

الاستغراب

AL-ISTIGHRAB

دورية فكرية مُحكمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

العدد الثالث والثلاثون . السنة التاسعة ١٤٤٥ هـ - شتاء ٢٠٢٤ م

ISSN: ٢٥١٨ - ٥٥٩٤

رقم الإيداع في دارالكتب والوثائق الوطنية العراقية ٢٤٦٤

أبحاث ودراسات

أزمة المركزية الغربية وتبدد وعودها

عبد الحليم فضل الله

الأدوات الاقتصادية وغير الاقتصادية

في السيطرة والإخضاع

محمد نعمة فقيه

هل فرضية الله مُستبعدة؟

لوغان بول غايغ (Logan Paul Gage)

منتدى الاستغراب

صانع الساعات الأعمى: التطور وإلغاء الله؟

أليستر ماكغراث (Alister McGrath)

العلمية الغربية

إدارة التحرير

المبتدأ

الأخلاق شرعة الاجتماع البشري

الشيخ حسن أحمد الهادي

الأخلاق والحقوق

تكاملية المنشأ والغاية

الملف

منشأ الحق وأصوله الموضوعية

الشيخ محمد تقي مصباح يزدي

فلسفة حقوق الإنسان

في رؤية آية الله جوادى الأملي

حميد پارسانيا

إمكان المعرفة الأخلاقية

محمد علي عبد الله - محمد سعيد عبد الله

الأخلاق الدينية والواقعية الأخلاقية

محمد لغنهاوزن

ما بعد الأخلاق وما بعد الفضيلة

نورة بوحناش

نمط الحياة الطيبة بين الإسلام والغرب

حسن خليل رضا

٣٣

Occidentalism

الاستغراب

AL-ISTIGHRAB

دورية فكرية مُحكّمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً
تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
العدد الثالث والثلاثون السنة التاسعة ١٤٤٥هـ شتاء ٢٠٢٤م

ISSN: 2518 - 5594

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2464

الآراء الواردة في هذه المجلة لا تُعبّر بالضرورة عن توجهات المركز

﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾

سورة القلم: الآية ٤

٣٣

Occidentalism

الاستغراب

AL-ISTIGHRAB

دورية فكرية مُحكّمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

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

العدد الثالث والثلاثون السنة التاسعة ١٤٤٥هـ شتاء ٢٠٢٤م

ISSN: 2518 - 5594

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2464

رئيس التحرير

هاشم الميلاني

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 النشار	أستاذ الفلسفات القديمة، جامعة القاهرة، مصر.
أ.د. مظفر إقبال	مؤرخ وأستاذ العلوم الحديثة، جامعات كندا.
الشيخ د. فادي ناصر	عميد كلية الأديان والعلوم الإنسانية - جامعة المعارف - لبنان.

مصحّح اللغة الأجنبية

مصحّح اللغة العربية

الأستاذة أ. هبة ناصر

الأستاذ غسان الأسعد

التصميم والإخراج الفني

علي مير حسين

- هاتف: 00961-1-274465

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

للتواصل

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

التحويل البنكي

المحتوى

المبتدأ

* الأخلاق شرعة الاجتماع البشري

٩..... الشيخ حسن أحمد الهادي

الملف

* منشأ الحق وأصوله الموضوعة

١٤..... الشيخ محمد تقي مصباح يزدي

* فلسفة حقوق الإنسان في رؤية آية الله جوادى الآملى

٣٨..... حميد پارسانيا

* إمكان المعرفة الأخلاقية

٥٦..... محمّد علي عبد اللهى - محمّد سعيد عبد اللهى

* الأخلاق الدينية والواقعية الأخلاقية

٧٨..... محمّد لغنهاورن

* ما بعد الأخلاق وما بعد الفضيلة

١٠٠..... نورة بوحناش

* نمط الحياة الطيبة بين الإسلام والغرب

١٣٠..... حسن خليل رضا

أبحاث ودراسات

* أزمة المركزية الغربية وتبدد وعودها

- عبد الحليم فضل الله ١٤٨

* الأدوات الاقتصادية وغير الاقتصادية في السيطرة والإخضاع

- محمد نعمة فقيه ١٧٢

* هل فرضية الله مُستبعدة؟

- لوغان پول غاج (Logan Paul Gage) ٢٢٦

منتدى الاستغراب

* صانع الساعات الأعمى: التطور وإلغاء الله؟

- أليستر ماكغراث (Alister McGrath) ٢٥٠

* العلموية الغربية

- إدارة التحرير ٢٩٦



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

١. تنشر المجلة الأبحاث العلميّة الأصيلة الموافقة للشروط الأكاديميّة المعتمدة في البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالمياً.
٢. يشترط انسجام المضمون والمنهج مع أولويات المجلة في نقد الفكر الغربي، وعدم الاكتفاء بعرض الأفكار ووصف الأقوال.
٣. أن يكتب البحث باللّغة العربيّة، ويُرسَل منه نسخة إلكترونيّة بصيغتي (Word) و (pdf)، بحدود ٥,٠٠٠ كلمة، على أن تُرقم 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 باللّغة الإنكليزية.
٦. أن تحتوي الصّفحة الأولى من البحث على اسم الباحث وعنوانه، وتخصّصه (باللغتين العربيّة والإنكليزيّة) ورقم الهاتف والبريد الإلكتروني.
٧. إرفاق نسخة من السيرة العلميّة إذا كان الباحث يتعاون مع المجلة للمرة الأولى.
٨. يتمّ التعرّف 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 المجلة العلميّة ورقم الجزء أو الدورة ورقم الصفحة ورقم النسخة أيضاً. وتُدرج في المواد المعلوماتيّة ما عدا المصادر المطبوعة كالأثار 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 التوثيق والإشارة بأن تتضمن: اسم الكتاب ورقم الصفحة.
١٠. يزودّ البحث بقائمة مفصّلة من المصادر والمراجع في آخر البحث، وفي حالة وجود مصادر أجنبيّة تُضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر العربيّة، ويُراعى في إعدادها الترتيب الأبجائي لأسماء الكتب أو الأبحاث في المجلّات، أو أسماء المؤلفين.
١١. أن لا يكون البحث قد نُشر سابقًا في مجلّة أو كتاب أو موقع الكتروني..، وليس مقدّمًا إلى أيّة وسيلة نشر أخرى، وعلى الباحث تقديم تعهد مستقلّ بذلك.
١٢. تعبّر جميع الأفكار المنشورة في المجلة عن آراء كاتبها، ولا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر جهة الإصدار، ويخضع ترتيب الأبحاث المنشورة لاعتبارات فنيّة ومنهجية فقط.
١٣. تراعي المجلّة الأنظمة مرعيّة الإجراء فيما يخصّ حقوق الملكية الفكرية للمؤلّفين.
١٤. يجب أن يرفق الباحث تعهدًا خطيًّا ببحثه وفق الآتي: جانب مدير تحرير مجلة الاستغراب المحترم أقرّ أنا الموقع على هذا أدناه وأتعهد.... (يذكر اسم الباحث).... (الصفة العلمية للباحث)
- بأن هذه المادة وعنوانها: (العنوان الكامل للبحث) هي من إنتاجي العلمي، ولهذا فهي تدخل في ملكيتي الفكرية، ولم يسبق نشرها، وإنّي أعطي مجلّتكم الكريمة حقّ الطبع والنشر والترجمة وإعادة النشر والتوزيع الورقي أو الإلكتروني.
١٥. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الاستلال العلمي (Turnitin).
١٦. لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة التحرير.
١٧. تخضع الأبحاث لتقويمٍ وتحكيم سرّي لبيان صلاحيتها للنشر، وعلى وفق الآلية الآتية:
- أ- يبلغ الباحث بتسليم المادة المرسلّة للنشر خلال مدّة أقصاها أسبوع من تاريخ التسليم.
- ب- يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة للنشر موافقة هيئة التحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقع.
- ت- الأبحاث التي ترى اللجنة وجوب إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تُعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحدّدة، كي يعملوا على إعدادها نهائيًّا للنشر.
- ث- الأبحاث المرفوضة يبلغ أصحابها من دون ضرورة إبداء أسباب الرّفص.
- ترسل الأبحاث على الموقع الإلكتروني للمجلّة: istighrab.mag@gmail.com

البحث

الأخلاق شرعة الاجتماع البشري

■ الشيخ حسن أحمد الهادي

أولت الشرائع السماوية والأرضية الأخلاق والقيم الفردية والاجتماعية أهمية استثنائية؛ وذلك لوجود صلة مستحكمة، ورابطة متجدرة لها بالحياة الإنسانية، وبالمبادئ والقواعد المنظمة للسلوك الإنساني وحفظ المجتمعات والدول، ولهذا نجد أن مسألة الأخلاق من القضايا التي كانت حاضرة بقوة في ما طرحه الفلاسفة منذ القدم، وتحت عناوين مختلفة، من قبيل: أطروحة تربية الفرد، وبناء المجتمع، وحفظ كيان المجتمع والدولة. حيث كان البحث في موضوع الأخلاق، وكنهها، وكيفية تطبيقها، وطريقة تحقيقها وتطبيقها في المجتمعات البشرية، وفي نفوس الناس، من الضروريات الأساسية للمجتمع الإنساني.

كما نستخلص من استقراء النصوص المقدسة، وتاريخ الأديان الإلهية، أن الأنبياء والرسل ﷺ قد حملوا رسالة السماء، وعملوا على هداية البشرية إلى عقيدة التوحيد من الناحية الإيمانية، وإلى التربية على الفضائل الأخلاقية والروحية والعمل بها من الناحية العملية.

وقد حدّد الله تعالى غايةً رئيسةً لبعثة النبي الأكرم ﷺ بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧) أي أنك رحمة مرسلّة إلى الجماعات البشرية كلّهم -والدليل عليه الجمع المحلى باللام- وذلك مقتضى عموم الرسالة.

وهو ﷺ رحمة لأهل الدنيا من جهة إتيانه بدين في الأخذ به سعادة أهل الدنيا في دنياهم وأخراهم. وهو ﷺ رحمة لأهل الدنيا من حيث الآثار الحسنة التي سرت من قيامه بالدعوة الحقّة في مجتمعاتهم، مما يظهر ظهوراً بالغاً بقياس الحياة العامة البشرية اليوم إلى ما قبل بعثته ﷺ وتطبيق إحدى الحياتين على

الأخرى^[١]. وربط أئمة أهل البيت عليهم السلام هذه الغاية بمكارم الأخلاق، كما ورد عن الإمام علي بن الحسين عليهما السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «بُعِثت بمكارم الأخلاق ومحاسنها»^[٢].

إن الأنظمة القانونية المنطلقة من الدين ترتبط بالأخلاق بأوثق رباط؛ وذلك لما للأخلاق من موقع مهم في منظومة القيم الدينية. ويتأكد هذا الارتباط عندما نلاحظ غاية الأهداف التي رسمها الإسلام للإنسان من خلال نظامه القانوني، والتمثلة في تربية الإنسان وإيصاله إلى مرحلة التكامل المعنوي والروحي، وهذا التكامل هو الهدف المنشود من الأخلاق الإسلامية، وعليه لا يشاهد المراقب الدقيق لبنية النظام التشريعي الإسلامي أي لون من ألوان التعارض بين القوانين الإسلامية وبين الأخلاق، وهذا امتياز للقانون الإسلامي يدفع المسلمين إلى امتثال أحكامه بدافع الميل والرغبة. فالعدالة مثلاً لها جنبه ارتباط بالقانون، وهي بالوقت نفسه «من أمهات الفضائل الأخلاقية، بل إن العدالة المطلقة حاوية لجميع الفضائل الباطنية والظاهرية، والروحية والقلبية، والنفسية والجسمية؛ لأن العدل المطلق هو الاستقامة بكل معانيها»^[٣]، و«إن الاعتدال الحقيقي لا يتيسر إلا للإنسان الكامل»^[٤]. وجاء في الأحاديث أن «العدل أحلى من العسل»^[٥]، وأنه «من دعائم الإيمان»^[٦]، وأنه «رأس الإيمان»^[٧]، وأنه «ميزان الله في الأرض»^[٨]، وأنه «أعم الأخلاق نفعاً»^[٩]. أما فيما يتعلق بعالم الوجود، فقد ذكرت الروايات أنه «بالعدل قامت السموات والأرض»^[١٠].

وهذا غيضٌ من فيض الشواهد التي تُبين عظمة هذه الفضيلة وأهميتها. وإذا كان الجود من أشرف الفضائل، فإن العدل أفضل منه كما جاء في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السلام لما سُئل: «أيُّهما أفضل: العدل، أو الجود؟ فقال: العَدْلُ يَضَعُ الأُمُورَ مَوَاضِعَهَا، وَالجُودُ يُخْرِجُهَا عَنْ جِهَتِهَا، وَالْعَدْلُ سَائِسٌ عَامٌّ، وَالجُودُ عَارِضٌ خَاصٌّ، فَالْعَدْلُ أَشْرَفُهُمَا وَأَفْضَلُهُمَا»^[١١].

وبناءً عليه، يتكامل البناء الأخلاقي القيمي مع البُعدين الرئيسيين الآخرين في الشخصية، وهما:

[١]- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٤، ص ٣٣١.

[٢]- المجلسي، بحار الأنوار، ج ٦٦، ص ٤٠٥.

[٣]- روح الله الموسوي الخميني، جنود العقل والجهل، ص ١٤٣.

[٤]- م.ن، ص ١٤٩.

[٥]- الشيخ الكليني، الكافي، ج ١، ص ٥٤٢.

[٦]- م.ن، ج ٢، ص ٥٠.

[٧]- المحقق التوري، مستدرک الوسائل، ج ١١، ص ٣١٩.

[٨]- م.ن، ج ١١، ص ٣١٧.

[٩]- الأمدي، غرر الحكم، ص ٣٧٦.

[١٠]- الأحسائي، عوالي اللآلي، ج ٤، ص ١٠٢.

[١١]- نهج البلاغة، الحكمة ٤٣٧.

البُعد العقدي الإيماني، والبُعد الفقهي الحقوقي، وبهذا تكتمل أبعاد الشخصية في الرؤية الإسلامية الأصيلة. وإنَّ البُعد الأخلاقي القيمي لا يقلُّ أهميةً عن البُعدين الإيماني والحقوقي؛ وذلك باعتبار أنَّ هذا البُعد يستثير في المؤمن جنبه استشعار الرقابة الإلهية الدائمة، فيسعى لتهديب نفسه، وضبط غرائزها، وتعديل مشاعرها وميولها، وتقوية إرادتها، ويعمل على حفظ كرامته، وعزّة نفسه، واكتساب الفضائل، ومن جملتها: التقوى، والعدالة، والصدق، والعفة، والحياء، والصبر، والحلم، والشجاعة، والقناعة، وحفظ النعم، وتكريم الوالدين والعلماء والمعلّمين، وخدمة الناس، وتثمين الحياة الأسرية وحسن المعاشرة، والإحسان، والمداراة، والإيثار، والرأفة، والاحترام، والعيش الحلال، والاستقلال، والإدارة والتخطيط لأموره الشخصية والحياتية والعملية، والنظم والانضباط. ويعمل بجِد على الوقاية من الرذائل، ومن جملتها: حب الدنيا، والظلم، والجهل، والعصبيّة المذمومة، والخمول، وإضاعة الوقت، والنفاق، والضعف، والتكبر.

وبالمقابل عندما ننظر إلى الأخلاق والحقوق في الفكر الغربي، سنجد أنموذجاً يضحّ بالتناقضات إلى حد وصف الأخلاق أنّها أصبحت بلا أخلاق. حيث برزت جهود غربية كثيرة تهدف إلى القضاء على الأخلاق، وإخراجها من حياة الناس بمرجعياتها الدينية والاجتماعية، منها: كتاب «نهاية الأخلاق»، وتبني نظرية «الخطأ الأخلاقي» التي ترى أنّ جميع الأحكام الأخلاقية خاطئة، وهذا يعني أنّ على العالم أن يتخلّى عن الأخلاق كأحد أهم العناصر في تماسك المجتمعات ومحافظةها على الفضيلة، والبديل هو في التصدي التشريعي البشري بوضع القوانين والتشريعات التي تعتبر أكثر ضبطاً للسلوك البشري من الأخلاق. وهذا ما انعكس على المستوى النظري في كتابات طائفة من المفكرين والباحثين الغربيين، وتجسّد على المستوى العملي بأنماط جديدة في الحياة والسلوك الفردي والأسري والاجتماعي، ومنها على سبيل المثال لا الحصر المفاعيل التشريعية التي سادت العالم للحركة النسوية، ونظرية النوع الجنساني، والميول الجنسية، والشذوذ...، وما حقّقت من إنجازات تشريعية وقانونية لتقنين وشرعة حرية الانحراف الجنسي بكلّ أنواعه المعروفة أو تلك التي لم تعرف بعد. وهذا ما يكشف بوضوح عن حالة الطلاق الواضح بين الأخلاق والميتافيزيقا التي كانت سائدة عند الفلاسفة في العصور السالفة...، وهذا ما تكشف عنه الدّراسات واستطلاعات الرأي، التي باتت تكشف بأرقام صادمة عن حالة إخراج الأخلاق من حياة الناس، وهدم الأسس التي تقوم عليها، تحت لافتات علمية منهجية.

ويبدو أنّ قضية نهاية الأخلاق في المجتمعات قد تخطّت كونها مسألةً فكريةً فلسفيةً، بعد أن تمّ تسريتها في المجالات كافة، بل وسُخّرت برامج الأمم المتحدة ومنظمات المجتمع المدني ومراكز الدراسات والمؤسسات الأكاديمية الكبرى في العالم، لتهيء لها البيئة الثقافية والتربوية والاجتماعية

بغطاء واسع من التشريعات ومنصّات الإعلام العالميّة، ذلك كلّه لتتمكّن من النجاح في عمليّة تحويل العالم، والانتقال به إلى مرحلة جديدة (اللاأخلاق) قابلة للسيطرة والتحكّم بكلّ تفاصيلها وجزئياتها. وكما يقول جون ستيورات ميل إنه يجب «في كل الأحوال أن يُترك الفرد بحريّته الكاملة -الاجتماعيّة والقانونيّة- لأن يفعل ما يريد وأن يتحمّل نتائجه»^[١]. هذا مع العلم أنّ مثل هذه الحرية لا يمكن أن تكون مرجعيّةً صالحهً حتى لدعاة الحرية أنفسهم؛ لأنها لا تتضمّن في ذاتها أيّ معيار أخلاقيّ، ولا توجد مرجعيّة بلا معيار أخلاقيّ. حتى مع كلّ التحسينات التي ذكروها في تعريفات الحرية المزعومة. وعندما ندقّق في المشهد الأخلاقي الغربي أكثر، نجد أنّ الغرب قد ضحّم الحرية ونقلها من قيمة إلى مرجعيّة، وهذا ما فتح الباب واسعاً لكلّ ما يمكن أن يتصوره العقل من رغبات مجنونة تتصادم حتى مع الفطرة الإنسانيّة، وهكذا لن تكون الحرية الليبراليّة سوى وسيلة لتضخيم الرغبات وهيمنتها على الإنسان، والوصول إلى السقوط والانحدار الأخلاقي المتسارع في مختلف مفاصل المجتمع الغربي؛ ولذلك تجد اليوم من يقول إنه أنثى مع كونه رجلاً، ويطالبك بأن تقرّ له بأنه كلب أو أيّ حيوان آخر، فلا يكفي اليوم أن تتركه حراً في ادّعائه بأنه كلب أو حمار، هذه مرحلة تجاوزها الإنسان الغربي، هو يريد أن ينتزع منك اعترافاً بأنه كذلك... وهذا غاية الانحدار الإنساني فضلاً عن الأخلاقي.

ولهذا من غير المفاجيء أن يتقمّص الإنسان الغربي الفرديّة، ويجعلها محور سلوكه وحكمه على الأشياء من حوله، والفرديّة تعني في حدّها الأدنى تمحور الفرد حول مصالح ذاته^[٢]، وهي كما وصفها كثيرون تعود في أصلها إلى الأنانيّة، أو هي «الإنكار لأيّ مبدأ أعلى من الفرديّة» على حدّ تعبير الفرنسي رينيه غينون، والذي يرى «أن الفرديّة هي السبب الحاسم للانحطاط الراهن للغرب»^[٣]. وبسيطرة الفرديّة على السلوك الفردي والاجتماعي، تعمّقت المشكلة الأخلاقيّة التي فتكت بكلّ شيء، ففوق المنطق الفردي أصبح الإنسان معنيّاً بمصالحه الخاصّة، دون أيّ مبالاة بالصالح العام.

والحمد لله ربّ العالمين

[١]- ستيورات ميل، أسس الحرية الليبرالية، ص ٢٠٨.

[٢]- يراجع: كاترين أودار، «ما الليبرالية»، ص ٤٤ وما بعد.

[٣]- غينون، رينيه، أزمة العلم الحديث، ترجمة: عدنان نجيب الدين {النخف، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط ١، ٢٠١٦} ص ٧٧.

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 معيّنًا 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.

منشأ الحق وأصوله الموضوعية

الشيخ محمد تقي مصباح يزدي

فلسفة حقوق الإنسان في رؤية آية الله جوادى الأملي

حميد پارسانيا

إمكان المعرفة الأخلاقية

محمد علي عبد الله - محمد سعيد عبد الله

الأخلاق الدينية والواقعية الأخلاقية

محمد لغنهاوزن

ما بعد الأخلاق وما بعد الفضيلة

نورة بوحناش

نمط الحياة الطيبة بين الإسلام والغرب

حسن خليل رضا

منشأ الحق وأصوله الموضوعة

الشيخ محمد تقي مصباح يزدي [**]

الملخص

يسلّط هذا البحث الضّوء على الحقوق من وجهة نظر الإسلام، وسائر المدارس الحقوقيّة، ويحاول الإجابة عن الأسئلة الآتية: ما هو الحقّ؟ وكيف يحصل؟ وما هو منشأه؟

ولأجل إدراك الغاية المرجوة يعالج الكاتب الموضوع في نقطتين أساسيتين: الأولى تبحث في منشأ الحقّ، وفيها يعرض للحقوق الطبيعيّة والوضعيّة ويختتمها بالحقوق في النظرة الإسلاميّة. والثانية تعرض للأصول الموضوعة لحقوق الإنسان، ويعدّد مجموعة من الأصول من قبيل: أصل التوحيد، وأصل حكمة الله البالغة، وأصل خلود الروح، وأصل ارتباط الدنيا بالآخرة...

الكلمات المفتاحيّة: الحقّ - الإسلام - الحقوق الوضعيّة - الحقوق الطبيعيّة - الأصول الموضوعة.

** - مستل من كتاب (نكاهي كذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام) للشيخ محمد تقي المصباح يزدي .. تعريب: هاشم الميلاني.

المقدمة

إنَّ كلَّ الأنظمة الحقوقية تدعن بوجود حقوق للإنسان، فلكلِّ إنسان مع ما يحمل من عقائد وأفكار ومذاهب وفلسفة، وفي أيِّ مجتمع كان، حقوق لنفسه ولغيره كحقِّ الحياة وحقِّ السكن وحقِّ الملك وحقِّ العمل ونحوها، فأصل وجود حقوق للإنسان متفق عليه، وما يطاله البحث والتحقيق هذا السؤال المتعلِّق بفلسفة الحقوق السائل عن منشأ حقوق الإنسان، وما هو الملاك في وجود حقِّ لشخص على الآخر؟

ففي العلوم التجريبية المتعلقة بالأموال العينية، إذا أرادوا الوقوف على صحة قضية أو عدم صحتها، يستعينون بالمنهج التجريبي، فإذا أرادوا إثبات غليان الماء في الدرجة المئة مثلاً، يبدأون بتسخين الماء ليروا هل يغلي في الدرجة المئة أم لا. كما توجد مناهج خاصة لإثبات صحة القضايا العقلية والفلسفية أو عدم صحتها، منها الرجوع إلى البديهيات الأولية المتعلقة بمسائل الفلسفة ونظرية المعرفة.

ولكن ما هو السبيل في القضايا القيمة والاعتبارية، من قبيل الينبغي واللاينبغي في الأخلاق والحقوق أو الدين، فكيف يتمّ تقويم هذه القضايا؟ فلو قيل بوجود حقِّ الملكية، أو أنّ للأب حقّاً على الابن أو العكس، أو وجود حقوق بين أفراد المجتمع، أو ثبوت حقِّ الحياة لكلِّ إنسان وعدم جواز التعدي على هذا الحقِّ، فكيف تثبت جميع هذه الحقوق؟ وما هو ملاك صحتها أو عدم صحتها؟ وما هي شرائط ظهور الحق؟ وهذه الشرائط من أين تأتي وكيف ومن الذي يسنها؟ فما يطرح في الفلسفة من مباحث (ملاك ثبوت الحق) أو (منشأ الحق) ناظر إلى هذا الموضوع ومن أجل الإجابة على هذه الأسئلة.

أولاً: منشأ الحق

الآراء الواردة في منشأ الحق

لم نقف لحدّ الآن على جواب مقنع وكاف لكبار فلاسفة العالم في الإجابة على هذه المسألة. توجد هنا نظريتان أساسيتان: الأولى نظرية الحقوق الطبيعية، والثانية الحقوق الوضعية، وسنشير إجمالاً إليهما ثم نذكر رؤية الإسلام في مباني حقوق الإنسان.

مدرسة الحقوق الطبيعيّة

يقول أنصار هذه المدرسة: إنّ منشأ حقوق الإنسان هي الطبيعة، بمعنى أنّ الطبيعة تهب هذه الحقوق للإنسان. فعندما نقول مثلاً إنّ للإنسان حقّ الحياة، وحقّ الاستفادة من الغذاء للاستمرار في الحياة، ففي الواقع إنّ طبيعة الإنسان هي التي تهب له هذا الحقّ. فإذا منعنا الإنسان من الطعام، ولم يتمكّن من الاستمرار في الحياة، لانقرض نسل البشر، وعليه فإنّ طبيعة الإنسان هي التي تهبه حق استمراريّة الحياة والتناسل، فما يقال ونسمعه في المجتمع أنّ (هذا من حقّ الإنسان الطبيعي) ناشئ من فكرة الحقوق الطبيعيّة. علماً بأنّ هذا التعبير لم يرد في تعاليم الإسلام والثقافة الإسلاميّة، وهذه الفكرة قد اشتهرت في المجتمع الإسلامي بمعزل عن تعاليم الإسلام وأخذت أخذ المسلّمات بأنّ للإنسان حقوقاً طبيعيّة. ولكن من حقّنا أن نتساءل عن سبب وجود الحقوق الطبيعيّة للإنسان، وهل لهذا المدعى دليل منطقي وعقلاني؟ وعلى أيّ أساس فلسفي وبأيّ ملاك يكون للإنسان حقوق طبيعيّة؟ وهل حقوق الإنسان الطبيعيّة مطلقة أو مقيدة؟ فإذا ثبت حقّ الحياة للإنسان مثلاً، فهل هذا الحق ثابت له في جميع الشرائط من دون استثناء؟ فإذا تمّ بيان فلسفة الحقوق الطبيعيّة وملاكها، لا تضحّت أجوبة هذه الأسئلة أيضاً.

وبخصوص حقّ الحياة مثلاً والوارد في منشور حقوق الإنسان العالمي أيضاً يوجد خلاف أساسي بين الرؤية الغربيّة والرؤية الإسلاميّة. وهو من الموارد التي اتّهم الغرب الإسلام بنقض حقوق الإنسان، وعلى سبيل المثال فنحن نحكم بإعدام من يقوم بتهريب كميات كبيرة من المواد المخدّرة، لكنهم يقولون إنّ إعدامه يخالف حقوق الإنسان، لأنّ الإعدام يسلب حقّ الحياة من الإنسان.

ونحن هنا لا نريد بيان الموقف والحكم بين هاتين الرؤيتين، بل نريد الإشارة إلى الأسئلة الأساسيّة في منشأ حقوق الإنسان، وهل يوجد ملاك خاصّ لإثبات الحقّ أو سلبه؟ فلو كان الجواب إيجابياً فما هو ذلك الملاك؟

فكما قلنا فإنّ بعض الباحثين في مقام الإجابة على هذا السؤال ذهبوا إلى أنّ الطبيعة هي منشأ حقوق الإنسان.

تحليل نظريّة الحقوق الطبيعيّة

لا بدّ في البداية من الوقوف على المقصود من (الطبيعة) عند أنصار هذه النظريّة. فلو كان

غرضهم أنّ مع قطع النظر عن أنواع موجودات العالم يوجد في الواقع شيء باسم الطبيعة يهب الحقوق إلى الإنسان، فهذا المدعى غير علمي بشكل قاطع، لعدم وجود شيء آخر باسم الطبيعة، عدا وجود الإنسان وسائر الموجودات، كي تكون خالق الموجودات ومنها الإنسان. نعم إنّ نفي الطبيعة بهذا المعنى لا علاقة له بالمباني الدينية والإذعان بوجود الله، بل إنّ سؤالنا مع قطع النظر عن وجود الله أو عدمه: هل يوجد شيء باسم الطبيعة يخلق الإنسان ويهبهم الحقوق ويضمن لهم حق الاستفادة منها؟! إنّ أيّ عاقل لا يمكنه قبول هذا المدعى، أو لا يوجد أيّ دليل على الأقل لإثباته، كما لا يمكن إثباته علمياً. وعلى أيّ حال فإنّ همن هذا المدعى واضح وبين، وعليه لا بدّ من البحث عن مبرر لنظريّة الحقوق الطبيعيّة يجعلها مقبولة ومنطقيّة إلى حدّ ما.

إنّ التفسير المتناسب لهذه النظريّة أن يقال: إنّ حق الحياة من اقتضاءات طبيعة الإنسان، بمعنى أنّ من لوازم حياة موجود باسم الإنسان على الأرض أن يحفظ حياته وأن يحق له التمتع من إمكانات الحياة، فلو لم تُضمن هذه الحقوق ولم تُعتبر للإنسان، لا يمكنه الاستمرار في الحياة، ولا ينال الكمالات المتناسبة مع الإنسان، فهذا التلقّي للحقوق الطبيعيّة -والمخالف للمعنى الأوّل- قابل للتأمّل ويمكن فتح باب البحث حوله.

وأوّل سؤال يُذكر هنا يتعلّق بحدود هذا الحقّ الطبيعي، فلو اقتضت طبيعة الإنسان مثلاً حقّ تناول الطعام، فهل هذا يعني إمكان تناول أيّ طعام، وهل تقتضي طبيعة الإنسان حقّ الاستفادة من الطعام مطلقاً وبأيّ طريق؟ أو أنّ طبيعة الإنسان تقتضي أصل تحقّق هذا الحقّ فقط، أمّا إطلاق هذا الحقّ وإمكان تناول أيّ طعام وبأيّ نحو حصل، فلا يمكن إثباته. ونفس هذا السؤال يرد في أصل حقّ الحياة، فعلى افتراض أنّ حفظ الحياة يُعدّ من حقّ الإنسان الطبيعي، فهل هذا الحقّ ثابت مطلقاً؟ ولو أنّ شخصاً قتل شخصاً أو أشخاصاً فهل له حقّ الحياة أيضاً؟ أو أنّ طبيعة الإنسان تقتضي إجمالاً حقاً باسم حقّ الحياة، أمّا هل أنّ هذا الحقّ مطلق وثابت في أيّ وقت، فلا تقتضي ذلك.

ويظهر أنّنا لو أذعنّا بالحقوق الطبيعيّة بهذا المعنى، أمكننا إثبات أصل الحقوق، ولكن لا يمكن إثبات المدعى القائل بثبوت هذه الحقوق مطلقاً وفي أيّ وقت وحال، إذ من البديهي أنّ حقّ الطعام ثابت إلى حين عدم خروجه من المسير الصحيح، وأن يتحقّق بشرائط خاصّة، وهذا لا يعني أنّ الإنسان بما أنّ له حقّ الطعام يمكنه أن يسلب هذا الحقّ من الآخرين. كما أنّ حقّ حياة الإنسان ثابت ومعترف به ما دام لم يسلب هذا الإنسان حقّ حياة الآخرين، وإلاّ سوف يُسلب منه حقّ

الحياة، فسلب حقّ الحياة من هذا الشخص لم يكن غير صحيح، بل إنّه عين الحق. وقد قال القرآن الكريم بهذا الصدد: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (الأنعام: ١٥١).

نعم، إنّ القرآن وبشكل عام يحترم حقّ حياة الإنسان ولا يجوز سلبه، ولكن توجد موارد لم يكن فيها قتل النفس سلباً لهذا الحق، بل يكون أمراً واجباً ولازماً، ولولاه لحصل فساد وتضييع لحقوق الآخرين، ولتعرّض المجتمع إلى الخطر: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (البقرة: ١٧٩)، فلو لم يقتل القاتل لأدى ذلك إلى قتل المئات، فلأجل الحفاظ على حياة الإنسان لا بدّ من قتل من ارتكب جريمة القتل، كي ينسدّ باب التعدي على حقّ حياة الآخرين.

ولكن لا تقرّ لائحة حقوق الإنسان العالميّة هذه الملاحظات، وتدعو إلى إلغاء عقوبة الإعدام مطلقاً. ولنا أن نتساءل من وجهة نظر علميّة -مع قطع النظر عن السلوك السياسي- عن الدليل المنطقي لإطلاق هذه الحقوق وعدم وجود أيّ استثناء فيها؟ فإذا قالوا إنّ الدليل إنّما هو بسبب هبة الطبيعة لذلك، قلنا إنّ حقّ الطعام كذلك أيضاً، فهل هذا الحقّ مطلق أيضاً، ويحقّ للإنسان تناول أيّ طعام ومن أيّ وجه كان؟ وهل يمكنه التصرف في أموال الآخرين لأنّه جائع؟ ومع قطع النظر عن هذا، فلو كانت جميع الحقوق مطلقة، لكان وضع القانون لغواً، أي لكانت القوانين الموضوعية في البلدان لتحديد سلوك الأشخاص وبيان نطاق عملهم لغواً.

وعليه فإنّ الحقوق الطبيعيّة التي تعني قبول موجود اسمه (الطبيعة) يهب حقوقاً للإنسان، لا يمكن إثباتها عقلاً ومنطقياً. ويمكن أن يكون المعنى المقبول للحقوق الطبيعيّة أنّ مقتضى طبيعة الموجود وماهيته، تتمتع بسلسلة حقوق تكون سبب بقائه ودوامه، فبهذا التفسير من الحقوق الطبيعيّة يمكننا إثبات بعض الحقوق إجمالاً. ولكن لا يدلّ هذا على إطلاق تلك الحقوق وعدم وجود أيّ استثناء فيها.

الحقوق الوضعية

بعد ظهور عصر النهضة باتت الحقوق الطبيعيّة موضع نقد واعتراض وآلت إلى الأفول، واستبدلت بنظريّة الحقوق الوضعية، والمدعى الأساسي للحقوق الوضعية أنّ منشأ الحقوق هو التوافق الجمعي والمواضعة. إنّ ما يسبّب وضع الحق وإيجاده قبول أفراد المجتمع لذلك الحقّ، ولا معنى لوجود الحقّ الفلاني أو عدم وجوده سوى قبول المجتمع له أو عدم قبوله. فلو قبل المجتمع وجود حقوق للأب على الابن في الأسرة، وأنّ لابن أيضاً حقوقاً على الأب، يمكن إثبات

هذه الحقوق، لأن المجتمع توافق على قبولها، فمنشأ ثبوت الحق هو التوافق الاجتماعي، ولو ذهب هذا التوافق لزال ذلك الحق وتغير.

ومن الواضح أن هذه الرؤية لا يمكنها إثبات الحقوق الثابتة، وكذلك إثبات حقوق الإنسان العالمية، إذ لكل مجتمع حقوق خاصة في الأزمان المختلفة، وعليه لا يحق لأي مجتمع فرض نظامه على مجتمع آخر.

الرؤية الإسلامية

قبل الخوض في بيان رؤية الإسلام حول منشأ الحقوق، لا بدّ من الالتفات إلى نقطتين:

سعة مفهوم الحق في الرؤية الإسلامية

إنّ مفهوم الحق في الثقافة الدينية أوسع من مفهومه في الأخلاق والحقوق، فمضافاً إلى الحق الأخلاقي والحقوق، للحق مصاديق أخرى منها حق الله على الإنسان؛ لذا فإنّ المفهوم الديني والإسلامي للحق، يختلف عن مفهومه الحقوقي والأخلاقي من هذا الوجه.

الرؤية التكليفية في الإسلام

إنّ رسالة الإسلام هداية الإنسان وسوقه نحو السعادة والكمال الإنساني، لذا فإنّ أكثر توجه الدين يعطف نحو التكاليف والمسؤوليات التي توجب كمال البشر وسعادتهم. أمّا الحقوق التي لا يوجد إلزام فيها، وتبيّن لمجرد منفعتها للإنسان، تكون في الدرجة الثانية من الأهمية. إنّ سبب اهتمام الدين الأكثر ببيان الحقوق من النوع الأول، إنّما هو وجود رغبات وحوائج في الإنسان يسعى بحسب الغريزة والطبيعة إلى تأمينها، لذا يحتاج إلى قانون وأوامر وتكاليف، وعلى سبيل المثال فإنّ طبيعة الإنسان تقتضي التنفّس وتناول الطعام والماء ونحوه. لذا لا حاجة إلى أن يُقال للإنسان لك حق التنفّس وشرب الماء وأكل الطعام؛ لأنّه يعمل هذه الأمور بطبيعته، والمهم في هذه الموارد بيان وتحديد الحقوق ورعاية حق الآخرين. إنّ ما يوجب كمال إنسانية الإنسان في الرؤية الدينية، الالتفات إلى التكاليف الملقاة على عاتقه. نعم، إنّ الحق والتكليف وجهان لعملة واحدة، بمعنى وجود حقوق للإنسان بإزاء التكاليف الملقاة على عاتقه. والسؤال المطروح هنا أنّ الرؤية الإسلامية إلى أيّ الوجهين تميل بنحو أكثر، فهل الإسلام يؤكّد على المسؤوليات والتكاليف أكثر من الحقوق؟

إنّ النصوص الدينية تتحدّث في الغالب عن رعاية حقوق الإنسان، بمعنى التأكيد على التكاليف التي توجد لكلّ شخص أمام الآخرين، فبما أنّ رسالة الدين إنّما هي التعليم والتربية، فيتمّ التركيز في مقام البيان على المسؤوليّات [والتكاليف].

وللإمام السجّاد عليه السلام كلام جميل في هذا المورد، حيث يقول: «اعلم -رحمك الله- أنّ لله عليك حقوقاً محيطية بك في كلّ حركة تحركتها أو سكنة سكنتها، أو منزلة نزلتها، أو جارحة قلبتها، أو آلة تصرفت بها بعضاً أكبر من بعض، وأكبر حقوق الله عليك ما أوجبه لنفسه تبارك وتعالى، وهو أصل الحقوق ومنه تتفرّع سائر الحقوق...»^[١].

فقوله عليه السلام: «إنّ لله عليك حقوقاً محيطية بك» يدلّ على عدم خلوّ أيّ شأن من شؤون حياتك من حقوق إلهية، فربّما تشكّل حركة من حركاتك عدّة حقوق إلهية، بمعنى وجود مجموعة من التكاليف والمسؤوليّات على عاتقك من قبل الله تعالى. ولم يقل إنّ لك حقوقاً على الآخرين يلزم مراعاتهم لها، بل يقول: إنّ حقوقاً قد أحاطت بك أي حقوق الآخرين عليك والتي يلزم عليك مراعاتها، علماً بأنّ قيمة هذه الحقوق لم تكن متساوية بل يكون بعضها أكبر وبعضها أصغر، فأكبر حق على عاتقك إنّما هو حقّ الله عليك.

ثمّ إنّ الإمام السجّاد عليه السلام يشير إلى نقطة جوهرية في فلسفة الحقوق الإسلامية، إذ يقول: «وهو أصل الحقوق ومنه تتفرّع سائر الحقوق». فأصل الحقوق هو حقّ الله وتتفرّع عنه سائر الحقوق، فلو افترضنا جميع الحقوق بمثابة الشجرة فجزرها هو حقّ الله على عباده، أمّا سائر الحقوق فهي الأغصان النامية من هذا الجذر.

وفي الواقع إنّ الإشارة إلى حقّ الله كحقّ أعلى، يُذكر في الثقافة الدينية فقط، أمّا في الحقوق العرفية وحتى في الأخلاق التقليدية والكلاسيكية، فلا يوجد أيّ مورد لحقّ الله. والأمر المهم في الثقافة الدينية، أنّ حقّ الله يعدّ بمثابة الجذر ومنشأ سائر الحقوق، بحيث لا يتحقّق أيّ حقّ من دونه.

حقّ الله منشأ حقوق الإنسان

لأجل إثبات هذا المدعى، أي منشأ حقّ الله لحقوق الإنسان، لا بدّ في البداية من إثبات وجود الله بالبرهان، وهذا الأمر ينخصّ علم الكلام وخارج عن نطاق الحقوق. ثمّ لا بدّ من إثبات وجود

[١]- بحار الأنوار للمجلسي ٧٤: ١٠.

حق لله تعالى على مخلوقاته بالبرهان أيضًا، وهذا يتعلّق بمبحثنا الحالي وله صبغة حقوقية. إنَّ ثبوت الحقّ من وجهة نظر عقلية فرع ثبوت الملكية، بمعنى أنّ للمالك فقط حقّ التصرف في ملكه، أمّا الذي لم يكن مالكاً أو من لم يأذن له المالك لا حقّ له في التصرف أبداً. وهذا الأمر من الأحكام والإدراكات القطعية بل يُعدّ من بديهيات العقل.

ومن جهة ثانية فقد ثبت في الإلهيات أنّ الله خالق جميع الوجود ومالكة، وأنّ جميع الموجودات تستلهم منه فيض الوجود، وهو الموجود الوحيد القائم بالذات ولم يأخذ فيض الوجود من أيّ موجود آخر، بل هو عين الوجود؛ لذا لا يحتاج إلى أيّ علّة. فمع لحاظ هاتين المقدمتين (أي حقّ تصرف المالك في ملكه، وخالفية الله لجميع الوجود واستغناؤه الذاتي) نقول:

بما أنّ الله خالق الكون والإنسان، فهو المالك الحقيقي لهما، وله بطبيعة الحال حقّ أي نوع من التصرف فيهما. ومن جهة أخرى لا يوجد أيّ حقّ لغير الله على الله وعلى سائر الموجودات أيضًا، لعدم كونه خالقًا ومالكًا لها، ويتحقّق الحقّ حصراً فيما لو أعطى خالق الوجود ذلك الحقّ لشخص أو لشيء. إذ إنّ جميع الوجود ومنه الإنسان إنّما وجد بإرادته تعالى ويبقى بإرادته أيضًا: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (يس: ٨٢). فلو رفع الله تعالى إرادته هذه، لم يبق ذلك الشيء، فبقاء أيّ موجود ودوام بقائه إنّما هو بإرادته تعالى. وعليه فإنّ الرؤية الدينية تحتوي على البرهان العقلي في منشأ الحقّ، ولكن في الرؤية غير الدينية والحقوق العرفية لا يمكن إقامة البرهان العقلي.

التبيين الفلسفي لوضع الحقوق من قبل الله

عندما نقول إنّ جميع الحقوق تنشأ من الله تعالى، فهل المراد أنّ الحقوق مجموعة اعتبارات تنشأ من وجود الله تعالى؟ فلو كان الأمر هكذا، ومع لحاظ عدم إمكان تحقّق الاعتبار في مقام الألوهية، وأنّ كل ما هو موجود إنّما هو حقيقي وتكويني، إذّا ما معنى استناد الأمور الاعتبارية إلى الله تعالى؟

وجواب هذا السؤال أنّ الاعتبار يكون تارة لرعاية حال المعتر، ويكون تارة أخرى لرعاية حال من اعتبر له. فالاعتبار من قبل الله تعالى لم يكن للحاظ ذاته، بل لرعاية حال الإنسان. وبما أنّ الإنسان يتعاطى مع المفاهيم، ويستعين بالألفاظ والمفاهيم للإفهام والتفاهم وانتقال ما في ذهنه وضميره إلى الآخرين، وكذلك الله تعالى، فإنّه يستفيد من المفاهيم والألفاظ للارتباط مع الإنسان، وإلّا لم يتوصّل الإنسان إلى مقصود الله تعالى وغرضه.

فعندما نقول في المسائل الحقوقية والاعتبارية أنّ لله حقاً، إنّما هو لجهة رعاية حال الإنسان، لأنّ الإنسان يتعاطى المفاهيم، وأيّ موجود يريد التعاطي مع الإنسان والارتباط معه لا بدّ أن يستعين بالمفاهيم أيضاً.

فهذه المسألة -من وجهة نظر فلسفية- لم تكن من جهة نقص الفاعل بل تتعلق بنقص القابل. إنّ ألوهية الله تعالى مقام تكويني وحقيقي، أو عبارة أخرى ما فوق الاعتباريات، والله تعالى يستعين بالمفاهيم والاعتباريات للنقص الموجود في القابل أي الإنسان.

وعليه فإنّ الرؤية الإسلامية تقتضي أن تكون جميع الحقوق، أعمّ من الحقوق الاصطلاحية والاجتماعية والقانونية والأخلاقية تابعة لحقّ الله تعالى. فحقّ الله هو أصل جميع الحقوق ومنه تنشأ جميع الحقوق. فإذا قال: ﴿كَتَبَ عَلَيَّ نَفْسِي الرَّحْمَةَ﴾ (الأنعام: ١٢) لا يعني أنّ الله دونّ كتاب قانون تكون الفقرة الأولى منه مثلاً أنّ الله كتب على نفسه الرحمة لعباده، فلم يكن الأمر بحيث يكون له جعل واعتبار هكذا. بل الحقيقة أنّ وجود الله تعالى يقتضي الرحمة، أي أنّ اللازم الحقيقي والتكويني لهكذا وجود أن يكون رحيماً بعباده، فلو سألنا لماذا استخدم هذه العبارة، فالجواب أنّ كيفية الارتباط مع الإنسان لا بدّ أن يكون في قالب المفاهيم والألفاظ والاعتباريات، كي يتمكن الإنسان من فهمها.

إثبات جميع الحقوق على ضوء حقّ الله

كما قلنا فإنّ جميع الحقوق في الرؤية الإسلامية ترجع إلى الله تعالى، ولا يحقّ للإنسان أن يضع حقاً على الله أو على إنسان آخر من دون أن يهب الله تعالى له هذا الحقّ، لأنّ الإنسان لا يملك شيئاً كي يكون له الحق، وعليه فإنّ سلّم الحق يبدأ من الله تعالى، ولو لم نلاحظ الله وكذلك ارتباط الإنسان به، لا يمكن إثبات أيّ حقّ لإنسان على إنسان آخر من وجهة نظر البرهان العقلي، لذا يقول الإمام السجّاد عليه السلام: «وهو أصل الحقوق ومنه تتفرّع».

ولا بدّ من الالتفات إلى هذين المثالين لتبيين هذه الحقيقة:

إنّ من جملة الحقوق الأساسية الثابتة لكلّ إنسان إنّما هي حقّ الحياة، ويحقّ له -بتبع هذا الحق- تهيئة كل ما يقوم حياته. والسؤال الأساسي الذي يُذكر بخصوص حقّ الحياة هو أنّه من أين ينشأ؟ من الذي أعطى حقّ الحياة للإنسان؟ فمن البديهي أنّ أصل وجود الإنسان من الله تعالى، ولم يكن هناك بشر قبل أن يخلق الله تعالى الإنسان ليكون له الحق، فالحياة التي يراها الإنسان من حقّه إنّما

وهبها الله تعالى له، بمعنى أنّ حقّ الحياة تتحقّق بإرادة الله تعالى، وإذا لم يشأ الله لما تحقّقت الحياة للإنسان كي يدّعيها لنفسه، ومن الحقوق الأساسية الأخرى حقّ الملكية وحقّ الاستفادة من النعم التي تتوقّف عليها حياة الإنسان كحقّ السكن وحقّ الطعام وحقّ اللباس ونحوها، فمن أين تنشأ هذه الحقوق؟ فلو كان الإنسان كسائر الجمادات وإنّ الله تعالى خلقه بحيث لا يتمكّن من أكل الطعام، فهل كان يثبت له حقّ الطعام حينئذٍ؟ فالله تعالى خلق الإنسان آكلًا، وخلق له أنواع الأطعمة، فالله إذن هو واهب حقّ الأكل للإنسان.

وكذلك الأمر في حقّ السكن، حيث يُعدّ من جملة حقوق الإنسان، وقد ورد في منشور حقوق الإنسان أيضًا، فكل إنسان يحقّ له أن يختار مكانًا على الكرة الأرضية للسكن، لأنّ الله خلق الإنسان محتاجًا إلى السكن، ومن جهة أخرى خلق الطبيعة المحيطة به وهيا الشرائط بحيث يتمكّن الإنسان من اختيار سكن له، فلو خلق الله الإنسان كالجمادات لما احتاج إلى السكن، ومن جهة أخرى إذا لم يخلق الطبيعة هكذا، لما أمكن تبين اعتبار حقّ السكن للإنسان.

مضافًا إلى هذا فعندما نقول إنّ أصل جميع الحقوق تعود إلى الله، يعني أنّ الله خلق الإنسان مريدًا مختارًا، فلو خلقه من دون شعور واختيار، فهل تثبت له حقوق حينئذٍ؟ إنّ الله خلق الشجرة مثلاً بحيث لم يكن لها حق اختيار مكان غرسها، وعليها أن تنمو في أيّ مكان غُرس، فلو خلق الإنسان أيضًا هكذا، لم يكن له حق على الله كي يمنحه حقّ الاختيار أو الانتخاب.

فسبب وجود الاختيار وحقّ الانتخاب للإنسان إنّما هو لأجل خلقه الله تعالى له هكذا وأراد منه أن ينتخب طريق الكمال بإرادته، طبعًا كان بإمكانه أن يخلق الإنسان كسائر الموجودات بحيث تنساق جبرًا إلى هنا وهناك ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ﴾ (الأنعام: ٣٥)، فلو شاء الله لجعل الإنسان كالملائكة بحيث لا يختار إلاّ الطريق الصحيح، فالله تعالى هو الذي منح حقّ الاختيار للإنسان، وأنّ الحق ينشأ من ذاته المقدّسة.

فالله تعالى الذي منح الوجود والاختيار للإنسان، يحقّ له أن يأمر الإنسان بالاستفادة من هذا الاختيار والإرادة الإلهية الممنوحة له في طريق خاصّ وكما يريد، فالله يقول إنّني خلقتكم لتصلوا إلى الكمال، وإنّ كمالكم في التقرب إليّ، فتقربوا إليّ. فإذا كانت هذه هي إرادة الله فعلى الإنسان الالتزام بها. إنّ الله يريد أن تكون شرائط المجتمع بحيث يتمكّن طالب الكمال والسعادة (أي القرب إلى الله) من الوصول إليها.

إنّ إرادة الله هي أيضًا منشأ حقّ الناس في الحكومة، فبما أنّ إرادة الله هي هكذا، كلّف

الحكومة الإسلامية بتهيئة أرضية عبادة الله والتقرب إليه في المجتمع، وهذا حقّ الناس المسلم على الحكومة، ومقتضى قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)، ونحوه حقّ الناس في السكنى في مجتمع يهيئ لهم أسباب عبادة الله بكل سهولة، والحكومة مكلفة أيضاً تهيئة الشرائط الاجتماعية بالنحو المطلوب مع رفع الموانع، وعلى الحاكم الإسلامي الوقوف أمام المفسدات الخلقية في المجتمع كي تتهيأ ظروف تعالي البشر وكمالهم.

وعلى أي حال، فإنّ مدّعانا أنّ منشأ الحق لا يمكن بيانه إلا من خلال الرؤية الإلهية، فقد جعل الإمام السجّاد عليه السلام حقّ الله على الإنسان أساس جميع الحقوق، وأنها تتفرّع منه: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (إبراهيم: ٢٤-٢٥).

فلو لم يكن هذا الجذر لكانت الحقوق كالشجرة المقترعة من الجذور، وعلى حدّ تعبير القرآن ﴿مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ﴾ (إبراهيم: ٢٦) فالشجرة التي ليس لها جذر في الأرض إما أن تتعفن أو تفسد ثم تجف ولا يكون لها ثمر، ولكن لو كانت الشجرة متجذرة في الأرض فهي وإن يبست بعض غصونها تارة، لكنّها تنمو مرة أخرى لكونها متجذرة في الأرض.

ملاك جعل الحقوق من قبل الله

إنّ حقّ الله تعالى أصل الحقوق، وبعبارة أخرى إنّ الله جاعل جميع الحقوق، فهل الله يعطي الحقّ اعتباراً من دون دليل، أو أنّ اعتبار الحقوق والتكاليف من قبل الله يخضع للحكمة؟

إنّ من يعرف الإسلام بشكل حقيقي، يرى أنّ إرادة الله تتبع المصلحة والحكمة دائماً، وأنّ الأحكام المشرّعة تتبع أيضاً المصالح والحكم. ونحن قد نجهل هذه الحكم، ولكن إنّ هذا الحكم والإرادة مطابق في الحقيقة للمصلحة. وكذلك الأمر في الحاكمية، فعندما يمنح الله حقّ الحاكمية لشخص، فإنّها تتأطر بإطار أحكام الإسلام الإلهية ومصالح الناس، ولو أنّ الحاكم أمر أو نهى خلافاً للأحكام الإلهية وقيم الإسلام ومصالح الناس، لا يكون له أيّ اعتبار؛ لأنّه: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»^[١].

يمكن إثبات مدّعانا في أنّ حقّ الله أول حقّ وأهمّه، من طريقين عقلي ونقلتي:

[١]- نهج البلاغة، الحكمة ١٥٦.

البرهان النقلي على منشأية حق الله

فإحدى الطرق أن نثبت حقَّ الله من رؤية دينية وبالأدلة الشرعية والتعبدية، بمعنى مراجعة المصادر الدينية، والوصول إلى هذا الأمر عن طريق الآيات والروايات الواردة عن أئمة الدين، وقد أوردنا رواية الإمام السجّاد عليه السلام، حيث يصرّح فيها أنّ حقَّ الله هو أصل الحقوق وتتفرّع منه سائر الحقوق. وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام أيضاً: «ولكنّه سبحانه جعل حقّه على العباد أن يطيعوه، وجعل جزاءهم عليه مضاعفة الثواب تفضّلاً منه وتوسّعاً بما هو من المزيد أهله، ثمّ جعل سبحانه من حقوقه حقوقاً افترضها لبعض الناس على بعض... وأعظم ما افترض سبحانه من تلك الحقوق حقّ الوالي على الرعية وحقّ الرعية على الوالي، فريضة فرضها الله سبحانه لكل على كل»^[١].

يستفاد من هذا الكلام أنّ أصل جميع الحقوق هو حقّ الله بأن يأمر الناس وبأن يمتثلوا أوامره، فلو دققنا النظر بذهن خالٍ من الشبهات في هذه العبارة، لأدركنا بشكل جيّد رؤية أمير المؤمنين عليه السلام بلزوم نشأة أيّ حق - ثبت في مكان ما لصالح أيّ شخص أو ضرره - من الحقّ الإلهي، إذ لا يوجد أيّ حقّ لشخص بالذات على الآخرين في الرؤية الإسلامية، إلّا الله حيث له الحقّ ذاتاً وبالأصالة على عباده، وهو الذي يسنّ الحقوق بناء على هذا الحقّ الثابت له.

وقد استعنا في هذا البيان بمنهج الاستدلال التعبدي، بمعنى أنّنا نقلنا رؤية الإسلام، ودليله الروايات المنقولتان عن أمير المؤمنين عليه السلام والإمام السجّاد عليه السلام، علماً بأنّ هذا الاستدلال لا يكون مقبولاً إلّا عند من أذعن بشكل مسبق بإمامة هؤلاء الأئمة وعصمتهم.

البرهان العقلي على منشأية حقّ الله

لو أراد شخص الخوض في هذه المسألة من خارج دائرة الدين، فلا بد من الاستماع إلى حكم العقل. فهل يمكن إثبات منشأية حقّ الله لسائر الحقوق عقلاً، وأنّ حقوق الإنسان لا بدّ أن تنشأ وتتفرّع من حقّه؟ علماً بأنّ الدليل العقلي هذا يتوقّف على فرضية مسبقة تدعّن بوجود الله ووجود حقّ له. ونحن هنا نريد إثبات منشأية حقّ الله لجميع الحقوق عقلاً، أمّا الذي ينكر وجود الله رأساً فلا فائدة له في هذا البحث منطقيّاً.

نحن نفترض في هذا البحث وجود الله الخالق للكون والإنسانية، لذا نريد أولاً إثبات وجود الحقّ لله على العباد بالدليل العقلي، وثانياً رجوع جميع الحقوق إلى حقّ الله، وأن لا اعتبار لأيّ

[١]- نهج البلاغة، الخطبة ٢٠٧.

حق إلا ما جعله الله تعالى.

تحليل مفهوم الحق

لأجل إثبات وجود حقّ لله على عباده عقلاً، لا بدّ من تقديم مقدّمات. ينبغي أولاً تحليل مفهوم الحقّ، وأنّ الحقّ المبحوث في الحقوق والسياسة من أيّ مقولة هو؟ وكيف يحصل هذا الحق وما هو ملاكته؟ وتعدّ هذه المباحث والمقدّمات من أعقد المباحث العقلية وأدقّها.

إنّ المفاهيم التي يتعاطها الإنسان على قسمين: المفاهيم التي لها ما بإزاء خارجي وعيني كالأرض والسماء والإنسان ونحوها التي يشير كلّ واحد منها إلى موجود عيني خاصّ في الخارج. ويطلق على هذه المفاهيم في الاصطلاح (المفاهيم الحقيقية) أو (المفاهيم الماهوية). ويوجد في قبالتها سلسلة مفاهيم أخرى لا تدلّ على شيء خارجي خاصّ، بل إنّ قوامها يكون بالاعتبارات العقلية والذهنية، فعندما نقول مثلاً إنّ الصلاة واجبة، أمكن عدّ الصلاة مجموعة من الحركات العينية الخارجية، ولكن الواجب لا يشير إلى موجود خارجي أو صفة مرتبطة بالموجودات الخارجية، بل إنّ معنى يدركه العقل فقط. فالحقّ يعدّ من قبيل هذه المفاهيم، أي أنّه أمر اعتباري.

التسلسل في مفهوم الحق

إنّ من خواص المفاهيم الاعتبارية أنّها قابلة للتسلسل، وعلى سبيل المثال نقول: إنّ من يسعى ويعمل عملاً على مادة خام كان له حقّ التملك عليها. فإذا قطع جذعاً من شجرة الغابة، فعمله هذا يعدّ نوعاً من العمل، ثمّ يمكنه أن يصنع من هذه القطعة الخشبية صورة خاصة كالباب أو النافذة أو عمل فنيّ آخر، فلأجل هذا العمل الذي عمله على هذه المادة الخام، نقول إنّ لهذا الشخص حقّ التملك على هذه البضاعة، فالملكية أمر اعتباري بمعنى أنّه لا يوجد شيء في الخارج باسم الملكية سوى الإنسان والخشب والأعمال التي أُجريت على الخشب.

ومن خواص هذا المفهوم الاعتباري (الملكية) إمكان أخذ مفاهيم اعتبارية أخرى متعدّدة منه، وعلى سبيل المثال فالعامل الذي يعمل على الخشب ويخلق أثراً فنياً يكون مالكا له، وللمالك حقّ التصرف في ملكه، فهنا مضافاً إلى مفهوم الملكية الاعتباري، يتولّد مفهوم الحقّ، أي بما أنّه مالك فله حق التصرف في ملكه.

وعند تحليل مفهوم الحقّ يتولّد هذا السؤال: هل لصاحب الحقّ أن يتنازل عن حقّه لصالح

الآخر، بأن يبيعه مثلاً إزاء مبلغ من المال؟ فالجواب نعم، فلإنسان أن يتبادل حقوقه أو يتنازل عنها، ففي هذه الحالة يكون الإنسان مالك التصرف في ملكه أيضاً، وبعبارة أخرى بعدما يصبح مالكا يحق له الانتفاع من ملكه، فهنا يتولّد مفهوم آخر على المالكية سوى الحق، وهو حق التصرف والتبادل، وهذا التوالد المفهومي يمكنه أن يستمر ويتسلسل هكذا، وهذا التسلسل من خواص المفاهيم الاعتبارية، والحال أنّ المفاهيم الحقيقية كالإنسان لم تكن هكذا ولا يوجد إنسان آخر داخل هذا الإنسان أو محموله. فعندما نقول: يحق للإنسان أن يفعل كذا، ثم نقول: له أن يتنازل عن حقه هذا، فهنا يرتبط حقّ بحقّ آخر ويتعلّق به، أي بما أنّ له الحق الأول يملك الحق الثاني، وعلى هذا فالحق الثاني الذي يعد مفهوماً اعتبارياً يرتبط بالحق الأول. فمن إحدى علامات اعتبارية مفهوم الحق أنّه يتسلسل ويتعلّق بعضه ببعض الحقوق الأخرى خلافاً للمفاهيم الماهوية.

إنّ أشهر الفلاسفة الذين التفتوا إلى تسلسل الاعتبارات العقلية والمفاهيم الاعتبارية شيخ الإشراق، فقد خصّص في كتابه حكمة الإشراق وسائر كتبه فصلاً مهماً لكيفية معرفة الاعتبارات العقلية، وقد اقتبس منه سائر الفلاسفة هذا الأمر كصدر المتألّهين وغيره.

لقد علمنا لحدّ الآن أنّ الحق مفهوم اعتباري أبدعه العقل، من دون أن يؤخذ من شيء خارجي مستقل. ومن الواضح أيضاً من جهة أخرى أنّ (الخلق) يعني إحداث الوجود وإيجاد شيء في الخارج. فمع لحاظ هذين الأمرين يتضح أنّ الخلق والإيجاد لا يتعلّقان بالمفاهيم الاعتبارية كالحق، بمعنى أنّ المفاهيم الاعتبارية لا وجود لها بالاستقلال وبمعزل عن الموجودات الخارجية. لذا عندما نقول إنّ لله حقاً، لا يعني وجود شيء مستقلّ عن الله ومضاف إلى ذاته اسمه الحق، بل إنّ انتزاع عمله العقل ولا يوجد في الخارج إلّا موجود عيني اسمه الله تعالى.

كيفية ظهور المفاهيم الاعتبارية

عندما نستعمل مفهوم الحقّ الاعتباري ونقول: لفلان الحقّ وليس لفلان الحق، يرد سؤال عن كيفية انتزاع العقل للمفاهيم الاعتبارية؟ وبحدود ما نعلم فإنّ العلامة الطباطبائي (قدس سرّه) أوّل من بين كيفية ظهور المفاهيم الاعتبارية بشكل جيّد. إنّهُ لتوضيح كلامه يستشهد بهذا المثال (الفارسي) ويقول: كثيراً ما نستعمل في المفاهيم الاجتماعية أو السياسية [في اللغة الفارسية] كلمة الرأس (سرّ) ومشتقاتها من قبيل: سردمدار أو سركارگر [بمعنى الزعيم ورئيس العمّال] فكلمة الرئيس والرئاسة مأخوذة من كلمة الرأس، فالرئيس يعني الزعيم والمتولي، والرئاسة تعني التروّس والهيمنة. فمقام الرئاسة مفهوم اعتباري ناشئ من الاعتبار وليس واقعاً عينياً خارجياً، فهي صرف الاعتبار،

حيث تُمنح اليوم لشخص وتُسلم منه في اليوم الثاني، والسؤال الأساسي عن كيفية اعتبار مفهوم الرئاسة الاعتباري، وكيف يستعملها الإنسان في محاورته اليومية؟

يقول العلامة الطباطبائي إنَّ الإنسان يلحظ في البداية وجوده والدور الذي يقوم به الرأس في جسده، وأنَّ جميع أعضاء الجسم رغم أهميَّة أعمال كل واحد منها، تأتمر بأوامر الرأس، فالمخ هو مركز القيادة في الجسم، ويأمر جميع الأعضاء من خلال سلسلة الأعصاب، فقيادة جميع الأعضاء تكون عبر الرأس وفيه تتمركز، فعندما أردنا نقل شبيه هذه الحالة إلى المجتمع نقول: إنَّ المقام الذي يحقُّ له الأمر والنهي ويلزم على الآخرين طاعته، إنَّما يكون لمن يملك مقام القيادة ويكون في الرأس -المعبر عنه في العربية بالرئاسة- وبناء على هذا، فإنَّ المفاهيم الاعتبارية تؤخذ عارية واستعارة من الأمور العينية والحقيقية كمفهوم (الرأس)، حيث نلحظه في البداية مضافاً إلى الجسم، ثم نستعيره ونستعمله في المجتمع.

الحقّ والسلطة

أما الآن فعندما نقول إنَّ لله حقاً، فلنا أن نتساءل عن منشأ هذا المفهوم الاعتباري أي الحق وعن كيفية انتزاعه واعتباره. فما معنى قولنا: لفلان الحق؟ لقد عبر بعض المفكرين والمحققين عن مفهوم الحق بنوع من السلطة، أي عندما نستخدم كلمة الحق نواجه نوعاً من السلطة والإحاطة والفوقية، فعندما نقول: لفلان الحق، نلحظ له نوعاً من السلطة أو الامتياز، وبناء على هذا يتساوى هنا مفهوم السلطة مع الحق، وعندما نقول يحقُّ للأب أن يأمر ابنه، يعني أنَّ له نوعاً من السلطة والفوقية وأنَّ الابن خاضع له. أو عندما نقول: يحقُّ للإنسان التصرف في أمواله، يعني هذا أنَّ له السلطة على أمواله ولباسه وسكنه وطعامه وغيرها.

وللسلطة مصداق تكويني نلحظه نحن، وهو سلطة الإنسان على أعضائه مثلاً، وعلى أساس هذه السلطة التكوينية يُبنى مفهوم السلطة الاعتباري ويُفهم، وكلّما تحققت السلطة والقاهرة على أمر، يمكن اعتبار مفهوم الحق أيضاً نوعاً ما، وكلّما لم نتمكن من اعتبار هذه السلطة لا يستخدم مفهوم الحق فيه.

ويرى بعض فلاسفة الحقوق وأساتذة الفقه أنَّ الحق والملك مفهوم مشكك. فالحق هو الملك الضعيف، والملك هو الحق القوي. علماً بأننا لسنا بصدد تأييد هذه النظرية، غير أنه يمكن تبريرها والقول بوجود نوع من السلطة على المملوك في الملك، وكذلك يوجد نوع من السلطة في الحق

أيضاً ولكن بشكل أضعف. وعندما تتحقق المالكية تتحقق الحقوق المختلفة وفي أبعاد متفاوتة، ولكن ربّما يكون الحق في بُعد واحد. وعلى أيّ حال، فإنّ ملاك اعتبار الحق وجود نوع من السلطة والقدرة والقاهريّة.

فاتّضح لحد الآن أنّ ملاك اعتبار الحق إنّما هو المالكيّة والسلطة، فحينئذٍ أي سلطة في ساحة الوجود تكون أقوى وأكثر أصالة وقهّارية وأنفذ من سلطة الله تعالى، وقبل أن نعتبر ونجعل لله تعالى الحق، وقبل استعمالنا للمفاهيم الاعتباريّة وإطلاقها عليه، فله تعالى سلطة تكوينيّة على ما سواه، ولا يوجد أي موجود خارج عن سلطته وقدرته: ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (الرعد: ١٦) ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (ص: ٦٥) وهو الواحد الذي له كامل السلطة والقدرة على جميع الأشياء.

فإذا أردنا اعتبار مفهوم من السلطة والقدرة والقاهريّة، فأعلى مصداق لهذا المفهوم وأبرزه يتعلّق بالذات الإلهيّة المقدّسة، لأنّ قدرته وسلطته على جميع الأشياء أكثر وأوسع. وكلّ مقتدر فمناه يستمدّ القدرة وليس له شيء لحاله. فمن الذي وهب لنا هذه القدرة التكوينيّة التي نمتلكها على أعضائنا؟ فهذه الأعضاء أي اليد والرجل وسائر الأعضاء، وإن كانت من أجزاء كيانني ووجودي، ولكن من الذي أعطاني القدرة على استعمالها؟ نعم، إنّ الذي يسلبها مني متى شاء. ربّما يكون للإنسان يد، لكن ربما لا يمكنه استخدامها لشلل أصابها، فالله مضافاً إلى إعطائه اليد، لا بد أن يهب لي أيضاً القدرة على التصرف. فالحقّ الذي يكون ملاك السلطة والقدرة والقاهريّة يرجع أصله إليه تعالى.

فتحصّل من هذا البرهان الفلسفي المبثني على عدّة مقدّمات صغرويّة وكبرويّة، عدّة نتائج، منها أنّ الله تعالى أصل جميع الحقوق، ولا يوجد أيّ حقّ آخر قبل تحقّق اعتبار الحقّ له تعالى، فحقّه منشأ ومبدأ حقوق العباد: «ثم جعل سبحانه من حقوقه حقوقاً افترضها لبعض الناس على بعض... فريضة فرضها الله سبحانه لكلّ على كلّ»^[١].

فلو لم يجعل الله تعالى هذا الحقّ للناس، لما نشأ الحقّ من وجود الإنسان؛ لذا فما يقال بخصوص الحقوق كحقوق الإنسان والحقوق الطبيعيّة أو الفطريّة، كلّها كلام لا أساس له: ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ﴾ (إبراهيم: ٢٦) فالحقّ الحقيقي

[١]- نهج البلاغة، الخطبة ٢٠٧.

هو الذي يمنحه الله تعالى: «فريضة فرضها الله سبحانه»^[١] فلو لم يجعل الله الحق لشخص، لا يتحقق أي حق لأحدٍ بنفسه.

ثانياً: الأصول الموضوعية لحقوق الإنسان

إنّ حقوق الإنسان وتكاليفه في الإسلام تبتني على أصول موضوعية، ترتبط من جهة بالنظرة الكونية (الوجود والعدم) ومن جهة أخرى بالأيديولوجيا ومجموعة نظام القيم (الأوامر والنواهي الأخلاقية) المنبثقة من النظرة الكونية. وهذه الأصول الدالة على ارتباط النظام الحقوقي مع الرؤية النظرية والعملية، عبارة عن:

أصل التوحيد

لأجل تعيين حقوق الإنسان وتكاليفه، لا بدّ من لحاظ علاقته الوجودية مع الله تعالى قبل كلّ شيء، الله الذي لا يفتقر إلى غيره في وجوده، بل إنّ جميع الكون مفتقر ومحتاج إليه والإنسان كسائر الموجودات الأخرى قائم في وجود جميع شؤونه بالله الواحد تعالى؛ لأنّ كل ما سوى الله عبد محض له توكيئاً، ويستحيل الخروج من هذه العبودية التكوينية، لأنّ الخروج منها يستلزم العدم والفناء. فالإنسان إمّا هو موجود وله وجود غير مستقلّ أو لا، ولا يمكن تحقّق الشقّ الثالث بأن يكون له وجود مستقلّ. فهذه الرؤية تُطلق الإنسان من التوهّم الباطل القائل باستقلالية الإنسان في حياته وعدم حاجته إلى طاعة أيّ شخص. فالحرية المطلقة غير مقبولة فلسفياً. وعليه يكون التوحيد والمسائل المتفرّعة منه أساس تعيين حقوق الإنسان وتكاليفه.

أصل حكمة الله البالغة

إنّ الحكمة الإلهية -كأصل التوحيد- نافعة في جميع المباحث والمسائل القيمية (الأخلاق والحقوق)، إذ لا يمكن التبسين والشرح العقلاني لأجزاء النظام الحقوقي الإسلامي وعناصره من دون لحاظ حكمة الله تعالى بشكل جيّد وتام. فأولّ حقوق الإنسان وتكاليفه وأهمّها لا يمكن بيانها إلّا من خلال الاستناد إلى اقتضاء الغاية من الخلقة وحكمة الله البالغة، فالله تعالى حكيم، والحكيم يُطلق على من تكون أعماله حكيمة تهدف للوصول إلى أهداف نبيلة. وتنشأ الأوامر والنواهي والحقوق والتكاليف من تناسب الهدف مع العمل الحكيم. نعم، إنّ لله تعالى ربوبية

[١]- نهج البلاغة، الخطبة ٢١٦.

مطلقة على الإنسان والعالم، ويتحقق هذا التدبير العام على أساس الحكمة، فلو أغلقت الحكمة وتناسى الإنسان هدف الخلق أو تمّ التغافل عنها، فلا يمكن إثبات أيّ حق وتكليف.

نستنتج من هذا الأصل القائل بحكمة الله وأنّ العالم مخلوق لغاية نبيلة لزوم سير عالم الخلق نحو الكمال، فحكمة الله تقتضي أن يسير الإنسان في مسير الكمال كي يتحقّق الكمال الأكثر في الكون. ونستنتج أمرين من هذه الحقيقة:

الأول: لزوم فداء الموجود الناقص للموجود الكامل عند التعارض، فعند دوران الأمر مثلاً بين بقاء حياة الإنسان أو الحيوان، لا بدّ أن يفدي الحيوان الإنسان. فالإشكال الأساسي في الحقوق غير الدينية عدم قدرتهم على تبرير حق تصرف الإنسان في سائر الأشياء والموجودات وجعلوه أمراً مسلماً. ولكن من السهل التبيين العقلاني لتصرف الإنسان بناء على حكمة الله، فلو افترضنا عدم القدرة على حفظ حياة الإنسان إلّا بقتل خروف، يلزم قتل ذلك الخروف كي يحيا الإنسان؛ لأنّ حكمة الله تقتضي تحقّق الكمال الأعلى في نظام الكون، ولا يتحقّق هذا الهدف إلّا بافتداء الموجود الناقص.

الثاني: عند دوران الأمر بين كمالين في موجود واحد، لا بدّ من افتداء الكمال الأقل أهمية للكمال الأفضل. فلو تعارضت إحدى كمالات الإنسان المعنوية والروحية مع إحدى كمالاته المادية والجسمانية مثلاً، فلا بد من افتداء الكمال المادي الأقل أهمية للكمال المعنوي الأفضل. هذان الأصلان يتعلّقان بمعرفة الله، فأصل التوحيد يثبت مخلوقيّة جميع الموجودات وعلقتها واحتياجها وعبوديتها لله تعالى، وأصل الحكمة يبيّن حكمة نظام الخلق وغائيته ولزوم تحقّق الكمال الأكثر في العالم.

أصل خلود الروح

يمتلك الإنسان الروح مضافاً إلى الجسم، والروح التي لم تكن من سنخ الماديات أبدية وخالدة ولا تندثر بموت الجسم، وعليه فلإنسان حياة دائمة، ولم يكن الموت سوى الانتقال من الدنيا إلى الآخرة، فلإنسان اذا حياطين: الحياة الدنيوية المؤقتة والزائلة، والحياة الآخروية الدائمة.

أصل ارتباط الدنيا والآخرة

تعدّ الحياة في هذا العالم مقدّمة للحياة الآخروية. وتكون النعم والمواهب الطبيعية أداة لتحصيل

الكمالات المعنويّة وسعادة الإنسان الدائمّة. وأثر هذين الأصلين (أصل خلود الروح وارتباط الدنيا والآخرة) المتعلّقين بمبحث المعاد في الرؤية الكونيّة الإسلاميّة يظهر في نظام الحقوق الإسلاميّة عند دوران الأمر بين المنافع الدنيويّة الماديّة والمصالح المعنويّة والأخرويّة، حيث يلزم تقديم المصالح المعنويّة كي لا تتعرّض سعادة الإنسان الأبديّة والأخرويّة للخطر. ولا بد من رعاية هذه القاعدة في المسائل الأخلاقيّة والأمور الفرديّة أيضاً؛ لأنّ الحياة الفرديّة والاجتماعيّة الدنيويّة وسيلة للسعادة الأخرويّة، ومن البديهي لزوم افتداء الوسيلة للهدف لا العكس.

أصل كرامة الإنسان

لحقّ كرامة الإنسان في المجتمع أهميّة بالغة كسائر الأصول النظرية لحقوق الإنسان. إنّ فلسفة خلق الإنسان الوصول إلى الكمال، ولأجل تهيئة الأرضيّة المناسبة لتكامل الإنسان لا بدّ أولاً من حفظ الاحترام الاجتماعي للإنسان والذي يعدّ حاجة فطريّة وطبيعيّة له، وثانياً تتهيأ له فرصة الاستفادة من النعم الموجودة. والإسلام -إن لم يكن أكثر من سائر المدارس فعلى موازاتها- يحترم حقّ كرامة الإنسان ويراها ضروريّة، والكرامة على نوعين: إحداها الكرامة الذاتية أو الممنوحة من قبل الله، والثانية الكرامة الاكتسابيّة من خلال الأفعال الاختيارية.

أصل الاختيار

إنّ هدف الخلقة تحقّق أكثر قدر من الكمالات في العالم. وبهذا الخصوص فلإنسان كماله الخاص المختلف مع كمال غيره من الموجودات، وما يوجب تمايز كمال الإنسان عن سائر الكمالات كونها اختياريّة. إذ الكمالات المتحقّقة للجماجم والنبات والحيوان لم تكن اختياريّة، فالشجرة مثلاً تنمو وتثمر وتورق من دون اختيار. نعم، إنّ الإنسان يشترك مع الحيوان والنبات والجماجم في الكمالات غير الإراديّة، ولكن لا يتحصّل كمال الإنسان الحقيقي إلاّ عن طريق إعمال الإرادة. وهذا الكمال الحقيقي أفضل من جميع الكمالات، وتكون نسبته معها نسبة ذي المقدّمة للمقدّمة. ولا يمكن لأيّ أحد أن يصل إلى هذا الكمال من دون علم ومعرفة، ولا تأثير للإكراه والإجبار في تحقّقه.

إنّ تحصيل هذا الكمال لا يكون إلاّ عن طريق الاختيار والأفعال الاختياريّة، ولو جعل الله تعالى للإنسان في الدينا طريقاً واحداً فقط، لانتقضت غاية الخلقة التي هي وصول الإنسان إلى كماله الحقيقي، لأنّ الانتخاب الحرّ يتحقّق فيما لو كان الإنسان أمام طريقين أو أكثر، لذا فإنّ

الحكمة الإلهية وهدف الخلقة يقتضي وجود خيار للانتخاب عند مفترق الطرق، كي يتمكن من الانتخاب الحرّ والوصول إلى الكمال الحقيقي.

ثم إنّ طريق الكمال الصحيح وإن كان واحداً، ولكن لو لم توجد طرق أخرى لم يتحقّق الانتخاب والاستكمال، وعليه فإنّ طرق الهبوط والنقص تهيبّ أرضية الترقّي والتكامل.

إنّ الأصول الخمسة التي ذكرناها لحدّ الآن، أي أصل التوحيد (مخلوقيّة الإنسان لله تعالى وحاجته وعبوديّته وارتباطه بالله تعالى) أصل الحكمة الإلهية (تحقّق القدر الأكبر من الكمال وافتداء الكمال الناقص للكمال الكامل) أصل خلود الروح، أصل علاقة الدنيا والآخرة (كون الحياة الدنيويّة مقدّمة للحياة الآخرويّة). إنّ هذه الأصول الخمسة تعدّ من المسائل الفلسفيّة الصرفة، أي مجموعة من المسائل العقليّة المحضّة الناظرة إلى العالم والخالق.

وهناك أصول موضوعة أخرى يبتني عليها النظام القيمي (الإيديولوجيا الإسلاميّة)، ويمكن عدّها أهمّ الأصول النافعة والحيويّة في حلّ المسائل الأخلاقيّة والحقوقية كما يلي:

أصل الحياة الاجتماعيّة

إنّ الحياة الاجتماعيّة ضروريّة لأجل الوصول إلى الكمال الحقيقي والمطلوب. نعم، قد ادّعى بعض أن الإنسانيّة حصيلة الحياة الاجتماعيّة، بحيث إنّ الإنسان خارج المجتمع لم يكن إنساناً. ولكن هذا المدعى مبالغ فيه وغير مقبول، ونحن نعتقد أنّ الحياة الاجتماعيّة لو لم تتحقّق وعاش الإنسان بمفرده أو إذا كانت العلاقات الاجتماعيّة ضعيفة، لم تتحقّق حينئذ كمالات الإنسان بالنحو المطلوب. إذ الإنسان في معترك الحياة الاجتماعيّة يقع أمام مفترق الطرق ويتهيأ له الانتخاب والاختيار، ثمّ إنّ المجتمع هو الذي يمنح الإنسان أدوات التكامل. والمصداق البارز لهذا الأمر مسألة التعليم والترية وسائر الجهود العلميّة والفكريّة والثقافية حيث لا تتحقّق إلّا في المجتمع. والإنسان إذا لم يستفد من تراثه العلمي والفلسفي والعرفاني والديني والفني الماضي، لم يتمكن من السير في طريق الكمال بالنحو المطلوب، ولا شك أنّ الحياة الاجتماعيّة أفضل من الحياة الفرديّة قطعاً، لما لها من إمكان تحقّق الكمالات الماديّة والمعنويّة بنحو أفضل. وبما أنّ الإنسان يسعى لنيل أكبر قدر من الكمالات، فلا بدّ أن يختار الحياة الاجتماعيّة.

ثمّ إنّ الاعتقاد بالتأثير الإيجابي للحياة الاجتماعيّة في تحقّق القدر الأعلى من الكمالات الإنسانيّة، يدلّ على أنّ النظام الحقوقي لا بدّ أن يهتم بمسألة المجتمع والحياة الاجتماعيّة بشكل

خاصّ، فالنظام الحقوقي الذي لا يعترف بأصل الحياة الاجتماعيّة، لا يتمكّن من تقديم مبنى مستحکم للمسائل الحقوقيّة؛ لذا يتمكّن كل شخص من رفض الحياة الاجتماعيّة وعدم رعاية القوانين والأحكام الاجتماعيّة، أي بأن لا يؤدّي تكاليفه أمام الآخرين، لذا فإنّ قبول أصل الحياة الاجتماعيّة يعدّ ضروريّاً لإثبات وتعيين حقوق الإنسان وتكاليفه وتنفيذها.

أصل ضرورة القانون

بما إنّ الوصول إلى كمالات الإنسان الحقيقيّة مرهون بالحياة الاجتماعيّة، لا بدّ من تأمين المسائل الأمنيّة للمجتمع والنظام الاجتماعي، ولازم هذا الأمر تحديد الحرّيات الفرديّة، فلو كان يعيش على الكرة الأرضيّة إنسان واحد فقط، كان بإمكانه أن يعيش من دون أيّ قيود، وأن يتمتّع بالموهب والنعم الماديّة والطبيعيّة. ولكن إذا لم يكن الأمر هكذا، وعاش على الأرض أكثر من إنسان واحد، لا يوجد أماناً إلاّ طريقين: إمّا أن يتمتّع كلّ فرد بحرّيات مطلقة وغير محدّدة بحيث لم يتحقّق المجتمع، وإمّا أن تتحقّق الحياة الاجتماعيّة، وهنا لا بدّ من تحديد الحرّيات الفرديّة. إذ لا يمكن الجمع بين الحرّيات المطلقة والتمتّع بخصائص الحياة الاجتماعيّة.

فإذا أراد أن يتعامل كل شخص مع الآخرين طبقاً لأهوائه الخاصّة، وأن يكون حرّاً في الاستفادة من الإمكانيات الطبيعيّة والماديّة بشكل مطلق، فلا يتحقّق المجتمع حينئذ؛ لذا ولأجل تأسيس المجتمع وحفظ الحياة الاجتماعيّة لا مناص من تحديد الحرّيات الفرديّة. وبعبارة أخرى فإنّ للحياة الاجتماعيّة ضوابط وحدوداً يلزم مراعاتها في مقام العمل. والخلاصة أنّ الحياة الاجتماعيّة تعدّ مناخاً مناسباً لتحقيق الكمالات الإنسانيّة، كما إنّ الحياة الاجتماعيّة مرهونة أيضاً برعاية الحدود والضوابط الاجتماعيّة، وبالنتيجة تصبح القوانين والأحكام الاجتماعيّة ضروريّة، فالقانون بتحديدته للحرّيات الفرديّة، يهيئ إمكانية تقسيم المواهب والنعم الطبيعيّة والماديّة بشكل عادل بين جميع المواطنين.

أصل تلازم الحق والتكليف

نقصد من أصل تلازم الحقّ والتكليف أنّ القوانين الاجتماعيّة والحقوقيّة على نحوين، فمن جهة تثبت الحقّ والاختيار للإنسان، ومن جهة ثانية تثبت التكليف على الآخرين، فالحقّ والتكليف متلازمان بهذا المعنى. وبهذه الرؤية فإنّ الاعتبارات العقلية تكون صحيحة فيما لو كانت لها آثار عمليّة، بمعنى أنّ اعتبار الحقّ للإنسان يكون صحيحاً ومعقولاً فيما لو كُلف الآخرون برعاية ذلك الحق، وإلاّ سيكون لغواً وصورياً. فلو عاش مثلاً إنسان واحد على الأرض لكان تعيين وإثبات الحق له لغواً، إذ لولا وجود أشخاص آخرين يُلزمون ويكلفون برعاية حقوقه، لم يكن لاعتبار الحق

هذا أيّ ثمرة عمليّة.

ثم إنّ المقصود من الحقّ هنا الحقّ الحقوقي والاجتماعي فقط، ولا يشمل الحقّ الأخلاقي والديني، وعموماً عندما يُعتبر ويُوضح الحقّ لموجود ما، لا بدّ من لحاظ موجود ذي شعور ليكلّف برعاية ذلك الحقّ، وعليه لا يمكن القول بأنّ حقّ جبل دماوند أن يقع في سلسلة جبال البرز مثلاً، لعدم وجود شخص يُكلّف برعاية هذا الحقّ، كما لا يمكن اعتبار الحقّ في جريان النهر في الأرض الفلائيّة الخاصّة، للغويّة هذا الاعتبار.

ولكن لو جعل حقّ السقي للنباتات البيئيّة أو الأشجار لم يكن هذا الحقّ لغواً، لأنّ صاحب الدار مكلف بسقيها، وليس من الضروري أن يكون صاحب الحقّ موجوداً ذا شعور، ولكن الذي يُكلّف لا بدّ أن يكون موجوداً ذا شعور كالإنسان، لذا فإنّ للحيوان والنبات وحتى الجماد حقوقاً يُكلّف الإنسان برعايتها، فلا يحقّ وضع الأمتعة الثقيلة على الدابة مثلاً بما يفوق طاقتها، كما لا يحقّ تجويع الحيوان البيئي، أو لزوم إحياء الأراضي الموات وما شاكل. ولكن لا يمكن التكلّم أبداً عن حقّ الشجرة على الجبل، أو حقّ الجبل على البحر، أو حقّ البحر على السمك، والخلاصة أنّ اعتبار الحقّ ووضع بالمعنى الحقوقي والاجتماعي، يكون صحيحاً ومعقولاً حينما يكلّف الإنسان برعاية ذلك الحقّ فقط.

ثم إنّ لهذا التضايّف والتلازم بين الحقّ والتكليف دوراً أساسياً في فهم علاقة الأحكام الوضعيّة والتكليفية في علم أصول الفقه. فلعلماء علم الأصول بحوث كثيرة في منشأية أحدهما للآخر. فذهب بعضهم إلى أنّ الأحكام الوضعيّة ناشئة من الأحكام التكليفية، وذهب آخرون إلى عكسه. والحقيقة أنّهما متلازمان ولا يمكن اعتبار أحدهما دون الآخر. فمعنى وضع الحقّ لموجود إثبات التكليف على سائر الموجودات المختارة وكذلك العكس، فلا يلزم أن يكون أحدهما أصلاً والثاني فرعاً، لأنّ الحقّ والتكليف متلازمان سيّما في الأمور الاجتماعيّة.

وعلى أيّ حال فإنّ ضرورة القانون والأحكام الاجتماعيّة، يعني لزوم وجود حقوق وتكاليف للإنسان في المجتمع، وعليه لا يعقل الالتفات إلى الحقوق والحريّات وإغفال التكاليف والمسؤوليّات أو التغافل عنها.

أصل رعاية المعايير

إنّ بقاء المجتمع واستمرار الحياة الاجتماعيّة يستلزم قبول الحدود والضوابط الحقوقيّة وإثبات الحقوق والتكاليف. ثمّ إنّ تعيين الحدود الحقوقيّة والاجتماعيّة تحتاج إلى ملاكات ومعايير يلزم

مراعاتها، وتنقسم هذه المعايير إلى معايير كميّة وكيفيّة. ولا بدّ أن يكلف كل فرد أو مجموعة من المجتمع بلزوم الاستفادة من النعم بالمقدار المعين، وهذا التعبير يبيّن الحالة الإيجابية الدالّة على حق الفرد أو المجموعة حيث يُكَلّف الآخرون بمراعاتها. والتعبير عن (المقدار المعين) يبيّن حقّ الآخرين الذي يلزم على الفرد أو المجموعة مراعاتها، علماً بأنّ تعيين مقدار حق الانتفاع للأفراد والمجموعات عند التزاحم، يُبيّن على أساس المعايير الكميّة والكيفيّة.

فإذا حصل تزاحم بين فئتين غير متوازنتين عند التمتع بالنعم، تُقدّم حينئذٍ الفئة الأكثر، لأنّ الحكمة الإلهيّة تقتضي تحقّق الكمال الأكثر في المنظومة الكونيّة، وهذا المعنى يحصل بافتداء الفئة الأقلّ للأكثر. وعليه لو توقّفت حياة أكثرية المجتمع على شيء تملكه الأقلية، يلزم إخراج ذلك الشيء من يد الأقلية وإعطاؤه للأكثرية، هذا هو المعيار الكميّ، ففي المعيار الكميّ يُعتمد على الكميّة والعدد.

أمّا المعيار الكيفي، فيؤكّد على نوع المصلحة، فلو تعارضت مصلحة فئة مع فئة أخرى مساوية لها، ولكن اختلفت المصلحة كميّاً، بأن تكون إحداها ماديّة والأخرى معنويّة، فتقدّم الفئة التي تملك المصلحة المعنويّة على الأخرى التي تملك المصلحة الماديّة، لأنّ هذا هو مقتضى الحكمة الإلهيّة.

فلو تزاومت المصلحة الماديّة والدينيّة لنصف المجتمع مع المصلحة المعنويّة والأخرويّة للنصف الآخر من المجتمع، فلا بدّ من افتداء المصلحة الدينيّة للمصلحة الأخرويّة، لأنّ الأصالة للدين لا الدنيا، ولا بدّ من افتداء المال للعقيدة لا العقيدة للمال، ولا بدّ من غضّ الطرف من المنافع الدينيّة لأجل نشر حقائق الدين ومعارفه في العالم، هذا فيما لو حصل تزاحم بين المصالح طبعاً، وإلاّ يلزم استيفاء جميع المصالح أعم من الأكثرية والأقلية، والدينيّة والأخرويّة، الماديّة والمعنويّة.

أصل الحرّية

إنّ الكمال الحقيقي المختصّ بالإنسان يحصل عن طريق الفعل الاختياري حصراً، وكلّما كانت أرضيّة الانتخاب أوفر، تتحقّق الكمالات بشكل أفضل، وبعبارة أخرى بما أنّ قيمة كمال الإنسان بصدوره اختياريّاً، فكلّما كانت أفعال الإنسان عن اختيار، وقعت في طريق الاستكمال بشكل أفضل؛ لذا في إدارة المجتمع وتدييره يلزم حرّية الإنسان -في حدّه الممكن- عند أداء وظائفه، حتّى أن الأعمال التي يلوح منها أهميّة، يلزم أن تُذكر في البداية على نحو الاقتراح كي ينتخبها

الناس عن اختيار، لأنّ المطلوب هو أداء العمل بشكل تطوّعي ومن دون إجبار وإكراه.

فلو كان القرار تحديد الأعمال الاقتصادية نحو اتّجاه خاصّ مثلاً، أو لزم صرف بعض أموال الناس في المصارف العامّة، أو احتيج إلى أشخاص للدفاع عن الوطن، كل هذه الأمور لا بدّ أن تذكر للناس في البداية على نحو الاقتراح ليلتزم بها من يريد التكامل اختياراً.

ففي هذه الصورة تتحقّق الكمالات الفرديّة كما يتمّ تأمين مصالح المجتمع، وهذا المنهج أفضل من الطريقة التي تستعملها الأنظمة السياسيّة الشموليّة. إنّ الأنظمة المستبدّة تسلب الحرّيات من الناس، لذا لا يمكن تأمين المصالح الاجتماعيّة كما ينبغي، كما لا تتحقّق الكمالات الفرديّة.

وبما أنّ الشؤون الاجتماعيّة متعدّدة بشكل كبير، مما يصعب على الأفراد الاطّلاع على أحوال سائر الناس وأعمالهم، ولاحتمال حدوث تصادم كثير بين الناس لو تركوا وحالهم، لزم وجود قوّة حاكمة تنسّق الأمور، وترشد الناس في الحدود الممكنة.

والخلاصة أنّ الإنسان مهما كان حرّاً في أداء الأعمال الصحيحة، لكان الكمال الحاصل منه أفضل، لذا لا بد للنظام الحقوقي أن يجعل حرّيّة الناس هي الأصل، ليكونوا في حرّيّة كاملة عند اختيار منهج الحياة ونوع العمل وكيفيّة أداء الوظائف الاجتماعيّة، كي يتحقّق تكاملهم بنحو أفضل.

أصل ضرورة الحكومة

إنّ من يزعم أنّ الإنسان يتمكّن من الترقّي بالتربية الصحيحة ليصل إلى مرتبة يسعى لمصالح الآخرين وكمالهم من دون أيّ عجب وأنايّة، لا يكون إلّا متوهّماً، كما لا يمكن أن يصبح الجميع كالملائكة، وفي الحقيقة يوجد في المجتمع دائماً أشخاص يعملون على خلاف مصالح بني نوعهم الماديّة والمعنويّة، فحرّيّة هكذا أشخاص لم تكن من المصلحة فحسب، بل تكون من لوازم انهيار النظام الاجتماعي؛ لأنّ الإنسان لم يكن بحيث أن يؤدّي جميع الناس وظائفهم بشكل تطوّعي وحر. فالنظرة الواقعيّة تفرض وجود حكومة تستعمل القوّة عند الضرورة، وتجبر من يتخلّى عن أداء وظائفه على أدائها كي يتحقّق هدف الخلقة، نعم لا يمكن لكلّ شخص أن يحتج بأصل ضرورة الحكومة ليتصدّى لها، إذ الحكومة المشروعة هي التي تنشأ عن إرادة الله، ويكون مقبوليتها من قبل الناس، ولا بد من تعيين حدود صلاحية الحكومة واقتدارها من سائر الأصول.

فلسفة حقوق الإنسان

في رؤية آية الله جوادى الآملى

حميد پارسانيا[*]

الملخص

تستند حقوق الإنسان إلى الأرضيات الوجودية المعرفية وغير المعرفية، وأرضياتها الوجودية المعرفية عبارة عن: المباني والمبادئ أو الأسس الاعتقادية، التي تشمل الأسس الأنطولوجية، والأنثروبولوجية، والإبستمولوجية. يمكن لفلسفة حقوق الإنسان أن يتم بيانها بمعنيين؛ أحدهما: علم من الدرجة الثانية، يبحث عن صلة حقوق الإنسان بالمباني والأسس الاعتقادية، إن فلسفة حقوق الإنسان بهذا المعنى تمثل جزءاً من المنهجية التأسيسية لحقوق الإنسان. والآخر: علم بشأن المباني والأسس الاعتقادية والميتافيزيقية لحقوق الإنسان، حيث يعمل على تقويم صحتها وسقمها. وفلسفة حقوق الإنسان في المعنى الأخير سوف تكون جزءاً من الميتافيزيقا.

سوف نبحث في هذه المقالة أولاً عن الحد الأدنى من الأسس الاعتقادية الضرورية واللازمة للتدوين العالمي لحقوق الإنسان، ثم نتقل بعد ذلك إلى بحث المبادئ الأنطولوجية والأنثروبولوجية والإبستمولوجية لحقوق الإنسان الإسلامية. ثم نعمل على بيان المصادر والمبادئ المتخذة من تلك الأصول، وفي نهاية المطاف سوف نعمل ضمن بحث مقارنة على بيان امتياز حقوق الإنسان الإسلامية بالقياس إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

الكلمات المفتاحية: فلسفة حقوق الإنسان، الأسس الاعتقادية، والميتافيزيقا، وحقوق الإنسان الإسلامية، والإبستمولوجيا، والأنثروبولوجيا.

*- نشرت هذه المقالة باللغة الفارسية في مجلة إسراء الفصلية، السنة الثالثة، العدد ٣، العدد المتتابع ٧، ربيع عام ١٣٩٠هـ.ش. من ص١٢٩-١٤٦.

** - أستاذ مساعد في جامعة باقر العلوم ع.ع.ع..

- تعريب: حسن علي مطر

المقدمة

ليست حقوق الإنسان مجموعة من المفاهيم والمباني والقواعد والقوانين المستقلة عن سائر الحقول المعرفية الأخرى. وهذه الحقوق من الناحية المعرفية والمنطقية متأخرة عن بعض المعارف الأخرى؛ كما أنها تتقدم على جزء من المعارف أيضاً، وإن التكوين والتحقق التاريخي والثقافي لحقوق الإنسان يأتي ضمن التعامل مع الحضور والتحقق التاريخي للمجموعات المعرفية أو غير المعرفية الأخرى. ومن بين المعارف التي تتقدم من الناحية المنطقية على حقوق الإنسان، المباني والمصادر التي تستفيد منها الحقوق. إن المباني عبارة عن مجموعة من الأصول والقواعد التي تستفيد منها شرعة حقوق الإنسان، من قبيل: الأصول التي يرد ذكرها في باب العدالة والحرية وملكية وسعادة الإنسان. والمصادر بدورها هي الأمور التي تؤخذ منها الأصول والقواعد والحقوق، من قبيل: العقل والوحي والعرف والثقافة والتاريخ وما إلى ذلك.

في السلسلة المنطقية للمفاهيم، تتوقف المباني والأصول والقواعد والمصادر الحقوقية، على المباني والأسس الاعتقادية، وهي الأخرى تسجل حضورها في الأبعاد الثلاثة الأنطولوجية والإنثروبولوجية والإبستمولوجية.

إن الذين يعملون على تدوين حقوق الإنسان، يستفيدون من المبادئ والمصادر المقبولة، فهم في مقام تدوين حقوق الإنسان، لا يتكفلون بالبحث عن المبادئ والمصادر، وكذلك الأسس الاعتقادية المرتبطة بها؛ وإنما يقع البحث عن هذه المجموعة في دائرة "فلسفة حقوق الإنسان".

مفهومان لفلسفة حقوق الإنسان

يمكن لفلسفة حقوق الإنسان أن تستعمل في معنيين، أحدهما: العلم الذي يتحدث عن ربط المجموعات الحقوقية بالمباني والمصادر، وكذلك بالأسس والأرضيات الأنطولوجية والإبستمولوجية والإنثروبولوجية؛ والآخر: العلم الذي يبحث عن الأسس الفلسفية والميتافيزيقية لحقوق الإنسان.

إن فلسفة حقوق الإنسان في معناها الأول، تمثل نوعاً من العلم من الدرجة الثانية؛ بمعنى أنها لا تخوض في الأبحاث الحقوقية، ولا تتكفل بحل المسائل الميتافيزيقية أو الإنثروبولوجية أو غير ذلك؛ وإنما تُخبر عن الارتباط المنطقي بين المجموعات المعرفية، ويمكن لهذا الإخبار أن يكون على شكل القضايا الشرطية كأن يُقال: إذا كانت الأنطولوجيا إلهية، والإنثروبولوجيا دينية، أو

الإبستموبوجيا -على سبيل المثال- عقلانية ووحائية، فإن حقوق الإنسان سوف تكتسب مثل هذه الخصائص، أو يقال إن حقوق الإنسان الراهنة قد تمّ تدوينها على أساس الأنطولوجيا العلمانية.

إنّ فلسفة حقوق الإنسان في المفهوم الأوّل جزء من المنهج الأساسي؛ بمعنى أنها تبحث عن الجانب المنطقي والمعرفي لمسارات تبلورت نظريات حقوق الإنسان في أحضانها؛ وأمّا فلسفة حقوق الإنسان في المفهوم الثاني، فهي تمثّل جانباً من الميتمافيزيقا أو العلوم التي تضمن مباني علم الحقوق أو حقوق الإنسان. إن فيلسوف حقوق الإنسان في هذا المعنى، يدخل في الأبحاث الميتمافيزيقية والإنثروبولوجية أو الإبستمولوجية، ويعمل على إثبات النبوة، ويدافع عن مرجعية الوحي، والأبعاد المجردة والخالدة من حياة الإنسان، وما إلى ذلك.

لقد تعرّض سماحة آية الله جوادي الآملي إلى بحث فلسفة حقوق الإنسان بكلا مفهوميهما. إن سماحته بلحاظ كونه فيلسوفاً، فقد تعرّض في آثاره الفلسفية المتعدّدة إلى بحث المباني الأنثروبولوجية والأبستمولوجية والأنطولوجية لحقوق الإنسان، وحيث أنه يحقق في الامتداد الاجتماعي والحقوق لتلك الأبحاث، فإنه يعمل على تحديد اللوازم والتداعيات المنطقية لتلك الأبحاث في حقل حقوق الإنسان، ويعمل في بعض الأحيان على تتبّع المبادئ الفلسفية للحقوق المدوّنة للإنسان، وتحدّث بشكل مقارن عن التبعات والتداعيات الحقوقية لمختلف المبادئ.

إن حقوق الإنسان تشتمل على مبادئ ومبان وأسس اعتقادية، وإن تدوينها يتبلور على أساس بعض الأصول والقواعد، من قبيل: العدالة والسعادة والحرية والملكية وكذلك الأصول والقواعد المستنبطة من بعض المصادر، من قبيل: العرف والعقل والثقافة والوحي. كما أن المصادر بدورها تقوم على أساس المبادئ أو الأسس الاعتقادية التي يمكن تتبّعها وبحثها ضمن الأبعاد الثلاثة الأنطولوجية والإنثروبولوجية والإبستمولوجية.

الأبعاد المعرفية والتاريخية لحقوق الإنسان

يمكن بحث حقوق الإنسان من خلال البُعدين؛ المعرفي/ المنطقي، والتاريخي/ الثقافي، حيث الإمكان المعرفي/ المنطقي منه رهن بتوفّر بعض الأصول والأسس الفلسفية؛ كما أن التواجد التاريخي له يحتاج إلى بعض الخلفيات الثقافية/ الاجتماعية.

وبعبارة أخرى: كما أن بعض العناصر التاريخية تحول دون تحقق حقوق الإنسان، فإن بعض المبادئ الفلسفية بدورها تحول دون التدوين والدفاع المنطقي/ المعرفي عن حقوق الإنسان أيضاً.

يمكن رسم حقوق وقوانين خاصة لمختلف الجماعات الإنسانية في المجتمعات المختلفة بسهولة؛ وذلك لأن كل مجموعة أو مجتمع يعمل على تعريف حقوقه المشتركة على أساس الأرضيات المعرفية المشتركة التي يمتلكها؛ بيد أن تقديم صورة عن الحقوق الشاملة للبشرية جمعاء والإنسانية بأسرها على نحو مطلق - بغض النظر عن الموانع الثقافية/ التاريخية التي يمكن أن تحول دون القبول بها من قبل الجميع - يُعدّ صعباً من الناحية المنطقية والمعرفية أيضاً.

الشروط المنطقية اللازمة لتدوين حقوق الإنسان

إن الحقوق المشتركة إنما تكون قابلة للتصور فيما إذا كانت قائمة على أساس المباني الأنثروبولوجية في المفهوم المشترك للإنسانية - بغض النظر عن الظروف والشرائط الإقليمية والتاريخية - وأن يكون المبنى الإستمولوجي بدوره، بحيث يوفر الأرضية اللازمة للتعرف على تلك الحقيقة المشتركة؛ ولهذا السبب فإن الآراء التي لا تقبل حقيقة واحدة في البعد الأنطولوجي، أو التي ترى استحالة الوصول إلى الحقيقة في البعد الإستمولوجي، تتحدّث عن نسبية الفهم، أو أنها في البعد الأنثروبولوجي لا تعتبر الإنسان حقيقة واحدة، وترى للإنسان هوية تاريخية/ ثقافية لا يمكنها الدفاع من الناحية المعرفية والمنطقية عن الحقوق المشتركة للبشر.

قال آية الله جوادى الآملى ضمن الإشارة إلى المبادئ الضرورية لتدوين الحقوق المشتركة: «على كل حال، إنما يمكن إقامة البرهان العقلي على شكل قضية حقيقية لإثبات التساوي بين الكثير من الأشخاص في الحقوق، حيث يتم إثبات وحدة حقيقية وعينية جامعة بين الأشخاص المتفرقين، ليكون ذلك الجامع الحقيقي - وليس الاعتباري - والعيني - وليس الذهني المحض - هو موضوع القضية الحقيقية، ويثبت له محمول، وإن هذا المطلب إنما يكون حيث نروم من خلال المصدر العقلي إثبات حقوق ذلك الجامع بين الأفراد الكثيرين، وأما إذا أردنا أن نتحدّث بعنوان كليّ وعمام عن أشخاص كثيرين بوصف الجمع في التعبير والسهولة في التقرير دون أن يكون بينها جامع حقيقي وعيني، فإن البحث عن البرهان العقلي الذي يُعدّ محمولاً في اللوازم الذاتية للموضوع سوف يكون خارجاً عن موضوع البحث»^[١].

المبادئ الأنطولوجية

إن الحقوق المشتركة للإنسان، تحتاج إلى نوع من الأنطولوجيا التي يمكنها توفير المبنى

[١] - انظر: جوادى الآملى، عبد الله، فلسفه حقوق بشر، ص ٢٦-٢٧. (مصدر فارسي).

المشترك لجميع أفراد البشر. والأرضية الأنطولوجية للحقوق المشتركة لا يمكن أن تعود إلى الوجودات المتغيرة والمحدودة من قبيل القدرات الاجتماعية للبشر والثقافات المتحوّلة والتاريخية. إن الوجودات المتغيرة من قبيل الخصائص الخاصة بكل شعب، والقدرات التاريخية والإقليمية، والآداب والتقاليد والأعراف، يمكنها أن تلعب دوراً ملحوظاً في تدوين القوانين العادية والوطنية وكذلك كيفية تطبيق القانون، ولكنها لا تجدي شيئاً في تدوين القانون المشترك للبشرية وفي عرف الحقوق الدولية.

إن الحقوق المشتركة بين البشر، تقوم على نوع من الأنطولوجيا التي تعمل بنحو من الأنحاء على ضمان المبدأ الفاعلي والغائي للحقوق بحيث يذهب إلى أبعد من حدود الأقاليم والأزمنة والقوميات المختلفة. تحتوي الأنطولوجيا التوحيدية على هذه الخصوصية، والله سبحانه وتعالى مصداق لقوله: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ (الحديد: ٣) والمبدأ الفاعلي والغائي للحقوق. إن التوحيد الربوبي والتوحيد الإلهي يُعدّ من جملة المبادئ الأنطولوجية التي تضمن من حيث البعد المنطقي موقعاً واحداً وثابتاً لتدوين حقوق مشتركة لجميع أفراد البشر.

إن الله سبحانه وتعالى - في ضوء الأنطولوجيا التوحيدية - وجود وحق محض؛ وفي ذلك يقول تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾^[١]، وهو يتصف بكل كمال ويتنزه عن كل نقص. وبالإضافة إلى الحق المحض، تعود إليه جميع الحقوق الأخرى، وتكتسب وجودها منها: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾^[٢]، وحيث يكون الله سبحانه وتعالى هو الحق المحض، فهو كذلك وليّ على التكوين ووليّ على التشريع أيضاً، ولهذا السبب يكون الحكم في سلسلة التشريع والحقوق التشريعية منه وإليه وحده فقط: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾^[٣].

إن الرؤية التوحيدية ترى كل رؤية أخرى تثبت لغير الله حق التشريع ووضع القوانين وإصدار الأحكام، شركاً، ولا فرق في هذا الشأن بين أن تكون هذه الرؤية صادرة عن الأنظمة الدكتاتورية أو الديمقراطية:

«ثمة الكثير من الآراء المتنوعة حول مصدر ومنشأ حقوق الإنسان. فهناك من يرى أنها تستند إلى آراء الناس (الديمقراطية)، ويرى بعضهم أنها مستندة إلى مصادر أخرى، من قبيل: إرادة أهل الحل

[١]- سورة الحج (٢٢): ٦، و٦٢؛ سورة لقمان (٣١): ٣٠.

[٢]- سورة البقرة (٢): ١٤٧؛ سورة آل عمران (٣): ٦٠؛ سورة يونس (١٠): ٩٤؛ سورة هود (١١): ١٧؛ سورة الحج (٢٢): ٥٤؛ سورة السجدة (٣٢): ٣.

[٣]- سورة الأنعام (٦): ٥٧؛ سورة يوسف (١٢): ٤٠، و٦٧.

والعقد والتُّخبة من بني البشر (طريقة حكم بعض المسلمين)، والطبيعة وموازينها (نظرية الحقوق الطبيعية)، والفطرة وقواعدها (نظرية الحقوق الفطرية)، والإرادة الفردية (الدكتاتورية). إن التوحيد الخالص يقوم على هذا الأساس القائل بأن حق التشريع ووضع القوانين إنما هو حق حصري لله سبحانه وتعالى. وإن جميع الآراء الحقوقية المذكورة تعدّ من الشرك، وخارجة عن دائرة التوحيد^[١].

المبادئ الإنثروبولوجية

إن الآراء التي لا تستطيع إثبات الوحدة النوعية بين البشر، لا يمكنها الحديث عن الحقوق المشتركة للإنسان. وعليه فإن الحد الأدنى من الشروط اللازمة في تدوين حقوق الإنسان عبارة عن إثبات الحقيقة الجامعة بين جميع الأفراد.

يرى آية الله جوادى الآملى -في ضوء تفسيره لنظرية أستاذه العلامة الطباطبائي- أن الإنسان مستخدم بالطبع ومدني بالفطرة؛ بمعنى أن له بُعدين: بُعد طبيعي، وبُعد فطري؛ حيث تكمن طبيعته في مستوى الحياة النباتية والحيوانية، وأما فطرته فلها هوية عقلانية^[٢].

والإنسان في بُعد النباتي والحيواني يمتلك مدركات حسية وخيالية ووهمية، وفيما لو لم تتفتح وتزدهر فطرته العقلانية، فإنه بعد تغلب مختلف مراتب الشهوة والغضب أو الميول الوهمية، سيتخذ على التوالي صورة بهيمية وسبعية وشيطانية، وإذا عمل على تطوير فطرته العقلانية فسوف يكتسب سيرة ملائكية بل وحتى أكثر منها.

وفي ضوء مبنى الحكمة المتعالية، على الرغم من أن الإنسان نوع متوسط يكتسبه في واحدة من الصور الأربعة المذكورة أعلاه، فإنه بسبب الصور الثلاثة الأولى تبقى حياته العقلانية والمعنوية موجودة بالقوة، ويكون باعتبار هذا البعد مالكا لحقوق فطرية واحدة وثابتة.

والنقطة الجديرة بالالتفات في الفكر التوحيدى هي أنه حيث يكون الحق تعالى في هذا النوع من الأنطولوجيا هو المبدأ الفاعلي والغائي للحق، فإن الإنسان على كل حال لن يكون هو المبدأ الغائي والفاعلي لحقوق الإنسان، وإنما هو مجرد مبدأ قابلي ومادي في ذلك؛ إذ إن القوانين والأنظمة الحقوقية بدورها هي المبدأ والعلّة الصورية لحقوق الإنسان. إن الإنسان بحكم قابليته بلحاظ فطرته الإلهية، يكون منشأ ومصدراً للحقوق البشرية الواحدة والمشاركة.

[١]- انظر: جوادى الآملى، عبد الله، فلسفه حقوق بشر، ص ١١٦-١١٧. (مصدر فارسي).

[٢]- انظر: المصدر أعلاه، ص ١٣٥-١٣٦؛ جوادى الآملى، عبد الله، شريعت در آينه معرفت، ص ٣٨٣-٤٠٣. (مصدر فارسي).

المبادئ الإبستمولوجية

إن الأسس والأصول الإبستمولوجية والمعرفية تُسهم بدورها في إمكان تدوين الحقوق المشتركة للإنسان. لو أمكن للاتجاهات الحسية من حيث البُعد المنطقي أن تؤدي إلى معرفة مشتركة، فإنها سوف تستدعي خلفها معرفة علمية وضعية لا تمتلك إمكانية الحكم بشأن القيم، ومن بينها القضايا الحقوقية، وحيث لا يكون هناك من طريق منطقي وعلمي لتدوين حقوق الإنسان، فسوف يؤدي الأمر لا محالة إلى التوافقات الاجتماعية التي تتبلور تحت تأثير العوامل التاريخية/الثقافية المتغيرة والمتكثرة.

إن وجود معرفة علمية مشتركة بين البشر، بحيث تكون لديها القدرة على الحكم بشأن القواعد والقوانين العالمية للحياة، وكذلك إمكانية الحكم في مورد مبادئ هذه القوانين، تمثل الشرط المعرفي الأدنى لتدوين الحقوق العالمية للإنسان. وبطبيعة الحال فإن الاتجاهات التجريبية وما بعد التجريبية لا تمتلك القدرة على بيان هذا النوع من الأصول المعرفية من أجل التدوين المنطقي لحقوق الإنسان العالمية؛ إذ لا يمكن لأي واحد من هذين الأمرين أن يخبر عن معرفة بحيث تكون أولاً: شاملة وعالمية، وثانياً: تمتلك القدرة على إصدار الأحكام القيمة والمعيارية.

يتحدث آية الله جوادي الأملي عن العقل والوحي بوصفهما وسيلتين معرفيتين لتدوين الحقوق العالمية للإنسان. وإن للعقل -من وجهة نظره- مراتب مختلفة يُعدّ أدناها العقل التجريبي حيث يعمل من خلال الاستعانة بالحسّ على معرفة الأمور الجزئية والأحكام الكلية المرتبطة بها. وأعلى مرتبة له هي مرتبة العقل القدسي والشهودي الذي هو فوق المعرفة الاستدلالية والمفهومية. وهذا النوع من العقل ينتهي إلى المعرفة الوحيانية.

والعقل التجريبي جزء من العقل النظري، حيث ينشغل بمعرفة الأمور الطبيعية، والعقل الميتافيزيقي بدوره جزء آخر منه، حيث يبحث في ما وراء الطبيعة أو الأحكام المطلقة للوجود. أما العقل النظري الذي يقع في قبال العقل العملي، فيعمل في جميع مجالاته المختلفة على معرفة أحكام الوجودات التي يكتب لها التحقق بغض النظر عن الإرادة الإنسانية، والعقل العملي يطّلع على أحكام الوجودات التي تكون إرادة الناس وإدراكهم مقومًا لها.

إن القواعد الحقوقية بشكل عام والحقوق العالمية للإنسان بشكل خاص، من الحقائق التي يتوقّف تحققها على إرادة الإنسان، ومن هنا فإن الحكم بشأنها يقع على عاتق العقل العملي.

العلاقة بين العقل النظري والعقل العملي

إن النقطة الجديرة بالملاحظة في فكر آية الله جوادي الآملي هي أن العقل العملي يحتاج في أحكامه إلى بعض المبادئ الميتافيزيقية التي يعرفها العقل النظري والميتافيزيقي، والعقل العملي من جهة هذه المجموعة من المبادئ يحتاج إلى العقل الميتافيزيقي، والعقل العملي -خلافًا لما تصوّره إيمانويل كانط- لا يستطيع أن يملأ فراغ العقل النظري^[١]. وعلى هذا الأساس فإن العقل النظري يعمل على توفير المبادئ الميتافيزيقية لحقوق الإنسان، والعقل العملي بدوره يُعدّ وسيلة تنشط في معرفة الأصول والقواعد والأحكام الحقوقية.

إن العقل العملي -من وجهة نظر آية الله جوادي الآملي- وإن كان في بيان الأحكام الحقوقية يحتاج إلى بعض المبادئ التي يتمّ توفيرها من طريق العقل العملي، إلا أنه لا يقبل التقليل إلى العقل النظري. وبعبارة أخرى: إن القضايا التي يعمل العقل العملي على بيانها، لا تقبل الإحالة إلى قضايا العقل النظري. يرى سماحته أن العقل العملي -مثل العقل النظري- يحتوي على نوعين من القضايا البديهية والنظرية، والقضايا البديهية للعقل العملي، من قبيل: حُسن العدل وقبح الظلم، تختلف بحسب ذاتها وماهيتها عن القضايا البديهية الأولية للعقل النظري، من قبيل: أصل الواقعية أو مبدأ عدم التناقض. يرى سماحته أن معنى الحُسن والقبح في العلوم النظرية، في الإلهيات والكلام، ليس من قبيل الحُسن والقبح في العلوم العملية التي تتحدّث في دائرة الوجودات الاعتبارية. إن رأي سماحته -كما هو رأي أستاذه العلامة الطباطبائي- على خلاف رأي الذين يحيلون القضايا الاعتبارية إلى الضرورة بالقياس إلى الغير^[٢]، أو الضرورة بالغير^[٣].

كما كان لسماحة آية الله جوادي الآملي مباحث بديعة في بيان الحُسن والقبح العقلي وفي تفسير رأي أستاذه. في هذا التفسير بالإضافة إلى الحفاظ على استقلال العقل العملي، وعدم إحالة قضايا العقل العملي إلى قضايا العقل النظري، يتمّ إبطال ونفي الأفهام التي ترى اعتبارية قضايا العقل العملي بمعنى نسبتها، وبذلك يتمّ العمل -من خلال الحفاظ على الارتباط بين العقل العملي والعقل النظري- على توفير الأرضية المناسبة لتدوين الحقوق الجامعة للإنسان^[٤].

[١]- انظر: جوادي الآملي، عبد الله، تبين براهين إثبات خدا، ص ٢٨٤. (مصدر فارسي).

[٢]- انظر: اليزدي، محمد تقي مصباح، فلسفه اخلاق، ص ٥٨. (مصدر فارسي).

[٣]- انظر: اليزدي، مهدي الحائري، كاوش هاي عقل عملي، ص ١٠٢. (مصدر فارسي).

[٤]- انظر: جوادي الآملي، عبد الله، فلسفه حقوق بشر، ص ٤٠-٧١. (مصدر فارسي).

الوحي والعقل الاستنباطي

إن الوحي وسيلة معرفية أخرى مؤثرة في تدوين وتكوين حقوق الإنسان. والوحي -من وجهة نظر سماحة آية الله جوادي الأملي- لا يقع في تقابل مع العقل، بل هو محيط به، ولهذا السبب فإنه بالإضافة إلى معطيات ومدركات العقل، يُخبر عن آفاق أسمى من العقل أيضاً. وهو يرى أن آيات من قبيل قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ (النساء: ١١٣)، وقوله تعالى: ﴿يُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٥١)، ناظرة إلى هذا المعنى.

إن الوحي -من وجهة نظر سماحة الأستاذ- ليس بمعنى الدين والشريعة وما إلى ذلك؛ بل الوحي هو مثل العقل، يمثل نوعاً أو مستوى من المعرفة التي يتم بها اكتشاف الدين والشريعة والإرادة التشريعية أو حتى الإرادة التكوينية لله سبحانه وتعالى. والوحي يضع الكلام والخطاب الإلهي بواسطة النقل بين أيدي المخاطبين المحرومين من الحصول عليه مباشرة، والإنسان يستفيد من النقل بواسطة عقله، ومن هنا فإن الإنسان غير العاقل لا يكون مخاطباً بالوحي.

كما يُعرف العقل في دراسات الطبيعة، بعناوين من قبيل: العقل التجريبي، والعقل الآلي، وفي دراسات الرياضيات والـميتافيزيقا بعناوين من قبيل: العقل التجريدي أو الميتافيزيقي، ويكتسب في حقل دراسات الوجودات المقدورة والإنسانية عنوان العقل العملي، يمكن له كذلك في فهم النقل والاستنباط أن يكتسب عناوين، من قبيل: العقل الاستنباطي أو الاجتهادي أيضاً.

معنى قاعدة الملازمة

في ضوء المبادئ الأنطولوجية للحقوق وما يُعرف من التوحيد الربوبي والألوهية والولاية الإلهية على التشريع، لا يكمن الاختلاف بين العقل والنقل في أن النقل يعمل على بيان الأحكام والقوانين الإلهية، وأن العقل يعمل على بيان حكمه، كما أن قاعدة الملازمة لا تعني أن الشريعة والنقل لا يفتيان على خلاف حكم العقل أبداً؛ إذ حيث تكون الربوبية والألوهية مختصة بذات الله عز وجل وأنه هو الولي على التشريع وأن الحكم مختص به، إذ فالنقل والعقل لا يبديان حكماً من جهتهما، بل كلاهما يكشف عن الحكم الإلهي. وعلى هذا الأساس كلما حكم العقل بقبح الظلم أو حُسن العدل، أو تحدّث عن حُسن الشكر وعبودية العبد لله سبحانه وتعالى، فإنه في الحقيقة يكشف هذه الأحكام وضرورتها التي تعيّن من جهة الله سبحانه وتعالى، ولا خلاف في هذا الشأن بين العقل والنقل، حيث كلاهما يكشف عن الأحكام الإلهية.

عندما يعجز العقل في المسائل الأنطولوجية والإنثروبولوجية عن معرفة التوحيد الربوبي، ولا

يرى كرامة الإنسان في خلافته، بل يراه مستقلاً عن الحق، فسوف يتصور الإنسان أو عقله متربّعاً على مسند الحكم، وبدلاً من الحديث عن كشف الأحكام الإلهية بواسطة الإنسان أو عقله، سوف يدعون أن الإنسان وعقله هو المنشأ لحقوق الإنسان.

إن ما قيل بشأن العقل والعقلاء، يصدق في مورد الوحي والأنبياء أيضاً؛ بمعنى أن الأنبياء والأولياء الإلهيين بدورهم ليسوا مشرّعين أيضاً. وعلى حدّ تعبير سماحة الشيخ: «ليس لأحد حق التشريع غير الله سبحانه وتعالى، وما يقوم به الأنبياء والأئمة ليس سوى إبلاغ الأحكام الإلهية، ودعوة الناس إلى امثال الأوامر الإلهية. وللتأكيد على هذا المعنى يمكن لنا أن نستعين بآية أخرى حيث نجد في ضوئها أن الحكم إنما هو لله سواء في مورد الحرب والسلام أو في مورد اندحار الكفار أو قبول توبتهم أو تعذيبهم وفي جميع الأحوال الأخرى؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ (آل عمران: ١٢٨). وهذا هو التوحيد الخالص والأصيل»^[١].

مصادر حقوق الإنسان

إن المصدر الحقوقي الأهم، هو الإرادة التشريعية لله سبحانه وتعالى، وهذه الإرادة سوف يتم اكتشافها من طريق معرفة الإنسان والعالم، ومن بينها معرفة الفطرة الإلهية للناس، وما يرتبط بكماله وسعادته. من خلال التعرف على حقيقة وفطرة الإنسان يتم التعرف على احتياجاته الحقيقية، وبهذه الطريقة تتضح الأحكام والقواعد التي تم إقرارها من قبل الله سبحانه وتعالى لتلبية هذه الاحتياجات.

قال سماحة الشيخ في بيان دور فطرة الإنسان بوصفها مصدراً لمعرفة حقوق الإنسان: «نحن نعتقد أن جميع الناس يمكنهم العيش مع بعضهم في صلح وسلام ومحبة. ويعود سبب ذلك إلى أن هناك جهة مشتركة وثابتة بين جميع أفراد البشر، وهذه الجهة هي التي تستطيع ضمان سعادة الإنسان وتوفير سبل الرفاه له، والقرآن الكريم يُسمّي هذه الجهة بالروح، ويقول إن هذه الروح تشتمل على فطرة إلهية. وهذا الأصل المشترك (أي: الفطرة) -من وجهة نظر القرآن- يحتوي على ثلاث خصائص، وهي أولاً: إنها تريد وجه الله فقط. وثانياً: إن هذه الفطرة قد أودعت لدى جميع الناس. وثالثاً: إن هذه الفطرة في مأمن من جميع أنواع التغيير والتبدل. قال الله تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (الروم: ٣٠).

وبذلك يكون من الواضح أن ما يتمّ القبول به بوصفه أصلاً مشتركاً بين جميع الناس، هي الفطرة الإلهية. وعلى هذا الأساس لا يمكن الاعتماد في تعيين ومعرفة مصادر الحقوق إلا بهذا الأصل

[١]- انظر: جوادي الآملي، عبد الله، فلسفه حقوق بشر، ص ١١٦. (مصدر فارسي).

المشترك، ولا يجب الاستناد أبداً إلى أبعاد من وجود الإنسان التي تعود إلى طبيعته. عندما يتم القبول بهذا الأصل، يتضح أن واضح حقوق الإنسان هو الذي أودع هذه الفطرة في وجوده وإنه يعرفه أكثر من أي شخص سواه^[١].

كما أن العقل مصدر آخر يستطيع الإنسان بواسطته التعرف على حقوقه الإلهية؛ ولكنه حيث يكون محدوداً في معرفته، فإنه من دون حضور الوحي والاستعانة به لا يستطيع التعرف على الحقوق التي تضمن سعادته وهدايته، ومن هنا فإنه يتم الحديث عن الوحي بوصفه هو المصدر الأهم؛ بمعنى أن أهميته تفوق حتى الفطرة نفسها^[٢].

إن الإرادة التشريعية لله، والفطرة الإلهية للإنسان، والوحي والعقل، هي من المصادر التي تعدّ في ضوء العقيدة التوحيدية معتبرة في تدوين حقوق الإنسان، ويتم ذكر هذه المصادر في قبال مصادر من قبيل: العرف، والرغبات النفسانية لمختلف الأشخاص والأمم والتي يتم التعريف بها في ضوء تصوّرات الشرك بوصفها مصادر لحقوق الإنسان.

مباني حقوق الإنسان

لقد تحدّث سماحة آية الله جوادي الأملي عن ثلاثة مبان لحقوق الإنسان في الإسلام؛ حيث هي بحكم الأصول والقواعد العامة لتدوين حقوق الإنسان، وبطبيعة الحال فقد تم بيان هذه الأصول على نحو الاستقراء دون الحصر، ويمكن العثور في العديد من آثاره على مبان أخرى، من قبيل: الأمن والملكية أيضاً. وهذه المباني الثلاثة عبارة عن: الحياة، والحرية، والعدالة.

١- حق الحياة

إن حق الحياة من وجهة نظر القرآن إنما تمّ منحه من قبل الله إلى الإنسان فقط، ومن هنا فإنه وحده الذي يحق له التصرف فيها. إن الحياة على نوعين: مادية ومعنوية، ولا يحق لأحد أن يسلبها من نفسه أو من الآخرين. إن سلب الحياة المادية يكون بالقتل، وسلب الحياة المعنوية يكون بالإضلال عن طريق الهداية والصواب، وإن الذي يُضلل الآخرين بأي شكل من الأشكال، يكون قد سلبهم حقهم في الحياة المعنوية. ومن هنا فإن القرآن الكريم يعتبر الذين يستسلمون للثقافة الجاهلية أمواتاً، ولذلك فإنه يقول في وصفهم: ﴿كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾ (البقرة: ٢٨).

لقد حرّم الإسلام الانتحار وقتل الآخرين، وقد نهى الله عن ذلك في الكثير من آيات القرآن

[١]- انظر: جوادي الأملي، عبد الله، فلسفه حقوق بشر، ص ١٠٤-١٠٥. (مصدر فارسي).

[٢]- انظر: م، ن، ص ١٠٥.

الكریم، بل وأخذ الميثاق منهم على رعاية حرمة دماء الناس: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ﴾ (البقرة: ٨٤).

يقول سماحة الشيخ في تفسير هذه الآية: إن هذا الميثاق لا يقتصر على فئة خاصّة من الناس؛ بل هي مطلقة وتشمل جميع الشرائع الإلهية. وكذلك حكم القصاص الذي هو وسيلة للردع عن إراقة الدماء، فإنه يجري في جميع الشرائع الإلهية وتمّ القبول به في الإسلام أيضاً^[١]. وكما أن لسلب الحياة المادية عقوبة رادعة تهدف إلى الحفاظ على الحياة المادية، كذلك فإن لسلب الحياة المعنوية عقوبة رادعة أيضاً. وإن الحياة المعنوية -من وجهة نظر الإسلام- أسمى من الحياة المادية والدينية.

٢- حق الحرية

الحرية مفهوم يكتب له التحقق والتعین على الدوام من خلال الإضافة إلى أمور أخرى، وهو يكون على الدوام لشيء ومن أجل شيء. إن الحرية من حيث هي وصف، لها إضافة ونسبة إلى الموصوف أيضاً؛ بمعنى أن الحرية ترتبط بشخص أو أمر يتصف بذلك الوصف.

وحرية الإنسان في الإسلام تعني اعتناقه من قيود العبودية والطاعة لغير الله عزّ وجل، إذ إن الإنسان بحسب فطرته وحقيقته باحث عن الله، وإنه في توقه إلى الحركة نحو الله، ينطلق بوحى من سلوكه الاختياري؛ وأما من وجهة نظر الإنسان الحدائوي، فإن الحرية تعني تحرر الأهواء النفسية للإنسان، وهذا يعني حشر الإنسان في شرنقة شهواته ومنعه من التقرب من الله سبحانه وتعالى.

وعلى حدّ تعبير سماحة الشيخ؛ إن الاختلاف في فهم معنى الحرية وتفسيرها قد أدى باتباع المدارس الحقوقية الأخرى إلى الانحراف وتنكّب الطريق في تدوين المواد الحقوقية، وفي ذلك يقول سماحته:

«في الفضاء المظلم والمضرب بالإلحاد والاستبداد، تكون الحرية السياسية بمعنى أن تكون للأشخاص حرية المشاركة في الانتخابات؛ وعليه يقوم كل شخص أو جماعة بالإدلاء بأرائهم، ويغبطون أنفسهم على هذه الديمقراطية. وأما في فضاء المنهج التوحيدى، فإن الحرية السياسية لا تنحصر أبداً أو يتمّ تفسيرها ضمن هذا المحور فقط... لا ينبغي الظن -على طريقة الفاقدين للثقة بأنفسهم- بأن الإسلام بدوره يؤمن بالديمقراطية أيضاً... إن الذي تلعب آراء الناس دوراً فيه عبارة عن ولاية الفقيه، وليس توكيله. في ضوء الرؤية الإسلامية فإن الله سبحانه وتعالى بواسطة المعصومين (عليه السلام) قد اختار الفقيه الجامع للشرائط ليقوم بقيادة المجتمع الإنساني. إن المجتمع يُعلن

[١]- انظر: جوادى الآملی، عبد الله، فلسفه حقوق بشر، ص ١٨٤.

من خلال إدلائه بأصواته عن قبوله بولاية هذا القائد، كما أنه بدوره يقبل بولايته، ولا يؤدي أي دور في فرض وتنصيب نفسه على سدة الحكم أبداً؛ ومن هنا فإنه بوصفه شخصاً حقيقياً يرضخ لشخصيته الحقوقية، ونعني بها الفقاهة المقرونة بالشرائط أيضاً؛ وعلى هذا الأساس فلو أنه أصدر حكماً في ضوء اختياراته وصلاحياته، لا يجوز التمرد على ذلك الحكم من قبل الآخرين فقط، بل لا يجوز للولي الفقيه بدوره أن يقوم بما ينقض هذا الحكم أيضاً^[١].

في ضوء الرأي أعلاه، يضطلع الناس بواسطة خبرائهم بمسؤولية حراسة حرم الولاية، وفيما لو خرج قائد المجتمع عن مسار الولاية، لن يكون الرضى العام من قبل الناس دليلاً على إضفاء الشرعية عليه.

وفي حقل حرية العقيدة والبيان، نجد أن القرآن بالإضافة إلى دعوة العباد والمكلفين إلى الاستماع إلى أقوال الآخرين، ألقى على عاتقهم مهمة ومسؤولية اختيار أحسن الأقوال أيضاً، وعلاوة على ذلك عمد إلى التعريف بكلمة التوحيد بوصفها مصداقاً للقول الأحسن. إن اختلاف هذا الرأي -القائم على المبادئ الأنطولوجية والإبستمولوجية التوحيدية- عن الآراء الأخرى التي تنكر أصل الحقيقة، أو تعتبر طريق معرفته مغلقاً، يكمن في أنهم لا يستطيعون الحديث عن مسؤولية الإنسان تجاه كلام خاص؛ حيث يؤدي رأيهم من الناحية المنطقية إلى الهرج والمرج المعرفي والسلوكي.

النموذج الآخر هو الحرية الاقتصادية حيث تكتسب مفهومها ومعناها في الإسلام في إطار العبودية لله واحترام حدود الحلال والحرام، وأما في التفكير المادي فليس هناك من أثر لاحترام هذه الحدود. كما أن حرية اختيار الوطن في الإسلام لن يكون بدوره منفصلاً عن مسؤولية صيانة الحياة المادية والمعنوية. ومن هنا فإن البقاء في وطن يعرض الحياة المعنوية للإنسان وحرية الأصيلة للخطر، لا يكون جائزاً.

وقد كان التأكيد على الفصل بين الاختيار التكويني والتشريعي للإنسان من الأمور التي حظيت باهتمام سماحة الأستاذ في مسألة الحرية. فإنه بالنظر إلى هذا الفصل قد ذهب إلى الاعتقاد بأن هذه الحرية التكوينية لا يمكن أن نستنتج منها هذا الفهم والقول بأن الإنسان في مرحلة التشريع واختيار العقيدة يمكنه الذهاب إلى أي اتجاه يريد، وأن الله سبحانه سوف يحترم قراره. وإن تلك الحرية التكوينية إنما يمكن تفسيرها بالنظر إلى الوظيفة التشريعية، قال الله تعالى: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩)^[٢].

[١]- انظر: جوادى الأملي، عبد الله، فلسفه حقوق بشر، ص ١٩٠-١٩١.

[٢]- انظر: جوادى الأملي، عبد الله، فلسفه حقوق بشر، ص ١٩٦. (مصدر فارسي).

إن الله سبحانه وتعالى بالإضافة إلى الإعلان عن الحرية التكوينية للإنسان، قد وضع وظيفته التشريعية في إطار الإيمان بالحق والعمل به، حيث يقول تعالى: ﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ﴾^(١).

٣. حق العدالة

والعدل يعني وضع كل شيء في موضعه، وعلى الرغم من أنّ العدل في هذا التعريف لا ينطوي على إبهام وغموض، إلا أن معرفة موضع الأشياء بالنظر إلى اختلاف المعتقدات والآراء يكون متعدداً. فإن الأنطولوجيا التوحيدية أولاً: لا تحصر جغرافيا الوجود بالحياة في هذه الدنيا، وثانياً: إن ظرفية الإنسان ومنزله لا تقيده بأغلال الطبيعة، وثالثاً: إنها لا تقيّد معرفة الظرفيات واستحقاقات الإنسان بحقل المعرفة الحسية والعقلية فقط، وإنما تقول بضرورة وأهمية حضور الوحي في هذا الشأن أيضاً.

ومجموع هذه الأمور لها دخل وتأثير في تفسير وبيان معنى العدل وتحققه العيني.

في الرؤية التوحيدية على الرغم من قيام السماوات والأرض والنظام التكويني على أساس العدل، بيد أن العدل لا ينحصر بمعناه التكويني فقط، ومعناه الاعتباري الذي يشترك معنويًا مع مفهومه التكويني يقبل التحقق في حقل الحياة الإنسانية، وتقع مسؤولية تحققه على عاتق الناس أيضاً؛ وذلك لأن الجميع قد أمروا في حقل التشريع بالقسط والعدل؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾، والأنبياء ﷺ بدورهم قد بعثوا من أجل إقامة القسط والعدل أيضاً: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥).

إن العدالة الإسلامية في ضوء هذا الرأي، يتم تطبيقها وإجراؤها بالنظر إلى الفطرة الإلهية لدى الإنسان ورعاية الحقوق المرتبطة بها؛ ولهذا السبب فإن معرفة الحق ومصاديقه متقدمة على معرفة العدالة ومصاديقها.

الدراسة المقارنة ومزايا حقوق الإنسان في الإسلام

إن المباني الفلسفية المختلفة، سوف تؤدي إلى مواد حقوقية متفاوتة. وعندما تقوم حقوق الإنسان على الأسس الميتافيزيقية الإلهية والتوحيدية، فسوف تكون مختلفة عنها عندما تقوم على الأسس العلمانية والدينيوية، حيث يمكن مشاهدة نماذج من هذه الاختلافات في المواد القانونية حول حقوق الملكية أو حقوق الأطفال.

الملكية أصل مقبول في جميع الأديان التوحيدية. فالإنسان في النظام الحقوقي الإسلامي لا

[١]- سورة البقرة (٢): ٦٣، و٩٣؛ سورة الأعراف (٧): ١٧١.

يمتلك في قبال الله سبحانه وتعالى أمراً لا على المستوى التكويني ولا على المستوى التشريعي؛ وكل ما بحوزته إنما هو أمانة قد استأمنه الله عليها، وهو خليفة الله في العمل على استثمار هذا المال، ولا يستطيع أن يستثمره إلا بما يرضي مالكة الأصلي. والإنسان مكلف باستخدام النعم الإلهية في المسار الذي يأمر به الله، قال الله سبحانه وتعالى:

- ﴿وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ (النور: ٣٣).

- ﴿وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ﴾ (الحديد: ٧).

وفي قبال هذا الاعتقاد يذهب القائمون على تدوين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، إلى القول بأن للإنسان كامل الحرية في التصرف بأمواله وممتلكاته كما يحلو له سواء أخذ ارتباطه مع الله بنظر الاعتبار أم لا. إن مسألة الارتباط بالله في هذه الرؤية تعدّ مسألة أخلاقية، وليس هناك أي دور لرعاية هذا الارتباط في دائرة الحقوق^[١].

في ضوء مبنى الرؤية القائلة بوجود الفطرة الإلهية لدى الإنسان، لا تكون روح الطفل صفحة بيضاء، بل هي صفحة تحتوي على فطرة مودعة فيه من عند الله، ومن هذه الناحية تكون الجهات التربوية والتعليمية مسؤولة عن الحفاظ على هذه الوديعة الإلهية، وإلا فإن إهمالهم لهذه الوديعة سوف يعدّ خيانة في الأمانة؛ هذا في حين أنه في ضوء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان «لا يجوز لأحد أن يربيّ الطفل على معتقده وأن يُنشئه على الدين والطريق الذي اختاره. إن منشأ هذا المنهج التربوي والتعليمي يعود إلى ذات الرؤية الإلحادية التي ترى تساوي جميع الأشخاص في بداية الأمر من الناحية الثقافية والثروة الاعتقادية، ثم يتجه كل واحد منهم إلى الطريقة التي يختارها في ضوء علمه وتجربته الخاصة»^[٢].

مزايا النظام الحقوقي في الإسلام

لقد تحدّث سماحة الأستاذ [آية الله جوادى الأملي] -في إطار المقارنة بين النظام الحقوقي للإسلام وبين الأنظمة المشتركة واللا دينية- عن خمس مزايا للنظام الإسلامي:

أولاً: أفضلية الأسس الداخلية الفاعلية والغائية: إن النظام الحقوقي في الإسلام لم يقتصر على الاكتفاء بالأسس الداخلية وبمادة وصورة حقوق الإنسان فقط، بل وقد أكّد كذلك على النظام الفاعلي والغائي للحقوق أيضاً. يُضاف إلى ذلك أن الإنسان ليس حقيقة دنيوية محصورة في هذا

[١]- انظر: جوادى الأملي، عبد الله، فلسفه حقوق بشر، ص ٢٣٢-٢٣٣. (مصدر فارسي).

[٢]- انظر: م، ن، ص ٢٣٧.

العالم، وإنما يتم أخذه بنظر الاعتبار مع فطرته الإلهية. إن المبدأ الفاعلي لهذا النظام عبارة عن الحكمة والهداية الإلهية، وإن المبدأ الغائي له عبارة عن العلم والتقرب منه. وقد ذكر الله سبحانه وتعالى أن الغاية من خلق السماوات والأرض هي علم الإنسان به؛ إذ يقول عزّ من قائل: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (الطلاق: ١٢).

ثانياً: إمكانية البرهنة: إن حقوق الإنسان الإسلامية ليست مجرد أمر اعتباري وقائم على العقود العرفية والعلمانية، كي لا تكون لها قابلية الاستدلال والبرهان، بل إن هذه المجموعة من القوانين الاعتبارية تعود بجذورها إلى التكوين، ويتم إثباتها بالبرهان اللّمي من خلال العقل العملي وتستند في بعض الموارد إلى الكلام الإلهي.

ثالثاً: الاستفادة من الضمانة التنفيذية: إن الضمانة التنفيذية للحقوق الإسلامية لا تقتصر على العناصر التنفيذية الخارجية أو العناصر الاجتماعية والثقافية فقط؛ وذلك لأن جميع هذه العناصر قد تفقد عنصر السيطرة لديها في بعض الشرائط والظروف. إن الضامن التنفيذي لهذه الحقوق في المجتمع والثقافة الدينية وبالنسبة إلى المؤمنين هو الله الواحد الأحد الحاضر مع الجميع في جميع الأحوال، والمطلع على أعمال الجميع: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (الحديد: ٤).

رابعاً: التناغم والانسجام: لقد بين القرآن الكريم سرّ هذا التناغم والانسجام في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾. (النساء: ٨٢) يمكن لنا أن نستنتج من هذا القياس الاستثنائي ما يلي: إن كل ما يكون من عند الله يحتوي على تناغم وانسجام، وكل ما يكون من عند الآخرين، يعاني من الفوضى والاضطراب، وهذا هو شأن النظام الحقوقي للإنسان^[١].

خامساً: إمكانية النقد والاستفادة من الأدوات التقويمية: لقد أقر الإسلام العقل والنقل بوصفهما أداتين لتقويم حقوق الإنسان، وقد عرف الإسلام كذلك بموازين خاصة من طريق هذين الأمرين أيضاً، ومن بينها أن يجعل الإنسان من نفسه معياراً؛ فيحبّ للآخرين ما يحبّ لنفسه، ويكره للآخرين ما يكره لنفسه؛ فقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنه قال: «اجعل نفسك ميزاناً بينك وبين غيرك»^[٢]. ومن هنا يجب عليك أن تجعل من إرادتك معياراً في العلاقة بينك وبين الآخرين، وعلى حدّ تعبير القرآن الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ (المائدة: ١٠٥).

[١]- انظر: جوادي الآملي، عبد الله، فلسفه حقوق بشر، ص ٢٥٢. (مصدر فارسي).

[٢]- نهج البلاغة، الكتاب رقم: ٣١، الفرة رقم: ٥٤.

النتيجة

تقوم حقوق الإنسان على أساس المباني والمبادئ. وهذه المباني عبارة عن مجموعة من الأصول والقواعد التي تعمل الحقوق على الاستفادة منها، من قبيل: حق العدالة والحرية والأمن. هناك مصادر أصولية تتخذ منها الأصول والقواعد وبالتالي تؤخذ منها الحقوق، مثل: العقل والوحي والعرف. وهناك المبادئ والأسس الاعتقادية الموجودة في المساحة الأنطولوجية، والإبستمولوجية والإنثروبولوجية التي تتقدم من الناحية المنطقية على المباني والمصادر والحقوق.

يمكن لفلسفة حقوق الإنسان أن تستعمل في معنيين، أحدهما: العلم الذي يبحث حول الحكم بشأن صحة وسقم مبادئ حقوق الإنسان، وحيث إن أهم مبادئ حقوق الإنسان تقع ضمن المسائل الميتافيزيقية والفلسفية، فإن فلسفة حقوق الإسلام في هذا المعنى تكون جزءاً من الميتافيزيقا. والمعنى الثاني: العلم الذي يبحث في العلاقات المنطقية لمختلف الأنظمة. وقد تعرض آية الله جوادى الأملي في العديد من مؤلفاته إلى المبادئ الميتافيزيقية لحقوق الإنسان، وقد عمد -في كتابه (حقوق الإنسان في الإسلام)^[١]- إلى بيان الارتباط المنطقي للمبادئ الإسلامية بمباني ومصادر حقوق الإنسان، وقارن بين التأثيرات التي تركها الفلاسفة الحديثة على مباني ومصادر حقوق الإنسان.

إن الإرادة التشريعية لله المتعلقة بالفطرة الإلهية للإنسان، تعد الوحي والعقل من جملة مصادر حقوق الإنسان التي يتم تحديدها على أساس المبادئ الإسلامية، وفي المقابل يقع العرف والسنن التاريخية والرغبات النفسانية للأمم والجماعات المختلفة. إن حق الحياة، والحرية والعدالة، تعدّ من بين المباني الحقوقية، حيث تكتسب تفسيراً خاصاً في ضوء المصادر والمبادئ الإسلامية، التي تستتبع بعض المزايا لحقوق الإنسان على مختلف الجهات؛ ومن بينها قيام حقوق الإنسان على أساس الجهات الفاعلية والغائية، وإمكانية البرهان، والاشتمال على الضمانة التنفيذية القوية، والتناغم والانسجام، وإمكانية النقد والاستفادة من موازين التقويم.

[١]- عنوانه باللغة الفارسية: (حقوق بشر در اسلام).

لائحة المصادر والمراجع

١. جوادى الآملى، عبد الله، توحيد در قرآن: تفسير موضوعى قرآن كريم، نشر إسرائ، قم، ١٣٨٣ هـ.ش.
٢. جوادى الآملى، عبد الله، شريعت در آينه معرفت، نشر إسرائ، قم، ١٣٨٧ هـ.ش.
٣. جوادى الآملى، عبد الله، تبين براهين إثبات خدا، نشر إسرائ، قم، ١٣٨٤ هـ.ش.
٤. جوادى الآملى، عبد الله، فلسفه حقوق بشر، شر إسرائ، قم، ١٣٧٥ هـ.ش.
٥. الحائري اليزدي، مهدي، كاوش هاي عقل عملي، مركز مطالعات و تحقيقات فرهنگي، طهران، ١٣٦١ هـ.ش.
٦. مصباح اليزدي، محمد تقى، فلسفه اخلاق، نشر بين الملل، طهران، ١٣٨٠ هـ.ش.

إمكان المعرفة الأخلاقية^[*]

تقييم النظرية النقدية لروس شيفر لاندو في حقل نظرية التخطئة

محمد علي عبد الله^[**] محمد سعيد عبد الله^[**]

الملخص

ذهب أنصار نظرية التخطئة إلى الاعتقاد بعدم إمكان العثور على أي معرفة أخلاقية. وهم يرون أن الأخلاق هي الأسطورة المستعذبة الوحيدة التي ورثناها عن أسلافنا. يذهب الفيلسوف المعاصر الشهير روس شيفر لاندو إلى الاعتقاد بأن ما يقوم به المدافعون عن نظرية التخطئة ليس مجرد هجوم على رؤية أخلاقية محددة، وإنما يسعون إلى تقويض جميع النظريات الأخلاقية. يرى شيفر لاندو أن على أتباع نظرية التخطئة في إطار الدفاع عن مدعاهم أن يثبتوا أولاً: أن القبول بالأخلاق رهن بالالتزام بالعينية الأخلاقية وإطلاق الأدلة الأخلاقية. وثانياً: حتى لو افترضنا أن الأخلاق قد بنيت على هاتين الفرضيتين، فإن واحدة من هاتين الفرضيتين في الحد الأدنى كاذبة. سوف نعمل في هذه المقالة - من خلال بحث أقوى الأدلة - ضد العينية الأخلاقية من وجهة نظر شيفر لاندو وإظهار عدم جدوايتها - على إثبات أن أدلة المدافعين عن نظرية التخطئة وبراهينهم على الأخلاق العينية، في أفضل وأقوى حالاتها عقيمة، وعلى هذا الأساس لا يكون التشكيك والقول بعدم إمكان المعرفة الأخلاقية رأياً صائباً في باب الأخلاق.

الكلمات المفتاحية: نظرية التخطئة، المعرفة الأخلاقية، روس شيفر لاندو، الشك الأخلاقي.

*- نشرت هذه المقالة في نصّها الفارسي تحت عنوان (آيا معرفت اخلاقي ممکن است؟: ارزيايي ديدگاه انتقادي راس شيفر لاندو در باب نظريه ي خطا)، وذلك في مجلة (غرب شناسي بنيادي، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي) فصلية/ علمية، السنة الثالثة عشرة، العدد: ٢، خريف وشتاء عام: ١٤٠١هـ.ش، من ص ٢٩ إلى ٤٩.

** - طالب على مستوى الدكتوراه في حقل فلسفة الأخلاق من كلية الإلهيات في جامعة قم.

** - أستاذ مساعد في حقل الفلسفة، جامعة طهران (كلية الفارابي). (كاتب مسؤول).

١- المقدمة

لقد برزت على الدوام طوال تاريخ فلسفة الأخلاق الكثير من الهواجس التشكيكية حول الأخلاق. لقد ظهر الشك في حقل الأخلاق على مختلف الأشكال والبراهين. إن المفاهيم التشكيكية تحدّي الأهمية المعرفية أو الحجية العقلانية للأخلاق. لو لم يكن هناك وجود للحقائق الأخلاقية التي يمكن أن تقع معلومة لنا، فلن تكون هناك أيّ ضمانات على توفر أدلة لتطبيق واتباع التوصيات الأخلاقية أبداً. إن الشك الأخلاقي رؤية تقوم على القول بتخطئة العينية الأخلاقية، وعلى هذا الأساس ليس هناك من وجود لأيّ قاعدة وحقيقة أخلاقية عينية. إن الأبعاد الإيجابية والسلبية للعينية الأخلاقية والشك الأخلاقي انعكاس على صفحات مرايا بعضهما. من هنا فإنه كما هو الحال في كل موردين متناقضين، يثير كل دليل كبير يقوم على دعم أحد الطرفين امتعاض الطرف الآخر. ربما أمكن القول إن الدليل الأكبر على أن الكثير من الناس يعانون من الشك الأخلاقي يعود إلى الظن القائل بأن الأخلاق لا يمكن أن تكون عينية^[1].

وكذلك يبدو من خلال القيام بدراسة تاريخية وثقافية أن الشك في حقل الحقيقة الأخلاقية -بغض النظر عن الأدلة التشكيكية- له حياة ونشاط أوفر في الثقافات العلمانية. ومع ذلك فإن المشككين في حقل الحقيقة الأخلاقية يستدلون في بعض الموارد على وجود أسباب للدخول بطريقة الحكم الأخلاقي في باب الأمور^[2]. لكل واحد منا شكوكه في حقل الأخلاق. إن الكثير من هذه الموارد تمثل انعكاساً للاضطراب الذي يعترينا من حين لآخر في باب مسألة صوابية وعدم صوابية المسائل الأخلاقية المتنوّعة. ولكن هناك نوع آخر من الشك أيضاً، وهو شك يمكن أن يُضعف كل اعتمادنا على الأخلاق. وهو نوع من الاضطراب لا يرتبط بمحتوى مسألة خاصّة في الأخلاق، بل يرتبط بوضعيته. إن الهاجس والخوف يكمن في أن الشك الأخلاقي يمثل إنكاراً للمعايير الأخلاقية والعينية الصحيحة، وعلى هذا الأساس فإن الأخلاق لا تشتمل على أيّ نوع من الاقتدار الواقعي ولا تنطوي على أيّ معرفة أخلاقية.

إن الكلام عن المعرفة الأخلاقية يُعدّ من أهم المسائل في فلسفة الأخلاق، وإن اتجه فيلسوف الأخلاق في هذا الشأن له ارتباط ونسبة وثيقة مع الأبعاد الأخرى من فلسفة الأخلاق. لا شك في أن فيلسوف الأخلاق ما لم يبيّن موقفه في هذه المسألة، لن يمكنه بيان أفكاره حول سائر الأبعاد الأخرى في حقل ما وراء الأخلاق، والأخلاق المعيارية، والأخلاق المقارنة. إن التحوار حول المعرفة الأخلاقية يعود بجذوره إلى بداية التاريخ، وقد وجد لنفسه في المرحلة الحديثة موقعاً

[1]- See: Shafer-Landau, Russ. 2012, Fundamentals of Ethics, Oxford University Press. P. 320.

[2]- انظر: كاب، ص ٧٨٤-٧٨٦.

خاصًا بين فلاسفة الأخلاق أيضًا. إن من بين الاتجاهات التشكيكية التي تنطوي على بُعد معرفي وإبستمولوجي، عبارة عن نظرية التخطئة^[1]. وعلى هذا الأساس يمكن القول إن مسألة الشك الأخلاقي، ونظرية التخطئة على وجه التحديد - والتي هي من أبرز تجليات الشك في الأخلاق، تلعب دورًا محوريًا في سماء الأخلاق. ومن هنا يجب على فلاسفة الأخلاق من خلال تحليلهم ودراساتهم الدقيقة لنظرية التخطئة، أن يدلوا بدلوهم في حقل هذه النظرية، والعمل تبعًا لذلك على تشخيص المعرفة الأخلاقية والأخلاق العينية.

من خلال نظرة نلقيها على التيارات الرئيسة والمحورية في القرن الأخير لفلسفة الأخلاق، ندرك أن فلاسفة الأخلاق البراغماتيين كانت لديهم رؤية أوضح وأكثر تحديدًا في هذا المجال. وهناك منهم من يعتقد صراحة أن الأمور الأخلاقية منفصلة تمامًا ومستقلة عنا، وعن روحياتنا ورغباتنا وآرائنا ومعتقداتنا. في هذا الاتجاه يتم اكتشاف الأمور الأخلاقية وليس وضعها، ويمكن لمعتقداتنا وأحكامنا الأخلاقية، أن تكون -في ضوء تطابقها أو عدم تطابقها مع الحقائق الأخلاقية- صحيحة أو خاطئة^[2]. ويذهب بعض الباحثين إلى الاعتقاد بأن الحقائق الأخلاقية موجودة، وأن وجودها وماهيتها مستقلة عن معتقداتنا بشأن الصواب والخطأ. وكذلك فإن الأحكام والمصطلحات الأخلاقية تشير في العادة إلى الحقائق والخصائص الأخلاقية الواقعية التي تعني الاعتقاد المفهومي وإمكانية الحصول على الحد الأدنى من المعرفة الأخلاقية التقريبية، وهذه النقطة بدورها تعكس الاعتقاد المعرفي أيضًا^[3]. وهناك من يذهب إلى الاعتقاد بأن الألفاظ والمفاهيم الأخلاقية في الكثير من الموارد تشير في الوهلة الأولى إلى الخصائص الأخلاقية، وفي الوهلة الثانية فإن البيانات والكلمات الأخلاقية تحكي عن القضايا التي تقبل الصدق والكذب، والنقطة الأخرى هي أن الحقائق الأخلاقية مستقلة عن المعتقدات والمشاعر الأخلاقية وكذلك عن الآداب والتقاليد^[4].

إن رؤية نظرية التخطئة - كما سيتضح لاحقًا - قد بدأت بكتابات جي. إل. ماكي، ثم تواصلت على يد أشخاص من أمثال ريتشارد جويس بعد إجراء بعض التعديلات والتصحيحات عليها. وربما أمكن القول إن الجهود الساطعة التي ظهرت باسم الواقعية في أواخر القرن العشرين كانت في الواقع تمثل ردًا على آراء ماكي وأتباعه، وسعيًا إلى التخلّص من التحدي الذي فرضه ماكي بالنسبة

[1]- Error Theory.

[2]- انظر: مك ناتن، ديفد، نگاه اخلاقي: درآمدی به فلسفه اخلاق، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن ميانداري، ص ١١-٢٠؛

Shafer – Landau, Russ. 2003, p. Moral Realism: A Defence, Oxford University Press. 17.

[3]- See: Brink, David. 1986, Externalist moral realism, The Southern Journal of Philosophy, Vol. XXIV, Supplement: p. 24.

[4]- See: Sturgeon, Nicholas. 1986, What Difference does it make whether moral realism is true?, The Southern Journal of Philosophy, Vol. XXIV, Supplement: p. 116- 117.

إلى الواقعيين في حقل الأخلاق. وعلى هذا الأساس فإن ماكي وأتباعه والمدافعين عنه قد أوجدوا برؤيتهم التشكيكية وغير الواقعية تياراً أدى إلى انتظام أفكار الواقعيين في سماء الفلسفة وفي فلسفة الأخلاق على وجه التحديد.

٢- تعريف وبيان نظرية التخطئة

إن نظرية محورية التخطئة في حقل فلسفة الأخلاق اتجه يقوم على أن هناك من الأشخاص الذين يعملون على توظيف لغة الأخلاق، ويذكرون في الكثير من المواقع مدعيات تستتبع الوقوع في الأخطاء. إن المفاهيم الموجودة في فلسفة الأخلاق تضع بأيدينا أسلوباً خاطئاً ومقروناً بالخطأ لفهم العالم أو توظيف التعقل العملي. يذهب الفيلسوف الإنجليزي المعروف سايمون بلكبرن إلى الاعتقاد بأن هذه النظرية قد ظهرت في أكثر صورها تأثيراً من قبل ماكي^[١]. وقد ذكر سميث بمثال بسيط كيف يكون القول بنظرية التخطئة. فهو يقول: هناك احتمال كبير في أن تكون من القائلين بنظرية التخطئة في مورد أفكار السحرة أو مفهوم السحر؛ وذلك لأنك تعتقد بأن السحرة إنما يكون لهم وجود فيما لو كان هناك وجود لنساء يمتلكن قدرات خارقة وغير طبيعية، وبالتالي فإنك تعتقد بأنه ليس هناك شخص يمتلك قوى غير طبيعية، وعلى هذا الأساس لا تعتقدون بوجود أي سحر^[٢]. ومن هنا لو قال شخص أن المرأة فلانة ساحرة، ندرك أنه قد تعرض في حكمه إلى خطأ بنيوي. يذهب بعض الأشخاص من أمثال ماكي وجويس وأولسن إلى الاعتقاد بأننا كما سلكنا في مثال الساحرة، علينا أن نكون في حقل الأخلاق من القائلين بنظرية التخطئة، وأن الأخلاق حكاية خرافية حالها حال قضية الساحر سواء بسواء^[٣].

إن عبارة «الأخلاق: اختراع الصواب والخطأ»^[٤] عنوان كتاب ألفه الفيلسوف الأسترالي المهم جان. لزلي. ماكي سنة ١٩٧٧م. وبعد تسمية هذا الكتاب الواضحة جداً في اشتغالها على معنى كئائي، بدأ ماكي كتابه بهذه الجملة: «ليست هناك أي قيمة عينية أبداً»^[٥]. كما أن لماكي مقالة مهمة بعنوان «ذهنية القيم»^[٦] في حقل إثبات أن القيم ليست عينية وإنما هي ذهنية تماماً. فهو يرى

[١]- انظر: بلكبرن، سايمون، نظريه خطا مدار دربارہ فلسفہ اخلاق، دانشنامه فلسفہ اخلاق، ص ٧٨٨.

[2]- See: Smith, M. 1994, *The Moral Problem*. Oxford: OUP. p. 64.

[٣]- إن الكتب أدناه المؤلفة من قبل هؤلاء الفلاسفة الثلاثة المقتردين، تساعد على انضاح بحث نظرية التخطئة بشكل أكبر:

- Mackie, John Leslie. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*.

- Joyce, R. 2001. *The Myth of Morality*. 4

- Olson, J. 2014. *Moral Error Theory: History, Critique, Defence*.

[4]- *Ethics: Inventing Right and Wrong*.

[5]- See: Mackie, John Leslie. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*, New York, Penguin. P. 15.

[6]- *The Subjectivity of Values*.

أن منشأ الأحكام الأخلاقية إنما هو التوجهات الذهنية لبني البشر. وإن الأحكام الأخلاقية - من وجهة نظره - لا تمثل وصفًا للحقائق بحال من الأحوال. يرى ماكي أن لا وجود للقيم الأخلاقية بشكل مستقل عن رغباتنا وحالاتنا النفسية والروحية وعواطفنا ومشاعرنا نحن البشر. إنه لا يعتبر القيم الأخلاقية ذهنية فحسب، بل يرى أن القيم الجمالية بدورها إنما يتم تعريفها بأسرها ضمن المساحة الذهنية أيضًا^[1]. يذهب ماكي إلى الاعتقاد بأننا في هذه الحالة نواجه مشكلة معرفية تضعنا أمام صعوبة فهمنا وإدراكنا للقيم الأخلاقية. وذلك لأن القيم العينية حتى إذا كانت موجودة، فهي ليست سوى صفات عجيبة وغريبة لا يمكن أن تكون مرشدة لعمل ومحفزاً لنا نحو القيام بالأعمال الأخلاقية أبدًا^[2]. لا بد من الالتفات إلى أن ماكي وغيره من المدافعين عن نظرية التخطئة يبذلون كل ما بوسعهم من أجل إثبات هذه النقطة، وهي أن الأحكام والمدعيات الأخلاقية إنما تعمل على افتراض وجود أشياء لا وجود لها على الإطلاق.

إن بيت القصيد في كلام ماكي حول إثبات مدعياته في حقل ذهنية القيم، قد ورد ذكره في برهانيه، وهما: «الاستدلال من طريق النسبية»^[3]، و«الاستدلال من طريق الغرابة»^[4]. وقد تعرض في استدلاله من طريق النسبية إلى اختلاف وتفاوت الثقافات الموجودة، وأشار في الختام إلى تنوع واختلاف الأحكام الأخلاقية في الثقافات والأزمنة المختلفة. يتمسك ماكي بالشهودات الأخلاقية، ويُشير بهذه الطريقة إلى تعددية القوانين الأخلاقية في الثقافات المتنوعة. إنه من خلال الأمثلة والنماذج التي يذكرها يُشير إلى أن بعض الأمور في الكثير من المجتمعات تعتبر قبيحة للغاية ومرفوضة جدًا، في حين أنها لا تعدّ في المجتمعات الأخرى قبيحة أبدًا، بل وهي شائعة جدًا؛ وعليه لا يمكن أن نتوقع نوعًا من الكلية في الأخلاق أبدًا^[5]. يرى ماكي أننا لا نمتلك أي دليل أو سبب وجيه يثبت أن الحقائق الأخلاقية عينية، وإذا تصوّرنا أن بعض الأمور صحيحة أو خاطئة بشكل عيني، من قبيل قولنا - مثلاً - أن الفرح أفضل من الحزن والألم، فهذا لا يعدو أن يكون مجرد ترجيحات ذهنية لدى الناس، ولو قال بها أشخاص آخرون فسوف يكون ذلك بدوره عبارة عن تواطؤ ذهني بينهم أيضًا. وعلى هذا الأساس عندما ننظر إلى أحكامنا الأخلاقية بميزان الفلسفة، فسوف نضطر إلى القول بعدم وجود العينية الأخلاقية. وكذلك فإن النقطة التي يُشير إليها بعض

[1]- See: Mackie, John Leslie. 1977. Ethics: Inventing Right and Wrong. P. 15.

[2]- See: Mackie, John Leslie. 1988, The Subjectivity of Values, in Essays on Moral Realism, ed. By Geoffrey Sayre McCord, New York, Cornell University Press. p. 49.

[3]- Argument from relativity.

[4]- Argument from queerness.

[5]- See: McDowell, John Henry. 1998, Mind, Value and Reality, London. Harvard. p. 109.

الفلاسفة مهمة، وهي أن المدعيات والمعتقدات الأخلاقية من وجهة نظر ماكي -سواء أكانت مبررة أو غير مبررة- ليس لها أي قيمة، وهي خاطئة بالكامل^[1].

كما يلوح من عنوان كتاب ماكي، فإنه يرى أن الأخلاق عبارة عن اختراع. ولكن لو افترضنا صحة كلام ماكي، وكانت هذه الأمور من مخترعاتنا؛ فلا بدّ من الالتفات إلى أننا -على سبيل المثال- ندرك جيّدًا أنه ليس هناك أيّ بديل عن الصدق. بل حتى إذا قمنا منذ البداية -على نحو ما أشار إليه ماكي- باختراع جميع مفاهيمنا الأخلاقية، سوف تبقى الأخلاق موضوعًا عينيًا، بمعنى أن هذه الأمور الأخلاقية تقوم بوظائفها وتؤدي دورها في الحياة. إي يوجد هناك موضوع لكي يُكتشف. وإن الأخلاق تكشف عن ذلك الشيء الذي يخدم مصالح الناس ويلبي احتياجاتهم. واكتشاف تلك الأصول والأعراف التي تعمل على الترويج والدعوة إلى أفضل أشكال الحياة الصالحة على المستوى الفردي والاجتماعي^[2].

كما ذهب بعض الفلاسفة -من أمثال مايكل سميث^[3]- بدورهم إلى الاعتقاد بأن ماكي هو الذي قام قبل سنوات خلت باتخاذ الخطوة المحكمة الأولى لإثبات نظرية التخطئة، وبعد الانتقادات الأولى التي وجهها إليه بعض المفكرين -من أمثال: سايمون بلكيرن^[4]، وماك داوول^[5]- تغيّرت الأوضاع شيئًا فشيئًا، وقام الكثير من فلاسفة الأخلاق -من أمثال: جويس، لويس^[6] وغانر^[7]- بتأييد ماكي والثناء عليه. والآن بعد الكثير من الحوارات والمباحثات حول نظرية التخطئة، وسماع آراء الموافقين والمخالفين لها، فما هو الصحيح من بين هذه الآراء؟ هل لا يزال ماكي يستحق الثناء أم لا؟ يقول سميث: لقد كنت بدوري على رأي ماكي، ولكني بعد البحث والتحقق وإجراء مختلف الاختبارات والتجارب توصلت إلى الاعتقاد بأن مشروع ماكي محكوم عليه بالفشل^[8].

ومن ناحية أخرى فإن من بين المعتقدات السائدة بين الكثير من الفلاسفة، هي وجوب العثور

[1]- See: Sayre - McCord, g. 2010, Moral Skepticism in the Routledge Companion to Epistemology, edited by Stiven Bernecker and Duncan Pritchard (Routledge, 2010), p. 467.

[2]- See: Pojman, Louis, 2011, Ethics Discovering Right and Wrong, USA, Wadsworth. p. 227.

[3]- Michael Smith.

[4]- Blackburn.

[5]- McDowell.

[6]- Lewis.

[7]- Garner.

[8]- See: Smith, M. 2006, Beyond the Error Theory, In: A World Without Values Essays on John Mackie's Moral Error Theory, Richard Joyce · Simon Kirchin Editors, Springer Dordrecht Heidelberg London New York p. 119.

على نظرية التخطئة في آراء الفيلسوف الإسكتلندي الشهير ديفد هيوم. وقد ذهب جوناس أولسن^[١] إلى القول بأنه وإن بدا ذلك في الوهلة الأولى، ولكن لا يمكن نسبة ذلك إليه بشكل قاطع. يرى أولسن أن المفسرين قد نسبوا الكثير من الاتجاهات ما وراء الأخلاقية إلى ديفد هيوم. والسؤال الرئيس هو: هل يُعدّ ديفد هيوم منظرًا للتخطئة في الأخلاق أم لا؟^[٢] ويعدّ ريتشارد جويس من بين المدافعين البارزين والمهمّين عن نظرية التخطئة^[٣]. وقد ذهب في حقل نظرية التخطئة إلى الاعتقاد بأن الفيلسوف القائل بنظرية التخطئة، يقول: على الرغم من أن الأحكام الأخلاقية تميل إلى الصدق، ولكنها لم تمتلك يوماً القدرة على الوصول إلى الصدق. وربما أمكن القول إن المنظر لمفهوم التخطئة حول الأخلاق له موقف يشبه موقف الملحد في حقل الدين. ببيان أنه من وجهة نظر المؤمنين بالله عندما يقول الشخص المتدين «إن الله موجود» فهو في كلامه يتحدث عن شيء يميل إلى الصدق، وعلى هذا الأساس فإن التخطئة لا تعدّ من وجهة نظر المؤمن بالله مسألة مبرّرة ومعقولة. ولكن على المقلب الآخر من المضمار، يذهب الملحد بالله إلى إنكار وتكذيب هذا الادعاء بشكل كامل، فهو يرى أن أسلوب مواجهة المتدينين بهذه المسائل عرضة للخطأ^[٤].

لقد قام جويس في كتابه المهم تحت عنوان «أسطورة الأخلاق»^[٥] الذي صدر عام ٢٠٠١م، بشرح وتوضيح نظرية التخطئة والمسائل المرتبطة بها بالتفصيل^[٦]. وأما شيفر لاندو فيذهب إلى الاعتقاد بأن جويس يسعى في أعماله -من خلال الدفاع عن نظرية التخطئة- إلى خفض الأخلاق إلى مستوى القصة الخيالية، ويقول إن اعتبار ومنزلة المدعيات الأخلاقية تشبه تماماً مدعيات الوثنيين الأوائل الذين كانوا يعبدون آلهة الشمس، وبذلك تكون ساقطة عن الاعتبار مثلها. يرى شيفر لاندو أن جويس من خلال التمثيل بـ«الحصان ذي القرن»^[٧]، ومفهوم القضايا غير القابلة للنقاش^[٨]، إلى القيام بدفاع مستميت وحازم عن نظرية التخطئة^[٩]. إن القضايا غير القابلة للنقاش، من الناحية

[1]- Jonas Olson.

[2]- See: Olson, J. 2014, *Moral Error Theory: History, Critique, Defence*. Oxford. p. 21.

[٣]- لقد ذكر شيفر لاندو اسم هذا الفيلسوف في أعماله كثيراً، وتعرّض إلى مناقشة وتحليل آرائه، انظر على سبيل المثال: Shafer - Landau, Russ (2005) *ERROR THEORY AND THE POSSIBILITY OF NORMATIVE ETHICS*, *Philosophical Issues*, 15, Normativity, p. 108.

[4]- See: Joyce, Richard. 2021, *The Myth of Morality*, Cambridge University Press. p. 22.

[5]- *The Myth of Morality*.

[٦]- انظر: الفصل الأول من كتاب ريتشارد جويس تحت عنوان "نظرية التخطئة والدافع"، والفصل الثاني من كتاب "نظرية التخطئة وأدلتها".

[7]- unicorn.

[8]- non - negotiable.

[9]- See: Shafer - Landau, Russ. 2005, *ERROR THEORY AND THE POSSIBILITY OF NORMATIVE ETHICS*, *Philosophical Issues*, 15, Normativity, p. 108.

المفهومية هي القضايا المدرجة ضمن النظريات ويكون لها دور خاص تقوم به. إن هذه القضايا غير القابلة للنقاش تعدّ من الناحية المفهومية شرائط ضرورية، بحيث أن عدم صوابيتها يقوّض جميع الأسس الفكرية التي قامت على دعائمها. من ذلك -على سبيل المثال- أن الشيء مورد البحث يُشبه الحصان الذي له قرن ناتئ في ناصيته. إن كل شيء لا يمكنه تلبية هذه الضرورات، لا يمكن له أن يكون واجداً لشرائط الحصان ذي القرن. وحيث لا يكون هناك في الواقع أي شيء يعمل على تلبية هذه الضرورات، فسوف يحقّ لنا أن نكون -في مورد جميع أنواع المدعيات الصادقة القائلة بوجود الخيول من ذوات القرون الوحيدة- من القائلين بنظرية التخطئة.

يرى شيفر لاندو أن جويس يسلك مساراً مشابهاً في الاستدلال والبرهان الذي يقيمه في معرض الدفاع عن نظرية التخطئة. فهو يعمل في الخطوة الأولى على تحديد ذلك الشيء الذي لا يكون من الناحية المفهومية في مورد الأخلاق قابلاً للنقاش، وفي الخطوة الثانية يستدل على عدم تحصيل هذا العنصر الضروري، ببيان عدم وجود دليل منطقي في الأخلاق. والنتيجة هي أن الأخلاق ليست سوى حكاية خيالية. يقول شيفر لاندو: علينا الآن أن نرى ما هو العنصر الذي لا يقبل النقاش. يذهب جويس إلى التعريف به بوصفه قدرة الدليل المطلق. ببيان أن المطالب الأخلاقية تقدّم بالضرورة أدلة إلى العاملين الأخلاقيين، وهذا الأمر مستقل بالكامل عمّا إذا كانت القضايا الأخلاقية إنما هي لتلبية الرغبات أصلاً أو هي مفيدة لتلبية المطالب أو الاحتياجات الفردية أم لا. إن ذات مفهوم الطلب الأخلاقي يقتزن بهذا الافتراض القائل بأن هذه المطالب تفرض دليلاً على العاملين الأخلاقيين، بغض النظر عمّا إذا كان القيام بهذا الفعل يخدم أهدافهم وغاياتهم أم لا^[1]. إن الأدلة الأخلاقية المطلقة^[2] هي الأدلة التي يعمل بها العاملون الأخلاقيون بغض النظر عمّا إذا كانت تلبّي مطلباً أو عدداً من مطالبهم أم لا. من ذلك -على سبيل المثال- أن شخصاً ما تكون له أسباب أخلاقية قاطعة من أجل مساعدة الفقراء، بغض النظر عمّا إذا كان قيامه بهذا الفعل يُلبّي رغبته في الحصول على الثناء والمدح من قبل الآخرين أم لا^{[3][4]}.

[1]- Shafer – Landau, Russ. 2005, ERROR THEORY AND THE POSSIBILITY OF NORMATIVE ETHICS, Philosophical Issues, 15, Normativity, p. 108 – 109.

[2]- Categorical moral reasons.

[3]- للمزيد من القراءة حول الأدلة المطلقة وتحليل هذا المفهوم من وجهة نظر بعض الفلاسفة المعروفين، انظر الموارد أدناه: (Mackie, John Leslie. 1977, Ethics: Inventing Right and Wrong, New York, Penguin. p. 35; Joyce, Richard. 2001, The Myth of Morality, Cambridge University Press. p. 5; Dreier, J. 1997, Humean Doubts About the Practical Justification of Morality. In Ethics and Practical Reason, ed. G. Cullity and B. Gaut, 81 - 100 Oxford: OUP. p. 84; Olson, J. 2010, In Defence of Moral Error Theory. In New Waves in Metaethics, ed. M. Brady, 62 - 84. London: Palgrave Macmillan. pp. 64 - 65).

[4]- See: Kalf, Wouter Floris. 2018, Moral Error Theory, Palgrave Macmillan. p. 4.

إن جويس لا يؤمن بوجود الأدلة المطلقة، وحيث إن الأخلاق تتوقف على هذا النوع من الأدلة، لا تكون المدعيات الأخلاقية صادقة أبداً. إن النتيجة التي يستخلصها ريتشارد جويس تنسجم مع نظرية التخطئة أو مختلف أشكال النظريات غير المعرفية. فيما يتعلق بما إذا كنا قد تعرضنا إلى الخطأ، فهو رهن بماهية فرضياتنا غير القابلة للنقاش في مورد الأخلاق. يذهب جويس إلى الاعتقاد بأن إدراكنا الاعتيادي للأخلاق يشتمل على افتراض أساسي لا يمكن إثباته. إن الافتراض غير القابل للإثبات عند جويس، هو أن الوظائف الأخلاقية تعمل على إيجاد أدلة مطلقة. إن هذا الافتراض مجاني للصواب، ومن هنا فإنه يكون خاطئاً.

بيد أن شيفر لاندو يذهب إلى الاعتقاد بأن ريتشارد جويس في تنظيم نظرية التخطئة لا يصل إلى شيء. فأولاً لم يتضح من تعبير جويس ما إذا كانت الأدلة المطلقة تعدّ من الناحية المفهومية عنصراً غير قابل للمناقشة في الأخلاق. يُضاف إلى ذلك حتى إذا تماهينا مع أسلوب وطريقة تحليل جويس، فإن أدلة جويس في قبال هذه الأدلة ليست كافية^[1]. سوف نقتصر في هذا القسم من المقالة على بيان الاتجاهات الأصلية لنظرية التخطئة، وبعد ذلك وفي قسم أدلة المدافعين عن نظرية التخطئة في هذه المقالة والأدلة القائمة على أساس الأدلة المطلقة، فسوف نقلل جواب شيفر لاندو إلى مسألة افتراض الأدلة المطلقة في الأخلاق.

إن شيفر لاندو بدوره قد لجأ في توضيح نظرية التخطئة -مثل جويس- إلى القياس. فهو يقول: إن جميع المنظرين القائلين بالتخطئة والملحدين بالله من القائلين بالشك. إن الملحدين ينكرون حقيقة العقيدة المقبولة على نطاق واسع. إنهم يقومون بذلك في سعي منهم إلى تحديد خطأ يقال إنه موجود في صُلب البنية والنظام الذي يخالفونه. إن الملحدين من القائلين بنظرية التخطئة في مورد الدين. ويذهبون إلى الاعتقاد بعدم وجود أي خصيصة دينية في العالم، ولا يوجد ادعاء ديني صائب، وأن المتدينين يقومون في جهدهم من أجل بيان الحقيقة في مورد الله بسعي محكوم عليه بالفشل. وبطبيعة الحال فإن الملحدين إنما يستطيعون الدفاع عن رؤيتهم بنجاح فيما لو تمكنوا من إثبات وجود خطأ في صُلب الاعتقاد الديني. وإن القائلين بنظرية التخطئة في الأخلاق إنما يستطيعون بدورهم إثبات رؤيتهم فيما لو أمكن لهم أن يثبتوا وجود خلل قاتل في صُلب الأخلاق^[2].

٣. تحليل المدعيات الأساسية لنظرية التخطئة من وجهة نظر شيفر لاندو

لقد عمد المنظرون لنظرية التخطئة إلى إقامة سقف مدعياتهم واستنتاجاتهم على دعائم الشك

[1]- See: Shafer - Landau, Russ. 2005, ERROR THEORY AND THE POSSIBILITY OF NORMATIVE ETHICS, Philosophical Issues, 15, Normativity, p. 117 - 118.

[2]- See: Shafer - Landau, Russ. 2012, Fundamentals of Ethics, Oxford University Press. p. 308.

والكثير من أنواع الريب. من قبيل: إن الأخلاق برمتها كذبة، وأنه ليس هناك أي مصدر قوة أو مرجعية للأخلاق، وأنها مجرد أسطورة محببة. إن هذا الشك والترديد قد دفع بالكثير من الأشخاص إلى الاعتقاد بأن القواعد الأخلاقية قد بُنيت على أساس الخرافة والجهل والمخاوف البشرية، ومن هنا فليس من الشطط أن لا نرى أي مسار في الأفق للوصول إلى المعرفة الأخلاقية. يذهب الفيلسوف الأمريكي الشهير روس شيفر لاندو -الذي كان يبحث منذ سنوات طوال ويؤلف في مختلف مجالات فلسفة الأخلاق ولا سيما ما وراء الأخلاقية منها على وجه التحديد- إلى الاعتقاد بأن نظرية التخطئة تقوم على ثلاثة مدّعيات محورية، وفي ضوء هذه المدعيات الثلاثة تعمل نظرية التخطئة على إفراز نتائجها:

أ- في العالم الذي نعيش فيه لا يمكن العثور على أي صبغة أخلاقية^[1]. لا يمكن الحديث في أي باب علمي عن أي شيء حسن/ قبيح، أو صائب/ غير صائب، أو فضيلة/ غير فضيلة من الناحية الأخلاقية. يمكن لنا تسويد قائمة طويلة عريضة نشرح فيها مختلف الكيفيات العلمية الموجودة في هذا العالم، من قبيل: كون الشيء مستديراً أو مستطيلاً، أو سائلاً أو جامداً، مع بيان مقدار طول الأشخاص، وما إلى ذلك، ولكن لن يكون ثمة متسع في هذه القائمة لأي واحد من الخصائص الأخلاقية.

ب- لا شيء من الأحكام الأخلاقية^[2] التي نقوم بها، صادق. ولكن لماذا؟ لا يوجد هناك أي شيء يمكن للأحكام الأخلاقية المذكورة أن تكون صادقة بشأنه. لا يمكن العثور على أي واقعية أخلاقية، ولا يحظى أي مدّعي أخلاقي بنصيب من الصحة.

ج- إن أحكامنا الأخلاقية الخالصة^[3] في إطار سعينا من أجل توصيف الخصائص الأخلاقية لمختلف الأشياء، تواجه الفشل جهاراً، ومن هنا تماماً حيث نسعى من حين إلى آخر إلى التفكير بواسطة الاستعانة بالمصطلحات الأخلاقية، نكون سائرين في الطريق الخاطيء. نحن نسعى على الدوام إلى صياغة مدعيات صحيحة في مقام الحكم الأخلاقي من خلال توصيف الخصائص الأخلاقية للأمور، ولكن حيث لا يوجد أي خصوصية أخلاقية في حقل الواقعية، فإننا نسير في مسار خاطيء^[4].

إن الموارد الثلاثة التي تقدّم أن ذكرنا بيانها، إنما هي تقارير شيفر لاندو عن أهمّ مدّعيات

[1]- moral features.

[2]- Moral Judgments.

[1]- Sincere.

[4]- See: Shafer - Landau, Russ. 2018, Living Ethics: An Introduction with Readings, Oxford University Press. p. 30.

المدافعين عن نظرية التخطئة. إن هؤلاء المدافعين بعد إظهار مدعياتهم الأساسية، يصلون إلى هذه النتيجة:

ليس هناك من وجود لأي معرفة أخلاقية. وحيث لا يمكن العثور على حقيقة أخلاقية، وحيث إن المعرفة بدورها تحتاج في ظهورها إلى الحقيقة، إذن لا ينبغي السير عبثاً وراء المعرفة الأخلاقية.

٤. أهم أدلة المدافعين عن نظرية التخطئة من وجهة نظر شيفر لاندو وجوابها

إن نظرية التخطئة تمثل هاجساً قديماً في حقل الأخلاق. وأن الأخلاق مجرد حكاية أمكن لها أن تنفع عدداً من الفلاسفة^[1]. بالنظر إلى نظرية التخطئة لو اعتبر شخص نفسه ملتزماً بالأخلاق، يكون قد ارتكب خطأ كبيراً، وفي ضوء هذا الاتجاه تكون جميع الآراء الأخلاقية فارغة من أي حقيقة أو صواب بنفس الدرجة. ولكن يجب الالتفات إلى هذه النقطة المحورية أيضاً، وهي أن المدافعين عن نظرية التخطئة بدورهم لم يسلكوا طريقاً سهلاً لإثبات مدعياتهم. ما هو الخلل الذي يدفع الأخلاق نحو الانهيار؟ هل يتفق جميع المؤسسين لنظرية التخطئة على خطأ مهلك وواحد؟ أو يمكن لنا أن نذكر الكثير من الأخطاء، والعمل على تقرير نظرية التخطئة من خلال هذا المسار المتعدّد؟

يذهب الفيلسوف الأمريكي المعاصر إلى الاعتقاد بأن جميع المدافعين عن نظرية التخطئة يقولون بأن ذلك الخطأ القاتل الذي يقضي على الأخلاق مرة واحدة، عبارة عن هذه الفرضية القائلة بوجود الخصائص الأخلاقية العينية^[2] حيث يمكن الحصول من خلالها على أدلة مطلقة. وعليه لو أمكن للمدافعين عن نظرية التخطئة أن يثبتوا بمدعياتهم أن هذا الافتراض المسبق خاطئ، يمكنهم الحديث بأريحية عن عدم اعتبار الأخلاق^[3]. ومن ناحية أخرى هناك مسألتان محوريتان أخريان أيضاً، حيث يتعين على المؤسسين لنظرية التخطئة أن يقدموا توضيحاً مقنعاً في هذا الشأن. المسألة الأولى أن القبول بالأخلاق رهن بالالتزام بالعينية الأخلاقية وإطلاق الأدلة الأخلاقية. والمسألة الثانية: أنه حتى في حالة قيام الأخلاق على هاتين الفرضيتين المسبقتين، فسوف تكون إحدى هاتين الفرضيتين في الحد الأدنى كاذبة.

بالنظر إلى المطالب التي سبق بيانها، يتعين علينا الآن أن نبحث في أدلة المدافعين عن نظرية

[1]- See: Shafer - Landau, Russ. 2005, ERROR THEORY AND THE POSSIBILITY OF NORMATIVE ETHICS, Philosophical Issues, 15, Normativity, p. 108.

[2]- objective moral standards.

[3]- See: Shafer - Landau, Russ. 2012, Fundamentals of Ethics, Oxford University Press. p. 31.

التخطئة، وأن نعمل على تقويم ملاكات ومعايير أدلتهم التي يقيمونها إلى الضد من عينية الخصائص الأخلاقية، ونرى هل أنها في أفضل وأقوى براهينها تمتلك القدرة على إثبات مدعياتها وتأكيد أن المعرفة الأخلاقية مجرد سراب، أم تبقى أدلتهم عقيمة، وعندها نستطيع مواصلة مسارنا من أجل الحصول على المعرفة الأخلاقية.

وحيث لا يمكن لنا تقويم جميع أدلة المؤسسين لنظرية التخطئة، لذلك سوف نضطر إلى الاكتفاء بمناقشة وبحث بعض الأدلة التي تعدّ من وجهة نظر شيفر لاندو من بين أهم تلك الأدلة، وسوف نثبت كيف أن هذه الأدلة لن تؤدي إلى شيء.

٤ / ١. الاستدلال على أساس اختلاف الآراء^[1]

لقد كان من بين الأدلة الموجودة منذ القدم على نقض القول بوجود العينية في الأخلاق، الحديث حول وجود الكثير من الاختلاف في الآراء بشأن الأخلاق. إن الاستدلال على أساس اختلاف الآراء، استدلال تقليدي ينشأ من مشاهدة ابتدائية، وهي أن اختلاف الرأي في الأخلاق أكثر بكثير من اختلاف الآراء في العلوم، ويوجد هناك إيضاح جاهز لهذه المسألة، وهو أن العلماء في سعيهم من أجل إدراك الماهية والواقعية العينية، في حين أن الواقعية العينية في الأخلاق غير قابلة للاكتشاف.^[2] من ذلك -على سبيل المثال- أن الاختلافات الموجودة في العلوم التجريبية، لا يمكن مقارنتها بالاختلافات الموجودة في الأخلاق؛ إذ هي أقل منها بكثير. يمكن للعلماء في مختلف العلوم التجريبية في أي بقعة من العالم أن يتفقوا فيما بينهم على نحو بسيط بأدبيات مشتركة حول العديد من الحقائق، دون أن تترك الخلافات القومية والدينية والثقافية لديهم أي تأثير عليها، في حين أن الأمر في حقل الأخلاق ليس كذلك، وإن آراءنا تتأثر بالبيئة القومية والثقافية التي نعيش فيها بشكل ملحوظ. وإن الطريقة التي تربينا عليها ونشأنا فيها تلعب دوراً مهماً في بلورة أفكارنا وأحكامنا الأخلاقية.

لقد ذهب جي. إل. ماكي -الذي سبق أن تحدّثنا عن رؤيته حول نظرية التخطئة- بدوره إلى الاعتقاد بأن الأخلاق كلها تقوم على أساس هذه الفرضية المسبقة الكاذبة وهي القول بوجود القيم العينية الأخلاقية، وقد استفاد لإثبات مدّعاها من هذا الاتجاه أيضاً. يذهب ماكي في استدلاله إلى الاعتقاد بأننا لو كنا نمتلك قيمة عينية، يجب عندها أن لا نشهد اختلافاً في المجتمعات حول القيم. ومن خلال الاستفادة من هذه النقطة وهي أن القيم الأخلاقية في المجتمعات المتنوعة مختلفة،

[1]- Disagreement.

[2]- See: Shafer - Landau, Russ. 2012, Fundamentals of Ethics, Oxford University Press. p. 327.

يصل إلى هذه النتيجة وهي أن القيم الأخلاقية ليست عينية. في حين يجب عليه أولاً أن يثبت أنه هل يوجد اختلاف بين القيم الأخلاقية وبين ذهنياتهم، وهل توجد صلة منطقية أم لا؟ يُضاف إلى ذلك أنه يمكن لنا أن لا نعتبر وجود الاختلاف في الأحكام الأخلاقية ناشئاً عن ذهنية هذه الأمور. ومن ناحية أخرى فإنه كما أن عمومية موضوع ما وعدم الاختلاف حوله لا يشكل دليلاً على صدقه، كذلك فإن عدم التعميم ووجود الاختلاف حول موضوع ما لا يُشكل دليلاً على كذبه. وعلى هذا الأساس فإن وجود الاختلاف في حقل الأخلاق والأحكام والآراء بدوره لا يحكي عن ذهنيته. وكذلك يمكن اعتبار بعض الاختلافات الموجودة في الثقافة مجرد أمر ظاهري، وعدم القول بورودها في الأصول والأحكام. إن التنوع الثقافي -على الرغم من جميع التوضيحات التي يذكرها ماكي- لا يُشكل دليلاً قوياً في قبال النواة العينية للأخلاق. إن اختلاف الآراء والنظريات الأخلاقية يمكن أن يكون ناشئاً عن الجهل أو السذاجة أو الإهمال الأخلاقي أو الخرافة أو الاعتماد على مرجعية غير عقلانية^[1].

وأما روس شيفر لاندو، فقد عمد في كتابه إلى تحليل وتبويب هذا الاستدلال من قبل المدافعين عن نظرية التخطئة على النحو أدناه^[2]:

١- لو اختلفت آراء العقلاء على الدوام حول ادعاء ما بعيداً عن أي نوع من أنواع العصبية والأحكام المسبقة، لا يكون ذلك الادعاء صادقاً على نحو عيني.

٢- إن هؤلاء العقلاء قد اختلفوا على الدوام بشأن الادعاءات الأخلاقية، بعيداً عن أي نوع من أنواع العصبية والأحكام المسبقة.

٣- النتيجة: لا شيء من المدعيات الأخلاقية صادق من الناحية العينية.

والآن يجب علينا تقويم صدق المقدمتين وكذبهما في هذا الاستدلال. من خلال نظرة عابرة إلى تاريخ الأدلة والبراهين في العلوم المختلفة وفي العلوم التجريبية يمكن بسهولة بيان الكثير من الأمثلة النقضية في هذا الشأن. ألم يبحث الفلاسفة على مدى سنوات طويلة حول وجود الله واختلفوا فيما بينهم كثيراً في الآراء بشأن وجوده. كما يختلف الكثير من علماء الكيمياء والفيزياء فيما بينهم حول الكثير من الأمور، ابتداء من بنية الذرة وصولاً إلى سائر المسائل الأخرى. وعلى الرغم من ذلك توجد هناك في كل واحد من هذه العلوم حقائق عينية

[1]- See: Pojman, Louis, 2011, Ethics Discovering Right and Wrong, USA, Wadsworth. p. 229.

[2]- See: Shafer - Landau, Russ. 2019, Living Ethics: An Introduction with Readings, Oxford University Press. p. 30.

مختلفة. وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن المقدمة الأولى كاذبة.

ومن ناحية أخرى يوجد الكثير من الاختلاف في الآراء حول هذه المقدمة أيضاً. فهناك الكثير من العقلاء يستدلون حول صدق وكذب هذه المقدمة. وعليه فإن وجود هذا النوع من اختلاف الآراء لا يشكل مانعاً يدعو إلى رفع اليد عن الحقيقة العينية، وإن اختلاف الآراء ينسجم مع القول بعينية الأخلاق^[١]. وفيما يتعلق بالمقدمة الثانية يجب القول بأنها تمثل ادعاءً جزافياً واعتباطياً؛ وبذلك فإنها تحتاج إلى تحقيق خاص، ولا يصحّ الحديث حولها بهذا النحو من القطع. ربما يكون هناك على الدوام بعض الأشخاص الذين يفكرون في مسألة أخلاقية بشكل مختلف عن الآخرين، ولكن من الممكن في الوقت نفسه أن لا يكون هؤلاء الأشخاص عقلاء تماماً أو بكامل وعيهم.

كما تقدّم فإن شيفر لاندو قد أدرك بشكل صائب أن مسألة اختلاف الآراء كانت واحدة من الذرائع المهمة في يد المدافعين عن نظرية التخطئة وسائر الناقدين للأخلاق العينية. إن سعيه من أجل الحصول على تبويب منطقي يدعو إلى التأمل، كما أنه يسعى من خلال الطعن في المقدمتين إلى إبطال استدلال الناقدين، بيد أن النقاط التي يذكرها في ردّ المقدمتين مجتملة وضعيفة جداً، في حين أنّ هناك أشخاصاً آخرين قد ذكروا بعض النقاط الدقيقة والمتينة في إبطال هاتين المقدمتين، ويمكن الإشارة من بينها إلى رأي الفيلسوف الأمريكي الشهير لويس بويمان.

٤ / ٢. الاستدلال على أساس الأدلة المطلقة^[٢]

إن من بين الأدلة التي يسوقها بعض فلاسفة الأخلاق ضدّ عينية الأخلاق ما يعود إلى كيفية إمكان الأدلة المطلقة. إن فهم وتحليل هذه المسألة في غاية الصعوبة والتعقيد بالنسبة إليهم. ويعود هذا الاستدلال بجذوره إلى تحليل الوظائف الأخلاقية. فالوظائف الأخلاقية تحتوي في صلبها على قوة خاصة تدفع الإنسان نحو العمل بتلك الوظائف، حتّى لكأنّها تحتوي على أدلة في صلبها. إذا كان من واجبي أن أعمل على مساعدة أبناء وطني الذين تعرّضوا لكارثة السيل، إذن سوف يكون لدي سبب وجيه للقيام بهذا الأمر، ولكن هذه الأمور بأجمعها عبارة عن خصائص أسباب أخلاقية غير عامّة؛ وذلك لأنّ أسبابي في بعض الأمور رهن بالأشياء التي تحظى بأهمية بالنسبة إلى شخصي، وليست مطلقة. ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أن الأسباب المنبثقة عن الأخلاق مطلقة، وهي بغض النظر عن الأشياء التي نهتم بها تحتوي على أوضاع وأحوال تخصّ جميع الأشخاص. وقد قدّم شيفر لاندو مثل هذا التبويب المنطقي عن هذا الاستدلال الذي يقده المدافعون عن

[1]- See: Shafer - Landau, Russ. 2019, Living Ethics: An Introduction with Readings, Oxford University Press. p. 32.

[2]- Categorical Reasons.

نظرية التخطئة^[١]:

- ١- إذا كان ثمة من وجود للوظائف الأخلاقية العينية، إذن يجب أن يكون ثمة وجود للأسباب المطلقة من أجل إطاعة هذه الوظائف وامثالها.
- ٢- ليس هناك من وجود لأي دليل مطلق.
- ٣- النتيجة: لا وجود لأي وظيفة أخلاقية عينية.

إن الواضح في الوهلة الأولى هو صحة هذا الاستدلال من الناحية المنطقية. وعلى هذا الأساس فإن الفلاسفة الذين تهفؤ قلوبهم إلى الأخلاق العينية والمعرفة الأخلاقية، يجب أن يعملوا على إبطال واحدة من مقدمتي الاستدلال. فيما يتعلق بالمقدمة الأولى يمكن القول بأن بعض الأشخاص يقومون بالأمور الأخلاقية التي تقع مورداً للإلزام الأخلاقي دون أن يمتلكوا دليلاً على ذلك. وعليه ليس الأمر كما لو كان يجب على الوظائف الأخلاقية العينية أن تعمل أبداً على وضع أدلة وأسباب خاصة في متناول الشخص دائماً.

وكذلك يمكن لنا من خلال الدفاع عن المقدمة الأولى، أن نبادر إلى مجرد إنكار المقدمة الثانية. وذلك ببيان أن الوظائف الأخلاقية العينية موجودة، وأنها تقدم لنا أدلة مطلقة بحق. يسعى شيفر لاندو من خلال ذكر نموذج واحد إلى إقناع مخاطبه. لنفترض أنك كنت تتجول في طريق صخري، وفي الأثناء صادفت شخصاً غريباً يوشك أن يسقط نحو الهاوية، يوجد سبب لتحذيرك إياه من خطر السقوط، وهو سبب يشملك أيضاً، حتى إذا كنت لا تهتم بذلك الشخص أبداً، ولم يكن تشجيع الآخرين بعد الاطلاع على الحادث يعني لك شيئاً أبداً، مع ذلك يكون هناك شيء في تحذيرك لذلك الشخص من خطر السقوط، وهو شيء يعمل على تبرير يدعم ما قمت به ويضفي عليه الشرعية^[٢]. على هذا الأساس وبالنظر إلى كلام شيفر لاندو فإن هذه الأمور بأجمعها تعني أن لديك سبباً وجيهاً لتقديم المساعدة لهذا الشخص. وإن كانت نتيجة هذا العمل لا تنطوي على أي أهمية بالنسبة لك.

لقد سعى شيفر لاندو في بحث وإبطال هذا الاستدلال بحق إلى التأكيد على الأبعاد النفسية للعوامل الأخلاقية، بمعنى ذات الدوافع التي تفرض علينا نحن البشر من الخارج، وتلعب دور الأسباب المطلقة بالنسبة إلى العوامل الأخلاقية، وهنا تتسع دائرة الأسباب من تلقائها وتشمل الدوافع والعواطف والمسائل الأخرى التي تترك تأثيرها على هذا الإنسان المخلوق من لحم ودم.

[1]- See: Shafer - Landau, Russ. 2019, Living Ethics: An Introduction with Readings, Oxford University Press. p. 34.

[2]- See: Shafer - Landau, Russ. 2019, Living Ethics: An Introduction with Readings, Oxford University Press. p. 34.

ومن هنا يمكن أن لا تشتمل الوظائف الأخلاقية العينية بحسب الظاهر على أدلة وأسباب للعمل عند العامل الأخلاقي، ولكن توجد ناحية أخرى تحمله على القيام بتلك الوظيفة. وإن مثال الشخص الذي يوشك على السقوط من الصخرة نحو الهاوية إنما يفهم بدوره في ظلّ هذا الفضاء. وقد أخذ فلاسفة الأخلاق في الوقت الراهن يلتفتون إلى أهمية الأسباب والدوافع نحو العمل أكثر من أيّ وقت مضى، بل ويستعينون في بعض الموارد حتى من علم النفس الأخلاقي أيضاً.

٤ / ٣- الاستدلال على أساس الإلحاد

إن الاستدلال الآخر الذي يقام على الضدّ من عينية الأخلاق، يرد من القناة التقليدية. ثمة من يرى أن وجود الأخلاق قد ارتبط بوجود الله، فإذا لم يكن الله موجوداً، فسوف تكون الأخلاق برمّتها أكذوبة وخرافة، فما دام صرح الأخلاق غير مستند إلى الله وأنها لم ترد عنه، فلن يكون لها أيّ نصيب من الحقيقة. وعلى هذا الأساس ذهب عدد من الملحدين إلى التمسك بهذا الاستدلال، وقد قام شيفر لاندو بترتيب هذا الاستدلال على هذه الصورة المنطقية:

١- إن الأخلاق إنما تكون عينية فيما إذا كان الله موجوداً.

٢- إن الله غير موجود.

٣- النتيجة: إن الأخلاق ليست عينية^[١].

إن المقدّمة الأولى تعود بجذورها إلى هذا الافتراض، وهو أن كل قانون يحتاج إلى مقنّن. وإن القوانين الأخلاقية -مثل سائر القوانين الأخرى- تحتاج إلى مقنّن. وحيث يجب أن تكون القوانين عينية؛ إذن بالنظر إلى تعريف العينية لا يمكن افتراض أن الناس هم المقنّنون لهذه القوانين. إذ نعلم أن الحقائق العينية صادقة بغض النظر عن الناس. وعلى هذا الأساس يكون الله وحده هو القادر على وضع هذه القوانين.

يذهب شيفر لاندو إلى الاعتقاد بأننا لو أخذنا رؤية الملحد بنظر الاعتبار بوصفها رؤية صادقة، عندها سوف يكون الافتراض المسبق المذكور أعلاه كاذباً بالمرّة، ولن يحتاج أيّ قانون إلى مشرّع. ولكن ثمة من وجهة نظر الملحدين قوانين عينية مثل سائر القوانين الموجودة في الفيزياء والمنطق وما إلى ذلك. تصوّر الآن أن الله غير موجود؛ فما الذي سوف يحدث؟ إن هذه القوانين لن يكون لها واضع ومشرّع. نحن نكتشف هذه القوانين ونخلق لها ألفاظاً لكي نصفها بها. ومن ناحية أخرى

[1]- See: Shafer - Landau, Russ. 2019, Living Ethics: An Introduction with Readings, Oxford University Press. p. 32.

فإن صدقها عيني وليس ذهنيًا، ولا يكمن صدقها في أننا نعتبرها صادقة أبدًا^[١]. يسعى شيفر لاندو من خلال الإشارة إلى دليل الملحدين وبالنظر إلى رأيهم، إلى أن يفرض تحديًا على هذا الاستدلال. فهو يقول إن الملحدين يقرّ بوجود الكثير من القوانين العينية في سائر العلوم الأخرى، وهي قوانين قابلة للإثبات، ويمكن لها أن تجتاز الاختبارات التجريبية بسهولة. فكيف توجد هذه القوانين؟ أليس الأمر بأن هذه القوانين الثابتة لا توجد إلا في ظل وجود الله؟ كما أنها قوانين عينية وصدقها ليس ذهنيًا ولا تكون رهناً بالإنسان. وعلى هذا الأساس لا تكون مقدمات الملحدين متناقضتين فيما بينهما، ويجب علينا القول: لا يحتاج أيّ قانون إلى مشرّع، وإن الأخلاق بدورها من هذا القبيل وتصدق عليها ذات هذه الحكاية.

٤ / ٤. الاستدلال على أساس الاختبار العلمية للواقعية^[٢]

يُصِرُّ بعض الفلاسفة والمفكرين باستمرار على هذه الرؤية، وهي أن الميتافيزيقا ليس لها أيّ موضع في منظومة العلم والمعرفة على الإطلاق. والعلم التجريبي هو المستمسك الوحيد لنا في المسار نحو الحقيقة. ولا ينبغي فتح الباب للخصائص الأخلاقية نحو دائرة العلوم أبدًا، فلا يمكن لشيء أن يدخل في مضمارة هذه اللعبة إلا إذا تمّ تأييد وجوده من قبل العلم التجريبي. وعلى هذا الأساس لن يكون للمعايير العينية الأخلاقية بدورها أيّ موضع من الاعتبار والاهتمام أيضًا.

وقد عمد روس شيفر لاندو إلى تقرير استدلال المدافعين عن نظرية التخطئة من الناحية المنطقية على النحو أدناه:

١- لو لم تكن لدى العلم التجريبي قدرة على تأييد وجود (أ)، فإن أفضل الشواهد في مثل هذه الحالة سوف تقول لنا: ليس ثمة وجود لـ(أ).

٢- إن العلم التجريبي لا يمتلك القدرة على إثبات المعايير الأخلاقية العينية.

٣- النتيجة: إن أفضل الشواهد تثبت أن المعايير الأخلاقية العينية لا وجود لها^[٣].

كما يبدو من التبويب المنطقي لشيفر لاندو أيضًا أن هذا الاستدلال متأثر بالاتجاه الذي تكون

[1]- See: Shafer-Landau, Russ. 2012, *Fundamentals of Ethics*, Oxford University Press. P. 329.

[2]- Reality Scientific Test of.

[3]- See: Shafer - Landau, Russ. 2019, *Living Ethics: An Introduction with Readings*, Oxford University Press. p. 33.

فيه الكلمة الأولى لعبادة العلم. وهو الاتجاه الذي يرى بيان جميع الأشياء الموجودة في العالم من قناة العلوم التجريبية. وعلى هذا الأساس فإن الأخلاق العينية لا تمتلك أيّ فرصة للنجاة في هذه الرؤية. ولكن هل مقدمات هذا الاستدلال صادقة؟ وهل العلم التجريبي هو المعيار الوحيد في الوصول إلى الواقعية حقاً؟

يذهب روس شيفر لاندو إلى الاعتقاد بأن العلم التجريبي يعاني بدوره من بعض المحدوديات أيضاً، فالعلم التجريبي يستطيع أن يقول لنا الكثير من الأشياء، ولكنه لا يستطيع قول كل شيء. من ذلك -على سبيل المثال- أن العلم عندما يسعى إلى الحديث حول الأهداف الأصلية من الحياة والمعايير الغائية في حياة الإنسان، سوف ينعقد لسانه ونجده مفتقراً إلى العمق اللازم. وقد أقام شيفر لاندو دليلاً على رأيه أيضاً؛ حيث قال:

١- إن الادعاء (أ) إنما يكون صادقاً فيما لو كان بمقدور العلم التجريبي أن يقوم بتأييده.

٢- إن الادعاء (أ) لا يمكن أن يكون صادقاً؛ إذ ليس بمقدور العلم التجريبي أن يقوم بتأييده.

٣- إن القضية (أ) لا تُعدّ قضية علمية.

والآن علينا الالتفات إلى هذه النقطة وهي أننا لا نستطيع من خلال تجزئة وتحليل الأشياء التي نراها ونتذوّقها و...، أن نعمل على تقويم صدق هذه القضية أبداً. لا يمكن لأيّ تحقيق وبحث مخبري أن يعمل على إثباتها وتأييدها. وعليه حيث تكون القضية (أ) كاذبة، يمكن لنا أن نستنتج أنه يمكن العثور على حقائق لا يستطيع العلم التجريبي أن يعمل على إثباتها أبداً، وربما كان الأهم من ذلك أن الحقائق الأخلاقية لا تندرج ضمن هذا النوع من الحقائق. ومن ناحية أخرى لا يمكن في بعض الموارد لغير الفلسفة أن تعمل على تأييد القضية. لو قلنا إن اعتقاد الأشخاص بشيء محدد إنما يكون مبرراً فيما لو أمكن للعلم التجريبي أن يثبتته، عندها سوف نواجه إشكالاً أيضاً؛ إذ ليس بمقدور العلم التجريبي أن يعمل على تأييدها. وعلى هذا الأساس فالقول إن العلم التجريبي مصدر وحيد لإثبات الحقيقة ليس صائباً، ولا يعدّ كلاماً صحيحاً^[1].

لقد أثبت شيفر لاندو من خلال أجوبته عن مختلف الأدلة وإثبات ضعف البراهين، إلى أيّ حدّ

[1]- See: Shafer - Landau, Russ. 2019. p. 33.

يحمل هاجس العينية في الأخلاق والمعرفة الأخلاقية، فقد قال في مقالة له^[١] في عام ٢٠٠٥ م: "لا أعتقد أن الأخلاق أسطورة أو حكاية خيالية أبداً، وإنما أرى الأخلاق عينية، وذلك بالمعنى القوي والشديد لها"^[٢]. يرى شيفر لاندو أن مفهوم العينية يجب توضيحه وبيانه بشكل دقيق. إن المعايير الأخلاقية العينية، هي الأمور التي تصدق في مورد الجميع، حتى إذا لم يؤمن بها الناس، وحتى إذا تجاهلها الناس، وحتى إذا كانت إطاعتها لا تلبى رغبة أحد منهم. ثمة ملايين الحقائق العينية. من ذلك على سبيل المثال: أن كوكب المشتري أكبر من كوكب عطارد، وإن جون ميلتون قد ألف كتاب الفردوس المفقود، وإن غاليليو قد مات. ليس مهماً كيف يكون تفكيري وتفكيرك بالنسبة إلى هذه الموارد، وليس مهماً ما إذا كنا نهتم بهذه الأمور أم لا، وليس مهماً أن تكون إطاعة أي واحد منها يحقق لنا رغباتنا ومطالبنا أم لا. ولا يمكن لأي من الرؤية الشخصية والذكاء المتعارف^[٣] أن يصنع هذه الأمور. فهي أمور حقيقية، وسوف تبقى صادقة حتى إذا لم يؤمن بها أحد. إن العينية الأخلاقية لهذا الرأي هي أن بعض المعايير الأخلاقية من الناحية العينية صحيحة، وبعض المدعيات الأخلاقية من الناحية العينية صادقة. إن المدعيات الأخلاقية إنما تكون بدورها صادقة فيما لو أمكن لها أن تقول لنا بشكل دقيق ما هي هذه المعايير الأخلاقية العينية وما الذي تريده منا^[٤].

بغض النظر عن وزن وكيفية الإجابات التي يقدمها الفيلسوف الأمريكي المعاصر في مواجهته لاتجاه المؤسسين لنظرية التخطئة، فإن جهود روس شيفر لاندو تمثل خطوة مهمة في مناقشة أهم أدلة وبراهين المدافعين عن هذه النظرية وإثبات ضعفها وعقمها، وإيضاح هذه الناحية المهمة المتمثلة في جعل وصولنا إلى المعرفة الأخلاقية أمراً ممكناً، ويمكن القول بالعينية الأخلاقية. وكما تقدم فإن أقوى البراهين النقدية التي يسوقها المدافعون عن نظرية التخطئة التي فرضت تحدياً على الأخلاق العينية والأدلة المطلقة، هي في أفضل حالتها تعدد -من وجهة نظر شيفر لاندو- عقيمة وقد بقيت دون نتيجة. ويجب في الوقت نفسه عدم إغفال هذه النقطة أيضاً، وهي أن عدم انتظام أدلة وبراهين المؤسسين لنظرية التخطئة، ليس الغرض منها أن نقول إن الأخلاق تعيش ظروفاً مثالية ومناسبة للغاية.

[1]- ERROR THEORY AND THE POSSIBILITY OF NORMATIVE ETHICS.

[2]- See: Shafer - Landau, Russ. 2005, ERROR THEORY AND THE POSSIBILITY OF NORMATIVE ETHICS, Philosophical Issues, 15, Normativity, p. 107.

[3]- conventional wisdom.

[4]- See: Shafer-Landau, Russ. 2012. P. 289 - 290.

ومن ناحية أخرى فإنه في بعض الموارد، من قبيل الإجابة عن الاستدلال على أساس الاختبار العلمي للواقعية، إنما يُعمل أسلوب ومعيّار الجواب على مجرد إغلاق الطريق على المخالف، ويهدم جانباً من مدعيّات المخالف، ولكنه لا يعمل أبداً على إثبات وجود القيم الأخلاقية العينية. وأما الأجوبة المتقدمة عن هذه الأدلة فإنها تنطوي في الحد الأدنى على هذه الفائدة وهي إثبات أن الشك وعدم إمكان المعرفة الأخلاقية لا ينبغي اعتبارها فرضية أولية في حقل الأخلاق.

٥. النتيجة

يمكن مما تقدم أن نصل إلى هذه النقاط، بوصفها نتائج تفرزها هذه المقالة:

١- إن مسألة المعرفة الأخلاقية من الأهمية بحيث يكون لاتجاه فيلسوف الأخلاق في هذا الشأن علاقة ونسبة وثيقة بسائر أبعاد فلسفة الأخلاق. لا شك في أن فيلسوف الأخلاق ما لم يحدّد موقفه في حقل هذه المسألة، لن يمكنه بيان رؤيته في الأبعاد والمجالات الأخرى، من قبيل: ما وراء الأخلاق، والأخلاق المعيارية، والأخلاق المقارنة أيضاً. إن من بين أهم الاتجاهات التشكيكية التي تنطوي على بُعد معرفي، عبارة عن نظرية التخطئة. إن الكلام الأصلي في هذه المقالة يدور حول الشك الذي يمكنه زعزعة ثقتنا بالأخلاق بشكل كامل. وهو نوع من الاضطراب الذي لا صلة له بمحتوى مسألة خاصّة في الأخلاق، وإنما يرتبط بحالتها. هذا الهاجس وهو أن التشكيك الأخلاقي وإنكار المعايير الأخلاقية والعينية صحيح، وأن الأخلاق لا تشمل على أي نوع من أنواع الاقتدار الواقعي والمعرفة الأخلاقية.

٢- إن نظرية محورية التخطئة في حقل الأخلاق، اتجاه يقوم على أن هناك من الأشخاص الذين يعملون على توظيف لغة الأخلاق، يذكرون في الكثير من المواقع مدعيّات تستتبع الوقوع في الأخطاء. إن المفاهيم الموجودة في فلسفة الأخلاق تضع بأيدينا أسلوباً خاطئاً ومقروناً بالخطأ لفهم العالم أو توظيف التعقل العملي. إن هذه النظرة قد تمّ بيانها في أكثر جوانبها تأثيراً من قبل ماكي. يذهب ماكي إلى الاعتقاد بأننا نواجه معضلة معرفية وإبستمولوجية تفرض علينا صعوبة فهم القيم الأخلاقية. إنه يذهب إلى الاعتقاد بأن العامل الأخلاقي عندما يتحدّث عن الأحكام الأخلاقية، لا ينبغي أن يذهب بنا التصوّر إلى أنه يتحدّث عن توصيف عيني، إذ لا وجود لمثل هذا الشيء، وعلى هذا الأساس تكون جميع المدعيّات الأخلاقية كاذبة.

٣- يذهب روس شيفر لاندو إلى الاعتقاد بأن نظرية التخطئة تقوم على ثلاثة مدّعيات محورية، ونتيجة ذلك أنه لا وجود لأيّ معرفة أخلاقية، وبالتالي حيث لا يمكن العثور على حقيقة أخلاقية، وإن المعرفة بدورها تحتاج في ظهورها إلى الحقيقة، إذن لا ينبغي السير عبثاً وراء المعرفة الأخلاقية. بالنظر إلى نظرية التخطئة لو اعتبر شخص نفسه ملتزماً بالأخلاق، يكون قد ارتكب خطأ كبيراً، وفي ضوء هذا الاتجاه تكون جميع الآراء الأخلاقية فارغة من أيّ حقيقة أو صواب بنفس الدرجة. إن جميع المنظرين والمدافعين عن نظرية التخطئة يركزون على هذا الخطأ المحدد، ويعتقدون بأن ذلك الخطأ المدمر الذي يقضي على الأخلاق بالمرّة، هو الافتراض القائل بإمكان العثور على خصائص أخلاقية عينية، بحيث يمكن الحصول من قناتها على أدلة مطلقة. لو أمكن للمدافعين عن نظرية التخطئة أن يثبتوا بمدّعاتهم أن هذا الافتراض المسبق خاطئ، يمكنهم الحديث عن عدم اعتبار الأخلاق. ومن ناحية أخرى توجد مسألتان محوريتان أخريان أيضاً، حيث يتعيّن على المؤسسين لنظرية التخطئة أن يقدموا توضيحاً مقنعاً في هذا الشأن. المسألة الأولى أن القبول بالأخلاق رهن بالالتزام بالعينية الأخلاقية وإطلاق الأدلة الأخلاقية. والمسألة الثانية: أنه حتى في حالة قيام الأخلاق على هاتين الفرضيتين المسبقتين، فسوف تكون إحدى هاتين الفرضيتين في الحد الأدنى كاذبة. لقد أثبت شيفر لاندو من خلال دراسته ومناقشته لأدلة المدافعين أن المدافعين عن نظرية التخطئة لا يمكنهم الوصول إلى شيء.

٤- لقد عمل شيفر لاندو -من خلال تحليله لكل واحد من مقدمات الأدلة المختلفة للمدافعين عن نظرية التخطئة- على إثبات ضعف وعدم جدوائية هذه المقدمات، وأن يثبت نتيجة لذلك ضعف هذه الأدلة. وقد ذكر أن المؤسسين لنظرية التخطئة في الأخلاق لا يمكن لهم -من خلال هذه الأدلة- أن يثبتوا خطأ هذا الافتراض القائل: "إن المعايير الأخلاقية العينية موجودة بحيث يمكن الحصول بواسطتها على أدلة مطلقة". ومن هنا تكون المعرفة الأخلاقية موجودة، ويمكن الحديث عن الأخلاق العينية.

لائحة المصادر والمراجع

- ١- بلكبرن، سايمون، نظريه خطأ مدار دربارہ فلسفہ اخلاق، دانشنامه فلسفہ اخلاق، تحقيق: بول إدواردز، ترجمه إلى اللغة الفارسية: إن شاء الله رحمتي، نشر سوفا، طهران، ١٣٩٩هـ.ش.
- ٢- باب، ديفد، شكايت أخلاقي: دانشنامه فلسفہ أخلاق، تحقيق: بل إدواردز، ترجمه إلى اللغة الفارسية: إن شاء الله رحمتي، نشر سوفا، طهران، ١٣٩٩هـ.ش.
- ٣- ناتن، ديفد، نگاه اخلاقي: درآمدي به فلسفہ اخلاق، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن ميانداري، انتشارات سمت، طهران، ١٣٨٣هـ.ش.

1. Brink, David. (1986). Externalist moral realism, The Southern Journal of Philosophy, Vol. XXIV, Supplement: 23 - 41.
2. Dreier, J. (1997). Humean Doubts About the Practical Justification of Morality. In Ethics and Practical Reason, ed. G. Cullity and B. Gaut, 81 - 100 Oxford: OUP.
3. Joyce, Richard. (2001). The Myth of Morality, Cambridge University Press.
4. Joyce, Richard. (2021). Moral Anti-Realism, In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. at: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/moral-anti-realism/>.
5. Kalf, Wouter Floris. (2018). Moral Error Theory, Palgrave Macmillan.
6. Mackie, John Leslie. (1977). Ethics: Inventing Right and Wrong, New York, Penguin.
7. Mackie, John Leslie. (1988). The Subjectivity of Values, in Essays on Moral Realism, ed. by Geoffrey Sayre McCord, New York, Cornell University Press.
8. McDowell, John Henry. (1998). Mind, Value and Reality, London, Harvard.
9. Olson, J. (2014). Moral Error Theory: History, Critique, Defence. Oxford.
10. Olson, J (2010). In Defence of Moral Error Theory. In New Waves in Metaethics, ed. M. Brady, 62 - 84. London: Palgrave Macmillan.
11. Pojman, Louis, P. (2011). Ethics Discovering Right and Wrong, USA, Wadsworth.
12. Sayre - McCord, g. (2010). Moral Skepticism in the Routledge Companion to Epistemology, edited by Stiven Bernecker and Duncan Pritchard (Routledge, 2010).
13. Shafer - Landau, Russ. (2003). Moral Realism: A Defence, Oxford University Press.
14. Shafer - Landau, Russ. (2005). ERROR THEORY AND THE POSSIBILITY OF NORMATIVE ETHICS, Philosophical Issues, 15, Normativity.
15. Shafer - Landau, Russ. (2012). Fundamentals of Ethics, Oxford University Press.
16. Shafer - Landau, Russ. (2018). Living Ethics: An Introduction with Readings, Oxford University Press.
17. Smith, M. (1994). The Moral Problem. Oxford: OUP.
18. Smith, M. (2006). Beyond the Error Theory, In: A World Without Values Essays on John Mackie's Moral Error Theory, Richard Joyce· Simon Kirchin Editors, Springer Dordrecht Heidelberg London New York.
19. Sturgeon, Nicholas. (1986). What Difference does it make whether moral realism is true?, The Southern Journal of Philosophy, Vol. XXIV, Supplement.

الأخلاق الدينية والواقعية الأخلاقية*]

محمد لغنهاوزن**]

للملخص

تهدف هذه المقالة إلى استكشاف العلاقات بين الأشكال المختلفة من الواقعية الأخلاقية وبعض الآراء حول الأخلاق الدينية، وعلى وجه الخصوص الأخلاق الدينية في التراث الإسلامي. تجدر الإشارة إلى أن كل ما ورد في هذه المقالة ينطبق أيضاً على الآراء الأخلاقية في التعاليم الدينية الأخرى. أولاً، تُقدّم هذه المقالة عرضاً تاريخياً موجزاً لتصادم الواقعية الأخلاقية في القرن العشرين، وتمييزاً ثانياً بين الأنواع الرئيسة من الواقعية الأخلاقية، بينما تحتجُ ثالثاً على أنه لكل نوع رئيس من هذه الواقعية - سواء الواقعية الأخلاقية الشديدة أم الواقعية الأخلاقية الطفيفة - يمكن صياغة وجهات النظر الدينية التي تتطابق مع كل من التوجه نحو تبني الواقعية أو رفضها. ولكن في كلتا الحالتين، ينبغي على عالم الأخلاق أن يدفع ثمن تبنيه أو رفضه. في الختام، يحتج الكاتب على أن الموقف الذي تبناه أبرز الفلاسفة المسلمين - والذي يرجع إلى ابن سينا مروراً بالملأ صدرا - يلتقي في نقاط مهمة مع الموقف غير الواقعي.

الكلمات المفتاحية: الأخلاق الدينية - الواقعية الأخلاقية - مور - المعرفة الأخلاقية.

*- المصدر: لغنهاوزن، محمد، المقالة بعنوان «Religious Ethics and Moral Realism» في مجلة Revelatory Ethics، التي

تصدر في الجمهورية الإسلامية الإيرانية باللغة الإنجليزية، العدد 9، خريف وشتاء 1394، الصفحات 13 إلى 64.

تعريب: هبة ناصر.

** - أستاذ مساعد في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث.

جورج إدوارد مور وأصول الواقعية الأخلاقية المعاصرة

قد يحتاج أحدهم على أنّ الواقعية الأخلاقية نشأت على يد أفلاطون، فالخير هو جزءٌ من ثلوث يضمُّ الجمال والحقيقة في قطبيه الآخرين، ويُشكّل العالم السامي للمثل الأفلاطونية. ولكن في القرن العشرين، وقف جورج إدوارد مور (١٨٧٣-١٩٥٨) وراء استحداث الواقعية الأخلاقية المعاصرة. في العام ١٩٠٣، نُشر كتابه (الأصول الأخلاقية)، ومع هذا الكتاب ظهرت الأخلاق الفوقية لأول مرة كفرعٍ متميّز في علم الأخلاق حيث تُبحث معاني المصطلحات الأخلاقية وتُحلّل المفاهيم والافتراضات الأخلاقية.

يُعدُّ جورج إدوارد مور أحد المؤسّسين للفلسفة التحليلية، وكتابه (الأصول الأخلاقية) هو من ضمن المؤلفات التي أسهمت في تعريف هذا النمط والمنهج الفلسفي. ادعى مور أنّه كان بصدد إجراء تحليلٍ مفهومي، أي: إرجاع الافتراضات إلى المفاهيم التي تتكوّن منها وتحويل المفاهيم إلى أفكارٍ أبسط حتّى يصل الفرد إلى مفاهيم أولية غير قابلةٍ للتعريف كالخير. قام برتراند راسل^[١] في جامعة كامبريدج بدعم مطالبه لاتباع الصلابة المنطقية، ولاحقاً نال مور دعم لودفيغ فيتغنشتاين كذلك. بالرغم من أنّ المؤرّخين يعدّون هؤلاء العلماء الثلاثة مؤسّسي الفلسفة التحليلية، فإنّ كلّ واحدٍ منهم كان لديه رأيه الخاص فيما يتعلّق بكيفية إجراء التحليلات.

في كتاب (الأصول الأخلاقية)، سعى مور لدحض جميع النظريات الأخلاقية الرئيسة التي عاصرها كالمثالية والتطورية والنفعية. بالرغم من أنّه قد دافع عن نوعٍ من النفعية المثالية، فإنّ هذا النوع كان بعيداً عن أشكال النفعية التي تتبناها المنظّرون الأخلاقيون السابقون، فقد اتخذ مور موقفاً ثائراً. فيما يتعلّق بالأخلاق العملية، لم يدافع مور عن الأخلاق الدينية، ولا عن النشاط السياسي الإصلاحية الذي كان يُناصره بينثام^[٢] والفيلسوفان من آل ميل^[٣]، ولا عن الصلابة الأخلاقية المنسوبة إلى أخلاقيات الواجب لدى كانط. في الواقع، ناصرَ مور مذهب الجمالية، والتمتّع بالصحة الصالحة والصدقات العميقة، وتقدير الفن والجمال الطبيعي، والنظر إلى الحياة على النحو الذي كان ينظرُ إليها المؤلّفون والفنّانون في العصر الفكتوري من أمثال أوسكار وايلد^[٤]

[1]- Bertrand Russell

[2]- Bentham

[3]- Mill

[4]- Oscar Wilde

ووالتر بايتر^[١]. بعد طباعة كتاب (الأصول الأخلاقية)، أصبح مور الفيلسوف الحكيم في عيون نخبة طلاب جامعة كامبريدج الذين شكّلوا معه جماعةً سرّيةً تُدعى (الرُّسل)، وفي عيون المفكرين الذين أصبحوا يُعرفون بمجموعة بلومسبري^[٢].

في الأخلاق النظرية، بدأ مور متمرداً كذلك. دخل آخرون في الجدل حول التعريف المناسب لـ (الخير) ولكن صرّح مور بأنّ الخير هو غير قابلٍ للتعريف واتّهم أيّ شخصٍ يعارضه بأنّه يرتكب خطأً سمّاه (المغالطة الطبيعية). عدّ مور أنّه إذا فكّرنا بكلّ الأشياء الخيرة سوف نجدُ بأنّها لا تشتركُ جميعاً بخاصيةٍ طبيعيةٍ واحدة، ولا يُمكن تحديد الخير بالفائدة أو إرادة فعل الواجب أو أيّ شيءٍ آخر. كما أشار برنارد ويليامز^[٣] وآخرون، فإنّ (المغالطة الطبيعية) ليست مغالطةً في الواقع؛ لأنّها تنطبقُ على ما يعده مور آراءً خاطئةً وليس استنتاجاتٍ مختلفة. علاوةً على ذلك، قام مور بتطبيق مصطلح (المغالطة الطبيعية) على نظريات الأمر الإلهي، وأيضاً على النظريات التي تُعرّف الخير في ضوء الخصائص الطبيعية. من ثمّ، فإنّ علماء الأخلاق المتديّنين سيكونون بصدد ارتكاب الخطأ إذا قاموا بتفسير الهجوم على المذهب الطبيعي في نظرية مور الأخلاقية كدليلٍ على الخضوع للإيمان الديني.

يُقدّم مور مصطلح (المغالطة الطبيعية) كما يأتي: «قد يصحُّ أنّ كلّ الأشياء الخيرة هي شيءٌ آخر كذلك، كما يصحُّ أنّ كلّ الأشياء الصفراء تُنتجُ نوعاً معيّنًا من الذبذبة في الضوء. يُفيدُ الواقع أنّ علم الأخلاق يهدفُ لاستكشاف الخصائص الأخرى التي تنتمي إلى جميع الأشياء الخيرة. ولكن ظنّ عددٌ كبيرٌ من الفلاسفة أنّهم حينما أطلقوا الأسماء على تلك الخصائص الأخرى كانوا بصدد تعريف الخير فعلاً؛ أي إنّ تلك الخصائص ليست شيئاً (آخر) ببساطة بل هي الخير نفسه بشكلٍ مُطلقٍ وتام. أنا أطرحُ تسمية هذا الرأي (مغالطةً طبيعية) وسوف أسعى للتخلّص منه».

في تكملة لهذا النقاش، نجدُ أنّ مور قام بالتأكيد على ثلاثة ادّعاءات:

١. لا يُمكن استنتاج الافتراضات الأخلاقية بشكلٍ صحيحٍ من الافتراضات غير الأخلاقية.
٢. المصطلحات الأخلاقية (ومن ضمنها الخير على وجه الخصوص) ليست قابلةً للتعريف في ضوء المصطلحات غير الأخلاقية.

[1]- Walter Pater

[2]- Bloomsbury

[3]- Bernard Williams

٣. الخصائص الأخلاقية تختلف في نوعها عن أيّ خصائص غير أخلاقية أو أيّ تركيب لهذه الخصائص.

الادّعاء الأول منطقي، والثاني لفظي، والثالث ميتافيزيقي، وهذه الادّعاءات الثلاثة بتمامها هي مثيرة للجدل ولا يمكن ترسيخها عبر اتّهام من لا يقبل بها بارتكاب المغالطات. افترض أن أحدهم يتبنّى مذهب السعادة ويعتقد بأنّ الخير هو ما يقود إلى الهناء الأقصى. لقد ساد هذا الموقف في الأفلاطونية اليهودية والمسيحية والإسلامية. لا ترد أيّ مصطلحات أخلاقية في عبارة (يقود إلى الهناء الأقصى)، ومن ثمّ وفقاً للادّعاء الثاني لا يمكن الاستفادة منها لتعريف (الخير). ولكن لا يعتقد الأفلاطونيون أنّ خاصية الإيصال إلى الهناء الأقصى هي خاصية غير أخلاقية. أما مور، فإنّه يرى أنّ خاصية الخيرية تختلف في ماهيتها عن خاصية الإيصال إلى الهناء؛ وذلك لأنّه يعدّ هذه الخاصية الأخيرة غير أخلاقية. قد يحتجّ المدافع عن مور بأنّ تعريف الخير في ضوء الهناء الأقصى لا يمكن أن يكون صحيحاً، فحتّى لو أفادت نظرية مذهب السعادة أنّ الخير هو ما يقود إلى الهناء إلا أنّ هذا ليس معنى كلمة (الخير) في اللغة الإنكليزية. بالرغم من ذلك، لا يهتم مور بالتعريف اللفظية ويصرّح أنّه حينما يدّعي عدم قابلية تعريف (الخير) فإنّه لا يقصد أنّ هذه الكلمة لا تمتلك معنى لفظياً في قاموس اللغة. من ثمّ، هناك معياراً يمكن من خلاله رفض انطباق التعريف القاموسي المتمثّل بـ(الإيصال إلى الهناء) على (الخير)، ولكنّ هذا المعيار لا يتصلّ بمقصد مور حينما يدّعي بأنّ (الخير) هو غير قابلٍ للتعريف.

اعترضت هيلاري بوتنام^[1] على مور معتبرة أنّ بديهياتنا اللفظية لا تكشف شيئاً عما ننسبه إلى الموضوع حينما نطبّق المحمول عليه. تُشير بوتنام إلى أنّ الحصول على المفهوم يعني القدرة على استعمال الكلمات بأساليب محدّدة. من ثمّ، فإنّ إدراك مفهوم الخير يوازي معرفة الاستعمال المناسب للكلمات التي تُعبّر عن هذا المفهوم، وقد يحظى الفرد بهذه الكفاءة من دون معرفته بأنّ الاستعمال المناسب لمصطلح (الخير) يتمثّل بانطباقه على ما يُوصل إلى الهناء. من ثمّ، لا يمكن الحكم على كون (الخير) قابلاً للتعريف أم لا من خلال الاعتماد على البديهيات اللغوية أو البصيرة المفهومية بل من خلال الإستناد إلى وهو أمرٌ يوضّح قدرتنا على استعمال العلامات المهمة. يُشير من يتبنّى مذهب السعادة إلى أنّ تصريحنا بأنّ الشيء هو خيرٌ يعني التصريح بأنّه يقود إلى الهناء، ولو عن غير قصد. قد يكون هذا الرأي خاطئاً ولكنّ إظهار خطئه يقتضي المزيد من التأمل حول ما نقصده من الكلمات التي نستعملها.

[1]- Hilary Putnam

يُعرّف احتجاج مور ضدّ المغالطة الطبيعية بـ(جدلية السؤال المفتوح)، وقد تمتّ صياغته بطرق كثيرة إلا أنّ صياغات مور في الأغلب ليست على درجة الوضوح المطلوبة. فيما يلي نوردُ مقتطفًا من كتاب (الأصول الأخلاقية) حيث يتمّ تحديد الجدلية وتقديم نموذجٍ عنها:

«أظنُّ أنّه يتّضحُ أولاً أنّه ليس كلّ خيرٍ أمرًا طبيعيًّا (اعتياديًّا)، بل على العكس فإنّ الغريب كثيرًا ما يكونُ أفضل من الطبيعي. من الواضح أنّ الامتياز الفريد -والوحشية الفريدة- ليسا طبيعيين بل هما غريبان. ولكن مع ذلك يُمكن القول بأنّ الشيء الطبيعي هو خير، وأنا بنفسى غير مستعد لمناقشة أنّ الصحة هي أمرٌ حسن. ولكن ما أوكدُّ عليه هو أنّه لا ينبغي عدّ هذا الأمر واضحًا بل يُعدّ سؤالًا مفتوحًا، فإنّ التصريح بوضوحه يعني الإشارة إلى المغالطة الطبيعية».

بما أنّ كونَ x أمرًا حسنًا يبقى سؤالًا مفتوحًا -حيث يُمكن استبدال x بأيّ تحليلٍ مُقترحٍ لمفهوم الخير كالصحة أو الحالة الطبيعية كما ورد في الفقرة السابقة- يعدُّ مور أنّ ما يترتب على ذلك هو عدم إمكانية تحديد أنّ x هو أمرٌ حسن. يتّضحُ من خلال ذكر مور للصحة والحالة الطبيعية كأمثلة أنّ لديه هدفًا أفلاطونيًّا. كان أفلاطون وأرسطو قد عدّا أنّ الامتياز يتحقّق حينما تعمل المدارك البشرية بشكلٍ سليم، أي لدى الاعتدال في شهية الإنسان وطموحاته وذكائه، وهو ما ينطبق بالتتالي على فضائل العفة والشجاعة والحكمة. وعليه، فإنّ من يتّبع فلسفة أرسطو يعدّ الطبيعة كامنةً في تفادي الإفراط أو التفريط المدمرَيْن. أمّا مور، فإنّه يُفسّر الأمر الطبيعي بالاعتيادي أو الشائع. من ثمّ، وفقًا لمُتبعي فلسفة أرسطو، فإنّ الصحة ليست أمرًا حسنًا لكونها الحالة الشائعة لدى البشر أو الحالة البدنية الاعتيادية للجسد؛ بل إنّ الصحة أمرٌ حسن لأنّها الحالة التي تعمل فيها أعضاء الجسد بشكلٍ سليم ومتناغم.

بسبب شعبية ما يُسمّى بالتيار الجديد لعلم دلالات الألفاظ الذي قامت بوتنام بتأييده، فإنّ الفلاسفة ينصحون بالاحتياط فيما يتعلّق بالخلط بين المسائل الميتافيزيقية واللغوية. إحدى الأمثلة على ذلك هي كلمة (الماء). حينما يستفسر الفرد عن معنى (الماء) باللغة الإنكليزية فإنّه يكونُ قد طرح سؤالًا لغويًّا. ولكن قد يقترح المرء استخدام كلمة (الماء) بطريقة تختلف نوعًا ما عن الاستعمال العادي-مثلًا: الدعوة لضمّ الثلج والبخار في تعريف (الماء)- وكلّ هذا يندرج أيضًا في ضمن علم دلالات الألفاظ. كذلك، توجد أسئلةٌ إبستمولوجيةٌ حول كيفية معرفتنا بأنّ شيئًا ما هو (ماء). في النهاية، تنشأ قضايا ميتافيزيقية تتعلّق بالماهية الحقيقية للماء. على سبيل المثال، قد نعد بأنّ الماء هو الحالة السائلة من H₂O، ولكن كلمة (الماء) لا تعني (سائل الـ H₂O)؛ لأنّه بمقدور

الفرد أن يعرف معنى (الماء) من دون معرفة تركيبته الجزيئية. من الناحية الإستمولوجية، قد يعلم المرء أن السائل في الكوب هو ماء من دون علمه بأن الماء هو سائل H_2O . لا يعني أيُّ مما سبق أن الماء بجوهره ليس سائل ال H_2O . قد يُصَرَّ عالم الكيمياء أنه لا يوجد عالم ممكنٌ حيث يكون الماء في كوب، ولكنه ليس H_2O ؛ لأنَّ الماء يتمتّع بتركيبٍ جزيئيٍّ بغضِّ النظر عن معنى الكلمة التي تصفه، أو الطرق التي ندركه من خلالها.

في ضوء هذا التمييز بين علم دلالات الألفاظ والميتافيزيقيا، يبدو أن أدلة مور الواردة ضدَّ الطبيعية الأخلاقية في كتابه (أصول الأخلاق) هي مُشوَّشة. يحتجُّ مور بأنَّ (الخير) لا يعني x حيث يكون هذا الأخير نوعاً من الاختزال المزعوم للخير داخل خاصيةٍ طبيعية أو خارقة للطبيعة. بناءً على التمييز بين معاني الكلمات، يستنتجُّ مور أن تحديد الخصائص هو ارتكابٌ للخطأ. ولكن لا يمكننا أن نستنتج بأنَّ الماء ليس سائل ال H_2O فقط؛ لأنَّ الماء لا يعني (سائل ال H_2O). من ثمَّ، لا يمكننا أن نتوصّل إلى نظرية المتعة التي تُفيد بأنَّ الخير هو ما يُثير المتعة، ولا إلى الادّعاء اللاهوتي بأنَّ الخير هو ما يكون قريباً من الله، والسبب ببساطة هو أنَّ الخير لا يحملُ أيَّ معنىٍ من هذا القبيل. إذا أمكن لجدلوية السؤال المفتوح أن تُثبت شيئاً ما فإنَّ ذلك هو فقط الادّعاءات بأنَّ هيئة $(y=x)$ ليست تحليلية لدى السؤال المفتوح عن كون x هو y أم لا.

قام مور بالاحتجاج على معاني المفاهيم الأخلاقية، وأراد من ذلك الدفاع عن نظرية ميتافيزيقيةٍ حول طبيعة الخير تمثّل شكلاً صارماً من الواقعية الأخلاقية. ولأنَّه لا يمكن تقسيم مفهوم الخير إلى مفاهيم أبسط، ومن ثمَّ يكون هذا المفهوم غير قابلٍ للتعريف، استنتج مور أنَّ خاصية الخير هي بسيطةٌ ميتافيزيقياً ولا يمكن إدراكها إلا من خلال الحدس المباشر.

بغضِّ النظر عن العيوب الكامنة في أدلة مور، كانت آراؤه مؤثِّرةً بشكلٍ هائل. اقتنع كثيرون بأنَّ جدلية السؤال المفتوح قد أظهرت بأنَّ تطبيق الخصائص الأخلاقية على الخصائص الطبيعية (أو الخارقة للطبيعة) هو أمرٌ خاطئ. ولكن بالرغم من ذلك، لم تتمثّل النتيجة بتبني الناس للواقعية الأخلاقية غير الطبيعية التي أيدها مور. مع أنَّ فلاسفة من أمثال بريتشارد^[1]، روس^[2]، وكاريت^[3] قاموا بالدفاع عن الواقعية لدى مور، فإنَّ كثيرين قد استنتجوا بأنَّ دليل السؤال المفتوح قد أظهر بأنَّه لا ينبغي اعتبار المصطلحات الأخلاقية مُحدّدة لأيِّ خصائص على الإطلاق. على خلاف نوايا

[1]- Prichard

[2]- Ross

[3]- Carritt

مور، فقد أدت أدلته إلى أن يقوم العديد من الأفراد بتبني شكل معين من مذهب نفي الإدراكية أو المذهب التعبيري. على سبيل المثال، قام العلماء الوضعيون المنطقيون من أمثال آير^[١] و كارناب^[٢] الذين لم يهتموا بالمبادئ الميتافيزيقية التي أيدها مور وتلامذته بتبني مذهب نفي الإدراكية.

مع تراجع الفلسفة الوضعية المنطقية وإنعاش الميتافيزيقيا على يد ويلارد ف. أ. كواين^[٣] وويلفريد سيلارز^[٤] بعد الحرب العالمية الثانية، بدأت تظهر أشكال أخرى من الواقعية الأخلاقية. استمرت الأخلاق الأفلاطونية - التي كان أبرز مدافعيها غيرترود أنسكومب^[٥]، بيتر غيتش^[٦] وفيليبا فوت^[٧] - بالذب عن عناصر المذهب الطبيعي الذي هاجمه مور فضلاً عن الدفاع عن هيئات المذهب التعبيري التي أعقبت الأشكال الأولية من مذهب نفي الإدراكية الذي تبناه العلماء الوضعيون. كان غيتش وأنسكومب كاثوليكيين بينما كانت فوت ملحدة، ولكنهم استطاعوا معاً بناء أسس أخلاقيات الفضيلة في القرن العشرين وما فتى هذا المشروع يحظى بالمؤيدين في أوساط المفكرين المتدينين والملحدين.

يتم أحياناً تقسيم الأشكال الجدد من الواقعية الأخلاقية التي ظهرت على الساحة إلى فرعين: البريطانية والأمريكية. تأثرت الواقعية الأخلاقية البريطانية بفيثغنشتاين^[٨] وانطلق الدعم البريطاني لهذه الواقعية من طرق استخدام اللغة الأخلاقية. اتجه الواقعيون البريطانيون نحو التخصيص الأخلاقي وإنكار كون الخصائص الأخلاقية طارئة على الخصائص المادية. أما النموذج الأمريكي من الواقعية الأخلاقية، فقد تأثر بالواقعية المتعلقة بالوحدات النظرية في فلسفة العلم الطبيعي. وفقاً لهذا الرأي، فإن الخصائص الأخلاقية تطرأ على الخصائص الطبيعية. تمثل أسلوب الاستدلال المفضل هنا باستنتاج أفضل التفسير، وقد قام ريتشارد بويد^[٩] وديفيد برينك^[١٠] بتأييد القياس بين الواقعية العلمية والواقعية الأخلاقية.

في القرن الواحد والعشرين، ظهر شكلان إضافيان من الواقعية الأخلاقية. مثل أول شكل مجرد

[1]- A.J. Ayer

[2]- Carnap

[3]- Willard Van Orman Quine

[4]- Wilfrid Sellars

[5]- Gertrude Anscombe

[6]- Peter Geach

[7]- Philippa Foot

[8]- Wittgenstein

[9]- Richard Boyd

[10]- David O. Brink

إعادة التعبير والدفاع عن الواقعية التي ناصرها مور التي أصبح اسمها (الواقعية الأخلاقية الشديدة). أما الشكل الثاني من الواقعية، فإنه قد سار في الاتجاه المقابل ويمكن تسميته بـ(الواقعية الطفيفة). وفقاً لهذا الرأي، فإن إحدى النظريات المتقلّصة عن الحقيقة تسمح لنا بالتصريح بوجود حقائق أخلاقية كطريقة أخرى للإعلان عن الجمل الأخلاقية. تؤخذُ عبارة (صحيح أن السرقة خطأ)، بمعنى (السرقة هي خطأ)، لا أقل أو أكثر. على هذا الأساس، يحتجّ سيمون بلاكبورن^[1] على أنه: بما أنّ مناصري مذهب نفي الإدراكية هم مستعدّون لتأييد العبارات الأخلاقية، ينبغي عليهم أن يتخلّوا عن الادّعاء بعدم وجود الحقائق الأخلاقية، وقد منح رأيه لقب (شبه الواقعية). قام مارك تيمونز^[2] بتطوير نظريات أخلاقية طفيفة أخرى والدفاع عنها، بينما قام ماثيو كرايمر^[3] بمناصرة الواقعية الأخلاقية الطفيفة بجلاء. يمتلك مناصرو هذا النوع من الواقعية استعداداً للتصريح بوجود حقائق وخصائص أخلاقية، ولكنهم يعدّون هذا الإذعان لا يقتضي إلتزامات ميتافيزيقية، أو أنّه يستدعي إلتزامات ضئيلة للغاية حيث لا يُوازي الاعتراف بالحقائق الأخلاقية سوى الاستعداد للتأكيد على الادّعاءات الأخلاقية. كذلك، فإنّهم يعترفون بوجود خصائص أخلاقية، ولكن تفسيرهم لدعوى وجود خاصية الخير هو أنّ هذه الدعوى هي مجرد طريقة أخرى للتصريح بأنّ بعض الأمور هي خير.

يكفي هذا الاستعراض التاريخي الموجز لأدلة الواقعية الأخلاقية منذ زمن مور للإشارة إلى الكم الهائل من المؤلّفات الموجودة حول الواقعية الأخلاقية في يومنا الحالي. يُقدّم المؤلّفون تعريفات مختلفة عن الواقعية الأخلاقية، وبعضها دقيق للغاية بينما بعضها الآخر غير مُتقن. عُرفت الواقعية الأخلاقية بأنّها مبدأً ميتافيزيقيّ ولغويّ وإبستمولوجي، ويمكن العثور على الأدلة لصالح أو ضدّ النماذج المتنوّعة من الواقعية الأخلاقية وعرضها بدرجة عالية من الحنكة. لا أهداف في هذه المقالة إلى تقييم هذه الأدلة إلاّ بالقدر الذي تنعكس فيه على الأخلاق الدينية، ولكن أولاً ينبغي أن نتناول دائرة المواقف التي تبناها المفكّرون الدينيون تجاه الأخلاق.

الإسلام والأخلاق

قدّم علماء أخلاق الدين طائفة واسعة من الآراء حول العلاقة بين الأخلاق والدين، وكلّ الآراء تقريباً التي تبناها علماء الدين المسلمون لها نظيرٌ في الكتابات المسيحية. كذلك، وعلى الأغلب،

[1]- Simon Blackburn

[2]- Mark Timmons

[3]- Matthew Kramer

فإن الآراء التي تُشبه وجهات نظر المؤلفين المسيحيين قد تمّ الدفاع عنها من قبل مؤلّفين مسلمين أو يُمكن الذبّ عنها من قبلهم. سوف أقومُ بتناول بعض الآراء التي يُمكن -أو قد تمّ فعلاً- التطرّق إليها من منظورٍ إسلامي. بالرغم من التداخل الكبير في الآراء الأخلاقية للتعاليم الدينية المختلفة، فإنّه توجد بعض المناقشات التي برزت بشكلٍ أوضح في أوساط المسلمين كالعلاقة بين الأخلاق والقانون الديني، وهذه المناقشة قد تُوفّر مدخلاً مناسباً لتناول الأخلاق الإسلامية والواقعية الأخلاقية.

إحدى أهمّ النقاشات وأكثرها إثارةً للجدل بين العلماء المسلمين هي العلاقة بين الأخلاق والقانون الديني. تُرجمت الكلمة اليونانية Ethikos إلى الأخلاق باللغة العربية، وكانت الترجمة جيدة؛ لأنّ الكلمتين تنبعان من جذرٍ يعني الشخصية. أمّا في التعاليم الغربية، سرعان ما توسّعت مادة الأخلاق إلى ما هو خارجٌ عن تعاليم الفلاسفة اليونانيين حول الفضائل، فأصبحت الأخلاق تتضمن النقاشات حول الواجبات والحقوق والمبادئ والمعايير. تمّ النقاش في التعاليم الإسلامية أيضاً حول هذه القضايا، إلا أنّها لم تعدّ بنحو عام جزءاً من الأخلاق فالحقوق والواجبات تردّ في الشريعة بينما تتناول الأخلاق موضوعَ الفضائل. عدّت الشريعة التي تأمر بحقوق وواجباتٍ معيّنة قانوناً دينياً بنحو عام، ولم يكن هناك رأيٌ يُفيدُ وجودَ قانونٍ أخلاقيٍّ مُوازٍ للقانون الديني، ولكنه مُختلفٌ عنه. اعتقد المسلمون بأنّ كمية الأخلاق التي يتوصّل إليها العقل من دون إرشادٍ ديني هي قليلةٌ جداً، وقاموا بالتركيز على مسألة وجود الحُسن والقبح العقلي بالرغم من احتجاج بعضهم على إمكانية استمداد الواجبات من المعرفة العقلية للخير والشر. كذلك، اختلف العلماء المسلمون بشكلٍ كبير حول المقدار الدقيق من المعرفة الأخلاقية التي يُمكن التوصل إليها بشكلٍ مستقلٍ عن الوحي.

بالرغم من أنّ علم الإلهيات لدى الأشاعرة معروفٌ بتبنيّه لمبدأ الإرادة الإلهية حيث يعتمدُ الصواب والخطأ بشكلٍ تام على أوامر الله، بينما علم الإلهيات لدى الشيعة -كالمعتزلة- يسمَحُ للعقل بتمييز الخير في بعض الحالات على الأقل ويُفيدُ بأنّ إحسان الله يتعارض مع إمكانية أمره بما يُعرف شره بشكلٍ مستقلٍ عن الوحي، إلا أنّه توجد مجموعةٌ واسعةٌ من المواقف المختلفة التي تتوسّط طرفي هذين النموذجين.

قد يتخذ الفرد موقف المعتزلة الذي يُفيدُ أنّه يستحيل على الله أن يأمر بما يعرف العقل أنّه ظلم، ولكنه في الوقت نفسه قد يدّعي بأنّ ما يعلم العقل أنّه ظلم يقتصرُ على البديهيات. من ثمّ قد يأمر

الله بالسرقة ولكن ليس السرقة الجائرة. لا يُمكن أن يأمر الله بالظلم؛ لأنّه يستحيل على الله أن يأمر به، ويصدقُ بشكلٍ بديهي أنّ الظلم هو شر. قد يُعدّ هذا الرأي نوعاً خاصاً من الشكوكية الأخلاقية حيث لا توجد معرفةٌ أخلاقيةٌ غير بديهيةٍ مستقلة عن الوحي.

من ناحيةٍ أخرى، قد يتمّ الدفاع عن الموقف الأشعري من خلال الاحتجاج بأن المعرفة الأخلاقية التي يتوصّل إليها العقل حول الحقائق البديهية ليست معرفةً أخلاقيةً على الإطلاق، بل هي مجرد معرفة منطقية. أيّ محتوى يتضمّن مصطلحات أخلاقية خارج ما هو موجودٌ في المنطق والقواعد اللغوية ينبغي أن يكون من قبل المشرّع الإلهي. قد يصل الفرد إلى درجة نفي الأخلاق كلياً والادّعاء بأنّ الأوامر الجوهرية الوحيدة هي تلك التي يُصدرها القانون الأخلاقي. أمّا إحدى الأشكال الأكثر اعتدالاً من العقيدة الأشعرية، فإنّها قد تُبقي على الرأي الذي يُفيد بأنّ العقل غير قادرٍ على تمييز الحقائق الأخلاقية الجوهرية، ولكنّها تُنكر كون الأوامر الإلهية غير عادلة. وفقاً لهذا الرأي، الخير والحق هو ما يأمر به الله ولكن ليس لأنّ الله هو الذي أمر به، بل لأنّ الله يعلم ما هو خيرٌ وحقٌّ، بينما لا يستطيع العقل البشري الوصول إلى هذه المعرفة بنحوٍ مستقلٍ عن الوحي.

قد يُعدّ الرأي الذي أبرزناه آنفاً ضمن أنماط الاستنباط الأخلاقي من الكتاب المقدّس التي تعدّ المصدرَ الرئيس لمعرفة الصواب والخطأ هو الوحي. يفترضُ مذهب إنكار هذا الرأي إمكانيةً حيازة المعرفة الأخلاقية من مصادرٍ أخرى مستقلة عن القرآن والسنة (بالنسبة إلى الشيعة تُضاف إلى سنة النبي سنّة الأئمة المعصومين) أو مندمجة معها. كما ذكرنا سابقاً، فإنّ المعتزلة والشيعة قد لجأوا إلى العقل. من بين المصادر الأخرى للمعرفة الأخلاقية التي ناقشها المسلمون نذكر: الوجدان، والعرف، وحُكم العقلاء.

بالنسبة لأفلاطون، قد تعدّ معرفة هيئة الخير أقصى معرفة أخلاقية، ولا تيسرُ إلا لمن تُظهرُ مداركه الروحية التناغم التراتبيّ المناسب. في التعاليم الأفلاطونية، تمّ الاحتجاج بأنّ أولئك الذين يحيون بنحوٍ مستقيم يمتلكون المعرفة الأخلاقية التي لا تتوفّر للآخرين. فقط من خلال تطبيق الفضائل يُمكن للإنسان أن يعرف الهدف الذي تصبو إليه الحياة المستقيمة.

تبرزُ الاتجاهات الأفلاطونية والأرسطية والأفلاطونية الجديدة في تراث الفلسفة الإسلامية، وينطبق هذا الأمر بنحوٍ خاصٍّ على الإيستمولوجيا الأخلاقية للفلاسفة المسلمين. سعى الفارابي بشكلٍ جليّ للتوفيق بين العناصر الأفلاطونية والأرسطية في الفكر الأخلاقي والسياسي، وقد انعكست النظرة الأفلاطونية (والسقراطية) التي تُفيد بأنّ الفضيلة بحدّ ذاتها هي نوعٌ من المعرفة في

قيام الفارابي بالمقابلة بين المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة.

يُمكن تقديم كلِّ الآراء حول المجال السابق كأشكالٍ شكوكيةٍ تقريباً، وهذا يعتمدُ على مقدار المعرفة الأخلاقية التي يُمكن استخراجها من المصادر الأخرى غير الكتاب والسنة. من ثمَّ، يُمكن للفرد أن يتَّخذ موقفاً عقلياً للغاية حيث يكون العقل وحده كافياً لمعرفة الحقائق الأخلاقية الجوهرية، مثلاً: من الخطأ أذية الأفراد مُرهفي الحسِّ للتسلية، وضرورة الاحتراز عن الأفعال التي تضرُّ بالصحة من دون سببٍ وجيه، ووجوب عدم تقبُّل الموظفين الحكوميين للرشاوي. قد يدَّعي أحدهم على نحوٍ مثيرٍ للجدل بأنَّ العقل يحكمُ بنحوٍ مستقلٍّ عن الكتاب والسنة على النواهي التي تعدُّ دينيةً بالتحديد، ومن الأمثلة على ذلك حرمة شرب الكحول. ولكن مهما كانت الدعاوى الداعمة للعقل متطرفةً أو مثيرةً للجدل، يستطيع الفرد أن يعتقد بأن ميدان قيام العقل بإصدار الأحكام الأخلاقية هو محدودٌ للغاية، وأنَّ العقل لا يستطيع تمييز الصواب من الخطأ في معظم القضايا من دون مساعدة الوحي الإلهي.

يُمكننا أن نُشكِّل نموذجاً يتناول المواقف المتَّخَذة على النحو الآتي:

١. المعرفة الأخلاقية المستندة إلى الكتاب والسنة:

(أ) المعرفة الأخلاقية المستندة إلى الكتاب والسنة من دون العودة إلى مصادر أخرى.

(ب) المعرفة الأخلاقية المستندة إلى الكتاب والسنة مع العودة إلى مصادر وشروطٍ أخرى للمعرفة.

٢. المعرفة الأخلاقية المستقلة عن الكتاب والسنة: العقل، العرف، آراء العرفاء، آراء الصالحين، الوجدان.

فيما يأتي، سوف نتناول الاعتراضات الثلاثة التي يُمكن توجيهها إلى هذا الجدول.

أولاً، توجد اختلافاتٌ مهمَّةٌ حول كيفية تقسيم المعرفة الأخلاقية المستندة إلى الكتاب والسنة إلى الفرعين (أ) و(ب). من الواضح أنَّه لا توجد معرفةٌ مُستندةٌ إلى الكتاب والسنة من دون العودة إلى مصادرٍ أخرى، فلا يُمكن فهمهما من دون معرفة قواعد اللغة العربية وبلاغتها، وحتى إنَّ أبسط الاستنتاجات تعتمد على العقل. إذًا، فلنعدَّ الفرع الأول متألفاً من المعرفة المستمدَّة من العلم بالمعاني اللفظية للكتاب والسنة فضلاً عن جميع مُستلزمات هذا العلم التي يُمكن توسعتها؛ لكي تتضمن مجالاتٍ كالمعرفة التاريخية اللازمة لتقييم صحَّة الأحاديث. قد يُعدُّ الخلاف الأصولي

الإخباري متمحوراً حول مسألة إمكانية الاستفادة في عملية استنباط الأحكام من الكتاب والسنة من المبادئ الزائدة عن المطلوب لفهم المعنى اللفظي، ولكن هذا ليس دقيقاً لأنه يستحيل تحديد دلالات مجموعة العبارات التي ينبغي ضمُّها إلى معناها اللفظي. علاوةً على ذلك، لأنَّ الفرع الثاني ليس فارغاً، ينبغي السؤال عن المصادر الأخرى غير الدينية التي ينبغي الرجوع إليها من أجل استخراج الأحكام الأخلاقية من الكتاب والسنة. حينما نفهم القرآن بنحو صحيح ونُحدِّد الأحاديث الموثوقة، ما هي المعرفة الزائدة التي نحتاجُ إليها لكي نتوصَّل إلى استنتاجات أخلاقية؟ هل يُمكن اتباع هذه المبادئ العقلانية في حالات الشك؟ وهل يُمكن تصنيف هذه الحالات بحدِّ ذاتها؟ بأيِّ طرقٍ تستطيعُ معالمُ النصِّ، والسّمات التاريخية، والأبعاد الأخرى المتعلقة بسياق العبارة أن تُسهم في فهم هذه العبارة؟ ناقش علماء الأصول بعض هذه القضايا، وقد ادَّعى بعضهم أنه يتحمَّم على من يريد مزاولة الاجتهاد أن يفهم أغراض الأحكام الإسلامية المتعدِّدة، وهذا الأمر غير متاح إلا لمن يعيشُ حياةً مفعمةً بالتقوى. لا تعدُّ التقوى مصدرًا للمعرفة الأخلاقية ولكنها شرطٌ لجزءٍ من المعرفة الأخلاقية، أي الفهم الصحيح للقانون الأخلاقي الذي تُقدِّمه الشريعة. وَقَعَ أيضًا جدالٌ كبير بين العلماء والمفكرين المسلمين حول المدى الذي يتَّصل فيه العلم بالقضايا المستجدة والتكنولوجيا والأوضاع السياسية بعملية استنباط الحكم.

أحد أكثر الآراء تأثيراً في هذا الميدان يعود إلى الشهيد باقر الصدر، فقد انتهج الموقف المعاصر الذي تبناه أغلب علماء الشيعة والذي يُفيدُ إمكانية الاعتماد على الإدراك العقلي للتوصُّل إلى المبادئ التي يُمكن من خلالها استخراج الأحكام الدينية، وقد قام الصدر أيضاً بدراسة الاعتراضات على المواقف الأكثر تطرُّفاً. في سياق بحثه، قام بوصف أنواعٍ عدة من المعرفة العقلية: أ) المعرفة العقلية المبتنية على الحس والاختبار؛ ب) المعرفة العقلية المبتنية على البديهيات؛ ج) المعرفة العقلية المبتنية على التأمل النظري.

ثانياً، قد تختلف المواقف حول محتوى الفرع الثالث، أي المعرفة الأخلاقية المستقلة عن الكتاب والسنة ومقتضياتهما. على سبيل المثال، قد يدَّعي بعضُ العرفاء أنه بإمكان الفرد حيازة المعرفة الأخلاقية بشكل مستقل عنهما وذلك عبر الإلهام العرفاني. قد يُحتجُّ أيضاً بأنَّ العقل يعلم أنه لا ينبغي للفرد أن يؤذي نفسه حينما يُمكن تفادي ذلك بسهولة، ولكنَّ الأفعال المؤذية تُعرف من خلال الاختبار وتطوُّر العلوم الطبية فقط (مثلاً: الضرر الذي يُسببه التدخين). من ثمَّ، هناك معرفةً أخلاقيةً يُمكن التوصلُ إليها فقط من خلال العقل والتجربة والعلم بشكلٍ مستقل عن الكتاب والسنة. إزاء هذا الفرع، قام الفلاسفة المسلمون بتطوير آراءٍ أخلاقيةٍ مستندةٍ إلى تحليلاتهم للفضائل والاستدلال العملي.

ثالثاً، يبقى السؤال عن مقدار المعرفة الأخلاقية التي يُمكن التوصل إليها في الفروع الثلاثة. قد يرى أحدهم أنه بالرغم من إمكانية التوصل إلى المعرفة الأخلاقية عبر العقل وحده فإن هذه المعرفة محدودة للغاية. انتقد هيغل الصورية الفارغة في أخلاقيات كانط، وكذلك يُمكن للعلماء المسلمين أن ينتقدوا المحاولات الرامية إلى استخراج الأحكام الأخلاقية من العقل وحده لأنها لا تُنتج أكثر من صورية فارغة. من هنا، قد يدعي الفرد ضرورة اعتماد المعرفة الأخلاقية الجوهرية على الكتاب والسنة، أو قد يلجأ إلى المصادر الأخرى للمعرفة الأخلاقية كالوجدان، والحدس الأخلاقي الشخصي أو المنسوب إلى المتقين والصالحين، أو المصادر والشروط الأخرى التي تم اقتراحها للوصول إلى المعرفة الأخلاقية.

باعترادي، فإن الواجبات الدينية هي واجبات أخلاقية، ويُمكن دعم هذا الرأي من خلال الاستدلال الآتي:

١. يقع على عواتقنا واجبٌ أخلاقيٌّ متمثلٌ بإطاعة الله.
 ٢. لكي نُطيع الله، ينبغي أن نتبع الأحكام الدينية.
 ٣. إذا كان علينا واجبٌ أخلاقي يقتضي فعل x ، ولكي نقوم بـ x ينبغي أن نأتي بـ y ، إذاً يقع على عاتقنا واجبٌ أخلاقيٌّ متمثلٌ بالقيام بـ y .
 ٤. من ثم، علينا واجبٌ أخلاقي يستدعي امتثال الأحكام الدينية.
- وقع خلافٌ حول المقدمة الأولى حيث عدّ بعضهم أنه لا يقع علينا واجبٌ أخلاقي بإطاعة الله، بل يقتضي العقل المحتاط طاعته. يُمكن صياغة هذا الرأي في إحدى أشكال العدمية الأخلاقية الدينية حيث نضطرّ لامتنال الأحكام الدينية انطلاقاً من الاحتياط وحده، وحيث تكون الأحكام الإلهية قوانين مفتقدة إلى العلل وبالكاد تتصل بمفهوم الأخلاق اليوناني. أعتقد أنه يُمكن تقديم احتجاج لاهوتي صائب يُخالف هذا الرأي، ولكنني لن أقدم على ذلك هنا فالغاية هي مجرد الإقرار بإمكانية وجود العدمية الأخلاقية الدينية.

إذا كانت هذه العدمية باطلة، وإذا لم تُعرّف الأخلاق على نحو يستثني الواجبات التي يمتثلها الإنسان لله، وإذا كانت التعاليم الدينية حول وجود الله وصفاته حقيقية، يُمكن الدفاع بنحو جيد عن الفرع الأول، وذلك على قاعدة الإحسان الإلهي.

قمنا إلى حدّ الآن بعرض مجموعة آراء في أوساط العلماء المسلمين حول مصادر المعرفة

الأخلاقية، ولكن يبقى السؤال عن دلالات المواقف لدى لمناصري الميتافيزيقيا الأخلاقية الواقعية.

الأخلاق والميتافيزيقيا الإسلامية

من الواضح أنّ الميتافيزيقيا لدى بعض المعتزلة الأوائل كانت شكلاً شديداً من الواقعية الأخلاقية؛ فقد عدّ جزءً من هؤلاء المتكلمين الأوائل أنّ الخير والشر هما خصائص غير مادية للأفعال، كما أنّ إحدى الفواكه قد تكون تفاعلاً أو ذات لون أحمر. ولكن تكمن المشكلة في أنّ نسبة الشر إلى الفعل -تتجاوز حدود الأراضي الشخصية- تعتمد على الظروف؛ فإذا دخل أحدُهم إلى أرض غيره لكي يُنقذ طفلاً يتعرّض للغرق فإنّ هذا فعلٌ مُسوِّغٌ، ولكن إذا دخل آخر إلى هذه الأراضي لكي يتجنّس على جاره فإنّ هذا الفعل ليس جائزاً. من ثمّ فإنّ الفعل ليس خيراً أو شراً بجوهره، فقد تكون حالة ما شراً أو خيراً اعتماداً على الظروف. التفت المعتزلة في البصرة إلى هذا الأمر، فقاموا بتطوير نظرية متطورة للوجوه (الأبعاد)، وقد قامت هذه النظرية بإنقاذ الواقعية التي تبناها المعتزلة، ولكن فقط من خلال جعلها نسبية.

نجد في كتابات مور مساراً مُشابهاً ينطلق من بيان مُطلق للخصائص الأخلاقية ويصل إلى عدّ هذه الخصائص نسبية، ولكن هناك اختلافاً مهماً؛ فالعنصر النسبي للخير الذي اعترف به مور يتضمّن الثمين الواعي للشيء الذي يُعدّ خيراً. على سبيل المثال، العمل الفني ليس خيراً في جوهره ولكن الشيء الكلي الذي يتضمّن تميم هذا العمل الفني قد يكون خيراً. بدأ مور مع الفكرة التي تُفيد أنّ لا يمكن اختزال الخير الكامن في الشيء في أيّ تركيب لخصائصه الطبيعية (أو كون الله قد أمر به)، بل ذلك الخير يطرأ على الخصائص الطبيعية للشيء. وبتعبير آخر، إذا امتلك x و y الخصائص الطبيعية نفسها، فلا يمكن لهما أن يختلفا في خصائصهما الأخلاقية. هيمنت هذه الفكرة على كتاب (الأصول الأخلاقية)، ولكن حينما نُشر كتاب (الأخلاق) في العام ١٩١٢، كان مور قد توصل إلى أن ينسب القيمة الجوهرية إلى الكليات التي تضمّ الحالات الواعية فقط.

إنّ التشديد على النظر إلى الخير بأسلوب أكثر دقّة (يشتمل على معرفة الكيفية التي يتلقّى من خلالها البشر أو الكائنات الواعية الأخرى ما يُعدّ خيراً) يُشكّل صعوبات لنموذج المعرفة الأخلاقية الذي قام بتحريك الواقعية بادئ الأمر. وفقاً لهذا النموذج، فإنّ الأفعال والصفات الشخصية وأنماط الحياة والأشياء الأخرى التي تخضع للحكم الأخلاقي -سواء كانت تفاصيل أم أنواعاً- لديها خصائص أخلاقية. توصل البشر إلى إدراك هذه الخصائص عبر نوع من الحدس الذي يُمكن تفسيره إمّا كحدس عقلائي -يقال عادةً بانطباقه على المبادئ العامة- وإمّا كحدس أخلاقي يتعلّق

بأفعال أو أحداث خاصة. ولكن إذا لم تكن الخصائص الأخلاقية متصلةً بالأشياء بشكل مباشر بل بالأشياء المتعلقة بالكائنات الواعية فحسب، يُصبح نموذج المعرفة الحدسية مُثقلًا بالأعباء إلى حدٍّ بعيد. لا يُفيدُ الحدس العقلاني كثيرًا خارج ميدان الاندراج والاستنباط المفهومي، ويتعثر في مجال العلاقات إذا لم يكن مدعومًا بالبُنى الموجودة في المنطق والرياضيات المعاصرين. حتى مع هذا الدعم، يضطرب الحدس العقلاني حينما يتطرق إلى علاقة الأشياء بالفاعلين الواعين؛ لأننا نفتقدُ إلى الدليل على قدرة مداركنا العقلية على الإدراك الحدسي لهذه العلاقات المعقدة. هذا لا يعني أنه لا يمكن معرفة هذه العلاقات بل المقصود هو أن هذه المعرفة لا يمكن تسميتها بالحدسية. يبدو أن الحسَّ الأخلاقي لديه فرصة أفضل في التعرف على هذه التعقيدات إذا كان الشعور والتعاطف المطلوبان متطورين بنحو مناسب، ولكن من أجل التمييز بين المشاعر التي تقودنا إلى تبني المعتقدات الأخلاقية الصحيحة من الخادعة ينبغي تدعيمها باعتباراتٍ تمتد إلى ما هو أبعد بكثيرٍ من الحدسيات المباشرة.

تكمُن إحدى دوافع تبني أي شكلٍ من أشكال الواقعية الأخلاقية في الفكرة التي تُفيد أن الدفاع عن الدعاوى الأخلاقية في مقابل اتهامها بالشكوكية، النسبية، الذاتية، أو الاعتباطية لا يمكن أن يتم إلا عبر تأسيسٍ متين في الواقع. قد يندفع بعض المتدينين للقبول بالواقعية الأخلاقية لهذا السبب أيضًا، ولكن ينبغي أن نحذر كثيرًا من المبالغة في التعميمات. كما أشرنا سابقًا، يعتقدُ بعض علماء الأخلاق الدينيين بنوع من الشكوكية الأخلاقية ويرون أنه ليس بمقدور العقل أو الشعور أو أي قدرة بشرية إدراكية أخرى أن تميز الصواب من الخطأ، ومن هنا تأتي الحاجة إلى الوحي.

فيما يتعلق بالنسبية، تعتمدُ الأمور على تحديد أي الأحكام الأخلاقية تتصل بأي العوامل. يعتقدُ بعض المتدينين أن الحقوق والمسؤوليات تتصل بالجنس، أو الانتساب إلى دائرة العلماء، أو اتصال النسب بالنبي، أو الإيمان. يرفض كثيرٌ من المتدينين (ولكن ليس جميعهم) أن تكون النسبية متعلقةً بالزمان أو المكان إذ إنَّ حكم الله يلزمنا في يومنا الحالي كما ألزم الناس في زمن النبي. تبني الشهيد الإيراني مرتضى مطهري موقفًا معتدلًا فيما يتعلق بهذه القضية فاعتقد بوجود بعض الثوابت والعناصر الأخلاقية التي تتفاعل مع طوارئ الزمان والمكان. فضلًا عن ذلك، فإنَّ الذاتية والاعتباطية مثيران للجدل ولا يُجمعُ عليهما علماء الدين.

تبدو بعض القوانين الدينية مفتقدةً للعلل كتفاصيل الأفعال العبادية بالرغم من أن علماء الدين غالبًا ما يدعون أن الحكمة الإلهية تكمنُ خلف ما يبدو لنا أنه حكم مفتقدٌ للعلة.

مسألة الذاتية هي أكثر إثارة للجدل، فأحياناً توصفُ نظرياتُ الأمر الإلهي في مجال الأخلاق على أنها ذاتية. على سبيل المثال، يحتجُّ جورج حوراني على أن نظريات الأمر الإلهي لدى الأشاعرة هي ذاتية لأنَّ «قيمة الفعل تُعرَّف عبر علاقتها بمواقف محددة أو بآراء عاقل يتولَّى منصب القضاء أو الرقابة، مثل الرغبة أو عدم الرغبة، الأمر والنهي، الموافقة أو الرفض». يكمل حوراني شرحه قائلاً: «العامل المحدد هو عقل (الإله)، ومن ثمَّ تُصنَّف نظرية الأخلاق بشكلٍ صحيحٍ على أنها (ذاتية). هذا استخدامٌ غريب لمصطلح (الذاتية) الذي يُستعمل عادةً في نظريات الحكم الأخلاقي حيث تقوم هذه الأحكام بوصف المواقف (أو الأوامر) الأخلاقية أو التعبير عنها. يرفض حوراني الوصف الأكثر شيوعاً (الإرادة الأخلاقية)؛ لأنَّ «هذه التسمية لا تُظهر بشكلٍ جيدٍ علاقتها بالأنواع الأخرى من النظريات». ليس الهدف هو الاختلاف حول التسميات بل فهم العلاقة بين النظريات الأخلاقية والميتافيزيقية. قابل حوراني بين (الموضوعية العقلانية) في المذهب المعتزلي و(الذاتية الإلهية) في المذهب الأشعري، وعدَّ أنَّ دحض الأخير يُعدُّ تأكيداً كافياً للأول الذي يُشير -وفقاً لعبد الجبار- إلى وجود السمات الأخلاقية.

قام حوراني بشكلٍ صريحٍ بالمقارنة بين الموضوعية في المذهب المعتزلي ومذهب الحدسية البريطاني وأضاف إليها إشاراتٍ إلى كتاب مور (الأخلاق). عدَّ حوراني أنَّ كلاً من علماء المعتزلة وعلماء مذهب الحدسية البريطانيين قد توصَّلا جوهرياً إلى الاستنتاجات نفسها؛ لأنَّهما كانا يردَّان على الأشكال المختلفة من الذاتية. سعى المعتزلة وراء قاعدة موضوعية للأخلاق تُعارض الذاتية اللاهوتية، وقد سعى علماء مذهب الحدسية البريطانيون إلى الأمر نفسه في مقابل تيارات الذاتية المتواجدة في الفكر المسيحي ونظريات العُقَد الاجتماعي. يعدُّ حوراني أنَّ النزاع نفسه قد وقع في الفلسفة اليونانية:

«من هنا، فإنَّ انتشار نظريات الذاتية بين السفسطائيين هو الذي أدَّى بشكلٍ جزئيٍّ إلى تحفيز جهود سقراط وأفلاطون للعثور على علم أخلاقٍ موضوعيٍّ يعتمدُ على تعاريف المصطلحات الأخلاقية، ونظرية عالم المثل، ونظرية موازية للمعرفة. مع حلول زمن أرسطو كان هذا التحدي قد انقضى، وبُلاَحظ الفتور في مؤلفاته حول أكثر القضايا جوهريَّة في الأخلاق».

توجد نقاطٌ عدَّةٌ جديرةٌ بالملاحظة في هذا الاقتباس. أولاً، يُقدِّم حوراني صورةً ثنائيةً لتاريخ الأخلاق حيث يعدُّه صراعاً بين مناصري الذاتية والموضوعية. ثانياً، تمتلك الموضوعية مكوناتٍ ميتافيزيقيةً وإبستمولوجيةً وهي الواقعية الأخلاقية ومذهب الحدسية تبعاً. الأمر الثالث والأهم هو

رأيه بأن أرسطو يعود بأدراجه نحو الذاتية فيما يتعلّق بـ(أكثر القضايا جوهرية). استبقى أرسطو على لجوئه إلى الحدسيات العقلية في أخلاقه، وقد عدّه ديفيد روس مناصراً للحدسية. ولكن أرسطو لم يعتقد بأنّ ما يُحدّس هو ضمن المثل الأفلاطونية أو السمات الأخلاقية غير الطبيعية. من ثمّ، يبدو أنّ ما يعده حوراني (فتوراً) في أكثر القضايا جوهرية في الأخلاق هو رفض أرسطو للواقعية الأخلاقية التي تعثر على السمات الأخلاقية في الأشياء كما يُعثر على الأمور الطارئة في المادة.

يبدو أنّ الصراع المعتزلي الأشعري قد أدّى بالعلماء إلى الافتراض بأنّه إذا رفض أحدهم الإرادة الإلهية في الأخلاق وتجنّب كلاً من الشكوكية ومذهب نفي الإدراكية، فإنّ الخيار الوحيد الذي يستحقّ التأمل هو الحدسية الواقعية. يبدو أنّ هذا الذي قاد البروفيسور راينهارت إلى عدّ الصوفيين ورثة المعتزلة، حيث كتب ما يأتي:

«بمعنى ما... فإنّ ورثة المعتزلة هم الصوفيون الذين يشتركون في أصول الدعوى والتقوى - ليس مع القشيريين أو أتباع محمد الغزالي بل مع أحمد الغزالي وابن عربي والقنوي والسهروردي المقتول، وذلك من خلال نظريتهم المعرفية حول الوحي الخاص المتشعبة بشكلٍ غامض، وحركات القلب والدوافع المتصارعة والشغف والمخاوف والأحزان. لا يتمثّل الأمر فقط في أنّ أبرز شخصيات التاريخ المعتزلي كانت زاهدة، بل إنّ إحدى أهداف الزهد هو الإصغاء إلى التلقينات الداخلية».

هذه ملاحظة عميقة، يرى المعتزلة والصوفيون (والإشراقيون) أنّه باستطاعتنا من خلال الزهد أن نكتسب المعارف الباطنية التي تسمح لنا بتثمين الحقائق الأخلاقية المختلفة. ولكن إذا قبلنا بعلم الوجود الخاص بالمعتزلة، فهذا يعني أنّه: كما أنّ الله قد خلق للأشياء في العالم ألواناً وأصواتاً يُمكن إدراكها من خلال الحواس، فإنّه قد خلق لها سمات أخلاقية يستطيعُ الزاهد أن يدركها. لا يتّضح بالنسبة لي أنّ الصوفيين سوف يقبلون بهذا الأمر. فيما يتعلّق بعلم الإلهيات، قد ينحاز كثيرٌ من الصوفيين إلى الأشاعرة ويقبلون بنوعٍ معينٍ من الإرادة الإلهية. يقومُ الزهد بتوفير الإدراك الأخلاقي للصوفي الأشعري؛ لأنّ الصوفي يتّحد مع الألوهية ويحب ما يحبه الله ويكره ما يكرهه، والسبب وراء ذلك الإدراك ليس الخصائص الأخلاقية للأمور المحبوبة أو المبعوضة بل الموقف الإلهي تجاهها الذي يتّخذه الصوفيُّ الزاهد.

قد يقوم الزهد بتسهيل الوصول إلى المعرفة أو الإلهامات الباطنية الأخلاقية بطريقةٍ أخرى، وقد ناقشها ابن سينا في آخر كتاب (الإشارات) مقدّماً بديلاً ثالثاً في النزاع حول المعرفة الأخلاقية، وهذا البديل ليس شكلاً من مذهب الحدسية الواقعية أو مذهب الإرادة الأخلاقية. يُفيد هذا الرأي

المشائي لابن سينا أننا ننبين الخير من خلال عدّه ممتعاً، والمتعة ليست إحساساً بل هي الرضا بإنجاز الخير مع تامين كونه خيراً. الخير ليس خاصيةً غير طبيعية بل يتصل بغايات وكمالات ذلك وهو أمرٌ يُحكم على موضوعه بأنه خير. من خلال الزهد، يستطيع المرء تفادي الأخطاء في الحكم على ما هو خير التي تنشأ بسبب إهمال الكمالات الفكرية والاهتمام المفرط بالمتع المادية. وفقاً لابن سينا، فإن المعرفة الباطنية التي تُكتسب عبر الزهد لا تُمكن الزاهد من إدراك الخير غير الطبيعي الكامن في الأشياء المتعدّدة؛ وذلك لأنّ الأشياء هي خيرٌ فقط بالنسبة لمن يستطيع استخدامها لكي يصبح أكمل أو يتخلص من العيوب.

يستطيع التفسير الأنف مُساعدتنا في حلّ معضلة وردت في نص (الإشارات) تتناول مسألة الحصول على بعض الأمور الممتعة ولكن كرهها بعد ذلك.

«قد يُكتسب الشيء الممتع ولكن يغدو موضع كراهية بعد ذلك، كما أنّ بعض المرضى يكرهون الحلويات ولا يشتهون الأشياء التي كانوا يرغبونها في السابق. هذا ليس نقضاً لما سبق ذكره فهذه الأشياء ليست خيراً في هذه الحالة؛ لأنّ الحواس ليست مُدركة لها بالنظر إلى خيرها».

تُخمن المترجمة عناتي أنّ جملة «هذه الأشياء ليست خيراً في هذه الحالة» قد أتت كـ«نتيجة لغفلة ابن سينا أو أحد من كتّابه»، وقد توصلت الأستاذة إلى هذا الاستنتاج لأنّه من الواضح أنّ ابن سينا لم يكن من مناصري الذاتية ولم ير أنّ الشيء يكون خيراً فقط حينما تُدرك الحواس خيره. تُفسر عناتي المثال على أنّه بيانٌ لحصول الكراهية تجاه شيءٍ خيراً بسبب المرض، ولكن يبدو أنّ ما يقصده ابن سينا هو أنّ الحلويات ليست جيّدة للمريض، ومن ثمّ لن يستطيع التمتع بها؛ لأنّه ليس بمقدور الحواس حينئذ إدراك الحلويات عن الطريق التي تُدرك المتعة من خلاله، أي أنّ تكون خيراً. المعرفة الباطنية التي يظهر الخير من خلالها ممتعة ليست تلك العملية التي يتمّ من خلالها معرفة الخاصية غير الطبيعية للشيء، بل معرفة أنّ الشيء يستجلب كمال الإنسان، وهذا يختلف تحت الظروف المتنوّعة.

الاستنتاجات

في خلاصة القول، يُمكن تطوير علم الأخلاق الديني بطرقٍ عدّة مختلفة، وإحدى هذه الطرق هي نظرية الأمر الإلهي الصادر عن الإرادة في الأخلاق. بالرغم من وجود أسباب فلسفية ولاهوتية تدعونا لرفض هذه النظرية -وتتمثل على التالي في أنّ طاعة الله لن تكون أخلاقية وأنّ الأوامر

الإلهية سوف تفشل في إظهار الحكمة الإلهية- إلا أنّ هدف هذا البحث ليس تقديم هذه الأدلة أو تفحصها بل الهدف هو تناول العلاقة بين المواقف التي يُمكن تبنيها في الأخلاق الدينية فيما يتعلق بالواقعية الأخلاقية.

وقد سبق وأن تمّ الترويج للواقعية في هيئات تضمّ المعالم الآتية:

— رفض النسبية المعيارية

— رفض الذاتية

— رفض مذهب نفي الإدراكية

— رفض العدمية

— رفض الشكوكية الأخلاقية

— القبول بأنه يُمكن معرفة بعض الحقائق الأخلاقية على الأقل، وذلك عبر الحدسيات العقلانية أو الحس الأخلاقي والضمير أو عبر كليهما معاً.

— القبول بأنّ الحقائق والخصائص الأخلاقية توجد بشكلٍ مستقل عن العقل والفكر أو إرادة الفاعلين الأخلاقيين.

تستقلُّ آخر هذه النقاط عن غيرها، أي يُمكن إدخال نماذج من النقاط الأخرى في النظرة المشائية للأخلاق من دون الالتزام الأنطولوجي بوجود الحقائق والخصائص الأخلاقية. ويوجد المزيد ممّا ينبغي قوله حول كيفية تعامل النظرة المشائية مع الحدسيات الأخلاقية وكيف تختلف الإستمولوجيا الأخلاقية المشائية عن إستمولوجيا الواقعية الأخلاقية الشديدة. في الواقع، فإنّ النزاع بين المشائيين ومناصري الواقعية الشديدة لا يدور حول الأنطولوجيا بل حول العلاقة بين الإستمولوجيا والأنطولوجيا. بالنسبة لمناصري مذهب الحدسية الواقعية، فإنّ الحدسيات تُقدّم نافذةً على الواقع الأخلاقي حيث تُعلم الحقائق الأخلاقية عبر الحدس. أمّا بالنسبة للمشائيين والبنائيين الأخلاقيين، يُمكن معرفة الحقائق الأخلاقية عبر تفحص شروط الاستدلال العملي والاهتمامات البشرية، بغضّ النظر عن القول بتوافق هذه الحقائق مع الوقائع الأخلاقية أو وصفها للخصائص الأخلاقية. بالإمكان مقارنة موقف البنائية الأخلاقية مع موقف الملاماً صدرا حيال وجود المثال الأفلاطوني المتمثل بالخير. وافق الملاماً صدرا على وجود عالم المثل الأفلاطونية لأنّه كان يرى أنّ المفاهيم العامة ينبغي أن تنعكس في الميدان الفكري، ولكنّه لم يكن يعتقد بأنّ اللجوء

إلى المثل يُسهم في حلّ الإشكاليات المعرفية حول الأنواع الطبيعية. كذلك، قد يقبل المشائون والبنائيون بتفسيرٍ طفيفٍ للواقعية التي تدور حول الحقائق والخصائص الأخلاقية مع إنكار كون اللجوء إلى الحدسيات المباشرة لهذه الوحدات يُقدّم معرفةً أخلاقية. ينبغي أن تعتمد المعرفة الأخلاقية المستقلة عن الوحي على العلم بالطبيعة البشرية والاستدلال العملي.

فيما يتعلّق بالإرادة الإلهية، قد نتخيّل بأنّ أشعرياً يقبلُ بشكلٍ من الواقعية الأخلاقية ويعتقد بأنّ الخصائص الأخلاقية غير الطبيعية تكمنُ في الأشياء والأفعال بأمرٍ إلهي، فتتوافق الإرادة التشريعية الإلهية بالضرورة مع مشيئته الإبداعية بأن تكون الخصائص الأخلاقية ملتصقة بالأشياء. قد يعتقد هذا الأشعريُّ أيضاً بأنّ البشر لا يستطيعون الوصول إلى الواقع الأخلاقي إلا عبر الحقيقة الموحاة. الأمر الجوهري بالنسبة لمتبعي مذهب الإرادة الإلهية في الأخلاق هو ليس إنكار الواقعية بل الفرضية الإستمولوجية التي تُفيدُ أنّه لا يُمكن معرفة الحقائق الأخلاقية عبر أيّ وسيلةٍ أخرى غير الوحي.

يُمكن أيضاً تطوير نظريات الأمر الإلهي الخالية من الإرادة الأخلاقية بأساليب تتوافق مع شكلٍ شديد من الواقعية المتعلقة بالقيم. ينبغي أن يُنظر إلى مسألة إنكار الإرادة الإلهية الأخلاقية كفرضيةٍ إستمولوجية وليس معرفية. يُتيحُ علمُ الأخلاق الدينيّ الذي يرفض الإرادة الإلهية في الأخلاق إمكانية الوصول إلى معرفة بعض الحقائق الأخلاقية على الأقلّ بنحو مستقلٍّ عن الوحي. يُمكن شرح كيفية معرفة هذه الحقائق الأخلاقية من خلال طرق عدّة، وأبرز طريقتين تمّ تطويرهما في العالم الإسلامي كانا: (أ) أسلوب المتكلّمين المعتزلة والشيعة الذين قدّموا نموذجاً واقعيّاً للحدسيات الأخلاقية؛ و(ب) أسلوب الفلاسفة من زمن الفارابي وصولاً إلى الطوسي والملا صدرا ومن بعدهم من الذين دافعوا عن المقاربة المشائية تجاه الأخلاق والحكمة العملية. مع أنّه يُمكن تصنيف المقاربة المشائية على أنّها واقعيةٌ بنحو طفيف، إلا أنّ لديها قواسم مشتركةً مع بعض نماذج البنائية الأخلاقية أكثر من الواقعية الشديدة التي دافع عنها مور والمعاصرون من مؤيديه.

قدّم الأستاذ راينهارت بديلاً معقولاً لاقتراح حوراني بأنّ الواقعية الأخلاقية تبدو كردّة فعلٍ ضدّ الذاتية، ورأى أنّ السبب وراء الانتقال إلى مذهب الإرادة كان انحسار الحماس الدعوي الإسلامي. سعى الدعاة لاستحضار الحقائق الأخلاقية التي يعرفها غير المسلمين من أجل جذبهم إلى الدين الإسلامي، وقد اقتضى هذا الأمر الاعترافَ بالحقائق الأخلاقية التي يُمكن معرفتها بنحو مستقلٍّ عن الوحي. حينما تدعّمت بُنى الحضارة الإسلامية ومؤسساتها وانحصر النشاط الدعوي في حدود دار

الإسلام، أصبح الالتزام بالأحكام الأخلاقية الإسلامية اختصاراً للإيمان وليس وسيلةً لجذب الغرباء، ولم يُقدّم سببٌ آخر للأوامر والنواهي غير أنها تخضع للحكم الإلهي.

لمّا كان عبد الجبّار (٩٣٥-١٠٢٥م)، وابن سينا (حوالي ٩٨٠-١٠٣٧م) عالِمَيْن مُعاصِرَيْن، عدت مؤلفاتهم بأنّها تعكس العوامل الاجتماعية نفْسُها المؤيِّدة للإقرار بوجود الحقيقة الأخلاقية المستقلة عن الوحي. يحتاجُ تبيانُ سبب بقاء هذا الإقرار في التراث الشيعي للفلسفة اللاهوتية منذ زمن الخواجة نصير الدين الطوسي (١٢٠١-١٢٧٤) فصاعداً إلى تحليلٍ يربو عمّا بإمكانه تقديمه. لا داعي للقول بأنّ العوامل الاجتماعية التي ينبغي تناولها تشتملُ على أكثر من مجرد التحفيز على تقديم الإسلام والدفاع عنه أمام الغرباء. حينما نُوجّه اهتمامنا نحو العوامل الاجتماعية التي قد تُشجّع على اتّباع الاتجاهات اللاهوتية المتنوّعة، لا ينبغي أن نسقط في فخّ التبسيط حيث يُرى الاستدلال خارجاً عن الموضوع بشكلٍ تام. يصعبُ الدفاع عن مذاهب الواقعية الأخلاقية الشديدة؛ لأنّها تفترض وجودَ سماتٍ غير طبيعية وإمكانية الوصول إليها عبر حدسياتٍ مُلتبسة.

لقد قادت هذه المعضلات الفلسفية المتعلقة بالواقعية الشديدة إلى أن يقوم كلُّ من مور وعبد الجبّار بتعقيد نظريتهما من خلال الاعتراف ببعض الأبعاد الارتباطية للسمات الأخلاقية، ولعلّ هذه التعقيدات بحدّ ذاتها هي التي جذبت علماء الشيعة من الطوسي فصاعداً إلى اتّخاذ موقفٍ حول الفلسفة الأخلاقية يميل أكثر إلى المشائية.

في العالم الإسلامي المعاصر، لا يوجد إجماعٌ حول الإرادة الإلهية أو الواقعية الأخلاقية. يبدو أنّ سياسات الهوية تُروّج لنوعٍ من الإرادة الإلهية بينما يُتوقّع من الدفاع الفكري عن الإسلام في الميادين العالمية أن يجري على وفق المقاربات التي تتضمنُ عناصر من العقلانية أو شكلٍ من الحدس الأخلاقي. لأسباب تاريخية، ما زالت الإرادة الإلهية في الأخلاق مرفوضةً في علم الإلهيات لدى الشيعة بالرغم من أنّه -كما ذكرنا سابقاً- قد تُسهّم العوامل المروّجة لهذه الإرادة في الحدّ من نطاق المعرفة الأخلاقية المستقلة عن الوحي مع عدم الوصول إلى إنكار تام لها، وهذا يُفضي إلى شكوكية أخلاقية مُخفّفة. في إيران، كان التهديد الذي مثّله الماركسية إحدى الدوافع العظمى للسماح بالتعليم العام للفلسفة في حوزات قم. بالرغم من أنّ بعض أشكال التحفُّظ الديني قد تؤيّد الشكوكية المخفّفة التي تتعلّق بالاستدلال الأخلاقي وقد تحدّ من نطاق المعرفة الأخلاقية المستقلة عن الوحي، إلا أنّ مسيحيين غربيين قد قاموا بتقديم دفاعٍ دينيٍ لصالح الواقعية الأخلاقية في مقابل العناصر الذاتية التي تمّت مهاجمتها في ما يُسمّى بد(الحروب الثقافية)، ولن يكون العثور

على ميولٍ مُشابهة في أوساط المسلمين الإيرانيين أمراً مُفاجئاً. الواقعية الأخلاقية هي جذابةٌ بالنسبة لبعض الأشخاص لأنهم يرون أنها تُقدِّم طريقةً للدفاع عن الادِّعاءات الأخلاقية المطلقة في مقابل النسبية الثقافية.

من ناحيةٍ أخرى، تتَّجه عملية عولمة الخطاب الأخلاقي نحو ترويج الآراء الأخلاقية التي تبدو مختلفةً عن تلك التي تُقدِّسها الشريعة الإسلامية، وقد يُساعد هذا الأمر في تقوية ميول العلماء المسلمين نحو التشكيك بقدرة العقل الطبيعي على دعم الأخلاق الإسلامية. من المتوقع أنَّ الاعتماد على الادِّعاءات بوجود الحدسيات المباشرة للحقيقة الأخلاقية لن يُسهم إلا في تصلُّب المواقف المتعارضة. في هذه المرحلة، تُقدِّم البنائية المشائية بديلاً معقولاً يمكن أن نُؤسِّس عليه الأخلاق الدينية التي تتلاءم مع الإصرار الشيعي على العقل والعدل، والله أعلم.

ما بعد الأخلاق وما بعد الفضيلة

نورة بوحناش [**]

الملخص

يسعى هذا البحث إلى الحفر عميقاً في مصطلح «ما بعد الأخلاق»، الذي شكّل نتيجة تسارع خطوات الإنسان نحو التفوّت من كل الضوابط والمعايير؛ لذلك، فإنّ أسئلة ما بعد الأخلاق دائماً ما تُعاني من ارتياب داخليّ من الأخلاق المعيارية التي تعطي للشيء قيمةً بناءً على مجموعة من المقولات من قبيل: الخير والشر، والمحمود والمذموم. وتعالج الباحثة في هذا البحث ما بعد الأخلاق من خلال تفصيل الكلام في حقيقة الما بعد، والإشارة إلى تقاطع الدلالات بين الميتاأخلاق وما بعد الأخلاق، كما تُسلّط الضوء على الذات ما بعد الحديثة في خضم الانفكاك من الأخلاق، وتُشير إلى العلاقة بين ما بعد الأخلاق وفلسفة الجسد.

الكلمات المفتاحية: الما بعد - الأخلاق - الفردانية - ما بعد الأخلاق - الميتاأخلاق.

تمهيد

يمثل التسارع سمة العصر البارزة، ليغدو الوجود معه سيلاً إلى المجهول وتقصياً للايقين، وسيراً نحو المحو المتتالي للذات، فما يدفعها في هذا الوجود، هو نسب المنافع والذات التي تستزيدها كسباً دون هواده. لقد تشكلت لدى الإنسان في زمن التسارع السائل، فويبا التغيير حتى لم يعد له مقدرة على قبول ذاته، وسرى في درب المغايرة الجسدية، التي بدت له ضرورية، في زمن لم يعد يمتلك قيمةً محيطاً به، بل هو الذي يخلقها برهة، ثم يعود فِيمِئْتِهَا تقويضاً في برهة قصيرة. قادت هذه الحقيقة الأنطولوجية إلى الانفتاح على مساحة اللايقين الأخلاقي، بنهاية لصلابة القيمة وزوالها، في إطار محيط فرداني، شديد التمسك بأنا وحيدة في هذا العالم، تعيش تشقق العدم وقلق الوجود الفاقد للأسس. من هنا تنبثق أسئلة المابعد، الذي يتناسب مع الانهيارات الكبرى للسرديات الحديثة، وزوال تأثيرها المُمَدِّ بمشروعية العقلانية، وقيمة الواجب قانوناً منظماً، واستشراقاً إنسانياً نحو منظومة القيم الأخلاقية الثابتة بثبات العقل. بيد أن الصلابة المادية، لم تعمّر طويلاً وانهارت لتلد من رحمها الرخاوة الأخلاقية، إلى حدٍ تفتت معه القيم واندرت، فلم يعد يُعرف لها معيار.

هكذا دخل الوعي الراهن، في عملية تفكيك منظومة القيم الأخلاقية، لتنتفح على مساحات العدمية الأخلاقية، حيث مابعد الأخلاق التي تترادف مع موتها وتشظيها، بتشظي الأنا وتفككه وتبعثر مطالبه في محيط استهلاكي، يخلق القيم الاقتصادية، ويكيّف الوجود حسب هذا الخلق، وزيادة في الإشباع الرغائبي، ثم يعيد عملية التفكيك في دورة التحطيم المتكررة، ذلك أن الأشياء تفتقد في أصلها قوة الإقناع المعنوي، الأمر الذي يحدث قلق المغايرة، لتعقبها عملية تكسير ألواح القيم، حسب المنظور الجينيولوجي بصيغته النيتشوية، وفي شمول معاني الموت الأكبر، موت الإله وموت الإنسان.

المقدمة-المابعد والفراغ الأنطولوجي: يستدعي الجمع بين السابق (المابعد) والكلمة الأصلية (الأخلاق)، إعادة معالجة مفهوم الماهية فحسباً له، وإعادة فهمه وتعريفه على ضوء الدوار الذي أصاب المعنى في زمن مابعد الحداثة. فهل بقي معنى للماهية بعدما غادر المعنى وتشظى إلى ضروب لامتناهية وتفرّق في دروب شتى؟

يفرض فهم المابعد، وقراءته بتبديل مسالك التفكير، إنه يفتح دروباً حلزونية تتقاطع فيما بينها يلج بعضها إلى بعض، مشكلاً لمتاهة شديدة التسارع والحركة والتعقيد، لينتقل الحال من النقيض

إلى التقيض، مرات ومرات، إلى حد أن «الذات لا تدرك الواقع بشكل دقيق، وأن (الواقع) نفسه متغير ومتحوّل لا يمكن الوصول إليه»^[١] «بهذا تنتفي طبيعة الأشياء، وتزول المعاني لتتفكك صيغتها الجوهرية، ففي نهاية المطاف يرفض المابعد الصلابة المادية، ويبعث المعاني وينفيها لصالح التشتت والانزياح الذي يسمّ العالم، فكان موت الإنسان لازماً ضرورياً، من لوازم هذا التبعر والتشطي^[٢]. لكن أليس موت الإنسان بعدما مات الإله، يعدّ تفكّكاً للمحيط الأصلي للأخلاق، وموتاً للأخلاق، ونهاية تنفي أصلاً وجود الأخلاق؟ بهذا يترادف المابعد مع نهاية الأخلاق وموتها بعدما تفكّكت المركزيات وحلقات الكلي الثابت، الضامن للقيمة الأخلاقية. فكيف نفهم مابعد الأخلاق؟ هل هي أخلاق أخرى تتكيف مع الوضع الجديد للذات؟ فتخلق هرمية قيمة تتلاءم مع الظرف الجديد؟ أم هو وضع أفقي تتساوى فيه القيم، فلا خير ولا شر، ولا فضيلة ولا رذيلة، بل ما يريده الإنسان رغبة هو القيمة؟

يتسم المابعد بالتعقيد، ليمتدّ عميقاً في بنية الذات، التي فقدت إيمانها قبلاً بسرديّة الدين ثم أعقب هذا الفقدان فقداناً آخر تجلّى في تفكّك السردية المستنيرة المطمئنة بالآن والهنأ، لتلج بعد ذلك إلى ظرف تميّزه الرخاوة والميوعة، فكل شيء ممكن، بعدما صمت المعنى وتلوّن بألوان الذات. ف«لم يعد الدين العلماني-الرأسمالي أو الاشتراكي- للتقدم يبدو إلا كإيديولوجيا تستعملها الطبقة المسيطرة، التي بيدها فرض تراكم رأس المال»^[٣]، ليكون المال قبلة رئيسة في زمن تماهى فيه المال مع المعنى.

يساوي اللقاء بين الإيديولوجيا والمال مساراً تتحول معه الأشياء والمعاني، إلى حالة من السيولة المتسارعة التي تلقي بنفسها في المجهول. فما هو المابعد؟ عن ماذا يعرب؟ فهل هو لازم ضروري لانفجار الذات والموضوع وتشطّيهما؟ ما معناه في حالة ارتباطه بالأخلاق؟ حيث يكون الدال والمدلول في وضع التنافر والتضاد. هكذا يكون مصطلح ما وراء الأخلاق، محملاً بتشقق المعنى. فكيف يمكن التوفيق بين التخطّي والتجاوز والانسحاق المتضمنة في دلالة المابعد من جهة، وبين الأخلاق التي تفترض الأصول والقيمة والغاية من جهة أخرى؟

مابعد الأخلاق تركيبة ثنائية تقتضي التحليل، المابعد بوصفه تركيباً دلاليّاً، وتعبيراً نسقيّاً عن الزمن المتسارع كناية عن اندثار الكل، ودرء الثبات وتفكيك المعنى، ذلك أن الأخلاق تعني ضرورة

[١]- المسيري، عبد الوهاب، التريكي، فتحي، الحدائة ومابعد الحدائة، ص ٢٠.

[٢]- فوكو، ميشال، الكلمات والأشياء، ص ٣٠٢.

[3]- Alain Touraine: Lettres à une étudiante, Seuil, 1947, P. 8.

الالتزام بمجموعة قواعد، تشير دلالة وخبرة وجودية إلى محورية الركائز والأسس، بهذا يكون مصطلح ما بعد الأخلاق، تركيبة متنافرة بين السعي الحثيث إلى تجاوز الزمن، بوتيرة سريعة شديدة التغيير، ثم الركون إلى قواعد توجه الخبرة الوجودية، التي تحيي وتيرة الزمن المتسارع. فكيف تكون الأخلاق في وضع التسارع وتشظي الأسس وتغير المعايير؟ ماذا تعني الأخلاق في حالة تفكك الأسس؟ هل ستحافظ على ماهيتها التوجيهية والإعلامية؟ أم تسيل مع سيلان الزمن وتكيف مع متغيراته؟ فتكف عن أن تكون أخلاقاً.

يستدعي الجمع بين الركون إلى الثبات، والاعتقاد بالقيم من جهة، والزمن المتشظي من جهة أخرى، سبر الدروب التي سلكتها فكرة التقدم قرينة الحداثة. قد يتخذ التقدم معاني متعددة، أما المقصود به هنا، فهو الصيرورة والسير إلى أمام يُتخيل، أنه أفقٌ عامر بالوعد اليوتوبي، ليمثل محرّكاً للحداثة، التي تتشابك مفاصلها بين العقلنة والسعادة، في وضع يجعل الغاية من الوجود ذات خصوصية، تتحوّل بتحوّل المتغيرات الطارئة.

يتكيف الزمن الحداثي، مع التحيين المتواصل للطارئ، ويتطلب تجاوز الثبات، وتحليل الأصول ودرئها، إذا ما استعصت على التكيف والتحيين المفروض من قبل التقدم، كما يناهض وعي الدوغما مسائلاً ومنتقداً لكل ما يعيق قاطرة التقدم، وعليه فلن يركن إلى معيار أو قيمة البتة «فكان التحديث المتواصل، منذ بدايته وحتى يومنا هذا، السمة البارزة للحداثة. وهكذا فإن ما تتميز به طريقة الحياة الحديثة، عن أنماط الحياة السابقة السائدة، يكمن في التحديث الوسواسي القهري الإدماي - إنه يكمن، دعوني أكرر في الإذابة المتواصلة والإحلال السريع للبنى والنماذج الذاتية»^[١]، بهذا تتخطى الحياة بنود الفضيلة، وتلتقي في مناطق أخرى، تغيب فيها المفاهيم الأخلاقية بصيغتها الكلية، بينما تكون الفضيلة شرط تحقيق الخيرات الداخلية^[٢]. بهذا ينتج الظرف ما بعد الحديث صيغة تنتهي فيها سلطة الأخلاق وسلطة الفضيلة؛ لأن الذات لن ترضى بفوقية الأمر الأخلاقي.

وعلى الرغم من الحركة السريعة لهذا الزمن الحداثي، إلا أنه أسس ثوابته، التي ترادف سردية لها خصوصية الإقناع والاعتقاد، يعتبرها فلاسفة ما بعد الحداثة، سردية بديلة عن سرديات أخرى مضت، إنها ضرب من الوعد، الذي حرك شعور الجموع، تحقيقاً لوعد التنوير. أفلا يعني هذا أن الحداثة قد أسست أخلاقها، في إطار جامع للعقلنة والأنسنة؟

[١]- باومان، زيغمونت، الحداثة السائلة، ص ٢١.

[٢]- ماكنتاير، ألسدير، بعد الفضيلة - بحث في النظرية الأخلاقية-، ص ٣٩١.

تتكيف الحداثة مع سردية بديلة وتؤدي أغراضها، موجزة لخطة الوجود في رؤية مادية صلبة، تتمثل لتصورٍ مفسّرٍ وجامع، يؤكد ضرباً من التعليل الذريّ الديموقراطي (ديموقريطس)، المادة حركة كلية، حيث تتجمّد الطبيعة في نقطة واحدة، يراها سبينوزا جوهرًا يمتلك دواليبه الخاصة، ولأن المادية تسير حتمًا إلى اعتماد أخلاق مادية، فقد هيمنت الروح الأبيقورية تعليلًا للغاية الأخلاقية، ومنها تنفجر ضروب الفعل الإنساني، اقتصادية وسياسية، المهم أن السعادة هي الثمرة التي تفسر حركة الإنسان الآن وهنا.

هكذا أحاطت الحداثة نفسها بأخلاق، ودعمت روحها بقيم الصلابة المادية، معلنة ميلاد إنسان المنفعة والواجب، ذلك الذي تجاوز حال القصور الذاتي، محصنًا ذاته بإرادة عاقلة، تكتسب صفات المطلق الإلهي، ولكنه سيسعى حتمًا وقد تقمّص مركزية الإله، إلى جلب أكبر قدر من المنافع، تحقيقًا لسعادة قرأها في صفحات الطبيعة المكتفية بذاتها.

لعل هذا الجمع بين المنفعة والواجب سيثير الاعتراض، لما للاختلاف الكبير بينهما، إلا أن هذا الإنسان الذي تألّه بفعل الاكتفاء الذاتي الذي تقتضيه الإرادة العاقلة، هو عينه من يقدم على الاستزادة من الأشياء إلى حدّ التخمّة. لقد اقتنع الإنسان الحديث بفوقيته وتفوّقه، فراح يبسط سلطانه على الطبيعة، غرّفًا لجملة الغايات المنوطة بالإنسان الإله. أفلا تكون أخلاق الحداثة إرهابًا ضروريًا لأخلاق ما بعد الحداثة؟

هكذا تحلّقت سردية الحداثة حول مركزية الإنسان، وصاغت أنموذجه الأخلاقي طبقًا لمشروعية عقلية تتمسك بالاستقلالية، فكان معيارًا أوحدًا للأخلاق ومشرعًا للقواعد، إنّها مركزية الشخص الإنساني الذي يفعل بالقانون الذاتي. ولأن الطبيعة تتدافع نحو الرغبة، فما كان لهذا الإنسان ليتنازل عن حقه في ملك الطبيعة والتسيّد عليها، وعليه رسم فردوسًا أرضيًا تحركه المنفعة رغبة في البقاء. هي إذن ثنائية القيمة التي اعتمد عليها الإنسان الحديث، ليفسّر لماذا يرنو الفكر الأخلاقي دائمًا، إلى الواجب والمنفعة مرجعيةً يتعقّل بها حلوله الأخلاقية، حتى في زمن السيولة الفائقة ونهاية الأخلاق^[١].

لقد تمرکز الرأسمال الحداثي في شخصنة التقدّم، وتناسقه مع أنموذج أخلاقي، يربط بين الفرد ومثله الأعلى، الذي يرادف تعقيل المبدأ الأخلاقي، وإحاطته بالحرية ليفعل الشخص وفق ما

[١]- في استقراء للنظريات الأخلاقية المعيارية، تكون الكانطية والنفعية تأليفاً مرجعياً، يستقي منه الفيلسوف التأويل المرجعي للمشروعية الأخلاقية، نظراً للفراغ الذي يحيط بالفعل، فما يبرر هذا الفعل هما العقلنة والأنسنة. من بين هذه النظريات ثمة نماذج كثيرة، راولس، هابرماس، يوناس، بتر سينغر، وهلمّ جزءاً من الفلسفات التي تستمد المشروعية، من قيمتي الواجب والمنفعة.

يمليه عليه التزامه الذاتي. أما عن صفاء هذا الالتزام، وخلوه من حركات الذات الراغبة، فهو سؤال شكّل الحلقة الأساس في علم النفس التحليلي، فلن يصمد الالتزام أمام التشكل الإيروسى لطبقة الرغبات والنزعات والميول التي تمليها الحياة الضاغطة، وما فتئت حركة الطبيعة، أن تلزم الملتزم بصلاية الإلزام، باستكمال حركة الحياة الراغبة، لتعتلي الرغبة الممانعة العاقلة، وتلتف بالتقاليد الأخلاقية للواجبات وتفرض أمرًا واقعيًا يجعل من الأخلاق إرادة للرغبة^[1].

يؤكد التحليل النفسي بصيغته الفرويدية، غلبة هذا التشكل الإيروسى، طبقًا لتفاعل طبقات الجهاز النفسي، الذي تقوده خبايا الحياة، وتدفعه لا شعوريًا إلى تحقيق نداء الحياة الصاعدة، سيحين «الها» عناصر هذا الجهاز لصالح الحياة، فتطفو الرغبات قائدة لقاطرة الأخلاق. فهل يعني هذا أن الأخلاق تفشل دائماً أمام قوة الحياة؟

يتخذ المابعد دلالة التجاوز وتكسير السياقات السائدة، معبرًا بذلك عن الجوهر القلق للتقدم كمحرك مركزي لحضارة بأكملها، يتحكم المابعد في معايير السيولة المفرطة، التي تتميز بها الحياة الراهنة، حتى بدا أنه تعبير عن أزمة الذات، وعجزها عن لجم مطالب التقدم، ولعل دلالاته الشاملة مؤشّر بين على ذلك، إنها متعددة لكنها تطالب دائماً بتكسير العابر وتحطيمه، مابعد الحداثة، مابعد الأخلاق، مابعد الإنسانية، دلالات تعبر عن قلق عارم، حيال كل ما يرسم إطاراً خاصاً للأصول، وينزع دائماً صوب التغيير والتبدل والتفكيك. فهل المابعد بتجلياته المتعددة هو صيرورة حتمية للنظام الحديث؟

يكون مابعد الأخلاق مصطلحاً مشيراً لأسئلة الذات اتجاه القيم، وإن اتخذ له في المعجم الفلسفي دالتين: الدلالة الإبيستمولوجية، والدلالة الأنطولوجية، لكنهما معاً يعبران عن قلق الأخلاق في حضارة، يحركها مفهوم التحوّل المتواصل الممعن في الإفراط، الذي يعدّ مثاراً لفراغ أنطولوجي، يبحث عن المعنى بين ثنايا الممكنات، فكلٌّ منهما ينوء كاهله، من ثقل العدمية المتحكّمة.

إذا كانت الميتاأخلاق حقلاً يؤسس لتحليل وفهم لغة الأخلاق، فهذا لأن الأخلاق غدت مسألة شعور بالاستحسان أو الاستهجان أي قضية رغبة، لا ترقى لتكون حقلاً معرفياً يمتلك أنموذجه النسقي. يعد هذا الإبعاد نتيجة لارتفاع ذرى العلم وقوته في الإقناع، فلا تمتلك المعارف طاقة الوجود، إلا في وضع التطابق مع البرادينغ العلمي، إذ غدا الوجود المادي، ركيزة كونية إليها يعود اليقين تحقّقاً. ولأن الأخلاق والقيم عمومًا، عسيرة على التجلي المادي، والتحقّق المنطقي بوسيلة

[1]- Gilles Lipovetsky: Le crépuscule du Devoir, PARIS, Gallimard, 1992, P. 117.

الأجراً والعقلنة، فإن قضاياها فاقدة لدلالة الصدق أو الكذب، لأن الموضوعات المعيارية مجرد تعبير عن رغبة انفعالية. تقود هذه النتائج التحليلية، إلى ترسيم النهاية والفراغ في حقل الأخلاق. فلا وظيفة تؤيدها إلا لعبة التحليل، التي تقف خلفها ذات حسمت صلتها بالقيم، إنها لا معروفة ولا تُعرف.

على الرغم من تباين معاني المابعد الأخلاقي، واتخاذها سياقات مختلفة، بين نهايته في مستوى الفعل ونهايته في مستوى الاستيمولوجيا، فإنه يؤكد سيادة الفراغ الأنطولوجي، ونهاية الكل الأخلاقي، الذي يمدّ بالمشروعية ويبرر الوجود.

وعموماً توجد علاقة قوية، بين ما بعد الأخلاق، وسوسيولوجيا التقدم في المجتمعات الغربية، فقد تميزت فلسفة الأخلاق الأنجلوساكسونية، بسلطة الجانِب التحليلي، على الدرس العقلي للأخلاق، لتمثل الميتأخلاق مركز البحث الفلسفي الأول بعد الحرب العالمية الثانية. ونعني بها التحليل اللغوي والمنطقي للغة الأخلاق، من مثل معنى الخير، الواجب واللذة... الخ^[1]، لتركز هذا البحث على اعتبار الموقف الحيادي للأخلاق، فما يعني الفيلسوف هو مجرد تحليل لغوي، ومنطقي للقيم وقضايا الوجوب. ماذا يعني اهتمام الفلسفة بالتحليل دون الإنشاء الأخلاقي؟ ألا يعني هذا أنها غير قادرة على التشريع؟ فما هي الصلة بين مابعد الأخلاق الإستمولوجي ومابعد الأخلاق الأنطولوجي؟ ألا يعودان إلى مصدر واحد، هو ضبابية القيم بفعل سيادة الحرية (غير المراقبة) كقيمة محورية، فإليها يعود تقرير القيم المختارة؟

أولاً: تقاطع الدلالات بين الميتأخلاق وما بعد الأخلاق: يعرب الاشتراك الدلالي بين هذين المصطلحين عن وجود نقطة اشتراك بينهما، التي تكمن في تعثر الإنشاء الأخلاقي، نظراً لنسبية للقيم الأخلاقية الشديدة، أكان مقارنة بالنسق العلمي الذي يبدي صلابة اليقين، أو ما تعلق بالكيانات المجتمعية، التي فتح فتور القيم أمامها مساحات التشطّي الأخلاقي، ونهاية سلطة كل المعايير. إلا أن الاختلاف بينهما، يكمن في إنشاء الميتأخلاق لحقل التحليل، الذي يعدّ حقلًا معرفياً يُستند إليه، في مضمار فهم، الدلالات الأخلاقية، هو ما يجري مثلاً في مستوى البيويثيقا، بمدلول متميز هو الميتابيوثيقا، فما هو الفرق بين الميتأخلاق ومابعد الأخلاق؟ فهل هما خلاصة للفهم النسبي للقيم؟

[1]- Monique Canto -Sperber (Sous la direction): Dictionnaire d'éthique et de la philosophie morale, 1ere Edition P U F, 2004, T1, P. 695.

١- الميتاأخلاق وانحصار الأخلاق المعيارية: ينظر الدرس التحليلي، إلى الأخلاق نظرة تجريدية، ترى أن مهمة التشريع، تقوم بها أطراف أخرى لا علاقة لها بالمعرفة الأخلاقية، إذ تنتهي النتيجة المعتمدة لمبدأ التحقق، إلى تقرير عدم قابلية القضايا للمعرفة، لينحصر العمل العلمي للفيلسوف في تحليل لغة الأخلاق. إذا تنكفى الوظيفة الفلسفية، في مجال الأخلاق على تسيير منهجي وإبستمولوجي للقضايا الأخلاقية.

كان من نتائج هذا الدرس الفلسفي، أن حدث انفطار في جسم الأخلاق، بين جانب النظر وجانب العمل. وشهد البحث الأخلاقي عامة هزلاً تأسيسياً، فالنظرية الأخلاقية ولّت بسبب سيطرة المجال التحليلي، فلم يعد التنظير الأخلاقي مهمة فلسفية، ليسود الفراغ في الإنشاء المعرفي للنظرية الأخلاقية ويقتضب، فلا وجود لإمكان معرفي للصياغة الأخلاقية.

تأسس الجذر المعرفي للميتاأخلاق بين ثنانيا الشكّية الهيوميّة؛ إذ انتهى هيوم إلى التفرقة بين الأحكام المعيارية والوصفية، إنهما لا يندمجان البتة، لكل طبيعته الخاصة لتشكّل القضية الأخلاقية ضرباً من التقييم المثير للاستحسان والاستهجان؛ فلا ينبغي أن تستند الأخلاق على العقل. ولا يمكن أن يؤثر إيماننا الدوغمائي على أفعالنا توجيهاً، إلا إذا كانت الأشياء ذات أهمية خاصة بالنسبة للذات، أي إذا كانت تمنحها المتعة أو الألم^[1]. إذن ليس المنطق هو الذي يجعلنا نتصرف، بل اللذة والألم، لم تعد العواطف منطقية أو غير منطقية؛ لانحيازها عن العقل، بينما تشكّل المشاعر الأفعال. بهذا كان هيوم سلقاً مباشراً وغير مباشر لانبثاق حقل الميتاأخلاق.

ستقود هذه النتيجة الهيومية، في زمن السلطة المطلقة للبراديجم الوضعي؛ إلى السلطة الكاملة للمذهب الطبيعي، الذي يعتبر أن العالم، في جوهره مؤلف من وقائع فيزيائية، وكل شيء ظاهر في هذا العالم بما فيها الوعي، يعود إلى المادة والحركة. هكذا يشكّل مشروع علمنة الأخلاق، وضبطها وفقاً للنسق الوضعي وإبستميه المؤسس على التظهير، أحد اللحظات الأكثر بروزاً في المشروع الوضعي بتعدده؛ إذ تصبح الأخلاق خارج إطار المعرفة العلمية، ذلك أن نسقها المعياري منسلّ من الميتافيزيقا. وفي إطار العلمنة الشاملة، فمن الواجب أن تدخل الأخلاق في مصاف الوضعي، فلا بد أن تتحوّل إلى أنموذج اختزالي، يساوي بين الظاهرة الأخلاقية والأخرى الطبيعية.

تكون هذه العملية، غير ممكنة في نسقها المعياري، وممكنة في نسقها الوضعي الخالص؛

[1]- David Hume: enquête sur les principes de la morale, Traduction Philippe Baranger et Philippe Satel PARIS, Flammarion, 1991. P. 199.

لذلك تغدو الأخلاق رهاناً وضعياً علمياً، يستخدم منهج العلم ويتجه وجهة العلم الوضعي، أما قضاياها فهي ذات طابع وصفي. في سبيل الولوج إلى المرحلة الوضعية، تمّ نحت مصطلح مابعد الأخلاق، Meta éthique من قبل ليفي برويل في كتابه الأخلاق وعلم العادات الأخلاقي^[1]. هي صيرورة معرفية تبدو كلاسيكية، لا تثري حقل الميتأخلاق بمنزعه التحليلي، لكنها تعمق تاريخية المنعرج الأخلاقي في تطوره اللاحق.

وصف التحليليون والوضعيون المناطق، ضبابية المعنى الأخلاقي في شكله المعياري، فموجب التحقق المنوط بالتقسيم المعرفي للقضايا بوجه عام، بدا الاستدلال المعياري فاقداً لنسق الحقيقة المتبوعة بمصادقية الحكم صدقاً أو كذباً، وإذ يُجمع هؤلاء على الاعتقاد بقانون هيوم؛ لذا يرافع برتراند راسل من أجل أن يساوي بين القيمة والرغبة، إنها فاقدة للمنطق التأسيسي، الذي يسند المعرفة، لتعبّر عن مجرد شعور عاطفي، يفتقد لإمكان الحكم.

هكذا تنزوي العلوم المعيارية عن صيغ الحقيقة سواء أكانت علمية أم رياضية منطقية، لتؤلّف في مسار هذا الاتجاه بوسع ضروبه المتشابكة حقلاً جديداً لا يشرّع للوجوب، إنما يحفر وراء معنى الوجوب ومقتضياته اللاحقة، إنها الميتأخلاق منبثقاً جديداً، بفعل السيطرة الكلية للروح الوضعية والطبيعانية. فما هي مساحاتها وقضاياها المؤسسة؟

تُبيّن التركيبة الدلالية للمصطلح مهمته الرئيسة، إنها الحفر وراء المعنى وتحليل الافتراضات الأخلاقية، والنظر فيا لمسألة المعرفية للأخلاق، ومسارات أخرى عبّرت عن اهتمام آخر، ينحاز عن الطابع المعياري، ليكون حقل الأخلاق تحليلياً بامتياز.

باختصار ينصبّ نظر الميتأخلاقي على المكونات التالية:

علم الدلالة الأخلاقي الذي يهتمّ حصرياً، بتحليل المعنى الأخلاقي، ولغته ذات الصبغة المتميزة، فهناك اللغة المعيارية واللغة الوصفية، والبحث عن ضروب الصدق والكذب في مظانّ هذه اللغة، فكان هذا التحليل صيرورة منجزة، مؤسسة لإشكالات معرفية كبرى.

الإبستمولوجيا الأخلاقية، التي تتخذ موضوعاً لها المعرفة الأخلاقية، وإمكان وجوها متسائلة. هل المعرفة الأخلاقية ممكنة؟

[1]- See: Lucien Lévy-Bruhl: LA MORALE ET LA SCIENCE DES MŒURS, Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>.

الأنطولوجيا الأخلاقية التي تركز في تحليلها على الوقائع الأخلاقية، متجهة إلى البحث في سؤال لماذا بعض أحكامنا الأخلاقية صحيحة^[١]؟

يبروز هذا التصور يكون لمجال الأخلاق تقسيمات هي: الأخلاق المعيارية، والأخلاق التطبيقية، وما بعد الأخلاق أو الميتاأخلاق. وإذ ينكبّ الحقلان الأولان بحثاً، في كيفية الفعل الواجب، بمعنى ما الذي يجب علي أن أفعله؟ وهل من الأفضل فعل ذلك؟ فإن الميتاأخلاق تنحاز للحضر، في أسئلة الوجود والفعل، بمعنى إلى أي مدى تعدّ المعرفة الأخلاقية ممكنة؟

يتأسس الخطاب الأخلاقي، على التجاذب بين الرغبة والواقعة، إذ السؤال الذي يقود إلى التفكير في دلالات الأخلاق، هو ما نفعله عندما نستخدم مصطلحات معيارية أخلاقية. فعندما نقول إنه لا ينبغي فعل الشر. فهل يفهم هذا البيان على أنه أمر زجري أم أنه أمر تأكيدي؟ بمعنى آخر، هل نسعى في المقام الأول للتأثير على الفاعل الأخلاقي؟ أم أننا بالأحرى نقوم بتأكيد وصفي، يهدف إلى بيان واقعة؟

لقد دُلّ هيوم سابقاً على أن الخطاب الأخلاقي لا يسعى إلى إعلام أو وصف الحقائق، بل يعرب عن طرف من العواطف، التي لا يمكن أن تتعدى، حدود الرغبة سلباً أو إيجاباً. أثار هذا الطابع الخاص للخطاب الأخلاقي أسئلة إمكان المعرفة، وتشعب إلى تصورات إشكالية بين اتجاهات تحددت في ضروب من التصورات حول هذا الإمكان، حيث رافعت في إطار الاستيمولوجيا، حول إمكان المعرفة الأخلاقية ولاإمكانها، مسنودة برؤية نسقية عن العالم والعلم، مؤسّسة لشكل من التذليل المعقّد والمتشابك، بين اتجاهات متنوّعة قد تختلف وتلتئم.

٢- ما بعد الأخلاق أو الأخلاق الرخوة: تتخذ الأخلاق الحديثة، الطبيعة مستنداً تبرّر به المشروعية الأنطولوجية لكل قيمة، لتجري موافقة قيمة ضمن نظام الطبيعة، وهو ما تفترضه نظرية العقد الاجتماعي، حيث تتوافق الذوات على احترام الخصوصية الطبيعية للذات، أما مرتكز هذه الموافقة فهو حب الذات، ومن رحم هذا الحب تنبثق الأخلاق^[٢]، التي تجعل مقصدها الرغبة، لتحيط ذاتها بفضاء ضبابي لا يعرف قيماً بعينها، إنما يختار القيم التي تسري في فلك الحرية، وقد كفلها حبّ الذات. فلا عجب أن تولد ما بعد الأخلاق بعد حين، من رحم الأخلاق الحديثة، على الرغم من بيئتها المؤسسة على الكلي المادي.

[1]- Monique Canto -Sperber (Sous la direction): Dictionnaire d'éthique et de la philosophie morale, T2, P. 1249.

[2]-Thomas Hobbes: Leviathan, Gallimard, PARIS, 2000, P. 171.

يؤكد النقد الأنثوري أن اتباع الطبيعة لا يعدّ شرّاً، فهي السبيل الأوحّد الذي يرشد إلى الحياة الجيدة، الجامعة بين الحرية حقاً طبيعياً والسعادة، مكسباً للحق الطبيعي الذي تمّ التعاقد عليه. في هذا السياق يصير التحالف بين الحرية والسعادة، إلى سلطة الحياة الطبيعية على القيم الأخلاقية، وهي بالذات لبّ مابعد الأخلاق وما بعد الفضيلة، الذي بدا إرهاساً كامناً في كنه المنظومة الأخلاقية الحديثة، بمعنى أن مابعد الأخلاق كانت متضمّنة، في الأخلاق المادية التي أطلقتها الحداثة، مع التركيز على بنية الذات الإنسانية العاقلة.

وتعدّ الحرية بوصفها حقاً طبيعياً، ممارسة للفعل دون حدود؛ وتجلّ له، طبقاً لهذا الحق المنقوش في الذات. ويكون إطلاق مجالها مفهوماً وفعالاً مشتركاً حيوانياً وإنسانياً، فلا قدرة للإنسان على تجاوز الطبيعة البشرية، التي تجلي بنية لاشعورية تتجه إلى الإشباع. بهذا تكون الحرية إتباعاً للطبيعة، وقوة دافعة لتحقيق أكبر قدر من اللذات، دفاعاً عن الحق في امتداد السعادة، نحو آفاق إنسانية واسعة كما يؤكد بنتام. بهذا «ينظر إلى مجيء الحرية على أنه خلاص مبهج، سواء أكان خلاصاً من التزامات مؤلمة أم من قيود مزعجة، أو روتيناً مكرراً ومحبطاً»^[1].

قاد التمرکز على حب الذات، إلى انبثاق الفردانية، التي ستتخذ لها مساراً تنمو من خلاله وتتسع إلى حد تحوّلها، إلى فردية هوية تحرس ذاتها، بواسطة الاستقلالية المطلقة، لقد أحدث هذا الأنموذج من الفردانية في عصر نهاية المعنى، تفكّكاً لجدار المعنى، إلى حد فقدانه المعالم المحددة للسبيل الأخلاقي.

اتخذت الأخلاق صفة التحوّل، لتتغير تغييراً مفرطاً وسريعاً، وهو ما يصطلح عليه لوبفتسكي (Lipovetsy)، بالحداثة الفائقة. فالمؤشر الأكثر ثباتاً في هذه المرحلة التي حصّلها التوالي الحداثي، هو سيادة الفردانية بشكل محوري، لن تكون النتيجة سوى سيادة الفراغ ونهاية اللوالب وما يعنيه ما بعد اللوالب من نقلة إلى مساحة لا تُعرف فيها الأخلاق^[2].

هي إذن جملة التحوّلات الوجودية التي سلكتها الذات، بداية من إقرارها للحق الطبيعي، كشعور أناني لا يمتلك حراسة القيمة، إلى الإقرار بالفردية محيطاً يحدّد سلطة القيم التي تختارها الذات ونعني اللوالب والمنفعة صياغة للقيم الحديثة، ثم ورود الفردانية مركزية تلغي سلطة القيم، لتفتح على مساحات تلغي هرمية القيم، بهذا تغدو المعايير لا معروفة، وهي المنطقة التي تشترك

[1]- باومان، زيغمونت، الأخلاق في عصر الحداثة - الحداثة السائلة، ص ٧٢.

[2]- Gilles Lipovetsky, Le crépuscule du Devoir, P. 65.

فيها الميثاأخلاق وما بعد الأخلاق ويتشابكان في صورة ضبابية لا تعرف القيم إلا من باب الرغبة. هي إذن صيرورة الفردانية، التي قادت إلى إعلان حقوق الإنسان، محيطاً بربّ الانزياح الأخلاقي، بدعوى احترام الحق الطبيعي، وشرعنة قانونية للفردانية بوصفها المطلق، ويعتبر مارسيل غوشي (Marcel Gauchet) هذا الإعلان بمثابة: «عقد ميلاد مجتمع الأفراد»^[1]. لأنه يحرس الحق الطبيعي للفرد بضرب من العقد الكوني، الذي تحرسه الأمم المتحدة المؤسس للقانون الكوني بوصف العقلانية الأداتية. فكيف تكون الأخلاق، في حالة استنادها على الفردانية والأداتية؟

هكذا سرت مجمل الحركات الفلسفة، لتبني الفردانية مركزية أخلاقية، حتى الماركسية التي تعلي من شأن الطبقة الاجتماعية، تنظر إلى هذه الطبقة كميّون فرداني، لذلك فإن السعادة التي توفرها الشيوعية، في مرحلة التطور التاريخي، هي سعادة فردية، «للكل حسب عمله ولكل حسب حاجته» تساوي في ذلك «دعه يعمل أتركه يمر»، إنه الخطاب الذي يمزج الوجود الإنساني بالاقتصاد، جاعلاً إياه غاية في حد ذاته. فلا عجب أن يندثر الإنساني في الاقتصادي، ويمثل الكوجيتو إلى إثبات الذات عبر الاستهلاك، «فأنا استهلك إذن أنا موجود» تدلّ على الكينونة المعولمة، وثبت وجودها من خلال الشراء والتحطيم، وتدوير العملية من دون هوادة.

هكذا تكون الحاجة إلى تطوير قيم، تعترف بالحرية المتجذرة في الخيارات الفردية^[2]، هي أصل الخبرة الوجودية كمرتكز للتجربة الأخلاقية. بهذا علينا السؤال، أفلا تفتح الروح على فضاءات تنتهي فيها القيمة لصالح اللاقيمة ويندثر المعيار لصالح اللامعيار؟

تبريراً لفوقية الفردانية سيعطي أندريه كومت-سبونفيل (André Comte-Sponville) تعريفاً مختصراً للأخلاق: «إنها مجموعة القواعد التي تحترم حقوق الآخرين»^[3]، على عكس الأخلاقية التي تقول ما يجب على الآخر القيام به. وبالتالي فالأخلاق هي ما يجب أن أقوم به تجاه الآخرين، هنا تتكفل الأخلاق بتوفير مساحة الحق الذاتي، بصيغتها القصوى، وتتفق مع طبيعة العقد الاجتماعي، في إطار موثقة احترام الحق الطبيعي، وهي مخرجات ضرورية لمجتمع الموثقة الطبيعية.

يرافع ميشيل أونفري (Michel Onfray) انطلاقاً من موقف إلحادي يجلب حتماً أخلاقية لذية أبيقورية، مشيراً إلى الأسس التي تقوم عليها الأديان، لتبدو له أنها إلغاء وتحذٍ للخطاب العقلاني، لصالح الفكرة السحرية، التي تشكّل ميتافيزيقا لا يقبلها العقل، فكرة تبرّر سيادة الظلامية على

[1]- Marcel Gauchet. la révolution des droits de l'homme. Paris: Gallimard, 1989. p. 11.

[2]- Albert Camus. Le mythe de Sisyphe. Paris: Gallimard, 2013. p. 76.

[3]- André Comte-sponville. LA PHILOSOPHIE, P U F. p. 99.

حساب الحرية، فتكون من ثم قانوناً مبدئياً، يقضي على الحق الإنساني. إن جوهر الدين هو إنكار حقيقة وجود الموت، والتأكيد على الخلود فضلاً للأبيقورية، تتساوى الحياة والموت في الدين، يكون لصالح حياة أبدية تبدو بالنسبة لأونفري لا معقولة وغير منطقية في جوهرها، وهي ضد للعقلانية السائدة بوصفها خطاباً إنسانياً.

يؤصل الدين لفكرة خاطئة، تجلي عمق الكذب المبتوث في التصور الديني، وهي إضفاء الشرعية على أخلاق ضد إنسانية. فما هي الأخلاق المناسبة لعصر الفراغ الذي يفرضه الإلحاد؟ يقترح أونفري حلاً أبيقورياً مناسباً لتبرير فضاء اللامعنى، إنه التوفيق بين الإنسان وجسده، باعتبار الجسد آلة حسية، ثم التواضع على أخلاقيات، مبنية على الجماليات واحترام الآخر على الرغم من اختلافه^[1]، إنها خلاصة فلسفية تعوّض الأخلاقية بالجمالية، حيث لا وجود للإلزام. هي إذن صياغة أنفريه تستوحي الروح النيشوية والفوكاوية، ككناية عن التمرکز الهوي للفردانية، حيث تغدو الأنا محورية قيمة إليها يعود الأمر، لتنبثق منها كل المعايير، التي تثبت العدمية كمحيط للوعي وممارسة الوعي.

هو إذن، ما يشكّل الأزمنة الراهنة، التي اصطلاح عليها ليوفتسكي بالحدائثة الفائقة، لقد استقدمت الأزمنة الراهنة نمطاً اجتماعياً جديداً، يرتكز على فردانية ثانية، تنهي علاقتها مع قيم الواجب لتنتقل إلى ما بعد الواجب؛ أي إلى التفوق بالحرية المفرطة، فيها يواصل الفرد حرّيته واستقلاليتها إلى أقصى مدى، وأثناء ذلك يكسر ألواح القيم ويخلق أخرى، فلا عجب إنها النهاية الحتمية لموت الإله وموت الإنسان. وعليه، فدلالة الحدائثة الفائقة، تعني التضخّم والزيادة، حيث سيادة الفردنة والشخصنة، بوصفها مساراً للتحرّر الفائق وتجلياً للحرية بلا قيود^[2]. هكذا تنتفي الغيرية، لتحتمي الأخلاق بحدودها الأدنى، إذ ذاك يسود التحرّر كقيمة تعتلي قيادة التوجيه^[3].

ثانياً- الذات ما بعد الحديثة والقرينة الهيدونية: ما بعد الخير والشر، ملفوظ نيتشوي، وتعبير يحمل في طياته القادم من الزمن الغربي، تتضمن هذه الثنائية، دعوة تطهير الإنسان، من كل الأبعاد الاعتقادية والأخلاقية، تستند إلى نواة صلبة، والتفكير خارج كلّ تقويم أخلاقي، يمجّد صنماً خارج الذات، بل على هذه الذات السعي إلى تحطيم الأصنام وتحفيز العلو الإنساني نحو أفق لا متعین^[4].

[1]- Michel Onfray. Abrégé du hédoniste. Paris: Librio, 2011. p. 32.

[2]- Gilles Lipovetsky: Le crépuscule du Devoir. p. 186.

[3]- Gilles Lipovetsky: Le bonheur paradoxal. Folio essais. Paris: Gallimard, 2006. p. 220.

[4]- نيتشه: ما وراء الخير والشر، ص ٢٣.

سيغدو العالم غداة هذا التحطيم والإنكار بلا يقين، وعيش في زمن اللايقين بتعبير زيغمونت باومان^[١]، اللايقين حالة معرفية، لكنه يفتح المباح على مصراعيه، فإذا مات الإله فكل شيء يغدو مباحًا، بل يتسع المباح ويمتدّ، فلن يحتكم الإنسان إلا إلى ذاته، التي غدت فردية نووية تأبى التشابك مع الذوات الأخرى. فهل أصبح الإنسان، بلا حدود يراعيها في منظومته الأخلاقية؟ أم أنه سيغدو بلا أخلاق؟

لا عجب أن يقود التحطيم إلى إفراط في الحرية، وارتسام للثقوب السوداء في الأفق الإنساني مستقبلاً العدمية ميثاقاً يزيد من شقائه الأنطولوجي، ناظرًا إلى الوجود على أنه دأب سيزفي لا ينتهي^[٢]. فهل كان نيتشه مجرد فيلسوف أصابه جنون الحكمة المفقودة؟ أم يمثل رمزًا لثقافة حصلت خلاصاتها الحتمية؟ هل كانت المابعديات بضروبها المتنوعة، أخصّها الأخلاق، انفجارًا مبالغًا؟ أم أنها تحصيل حاصل للقيم التي صقلتها الحداثة؟ بالأحرى هل الحداثة وما بعد الحداثة قطيعة أم مراجعة؟

لقد سلك مفهوم الشخص، في الثقافة الغربية متغيرات أنثروبولوجية، منتقلًا بذلك من الشخص الإله إلى الشخص العقلاني، ثم إلى الشخص المتعدد الهويات، وآخرها الشخص الذي تفجرت لديه الهوية الإنسانية، فأخذ يسعى إلى إماتة ذاته، عبر مفاهيم هي تنابعات، لفكرة التقدم. والأمر هكذا، أيكون إنسان ما بعد الحداثة نتاجًا لمجموعة من الأزمات المتتالية؟

١- الذات الحداثيّة والأخلاق الجيدة: عوّضت الحداثة الشخص العقلاني بشخص الإله، وتمتّ المبادلة بينهما، ليغدو الشخص العقلاني في المركز، في حين يتوارى شخص الإله خلف الحجب ويغدو منسيًا كآلهة ديموقريطس، يعيش في برجه، لا يعنيه من الكون والإنسان شيئًا، فهو في وضع اللامبالاة، التي ماتت معها فكرة العناية وانتهت مهمتها، ليتحمّل الإنسان ثقل المهمة الكبرى للتفسير والتشريع.

لقد قرّر العلم وبطريقته التحقّيقية والإجرائية الدقيقة بأن كل ما يحدث داخل الكون أو خارجه محسوم مسبقًا في النظام الرياضي الذي تسير عليه المادة، بحيث لم تعد لفكرة من حاجة إلى فكرة هي إجابة مباشرة وبلا موارد، أدلى بها لابلاس، إثر سؤال لنابليون، فيما يخصّ مكانة الإله في زمن

[١]- باومان، زيغمونت، الأزمنة السائلة - العيش في زمن اللايقين، ص ٣١.

[2]- Albert Camus: Le mythe de Sisyphe. Folio essais. Paris: Gallimard, 2013, P. 27.

عقلنة العلم للعالم، فلم يعد للإله من دور، إنمّا دوره مماثل لدور الآلهة الأبيقورية، التي لا تتحكّم في مادة قديمة تمتلك مصيرها الذاتي، لتبقى حكمة الإنسان سعي وراء اللذة.

تصير هذه الميتافيزيقا الناشئة، إلى نسج جملة عقائد، هي قواعد الديانة الحديثة، المادة هي أصل الأشياء بما فيها الإنسان، ووعيه وكل ما يتجلى لديه حركة وتفكيراً، بمعنى الاكتفاء الذاتي للطبيعة، لِيَتَطَبَّعْنَ كل شيء، سيحتل الإنسان مركز الكون، وإليه يعود الأمر كله، فهو السيد المطلق، غايته -في عالم محيط، يراه ملكاً له دون الكائنات الأخرى- هي السلطان. فلا عناية يمكن أن ينتظرها إلا من نفسه. هكذا ساد العالم الظلام الدامس، فغدا الإنسان وحيداً في عالم ستملؤه الثقوب السوداء، التي تمزق الوجود، فكان وجوداً قلقاً يسري بين الوجود والعدم، يحطم ويعيد التأسيس مكرراً وضعه^[1]، بأسلوب سيزفي يفقد إلى المعنى في عملية الذهاب والإياب بين قطبي العدمية اللامتناهيتين.

توفّر هذه العقائد الجديدة فكرة براغماتية لها دورها في بنية الأنظمة الحديثة، فعند سيادة المادة وانفتاح أسئلة المعنى في الفراغ وعليه، حيثئذ لن تكون الغاية من الفعل سوى المنفعة بديلاً مركزياً عن تلك الأعمال التي ظنّها الإنسان يوماً أنها رابحة في عالم ينتظره في وعد آخر، انتهى كل شيء إلى اللامعنى، سيقى معنى واحد، يتجلى في سعادة الإنسان المرجوة هنا والآن.

تكفّلت الميتافيزيقا المنبثقة بوضع الأسس الأخلاقية التي تعني الإنسان الحديث، كانت المراجعة التأسيسية لأخلاق تكتفي بذات الإنسان، عمارة كانطية شديدة الحكمة، لقد استطاعت الميتافيزيقا العملية في فلسفة كانط أن تجمل ما خلصت إليه الثورة الإنسان منذ قرون عبر ثنائيات جعلها كانط ضرورة التحليل المتعالي للعقل^[2].

لقد أصبح العقل الذي كان يسبح في الكون-ملتقطاً وسم الآيات المنظورة في كون عامر بالنظر المغني للروح- أعمى؛ فلا يرى سوى الظواهر، معقلناً إياها بمقولات تختصر الوجود في معادلة نيوتنية، تجمل التفسير والتعليل، وتقدّم صورة مقتضبة عن الطبيعة، لكنه يفشل في كل محاولة لاستخلاص المعنى من الظاهرة، لقد حكمت عليه تركيبته الذهنية، بالمكوث خارج تأويل معنى الطبيعة تفكيراً وتدبراً يوثق المعنى الميتافيزيقي أو الأخلاقي.

باختصار سيحصل العقل الانكسار، كلّمّا رام النظر في الطبيعة لغاية أخرى غير العلم، لذلك

[1]- Jean Paul Sartre: L'être et Le néant, PARIS librairie Gallimard, 28 éme Edition 1950, P. 45.

[2]- كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، متبوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق، ص ٢١٤.

يقع في متناقضات تدفعه ضرورة نحو عتبة أخرى^[١]، هناك فقط يدرك أنه سيّد على فضاء آخر يتلاءم مع سيادته على الطبيعة، سيد التشريع الأخلاقي، حامل المسؤولية الكبرى التي يجب أن يضطلع بها الإنسان، ليجعل أعماله قانوناً كلياً، بهذا العلو يستولد كانط الإنسان الكوني، ويجعل من الأخلاق قانوناً عاماً، يتطلّب الإذعان لصوت العقل طاعة. لقد مسح كانط من الأخلاق كل دعم، سواء أكان من الإله أو المجتمع، وجعل من الأخلاق الإنسانية، كونية فائقة القدرة على بلوغ الصواب الأخلاقي، فتكون الفضيلة ذات خصوصية، إنها تنفي كونية المجتمع، وتعلي الفرد العاقل على كل شيء، ومنها الإله الذي لن يكون سوى بدهاة، مرجوة بعد نهاية العملية الأخلاقية.

تعدّ المقولة البنتامية -أن المنفعة هي تحقيق «أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس» -بالانسجام الكلي مع الروح التي بثّها الحدّثة، إن ما يمدّ الإنسان بالدافع، هو سعيه الدؤوب للاستنفاع من كل شيء، هي إذن طاقة الملك والسيادة، تتجه إلى القيم لتجعل لها مقابلاً مادياً، لذا فإن ما يهم من درجات الحساب المادي، للقيم في مذهب المنفعة، هو كم اللذات المقتنصة، وليس القيم المرجوة، بهذا تغدو موزونة بالكم، الذي يجنيه الإنسان من عمله الأخلاقي. فلا جزاء ولا شكوراً، إنما هي حسابات اقتصادية، تركز على منظور ليبرالي يقحم الأخلاق في اقتصاد السوق.

وعلى الرغم من الاختلاف الذي يرى بين الكانطية والبنتامية، إلا أنهما يصدران من منبع واحد يعلي الفردانية ويعيد القيم إلى الذات، فإذا كانت المبدئية تقيس الأخلاق، وفقاً لقبلية تعثر عليها في صدر الإنسان، فإن النتائجية تقيسها وفقاً لبعديّة منظورة في سلوك الراغب في المنفعة، لكن كلاهما يعتبران الفوقية الإنسانية، ذات البعد الطبيعي، هي مصدر الأخلاق. فما صلة هذه الخلاصة الأنموذجية بالأطروحة الأخلاقية لما بعد الأخلاق؟

يضع ألسدير ماكتناير كلاً من الكانطية والبنتامية، في خانة التيارات التي أسّست لما بعد الفضيلة، في مبادرة رجّحت الأخلاقية الفردية، وانتزعت المفهوم الكلي للفضيلة بدلالاتها الأرسطية، إن ما يبعث على التبرّم من معياري الواجب والمنفعة، اعتمادهما الذات مصدراً للتشريع الأخلاقي، وهو ما يمثّل نكبة العالم اليوم، ف«للخبرة الأخلاقية المعاصرة بوصفها نتيجة طابع ذو تناقض ظاهري؛ وذلك لأن كل واحد منّا علم بأن يعتبر نفسه أو نفسها فاعلاً مستقلاً»^[٢].

[١]- كانط: نقد العقل المحض، ص ٤٥.

[٢]- ألسير ماكتناير: ما بعد الفضيلة، ص ١٥٨.

عمومًا يمكن اختصار الظرف الحديث، في خصائص أنطولوجية حدّدت، أنموذجًا مميزًا لأخلاق حديثة تكتسي الصلابة بتعبير باومان، من جراء الإيمان بكلية الطبيعة والإنسان، ويمكن اختصار خصائصها، حسب ميشال مافيزوتي (Michel Maffesoti) كما يلي:

١- سيادة الفردانية ليكون المجتمع تجميعًا لكيونات مستقلة، يربطها عقد اجتماعي، بهذا يحيد المجتمع عن أن يكون ذاتًا تتعاضد وتتضامن، إنّ ما يحكم العلاقات الإنسانية هي تبادلية الحقوق والواجبات، وبناء العلاقات على الواجب. وعليه لا يمكن من هنا فصاعداً، أن يعتبر الفرد والمجتمع وحدة واحدة.

٢- شمول مبدأ العقلانية الذي يقدّم غالبًا الأخلاقية على البراغماتية العقلانية، لذلك تكون العلاقات الإنسانية علاقات مشيئة، تعتمد على التبادلية المادية وتعتبر أن القيمة الاستعمالية، هي القيمة الأعلى في هرم التعامل الإنساني.

٣- ولأن الفردانية تعدّ محورية، فإنّ صعود النفعية سيكون منطقيًا، فكلّما أمعن الفرد في الانعزال كانت غايته، هي تحقيق أكبر قدر من السعادة.

٤- يكون شرط تحقيق الذات هو الاندماج في الشغل.

٥- أولوية المستقبل تتمثل في المجتمع المثالي بمعنى مجتمع الرفاه.

٦- تماهي المعنى تدريجيًا مع الأشياء؛ لذلك يشتري الفرد أي شيء، من أجل أن يمدّ ذاته بالمعنى^[١].

هي الخصائص التي سيرت الذات نحو نهاية المعنى والولوج إلى ما بعد الأخلاق وما بعد الفضيلة، و«أصبحت مقدّمة فلسفية لكثير من النتائج التي يتأسس عليها النظام المعرفي ما بعد الحداثي»^[٢]، إننا نعيش نهاية البراديجم الحديث ونهاية العقد الاجتماعي، هذه المتغيرات أدّت إلى تحولات كبرى فيما يخص الشخص وحركته من الحداثة إلى ما بعد الحداثة. فماذا عن القطيعة بين الحداثة وما بعد الحداثة؟ يجيب باومان عن السؤال بوضوح تامّ قائلاً: «فالحداثة السائلة أكثر من مجرد نقيض للحداثة الصلبة، وفي واقع الأمر أنها تعكس هرم القيم الذي اتخذته الحداثة

[1]- Michel Maffesoli: Le Temps de Tribus le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse, Méridiens - Klincksieck, 1988, P. 226.

[٢]- المسيري، عبد الوهاب، التريكي، فتحي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص ٣٥.

الصلبة»^[١]، ففي صلب الحداثة تكمن النوى الأساسية لما بعد الحداثة، وفي صلب الواجب يكمن ما بعد الواجب، بتعبير أدق ما بعد الأخلاق.

اعتزّ المتفائلون بالأنوار وبالمكتسبات، التي تم نيلها من سنوات النضال الذي قاده العقل ضد ما يعتبرونه الظلامية، وأهمّ هذه المكتسبات على وجه الدقة، الاستقلالية والشخصنة، فلم يعد الفرد يستقي قيمه من هرمية ما، إنما من التزام داخلي، فسره كانط بميلاد الشخص الحرّ المسؤول، دون مراقبة إلّا من ذاته؛ لذلك تغدو الأخلاق مسألة فردية. ولأن الكانطية أسست الأخلاق في مستوى تصور مطلق للعقل، فقد فتر تأثير الواجب شيئاً فشيئاً، لأن الشخصنة تقتضي الاختيار الحرّ، ففتر تأثير الواجب، وانزلق الأفراد إلى مساحة الحرية السائلة، حيث لا حد فيه للاختيارات الفردية^[٢]، أو تلك المفرطة التي تعدّ رديفة للفردانية في مستواها الثاني^[٣]. فما طبيعة الذات، التي تفعل بموجب الحرية المفرطة، بوصفها قيمة مركزية تتعاطى مع القيم باستقلالية تامة؟

٢- الذات ما بعد الحديثة والإشباع الإيروسي: ليكون البدء من وصف بانورامي لتحوّلات راقبها ودقق فيها جيل لوبفتسكي في كتابه عصر الفراغ، معلناً بقول واضح، لقد ولجنا إلى عصر جديد، فقد قادت المتغيّرات الاجتماعية، إلى بداية عصر اللامبالاة والنرجسية، بحلول هذا المستوى التاريخي للفردانية، تحوّلت المجتمعات الديمقراطية إلى فضاء ما بعد الحداثة^[٤]. ماذا تعني الأخلاق في الزمن المتسارع لما بعد الحداثة؟ نعود إلى ميشال مافيزوتي، لنحصر مميزات ضبطها ولكن بتصرّف يضاف إلى تحليله:

١- بداية فردانية عقلانية وإنيّة تعاقدت، على احترام القانون الطبيعي، لتفتر بعد حين درجات هذه العقلانية، وتتفكّك الطاقة الصلبة للعقل، لم يعد الواجب ضابطاً للعلاقات، انتقلت على إثر ذلك الفردانية إلى حالة من التشخصن بهتت معها، علاقات التعاقد وبهتت معها الواجب^[٥]، فما يؤلّف المجتمع ما بعد الحداثي، هم أشخاص تفجّرت لديهم الهوية، لتغدو هويات تتصارع فيما بينها^[٦].

[١]- باومان، زيغمونت، الحداثة السائلة، ص ٢٣.

[٢]- باومان، زيغمونت، الحرية السائلة، ص ١٢١.

[3]- Gilles Lipovetsky: Le crépuscule du Devoir, P. 63.

[4]- Gilles Lipovetsky: L'ère du vide: Essai sur l'individualisme contemporain, PARIS, Gallimard, 1993, P. 70.

[5]- Gilles Lipovetsky: Le crépuscule du Devoir, P. 62 .

[٦]- وهو ما يرى بكل وضوح في الصراع مع الذات، حول طبيعتها غير المقنعة التي تعيش في القلق، فيما أصبح موضوعاً مجتمعياً غربياً، في اختيار الجندر والجنس تغييراً ولعباً بمصير الإنسان، وقبلها النسوية في دفاعها، عن المساواة المطلقة بين المرأة والرجل، انتهت معه الأسرة في الغرب، وأهمها على الإطلاق الزواج للجميع وتغيير الجنس، وفقدان الحدود بين الذكورة والأنوثة.

لقد تطوّرت شخصية برونسون كروزو، من بطل يستحوذ على ما وراء البحار، وحيثاً يفرض قانونه على الجزيرة، إلى بطل يفكّك منطق التحكم، في الأرض عن طريق التعاقد القانوني، لأن جزر ما بعد الحداثة، لا تعترف بالقيم والواجبات والعلاقات، فتكون الحرية هي القيمة المركزية، التي تتحدّد وفقها القيم. هكذا يموت المجتمع وتنتهي العلاقات، إلا في حدود مركزية الحرية، طبعاً إن المحيط الذي تحوم حوله هذه القيمة يتّسم بالضبابية والتغير السريع لما يؤمن به الفرد، فمركزية المعيار تتحدّد بمركزية الأنا، في حالة انفجار وتفكّك هوي.

٢- إنّ المراجعة التأسيسية لمحورية المنفعة، سياسياً واقتصادياً - في عصر الحداثة الذي تحكمه العلاقة التعاقدية- قد صارت إلى بنية مادية تراكمية، هدفها الاستهلاك وتدوير الأشياء إنتاجاً وتحطيمًا، أثناء هذه العملية يتشكل إنسان مستهلك ذو خصوصية، إنه لا يمتلك من مشروعه الاقتصادي والسياسي هدفاً، إنما تتركز غاياته القصوى، على تطوير أساليب الاستهلاك وتوسيع دائرة الأشياء المرغوبة تحقيقاً لمجتمع الرفاه، بل الرفاه المفرط، هنا انبثق تاريخ آخر للإنسانية إنسان الغواية، الذي يستهلك الجنس ومنتجات أدواته، ويتبرّم من جنسه لينتقل إلى الجنس الآخر، لتكون مدارس إنسانية ما بعد الحداثة ضرورية ولازمة، إذا ما رمينا فهم الواقع العالمي في ظل العولمة.

٣- كان للعولمة دورها المحوري والرئيس، في التأكيد على إنسان ما بعد الحداثة، ذلك الذي تفجرت لديه الهوية لكثرة ورود الهويات، إنه الدور الذي تؤدّيه تكنولوجيات الاتصال في زيادة شدة هذه اللحظة، لذا فإن إنسان ما بعد الحداثة، مصاب بدوار التنازع الهوي. ولعل الثورة الجندرية الأخيرة، التي وسعت حقوق الإنسان في المغايرة الطبيعية، الزواج المثلي وتغيير الجنس، تعد بحق مظهراً مثيراً لما وصلته الإنسانية ما بعد الحداثة، ودلالة تطبيقية عن ما بعد الأخلاق، فقد انحلت الهرمية القيمية ونفسّخت، ولم يعد في مقدور الأفراد الحكم على القيم، إلا بمنظور إيروسي، ف«في ذلك النظام الجديد المرونة هي الثبات الوحيد، والزوال هو الدوام الوحيد، والسيولة هي الصلابة الوحيدة، باختصار شديد: اللايقين هو اليقين الوحيد»^[١]؛ ذلك أن فروض الحداثة - التي تستوجب الثورة على التقاليد، بضرب من الوسواس القهري، الذي يلحّ على الارتداء في المستقبل والتدافع فيه نحو مكتسبات جديدة، يعمل فيها منطق الخيال عمله الأساس - قد وصلت إلى أرض التقاليد الأخلاقية، فلم يعد في مقدور الأفراد إدراك الهرمية القيمية، كما افتقدوا حسّ القيمة، ليتساوى لديهم كل شيء، مما اضطرهم إلى مساءلة الطبيعة، وهو ما يجري فعلاً في حقل التقنيات الحيوية،

[١]- باومان، زيغمونت، الحداثة السائلة، ص ٢٣.

ليتكيف الأنا الإيروسي، مع التقدّم التقنوحوي في فضاء الهيمنة الرأسمالية، التي أعادت صياغة الوجود ليكون متساوياً مع التسوّق.

٤- لقد تأسطرت ما بعد الحداثة بواسطة الخيال سلطة على الذات، فأخذت تبحث عن إنسانيتها خارج حدود الإنسانية الحاضرة، ويكون السوبرمان دعوة نيتشوية في غرة القرن العشرين لكي يسلك الإنسان سبيل القلق من ظرفه الإنساني، إنّه دائماً مدعوّ إلى الاستمرارية في التجاوز ممسكاً بضرب من اللامبالاة القيمية، محيطاً ذاته بالحرية المطلقة، متصوراً أنه قذف به إلى هذا العالم في صمت الفراغ^[١]، وهو يكرّر الأيام بضرب من السيزيفية اللامجدية والمضنية، فدعاه هذا التوالي إلى فتح ملف المغامرة الجسدية، فلم يعد له من إيمان إلا بالجسد. وتحت دافع نشوة الانتصار على الطبيعة، وامتلاكه لناصية المادة الحيّة، فتح ملفاً وجودياً ضخماً، خاصة وأن القدرة على ذلك أصبحت ممكنة، بفضل فتوح العلم البيولوجي، والطاقة الإجرائية للتطبيق البيوتكنولوجي.

٥- النفور من المؤسسة، بتعدد ضرورها ولعل المؤسسة الإجتماعية، تبدو شديدة التنافر مع الوضع الفردي الموسوم بالانفجار الهوي، لذا يؤمن إنسان ما بعد الحداثة، لكن خارج التأطير المؤسسي، ليبقى إيمانه خارج حدود المؤسسات والقيم المعروفة^[٢].

الحاصل، لقد تم التخلي عن مبدأ المعيارية الذي أتى به الدين الصالح قبلاً، ذلك الذي يؤكد أن مبدأ قياس الأشياء بالنتائج لصالح الفاعل المحدد هو معيار مشروعته وصدقته، ليعوّض بعد ذلك بمعايير موصولة بالهيمنة الإنسانية، من عقلانية وتجريبية، فحُصرت القيم في الذات الإنسانية، وتؤكد استقلال المعيار والتقويم عن البنية الميتافيزيقية والكلية، لتغدو القيم والمعايير مجرد مراقبة تجري في مستوى الذات. والحق أن حلول ما بعد الأخلاق وما بعد الواجب لم يكن صدفة ولا مفاجأة، فهو نتيجة للتحديث المستمر، بطريقة يتواصل فيها الإدمان على وضع المغامرة، سلكت فيه الذات منطق التحطيم، إلى أن وصلت إلى أرض لا يعرف فيها مؤشّر للسماح أو المنع.

وعموماً تشكّل الحرية المحيط القيمي الشامل المحيط بالقيم، أي بكل الخيارات الفردية الممكنة، وهي ركيزة الفردانية والاستقلالية، لتمثّل قاعدة كل المراجعات الأخلاقية والتشريعية. وفي هذا الإطار المحيط طور روين أوجين (Ruwen Ogien) نظرية أخلاقية يصطلح عليها «الحد الأدنى من الأخلاق». تتميز بمعاداته فوقية السلطة، متحدّرة من التدخل في الأخلاقية الذاتية؛ ليكون

[١]- سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ص ١٩.

[2]- Michel MAFFESOL: L'ordre des choses. Penser la postmodernité. Paris, CNRS Éditions (coll «CNRS sociologie»), 2014, P. 265.

مبدؤها: «يجب أن يقتصر التدخّل في حالات الأذى الصارخ الذي يلحق بالآخرين»^[١]، هي خلاصة نظرية المواثقة الطبيعية التي أسّست مجتمعاً من الأفراد يتواطؤون على الاعتراف المتبادل بالحقوق الطبيعية؛ لذلك ترتخي الأخلاق، وتتخلص من ضابط الإلزام، وبعدها تفعل ما تريد.

أما الوجود الجميل عند ميشال فوكو، فهو كناية عن وجود فردي، ودرب تسلكه الذات بمعزل عن السلطة، لتكون الأخلاق محض إبداع جمالي تختاره الذات الفردية. ونظراً للمقدمات الافتراضية من موت الإنسان وموت التاريخ، فقد تسرّبت المرجعيات إلى النهاية، وهنا تبحث الذات عن مخرجات التأسيس المرجعي، ليعثر عليها في فنون ممارسة الذات والاهتمام بها عند الأسياد اليونان والرومان. وعليه سيكفل فن الوجود للذات التحرر من كل قمع السلطة التي تتجلى في جملة ممارسات خطابية مهيمنة تمارسها شبكة القوى السياسية والاجتماعية^[٢]؛ لذلك يفتح أمام الذات المباح على مصراعيه، فلا خير ولا شر، إلا ما تريده الذات، إشباعاً لطموحها الإيروسي، الذي يترادف خير الذات.

حاصل القول، لم يعد الأفراد فيما بعد الخلاق يعتبرون الواجب، بل يتوجهون إلى الاستزادة من الحقوق موسعين لها بحسب تزايد الرغبات. لقد أضحى الواجب ضرباً، من القيد المعيق للحرية، ودليل ذلك تلك التشريعات الجديدة التي انتقلت من الحقوق الصلبة إلى حقوق رخوية ترى أن المطالب الرغائية هي عينها الحقوق الإنسانية، فلم يعد هناك فرق بين القيمة والهوى.

ولعل المسارات التي سلكتها الحداثة، مؤسسة لأنطولوجيا الأنسنة والعقلنة، تفسر هذه الصيرورة الاسترخائية للأخلاق التي انطلقت من الإنسان، لتركن إلى وضعه اللامتعين، والمتجلي في العقلنة المفرطة، التي سارت رويداً إلى تثبيت سلطة الهوى، بل والحق فيه وتحويره، لكي يقنع التصوّرات التي يقترحها الخيال.

ثالثاً- ما بعد الأخلاق وفلسفة الجسد: عرفت الذات ما بعد الحداثة الانفجار الهوي، لم يعد العالم ما بعد الحديث عالماً كلياً، كما لم يعد يدرك على أنه وحدة متماسكة، بل هو عبارة عن تركيبة من شذرات منقسمة، لا قدرة لها على بناء الذات؛ ولأنّ هذه الذات فقدت مقدرات الكليّ والتماسك، فلم يعد يحوم حولها سوى الحسّ للتمركز حول الجسد تمركزاً كلياً. فكيف تغدو الأخلاق تحت هيمنة المنظومة الجسدية؟ ألا تبرر كل مطالبها؟ ألا تعتلي النسبية لتوجّه القيم نحو

[1]- Ruwen Ogien: L'éthique aujourd'hui - Maximaliste et Minimaliste - édition Gallimard, 2007, p 14.

[2]- فوكو، ميشال، الانهماج بالذات، ص ٦٠.

النهاية باعتبارها، حصيلة الممارسة الجسدية؟

يتخذ الجسد في أخلاق ما بعد الحداثة مركزية قصوى؛ لأنه موقع اللذات التي تبدو غاية في حد ذاتها، لهذا تفكّر الذات انطلاقاً من صورتها الجسدية، التي تكون دائماً في وضع المغايرة والتحوّل والتطوير، هذه الصورة حسب مقولة الجسد الملك، الذي تفتح قبالتها خيارات وإمكانات التغيير لذلك، تجد السعادة القصوى غايتها في معانقة الجسد، الذي يفرض الإشباع المتزايد، والمتمركز على مطالبه الحسية والإيروسية. تبدو هذه الخلاصة صيرورة لكوجيتو متمركز على قرينة الذات العاقلة، التي أحدثت نقلة نوعية في فضاء الملك والسيادة، فمادام الجسد آلة بلا روح فهو مساوٍ للأشياء، وشيئاً فشيئاً، غدا مدعاة للاستهلاك التي تطور فيما بعد الحداثة إلى ماهية وشخصنة للذات.

في الواقع، تعتبر هذه الفكرة ذات وصال شديد بميتافيزيقا الحياة العضوية، كما تعدّ هيكلتها الداروينية تفسيراً للتطور الحيوي للكائنات، حيث يغيب الكلي، وتكون الحياة أجزاء تتراكم، وهي في تطور وتغير مستمرين. لم تعد صورة الكائن منظوراً كلياً، بل أجزاء تتركّب وتتغير، بفعل قوانين شديدة العنف^[1] تموت فيها الأخلاقية وتثبت غريزة حب البقاء، لتصارع من أجل الحياة بدون رحمة، هي فكرة تشكل لبّ الأخلاقية التطورية عند سبنسر، فالأفراد يعملون أثناء حياتهم الأخلاقية، وفقاً لما تتطلبه الحياة من إقصاء وصراع من أجل البقاء^[2]، ولا مرأى أن الأخلاق ستسيل طبقاً لهذا التفسير، لتنتقل حتماً إلى وضع مابعدى، لأنها تتسرّب كما تتسرّب الحياة.

يجري هذا التفكيك الحيوي للحياة على نقيض من النسق الأخلاقي المفترض أن يكون كلية حاکمة على الحياة. وتعزيزاً للقيمة المحورية للجسد، كان لا بد من تصور أخلاقية تتلاءم مع الظرف الجسدي المتحوّل. هكذا فرض منطق استهلاك الجسد إعادة صياغة المنظومة القيمية بما يتناسب، والتعزيز المطلق لفكرة تحويل الجسد، ولما لا بقاءه الأبدي^[3]؛ لذلك شهد الشرط الأخلاقي تغيراً فاصلاً يتواكب مع حالة الشخصنة التي اتخذتها الذات في إطار مفهوم الجسد، في حالة تطور ومغايرة وتحسين ذاتي، يتفق مع السعادة العارمة، التي تنتظر الذات في هذا العالم الذي تملكه.

١- الاحتفاء بالجسد وفلسفة الغواية: لا يخفى على كل ناظر، أن الحداثة قد هيكلت صورة عن الجسد الملك الخاص في إطار قراءة أدائية تجعله آلة، يمكن السيطرة عليها وتكييفها حسب

[١]- داروين، أصل الأنواع، ص ٣٧٨.

[٢]- ليلي، وليام، مقدمة في علم الأخلاق، ص ٣١٠.

[3]- Laurent Alexandre: ET SI NOUS DEVENIONS IMMORETS, JCLATTES, 2001, P. 35.

المبتغى الإنساني، لكن لن تجري عملية السلطة في عصر الحداثة، إلا تحت عين المراقبة المفروضة من القواعد الأخلاقية العقلانية، التي يجب أن لا تتجاوز الإطار العام للعقلنة، في علاقة توجه الشخص، وجسده للفعل طبقاً للواجب.

لم تكن الذات في عصر الحداثة، قد وصلت بعد إلى حد النرجسية، التي تطلب قراءة الجسد كمركزية للوجود، بعيداً عن منظور القيم ذات الصبغة الفوقية والكلية، صحيح أنه شكّل لديها حقلاً لتطوير الذات معرفياً ووجودياً، لكنه لم يكن مركزاً وحيداً لتطويرها. كان العرف الأخلاقي يثني عن المس بالجسد، من باب الحفاظ على الكرامة الإنسانية كإطار أخلاقي وركيزة تمكن من عقلنة الواجب. لكن بعد حين وشيئاً فشيئاً، تغيرت المقاربة الجسدية، مع صعود النرجسية والإفراط في عبادة الجسد، وقد اندمج في عملية استهلاك ممتدة ومتواصلة، تكثيراً للأشياء المحيط به، بل يرضى زيادة الإنتاج في سبيل رفاهيته، وقد غدا في حد ذاته موضوعاً للاستهلاك.

ومع تطور التقنيات الحيوية، وتغول منطق الاستهلاك، فُتح أفق التجلي في مقاربة تتجاوز بالجسد نحو المغايرة الكاملة، وهو ما تبين عنه فلسفة تجميل الجسد، وتغييره لكي يكون متوافقاً مع مستوى النرجسية والغواية، وسيتحوّل إلى سلعة تُباع وتُشترى، لتخزن القطع الجسدية في البنوك الحيوية كغيرها من قطع الغيار إلى حين شرائها واستعمالها، تكميلاً للذات ونيلها الشخصية المرغوبة، وهذا في سياق السعادة العارمة المحيطة بالوجود، وهي مرحلة تالية من مراحل الرأسمالية، حيث يلتحم الوجود بالمنطق الاستهلاكي، وتتحرك الذات بشكل لامتعين، لينفتح هذا الوجود على تجارب استهلاكية، لم تكن في المدارك الإنسانية قبل صعود منطق الحداثة المشكّل من ثلاثي نسقي: الأنسنة والعقلنة والمنفعة، «لقد ولدت حادثة جديدة: إنها تتصادف مع «حضارة اللذة» التي أسست إبان الجزء الثاني من القرن العشرين^[1]»، معلنة ميلاد مجتمع الرفاه، الذي يتغيى تكثير اللذة غاية له. لا عجب أن يشكّل الجسد، موضعاً لاستكمال الغاية المنوطة بهذا الوجود المتلذذ، ليس إشباعاً لغرائزه ورغباته، إنّما ليكون موضعاً لعبادة نرجسية تتحلّق حوله باعتباره مركزاً للوجود.

تعكس فلسفة الغواية، تلك العمليات الطبيّة المستخدمة في حالة الرخاء الإنساني، زيادة في الجسم بسطة بحسب تصور الذات، جمالاً وتكبيراً للجسد حسب الرغبة، وطلباً للحاجة الكمالية، بل المفرطة في الكمالية، إذ تستبطن الذات النرجسية، الرغبة في التجاوز المتواصل للجسد نحو التغيير الكلي محيطة ذاتها بالبرير الذي تمدّ به الحرية كقيمة كونية مطلقة. ولعلّ عمليّات التجميل

[1]- Gilles Lipovetsky: Le bonheur paradoxal, PARIS, Gallimard, 2006, P. 09.

الإفراطيّ، تعد أحد المتلازمات المرتبطة بفلسفة الغواية، حيث تسوقن الجسد، وغدا سلعة رائجة في أسواق الرغبة، سواء في العالم الواقعي أو الافتراضي. أضف إلى هذا عمليات لاحقة، مكّن منها التطور اللامتعين للتقنيات الحيوية، مثل تغيير الجنس، طلب الشباب الدائم إنكاراً لحقيقة الإنسان الفاني، عبر الاستثمار في الخلايا الجذعية. وعموماً فقد فقدت مع هذا المتحوّر الجسدي، حدود الطبيعي واللاطبيعي، الذي عد سؤالاً جوهرياً شديد الأهمية، بعدما تفجرت الأنا ولم تعد تعرف جنسها شكاً فيه، ويشهد العالم اليوم، أزمة الهوية الطبيعية، في انزياح بين الذكورة والأنوثة، وما بينهما، لتغرق الذات في ضباب أنطولوجي مخيف، إذ لم يعد الإنسان يدرك جنسه، إنما هو في وضع المغايرة والتطوير الذاتي. تجدر الإشارة إلى أن المزوجة بين الوجود المائع ونهاية الأخلاق، ينذر بنهاية الإنسانية التي أصبحت تفكر اليوم بالتجاوز بالإنسان نحو الآلة، عبر فلسفة تؤكد على أن الممكن التقني يعد خياراً جذرياً، يواجه منطق الضعف البيولوجي الذي يميز الجسد البشري^[1].

وعموماً تنفي النرجسيّة كلّ قناعة، بوجود الصورة الكاملة والنهائية للإنسان، لتراه محاطاً بالنسبية، فيتكيف الجسد في مدار التطوّر التقني الهائل، مع تصوّر المغايرة المتواصلة تحسباً له، حسب الرغبة التي تعد في حالة سيلان دائم، تطويراً للصورة الإنسانية وفقاً لمبتغى الكمال المنظور. وعليه تُستشكل أسئلة حول حدود الصحة والمرض، الطبيعي واللاطبيعي، وتندثر الحدود بين هذا المفاهيم وأوضاعها الوجودية. فهل يتم مثلاً قبول الشيخوخة، العقم، الخلقّة التي وجد عليها الإنسان، الإعاقة الوراثية؟ ما هو الحد بين الألم الطبيعي والرغبات الخاصة؟ هل يجب تحسين الجسد بوسيلة التقنوعلمي، وابتغاء الكمال الجسدي؟^[2] بل السفر بالجسد إلى منازل الكمال الكلي والبقاء الأبدي.

بهذا يمثل التقنوعلمي عاملاً فاعلاً، في تطوير مسار الفردانية؛ لقد أصبح بإمكان الأفراد التوسيع الذاتي للمطلب الغريزي، بوسيلة التقنية، إطلاقاً لمداه وتوجيهها له نحو اختيار معايير جديدة للطبيعة؛ حيث مكّن الطب الحيوي من تطوير آليات تدخّلية، زيادة في سلطة الفرد على جسده، بحسب مطلب النزعة التحرّرية والرغبة المفرطة.

بهذا شهدت مرحلة ما بعد الحداثة، نهاية المعيارية العقلانية اتجاه الجسد، ليتحوّل إلى وسيلة ذاتية وحق من حقوق الذات، يرى ذلك في تشيؤ أجزاءه، لم يعد الجسد مقنعاً في طبيعته، لقد تكيف

[1]- Laurent Alexandre: La MORT DE LA MORT, JC Lattés, 2011 P. 90.

[2]- Gilbert Hottois et autres: Encyclopédie du trans/ posthumanisme-L'humain et ses préfixes-Librairie Philosophique J. Vrin, 2015, P. 30.

مع مطالب الفردانية في نزوعها إلى التركيز على الذات السعيدة سعادة فائقة^[1].

٢- القلق من الجسد والتجاوز إلى ما بعد الجسد الإنساني: تحتضن فلسفة الجسد - بمنظورها المابعدية، الدعوة التطورية سنداً لها والنيشوية عقيدة وجودية تمدّها بالمشروعية، لتعتبر أن السفر بالجسد إلى القوة، مهمّة لا بدّ أن يؤديها الإنسان الذي مات لديه الإله، فتحمل المهمة الكونية وحملها على عاتقه، ثم مات لديه الإنسان، فأصبحت مهمة ميلاد الذات مهمة ذاتية، في هذا السياق يتّخذ الجسد بعداً أنطولوجياً، وعاملاً فاعلاً في بنية النسق المابعدية للأخلاق، بل تصير القيم بصيرورته ومطالبه، التي تتعدّى حد الطبيعة الإنسانية، بتفجيرها لمصلحة الترقّي الجسدي.

أُعيدَ تعريف الجسد-على ضوء التطور التقني- باعتباره صورة يتم إخراجها وإعادة تركيبها، ومجموع قطع تتركب بالمنظور الرغائبي المفصول عن أي قيمة، ولقد لعبت العلوم التقنية دوراً مهماً في طبعنة وأجرأة الكائن البشري، متصورة إياه على أنه صيرورة طويلة للتطور الفزيوبيولوجي، ومنتوجاً طبيعياً يمكن تحويله وتحويره مادام قانونه الطبيعي لا يحول دون إجراء عمليات التغيير والتحوير والتحويل^[2]، والسير من ثم به نحو الكمال المبتغى الذي يعني اختراق الطبيعي إلى ما بعد الطبيعي. هو الرهان الذي تعمل على تجسيده فلسفة ما بعد الإنسانية، مقابل تطور عارم لحقل البيوتكنولوجيا، الذي يمتلك حركة لولبية يمتد عمقها إلى اللانهاية، إخراجاً للجسد من ضيقه الأنطولوجي، تحسیناً واستزادة فيه، ولما لإبقائه الدائم من تحكّم في الموت^[3].

في هذا الفضاء التقني المترقب سيكون الإنسان، مجرد قطعة مرسومة رسماً إلكترونياً، وخطاظة استُجمعت فيها مركبات جينية وأرقام رياضية، لتترقّب ميلاداً جديداً، على غير عهد الطبيعة الإنسانية. هو جسد صار قطعة من جزء مادي، لا يشعر بالحياة كما عهدها، وروح تفكّر بذكاء، اصطناعي تمّ تضمينه في الخطاظة المرسومة، في مخابر صناعة الإنسان الجديد.

إنه عالم تقني مشفّر، يتحرك انطلاقاً من الرقمنة، وفرضيات الرياضيات التطبيقية، فهل هو وعد الإنسان القوي القادم من مستقبل الاستشراف النيشوي؟ أم هو التطور الإنساني الذي أعقب التطور الطبيعي بصيغته الداروينية؟ أم أن الإنسان قد استشرّف نهايته الكونية؟ هل تمكن برومئوس الإله العايب أن يضع نهاية محتومة للإنسان؟

[1]- Gilles Lipovetsky: Le bonheur paradoxal, P. 227.

[2]- Gilbert Hottois et Jean-Noel Missa: Nouvelle encyclopédie de bioéthique (Médecine Environnement Biotechnologie)- De Boeck Université, Bruxelles, P. 243.

[3]- Laurent Alexandre: La MORT DE LA MORT, P. 15.

تلك هي أسئلة نهاية القرن الفائت الحائرة، تحركت عبر نظرية المسؤولية، في خوف على مصير الإنسانية^[1]، وقد تعهدتها التقنية، كإله أعمى وأصم، لا يشعر ولا يدرك فقه المعنى، لتتجه بها نحو مستقبل مجهول ومخيف.

في زمن راهن فقد المقادير الأخلاقية، يكون سؤال الماهية الإنسانية سؤالاً محورياً، أما سؤال المصير الإنساني فيشكل مطلباً حاسماً، فمن هو الإنسان المترقب ولادته من رحم الآلة؟ هل سيحتفظ بماهيته الإنسانية، خاصة إذا تم اعتبار الطبيعة الإنسانية، من جانب جسد، انتقل من أمل في الخلود إلى مطلب تحقيق الخلود عبر التكنولوجيا؟

عكساً لما سبق، فإن ما يشكل الأنسنة ويعبر عنها، هو جوهر يتجلى في الوظيفة الإنسانية في حد ذاتها، إنها جامعة لأجزاء لا تتفكك، إنما تتوحد في مدار المقصد المنوط بالوجود الإنساني في حد ذاته؛ ذلك أن الإنسان مبنى ومعنى، والعلاقة بينهما متينة لا تنفك، فإذا ما انزلت الماهية الإنسانية نحو الصياغة التقنية. فهل بقي هناك من حديث عن الإنسان؟

ترتهن حياة الأخلاق، بالماهية الإنسانية، ففي حالة تفككها تفقد روحها ووجودها، لتسري صوب صياغة مجهولة ترتبط بالميلاد الآلي المترقب. تبدو أحلام فلسفة ما بعد الإنسانية استشرافاً لقادم مخيف يتوعد الإنسانية بانقلاب، في وجودها الكلي وجوهرها المتفرد بوعي القيم، ذلك أن الاختلاف بين الطبيعة الحية والمادة الجامدة يعد صميمياً، ناهيك عن تردد المعنى المرتبط بالحياة. فهل من بقاء لوعي الغيرية في ضمير إنساني ولد من صلب الأناية التي يفترضها منطق التحسين والتجاوز؟ فما يراود الإنسانية التي تسعى إلى تجاوز ذاتها، مكررة إياها دون هوادة، هو فكرة الخلود بمعنى العيش المكرر، وعود أبادي يحدد المصير البشري على تخوم مملكة الآلهة، وهو ما يجلي شقاء باطنياً مع وفرة مادية مغرقة في الإفراط.

إذن تؤلف المرحلة الإنسانية الراهنة، نسقاً آخر ومرحلة أخرى من مراحل تصور الجسد، فقد تم توظيف التقنية، ليعيد الإنسان تصوّر ذاته حسب آمال الخلاص، لعله يترقى في معارج عالم الألوهية، وهو ما أحدث خلخلة لوعيه الطبيعي بالقيم، فالمستقبل واعد، ولكنه مشحون بمخاطر وهو اجس البقاء الأبدي، فما مصير حياة المعنى، التي ترتقي بالإنسان إلى شمول النفس المطمئنة بالقيم؟ هو سؤال تعجز الإنسانية إجابة عنه نظراً لحبورها، المرتسم في أحلام المادة، وفي هزات

[1]- Hans Jonas: Principe De Responsabilité Une éthique Pour La Civilisation technologique trad. Jean Greisch 1995. Flammarion, PARIS, P. 25.

الآمال المرتقبة التي لا تلتفت البتة إلى عالم المعنى وحياة الروح، تلك هي معضلة التقدم الإنساني في عالم راهن ممزق، بسبب غياب وعي الإنساني بالقيم، التي هي ماهيته التي تشكل وجوده.

خاتمة

ما بعد الأخلاق وما بعد الفضيلة ونهاية الإنسان

تساوق المفهوم الأخلاقي المرسوم في ثنايا المابعديات مع فلسفة التقدم، فلا ريب أن رهان التغيير الذي يعدّ كنهه لصيقاً بالتقدم، قد سار صوب تفكيك المنظومة الأخلاقية، ما دام التجاوز هو محرّكه الذي يحمله من حال إلى حال. فهل نقول إن الأخلاق العقلانية هي التي استولدت ما بعد الأخلاق وما بعد الفضيلة؟

لا تعد القطيعة جذرية بين الحداثة وما بعد الحداثة، صحيح أن الزمن الحديث له مكتسباته الصلبة، لكنها صلابة مادية، ما فتئت أن ذابت وسالت وتفكّكت، نظراً لغياب المعنى من الوجود، فلا مرء أن الاعتقاد بنجاعة الأشياء ينتهي حتماً إلى انسداد المشروعية وفقدانها؛ لذلك لا يمكن بتر الجسد، المؤسس للزمن الحديث وما بعد الحديث إلى جزئين، فهما حركة لزمن واحد، حتماً سيؤول منطق عبادة المادة الصلبة إلى التبرّم منها وتغييرها بأخرى سائلة، كذلك تحولت الأخلاق من الصلابة إلى السيولة، وغدت شديدة السيران لا تحدّها حدود القيم، لتنتشر إلى اللانهاية، فاقدة المنظور المعياري، الذي يمثل الوسيلة إلى مقاصد أخلاقية تمد الإنسان بالمعنى.

عموماً يختصّ المشهد الأخلاقي الراهن، بتعدد سياقاته وتنوعها، بكثرة تصوّراته الفلسفية؛ مما أحدث نمواً مطّرداً للفكر الأخلاقي، بحثاً عن المرجعية بين عقلانية وبنفعية. والحق أن هذا الكدّ في النظر الأخلاقي، لم يكن سوى تجلٍ لفقدان المرجعية التأسيسية للقيم الأخلاقية، خاصّة وأن الفضاء المرجعيّ الغربي، قد التحم بالعدميّة، حيث غادرت المعاني والقيم مواقعها، ولم يعد الإنسان إلا أنا تفكر انطلاقاً من إنيتها، فاقدة للسند المرجح للمعنى، لتهميم على وجهها، فقد قذف بها إلى هذا العالم في عتمة العدم، تجهل كل شيء عن وجودها بدايته ونهايته.

تشكّلت فجوة كبيرة بين ثقافتنا الإنسانية حول القيم، والحياة المستجدة في كنف التطور العولمي المحمول في ثنايا التقنية والاقتصاد الرأسمالي، مع غزارة لإعلام تكمن وظيفته في برمجة الذهن على قيم بعينها، تحتفي بالحرية الفردية، وتعتبر الديمقراطية حارساً لها. يعيد الإعلام المستشري كالوباء رسكلة القيم، التي تكوّنها العولمة عبر حربها الاقتصادية، فتحاً لأسواق اللذة والزيادة في

فتوح السعادة، باعتبارها بداهة التقدم.

يعتمد الأنموذج العولمي وما بعد الحداثي، على انحسار الرؤية الأكسيولوجية في منظور واحدٍ باعتباره هو الحق المشترك، في خضمّ تلاحمٍ سياسي اقتصادي إعلامي، يعني تفعيل منظومة تغيب فيها القيم، بل دعوة إلى نهاية القيم وأفولها؛ إذ «هناك فكرة مركزية [. . .] وهي أنه مع تطور المجتمعات الديمقراطية المتقدمة، تجد هذه الأخيرة قابليتها للفهم في منطقتين جديدتين نصلح عليه هنا بعبارة «عملية التشخصن»، وهي عملية لا تتوقف عند إعادة صياغة مختلف المجالات بشكل عميق [. . .] يبدو فيه جلياً أن مجتمعاتنا تقوم بنسج عدد كبير من معايير الخاصة»^[١]. هو عصر الفراغ ونهاية الأخلاق، يخلص فيه الحال إلى اختيارات فردية، تتطابق مع أهواء الذات، ما يدل عليه كراء الأرحام، التحول الجنسي، الأسرة المثلية، وغيرها من الاختيارات التي تجد في التقنوعلمي وسيلةً قيمةً بتحقيقها، لتجد هذه الأوضاع الطارئة، نفسها قبالة عقبات أخلاقية ومجتمعية لها تأثيرها الواضح على الإنسان في تجليهِ الفطري.

تبقى الخطابات الكونية، حول عالمية القيم وفوقية حقوق الإنسان، مجرد قشرة أيديولوجية، تروّجها الدعاية الإعلامية الموصولة بالترسانة العولمية، أما القيم التي تعمل على زرعها، فإنها قيم ذات خصوصية، تتلاءم مع دعاوى العولمة والنظام الليبرالي. في خضم هذه المتغيرات التي يحملها التقدم في استشرافاته المستقبلية، يبقى السؤال عن القيم الجديدة ملحاً.

[١]- لوفتسكي، عصر الفراغ-الفردانية وتحولات ما بعد الحداثة، ص ٦-٧.

لائحة المصادر والمراجع

أولاً- باللغة العربية

١. زيغمونت، باومان، الحرية السائلة، ترجمة: فريال حسن خليفة، مراجعة: محمد سيد حسن، القاهرة: مكتبة مدبولي، د ط، د ت.
٢. الأزمنة السائلة، العيش في زمن اللايقين، ترجمة: حجاج أبوجبر، تقديم: هبة رؤوف عزت، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ١، ٢٠١٧.
٣. الحداثة السائلة، ترجمة: حجاج أبوجبر، مراجعة: هبة رؤوف عزت، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ١، ٢٠١٦.
٤. الأخلاق في عصر الحداثة، الحداثة السائلة، ترجمة: سعد البازغي، بثينة الإبراهيم، هيئة أبو ظبي للسياحة الثقافية، الإمارات العربية المتحدة، د ط، ٢٠١٦.
٥. داروين، أصل الأنواع، موفم للنشر، الجزائر، د ط، ١٩٩١.
٦. سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة: عبد المنعم الحفني، دار، د ط، د ت.
٧. ميشال، فوكو، الانهزام بالذات، ترجمة: جورج أبي صالح، بيروت، لبنان مركز الإنماء القومي د. ت.
٨. ميشال، فوكو، الكلمات والأشياء ترجمة مطاع الصفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان، د ط، ١٩٩٩.
٩. كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، متبوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة فتحي الشنيطي، د طبعة ١٩٩١ موفم للنشر، الجزائر.
١٠. كانط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، بيروت: مركز الإنماء القومي، د ط، د ت.
١١. جيل، لوبفتسكي، عصر الفراغ - الفردانية وتحولات ما بعد الحداثة، ترجمة: حافظ أدوخراز، مركز نماء للبحث والدراسات، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠١٨.
١٢. ألسدير، ماكتتاير، بعد الفضيلة - بحث في النظرية الأخلاقية، ترجمة: حيدر إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، ط ١، ٢٠١٣.
١٣. عبد الوهاب، المسيري، فتحي، التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق سوريا، د ط، ٢٠٠٣.
١٤. نيتشه، ما وراء الخير والشر، ترجمة: جيزيلا فالور حجار، دار الفارابي، بيروت لبنان، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٣.
١٥. ليلي، وليام، مقدمة في علم الأخلاق، ترجمة: علي عبد المعطي، المعارف بالإسكندرية، مصر، د ط، ٢٠٠٠.

ثانيًا: المراجع باللغة الأجنبية

1. Camus Albert: Le mythe de Sisyphe. Folio essais. Paris: Gallimard, 2013.
2. Canto – Sperber Monique (Sous la direction): Dictionnaire d'éthique et de la philosophie morale, 1ere Edition P U F, 2004, T1.
3. Comte-sponville André. LA PHILOSOPHIE, P U F.
4. Gauchet Marcel: la révolution des droits de l'homme. Paris: Gallimard, 1989.
5. Hobbes Thomas: Leviathan, Gallimard, PARIS, 2000.
6. Hottois Gilbert et autres: Encyclopédie du trans/posthumanisme-L'humain et ses préfixes-Librairie Philosophique J. Vrin.
7. _____et Missa Jean –Noel: Nouvelle encyclopédie de bioéthique (Médecine Environnement Biotechnologie) – De Boeck Université, Bruxelles.
8. Hume David, enquête sur les principes de la morale, Traduction Philippe Baranger et Philippe Satel PARIS, Flammarion, 1991.
9. Jonas Hans: Principe De Responsabilité Une éthique Pour La Civilisation technologique trad. Jean Greisch 1995. Flammarion, PARIS.
10. Laurent Alexandre :ET SI NOUS DEVENIONS IMMORETS, JCLATTES, 2001.
11. _____: La MORT DE LA MORT, JC Lattés, 2011.
12. Lévy-Bruhl Lucien: LA MORALE ET LA SCIENCE DES MŒURS, Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi Site web: <http://bibliothèque.uqac.quebec.ca/index.htm>.
13. Lipovetsky Gilles, Le crépuscule du Devoir, PARIS, Gallimard, 1992.
14. _____: L'ère du vide: Essai sur l'individualisme contemporain, PARIS, Gallimard, 1993.
15. _____: Le bonheur paradoxal. Folio essais. Paris: Gallimard, 2006
16. _____: Le bonheur paradoxal, PARIS, Gallimard, 2006.
17. MAFFESOLI Michel: L'ordre des choses. Penser la postmodernité. Paris, CNRS Éditions (coll «CNRS sociologie»), 2014.
18. Maffesoli Michel: Le Temps de Tribus le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse, Méridiens – Klincksieck, 1988.
19. Ogien Ruwen: L'éthique aujourd'hui – Maximaliste et Minimaliste – édition Gallimard.
20. Onfray Michel: Abrégé hédoniste. Paris: Libro, 2011.
21. Sartre Jean Paul: L'être et Le néant, PARIS librairie Gallimard, 28^{ème} Edition 1950.
22. Touraine Alain: Lettres à une étudiante, Seuil, 1947.

نمط الحياة الطيبة بين الإسلام والغرب (دراسة مقارنة)

حسن خليل رضا [*]

الملخص

يقدم هذا البحث مقارنة بين ما شيده الإسلام من أسس متينة للحياة الطيبة مبنية على الوحي الإلهي وبين ما راكمه الغرب من تجارب. لذلك عالج الباحث الموضوع بالإجابة عن مجموعة من الأسئلة: أين تكمن المفارقة الإستمولوجية بين الحياة الطيبة المبنية على الإسلام ونظيرتها في الغرب؟ وكيف نفسّر رُجحان طيب الحياة الإسلامية الناظرة إلى المستقبل الميتافيزيقي على طيب الحياة المادية عند الغرب؟ ما وجه الخلاف بين الأنساق الميتافيزيقيّة التي بناها الإسلام وبين الأنساق الميتافيزيقيّة التي بناها العقل الغربي؟ ما خصوصيّة القيم المتعالية التي يطرحها الإسلام في سعيه إلى تطهير الفرد والأسرة والمجتمع، بغية تحضير البنية السفلى للحياة الطيبة إذا ما قيست بالقيم التي يحرص المجتمع الغربيّ على غرسها في أبنائه فكراً وسلوكاً؟

الكلمات المفتاحية: الحياة الطيبة - الإسلام - الغرب - الوحي - الخبرة البشرية.

المقدمة

يشارك البشر في مجالات التكيف التي يتمون إليها، فيتهجون من ضروب السلوك ما يمكن التنوُّ بوجهة خياراته، ويصوغون من الأفكار والمفاهيم والتصورات ما يدور في فلك التواءم والانسجام الحاكين عن وحدة النوع الذي يندرجون تحته، وتكاد الظواهر الاجتماعية -بمدلولها الأعم- تتناسخ، حاملة صبغة المطابقة أو المضارعة في مختلف البيئات التي تشهدا، سواء اتّسمت بالتفاعل والانفتاح، أو انطوت على مسارات خبراتها الخاصة، إلى الحدّ الذي يغلب فيه الحكم على الشكل والمظهر، طبقاً لبؤرة التأويل التي يرصد الناقد من خلالها نمط الحياة المخبوزة في ذات الآخر، واستجابة لهوية الإسقاط التي تضفي على المشهد معنىً مفارقاً لطبيعته، يمثل الوجه البيوتوبيّ المعدوم، أو الغائب عن بيئة الانتماء، أكثر من حكايته - في الواقع - عمّا تستبطنه التماعات الأفعنة التي تحجب الآخر، ما دام متلبساً بالصرامة التكوينية لهذا التصنيف.

فإلى أيّ حدّ يمكن وسَم الحياة التي صاغ الإسلام ضوابطها ومعالمها وأنساقها بالطيب، حيث يفيض به المتعالي على عبده الذي يجمع بين خصلتي الإيمان الحقيقي والعمل الصالح، في الوقت الذي قد نرى هذا المرء نفسه يتطلّع إلى طيب النمط الذي رسمه المجتمع الغربي لهذه الحياة فكراً وممارسةً، وكأنّه الفردوس الذي يجتذب كينونته ويحثّه على تجاوزه واقعه؟

ربّما لا تكون المقارنة بين الإسلام والغرب منصفةً إلا في إطارها الكليّ، بينما تنأى التفاصيل في ذاتها عن هذا المطلب، نظراً إلى كون تعاليم الإسلام تشكّل لبنات أصيلةً في الصرح الذي أعلاه، فضلاً عن غيرها من العناصر التي جمعت من أنحاء شتى، وقد أضيفت إليها خصوصيات خبراته وتجاربه التي انفرد بها، غير أنّ التصوّر لا يعني أنّ الغرب صنّعة الإسلام، وإنّما يُعدّ مساهماً في حضارته، فلا يعطي التداخل صورة نقيّة عمّا ينفرد به الواحد عن الآخر، بل يدعو التقاطع والاشترك عادة إلى الإعلاء من شأن المواطن التي يلزمها هذا الاتّصاف.

وتأسيساً على هذا الموقف، يمكن طرح جملة من التساؤلات التي يتمحور البحث حولها:

١- أين تكمن المفارقة الإستمولوجية بين استحضار السماء في تعاليم الإسلام التي يفضي الالتزام بها إيماناً وسلوكاً إلى الحياة الطيبة، واستحضار الخبرة القائمة على توالف التجارب التي راكمها المجتمع الغربيّ، سعيّاً وراء طيب هذه الحياة، ما دامت بُنة العناصر التي تتألّف منها هذه الحياة مشتركة في تعبيرها عن حاجات البشر وتدبيرهم وخياراتهم؟

٢- كيف نفسّر رُجحان طيب الحياة الإسلامية، وهي تعضد بالخيال الذي يستشرف المستقبل

الميتافيزيقي، على طيب الحياة التي تلتزم غلاف الماديّة، ثمّ تلجم الخيال في حدود التحكّم بالواقع؟

٣- لماذا تختلف الأنساق الميتافيزيقيّة التي بناها الإسلام، لتكون الجسد الذي تنبض الحياة الطيّبة داخله، عن الأنساق الميتافيزيقيّة التي بناها العقل الغربيّ، لتكون الحيز الذي قد يناط به إضفاء الطيب على هذه الحياة؟

٤- ما خصوصيّة القيم المتعالية التي يطرحها الإسلام في سعيه إلى تطهير الفرد والأسرة والمجتمع، بغية تحضير البنية السفلى للحياة الطيّبة إذا ما قيست بالقيم التي يحرص المجتمع الغربيّ على غرسها في أبنائه فكراً وسلوكاً؟

وتوخّياً لتقديم إجابات منطقيّة؛ سوف يعتمد البحث ثلوثاً منهجياً، يتمثّل في التحليل والمقارنة والنقد. يُعوّل على الأوّل في التعرف إلى المكوّنات والعناصر المعرفيّة التي تقوم عليها الحياة الطيّبة في المجتمعين: الإسلاميّ والغربيّ؛ ويُطوّع الثاني في كشف جوانب الاتفاق والافتراق التي تتمخض عنها خصوصيّة نمط الحياة الطيّبة في الإسلام، بينما يُناط بالثالث بيان التهافت في الخيار الغربيّ لنمط الحياة الطيّبة، فضلاً عن التأسيس لقراءة عميقة في خيارات النمط الإسلاميّ لهذه الحياة، عقب محاكمة البدائل الممكنة على صعيد المسار نفسه.

أولاً: غائيّة الحياة الطيّبة في عوَر المشروع البشريّ فكراً وممارسةً

يدرك المرء ذاته في خضمّ إحاطته بالعالم المحايث له، فلا يغيب عن أفق تبصره حضوره المؤقت في المركّب الجسديّ الذي يعطيه هويته الشخصية في نطاق النوع، بمقدار ما يحده في بؤرة الرصد التي يتطّلع منها إلى الغيريّ؛ وإنّما ينطلق من حبكتة المعقّدة إلى مهمّة رفيعة المعنى، تتمثّل في اتّخاذ قرارات تكيّفه مع الوسط الذي ينتظم في الأساس منه، وذلك من طريق آليّات، يفرضها التناغم الطبيعيّ بين الذات والموضوع.

ولو كان حضوره -بصحبة هذه الخاصيّة المائزة- قائماً في عتمة مركّب آخر، نظير الكائنات الصدفية أو الرخوية أو الحرشفيّة، يدبره بحكمة ودراية؛ لتغايرت تجربته، وتباينت قراراته، واختلفت أفعاله، بحكم الاستعدادات المتوافرة لديه، وقابليّة بيئته للانقياد لها.

ولا ينفك هذا المركّب عن بنية جينيّة^[١] تملي عليه نظامها في صورة شبه تكراريّة، بل تكاد تتحكّم بمساره وفق متطلّبات النوع، تاركةً للفروق الفرديّة قنوات ضيقّة، لا تتجاوز الخيارات المتاحة من

[١]- راجع: شميث، جينا، عصر علوم ما بعد الجينوم، ص ٨١ وما بعدها.

هذه البيئة، إلا في نطاق الطفرة التي تُفقدُ وجهًا من هويّته على الأقلّ؛ ولا يبعد أن تكون لها بصمات قهريّة غير مطلقة في الفكر والسلوك، تقلّص -إلى حدّ كبير- من مساحة التفويض.

ولكنّ الأمر لا يقتصر على هذا البعد الممتدّ من الكائن البشريّ، وإنّما يسيل باتجاه البعد الذي يتقوّم بطبيعة الحالات النفسيّة والحوادث العقليّة، حتّى لدى منكري الثنائيّة من المادّيين، وعلى رأسهم دعاة نظريّة الانبثاق^[١].

وتكاد آليّة التكيف التي تلوذ بها الكائنات الحيّة عموماً في سعيها إلى حفظ ذاتها ونوعها، سواء تحقّق ذلك منها بالفطرة، أو بالروية، تعبّر عن المشتقّ الموازي لسنة الحياة الطيبة لدى الناطق خاصّة، فإنّها تمضي على وفق الطبيعة التي رأى شيلنغ في نظامها العقل متحجراً^[٢].

بيد أنّ الفارق يُشرق من كون عالم الإنسان مبنياً على الإدراك الذي تتيحه قوّته الناطقة، والممارسة التي تخبزها الإرادة المتصلة بهذا الإدراك؛ ما يضفي على التكيف طابعاً واعياً، ليغدو خياراً قصدياً.

فالحياة الطيبة ثمرة، يمكن للمرء أن ينالها في طول عنايته بالأسباب المفضية إلى إيناعها ونضجها وقطافها، حيث تُتوجّج بها الإرادة التكيفيّة الواعية والمدركة بمجرد أن تتدفّق في الأثلام المؤدّية -بلغة التكوين والنظام- إلى الجذور التي تمدّها -على المستويين: الفردي والجماعي- بمقوّمات النموّ، وموجبات الاستمرار.

وعلى الرغم من أنّ الإثمار خارج بذاته عن إرادة الراغب أو الزارع، مهما بلغت عنايته بالأسباب، فإنّ إدراكه للنسق الذي تجري وفقه القوانين والنواميس والسنن، يدفعه باستمرار إلى السعي والعناية والانتظار، ولا سيّما بعد أن ألفها مطابقتاً لمخرجات تجاربه، ومسامتة للخبرات التي تراكمت لدى نظائره.

وعلى هذا الأساس، من الطبيعيّ أن يتحرّى العاقل عن الحياة الطيبة، موعلاً في استحضار مقدماتها وعواملها وأسبابها، وأن يُرخي لفكره زمام الإبداع، فيشرّع الأحكام والقوانين والوصايا ابتغاء تحقيقها، وينظر لأنماطها ومكوناتها وشروطها، ويهيئ في نطاق الممارسة الفرديّة والجماعيّة ما يدعم مشروع إرسائها بأساليب عديدة، ملتفتاً إلى عنصر الاتّصال فيها، فإنّه من ضروب الحرمان أن يتطلّع إلى أحوال آنية منها، تتلاشى بمجرد أن تنقطع عواملها.

وقد ازدحمت في مدارات هذا الغرض طروحات خصبة وغنيّة، لمّا يسكت العقل البشريّ عن المخرّ في عبابها، والنهل من معانيها، في إدارته للمركّب الذي قد ينصاع له في حدود ما يتاح تكويناً

[١]- راجع: زيدان، محمود، في النفس والجسد - بحث في الفلسفة المعاصرة، ص ١٨٨-١٩١.

[٢]- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج ٢، ص ٢٨ و ٥٨٠.

من حرّية ممكنة على صعيد الفعل والسلوك، حيث أناطت السعادة بالأخلاق^(١)، وتفنّنت في صوغ مدارجها القيمية التي تفضي إلى يفاع الفضيلة والانسجام والخير الأسمى، ولو في نطاق الفردية، ثم جرت السياسة - بما يفيض به رحمها من قوانين وأنظمة - بين السعف الذي يظلل درب هذه السعادة في نطاقها الجماعي، فكانت دولة العناية الضماد الذي يخفف من آلام المواطنين اللانذنين بها؛ لتغدو المعاناة التي تقرض حياة الفرد موضع اهتمام رفيع في المجال العام.

وقد طرح الإسلام دلوه في جوف هذه الركبة، فلم يرجئ وعده للمؤمن بطيب الحياة إلى اليوم الآخر، وإنما أكد إمكانية بلوغ رتبة من هذا الغرض في الدنيا نفسها، وإلا ما جدوى تمسك المؤمن بالتعاليم والأحكام والوصايا، إن كانت ثماره أخروية محضة، ولم يكن لها في طول ذلك محصولٌ دنيوي؟!!

ويتبني منطق هذا الدين على أساس أنّ منبع كلّ من الوجود والتشريع واحد، ولا بُدّ من أن تسري الثقة إلى الأخير من التأمل في مظاهر الأول، فضلاً عما يدخل في حيز التسليم من كون الواجب الذي يرأ الإنسان، وأعطاه من حرّية الفعل مقداراً، يمتلك الدراية الكاملة بحاجاته وإمكاناته ومقوماته النوعية، فهو المنجم الحقيقي للتعاليم التي ينط بها توجيه حياته، بما يكفل له إسباغ الطيب عليها. ومن الطبيعي أن تشهد المقاربات الإسلامية ضرورياً من التعارض والاختلاف، وهي تفتش بين وريقات النصوص التراثية عن براعم الحياة الطيبة، نظراً إلى طبيعة المادة التي تتشكّل منها المعرفة الدينية، فضلاً عن أدواتها وآلياتها والروافد التي تبثّ فيها الحيوية والاستمرار، استناداً إلى سياقات الاجتهاد والمعاصرة.

ومهما يكن، فإنّ كلّ مشروع بشري، يحظى بالتلقف، ويلتهم التفكير، ويُدْرَج في خيارات الممارسة، بدءاً من الفلسفات الشرقية، ومروراً بالشرائع السماوية، ووصولاً إلى العلوم والفلسفات الغربية الحديثة؛ يستهدف الخلاص من العذابات والآلام والشورور، بوصفه الشرط الذي لا يُستغنى عنه في التأسيس العملي ليوتوبيا الحياة الطيبة.

ثانياً: مفارقات الحياة الطيبة بين رافدية الوحي وتراكم الخبرة البشرية

ربّما لا يحظى تعبير الحياة الطيبة بالذيع الذي لامسته ألفاظ أو تعابير أخرى، نظير السعادة التي تتقاطع معها في زوايا دلالية عديدة، وتنساب إلى مختلف البيئات الثقافية، قاطنة في جوار مصطلحات أخرى، كانت قد اجتُرحت في رحاب أفقها التراثي الخاص؛ غير أنّ تجاوز قشرتها إلى لباب المدلول المرادف لها، يكشف عن كونها مكوتاً افتراضياً حاضراً - ولو بالقوة والإمكان - على مستوى النوع برمته.

[١] - أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج ١، ص ١٦٧ وما بعدها.

والحقيقة أنّ لخيال البشر دوراً وسيطاً في تمثّل فكرة الحياة الطيبة، حيث يربط بينها وبين الخبرة المتمخّضة عن العيان والتجريب، فيحدّد عن غرباله الزوّان، ويُرَاقم في الوقت نفسه حنطة هذه الحياة، ثمّ يوغل في إضفاء المثاليّة عليها، حتّى تغدو مستحيلة التحققّ في عالمنا المحسوس، ولا سيّما أنّ قوانين الحياة نفسها تأبى الامتلاء، ولا تقدّم لجلجامش أكثر ممّا قدّمته لأنكيدو في الأسطورة السومريّة^[١].

ويستجيب هذا الخيال بشكل طبيعيّ لحاجات صاحبه، متوسّلاً المقاربات التي تسدّ رمق فضوله، وتجذب أمانيه، فيتممّ شطر الموروث الثقافيّ الذي ينقاد إليه بصورة غير واعية، وقد يقترض من الأغيار ما يلبي هذا الغرض، عندما يُصاب بأعراض الجفاف.

لا انفصام للخبرة التي راكمها المجتمع الغربيّ حول الحياة الطيبة فكراً وممارسةً، عن تعاليم المسيحيّة في العصر الوسيط، ولا سيّما تلك التي رُسِمَتْ في مؤلّفات أوغسطين، وأريجنّا، وتوما الأكوينيّ، موفّقة بين تراث الإغريق، ونصوص العهدين، وتدابير الكنيسة؛ فإنّ هذه الروح لا تزال سارية في أروقته، تؤجّج أوارها التّأويلات اللاهوتيّة المعاصرة، فضلاً عن الفلسفات التي شكّلت فيها الميتافيزيقا حجر الرّحى، نظير ما نتملّسه في كتابات كانط وفخته وهيغل وغيرهم، وهم يعيدون نجارة أخشابها في بناء هيكل جديد، يُراهن عليه في نقد العقل، وفهم الواقع، واستشراف المستقبل، وخاصّة أنّ هذه المشيمة هي المستقرّ المؤقّت لنطفة الحياة الطيبة.

وإذا كان في المجتمع الغربيّ فريق، ما فتى يتطلّع إلى الحياة الطيبة من هذه النافذة، فيوقّ بين طاعتين: إحداهما لقيصر، والأخرى لله^[٢]، مصغياً إلى نبوءات اليوم الآخر، إن على صعيد الإيمان، أو على صعيد السلوك؛ فإنّ شريحة واسعة منه استجابت لتطلّعات أخرى، معرّبة عن وثوقها بتراكم الخبرة البشريّة، حيث ابنتت على مشاريع فكريّة، أكبّت على هدم الميتافيزيقا، محدثةً طلاقاً أنطولوجياً بين الموروث في هذا المجال، والواقع الماديّ الذي شكّل المعطى النهائيّ لخطابها.

ولا يقف الأمر عند حدود ما نطق به القرن التاسع عشر على لسان ماركس وأنجلز ونيتشه وغيرهم، فإنّ المشهد لم يحجب وجوديّة كيركجارد المؤمنة التي تأخذ حرارتها من المثاليّة، بل يتخطّاه إلى القرن العشرين، ومطلع القرن الحادي والعشرين؛ ليصير في الفلسفات الوجوديّة والتحليليّة والوضعيّة المنطقيّة والبراجماتيّة والتفكيكيّة وسواها مراسم دفن للميتافيزيقا في تراب التراكيب اللغويّة والمنطقيّة، وقد أعطى للعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة والوضعيّة مشروعيّة الفظام

[١]- أونيني، سين لقي، ملحمة جلجامش، ص ٧٢ وما بعدها.

[٢]- م.ن، ص ٧٢ وما بعدها.

عن السماء والدين والتراث؛ لتمضي على صراط العلوم التجريبية الموسومة بالدقة والحياد، والتي غدا الرهان عليها في توفير الحياة الطيبة القبلة الحقيقية للمجتمع الغربي، مؤيداً بمنجزات الطفرة التكنولوجية الآخذة في الانفجار، على الرغم من الانفكاك بين طبيعة المسارين، وعدم قابلية الفيزياء نفسها لاختزال القوانين البيولوجية^[١]، فكيف هي الحال بالنسبة إلى مسألة اختزال الأحوال النفسية والاجتماعية في القوالب التي يملها هذان العلمان؟!

ولما كان الطابع الماديّ قد غلب على المشهد الرسميّ في المجتمع الغربيّ، في محاولة منهم لاحتضان التنوع والاختلاف، فقد أقصي البعد الميتافيزيقيّ عن غمرة الممارسة، واستُعيض عنه بتصوّرات ومقاربات وتشريعات مشتتة من الفكر الإنسانيّ، والتجارب التي احتفت به، فباتت الحياة الطيبة قائمة في حدود هذه الرؤية؛ لقناعة هذا المجتمع بأنّ بيئة المجال العامّ شرط أساس لتحقيقها، إن من زاوية ما توفّره من تشريعات حقوقية متقدمة في النضج، أو من زاوية ما تكرّسه من ضمانات لتطبيقها بعدل ومساواة وكفاءة بين المواطنين بمختلف شرائحهم.

ويكشف التعديل والتطور المستمرّان لبنية النظام الغربيّ وقوانينه وتشريعاته عن رغبة عميقة في بلوغ طيب هذه الحياة، استناداً إلى الاستقراء الميدانيّ المتجدّد دائماً لميول المواطنين وحاجاتهم واتجاهاتهم، وهذا ما يتضمّن اعترافاً ضمناً بغموض المسلك الدقيق الذي يفضي إلى هذه الغاية القصوى، والحاجة المتواصلة إلى انتهاج مسلك تقويم الخلل.

ولم يغب عن ذهن هذا المجتمع أنّ المجال الفرديّ يمثّل متعلّق الطيب في هذه الحياة، فسكب عنايته عليه، ولم يفته أن يغرس فيه -بوساطة نظامه التربويّ- الوجهة الإستمولوجية التي تتسق مع خيارات المجال العامّ، لعلّ في هذا التدبير توحيداً للرؤية، وإرساءً لمنظومة مشتركة من القناعات، وتوفيراً لمقومات السعادة في كينونة الفرد الذاتية ومسار الجماعة التضامنيّ.

وفي المقابل، يتّجه الإسلام إلى هذا الداخل قبل أن يولي الخارج عنايته، بناءً على ما يراه من أنّ التغيير في المجال العامّ يتوقّف على التغيير في المجال الخاصّ^[٢]، فإنّ الإيمان شرط لازم لتحقيق الحياة الطيبة، نظراً إلى ما يرففه في الباطن البشريّ من سكينه وطمأنينة وثبات، لا يلبث أن يفيض مودةً ورحمةً وسكناً في رحاب الأسرة، خالقاً النواة الأولى للاجتماع البشريّ، ثم يأخذ مساراً مجتمعياً، يقوم على مبدأ التضامن الأخويّ؛ ليشكّل المجتمع الإسلاميّ -على هذا الأساس- في صورة بنيان مرصوص، يعترف فيه المؤمن بكونه لبنة ضرورية في الأعمدة التي يركن إليها.

[١]- العهد الجديد، إنجيل مرقس: ١٢/١٢-١٧.

[٢]- روزنبرج، أليكس، ماك شي، دانييل، فلسفة البيولوجيا - مدخل معاصر، ص ١٦٧-٢١٧.

ولا تطيب الحياة بمجرد أن يشع الإيمان في أرجاء القلب؛ لأن المرء يحتاج إلى البوصلة التي تصوب وجهته، وتدرأ التناقض بين إيمانه وسلوكه، ولا يكون ذلك في منطلق الإسلام إلا على أساس رافديّة الوحي، فهو الذي يزود الخبرة البشريّة بمعايير وتعاليم ووصايا متعالية، يُنَاط بها بلوغ السعادة في الدارين، حيث تأخذ قوتها وعلوها وقداستها منه، ومتى أضفى الالتزام بها صفة الصلاح على عمل المؤمن، توجّ هذا المعطى باكتساب الحياة الطيبة، طبقاً لصرامة السنّة التي غيّر عنها القرآن بقوله: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (النحل: ٩٧).

وربما يُدرك الراصد تقاطعاً بالغاً في عناصر الحياة الطيبة لدى الإسلام والغرب على حدّ سواء، ما دام كلّ منهما يتّجه إلى التعبير عن حاجات البشر وتوقعهم إلى أمشاج المثال، وتمثّل الخيارات التجاوزيّة التي تُرسم أمامهم، بغضّ النظر عن أسبقية الإسلام، وسنّة الاقتراض المعرفي، وتداخل المجتمعات، غير أنّ الأمر يأخذ طابع المفارقة بين النسقين في المباني التي يتأسسان عليها، فضلاً عن مدلول هذه العناصر، ومنبعها، وهيكلها، وترتيبها، وقوتها، والأغراض المرصودة فيها؛ ما يدعو إلى الحوار الدائم بين هذين المسارين، فضلاً عن ضرورة الركون إلى التفضيل على مستوى الخيارات النسقيّة التي يتمسكان بها إجمالاً وتفصيلاً، تبعاً للصرح المعرفي المثبت في حياض كلّ منهما.

ثالثاً: طيب الحياة من غلاف المادّيّة إلى رحابة المستقبل الميتافيزيقي

استقرّ في رؤية الغرب لطيب الحياة الدوران في غلاف المادّة، فكراً وممارسةً، إذ إنّ على نظام الدولة أن يوفّر للفرد والجماعة خصوبة البيئة، فلا تغدو مقومات الحياة الأساسيّة موضع تهديد، ولا سيّما أنّ بلوغ الكمالات على هذا الصعيد يفتقر إلى تعاون وتضامن وانسجام، يفوق طاقة الأفراد، فيحمل الجماعة مسؤوليّة احتضانهم، بمقدار ما يحملهم مسؤوليّة الانتظام الهادف في نسيج هذه الجماعة.

وقد أمنت الطروحات الغربيّة في تقديم الخيارات أو البدائل الممكنة، مستوعبة شتى المجالات السياسيّة والاقتصاديّة والتربويّة والاجتماعيّة والأخلاقيّة وغيرها، فبلغت من التضخّم مستوى غير مسبوق كمّاً ونوعاً، أملى عليها مهمّة الخوض في محاكمتها؛ لانتخاب الأصحّ من بينها، وإخضاعه لضوابط التجريب، واعتماده في مجرى الممارسة الفعليّة.

لم تمنع هذه التدابير من بقاء جزر رويّة في ذلك المجتمع، غير أنّها غير فاعلة، ولا يمكن أن تحدث انقلاباً حقيقيّاً فيه، ما دامت أمواج المادّة تطفئ على المشهد العامّ، وتأخذ بمجامع القلوب، وتصادر مستويات الوعي، فلا تمنح الذات الفرديّة فرصة للاختلاء بطبيعتها، ولا وقتاً للإنصات إلى صفائها؛ ما يفقدها إكسير الحياة الطيبة بمعناها الحقيقيّ، وهو الخيال الذي يُرشد الذات ببصيرة

تأويلية، تستشعر الخلود بما يتجاوز سطح المادة، ويوغل في رحابة الباطن، ويحشو الأشياء بمعانٍ لا سياج لتداعبها.

وجدير بالإشارة أنّ الخيال الغربيّ ذو غور عميق، وتنوّع مهيب، واتّسع مذهل، أتاح لحضارته أن تقفز فوق أسوار السرد الأسطوريّ نفسه، إلّا أنّه ظلّ رهين المادة، يحفر في جسدها، ويجوب سماءها، ويوغل في قوانينها، ويطالع ظواهرها، ويفتّش معابدها بكرّة وأصيلاً، إلى الحدّ الذي تحوّلت فيه إلى معطى الوجود الوحيد. ولا يبعد أن يكون هذا المسار سرّ التقدّم الذي وصلت إليه، ما دامت قد أقصت الغيب عن دائرة اهتمامها، بوصفه النتاج المماثل قيمةً للمحتوى الشعريّ أو الموسيقيّ، يعبر بصورة غير ناضجة أو مكتملة عن الشعور بالحياة^[١].

وانطلاقاً من هذا التصوّر، يغدو الواقع الماديّ بمنزلة الميدان الحقيقيّ لإبداعات العقل الغربيّ، حيث تُوكل إليه مهمّة انتخاب صور الممارسة الجديرة بالإرساء والتبنيّ في مختلف المجالات، استناداً إلى معايير مرنة، يشتقّها من حاجة المواطن وميوله واتّجاهاته، على أساس أنّه المعنيّ فعلاً بحدود التصوّر اليوتوبيّ للحياة الطيبة.

وكأنّ هذا المسلك يتنكّر لحاجات عميقة في جبلة الكائن البشريّ، تدفعه إلى اللوذ بالدين والإيمان والروحانيّة، وقد يدعمها المكوّن الجينيّ، إن ثبتت علاقته بخيارات الفعل والسلوك؛ لكونه حيّدها عن أفق انشغالاته، وإن أقرّ حرّيّة التدين - اعتقاداً وممارسةً - في نطاق الخبرة الشخصية التي لا تمسّ ببنية المجال العامّ.

ويُسجّل للإسلام تمكّنه بالفعل من تجاوز هذه المشكلة، إذ أولاها أهميّة بالغة، وبنى على أساسها رؤيته للحياة الطيبة، فإنّ الاعتقاد بحقيقة عالم الميتافيزيقا هو الذي يفتح أفق المستقبل على فكرة الخلود، فلا تغدو هذه الدنيا فضاء الوجود الوحيد، وإنّما يكون المرء مسكوناً فيها بفكرة البعث والبقاء، على غرار مسكونيته منذ ولادته بشيخوخة الموت^[٢]؛ لكون الحياة لا تطيب في واقع الأمر، مهما توافرت فيها مقومات الرفاه والإشباع، إلّا إذا اطمأنّ صاحبها إلى استمرار هذه المقومات، فإنّ الشعور بتلاشيها وزوالها يعكّر عليه صفوها، ويحول من دون استمتاعه بها، فمتى التفت إلى كونها قيساً ممّاً ينتظره في عالم الآخرة، سرى إليه طيب هذه الحياة، ولزم عن إيمانه وعمله الصالح اكتسابه أولى ثمار الغاية البعيدة المترتبة على خلقه.

وإذا كانت حياة الإنسان محكومة بقوانين ثابتة على مستوى أفراد النوع برمتهم، تتعاقب عليها

[١]- كارناب، رودولف، البناء المنطقيّ للعالم والمسائل الزائفة في الفلسفة، ص ٥٦٩ وما بعدها.

[٢]- كامل، فؤاد، فلاسفة وجوديون، ص ٣٧.

أطوار من الوهن والمرض والعجز والشيخوخة، وتساورها الهموم والشكوك وألوان المعاناة، حتى يقطعها الموت بمعايير المبهمة، فإن ذلك لا يعني بالضرورة الحرمان من طيب الحياة؛ لأن طيبها لا يقتصر على قابلية هذا الخارج لخدمتها، ولا لتوفير العناصر المادية لها، وإلا لأدرك ذوو الاحتياجات الخاصة في دول العناية الغربية مستوى رفيعاً من هذا الطيب، وإنما يفتقر إلى الإيمان بالبعد الغيبي الذي يسمح لصاحبه بتأويل الواقع، وإعادة إخراجِه وتنظيمه وصياغته في صورة موائمة لتطلعاته، فضلاً عن استشراف الحياة التي يبلغ فيها الطيب ذروة الإمكان خارج عالم الكون والفساد.

ويحرص الإسلام على تأجيج خيال المؤمن بما يتجاوز حدود هذا العالم، نظراً إلى إيمانه بواقعيته، وكونه حتمية مستقبلية، يَدُّ إليها الإنسان مثقلاً بما قدّمت يده في هذه الدنيا، فيعمد إلى تفسير الحوادث الظاهرة من خلال ربطها بالبواطن والغيوب، ويؤمن في تأويل النصوص القرآنية والروائية وفق أدوات أصيلة ودخيلة تنقله إلى تمثّل ذلك العالم واستحضاره، ولا يستغرنّ ناقد إن عثر على الفكرة ونقيضها لدى مفكّر الإسلام عندما يعمدون إلى تأويل النصّ بما يخدم مقولاتهم، فبينما أصرّ ابن سينا على إثبات المعاد الروحانيّ، مؤولاً النصّ القرآنيّ بما يصبّ في هذا الغرض^[١]، ألفينا صدر الدين الشيرازيّ يطرح إخراجاً تأويلياً مغايراً لهذا النصّ، مثبّثاً وقوع المعاد الجسمانيّ، وإن كان صورياً، ليس من سنخ العناصر التي يتراتب منها هذا الجسم^[٢]؛ وبينما أصرّ الأشاعرة على استفادة الكسب من الآيات الدالة على صدور الفعل من الإنسان، فتمسّكوا بظاهر بعضها، وأولوا ما لم يطابقها بدقة^[٣]، ألفينا المعتزلة يحذون حذوهم في آلية الاستظهار والتأويل؛ لإثبات دلالتها على التفويض^[٤].

وربّما يوحي عدم اقتنار الإسلام على العناية بالجانب الماديّ من حياة الإنسان، كما هو المشهد الغالب في المجتمع الغربيّ، بكونه يرجى تحرّيه عن الحياة الطيبة إلى الآخرة، ولا يعطي لهذه الدنيا قيمة وازنة، غير أنّ هذا التصوّر لا يعبر عن حقيقة موقفه، بدليل عنايته بالتعاليم والوصايا والتشريعات التي تعطي لهذه الحياة معنًى، فهو يهتمّ بالآخرة في طول اهتمامه بهذه الدنيا، إذ يرى الحياة الطيبة نسقاً متصلاً، تومض شرارته في رحاب هذا العالم، ثمّ يزيد اضطرابها إلى حدّ الاكتمال في العالم الآخر.

[١]- بن سينا، الحسين بن علي، الرسالة الأضحوية في أمر المعاد، ص ١٢٠ وما بعدها؛ والإشارات والتنبيهات (مع شرح نصير الدين الطوسي)، ج ١، ص ١١٩ وما بعدها.

[٢]- الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص ٢١١ وما بعدها؛ ومفاتيح الغيب، ص ٦٨٥ و٧٥٢.

[٣]- راجع: بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، ص ٥٥٥-٥٦١.

[٤]- المعتزلي، عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٢٣ وما بعدها.

رابعًا: تقابل الغرب والإسلام إزاء النسق الميتافيزيقي للحياة الطيبة

لما كانت الحياة الطيبة في الإسلام منطويةً على مساحة غير محدودة من الإيمان بالميتافيزيقا، سواء أكان من جهة حاجتها الدائمة إلى تأويل الظواهر والحوادث والمفاهيم، لإضفاء دلالات متعالية عليها، أو من جهة تطلّعها إلى الأبدية التي تتجاوز الحضور المحدود في صياصي هذا العالم، فإنها تقابل التصور الغربي لها، بسبب تركيزه في الغالب على دائرة الفيزيقا، فضلاً عن تعامله معها على أساس أنها الحضور الممتلئ.

ولكن ثمة موقفاً في المجتمع الغربي يغيّر ما يطفو على سطحه من زيد المادية ورغوتها، يولي الميتافيزيقا أهمية كبيرة، سواء أكان ديني الاعتقاد، أو شرقي النزعة، أو مثالي المذهب؛ حيث يتقاطع إلى حد كبير مع رؤية الإسلام للحياة الطيبة، إن على مستوى هيكليتها العامة، أو على مستوى المفردات التي تنتظم منها.

يشتمل هذا الموقف على قدر غير مكتمل من بنية الشرط الأول للحياة الطيبة في المنطوق القرآني، وهو الإيمان الذي تتعدّد متعلقاته، لتشمل الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، حيث لا يستغرق الإيمان وفق المنهج المسيحيّ مثلاً غير عدد محدود من هذه المتعلقات، وفي صيغ تحتاج إلى إصلاح بنيوي عميق في نظر الإسلام، ولا سيّما على صعيد النسق الدليلي الذي ترتكز عليه.

ولو أخذنا وجهاً آخر من تمثّلات هذا الموقف، وهو الإيمان الكانطي؛ لألفيناه يميل إلى الاعتقاد بوجود الله وخلود النفس، على نحو المصادرة؛ ليستقيم النسق الأخلاقيّ الذي شيّد أركانه^[١]، فلا يتسع إلى سائر العناصر التي أدرجها العموم القرآنيّ في الشرط الأول لتحقيق الحياة الطيبة.

ويُظهر هذا التقريب المفارقة بين التصورين الإسلاميّ والغربيّ في تقديم النسق الميتافيزيقيّ الذي يشكّل الخلفية الإيمانية للحياة الطيبة، إن من زاوية المنهج الذي يتوسّله، أو من زاوية المحتوى الذي يمتلئ به.

ولهذا الأمر صلة وثيقة بالشرط القرآنيّ الثاني لانبثاق الحياة الطيبة، وهو التلبّس بالعمل الصالح، غير أن اتّصاف هذا العمل بالصالح يفتقر إلى معيار مرجعيّ ثابت، يبتني على كاشفية الوحي، حيث يُؤسّس على منظومة التعاليم والوصايا والتشريعات التي يفيض بها.

وعلى الرغم من اختلاف نظرة الإسلام إلى العمل الصالح عن نظرة الغرب إليه، فإنّ هناك حيّزاً

[١]- كانط، إمانويل، نقد العقل العملي، ص ٢١٥-٢١٧.

من التقاطع والاشتراك بين تينك النظرتين، ينطلق من الوصايا العشر التي فصلها العهد القديم^[١]، وصدقها العهد الجديد^[٢]، ويصل في بعض مقارباته إلى النظريات الأخلاقية المعاصرة، سواء أكانت روحها مستمدة من التأمل الفلسفي المحض، أو من محتوى التشريعات السماوية، وكانت متطلعة إلى المسؤولية عن الآخر، أو قائمة على مبدأ الحيطة والحذر إزاء منجزات التقانة، وكانت منفتحة على مبدأ الاعتراف بما يستوعبه من تنوع واختلاف، أو مؤسسة على مقتضيات المضمون التواصلي...

وإذا كان صلاح العمل في الرؤية الغربية خاضعاً لمعايير متحركة، إن على أساس التأويل الهرمينوطيقي لبعض التعاليم المغروسة في النصوص المقدسة، أو على أساس القيمة التي يعطيها العرف التداولي لأنماط السلوك أو الفعل، وقد تشهد تبديلاً خاضعاً لشروط المكان والزمان والأفراد المعنيين به؛ فإن هذا الصلاح يحمل في الرؤية الإسلامية قيمة واحدة، تبعاً لمعايير ثابتة، لا يعترتها تغيير إلا في الثبوت والفهم والتشخيص، فإنه لا يمكن الاجتهاد في مقابل النص، ولا تجاوز الخطوط الثابتة للتشريع، ولا التنكر للقيم التي حرص الإسلام على ترسيخها فكرياً وممارسةً.

وقد نحكم على العمل الصادر عن الغرب دولةً أو مجتمعاً بالصلاح؛ لمطابقتها التصور الذي يدرجه الإسلام في قائمة الفضائل، بغض النظر عما إذا كان فضاء هذا العمل داخلياً أو متجهاً إلى الآخر المختلف، فإن لكل مجتمع آلياته وضوابطه ومعاييرته التي يحاكم من خلالها صور السلوك، فيحكم عليها بالحسن أو القبح، والخير أو الشر، غير أنه لا ينبغي إغماض الطرف -في حقيقة الأمر- عن الاختلاف البيوي في الركيزة التي يقوم عليها هذا العمل، فإن هناك فرقاً بين إغاثة الملهوف استجابة للحسّ الإنساني الذي يحث عليه الشرع، مصحوباً بحفظ كرامة هذا الإنسان وحرّيته، وإغاثته استجابةً للمصلحة أو المنفعة التي يراها النظام في هذا الخيار، مصحوباً بالمن والاعتلاء ونية الاستعمار.

وتبرز ثمرة هذا التمييز في بنية المنظور الذي يضيف على العمل صفة الصلاح؛ لأنه في صورة الابتناء على الإيمان يغدو مادة لاكتساب الحياة الطيبة بمدلولها القرآني، وفي صورة عدم ابتناؤه على هذا الإيمان قد يجلب قسماً من البهجة والسرور لدى الفاعل والقابل من غير أن يشكّل خطأً ملوئاً في عروة هذه الحياة.

وجدير بالإشارة أنّ هذا التمايز لا يحول من دون تحقّق الحياة الطيبة لدى الإنسان الغربي الذي

[١]- انظر: العهد القديم، سفر الخروج: ٢٠/٢-١٧؛ وسفر التثنية: ٥/٦-٢١.

[٢]- انظر: العهد الجديد، إنجيل متى: ١٩/١٦-٢٢؛ وإنجيل مرقس: ١/١٧-٢٢؛ وإنجيل لوقا: ١٨/١٨-٢٣.

يجمع بين الإيمان والعمل الصالح، وإن لم يرتكز فيها على رؤية الإسلام، فإن الإطلاق في قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (النحل: ٩٧)، يستوعب جميع المصاديق، ولا يختص بالمسلمين وحدهم، وإن كانوا يشكلون وجه الصدارة فيها.

ويجري هذا الحكم على المسلم الذي لا يقترن إيمانه بالعمل الصالح، فإنه لا يدخل في أسوار هذا الإطلاق، إذ لا يحقق له هذا الإيمان وحده طيب الحياة، بل قد يكون الناقوس الداخلي الذي يخيفه عند حدوث القوارع الصغرى، ويعكّر عليه صفو حياته، حتى يعيده إلى صوابه، ويملي عليه الالتزام بضوابط العمل الصالح، وفق ما قرّرتها تعاليم الشريعة، وأوصت بمراعاته تذكيرًا أو تصديقًا.

ولا يغيب عن الذهن أنّ نظرة الإسلام إلى الميتافيزيقا تقوم على المخزون الثقافي الذي تحاورت معه، ثم اعتضدت به في إيصال مفاهيمها وتصوّراتها إلى المتلقّي، حتى رسخ في ذهن من آمن به كون القرآن إلهي المصدر بلفظه ومعناه، في مقابل التصور الغربي الميتافيزيقا، حيث شكّل العهدان لدى المسيحية مثلاً مضموناً مقدّساً، كتبه بشر مختلفون، لكنهم كانوا مؤيدين بالروح القدس^[١]، ثم لم ير كثير من فلاسفة الغرب المعاصرين منطقيًا جديرًا بالقبول والتسليم في سرديات هذا الدين، فبنى المثاليون منهم، والتمسكون بأستار اللاهوت خاصة، أنساقًا ميتافيزيقية غير شاهدة، يتأهبها الحذر، ويلفها الجدل، نظرًا إلى ارتسامها في أفق واسع الجانبين من الإنكار والتقويض اللذين انهماك عليهما، واستهدفا جذورها.

خامسًا: دور القيم الإسلامية المتعالية في التطهير الرسالي وإنتاج الحياة الطيبة

يكاد العمل الصالح يستغرق مجمل الأفعال التي تأخذ باعثها أو مشروعيتها من وحي السماء، ما دامت مدوّنة على خلقية الإيمان؛ وهذا ما يعني الاستناد إلى مختلف التعاليم التي جاء بها الإسلام، إن على نحو الإلزام الوجوبي والتحريمي، أو على نحو الندب بمعناه الأعمّ؛ ما يعني شمول الأحكام والآداب والوصايا والقيم المتعالية، سواء أكانت متعلّقة بالفرد، أو بالأسرة، أو بالمجتمع، حيث تنظّمها في بنيتها الداخلية، وتوجّهها في روابطها الخارجية، وفق الغرض الأسمى الذي يتجسّد في بناء المجتمع الرسالي، أو إقامة الدولة العادلة.

ولا يخفى ما تکرّسه منظومة القيم الإسلامية من أعمال محكومة بالحسن والخير والفضيلة، حتى لدى الناقد المنصف الذي لا ينتمي إلى هذا الدين، مثل: تحريم الربا، والحث على الإقراض

[١]- إسحاق، سنودة ماهر، مخطوطات الكتاب المقدّس بلغاته الأصلية، ص ١٠.

والتصدق^[١] على مستوى العمل الاقتصاديّ؛ وتحريم قتل الأطفال والنساء والشيوخ والمرضى^[٢]، والتمثيل بجثث القتلى^[٣]، والإجهاز على الجرحى^[٤]، على مستوى العمل الحربيّ؛ ولا تتقطع النظائر التي تتجلى على مختلف المستويات السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والتربويّة وسواها، فإنّه يُناب بها تقديم لوحة، تمتاز بالجمال، والأصالة، وسموّ معناها ووظيفتها في صميم النهج الرساليّ.

تعدّ هذه المنظومة الأساس الذي يغرس قداسة هذا الدين ورفعته في نفوس البشر، إن لم يحجبها غمامٌ عن فئة المخاطبين، سواء تشكّل هذا الغمام من قصديّة التشويه، أو شذوذ الفهم والتشخيص، ولا سيّما أنّها تأخذ صورتها المثاليّة من صورتها الكلّيّة، فلا يمكن التعامل معها وفق منطق الانتقاء الجزئيّ؛ لأنّ في ذلك غيباً لقيمتها التناسقيّة والانسجاميّة التي أخذت بالحسبان في أصل عمليّة التقنين.

إنّ لهذه القيم الإسلاميّة المتعالية دوراً بارزاً في عمليّة التطهير المعنويّ لشخصيّة المسلم، فهي تؤهّله؛ ليكون مواطناً أو عنصراً رساليّاً فاعلاً ومنتجاً في المجتمع الإسلاميّ، يمارس وظائفه بروح قرآنيّة مزدانة بالبرّ والعدل والإحسان، بوصفه خليفة الله في عمارة أرضه.

ويعبرّ التطهير -في مدلوله المجازي- عن عمليّة تنقية السلوك من أدران الغرائز والشهوات والأهواء التي تمنع صاحبها من بلوغ الكمالات، وتعرقل ارتقاءه إلى مستوى المسؤوليّة الرساليّة. ولا يتاح هذا الغرض إلّا من خلال تفرغ هذا السلوك من الرذائل، واستبدال الفضائل بها؛ ما يجعل من منظومة القيم الإسلاميّة ركيزة الأنماط السلوكيّة الرفيعة التي ينبغي استحضارها، واللوذ بأفائها، نظراً إلى كونه إكسير الخلاص الذي تلقاه الإنسان من ربه، لعله يشكّل النور الذي يسعى بين يديه يوم النشور^[٥].

ويأخذ هذا التطهير رتبة الوسيط بين هذه المنظومة القيميّة وإنتاج الحياة الطيبة، إذ إنّ للقيم الإسلاميّة المتعالية دوراً جوهريّاً أيضاً في إنتاج هذه الحياة، استناداً إلى شرطيّة العمل الصالح فيها، وكونه يختزل في مدلوله هذه القيم، فمتى حرص المؤمن على العمل الصالح، وحوّله إلى طبّع وسمّة ومملكة لديه، أو وجد لنفسه مقومات الحياة الطيبة، بانتظار أن يتوجّ سعيه باكتسابها.

وربّما يتحوّل هذا الطيب من سياق الفرديّة إلى المجال العامّ، عندما يصبح العمل الصالح جزءاً ركيناً من سلوك المجتمع وممارسته، يضاف إلى جذوة الإيمان الحقيقيّ؛ لنكون بذلك أمام مجتمع يتدبّر شؤونه في الدنيا، متطلّعاً في ما يؤدّيه من عمل إلى نصاعة آثاره الدنيويّة والأخرويّة على حدّ سواء.

[١]- شلتوت، محمود، الإسلام عقيدة وشريعة، ص ٢٧٠ وما بعدها.

[٢]- م.ن، ص ٤٥٤-٤٥٥.

[٣]- العامليّ، محمّد بن الحسن الحرّ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج ١٩، ص ٩٦، (ب ٦٢/ح ٦).

[٤]- م.ن، ج ١٥، ص ٧٣-٧٤، (ب ٢٤/ح ١).

[٥]- انظر: سورة الحديد الآية ١٢.

الخاتمة

إنّ للإسلام رؤيته التي يطرحها حول النمط الذي ينبغي أن تكون عليه الحياة الطيبة، كما أنّ للغرب رؤيته التي تقابلها أيضاً في هذا المجال؛ وليس الاتفاق بينهما في تفاصيل عديدة، تعود إلى المكونات الجزئية لكلّ منهما، بمانعة من وجود تمايز على مستوى المشهد الكليّ الذي يقدمانه، فإنّ كلّاً منهما يبني هذا المشهد بشكلٍ مخروطيّ في ضوء القبليّات والتصورات المعرفيّة التي سبق له أن سلّم بها، أو برهن عليها.

ولمّا شيّد الإسلام تفاصيل هذه الرؤية على أساس محوريّة الميتافيزيقا، ولم يرَ في الوجود الماديّ غير مزرعة للأخرة، لا يشكّل حقيقة نهائيّة، فإنّه جعل من الإيمان الحقيقيّ والعمل الصالح الحصانين اللّذين يقودان عربة الكينونة البشريّة نحو طيب هذه الحياة، سواء في صيغتها المحدودة بالموت، أو في صيغتها المتطلّعة إلى الخلود.

وليس غريباً أن ينتهج الغرب خياراً آخر، ما دام يقيم رؤيته على محوريّة العالم الماديّ، ولا يولي الآخرة عناية إلاّ في نطاق الإيمان الفرديّ لدى بعض مواطنيه، فمن الطبيعيّ أن يصبّ إمكاناته وطروحاته واهتماماته على الإنسان في حدود حضوره الماديّ في هذا العالم.

ويمكن تفسير تطوّر كثير من المسلمين إلى نمط الحياة الطيبة في المجتمعات الغربيّة، أو بالأحرى في الدول التي توجّهت بها نضالات هذه المجتمعات، بتخليّ هذه الفئة عن مسؤوليّاتها، بعد استهانتها ببنية المجتمع الإسلاميّ الذي تنتمي إليه، وضمور ثقافتها بقدرته على النهوض، فضلاً عن ضعف آليّة إعدادها معرفياً وثقافياً ونفسياً.

يضاف إلى ذلك أنّ من طبيعة الإنسان، بغضّ النظر عن دينه وجنسه وقوميّته، أن يستحضر الجوانب الناقصة أو المعدومة من حياته، متطلّعاً إلى تحقيقها أو اختيارها بفضول كبير، ويزيد الأمر حدّة عندما تجتاحه أحاديّة التصوّر، فيبصر في تجربة المجتمع الآخر ما يفتقده، مُعرضاً عينيه عن الجوانب الثريّة في بيئته، كما هي الحال عند المسلم الذي يُذهلّ بريادة الغرب للتكنولوجيا، في مقابل الغربيّ الذي يُذهلّ بريادة التجارب الروحيّة في المجتمعات الشرقيّة، فإنّ لدى كلّ منهما شغفاً يدفعه إلى إضافة عنصر جديد إلى خبرته، لعلّه يكون الخيار الذي يرجو التزامه، أو الاستمرار في التفاعل معه.

وقد يعظم هذا الشعور عند المسلم نتيجة ما يعانيه مجتمعه من وهن أو انكفاء، تراكم عبر قرون، صاحبه حرص الغرب على تعزيز إمكاناته، وتطوير نظمته، وإسراج طموحه، حتّى تمكّن من إحراز قصب السبق في تأسيس حضارته، مستفيداً من معالم الحضارات الأخرى، ومنها الحضارة التي طالما دأب الإسلام على تشييد أركانها.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. أرسطوطاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمه إلى الفرنسية: بارتلمي سانتهلير، وإلى العربية: أحمد لطفي السيد، ط١، القاهرة - مصر، دار الكتب المصرية، ١٩٢٤م.
٣. الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، ط١، القاهرة - مصر، دار المعارف، ١٩٧٥م.
٤. روزنبرج، أليكس، ودانيل ماك شي: فلسفة البيولوجيا - مدخل معاصر، ط١، القاهرة - مصر، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٨م.
٥. كانط، إمانويل، نقد العقل العملي، ترجمة: غانم هنّا، ط١، بيروت - لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨م.
٦. إنجيل لوقا.
٧. شميث، جينا، عصر علوم ما بعد الجينوم، ترجمة: مصطفى فهمي، ط١، القاهرة - مصر، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠م.
٨. بن سينا، الحسين بن علي، الرسالة الأضحوية في أمر المعاد: تحقيق: حسن عاصي، ط١، بيروت - لبنان، المؤسسة الجامعية، ١٩٨٧م.
٩. كارناب، رودولف، البناء المنطقي للعالم والمسائل الزائفة في الفلسفة، ترجمة: يوسف تيس، ط١، بيروت - لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١م.
١٠. سفر التثنية.
١١. أونيني، سين لقي، ملحمة جلجامش، ترجمها عن الإنجليزية: أنور الموسوي، ط١، بغداد - العراق، دار أقواس للنشر، ٢٠١٥م.
١٢. إسحاق، شنودة ماهر، مخطوطات الكتاب المقدس بلغاته الأصلية، ط١، القاهرة - مصر، مطبعة الأنبا رويس الأوفست، ١٩٩٧م.
١٣. المعتزلي، عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم العثمان، ط١، القاهرة - مصر، مكتبة وهبة، ١٩٩٦م.
١٤. بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، ط١، بيروت - لبنان، دار العلم للملايين، ١٩٩٦م.
١٥. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ط١، قم - إيران، منشورات ذوي القربى، ٢٠٠٦م.
١٦. العهد الجديد، إنجيل متى.
١٧. العهد الجديد، إنجيل مرقس.
١٨. العهد القديم، سفر الخروج.

١٩. كامل، فؤاد، فلاسفة وجوديون، ط١، القاهرة - مصر، مطابع الدار القومية، ١٩٦٥م.
٢٠. الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ط٢، قم- إيران، منشورات طليعة النور، ٢٠٠٧م.
٢١. العاملي، محمد بن الحسن الحرّ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ط٢، بيروت - لبنان، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٢م.
٢٢. زيدان، محمود، في النفس والجسد - بحث في الفلسفة المعاصرة، ط١، بيروت - لبنان، دار النهضة العربية، ١٩٨٠م.
٢٣. شلتوت، محمود، الإسلام عقيدة وشريعة، ط٨، القاهرة - مصر دار الشروق، ٢٠٠١م.
٢٤. مفاتيح الغيب، ط١، بيروت - لبنان، مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠٠٨م.

أبحاث ودراسات

يتناول هذا الباب سلسلة بحوث ودراسات تخصصية وتأسيسية في نقد الفكر الغربي من حيث النشأة والخلفيات الفكرية والفلسفية، والمناهج وتحليل ونقد المشاريع المستغربة والمتوافقة مع الغرب لمفكرين من العالم الإسلامي ممن تأثروا بالغرب ورؤجوا لأفكاره.

أزمة المركزية الغربية وتبدد وعودها

عبد الحليم فضل الله

الأدوات الاقتصادية وغير الاقتصادية في السيطرة والإخضاع

محمد نعمة فقيه

هل فرضية الله مُستبعدة؟

لوغان بول غايج (Logan Paul Gage)

أزمة المركزية الغربية وتبدد وعودها

عبد الحليم فضل الله [**]

تضمّن العقد الأخير من القرن مسعى لكتابة فصل جديد في كتاب المركزية الغربية بحبر العولمة الاقتصادية. ساعد على ذلك التقدّم التكنولوجي المرتبط بالثورات العلمية، وارتفاع الإنتاجية وزيادة مداخيل الأفراد؛ ما يجعل التجارة ممكنة ومربحة، ووجود دولة قوية ترى أن من مصلحتها المضي قدماً في تحرير العلاقات الاقتصادية بين دول العالم. وبوجود هذه العوامل كان يفترض من الدول الأقوى سياسياً واقتصادياً أن تكون رشيدة في سياساتها ومتواضعة في أهدافها وتميل إلى التسوية، وأن تبدي استعدادها كذلك لدفع الأثمان اللازمة لإبقاء قطار العولمة على سكوته.

وهذا لم يحصل، بل ظهر من المشهد الخلفي للعولمة أنها ليست ظاهرة اقتصادية صرفة، بل كانت حافلة بروى وأفكار وانحيازات اجتماعية وسياسية، فالوجه الآخر للتدفق الحرّ للسلع والأموال والأشخاص هو القبضة الخفية التي تحاول تشديد سيطرتها على قنوات تبادل المعلومات والمعرفة والأشياء. وفي الظاهر تسري الرموز والأفكار والمحاججة والمناصرة في الشبكة الافتراضية المعولمة بصورة عفوية ولا مركزية ومن دون قيود، لكنّها في واقع الحال تخضع لطبقات متعدّدة من الرقابة والضبط، إمّا من خلال التكنولوجيا التي تقلّص الوصول إلى المعلومات أو تحجبها تماماً، أو بالسياسات التي تفرض عقوبات على الفاعلين والناشطين أو تلوح بها في وجوههم. ويمكن ضبط الفضاء الافتراضي اقتصادياً بجعله مرتعاً للكسب، الذي على الرغم من ضآلته، يكفي لإخضاع الجمهور الواسع المنتج للمحتوى لقواعد عمل انتقائية ومتحرّزة.

وإذا أمعنا النظر أكثر، سنرى كم تبذل المركزية الغربية من جهود، بنجاح وفشل، لإحكام قبضتها التكنولوجية على فضاء التداول المعولم، والذي يشمل إلى جانب البيانات والمعلومات، سلاسل الإنتاج والتوريد التي تمرّ عبرها في آن معاً، الموارد الطبيعية والمنتجات والآراء والموجات الفنية والمعايير التي تميّز بين ما هو مقبول وحسن وما هو قبيح ومرفوض.

وفي واقع الحال نحن نشهد مرحلة جديدة من مراحل السيطرة على حقّ التعبير الافتراضي. ما زالت وسائل التواصل الاجتماعي تمتلك هامشاً واسعاً للإتاحة والمنع والتحكّم بالمحتوى، لكن

[**]- أستاذ جامعي ورئيس المركز الاستشاري للدراسات والتوثيق.

الحكومات بدأت تقتحم المشهد وتسجل حضوراً أقوى، يجري ذلك إما بالتواطؤ مع «التطبيقات» الكبرى نفسها التي يُراد لها أن تكون ذراعاً للهيمنة، أو من خلال قوانين وقرارات وإجراءات سيادية أخرى تُفرض عليها فرضاً. ومع ذلك ما زالت الشبكات الاجتماعية تحظى بهامش حرية وافر مدفوع بالدرجة العالية من الحياد التقني التي تتمتع بها، وهذا يكسبها المرونة ويعطيها القدرة على التكيف والمراوغة في وجه الحكومات.

ملامح جديدة

تكشف المركزية الغربية، في ثوبها المعولم وما بعده عن ثلاثة وجوه غير مرئية تضاف إلى وجوها الموروثة والسافرة.

هي أولاً، وبخلاف ما كانت عليه في السابق، تخلو من أيّ تعاقد سياسي معروف وواضح، يحدّد حقوق الخاضعين لها وواجباتهم ويعيّن نطاق عملها؛ ولذلك نراها تولّد دائماً نزاعات وصراعات دموية وحروباً لا تنتهي. وللمفارقة كانت المركزية القائمة على الاستعمار، تستند بهذا الشكل أو ذاك إلى قيود عرفية أو مكتوبة وشُرّع عالمية اضطر المستعمرون والمنتصرون إلى الاعتراف بها. والحال نفسه في مرحلة حروب الهيمنة والاحتلال، والتي ازدهر ربعها في حقبة تصفية الاستعمار ثم ما بعد الحرب الباردة.

الوجه الثاني للاختلاف، هو أن المركزية الغربية في قالبها الحالي تستبطن مقايضة مريرة بين الحق من ناحية والمنفعة من ناحية ثانية، فكلّما جرى التنازل عن مزيد من الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والإنسانية زاد حظّ الدولة التي تُقدّم عليه من الرفاهية والوفرة، والعكس بالعكس. وفي الأساس جرى إمرار هذه المقايضة من خلال العولمة الاقتصادية التي كانت في بداياتها تعمل لمصلحة دول المركز، لكن عندما خرجت عن السيطرة الغربية واتّسع نادي المستفيدين منها، أُضيفت إليها آليات مساندة كالعقوبات والحصار. تكشف لنا المقايضة المذكورة عن الأسباب التي تجعل بعض بلدان الأطراف قادرة على تحقيق الوفرة بيسر يفوق بكثير غيرها من البلدان الطرفية المماثلة لها. يُعزى ذلك بطبيعة الحال إلى الثمن السياسي والثقافي والإنساني المدفوع للعواصم الكبرى، التي تمنح غيرها من البلدان فرصاً مقنّنة من النمو والرفاهية غير المستدامة. أمّا الدول التي تقرّر القيام بمقايضة داخلية، أو توجه سياساتها نحو الداخل، فستكابد مشقّات وصعوبات، لكنّها إذا صمدت في وجهها فستنجح في الوفود إلى عالم التنمية والتقدم الدائمين وستفعل من قبضة دول المركز.

ومما يميّز النسخة الحالية من المركزية الغربية عمّا سبقها ثالثاً، أنّ المآرب الثقافية والسياسية والاجتماعية تتمازج فيها بقوة. إنّها شديدة التطلّب ومفتوحة الشهية على الدوام، ولا تكتفي بنوع من الاستتباع دون غيره، بل تحرك أصابعها على كل الأوتار. فمن زاوية للنظر هي مركزية سياسية قوامها السيطرة والهيمنة وعملياتها القوة، ومن زاوية ثانية هي مركزية اقتصادية كارهة للمنافسة وتحدها الرغبة بالاستيلاء على فوائض الآخرين دون هوادة، وهي في المقلب الآخر صراع حضارات وثقافات ونمط حياة وحيد وأبدي يريد أن يتربع بمرجسية على عرش العالم. وبسبب هذا التداخل والتشعب والتطلّب تراها مشبعة بالأزمات وعوامل الانفجار الذاتي، التي تحاول بين حين وآخر تصديرها إلى آخرين.

الأيدولوجيا والمصالح

من الواضح أنّ المركزية الغربية والعولمة ليستا شيئاً واحداً مع أنّهما تدفقتا في العقود الأخيرة في مجرى واحد. فجوهر المركزية الغربية سياسيّ وحضاري، تسيّره اتجاهات مدبرة وتطلّعات مدروسة ونزعات أيدولوجية كامنة وبنية مؤسّساتية تمتدّ من السجون إلى الجامعات مروراً بمراكز التفكير والقواعد العسكرية. فيما العولمة المتباطئة، أكثر واقعية وتدور مدار المصالح وتقلّب معها. هي تعطي أيضاً مساحة للتمفصل في موازين القوى، فقد تصدر إحدى الدول في مجال ما (في التكنولوجيا مثلاً) وتتخلّف عن غيرها في مجالات أخرى (عسكرياً أو اقتصادياً...). ويضفي التمفصل وتصدّر المصالح قدراً من التعقيد على العلاقات ما بين الدول، كما يفتح الباب أمام التسويات أو يمهد السبيل للنزاعات.

إنّ أزمة المركزية الغربية كامنة في محاولتها إنكار التمفصل المذكور، ووضعها المصالح والأيدولوجيا في بوتقة واحدة. ومن نافل القول إنّ الهدف الأساسي للتمركز حول الغرب في النظام الدولي، هو تعظيم المكاسب السياسية والاقتصادية لهذا الأخير، والذي يفترض أن يتحقّق بأيسر السبل من خلال تبادل المنافع مع الآخرين والتوافق معهم. لكن الغرب يريد أن يحرز لنفسه، بموازاة ذلك، التفوّق والسيطرة في كل المجالات. وهذه معادلة عقيمة بل مستحيلة، وخير مثال على عقمها، ما لحق بمصالح واشنطن من خسائر وأضرار بعد انقيادها خلف المحافظين الجدد وأفكارهم عن الهندسة الاجتماعية وتفكيك الشرق الأوسط لدعم «إسرائيل» ومواجهة ما يسمى الإرهاب. لقد ضرب هؤلاء بعرض الحائط المصالح الإستراتيجية الكبرى للولايات المتحدة الأميركية في كسب السباق المعولم مع القوى الصاعدة، وأفقدوها وقتاً تاريخياً ثميناً لم تتمكن من تعويضه حتى الآن.

وفي العموم تؤدي العقلانية السياسية والاقتصادية دوراً مثبّطاً للصراع العالمي، وأكثر ما نلاحظ حضورها في الأوقات التي تعمل فيها العولمة على نحو متآلف مع المركزية الغربية، أما في الأوقات الأخرى التي يتبدد فيها الإنسجام بين مسار العولمة وأهداف الغرب في السيطرة، يبدأ الأخير بتجاوز التوافقات ونقضها، ويعيد تنشيط آتته العسكرية لفرض نفوذه السياسي والاقتصادي، وإضفاء بعد عالمي على ما يعتنقه من تصوّرات وقيم عن الحياة والسياسة والعالم.

ومع ذلك ما زالت العولمة، على الرغم من تبدد وعودها، أقرب إلى أن تكون أحد أذرع المركزية الغربية، لكن الاعتبارات السياسية والأيدولوجية للمركزية تتصدر المشهد في الأزمات، وكذلك حين تتضارب النزعة الواقعية والنفعية في الاقتصاد العالمي مع الخلفية الإمبراطورية والعصبوية في نظام الهيمنة الغربي. فما إن يُهدد موقع الغرب في النظام الدولي أو تستبد به حماسة التوسع يعود العنف والقوة المفرطان «عملة» السياسة، وتُدفع إلى الخلف المصالح والمنافع المادية التي تفضّل العنف الرمزي والناعم على السافر والخشن.

لقد شهدنا في العقود القليلة كيف فرّطت الإمبراطورية الغربية بمصالحها الاقتصادية المباشرة ودفعت أثمناً باهظة لتغذية هيمنتها، فعلت ذلك في العراق الذي تكبدت فيه أثمناً تفوق ما نالته من مغانم، وكذلك الأمر في تصعيد أميركا المواجهة مع الصين، من أجل عرقلة صعودها ونموها لا لأي هدف آخر. والحال نفسه مع روسيا التي واجهت سياسات فئوية وعقابية لأسباب لها علاقة بتمدد النفوذ الإمبراطوري، ولم يبال الغرب بالتكاليف الاقتصادية والعسكرية المباشرة للحرب الأوكرانية، ولا بتعطيل سلاسل التوريد وتقليص دورة الموارد الطبيعية الأساسية والطاقة وإحجام العالم في مخاطر الركود المضاعف بعد كساد جائحة كورونا. وها هو منطق الانتقام، على ما يجره على الغرب من خسائر، يفرض نفسه من جديد في مواجهة غزة ودماء أطفالها. وإذا أردت أن تلقي نظرة على أزمة المركزية الغربية ورعونتها، فستراه في تنوع مسارح الجبهة التي تقاوم عليها، إنها تواجه دولاً تمتد على ١١,٥ بالمئة من مساحة العالم (روسيا)، ويسكنها ١٧,٥ بالمئة من سكانه (الصين)، لكنّها لا تتورّع عن الفتك بإقليم صغير محروم كغزة توازي مساحته ٢,٥ بالمليون من مساحة اليابسة تقريباً ولا يزيد عدد سكانه عن ٠,٢٦ بالألف من سكان العالم.

صورة الغرب التي تتغيّر

لم تخل أسطورة التفوق الغربي، ولا سيّما في حقبة العولمة، من التأويلات الأيدولوجية التي أوّل ما عبّرت عن نفسها في أطروحة نهاية التاريخ. لم يأبه واضع الأطروحة بأن مبدأ الحتمية الاجتماعية

والتاريخية يتناقض مع روح الحدائث الغربية التي ربطت نفسها بالتجربة الحسية وبعقلانية مادية لا قبل لها بالتجريد الفلسفي، وأن الحتمية التي هي في صلب الأطروحة، تخالف أيضاً منطق ما بعد الحدائث الذي يحتفي بالقطيعة والتفكيك واللايقين.

وفي التأويلات الأيديولوجية للتفوق الغربي المعولم أيضاً، يحلّ الصراع العالمي بين الحضارات، بوصفها أعلى تجمّع تاريخي، محلّ الصراع بين الدول التي رسمت حدودها السياسية عنوة بالحروب والجوش. وما زال اسم صامويل هانتغتون يتردد في الأنحاء كلما عصف التوتر في العالم. مع ذلك، فشلت أطروحة عن صدام الحضارات في تقديم شرح للانقسامات الدائمة والمريرة داخل الحضارات نفسها. ففي الغرب تتصارع اليوم الليبرالية المعولمة مع اليمين المحافظ المتشدد، وفي الأمس القريب جنح التكفيريون في العالم الإسلامي، بدعم خارجي أو من دونه، نحو عنف دموي متوحش بدعاوى عقيدية زائفة، وتواجه الكنيسة الأرثوذكسية الانقسام على خلفية الصراع على أوكرانيا.

ومهما كان دافع هنتغتون من أطروحته، فإنها عبرت ولا تزال عن توق الغرب الجماعي إلى إسباغ صفة جوهرانية على صراعاته العالمية، فلا يكون مدارها السيطرة والنفوذ فقط. ويؤكد الشاعر الذي رفعه الرئيس الأميركي جو بايدن عن تحالف الليبراليات هذه الحقيقة، ويستوحى الأمر نفسه من الرطانات الأوروبية المذعورة بعد عملية طوفان الأقصى، والتي لم تتردد عن إعطاء تفسيرات دينية كاذبة للحرب بين المقاومة الفلسطينية والاحتلال.

يفضّل تيار آخر أن يضيف على المركزية الغربية المعولمة صفة أدائية تعني بالكفاءة والتفوق، فالأمم القوية يمكنها أن تفرض حضورها في المجتمعات الأخرى من خلال التكنولوجيا لا الحرب. لكن خلف هذا التبسيط تكمن الليبرالية الجديدة، وهي التي تنتشر ضمن عملية معقدة، تتضمن تغييرات اجتماعية واقتصادية وثقافية كثيرة، كالتوسع في تحديد نطاق السوق، والتدمير المنهجي للترابطات الاجتماعية، وتكريس النزعة الفردية، وإعادة تعريف الدولة ومهامها، والقبول بالمركزية الثقافية للغرب.

مهمة الليبرالية، التي هي أيديولوجيا في نهاية المطاف، تبدو مستعصية، فرغم تقدم التقنيات وتوسع أحجام الكارتلات حافظت الدولة على صمودها وقوتها، ولم تقم قيامة القومية أو اللاقومية العالمية، ولم تمح الحدود وتصلبت العصبية في أماكن كثيرة بدلاً من تراخيها. المعولم والمحلي عالمان مستمران في العيش جنباً إلى جنب، ويتبادلان الصدارة، فيسود الميل إلى الانطواء على

النفس حين تشعر الدول المهيمنة بخفوت البريق وفقدان المكانة، ويسود الانفتاح والانفراج إذا لمع نجمها.

ورغم التناقضات الظاهرة بين الاتجاهات المذكورة التي فسّرت العولمة بعوارضها التقنيّة أو بنهاية التاريخ أو بكسب السباق الحضاري، فإنها تجري في النهاية نحو مصب واحد هو تبرير الهيمنة وتكريس سيادة الغرب على العالم. وتنطوي تلك الاتجاهات على استعارتين: الأولى من التاريخيّة التي ترى التاريخ الإنساني نتاجاً للوعي وقابلاً للإدراك والتمثّل، ومساراً متّصلاً يتطور باستمرار. والثانية من فلسفة القوة، التي تدعو إلى تجاهل الأخلاق إذا تعارضت مع الغايات. لكن التاريخيّة تتناقض مع فهم المركزيّة الغربيّة للزمن الذي يمضي إلى الأمام بحسبها دون ذاكرة أو بذاكرة ضعيفة. أمّا القوة، التي أوغل الغرب فيها تضخيماً للذات، فقد استُخدمت بمعزل عن أساسها الفلسفي الذي هو الإرادة. لقد امتلك الغرب إرادة العنف لا إرادة القوّة، ولذلك لم تكن الحرب لديه استكمالاً للسياسة، بل مرادة لآمال وأوهام فات أو ان استرجاعها. لقد خسر الغرب سيطرته المطلقة على التحديث والحداثة ففقد إحساسه بالأمان، بل فقد هيبته التي أوجدت هويته، وبذلك كان هو الذي يتغيّر فيما يحاول تغيير الآخرين، كما نبين في الفقرة أدناه.

تهافت الرواية

يعرّف الغرب ثقافته بأنها مجموعة مترابطة من العناصر: إعلاء مكانة العقل في العلاقة مع الطبيعة، أي اكتشاف القوانين الطبيعية بواسطة العقل العلمي التجريبي، وفكرة سيادة القانون، بمعنى أن لا يخضع المجتمع لحكم العادات والامتيازات والتمييز، بل لحكم القانون باسم العقل والسيادة الشعبية. ومن تلك العناصر أيضاً، تحرير الفرد من سطوة السلطات الأخلاقية أو الدينية أو العائليّة، لينصاع لسلطة العقل المتغلّب على الانفعالات، بوصف العقل سلطة اجتماعيّة وقيميّة موازية. وفي طيات الهوية الجماعيّة المزعومة للغرب، سنعين نسيجاً متألّفاً من الإرث الكلاسيكي الذي يتضمن الفلسفة اليونانيّة والقانون الروماني، والمسيحيّة واللغات اللاتينيّة، والمبادئ المدنيّة المتمثلة في فصل الدين عن الدينونة، والتشريع الوضعي، والتعددية الاجتماعيّة والفردية.

وباختصار يمكن تكثيف مفهوم الحداثة الغربيّة، في اصطلاح واحد هو العقلانية الماديّة، التي تُنسب إليها الثورة العلميّة والدولة الحديثة البيروقراطيّة، والتمحور حول الإنسان الفرد، لكن ذلك لم يبلغ تماماً العناصر التقليديّة أو اللاعقلانية في المفهوم، والتي تبقى في عمق اللاوعي الغربي لتخرج من كمونها أوقات الأزمة.

لقد عمّق تباطؤ العولمة وبدء انحسارها من أزمة المركزية الغربية التي رأت فيها حلاً لتصدّعات البناء الحدائوي الذي شهد تغيّرات جوهرية أصابت عناصره المؤسسة بالوهن:

١. ففي الغرب تتراجع مرجعية العقل، من منتج للمعرفة العمومية والأفكار الكبرى التي ترسم مصير البشر، إلى عقل أداتي ملحق بالتكنولوجيا وخاضع للآلة. ومع إشاعة ثقافة الأنانية وحب الذات، نشهد انفصلاً آخر بين العقل والسلوك البشري، فهذا الأخير أخضع لسلطة العلم الذي وضع على الضفة المقابلة للمعارف العقلية القبليّة. قد يكون انبثاق الفكر الانتقادي الحرّ في أوروبا قبل قرون علامة على عمق العلاقة بين الإنجازات المادية والنهضة المدنيّة للغرب، لكن تلك الانجازات تدفقت بغزارة واضطراب، فأطاحت بالعقلانية، وقوّضت في طريقها الحسّ الجماعي السليم الذي طالما ساعد المجتمعات التقليديّة في كفاحها من أجل البقاء.

وتتوج أزمة المركزية الغربية الحاليّة مسيرة تراجع العقل الذي فقد استقلاله وقدرته على اشتقاق قوانين كليّة في النظر إلى الوجود والحياة والطبيعة البشرية، وبذلك انفصمت عرى العلاقة بين العقل النظري والعقل العملي وبين القطبين الفكري والأخلاقي في عمارة المدينة الغربية.

٢. وفي الغرب أيضاً تتخلّف القيم السياسيّة وعلى رأس ذلك الديمقراطية، التي كانت مبرّره في بعض الأحيان لغزو العالم. لكن الديمقراطية الآن تتعرّض لتهديدين، الأول يأتي من تنامي سطوة السوق التي لا تحتاج إلى حدود سياسيّة فيما تحتاجها النظم السياسيّة، ولا تبالي ثقافة الأعمال بالديمقراطية، بل إنها تتعارض في صميمها مع الاختيار الحرّ. والملاحظ أنّ اقتصاد السوق أكثر دينامية من المجتمع السياسي، ويظهر نخب السوق، من رجال أعمال وتكنولوجيا ومدراء ومستشارين أنفسهم في صورة جاذبة وأدعى إلى الثقة، مقارنة بنخب الديمقراطية من مثقفين ومناضلين ومؤسسات مدنيّة...

أما التهديد الثاني للديمقراطية، فيأتي من إضعاف الدولة القومية، لما بينها وبين الديمقراطية من صلة، فهذه الأخيرة إنما تكون ممكنة وفعّالة في مجتمعات متجانسة ثقافياً كالدولة القومية، فيما لا تستقر المجتمعات المنقسمة على نفسها تحت حكم الأغلبية. وأكثر ما يدلّ على ذلك هو تراجع حضور القرارات المتخذة ديمقراطياً في المجتمعات الغربية، لمصلحة القرارات التي تُتخذ خارج سلطة الإرادة الشعبيّة، وما نحن نرى كيف اضطرت أوروبا إلى تبني توجهات الإدارة الأميركيّة، على الضد من مصالح بعضها، تجاه الحرب الأوكرانية بدءاً من عام ٢٠٢٢، وفعّلت الأمر نفسه على إثر الأزمة الماليّة العالميّة عام ٢٠٠٨.

٣. إنَّ تموضع الغرب داخل صراع الحضارات يفترض امتلاكه هويّة تاريخيّة جامعة، وهذا ما لا يتحقق بالتمسك بالخلفيّة التقليديّة للغرب المتمثّلة بالإرث اليوناني (في الفلسفة) والرومانيّ (في القانون والدولة)، بل يحتاج إلى مرجعيّة جوهرائيّة؛ ولذلك جرى العمل، بعد الحرب الباردة وانطواء صفحة التنافس الأيديولوجي، على تكريس الثقافة المسيحيّة/ اليهوديّة بوصفها الحيّز المشترك المزعوم للهويّة الجامعة.

إنّ تغليب العنصر الديني وابتداع الأصل الديني للحضارة الغربية، مهّد لإشهار الإسلام بوصفه العدو والآخر (الذي هو الجحيم حسب مسرحيّة لسارتر). وهذا يتجاوز الحقائق التاريخية، التي تدلّ على أن الوثام الديني بين المسيحية والإسلام كان هو الغالب في العلاقة بين الديانتين. وأكثر ما ينطبق ذلك على المنطقة العربية التي لم تعرف حتى اليوم حروباً دينية، بالمعنى اللاهوتي للكلمة، رغم ما عصفت بها من صراعات.

٤. سنلاحظ أيضاً في أزمة المركزية الغربيّة، أنها تتنازل تبعاً عن مكاسب الرأسمالية الاجتماعية في انحيازها السافر نحو الليبرالية الجديدة التي تبني منطق الداروينية الاجتماعية والبقاء للأقوى، وحيث تسود حتميّات رياضية صرفة، خارج أي تعاقد اجتماعي ذي مغزى أخلاقي أو معياري. ومع ذلك لم تجد الدولة مناصباً من التدخل بقوّة للتعامل مع البعد الاقتصادي في أزمة الرأسماليّة المعولمة. وبذلك وقعت النظم السياسيّة/ الاقتصاديّة في الغرب تحت طائلة التناقض بين طبيعتها الليبراليّة المفرطة، واضطرابها إلى استدعاء الدولة للتعامل مع نتائج الأزمات.

لقد كان ضمور السيادة القومية لمصلحة مفهوم غامض وهلامي هو السيادة المعولمة، لكن وجود هذه الأخيرة يحتاج إلى ثلاث أمور: (١) أن يكون دافع التعاون بين الدول أقوى من دوافع الانقسام والنزاع، (٢) أن يوجد طرف موثوق وقوي بما فيه الكفاية لإدارة اللعبة الاقتصادية والسياسية بين الدول كما فعلت واشنطن ذلك لبرهة من الوقت، (٣) أن تكون الدول مستعدّة لبذل بعض التضحيات من أجل تحقيق دعم النمو والاستقرار في العالم. وهذا ما نفتقر إليه؛ فالمنافسات السياسية والجيوستراتيجية تحل محل التعاون الاقتصادي الدولي، ويعاني العالم من تبعات فشل المرجعيّة الأميركيّة في ثلاثة عقود دامية شهدت أكثر من مئة حرب ضارية، و يتراجع أيضاً ميل الدول إلى التضامن فيما بينها في الأوقات الصعبة.

٥. ومنذ الأزمة المالية عام ٢٠٠٨ عادت الحكومات إلى صدارة المشهد دافعة إلى الخلف المصارف والشركات الكبرى، وزاد حضور التجمعات العالمية التي لا تتقص من سيادة أعضائها

(مثل مجموعة البريكس ومنظمة شنغهاي..)، في حين تترنح التكتلات العالمية الأخرى القائمة على تذويب السيادة الوطنية في أوعية إقليمية أوسع (منطقة اليورو). ثم جاء الانهيار المالي، وبعده أزمة جائحة كورونا ثم الحرب الأوكرانية، ليحطم أسطورة السوق المكتفية بذاتها، فالدولة لا الأسواق الحرة هي التي تنقذ البنوك، وتضخ السيولة، وتنشئ شبكات الأمان، وتضع قواعد الإشراف والرقابة، وتعيد تعريف المخاطر، حتى أنها لم تتورّع في هذا السبيل عن نقل مديونية القطاع الخاص إليها.

لم تعد دولة عظمى كالولايات المتحدة الأميركية قادرة على ضبط أداء النظام العالمي ولا حتى التحكم بسياساتها الخاصة، وليس لدى بيروقراطيي البنوك المركزية، التي تركّزت لديهم معظم سلطات الدولة ما يكفي من الذخائر لمواجهة المشكلات المستعصية. هذا يخلق فراغاً كبيراً لا يمكن ملؤه إلا بإعادة عقارب الساعة ربع قرن إلى الوراء. وقتها كانت الدول قادرة على رسم سياساتها بنفسها، وكان التعاون فيما بينها يقوم على قنوات مشتركة وتوزيع منصف للمكاسب والخسائر، لكن العودة إلى الوراء يقتضي تسويات وتنازلات ووعي موضوعي لحقائق العالم ومقاربات فلسفية جديدة تعيد ربط قاطرة المعرفة والعلوم بتأملاتنا الكونية العميقة، بدلاً من أن تنبثق تأملاتنا هذه من دفق يومياتنا العابرة واحتكاكنا المتشظي مع الحياة.

٦. أعطت المركزية الغربية، بما انطوت عليه من سياسات وأفكار، مكانة مقررة للأسواق في رسم مصائر البشر، أكثر مما أرادها أربابها وبخلاف مصالحهم البعيدة. وقد انعكس ذلك على مسارات العلم الطبيعي الذي انصاع إلى متطلبات التكنولوجيا المنقادة بدورها للرغبات، وهذه الأخيرة لم تعد محصورة بإشباع الحاجة، بل باتت أكثر من أي وقت مضى تستجيب للنداءات والتحفيزات الآتية من عالم الشركات الكبرى والرساميل العابرة للحدود.

لقد عجزت العلوم الإنسانية عن كبح جماح التكنولوجيا وأخفقت في الحؤول بينها وبين التحكم بالحياة، ولذلك صارت جزءاً من تفاعل الآلة والسوق والسلطة، على نحو لم يسلم الغرب نفسه من تحدياته ومفاجاته. ومن الدعاوى الليبرالية التي أريد منها اختراق الغير، لكنها ترتد الآن على مطلقها، هو حصر العلوم الإنسانية في النطاق الخاص للأفراد، وفصلها عن الثقافة التي تحمل، بالزعم الليبرالي، قيوداً جبرية آتية من الماضي. وبذلك أعلن عن انقياد العلوم الإنسانية لما يطرحه الفرد من أسئلة وما يكابده من هموم. لقد شجّع تحرير العلوم من القبليات المجتمعية، على توضيح دور العلوم الطبيعية التي امتلكت صلاحية الرد على إشكاليات إنسانية ووجودية، كتعريف

الأجناس البشرية والعلاقات بينها وتكوين الأسرة، ما أوقع الغرب في انقسامات اجتماعية عميقة تفتك بوحدته واستقراره.

٧. بقي الغرب منصّة إطلاق التيارات الفنية والأدبية وعنصر تحفيز للميول الثقافية الجديدة، ومع ذلك فإن فوضى ما بعد الحداثة وعبثياتها وتفكيكياتها أضرت به. قبل ذلك استفادت أوروبا من منابع الإلهام المتنوعة داخلياً وخارجياً، فالموسيقى، على ما يذكر جورج قرم، سواء أكانت إيطالية أو فرنسية أو ألمانية أو إسبانية أو إنكليزية، «لقيت الاعتراف في عبقريتها وأنواعها الماضية في تزايدها، فمن الموشحة المقدسة أو الدينية إلى الغنائية، ومن الأوبرا الجدية المأساوية إلى تلك الخفيفة الهزلية. بل إن الاحتكاك بالحضارات والثقافات الأخرى، زوّد أوروبا بفرصة إنتاج روائع استثنائية قامت على التبادل الثقافي، حيث عبرت الموسيقى الأوروبية بجلال عن الذهول الذي ألمّ بالأوروبيين أمام ما اكتشفوه من ثقافات أخرى، وأنماط مختلفة من العيش عن تلك التي عهدوها»^[١].

لكن هذا الرقي الجمالي قوطع بشدة في نهاية القرن التاسع عشر، مع صعود الشعور القومي وبدء حدوث الصدمات الضارية فيما بين أمم أوروبا نفسها. لقد تفسّخت على نطاق واسع التعبيرات الثقافية، خلال حربين عالميتين (حربين غريبتين بتعبير أدق) لم يشهد التاريخ لفظائعهما مثيلاً. وأقصيت النتاجات الكلاسيكية في الأدب والفن إلى المتاحف أو إلى الذاكرة التراثية، لتحلّ محلها موجات شعبية صاحبة تزدهر مدّة من الزمن ولا تلبث أن تتلاشى بعدها (موسيقى الروك والبوب).

وفي زمن العولمة الافتراضية تدنّت الذائقة الثقافية إلى أقل من ذلك بكثير لتفضّل كل ما هو مقتضب وبسيط ينبض ويخبو في زمن قصير جداً. لقد حصل تقارب كبير بين الشروط التي تظهر على أساسها المنتجات الثقافية المحمولة على أجنحة العولمة، والمعايير والقواعد التي تعمل على أساسها أسواق الاستهلاك، ونرى كيف أنّ الرساميل الضخمة والشركات الكبرى تمكّنت من غزو عوالم جديدة وبعيدة لم تكن تحلم بالوصول إليها من قبل، فاستتبع أعمالاً إبداعية كالرسم وأنشطة إنسانية كالرياضة لمصالحها وأهدافها.

٨. لا بدّ من التوقّف استطراداً عند تأثيرات ثورة المعلومات على الفضاء الثقافي. ففي عصر الإنترنت فائق السرعة والانتشار، صارت الرموز السريّة لولوج بوابات نشر المعارف والثقافات في أيدي تقنيي المعلومات ومصمّمي البرامج والتطبيقات، الذين باتوا يتحكّمون بنوافذ النشر وأشكاله،

[١]- للمزيد أنظر: د. قرم، جورج؛ تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، ص ١٩٤-١٩٨.

وكذلك بالطريقة التي يتفاعل فيها منتجوا المواد الثقافية مع مستهلكيها. لقد باتت وسوم الإعجاب والمشاركة صندوق الاقتراع الجديدة التي تعطي حقوقاً متساوية وبطاقات انتساب موحدة لغارسيا ماركيز وأمارتيا سن وابلو كاويلو من ناحية وجيوش من السياسيين والفنانين والممثلين ومراهقي التيك توك، والناشطين المؤثرين الذين أقصى ما يبذلونه من جهد هو الضرب ببضعة كلمات أو أسطر على الأوتار المشدودة للجمهور الواسع.

صار البحث عن الجماهيرية هو الهدف الأسمى لمنتجي المواد الثقافية ومروجيها، ولم تعد تكتسب قيمتها من ذاتها، وهذا وضع الكاتب والموسيقي والفنان تحت رقابة المجتمع الافتراضي الفورية والصارمة. وإذا كان توك أي «ناشط ثقافي» على الشبكة هو الحصول على مزيد من المعجبين، فإن التفاعل في العالم الافتراضي سيعيد إنتاج المواد الثقافية وتكوين مهارات منتجيها باستمرار لتتوافق مع ذائقة التيار الرئيسي الجارف داخل الشبكة، هذا التيار المكوّن من متصفّحين يبحث معظمهم عن المتع والمسرات والتسلية، يشمل خليطاً فسيفسائياً ومتذبذباً وغير محترف من المستهلكين والمتلقين. ومن شأن ذلك إخضاع المواد الثقافية الراقية لآليات السوق الافتراضي الشبيهة بآليات العرض والطلب في أسواق البيع والشراء العادية.

٩. وما يلفت في المنتجات الافتراضية أنها في الغالب ذات طبيعة ثقافية وفنية، لكن بمواصفات منخفضة تتناسب مع قدرات الجمهور الافتراضي الواسع في إنتاجها أو استهلاكها. هنا سنشهد تعارضاً من حيث الوظيفة بين الثقافة والعلم، فالثقافة يُعبّر عنها بالرموز والكلمات والصور والفنون والتي كلما زادت بساطة وسطحية ودهاء زادت قدرتها على إطلاق الاتجاهات (التراند) وإحداث التأثير. أمّا وظيفة العلوم في عالم الشبكات، فهي الضبط والتقييد وزيادة الدقة في الوصول إلى الفئات الافتراضية المستهدفة وتحويل الكمّ الهائل من البيانات والمعلومات، من خلال التحليل والربط والانتقاء، إلى معرفة. وفي وقتٍ تطرّد فيه أمام أعيننا المواد البصرية والسمعية واللغوية المختزلة والتي سرعان ما تطردها الذاكرة، يعبر العلم عن نفسه من خلال نصوص قانونية محكمة (في خانة الأحكام الشروط Terms and conditions) وسياسات الخصوصية (Privacy policy) وقواعد جمع المعلومات وإتاحتها واستخدامها، وصلاحيات ضبط المحتوى والرقابة عليه (من دون أي تفويض اجتماعي أو سياسي لفعل ذلك) ورسم خرائط المواقف والاتجاهات بحسب المكان والزمان والعرق واللون والثقافة والدين والانتماء. بقول آخر، زادت ثورة المعلومات وما تفرع منها من ثورات (وأخرها ثورة الذكاء الاصطناعي) من قدرة الناس العاديين على إنتاج المحتوى الثقافي وتعميمه، وأعادته إلى صدارة الاهتمام العام، لكن تحقيق ذلك كان مشروطاً بأن يكون هذا

المحتوى عادياً وبسيطاً حتى ينافس المواد غير الثقافية، وأن يكون أيضاً قابلاً للضبط إمّا من خلال القيود التي تضعها التطبيقات الإلكترونية الناجحة، أو من عبر حصر الاستفادة منه بفئات معينة، وهذا الحصر الذي يجري خلصة يعزز ظاهرة التحيز الفكري ويغلق دوائر التفاعل بين الناس على نفسها.

١٠. تُوصف القيم السياسيّة بأنها أساس منظومة الحقوق السياسيّة في الغرب، لكنها مع ذلك تتخلّف عن تقديم مساهمة جوهرية في تشكيل المجال السياسي العام مقارنة بما تفعله الصراعات والتسويات. ومردّد ذلك إلى أن تلك القيم تصبّ اهتمامها على التمكين من ممارسة الحقّ لا بمضمونه، وعلى سبيل المثال ليس مهماً ما الذي تقوله، بل المهم قدرتك على ممارسة فعل القول وقت تشاء؛ ولذلك يبرز التعارض في الغرب، أكثر من ذي قبل، بين القيم السياسيّة والأخلاق، فيُسمح لحقّ التعبير في أن ينتهك الخصوصية، وتُجرّد حرية الاعتقاد من معيار احترام المعتقدات والحقوق المعنويّة للغير، وتُرسّم حدود ضيقة للكرامة الإنسانية التي يحميها بالقانون.

ولا يخلو مفهوم الحرية الفردية من الغموض. ففي أدبيات تيار التحررية، تتجسّد الحرية الفردية حصراً في الحرية السلبية^[١]، التي تعني عدم وجود موانع للقيام بعمل ما، فيما الصعوبة في عصرنا الراهن تكمن في الحرية الإيجابية التي تعني قدرة الفرد أو المجتمع على الاستفادة من الحرية المتاحة له، فالشخص الغارق في الفقر فاقد للحرية الإيجابية بسبب فقره. ومع ذلك لا تتردّد المركزية الغربية في التبجّح بأنها تعطي الناس حرياتهم السلبية، متغافلاً عن أنّها تسلبهم دائماً حرياتهم الإيجابية من خلال نزع التمكين عنهم ونشر الظلم الاجتماعي بينهم.

يفضي هذا النقاش إلى الاستطراد الآتي: إنّ ثورة المعلومات والاستهلاك تهدّد في آن معاً البعدين السلبي والإيجابي للحرية. في الظاهر تمنحنا تلك الثورة مروحة أوسع من الخيارات، ولكنها تسلبنا في واقع الحال القدرة على الاختيار. إنّ الإبهار البصري واللامساواة والرسملة الهائلة للإعلانات وتمجيد العلامات التجارية الكبرى والنطق الحصري باسم الجودة، كلّ ذلك يجعلنا عاجزين عن اتخاذ قرارات صائبة ودقيقة تتوافق مع حاجاتنا ورغباتنا وميولنا الحقيقية وتتناسب مع قدراتنا وإمكاناتنا. وبذلك تنتهك ثقافة الاستهلاك في عالمنا العربي والإسلامي خصوصاً حرياتنا السلبية والإيجابية في الوقت نفسه.

[١]- للمزيد عن التمييز بين الحرية السلبية والحرية الإيجابية انظر:

Amartya Sen; L'économie est une science morale; Paris: La Decouverte, 2003.

١١. وما يسري على الحرية ينطبق على التعددية والتسامح^[١] اللذين يربطهما الخطاب النيوليبرالي بالجوانب البيولوجية والحسية حصراً، فهذا الخطاب يرفض التفرقة على أساس العرق واللون والجنس والميول الجسدية، فيما يشيح النظر عن أشكال أخرى من التمييز الثقافي والطبقي والاجتماعي والجغرافي، الذي ينشر القهر والاحتقان في المجتمعات الغربية قبل غيرها. وفي الخطاب نفسه لا تُعدّ العدالة قيمةً فطريةً مستقلةً وغير تعاقديّة، ويجري التغاضي عن جوهرها الروحي وجذورها الإنسانية، فيُزعم مثلاً أنّ المساواة السياسية قادرة على إنتاج نظمٍ ماديةٍ من شأنها إدامة مبدأ العدالة وتعميقه وإعادة إنتاجه. لقد أثبتت التجربة عقم ذلك، سواء في الاقتصاد الذي تعمّه التفاوتات الهائلة أو في السياسة، حيث تتراجع جدوى الديمقراطية الليبرالية وفعاليتها أمام تغيير طبيعة الدولة وخروجها من طورها السابق دون الدخول إلى طور جديد.

تشابك الاقتصاد والثقافة^[٢]

ثمّة رؤية تكمن خلف السلوك الاقتصادي المعولم تتمثل في سعي الرأسمالية لحلّ مشاكلها وأزماتها بطرق ثقافية ومعيارية، وليس بطرق اقتصادية، أي أنّها تريد التأثير على تصورات الناس عما هو مهم وغير مهم في عيشتهم، عوضاً عن توسيع قدراتهم وزيادة إمكاناتهم وحلّ مشاكلهم الحقيقية.

[١]- لا يمكن حسم الجدل بسهولة بشأن انعكاس العولمة على قيم التنوّع والتعددية والتسامح. فلو صنّفنا المجتمعات الغربية على أنها المثال الأقوى على صعود ثقافة الاستهلاك وتحكمها بمصائر المجتمعات، فإن هذا الصعود صاحبه وهنٌ شديد في الأداء الديمقراطي. ترصد مجلة الايكونوميست انحداراً تاريخياً في انخراط المجتمعات الغربية في العملية الديمقراطية. تتراجع نسبة المهتمين بممارسة حق الانتخاب (من أكثر من ثمانين بالمئة في السبعينيات إلى ما دون الستين بالمئة في فرنسا مثلاً)، ويتقلّص الفارق بين اليمين واليسار، وتسيطر سياسات الهوية ولا سيما في أميركا على برامج الأحزاب الكبرى، على الرغم من اعتقاد فوكوياما في مقال له نشر مؤخراً بأنّ البعد الطبقي عاد ليكون في أساس الاستقطاب السياسي في الولايات المتحدة الأميركية. من دلالات صعود اليمين المتطرف في الغرب، وانتشار ظاهرة «الخوف من الإسلام» (الإسلاموفوبيا)، والتعبيرات الفجة التي يدلي بها سياسيون كبار بشأن هوية أوروبا، إنّ اشتراك مجتمعات الأرض في الولاء للماركات التجارية نفسها، واستهلاك أصناف موحدة من السلع، واتباعهم الأساليب ذاتها في السفر والإقامة والنياب وعقد المؤتمرات وتبادل الهدايا وإحياء المناسبات، لم يؤد إلى تقبل التعددية والتنوّع. لا تزال السياسات القومية والفئوية هي المهمة على عقول صانعي السياسات، ومطلقي الاتجاهات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

ومع ذلك قد يكون لوجوه العولمة الأخرى، التي لا تتصل حصراً بالاستهلاك والتبادل النفعي انعكاس إيجابي وموضعي على بعض القيم الليبرالية المقبولة كالتسامح. كما بيّنت ذلك دراسة استعملت معطيات عائدة إلى ستة وستين بلداً. وأظهرت علاقة إيجابية بين التربية على التسامح والعولمة، التي تعزز الرغبة بنقل هذه القيمة عبر الأجيال. تصحّ هذه النتيجة، بحسب الدراسة على حالتي العولمة الاجتماعية والاقتصادية وليس على العولمة السياسية. وبدت العوامل الثقافية أكثر تأثيراً من غيرها على تعزيز التسامح بين الشعوب، كما يؤدّي الانفتاح التجاري دوراً مماثلاً على الصعيد الاقتصادي. استخدمت الدراسة KOF Index لقياس العولمة (Dreher & al. 2008) والذي يغطي المدة 1970-2012. للمزيد انظر:

- What is Gone Wrong with Democracy; The Economist; March 1st 7th 2014.

-Niclas Berggren and Threse Nilsson; Globalization and the Transmission of Social Values: The Case of Tolerances; Sweden: Research Institute of Industrial Economics, IFN working Paper No 1007, 2014, P. 28 -29.

[٢]- للمزيد عن هذه الفقرة انظر: فضل الله، عبد الحليم، العلم والعولمة.. قراءة في الأزمة من منظور اقتصادي ومعرفي، ص 263-315.

إنّ مزج مبدأ الحرية الاقتصادية مع ثقافة الاستهلاك يعين الرأسمالية النيوليبرالية على استيعاب النتائج المترتبة على سياساتها. فهي على سبيل المثال تتركس اللامساواة الاقتصادية، لكنها في الوقت نفسه تقدّم خيارات استهلاكية للطبقات الدنيا تشعرها بالإشباع الوهمي. إنّ التلاعب بالتقدير النفسي والذهني للمنفعة، يسمح بتقليص المنافع الحقيقيّة والملحة للأفراد المتاحة للناس، وتعويضهم عنها بمنافع ثانوية مضخّمة لكنها أقلّ جدوى وشأنًا. إنّ رفع منفعة الاتصال بالشبكة العنكبوتية مثلاً إلى مصافّ المنافع المستمدة من خدمات التعليم والصحة والسكن والسلع، وغيرها من الخدمات كالمياه والكهرباء والطاقة والمواصلات، يسمح للاحتكارات الكبرى بالسيطرة على الموارد الحيوية وزيادة كلفتها، أي خفض إمداد الفقراء بها، وتعويض الحرمان المترتب على ذلك بدفق متواصل من مواد التسلية والترفيه ذات المواصفات المبتذلة والرخيصة في أحيان كثيرة، وبتوسيع القدرة المتاحة لهم للنفوذ إلى الفضاء الافتراضي من خلال تقنيات وتطبيقات متناقلة. وقد شاهدنا في أزمت لبنان مثلاً، كيف كانت ردود فعل الناس عالية القوة عندما جرى المسّ بحقوقهم الافتراضية في الاتصال والتواصل (زيادة الضريبة على خدمة الواتساب عام ٢٠١٩)، بالمقارنة مع ردود فعل أقلّ فعالية وقوة عندما افتتت بعد ذلك على حقوقهم الأساسية في الغذاء والدواء والتعليم والنقل والطاقة...

وإذا كانت النسخة الأصليّة لثقافة الاستهلاك ترتبط أيديولوجياً بالرأسمالية الكلاسيكية، فإن مجتمع الاستهلاك المعولم وما بعد الحدائني ينتمي إلى الرأسمالية النيوليبرالية. إنّ تخلص ثقافة الاستهلاك من ترميزاتها الطبقيّة والفئويّة، التي ألصقتها بالمجموعات الثرية والأكثر ثراءً، وتخفّفها كذلك من الانتماء الصريح بالنسخة الغربية للعصرنة والتحديث، جعلها قادرة على التمدد والانتشار دون أن تلقى الممانعة نفسها التي لقيها غيرها من الظواهر الحدائنية. وهي لذلك تسعى إلى اختراق كل الطبقات والثقافات بما فيها المعزولة والمنطوية على نفسها دون أن تستفز هوياتها ومعتقداتها. وهذا يضعنا في مواجهة هجوم مراوغ يعيد تشكيل المركزية الثقافية والسياسية للغرب ولا يستثير المناعة المجتمعيّة.

وبقول موجز، إنّ الموجة الحالية لثقافة الاستهلاك الملتصقة بثورة المعلومات والاتصالات، تميّز على نحو ذكي وبارع بين القيم الأساسية والمكونات الجوهرية للهوية من ناحية، وبين عناصر السلوك اليومي الثانوية من ناحية ثانية، فتتخاشى الاصطدام بالأولى، فيما تعتمد بالنسبة إلى الثانية سبيل التكيف والتكيف المتبادلين.

ولا تدخل الحرية في حسابات النفعيين، بل إن تعظيم شأن العميق للحرية الفردية. فعلى سبيل المثال، تؤدي السياسات النيوليبرالية إلى تكريس اللامساواة الاقتصادية، واستمرار هذه الأخيرة مدة طويلة من الزمن يجعل من هم في أسفل السلم الاجتماعي يتقبلون واقعهم بهدوء، فيعيدون تكيف حاجاتهم ورغباتهم على هذا الأساس. أي أن ظروف اللامساواة تؤدي إلى تشويه التقدير النفسي والذهني للمنفعة. ثم إن قبض أقلية من الشركات والدول على ناصية التسويق والترويج^[1] كفيل بالمرس بجوهر فكرة حرية الاختيار الفردي.

في كتابه «الاقتصاد علم أخلاقي» يضع «أمارتيا سن» مفهومًا للأخلاق الاجتماعية تقع الحرية في صلبه. يتعارض هذا المفهوم مع المنظورات الأخرى التي تتخذ من الاحتساب النفعي للرغبات والمتع والمسرات ركيزة للسياسات الاجتماعية. وبخلاف ذلك ينظر «سن» إلى الحرية على أنها مسؤولية اجتماعية طالما أن للعديد من المعضلات الأخلاقية طابعًا اقتصاديًا برأيه. يروي في هذا السياق تجربتين شخصيتين عاشهما في طفولته في البنغال، المجاعة عام ١٩٤٣ التي لم يحسّ بوقوعها في نطاقه الاجتماعي، إلى أن رأى جموع الباحثين عن الطعام تجتاح القرية التي كان يقطن فيها^[2]. في دراساته اللاحقة التي كرّسها لهذه المجاعة، تبين ل«سن» أن الكمية الإجمالية للطعام المتاح حينها في البنغال كان مقبولاً، وهذا يعني أن الذين ماتوا جوعاً لم يقضوا بسبب قلة كميات الغذاء، بل لعدم امتلاكهم القدرة الشرائية اللازمة للوصول إلى المحاصيل المحيطة بهم. أما التجربة الثانية فتتعلق برجل مسلم، اضطر إلى البحث عن العمل لإطعام عائلته في منطقة هندوسية، وقد تعرّض نتيجة ذلك للطعن على خلفيّة طائفية، وفارق الحياة دون أن تنجح محاولة والد «سن» لإسعافه».

من المعرفة العالميّة إلى المعرفة المشتركة

والسؤال الذي يطرح نفسه هو الآتي: هل ينحصر تأثير ثقافة الاستهلاك بالسلوك اليومي ومظاهر العيش الثانوية فحسب؟ هل يتسرّب هذا التأثير إلى القيم الأساسية فيغيرها أو يعيد صياغة فهمنا لها؟

[1]- تعود ملكية ١٧٢ شركة من أصل ٢٠٠ شركة تروج لمنتجاتها عالمياً، إلى خمس قوى عالمية هي الولايات المتحدة الأمريكية، والمملكة المتحدة، وفرنسا، واليابان وألمانيا. للمزيد عن هذه النقطة انظر: عبد الله، عبد الصمد سعدون، إيستمولوجيا النظام الرأسمالي: في اختلال المبادئ القيمة ما بين الطروحات النظرية والبناء التطبيقي لاقتصاديات السوق، ص ١٢٦-١٢٧.

راجع أيضاً: مارتين، بيتر، شومان، هارالد، فخ العولمة: الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، ص ٢٤٥.

[2]- Amartya Sen; L'économie est une science morale ; Paris: La Decouverte, 2003, P 43- 45.

لقد انطلقنا من القول إنَّ السلوك الاقتصادي المصاحب للرأسمالية المعولمة يملك في الأساس ملامح أيديولوجية، لكنه يتحوّل في نسخته ما بعد الحداثوية إلى ما يُدعى معرفة مشتركة. يأتي ذلك في سياق التمييز السوسولوجي بين نوعين من المنظومات الثقافية: المنظومات العالمية التي تُلقن بطرق منهجية، وتعتمد على معارف وعلوم يمتلك ناصيتها الصفوة من العلماء والدارسين والمتخصصين، وبين المعرفة المشتركة، التي يتعلمها الفرد كما يلقن لغته الأم، شفهيًا من الاستماع، واجتماعيًا من خلال الاحتكاك بمحيطه والتفاعل معه. وكما تعدّ المعرفة مشتركة يجب أن تكون بالغة الوضوح والسهولة وتنتمي إلى المحيط الاجتماعي وتكاد في عفويتها أن تكون فطرية وغنية عن البيان.

لكن ليس من فاصل نهائي بين المعرفة المشتركة والأيدولوجيا، فهذه تتحوّل إلى تلك ضمن أواليات يتعهدها مثقفون ومناضلون يبسطون المعارف الأيدولوجية قبل وضعها في متناول الجمهور. تحصل عملية الانتقال على مراحل، تبدأ بالمألوف السابق والموروث، ثم تكون القطيعة التي يتخللها ظهور الأيدولوجيا وتبنيها، وأخيراً تندمج الأيدولوجيا بالحياة اليومية وتتحوّل إلى شأن روتيني ومألوف، أي أنها تتحوّل إلى معرفة مشتركة جديدة.

والأيدولوجيا إذ تصير معرفة مشتركة، فإنها تفقد دلالاتها الدقيقة وجزءاً من مرجعياتها الفكرية ويقدر ما تنتشر تصبح أكثر تراخيًا في اتصالها بأصولها المرجعية، وتغدو أكثر مرونة وتقبلاً للميول التقليدية التي يعتادها الناس.

بوسعنا تطبيق هذا المنهج على ثقافة الاستهلاك التي تسم السلوك الاقتصادي للمركزية الغربية المعولمة. في المرحلة الأولى لدينا أنماط الحياة التقليدية، ولا سيما في الريف والمناطق الشعبية، المتناسبة مع المجتمع الاجتماعي المكوّن من أصول وعادات وتقاليد موروثه وراسخة.

تخرق ثقافة الاستهلاك لاحقاً هذا البناء التقليدي، ويكون ذلك في البداية مشعباً بخلفيات ثقافية كثيفة قريبة من الأيدولوجيا. فالسلوك الحداثوي في الإنفاق لا يمكن أن ينمو إلا في بيئات ونطاقات اجتماعية لديها قناعات متقاربة وسلوكيات متجانسة وتقبّل عالٍ للتغريب. وهكذا تبدأ القطيعة مع الموروث ويكون الانخراط في ثقافة الاستهلاك محصوراً بطبقات معينة، مستعدة للتخلي عن جزء من التصوّرات الحياتية ذات الصلة بالهويّات الجامعة.

يتولّى النموذج ما بعد الحداثوي مهمة دمج ثقافة الاستهلاك بالثقافة الشعبية، ونشرها على أوسع نطاق ممكن، محوّلًا إياها إلى ما يشبه المعرفة المشتركة، التي لا تعود ثقافة الاستهلاك

معها حكراً على طبقات بعينها، ولا تتضمن بذاتها وعلى نحو صريح دعوة للتغريب أو التخلي عن الموروث. وبدلاً من محاولة ضمّ الناس من خلال الاستهلاك إلى ثقافة حياتية محددة ومغايرة للبيئة الاجتماعية يُكتفى بالدعوة إلى تبني هوية استهلاكية محايدة ظاهرياً تجاه القيم، لكنها تتفاعل مع الثقافة المحلية وتتبادل معها التأثير والتأثير، وهذا ما يكون بدرجات متفاوتة ومتأرجحة، فيزداد التغريب حضوراً كلما تعلق الأمر بقيم ثانوية ويقلّ حضوره الظاهري فيما خص القيم الجوهرية والثابتة.

تكررت الإشارة في حالة الحدائثة إلى نشوء ثنائية اجتماعية وثقافية، بين نخبة معولمة لديها رأس مال ثقافي عال ونخبة محلية ذات رأس مال ثقافي خفيض. لكن حدة هذا التمييز تتراجع مع اكتساب ثقافة الاستهلاك ما بعد الحدائثي خصائص شعبية عابرة للطبقات والفئات. ودلالة على ذلك نلاحظ أن الحواضن الأساسية للقيم الاجتماعية تبدو حتى الآن صامدة أمام اختبار ثقافة الاستهلاك المعولمة في العالم الإسلامي، وربما في العالم. والمقصود هنا على نحو خاص الدين والعائلة.

تُبدي العائلة صموداً في مواجهة الضغوط الناشئة عن الثورة التكنولوجية، لكن مع تغيير في طبيعة العلاقات داخلها. هي ما زالت الحاضنة لقيم المجتمع الأساسية وضمانة انتقالها من جيل إلى جيل، ولا سيما في الأزمات^[١]. لكن الأجيال الجديدة في العالم الإسلامي تكتسب هوامش أوسع من ذي قبل للحريات الأسرية، مستفيدة من انحسار تدريجي ومتفاوت القوة للطابع الأبوي- الذكوري عن مجتمعاتنا، وهذا ما يضعها على الحدّ الخطر الفاصل بين التغريب والتدويل من ناحية والأصالة والهوية من ناحية ثانية.

إنّ الدين هو العنصر الأكثر حضوراً في الاجتماع العربي والإسلامي، كان الإسلام هو الملجأ الذي تحصّنت فيه شعوب منطقتنا في وجه أشكال الغزو الصلب والناعم، وبفضل حيويته التشريعية وغناه الروحي وتعدده الاجتهادي، أفلح في استيعاب التحولات التاريخية والعلمية والفكرية

[١]- ترصد إحدى الدراسات التدايعات الناتجة عن الانتقال السريع من العصر الأيديولوجي المتشّف إلى العصر النيوليبرالي الاستهلاكي. تتناول الدراسة المجتمع التقليدي في منطقة سيليزيا البولندية التي كانت في كنف المعسكر الاشتراكي قبل سقوطه. كانت آثار هذا السقوط كبيرة على القيم الأساسية لمجتمع بقي عقوداً عدة خاضعاً لهندسة عقائدية واجتماعية وسياسية متشددة. برزت ثلاثة تحديات كبرى مع الانتقال إلى الرأسمالية. يرتبط التحدي الأول بالتحول من مركزية قيم العمل وأخلاقياته إلى مركزية قيم الاستهلاك، والتحدي الثاني يتعلق بالعائلة التقليدية، التي كانت في الحقبة الاشتراكية توفر الإحساس بالأمان في مواجهة القهر، والتحدي الثاني موجه إلى الدين الذي أدى في الحقبة نفسها دور الحاضنة للهوية المهددة بنظر أصحابها. للمزيد أنظر:

Urzula Swadzba; the Impact of Globalization on the Traditional Value System; in the Scale of Globalization; Osrtava: University of Ostrava; pp:332- 337; p:332.

داخل منظومته المعرفية، مانحًا المسلمين قدرة على الاندماج بالعصر دون أن يتخلّوا عن إيمانهم وهوياتهم. وكاد المسلمون أن يسبقوا الغرب إلى الثورة العلمية لولا أزمة السياسة التي مروا بها في القرون السابقة وبطؤهم في اكتشاف فكرة المؤسسة.

في المقابل أصابت ثقافة الاستهلاك المعولمة وما بعد الحداثية في الصميم التوازن الحرج بين العمل والإنتاج من ناحية والتسلية والاستمتاع من ناحية ثانية. حصل ذلك في العالم مع انهيار المعسكر الاشتراكي ويحصل ذلك حاليًا وباطّراد في العالم الإسلامي مدفوعًا بالفشل الاقتصادي والعجز السياسي عن بناء أنظمة ضبط ورقابة معقولة ومقنعة وقوية بالمعنى العميق للكلمة. وعلى ما يذكر نزيه ن. الأيوبي في كتابه الموسوعي «تضخيم الدولة العربية»^[١] «كثيرًا ما تلجأ الدولة (العربية) إلى القسر الفجّ في سبيل المحافظة على نفسها، لكنها (مع ذلك) ليست دولة قوية لأنّها: (أ) تفتقر -بدرجات متفاوتة- إلى قوة البنية التحتية التي تمكّن الدول من النفاذ في المجتمع بشكل فعّال من خلال آليات على شاكلة الضرائب مثلاً. و(ب) تفتقر إلى الهيمنة الأيديولوجية بالمعنى الغرامشاني التي من شأنها أن تجعلها قادرة على تشكيل كتلة اجتماعية تاريخية تتقبل شرعية الطبقة الحاكمة».

ونستخلص من الإحصاءات والمسوحات العالمية عن القيم^[٢]، أن القيم الجوهريّة ولا سيما منها العائلة والدين ما زالت محصّنة أمام تدفق مواد الاستهلاك وانتشار ثقافته، فيما انصبّ تأثير هذه الثقافة على القيم التي تُعدّ ثانوية أو غير الجوهريّة، كالعامل الذي تراجعت أهميته والتسلية التي ارتفعت مكانتها^[٣]. مع بروز استثنائي للبلدان الذي احتل مكاناً متأرجحاً على الصعيد القيمي بين النسقين العربي / الإسلامي والأميركي / الأوروبي.

لكن الفصل بين القيم الثانوية والقيم الجوهريّة يبدو مضللاً. فالتغيّرات التي تصيب القيم السطحية الماثلة على غلاف المجتمع لا تلبث أن تتسرّب إلى طبقاته الداخلية، وخصوصاً في

[١]- الأيوبي، نزيه ن، تضخيم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط، ص ٣٦.

[2]- <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV6.jsp>.

[٣]- تقدم دراسة لكريغ تومبسون عن الهوية وسياسات الاستهلاك، شواهد على معقولة هذا التصور ولا سيما في المجتمعات الإسلامية، التي يعرض فيها نتائج خمسة أبحاث قائمة في هذا المجال. فيما تبين في دراسة إيزبرك بلغن، كيف أن مزيجاً تاريخياً من الأيديولوجيات الدينية والسياسية شجعت المستهلكين الأتراك المتمين إلى الطبقات الشعبية والفقيرة على نبذ الأصناف والماركات العالمية (الغربية خصوصاً)، للمزيد انظر:

See: Craig J. Thompson; the politics of Consumer Identity work; Journal of Consumer Research, Vol. 40, No5 (February 2014), PP. III-VII. Publishd by: Oxford University Press, Dol: 10.1086673381/ Stable URL (<http://www.JSTOR.org/stable/10.1086/673381>).

الأزمات (كما نلاحظ في الإحصاءات الخاصة بالعراق قبل الاحتلال الأميركي وبعده)، إذ تبدأ التغيرات السطحية والمؤقتة بالتحوّل إلى تغيرات دائمة وعميقة، ضمن ما يمكن تسميته بالأثر اللاتزامني لثقافة الاستهلاك واقتصاده المعولم.

إن تأثر القيم الجوهرية لا يحدث دفعة واحدة بل تدريجيًا وعلى مراحل. في المراحل الأولى يُعاد تعريف القيمة نفسها، كإعادة تعريف الدين بحيث تغلب عليه مثلاً الأبعاد الهوياتية والشعائرية والجماعية على حساب جوانبه الاعتقادية والروحية والقيمية، مع ما يستتبعه ذلك من تضيق مساحة التسامح وتوسيع مساحات التعصب والانفلات والتشدد. كما يحصل ذلك أيضًا في إعادة تحديد معنى الأسرة التي صارت ذات خطوط سلطة متراخية وضعيفة، وتفترق لأدوات الضبط والرقابة التي تحصّنها وتحفظ تماسكها.

في مراحل لاحقة يتحوّل التمسك بالشعائر الدينية المنتشرة على نطاق واسع إلى معرفة مشتركة، كما في «روتنة» الحجاب، ما يضعف صلّتها بمرجعياتها العقائدية ويدمجها بالفضاء الاجتماعي العام. وبذلك تكتسب مرونة وتكيفًا يضعانها خارج سلطة المختصين من شرعيين وفقهاء ومتخصصين في حقول الكلام والفلسفة والتبليغ. والمشكلة ليست في المرونة ودمج الدين بالبيئة الاجتماعية، فالدين الخالص النقي من شوائب الثقافة الشعبية ينطوي برأي بعضهم على التشدد، بل تكمن المشكلة في أن تحويل الدين إلى مجرد معرفة مشتركة بالمعنى المذكور أعلاه يفسح المجال أمام جعله معرفة مشتركة مبتوتة الصلة بالأصل، كما في بعض أشكال الحجاب الليبرالي، الذي يغلب مواصفات الأناقة والجمال على القيم المحافظة التي فرض من أجلها. إن بروز عارضات للزّي الإسلامي مثلاً، وتبني دور الموضة العالمية لبعض تصاميمه مثال بارز على أن تيار الاستهلاك الجماهيري ما بعد الحداثوي من جهة وتيار التدين الشعبي من جهة ثانية يلتقيان عند نقطة محددة، تنبثق عندها معرفة مشتركة تبدو واهية الصلة بالأصول الأيديولوجية للمرجعيات الذهنية والفكرية التي قامت عليها.

إن الحكم على أثر اقتصاد الاستهلاك على الأسر ينتظر مزيداً من التفكير والمراقبة والرصد، بل مزيداً من الوقت؛ إذ إننا واقعون فيما يمكن تسميته فجوة التكيف، حيث تعجز أنظمة الضبط والرقابة الاجتماعية والفكرية والمؤسسية عن استيعاب التحوّلات المتسارعة في زمن العولمة التي تعمل في داخلها موجات هائلة من الحراك الاقتصادي والسياسي والثقافي، وتصدّعات موازية في العلاقات بين البشر، بدءاً بالمجتمعات والشعوب والدول وانتهاءً بالوحدات الصغرى كالعائلة

والأسرة وصولاً إلى الفرد نفسه الذي لم يعد بوسع الاختيار بين الاندماج في مجتمعه أو العزلة عنه. ولا يتعد ذلك بحال عن أزمة العلم الذي يواجه في الحقول الاجتماعية والإنسانية صعوبات بالغة في استنباط مبادئ وقوانين تلجم سطوة التكنولوجيا المندمجة بالسوق، والتي تسخر علوم الإنسان لمصلحتها (انظر مثلاً العلاقة بين علم النفس والتسويق)، وما تمدد مجتمع الاستهلاك وتعاضمه إلا وجه من وجوه هذا العجز ومثال صارخ على ذلك الاندماج غير المحمود.

علاقة لا تزامنية

إن انعكاس العولمة الاقتصادية على الثقافة هو محل انقسام واسع بين رأيين: الأول يراها مؤاتية لانبعث الثقافة والفنون، والثاني لا يراها كذلك. يزعم أنصار الرأي الأول^[١] أنّ التفاعل بين العولمة الاقتصادية والثقافية يؤمن أحد شروط نجاح الإبداع الفني: القرب من السوق. فالتجارة توسّع الفرص أمام المبدعين وتمهد الطريق للثورات الفنية كما في الموسيقى الكوبية التي وُجدت خصيصاً من أجل السياح الأميركيين الذين كانوا يرتادون الملاهي الليلية في كوبا في الخمسينيات. والسجاد العجمي الذي صار ينتج بكميات كبيرة استجابة لتنامي طلب المشتريين الأوروبيين في القرن التاسع عشر^[٢]. إنّ ازدهار الأدب العالمي وانتشار أسواق الكتب والصحافة هو بحسب هذا الرأي ثمرة التجارة التي جعلت العالم أكثر إبداعاً وأعطت المتذوّقين فرصة الاستفادة من منتجات فنية ثقافية متنوعة.

لكن تفاعل هذه المنتجات مع ثقافات أخرى غير ثقافتها الأصلية يعيد إنتاجها من جديد. فالطعام الهندي التقليدي مثلاً ليس له نفس الطعم في بومباي وباريس. ويذهب الناس إلى عالم ديزني

[1]- Globalization and Culture, Cato Policy Report, May/ June 2003.

[2]- تقلّل العولمة ولا شك من الفروق الظاهرية وتعطي انطباعاً بالمجانسة الثقافية بين المجتمعات. لكن ذلك لا ينطبق على جميع الحالات، إذ يحيا أفراد متباعدون ومتباغضون ومتباينون في شرائق استهلاكية متشابهة. والمشكلة أن التنوع يعبر عن نفسه من خلال القيم السلبية النابذة وليس بالقيم الإيجابية المتكاملة.

ويمكن الأخذ بالتمييز الذي يعتمد على بعض الباحثين بين العولمة **Globalization** والتدويل **Internationalization**، الأولى تعني التواصل اللصيق الذي يُبقي على التنوع داخل دائرة فاضلة في حين ينحو التدويل نحو حجب التمايزات. هذه الدائرة تضمن الإبقاء على ديناميات التنوع الثقافي مع «هدم خلّاق» يخضعه لتحوّلات إيجابية متواصلة تُعدّ ضرورية للتنمية.

يخلص القائلون بالمجانسة الثقافية إلى أن الآثار السلبية للعولمة الاقتصادية على التنوع الثقافي مرتبطة بالتدويل أكثر منها بالعولمة. يعبر التدويل عن نفسه خصوصاً من خلال «النص» الأساسي الذي تعمّمه الشركات متعدّدة الجنسيات التي تنشر ثقافة استهلاك قائمة على تنميط طرق العيش والقيم وتساهم في استنزاف الموارد الطبيعية.

للمزيد عن العولمة والتدويل والمجانسة الثقافية انظر:

- Maria Grazia la Spada; **Globalization and its Effects on Diversity: Some Economic Aspects**, Messina: University of Messina, (Global Challenge Series), April 2010, P. 6- 7.

- توملينسون، جون، العولمة والثقافة، تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان؛ ص ١٥.

بالقرب من باريس لاختبار ما يعتقدونه تنوعاً يجمع بين ثقافات متعددة فرنسية ألمانية ودنماركية وغيرها^[١]. لكن هذا المزيج يولد، في الرأي الثاني، ثقافة مركبة ومصطنعة وتبتعد بصورة متزايدة عن نسختها الأصلية الموثوقة. وأكثر من ذلك، إن التماثل أو الاختلاف لا يتعلقان بجمالية المنتج أو طعمه، بل بالشروط المحيطة بتقديمه، فأهمية الماكدونالد، وهو أحد «معابد» النيوليبرالية، لا تنبع من الطعام الذي يقدمه، بل من الطريقة التي يُقدّم بها والتي يُراد لها الاتساق مع إيقاع الحياة العصرية السريع.

ولا يمكن النظر إلى العلاقة بين العولمة الاقتصادية والثقافة من زاوية ضيقة، ففي واقع الحال هناك القليل من الثقافات المعزولة، والتفاعل الثقافي المرتبط بالحراك الإنساني، الاقتصادي والتجاري والعسكري، يحدث منذ آلاف السنين. وسنلمس دوراً مبهراً للتجارة في إنتاج ثقافات عالمية النزعة والانتشار، وذلك على نحو هادئ وخلاق ومتواضع. يصحّ ذلك على التجار الفينيقيين والأغريق وعلى تجارة الحرير الصيني في القرون الوسطى، وسنجد بصمات لا يمكن طمسها للأساليب الآتية من الشرق الأقصى الآسيوي على الفن الأوروبي والأميركي في القرن التاسع عشر. ولا يمكننا أن ننسى بطبيعة الحال الأثر المعروف الذي خلّفه التجار المسلمون على الثقافة والعمران واللغة وطرق العيش في الأماكن التي وطئوها من المغرب إلى الصين ومن وسط أوروبا إلى أسفل إفريقيا.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: لماذا نُظِر إلى التفاعل والتبادل الثقافي بين الأمم في التاريخ على أنه علامة إيجابية لسيرها نحو الاستقرار والنضج، فيما يُنظر بسلبية إلى مظاهره المعاصرة، كانتشار الأفلام الأميركية والإيقاع السريع للحياة العصرية وولادة منتجات وآراء

[١]- يدافع الناقد الثقافي المكسيكي- الأرجنتيني غارسيا غويديني عن فكرة الهجانة الثقافية التي تعدّ معها العولمة قوة تجانس والنزعة المحلية قوة مناهضة لها. ينظر غويديني إلى ثقافة أميركا اللاتينية على أنها ثقافات هجينة، منطلقاً في ذلك من تحليل واسع النطاق للعمليات الثقافية المختلفة: المتاحف، الأفلام التلفزيونية، الجامعات، أفلام الكرتون والجرافيتي والفنون البصرية. في هذه الثقافة الهجينة تمتزج أنظمة ثقافية كانت منفصلة في السابق مثل فنون النخبة (الأوبرا) والفنون الشعبية. وجه آخر للهجانة هو «لامكانية» العمليات الثقافية، التي تنتزع من محيطها المادي وتوضع في سياقات أجنبية. ونشوء أنواع غير صافية للمنتجات والسلع الفنية/الثقافية، كأن يقوم حرفي من الريف المكسيكي بحياكة رسوم لرسامين أوروبيين، مولداً بذلك أشكالاً فنية غير صافية الجودة، تخلط بين أعمال راقية وفنون حرفية عادية. فالعولمة في عالم الميديا الواسعة هي عملية تلاحم وتجزئة في آن واحد. وفي هذا السياق يورد أنطوني غيدنز مصطلحاً إضافياً هو اللاتضمن الذي يعني اقتلاع العلاقات الاجتماعية من السياقات المحلية للتفاعل وإعادة تشكيلها في نطاقات غير محددة من الزمان-المكان. وهذا برأيه أمر مهم لفهم الطبيعة المعولمة للحدثة. وتعدّ وسائل الإعلام أبرز الأمثلة على آليات اللاتضمن. إن تداخل هذا الأخير مع أمر آخر هو اللاتوطن، أي تفكيك العلاقة بين الثقافة والمكان، ينتج أشكالاً هجينة ومعقدة وجديدة من الثقافة. للمزيد انظر:

Marwan M. Kraidy; Globalization of Culture Through the Media; Pennsylvania: University of Pennsylvanian; (Kraidy, M. (2002), Globalization of Culture through the Media. In J.R. Schemart (Ed); Encyclopedia of Communication and Information (Vol. 2, PP 359- 363). New York, NY: Macmillan, Retrived from [http// Repository Upenn. Edu/ asc- Papers /325](http://Repository Upenn. Edu/ asc- Papers /325).

وتقاليد لا مكانية قادرة على عبور الحدود بسهولة ويسر؟

تكمن المشكلة في ثنائية المسارات الاجتماعية وعدم اتساقها. فالتغيير القوي والمتسارع في العادات والسلوكيات والقيم اليومية، التي يراها الناس ظاهرة وعابرة، يقابله الجمود أو التغيير البطيء في القيم والسلوكيات الأخرى التي يراها الناس جوهرية وأساسية. إن هذا الدفع والجذب الناتج عن التفاوت بين الحراك السريع لنمط الحياة المعولم من ناحية واستقرار الهويات والمعتقدات والنظرة إلى الحياة من ناحية ثانية، هو أحد العوامل الأساسية التي تجعل استقرار المركزية الغربية في مساحات ثقافية واجتماعية ليست لها أمراً صعباً ومحفوظاً بالأزمات والتوترات والتناقضات.

لكن هذا الفصل بين ما هو ظاهري وما هو جوهري مضلل تماماً، فبعد مرور مدة زمنية كافية على اجتياز المجتمع طوراً جديداً من أطوار الثورات التكنولوجية واحتكاكه بمنتجاتها تبدأ التغييرات السطحية والمؤقتة بالتحوّل إلى تغييرات دائمة وعميقة. وهذا ما يمكن أن نسميه بالأثر اللاتزامني للعولمة.

فعلى سبيل المثال، لم تظهر المجتمعات ردة فعل ساخطة على امتلاك المراهقين واليافعين هواتف ذكية تسهل ولوجهم إلى العالم الافتراضي، ولم ترَ فيه تحدياً لقواعد السلوك الاجتماعي المقبول. بيد أن المجتمعات ستكتشف في وقت قريب أن هذا التحوّل العابر لن يبقى عابراً، بل سيحدث التواءات وانزياحات في الفضاء الاجتماعي، تمس على سبيل المثال لا الحصر، نظم الرقابة والضبط، ونظرة الأجيال الجديدة إلى دور المؤسسات التقليدية كالأسرة والعائلة الممتدة والمدرسة، وموقفها من السلم الاجتماعي القائم، والعلاقات والروابط المنبثقة عنه.

فقرة ختامية: الخروج من عالم الأشياء

تعاني المركزية الغربية من أزمة متعددة الوجود، فكرياً وثقافياً واقتصادياً وسياسياً، وكان لانحسار حقبة العولمة الاقتصادية وتراخي السياسات الداعمة لها، أثر بالغ على قدرة الغرب على جعل العالم متمحوراً حوله، فيما هو يحاول الآن مقاومة قدر انحلال مركزيته من خلال تجنيد التكنولوجيا وشبكات الاتصال والتحكّم بسلاسل الإنتاج وممرات التبادل لمصلحته واستتباع الثقافة والعلم للاقتصاد والسوق.

وفي حين يرتكز الغرب في الدفاع عن هيمنته إلى عالم الأشياء، يتحصّن مناوئوهم في عالم المثل والمعنى. كان الإسلام هو الملجأ الذي تحصّنت فيه الشعوب العربية والإسلامية في وجه أشكال

الغزو المختلفة. أوجد هذا الدين بغناه الإيماني والروحي وحيويته التشريعية والجهادية وقدرته على استيعاب التحوّلات التاريخية في نظام معرفي قابل للتجديد قاعدةً قوية لاندماج المسلمين في العصر دون التنازل عن إيمانهم وهوياتهم، وكان للعلماء المسلمين ورموزهم دور رائد في مواجهة الاستعمار وتحقيق الاستقلال.

وفي وقت ما من التاريخ كاد المسلمون أن يسبقوا الغرب إلى إطلاق الثورة العلمية والتقنية التي غيرت وجه العالم، لكن فشلهم في تحقيق ذلك يستبطن عوامل بنوية يتصل بعضها بسوسيولوجيا المجمّعات العلمية، ومن هذه العوامل على سبيل العرض لا الحصر: عدم توصلهم إلى فكرة المؤسسة التي تسمح بنقل التجارب ومراكمة الرأسمال المادي والاجتماعي والعلمي وتطوير عملية اتخاذ القرار، وعلاقتهم بالعلم التي اقتصر على اكتساب المعرفة النظرية لا العملية ما حال بينهم وبين اكتشاف الآلة، وأفضى إهمالهم علم السياسة إلى بطء تطور الدولة، فظلت قاصرة عن السير في ركاب نهضتهم الحضارية وانتشارهم الجغرافي. بل إن الدولة السلطانية مع ما تتضمنه من ميل إلى الغلبة وإعمال السيف والجري وراء الغنيمة، كانت من أسباب الانتكاسات التي أصابتهم، ومنعتهم من تحقيق المراكمة الاقتصادية اللازمة لإحداث الطفرة التاريخية المطلوبة.

وإذا كان من استنتاج ذي دلالة من ذلك، فهو أنّ مقاومة المركزية الغربية والوقوف في وجهها هو فعل معنوي تعبّر عنه قوة الإرادة (لا إرادة العنف) وروح التضحية والرؤية الخلاصية للعالم، لكنه أيضاً وبموازاة ذلك، فعلٌ أرضي يبحث عن التقدّم والوفرة ودمج المعرفة العلمية في الإيقاع اليومي للحياة. وهذا هو جوهر الإنسانية/ العابدة التي يمكنها أن تكون مثلاً لله سبحانه وتعالى، وأن تحفظ شعلة الحضارة والإيمان من الانطفاء، دون أن تفرط بأي عنصر من عناصر البناء الحضاري: المادة والروح، الإرادة والمثال، أو بتعبير مالك بن نبي الإنسان والتراب والوقت، تلك التي يجمعها الوازع الديني ويقوّي عضدها خفوت الأنايية وسمو القيم ودفء العلاقة بين الناس.

لائحة المصادر والمراجع

١. الأيوبي، نزيه ن، «تضخيم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط - ترجمة: أمجد حسين»؛ بيروت: المنظمة العربية للترجمة؛ الطبعة الأولى؛ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٠.
٢. توملينسون، جون، العولمة والثقافة، تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان؛ ترجمة: د. إيهاب عبد الرحيم محمد، عالم المعرفة ٣٥٤ أغسطس ٢٠٠٨.
٣. سعدون، عبد الصمد عبد الله، إستيمولوجيا النظام الرأسمالي: في اختلال المبادئ القيمة ما بين الطروحات النظرية والبناء التطبيقي لاقتصاديات السوق؛ القاهرة: بحوث اقتصادية عربية، شتاء ٢٠٠٨.
٤. فضل الله، عبد الحليم، العلم والعولمة.. قراءة في الأزمة من منظور اقتصادي ومعرفي، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٢٢.
٥. قرم، جورج، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، ترجمة: د. رولى ذبيان؛ بيروت: دار الفارابي، الطبعة الأولى، ٢٠١١.
٦. مارتين، بيتر وشومان، هارالد؛ فخ العولمة: الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، ترجمة: عدنان عباس علي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٣٨، ١٩٩٨.
7. Sen. Amartya; L'economie est une science morale; Paris: La Decouverte, 2003.
8. Berggren. Niclas and Nilsson. Threse; Globalization and the Transmission of Social Values: The Case of Tolerances; Sweden: Research Institute of Industrial Economics, IFN working Paper No 1007, 2014.
9. Swadzba. Urzula; the Impact of Globalization on the Traditional Value System; in the Scale of Globalization; Orstava: University of Ostrava.
10. <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV6.jsp>.
11. Craig J. Thompson; the politics of Consumer Identity work; Journal of Consumer Research, Vol.40, No5 (February 2014), PP. III-VII. Publishd by: Oxford University Press, Dol: 10.1086673381/ Stable URL (<http://www.JSTOR.org/stable/10.1086673381/>).
12. .Grazia la Spada. Maria; Globalization and its Effects on Diversity: Some Economic Aspects, Messina: University of Messina, (Global Challenge Series), April 2010.
13. Marwan M. Kraidy; Globalization of Culture Through the Media; Pennsylvania: University of Pennsylvanian; (Kraidy, M. (2002), Globalization of Culture through the Media. In J.R. Schemart (Ed); Encyclopedia of Communication and Information (Vol. 2). New York, NY: Macmillan, Retrived from hhttp// Repository Upenn. Edu/ asc- Papers/325
14. Globalization and Culture, Cato Policy Report, May/ June 2003.
15. What is Gone Wrong with Democracy; The Economist; March 1st 7th 2014.

الأدوات الاقتصادية وغير الاقتصادية في السيطرة والإخضاع

محمد نعمة فقيه [**]

تمهيد

لا يُخفى على أحد بأن جهود استتباع وتثبيت تبعية الدول والمجتمعات البشرية، التي تمارسها منظومة النهب الدولي، تتمّ بوسائل وأدوات مختلفة متشابكة ومتكاملة فيما بينها، وتشكّل الأدوات الاقتصادية من هذه الأدوات جانباً فرعياً. مع أنّ الأهداف ذات الطابع الاقتصادي لسياسات الاستتباع وتثبيت التبعية، وصولاً إلى الإخضاع والسحق الحضاري، تشكّل حجر الرُّحى لهذه الجهود.

إلا أنّ الأدوات الأكثر رواجاً التي يتمّ استخدامها، هي الأدوات السياسيّة بما تحتويه من قوى عسكرية وأجهزة أمنيّة وسلطات محليّة سياسيّة وأمنيّة. وكذلك الأدوات الثقافيّة، بما تحتويه من أجهزة إعلام ودعاية وأجهزة التلاعب بالعقول وإعادة صياغتها، من جامعات ومؤسسات ومعاهد تدريب وتنشئة «الدعاة» لتدمير عوامل المقاومة الحضاريّة لدى الشعوب، بالاعتماد على «جيوش» من الأتباع المحليين الذين تمّت صياغة عقولهم وانصبّت مصالحهم بما يتلاءم مع غايات وأهداف ومصالح الجهات المحرّكة لهذه الأدوات.

ومما لا شكّ فيه، هو أنّ هذه الأدوات كافة، من اقتصاديّة وسياسية وثقافية، تتشابك فيما بينها وتعمل في الوقت نفسه في خدمة تفعيل إحداها لغيرها من الأدوات ككتلة ضاغطة متكاملة، لتحقيق ما ترمي إليه المنظومة المحرّكة لتلك الأدوات. فلا عجب في أن نراها تخلق نموذجاً مضللاً، وتبني

[**]- باحث ومحاضر في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي.

عليه لنشر الأضاليل. ولا تتورّع عن تقويض النموذج الذي صنّعه حين يؤدّي المطلوب منه، وتدفع به للانتقال إلى موقع أكثر تبعيّة وخضوعاً.

سنسعى في هذه المقالة إلى تلمّس طرائق عمل هذه الأدوات منذ سيادة النظام العالمي القائم على أحاديّة القطب في العلاقات الدوليّة، أي بعد نهاية «الحرب الباردة» أوائل تسعينات القرن الماضي، في محاولة لرصد وتحليل تشابك أدوات السيطرة والإخضاع، وما الذي يميّز هذه الفترة من الفعل الإخضاعي عن الفترات السابقة، وكيف يشكّل الاختراق الاقتصادي للمجتمعات المستهدفة بالإخضاع، مدخلاً للاختراق الثقافي والحضاري الذي، بدوره، يخلق عوامل تثبيت وتعميق التبعية الاقتصاديّة، ويعزّز أواليات النهب الاقتصادي، والتي يأتي من ضمن هذه الأواليات إشاعة الفساد المالي والإداري في المجتمع المستهدف بالإخضاع.

ولكن من المفيد بداية توضيح دلالة مفهومين رئيسيين سنستعين بهما في هذه المقالة هما مفهوم «منظومة النهب الدولي»، ومفهوم «سلطان الطاغوت». فالمفهوم الأوّل يدلّ على الجهاز الاستبدادي المتحكّم بالسياسات الاقتصاديّة والماليّة والثقافيّة لمختلف دول العالم ومجتمعاته، بينما المفهوم الثاني يدلّ على شكل وطبيعة النظام العالمي الذي تسعى منظومة النهب الدولي لتبتيته وإشاعته في المجتمعات البشريّة. وأن فهم العلاقة التكاملية الجدليّة حيناً، والتبعية حيناً آخر، فيما بين هذين المفهومين، يساعد على فهم الطبيعة المميّزة للنظام العالمي السائد في مرحلة ما بعد الحرب الباردة.

مفهوم منظومة النهب الدولي

يمكن، وباختصار شديد، تعريف منظومة النهب الدولي بأنّها النتيجة، أو الشكل الأخير، لتطوّر استثمار نتائج القرصنة في الإنتاج. وهي العملية التي بدأت حين التقت في صقلية مصالِح قرصنة نورمانديين مع مصالِح سماسرة يهود كانوا يعيشون في كنف المجتمع الإسلامي، بدأوا بتحويل منهوبات القرصنة إلى رأس مال، وذلك منذ منتصف القرن الحادي عشر الميلادي، حين احتل قرصنة نورمانديون جزيرة صقلية من المسلمين، أي منذ أن بدأ هؤلاء السماسرة بمبادلة المنهوبات التي يحملها القرصنة من غزواتهم، باحتياجاتهم من المؤن والألبسة والأسلحة وصيانة المراكب والسفن، وصولاً إلى التزام أعمال تطوير السفن والأعتدة وسبك المدافع ومقذوفاتها. وقد أدّت هذه المبادلات إلى خلق البدايات الأولى لنشأة الرأسمالية التي تشترط وجود منتجين وممولين للإنتاج ومستهلكين له لا صلة لهم بالمنتجين. وهي عملية تتجاوز مفهوم الإنتاج السلعي للاستهلاك

العائلي والتبادل الضيق فيما بين المنتجين. وقد لعب السماسرة دور تمويل المنتجين وتوجيه الإنتاج حسب احتياجات أسواقهم، إضافة إلى دور الوسيط فيما بين المنتجين والمستهلكين.

وقد تطوّر شكل العلاقة فيما بين السماسرة وطرفي السوق الآخرين، أي المنتجين والمستهلكين، حتى بات السماسرة - الممولون يسيطرون على كامل العملية، ومن طرفيها، ومن دون أن يكونوا جزءاً منها، وبالتالي لا يتحمّلون أعباء أو تبعات المغامرة والخسارة. فهم طوّروا دورهم من متلقٍ للمنهوبات، إلى دور يقوم على تنظيم غزوات القرصنة وتمويلها وتوجيهها إلى جهات محدّدة، مثلما كانوا يوجّهون المنتجين لإنتاج سلع وأسلحة وسفن بما يتلاءم مع احتياجات تدعيم القرصنة وتطويرها، حتى وصلت أعمال القرصنة إلى أوجها مع غزواتهم لسواحل بلاد الشام نهاية القرن الحادي عشر تحت مسمّى «الحروب الصليبيّة»، والتي كانت أضخم عملية قرصنة عبر التاريخ.

ضمن هذه الأسس كان ينشأ التراكم الأوّلي لرأس المال، وتنشأ الصيغة الأوّلية لعلاقات الإنتاج الرأسماليّة. تنشأ على هامش النظام الاقتصادي القائم وعلاقات إنتاجه الإقطاعيّة. وينشأ الاستثمار عبر التمويل للإنتاج من خارج المنشأة الإنتاجيّة التي تنتج لمستهلكين لا صلة للمنتج بهم، وتنشأ البذور الأوّلي للنظام المصرفي الذي سيتولّى في مراحل لاحقة تمويل عمليّات النهب حول العالم تحت مسمّى «الحركة الاستعماريّة»، ليتحوّل هذا النظام المصرفي الذي سيضحي نظاماً عالمياً مع نشأة الأمبراطوريّات القائمة على مستعمرات قيد النهب. ومع هذا التطوّر سيتحوّل دور السماسرة اليهود الذين شاهدناهم في البدايات، إلى أصحاب البيوتات الماليّة اليهوديّة الضخمة القابضة على اقتصادات العالم بأسره.

استغرق تطوّر الأجهزة الاقتصاديّة بانتقالها من مرحلة إلى أخرى معظم قرون الألفية الثانية، من منتصف القرن الحادي عشر إلى أواخر عقود القرن العشرين. ولكنّ هذا التطوّر لم يطلّ الأدوات الاقتصاديّة فقط، وبالتالي لم ينتج الإمبراطوريات الماليّة العملاقة فقط، بل طال كل ما هو متاح من أدوات سياسية وثقافية، وكأنّ هذا التطوّر كان مشروطاً بتدمير البنى الحضاريّة الأصليّة للمجتمعات الأوروبيّة، ليس لأن تلك البنى معيقة للتطوّر العلمي كما تدّعي الدعاية الرأسماليّة، بل لأنها تعيق سطوة البيوتات الماليّة اليهوديّة على مجمل مناحي الحياة الأوروبيّة الغربيّة، على المستويات الاقتصاديّة والسياسية والثقافية كافة.

لذلك نرى بأن مراحل تطوّر السطوة الماليّة على اقتصادات الدول الاستعماريّة، كان مترافقاً مع تطور في القبض على مراكز القرار السياسي والثقافي فيها. وأن مسيرة التطوّر الاقتصادي ترافقت مع

مسيرة تفكيك المجتمعات التي بدأت بتدمير الإيمان المسيحي عبر نشر التشكيك بالعهد القديم الذي يُعتبر ركيزة الإيمان المسيحي. وقد ترافق ذلك مع العمل على تدمير اللغة اللاتينية باعتبارها لغة موحدة للاجتماع الأوروبي الغربي، لصالح تشجيع ونشر اللهجات المحليّة وتحويلها إلى لغات قوميّة.

استلزم ذلك تشجيع الراهب الألماني مارتن لوثر في «الاحتجاج» الذي رفعه بوجه سلطة الكهنوت المسيحي، فعمل على ترجمة «الكتاب المقدّس» إلى إحدى اللهجات الألمانية وأباح ترجمته لغيرها من اللهجات. ولتبدأ، وبتمويل واضح من البيوتات المالية اليهوديّة، الحروب الدينية بين الكنيسة الكاثوليكية و«المحتجّين» الذين أسسوا لمجموعات عدّة من «الكنائس الوطنية» والمعروفة باسم الكنائس البروتستانتية، ولتنتهي هذه الحروب بعد قرنين من الزمن وتنجلي عن تفكّك هائل للمجتمعات الأوروبية، وعن سطوة كبيرة للبيوتات المالية على تلك المجتمعات وثقافتها، ولتظهر مئات القوميات المتصارعة فيما بينها، والتي جاء مؤتمر فيينا (١٨١٤-١٨١٥) لتكريسها في دول وأشباه دول، ولتصبح الثقافة السائدة هي ثقافة تعزيز التناقضات القوميّة التي أنتجت حروباً مدمّرة في أوروبا والعالم كانت البيوتات المالية نفسها هي التي تمولّها على مختلف الجبهات، وكانت هذه البيوتات هي الراجح الوحيد من تلك الحروب التي لم تكن الحربان العالميتان الأولى والثانية آخرها، بل الحروب التي استكملت تلك الحربين العالميتين في إطار ما يسمّى «الحرب الباردة»، أكان في كوريا أو فيتنام أو الحروب الصهيونية على المجتمعات العربية والحروب الهندية - الباكستانية والحرب العراقية على الجمهورية الإسلامية في إيران وغيرها عشرات الحروب حول العالم، فهي كلها تأتي في صميم عملية تثبيت سطوة منظومة متكاملة على مستوى عالمي، وعلى العالم بأسره.

هذه المنظومة المتكاملة هي ما أطلقنا عليها اسم «منظومة التّهب الدّولي»، فهي ليست مجرد تكتلات اقتصادية عملاقة تسيطر على معظم النشاط الاقتصادي والمالي في العالم، بل هي إلى ذلك، مجموعة المؤسسات والمنظمات النّاشطة تحت مظلة هيئة الأمم المتحدة، لاسيّما منها صندوق التّقد الدّولي والبنك الدّولي ومنظمة الصحة العالمية واليونسف واليونسكو والمفوضية الدولية للاجئين. وهي أيضاً كل تلك الاتفاقات الدّوليّة تحت مسمّيات التجارة الحرة والأسواق المفتوحة. وهي أيضاً سلسلة من الجامعات والمعاهد ومراكز الأبحاث والتوجيه والإرشاد المنتشرة في العالم التي ترتبط بها تمويلاً وتوجيهاً وإعداداً آلاف مراكز الدعاية والإعلام من فضائيات وإذاعات وصحف ودور نشر. وهي إلى ذلك أيضاً مجموعة متكاملة ومتناغمة من الجيوش

العسكريّة والأمنية والجاسوسية والإلكترونية والأدمغة المصاغة لخدمة أهداف هذه المنظومة، وكذلك جيوش من المريدين والتابعين الذين تمّ إعدادهم ليكونوا دمي و«روبوتات» بشرية. وهي أيضاً جملة من السلطات العميلة والمتواطئة تعمل في خدمة هذه المنظومة وتحت توجيهها وحمايتها.

هذه المنظومة بكل مكوناتها وأذرعها وأدواتها تعمل لنهب خيرات البشريّة وتدمير مجتمعاتها وتكوينها الحضاري، ولتحويل البشر، كل البشر، إلى مخلوقات لا حول لها ولا قوّة، وإنهاء طبيعة الإنسان ككائن اجتماعي وتحويله إلى كائن مسخ مفرد بذاته لا ارتباط اجتماعي له عبر تدمير الأسرة ومفهومها وضرورتها في حياة الإنسان، أي جعل حياة البشر كحياة القطط، كل قط مسؤول بذاته عن ذاته لا ارتباط له بمحيط من جنسه، يعتمد في معيشته على ما يرميه له ولي أمره من فئات الطعام، والمحظوظون منها يحصلون على مأوى ورعاية مشروطة. ولتمكين الطاغوت من تعميم سلطانه على الأرض.

وسيتبين لنا خلال هذه المقالة كيف أنّ هذه المنظومة لا وطن لها ولا تنتمي إلى أي دولة، بينما تمارس سطوتها على العالم أجمع. فهي تسيطر على اقتصادات وإرادات العالم وعلى قرارات الحرب والسلم فيه، وعلى قرارات الدول وتوجهاتها، من خارجها ومن دون أن يكون لها أي انتماء جغرافي، وإن بدت الإدارة الأميركية بمظهر الطاغوت، إلا أنّ هذه الإدارة، بمختلف تشكيلاتها وتحوّلاتها، أضحت، ومنذ ما بعد الحرب الباردة بشكل خاص، العصا التي تلوح بها هذه المنظومة بوجه العصاة، أو تضرب بها حين تدعو الحاجة، بعد أن أصبحت هذه المنظومة هي التي تصنع تلك الإدارات ومؤسساتها، وتقبض عليها بكل تفاصيلها^[١].

مفهوم «سلطان الطاغوت»:

أمّا المفهوم الثاني الذي رأينا ضرورة تبرير صياغته وتوضيح مدلوله، فهو مفهوم «سلطان الطاغوت» كبديل جامع وناقد في آن واحد لمفاهيم ومصطلحات سائدة عدّة، منها ما هو قاصر عن الإحاطة بالمعنى والمضمون للحالة المعنيّة، ومنها ما هو مضلل يقصد صرف الانتباه عن حقيقة هذه الحالة.

ومن المفاهيم والمصطلحات المتداولة المضلّة مفهوم «النظام الدولي» حيث تشي العبارة بأن

[١]- للتوسع حول مفهوم «منظومة النهب الدولي» في تكوينها وتطورها وتحوّلها إلى سلطة طاغوتية تحكم العالم، راجع كتابنا: «منظومة النهب الدولي».

هناك نظاماً قائماً تراضت عليه دول العالم بإرادتها الحرّة ووضعت قوانينه وقواعده بالتشاور والتوافق بما يتلاءم مع مصالح جميع تلك الدول. أو مصطلحات من قبيل «دول الشمال ودول الجنوب» وكأنّ العالم منقسم جغرافياً ومناخياً، وأنّ الفقر والغنى حالات ناتجة عن الجغرافيا وملازمة لها. وكذلك المصطلح الذائع الصيت «العولمة» الذي تمّ نشره وتعميمه حتى باتت الألسن تلوك به دون أن تتمّ له صياغة مفهوميّة دالّة وواضحة رغم ملايين الصفحات التي تناولت هذا الموضوع في مختلف لغات العالم.

أمّا المفاهيم والمصطلحات التي حاولت الإحاطة بهذه الحالة، ولكونها كانت قاصرة عن مبتهاها، أو أنّ التطوّرات التي شهدتها العالم خلال العقود الثلاثة الماضية قد تجاوزتها، نجد مفهوم «الإمبريالية» و«الإمبريالية العالميّة» والتي جرت محاولات لتحديثه بمفهوم «إمبريالية الألفية الثالثة»، أو غيرها من مفاهيم ومصطلحات مشتقة أو مشابهة شاع استخدامها في الأدبين السياسي والاقتصادي خلال القرن العشرين. إلّا أنّ هذا المفهوم وتعديلاته بقي محصوراً إلى حدّ كبير بالمستوى الاقتصادي، رغم ظهور بعض الأبحاث التي تحدّثت عن «الأدب الإمبريالي» و«الثقافة الإمبريالية» وغيرها. ولكن حتّى هذه الأبحاث رأت إلى هذا «الأدب» و«الثقافة» من زاوية شديدة التماس، حتى الالتحام، مع المعطيات الاقتصاديّة.

بداية كان هذا المفهوم -الإمبريالية- يدلّ على دولة تتّصف بصفات السيطرة والهيمنة والاستيلاء بالقهر على مقدّرات دول وشعوب خارجها. ولذلك كان يُقال: «الدول الإمبرياليّة» و«المراكز الإمبرياليّة» و«السياسات الإمبرياليّة» لهذه الدولة أو تلك من الدول الاستعماريّة الكبرى.

ولكن بعد التغيّرات والتحوّلات الكبرى التي شهدتها الرأسماليّة عبر حلقات متتابعة، وبشكل خاص خلال القرن العشرين، ومن ثمّ ما أحدثته الثورات التكنولوجيّة المتلاحقة من تغيّرات إضافيّة وجوهريّة على البنية الداخليّة للرأسماليّة والاقتصاد العالمي، منذ منتصف القرن وخاصة في الربع الأخير منه^[١] امتداداً إلى العقود الأولى من الألفية الثالثة، يترافق كل ذلك مع تغيّرات جذرية جيوسياسيّة على العلاقات الدوليّة، ما أدّى، بتضافر هذه العوامل كافة فيما بينها، إلى تعزيز أواليّات تخطّي الرأسمالية للحدود القوميّة للدولة الرأسماليّة، ولتأخذ استقلالها عن الجغرافيا وتقبض بنفسها على القرارات الدوليّة بمستويها السياسي والاقتصادي.

[١]- يمكن هنا الاستفادة من العمل القيّم للاقتصادي المصري الدكتور فؤاد مرسي الذي رصد أواليّات ما شهدته الرأسمالية في النصف الثاني من القرن العشرين من تحوّلات مكنتها من الحصول على مزايا إضافيّة لتجديد نفسها وتطوير قدراتها على التكيف في كتابه: «الرأسماليّة تجدد نفسها»، سلسلة «عالم المعرفة» رقم ١٤٧.

بعد كل ذلك، أصبح العالم محكومًا بمنظومة مالية تستخدم عددًا من الأذرع الاقتصادية والثقافية والإعلامية والعسكرية والاستخبارية كأدوات لها لتنفيذ خياراتها وفرض مشيئتها. هذه الحالة، والتي تختلف جوهريًا مع ما كانت عليه الرأسمالية في المراحل السابقة، استدعت تعريفًا جديدًا. فمن المفكرين من اعتبرها «رأسمالية العولمة» أو «إمبريالية العولمة»، ليعطوها أبعادًا لم يُرَدِّها مروجوها، ومنهم كاللدكتور فؤاد مرسي الذي اكتفى باعتبارها «الرأسمالية المعاصرة» بعد أن جدت نفسها وأصبحت قادرة على التكيف مع الظروف المستجدة ومع مقتضيات تموضعها في المجتمعات كافة^[١]، ومنهم من قال أنها «الرأسمالية الهمجية» كالمفكر جليبر الأشقر^[٢]، ومنهم المفكر المغربي المهدي المنجرة الذي أطلق عليها اسم «الميغا إمبريالية»^[٣].

ولكن، بما أن مفردة «عولمة» التي روج لها الساسة الغربيون ومثقفوهم جوفاء لا تفي بتوصيف الفعل، بل تنحصر دلالتها بتوصيف شكلي للواقع، أي أنها لا تحتوي على فعل السيادة أو السيطرة، وهذا ما أراد مروجوها؛ وبما أن مدلول مفردة «معاصرة» متحرك بين الأزمنة والمراحل التاريخية، فما كان معاصرًا في زمن ما، يصبح قديمًا أو سابقًا في زمن آخر؛ وبما أن وصف الرأسمالية بـ«الهمجية» لا يقدم سوى تقويم أخلاقي هو في الحقيقة كان قد لازم نشأة الرأسمالية منذ بداياتها، هذا إذا لم نذهب أبعد؛ وبما أن مفردة «ميغا» تقتصر دلالتها على الحجم أو الوزن أو المسافة، فتعريف الإمبريالية بها يقدم تعريفًا لما هي عليه، الإمبريالية، من ضخامة وتضاعف مليوني لقوتها، ولكن المفكر المهدي المنجرة، واضع التعريف، ومع كامل احترامنا وتقديرنا لاستشرافه وأصالته الفكرية، لم يلاحظ خروج هذه الإمبريالية المتضخمة والمتعملة من أطر الكيانات السياسية التي احتضنتها ورعتها، أي الولايات المتحدة الأميركية وغيرها من الدول الاستعمارية.

وبما أن مفردة إمبريالية معربة أساسًا من الكلمة اللاتينية (Imperium)، والتي تعني «القوة العليا»، أو «السيادة»، وبما أن ممارسة مفاعيل هذه الصفة لا تستوجب حصرًا ارتباطها بدولة أو بجغرافيا معينة؛ وبما أن المفردة العربية التي تفي بالدلالة على ما هي عليه «إمبريالية الألفية الثالثة» أو «الإمبريالية المعاصرة» بكل ما تحتويه من ضخامة وقوة عاتية، وتوحش وخروج على القيم الأخلاقية والمعايير الإنسانية، هي مفردة «الطاغوت»، وهي مفهوم قرآني يدل على الطغيان والاستبداد والعدوان والقوة الشيطانية التي تأمر بالمنكر، أو توسوس به، وتصرف عمًا فيه خيرًا

[١]- د. مرسي، فؤاد «الرأسمالية تجدد نفسها»، م.س، ص ٧-٨.

[٢]- الأشقر، جليبر «صدام الهمجيات».

[٣]- المهدي المنجرة، «الإهانة في عهد الميغا إمبريالية»، ص ٨.

للبريَّة؛ وجدنا بأنَّ هذه المفردة تحتوي من الدَّلالات ما يكفي لاستخدامها كمفهوم دالٌّ على ما هي عليه «إمبرياليَّة الألفيَّة الثالثة»، الإمبرياليَّة المتمتعة بكل خصائص الطاغوت من طغيان على المستويات كافة، وبيده وسائل الإعلام، أدوات الوسوسة التي تعمل على إعادة تشكيل العقول وصياغتها بما يتلاءم مع وجهة الطاغوت ومصالحه ورغباته.

وبذلك، فإننا نستخدم هنا مفردة الطَّاغوت كمفهوم دالٌّ على النظام الدَّولي بمستوياته كافة، السياسية والاقتصاديَّة والثقافية، والتي تشكَّل فيما بينها منظومة طاغوتيَّة تتحكَّم بمصائر الشعوب وتنهب ثرواتها، وتبثُّ فكرًا طاغوتيًّا يهدف إلى تعميم مدنيَّات وسلوكيات مغايرة للطبيعة الإنسانيَّة، وتفرض نمطًا استهلاكيًّا يخدم توجهاتها حتَّى ولو أدَّى إلى هلاك البريَّة، وتمارس سياسة طاغوتيَّة ترى الحقَّ حقًّا فتقاتله، وترى الشرَّ شرًّا فتناصره. فالنظام القائم راهنًا هو نظامٌ طاغوتيٌّ، والمنظومة التي تديره وتحركه منظومة طاغوتيَّة، والذين ييدهم القرار في هذه المنظومة طواغيت.

وعليه، فنحن في هذه المقالة حين نفرز أدوات السيطرة والإخضاع فيما بين أدوات اقتصاديَّة وأخرى غير اقتصاديَّة، فهذا لا يعني أنَّ هذه أو تلك من الأدوات تعمل بمفردها وبشكل مستقل عن غيرها من الأدوات، بل جميعها يعمل بشكل متضافر ومتكامل ضمن إطار تصوُّر مُسبق وشامل وضعته الجهات الضابطة لسياسات الإخضاع والسيطرة على مستوى عالمي. وما الفرز إلَّا عمليَّة شكليَّة لتسهيل البحث.

أولاً: الأدوات غير الاقتصادية للسيطرة والإخضاع:

بعد أن حطَّت الحرب الباردة أوزارها، وبعد انتقال العلاقات الدوليَّة إلى نظام القطب الواحد، اشتعلت حروبٌ وفوضى أمنيَّة وسياسية في عددٍ من بقاع العالم، في الوقت الذي كانت تفرد الشركات المتعددة الجنسيات أجنحتها خارج بلدان المركز الإمبريالي، ولتتحوَّل البؤر التي كانت قد انشأتها في عددٍ من دول «العالم الثالث» إلى «سلطنات» ماليَّة ضخمة. فارتفعت ناطحات السحاب في تلك الدَّول لتطلَّ عن كُثبٍ على جوار لها يتكوَّم فيه ملايين البشر في أحياء الصَّفيح وفي أكواخ الطَّين الذين زادتهم الطفرة الاقتصاديَّة في بلادهم فقرًا على فقر. وبعد أن انجلى غبار تلك الفوضى السياسية والحروب، تبيَّن أن جهات ذات تنظيمٍ عالٍ كانت وراء كلِّ ما حدث.

كان المشهد السياسي الدَّولي بداية العقد الأخير من القرن العشرين ينمُّ عن فرصٍ استثنائيَّة أمام منظومة النَّهب الدَّولي لتثبيت سلطان الطاغوت على العالم أجمع، ولذلك فكان إيقاع خطواتها

سريعاً، وأحياناً متسرّعاً^(١)، تريد اقتناص ما أمامها من فرص لتحقيق سلطانها المطلق. وسنلقي الضوء فيما يلي على عدد من المحطّات.

سياسة «الفوضى الخلاقة»

باشرت منظومة التّهب الدّولي عملية وضع اليد على مخلفات الاتحاد السوفياتي بممارسة السياسة التي عُرفت فيما بعد باسم «الفوضى الخلاقة». فأشعلت الفوضى والحروب و«الثورات الملوّنة» فيها، من رومانيا وتشاوشيسكو، وفوضى الانتقال المرير في الدول الاشتراكية من الاقتصاد الموجه إلى اقتصاد السوق، والتشقّقات المأساوية التي ضربت بعض تلك الدول كتشيكوسلوفاكيا ويوغوسلافيا، وما رافقها من استعار حمى النزعة القوميّة المتعصّبة لدى الصرب والكروات والبشناق والأوكران، وقد خلّفت تلك الفوضى والحروب مآسٍ وكوارث دمّرت مقوّمات تلك المجتمعات وحوّلتها إلى كيانات لا حول لها ولا قوّة.

وفي المشرق العربي، كان الإيحاء الأميركي للرئيس العراقي صدام حسين عام ١٩٩٠ بغزو الكويت، حيث كان ذاك الإيحاء بمثابة الشّرك الذي وقع فيه صدام حسين وأوقع المنطقة العربيّة كلّها في أتون حروبٍ مازالت تتوالد. ومن جرّائها عاد الاحتلال العسكري الغربي المباشر يطغى على معظم دول المشرق العربي. ودخلت مشاريع تصفية قضية فلسطين حيّز التطبيق مع «مؤتمر مدريد» و«اتفاقية أوسلو» واتفاقية «وادي عربة»، وإسقاط منظمة التحرير الفلسطينية لشعار الكفاح المسلّح لتحرير فلسطين واستعادة الفلسطينيين لأرضهم في وطنهم.

حتى الآن، لا يملك الباحث ما يكفي من الأدلّة ليقول من ذا الذي أشاع تلك الفوضى، ولا من أشعل تلك الحروب، سوى بعض التصريحات لمسؤولين أميركيين انغمسوا فيها بشكل مباشر أو غير مباشر. ولكن بوسع المتابع أن يكتشف، وبلا عناء، أنّ كل ذلك، أكان في أوروبا الشرقية أو في المشرق العربي، وكذلك ما حدث في جنوبي شرق آسيا من ارتفاع لناطحات السحاب، كلّ

[١]- قد تكون إحدى الخطوات المتسرّعة هي إقدام الشركات القابضة على تجارة النفط عام ١٩٩٠ على رفع سعر برميل النفط الشهري بشكل هستيري بهدف تحقيق الأرباح المباشرة مستغلة اجتياح العراق للكويت. فقد ارتفع السعر من ١٧ دولاراً للبرميل إلى ٤٠ دولاراً، وهو ما أمّن مداخيل إضافية للجمهورية الإسلامية في إيران التي كانت قد خرجت لتوها من حرب مدمّرة على مدى ثماني سنوات شتتها عليها الولايات المتحدة الأميركيّة ومعسكرها الغربي وأدواتها الإقليمية بواسطة نظام صدام حسين في العراق. وقد وُفرت هذه المداخيل، وأيضاً حالة اصطاف القوي المعادية لها في حرب كانت تتوخى فيها بقاء إيران على الحياد، وُفرت لإيران المال والوقت الضروريين لإعادة بناء ما دمّرتة الحرب وكذلك إعادة هيكلة اقتصاداتها وبناء قدراتها العسكرية. وخطوة متسرّعة أخرى تتمثّل في إقدام البورصات على دفع سعر الذهب إلى الارتفاع بشكل كبير ما بين عامي ٢٠٠٥ و٢٠١١، حيث ارتفع سعر أونصة الذهب من ٤٥٠ دولاراً إلى ١٩٢٠ دولاراً ممّا وُفّر لروسيا، وهي من أكبر منتجي الذهب في العالم، مداخيل نقدية هائلة أعادت بها بناء اقتصادها وتعزيز قدراتها العسكرية. وبالحالتين كان بالوسع تدارك ذلك، ولكن...؟

جاء متناسقًا ومتكاملاً في سياق هجومٍ أشبه ما يكون بتدقّق جيشٍ إلى قلاع العدو بعد أن انهارت دفاعاته وتحصيناته. وأنَّ كلَّ ذلك تمَّ تحت غطاءٍ وابلٍ من قصفٍ إعلاميٍ عدَّت له العُدَّة مسبقًا ليتولَّى التلاعب بالعقول وإعادة صياغتها بما يتلاءم مع «العهد الجديد» الذي حمل بشارته هذه المرة «الفاسقون» الذين يريدون تحويل الهيكل إلى «مغارةٍ للصوص».

وقد يكتفي آخرون في تحميل مسؤولية كل المآسي التي نجمت عن فترة تثبيت سلطان الطاغوت للولايات المتحدة الأميركية اعتماداً على ما كانت قد جاهرت به، وباعتزاز، ووزارة الخارجية الأميركية في إدارة الرئيس جورج بوش الابن غونداليزا رايس عام ٢٠٠٥ لصحيفة «الواشنطن بوست» عن نية الولايات المتحدة بنشر الديمقراطية بالعالم العربي والبدء بتشكيل ما أطلقت عليه اسم «الشرق الأوسط الجديد»، عبر نشر «الفوضى الخلاقة» في الشرق الأوسط بالاعتماد على تجربتها في أوروبا الشرقية^[١].

أمَّا لو تعمّقنا أكثر وذهبنا إلى مصدر هذا المصطلح، الفوضى الخلاقة، سنجد جذوره في أدبيات الماسونية القديمة، حيث ورد ذكره في أكثر من مرجع، وأشار إليه الباحث والكاتب الأميركي دان براون^[٢]. وإذا ما علمنا بأنَّ أستاذ كونداليزا رايس في العلوم السياسية هو الدكتور جوزيف كوربيل، والد مادلين أولبرايت التي كانت وزيرة للخارجية الأميركية أيضاً، والذي وصفته رايس بقولها: «إنه كان بمثابة شخصية مركزية في حياتها»، وكوربيل هذا مصنّف بأنّه، مع هنري كيسنجر، يشكّلان الثنائي اليهودي الأكثر تأثيراً في السياسة الخارجية للولايات المتحدة الأميركية^[٣]، إذا ما علمنا ذلك، سيكون واضحاً من أين تسلَّل أحد المصطلحات الماسونية إلى عقيدة كونداليزا رايس السياسية.

ومصطلح «الفوضى الخلاقة» (Creative Chaos) الذي دخل في علم السياسة، يُقصد به الحالة السياسية الناجمة عن مرحلة فوضى تعمّدت قوى ما بإحداثها بالاعتماد على أشخاصٍ أو مكوّنات هلامية تعمل على خلق أجواء تقوّض سلطة الدولة والمجتمع على عموم السكّان، بدون الكشف عن هويتهم وأهدافهم، وذلك بهدف دفع الأمور باتجاه يتناسب مع رغبات القوى التي دفعت لهذه الفوضى. ويخلط بعض المهتمّين ما بين «الفوضى الخلاقة» و«الفوضوية». وهذا الأخير مصطلح تمّت ترجمته إلى العربية بشكل خاطئ عن الأصل الفرنسي (Anarchisme) أو مصطلح (Anarchism) باللغة الإنكليزية، والذي تعود جذوره إلى الفلسفة الكلية والرواقية في

[١]- الفوضى الخلاقة: على موقع ويكيبيديا <https://ar.wikipedia.org/wiki> الاطلاع الأخير: ٢٠٢٢/٦/١٥.

[٢]- م. ن.

[3]- Michael Dobbs, «Josef Korbel's Enduring Foreign Policy Legacy», «Washington post», 282000/12/

القرن السادس قبل الميلاد، ولكنه عاد وانتشر خلال القرن التاسع عشر في أوروبا. وهذا المصطلح يعني «اللاسلطوية»، أي الحياة بلا سلطة. وكان رواده يدعون إلى حلّ الدولة وقيام المجتمعات التي يتساوى أعضاؤها فيما بينهم ودون أن يكون أي شكل من أشكال السلطة أو الحكام في هذه المجتمعات. تمامًا كمباراة لكرة القدم تدور دون حكام ولا قوانين مسبقة، بل يتفق اللاعبون على قوانين اللعبة داخل الملعب. وكان من أبرز قادة هذا التيار الفيلسوف الفرنسي برودون^[١]. بينما في «الفوضى الخلاقة» هناك قوّة قابضة تحرك الأمور من خلف الستار بهدف تأمين سبيل القبض على مفاصل السلطة.

نُخب ثقافية وسياسية متواطئة

وتشترط نظرية «الفوضى الخلاقة» وجود نُخب ثقافية من المجتمع المستهدف. وهؤلاء تم اعتبارهم «نُخبًا» لأن القيمين على الأمر قد اتخبوهم من بين مجاميع مؤهلة للعمل بخدمة الخارج. وتخضع هذه «النُخب» لتدريب متقن على أساليب الدعاية والإثارة والحشد والتعبئة بين السكان. ويكون هذا الحشد تحت عناوين منتقاة بدقة قادرة على استقطاب أكبر قدر ممكن من الناس، ولا يكون الاستقطاب لصالح أشخاص أو قيادات محدّدة، بل للعناوين المعلنة نفسها والتي لا يكون الهدف من إعلانها تحقيقها، بل هي المدخل لإثارة الفوضى وإخراج الناس من السياق الاجتماعي الضابط للمجتمع، ومن الولاء للسلطة المستهدفة والمطلوب تقويضها.

«النُخب الثقافية» التي انتخبها المهاجمون لتغطية هجومهم وتبريره، لم تكن، بمعظمها، نتاج أوضاع راهنة، بل هي امتداد لما كان قد أنتجه الفعل الاستعماري والإخضاع في عصور غابرة، حيث لعبت «نُخب» مشابهة دور الأدوات المحلية في تثبيت الهيمنة الاستعمارية والدعاية لها. وكانت هذه الفئة من الناس، كما هي عليه رهنًا، تتولّى إغداق الوعود لمواطنيها بأن المستعمرين سينقلون البلاد والعباد إلى عصر من الازدهار والوثام والاستقرار. وها هي «النُخب» المعاصرة تقدّم الوعود نفسها وتدّعي أن الدخول تحت عباءة النيو ليبرالية والعولمة، التي قالوا إنها فرضت نفسها على الواقع، سيكون بمثابة «العصا السحرية» لدخول المجتمع في «التّعيم». وروجوا لمقولة «نهاية

[١]- برودون، جوزيف Pierre-Joseph Proudhon، (١٨٠٨-١٨٦٥) فيلسوف واقتصادي وعالم اجتماع فرنسي. أول كتبه المهمة هو كتاب «ما هي الملكية» الصادر عام ١٨٤٠ والذي توصل فيه إلى أن الملكية سرقة. توطّدت علاقته بكارل ماركس بعد صدور كتابه هذا وعملاً معاً في إطار «المنظمة الدّولية للعمال». وتخاصما بشدّة بعد صدور كتاب برودون «فلسفة البؤس» وردّ عليه كارل ماركس بسخرية شديدة في كتابه «بؤس الفلسفة» وهو ما أدى إلى انشقاق في صفوف الحركة العمالية بين اتجاه ماركسي يدعو لديكتاتورية البروليتاريا كخطوة على طريق بناء المجتمع الشيوعي، واتجاه نادى به برودون يدعو إلى اللاسلطوية (Anarchisme). ولكن برودون انضمّ لاحقاً إلى المنظمة الماسونية وخاض الانتخابات باسمها ونجح لعضوية المجلس الوطني التأسيسي الفرنسي عام ١٨٤٨.

التاريخ» وأن الإيديولوجيات قد سقطت، والتمايز الحضاري أصبح شيئاً من الماضي، وما على البشرية سوى الاستسلام، وهلمّوا لتتعم جميعاً بما بين أيدينا، والأفق مفتوحٌ أمام كلِّ مُجدِّ ليتبوأ المكان الذي يستحقّه.

وإذا كانت الوعود التي كانت تطلقها مراكز الأبحاث والمعاهد المختلفة حول العالم في المرحلة السابقة تحت مسميات مواجهة التخلف والتخطيط للتنمية تحمل في خطابها منطقيّاً يبررها، فإن ما تحمله الدعوات التي بدأت تظهر مع أفول الحرب الباردة تحت الشعارات الجديدة والوعود الخلاّبة بالانتقال إلى «النعيم» لا تتعدّى كونها شعارات فضفاضة وفارغة بلا منطق يحكمها، وبلا أي معنى أخلاقي سوى أنّها تدفع إلى الفوضى لوضع المجتمعات التي صدّقتها وعملت بها، للوقوع فريسة منظومة النهب الدولي ونظامها الطاغوتي الذي بدأت تشيئته في ظل نظام دولي أحادي الجانب. وليصدق في تلك الوعود القول بأنّها «وعد إبليس بالجنة».

إن التجارب التي شهدتها العالم في ظل «وعد إبليس»، أكان على مستوى «الثورات الملونة» في دول أوروبا الشرقية بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، أو إن كان على مستوى الاقتصادات الكرتونية في دول جنوبي شرق آسيا، وصولاً إلى ما عُرف باسم «الربيع العربي» في عدد من الدول العربية منذ عام ٢٠١١، قدّمت للعالم نماذج حيّة عمّا هي عليه حقيقة شعارات «الديموقراطية» و«النيو ليبرالية» وسلّة «الحقوق» التي تتخذها تلك «النخب» والجماعات المنخرطة في الترويج للنيو ليبرالية التي تشكّل عصب الإيديولوجيا التي تسعى منظومة النهب الدولي إلى نشرها وتعميمها في العالم، وتعمل لأن تكون قيم ومبادئ التحلّل الاجتماعي التي تروّج لها بديلاً عمّا لدى الشعوب العربية من قيم ومبادئ قامت عليها الحضارات الإنسانية عبر العصور.

تمثّل «وعد إبليس بالجنة» الذي أطلقته أجهزة الدعاية والحشد بالاعتماد على تلك النخب، فيما أدّت إليه كل تلك «الثورات» في المجتمعات التي ابتلت بها، فقد تمثّل ذلك «الوعد» بالنتائج الكارثية التي تركتها وراءها تلك «الثورات الملونة» في دول أوروبا الشرقية، حيث إنّها أخرجت الشعوب من ثوبها الاشتراكي، ولكنها لم تحصل مقابل ذلك سوى على أسمال ثوب رأسمالي مجدول بأصفاً وقيود منعتها من أن تبني أوطاناً لشعوبها تعزّز بها، وحوّلتها إلى توابع للنظام الدولي. كما أنّ الوعود التي أدّت إلى خروج مصر ومنظمة التحرير الفلسطينية والأردن من حالة الحرب مع الكيان الصهيوني، والشروع في مساعي التطبيع معه، لم يؤدّ إلى الازدهار والبحبوحة، بل لم ينل اقتصاد مصر والأردن سوى مزيدٍ من التعثر الاقتصادي والارتهاق لمشينة الخارج وارتفاع

نسب البطالة والفقر واستشراء الفساد الذي تحميه منظومة النهب الدولي، ناهيك عن أنه أخرج مصر من دورها الإقليمي القيادي لتكون جزءاً من محور يحركه الكيان الصهيوني. ولا هو أوقف آلة القتل عن الشعب الفلسطيني أو حدّ من عمليات تهويد القدس والضفة الغربية، بل ارتفعت وتيرته بشكل مأساوي. أمّا فلسطينيو غزة الذين رفضوا اتفاقية أوسلو تمكنوا من حجز مقعد متقدّم لهم بين الشعوب المقاتلة بسالة نادرة في سبيل حريّتها رغم كل المآسي المحيطة بهم، بعد أن جدّوا في توفير الظروف الملائمة لمواصلة المقاومة.

نشر الفساد والإفساد

تأتي عملية نشر الفساد والإفساد في المجتمع المستهدف بالإخضاع على رأس سلم الأولويات لدى منظومة النهب الدولي. حيث تشكل هذه العملية محوراً مفصلياً في أليات الإخضاع. وتتمحور حول هذا المفصل مختلف الأنشطة والعلائق التي تؤدي إلى تأسيس مرتكزات وقواعد الإخضاع والاستتباع.

للأسف، تنطلي الأكاذيب التي تروّج لها أجهزة الدعاية والحشد التي توجهها منظومة النهب الدولي على كثير من المهتمين والباحثين غير المنخرطين أو المتواطئين مع سياسات منظومة النهب الدولي. وقد يكون ذلك بسبب عدم تدقيقهم بما يُبثُّ عليهم من تقارير مضلّلة، أو بسبب عدم امتلاكهم ما يكفي من معلومات حول عدد من الاقتصادات التي شهدت نمواً اقتصادياً فجائياً كبيراً، أو تغيب عنهم أليات عمل منظومة النهب الدولي في الاستثمار وإعادة الاستثمار، فيقعون ضحية تلك الأكاذيب والأضاليل، ويدأون في الكلام عن «المعجزات» الاقتصادية الآسيوية كنماذج يجب أخذها بالاعتبار.

فبعد أن شهد عدد من الدول المصنّفة بأنّها من «دول العالم الثالث» أو «الدول النامية»، فورات اقتصادية هائلة، وذلك بالاعتماد على ما كانت تقدّمه مؤشرات التّمو والناتج القومي الخام والميزان التجاري، وهي بذاتها مؤشرات تضليلية، فوضعتها هذه المؤشرات في مصاف الدول الصناعية الكبرى خلال أقل من عقد من الزمن، خاصة لجهة معدّلات النمو ومعدل دخل الفرد فيها التي باتت تضاهي دولاً كبرى في أوروبا الغربية. فانبرت منابر الفكر الاقتصادي الغربي، وامتداداته في المستعمرات، تتغنى بتلك التجارب «التنموية» وتقدّمها كنماذج على دول «العالم المتخلف» أن

تقتدي بها^[١].

فقد انتشرت مع ظاهرة «النمو الهش» التي شهدتها تلك الاقتصادات، موجة من الضخ الإعلامي تروّج لجملة من «النصائح» تم تقديمها ضمن مقولات تؤطّر مفاهيم التقدم والتطور تحت مسميات تجاوزت شعارات «مواجهة التخلف» و«جهود التنمية» في العقود الثلاثة التي تلت الحرب العالمية الثانية، وحلّت محلّها شعارات من قبيل «نشر الديمقراطية» و«النيو ليبرالية» وحرية التجارة الدولية وحرية السوق والحرّيات الشخصية وجملة من الشعارات تحت عنوان «الحقوق» كحقوق الحيوان والإنسان والمرأة والطفل، وصولاً إلى حقوق الإجهاض والشاذين. وتُعيد هذه المقولات كلّ ما تعانیه مجتمعات المستعمرات، من «تخلف» وفقر، لافتقار الحياة السياسيّة فيها لهذه القيم، وأنّ هذا ما جعلها عاجزة عن مواكبة العصر. وتعتبر أنّ العمل على إرساء هذه القيم في تلك المجتمعات مقدّمة لا بدّ منها للولوج إلى «نعيم الحياة الدّنيا». من دون أن تلتفت إلى أن الأنظمة السياسيّة في الدول المُخضّعة وأجهزتها الإداريّة والسياسيّة إنّما هي جزء من أدوات الإخضاع والاستتباع، وضعتها في مواقعها منظومة النّهب الدوليّ وتحتمي بها.

فرغم مرور زهاء ثلاثة عقود على الصّفعة التي وجهتها منظومة النّهب الدوليّ لـ«نمور آسيا»^[٢] والتي كانت شديدة الوضوح للمراقبين بأنّها كانت شبيهة بصّفعة ولي الأمر للولد المغترّ بنفسه ليعود إلى رشده، مازالت الأقلام تكتب والأفواه تنطق بـ«معجزات» اقتصاديّة تمّ تحقيقها في تلك الدّول، وتروي الأخبار الخرافيّة التي وضعتها أجهزة الدعاية والحشد، عن مكافحة الفساد والشفافيّة والمثابرة. ودون أن تعير تلك الأقلام والأفواه أي اهتمام للشقاء والبؤس الذي تعيشه شعوب تلك الدّول في الأكوخ وأحياء البؤس التي تتكدّس فيها الغالبية العظمى منها، أكان ذلك في إندونيسيا أو تايلند أو حتى اليابان والصين والهند وسنغافورة.

وعلى سبيل المثال، حين رأى المعسكر الغربي في مرحلة الحرب الباردة مصلحة له في إزاحة الرئيس الإندونيسي أحمد سوكارنو عن السلطة منتصف ستينات القرن الماضي، والذي كان واحداً من الأعمدة الأربعة لحركة عدم الانحياز إلى جانب الرئيس جمال عبد الناصر وجواهر لال نهرو وجوزيف تيتو، وكان يقيم علاقات وديّة مع الاتحاد السوفياتي والصين الشعبيّة، كما أنّه كان مدعوماً

[١]- راجع حول ذلك:

- تيبيرمان، جونانان «الإصلاح: كيف تنجو الأمم وتزدهر في عالم يتداعى».

[٢]- «نمور آسيا» أو «نمور جنوب شرقي آسيا»، هو لقب يطلق على اقتصادات دول: تايبوان، سنغافورة، هونغ كونغ، كوريا الجنوبيّة، اندونيسيا، ماليزيا وتايلاند.

بقوة من مختلف الأحزاب والحركات الوطنية والتحريرية في البلاد بما فيها الحزب الشيوعي الإندونيسي، بدأت حملة دعائية مكثفة منذ بداية عام ١٩٦٥ ضد الشيوعية باسم الإسلام ودفاعاً عنه في الدولة التي تعتبر أكبر دولة إسلامية من حيث عدد السكان. وكانت هذه الحملة منسقة مع حملات أخرى مشابهة ضد جمال عبد الناصر قادها الملك السعودي وشاه إيران وملك المغرب، ودعوات لإقامة الحلف الإسلامي. وفي أواخر شهر أيلول/ سبتمبر من العام نفسه، ادّعى الجيش الإندونيسي بقيادة محمد سوهارتو أنه اكتشف محاولة انقلابية يديرها الحزب الشيوعي الإندونيسي لتبرير حملة اعتقالات وإعدامات ميدانية ولتنفيذ مجموعة من المجازر الموصوفة طالت كل القوى السياسية التحريرية في إندونيسيا والتي راح ضحيتها، بحسب تقارير الأمم المتحدة، أكثر من مليون إنسان^[١]. وكان ذلك كله يتم بدعم وتشجيع من المعسكر الغربي الذي ما لبث أن دعم انقلاب سوهارتو على رئيس البلاد سوكارنو عام ١٩٦٧، ليقم نظاماً ديكتاتورياً على امتداد ثلاثة عقود (١٩٦٧-١٩٩٨) تولى خلالها تصفية كل الإنجازات التحريرية التي كان قد حققها سلفه سوكارنو خلال خمسينات والنصف الأول من ستينات القرن العشرين.

فتح سوهارتو، خلال تلك العقود، البلاد على مصراعيها للاستثمارات الغربية لنهب البلاد وخلق طبقة من الوكلاء والسماصرة المحليين، من سياسيين ورجال أعمال وقيادات أمنية وعسكرية، وتمّ وضعهم في خدمة الاستثمارات الأجنبية التي كانت تقدّم لهم الرشى لسنّ القوانين والأنظمة الملائمة لها ولحماية مصالحها. وسرعان ما بدأت تظهر معدلات النمو والدخل القومي الإجمالي المرتفعة، مترافقة مع ارتفاع معدّل دخل الفرد. مع أن ما ينمو هي استثمارات الشركات الأجنبية، ومن يرتفع دخله بشكل أسطوري هم أولئك السماصرة والوكلاء، بينما عامة الشعب ازدادوا فقراً على فقر.

كان الفساد في إندونيسيا مستشرياً لدرجة أن سوهارتو أصبح عبئاً لا يُطاق على منظومة النهب، فارتأت تغييره بأخر أكثر طواعية وأقل شهرة بفساده، رفض سوهارتو الانصياع وأصرّ على التجديد لنفسه لفترة رئاسية جديدة ملوّحاً بفتح بلاده أمام الاستثمارات الصينية إذا ما سحب الغربيون رؤوس أموالهم من البلاد، فافتعلوا له أزمة اقتصادية طاحنة أصابت الاقتصاد الإندونيسي عام ١٩٩٧، أدّت إلى انهيارات كبرى في بورصات جنوبي شرق آسيا وبشكل خاص في إندونيسيا وماليزيا وتايلند، وتمّ تحريك الشارع الإندونيسي المعارض له ممّا اضطره للاستقالة بعد زهاء شهرين من إعادة

[١]- موقع ويكيبيديا: سوهارتو <https://ar.wikipedia.org/wiki/سوهارتو>

انتخابه لفترة إضافية^[١]. وسنرى أجهزة الدعاية والحشد التي كانت تروّج له ولعظمته وحُسن إدارته للبلاد، حيث كانت تزعم بأن تلك الإدارة أدّت إلى النهضة الاقتصادية العظيمة فيها، سنراها تعلن العداء له وتفتح له ملفات الفساد والإثراء غير المشروع. وقد ذكرت التقارير التي نشرها القضاء الإندونيسي ولجان تحقيق دولية، أنّ مجموع ثروته مع أسرته ناهز ٧٣ مليار دولار، علمًا بأن الفساد كان يحصل برعاية منظومة النهب وحمايتها^[٢].

لا يقتصر الإفساد على الفئات العليا من السياسيين والإداريين ورجال الأعمال المحليين، بل يتخطاهم ليتغلغل في كافة مفاصل المجتمع بمختلف طبقاته وفئاته. وبينما تنتفع الفئات العليا منه، تكتوي الفئات الدنيا به، ولكنها تنخرط فيه مرغمة، وقد يكون هذا الانخراط أحيانًا عن غير وعي.

كما أن الفساد لا يقتصر على المستوى الاقتصادي والمالي، بل يطال مختلف جوانب الحياة، والتي منها السعي لتدمير المنظومة الأخلاقية والثقافية للمجتمع والركائز التي ترتكز عليها وحدة المجتمع وأليات إنتاج عناصر الثبات والمقاومة فيه، كتهميش اللغة الوطنية وتسفيهاها، والتشويش على تاريخ البلاد والطعن بالشخصيات والمحطات البارزة في هذا التاريخ، وإبراز التناقضات الداخلية أكانت دينية أو عرقية أو إثنية. وتوجيه المناهج التربوية لتعميم المدنيات الغربية، والعمل على تفكيك المجتمع من خلال ضرب موقع الأسرة فيه، وتسفيه القيم والمبادئ الأخلاقية التي تسود في المجتمع.

ثانيًا: موجبات الهجوم على البنى الحضارية للمجتمعات

لم يكن تركيز قوى الإخضاع والاستتباع على تدمير البنى الحضارية للمجتمعات البشرية عملاً هامشيًا أو عرضيًا جاء في خضم مسيرة تطور أليات السيطرة والاستتباع للمستعمرات، بل هو سياسة لازمة ومتلازمة مع العمل الإخضاعي نفسه، ولا يستقيم هذا العمل من دونه. ومقولات علماء الاجتماع والاقتصاديين حول ضرورة اقتلاع ما أطلقوا عليه مصطلح «القطاع التقليدي» في المستعمرات لصالح تنمية ما أسموه «القطاع الحديث»، أي تدمير العمق الحضاري للمجتمعات المستهدفة بالتدمير، ليست مقولات حديثة، بل عمرها من عمر الحركة الاستعمارية نفسها. ولكنها شهدت زخمًا كبيرًا في الإشاعة والترويج مع عصر العولمة والنيو ليبرالية. يعتمد الترويج لهذه المقولات أساسًا على شبكات إعلامية تملأ الفضاء وشبكات المجتمعات الافتراضية، فتستلب

[١]- موقع ويكيبيديا: سوهارتو <https://ar.wikipedia.org/wiki/سوهارتو>، م. س.

[٢]- راجع حول دور منظومة النهب الدولي في تسهيل هذا الفساد عند:

- بركنز، جون «اعترافات قاتل اقتصادي»، ص ٤٥-٥٣.

العقول. وهي متداخلة مع مراكز أبحاث وجامعات ودور نشر تتحكّم جميعها بالرأي العام وتتلاعب بذوقه وتوجّهاته، فتجعل ممّا هو مقرفٌ بديعاً وممّا هو جميلٌ منبوذاً ومن الحق باطلاً، ومن الباطل حقاً. وتفرض قيماً تتلاءم مع ما تخطّط للترويج له. فهي التي تحدّد ما هو مقبول وما هو غير مقبول. وكذلك ما هو تعدّد على حقوق الإنسان وما هو متوافق مع تلك الحقوق. ولا ينجو من مكائدها سوى من يمتلك مناعة ثقافية غير اعتيادية، أو انتماءً أيديولوجياً صلباً.

وكان من موجبات التركيز على البنى الحضارية للمجتمعات واستهدافها بالتدمير، هو أن تلك البنى وما تنتجه من انتماء أيديولوجي صلب في تكتلات اجتماعية - سياسية واقتصادية، كانت تشكّل على الدوام ركائز المناعة الثقافية التي وفّرت للقوى الوطنية والتحريرية أدوات الدفاع عن وجودها في مواجهة سياسات منظومة النهب والاستتباع العالمية. ولذلك تركّز هجوم تلك المنظومة على هذه البنية الصلبة في معركتها لكسر وإلغاء المقومات الحضارية والثقافية التي ترتكز عليها القوى المناهضة لها. فكثّفت جهودها الرامية إلى تدمير تلك المرتكزات، لاسيّما منها المعتقدات الدينية وقيمها وأخلاقها، واللغة الوطنية والآداب المرتبطة بها، باعتبارهما الجهاز المناعي الأهم لوحدة المجتمع.

تقويض الثقافة الوطنية

انطلقت الأبحاث والدراسات الاستشراقية في استنتاجاتها وتوصياتها للجهات التي مولّت أبحاثها من المقولات التي تُعيد ما تسمّيه تخلفاً في المستعمرات إلى البنى الاجتماعية والاقتصادية السائدة فيها، وتقول إنّ هذه البنى «المتخلّفة» يحتملها «القطاع التقليدي» الذي يقاوم التحديث ويشكّل عقبة كآداء أمام مخططات التنمية. في الوقت الذي كان ما يقوم به ما «القطاع التقليدي» إنّما هو أحد أشكال المقاومة المجتمعية لعمليات الإخضاع التي تمارسها القوى الاستعمارية.

راهنّت تلك المقولات، وفي سبيل القضاء على «القطاع التقليدي» وتحقيق الأهداف التي تعمل لها، على عوامل تلقائية في مجتمعات المستعمرات للتفاعل مع حركة الاستعمار بشكل تدريجي، مثل عامل المحاكاة وعامل إشاعة استعمال النقْد في التبادل من خلال توسعة قاعدة العمل المأجور، وعامل تعاون السلطة السياسية المحلية المتواطئة مع المستعمر لتشريع ما يتلاءم مع تدجين الثقافة الوطنية وتحويلها إلى حالة حيادية.

بيد أنّ فشل تلك الرهانات أدّى، وبشكل خاص منذ العقد الأخير من القرن العشرين وبدايات الألفية الثالثة، إلى ظهور حالة من العداء السّافر لكل ما يمتُّ بصلة للخصائص الحضارية

والمجتمعيّة للشعوب المستهدفة، طالت رموزها الدنيّة ومعتقداتها وتاريخها وآدابها، وكأنها تخوض حملة شعواء لا ضوابط لها، على تلك الثقافات والأيدولوجيات المناهضة لها. وتتولّى مراكز أبحاث مُتخمة بالتمويل والرعاية، دراسة الأمزجة حول العالم، والتخطيط لإعادة صياغتها. وتتبع لهذه المراكز شبكات إعلاميّة ودعائيّة تهيمن على صناعة الإعلام العالمي. وتتولّى هذه الشبكات ضخ قيم ومفاهيم وأذواق وسلوكيّات تسعى لتعميمها على المجتمعات البشريّة، وغالبًا ما تستخدم مفردات برّاقة على طريقة «دسّ السّم في العسل» تحت شعارات خاوية تُصاغ بجملٍ إنشائيّة لا طعم لها ولا لون، ولكنّها شديدة السُميّة.

تندرج تلك المفردات التي تبتّها وتروّج لها منظومة النّهب الدّولي في هجومها على القوى الاجتماعيّة والسياسيّة المناهضة لها، تحت عنوان «الحدّات» و«ما بعد الحدّات». وسنحاول فيما يلي الإطلالة، بأقلّ قدر ممكن من التوسيع، على جذور هذه المقولات التي ظهرت في الغرب ودوافع ظهورها ومضامينها وأهدافها.

حول مقولات الحدّات وما بعد الحدّات

يتعمّد عددٌ من الكُتّاب في اللغة العربيّة الخلط ما بين «الحدّات» كمفهوم نظري، وبين التّحديث بمعنى التّجديد والتّطوير والإصلاح. فالتّجديد والتّطوير يطال امرًا ما، كمقولة أو عادة أو حرفة أو أسلوب في الإدارة أو في الكتابة الأدبية أو فنّ من الفنون الخ. يكون، الأمر المُزَمع تحديته، موجودًا في واقع ما ويُراد إدخال التّجديد والتّطوير عليه ليتلاءم مع مستجدّات أو احتياجات أو معارف تمّ تحصيلها ومن المفيد إدخالها أو الاستفادة ممّا فيها من إيجابيات. وبالتالي جعلها متلائمة مع متطلّبات العصر الراهن للجماعة أو المجتمع. وهذه سنّة طبيعيّة وضروريّة وفُطرة فُطر عليها الإنسان. أمّا «الحدّات» فهي مفردة أُدخلت إلى العربيّة كترجمة لمفهوم غربي هو «Modernism» والذي ينطوي على شروطٍ وإيحاءات ومتطلّبات لا تمتُّ بصلة لمدلول فعل التّجديد والتّحديث ولا حتّى الإصلاح والتّطوير.

ويتأبّط الحدّاتيّون بفلاسفة وأدباء ما يُطلق عليه «عصر الأنوار» و«عصر النّهضة» في أوروبا، ويعتبرون مشاهير ذلك العصر مرجعيّة ودليلاً لهم في مآكلهم ومشربهم وطريقة مشيهم وحتى في طريقة عقدهم لربطة العنق على رقابهم. دون أن يهتمّوا بحثّيات والدوافع الاقتصاديّة والاجتماعيّة التي أنتجت ذلك العصر بفلاسفته وأدبائه وفنّانيه.

ويقول التّاقّد والباحث الفلسطيني الحدّاثي نبيل عودة في هذا الصّدّد، أن «الحدّات ترتبط

جذورها تاريخياً بعصر التنوير الأوروبي الأول و ثم عصر التنوير الثاني ... وصولاً إلى عصر النهضة الأوروبية، ويُعتبر رسمياً الأديب الفرنسي شارل بودليير (١٨٢١-١٨٦٧) المؤسس الرسمي لتيار الحداثة. كذلك نجد من أوائل الحداثيين الأديب الفرنسي غوستاف فلوبيير (١٨٢١-١٨٨٠) والشاعر الفرنسي مالارميه (١٨٤٢-١٨٩٨) وهو من أبرز شعراء مدرسة المذهب الرمزي. والشاعر الروسي الشيوعي الشهير مايكوفوسكي، الذي نادى بنبذ الماضي والاندفاع نحو المستقبل، وعندما تعثر حلمه الحداثي، بسبب بيروقراطية النظام الجديد، انتحر. وهل نستطيع أن نضع آباء الماركسية (ماركس وإنجلز) خارج نهج الحداثة؟^[١].

هذا الخلط فيما بين بواعث الأدب والفكر والفنون وماهيتها في المجتمعات البشرية، ومن ثم التآبط بما هو قائم في مجتمع ما وإسقاطه عشوائياً على ما يجب أن يكون عليه الأدب والفكر والفن في مجتمع آخر مغاير له في البنية والأهداف والوقائع الاقتصادية والاجتماعية، أوقع هذا المفهوم لدى متلقّيه العرب في حيصٍ وبيصٍ. وهو ما قلنا إنّه ناتج عن عدم إيلاء أيّ أهمية للأسباب التي دفعت بالفكر والأدب والفن في أوروبا الغربية خلال القرن التاسع عشر لتتحو هذا المنحى، للتعبير بداية عن ذات الكاتب أو الفنان، وهذه الذات التي لا تتأسس ولا تحيا بذاتها المفردة، بقدر ما هي نتاج لواقع محدّد مشحونة بما يحتويه من تناقضات وتفاعلات وتداعيات لتطورات سياسية واقتصادية، وما هي عليه طموحات وتطلّعات، وحييات أيضاً، لهذا الكاتب أو الفنان أو ذاك المفكر، على المستويات كافة، الشخصية منها والعامّة.

وأنتج الخلط فيما بين دلالات الحداثة كمفهوم وبين التجديد والتحديث، خطلاً في الفكر فكبح الإبداع، وعطلّ عملية تجديد وتطوير الفكر والأدب بعيداً عن الإسقاطات الغربية عليه، فاقترنت علاقة المفكرين بالفكر السابق على الاستعمار على البحث عن مكامن الخلل فيه، ليس لتطويرها وتحديثها أو دحضها، بل لتعميم هذا الخلل على الفكر بكتّيته، وصولاً إلى تسفيهه والدعوة إلى إحلال ما توصّل له آخرون في مجتمعاتهم، وكلّهم قناعة بأن هؤلاء قد «فكروا عنهم وعنا وكفونا مغبّة التفكير»، فإذ بالفكر والأدب والفن أضحي صدى، على شكل نعيق منكر، لعوالم أخرى،

[١]- نبيل عودة، «ضد الانغلاق الفكري .. ضد الهرطقة النقدية»، مقالة في صحيفة «دنيا الوطن» الفلسطينية، ٢٠١٧/١١/١١. ومن المفيد هنا ملاحظة أن الأعلام الذين يقدمهم عودة كمؤسسين للحداثة في القرن التاسع عشر عُرف عنهم إعاقات نفسية وخلقية كالانفصام (فلوبيير) والنرجسية (بودليير) والاكنتاب (مايكوفوسكي). وقد يكون من جراء ذلك نرى استمتاع فلوبيير بسرد تفاصيل الخيانة الزوجية للمدام بوفاري وتبريره لهذه الخيانة، في الوقت الذي نرى استمتاعه بسرد تفاصيل معاناتها من السّم الذي تجرّته جزء ما اقترفته من خيانة، حين دخلت في خلجات الموت. والأمر نفسه مع بودليير في «أزهار الشر» (Les Fleurs du Mal) الذي قال موضحاً في أول فرصة لتقديم الديوان، «لقد بدا لي الأمر مسلياً، وأكثر من ذلك جذاباً، أن أميط اللثام عن جمال الشر»، وهو الذي عانى في طفولته من اضطهاد زوج أمه وتسلبه، مثلما عانى في شبابه من مرض جنسي (الزهري) فأودى بحياته.

عوض أن يكون صدى للبيئة التي يحيا فيها المفكر وعليه أن يعبر عن شؤونها وشجونها، والعمل على إصلاحها وتطويرها.

الحدثة وبلورة أيديولوجيا الرأسمالية

قبل أن تكون الحدثة مفهوماً، كانت حالة. كانت حالة نتجت عن صعقة أصابت الوعي في المجتمع الأوروبي الغربي أخرجته عن صوابه وأصالته وجعلته دمية تتفاعل مع متطلبات الأيديولوجيا الرأسمالية الصاعدة والأخذة بالهيمنة على كل مفاصل الحياة.

تمثلت هذه الصعقة بجملة من الأحداث الانقلابية في العلاقات الدولية تركت عظيم الأثر على الاقتصاد والاجتماع الأوروبيين كان أبرزها ما شهدته الحركة الاستعمارية الأوروبية حول العالم التي حولت العالم بأسره إلى حقل للقي الأوروية تنهب منه ما تشاء وتتنافس فيما بينها على ثروات الشعوب والمجتمعات المستعمرة. فتدقق المنهوبات من حول العالم لتصب في شرايين الاقتصاد الأوروبي، مثلما كانت الانتصارات العسكرية لجيوش المستعمرين تصل إلى أسماع الناس فتدقق مشاعر الفخر والاعتزاز في عروقهم وتشد عصبهم القومي ونظرتهم العنصرية لشعوب العالم، وتزيدهم انبهاراً بما يُشاع بأنه من إنجازات النظام الرأسمالي؛ فلذلك كانت الدعوة إلى تصفية المجتمع من كل العادات والقيم السابقة على الرأسمالية تبدو وكأنها ضرورة لا بد منها لمزيد من الانتصارات والإنجازات.

وكانت الأيديولوجيا الرأسمالية تتبلور وتكون مخزونها الثقافي من خلال منتديات وجمعيات ثقافية وفكرية يرعاها الرأسماليون وتروج لكل ما يؤدي إلى كسر موقع الدين في المجتمع. ودفعت باتجاه ضرب اللغة الموحدة للقسم الأكبر من الأوروبيين الغربيين، ألا وهي اللغة اللاتينية، التي لم تعد هي لغة الكتاب المقدس بعد ترجمته إلى عدد من اللغات واللهجات المحلية، ولم تعد هي لغة القداديس في الكنائس المنشقة عن الكنيسة الكاثوليكية، ولا هي لغة الأدب والفلسفة والعلوم، بعد أن راجت الكتابة باللغات المحلية، فظهرت اللغات المنشقة كالفرنسية والإيطالية والبرتغالية والإسبانية والباسكية وغيرها. ولتدعم هذه اللغات قيام الدولة القومية كبديل عن المجتمع المسيحي.

وقد افترى هؤلاء على الحقائق التاريخية واعتبروا أن الانطلاق نحو المجتمع الجديد يقتضي القضاء على كل القيم والتقاليد والموروثات القديمة، وبشكل خاص على الثنائي المعادي للتقدم: الإقطاع والكنيسة. وليس على الكنيسة بما هي حاضرة في الواقع السياسي الأوروبي فقط، بل

وعلى الإيمان نفسه. باعتبار أن الإيمان، بما يعنيه من أساطير ومفاهيم وقيم، يشكل عقبة كبيرة أمام التقدم. فقالوا كذباً ونفاقاً إن الكنيسة وقفت بوجه تقدم أوروبا ووصولها لما وصلت إليه، وأعادوا كل الإنجازات الحديثة للبروتستانتية واليهودية. مع أن الوقائع التاريخية تؤكد بأن أهم الاكتشافات الجغرافية و«الفتوحات» الأوروبية ما وراء البحار، قد تحققت بدعم وتوجيه من الكنيسة والإقطاع^[١]. وهي المنجزات التي أمنت الانقلاب في العلاقات الدولية ووفرت الفائض الاقتصادي الضخم الذي ضُخ في الاقتصادات الأوروبية ومكّنها من تطوير جهازها النّهبي والسيطرة على العالم^[٢].

فما أن كان القرن الثامن عشر قد بدأ بالأفول، حتى كانت القوى الاستعمارية الأوروبية قد تمكّنت من إخضاع العالم بأسره، وجعلته سوقاً لها تُخضعه وتنهب ثرواته وتستعبد أبنائه، وقد نجم عن ذلك، ممّا نجم عنه، شعورٌ أوروبيٌ غير مسبوق بالزهو والتفوق المتحقق عبر العنف الذي أنتج هذه الانتصارات الباهرة للحركة الاستعمارية الناشطة حول العالم. وبدأت المدارس الفلسفية، لاسيما في ألمانيا والنمسا، تضع الأسس الفلسفية والنظرية لهذا التفوق. ولشيت قوانينها ومفرداتها السياسية والاجتماعية لتكوّن نمط حياة واجتماع متكامل في الواقع الأوروبي، وتسعى إلى نقل هذا النمط إلى المستعمرات بالقدر الذي يتطلبه حسن عمل أواليات النهب والسيطرة في تلك المستعمرات.

دور الجاليات اليهودية في الحداثة الأوروبية

في هذه الأجواء قرأ الفيلسوف الألماني الشهير هيجل تاريخ العالم، على قاعدة هذا الشعور العنصري بالتفوق الحضاري الأوروبي، فهو حول التفوق العسكري، التفوق الناجم عن الاستخدام الهمجى للعنف، إلى تفوق حضاري بنيوي وأصلي كامن في الطبيعة الأصلية للشعوب^[٣]. وبهذه الرؤية الهيجلية العنصرية للتاريخ، انفتح الطريق أمام انتشار النظريات والآراء المتطرفة التي ستجعل من القرن التاسع عشر قرن الراديكاليات السياسية من فوضوية وعدمية وشيوعية طوباوية واشتراكيات متطرفة وحركات إرهابية وماسونيات متنوعة تراكمت في مجرى تأمل نتاج ونماذج من الثورة الفرنسية من جهة، ومن حركة الاستعمار المستشرية حول العالم، بما فيها عمليات الإبادة

[١]- للتوسّع حول الدور الذي اضطلعت به الكنيسة في تشجيع العلوم والاكتشافات العلمية والجغرافية، راجع كتابنا: «منظومة النهب...»، مرجع مذكور، «الكنيسة الكاثوليكية وتشجيع العلوم»، ص ٤٧ - ٥٠.

[٢]- يمكن هنا مراجعة أعمال ماكس فيبر، لا سيما كتابه «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» وأعمال فيرنر سومبارت لا سيما منها: Sombart, Werner: «The Jews and Modern Capitalism», Translated by M. Epstein, Batoche Books, Kitchener, Ontario, Canada, ٢٠٠١.

[٣]- توسّعنا في عرض ومناقشة هذه المسألة في مقالتنا «التبرير الفلسفي لغزو العالم»، مجلة «الاستغراب».

البشرية التي تستعر في القارة الأميركية وأستراليا وجنوبي أفريقيا.

أسهمت الجاليات اليهودية المنتشرة في معظم المدن الأوروبية الكبرى، وبشكل خاص الفئات العليا من هذه الجاليات، في نشأة الحداثة الأوروبية بشكل واضح وصريح. وكان إسهامها أكثر وضوحاً في الاتجاهات المتطرفة التي أسهمت في نشأتها وبلورتها إسهاماً فعالاً. وقد تحولوا بفعل هذه الإسهامات إلى مرجعيات ثقافية في الثقافة الأوروبية وتمكّنوا عبرها من الانخراط في مراكز القرار في المجتمعات الأوروبية المتشكّلة حديثاً على أنقاض مجتمعات وثقافات القرون الوسطى الأوروبية بما فيها الثقافة المسيحية التي أضحت في القرن التاسع عشر ثقافة ممجوجة في أوساط المثقفين الخارجين على الكنيسة، والمندفعين نحو بناء أوروبا حديثة.

ضحّ اليهود إفرازاتهم عبر النُخب المحرّكة للتيارات الثقافية المتطرفة بمختلف تنوّعاتها. وكان هاجسهم الأساس، في هذه العملية البالغة التعقيد، هو كسر نظرة الجماعة التي يتحركون ضمنها باعتبارهم شيئاً مختلفاً بسبب انتمائهم اليهودي، وقد شكّلت الأبحاث التي تولّتها يهود تناولت موضوع تحريف التوراة وتزويرها وكذلك تسفيهاها واعتبارها أساطير بابلية وكلدانية كتبها أحبار اليهود في زمن السّبي البابلي، شكّلت هذه الأبحاث عاموداً فقرياً في ضرب الإيمان المسيحي الذي يعتمد بشكل أساسي على العهد القديم، أي على التوراة. فوحدة «الشعب اليهودي» لا تقوم على أساس ديني أو إيماني، بل تقوم على أسس عنصرية قومية باعتبارهم «شعب الله المختار»، ولذلك فلا يؤثر الكلام عن تحريف التوراة على هذه الوحدة، بينما يزعزع الإيمان المسيحي وحدة المجتمع المسيحي ويدفع به بعيداً عن الأديان.

وفي هذه الأجواء تحوّلت هذه الحالة، الحالة الحداثيّة، إلى ظاهرة عمّت أوروبا الغربيّة وسيطرت على الأنشطة الفكرية والأدبية والفنية. ثم جاء من يؤطّرها ويصنّفها ويحدّد ما هو حدائهي وما هو ملوّث بمفاهيم الماضي المتخلف وطقوسه، ما هو إبداعي يجب الترويج له واعتباره مثالاً للتقدّم، وما هو ممجوج وتكرار للماضي المرذول يجب طمسه وإهماله.

الحداثة الأوروبية تعبير عن خراب أيديولوجي

إلا أنّ القراءة التاريخية السوسولوجية لشيوع وسيادة اتجاه «الحداثة» في الفكر والأدب والفنون تشير، وإلى حدّ كبير، إلى أنّه كان نتاج خراب الأيديولوجيا النّاطمة للمجتمع. فمنظومة الولاءات الاجتماعيّة والثقافية والسياسيّة تفكّكت بعد تحميل وزر الولايات والدّمار والموت الذي أصاب المجتمعات الأوروبية، خلال الحروب الدينيّة، للكنيسة الكاثوليكية وللسلطات السياسية

الإقطاعية. بينما هي حروب رعتها وحرّضت عليها ومولّتها الرأسمالية اليهودية. أي أنّ هذه الرأسمالية كذبت في هذا المجال كذبتين: الأولى حين نسبت لنفسها منجزات الكنيسة والإقطاع فيما أُنجَزَ من منجزات اقتصادية عن طريق الكشوفات الجغرافية والعلمية التي كان لها الدور الحاسم في تحقيق التفوق الحربي الأوروبي وازدهار الحركة الاستعمارية؛ والكذبة الثانية حين حمّلت الكنيسة والإقطاع مسؤولية الحروب الدينية التي عمّت أوروبا على امتداد قرنين من الزمن، في الوقت الذي كانت الرأسمالية نفسها هي التي حرّضت وأعدّت ومولّت هذه الحروب.

كان على النّخب الثقافية التي تدور في فلك الرأسمالية اليهودية الصّاعدة أن تروّج لهذه الادّعاءات كحقائق علمية غير قابلة للنقاش. أي أن تنطلق منها كمسلّمات وتبني عليها نظريات وفلسفات كلّها تنطلق من الثالوث الكاذب، أول الأكاذيب: ثورية الرأسمالية في قضائها على نفوذ الكنيسة ونظام الإقطاع ودورها المحوري في التطوّر الأوروبي، وثانيها: تفوّق الجنس الأوروبي على غيره من الأجناس البشرية، وثالثها: الدور الحضاري للاستعمار في تمدين الشعوب حول العالم. فجاء هيجل ليقول إنّ انتصار العالم الجرمانى والأوروبي الغربي على المجتمعات الأخرى «قدر إلهي»، وجاء كارل ماركس ليقول إنّ انتصار الرأسمالية وقيامها بدور تمدين الشعوب المتأخرة «حتمية تاريخية»، وجاء البيولوجيان الإنكليزيان، مورغان وداروين، ليقولا إن «البقاء للأصلح» وأن الشعب الأصلح هو الشعب الأنجلو سكسوني. «وكان واحد من أبرز الإنجليز أهدى كتاباً ألفه «إلى أولئك الذين يؤمنون بأن الإمبراطورية البريطانية هي، بعد العناية الإلهية، أعظم قوة تعمل للخير عرفها العالم»^[١]. وجاء ر. هـ. تادني، وهو كاتب إنكليزي من العصر الفيكتوري، ليقول: «إنّ الله في مكانه، بعيد عن المشاكل الأرضية. وأن ملكية الله ملكية مقيّدة تماماً كالملكيات الموجودة على الأرض»^[٢]. ثم يأتي فيرنر سومبارت وماكس فيبر ليقولا إن روح الرأسمالية نمت وترعرعت بفضل الأخلاق البروتستانتية. ومن المعلوم أن البروتستانتية هي الاختراق اليهودي للكنيسة^[٣].

استساغ المواطن الأوروبي تصديق كل ما يصله من أبناء عن انتصارات جيوش بلاده في غزو العالم، والمهمة «السامية» التي تحقّقها تلك الجيوش في البلاد «المتأخرة» و«المتوحّشة»، فانبهر بها واستسلم لمقولات تفوّق العرق الأوروبي على غيره من الأعراق البشرية. وفي الوقت نفسه وجد نفسه وقد تفلّت من أنظمة القنانة في الريف، ومن استبداد الأسياد في كل مكان.

كان هذا المواطن، وفي هذه المعمة، مستعداً لتصديق كل ما يُقال له من مروجي الإيديولوجيا

[١]- لال نهرو، جواهر «لمحات من تاريخ العالم».

[٢]- م.ن.

[٣]- ناقشنا هذه المقولات بمزيد من التفصيل خلال الفصلين الأول والثاني من كتابنا: «منظومة التّهب الدولي».

الرأسمالية الجديدة وهم يقولون له: إن الفردوس الموعود الذي كانت تعد الكنيسة به أبناءها الصالحين في السماء، ها هو قاب قوسين أو أدنى منك على الأرض. أنت حرٌّ الآن لتقتنص فرصتك ولتعيش في نعيم فردوسك. اعمل واجتهد وعش يومك ودع وراءك الماضي بكل ما فيه، وتخلص من كل آثام المعتقدات التي لوثت بك بها الكنيسة ورجالها، وانفض عنك القيود التي كبلت بك بها سيّدك الإقطاعي. فلم تعد حدودك محصورة بالإقطاعية التي ولدت فيها فتناً عند صاحبها، فالعالم كله أصبح متاحاً لك لتعيش تجربتك وتختبر إمكاناتك بكل حرية. يمكنك أن تكون أجيلاً وتتقاضى مباشرة أجرِك نقدًا تنفقه كيفما تشاء، ويمكنك أن تكون جندياً ترتقي إلى أعلى المناصب، فلم تعد المناصب العليا في جيش بلادك حكراً على أبناء النبلاء. كما يمكنك أن تُبحر إلى ما وراء البحار مغامراً بحثاً عن فرصتك، وابنِ عالمك الجديد بيدك.

هذا الخطاب، الذي وجهه المبهورون بالرأسمالية ولم يجدوا فيها سوى الخير للبشرية، قابله خطاب آخر، لم يكن مختلفاً معه في المنطلقات الأساسية التي انطلق منها، ولكنه حصّ على التكتُّل في المعامل والمنشآت الرأسمالية فيما بين العمّال ليتمكّنوا من تحصيل حقوقهم. وقد وصف هذا الخطاب الرأسمالية بأنها كانت حالة ثورية حين كانت تقاوم الإقطاع والكنيسة وترزعزع أركان سلطتها، ولكنها تحوّلت إلى حالة متوحشة تستغل الأيدي العاملة لمراكمة أرباحها من خلال سرقة قوّة عملهم، ويجب التكتُّل بوجهها وخوض الصراع ضدها ليتمكّن العمال من انتزاع حقوقهم منها غير منقوصة، واعتبر هذا التيار أنّ الرأسمالية حوّلت الصراع الاجتماعي إلى صراع طبقي بين من يملك وسائل الإنتاج ومن لا يملك سوى قوّة عمله.

فمنذ منظر الرأسمالية الأوّل في القرن الثامن عشر آدم سميث صاحب شعار «دعه يعمل دعه يمر» الذي قامت عليه النظرية الاقتصادية الليبرالية، والذي كان أوّل من دعا إلى تشجيع المبادرة الفردية، والمنافسة الحرة بقوله إنّها هي التي تضمن توازن الأسعار والأسواق، وطالب بالتشريع لما يحمي حرية التجارة، الداخلية وبين الأمم، وقال إن مثل هذه السياسات مجتمعة من شأنها تحقيق أكبر قدر من الثروة للبلاد والرخاء والسعادة للمواطنين. فمنذ تلك الفترة وحتى منتصف القرن التاسع عشر حيث ظهرت المقولات الاجتماعية والاشتراكية التي تدعو إلى العدالة في توزيع الثروة وإنصاف العمّال، من سان سيمون إلى برودون وماركس وغيرهم، لم يكن الفكر الاقتصادي والاجتماعي يخرج عن متطلّبات نمو الاقتصاد الرأسمالي. إن كان هذا التّم هو بذاته يحمل الخلاص والازدهار للمجتمع، أو إن كان هذا النمو ضرورياً لأنّه المدخل إلى هذا الخلاص الذي لن يتحقّق إلّا بالقضاء على الصراع الطبقي الذي أوجدته الرأسمالية.

إذًا، نحن أمام مشهدٍ مكتملٍ تحتشد فيه قوى متعدّدة تحمل شعارات يناوئ بعضها الآخرين، وتحتدم فيها الصراعات والمنازعات الفكرية والفلسفية، ولكنها جميعها تنطلق من أرضية واحدة ألا وهي السعي لتصفية الوعي الأوروبي ممّا أسموه أدران الماضي، وتمجيد الإيديولوجيا الرأسمالية وأخلاقها. وأسّسوا لما عُرف باسم «الحدائث» في الأدب والفنون والفكر وشكل الدولة ومؤسساتها التي تتلاءم مع متطلّبات نمو الرأسمالية وسطوتها على مفاصل الدولة والمجتمع الذي أخذت أوصاله بالتقطع ليتحوّل إلى مجاميع من الأفراد.

وعلى ذلك فإن جوهر الفكر والأدب والفن المصنّف بأنّه «حدائثي» يتمحور حول السعي لتصفية كل ما تبقى من مخزون حضاريٍّ أوروبي، وهذا المخزون هو ما أُطلق عليه اسم «ما قبل حدائثي»، وتمّ لصق تهمة الصنمية والتحرُّر والتخلُّف على كل ما يمتُّ بصلة للمفاهيم والتقاليد الكنسية التي شكّلت في مرحلة من المراحل روح الحضارة الغربية ورافعتها وإطارها الأيديولوجي، بدءًا من مفهوم الأسرة وترابطها إلى قضايا الجسد التي اعتبروها شأنًا شخصيًا لصاحبه حرية التصرف به بما في ذلك حرية التخلُّص منه، كحق الإجهاض والقتل الرحيم^[١]. كلُّ ذلك تحت شعار هاجسي - مرضي هو شعار حرية الفرد المقدّسة.

بواعث ما بعد الحدائثة

دمغت تطورات النصف الأول من القرن العشرين الفكر والأدب والفنون الغربية بدمغتها. فمع التطور الذي طرأ على المواصلات مع بدء تشغيل خطوط السكك الحديدية العابرة للقارات، والتطور الذي أصاب الطباعة وانعكاسها الإيجابي على الصحافة والسهولة النسبية في نقل المعلومات عمّا يجري في المستعمرات ونشرها، بدأت تسقط مقولات الدّور الحضاري للاستعمار حول العالم، بعد أن تكشّفت الجرائم البشعة التي ارتكبتها المستعمرون بحق شعوب المستعمرات، وتوضّح أن كل ما فعلته جيوش المستعمرين والفاثحين الأوروبيين في المستعمرات هو تدمير تلك المجتمعات ونهبها واستعباد شعوبها. فبدأت تتساقط المقولات حول الأهداف السامية للحركة الاستعمارية.

وسرعان ما بدأ يتكشّف أيضًا زيف ادعاء مريدي الرأسمالية والمروجين لها بأنّ الرأسمالية قامت على أنقاض أنظمة الاستبداد والتوحّش التي كان يقودها رجال الإقطاع والكنيسة إلى حروب لا

[١]- اشتهر جورج باتاي (Georges Bataille) بكتابات الرافضة للقيم الاجتماعية الموروثة لاسيما منها الضوابط الأسرية وأخلاقياتها عبر مجموعة من الكتابات الثبّيقية بقلب سريالي، وهو سبق عالم النفس اليهودي سيغموند فرويد في تبرير سفاح المحارم في روايته «أمي». وإذا كان فرويد اعتبر مثل هذه العلاقات الجنسية تنجم عن حالات نفسانية معينة، فإن باتاي في روايته تلك يبرّرها باعتبارها احتياجات ورغبات تولد في حينها كنتيجة لتفاعلات مباشرة.

تنتهي. وفي الوقت الذي كانت النُخب الثقافية تبحثُ عما يبرّر للحركة الاستعمارية استخدام كل هذه الوحشية في المستعمرات، اندلعت الحروب الطّاحنة فيما بين الدول الأوروبية نفسها في الدّاخل الأوروبي، فأعدت إلى الأذهان هول قرون مضت من الحروب تحت شعارات دينية، فيها هي تندلع تحت شعارات قومية، ولكنها الآن أكثر وحشية ودموية، فقد كانت الرأسمالية قد طوّرت أجهزة عنفها وباتت أشدّ فتكاً وتدميراً بما لا يقاس مع ما سبقها من حروب.

وما أن بدأت الشعوب الأوروبية الاستفاقة من ويلات الحرب العالمية الأولى، حتى باغتها الأزمة الاقتصادية الخانقة نهاية العشرينات وبداية الثلاثينات، وبالكاد استطاعت أن تستعيد عافيتها، حتى وقعت في أتون الحرب العالمية الثانية التي ما أن حطّت أوزارها حتى تناسلت حروباً دموية عمّت العالم بأسره تحت مظلة الحرب الباردة، وهي الحرب التي وضعت العالم، وأوروبا الغربية بشكل خاص، أمام التهديد الدائم بحرب جديدة من العيار النووي.

وإذا كانت القوى العظمى التي تتصارع فيما بينها تبحث عن أفضل السُّبل للنهب وفرض السّطوة على أكبر قدر ممكن من شعوب العالم، فإن انعكاس هذا الصراع على الفكر والفنون في أوروبا الغربية بشكل خاص، وفي ظل انعدام قدرة عامّة المثقفين على التأثير فيما يجري، وانعدام الخيارات المطروحة أمامهم إلاّ بأشكال جنينية غير متّضحة المعالم، فقد كان هذا الانعكاس أساسياً على مناحي الفكر والفنّ عموماً، فأنتج فكراً مضطرباً وفنوناً وأدباً خارجة عن السياق العام للفن والأدب عبر التاريخ، حيث نشأت مدارس فنية وأدبية، خاصة في المحيط الثقافي الليبرالي، كانت تعبّر عن المآزق الشخصي للفنان أو الأديب، وليس عن مآزق أو تطلّعات المجتمع وأهدافه العامة.

فظهرت الوجودية والسوريالية والبوهيمية^[١] والعبثية والفوضوية^[٢] والفن للفن. وقد تجانست هذه الاتجاهات في الفن والأدب مع التوجّه العام للرأسمالية في سعيها إلى فردنة المجتمع وتحويل اهتمامات النخب عن قضايا المجتمع لتكون قضية فردية، أي أن يكون الفرد منهم معبراً عن علاقة شخصية مع واقعه.

وفي المحيط الثقافي الآخر، الماركسي الانتماء أو النزعة، حيث كان هذا المحيط يحتكر تقريباً جلّ المهتمين بالشأن العام والمحافظين على الدور الاجتماعي للفكر والفن والأدب، فقد انعكست على مثقفي هذا المحيط أصداء التجربة اللينينية في تطبيق الماركسية على غير ما تصوّرها أو توقّعتها كارل ماركس. أي تطبيق الماركسية في بلد واحد، وفي مجتمع زراعي ومتخلف صناعياً. فوقع مثقفو هذا المحيط في بلبله فكرية زادت حدة المرحلة الستالينية والحكم المطلق الذي كان التشهير به يعتبر الشغل الشاغل للبروباغندا الرأسمالية في حربها ضد النظام الاشتراكي في الاتحاد السوفياتي، وتالياً في مواجهتها لامتدادات الفكر الماركسي في العالم الغربي.

في هذه الأجواء نشأت أنواع في الأدب والفن واتجاهات في الفكر والفلسفة سُنِّصَتْ ضمن مفهوم «ما بعد الحداثة»، وهذه الأنواع والاتجاهات لم تكن تجديداً أو تحديثاً لما نشأت عليه اتجاهات وأدبيات صنّفت تحت عنوان «الحداثة» أو عبّرت عن فحوى هذا المفهوم، بل نقضاً لها والنظر إليها كتناجات لحالين يتكلمون عن عالم مُتخيل يفتقر لمعطيات واقعية عما يجري ما وراء الستار. ولكنّها في الوقت نفسه أعادت الاعتبار لعدد من رسّامي وشعراء وأدباء القرن التاسع عشر، فمجدت كل ما كان خارج المألوف منها ووضعتهم في مواضع متقدّمة. واعتبروا أنّ إسهامات

[١]- يعود وصف «بوهيمي» إلى حياة الغجر في منطقة بوهيميا، وهي جمهورية تشيك الراهنة، ويعود التداول بهذه التسمية إلى منتصف القرن التاسع عشر حين نشر الفرنسي هنري مورجيه عام ١٨٤٥ مجموعة قصصية عن حياة الغجر باسم «مشاهد من الحياة البوهيمية»، إلّا أنّه لم يصبح مصطلحاً دالاً على نمط تفكير أو كتابة أو حياة إلّا في القرن العشرين حيث بدأ يستخدم هذا المصطلح لوصف فنّانين وكتاب يعيشون ويدعون إلى التفكير الحر المطلق وبلا أي قيد اجتماعي أو أخلاقي، محاولة منهم لإضفاء أسلوب خاص في نتاجهم الأدبي أو الفني. لذلك فهم لا يمثلون في سلوكهم وأعمالهم إلى أعراف المجتمع وتقاليد. بالإضافة إلى أنه استخدم لوصف نوع من الديكور العشوائي غير مقيد بفكرة محدّدة.

[٢]- تعود «الفوضوية» كمدرول على توجّه فكري - سياسي إلى القرن التاسع عشر، ويمكن تلمّس جذورها في الفلسفات الكلية الإباحية التي اشتهرت في القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد والتي رفض أتباعها القيم والتقاليد كافة، سواء كانت باسم الدين، الأخلاق، أو كانت تتعلق باللباس، أو اللباقة أو غيرها من القيود الاجتماعية، نادوا بأسلوب حياة بسيط وغير مادي يهدف إلى الفضيلة. وفي القرن التاسع عشر عاد هذا المفهوم للبروز مع الفيلسوف الألماني شوبنهاور ليقدم آراء توحى بسلبية شديدة تجاه السلطات وبالقدر نفسه تجاه معارضها، وعبر عن ارتياب عام في نزاهة دوافع الآخرين، خصوصاً فيما يتعلّق بالدعوات الأخلاقية. (من المفيد مراجعة حياة شوبنهاور وأثر مجون والدته وانحرافاتها الأخلاقية في فلسفته، وقد أشار إليها الدكتور هيثم صالح في مقاله بمجلة «الحداثة» العدد ٢١٧ - ٢٢٠ صيف وخريف ٢٠٢١. وسيتبلور هذا المفهوم في القرن العشرين ليعبر القائلون به عن رفضهم لأي شكل مفروض من أشكال السلطة ويروجون لمقولة أن الجماعات البشرية قادرة على تنظيم ذاتها تنظيمًا مستقلاً وفقاً لربغاتها وإراداتها بعيداً عن السلطة السياسية. راجع حول ذلك: د. خليل أحمد خليل، «تاريخ الأفكار السياسية»، ص ٢٢٧-٢٢٨.

«ثوار» القرن التاسع عشر على المألوف وعلى القيم السائدة والنظام المهيمن، هي المداميك الأولى في التمرّد ونبذ الموروث، وأنّهم هم يطوّرون ما بدأه الأوّلون في الدّفع نحو القيم الجديدة للعالم الجديد.

ويمكن القول إن هذا المفهوم قام بشكل رئيس على مساهمات كلّ من المفكرين الفرنسيين جورج باتاي (١٨٩٧-١٩٦٢)، جاك لاكان (١٩٠١-١٩٨١)، رولان بارت (١٩١٥-١٩٨٠)، ميشال فوكو (١٩٢٦-١٩٨٤م)، وجاك دريدا (١٩٣٠-٢٠٠٤). ولتأتي هذه المساهمات بالتوازي مع مساهمات أخرى كانت قد بدأت تظهر في الولايات المتحدة الأميركية فيما عُرف باسم «مدرسة جامعة شيكاغو» الاقتصادية في نظيرها لمذهب النيو ليبرالية.

توصّل الناقد الأدبي الفرنسي رولان بارت في أحد مقالاته إلى مقولة «موت المؤلّف»، وهي تحمل في طيّاتها انسياقه في سياق معرفي شاع في أوروبا الغربية مع النصف الثاني من القرن العشرين. وكان هذا الشيوع تعبيراً عن إحباط فكري عام ساد الوسط الثقافي الغربي في أجواء الحرب الباردة، في ظل مآزق الليبرالية من جهة، ومن جهة أخرى تعمّق أزمة الفكر الماركسي، ونفسُحات الأحزاب الشيوعية الأوروبية وظهور ما عُرف باسم النزعات الإنسانية والروحانية كردّ فعل على قلق الحرب المدمّرة وعلى صرامة الأفكار والممارسات السياسية السائدة. وكاستجابة لما كان قد أعلنه شبنغلر (١٨٨٠-١٩٣٦) عام ١٩١٨ بعد نهاية الحرب الأولى، عن «تدهور الغرب»، والعقم الحضاري الذي يعانيه، وبالتالي نهايته المحتومة^[١]. ولذلك يمكن اعتبار الفيلسوف الماركسي الإيطالي أنطونيو غرامشي (١٨٩١-١٩٣٧) كواحد من مؤسسي هذا الاتجاه، والفيلسوف الماركسي الفرنسي لوي آلتوسير (١٩١٨-١٩٩٠) كواحد من ضحاياه^[٢].

وقد تكون فكرة مجابهة الواقع المرفوض بواسطة افتراض ذهني لموته، أي بدفع الذّهن، أو بالاستسلام لاندفاعته، نحو الاعتقاد بمُتخيّل من نسج الذّهن نفسه، فيتراءى هذا المُتخيّل كواقع متجسّد يتطلّب ثباته في الذّهن القطع مع واقع تمّ تخيّل منقضياً وأفلاً، قد تكون راجعة إلى الفيلسوف

[١]- أرنولد شبنغلر، أوسفالد (Oswald Arnold Gottfried Spengler) (١٨٨٠-١٩٣٦)، مؤرخ وفيلسوف ألماني، أشهر مؤلفاته الكتاب الذي ترجم إلى العربية بجزءين عام ١٩٦٩ بعنوان «تدهور الحضارة الغربية» عن دار مكتبة الحياة في بيروت وترجمة أحمد الشيباني، والذي يعرض فيه نظريته عن قيام الحضارات وسقوطها، وأن ذلك يتم بشكل دوري، ويغطي كل تاريخ العالم. وقدم نظرية جديدة جعل فيها عمر الحضارات محدوداً وأن مصيرها إلى الأفول، ولعلّه تأثر بما كتبه العلامة ابن خلدون حول أدوار الدول.

[٢]- يُعتبر لوي آلتوسير من أهم منظري الحزب الشيوعي الفرنسي في القرن العشرين، ولكن الإحباط الذي أصابه مع أزمة الفكر الماركسي دفع به إلى حائط مسدود وأن المجتمعات متجهة نحو الوحشية. فوقع في اضطرابات نفسية شديدة أدت إلى أن أقدم عام ١٩٨٠ على قتل زوجته خنقا خوفاً عليها من أن تحيا في عالم وحشي. ولكن القضاء قرر أن آلتوسير لا يتحمّل المسؤولية القانونية عن أعماله ولم يحاكم بل أدخل إلى مستشفى سانت-آن النفسي.

الألماني فريدريك نيتشه الذي تجرّأ على الدّات الإلهيّة، فأعلن «موت الله» وصولاً إلى ميشال فوكو الذي عجز عن وعي إمكانية مجابهة توحّش رأس المال المندفع نحو سحق إرادة البشريّة ومنعها عن الفعل الحر، فأعلن «موت الإنسان» ليعلن الفيلسوف الأميركي ريتشارد رورتي (١٩٣١-٢٠٠٧) «نهاية الفلسفة النّسقيّة» ما إن قطع صلته مع تيار الفلسفة التحليلية الذي كان يُعتبر جزءاً منه، ومن ثم ليعلن فوكوياما^[١] «نهاية التاريخ» كتعبير عن زهوه بالنيو ليبراليّة المنتصرة والمنتشرة في عهد الثنائي ريغان وتاتشر، ومن ثم هيمنة النظام أحادي القطب، في الاقتصاد العالمي والعلاقات الدوليّة، على حضارات العالم وتفكيكه لها. إلّا أن السنوات القليلة اللاحقة لمقولته جاءت لتثبت بأنّه، فوكوياما نفسه، ليس سوى بعض لحظة في تاريخ الكاد يلاحظه فيه أحد.

و«الموت» هنا، رغم ما يثيره هذا المفهوم من مقت وقلق، إلّا أنّه يأتي في معرض الزهو بالنّصر، فالذي «مات» في ضمير هذا القائل به أو ذاك، إنّما هو بالنسبة لهم «الآخر» المعاند لانتصارات الأيديولوجيا الجديدة التي بشرت بها الرأسماليّة وتبع خطاها.

أمّا في الفكر والأدب في عالمنا العربي، فتأتي في هذا السياق أرجوزة^[٢] الشاعر السوري الشهير «أدونيس»، وهو من الذين ذهبوا بعيداً جدّاً في حداثيّة الشعر العربي، وتجاوز ميدان الشعر إلى أن تمنطق بمنطق القائلين بكسر كلّ المحرّمات في الواقع الاجتماعي كشرطٍ لتحقيق الحريّة الشخصية بفرداويّتها وتفردّها، فبات من أبرز مروّجي الحداثة ومفكّريها. وهو في هذه الأرجوزة يلخص جانباً من جوانب فكر ما بعد الحداثة فيقول: «إن الإنسان حين يخرق المُحرّم يتساوى بالله». ويضيف: «إن التساوي بالله يقود إلى نفيه وقتله، فهذا التساوي يتضمن رفض العالم كما هو، أو رفضه كما نظمه الله، والرفض هنا يقف عند حدود هدمه، ولا يتجاوزها إلى إعادة بنائه، ومن هنا كان بناء عالم جديد يقتضي قتل الله نفسه (كمبدأ العالم القديم) وتعبير آخر لا يمكن الارتفاع إلى مستوى الله إلّا بأن يهدم صورة العالم الراهن وقتل الله نفسه»^[٣].

وبهذا يمكن استخلاص أن «الحداثة» ومن ثمّ «ما بعد الحداثة»، مقولات ليس لها صلة

[١]- يوشيهيرو فرانسيس فوكوياما، Yoshihiro Francis Fukuyama، فيلسوف واقتصادي أميركي مواليد ١٩٥٢، اشتهر بكتابه «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» الصادر عام ١٩٩٢، والذي جادل فيه بأن انتشار الديمقراطيات الليبرالية والرأسمالية والسوق الحرة في أنحاء العالم قد يشير إلى نقطة النهاية للتطور الاجتماعي والثقافي والسياسي للإنسان. ارتبط اسمه في عهد الرئيس الأميركي رونالد ريغان بالمحافظين الجدد، ولكنه أبعد نفسه عنهم في فترات لاحقة. يعمل منذ ٢٠١٠ في مركز الديمقراطية والتنمية وسيادة القانون بجامعة ستانفورد.

[٢]- استعرنا هنا مفردة «أرجوزة» التي تستخدم عادة من مصدر الرّجز، بمعنى قصيدة على بحر الرّجز، فاشتقناها من مصدر «الرّجّز» أي الشّرّك، رجّز الشيطان: وسوسته.

[٣]- ورد عند نبيل عودة، المرجع المذكور.

بالتحديث والتجديد والعصرنة والإصلاح؛ بل هي مقذوفات في حرب شعواء يشنّها النّاهب الدّولي على عوامل المقاومة في المجتمعات تهدف إلى إشاعة العبث بالقيم والمبادئ والأخلاق التي تقوم عليها المجتمعات البشريّة. هكذا نشأت وترعرعت في الغرب، وهذا ما كان عليه دورها ووظيفتها، وهي، وبكل شجونها ومجونها ونوازعها، يُراد تسريبها إلى الثقافة والفكر في عالمنا العربي، لتؤدّي الدور نفسه.

المُلفت هو أن هناك من يعتقد بأن مثل هذا الأدب والفكر هو الذي أنتج الازدهار الاقتصادي في أوروبا، وأنه يستطيع من خلال نقل الأشكال الأدبيّة والفنيّة والخلاصات الفكريّة الغربيّة إلى محيطنا العربي، تحقيق مثل هذا الازدهار في بلادنا. إنّ مجرد التفكير بمثل ذلك، وحتى قبل الوصول إلى درجة الاعتقاد، إنّما يعبر عن جهل مطبق بقوانين التطوّر الاقتصادي وشروطه من جهة، ومن جهة أخرى يعبر عن جهل مطبق أيضاً بالوقائع التاريخيّة التي أنتجت ما أنتجت في أوروبا الغربيّة. وبالتالي، فهو حتماً لا يدرك ماهيّة الأدب والفكر ولا وظيفتهما في المجتمع ولا حقيقة أنّهما يعكسان الواقع ولا يغيّرانه.

ثالثاً: الاقتصاد والمال والعسكر في خدمة سلطان الطاغوت

أسهبنا في الصفحات السابقة في عرض أدوات وأهداف وغايات الهجوم الشرس الذي تتعرّض له البنية الثقافية بما تحويه من عادات وقيم ومبادئ ومعتقدات دينيّة وآداب وفنون، بما في ذلك المساعي الحثيثة لتشويه اللغة والتاريخ الجامع للمجتمع منذ أن سيطرت منظومة النّهب على النظام الدّولي وأخذت تعمل على فرض سطوتها ومحاولة سحق حضارات الشعوب وإلغائها وتحويل الشعوب إلى مجرد أرقام أو مخلوقات يتم تحريكها عبر إحياءات وسائل الإعلام وتوجيهاتها.

سنسعى في هذا المبحث لتوضيح بعض المفصلات في حركة التناقضات الدوليّة المعاصرة التي أمّنت بذاتها حسن عمل الأدوات السياسيّة لتوفّر لمنظومة النّهب الدّولي مستلزمات بسط سطوتها على العالم، وانتقالها من التوضع ضمن مراكز إمبرياليّة قوميّة بقيادة الولايات المتحدة الأميركيّة، إلى منظومة تتجاوز الجغرافيا وتفرض سطوتها على العالم بأسره دون أن تكون متممة لوطن.

انهيار الاتحاد السوفياتي ومنظومته

كان لانهيار الاتحاد السوفياتي ومنظومته الاشتراكية، مع بداية العقد الأخير من القرن العشرين، الأثر الأعظم في توفير الظروف المؤاتية لدخول العالم بأسره تحت سيادة أحاديّة لأوّل مرة في

التاريخ. وبدت الولايات المتحدة الأميركية السلطة المتحكّمة بكبائر الأمور وصغائرها حول العالم. ولم يقتصر هذا المشهد على المستويات الاقتصادية والسياسية والعسكرية فقط، بل طال مناحي حياة المجتمعات البشرية كافة، لاسيما منها الفكر والثقافة والأدب والفنون التي تحوّلت، إلى سلع تباع وتُشترى شأنها شأن كل السلع الأخرى، حيث أصبحت صناعات متكاملة وقائمة بذاتها، تحكّمها وتوجّهها كبريات الاحتكارات المالية والصناعية العالمية كمثيلاتها من الصناعات الأخرى. وباتت هذه الآداب والفنون والثقافة هي القدوة والمقياس والمعيّار للتقدّم والتخلّف، للخطأ والصواب، للخير والشرّ، مدعّمة ومدجّجة بأسلحة المتلاعبين بالعقول والأذواق والمفاهيم التي تتولّأها سلسلة غير متناهية من وسائل الإعلام والدعاية والترويج تعمل بكل كدّ وجدّ لتحقيق ما ترمي إليه السياسات العليا التي تديرها تلك الاحتكارات، بهدف الانتقال من حالة الإخضاع والاستتباع إلى حالة التفكيك والتدمير الداخلي للمجتمعات البشرية، ولتحويلها إلى آذان تصغي وتنفّد ما تلقّاه من «السيد المطلق» القابض على مصائر الشعوب.

ونقول إنّ الولايات المتحدة الأميركية «بدت» على هذا النحو، لأن الواقع ليس حقيقة على هذا النحو، بل الحقيقة هي أنّ الولايات المتحدة نفسها، بقرارها السياسي بما فيه المستوى العسكري منه، تزرع تحت وطأة مصالح رأس المال المالي القابض على مفاصل القرار فيها، مثلما هو قابض على مفاصل القرار السياسي والاقتصادي في العالم، إن كان بشكل إجمالي، أو بشكل تفصيلي، أي كل دولة على حدة.

وقد تبلورت وتعمّقت سيطرة رأس المال المالي على مجمل الاقتصادات في العالم مع نهاية الحرب الباردة، وكانت قد بدأت هذه السيطرة تظهر منذ ولاية الرئيس الأميركي رونالد ريغان (١٩٨١-١٩٨٩)، إلا أنّ التأسيس لها كان قد بدأ أوائل سبعينات القرن العشرين، وقد تكون زيارة مستشار الأمن القومي الأميركي^[١] هنري كيسنجر للصين (١٩٧١)، ومن ثم زيارة الرئيس الأميركي ريتشارد نيكسون لها (١٩٧٢)، المداميك الأولى في بناء صرح لاقتصاد عالمي الأبعاد بلا انتماء قومي له، يتحكّم باقتصادات الدول ومساراتها السياسية، دون أن يكون لأي من تلك الدول أي سلطة عليه.

وتقول الخبيرة البريطانية الرائدة في اقتصادات العولمة نورينا هيرتس^[٢] وهي تصف الأوضاع مع بداية الألفية الثالثة في الدول الغنيّة: «عالمٌ تتعادل فيه الاستهلاكية بالسيطرة الاقتصادية، تسيطر

[١]- أصبح وزيراً للخارجية فيما بعد.

[٢]- نورينا هيرتس (Noreena Hertz)، اقتصادية بريطانية معاصرة، عملت ضمن بعثة البنك الدولي إلى روسيا بعد انهيار الاتحاد السوفياتي لتأسيس سوق للأوراق المالية في موسكو، وتقديم المشورة للسلطات الروسية حول برامج الخصخصة.

فيه مصالح الشركة، وتنفثُ فيه الشركات التجارية والصناعية لغتها الخاصة بها على موجات الفضاء، وتخلق الشعوب بحكمها الإمبريالي. لقد أصبحت هذه الشركات ذاك الحيوان الأسطوري الهائل المسمّى بهيموث (Behemoth)، عمالقة، ضخمة، عالمية، في أيديها قوة سياسية ضخمة تستخدمها»^[١].

ومع أن البهيموث حسب وصف التوراة اليهودية له بأنه من الحيوانات الإلهية الأليفة^[٢]، نرى تلك الشركات الضخمة والعملاقة عند هيرتس متوحشة لا ترحم، تخلق عالماً حسب مقاييس مصالحتها، «عالم السيطرة الصامتة، العالم في صبيحة الألف الجديدة حيث الحكومات تبدو مقيّدة، واعتمادنا على الشركات في ازدياد، والمؤسسات الصناعية والتجارية هي التي تتولّى عملية القيادة. والشركات الكبرى هي التي تحدّد قواعد اللعبة. وغدت الحكومات حُكّام «جمع حُكَم» هذه الألعاب الذين يطبقون قواعد وضعها آخرون»^[٣].

لم يكن غياب الاتحاد السوفياتي ومنظومته الاشتراكية عن المشهد الدولي شأنًا يعني شعوب تلك الدول وحسب، بل كان له عظيم الأثر على مجمل العلاقات الدولية وعلى قضايا الشعوب المستعمرة بشكل خاص. وقد يكون التدمير الممنهج الذي تعرّض له العراق منذ بداية عقد التسعينات، أي في الوقت الذي كان الاتحاد السوفياتي مازال يلفظ أنفاسه، الأكثر تعبيرًا عن أثر الاختلال في التوازن الدولي على شعوب العالم. وقبل أن ينتهي عقد التسعينات، بين ٢٤ آذار و ١١ حزيران ١٩٩٩، كانت طائرات وبوارج حلف الناتو تدك مدن جمهورية صربيا وتدمرها وتفرض عليها الاستسلام لمشيئة الولايات المتحدة الأميركية، بما في ذلك اعتقال زعيمها ورمزها القومي رادوفان كاراديتش ومحاكمته كمجرم حرب.

والأثر الأكبر لسقوط الاتحاد السوفياتي ومنظومته الاشتراكية كان ما حقّقه منظومة النهب الدولي من مكاسب هائلة بحيث تمكّنت سريعًا من وضع يدها على ثروات خام لدولة من أكثر الدول غنى بالثروات الجوفية والمنجمية من ذهب ومعادن مختلفة ونفط وغاز إضافة إلى فتح سوق ضخمة أمام نشاطاتها الاقتصادية المختلفة. إضافة إلى أن هذا السقوط فتح أمامها أسواق العالم بأسره من دون حسيبٍ أو رقيبٍ ولا منافسٍ.

كما أنّه أسفر عن نظامٍ عالمي جديد يقوم على أحادية القطب لأول مرة في التاريخ، ووضع العالم

[١]- نورينا هيرتس، «السيطرة الصامتة: الرأسمالية العالمية وموت الديمقراطية»، ص ١٣.

[٢]- التوراة، «كتاب أيّوب»، ٤٠: ١٥-٢٤.

[٣]- هيرتس، م. س، ص ١٤.

تحت رحمة العدوانيّة الأميركيّة التي همّشت دور الأمم المتّحدة ومجلس أمنها وانتهى دورها كمؤسسة تحمي الأمن والسلام الدوليين. وفرضت على العالم سياسة «الأبواب المفتوحة» للتجارة عبر منظمة التجارة الدوليّة ومعاهدة التجارة الحرّة. وقد تبين أنّ هذه الأبواب مفتوحة أمام الولايات المتحدة فقط، وهي تستطيع وصّدها أمام أي منافس لها مثلما حدث فيما بعد مع الصادرات الصينية إلى الأسواق الأميركيّة التي وضعت الولايات المتحدة أمامها العراقيل ورفعت الرسوم الجمركيّة عليها بشكل كبير لحماية أسواقها، وبشكل يتناقض مع مضمون التجارة الحرّة التي فرضتها على دول العالم.

ومع سيادة النظام الدولي الجديد تمّ تهميش حركة عدم الانحياز التي كانت تقوم على مبدأ عدم الانحياز إلى أي طرف من أطراف الصراع الدولي وتناهض سياسة المحاور الدوليّة بين المعسكرين، فقد أصبح العالم بأسره معسكراً واحداً بإمرة الولايات المتحدة، وأي دولة ترفض الانصياع لإملاءاتها تصنّف على أنّها دولة مارقة أو أنّها في «محور الشر».

غزو الاستثمارات الأجنبية للاقتصاد الصيني

المقدمات السياسيّة

قال الرئيس الأميركي ريتشارد نيكسون في كلمته الملقاة في المأدبة الترحيبية التي أُقيمت على شرفه لدى زيارته الصين في شباط ١٩٧٢: «جئت لمصلحة الشعب الأميركي. فأنتم تؤمنون بنظامكم مثلما نؤمن بنظامنا. ما يجمعنا في اللقاء هنا ليس الإيمان المشترك، بل مصالحنا وآمالنا المشتركة. لا يوجد أي سبب لتكون خصوصاً. قد أن الأوان لتسلق شعبنا قمة العظمة وخلق عالم جديد وأجمل». فيما «أكدت القيادة الصينية على ضرورة استيضاح نقاط الخلاف بين الجانبين والعمل على إيجاد الأرضية المشتركة بينهما، بما يشكل بداية جديدة للعلاقات بين البلدين»^[١].

وفي إعلان المبادئ الصادر عن الطرفين الأميركي والصيني خلال هذه الزيارة والمعروف باسم «إعلان شنغهاي»، أكد الجانبان على الأرضية المشتركة بينهما، واتفقا على أهمية تعامل البلدين، بغضّ النظر عما هو عليه النظام الاجتماعي لهما. كما أكّد الجانبان على أن تطبيع العلاقات الصينية الأميركيّة أمرٌ يتفق مع مصالح جميع الدول^[٢].

[١]- يانغ جيتشي، عضو المكتب السياسي للحزب الشيوعي الصيني، «احترام التاريخ واستشراف المستقبل والحفاظ على استقرار العلاقات الصينية الأميركيّة»، مقالة في النشرة العربيّة لوكالة الأنباء الصينية الرسميّة.

http://arabic.news.cn/202010/08-/c_139279739.htm

[٢]- م.م. س.

جاءت هذه التطورات في العلاقات الأميركية - الصينية لتفاجئ بعض المراقبين ولتصدم بعضاً آخر بعد زهاء ربع قرنٍ من العداة السّافر والدّموي بين الدّولتين (الحرب الكوريّة والحرب الفيتناميّة) حيث كانتا على طرفي نقيض. خاصة وأنّ الخلاف ضمن المعسكر الشيوعي وانشقاق بكين عن موسكو فيه منذ عام ١٩٥٦، كان بسبب الانتقادات الكبيرة التي وجهها الزعيم الصيني ماو تسي تونغ للقيادة السوفياتيّة التي أقرّت مبدأ «التعايش السّلمي مع المعسكر الرأسمالي»^[١].

فما الذي كان يجري قبل هذه الزيارة التي شكّلت انقلاباً في مواقف الطرفين؟ ليس فقط في موقف أحدهما من الآخر على المستوى السياسي، وإنّما خرقت المحظورات في الخطاب الإيديولوجي لكليهما، وتركت أثراً بارزاً في العلاقات الدّوليّة في زمن الحرب الباردة. وستؤدّي بضعة تشريعات صينية تقابلها بضعة مواقف وإجراءات أميركية إلى أن تجعل أبواب الصين مشرّعة أمام تدفّق استثمارات الشركات المتعدّدة الجنسيّة ذات المنشأ الأميركي على الصين.

فبينما يتحفنا مروجو النيو ليبراليّة بالنموذج الصيني، ومعه نماذج ما يُطلق عليه اسم «نمور آسيا» باقتصاداتها الكرتونيّة، وأضاف عليها خلال العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين نموذج الهند، ويقدمها كنماذج لاحتمال تحقيق التنمية الاقتصاديّة في «البلدان المتخلّقة»، سنحاول هنا تقديم ما يكفي من المعطيات لتأكيد أنّ هذه النماذج ليست في الحقيقة سوى نموّ مضطرد لرأس المال المالي في تحقيق سلطان الطاغوت العالمي، ولنكشف زيف هذا النمو الذي زاد الفقر فقراً وزاد تبعيّة تلك الاقتصادات للنظام الطاغوتي العالمي.

ففي غمرة الصراع الدّموي فيما بين الولايات المتحدة الأميركية والصين خلال حرب فيتنام، كان هناك من يتولّى نقل الرسائل بين قيادتي الدولتين ضمن ما سيُعرّف فيما بعد باسم «دبلوماسية الينغ بونغ» نظراً للدور الذي لعبه تبادل الرسائل واللقاءات السريّة فيما بين مبعوثي الدولتين خلال مباريات متبادلة ومتكرّرة فيما بين فرق الدولتين في هذه اللعبة؛ إضافة إلى أن إجراءات «بناء الثقة» بين الطرفين كانت تستدعي أن يقوم أحدهما بخطوة يرُدُّ عليه الآخر بخطوة، أي كما هي عليه قواعد لعبة كرة الطاولة: «ضربة مني وضربة منك». فكان من ثمار تلك السياسة، الزيارة السريّة التي قام بها كيسنجر إلى الصين في تموز ١٩٧١.

أولى تداعيات زيارة كيسنجر كان غياب لين بياو عن المسرح السياسي بمقتله، وهو الذي كان

[١]- راجع حول الخلاف والانشقاق ما بين الأحزاب الشيوعيّة حول الموقف من قضايا المستعمرات وحركات التحرّر الوطني في كتابنا «منظومة النهب الدولي»، مرجع مذكور، في المبحث «ب- الماركسيون وقضايا المستعمرات» من الفصل الأول..

يشغل منصب نائب رئيس مجلس الدولة ونائب رئيس الحزب الشيوعي، والقائد الفعلي للثورة الثقافية. أي أنه كان الرجل الثاني في الحزب والدولة بعد ماو تسي تونغ، واشتهر بأنه قائد الجناح اليساري المتشدد في الحزب، وهو الجناح القابض على كل مفاصل السلطة في الدولة. مقتل لين بياو الذي حدث في ١٣ أيلول ١٩٧١، لم يتم الإعلان عنه رسمياً إلا بعد عام وثلاثة أشهر، أي أواخر عام ١٩٧٢، رغم مسؤولياته الحكومية والحزبية الرفيعة. ويقتى مقتله لغزاً لم تستطع آلاف الصفحات التي كُتبت حوله شرقاً وغرباً حلّه بشكل يتناسق مع الأحداث المواقبة واللاحقة. فالإعلان الرسمي ذكر أنه توفي بحادث تحطم طائرة يستقلها مع أسرته فوق منغوليا؛ والكلام الذي ذكر لاحقاً في أدبيات الحزب الشيوعي الصيني حول الحادث هو أن لين بياو قاد محاولة انقلابية ضد ماو تسي تونغ، وبسبب فشلها حاول الهرب مع أسرته إلى الاتحاد السوفياتي، فتحطمت طائرته وماتوا جميعاً على الفور^[1]. فاللغز يبقى في الإجابة على السؤال: كيف لقائد محاولة انقلابية أن يهرب لينجو بنفسه وبأسرته دون أي من معاونيه في المحاولة؟ ولماذا لم يتم التعرض لمعاونيه المفترضين، أي أقرب القادة الشيوعيين إليه الذين عرفوا فيما بعد باسم «عصابة الأربعة» الذين اعتقلوا بعد أكثر من خمس سنوات، أي بعد وفاة ماو عام ١٩٧٦، وكانت من ضمنهم زوجة ماو نفسه، وتمت محاكمتهم دون الإشارة إلى اشتراكهم في محاولة الانقلاب المزعومة؟

بعد مقتل لين بياو، أي على أعتاب انعقاد الجمعية العامة للأمم المتحدة في دورتها الـ ٢٦ لعام ١٩٧١، ظهرت تسريبات لإعلاميين وتلميحات من موظفين في الإدارة الأميركية حول تبلور اتجاه في الإدارة لعدم معارضة أن تكون الصين الشعبية هي من يمثل الصين في الأمم المتحدة. وفي ٢٥ تشرين الأول أقرت الجمعية العامة القرار رقم ٢٧٥٨ بأغلبية ساحقة بأن تحل جمهورية الصين الشعبية محل «جمهورية الصين الوطنية» في عضوية الأمم المتحدة، فحصلت بذلك على العضوية الدائمة في مجلس الأمن الدولي، وهو المقعد الذي شغله الصين الوطنية منذ تأسيس مجلس الأمن، ولتضغط الولايات المتحدة على حليفتها «الوطنية» بأن تقبل بتغيير اسمها إلى تايوان، فتزيل كلمة الصين منه نزولاً عند طلب الصين الشعبية بأنه لا يوجد سوى صين واحدة عاصمتها بكين. لتلي ذلك زيارة الرئيس نيكسون في شباط ١٩٧٢، وهي أول زيارة لرئيس أميركي لدولة لا تقيم دولته علاقات دبلوماسية معها.

وتوالت إجراءات تطبيع العلاقات بين الدولتين، من دون الإعلان عن ترابطها، والتي كان منها

[1]- Deng Xiaoping, People.com.cn, 10/ 7/ 2007.

وثيقة مقدمة لأعمال المؤتمر السابع عشر للحزب الشيوعي الصيني وقد نُشرت في النشرة اليومية لـ «شبكة الصين» قبل انعقاد المؤتمر المقرّر في تشرين الأول ٢٠٠٧ حول حياة ونضال دينغ شياو بينغ.

استئناف المفاوضات الأميركية - الفيتنامية في باريس والإعلان عن «اتفاقية باريس للسلام» في ٢٧ كانون الثاني ١٩٧٣، التي وإن لم تنه الحرب، ولكنها حدت وجهتها التي ستنتظر لأكثر من سنتين (٣٠ نيسان ١٩٧٥) حتى تدخل قوات فيتنام الشمالية، حليفة الصين، إلى سايجون ويتم جلاء القوات الأميركية من فيتنام وكامل الهند الصينية.

في الوقت نفسه كانت القيادة الصينية تقوم بتهيئة «البيت الصيني» للدخول في «العصر الجديد»، وليظهر من جديد اسم دينغ شياو بينغ، الذي كان من قيادات الصف الأول في الحزب والدولة، فاعتقل مع بداية الثورة الثقافية وعُرض على المحاكمة عام ١٩٦٧ بجرائم الخيانة والفساد وبأنه «متسول الرأسالية»، فتم تجريده من كل مناصبه ووضعه في الإقامة الجبرية تحت حراسة مشددة مع الأشغال الشاقة في مشغل لتصليح الجرارات في قرية نائية^[١]. إنمّا بعد الإعلان الرسمي عن مقتل لين بياو عام ١٩٧٢، استدعي دينغ زياو بينغ ليستعيد مناصبه في ظل رئيس مجلس الوزراء شو آن لاي، وهو القيادي الشيوعي الوحيد في الصين الذي كان يحرص على وضع ربطة العنق. ووبعد أن أصيب شو آن لاي بمرضٍ أبعده عن ممارسة مهامه، أعيد تعيين دنغ شياو بينغ نائباً لرئيس الوزراء ونائباً لرئيس اللجنة المركزية، ونائباً لرئيس اللجنة العسكرية المركزية ورئيس هيئة الأركان العامة لجيش التحرير الشعبي، وبذلك حل محل تشو آن لاي بصفته المسؤول عن جميع الأعمال الروتينية للحزب والدولة^[٢]. وحين توفي شو آن لاي في كانون الثاني عام ١٩٧٦ بسرطان المثانة، حسبما جاء في الإعلان الرسمي عن الوفاة، تولى دينغ شياو بينغ هذه المهام بالأصالة، وانتظر حتى وفاة ماو نفسه في أيلول من العام نفسه، حتى يشن حملته القاسية على الجناح الماوي المتشدد في الحزب ويعتقل زعماءه الأكثر شهرة، وهم أربع قياديين من ضمنهم زوجة ماو نفسه، وقد وصفهم بأنهم «عصابة الأربعة». ليتّم بعدها تكثيف الانتقادات لما حدث خلال الثورة الثقافية، وتجريم ممارسات قادتها وتحميلهم مسؤولية موت ملايين الناس. وخلال بضعة أشهر كان التيار الماركسي - الماوي في الحزب الشيوعي الصيني قد تشتت وتحلّل، وسيطر عاقدو ربطة العنق على المشهد السياسي الرسمي في البلاد. ولم يبقَ من الحزب الشيوعي الصيني سوى الاسم والأجهزة الأمنية ومجموعة لا تعدُّ ولا تُحصى من تماثيل ماو تسي تونغ.

وستبدأ بالظهور سلسلة من التشريعات والإجراءات التنظيمية على المستويين الاقتصادي

[١]- وثيقة مقدّمة لأعمال المؤتمر السابع عشر للحزب الشيوعي الصيني وقد نُشرت في النشرة اليومية لـ «شبكة الصين» قبل انعقاد المؤتمر المقرّر في تشرين الأول ٢٠٠٧ حول حياة ونضال دينغ شياو بينغ. ص.م.

[٢]- م.ن.

والمالي، تحت شعار « ليس المهم أن تكون القطة سوداء أو بيضاء طالما تمسك بالفئران»، الذي كان قد رفعه دينغ شياو بنغ في ستينات القرن الماضي، قبل اعتقاله وإدانتته في المحكمة على مقاصده من هذا الشعار^[١]؛ وهذه الإجراءات والتشريعات ستتيح للرئيس الأميركي جيمي كارتر في ١٥ كانون الأول ١٩٧٨ أن يقول، في إعلان خاص له حول الصين، بأن الصين الشعبية أصبحت مكاناً آمناً للاستثمارات الأميركية وأن حركة رؤوس الأموال العالمية منها وإليها باتت آمنة.

ويقول الرئيس كارتر في «مذكرات البيض الأبيض» إن دينغ شياو بينغ أعلن بعد يومين من إعلان كارتر الخاص حول الصين «أن الصين سوف تتبنى تغييرات عميقة في هيكلها السياسي والاقتصادي الأساسي، ممّا سيسمح بالنظام المؤسسي الحر غير المسبوق، وفتح التجارة مع كثير من الدول الأخرى، وتخفيف القيود على حركة المواطنين وحرية العبادة وضمّان الحريات الأخرى»^[٢]. وما لم يقله كارتر في سياق كلامه عمّا ستقوم به الصين في طريقها للدخول في «النعيم الأميركي» قاله في الكتاب نفسه، في مذكراته عن يوم ٢٨ تشرين الثاني ١٩٧٩، حيث كشف عن تحالف تجسّسي سرّي بين الولايات المتحدة والصين للتجسس على الأنشطة العسكرية في الاتحاد السوفياتي من خلال إقامة محطة رصد واستطلاع إلكترونية على الأرض الصينية لهذا الغرض؛ حيث قال كارتر ما نصّه: «تريد الصين التوصل إلى اتفاق رسمي في المساعدة في رصد (النشاطات العسكرية في الاتحاد السوفياتي)، لكننا نريد أن يبقى الاتفاق شفهيّاً حتى لا نضطر للكشف عن التفاصيل للكونغرس وبالتالي للعامة... كان هذا موقعاً إلكترونيّاً للرصد في غاية السرية يقع في غرب الصين ويقدم معلومات قيّمة عن الجزء الشرقي من الاتحاد السوفياتي. وكنت متردّداً في إبلاغ أيّ من أعضاء الكونغرس بسبب احتمال أن يثير الإعلان عن وجوده رد فعل حادّ من جانب موسكو. وقررت سريعاً إطلاع رؤساء لجان الاستخبارات في مجلسي النواب والشيوخ فقط»^[٣].

ويستنتج الرئيس كارتر من جملة الإجراءات والتشريعات والتسهيلات الصينية للولايات المتحدة في الصين بقوله: «هذه القرارات من داخل الصين، بالإضافة إلى القرارات المؤثرة على العلاقات بين البلدين، ربّما أدت إلى التغييرات الأكثر أهميّة في الخريطة العالمية الاقتصادية والسياسية خلال الثلاثين سنة الماضية»^[٤].

[١]- وثيقة مقدّمة لأعمال المؤتمر السابع عشر للحزب الشيوعي الصيني، وقد نُشرت في النشرة اليومية لـ «شبكة الصين» قبل انعقاد المؤتمر المقرّر في تشرين الأول ٢٠٠٧ حول حياة ونضال دينغ شياو بينغ. م. س.

[٢]- جيمي كارتر، «مذكرات البيض الأبيض»، ص ٣٥٦.

[٣]- م. ن، ص ٤٩٦. وقد حافظنا هنا على صياغة الترجمة كما وردت في النصّ العربي، رغم ارتباك هذا النصّ، حفظاً لأمانة النقل.

[٤]- جيمي كارتر، «مذكرات البيض الأبيض»، ص ٣٥٦.

وما يعنيه كارتر هنا، بلا شك، هزيمة الاتحاد السوفياتي في أفغانستان ومن ثم انهياره مع منظومته الاشتراكية، والتطورات التي طرأت على حركة رؤوس الأموال العالمية وبروز الاقتصادات «سريعة النمو» في دول خارج أوروبا والولايات المتحدة الأميركية. فـ«الثلاثين سنة» التي يقصدها كارتر في كتابه الصادر عام ٢٠١٠، هي بالضبط السنوات التي شهدت تلك التغييرات والتحويلات في العلاقات الدولية، وفي أنشطة «الشركات المتعددة الجنسيات» لاختراق «العالم الجديد» للقرن العشرين، العالم الصيني، ولتثبيت سلطان الطاغوت لركائزه في أرجاء المعمورة.

النتائج الاقتصادية

تلقت الشركات المتعددة الجنسيات أخبار اتجاه الصين نحو «الإصلاح الاقتصادي» والانفتاح على الخارج» المزمع إقراره، فبدأ مديرو هذه الشركات ومستشاروها برحلات «حج» إلى تلك البلاد لدراسة سُبُل الاستفادة من هذه الفرصة التاريخية التي باتت على الأبواب. وبما أن القوانين المنظمة للعلاقات الاقتصادية الأجنبية في الصين لم تكن تلحظ ما قبل عام ١٩٧٨ أي مادة من موادها الاستثمار الأجنبية في البلاد، لأنه لم يكن يوجد مثل هذه الاستثمارات؛ فقد دفعت تلك الشركات بالحكومة الصينية لإصدار قانون يملأ هذا الفراغ التنظيمي لمثل هذه الاستثمارات.

وفور إعلان الرئيس الأميركي جيمي كارتر إعلان الخصاص حول الصين في ١٥ كانون الأول ١٩٧٨ واعتباره أن الصين باتت مفتوحة أمام الاستثمارات الأميركية، التأمّت «الدورة الكاملة الثالثة للجنة المركزية الحادية عشرة للحزب الشيوعي الصيني سنة ١٩٧٨، في الفترة من ١٨ إلى ٢٢ كانون الأول بمدينة بكين، والتي اتخذت قراراً بتعديل مركز ثقل عمل الحزب، وتكوّنت فيها المجموعة القيادية للجنة الحزب الشيوعي الصيني المركزية التي كان دينغ شياو بينغ نواة لها، وطُرحت فكرة أنّ المهمة الأساسية أمامها هي جعل الديمقراطية نظاماً، وأن يكون تطبيقها بحماية القانون. وقررت الدورة تبني سياسة الإصلاح والانفتاح، وتحوّل مركز ثقل عمل الحزب من «اتخاذ النضال الطبقي منهج كل الأعمال»، إلى اتخاذ «البناء الاقتصادي مركز ثقل أعماله وتطبيق الانفتاح على الخارج» وليصدر على عجل أول قانون لتعزيز اجتذاب رؤوس الأموال الأجنبية للاستثمار المباشر تحت عنوان: «قانون جمهورية الصين الشعبية للمشاركة المشتركة الصينية - الأجنبية»^[١].

والملفت في هذا القانون أنّه جاء دون تحديد أي سقفٍ لنسبة الرأسمال الأجنبي في المشاريع

[١]- «الصين اليوم»، متوفر على الانترنت: <http://www.chinatoday.com.cn/Arabic/2008n/0810/p9.htm>

الاستثمارية، بل على العكس من ذلك، فقد اشترط أن لا تكون نسبة مساهمة رأس المال الأجنبي بأقل من ٢٥٪ في المشروع ليحصل على الامتيازات التي لحظها القانون. ولكنه اشترط أن يكون رئيس المشروع مواطناً صينياً، ويختاره المساهمون الصينيون في المشروع المعني^[1].

تدفقت رؤوس الأموال للاستثمار في الصين بعد صدور هذا القانون بشكل كثيف، مستفيدة من الميزات الكبرى التي يقدمها هذا القانون لتلك الاستثمارات. ولكن لم تكن رؤوس الأموال هذه على شاكلة رؤوس أموال للاكتتاب في أسهم شركات أو مشاريع شركات صينية؛ بل كانت للاستثمار المباشر، أي أن صاحب رأس المال يبقى هو المشرف والمتحكم برأس المال وبمردوده ويحركه وفقاً لإرادته ومصالحه. وكانت الميزات التي يقدمها هذا القانون تتطور بشكل تصاعدي، فاستمرت التشريعات والتنظيمات والتعديلات على القانون نفسه تأتي بما يتلاءم مع متطلبات تلك الاستثمارات.

وكان من أهم هذه التشريعات تلك التي بدأتها القيادة الصينية في منتصف شهر تموز ١٩٧٩ حيث شرعت إقامة المناطق الاقتصادية المفتوحة أمام الاستثمارات الأجنبية المباشرة في ثلاثة مدن في مقاطعة كوانغ دونغ الواقعة على الساحل الجنوبي الشرقي من البلاد، وهي محاذية مباشرة لمقاطعة هونغ كونغ التي كانت لاتزال مستعمرة بريطانية. ومن ثم أضافت في منتصف شهر آب من العام نفسه مدينة شيامن في مقاطعة فوجيان إلى لائحة هذه المناطق الاقتصادية المفتوحة، وهي بدورها محاذية مباشرة لتايوان، حيث لا تبعد إحدى الجزر التايوانية عنها أكثر من ستة كيلومترات. وقد يكون الهدف من اختيار هذه المناطق المتاخمة لهونغ كونغ وتايوان، كمناطق اقتصادية مفتوحة، استدراج رؤوس الأموال الصينية المستثمرة فيما تعتبره الصين أراضٍ صينية تسعى لاستعادة سيادتها عليها، من جهة، ومن جهة أخرى إضفاء الصفة الوطنية على مشاريعها الاقتصادية قدر الإمكان، خاصة وأنها تعاملت مع رؤوس الأموال المسجلة بأسماء مواطني تايوان وهونغ كونغ كرؤوس أموال وطنية منحها حقوقاً إضافية، منها حق رئاسة المشاريع المشتركة.

وستشهد سياسة إقامة المناطق الاقتصادية المفتوحة، وشبه المفتوحة، أمام الاستثمار الأجنبي، خلال ثمانينات القرن الماضي مزيداً من التوسع، ولتشمل في التسعينات معظم المناطق الساحلية

[1]- Shaoming Cheng, «From East to West: The Evolution of China's FDI Preferential Policies». Journal of the Washington Institute of China Studies, spring 2006, V. 1, No. 1., p. 62.

ابتداءً من عام ١٩٩٠ تم إلغاء هذا الشرط وأصبح ممكناً أن يختار المساهمون رئيساً أجنبياً للمشروع أو للشركة القائمة.

للسين بما فيها المدينة الصينية الأضخم من حيث المساحة وعدد السكان، شنغهاي^[١].

في المحصلة، فإن القيادة الصينية فتحت البلاد، أرضاً وشعباً، أمام الشركات المتعددة الجنسيات لتكون البلاد بأسرها مرتعاً لها، فتحوّلت إلى مصنع ضخم للعالم تستحوذ على أعلى معدلات النمو الاقتصادي السنوي على امتداد عقود ما بين أواخر القرن العشرين حتى بدايات العقد الثالث من القرن الحالي، وما يتوفّر من مؤشرات يدلّ على أنّها، في المستقبل المنظور، ستحافظ على موقعها المتقدّم في الاقتصاد الدولي، وإن كانت بعض المؤشّرات تفيد بأنّ ساحات أخرى ستحتضن بنموّ مضطرد في نموّها الاقتصادي، الهند مثلاً، لتشارك الصين في هذا الموقع.

رابعاً: نظام الشركات المتعددة الجنسيات يُنهي نظام التمرکز الإمبريالي

أدى سقوط الصين تحت قبضة الشركات المتعددة الجنسيات، ومن ثم سقوط الاتحاد السوفياتي ومنظومته الاشتراكية تحت قبضة المافيات المقبوض على رقابها من قبل تلك الشركات وأدواتها السياسية في دول المركز الإمبريالي، وبالتالي نهاية الحرب الباردة، إلى تداعيات جوهريّة كان لها الأثر الأكثر أهمية في بلورة مرحلة جديدة من مراحل تطوّر منظومة النّهب الدولي، نظام الطاغوت. وهذه المرحلة ستستسم بسمّة تتّضح فيها معالم تقسيم عملٍ من نوع جديد ضمن نظام الطاغوت نفسه، يقوم على تعدّد الأذرع وتكاملها والمتباينة في مهامها، لتحسين عمل منظومة النّهب الدولي، وفي الوقت نفسه تأمين سطوة هذا النظام على أدواته وأزرعه المختلفة. وحين ستدهم العالم جائحة كورونا (كوفيد ١٩)، ومن ثم الحرب الروسية - الأوكرانية، مع بداية هذا العقد، سنجد أنّها أمّنت المزيد من عوامل دفع أليات عمل هذا النظام إلى التبلور وتثبيت هيمنته على مقدّرات البشرية جمعاء، وليُسدل الستار، على العرض الأخير، لمرحلة اتّسمت بظاهرة تمرکز رأس المال في دول المركز الرأسمالي، ولينشئ نظام الطاغوت.

نظرة حول هذه الشركات وموقعها في المركز الإمبريالي:

وفّرت الشركات المتعدّدة الجنسيات الأرضية التي قام عليها الاقتصاد العالمي خلال الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية، وبشكل خاص بعد المباشرة بتنفيذ مشروع مارشال لإعادة إعمار أوروبا (١٩٤٨). وقد تطوّرت هذه الشركات من مجرد كونها عبارة عن تشارك فيما بين شركات

[١]- راجع في خصوص ذلك: بن عباس حمودي، «دور الاستثمار الأجنبي المباشر في التنمية الاقتصادية: حالة الصين»، كلية العلوم الاقتصادية، جامعة بسكرة، الجزائر، ٢٠١٢، ص ١٠٤-١٠٥ و ١٠٧-١٠٨.

وأشخاص من دول وجنسيات مختلفة، إلى أن أوضحت في نهاية سبعينات القرن الماضي شركات ضخمة تتجاوز انتماءها لأي دولة من الدول.

وتكفي قراءة سريعة في حركة رؤوس الأموال الدوليّة خلال العقود الثلاثة التي تلت الحرب العالمية الثانية لاكتشاف أنّها كانت تتجه نحو التركيز الكثيف في الدول الأكثر تقدماً على الصعيد الصناعي. وقد أشار حمزة علوي عام ١٩٦٤ إلى أن الاتجاه العام لدول المركز هو الدفع باتجاه تركيز استثماراتها الأكثر أهمية في البلدان الغربية المتقدّمة بهدف تنمية قدراتها الإنتاجية القومية لتتمكن عبرها من إحكام «السيطرة على السوق العالمية الذي تبني عليه استمرارها بشتى الوسائل وتستعمل المساعدات والاستثمار ما وراء البحار لهذه الغاية»^[١].

ويمكن اعتبار ما ذهب إليه حمزة علوي في كلامه هذا بأن تلك المرحلة وهذا التوجّه لرؤوس الأموال الدوليّة شكلاً أحد العوامل التي قام عليها بناء عالم السيطرة والاستتباع في مرحلة «الاستعمار الجديد»، أو ما يُطلق عليه في الفكر الغربي المُستحدث اسم مرحلة «ما بعد الاستعمار». وهو البناء الذي شيّدته الشركات المتعدّدة الجنسيات. كما يمكن لتلك الرؤية أن تسهم في تفسير أليات انتقال النظام العالمي من طور الإمبريالية المهيمنة على المستعمرات، إلى طور جديد، طور تكون فيه هذه الشركات مسيطرة، وبسطة متعاضمة، على العالم بأسره، بما فيه الدول المتقدّمة صناعياً نفسها.

وقد لا يعجب هذا الاستنتاج أولئك المتمسّكين بالمقولة اللينينية الشهيرة «الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية». ففي دفاع له عن اللينينية، يعتبر منير شفيق أن من يعطي للشركات المتعددة الجنسيات أي أهمية تختلف من حيث الجوهر عن الأهمية التي أعطاها لينين للشركات «الاحتكارية العالمية التي سبقت نهاية الحرب العالمية الثانية، أي الكارتيلات التي تحدث عنها لينين في كتابه الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية»^[٢] من يعطي هذه الأهمية، عليه أن يعترف بأنه ينقض لينين ويقطع صلته باللينينية^[٣].

وينطلق منير شفيق في رفضه لوجود أي متغيّر جوهري على طبيعة الشركات الاحتكارية ناجم عن تعدد جنسيات مالكيها من اعتباره أن التناقضات فيما بين المراكز الإمبريالية هي التي تشكّل

[١]- علوي، حمزة، «الإمبريالية الجديدة»، ص ٥٩.

[٢]- شفيق، منير، «الشركات المتعددة الجنسيات - ستار للنهب والقهر الإمبريالي الأمريكي»، مقال في مجلة «دراسات عربية»، ص ٨٠. بعد بضعة أشهر من صدور هذا المقال، قطع منير شفيق أي علاقة له بالماركسية واللينينية.

[٣]- م. س، ص ٧١.

العامل الحاسم فيما بينها، وليس الشراكة والتعاون، معتبراً «أن الأساسي والجوهرى والدائم في العلاقات فيما بين الكتل الرأسمالية المالية، وكذلك فيما بين الدول الإمبريالية، ليس الوحدة والشراكة والوثام، وإنما التناقضات وأشد الصراعات شراسة»^[١].

وعلى قاعدة أن «المفكر شاهد عصره»، فإن لينين، شأنه شأن غيره من المفكرين، إنما يقدمون توصيفاً لما هو عليه واقع الحال كل في عصره، والعصر الذي كتب فيه لينين كتابه المذكور، جاء ليقدم توصيفاً لحركة رؤوس الأموال الدوليّة في عصره، ألا وهو العقد الثاني من القرن العشرين مع استشراف لما يمكن أن تؤول إليه الأمور تبعاً للمعطيات المتوفرة بين يديه. فبصرف النظر عن تقدير الأهمية العلمية للينين، إلا أن الزمن الذي قرأ فيه واقع الرأسمالية العالمية هو الزمن الذي لم تكن الحرب العالمية الأولى قد وضعت أوزارها بعد، ولا حدثت الأزمة الاقتصادية العالمية أواخر عشرينات وبداية ثلاثينات القرن العشرين، ولا كان قد تم التوافق على اتفاقية بريتون وودز المالية، ولا كانت العلاقات الدوليّة قد أفرزت بعد ما أفرزته الحرب العالمية الثانية. لذلك فإن إعطاء كتاب لينين «الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية» أهمية تتعدى المرحلة التي كتب بها والشأن الذي كتب لأجله، يشكّل مقتل العديد من الأبحاث التي تسعى دائماً للهروب من متاعب الخروج عن النصّ السائد، وتحتمي وراء الأهمية الفكرية لهذا المفكر الكبير أو غيره.

فعلى ذلك، لا يكفي على الإطلاق أن نفهم سيرورة التحوّل الإمبريالي وصورته عند لينين، لنعرف ما يحكم العلاقات بين دول المركز الرأسمالي راهتاً. فاكشاف منير شفيق للطابع المسيطر والمهيمن للرأسمال المالي الأميركي على الشركات المتعددة الجنسيات، لا يساعدنا على الإطلاق في الاستنتاج بأن ما يحكم العلاقات بين الكتل الرأسمالية هو التناقض والتصارع وليس الوحدة والشراكة. بل على العكس من ذلك، يدفعنا إلى التطرف في الاستنتاج المضاد، ألا وهو أن هذا الطابع المهيمن هو وليد ظرف موضوعي مؤات للرأسمال المالي الأميركي والاحتكارات الأميركية بشكل عام، نتج عن ضرب وتفتيت مقومات وأدوات السيطرة عند الكتل الرأسمالية الأخرى في ظل ظروف دولية (سياسية، عسكرية واقتصادية) معقدة فرضت على هذه الكتل الانضواء (مع التأكيد على ما تتضمنه حالة الفرض) تحت حماية النظام الاقتصادي العالمي الآخذ بالتبلور في الولايات المتحدة الأميركية، مستفيداً من نفوذها ومختلف عناصر قوتها السياسية والاقتصادية في العالم.

وقد أتاح ذلك الفرص لأن يتشكل نظام إمبريالي عالمي مشدود إلى بعضه بإحكام بزعامة

[١]- شفيق، منير، «الشركات المتعددة الجنسيات - ستار للنهب والقهر الإمبريالي الأمريكي»، ص ٨١.

الولايات المتحدة، وإن كان محكومًا ببضعة من عوامل التنافر، إلا أن عناصر الجذب التي ينتجها التفوق الحاسم للولايات المتحدة في هذا النظام، تبقى قادرة أكثر على أن تلعب الدور الحاسم في أي صراع ينتج عن تنافر المصالح بين أقطابه. وهذا ما أتاح لهذا النظام أن يهيمن على النظام الاقتصادي العالمي زهاء نصف قرن من الزمن، ولينتج من رحمته، في المرحلة التالية، نظامًا عالميًا جديدًا ما فوق الجغرافيا السياسية الدوليّة، ويعمل على إخضاع هذه الجغرافيا برمّتها لمشيئته.

ش.م.ج صاغت طبيعة العلاقات داخل المركز

وبقليلٍ من الجهد، يمكننا أن نتبين بوضوح ما كانت عليه العلاقات التي تربط البلدان الصناعية المتقدمة، وهي تحرك في حديقة الإمبريالية الأميركية، وكيف تمكّنت الشركات المتعددة الجنسيات من إعادة صياغة العلاقات فيما بين دول المركز الإمبريالي عبر ضبط اقتصاداتها ومحورتها حول حلقة مركزية مشدودة إليها هذه البلدان كافة. فإن عناصر التنافر الموجودة ضمن هذه الحلقة، والمحكومة بعناصر تجاذب أخرى، أو متولّدة من عناصر التنافر نفسها، تدفع العلائق بين هذه البلدان نحو أشكال بالغة التعقيد لا يكفي الحيز المحدّد لها في هذه الدراسة لمناقشتها وتبيين خطوطها. إلا أننا نرى وجوباً الإشارة إلى بعض عناصر التنافر وعناصر التجاذب، حيث نختصر الأولى بعنصرين هما:

١- سياسة الوفاق الدولي التي كانت تسود ما بين المعسكرين الاشتراكي والإمبريالي والتي تعني أصلاً الوفاق فيما بين الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأميركية. هذه السياسة خفت من حدة الحاجة الأوروبية للتحالف مع الولايات المتحدة وساعدت على إبراز شعار «أوروبا الأوروبية» كبديل لشعار «أوروبا الأطلسية».

٢- التطور اللامتكافئ بين نمو القدرة الإنتاجية الأوروبية الغربية واليابانية المتفوقة بالتقارن النسبي مع نمو القدرة الإنتاجية للولايات المتحدة (خاصة فترة الخمسينات وحتى أواسط الستينات) وعودة الاقتصاد الأوروبي الغربي والياباني إلى الاقتصاد العالمي كشريك للولايات المتحدة ورفضه، على الأقل النظري، أن يكون تابعاً؛ مما دفع بعجلة التناقض بين الولايات المتحدة وحلفائها إلى الأمام.

إن هاتين المسألتين شكلتا الدوافع الرئيسية لبروز التناقض ضمن المركز الإمبريالي والتي

نرى أن الفترة (١٩٦٥-١٩٧٣) كانت تشكّل أوج هذا التناقض^[١] الذي بدأ يتجه نحو الركود، دون الانتفاء، مع نهاية عام ١٩٧١ وأزمة النقد الدولية ومن ثم مؤتمر الامبرياليين العشرة في واشنطن (كانون الأول ١٩٧١) الذي افتتح حواراً للوقوف أمام هذا الوضع كان قد توقف منذ زمن. إلا أن هذا الركود لم يتحقق بشكل كامل إلا مع بداية عام ١٩٧٤ بعد أن وجّهت الولايات المتحدة لحلفائها الضربة «المقنّعة» عبر قطعها للنفط عنها في نهاية ١٩٧٣. وركود هذا التناقض، كما سبق وذكرنا، لا يعني انتفاءه بعد فترة وجيزة عاد للنشاط وبرزت التحركات الاستقلالية لدى الأوروبيين، لا سيّما ألمانيا الغربية وفرنسا تبعاً لعودة النشاط إلى الاقتصاد الأوروبي الغربي واليابان في أواخر السبعينات على حساب الاقتصاد الأميركي، أي عودة التطور اللامتكافئ للبروز، مما دفع بإدارة الرئيس الأميركي ريغان حينها إلى «إعادة الأمور إلى نصابها» فرفع معدلات الفائدة على الدولار في الولايات المتحدة، فعادت رؤوس الأموال المالية الموظّفة بالحفاضة في أوروبا واليابان إلى قواعدها... إلى الولايات المتحدة. مما أدى إلى أن يخفت التناقض وإلى ركود جديد في الاقتصاد الأوروبي، وبالتالي في اتجاهات الاستقلال.

وإن كنا رأينا بأن عناصر تبعية أوروبا الغربية واليابان للولايات المتحدة كانت تتولّد من ذاتها فيما ذكر أعلاه، إلا أن هناك عناصر أخرى مهمّة شكّلت وتشكّل عوامل جذب للكثلة الرأسمالية الدولية وتدفعها أكثر فأكثر نحو الوحدة، وهي:

١- تنامي حركات التحرر الوطني في المستعمرات والبلدان التابعة وتبلور اتجاهات أكثر جذرية في التحرر من ربة التبعية، وتأثيرات هذا التنامي على مجمل النظام الإمبريالي. والتي كان من أشدها خطورة على تلك البلدان نجاح الثورة الإسلاميّة في إيران عام ١٩٧٩ وما طرحته من تحديّات على مجمل النظام السياسي الدولي السائد.

٢- إن وجود المعسكر الاشتراكي وقدراته العسكرية الوازنة كان يلعب دور الورقة الراحبة بأيدي الإدارات الأميركيّة للضغط والتهويل على حلفائهم الأوروبيين، فإن زيادة في حدة التوتر بين الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة كانت تفرض على أوروبا الغربية واليابان مزيداً من اللجوء للولايات المتحدة.

٣- الوجود الكثيف والفاعل للرساميل الأميركيّة عبر التوظيف المباشر في أوروبا الغربية واليابان.

[١]- يمكن تلمس حدة هذا التناقض على المستوى السياسي من خلال مواقف ديفول تجاه الولايات المتحدة واتخاذها لمواقف مستقلة إزاء المشكلات الدولية ورفض السوق الأوروبية المشتركة إدخال بريطانيا إليها نظراً لارتباطاتها مع الولايات المتحدة اقتصادياً.

٤- اتفاقية بريتون وودز، رغم تجاوزها من جانب معظم الشركاء، إلا أنها كانت لا تزال الإطار العام الحاكم والمنظم للعلاقات النقدية الدولية وتفرض تبعية النقد للدولار، هذه التبعية التي تعززت مع إجراءات الرئيس نيكسون عام ١٩٧١ (إلغاء تحويل الدولار إلى ذهب).

٥- وللأزمات الاقتصادية دور مهم في الدفع نحو الترابط الإمبريالي، فنظرًا للترابط المحكم والجدلي فيما بين مراكز الاقتصاد الإمبريالي، فكان من الطبيعي أن تؤثر الأزمات الاقتصادية على مجمل الوضع الاقتصادي للمعسكر الإمبريالي برمته، مما يدفع نحو البحث المشترك عن الحلول لهذه الأزمات، وإلى الحرص المتبادل على توفير ما أمكن من شروط الحد من تفاقمها، ودعم أواليات مشتركة لمواجهة احتمالات حدوث الأزمة.

أخذ التشابك الاقتصادي بين بلدان المركز الإمبريالي مع ستينات القرن العشرين أبعادًا هائلة لم تكن متوفرة من قبل، والمتأني أساسًا من تلك الحركة التّشطة لرؤوس الأموال فيما بين البلدان الإمبريالية نفسها للتوظيف والاستثمار المباشر، وهو ما سبق أن أشرنا إليه. وقد دفع هذا التشابك باتجاه سيادة سلطة الشركات المتعددة الجنسيات على مجمل الاقتصاد العالمي. وهو ما أكد مرة أخرى على أن جوهر تطور الرأسمالية إنّما هو تطور احتكاراتها، وتطور هذه الاحتكارات أخذ منحى إزاحة التّمايزات القوميّة عن التأثير المباشر فيما بينها، ولتأخذ صفتها العالمية، وبالتالي وضع الصراع فيما بين المراكز الإمبريالية جانبًا، أو إلى مواقع خلفيّة. ولم تعد «عالمية» تلك الاحتكارات تقتصر على ما كانت عليه في عصر لينين، أي شركات ضخمة مقيمة في أحد المراكز الإمبريالية تمتدّ أذرعها إلى خارج حدودها القوميّة، فتنشئ فروعًا لها في المستعمرات لخدمة مركزها الرئيس في المتروبول، إن كان ذلك في الصناعات الاستخراجية أو التمهيدية أو فيما يساعد على توسعة أسواق تصريف منتجاتها.

وكمثال على ذلك، فإن شركة «جنرال موتورز» الأميركية الشهيرة لصناعة السيارات لم تعد أذرعها في الخارج، خلال تلك المرحلة، عبارة عن مجموعة من الشركات في المستعمرات تعمل على استخراج المواد الأولية وتمهيدها لاستخدامها في صناعاتها، بل تعدّت ذلك؛ لأنها أصبحت تمتلك فروعًا لها أو تساهم في شركات أخرى وتضمّمها إلى كارتيلها في البلدان المتقدّمة نفسها ولصناعة السيارات الجاهزة للتصدير أيضًا (ألمانيا الغربية واليابان بشكل خاص) لا سيّما تلك الشركات التي كانت إلى أمد قريب متنافسة معها على السوق العالمية. إن «جنرال موتورز» انتهى دورها كشركة أميركية بحتة، أو شركة أميركية ممتدة إلى أسواق الولايات المتحدة في الخارج فقط،

بل أصبحت شركة إمبريالية عالمية بكل ما في الكلمة من معنى .

مع هذا التطور الذي ساد على توظيفات رؤوس الأموال، لم يعد التنافس بين احتكار من دولة مع احتكار آخر من دولة أخرى يعني التنافس بين هاتين الدولتين يدفع بهاتين الدولتين إلى التنافر والتقاتل كما كان في النصف الأول من القرن العشرين. فإنّ الاحتكارات تخطت حدودها القومية وأصبحت مصالحتها في كافة الدول المتقدمة، ناهيك عن الدول التابعة. ف«جنرال موتورز» لا تتنافس مع «ايسوو» اليابانية، وهي مندمجة معها، بل تتنافس مع «كرايسلر» الأميركية الجنسية أيضاً، وتندمج معها شركة «ميتسوبيشي» اليابانية أيضاً. وكذلك هو الحال بالنسبة لشركات إنتاج الحاسبات والآلات الإلكترونية الأكثر تعقيداً، فالتنافس الأكثر أهمية هو بين «آي.بي.أم» الأميركية وشركة «أن.سي.آر» التي يحمل أكثرية أسهمها أميركيون أيضاً، وهما تسيطران تقريباً على معظم عمليات إنتاج الآلات الإلكترونية في العالم.

وعلى هذا التشابك يبدو أكثر وضوحاً في شركات النفط وغيرها من شركات استخراج المواد الأولية حيث تتشابك المصالح ورؤوس الأموال لبلدان المركز الإمبريالي كافة فيما بينها، وتكاد أن تنتفي الجنسية عن أي من هذه الشركات^[١].

إن الكلام عن تناقض يقوم ضمن بلدان المركز الإمبريالي، في زمن الشركات متعددة الجنسيات، أصبح من الماضي، فهو يعود إلى مرحلة «الإمبرياليات القومية» و«شركاتها القومية» التي أنتجت حروباً قومية. وهذا التناقض أصبح من الماضي كما هي حال الدولة القومية التي أصبحت أيضاً من الماضي. وأن عودة التناقض التنافسي يستدعي أولاً، وقبل كل شيء، عودة المشاعر القومية في دول المركز الإمبريالي إلى التأجج والاشتعال، ويكون بمقدرة هذا التأجج للمشاعر القومية أن يطيح بهيمنة الشركات المتعددة الجنسيات على القرار السياسي والاقتصادي في تلك الدول. وحتى ذلك الحين، فإن كان من ملاحظة بروز تناقض ما في مدارات الجسم الرأسمالي، فإنما يعبر عن محاولات الشركات القومية لحماية نفسها والمحافظة على استقلاليتها بمواجهة الشركات المتعددة الجنسيات التي لا تتردد في اقتحام مواقعها وتسعى للسيطرة عليها. ولكنه رغم ذلك، فهو يبقى تناقضاً تحت السيطرة، والكلام عنه يجب وضعه ضمن سياقه الموضوعي وحجمه الطبيعي ويتم ربطه بمجموعة المسائل التي تمنع استفحاله وتنظم مجمل العلاقات فيما بينها، فهو تناقض أقرب ما يكون إلى التنافس المنظم والمهذب على مستوى مجمل البلدان الإمبريالية، من أن يكون

[١]- يمكن هنا مراجعة: جالييه، بيار: «الإمبريالية عام ٧٠»، ص ٦٣-٦٤.

تناقضاً بين دول تقف وراء احتكاراتها الوطنية يؤدّي إلى التناحر فيما بينها. وهذا التناقض يؤثر على العلاقات دون أن يحكمها أو يسمّها بطابعه، وتبقى نقاط التجاذب التي تتشكّل من مجموعة القضايا والمصالح المشتركة لبلدان المركز الإمبريالي هي السمة الغالبة على هذه العلاقات.

ج - ش.م.ج. تجدد وسائل استتباع المستعمرات

رأينا بأن ما يفسّر تنامي أهمية رؤوس الأموال المتحركة ضمن بلدان المركز الإمبريالي إنما هو التطور الذي طال طبيعة الاحتكارات الذي نجم عنه بناء منظومة قابضة على مجمل اقتصادات العالم، المتطور منها والمتخلف. أي أنّها ليست بسبب الأخطار السياسية أو «فقدان بريق مجموعة المسائل التي تشكّل جاذباً لرؤوس الأموال من البلدان المتقدمة إلى البلدان المتأخّرة» كما ذكر بيار جالييه، ولا هي في سبيل «تنمية الإنتاج القومي في المركز الإمبريالي» كما ذكر حمزة علوي، فأليات السيطرة على أسواق العالم تفعل منذ زمن، وهي في ارتقاء مستمرّ. فمط الشركات المتعدّدة الجنسيات بدأ مع الهجوم الأميركي على المستعمرات الأوروبية السابقة لمشاركة احتكارات الدولة المسيطرة سابقاً في نهب مناجم ومزارع الدولة التابعة، وهذه المشاركة لم تتم بقرار سياسي أو بفعل تلك الاحتكار القديم في المحافظة على امتيازه، بل تم نتيجة دخول الرساميل الأميركية في الشركة الأم، في رأس هرم الاحتكار الموجود في المتروبول. أي أن اتجاه رؤوس الأموال المصدرة إلى الخارج من الولايات المتحدة نحو أوروبا الغربية واليابان، كان بهدف السيطرة على الشركات التي تسيطر بدورها على اقتصادات المستعمرات. وهذا ما دعم بشكل كبير سيطرة الشركات المتعدّدة الجنسيات على تلك المستعمرات وتنحية الإمبراطوريات الاستعمارية السابقة عن الفعل الحاسم فيها.

أسهم هذا التطور في طبيعة الشركات المتعدّدة الجنسيات في مضاعفة سطوتها ونفوذها في العالم أجمع. وباتت القوة الضاربة والمتحكّمة باتجاهات الدول التابعة وسياساتها التنموية، والضاغطة على سياسات الدول الاستعمارية السابقة لتنخرط أكثر فأكثر في توجّهاتها على مستوى عالمي. وأدخلت تعديلات على تقسيم العمل الدولي بحيث لم يعد هذا التقسيم قائماً على طرف يصدر المواد الأولية، وآخر يصدر السلع المصنّعة. فالتطوّرات التكنولوجية الهائلة التي أدخلت على الآلة والصناعات الضخمة والأساسية لم تعد في نظام الشركات المتعدّدة الجنسيات مستوطنة فقط في دول المركز الرأسمالي، بل إن العالم بأسره بات مركزاً لهذه الشركات ومرتباً لمشاريعها ومنشآتها، إلا أنّ أداة السيطرة والضغط متوفّرة من خلال الخريطة الصناعية والتجارية والاستخراجية التي تمسك بخيوطها هذه الشركات جيّداً.

فلم تعد، على هذا النحو، الإمبريالية عقبة كأداء بوجه تصنيع البلدان «المتخلفة» كما ذكر أرنست ماندل^[١]، بل المسألة هي في أي صناعة هذه، وما هي مفاعيلها على السوق الداخلية، وهل تسهم في تنمية اقتصاد مستقل؟ أو أنها تعيد إنتاج التبعية بصيغة موسّعة؟

يعيد الدكتور مهدي الحافظ ظاهرة «التفاوت في التطور الاقتصادي والاجتماعي بين الأمم» إلى جانب كونها امتداداً لعهود السيطرة الكولونيالية ولتقسيم العمل الرأسمالي الدولي، إلى أنها «انعكاس لهيمنة وممارسات الشركات متعددة الجنسيات في البلدان النامية، والتي تمثل أخطر وسائل الرأسمال الاحتكاري لمواصلة الاستغلال الإمبريالي في الظروف العالمية المعاصرة»^[٢].

ويعرض الدكتور فؤاد مرسي مثلين حول عمل الشركات متعددة الجنسيات في المنطقة العربية، المثل الأول يأخذه من المملكة العربية السعودية، حيث طرحت شركة ماركونا الأمريكية للتعددين وبناء السفن فكرة مشروع متكامل للصلب وكوّنت لتنفيذه مجموعة مالية مع عدد من الشركات الدولية تتقاسم كلّها مع شركة بترومين السعودية ملكية المشروع مناصفة بينهما. واتفق على أن تقوم الناقلات العملاقة بنقل خامات الحديد من البرازيل إلى المملكة، حيث يتم إنتاج الحديد والصلب على أن يتم تصدير الإنتاج إلى أوروبا واليابان. إنّ اعتماد هذه الصناعة على الغاز الطبيعي الذي تقدّمه المملكة للشركة بالمجان، يجعل تكلفة إنتاج الشركة أقل من تكلفة أي صلب في العالم.

والمثل الثاني يأخذه من البحرين، حيث تقوم شركة ألمنيوم البحرين (ألبا) التي تملك حكومة البحرين ١٩٪ من رأسمالها، بينما تمتلك الباقي مصالح أميركية وبريطانية وألمانية وسويدية، قد اعتمدت على استيراد مادة الألمنيوم الخام (البوكسيت) من أستراليا لتتولى تحويلها في البحرين بفضل الغاز الطبيعي الموجود بوفرة فيها، والذي لم يكن بالوسع نقله إلا بتكلفة عالية، وهكذا ينتج في البحرين ألمنيوم نقي بهدف التصدير إلى الخارج.

ويرى الدكتور مرسي من خلال هذين المثالين أن المشكلة الجوهرية؛ لهذا النمط من التصنيع هي «في أنه يتخذ من البلد العربيّ محطة للإنتاج فحسب، مستفيداً -إن صح التعبير- من المزايا النسبية لهذا البلد وبخاصة من خاماته أو طاقاته أو موقعه لإنتاج منتجات معدّة للسوق العالمية؛ ولهذا فهو نمط للتصنيع يقيم في رأينا صناعة عابرة على غرار التجارة العابرة». ويرى بأنّ هذا النمط من التصنيع العابر إنّما «يهمل عن قصد ومنذ البداية السوق المحلية من جانبيها: جانب العرض أي

[١]- ماندل، أرنست، «النظرية الاقتصادية الماركسية»، الجزء الثاني، ص ١٧١.

[٢]- الحافظ، مهدي، «استراتيجية التنمية الدولية إلى أين»، دراسة في جريدة «السمير» البيروتية، ٢٤ / ٥ / ١٩٨١.

الإنتاج؛ إذ إنه لا يعنى بتحقيق أي تشابك صناعي أمامي أو خلفي في الاقتصاد القطري، وجانب الطلب أي الاستهلاك؛ إذ إنه لا يأخذ في الاعتبار الطلب المحلي»^[١].

ويعرض الدكتور إسماعيل صبري عبد الله مثلاً من البرازيل وصناعة سيارة «فولكس فاغن» فيها والتي يتم توزيعها من خلال شبكات توزيع الشركة الأم حيث يستنتج بأن التبعية تمتد إلى المستوى التجاري ويقول: «فمنظ التصنيع الذي يعتمد على التصدير يسلم أمره بالضرورة للشركات متعددة الجنسيات، فالأسواق العالمية تحت سيطرة تلك الشركات، ولا سبيل لدولة نامية للتصدير على نطاق واسع إلا بالانضواء تحت لوائها، والدخول في إحدى شبكات التوزيع التي تنظمها، والقنوع بالثمن الأرخص والنصيب الأدنى»^[٢].

ونقدّم مثلاً آخر لعمل الشركات المتعددة الجنسيات من الصين: عام ٢٠١٢ قامت شركات أجنبية بتأسيس شركة سجّلتها في الصين تحت اسم «الشركة الوطنية الصينية لنفط أوزباكستان» (CNPO) وعقدت اتفاقيات شراكة مع شركة النفط الصينية الحكومية (CNPC) حصلت الشركة الأجنبية بموجبه على حقوق الاستثمار باسم الشركة الحكومية الصينية في قطاع النفط والغاز في أوزباكستان وامتلاك حقوق تطوير حقول النفط في «جاللاباس» الأوزباكستانية، مقابل أن تكون للشركة الصينية الحكومية حصة في الأرباح والأفضلية في شراء الإنتاج.

فما استحوذت عليه الشركات المتعددة الجنسيات من قوّة ونفوذ هائلين، ساعداها على فرض تبعية من درجة عالية على كافة الدول «المتخلّفة» وحتى على الشركات العملاقة القوميّة في الدول الرأسماليّة من خلال عدم التكافؤ بين كل من هذه الشركات وأي من تلك الدول، إن كان من حيث القوة المالية أو من حيث درجة التكنولوجيا، ولا حتى من حيث سعة المعرفة بالأسواق وشبكات التوزيع، وكذلك، وبشكل أساس، من حيث النفوذ السياسي والأمني على المستوى الدولي. فهذه العناصر أتاحت لهذه الشركات عدداً إضافياً من حيثيات تثبيت التبعية وتعميقها:

نهب ثروات وطاقات الدول المستتبعة في ظروف أفضل بأقل تكلفة وأكثر مردوديّة.

فتح مجالات أوسع وبشكل أكثر سلاسة لتحقيق مزيد من الاختراقات للبنية الاجتماعية بدمج إدارات محليّة من أبناء المستعمرات في أنشطة هذه الشركات. وإفساد جهات نافذة في مواقع

[١]- مرسي، فؤاد، «نحو استراتيجية شاملة للتنمية الاقتصادية العربية (٢) - مأزق التنمية من خلال التكامل الدولي»، مجلة «دراسات عربية»، ص ٢٤.

[٢]- عبد الله، صبري، إسماعيل «نحو نظام اقتصادي عالمي جديد»، ص ١٧٦.

القرار السياسي والاقتصادي وربطها بها من خلال السمسرة والعمولات والرشاوى مقابل تسهيل عمل هذه الشركات.

زج اقتصادات المستعمرات في سياسات اقتصادية غير منتجة (تجهيز البنى التحتية للاقتصاد كشق الطرق وتعبيدها وبناء الجسور وغيرها، وهي بذاتها لخدمة الاستثمارات الأجنبية بشكل خاص التي تتولى بنفسها تحديد الأولويات فيها وتنفيذها بنفسها على حساب مالية الدولة بموجب عقود دين عليها، مما يؤدي إلى وقوع الاقتصاد في فخ الاستدانة الخارجية حيث تقتنص هذه الشركات عجز المستعمرة عن الوفاء بالدين لتسليط يد صندوق النقد الدولي عليها، وهو أحد أذرع هذه الشركات، ولوضع السياسات الاقتصادية والاجتماعية بما يضمن السيطرة على السلطة السياسية في البلاد وجعلها رهينة لهذه الشركات.

الطبيعة الرأهنة للشركات المتعددة الجنسيات

وفي المحصلة، فإن الشركات المتعددة الجنسيات، بما كانت عليه في المرحلة السابقة كأداة للسيطرة وتعميقها متشكلة ومتمركزة في قلب المركز الإمبريالي، طوّرت أدواتها ووظائفها لتأخذ موقعاً جديداً أكثر عمقاً وفاعلية في إخضاع العالم ونهبه بشكل مباشر متجاوزة المراكز الإمبريالية. ومن ضمن ميزات هذا الشكل الجديد أنها وُطّنت بعض أذرعها خارج دول المركز الإمبريالي التقليدية، وأنها أعادت صياغة الشركات الاقتصادية الدولية على ضوابط جديدة تحت عناوين العولمة واتفاقيات التجارة الحرة والأبواب المفتوحة أمام حركة السلع والبضائع ورؤوس الأموال.

إن هذا النموذج الذي باشرت هذه الشركات بتنفيذه منذ العقد الأخير للحرب الباردة، وساد منذ تسعينات القرن الماضي، حيث بدأ يحكم العلاقة بين البلدان التابعة والبلدان المسيطرة، لم يكن في حقيقته إلا تعميقاً للتبعية وشكلاً أعلى وأكثر ضبطاً لها، وأدى إلى إحداث تغيير في شكل تقسيم العمل الدولي الكلاسيكي، وطبعاً دون مساس الجوهر، ومن ضمن هذا التغيير الشكلي ظهور حركة كبيرة من الاستثمارات والتوظيفات المالية القادمة من دول آسيوية في عدد كبير من الاقتصادات العالمية، ومنها الاقتصادات العظمى كالاقتصاد الأميركي واقتصادات أوروبا الغربية. وقد أسهم كل ذلك في التأسيس لسطوة النظام الطاغوتي الرأهن.

إن التداخل الكبير فيما بين مصالح الشركات المتعددة الجنسيات العملاقة، وهي سبع شركات قابضة وكلها تحت قبضة البيوتات المالية اليهودية، جعلها هذا التداخل أبعد ما يكون عن التنافس

فيما بينها ولتصبح جميعها تأتمر بتوجيهات ما يُطلق عليه اسم «المجلس الأعلى للشركات الأميركية» الذي أخضع العالم لنظامٍ أطلق عليه القرصان الاقتصادي الأميركي جو بركنز في اعترافاته اسم الـ (Corporatocracy).

بذلك أصبحت الشركات المتعددة الجنسيات في المرحلة الرأهنة تشكّل الوجه الاقتصادي لمنظومة التّهب الدّولي، وباتت تتّصف بأليات صلدة ومرنة في آن معاً: صلدة في مواجهة أيّ تحديّات تواجهها، ومرنة في علائق الاستثمار التي تنتجها. وهي صفات لم تكن متوقّرة لها في المرحلة السّابقة بسبب متطلّبات الجغرافيا السياسية وطبيعة العلاقات الدّولية في ظل توازن القطبين الدّوليين؛ ولذلك نرى التّدخّل العسكري، أو التّلوّيح به وارداً كلّما وأينما وجدت ذلك ضرورياً لسلاسة انسياب مصالحها حول العالم. يتأتّى ذلك من جبروتها المالي ومن كون خيوط تشكّل هذه الشركات يحكمه نسيج تأخذ كل عناصره أماكنها فيه بدقة وإحكام يصعب اختراقها ويستحيل تسرّب الوهن إلى مفاصلها. وهي بالتالي الإعلان الرأسمالي الصارم بعقم الطرح القائل بالاتجاه التاريخي الحتمي للرأسمالية نحو التّعفن والانهيّار بنفسها، إنه شكل تجدد شباب رأس المال باستغلاله وقهره، ليس لقوة العمل فحسب، إنما للشعوب عامة، ولتتمظهر كمنظومة متكاملة للتّهب الدّولي، والمنظومات، بما هي تملك أدواتها الذاتية للتّجدد، وليست محكومة بتناقضات أو منازعات داخلية، فإنّ كسرهما لا يتمّ من داخلها، إنّما بالمواجهة، والمواجهة من خارجها. فالمواجهة مع خارجها هي التي ستؤسّس لبروز التناقضات في داخلها.

الخاتمة

إن تطوّر الرأسمالية وانتقالها إلى هذا الموقع المتقدّم في السيطرة والإخضاع، لم يكن ممكناً من دون ما أنجزته الأدوات السياسية والثقافية والإعلامية والتربوية في هجومها على البنى الحضارية والثقافية للمجتمعات المستهدفة بالإخضاع. وهو ما أهلها لفرض سيادة الأيديولوجيا الملائمة لمصالحها ولتطوورها بدءاً من مجتمعات أوروبا الغربية، وصولاً إلى مجتمعات المستعمرات، وقد استخدمت في سبيل ذلك كل الوسائل المتاحة لاختراق وتدمير كلّ ما هو سابق عليها، بعد أن سفّهته وشوشّت عليه وعلى كل القيم والمبادئ الاجتماعية والأخلاقية التي تضبط وحدة تلك المجتمعات. وبالتالي، فإنّ استعادة تلك المجتمعات لحريتها يستوجب استعادتها لوحدتها المجتمعية التي تتجسّد في منظومة القيم الأصلية التي قامت عليها مجتمعاتها. وإنّ أيّ تطوير أو تحديث لهذه القيم يجب أن يتم تبعاً لمدى احتياج المجتمع للتحديث ليكون هذا التحديث عملية ناتجة عن الإرادة الذاتية ولمصلحة تطوّر المجتمع وليس لمصلحة تطوّر قوانين الإخضاع والسيطرة.

لائحة المصادر والمراجع

كتب ومقالات:

١. عبد الله، إسماعيل صبري، «نحو نظام اقتصادي عالمي جديد»، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧.
٢. الأشقر، جليبر، «صدام الهمجيات»، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٢.
٣. بركنز، جون، «اعترافات قاتل اقتصادي»، منشورات دار مكتبة الفقيه، بيروت، ٢٠١٣.
٤. بن عباس حمودي، «دور الاستثمار الأجنبي المباشر في التنمية الاقتصادية: حالة الصين»، كلية العلوم الاقتصادية، جامعة بسكرة، الجزائر، ٢٠١٢.
٥. التوراة اليهودية، «كتاب أيوب»، ٤٠: ١٥-٢٤.
٦. تيبيرمان، جونان، «الإصلاح: كيف تنجو الأمم وتزدهر في عالم يتداعى»، ترجمة أشرف سليمان، سلسلة «عالم المعرفة» العدد ٤٩٤، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، أيار ٢٠٢٢.
٧. جالييه، ييار، «الإمبريالية عام ٧٠»، ترجمة فؤاد مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٠.
٨. جيمي كارتر، «مذكرات البيض الأبيض»، ترجمة سناء شوقي حرب، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط. الأولى، ٢٠١٢.
٩. حمزة علوي، «الإمبريالية الجديدة»، ترجمة كمال أبو الحسن، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٠.
١٠. خليل أحمد خليل، «تاريخ الأفكار السياسية»، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط. الأولى، ١٩٨٤.
١١. شبينغلر، أوسفالد أرنولد: «تدهور الحضارة الغربية»، ترجمة احمد الشيباني، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٠.
١٢. صالح، هيثم، «فن العيش الحكيم لشوبنهاور»، مقالة في مجلة «الحدائث»، بيروت، العدد ٢١٧ - ٢٢٠ صيف وخريف ٢٠٢١.
١٣. فقيه، محمد نعمة، «منظومة النهب الدولي: سيرورتها من القرصنة والاستعمار إلى العولمة وطغيان الطاغوت»، منشورات دار مكتبة الفقيه، بيروت، ٢٠٢٣.
١٤. فقيه، محمد نعمة، «التبرير الفلسفي لغزو العالم»، مقالة في مجلة «الاستغراب»، العدد ٢٩.
١٥. مرسي، فؤاد، «الرأسمالية تجدد نفسها»، سلسلة «عالم المعرفة» رقم ١٤٧، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ١٩٩٠.

١٦. مرسى، فؤاد، «نحو استراتيجية شاملة للتنمية الاقتصادية العربية (٢) - مآزق التنمية من خلال التكامل الدولي»، مجلة «دراسات عربية»، عدد شباط ١٩٧٨، دار الطليعة، بيروت.
١٧. فوكوياما، يوشيهيرو فرانسيس، «نهاية التاريخ والإنسان الأخير»، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٣.
١٨. فيبر، ماكس، «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»، ترجمة: محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٠.
١٩. فيبر، ماكس، «مقالات في علم الاجتماع الاقتصادي»، جمع وتحرير ريتشارد سويدبرغ، ترجمة ابتسام خضراء، «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، بيروت، ١٩٢١.
٢٠. ماندل، أرنست، «النظرية الاقتصادية الماركسية»، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٢، الجزء الثاني.
٢١. شفيق، منير، «الشركات المتعددة الجنسيات - ستار للنهب والقهر الإمبريالي الأمريكي»، مقال في مجلة «دراسات عربية»، شباط ١٩٧٨، دار الطليعة، بيروت.
٢٢. الحافظ، مهدي، «استراتيجية التنمية الدولية إلى أين»، دراسة في جريدة «السفير» البيروتية، ٢٤ / ٥ / ١٩٨١.
٢٣. المهدي المنجرة، «الإهانة في عهد الميغا إمبريالية»، ط. الخامسة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٧.
٢٤. عودة، نبيل، «ضد الانغلاق الفكري .. ضد الهرطقة النقدية»، مقالة في صحيفة «دنيا الوطن» الفلسطينية، ٢٠١٧/١١/١١.
٢٥. نهرو، جواهر لال، «لمحات من تاريخ العالم»، منشورات دار مكتبة الفقيه، بيروت، ٢٠٢٢.
٢٦. هيرتس، نورينا، «السيطرة الصامتة: الرأسمالية العالمية وموت الديمقراطية»، ترجمة: صدقي حطّاب، سلسلة «عالم المعرفة» رقم ٣٣٦، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ٢٠٠٧.
27. Dobbs, Michael: «Josef Korbel's Enduring Foreign Policy Legacy», «Washington post», 28/ 12/ 2000.
28. Shaoming Cheng, «From East to West: The Evolution of China's FDI Preferential Policies». Journal of the Washington Institute of China Studies, spring 2006, V. 1, No. 1.
29. Sombart, Werner: «The Jews and Modern Capitalism», Translated by M. Epstein, Batoche Books, Kitchener, Ontario, Canada, 2001.

مراجع على شبكة الانترنت:

١. الفوضى الخلاقة: على موقع ويكيبيديا <https://ar.wikipedia.org/wiki> الاطلاع الأخير: ١٥ / ٦ / ٢٠٢٢.
٢. Deng Xiaoping, People.com.cn, 10 /7 /2007، وثيقة مقدمة لأعمال المؤتمر السابع عشر للحزب الشيوعي الصيني وقد نُشرت في النشرة اليومية لـ«شبكة الصين» قبل انعقاد المؤتمر المقرّر في تشرين الأول ٢٠٠٧ حول حياة ونضال دينغ شياو بينغ.
٣. ويكيبيديا: سوهارتو <https://ar.wikipedia.org/wiki>
٤. يانغ جيتشي، «احترام التاريخ واستشراف المستقبل والحفاظ على استقرار العلاقات الصينية - الأميركية»، مقالة في النشرة العربية لوكالة الأنباء الصينية الرسمية. http://arabic.news.cn/2020-c_139279739.htm/10/08
٥. الصين اليوم، متوفر على الانترنت:
<http://www.chinatoday.com.cn/Arabic/2008n/0810/p9.htm>

هل فرضية الله مُستبعدة؟ رد على دو كينز

لوغان پول غاج (Logan Paul Gage) [**]

«لا شيء أبسط من العظمة؛

ألا أن تكون بسيطاً هو أن تكون عظيماً».

رالف والدو إمرسون [2]

(1) مقدمة

رغم الشهرة التسويقية التي يتمتع بها الملحدون الجدد، فقد رفض فلاسفة الدين المحترفون عمومًا التفاعل بشكلٍ جديٍّ مع الاحتجاجات التي يطرحها هؤلاء [3]. في الواقع،

[**] - ترجمة: هبة ناصر.

- المصدر:

Gage, Logan Paul. "Is the God Hypothesis Improbable?: A Response to Dawkins." A New Theist Response to the New Atheists 2020: 59 -76.

[2]- Emerson, Ralph Waldo. 1903. The Complete Works of Ralph Waldo Emerson. New York, NY: Houghton, Mifflin and Co. P.165.

[3]- ألف الفلاسفة عدداً من مراجعات الكتب، ولكن النقاش الجدّي كان ضئيلاً. نذكر من بين الاستثناءات المقالة التالية:

Wielenberg, Erik. 2009. «Dawkins's Gambit, Hume's Aroma, and God's Simplicity». *Philosophia Christi* 11 (1): 113-128.

والكتاب التالي:

Plantinga, Alvin. 2011. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. New York, NY: Oxford University Press.

ثمة شُحٌ مدهشٌ في الاحتجاج المباشر الموجّه ضدّ وجود الله في المؤلّفات الرئيسية للملحدين الجدد، ولكن يوجد استثناءً ملحوظٌ في هذا المسار، وهو ما ورد في كتاب دوكينز «وهم الإله». بما أنّ الصمتَ أحياناً هو أسوأ من النقد، فإنني سوف أسعى في هذا الفصل إلى تقويم الوضع الحالي. يُشكّل الملحدون الجدد قوةً مهمة ثقافياً، وقد كلفَ عدمُ نقاش الفلاسفة معهم ثمناً يتمثّل باللاعلائية الثقافية. وعليه، رغم تشكيكات المجتمع الفلسفي، فإنني أنوي تحليلَ حجّة ريتشارد دوكينز المعروفة بـ«مناورة بوينغ ٧٤٧ القصوى» -التي يصفها بأنّها «الحجّة المحورية في كتابي»^[1]- ونقدّها.

(٢) «مناورة بوينغ ٧٤٧ القصوى»

سوف أركّزُ هنا على حجّة دوكينز الرئيسية التي يُطلق عليها «مناورة ٧٤٧ القصوى»^[2]. ليست هذه الحجّة أهمّ حجّة لأبرز ملحد جديد فحسب، بل قد دعمها أيضاً الملحدون الجدد الآخرون، وبالتالي اكتسبت شكلاً من المكانة المعتمّدة. لا يتردّد دوكينز في وضع ثقة هائلة في حجّته مدّعياً أنّها «تُظهر أنّ الله، رغم عدم إمكانية نفي وجوده تقنياً، إلا أنّه مُستبعد للغاية» و«الحجّة جدية جداً ضدّ وجود الله» ممّا يجعل «فرضية الإله... غير قابلة للدفاع»^[3]. يُناصر هاريس (Harris) حجّة دوكينز من حيث التسمية، ويمكن أن نعثر على مسار احتجاجي مُماثل فيما كتبه هيتشنز^[4] (Hitchens). أمّا دينيت (Dennett)، فهو يُوافق على الحجّة بل ويصفها أنّها «تفيد غير قابل للإبطال، وهي فتاكّة في يومنا الحالي كما كانت حينما وظّفها فيلون لإلحاق الهزيمة بكليانثس في كتاب هيوم 'المحاورات' قبل

[1]- Dawkins, Richard. 2006. The God Delusion. New York, NY: Houghton Mifflin Company. P.157.

سوف أُحلّل في هذا الفصل الحجّة المركزية التي يطرحها دوكينز. للاطلاع على سردٍ وضعي لتبرير الإيمان بالإله، راجع المقالة التالية التي سوف تصدر:

Gage, Logan Paul and Blake McAllister. «The Phenomenal Conservative Approach to Religious Epistemology». Debating Christian Religious Epistemology: An Introduction to Five Views on the Knowledge of God. New York, NY: Bloomsbury Academic.

[2]- التسمية هي إشارة إلى العبارة المزعومة لفريد هويل (Fred Hoyle)، عالم الفلك وعالم الرياضيات الإنكليزي الشهير التي تُفيد أنّ احتمال نشوء الحياة بشكلٍ طبيعي على الأرض هو أعلى بقليل من احتمال اكتساح إعصار لساحة خردة وتركيبه لطائرة بوينغ ٧٤٧.

[3]- Dawkins 2006, p.109, 157, 158.

[4]- Harris, Sam. 2006. Letter to a Christian Nation. New York, NY: Alfred A. Knopf. P.73.

Hitchens, Christopher. 2007. God Is Not Great: How Religion Poisons Everything. New York, NY: Twelve. P.71.

قرنين من الزمن»^[١].

بغض النظر عن ثقة دوكينز، من الشائع أن نقاط الضعف التي تعترى أي حجة تبقى مخفية قبل أن تُعرض في خطوات واضحة. كما عادة الفلاسفة، سوف أعرض حجة دوكينز بأوضح طريقة ممكنة قبل أن أحاول نقدها. أدعو القراء من جميع المعتقدات إلى الإقبال والاستدلال العقلي معي. فلنر إذا كانت حجة دوكينز الرئيسية ضد وجود الله قوية بالمقدار الذي يدعيه دوكينز وغيره من الملحدين الجدد.

سوف أقدم فيما يلي أفضل إعادة صياغة من قبلي لحجة دوكينز الأساسية:

(١) إذا صحّت الشروط الثلاثة اللاحقة:

(أ) ثمة تفسيرات طبيعية ممكنة للخصائص المصممة ظاهرياً في عالمنا.

(ب) لا توجد حجج معقولة على وجود الله إلا الحجة المبنية على التعقيد المنظم (أي الحجة المبنية على التصميم). و:

(ج) الله ليس تفسيراً جيداً للتعقيد المنظم الموجود في العالم، فالله غير موجود على نحوٍ قطعي تقريباً.

(٢) ثمة تفسيرات طبيعية ممكنة للخصائص المصممة ظاهرياً في عالمنا.

(٣) لا توجد احتجاجات معقولة على وجود الله إلا الحجة المبنية على التعقيد المنظم.

(٤) الله ليس تفسيراً جيداً للتعقيد المنظم الموجود في العالم.

(٥) إذا، الله غير موجود على نحوٍ قطعي تقريباً.

تتمثل الفكرة في أنه لو كانت (أ) و(ب) و(ج) جميعها صحيحة، فإن النتيجة (أي أن الله غير موجود على نحوٍ قطعي تقريباً) ينبغي أن تكون صحيحة أيضاً. وفقاً لهذه الفكرة، الحجة صالحة، وهذا يعني أنها تملكُ بُنيةً صحيحةً بما أنها قد قادت إلى استنتاجها، فصدق الفرضيات يؤدي إلى صدق النتيجة. وعليه، فإن وظيفتي هي فحص الفرضيات الرئيسية؛ لأن الاستنتاج يكون قوياً فقط بمقدار قوة الفرضيات التي يعتمد عليها.

[1]- Dawkins 2006, p. 157.

٢-١) فحص الفرضية (١)

أودُّ أن أذكر فقط فيما يتعلّق بالفرضية الأولى كيف يفهم دوكينز مفردة «الله». يرى الفلاسفة والتقاليد التوحيدية المتصدّرة أنّ الله هو أعظم كائنٍ مُمكن (أي هو كامل من حيث القوة والعلم والخير). أمّا دوكينز، فإنّه يتعامل مع مفهوم مُختلفٍ حول الله. يُعرّف دوكينز «فرضية الإله» على أنّها الفرضية التي تُفيدُ أنّه «يوجد ذكاءٌ فوق البشر خارق للطبيعة قد صمّم الكون وكلّ شيءٍ فيه وخلقّه عن قصد، بما فيه نحن»^[1]. إضافة إلى ذلك، دوكينز واضحٌ تمامًا في زعمه أن «لا مكان للخير في تعريف فرضية الإله، بل هو مجرد مُلحقٍ مرغوب»^[2]. ولكن فلاسفة الدين يرون أنّ هذا التعريف غريبٌ للغاية^[3]. هذا التعريف يُعرّض دوكينز إلى الاتهام البسيط المتمثّل في أنّه قد أظهر أنّ موجوداً إلهياً مُحدّداً هو بعيد الاحتمال، ولكنه ليس الموجود الذي يعتقدُ به المؤمنون المتمرسون فعلاً. سوف أضع هذا الاتهام جانباً فيما يلي.

٢-٢) فحص الفرضية (٢)

فلندقق النظر في الفرضية (٢) الآن: ثمة تفسيراتٍ طبيعية ممكنة للخصائص المصمّمة ظاهرياً في عالمنّا. من المهم أن نلاحظ مدى صغر العبء الذي يعتبرُ دوكينز أنّ الإلحاد يحمله: لا يتوجّب على الملحدّين أن يملكوا رواياتٍ معقولة جداً أو تفصيلية عن المسارات الطبيعية التطوّرية التي تسيرُ وفقها كثيرٌ من الأشياء المعقّدة في الميدان البيولوجي، ولا يلزم أن يملكوا تفسيراً لأصل الحياة الأولى والكون والوعي والأخلاق الموضوعية أو الضبط الدقيق في قوانين الفيزياء. دوكينز صريحٌ تماماً في اعتقاده أنّ هذه التفسيرات الطبيعية غير مُتاحة على الأغلب، ولكنه يعتبرُ أنّه إذا لم يكن الله تفسيراً جيداً لنشوء الحياة أو غيرها من الخصائص المصمّمة ظاهرياً في الكون كما تؤكّد الفرضيات الأخرى للحجّة، فإنّ أيّ روايةٍ طبيعية مُمكنة سوف تكونُ كافيةً لإظهار أنّ وجود الله مُستبعد للغاية.

وعليه، لا يكثرُ دوكينز بأنّ الملحدّين لا يملكون بالفعل تفسيراتٍ طبيعية جيّدة جداً

[1]- Dawkins 2006, p.31.

[2]- Dawkins 2006, p. 108.

[3]- Swinburne, Richard. 1994. The Christian God. New York, NY: Oxford University Press.

تحتجّ الفصول ٦ و٧ من هذا الكتاب، وخصوصاً ص ١٥١ والصفحات التي تليها، بقوة على أنّ خير الله يترتّب على كونه عالماً بشكلٍ مطلقٍ وقويّاً بشكلٍ مطلقٍ.

للضبط الدقيق الذي تتسمُّ به قوانينُ الفيزياء، فضلاً عن العديد من الأمور الأخرى. يرى دوكينز أنَّ نظرية التطورُ الدارويني هي نظريةٌ طبيعية قوية بحيث يجب أن نسمح لها أن ترفعَ وعينا^[١]؛ وإذا كان ثمة نظرية بهذه القوة في البيولوجيا تُفسِّرُ ظهورَ التصميم بعيداً [عن الجانب الإلهي]، فعلينا أن نعتقد بأنه سوف تبرز نظريةٌ (في المستقبل) تُفسِّرُ ظهورَ التصميم في قوانين الفيزياء بعيداً [عن الجانب الإلهي] أيضاً. وعليه، يكتبُ دوكينز:

«ليس لدينا لغاية الآن [نظرية] موازية للفيزياء. قد يؤدي مبدئياً صنفٌ ما من نظرية تعدد الأكوان العملَ التفسيري نفسه بحق الفيزياء كالذي تفعله الداروينية بحق البيولوجيا... لا ينبغي أن نفقدَ الأمل ب بروز [نظرية] أفضل في الفيزياء، شيء بالقوة نفسها كالداروينية بحق البيولوجيا. ولكن حتى في غياب [نظرية] مُرضية بشكل قوي توازي النظرية البيولوجية، فإنَّ [النظريات] الضعيفة نسبياً التي نملكها في الحاضر هي... بشكلٍ بديهي أفضل من... الفرضية المدمرة ذاتياً حول مُصمِّم ذكي»^[٢].

النقطة هي أنه لو تمكَّن الفردُ فعلاً من إظهار عدم وجود أدلة جيِّدة على وجود الله، ومن ضمنها الاحتجاجات المبنية على التصميم، فإنَّ الإلحاد يتقدَّم من دون معارضة. بعد أن احتجَّ دوكينز على أنَّ الأدلة الإيمانية غير ناجحة، يرى أنه يُمكن للملحدين أن يجلسوا ويُصدروا بعضَ الملاحظات التعهّدية بأنَّ العلم الطبيعي سوف يُقدِّم في المستقبل تفسيراتٍ طبيعية مُفصّلة تماماً لكلِّ شيء، ومن ثمَّ يقفون جانباً. هذا يُوزاي نقلَ عبء البرهان: لا يستطيعُ أن يُقدِّم الإيمان بالله تفسيراً جيداً لما يحتاجُ فعلاً للتفسير في عالمنا، وبالتالي يجب أن تكون التفسيرات الطبيعية أفضل. قد يتمَّ تعزيز تفكير دوكينز هنا من خلال الفكرة التي تُفيدُ أنه بما أنَّ العلم الطبيعي يملكُ سجلاً من النجاح، فمن الأكثر حكمةً ومعقوليةً أن نفترض أنَّ العلم الطبيعي سوف يسدُّ جميعَ الثغرات في النهاية ضمن روايةٍ طبيعية تماماً حول الكون. رغم أنني أتفهم هذه القناعة الضمنية، ولكن من الخطأ أن نستنتج بأنَّ نجاح العلم الطبيعي قد أكَّد الإلحاد أو حتى إمكانية وجود روايةٍ طبيعية كاملة. بالتأكيد، عززَ العلم الطبيعي فهمنا للعالم الطبيعي، ولكنّه قد كشفَ من خلال ذلك عن المزيد من الألغاز التي

[1]- Dawkins 2006, p.114-119.

[٢]- م.ن، ص ١٥٨. لقد بدلتُ في هذا المقطع كلمة «النظرية» مكان «الرافعة» لتفادي الخلط. يتحدث دوكينز هنا عن نوعين مختلفين من النظريات مُوظِّفاً مصطلحيّ دينيت «الرافعات» و«العقافات الجوية». راجع الكتاب التالي:

Dennett, Daniel C. 1995. Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life. New York, NY: Touchstone.

تواجه الرواية الطبيعية. قبل مدة قصيرة فقط، كان يعتقد علماء الطبيعة البارزين من أمثال داروين أنّ الخليّة هي بشكلٍ أساسي كتلة هلامية، ولكننا نعلم الآن أنّ الخليّة تحوي عالمًا مُصغّرًا من التعقيد المدهش، وهي حافلة بتكنولوجيا النانو ورمز رقمي. كذلك، وبفضل التقدم في العلم الطبيعي، نحن نفهم قوانين الفيزياء حاليًا بشكلٍ أفضل، ولكننا نريد أن نعرف الآن لماذا هذه القوانين هي كلّها مضبوطة بشكلٍ دقيق للغاية على نحوٍ يُتيح الحياة المعقّدة^[1]. بشكلٍ مُشابه، انتصر النجاح المتوقع لكوزمولوجيا الانفجار الكبير في القرن العشرين على النظريات المنافسة، وعزّز من فهمنا لبداية الكون، ولكن من غير المنطقي أن نقترح بأن كوزمولوجيا الانفجار الكبير تُعدُّ فوزًا للإلحاد. بالعكس، فقد وضعت مُلحدي القرن العشرين في موقع الدفاع. عبّر اللأدرّي الشهير وعالم الفيزياء والفلك في وكالة ناسا روبرت جاسترو (Robert Jastrow) عن الطبيعة المربكة للحال في نهاية القرن العشرين حينما كتب التالي:

«نحن نرى الآن كيف أنّ الأدلّة الفلكية تقودُ إلى رؤية الكتاب المقدّس حول أصل العالم. تختلف جميع التفاصيل، ولكنّ العنصر الجوهرى في الروايات الفلكية وروايات الكتاب المقدّس في سفر التكوين هي مُماثلة؛ سلسلة الأحداث المؤدّية إلى البشر قد بدأت فجأةً وبحدّة، في نقطةٍ مُحدّدة من الزمن، في ومضةٍ من الضوء والطاقة»^[2].

يواصل جاسترو في مقطعٍ شهير:

«نودّ الآن أن نتبّع ذلك السؤال إلى الوراء زمنيًا، ولكنّ العقبة أمام التقدم الإضافي تبدو غير قابلة للتجاوز. ليس الأمر مسألة سنةٍ أخرى، أو عقدٍ آخر من العمل، أو قياسٍ آخر، أو نظريةٍ أخرى؛ يبدو في هذه اللحظة وكأنّ العلم الطبيعي لن يقدر أبدًا على رفع الستار عن لغز الخلق. للعالم الذي عاش عبر إيمانه بقوة المنطق، تنتهي القصة مثل كابوس. لقد تسلّق جبل الجهل وهو على وشك فتح أعلى قمة، وحينما يرفع نفسه على الصخرة الأخيرة، تُرحّب به مجموعة من علماء اللاهوت الجالسين هناك منذ قرون»^[3].

[1]- Collins, Robin. 2012. «The Teleological Argument: An Exploration of the Fine-Tuning of the Universe.» The Blackwell Companion to Natural Theology, 202-281.

[2]- Jastrow, Robert. 1992. God and the Astronomers. Reader's Library, Inc. P.14.

[3]- م، ن، ص ١٠٦-١٠٧.

حاول ستيفن هوكينغ وآخرون أن يُطمئنوا علماء الطبيعة أنه ما زالت بحوزتهم أوراقٌ مُتبقية ليلعبوها^[١]، ولكن هذا يساهم فقط في إظهار أن القرن الأخير من الكوزمولوجيا لم يُقدّم شيئاً يقرب من الدعم القاطع للإلحاد.

اعترف دوكينز في كتاب «تفكيك قوس القزح» أنه رغم أن التفسيرات العلمية تُعزّز فهمنا، إلا أنها كثيراً ما تقودنا إلى ألغاز أعمق. على سبيل المثال، قد يكون اكتشاف طيف الضوء قد حلّ لغز قوس قزح، ولكن بما أنه قد أدّى إلى الاكتشافات المحيرة للعقل التي توصلَ إليها ماكسويل وأينشتاين وآخرون، يبدو أنه قد أسفر عن ألغاز أكثر من تلك التي قد حلّها. «لا تفقد الأغاز شاعريتها حينما تُحلّ، بل على العكس تماماً؛ كثيراً ما يتبين أن الحلّ هو أجمل من اللغز، وبأيّ حال حينما تحلّ لغزاً فإنك تكشفُ ألغازاً أخرى، ربما لإلهام شاعرية أكبر»^[٢]. وعليه، رغم أن إعجاب دوكينز بالعلم الطبيعي ونجاحاته هو أمرٌ مفهوم، إلا أنه يكون من التجاوز أن نفترض أن حالات التقدم العلمية في المستقبل سوف تدعمُ الإلحاد على نحوٍ صريح. في الواقع، الحقيقة المادية هي أشدّ غموضاً على المذهب الطبيعي من أيّ وقتٍ مضى - ليس بسبب جهلنا بل بسبب فهمنا المتنامي. على أقلّ تقدير، لم يُثبت أننا نملك - أو سوف نملك - تفسيراتٍ طبيعية مُمكنة حقاً لجميع الخصائص المصمّمة ظاهرياً في عالمنا، ومن بينها «الضبط الدقيق الظاهري المتيح للحياة» في العالم الطبيعي نفسه.

٣-٢) فحصُ الفرضية (٣)

ولكن توخيّاً للوضوح، فلنضع هذه المخاوف بشأن الفرضيات السابقة جانباً وننتقل الآن إلى الفرضية الأكثر جرأةً بكثير في «مناورة ٧٤٧ القصوى» التابعة لدوكينز والتي تُفيدُ عدم وجود حججٍ معقولة على وجود الله باستثناء الحجّة المبنية على التعقيد المنظم. لاحظ أنه حتى لو سلّمنا أن الله ليس تفسيراً جيداً للتصميم الظاهري في عالمنا، فمن الواضح أن حجّة دوكينز لن تصل إلى نتیجتها إذا وُجدت حججٌ جيدة على وجود الله لا تعتمدُ على ظهور التصميم. وعليه، قبل أن يُقدّم دوكينز قضيته الوضعية بأنّ الله غير موجود، فإنه يتخلّى عن «مسؤوليته في التخلّص من الاحتجاجات الوضعية على الاعتقاد [الإيماني] التي قُدّمت

[1]- Hawking, Stephen. 1996. A Brief History of Time. New York, NY: Bantam Books.

[2]- Dawkins, Richard. 2000. Unweaving the Rainbow: Science, Delusion and the Appetite for Wonder. New York, NY: Mariner Books. P.41.

خلال التاريخ»^[١]. نظراً إلى التاريخ الطويل لهذه الحجج في الغرب -والتي تعودُ على الأقل إلى دفاع زينوفون عن سقراط^[٢]- فمن المفاجئ أن يُعتبر أنّ هذه الوظيفة تتم في ٣٣ صفحة فحسب^[٣].

فلندقق النظر في واحدة فقط من الاحتجاجات القديمة التي ينتقدها دوكينز. يكتب دوكينز ما يلي:

«الدليل الكوزمولوجي. لا بدّ أنّه كان هناك وقت لم توجد فيه الأشياء المادية. ولكن بما أنّ الأشياء المادية موجودة الآن، لا بدّ أنّ شيئاً غير مادي قد أخرجها إلى الوجود، ونُسّمِي ذلك الشيء الله»^[٤].

يرفض دوكينز هذه الحجّة لأنّها تُقيم «الافتراض غير المسوّغ تماماً بأنّ الله نفسه مُحصّن عن التسلسل»^[٥]. لهذا السبب، يعتبر دوكينز أنّ افتراض وجود الله هو أمرٌ عقيم، وأنّه «من الأكثر تفتيراً استحضار «نقطة تفرّد الانفجار الكبير» مثلاً أو مفهوم مادي آخر لم يُعرف إلى الآن»^[٦]. بالتالي، «ليس واضحاً بأيّ نحو أنّ الله يُعدُّ المنهي الطبيعي لتسلسلات أكويناس»^[٧].

للمطلعين على مؤلّفات القديس توماس الأكويني، يتضح فوراً أنّ الدليل الكوزمولوجي لأكويناس («طريقته الثالثة») لا يتمحورُ حول الحلق الزمنيّ للأشياء المادية من قبل شيءٍ غير مادي. يعتقد أكويناس بشكلٍ شهير أنّ الله ضروريٌّ لتفسير العالم حتّى لو لم تُوجد بدايةٌ زمنية للكون المادي^[٨]. في الواقع، تعتمد حجّة أكويناس على الطبيعة الممكنة للحقيقة المادية^[٩]. يقصدُ أكويناس من خلال الممكن أنّ هذا الشيء قد يكون أو لا يكون، وليس من الضروري أن يوجد. بما أنّ الأشياء المادية قد توجد أو لا توجد، يعتقدُ أكويناس أنّه يجب

[1]- Dawkins 2006, 73.

[2]- Sedley, David. 2007. Creationism and Its Critics in Antiquity. Berkeley: University of California Press.

[٣]- م.ن.، ص٧٧-١٠٩.

[٤]- م.ن.، ص٧٧.

[٥]- م.ن.

[٦]- م.ن.، ص٧٨.

[٧]- م.ن.

[٨]- راجع كتاب «حول أبدية العالم».

[9]- Wippel, John F. 2000. The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. Washington, DC: Catholic University of America Press. P.462- 469.

أن يكون هناك سبب لوجودها. حتى لو وُجدت منذ الأزل، ينبغي أن تعتمد على شيء آخر لوجودها. لا يكمن الحلّ فقط في أن نقول إنّ هذا الشيء الممكن Y يعتمد على شيء آخر X إذا كان X أيضاً ممكناً؛ فالسلسلة الممكنة نفسها لا تُفسّر بذلك. قد يقول أحدهم إنّ سبب ثبات العالم هو وقوفه على ظهر سلحفاة ومن ثمّ سلحفاة أخرى وهكذا إلى اللانهاية. لا تُشكّل المزيد من السلاحف، مهما بلغ عددها، حلاً مناسباً للمشكلة. يحتاج أكويناس أنّ الحلّ يقتضي شيئاً ليس جزءاً من الكومة الممكنة نفسها. وعليه، يجب أن يكون هناك أساس غير ممكن (واجب، مستقل) للكومة الممكنة. بتعبير آخر، يجب أن يملك شيء الوجود بفضل طبيعته الواجبة، ولا يمكن أن يكون وجوداً مستعاراً وصولاً إلى الأسفل.

وعليه، يجب أن يكون واضحاً الآن لماذا يكون التفرد الذي يقترحه دوكنيز (أو أي رواية فيزيائية أخرى) حلاً غير كافٍ للمشكلة التي يطرحها أكويناس: التفرد، ككلّ كيان ماديّ آخر، يمكن أن لا يوجد قط، وهو تماماً كأي شيء ممكن آخر^[١]. أمّا الله، فهو يمثّل المنهية الطبيعي للتسلسل إذا تصوّرنا أنّ الله هو أعظم كائن ممكن، وذلك لأنّ أعظم كائن ممكن هو قيوم ويملك وجوداً غير مُقيّد في ذاته، وبالتالي لا يحتاج إلى أيّ سبب خارجي أو تفسير.

لكي نكون واضحين، أنا لا أصرّ على أنّ حجة أكويناس تنجح في النهاية. لقد كانت مزايا هذه الحجة موضوعاً لحوار استمرّ لـ ٨٠ عاماً. ثمة كثيرٌ من الفروق الدقيقة مما يحول دون تغطيتها هنا، ولكن يجب أن أذكر أنّه حتى لو وُجد أنّ حجة أكويناس المحددة تملك بعض الفرضيات الإشكالية^[٢]، فإنّ البداهة الأساسية وراء هذه الحجة (استحالة أن يكون كلُّ شيء

[١]- يتدّم دوكنيز بشكل إضافي في ص ٧٧ من كتابه الصادر في العام ٢٠٠٦ أنّه حتى لو تمّ الإقرار بحجة أكويناس، فليس هنالك سبب لكي منمنح منهية التسلسل خصائص الله الأخرى كالقدرة الكلية. ولكنّ القراء المطلعين على فكر أكويناس سوف يلاحظون أنّ هذا النقد يُخطئ الهدف. تتبّع الطرق الخمسة، في كلّ من كتابي «الخلاصة اللاهوتية» و«خلاصة ضدّ الكفار»، من قبل الاحتجاجات التي تُفيد أنّ الكائن الذي يتمّ إثباته ينبغي أن يملك حشداً من الصفات الإلهية (الأبدية، الخير، الذكاء، وما إلى ذلك) تقتضيها خصائصه الأكثر أساسية كذاتية الوجود.

[٢]- للاطلاع على نقاش مفيد حول «الطريقة الثالثة» والصعوبات التي تواجهها، راجع: ص ١٢١-١٢٢ من الكتاب التالي: Pawl, Timothy. 2012. «The Five Ways». The Oxford Handbook of Aquinas. New York: Oxford University Press.

للاطلاع على مقدّمة أساسية حول «الطرق الثلاثة»، راجع ص ١١٤-١٣٠ من الكتاب التالي: Copleston, F. C. 1955. Aquinas. Harmondsworth, Middlesex: Penguin.

وللاطلاع على مُعالجة أدق، راجع ص 442-500 من الكتاب التالي: Wippl 2000.

ممكنًا) قد تم تقديمها في حجج صارمة أخرى أنتجها لاينيز في العصر الحديث^[١] بالإضافة إلى عدد من المفكرين في يومنا الحالي^[٢]. يبدو أنّ إشكالية السبب وراء وجود الأشياء الممكنة تُنادي طلبًا لحلّ على هيئة الله. حكمي الخاص هنا هو أنّ دوكينز لم يقترب بأيّ نحو من الأنحاء من إثبات عدم صحّة أيّ نموذج من الدليل الكوزمولوجي فضلًا عن إثبات عدم وجود أيّ احتجاجات جيّدة أخرى على وجود الله.

بغضّ النظر عن ذلك، سوف أسعى فيما يلي إلى أن أظهر أنّه حتّى لو سلّمنا لدوكينز بجميع الفرضيات التي لاحظناها لغاية الآن، تبقى حجّته غير ناجحة لأنّها تعتمد على مبدأ فلسفي مشبوه حول طبيعة التفسير.

٤-٢ (٤) فحص الفرضية (٤)

لكي نفهم محور حجّة دوكينز، يجب أن نفهم تبريره للفرضية (٤). فلنستذكر تلك الفرضية.

(٤) الله ليس تفسيرًا جيّدًا للتعقيد المنظم الموجود في العالم^[٣].

[1]- Pruss, Alexander R. 2012. «The Leibnizian Cosmological Argument». The Blackwell Companion to Natural Theology, 24-100.

[2]- Gale, Richard and Alexander R. Pruss. 1999. «A New Cosmological Argument». Religious Studies 35 (4): 461-476.

Swinburne. 2004. The Existence of God. New York, NY: Oxford University Press. P.133- 152.

Rasmussen, Joshua. 2010. «A New Argument for a Necessary Being». Australasian Journal of Philosophy 89 (2): 351-356.

Rasmussen, Joshua and Christopher Gregory Weaver. 2018. «Why Is There Anything?» Two Dozen (or so) Arguments for God: The Plantinga Project, 137-156. New York, NY: Oxford University Press.

Pruss, Alexander R., and Joshua L. Rasmussen. 2018. Necessary Existence. New York, NY: Oxford University Press.

[٣]- تسامحًا، اخترت تقوية حجّة دوكينز من خلال تفسيرها بشكل أكثر تواضعًا ممّا قد يقصد. في صياغتي، يدعي دوكينز أنّ الله ليس تفسيرًا جيّدًا، ولكن قد يقصد دوكينز فعلاً أنّ الله ليس تفسيرًا على الإطلاق للظواهر المعقّدة. يكتب دوكينز ما يلي: «من الواضح أنّه ليس حلًّا أن نفترض شيئًا هو أكثر بعدًا عن الاحتمال [أو مُعقّدًا]» (دوكينز، ٢٠٠٦، ص ١٥٨، أضفت التأكيد). وعليه، فإنّ افتراض الإله المعقّد في الإيمان هو «تنازل تام عن مسؤولية العثور على تفسير» (ص ١٥٥). «بالفعل، التصميم ليس بديلًا حقيقيًا على الإطلاق لأنّه يُثير مشكلة أكبر ممّا يحلّها: من الذي صمّم المصمّم؟» (ص ١٢١، أضفت التأكيد). «لماذا يُعدّ الله تفسيرًا لأيّ شيء؟ ليس الأمر كذلك -إنّه فشل في التفسير» (ص ١٣٤). بما أنّ الله يُوفّر تفسيرًا مُعقّدًا وبالتالي بعيد الاحتمال للحياة، فإنّ «العلم الطبيعي الإحصائي يستبعد الخالق الإلهي» (ص ١٣٩). وكذلك: «بالتأكيد، التصميم لا يعمل كتفسير للحياة لأنّ التصميم في النهاية غير تراكمي، وبالتالي يُثير أسئلة أكبر من تلك التي يُجيب عليها» (ص ١٤١). فيما يتعلق بالضبط الدقيق في قوانين الفيزياء، يكتب دوكينز: «يقول المؤمن إنّ الله، حينما وضع الكون، قد ضبط الثوابت الأساسية... لإنتاج الحياة... كالمعتاد، جواب المؤمن غير مُرضٍ بشكل عميق لأنّه يترك وجود الله من دون تفسير. الإله القادر على حساب قيم غولديلوكس لستّة أرقام ينبغي أن يكون بعيد الاحتمال على الأقلّ كتركيبة الأرقام نفسها المضبوطة بشكل دقيق... يترتب على ذلك أنّ جواب المؤمن قد فشل تمامًا في إنجاز أيّ تقدّم نحو حلّ المشكلة الموجودة» (ص ١٤٣). يواصل دوكينز: «والردّ الإيمان على لغز الاحتمالية هو تهرب ذو أبعاد هائلة. إنه أكثر من إعادة بيان للمشكلة، إنه تضخيم عجيب لها» (ص ١٤٤).

ينصبُّ أغلب تركيز دوكينز على الدفاع عن هذه الفرضية. إذا كانت الفرضية (٤) صحيحة، وإذا سلّمنا بالفرضيتين (٢) و(٣)، سوف يبدو إذاً أنّ وجود الله مُستبعد فعلاً^[١]. وعليه، كيف يدعمُ دوكينز الفرضية (٤)؟ يبدو أنّه يُطبّق الاستدلال العقلي كما يلي:

(٦) التفسيرات الجيدة يجب أن تكون أبسط من الظواهر التي تزعمُ أنّها تُفسّرُها^[٢].

(٧) الله، إذا كان موجوداً، ليس أبسط من التعقيد المنظم في العالم^[٣].

(٤) وعليه، فالله ليس تفسيراً جيداً للتعقيد المنظم الموجود في العالم.

تستندُ حجّة دوكينز إلى مبدأ البساطة غير المفحوصة ظاهرياً الذي لاحظناه في الفرضية (٦). من الحاسم أن ندرك الطبيعة الفلسفية لهذا المبدأ، فهو يقف أو يسقط بناءً على التقاطه لحقيقة ضرورية حول طبيعة التفسير وليس على أيّ واقع تجريبي. نظراً إلى شهرة دوكينز، قد يبدو للوهلة الأولى أنّ حجّته تملكُ جميعَ زخارف العلم الطبيعي وجاه التحقيق التجريبي المتقدم. ولكن تكمنُ في قلب مناورة دوكينز حجّة فلسفية تعتمدُ على مبدأ بديهي حول طبيعة التفسير. وعليه، سوف يتمحورُ ما تبقى من نقاشنا حول الفرضيتين (٦) و(٧). سوف أنطلقُ كي أظهرُ أنّ الفرضيتين باطلتان.

(٣) البساطة

(١-٣) البساطة النحوية

كثيراً ما يُنظرُ إلى البساطة في العلم الطبيعي وفلسفة العلم الطبيعي على أنّها ميزة للنظرية، ولكن عادةً ما يُنظرُ إليها على أنّها واحدة من كثيرٍ من المزايا. على سبيل المثال، يُعدُّ فيلسوف العلم الطبيعي المتصدّرُ توماس كون (Thomas Kuhn) بشكلٍ شهيرٍ عدداً من المزايا التفسيرية، من بينها الدقّة والثبات واتساع النطاق والإثمار والبساطة^[٤]. يبدو أنّ دوكينز يرى أنّ البساطة هي الميزة النظرية المهيمنة -ميزة مفحمة للغاية بحيث إنّ التفسير لا يمكن أن

[١]- ولكن كحجّة بايزية احتمالية، فإنّ الإيمان يبقى مُحتملاً للغاية إذا كان التفسير الطبيعي حتّى أسوأ.

[٢]- أو ربما: إذ كان X أكثر تعقيداً (أي أقل بساطة) من Y، فإنّ X ليس تفسيراً جيداً لـY.

[٣]- هذه بوضوح هي الفرضية المركزية لحجّة «مناورة ٧٤٧ القصوى». راجع كتاب دوكينز (٢٠٠٦)، ص ١٢٠، ١٤٧-١٥٠، ١٥٤-١٥٧.

[4]- Kuhn, Thomas S. 1977. *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: The University of Chicago Press. P.321- 322.

يكون تفسيراً جيداً إذا افتقدَ للبساطة (أو لدرجة كافية من البساطة). ولكن عادةً لا تنشأ اعتبارات البساطة إلا إذا اعتُبر أن التفسير يملك مزايا أخرى كالتلاؤم مع الحقائق المعروفة. البساطة هي ميزة ثانوية، وليست ورقة رابحة تلقائية. لا ينبغي التغاضي بشكل تلقائي عن النظريات الأكثر تعقيداً. الحقيقة مُعقدة أحياناً.

ثمة فهمان رئيسان للبساطة في المؤلفات الفلسفية، وليس من الواضح على الإطلاق أيهما يقصدُ دوكينز. وعليه، سوف أعالجُ بشكلٍ منهجي الخيارات الرئيسيين. يُعرف النوع الأول من البساطة بـ«البساطة النحوية»: أي بساطة النظرية التي تُفسرُ بشكلٍ مفترض ظاهرة ما، أي إنها «تقيسُ عدد المبادئ الأساسية للنظرية وإيجازها»^[1].

ما الرأي الذي نُكوّنهُ إذاً عن الفرضية (٧) إذا فهمنا الفرضية (٦) كمبدأ من البساطة النحوية؟ هل فرضية الإله أكثر تعقيداً نحويًا من الظاهرة التي يُفترض أن تُفسرها فرضية الإله؟ كثيراً ما يُعتقد أن الله يُفسرُ أصل الحياة، والتعقيدات في الحياة داخل الخلية، والضبط الدقيق في الثوابت الفيزيائية، وأصل الكون نفسه، وأكثر من ذلك. في الواقع، يُفسرُ الله جوهرياً في الإيمان الكلاسيكي كلَّ شيءٍ باستثناء ذاته. تذكر الآن أن صياغة دوكينز لفرضية الإله هي بسيطةٌ للغاية بحيث يُمكن التعبير عنها في جملة واحدة، وبعض أجزائها زائدة عن اللزوم: «يوجدُ ذكاءٌ فوق البشر خارق للطبيعة قد صمّم الكون وكلَّ شيءٍ فيه وخلقهُ عن قصد، بما فيه نحن»^[2]. دوكينز ليس الوحيد الذي يعتقدُ أنه يُمكن التعبير عن فرضية الإله بشكلٍ موجز. على سبيل المثال، يرى التراث الأنسيلمي أن الله هو «أعظم كائن قابل للتصوّر» أو «الكائن الكامل بالحدِّ الأقصى»^[3]. بما أنه يُمكن التعبير عن الافتراض الإيماني بشكلٍ بسيطٍ جداً، فإذا فهمنا البساطة في الفرضية (٦) على أنها بساطة نحوية، يبدو الإيمان كتفسيرٍ بسيطٍ للغاية فعلاً ممّا يجعل الفرضية (٧) التابعة لدوكينز باطلة.

ولكن لكي نكون مُتسامحين، فلنفترض أن دوكينز لا يقصد البساطة النحوية. يبدو دوكينز مُهتمّاً بشكلٍ أقلّ بتعقيد فرضية الإله أو ببساطتها من اهتمامه بتعقيد الله أو بساطته.

[1]- Baker, Alan. 2011. «Simplicity». Stanford Encyclopedia of Philosophy, p.1.

كثيراً ما يُسمّى النموذج الرياضي من البساطة النحوية بالـ«أناقة».

[2]- Dawkins 2006, 31.

[3]- بشكلٍ أكثر تقني، يُعتقد أن الله يملك جميع الكمالات الإيجابية المتواجدة معاً.

٣-٢) البساطة الأنطولوجية

كثيراً ما يُسمّى النوع الرئيسي الثاني من البساطة بـ«البساطة الأنطولوجية» أو «التقدير». البساطة الأنطولوجية هي «على وجه التقريب، عدد الأشياء المفترضة وتعقيدها»^[1]. عادةً ما يهدف «نصل أو كام»-الرأي الذي يُفيد أنه لا ينبغي أن نُضاعف الكيانات أكثر مما هو لازم- إلى التقاط هذا المفهوم. مُجدداً، ينبغي موازنة البساطة مقابل المزايا الأخرى كالقوة التفسيرية والتلاؤم مع المعلومات الأخرى^[2]. قد يكونُ التفسير الذي يفترضُ المزيد من الكيانات مُفضلاً على المنافسين الأبسط إذا امتلكَ توافقاً أكبر مع المعلومات الأخرى المعروفة^[3]. حينما يتمّ التعبير عنها بدقة، تحوي مبادئ التقدير بنوداً على طراز *ceteris paribus* (ثبات باقي العوامل) للدلالة على أنه يصحّ اللجوء إليها فقط حينما تكونُ الأشياء الأخرى (كالقوة التفسيرية) مُساوية. إذا كان الله يملكُ القوة السببية ليفسر أصل الكون بينما نظرية تعدد الأكوان التابعة لدوكينز لا تملك هذه القوة (بناء على أيّ آلية لإنتاج الكون يتبناها)، فمن غير الواضح أن تكون الأشياء الأخرى مُساوية؛ لن تدخل البساطة الأنطولوجية إلى اللعبة كعاملٍ كاسرٍ للتعادل.

يجب أن نُفرّق في البساطة الأنطولوجية بين ما يُسمّى تقديراً كمياً وتقديراً نوعياً. يعتبرُ التقدير الكمي أنّ الالتزام بوجود أشياء فردية أقل يُعدّ ميزة، بينما التقدير النوعي يعتبرُ أنّ الالتزام بوجود أصنافٍ أقل من الأشياء هو ميزة. فلتنطرق إلى التقدير الكمي أولاً.

٣-٣) التقدير الكمي

لم يكن يُعتبر التقدير الكمي دائماً ميزةً تفسيرية. مثلاً، يرفضُ الفيلسوف المرموق ديفيد

[1]- Baker 2011, p.4.

[2]- قد يمكن اختزال التلاؤم مع نظريات أخرى في البساطة أو القوة التفسيرية، وهذه هي المقاربة التي يتبناها سوينبورن. أما آخرون من قبيل ثاغارد (١٩٧٨) وهارمان (١٩٦٥) وليبتون (٢٠٠٤)، فإنهم يؤكدون على تعددية المزايا.

Thagard, Paul R. 1978. «The Best Explanation: Criteria for Theory Choice». *The Journal of Philosophy* 75 (2): 76-92.

Harman, Gilbert H. 1965. «Inference to the Best Explanation». *The Philosophical Review* 74 (1): 88-95.

Lipton, Peter. 2004. *Inference to the Best Explanation*. New York, NY: Routledge.

[3]- Thagard 1978. P.87-89.

لويس هذا القيد الموضوع على التفسير^[١]. هل الفرضية التي تُفيد أنّ عقلاً بشرياً مُحدداً يحوي العدد X من خلايا الدماغ تتفوق تلقائياً بالفعل على الفرضية التي تُفيد أنّه يحوي العدد $1+X$ من الخلايا؟ يرى لويس وغيره أنّ هذه الاعتبارات القبلية ليس لها مكان في العالم التجريبي. ولكن لعلّ هذا الفهم لميزة البساطة قد دار في ذهن دوكينز في الفرضيتين (٦) و(٧).

لاحظ أنّ البساطة هي مفهوم مقارن في الفرضيتين (٦) و(٧). إنّه أمرٌ مُحدّد أن نفترض وجود الله لتفسير خاصية وحيدة مُعقدة للحياة على الأرض. ولكن حتّى دوكينز يُلاحظ أنّ عدداً من هذه الخصائص يُفسّر احتمالاً من خلال التصميم الإلهي (كأصل الحياة، الوعي، قوانين الفيزياء، وما إلى ذلك). إذا كان التقييم الكميّ هو ما يدور في ذهن دوكينز، فإنّ الله يُشكّل إذاً تفسيراً تقيرياً على وجه الخصوص لجميع هذه الخصائص مجتمعةً. حتّى ولو كنّا نحاول فقط تفسير الخصائص التي تبدو مُصمّمة في العالم والتي يذكرها دوكينز، فإنّ عدد الكيانات التي تقتضيها هذه الخصائص يفوق بشكل كبير إلهاً واحداً. فقط تأمل في هذا التعريف لفرضية الإله الذي يقول إنّ هناك كياناً واحداً يُفسّر «الكون وكلّ شيء فيه»^[٢]. في مقابل الفرضية (٧)، قد يكون الله تفسيراً جيداً وفق هذا المعيار. فضلاً على ذلك، قارن فرضية الإله مع افتراض دوكينز لوجود تفسيراتٍ ممكنة منفصلة لجميع الخصائص المصمّمة المتنوّعة في الحياة والكون. تأمل في فرضيته حول الأكوان المتعدّدة - وهي نفخ هائل في الالتزامات الأنطولوجية^[٣] - لتفسير الخصائص المصمّمة ظاهرياً في الكون الوحيد المعروف [بعيداً عن الجانب الإلهي]. بتعبيرٍ آخر، إذا كانت الفرضية (٦) مبدأً من التقييم الكميّ، فإنّ الكون المتعدّد التابع لدوكينز - وليس الله - هو غير التقيري.

يتأخّ لدوكينز أن يعترض بأنني أقوم بإحصاء التعقيد الكميّ للكيانات بشكلٍ غير صحيح. على سبيل المثال، يعترض دوكينز على ادعاء زميله في أوكسفورد، ريتشارد سوينورن، أنّ الله

[1]- Lewis, David. 1973. Counterfactuals. Oxford: Basil Blackwell. P.87.

[2]- Dawkins 2006, 31.

[3]- ثمة طريقتان للتفكير بفرضية الأكوان المتعدّدة: إمّا أنّها تزيد عدد الأكوان أو تزيد تعقيد الكون الواحد الهائل. في الطريقتين، النظرة ليست تقيرية من الناحية الكمية أبداً.

بسيط لأنه جوهرٌ وحيد^[١]. طوّر دوكينز في كتاب «صانع الساعات الأعمى» رأيه حول التعقيد بشكل أتم، مُحتجاً أنّ الشيء المعقّد (١) «يملك العديد من الأجزاء»، و(٢) هذه «الأجزاء المكوّنة مُرتبة بطريقة لا يُحتمل أنّها قد نشأت بالصدفة وحدها»، و(٣) تُحقّق الأجزاء المجتمعة غايةً ما. وعليه، قد يحتجّ دوكينز أنّ الله ما زال يبدو مُعقّداً كمياً (أكثر من الأشياء التي قد يُفسّرُها الله) حيث إنّ الله يملك العديد من الأجزاء^[٢]. ولكن بالمعنى الفعليّ الأشدّ والأوضح، فإنّ الله لا يملك أيّ أجزاءٍ مُطلقاً لأنّ الله جوهر غير مادي.

يبدو أنّ دوكينز يُسلّم في كتابه «وهم الإله» أنّ الله لا يملك أجزاء فعلية، ولكنّه يؤكّد أنّ الله مُعقّد^[٣]. يقتبس دوكينز رأيَ كيث وارد (Keith Ward) «أنّه من المتسق تماماً... افتراض أنّ الله، ولو كان غير قابلٍ للتجزأة، هو مُعقّد داخلياً» مُستحسناً إيّاه، ورأي جوليان هاكسلي (Julian Huxley) الذي «قام بتعريف التعقيد على ضوء تباين الأجزاء»، وما يقصده من ذلك هو نوع مُحدّد من عدم قابلية التجزأة الوظيفية^[٤]. قد يعتقد دوكينز أنّه رغم أنّ الله لا يتألّف من أجزاء فعلية، إلا أنّه ينبغي أن يكون مُعقّداً نفسياً بمعنى ما^[٥]. يحتجّ دوكينز أنّ نشاط الله (سواء نشاطه الذهني وفي العالم) يستلزم تعقيده: «الله، أو أي فاعل ذكي ومُتخذ للقرارات ومُقدّر، ينبغي أن يكون مُستبعداً للغاية بالمعنى الإحصائي نفسه كالكيانات التي يُفترض أنّها يُفسّرُها»^[٦]. إضافة إلى ذلك:

«الإله القادر بشكل مستمر على رصد الحالة الفردية لكلّ جُزئية في الكون والتحكّم بها لا يُمكن أن يكون بسيطاً. يحتاجُ وجوده إلى تفسيرٍ عملاقٍ بحدّ ذاته. الأسوأ (من وجهة نظر البساطة) هو أنّ زوايا أخرى من الوعي الضخم لله تنشغلُ في الوقت نفسه بأفعال كلّ إنسان ومشاعره وصلواته -بالإضافة إلى أيّ كائنات فضائية ذكية قد تكون موجودة على الكواكب الأخرى في هذه المجرة والـ ١٠٠ مليار مجرةٍ الأخرى»^[٧].

[1]- Dawkins 2006, 148.

[2]- Dawkins 2006, p.11- 16.

[٣]- حينما يدعي دوكينز أنّ الله أشدّ تعقيداً من الشيء الذي يتمّ اللجوء إلى الله لكي يُفسّره، فإنّه لا يُعارض عقيدة «البساطة الإلهية». لا يُظهر دوكينز إدراكاً للفرق (أو عدم الفرق) في جوهر الله ووجوده.

[4]- Dawkins 2006, 150.

[5]- Mackie, J.L. 1982. The Miracle of Theism. New York, NY: Clarendon Press. P.144.

McGinn, Colin. 1999. The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World. New York, NY: Basic Books. P.86 -87.

[6]- Dawkins 2006, 147.

[٧]- م، ن، ص ١٤٩.

أو مرةً أخرى:

«الإله القادر على إرسال إشاراتٍ مفهومة للملايين من البشر في الوقت نفسه، وتلقّي الرسائل من جميعهم في الوقت نفسه، لا يُمكن أن يكون -مهما كانت [صفاته] الأخرى- بسيطاً. يا لهذا النطاق الواسع! قد لا يملك الله دماغاً مؤلفاً من الخلايا العصبية أو وحدة معالجة مركزية (CPU) مصنوعة من السيليكون، ولكن إذا كان يملك القوى المنسوبة إليه، فيجب أن يملك شيئاً مُركباً بشكلٍ تفصيلي وغير عشوائي أكثر بكثير من أكبر دماغ أو أكبر حاسوب نعرفه»^[1].

بغض النظر عن أسلوب دوكينز في الكتابة المثير للإعجاب، ما زال غير واضحٍ بشكلٍ دقيق لماذا يستلزم نشاطُ الله تعقيده. ربما يظنّ دوكينز أنّ طريقة الله في المعرفة -على سبيل المثال، طريقته في معرفة «مشاعر كلِّ إنسان وصلواته»- تجعله مُعقداً حيث يؤديّ الله عملية معقدة من مُعالجة المعلومات والاستدلال العقلي. ولكن لطالما اعتقدَ أعظم الفلاسفة وعلماء اللاهوت أنّ الله لا يستدلّ استطرادياً كما نفعُ نحن، بل يستدلّ بنحوٍ بسيط. يعتقدُ أكويناس، مُقتفياً أثر أوغسطين، أنّ الله يعلمُ كلَّ شيءٍ يُمكن أن يُعرَف في فعلٍ واحدٍ لازمني ويمتلكُ فكرًا واحدًا هائلًا^[2]. إذا وظّفنا هذا الفهم التقليدي لله، فإنّ الله بعيدٌ عن التعقيد. إنّه أبسط كيان ممكن.

كردّ، يُمكن أن يدّعي الفرد أنّ العقول تملك بالضرورة «مكوّنات» ذهنية مُحدّدة، ورغم أنّ هذه المكوّنات ليست أجزاء فعلية إلا أنّها تجعلُ العقل مُعقداً. لعلّ العقول هي تلك الأشياء التي تمتلك بالضرورة بُنيةً ثلوثية أفلاطونية أو فرويدية. مع ذلك، وبناءً على أيّ نموذجٍ نفسي تقريباً -حتى تلك النماذج التي تمتلك بُنيةً ثلوثية أكثر بكثير- ما زال بعيداً كل البُعد عن الوضوح أن يكون الله أكثر تعقيداً من الشيء الذي يُفسّره -أي مُطلقاً كلَّ شيءٍ موجود في الكون، بما فيه مليارات المجرّات والنجوم والذرات والجزيئات دون الذرية. فضلاً على ذلك، اعتقد الفلاسفة البارزون أنّ الخصائص الإلهية تُختزل في خاصيةٍ واحدة

[1]- Dawkins 2006, p. 154.

[2]- راجع كتاب «الخلاصة اللاهوتية» والكتاب التالي:

Zagzebski, Linda Trinkaus. 1991. *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*. New York, NY: Oxford University Press.

أو بضع خصائص. كما يحتجّ سوينبورن، بما أنّ خصائص الله الجوهرية تتدفّق جميعاً من امتلاكه لـ «القوة النقية وغير المحدودة والقصدية»، فهو «أبسط صنف من الأشخاص يُمكن أن يوجد»^[١]. يذهبُ الإيمان الكلاسيكي (تراث موسى بن ميمون وأبي سينا وأكويناس) أبعد من ذلك؛ إذ يؤكّد أنّ الله بسيطٌ بشكلٍ جذريٍّ للغاية، بحيث لا يفتقدُ فقط للأجزاء المادية، بل للأجزاء الميتافيزيقية أيضاً.

في النهاية، حتّى لو أحصينا «أجزاء» الله بهذه الطريقة المتكلفة، وحتّى لو سلّمنا لصالح الاحتجاج بأنّ الله هو أكثر تعقيداً بهذا المعنى الكميّ، وحتّى لو كانت خصائص الله مُستقلّة منطقياً عن بعضها بعضاً، يبقى سؤالٌ واحد: هل هو صحيح - كما تدّعي الفرضية (٦) - أنّ الكيان الذي يكون أكثر تعقيداً من الناحية الكمية من الشيء الذي يُفسّره هذا الكيان هو تفسير سيئ تلقائياً؟ تأمل بالتالي: يقوم العلماء دورياً بافتراض كيانات مُعقّدة جديدة حينما تُسوِّغ المعطيات ذلك. مثلاً: افتراض شيءٍ فريدٍ ومُعقّد كثيراً نسبياً وغير مُلاحظ إلى الآن مثل كوكب نبتون لتفسير بعض الاضطرابات البسيطة في مدار أورانوس. يملك نبتون منشأه الخاص الذي يحتاج إلى تفسير، فهو يملك مداراً فريداً ومُحدّداً للغاية، وتركيبه مادية مُتعدّدة الأوجه، وجوّاً، ومناخاً، وأقماراً، وما إلى ذلك. لم يقدّم العلماء فقط بافتراض كيانات أكثر تعقيداً من تلك التي تُفسّرها هذه الكيانات، ولكنهم قاموا بذلك أيضاً بشكلٍ مُتكرّرٍ كجزءٍ من أفضل صنفٍ من العلم الطبيعي.

٣-٤) التقدير النوعي

عند هذه النقطة، قد يقترح دة وكينز أن ندخلُ أمراً إضافياً آخر لتبنيّ التعقيد الأنطولوجي لتفسيراتنا. كما ذكر آنفاً، رفض بعضُ الفلاسفة التقدير الكميّ لصالح التقدير النوعي. قد يعتقّد دوكينز أنّ فرضية الأكوان المتعدّدة تُعدّ فرضية بسيطة لأنّ الطريقة الصحيحة لإحصاء الكيانات لا تتمّ عبر الرموز الفردية بل عبر الأنواع الجديدة. يكتب دوكينز ما يلي:

«[فرضية] الأكوان المتعدّدة، رغم بذاعتها، هي بسيطة. قد تبدو [فرضية] الأكوان المتعدّدة

[١]- يحتجّ سوينبورن ببعض التفصيل في ص ١٥٤ من كتابه الصادر في ١٩٩٤، وص ٥٥ من كتابه الصادر في ٢٠٠٤ والكتاب التالي: Simplicity as Evidence of Truth (١٩٩٧)، على أنّ نسب القوة اللانهائية هو أبسط من نسب أي كمية محدودة، ويُبيّن هذا الأمر من خلال تاريخ العلم الطبيعي.

باذخه من حيث العدد الهائل من الأكوان. ولكن إذا كان كل واحدٍ من تلك الأكوان بسيطاً في قوانينه الأساسية، فإننا ما زلنا لا نفترض شيئاً مُستبعداً للغاية^[1].

مع أنّ فرضية الأكوان المتعدّدة تفترضُ المزيد من الكيانات الرمزية، فإنّ كل رمز هو من النوع نفسه جوهرياً ككوننا (والذي يعتبره دوكينز بطريقة ما بسيطاً). وعليه، فإنّ أنطولوجيتنا ليست أكبر ممّا كانت عليه قبل أن نفترض الأكوان المتعدّدة، أو على الأقلّ، هذا ليس نوع الزيادة الذي يؤدي بشكل تلقائي إلى تفسيرٍ سيء.

انتقد الفلاسفة الادّعاء بأنّ إدخال الأصناف الجديدة قد ينفخ الأنطولوجيا^[2]. حتّى لو وُجد نوعٌ من «الحسم» على الرموز الجديدة للأصناف القديمة، فإنّه ليس شيئاً على بياض: سوف تكون فاعلية الصنف الجديد مُخفّضة من قبل العدد الكبير لانهائياً من الرموز الجديدة للأصناف القديمة. إضافة إلى ذلك، خُذ بعين الاعتبار أنّ الإحصاء بناء على الأصناف هو صعب للغاية. هل الأجناس الجديدة من النباتات والحيوانات أو الجزئيات الأساسية المختلفة أنواعاً جديدة؟ إذا كان هذا هو الحال، يُحتمل أنّ الأكوان المختلفة سوف تمتلك العديد من الأنواع الطبيعية الجديدة بالفعل، وسوف تتخطى فرضية الأكوان المتعدّدة التي يتبنّاها دوكينز بشكل بعيد الالتزامات الأنطولوجية للمؤمن العادي. ولكن إذا لم تُعدّ هذه الأنواع جديدة، فلم لا؟ ما هي الطريقة المبنية على القواعد التي تُتبع لاتخاذ القرار حول ما يُعدّ نوعاً جديداً، نظراً إلى أنّ كل شيء يشبه شيئاً آخر بنحو ما؟

يعتقد دوكينز أن افتراض العديد من الأكوان الجديدة لا يجعل فعلياً فرضية الأكوان المتعدّدة مُعقّدة بنحو غير مقبول، وذلك لأنّ هذه الأكوان الجديدة الكثيرة جميعها من النوع العام نفسه لكوننا. ولكن بناءً على هذا المعيار، حتّى لو فسّرنا الفرضية (٦) كفرضية من التقدير الكميّ، ليس هناك ضمانة أن يكون الله نوعاً جديداً وبالتالي أن تكون الفرضية (٧) صحيحة. إذا كان الذهنُ جزءاً حقيقياً من عالمنا -والقليل فقط من يُنكر ذلك- فإنّ العبء سوف يقع على دوكينز لكي يُفسّر لماذا يكون الله (الذي يتصوّره دوكينز ذهنًا أو ذكاء)

[1]- Dawkins 2006, 147.

[2]- Nolan, Daniel. 1997. «Quantitative Parsimony». *British Journal for the Philosophy of Science* 48 (3): 329-343.

Huemer, Michael. 2009. «When Is Parsimony a Virtue?» *The Philosophical Quarterly* 59 (235): 216.

نوعاً جديداً جوهرياً؟ حتى إن دوكينز يصف الله بأنه «فوق البشر» -أي مثل الإنسان ولكنه أقوى. حتى الفاعل الذكي العظيم والقوي بنحو غير قابل للتخيّل يبدو مع ذلك فاعلاً ذكياً. في الواقع، لطالما اعتقدت التقاليد التوحيدية العظيمة أنّ البشر قد خلّقوا ككائنات واعية ومتعلّقة في صورة كائنٍ واعٍ ومُتعلّل. وعليه، يصعبُ أن نتيّن لماذا يكون الله بالضرورة نوعاً جديداً- [٢١]٢١.

ولكن لصالح الاحتجاج، فلنفضّل الأنواع بشكلٍ دقيق ونقل إن الله يختلفُ من حيث النوع عن الفاعلين الأذكاء الذين نعرفهم. مع ذلك، قد نتفكّر فيما إذا كان صحيحاً أنّ العلم الطبيعي لا يفترضُ قطّ جوهرياً أنواعاً جديدة -ليس فقط كواكب جديدة مثل نبتون (لأننا نعلم بوجود الكواكب) - بل أنواعاً جديدة تماماً. في الواقع، يفعل العلماء هذا بشكلٍ دوري ومن دون تدمر. يفترض علماء الفيزياء وجود الأوتار الفائقة والجزئيات الافتراضية والأغشية الخماسية الأبعاد. من الواضح أنّ هذه الفرضيات هي تفسيرية رغم افتراضها لأنواع جديدة (حيث يتم فصل الأنواع بشكلٍ دقيق).

قد يُصرّ دوكينز مع ذلك أنّ الله هو نوع مختلف جذرياً عن أيّ شيءٍ آخر نعرفه، وذلك ببساطة لأنّ الله خارق للطبيعة، ولكن أليس هذا بالضبط ما قاله مُتقدو نيوتن؟ تمّ التنديد بالجادبية -تلك القوّة العاملة عن بُعد- باعتبارها «قوة سحرية» غير مُناسبة في التفسير العلميّ ومُختلفة جداً من حيث النوع عن الفرضيات العلمية فعلاً. في النهاية، يجب أن نفترض سبباً مُناسباً لتفسير المعلومات، وحينما تتضمّن المعلومات أصل الكون كلّهُ أو وجود الكائنات

[١]- بالطبع، اعتقد أكويناس وآخرون أنّ الله ليس من جنس أيّ من الأشياء الأخرى، بما فيها الأشخاص أو الفاعلين العقلانيين. ولكن هذا المسار غير متاح لدوكينز؛ لأنّه ما يفتأ يُصرّ أنّ الله، إن كان موجوداً، هو فاعل عقلائي يؤدي أفكاراً وعمليات مُعقدة مثلنا تماماً.

[٢]- يبدو أنّ ماكي في ص 100 من كتابه الصادر عام 1982 يظنّ أنّ العقل غير المادي مثل الله يكون نوعاً من الأشخاص هو جديد بشكلٍ جذري. ولكن هذا يفترض الفيزيائية، وقد مرّت الفيزيائية بأوقات صعبة في السنوات الأخيرة. راجع المؤلفات التالية:

Chalmers, David J. 2010. *The Character of Consciousness*. New York, NY: Oxford University Press.

Gillett, Carl and Barry Loewer, eds. 2001. *Physicalism and Its Discontents*. New York, NY: Cambridge University Press.

Kim, Jaegwon. 2005. *Physicalism, or Something Near Enough*. Princeton: Princeton University Press.

Koons, Robert C., and George Bealer, eds. 2010. *The Waning of Materialism*. New York, NY: Oxford University Press.

Ney, Alyssa. 2008. «Physicalism as an Attitude». *Philosophical Studies* 138 (1): 1-15.

وعليه، سوف تكون نقطة ضعف خطيرة إذا اقتضت حجة دوكينز الضخمة بشكلٍ منطقيّ الفيزيائية كفرضية، وسوف تؤكّد بشكلٍ إضافي فقط أنّ الحجة مدفوعة أكثر بكثيرٍ فلسفياً وليس علمياً.

الممكنة - أي النظام الطبيعي برمته-، فإنَّ نوع السبب المختلف جذرياً قد يكون هو الوحيد المناسب. أستنتجُ إذاً أنَّه حتَّى لو فُهمت فرضيتا دوكينز (٦) و(٧) على أنَّهما تُشيران إلى البساطة النوعية، فإنَّ هاتين الفرضيتين تبقيان باطلتين.

٣-٥) البساطة الأساسية

لعلَّ أكثر ما يُزعج دوكينز حول الإيمان بالله هو أنَّه يتركُّ الأصل النهائي للعالم من دون تفسير^(١١)، ولكن أيُّ من النظريات هي فعلاً أبسط فيما يتعلَّق بعدد الكيانات العمياء (غير المفسَّرة/ الأساسية) والخصائص المفترضة؟ وأيُّ من الرؤى الكونية تبدأ مع أقلِّ عددٍ من الكيانات غير المفسَّرة وتنطلقُ لتفسير كلِّ شيءٍ آخر؟

الحقيقة العمياء الوحيدة في الإيمان هي -بشكلٍ قابلٍ للاحتجاج- موجودٌ بسيطٌ جذرياً، أو بالحدِّ الأعلى وجود شخصٍ يحملُ خاصيتين -العلم والقوة- بأبسط طريقةٍ ممكنة^(١٢). أي إنَّ الله يحملُ هاتين الخاصيتين جوهرياً ومن دون حد، (وهذا أبسط من افتراض أيِّ مقدار محدود من القوة أو العلم). تُفسَّر جميع الأشياء الممكنة على ضوء رغبة الله في إحداث أشياء جيِّدة (أي من خلال التفسير الشخصي، وهو شبيه للغاية بنا).

يبدو أنَّ المذهب الطبيعي يفتقدُ لهذا النوع من المنهجية الأساسية والبساطة. ثمة عدد كبير من الحقائق العمياء (على سبيل المثال، الروابط العمياء بين حالات الوعي وحالات الذهن) في المذهب الطبيعي، ليس أقلُّها وجود الأعداد الهائلة من الكائنات الممكنة: الجزئيات الأساسية التي يتألَّف منها الكون المادي. إحصاء عدد الحقائق العمياء في المذهب الطبيعي سوف يكونُ أمراً صعباً، ولكن يبدو أنَّه يفترضُ بشكلٍ لا مفرَّ منه أكثر من كيانٍ واحدٍ أعمى يحملُ خاصيتين فقط وبأبسط طريقة.

أعترفُ طوعاً بوجود معنى ما حيث يكونُ الإيمان بالله أكثر تعقيداً من المذهب الطبيعي: المؤمنون لديهم الله في الأنطولوجيا الخاصَّة بهم؛ لهذا السبب فإنَّ ادِّعاء دوكينز بأننا جميعاً

[١]- على أيِّ حال، هذا صحيح في رؤية سوينبورن. يؤكِّد بلانتيغا أنَّ الله هو كائن واجب منطقياً.

[٢]- القوة غير المحدودة تقتضي الحرية الكاملة بشكلٍ معقول. يحتجُّ سوينبورن (٢٠٠٤) في ص ٩٩ والصفحات التي تليها أنَّ علم الله وقوته وحرية الكاملة جميعاً تقتضي خيره الأخلاقي الكامل وغيره من الصفات الإلهية الجوهرية. راجع سوينبورن (٢٠١٠) للاطلاع على أحدث ما ألفه عن الله والبساطة.

Swinburne. 2010. «God as the Simplest Explanation of the Universe». *European Journal for Philosophy of Religion* 2 (1): 1-24.

مُلاحدون فيما يتعلّق بزوس أو ووتان أو وحش المعكرونة الطائر له بعض القوة الشرائية. كما يُعلن دوكينز بشكلٍ مُسلٍ: «إنني فقط أنطلقُ إلهاً واحداً إلى الأمام»^[١]. افتراضُ الله كالتفسير النهائي لكوننا يعني الزيادة في عدد الأشياء التي يعتبرُ أنصار المذهب الطبيعي أنها موجودة، ولكن أحياناً، ينبغي أن نقوم جميعاً بإدخال أشياء جديدة إلى أنطولوجيتنا (مثلاً، الثقوب السوداء وما إلى ذلك). السؤال الحقيقي هو: هل إنّ وجود الكيان المفترض يجعلُ كامل الرؤية الكونية للإنسان أبسط وأكثر توحّداً^[٢]؟ الإيمان بالله هو أبسط لأنه يحوي كياناتٍ أقلّ غير مُفسّرة، والحقيقة العمياء الوحيدة فيه تمنحُ تفسيراً بسيطاً وموحّداً لجميع الأشياء الأخرى.

(٤) النتيجة

تقع «مناورة ٧٤٧ القصوى» التي طرحها دوكينز في ورطة كبيرة، بغضّ النظر عن أيّ فهم للبساطة يتبنّاها دوكينز، فإنّ الفرضيتين (٦) و(٧) -اللّتين تدعمان الفرضية (٤)- هما باطلتان. سواء أكانت تُعتبر البساطة نحوية أو أنطولوجية، أو تُعتبر تقتيراً كمياً أو تقتيراً نوعياً، فإنّها ببساطة قوية جدّاً في وجه الادّعاء اللّسبب فإنّ ادّعاء دوكينز بأنّ أيّ تفسير أكثر تعقيداً من الشيء الذي يُفسّره [هذا التفسير] احتمالاً هو تلقائياً تفسير سيء، أو أنّ الله هو أكثر تعقيداً من العالم. إضافة إلى ذلك، لقد قدّمتُ سبباً للاعتقاد بأنّ الإيمان هو أبسط من المذهب الطبيعي على ضوء عدد الكيانات الأساسية المفترضة. لم يُطلق دوكينز على هذا فقط «الحجّة المركزية» في كتابه، بل وصفه بأنّه: «سببه الرئيسي لعدم الاعتقاد بشكلٍ نشيطٍ بوجود الله»^[٣]. بما أنّ مناورة دوكينز هي أكثر حجّة أُعدّت بشكلٍ جيد ضدّ وجود الله عند الملحدّين الجدد، فمن المشكوك فيه إذا كانت هذه الحركة تُقدّم أيّ سببٍ جديدٍ للاعتقاد بعدم وجود الله^[٤].

[1]- Dawkins 2006, 53.

لاحظ أنّ أنصار الإيمان الكلاسيكيين لا يرفضون آلهة من قبيل زوس ووتان بشكلٍ تعسفي. هذه الآلهة ليست حتى تفسيرات ممكنة للحقيقة الممكنة، وذلك لأنّها ممكنة بحدّ ذاتها وتستلزم تفسيراً لوجودها وتركيباتها. أما الله في الإيمان الكلاسيكي (الذي هو بسيط جذرياً ولا يعتمد على شيءٍ خارج ذاته) فهو ليس كذلك.

[2]- Smart, J.J.C. 1985. «Laws of Nature and Cosmic Coincidences». *The Philosophical Quarterly* 35 (140): 275-276.

[3]- Dawkins 2006, 157, 73.

[٤]- يؤدّ المؤلف أن يتوجّه بالشكر إلى ترنت دورتي (Trent Dougherty) لتعاونه المسبق، والذي من دونه لم يكن هذا الفصل ممكناً.

قائمة المصادر والمراجع:

1. Baker, Alan. 2011. "Simplicity". Stanford Encyclopedia of Philosophy.
2. Chalmers, David J. 2010. The Character of Consciousness. New York, NY: Oxford University Press.
3. Collins, Robin. 2012. "The Teleological Argument: An Exploration of the Fine-Tuning of the Universe". The Blackwell Companion to Natural Theology.
4. Copleston, F. C. 1955. Aquinas. Harmondsworth, Middlesex: Penguin.
5. Dawkins, Richard. 2000. Unweaving the Rainbow: Science, Delusion and the Appetite for Wonder. New York, NY: Mariner Books.
6. Dawkins, Richard. 2006. The God Delusion. New York, NY: Houghton Mifflin Company.
7. Dennett, Daniel C. 1995. Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life. New York, NY: Touchstone.
8. Emerson, Ralph Waldo. 1903. The Complete Works of Ralph Waldo Emerson. New York, NY: Houghton, Mifflin and Co.
9. Gage, Logan Paul and Blake McAllister. "The Phenomenal Conservative Approach to Religious Epistemology". Debating Christian Religious Epistemology: An Introduction to Five Views on the Knowledge of God. New York, NY: Bloomsbury Academic.
10. Gale, Richard and Alexander R. Pruss. 1999. "A New Cosmological Argument". Religious Studies 35 (4).
11. Gillett, Carl and Barry Loewer, eds. 2001. Physicalism and Its Discontents. New York, NY: Cambridge University Press.
12. Harman, Gilbert H. 1965. "Inference to the Best Explanation". The Philosophical Review 74 (1).
13. Harris, Sam. 2006. Letter to a Christian Nation. New York, NY: Alfred A. Knopf.
14. Hawking, Stephen. 1996. A Brief History of Time. New York, NY: Bantam Books.
15. Hitchens, Christopher. 2007. God Is Not Great: How Religion Poisons Everything. New York, NY: Twelve.
16. Huemer, Michael. 2009. "When Is Parsimony a Virtue?" The Philosophical Quarterly 59 (235).
17. Jastrow, Robert. 1992. God and the Astronomers. Reader's Library, Inc.
18. Kim, Jaegwon. 2005. Physicalism, or Something Near Enough. Princeton: Princeton University Press.
19. Koons, Robert C., and George Bealer, eds. 2010. The Waning of Materialism. New York, NY: Oxford University Press.
20. Kuhn, Thomas S. 1977. The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change. Chicago: The University of Chicago Press.
21. Lewis, David. 1973. Counterfactuals. Oxford: Basil Blackwell.
22. Lipton, Peter. 2004. Inference to the Best Explanation. New York, NY: Routledge.

23. Mackie, J.L. 1982. *The Miracle of Theism*. New York, NY: Clarendon Press.
24. McGinn, Colin. 1999. *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*. New York, NY: Basic Books.
25. Ney, Alyssa. 2008. "Physicalism as an Attitude." *Philosophical Studies* 138 (1).
26. Nolan, Daniel. 1997. "Quantitative Parsimony". *British Journal for the Philosophy of Science* 48 (3).
27. Pawl, Timothy. 2012. "The Five Ways." *The Oxford Handbook of Aquinas*. New York: Oxford University Press.
28. Plantinga, Alvin. 2011. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. New York, NY: Oxford University Press.
29. Pruss, Alexander R. 2012. "The Leibnizian Cosmological Argument". *The Blackwell Companion to Natural Theology*.
30. Pruss, Alexander R., and Joshua L. Rasmussen. 2018. *Necessary Existence*. New York, NY: Oxford University Press.
31. Rasmussen, Joshua and Christopher Gregory Weaver. 2018. "Why Is There Anything?" *Two Dozen (or so) Arguments for God: The Plantinga Project*. New York, NY: Oxford University Press.
32. Rasmussen, Joshua. 2010. "A New Argument for a Necessary Being". *Australasian Journal of Philosophy* 89 (2).
33. Sedley, David. 2007. *Creationism and Its Critics in Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
34. Smart, J.J.C. 1985. "Laws of Nature and Cosmic Coincidences." *The Philosophical Quarterly* 35 (140).
35. Swinburne, Richard. 1994. *The Christian God*. New York, NY: Oxford University Press.
36. Swinburne. 2004. *The Existence of God*. New York, NY: Oxford University Press.
37. Swinburne. 2010. "God as the Simplest Explanation of the Universe". *European Journal for Philosophy of Religion* 2 (1).
38. Thagard, Paul R. 1978. "The Best Explanation: Criteria for Theory Choice." *The Journal of Philosophy* 75 (2).
39. Wielenberg, Erik. 2009. "Dawkins's Gambit, Hume's Aroma, and God's Simplicity". *Philosophia Christi* 11 (1).
40. Wippel, John F. 2000. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*. Washington, DC: Catholic University of America Press.
41. Zagzebski, Linda Trinkaus. 1991. *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*. New York, NY: Oxford University Press: Simplicity as Evidence of Truth (1997) .

منتدى الاستغراب

منتدى الاستغراب نافذة فكريّة، للإطلاقة على عالم الكتب والأفكار، من خلال إجراء قراءات علميّة في الكتب، والأفكار، وحوارات تخصصية تنسجم مع رسالة المجلة وسياساتها

صانع الساعات الأعمى: التطور وإلغاء الله؟

أليستر ماكغراث (Alister McGrath)

العلميّة الغربيّة

إدارة التحرير

صانع الساعات الأعمى: التطور وإلغاء الله؟

الفصل الرابع من كتاب «إله دوكينز: من «الجين الأناني» إلى «وهم الإله»»

أليستر ماكغراث (Alister McGrath) (*)

الملخص

رغم أنّ دوكينز قد لخصّ آرائه المتعلقة بتداعيات الرؤية الكونية الداروينية على الدين في مؤلفات سابقة، إلا أنّ مُعالجته المنهجية الأولى لهذه القضية تردّ في كتابه المهم «صانع الساعات الأعمى» (١٩٨٦). يؤكّد العنوان الثانوي على أحد المواضيع المحورية في الكتاب: «لماذا يكشف دليل التطور عن كون خالٍ من التصميم؟» يُعدُّ كتاب «صانع الساعات الأعمى» أحد أهمّ مؤلفات دوكينز، ويكشف عن مهاراته في نقل المعلومات والتزامه بالنظرة الكونية الداروينية. صرّح دوكينز أنّ هدفه من تأليف الكتاب ليس إقناع قرائه بأنّه «يُصادف أنّ النظرة الكونية الداروينية هي صحيحة» فحسب، بل إقناعهم أيضاً أنّ هذه هي «النظرية الوحيدة المعروفة التي يُمكن أن تحلّ -من حيث المبدأ- لغز وجودنا»^[٢]. يقترح دوكينز أنّ الداروينية صحيحة، ليس على هذا الكوكب فقط، بل في أنحاء الكون وفي كلّ مكانٍ قد توجد في الحياة.

(*) - مؤرخ ومثقف لاهوتي من أيرلندا الشمالية، حاصل حالياً على أستاذية أندرياس إدريوس في العلم والدين في كلية اللاهوت والدين في جامعة أكسفورد.

- المصدر:

McGrath, Alister E., "The Blind Watchmaker: Evolution and the Elimination of God?", Dawkins' God: From The Selfish Gene to The God Delusion, Wiley & Sons Ltd, 2015, 86 -119.

- ترجمة: هبة ناصر.

[2]- The Blind Watchmaker, ix-x.

معالم النظرة الكونية الداروينية

يُمثّل العنوان «صانع الساعات الأعمى» نقدًا لصورة الله كـ«صانع ساعات»، وهو وصفٌ استُخدم لأول مرة في أواخر القرن السابع عشر ولعبَ دورًا بارزًا في كتاب ويليام بايلي البارز «اللاهوت الطبيعي» (١٨٠٢). احتجّ بايلي على ضرورة مقارنة التعقيدات في العالم البيولوجي بآلية الساعة، مما يدفع أيّ مراقبٍ ذكيٍّ إلى الاستنتاج بأنّ العالم البيولوجي قد صُمّم من قبل الله وصُنِع على يده.

يُعدُّ قرارُ دوكنيز بمواجهة بايلي مناسبًا تمامًا، نظرًا إلى أنّ تشارلز داروين نفسه كان مُقتنعًا بادئ الأمر باحتجاجات بايلي، وذلك قبل أن يبدأ بإدراك قصورها في بعض المواضيع. بالفعل، إدراك داروين المتنامي بأنّ نظريته حول التطور قد فسّرت مُشاهداته التفصيلية أكثر مما فعلته نظرية بايلي لم يكن له أثرٌ صغيرٌ فقط في إقناعه بضرورة نشر نتائجه وشرح جاذبية مُقاربتة الجديدة^[١]. بالفعل، انطلقَ دوكنيز لتقديم نسخة مُطوّرة عن مواجهة داروين لبايلي، مُوسّعًا نقدَ داروين لفكر بايلي لكي يشمل مُفسّري آرائه وأتباعه في العصر الحديث.

يُهيمنُ موضوعان على كتاب «صانع الساعات الأعمى»؛ أولاً: يجب النظر إلى تعقيدات العالم البيولوجي التي يبدو أنّها تُشيرُ إلى مُصمّمٍ إلهيٍّ على أنّها مجرد «مظاهر تصميم»، وأنّها في الواقع نتيجة لعملية تطوّر عمياء. تتطوّر الكائنات الحيّة عبر عملية الانتقاء الطبيعي التي «لا تنظرُ إلى الأمام، ولا تُخطّط للنتائج، وليس لديها غاية في مرمى البصر»^[٢]. ثانياً: عملياً، تلغي الرؤية الكونية الداروينية الله باعتباره أمراً زائداً عن الحاجة، وتقدّم تفسيراً أرفع وأبسط لما نُشاهده في العالم من حولنا.

تأخذنا هذه النقطة الثانية إلى بُعدٍ مهمٍ في فهم دوكنيز للعلم الطبيعي، خصوصاً لأنّه يرتبطُ بالدين. عرضَ ريتشارد دوكنيز في مقالته البارزة «داريون مُنتصرًا: الداروينية كحقيقةٍ

[١]- راجع:

William Sweet, «Paley, Whately, and «Enlightenment Evidentialism»», International Journal for Philosophy of Religion 45 (1999): 143-66;

Matthew D. Eddy, «The Rhetoric and Science of William Paley's Natural Theology». Theology and Literature 18 (2004): 1-22.

[2]- The Blind Watchmaker, 21.

عالمية» قناعته بأنّ نظرية داروين حول التطور هي أكثر من مجرد نظرية علمية، وتقع على المستوى الإستمولوجي نفسه مثل النظريات الأخرى المؤقتة من هذا القبيل. وفقاً لهذا الرأي، ينبغي النظر إلى الداروينية كروية كونية، وتفسير تام للواقع، ومبدأ «عالمي وغير متأثر بمرور الزمن»، وأنها قابلة للانطباق في أرجاء الكون. بالمقارنة، ينبغي اعتبار الرؤى الكونية المنافسة كالماركسية «ضيقة وسريعة الزوال»^[١]، ومفتقدة للتأسس في الفهم العلمي للواقع الذي تتسم به بشدة نظرية داروين حول الانتقاء الطبيعي، ومفتقدة للإدراكات حول العالم والطبيعة البشرية التي تنبثق منه. لا يتم تقديم الداروينية كعنصر تمثيلي للمشروع العلمي ذي مكان مشروع على الطاولة الدائرية للجدال الأخلاقي والاجتماعي، بل تُفهم بنحو واضح على أنّها التفسير التعريفي للواقع.

بينما قد يتفق أغلب علماء البيولوجيا المناصرين للتطور على أنّ الداروينية تُقدّم وصفاً للواقع، إلا أنّ دوكنز وبعض الآخرين يذهبون أبعد من ذلك ويؤكدون أنه ينبغي اعتبار الداروينية تفسيراً للأشياء. الداروينية هي رؤية كونية، سردية كبيرة^[٢] - أي بكلمة أخرى، إطاراً مجموعياً يتم من خلاله تقويم الأسئلة العظمى حول الحياة وتقديم الإجابات عليها. أثار دفاع دوكنز عن الداروينية كـ «رؤية كونية» انتقادات من مؤلفي حقبة ما بعد الحداثة الذين يعتبرون أنه ينبغي مقاومة أيّ سردية كبيرة - سواء أكانت ماركسية أو فرويدية أو داروينية - من حيث المبدأ^[٣]. رغم أنه كثيراً ما يُصوّر هذا النقد الموجّه ضد دوكنز على أنه نقد ما بعد الحداثة للعلم الطبيعي، إلا أنه من الواضح نقدٌ لرؤية كونية يُزعم أنّها مبنية على العلم الطبيعي.

إحدى اهتمامات دوكنز الأساسية في كتاب «صانع الساعات الأعمى» هي توجيه

[1]- «Darwin Triumphant: Darwinism as Universal Truth». A Devil's Chaplain, 78-90.

[2]- للاطلاع على شرعية توظيف هذا المصطلح في هذا السياق، راجع:

Dena Pedynowski, «Science(s): Which, When and Whose? Probing the Metanarrative of Scientific Knowledge in the Social Construction of Nature». *Progress in Human Geography* 27 (2003): 735-52.

[3]- للاطلاع على مثال توضيحي، راجع:

Luke Davidson, «Fragilities of Scientism: Richard Dawkins and the Paranoid Idealization of Science». *Science as Culture* 9 (2000): 167-99.

للاطلاع على ردّ أعمّ لما بعد الحداثة على الانتقاد العلمي للتفسيرات الثقافية للعلم الطبيعي، راجع:

Brian Martin, «Social Construction of an «Attack on Science»». *Social Studies of Science* 26 (1996): 161-73.

التحدّي نحو «ظهور التصميم» في العالم الطبيعي، خصوصاً على المستوى البيولوجي. ولكن أليس من القطعي أنّ البنية المعقّدة في هيئة العالم الطبيعي -كالعين البشرية- تُشير إلى شيء لا يُمكن تفسيره من خلال القوى الطبيعية العشوائية، وتُرجمنا أن نلجأ إلى الإله الخالق لكي نُفسرها؟ كيف يُمكن إذاً أن نُفسر البنى الضخمة والمعقّدة التي نلاحظها في الطبيعة؟^[١]

يُعرضُ جوابُ دوكينز بشكلٍ أساسي في كتاب «صانع الساعات الأعمى»، وقد أُضيفتُ توسعةٌ مهمة لبعض النقاط في كتابه اللاحق «تسلق جبل الاحتمال». تتمثّلُ الحجّة الرئيسية المشتركة في الكتابين في أنّ الأشياء المعقّدة تتطوّر من بدايات بسيطة على امتداد فترات زمنية طويلة:

«الكائنات الحيّة غير مُحتملة للغاية و«مُصمّمة» بشكلٍ فائق الجمال ممّا يستبعدُ حدوثها صدفةً. كيف وُجدت إذاً؟ الجوابُ -جوابُ داروين- هو من خلال تحولاتٍ تدريجية، خطوةً بعد خطوة، من بدايات بسيطة، من كائناتٍ بدائية بسيطة بما فيه الكفاية لكي تتحقّق عبر الصدفة. كلُّ تغييرٍ ناجح في عملية التطوّر التدريجية كان بسيطاً بما فيه الكفاية، نسبةً إلى سابقه، كي يكون قد نشأ بالصدفة. ولكن السلسلة الكاملة من الخطوات التراكمية تُشكّل أي شيءٍ عدا عملية تصادفية»^[٢].

ولكن ما قد يبدو أنّه نموٌّ مُستبعد للغاية ينبغي أن يُقابل مع خلفيّة من الأزمان الهائلة التي تتخيّلها عملية التطوّر. استكشفَ دوكينز هذه النقطة مُستخدماً صورة «جبل الاحتمال» المجازي. حينما يُنظر إلى الجبل من إحدى الزوايا، تبدو «منحدراته الشاهقة العمودية» مُستحيلة التسلق. ولكن حينما يُنظر إليه من زاويةٍ أخرى، يتّضح أنّ الجبل يملك «مروجاً خضراء مائلةً برفق، تتدرّجُ بنباتٍ ويسرٍ نحو المرتفعات البعيدة»^[٣].

يحتجُّ دوكينز أنّ «وهم التصميم» ينشأ لأننا نعتبرُ حدسياً أنّ البنى مُعقّدة للغاية ممّا يحول دون حدوثها صدفة. ثمة مثالٌ ممتاز وهو العين البشرية، حيث يذكر بعض أنصار التصميم الإلهي والخلق المباشر المميّز للعالم أنّها تأكيدٌ على وجود الله. يُجري دوكينز في أحد

[١]- يمكن العثور على دراسةٍ ممتازة حول هذه القضية في الكتاب التالي:

Michael Ruse, Darwin and Design: Does Evolution Have a Purpose? Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

[2]- The Blind Watchmaker, 43.

[3]- Climbing Mount Improbable, 64.

الفصول الأكثر تفصيلاً وجدالاً من كتاب «تسلق جبل المستحيل» اختباراً ذهنياً لكي يُظهر كيف أنه، مع الوقت الكافي، يُمكن حتى لهذا العضو المعقّد أن يتطوّر من شيءٍ أبسط بكثير^[١].

هذا هو فكر دوكينز المعتاد. الجديد في الأمر هو الوضوح في العرض، والتصوير التفصيلي لهذه الأفكار، والدفاع عنها من خلال دراسة الحالات المنتقاة بتعقل والمقارنات المصاغة بعناية. بما أنّ دوكينز يعتبر أنّ الداروينية هي رؤيةٌ كونية وليس نظريةً بيولوجية، فإنّه لا يتردّد في أخذ احتجاجاته إلى أبعد بكثير من حدود ما هو بيولوجيٌّ محض. لا تترك عملية التطوّر مكاناً مفهوماً لله. وعليه، ما كان يُفسّره جيلاً سابقاً من خلال اللجوء إلى الإله الخالق يُمكن أن يُستوعب ضمن إطار دارويني. بالتالي، لا حاجة للإيمان بالله بعد داروين.

قد يستتجّب بعضٌ أنّ الداروينية تُشجّع فقط على اللاأدرية. ولكنّ هذا بعيد لأنّ دوكينز يرى أنّ داروين يدفعنا نحو الإلحاد. لا ينخر التطوّر القوّة التفسيرية لله فقط، بل يُلغي الله كلياً. يحتجّ دوكينز في مقالة مهمة صدرت في العام ١٩٩٦ أنّه يوجد حالياً ثلاث طرقٍ ممكنة فقط للنظر إلى العالم: الداروينية، اللاماركية، أو الله^[٢]. يفشل آخرُ اثنين في تفسير العالم، فتبقى الداروينية هي الخيار الوحيد: «أنا دارويني لأنني أعتقد أنّ البدائل الوحيدة هي اللاماركية أو الله، ولا يؤدي أيٌّ منهما وظيفة المبدأ المفسّر. الحياة في الكون هي إما داروينية أو شيئاً آخر لم يُفكّر به لغاية الآن»^[٣]. يقتضي الأسلوب الخطابي في حجة دوكينز أنّ الداروينية واللاماركية والإيمان بالله تُشكّل ثلاث رؤى غير متقاطعة، وبالتالي فإنّ الالتزام بأحدها يستلزم بالضرورة رفض الآخرين. ولكن مع ذلك، من المعروف أنّ العديد من أنصار الداروينية يعتقدون بوجود نقطة التقاء بين الداروينية والإيمان بالله. بالطبع، مقدارُ هذا التداخل قابلٌ للنقاش وما زال البتّ فيه أمراً بعيداً. ولكن يعتمدُ استنتاج دوكينز على اقتراح تفرّع ثنائيٍ مُطلق -إمّا الداروينية أو الله- بينما لا تتطلب النظريتان هذه الأساليب الإطلاقيه

[١]- م.ن، ص ١٢٦-١٧٩.

[2]- Richard Dawkins, «A Survival Machine». The Third Culture, 75-95. New York: Simon & Schuster, 1996.

[3]- Dawkins, «A Survival Machine», 85-6.

في التفكير (رغم أنّهما تسمحان بها حتماً)^[١]. لا يترتب هذا الإطلاق (ولا يمكن أن يترتب) على التطبيق المشروع لمناهج العلوم الطبيعية، بل ينشأ عن التزامٍ فكريٍّ مُسبقٍ يتغلغل في طريقة تفكيره ويتحكّم بها عند هذه النقطة.

يفترضُ دوكينزُ مُسبقاً أيضاً التناقض التام بين الداروينية واللاماركية كتفسيرين إجمالين للتطوُّر. لعلّه كان يُنظرُ إلى الأمور على هذا النحو خلال الثمانينات، ولكن لا يُنظرُ إليها الآن على هذا النحو قطعاً. على سبيل المثال، لا يتلاءمُ بسهولة فهمنا الآخذ بالتعمُّق حول التطوُّر البشري ضمن نموذج دارويني محض، وهذا قد أدّى إلى أن يُشير بعضٌ إلى وجود عناصر لاماركية في التطوُّر البشري، أو أن يُشيروا إلى أنّه على الأقلّ بعض أبعاد التطوُّر البشري تُفسَّرُ بأفضل طريقةٍ من خلال نموذج لاماركي^[٢]. قد يحتجُّ بعض الآن أنّ البشر قادرون على إسقاط عملية التطوُّر البيولوجية بسبب قدرتهم الفريدة على الإدراك المعرفي والتكيّف الثقافي. لقد أدّت الأهمية المتنامية للأثروروبولوجيا وعلم الأعصاب كحقلين مُرتبطين بالتطوُّر إلى شروطٍ تتعلق ببيانات بيولوجية محضة للتطوُّر^[٣].

ولكنّ اهتمامنا هنا يتعلق بفهم دوكينز لتداعيات التطوُّر على الإيمان بالله. قد نتفق أنّ دوكينز قد أظهر بشكلٍ قطعيٍّ أنّه يمكن تقديم وصفٍ طبيعيٍّ محضٍ لما يُعرف حالياً عن التاريخ والحالة الراهنة للكائنات الحيّة. ولكن لماذا يؤدي هذا إلى الاستنتاج الأكثر راديكاليةً المتمثّل بعدم وجود الله؟ تؤدي احتجاجات دوكينز إلى الاستنتاج بأنّه لا ينبغي اللجوء إلى الله كفاعلٍ موضحٍ مباشرٍ في عملية التطوُّر. هذا يتناغمُ مع الإدراكات المتنوّعة الإلحادية واللاأدرية والمسيحية عن العالم، ولكنّه لا يستلزم أيّاً منها.

[1]- Michael Ruse, «Darwinism and Atheism: A Marriage Made in Heaven?» Think 2, no. 6 (2004): 51-62.

[٢]- راجع على سبيل المثال:

Eugene V. Koonin and Yuri I. Wolf, «Is Evolution Darwinian or/and Lamarckian?» Biology Direct (November 11, 2009): 4:42;

Guy Barry, «Lamarckian Evolution Explains Human Brain Evolution and Psychiatric Disorders». Frontiers in Neuroscience (November 26, 2013).

[٣]- نموّ الحساسية تجاه الروائح هو مثالٌ جيد على ظاهرة يمكن تفسيرها بشكلٍ معقولٍ ضمن نموذج لاماركي:

Moshe Szyf, «Lamarck Revisited: Epigenetic Inheritance of Ancestral Odor Fear Conditioning». Nature Neuroscience 17 (2014): 2-4.

هل الداروينية تفسيرٌ كاملٌ؟

أحد المواضيع المتصدّرة في «صانع الساعات الأعمى» هو أنّ الداروينية تُقدّم تفسيراً نهائياً لأصول البشر، وأنّ هذا هو التفسير الوحيد الذي يتمتّع بالمعنى ويتصدّى للحكم البرهاني النقدي. ولكن قد يُجيب الناقد بشكل منطقي من خلال الإشارة إلى أنّ الداروينية لا تُقدّم -وبالفعل لا يمكن أن تُقدّم- تفسيراً كاملاً لأصول الحياة، لأصول الأنواع عموماً أو البشر خصوصاً. في أفضل الأحوال، تُقدّم الداروينية تفسيراً جزئياً -تفسيراً يعتمد على تفسيرات مُكمّلة أخرى، وكل واحدٍ منها يملك على الأقل ادعاءً مُحدّداً لكي يُنظر إليه على أنّه التفسير «السائد».

لنعرض المسائل. أولاً، نحتاج إلى أن نلاحظ أهمية «الأفق الدارويني» -وهي النقطة التي يصل فيها نموّ الحياة إلى مرحلة من التعقيد الكافي تُتيح تنشيط العمليات الداروينية. كما يُشير دوكينز نفسه بشكل صائب، فإنّ الحمض النووي هو مُكوّن ضروري في النموذج الدارويني، ويوفّر الوسيلة التي يمكن من خلالها نقل المعلومات الوراثية بوفاءٍ مُذهل. ولكن ثمة إجماعٌ واسعٌ الآن أنّ كلاً من الحمض النووي نفسه وآليات استنساخ الحمض النووي المرتبطة به قد ظهرا في مرحلة متأخرة نسبياً في تاريخ الحياة المبكرة^[١]. لم يبدأ عمل الآليات الداروينية إلا في مرحلة متأخرة نسبياً من تاريخ كوكب الأرض. أدت عمليات أخرى إلى النقطة حيث أصبح من الممكن أن تبدأ هذه الآلية التطورية.

فضلاً على ذلك، الداروينية لا تُفسّر أصل الحياة^[٢]. كان داروين نفسه حذراً كي لا يناقش السؤال عن كيفية بداية الحياة في كتاب «أصل الأنواع»، مع أنّ الافتراض الذي يُفيد أنّ العمليات الطبيعية المحضة قد تُفسّر أصل الحياة يبدو كامناً في العديد من كتاباته^[٣].

[١]- راجع على سبيل المثال:

Patrick Forterre, Jonathan Filée, and Hannu Myllykallio, «Origin and Evolution of DNA and DNA Replication Machineries». *The Genetic Code and the Origin of Life*, 145-68. New York: Kluwer Academic, 2004.

[2]- Liane M. Gabora, «Self-Other Organization: Why Early Life Did Not Evolve through Natural Selection». *Journal of Theoretical Biology* 241 (2006): 443-50.

[3]- Juli Peretó, Jeffrey L. Bada, and Antonio Lazcano, «Charles Darwin and the Origin of Life». *Origins of Life and Evolution of the Biosphere* 39, no. 5 (2009): 395-406.

رغم أن بعض الباحثين قد اعتقدَ بأنَّ فشل داروين في تفسير أصل الحياة كان فشلاً كبيراً من جانبه، إلا أنَّ داروين كان واضحاً تماماً في أنَّ نظرياته تُفسَّر التحولات في الأنواع وليس أصل الحياة. قدّمت نظرية داروين شرحاً لكيفية نمو الحياة، ولم تُقدِّم شرحاً لكيفية حدوث الحياة وهو أمرٌ اعتبره داروين خارج نطاق نظريته.

ولكن ينبغي أن نعود إلى الدور الحاسم الذي أدّاه الحمض النووي في التطوُّر البيولوجي لكي نؤكِّد على نقطةٍ أخيرة. تعتمدُ قدرة الحمض النووي على تشفير المعلومات الوراثية على كيمياء الكربون بشكل حاسم - فوق كلِّ شيء، قدرة الكربون على تكوين سلسلاتٍ طويلة. هل تُوجد قاعدةٌ عالمية كيميائية للتطوُّر في أرجاء الكون؟^[1] إن صحَّ ذلك، ليس من الصعب أن نلاحظ لماذا قد تكون الحياة مبنيةً على الكربون. ولكن أغلب علماء البيولوجيا يحتجّون أنَّ عملية التطوُّر تعتمدُ على ما هو مُتاح، وهذا يجعلُ التالي مشكوكاً فيه: إذا كان التطوُّر البيولوجي عالمياً في أرجاء الكون (كما يعتقدُ دوكنيز بوضوح أنَّ الحال هو كذلك)، فهو يستخدمُ بالضرورة الآليات الكيميائية والعناصر نفسها في كلِّ ظرف. يُوظَّف التطوُّر على الأرض الفوسفات بكثافة^[2]، ولكن التطوُّر في أماكن أخرى قد لا يفعل ذلك.

في النهاية، يستحيلُ ببساطة أن نناقش التطوُّر من دون التفكير في العمليات التي أدّت إلى تركيب المكونات الكيميائية الثلاثة الأساسية لآليات عملية التطوُّر على الأرض -الكربون، النيتروجن، والأوكسجين. الاعترافُ باعتماد التطوُّر البيولوجي على الكيمياء ليس أمراً جديداً. احتجَّ عالمُ الكيمياء من هارفارد جوزيا پارسونز كوك (Josiah Parsons Cooke) (1827-1894) أنَّ الكيمياء في الكون تتمتعُ بأهميةٍ حيوية في تشكيل نموّه. لقد حدّدت الخصائص الأساسية للعناصر الكيميائية كلاً من القيود والإمكانات البيولوجية:

«قبل أن تتمكّن الخليّة الأولى العضوية من الوجود، وقبل أن يتمكّن مبدأ الانتقاء الطبيعي التابع للسيد داروين من أن يبدأ عمَل العصور غير المعدودة الذي تقرّر أن ينتهي في تطوير إنسان كامل، بل حتّى قبل أن تتمكّن الكرة الأرضية الصلبة من التكتُّف من سديم لاپلاس، لا بدّ أن العناصر الكيميائية

[1]- Steven A. Benner, Alonso Ricardo, and Matthew A. Carrigan, «Is There a Common Chemical Model for Life in the Universe?» *Current Opinion in Chemical Biology* 8 (2004): 672-89.

[2]- راجع الدراسة الكلاسيكية التالية:

Frank H. Westheimer, «Why Nature Chose Phosphates». *Science* 235 (1987): 1173-8.

قد خُلقت ومُنحت تلك الخصائص التي من خلالها فقط يُجعل وجود تلك الخلية ممكنًا»^[١].

مع ذلك، فإن العناصر الحاسمة من الناحية البيولوجية-الكيميائية كالكربون والنيتروجين والأكسجين لم تتشكل في التاريخ المبكر للكون بل لم يكن من الممكن أن تتشكل حينها. وجود هذه العناصر الحاسمة هو نتيجة لـ«تراص» المادة أو «تراكمها» في النجوم، مع الابتداء اللاحق للتفاعلات الانصهارية النووية^[٢]. نسبة القوة الملزمة الانجذابية إلى طاقة كتلة السكون (التي تُعتبر على نحو واسع مثالاً كلاسيكياً على «الضبط الدقيق») هي على نحوٍ حيث سمحت بـ«التراص» التدريجي للمادة في أجسام أكبر: النجوم. تتشكل النجوم كنتيجة للاضطراب في الغيوم الضخمة للمادة داخل الوسط الهشّ الواقع بين النجوم^[٣]. لولا تشكّل النجوم، لكان الكون مُنحصراً في الهيدروجين والهيليوم، مع وجود نسبة ضئيلة فقط من العناصر الأخرى كالليثيوم والبريليوم.

إذاً أين تتركنا هذه التأمّلات؟ تُقدّم القضايا التي أثرناها السياق العميق للتطور البيولوجي، وتوضّح أنّ هذه العملية هي فقط جزء من الجواب على السؤال عن الأصول البشرية. تُشير التأمّلات أيضاً بعض القضايا حول ما إذا كان يُمكن النظر إلى الداروينية كعملية شاملة على ضوء آلياتها، نظراً إلى أهمية العوامل الموضوعية في تحديد الموارد الكيميائية المتاحة للآليات والعناصر التطورية. التطور هو جزء من الجواب على السؤال كيف وصلنا إلى هنا؟ مع ذلك، فإن تلك العملية تعتمد في النهاية على عمليات أخرى تقع بعيدة عن منالها.

لنمضِ قدماً وننظر إلى أحد الأبعاد الأخرى للجدال حول التدايمات اللاهوتية للداروينية.

الله كفرضية موصّحة؟

هل نحن بحاجة إلى الله لكي نشرح كل شيء؟ احتجّ ويليام بايلي أنّ الله هو مُفسّر «الإبداعات» التي نلاحظها في الطبيعة، أي بكلمة أخرى البنى الطبيعية التي أظهرت الدليل على التصميم والتنفيذ. وفقاً لدوكينز، يرمز داروين إلى افتراق طُرق. يحتجّ دوكينز أنّه قبل داروين، كان من الممكن النظر إلى العالم كشيء مُصمّم من قبل الله، ولكن بعد داروين لا

[1]- Josiah Parsons Cooke, Religion and Chemistry. New York: Scribner's Sons, 1880, 265.

[2]- Donald D. Clayton, Principles of Stellar Evolution and Nucleosynthesis. New York: McGraw-Hill, 1968, 70-2.

للاطلاع على معالجة تفصيلية حول مسألة «الضبط الدقيق»، راجع:

Alister E. McGrath, A Fine-Tuned Universe: The Quest for God in Science and Theology. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2009.

[3]- للاطلاع على تلخيص ممتاز للنظريات الحالية حول التشكّل النجمي، راجع:

Michael D. Smith, The Origin of Stars. London: Imperial College Press, 2004, especially 31-136.

يُمكن إلا أن نتحدّث عن «وهم التصميم». العالم الدارويني خال من الهدف، ونحن نخدع أنفسنا إن ظننا خلاف ذلك. «يملك الكون الذي نراقبه الخصائص بالدقة التي نتوقعها إذا لم يكن هناك جوهرياً تصميم، ولا غاية، ولا شر، ولا خير، لا شيء غير اللامبالاة العمياء العديمة الشفقة»^[1].

وعليه، يحتجُّ دوكينز أنّ الله زائدٌ عن الحاجة كفرضية تفسيرية. لا يملك الله أيّ «وظيفة نافعة» قابلة للتمييز في التفسير العلمي. دعماً لهذه الفكرة، يُقدِّم دوكينز عدداً من الاحتجاجات، وأكثرها إثارةً للاهتمام هو «برنامج البيومورف (البنية الشبيهة بالأحياء)» الخاص به^[2]. الهدف من هذا التشبيه هو مُساعدتنا في أن نُقدِّر أنّ ظهور التصميم يُمكن أن ينشأ من تطورات عشوائية. يقترح دوكينز التالي: تخيل أن قرداً (أو شيئاً مماثلاً) يجلسُ مع آلة كتابة تضمّ ٢٦ حرفاً كبيراً وزرّ مسافة. اختار دوكينز العبارة التالية من مسرحية «هاملت» من تأليف شكسبير المؤلفة من ٢٨ مُكوّناً: «أخاله يُشبه نمساً». هذه هي «الجملة المستهدفة». يُنتج الحاسوب الآن عشوائياً عبارةً من ٢٨ مُكوّناً - ما يُوازي أن يُحاول القرد في المثل أن يطبع مؤلفات شكسبير. لا حاجة للقول إن الجملة المنتجة لن تملك أيّ صلة بالجملة المستهدفة.

ولكن يحصل شيءٌ ما الآن. يُطلب من الحاسوب أن يُدقّق في العبارة ويختار الجملة التي «تُشبه بأكثر نحو - مهما كان ضئيلاً - الجملة المستهدفة»^[3]. تتواصل العملية الآن. بعد ٣٠ تكراراً فقط، يتمّ تطوير جملة تُشبه الجملة المستهدفة بشكلٍ قابلٍ للتمييز: «أماله يُشبه نمساً». بعد ١٢ تكراراً آخر أو ما يُقاربه، يتمّ التوصل إلى الجملة المستهدفة. يستنتج دوكينز أنّ عملية التطور قادرة على إحداث مظهر النظام بشكلٍ أسرع وأشدّ فاعلية من المتوقع.

ولكنّ هذا التشبيه خاطئ، فهو يتجاهل بعض القضايا الأساسية وكأنّها ليست إشكالية. بالفعل، يُشكّل هذا التشبيه مثلاً ممتازاً عما أسماه فريدريك وايسمان (Friedrich Waismann) «طرد المشاكل الفلسفية» عبر تشبيهات مُسيطر عليها ومُنتقاة بحذر^[4]. أوضح مشكلة هي أنّ التشبيه يفترضُ مسبقاً غائيةً يعتقد دوكينز أنّها مفقودة في الطبيعة. لا تُوجد «جملة مُستهدفة»

[1]- River out of Eden, 133.

[2]- The Blind Watchmaker, 46-51.

[٣]- م.ن.، ص ٤٧.

[4]- Friedrich Waismann, The Principles of Linguistic Philosophy. London: Macmillan, 1965, 60.

يُمكن أن تسيّر نحوها عملية التطور. يُقرّ دوكينز بهذا الأمر في الكتاب نفسه، ولكنه لا يعتبره أمراً ذا أهمية حيوية بالنسبة إلى تشبيهه^[١]. ولكن هذا خطأ واضح.

ثمة مشكلة أخرى لا يتطرق إليها دوكينز كما ينبغي. لقد تمّ إلغاء فكرة التصميم أو الانتقاء الهادف على المستوى اللفظي فقط. بينما يسمح لنا التشبيه بتفادي مفردات «التصميم»، إلا أنّ مفهوم التصميم موجودٌ ضمنياً في برنامج الحاسوب الذي أنشئ للتحكم بالتحوّل بطريقة مُحدّدة. هناك أسنة غير مُعترف بها كامنة في التشبيه، تمنحه المعقولة أمام جمهور القراء. إذا نزعت برنامج الحاسوب (المصمّم) فإنّ التشبيه سوف يخسر كثيراً من معقوليته. من الأفضل النظر إليه ببساطة وبشكلٍ حصري كإشارة إلى كيف يُمكن أن تتراكم الطفرات الصغيرة العشوائية لتنتج تغييراتٍ كبيرة شرطاً أن يتمّ اختيارها بطريقة غير عشوائية^[٢].

إذا وضعنا معقولة التشبيه جانبا، لنركّز على النقطة التي يُريد دوكينز أن يُعبر عنها: يُمكن لـ«نظرية حول الطفرة العشوائية زائد الانتقاء التراكمي غير العشوائي» أن تُفسّر ظهور التصميم في العالم. ليس هناك حاجة لافتراض الله كآلية تفسيرية. افترض أننا أقرنا بهذه النقطة، فما هي التدايعات؟ يستتجّ دوكينز أنه بما أنه يُمكن تجاهل الله باعتباره شيئاً لا علاقة له بالموضوع ومُستبعد، فإنّ الموقف الوحيد الذي يملك المعنى هو الإلحاد. رغم ذلك، لا يتخذ دوكينز بالفعل الخطوات المنطقية المطلوبة للتوصّل إلى هذه النتيجة، ويبدو أنّه يفترض أنّها واضحة ذاتياً إلى حدٍ كبير بحيث لا تقتضي الإثبات. ولكن الأمر ليس كذلك. من أجل توضيح هذه النقطة، يُمكن أن نستكشف الرؤية حول العالم التي قدّمها عالمُ اللاهوت المسيحي المتصدّر ثوماس أكويناس (١٢٢٥-١٢٧٤) في القرن الثالث عشر.

أنشأ أكويناس إطاراً لفهم علاقة الله بالعالم. ينسجُ هذا الإطار المواضيع الجوهرية في العقائد المسيحية مع بعضها^[٣]. يُمكن عرض الأفكار الأساسية التي طوّرها أكويناس ببساطة كبيرة كما يلي. الله هو سببُ كلِّ الأشياء، ولكنّ سببية الله تعملُ عبر عدّة طرق. رغم أنّه

[1]- The Blind Watchmaker, 50.

[2]- Climbing Mount Improbable, 75.

[٣]- للاطلاع على ما سوف يأتي، راجع:

Etienne Gilson, The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1994.

يجب أن نعتقد أنّ الله قادرٌ على فعل أمورٍ مُحدّدة على نحوٍ مباشر، إلاّ أنّه يُعوّض الفاعلية السببية إلى النظام المخلوق. وفقاً لأكويناس، ينبغي أن يُعتبر مفهوم السببية الثانوية امتداداً - وليس بديلاً عن - السببية الرئيسية لله نفسه. يُمكن أن تتحقّق الأحداث في النظام المخلوق ضمن علاقات سببية مُعقّدة، من دون أن ننكر بأيّ نحوٍ من الأنحاء اعتمادها النهائي على الله كسببٍ أوّل.

النقطة الحاسمة التي ينبغي تقديرها هي أنّ النظام المخلوق بالتالي يُبيّن العلاقات السببية التي يُمكن للعلوم الطبيعية أن تتحرّرها^[١]. يُمكن التحقيق في تلك العلاقات السببية وربطها ببعضها - مثلاً، على هيئة «قوانين الطبيعة» - من دون الإشارة بأيّ نحوٍ من الأنحاء إلى رؤية كونية إلهادية، فضلاً عن عدم اقتضاؤها. لكي نُعبّر عن هذا الأمر بأبسط طريقةٍ ممكنة نقول: يخلُق الله العالم بنظامه وعملياته الخاصّة.

تملكُ هذه المقاربة الكلاسيكية نقاطَ ضعفٍ وقوّة. أوضح نقاط قوتها هي أنّها قد وضعت الأسس المفهومية لتطوُّر العلوم الطبيعية في العصور الوسطى المتأخّرة، وذلك من خلال التشجيع على التحقيق في العمليات والأحداث الطبيعية. بالمناسبة، من المهم أن نذكر أنّ هذه الرؤية المسيحية تجاه العالم قد عُرضت قبل داروين بوقتٍ طويل. بالتالي، لا يُمكن أبداً وصفُ مقاربة أكويناس بأنّها محاولة لاحقة للدفاع عن المسيحية ردّاً على تهديدٍ مُتصوّر من العلم الطبيعي الجديد المتمثّل ببيولوجيا التطوُّر.

إلغاء الهدفية: آراء دوكينز حول السببية في الطبيعة

لنذكر الآن إحدى عبارات دوكينز الجديرة بالاعتباس التي ذكرناها آنفاً: «يملك الكون الذي نراقبه الخصائص بالدقّة التي نتوقّعها إذا لم يكن هناك جوهرياً لا تصميم، ولا غاية، ولا شرّ، ولا خير، لا شيء غير اللامبالاة العمياء العديمة الشفقة»^[٢]. وفقاً لدوكينز، تُلغي الداروينية أيّ مفهومٍ يتعلّق بوجود الهدفية في العالم الطبيعي. قد تُوجد مظاهر للتصميم، أو

[١]- راجع الدراسات المهمة التالية:

William E. Carroll, «Aquinas on Creation and the Metaphysical Foundations of Science». Sapientia 54 (1999): 69-91;

«Creation, Evolution, and Thomas Aquinas». Revue des questions scientifiques 171 (2000): 319-47.

[2]- River out of Eden, 133.

مظاهر للهدفية، ولكنها ليست إلا ذلك. تدمرت فكرة السببية من خلال أفكار داروين. يبدو أن دوكينز يعثرُ هنا على الدعم من توماس هاكسلي الذي علّق أنّ أشدّ ما صدمه عندما قرأ كتاب داروين «أصل الأنواع» للمرة الأولى هو أنّ «تلك السببية، كما تُفهم عموماً، قد تلقّت ضربة موتها على يديّ السيّد داروين»^[1].

ولكن ينبغي التعبير عن نقطتين هنا. أولاً، كان هاكسلي واضحاً في أنّ داروين قد فُتد نموذجاً واحداً فقط -الشكل «المفهوم عموماً»- من السببية، وليس غيره من النماذج. ثانياً، برزت فكرة السببية مجدداً على أنّها نافعة ومُناسبة في جوانب مُحدّدة من بيولوجيا التطور منذ العام ٢٠٠٠ تقريباً. لتتناول هاتين النقطتين بإيجاز.

أولاً: انتقد هاكسلي من يقترح أنّ نظرية الانتقاء الطبيعي التابعة لداروين تميلُ نحو «إلغاء السببية، واجتثاث [العناصر الجوهرية] للدليل المبني على التصميم»^[2]. رغم أنّ هاكسلي قد أكّد بشكل صائب أنّ مقارنة داروين قد دمّرت الفهم الشهير للسببية الذي وضعه ويليام بايلي، إلاّ أنّه كان واضحاً في أنّ نظرية داروين حول التطور هي شاهدة على «سببية أوسع»، مُتجذّرة في البنية الأعمق للكون. من المهم أيضاً أن نذكر تعليق آيسا جراي (Asa Gray) في مقالة لها وردت في دورية «الطبيعة»: «لنعترف بالخدمة الكبيرة التي أسداها داروين إلى العلم الطبيعي من خلال إعادته إلى السببية؛ وعليه، بدلاً من المورفولوجيا في مقابل السببية، سوف نحظى بالمورفولوجيا المتزوّجة من السببية»^[3].

ثانياً، أصرَّ عالم البيولوجيا فرايسكو أايالا وآخرون على شرعية توظيف اللغة السببية في التفسير البيولوجي وأهميته^[4]. يمكن أن نعتبر أنّ تكيّفات الكائنات الحيّة تكونُ مفسّرة سببياً حينما يمكن أن يُعلّل وجودها على ضوء مساهمتها في اللياقة التناسلية للجماعة. لقد لوحظ أنّ هذه التكيّفات -كالأعضاء، أو الآليات الاستتبابية، أو الأنماط السلوكية- كان لها

[1]- Thomas H. Huxley, Lay Sermons, Addresses, and Reviews. London: Macmillan, 1870, 301.

[2]- راجع:

Francis Darwin, ed., The Life and Letters of Charles Darwin. London: John Murray, 1887, vol. 2, 201.

[3]- Asa Gray, «Scientific Worthies: Charles Robert Darwin». Nature 10, no. 240 (1874): 79-81.

[4]- Francisco J. Ayala, «Teleological Explanations in Evolutionary Biology». Philosophy of Science 37 (1970): 1-15;

«Teleological Explanations vs. Teleology». History and Philosophy of the Life Sciences 20 (1998): 41-50.

أثرٌ مُفيدٌ على بقاء الكائنات الحيّة أو على قدراتها التناسلية، التي يُمكن أن تُعتبر «الهدف» الفينومينولوجي الذي تميل نحوه.

من المهم أن نذكر أنّ مفهوم «السببية» مفتوحٌ أمام تفسيراتٍ مُتعدّدة، بعضها إيمانيٌّ وبعضها الآخر ليس كذلك^[١]. ذكرَ فيلسوف البيولوجيا إرنست ماير (Ernst Mayr) بشكلٍ صائب أنّ العديد من علماء البيولوجيا يُقاومون التصريحات أو التفسيرات السببية، ويعودُ ذلك جزئيًا إلى أنّهم يشتبهون بأنّها تدسُّ العقائد اللاهوتية أو الميتافيزيقية غير القابلة للإثبات في ما يُفترض أنّه بيانات علمية موضوعية عن الواقع^[٢]. يسألُ ماير: ولكن ماذا لو تمّ تمييز نوعٍ مُحدّد من السببية داخل العملية البيولوجية وليس فرضه عليها؟ «توظيفُ ما يُسمّى باللغة «السببية» من قِبل علماء البيولوجيا هو أمرٌ مشروع؛ هو لا يُشيرُ إلى رفض التفسير الفيزيائي-الكيميائي ولا يُشيرُ إلى التفسير غير السببي»^[٣]. دعماً لاقتراحه، لاحظَ ماير أنّ الأمثلة على السلوك الموجه نحو الهدف هي واسعة الانتشار في العالم الطبيعي. بالفعل، إنّ «وقوع العمليات الموجهة نحو الهدف هو ربما أكثر خاصية مُميّزة لعالم المنظومات الحيّة»^[٤].

ينبغي أن نتقل الآن لكي نتناول الكاتب والصورة الطبيعي. بالفعل، ف، حيث يلعبان دوراً مركزياً في كتاب دوكينز «صانع الساعات الأعمى». وسوف نتطرّق في القسم الرئيسي الذي يلي إلى صورة الله كصانع ساعاتٍ إلهيٍّ وتطبيقها على العالم الحيّ من قِبل عالم اللاهوت ويليام بايلي الذي عاش في مطلع القرن التاسع عشر.

إلهُ صانع الساعات: خطأ بايلي الكبير (القابل للتصحيح)

طوّر مفهومُ الله كـ«صانع ساعات» -وهو مفهومٌ يقضي دوكينز وقتاً طويلاً جداً في

[١]- راجع:

Martin Mahner and Mario Bunge, Foundations of Biophilosophy. Berlin: Springer, 1997, 367-76;
Ernst Mayr, «The Multiple Meanings of 'Teleological'». History and Philosophy of the Life Sciences 20 (1998): 35-40.

[2]- Ernst Mayr, Toward a New Philosophy of Biology: Observations of an Evolutionist. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988, 38-66;

What Makes Biology Unique? Considerations on the Autonomy of a Scientific Discipline. Cambridge University Press, 2004, 39-66.

[3]- Mayr, Toward a New Philosophy of Biology, 59.

[٤]- م، ن، ص ٤٤-٤٥.

مُحاولة هدمه- على يد روبرت بويل (١٦٢٧-١٦٩١) خلال أواخر القرن السابع عشر. قارن بويل بين انتظامات العالم وتعقيداته وبين الساعة الكبيرة الموجودة في ستراسبورغ. كان ذلك بمثابة ردٍّ عجول نوعاً ما على التحديّ الفكريّ لما يُعرف عادةً بـ«الفلسفة الميكانيكية»^[١]. طُبّق تشبيه «صانع الساعات» في الأصل على العالم الماديّ، ومن ثمّ نُقل إلى الميدان البيولوجي في أواخر القرن الثامن عشر، مع نتائج وجددها البعض مُطمئنة بينما وجددها آخرون غير مُرضية بنحو عميق.

يُمثّل كتاب «صانع الساعات الأعمى» هجوماً مهماً وناجحاً جدّاً على هذا المفهوم الذي طُرِح في القرن الثامن عشر والذي يُشبهه الله بصانع ساعات. ولكن ما هي تداعيات ذلك؟ ما يُظهره دوكينز بالفعل هو أنّ الفهم المحدّد للغاية حول عقيدة الخلق، وهو فهمٌ نشأ كردٌّ على الظروف التاريخية في إنكلترا خلال القرن الثامن عشر، قد قُوِّضَ كلياً من قبل البيان الدارويني للتطور. سبق وأن رُفضت هذه النظرية المرتبطة بويليام بايلي باعتبارها غير مُلائمة من قبل العديد من علماء اللاهوت المتصدّرين آنذاك -مثل جون هنري نيومان (١٨٠١-١٨٩٠)- قبل أن يُقوِّضها داروين بشكلٍ أكبر. نظراً إلى أهمية هذه النقطة، سوف نفحصُ نظرية بايلي ببعض التفصيل.

خلفية تأكيد ويليام بايلي على «الإبداع» الظاهر في العالم البيولوجي هي بشكلٍ مُميّز مسألة إنكليزية، نشأت عبر التفاعل المعقّد للسياسة والدين في إنكلترا في مطلع القرن الثامن عشر. هذا التطور مُذهّل تاريخياً، وإضافة إلى ذلك له أهمية ليست بالضيّلة فيما يتعلّق بنظرية دوكينز حول «صانع الساعات الأعمى»^[٢].

في أواخر القرن السابع عشر، دفعت سلسلة من الأحداث التي وقعت في كلٍّ من

[١]- للاطلاع على الخلفية، راجع:

Margaret J. Osler, *Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

[2]- *The Blind Watchmaker*, 4-6.

الدولة والمجتمع البريطاني بوجه عام كنيسة إنكلترا نحو اتخاذ موقف الدفاع^[١]. يملك أحد هذه الأحداث صلةً مُحدَّدة بأهدافنا: ظهورُ مذهب الربوبية، وهي رؤية تتعلَّق بالله تعترفُ بالخالقية الإلهية ولكنها ترفضُ أيَّ تدخُّلٍ إلهيٍّ مُتواصلٍ في العالم. تسبَّب تصاعدُ مذهب الربوبية ببعض المشاكل في مؤسَّسة الكنيسة، خصوصًا فيما يتعلَّق بالكيفية التي ينبغي من خلالها تفسير الكتاب المقدَّس والتراث العقائدي للكنيسة. بعد أن أُعجبوا بإثبات إسحق نيوتن للانتظام الميكانيكي في العالم، شرع كثيرٌ من الأشخاص في الكنيسة باستكشاف الفكرة التي تُفيدُ أنَّ اللجوء إلى العالم الطبيعي قد يكون قاعدة الدفاع الجديد عن الأفكار المسيحية^[٢].

لطالما كان الاهتمام بالعالم الطبيعي جزءًا من التراث الفكري المسيحي. ولكن في الماضي، اتخذ هذا الأمر عمومًا هيئة تفسير العالم من منظورٍ مسيحي، مع اللجوء إلى الأعجوبة والجمال في العالم الطبيعي كطريقة لتقدير جمال الله^[٣]. من المعروف جيّدًا أنَّ أحد أهمِّ القوى الدافعة المؤدِّية إلى تطوُّر العلوم الطبيعية في القرنين السادس عشر والسابع عشر كان الاعتقاد بأنَّ دراسة الطبيعة من مسافة قريبة يؤدي إلى تبيين أعمق لحكمة الله^[٤]. كما عبر عالم الطبيعة الكبير جون راي (١٦٢٨-١٧٠٥) -مؤلِّف الكتاب المحتفى به «حكمة الله المتجلِّية في مصنوعات الخلق» (١٦٩١)- في العام ١٦٦٠م: «ليس للإنسان الحرَّ عمل أكثر جدارةً وبهجةً من تأمُّل مصنوعات الطبيعة البهية وتمجيد حكمة الله وخيره

[1]- Lisa M. Zeitz, «Natural Theology, Rhetoric, and Revolution: John Ray's Wisdom of God, 1691-1704». *Eighteenth Century Life* 18 (1994): 120-33;

Scott Mandelbrote, «The Uses of Natural Theology in Seventeenth-Century England». *Science in Context* 20 (2007): 451-80.

[2]- James R. Jacob and Margaret C. Jacob, «The Anglican Origins of Modern Science: The Metaphysical Foundations of the Whig Constitution». *Isis* 71 (1980): 251-67.

[٣]- راجع على سبيل المثال:

Umberto Eco, *The Aesthetics of Thomas Aquinas*. London: Radius, 1988;

Patrick Sherry, *Spirit and Beauty: An Introduction to Theological Aesthetics*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

[٤]- للاطلاع على بعض التأمّلات، راجع:

John Hedley Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

اللامتناهيين^[١].

ولكنّ كلّ هذا قد تغيّر في مطلع القرن الثامن عشر. تطوّرت مقارنةً جديدة في تطبيق اللاهوت، وقد عُرفت لاحقاً بنحوٍ مُتنوّع بـ«اللاهوت الطبيعي» أو «اللاهوت الفيزيائي» (المستخرج من الكلمة اليونانية «فيزيس» التي تعني «الطبيعة»). احتجّ على إمكانية استنتاج وجود الله وخصائصه من الطبيعة نفسها. مع تنامي سيطرة المذهب العقليّ على الحياة الفكرية الإنكليزية، ردّت مؤسّسة الكنيسة من خلال نقل التأكيد من المصادر التقليدية للحجّة (كالكتاب المقدّس) إلى العالم الطبيعي. وعليه، أصبح ممكناً إثبات وجود الله وحكمته أمام عالمٍ يتزايد تشكيكه، وذلك من خلال اللجوء إلى وجود النظام في الطبيعة.

بادئ الأمر، لجأ هذا «اللاهوت الطبيعي» إلى نظام العالم الفيزيائي -وفوق كلّ شيء إلى انتظام «الميكانيكا السماوية» التي أثبتها إسحق نيوتن (١٦٤٢-١٧٢٧). فجأة، أصبح يُنظر إلى نيوتن على أنه قد أعدّ مقارنةً جديدة للدفاع عن المسيحية وتطبيق اللاهوت. أضحى «اللاهوت الفيزيائي» رائجاً في مطلع القرن السابع عشر، ولكن لم يمض وقتٌ طويلاً قبل أن يؤدي ما بدا أنّه تحالفٌ واعدٌ بين العلم والدين إلى قطيعةٍ متزايدة وغير قابلة للنقض احتمالاً^[٢]. المقاربة التي دافع عنها العلماء المتصدّرون يوماً ما قد انتقلت إلى الأيدي الأقلّ كفاءة قطعاً للأساففة ورؤساء الشمامسة، الذين ردّدوا كثيراً وبنحو منقول أفكاراً لم يكونوا قد فهموها بشكل جيد، وكانوا يميلون إلى تضخيم دلالاتها. بدا وكأنّ منظومة نيوتن تُشير إلى أنّ العالم يُشكّل آليةً مُقيمة لذاتها ليست بحاجة إلى الإدارة أو المدد الإلهيين في عملها اليومي^[٣]. بالتالي، بعيداً عن التشجيع على الإيمان بالله، فإنّها تكون قد أعلنت أنّه غير ضروري تماماً.

مع حلول نهاية القرن الثامن عشر، استنتج كثيرٌ من أفراد النخبة الثقافية البريطانية أنّه من

[١]- راجع:

Charles Raven, John Ray, Naturalist. Cambridge: Cambridge University Press, 1950, 83.

[٢]- راجع الدراسة الدقيقة التالية:

H. H. Odom, «The Estrangement of Celestial Mechanics and Religion». Journal of the History of Ideas 27 (1966): 533-58.

[3]- James E. Force, «The Breakdown of the Newtonian Synthesis of Science and Religion: Hume, Newton and the Royal Society». Essays on the Context, Nature and Influence of Isaac Newton's Theology, 143-63. Dordrecht: Kluwer, 1990.

المرجح أكثر أن تقود منظومة نيوتن إلى الإلحاد أو اللاأدرية وليس إلى الإيمان. تركيبة العلوم الفيزيائية والدّين التابعة لنيوتن كانت قد فشلت. حينما علّق بيرسى بيش شيلي (١٧٩٢-١٨٢٢) أنّ «النيوتني الثابت هو مُلحدٌ بالضرورة»^[١]، فإنّه كان يُعبّر عن الإجماع المنبثق في ذلك العصر الذي أفاد أنّه لا يُكتسب إلا النزر اليسير من خلال الدفاع عن المسيحية عبر اللجوء إلى الفيزياء.

وعليه، إذا كان الفيزياء طريقاً مسدوداً، فماذا عن البيولوجيا؟ هل يُمكن إقامة الاحتجاجات على وجود الله استناداً إلى اللجوء إلى العالم الحيّ للطبيعة بدلاً من المدارات الدورية للكواكب؟ رأى پايلي طريقةً لحقن الحياة الجديدة في المقاربة. سوف تعيش لتقاتل في يومٍ آخر. للمصادفة، حققت مقاربة پايلي نجاحاً رائعاً أكثر ممّا كان يُمكن أن يتخيّله هو. ولكن مع ذلك فإنّها قد أثارت الانطباع الخاطيء تماماً بأنّ المصادقية الفكرية للمسيحية تعتمد بنحوٍ ما على المقاربة التي تبناها. المقاربة؟ الله كصانع ساعات.

كان لكتاب پايلي تحت عنوان «اللاهوت الطبيعي» أو «الأدلة على وجود الإله وصفاته المجموعة من مظاهر الطبيعة» (١٨٠٢) تأثير عميق على الفكر الدينيّ الإنكليزيّ الراجح خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، وقد عُرِف أنّ تشارلز داروين الشاب قد قرأه بامتنان. كان پايلي مُعجباً بعمق باكتشاف نيوتن للانتظام في الطبيعة، خصوصاً فيما يتعلّق بالمجال المعروف عادةً بـ«الميكانيكا السماوية». كان واضحاً أنّه يُمكن أن يُنظر إلى الكون بأكمله كآليةٍ مُعقدة تعمل وفقاً لمبادئٍ مُنتظمة ومفهومة.

استناداً إلى پايلي، توجّب نقلُ تشبيهه الله بصانع الساعات من الميدان الفيزيائي إلى الميدان البيولوجي. يتحمّم النظر إلى الطبيعة على أنّها «إبداع». تُشير هذه الكلمة المهمة إلى فكريّ التصميم والبناء، وقد اعتقد پايلي أنّ كليهما واضحان في العالم البيولوجي. يحتجّ پايلي على أنّ الشخص المجنون هو فقط من يقترح أنّ التكنولوجيا الميكانيكية المعقدة قد حدثت عبر صدفةٍ غير هادفة. تفترض الآلية الإبداع مُسبقاً - أي بتعبيرٍ آخر، كلاً من حسّ الهدفية والقدرة على التصميم والصناعة. يُمكن أن نُنظر إلى كلّ من الجسم البشري خصوصاً

[1]- John Gascoigne, «From Bentley to the Victorians: The Rise and Fall of British Newtonian Natural Theology». Science in Context 2 (1988): 219-56.

والعالم عمومًا على أنّهما آليتان صُممتا وبُنيتا وتكيّفتا بشكلٍ ممتاز مع حاجاتهما وأوضاعهما الخاصة.

تعرض الفقرات الافتتاحية في كتاب پايلي تحت عنوان «اللاهوت الطبيعي» التشبيه الذي اشتهر به پايلي وأصبح مادةً لكثيرٍ من الإشارات الممتنة -ولكن النقدية في النهاية- في كتاب دوكينز «صانع الساعات الأعمى»:

«حينما أعبّر مرّجًا، افترض أنّني ركلتُ حجرًا برجلي وسألت كيف وصل الحجر إلى هناك. قد أُجيب أنه، على حدّ علمي، كان مُلقىً هناك منذ الأزل؛ وربما لن يكون سهلًا للغاية إظهار سخافة هذا الجواب. ولكن افترض أنّي وجدتُ ساعةً على الأرض، وتمّ الاستفسار كيف صادف وجود الساعة في ذلك المكان. بالكاد سوف أفكرّ بالجواب الذي قدّمته سابقًا، أي على حدّ علمي إمكانية أن تكون الساعة موجودة هناك منذ الأزل. ولكن لماذا لا يخدم هذا الجواب الساعة كما الحجر؛ لماذا ليس مسموحًا به في الحالة الثانية كما في الحالة الأولى؟»^[1]

بعدها، يُقدّم پايلي وصفًا تفصيليًا للساعة، ويذكر على وجه الخصوص وعاءها، وزنبركها الأسطواني المفتول، وعجلاتها الكثيرة المتداخلة، ووجهها الزجاجي. بعد أن ينقل پايلي قرآءه مع هذا التحليل الدقيق، يتوجّه لرسم استنتاجه المهم بنحوٍ حاسم:

«عند ملاحظة هذه الآلية -إنّها تتطلّب بالفعل فحصًا للآلة، وربما بعض المعرفة المسبقة بالموضوع، لكي ندركها ونفهمها؛ ولكن، كما قلنا، عند ملاحظتها وفهمها فإنّ الاستدلال الذي نظّته حتميًا، أي أنّ الساعة لا بدّ أن يكون لها صانع -أنّه لا بدّ أن يكون قد وُجد في وقت ما وفي مكان ما أو غيره صانعٌ أو صنّاعٌ شكّلوها لغاية نجد أنّها بالفعل تُجيب عنها، قد فهموا بناءها وصمّموا استخدامها»^[2].

التشبيه، كأغلب ما يردّ في مؤلفات پايلي، هو مُستعار، والبحث العلميّ هو من الدرجة الثانية قطعًا. كان پايلي قد انتحل كتابات جون راي من دون شفقة في سعيه نحو اللاهوت الطبيعي الجديد. رُغم أنّ پايلي كان مُفكرًا اشتقائيًا وذا أفكار قديمة، إلا أنّه كان ناقلًا ممتازًا للأفكار. ولكن ما نقله پايلي بفاعلية عالية كان نمطًا باليًا من التفكير. أنماط التفكير التي يعود تاريخها إلى أواخر القرن السابع عشر ومطلع القرن الثامن عشر سبق وأن كانت تُعتبر قديمة وعديمة الفائدة من قبل

[1]- William Paley, Works. London: Wm. Orr & Co., 1849, 25.

[2]- م.ن.

أغلب الأكاديميين المسيحيين، إلا أن هذه الأفكار قد مُنحت حيويةً جديدةً من خلال كتابات پايلي الرائجة^[١].

احتجّ پايلي على أنّ الطبيعة تُظهرُ علامات «الإبداع»، أي التصميم والصناعة الهادفين. تشهدُ الطبيعة سلسلةً من البنى البيولوجية «المبتكرة»، أي التي أنشأت مع غاية واضحة في الذهن. «كلُّ دلالة على الابتكار وكلُّ تجلُّ للتصميم في الساعة قد تحقّق في المصنوعات [في] الطبيعة». بالفعل، يحتجّ پايلي على أنّ الطبيعة تُظهرُ درجةً ابتكار أكبر مما هو موجودٌ في الساعة. پايلي هو في أفضل أحواله حينما يتعاملُ مع البنى المعقّدة بشكلٍ هائل، وهي المتمثلة بالعين والقلب البشريين اللذين يُمكن وصف كلٍّ منهما بتعابير آلية. يُشيرُ پايلي إلى أنّ أيَّ شخصٍ يستخدمُ منظاراً يُمكن أن يرى أنّ هذه الأداة المعقّدة قد صُمّمت وصُنعت على يد أحدٍ ما. يتساءل هذا الشخص: من ينظرُ إلى العين البشرية ويفشل في أن يرى أنّ لها مُصمماً أيضاً؟

تتمثّل حجةُ پايلي في أنّ الخلق ساكن. بعد أن خلقَ الله الأشياء، فإنّها لا تتطوّر، لقد صُبّت الأشياء في قالبها النهائي ولم تحتج للتطوّر. وفقاً لپايلي، يُشيرُ مفهوم التطوّر إلى نقصٍ في القالب الأصلي، فكيف يُمكن لآله كامل أن يخلق مخلوقاً غير كامل؟ بما أنّه لا يوجد معنىً للتطوّر في بيان پايلي حول الخلق، فإنّ مجرد إثبات وجود التطوّر في الطبيعة هو كافٍ لتقويض كامل أطروحته.

فُسّرت نظرية داروين بشكلٍ طبيعي وأنيق أكثر بكثير خاصيتين في العالم البيولوجي، لم تستطع أن تستوعبهما عقيدة پايلي حول «الخلق المميّز» إلا بطريقةً مُتكلّفة ومرتبكة نوعاً ما. أولاً: خلال أسفاره على سفينة «بيغل»، كان داروين مُعجباً بالقطعان الحيوانية ذات الطبيعة الفردية جداً على الجزر كأرخييل غالاباغوس. كان يُمكن تفسيرُ هذه القطعان بسهولة على ضوء التطوّر داخل بيئةٍ محلية. جهدتُ نظريةُ پايلي في فهم معنى هذا الأمر. ثانياً: أدرك داروين أنّ نظريته يُمكن أن تُفسّر سبب وجود الأعضاء اللاوظيفية التي لا تملك غايةً ظاهرية. واجه پايلي مشاكل في تفسير لماذا مَنَحَ الله البشر الزائدة الدودية بينما لا تؤدّي وظيفةً مُفيدة، ولكن في نظر داروين، شكّلت هذه الأعضاء بقايا ماضٍ تطوري. اعتقدَ داروين أنّ

[١]- للاطلاع على بيان تفصيلي، راجع:

Alister E. McGrath, Darwinism and the Divine: Evolutionary Thought and Natural Theology. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011, 85-142.

نظريته حول الانتقاء الطبيعي تملك قوة تفسيرية أكبر من عقيدة پايلي حول الأفعال المستقلة من الخلق المميّز. «لقد ألقى الضوء على عدّة حقائق هي بناءً على الاعتقاد بأفعال الخلق المستقلة غامضة تمامًا»^[١].

كما داروين من قبله، كان دوكينز بليغاً وسخياً في بيانه لإنجاز پايلي، وقد ثمن «أوصافه الجميلة والموقرة لآلية الحياة المشرحة»^[٢]. لم يزد دوكينز بأيّ نحو أعجوبة «الساعات» الميكانيكية التي أبهرت پايلي وأعجبتة للغاية، ولكنّه احتجّ على أنّ دفاعه عن وجود الله -رغم «إخلاصه الشغوف» و«استمداده للمعلومات من أفضل البحث العلمي البيولوجي في يومه»- هو «خطأ باهر وتام». «صانع الساعات الوحيد في الطبيعة هو قوى الفيزياء العمياء».

دوكينز صائبٌ في انتقاد پايلي. أغلبُ الأكاديميين المسيحيين -سواء كانوا علماء طبيعة أم علماء لاهوت- من العصر الفيكتوري المبكر قد فعلوا الأمر نفسه، واعتبروا أنّ پايلي قد مثّل أسلوباً بالياً من النظر إلى الأمور، وقد فشل في إنصاف التطوّرات العلمية في ذلك العصر أو المواضيع الأساسية في اللاهوت المسيحي المطلّع. أعلن عالم اللاهوت الفيكتوري البارز جون هنري نيومان أنّ مقارنة پايلي يُحتمل منها بالدرجة نفسها أن تقود إلى الإلحاد كما إلى الإيمان بالله. رفض نيومان حجة پايلي المبنية على التصميم، مُقترحاً في واقع الأمر مقارنةً استقرائية إلى تفسير العالم الطبيعي: «أنا أوّمن بالتصميم لأنني أوّمن بالله؛ لا أنني [أوّمن] بالله لأنني أرى التصميم»^[٣].

دُعِيَ نيومان في العام ١٨٥٢ لإلقاء سلسلة من المحاضرات في مدينة دبلن حول «فكرة الجامعة». أتاح له هذا الأمر أن يستكشف العلاقة بين المسيحية والعلوم، خصوصاً «اللاهوت الفيزيائي» التابع لپايلي. انتقد نيومان مقارنة پايلي بشدة، جالداً إياها بأنها «إنجيل زائف». بدلاً من تقدّمها تجاه المقاربات الأكثر تواضعاً التي تبنتها الكنيسة القديمة، مثلت

[1]- Charles Darwin, *Origin of the Species*. London: John Murray, 1872, 164.

[2]- *The Blind Watchmaker*, 5.

[3]- نيومان في رسالة إلى ويليام روبرت براونلو، ١٣ نيسان ١٨٧٠، في المصدر التالي: *The Letters and Diaries of John Henry Newman, vol ٩٧, ٢٥*. للاطلاع على مزيد من الملاحظات على نيومان والاحتجاجات المبنية على التصميم، راجع: Noel K. Roberts, «Newman on the Argument from Design». *New Blackfriars* 88 (2007): 56-66; Kevin Mongrain, «The Eyes of Faith: Newman's Critique of Arguments from Design». *Newman Studies Journal* 6 (2009): 68-86.

هذه المقاربة تقهقهرًا عن تلك الأفكار.

يُمكن تلخيص لبّ النقد الذي وجّهه نيومان لمقاربة پايلي في جملة واحدة: «لقد أخذت خارج مكانها، ووُضِعَتْ إلى الأمام بشكلٍ بارزٍ للغاية، وبالتالي استُخدمت على وجه التقريب كأداةٍ ضدّ المسيحية»^[1]. شكّل «اللاهوت الفيزيائي» التابع لپايلي مغرماً، واعتقد نيومان بضرورة التخلّي عنه قبل أن يُفنّد المسيحية:

«لا يُمكن لللاهوت الفيزيائي، من طبيعة القضية، أن يُخبرنا كلمةً واحدةً عن المسيحية نفسها؛ لا يُمكن أن يكون مسيحياً، بأيّ معنى حقيقي على الإطلاق... لا بل أكثر من هذا، لا أتردّد في أن أقول إنّه عند أخذ البشر على ما هم عليه، فإنّ هذا المسمّى بالعلم الطبيعي يميلُ -إذا شغلّ الذهن- أن يُوجّهه ضدّ المسيحية»^[2].

قبل سبع سنوات من أن يُفسد داروين مقاربة پايلي على أسسٍ علمية، كان نيومان -الذي كان يُعدّ بشكلٍ واسعٍ أهمّ عالمٍ لاهوت إنكليزي في القرن التاسع عشر- قد رفض رأي پايلي باعتباره مغرماً لاهوتياً بالياً.

الأمر المثير للاهتمام هو أنّه لم يكن هناك أيّ إدراك من جانب نيومان لأزمة الإيمان الجديدة التي كان كتاب داروين على وشك أن يُسرّعها. استندتُ حجة نيومان -التي سبقت زمنيًا كتاب «أصل الأنواع» من تأليف داروين- فقط إلى اعتقاده بأنّ مقاربة پايلي تفشلُ فيما سعت إلى نقله وتضعُ اللاهوت المسيحي في شرك الدفاعيات التي قد تُخطئ بشكلٍ كارثي. لم تكن تلك المرة الأولى التي تأخذُ الدفاعيات المسيحية انعطافاً خاطئاً كارثياً. وفقاً لنيومان، تأخّر التصحيح الفوريّ كثيراً.

اعتقدَ بعضُ المؤلّفين اللاحقين في العصر الفيكتوري أنّ نظرية داروين حول التطور قد سمحتُ لفكر پايلي بأن ينمو في جهاتٍ أكثر نفعاً. كما أظهرَ جيمز مور (James Moore) في بيانه الضخم والفاصل حول الردود المسيحية على داروين، اعتقدَ كثيرون أنّ نقاط القصور

[1]- John Henry Newman, *The Idea of a University*. London: Longmans, Green & Co, 1907, 450-1.

للاطلاع على الخلفية، راجع:

Fergal McGrath, *The Consecration of Learning; Lectures on Newman's Idea of a University*. Dublin: Gill, 1962.

[2]- Newman, *Idea of a University*, 454.

الواضحة في بيان پايلي حول الحياة البيولوجية -ومن أبرزها مفهوم «التكيف الممتاز»- قد صُحِّحت من خلال مفهوم الانتقاء الطبيعي التابع لداروين^[١].

الأهم من ذلك هو أنّ سلسلة من المؤلفين قد نبذوا اهتمام پايلي بتكيفات مُحدّدة (استخداماً لمصطلح دارويني لم يكن يعرفه)، وفضّلوا التركيز على الحقيقة التي تُفيد أنّ التطور يبدو محكوماً ببعض القوانين المحدّدة تماماً -وهو تطبيق واضح لبيولوجيا المقاربة العامة التي طوّرها أكويناس في العصور الوسطى والتي انعكست في كتاب بايدن پاول (Baden Powell) النافذ تحت عنوان «مقالات حول روح الفلسفة الاستقرائية» (١٨٥٥)^[٢].

النقطة الجوهرية هنا هي أنّ پايلي يرمزُ إلى الازدهار المتأخّر والأخير لحركة انبثقت في أعقاب الثورة النيوتنية الكبيرة في أواخر القرن السابع عشر، والتي ضلّت طريقها كلياً مع حلول مُنتصف القرن الثامن عشر. أعاد پايلي صياغة أفكار قديمة، غير مُدرك أنّ صلاحية مصداقيتها الضعيفة كانت على وشك الانتهاء. ينبغي اعتبارُ كتاب داروين «أصل الأنواع» ومؤلفاته اللاحقة تفيدياً يعودُ تاريخه إلى أواخر القرن التاسع عشر لفكرةٍ تعودُ إلى مطلع القرن الثامن عشر قد نظرَ إليها بريبة المؤلفون المسيحيون المتصدّرون في مطلع القرن التاسع عشر.

إذاً، لماذا تعامل پايلي مع فكرة النظام الطبيعي الجامد الذي أسسه الله مرةً واحدةً وللأبد عبر فعلٍ أصلي من الخلق؟ من خلال حبس نفسه في هذه الرؤية الجامدة للأشياء، أدخل پايلي نفسه في مُعضلة. لم يتمكن هو أو أتباعه اللاحقون من التصديّ للأدلة الجيولوجية التي أفادت أنّ العالم أقدم ممّا قد تمّ تخيله إلى الآن^[٣]، أو للإدراك المتنامي بحصول تغييراتٍ

[1]- James R. Moore, *The Post-Darwinian Controversies: A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Great Britain and America, 1870-1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

[2]- R. S. S. Baden Powell, *Essays on the Spirit of the Inductive Philosophy*. London: Longman, Brown, Green and Longmans, 1855.

للاطلاع على تحليل ممتاز حول هذا المفكّر، راجع:

Pietro Corsi, *Science and Religion: Baden-Powell and the Anglican Debate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

[٣]- راجع:

Stephen Baxter, *Ages in Chaos: James Hutton and the Discovery of Deep Time*. New York: Forge, 2004.

في دائرة السكّان البيولوجية مع مرور الوقت. ولكن كانت هذه افتراضات أواخر القرن السابع عشر الذي كان محبوساً في نمط التفكير الجامد الذي كان سمةً للعلم الطبيعي في ذلك العصر الأقدم. تشكّل لاهوتُ پايلي من خلال الرؤية الكونية العلمية في العصر الحديث المبكر التي دفعت به إلى أن يُفكّر بالخلق على نحوٍ جامد^[١].

المسيحية ليست كياناً جامداً، بل تُشبه نبتةً نامية^[٢]. رغم أنه مُتجدّر في الكتاب المقدّس إلا أنّ التراث اللاهوتي المسيحي كان مُلتفتاً دائماً إلى الحاجة لتفسير نصّه التأسيسي بأكثر طريقة أصيلة ممكنة. أدى هذا إلى جدالات داخل الكنيسة حول أفضل كيفية لتفسير نصوص مُحدّدة. خلال السنوات الـ ٥٠٠ الأولى من تاريخ المسيحية، انبثق عددٌ من المبادئ الأساسية. كان أحد هذه المبادئ تفسير الكتاب المقدّس على نحوٍ يُتيحُ تفاعلاً إبداعياً مع أفضل علمٍ طبيعي في ذلك الزمن.

كان أحد أكثر علماء اللاهوت تأثيراً في ذلك العصر هو أوغسطين من هيبو (٣٥٤-٤٣٠)، الذي احتلّ فكره أهميةً خاصةً في عملية استكشاف العلاقة بين تفسير الكتاب المقدّس وبين العلوم. أكّد أوغسطين على أهمية احترام استنتاجات العلوم فيما يتعلّق بتفسير الكتاب المقدّس. كما لاحظ أوغسطين في تفسيره لسفر التكوين، فإنّ بعض المقاطع كانت قابلةً فعلاً لتفسيراتٍ مُتنوّعة. وعليه، كان من المهم السماح بمزيدٍ من البحث العلمي للمساعدة في تحديد أكثر نمط تفسيرٍ مُناسب يتّصل بمقطعٍ مُحدّد:

«فيما يتعلّق بالشؤون التي تكون غامضةً جداً وبعيدةً للغاية عن رؤيتنا، نجد في الكتاب المقدّس نصوصاً يمكنُ تفسيرها بوسائلٍ مُختلفة للغاية من دون الانحياز إلى الإيمان الذي تلقيناه. لا ينبغي في هذه الحالات أن نهرع ونُتخذ موقفاً بحزمٍ كبيرٍ إلى جانب واحد، بحيث إنه إذا قوَّض التقدّم الإضافي في البحث عن الحقيقة موقفاً بعدلٍ، نسقطُ نحن أيضاً معه. لا ينبغي أن نُحارب لصالح تفسيرنا الخاص بل لصالح تعاليم الكتاب المقدّس. لا ينبغي أن نتمنّى توفيق معنى الكتاب المقدّس

[١]- راجع:

McGrath, Darwinism and the Divine, 219-22.

[٢]- راجع:

Aidan Nichols, From Newman to Congar. Edinburgh: Clark, 1990.

مع تفسيرنا، بل [توفيق] تفسيرنا مع معنى الكتاب المقدس»^[١].

وعليه، حثَّ أوغسطين على أنه ينبغي لتفسير الكتاب المقدس أن يأخذ بعين الاعتبار بنحو وافٍ ما يمكن أن يُعتبر بشكلٍ معقولٍ حقيقةً مُثبتة. كانت تهدفُ هذه المقاربة تجاه تفسير الكتاب المقدس إلى أن تضمن أن لا يقع اللاهوت المسيحيّ أبداً في شراكِ رؤيةٍ كونيةٍ ما قبل-علمية. كان هذا دائماً هو الموضوع السائد في التفسير الغربي للكتاب المقدس، ولكنه لم يمنع الجدالات حول ما هي المقاربة الفضلى. كثيراً ما ضُمَّت هذه الجدالات التجربة والخطأ، حيث حدّدت الطريقة الفضلى لتفسير نص من الكتاب المقدس من خلال فترةٍ زمنيةٍ ممتدة من النقاش والاستكشاف.

كان ويليام بايلي سبب أحد تلك الاستكشافات. لا يهم أن التاريخ يعتبر استكشافه أحد قطع المغامراتية اللاهوتية الأقل نجاحاً. لا يمكن أن نتبى «رؤيةً يمينيةً إلى التاريخ»، تُثني على الاستكشافات التي نجحت وتنتقد بشدة تلك التي فشلت. لكي نستخدم عبارة أرنولد توينبي (Arnold Toynbee) الشهيرة، فإنَّ كامل مشروع اللاهوت المسيحي، كالحضارة البشرية نفسها، هو «حركة وليس ظرفاً، رحلة وليس ميناء»^[٢]. الأمر نفسه بالضبط ينطبق على المنهج العلمي. الاستكشاف أمرٌ جوهري.

كما سبقَ وأن أكدنا، جرى تقويمُ مقاربة بايلي تجاه الدفاعيات المسيحية منذ العام ١٨٠٠، وقد اكتمل مع حلول العام ١٨٥٠ قبل نشر نظرية داروين. الحكم؟ كان اختباراً فاشلاً. حانَ الوقتُ لإعادة استكشاف مقاربات أقدم حول الدفاعيات، وتطوير مقارباتٍ جديدة لم تُلطَّخها إخفاقات بايلي. ولكن كان تأثير بايلي على نحوٍ بقيت آراؤه داخل الثقافة الفيكتورية، وبقي معها فهمٌ جامدٌ جوهرياً للعالم البيولوجي اعتبرَ بشكلٍ خاطئٍ أنه يُشكِّل الرؤية المسيحية للأمر. لا عجب أن العديد من علماء اللاهوت أرادوا أن يعودوا إلى الوسيلة الأقدم والأكثر أصالة في تطبيق اللاهوت، وتنحية مغامرة بايلي جانباً.

[١]- للاطلاع على هذا، راجع:

Tarsicius van Bavel, «The Creator and the Integrity of Creation in the Fathers of the Church». *Augustinian Studies* 21 (1990): 1-33.

[2]- Arnold J. Toynbee, *Civilization on Trial*. London: Oxford University Press, 1948, 55.

تقويمٌ دوكينز للتداعيات اللاهوتية للداروينية يعتمدُ بشكلٍ مُفرطٍ على الافتراض الذي يُفِيدُ أنّ مقارباتٍ بايلي (أو الباييلية) تجاه المحيط الحيوي هي مألوفة ومعيارية في المسيحية. يبدو أنّ دوكينز يفترضُ أيضاً أنّ الدفاع الفكريّ عن المسيحية يستندُ إلى حدٍ كبيرٍ - إن لم يكن كلياً- إلى «الحجّة المبنية على التصميم» التي تُشبه الحجّة التي طرحها بايلي. ولكنّ اللاهوت المسيحي لا يؤكّد أنّ الإيمان المسيحي هو غير منطقي أو أنّه يفتقدُ للمكانة المعرفيّة الإيجابية إذا لم يلجأ إلى نوع الاحتجاجات التي يُطوّرُها بايلي. يُقدّم دوكينز دفاعاً ممتازاً للتخليّ عن فكر بايلي، ولكن يبدو أنّه يظنّ أنّ هذا يستلزمُ أيضاً التخليّ عن الله.

ماذا إذاً لو نسينا بايلي، وعُدنا إلى تفسير الكتاب المقدّس والمناهج اللاهوتية للكنيسة القديمة؟ للأسف! هذا اختبارٌ تاريخي لا يُمكن ببساطة الاضطلاع فيه. التاريخ، كما عملية التطوُّر التي يصفها داروين ودوكينز، غير قابل للانعكاس وعرضة للاحتتمالات التي تقعُ خارج السيطرة التجريبية. الحدث العرضي هو على نفس الدرجة من الأهمية في التطوُّر الثقافي كما في التطوُّر البيولوجي. ولكن ما يُمكن قوله وما ينبغي قوله هو التالي: لو كان الجدال الدارويني قد وقع في الكنسية الناطقة باللغة اليونانية في القرن الرابع، لجرت الأمور بشكلٍ مُختلفٍ للغاية^[١]. يعتمدُ تقويم دوكينز السلبيّ بشدّة للتداعيات الدينية للداروينية على تصوير العارض التاريخي الموضوعي كضرورة لاهوتية شاملة. حتّى مع أخذ الأهمية الثقافية لبريطانيا في القرن التاسع عشر بعين الاعتبار، لا يُمكن معالجة الظروف المحلية والمحدّدة لإنكلترا في العصر الفيكتوري وكأنّها تُحدّد الإيمان المسيحيّ على مرّ العصور.

ينبغي أن ندرك أنّ المؤلفين المسيحيين في عهدٍ أقدم كانوا قد طوّروا مفاهيم ديناميكية حول الخلق -على خلاف مفهوم بايلي الراكد والجامد- قابلة جداً للتنيح لكي تُناسب رؤية التطوُّر. سوف نتناول فيما يلي أحد أكثر الأمثلة شهرةً.

المفاهيم الديناميكية حول الخلق: أوغسطين من هيبو

في مطلع القرن الخامس، نشر أوغسطين من هيبو -الذي يُعتبر على نحوٍ واسعٍ أحد أكثر

[١]- راجع:

Frances M. Young, «Adam and Anthropos: A Study of the Interaction of Science and the Bible in Two Anthropological Treatises of the Fourth Century». *Vigiliae Christianae* 37 (1983): 110-40.

علماء اللاهوت تبصراً وتأثيراً في المسيحية- تأملاته حول الفصول الثلاثة الأولى من سفر التكوين. أَلَّف أوغسطين كتابه تحت عنوان «حول المعنى الحرفي للتكوين» بين سنوات ٤٠١ و٤١٥^[١]. إحدى أهم الأفكار التي طورها أوغسطين في هذه التعليقة هي أن فعل الخلق الإلهي لم يكن مقتصرًا على فعل الإنشاء بل امتد ليضمّ التفتح اللاحق والتحوّل في الخلق الأصلي. خلق العالم مع قابلية التحوّل الإضافي، تحت توجيه العناية الإلهية. بينما كان يُفكّر بعض بالخلق على ضوء إدخال الله لأنواع جديدة من النباتات والحيوانات الجاهزة الصنع -إن صحَّ التعبير- في عالم سبق وأن وُجد، إلا أن أوغسطين قد رفضَ هذا الأمر باعتباره غير مُنسجم مع الشهادة الإجمالية للكتاب المقدّس. بالأحرى، ينبغي أن نعتبر أن الله قد خلق في تلك اللحظة الأولى بالضبط الفاعليات (يستخدم أوغسطين مشهد «البذرة») لجميع أنواع الكائنات الحيّة التي سوف تأتي لاحقًا، ومن بينها البشرية.

وعليه، احتجّ أوغسطين أن الله قد خلق العالم مُترافقًا مع قدرة التحوّل من «مبادئ شبيهة بالبذور» قد وُجدت منذ البداية، ويحوي كلُّ منها القابلية للتحوّل اللاحق إلى نوع حيّ مُحدّد^[٢]. يقترح أوغسطين أن الأرض قد تلقت من الله القوّة أو القابلية لإنتاج الأشياء بنفسها^[٣]. تُفهم فكرة «البذرة» بأفضل نحو على أنّها توجيهية، حيث تُقدّم وسيلة غير دقيقة ولكن مفيدة لتصوير المفهوم الصعب لاهوتيًا ولكن المهم المتمثّل في أن الله يستمرّ في التصرف في الطبيعة لتحقيق القوى الكامنة المغروسة في النظام المخلوق لحظة خلقه^[٤]. تُشير صورة البذرة إلى أن الخلق الأصلي قد ضمّ في داخله القوى الكامنة لجميع الأنواع الحيّة التي سوف تظهر لاحقًا.

وعليه، درّس أوغسطين وجود «لحظتين» في الخلق، تُطابق فعل الإنشاء الابتدائي والعملية المستمرة المتمثّلة بالهداية الإلهية^[٥]. مع الإقرار بوجود ميلٍ طبيعيٍ إلى التفكير

[١]- من المهم أن نميّز الكتاب الناضج الكامل «المعنى الحرفي للتكوين» (٤٠١-٤١٥) عن الكتاب الأقدم غير الكامل «التفسير الحرفي للتكوين: كتاب غير مكتمل» (٣٩٣-٣٩٤). جميع الإشارات في هذا الفصل هي إلى الكتاب الناضج الكامل.

[٢]- راجع:

Michael J. McKeough, *The Meaning of the Rationes Seminales in St Augustine*. Washington: Catholic University of America Press, 1926.

[3]- Augustine, *De Genesi ad litteram*, V.iv.11.

[4]- Ibid, VI.vi.10-11; IV.xvi.27.

[5]- Ibid, V.iv.11.

بالخلق كحدث ماضٍ، يُصِرُّ أوغسطين أنه ينبغي الاعتراف بأنَّ الله يعملُ الآن، في الحاضر، حافظاً ومُوجِّهاً تفتِّح «الأجيال التي خزَّنها في الخلق حينما أنشأ لأول مرة»^[١].

يُصِرُّ أوغسطين أنَّ هذا لا يعني أنَّ الله قد خلق العالم غير تام أو غير كامل، وذلك لأنَّ «ما أنشأه الله في الأصل في الأسباب، فإنَّه قد أتمَّه لاحقاً في النتائج»^[٢]. خُلِقَ العالم مع قوَّة كامنة داخلية كي يتحوَّل إلى ما أراده الله منه أن يُصبح مع مرور الوقت، وقد مُنحت هذه القوَّة الكامنة في فعل الإنشاء الأساسي^[٣]. يُصرِّح أوغسطين أنَّ عملية التحوُّل هذه محكومة بقوانين أساسية تعكسُ إرادة خالقها: «أنشأ الله قوانين ثابتة تحكِّم إنتاج أنواع الكائنات وخصائصها، وتُخرجها من الخفاء إلى مجال الرؤية الكاملة حتَّى تُهيمن إرادة الله على كلِّ شيء»^[٤].

نلاحظُ هنا تأكيداً صريحاً على دور التدبير الإلهي في هداية ظهور العالم الطبيعي من خلال «قوانين ثابتة» (certas leges). لعبَ هذا المفهوم دوراً مهماً في إرشاد التفكير اللاحق حول «قوانين الطبيعة» أو «القوانين العلمية»^[٥]. يستخدمُ أوغسطين فكرة وجود عملية نشوءٍ موجهة من العناية الإلهية للتعبير عن مفهوم ثنائي حول الخلق: كحدثٍ أصلي مع إمكاناتٍ مُغرسة وكتحقُّقٍ لاحقٍ لتلك الإمكانات مع مرور الوقت.

حتَّى هذا البيان الموجز للغاية عن لاهوت الخلق وفقاً لأوغسطين يوضِّحُ أنه يُقدِّم إطاراً مُفيداً لكي يوضَّع فيه البيان المسيحي عن التطوُّر البيولوجي. يردُّ ضمناً في بيان أوغسطين حول الخلق المفهوم الذي يُفيدُ أنَّ الخلق يستلزمُ إنشاء واقع ذي مستوياتٍ مُتعدِّدة احتمالاً، تنبثقُ خصائصه تحت ظروفٍ مُحدَّدة إمَّا لم توجد أو أنها لم تُعتبر مُناسبةً للتحوُّل عند نشوء الكون. يحتجُّ أوغسطين على أنَّ الكون قد خرج إلى عالم الوجود مع قابلياتٍ داخلية تُتيحُ له التحوُّل إلى شكله الكامل، خاضعاً لهداية الله. يتناقضُ هذا الأمرُ بشكلٍ حادٍ مع آراءٍ بايلي الذي اعتقد أنَّ أيَّ فكرةٍ تُفيدُ أنَّ الطبيعة تملكُ طاقاتٍ حيوية أو قوى داخلية كافية لخلق

[1]- Ibid, V.xx.41-2.

[2]- Ibid, VI.xi.19.

[3]- Ibid, VI.xi.18.

[4]- Ibid, VI.xiii.23.

[٥]- للاطلاع على الوظيف اللاحق لعبارة مهمة من قبيل *quasdam certas leges* («قوانين محدَّدة ثابتة»)، راجع:

Jane E. Ruby, «The Origins of Scientific 'Law'». *Journal of the History of Ideas* 47 (1986): 341-59.

نظامها الخاص تُوازي الإلحاد^[١].

ينبغي أن نضع مقارنة أوغسطين إلى جانب عبارة تشارلز كينغسلي (١٨١٩-١٨٧٥) المحتفى بها الناشئة عن تأملاته في كتاب داروين «أصل الأنواع»: «كُنَّا نعلم قديماً أنّ الله حكيمٌ للغاية بحيث إنّه يستطيعُ أن يصنعَ جميعَ الأشياءِ؛ ولكن انظر، إنّه أكثرَ حكمةً بكثيرٍ حتّى من ذلك، إذ بمقدوره أن يجعلَ جميعَ الأشياءِ تصنعُ نفسها»^[٢]. يُمكن أن نسأل بشكلٍ منطقيّ: لماذا لم يُطوّر كينغسلي هذه الفكرة من قراءته لأوغسطين بدلاًً من داروين؟ لماذا لم يستطع أن يُطبّق هذا الإطار اللاهوتيّ على قراءته لداروين، ويُدرك صداه المحتمل مع ما وجدته في «أصل الأنواع»؟ في الواقع، كان عالم البيولوجيا الإنكليزي الكاثوليكي سنت جورج ميفارت (St. George Mivart) (١٨٢٧-١٩٠٠) عالماً بمقاربة أوغسطين، وقد ثمن أهمية الإطار الذي قدّمته لاستيعاب وجهات النظر التطوّرية. «يُصرّ القديس أوغسطين بطريقةٍ لافتةٍ للغاية على المعنى الاشتقاقي المحض الذي ينبغي فهمُ خلق الله للأشكال العضوية على ضوئه؛ أي أنّ الله قد خلقها من خلال منح العالم الماديّ القوّة على تطويرها في ظروفٍ مُناسبة»^[٣]. أمّا فريدريك تمپل (Frederick Temple) (١٨٢١-١٩٠٢)، الذي أصبح لاحقاً رئيس أساقفة كانتربري، فإنّه قد اعتبر هذه المقاربة الطريقة الواضحة في الأمام لللاهوت المسيحيّ. أشار تمپل في بعض المحاضرات المؤثّرة في العام ١٨٨٤ أنّ الله قد وهب الخلق «قوى متأصلة بحيث تطوّرت الكائنات الحيّة، كتلك الموجودة في الوقت الحاضر، في المسار العاديّ للوقت... لم يصنع الله الأشياء، يُمكن أن نقول ذلك؛ كلا، بل جعلها تصنع نفسها»^[٤].

مُقاربة پايلي والمقاربات الأخرى الشبيهة بها هي عارضٌ من التاريخ، نتيجة للإجماع

[1]- William Paley, *Natural Theology: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*. London: Faulder, 1809, 427-34.

[2]- Charles Kingsley, «The Natural Theology of the Future». *Westminster Sermons*. London: Macmillan, 1874.

كما أوغسطين، اعتبر كينغسلي أنّ هذه العملية يتمّ توجيهها من قِبَل العناية الإلهية.

[3]- St. George Mivart, *On the Genesis of Species*. New York: Appleton & Co., 1871, 281.

للاطلاع على النقاش، راجع:

Don O'Leary, *Roman Catholicism and Modern Science: A History*. New York: Continuum, 2006, 78-93.

[4]- Frederick Temple, *The Relations between Religion and Science*. London: Macmillan, 1885, 115.

العلميِّ السائد في مطلع القرن الثامن عشر (الذي افترضَ بعضٌ بشكلٍ غير حكيم أنه صحيحٌ دائماً) ومؤسسة كنسية أرادت أن تؤكد أهمية الاستقرار والنظام والانتظام، قد سعدت تماماً بالتماشي مع مقارنة بايلي وسوابقها كوسيلة لتلك الغاية -وليس لأن أفرادها قد علموا (أو حتى اعتقدوا) أنها خطأ، بل ببساطة لأنهم على ما يبدو قد افتقدوا المعرفة بالبدائل الأصيلة والقبالة للتطبيق التي تعودُ إلى المرحلة المهمة الأولى من التأمل اللاهوتي المسيحي.

إذا أمكن أن يقال إن بايلي وزملاءه قد اتخذوا انعطافاً خاطئاً، يجب أن نشكر دوكينز لأنه لفتَ إلى هذا الأمر -ولكن ينبغي أن نذكر أن العديد من الأفراد في العصر الفيكتوري كانوا قد توصلوا إلى الاستنتاج نفسه. لم يُفند دوكينز المسيحية بحد ذاتها، ولكنه فند ما يمثل قطعاً طرازاً لاهوتياً إنكليزياً من القرن الثامن عشر، قد هجره الأكاديميون المسيحيون منذ أمد بعيد. أصاب فيلسوف الدين الكاثوليكي كريستوفر مارتن حينما علّق أن: «الموجود الذي يُكشَف لنا عن وجوده من خلال الحجّة المبنية على التصميم ليس الله بل المهندس العظيم الذي [يعتقدُ به] الروبويون والماسونيون، مُتّحل مُتّكّر بصفة الله، رجل إنكليزي عجوز مُحترم حازم ولطيف وذكي للغاية، مُزوّد بمئزرٍ ومجرفةٍ ومُربّعٍ وبوصلات»^[1]. مع ذلك، ما زال تشبيهه بايلي الحيوي مُستقراً في البيانات الشهيرة حول الإيمان، خصوصاً في البروتستانتية في شمال أمريكا. لعلّ هذا كان الهدف الحقيقي لنقد دوكينز.

الانتقاء الطبيعي والمعتقدات الدينية: آراء داروين

ماذا إذاً عن إيمان داروين الديني؟ هل حولته نظريته عن التطور إلى مُحاربٍ مُلحد في وجه الاعتقاد الديني كما يُشيرُ بعضُ الباحثين على ما يبدو؟ للأسف! يتمُّ دائماً الاستشهاد بحجّة داروين ومثاله لتبرير الادّعاءات الميتافيزيقية واللاهوتية التي تتجاوزُ بشكلٍ كبيرٍ أيّ شيءٍ قد عبّر عنه داروين شخصياً في بيولوجيا التطور الخاصة به أو ربطه بها. لحسن الحظ، يسهلُ نسبياً تقديم الإجابة على السؤال التاريخيِّ أساساً حول آراء داروين الدينية، وذلك بفضل الدراسة البحثية المكثفة المتمحورة حول داروين وبيئته الفيكتورية خلال العقود القليلة

[1]- Christopher F. J. Martin, Thomas Aquinas: God and Explanations. Edinburgh University Press, 1997, 181.

الماضية^[١]. يضمُّ المشروع الممتاز على الشبكة العنكبوتية تحت عنوان Darwin Project قسمًا يجمع أهمَّ الأدلة التاريخية على نحوٍ موضوعيٍّ وموثوقٍ معًا من الناحية التاريخية^[٢].
 ثمة سؤالان مُرتبطان ينبغي التطرُّق إليهما. أولاً، ما هي آراء داروين الدينية؟ يبدو أنَّ داروين قد تخلَّى عما يُمكن أن نُسَمِّيه «المعتقدات المسيحية التقليدية»، وذلك في مرحلةٍ ما من أعوام الـ ١٨٤٠ رغم أنَّ التاريخ المحدد قد يبقى غامضًا. مع ذلك، ثمة فجوة نظرية كبيرة بين «التخلِّي عن الإيمان المسيحي المألوف» و«التحوُّل إلى ملحد». تتضمن المسيحية مفهومًا مُحددًا للغاية حول الله. يُمكن تمامًا الإيمان بإله غير إله المسيحية، أو الإيمان بالله ورفض أبعاد مُحددة أخرى في الدين المسيحي. بالفعل، يُمكن فهم «أزمة الإيمان في العصر الفيكتوري» - التي يُعتبر فيها داروين بشكلٍ واسعٍ مُشاهدًا ومُشاركًا في الوقت نفسه - كتحوُّلٍ بعيدًا عن تفصيلات المسيحية نحو مفهومٍ أكثر عموميًّا عن الله، يُحدِّد بشكلٍ كبيرٍ من خلال القيم الأخلاقية في ذلك العصر^[٣]. يبدو أنَّ داروين - كالعديد من الآخرين - قد تحرك نحو ما يُمكن أن يوصف بشكلٍ معقولٍ بأنه مفهومٌ ربوبيٌّ عن الله وليس الألوهية الأخص الموجودة في الدين المسيحي^[٤]. ليس من الصعب تمييز مسارٍ مُتواصلٍ تقريبًا يبدأ من الانتماء إلى الدين التقليدي خلال سنوات دراسته في كامبردج، إلى تبنيهِ لمذهب الربوبية غير المرتبط

[١]- راجع على سبيل المثال:

John Hedley Brooke, «The Relations between Darwin's Science and His Religion». *Darwinism and Divinity*. Oxford: Blackwell, 1985, 40-75;

Frank Burch Brown, *The Evolution of Darwin's Religious Views*. Macon, GA: Mercer University Press, 1986;

John Hedley Brooke, «Darwin and Victorian Christianity». *The Cambridge Companion to Darwin*, 192-213. Cambridge University Press, 2003.

[٢]- راجع:

www.darwinproject.ac.uk.

[٣]- ربما قد مُنحت «أزمة الإيمان» هذه كثيرًا من الأهمية. راجع:

Timothy Larsen, *Crisis of Doubt: Honest Faith in Nineteenth-Century England*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

[٤]- راجع:

Frank Burch Brown, «The Evolution of Darwin's Theism». *Journal of the History of Biology* 19 (1986): 1-45.

من المثير للاهتمام مقارنة آراء داروين مع فكرة «الألوهية العامة» الموجودة في كتابات بنجامين فرانكلين: David T. Morgan, «Benjamin Franklin: Champion of Generic Religion». *Historian* ٦٢ (٢٠٠٠): ٧٢٣-٩. مع أنَّ بنجامين فرانكلين قد وجد صعوباتٍ مع المفهوم المسيحي حول الله، إلا أنَّه لم يكن ملحدًا.

بالكتاب المقدس في زمن نشر كتاب «أصل الأنواع»، وصولاً إلى تبني موقف لا أدري أكثر في أواخر حياته (رغم أن داروين لم يكن ثابتاً تماماً في ميوله في هذا الوقت)^[١].

رغم أن معتقدات داروين الدينية قد ابتعدت من دون شك عما يمكن أن نُسَميه بنحو مُتساهل «المسيحية التقليدية»، إلا أنها لم تُستبدل بأي شيء يشبه -ولو من بعيد- الشكل العنيف والساخر من الإلحاد الذي نجده للأسف من جانب بعض الذين قدموا أنفسهم على أنهم مُناصروه في الأزمنة الأحدث. لا يوجد الكثير في كتابات داروين مما يُشير إلى أي استنتاج من هذا القبيل. علّق داروين على حيرته الدينية الشخصية في العام ١٨٧٩ أثناء تأليف سيرته الذاتية: «كثيراً ما يتذبذبُ حُكْمِي... أثناء أشدّ تذبذباتي تطرُّقاً، لم أكن مُلحدًا قطّ بمعنى إنكار الله. أعتقدُ أنه عموماً (وأكثر وأكثر مع تقدُّمي في السنّ)، ولكن ليس دائماً، أن [صفة] اللاأدري هي الوصف الأصحّ لوضعي الذهني»^[٢].

من المعلوم أن عاملين قد أثارا قلق داروين على وجه الخصوص، وكان لهما تداعياتٌ سلبية على موقفه تجاه المسيحية التقليدية. أولاً، اعتبر داروين أن وجود الألم والمعاناة في العالم يُشكّل عبئاً فكرياً وأخلاقياً لا يُحتمل. ثمة إجماعٌ واسعٌ يُفيد أن ما أسماه سي. إس. لويس بـ«مشكلة الألم» هو أحد أهمّ العوائق أمام الإيمان المسيحي، ومن المفهوم تماماً لماذا قد يستشعرُ شخصٌ حسَّاسٌ مثل داروين بثقل هذه القضية، خصوصاً على ضوء مرضه الطويل (الذي لم يُفسَّر لغاية الآن)^[٣]. لا شك أن وفاة ابنته آني في مُقبل عمرها وهي في سنّ العاشرة قد عمّق شعوره بالغضب الأخلاقي حول هذه القضية^[٤].

طرح دونالد فليمنغ (Donald Fleming) في العام ١٩٦١ الأطروحة المهمة التي تُفيد أن

[١]- من المثير للاهتمام أن نذكر عدد العلماء الذين امتلكوا آراء دينية كانت ابتداعية، ولو إلى درجةٍ ما. راجع الدراسات المهمة المجموعة في الكتاب التالي:

John Hedley Brooke and Ian McLean, eds., *Heterodoxy in Early Modern Science and Religion*. Oxford University Press, 2006.

[2]- *Life and Letters of Darwin*, vol. 1, 304.

[٣]- للاطلاع على دراسة حول أسباب مرض داروين الذي اتَّسم بحالات مُتقطّعة من «الإثارة والارتعاش العنيف ونوبات التقيؤ»، راجع: Ralph E. Colp, *To Be an Invalid: The Illness of Charles Darwin*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.

[٤]- تمّ توثيق هذا الأمر بطريقة جميلة في الكتاب التالي:

Randal Keynes, *Annie's Box: Charles Darwin, His Daughter and Human Evolution*. London: Fourth Estate, 2001.

تجربة داروين مع المعاناة شكّلت عنصراً أساسياً في فُقدانه للإيمان. أكّد فليمنغ أنّ داروين أصبح يعتقد أنّ «الإنسان الحديث يُفضّل أن يواجه المعاناة الخالية من المعنى بدلاً من المعاناة المكفولة بأن تكون واضحة لأنها تُراد من الأعلى»^[١]. وعليه، توجب أن يتمّ القبول بالألم والمعاناة باعتبارهما النتيجة الخالية من المعنى لعملية التطوُّر. مهما كان هذا الطرح بغيضاً إلا أنه بدا مفضلاً على البديل -أي أن يكون الله إمّا قد أنزل المعاناة بنفسه أو سمح بنزولها على يد آخرين.

الفكرة التي تُفيد أنّ التطوُّر قد وقع وفقاً لمبادئ أو قوانين عامة مُحدّدة، مع بقاء التفاصيل الدقيقة متروكةً للصدفة، لم تُرضِ داروين بشكلٍ كاملٍ قط، وقد بدا أنّها خلّفت العديد من الخيوط الفكرية المفكوكة وافتتحت قضايا أخلاقية صعبة -لا أقلها الهدر الهائل في الحياة الذي يُلازم عملية الانتقاء الطبيعي. ولكن بدا لداروين أنّها أقلّ إزعاجاً من البديل الذي يُفيد أنّ «الله المحسن والقدير قد خلقَ النمسيات [فصيصة من الحشرات] عن تصميم مع هدفٍ محدّد مُتمثّل بتناولها الطعام داخل الأجسام الحيّة لليرقات»^[٢]. يمكن على الأقلّ نسبة هذا الأمر إلى صدفةٍ في الطبيعة وليس إل التصميم الإلهي الهادف.

ثانياً: شارك داروين الغضب الأخلاقي الذي برز في منتصف العصر الفيكتوري حول بعض الأبعاد المتعلقة بالعقيدة المسيحية، خصوصاً تلك المرتبطة بالحركة الإنجيلية ذات التأثير المتزايد. كما جورج إليوت (١٨١٩-١٨٨٠) والعديد من الآخرين آنذاك^[٣]، ردّ داروين باشمئزاز على أفكار من قبيل لعنة الجحيم الخالد بحقّ من لا يؤمنون بصراحة بالإنجيل المسيحي^[٤]. استشعر داروين هذا الغضب بقوة خاصة، بسبب معتقدات والده الدينية غير المألوفة نوعاً ما. كما كتب داروين في سيرته الذاتية: «حقاً، بالكاد يُمكنني أن أفهم كيف قد يتمنى أيُّ شخص أن تكون المسيحية صادقة؛ لأنّه لو كان الأمر كذلك يبدو أنّ لغة

[1]- Donald Fleming, «Charles Darwin, the Anaesthetic Man». *Victorian Studies* 4 (1961): 219-36.

[٢]- رسالة إلى آيسا غراي بتاريخ ٢٢ أيار ١٨٦٠.

Life and Letters of Darwin, vol. 2, 310-12.

[3]- U. C. Knoepfelmacher, *Religious Humanism and the Victorian Novel: George Eliot, Walter Pater, and Samuel Butler*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970.

[٤]- للاطلاع على نظرة عامة ممتازة حول هذا الاشمئزاز الأخلاقي، راجع:

Geoffrey Rowell, *Hell and the Victorians: A Study of the Nineteenth-Century Theological Controversies Concerning Eternal Punishment and the Future Life*. Oxford: Clarendon Press, 1974.

النصّ البسيطة تُظهر أنّ الرجال الذين لا يؤمنون -وهذا يضمُّ أبي، وأخي، وجميع أصدقائي تقريباً- سوف يُعاقبون للأبد، وهذه عقيدة لعينة»^[١]. في تشرين الأول ١٨٨٢، ستّة أشهر بعد وفاة داروين، طلبت أرملته أن لا يُنشر هذا المقطع بالذات. كتبت أرملته العبارة التالية على حواشي مخطوطة زوجها عند هذه النقطة: «لا أحبّذ أن يُنشر المقطع بين هلاكين. يبدو لي فجاً. لا يمكن أن يُقال [أنّ عبارة هي] شديدٌ للغاية بحقّ عقيدة العقاب الأبدي للكفر - ولكن قلةٌ قليلة جداً الآن تُطلق على ذلك «المسيحية»^[٢]. يمكن أن نلاحظ هنا بعضاً من روح هذا العصر اللافت في التاريخ الثقافي الإنكليزي، حيث أخضعت بعض أبعاد الإنجيلية المسيحية إلى مستوى غير مسبوق من الانتقاد يعكسُ اعتقاداً مُتنامياً بأنّ هذه البيانات حول الطبيعة وأهداف الله هي قاصرة وغير مقبولة في ثقافةٍ مُتقدّمة بشكلٍ مُتزايد^[٣]. يتحدّث داروين هنا بصوت عصره، ولا يُضيفُ أيّ شيءٍ ذي طابعٍ تطوُّري على وجهٍ خاص.

ولكنّ السؤال الثاني هو أكثر أهميةً لأهدافنا في هذا القسم. ما هي العلاقة التي اعتقدَ داروين بوجودها بين نظريته حول الانتقاء الطبيعي والمسيحية، بغضّ النظر عمّا إذا كان ينبغي أن نعتبر داروين نفسه مؤمناً مسيحياً تقليدياً أو عُرفياً؟ بتعبيرٍ آخر، إذا وضعنا آراء داروين الدينية الشخصية جانباً، هل كان يعتقدُ أنّه يُمكن للمسيحيين أن يقبلوا مقاربتة تجاه التطوُّر كما عُرضت في الطبقات المتتالية من «أصل الأنواع»؟ مرةً أخرى، ناقش داروين هذه المسألة بشكلٍ صريحٍ في مؤلّفاته وأوضح أنّه يعتبرُ أنّ مُقاربتة تجاه التطوُّر لا تُسبّبُ أيّ إزعاجٍ ذهني للإيمان المسيحيّ التقليدي. لعلّ هذا هو أكثر اختلافٍ بارزٍ بين داروين ودوكينز، ولكنّه لم يلقَ الاهتمام الذي يستحقّه.

لقد مدحَ كثيرون بُعدَ النظر والحياد الهادئ في كتاب «أصل الأنواع» حيث لاحظوا انسلاخه الاجتماعي والسياسي الكبير وحياده الدينيّ الدقيق. ينبغي أن نتحوّل إلى رسائل داروين لكي نُوضّح كلاً من التذبذبات في مُعتقداته الدينية مع مرور الوقت بالإضافة إلى

[1]- The Autobiography of Charles Darwin 1809-1882. London: Collins, 1958, 87.

[٢]- م.ن.

[٣]- راجع هنا مؤلّفات كالمقالة التالية:

Howard R. Murphy, «The Ethical Revolt against Christian Orthodoxy in Early Victorian England». American Historical Review 60 (1955): 800-17.

تردده في التعليق على القضايا الدينية، ومن بينها معتقداته الشخصية. مع ذلك، حينما اقتضى السياق الأمر، يبدو أنّ داروين لم يكن مُستعداً فقط لأن يتبنّى بشكلٍ علني تطابق الإيمان الدينيّ مع نظرية الانتقاء الطبيعي، بل التأكيد عليها أيضاً.

ثمة مثالٌ نموذجي في إشارته إلى «القوانين التي غرسها الخالق في المادة»، وقد مُنِحَ في طبعة الكتاب الثانية اهتماماً أكثر من الطبعة الأولى^[١]. تأكيد داروين على دور القوانين الطبيعية في إدارة عمليات التطور قد دفع بعض الباحثين إلى أن يُشيروا إلى أنّ داروين قد حقّق للبيولوجيا ما حققه نيوتن للفيزياء. على سبيل المثال، وصف إرنست هاكل (Ernst Haeckel) داروين بـ«نيوتن الجديد» الذي كشف القوانين الطبيعية الحاكمة على المجال البيولوجي^[٢]. كانت نظرية الانتقاء الطبيعي التابعة لداروين قابلة للمقارنة مع قانون الجاذبية التابعة لنيوتن. حينما أُخذت النظريتان معاً، فإنّهما قد قدّمتا رؤيةً وحدوية عن العالم الطبيعي^[٣]. وعليه، فإنّ فيزياء نيوتن قد أدّت إلى ظهور طراز جديد من اللاهوت الطبيعي، أفلا يُمكن أن تؤدّي بيولوجيا داروين إلى نتيجةٍ مُشابهة؟ بالتالي، كما كشف نيوتن عن قوانين الفيزياء، يكون داروين قد كشف عن قوانين البيولوجيا.

قد تؤدّي مسارات التأمل هذه في النهاية إلى مفهوم ربوبيّ حول الله، وليس إلى الإله الثالوثي. ولكن لا يوجد هنا حتّى أيّ أثر ضئيلٍ للإلحاد الشخصي. قد يحتجّ بعضٌ على أنّ داروين قد جعل تحوّل الفرد إلى مُلحدٍ راضٍ فكرياً أمراً ممكناً، إلا أنّ داروين نفسه لم يتوصّل إلى هذا الاستنتاج. يصعبُ أن نعتقد أنّ إشاراتهِ إلى الخالق في كتاب «أصل الأنواع» قد ابتكرت ببساطة لتهدئة جمهوره، وأنّها قد شكّلت خداعاتٍ غليظة تهدف إلى التستر على

[١]- راجع التحليل الوارد في المقالة التالية:

John Hedley Brooke, «Laws Impressed on Matter by the Creator? The Origins and the Question of Religion». The Cambridge Companion to the «Origin of Species», 256-74. Cambridge University Press, 2009.

[٢]- راجع:

John F. Cornell, «Newton of the Grassblade? Darwin and the Problem of Organic Teleology». Isis 77 (1986): 405-21.

[٣]- راجع:

Bernard Kleeberg, «God-Nature Progressing: Natural Theology in German Monism». Science in Context 20 (2007): 537-69.

إلحاد خفي كان يخشى داروين أن يعيب نظريته في عين الجمهور المتدينين. كما علّق داروين نفسه أمام أيسا غراي (١٨١٠-١٨٨٨) في أيار ١٨٦٠ بخصوص كتاب «أصل الأنواع»، فإنه لم يملك أيّ نيّة للكتابة «بنحو إلحادي»، ولم يكن يعتقد أن آراءه حول الانتقاء الطبيعي تقتضي الإلحاد: «لا أرى سبباً لعدم إمكانية أن يكون قد أنتج إنسانٌ أو حيوانٌ آخر بشكلٍ أصلي عبر قوانينٍ أخرى، وأن تكون جميع هذه القوانين قد صُمّمت خصيصاً على يد خالقٍ عليمٍ تنبأ بكلّ حدثٍ ونتيجةٍ مُستقبلين»^[١]. رغم أن داروين قد اعتبر أن عقيدته حول الانتقاء الطبيعي تتطابق مع الإيمان بالإله الخالق، إلا أنه لم يعتبر أن هذا يستلزم وجود الإله الخالق، وكثيراً ما عبّر عن تردده الشخصي حول هذه المسألة. ولكن القضية هي كالتالي: مهما كانت طبيعة آراء داروين الدينية، إلا أنه قد أوضح أمرين: أن المؤمنين بالإله الخالق لا ينبغي أن يواجهوا صعوبةً فكريةً مع نظريته، وأن نظريته بحدّ ذاتها لا تُشكّل تحدياً لمعتقداتهم. لا بيرع دوكنيز في معالجة التاريخ، ويصعب فهم فشله في التعامل بشكلٍ مناسب مع آراء داروين عند هذه النقطة الحاسمة - خصوصاً حينما يُناقض داروين دوكنيز بشكلٍ واضحٍ للغاية هنا.

لم يكن الله، ولا حتّى كنيسة إنكلترا، عدواً لداروين، ولكن كان عدوّه نظرةً محدّدة عن الله تحصرُ فعلَ الخلق في سلسلة من الأفعال الإلهية الماضية المحدّدة ممّا يؤدّي إلى عالمٍ بيولوجي ثابت وجامد. ولكن ليس من الضروري أن نُحدّد آراء داروين الدينية الشخصية لكي نُقيّم أثرها على اللاهوت الطبيعي في العصر الفيكتوري. كان توماس هاكسلي -الذي كان ميّالاً نوعاً ما إلى تأكيد الأبعاد المعادية للدين في فكر داروين- واضحاً تماماً في أن «عقيدة التطوُّر ليست مُعادية للإيمان وليست إيمانية»^[٢]. أنكرت نظرية داروين الخلق الإلهي المباشر للكائنات الحيّة البيولوجية. السؤال الذي بقي مفتوحاً هو: هل أنكرت نظريته أيضاً التدخّل غير المباشر كالأفعال عن طريق الأسباب الثانوية؟

لقد عبّرت في هذا القسم عن قلقي من عدم تفاعل دوكنيز بشكلٍ مناسبٍ مع آراء داروين حول انسجام الانتقاء الطبيعي مع الإيمان بالله. ينبغي أن نتحوّل الآن إلى سؤالٍ تاريخيٍّ آخر يُثيرُ المزيد من الشكوك حول ما إذا برّر دوكنيز بشكلٍ كافٍ قراءته الإلحادية للداروينية.

[1]- Life and Letters of Darwin, vol. 2, 312.

[2]- Thomas H. Huxley, «On the Reception of the Origin of Species». Life and Letters of Darwin, vol. 2, 202.

سوف نتطرق فيما يلي إلى آراء علماء البيولوجيا وعلماء اللاهوت المسيحيين المتصدّرين القريبين من عصر داروين حول النظرية الجديدة المتمثلة بالانتقاء الطبيعي.

ردّة الفعل المسيحية على داروين

في غضون ثلاثين عامًا من نشر كتاب «أصل الأنواع»، كان قد انضوى كثيرون من مؤسّسة كنيسة إنكلترا وراء الأفكار الجديدة وصرّحوا بأنّها تتناغم تمامًا مع اللاهوت المسيحي. لاحظ أغلب الناس هذا الموقف الإيجابي الجديد داخل مؤسّسة الكنيسة، ومن بينهم هاكسلي. كتب هاكسلي في تشرين الثاني ١٨٨٧ مقالةً في دورية «القرن التاسع عشر»، ملخصًا ومقيمًا ثلاث محاضرات قريبة العهد كان قد ألقاها ثلاثة أساقفة رفعا من كنيسة إنكلترا. أُلقيت هذه المحاضرات في كاتدرائية مانشستر يوم الأحد ٤ أيلول ١٨٨٧ خلال اجتماع للجمعية البريطانية للتنمية العلمية، وذلك من قبل أساقفة كارلايل وبيدفورد ومانشستر^[١]. كتب هاكسلي بحماس واضح: «هذه الخطب الممتازة تُشيرُ إلى تحوّل جديد في المسار الذي يتبناه اللاهوت تجاه العلم، وتدللّ على إمكانية إحداث طريقة عمل مُشرّفة بين الاثنين». رحّب هاكسلي بهذه المحاولة الأصيلة لتحقيق التقارب - لا بل أكثر من ذلك الالتقاء الأصيل - بين العلوم الطبيعية واللاهوت. لعلّ أكبر حماسه قد حُفِظَ لصالح الرفض الراسخ لأيّ مفهوم يتعلّق بالمطالبة بمقصورات فكرية معزولة في العقل البشري بهدف التعامل معهما. أفرد هاكسلي تعليقًا واحدًا أصدره أسقف بيدفورد، مانحًا إيّاه مديحًا خاصًا، حيث نفى الأسقف أيّ فكرة تُفيد أنّ العلم والدين:

«يحتلان مجالين مُختلفين تمامًا وليسا بحاجة، بأيّ نحو من الأنحاء، إلى أن يتدخلا ببعضهما بعضًا. يدورُ الاثنان، إن صحَّ التعبير، في صعيدين مُختلفين، وبالتالي فإنّهما لا يلتقيان قط. وعليه، يُمكن أن تُتابع الدراسات العلمية بأعلى قدرٍ من الحرية، وفي الوقت نفسه يُمكن أن تُوجّه أكبر اعتبار تيجيلي إلى اللاهوت، من دون أن نملك مخاوف الاصطدام، بسبب عدم السماح بأيّ نقاط اتّصال»^[٢].

[١]- النصّ موجود في المقالة التالية:

Thomas H. Huxley, «An Episcopal Trilogy». Science and Christian Tradition: Essays, 126-59. London: Macmillan, 1894.

[2]- Huxley, «An Episcopal Trilogy», 129.

لماذا نُتعب أنفسنا بهذه التفاصيل التاريخية؟ لأنها تُوضِّحُ أنَّه من الإشكالي للغاية أن يُقال إنَّ داروين يستوجبُ الإلحاد. في واقع الأمر من الناحية التاريخية، لم يُرَ من قبل أعلم أصحاب الرأي حينذاك أنَّ الداروينية تستلزمُ الإلحاد. تمثل رأي هاكسلي الشخصي في أنَّ الداروينية تؤدي إلى اللادرية. ولكن تُشيرُ تعليقات هاكسلي على هذه المحاضرات إلى أنَّه لم يكن يعتبر هذه المسألة مُغلقةً بشكلٍ كامل. رغم وجود المعارضة على أفكار داروين، خصوصاً من بعض الواعظين الشهيرين، إلا أنَّ المسعى المعرفي الواسع لفهم كُُلِّ من ردة الفعل الشعبية والأكاديمية عليها قد أظهرَ مستوى أعلى بكثير من الدعم الديني لداروين ممَّا كان يُفترض سابقاً^[١].

لم يقتصر هذا الدعم الموجَّه لداروين على كنيسة إنكلترا. ظهرَ في هذا الوقت اهتمامٌ مُتزايدٌ بفكر داروين في شمال أمريكا، حتَّى في أوساط الفئات الدينية الأكثر تحفُّظاً التي كان يُحتمل أن يُتوقع منها المعارضة. يُمكن أن نجد مثلاً ممتازاً على هذا التويم الإيجابي لفكر داروين في آراء بنجامين وارفيلد (١٨٥١-١٩٢١) الذي يُعتبر بنحوٍ واسع أهمَّ عالمٍ لاهوت أمريكي في أواخر القرن التاسع عشر. رغم أنَّه امتلك منظوراً دينياً بروتستانتياً مُحافظاً، إلا أنَّ وارفيلد قد أوضح دعمه لمفهوم التطور البيولوجي^[٢]. بينما اعتبر داروين أنَّ عملية التطور تعتمدُ على تغيُّرات الصدفة التي تُحدِّد مبادئ عامة مصيرها اللاحق، احتجَّ وارفيلد أنَّه من المناسب تماماً النظر إلى عملية التطور على أنَّها مُنقادة للتدبير الإلهي.

في الواقع، قُبِلت النظرية على نحوٍ واسعٍ مُفاجئٍ في مذهب الأصولية المبكر في شمال أمريكا. استمدَّت هذه الحركة اسمها من سلسلةٍ من المنشورات القصيرة تحت عنوان

[١]- راجع على سبيل المثال:

David N. Livingstone, *Darwin's Forgotten Defenders: The Encounter between Evangelical Theology and Evolutionary Thought*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987.

[٢]- راجع:

David N. Livingstone, «B. B. Warfield, the Theory of Evolution and Early Fundamentalism». *Evangelical Quarterly* 58 (1986): 69-83;

David N. Livingstone and Mark A. Noll, «B. B. Warfield (1851-1921): A Biblical Inerrantist as Evolutionist». *Isis* 91 (2000): 283-304;

Alister E. McGrath, «Evangelicalism and Science». *The Oxford Handbook of Evangelical Theology*, 434-48. Oxford University Press, 2010.

«الأصول» التي صدرت في الفترة الممتدة بين ١٩١٢ إلى ١٩١٧^[١]. أَلَّفَ جايمز أور أحد تلك المقالات الأصولية. احتجَّ أور على أنَّ التطوُّر «أصبح يُعرَف بلا شيء غير اسم جديد لـ'الخلق'، إلا أنَّ القوَّة الإبداعية تعملُ الآن من الداخل عوضاً عما كانت عليه في المفهوم القديم، على نحوٍ خارجي قابلٍ للقبولة»^[٢]. رغم أنَّه كان مُعادياً لمفهوم داروين حول التغيرات العشوائية، كان أور واضحاً في أنَّه يسهلُ النظر إلى عملية الانتقاء الطبيعي من نواحٍ مُتناغمة مع الإيمان المسيحي.

يُمكن أيضاً أن نقف هنا لكي نتناول آراء رونالد فيشر، أحد أهمِّ علماء بيولوجيا التطوُّر في القرن العشرين^[٣]. كثيراً ما يُطلَق على فيشر، الذي لاحظَ دوكنز إنجازاته النظرية الكثيرة، لقب أب التركيب الدراويني الجديد. رغم أنَّه كان شخصاً مُنعزلاً نوعاً ما، إلا أنَّ فيشر كان مُستعداً تماماً للتدخل في الجدل حينما يعتقدُ أنَّ الحقيقة العلمية تتعرَّض للخطر. يتَّضحُ تماماً من مُحاضرة ألقاها في كنيسة كلية غونفيل وكيس في كامبريدج في العام ١٩٤٧ أنَّه لم يكن يعتقدُ أنَّ الداروينية الجديدة تقتضي الإلحاد (أو حتَّى اللاأدرية):

«في نظر الإنسان المتديّن بشكلٍ تقليدي، الشيء الجديد الجوهرِي الذي قدّمته نظرية تطوُّر الحياة العضوية هو أنَّ الخلق لم ينته كلياً منذ زمنٍ بعيدٍ في الماضي، ولكنّه ما زال مُستمرّاً في ثنايا أجله المدهش. وفقاً للغة سفر التكوين، ما زلنا نعيش في اليوم السادس، ربما في وقت مُبكرٍ بعض الشيء في الصباح، ولم ينته الفنّانُ الإلهي عن عمله بعد ويعلنُ أنَّه جيد للغاية. ربما يحصلُ ذلك فقط حينما تُصبح الصورة الناقصة جدّاً [التي صنعها] الله أكثر أهليّة على إدارة شؤون الكوكب الذي يتحكّم به [الله]»^[٤].

أشارَ ستيفن جاي غولد بشكلٍ صائبٍ إلى أنَّ العديد من أنصار الداروينية المتصدّرين يُعرّفون أنفسهم بأنّهم مُتديّنين، ولم يجدوا مُشكلةً في ذلك^[٥]. كما لاحظَ غولد، فإنَّ أيَّ إشارةٍ إلى أنَّ نظرية

[١]- للاطلاع على التفاصيل، راجع:

George Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism 1870-1925*. Oxford University Press, 1980.

[2]- James Orr, «Science and Christian Faith». *The Fundamentals*. Los Angeles: Bible Institute of Los Angeles, 1917, vol. 1, 334-47.

(المؤلّف هو من وضع التأكيدات).

[٣]- راجع كتاب السيرة الممتاز من تأليف ابنته:

Joan Fisher Box, R. A. Fisher: *The Life of a Scientist*. New York: Wiley, 1978.

[4]- R. A. Fisher, «The Renaissance of Darwinism». *The Listener* 37 (1947): 1001.

[5]- Stephen Jay Gould, «Impeaching a Self-Appointed Judge». *Scientific American* 267 (1992): 118-21.

التطوُّرُ الداروينية هي إلحادية بالضرورة تنأى بعيداً عن أهلية العلوم الطبيعية وتضلُّ طريقها إلى مجال لا يُمكن فيه تطبيق المنهج العلمي. وإن تمَّ تطبيقُ المنهج، فيُساء تطبيقه. وعليه، يحتجُّ غولد أنَّ تشارلز داروين كان لاأدرياً (حيث خسرَ مُعتقداته الدينية بعد الرحيل المأساوي لابنته المفضَّلة)، بينما عالمة النباتات الأمريكية البارزة آيسا غراي التي دافعت عن الانتقاء الطبيعي وألّفت كتاباً عنوانه «داروينيانا» كانت مسيحيةً مُتديّنة.

يُواصلُ غولد أنَّه في وقتٍ أقرب عهداً، كان تشارلز والكوت (١٨٥٠-١٩٢٧) مُكتشف أحافير طفل برجيس مُقتنعاً بالداروينية، وبالدرجة نفسها كان مسيحياً صلباً يعتقدُ أنَّ الله قدَّر الانتقاء الطبيعي لبناء تاريخ الحياة وفقاً لخططه وغاياته. وفي وقتٍ أحدث من ذلك، أظهر «أعظمُ مُناصري التطوُّر في جيلنا» موقفين مُختلفين جذرياً حول وجود الله: كان جورج غايلورد سيمپسون (١٩٠٢-١٩٨٤) لاأدرياً إنسانياً، بينما كان ثيودوسيوس دوزانسكي أرثودوكسياً روسياً مؤمناً. كما يستتجُّ غولد: «إمّا أنَّ نصف زملائي هم حمقى بشكل هائل، أو أنَّ علم الداروينية مُتناغمٌ تماماً مع المعتقدات الدينية التقليدية -ومتناغمٌ بشكلٍ مُساوٍ مع الإلحاد». ويبدو أنَّ هذا، باختصار، هو المكان الذي انتهى فيه الجدل. يُمكن أن تُعتبر الداروينية مُتناغمة مع المعتقدات الدينية التقليدية، اللاأدرية، والإلحاد. كلُّ شيءٍ يعتمدُ على كيفية تعريف هذه المصطلحات. الجدل نفسه أخذ، ويفتحُ كثيراً من الأسئلة المهمة حول حدود المنهج العلمي، وتفسير الكتاب المقدَّس، والقاعدة البرهانية للإيمان، والانتقال من النظريات العلمية إلى الرؤى الكونية، وتاريخ البيولوجيا. يستحيلُ أن ندرس أو أن نتدخَّل في هذه الجدالات من دون أن يُوجِّه إلينا التحديُّ ونُستحثَّ للتفكير ببعض قضايا الحياة العظيمة.

ولكن رغم أنَّ الجدل جديرٌ بالاهتمام للغاية وأخذ فكرياً، إلا أنَّه غير حاسم دينياً. يُقدِّم دوكينز الداروينية كطريق فكري سريع نحو الإلحاد، ولكن في الواقع، يبدو أنَّ المسار الفكري الذي وضعه دوكينز يعلِّق عند اللاأدرية. وبعد تعطُّله، يبقى هناك ثمة ثغرة منطقية كبيرة بين الداروينية والإلحاد، ويبدو أنَّ دوكينز يُفضِّل أن يسدَّ الفجوة من خلال فنَّ الخطابة وليس البرهان. إذا أردنا الوصول إلى استنتاجاتٍ ثابتة، ينبغي أن نصل إليها على أُسسٍ أخرى. مَنْ يقولُ لنا بشكلٍ جديٍّ عكس ذلك عليه أن يشرح الكثير.

قائمة المصادر والمراجع

1. "Creation, Evolution, and Thomas Aquinas". *Revue des questions scientifiques* 171 (2000).
2. "Darwin Triumphant: Darwinism as Universal Truth". *A Devil's Chaplain*.
3. "Teleological Explanations vs. Teleology". *History and Philosophy of the Life Sciences* 20 (1998).
4. Aidan Nichols, *From Newman to Congar*. Edinburgh: Clark, 1990.
5. Alister E. McGrath, "Evangelicalism and Science". *The Oxford Handbook of Evangelical Theology*, 434–48. Oxford University Press, 2010.
6. Alister E. McGrath, *A Fine-Tuned Universe: The Quest for God in Science and Theology*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2009.
7. Alister E. McGrath, *Darwinism and the Divine: Evolutionary Thought and Natural Theology*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.
8. Arnold J. Toynbee, *Civilization on Trial*. London: Oxford University Press, 1948.
9. Asa Gray, "Scientific Worthies: Charles Robert Darwin". *Nature* 10, no. 240 (1874).
10. Augustine, *De Genesi ad litteram*, V.iv.11.
11. Bernard Kleeberg, "God-Nature Progressing: Natural Theology in German Monism". *Science in Context* 20 (2007).
12. Brian Martin, "Social Construction of an 'Attack on Science'". *Social Studies of Science* 26 (1996).
13. Charles Darwin, *Origin of the Species*. London: John Murray, 1872.
14. Charles Kingsley, "The Natural Theology of the Future." *Westminster Sermons*. London: Macmillan, 1874.
15. Charles Raven, *John Ray, Naturalist*. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.
16. Christopher F. J. Martin, *Thomas Aquinas: God and Explanations*. Edinburgh University Press, 1997.
17. *Climbing Mount Improbable*.
18. David N. Livingstone and Mark A. Noll, "B. B. Warfield (1851–1921): A Biblical Inerrantist as Evolutionist." *Isis* 91 (2000).
19. David N. Livingstone, "B. B. Warfield, the Theory of Evolution and Early Fundamentalism". *Evangelical Quarterly* 58 (1986).
20. David N. Livingstone, *Darwin's Forgotten Defenders: The Encounter between Evangelical*

Theology and Evolutionary Thought. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987.

21. David T. Morgan, "Benjamin Franklin: Champion of Generic Religion." *Historian* 62 (2000).
22. Dawkins, "A Survival Machine".
23. Dena Pedynowski, "Science(s): Which, When and Whose? Probing the Metanarrative of Scientific Knowledge in the Social Construction of Nature." *Progress in Human Geography* 27 (2003).
24. Don O'Leary, *Roman Catholicism and Modern Science: A History*. New York: Continuum, 2006.
25. Donald D. Clayton, *Principles of Stellar Evolution and Nucleosynthesis*. New York: McGraw-Hill, 1968.
26. Donald Fleming, "Charles Darwin, the Anaesthetic Man". *Victorian Studies* 4 (1961).
27. Ernst Mayr, "The Multiple Meanings of 'Teleological'." *History and Philosophy of the Life Sciences* 20 (1998).
28. Ernst Mayr, *Toward a New Philosophy of Biology: Observations of an Evolutionist*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.
29. Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1994.
30. Eugene V. Koonin and Yuri I. Wolf, "Is Evolution Darwinian or/and Lamarckian?" *Biology Direct* (November 11, 2009).
31. Fergal McGrath, *The Consecration of Learning; Lectures on Newman's Idea of a University*. Dublin: Gill, 1962.
32. Frances M. Young, "Adam and Anthropos: A Study of the Interaction of Science and the Bible in Two Anthropological Treatises of the Fourth Century". *Vigiliae Christianae* 37 (1983).
33. Francis Darwin, ed., *The Life and Letters of Charles Darwin*. London: John Murray, 1887, vol. 2, 201.
34. Francisco J. Ayala, "Teleological Explanations in Evolutionary Biology." *Philosophy of Science* 37 (1970).
35. Frank Burch Brown, "The Evolution of Darwin's Theism". *Journal of the History of Biology* 19 (1986).
36. Frank Burch Brown, *The Evolution of Darwin's Religious Views*. Macon, GA: Mercer University Press, 1986.
37. Frank H. Westheimer, "Why Nature Chose Phosphates". *Science* 235 (1987).

38. Frederick Temple, *The Relations between Religion and Science*. London: Macmillan, 1885.
39. Friedrich Waismann, *The Principles of Linguistic Philosophy*. London: Macmillan, 1965.
40. Geoffrey Rowell, *Hell and the Victorians: A Study of the Nineteenth-Century Theological Controversies Concerning Eternal Punishment and the Future Life*. Oxford: Clarendon Press, 1974.
41. George Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism 1870–1925*. Oxford University Press, 1980.
42. Guy Barry, “Lamarckian Evolution Explains Human Brain Evolution and Psychiatric Disorders”. *Frontiers in Neuroscience* (November 26, 2013).
43. H. H. Odom, “The Estrangement of Celestial Mechanics and Religion.” *Journal of the History of Ideas* 27 (1966).
44. Howard R. Murphy, “The Ethical Revolt against Christian Orthodoxy in Early Victorian England.” *American Historical Review* 60 (1955).
45. Huxley, “An Episcopal Trilogy”.
46. James E. Force, “The Breakdown of the Newtonian Synthesis of Science and Religion: Hume, Newton and the Royal Society”. *Essays on the Context, Nature and Influence of Isaac Newton’s Theology*, 143–63. Dordrecht: Kluwer, 1990.
47. James Orr, “Science and Christian Faith.” *The Fundamentals*. Los Angeles: Bible Institute of Los Angeles, 1917, vol. 1.
48. James R. Jacob and Margaret C. Jacob, “The Anglican Origins of Modern Science: The Metaphysical Foundations of the Whig Constitution.” *Isis* 71 (1980).
49. James R. Moore, *The Post-Darwinian Controversies: A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Great Britain and America, 1870–1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
50. Jane E. Ruby, “The Origins of Scientific ‘Law’.” *Journal of the History of Ideas* 47 (1986).
51. Joan Fisher Box, R. A. Fisher: *The Life of a Scientist*. New York: Wiley, 1978.
52. John F. Cornell, “Newton of the Grassblade? Darwin and the Problem of Organic Teleology”. *Isis* 77 (1986).
53. John Gascoigne, “From Bentley to the Victorians: The Rise and Fall of British Newtonian Natural Theology.” *Science in Context* 2 (1988).
54. John Hedley Brooke and Ian McLean, eds., *Heterodoxy in Early Modern Science and Religion*. Oxford University Press, 2006.

55. John Hedley Brooke, "Laws Impressed on Matter by the Creator"? The Origins and the Question of Religion." *The Cambridge Companion to the "Origin of Species,"* 256–74. Cambridge University Press, 2009.
56. John Hedley Brooke, "Darwin and Victorian Christianity." *The Cambridge Companion to Darwin,* 192–213. Cambridge University Press, 2003.
57. John Hedley Brooke, "The Relations between Darwin's Science and His Religion." *Darwinism and Divinity.* Oxford: Blackwell, 1985.
58. John Hedley Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
59. John Henry Newman, *The Idea of a University.* London: Longmans, Green & Co, 1907.
60. Josiah Parsons Cooke, *Religion and Chemistry.* New York: Scribner's Sons, 1880, 265.
61. Juli Peretó, Jeffrey L. Bada, and Antonio Lazcano, "Charles Darwin and the Origin of Life." *Origins of Life and Evolution of the Biosphere* 39, no. 5 (2009).
62. Kevin Mongrain, "The Eyes of Faith: Newman's Critique of Arguments from Design." *Newman Studies Journal* 6 (2009): 68–86.
63. Liane M. Gabora, "Self-Other Organization: Why Early Life Did Not Evolve through Natural Selection." *Journal of Theoretical Biology* 241 (2006).
64. *Life and Letters of Darwin,* vol.
65. Lisa M. Zeitz, "Natural Theology, Rhetoric, and Revolution: John Ray's Wisdom of God, 1691–1704." *Eighteenth Century Life* 18 (1994): 120–33;
66. Luke Davidson, "Fragilities of Scientism: Richard Dawkins and the Paranoid Idealization of Science." *Science as Culture* 9 (2000).
67. Margaret J. Osler, *Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
68. Martin Mahner and Mario Bunge, *Foundations of Biophilosophy.* Berlin: Springer, 1997.
69. Matthew D. Eddy, "The Rhetoric and Science of William Paley's Natural Theology." *Theology and Literature* 18 (2004).
70. Mayr, *Toward a New Philosophy of Biology.*
71. McGrath, *Darwinism and the Divine.*
72. Michael D. Smith, *The Origin of Stars.* London: Imperial College Press, 2004, especially.
73. Michael J. McKeough, *The Meaning of the Rationes Seminales in St Augustine.* Washington: Catholic University of America Press, 1926.

74. Michael Ruse, "Darwinism and Atheism: A Marriage Made in Heaven?" Think 2, no. 6 (2004).
75. Michael Ruse, Darwin and Design: Does Evolution Have a Purpose? Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.
76. Moshe Szyf, "Lamarck Revisited: Epigenetic Inheritance of Ancestral Odor Fear Conditioning." Nature Neuroscience 17 (2014).
77. Newman, Idea of a University.
78. Noel K. Roberts, "Newman on the Argument from Design." New Blackfriars 88 (2007).
79. Patrick Forterre, Jonathan Filée, and Hannu Myllykallio, "Origin and Evolution of DNA and DNA Replication Machineries." The Genetic Code and the Origin of Life, 145-68. New York: Kluwer Academic, 2004.
80. Patrick Sherry, Spirit and Beauty: An Introduction to Theological Aesthetics. Oxford: Clarendon Press, 1992.
81. Pietro Corsi, Science and Religion: Baden-Powell and the Anglican Debate. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
82. R. A. Fisher, "The Renaissance of Darwinism." The Listener 37 (1947): 1001.
83. R. S. S. Baden Powell, Essays on the Spirit of the Inductive Philosophy. London: Longman, Brown, Green and Longmans, 1855.
84. Ralph E. Colp, To Be an Invalid: The Illness of Charles Darwin. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
85. Randal Keynes, Annie's Box: Charles Darwin, His Daughter and Human Evolution. London: Fourth Estate, 2001.
86. Richard Dawkins, "A Survival Machine." The Third Culture, 75-95. New York: Simon & Schuster, 1996.
87. River out of Eden, 133.
88. Scott Mandelbrote, "The Uses of Natural Theology in Seventeenth-Century England." Science in Context 20 (2007).
89. St. George Mivart, On the Genesis of Species. New York: Appleton & Co., 1871.
90. Stephen Baxter, Ages in Chaos: James Hutton and the Discovery of Deep Time. New York: Forge, 2004.
91. Stephen Jay Gould, "Impeaching a Self-Appointed Judge". Scientific American 267 (1992).
92. Steven A. Benner, Alonso Ricardo, and Matthew A. Carrigan, "Is There a Common

Chemical Model for Life in the Universe?” *Current Opinion in Chemical Biology* 8 (2004).

93. Tarsicius van Bavel, “The Creator and the Integrity of Creation in the Fathers of the Church”. *Augustinian Studies* 21 (1990).

94. *The Autobiography of Charles Darwin 1809–1882*. London: Collins, 1958.

95. *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, vol. 25.

96. Thomas H. Huxley, “An Episcopal Trilogy”. *Science and Christian Tradition: Essays*, 126–59. London: Macmillan, 1894.

97. Thomas H. Huxley, “On the Reception of the Origin of Species.” *Life and Letters of Darwin*, vol. 2.

98. Thomas H. Huxley, *Lay Sermons, Addresses, and Reviews*. London: Macmillan, 1870.

99. Timothy Larsen, *Crisis of Doubt: Honest Faith in Nineteenth-Century England*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

100. U. C. Knoepfelmacher, *Religious Humanism and the Victorian Novel: George Eliot, Walter Pater, and Samuel Butler*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970.

101. Umberto Eco, *The Aesthetics of Thomas Aquinas*. London: Radius, 1988.

102. *What Makes Biology Unique? Considerations on the Autonomy of a Scientific Discipline*. Cambridge University Press, 2004.

103. William E. Carroll, “Aquinas on Creation and the Metaphysical Foundations of Science”. *Sapientia* 54 (1999).

104. William Paley, *Natural Theology: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*. London: Faulder, 1809.

105. William Paley, *Works*. London: Wm. Orr & Co., 1849.

106. William Sweet, “Paley, Whately, and ‘Enlightenment Evidentialism’”. *International Journal for Philosophy of Religion* 45 (1999).

107. www.darwinproject.ac.uk.

العلمويّة الغربية

إدارة التحرير

لا شكّ في أنّ العلم هو أحد أرقى أشكال التميّز بين الإنسان وبين غيره من المخلوقات، ولعلّه لا يكون من الإغراق في تحليل الفعل الإلهيّ أن نقول إنّ الله تعالى حين خلق الإنسان الأول، فعلمه الأسماء كلّها وباهى به ملائكته، أراد أن يبيّن هذه الخصوصيّة في خليفته الأرضيّ وهي قابليّته للتعلّم واكتساب العلم والمعرفة. وبدأت رحلة الإنسان في مراكمة المعرفة مضافاً إلى العلم الذي تلقّاه بالتعليم الإلهيّ، ولا أدري، وليُحمّل هذا الكلام على الإنشاء والشعر وليس على بيان الاعتقاد، ولا أدري هل كان الإنسان في مبدأ رحلته المعرفية تجريبياً، حيث إنّ الآية تومئ إلى الربط بين الأكل من الشجرة وبين الخلد، فلعلّ أبانا آدم عليه السلام أراد أن يجرب ليثبت صحة تلك الفرضية أو يكشف زيفها، فأكل وكانت النتيجة انكشاف بطلان تلك الفرضية، وفكّحت له تلك التجربة سائر أبواب المعرفة، فأدرك أنّ التجربة ليست هي الوسيلة الوحيدة للمعرفة، فأصابه الندم على ما جرب، وانفتحت له كوى أخرى تطلّ على زوايا أخرى من حديقة المعرفة، وهي المعرفة غير التجريبية. واستمرت رحلة الإنسان المعرفية بتؤدة عبر قرون طوال، أغلق فيها الإنسان بعض الأبواب وفتح بعضها الآخر. ففي فترة من تاريخ الفكر الإنسانيّ، لم تكن التجربة من دأب العلماء وما كان ينبغي أن تكون كذلك، بل كان يُنظر إليها بشيء من الاحتقار ويُلام صاحبها؛ لأنّه كما يقولون مشغولٌ بإدراك الجزئيات على حدّ تعبير أحد الفلاسفة. ومن هنا، يقرّر برتراند راسل بلحن فيه شيء من السخرية الهادئة أنّ «أرسطو يؤكّد أنّ عدد أسنان المرأة أقلّ من عدد أسنان الرجل، ما يبيّن -رغم أنّه تزوّج مرتين- أنّه لم يكلف نفسه عناء النظر في فم أيّ من زوجتيه ليبرهن مقولته»^[1]. وعلى أيّ ورث العلماء عبر التاريخ هذه الرؤية وغيرها من الرؤى. وظلّت العلوم كلّها تسير إلى فترة طويلة من الزمن مع أمّها الفلسفة تماشيها، إلى أن تفرّق الجمع بعد ذلك وانفصلت العلوم شيئاً فشيئاً عن الفلسفة، وصار لكلّ علم ميدانه وأدواته أو عدّته المنهجية الخاصّة به.

[1]- راسل، برتراند، أثر العلم في المجتمع، ص ٢٧.

ثم ما لبث أن فتح العقل البشريّ فتوحات كبرى في مجال العلوم الطبيعية واستطاع هذا العقل حلّ الكثير ممّا كان يُصنّف في دائرة الألغاز التي تحتاج إلى حلّ. وقد أغرت هذه الفتوحات العقل الإنسانيّ فأراد أن يفتح بمفاتيح العلم كلّ أبواب المعرفة المغلقة. مذ ذاك اليوم لمعت في أذهان بعض العلماء عبارة «العلم الحديث» التي يقصد به الإلماح إلى النهضة العلمية التي استجدّت على العلم في هذه الفترة الزمنية التي نتحدّث عنها، وصار العلم هو العلم الحاصل من أدوات التجريب وما سوى ذلك ليس علمًا. ويبدو أنّ هذا المصطلح (nuova scienza)، وُلد على يد الرياضي الإيطاليّ نيقوللو تارتاجليا (Niccolò Tartaglia) وذلك كعنوان لأطروحته في علم المدفعية^[1].

ولم يقتصر الأمر على ميدان العلوم؛ بل سرى هذا التطّلع إلى ميدان السياسة وأهلها، حيث تحوّل العلم إلى جزء من البرنامج السياسيّ لبعض السياسيّين من أمثال جواهر لال نهرو الذي يُنقل عنه قوله: «العلم وحده هو الذي يستطيع حلّ جميع المشكلات من الجوع والفقر، والجهل والأميّة، والخرافات والتقاليد البالية، والمصادر الغزيرة التي تذهب إلى النفايات، ومشكلة البلد الغنيّ الذي يسكنه شعبٌ جائعٌ... من الذي يستطيع تجاهل العلم في هذا العصر؟ إنّنا نحتاج إليه في كلّ دورة من دورات تاريخنا... إنّ المستقبل هو للعلوم ولأولئك الذين ينشئون علاقة صداقة بينهم وبين العلوم»^[2]. ومهما يكن من أمر، فإنّ الانبهار بالعلم ونتائجه أفضى إلى مواقف تُعلي من شأنه وتجعل منه النافذة الوحيدة أو على الأقلّ النافذة الأهمّ للنظر إلى العالم بكلّ ما فيه من ظواهر ومظاهر. وهذا ما بات يُعرف بـ«العلمويّة» (scientism).

في المصطلح وبداياته

لا يخفى أنّ هذا المصطلح منحوتٌ وليس أصيلاً في اللغات التي تستخدمه بصيغة إضافة اللاحقة (ism) إلى كلمة (science) التي تدلّ على العلم. وإذا كان لا بدّ من البدء من التعريف اللغويّ فإنّه يمكن الاستناد إلى معجم وبستر الذي يحدّد لهذه الكلمة المنحوتة معنيين هما: المناهج والتوجّهات النموذجية المرتبطة بالعالم المتخصّص في العلوم الطبيعيّة.

[1]- Eric Voegelin, «The Origins of Scientism», published in: The Collected Works of Eric Voegelin, Ellis Sandoz (ed.), University of Missouri Press. columbia and London, 2000, v. 10, p. 168.

[2]- Jawaharlal Nehru, Proceedings of the National Institute of Science of India 27 (1960), p. 564.

نقلًا عن:

Tom Sorell, Scientism: Philosophy and Infatuation with science, Routledge, London and New York, 1991, P 2.

الثقة المتضخّمة بفعالية منهجيات العلم الطبيعيّ في جميع المجالات البحثيّة كالفلسفة وعلم الاجتماع والإنسانيّات.

ويضيف مدوّنو هذا المعجم أنّ أوّل استعمال موثّق لهذه الكلمة في المعنى الأوّل كان ١٨٧٠^[١]. هذا بالنسبة إلى التعريف اللغويّ. ويبدو من تتبّع التعريفات الاصطلاحية أنّ المعنى الأوّل يكاد يكون مهجوراً لمصلحة المعنى الثاني وما يقاربه.

التعريف العلمي للمصطلح

تدور التعريفات الاصطلاحية على تنوّعها واختلاف توجّهات أصحابها في فلك التعريف اللغويّ الثانيّ سواء عند المؤيدين للعلميّة أو الراضين لها، على الرغم من اختلاف التوجّهات والتقويمات عند من تصدّى لتعريف العلميّة. والانقسام الأهمّ بين المتصدّين للتعريف الاصطلاحي هو الانقسام بين من يستخدم هذا المصطلح بنبرة تتضمن الإدانة والرفض، كما نلاحظها عند ماسيمو بليوتشي (Massimo Pigliucci) كوصمة عار أو إهانة^[٢]، وبين من يستخدم هذا المصطلح بطريقة تشي بالرضى والتأييد؛ بل كوسام شرف (badge of honor) يُعلّق على الصدور أو الأكتاف كما عند أوستين ل. هيوز (Austin L. Hughes)^[٣]. وهذه نماذج من التعريفات نعرضها تباعاً:

١- «العلميّة هي موقفٌ فلسفيّ يعلي من شأن المنهجيات المعتمدة في العلوم الطبيعيّة ويجعل منها أرقى أساليب البحث عن المعرفة عند الإنسان. وتعتنق العلميّة التجربة والعقل وحدهما لتفسير الظواهر، سواء أكانت ماديّة أو اجتماعيّة أز ثقافية أو نفسية»^[٤]. ولعلّ مراد أصحاب هذا التعريف من مصطلح العقل هو العقل التجريبيّ، لا العقل بالمعنى الفلسفيّ.

٢- ومن التعريفات الموسوعية لهذا المصطلح تعريف موسوعة العلم والتكنولوجيا والأخلاق: «العلميّة هي الثقة المبالغ بها بفعالية المناهج العلمية المستخدمة في العلوم الطبيعيّة، بهدف

[١]- معجم وبستر على الإنترنت، مادّة (scientism).

[2]- Pigliucci, M. 2010. Nonsense on Stilts: How to Tell Science from Bunk. Chicago, IL: The University of Chicago Press, P. 235.

[3]- Hughes, A. L. 2012. "The Folly of Scientism". The New Atlantis 37: 32-50.

[4]- "Scientism", Encyclopedia of Science, Technology, and Ethics.

Retrieved November 14, 2018 from Encyclopedia.com: <https://www.encyclopedia.com/science/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/scientism>

تطبيقها في حقول المعرفة الأخرى مثل: الفلسفة، والعلوم الاجتماعية، والإنسانيات»^[١].

٣- وثمة تعريف موسوعي ثالث هو تعريف العلموية: «يستخدم مصطلح العلموية في معانٍ عدّة في الأدبيات المتخصصة؛ حيث يُستخدم غالبًا بطريقة ساخرة تحقيرية للإشارة إلى الاستخدام الخاطئ للعلم أو المدّعات العلمية. وكثيرًا ما تُلصق تهمة العلموية في مجال النقض لتبيين الاستخدام الخاطئ للعلوم ومناهجها، كما في الحالات التي يُقدَّر أنّ الموضوع يقع خارج دائرة المعرفة العلمية»^[٢]. ويكمل محررو هذه الموسوعة فيقولون: «وعلى النقيض من هذا الفهم، فقد كان هذا المصطلح في بدايات القرن العشرين يُستخدم كمرادف للمدرسة الوضعية المنطقية. كما إنّ هذا المصطلح يُستخدم أحيانًا بطريقة محايدة نسبيًا للتعبير عن سلطة العلم على سائر التفسيرات للحياة، من الفلسفة إلى الدين، والأساطير والروحانية، أو التفسيرات الإنسانيّة. كما تتضمن العلموية النظرة إلى العلوم الطبيعيّة على أنّها صاحبة اليد العليا على سائر حقول البحث كما في العلوم الاجتماعيّة مثلاً. وتُستخدم في بعض الأحيان مصطلحات تشير إلى هذا المعنى بشكلٍ أو بآخر مثل: «الإمبريالية العلمية» (scientific imperialism)، و«الأصولية العلمية» (scientific fundamentalism)^[٣]. ولا تخفى السخرية في لحن الخطاب في هذين المصطلحين الأخيرين. وعلى أيّ حال وعلى الرغم من بعض الاختلاف في تحديد المصطلح وهذا أمرٌ نلاحظه في جميع المصطلحات الفكرية والفلسفية، فإنّه يمكن العثور على نقاط اتّفاق أبرزها جعل العلم بمعناه التجريبيّ إطارًا منهجيًّا لجميع حقول المعرفة البشرية، وأهمّ نقاط الاختلاف هي تقويم هذه التولية للعلم بين داعيةٍ ومرحّب، وبين مستنكر ورافض.

حقيقة العلموية وأهم مدّعاتها ودعاتها

يحسن التمييز بين مصطلح العلمويّة، وبين ولادة هذه النزعة في الفكر الغربي. وذلك أنّ المصطلح وُلد كما نقلنا أعلاه في ١٨٧٠ ثمّ راج وتحوّل إلى شعار عند بعض وأداة اتّهام عند بعضٍ آخر؛ ولعلّه لا ضرورة تقتضي الحديث عن أوّل من بعث هذا المصطلح وأسهم في رواجه وانتشاره؛ ولكن لا بأس من الإشارة إلى الاختلاف في هذا الأمر بين من توقّفوا عند هذه المحطة

[1]- Martin Ryder, "Scientism". Encyclopedia of Science Technology and Ethics, 3rd ed. (Detroit: MacMillan Reference Books, 2005).

[2]- موقع موسوعة العالم الجديد، مقالة منشورة على الرابط الآتي، وتاريخ الدخول إلى الموقع ١٥-١١-٢٠١٨:

<http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Scientism>

[2]- Ibid.

الاصطلاحية. حيث تُنسب هذه «الفضيلة» إلى الاقتصادي الحائز على جائزة نوبل الألماني - الأمريكي فردريك هايك (Friedrich August von Hayek) (١٨٩٩-١٩٩٢) الذي يعترف بأنّ المصطلح على الرغم من عدم غرابته عن اللغة الإنكليزية إلا أنّه بمعناه الذي نقصده في هذا النقاش مقترضٌ من اللغة الفرنسية^[١]. وفي المقابل ثمة من ينسب هذا الترويج للمصطلح إلى عالم الأجنّة فيلكس لو دانتك (Félix-Alexandre Le Dantec) (١٨٦٩-١٩١٧)^[٢]. وبالنظر إلى الإشارة الواردة في كلام هايك يبدو أنّ الاحتمال الثاني هو الأرجح لاعترافه باقتراض هذا المصطلح من النقاشات الفكرية الفرنسية.

ومهما يكن من أمر المصطلح، فإنّ هذه النزعة أو المدرسة الفكرية وُلدت في الغرب مع بدايات النصف الثاني من القرن السادس عشر^[٣] يوم بدأ بعض المفكرين يظهرن انسحارهم بـ«العلم الحديث». وانتهى ذلك إلى الحطّ من قدر الفلسفة وكل ما سوى العلوم الطبيعية التي يمكن إخضاعها للتجربة ووصل الأمر إلى ما يشبه تحريم السؤال الفلسفيّ عند عددٍ من المفكرين وبعض المدارس الفكرية الفلسفية. حيث وصل الأمر بماركس كمثال إلى تعريف «الإنسان الاشتراكي» بأنّه الإنسان الذي لا يطرح الأسئلة الميتافيزيقية^[٤].

وقد قسّم الباحثون في العلوّية، خاصّةً نقّادها، هذه النزعة بتقسيمات عدّة سوف أختار منها تقسيمين. والهدف المتوخّى هو توضيح صورة هذه النزعة ليسهل التعامل معها والحكم لها أو عليها.

[1]- Hayek, F. A. v. (1942). "Scientism and the Study of Society. Part I". *Economica*. 9 (35): p. 269.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ نسبة هذا الترويج للمصطلح إلى هايك هي على ذمّة موسوعة ويكيبيديا. وقد توفّرت مقالته المشار إليها أعلاه بين يدي ولكن كونه هو المروج هذا أمر آخر أتركه على عهدة مدّعيه.

[2]- See: Mario Bunge, «In Defense of Scientism», *Free Inquiry*, vol 35 issue 1.

[3]- Eric Voegelin, «The Origins of Scientism», published in: *The Collected Works of Eric Voegelin*, Ellis Sandoz (ed.), University of Missouri Press. columbia and London, 2000, v. 10, p. 168.

[٤]- م.ن

النموذج الأول:

تقسيم العلموية إلى الآتية إلى الاتجاهات الآتية^[1]:

١- العلموية في الفضاء الأكاديمي (academic-internal scientism): ويُقصد بها تطبيق أطروحة العلموية ومدّعاتها في الفضاء الأكاديمي وضمن دائرة العلاقة بين العلوم سواء أكان ذلك على نحو اختزال بعض العلوم وإقصائها لمصلحة العلوم الطبيعية، أو تحكيم منهجيات العلوم الطبيعية في سائر العلوم، وخاصة العلوم الإنسانية. وينتج عن هذا الفرعان الآتيان:

أ- العلموية الاختزالية (reduction): ويميل أصحاب هذه الاتجاه العلموي إلى اختزال العلوم التي لم تكن تُصنّف في دائرة العلوم الطبيعية، وإدخالها قسراً في دائرة هذه العلوم. وممّن يعبر عن هذا التوجّه إدوارد و. ويلسون (Edward O. Wilson) (١٩٢٩) حيث يقول: «لا أكون مجازفاً إذا قلت: إنّ علم الاجتماع وغيره من العلوم الاجتماعية، كما سائر الإنسانيّات، سوف تكون الفروع الأخيرة من البيولوجيا التي يجب أن تنضمّ إلى «الطباق الحديث»^[2]. ولا تقف هذه الاختزالية عند حدّ إدراج سائر فروع المعرفة في دائرة العلوم الطبيعية؛ بل تنال هذه الاختزالية من بعض العلوم الطبيعية فتدخلها تحت عباءة علم رديفٍ آخر، كاختزال البيولوجيا في الكيمياء والكيمياء في الفيزياء. وممّن عبّر عن هذه الرغبة البيولوجي فرانسيس كريك المشارك في اكتشاف الجينات الوراثية (DNA)^[3].

ب- العلموية المنهجية (Methodological Scientism): وينزع أصحاب هذا الاتجاه إلى توسعة صلاحية مناهج العلوم الطبيعية للعمل خارج دائرة تخصصها ومدّ أذرعها إلى ساحة العلوم غير الطبيعية. وممّن عبّر عن هذا النزوع في العلموية فيليب س. كورسكي (Philip S.)

[١]- أنا مدين في هذا التقسيم لـ:

Mikael Stenmark, «What Is Scientism?», Religious Studies, Cambridge University Press, Vol. 33, No. 1 (Mar., 1997), pp. 15- 32.

وتجدر الإشارة إلى عدم التزامي بالنقل الحرفي لكلامه أو الترجمة الدقيقة لاصطلاحاته تسهيلاً لعرض المطالب وطلباً للاختصار. كنموذج هو يعبر عن الاتجاه الأول بـ (scientism within the academy) أي العلموية داخل الأكاديميا. ويقسمه بدوره إلى قسمين علموية داخلية وعلومية منهجية. وقد اجتهدت في تسمية الاتجاه الأول بـ العلموية الاختزالية بالنظر إلى مضمون ما وصفها به.

[2]- Edward O. Wilson, On Human Nature (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978), p. 90.

[3]- Francis Crick, Of Molecules and Men (Seattle: University of Washington Press, 1966), p. 14 and 98.

(Gorski) (١٩٦٣) الذي يعرف العلموية بأنها: «محاولة تطبيق منهجيات العلوم الطبيعية في دراسة المجتمع»^[١]. كما ورد هذا المعنى عند توم سوريل (Tom Sorell) (١٩٥١) حيث يكتب: «ما هو ثقيل على العلموية ليس هو تقسيم المعارف إلى علمية وغير علمية، بل هو كون العلميّ أمرًا قيمًا، وتجريد سائر المعارف من القيمة». والحلّ الذي تميل العلموية إلى اعتماده هو إخضاع سائر الميادين المعرفية لمنهجيات العلم الطبيعيّ لتحظى بقيمتها التي تستحقّ^[٢].

٢- العلموية في الفضاء الاجتماعي/ خارج الفضاء الأكاديمي (academic-external scientism): والسمة العامة لهذه العلموية هي التوسعية. وأصحاب هذه الرؤية يعتقدون بتوسعة حدود العلم لتشمل الكثير من الأمور الاجتماعية التي كانت حتى حين تُصنّف خارج دائرة العلم الطبيعيّ. وإذا استعصى شيء ما على الخضوع يُنكر معناه أو يُحكم عليه بالاستحالة. والسمة المشتركة بين أصحاب هذا الاتجاه هي الاتفاق على فتح حدود العلم ورفع العوائق من دربه ليتسنى له القول والحكم في ميادين الحياة الإنسانية كما في الفن والأخلاق^[٣].

أ- العلموية المعرفية (Epistemic Scientism): وحاصل هذه الرؤية هي الاعتقاد بأن المعرفة المعتبرة الوحيدة والتي يمكن الوثوق بها أو الاعتماد عليها هي المعرفة العلمية، وكلّ معرفة يجب أن تكون علمية (العلم الطبيعي) أو على الأقل يمكن اختزالها وترجمتها إلى لغة هذا العلم. ويبدو كارناب (Rudolf Carnap) (١٨٩١-١٩٧٠) واحدًا ممّن يعبرون عن هذه الرؤية حين يقول: «ليس للعلم بوصفه نسق المعرفة المفهومية أي حدود، لكن هذا لا يعني أن لا شيء يوجد خارجه وأنه شاملٌ للكلّ. لا يزال للمدى الكليّ للحياة العديد من أبعاده الأخرى خارج العلم؛ لكن العلم لا يلاقي أي عائق ضمن إطاره... عندما نقول إنّ المعرفة العلمية غير محدودة فإننا نعني: لا يوجد سؤال يكون الجواب عنه في العلم من حيث المبدأ مستحيلًا؛ في ما يتعلّق بالتعبير «من حيث المبدأ» إذا كان يستحيل عمليًا الإجابة عن سؤال حول حدثٍ معين؛ لأنّ الحدث قد نُقل بعيدًا في

[1]- Philip S. Gorski, «Scientism, Interpretation, and Criticism», Zygon, Vol. 25, No. 3. (1990), p. 279.

[2]- Tom Sorell, SCIENTISM: Philosophy and the infatuation with science, Rutledge, London and New York, 1991, P. 9.

[3]- See as example: Loren R. Graham, Between Science and Values (New York: Columbia University Press, 1981), p. 6.

المكان أو الزمان، لكن إذا أمكن حقاً الجواب عن سؤال من النوع نفسه حول حدثٍ حاضرٍ وفي المتناول، فإننا نعتبر السؤال غير قابلٍ للجواب عملياً؛ لكنّه قابلٌ للجواب من حيث المبدأ...»^[١]. ولست في حاجة إلى التذكير بالفكرة المعروفة التي تبنتها المدرسة الوضعية المنطقية وكارناب أحد أركانها الأساسيين، والتي تميّز بين قضايا ذات معنى وأخرى لا معنى لها، والأولى هي التي يمكن إثباتها والبرهنة عليها بالطريقة العلمية، والثانية هي القضايا التي لا يمكن البرهنة عليها بهذه المنهجية.

ب- العلمية العقلانية (Rationalistic Scientism): لتوضيح هذا الاتجاه في العلمية ينبغي التمييز بين الصحيح وبين العقلاني أو المبرر عقلياً، فثمة أمور قد لا تكون صحيحة؛ ولكن الاعتقاد بها عقلياً ومنطقياً بالنظر إلى وجود مبررات تسمح بالاعتقاد بها، مثلاً الاعتقاد بكون الأرض مسطحةً قبل ألفين أو ثلاثة آلاف سنة أمرٌ عقلياً، على الرغم من عدم صحته وعدم مطابقته للواقع. إذا اتضح هذا فإن بعض العلميين يحصرون العقلانية بما يمكن إثباته علمياً وفق منهجيات العلوم الطبيعية. ويمكن الإشارة إلى برتراند راسل كواحد من الذين عبّروا عن تصوّرهم هذا في نظرتهم إلى ما يجوز الاعتقاده وما لا يجوز: «لا يجد الإله والخلود، وهما المعتقدان المركزيان للديانة المسيحية أيّ دعمٍ من قبل العلم... وأنا لا أزعّم أنني قادرٌ على إثبات أنه لا يوجد إله. كذلك لا يمكنني أن أثبت أن الشيطان هو مجرد تخيل. فقد يكون الإله المسيحي موجوداً... إنّها [فرضية وجود إله أو آلهة القدماء]، لكن ما من افتراض من هذه الافتراضات محتملٌ أكثر من أي افتراض آخر. إنّها تقع خارج نطاق حتى المعرفة المعقولة، لهذا ما من داعٍ لأن نضع أيّاً منها موضع الاعتبار»^[٢].

ج- العلمية الأنطولوجية (Ontological Scientism): وقد حلّقت إحدى نسخ العلمية عالياً إلى أن أنكر دعائها وجود الأشياء التي لا يمكن تلمسها بأدوات العلم ومنهجياته؛ وبالتالي لا وجود لشيءٍ أو واقعٍ لم يثبت وجوده بالعلم. ومن دعاة هذا المستوى من العلمية يمكن الإشارة إلى كارل ساغان، حيث يقول: «أنا مجموعة من الماء والكالسيوم والجزئيات العضوية تُدعى كارل ساغان.

[١]- كارناب، رودولف، البناء المنطقي للعالم والمسائل الزائفة، ص ٥١٩-٥٢٠.

[٢]- راسل، برتراند، لماذا لست مسيحياً؟، ص ٦٥.

وأنت مجموعة من جزئيات مماثلة تقريباً تحمل يافطة مختلفة. ولكن هل هذا كل شيء؟ وهل لا يوجد أي شيء آخر هنا سوى الجزئيات؟ يجد بعض أن هذه الفكرة تحطّ بشكلٍ ما من قدر الإنسان. أما أنا فأشعر بالرفعة كأنّ الكون يسهم بتطوير مكائن جزيئية بالتعقيد والذكاء الذي نَسَم به. ولكن جوهر الحياة ليس هو بالأحرى الذرات والجزئيات البسيطة التي نصنع نحن منها؛ بل الطريقة التي تؤلّف بينها. ونحن نقرأ بين الآونة والأخرى عن أنّ المواد الكيميائية التي يكون منها جسم الإنسان تكلف ٩٧ سنتاً أو عشرة دولارات... إنه لأمر يدعو إلى الاكتئاب أن تكون أجسامنا بخسة الثمن إلى هذا الحدّ. ومهما يكن من أمر فإنّ هذه التقديرات للكائنات البشرية قد خفضت إلى أبسط المكونات الممكنة^[١]. والعبارة التي تبين الرؤية الأنطولوجية في علموية ساغان هي قوله: «الكون هو كل ما هو موجود وما وجد وما سيوجد»^[٢].

د- العلموية القيمية (Axiological Scientism): وهذه النسخة من العلموية يقرّها توم سوريل في عبارة صريحة أشرنا إليها أعلاه. ويوافق على ذلك جيرارد رادنيتزكي (Gerard Radnitzky) التشيكي الألماني (١٩٢١-٢٠٠٦)، وحاصل هذه الرؤية أنّ المعرفة العلمية هي أرقى المعارف البشرية قيمةً. ولا تقف العلموية القيمية عند هذا الحدّ بل تتعداه إلى حدود دعوى أنّ العلم، بمعناه المستخدم في هذه المقالة، يمكنه أن يحدّد لنا تكاليفنا الأخلاقية وقيمنا، وأن يؤدي دور الأدوات التي كنّا نعتمدها سابقاً في بناء منظوماتنا القيمية وواجباتنا الأخلاقية. ومن أكثر نماذج هذه الرؤية صراحةً سام هاريس (sam harris) (١٩٦٧) في كتابه الشهير «المشهد الأخلاقي: كيف يستطيع العلم تحديد القيم الإنسانية».

هـ- العلموية الخلاصية (Redemptive Scientism): وحاصل هذه الرؤية أنّ العلم هو الجهة الوحيدة التي يمكن الركون إليها لحلّ جميع مشكلات الإنسان، وللإجابة عن جميع الأسئلة الكبرى التي تواجه الإنسان في حياته من قبيل سؤال من أين أتينا؟ ولماذا؟ ولأي شيء نحن هنا؟ وغير ذلك من الأسئلة الكبرى التي أفلقت البشرية طويلاً وما زالت. ومن أشهر من عبّر عن هذه الرؤية بهذه الطريقة ستيفن هوكينغ. وثمة من يستخدم مصطلح الخلاص المسيحيّ بحمولته المعنائية كلّها

[١]- ساغان، كارل، الكون، ترجمة نافع أيّوب لبس، ص ١١٥.

[٢]- م.ن، ص ١٩.

للتعبير عن هذه الرؤية^[1]، وبالتالي يجعل من العلم ديناً ينافس المسيحية أو غيرها من الأديان التي تحمل رؤية خلاصية للإنسان.

و- العلمية الشاملة (Comprehensive Scientism): ويعبر عن هذه الرؤية صاحب هذه الخريطة المفهومية للعلمية بأنها الاعتقاد بقدرة العلم وحده على حل جميع مشاكلنا الحقيقية ودون الاستعانة بأي من أدوات المعرفة الأخرى. وتنبني هذه الرؤية على التمييز بين نوعين من المشكلات أحدهما مشكلات غير حقيقية، والآخر مشكلات حقيقية تحتاج إلى حل وهذا النوع من المشكلات يمكن للعلم مساعدتنا على حله. وممن يعبر عن العلمية بهذه الطريقة اللاهوتي آرثر بيكوك (Arthur Peacock)^[2].

النموذج الثاني:

يلاحظ ريك بيلز (Rik Peels) صاحب هذا النموذج سلفه المشار إليه أعلاه، ويحاول تجنّب بعض الهفوات التي وقع فيها، ويقسم العلمية إلى الأقسام الآتية^[3]:

١- العلمية في الفضاء الأكاديمي / الأكاديمية: وقد مرّ هذا المصطلح آنفاً. ويتفرّع من هذا القسم فرعان هما:

أ- العلمية المنهجية

ب- العلمية الإقصائية

وقد مرّ الحديث عن هذين الفرعين في النموذج الأوّل فلا نعيد. مع ملاحظة أنّ الفرع الأوّل يشترط في الاعتراف بعلمية علوم كعلم النفس أو الفلسفة الاعتماد على منهجيات العلوم الطبيعية. وإلا فإنّها تخسر إمكانية صدق مفهوم العلم عليها. أمّا الفرع الثاني فإنّ الفرضية الأولية فيه هي

[1]- «The idea of salvation through science alone» See: Mary Midgley, Science as Salvation, (London: Routledge, 1992), PP. 37 and 57.

[2]- Arthur Peacocke, Theology for a Scientific Age, (Minneapolis, Fortress Press, 1993), PP. 78.

[3]- (201825-10-). de Ridder, J., Peels, R., & van Woudenberg, R. (Eds.), Scientism: Prospects and Problems. : Oxford University Press,. Retrieved 19 Nov. 2018, from <http://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/oso/9780190462758.001.0001/oso-9780190462758>.

أنّ بعض العلوم من الأساس ليس علمًا ولا يمكن الاعتراف بعلميتها؛ لقصورها وعدم توفّرها على خصائص العلم في المسائل والمنهجيّات. والإضافة المحقّقة عند صاحب هذا النموذج في هذا القسم وفرعيه أنّ هذه الإقصائية أو القسر المنهجيّ تارةً يكون شاملاً لجميع العلوم غير الطبيعية وطورًا يقتصر فيه على بعض العلوم دون ما سواها وهذا ما يسمّيه على الترتيب العلموية الجزئية (partial academic scientism) والعلموية الكلية (full academic scientism). ومن ذلك مثلاً التمييز في الإقصاء بين الميتافيزيقا وغيرها من فروع المعرفة بحيث تُحرم هذه ويمنّ على غيرها بالإبقاء في حظيرة العلم.

٢- العلموية الشاملة (universal scientism): يرجّح ريك بيلز هذه التسمية على تسمية العلموية خارج الفضاء الأكاديمي (academic-external scientism)؛ لأنّه يراها تسمية مضلّلة حيث إنها توحي بأنّها تقع فقط خارج فضاء الجامعات والبيئة الأكاديمية. وعلى أيّ حال يعرف هذا القسم بأنّه النزوع العلمويّ الذي لا يقصر إقصائيّته على علم من العلوم في الفضاء الأكاديمي بل يمارس في مدى أرحب يشمل دائرة الجامعات وغيرها. وأوّل التفريعات التي تنجم عن هذه العلموية هي:

أ- العلموية الشاملة المعرفية (Epistemological): وأهمّ مدّعاتها هي الآتية:

كلّ المعارف الحقيقية لها مصدر وحيد هو العلوم الطبيعيّة

العلوم الطبيعيّة تؤمّن المعبر الموثوق به الوحيد إلى المعرفة

كل الأسئلة يمكن الإجابة عنها مبدئيًا بواسطة العلوم الطبيعيّة

كل ما يمكن معرفته يمكن معرفته عن طريق العلوم الطبيعيّة

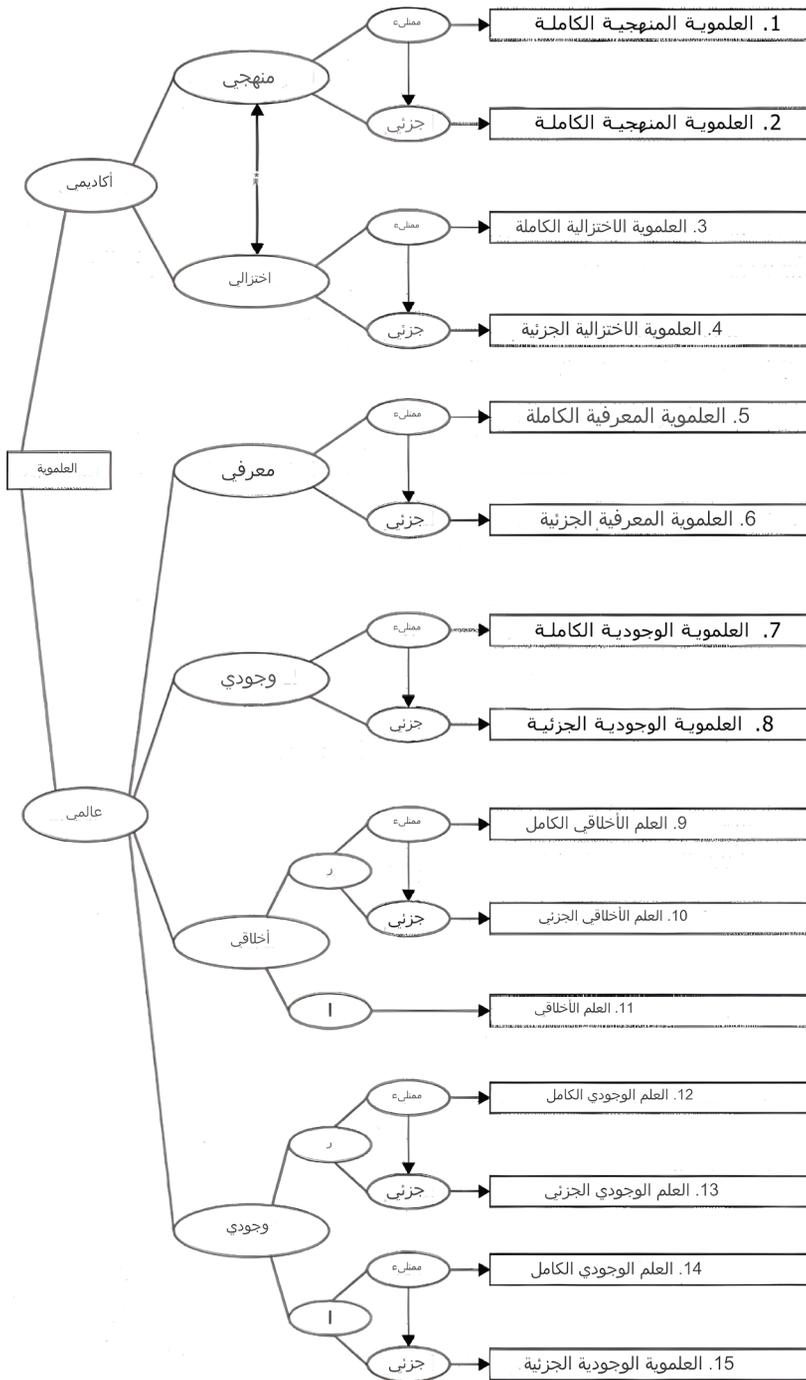
وهنا أيضًا يشير إلى التنوع المتقدم بين علموية معرفية كلية وجزئية.

ب- العلموية الشاملة الأنطولوجية (Ontological): وروح هذا الفرع لا تختلف عمّا تقدّم في النموذج السابق سوى في التمييز بين الكلية والجزئية.

ج- العلموية الشاملة الأخلاقية: ويرى صاحبنا أنّ هذا الفرع يمكن التعبير عنه بثلاث طرائق على الأقل هي:

- العلوم الطبيعية يمكنها أن تهدينا إلى حياة أخلاقية طيبة.
- ينبغي استبدال الحسّ المشترك (Common-sense) الأخلاقي بالأخلاق العلمية.
- مشكلاتنا الأخلاقية الفردية والاجتماعية يمكن أن تحلّ بواسطة العلوم الطبيعية.
- وثمة تنوع آخر في هذه الدائرة يعبر عنه بطريقة أكثر خطورة هي:
- العلوم سوف تكشف لنا عن أنّ الأخلاق ما هي إلا وهمّ.
- العلوم ترينا أنّ الحسن والقبیح (أخلاقياً) ما هما إلا تعاقبات اجتماعية.
- العلوم تكشف لنا عن أنّ الحدس الأخلاقيّ والمعتقدات، ما هي إلا خصائص ناجمة عن التطوّر البشري بمعناه الدارويني.
- وهذا الفرع من العلموية يمكن أن يكون كلياً وجزئياً، والاعتقاد بأنّه لا يكون إلا جزئياً لاختصاصه بميدان الأخلاق هو اعتقاد غير صحيح.
- د- العلموية الشاملة الوجودية (Existential Scientism): ويقتصد من هذا الفرع تلك الدعوة إلى استبدال المصادر المعرفية والمدارس التي تحاول تقديم الأجوبة عن الأسئلة الوجودية التي يطرحها الإنسان. ومن هذه المصادر الدين، والأساطير، ومن المدارس الماركسية والفاشية وغيرها. ويمكن اختصار مدّعيات هذا الفرع من العلموية بالآتي:
- ينبغي أن يكون العلم بديلاً عن الأديان التقليدية والأيدولوجيات العلمانية.
- يمكن للإنسان أن ينال خلاصه بواسطة العلوم ومنهجياتها فحسب.
- والملاحظة الجديرة بالاهتمام التي يطرحها بيلز على سلفه أنّ ما يسميه العلموية العقلانية لا مبرر له وذلك أنّ النتيجة الطبيعية التي تترتب على العلموية المعرفية هي أنّ الاعتقاد ببعض المعتقدات التي لا تستند إلى المعرفة العلمية التجريبية لن تكون عقلانية أبداً^[1].

[1]- Op. cit. p. 41.



إشارة لا بد منها:

وقبل ختام البحث في تقسيمات العلموية الغربية تجدر الإشارة إلى أمرين أحدهما أنه لا شيء يستدعي أن يكون لكل نوع أو قسم من هذه الأقسام من يتبناه دون غيره، فقد يجمع شخص واحد بين نسختين من العلموية في وقت واحد، وبالتالي هذه التقسيمات هي تقسيمات للعلموية وليس تقسيمات للعلمويين. والأمر الثاني هو أنّ العلموية قد بلغت بالفعل هذه المستويات من التطرف. ويمكن ملاحظة مصداق هاتين الإشارتين في العبارة الآتية، التي وردت على لسان أحد دعاة العلموية وهو ويليام بروفن (William Provine)، حيث يقول: «تفيد العلوم الحديثة أنّ العالم منظم بطريقة صارمة وفق مبادئ الميكانيك. ليس ثمة مبادئ هادفة من أي نوع كان في الطبيعة. ليس ثمة آلهة ولا قوى منظمة يمكن اكتشافها بطريقة عقلانية... يدل العلم الحديث على أنه لا وجود لمبادئ أخلاقية موروثه أو قوانين من هذا النوع، ولا توجد مبادئ هادفة مطلقة في الاجتماع الإنساني... والكائنات البشرية هي آلات على درجة مذهشة من التعقيد... عندما نموت، نموت وينتهي بنا الأمر... وإن حرية الإرادة كما كانت تُفهم تقليدياً أي بمعنى الاختيار بين أمرين على درجة واحدة من إمكان التحقق لم توجد أبداً... ليس ثمة معنى مطلق للإنسان...» ([1]).

نظرة إلى التراث الإسلامي:

والسؤال الذي ينبغي أن نطرحه إثر الحديث عن العلموية الغربية وتقسيماتها هو: هل مارس علماءنا ونخبنا شكلاً من أشكال العلموية في نتاجهم العلمي؟ الأمر يستحقّ البحث والمتابعة في اعتقادي. وليس ذلك من باب الرغبة في إثبات حيازة قصب السبق لنا على الغرب، بل من باب الاعتقاد بأنّ العقل البشريّ يعمل بطرق متشابهة على الرغم من الاختلاف في الجغرافيا الثقافية. ويبدو من الصعب الحديث عن علموية بالمعنى الذي نتحدّث عنه في الغرب الراهن وذلك أنّ العلم بهذا المعنى لم يكن بعد قد شبّ وتطوّر حتى يستطيع فرض نفسه على سائر الحقول العلمية. ولكن في عجلة يخطر في بالي الإشارة إلى نسخ مختلفة من التغليب لعلم على علم مورست في التراث الإسلاميّ، كما غلّبت العلوم الحديثة على سائر فروع المعرفة الإنسانية. وهذه الظاهرة ينبغي بنا ترصد آثارها ونتائجها على فكرنا وما أنتجناه من معرفة.

وأهمّ الأشكال هي:

[1]- Provine, William, 1988, "Evolution and the Foundations of Ethics", Marine Biology Laboratory Science 3: 27-29.

أ. تغليب النحو على سائر العلوم: لعلّه ليس من المبالغة القول إنّ أوّل أشكال ما نحن فيه هو تغليب النحو على الفقه وتحويل الفقه إلى علم لغويّ، ويظهر هذا في عدد النقاشات اللغوية في الفقه وأصوله وحجم هذه المباحث. ومن هنا اشتهر عن أحد الفقهاء قوله: «أنا منذ ثلاثين سنة أفتي الناس في الفقه من كتاب سيبويه».^[١] ومن هنا، يبدو التشابه بين تمييز النحاة وغيرهم من علماء اللغة بين السماعيّ والقياسيّ، وتمييز الفقهاء بين الأحكام التوقيفية والأحكام التي يمكن استنباطها بالقياس أمرًا مفهومًا. فقد يكون انفتاح باب القياس عند النحاة وعلماء اللغة أوحى إلى بعض الفقهاء اعتماد القياس في الفقه، وأُعترف بأنّ هذا الأمر يستحقّ المتابعة والبحث عن الجذور.

ب. الفلسفة والكلام في الفقه وأصوله: كما حضر النحو وترك بصمته على البحث الفقهيّ كذلك حضر علمان آخران كان لهما نصيب من التأثير في النقاشات الفقهية، وأحد هذين العلمين هو علم الكلام، والثاني هو الفلسفة. وقد دخل هذان العلمان إلى دائرة البحث الفقهيّ بأشكال عدّة. وممّن التفت إلى هذا الأمر عبد الوهّاب خلّاف حين يميّز بين أسلوبين في التدوين الأصوليّ أحدهما طريقة المتكلّمين والآخر طريقة الأحناف، فالفتنة الأولى من الأصوليين عمدوا إلى تقرير الأصول والقواعد على طريقة المتكلّمين بغضّ النظر عن النتائج التي انتهى إليها أئمة المذهب، بينما الأحناف نظروا في فتاوى الأئمة السابقين وحاولوا استنباط القواعد منها وبما ينسجم معها.^[٢] ولا يخفى أنّ العلم الذي يُدوّن على طريقة علم آخر وعلى يد علماء كلام، سوف يكون متأثرًا بذلك العلم قهراً. ولعلنا نجد في علم الأصول الإماميّ مثل هذا النمط حيث اشتغل عددٌ من الفلاسفة أو المتأثرين بها بالتدوين الأصوليّ وكانت الفلسفة حاضرة وتركت صبغتها على العلم الذي دوّنوه. وسواء صحّت ملاحظ خلّاف أو لم تصحّ، فإنّ ما أقصده من تأثر الفقه وأصول بالفلسفة أو الكلام هو أنّ الأحكام الفلسفية أو الكلامية تحوّلت إلى أدوات للاستنباط في علم الفقه، وذلك في مجالات لا ينبغي أن تُبنى على مثل هذه الأحكام، ومن هنا التفت عددٌ من الأصوليين إلى هذا الخلل المنهجيّ ورفضوا تجاوز الفلسفة لحدودها، وأنكروا بناء الأحكام الفقهية على مبادئ فلسفية بالنظر إلى تغاير الساحتين: ساحة الواقع والوجود الواقعيّ، وساحة الاعتبار والتشريع، ومن هنا نلاحظ أنّ عدداً من الأصوليين والفقهاء، ينكرون قياس الأمور الاعتبارية على الأمور الحقيقية، وهذا نموذجٌ من هذا الاعتراض: «والحقّ أن يُقال إنّ البرهان قام على استحالة توقّف الموجود على المعدوم في

[١]- ينقل أبو جعفر الطبري هذه المقولة عن الجرمي، وقد وردت في عددٍ من المصادر انظر كمثال: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، لا تاريخ، ج ١، ص ١٨.

[٢]- انظر: عبد الوهّاب خلّاف، علم أصول الفقه وخصائص التشريع الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٦، ص ١٩.

الأمر الحقيقية. وأمّا الأمور الاعتبارية كما هو محلّ الكلام فلا؛ لما عرفت مراراً أنّ صحّتها إنما يتوقّف على ترتّب الآثار فلا موجب لهذه التعسّفات، إلا الخلط بين الحقائق والاعتباريات...»^[1] ونجد مثل هذا النقاش في كثيرٍ من الاستدلالات المبنيّة على قواعد فلسفيّة كقاعدة استحالة إعادة المعدوم وغيرها من القواعد التي تتكرّر كثيراً في علمي الفقه والأصول.

ت. الانتصار لأحد العلوم وترجيحه على غيره: وهذا صراعٌ طويلٌ خاضته النخب الإسلاميّة واختلفوا في ترجيح علمٍ على آخر. وهي مساحةٌ يبدو لي أنّها لم تحظَ بما تستحقّ من اهتمامٍ بحثيّ؛ لاكتشاف المؤثّرات الخارجية والداخلية التي أدّت إلى الانتصار لأحد العلوم على غيره من مساحات المعرفة في التراث الإسلاميّ. ويكفي لإعطاء صورةٍ أوّلية عن هذا الأمر الصراع بين الفقهاء والفلسفة في فتراتٍ عدّة من تاريخ الفكر الإسلاميّ حيث دوّنت كتبٌ من قبيل: «تهافت الفلاسفة» للغزالي، «صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام» للسيوطي، «مصارع الفلاسفة» للشهرستاني، «نصيحة أهل الإيمان في الردّ على منطق يونان» لابن تيمية، «مفتاح دار السعادة» لابن القيم...

ث. الجريزة: ويُعرّفها العلماء أحياناً عرَضاً، وذلك حين يتحدّثون عن ملكة الحكمة، فيقولون إنّ الحكمة هي الحدّ الوسط المعتدل بين طرفي الإفراط والتفريط وهما الجريزة والبلادة^[2]. وطوراً يعدّونها من شروط الاجتهاد في الفقيه: «أن لا يكون له حدة ذهن زائدة، بحيث لا يقف ولا يجزم بشيء مثل أصحاب الجريزة»^[3]، وهذا ما يمكن تسميته بالوسواس العلميّ الذي يمنع من الجزم وأخذ موقفٍ علميّ وفق القواعد المقرّرة في كلّ علم. والربط بين هذه الإشارة وبين بحثنا هي الموقف السلبيّ من الوسواس العلميّ الذي يؤدّي إلى عكس المطلوب، فالمطلوب من العلم هو الوصول إلى موقفٍ وكثرة التدقيق التي تخرج عن الحدّ المتعارف تمنع المدقّق من اتّخاذ موقفٍ في العلم الذي يبحث فيه.

ج. العلميّة الواضحة: وإذا كنّا نشير إلى ما ورد أعلاه بخفر، فإنّ ثمة شكلاً من أشكال العلميّة الصريحة مارسه عدد من علماء المسلمين في التاريخ الإسلاميّ المعاصر بعد أن أناخت عليهم النهضة العلميّة الحديثة بكلّكلها، وهو ما صار يُعرف لاحقاً بالتفسير العلميّ للقرآن. ولهذا النوع

[1]- السيد الطباطبائي، حاشية الكفاية، بنياد علمي فرهنكي، طهران، لا تا، ج ١، ص ١٠٧. وتجدر الإشارة إلى أنّ صاحب هذا الاعتراض هو أحد الفلاسفة المعاصرين.

[2]- انظر: أبو القاسم القمي، القوانين المحكمة في أصول الفقه، دار إحياء الكتب الإسلامية، قم، لا تاريخ، ج ٢، ص ٤٦٧.

[3]- محمد باقر البهبهاني، الفوائد الحائرية، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٤هـ، ص ٣٤٠؛ وانظر: علي كاشف الغطاء، النور الساطع في الفقه اللامع، مطبعة الآداب، النجف، ١٩٦٣م، ص ١١٥.

من التفسير روّاه الذين يتنوّعون بين متطرّف ومعتدل. والأمثلة والنماذج كثيرةٌ. والملفت أنّ هذا اللون من التفسير بدأ مع الغزالي في كتابه المعروف «جواهر القرآن»، وانتهى إلى تخوم أغرقت في التطرّف مثل تفسير الطنطاوي الجوهري (١٨٧٠-١٩٤٠) في تفسيره «الجواهر في تفسير القرآن».

صعوبات تواجهه العلموية:

وتواجه العلموية صعوباتٍ جمّة وتترتب عليها آثار خطيرة ولن أتحدّث عن الآثار وإنّما أكتفي ببعض الإشارات التي مرّت نقلاً عن دعائها لنعرف أنّ من أهمّ آثار هذه النزعة نزع المعنى عن الإنسان كما مرّ. وتجنّباً للتكرار وطلباً للاختصار سوف أكتفي بذكر بعض الصعوبات، مع تقسيمها إلى صعوباتٍ عامّة تواجه العلموية على العموم بغضّ النظر عن أيّ نسخة أو طبعة من طبعاتها، وأخرى صعوباتٍ خاصّة تواجه العلموية في بعض نسخها.

أ. صعوبات عامّة:

- العلم ليس أفضل ما أنتجه البشر: يدّعي مروّجو العلموية أنّ «العلم» هو أفضل ما أنتجه الإنسان خلال منذ أن وطئت أقدامه الأرض. ولكن يبدو أنّ هذا الكلام غير صحيح، فقد أنتج العقل البشريّ الكثير من الأشياء الجميلة بغضّ النظر عن صوابها وخطئها. فأتج هذا العقل الكثير من الأدب والفنّ والعمارة... ولست أنكر أهميّة العلم بمعناه الجديد وتأثيره الإيجابي على الحياة الإنسانيّة ولكن لا ينبغي النظر إلى العلم بعينٍ واحدة ومن زاوية واحدة فهذا العلم الجميل، له ضحايا بالملايين، ولا أدري أيّهما أكثر عدداً ضحايا العلم أم الناجون بواسطته؟

- العلموية ليست علماً: من الصعوبات التي تواجه العلموية فقدانها للأساس العلميّ الذي تنبني عليه. وعلى الرغم من اشتهاار هذا الشكل من أشكال النقض للدعوى المعروف عند الفلاسفة وعلماء المنطق بالإبطال الذاتي (Self-refuting). وقد اشتهاار الاستناد إلى هذا الأسلوب من النقض في كثير من النقاشات الفكرية والفلسفية بدءاً من الفلسفة اليونانية^[١] إلى عصرنا هذا حيث دُونت الكثير من المقالات لمناقشة أفكار معاصرة بالاستناد إلى هذه الطريقة، مثل: النسبية

[١]- ومن الأمثلة المشهورة في تاريخ الفكر البشريّ الحوار الذي دار بين أفلاطون وبين بروتاجوراس حول الفضيلة، حيث كان يدّعي بروتاجوراس أنّ «الإنسان هو معيار الفضيلة». لمزيد من التفصيل، انظر: أفلاطون، في السفسطائيين والترتبة: محاورة بروتاجوراس، ترجمة عزّت قرني، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١.

عمومًا، والنسبية الثقافية،^[1] وغيرها من المقولات التي لا يهمنّا التعرّض لها. وما يهمنّا النظر فيه في مقام توضيح هذه الملاحظة هو الإجابة عن هذا السؤال: هل العلمويّة علم؟ أو هي موقف فلسفيّ من العلم؟ يبدو أنّ العلمويّة لا تحظى بمواصفات العلم ولا شروطه؛ بل هي موقف فلسفيّ بني على الثقة بالعلم وحسن الظنّ به كما تبينّ من عدد من التعريفات المتقدّمة التي أشرنا إليها أعلاه. ومن هنا وجدنا أنّ كثيرًا من نقاد العلمويّة حكموا عليها بأنّها من طبيعة تختلف عن طبيعة العلم، ومن هنا وصفت بأنّها دعوى (claim) أو أطروحة (theses)، أو موقف ذهني (stance)، أو طبع (attitude).

- العلم ليس هو العلوم الطبيعية وحدها: مصطلح العلم في اللغة العربية له معانٍ عدّة أحدها مجموعة القواعد والنظريات التي تُستنبط بطريقة تجريبية أو بعبارة عامّة وشاملة عن طريق الملاحظة والتجريب. ولسنا نقصد هنا محاكمة المدرسة أو الفكر بالاستناد إلى اللغة عمومًا ولا إلى اللغة عربية على نحو الخصوص. ولكن السؤال الذي يمكن أن نطرحه هنا هو: ما العلم؟ يبدو لنا أنّ العلم هو المعرفة المنظّمة التي يحصل عليها الإنسان بطريقة منهجية. وبناء على هذا الفهم لمصطلح علم، يبدو إمكان إطلاق العلم على كثير من العلوم التي توصف بأنها إنسانيّات ولا يُنظر إليها في بعض الدوائر المعرفية نظرة العلم.

- الرياضيات والفلسفة: العلاقة بين الفلسفة والرياضيات علاقةٌ وثيقة تشهد لها المقولة المعروفة التي تفيد أنّه كان مكتوبًا على باب الأكاديمية في أثينا «من لم يكن رياضياً فلا يطرق بابنا». ولست أدعي الخبرة في هذا المجال، إلا أنّني أحيل القارئ الكريم على أهل الخبرة في هذا الفرع المعرفي وأترك التحليل جانبًا. ولكن أسمح لنفسي بدعوى أنّ عددًا من المبادئ الأساسية للرياضيات هي مبادئ عقلية ثبتت بالنظر العقلي وليس بالتجربة.

- قصر العلوم التجريبية على الفيزياء: إنّ العلمويّة المعاصرة تشتمل على تيارات عدّة واتجاهات متنوّعة؛ ولكنّ النسخة الأخيرة منها والأكثر رواجًا هي النسخة التي تنظر إلى العالم بعين الفيزياء ولا تعترف بالعلوم إلا إذا أمكن اختزالها إلى الفيزياء، وهذا بعيدٌ عن الإنصاف وتضييق لما اتّسع دون مبرّر كافٍ يسمح بهذا التضييق. وقد أشرنا أعلاه إلى عدد من التعريفات للعلموية تصرّ على إيلاء الفيزياء مزيد عنايةٍ بالقياس إلى سائر العلوم.

[1]- F. C. White, Self-refuting Propositions and relativism, *Metaphilosophy*, Vol. 20, No. 1 (January 1989), pp. 8492-.

- الحدس (intuition) الشهود: لا أقصد من هذا العنوان التسوية بين المصطلحين فلكلٍّ منهما معناه الخاصّ به، فالحدس بالمعنى الذي نقصده هنا: «يعني ذلك النوع من المعرفة من المعرفة المباشرة التي لا تحتاج إلى برهان أو دليل، ولا تحتاج بالتالي إلى الطرق التي تُستخدم في إقامة البراهين، كالقياس بأشكاله والاستدلال والاستنباط أو ما شابه. إنّها استنتاج مباشر أو معرفة متكاملة مباشرة تضع العارف إزاء موضوعه... فالحدس يعني قدرة الذات على معرفة الموضوع معرفة عقلية مباشرة دون أن يكون للتجربة وللحواسّ أثر في ذلك..»^[١]. والشهود مصطلح كثيراً ما يُستخدم في مجال العرفان والتصوّف ويقصد منه مشاهدة الحقائق بالكشف المباشر دون واسطة سوى العلم اللدني^[٢]. وقد سمحت لنفسي بالجمع بين المصطلحين في عنوان واحد بالنظر إلى أنّ السمة المشتركة بينهما هي حصول الإدراك من دون واسطة حسية أو عقلية. والبحث في مدى صحّة الاعتماد على الشهود كوسيلة للمعرفة مطروح في الفكر الإسلامي، وقد طرحت إشكالات وقُدّمت أجوبة كثيرة نعفي أنفسنا من الدخول فيها^[٣]. وقد أعطي الحدس دوراً مهماً في المعرفة العلمية واعترف بتأثيره على النتائج العلمية التي ينتهي إليها البحث العلمي عددٌ من فلاسفة العلم: «الحدس الاستقرائي... هو أن نصل مباشرة أو فوراً إلى نتيجة منطقية تلي فرضية ما أو تستند إليها. هي ذي الخطوة الأولى الرائدة في الكشف العلمي، إنّها بداية الخيط الذي له أن يغدو عالماً بعد ذلك... [أو هو] الالتقاط المباشر لأوجه التشابه المفترض بين فكرتين أو منظومتين فكريتين بغض النظر عن مضمونهما ومحتواهما... [ولكن لماذا لا يعترف العلماء بهذا المصدر المعرفي؟] في الجواب يمكن أن نقول: إنّ العلماء ومن باب الغرور أو الخجل لتجدهم في الغالب شديدي التحفّظ [على الاعتراف بهذا الأمر] لأنّهم يظنون أن مثل هذا الباب لا ينسجم واعتبارهم لأنفسهم جماعة وقائع وجماعة الأحكام الاستقرائية الدقيقة»^[٤].

ب. صعوبات خاصّة:

وفي مقابل هذه الصعوبات العامّة التي سردنا أهمّها ثمة صعوبات خاصّة تواجه العلموية عندما يُراد اعتمادها كخلفية علمية لبعض الفروع المعرفية المحدّدة كالأخلاق وعلم الاجتماع وغيرها

[١]- الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦، ج ١، ص ٣٥٨.
 [٢]- لتعريف الكشف، انظر: محمد علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٦، ج ٢، ص ١٣٦٦.
 [٣]- انظر كمثال: الشيخ مصباح البيدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ترجمة هاشم محمد، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، ١٩٩٧، ص ٥٠-٥٦.
 [٤]- بيتر مدور، الاستقراء والحدس في البحث العلمي، ترجمة: محمد شيا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠، ص ٧٧-٧٨.

من الميادين التي تستهدف العلموية وتحاول فتحها وتسخيرها لصالحها. ولمّا كان توضيح الصورة في هذا المجال يحتاج إلى مجال أوسع من المجال المتاح في هذه الدراسة أكتفي بالإشارة إلى الإشكاليات الناجمة عن اعتماد العلموية في علم الاجتماع.

بادئ ذي بدءٍ تنبغي الإشارة إلى أنّ علم الاجتماع وسائر العلوم الإنسانية هي ميدان صراع بين تيارين على الأقلّ يتبنّى كل منهما نموذجًا (Paradigm) مختلفًا عن النموذج الآخر؛ أحدهما هو النموذج التجريبيّ وهو ما يُطلق عليه المدرسة الوضعية التي تطوّرت بعد ذلك إلى ما يُعرف بالوضعية المنطقية (Logical positivism)، والاتّجاه الآخر هو الاتّجاه الذي يرفض النزعة التجريبية في العلوم الإنسانية ويرى أنّ دور الباحث فيها هو الفهم والشرح وليس التجريب. ومهما يكن من أمرٍ، فإنّ بناء علم الاجتماع على خلفية علمية يبدو أنّه حلمٌ بعيد المنال إذ إنّ الباحث الاجتماعي لا يمكنه التعاطي مع الظواهر الاجتماعية كما يتعاطى العالم التجريبي مع الظاهرة التي يدرسها. وحتى الإحصاءات، فإنّها مهما كانت دقيقة، ومهما بذل الباحث جهدًا في التعامل معها بطريقة رياضية تجريبية، فإنّه مضطّرٌّ إلى ممارسة التفسير عليها.

قائمة المصادر والمراجع:

١. أفلاطون، في السفسطائيين والتربية: محاورة بروتاجوراس، ترجمة عزت قرني، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١.
٢. البهبهاني، محمد باقر، الفوائد الحائرية، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٤ هـ.
٣. التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٦.
٤. خلّاف، عبد الوهّاب، علم أصول الفقه و خلاصة التشريع الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٦.
٥. راسل، برتراند، أثر العلم في المجتمع، ترجمة صباح صدّيق الدمولوجي، ط ١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨.
٦. راسل، برتراند، لماذا لست مسيحيًا؟، ترجمة عبد الكريم ناصيف، ط ١، دار التكوين، بيروت دمشق، ٢٠١٥.
٧. ساغان، كارل، الكون، ترجمة نافع أيّوب لبّس، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة.
٨. السيد الطباطبائي، حاشية الكفاية، بنياد علمي فرهنگي، طهران، لا تا.
٩. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، لا تاريخ.
١٠. القمي، أبو القاسم، القوانين المحكمة في أصول الفقه، دار إحياء الكتب الإسلامية، قم، لا تاريخ.
١١. كارناب، رودولف، البناء المنطقي للعالم والمسائل الزائفة، ترجمة يوسف تيسس، المنظمة العربية للترجمة والعلوم، بيروت، ٢٠١١.
١٢. كاشف الغطاء، علي، النور الساطع في الفقه اللامع، مطبعة الآداب، النجف، ١٩٦٣ م.
١٣. مدور، بيتر، الاستقراء والحدس في البحث العلمي، ترجمة: محمد شيا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠، ٧٨.
١٤. الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦.
١٥. اليزدي، الشيخ مصباح، دروس في العقيدة الإسلامية، ترجمة هاشم محمد، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، ١٩٩٧.

لائحة المصادر الأجنبية

1. "Scientism", Encyclopedia of Science, Technology, and Ethics. Retrieved November 14, 2018 from Encyclopedia.com: <https://www.encyclopedia.com/science/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/scientism>
2. (201825-10-). de Ridder, J., Peels, R., & van Woudenberg, R. (Eds.), Scientism: Prospects and Problems: Oxford University Press,. Retrieved 19 Nov. 2018, from <http://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/oso/9780190462758.001.0001/oso-9780190462758>.
3. «The idea of salvation through science alone» See: Mary Midgley, Science as Salvation,

(London: Routledge, 1992).

4. Arthur Peacocke, *Theology for a Scientific Age*, (Minneapolis, Fortress Press, 1993).
5. Edward O. Wilson, *On Human Nature* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1978).
6. Eric Voegelin, «The Origins of Scientism», published in: *The Collected Works of Eric Voegelin*, Ellis Sandoz (ed.), University of Missouri Press. Columbia and London, 2000, v. 10.
7. F. C. White, *Self-refuting Propositions and relativism*, *Metaphilosophy*, Vol. 20, No. 1 (January 1989).
8. Francis Crick, *Of Molecules and Men* (Seattle: University of Washington Press, 1966).
9. Hayek, F. A. v. (1942). "Scientism and the Study of Society. Part I". *Economica*. 9 (35).
10. <http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Scientism>
11. Hughes, A. L. 2012. "The Folly of Scientism". *The New Atlantis* 37.
12. Jawaharlal Nehru, *Proceedings of the National Institute of Science of India* 27 (1960).
13. Loren R. Graham, *Between Science and Values* (New York: Columbia University Press, 1981).
14. Mario Bunge, «In Defense of Scientism», *Free Inquiry*, vol 35 issue 1.
15. Martin Ryder, "Scientism." *Encyclopedia of Science Technology and Ethics*, 3rd ed. (Detroit: MacMillan Reference Books, 2005).
16. Mikael Stenmark, «What Is Scientism?», *Religious Studies*, Cambridge University Press, Vol. 33, No. 1 (Mar., 1997).
17. Philip S. Gorski, «Scientism, Interpretation, and Criticism», *Zygon*, Vol. 25, No. 3. (1990).
18. Pigliucci, M. 2010. *Nonsense on Stilts: How to Tell Science from Bunk*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
19. Provine, William, 1988, "Evolution and the Foundations of Ethics", *Marine Biology Laboratory Science* 3.
20. Tom Sorell, *Scientism: Philosophy and Infatuation with science*, Routledge, London and New York, 1991.

ترجمة ملخصات المحتوى بالإنجليزية

Summaries of Researches and Articles



Post-Morality and Post-Virtue

Noura Bohnash^[1]

This research seeks to deeply examine the term “post-morality” which was formed as a result of man’s accelerated steps toward evading all regulations and norms. For this reason, questions related to post-morality always suffer from an internal distrust of the normative ethics which give value to a thing based on a set of concepts such as good and evil, admirableness and abhorrence. This research examines the topic of post-morality by elaborating on the meaning of “post-” and referring to the intersection of denotations between meta-morality and post-morality. The research also sheds light on the post-modern self in the midst of moral decay, and points to the relationship between post-morality and the philosophy of the body.

Keywords: Post, Morality, Individuality, Post-Morality, Meta-Morality.

[1] Professor of Ethics and Philosophy of Value, University of Constantine 2, Department of Philosophy, Algeria.

The Origin and Generated Principles of Human Rights^[1]

Sheikh Mohammad Taqi Mesbah Yazdi

This research sheds light on human rights from the perspective of Islam and other schools of law, and strives to answer the following questions: What are human rights? How are they gained? What is their origin? In order to realize the desired goal, the author addresses the subject through two main points. The first point deals with the origin of human rights where he presents natural and generated human rights and then concludes with an examination of human rights from an Islamic perspective. The second point tackles the generated principles for human rights and lists a set of principles such as: the principle of monotheism, the principle of God's great wisdom, the principle of the immortality of the spirit, and the principle of the link between the worldly life and the hereafter.

Keywords: Human Rights, Islam, Generated Rights, Natural Rights, Generated Principles.

[1] An excerpt from the book *A Brief Glimpse into Human Rights from the Perspective of Islam* in Farsi. Translation: Hashem al-Milani.

The Philosophy of Human Rights from the Perspective of Ayatollah Jawadi Amoli^[1]

Author: Hamid Parsania^[2]

Translation: Hasan Ali Matar

Human rights are founded on epistemological and non-epistemological existential grounds. Epistemological existential grounds are theological premises or principles which include ontological, anthropological and epistemological bases. The philosophy of human rights may be defined in two ways. The first definition of this field of knowledge is that it is a second-rate science which examines the link which connects human rights to theological premises and principles. In this sense, this discipline is part of the foundational methodology of human rights. The second definition holds that the philosophy of human rights is a science which revolves around the theological and metaphysical premises of human rights and evaluates their accuracy or inaccuracy. The philosophy of human rights in the latter sense is part of metaphysics.

This essay first examines the minimum theological foundations necessary for the universal codification of human rights before moving on to study the ontological, anthropological, and epistemological principles of Islamic human rights. Following this, the article identifies the sources and principles derived from those fundamentals, and then conducts a comparative examination which demonstrates the superiority of Islamic human rights when compared to the Universal Declaration of Human Rights.

Keywords: Philosophy of Human Rights, Theological Foundations, Metaphysics, Islamic Human Rights, Epistemology, Anthropology.

[1]- This essay was published in Farsi in the Israa' periodical, Year 3, Volume 3, Sequential Number 7, Spring 1390, pp.129146-.

[2]- Associate Professor, Baqer al-'Ulum University.

The Possibility of Moral Epistemology? Evaluation of Russ Shafer-Landau's Critical Theory in the Field of Error Theory^[1]

Mohammad Said Abdolahi^[2]

Mohammad Ali Abdolahi^[3]

Defenders of the error theory maintain the impossibility of finding any moral knowledge. They consider morality to be merely a pleasant legend inherited from our ancestors. The famous contemporary moral philosopher Russ Shafer-Landau believes that what the defenders of the error theory pursue is not only an attack on a specific moral point of view, but they seek to render the entire moral theory ineffective. According to Russ Shafer-Landau, in order to defend their claim, the proponents of the error theory must show that first, the acceptance of ethics depends on commitment to moral objectivity and the absoluteness of moral arguments, and secondly, even in the assumption that ethics is based on these two presuppositions, at least one of these two assumptions is false. By examining the strongest arguments against moral objectivity from Russ Shafer-Landau's point of view and revealing their ineffectiveness, this essay demonstrates that the arguments of the defenders of the error theory against objective morality are, at their best and strongest, futile, and therefore skepticism and the impossibility of moral epistemology is not a correct view of morality.

Keywords: Error Theory, Moral Epistemology, Russ Shafer-Landau, Moral Doubt.

[1]- The Farsi version of this essay was published in the periodical Gharb Shenausai Boniadi, Year 13, Volume 2, Autumn & Winter, 1401, pp.2949-.

[2]- PHD Student, Philosophy of Morals, Department of Theology, Qom University.

[3]- Associate Professor of Philosophy, Tehran University, Farabi Faculty.

Religious Ethics and Moral Realism^[1]

Muhammad Legenhausen^[2]

The purpose of this paper is to explore the relations between various forms of moral realism and some views about religious ethics, particularly, religious ethics in the Islamic tradition, although much of what is said will apply to ethical views in other religious traditions as well. First, there is a brief historical review of the rise of moral realism in the twentieth century. Second, the major types of moral realism are distinguished. Third, it is argued that for each of the major types of moral realism, from robust moral realism to minimalist moral realism, religious views of ethics can be formulated that are compatible with both realism and its denial. In each case, however, the religious ethicist must pay a price for taking on realism or its denial. Finally, it is argued that the position taken by major Muslim philosophers in the tradition of Ibn Sina through Mulla Sadra is one that concurs with the non-realist position on a number of significant points.

Keywords: Religious Ethics, Moral Realism, Moore, Moral Epistemology.

[1]- Essay published in the English journal *Revelatory Ethics*, Iran.

[2]- Associate Professor at the Imam Khomeini Educational Research Institute, No.9, Autumn & Winter, 2015, pp.1364-. Translated to Arabic by Hiba Nasser.

Synopses of Essays in Issue 33 of Al-Istighrāb

The “Good Life” (*al-Ḥayāt al-Ṭayyibah*): A Comparative Study Between Islam and the West

Hasan Khalil Rida^[1]

This essay draws a comparison between the solid foundations of the divinely inspired Good Life established by Islam on one hand, and the human experiences accumulated by the West on the other. To address this topic, the essay answers a set of questions: What is the epistemological paradox between the Good Life which is based on Islamic teachings and the favorable life espoused by the West? How can we explain the superiority of the Islamic Good Life which looks toward a metaphysical future, and the favorable life of materialism in the West? What is the difference between the metaphysical systems established by Islam and the metaphysical systems established by the Western mind? What is the peculiarity of the transcendent values which Islam proposes in its quest to purify the individual, the family and society in preparation for founding the Good Life as compared to the values that Western society is keen on instilling in its members in the domain of thought and conduct?

Keywords: The Good Life, Islam, Revelation, West, Human Experience.

[1]- University Professor, Lebanese University.

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

33

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and
Understanding the West Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies Issue

No. 33 - 9th Year - 1445 H - Winter - 2024

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Editor-in-Chief

Hashim AL Milani

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 WAELY	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
SHEIKH DR. FADI NASSIR	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

33

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.33 - 9th Year 1445H . Winter - 2024

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:

- الاسم الثلاثي / أفراد/ مؤسسات أهلية/ مؤسسات حكومية:

- العنوان بالتفصيل:

- البريد الإلكتروني:

- رقم الهاتف: أرضي: خلوي:

التوقيع:

ملاحظة: يتولّى القسم الإداري تأمين وصولها عبر البريد السريع على العنوان الوارد في طلبكم، كما يمكنكم التواصل مباشرة على الأرقام التالية: ٠١/ ٢٧٤٤٦٥ - ٧٦/٠٥٩٣٣٣

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.33- 9rd Year - 1445H - Winter 2024



تطبيق المجلة
app qrcode



المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

<http://www.iicss.iq>
<http://istighrab.iicss.iq>
istighrab.mag@gmail.com