وإنّ هذا التغيّر والتحوّل إنّما يقع على سبيل الصدفة وعلى أساس القفزة الاتفاقيّة التي تحدث في أفراد النوع الواحد؛ حيث يحصل عدد من هؤلاء الأفراد على كفاءة ولياقة أكبر من أجل البقاء دون الأفراد الآخرين. وبعد تحقق هذه الكفاءة، تقوم الطبيعة بدورها؛ فتعمل على انتقاء الأفضل من بين هؤلاء الأفراد في ضوء التناغم[٤].

٢ / ٢ / ٢ ـ الانتقاء الطبيعيّ

إنّ مفهوم الانتقاء الطبيعيّ من بين المفاهيم التي أبدعها تشارلز دارون نفسه من أجل بيان وتوضيح آليّة نظريّة التطوّر. تقع في التركيبة والبنية الطبيعيّة ـ في ضوء الشرائط والظروف الخاصّة ـ في بعض الكائنات الحيّة أحيانًا. أنّ التحوّلات النافعة التي تحدث لدى هذه الكائنات، تمنحها فرصة أكبر للبقاء بالقياس إلى الآخرين الذين يحرمون من نعمة هذا التحوّل. ويقول دارون أنّ الطبيعة هي التي تنتقي هذه الكائنات التي تحظى بالتحوّل الأفضل[٥].

ويقول تشارلز دارون في إيضاح هذه المسألة: «في المجتمع الذي تقطنه الكائنات الحيّة تحدث

---

[١]- انظر: المصدر أعلاه.

[2]- **random variation.**

[3]- **natural selection.**

[4]- **See: Myre, Ernst, 2002, What Evolution Is, London, Phoenix. P. 92 – 93.**

[٥]- انظر: داروين، تشارلز، منشأ أنواع (أصل الأنواع)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: نور الدين فرهيخته، ص ٣٠، ١٣٨٠ هـ ش.

المتغيّرات والتحوّلات بشكل متعاقب ومتتابع، وإنّ هذا التحوّل إما أنّ يكون مضرًّا بحال الأفراد، أو مفيدًا لها، أو يلزم جانب الحياد؛ والذين يحظون بتحوّلات ومتغيّرات نافعة ومفيدة، سوف يحصلون على فرصة أكبر للبقاء والتكاثر، في حين أنّ الأفراد الذين يطالهم شؤم المتغيّرات والتحوّلات المضرّة سوف تفنى وتزول. وفي هذا المنحنى حيث الانتقاء الطبيعيّ، يخرج مجتمع آخر من صلب أيّ مجتمع في ضوء آليّات مختلفة»[١].

إنّ الانتقاء الطبيعيّ في الرؤية التكامليّة والتطوّريّة هو نوع من مسار البقاء الذي تفرضه الطبيعة بشكل لا يعرف الرأفة فيما يُسمّى بالنزاع من أجل البقاء؛ فيبقى من هو أفضل، ولا يجد الضعفاء سوى الخروج من مضمار السباق؛ حيث لا يجدون فرصة للتناسل. وبعبارة أخرى: في المجموعة المتشكّلة من الأفراد لا يمكن البقاء إلّا لأولئك الذين يحظون بتلك المتغيّرات والتحوّلات الخاصّة التي تحفظهم وتحصّنهم في مواجهة البلايا والكوارث الطبيعيّة وغير الطبيعيّة، حيث يمكن لهؤلاء أنّ يتناسلوا بعد ذلك وينقلوا الصفات الطبيعيّة التي حصلوا عليها إلى الأجيال اللاحقة، ولا يكون مصير الضعاف الذين حرموا من هذه المتغيّرات سوى الخروج من المعترك بشكل طبيعيّ. والنقطة الأخرى في الانتقاء الطبيعيّ هي أنّ التحوّلات المتحقّقة في أفراد النوع تنتقل إلى الأجيال اللاحقة بالوراثة، وهذا الجيل سوف يحتلّ بعد مدّة مكان الآخرين في الطبيعة. وقد أطلق هربرت سبنسر[٢] ـ عالم الاجتماع المعاصر لتشاراز دارون ـ على هذا المسار، مصطلح عنوان «بقاء الأصلح»[٣]، وقد ذهب دارون نفسه إلى القول باعتبار هذا المصطلح أنسب من مصطلح «الانتقاء الطبيعيّ».

وفي توضيح الانتقاء الطبيعيّ، قال دارون في بيان سبب اختياره لهذا المصطلح: «إنّ كلّ تغيير أو تحوّل مهما كان صغيراً وغير ذي بال في أيّ موضع من مواضع الطبيعة، وكلّ ما يوجب تحفيزه وبعثه، حتى وإن حدث ذلك في العلاقات المعقّدة بين الكائنات الحيّة وفي الظروف الفيزيقيّة الموجودة فيها بشكل طفيف، فإنّ هذا التحوّل سيكون نافعًا للكائن الأفضل في مضمار النزاع من أجل البقاء؛ حيث تتدخّل هذه التحوّلات لصالحه، وتمنحه ميزة توريث هذا التحوّل الطارئ عليه إلى أخلافه وأجياله اللاحقة. إنّ أعقاب هذا النوع من الكائنات الحيّة سوف تحظى بفرصة أكبر

---

[١]- المصدر أعلاه.

[٢]- هربرت سبنسر (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣ م): فيلسوف بريطانيّ. قدّم في كتابه (الرجل ضدّ الدولة) رؤية فلسفيّة متطرّفة في ليبراليّتها. وكان هو من أوجد مصطلح (البقاء للأصلح) رغم أنّه يُنسب عادة إلى (دارون). وقد ساهم سبنسر في ترسيخ مفهوم الارتقاء، وأعطى له أبعادًا اجتماعيّة فيما عُرف لاحقًا بالداروينيّة الاجتماعيّة. وهكذا يُعدّ سبنسر واحدًا من مؤسّسي علم الاجتماع الحديث، واعتبر الأب الثاني لعلم الاجتماع بعد أوجست كونت الفرنسيّ. (المعرّب).

[3]- **Survival of the fittest.**

للنجاح في البقاء؛ إذ لا يكون من بين أفراد وآحاد النوع المفروض الذي يولد بشكل أدواريّ حظّ في البقاء إلّا لبعض الأفراد المعدودين فقط. ولتجنّب الخطأ وخلط ذلك بالعلاقات الناشئة من الانتقاء من قبل البشر، أطلقت على هذا الأصل ـ الذي يتمّ في ظلّه رعاية وصيانة جميع المتغيّرات والتحوّلات المفيدة والنافعة ـ مصطلح «الانتقاء الطبيعيّ». ومع ذلك ربما كان مصطلح «بقاء الأصلح» الذي دأب هربرت سبنسر على استعماله هو الأصح والأنسب«[١].

ويرى علماء الأحياء من التطوّريّين أنّ الإنسان بدوره ليس بمعزل عن دائرة التكامل، وأنه متطوّر ـ بحسب مصطلحهم ـ عن الرئيسات[٢] من نوعه[٣]. إنّ مصطلح الرئيسات يعني «الكائنات الأفضل»، وهي من الثديّيات الشاملة لأشباه القردة (الليمورات[٤] واللوريسات[٥])، والترسير[٦]، وقردة العالم الجديد (القارّة الأميركيّة)، والعالم القديم (قارّة أفريقيا وآسيا)[٧]. وقد تمّ طرح هذه الفكرة والرؤية في بادئ الأمر من قبل تشارلز دارون بشكل جادّ، وعلى الرغم من أنّ دارون كان يطرحها في بداية الأمر مع شيء من الحذر، ولا يذكرها بشكل صريح، ولكنّها حظيت لاحقًا بتأكيد من بعض أصدقائه من أمثال: توماس هاكسلي (Thomas Henry Huxley)[٨]، وإرنست هاينريتش هيكل (Ernst Heinrich Haeckel)[٩]، وتمّ التشجيع عليها بشدّة، حتى أقدم في نهاية المطاف على نشرها في نهاية عام ١٨٧١ م ضمن كتاب يحمل عنوان «أصل الإنسان»[١٠]. لقد أدّى القول باعتبار الإنسان بوصفه نوعًا من الرئيسات في دائرة الحيوانات إلى إحداث ثورة في نظريّة التطوّر[١١].

إن النظرة التكامليّة والتطوّريّة إلى الكائنات الحيّة، لا تترك تأثيرها على عالم الأحياء فقط، بل إنّ أمواجها المرتفعة تطال حتى العلوم الأخرى أيضًا، ومن بينها العلوم الإنسانيّة. أنّ نمط الرؤية التطوّريّة إلى الإنسان تختلف بشكل جذري عن الرؤية السائدة بين المفكرين الدينيّين وغيرهم. وبشكل طبيعيّ فإنّ نمط وأسلوب تفكير الإنسان وأدوات بحثه كانت تتغيّر في ضوء هذه الرؤية،

---

[١]- داروين، تشارلز، منشأ أنواع (أصل الأنواع)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: نور الدين فرهيخته، ص ٢٠١، ١٣٨٠ هـ ش.

[2]- **Primate.**

[3]- **See: Myre, Ernst, 2002, What Evolution Is, London, Phoenix. P. 6 & 238.**

[٤]- **الليمور أو الهبّار أو الهوبر (lemur): حيوان ذو خطم مستدق وذيل طويل هو فرع من الهباريّات المنتمية إلى رتبة الرئيسات، يستوطن جزيرة مدغشقر. (المعرّب).**

[٥]- **اللورس (loris): حيوان من الرئيسات الدنيا. يتكاثر في جنوب شرق آسيا. (المعرّب).**

[٦]- **الترّسير (tarsier): قرد صغير بحجم الفأر يقطن الأشجار ويكثر في أندنوسيا وماليزيا. (المعرّب).**

[7]- **See: Myre, Ernst, 2002, What Evolution Is, London, Phoenix. P. 258.**

[٨]- **توماس هنري هكسلي (١٨٢٥ ـ ١٨٩٥ م): عالم بيولوجي إنجليزيّ، من أشدّ المتحمّسين لنظريّة التطوّر لتشارلز دارون. (المعرّب).**

[٩]- **إرنست هاينريتش هيكل (١٨٣٤ ـ ١٩١٩ م): عالم بيولوجي ألمانيّ، كان من أكبر أنصار الداروينيّة في عصره. (المعرّب).**

[10]- **See: Myre, Ernst, 2002, What Evolution Is, London, Phoenix. P. 95.**

[11]- **See: Ibid, P. 95.**

ويختلف تفسير معطياته ونشاطاته، ولا يزال هذا التأثير مستمرًّا بشكل متواصل.

يقول إيان باربور[١]: «لقد مثّل صدور كتاب (أصل الأنواع) لتشارلز دارون سنة ١٨٥٩ م بداية لثورة فكريّة؛ إذ لا يزال تأثيره مستمرًّا على الكثير من الحقول الفكريّة»[٢].

إنّ رؤية تشارلز دارون إلى الإنسان، قد أنزلت الموقع المحوريّ له في المشروع الكونيّ، وفرضت تحدّيًا على رؤية الكتاب المقدّس إلى أهمّيّة الإنسان وحياته في عالم الوجود[٣]. وقد كان تأثير نظريّة التطوّر على حقل العلوم الإنسانيّة ملحوظًا بشكل عميق، وكان أهم تلك التأثيرات يعود إلى تغيير المعتقدات في نوع النظرة إلى المباني الأنثروبولوجيّة التي تعدّ أساسًا للعلوم الإنسانيّة.

إنّ السؤال الذي يفرض نفسه هنا بشكل عام، هو: لماذا تفرض نظريّة التطوّر ـ مع أنّها نظريّة في علم الأحياء ـ تحدّيًا جدّيًّا بالنسبة إلى سائر حقول العلوم والمعارف الأخرى، من قبيل: الفلسفة والعلوم الإنسانيّة، بل وحتّى الأديان السماويّة، وصارت جميعها بصدد الإعلان عن موقفها من هذه النظريّة الأحيائيّة إلى الإنسان والكائنات الحيّة؟

يجب علينا القول في الجواب: على الرغم ممّا تبدو عليه نظريّة التطوّر في النظرة السطحيّة أنّها مجرّد نظريّة أحيائيّة بالكامل، ولكننا لو دقّقنا قليلاً ولا سيّما في بحث تطوّر الإنسان، سنجد بوضوح وبشكل لا تخطئه العين المجرّدة أنّ هذه النظريّة تتخطّى كونها مجرّد نظريّة أحيائيّة. وبعبارة أخرى: إنّ كل نظريّة تتحدّث عن منشأ وجود الكائنات الحيّة والإنسان والحياة وعالم الوجود، لا يمكن أنّ لا تنطوي على آثار أنطولوجيّة وإنثروبولوجيّة وثيولوجيّة. وبالمناسبة فإنّ نظريّة التطوّر قد تدخّلت بشكل وآخر في جميع هذه الموارد، وتخطّت مرحلة التوقّف عند حدود النظريّة الأحيائيّة، وقد تحوّلت ـ على حدّ تعبير بعض التطوّريّن ـ إلى عقيدة ورؤية كونيّة، وهي رؤية كونيّة تقف إلى الضدّ تمامًا من العقائد والآراء الكونيّة الأخرى؛ وليست هذه الضدّيّة مجرّد ضدّيّة سطحيّة تمثّل ثمرة لسوء التفاهم، وإنّما هي ضدّيّة متجذّرة وجوهريّة.

---

[١]- إيان باربور (١٩٢٣ ـ ٢٠١٣ م): فيزيائيّ وأستاذ جامعي أمريكيّ. أمضى دراسته في حقل الفيزياء في بريطانيا، ثم واصلها في الولايات المتحدة الأميركيّة، حتى نال شهادة الدكتوراه في الفيزياء سنة ١٩٥٠م. ثم قاده شغفه بعلم اللاهوت إلى جامعة ييل ليحصل هناك على شهادة في علم اللاهوت سنة ١٩٥٦ م، ليشتغل بعدها بالتدريس والتحقيق في جامعة كارلتون. توفي سنة ٢٠١٣ م بالجلطة الدماغيّة عن عمر ناهز التسعين عامًا، تاركًا وراءه تراثًا كبيراً للمجتمع العلميّ والدينيّ. (المعرّب).

[٢]- باربور، إيان، دين و علم (الدين والعلم)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: پيروز فطورچي، ص ٤٩٥، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، طهران، ١٣٩٢ هـ ش.

[٣]- انظر: المصدر أعلاه، ص ٤٨٠.

يذهب ريتشارد ليوونتين[١] ـ وهو من علماء التطوّر في القرن العشرين للميلاد ـ إلى القول: «لا مفرّ من التضادّ بين نظريّة التطوّر وعقيدة الخلق؛ فإنّهما عقيدتان لا تنسجمان مع بعضهما»[٢].

وقال دوبجانسكي[٣] ـ وهو واحد من الروّاد والمؤثّرين في بسط نظريّة التطوّر ـ في بيان نفوذ التطوّر في جميع المجالات تقريبًا: «إنّ التطوّر يشمل جميع مراحل نموّ وازدهار العالم وتطوّره: فهو يشمل تطوّر الكون، وتطور البيولوجيا، وتطوّر الإنسان، والتطوّر الثقافيّ. وإنّ جميع الجهود في حصر مفهوم التكامل بالبيولوجيا خاطئة، فالحياة حصيلة تطوّر المواد غير الطبيعيّة (غير الآليّة)، والإنسان [بدوره] نتاج تطوّر الحياة»[٤].

٣ ـ تأثيرات نظريّة التكامل على العلوم الإنسانيّة

إنّ الذي يحظى بالأهّميّة بالنسبة لنا، هو تأثير نظريّة التطوّر على المباني الأنثروبولوجيّة للعلوم الإنسانيّة. وعلى الرغم من إمكانيّة تأثر مبان أنثروبولوجية أخرى بنظريّة التطوّر أيضًا، بيد أنّ عُمدة التأثر والتأثير الذي ننشده في العلوم الإنسانيّة، يكمن هذه المباني الخمسة، وهي:

١ ـ حقيقة الإنسان.

٢ ـ موقع الإنسان في النظام الكونيّ.

٣ ـ اختيار الإنسان وإرادته.

٤ ـ الكمال النهائي للإنسان.

٥ ـ خلق الإنسان.

كما أننا لا ندّعي في الوقت نفسه استحالة العثور على موارد أخرى من غير هذه الموارد، أو أنّ هذه الموارد قد تمّ إثباتها بشكل مبرهن وأنّ الأمر ينحصر في هذه الموارد الخمسة المدّعاة فقط، وإنّما نقتصر هنا على مجرّد بحث ما بدا أنّه يحظى بالأهمّيّة في هذا الشأن من وجهة نظرنا لا أكثر.

---

[١]- ريتشارد ليوونتين (١٩٢٩ ـ ٢٠٢١ م): عالم أحياء تطوّريّ أمريكيّ، وعالم رياضيات وعالم وراثة. كان رائدًا في تطبيق التقنيات من البيولوجيا الجزيئيّة إلى مسائل التباين الوراثيّ والتطوّر. (المعرّب).

[2]- See: Lewontin, R. C., 1983, Introduction, Scientists Confront Creationism Ed. Godfrey, New York, Norton & Company. P. XXVI.

[٣]- ثيوديوسيوس دوبجانسكي (١٩٠٠ ـ ١٩٧٥ م): عالم وراثة وعالم أحياء تطوّريّ روسّي، وشخصيّة رئيسة في مجال علم الأحياء التطوّريّ لمساهماته في تشكيل الاصطناع التطوّريّ الحديث. (المعرّب).

[4]- See: Dobzhansky, J., 1967, "Science", Changing Man, V. 155, N. 3761, p. 409.

١ / ٣ ـ حقيقة الإنسان

يذهب القائلون بنظريّة التطوّر ـ بشكل عام ـ إلى نفي البُعد ما فوق الجسمانيّ عن ساحة الإنسان، وينكرون وجود تلك الحقيقة في القوام والنظام الإنسانيّ للإنسان. وقد عمد دانيال دينيّت[١] في كتابه (الرؤية الخطيرة لدارون) إلى تشبيه النفس الإنسانيّة بالبايتات في أجهزة الكمبيوتر. وقال في ذلك: إنّه لا يوجد أيّ شيء معجز في حقيقة الإنسان، فكما أنّ أجزاء الكمبيوتر تعمل إلى جوار بعضها بشكل جزئيّ، وتعمل على تنظيم الحسابات والأنشطة في الكمبيوتر، فإنّ مخّ الإنسان يعمل على هذه الشاكلة أيضًا، وليس هناك شيء آخر في البين. أنّ حقيقة النفس الإنسانيّة لا تعدو أنّ تكون مزيجًا من تركيب الأدوات والمكائن الصغيرة التي ظهرت وتبلورت عبر التاريخ، ويؤدّي كلّ واحد منها دوره في حقيقة الوجود الإنسانيّ؛ فهو شيء يُشبه الذكاء الاصطناعيّ[٢].

وقال في هذا الشأن: «إنّ أنفسنا بطبيعة الحال هي ذات أذهاننا، وهي على شكل آلات ومكائن دقيقة ومعقّدة بشكل مذهل وفذّ. وإن الاختلاف بيننا وبين سائر الحيوانات الأخرى يكمن في درجات هذا الذهن والذكاء، وليس اختلافًا ميتافيزيقيًّا»[٣].

ويرى أنّه يجب علينا أنّ نذكّر ـ بالأدلّة والبراهين الفسيولوجيّة والماديّة ـ بوشائج وأواصر الأخوّة التي تربط بيننا وبين سائر الحيوانات الأخرى، لا أنّ نقع في الأفخاخ القديمة التي قيّدتنا بأغلال، وهم الشبه الكبير بين نفوسنا ونفوس الملائكة[٤].

يرى دينيّت ـ كما ذكرنا آنفًا ـ أنّ جسمنا مثل المجتمع المؤلّف من خلايا تشبه الروبوتات التي لا تملك أدنى فكرة عن حقيقتنا، وتقوم بمهامّها بشكل منتظم. وقال إنّ التطوّر قد أثبت عدم وجود شيء غير ماديّ في حقيقة الإنسان:

«لا شيء من الأجزاء المؤلّفة لكيانك تعلم من تكون، ولا تُبالي بمعرفة ذلك أبدًا ... إنّ هذه المسألة القائلة بأنّنا نمتلك بُعدًا ما ورائيًّا (روح) في وجودنا، وإنّ هذا البُعد يقيم في مركز قيادة الجسم، قد أغرتنا على مدى الأعوام. وأمّا الآن فقد أخذنا ندرك أنّ هذه الرؤية رغم جاذبيّتها لم يعد

---

[١]- دانيال دينيّت (١٩٤٢ ـ ؟ م): فيلسوف وكاتب وعالم إدراكيّ أمريكيّ. اهتمّ بالبحث في فلسفة العقل وفلسفة العلوم وفلسفة علم الأحياء، ولا سيّما كيفيّة ارتباط هذه التخصّصات بعلم الأحياء التطوّريّ والعلوم الإدراكية. يُشار إليه كواحد من (فرسان الإلحاد الجديد الأربعة)، والثلاثة الآخرون هم: (ريتشارد دوكينز)، و(سام هاريس)، و(كريستوفر هيتشنز). من أعماله: (غرفة الكوع)، و(العقل وأنا)، و(أنواع العقول). (المعرّب).

[2]- See: Dennett, D. C., 1996, Darwin's dangerous idea, London, Penguin Books. P. 206 – 208.

[3]- See: Ibid, P. 370.

[4]- See: Ibid, P. 383.

لها من يدافع عنها بسلاح علم الأحياء عمومًا وعلم المخّ خصوصًا»[١].

إنّه يُفسّر جميع الاختلافات الشخصيّة للأفراد بالاختلاف الموجود لدى الأفراد في المجموعة الروبوتيّة لأعضاء الجسم، لا أكثر، من ذلك ـ على سبيل المثال ـ حتى الاختلافات في التكلّم بلغتين مختلفتين، من قبيل: الإنجليزية والفارسية، هي بدورها حصيلة هذه الاختلافات الطبيعيّة في الجسم. وباختصار فإنّ جميع الخصائص المعرفيّة والشخصيّة للأفراد، تابع للمجموعة الروبوتيّة لخلاياهم»[٢].

١ / ١ / ٣ ـ الأدلّة الخاصّة للتطوّريّين في نفي البُعد ما فوق المادّيّ للإنسان

يمكن بشكل خاصّ، وفي ضوء الاستقراء في آثار التطوّريّين، تقديم دليلين رئيسين على فيزيقيّة الإنسان واحتوائه على بُعد واحد.

أ ـ ارتباط الإنسان بالحيوان

إنّ الرؤية التطوّريّة لا تتحمّل أيّ انفكاك وشرخ في التعريف بنفسها بالنسبة إلى الكائنات الحيّة في عالم الوجود. إنّ كلّ ما ظهر إلى الوجود قد تكامل في البدأ وتطوّر من بكتيريا إلى أن وصل إلى الإنسان. لا وجود للتطوّرات الدفعيّة والفجائيّة من أحد الأنواع إلى نوع آخر في هذه المنظومة، وكلّ ما وقع إنّما كان ضمن حاضنة زمنيّة طويلة ومتلاحقة. والإنسان في هذا المسار التكامليّ والتطوّريّ ليس سوى حيوان طليعيّ يصنع الأدوات، ويمتلك ثقافة أكثر ثراء من تلك التي يمتلكها أشقاؤه في الحيوانيّة، وهو يرى أنّ هذا الارتباط بين الإنسان والحيوان يمثّل واحدًا من الأدلّة المحكمة والقويّة على ماديّة حقيقة الإنسان، ونفي بُعده المجرّد وما فوق المادّيّ؛ بمعنى أنّه كما لا توجد مثل هذه الحقيقة في الحيوانات، كذلك يجب أن لا نعتبر الإنسان موجودًا منفصلاً عن تلك الحيوانات. إذن كما تختلف ذات الحيوانات عن بعضها في مراتب العقل والذكاء وامتلاك نوع من الثقافة؛ حيث نجد اختلافًا بين الغوريلات والفيَلة على سبيل المثال، فإنّ الإنسان بدوره ليس منفصلاً عن ركب هذه القافلة، غاية ما هنالك أنّه متقدّم عليها قليلاً؛ ولذلك فإنّه يرى في الاعتقاد بالبُعد ما فوق المادّيّ للإنسان، فكرة تحتوي على الكثير من التحكّم[٣].

---

[1]- See: Dennett, D. C., 2003, Freedom Evolves, New York, Penguin Putnam Inc. P. 2.

[2]- See: Ibid, P. 3.

[٣]- انظر: مورفي، نانسي، چيستي سرشت انسان (ماهيّة طبيعة الإنسان)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: علي شهبازي، ص ٧٠، دانشگاه اديان و مذاهب، قم، ١٣٩١ هـ ش.

مناقشة

أوّلًا: أنّ الادّعاء القائل بأنّ الحيوانات لا تمتلك نفسًا مجرّدة، يمثّل بدوره فرضيّة يجب إثباتها؛ إذ يمكن للحيوانات ـ أو بعضها في الحدّ الأدنى ـ أن تمتلك نفسًا؛ وهو الاعتقاد الذي ذهب إليه صدر المتألّهين في الحكمة المتعالية أيضًا. فهو يرى أنّ كلّ كائن تصدر عنه أفعال غير رتيبة، فهو يمتلك نفسًا. وكذلك الأمر إذا كان يستعمل الأداة في الوصول إلى مآربه[١].

وثانيًا: إنّ مجرّد الارتباط بين الكائنات الحيّة، لا يصلح دليلاً على عدم وجود حقيقة متعالية لدى الكائن الأكمل؛ إذ يمكن أنّ تتحقق بالنسبة إلى الموجود الأكمل أو الأكثر تعقيدًا شرائط تجعله موضعًا لتقبل وجود أسمى باسم النفس المجرّدة، في حين أنه لا يوجد مثل هذا الاستعداد بالنسبة إلى الكائنات السابقة. كما يصدق هذا البحث في الفلسفة الإسلاميّة بالنسبة إلى الإنسان أيضًا. وبعبارة أخرى: تمّ في الحكمة المتعالية بيان أنّ حدوث الجسم مقدّمة ومرجّح لحدوث النفس[٢]، وفي الوقت نفسه فإنّ النفس لا تزول بزوال الجسد؛ بمعنى أنّها مستغنية عن الجسم في البقاء[٣]. وهو يرى بطبيعة الحال أنّ الأمر ليس بحيث أنّ كلّ جسم يمتلك في جميع الشرائط استعداد الحصول على النفس الإنسانيّة، بل إنّ استعداد وجود النفس في الجسم ـ أو بحسب التعبير الشائع: حدوث الجسم ـ مشروط بحدوث المزاج المناسب للنفس فيه[٤].

لا نهدف هنا إلى بيان وإيضاح أبحاث معرفة النفس في الفلسفة الإسلاميّة، وطريقة تجرّد النفس وأنواع التجرّد. وإنّما الغاية من البحث هنا بيان مجرّد هذه النقطة وهي أنّ اتصال كائنين فيما بينها لا يعني أنّهما متّحدان من حيث الرتبة حتمًا، بل إنّ النفس ـ كما ورد في مورد الإنسان في الحكمة المتعالية ـ هي في المصطلح «جسمانيّة الحدوث، وروحانيّة البقاء»؛ بمعنى أنّ الحقيقة التي نطلق عليها عنوان النفس تكون في المراحلة الابتدائيّة من وجودها مباشرة للمادّة وقائمة بالبدن، ولم تكن تتوفّر لها إمكانيّة البقاء من دونها، ثمّ تمضي قُدُمًا نحو التجرّد، حتى تبلغ مرحلة التجرّد في نهاية المطاف؛ بمعنى أنّها لا تعود قائمة بالجسم، ويمكن لها أنّ تبقى بعد فناء البدن. وبعبارة أخرى:

---

[١]- انظر: صدر المتألّهين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج ٨، ص ٦، وص ١٦ ـ ١٧، دار إحياء التراث، بيروت، ١٩٨١ م.

[٢]- انظر: المصدر أعلاه، ج ٨، ص ٣٢٦، ١٩٨١ م.

[٣]- انظر: صدر المتألّهين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الشواهد الربوبيّة، ص ٦٤ ـ ٦٦، بنياد حكمت صدرا، طهران، ١٣٨٢ هـ ش؛ صدر المتألّهين الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج ٨، ص ٣٨٥ ـ ٣٩٠، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٩٨١ م.

[٤]- انظر: صدر المتألّهين الشيرازي، محمّد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج ٥، ص ٣٣٤ ـ ٣٣٥، ١٩٨١ م.

إنّ للنفس المجرّدة ـ من وجهة نظر صدر المتألّهين ـ سابقة جسمانيّة، وفي الحقيقة فإنّ النفس المجرّدة متحوّرة عن ذات الأمر الجسمانيّ[١].

ب ـ عدم الاحتياج إلى افتراض البُعد المجرّد في الإنسان

في القراءات الجديدة للرؤية التطوّريّة، يذهبون إلى الاعتقاد بعدم الحاجة أصلاً إلى فرض وجود نفس مجرّدة؛ كي نعمل على تحقيق آمالنا وتطلّعاتنا. ولكي تكون لدينا حياة أخلاقيّة لا حاجة أبدًا إلى افتراض روح تتبع قوانين أخرى غير القوانين التي تتبعها سائر الكائنات الطبيعيّة. وبعبارة أخرى: ثمّة إمكانيّة لتفسير جميع خصائص الإنسان، من قبيل: الإدراك والدين والأخلاق من طريق النشاط الجينيّ وخصائص الجسم؛ بمعنى أنّه لا يمكن العثور على أيّ أداء وخصوصيّة فرديّة واجتماعيّة لا ترتبط بنوع ما مع البُعد المادّيّ والذهنيّ والخليويّ للإنسان، ولو تمّ العثور على مورد لم يجد العلم تفسيرًا له حتى الآن، فإنّه سيجد تفسيره في المستقبل، وإنّ القدرة الاستيعابيّة للعلم تحتوي على متّسع كبير لهذا السنخ من الموارد. وعلى هذا الأساس لا يوجد دليل على وجود هذا البُعد المجرّد في الإنسان؛ إذ يمكن تفسير جميع أفعال الإنسان في ضوء هذه الأبعاد المادّيّة[٢].

مناقشة

إنّ استدلال التطوّريّين هنا يُشبة استدلال الفيزيقيّين في نفي البُعد المجرّد، وخفض جميع الشؤون الإنسانيّة إلى الأمور الجسمانيّة، وباختصار يجب القول: إنّ الفيزيقيّة نظريّة تذهب إمّا إلى اعتبار النفس والحالات النفسيّة أمورًا غير واقعيّة أو محض توهّم (الفيزيقية الحذفية)، أو تذهب إلى خفضها وتقليلها إلى أمور مادّيّة بحتة (الفيزيقيّة التقليليّة)[٣].

وفي الحقيقة فإنّ ادعاءهم الأصليّ يعود إلى ذات التماهي بين الحالات الذهنيّة والنفسانيّة مع الذهن؛ بمعنى أنّه على الرغم من اختلاف حالات المخّ والحالات الذهنيّة من الناحية المفهوميّة، إلّا أنّ مصداقهما شيء واحد. وبعبارة أخرى وأدقّ: إنّ حالات المخّ ليست شرطًا لازمًا للحالات

---

[١]- انظر: المصدر أعلاه، ج ٨، ص ٣٨، وص ١٤٨، وص ٣٢٦ ـ ٣٢٩، ١٩٨١ م.

[2]- See: Dennett, D. C., 2003, Freedom Evolves, New York, Penguin Putnam Inc. P. 1 – 2;

فوكوياما، فرانسيس، آينده فرا إنساني ما: پيامدهاي انقلاب بيوتكنولوژي» (مستقبل ما بعد إنسانيّتنا: تداعيات الثورة البيوتكنولوجيّة)، ترجمته إلى اللغة الفارسيّة: ترانه قطب، ص ٢٤٠، وزارت امور خارجه، طهران، ١٣٩٠ هـ ش؛ ديويس، مريل وين، داروين و بنيادگرائي مسيحي (دارون والأصوليّة المسيحيّة)، ترجمته إلى اللغة الفارسيّة: شعلة آذر، ص ٥٠، دار نشر چشمه، طهران، ١٣٨٥ هـ ش.

[٣]- انظر: كشفي، عبد الرسول، «بررسي نظريه اين همان ذهن و مغز («بحث نظريّة التماهي بين الذهن والمخّ»)، مجلة: فلسفه دين، العدد: ٥، ص ١٩ ـ ٤٠، ١٣٨٩ هـ ش. (مصدر فارسيّ).

الذهنيّة فحسب، بل هي شرط كاف لها، وإنّ هذين الأمرين هما شيء واحد في عالم الخارج[١].

إنّ هذه المسألة تشمل جميع الحالات النفسانيّة، ومن بينها: الوعي، والوجع، والرغبة، والعشق، وكلّما تطوّر العلم اتضح هذا الأمر بشكل أكبر. إنّ كل حالة ذهنيّة تقترن ـ من وجهة نظر هؤلاء ـ بحالة ذهنيّة وفيزيقيّة، ومن المستحيل أنّ تتحقق الحالة الذهنيّة من دون تلك الحالة الفيزيقيّة[٢].

وفي نقد هذا الرأي يجب القول: صحيح أنّ بعض التجارب قد أثبتت أنّه بالإمكان من خلال تحريك المخّ كهربائيًّا حثّ الإنسان على تذكّر بعض الأمور أو نسيان بعض الأمور الأخرى، ولكن من ناحية أثبتت بعض التجارب أنه يمكن استئصال جزء كبير من المخّ دون أنّ تتعرّض الذاكرة إلى العطب والتلف، وقد ذهب بعض العلماء إلى الاعتقاد بأنّ الذكريات لا تتركّز في موضع محدّد من المخّ[٣].

وثمّة أقوال أخرى في تحليل التعلّم في هذا الشأن[٤]. إنّ هذا الاختلاف في أوجه النظر بين العلماء المختصّين في علم أعصاب المخّ، يؤدّي بنا إلى هذه النتيجة، وهي أنّ علم الأعصاب رغم التقدّم الكبير الذي أحرزه، ولكنّه مع ذلك لم يستطع أنّ يقدّم تحليلاً صحيحًا وجامعًا وفيزيائيًّا / كيميائيًّا عن الصفات الذهنيّة[٥].

إنّ الذي شهدناه في نظريّة التطوّر هو أنّه على افتراض ما لو اكتشفنا العلّة القريبة والمادّيّة لظاهرة ما، عندها لن يبقى موضع لوجود الله، أو لن يكون ثمّة تدخّل للأمور الماورائيّة في تلك الظاهرة، وإنّ العلّة المادّيّة سوف تحلّ محلّ العلّة الماورائيّة. وبعبارة أخرى: أنّ العلّة تقع في مستوى المادّة وعلى نحو مباشر في عرض العلّة الماورائيّة؛ بمعنى أنّه في الرؤية التكامليّة في مورد ظاهرة ما، إنّما نستطيع اختيار واحدة من هاتين العلّتين فقط، ولا يمكن افتراض العلّة الأخرى.

---

[١]- انظر: خاتمي، محمود، آشنائي مقدماتي با فلسفه ذهن (مقدمة تمهيديّة للتعرّف على فلسفة الذهن)، ص ١٦، دار نشر جهاد دانشگاهي، طهران، ١٣٨١ هـ ش؛ نبويان، سيد أبا ذر؛ و كرد فيروزجائي، يار علي، «بررسي انتقادي نظريه اين هماني ذهن و بدن در فلسفه ذهن» («قراءة نقديّة في نظريّة التماهي بين الذهن والجسم في فلسفة الذهن»)، مجلة: معرفت فلسفي، العدد: ٤٠، ص ٩٥ ـ ١١١، ١٣٩٢ هـ ش. (مصدران فارسيان).

[٢]- انظر: چرچلند، پاول، ماده و آگاهي، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أمير غلامي، ص ٥٢، نشر مركز، طهران، ١٣٨٦ هـ ش.

[٣]- انظر: جوديث، هوبر؛ و ترسي، ديك، جهان شگفت انگيز مغز (عالم المخّ العجيب)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: إبراهيم يزدي، ص ٨، دار نشر قلم، طهران، ١٣٧٢ هـ ش.

[٤]- انظر على سبيل المثال: معظمي، داوود، مقدمات نور و سايكولوژي (مقدّمات الضوء والسايكولوجيا)، ص ٣٤١ ـ ٣٤٣، دار نشر سمت، طهران، ١٣٨٥ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٥]- انظر: نبويان، سيد أبا ذر؛ و كرد فيروزجائي، يار علي، «بررسي انتقادي نظريه اين هماني ذهن و بدن در فلسفه ذهن» («قراءة نقدية في نظريّة التماهي بين الذهن والجسم في فلسفة الذهن»)، مجلّة: معرفت فلسفيّ، العدد: ٤٠، ص ٩٥ ـ ١١١، ١٣٩٢ هـ ش. (مصدر فارسي).

إنّ وجود العلل المادّيّة لا ينهض دليلاً على عدم وجود العلل الماورائيّة، من ذلك ـ على سبيل المثال ـ لو أنّنا اكتشفنا علّة حدوث ظاهرة المطر من الناحية المادّيّة، من قبيل: تعرّض الماء في البحار لحرارة الشمس وتحوّله إلى بخار يتصاعد إلى السماء، وفي المرحلة التالية يتكاثف هذا البخار المتصاعد ليتراكم بفعل البرودة في أعالي السماء ويتحوّل بفعل ذلك إلى قطرات مطر ثقيلة تسقط بفعل الجاذبيّة، لن يكون هذا الاكتشاف متنافيًا أبدًا مع الآيات القرآنيّة التي تنسب نزول الماء من السماء إلى الله سبحانه وتعالى، كما في قوله:

ـ ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ﴾[١].

ـ﴿وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾[٢].

توضيح ذلك أنّ سلسلة العلل المادّيّة وغير المادّيّة تقع في طول بعضها، وإنّ إثبات بعضها لا يعني إلغاء ونفي العلل الأخرى؛ بمعنى أنّنا لو قلنا إنّ الله قام بأمر، فهذا لا يعني حتمًا أنّ الله قام به على نحو المباشرة بنفسه، وإنّما يكون ذلك على سبيل قولنا: «بنى الأمير المدينة»؛ فإنّ هذا الكلام يعني أنّ الله سبحانه وتعالى يجري الأمور بأسبابها المادّيّة الخاصّة.

وهكذا العكس أيضًا، فلو أنّنا اكتشفنا الأسباب المادّيّة لظاهرة ما، فلا يمكننا القول بعدم وجود سبب غير مادّيّ وراء هذه الظاهرة، من ذلك ـ على سبيل المثال ـ لو أننا توصّلنا من خلال التحقيقات إلى أنّ سبب ارتفاع حالات موت الفجأة في المجتمع يعود إلى أمور، من قبيل: تناول الوجبات السريعة، أو الأحداث المروريّة داخل المدينة وخارجها، أو عدم الالتزام بشروط السلامة وقيادة الحافلات بسرعة كبيرة، فإنّ هذا لا يتنافى مع الرواية التي تقول: «إذا كثر الزنا من بعدي، كثر موت الفجأة»[٣]. فقد تمّ في هذه الرواية نسبة موت الفجأة إلى سبب لا يمتّ إلى المعطيات المادّيّة بصلة (وهو ارتكاب معصية بعينها). وعلى هذا الأساس فإنّ وجود العلّة المادّيّة لا يُشكّل دليلاً على نفي سنخ آخر من العلّيّة في الأحداث والوقائع؛ بمعنى أنّ هذا الإمكان يبقى موجودًا، وهو أن يكون ثمّة تدخّل لكلّ من العلل المادّيّة والغيبيّة في تفشّي موت الفجأة؛ وإن لم نكن نملك أداة لقياس ذلك، ولكنّنا مع ذلك لا نستطيع نفيها والقول بعدم وجودها بضرس قاطع[٤].

---

[١]- المؤمنون (٢٣): ١٨.

[٢]- الفرقان (٢٥): ٤٨. وانظر أيضًا: الأعراف (٧): ٥٧.

[٣]- الشيخ الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الكافي، تصحيح: علي أكبر غفاري ومحمّد آخوندي، ص ٥٤٢، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٤٠٧ هـ؛ الحرّ العامليّ، محمّد بن حسن، وسائل الشيعة، ص ٣٠٨، مؤسّسة آل البيت (عليهم السلام)، قم، ١٤٠٩ هـ.

[٤]- انظر: مصباح اليزدي، محمّد تقي، آموزش فلسفه (دروس في الفلسفة)، ج ٢، الدروس: ٤٠، و٦٤، و٦٨، مؤسسه آموزشي وپژوهشي إمام خميني (قدّس سرّه)، قم. (مصدر فارسيّ).

٢ / ٣ ـ موقع الإنسان في النظام الكونيّ وعدم الطبيعة المشتركة

إنّ السؤال عن شأن وموقع الإنسان هو في الحقيقة مطلب لم يبق أحد إلّا وخاض في بحثه، ولكن يوجد من يدّعي أن لا أحد قد تمكّن من إيضاح هذا المطلب أو نجح في توصيفه[١].

كما لا مندوحة لدى أنصار الداروينيّة سوى مواكبة هذه القافلة وعدم التخلّف عنها؛ وذلك لأنّ نظرتهم إلى الكائنات الحيّة سوف تطال الإنسان وموقعه في خارطة الكائنات في نهاية المطاف لا محالة. ويجب الالتفات ـ بطبيعة الحال ـ إلى أنّ رؤية أنصار النظريّة التطوّريّة بشكل عامّ لا ترمي إلى رفع شأن الإنسان، بل على العكس من ذلك فإنّها تؤدّي إلى التقليل من مكانة الإنسان وشخصيّته بين قافلة الحيوانات.

إنّ الأدلّة التي تذكر عادة لغرض فصل الإنسان وتمييزه من سائر الحيوانات الأخرى، ترتبط في الدرجة الأولى بتركيبته وبنيته الجسمانيّة، وتعود في الدرجة الثانية إلى الخصائص والامتيازات التي تميّز الإنسان من سائر الكائنات الحيّة الأخرى على المستوى الذهنيّ والنفسيّ. من وجهة نظر تشارلز دارون وأتباعه لإثبات حيوانيّة أصل الإنسان وعدم وجود ما يميّز الناس ـ بشكل جادّ ـ من سائر الحيوانات، يجب إقامة الدليل أوّلاً على أنّ الإنسان لا يتمتّع بصفة خاصّة به على مستوى الخصائص الجسديّة التي تميّزه من الحيوانات. وثانيًا أنّ نفسانيّة الإنسان على الرغم من وجود التكامل الخارق، لا تعدّ من الخصائص الإنسانيّة القطعيّة، بل إنّ سائر الحيوانات تشترك معه فيها، والحاصل أنّ علينا أنّ نثبت أنّه ليس هناك تفاوت جوهريّ بين الإنسان والحيوانات لا من الناحية النفسانيّة فحسب، بل وحتى في الكمّيّة وليس في كيفيّة القوى النفسانيّة التي يختلفان فيها.

لقد كان تشارلز دارون يذهب إلى الاعتقاد بأنّ الإنسان لا يعدو أنّ يكون مجرّد قرد، سوى أنّه قادر على صنع الأدوات، وكان دارون يذهب إلى الاعتقاد بأنّ الكثير من الحيوانات تعيش الآن في العالم على نحو همجيّ، والحال أنّ الإنسان ليس منفصلاً عنها، وأنّه كان في يوم وزمن خاصّ يعيش حالة من الوحشيّة والهمجيّة مثلها. لقد وضع دارون يده على هاتين النقطتين تمامًا، وقال إن الفرق بين الإنسان والحيوان ينشأ في الغالب من هذين الأمرين، وهما: التركيبة الجسمانيّة، والحالات النفسانيّة، ويرى أن لا شيء من هذين الأمرين ينهض دليلاً على انفصال الإنسان عن سائر الكائنات الحيّة، فهو يرى أنّ لا شيء من هذين الأمرين يُشكّل دليلاً على تميّز الإنسان عن الحيوانات. فالإنسان لا من حيث الجسم يمتلك صفة محدّدة لا يمكن العثور على مثلها أو أفضل منها في الحيوانات الأخرى،

---

[١]- انظر: فوكوياما، فرانسيس، آينده فرا إنساني ما: پيامدهاي انقلاب بيوتكنولوژي» (مستقبل ما بعد إنسانيتنا: تداعيات الثورة البيوتكنولوجيّة)، ترجمته إلى اللغة الفارسيّة: ترانه قطب، ص ٢٢٢، ١٣٩٠ هـ ش.

ولا يمتلك صفة نفسانيّة ـ على الرغم من التطوّر الآنف ـ تعدّ من الصفات التي ترفعه فوق سائر الحيوانات. فهذه الصفات موجودة لدى الحيوانات أيضًا؛ إلّا على مستوى الاختلاف في درجة أقلّ وأرقّ، حيث إنّها لا ترقى في نهاية المطاف إلى غير التفاوت الكمّيّ الطفيف[١].

ومن هنا فإنّ كلّ ما قيل حتى الآن بشأن قداسة الإنسان وخلقه الخاصّ، والقول إنّه هو الغاية من وراء الخلق، يذهب بنظريّة التطوّر هباء، ولا يكون مصيره سوى الاضمحلال. يقول إيان باربور: «لقد أكّد دارون على أنّ الاختلاف في القابليّات الأخلاقيّة والذهنيّة لدى الإنسان بالمقارنة إلى القابليّات لدى الحيوانات ـ التي يوجد بينها وبينه بعض الأشكال الابتدائيّة من الإحساس والارتباط ـ لا يكمن بلحاظ النوع، وإنّما هو مجرّد اختلاف في الدرجة. وعلى هذا فإنّ وجود الإنسان الذي كان ينظر إليه بوصفه شيئًا مقدّسًا حتى الآن، قد انتقل إلى مرحلة العبوديّة والرقّيّة بمقتضى القانون الطبيعيّ، وأخذ يخضع لذات المقولات مورد التحليل التي يتمّ إعمالها بحقّ صوَر الحياة الأخرى»[٢].

وربما كان أحد الأسباب الأساسيّة في ذهاب علم النفس المعاصر إلى العمل أوّلاً على اختبار العلاجات النفسيّة على الحيوانات قريبة الشبه من الإنسان، والانتقال منها بعد ذلك إلى تجربتها واختبارها على الإنسان، يعود إلى هذه النظرة التطوّريّة إلى الإنسان. وعلى سبيل المثال يمكن لنا الإشارة إلى النظريّات التعليميّة لعلماء النفس السلوكيّين، من أمثال: إيفان بافلوف[٣]، وجيمس واتسون[٤]، وبورهوس سكينر[٥][٦].

---

[1]- See: Darwin, Charles, 1889, The Descent of Man and Selection in Relation to Sex, New York, Appleton and Company. P. 6 & 121.

[٢]- انظر: باربور، إيان، دين و علم (الدين والعلم)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: پيروز فطورچي، ص ١٤٦، ١٣٩٢ هـ ش.

[٣]- إيفان بتروفيتش بافلوف (١٨٤٩ ـ ١٩٣٦ م): عالم وظائف أعضاء روسّي. حاز على جائزة نوبل في الطب لأبحاثه المتعلّقة بالجهاز الهضميّ. من أشهر أعماله نظريّة الاستجابة الشرطيّة أو المنعكس الشرطيّ. من مؤلّفاته: (عشرون عامًا من الدراسة الموضوعيّة للنشاط العصبيّ الأعلى عند الحيوان). (المعرّب).

[٤]- جيمس واتسون (١٩٢٨ ـ ؟ م): عالم أحياء جزئيّة وعالم وراثة وعالم حيوان أمريكيّ. حائز على جائزة نوبل في الفسيولوجيا والطبّ؛ لاكتشافاته فيما يخصّ البنية الجزيئيّة للأحماض النوويّة وأهمّيّتها في نقل المعلومات في المادّة الحيّة. (المعرّب).

[٥]- بورهوس فريدريك سكينر (١٩٠٤ ـ ١٩٩٠ م): أخصائيّ في علم النفس وسلوكيّ ومؤلّف ومخترع وفيلسوف اجتماعيّ أمريكيّ. كان الأخصائيّ الأكثر تأثيراً في علم النفس في القرن العشرين. ابتكر غرفة الإشراط الاستثنائيّ، وابتكر فلسفته الخاصّة في العلم التي تسمّى السلوك المتطرّف، وأسّس مدرسته في البحث التجريبيّ في علم النفس وهي مدرسة التحليل التجريبيّ للسلوك. وكان غزير الإنتاج؛ إذ صدر له ما يزيد على العشرين كتابًا، ومئة وثمانون مقالة. (المعرّب).

[٦]- انظر: جوكار، رضا، و إيزدي، منيرة، «تبيين نظريه شرطي شدن در تبليغات فرهنگي و تجاري» («بيان نظريّة المنعكس الشرطيّ في الدعايات الثقافيّة والتجاريّة»)، مجلّة: جيدمان، العدد: ٨، ص ٨٩ ـ ١٠٨، السنة الثالثة، ١٣٩٣ هـ ش؛ گي، آر، لفرانسوا، نظريه هاي يادگيري انسان (نظريات تعلم الإنسان)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: يحيى سيد محمدي، ص ٣٩، دار نشر روان، طهران، ١٣٨٩ هـ ش.
Lutz, John, 1994, An Introduction to Learning and Memory, California, Cole Publishing Company. P. 31 – 35.

في مواصلة النظرة التطوّريّة إلى الإنسان والتي هي ثمرة التفكير الجماعيّ إلى الإنسان، يتمّ التوصّل إلى نتيجة أخرى، وهي عدم وجود الطبيعة المشتركة في الناس؛ بمعنى أنّ الأمر ليس كما لو أنّه يمكن العثور على صفة عامّة لدى الأشخاص بحيث يكونون مشتركين فيها بأجمعهم. وبعبارة أخرى: لا وجود لطبيعة وجبلّة مشتركة بين أفراد الإنسان.

إنّه يذهب إلى الاعتقاد بأنّ ما يُرى بين أفراد الإنسان عيانًا، هو أنّه لا يمكن العثور على أيّ صفة إنسانيّة عامّة تعود إلى طبيعة مشتركة، وإنّ ما هو موجود من الصفات المشتركة قليل جدًّا وفي غاية الندرة (من قبيل هذه الحقيقة وهي أنّ جميع الثقافات تفضّل الصحّة على المرض).

يذهب عالم الأخلاق التكامليّ ديفيد هال[١] إلى الاعتقاد قائلاً: «إنّ الكثير من النماذج التي يقال عنها إنّها جزء من السلوكات العامّة للإنسان، وإنّها من خصائصنا الحصريّة، هي ليست كذلك في الواقع. وهذه المسألة تشمل اللغة أيضًا؛ فاللغة لا تحظى بالتعميم بين الأشخاص. يوجد نوع من الحديث أو الإدراك لدى بعض الأشخاص بحيث لا يمكن لنا أن نسمّيه لغة. ربما أمكن من بعض النواحي اعتبار هؤلاء الأفراد من صنف البشر تمامًا، ولكنّهم مع ذلك مثلنا جميعًا ينتمون إلى هذا النوع من الحياة»[٢].

يرى أنصار نظريّة التطوّر أنّ الحيوانات لو حظيت بشرائط جينيّة وبيئيّة مناسبة، لكان بمقدورها أنّ تتعلّم اللغة مثلنا، وهذه المسألة تصدق في مورد القردة أيضًا. يذهب ديفيد هال إلى الاعتقاد بأنّ القرود يمكنها أنّ تتعلّم اللغة. كما أشار إلى موضوع الاختلاف في فصائل الدم بين الناس؛ وأنّه لا يمكن توصيفها بعبارات من قبيل الوسط الأوحد والانحراف المعياريّ. وذات هذه المسألة تصدق في مورد لون البشرة أيضًا[٣].

١ / ٢ / ٣ ـ مناقشة

صحيح أنّه لا يمكن اعتبار فصيلة الدم المشتركة أو لون البشرة المشترك بالنسبة إلى الإنسان بوصفه معيارًا للاندراج ضمن النوع؛ وذلك لأنّ فصائل الدم تندرج ضمن فئات غير منظّمة. بيد أنّ الكثير من الخصائص الأخرى، ومن بينها الطول، والقوى الجسديّة المقرونة بالدلالات النفسيّة، من قبيل: الذكاء والغضب والثقة بالنفس، تحظى بنوع من الارتباط، وهي تنتشر بين كافة الجماعات

---

[1]- **David Hull.**

[٢]- نقلاً عن: فوكوياما، فرانسيس، آينده فرا إنساني ما: پيامدهاي انقلاب بيوتكنولوژي» (مستقبل ما بعد إنسانيّتنا: تداعيات الثورة البيوتكنولوجيّة)، ترجمته إلى اللغة الفارسيّة: ترانه قطب، ص ٢٠٠، ١٣٩٠ هـ ش.

[٣]- انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١، ١٣٩٠ هـ ش.

بشكل متعادل حول وسيط بعينه. ويُسمّى هذا التنوّع في علم الإحصاء في جماعة ما بـ «الانحراف المعياريّ»، وهو نوع من أنواع المعيار لقياس مدى وحجم نوعيّة الوسيط[١].

كما لا بدّ من الالتفات إلى هذه الخصوصيّة في مورد الصفات المشتركة والعامّة بين الأشخاص أيضًا. ليس من اللازم لكي تُعدّ الخصّيصة عامّة أنّ تحظى من الانحراف بمعياريّة صفريّة؛ إذ إنّ مثل هذا الادّعاء هو غير ممكن أساسًا من وجهة نظر بعض الخبراء والمختصّين[٢]. من ذلك أنّه ـ على سبيل المثال ـ وإن صحّ أنّ بعض الكناغر قد ولدت من دون جراب، وبعض الثيران بثلاثة قرون، بيد أنّ هذا الأمر لا ينفي القول بأنّ امتلاك الجراب من لوازم الكنغريّة، وإنّ امتلاك القرنين بالنسبة إلى الثيران يعدّ من اللوازم النوعيّة لها[٣].

٣ / ٣ ـ إرادة الإنسان واختياره

إنّ من بين الأبحاث الجدليّة في نظريّة التطوّر، والذي ظهر إلى الوجود في سياق التطوّر الأحيائيّ للإنسان، هو بحث الإرادة. أنّ الإرادة والوعي حقيقتان كان لأنصار التطوّر سعي حيث ـ ولا يزالون ـ في تفسيرهما من الزاوية التطوّريّة. وكان دانيال دينيّت في كتابه الجديد (من البكتيريا إلى باخ)، بصدد شرح وبيان هاتين الحقيقتين بشكل كامل من الناحية الماديّة والتكامليّة، وعندما طرح السؤال القائل: «هل هناك وجود للوعي والإرادة الحرّة؟» في الفصل الحادي عشر تحت عنوان «ما هي مشكلة الميمات؟ اعتراضات وإجابات»، عمد إلى الإجابة بالقول أوّلاً: «نعم، إنّها موجودة؛ كما هو الحال بالنسبة إلى الألوان؛ فإنّك لو سألت أيّ شخص: هل الألوان موجودة في خارج ذهني؟ سوف يقول لك: أجل، إنّها موجودة؛ وذلك لأنّه يراها». وإنّ أفضل دليل وتفسير على وجود الإرادة الحرّة، هو أنّنا نشعر بأنّنا نمتلك مثل هذه الإرادة الحرّة، كما أنّ الدينار موجود، لأنّنا نحسّ بالدينار ونشعر به.

ولكنّه يعرّج بعد ذلك ويقول إنّ هذا الكلام إنّما هو تحليل يستهوي العامّة؛ فهو من الفهم العامّيّ، ويتندّر منه ويقول: «أجل، أنّ الوعي والإرادة الحرّة موجودة، ولكن لا بالمعنى الذي يتصوّره عامّة الناس»[٤].

---

[١]- انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٠١، ١٣٩٠ هـ ش.

[2]- See: Rosenberg, Alexander, 2000, Darwinism in philosophy, Social science and policy, Cambridge UK, Cambridge University Press. P. 121.

[3]- See: Ruse, Michael & Joseph Travis, 1987, "Biological Species, Natural Kinds, Individuals, or What?", The British Journal for the Philosophy of Science, V. 38, P. 225- 242.

[4]- See: Dennett, Daniel C, 2017, From Bacteria to Bach and Back The Evolution of Minds, Norton & Company, New York. P. 197 – 198.

بيد أنّ الكارثة لا تقف عند هذا الحدّ؛ إذ يصير دينيّت بعد ذلك إلى التصريح والاعتراف بكلّ ما يريد قوله في نهاية المطاف، وهو إنّه ـ طبقًا لنظريّة التكامل ـ لا يمكن القول حقيقة بوجود الإرادة الحرّة والوعي أبدًا؛ إذ لا وجود لهما في حقيقة الأمر والواقع[١].

إنّ بحث الإرادة الحرّة والاختيار يُعدّ ـ في ضوء الرؤية المادّيّة التي تحكم تفكير أكثر علماء العلوم الطبيعيّة ـ أمرًا وهميًّا، وإنّ الذي يحدث في واقع الأمر هو أنّ مجموعة من خلايا ذهني تنشط في قبال مجموعة من الخلايا الأخرى وتضطرّني إلى اتخاذ قرار بعينه، وليس شيئًا آخر. ولو كانت الشرائط المادّيّة والذهنيّة لي بشكل آخر، لأخذت قرارًا مغايرًا لهذا القرار الذي اتخذته الآن في ضوء الشرائط والظروف المتوفّرة. إنّ هذا النوع من القرارات شبيه بما عند الحيوانات، ولا يوجد هناك حدّ فاصل في هذا الشأن يميّزنا من سائر أنواع الحيوانات الأخرى، سوى ما كان من بعض التعقيدات الطفيفة التي تحكمنا[٢].

يذهب دانيال دينيّت إلى الاعتقاد بأنّ الحقّ مع أولئك الفلاسفة والعلماء، الذين يعتبرون الإرادة الحرّة نوعًا من الخيال أو الوهم، ويقول في ذلك: «إنّ الحقّ مع الفلاسفة والعلماء الذين يصرّحون بأنّ الإرادة الحرّة وهم وخيال»[٣]. ويأتي إنكاره للإرادة والوعي في الوقت الذي يعمد بنفسه إلى التعريف بهاتين المسألتين ـ من وجهة نظره ـ بوصفهما من المسائل المُلغّزة، حتى أنّ أشخاصًا من أمثال نعوم تشومسكي[٤] قد وضعهما على رأس قائمته للمسائل المُلغّزة[٥].

١ / ٣ / ٣ ـ مناقشة

في هذه المناقشة سوف نكتفي بذكر نقطة وبرهان واحد فقط.

النقطة: لا بدّ من الالتفات إلى أنّ الإرادة بدورها واحدة من الحالات النفسانيّة التي يعمد أنصار الداروينيّة ـ بسبب اتجاههم الفيزيقيّ ـ إلى خفضها مع جميع هذه الحالات إلى الحالة الجسمانيّة.

---

[1]- See: Ibid, P. 198.

[٢]- انظر: فوكوياما، فرانسيس، آينده فرا إنساني ما: پيامدهاي انقلاب بيوتكنولوژي» (مستقبل ما بعد إنسانيّتنا: تداعيات الثورة البيوتكنولوجيّة)، ترجمته إلى اللغة الفارسيّة: ترانه قطب، ص ٢٢٥، ١٣٩٠ هـ ش.

[3]- See: Dennett, Daniel C, 2017, From Bacteria to Bach and Back The Evolution of Minds, Norton & Company, New York. P. 316.

[٤]- أفرام نعوم تشومسكي (١٩٢٨ ـ ؟ م): فيلسوف وعالم لسانيّات أمريكيّ معاصر، بالإضافة إلى كونه عالمًا إدراكيًّا، وهو عالم بالمنطق ومؤرّخ وناقد وناشط ومنظّر سياسيّ. كتب عن الحروب والسياسة ووسائل الإعلام، وألّف أكثر من ١٠٠ كتاب. وتمّ التصويت له بوصفه واحدًا من أبرز مثقّفي العالم في استطلاع الرأي عام ٢٠٠٥ م. (المعرّب).

[5]- See: Dennett, Daniel C, 2017, From Bacteria to Bach and Back the Evolution of Minds, Norton & Company, New York. P. 320.

وعلى هذا الأساس فإنّ الانتقادات التي ذكرناها على هذه الرؤية في بحث تجرّد النفس والاتجاه الفيزيقيّ، ترد هنا أيضًا؛ بيد أنّنا نذكر بشكل خاصّ برهانًا في خصوص تجرّد الإرادة ومنشئها الجوهريّ، حيث يُعدّ متمّمًا للأبحاث التي ذكرناها في بحث تجرّد النفس.

برهان تجرّد الإرادة وتجرّد منشئها الجوهريّ: يمكن القول بشأن ذات الإرادة أنّ تماهي هذه الحالة الذهنيّة مع الحالات الجسمانيّة والذهنيّة أمر خاطئ؛ إذ يمكن لنا ـ من الاختلاف في خصائص شيئين ـ أنّ نكشف عن الاختلاف الجوهريّ بينهما. عندما تحصل لدينا إرادة إلى فعل شيء، ندرك في أنفسنا حدوث حالة فاقدة للامتداد والبُعد، وهذه الحالة هي غير خلايا وأعصاب الذهن، والتي هي بأجمعها ماديّة وذات امتداد. وكذلك الإرادة لدى الإنسان حالة داخليّة وشخصيّة، حيث لا يمكن إدراكها ـ في مصطلح الفلسفة الإسلاميّة ـ إلّا في ضوء العلم الحضوريّ، وأمّا تحفيز وتحريك أعصاب المخّ، فهو أمر يحتوي على قابليّة العرض على الآخرين. وبعبارة أخرى: أنّ حالة الإرادة غير قابلة للعرض على شخص آخر، فهي شخصيّة بالكامل؛ بيد أنّ حث وتحريك الأعصاب يحتوي على مثل هذه الخصوصيّة. وحيث إنّهما خصّيصتان متناقضتان، بمعنى أنّ إحداهما تنفي الأخرى، فلا يمكن لهما أن تكونا صادرتين من منشأ واحد؛ إذ سيكون لازم ذلك اجتماع النقيضين في شيء واحد؛ وعلى هذا الأساس يجب أن يكون هناك منشآن لهذين الأمرين المتناقضين بشكل متزامن.

يمكن بيان الاستدلال أعلاه على شكل قضيّة منطقيّة مؤلّفة من مقدّمات ونتائج، على النحو الآتي:

المقدّمة الأولى: بناء على البحث الذي تقدّم بيانه توجد خصّيصتان، وهما: (الافتقار إلى البُعد والامتداد) (A)، و(امتلاك الامتداد والبُعد) (B)، موجودتان في الإنسان.

المقدّمة الثانية: أنّ هاتين الحالتين هما عرَض أو خصوصيّة، وإنّهما يحتاجان في تحقّقهما إلى موضوع أو إلى جوهر[١].

النتيجة الأولى: بناء على المقدّمتين أعلاه (الأولى والثانية)، تكون الخصّيصتان (A) و(B)، بحاجة إلى جوهر قطعًا (بغض النظر عن الحاجة إلى جوهر واحد أو جوهرين اثنين).

المقدمة الثالثة: بناء على الفرض، تكون الخصّيصتان (A) و(B)، متناقضتين[٢].

---

[١]- انظر: العلاّمة الطباطبائيّ، السيد محّمد حسين، نهاية الحكمة، ص ٩١، جامعة المدرّسين، قم، ١٤٠٢ هـ.

[٢]- انظر: ابن سينا، حسين بن عبد الله، الشفاء (المنطق)، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩، مكتبة آية الله المرعشي النجفيّ، قم، ١٤٠٤ هـ.

المقدمة الرابعة: إذا كانت الخصّيصتان متناقضتين، فسوف تكون كلّ واحدة منهما طاردة للأخرى[١].

النتيجة الثانية: بناء على المقدّمتين الثالثة والرابعة، حيث تكون الخصّيصتان (A) و(B)، طاردتين لبعضهما؛ لا يمكن الجمع بينهما في موضوع أو جوهر واحد[٢].

النتيجة الثالثة: بناء على النتيجة الأولى والثانية؛ أي بناء على أنّ الخصّيصتين (A) و(B)، بحاجة إلى الجوهر قطعًا، وكذلك بناء على أنّ الخصّيصتين (A) و(B)، طاردتان لبعضهما، ولا يمكن الجمع بينهما في جوهر واحد، إذن سوف يكون لكلّ واحد من (A) و(B) ـ وهما خصّيصتان متناقضتان ـ جوهر مستقلّ ومنفصل عن جوهر الآخر.

النتيجة الأخيرة: لو كان (A) و(B) خصّيصتان متناقضتين على نحو محقّق (ثنائيّة خصوصيّة)، كان لازم ذلك أنّ يكون لدينا جوهران مستقلان (ثنائية جوهرية)؛ إذ وإن كان هناك إمكانية ليكون للجوهر خصائص متعدّدة، ولكن من المحال أنّ يكون للجوهر الواحد خصوصيّتان متناقضتان في وقت واحد؛ إذ يلزم من ذلك اجتماع النقيضين، والنتيجة هي أنّ الجوهر المفروض إنّما سوف يكون قابلاً لواحد من الخصوصيّتين المتناقضتين؛ وذلك أنّه ليس ثمّة أيّ خصوصيّة أو عرَض يمكن تصوّره من دون جوهر يحمل تلك الخصوصيّة، وإنّ الخصوصيّة التي لم يرتض هذا الجوهر حملها، تحتاج إلى جوهر آخر، وبالتالي سوف نصل إلى جوهرين مستقلّين. ومن الناحية العمليّة تؤدي الثنائيّة الخصوصيّة إلى الثنائيّة الجوهريّة؛ بمعنى أنّنا نصل من خصّيصة الامتداد وقابليّة البُعد وعدمها إلى جوهرين مستقلّين هما منشأ لهما، وبحسب القاعدة يجب أنّ يكون هذان المنشآن متباينين من الناحية السنخيّة والجوهريّة؛ وذلك لاشتمالهما على تأثيرين متباينين بالكامل؛ ونتيجة لذلك يجب أنّ نؤمن بوجود حقيقة مجرّدة في الإنسان.

٤ / ٣ ـ الكمال النهائيّ للإنسان

الحقيقة هي أنّه ضمن المسار التكامليّ الذي يرسمه المؤمنون به، ليس هناك للإنسان أيّ كمال نهائيّ. أنّ معنى هذا الكلام أنّنا لو عدلنا عن الرؤية المتمحورة حول الخلق أو الرؤية الغائيّة والذكيّة إلى عالم الوجود، لا يبقى هناك موضع لهدف الإنسان وغايته في الحصول على الكمال كما في

---

[١]- انظر: المصدر أعلاه.

[٢]- انظر: العلاّمة الحلّيّ، حسن بن يوسف، القواعد الجليّة في شرح الرسالة الشمسيّة، ص ٢٨٩ ـ ٢٩١، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤١٢ هـ.

المعنى المذكور لدينا في الإلهيّات الإسلاميّة. ومجرّد النموّ في الأبعاد المادّيّة والمزيد من التلذّذ في الأبعاد الجسمانيّة للإنسان هو وحده الذي يُحدّد الكمال الإنسانيّ. إنّ هذه الرؤية سوف تؤدّي في نهاية المطاف إلى عدم مسؤوليّته تجاه أيّ أمر ما ورائيّ. وفيما يلي ننقل في هذا الشأن عبارتين عن شخصين معاصرين من أنصار نظريّة التطوّر.

قال جاكوس موندا: «في نهاية المطاف، سوف يعلم الإنسان أنّه وحيد في هذا العالم الذي وُجد وظهر [وتكامل وتطوّر) صدفة، ولن تكون له غاية، ولا تكليف عليه»[١].

كما ذهب بروفاين إلى الاعتقاد، قائلاً: «إنّ مفاهيم العلوم الحديثة تتناقض بشكل ملحوظ مع أغلب المفاهيم الدينيّة. لا وجود للأخلاق الفطريّة (الثابتة)، والأصول المطلقة (المتغيّرة) لهداية المجتمع. إنّ العالم لا يهتمّ بنا، ولا يكمن في حياة الإنسان مفهوم وهدف نهائيّ»[٢].

يُفهم من العبارة أعلاه أنّ أتباع نظريّة التطوّر المادّيّة ـ حيث ينكرون وجود الخالق، ويرون أنّ العالم ثمرة المسارات المادّيّة ـ لا يرون أيّ هدف أو مفهوم غائيّ لحياة الإنسان.

وفي الحقيقة يمكن اعتبار نتائج نظريّة التطوّر بشكل منطقيّ في الأخلاق بشكل ما تفسيراً للظلم وتدميراً لأيّ نوع من أنواع السلوك الدينيّ والإلهيّ في الحياة الإنسانيّة، وبطبيعة الحال فإنّ هذه النظرة إلى الإنسان، قد بدأت من تشارلز دارون نفسه، ويمكن القول إنّ دارون كان بنفسه مساهمًا في هذه المسألة بشكل جادّ؛ إذ يقول في كتابه (أصل الإنسان):

«في الحيوانات الوحشيّة يقوم الأمر على أنّ الضعاف بدنيًّا أو ذهنيًّا سرعان ما تزول من الوجود، والتي تبقى على قيد الحياة هي التي تتمتّع بالسلامة والعافية. ومن ناحية أخرى فإنّنا قد عملنا على تثقيف الناس، وقمنا بالحد الأقصى من السيطرة على مسار الزوال، وقد بنينا مصحّات للمعاقين ذهنيًّا والذين يعانون من الإعاقات الجسديّة والأمراض المزمنة، وبالتالي فقد تمكّن هؤلاء الضعاف من التكاثر والتناسل في المجتمع، ليس هناك من الأشخاص الذين يهتمّون بتناسل حيواناتهم الداجنة من يشكّ في ضرر ذلك على العرق الإنسانيّ، ومن الصعب العثور على شخص يبلغ إلى

[1]- See: Mondad, Jacques, 1971, Chance and Necessity an Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology, New York, Knopfer. P. 180.

[2]- See: Provine, B., 1988, "Scientists face it! Science and Religion are Incompatible", the scientist, N. 2. P. 10.

هذا الحدّ من الغباء بحيث يجيز التناسل والتكاثر للأسوأ من حيواناته الداجنة»[١].

إنّ من بين الأبحاث الناتجة عن نظريّة التطوّر في الأبحاث الاجتماعيّة، تعيين الكمال النهائيّ والغاية النهائيّة في القيَم والفعل الأخلاقيّ، كما أنّ المدرسة الأخلاقيّة لفيلسوف ألمانيا في القرن التاسع عشر (فريدريك نيتشه)[٢] ـ وهي مدرسة أخلاقيّة تستند في مبانيها إلى عنصر القوّة فقط ـ متأثّرة بالمباني الفكريّة التطوّريّة لتشارلز دارون، ويمكن اعتباره متأثرًا بنظريّة التطوّر من عدّة جهات[٣]؛ بمعنى أنّ العناصر الأصليّة لنزعته إلى القوّة والسلطة ليست سوى المباني الداروينيّة. لو كان لدى شخص أدنى معرفة بنظريّة التطوّر، وألقى نظرة منصفة على نظريّة القوّة لدى فريدريك نيتشه، فلن يتردّد أو يشكّ في أنّ هذه المباني قد ترسّخت عند نيتشه من رؤية دارون. وبعبارة أخرى: إنّ النظرة التطوّريّة على أساس الانتقاء الطبيعيّ طبقًا لمبنى بقاء الأصلح إلى خلق الإنسان، تصل من الناحية المنطقيّة إلى هذه النوع من المدرسة الأخلاقيّة. وفيما يلي نذكر نموذجين من المباني الأصليّة لنيتشه في الأخلاق واللذين تأثّر فيهما بالرؤية التطوّريّة لدارون:

أ ـ الاستناد على عدم التساوي بين الناس، وأنّ الطبيعة تنفر من المساواة، وأنّ التساوي في الحقوق يخالف الطبيعة والأخلاق، وأنّ الخرافة في الأساس مدمّرة ومحض هراء[٤].

ب ـ الاستناد إلى النزاع من أجل البقاء، وفناء الآخرين من أجل أن أواصل حياتي.

وقال في ذلك: «ليس هناك عابد ذات، يبقى في داخل نفسه ولا يتجاوز حدوده، فالإنسان يمضي بنفسه قُدُمًا إلى الأمام على حساب الآخرين: إنّ الحياة تعيش أبدًا على حساب حياة الآخر؛ وإنّ الذي لا يدرك ذلك لا يكون قد خطى حتى خطوة واحدة في مسار الصدق مع نفسه»[٥].

وقد تحدّث دانيال دينيت ـ وهو من أهمّ المنظّرين في حقّ أصل التطوّر في العصر الحالي

---

[1]- See: Darwin, Charles, 1889, The Descent of Man and Selection in Relation to Sex, New York, Appleton and Company. P. 133 – 134.

[٢]- فريدريك فيلهيلم نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠ م): فيلسوف ألمانيّ وناقد ثقافيّ وشاعر وملحّن ولغويّ وباحث في اللاتينيّة واليونانيّة. كان لأعماله تأثير عميق على الفلسفة الغربيّة وتاريخ الفكر الحديث. بعمر الرابعة والعشرين أصبح أستاذ كرسيّ اللغة في جامعة بازل حتى استقال في عام ١٨٦٩ م بسبب المشاكل الصحّيّة التي ابتلي بها معظم حياته، وأكمل العقد التالي من عمره في تأليف أهمّ كتبه. وفي السن الرابع والأربعين عانى من انهيار وفقدان لكامل قواه العقليّة. من أعماله: (الإرادة الحرّة والقدر)، و(هل يستطيع الحسود أن يكون سعيدًا حقًّا)، و(مولد التراجيديا)، و(ما وراء الخير والشر)، و(أفول الأصنام)، و(إنسان مفرط في إنسانيّته) (المعرّب).

[3]- See: Dennett, D. C., 1996, Darwin's dangerous idea, London, Penguin Books. P. 181 – 183.

[٤]- انظر: نيتشه، فريدريك، اراده قدرت (إرادة السلطة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: مهدي قوام صفري، ص ٧٣٤، و٨٦٤، و٨٧١ ـ ٨٧٤، دار نشر جامي، طهران، ١٣٧٧ هـ ش.

[٥]- انظر: نيتشه، فريدريك، تبار شناسي اخلاق (معرفة أصل الأخلاق)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: داريوش عاشوري، ص ٣٦٩، دار نشر آگاه، طهران، ١٣٧٧ هـ ش.

قطعًا ـ في كتابه (الرؤية الخطيرة لدارون)، عن تأثر فريدريك نيتشه بأفكار تشارلز دارون. بل ذهب حتى إلى القول بأنّ فكرة موت الإله قد أخذها نيتشه من دارون. وكان يعتقد بأنّ نيتشه إذا كان أبو الوجوديّة، فإنّ تشارلز دارون هو جدّها قطعًا[١]. وكان دانيال دينيّت يرى أنّ نيتشه كان مولعًا ومتشبّعًا بأفكار دارون، ولكنّه لم يكن يعترف بذلك[٢]. وفي الصفحات من ١٨١ إلى ١٨٣ عمد دينيت إلى نقل عبارة الفلاسفة وعلماء الأحياء الذين كانوا يرون أنّ نيتشه وأتباع مدرسته قد تأثروا بدارون، ولم يكن عدد هؤلاء العلماء بالقليل.

وقال دانيال دينيت في بيان طريقة تأثّر نيتشه بدارون: «على الرغم من أنّ نيتشه لم يكن داروينيًّا، ولكن كما أفاق كانط من نومه على يد ديفد هيوم، فإنّ دارون قد عمل بدوره على إيقاظ نيتشه أيضًا»[٣].

إنّ النتيجة الطبيعيّة لهذه الرؤية تتمثّل بظهور مجرمين ومتعطّشين للسلطة من أمثال: أدولف هتلر، حيث قال فريدريك نيتشه نفسه في البحث الثاني من كتابه (أصل معرفة الأخلاق): «لا يمكن لأيّ إضرار واستغلال أو تدمير أنّ يكون في حدّ ذاته من غير وجه حقّ؛ إذ إنّ أمر الحياة في الأساس ـ أي في معطياته الجوهريّة ـ يقترن ببعض الإضرار والعدوان والاستغلال والتحطيم»[٤].

٥ / ٣ ـ خلق الإنسان

تعرّضت مسألة الخلق في الأديان إلى تحدّ كبير بعد ظهور نظريّة التطوّر؛ بمعنى أنّ أصل عمليّة الخلق والوجود الذي كان في يوم ما يُعدّ من الأسرار بالنسبة إلى البشر؛ بحيث لم يكن أمام الإنسان سوى نسبة هذا اللغز إلى الأمور الغيبيّة والميتافيزيقيّة، ولكن بعد بيان نظريّة التطوّر، تمّ حلّ هذا اللغز بزعم أنصار هذه النظريّة.

يقول ريتشارد دوكينز[٥]: «كان وجودنا في يوم ما، يُعدّ من أكبر الأسرار؛ ولكنّه الآن لم يعد

---

[1]- See: Dennett, D. C., 1996, Darwin's dangerous idea, London, Penguin Books. P. 62.

[2]- See: Ibid, P. 138.

[3]- See: Ibid, P. 182.

[٤]- انظر: نيتشه، فريدريك، تبار شناسي اخلاق (أصل معرفة الأخلاق)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: داريوش عاشوري، البحث الثاني، المقطع الحادي عشر، طهران، ١٣٧٧ هـ ش.

[٥]- ريتشارد دوكينز (١٩٤١ ـ ؟ م): عالم سلوك حيوان وعالم أحياء تطوّريّ بريطانيّ وكاتب ملحد. ظهرت شهرته بعد صدور كتابه (الجين الأنانيّ). أسّس عام ٢٠٠٦ للميلاد مؤسّسة ريتشارد دوكينز للعلوم والمنطق. عُرف بكونه ملحدًا ومنتقدًا للخلقيّة والتصميم الذكيّ. في كتابه (صانع الساعات الأعمى) يصف العمليّات التطوّريّة بأنها صانع ساعات أعمى في التكاثر والتحوّر والاختيار باعتبارها عمليّات غير موجّهة من أيّ مصمّم. ويدعي في كتابه (وهم الإله) أنّ فكرة الخالق الخارق لا وجود لها وأنّ الإيمان الدينيّ وهم. (المعرّب).

كذلك؛ إذ تمّ حلّ هذا السرّ؛ بعد أنّ كشف الغطاء عنه من قبل كلّ من دارون وفالاس»[١].

بل وقد ذهب دوكينز إلى أبعد من ذلك، إذ رأى أنّ نظريّة التطوّر تقدّم تفسيراً لكلّ عالم الوجود؛ حيث قال: «لا أبتغي حثّ القارئ على هذه المسألة وهي أنّ الرؤية الكونيّة لدارون تعبرّ عن الحقيقة فحسب، بل وأريد أنّ أثبت له أنّ هذه النظريّة في الأساس هي النظريّة الوحيدة المعروفة لدينا والتي يمكن لها أنّ تحلّ لنا سرّ وجودنا. وهذا الأمر يزيد من تقبّلنا لهذه النظريّة ويُضاعف من اغتباطنا بها. يمكن للمورد الحسن أن يثبت لنا أنّ الداروينيّة لا تمثل الحقيقة بالنسبة إلى هذا الكوكب فحسب، بل وهي كذلك تمثّل الحقيقة في مورد جميع الكائنات أيضًا»[٢].

يقول جورد جيلورد سيمبسون[٣] ـ وهو من المساهمين في بلورة الاصطناع التطوّريّ الحديث والداروينيّة المحدثة ـ في هذا الخصوص: «إنّ الإنسان نتاج مسار طبيعيّ طائش وغير هادف، لم يأخذ الإنسان بنظر الاعتبار أبدًا»[٤]. وأشار في موضع آخر إلى وجود الإنسان وظهوره من مسار طبيعيّ لا ينطوي على غاية أو هدف؛ الأمر الذي يعكس النظرة التكامليّة والتطوّريّة في عالم الخلق.

إنّ الإنسان قد نبت من الأرض، ولم ينزل من السماء. وله الخيار في أن يرفع من مستواه ليرقى على سائر الحيوانات، بل ويذهب إلى ما ما هو أعلى، أو أن يختار العكس. لا يوجد أيّ دافع أو غاية وراء التطوّر، بل على الإنسان أنّ يخلق ذلك لنفسه بنفسه»[٥].

١ / ٥ / ٣ ـ التكامل وخلق الله

إنّ الذي قد يحظى بالأهمّيّة هنا ويمكن أنّ يترك تأثيره على العلوم الإنسانيّة ويضع حدًا للجدل والاختلاف القائم بين الدين ونظريّة التطوّر، يكمن في السؤال القائل: هل يمكن الجمع بين الإيمان الدينيّ بالله وبين نظريّة التطوّر؛ بحيث لا يكون هناك أيّ تنافٍ بين الأمرين؟ وبعبارة ثانية: هل يمكن اعتبار ما ورد بيانه في نظريّة التطوّر بشأن تكامل الموجودٍ والكائن الأحاديّ الخليّة ليصبح إنسانًا كاملاً، هو ذات مسار خلق الله، والجمع بين هذين الأمرين بهذه الطريقة؟ وبعبارة أخرى: هل يمكن تفسير الخلق التطوّريّ والتكامليّ أم لا؟

---

[1]- See: Dawkins, Richard, 2006, The Blind Watchmaker, New York, Norton & Company. P. i.

[2]- See: Ibid. P. xiv.

[٣]- جورج جايلورد سيمبسون (١٩٠٢ ـ ١٩٨٤ م): عالم حفريّات أمريكيّ. يُعدّ من أكثر علماء الحفريّات تأثيرًا في القرن العشرين، وأحد المشاركين الرئيسيّين في الاصطناع التطوّريّ الحديث، وكان خبيراً في الثدييّات المنقرضة وهجرتها للقارّات. (المعرّب).

[4]- See: Simpson, George Gaylord, 1967, The Meaning of Evolution, A Study of the History of Life and of Its Significance for Man, Yale University Press. P. 345.

[5]- See: Ibid.

ذهب الكثير من المتديّنين إلى الاعتقاد بأنّ التكامل على مراحل طويلة يمكن أنّ يكون هو المنهج المتّبع من قبل الله في عمليّة الخلق. وهذا الأمر هو الذي أدّى بعدد من المسيحيّين وبعض المسلمين، بل وحتى بعض علمائهم إلى تبنّي نظريّة التطوّر والاعتقاد بها رغم إيمانهم الدينيّ. لقد عمد مايكل روس[١] ـ في فصل التكامل والدين من كتابه (السنوات الملايين الأربعة الأولى) ـ إلى ذكر مقالة مستقلّة عن شخص اسمه ديفد ليفينغستون[٢]. إنّه بعد نقل كلام العلاّمة إقبال اللاهوري[٣] القائل إنّ نظريّة التطوّر في الإسلام، قد نشأت عن الإسلام في العصور الوسطى، تحدّث عن شخص اسمه أحمد أفضل؛ إذ يذهب إلى الاعتقاد بأنّ تشارلز دارون قد أخذ نظريّته في التطوّر من القرآن الكريم، وقال إنّ نظريّة التطوّر تنسجم تمام الانسجام مع نظريّة الخلق من وجهة النظر القرآنيّة. وفيما يلي ننقل ترجمة نصّ عبارة الكتاب:

«لقد نشأت نظريّة التطوّر من ذات القرآن، فقد تمّ وصف نظريّة التطوّر بشكل كامل في الرؤية العامّة والكلّيّة لخلق الله على ما ورد تفصيلها في القرآن الكريم. لقد نسب أحمد أفضل ـ في رؤيته ـ تحقّق المسار المادّيّ إلى المعطيات الطبيعيّة، وظهور الوعي والإدراك الذاتيّ إلى الخلق الإلهيّ. وفي هذه الرؤية يكون نظائر الإنسان ـ من الـ (هومو هابيلس)[٤] والـ (هومو إريكتوس)[٥] ـ قد بلغوا نقطة من التكامل، ثمّ اختار الله سبحانه وتعالى بعد ذلك زوجًا منهم (ذكر وأنثى) ونفخ فيهما من روحه»[٦].

---

[١]- مايكل روس (١٩٤٠ ـ ؟ م): فيلسوف علميّ كنديّ. متخصّص في فلسفة البيولوجيا، وهو معروف بأعمالة التخصّصيّة في العلاقة بين العلم والدين والجدل الخلقيّ التطوّريّ ومشكلة ترسيم الحدود في مجال العلوم. (المعرّب).

[٢]- ديفد ليفينغستون (١٨١٣ ـ ١٨٧٣ م): مستكشف اسكتلندي لوسط أفريقيا، ومن أشهر المبشّرين المسيحيّين في أفريقيا. دعم عمله التبشيريّ عن طريق تأليف الكتب حول سفراته. كان متديّنًا جدًا، ولم تعجبه طريقة معاملة المستعمرين الأوروبيّين للشعوب الأفريقيّة. توفي في أفريقيا، وقد تمّ إرجاع معظم جسده إلى إنجلترا، ولكن أصدقاءه دفنوا قلبه في أفريقيا. (المعرّب).

[٣]- محمّد إقبال اللاهوري (١٨٧٧ ـ ١٩٣٨ م): فيلسوف إنسانيّ وشاعر باكستانيّ مسلم. ينتمي إلى أسرة من أصول برهميّة اعتنقت الإسلام قبل ولادته. أتقن اللغة العربيّة والفارسيّة بالإضافة إلى لغته الأرديّة. حائز على درجة الدكتوراه من جامعه ميونخ في ألمانيا. أسّس بعد عودته إلى وطنه حزب العصبة الإسلاميّة في الهند. نادى بضرورة انفصال المسلمين عن الهندوس وتأسيس دولة إسلاميّة اقترح لها اسم باكستان. (المعرّب).

[٤]- الإنسان الحاذق أو الإنسان الماهر أو هومو هابيلس (**Homo habilis**): من أنواع البشر (كجنس) منقرض، عاش في مناطق شرق القارّة الأفريقية ما قبل مليون إلى أربعة ملايين سنة خلت (خلال الفترة ما بين العصر الجيلاسيّ والعصر البليستوسينيّ)، وقد اكتشفت أولى أحافيره في شمال تنزانيا عام ١٩٦٢ م. (المعرّب).

[٥]- الإنسان المنتصب أو هومو إريكتوس (**Homo erectus**): يذهب العلماء إلى أنّه نوع من الإنسان الأوّل وأنه قد تطوّر من الإنسان العامل (**Homo ergaster**) قبل ما يزيد على المليون سنة. وكان يُعتقد أنّ هذا الإنسان قد بدأ بالانقراض عندما بدأت الأجناس الأخرى بالظهور، بيد أنّ بعض الدراسات والأحافير ـ وخصوصًا تلك التي تمّت على جزيرة جاوة الأندونيسيّة ـ أثبتت بأنّ هذا الإنسان عاش إلى ما يقارب الخمسين ألف سنة مضت، مما يعني أنّه عاصر الإنسان الحاليّ أو ما يُعرف باسم الإنسان العاقل. (المعرّب).

[٦]- **Ruse, Michael & Joseph Travis, See: ,٢٠٠٩ ,nglan, London, rs, Ye Billion Four First The lution, v**. The Belknap Press of Harvard University Press. P. ٣٦١.

لقد كانت مثل هذه الرؤية إلى القرآن الكريم ونظريّة التطوّر موجودة حتى بين المفكّرين عندنا، ولكنّنا لا نريد الدخول في هذا البحث، إنّما الشيء الذي يتعيّن علينا عدم الغفلة عنه، وقد غفل عنه أو تجاهله أكثر الذين بحثوا في هذا الشأن ـ سواء في الإسلام أو المسيحيّة ـ بحسب علمنا، هو أنّ أساس بيان المسارات التكامليّة وذات نظريّة التطوّر، يقوم على الولادة الاتفاقيّة للأنواع[١]، والانتقاءات العشوائيّة[٢]. وبعبارة أخرى: كما قال دانيال دينيت أنّ الجهل المطلق في نظريّة التطوّر قد حلّ محلّ الخالق الحكيم. وقال في هذا الشأن:

«في الرؤية التقليديّة، كان هناك خالق متعال وعاقل ـ يتمتّع بعلم لا ينضب ـ لجميع مخلوقات عالم المادّة، ابتداء من أشرف المخلوقات (الإنسان) إلى أخسّ وأرذل الموجودات (الديدان وحبّات الرمل وقطرات المطر)، وهو خالق كان أشبه ما يكون إلى أشرف مخلوقاته وأقربهم منه. وأمّا في نظريّة التطوّر لتشارلز دارون، فيمكن للجهل المطلق أنّ يحلّ محلّ البصيرة المطلقة في إيضاح جميع معطيات المهارات الخلّاقة والمبدعة»[٣].

إنّ الله قد انفصل في نظريّة التطوّر تمامًا عن الخلق في جميع الأبعاد أو الأهداف العمليّة؛ وذلك لأنّ نظريّة التطوّر قد حلّت محلّه، وهذا يعني ظهور وتبلور مفهوم جديد للدين.

يقول إرنست ماير: «إنّ الأسباب الطبيعيّة المبيّنة من قبل أنصار نظريّة التطوّر تفصل الله بالكامل عن الخلق في جميع المجالات أو الأهداف والغايات العمليّة. إنّ هذا النموذج الذي يمثّل توصيفًا جديدًا (نموذجًا تكامليًا) بـ (آليّة) الانتقاء الطبيعيّ، قد حلّ محلّ الخلق المستند إلى الحكمة. إنّ هذا المنتقى يجعل من المفهوم الجديد لله، والمبنى الجديد للدين أمرًا ضروريًّا»[٤].

وقد أقرّ فرانسيس فوكوياما[٥] عدم وجود الهدفيّة في نظريّة التطوّر، وعدم وجود أيّ علّة موجّهة في هذه النظريّة، وقد أكّد على أنّ القول بوجود ظاهرة غيبيّة وميتافيزيقيّة تعمل على هداية العالم، لا ينسجم مع الداروينيّة، وأنّ العالم من وجهة نظر أنصار نظريّة التطوّر هو نتاج أمر قد حدث على

---

[1]- Random Variation.

[2]- Natural selection.

[3]- See: Dennett, Daniel C, 2017, From Bacteria to Bach and Back the Evolution of Minds, Norton & Company, New York. P. 57.

[4]- See: Mayer, Enrst, 1972, "The Nature of the Darwinian Revolution", Science, N. 176, P. 988.

[٥]- يوشيهيرو فرانسيس فوكوياما (١٩٥٢ ـ ؟ م): عالم وفيلسوف واقتصاديّ وسياسيّ أمريكيّ من أصل ياباني. اشتهر بكتابه (نهاية التاريخ والإنسان الأخير)، والذي جادل فيه بأنّ انتشار الديمقراطيّات الليبراليّة والرأسماليّة والسوق الحرّة في أنحاء العالم قد يشير إلى نقطة النهاية للتطوّر الاجتماعيّ والثقافيّ والسياسيّ للإنسان. (المعرّب).

سبيل الصدفة: «حيث تذهب الداروينيّة إلى الاعتقاد بعدم وجود أيّ قوّة ميتافيزيقيّة تعمل على هداية عالم الوجود نحو مسار التكامل، فإنّ الذي يبدو جوهر نوع ما، إنّما هو مجرّد ثمرة فرعيّة لتيّار تكامليّ وتطوّري حدث على سبيل الاتفاق والصدفة»[١].

إنّ عدم تناغم النظرة التطوّريّة مع خلق الله أمر حقيقيّ وواقعيّ؛ وذلك أنّ ما يقوله أنصار نظريّة التطوّر مضحك وغير مجدٍ، ولا يمكن نسبة مثل هذا المسار اللامجدي إلى الإله الحكيم الذي نادت به الأديان السماوية.

يقول الدكتور هنري موريس[٢]: «إنّ التطوّر بالنسبة إلى خلق الإنسان أكثر تبذيرًا وإسرافًا، وأقلّ نجاعة، وأظلم مسار يمكن أنّ يخطر على الذهن. إنّ نسبة مثل هذه الأسلوب والمنهج إلى الله العليم الحكيم أمر مضحك وغير معقول (تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً)»[٣].

مناقشة

لقد تقدّم أنّ ذكرنا عبارات أنصار نظريّة التطوّر في بحث الخلق بشكل مختصر. تأتي اللاغائيّة واللاهدفيّة وعدم الخالقيّة في رؤية أصحاب القول بنظريّة التطوّر في الوقت الذي يتمّ فيه بيان مسألة الخلق الحكيم والغائيّ الهادف في النظام الفكريّ للدين. عندما ننظر إلى الأدبيّات الدينيّة، ندرك أنّ نظام العالم قد خُلق وتمّ التخطيط له من قبل شخص حكيم لغاية معدّة على نحو سابق. لم تتبلور هذه المنظومة أبدًا بفعل المتغيّرات والقفزات والصدَف غير الهادفة، حتى وصلت في نهاية المطاف إلى شكلها الراهن، بمعنى أنّ عالم الوجود والكائنات الحيّة ـ خلافًا لرؤية القائلين بنظريّة التطوّر ـ كان من المقرّر منذ البداية أنّ تصبح على هذه الشاكلة، ولو تكرّر هذا المسار مجدّدًا فإنّه سوف يؤدّي ثانية إلى هذا النظام الراهن أيضًا.

إنّ الهدفيّة والتخطيط المرسوم للكائنات ومن بينها الإنسان، يمكن فهمه ومشاهدته بوضوح في آيات القرآن الكريم؛ بمعنى أنّ الرؤية الدينيّة ـ خلافًا لرؤية القائلين بنظريّة التطوّر القائلة بقيام مسار ظهور الكائنات على أساس من الحظ والصدفة ـ رؤية مخطّط لها وهادفة لغرض خلق الكائنات على أفضل ما يمكن. وفيما يلي نذكر بعض الآيات في هذا الشأن على سبيل المثال دون الحصر:

---

[١] - انظر: فوكوياما، فرانسيس، آينده فرا إنساني ما: پيامدهاي انقلاب بيوتكنولوژي» (مستقبل ما بعد إنسانيتنا: تداعيات الثورة البيوتكنولوجيّة)، ترجمته إلى اللغة الفارسيّة: ترانه قطب، ص ٢٢٦، وزارت امور خارجه، طهران، ١٣٩٠ هـ ش.

[٢]- هنري موريس (١٩١٨ ـ ٢٠٠٦ م): مدافع لاهوتيّ أمريكيّ من أنصار خلقيّة الأرض الفتيّة. وكان واحدًا من مؤسّسي جمعيّة أبحاث الخلق. يعتبره العديد من المراقبين أبًا لعلم الخلق الحديث. (المعرّب).

[3]- See: Morris, M, 1989, the long war against God, Baker Bo, Michigan, Baker Book House. P. 100.

ـ ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾[١].

ـ أو الآيات التي تدلّ على أنّ خلق كلّ شيء يقوم على أساس التقدير والتخطيط، دون الحظ والصدفة: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾[٢].

ـ وكذلك الآيات الدالة على أنّ السماوات والأرض وكلّ ما فيهما لم يخلق بداعي العبث، وإنّما خلق لغاية وهدف: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾[٣].

ـ ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾[٤].

إنّ هذه الآيات ونظائرها تثبت أنّ جميع العالم من البداية قد خلق على يد خالق عالم وحكيم لهدف وغاية، ولم يكن خلقه له عن لعب وعبث. هذا في حين يذهب أنصار نظريّة التطوّر إلى القول إنّ عالم الوجود إنّما هو نتيجة للصدفة والقفزات غير الموجّهة، وهذه الرؤية لا تقبل الجمع مع رؤية الخلق الهادف أبدًا. وبعبارة أخرى: إنّ الجمع المنطقيّ بين الاعتقاد القائل بوجود إله حكيم وعليم وقادر مطلق بوصفه خالقًا للوجود، وبين الاعتقاد بأنّ الوجود قد حدث صدفة وبشكل غير خاضع للإدارة والتوجيه وعلى أساس مجرّد الحظّ والانتقاء الطبيعيّ والأعمى بشكل عشوائيّ، لا يبدو ممكنًا.

كان السعي في هذه المقالة يقوم على أساس بيان التناقض بين الرؤية الدينيّة ونظريّة التكامل من الزاوية الغائيّة، وصرفنا النظر عن بحث الآيات القرآنيّة الخاصّة بخلق الإنسان الأوّل مباشرة من التراب؛ إذ يحتاج ذلك إلى مقالة مستقلّة. وبشكل عام فإنّنا نذهب إلى الاعتقاد بأنّ آيات القرآن الكريم ظاهرة في خلق الإنسانيّن الأولين ـ اللذين هما الأبوين للبشريّة الراهنة [آدم × وحوّاء] ـ مباشرة من التراب، ومن هذه الناحية نجد اختلافًا بين الرؤية التطوّريّة والرؤية الدينيّة أيضًا[٥].

قد يرد هذا السؤال على ذهن القارئ الكريم، وهو أنّ الأشخاص الذين تمّ الاستناد إليهم هم الملحدون من أنصار نظريّة التطوّر، وربما كان بعض المؤمنين بهذه النظريّة لا يذهبون إلى مذهب

---

[١]- السجدة (٣٢): ٧.

[٢]- طه (٢٠): ٥٠.

[٣]- الأنبياء (٢١): ١٦.

[٤]- يس (٣٦): ٣٨.

[٥]- انظر: دهقان پور، علي رضا، «قرآن خلقت انسان و فرگشت» («القرآن الخلق الإنسان ونظريّة التطوّر»)، مجلة: كلام اسلامي، العدد: ٩٤، ص ٩ ـ ٣٤، ١٣٩٤ هـ ش. وللاطلاع على بحث خلق الإنسان، انظر: مصباح اليزدي، محمد تقي، انسان شناسي در قرآن (الإنسان في القرآن)، مؤسسه آموزشي امام خميني، قم، ١٣٩٠ هـ ش. (مصدران فارسيّان).

الإلحاد. من المناسب بشكل عام ذكر هذه النقطة فيما نحن فيه، وهي أنّ الورثة الحقيقيّين لعلم الأحياء التطوّريّ لدارون ـ من الناحية المنطقيّة ـ هم أمثال دانيال دينيت وريتشارد دوكينز. وبعبارة أخرى: إنّ الذي يعتقد به أمثال دينيت ودوكينز هو ذات الشيء الذي صدع به تشارلز دارون بشكل تامّ وكامل، بالإضافة إلى المساعدات التي قدّمها علم الوراثة والعلم الجديد إلى هذه النظريّة. لو أخذنا التطوّر في إطار مغلق، تتألّف أجزاؤه من الصفر إلى المئة، فإنّ الانتقاء الطبيعيّ يتمّ بشكل عشوائيّ ومن دون هدف أو غاية، وتمثّل المنهجيّة المادّيّة أجزاءه الأساسيّة على نحو حصريّ. وعلى هذا الأساس لن يكون ثمّة أيّ موضع للكائنات المجرّدة بوصفها خالقة في عالم المادّة، أو المؤثّرة في سلوك الإنسان والسيطرة عليه؛ حيث تكون في الأساس خارجة عن متناول المادّة والمادّيّات والمختبرات المادّيّة. وقد يقال: ربما لم يكن دارون ذاته يذهب إلى مثل هذا الاعتقاد، وليس هو فحسب بل حتى النظريّة التي صاغها قد تكون في حدّ ذاتها حياديّة تجاه المؤمنين والملحدين على السواء. ليس من المهمّ ـ بطبيعة الحال ـ ما الذي كان يعتقد به دارون في نهاية المطاف؛ وذلك لأنّ نظريّة التكامل مع ما تشتمل عليه من الانتقاء الطبيعيّ وعلى نحو منطقيّ تستوجب التضادّ مع المباني الدينيّة والإيمانيّة؛ بمعنى أنّنا لو أخذنا عنصر الانتقاء الطبيعيّ على نحو ما أقرّه دارون في كتابه ودافع عنه، بل وكان عنوان كتابه هو التطوّر على أساس الانتقاء الطبيعيّ، على نحو جادّ، فلن يمكن لهذه النظريّة أنّ لا تنطوي على هذه اللوازم.

نقطة: قد تقترن النظرة التطوّريّة برؤية خاصّة في باب التوحيد والإيمان الإلهيّ، من قبيل الإيمان بتأليه الجميع أو الله الذي لا شأن له بأمور عالم المادّة، وكلّ إبداعه يكمن في خلق المادّة الأولى وتحريكها. وأمّا من زاوية النظرة الإسلاميّة والخالق الذي يتمّ الاعتقاد به في ضوء التعاليم الإسلاميّة، ويتمّ بحثه في الفلسفة والكلام الإسلاميّ، فإنّ ذلك لا ينسجم قطعًا مع نظريّة التطوّر، وسوف نشير فيما يلي إلى بعض النقاط في هذا الشأن.

ويعدّ نقل كلام عن دارون نفسه مفيدًا فيما نحن فيه؛ إذ يثبت أنّ نظريّة التطوّر ـ التي صاغها ـ تنطوي على مثل هذا اللازم، وهو أنّه قد خدش في برهان النظم الذي هو من وجهة نظره من أفضل البراهين على إثبات وجود الله؛ إذ قال في هذا الشأن:

«إنّ الدليل والبرهان الأصليّ ـ من وجهة نظري ـ على استحالة تصوّر أنّ يكون هذا الكون الشاسع والمذهل بما فيه من كائنات شاعرة قد ولد صدفة، يمثّل البرهان الأصليّ على وجود الله

[برهان النظم]، ولكن هل لهذا البرهان قيمة واقعية؟! هذا ما لم أستطع أنّ أحكم عليه بضرس قاطع أبدًا»[١].

وعلى الرغم من أنّه ينسب نفسه إلى اللاأدريّة، إلّا أنّ اللاأدريّة تعود في الحقيقة إلى عدم الإيمان والشكّ النسبيّ في الله سبحانه وتعالى. يقول دارون:

«إنيّ في أشدّ حالات منعطفاتي في هذه الحياة، لم أكن ملحدًا بمعنى المنكر لوجود الله. وأرى أنّ الصفة الأنسب بي بشكل عامّ ـ لا في جميع مراحل الحياة ـ هي «اللاأدريّة»، وقد تفاقمت عندي هذه الصفة مع تقدّمي في العمر»[٢].

إنّ نقلنا لهذه العبارة لا يأتي بداعي الانتقاص من دارون من خلال نسبته إلى الكفر؛ إذ لا يهمّنا في الأساس ما إذا كان كافرًا أم لا، وإنّما كل الذي يهمّنا هو تأثير نظريّته، ولوازم هذه الرؤية في تبلور مثل هذا الاعتقاد في حقل الإيمان بالله، والتي تركت تأثيرها عليه في المرحلة الأولى، حتى تبلورت مثل هذه الرؤية لديه، وتحوّلت في المراحل اللاحقة إلى أداة بيد اللادينيّة في العصر الحديث. أنّ نظريّة التطوّر نظريّة يجب بحثها ومناقشتها مثل سائر النظريّات، بيد أنّ البحث يكمن في أنّ هذه النظريّة قد ترسّخت في الأبعاد الميتافيزيقيّة أيضًا، والنموذج على ذلك يظهر في سلب الدين عن دارون نفسه؛ بمعنى أنّ دارون نفسه كان في بداية أمره مسيحيًّا مؤمنًا، ثمّ أخذ مستوى إيمانه يضعف لاحقًا باعترافه وبتأثير نظريّته، حتى أخذ يضمحل شيئًا فشيئًا. وثانيًا: أنّ الغاية من نقل هذه العبارة هي إظهار هذه النقطة، وهي أنّ الرأي الأفضل والأقرب إلى نظريّة دارون، هي القراءة الإلحاديّة لهذه النظريّة. وبعبارة أخرى: لا يمكن تفريغ نظريّة التطوّر من محتوياتها الأصليّة، والقبول بكلّ أجزائها، والعمل في الوقت نفسه على تجاهل ركنها الأصليّ المتمثّل بالانتقاء الطبيعيّ، والقول إنّ هذه النظريّة لا تتعارض مع الإيمان والأبعاد المجرّدة في السماء والأرض؛ وذلك لأنّ مفهوم الانتقاء الطبيعيّ يعني عدم الغاية واللاهدفيّة في مسار تطوّر الكائنات الحيّة، وفي الأساس فإنّ هذه الرؤية تنكر القول بكلّ تخطيط أو توجيه هادف، وهذا بطبيعة الحال لا ينسجم مع الرؤية الفلسفيّة

---

[١]- نقلاً عن:

Darwin, Francis, 2010, Life and letters of Charles Darwin, London, Cambridge University Press. P. 306,

ملاحظة: لم أجد في هذه العبارة المنقولة عن دارون ما يخدش في برهان النظم، وإنّما هو ينفي أنّ يكون قد توصّل إلى نتيجة قطعيّة بشأنها، ومن الواضح أنّ مجرّد عدم التوصّل إلى حكم قطعيّ بشأن دليل أو برهان ما، لا يعني الخدش فيه كما هو واضح. (المعرّب).

[2]- See: Barbour Jan G., 1997, Religion and Science, Historical and Contemporary Issues, New York, Harper Collins Publishers.. P. 59.

كابلستون، فردريك، تاريخ فلسفه غرب (تاريخ فلسفة الغرب)، ترجمه إلى الفارسية: السيد جلال الدين مجتبوي، ص ١٢١، دار نشر علمي و فرهنگي، طهران، ١٣٦٢ هـ ش.

والكلاميّة في الإسلام. إنّ إبداع تشارلز دارون يكمن ـ من وجهة نظر علماء الأحياء ـ في أنّه قد استطاع تنظيم التطوّر بواسطة الانتقاء الطبيعيّ، وبذلك يكون الانتقاء الطبيعيّ ركنًا جوهريًّا وأساسيًّا في هذه النظريّة.

قد يُقال هنا: إنّ هذا الادعاء مخالف لما نشاهده على أرض الواقع؛ بمعنى أنّه يوجد الكثير من الأشخاص ـ على الرغم من اعتقادهم بنظريّة التطوّر في مجال علم الأحياء ـ هم من المؤمنين والمتدينيّن، وأنّ المسلمين منهم من العبّاد الذين يُلزمون أنفسهم بأداء الشعائر والمناسك، ولو ألقينا نظرة على ما حولنا، سنجد أنّنا نعرف البعض منهم يؤمن بالله سبحانه وتعالى، ويؤدّي مناسكه وفرائضه أيضًا.

يجب العلم بأنّ نظريّة التطوّر بشكلها الجامع هي ما تقدّم ذكره؛ حيث تنفي وجود أيّ مصمم ومهندس أو خالق ذكيّ، وتنكر وجود أيّ عالم هادف في البين. وهؤلاء العلماء من الأحيائيّين المؤمنين بالله، إمّا أنّهم لا يلتفتون إلى الأبعاد الميتافيزيقيّة لهذه النظريّة، ويغرقون في مسائلها العلميّة، أو ربما لا يجدون الفرصة الكافية للتفكير بشأن هذه اللوازم الميتافيزيقيّة، أو أنّهم على الرغم من إدراكهم لهذا التناقض الواضح في الأبعاد الميتافيزيقيّة لهذه النظريّة مع إيمانهم، إلّا أنّهم لا يأخذون هذا الأمر بجدّية، ويعملون على تجاوزها أسوة بسائر المسائل العلميّة التي لم يتمكّنوا من حلّها، على أمل أنّ يأتي يوم يتمّ العثور فيه على حلّ لهذا التناقض الاعتقاديّ وهذه الرؤية العلميّة.

النتيجة

لقد عمدنا في هذه المقالة باختصار إلى استخراج المباني الأنثروبولوجيّة لنظريّة التطوّر في علوم الإنسان، وعمدنا في بعض الموارد إلى نقدها ومناقشتها أيضًا.

وقد ذكرنا بشأن حقيقة الإنسان أنّ الرؤية التطوّريّة تقول بعدم وجود أيّ بُعد مجرّد في الإنسان، وأنّ الإنسان بمنزلة الروبوت، حيث أثبتنا أنّ هذا الادعاء لا يثبت بأدلّتهم. وقد ذكرنا أيضًا أنّ منزلة الإنسان من وجهة نظر القائلين بنظريّة التطوّر لا تعدو حدود الحيوان الصانع للأدوات، وأنّه لا وجود لأيّ طبيعة مشتركة بين الأشخاص، وأنّ الاختلاف بين الإنسان والحيوان سواء في الأبعاد الجسمانيّة أو النفسانيّة قليلة جدًّا. ومن ناحية أخرى فقد تمّ إنكار إرادة الإنسان واختياره في نظريّة التطوّر، وقد ناقشنا هذه المسألة وقلنا إنّ الإرادة بالإضافة إلى وجودها وعدم كونها وهمًا، هي من

الحالات غير المادّيّة للإنسان، وبالتالي فإنّ الجوهر المجرّد المنشأ لها إنّما يثبت بوجود الإرادة. وفي نهاية المطاف في بحث خلق الإنسان توصّلنا إلى هذه النتيجة وهي أنّه بناء على المباني التطوّريّة المتمثّلة بالانتقاء الطبيعيّ وتوالد الأنواع من طريق الصدفة، لا يمكن القول بانسجام وتناغم هذه الرؤية مع النظرة القرآنيّة والدينيّة؛ وذلك لأنّ الهداية الغائيّة وعمليّة الخلق الهادفة إنّما هي من أركان الإيمان بالله. وعليه فإنّ الخطوة الأساسيّة ـ في أسلمة العلوم الإنسانيّة ـ تكمن في نفي وإزالة هذه الرؤية والنظرة إلى الإنسان، واستبدالها بالمباني الأنثروبولوجيّة الإسلاميّة.

لائحة المصادر والمراجع

المصادر العربية

١. ابن سينا، حسين بن عبد الله، الشفاء (المنطق)، مكتبة آية الله المرعشي النجفيّ، قم، ١٤٠٤ هـ.

٢. الحرّ العاملي، محمّد بن حسن، وسائل الشيعة، مؤسّسة آل البيت (عليهم السلام)، قم، ١٤٠٩ هـ.

٣. الشيخ الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الكافي، تصحيح: علي أكبر غفاري و محمد آخوندي، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٤٠٧ هـ.

٤. العلاّمة الحلّيّ، حسن بن يوسف، القواعد الجليّة في شرح الرسالة الشمسيّة، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤١٢ هـ.

٥. العلاّمة الطباطبائيّ، السيّد محمّد حسين، نهاية الحكمة، جامعة المدرّسين، قم، ١٤٠٢ هـ.

٦. باربور، إيان، دين وعلم (الدين والعلم)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: پيروز فطورچي، ١٣٩٢ هـ ش.

٧. جوديث، هوبر؛ وترسي، ديك، جهان شگفت انگيز مغز (عالم المخ العجيب)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: إبراهيم يزدي، دار نشر قلم، طهران، ١٣٧٢ هـ ش.

٨. جوكار، رضا، و إيزدي، منيرة، «تبيين نظريّه شرطي شدن در تبليغات فرهنگي وتجاري» («بيان نظريّة المنعكس الشرطيّ في الدعايات الثقافيّة والتجاريّة»)، مجلّة: جيدمان، العدد: ٨، ص ٨٩ ـ ١٠٨، السنة الثالثة، ١٣٩٣ هـ ش.

٩. چرچلند، پاول، ماده وآگاهي، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أمير غلامي، دار نشر مركز، طهران، ١٣٨٦ هـ ش.

١٠. خاتمي، محمود، آشنائي مقدماتي با فلسفه ذهن (مقدمة تمهيديّة للتعرّف على فلسفة الذهن)، دار نشر جهاد دانشگاهي، طهران، ١٣٨١ هـ ش.

١١. داروين، تشارلز، منشأ أنواع (أصل الأنواع)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: نور الدين فرهيخته، دار نشر: أهل قلم، طهران، ١٣٨٠ هـ ش.

١٢. دهقان پور، علي رضا، «قرآن خلقت انسان و فرگشت» («القرآن الخلق الإنسان ونظريّة التطوّر»)، مجلّة: كلام اسلامي، العدد: ٩٤، ص ٩ ـ ٣٤، ١٣٩٤ هـ ش.

١٣. ديويس، مريل وين، داروين و بنيادگرائي مسيحي (دارون والأصوليّة المسيحيّة)، ترجمته إلى اللغة الفارسيّة: شعلة آذر، دار نشر چشمه، طهران، ١٣٨٥ هـ ش.

١٤. صدر المتألّهين الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٩٨١ م.

١٥. صدر المتألّهين الشيرازي، محمّد بن إبراهيم، الشواهد الربوبيّة، بنياد حكمت صدرا، طهران، ١٣٨٢ هـ ش.

١٦. فوكوياما، فرانسيس، آينده فرا إنساني ما: پيامدهاي انقلاب بيوتكنولوژي» (مستقبل ما بعد إنسانيّتنا: تداعيات الثورة البيوتكنولوجيّة)، ترجمته إلى اللغة الفارسيّة: ترانه قطب، وزارت امور خارجه، طهران، ١٣٩٠ هـ ش.

١٧. كابلستون، فردريك، تاريخ فلسفه غرب (تاريخ فلسفة الغرب)، ترجمه إلى الفارسيّة: السيد جلال الدين مجتبوي، دار نشر علمي و فرهنگي، طهران، ١٣٦٢ هـ ش.

١٨. كشفي، عبد الرسول، «بررسي نظريّه اين همان ذهن و مغز («بحث نظريّة التماهي بين الذهن والمخ»)، مجلة: فلسفه دين، العدد: ٥، ص ١٩ ـ ٤٠، ١٣٨٩ هـ ش.

١٩. گي، آر، لفرانسوا، نظريّه هاي يادگيري انسان (نظريّات تعلم الإنسان)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: يحيى سيد محمدي، دار نشر روان، طهران، ١٣٨٩ هـ ش.

٢٠. ماير، إرنست، تكامل چيست (ما هو التطوّر)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: سلامت رنجبر، ١٣٩١ هـ ش.

٢١. مصباح اليزدي، محمد تقي، آموزش فلسفه (دروس في الفلسفة)، مؤسسه آموزشي وپژوهشي إمام خميني (قدّس سرّه)، قم.

٢٢. مصباح اليزدي، محمد تقي، انسان شناسي در قرآن (الإنسان في القرآن)، مؤسسه آموزشي امام خميني، قم، ١٣٩٠ هـ ش.

٢٣. معظمي، داوود، مقدمات نور و سايكولوژي (مقدمات الضوء والسايكولوجيا)، دار نشر سمت، طهران، ١٣٨٥ هـ ش.

٢٤. معين، محمد، فرهنگ معين، مادّة (تكامل)، دار نشر أمير كبير، طهران، ١٣٩٢ هـ ش.

٢٥. مورفي، نانسي، چيستي سرشت انسان (ماهية طبيعة الإنسان)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي شهبازي، دانشگاه اديان و مذاهب، قم، ١٣٩١ هـ ش.

٢٦. نبويان، سيد أبا ذر؛ و كرد فيروزجائي، يار علي، «بررسي انتقادي نظريّه اين هماني ذهن و بدن در فلسفه ذهن» («قراءة نقدية في نظريّة التماهي بين الذهن والجسم في فلسفة الذهن»)، مجلة: معرفت فلسفي، العدد: ٤٠، ص ٩٥ ـ ١١١، ١٣٩٢ هـ ش.

٢٧. نيتشه، فريدريك، اراده قدرت (إرادة السلطة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: مهدي قوام صفري، دار نشر جامي، طهران، ١٣٧٧ هـ ش.

٢٨. نيتشه، فريدريك، تبار شناسي اخلاق (معرفة أصل الأخلاق)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: داريوش عاشوري، دار نشر آگاه، طهران، ١٣٧٧ هـ ش.

المصادر الأجنبية:

1. ----- , 1987, “Biological Species, Natural Kinds, Individuals, or What?”, The British Journal for the Philosophy of Science, V. 38, P. 225 - 242.
2. ----- , 2003, Freedom Evolves, New York, Penguin Putnam Inc.
3. Barbour قIan G., 1997, Religion and Science, Historical and Contemporary Issues, New York, Harper Collins Publishers.
4. Darwin, Charles, 1889, The Descent of Man and Selection in Relation to Sex, New York, Appleton and Company.
5. Darwin, Francis, 2010, Life and letters of Charles Darwin, London, Cambridge University Press.
6. Dawkins, Richard, 2006, The Blind Watchmaker, New York, Norton & Company.
7. Dennett, D. C., 1996, Darwin’s dangerous idea, London, Penguin Books.
8. Dennett, Daniel C, 2017, From Bacteria to Bach and Back The Evolution of Minds, Norton & Company, New York.
9. Dobzhansky, J., 1967, “Science”, Changing Man, V. 155, N. 3761, p. 409.
10. Hornby, 1974, Oxford advanced learner’s dictionary of current English, Oxford, Oxford University Press.
11. Hornby, Albert Sydney, Anthony Paul Cowie, Alfred Charles Gimson, and Albert Sydney

12. Lewontin, R. C., 1983, Introductionw, Scientists Confront Creationism Ed. Godfrey, New York, Norton & Company.

13. Lutz, John, 1994, An Introduction to Learning and Memory, California, Cole Publishing Company.

14. Mayer, Enrst, 1972, "The Nature of the Darwinian Revolution", Science, N. 176, p. 981989-.

15. Mondad, Jacques, 1971, Chance and Necessity an Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology, New York, Knopfer.

16. Morris, M, 1989, the long war against God, Baker Bo, Michigan, Baker Book House.

17. Myre, Ernst, 2002, What Evolution Is, London, Phoenix.

18. Provine, B., 1988, "Scientists face it! Science and Religion are Incompatible", the scientist, N. 2.

19. Ridley, Mark, 2004, Evolution, Blackwell Scientific Publishing, Malden MA.

20. Rosenberg, Alexander, 2000, Darwinism in philosophy, Social science and policy, Cambridge UK, Cambridge University Press.

21. Ruse, Michael & Joseph Travis, 2009, Evolution, The First Four Billion Ye□rs, London, □nglan,

22. Simpson, George Gaylord, 1967, The Meaning of Evolution, A Study of the History of Life and of Its Significance for Man, Yale University Press.

23. Smart, J. J., 1959, "Sensations and brain processes", Philosophical Review, V. 68, N. 2, p. 141 - 156

24. The Belknap Press of Harvard University Press.

العالم الإسلامي والغرب

يعكس هذا القسم موقف العالم الاسلامي تجاه الغرب، من خلال الآتي:

أ. شرح وتظهير مشاريع العلماء والمفكّرين في العالم الإسلامي ممن نقدوا الغرب؛ ثقافياً وسياسياً، واجتماعياً...

ب. تحليل ونقد المشاريع المستغربة والمتوافقة مع الغرب لمفكرين من العالم الإسلامي ممن تأثروا بالغرب وروّجوا لأفكاره.

المفكّر الأزهريّ محمّد البَهِيّ
ناقداً أصيلاً لمذاهب الغرب وداعية استقلال

غيضان السيد علي

من الحداثة الداروينيّة إلى الحداثة الدنيويّة
نقد المسيري للحضارة الغربيّة المعاصرة

محمد الشريف الطاهر

المفكّر الأزهريّ محمّد البَهِيّ

ناقداً أصيلاً لمذاهب الغرب وداعية استقلال

غيضان السيد علي [*]

الملخص

يُعد محمد البَهِيّ (١٩٠٥-١٩٨٢) أحد أهمّ المفكّرين في الفكر العربيّ المعاصر من الذين تصدّوا للفكر الغربيّ الوافد دون الوقوع في براثن الانغلاق الفكريّ. فقد ركز البَهِيّ على الحلول الإسلاميّة بوصفها الأنسب والأقرب إلى علاج مشكلاتنا الراهنة. هاجم المَذَاهِب الغربيّة رائياً إليها على أنّها ليست مذاهب فكر ومنطق تستهدف حماية الإنسان من التلبيس والخداع، إنمّا هي بالأحرى دعوة إلى التلبيس والخداع والغفلة. فمعظم هذه المَذَاهِب الهدّامة تدعو إلى العالميّة، والعالميّة في حقيقتها ليست سوى دعوة لمفارقة المسلمين نظامهم القيميّ الذي هو بمثابة الإطار الذي يجمع شملهم ويحفظ وحدتهم من الانفراط وهذه الدعوة من ناحية أخرى هي مسعى إلى ذوبانهم في الآخرين، والإذعان إلى القيم الغربيّة.

لقد وجَّه البَهِيّ سهام نقده للفكر الغربيّ عبر دعوته للاستقلال التامّ للأمة الإسلاميّة سياسةً وفكرًا عبر كتابه القيِّم والمهم «الفكر الإسلاميّ الحديث وصلته بالاستعمار الغربيّ» الذي فصَّل فيه القول حول بيان السبيل لمن يحرص من أبناء الشرق الإسلاميّ على الاستقلال في الفكر والسياسة من مفكّري الإسلام وزعمائه السياسيّين. وهذا السبيل ليس هو سبيل الغرب الذي يدعونا إليه؛ لأنّ في سبيل الغرب قبول الاستعمار والمذلّة والدعوة إلى التخلّف والتبعيّة، وإنمّا هو سبيل الشرق(الإسلاميّ) الذي يريد أن يتحرّر من استعمار الغرب وإذلاله وحرصه على أن يبقى متخلّفا. وقد اهتم البَهِيّ اهتماماً خاصّاً بنقد الفكر المادّيّ المسيطر على فكر الغرب في مختلف أشكاله وصوره.

كلمات مفتاحيّة: المادّيّة المعاصرة – الفكر الهدّام – الإصلاح الدينيّ- الشالإصلاح معاصرة - الفكر رق الإسلاميّ- المذاهب الفكريّة.

---

*ـ أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة المشارك بكلّيّة الآداب جامعة بني سويف- جمهوريّة مصر العربيّة

وجَّه البَهِيّ سهام نقده للفكر الغربيّ عبر دعوته للاستقلال التام للأمّة الإسلاميّة سياسةً وفكرًا في كتابه القيِّم والمهمّ «الفكر الإسلاميّ الحديث وصلته بالاستعمار الغربيّ» الذي فصَّل فيه القول حول بيان السبيل لمن يحرص من أبناء الشرق الإسلاميّ على الاستقلال في الفكر والسياسة من مفكّري الإسلام وزعمائه السياسيّين. وهذا السبيل ليس هو سبيل الغرب الذي يدعونا إليه؛ لأنّ في سبيل الغرب قبول الاستعمار والمذلّة والدعوة إلى التخلّف والتبعيّة، وإنّما هو سبيل الشرق(الإسلاميّ) الذي يريد أن يتحرّر من استعمار الغرب وإذلاله وحرصه على أن يبقى متخلّفا. وقد اهتم البَهِيّ اهتمامًا خاصًا بنقد الفكر المادّيّ المسيطر على فكر الغرب في مختلف أشكاله وصوره. وقد كان هذا شغله الشاغل في كلّ كتبه ومؤلّفاته حتى تلك المؤلّفات التي انشغل فيها بتفسير القرآن الكريم راح يبيّن فيها أنّ الوحي المكيّ قد حارب مادّيّة الفكر التي كانت تسيطر على عقول العرب المكّيّين. مرتئيًا أنَّ المادّيّة المعاصرة ما هي إلّا شكل آخر من أشكال المادّيّة لا يختلف في أساسه عن المادّيّة القديمة. مقررًا أنّ مواجهة الفكر الدخيل ومذاهبه الهدّامة هي ضرورة حتميّة لبقاء المجتمع الإسلاميّ مستقلاً بأيديولوجيّته محافظًا على وحدته وقوّته.

وبالرغم من توجيه البهيّ سهام نقده إلى الفكر الغربيّ، إلّا أنّه كان حريصًا على ألّا يقع في الانغلاق الفكريّ والتقوقع حول الذات، فدعا الأمّة الإسلاميّة ألّا تغلق النوافذ تجاه الفكر المعاصر، كما لم تغلقها قديمًا دون الفكر الإغريقيّ أو الفارسيّ أو الهندّي أو الدينيّ المسيحيّ اليهوديّ، ولكن يجب أن تتريّث في قبوله ولا تتوانى في ردّه إن كان يحمل خطرًا يهدّد وجودها واستقلال ذاتيّتها كما فعلت بالأمس. ومن ثمّ كان قصده الأوّل هو تقويم هذا الفكر الوافد بهدف أن تبقى رسالة الله في بعدٍ عن صفة الإنسان؛ كي ترسم الطريق المستقيم لهداية الناس جميعًا، كما يُبقى الفكر الإنسانيّ مستقلاً عن أن تشوبه عقيدة أو إيمان كي لا يُحجم الإنسان عن نقده وتقويمه.

أوّلًا- حياته ومؤلّفاته

وُلد محمّد البَهِيّ في قرية «أسمانية» التابعة لمركز «شبراخيت» بمحافظة البحيرة بمصر في الثالث من شهر أغسطس/آب من عام ١٩٠٥م. حفظ القرآن الكريم في كُتَّاب قريته وهو في العاشرة، وأتمّ تجويده في دسوق في الحادية عشرة، ثمّ التحق عام ١٩١٧ بمعهد دسوق الدينيّ. وبعد ثلاث سنوات انتقل إلى معهد طنطا الدينيّ، ثمّ إلى معهد الإسكندريّة الدينيّ حيث حصل منه على الشهادة الثانويّة الأزهريّة، وكان ترتيبه الأوّل على طلاب الإسكندريّة والثامن على جميع المعاهد. وبعد ذلك تابع دراسته في الأزهر الشريف بالقاهرة. وحصل على شهادة العالميّة النظاميّة بعد أن

تقدّم من الخارج مختصرًا بذلك المدّة الدراسيّة، وكان عدد المتقدّمين من الخارج ٤٠٠ طالب نجح منهم أربعة فقط، كان هو الأوّل عليهم[١]. ثمّ التحق بقسم التخصّص في البلاغة والأدب، وأتمّ دراسته في هذا القسم وحصل على درجة التخصّص عام ١٩٣١، وكان البحث الذي تقدّم به للحصول على هذه الدرجة تحت عنوان» أثر الفكر الإغريقيّ في الأدب العربيّ نثرًا ونظمًا»[٢].

وفي جمادى الأولى سنة ١٣٥٣ هـ / سبتمبر ١٩٣١م سافر إلى ألمانيا لدراسة الفلسفة مبعوثًا من مجلس مديريّة البحيرة إحياءً لذكرى الشيخ محمّد عبده، فحصل على دبلوم عال في اللغة الألمانيّة عام ١٣٥٦ هـ / ١٩٣٤م، كما حصل على الدكتوراه في الفلسفة والدراسات الإسلاميّة بتقدير ممتاز من جامعة هامبورج عام ١٣٥٨هـ/١٩٣٦م وحملت أطروحته للدكتوراه عنوان «الشيخ محمّد عبده والتربية القوميّة في مصر".

وبعد عودته إلى مصر اشتغل بتدريس الفلسفة في كلّيّة أصول الدين، ثمّ نقل عام ١٩٥٠ إلى كلّيّة اللغة العربيّة أستاذًا ورئيسًا لقسم الفلسفة، وعمل بجانب التدريس مديرًا عامًّا للثقافة الإسلاميّة في الأزهر، ثمّ عُين أوّل مدير لجامعة الأزهر بعد صدور قانون تطوير الأزهر عام ١٩٦١. وفي سبتمبر ١٩٦٢ عُيّن وزيرًا للأوقاف وشؤون الأزهر. وفي مارس ١٩٦٤ عُيّن مرّة أخرى مديرًا لجامعة الأزهر، فاستقال وعُيّن أستاذًا للفلسفة الإسلاميّة بكلّيّة الآداب جامعة القاهرة. وعندما بلغ الستين من عمره ترك التدريس وتفرّغ للكتابة والتأليف إلى أن وافته المنيّة في ١٠ سبتمبر ١٩٨٢، وعمره سبعة وسبعون عامًا[٣].

أمَّا عن أهم مؤلَّفاته فللدكتور محمد البَهِيّ إنتاج علميّ غزير ومتنوِّع، ومعظم هذا الإنتاج ألّفه في العشرين عامًا الأخيرة من حياته بعد أن ترك التدريس والمناصب العامّة وتفرّغ للتأليف، وقد بلغ عدد الكتب التي ألّفها ٢٣ كتابًا، فضلاً عن عدد من الرسائل الصغيرة التي بلغت ٢٢ رسالة. وقد قام الدكتور البَهِيّ بتفسير (٢٣) سورة من سور القرآن الكريم، بالإضافة إلى تفسير (جزء عمَّ) كلّه. وأهمّ مؤلّفاته المبكرة في الفلسفة الإسلاميّة كتابه «الجانب الإلهيّ من التفكير الإسلاميّ» ١٩٨٤. أمَّا الكتاب الذي كان سبب شهرته في العالمين العربيّ والإسلاميّ، فهو كتابه «الفكر الإسلاميّ الحديث وصلته بالاستعمار الغربيّ» ١٩٥٧. ومن أهمّ مؤلفاته التي تَوالى صدورها منذ أواسط

---

[١]- محمد البهِيّ، حياتي في رحاب الأزهر..طالب ..وأستاذ .. ووزير، القاهرة، مكتبة وهبة، د.ت، ص٥.

[٢]- محمود حمدي زقزوق، من أعلام الفكر الإسلاميّ الحديث، القاهرة، سلسلة دراسات إسلاميّة العدد(١٥٢)، وزارة الأوقاف- المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، ١٤٢٩ه/٢٠٠٨، ص ٩٧.

[٣]- محمود حمدي زقزوق، من أعلام الفكر الإسلاميّ الحديث، ص ٩٨.

الستينات، ما يلي:

الدين والدولة من توجيه القرآن الكريم.

الفكر الإسلاميّ المعاصر.. مشكلات الحكم والتوجيه.

الفكر الإسلاميّ المعاصر.. مشكلات الأسرة والتكافل.

الإسلام ونظم الحكم المعاصرة.

الإسلام في الواقع الأيديولوجيّ المعاصر.

طبقية المجتمع الأوروبيّ وانعكاس آثارها على المجتمع الإسلاميّ المعاصر.

الجانب الإلهيّ من التفكير الإسلاميّ

منهج القرآن في تطوير المجتمع.

تهافت الفكر المادّيّ التاريخيّ.. بين النظرية والتطبيق

نحو القرآن

من مفاهيم القرآن في العقيدة والشريعة.

المجتمع الحضاريّ وتحدّياته من توجيه القرآن الكريم.

الإسلام في حياة المسلم.

غيوم تحجب الإسلام.

الإسلام ومواجهة المَذَاهِب الهدّامة.

التفرقة العنصريّة في الإسلام.

الإسلام في حلّ مشاكل المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة.

الفكر الإسلاميّ الحديث وصلته بالاستعمار الغربيّ.

الإخاء الدينيّ ومجمع الأديان وموقف الإسلام.

الدين والحضارة الإنسانية

رأي الدين بين السائل والمجيب في كلّ ما يهم المسلم المعاصر(أربعة أجزاء)

حياتي في رحاب الأزهر: طالبًا وأستاذًا ووزيرًا، سيرته الذاتيّة وقد كتبها قبل وفاته بعامين ولم تُنشر إلّا بعد وفاته. ويعدّ هذا الكتاب وثيقة مهمّة لتسجيل بعض الأحداث التي مرّت به ولها صلة ببعض التطوّرات السياسيّة والأحداث التي مرّت بالأزهر[١]. وقد عنيَ في معظم مؤلّفاته بنقد الفكر الغربيّ ومذاهبه الهدّامة.

ثانيًا- المقصود بالمَذَاهِب الهدّامة عند البَهِيّ

يقصد الدكتور البَهِيّ بالمَذَاهِب الهدّامة تلك المَذَاهِب الفكريّة التي ارتضاها الغرب لتبرير استخدامه الغاشم للقوّة التي طغى بها على مجتمعاتنا الإسلاميّة مستغلاًّ ضعفها. وحرصًا منه على بقائها ضعيفة كي يستمرّ في استغلالها[٢]. وبالرغم من أنّ البَهِيّ يطلق عليها مصطلح «مذاهب« إلّا أنّه يقرّر أنّها ليست مذاهب بالمعنى الدقيق للكلمة، وإنّمَا هي حِيَل وألاعيب تخفي وراءها أهواء ورغبات[٣]. فهي إذن أنساق فكريّة تخفي وراءها مصالح خاصّة؛ تطمح إلى استغلال كلّ ما يمكنها استغلاله من طاقات بلاد الإسلام وإمكانيّاته وثرواته سواء أكانت طاقات بشريّة أو إمكانيّات اقتصاديّة تتمثّل في الثروات والمواد الأوّليّة الخام أو في تسويق منتجات الغرب الصناعيّة. فقد أقيم منذ عهد الاستعمار - كما يقول البَهِيّ - جسرًا بين بلاد المجتمع الصناعيّ وبين بلاد إفريقيا وآسيا لنقل ثروة المواد الخام إلى أوروبا الغربيّة، واستغلال المجهود البشريّ لسكّان هاتين القارّتين الرخيص في تقويمه وتكلفته لاستخراج هذه المواد وإعدادها للشحن والنقل. حتى تكدّست ثروة القارّتين الاقتصاديّة في أوروبا [٤]. ولذلك عمل الغرب وعملاؤه على نشر تلك المَذَاهِب وترويجها بين الأمم الضعيفة لتبقى ضعيفة وتابعة تعاني الفقر والحرمان والمرض والتبعيّة الفكريّة المقيتة.

إذن فالغربيّون أنفسهم هم الذين يدفعون بهذه المذاهب الهدّامة إلى بلاد الشرق الإسلاميّ، ويدافعون عنها بينهم، ويجنّدون لها عملاء من أبناء هذه الأمم ليكونوا يدهم الطولى في نشر هذه المَذَاهِب بين الناس في المدارس والجامعات؛ لتظلّ واقعًا في حياة المجتمعات الإسلاميّة. ومن ثمّ رأى البَهِيّ أنّ مواجهة الفكر الدخيل أيًّا كان نوعه ومصدره هي ضرورة حتميّة لبقاء المجتمع

---

[١]- محمود حمدي زقزوق، من أعلام الفكر الإسلاميّ الحديث، ص ٩٩.

[٢]- محمّد البهيّ، الإسلام ومواجهة المذاهب الهدّامة، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، ١٩٨١، ص٤.

[٣]- المصدر السابق، ص٤.

[٤]- محمّد البهِي، تهافت الفكر المادّيّ التاريخي بين النظريّة والتطبيق، القاهرة ، مكتبة وهبة ، الطبعة الثالثة، ١٩٧٥، ص١٨.

الإسلاميّ مستقلاًّ بأيديولوجيّته ومحافظًا على وحدته وقوّته[١].

ويرى الدكتور البَهِيّ أنَّ المَذَاهِب الهدّامة قامت ونشأت لتهدم فعلاً؛ لتهدم الدعوة إلى مؤازرة الضعفاء بعضهم بعضًا فيما بينهم على أساس من الإيمان بالله.. لتهدم سعي هؤلاء في سبيل التمكّن من الاستقلال ودفع التبعيّة والاستغلال بسبب الضعف، بعيدًا عن أنفسهم.. لتهدم محاولات هؤلاء أن يستقلّوا بإمكانيّاتهم الاقتصاديّة ومواردهم من المواد الأوّليّة.. لتهدم سيادتهم على أموالهم وطاقاتهم.. لتحول دون أن تكون لهم إرادة حقيقيّة وفعليّة في الإشراف على هذه الأموال، وفي التصرّف فيها[٢]. وباختصار العمل على إضعاف المسلمين وإبقاء مجتمعاتهم ضعيفة.

وقد عَمَدَ الغرب إلى تفعيل هذه المَذَاهِب الهدّامة في حياة المسلمين ليتشربوا مبادئها وتصير جزءًا من فكرهم وعاداتهم وسلوكاتهم، فراح يعمل جاهدًا على نشر هذه المبادئ في التربية والتعليم، والتشريع، وفي الأسرة، والعلاقات بين الأفراد في المجتمعات الإسلاميّة عن طريق ما يسمى بتنظيم النسل، واقتباس شرع الناس بدلاً من شرع الله والاحتكام إليه في كلّ مناحي الحياة. وهو يهدف من وراء ذلك- كما سبقت الإشارة – إلى استغلال الطاقات البشريّة الرخيصة للمسلمين، والتصرّف بطريق مباشر أو غير مباشر في المواد الأوّليّة والإمكانيّات الاقتصاديّة التي وهبها الله للمسلمين في أرضهم وأوطانهم. وفي ذلك يقول الدكتور البَهِيّ: «وغرض أصحاب النزعة الاستعماريّة- كما نعرف جميعًا- إبعاد العرب عن أمجاد تاريخهم الماضي، وقطع صلتهم بالقيم وبالرسالة التي حملوها وأشاعوها بين البشريّة، وأسسوا بها حضارة عربيّة إسلاميّة أسهمت وما زالت تسهم حتى هذه اللحظة في البناء الحضاريّ المعاصر»[٣].

وقد حصر الدكتور البَهِيّ هذه المَذَاهِب الهدّامة في ستة مذاهب قام بشرحها وبيان خطورتها وكيفيّة التصدي لها، وجعل من هذا الهدف محورًا لكافّة مؤلّفاته، مرتئيًا أنّ هذه المَذَاهِب الهدّامة متشابكة ومتداخلة بعضها في بعض، وأنَّه من السهل أن يتعاون أصحاب المصلحة من الشرق والغرب على السواء في ترويجها ضد الإسلام. من أجل ذلك يرى البَهِيّ أنّ مواجهة هذه المَذَاهِب الهدّامة المتشابكة والمتداخلة لا بدّ أن تكون مواجهة كلّيّة لا مواجهة كلّ مذهب على حدة، وأنّ السبيل إلى هذه المواجهة الكلّيّة يكمن في التربية الإسلاميّة ورفع الوعي العربيّ والإسلاميّ بحقيقة هذه المذاهب الخبيثة.

---

[١]- محمّد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلاميّ، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة السادسة، ١٩٨٢، ص٥.

[٢]- محمّد البهِي، الإسلام ومواجهة المذاهب الهدّامة ، ص٤.

[٣]- محمّد البهِيّ، الدين والحضارة الإنسانيّة، الجزء الأوّل، إصدار خاصّ لهيئة كبار العلماء(٨)، هديّة مجلّة الأزهر لشهر ربيع الأول ١٤٣٧هـ- ديسمبر ٢٠١٥/ يناير ٢٠١٦، ص ٩٠.

ثالثًا- نقد البَهِيّ للمذاهب الهدّامة

يرى البَهِيّ أن تلك المَذَاهِب الهدّامة توجّه كمعاول هدم ضدّ الإسلام في غفلة من أكثر المسلمين، وربما عن وعي لقلّة منهم.. وربما أيضًا بمعاونة قلّة تعي ما يُصنع للإسلام[١]. كما يرى أنّ القوى التي تقف وراء إشاعة المَذَاهِب الهدّامة في ربوع بلاد الإسلام تتوسّل إلى ذلك عبر آليّتين أساسيّتين؛ تتمثّل **الأولى** في اختيار العملاء من أبناء المسلمين أنفسهم ومساعدتهم على توليّ الوظائف القياديّة في المجالات الحيويّة الحسّاسة، مثل التعليم، والإعلام، والثقافة، والروابط والشؤون الاجتماعيّة. أمّا **الثانية** فتتمثّل في عدم معارضة القوى الدوليّة الكبيرة فيما تسلكه هذه القوى من طرق قد يكون بينها ما هو عنيف ومدمّر لإضعاف هذا القطر أو ذاك من أقطار بلاد الإسلام. ويضرب البَهِيّ الأمثلة التي تدلّل على هذه الآلية باجتماع «يالطا» الذي تمّ بين الزعماء الذين عُرفوا بالثلاثة الكبار: الأميركيّ فرانكلين روزفلت، ورئيس الوزراء البريطانيّ ونستون تشرشل، والسوفييتيّ جوزيف ستالين، الذين اجتمعوا في منتجع «يالطا» السوفييتيّ المطلّ على البحر الأسود. للاتفاق على عدم معارضة أيًّا منهم في نهب ثروات العالم الإسلاميّ لتعويض خسائرهم المادّيّة الفادحة في الحرب العالميّة الثانية. كما كانت الحرب ضدّ باكستان الكبرى في ديسمبر ١٩٧٠م باتفاقهم، وكان دخول السوفيت أفغانستان باتفاقهم أيضًا[٢]. ويحصر البَهِيّ تلك المَذَاهِب الهدّامة التي سيتصدى لتفنيدها ونقدها في ستّة مذاهب هي: العلمانيّة، الماسونيّة، الصليبيّة العالميّة، الاستشراق، الإلحاد العلميّ، العلم والدين.

في نقد العلمانيّة

يرى البَهِيّ أنَّ العلمانيّة هي فصل الدين عن التربية والتشريع معًا، وأنّها نبتٌ أوروبيّ محض، وهي تقف كطرف مقابل لكلّ ما هو دينيّ مقدّس. وإنها نشأت في -أساسها الأول- كرد فعل على تسلط الكنيسة الكاثوليكية الكهنوتية التي أمعنت في اضطهاد العلماء والمجددين التنويريين والوقوف بمثابة حجر عثرة في سبيل تقدم العلم، فكان لزامًا التخلص منها للانتقال من عصور الظلام إلى عصور الإحياء والتنوير والحداثة.

وهنا يرى البَهِيّ-على النقيض- أنّه لا مكان للعلمانيّة في البيئات الإسلاميّة، ويتوجّب رفضها؛ لأنّه ليس في الإسلام دولة دينيّة ولا سلطة مقدّسة، هذا فضلاً عن أنّ الإسلام يرفض مفهوم رجل

[١]- محمّد البهيّ، الإسلام ومواجهة المذاهب الهدّامة ، ص٩.
[٢]- محمّد البهِيّ، المصدر السابق، ص١٤.

الدين والكهانة والكهنوت، ولم يشهد الإسلام على مدى عصوره أيّ مؤسّسات قمعيّة تقوم بقمع العلم ومحاربة العلماء والمجدّدين؛ ومن ثمّ فلا حاجة إليها في بلادنا على الإطلاق. كما يعد البَهِيّ الإسلام دين الحضارة الإنسانيّة، ودين الطبيعة البشريّة الذي لا يخلّف مشاكل لو اتبع، والذي يحلّ المشاكل القائمة إذا أُخذ به[١].

ويرى البَهِيّ أنَّ مفهوم العلمانيّة يؤول إلى الفصل بين سلطتين: إحداهما دينيّة (الكنيسة)، والأخرى دنيويّة (الدولة). أو ما بات يُعرف بالسلطة الروحيَّة والسلطة الزمنيَّة. حيث تمثّل السلطة الأولى سلطة الكنيسة وهي سلطة إلهيّة معصومة من الخطأ؛ لأنّ «بابا» الكنيسة عندما يُنَصب عليها تحلّ فيه «روح المسيح» وهو ابن الله في اعتقاد طائفة من المسيحيّين. بينما حكومة الدولة هي حكومة بشريّة تصيب وتخطئ، ومن ثمّ فلا عصمة لها. ومعنى الفصل بين السلطتين: أنّ كلّ سلطة لها حرّيّة التصرّف، ودون معارضة من السلطة الأخرى؛ فالكنيسة لها الرأي الأوّل في شؤون الأسرة: في التعميد، وفي الزواج، وفي الحكم بإلغاء الزواج، وفي الوفاة ومراسيمها. والدولة الزمنيَّة لها الحرية في: التعليم، والتشريع، والاقتصاد، وفي الشؤون السياسيّة وفي فرض الضرائب وجبايتها، وفي إعلان الحرب وقبول السلام..إلخ[٢].

ثمّ يعقّب البَهِيّ بعد هذا العرض الموجز أنّ العلمانيّة لا تُطبّق على الوجه الأكمل في أوروبا، وأنَّ الفصل بين السلطتين لم يُطبق هناك إلّا بشكل ظاهريّ، فلم تزل الكنيسة ذات تأثير قويّ في الحياة السياسيّة الغربيّة عن طريق الأحزاب الديمقراطيّة المسيحيّة في العالم الكاثوليكيّ كلّه[٣]. بل يقرّر أنّ سلطة الكنيسة قد أخضعت السلطة الزمنيَّة لها؛ فإذا كانت السلطة السياسيّة في أوروبا الغربيّة والولايات المتّحدة تأتي عن طريق التصويت الشعبيّ حسب مقتضيات النظام الديمقراطيّ؛ فإنّ الحزب السياسيّ الذي يستطيع التفوّق في معركة التصويت الشعبيّ هو الحزب الذي يبذل لتنفيذ اتجاه الكنيسة من الوعود والعهود أكثرها، إذا ما وصل إلى كرسيّ الحكم[٤].

وقد فرض الغربُ العلمانيّةَ على البلاد الإسلاميّة منذ القرن التاسع عشر عندما استعمر معظم أقطارها. ولكن المستعمر الغربيّ -فيما يرى البَهِيّ- قد فرض علمانيّة أخرى بمفهوم مغاير ليس هو مفهوم الفصل بين السلطتين، ولكن بمفهوم مغاير هو «إبعاد الدين» عن الدولة؛ أي إبعاد الدين عن

[١]- محمّد البهِيّ، طبقية المجتمع الأوروبيّ وانعكاس آثارها على المجتمع الإسلاميّ المعاصر، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ١٩٨٢، ص٧٧.

[٢]- محمّد البهِيّ، الإسلام ومواجهة المذاهب الهدّامة، ص١٥.

[٣]- محمّد البهِيّ، المصدر السابق، ص١٦.

[٤]- محمّد البهِيّ، الفكر الإسلاميّ الحديث وصلته بالاستعمار الغربيّ، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الرابعة، ١٩٦٤، ص٢٤٥.

الحكم وشؤونه؛ إذ ليس في الإسلام مكان لسلطتين، ولا لحكومتين، فسلطة الحكم في الإسلام سلطة واحدة تعمل بكتاب الله وسنّة رسوله، وهي سلطة غير معصومة عن الخطأ؛ لأنّها سلطة بشريّة رغم استنادها إلى القرآن والسنّة الصحيحة[١].

ويرى البَهِيّ أنَّ الغرب يسعى لتوطين العلمانيّة (كمذهب هدَّام) في بلاد الإسلام، عن طريق ازدواج التعليم بين تعليم (دينيّ) وآخر (مدنيّ)، وازدواج أنظمة التقاضي ما بين شرعيّ وأهليّ أو مدنيّ كخطوة أولى، فتقام المحاكم المدنيَّة بجوار المحاكم الشرعيّة، ثمّ تدريجيًّا تتضاءل الثانية بجوار الأولى حتى تُلغى نهائيًّا، وهو ما حدث في مصر وتونس ومجتمعات إسلاميّة أخرى بالفعل. واستبعاد مقرّرات التربية الإسلاميّة من مناهج التعليم المدنيّ، وإلغاء الجامعات الدينيّة وتحويل مواد الدراسة فيها إلى كلّيّة تنشئها باسم كلّيّة الدراسات العربيّة والإسلاميّة تضاف إلى كلّيّات الجامعة المدنيّة أو العلمانيّة، وهو ما تمّ بالفعل في إلغاء جامعة البيضاء الإسلاميّة بليبيا وضمّ الدراسة فيها إلى جامعة بنغازي المدنيّة، وفي إلغاء جامعة الزيتونة وضمّ الدراسة فيها إلى جامعة تونس المدنيّة والعلمانيّة، وقد كانت هذه المحاولة في مصر بالنسبة للأزهر، ولكنّها لم تتم حتى الآن[٢]. وهكذا يحرص الغرب- من منظور البَهِيّ- على استبدال فكر إنسانيّ انكشف ضعفه، وهواه وعصبيّته، وانتهى أجله واعتباره بالفكر الإسلاميّ الرفيع، كي يظلّ الشرق تابعًا يستورد ولا يخلق[٣].

كما يلفت البَهِيّ الأنظار إلى أنّ العلمانيّة تفعل فعلها في هدم الهويّة الإسلاميّة فيما يتعلّق بقضيّة (تحرير المرأة)، ذلك الشعار الذي يحمل في ظاهره الرحمة وفي باطنه العذاب؛ حيث يقوم التحرير على رفع «الحواجز» وتحرير المرأة في نفسها وفي وضعيّتها في المجتمع، بحيث لا يُبقى اعتبارًا للتفريق بين ما يسمى علاقة شرعيّة وما ليس بشرعيّ في علاقة المرأة بالرجل، وأن تفعل المرأة ما تشاء من تهتّك وانحلال دون وازعٍ من دين أو ضمير[٤]. والحقيقة أنّ خدعة (تحرير المرأة) هذه انطلت على الكثير من المجتمعات الإسلاميّة التي انخدعت ببريق الدعوة المضلِّلة؛ إذ إنّها نجحت بالفعل في تحريم ما أحلّ الله في قضيّة تعدّد الزوجات كما حدث في تونس، أو تقييده بما يخرجه عن كونه (رخصة) ويجعله مصدر ضرر، وقيّدت ولاية الرجل على المرأة من حيث خروجها بدون إذنه، وخروجها للعمل مع غير المحارم واختلاطها بهم، بل وتولّيها رئاسة مؤسّسات كبرى في

[١]- محمّد البهيّ، الإسلام ومواجهة المذاهب الهدّامة، ص١٦.
[٢]- المصدر السّابق، ص١٧.
[٣]- محمّد البهي، الفكر الإسلاميّ الحديث وصلته بالاستعمار الغربيّ، ص٢٦٧.
[٤]- المصدر السابق، ص٣٧٣.

الدولة ولو كان هذا على حساب تماسك الأسرة أو رعاية الأولاد.

في نقد الماسونيّة

الماسونيّة أو ما عُرف بحركة البنّائين الأحرار، هي جمعيّة سرّيّة يهوديّة الأصل تأسّست في لندن ١٧١٧م، وهي حركة ذائعة الانتشار، فبعد تأسيسها بقرنين من الزمان انتشرت انتشار النار في الهشيم، لا سيّما في فرنسا وبريطانيا وأميركا والهند، حتى صار عدد المحافل الماسونيّة في أميركا وحدها عام ١٩٠٧ أكثر من خمسين محفلاً رئيسيًّا تتبعها آلاف المحافل الفرعيّة، في حين نشرت المخابرات الإيطاليّة سنة ١٩٣٧ أنّها اكتشفت ٣٦ ألف جمعيّة ماسونيّة حول العالم يتّبعها ملايين الناس.

وقد زعم دعاة هذه الجمعيّة أنّهم يهدفون إلى تحقيق مبادئ ثلاثة هي: الحرّيّة والإخاء والمساواة[١]. ويؤكد الدكتور البَهِيّ على خضوع المحافل الماسونيّة للنفوذ اليهوديّ، وعلى سيطرة العقليّة اليهوديّة العالميّة على توجّهاتها؛ ولذلك كانت ممنوعة في ألمانيا على عهد الاشتراكيّة الوطنيّة[٢]. ومما يؤكّد رأي الدكتور البهيّ هو أنّ اليهود يعتقدون أنّهم شعب الله المختار، وأنّهم الأذكى والأحسن، وأنّ الأمم الأخرى كالبهائم منها ما هو مُعدّ للذبح، ومنها ما هو مخلوق لخدمتهم؛ ولذلك كان الهدف الأصيل الذي تسعى إليه الماسونيّة هو التوصّل إلى تشكيل حكومة عالميّة، تضمّ كافّة سكّان الأرض، لا يدين أهلها بدين، أو حسب ما جاء في بيان المؤتمر الماسونيّ المنعقد بباريس عام ١٩٠٠ «إنّ هدف الماسونيّة هو تكوين جمهوريّة لا دينيّة عالميّة» - لأنّهم كالبهائم ليسوا أهلاً لحمل اليهوديّة كدين- يحكمها اليهود بشريعتهم[٣].

لكن تبقى أهداف الماسونيّة المعلنة هي تحقيق: الحرّيّة، والإخاء، والمساواة. والتي يبدو أنّها تتّخذ عناوين رنّانة محبّبة إلى النفس، لكنّها في الحقيقة مبادئ مؤدلجة لها أهدافها الخبيثة؛ فالحرّيّة يُقصد بها في الجمعيّات الماسونيّة أن يتحرّر الناس من أديانهم، وأن يرتكب الإنسان ما شاء له هواه دون رادع أو زاجر، وأن يخالف كلّ ما تأمر به الشرائع، وأن تفعل المرأة ما شاءت من الزيغ والرجس والفساد والتهتّك والانحلال. كما أنّ مقصودهم من الإخاء هو محاربة روح التمسك بالدين، وأنَّه لا فرق بين يهوديّ ونصرانيّ ومسلم ومجوسيّ وبوذيّ وشيوعيّ؛ فالناس كلّهم إخوان، وعليهم

[١]- عبدالقادر شيبة الحمد، أضواء على المذاهب الهدّامة، الرياض، ١٤٣٣ه ، ص١١.
[٢]- محمّد البهيّ، الإسلام ومواجهة المذاهب الهدّامة، ص١٩.
[٣]- محمّد أبو الغيط الفرت، محمّد رواس قلعة جي، العقيدة الإسلاميّة في مواجهة المذاهب الهدّامة، القاهرة، دار البحوث العلميّة، الطبعة الأولي، ١٩٨٣، ص٣٨٥.

أن يحاربوا أيّ استمساك بأيّ دين، ويصفون من يلتزم مبادئ دينه بأنَّه متعصّب مذموم. كما أنّ مقصودهم من المساواة هو ملء قلوب الفقراء بالحقد والضغينة ضد الأغنياء، وملء قلوب الأغنياء بالحقد والضغينة على الفقراء[١].

ولذلك تكمن وسائل الماسونيّة التي يُراد منها تحقيق أهدافها في: تجريد سكّان العالم من جميع قيمهم الدينيّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة والسياسيّة. وتدمير كلّ الحكومات الشرعيّة، وإقامة حكومات انقلابيّة ثوريّة؛ لأنّ في ذلك تعطيلاً للقوانين ونشرًا للفوضى مما يعجّل بتحقيق الهدف الأسمى للماسونيّة. والإتيان بالماسونيّين إلى سدّة الحكم. وبثّ سموم الشقاق والنزاع داخل البلد الواحد وتمزيقه إلى فئات متناحرة، وإشاعة الحقد والبغضاء بين أبنائه حتى تتقوّض جميع مقوّمات المجتمع الدينيّة والأخلاقيّة والماديّة. وبثّ روح الصراع والفرقة بين الأمم[٢].

وبناء على هذه الأهداف الخبيثة يضع البَهِيّ الماسونيّة على رأس المَذَاهِب الهدّامة، ويرى أن تحقيقها في بلاد الإسلام يتمّ عن طريق العملاء(الوطنيّين) الذين يتمّ تجنيدهم لتحقيق الأهداف المرسومة لهم، حيث يتمّ وضعهم في مراكز القيادة في الاقتصاد بالذات، وفي التوجيه الإعلاميّ والسياسيّ، وبطرق غير مباشرة «يتوسّط» ممثّلو هؤلاء الأقوياء لدى بعض رجال الحكم، عند منح قروض أو مساعدات اقتصاديّة لشأن من شؤون الدولة في ترقية بعض «المناسبين» من العملاء (الوطنيّين) في هذا المجال أو ذاك[٣].

وهكذا بدت الماسونيّة عند البَهِيّ مذهبًا هدّامًا يهدف في المقام الأوّل إلى تحطيم روح الدين في نفوس أهله، ومساعدة كلّ حركة تساهم في تحقيق هذا الهدف، ومن ذلك مساندتها لنظريّة دارون في التطوّر والارتقاء لما تثيره من بلبلة ضدّ الأديان. وأنّ وسيلتها المُثلى لتحقيق أهدافها هي تمكين عملائها من الاستيلاء على المناصب الحسّاسة والمراكز المرموقة، والسيطرة على الأبواق الإعلاميّة والأقلام الصحفيّة الكبرى في العالم الإسلاميّ.

وهو الأمر الذي تصدّى له الدكتور البَهِيّ بكلّ قوّة؛ فالإسلام عند البَهِيّ هو المصدر الطبيعيّ لتوجيه الإنسان، فهو دين البشر والإنسانيّة، ولا انفكاك لمجتمع يريد أن يحقّق إنسانيّته من الإسلام

[١]- عبدالقادر شيبة الحمد، أضواء على المذاهب الهدّامة، ص١٢.
[٢]- محمّد أبو الغيط الفرت، محمد رواس قلعة جي، العقيدة الإسلاميّة في مواجهة المذاهب الهدّامة، ص٣٨٦-٣٨٨.
[٣]- محمّد البهِيّ، الإسلام ومواجهة المذاهب الهدّامة، ص٢٢.

يميّزه إيمانًا ومنهجًا في الحياة[١]. فالإسلام - كما يُعرف من القرآن والسنة الصحيحة يتضمّن العقيدة والإيمان، كما يتضمّن التشريع، للتهذيب والمعاملات. وكلّ هذه الأنواع ليس بعضها متولّدًا عن بعض بصنعة إنسانيّة، وإنّما كلّها وحي منزل من لدن عليم خبير، فكلّها مجتمعة تهدف إلى غاية واحدة: إلى التوازن، إلى الاستقامة، إلى الاعتدال[٢].

فإذا كانت الغاية من الإسلام هي استقامة الإنسان في سلوكه، وفي تفكيره، وفي علاقته بالآخرين، فلا شك أنَّ الإنسان صاحب الإيمان الدينيّ وبالتالي لن يكون إسهام صاحب الاستقامة في بناء الحضارة إسهامًا قويًّا فحسب، وإنّما إسهامًا حضاريًّا صافيًّا يعبرّ عن الحضارة في أجلى صورها[٣]. وهذا ما لا يريده أصحاب المَذَاهِب الهدّامة وعلى رأسها الماسونيّة تلك الأفعى الملعونة التي تتعدّد رؤوسها ووجوهها.

في نقد الصليبيّة الدوليّة

ويعني البَهِيّ بمفهوم الصليبيّة العالميّة: عودة العالم المسيحيّ المعاصر عن طريق الدبلوماسيّة والأساليب الهادئة غير المباشرة إلى ممارسة الحروب الصليبيّة ضد الإسلام، انتقامًا منه، ومحاولة لإبقاء المسلمين ضعفاء[٤]. مرتئيًا أنّ الروح الصليبيّة لم تزل حيّة في نفوس الغربيّين، ولم يزالوا يصدرون عنها في أحكامهم عن الإسلام والمسلمين.

كما يرى البَهِيّ أنَّ الفصل بين السلطتين الروحيَّة والزمنيَّة التي اقتضتها العلمانيّة لم يمنع الكنيسة من أن تمارس النشاط السياسيّ فيما بعد الفصل- وهو أخصّ نشاط تتميّز به الدولة- عن طريق الأحزاب الديمقراطيّة المسيحيّة، كما لم يمنع من جهة أخرى الدبلوماسيّة العلمانيّة للدول المسيحيّة المعاصرة من أن تباشر الدين، عن طريق خدمة الكنيسة وتوجيهها في المجتمعات الإسلاميّة العديدة.

وهنا يشكّك البَهِيّ في التطبيق الكامل لمبادئ العلمانيّة المزعومة في الغرب، ويرى أنّ العرب والمسلمين يخدعون أنفسهم إذا اعتقدوا -أو ظنّوا على الأقلّ-أنّ العلمانيّة في الدول الغربيّة حاجز ضدّ تدخّل الدين في سياسة هذه الدول-؛ إذ لم يتغّير أمر هذه الدول بعد الفصل بين السلطتين

[١]- محمّد البهِيّ، الدين والحضارة الإنسانيّة، الجزء الثالث، إصدار خاص لهيئة كبار العلماء(١٠)، هدية مجلّة الأزهر لشهر جمادى الأولى ١٤٣٧هـ- فبراير / مارس ٢٠١٧، ص ١٨.

[٢]- المصدر السابق، ص٤٨.

[٣]- المصدر السابق، ص٣٤.

[٤]- محمّد البهِيّ، الإسلام ومواجهة المذاهب الهدّامة، ص٢٢.

عمّا كان من قبل، إلّا في الأسلوب والوسيلة، وإنجلترا وتاجها هو «الحامي» للبروتستانت، وفرنسا هي الحامية للكثلكة، ومعهما الولايات المتحدة الأميركيّة، وهي الحامية للكنيستين، تؤدّي كلّ واحدة فيهما دور»الحماية» في كثير من اليقظة أو على وجه السرعة لدور الكنيسة، أيّ كنيسة، في العالم الخارجيّ[١]. ومما يدعم هذا الرأي استخدام الرئيس الأميركيّ الأسبق جورج بوش مصطلح «الحروب الصليبيّة» في حربه على الإرهاب عقب أحداث سبتمبر ٢٠٠١.

ويرى البَهِيّ أن تطبيق مبادئ الصليبيّة الدوليّة في البلاد الإسلاميّة تتمّ بالطريقة نفسها التي تطبّق بها الماسونيّة، والمجالان: الاجتماعيّ والثقافيّ هما المفضّلان لدى الأقوياء أصحاب المصلحة في الدعوة إلى الصليبيّة الدوليّة في إسناد الوظائف ذات النفوذ أو ذات الرياسات العليا، إلى أوليائهم من العملاء (الوطنيّين). ومن جانب آخر يحاصر الأشخاص أصحاب الرأي المعارض أو الكاشف للصليبيّة الدوليّة في المجتمع الإسلاميّ في دوائر عملهم، بحيث لا يتجاوزونها..، وبحيث لا تسلّط عليهم الأضواء في الصحف ووسائل الإعلام، وبحيث لا يشاركون في نشاط خارجيّ عن دائرة عملهم الرسميّ، ولا يكلَّفون بمهام أخرى في مؤسّسات دوليّة، ولا يُقلَّدون أيّ وسام من حكوماتهم يشير إلى جدارتهم[٢].

في نقد الإلحاد العلميّ

الإلحاد العلميّ هو ذلك النوع من الإلحاد الذي يحاول أصحابه تبريره بواسطة الكشوف والنظريّات العلميّة كنظريّة التطوّر وقوانين الفيزياء الكمّيّة، واستخدام نتائج هذه النظريّات في إثبات إمّا عدم الحاجة إلى الإله أو نفي وجود الإله. وبالرغم من أن اعتراضات هذا الفريق، الذي يعتمد على نتائج العلم لتبرير إلحاده، لا تتجاوز ساحة الإشكال على الدين وليس على الذات الإلهيّة أو نفي وجود الإله[٣]، مما يجعله إلحادًا قائمًا على قواعد هشّة سرعان ما تنهار أمام النقد أو التناول المنطقيّ. ويرى البَهِيّ أن مفهوم «الإلحاد العلميّ» مسألة رئيسة في الفلسفة الماركسيّة؛ تلك الفلسفة التي تقوم على الحماس والإثارة أكثر مما تقوم على الفكر والمنطق. فقد عملت على إثارة العامّة ضدّ الدين بإدّعاء أنّه مخدِّر للشعوب في صرفهم عن حقوقهم ضدّ مُلّاك الأرض الزراعيّة والمصانع، وضدّ أصحاب رؤوس الأموال. وقد تعمّدت الماركسيّة هدم النظام الاقتصاديّ

[١]- المصدر السابق، ص٢٣.
[٢]- المصدر السابق، ص٢٤.
[٣]- على حمزة زكريا، أنواع الإلحاد – نظرة مجملة، ص ٨-١٠، كتاب إلكترونيّ تمّ الإطلاع عليه في يوم ٢٠٢٢/١/٢٣- على الرابط التالي: http://alfeker.net/library.php?id=3799

القائم على الرأسماليّة بإدِّعاء تحقيق العدل الاجتماعيّ وإزالة الفوارق الاقتصاديّة والاجتماعيّة بين الطبقات.

وقد قام مفهوم «الإلحاد العلميّ» على أنّ العلم يثبت أنَّ الدين أمرٌ لا وجود له، فهو اختراع بشريّ اخترعه الأغنياء للسيطرة على الفقراء، وأنّ العلم يثبت عدم وجود الإله، ومن ثمّ فلا مجال للحديث عن رسل وأنبياء وشرائع؛ لأنّ ذلك كله ما هو إلاّ أساطير اُبتدعت لتسكين الكادحين والمحرومين عن مقاومة الإقطاعيّين والرأسماليّين، وعن طريق الدين اُستغلت الطبقة الكادحة سنين طويلة، وجريمة الدين ضد العدل الاجتماعيّ جريمة منكرة[١].

وهنا يتساءل البَهِيّ مستنكرًا: أي علم يثبت عدم وجود الله؟ وبالتالي أسطورة الوحي؟ أهو علم التجربة؟ وهل التجربة هي وحدها مصدر العلم؟ وإذا كان الأمر كذلك: هل التجربة مصدر علوم الرياضة، أم مصدرها العقل وحده؟ وإذا لم تكن التجربة هي المصدر الوحيد للعلم، كيف يحمل الإنسان على التزام ما لا يلزم، وهو الإيمان بعدم وجود الله؟ لينتهي البَهِيّ من تساؤلاته إلى القول إنّ الإلحاد العلميّ إدعاء زائف لا يسنده دليل[٢].

ويرى البَهِيّ أنّ الإلحاد العلميّ يُطبق في المجتمعات الإسلاميّة بطرق متعدّدة أهمّها: الرقابة على النشر ضدّ كلّ ما ينقده ويبيّن تهافته؛ إمّا بمنع الرأي الآخر إذا تعرّض لنقد الإلحاد الماركسيّ، أو بالتضييق عليه وتسفيه آراء صاحبه، بحيث يفقد القيمة الذاتيّة لو نُشر. أو بتمكين المناصرين للإلحاد العلميّ من الوصول إلى منصب رقباء النشر أو المسؤولين عن الإعلام والثقافة.

في نقد مفهوم الاستشراق

يعرف البَهِيّ الاستشراق بأنَّه بحوث ودراسات في قضايا التراث الإسلاميّ: في العقيدة، والفقه، والشريعة، والتاريخ السياسيّ.. في الإمامة والخلافة، والفلسفة، والاجتماع .. وغير ذلك من علوم ومعارف تتعلّق بالتراث الإسلاميّ، قام بها قساوسة ولاهوتيّون بتكليف من الكنيسة، أو من وزارات الخارجيّة للدول الغربيّة أو الشرقيّة على السواء لتحقيق أهداف دينيّة وسياسيّة دبلوماسيّة، وفي بعض الأحيان لأسباب تجاريّة أو شخصيّة مزاجيّة[٣]. ويرى البهيّ أنّ ثمّة فريقًا من الناس دخلوا ميدان الاستشراق من باب البحث عن الرزق عندما ضاقت بهم سبل الرزق العاديّة، أو دخلوه

[١]- محمّد البهيّ، الإسلام ومواجهة المذاهب الهدّامة، ص٢٨.
[٢]- المصدر السّابق، ص٢٨.
[٣]- محمّد البهيّ، الفكر الإسلاميّ الحديث وصلته بالاستعمار الغربيّ، ص٥٢٣.

هاربين عندما قعدت بهم إمكانيّتهم الفكريّة عن الوصول إلى مستوى العلماء في العلوم الأخرى، أو دخلوه تخلصًا من مسؤوليّاتهم الدينيّة المباشرة في مجتمعاتهم المسيحيّة[١].

ويدَّعي معظم المستشرقين التزامهم بمناهج البحث العلميّة، وأنّهم بعيدون عن كلّ تحيّز وهوى، ومعظمهم أبعد ما يكون من ذلك، وقد يدرسون قضايا أدبيّة أو لغويّة في العربيّة إمّا للتمويه، أو للإبراز فقط.. ينتقلون منها إلى إدعاء شيء معيّن. كمشروع كتابة العربيّة بالأحرف اللاتينيّة، ادعاءً لتيسير النطق بالعربيّة وتخفيف الحركات الإعرابيّة. ثم دخل الاستشراق الآن من ليسوا قساوسة ولا لاهوتيّين، وإنّما متخرّجون في الجامعات ومسيّرون في بحثهم طبقًا لمنهج الاستشراق العامّ[٢].

يرى البَهِيّ أنّ الاستشراق هو أبرز المجالات لتمكين الصليبيّة الدوليّة؛ حيث إنّه ينتهي إلى نتائج غير صحيحة، إمّا نتيجة سوء فهم باللغة العربيّة والتراث العربيّ. أو أن تكون نتائجه هذه مقصودة بغرض التحريف في مبادئ العقيدة، وبالأخص ما يقع في دائرة ما يختلف فيه القرآن عن التوراة والإنجيل[٣]. مقرّرًا أنّ جلّ ادعاءات المشتشرقين لا تخرج عن كونها صياغة حديثة لما كان يدّعيه مشركو مكّة على عهد الرسول صلى الله عليه وسلّم، التي كانت ادعاءاتهم نتيجة لاعتقادهم في الشرك والوثنيّة. أو الاعتماد على روايات مكذوبة أو تأويلات غير سليمة للنصوص.

حيث يقرّر البَهِيّ أنّ عمل المستشرقين ينطوي على نزعتين رئيسيتين: النزعة الأولى: تمكين الاستعمار الغربيّ في البلاد الإسلاميّة، وتمهيد النفوس بين سكان تلك البلاد لقبول النفوذ الأوروبيّ والرضا بولايته. أمَّا النزعة الثانية: الروح الصليبيّة في دراسة الإسلام، تلك النزعة التي لبست ثوب البحث العلميّ، وخدمة الغاية الإنسانيّة المشتركة[٤].

وتتجلّى مظاهر **النزعة الأولى** في إضعاف القيم الإسلاميّة الدينيّة عن طريق شرح تعاليم الإسلام ومبادئه شرحًا يضعف في المسلم تمسّكه بالإسلام، ويقوّي في نفسه الشكّ فيه كدين؛ أو على الأقل كمنهج سلوكيّ يتّفق وطبيعة الحياة القائمة[٥]. كما تتجلىّ مظاهر هذه النزعة في تمجيد القيم الغربيّة المسيحيّة من خلال إبراز التفوّق الغربيّ، وزيادة الدخل الخاصّ والعامّ الناشئ عن هذا التفوق؛

[١]- محمّد البهيّ، المبشّرون والمستشرقون في موقفهم من الإسلام، الإدارة العامّة للثقافة الإسلاميّة- الجامع الأزهر، مطبعة الأزهر، د. ت، ص١٢.
[٢]- محمّد البهيّ، الإسلام ومواجهة المذاهب الهدّامة، ص٣٠.
[٣]- المصدر السابق، ص٣٠.
[٤]- محمّد البهيّ، الفكر الإسلاميّ الحديث وصلته بالاستعمار الغربيّ، ص٣٩.
[٥]- المصدر السابق، ص٣٩.

تلك الزيادة التي ترتّب عليها رفع مستوى المعيشة وتيسير أمر الحياة الإنسانيّة لدى الغربيّين[١]. وهنا يؤكد البَهِيّ أنّه لا صلة بين التقدّم العلميّ المادّيّ وبين المسيحيّة كدين إلّا أنّ المباشر لهذه الحضارة يعتنق المسيحيّة وينتسب إلى الشعوب المسيحيّة!! وليست المسيحيّة دينًا للحضارة الإنسانيّة، وإنّما هي دين للسلوك الفرديّ في الحياة الإنسانيّة[٢]. بعكس الإسلام الذي يدعو إلى تلقّي العلم من المهد إلى اللحد. وأنّ تخلّف المسلمين ليس نتيجة لتخلّف مبادئ الإسلام، ولكن لقصور المسلمين وعدم حرصهم على طلبه على الوجه الأكمل.

كما تتجلّى مظاهر **النزعة الثانية** في كتابات المستشرقين التي لا تنبئ فحسب عن ميل لإضعاف المسلمين، بل تنمّ عن حقد على المسلمين، وعن سخرية وتهكّم برسول الله صلى الله عليه وسلم وبرسالته الإلهيّة؛ إذ يرى البَهِيّ أنّ أساس الاستشراق قام على أنّ الإسلام من صنع محمّد صلّى الله عليه وسلّم، فالإسلام دين بشريّ! وعلى أنّ الرسول لفّق فيه من المسيحيّة واليهوديّة، وأنّه حرَّف في نقله تعاليم هاتين الديانتين: إمَّا لأنّه لم يستطع فهمها كما يذكرون. وإمّا لأنّ نفسه لم ترتفع إلى مستوى عيسى حتى يتصوّره على حقيقته؛ ولذلك أنكر محمّد على عيسى أنّه ابن الإله، وبالتالي أنكر التثليث، وتشبّث بالتوحيد وبشريّة الرسول!! نعم قام الاستشراق على مثل هذا الأساس، ولكن المستشرقين يختلفون فيما بينهم في تصوير آرائهم، وفي تقرير شروحهم لمبادئ الإسلام. وأشدّهم حِدة وعاطفة وهوى جامحًا، وبعدًا عن أدب الكتابة، فضلاً عن البعد عن الأسلوب العلميّ في الدراسة والحكمة مستشرقو فرنسا، ومستشرقو الكثلكة على العموم في أوروبا وأميركا[٣].

كما ينتقد البَهِيّ تلك الثقة التي لاقتها بحوث المستشرقين في الأوساط الأكاديميّة والعلميّة الإسلاميّة، ويرجع هذه الثقة إلى الصورة العامّة المنظّمة التي يتّبعها المستشرقون في التبويب والتصنيف والإخراج، وبما شاع عن الغربيّين في بلاد الإسلام أنهم أهل حضارة وقادة في الثقافة والعلم، وبحوثهم غاية في الجودة والدقة. ونتيجة الفراغ في التأليف الإسلاميّ والعربيّ من المسلمين أنفسهم.

ويُفَعَّل الاستشراق في البلدان الإسلاميّة عبر آليّات مختلفة أهمّها دفع النابغين في الجامعات الإسلاميّة إلى كبار المستشرقين في الجامعات الأوروبيّة والأميركيّة لتوجيههم وتأهيلهم أكاديميًّا بحيث يتشربون كلّ ادعاءات المستشرقين التي يكون حصولهم على المؤهّل الأكاديميّ رهنًا

[١]- محمّد البهيّ، الفكر الإسلاميّ الحديث وصلته بالاستعمار الغربيّ، ص٥٠.
[٢]- المصدر السابق، ص٥١.
[٣]- المصدر السابق، ص٥٢.

بقبولهم لهذه الشبهات وتبنّيها في بحوثهم وكتاباتهم. ومن ثمّ يشيعونها في جامعاتنا الإسلاميّة، ويقع شبابنا تحت تأثير «عقدة الخواجة» التي تفعل فعلها في نفوس الشباب المسلم.

في نقد مقولة « تناقض العلم والدين»

يرى البَهِيّ أنّ مفهوم العلم لا يعني مطلق المعرفة، وإنّما يعني المعرفة التي يتمّ الحصول عليها عن طريق الملاحظة والتجربة. بينما الدين هو مجموعة المعارف الغيبيّة التي لا تخضع للبحث التجريبيّ الحسّيّ؛ لذلك يرى دعاة هذه المقولة المشبوهة الهدّامة أنّه لا يمكن الوثوق بما يتمّ التوصّل إليه عبر كلّ علم لا يخضع للملاحظة الحسّيّة والتجربة المعمليّة.

وهكذا يتمّ إعلان الخصومة بين العلم والدين على حساب الدين بدعوى أنّه عودة إلى الأساطير والخرافات التي كان يقوم عليها الكهانات، ومن ثمّ تتمّ المطالبة بإبعاد الدين عن جوانب الحياة الإنسانيّة حفاظًا على حُسن توجيه الإنسان كما يدَّعون، وهم بذلك يقلّلون من شأن الدين ويدفعون المتديّنين إلى الشكّ في قيمة التديّن. ومن هذه النقطة تُفتح النافذة على «العالميّة».. وتضعف الحدود التي تفصل -باسم الدين-مجموعة من البشر عن مجموعة أخرى. وهو هدف الماسونيّة الأكبر؛ لأنّ الدين الحقّ هو أكبر عائق في سبيل الماسونيّة؛ حيث إنّ الدين يدعو إلى الإيمان بالله الخالق، ربّ العالمين، الذي يدعو إلى التعاون على البرّ والتقوى، وإلى ما فيه خير الناس جميعًا، وإلى الأخوّة الإنسانيّة. الأمر الذي ينجم عنه ازدهار الحياة الإنسانيّة ونماؤها[١].

ومن ثمّ يرى البَهِيّ تهافت هذا الرأي الذي يرى أنّ ثمّة خصومة بين الدين والعلم؛ لأنّه إذا كانت التطوّرات العلميّة المتلاحقة تكشف عن سقوط اليقين عن نتائج العلم التجريبيّ؛ فإنّه ليس هناك حجّة تفضيليّة تفضِّل نتائج العلم التجريبيّ بوصفه علمًا تجريبيًّا على العلم الغيبيّ الذي يقدّمه الدين بوصفه يفتقد إلى اليقين. ومن ثمّ يكون الفرق هيّنًا – أو لا يوجد فرق على الإطلاق- بين العلم التجريبيّ والعلم الغيبيّ .. وعلى ذلك تكون الخصومة بين العلم والدين هي خصومة مزعومة تقوم على «التحيّز» و«الهوى» وليس على أسس حقيقيّة.

ويرى الدكتور البَهِيّ أنّ العمل على نشر هذه الخصومة بين الدين والعلم في المجتمعات الإسلاميّة يتمّ عن طريق بعض الأساتذة في الكلّيّات الجامعيّة في الوطن العربيّ والإسلاميّ، تلك الفئة من الأساتذة التي يتمّ شراؤها بالمال أو بسائر الإغراءات الأخرى؛ ويحث هؤلاء الأساتذة

[١]- محمد البهيّ،الإسلام في الواقع الإيديولوجيّ المعاصر، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٩٧٠، ص١٢٣-١٢٤.

شباب الجامعات على قبول الشكّ في الإسلام وتصويره على أنّه دين لا يحوي إلّا على مجموعة من الأساطير التي لا تستند إلى دليل علميّ، وما دام العلم هو لغة العصر، فإنّ الحقيقة هي ما يقرّها العلم، أمّا ما يرفضه العلم الحسّيّ التجريبيّ فلا مفرّ من رفضه.

ويرى البَهِيّ أنّ هذا التشكيك في الدين يمثل اهتزازًا في مستقبل المجتمعات الإسلاميّة، وضعفًا في الأمّة الإسلاميّة، وتفريقًا للشباب نفسه بين مؤمن ومعارض للإيمان أو بين يمينيّ ويساريّ، حيث يعدّ ذلك بمثابة أخطبوط غريب داخل المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة لمساعدة الداعين من الأساتذة العملاء إلى عداوة العلم للإسلام في محاضراتهم الجامعيّة. ورغم أنّ هؤلاء الأساتذة قلّة، لكن نجد أنّه كثيراً ما توجه إليهم الدعوات من المحطات التلفزيونيّة ومن بعض الجامعات الإسلاميّة في شتّى بقاع العالم الإسلاميّ، وإلى الكتابة في الصحف والمجلّات العربيّة والإسلاميّة بمكافآت سخيّة وبصفة منتظمة[١].

ولذلك لم يفت البَهِيّ أن يلفت الأنظار إلى تهافت هذه الدعوة المضلّلة التي تشير إلى وجود خصومة بين العلم والدين، وخاصّة في ظلذ الدين الإسلاميّ الذي دعا إلى العلم مع أوّل آياته نزولاً، حيث يؤكّد البهيّ مرارًا على أنّ العلم هو سبيل الإنسان للاستفادة مما أودعه الله في هذا الكون من نعم وخيرات، فـ»الإنسان لا يتمكّن مما خُلق وسُخّر له في عالمنا من الموجودات الأخرى، إلّا إذا وقف على أسرارها ووصل في كشفها إلى معرفة القوانين التي تحكمها»[٢].

ولا يمكن أن يتسنّى للإنسان الوقوف على أسرار الكون إلّا بالعلم التجريبيّ الحديث الذي يقوم على أسس من القوانين التجريبيّة التي استخلصها العلماء بالاستعانة بما أقاموه من معامل وما اخترعوه من وسائل مُعِينة؛ ولذلك أوجب الإسلام على الإنسان أن يهتمّ بالعلم والمعرفة، لا ليدرك ربّه فحسب فيؤمن به ويعبده في قدسيّته وجلاله، ولكن لينتفع بما سخّر له في كونه، وآيات القرآن التي تحث المسلم على ذلك كثيرة ومتنوعة. فالإنسان الذي يعطل خصائصه البشريّة فلا يدرك كرامته، وإن أدركها لا يسعى إلى تحقيق سيادته عن طريق العلم والكشف هو إنسان ملوم في نظر الإسلام؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ (السجدة:٩). فالإنسان يكون مقصّرًا في استخدام ما وُهِبَ من وسائل العلم، وبالتالي يكون قليل الشكر للمولى

[١]- محمّد البهيّ، الإسلام ومواجهة المذاهب الهدّامة، ص٣٧.

[٢]- محمّد البَهِيّ، الدين والحضارة الإنسانيّة، الجزء الثاني، إصدار خاصّ لهيئة كبار العلماء(٩)، هدية مجلّة الأزهر لشهر ربيع الآخر ١٤٣٧هـ- يناير ٢٠١٦/ فبراير ٢٠١٧، ص ٨٠.

جلّ شأنه، إذا تكاسل عن متابعة التطوّر في العلم التجريبيّ، وهو العلم الحديث؛ لأنّه بوقوفه فيه عند مرحلة معيّنة من مراحل تطوّره يكون قد قضى على نفسه بالتزام نتائج ربما يكشف الغد عن وهن فيها، أو يأتي بما هو أدقّ وأقدر على التحكّم في خصائص الطبيعة واستخدامها عما كان له من قبل. والخير كلّ الخير أن يكون الإنسان في غده أكثر تمكّنًا وأقوى سيادة منه في أمسه[١].

فتكريم الإنسان يساوي تمكينه من السيادة على ما في الكون، وبالأخصّ على ما في عالمه الأرضيّ، والعلم التجريبيّ هو أحد أهمّ مصادر التمكين، فإذا ما عجز الإنسان وتكاسل وتخاذل عن طلبه وتحصيله يكون قد تسبّب في ضياع سيادته وتهاون في كرامته. وبذلك يبرهن البَهِيّ على تهافت هذه القضية التي تقر بوجود خصومة مطلقة بين العلم والدين.

[١]- محمّد البهيّ، الدين والحضارة الإنسانيّة، الجزء الثاني، إصدار خاصّ لهيئة كبار العلماء(٩)، هدية مجلّة الأزهر لشهر ربيع الآخر ١٤٣٧هـ- يناير ٢٠١٦/ فبراير ٢٠١٧، ص٨٣.

خاتمة

وهكذا ينتهي هذا البحث الذي تناول نقد الدكتور محمّد البهيّ للمذاهب الغربيّة الهدّامة إلى مجموعة من النتائج المهمّة، كان منها:

أوّلًا- إنّ المَذَاهِب الهدّامة من منظور الدكتور البَهِيّ هي مذاهب لها أهداف محدّدة أهمّها إبقاء المجتمعات الإسلاميّة ضعيفة ومهلهلة وممزقة لتظلّ في تبعيّة دائمة للغرب، ويظلّ الغرب مستوليًا على ثرواتها الاقتصاديّة ومواردها الطبيعيّة.

ثانيًا: إن هذه المَذَاهِب الهدّامة هي اتجاهات متشابكة ومتداخلة، ومن السهل أن يتعاون أصحاب المصلحة في ترويجها ضد الإسلام. ومن هنا كان « الوفاق» بين قمّة القوّة الإلحاديّة، وقمّة القوّة الصليبيّة الدوليّة أمرًا ميسّرًا؛ فسيطرة الشيوعيّة الدوليّة على مجتمع إسلاميّ ما، قد تكون مقبولة في نظر القوة الصليبيّة لفترة تطول أو تقصر حسب النتائج التي تظهر من ترويج الإلحاد العلميّ فيه، وقد تكون باتفاق الطرفين؛ ونفوذ القوّة الصليبيّة في مجتمع إسلاميّ ما قد تباركه القوّة الإلحاديّة العالميّة طالما الإسلام تحت هذه النفوذ في طريقه للضعف. وبناء عليه لم يكن من السهل مواجهة هذه المَذَاهِب كلّ على حدة، ولكن يجب مواجهتها مواجهة شاملة ككلّ لا يتجزّأ. ويرى الدكتور البهيّ أنّ الحلّ يكمن في التربية الإسلاميّة للفرد المسلم التي تعمل على يقظة المسلمين وأجيالهم الصاعدة وتوعيتهم على كلّ ما يحاك لهم بليل من أجل إضعافهم، وتأكيد الوعي اليقظ المطعم بقوة العقيدة مع التربية النوعية التي تؤهّلهم للمهن والحرف المختلفة.

ثالثًا: أكّد البَهِيّ على ضرورة أن يلعب الإعلام الإسلاميّ دورًا بارزًا لتفادي هذه المَذَاهِب الهدّامة، منها: أن يواجه هذه المَذَاهِب الهدّامة بأسلوب علميّ موثّق، ونقضها نقضًا منهجيًّا من خلال محاورة كبار الأكاديميّين ذوي الاتجاهات الإسلاميّة المستنيرة، واستكتابهم في مشاريع علميّة تُنشر بحوثها على إطار واسع في العالم العربيّ والإسلاميّ.

رابعًا: رأى البهيّ ضرورة أن تهتمّ البلاد الإسلاميّة بالعمل على وضع منهج للتربية الأساسيّة للفرد المسلم في جميع مراحل التعليم، بما فيها مرحلة التعليم الجامعيّ، وبالأخصّ في دراسة كلّيّات التربية. على أن يكون هدف هذا المنهج هو إعداد «الصلاحية» و«الأهليّة» لدى الفرد المسلم لأداء الواجب في ظلّ رقابة ذاتيّة، وفي خشية من الله لأداء وظيفته في المجتمع التي تؤهّله لها تربيته النوعيّة في المهنة أو الحرفة.

لائحة المصادر والمراجع

١. محمّد البهِيّ، حياتي في رحاب الأزهر..طالب ..وأستاذ .. ووزير، القاهرة، مكتبة وهبة، د.ت.

٢. محمّد البهيّ، المبشّرون والمستشرقون في موقفهم من الإسلام، الإدارة العامّة للثقافة الإسلاميّة- الجامع الأزهر، مطبعة الأزهر، د. ت.

٣. محمّد البهِيّ، الفكر الإسلاميّ الحديث وصلته بالاستعمار الغربيّ، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الرابعة، ١٩٦٤.

٤. محمّد البهيّ، الإسلام في الواقع الإيديولوجيّ المعاصر، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٩٧٠.

٥. محمّد البهِيّ، تهافت الفكر المادّيّ التاريخيّ بين النظريّة والتطبيق، القاهرة ، مكتبة وهبة ، الطبعة الثالثة، ١٩٧٥.

٦. محمّد البهِيّ، الإسلام ومواجهة المذاهب الهدّامة، القاهرة ، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، ١٩٨١.

٧. محمّد البهِيّ، الجانب الإلهيّ من التفكير الإسلاميّ، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة السادسة، ١٩٨٢.

٨. محمّد البهِيّ، طبقيّة المجتمع الأوروبيّ وانعكاس آثارها على المجتمع الإسلاميّ المعاصر، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ١٩٨٢.

٩. محمّد البهِي، الدين والحضارة الإنسانيّة، الجزء الأوّل، إصدار خاصّ لهيئة كبار العلماء(٨)، هديّة مجلّة الأزهر لشهر ربيع الأول ١٤٣٧هـ- ديسمبر ٢٠١٥/ يناير ٢٠١٦.

١٠. محمّد البهِي، الدين والحضارة الإنسانيّة، الجزء الثاني، إصدار خاصّ لهيئة كبار العلماء(٩)، هديّة مجلّة الأزهر لشهر ربيع الآخر ١٤٣٧هـ- يناير ٢٠١٦/ فبراير ٢٠١٧.

١١. محمّد البهِي، الدين والحضارة الإنسانية، الجزء الثالث، إصدار خاص لهيئة كبار العلماء(١٠)، هديّة مجلّة الأزهر لشهر جمادى الأولى ١٤٣٧هـ- فبراير / مارس ٢٠١٧.

١٢. عبدالقادر شيبة الحمد، أضواء على المذاهب الهدّامة، الرياض، ١٤٣٣هـ.

١٣. علي حمزة زكريا، أنواع الإلحاد- نظرة مجملة، كتاب إلكترونيّ منشور على الرابط التالي: http://alfeker.net/library.php?id=٣٧٩٩

١٤. محمّد أبو الغيط الفرت، محمّد روّاس قلعة جي، العقيدة الإسلاميّة في مواجهة المذاهب الهدّامة، القاهرة، دار البحوث العلميّة، الطبعة الأولي، ١٩٨٣.

١٥. محمود حمدي زقزوق، من أعلام الفكر الإسلاميّ الحديث، القاهرة، سلسلة دراسات إسلاميّة العدد(١٥٢)، وزارة الأوقاف- المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨.

من الحداثة الداروينيّة إلى الحداثة الدنيويّة

نقد المسيري للحضارة الغربيّة المعاصرة

محمد الشريف الطاهر [*]

الملخص

يعدّ مشروع المفكّر المصريّ عبد الوهاب المسيري في جوهره مشروعًا نقديًّا للحضارة الغربيّة، وقد اتّجه هذا النقد أساسًا نحو الحداثة ومآلها المابعد حداثيّ، وتكمن أهمّيّة هذه الممارسة النقديّة في تفكيك النزعة التقديسيّة للحداثة الغربيّة، والتي هي في الحقيقة تعبير عن الانهزاميّة التي مُنِيت بها الروح العربيّة المعاصرة، والتي أضحت تنغلق على كلّ ما هو غربيّ بدعوى العلميّة والتقدّميّة وغيرها من الادّعاءات التي تنتهي إلى إغفال الذات العربيّة وخصوصيّتها المتعيّنة في تاريخها ولحظتها الآنيّة المعاصرة، فسادت الغفلة عن واقعنا ومشكلاته الحقيقيّة.

طرح عبد الوهاب المسيري عدّة أسئلة حول الحداثة الغربيّة، ابتداء من ماهيّتها وانتهاء إلى إمكانيّة تطبيقها على عالمنا العربيّ المعاصر، وقد أفضت كلّ هذه الأسئلة إلى استيعاب للحداثة الغربيّة ثمّ نقدها ليصل إلى تقديم بديل عنها، مقدّمًا بذلك خطابًا تفسيريًّا يسبق الممارسة النقديّة، والتي لا تتوقّف عند تفكيك الإنتاج المعرفيّ الغربيّ فقط، بل تمتدّ كذلك إلى تأسيس بديل حضاريّ مشروط بالإنسانيّة مما يطرح علينا عدّة أسئلة- هي موضوع المقالة- وهي: لماذا ربط المسيري بين الداروينيّة والحداثة؟ وما وجه الصلة بينهما؟ وهل قادت هذه الحداثة الإنسانيّة إلى مآل لا إنسانيّ لتستدعي بديلاً إنسانيًّا؟

حتى نصل إلى تكوين صورة شاملة وعميقة حول فهم المسيري للحداثة الغربيّة، من المهمّ تحديد نموذجها المعرفيّ، والذي يشهد عند المسيري تشابكًا مفاهيميًا وتداخلاً بين المجالات المفهوميّة التي يستعملها، والقصد من المجال أن كلّ مفهوم له مجاله الذي يدُّل عليه.

كلمات مفتاحيّة: الحداثة – العقلانيّة – المشروع التحديثيّ- المادّيّة الصلبة – الداروينيّة.

---

[١]- أستاذ فلسفة الدين والحضارة بجامعة باتنة١ – الجزائر.

طرح عبد الوهاب المسيري عدّة أسئلة حول الحداثة الغربيّة، ابتداء من ماهيّتها وانتهاء إلى إمكانيّة تطبيقها على عالمنا العربيّ المعاصر، وقد أفضت كلّ هذه الأسئلة إلى استيعاب للحداثة الغربيّة ثمّ نقدها ليصل إلى تقديم بديل عنها، مقدمًّا بذلك خطابًا تفسيريًّا يسبق الممارسة النقديّة التي لا تتوقّف عند تفكيك الإنتاج المعرفيّ الغربيّ فقط، بل تمتدّ كذلك إلى تأسيس بديل حضاريّ مشروط بالإنسانيّة مما يطرح علينا عدّة أسئلة- هي موضوع المقالة- وهي: لماذا ربط المسيري بين الداروينيّة والحداثة؟ وما وجه الصلة بينهما؟ وهل قادت هذه الحداثة الإنسانيّة إلى مآل لا إنسانيّ لتستدعي بديلاً إنسانيًّا؟

أوّلًا: الشبكة المفهوميّة وتصوّر الحداثة عند المسيري:

حتى نصل إلى تكوين صورة شاملة وعميقة حول فهم المسيري للحداثة الغربيّة، وجب تحديد نموذجها المعرفيّ، والذي يشهد عند المسيري تشابكًا مفاهيميًّا وتداخلاً بين المجالات المفهوميّة التي يستعملها، والقصد من المجال أنّ كلّ مفهوم له مجاله الذي يدُّل عليه.

وتتمثّل عمليّة التشابك في ذلك الارتباط بين المشروع التحديثيّ-الذي هو مدخل المسيري لفهم الحضارة الغربيّة الحديثة- وعلاقته بنموذج العلمانيّة من جهة، ومن جهة ثانية علاقته بالماديّة والحلوليّة الماديّة الصلبة والسائلة، فنجد أنّ المسيري يقول: «**فمثلاً أنا أتحدّث عن نموذج الحضارة الغربيّة باعتباره نموذجًا ماديًّا علمانيًّا شاملاً داروينيًّا منفصلاً عن القيمة**»[١] وفي موضع آخر يورد الماديّة دون الحديث عن العلمانيّة الشاملة في قوله: «**أنّ النموذج المهيمن على الحضارة الغربيّة هو النموذج الماديّ**»[٢]، وإن كان نموذج الحضارة الغربيّة ماديًّا، فما علاقة التحديث بالماديّة؟ وما علاقة الحداثة بالعلمانيّة الشاملة؟

وما علاقة العلمانيّة الشاملة بالماديّة؟ وما هي علاقة الحلوليّة بالماديّة وبالحداثة والعلمانيّة الشاملة؟ وللإجابة عن هذه التساؤلات، فإنّه لا بدّ من تحديد ثلاثة مفاهيم أساسيّة وهي: الحداثة، الحلوليّة، العلمانيّة الشاملة، مع تحديد السياقات التي يستعمل كلّ طرف فيها داخل نص المسيري، ومنه يمكن تحديد وجه العلاقة لنصل في الأخير إلى تحديد وجه الصلة بين كلّ هذه المفاهيم ومفهوم الحداثة الغربيّة عند مفكّرنا، لنخلص في النهاية إلى تحديد النموذج المعرفيّ.

أ- الحداثة: مشروع التحديث هو المصطلح الذي يشير إليه المسيري عندما يتحدّث عن الحداثة

[١]- عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص ١٦٩.

[٢]- عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، سلسلة حوارات لقرن جديد، (دمشق: دار الفكر،٢٠٠٣)، ص ١٦.

عمومًا، وقاصدًا به المرحلة البطوليّة من الحضارة الغربيّة، حيث كان فيها المأمول و المرجوّ هو تحقيق سعادة الإنسان، وكلمة مشروع تعني: «**رؤية للواقع وبرنامج لإصلاحه في ضوء معتقدات محدّدة**»[١]، وهنا يتبادر إلى الذهن سؤالان هما: ما هي هذه المعتقدات والرؤى التي تحدّد وفقها المشروع؟ ثمّ ما مضمون هذا المشروع؟.

والإجابة عن السؤالين تتحدّد في النصّ التالي: «...ثمّة ما يشبه الإجماع على أنّ الحداثة مرتبطة تمامًا بفكر حركة الاستنارة الذي ينطلق من فكرة أنّ الإنسان هو مركز الكون وسيّده، وأنّه لا يحتاج إلّا إلى عقله سواء أكان في دراسة الواقع أو إدارة المجتمع أو للتمييز بين الصالح والطالح، وفي هذا الإطار يصبح العلم هو أساس الفكر، مصدر المعنى والقيمة، والتكنولوجيا الآليّة الأساسيّة في محاولة تسخير الطبيعة وإعادة صياغتها؛ ليحقّق الإنسان سعادته ومنفعته، والعقل هو الآليّة الوحيدة للوصول إلى المعرفة» [٢]، ويضيف قولاً آخر مكملاً لتعريف الحداثة وذلك في قوله: «هذا التعريف قد يبدو للبعض تعريفًا جامعًا مانعًا، أو على الأقلّ كافيًا، ولكنّنا لو فحصنا الأمر بدقّة أكبر لوجدنا أنّ الحداثة ليست مجرّد استخدام العقل والعلم والتكنولوجيا، بل هي استخدام العقل والتكنولوجيا المنفصلة عن القيمة»[٣] ومن خلال النصّين السابقين نجد أنّ ما يشكّل مفهوم الحداثة يتحدّد بمحدّدين مهمّين هما: فلسفة الأنوار والانفصال عن القيمة الإنسانيّة.

والاستنارة كفلسفة هي الرؤية المعرفيّة المؤسّسة للنموذج المعرفيّ للحداثة الغربيّة، وسنتعرف على ذلك عندما نطلع على مفهوم العلمانيّة الشاملة في سياق الحداثة الغربيّة، ولكن ما يهمّنا هنا هو تعريف المسيري لمفهوم الاستنارة، إذ يقول: «**نحن نذهب إلى أنّ الاستنارة هي ببساطة شديدة (لكنها غير مخلّة) رؤية ماديّة عقلانيّة تدور حول رؤية محدّدة للعقل وعلاقته بالطبيعة/المادّة، وتتفرّع عنها رؤية للتاريخ وللأخلاق والجمال...الخ، وتدور أيّة منظومة فلسفيّة حول ثلاثة محاور: الإنسان، الطبيعة، الإله. وفي حالة الاستنارة يحلّ العقل محلّ الإنسان في هذا الثالوث**»[٤]، ويظهر من هذا النصّ أنّ رؤية الاستنارة تتميّز بكونها ماديّة، وكذلك يعتبر مفهوم العقل المعبر الرئيسيّ عن الإنسان، و نصّ كانط المعروف «بما هي الأنوار» خير دليل على أنّها تجعل للعقل مكانة مركزيّة وذلك بقوله: «**توصّل إليّ أنّ الأنوار تتأسّس لأجل إنسان يخرج من قصوره الذي يجده في ذاته، والقصور يعني**

[١]- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفيّة في الحداثة الغربيّة، مصدر سابق، ص ٤٥.
[٢]- المصدر نفسه، ص ٤٦.
[٣]- المصدر نفسه، ص ٤٦.
[٤]- عبد الوهاب المسيري، العلمانيّة الشاملة، مصدر سابق، ص ٢٩٠.

عدم القدرة على استخدام فهمه الخاصّ بدون إدارة الغير...»[1]، وهذا يعني أنّ العقل قادر على بلوغ المعرفة واستخدام التقنية، وتسخير الطبيعة له دون أن يحتاج إلى الغير أو إلى سلطة متجاوزة، ولكن ما يظهر هنا هو أنّ هذا النمط من العقل يدور في الطبيعة المادّة ملغيًا كلّ ماهو متجاوز لحدودها.

ومادامت الرؤية الاستناريّة تؤكد على مركزيّة العقل في حدود الطبيعة/المادّة، فإنّها بالضرورة ستنطلق من مشروع منفصل عن القيمة الإنسانيّة، لكون هذه الأخيرة عنصرًا متجاوزًا لحدود الطبيعة/المادّة؛ لهذا فإنّ الرؤية الاستناريّة هي من تحدّد فكرة الانفصال عن القيمة الإنسانيّة.

والاستنارة كرؤية مرتبطة بالحلوليّة، أي عندما يصبح كلّ شيء كامنًا في المادّة، فإنّ الارتباط يصبح وثيقًا بين الحلوليّة المادّيّة الكامنة والحداثة الغربيّة من جهة، وبين الحداثة والعلمانيّة من جهة أخرى، وهنا لا بدّ أن نورد بعض النصوص التي تؤكّد على خاصّية الارتباط، والتي تسوق ماهيّة الارتباط، أي أهو جزء من كلّ أم سبب ونتيجة وغيرها؟ وسنأخذ على سبيل المثال لا الحصر نصوص كتاب العلمانيّة الشاملة:

نصوص كتاب «العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة»: يقول: «**ومنظومة التحديث والعلمنة الغربيّة تدور في إطار ما نسمّيه» الحلوليّة الكمونيّة المادّيّة» أو المرجعيّة الكمونيّة الواحديّة»، وما يميّز هذه المنظومة على مستوى البنية العامّة أنّ المبدأ الواحد المنظم للكون ليس مفارقًا له أو منزهًا عنه، متجاوزًا له، وإنّما كامن حالٌّ فيه؛ ولذا فالكون(الإنسان والطبيعة) يصبح مرجعيّة ذاته، ومكتفيًا بذاته**»[2]، وهذا النصّ يجعل كلّ من الحداثة بمراحلها ومآلها (المابعد حداثيّ) تندرج ضمن الرؤية الحلوليّة المادّيّة، والحال نفسه ينطبق مع العلمانيّة الشاملة.

يقول: «**يتّسم التحديث (في إطار العلمانيّة الشاملة) بعدّة صفات، ويؤدّي إلى عدّة نتائج...من أهمّها- في تصوّرنا- تفكيك الإنسان**»، وهنا قد جعل المسيري التحديث يدور في إطار العلمانيّة الشاملة أي أنّ كلّ ما يحدث داخل الحداثة في المجال الاقتصاديّ والسياسيّ يرد إلى العلمانيّة كنموذج معرفيّ مؤسّس لحركة تاريخ الحضارة الغربيّة الحديثة.

ويبدو من النصّ السابق أنّ الحلوليّة إطار عامّ تدور فيه كلّ من الحداثة والعلمانيّة، لكنّ المشكلة الحقيقيّة بين الحداثة والعلمانيّة الشاملة، والتي يمكن حلّها في مصطلح الرؤية والمشروع، فالمشروع التحديثيّ يتمّ ضمن نموذج معرفيّ أو رؤية كونيّة، وذلك بصفته برنامجًا إصلاحيًّا للواقع

---

[1]- Emmanuel Kant: Qu'est- ce Que les Lunnieres? Trad.Jean-Michel, (France: Muglioni, 1999), P4.

[٢]- عبد الوهاب المسيري، العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة، مصدر سابق، ص٣٢١.

يتمّ وفق معتقدات مسبقة -كما سبق شرحه-، وهذه المعتقدات لا بدّ وأن تكون هي العلمانيّة الشاملة والحلوليّة المادّيّة، فعندما يتحدّث المسيري عن المشروع التحديثيّ، فهو يجعله مرادفًا للعلمنة كإجراء، والتي هي الترشيد المادّيّ، ولكن كلّ هذه الإجراءات تجري ضمن رؤية معرفيّة وهي العلمانيّة الشاملة، عندما يتحدّث عن الحداثة بوصفها رؤية مادّيّة للوجود، فهي مرادفة للعلمانيّة الشاملة وكذلك للحلوليّة المادّيّة.

ومن ما سبق يظهر أنّ كلًّا من الحلوليّة والعلمانيّة الشاملة هما النموذج المعرفيّ الذي يدور داخله مشروع التحديث الغربيّ، وعليه فالحداثة الغربيّة الحديثة هي حداثة علمانيّة شاملة.

٤- العلمانيّة الشاملة ومقدّماتها الحلوليّة المادّيّة: من خلال ما سبق عرفنا أنّ قراءة المسيري للحضارة الغربيّة تتمّ من خلال عمليّة التحديث، ومشروع الحداثة ومراحلها التطوّريّة انتهاء إلى مرحلة ما بعد الحداثة، والنموذج المعرفيّ لهذه الحضارة يتمثّل في الحلوليّة المادّيّة الصلبة والسائلة، والعلمانيّة الشاملة.

والعلاقة الرابطة بين الحلوليّة والعلمانيّة الشاملة تتجلّى في الارتباط بالحداثة الغربيّة، حيث إنّ الحلوليّة المادّيّة هي أوسع من تحليل الحداثة الغربيّة ومآلها «المابعديّ»، في حين أنّ استعمال العلمانيّة الشاملة يرجع لارتباطها بالحضارة الغربيّة ولمجتمعها العلمانيّ، وهنا يقول عن استخدام نموذج العلمانيّة الشاملة «**لكلّ هذا قمت بصياغة مصطلح العلمانيّة الشاملة لأصف وضع المجتمع العلمانيّ بعد التطوّرات التي أشرت إليها، فهي أيديولوجيا كاسحة لا يوجد فيها مجال للإنسان أو القيم...**»[١]، ويظهر كذلك الاختلاف من حيث ارتباط الحلوليّة بالبعد النظريّ والتصوّري أكثر من الواقعيّ، في حين أنّ العلمانيّة الشاملة ترتبط بالواقع الاجتماعيّ من زاوية علاقة الفكر والمعرفة بالمجتمع والتي تظهر بشكل واضح في علم اجتماع المعرفة، وإضافة إلى ذلك فالحلوليّة المادّيّة هي مقدّمة للعلمانيّة الشاملة.

أ)- الحلوليّة المادّيّة الصلبة والسائلة: الحديث عن الحلوليّة عند عبد الوهاب المسيري تعبير عن مرحلتين مهمّتين، هما الحداثة في عصرها البطوليّ وهنا تظهر الحلوليّة المادّيّة الصلبة، وما بعد الحداثة حيث تظهر حالة السيولة والنسبيّة المطلقة أي الحلوليّة المادّيّة السائلة، وهي كلّها تعني العلمانيّة الشاملة[٢].

---

[١]- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص ٣٩٦.
[٢]- المصدر نفسه، ص ص ٣٩٤، ٣٩٥.

والحلوليّة عكس التوحيد، بمعنى أنّها تحوي المفاهيم المركزيّة نفسها في التوحيد، ولكن الاختلاف هو في المفاهيم الناظمة التي ترتّب العلاقات بين المفاهيم المركزيّة.

والمفهوم الناظم الذي تنتظم به الحلوليّة عمومًا هو حلول أحد الأطراف في طرف واحد أو طرفين، ويفسّره بمفهوم شارح وهو الكمون، إذ يقول: «**الحلوليّة الكمونيّة المادّيّة هي مذهب الحلول أو الكمون القائل بأنّ كلّ ما في الكون (الإله، والإنسان والطبيعة) مكوّن من جوهر واحد مكتَفٍ بذاته...**»[١] وما دام مكوّنًا من جوهر واحد كامن، فالمسافة لا وجود لها والثنائيّات كلّها منعدمة، ويبقى أمر واحد وهو المركز الذي يعيّن موقع الحلول، فإنْ كان «الإله» هو موضع الحلول تكون حلوليّة روحيّة، وإن كان الإنسان أو الطبيعة فهي حلوليّة مادّيّة، وبهذا ينتفي مفهوم التجاوز ومعه الحدود، فكلّ العناصر متماهية في العنصر المركزيّ.

وفي الحلوليّة المادّيّة الصلبة يبدأ مركز الحلول بالإنسان ثمّ ينتقل إلى الطبيعة، وما يهمّنا في هذا الصدد هو طريقة الانتقال؛ إذ سيتمّ «تصفية الإنسان» لصالح الطبيعة/المادّة، ويورد عبارة أخرى وهي «تفكيك الإنسان وردّه إلى ما دونه»، إذ تبدأ الحلوليّة بمركزيّة الإنسان «**فيحلّ المبدأ الواحد في المرحلة الأولى في عنصر مادّيّ إنسانيّ واحد (مسار التاريخ- روح الشعب- الرجل الأبيض) ويتمّ التجاوز باسمه، وهذه هي رحلة التحديث البطوليّة**»[٢]، ولكن في هذه المرحلة لا يكون الإنسان إنسانًا كما سبق وطَرَحه في الأنطولوجيا التوحيديّة؛ بل هو إنسان طبيعيّ، وهنا يتمّ تهميش أبعاده الإنسانيّة ومركزة الأبعاد الطبيعيّة، وتستمرّ العمليّة إلى «**حين يتمّ تصفية الإنسان باسم الطبيعة ويكون مركز العالم هو الطبيعة/المادّة (وهذه هي مرحلة الحداثة)**»[٣] وهنا يتلاشى الإنسان ويصبح جزءًا لا يتجزّأ من الطبيعة/المادّة، وتصبح الطبيعة مركز العالم، وذلك أنّها تحوي قوانين صلبة يحويها الزمان والمكان المطلقان، ويظهر عندئذ إنسان طبيعيّ مادّيّ وإنسان جسمانيّ وآخر اقتصاديّ، والمشترك بينهم هو خضوعهم لقوانين الطبيعة، من هنا نجد مفهوميّن تحليليّين مهمّين هما التفكيك والاختزال؛ أمّا التفكيك فالأجدر أن نضعه ضمن سياق تحليل العلمانيّة الشاملة، وأمّا الاختزال فهو يحدّد الوضع والقيمة ضمن الطبيعة، وعليه فهو يضبط طبيعة العلاقة بين الإنسان والطبيعة، فهي علاقة جزء بالكلّ ينحصر فيه لا يتجاوزه، وهذا ما عبّر عنه بـ: «جزء لا يتجزّأ»، وعليه يتمّ اختزال الإنسان إلى بُعده الطبيعيّ/المادّيّ إمّا «الجسم» أو «الاقتصاد»، باعتبار أنّ هذا الأخير

[١]- عبد الوهاب المسيري، العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة، مصدر سابق، ص ٤٦٧.
[٢]- المصدر نفسه، ص ٤٦٩.
[٣]- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص ٣٩٤.

تعبير عن حالة الطبيعة، وهنا يظهر ما يسمّيه بالنموذج الاختزاليّ والذي يعرّفه بقوله: «**والنموذج الذي يختزل الواقع إلى عدّة عناصر بسيطة مستبعدًا كثيراً من العناصر والأبعاد (وخصوصًا العناصر الإنسانيّة المركّبة)**»، وهنا يختفي الإنسان باعتباره كيانًا مركّبًا يحوي عناصر متجاوزة للطبيعة هي أساس إنسانيّته، وعناصر طبيعيّة مستمدّة من الطبيعة المادّة، ففي النموذج المادّيّ يختزل الإنسان داخل البعد المادّيّ ويستبعد البعد المتجاوز، وهنا يقول:«**ويتلاشى الحيّز الإنسانيّ تمامًا إذ يبتلع الحيّز الطبيعيّ كلّ الكائنات بما في ذلك الإنسان نفسه**» وتختفي مع ذلك فكرة الإله، إذ يصبح لا وجود له، فالحاكم على العالم هو الطبيعة.

وبعد مرحلة الحلوليّة المادّيّة الصلبة تأتي الحلوليّة المادّيّة السائلة، والرابط بينهما هو زيادة نسبة الحلول، وهنا يقول: «**ولكن درجات الحلول تزداد، ويتوزّع الكمون أكثر من عنصر واحد، حتى تصبح كلّ عناصر الواقع موضع كمون، فتصبح كلّ الأشياء مقدّسة، ويتساوى المقدّس والمدنّس والمطلق والنسبيّ، ويختفي المركز- تتعدّد المراكز- ومن ثمّ تصبح كلّ الأمور نسبيّة وتسقط في قبضة الصيرورة، ويختفي الحيّز الطبيعيّ ذاته، وهذه هي مرحلة ما بعد الحداثة والحلوليّة الواحديّة السائلة**»[١]، وهنا يظهر أمران أساسيّان هما تعدّد المراكز والنسبيّة المطلقة؛ وذلك أنّ المراكز المتعدّدة تؤدي إلى معياريّة متعدّدة ولا معياريّة واحدة يستند إليها البشر، وعليه لا وجود لحقيقة واحدة وقيمة أخلاقيّة واحدة ولا جماليّة، فكلّ شيء حقيقة وباطل في الآن نفسه؛ إذ وفق مركز معيّن هو حقيقة، ووفق مركز آخر هو باطل، والأمر نفسه بالنسبة إلى باقي القيم، وبتعدّد المعياريّة نصل إلى النسبيّة والتغيّر المطلق ونفي الثبات، أي الوقوع في الصيرورة المطلقة، وتختفي الطبيعة كقانون متماسك مطلق.

من الحلوليّتين يتّضح أمران هما تفكيك الإنسان وردّه إلى الطبيعة، وردّ هذه الأخيرة إلى الصيرورة، وعمليّة التفكيك تقودنا إلى مفهوم العلمانيّة الشاملة.

ب- العلمانيّة الشاملة: يفرق المسيري بين العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة والفارق يتمثّل في التعامل مع البعد المعرفيّ للإنسان، فالجزئيّة «**رؤية جزئيّة للواقع (برجماتيّة- إجرائيّة) لا تتعامل مع أبعاده الكلّيّة والنهائيّة المعرفيّة**»[٢]، حيث إنّها لا تقدّم في حدّ ذاتها أيّ تفسير أو إجابة عن الأسئلة الأنطولوجيّة المتعلّقة بالإنسان وموقعه ضمن نظام الوجود؛ لذلك فهي مجرّد إجراء يقرّر

[١]- عبد الوهاب المسيري، العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة، مصدر سابق، ص ٤٧٠.
[٢]- المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

«**وجوب فصل الدين عن عالم السياسة وربما الاقتصاد**» [١]، ومعنى ذلك أنّ العلمانيّة الجزئيّة تلزم الصمت إزاء الأبعاد الكلّيّة كالله والطبيعة والإنسان، في حين أنّ العلمانيّة الشاملة «**هي رؤية شاملة للعالم ذات بعد معرفيّ (كلّيّ نهائيّ)، تحاول بكلّ صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورئيّات (الميتافيزيقيّة) بكلّ مجالات الحياة، وهي رؤية عقلانيّة ماديّة تدور في إطار المرجعيّة الكامنة والواحديّة الماديّة...**»[٢] ومعنى ذلك أنّها رؤية حلوليّة ماديّة كمونيّة تجعل من الطبيعة/ المادّة مطلقها الذي يتجاوز كلّ شيء ولا يتجاوزه شيء، وكلّ شيء حال فيه.

وأمّا العلاقة بينهما ضمن سياق الحداثة الغربيّة وتطوّراتها، فهو السياق التاريخيّ، فالعلمانيّة الجزئيّة هي مرحلة تاريخيّة متأخّرة عن العلمانيّة الشاملة [٣]؛ وذلك أنّ العمليّة الإجرائيّة المتمثّلة في فصل الدين لا يمكن فهمها إلّا في إطار رؤية كونيّة، والتي تتحدّد في الرؤية الماديّة؛ لذلك سرعان ما ظهرت عبر متتالية تاريخيّة العلمانيّة الشاملة، وعليه فإنّ عمليّة الفصل في العلمانيّة الجزئيّة كانت تتمّ في إطار العلمانيّة الشاملة.

وإذا كانت العلمانيّة الشاملة رؤية كونيّة، فإنّ إدراك المسيري لها يتحدّد من خلال مفهومين أساسيّين هما: التفكيك والتجريد من جهة، ونزع القداسة عن العالم وإحلال النسبيّة المطلقة من جهة ثانية، وهنا تظهر العلاقة الرابطة بين الحلوليّة الماديّة (الصلبة والسائلة) والحداثة الداروينيّة.

ب-١- **التجريد والتفكيك**: والتجريد كما يعرفه المسيري بقوله: «**عمليّة التجريد هي عمليّة تفكيك وتركيب تتمّ في ضوء المرجعيّة النهائيّة للإنسان، متجاوزة كانت أم كامنة، فهي التي تحدّد ماهو كلّيّ وما هو جزئيّ...**»[٤] حيث يعمل العقل بمقتضاه بتفكيك بعض العناصر وإعادة تركيبها من خلال الإبقاء والتهميش، وجعل بعضها مركزيًّا، وكلّها لا تتمّ إلّا من خلال رؤية أو نموذج إدراكيّ محدّد يحوي مرجعيّة ما، وهذه الأخيرة قد تكون حلوليّة ماديّة كامنة، أي ترى أنّ المادّة فيها كلّ ما يمدّنا بالتفسير وفيها مصدر حركتها، ووجودها متضمّن فيها، وقد تكون متجاوزة. فإنّ عمليّة التجريد تعمل على تفكيك الظاهرة الإنسانيّة وإعادة تركيبها وفق المرجعيّة، وفي العلمانيّة الشاملة فإنّ عمليّة التجريد تتمّ وفق المرجعيّة الكامنة الماديّة.

والتفكيك إذا هو جزء من عمليّة التجريد، فهو يحظى بأهمّيّة كبيرة في تفسير المسيري للعلمانيّة؛

---

[١]- المصدر نفسه، ص ٢٢٠.
[٢]- المصدر نفسه، ص ٢٢٠.
[٣]- المصدر نفسه، ص ٢٢٢.
[٤]- المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

إذ يعدّ مفهومًا ناظمًا للأنطولوجيا الغربيّة، وكذلك آليّة حركيّة تطوّر العلمانيّة نظريًّا وعمليًّا، فعمليّة التجريد وإن كانت هي الأخرى مفهومًا ناظمًا يعمل عمل التفكيك نفسه، إلّا أنّ هذا الأخير سيوضح أكثر معنى التجريد وفق المرجعيّة المادّيّة الكامنة.

وللتفكيك استعمالان؛ الأوّل عامّ، والثاني هو الأكثر تداولًا في الفلسفة المابعد حداثيّة، والأوّل هو «**«التفكيك» بالمعنى العامّ، هو فصل العناصر الأساسيّة في بناء ما بعضها عن بعض، بهدف اكتشاف العلاقة بين هذه العناصر والثغرات الموجودة في البناء واكتشاف نقاط الضعف والقوّة**»[١]، وهذه أداة تحليليّة لا تحمل أيّ أعباء أيديولوجيّة وتتلازم مع التركيب، ولكن إن تمّ التفكيك ضمن الإطار المادّيّ، فسيتمّ تفكيك الإنسان بردّه إلى ما دونه، أي إلى الطبيعيّ، ومن هنا ندخل إلى الاستخدام الثاني: وهو التفكيك كتقويض؛ إذ يقول: «**ونستخدم أحيانًا كلمة «يفكّك» بمعنى يردّ ما هو إنسانيّ إلى ما هو دون الإنسانيّ** «أي **المادّيّ/الطبيعي**»، **باعتبار أنّ الإنسان في منظور البعض إن هو إلّا مادّة، وعمليّة التفكيك هنا هي أيضا عمليّة «تقويض»**»[٢] ومعنى ذلك اختزال الإنسان في بعده الطبيعيّ/ المادّيّ، ونزع أيّ أبعاد متجاوزة لحدود الطبيعة عنه، وإلغاء حدوده حتّى يتحوّل إلى كائن طبيعيّ، وهذه العمليّة خاصّة بالعلمانيّة الشاملة، وهي: «**عمليّة الانتقال من العلمانيّة الجزئيّة إلى العلمانيّة الشاملة**»[٣]، فهي حلقة الوصل التي تشكّل الجسر الذي ينقل العلمانيّة داخل الحضارة الغربيّة من مرحلة تكون فيها جزئيّة إلى مرحلة أكثر شمولًا لتصل إلى مرحلة السيولة حينما تقوض الطبيعة ذاتها لصالح الصيرورة المطلقة.

وعليه فإنّ التجريد والتفكيك وفق نموذج العلمانيّة الشاملة هما تقويض للإنسان، ويظهر التجريد فيما يسمّيه بالترشيد المادّيّ والعلمنة.

ب ٢- نزع القداسة والنسبيّة المطلقة: تفكيك الإنسان وتقويض إنسانيّته له علاقة بنزع القداسة وهذه الأخيرة تقود إلى النسبيّة المطلقة، وقبل أن نطلع على مفهوم نزع القداسة لا بدّ من معرفة مفهوم القداسة أوّلًا.

والقداسة يربطها المسيري بأمر معيّن يكون مقدّسًا، ويطلق عليه لفظة «شيء»، إذ يقول «**الشيء المقدّس يتمّ فصله عما حوله ويحاط بمجموعة من المحرّمات الطقوسيّة بحيث لا يقترب الموجود العاديّ من الشيء المقدّس إلّا إذا قام بطقوس تمهيديّة وتطهريّة تؤهّله للاتصال به، وهذا يعود إلى**

[١]- المصدر نفسه، ص ١٦١.
[٢]- المصدر نفسه، ص ٤٥٠.
[٣]- المصدر نفسه، ص ١٦٢.

أنّ الشيء المقدّس يشير إلى المبدأ الواحد مصدر التماسك والوحدة»[١]، وهذا التعريف يظهر المقدّس في علاقته مع العاديّ الذي هو الدنيويّ أو الزمانيّ، ولا ينفي المسيري وجود صلة بينهما، بل ثمّة ترتيبات تطهّريّة للعاديّ تمنحه القدرة على التواصل مع المقدّس، هذا من جهة ومن جهة ثانية يضع المقدّس على أنه هو مصدر التماسك والوحدة، ومعناه الذي يرد إليه كلّ شيء، أي الذي يتصف بالألوهية.

وما يلاحظ هنا هو مخالفة المسيري لمفهوم المقدّس عن المفاهيم الغربيّة، والتي من بينها تعريف روجيه كايوا في كتابه «الإنسان والمقدّس»، حيث يحدّده بقوله: «**إنّ أيّ تصوّر دينيّ للعالم يفترض التمييز بين المقدّس(Sacré) والدنيويّ(Profane)، على قاعدة التعارض القائم بين عالم يتفرّغ فيه المؤمن لأعماله بحرّيّة ويمارس نشاطًا لا تأثير له على خلاصه الأبديّ...**»[٢]، ويضع هذا التعريف التعارض على أساس أنّه يمثّل التعارض الطاهر والنجس والخير والشر، إذ يقول: «**ما يجدر الإشارة إليه هو أنّ مقولتي الطاهر والنجس لا تدلّان على تعارض خلقيّ في الأصل، بل على قطبيّة (Polarité) دينيّة، إنّهما تمارسان في عالم المقدّس دورًا شبيها بذلك الذي يمارسه مفهوما الخير والشر في المجال الدنيويّ**»[٣] ولعل مرد اعتبار التعارض هو الأصول المسيحيّة وفلاسفة الأنوار[٤].

ومن هنا فإنّ نزع القداسة تنبع من الرؤية الحلوليّة المادّيّة، والتي يسمّيها المسيري «العقلانيّة المادّيّة»، حيث يعرفها بقوله: «**هي الإيمان بأنّ الواقع المادّيّ يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى وحي أو غيب، وأنّ هذا الواقع يشكّل كلًّا متماسكًا مترابطة أجزاؤه برباط السببيّة الصلبة والمطلقة...**»[٥] ومادام العالم لا يحتاج إلى المتجاوز، وكلّ شيء يحلّ في المادّة، فإنّ كلّ الأشياء متساوية، وعليه فلا قداسة لها، وهنا تغيب المعياريّة والغائيّة الإنسانيّة، إذ ستختفي الثوابت والمطلقات مع اختفاء الحدود والمحرّمات.

وكِلا المفهومين أي تفكيك الإنسان وتجريده ونزع القداسة عن العالم، يعملان على تنحية الإنسان من مركزه الكونيّ بعدما كان متألّهًا وتحويله إلى المادّة بحيث يكون فيها جزء لا ينفصل ولا يختلف عن باقي الأجزاء ويلخّص ذلك بقوله: «**ومن كلّ هذا استخلصت نموذجًا يمكن تلخيص**

---

[١]- المصدر نفسه، ص ٤٥٦.
[٢]- روجيه كايوا، الإنسان المقدّس، ترجمة سميرة ريشا، (بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، ٢٠١١)، ص٣٥.
[٣]- المرجع نفسه، ص ٥٤.
[٤]- يظهر مفهوم التعارضيّ بين المقدّس والدنيويّ جليًا عند إيميل دوركايم، انظر: أندريه لالاند، مرجع سابق، ص ص١٢٣٠،١٢٢٩.
[٥]- عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سابق، ص ١٧١.

ملامحه في صياغة بسيطة جدًّا: العلمانيّة تعني ثمّة انتقالاً[انتقال] من الإنسان الطبيعيّ إلى الطبيعيّ/ المادّيّ، أي من التمركز حول الإنسان إلى التمركز حول الطبيعة، أي الانتقال من تأليه الإنسان وخضوع الطبيعة إلى تأليه الطبيعة، وإذعان الإنسان لها ولقوانينها ولحتميّاتها»[١]، وذلك من خلال تفكيك الأبعاد المتجاوزة واختزال الإنسان في بعده المادّيّ، ثمّ اختزال الإنسان ذاته في بعده الطبيعيّ/المادّيّ.

وبهذا فإنّ مفهوم العلمانيّة يحيط بمجموعة كبيرة من المفاهيم المطروحة في الحضارة الغربيّة والتي تنقسم إلى قسمين هما: «**القسم الأوّل يضمّ المصطلحات التي تؤكّد الوحدة بين الطبيعيّ والمادّيّ من جهة، وتشير إلى استيعاب الإنسان في منظومة الطبيعيّة/المادّة والواحديّة المادّيّة وإعادة صياغته على هديها (التطبيع، التحييد، هيمنة النماذج البيوقراطيّة والكمّيّة، المجتمع التقنيّ أو التكنوقراطيّ، المجتمع مابعد الصناعيّ، العقل الأداتيّ)، ثمّ أضفت لها تلك المصطلحات التي تصف ثمار عمليّة الاستيعاب هذه (العقلانيّة التقنيّة أو المادّيّة، الحوسلة التعاقديّة، الإنسان ذو البعد الواحد، التسلّع، التوثّن، التشيّؤ، التنميط)**»[٢] وهذه كلّها مفاهيم نقديّة واحتجاجيّة للحضارة الغربيّة ولمشروعها الحداثيّ يظهر أغلبها عند كلٍّ من ماكس فيبر وكارل ماكس ومدرسة فرانكفورت، وهي تنتهي عند تفكيك الإنسان ونزع القداسة عنه وتحويله إلى مادّة استعماليّة، وأمّا «**القسم الثاني من المصطلحات فيضمّ تلك المصطلحات التي تشير إلى تفكيك الإنسان واختفائه (التفكيك والتقويض، نزع القداسة، نزع السرّ عن الظواهر، تجريد الإنسان من خصائصه الإنسانيّة، إزاحة الإنسان عن المركز، إسقاط السمات الشخصيّة، الداروينيّة الاجتماعيّة، الاغتراب، اللامعياريّة)**»[٣]، وهذه كلّها مفاهيم تعمل على فصل القيم الإنسانيّة وتفكيكها؛ ما يؤدي إلى انتشار النسبيّة واللامعياريّة وانتفاء المقدّس والحدود، لتحلّ المادّة محله، وهي أفعال تفكيكيّة ترتدّ إلى انتشار عدد كبير من المصطلحات المتداولة في الغرب، خاصّة في مرحلة ما بعد الحداثة.

جـ- العلمانيّة والإمبرياليّة:

ويرتبط مفهوم العلمانيّة المادّيّة الشاملة بمفهوم آخر، وهو الإمبرياليّة من زاوية أنّ لهما الرؤية المعرفيّة نفسها؛ ولهذا يقول المسيري: «**وبسبب هذا الترادف أو التوحّد أو التلازم بين الرؤية المعرفيّة**

---

[١]- عبد الوهاب المسيري، العلمانيّة والحداثة والعولمة، مصدر سابق، ص ١٠٨.
[٢]- المصدر نفسه، ص ١٠٧.
[٣]- المصدر نفسه، ص ١٠٨.

العلمانيّة والرؤية الإمبرياليّة، فإنّنا نشير إليهما باعتبارهما الرؤية المعرفيّة العلمانيّة الإمبرياليّة»[١]، والرؤية المعرفيّة العلمانيّة التي ألغت الإله من ثمّ الإنسان، وأحلّت محلّ ذلك النسبيّة الأخلاقيّة، ونزعت القداسة عن الإنسان، فإنّه لا بدّ وأن يتحوّل إلى مجرّد وسيلة أو وظيفة يمكن توظيفها كيف ما يشاء، وهنا يظهر الإنسان الغربيّ الذي يحوّل العالم إلى مجرّد وسيلة، وقد عبرّ المسيري عن ذلك بمصطلح قام بسكّه وهو «حوسلة»، وهي نفسها الرؤية الإمبرياليّة، فالإمبرياليّة حوسلت الإنسان واختزلته في بعده الوظيفيّ وذلك من خلال عمليّتين هما: الدولة القوميّة من الداخل والاستعمار في الخارج[٢].

وما يزيد الترابط بين العلمانيّة والإمبرياليّة الفلسفة الداروينيّة وهنا يقول: «**الفلسفة الداروينيّة تشكّل اللبنة الأساسيّة في الرؤية الغربيّة الحديثة للعالم، وقد شكّلت هذه الفلسفة المادّيّة الإطار المعرفيّ لما نسمّيه الرؤية المعرفيّة العلمانيّة الإمبرياليّة**»[٣]، الداروينيّة في المقام ليست مجرّد فرضيّة علميّة، وإنّما فلسفة تعبرّ عن رؤية أنطولوجيا للإنسان من زاوية أنّه حيوان يعيش داخل عالم من الصراع تتحدّد وفقه تراتبيّة للكائنات تقوم على مبدأ القوّة، حيث «**تصبح مشروعيّة «القوّة» بمثابة الأساس الذي يقوم عليه الاستعمار، باعتبار أنّ القوّة هي وسيلة النشاط المفضلة، وهي الشرط الضروريّ للتطوّر البشريّ**»[٤] وعلى هذا التطوّر تتحدّد كائنات بشريّة فوقيّة وأخرى دونيّة، والأولى تملك وتستغلّ وأخرى دنيا تُستغلّ. ويردّ المسيري فعاليّة هذه الفلسفة على المستوى الواقعيّ لاعتبار ظهور النسبيّة الأخلاقيّة وفقدان المعيار؛ ولذلك لا بدّ من الاتجاه إلى معيار مادّيّ غير إنسانيّ.

استنادًا إلى ما سبق فإنّ تصوّر المسيري للنموذج المعرفيّ يتميّز بخاصّية الاستيعاب والتجاوز، فهو تارة يأخذ من الفلسفات الغربيّة ذاتها مثل الماركسيّة ومدرسة فرانكفورت، وخاصة ماكس فيبر وغيرهم من الفلاسفة، ولكن قام باستيعاب كلّ أطروحاتهم ضمن أطروحته المتمثّلة في مجلدي العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة، وقد تحوّلت أطروحته هذه أداةَ تجاوز للأطروحات السابقة من خلال عمليّة الربط فيما بينها؛ ليتجاوزها إلى النموذج المعرفيّ الغربيّ ممثلاً في العلمانيّة الشاملة، ولكن حتّى في عمليّة التجاوز التي يظهر أساسها المعرفيّ والإنسانيّ السابق الذي يحضر بشكل

[١]- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادّيّة وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص ١٠٨.
[٢]- عبد الوهاب المسيري، العلمانيّة والحداثة والعولمة، مصدر سابق، ص ١١١.
[٣]- المصدر نفسه، ص ١٠٥.
[٤]- أوليفي لوكوزغرانميزون، الجمهوريّة الإمبراطوريّة، ترجمة مصطفى ماض، (الجزائر: دار القصبة، ٢٠٠٩)، ص٢٥٤.

كامن غير ظاهر، فعندما يتحدّث عن نزع القداسة وتفكيك الإنسان من زاوية تقويض البعد القيميّ، فهذا التصوّر يرجع إلى مفهوم المسيري للإنسان الذي يملك بعدًا يتجاوز البعد المادّيّ وإرجاع المسيري نفسه العلمانيّة الشاملة إلى البعد الجنينيّ كما فعل مع الحلوليّة المادّيّة لها تصوّرات أصيلة في فكر المسيري.

خلاصة: المفاهيم التي يستعملها المسيري كلّها مترادفة في سياقين هما:

أ- السياق المعرفيّ: فعندما يتحدّث عن رؤية أنطولوجيا مادّيّة، فإنّ الترادف يكون دائرًا بين الحداثة والحلوليّة المادّيّة والعلمانيّة الإمبرياليّة الشاملة، وهذه المفاهيم بالرغم من ترادفها، إلّا أنّ طريقة توظيفها مختلفة، فعندما يتحدّث عن حلول الإله في مخلوقاته وتحوّل الإنسان أو الطبيعة إلى المطلق الذي يمنح العالم تماسكه، فهو هنا بصدد استعمال الحلوليّة المادّيّة، ولكن عندما يستعمل مرحلة تاريخيّة محدّدة من الحضارة الغربيّة فهو في تلك الحالة يتحدّث عن الحداثة كرؤية، وليس كمشروع يقوم على تلك الرؤية الكونيّة، في حين أنّه عندما يتحدّث عن النموذج المعرفيّ للحضارة الغربيّة الحديثة في جوهره المتمثّل في تفكيك الإنسان ونزع القداسة، وبالتالي هدم جميع القيم الإنسانيّة التي ترتبط أساسا بفكرة الإله، فهو هنا يتحدّث عن العلمانيّة الشاملة.

ب- السياق التطبيقيّ: وهو تحوّل الرؤية المعرفيّة إلى إطار تتمّ داخله الإجراءات والمشاريع الحضاريّة المختلفة، فإنّ الترادف يكون بين «التحديث» و«العلمنة» وكذلك الترشيد في الإطار المادّيّ.

وفحوى الترادف هو الحديث عن عمليّة تفكيك مستمرّة عبر التاريخ تمارسها كلّ من العلمنة والتحديث، إلّا أنّ ثمّة اختلافًا بحسب سياق الاستعمال، فالتحديث مرحلة تاريخيّة تبدأ من عصر النهضة إلى غاية ظهور الأزمة الغربيّة مع الحرب الغربيّة الأولى، أمّا العلمنة فتستمر حتى في مرحلة ما بعد الحداثة.

وإذا قمنا بعمليّة تركيب بسيطة بين المفاهيم التي صوّر بها الحداثة الغربيّة، فإنّنا نجده يحدّدها في عنصرين هما: الرؤية والمشروع، أمّا الرؤية فتتمثّل في العلمانيّة الإمبرياليّة والتي تتأسّس على الحلوليّة المادّيّة، وأمّا المشروع فيتمثّل في جملة البرامج والآليّات التي تمّ بها الرؤية لتعرف طريقها نحو التحقّق الفعليّ والتاريخيّ.

ومن هنا فإن الحداثة الغربيّة ما هي في جوهرها سوى رؤية علمانيّة مادّيّة شاملة، وهذه الأخيرة

ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالإمبرياليّة لدرجة أنّه وصف الرؤية بأنّها علمانيّة إمبرياليّة، وهما، أي العلمانيّة والإمبرياليّة، تتأسّسان على سند فلسفيّ والذي يتمثّل في الداروينيّة، وهنا يخلص المسيري إلى أنّ الحداثة الغربيّة هي حداثة داروينيّة.

ثانيًا: الحداثة الغربيّة بوصفها تطوّرًا تاريخيًّا:

لتحليل تاريخ تطوّر الحداثة الغربيّة يتّجه المسيري نحو الاستعانة بفكرة الحضارة باعتبارها مقولة تحليليّة، تقدّم له تفسيرًا يضع الحداثة في إطار مجراه التاريخيّ، وهو هنا يؤكّد على الاختلافات الجوهريّة بين الحضارة الغربيّة وغيرها من الحضارات، وأول مقدّمة يفرضها التحليل هي رفض عالميّة الحضارة الغربيّة، والإقرار بخصوصيّتها وهنا يقول: «**إذا كان الغرب قد تحوّل إلى مطلق، فيجب أن يستعيد نسبيّته و تاريخيّته وزمنيّته، وإذا كان يشغل المركز، فيجب أن يصبح مرّة أخرى عنصرًا واحدًا ضمن عناصر أخرى تكوّن عالم الإنسان، وإذا كان يعتبر نفسه عالميًّا وعامًّا، فيجب أن نبيّن خصوصيّته و محليّته....**»[١].

ويأتي تأكيد المسيري على خصوصيّة الغرب من زاويتين؛ الأولى: والتي تتمثّل في الأساس الأنطولوجيّ ممثّلاً في نقطتين مهمّتين، تتعلّق إحداهما بمفهوم الإنسانيّة المشتركة، والثانية بالبعد الحضاريّ كأحد أهمّ العناصر المعبّرة عن تجاوز الإنسان للطبيعة/المادّة، فالإنسانيّة المشتركة ترفض التصوّر القائل بالإنسانيّة الواحدة، فهذه الأخيرة تؤكّد على أنّ: «**...هناك إنسانيّة واحدة، ترصد كما ترصد الظواهر الأخرى، وبأنّ الناس كيان واحد وإنسانيّة واحدة خاضعة لبرنامج بيولوجيّ ووراثيّ واحد...**»[٢].

أمّا بالنسبة للزاوية الثانية، فهي تتّجه نحو الاختلافات الجوهريّة الواقعيّة، على خلاف الزاوية الأولى، التي تبدو أنّها نظريّة، تبدأ من تصوّر مجرّد، في حين أنّ الزاوية الثانية تتّجه أساسًا إلى الواقع؛ إذ يقول: «**وحتى حينما نهبط إلى المستوى المحسوس، سنجد أنّ الحضارة الغربيّة لها وجود محدّد، فنحن إن وضعنا تاريخنا ونظمنا الاقتصاديّة والسياسيّة بجوار تاريخهم ونظمهم، فإنّنا سنكتشف على التو أنّ ثمّة فروقًا جوهريّة بيننا وبينهم...**»[٣]، فهذه المقارنة بين التاريخ الإسلاميّ، والتاريخ الغربيّ، تظهر الاختلاف بين الحضارتين فعندما نشأت حضارتنا وفي أثناء ازدهارها كان

[١]- عبد الوهاب المسيري، الفكر الغربيّ مشروع رؤية نقديّة، مجلّة إسلاميّة المعرفة، (بدون بلد: المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، العدد ٥، بدون سنة)، ص ١٢٦.

[٢]- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادّيّة وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص ١٤.

[٣]- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفيّة في الحداثة الغربيّة، مصدر سابق، ص ٨٢.

الغرب يعيش في عصر الظلمات، ولما بدأت نهضته تشرق، أخذت أيّام زهو حضارتنا تخفو وتسقط.

من هنا يتّضح أنّ الحضارة الغربيّة لها تاريخ خاصّ وهويّة خاصّة تميّزها عن باقي الحضارات الأخرى، وهنا لا بدّ أن نتطرّق إلى مراحل تاريخ الحضارة الغربيّة حسب تصوّر المسيري.

وتصوّر المسيري لتاريخ الحضارة الغربيّة يتّجه أساسًا إلى تاريخ الحداثة ومآلها، وهذا راجع لكونه يبحث عن تكوين هذا النموذج والعناصر التي دخلت فيه، وحدّدت صفاته وسماته، ويتحدّد تاريخ تكوين النموذج الغربيّ ابتداء من عصر النهضة الغربيّة إلى يومنا هذا حيث يقول: «**بدأ هذا النموذج في التكوين في عصر النهضة ووصل إلى قدر كبير من التحقّق، وربما الاكتمال في منتصف القرن التاسع عشر، وبدأت ملامح أزمته تظهر بعد الحرب الغربيّة (العالميّة) الأولى. وقد حاول حلّ هذه الأزمة عن طريق الإمبرياليّة المباشرة في بداية الأمر، ثمّ عن طريق الاستعمار الجديد وتشجيع الاستهلاكيّة الحادّة في الداخل**»[١].

وهذا النصّ يحدّد المحطّات الكبرى للحداثة الغربيّة، ابتداء من تكوّنها إلى مرحلة اكتمالها وانتهاء إلى مآلها، وتظهر هذه المحطّات كتعبير عن مسار متكامل للتاريخ، مقدّمته تقود إلى نهايته، ولكن بالرغم من هذه الصورة المتكاملة للتاريخ يعمل على تقسيم التاريخ الغربيّ الحديث إلى قسمين، وهما: التحديث وهي مرحلة الصلابة، وما بعد الحداثة وحالة السيولة العارمة، وبين الصورة المتكاملة، والتقسيم الذي يظهر التاريخ كأنه وحدات متقطّعة تظهر مفارقة التصوّر والواقع، ويقول في هذا السياق: «**ومع هذا يجب أن نشير إلى أنّنا ندرك تمامًا أنّ الظواهر التاريخيّة، بكلّ أنواعها و تركيبها، لا يمكن اختزالها ببساطة إلى مرحلتين، وأنّ التقسيمات بسيطة ومغرية. ورغم أنّنا قسمنا تاريخ الحضارة الغربيّة (العلمانيّة) الحديثة إلى قسمين اثنين (مرحلة التحديث الصلبة التقشفية ومرحلة ما بعد الحداثة السائلة الفردوسيّة)، فإنّنا ندرك تمامًا أنّ تقسيماتنا هي وسيلة تفسيريّة وحسب، وليس لها أيّ وجود مادّيّ**»[٢]، ومن هنا فإنّ التقسيم هو وسيلة إدراكيّة تخضع لعمليّة الاختبار من حيث المقدرة التفسيريّة.

ويغلب على جلّ كتابات المسيري هذا التقسيم الثنائيّ، وإن كان يطرحه بعبارات مختلفة، الحداثة وما بعد الحداثة، المادّيّة الصلبة والمادّيّة السائلة، العلمانيّة الشاملة الصلبة والعلمانيّة الشاملة السائلة، ولكن في كتابه «**دراسات معرفيّة في الحداثة الغربيّة**» يضع تقسيمًا ثلاثيًّا، ولكنّه

[١]- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفيّة في الحداثة الغربيّة، مصدر سابق، ص ٨٢.
[٢]- المصدر نفسه، ص ١٠٣.

لا يخرج عن إطار التقسيم الثنائيّ؛ إذ في مرحلة الحداثة يضع تقسيمين هما: مرحلة التحديث والحداثة، وقد وضع تعريفًا لكلّ مرحلة وهو:

أ- مرحلة التحديث: في هذه المرحلة ظهر المشروع التحديثيّ، وكلمة مشروع «**بمعنى أنّه رؤية للواقع وبرنامج لإصلاحه في ضوء معتقدات محدّدة**»[١]. وتتميز هذه المرحلة كذلك بأنّ الإنسان الغربيّ كان متفائلاً بمشروعه، الذي يمتدّ من عصر النهضة إلى غاية الحرب العالميّة الأولى[٢].

ب- مرحلة الحداثة: وهي مرحلة تقع بين مرحلتين، وهنا يقول: «**في الواقع توجد مرحلة بين المرحلتين وأسمّيها مرحلة الحداثة، وهي المرحلة التي أدرك الإنسان الغربيّ فيها أنّ عصر التحديث البطوليّ قد ولّى وانقضى....**»[٣]، ويسمّي هذه المرحلة بالحداثة الاحتجاجيّة على مشروع الحداثة أي على المرحلة اللاحقة عليها، وهي تمتدّ من الحرب العالميّة الأولى إلى غاية منتصف الستينات، أي حتّى سنة ١٩٦٥.

جـ - مرحلة ما بعد الحداثة: وهذه المرحلة تبدأ من سنة ١٩٦٥ إلى يومنا هذا، وتحديد البداية لا يعبرّ عن حادثة تاريخيّة ملموسة ومحدّدة بشكل دقيق، وإنّما هو «**نقطة تركّز تقع داخل متّصل طويل، بعد عام ١٩٦٥ بدأت النتائج السلبيّة بتساقط المعياريّة في الظهور....**»[٤]، ومعنى ذلك أنّ منتصف الستينات كان أوّل بداية لهدم المعيار و المركز، حيث يصبح كلّ شيء مائعًا لا لون له ولا رائحة أي في حالة السيولة.

وعليه فتاريخ الحداثة مرتبط بالحضارة الغربيّة بوصفها نتاجًا بشريًّا خصوصيًّا، لا ينطبق على البشريّة بوصفه عالميًّا بقدر ما أنّه ينطبق على حالة واحدة في التاريخ وهي الحضارة الغربيّة. من هنا يتّضح لدى المسيري خصوصيّة الحداثة في الغرب وخصوصيّة الحداثة الغربيّة في الداروينيّة، أي أنّ الحداثة كمصطلح لا يستقيم إلّا بتوصيفين هما الغربيّة وهذا توصيف تاريخيّ حضاريّ، وأما الثاني فهو قيميّ أي الداروينيّة.

ثالثًا: نقد الحداثة الغربيّة :

إنّ نقد المسيري للحداثة الغربيّة لا يأتي من الخارج بقدر ما هو تحديد لمفارقات النموذج

---

[١]- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفيّة في الحداثة الغربيّة، مصدر سابق، ص ٤٥.
[٢]- المصدر نفسه، ص ١٠١.
[٣]- عبد الوهاب المسيري، العلمانيّة والحداثة والعولمة، مصدر سابق، ص ٢٢٨.
[٤]- المصدر نفسه، ص ٢٣١.

العلمانيّ المادّيّ، والتي تظهر في تلك الهوّة السحيقة بين المنطلق وآماله والنهاية وأحزانها، أو بين التضارب بين الطيّب والخبيث، ولكن المفارقة لا تغني عن نقد آخر، وهو الآخر يتميّز بالعمق في الطرح، والذي يتجلّى في البحث عن الأصيل والهامشيّ، أي أيّهم أصيل في الغرب، الظلمة أم الاستنارة؟ ولهذا يمكن أن نجمل نقد المسيري فيما يلي:

١- جدل الموجب والسالب أو المستنير والمظلم: داخل الواقع الحضاريّ الغربيّ هنالك ما يثير الإعجاب، وهنالك ما يحثّ في النفس الشعور بالغثيان، فتارة يظهر التنظيم الإداريّ المحكم، والمؤسّسات البيروقراطيّة القويّة، والإنتاج العلميّ الوفير، وهذا ما يتماشى مع إحساس الإنسان الغربيّ بالاغتراب عن ذاته، فيظهر من ذلك الجريمة والانتحار والمخدّرات والشذوذ الجنسيّ والإباحيّة، ناهيك عن تدمير وفتك بالطبيعة، وحربين غربيّتين (عالميّتين) أتت كلّ واحدة منها على الأخضر واليابس، وأتبعتها ظهور أسلحة الدمار الشامل.

هنا يطرح السؤال نفسه أيهما أصل: هل الجانب المستنير في الحضارة الغربيّة أم الجانب المظلم؟ وأيّهما أسبق؟ وهل يردّ البعد المضيء والنيرِّ إلى المظلم أم العكس؟ وهذه الأسئلة هي محور جدل كبير بين دعاة الاستنارة الغربيّة ورافضيها في الفكر العربيّ المعاصر، وهذا الجدل يتراوح بين الأصل والفرع، وبتعبير الفلاسفة المسلمين الأوائل، ما هو جوهريّ ثابت، وما هو عرضيّ أو عارض.

نجد أنّ المسيري يؤكّد على جوهريّة البعد المظلم وعرضيّة البعد المنير في الحضارة الغربيّة، وسرّ التأكيد على ذلك يرجع إلى البعد النظريّ ممثّلاً في حركة الاستنارة، وجدل الاستنارة المظلمة والاستنارة المضيئة وثانيًا إلى التحقّقات الواقعيّة لفكر حركة الاستنارة، فمن المنطقيّ أنّه إذا كان الأصل هو الاستنارة المظلمة، فلا بدّ وأن يكون التحقّق الواقعيّ الأصل فيه أنّه ظلاميّ حتى لو ظهرت بعض الأبعاد المنيرة.

ولتبيان ذلك يرصد المسيري بعض المظاهر الإيجابيّة للحداثة الغربيّة ومشروعها التحديثيّ، ونورد ذلك من باب الإشارة وليس التفصيل، إذ لن يفيدنا ذلك كثيراً في فهم مقصد مفكّرنا، فإبداعيّة الحضارة الغربيّة تبرز في مؤسّساتها الرشيدة، وقدرتها على توظيف أحسن الوسائل لبلوغ الغايات، إضافة إلى الحقوق السياسيّة، وإنشاء مفهوم المواطنة، واستقلاليّة المرأة، إلى تطوير مناهج البحث العلميّ، والقدرة على الكشف عن مواطن الضعف والخطأ وتصحيحها، وغير ذلك، لكن سرعان ما يتساءل عن مصدر تحقّق كلّ هذه النجاحات، ثم ما تكاليف كلّ هذا النجاح؟

ويظهر أنّ كِلا السؤالين يتمحوران حول المنطلق أو المصدر والمآل، وتكلفة النجاح، ومن هنا يبرز ما يسمّيه بالنقد الكلّيّ، وهذا حتّى يتسنّى له أن يقدّم منظورًا كلّيًّا يحيط قدر المستطاع بالظاهرة الغربيّة، وهنا يتجلّى مفهوم النقد الكلّيّ.

ويردّ المسيري سبب نجاح الغرب إلى ظاهرة الإمبرياليّة، إذ يقول: «**ولعلّ من أهمّ أسباب «نجاح» النموذج الحضاريّ الغربيّ هو الإمبرياليّة الغربيّة التي حقّقت مستوى معيشيًّا مرتفعًا للإنسان الغربيّ ومكّنته من تشييد بنية تحتيّة ماديّة قويّة، كما أنّها ساعدته على تصدير مشاكله الاجتماعيّة والماديّة إلى الشرق**»[١]، وهذا النصّ يلخّص لنا فيه كاتبه سّر نجاح النموذج الغربيّ على المستويّين الداخليّ والخارجيّ؛ إذ من الداخل تمّ تجييش الشعب، وذلك من خلال علمنة المسيحيّة، أي استبعاد البعد الإلهيّ (المتجاوز)، وأمّا في الخارج، فكانت تحرّكهم الأيديولوجيا الداروينيّة باسم الإنسان الأعلى، الذي يحقّ له امتلاك كلّ شيء، والإنسان الأدنى لا بدّ أن يكون تابعًا خاضعًا له، وهذا ما يعطي مشروعيّة للتحرّك نحو استدمار الشعوب الأخرى، ومن هنا تسنّى للغرب أن ينهب العالم ويستعبد شعوبه.

أمّا بالنسبة للمآل أو النتائج والتكلفة، فتظهر في عدّة مجالات منها البيئيّة والإنسانيّة على حدّ سواء، ولعلّ أبرزها اللحظة النازيّة التي يقولها عنها: «**ومع هذا، يمكن أن تكون لحظة نادرة هي أيضًا اللحظة النماذجيّة التي يكشف فيها النموذج الحضاريّ والمعرفيّ عن وجهه القبيح، ويمكن إنجاز هذا بالنسبة للنازيّة إذا وضعت في إطار نظريّات التفاوت العرقيّ، والداروينيّة الاجتماعية التي شكّلت الإطار العقائديّ للتشكيل الاستعماريّ الغربيّ...**»[٢]؛ إذ تكشف النازيّة الوجه المظلم للحضارة الغربيّة، والذي يتجلّى في إبادة الإنسان.

وعليه فإنّ البعد المظلم هو الأصل، أمّا البعد المنير فهو الفرع، تمامًا كما تحدّث في ذلك عن جدل الاستنارة المضيئة والمظلمة، فهذه الأخيرة هي الأصل والأخرى ما هي إلّا فرع لها.

وبهذا فإنّ الصلة الرابطة بين النموذج المعرفيّ والتحقّق الواقعيّ تكمن في إقناع النموذج العلمانيّ المادّيّ، والذي يصدر عن نزعة نفسيّة أصليّة في الإنسان، والتي تعبّر عن البعد الطبيعيّ مع استبعاد للبعد الربّانيّ، مما يؤدّي بالإنسان إلى التماهي مع الكلّ وإلغاء المسؤوليّة، وكذلك تقديم تفسيرات سهلة أحاديّة البعد، هذا القبول تدعّم بالنجاحات والمكاسب الماديّة التي حقّقها

[١]- عبد الوهاب المسيري، العلمانيّة والحداثة والعولمة، مصدر سابق، ص ص ٢٠٠، ٢٠١.
[٢]- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفيّة في الحداثة الغربيّة، مصدر سابق، ص ٩٤.

الغرب، مما جعلهم ينسون البعد المظلم من ذلك، والذي لم يتمّ الانتباه إليه إلّا من خلال أزمة الحضارة الغربيّة والتي أشار إليها شبينجلر وتوتنبي وقبلهما ماركس وغيرهم، ولكن المشكلة ليست في الانتباه إلى الظلمة، وإنما في تحديدها والتعامل معها، ومن هنا ظهرت حسب المسيري ثلاث تيّارات غربيّة وهي تتحدّد في قوله: «**...فهناك التقدميّون ممن طرحوا برنامجًا إصلاحيًّا، ثمّ هناك المأساويّون الذين أدركوا المأساة، فتقبّلوا الوضع ولم يأتوا بحلّ، وهناك أخيراً العدميّون البرجماتيّون ممن قبلوا الظلمة باعتبارها أمرًا نهائيًّا لا بدّ من الإذعان له....**»[١]، أمّا التقدّميّون فقد قرّروا أنّه من الممكن التصدّي للأبعاد الظلاميّة ومواجهتها والتقدّم نحو الأفضل، ويمثّلها كلّ من كارل ماركس من خلال تأكيده على أنّ تناقضات المجتمع البرجوازيّ لا بّد من إنهائها من خلال الدولة الاشتراكيّة للانتقال إلى المرحلة الشيوعيّة التي يسود فيها مجتمع عادل تتحقّق فيه المساواة، والأمر نفسه بالنسبة إلى دوركايم، هو الآخر أكّد على إمكانيّة حلّ أزمة الحضارة الغربيّة من خلال تحسين البيئة الاجتماعيّة، في حين أنّ المأساويّين - وهنا يصنّف المسيري عالمي الاجتماع جورج زمل وماكس فيبر اللذان أثّرا على الجيل الأوّل لمدرسة فرانكفورت - رأوا أنّ الحلّ غير موجود، وبالتالي على الغرب أن يواجه قدره المحتوم والمظلم، أمّا آخر توجّه فقد علموا بالظلمة ورحّبوا بها وتفاعلوا معها على أنّها حقيقة وجب التكيّف معها وهؤلاء هم المابعد حداثيّين وعلى رأسهم جاك ديريدا.

هذه العمليّة التصنيفيّة مهمّة جدًّا بالنسبة للمسيري؛ إذ سمحت له باستثمار الممارسات النقديّة لهذه التوجُّهات وتركيبها، خاصّة وأنّه لا ينكر تأثّره بها، إذ يقول: «**ونقدي للحداثة الغربيّة، متأثّر إلى حدّ كبير بالنقد الغربيّ لهذه الحداثة....**»[٢]، وهذا ما يقودنا إلى التساؤل كيف أستعمل واستثمر التراث المعرفيّ الغربيّ الممثّل في الممارسات النقديّة؟.

٢- مفارقة المشروع التحديثيّ بين المثال والواقع: لقد انتبه المسيري إلى مفارقة الغرب في باكاورة احتكاكه معه، إذ يروي في العديد من مؤلّفاته، خاصّة منها «رحلتي الفكريّة»، و«الحداثة وما بحداثة» وغيرها خلاصة التناقض الذي عايشه هنالك في الولايات المتّحدة الأميركيّة وقد صرّح قائلاً: «**وبدأت ألاحظ بعض التناقضات الأساسية...فبينما يتحدّثون عن أن الحضارة التكنولوجيا ستأتي بالسعادة للإنسان، وأنّها ستشيد له فردوسًا أرضيًّا، نجد أنّ الأدب الحداثيّ في الغرب يتحدّث عن (الأرض الخراب) التي خلّفها التقدّم التكنولوجيّ وعن عبثيّة الحياة في العصر الحديث، ونجد علم اجتماع الغربيّ يتحدّث عن التنميط وسيطرة النماذج الكمّيّة على المجتمع وعن التسلّع**

[١]- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفيّة في الحضارة الغربيّة، مصدر سابق، ص ٣٠.
[٢]- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكريّة، مصدر سابق، ص ٢٠٩.

والتشيّؤ»[1]، وهذا النصّ يعبر عن مفارقة الغرب، في حين أنّه كان يبشرّ بالتقدّم، ليجد نفسه يتحدّث عن اللاعقل والجريمة، وعن السوق بدلاً من الإنسان وحقوقه، وبدلاً من القضايا العادلة جميعها، كما أنّه تمّ رصد الكثير من النتائج السلبيّة للمشروع الغربيّ ككلّ، ومن هنا اتجه المسيري إلى الاستعانة بالترشيد المادّيّ لماكس فيبر قصد استثماره في إطار رؤية المسيري النقديّة للحضارة الغربيّة، والتي تجد نفسها في أساسه الأنطولوجيّ المعبرَّ عنه بالرؤية الإنسانيّة الإسلاميّة والذي انبثق عنه تصوّر مناقض تجلّى في رؤيته للمادّيّة.

ويتجه إلى التحقّق الواقعيّ لنموذج العلمانيّة الذي يسمّيه بمسمّيين وهما العلمنة والترشيد في الإطار المادّيّ، وهذه الأخيرة ترجع في أصولها إلى عالم الاجتماع الألمانيّ ماكس فيبر.

خلاصة:

إذا حاولنا أن نلخص نقد المسيري، فإنّه لا بدّ وأن نحدّد سؤاله، والذي كان يتمحور حول مفارقة المشروع الحداثيّ الغربيّ؛ إذ مثاليّته المأمولة تحوّلت في أرض الواقع إلى ديستوبيا مدمّرة هالكة للحرث والنسل، فكّكت الإنسان وأتت على الطبيعة بتلوّث لم يُرَ مثله في التاريخ من ثقب الأوزون، ومشكلة النفايات التي يصعب على الطبيعة تدويرها وانتهاء إلى الاحتباس الحراريّ وتلوّث المحيطات.

ونقد المسيري للحضارة الغربيّة الذي خيّب آمال اليوتوبيا الغربيّة ومثاليّاتها الحالمة وتحديد الطبيعة المفارقة مقارنة بنموذجها الأصليّ، من زاوية أنّها إمّا أن تكون مجرّد انحراف عن الأصل، والحلّ هو إعادة تقويم الإعوجاج أو أنّه جزء لا يتجزّأ من المنظومة الغربيّة وهو جزء أصيل فيها.

وما انتهى إليه المسيري هو أنّه جزء من منظومة الغرب المعرفيّة، ودليل ذلك الانسجام الحاصل بين تفكيك أنطولوجيا الإنسان مع التحقّقات الواقعيّة، التي تظهر في الترشيد المادّيّ الذي قام بتشكيل مجتمع لا يختلف عن السوق/المصنع أي أنّه حوسله، وقام كذلك بحوسلة الفرد داخل هذا المجتمع الذي انتهى إلى الاستهلاكيّة.

وأبرز ما يدلّ على تحطيم مركزيّة الإنسان هو الترنسفير، فالحضارة الغربيّة الأولى من نوعها من حيث إنّها تمجّد التغيير بدلاً من الثبات، وقد تحوّل إلى مظهر أساسيّ داخل هذه الحضارة تبرز من خلاله نموذجها الحضاريّ والمعرفيّ على أنّه حوسلة الإنسان وجعله بضاعة يتمّ نقلها وتغييرها كما يتمّ تغيير قطع الغيار.

[1]- عبد الوهاب المسيري وفتحي التركي، الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سابق، ص ١٥.

ويبقى لنا في الأخير التساؤل الآتي: ما هي النتائج التي خلص إليها المسيري، وما البديل المقدّم من طرفه؟ ثمّ كيف يمكن أن نقيم مشروع المسيري؟ وهل استطاع أن يجيب عن أسئلته التي طرحها فعلاً.

رابعًا الحداثة الإنسانيّة بوصفها بديلًا:

إنّ الخلاصة التي ينتهي إليها مشروع المسيري في نقده للحداثة الغربيّة تتمثّل في استحالة تكرير النموذج الحضاريّ الغربيّ لميزته التدميريّة الكبرى، ابتداء من الإمبرياليّة بوصفها تفكيكًا للآخر وإلغاءً له، إلى تدمير الطبيعة من خلال النزعة الإستهلاكيّة المبدّدة وغير المقتصدة. ومن هنا يطرح المسيري بديلاً، لكنّه ليس جاهزًا، بل هو مقدّمة لمشروع؛ لذلك فقد اكتفى بتقديم أسسه فقط، وهي:

أ- أسس الحداثة البديلة (الإسلاميّة): يقول المسيري: «**لا بدّ أن يكون النموذج البديل نابعًا من تراثنا الذاتيّ ويقصد بالتراث،...مجمل التاريخ الحضاريّ الذي يتّسع للإنجازات المادّيّة والمعنويّة للإنسان في هذه المنطقة... والنموذج الحضاريّ الإسلاميّ نواته الأساسيّة هي النموذج المعرفيّ الإسلاميّ، وأساسه هو القرآن والسنّة اللذان يحملان القيم الإسلاميّة المطلقة والإجابة الاسلاميّة على الأسئلة النهائيّة...**»[١]، ومعنى ذلك أنّ يكون هذا النموذج مؤسّسًا على القرآن والسنّة باعتبارهما أساس الرؤية المعرفيّة التوحيديّة الإنسانيّة، وهي الرؤية التي تجعل الإنسان مركز الكون؛ لهذا فإنّ نقطة انطلاق النموذج البديل هي الإنسان، ويقول: «**النموذج البديل يركّز بالدرجة الأولى على الإنسان وإمكانيّاته والإنسان هنا ليس الإنسان الغربيّ أو الإنسان المسلم، وإنّما الإنسان في هذا الكون، أي الإنسان من حيث هو إنسان؛ ولذا سننطلق من مقولة: إنّ الإنسان يقف في مركز الكون والطبيعة كائنًا فريدًا وحركيًّا...**»[٢]، والرابط بين المبدأ أي القرآن والسنة مع المنطلق أي مركزيّة الإنسان العالميّ هو الإله، فهو ضمان مركزيّة الإنسان، وعليه فإنّ هذا النموذج ليس ماديًّا وليس روحيًّا بحتًا، بل يجمع بين البعد المادّيّ والروحيّ معًا، وفق هدي الوحي.

ولتحقيق مركزيّة الإنسان المستخلف لله في الأرض والمزوّد بإمكانيّات فطريّة يدعو المسيري أن يكون هذا النموذج توليديًّا، وليس تراكميًّا حتى يتيح تحقّق إمكانيّات الإنسان، ووجود مركز

[١]- عبد الوهاب المسيري، فقه التحيز، مصدر سابق، ص ١٠٦.
[٢]() - المصدر نفسه، ص ١٠٦.

للإنسان بصفته إنسانًا دون مركزيّة لإنسان منطقة معيّنة على أخرى؛ ولهذا يقول: «**النموذج البديل نموذج توليديّ، فنحن نؤمن (كما أسلفنا) لا بإنسانيّة واحدة يمكن رصدها كما ترصد الظواهر الأخرى، وإنّما بإنسانيّة مشتركة تستند إلى طاقة إنسانيّة كامنة في كلّ البشر تتولّد منها أشكال حضاريّة متنوّعة...**» [١]، وهذا ما يسمح بدوره بتفجير طاقات الإنسان الإبداعيّة بدلاً من الإنسان المتلقّي السلبيّ، وهذا ما يتيح ظهور التنوّع واحترام الخصوصيّات الحضاريّة المختلفة.

ب- **المعرفة والعلم في الحداثة البديلة:** مادامت الأسس تنبني على القرآن الكريم والسنّة النبويّة، فلا بدّ للعلم والمعرفة أن يتأسّسا على الوحي، وكيفيّة ذلك يتمّ عن طريق النموذج التوليديّ، وهنا تبرز معالم المعرفة المؤسّسة على المرجعيّة الإسلاميّة.

وبالرغم من أنّ المسيري يرفض مصطلح إسلاميّة المعرفة، إلا أنّه يقترح مصطلحًا آخر، وهو توليد المعرفة من الإسلام، ولتحديد هذا الأخير قال: «**وأنا أذهب إلى أنّ جوهر مشروع إسلاميّة المعرفة أو توليد معرفة إسلاميّة هو أنسنة المعرفة، أي استرجاع الإنسان مرّة أخرى ليكون كائنًا غير ماديّ أو مختلف بشكل جوهريّ عن الطبيعة المادّة**»[٢]، ومعنى ذلك أنّه لا بدّ من إقامة علم يستعيد مفهوم الطبيعة البشريّة ولا يلغيها، ومن هنا وجب التمييز بين العلوم الإنسانيّة والعلوم الطبيعيّة، وضرورة ذلك مردّها أنّ الإنسان متميّز بطبيعته عن العالم الماديّ، ويزيد على ذلك بوضع مجموعة من المعايير التي سبق الحديث عنها، والتي تتعلّق بالنسبيّة الإسلاميّة، حيث إنّ ملامح العلم البديل لا يوجد فيه يقين مطلق، ولا شكّ مطلق، بل هو يقين نسبيّ، يبقى مفتوحًا أمام تطوّر المعرفة وتجدّدها بشكل مستمرّ، فاليقين المطلق يؤسّس لنظام مغلق، والشكّ أو النسبيّة المطلقة تجعل المعرفة تراوح مكانها ولا تتقدّم.

وآخر عنصر يدعو إليه وهو تأسيس منظومة معرفيّة وأخلاقيّة وجماليّة من خلال النموذج التوليديّ[٣].

جـ- **المجتمع التراحميّ والمجتمع التعاقديّ:** كلا المصطلحين وردا في ترجمة للكلمتين الألمانيّتين Geselleschaft ومعناها المجتمع التعاقديّ Gemeinschaft، وهي الجماعة التراحميّة وقد ردّ مفكّرنا كِلا المصطلحين إلى علم الاجتماع الألمانيّ، لكنّه لم يحدّد بالضبط إلى من يردّ

[١]- عبد الوهاب المسيري، فقه التحيز، مصدر سابق، ص ١١٠.
[٢]- عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركية الاسلامية، مصدر سابق، ص ١٠٦.
[٣]- المصدر نفسه، ص ١٠٦.

بشكل دقيق، إلّا أنّ فيليب رانيو أكّد أنّها تردّ إلى تونيز الذي اقتبس منه ماكس فيبر أفكاره[١]، ويظهر لنا أنّ ترجمة المسيري فيها إضافة؛ إذ تمّت ترجمة Gemeinschaft بالجماعة، أمّا مفكّرنا فقد أضاف إليها تراحميّة و Geselleschaft بـأأغنمنل

وهي مجتمع، وأضاف إليها تعاقديّة، والإضافة المقدّمة من طرفه إبداعيّة إلى حدّ كبير، فالتراحميّة نسبة إلى الرحمة، والمجتمعات الإسلامية التقليديّة كلّها تتأسّس على مبدأ وقيمة الرحمة كأساس للترابط والتواصل، فتظهر صلة الرحم والتضامن وكذلك بروز العواطف النبيلة؛ إذ «**لم تكن العلاقات فيها مبنيّة على المنفعة واللذّة وحسب، إذ كانت هناك حسابات أخرى غير ماديّة وغير أنانيّة تشكّل مكوّنًا أساسيًّا في هذه العلاقات...**»[٢]، وأمّا المجتمع التعاقديّ، فهو المجتمع الحديث الذي يُردّ في أساسه إلى نظريّة العقد الاجتماعيّ، حيث يصبح الحاكم على العلاقات الاجتماعيّة المنفعة المتبادلة والتي يضمّنها العقد.

وفي إطار الحداثة الداروينيّة تمّ تهميش الجماعة التراحميّة وإلغاؤها، وتمّ الإبقاء على وحشيّة ولا إنسانيّة الروابط التعاقديّة الجامدة الخالية من أيّ عواطف، كالرحمة والنبل وغيرها؛ لذا يقترح المسيري «**حداثة تحترم التعاقد ولا تنسى التراحم**»[٣]، والقصد من بناء هذا النمط من الحداثة هو عدم التنكّر للبعد الماديّ في العلاقات الاجتماعيّة، دون نسيان للتراحم، واستخدام المسيري لعبارة احترام دقيق جدّا، فالعقد لا بدّ أن يُحترم من كِلا الطرفين حتى تسير المصالح بشكل سليم، وينطبق الوصف نفسه، أي الدقّة، على استعمال لفظة نسيان؛ لأنّ أصل العلاقات الاجتماعيّة هو التراحم، وهذا لكونه يعبرّ عن إنسانيّة الإنسان الممثّلة في احترام القيم.

وهذه الحداثة البديلة تجمع في طيّاتها البعد الماديّ والبعد القيميّ، متماشية بذلك مع منطلقها الذي يؤكّد على مركزيّة الإنسان وطبيعته المزدوجة؛ لذلك يقول: « **الفكرة هي كيف نُوازن بين التعاقد والتراحم...أن نبني مجتمعًا له أساس ماديّ لكنّه لا ينسى الروح، يحترم الطبيعة ولا ينسى الإنسان، ويصبح جوهر الحداثة التراحميّة الإنسانيّة ليس التصاعد في معدّلات الاستهلاك وتحقيق اللذّة، وإنّما التراحم والتوازن مع الطبيعة ومع الذات**»[٤]، والتوازن هنا يأخذ معنيين؛ الأوّل ضمن الذات الإنسانيّة، والقصد منه التوازن بين البعد الطبيعيّ الماديّ والبعد الربّانيّ وبين النزعة الجنينيّة

[١]- فيليب رانيو، مرجع سابق، ص ١٨٩.
[٢]- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص ٦٤.
[٣]- عبد الوهاب المسيري، العلمانيّة والحداثة والعولمة، مصدر سابق، ص ٢٢٠.
[٤]- عبد الوهاب المسيري، العلمانيّة والحداثة والعولمة، مصدر سابق، ص ٢٢١.

والنزعة الربّانيّة، والمعنى الثاني وهو التوازن في استعمال الطبيعة، وذلك يتمّ بالتخلّص من النزعة الاستهلاكيّة عن طريق الارتباط بالله سبحانه وتعالى والإيمان به، فالمثل الأعلى يساعد في تحكّم الإنسان في نوازعه المادّيّة والتي لا تشبع، وهنالك آلية أخرى وهي واقعيّة، وتظهر فيما يسميه بالنموذج التدويريّ الذي يقف على نقيض النموذج التبديديّ الإستهلاكيّ الذي يظهر في حضارة الفوارغ، حيث يتمّ استخدام الطبيعة بشكل يسمح بتدوير السلع، ومثال ذلك ما كانت عليه مجتمعاتنا سابقًا، فعند شراء علبة طماطم يتمّ استهلاك الطماطم، ولكن لا تُرمى العلبة مما قد يسبب زيادة في النفايات، بل يتمّ استعمالها أي يتمّ تدويرها، كعلبة للقهوة أو السكّر وغيرها من الاستعمالات الكثيرة وهذا ما يقلّل من تبديد الطبيعة.

وفي ظل التدوير يقترح المسيري نموذج اقتصاد يجمع بين التعاقديّة والتراحميّة والذي يصفه بقوله: «**...اقتصاد نفعيّ مفعم بالعلاقات الإنسانيّة**»[١]، فالأول أي نفعيّ سيكون لا إنسانيّ كما هو حال الاقتصادين الاشتراكيّ والرأسماليّ، والثاني أي الاقتصاد الذي يراعى العلاقات الإنسانيّة فقط قد يكون متخلّفا وضعيفًا؛ لذلك لا بدّ من الجمع بينهما.

د- الوحدة التكامليّة الفضفاضة غير العضويّة: هذه الوحدة مناقضة لكلّ من الإمبرياليّة والترشيد في الإطار المادّيّ الذي آل إلى الهيمنة على الإنسان، فالنموذج الإمبرياليّ يقوم على الوحدة العضويّة التي لا ينفصل فيها الجزء عن الكلّ، وبذلك تضيع فرديّة الإنسان داخل الكلّ، ويصبح مجرّد وسيلة «**ولذا فهي تظلّ كلّيّات فضفاضة تحوي داخلها ثغرات، وهذا يعني أنّ الأجزاء مهمّة في أهمّيّة الكلّ، وأنّ الانقطاع مهمّ في أهمّيّة الاستمرار، وأنّ الخاصّ مهمّ في أهمّيّة العامّ، ومن ثمّ فإنّ هذا النموذج سيحاول أن يصل إلى خصوصيّة الظواهر المختلفة وتنوّعها ومنحناها وشخصيّتها دون أن يهمل عموميّتها...**»[٢]، معنى هذا أنّ ثمّة وحدة كلّيّة تجمع معها عدّة خصوصيّات دون أن تلغي الفرديّة، ووجود التنوّع والخصوصيّات يؤكّد على وجود ثغرات ومسافات، وهذا ينفي وجود وحدة عضويّة، ولكن حتى لا تؤول إلى صراع لا بدّ من البحث عن الأرضيّة المشتركة التي تؤدّي إلى التكامل.

هـ ـ التقدّم وفق منظور الحداثة البديلة: لم يضف المسيري الشيء الكثير في حديثه عن استبدال التقدّم اللانهائيّ بالتقدّم القائم على التوازن والعدل[٣]، وهذه الإضافة ذات أهمّيّة بالغة، حيث إنّها

[١]- المصدر نفسه، ص ٢٢٣.
[٢]- عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص ٣٠١.
[٣]() - المصدر نفسه، ص ٣٢٥.

ترتدّ من طرف إلى تصوّره لقانون التاريخ القائم على العدل، وهو القيمة القطب في الإسلام.

وإذا لخّصنا بديل المسيري فإنّه يتمحور أساسًا حول الإنسان، وبالتالي فهو إنسانيّ، ويقوم على بعد معرفيّ يتمثّل في النموذج المعرفيّ التوحيديّ الإسلاميّ، وقد أضاف هنالك ثلاثة مفاهيم أساسيّة تُركب المشروع ككلّ، وهي «التوازن أو العدل»، «اليقين النسبيّ»، وإزدواجيّة أو «ثنائية الطبيعة البشريّة»، ففكرة التوازن هي تحقيق للثنائيّة بشكل وسطيّ لا يتطرّف في البعد الروحيّ ولا نغرق في أوحال المادّة في الوسط بينهما، أمّا اليقين النسبيّ فهو وسط بين اليقين المطلق والنسبيّة المطلقة، وهذه الوسطيّة هي ما نسج بها ملامح مشروعه البديل.

خاتمة:

يمكن أن نلخّص النتائج التي آل إليها البحث فيما يأتي:

أوّلًا- الحداثة الغربيّة هي علمانيّة ماديّة كاسحة، تحوّل العالم إلى طبيعة ماديّة يحكمها قانون داروينيّ.

ثانيًا- لا يمكن فصل الحداثة عن الإمبرياليّة، فوصف الداروينيّة ليس مجازيًّا بل هو حقيقيّ.

ثالثًا- لقد كانت نتائج الحداثة على الإنسانيّة كارثيّة تظهر من خلال الاغتراب وتفكيك الإنسان الحرّ بين العلميّتين الاستعمار الذي دام أكثر من ثلاثة قرون.

رابعًا-لا يمكن إعادة تكرير الحداثة الغربيّة في أيّ مجال حضاريّ آخر، وذلك لنسبة الاستهلاكيّة العليا فيها وللتكلفة المأساويّة لها.

خامسًا- لذلك وجب أن يكون ثمّة بديل يحلّ محلّ الحداثة الإمبرياليّة، ويشترط فيه أن يلتزم بالإنسانيّة.

سادسًا- لا بدّ للعرب أن يكون لهم دور في البديل، وذلك بالاستعانة بالقدرات الذاتيّة للمساهمة في إخراج الإنسانيّة من الدمار الذي أحدثته وتحدّثه الحداثة الداروينيّة.

سابعًا- لم يقدّم المسيري مشروعًا جاهزًا عن الحداثة الإنسانيّة بقدر ما قدّم خطة لمشروع مستقبليّ.

لائحة المصادر والمراجع

المصادر العربية

١. أوليفي لوكوزغرانميزون، الجمهوريّة الإمبراطوريّة، ترجمة مصطفى ماض، (الجزائر: دار القصبة، ٢٠٠٩).

٢. روجيه كايوا، الإنسان المقدّس، ترجمة سميرة ريشا، (بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة، ٢٠١١).

٣. عبد الوهاب المسيري، العلمانيّة والحداثة والعولمة، مصدر سابق.

٤. عبد الوهاب المسيري، الفكر الغربيّ مشروع رؤية نقديّة، مجلّة إسلاميّة المعرفة، (بدون بلد: المعهد العالميّ للفكر الإسلامّي، العدد ٥، بدون سنة).

٥. عبد الوهاب المسيري، الفلسفة الماديّة وتفكيك الإنسان.

٦. عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، سلسلة حوارات لقرن جديد، (دمشق: دار الفكر،٢٠٠٣).

المصادر الأجنبية

7. Emmanuel Kant: Qu'est- ce Que les Lunnieres? Trad.Jean-Michel, (France: Muglioni, 1999).

بحوث تأصيليّة

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

الأمر والنهي بوصفهما نظامًا أخلاقيًّا إلهيًّا
قراءة تأصيليّة لِإشكاليّة الحرّيّة الفرديّة في ضوء القرآن الكريم

سامر توفيق عجمي

النظريّة القصديّة عند الأصوليّين
شواهد ومبرّرات من تاريخ الفكر الإسلاميّ

حسين جهجاه

الأمر والنهي بوصفهما نظامًا أخلاقيًّا إلهيًّا

قراءة تأصيليّة لِإشكاليّة الحرّيّة الفرديّة في ضوء القرآن الكريم

سامر توفيق عجمي [*]

الملخص

الفكر الإصلاحيّ، الروح الثوريّة، التغيير الاجتماعيّ، النقد البنّاء، الواجب الأخلاقيّ، حسّ المسؤوليّة، المساندة، الدّعم....إلخ، مفردات تشكّل عناصر محوريّة في بناء المجتمع الصالح والعادل، لا يحتويها إلّا «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

تشهد المجتمعات المعاصرة حضورًا قويًّا لقيم فلسفات الفرديّة، والليبراليّة، والديموقراطيّة، وإعلانات حقوق الإنسان، التي تُعلي من قيمة الفرد، وتغذّي نزعة الحرّيّة الشخصيّة. تطرح هذه النزعة العالميّة إشكاليّة بنيويّة، من أنّه كيف يحقّ لبعض الأفراد، من منطلق أطروحة دينيّة خاصّة، التدخّل في خيارات الآخرين وتضييق إرادتهم الحرّة، بأمرهم بـ/ أو نهيهم عن عقيدة أو سلوك معيّن؟ مع ما يتضمّنه مفهوم الأمر والنهي بالتحليل اللغويّ-الأصوليّ من تسلّط ونفوذ واستعلاء.

ومعالجة هذه الإشكاليّة يحصل في ضوء فهم الرؤية الكونيّة التي تقوم عليها التشريعات الإسلاميّة، والتي إن لم يؤخذ بعين الاعتبار ما بين عناصرها من علاقة عضويّة، فسيكون ثمّة تشوّه وبتر في الوعي بأطروحة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ إذ من الأصول العقديّة الإسلامية، خالقيّة الله ومالكيّته، وبالتالي ولايته، بمعنى نفوذ إرادته التكوينيّة، ويتفرّع عنها ولايته التشريعيّة بتنظيم حياة الإنسان وتقييد إرادته الطبيعيّة بمجموعة من القيم والقوانين.

وبما أنّ الأمر والنهي يقتضيان التسلّط على خيارات الناس وتضييق حرّيّتهم، تتوقّف هذه الممارسة السلطويّة على الولاية الشرعيّة، وتستظهر هذه الولاية من الأدلة القرآنيّة التي تمنح عموم المؤمنين حقّ التدخل في خيارات الآخرين في ضوء الإرادة التشريعيّة الإلهيّة، بنحو لا يعدّ تدخّلهم تعدّيًا على الحرّيّات الفرديّة، كون الحرّيّة في المفهوم الإسلاميّ لا تعني تصرّف الإنسان انطلاقًا من قناعاته الذاتيّة ورغباته الخاصّة، بل توظيف إرادته الحرّة بما يتوافق مع الإرادة التشريعيّة الإلهيّة.

كلمات مفتاحيّة: الأمر، النهي، المعروف، المنكر، الولاية، الأمّة، المجتمع العادل، الحرّيّة، السنن التاريخيّة، المسؤوليّة الاجتماعيّة، الواجب الأخلاقيّ.

---

[١]- باحث في الفكر الإسلاميّ - لبنان.

لو استقرأنا القرآن الكريم، نلاحظ الأمر والنهي بجملة مفاهيم بنيويّة، مثل: الإرادة الإلهيّة، النبوّة، الولاية، التمكين، القيام، الأمّة، الإيمان، الصلاح، الفلاح، الخير، القسط، العدل، الإحسان، الاستقامة، النجاة، المدد، البركة، الشيطان، النفاق، الفساد، الفحشاء، البغي، السوء، الظلم، الهلاك... ، فليس كمثلها فريضة، تعبرِّ عن قوّة الحضور الأخلاقيّ والعاطفيّ للإسلام في الحياة الإنسانيّة العامّة، وفعاليّة دوره في عمليّات تنمية المجتمع، وإصلاحه، وتغييره، والنهوض به في مختلف الميادين: الفكريّة، التربويّة، الاجتماعيّة، السياسيّة، الاقتصاديّة، الماليّة، الإدرايّة، والإعلاميّة... في هذا السياق، نفهم ما رُوي عن الإمام عليّ عليه السلام: «وما أعمال البرِّ كلّها، والجهاد في سبيل الله، عند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلّا كنفثة في بحر لجّيّ[١]»[٢]. هذا، ما جعلها تتموضع في موقع حيويّ ضمن خارطة المعارف الإسلاميّة، فتحظى باهتمام العلوم الثلاثة الرئيسة: الكلام، الأخلاق[٣]، الفقه، مضافًا إلى معالجتها في مباحث تفسير القرآن، والموسوعات الحديثيّة وشروحاتها، وكتب السير والتاريخ.

هذا التوسع كمًّا وكيفًا، أفقيًّا وعاموديًّا، جعلها أطروحة متكاملة الأضلاع في الإسلام. ولئن كانت في الأمم السالفة على امتداد حركة النبوّة[٤]، إلاّ أنّه ليس بين أيدينا ما يفيد كونها في اليهوديّة أو المسيحيّة أو غيرهما من الأديان نظريّة متكاملة، وكذلك في الفكر الغربيّ، لا نعثر على ما يقاربها بصيغتها الإسلاميّة. ويقول المؤرّخ البريطانيّ المعاصر مايكل كوك Michael Cook: «... إذ لا يجوز للمرء أن يقف، ويشاهد بلا حراك امرأة -ولو غريبة- تُغتصب في مكان عامّ[٥]. يجب أن يفعل شيئًا، إلّا إذا كانت له أعذار مقبولة لعدم التدخّل. بعبارة أخرى، لدينا فكرة واضحة عن واجب لا يفرض علينا التصرّف بنحو لائق إزاء الغير فقط، بل كذلك منع الآخرين من فعل ما فيه تعدٍّ واضح على الناس. مع ذلك ليس لدينا في حياتنا اليوميّة مصطلح يشرح هذا الواجب، كما ليست لدينا نظريّة عامّة حول الأوضاع التي ينطبق عليها، والإرغامات التي تسقطه، إنّ القيمة الأخلاقية موجودة عندنا، لكنّها ليست من القيم التي أولتها ثقافتنا صياغة متطوّرة ومتكاملة...

---

[١]- النفثة: -كالنفخة- ما يمازج النَفَس من الريق عند النفخ. والبحر اللجّيّ: العميق الذي لا يُدرَك قعره.

[٢]- الشريف الرضي، نهج البلاغة، شرح الشيخ محمّد عبده، دار المعرفة للطباعة النشر، بيروت، خطبة ٣٧٤، ج٤، ص٨٩.

[٣]- انظر: الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢٦ه-٢٠٠٥م، ص٧٨٢. والفيض الكاشانيّ، محسن، المحجّة البيضاء في تهذيب الأحياء، صحّحه وعلق عليه علي أكبر الغفاريّ، مكتبة الصدوق، طهران، ١٣٤٠ه.ش، ج٤، ص٩٦-١١٧؛ والنراقيّ، محمد مهدي، جامع السعادات، دار المرتضى، بيروت، ط١، ١٤٣١ه-٢٠١٠م، ص ٤٢٠-٤٣٠.

[٤]- انظر مثلاً الآيات: آل عمران:١١٣، المائدة: ٦٣، ٧٨.

[٥]- إشارة إلى حادثة اغتصاب وقعت في محطة قطار فرعيّة في شيكاغو في الولايات المتحدة الأميركيّة، ونشرت في تقريرين: تقرير صحيفة نيويورك تايمز، ٢٣-٩-١٩٨٨، ص٣٣. وتقرير صحيفة شيكاغو تريبيون، ٢٥-٩-١٩٨٨.

يقدِّم الإسلام، في المقابل، اسمًا ونظريّة لواجب أخلاقيّ من هذا النواع، واسع المجال. لا يخلو المصطلح «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» كترجمة الإنكليزيّة (Commanding Right and Forbidding Wrong)...»[١].

ولا تزال الحاجة قائمة لتجديد الاجتهاد فيها، إجابةً عن مجموعة من الإشكاليّات التي يطرحها تصاعد الخطّ البيانيّ لمعالم الحضارة البشريّة والتحوّلات الجذريّة التي تشهدها حياة الإنسان المعاصر، خصوصًا في شبكة المعارف والعلوم الإنسانيّة، نظم الاجتماع-السياسيّ وهويّة الدولة الحديثة، الأحزاب السياسيّة، منظّمات المجتمع الأهليّ، الشبكات الإعلاميَّة والتواصليّة، المؤسّسات التعليميّة والتربويّة...

إشكاليّة الحرّيّة ومشكلاتها المعاصرة

تشهد مجتمعاتنا المعاصرة حضورًا قويًّا لأفكار وقيم -بفعل بروباغندا فلسفات الفرديّة Individualism، والمذاهب الليبراليّة Liberalism والديموقراطيّة، وإعلانات حقوق الإنسان-، تغذّي نزعة الحرّيّة الشخصيّة[٢]، والخصوصيّة Privacy... وتعلي من قيمة الفرد، ومحوريّته، وساعد على تنشيطها الإعلام الجديد[٣]، بحيث نصبح ونمسي كلّ يوم على عشرات بل مئات السلوكات غير المرغوب فيها تُمارَس تحت شعار: هذه حرّيّتي، هذا شأني الخاصّ، هذه حياتي الشخصيّة...

هذا، مع سيادة منطق الدولة وقوانينها الوضعيّة، وحصريّة سلطتها على مواطنيها في تنفيذ القوانين وتكفّل حقوقهم. ومع ما تشهده المجتمعات الإنسانيّة من تعدّديّة فكريّة ودينيّة وسياسيّة... داخل الدولة أو المجتمع الواحد، وتكسّر الحواجز الجغرافيّة وانفتاح العالم على فضاء كونيّ مشترك. ورفض إجبار الفرد أو تعنيفه لقبول عقيدة أو سلوك معيّن، واعتباره تعدّيًا على حقوق الإنسان...

---

[١]- كوك، مايكل، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلاميّ، ترجم النصّ وراجعه على المصادر وقدّم له الدكتور رضوان السيّد، عبد الرحمن السالميّ، عمار الجلاصي، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، ط٢، ٢٠١٣م، ص٢٥-٢٦.

[٢]- يتضمن الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان-حسبما اعتمدته الجمعيّة العامّة في باريس ١٠ كانون الأول ١٩٤٨ بموجب القرار ٢١٧ ألف- عبارات عدّة تفيد هذا المعنى: في الديباجة «... غاية ما يرنو إليه عامة البشريّ انبثاق عالم يتمتّع فيه الفرد بحرّيّة القول والعقيدة ويتحرّر من الفزع»، وتنصّ المادة ٣: « لكلّ فرد الحق في الحياة والحرّيّة وفي الأمان على شخصه». والمادة ١٨ : «لكلّ شخص حقّ في حرّيّة الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحقّ حرّيته في تغيير دينه أو معتقده، وحرّيته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبّد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة». والمادة ١٩ : «لكلّ شخص حقّ التمتّع بحرّيّة الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحقّ حرّيته في اعتناق الآراء دون مضايقة...». والمادة ٣٠: « ليس في هذا الإعلان أيّ نصّ يجوز تأويله على نحو يفيد انطواءه على تخويل أيّ دولة أو جماعة، أو أيّ فرد، أيَّ حقٍّ في القيام بأيّ نشاط أو بأيٍّ فعل يهدف إلى هدم أيٍّ من الحقوق والحرّيّات المنصوص عليها فيه».

[٣]- سلّطنا الضوء على هذه النقطة بالتفصيل في كتابنا: المباني الفكريّة لوسائل التواصل الاجتماعيّ، المبحث الرابع: الديموقراطية الرقميّة والفردانيّة، مركز المعارف للدراسات الثقافية، بيروت، ط١، ٢٠٢١م، ص٥٩-٧٧.

أمام هذا المشهد، هل، وكيف، ولماذا... يحقّ لبعض الأفراد، ومن منطلق أطروحة دينيّة خاصّة، التدخّل في شؤون أفراد آخرين لتضيّق إرادتهم الحرّة وتحدّد خياراتهم، بأمرهم بـ/ أو نهيهم عن عقيدة أو تصرّف معيّن، قد يصل أحيانًا إلى حدّ المضايقة وممارسة العنف أو إثارة الفزع؟

ولنفترض، أنّ ذلك جائز في المجتمعات التي تسود فيها منظومة دينيّة خاصّة بحكم اختيار الفرد الانتماء إلى ثقافة هذا المجتمع ورؤيته الكونيّة والحقوقيّة، فكيف يصحّ في المجتمعات التعدّدية؟

بل نحفر عميقًا، ونفترض أنّ الفرد يعيش في مجتمع دينيّ أو دولة دينيّة، فهذا أقصى ما ينبغي أن يفيده على ضوء تطوّر مفهوم فقه الدولة والمواطنة، أن يكون المواطن خاضعًا لمنطق القانون، الذي ينحصر تطبيقه بأيدي الأجهزة المختصّة تربويًّا وأمنيًّا وقضائيًّا... دون أن يكون ثمّة حق لعموم الأفراد في الأمر والنهي بما يتضمنه ذلك من تسلّط على الآخرين؟

المحور الأوّل: تحليل مفهوم الأمر والنهي: قراءة أصوليّة

نبدأ المقالة من تحليل الكلمات المفتاحية الأربعة: الأمر، النهي، المعروف، والمنكر، كي يتضح المقصود من مفهوم «الأمر بالمعروف» و «النهي عن المنكر»[١]. فقد عرّف بعض العلماء الأمر بأنّه: «قول القائل لمن دونه في الرتبة: افعل»[٢]. والنهي: «قول القائل لمن دونه: لا تفعل»[٣].

وعرّفهما آخرون بأنّ: «الأمر: طلب الفعل من الغير على جهة الاستعلاء. والنهي: طلب الترك على جهة الاستعلاء أيضًا»[٤]. وقيّده بعضهم بـ«القول»[٥]، مُعلِّلًا، أنّ الفعل لا يسمى أمرًا حقيقة، فمن يصلّي ليراه غيره؛ فيصلّي، لا يصدق عليه أنّه أمر بالصلاة حقيقة؛ وكذا في جانب النهي، فضرب الولد بهدف ترك السرقة، ليس نهيًّا حقيقة، بل مجازًا[٦].

---

[١]- انظر: الجرجاني، علي بن محمّد، التعريفات، وضع حواشيه وفهارسه محمّد باسل عيون السود، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م، باب الألف/٢٧٧، ص٤٠.

[٢]- عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المعروف بالقاضي عبد الجبار المعتزليّ، شرح الأصول الخمسة، تعليق أحمد بن الحسين بن هاشم، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ط١، ١٤٢٢ه-٢٠٠١م، ص٨٨. والجرجانيّ، التعريفات، ص٤٠.

[٣]- التعريفات، باب النون/١٩٦٧، ص٢٤٣.

[٤]- السيوريّ، المقداد بن عبد الله، الباب الحادي عشر مع شرحيه النافع يوم الحشر لمقداد بن عبد الله السيوريّ، ومفتاح الباب لأبي الفتح بن مخدوم الحسينيّ، حقّقه وقدّم عليه الدكتور مهدي محقّق، مؤسّسة جاب وانتشارات، مشهد-إيران، ١٣٧٦ه، ص٥٧ وكذلك في مفتاح الباب، ص٢١٦ .

[٥]- انظر: الحلّيّ، الحسن بن يوسف، مناهج اليقين في أصول الدين، تحقيق يعقوب الجعفريّ المراغيّ، دار الأسوة للطباعة والنشر، منظّمة الأوقاف والشؤون الخيريّة مركز الدراسات والتحقيقات الإسلاميّة، ط١، ١٤١٥ه، ص٥٤١-٥٤٤.

[٦]- الأحسائيّ، محمّد بن أبي جمهور، كشف البراهين في شرح رسالة زاد المسافرين، تحقيق الشيخ وجيه بن محمد المسبح، مؤسّسة أمّ القرى للتحقيق والنشر، بيروت، ط١، ١٤٢٢ه، ص٤٧٧.

وقد رفض مشهور متأخّري الأصوليّين[١] إرجاع الأمر والنهي إلى معنى مشترك وهو الطلب مع اختلاف المتعلَّق، مستشهدين بالوجدان اللغويّ، على التباين الذاتيّ بين صيغتي «افعل» و«لا تفعل»، فالأمر طلبيّ ويدلّ على البعث نحو الطبيعة، أمّا النهي فليس طلبًا بل زجر وردع وتبعيد[٢].

وما ذُكِر في التعريفين من قيد: «مَنْ دونه» أو «الاستعلاء»، فلإخراج أمرين: الأوّل: السؤال، فهو لا يسمّى أمرًا لأنّه على جهة التسفّل. والثاني: الالتماس، لأنّه على جهة المساواة. وذهب بعض الأصوليّين كالسيّد الخوئيّ والشهيد الصدر إلى أنّ «الظاهر اشتراط العلوّ[٣] في صدق الأمر دون الاستعلاء»، أمّا «طلب المستعلي لا يسمّى أمرًا حقيقة، وإن كان بحسب نظره وادّعائه أمرًا»[٤].

ويظهر من السيّد الخمينيّ اعتبار العلو والاستعلاء معًا[٥]. أمّا الشيخ لطف الله الصافي، فقد جرّد مفهوم الأمر عن العلوّ أو الاستعلاء، غاية الأمر، أنّه لو صدر الطلب من السافل أو المساوي بداعي تحريك الغير، يذمّه العقلاء لأنّ صدوره منه غير لائق[٦].

من الواضح، أنّه بناء على الآراء كلّها، الأمر مأخوذ فيه -سواء بالتضمّن أم القرينة الخارجيّة- نحو من التسلّط على المأمور، والكلام عينه في النهي.

المعروف والمنكر ومجالاتهما

المعروف على مبنى المعتزلة «كلّ ما يحسن في نظر العقل»، وعند الأشاعرة: « كلّ ما يحسن في الشرع»[٧]. وقال الشيخ الطوسيّ: «هو ما أوجب الله فعله أو رغّب فيه عقلاً أو شرعًا»[٨].

فيشمل المعروف -عند المشهور- ثلاثة مجالات: الواجب، المستحبّ، ترك المكروه. والأمر بالواجب واجب، وبالمستحب مندوب، والنهي عن المكروه مندوب أيضًا. وبما أنّ المنكر ضدّ

---

[١]- الهاشميّ، محمود، بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظيّ، تقريرات السيّد محمّد باقر الصدر، ط٢، مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، ١٤١٧ه-١٩٩٧م، ج٣، ص١١-١٤.

[٢]- الخمينيّ، روح الله، مناهج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ، ط١، مطبعة مؤسسة العروج، ١٤١٤ه، ج٢، ص١٠٣.

[٣]- «العلوّ أمر اعتباريّ له منشأ عقلائيّ يختلف بحسب الزمان والمكان، والميزان هو نفوذ الكلمة والسلطة والقدرة على المأمور». مناهج الوصول، ج١، ص٢٣٩-٢٤٠.

[٤]- بحوث في علم الأصول، مصدر سابق، ج٢، ص١٥.

[٥]- مناهج الوصول، مصدر سابق، ج١، ص٢٣٩-٢٤٠.

[٦]- الصافي الكلبايكانيّ، لطف الله، بيان الأصول، ج١، الأمر٦: مقصد:١، فصل:١، الجهة الثانية: اعتبار العلوّ والاستعلاء.

[٧]- التعريفات، باب الميم/١٧٦١، ص٢١٨.

[٨]- الطوسيّ، محمّد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح أحمد حبيب قصير العامليّ، ج٥، ص٢٥٧. ومجمع البيان، ج٥، ص٨٧. والسبزواريّ، السيّد عبد الأعلى، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، مؤسّسة المنار، ط٣، ١٤١٨ه، ج٦، ص١٩٤.

المعروف، فيُعرَف بما يقابله. لكن، يختص المنكر بما هو حرام، فيكون النهي عنه واجبًا.

وعليه، هل المقصود من الأمر والنهي في باب المعروف والمنكر، خصوص العبارات الإنشائيّة أو الخبريّة، التي يستفاد منها البعث والزجر بالمفهوم الذي شرحه الأصوليّون؟ أم يشمل العبارات التقريريّة والوصفيّة وصيغ الوعظ والإرشاد والنصح والتوجيه التي تحثّ على فعل المعروف وترك المنكر بالتذكير بالجنّة والنار، والثواب والعقاب ...؟ ففي مجال الاعتقاد مثلاً، هل تكفي عبارة: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[١] أم لا بدّ من القول: ﴿لا تشرك بالله﴾ ليصدق النهي عن المنكر؟ وفي مجال العمل، هل تكفي عبارة ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾[٢] ليصدق الأمر بالصلاة؟ أم لا بدّ من: (أقم الصلاة)؟

ثمّة وجهة نظر فقهيّة، أنّ الأمر والنهي مفهومان عرفيّان خاصّان لا إجمال فيهما، يقعان مقابل الأساليب التبليغيّة والدعويّة الأخرى، فكلّ لفظ ـ مثلاً ـ لا يتضمّن معنى الأمر، لا يصدق عليه أمر بالمعروف، وإن كان وعظًا... والشاهد، وجوب الأمر بالمعروف، دون الوعظ، كذلك لو وجب تعليم الجاهل وإرشاده، فهو عنوان مستقلّ عن الأمر والنهي[٣]. بل ذهب بعضهم إلى أنّ الإخبار عمّا هو ثابت في لوح الواقع التشريعيّ من واجبات ومحرّمات، كقول: تجب الصلاة في الشريعة، لا يصدق عليه الأمر، بل ينبغي قول: «أقم الصلاة» مثلاً...

فيعتقد الرأي الثاني بمحوريّة المقاصديّة، وأنّه لا خصوصيّة لصيغة الأمر أو النهي، فتكفي كلّ عبارة تحقّق الهدف، أي فعل المعروف أو ترك المنكر، حتى لو كانت وصفيّة، وعظيّة، إرشاديّة...[٤]، بل يعتقد الشهيد مرتضى مطهّري أنّ تشكيل المعاهد لتدريس اللغة العربيّة هو جزء من آليّات النهي عن المنكر، باعتبار محاربة اللغة العربيّة من المنكرات التي ينبغي عدم السكوت عليها. ويوسّع الدائرة فيقول: «إنّ الإسلام لا يضع حدًّا معيّنًا يحدّد فيه باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالأهداف الإسلاميّة الإيجابيّة بأجمعها تدخل في عداد المعروف، كما أنّ الموضوعات السلبيّة كافّة في الإسلام، تدخل في عداد المنكر، صحيح أنّ مدار البحث في موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يتلخّص في تعبير الأمر والنهي، لكنّه، ونظرًا للقرائن التي يمكن استنباطها من القرآن الكريم نفسه، واستنادًا إلى الأحاديث الإسلاميّة المؤكّدة، وتأسيسًا على مسلّمات فقهنا

[١]- لقمان: ١٣...

[٢]- العنكبوت:٤٥.

[٣]- انظر: الطباطبائيّ القمّيّ، السيّد تقي، مباني منهاج الصالحين، إشراف عباس الحاجيانيّ، دار السرور، بيروت، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ج٧، ص١٥٦.

[٤]- جامع السعادات، ج٢، ص٤٢٨. والسيستاني، منهاج الصالحين، ج١، ص٤١٨.

الإسلاميّ، وبشهادة التاريخ الإسلاميّ، فإنّ المقصود ليس الأمر والنهي اللفظيّين فحسب، بل إنّ المقصود هو الاستفادة من كلّ الوسائل المشروعة في سبيل تطبيق الأهداف الإسلاميّة وتدعيمها وترسيخها في المجتمعات، وهذه هي الروح الحقيقيّة لواقع موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[١].

وذهب الشيخ السبحانيّ إلى أنّ الأمر والنهي ليسا منطويين على مجرَّد طلب فعل المعروف وطلب ترك المنكر، مستشهدًا على ذلك بأنّ الجهاد حتّى الابتدائيّ[٢] وإجراء الحدود والقصاص من مصاديق الأمر والنهي رغم كونهما غير طلبيّين، معلّلاً أنّ «الطلب الإنشائيّ الذي هو من قبيل المفهوم، وإن لم يكن موجودًا في إجراء حدّ القتل والرجم، لكنّه فيه واقعيّة الطلب وحقيقته وأثره، إذ بإجراء هذين الحدّين تنعدم المنكرات واقعًا، ولو بالنسبة للآخرين... وخلاصة القول: إنّ الأثر المطلوب من إجراء الحدود وإن كان منفيًّا بالنسبة إلى الجاني نفسه، ولكنّه موجود بالنسبة إلى المجتمع»[٣].

هذا، ويمكن القول، إنّ الألفاظ ليست غاية مستقلّة بحدّ ذاتها في الدلالة على المعاني المطلوبة، بل هي وسائل لتعبير المتكلّم عن مراده الجدّي. قال الشاعر:

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

إلّا أنّ الإنسان كثيرًا ما يستخدم وسائل أخرى للدلالة على المسموح والممنوع، كلغةَ الجسدِBody language، بتحريك الإصبع أو رفع الحواجب، وكالإشارات الضوئيّة والرسوم البيانيّة في قانون السير... إلخ. فاللغة مأخوذة على نحو الطريقيّة لا الموضوعيّة في إيصال المعنى إلى ذهن السامع ليفهم المراد ويرتّب الأثر المطلوب، وأيّ وسيلة عرفيّة أخرى، يستعملها من له سلطة الأمر والنهي بداعي البعث نحو الفعل، تكون أمرًا، أو ينشئها بداعي الزجر، تكون نهيًا. وعليه، يكون الأمر والنهي في باب المعروف والمنكر ليسا إرشاديّين إلى إطاعة أمر الله تعالى ونهيه كما ذهب إلى ذلك بعض الفقهاء، «بل الظاهر من الأدلّة وجوب الأمر والنهي المولويّين تأكيدًا لأمر الله ونهيه»[٤].

---

[١]- مطهّري، مرتضى، الأئمّة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دار الإرشاد، بيروت، ط١، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م، ص٣٦٩-٣٧٠.

[٢]- بحوث في الملل والنحل، الدار الإسلاميّة، بيروت، ط٢، ١٤١١هـ-١٩٩١م، ج٣، ص٤١٠. ورفض بعض الفقهاء هذا التداخل. انظر: ما وراء الفقه، مصدر سابق، ص٢٢٢.

[٣]- السبحانيّ، جعفر، مفاهيم القرآن، معالم الحكومة الإسلاميّة، بقلم جعفر الهادي، دار الأضواء، بيروت، ط١، ١٤٠٥ه-١٩٨٤م، ج٢، ص٣٣١-٣٣٢.

[٤]- دراسات في ولاية الفقيه، ج٢، ص٢٣٢.

والنتيجة، أنّ المأخوذ في عنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هو الأمر والنهي بمعناهما العرفيّ المتضمّن لإظهار السلطة والنفوذ. فالذي نرجّحه حسب ظهور الأدلّة هو الرأي الأوّل، فهما عنوان مستقلّ عن عناوين أخرى تساهم في تحقيق الأهداف المشتركة، وثمّة شواهد عديدة في القرآن والسنة على هذا الفهم، منها قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[١]، حيث عطفهما على الدعوة إلى الخير، وهو يفيد التغاير، وكذلك الأمر على ما أفاده بعض الفقهاء سابقًا من عدم وجوب الوعظ، فهو عنوان مستقلّ، وإن حقّق الهدف ذاته.

فوحدة الهدف ليست تمام المناط في نظر المشرِّع الإسلاميّ، بل يريد لهدفه أن يتحقّق بوسائل متعدّدة، من جملتها الدعوة أو الوعظ، ومن جملتها الأمر بالمعروف بما يتضمّنه من منطق حزم كأسلوب خاصّ، وهذه سنّة عقلائيّة في التربية، فمثلاً في تربية الطِّفل يكون لنا هدف معيّن، ومع قناعتنا بإمكانيّة التوصّل إليه بالثواب، نسعى لتحقيقه بواسطة أسلوب الأمر غير المقرون بالتعليل أو العقاب؛ لأنّ الأسلوب قد يكون هدفًا وسيطًا منظورًا إليه بذاته أيضًا، لتعويد الطِّفل على عنصر آخر من الأهداف، وهو عدم التمرّد والشعور بسلطة أعلائيّة تضبط تصرّفاته، أو تنمية الشعور بالخوف من عواقب السلوك غير المرغوب فيه عند الطِّفل لكونه مستخفًّا أو لامباليًا.

المحور الثاني: المبنى العقديّ للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

تقوم التشريعات الإسلاميّة على الرؤية الكونيّة الدينيّة التي تشكّل البنية التحتيّة لها، ففهم أيّ أطروحة تشريعيّة كلّيّة أو قضيّة جزئيّة بمنهج يحدّد الهدف، ويرفع الالتباسات ويجيب عن الإشكاليّات، إنّما ينبغي أن يتمّ على ضوء الشبكة المفاهيميّة العامّة للمنطق الإسلاميّ عقيدة، ومفاهيمَ، وقيمًا، وعواطف...، وإذا لم ندخل في الحساب العلاقة العضويّة بين مختلف عناصر الشبكة سيكون ثمة تشوّه وبتر في الوعي بهذه الأطروحة أو تلك خارج صيغتها العامّة، وإذا نُظر إلى عنصر ما لمحاكمته بمعزل عن العناصر الأخرى المساهمة في التصميم، كان ذلك أشبه بالنظر إلى جزء من مبنى صمّمه أبرع المهندسين ليكون غاية في الفنّ والجمال، وإصدار حكم سلبيّ عليه قبل أن يتمّ بناؤه كما أراده المهندس في رسمه للخريطة العامّة[٢].

---

[١]- آل عمران:١٠٤.

[٢]- يراجع: الصدر، محمّد باقر، اقتصادنا، دار التعارف، بيروت، ١٤١١ه-١٩٩١م، ص٢٩١ وما بعد. وشمس الدين، محمّد مهدي، في الاجتماع السياسيّ الإسلاميّ، دار الثقافة للطباعة والنشر، إيران، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، ص٢٥.

ومن الأصول العقديّة القرآنيّة أنّ الله تعالى خالق كلّ شيء[١]، ويتفرّع عليه مالكيّته له[٢]، وبالتالي ربوبيّته، وولايته عليه، ﴿فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾[٣].

والولاية على قسمين: تكوينيّة أو حقيقيّة، بمعنى نفوذ إرادة الله في كلّ مراتب الوجود وذرّات الكون، فيحقّ له التصرّف في كلّ شيء بما شاء كيف شاء[٤].

والثانية: تشريعيّة أو اعتباريّة، وهي فرع التكوينيّة، «فلو لم تكن هناك مولويّة ذاتيّة لا تثبت الجعليّة أيضًا، لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه»[٥]، فبما أنّ الناس كافّة، مخلوقون، مربوبون، مملوكون... لله تعالى، تكون إرادته التشريعيّة -وهي تدخل في دائرة التصرّف أيضًا- عامةّ بحقّ جميع أفراد البشر دون مزاحمة، فله سبحانه وتعالى حقّ تنظيم حياة الإنسان وتقييدها بمجموعة من القيم والقوانين، والتصرّف في نفوس الناس وأموالهم، والتسلّط على خياراتهم[٦].

وعليه، إنّ مصدر سلطة الأمر والنهي والإلزام هو الله تعالى حقيقة، أصالة، ذاتًا، وحصرًا، دون غيره.

وأفراد البشر جميعًا، أمامه تعالى سواسية، لا ولاية لأحد منهم على الآخر، ولا سلطة له على غيره في بدنه وعقيدته وأمواله وتصرّفاته... ولا تكون سلطة بعضهم على بعض شرعيّة إلّا بترخيص إلهيّ، وإلّا كانت تصرّفًا عدوانيًّا[٧].

وتكمن لميّة انحصار حقّ الحاكميّة والولاية على البشر بيده تعالى في طبيعة صفاته، فبما أنّ الإنسان ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[٨]، يكون تعالى العالِم بما عليه واقع الطبيعة البشريّة -﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[٩]-وخصوصياتها الذهنية والنفسية والوجدانية والجسميّة وحاجاتها الواقعية، وما يوصلها إلى أهدافها الوجودية[١٠]. وهو تعالى الغني المطلق ﴿إِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ

---

[١]- الأنعام، الآية١٠٢.
[٢]- الملك، الآية١.
[٣]- الشورى، الآية٩.
[٤]- الطباطبائيّ، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، قم، ج٦، ص١٢.
[٥]- بحوث في علم الأصول، مصدر سابق، ج٤، ص٢٩.
[٦]- الميزان في تفسير القرآن، ج١١، ص١٧٧.
[٧]- المكي، حسن محمد، الإلهيات على ضوء الكتاب والسنة العقل (محاضرات الشيخ جعفر السبحاني)، ج١، ص٤٢٥. الدار الإسلامية، بيروت، ط١، ١٤١٠ه-١٩٩٠م.
[٨]- النمل:٨٨.
[٩]- الملك:١٤.
[١٠]- الشيرازي، ناصر مكارم، أنوار الفقاهة، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب، قم، ط١، ١٤٢٥ه، ج١، ص٥١٣-٥١٤.

عَنِ الْعَالَمِينَ﴾[١]، المجرّد عن هوى الانتفاع الشخصي من القوانين التي يشرّعها[٢].

وعليه، إنّ أوامره ونواهيه تعالى لا تعود بالنفع عليه «إِنَّ اللهَ -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى- خَلَقَ الْخَلْقَ حِينَ خَلَقَهُمْ غَنِيًّا عَنْ طَاعَتِهِمْ آمِنًا مِنْ مَعْصِيَتِهِمْ، لِأَنَّهُ لاَ تَضُرُّهُ مَعْصِيَةُ مَنْ عَصَاهُ، وَلاَ تَنْفَعُهُ طَاعَةُ مَنْ أَطَاعَه»[٣]، بل تخضعان لملاكات المصالح والمفاسد في الأفعال التي توصل الإنسان إلى كماله وسعادته. فأوامره تعالى لا تتعلّق إلّا بما هو عدل وإحسان وخير وصلاح للمجتمع الإنسانيّ، ونواهيه لا ترتبط إلّا بما هو ظلم وفساد وشرّ.. ﴿إِنَ اللَّه يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِى الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَكُمْ تَذَكَرُونَ﴾[٤].

في المقابل، ﴿يَا أَيُهَا الَذِينَ آمَنُوا لَا تَتَبِعُوا خُطُوَاتِ الشَيْطَانِ وَمَنْ يَتَبِعْ خُطُوَاتِ الشَيْطَانِ فَإِنَهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ...﴾[٥]، ﴿... وَلاَ تَتَبِعُوا خُطُوَاتِ الشَيْطَانِ إِنَهُ لَكُمْ عَدُوٌ مُبِيٌن إِنَمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[٦].

هذا، ومن حقّه تعالى، أن يأذن لغيره بالأمر أو النهي ثبوتًا، وقد وقع إثباتًا، سواء أكان في مجال التكوين[٧] أم التشريع، فيمنح شخصًا ما كالنبيّ أو الوصيّ سلطة تدبير شؤون الأفراد أو المجتمع والتصرّف في نفوسهم وأموالهم[٨]، ﴿اَلنَبِىُ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾[٩]، ﴿إِنَمَا وَلِيُكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَذِينَ آمَنُوا ﴾[١٠]...

المحور الثالث: ولاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن

تفريعًا على النتائج السابقة، وبلحاظ ما تبنّيناه من معنى تضمّن الأمر والنهي للسلطة والنفوذ، المستلزمان لتضييق حرّيّة الأفراد في مشيئة الفعل أو الترك، والتسلّط على خياراتهم الحياتيّة في هذا

---

[١]- آل عمران:٩٧.
[٢]- الإلهيات، مصدر سابق، ج٢، ص٢٤٨.
[٣]- الشريف الرضي، نهج البلاغة، خطبة المتقين، ١٩٣.
[٤]- الحج:٩٠.
[٥]- النور:٢١.
[٦]- البقرة:١٦٨-١٦٩.
[٧]- (فالمدبرات أمرًا) النازعات:٥، (قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ) السجدة:١١. (... أَنِّيٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَأُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ وَأُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ) آل عمران:٤٩.
[٨]- التوحيديّ التبريزيّ، محمّد علي، مصباح الفقاهة، تقرير أبحاث السيد أبو القاسم الخوئيّ، مكتبة الداوري، قم، ١٣٧٧ه.ش، ج٣، ص٢٨٥.
[٩]- الأحزاب:٦.
[١٠]- المائدة:٥٥.

الاتجاه أو ذاك، يتوقّف هذا اللون من الممارسة السلطويّة في الأمر والنهي على الولاية الشرعيّة[١]، وإلّا تكون افتراءً ﴿آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ﴾[٢]. وثمّة آية في القرآن نستظهر منها أنّها في مقام البيان من هذه الجهة، ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ...﴾[٣].

وهذا يستلزم شرح مدلول الولاية لننظر كيف يمكن استفادة هذا المعنى. فقد وردت الولاية في المعاجم اللغويّة بمعان متعدّدة، منها: القرابة، النصرة، الأجدر بالتصرف، الأحقيّة، السلطان، الأمارة، السياسة، الملك، القيام بالأمر، الغلبة، التمكّن، المحبّة، الصداقة...[٤].

هذا، وقد اختلفوا في المصدر الذي تؤول إليه، فتبنّى بعضهم القرابة، وبعضهم النصرة، وبعضهم السلطنة... واستظهر المصطفويّ أنّ الأصل الواحد في مادّة وليّ هو وقوع شيء وراء شيء مع رابطة بينهما. وأمّا مفاهيم القرب والحبّ والنصر والمتابعة، فهي من آثار الأصل باختلاف الموارد. وذكر من مصاديقه: الولاية بمعنى تدبير أمور الغير والقيام بكفاية جريان حياته ومعاشه، فإنّ الوليّ والمتوليّ واقع وراء المتولّى عليه، والرابطة بينهما تدبير الأمور والقيام به.... فالوليّ هو المتّصف بالولاية والتدبير. ومنها: مفهوم الأولويّة، وهو الأحرى والأجدر في جهة الوقوع وراء شيء مع وجود الرابطة[٥]...

وفي تفسير الآية، أغلب المفسّرين حملوا الولاية في الآية على أحد معانيها اللغويّة دون بيان

---

[١]- مباني منهاج الصالحين، مصدر سابق، ج٧، ص١٣٨.

[٢]- يونس:٥٩

[٣]- التوبة:٧١.

[٤]- ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السّلام محمد هارون، مكتبة الإعلام الإسلاميّ، قم، ١٤٠٤ه، ج٦، ص١٤١. الجوهريّ، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٨٧م، ج٦، ص٢٥٢٨. الفيروز آباديّ، محمّد بن يعقوب، قاموس المحيط والقابوس الوسيط في اللغة، دار العلم للجميع، بيروت، ج٤، ص٤٠١. الفيوميّ، أحمد بن محمّد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٣٩٨ه، ج١، ص٦٧٢. ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربيّ- مؤسّسة التاريخ العربيّ، بيروت، اعتنى بتصحيح أمين محمّد عبد الوهاب ومحمّد الصادق العبيديّ، ط٢، ١٤١٨ه-١٩٩٧م، ج١٥، ص٤٠١.

[٥]- المصطفويّ، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مؤسّسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، ط١، ١٤١٧هـ، ج١٣، ص٢٠٥.

القرائن والشواهد[١]، فيكون أشبه بالحمل التبرّعيّ، لكن المفترض في فهم الآية محاولة الكشف عن المراد الجدّي لله تعالى من مفردة الولاية بما هي جزء من التركيب العامّ، وليس مجرّد استبدال لفظ «الولاية» بلفظ آخر مرادف له في اللغة، والمراد الجدّي لا يتوقّف على المعنى التصوّريّ اللغويّ فقط، وإن كان له دور في الفهم، لكن الأهمّ النظر إلى طبيعة العلاقة بين مفردات التركيب وعناصره، والشواهد الخارجيّة، وقرائن السياق.

ولا نفهم لماذا لم يتمّ فهم الولاية في الآية في ضوء ربطها بمفهوم آخر يتفرّع عنها، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالمعاني التي ذكروها وإن أمكن ربطها به، إلّا أنّها بعيدة عن سياق الآية، فالأمر والنهي بالمعنى الأصوليّ الذي شرحناه، والمأخوذ فيه السلطة والنفوذ والغلبة... يشكّل قرينة نستظهر في ضوئها كون الولاية في الآية بمعنى السلطة والأحقّ بالتصرّف والسياسة والتدبير والقيام بالأمر...، مع مساعدة اللغة عليه، وقال ابن الأثير: «وكأنّ الولاية تُشعِر بالتدبير والقدرة والفعل»[٢]، ولنا قرائن عديدة على ذلك في الاستعمال القرآنيّ والعرفيّ، أمّا ما ذكروه من معانٍ كالتناصر، والتوادّ، والتراحم، والتعاضد، والتآخي، والتآلف... فهي من لوازم الولاية بمعنى التصرّف والتدبير أو مقارناتها. وقد استظهر بعض الفقهاء والمفسّرين هذا المعنى من الآية، نذكر بعضها: يقول الشيخ المنتظري: «... والظاهر من الولاية هو سلطة الشخص وأولويّته. فالله تعالى بولايته العامّة على عباده جعل لكلّ مؤمن ومؤمنة حقّ الولاية والسلطة على غيره ليكون له حقّ الأمر والنهي»[٣].

ويقول العلّامة الطباطبائيّ: «... ليدلّ بذلك على أنّهم مع كثرتهم وتفرّقهم من حيث العدد ومن الذكورة والأنوثة ذوو كينونة واحدة متّفقة لا تشعّب فيها؛ ولذلك يتولّى بعضهم أمر بعض ويدبّره؛ ولذلك كان يأمر بعضهم بعضًا بالمعروف وينهى بعضهم بعضًا عن المنكر، فلولاية بعض المجتمع على بعض ولاية سارية في جميع الأبعاض دخل في تصدّيهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيما بينهم أنفسهم»[٤].

---

[١]- تبنّى الفخر الرازي في مفاتيح الغيب أنّ الولاية في الآية بمعنى: القرب. وقال الطبريّ: «إنّ صفتهم أنّ بعضهم أنصار بعض وأعوانهم». ومثله: الخازن في لباب التأويل في معاني التنزيل، والسمرقنديّ في بحر العلوم، والطوسيّ في التبيان الجامع لعلوم القرآن، والطبرسيّ في مجمع البيان، والبغويّ في معالم التنزيل، والطبرانيّ في التفسير الكبير. وكذلك الآلوسيّ في روح المعاني والصابونيّ في صفوة التفاسير مع إضافتهما: «التعاضد». وقال ابن كثير: «أي يتناصرون ويتعاضدون، كما جاء في الصحيح: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشدّ بعضه بعضًا، وشبك بين أصابعه..». وأضاف إليها النسفيّ في مدارك التتنزيل وحقائق التأويل: «التراحم». وقال الواحديّ في الوجيز: «الرحمة والمحبّة». ورشيد رضا في المنار: «النصرة والأخوّة والمودّة»، والماتريديّ في تأويلات أهل السنة: «التأليف بين القلوب والأخوة»، والقرطبيّ في الجامع لأحكام القرآن: «أي قلوبهم متّحدة في التوادّ والتحابّ والتعاطف». وكذلك الشوكانيّ في فتح القدير.

[٢]- ابن الأثير، المبارك بن محمّد الجزريّ، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمّد الطناحيّ، مؤسّسة إسماعيليان، قم، ط٤، ١٣٦٤ه.ش، ج٥، ص٢٢٧.

[٣]- المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة، الدار الإسلاميّة، بيروت، ط٢، ١٤٠٩ه-١٩٨٨م، ج٢، ص٢٣٢.

[٤]- الميزان في تفسير القرآن، ج٩، ص٣٥٢.

ويقول السيّد محمّد باقر الصدر: «يتحدّث عن الولاية وأنّ كلّ مؤمن وليّ الآخرين، ويريد بالولاية توليّ أموره بقرينة تفريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه، والنصّ ظاهر في سريان الولاية بين كلّ المؤمنين والمؤمنات بصورة متساوية»[١].

والنتيجة، أنّ أطروحة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تدخل ضمن مفهوم الولاية بالتضمّنات التي شرحناها سابقًا، فمن يمارسها ضمن الحدود المأذون له فيها، تكون سلطته على الآخرين مشروعة، وليست تعدّيًا على حرّيّتهم الفرديّة، ولا افتراءً على خصوصيّاتهم وخياراتهم الحياتيّة الشخصيّة...؛ لأنّهم لا يملكون من إرادة التصرّف في ذواتهم وشؤونهم وخصوصيّاتهم وخياراتهم إلّا في حدود الإرادة المولويّة الإلهيّة.

المحور الرابع: الحرّيّة الطبيعيّة-الفلسفيّة والاجتماعيّة-الحقوقيّة

هذا يحيلنا إلى إثارة مسألة الحرّيّة الإنسانيّة، ويمكن تقسيمها[٢] إلى: التكوينيّة أو الطبيعيّة، وتعني قدرة الإنسان بأصل الخلقة على الفعل أو الترك، ولا تتقيّد هذه الحرّيّة إلّا بالسنن الطبيعيّة والقوانين الوجوديّة، والبحث عنها فلسفيّ.

والحرّيّة الاعتباريّة-الاجتماعيّة، وهي عبارة عمّا يكفله مذهب اجتماعيّ ما، من حقوق للأفراد، تمكّنهم من القيام بالأفعال التي من شأنها تلبية حاجاتهم وتحقيق رغباتهم في ضوء منظومته العقديّة والقيميّة.

والحرّيّة الاجتماعيّة في الإسلام، لا تعني نفي مطلق سيطرة الغير أو تحرّر الإنسان من كلّ قيد، بحيث يشبع نزعة الحرّيّة الطبيعيّة – التي يلعب تأصّلها في الذات البشريّة دورًا نشطًا في دفعه ليعشق الانعتاق من كلّ القيود، ويرفض أيّ قسر أو إكراه- على حساب حاجاته ورغباته وأشواقه الأخرى، بل كفلها للأفراد وفق رؤيته الكونيّة، التي تشخّص أنّ رأس هرم حاجات الإنسان والهدف الوجوديّ له هو العبادة والعبوديّة، أي الانسياق مع الشعور الدينيّ الفطريّ بالخضوع لإرادة المتعالي في أوامره ونواهيه، والانجذاب نحو المطلق.

فيوجد تناسب طرديّ وعكسيّ بين الاتصال بالمطلق والخضوع لإرادة المتعالين وبين التحرّر والانعتاق، وبين القطيعة معه وبين اللاتحرّر، فالاتصال بالمطلق المتعالي يحرِّر الإنسان من كلِّ

[١]- الصدر، محمّد باقر، الإسلام يقود الحياة، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤١٠ه-١٩٩٠م، ص١٥٣.

[٢]- انظر: الصدر، محمّد باقر، اقتصادنا، دار التعارف، بيروت، ١٤١١ه-١٩٩١م، ص٢٧٤.

سلطة لغير الله تعالى، فلا يكون «من حقّ أيّ قوّة في الكون أن تتصرّف في مصيره، وتتحكّم في وجوده وحياته...»[١]، فينعتق من سيطرة الأرباب والآلهة المصطنعة التي تمثّلت في التاريخ بصورة مختلفة، الأصنام[٢]، الكواكب والنجوم[٣]، الأحبار والرهبان، الأنبياء[٤]، السلاطين والزعماء[٥]، وخصوصًا أمّ الأصنام صنم النفس، بتأليه الذات ﴿اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾[٦]، وتقديس الأنا.

وهذا ما يمكن فهمه من بعض النصوص الدينيّة، عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام قال: «من ترك الشهوات كان حرًا»[٧].

وعن الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ صاحب الدِّين... رفض الشهوات فصار حرًّا»[٨].

والنتيجة، أنّ الحرّيّة الاجتماعيّة لا تعني إرادة الإنسان في التصرّف في ضوء قناعاته الذاتيّة، ورغباته الخاصّة، وأهوائه الشخصيّة، وما ينتخبه من خيارات حياتيّة، على مستوى العقيدة، والأخلاق، والمشاعر، والسلوك... بل توظيف إرادته وحرّيّته الطبيعيّة بما يتطابق مع الإرادة التشريعيّة الإلهيّة. وفي هذا السياق، يأتي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لدعم الفرد ومساندته في أن يتصرّف في ضوء إرادة المتعالي، وتأمين البيئة الحاضنة له للارتباط بالمطلق، والتحرّر من القيود والأغلال المصطنعة كلّها. ﴿... أْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ﴾[٩].

المحور الخامس: المحرّكات العاطفيّة للأمر بالمعروف في بناء المجتمع الصالح

يقوم الأمر بالمعروف في جوهر مقاصديّته -كما أشرنا- على تنشيط التفكير الإيجابيّ، وتثوير الفكر الإصلاحيّ، واستنهاض الروح الثوريّة، وتنمية النقد البنّاء، وتنشيط الواجب الأخلاقيّ، وتفعيل مجموعة من العواطف الإنسانيّة (التضامن، التناصر، التعاضد، التبارّ، التوادّ، والتراحم...)، والتي

[١]- الصدر، محمّد باقر، المدرسة القرآنيّة، تقديم زكي الميلاد، دار الكتاب المصريّ-القاهرة، دار الكتاب اللبنانيّ-بيروت، ٢٠١١م، ص ١٠٨-١٠٩.
[٢]- الشعراء:٧١.
[٣]- الأنعام:٧٥-٧٩.
[٤]- التوبة:٣١.
[٥]- النازعات:٢٤.
[٦]- الفرقان:٤٣.
[٧]- تحف العقول، ص٨٩.
[٨]- المفيد، محمّد بن محمّد، الأمالي، تعليق حسن استادولي، شركة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، مج٦، ح١٤، ص٥٢.
[٩]- الأعراف:١٥٧.

تُعلي جوانيّة الإنسان الإحساس بمحوريّة الأنا الاجتماعيّة، بل الأنا الكونيّة في الرؤية الخلاصيّة، مضادًا حيويًّا لكلّ ما هو رهبانيّة، قعود، عزلة، تقوقع، تقاعس، تكاسل، لامبالاة، إهمال، ونرجسيّة...

فثمّة سفينة مشتركة يركبها أفراد المجتمع البشريّ كافّة، تعترض إبحارهم اضطرابات مناخيّة، وأمواج متراكمة، وظلمات ورعد وبرق... تهدّد حياتهم، فلو دار قطب رحى كلّ منهم حول محوره الخاصّ، غاضًّا الطَرْف عن الغير، فسيغرق ومن معه. أمّا لو عاش كلّ عضو همّ المجموع، وساهم قدر سعته في عمليّة الإنقاذ، فثمّة فرصة كبيرة لتحقيق الهدف والنجاة[١].

ويمكن أن نستوحي هذا المعنى مما رُوي عن رسول اللهﷺ، عن النعمان بن بشير، أنّه قال: سمعت عن النبيّ، قال: «مثل القائم على حدود الله، والواقع فيها، كمثل قوم استهمّوا على سفينة، فأصاب بعضهم أعلاها، وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مرّوا على من فوقهم، فقالوا: لو أنّا خرقنا في نصيبنا خرقًا، ولم نؤذ من فوقنا، فإن يتركوهم وما أرادوا؛ هلكوا جميعًا، وإن أخذوا على أيديهم؛ نجوا جميعًا»[٢].

هذا، وعن أمير المؤمنينعليه السلام: «... فإنّهم (أي الناس) صنفان: إمّا أخ لك في الدين، وإمّا نظير لك في الخلق»[٣].

ومقتضى عقد الأخوّة الإيمانيّة ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾[٤]، ومبدأ النظائريّة الخَلقيّة التي تؤكّد الوحدة العضويّة للنوع الإنسانيّ، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[٥]، هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ويعضد ذلك، تركيز النصوص الدينيّة على طبيعة هذه الوحدة العضويّة للمجتمع الإيمانيّ:

عن الإمام الصادقعليه السلام: «المؤمن أخو المؤمن كالجسد الواحد، إن اشتكى شيئًا منه وجد ألم ذلك في سائر جسده، وأرواحهما من روح واحدة، وإنّ روح المؤمن لأشدّ اتصالاً بروح اللّه من اتصال شعاع الشمس بها»[٦].

---

[١]- انظر: السبحانيّ، مفاهيم القرآن، ج٢، ص٣١٩.
[٢]- البخاري، محمّد بن إسماعيل، صحيح البخاريّ، دار الفكر، ١٤٠١ه-١٩٨١م، ج٣، باب هل يقرع في القسمة والاستهام فيه، ص١٣٩.
[٣]- نهج البلاغة، ص٤٢٧.
[٤]- الحجرات: ١٠.
[٥]- النساء: ١.
[٦]- الكافي، ج٢، ص١٦٦.

وعنه عليه السلام: «المؤمنون في تبارّهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد، إذا اشتكى تداعى له سائره بالسهر والحمّى»[١].

يشرح بعض الأطبّاء هذا الحديث بأنّه إذا أصيب أيّ عضو من أعضاء جسم الإنسان بمرض أو جرح... فإنّه يصدر شكوى عصبيّة حسّيّة على هيئة استغاثة إلى الدماغ، فيصدر الدماغ أمرًا لباقي الأعضاء المتحكّمة في عمليّات الجسد بإسعاف العضو المصاب وإغاثته، فيدعو بعضها بعضًا.. فمراكز الإحساس تدعو مراكز اليقظة والتحكّم في المخّ، وهذه تدعو بدورها الغدّة النخاميّة لإفراز الهرمونات، التي تدعو باقي الغدد الصمّاء لإفراز هرموناتها، التي تدعو وتحفّز جميع أعضاء الجسم لنجدة العضو المشتكي. ومعنى التداعي هنا أن يتوجّه كلّ جزء في الجسد بأعلى قدر من طاقته لنجدة المشتكي وإسعافه... وهي صورة من صور التعاون الجماعيّ، لا يمكن أن توصف بكلمة أبلغ من التداعي[٢].

ومن باب التقريب، كما أنّه حال انتشار وباء معدٍ مثل كوفيد ١٩، يحقّ للأفراد أن يتدخّل بعضهم في زجر الآخرين عن الإضرار بالأمن الصحّيّ للمجتمع، بحيث لا يحقّ لحامل الفيروس -تحت شعار الحرّيّة- التجوّل والتنقّل كما يشاء. وكما لا يحقّ لشخص أن يقوم بحرق إطارات السيّارات على الشارع العام ملوّثًا البيئة ومتعدّيًا على الأمن الصحّيّ للناس. كذلك حال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهو عمليّة تداعي أبناء المجتمع الإيمانيّ أو الإنسانيّ لوقاية المجتمع وحمايته ومعالجته من كلّ الأمراض العقائديّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة... فيحقّ لأفراد المجتمع أن يتدخّل بعضهم في شؤون من تعارض خياراته الحياتيّة الأمن الأخلاقيّ وتلوث البيئة الروحيّة لبناء المجتمع الصالح.

المسؤوليّة الاجتماعيّة والاختيار الفرديّ

فثمّة خيط دقيق جدًّا، يفصل بين الحرّيّة الشخصيّة والخصوصيّة وبين الفوضى والعبثيّة، يكمن في إرادة الانتماء، خصوصًا إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ الخيارات الفرديّة لا تعبرِّ عن حالة خاصّة بصاحب الاختيار، بل تمتدّ تأثيرات اختياره إلى الآخرين الذين يحتكّون به ويتفاعلون معه وينفعلون عنه، فالأفراد الذين يتشاركون وحدة الحياة ليسوا عناصر فاعلة، بل سلبيّة منفعلة أيضًا، فلسان حال

[١]- الكوفي، حسين بن سعيد، المؤمن، تحقيق ونشر مدرسة الإمام المهديّ، قم، ط١، ١٩٩١م، ص٣٩. وانظر: صحيح البخاريّ، ج٧، ص٧٨.

[٢]- انظر: عبده، محمّد يوسف، فوائد الحمّى وعلاجها معجزة نبويّة، المؤتمر العالميّ السابع للإعجاز العلميّ في القرآن والسنة، ص٤-٥.

كلّ فرد: ما اخترته هو الأفضل، وكأنّه في مكان ما دعوة الغير إلى خيارات الذات بطريقة سلبيّة صامتة، لأنّ من يختار شيئًا لنفسه بالذات، كأنّه يفترضه خيارًا للآخرين بالواسطة.

وقد تنبّه الفيلسوف الوجوديّ الفرنسيّ جان بول سارتر، إلى هذه النقطة الحيويّة في الفهم الفلسفيّ للخيارات الفرديّة الحرّة وعلاقتها بالمسؤوليّة الاجتماعيّة الإنسانيّة العامّة، حيث يقول: «عندما نقول إنّ الإنسان مسؤول عن نفسه، لا نعني أنّ الإنسان مسؤول عن وجوده الفرديّ فحسب، بل هو بالحقيقة مسؤول عن جميع الناس وكلّ البشر... عندما نقول إنّ الإنسان يختار نفسه بنفسه، نعني بالتالي أنّ الإنسان الذي يختار نفسه إنّما يختار تبعًا لذلك جميع البشر.

وفي الواقع، إن كلّ عمل نقوم به يخلق الرجل الذي نريده، ويخلق بنفس الوقت الرجل الذي نرغب في أن نكونه، فإذا اختار الإنسان أن يكون شيئًا معيّنًا، فهو بذلك يؤكّد قيمة اختياره، لأنّه لا نستطيع أبدًا أن نختار الشر. إنّ ما نختاره لا يكون إلّا الخير، ولا خير في نظرنا إذا لم يكن خيراً للجميع»[١].

ضابط احتمال التأثير وخلق بيئة غير آمنة للمعصية

وفي هذا السياق، نرجّح أنّ ضابط احتمال التأثير الذي شرطه الفقهاء في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يحتاج إلى قراءة مختلفة، إذ نستظهر من الأدلّة أنّه ليس المطلوب في الأمر أو النهي خصوص عمليّة التأثير المباشر في هذا الفرد الخاصّ أو ذاك ليترك هذا السلوك الجزئيّ أو ذلك، بل ثمّة هدف يرتبط بالاجتماع العام، وهو خلق بيئة غير آمنة للعصيان، أي إشعار المُقبِل على المعصية بالقلق النفسي والتوتر وعدم الراحة، بحيث لا تسيطر على المناخ العام حالة من الاطمئنان والانسيابيّة في ارتكاب المعصية، على الأفراد كلّهم تسجيل اعتراضهم وإبداء انزعاجهم وإظهار استيائهم حتّى مع عدم احتمال التأثير في هذا الفرد أو ذاك، لا أن يعيشوا «عقليّة المشاهد»، تحت شعار اللاتأثير بذريعة عدم اكتراث العاصي ولا مبالاته، بل أن يكون لسان حال ومقال كلٍّ (قال إني لعملكم من القالين)[٢].

يعلّق السيّد علي السيستانيّ على مذهب المشهور بقوله: «ولكن لا يُترك الاحتياط بإبداء الانزعاج والتذمّر وإظهار الكراهة والاستياء والتنفّر، فعلاً أو قولاً، لتركه المعروف أو ارتكابه المنكر، ولو مع

[١]- سارتر، جان بول، الوجودية مذهب إنساني، قدم له الدكتور كمال الحاج، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت-لبنان، ١٩٨٣م، ص٤٦-٤٨.

[٢]- الشعراء:١٦٨.

عدم احتمال تأثيره فيه والارتداع به»[١].

وتتأكّد هذه القضيّة تجاه الأفراد الذين اختاروا الانتماء إلى الحركة الإيمانيّة بإرادتهم الحرّة؛ إذ حينها يصبح الاختيار في مشيئة الفعل أو الترك محكومًا بسقف المنظومة العقائديّة والقيميّة والتشريعيّة التي ينتمي إليها المُريد، وإلّا لزم من وجودها عدمها، وانقلبت الحرّيّة إلى فوضى وعبثيّة، وهذا لا يعني أن لا يكون الآخر الواقع خارج هويّة الأمّة ليس موضوعًا للأمر والنهي، بل هو كذلك بلحاظ آخر، وهو ضرورة التفاعل الإيجابيّ مع خيار إرادة الانتماء إلى الأمّة الإسلاميّة كونها (خير أمّة) و (خير البريّة)[٢].

وبهذا الفهم، يفيد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أنّ كلّ فرد في المجتمع الإيمانيّ خصوصًا والإنسانيّ عمومًا ليس -فقط- مسؤولاً عن خلاصيّة ذاته، وليس معنيًّا -فقط- بتربية نفسه لإيصالها إلى سعادتها وكمالها الطبيعيّ اللائق بحالها، بتغليب محوريّة النزعة الفرديّة الليبراليّة التي تقود إلى محوريّة الأنا، بل مسؤول عن خلاص الآخرين، وتكميل نفوسهم، بمساندتهم ودعمهم على تحقيق الأهداف الوجوديّة التي هي مقتضى كمال طبيعتهم[٣].

فالإسلام لم يُرد لأبناء المجتمع الإنسانيّ الواحد أن يعيشوا في جزر منعزلة[٤]، بحيث لا يشارك أحدهم الآخر أهدافه الوجوديّة من الناحية العمليّة، ولا يعنيه ما يؤول إليه أمره في معاده، بل أقام بناءه على أساس التشارك والتفاعل والإحساس بالمسؤوليّة والتكافل والتعاضد والتعاون...، هذه الروحيّة المقاصديّة المجتمعيّة واضحة في التشريعات الإسلاميّة، خصوصًا العبادات وما يشمّ منه رائحة العبادة، كصلاة الجماعة، والاجتماع الأكبر في الحج، والمشاركة في تشييع الجنائز... فجميعها تهدف إلى أن يكون المؤمن، بل الإنسان مطلقًا عنصرًا إيجابيًّا مساهمًا في بناء المجتمع الإنسانيّ الصالح والعادل في حركة التمهيد والانتظار الإيجابيّ لظهور ولي العصر الإمام محمّد بن الحسن المهديّ عجّل الله تعالى فرجه الشريف.

بناء النموذج الحضاريّ العالميّ

هذا، وإذا نظرنا إلى مفهوم «الأمّة» بالمنطق القرآنيّ الموصوفة بأنّها «خير أمّة»، مع تقييد هذه

---

[١]- منهاج الصالحين، ج١، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الفصل الثاني: في شرائطهما. وأنظر: https://www.sistani.org/arabic/qa/٠٢٩٦/.

[٢]- البينة:٧.

[٣]- مواهب الرحمن، ج٦، ص١٩٢.

[٤]- انظر: المنتظري، مصدر سابق، ج٢، ص٢١٤.

الخيريّة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يكون لمدلول الآية ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾[١] مقصودان[٢]:

الأوّل: يتعلّق بذات الأمّة وهويّتها، أي لزوم أن تعدّ الأمّة ذاتها وتبني هويّتها في مختلف الميادين الفكريّة والأخلاقيّة والحقوقيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والماليّة... لتصبح نموذجًا حضاريًّا عالميًّا، أي ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ و ﴿خَيْرَ البَرِيَّة﴾.

والثاني: يتعلّق بالآخر ﴿أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾، فإذا نجحت الأمّة في عمليّة البناء الداخليّ لهويّتها الحضاريّة على ضوء معطيات الوحي الدينيّ، وتكوين المجتمع المستقيم العادل الصالح القويّ المتمكّن من القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهي بهذه الخيريّة الذاتيّة تحقّق الشرط الموضوعيّ للنموذج الحضاريّ الإنسانيّ الذي يمكن أن يحاكيه الآخرون في تحقيق سعادتهم، وتُقدِّم رسالتها الإلهيّة إلى الآخرين على ضوء جاذبيّة النموذج السلوكيّ الذي يحبِّب الإيمان إلى الناس ويزيّنه في قلوبهم فيكرهوا نماذج الكفر والفسوق والعصيان.

وعلى ضوء هذا الفهم أيضًا، أجاب المفسّرون عن الإشكاليّة التي طرحها بعضهم حول قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لاَ يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾[٣]، من أنّها تفيد أنّ الإنسان المهتدي عليه بنفسه وليس له أن يتدخّل في شؤون الآخرين، وهي تدلّ على جواز ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقال الطبرسيّ: «إنّ هذه أوكد آية في وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر؛ لأنّ الله تعالى خاطب بها المؤمنين فقال: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ يعني: عليكم أهل دينكم، كما قال: ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ﴾»[٤][٥].

فمفردة «أنفسكم» الواردة في الآية لا يقصد بها الأفراد على نحو انحلاليّ، بل يُراد بها عموم المؤمنين على نحو المجموع؛ لأنّ المجتمع الإيمانيّ هو بمنزلة النفس الواحدة، فيكون المعنى يا أيها الذين آمنوا لا يضركم من ضلّ بصرفكم عن القيام بمسؤوليّة هداية أنفسكم بأمر بعضكم بعضًا بالمعروف ونهي بعضكم بعضًا عن المنكر كي يتحقّق مجتمع الهداية[٦].

---

[١]- آل عمران: ١١٠.
[٢]- الروحاني، فقه الصادق، ج١٩، ص٢٧٨.
[٣]- المائدة:١٠٥
[٤]- مجمع البيان، ج٣، ص٣٩٢.
[٥]- النساء:٢٩.
[٦]- الميزان في تفسير القرآن، ج٦، ص١٦٤.

المحور السادس: دور النهي عن المنكر في السنن الاجتماعيّة والتاريخيّة

هذا مضافًا إلى عنصر آخر يشكّل خطورة فائقة، وهي دور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القوانين التاريخيّة والسنن الاجتماعيّة على ضوء الرؤية القرآنيّة، خصوصًا في بعده المجتمعيّ والحكومتيّ، حيث تؤكّد على الربط العلّي الأكيد بين أمرين:

الأول: المجتمع الصالح، المستغفر، المستقيم، القائم بالقسط، الحاكم بالعدل، المُقيم للكتب الإلهيّة...، من جهة، وبين المدد الغيبيّ وتفجّر الأرض بثرواتها وخيراتها وتفتّح السماء ببركاتها.

والثاني: بين مجتمع الظلم، الفساد، الترف، السوء، الفسق، الإجرام.... وبين الهلاك والعذاب والأخذ...

ومن مصاديق الأوّل، على لسان النبيّ نوح عليه السلام: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ السَّمَاء عَلَيْكُم مِّدْرَارًا وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَل لَّكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَل لَّكُمْ أَنْهَارًا﴾[١].

يعلّق العلاّمة الطباطبائيّ على الآية: «... لمغفرة الذنوب أثر بالغ في رفع المصائب والنقمات العامّة وانفتاح أبواب النعم من السماء والأرض أي أنّ ثمّة ارتباطًا خاصًّا بين صلاح المجتمع الإنسانيّ وفساده؛ وبين الأوضاع العامّة الكونيّة المربوطة بالحياة الإنسانيّة وطيب عيشه ونكده»[٢]. ويقول تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُواْ وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ﴾[٣] ﴿وَأَلَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَّاء غَدَقًا﴾[٤] ﴿وَلَو أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾[٥].

يعلّق السيد محمد باقر الصدر على هذه الآيات الثلاث بقوله: «هذه الآيات الثلاث تتحدث عن علاقة معيّنة هي العلاقة بين الاستقامة وتطبيق أحكام الله سبحانه وتعالى، وبين وفرة الخيرات وكثرة الإنتاج»[٦]. ومن مصاديق الثانية: ﴿وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا﴾[٧] ﴿فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ﴾[٨] ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا

---

[١]- نوح:١٠-١٢.
[٢]- الميزان في تفسير الميزان، ج٢٠، ص١٠٢
[٣]- الأعراف: ٩٦.
[٤]- الجن: ١٦.
[٥]- المائدة:٦٦.
[٦]- الصدر، محمّد باقر، مقدّمات في التفسير الموضوعيّ للقرآن، دار التوجيه الإسلاميّ، بيروت، ص٥٧.
[٧]- الكهف: ٥٩.
[٨]- الحج:٤٥.

تَدْمِيرًا﴾[١] ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾[٢] ﴿مَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا﴾[٣]. ومن مؤشّرات قياس المجتمع الصالح هو القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يقول تعالى: ﴿لَيْسُواْ سَوَاء مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللّهِ آنَاء اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾[٤]، فلم يشهد لهم بالصلاح إلّا بضميمة هذه الوظيفة وإضافتها.

وقد ربط الله تعالى نجاة المجتمع ورفع العذاب والهلاك عنه بالنهي عن المنكر والسوء والفساد، ﴿وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُواْ مَعْذِرَةً إِلَى رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ فَلَمَّا نَسُواْ مَا ذُكِّرُواْ بِهِ أَنجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُواْ بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ﴾[٥] ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُواْ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الأَرْضِ إِلاَّ قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مَا أُتْرِفُواْ فِيهِ وَكَانُواْ مُجْرِمِينَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾[٦]. وقد طرد الله تعالى عن باب رحمته الجماعات التي لم يتحمّل أفرادها حسّ مسؤوليّة بعضهم في التناهي عن المنكر[٧]، ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىَ لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ كَانُواْ لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾[٨].

وثمّة أحاديث وروايات كثيرة تفيد هذا المعنى، منها:

عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا يزال الناس بخير ما أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر وتعاونوا على البر والتقوى، فإذا لم يفعلوا ذلك نزعت منهم البركات وسلط بعضهم على بعض ولم يكن لهم ناصر في الأرض ولا في السماء»[٩].

وعن أمير المؤمنين في بعض خطبه: «إنّما هلك من كان قبلكم، حيث عملوا بالمعاصي ولم

---

[١]- الإسراء:١٦.
[٢]- النساء:١٦٠.
[٣]- نوح:٢٥.
[٤]- آل عمران:١١٤.
[٥]- الأعراف:١٦٤-١٦٥.
[٦]- هود: ١١٦-١١٧.
[٧]- مطهّري، مرتضى، المجتمع والتاريخ، ص٢٠٤، دار المرتضى، بيروت، ١٤١٣ه-١٩٩٣م.
[٨]- المائدة:٧٨.
[٩]- الطوسّي، محمّد بن الحسن، تهذيب الأحكام في شرح المقنعة، تحقيق وتعليق السيّد حسن الموسويّ الخرسان، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦٤ش، ط٣، ج٦، ص١٨١.

ينههم الربانيّون والأحبار عن ذلك، وإنّهم لمّا تمادوا في المعاصي ولم ينههم الربانيّون والأحبار عن ذلك نزلت بهم العقوبات فأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر»[١].

الراضي بفعل قوم كالداخل معهم فيه

تبقى نقطة أخيرة في هذا المحور، تتعلّق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي الرضا، فثمّة آيات وروايات كثيرة تفيد أنّ الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم؛ ولذا عاقب الله سبحانه وتعالى أممًا سابقة بسبب الرضا، بنسبة الذنب القائم به الفرد إلى الجماعة الراضية بفعله، وقد صنّف بعض المحدّثين في موسوعاتهم الروائيّة بابًا خاصًّا في كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تحت عنوان: «باب وجوب إنكار المنكر بالقلب على كلّ حال، وتحريم الرضا به ووجوب الرضا بالمعروف».

من هذه الروايات: عن أمير المؤمنين عليه السلام: «الراضي بفعل قوم كالداخل معهم فيه، وعلى كل داخل في باطل إثمان : إثم العمل به، وإثم الرضا به»[٢]. وعنه عليه السلام: «أيها الناس! إنمّا يجمع الناس الرضا والسخط، وإنّما عقر ناقة ثمود رجل واحد، فعمّهم الله بالعذاب لمّا عمّوه بالرضا»[٣].

وعن أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام: «... ومن رضى شيئًا كان كمن أتاه، ولو أنّ رجلاً قُتل بالمشرق فرضي بقتله رجل بالمغرب لكان الراضي عند الله عزّ وجلّ شريك القاتل ...»[٤].

المحور السادس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين الشمول والتقييد

ذهب المشهور إلى كونها كفائيّة، واحتجّ السيّد المرتضى[٥] بأنّ الهدف هو وقوع الحسن وارتفاع القبيح، ولم يتعلّق بإيقاعه من مُباشِر بعينه، فإذا تحقّق الهدف بأيّ شخص كان، يكون توجّه الأمر بهما إلى الآخر عبثًا، وهو قبيح عقلاً وشرعًا.

---

[١]- الكافي، ج٥، ص٥٧.

[٢]- نهج البلاغة، الحكمة:١٥٤.

[٣]- نهج البلاغة، الخطبة:٢٠١.

[٤]- الصدوق، محمّد بن عليّ بن بابويه، عيون أخبار الرضا، تصحيح وتعليق وتقديم: حسين الأعلميّ، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٤٠٤ - ١٩٨٤م، ج٢، ص٢٧٤.

[٥]- والمرتضى، عليّ بن الحسين، الذخيرة في علم الكلام، تحقيق السيّد أحمد الحسينيّ، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، ١٤١١ه، ص٥٦٠.

واختار الشيخ الطوسيّ العينيّة مستدلاًّ بعموم الآيات والأخبار[١]. ومال الشيخ الجواهريّ، إلى التفصيل، بين الإنكار القلبيّ فهو عينيّ، أمّا غيره فكفائيّ[٢]. وقد دعم كلٌّ منهما وجهة نظره بقوله تعالى: ﴿لْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[٣]. فبعد الاتفاق على الوجوب في الجملة بمقتضى مفردة: «ولْتَكُن»، فالظاهر أنّ اللام للأمر وليست للإضافة، والأمر ظاهر في الوجوب، ثمّة قراءتان:

الأولى: أنّ «من» في (منكم) بيانيّة، ومعناها «لزوم كون المجتمع بهذا الاجتماع الصالح أمّة يدعون إلى الخير، فيكون الخطاب إلى عامّة المكلّفين»[٤].

والثانية: أنّ كلمة «من» تبعيضيّة، مفادها تعلّق الوجوب ببعض الأمّة، مع سكوت الآية عن بيان هويّة من هو هذا البعض.

واعتبر العلاّمة الطباطبائيّ أنّ البحث في كونها تبعيضيّة أو بيانيّة لا يرجع إلى ثمرة محصّلة؛ لأنه بعد حصول الهدف من الأمر والنهي بالبعض، فإن كان الخطاب في الآية للبعض فهو ذاك، وإن كان للكلّ كان أيضًا باعتبار البعض[٥].

وأيّد السيّد عبد الأعلى السبزواريّ والسيّد صادق الروحانيّ وجهة النظر هذه، بناء على تحليلهما للواجب الكفائيّ بالمعنى الأصوليّ[٦].

وسواء أكانت عينيّة أم كفائيّة، الذي يهمّنا في المسألة، أنّ ولاية الأمر بالمعروف غير مختصّة ببعض أفراد المجتمع الإيمانيّ أو بصنف خاصّ من الناس دون غيرهم، «بل يجب -كما يقول السيّد علي السيستانيّ- عند اجتماع الشرائط المذكورة على العلماء وغيرهم، والعدول والفسّاق، والسلطان والرعية، والأغنياء والفقراء، ولا يسقط وجوبه ما دام كون الشخص تاركًا للمعروف وفاعلاً للمنكر ...»[٧].

وعليه، لا يحقّ للإنسان -ولو كان فاسقًا- أن يتخلّى عن القيام بواجبه الأخلاقيّ ويعطّل الروح

---

[١]- والطوسّي، محمّد بن الحسن، الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، دار الأضواء، بيروت، ط٢، ١٤٠٦ه-١٩٨٦م، ص٢٣٧.
[٢]- جواهر الكلام، ج٢١، ص٣٦٢.
[٣]- آل عمران:١٠٤.
[٤]- الروحانيّ، محمّد صادق، فقه الصادق، مؤسّسة دار الكتاب، قم، ١٤١٢، ط٣، ج١٩، ص٢٧٥.
[٥]- الميزان في تفسير القرآن، ج٣، ص٤١٢.
[٦]- مواهب الرحمن، مصدر سابق، ص١٩٥. وفقه الصادق، ج١٩، ص٣١١.
[٧]- السيستانيّ، علي، منهاج الصالحين، دار المؤرّخ العربيّ، بيروت، ط١٤، ١٤٢٩ه-٢٠٠٨م، ج١، مسألة:١٢٧٢.

الثوريّة في عمليّة الإصلاح والتغيير، ويجمّد حسّ المسؤولية الاجتماعيّة تحت شعار أنّه غير عادل أو غير ورع[١]، «لأنّ الواجب على فاعل الحرام المُشاهِد فعلَه من غيره، أمران: تركه، وإنكاره، ولا يسقط بترك أحدهما وجوب الآخر، كيف ولو شرط ذلك لاقتضى عدم وجوب ذلك إلّا على المعصوم، فينسدّ باب الحسبة بالكلّيّة»[٢]. بل هذه الروحيّة قد تدفعه إلى تغيير ذاته، لأنّ التطبّع قنطرة الطبع. نعم، لا شكّ في أنّه لو لم تكن العدالة شرط وجوب إلّا أنّها شرط كمال وشرط تأثير، فلو كان القائم بهما متحلّيًا بالتقوى والورع والعدالة، بحيث يأمر بما يأتمر به، وينتهي عمّا ينهى عنه[٣]، لكانت قوّة تأثير أمره ونهيه أشدّ في نفوس الآخرين، فيتفاعلون إيجابًا معه ثقة بصدقه، لأنّه يقدّم بالنموذج السلوكيّ ما يمكن للآخرين محاكاته. عن الإمام الصادق عليه السلام: « **إنّما يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر من كانت فيه ثلاث خصال: عامل بما يأمر به، وتارك لما ينهى عنه، عادل فيما يأمر، عادل فيما ينهى، رفيق فيما يأمر، ورفيق فيما ينهى**»[٤].

وإلّا سيكون حاله كما قال أبو عثمان البحريّ:

وغير تقيٍّ يأمرُ الناسَ بالتُّقى طبيبٌ يداوي الناس وهو عليلُ

ونِعَم ما قال أبو الأسود الدؤليّ شعرًا:

أَيُّهَا الرَّجُلُ المُعَلِّمُ غَيْرَهُ هَلَّا لِنَفْسِكَ كَانَ ذَا التَّعْلِيمُ

تَصِفُ الدَّوَاءَ لِذِي السَّقَامِ كَيْمَا يَصِحُّ بِهِ وَأَنْتَ سَقِيمُ

وَأَرَاكَ تُصْلِحُ بِالرَّشَادِ عُقُولَنَا أَبَدًا وَأَنْتَ مِنَ الرَّشَادِ عَقِيمُ

لَا تَنْهَ عَنْ خُلُقٍ وَتَأْتِيَ مِثْلَهُ عَارٌ عَلَيْكَ إِذَا فَعَلْتَ عَظِيمُ

ابْدَأْ بِنَفْسِكَ فَانْهَهَا عَنْ غَيِّهَا فَإِذَا انْتَهَتْ عَنْهُ فَأَنْتَ حَكِيمُ

فَهُنَاكَ يُقْبَلُ مَا تَقُولُ وَيُقْتَدَى بِالعِلْمِ مِنْكَ وَيَنْفَعُ التَّعْلِيمُ

ويتأكّد الأمر أنّ هذه الضمانة الأخلاقيّة الذاتيّة لممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تنشّط مجموعة من القيم الأخلاقيّة التي تحافظ على صفاء هذه الفريضة في الممارسة والتطبيق،

[١]- التفتازانيّ، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، تحقيق وتعليق عبد الرحمن عميرة، منشورات الشريف الرضيّ، ط١، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م، ج٥، ص١٧٤.
[٢]- جامع السعادات، ج٢، ص٤٢٦.
[٣]- جواهر الكلام، ج٢١، ص٣٨٢.
[٤]- الصدوق، الخصال، ص١٠٩.

فتمنع القائم بها من التعدّي على الآخرين وحفظ حدود الله فيهم، امتثالاً لقوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[١]. كما أنّه حينها سيمارس الأمر والنهي برفق فيحقّق الأهداف المطلوبة[٢]، فـ«من كان رفيقًا في أمره، نال ما يريد من الناس» – كما روي عن الإمام الصادق عليه السلام [٣]، ويقول تعالى: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [٤]. وهذا يعني أنّه ثمّة تباينًا ذاتيًّا بين الحزم والقوّة والتمكّن المطلوبة في الأمر والنهي وبين الفظاظة والغلظة والقسوة.

كما أنّه، سيتمتّع بالثبات الانفعاليّ والحلم والصبر، فيكون قادرًا على تحمّل الضغوطات وما يواجهة من صعوبات وتحدّيات[٥]، فلا ينهزم، ويأس، وينسحب من الفضاء العام. ولعلّ هذا ما يشير إليه لقمان الحكيم في قوله: ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ ۖ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾[٦] حيث عقّب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأمره بالصبر على ما يصيبه.

حرمة التجسّس والتلصّص على خصوصيّات الناس

كما أنّه، سيحرّم على نفسه التجسّس على الناس والتلصّص على خصوصيّاتهم وتتبّع عثراتهم تحت شعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٧]، فالإسلام كفل للمتستّر بالمعصية الستر وعدم الفضيحة فـ «الله ستير يحب الستر»[٨]، فالمنكر الذي هو مورد النهي في الإسلام هو ما يمارسه الإنسان في الفضاء المفتوح، لا بين جدران منازله.

قال الجرجانيّ في شروط الأمر بالمعروف: «...(وثانيهما عدم التجسّس والتفتيش) عن أحوال الناس (للكتاب والسنّة، أمّا الكتاب فقوله تعالى: ﴿ولا تجسَسوا﴾[٩] وقوله ﴿إِنَ الَذينَ يُحِبُونَ أَن تَشِيعَ

---

[١]- البقرة:٢٢٩.

[٢]- انظر: الخمينيّ، روح الله، جنود العقل والجهل، تعريب أحمد الفهريّ، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م ص٣١٣-٣٢٠. والنراقيّ، جامع السعادات، ص٢٣٠.

[٣]- الكافي، ج٢، ص٧٧، ح ١٦.

[٤]- آل عمران:١٥٩.

[٥]- جامع السعادات، ج٢، ص٤٣٠.

[٦]- لقمان:١٧.

[7]- https://www.sistani.org/arabic/qa/0296/

[٨]- الكافي، ج٥، ص٥٥٥.

[٩]- الحجرات:١٢.

الْفَاحِشَةُ فِي الَذِينَ آمَنُوا﴾[١] فإنّه يدلّ على حرمة السعي في إظهار الفاحشة، ولا شكّ أنّ التجسّس سعي في إظهارها (وأمّا السنة، فقوله عليه السلام: «من تتبّع عورة أخيه تتبّع الله عورته، ومن تتبّع الله عورته فضحه على رؤوس الأشهاد الأوّلين والآخرين». وقوله عليه السلام: «من ابتلي بشيء من هذه القاذورات فليسترها» (بستر الله...) وعلم من سيرته عليه السلام أنّه كان لا يتجسّس عن المنكرات، بل يسترها، ويكره إظهارها، جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول الله...»[٢].

المحور السابع: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين الفردانيّة والحكومتيّة

وعطفًا على ما تقدّم، تبقى نقطة أخيرة، وهي أنّنا نميل إلى ما تبنّاه بعض الفقهاء والمتكلّمين من انقسام هذه الفريضة إلى قسمين:

انفراديّ: موجّه إلى آحاد الأفراد، مما لا يحتاج إلى جهاز حكوميّ خاصّ وسلطة تنفيذيّة قادرة متمكّنة، كما في آية (بعضهم أولياء بعض).

واجتماعيّ-حكومتيّ: موجّه إلى السلطة المتمكّنة التي بيدها إدارة شؤون المجتمع وتدبير أموره النظاميّة لتطبيق القوانين التي تحفظ المصالح العامّة، ولا يجوز لآحاد المسلمين بما هم أفراد التصدّي له إلّا بإذن السلطة الحاكمة. ويمكن استظهاره من قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْاْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ﴾[٣]، بقرينة كون التمكين في الفهم العرفيّ يفيد معاني: القدرة، السلطة، الاستقرار، الثبات، القوّة، العظمة، الشدّة. وفي المنطق القرآنيّ يفيد التمكين في الأرض معنى السلطة القادرة على إنفاذ أوامرها ونواهيها على أفراد المجتمع، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾[٤]، وقوله: ﴿أَلَمْ يَرَوْاْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّٰهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ﴾[٥]، ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾[٦]، بغضّ النظر عن الفرق بين مكنّاه أو مكنّا له...، ويمكن دعم وجهة النظر هذه ببعض الروايات، منها:

عن أمير المؤمنين عليه السلام: «... أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دعاء إلى الإسلام، مع

---

[١]- النور:١٩.

[٢]- الإيجيّ، عبد الرحمن، والجرجانيّ، علي بن محمّد، شرح المواقف، ويليه حاشيتا السيالكوتيّ والجلبيّ، عني بتصحيحه السيّد محمّد بدر الدين النعمانيّ الحلبيّ، منشورات الشريف الرضي، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٢٥ه-١٩٠٧، ج٨، ص٣٧٥.

[٣]- الحج:٤١.

[٤]- يوسف:٥٦.

[٥]- الأنعام:٦.

[٦]- الكهف:٨٤.

ردّ المظالم، ومخالفة الظالم، وقسمة الفيء والغنائم، وأخذ الصدقات من مواضعها ووضعها في حقّها»[١].

وعن أبي جعفر عليه السلام: قال : « إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبيل الأنبياء، ومنهاج الصلحاء، فريضة عظيمة بها تقام الفرائض، وتأمن المذاهب، وتحلّ المكاسب، وتردّ المظالم، وتعمر الأرض، وينتصف من الأعداء، ويستقيم الأمر»[٢].

هذا الفهم لطبيعة هذه الفريضة نلمسه بوضوح في نصوص بعض قدماء المتكلّمين والفقهاء، نكتفي منها بنصّ القاضي عبد الجبار المعتزليّ (ت ٤١٥ه): «إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ضربين: أحدهما: ما لا يقوم به إلّا الأئمّة.

والثاني: ما يقوم به كافّة الناس.

أمّا ما لا يقوم به إلّا الأئمّة، فذلك كإقامة الحدود، وحفظ بيضة الإسلام، وسدّ الثغور، وتنفيذ الجيوش، وتولية القضاة والأمراء، وما أشبه ذلك.

وأمّا ما يقوم به غيرهم من أفناء الناس، فهو كشرب الخمر، والسرقة، والزنا، وما أشبه ذلك. ولكن إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة فالرجوع إليه أولى»[٣].

ومن أراد التفصيل، فقد بحثه بنحو وافٍ بعض العلماء المعاصرين كالشيخ جعفر السبحاني[٤]، والسيد صادق الروحاني[٥]، والشيخ المنتظري[٦]، والشيخ محمّد مهدي شمس الدين[٧]، وغيرهم، بغض النظر عن الاختلافات في تفاصيل الرؤية الاجتهاديّة حسب المباني الفقهيّة بالنظر إلى ولاية الفقيه وفقه الدولة.

والبحث عن هذا الجانب المتعلّق بفقه الدولة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بالغ الأهمّيّة، يحتاج إلى دراسة مستقلّة، لعلّنا نوفق لنشرها في فرصة أخرى.

---

[١]- ابن شعبة الحراني، الحسن، تحف العقول عن آل الرسول، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، قم، ١٤٠٤ه، ص٢٣٧.

[٢]- الكافي، ج٥، ص٥٦.

[٣]- شرح الأصول الخمسة، ص٩٤. وأنظر: ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون (وهي مقدمة الكتاب المسمى كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر)، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٩٩٣م، ص١٧٦-١٧٧.

[٤]- مفاهيم القرآن، ج٢، ص٣٢٤.

[٥]- فقه الصادق، ج١٩، ص٣١٢.

[٦]- دراسات في ولاية الفقيه، ج٢، ص٢١٣.

[٧]- شمس الدين، محمد مهدي، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، المؤسسة الدولية، بيروت، ط١، ١٤١٩ه-١٩٩٩م، ص١٠٠.

لائحة المصادر والمراجع

١. ابن الأثير، المبارك بن محمّد الجزريّ، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، مؤسّسة إسماعيليان، قم، ط٤، ١٣٦٤هـ.ش، ج٥.

٢. ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدّمة ابن خلدون (وهي مقدّمة الكتاب المسمّى كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر)، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.

٣. ابن شعبة الحرّاني، الحسن، تحف العقول عن آل الرسول، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاريّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، قم، ١٤٠٤هـ، ص٢٣٧.

٤. ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السّلام محمد هارون، مكتبة الإعلام الإسلاميّ، قم، ١٤٠٤هـ، ج٦. الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٨٧م، ج٦.

٥. ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربيّ- مؤسّسة التاريخ العربيّ، بيروت، اعتنى بتصحيح أمين محمد عبد الوهاب ومحمّد الصادق العبيدي، ط٢، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ج١٥.

٦. الأحسائيّ، محمّد بن أبي جمهور، كشف البراهين في شرح رسالة زاد المسافرين، تحقيق الشيخ وجيه بن محمد المسبح، مؤسّسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.

٧. الإيجيّ، عبد الرحمن، والجرجانيّ، عليّ بن محمّد، شرح المواقف، ويليه حاشيتا السيالكوتي والجلبيّ، عني بتصحيحه السيد محمّد بدر الدين النعمانيّ الحلبيّ، منشورات الشريف الرضيّ، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٢٥هـ-١٩٠٧، ج٨.

٨. بحوث في الملل والنحل، الدار الإسلاميّة، بيروت، ط٢، ١٤١١هـ-١٩٩١م، ج٣.

٩. البخاريّ، محمّد بن إسماعيل، صحيح البخاريّ، دار الفكر، ١٤٠١هـ-١٩٨١م، ج٣، باب هل يقرع في القسمة والاستهام فيه.

١٠. التفتازانيّ، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، تحقيق وتعليق عبد الرحمن عميرة، منشورات الشريف الرضي، ط١، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م، ج٥.

١١. التوحيديّ التبريزيّ، محمّد عليّ، مصباح الفقاهة، تقرير أبحاث السيّد أبو القاسم الخوئيّ، مكتبة الداوريّ، قم، ١٣٧٧هـ.ش، ج٣.

١٢. الجرجانيّ، عليّ بن محمّد، التعريفات، وضع حواشيه وفهارسه محمّد باسل عيون السود، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م، باب الألف/٢٧٧.

١٣. الحلّيّ، الحسن بن يوسف، مناهج اليقين في أصول الدين، تحقيق يعقوب الجعفريّ المراغيّ، دار الأسوة

للطباعة والنشر، منظّمة الأوقاف والشؤون الخيريّة مركز الدراسات والتحقيقات الإسلاميّة، ط١، ١٤١٥هـ.

١٤. حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة - التاريخ المتعيّن (الإيمان والعمل والإمامة)، المركز الثقافيّ العربيّ، دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٨٨م، ج٥، الفصل:٥/١٢.

١٥. الخمينيّ، روح الله، جنود العقل والجهل، تعريب أحمد الفهري، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

١٦. الخمينيّ، روح الله، مناهج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ، ط١، مطبعة مؤسّسة العروج، ١٤١٤هـ، ج٢.

١٧. الروحانيّ، محمّد صادق، فقه الصادق، مؤسّسة دار الكتاب، قم، ١٤١٢، ط٣، ج١٩.

١٨. سارتر، جان بول، الوجوديّة مذهب إنسانيّ، قدّم له الدكتور كمال الحاج، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت-لبنان، ١٩٨٣م.

١٩. السبحانيّ، جعفر، مفاهيم القرآن، معالم الحكومة الإسلاميّة، بقلم جعفر الهادي، دار الأضواء، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ-١٩٨٤م، ج٢.

٢٠. السبزواريّ، السيّد عبد الأعلى، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، مؤسّسة المنار، ط٣، ١٤١٨هـ، ج٦.

٢١. سلّطنا الضوء على هذه النقطة بالتفصيل في كتابنا: المباني الفكريّة لوسائل التواصل الاجتماعيّ، المبحث الرابع: الديموقراطيّة الرقميّة والفردانيّة، مركز المعارف للدراسات الثقافيّة، بيروت، ط١، ٢٠٢١م.

٢٢. السيستانيّ، علي، منهاج الصالحين، دار المؤرخ العربيّ، بيروت، ط١٤، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ج١، مسألة:١٢٧٢.

٢٣. السيوريّ، المقداد بن عبد الله، الباب الحادي عشر مع شرحيه النافع يوم الحشر لمقداد بن عبد الله السيوريّ، ومفتاح الباب لأبي الفتح بن مخدوم الحسينيّ، حققه وقدم عليه الدكتور مهدي محقق، مؤسّسة جاب وانتشارات، مشهد-إيران، ١٣٧٦هـ.

٢٤. الشريف الرضي، نهج البلاغة، شرح الشيخ محمّد عبده، دار المعرفة للطباعة النشر، بيروت، خطبة ٣٧٤، ج٤،.

٢٥. شمس الدين، محمّد مهدي، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلاميّ، المؤسّسة الدوليّة، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

٢٦. الشيرازيّ، ناصر مكارم، أنوار الفقاهة، مدرسة الإمام عليّ بن أبي طالب، قم، ط١، ١٤٢٥هـ، ج١.

٢٧. الصافي الكلبايكانيّ، لطف الله، بيان الأصول، ج١، الأمر٦: مقصد:١، فصل:١، الجهة الثانية: اعتبار العلو والاستعلاء.

٢٨. الصدر، محمّد باقر، اقتصادنا، دار التعارف، بيروت، ١٤١١هـ-١٩٩١م. وشمس الدين، محمّد مهدي، في الاجتماع السياسيّ الإسلاميّ، دار الثقافة للطباعة والنشر، إيران، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

٢٩. الصدر، محمّد باقر، الإسلام يقود الحياة، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

٣٠. الصدر، محمّد باقر، المدرسة القرآنيّة، تقديم زكي الميلاد، دار الكتاب المصريّ-القاهرة، دار الكتاب اللبنانيّ-بيروت، ٢٠١١م.

٣١. الصدر، محمّد باقر، مقدمات في التفسير الموضوعيّ للقرآن، دار التوجيه الإسلاميّ، بيروت.

٣٢. الصدر، محمّد، ما وراء الفقه، مطبعة الآداب، النجف، ١٩٩٣م، ج٢، قسم٢.

٣٣. الصدوق، محمّد بن علي بن بابويه، عيون أخبار الرضا عليه السلام، تصحيح وتعليق وتقديم: حسين الأعلميّ، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٤٠٤ - ١٩٨٤م، ج٢.

٣٤. الطباطبائيّ القمّيّ، السيد تقي، مباني منهاج الصالحين، إشراف عباس الحاجيانيّ، دار السرور، بيروت، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ج٧.

٣٥. الطباطبائيّ، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، قم، ج٦.

٣٦. الطوسيّ، محمّد بن الحسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، دار الأضواء، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٣٧. الطوسيّ، محمّد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح أحمد حبيب قصير العامليّ، ج٥. ومجمع البيان، ج٥.

٣٨. الطوسيّ، محمّد بن الحسن، تهذيب الأحكام في شرح المقنعة، تحقيق وتعليق السيّد حسن الموسويّ الخرسان، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦٤ش، ط٣، ج٦.

٣٩. عبد الجبار بن أحمد الهمدانيّ، المعروف بالقاضي عبد الجبار المعتزليّ، شرح الأصول الخمسة، تعليق أحمد بن الحسين بن هاشم، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م. والجرجانيّ، التعريفات.

٤٠. الغزاليّ، أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م. والفيض الكاشانيّ، محسن، المحجّة البيضاء في تهذيب الأحياء، صحّحه وعلّق عليه علي أكبر الغفاريّ، مكتبة الصدوق، طهران، ١٣٤٠هـ.ش، ج٤. والنراقيّ، محمّد مهدي، جامع السعادات، دار المرتضى، بيروت، ط١، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

٤١. الفيروز آبادي، محمّد بن يعقوب، قاموس المحيط والقابوس الوسيط في اللغة، دار العلم للجميع، بيروت، ج٤.

٤٢. الفيوميّ، أحمد بن محمّد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٣٩٨هـ، ج١.

٤٣. القرآن الكريم.

٤٤. الكوفيّ، حسين بن سعيد، المؤمن، تحقيق ونشر مدرسة الإمام المهديّ، قم، ط١، ١٩٩١م. وصحيح البخاريّ، ج٧.

٤٥. كوك، مايكل، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلاميّ، ترجم النصّ وراجعه على المصادر وقدّم له الدكتور رضوان السيّد، عبد الرحمن السالميّ، عمار الجلاصيّ، الشبكة العربّية للأبحاث والنشر، ط٢، ٢٠١٣م،

٤٦. محمّد بن يعقوب الكلينيّ، الكافي، ج٢، ح ١٦.

٤٧. المرتضى، علي بن الحسين، الذخيرة في علم الكلام، تحقيق السيد أحمد الحسينيّ، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، ١٤١١هـ.

٤٨. المصطفويّ، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مؤسّسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، ط١، ١٤١٧هـ، ج١٣.

٤٩. مطهّري، مرتضى، الأئمّة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دار الإرشاد، بيروت، ط١، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

٥٠. مطهّري، مرتضى، المجتمع والتاريخ، دار المرتضى، بيروت، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

٥١. المفيد، محمّد بن محمّد، الأمالي، تعليق حسن استادولي، شركة الأعلمي ّللمطبوعات، بيروت، ط١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، مج٦، ح١٤.

٥٢. المكيّ، حسن محمّد، الإلهيّات على ضوء الكتاب والسنة العقل (محاضرات الشيخ جعفر السبحانيّ)، ج١. الدار الإسلاميّة، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

٥٣. المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة، الدار الإسلاميّة، بيروت، ط٢، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م، ج٢.

٥٤. الهاشميّ، محمود، بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظيّ، تقريرات السيّد محمّد باقر الصدر، ط٢، مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، ١٤١٧هـ -١٩٩٧م، ج٣.

النظريّة القصديّة عند الأصوليّين

شواهد ومبرّرات من تاريخ الفكر الإسلاميّ

حسين جهجاه [*]

الملخص

تُدعى النظريّة التي تهتم بقصد المؤلّف أثناء عمليّة تفسير النص، بـ«النظريّة القصديّة»، ومفادها ارتباط مُراد المؤلّف بمعنى النصّ وتفسيره. وهي النظريّة التي تبنّاها علماء أصول الفقه الإسلاميّ. تعرض هذه المقالة أبرز المبرّرات العامّة والخاصّة التي دعت الأصوليّين إلى تقديم هذه النظريّة، ثمّ ملاحظتها وتحليلها. إضافة إلى رصد الشواهد والتصريحات التي أدلى بها كبار الأصوليّين حول تبنّي القصديّة، ويمكن لنا تقسيم المناهج المطروحة في مجال تفسير النصوص إلى نظريّتين أساسيّتين، هما نظريّتا: القصديّة واللاقصديّة (أو ضدّ القصديّة). والنظريّة الأساسيّة والمشهورة التي تبنّاها علماء أصول الفقه الإماميّة وكثيرٌ من الهرمنوطقيّين، هي النظريّة القصديّة. ويُقصد بها - باختصار- تلك النظريّة التي يهتمّ أصحابها بالوصول إلى مقصود المؤلّف، ويعتبرون أنّ المهمّة الأساسيّة في فهم النصّ وتفسيره هو الكشف عن مراده الذي كان يرمي إليه، وذلك على العكس تمامًا من أصحاب نظريّة اللاقصدية، الذين يدعون أنّه لا بد من عزل المؤلّف عن النصّ حين تفسيره، وتحريره منه؛ لينفتح النصّ على قراءات متعدّدة له.

وقد طَرح أصحاب هاتين النظريّتين العديد من المبرّرات على مدعاهما، كما ناقشا معًا أسباب الطرفين. وما يهمنا في هذه المقالة هو أن نرصد الأسباب التي دعت الأصوليّين لتبنّي «القصديّة». ولكن قبل ذلك لا بد أنّ نُعرّف القصديّة بشكل أدقّ، ونذكر الشواهد على تبنّي الأصوليّين لها؛ وذلك لأنّه ظهرت مؤخرًا بعض الآراء التي تدّعي خلاف ذلك، حيث ذهبت إلى أنّ الأصوليّ لا يهتمّ بـ«المراد»، بل المهمّ لديه هو «المدلول»، وهو الذي يقع موضوعًا للحجّيّة.

كلمات مفتاحيّة: القصديّة، قصد المؤلّف، النصّ الوحيانيّ، الارتكاز العقلائيّ، فلسفة الكتابة، دور المفسّر، فوضى الفهوم..

---

[١]- باحث في أصول الفقه الإسلاميّ، جامعة المصطفى (ص) العالميّة ـ لبنان.

تمهيد

يمكن لنا تقسيم المناهج المطروحة في مجال تفسير النصوص إلى نظريّتين أساسيّتين، هما نظريّتا: القصديّة واللاقصديّة (أو ضدّ القصديّة). والنظريّة الأساسيّة والمشهورة التي تبنّاها علماء أصول الفقه من الإماميّة وكثيرٌ من الهرمنوطقيّين، هي النظريّة القصديّة، ويُقصد بها -باختصار- تلك النظريّة التي يهتمّ أصحابها بالوصول إلى مقصود المؤلّف، ويعتبرون أنّ المهمّة الأساسيّة في فهم النصّ وتفسيره هي الكشف عن مراده الذي كان يرمي إليه[١]. وذلك على العكس تمامًا من أصحاب نظريّة اللاقصديّة، الذين يدّعون أنّه لا بدّ من عزل المؤلّف عن النصّ حين تفسيره[٢]، وتحريره منه؛ لينفتح النصّ على قراءات متعدّدة له.

وقد طَرح أصحاب هاتين النظريّتين العديد من المبرّرات على مدّعاهما، كما ناقشا معًا أسباب الطرفين. وما يهمّنا في هذه المقالة هو أن نرصد الأسباب التي دعت الأصوليّين لتبنّي «القصديّة». ولكن قبل ذلك لا بدّ أن نُعرّف القصديّة بشكل أدقّ، ونذكر الشواهد على تبنّي الأصوليّين لها؛ وذلك لأنّه ظهرت مؤخرًا بعض الآراء التي تدّعي خلاف ذلك، حيث ذهبت إلى أنّ الأصوليّ لا يهتمّ بـ«المراد»، بل المهمّ لديه هو «المدلول»، وهو الذي يقع موضوعًا للحجّيّة[٣].

تعريف «القصديّة»

تُعرف نظريّة القصديّة بنظريّة «القطع بقصد المؤلّف»[٤] أو «أيديلوجيّة المؤلّف»[٥][٦]، ويُصطلح عليها باللغة الفارسيّة بـ«مؤلف محورى»[٧]. وقد تبنّى أكثر المفكّرين قبل القرن العشرين هذه النظريّة، وهي تُعدّ إحدى المبادئ الأساسيّة للهرمنوطيقا الكلاسيكيّة، كما أنّ لها أتباعًا ومؤيّدين في الهرمنوطيقا الحديثة[٨].

---

[١]. انظر: مقالة بررسى امكان دسترسى به نيات مؤلف، ص ١٧٠-١٧١. ولمزيد من التفصيل يمكن مراجعة مقالة هرمنوتيك واصول فقه: نگاهى به انواع قصدى كرايى غربى در غرب ومقايسه آن با ديدگاه تفسيرى اصوليان شيعه، لعليرضا عابدى سرآسيا.

[2]- **Interpretation and Construction, p:208, and Intentions and Interpretations: Philosophical Fiction as Conversation, p: 12, and Hypothetischer Intentionalismus, p: 81.**

[٣]- انظر: مقالة بررسى انتقادى رابطه اصول فقه اسلامى وهرمنوتيك، ص:١٢٢ و١٢٦.

[٤]- انظر: معنا شناسى ومعانى در زبان وادبيات، ص١٦٥.

[5]- **The ideology of the author.**

[6]- **Intertextuality, New Critical Idiom, p: 72.**

[٧]- محوريّة المؤلّف.

[٨]- انظر: ساختار وتأويل متن، ص: ٤٨٧.

ويعتبر أصحابها أنّ المؤلّف أو المتكلّم هو منبع المعنى في الأثر أو الخطاب، ولا أقلّ يشكّل المؤلّف عاملاً أساسيًّا في عمليّة فهم الأثر وتفسيره. ويرون أنّ فلسفة وجود الأثر هو نقل معنى محدّد للمخاطَبين، فالمؤلّف -وفق هذه النظريّة- يرمي دائمًا إلى إيصال مراده الشخصيّ عبر نصه إلى الآخرين، وهذا المراد لا بدّ أن يتجلّى -ولو نسبيًا- في النصّ.

ولا بدّ أن يوجد في النصّ آثار واضحة تدلّ على هذا المراد. وذلك لأنّ المتكلّم أو المؤلّف شخص عقلائيّ وحكيم لا يصدر منه كلام لَغْويّ لا فائدة منه، بل هو دائمًا يسير وفق النظام اللغويّ الثابت الذي يقوم بين أبناء العرف.

وبعبارة أخرى، يقرّر القصديّون – ومنهم الأصوليّون الإماميّة- أنّ اللغة أمرٌ واقعيّ قائم بنفسه ولا صلة له بذهنيّة المتكلّم أو السامع وخلفيّاتهما[١]. فالمعاني ثابتة في النظام اللغويّ العامّ نفسه الذي يقوم عليه مبدأ التحاور والتفاهمات؛ ولذلك يمكن للعقلاء أن يتحاوروا ويتبادلوا معلوماتهم؛ ولهذا، فإنّ وضع اللغة ونشوء التفاهمات هو نفسه يكشف عن وجود نظام مجرّد عن العوامل الشخصيّة، وهو ما يفهم كلُّ شخص الآخرَ على أساسه. وصاحب النصّ لا بدّ أن يسير وفق هذا النظام اللغويّ العرفيّ للتعبير عن مراداته ومقاصده، فظاهر حال كلّ متكلّم -بمقتضى الطبع العقلائيّ- أنّه يتكلّم وفق هذه الظهورات الناشئة من بُنية اللغة[٢].

ثمّ إنّ دور المفسّر هو الكشف عن مرادات صاحب النصّ، لذلك يتحدّثون عن «إمكانيّة الفهم» في عمليّة التفسير، ويعتبرون أنّ كلّ نصّ يمكن أن يُفهم -بمعنى الوصول إلى مراد المؤلّف الأصليّ- وهو قابل لذلك. نعم، يوجد بعض منهم ممن فصّل في ذلك، حيث ذهب الأخباريّون -وهم التيّار الثاني المقابل لتيّار الأصوليّين- إلى عدم إمكانيّة فهم مطلق نصّ[٣]، فالنصوص جميعها تقبل ذلك إلّا القرآن الكريم. وكذلك تحدّث بعض الأصوليّين عن عدم إمكانيّة فهم النصوص الحديثيّة؛ لوجود موانع تمنع عن ذلك، وهي اختصاص الفهم بمن قُصد إفهامه وبالمعاصرين لزمن صدور النصّ[٤]. إلاّ أنّه يجب التنبّه إلى أنّ ذلك لا يخرجهم من دائرة القصديّين، فهم يعترفون بقصديّة المؤلّف وضرورة الوصول إلى قصده، إلّا أنّهم يعتبرون أنّ ثمّة مانعًا من الوصول إليه؛ ولذلك لا يمكن الاستفادة -عندهم- من النصّ الذي لا يمكن الوصول إلى مراد صاحبه، وهذا لا ربط له بما يقوله أصحاب رؤية اللاقصديّة.

---

[١]- انظر: مباحث الأصول، القسم ٢، ج٢، ص: ٢٤٧.
[٢]- انظر: دروس في علم الأصول -الحلقات الثلاث-، الحلقة الثالثة، ص: ١٦٥.
[٣]- انظر: مباحث الأصول، القسم الثاني، ج٢، ص: ٢٤٥-٢٤٨.
[٤]- انظر: القوانين المحكمة في الأصول، ج١، ص: ٣٩٨-٤٠٣.

والخلاصة، أنّ القصديّين يؤمنون بأنّ المفسّر لا دور له أبدًا في تشكّل المعنى، بل هو يكشف عنه فقط. كما يوجد مبدآن أساسيّان لديهم في عمليّة التفسير:

إنّ المؤلّف له مراد وقصد خلف نصّه، ويريد إيصاله للآخرين.

إنّه يمكن للمفسّر أن يصل إلى هذا المراد.

شواهد قصديّة الأصوليّين

ليس من المجازفة القول: إنّه يوجد اتفاق بين الأصوليّين على هذه النظريّة، وهم خلافًا لنظريّة الصوفيّة والباطنيّة الذين يرون أنّ المعنى الظاهريّ لألفاظ القرآن الكريم ليس مقصودًا أبدًا[١]، وبالتالي لا ضرورة للالتزام بدلالة النصّ، بل يجب الوصول إلى المعنى الكامن وراء الظواهر، يهتم الأصوليّون بمراد المؤلّف -أيًّا يكن- وينطلقون من الظواهر للوصول إلى المداليل. ويمكننا إثبات ذلك عبر أمرين، هما: تصريحات بعضهم على ذلك، وشواهد من طريقة منهجهم في فهم النصوص.

أوّلًا: تصريحات الأصوليّين

لقد صرّح بعضهم بأنّ المهمّ في عمليّة الفهم الوصولُ إلى مقصود المؤلّف، وهم يعبّرون عن ذلك بـ«المراد الجدّيّ للمتكلّم». فقد صرّح الشيخ الأنصاريّ بأنّ جميع الأمارات التي تستخدم لتحديد المعنى الحقيقيّ لظواهر الألفاظ والأصول التي تشخّص مقصود المتكلّم -كأصالة الإطلاق- هي من قبيل «الصغرى والكبرى لتشخيص المراد»[٢]. وهو يقصد المراد الجدّيّ.

كما قرر الآخوند الخراسانيّ لزوم اتّباع ظواهر الكلام لأجل الكشف عن مراد الشارع. فالغاية عنده هي الوصول إلى مقصود الشارع بالخصوص[٣].

وقال الشيخ الإيراوانيّ في نهاية النهاية:»حملُ اللفظ على ظاهره...قنطرة لتعيين المراد الجدّيّ»[٤].

---

[١]- انظر: مباني وروشهای تفسير قرآن، ص: ٣٢٢؛ ومناهل العرفان، ج٢، ص: ٦٧.
[٢]- انظر: فرائد الأصول، ج١، ص: ١٣٥-١٣٦.
[٣]- انظر: كفاية الأصول، ص: ٢٨١.
[٤]- انظر: نهاية النهاية، ج١، ص: ٢٧٩.

وكذلك يرى الشهيد الصدر أنّ الأصوليّين يعتقدون أنّ المراد من «الحجّيّة» واعتبارِ الظواهر الكشفُ عن المراد الجدّيّ للمتكلم[١].

هذه عيّنة من تصريحات مباشرة لكبار الأصوليّين بأنّ اكتشاف مقصود المؤلّف هو المهمّ في عمليّة التفسير.

ثانيًا: شواهد من طريقة الأصوليّين

يتّضح بسهولة من خلال مطالعة أبحاث الأصوليّين اهتمامهم بوجود معنى مقصود للمؤلّف. على سبيل المثال يهتم الأصوليّون -كما المفسّرون- بفهم مراد الله تعالى في القرآن الكريم، ويعتبرون أنّ فهم المراد يشكّل هويّة التفسير.

ولا بأس هنا بالإشارة إلى أنّ الشيخ المفيد، وهو يعتبر من الأصوليّين وله كتاب التذكرة بأصول الفقه، يصرّح في رسالته حول الإرادة بأنّ المهمّ في فهم الآيات القرآنيّة بالخصوص، هو معرفة مدلول الكلام، وإن لم يكن مقصودًا لله تعالى؛ لاستحالة ذلك. والسبب في ذلك، تفسيره الخاصّ للإرادة الإلهيّة التي طرحها في كتابه مسألة في الإرادة، حيث يرى أنّ إرادة الله هي فعله، وهي غير مسبوقة بإرادة وقصد ونيّة؛ لأنّ ذلك يستلزم وجود قلب وذهن له تعالى، وهو محال[٢]. وعليه، حينما يقال: إنّ المقصود من كلامه المعنى الكذائيّ، أو المقصود هنا العموم لا الخصوص، فهذا يعني أنّه تعالى خلق كلامًا يُفهم منه هذا، لا أنّه قصد معنى ثمّ خلق كلامًا يدلّ عليه.

وعلى ذلك، فالشيخ المفيد واحدٌ من الأصوليّين الذين يفصّلون في نظريّة القصديّة.

كيف كان، يمكننا هنا أن نذكر شاهدين من أبحاث الأصوليّين في قسم «مباحث الألفاظ» في هذا الصدد. وهما: تقسيم الدلالة إلى تصوريّة وتصديقيّة، وحجّيّة الظواهر.

تقسيم الدلالة للوصول إلى المراد الجدّيّ

يقصد الأصوليّون من الدلالة التصوريّة انتقالُ الذهن بشكل عفويّ إلى معنى معيّن لدى العارف باللغة عند سماعه اللفظ. مثلاً إذا كان شخصٌ يعرف اللغة العربيّة وأساليبها، فإنّه بمجرد سماعه[٣] جملة (يدُ الله فوق أيديهم)[٤] سينتقل ذهنه تلقائيًّا إلى المعاني اللغويّة لكلمات هذه الجملة: يد-

[١]- انظر: دروس في علم الأصول -الحلقات الثلاث-، مصدر سابق، الحلقة الثانية، ص:٨٨.
[٢]- انظر: مسألة في الإرادة، ص:١٣.
[٣]- نلفت هنا، إلى أنّ الأصوليّين لا يميّزون في أبحاثهم بين المتكلّم والمؤلّف، ولا بين السامع والقارئ.
[٤]- هذه الجملة آية قرآنيّة كريمة أيضًا.

الله- فوق..، وسينتقش في ذهنه المعنى التركيبيّ لها أيضًا [١]، وذلك سواء أصدرت هذه الجملة من عاقل ملتفت أم من إنسان غافل. وهذا الكلام المفاد من الدلالة التصوريّة، يسمّى عند الأصوليّين بالمدلول التصوريّ[٢].

ثمّ، إنّ هذه الجملة فيما لو صدرت من خصوص المتكلّم العاقل، ستفيد دلالة أخرى إضافة إلى الدلالة الأولى، فعند سماعها منه نفهم أنّه أراد استعمال هذه الكلمات وهيئاتها الإفراديّة والتركيبيّة في معانيها المخصوصة، وأراد أيضًا انتقال تلك المعاني إلى ذهن السامع. وتسمّى هذه الدلالة، تارة بالدلالة الاستعماليّة وأخرى بالدلالة التصديقيّة الأولى[٣].

وهنا، يرى الأصوليّون -أيضًا- أنّ المتكلّم العاقل يريد الوصول إلى هدف من وراء استعماله هذه الجملة، وهو نفسه الغرض الأصليّ للتكلّم بها، ويطلق على هذا الغرض «المراد الجدّيّ»، ويسمّونها الدلالة التصديقيّة الثانية.

ثمّ، يفصّل الأصوليّون بين حالتين، فتارة تتطابق الإرادة الجدّيّة مع الإرادة الاستعماليّة، وأخرى لا تتطابق؛ بسبب وجود قرائن داخليّة أو خارجيّة تشير إلى أنّ المتكلّم يريد معنى آخر خلافًا للمعنى الذي تفيده الدلالة الاستعماليّة[٤]؛ ولهذا يجب على السامع، ليفهم مراد المتكلّم الأصليّ أن يفحص هذه القرائن ويلاحظها.

من خلال هذا التقسيم، نفهم أنّ المقصد الأصليّ في فهم النصوص والخطابات لديهم هو إحراز المراد الجدّيّ للمتكلّم، وهو معنى القصديّة.

حجّيّة الظهور لكشف المراد

يعتقد الأصوليّون أنّ الظواهر باب للوصول إلى قصد المؤلّف، ويعتبرون أنّ المقصود من فهم الكلام هو إحراز مراد المتكلّم. ويريدون من حجّيّة الظهور الأخذُ بالظواهر لأجل الوصول إلى ذلك في صورة عدم وجود قرينة على خلاف هذا الظاهر.

لذلك، يصرّح الآخوند الخراسانيّ بأنّه لا شبهة في لزوم اتّباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده، ويعتبر أنّ هذا مقتضى السيرة العقلائيّة غير المردوع عنها، حيث استقرّت طريقة العقلاء على اتّباع

[١]- المراد من الهيئة التركيبيّة الحاصلة من تركيب مفردات الجملة، كهيئة المبتدأ والخبر الحاصلة من تكيب كلمتي «محمّد» «رسول».
[٢]- انظر: دروس في علم الأصول-الحلقات الثلاث-، مصدر سابق، الحلقة الثانية، ص: ١٨٣.
[٣]- انظر: دروس في علم الأصول-الحلقات الثلاث-، مصدر سابق، الحلقة الثانية، ص:١٨٣.
[٤]- انظر: المصدر نفسه، الحلقة الثانية، ص:١٨٤.

الظهورات في تعيين المرادات[١]. وقد تابع جميع الأصوليّين هذه الطريقة في فهم مطلق النصوص.

بناء على هذا، يوجد بين أيدينا تصريحات مباشرة من الأصوليّين بكون الغرض الأصليّ في الفهم هو الكشف عن المراد الحقيقيّ للمؤلّف، كما نستطيع أن نلاحظ هذا من خلال طريقة بحثهم.

مبرّرات نظريّة القصديّة

يمكن الاستنتاج من خلال تصفّح آثار الأصوليّين وتتبّع طريقة عملهم أنّهم يعتقدون بوجود ربط منطقيّ بين «معنى النصّ» و«قصد المؤلّف»، بمعنى أنّهم لا يتصوّرون إمكان التفكيك بينهما، بل يلزم أن يكون معنى النصّ هو قصد المؤلّف نفسه، ولا يُعقل -منطقيًّا- الاعتقاد بأيّ فرض آخر، وأيّ إهمال لقصده في عمليّة فهم النصّ هو أمر غير مبرّر في اعتقادهم.

عمومًا، يستند الأصوليّون إلى مبرّرات عدّة تدعو لتبنّي القصديّة، وربما يمكن تقسيمها إلى مبرّرات عامّة ومبرّرات خاصّة. ونريد من الأولى المبرّرات التي تصلح لتبنّي القصديّة في فهم أيّ نصّ -سواء أكان دينيًّا أو لا- ونريد من الثانية المبرّرات الخاصّة بفهم النصّ الدينيّ الإسلاميّ الشامل للكتاب والأحاديث. أمّا المبرّرات العامّة، فيمكن ترتيبها كالتالي:

المبرّرات العامّة

المبرّر الأوّل:

يرى الأصوليّون أن سلوك العقلاء وطريقة معالجتهم لفهم النصوص خير شاهد على صحة مسلك القصديّة. فالعقلاء منذ سالف العصور إلى يومنا هذا وجيلاً بعد جيل لا يترقّبون في عمليّة فهم النصّ سوى الوصول إلى مراد المؤلّف، بمعنى أنّهم يعتبرون إحراز المعنى الذي كان يرمي إليه المؤلّف هو المحقّق لفهم النص، وكلما اقترب فهمنا لمرامه كان أقرب للصواب؛ ولهذا يتحدّثون عن مراتب الفهم ويميّزون بين الفهم الكامل والأكمل[٢]. وإلاّ لو لم يكن قصد المؤلّف دخيلاً في عمليّة الفهم؛ لما صحّ التمييز بين الفهوم، ولغدت جميعها صحيحة ومبرّرة، مع أنّ هذا غريب لدى العقلاء كافة. وبما أنّ العقلاء بأجمعهم يتفقون على هذه النقطة، بنحو صارت تشكّل ارتكازًا راسخًا لديهم فضلاً عن كونها سلوكًا عامًّا، فيمكن لنا الجزم بصحّتها[٣]، بمعنى كونها مبرّرة منطقيًّا.

---

[١]- انظر: كفاية الأصول، مصدر سابق، ص: ٢٨١.

[٢]- انظر: معرفت شناسى، الدرس ٩.

[٣]- انظر: الفائق في الأصول، ص: ٢٨-٣١.

وبعبارة أخرى، يراد من هذا المبرر القول إنّ اتفاق عامّة العقلاء -وفيهم النوابغ والحكماء والكتّاب والمثقّفون- في كافّة العصور والأمكنة، على هذه النقطة، يكشف ذاتًا عن صحّتها بنفسها أو عن رجوعها إلى أمر مبرّر في نفسه.

المبرّر الثاني:

وهو شبيه بالمبرّر الأوّل إلّا أنّه يحاول الإضاءة على أمر جزئيّ يقوم به العقلاء بشكل عفويّ أثناء عمليّة الفهم، فنحن أثناء تفسير أيّ كتاب قد تصادفنا أحيانًا بعض الأفكار الغامضة أو الفقرات غير الواضحة، فنحاول بشكل ارتكازيّ وتلقائيّ أن نرفع هذا الغموض من خلال الفقرات اللاحقة الموجودة في الكتاب نفسه أو ننتقل إلى كتب أخرى تناول فيها الكاتب نفسه هذه الفكرة. وهنا نسأل، لماذا نقوم بهذا العمل؟ ولماذا لا نرجع لأجل رفع هذا الإبهام الحاصل إلى كُتب غيره من الكتّاب؟ ألا يشير سلوكنا هذا إلى أنّنا نعتقد بشكل طبيعيّ بدخالة المؤلّف في فهم النص، وأنّه هو الحلقة المشتركة بين كتبه جميعها؟[١] فوحدة المؤلّف هي التي برّرت لنا الانتقال من كتاب إلى كتاب آخر له بالخصوص لرفع هذا الإبهام، وإلّا فلماذا لم نحاول رفعه من كُتب الآخرين؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، فما هو الفرق بين كُتبه الأخرى وكُتب غيره؟ لا يوجد مبرّر لذلك إلّا أنّنا نقرّ بشكل لا واعٍ بدور المؤلّف وقصده في فهم المتن، وأنّ له دخالة راسخة في ذلك؟

إذن، هذا السلوك الجزئيّ يكشف عن ارتكاز عقلائيّ، وهو مبرّر؛ لأنّه عامّ لدى الجميع.

المبرّر الثالث:

يتمسّك الأصوليّون بالفكرة التي تقول إنّ فلسفة المحاورة والكتابة تتلخّص بإرادة نقل الخواطر الخاصّة والمعاني والأفكار الكامنة لدى المخاطِب إلى غيره فقط، فكلّ كاتب لا يكتب إلّا لسبب واحد، وهو أنّه يحمل رسالة وفكرة معيّنة يريد نقلها ومشاركتها مع غيره، وهذا ما يشكّل بالحقيقة فلسفة الكتابة والغرض منها[٢].

من هنا، تغدو نظريّة القصديّة -بما تحمله من عناصر محوريّة المؤلّف وقصده- أقرب إلى فلسفة الكتابة من غيرها من النظريّات. وبمعنى آخر، إنّ الكتابة والتكلّم يتحقّقان بعنوان كونهما فعلين إراديّين على أساس غايات وأهداف عقلائيّة، وغاية هذين الفعلين الإراديّين -والتي تشكّل فلسفتهما كما قلنا- تتلخّص في نقل الرسالة المرادة وإيجاد ارتباط معنائيّ مع المخاطَب. وعلى

[١]- انظر: مقالة دفاع از قصدگرايى تفسيرى، ص: ٤٦-٤٧.
[٢]- انظر: المصدر نفسه، ص:٤٧.

هذا، إذا كان المقصود من تفسير المتن الوصولَ إلى ما أراد الكاتب نقله لنا، يقع التناسب الكامل بين الكتابة والتفسير، وأمّا لو فرضنا غايات أخرى، مثل إثراء القدرة الدلاليّة ومضاعفة الاحتمالات الدلاليّة للنصّ أو فتح النصّ على قراءات لا محدودة -كما يذهب أصحاب نظريّة اللاقصديّة-، فإنّ العمل الذي يقوم به المخاطَب لن يكون له أي علاقة بهدف المؤلّف من كتابة النصّ.

إذن، هذا القرب من فلسفة الكتابة والتناسب الذي تؤمّنه نظريّة القصديّة، هو ما يدفعنا إلى ترجيحها بشكل قويّ على غيرها.

المبرّر الرابع:

يمكن القول إنّ حرص الكتّاب والمحاورين على إيصال مراداتهم بشكل واضح أثناء الكتابة أو المحاورة يشير بشكل واضح إلى أنّهم يعتبرون الأفكار التي يطرحونها هي المحور في فهم كلامهم، ولا أقلّ من أنّ لها دخالة في ذلك؛ ولذا لا يجيزون لأحد أنّ يفسّر كلامهم خطأ، بل يعترضون عليه وينبهونه إلى المعنى الصحيح؛ ولهذا نجد العقلاء يلومون من فسّر كلام الآخر خطأ، بأنّه فهم غير ما كان يقصده المتكلّم.

والملفت أنّ هذا الاهتمام بالفهم الصحيح للكلام، نجده بوضوح لدى أصحاب نظريّة اللاقصديّة أنفسهم، فهم يهتمّون جدًا بأنّ يفهم الآخرون نظريّتهم بدقّة[١].

هذه الحقيقة تكشف عن أنّ فهم النصّ على أساس المراد الجدّي للمؤلف، هي فرضيّة عقلائيّة ومبرّرة بشكل كامل، أمّا الإغفال عن قصد المؤلّف وتدخّل القارئ بصناعة المعنى بشكل عمديّ دون أي معايير محدّدة، فهو أمر غير مبرّر عقلائيًّا.

المبرّر الخامس:

يعتبر بعض الأصوليّين أنّه يوجد لدينا موانع تمنعنا من قبول نظريّة اللاقصديّة وتجعلنا نتمسّك بالقصديّة. ومن هذه الموانع، «فوضى الفهوم»[٢].

يقول هؤلاء إنّ تبنّي اللاقصديّة في مجال فهم النصوص يسير بنا مباشرة نحو النسبيّة -أي النسبيّة في التفسير- لأنّ الأساليب التي تتبناها اللاقصدية لا تقدّم لنا مؤشرًا واضحًا للتمييز بين المعنى الصحيح عن غير الصحيح في مجال الفهم، وهذا بخلاف ما يطرحه القصديّون، من كون

[١]- انظر: نظريّة تفسير متن، ص: ٢٤٩.
[٢]- انظر: المصدر نفسه، ص: ٢٥٠.

المعنى الذي قصده المؤلّف هو المعيار والشاخص الذي تُعرض عليه جميع الأفهام والتفاسير لتمييز الصحيح منها عن غيره؛ لذا تُقدّم النسبيّة في التفسير لنا تفاسيرَ مختلفة -وأحيانًا متناقضة- لنصّ واحد، وتلزمنا بقبولها جميعها، بحيث يتمّ الاعتراف بها مع استبعاد الفهم المعياريّ، وبهذا لا يمكن لنا أن نشخّص الفهم الصحيح عن غيره، بل تغدو جميعها مقبولة ومعترفًا بها؛ ويلزم من ذلك فوضى الفهوم، وهو ما لا يمكن قبوله.

على هذا الأساس، لا يتيسّر لنا تمييز الفهوم إلّا باعتماد النظريّة القصديّة؛ لأنّها هي التي توفّر لنا المعيار الذي يشخّص الأفهام الصحيحة.

المبرّر السادس:

يعدّ النقد والتقويم من الأمور الأساسية التي يقوم بها المفسّر أثناء التفسير. مثلًا، نحن نحكم على صحّة شِعرٍ ما أو عدم صحّته، من خلال النظر في أنّه هل استطاع أنّ ينقل لنا المعنى المقصود بدقّة أم لا؟ على سبيل المثال، لو تأمّلنا في شعرٍ يريد الشاعر أن يخبرنا فيه عن أحاسيس الحزن والوحدة التي يعيشها، فإنّه لا يخبرنا عنها بشكلٍ مباشر، بل ينقل لنا صورًا تكشف لنا عن تلك الأحاسيس، فيصوّر لنا غرقه في البحر المائج أو سيره وحيدًا في الليل المظلم.

من الواضح في هذا المثال، أنّ المعنى الصحيح هو شعور الوحدة والحزن فقط. وهنا نقول، إنّنا لو صرفنا النظر عن قصد المؤلّف، فلن يستطيع القارئ أساسًا أن يحدّد فيما إذا نُظِم هذا الشعر بشكل صحيح أم لا؟ بمعنى أنّه لن يستطيع أن ينقده ويقوّمه.[١]

إذن، يتضح أنّ الحكم بصحّة أيِّ متن أو عدم صحّته، يتوقّف بشكل أساسيّ على تحديد المعنى الذي أراد المؤلّف أن ينقله من خلال ما كتبه. وفي غير هذه الصورة، لا يمكن أن نحظى بمعيار يتيح لنا تقويم المتن ونقده. وهذا ما تفتقده اللاقصديّة أيضًا.

المبرّرات الخاصّة

هذه كانت أبرز المبررات العامّة التي يمكن ذكرها في هذا الصدد. أمّا المبررات الخاصّة، فقد قلنا إنّ المقصود منها تلك المبرّرات التي تلزمنا بتبنّي القصديّة في فهم النصّ الديني الإسلاميّ، وتمنعنا عن غيرها من النظريّات. بمعنى أنّه حتى لو ناقش أحدهم المبرّرات العامّة المذكورة،

[١]- انظر: مقالة دفاع از قصدگرايى تفسيرى، مصدر سابق، ص: ٤٨.

ورفض القصديّة في فهم النصوص، غير أنّه ملزم بتبنّي القصديّة في خصوص النصّ الدينيّ الإسلاميّ؛ وذلك بسبب هذه المبرّرات الخاصّة. وهي:

المبرّر الأوّل:

تشكّل محوريّة قصد المؤلّف ضرورة واضحة لفهم النصّ الدينيّ والوحيانيّ؛ وسبب ذلك أنّ العلاقة التي تحكم الإنسان بخالقه -بحسب الفهم الإسلاميّ- هي علاقة الطاعة والانقياد، المتفرّعة عن قاعدة «حُسن التكليف وضرورته» التي تُعدّ من المباني المهمّة للمسائل الفقهيّة[١]. فالإنسان المؤمن لا يمكنه أن يظهر إيمانه إلّا بالتعبد والتسليم المطلق للتعاليم الدينيّة، وواحدة من المصادر الأساسيّة للاطلاع على هذه التعاليم، هي النصوص الدينية -أي القرآن الكريم والأحاديث الشريفة- وإذا كان الأمر كذلك، فعلى الإنسان المؤمن عندما يواجه هذه النصوص أن يسعى إلى إدراك المحتوى المعنائيّ لهذه النصوص؛ ليفهم من خلاله الأوامر والارشادات التي أصدرها الله تعالى عبر هذه النصوص؛ لتنظيم شؤونه.

وبهذا، يظهر أنّ اعتماد أيّ منهج غير منهج القصديّة يلزم منه الخروج عن مقتضى الإيمان الذي يتميّز بجوهره القائم على الانقياد والتعبّد.

المبرّر الثاني:

وهذا المبرّر وإن كان يختصّ بالمباحث الكلاميّة الإسلاميّة، إلّا أنّ هذه المباحث تشكّل أصولاً موضوعيّة لعلم الأصول، وتعبرّ عن الرابطة الأكيدة بين هذه العلمين. وهذه المباحث -بطبيعتها- ترتبط بنظريّة القصديّة، بحيث يكون لهذا التوجّه دور أساسيّ فيها.

فإنّه وانطلاقًا من المباني الكلاميّة الإسلاميّة، تُعدّ النبوّة والإمامة والوحي أمورًا أساسيّة لوصول الإنسان إلى كماله وسعادته؛ فبالنظر إلى قصور الحسّ والعقل على التشخيص الدقيق للطريق الذي يضمن للإنسان سعادته الحقيقيّة، تقتضي الحكمة الإلهيّة وجود طريق غيبيّ يسهّل علينا معرفة هذا الطريق، وليس هو إلّا طريق «الوحي». والنبيّ والإمام هما الهاديان له أيضًا.

بناءً على هذا، لا يمكننا قبول نظريّة اللاقصديّة في فهم النصوص الدينيّة التي بلّغها وبيّنها النبيّ والإمام؛ إذ يلزم منها القول بنسبيّة المعرفة وبأنّها مرتبطة بشخص المخاطَب[٢]. وهذا يتنافى

[١]- انظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص:٣٤٤.

[٢]- الهيرمينوطيقا -منشأ المصطلح ومعناه واستعمالاته في الحضارات الإنسانية المختلفة-، ص: ٢٥٩-٢٦١.

مع فلسفة وجود هذه النصوص الوحيانيّة، حيث إنّ هذه النصوص إنّما أنزلها الله تعالى ليستطيع الإنسان من خلالها اكتشاف مراده تعالى، ليصل من خلاله إلى سعادته. فإذا رفضنا التمسّك بقصده ومراده منها، سيلغو موضوع إنزالها، ولن يكون لها فائدة، ولن تعود هذه النصوص طريقًا لسعادة الإنسان، وبالتالي لا يمكننا في مقام تحليل عمليّة التفسير، أن نُلغي محوريّة المؤلّف.

وباختصار، سيصبح إنزال الكتب والرسالات وتنصيب الأنبياء والأوصياء أمرًا لغويًّا، فيما لو نفينا محوريّة المؤلّف وتخلّينا عن قصده في عمليّة فهم النصّ الدينيّ.

وبعد استعراض المبرّرات، نحاول الخروج ببعض التحليلات لها:

تحليل المبرّرات

يُلاحظ أنّ هذه المبرّرات، هي بأغلبها مبرّرات عقلائيّة، أي أنّ المستند لها -إجمالاً- هو طريقة العقلاء في تعاملهم مع النصوص، فهي إمّا ترجع إلى سلوك العقلاء أو إلى مرتكزاتهم المتجذّرة في عقولهم والتي يجْرون على طبقها دون وعي.

وكأنّ الأصوليّين وضعوا أمامهم الاحتمالات المفترضة في عمليّة التفسير، وقالوا إمّا أن يكون للمؤلّف وقصده دخلٌ في هذه العمليّة أو لا؟ ثمّ فتّشوا عن المعيار الذي يحدّد لنا الصحيح من هذين الاحتمالين، فلم يجدوا سوى العقلاء وطريقتهم؛ إذ لم يدّع أحدٌ من الطرفين – أعني القصديّة واللاقصديّة- استحالة النظريّة المقابلة منطقيًّا؛ لذا ذهب الأصوليّون خلف طريقة العقلاء، فوجدوا أنّهم لا يتنازلون بتاتًا عن قصد المؤلّف أثناء تفسيراتهم، بل تجربتهم دائمًا تتعامل مع قصد المؤلّف مراده. ولذلك تبنّوها.

ولا شكّ أنّ الأصوليّين لم يشْرعوا بالبحث هكذا واقعًا، بل لم يلتفتوا إليه أصلاً إلّا بعد أن طُرحت النظريّات المقابلة، وانسحبت إلى بعض الفئات في أوساطنا؛ ولذلك فإنّنا لا نجد أثرًا لهذه الأبحاث فيما سبق. فهم ساروا بشكل طبيعيّ وعفويّ مع الطريقة العقلائيّة المفترضة في التفسير، وبعد أن طُرحت النظريّات الأخرى، سعوا إلى إقامة المبرّرات التي تبرّر لنا القصديّة؛ ولذا استعملنا لفظة: «كأنّ» في بداية المقطع.

يمكن لنا فرز المبرّرات العامّة إلى فئتين. الفئة الأولى هي المؤيّدات التي تساهم في رفع رصيد القصديّة من الصحّة، والفئة الثانية هي الموانع التي تمنع من تبنّي اللاقصديّة.

فلو لاحظنا المبرّر الأوّل والثاني والرابع، نجد أنّها ترجع ثلاثتها إلى كونها مؤيّدات عقلائيّة على

القصديّة، بخلاف الثالث والخامس والسادس، فهي لم تكن تشير إلى طريقة العقلاء في التفسير، بل أشارت إلى ثلاثة موانع مهمّة تمنع من اللاقصديّة، وهي: مانع فوضى الفهوم، وعدم الضابط في التقويم والنقد، وعدم التناسب مع فلسفة الكتابة وغرض المؤلّف.

فهذه الموانع -وإن أمكن ربما إرجاعها بنحوٍ ما إلى العقلائيّة والمرتكزات- فرضت علينا تبنّي القصديّة وتجنّب ما يقابلها.

يتضح بسهولة أنّ بعض هذه المبرّرات أقربُ إلى التنبيهات منها إلى الأدلّة، فبعض المبرّرات العامّة تُنبّه فقط وتشير إلى تجربة العقلاء مع النصوص، ولا تُقيم دليلاً منطقيًّا على لزوم القصديّة، فإذا اختار بعضٌ رفضَ طريقة العقلاء، يمكنه أن لا يلتزم بهذه النظريّة. وهذا وإن كان مرجّحًا قويًّا على صحّة هذه النظريّة، بيد أنّه لا يسمّى دليلاً، بينما المبرّرات الأخرى -كالثالث والخامس من المبرّرات العامّة، والمبرّرَين الخاصَّين- هي أدلّة منطقيّة على القصديّة، فهي قد أقامت الدليل عليها من حيث إنّها افترضت لوازم باطلة على الفرضيّة المقابلة، كلزوم لَغويّة الكتب الوحيانيّة، والخروج عن مقتضى الإيمان.

إذن، بعض هذه المبرّرات هي تنبيهات وبعضها أدلّة، ولذلك عنونتُ المسألة بـ«مبرّرات القصديّة» لا «أدلّة القصديّة».

يظهر ـ بحسب هذه المبرّرات ـ أنّ الأصوليّين يتمسّكون بالفهم المعياريّ للنصّ، أي أنّ لكلّ نصٍّ فهمًا صحيحًا واحدًا يخصّه، وأمّا باقي الفهوم الأخرى فهي تدور حوله، وتتّصف بالصحّة بالمقدار الذي تقترب به من الفهم الصحيح. وهذا الفهم هو مُراد المؤلّف نفسه، أي نفس الرسالة التي أراد المؤلّف أن ينقلها إلينا.

وبالتالي، المعلومات التي لم يُرد المؤلّف نقلها إلينا، والتي يستطيع المفسّر استخراجها من النصّ، فهي وإن كانت صحيحة، غير أنّها خارجة عن محلّ النزاع بين القصديّة واللاقصديّة.

وبعبارة أخرى، يُفترض أن يقبل الطرفان أنّ المعلومات المؤكّدة التي يُطلعنا عليها النصّ، والتي لم يُرد المؤلّف نقلها إلينا -لا بمعنى أنّه تَقَصّد إخفاءها، بل المقصود أنّها لا تدخل ضمن الرسالة المرادة، أي لم يلتفت المؤلّف إليها حين كتابته النصّ- تدخل بالضرورة ضمن دائرة المعلومات التي يمكن أخذها من النصّ. فهي وإن كانت خارجة عن قصد المؤلّف والقصديّة، لكنّها رغم ذلك، تدخل ضمن الفهم الصحيح.

ولنضرب مثالاً لذلك، لو فرضنا أنّ الكاتب يريد أن يخبرنا فقط أنّ الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام هو من قتل عمرو بن ودّ العامريّ، فمقصود المؤلّف هنا ينحصر بقضيّة القتل. لكن المفسّر يستطيع استخراج معنى آخر من هذه القضية أيضًا، وهو أنّ الإمام عليه السلام اتصف بالشجاعة حينها.

فهذا المعنى الإضافيّ صحيح، رغم أنّه لا يتفرّع عن قصد المؤلّف. وهذه المعاني هي ما يبحثه الأصوليّون في مباحث الدلالة الالتزاميّة[١].

خلاصةٌ واستنتاج

ظهر لنا من خلال جميع ما تقدّم، أنّ الأصوليّين يؤمنون بشكل قويّ بمبدأ القصديّة، ويرون أنّ ثمّة تلازمًا واضحًا بين قصد المؤلّف وفهم المتن. وليس المقصود من ذلك -كما ألمحنا- استحالة اتباع طريقة أخرى في فهم النصّ يمكن للمفسر اعتمادها، بحيث يضع قصديّة المؤلّف جانبًا ويتعامل فقط مع النصّ وما يفهمه منه، فإنّ هذا الأمر ممكن ولا يلزم منه استحالة منطقيّة. بل ما يريده الأصوليّون من التلازم هو أنّه من الضروريّ واللازم على المفسّر أن يراعي قصد المؤلّف ويهتمّ به، فلا يتجاهل ما أراد المؤلّف نقله إلينا؛ وإلّا لزم من ذلك محاذير عديدة، لا يمكن الالتزام بها.

من هنا، لا بدّ أن يقع قصد المؤلّف هدفًا لعمليّة التفسير. وهذا التلازم كما يجري في غير الكتب الوحيانيّة من الشعر والأدب والتاريخ وغيرها، يجري بشكل آكد في الكتب الوحيانيّة، بل يمكن سَوق مبرّرات إضافية فيما يخصّها، كما رأينا.

[١]- انظر: دروس في علم الأصول -الحلقات الثلاث-، مصدر سابق، الحلقة الثالثة، ص: ٥٢-٥٣.

لائحة المصادر والمراجع

المصادر العربية

١. الشهيد الصدر، محمّد باقر، دروس في علم الأصول -الحلقات الثلاث-، ط٢، دار الكتب اللبنانيّ-مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، ، ١٤٠٦ه.

٢. العلاّمة الحلّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق إبراهيم الموسويّ الزنجانيّ، ط٤، منشورات شكورى، قمّ المقدسة، ١٣٧٣ ش.

٣. الحائريّ، كاظم، مباحث الأصول -تقريرات بحوث الشهيد الصدر محمّد باقر الأصوليّة-، ، ط١، دار البشير، قمّ، إيران، ١٤٢٨ ه.

٤. القمّيّ، محمّد حسن، القوانين المحكمة في الأصول، ، لا ط، ، دار إحياء الكتب الإسلاميّة، ١٤٣٠ ه.

٥. الزرقاني، محمّد عبد العظيم، مناهل العرفان، لا ط، دار الكتب العربيّ، بيروت، لبنان، ١٤٢٣ه.

٦. الأنصاريّ، مرتضى، فرائد الأصول، تحقيق لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، ط١، نشر مجمع الفكر الإسلاميّ، مطبعة باقري، قمّ المقدسة، إيران، ١٤١٩ه.

٧. الغرويّ الأصفهانيّ، محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية، تحقيق وتعليق: مهدي أحدي أمير كلائي، ط١، دار نشر سيّد الشهداء، قمّ المقدسة، إيران، ١٣٧٤ ش.

٨. الشيخ المفيد، رسالة في الإرادة، ط١، المؤتمر العالميّ لألفيّة الشيخ المفيد، مطبعة مهر، قمّ المقدسة، إيران، ١٤١٣ه.

٩. الخراسانيّ، محمّد كاظم، كفاية الأصول، تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط٢، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، بيروت، لبنان، ١٤٢٩ه.

١٠. الفائق في الأصول، لجنة الفقه المعاصر، ط٧، مركز إدارة الحوزات العلميّة، قمّ المقدسة، إيران، ١٤٤٢ ه.

١١. صفدر إلهي، راد، الهرمنوطيقا-منشأ المصطلح ومعناه واستعمالاته في الحضارات الإنسانيّة المختلفة-، ترجمة: حسنين الجمّال، ط١، المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة، بيروت، لبنان، ٢٠١٩ م.

الفارسية

١٢. فضيلت، محمود، معنا شناسى ومعانى در زبان وادبيات، كرمانشاه: انتشارات دانش‌گاه

رازی، چاپ ونشر انتشارات طاق بستان، ایران، ۱۳۸۵ ش.

١٣. أحمدي، بابك، ساختار وتأويل متن، نشر مركز، تهران، ١٣٨٨ ش.

١٤. مصباح، مجتبی، ومحمدي، عبد الله، معرفت شناسی، چاپ ۱، انتشارات مؤسسه آموزشی وپژوهشی امام خمینی، قم، ایران، ۱۳۹۷ ش.

١٥. واعظی، أحمد، نظريّه تفسير متن، چاپ ٤، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، جعفری، قم، ١٤٠٠ ش.

١٦. عميد الزنجاني، عباس علي، مبانی وروشهای تفسير قرآن، مؤسسه وزارت فرهنگ وارشاد اسلامی برای چاپ وانتشارات، تهران، ۱۳۸۵ ش.

المصادر الأجنبية

17. Allen, Graham, Intertextuality, New Critical Idiom, Taylor and Francis Rutledge, London and New York, 2000.

18. Kekkonen Jukka, Intentions and Interpretations: philosophical Fiction as Conversation, Published January 27,2009,http://www.contempaesthetics.org/newvolume/pages/article.php?articleID=526.

19. Spoerhase, Carlos, Hypothetischer Intentionalismus. Rekonstruktion and Kritik, Citation Information. Journal of Literary Theory. Volume 1, Issue 1, Pages 81110-, August, 2007.

20. Stecker, Robert, Interpretation and Construction, Art, Speech, and the Law, Blackwell, The United Kingdom, 2003.

المقالات

٢١. صدر الدين، طاهری، بررسی انتقادی رابطه اصول فقه اسلامی وهرمنوتيك، مقالات وبررسيها، دفتر ٦٨ زمستان ٧٩، ص:١٢٢ -١٢٦.

٢٢. عابدی سرآسيا، عليرضا، بررسی امكان دسترسی به نيات مؤلف نقدی بر هرمنوتيك قصدی ستيز ونظريّه ی مرگ مؤلف، جورنال جستارهای در فسلفه وكلام، پاييز وزمستان ١٣٨٩-شماره٨٥، ص ١٦٩-١٩٤.

٢٣. واعظی، أحمد، دفاع از قصد گرايی تفسيری، جورنال قرآن شناخت، بهار وتابسان ۱۳۸۹، شماره، ص:٣١-٥٢.

ترجمة ملخّصات المحتوى بالإنجليزيّة

Summaries of Researches and Articles

The Intention Theory According to ‘Usulis: Examples and Justifications from the History of Islamic Thought

Hussein Jahjah [1]

The theory which focuses on the intention of the author within the process of interpreting texts is known as the Intention Theory. This theory, adopted by the scholars of ‘usul al-fiqh (the principles of Islamic jurisprudence), studies the connection between the intention of the author and the meaning and interpretation of the text. This essay presents, and then analyzes, the most prominent general and specific reasons which have driven ‘usulis to present this theory. This essay also surveils the examples and declarations of major ‘usulis on the adoption of the Intention Theory.

We may divide the proposed methodologies in the field of interpretation of texts into two main theories: The Intention Theory and the Non-Intention (or the Anti-Intention) Theory. The main and famous theory adopted by Twelver Shia ‘usuli scholars and many scholars of hermeneutics is the Intention Theory. In brief, the proponents of this theory are concerned with discovering the intention of the author and they consider that the main task when attempting to understand and interpret a text is the exposure of the aim of the author. This is completely in contrast to the position of the proponents of the Non-Intention Theory who claim that it is necessary to isolate the author from the text during the process of interpretation so that the text can be open to numerous analyses.

The proponents of these two theories have presented many justifications to their claims and have both discussed the rationales of either party. What is of concern in this essay is observing the reasons which led ‘usulis to adopt the Intention Theory. Before this, it is necessary to define the Intention Theory more specifically and to mention examples on the adoption of ‘usuli scholars of this theory. The reason is that some opinions have recently appeared which claim otherwise, stating that ‘usulis are not concerned with the “purpose” but with the “meaning” which falls as a topic for hujiyya (authority).

Keywords: Intention Theory, Intention of Author, Revelation Text, Mental Basis, Philosophy of Writing, Role of Exegete, Chaos of Concept.

---

[1]- Researcher in ‘Usul al-Fiqh, the Principles of Islamic Jurisprudence. Al-Mustafa International University.

Commands and Prohibitions as a Divine Ethical System: A Fundamental Review of the Problem of Individual Liberty in Light of the Holy Quran

Samer Tawfiq ʻAjami [1]

Terms such as reformist thought, revolutionary spirit, social change, constructive criticism, ethical obligation, sense of responsibility, support, assistance and more represent pivotal elements in the construction of the just and righteous society, and all are exclusively encompassed within the Islamic principle of "enjoining good and forbidding evil."

Modern societies currently witness a strong presence of values proposed by the philosophies of individualism, liberalism and democracy, and the declarations of human rights which raise the value of the individual and foster the disposition toward individual freedom. This global trend poses a structural problem: how can some individuals possess the right –from a certain religious proposition- to interfere in the choices of other individuals and restrict their freewill by ordering or forbidding them from adopting a certain belief or performing a specific action (taking into consideration the aspect of dominance and influence present in the concept of commanding and prohibiting from a linguistic-ʻusuli analysis)?

The treatment of this problem occurs in light of the worldview upon which Islamic laws are founded. If the organic relationship between the components of this worldview are not taken into consideration, a distortion will occur at the level of awareness of the concept of commanding good and forbidding evil. One of the principles in Islamic doctrine is the creatorship and ownership of God, and therefore His authority (the absolute influence of His takwiniyah will), and from this, His legislative authority branches as He organizes the lives of humans and restricts their natural will by a set of values and rules.

Due to the fact that commands and prohibitions involve dominance over the choices of humans and a restriction of their freedoms, this exercise of power relies on legislative authority. This authority may be concluded from evidence derived from the Quran which grants believers the right to interfere in the choices of one another in light of the divine legislative authority. This interference is not considered a violation of individual liberty as the Islamic concept of liberty does not signify a human being acting according to his personal convictions and desires but the employment of his freewill with what conforms with the divine legislative will.

Keywords: Command, Prohibition, Good, Evil, Authority, Ummah, Just Society, Liberty, Historical Rules, Social Responsibility, Ethical Obligation.

---

[1]- Researcher in Islamic Thought, Lebanon.

From Darwinist Modernism to Worldly Modernism: Abdel-Wahab Al-Messiri's Criticism of Contemporary Western Civilization

Ramez Ahmad[1]

In every instance where the anthropological rhetoric tackles certain concepts in political philosophy, the aim is to scorn philosophical methodology and exclude it from the sphere of anthropological activity. This is because it grants advantage to the high ideal at the expense of facts as Edward Evans Pritchard and Meyer Fortes state. According to these two figures, the theories of political philosophy have not aided us in understanding the societies which have been studied. Furthermore, these theories do not enjoy a scholarly value because rarely are the conclusions of philosophers formulated according to the observed conduct, and therefore it is not possible to verify them based on this standard. It is true that philosophers have attempted to support their theories by using the available data on societies and primitive customs, but this occurred at a time when the data was still very weak. Therefore, it is incumbent upon anthropologists to avoid making reference to the writings of political philosophers and to distance themselves from them.

In order to understand the relationship of the French philosopher Michel Foucault with "anthropology" –his acceptance or refusal, influence by or impact on this domain- it is first necessary to consider the complicated relationship and problem which has arisen between anthropology and philosophy. Second, it is necessary to move the inquiry regarding this relationship away from the simplified viewpoint which establishes a contradiction between two epistemological fields, one of which is based on a type of theoretical inquiries and intellectual reflections concerning human nature and the meaning and purpose of human existence, and the other which is based on a type of field research which aims to understand human societies "scientifically" far from philosophical theories which have occupied intellectuals for a long period of time. In this context, it is necessary to mention that anthropology has historically risen on a form of critical reading of philosophy, especially the concept of natural right and social contract.

Keywords: Anthropology of Authority, Political Organization, Human Question, Subconscious Nature, Unconscious Culture.

---

[1]- Syrian researcher and academic residing in France.

The Azhari Intellectual Mohammad Al-Bahiy: A Genuine Critic of Western Trends and an Advocate of Islamic Independence

Ghaydan Al-Sayyed Ali [1]

Mohammad Al-Bahiy (19051982-) is considered one of the most prominent intellectuals in the field of modern Arabic thought who have confronted incoming western ideas without falling prey to intellectual bigotry. Al-Bahiy focused on Islamic solutions as the most appropriate solutions for our current dilemmas. He denounced western trends, considering them not to be intellectual and logical trends which aim to protect humans from deception and ambiguity, but trends which actually lead to deception, ambiguity and heedlessness. Most of these destructive trends call for globalism, while in its essence globalism is only a call for Muslims to depart from their system of values -the framework which brings them together and preserves their unity- in an attempt to dissolve them in other identities and make them submit to western values.

Mohammad Al-Bahiy directed the arrows of his criticism to western thought by calling for the full political and intellectual independence of the Islamic Ummah in his valuable and important book Modern Islamic Thought and Its Connection to Western Colonialism. In this book, he spoke in detail regarding the desired course of action for any individual among Muslim intellectuals and political figures in the Muslim East keen on independence in thought and politics. This course differs from a reality the West desires, a Muslim world which accepts colonialism and subservience and is submerged in backwardness and subordination. The true course is that of an Islamic East which desires to free itself from the West's colonialism, from its enforcement of humiliation, and from its keenness on the endurance of underdevelopment in the Islamic East. Al-Bahiy devoted special attention to the criticism of materialistic ideas which dominate Western thought in its different forms.

Keywords: Contemporary Materialism, Destructive Thought, Religious Reformation, Islamic East, Intellectual Trends.

[1]- **Professor of Modern and Contemporary Philosophy, participating in the Department of Literature, Beni-Suef University, Egypt.**

The Flaws of Biological Anthropology: A Critical Discussion of the Influence of the Evolutionary Theory on Humanities

Hamid Imami Far - Ali Mesbah [1]

Charles Darwin presented the theory of evolution as a biological theory, but this theory has not been free of metaphysical ramifications and a notable influence on humanities. In fact, its influence on humanities equals its influence on biology, if not more. By presenting an account of the evolutionary theory, this essay strives to clarify the influence of this theory on the anthropological principles of humanities within the five following points: the nature of man, the place of man in the world of existence, human will and choice, the ultimate perfection of humans, and the creation of man. This essay examines and discusses these concepts and proves that the anthropological principles of humanities –which emanate from a certain integrative worldview- are not in harmony with the anthropological principles of Islamic humanities.

In brief, this essay extracts the anthropological principles of the evolutionary theory in humanities, and criticizes and discusses them in some areas as well. In the section on the creation of man, this essay deduces that on the basis of the evolutionary concepts of natural selection and the coincidental origin of species, the evolutionary theory is not in harmony with the Quranic and Islamic viewpoint because belief in the meaningful creation and guidance of humans are pillars of faith. Therefore, the main step in the Islamization of humanities is the repudiation and elimination of this view regrading humans and substituting it with Islamic anthropological principles.

Keywords: Evolutionary Theory, Charles Darwin, Humanities, Anthropological Principles, Darwinism.

---

[1]- **PHD in Philosophy of Social Sciences, Imam Khomeini Education and Research Institution.**

- **Associate Professor in the group of philosophy, Imam Khomeini Education and Research Institution.**

The Anthropological Methodology and Its Implementations in the Islamic World: A Fundamental Approach

Hamid Parsaniah - Hashem Mortada Mohammad Rida [1]

Anthropology, the study of human beings, is currently a heated topic in the intellectual sphere, and has even taken the place of philosophy and become the dominant trend in western intellectual circles. Like other theories and sciences, this theory has gradually leaked into the Islamic and Arab World, gained pioneers and followers, and been implemented in the review of the religious heritage and phenomenon. Therefore, it is pertinent to become familiar with the principles and methodology of anthropology, and to analyze and criticize its applications in the Islamic World. Anthropology has appeared to answer the following main question: How can humans who have different physical features, speak different languages and lead diverse lifestyles peacefully coexist together?

Several sub-questions branch from this main question: What is the general common foundation between individuals of different tribes and nations? What are the differences between them? What is the reason behind these differences, and to what extent do they run deep? What is the course followed by man, bearing in mind that he is a living and civilized entity in his development? Are there any principles or general rules which govern that development? What is the inevitable relationship –supposing it exists- between natural characteristics, language, and customs in the past and present of man?

The answers to these questions, and many other questions which are connected to man's social, economic, political and cultural conduct, have formed this discipline and developed it into different trends and schools of thought, with each trying to answer these inquiries in a manner which agrees with its own cultural, scientific and natural environment.

The main point of this study revolves around three sections: the first provides a brief introduction into anthropology and its history, the second considers the applications of the anthropological methodology in the Islamic World, while the third section is devoted to analysis and criticism.

Keywords: Anthropology, Methodology, Study of Man, Natural History, Anthropology of Islam, Criticism of Applications.

---

[1]- **Professor of Sociology at Tehran University.**

- PHD student at Al-Mostafa International University, branch of Muslim Contemporary Thought.

Anthropology as a Cunning Discipline: When Humans Fade Away in the Labyrinth of Speculations

Nathir Bosba [1]

The western mind has not found rest since the Copernican revolution which shook the foundations of human centrality, and has not ceased in its search for the meanings of things –a search which seems to be a pursuit of knowledge on the surface but implicitly contains forms of mutiny and blatant frivolity at times, a frivolity which borders on absurdity and forsakes mental bases. This trend has not been isolated from celebrating the movement of European youth who rebelled against social and political conditions after World War II, and it has followed the incitements of this movement instead of controlling and directing them. Such were the environments which embraced many cultural and philosophical trends such as anthropology, deconstructionism, and structuralism among others especially in France and the United States. What is noticeable concerning these new trends, or "incitements", is that they have exited from literature and art and took refuge in philosophy in order to confer upon themselves the authenticity of scholarly research and grant their stances a "mental" authority or even hegemony among Eastern Arab recipients in particular.

This study attempts to make an induction of anthropology and the extent of its steadfastness on the ladder of knowledge. It poses a question regarding anthropology's possession of solid rules and specific topics, and considers its aims. Furthermore, it pauses at the illusions of those who have adopted it, those who believe in its usefulness, and those who strive to impose it and remove it from "mother" fields of knowledge which anthropology has robbed to considerable extents. This essay also criticizes the celebration of Arab and Muslim researchers of this impostor and their collection of any of its outputs they find, which they have explained and translated. This essay then reaches a conclusion that discussion of anthropology is inevitably linked with old western European colonialism and new American imperialism, in their materialistic, intellectual and sociological forms.

Keywords: Induction, Colonial Anthropology, Copernican Revolution, Mental Authority, Scholarly Thinking.

[1]- **Professor in the Department of Humanities, University of Algiers 2, Algeria.**

Enforced Anthropology: Foucault's Criticism of the Logic of Authority in the Western Mind

Ramez Ahmad [1]

In every instance where the anthropological rhetoric tackles certain concepts in political philosophy, the aim is to scorn philosophical methodology and exclude it from the sphere of anthropological activity. This is because it grants advantage to the high ideal at the expense of facts as Edward Evans Pritchard and Meyer Fortes state. According to these two figures, the theories of political philosophy have not aided us in understanding the societies which have been studied. Furthermore, these theories do not enjoy a scholarly value because rarely are the conclusions of philosophers formulated according to the observed conduct, and therefore it is not possible to verify them based on this standard. It is true that philosophers have attempted to support their theories by using the available data on societies and primitive customs, but this occurred at a time when the data was still very weak. Therefore, it is incumbent upon anthropologists to avoid making reference to the writings of political philosophers and to distance themselves from them.

In order to understand the relationship of the French philosopher Michel Foucault with "anthropology" –his acceptance or refusal, influence by or impact on this domain- it is first necessary to consider the complicated relationship and problem which has arisen between anthropology and philosophy. Second, it is necessary to move the inquiry regarding this relationship away from the simplified viewpoint which establishes a contradiction between two epistemological fields, one of which is based on a type of theoretical inquiries and intellectual reflections concerning human nature and the meaning and purpose of human existence, and the other which is based on a type of field research which aims to understand human societies "scientifically" far from philosophical theories which have occupied intellectuals for a long period of time. In this context, it is necessary to mention that anthropology has historically risen on a form of critical reading of philosophy, especially the concept of natural right and social contract.

Keywords: Anthropology of Authority, Political Organization, Human Question, Subconscious Nature, Unconscious Culture.

---

[1]-Syrian researcher and academic residing in France.

Anthropological Otherness: Collapse in Methodology and Ambiguity in the Theory of Knowledge

Mohammad Baqer Kojok [1]

In his philosophy on otherness, Emmanuel Levinas (1906- 1995) stirred many questions connected once again to traditional philosophical concerns: the search for knowledge based on the centrality of the self. The knowledge generated by the self, through the abstraction process performed by theoretical reason, worries a group of humanist philosophers due to the fact that the absolute and comprehensive character enjoyed by the philosophy of mind carries in its depths the capacity to produce exclusivist, eliminatory or classifying limits upon the other. Meanwhile, Levinas and new humanist philosophers and proponents of otherness believe that the exit from the circle of the self to the circle of the other and the production of a participatory knowledge render the acceptance of the epistemological products of the other and the self easier as they are not products of the transcendent self.

It might initially seem that this epistemological concern of Levinas deals with the problem of exclusion established by most philosophies and even domains of knowledge emanating from the transcendence of the self (human or non-human self), but there are methodological and epistemological obstacles which demonstrate that the knowledge provided by the contemporary philosophy of otherness is a knowledge with an ambiguous direction, even at the level of the instruments of knowledge. It is necessary to approach the topic of otherness from a philosophical, anthropological, and even ethnographic viewpoint, and to search for points of convergence between them. The need is intensifying for a humanist trend with mental philosophical fundamentals and a humanist structure which takes the serious implications of philosophies on the reality of human life and the individual's relationship with himself and with others into consideration.

Keywords: Philosophy of Mind, Anthropology, Otherness, Self, Other, Ethnography of Biography.

[1]-University Professor and Researcher in Educational Anthropology at the Center of Educational Research and Studies, Beirut.

Islamic Anthropology: An Introduction for Disintegrating the Lines of Thought on Western Centrality

Jaafar Najm Nasr [1]

During the past four decades, a new epistemological field has emerged with force and has gained a remarkable presence within anthropology. It has been named "Islamic anthropology", and amidst the emergence of this new field, the intellectual and epistemological presuppositions in many statements, perceptions and terminologies of numerous western anthropologists have been revised. Additionally, remnants of cultural/orientalist references have been discovered which have governed and organized them, and this has placed Islamic anthropology in the face of two important reviews which have not only dealt with orientalist traces but also fieldwork and its main methodology: ethnography. The matter did not stop at a review of Talal Asad, Daniel Varisco, Edward Said and other figures, but also exceeded that to a review of local anthropologists in some Islamic countries. In the face of all of this, the issue of western centrality has been brought to the scene once again, not only to examine its orientalist roots but also the problems of the ethnographic methodology which is dominant in anthropology as well. In other words, questions have been raised once again regarding western social science and how it still expresses that western centrality and incorporates it within ready-made paradigms which have this time dominated the new epistemological field of Islamic anthropology.

Keywords: Islamic Anthropology, Field Ethnography, Western Social Science, Orientalist Traces, Imagined Islam.

[1]-Researcher of philosophy and professor of anthropology of religion at Al-Mustansiriyah University, Iraq.

The Fitra as an Anthropological Theory: A Viewpoint for a Systematic Debate with Modern Humanities

Hussein Suzanji [1]

This essay approaches a highly sensitive and complicated topic in anthropology which looks upon man as a distinguished entity in the world of existence. This study establishes a metaphysical viewpoint which emanates from the concept of the human fitra, a distinctive feature of humans. Even though this distinctive feature acquires aspects closely linked to the origin of divine creation, it also has aspects which may be reflected in anthropology. In our modern day, it seems that Darwin's theory on the nature of man has been taken as a basis for modern humanist anthropology, and all aspects related to humans are analyzed by considering man an animal and in light of natural instinct.

In contrast, Islamic texts and teachings declare that man is a distinguished creature due to his possession of a transcendent reality: the "spirit", or the "human fitra". Despite the fact that some Islamic intellectuals consider that the fitra is the "mother of knowledge", but in truth the fitra until now has not been clarified and presented within an integrated and harmonious theory which can demonstrate its points as other competitive opinions have done in humanities and social sciences. This essay strives to reformulate the concept of the fitra in contrast to some significant theoretical dualities in western thought, and to implicitly define some of its angles and dimensions within the anthropological sphere, in an anthropology which exceeds mere generalities and may be employed as a principle in humanities and social sciences in the face of western theories.

Keywords: Fitra, Man, Humanities, Social Sciences, Darwin, Evolutionary Theory.

---

[1]-Associate professor and member of the academic committee at Baqir Al-'Ulum University, Qom, Iran.

- Translated into Arabic by: Hassan Ali Matar.

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

26

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and Understanding the West Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies Issue

No. 26 - 7th Year - 1443 H - Winter - 2022

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

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 WAE'LY	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

26

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.26 - 7th Year 1443H. Winter - 2022

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: ١٠٠$، مؤسسات أكاديمية ومراكز أبحاث: ١٥٠$، مؤسسات حكومية: ٢٠٠$
بما فيها أجور البريد الخارجي

يرسل طلب اشتراك إلى العنوان الإلكتروني التالي:

istighrab.mag@gmail.com

على أن يتضمن الطلب المعلومات التالية:

ـ الاسم الثلاثي / أفراد/ مؤسسات أهلية/ مؤسسات حكومية:.....

ـ العنوان بالتفصيل:.....

ـ البريد الإلكتروني:.....

ـ 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: ٢٧٤٤٦٥ /٠١ - ٧٦/٠٥٩٣٣٣

The Scholarly Editorial Staff

Pro. Dr. Ibrahim Mohammad El Zein	Malaysia
Pro.Dr. Ahmad Abdulhalim Atiah	Egypt
Pro. Dr. Husein Nasr	U.S.A.
Pro.Dr.Hamid Parsania	Iran
Pro. Dr. Khalil Ahmad Khalil	Lebanon
Pro. Dr. Zaim Khenchelaoui	Algiers
Pro. Dr. Suad Al Hakim	Lebanon
Pro. Dr. Vitaliy Naumkin	Russia
Pro. Dr. Fathi Al Miskini	Tunis
Pro. Dr. Velin Belev	Bulgaria
Pro. Dr. Carl Ernest	U.S.A
Pro. Dr. Muthaffar Iqbal	Canada
Majdi Izziddin Hassan	Sudan

Translators

- Asaad Mandi Alkaabi
- Rola Al Saadi
- Hiba Nassir
- Hasan Ali Matar Alhashimi
- Fouad Haidr Ahmad

This quarterly

"Occidentalism" An intellectual quarterly aimed at studying and understanding the West from a cognitive and critical perspective

The quarterly "Occidentalism" is interested in understating the West by becoming acquainted with its approaches and intellectual, cultural and ideological structures and rereading them with a well-informed critical spirit. The objective of the Islamic Center for Strategic Studies from publishing this quarterly is based on the need to establish a creative intellectual expanse that leads to a commensurate communication between Islam and the West at the level of cognition and civilization.

At the forefront of the issues we deemed appropriate to work on within the aforementioned expanse is the attempt to approach the West from an angle that goes beyond what the Arab and Islamic elites were and are accustomed to in the past and the present, especially with respect to how the values and knowledge of the West are dealt with, whether in terms of pure imitation of these values or in terms of their complete refusal .

To illustrate its end, this quarterly adopts an integrative methodology based on the activation of three parallel and interrelated lines:

The first line: Getting acquainted with western societies as they are in reality, by staying updated about their scientific, intellectual, cultural and political developments, through the knowledge that the elites of these societies have to offer in the context of their analysis of the issues and problems they're experiencing at the outset of the twenty first century.

The second line: Learning about the approaches and policies adopted by the West vis-à-vis the East and Islamic societies in particular, in order to reveal many of the realities and allay the illusions that have captured the Arab and Islamic thought for a long period of time.

The third line: This is the line of criticism which has three facets:

The first facet: A criticism of the values of western thought and their repercussions at the intellectual level on the Arab and Islamic intelligentsia, and a demonstration of the resulting mechanisms of negative Occidentalism.

The second facet: A criticism of the West by the West itself through the selection and translation into Arabic of writings by western philosophers, intellectuals and researchers about issues that reflect the situation of their societies and the transformations heating these societies up in different fields.

The third facet: A criticism of the West by the Arab Islamic elites, proceeding from their knowledge of it and of its history and their attempt to compare it based on creative evenness and equal terms .

occidentalism

الاستغراب
AL-ISTIGHRAB

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and Understanding the West Scholarly and Critically

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Published by the Islamic Center for Strategic Studies

Issue No.26- 7rd Year - 1443H - Winter 2022

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

http://www.iicss.iq

http://istighrab.iicss.iq

istighrab.mag@gmail.com

تطبيـق المجلة
app qrcode