ISSN:
: 3005-6713
: 3005-6721

OPEN ACCESS
CC BY 4.0

أمم
للدراسات الإنسانية والاجتماعية

فصليّة محكّمة
تُعنى بنقد الرؤى الغربية
في الإنسان والمجتمع
تصدر عن مركز براثا للدراسات والبحوث

المجلد (٣) - العدد (١٠) شتاء ٢٠٢٦ م ١٤٤٧ هـ

الذَّاتُ المَأْزُوْمَةُ: جَدَلِيَّةُ الإِنْسَانِ الحَدِيْثِ

■ أوّل الكلام:

- الذاتُ الغربيَّة في زَمنِ الفَراغِ الوجودي

■ المحور:

- الذاتُ المتألِّهة:من أَنْسنَة الإِنْسَانِ إلى تَأليهِه
- الإنسانُ المُنفَصل: الفردانيَّة الحديثة وأزمةُ المعنى
- موتُ الإِنْسَانِ الخُلُقي
- بشريَّة الدِّين عند (محمد أركون) و(نصر حامد أبو زيد) و(أدونيس)

■ تأصيل:

- الإنسانُ في القُرآن: من العُبوديَّة إلى الاسْتِخلاف

■ دراسات وبحوث:

- حركة المركزيَّة الأفريقيَّة الاستعماريَّة

■ قراءة في كتاب:

- ولايةُ الإنسانِ في القُرآنِ الكريم

مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

الذّاتُ المأزومةِ: جدليّةُ الإنسانِ الحديثِ

المجلد (٣) – العدد (١٠) شتاء ٢٠٢٦ م ١٤٤٧ هـ

ISSN:
: 3005-6713
: 3005-6721

أُمم
للدراسات الإنسانيّة والاجتماعيّة

تصدر عن:

مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

مجلة علمية فصلية محكّمة تُعنى بنقد
الرؤى الغربية في الإنسان والمجتمع

www.barathacenter.com
www.oumam.barathacenter.com
Oumam.magazine@gmail.com

التّابع لجمعيّة براثا الثقافيّة المرخّصة في لبنان بموجب علم وخبر رقم: ٥١٦

وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَمًا مِنْهُمُ الصَّالِحُونَ
وَمِنْهُمْ دُونَ ذَٰلِكَ وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ
وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ

(الأعراف:١٦٨)

رسالة المجلة

مواجهة التحديات الفكرية التي يفرضها الغرب وغيره على مجتمعاتنا العربية والإسلامية، وذلك من خلال:

- تفنيد "الشبهات والأفكار المستوردة" بطريقة أكاديمية علمية ومنهجية، وإظهار معاثرها وعيوبها، ونقد جذورها وسياقاتها.
- الكشف عن الدوافع السياسية والاقتصادية والاستعمارية التي تقف خلف محاولة الهيمنة الثقافية على مجتمعاتنا.
- تقديم إحصاءات علمية من داخل المجتمعات الغربية، ترصد النتائج التدميرية للثقافة المادية العلمانية على المجتمعات.
- تقديم رؤى أصيلة وبديلة عن النظريات الغربية من منطلق إنساني عالمي، يتناسب ومقتضيات الفطرة البشرية، ويتأسس على الرؤية الكونية الميتافيزيقية للاجتماع البشري.

■ المشاركون في العدد:

● أ.د. علي محمد عليان عبد الرازق الخطيب (مصر) ● د. محمود كيشانه (مصر) ● أ. د. بهاء درويش (مصر) ● أ.د. عقيل صادق الأسدي (العراق) ● الشيخ شادي علي (مصر) ● أ.د.م هبة جمال الدين (مصر) ● الشيخ غسان الأسعد (لبنان).

مجلة «أمم للدراسات الإنسانية والاجتماعية»، مجلة علمية فصلية محكّمة، تصدر كل ثلاثة أشهر عن «مركز براثا للدراسات والبحوث». وتُعنى المجلة بنقد الرؤى الغربية في الإنسان والمجتمع في مختلف المجالات والتحديات المعاصرة؛ في الفلسفة، والتاريخ، والاجتماع، والانثروبولوجيا، وتأصيلها من منطلق عقلاني ينسجم ومقتضيات الفطرة البشرية ومع الرؤية الكونية الميتافيزيقية الأصيلة للإجتماع البشري. تعتمد المجلة سياسة الوصول المفتوح (Open Access)، وتنشر جميع محتواها وفق رخصة المشاع الإبداعي - النسبة ٤,٠ (CC BY ٤,٠)، بما يتيح حرية الاستخدام والتوزيع وإعادة النشر شريطة الإشارة إلى المصدر الأصلي توثيقًا.

ترحب المجلة بمساهمات الكتاب والباحثين في المجالات المتعلقة باهتمامات المجلة العلمية، ويمكن للراغبين مراسلة المجلة على العنوان التالي: مركز براثا للدراسات والبحوث - مجلة أمم: بيروت، بغداد.

في العدد المقبل:

الذَّكَاءُ الاصْطِنَاعِيُّ وَتَحَوُّلاتُ الإِنْسَانِ

موقع المركز:
www.barathacenter.com

موقع المجلة:
oumam.barathacenter.com

بريد المجلة:
Oumam.magazine@gmail.com

رئيس التحرير: 009613821638

مدير التحرير: 0096176949904

■ الهيئة العلمية:

● أ.د. حافظ عبد الرحيم. (علم اجتماع سياسي واقتصادي- جامعة قابس- تونس)
● أ.د. حسن بشير. (علم اجتماع التواصل الدولي والثقافي-جامعة الامام الصادق(ع)- ايران).
● أ.د. بن شرقي بن مزيان. (فلسفة-جامعة وهران(٢)- الجزائر).
● أ.د. حيدر حسن اليعقوبي.)علم نفس تربوي-جامعة الكوفة- العراق)
● أ.د. خنجر حميّة. (فلسفة غربيّة معاصرة- الجامعة اللبنانيّة- لبنان)
● أ.د. طالب عمران. (منطويات تفاضلية وفلك- جامعة دمشق- سورية).
● أ.د. عقيل صادق. (فلسفة-جامعة البصرة- العراق).
● أ.د. محسن صالح. (فلسفة-الجامعة اللبنانية-لبنان).
● أ.د. محمد شعلان الطيار. (علم آثار- جامعة دمشق- سورية).
● أ.د. معمر الهوارنة. (علم نفس- جامعة دمشق- كلية التربية-سورية).
● أ.د. ياسر مصطفى عبد الوهاب. (تاريخ عصور وسطى- جامعة كفر الشيخ- مصر).
● أ.د. يوسف طباجة. (علم اجتماع- الجامعة اللبنانية- لبنان).

■ هيئة التحرير:

● أ.د هنى الجزر. (فلسفة-جامعة دمشق-سورية).
● أ.د. سعد علي زاير. (فلسفة تربية ومناهج اللغة العربية-العراق).
● أ.د. عادل الوشاني (علم اجتماع الثقافة والاتصال- جامعة قابس-تونس).
● أ.مشارك. د نعمة حسن البكر. (تاريخ حديث ومعاصر-جامعة عين شمس-مصر).
● د. علي الحاج حسن. (فلسفة اسلامية-لبنان).
● الشيخ د. محمد نمر. (مناهج تربوية- لبنان).

المشرف العام:
الشيخ جلال الدين علي الصغير
(العراق)

رئيس التحرير:
د. محمد محمود مرتضى
(جامعة المعارف-لبنان)

مدير التحرير:
الشيخ د. محمد باقر كجك
(جامعة المعارف-لبنان)

المدير المسؤول:
أ. آية بيضون (لبنان)

المدير الفني:
أ. خالد معماري (سورية)

التدقيق اللغوي:
د. علي زعيتر (الجامعة اللبنانيّة)

ترجمة:
لينا السقر (انكليزي)
(إجازة في الترجمة الانكليزية-جامعة دمشق-سورية)

قواعـــد النشـــر في مجلّـــة "أُمم"

شروط النشر في المجلة

- البحوث والدراسات المنشورة لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- عند قبول البحث يتعهد المؤلف بنقل حقوق ملكية البحث إلى المجلة، وعدم نشره في أية مجلة أخرى إلا بعد أخذ موافقة خطية من إدارة المجلة، ويكون من حق المجلة نشر البحث في كتاب جماعي؛ وفي حال أراد الباحث نشر بحثه في أي وسيلة نشر ورقية أو الكترونية، فيجب عليه أخذ موافقة خطية مسبقة من إدارة المجلة.
- تلتزم المجلة بإعلام المؤلف بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل، أو وفق تعديلات معينة بناءً على ما يرد من ملاحظات المقوّمين، أو الاعتذار عن عدم النشر في غضون مدة لا تتجاوز (٣٠) يوماً، إلّا في حال الاستكتاب المبكر، لكن يتم إعلام المؤلف بذلك.
- في مسألة رفض البحث فمن حق المجلة إعلام المؤلف بأسباب الرفض أو عدم إعلامه بذلك.
- ترتيب البحوث (المقالات) في داخل المجلة يخضع لأغراض فنيّة، ولا علاقة له بمكانة المؤلف (الباحث) وشهرته.
- تدفع المجلة مكافأة مالية لكل بحث يُنشر في المجلة، وتُعلِم المؤلف بقيمتها أو طريقة احتسابها مسبّقاً.
- المراسلات ترسل بإسم رئيس التحرير: الدكتور محمد مرتضى على العناوين التالية:

رقم الهاتف: ٠٠٩٦١٣٨٢١٦٣٨ أو على البريد الإلكتروني:
oumam.magazine@gmail.com

خُلُقيّات النشر

- تلتزم إدارة المجلة بالحفاظ على حقوق الملكية الفكرية للمؤلفين.
- تلتزم إدارة المجلة بمراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العِرق أو الجنس، بل الالتزام بقواعد التفكير العلمي ومناهجه، ولغته في عرض وتقديم الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
- تلتزم إدارة المجلة بعدم الإفصاح عن أسماء المقوّمين (المُحكمين) للمؤلفين، كذلك تلتزم في الوقت نفسه بعدم الإفصاح عن أسماء المؤلفين للمقوّمين ويبقى هذا الأمر على نحو سري عند رئيس ومدير التحرير فقط.
- احترام حقوق الملكية الفكرية للبحوث المترجمة.
- يُشترط أن يكون البحث متوافقاً مع معايير الأمانة العلمية وأخلاقيات البحث العلمي.
- يشترط ألّا يكون البحث المرسل للنشر في المجلة منشوراً سابقاً في مجلة أو في كتاب، أو مستلاً من رسالة أو أطروحة، وألّا يكون تم تقديمه للنشر إلى مجلة أخرى.

دليل المقوّمين

- **إن المهمة الرئيسة للمقوّم العلمي للبحوث المرسلة للنشر، هي أن يقرأ البحث الذي يقع ضمن تخصصه العلمي بعناية فائقة، وتقويمه وفق رؤية ومنظور علمي وأكاديمي لا يخضع لأية أهواء شخصية، ويقوم بتثبيت ملاحظاته البناءة والصادقة بشأن البحث المرسل إليه.**
- **قبل البدء بعملية التقويم يتأكد المقوّم إذا ما كان البحث المرسل إليه يقع ضمن تخصصه العلمي أم لا، فإن كان البحث ضمن تخصصه العلمي فعليه تقدير كونه يمتلك الوقت الكافي لإتمام عملية التقويم؛ ذلك أنَّ عملية التقويم يجب أن لا تتجاوز (١٥) يوماً.**
- **بعد موافقة المقوّم على إجراء عملية التقويم وإتمامها في المدة المحددة يلتزم بإجراء عملية التقويم على وفق المحددات الآتية:**
  - **أ. تحديد درجة الأمانة العلمية للبحث.**
  - **ب. تحديد درجة مطابقة عنوان البحث لمحتواه.**
  - **ت. تحديد درجة وضوح ملخص البحث.**

ث. تحديد درجة إيضاح مقدمة البحث لفكرة البحث.
ج. تحديد درجة تناسب العناوين الفرعية وترابطها.
ح. تحديد درجة المستوى العلمي للبحث.
خ. تحديد درجة المستوى اللغوي والأدبي.
د. تحديد درجة قيمة المصادر ودقة الاعتماد عليها.
ذ. تحديد درجة أهمية البحث وأصالته من حيث الآلية والنتائج.
ر. تحديد درجة حجم البحث.
ز. تحديد درجة صلاحية البحث للنشر.
س. يحدد المقوّم بشكل دقيق الفقرات التي تحتاج إلى تعديل من المؤلف.

- يحدد المقوّم أسباب الرفض في حال قرر عدم صلاحية البحث للنشر.
- تجري عملية التقويم على نحو سري.
- يتم تبليغ رئيس التحرير في حال أراد المقوّم الأول مناقشة البحث مع المقوّم الثاني.
- ترسل ملاحظات المقوّم العلمي إلى رئيس التحرير لإرسالها إلى المؤلف في حال وجود ملاحظات على البحث؛ لكي يأخذ المؤلف بها للموافقة على النشر، من دون أن يعرف المقوّم من هو المؤلف، ولا أن يعرف المؤلف من هو المقوّم.
- تعتمد ملاحظات المقوّمين وتوصياتهم في قرار اعتماد نشر البحث من عدمه.

دليل المؤلفين

- يجب أن يكون البحث جديداً في طرحه، ولم يسبق لأحد أن تناول الموضوع بالآلية نفسها ووصل إلى النتائج نفسها، وأن يتسم بالعمق والتحليل والنقد.
- يجب أن تكون لغة البحث خالية من الأخطاء اللغوية والطباعية، وأن تراعى في كتابتها علامات الترقيم.
- المعلومات الواردة في البحث يجب أن تكون موثقة من خلال المصادر والمراجع العلمية الدقيقة.
- على المؤلف مراعاة أن تكون عدد كلمات بحثه تتراوح ما بين (٤٥٠٠) إلى (٥٥٠٠) كلمة.

- سيتم استعمال برنامج فحص نسبة الاستلال (Plagiarism Check X).
- سيعرض البحث على برنامج الاستلال قبل تحويله للتقويم، وسيرفض البحث إذا تجاوزت نسبة الاستلال النسبة المقبولة عالمياً (٢٥٪).
- في تسجيل الهوامش المرتبطة بالحواشي المرجعية، فإن الكاتب سيستعمل نظام (شيكاغو المعدل)، ويُدرج الهوامش في أسفل الصفحة (Footnote) عبر الادراج التلقائي.
- مثال على نظام شيكاغو المعدّل:
  - في حال التوثيق من كتاب: اسم المؤلف: عنوان الكتاب، ذكر الجزء أو المجلد، رقم الصفحة.
  - في حال التوثيق من مجلة: اسم كاتب البحث أو المقال: عنوان البحث، اسم المجلة، العدد، رقم الصفحة.
  - في حال التوثيق من كتاب جماعي: اسم كاتب مع عبارة وآخرون: عنوان الكتاب أو البحث، رقم الصفحة.
  - في حال التوثيق من رسالة أو أطروحة: اسم الباحث: عنوان الرسالة أو الأطروحة، الجامعة والكلية، رقم الصفحة.
  - توثّق الآيات في المتن عقب النص القرآني مباشرة بذكر السورة متبوعة بنقطتين، ثم رقم الآية داخل حاصرتين، هكذا: [الإنسان: ٢٥].
  - الآيات القرآنية تُدرج محرّكة وفق التشكيل القرآني، وتوضع بيم مقوسين خاصين، هكذا: ﴿بِسْمِ اللَّـهِ الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيمِ﴾
  - ملاحظة: ما تم ذكره في أعلاه من مصادر إن كانت إلكترونية فيتم إدراج الرابط بعد رقم الصفحة في الأسفل.
- يُدرج في نهاية البحث ثبت بالمصادر والمراجع، وفق ما ذكرنا أعلاه مع اضافة باقي التفاصيل المرتبطة به: دار النشر، مكان النشر، تاريخ النشر، رقم الطبعة.
- يستعمل الكاتب في بحثه باللغة العربية خط (simplified Arabic) بحجم (١٤) في المتن، ونفس الخط بحجم (١٢) في الهامش.

- أما باللغة الإنجليزية فيستعمل (Times New Roman) بحجم (١٤) في المتن، وبحجم (١٢) في الهامش.
- يكتب في الصفحة الأولى الآتي:
  - عنوان البحث باللغة العربية.
  - اسم المؤلف باللغة العربية (اذا كان عربيا)، مع ادراج حاشية سفلية يذكر فيها: جنسيته، توصيفه العلمي، الدرجة العلمية والشهادة، وجهة الانتساب (الجامعة، الكلية)، أو (المؤسسة البحثية).
  - ملخص للبحث باللغة العربية على أن لا يتجاوز الملخص الواحد (١٠٠) كلمة.
  - الكلمات المفتاحية على أن لا تتجاوز (٧) كلمات.
  - تقوم المجلة بإجراء ترجمة الملخصات الى اللغات التي تراها مناسبة.

تعهد حقوق الملكية

أنا الموقع أدناه المؤلف (الباحث): .....

صاحب البحث الموسوم بـ: .....

.....

أتعهد بنقل حقوق الطبع والنشر والتوزيع إلى مجلة (أمم) ومركز براثا للدراسات والبحوث.

التاريخ:

التوقيع:

تعهد الملكية الفكرية

أنا الموقع أدناه المؤلف (الباحث): .....

صاحب البحث الموسوم بـ: .....

.....

أتعهد بأن البحث الذي أنجزته لم يتم نشره أو تقديمه للنشر إلى مجلة أخرى، سواء أكانت داخل لبنان أو العراق أو أي دولة أخرى، وأرغب بنشره في مجلة (أمم).

التاريخ:

التوقيع:

المحتويات

أوّل الكلام

الذاتُ الغربيَّة في زَمنِ الفَراغِ الوجودي ١٥
■ د. محمد محمود مرتضى

المحور

الذاتُ المتألِّهة:من أَنْسنَة الإِنْسَانِ إلى تَأليهِهِ في الفَلْسفةِ الغَربيَّةِ الحَديثَةِ ٢٧
■ أ.د. علي محمد عليان عبد الرازق الخطيب

الإنسانُ المُنفَصل: الفردانيَّة الحديثة وأزمةُ المعنى في المُجتمعاتِ الغربيَّة ٥١
■ د. محمود كيشانه

موتُ الإنْسَانِ الخُلُقي ٨٣
■ أ. د. بهاء درويش

بشريَّة الدِّين عند (محمد أركون) و(نصر حامد أبو زيد) و(أدونيس) ١١١
■ أ.د. عقيل صادق الأسدي

تأصيل

الإنسانُ في القُرآن: من العُبوديَّة إلى الاسْتِخلاف
■ الشيخ شادي علي
١٣٩

دراسات وبحوث

حركة المركزيَّة الأفريقيَّة الاستعماريَّة بين المقولات الأيديولوجيَّة والطرح الفكري
■ أ.د.م هبة جمال الدين
١٦٧

قراءة في كتاب

ولايةُ الإنسانِ في القُرآنِ الكريم
■ مراجعة: الشيخ غسان الأسعد
١٩٧

الذاتُ الغربيَّة في زَمنِ الفَراغِ الوجودي

رئيس التحرير
■ د. محمد محمود مرتضى

مقدّمة

تتقـدّم «الـذات» في قلب التجربـة الغربيَّة الحديثة بوصفهـا العقدة الأكثر تعقيـدًا في البناء الحضاري المعاصر؛ إذ لم تعد الذات مجرَّد مفهوم نظري يُسـتعمل في الفلسفة أو علم النفس، بقـدر ما غدت الإطار الذي تُفهم من خلاله المعرفة، وتُقـاس به القِيم، ويُعاد تنظيم العالم على أساسـه. بيد أنّ هذه المركزيَّة، التي رُوِّج لها بوصفها ذروة التحرّر الإنسـاني، سرعان ما كشفت عن وجههـا الآخر، فبدت ذات مثقلة بذاتها، متعبة من فائض المسـؤوليَّة، ومأزومة في علاقتها بالعالم وبنفسها في آن واحد.

لقد تشـكّلت الذات الغربيَّة الحديثة في سـياق تاريخي وعد الإنسان بالتحرّر الكامل: تحرّر من المقدّس، ومن المرجعيات العليا، ومن التقاليد الموروثة، ومن كلّ سلطة تُفرض عليه باسم الحقيقة أو الأخلاق أو الغاية. بدا العقل، في هذه الرؤية، قادرًا على أنْ يكون مرجعًا مكتفيًا بذاته، وأنْ يؤسِّـس عالمًا عقلانيًّا خالصًا، يُدار وفق قوانين واضحة، ويمنح الإنسان سيادة غير مسبوقة على الطبيعة والمجتمع والتاريخ. لكنّ هذا المشروع، الذي بدأ بوصفه مسارًا للتحرّر، انتهى إلى وضع الذات في موقع لم يكن محسـوبًا بدقّة، أعني موقع المرجع الوحيد، والمسؤول الأوحد،

في عالم جُرِّد تدريجيًّا من أيّ أفق يتجاوزها.

من هنا تبدأ الإشكاليَّة، لا بوصفها خللاً لاحقًا في التطبيق، وإنَّما بوصفها سؤالاً بنيويًّا في أصل التصوّر نفسه. فحين تُنصَّب الذات مركزًا لكلّ شيء، يتجاوز السؤال مقدار ما كسبه الإنسان من حريَّة أو معرفة، ليرتبط بالثمن الوجودي الذي دُفع مقابل هذا التمركز. فهل تستطيع الذات، مهما بلغت من وعي وقدرة، أنْ تتحمّل وحدها عبء المعنى؟ وهل يمكن للإنسان أنْ يعيش حياة قابلة للسكن حين يُطلب منه أنْ يكون أصل قِيمه وغاياته دون سند يتجاوزه؟

إنَّ الحديث عن "أزمة الذات" لا يُقصد به توصيف حالة نفسيَّة فرديَّة، ولا التعبير عن حنين رومانسي إلى أنماط ماضية من الوجود، بقدر ما يُشير إلى مأزق حضاري يُتكشّف في مستويات متعدّدة. فالأزمة لا تظهر فجأة، ولا تتّخذ صورة انهيار شامل، وإنَّما تتسلل تدريجيًّا إلى بنية الحياة الحديثة، وتفرض نفسها في الأسئلة التي يعجز الخطاب السائد عن الإجابة عنها، أو يتجنَّب طرحها أصلاً. وما يزيد من تعقيد هذا المأزق أنَّ أدوات الحداثة نفسها — العقل، والحريَّة، والفردانيَّة — هي في الوقت ذاته أدوات الكشف عن الأزمة، وحدود القدرة على تجاوزها.

على أنّ ذلك لا يعني أنَّ التجربة الغربيَّة الحديثة يمكن اختزالها في الفشل أو الإنهاك، ولا أنَّ منجزاتها الفكريَّة والعلميَّة فقدت قِيمتها. بقدر ما يعني أنَّ هذه التجربة بلغت مرحلة تتطلَّب مساءلة داخليَّة جذريَّة؛ لأنَّ النموذج الذي أدار علاقتها بالإنسان والمعنى لم يعد قادرًا على تفسير نتائجه، ولا على احتواء تناقضاته. فحين تتَّسع الهوَّة بين ما يُنتظر من الذات أنْ تكونه، وما تستطيع فعليًّا أنْ تحياه، يتحوّل التوتر إلى حالة دائمة.

وفي هذا السياق، تبرز الحاجة إلى إعادة النظر في المسلّمات التي رافقت صعود الذات الغربيَّة الحديثة؛ سواء منها مسلّمة الاكتفاء الذاتي، أم مسلّمة حياد العقل، أم مسلّمة أنَّ التحرّر يتحقَّق تلقائيًّا بمجرّد إزالة القيود. فهذه المسلّمات، التي أدّت دورًا تاريخيًّا في تفكيك أنماط قديمة من الهيمنة، لم تُختبر بما يكفي من حيث قدرتها على بناء إنسان متوازن، قادر على الجمع بين الحريَّة والمعنى، وبين الاستقلال والطمأنينة.

إنّ ما يعيشه الإنسان الغربي اليوم لا يمكن فهمه عبر خطاب واحد أو حقل معرفي واحد. فالمأزق يتوزّع على مستويات متداخلة تتعلّق في بنية التصوّر للذات، وفي طبيعة العلاقة بين

الحريَّة والسـلطة، وفي تجلّيات القلق والفراغ، وفي العجز عن تخيّل أفق يتجاوز إدارة الحاضر؛ لذلـك لا يكون تناول هذه الأزمـة مجديًا إذا ما اقتصر على وصف أعراضها، أو إذا عُولِجت كلّ ظاهرة بمعزل عن الإطار الذي أنتجها.

من هنا، فإنَّ مقاربة الذات الغربيَّة في زمن الفراغ الوجودي تقتضي تتبُّع مسـار تشكّل الأزمة، والكشف عن منطقها الداخلي، ورصد تجلّياتها المختلفة، ثمَّ التوقّف عند حدود النموذج الذي أنتجها، سـعيًا إلى فهم أعمق لشروط حياة إنسانيَّة أقلّ إنهاكًا. فالسؤال الذي تطرحه هذه الأزمة يرتكز في: أيّ تصوّر للإنسان جعل الذات تصل إلى هذا الحدّ من التعب؟

في الحقيقة، إنّ هذه الأسـئلة تُطرح من موقع الوعي بأنَّ الأزمة، حين تبلغ هذا المسـتوى من العمق، تصبح مناسـبة لإعادة التفكير، لا للإنكار أو التجميل. ومن هنا يبدأ المسـار التحليلي، بوصفه محاولة لفهم جدليَّة الإنسـان الحديث، كما تكشّفت في التجربة الغربيَّة، حين وُضعت الذات في مركز العالم، ثمَّ تُركت تواجه وحدها نتائج هذا التمركز.

أولًا: تشخيص الأزمة: من مركزيَّة الذات إلى انكسارها الداخلي

تظهر أزمة الإنسان الحديث في الغرب أنّها تشكّلت تدريجيًّا في صلب المشروع الذي جعل من «الذات» محورًا نهائيًّا للوجود والمعرفة والقِيم. فمنذ اللحظة التي جرى فيها نقل مركز الثقل من المرجعيّات المتعالية إلى الذات الإنسانية، بدا أنّ الإنسان قد استعاد زمام مصيره، وأنَّه تحرّر من سلطات خارجيَّة كبّلته طويلًا. لكنّ هذا التحوّل، الذي رُوِّج له بوصفه ذروة النضج الإنساني، حمل في بنيته توتّرًا خفيًّا لم يتأخّر في الظهور.

إنَّ مركزيَّة الذات لم تعنِ فقط الاعتراف بقدرة الإنسـان على التفكير والاختيار، وإنَّما أسَّست لوضع تكون فيـه الذات مطالَبة بأنْ تكون أصل المعنى وغايتَـه في آن واحد. ومع تراجع الأطر الكليَّة التي كانـت تمنح الوجود انتظامه ودلالته، وُضعت الذات في مواجهة فراغ لم تكن مهيَّأة لتحمّله. فأنْ يكون الإنسان مرجعًا نهائيًّا يعني أنْ يتحمّل عبء التأسيس وحده، وأنْ يواجه سؤال المعنى دون سند يتجاوزه. هنا بدأت الأزمة في التشكّل، لا بوصفها صدامًا خارجيًّا، بقدر ما هي انكسارًا داخليًّا صامتًا.

لقد تحوّل الوعد بالسيادة إلى اختبار دائم، وتحوّلت الحريَّة من إمكان للانعتاق إلى عبء وجودي. فكلّ خيار بات يحمل في داخله احتمال الفشل، وكلّ معنى بات مؤقّتًا وقابلاً للنقض. ومع توسّع دائرة الإمكانات، تقلّص الإحساس باليقين. فلم تعد الذات تعرف نفسها من خلال ما تنتمي إليه، وإنّما من خلال ما تختاره في كلّ لحظة، وما يمكن أنْ تتراجع عنه في اللحظة التالية. هذا الانتقال من الثبات النسبي إلى السيولة الدائمة أنتج ذاتًا أكثر هشاشة.

إنّ ما يميّز هذه الأزمة أنَّها تتسرّب إلى تفاصيل الحياة اليوميَّة. فالذات الغربيَّة الحديثة تبدو ظاهريًّا واثقة، ومستقلّة، وقادرة على إدارة شؤونها، لكنّها في العمق تعيش توتّرًا مستمرًّا بين ما يُنتظر منها أنْ تكونه، وما تستطيع فعليًّا أنْ تحقّقه. هذا التوتّر يولّد شعورًا دائمًا بعدم الاكتمال، وكأنَّ الوجود نفسه أصبح مشروعًا مؤجَّلاً، لا يُسمح له بالاستقرار. وهنا يتحوَّل السعي إلى تحقيق الذات من مسار نمو إلى دائرة استنزاف لا تنتهي.

ويتفاقم هذا الانكسار الداخلي حين نلاحظ أنَّ مركزيَّة الذات أعادت إنتاج أشكال السيطرة بصيغ أكثر تعقيدًا. فالإنسان الذي تحرّر من السلطة التقليديَّة وجد نفسه خاضعًا لمنظومات جديدة لا تعمل عبر الإكراه المباشر، وإنَّما عبر معايير الأداء، والنجاح، والصورة، والتقويم المستمرّ، فتظهر الطلبات بصيغة "كن" بدل صيغة "افعل". وفي هذا الطلب المتواصل على التشكّل، تفقد الذات قدرتها على الترسّخ، وتعيش انقسامًا بين ذات تُعرض، وذات تُستنزف.

ومن هنا، لا يمكن فهم تصاعد مشاعر القلق، والفراغ، وفقدان المعنى بوصفها ظواهر نفسيَّة معزولة. إنَّها مؤشَّرات على خلل أعمق في التصوّر الغربي للإنسان. فحين تُختزل الذات في كونها مركزًا وظيفيًّا لإنتاج المعنى، دون أنْ يكون هذا المعنى متجذّرًا في أفق أوسع، تصبح الحياة سلسلة من المَهامّ، لا مسارًا ذا دلالة. ومع غياب الغاية يتحوّل المستقبل إلى مصدر قلق بدل أنْ يكون مجالاً للأمل.

إنَّ انكسار الذات الغربيَّة الحديثة لا يعني عجزها عن الفعل أو التفكير، وإنَّما يعني استنزافها الداخلي. إنَّها ذات تعمل باستمرار، لكنَّها لا تطمئن؛ تختار دائمًا، لكنَّها لا تستقر؛ تنتج المعنى، لكنّها لا تثق به. هذا الانكسار لا يظهر في خطاب واحد أو نظريَّة بعينها، بقدر ما يتوزّع بين الحقول كلّها: في الفلسفة التي أعلنت نهاية الميتافيزيقا دون أنْ تعثر على بديل جامع، وفي

علــم النفس الذي يواجه أعراضًا تتجاوز أدواته، وفي الثقافة التي تحتفي بالحريَّة فيما تعجز عن الإجابة عن سؤال الغاية.

وهكذا، تمثّل أزمة الذات الغربيَّة الحديثة نتيجة منطقيَّة لمركزيَّة أُطلقت بلا ضوابط، ولتحرّر فُصِــلَ عن أيّ أفق أعلى منه. إنَّها أزمة ذات طُلب منها أنْ تكون كلّ شيء، فانتهت إلى الشــعور بأنَّها مهدّدة باللا شيء. ومن هذا التشخيص الأولي يبدأ فهم جدليَّة الإنسان الحديث في الغرب، بوصفها علامة على مأزق حضاري لم يعد من الممكن تجاهله.

ثانيًا: جدليَّة التحرّر والسيطرة: حين ينقلب الوعد على صاحبه

إذا كانت الذات الحديثة قد تشكّلت تحت راية التحرّر، فإنّ المسار الذي سلكته لاحقًا يكشف عن مفارقة قاســية؛ إذ كلّما اتّسعت دائرة التحرّر المعلن، ازدادت أشكال السيطرة الفعليَّة تعقيدًا وخفاءً. فلم يعد القيد يأتي من الخارج بصورته الكلاسيكيَّة، ولم تعد السلطة تُمارَس عبر الإكراه الصريــح أو المنع المباشر، وإنّما أعادت إنتاج نفســها داخل بنيَة الحريَّة ذاتها. وهكذا نشــأت جدليَّة دقيقة بين التحرّر والســيطرة، تقوم على التداخل العميق؛ حيث يغدو التحرّر نفسه وسيطًا للضبط، والاختيار أداة لإعادة التشكيل.

في لحظته التأسيسيَّة، بدا التحرّر الغربي قطيعة حاسمة مع أنماط الهيمنة التقليديَّة. لقد تحرّر الإنسان من سلطان الكنيسة، ومن الامتثال القسري للأعراف، ومن الامتدادات الصلبة للتقاليد. لكنّ هذا التحرّر لم يكن نهاية الســلطة، بقدر ما كان بداية انتقالها من المســتوى الخارجي إلى المســتوى الداخلي. فحين أُقصيت الســلطة المتعالية، لم تُلغَ الحاجــة إلى التنظيم، وإنَّما أُعيد توطينها في الذات نفسها. فلم يعد الإنسان خاضعًا لأمرٍ يُفرض عليه، بقدر ما أصبح مسؤولاً عن ضبط ذاته، وإدارة رغباته، وتوجيه سلوكه بما ينسجم مع منظومات جديدة أكثر تجريدًا.

تكمن خطورة هذا التحوّل في أنَّه يُفرغ السيطرة من مظهرها القسري، ويمنحها طابعًا اختياريًّا. فالإنسان يشــعر بأنَّه يختار، ويظن أنَّه يمارس حريته. ومع ذلك، فإنَّ هذا الاختيار يجري ضمن شــبكة كثيفة من المعايير غير المعلنة: النجاح، والكفاءة، والمرونة، والقابليَّة للتكيّف، والتوافق مع إيقاع السوق والتقنيَّة. وهكذا تُعاد صياغة الحريَّة لتصبح قدرة على الامتثال الذكي.

لقد استبدلت الحداثة الغربيَّة مفهوم الطاعة بمفهوم الأداء. فقد أصبح المطلوب من الفرد أنْ يحقّق ذاته وفق مقاييس جاهزة سلفًا. والنجاح لم يعد حالة خُلُقيَّة أو إنسانيَّة، وإنَّما مؤشَّرات رقميَّة، وتقويمات، وإنجازات قابلة للقياس. وفي هذا السياق، تتحوَّل الذات إلى مشروع دائم للتطوير؛ لأنَّ التوقّف يُفسَّر بوصفه فشلاً. وهنا يظهر وجه السيطرة الجديد: ذات لا يُسمح لها بالاكتمال؛ لأنَّها إنْ اكتملت خرجت من دائرة التحسين المستمر.

وهنا، يمثّل السوق أحد أبرز تجلّيات هذه السيطرة الناعمة. فالسوق تفرض أوامرها بالإغراء لا بالإكراه. إنَّها تقول للإنسان أنت "تستحقّ" بدل كلمة "يجب". وهكذا تُعاد صياغة الرغبات عبر التحفيز المستمرّ. كلّ شيء يصبح قابلاً للاستهلاك: الجسد، والعلاقات، والمشاعر، وحتى الهويَّة. ومع تعميم منطق السوق، لم تعد الذات تمتلك رغباتها بقدر ما تُدار رغباتها. فما يبدو خيارًا شخصيًّا هو في الغالب استجابة لنموذج جاهز صُمّم بعناية؛ حيث يشعر الفرد أنَّ ما يريده هو ما اختاره بنفسه.

ولا يقل دور التقنيَّة في تعميق هذه الجدليَّة. فالتقنيَّة، التي وُعِدت بأنْ تكون أداة لتحرير الإنسان من الجهد والقيود، تحوَّلت إلى إطار شامل لإعادة تنظيم الزمن والانتباه والسلوك. فقد غدت التقنيَّة بيئة كاملة يعيش داخلها الإنسان. تُقاس القيمة بسرعة الاستجابة، وبالقدرة على الحضور الدائم، وبالاستعداد المستمرّ للتحديث. في هذا السياق، يُعاد تشكيل الوعي نفسه؛ حيث يُختزل التفكير في ردود فعل، ويُستبدل التأمّل بالإشعارات، ويُستنزف الانتباه في تدفّق لا ينتهي. فالسيطرة هنا تعمل عبر الإغراق.

إنَّ أخطر ما في هذه الجدليَّة أنَّ الذات تُستدرَج إلى لعب دور الحارس على نفسها. فالإنسان الحديث يراقب ذاته، ويقوِّمها، ويقارنها بغيرها، ويشعر بالذنب إذا لم يرقَ إلى المعايير السائدة. وهكذا استغنت السلطة عن أنْ تكون بحاجة إلى رقيب خارجي؛ لأنَّ الرقابة قد استُبطنت. وهذا الاستبطان يجعل السيطرة أكثر فاعليَّة؛ لأنَّها تُمارَس باسم المسؤوليَّة الفرديَّة. وهكذا لا يُنسب الفشل إلى المنظومة، وإنَّما إلى الذات نفسها، التي تُتَّهَم بالتقصير، أو ضعف الإرادة، أو سوء الإدارة.

في هذا الإطار، تتآكل فكرة التحرّر ذاتها. فالحريَّة التي تُعرَّف بوصفها قدرة على الاختيار داخل

منظومــة مغلقة هي حركة داخل قفص واســع. يمُنح الفرد عددًا هائــلاً من الخيارات، لكن دون أنْ يمُنح القدرة على مســاءلة الشروط التي تنتج هذه الخيارات. وهنــا تتجلّى المفارقة؛ إذ كلّما تضاعفت البدائل، تقلّص الإحســاس بالقدرة على الفعل الجذري. فالاختيار المستمرّ يستهلك الطاقة الوجوديَّة، ويحوّل الحريَّة إلى عبء ذهني ونفسي.

يتّضــح هذا الانقلاب أيضًــا في الخطاب النفسي المعاصر، الذي كثيرًا ما يُســتخدم لتكييف الذات مع الواقع بدل مســاءلته. فبدل طرح السؤال عن عدالة المنظومة أو معقوليَّة الإيقاع الذي يُفرض على الإنســان، يُطالَب الفرد بتطوير مهارات التكيّف، وإدارة الضغط، وتعزيز الإيجابيَّة. وهكذا يتحوَّل العلاج إلى أداة لإدامة الوضع القائم، لا لتحرير الإنســان منه. فالسيطرة هنا تتَّخذ شكل الرعاية، بدل القهر.

ومــع تراجع الأطر الجماعيَّة، يُدفع الفرد إلى تحمّل مصيره وحده. فالفشــل ســيُفهم بوصفه إخفاقًا شــخصيًّا. وهذه "الفردنة" المفرطة تُضاعف الإحســاس بالوحدة؛ لأنَّها تقطع الصلة بين المعاناة الفرديَّة والسياق العام. فكلّ ذات تعاني في صمت، وتظنّ أنَّ أزمتها خاصة، بينما هي في الحقيقة جزء من نمط عام. وهنا تبلغ السيطرة ذروتها، حين تُفصل المعاناة عن أسبابها.

على أنّ جدليَّة التحرّر والسيطرة لا تعني أنَّ الإنسان الحديث فَقَدَ كلّ إمكان للفعل أو المقاومة، لكنَّها تكشف أنَّ التحرّر، حين يُفصل عن سؤال المعنى والغاية، يصبح عرضة للاحتواء. فالحريَّة التــي لا تعرف لمــاذا تتحرَّر، ولا إلى أين تتجه، يســهل توجيهها. ومع غيــاب الأفق الخُلُقي أو الغــائي، تتحوَّل الحريَّة إلى حركة دائريَّــة، تدور حول الــذات دون أنْ تتجاوزها. وهذا الدوران يعمّق الإنهاك.

من هنــا، لا يمكن فهم أزمة الذات الغربيَّة الحديثة بمعزل عن هذه الجدليَّة. فالذات ليســت ضحيَّة سلطة خارجيَّة فحسب، ولا فاعلاً حُرًّا على نحو مطلق، وإنَّما هي نتاج علاقة معقّدة بين تحرّر معلن وسيطرة مضمرة. وكلَّما تجاهل الخطاب السائد هذا التعقيد، ازداد رسوخ الأزمة.

في الحقيقة، إنّ الوعد الذي انقلب على صاحبه كان وعدًا قُدِّم دون وعي كافٍ بحدود الإنسان. فالذات التي تُترك بلا أفق تتجاوز فيه ذاتها، تُســتنزف في إدارة نفســها، وتفقد قدرتها على الفعل التاريخي. وهنا تتَّضح ملامح المأزق؛ إذ إنّ أيَّ تحرّر بلا معنى ســيولّد سيطرة بلا قهر، وسيطرة

بلا قهر ستولّد ذاتًا مرهقة، تبدو حُرَّة ظاهرًا، لكنَّها في العمق مُقيَّدة بمنطق لم تعد تراه.

ماذا نستنتج من هذا؟ نستنتج أنّ تشكّل جدليَّة التحرّر والسيطرة قَلَبَ أزمة الإنسان الحديث. فالأزمة لا تتمثّل بكون هذه الجدليَّة مثّلت انحرافًا عن مشروع الحداثة، وإنَّما في الحقيقة هي إحدى نتائجه المنطقيَّة حين يُختزل الإنسان في كونه ذاتًا مستقلَّة بلا جذور، وعقلاً أداتيًّا بلا غاية، وحُريَّة بلا أفق. ومن هنا تنبع الحاجة إلى إعادة التفكير في معنى التحرّر نفسه، بوصفه قدرة على بناء علاقة مسؤولة بين الذات والعالم، وبين الاختيار والمعنى، وبين الإنسان وما يتجاوز الإنسان.

ثالثًا: تجلّيات الأزمة – النفس، والهويَّة، والمعنى

إذا كانت أزمة الذات الحديثة قد تشكّلت في بنيتها العميقة، فإنَّها لا تبقى حبيسة التنظير الفلسفي أو التحليل المفهومي، بل تظهر بوضوح في مظاهر متعدّدة تمسّ التجربة الإنسانيَّة اليوميَّة. فالأزمة، في صورتها المعاصرة، تتجسَّد في اختلالات نفسيَّة متنامية، وفي قلق هويَّتي واسع، وفي شعور عام بتآكل المعنى. هذه التجلّيات هي تعبيرات متداخلة عن مأزق واحد: ذات لم تعد تعرف كيف تسكن العالم دون أنْ تُستنزف فيه.

على المستوى النفسي، يبرز القلق بوصفه السمة الأبرز للإنسان الحديث. لكنّ هذا القلق لا يُختزل في خوف محدَّد أو تهديد واضح، وإنَّما يتَّخذ طابعًا وجوديًا عامًا. إنَّه قلق بلا موضوع ثابت، وقلق من الفشل، ومن التخلّف، ومن عدم الكفاية، ومن ضياع الفرص، ومن المستقبل بوصفه مجالاً مفتوحًا على الاحتمالات غير المضمونة. هذا القلق لا ينشأ من ضعف الفرد بقدر ما ينشأ من وضعه في عالم يُطالَب فيه بالإنجاز المستمرّ دون أنْ يُمنح معيارًا نهائيًّا لما يعنيه الإنجاز نفسه.

هنا، يتحوّل القلق إلى حالة بنيويَّة. فالفرد يعيش تحت ضغط دائم ليكون "أفضل نسخة من نفسه"، دون أنْ يعرف متى يكون قد بلغ هذه النسخة. ومع تآكل الإحساس بالغاية، تصبح الجهود المبذولة فاقدة للطمأنينة. فكلّ نجاح مؤقت، وكلّ استقرار هشّ، وكلّ شعور بالرضا سرعان ما يتلاشى أمام مطلب جديد. وهكذا تدخل الذات في حلقة من السعي الدائم؛ حيث يُؤجَّل الشعور بالاكتفاء إلى أجل غير مسمَّى.

ويتقاطع هذا القلق مع انتشار الاكتئاب بوصفه الوجه الآخر للأزمة. فإذا كان القلق تعبيراً عن فائض التوتر، فإنَّ الاكتئاب يمثّل لحظة الانكسار بعد الاستنزاف. إنَّه اليأس من القدرة على بناء سرديَّة ذاتيَّة متماسكة. وفي هذا السياق، يكون الاكتئاب تعبيراً عن انسحاب الذات من عالم لم تعد ترى فيه ما يستحقّ الاستثمار الوجودي. فحين يصبح الوجود وظيفة بلا معنى، يتحوّل الانسحاب إلى ردّ فعل صامت.

أما على مستوى الهويَّة، فتتخذ الأزمة طابعًا أكثر تعقيدًا. فالذات الحديثة أصبحت تُعرّف نفسها من خلال اختيارات فرديَّة متحركة. والهويَّة لم تعد معطى يُكتشَف، وإنَّما مشروعًا يُصنَع باستمرار. وفي الظاهر، يبدو هذا التحوّل علامة على التحرّر، لكنَّه في العمق يضاعف الإحساس بالهشاشة. فكلّ تعريف للذات يبقى مؤقَّتًا، وكلّ انتماء قابلاً للتعديل، وكل سرديَّة ذاتيَّة مهدَّدة بالتفكّك عند أول اهتزاز.

تُنتج هذه السيولة الهويَّتيَّة شعورًا دائمًا بعدم الاكتمال. فالذات تعيش بوصفها سلسلة من اللحظات المتجاورة، التي يصعب ربطها في قصة واحدة ذات معنى. ومع غياب السرديَّة الجامعة، تفقد التجربة الإنسانيَّة بعدها الزمني العميق، ويتحوّل الماضي إلى عبء، والمستقبل إلى مصدر قلق، والحاضر إلى لحظة استهلاك. في هذا الإطار، تتحوَّل الهويَّة إلى عبء آخر يجب إدارته.

ويتفاقم هذا المأزق حين تُربط الهويَّة بمنطق العرض والتقويم. فالذات باتت تُعرّف بما تُظهره للآخرين: الصورة، والحضور الرقمي، والاعتراف الخارجي، وكلّها عناصر تدخل في تشكيل الإحساس بالذات. وهنا تصبح الهويَّة مرهونة بالنظر الخارجي، لا بالتجربة الداخليَّة. هذا الارتهان يخلق فجوة بين الذات كما تُعاش، والذات كما تُعرَض، وهذا ما يضاعف الشعور بالاغتراب. فالإنسان قد ينجح في تسويق صورته، لكنه يعجز عن مصادقة نفسه.

أما المعنى، فهو المجال الذي تتجمع فيه كلّ هذه التجليات. فالأزمة النفسيَّة والهويَّتيَّة ليست إلا انعكاسًا لانهيار أعمق. فبعد تفكيك المرجعيَّات الكبرى، والتشكيك في كلّ سرديَّة شاملة، وجد الإنسان نفسه في عالم بلا اتجاه واضح. فلم يعد هناك سؤال نهائي يُنظّم الأسئلة الجزئيَّة، ولا غاية عُليا تمنح الأفعال وزنها الوجودي. على أنَّ المعنى هنا لا يختفي فجأة، وإنَّما يتآكل

تدريجيًا، حتى يصبح مسألة شخصيَّة محضة لا رابط بينها وبين العالم.

إنَّ هذه التجلّيات الثلاث — النفسيَّة، والهويَّتيَّة، والمعنويَّة — لا تعمل بمعزل عن بعضها، بل تتغذَّى بعضها ببعض. ففقدان المعنى يعمّق القلق، والقلق يزعزع الهويَّة، واضطراب الهويَّة يزيد الشعور بالفراغ. وهكذا تدخل الذات في دائرة مغلقة، يصعب الخروج منها عبر الحلول الجزئيَّة. فالعلاج النفسي، مهما بلغ من التطوّر، لا يستطيع وحده معالجة أزمة معنى، وإعادة تعريف الهويَّة، مهما بدت جذّابة، لا تحلّ مشكلة الفراغ الوجودي، وإدارة الوقت، مهما كانت فعّالة، لا تعوّض غياب الغاية.

من هنا، تكشف تجلّيات الأزمة أنَّ المأزق ليس في الإنسان بوصفه فردًا، وإنَّما في التصوّر الذي حُدّد له. فالذات الحديثة فشلت لأنَّها حُمّلت ما لا يُحتمل: أنْ تكون أصل نفسها، وغاية وجودها، ومعيار قيمتها. وحين تعجز عن هذا الدور، تُتَّهَم بالعجز، بدل مساءلة الإطار الذي وضعها فيه. إنَّ فهم هذه التجليات يهدف إلى إدراك وحدة الأزمة خلف تنوّع مظاهرها.

وهكذا، تصبح أزمة النفس، وأزمة الهويَّة، وأزمة المعنى وجوهًا متعدّدة لسؤال واحد: كيف يمكن للإنسان أنْ يعيش حياة ذات دلالة في عالم نزَع عن نفسه كلّ أفق يتجاوز اللحظة؟ هذا السؤال، بما يحمله من ثقل، ينبغي أنْ يُجاب عنه عبر إعادة التفكير في تصوّر الإنسان لذاته، ولمكانه في العالم، ولعلاقته بما يمنحه المعنى. ومن دون هذا الأفق، ستظلّ التجلّيات تتكاثر، وستظلّ الذات تدور في فلك أزمة لا تجد لها اسمًا نهائيًّا.

رابعًا: مأزق النموذج وإمكان التفكير في أفق مغاير

تبلغ أزمة الذات الغربيَّة الحديثة ذروتها حين يتَّضح أنَّ ما يعيشه الإنسان ليس خللاً قابلاً للإصلاح ضمن الإطار نفسه، وإنَّما نتيجة منطقيَّة لنموذج بلغ حدوده القصوى. فالمشكلة تكمن في التصوّر الكامن خلف قِيَم الحداثة: تصوّر الإنسان بوصفه ذاتًا مكتفية بذاتها، وقادرة على إنتاج المعنى من داخلها، ومؤهّلة لتحمّل عبء الوجود وحدها. وحين يتهاوى هذا التصوّر، لا تعود الحلول الجزئيَّة كافية؛ لأنَّ الأزمة أعمق من أنْ تُدار تقنيًا.

إنَّ أحد أخطر مظاهر هذا المأزق يتمثَّل في العجز عن تخيّل بديل حقيقي. فالذات الحديثة،

رغم وعيها بتعبها وإنهاكها، تجد نفسها محاصَرة داخل الأفق ذاته الذي أنتج أزمتها. فكلّ محاولة للتجاوز تُعاد صياغتها بلغة النموذج نفسه، أي مزيد من الحريَّة الفرديَّة، ومزيد من الخيارات، ومزيد من التكيّف. لكن ما لا يُمسّ هو السؤال الجذري: هل يكفي أنْ تكون الذات مركزًا لكلّ شيء كي تكون قادرة على الحياة؟ أم أنَّ هذا التمركز ذاته هو مصدر الإنهاك؟

في هذا السياق، يصبح النقد ضرورة وجوديَّة. نقد لا يهدف إلى الهدم من أجل الهدم، ولا إلى استبدال يقين مغلق بيقين آخر، وإنَّما إلى كشف حدود التصوّر السائد، وإعادة فتح الأسئلة التي جرى إغلاقها باسم التقدّم أو الواقعيَّة. فحين يُمنَع السؤال عن الغاية بدعوى أنَّه ميتافيزيقي، أو يُقصى سؤال المعنى بحجَّة نسبيَّته، يتحوَّل الإنسان إلى كائن يدير حياته دون أنْ يعرف لماذا يعيشها. وهذا الصمت المفروض على الأسئلة الكبرى هو أحد وجوه الأزمة.

إنَّ التفكير في أفق مغاير ينبغي أنْ يعني إعادة الاعتبار لفكرة أنَّ الإنسان لا يكتمل بذاته وحدها. فالذات، لكي تكون متوازنة، تحتاج إلى ما يتجاوزها: معنى لا تختلقه بالكامل، وغاية لا تختزلها في الأداء، وقيم لا تُقاس فقط بالمنفعة. ومن دون هذا البعد، ستتحوَّل الحريَّة إلى حركة بلا اتجاه، ويتحوّل العقل إلى أداة بلا حكمة، ويتحوّل الوجود إلى إدارة زمنيَّة خالية من العمق.

كما أنَّ هذا الأفق المغاير يستدعي إعادة النظر في العلاقة بين الفرد والجماعة، وبين الخاص والمشترك. فالفردنة المطلقة أنتجت ذاتًا أكثر وحدة. فالإنسان، بطبيعته، كائن ارتباطي، يتشكّل في شبكة من المعاني المشتركة، لا في عزلة مكتفية بذاتها. وإعادة الاعتبار إلى هذا البعد تعني تحرير الفرد من وَهْم الاكتفاء، ومن عبء تحمّل الوجود وحده.

وفي المستوى المعرفي، يقتضي هذا الأفق تجاوز اختزال العقل في بعده الأداتي، واستعادة وظيفته بوصفه وسيلة للفهم، لا مجرّد وسيلة للإدارة. فالعقل الذي لا يُسمح له بطرح الأسئلة الكبرى، ولا بتجاوز حدود النفع المباشر، يفقد قدرته على الإضاءة، حتى وإنْ تضاعفت معارفه. إنَّ أزمة المعنى هي نتيجة لتقليص العقل إلى وظيفة تقنيَّة، تفصل بين المعرفة والحكمة.

إنَّ مأزق النموذج الحديث يشير بوضوح إلى ضرورة المراجعة العميقة. فالتجربة الإنسانيَّة لا تسير بخطّ مستقيم، ولا تتقدّم بمجرَّد تراكم الإنجازات. فحين يبلغ نموذج ما حدوده، يصبح الإصرار عليه شكلاً من العمى، لا من العقلانيَّة. والذات المأزومة، بما تحمله من قلق وتعب

وفراغ، هي إشارة إنذار حضاريَّة.

من هنا، يمكن النظر إلى الأزمة بوصفها لحظة كاشفة. لحظة تُظهر أنَّ الإنسان لا يستطيع العيش داخل معادلة تختزل وجوده في الاختيار والأداء، ولا داخل تصوّر يفصل الحريَّة عن الغاية. وهذه اللحظة، بما تحمله من ألم، تفتح في الوقت نفسه إمكانًا للتفكير من جديد في معنى الإنسان، وفي شروط حياة قابلة للسكن.

إنَّ تجاوز المأزق يجري عبر شجاعة فكريَّة تعترف بأنَّ الذات ليست كافية بذاتها، وأن التحرّر لا يكتمل إلا حين يرتبط بمعنى، وأنَّ العقل يفقد إنسانيَّته حين يُعزل عن السؤال الغائي. عند هذا الحد، يصبح السؤال مفتوحًا من جديد بوصفه أفقًا: أيّ إنسان نريد أنْ نكون، وأيّ عالم يمكن أنْ يسكنه الإنسان دون أنْ ينكسر من الداخل؟

وعلى أيّ حال، فقد آثرنا في هذا العدد العاشر من مجلَّة "أمم"، أنْ نخصّصه لفتح باب مناقشة هذه الذات المأزومة للإنسان الحديث في الغرب.

ففي المحور عالج مجموعة من الأساتذة الأعلام جوانب مختلفة من أزمة الذات، وهم تواليًا مع حفظ الألقاب: (د. علي الخطيب- مصر)، و(د. محمود كيشانه- مصر)، و(د. بهاء درويش- مصر)، و(د. عقيل صادق- العراق).

أمَّا في باب تأصيل، فقد كتب الشيخ (شادي علي- مصر) عن الإنسان من منظور قرآني من العبوديّة إلى الاستخلاف.

وفي باب دراسات وبحوث، فقد وقع الاختيار على بحث أعدَّته (د. هبة جمال الدين- مصر).

أمَّا مراجعة كتاب، فقد اخترنا كتاب (الشيخ عبد الله جوادي آملي) عن ولاية الإنسان في القرآن الكريم والذي تكفَّل بعرضه (الشيخ غسان الأسعد- لبنان).

إنَّنا إذ نقدّم هذا العدد، الذي نتمنَّى أنْ ينال اعجاب القراء الذين كلّنا أمل أنَّهم لن يبخلوا علينا بملاحظاتهم القيّمة.

والحمد لله أوَّلًا وآخرًا

الذاتُ المتألِّهة: من أَنْسنَةِ الإنْسَانِ إلى تَأليهِهِ في الفَلْسفةِ الغربيَّةِ الحَديثَةِ

■ أ.د. علي محمد عليان عبد الرازق الخطيب[1]

ملخّص

نسعى في هذا البحث إلى تتبّع التحول الفلسفي الذي جعل الإنسان يتحوّل من موقع التبعيَّة لسلطة مفارقة إلى موقع التأليه بوصفه مصدرًا للمعرفة والقيمة. ولتحقيق ذلك، انطلق البحث من الفلسفة اليونانيَّة والمسيحيَّة التي رسخت ثنائيَّة الخضوع والسمو، ثمَّ تناولنا مشروع (ديكارت) في تأسيس مركزيَّة الذات، ورؤية (كانط) التي أكَّدت على التشريع الخُلُقي، وإعلان (نيتشه) موت الإله، وما تبعه من دعوة إلى الإنسان الأعلى، وصولاً إلى تفكيك (فوكو) للذات في سياق السلطة والخطاب. وقد خلصنا إلى أنَّ هذه التحولات لم تؤدِّ إلى حُريَّة كاملة، بل جدَّدت حضور السلطة في صور مختلفة، من خلال أساليب جديدة للتفكير والتأثير، وهو ما يجعل سؤال الإنسان سؤالاً مفتوحًا على الدوام، بلا إجابة نهائيَّة قاطعة.

الكلمات المفتاحية: التأليه، مركزيَّة الذات، التشريع الخُلُقي، نقد الخطاب، إنتاج المعرفة، الحُريَّة، السلطة.

---

١ - أستاذ ورئيس مجلس قسم الفلسفة، كليَّة الآداب، جامعة المنيا - مصر.

Deified Self:
From Man Humanization to His Deification in Modern Western Philosophy

■ Prof. Ali Mohammad Alian Abdul Razzaq Al-Khatib[1]

Abstract

this research, we aim to trace the philosophical transformation that shifted humanity from a position of dependence on an external authority to one where humans themselves became the source of knowledge and value. To achieve this, the study begins with Greek and Christian philosophy, which established the dichotomy of submission and transcendence. It then explores Descartes' project in establishing the centrality of the self, Kant's emphasis on moral legislation, Nietzsche's declaration of the "Death of God," and his subsequent call for the "Superior Man", culminating in Foucault's deconstruction of the self within the context of power and discourse. We conclude that these philosophical shifts did not lead to complete freedom, but rather renewed the presence of authority in various forms, through new methods of thinking and influence. This renders the question of humanity always open, with no definitive or final answer.

Keywords: Deification, Self-Centrality, Moral Legislation, Discourse Critique, Knowledge Production, Freedom, Power.

1 - Professor, Head of the Philosophy Department, Faculty of Arts, Minia University - Egypt

مقدِّمة

لعلّ ما حفّزني على اختيار هذا الموضوع تحديدًا، دون غيره من الموضوعات الفلسفيَّة، ليس الرغبة في تتبّع تطوّره المفهومي فقط، بل السعي إلى تفكيكه على نحوٍ نقدي، وطرح أسئلة فلسفيَّة جادّة، تتعلّق بجذوره النظريَّة، ومآلاته المعرفيَّة؛ إذ لا يمكننا المرور على ظاهرة «تأليه الإنسان» في الفكر الغربي الحديث مرورًا عابرًا، دون أنْ نتساءل بجدِّيَّة: هل هذا التحوّل يمثِّل فعلاً تحرُّرًا حقيقيًّا للإنسان من السلطة المتعاليَة، أم أنَّه مجرَّد إعادة إنتاج لقِيَم مطلقة جديدة، تنبع هذه المرَّة من داخل الذات البشريَّة؟ وهل أزاح الإنسانُ الإله ليحلّ محلَّه فعليًّا، أم أنَّ ما حدث كان مجرَّد استبدالٍ لسلطةٍ بأخرى؟

وهذه الأسئلة، في تقديري، ليست هامشيَّة ولا عابرة، بل هي ضروريَّة لفهم ما إذا كان هذا التحوُّل يمثِّل بالفعل ذروة نضج الفكر الإنساني، أم أنَّه يخفي في عمقه بذور أزمة فلسفيَّة ومعرفيَّة عميقة. وقد بدا لي أنَّ الإجابة عن هذه الأسئلة ليست شأنًا فلسفيًّا صرفًا، بل تتَّصل اتصالاً وثيقًا بجوهر الوعي الإنساني المعاصر، الذي يجد نفسه اليوم واقفًا عند مفترق طرق: بين سيادة الذات وتفكُّكها، بين حُريَّتها وسلطتها، وبين حقيقتها وتشكّلاتها الاجتماعيَّة المتغيِّرة.

وتتجلَّى الإشكاليَّة المركزيَّة، التي أسعى إلى معالجتها في هذا البحث، في السؤال عن: كيف تحوَّل الإنسان، في الفلسفة الغربيَّة الحديثة، من كائن محدود خاضع لسلطة مفارقة، إلى كائن «مؤلَّه» يؤسِّس للحقّ والقيمة انطلاقًا من ذاته؟ وتتفرّع عن هذه الإشكاليَّة المركزيَّة مجموعة من الأسئلة النقديَّة المحوريَّة، من أبرزها: ما الذي مكَّن هذا التحوُّل من أنْ يتحقَّق فكريًّا وتاريخيًّا؟ وهل يمثِّل هذا التحوُّل فعلاً تحرُّرًا من السلطة الخارجيَّة، أم أنّه أعاد إنتاجها ولكن بصيغة داخليَّة؟ ثم ما العلاقة بين إعلان «موت الإله» عند (فريدريك نيتشه -Friedrich Nietzsche) و«نهاية

الإنســان» عند (ميشــال فوكو- Michel Foucault)؟ هل هما مرحلتان متتاليتان ضمن مشروع فلسفي واحد، يتناول تأليه الإنسان؟ أم أنّ كلاًّ منهما يمثِّل لحظة قطيعة ونهاية لذلك المشروع؟

إنّ أهمِّيَّة هذه الأسئلة، كما أراها، تتجاوز نطاق الفلسفة النظريَّة لتتغلغل في صميم الإشكالات التي تحكم فهمنا المعاصر للإنســان، وللذات، وللحريَّة، وللسلطة، وللقيمة. ومن ثَمَّ، فإنَّ هذا البحث لا يقتصر على مجرَّد عرضٍ لتطوُّرٍ مفاهيمي، بل يسعى إلى التوغُّل في التحوُّلات البنيويَّة التــي طرأت على الوعي الغربي الحديث، والتي انعكســت بصورة مبــاشرة على تصوِّره للذات الإنسانيَّة.

وبنــاء على ذلــك، فإنَّ أهميَّة الموضــوع تكمن في كونه لا يُعالج مســألة نظريَّــة مجرَّدة، بل يتناول تحوُّلاً جوهريًّا في تصوُّر الإنســان لنفسه، ولموقعه في الكون، ولمصدر شرعيَّته المعرفيَّة والخُلُقيَّة. ففهم هذه التحوُّلات لا يعني تتبُّع ســياقاتها الفكريَّة فقط، بل قراءة دقيقة لتغيُّر موقع الإنســان بين مفهومي «الخضوع» و«التأليه»، وبين كونه مخلوقًا تابعًا لقِيَم متعالية، أو كونه ذاتًا مُطلقة تقرِّر المعنى بذاتها ولذاتها.

أمّــا عن المنهج الذي يُعتمد عليه في البحث، فهــو المنهج التحليلي-التاريخي-المقارن؛ إذ يسعى من خلاله إلى تتبُّع التحوُّلات الكبرى التي طرأت على مفهوم الذات الإنسانيَّة في الفلسفة الغربيَّــة عبر مراحلها التأسيســيَّة والتحوُّليَّة. بمعنى أنّني لا أكتفي بعــرضٍ تاريخي للأفكار، بل أسعى إلى تحليلها، وتفكيكها، ومقارنتها في ضوء سياقاتها الفكريَّة والتاريخيَّة، مع التوقُّف عند لحظات التحوُّل الحاسمة، التي أسهمت في إعادة تشكيل صورة الإنسان بوصفه مصدرًا للحقيقة والقِيمة. وفي سبيل الإجابة عن الإشكاليَّة المطروحة، سوف أعتمد في هذا البحث على مجموعة من الأسئلة الفرعيَّة التي تشكّل بمجموعها المحاور الرئيسة للبحث، وهي:

١. كيف تموضع الإنسان في الفلســفة اليونانيَّة والعصور الوسطى بين التبعيَّة للمفاهيم المفارقة، «مثل عالم المُثُل أو العقل الإلهي»، وبين فكرة السمو الإنساني؟
٢. ما الإســهام الذي قدّمه مشروع (رينيه ديكارت-René Descartes) في إعادة تأسيس مركزيَّة الذات، وجعلها مرجعًا للمعرفة واليقين؟
٣. كيف أعاد (إيمانويل كانط -Immanuel Kant) تحديد موقع الإنسان عبر منحه سلطة

التشريع الخُلُقي الذاتي من خلال العقل العملي؟

٤. ماذا يعني إعلان (نيتشه) "موت الإله"؟ وما الذي تمثّله فكرة "الإنسان الأعلى" القادر على ابتكار القِيَم بنفسه؟

٥. كيف فسّر (فوكو) الذات بوصفها بناءً تاريخيًّا يتأثَّر بآليَّات السلطة والخطابات؟ وما دلالة إعلانه عن "نهاية الإنسان" في السياق المعرفي الغربي؟

أوَّلًا: موقع الإنسان بين التبعيَّة والتسامي في الفلسفات الكلاسيكيَّة والوسيطة

في البداية، يمكن التمييز بين الإنسانويَّة والأنسنة، بوصفهما مدخلاً لفهم التطوُّر الفكري للإنسانيَّة في الفكر الغربي. تمثُّل الإنسانويَّة (Humanism) تيَّارًا فكريًّا وفلسفيًّا تاريخيًّا يضع الإنسان، باعتباره كائنًا عاقلاً وفاعلاً، في مركز الاهتمام، ويؤكِّد على كرامته، وقدرته على الفهم، والإبداع، وتحمُّل المسؤوليَّة، مع رفض إخضاعه لقوى أو حقائق تتجاوز الطبيعة[١]. بينما تشير الأنسنة (Humanization) إلى جعل أي نظام أو ممارسة أو إنتاج أكثر مراعاة للإنسان وحقوقه وكرامته، من دون أنْ تكون بالضرورة مشروعًا فلسفيًّا أو حركة ثقافيَّة متكاملة، كما هي الحال في الإنسانويَّة. ومن هنا، نرى أنّه يمكن اعتبار الأنسنة امتدادًا عمليًّا لمفهوم الإنسانويَّة؛ إذ تركَّز على الإنسان بوصفه محورًا للمعنى والسلوك[٢].

ومهما يكن من أمر، فإنَّ الفكر الشرقي القديم قد شهد اتجاهاتٍ شكّكت في الدين، وأعادت الاعتبار للإنسان. ففي الهند، ظهرت مدرسة كارفاكا (Cārvāka) المادِّيَّة الإلحاديَّة في القرن السادس قبل الميلاد، مؤكِّدة أنّ العالم المادّي وحده هو الموجود، وأنَّ الأديان بدع بشريَّة زائفة، داعية إلى متعة الحياة بدل التقشُّف. أمّا في الصين، فقد أسَّس (كونفوشيوس-Confucius) منظومة خُلُقيَّة وسياسيَّة، ارتكزت على الإنسان أكثر من الآلهة، رغم إقراره بوجودها، واشتهر بقاعدته الذهبيَّة: «عامِل الآخرين كما تحبّ أنْ يعاملوك»، التي غدت أساسًا خُلُقيًّا عالميًّا تبنّاه

١ - أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفيَّةالمجلد الثاني، ص٥٦٩

2 - Celenza, Christopher S.: Humanism and the Classical Tradition, p.28

دينيّون وإنسانويّون على السواء[١]. وعلى هذا، يمكن القول إنّ جذور الإنسانويَّة تمتدّ أيضًا إلى الفكر اليوناني القديم؛ حيث صاغ (بروتاجوراس-Protagoras) فكرته الشهيرة عن الإنسان بوصفه «مقياسَ كلِّ شيء»، معتبراً الإدراك الفردي المرجع الوحيد للحقيقة، وهو ما نفى إمكانيَّة وجود معرفة موضوعيَّة ثابتة. وفي هذا السياق، غدت الخطابة والفنّ البلاغي أدوات رئيسة للنجاح والمكانة الاجتماعيَّة؛ فالسفسطائيّون، ومن بينهم (بروتاجوراس)، تعلَّموا فنون الإقناع، حتى بلغ بهم الأمر إلى «جعل الحجَّة الأضعف أقوى»، الأمر الذي ربط اللغة بالهُويَّة الإنسانيَّة، وأثار نقاشات خُلُقيَّة في حدود استخدام البلاغة[٢].

وعلى النقيض من طرح (بروتاجوراس) والسفسطائيّين، رأى (أفلاطون-Plato) أنّ الإنسان وحده لا يمكن أنْ يكون معيارًا للحقيقة؛ لأنَّ الإدراك البشري نسبي ومتغيِّر. ومن خلال «أسطورة الكهف»، صُوِّر الإنسان كائنًا يعيش في وَهْم الإدراك الحسِّي، يحتاج إلى التحرُّر بالصعود نحو نور المعرفة وعالم المُثُل؛ حيث تكمن الحقيقة الثابتة. وهكذا، جعل (أفلاطون) الإنسان تابعًا لمعيار متعالٍ يتجاوز التجربة الحسِّيَّة والذاتيَّة.[٣]

وفي تطوّر لاحق للفكر اليوناني، قدَّمت المدارس الفلسفيَّة، مثل الرواقيَّة، والأبيقوريَّة، والشكِّيَّة، تصوُّرات جديدة للفعل الإنساني. سعت هذه المدارس إلى إيجاد توازن بين قدر من الاستقلال النسبي عن المرجعيَّة الإلهيَّة، وبين الاعتراف بوجود مبادئ كونيَّة سامية، تتجاوز حدود التجربة الإنسانيَّة. فقد رأى الرواقيّون الإنسان جزءًا من نظام كونيّ محتوم يخضع لقوانين العقل الكلي، في حين اعتبر الأبيقوريّون أنّ الآلهة بعيدة عن شؤون البشر ولا تتدخَّل في مجريات حياتهم[٤]، وتتجلىّ قيمة (إبيقور-Epicurus) في الفكر الإنسانويّ لطرحه نموذجًا للحياة الجيِّدة قائمًا على الإنسان ذاته، دون الحاجة إلى الآلهة أو الماورائيَّات[٥]، بينما ذهب الشكِّيُّون إلى

١ - ستيفن لو: الإنسانويَّة: مقدمة قصيرة جدا، ص ص.١٥-١٦

2 - Celenza, Christopher S.: Humanism and the Classical Tradition, p.28

3 - Celenza, Christopher S.: Humanism and the Classical Tradition, pp.28-30

4 - Christopher S. Celenza: Humanism and the Classical Tradition, p.31

٥ - ستيفن لو: الإنسانويَّة: مقدمة قصيرة جدا، ص١٩

أنَّ الحقيقة المطلقة تتجاوز قدرات الإنسان، ولا يمكنه بلوغها.[1] وبهذا، برز نوع من التوازن بين النظر إلى الإنسان بوصفه كائنًا مستقلاً نسبيًّا، وبين الإقرار بوجود مجال إلهيّ أسمى. ومع بداية العهد المسيحي، جرى دمج البُعد الخُلُقيّ للإنسان مع فكرة القوَّة العُليا؛ حيث غدا يسوع محور الفكرة الخُلُقيَّة العُليا. وفي هذا السياق، برز القدِّيس (أوغسطين-Saint Augustin)، مؤكّدًا محدوديَّة الإنسان، واعتماده على النعمة الإلهيَّة، وهو ما أعاد طرح تساؤلات جوهريَّة عن حُرّيَّة الإنسان ومسؤوليَّته أمام الله[2].

وخلال العصور الوسطى، ظلَّ البُعد الديني حاضرًا في تشكيل صورة الإنسان؛ إذ قامت الأديرة بحفظ التراث الكلاسيكي، وأنشأت الكاتدرائيَّات والجامعات مدارس للبحث والحوار. وفي هذا السياق، برز مفكّرون -مثل (جون السالزبوري[3]-John of Salisbury)- الذين سعوا إلى وَصْل الفكر الكلاسيكيّ بالتصوُّر المسيحي، مؤكِّدين قيمة الإنسان ضمن الإطار الإلهي[4].

ومع الانتقال إلى عصر النهضة، أخذت ملامح جديدة تتبلور في النظر إلى الإنسان؛ إذ أعاد مفكِّرون، مثل (لوفاتو دي لوفاتي[5]-Lovati, Lovato dei) و(ألبرتينو موساتو[6]- Albertino

1 - Christopher S. Celenza: Humanism and the Classical Tradition, p.31

2 - Christopher S. Celenza: Humanism and the Classical Tradition, p.32

٣ - يُعدّ جون السالزبوري (١١١٥/٢٠-١١٨٠م) من أبرز مفكري النهضة الفكريَّة في القرن الثاني عشر؛ إذ ساهم في تطوير الفلسفة السياسيَّة والخُلُقيَّة، وفي نشر التعاليم الأرسطيَّة، التي كانت في طور الترجمة والانتشار في أوروبا اللاتينيَّة. تلقّى تعليمه في باريس، وخدم الكنيسة حتى ارتقى إلى منصب الأسقفيَّة. اتَّسم فكره بالنزعة الإنسانيَّة التي تُعلي من كرامة الإنسان والطبيعة، وبالشكّيَّة المعتدلة، التي ترى أنَّ المعرفة لا تتجاوز الحقيقة الاحتماليَّة القابلة للمراجعة. وقد عبرَّ عن هذه الرؤيَة في مؤلَّفاته الكبرى، مثل السياسي (Policraticus) وما وراء المنطق (Metalogicon)؛ حيث تناول قضايا السلطة والمعرفة، ودافع عن قيمة الفلسفة والفنون الحُرَّة.

4 - Christopher S. Celenza: Humanism and the Classical Tradition, p.33

٥ - يُعدّ لوفاتو دي لوفاتي (١٢٤٠-١٣٠٩م) من أوائل الإنسانيين في أوروبا؛ إذ كان موظفًا مدنيًا بارزاً في بادوفا، إلى جانب مكانته بصفته شاعرًا وعالماً. كرّس جهوده لإحياء التراث اللاتيني الكلاسيكي عبر تحقيق النصوص القديمة وتطوير أسلوب كتابي جديد متأثر بالقدماء. وأسهم عمله في تجديد الاهتمام بالآداب الكلاسيكيَّة وتشكيل ملامح الفكر الإنساني المبكر).

٦ - وُلد موساتو عام ١٢٦١ وتوفي عام ١٣٢٩، وكان رجل دولة وكاتبًا بارزاً في القرن الرابع عشر. بدأ حياته ناسخًا للمخطوطات قبل أن يترقى إلى مناصب مهمة ويؤدي أدوارًا دبلوماسيَّة. نال شرف التتويج بصفته شاعرًا عام ١٣١٥، وتُعَدّ أعماله التاريخيَّة والأدبيَّة من أهم المصادر التي مهدت لظهور النزعة الإنسانيَّة الإيطاليَّة.

Mussato) إحياء الكتابات الكلاسـيكيَّة، مسلّطين الضوء على الإنسان بوصفه كائنًا ذا قيمة مستقلّة، مع الاستمرار في العناية باللغة والأسلوب. وقد مهَّد ذلك الطريق لظهور الإنسانويَّة الحديثة التي ركَّزت على حقوق الفرد واستقلاله الخُلُقي والسياسي[١].

ومع عصر التنوير، بلغ مشروع الإنسانويَّة مرحلة النضج الفلسفي؛ إذ أصبح الفرد الحُرّ والعاقل محور الاهتمام، يتمتَّع بحقوق أصيلة، ثابتة بطبيعته، غير قابلة للانتقاص أو التنازل. وقد استلهم مفكِّرو التنوير من التراثين الكلاسـيكي والمسـيحي، لإعادة تعريف علاقة الإنسان بالمجتمع، والقانون الطبيعـي، مؤكِّدين على المسـاواة والحُريَّة، بوصفهما أساسـين للتنظيم الاجتماعي والسياسي[٢].

ويتَّضـح من هذا التطوّر التاريخي أنَّ مفهوم الأنسـنة لم يكن ثابتًـا في الفكر الغربي، بل ظلَّ جدليًّا ومتغيرًّا؛ إذ وُضع الإنسان تارةً في أفق التبعيَّة لمعيار أعلى، وتارةً أخرى في أفق الاستقلال بوصفه مركزًا للحقيقة والحقوق. أمَّا الإنسـانويَّة، في هذا السـياق، فلم تكن مجرَّد فكرة فلسفيَّة ميتافيزيقيَّـة، بل مشروعًـا ثقافيًّا وفكريًّا متجدِّدًا، يضع الإنسـان في قلـب الاهتمام، ويُعلي من كرامته وحُريَّته، في تفاعل مستمرّ مع أسـئلة كلّ عصر[٣]. ومع ذلك، فإنَّ مصطلح «الإنسانويَّة» بالمفهوم المعاصر، لم يظهر إلا في أوائل القرن التاسع عشر (١٨٠٨م)، على الرغم من أنَّ جوهره كان حاضرًا في الفكر الأوروبي قبل ذلك بقرون. فقد اسـتخدم الفيلسـوف (فريدريك نيثامر[٤] Friedrich Immanuel Niethammer-) هذا المصطلح للتعبير عن مشروع تربويّ، يهدف إلى تنشئة الأفراد عبر دراسة الثقافة والآداب الكلاسيكيَّة، ولا سيِّما الأدب اليوناني واللاتيني، وتعزيز مكانة الإنسان وكرامته[٥].

1 - Christopher S. Celenza: Humanism and the Classical Tradition, p.34

2 - Christopher S. Celenza: Humanism and the Classical Tradition, pp.40-41

3 - Andrew Copson: What Is Humanism?, p.5

٤ - فريدريك إيمانويل نيثامر (١٧٦٦-١٨٤٨) فيلسوف ومصلح تربوي ألماني، صاغ مصطلح "الإنسانويَّة" عام ١٨٠٨. أراد بهذا المفهوم التأكيد على دور الأدب الكلاسيكي والثقافة الإنسانيَّة في التعليم مقابل النزعة العمليَّة البحتة

٥ - إبراهيم بن عبدالله الرماح: الإنسانويَّة المستحيلة: إشكالات تأليه الإنسان وتفنيدها في الفكر المعاصر، ص١٩

ثانيًا: (ديكارت) وتأسيس مركزيَّة الذات.

يُلاحظُ أنَّ مشروعَ (ديكارت) الفلسفيّ، يمُثّلُ منعطفًا جذريًّا في تاريخ الفلسفة الحديثة؛ إذ لم يعُد البحثُ عن الحقيقة ينطلقُ من الكون كما فهمه الأقدمون، بل من يقينٍ تُولِّده الذاتُ عبر الشكّ. وقد اتّخذ (ديكارت) هذا القرارَ المنهجيّ ليمنحَ الذاتَ موقعًا جديدًا، باعتبارها نقطةَ البدء، والمعيارَ الذي يتولَّد منه النظامُ المعرفيّ بأسره. كما عرضَ (ديكارت) هذا التوجُّه بوضوحٍ في كتابه «الخطاب في المنهج»؛ حيث نظَّم أفكاره في ستَّة أقسام، أبرزَ فيها دورَ الذات بوصفها الفاعلَ الذي يضع القواعدَ بنفسه، ويختبرُ نتائجَها[1].

وانطلاقًا من هذا الأساس، كرّس (ديكارت) جُهده لتأسيس قاعدة الوضوح والتمييز، ومكَّن الذات من ممارسة دورها الرئيس. فقد رفض كلَّ ما لا يظهر لها بوضوحٍ وجلاء، وما لا يستطيع التحقُّق من صدقه بلا شكّ، وصاغ لأجل ذلك قواعد المنهج الأربع: البداهة، والوضوح، والتحليل، والتركيب، والإحصاء. وبيّن (ديكارت) من خلال هذه القواعد أنَّ الذات ليست مجرَّد نقطة انطلاق مؤقَّتة، بل أصبحت المعيار الذي يوجّه حركة الفكر ويراقبها. فهي تضع الضوابط لنفسها، وتعيد اختبارها باستمرار، وتحكم على مسارها المعرفي. وهكذا، لم يكتفِ (ديكارت) بأنْ يمنح الذات موقع الصدارة، بل زوَّدها بالأدوات التي تمكِّنها من ضبط مسار تفكيرها، وتحرير نفسها من أيِّ سلطة خارجيَّة، وجعلها مشرّعة لنفسها، وقادرة على ضمان اتّساق نظامها المعرفي من الداخل[2].

ولم يقتصر (ديكارت) على تزويد الذات بالأدوات المنهجيَّة التي تضبط مسار تفكيرها، وتحرُّرها من كلِّ سلطة خارجيَّة، بل حرص أيضًا على أنْ يمدَّها بدعائم عمليَّة، تحفظ انسجامها خلال مرحلة الشكّ. ولذلك، وضع ما سمّاه «الأخلاق المؤقَّتة». فبعد أنْ أدخل العقل في تجربة الشكّ المنهجي، أدرك الحاجة إلى قواعد عمليَّة تمكِّن الذات من متابعة طريقها دون ارتباك. فجاءت هذه الأخلاق الانتقاليَّة لتؤكِّد على طاعة القوانين والدين، والثبات في التصرُّفات، والسيطرة على النفس، واعتبار تهذيب العقل أسمى المهن وأشرفها. وبذلك أبرز (ديكارت) وعيه

1 - René Descartes: The Philosophical Works of Descartes, pp.220-222

2 - René Descartes: The Philosophical Works of Descartes, pp.238-257

بالصعوبـات التي قـد تواجه الذات إذا تُركت بلا دعم عملي، وأوضح أنَّ الاسـتقلال العقلي لا يكتمل إلا إذا استند إلى قواعد سلوكيَّة، تحفظ توازن الذات وانسجامها مع محيطها الاجتماعي والديني[١].

وبعد أنْ زوَّد (ديكارت) الذات بالأدوات المنهجيَّة، انتقل إلى اللحظة الحاسـمة، التي عُرفت بـ«الكوجيتو» (Cogito): أنـا أفكّر، إذًا أنا موجود. ففي كتابـه "الخطاب في المنهج"، عرض (ديكارت) هذه الحقيقة بصياغة موجزة، ثمَّ عاد في التأمُّلات الثانية، ليقدِّمها بشكل أوضح وأدقّ، مؤكِّدًا أنَّ وجود الذات يظلّ قائمًا ما دامت تمارس فعل التفكير. وبذلك أوضح أنَّ وجود الإنسان ليس معطًى مفروضًا مسبقًا، بل حقيقة تثبت نفسها في كلِّ لحظة يباشر فيها العقل فعل التفكير. ومن هنا، جعل (ديكارت) الكوجيتو الخاتمة الطبيعيَّة لمراحل البحث السـابقة، والمرتكز الذي أسّس عليه كامل نظامه الفلسفي[٢].

لكنَّ (ديكارت)، بعد أنْ جعل الكوجيتو المرتكز الذي أسَّـس عليه نظامه الفلسـفي، رأى أنَّ اليقين الذاتي وحده لا يكفي لبناء معرفة صحيحة عن العالم الخارجي. ومن هنا، ربط (ديكارت) مركزيَّة الـذات بصدق الإله، الذي يضمن مطابقة ما تدركه الـذات بوضوح وتمييز للواقع. فقد اعتبر أنَّ الله الصادق يَحـوْل دون أنْ يُخدع العقل في إدراكاته الواضحة والمتميِّزة، موضِّحًا في الوقت نفسـه أنَّ الخطأ لا يصدر عن العقل في حدِّ ذاته، بل يحدث عندما تتجاوز إرادة الإنسان حدود فهمه، فيصدر حكمًا بلا إدراك كافٍ. وبذلك لم يكن برهان (ديكارت) على وجود الله هدفًا دينيًّا فحسب، بل شكّل شرطًا ضروريًّا لقيام المعرفة، وامتدادًا طبيعيًا لفكرته عن الكوجيتو[٣].

وبعـد أنْ ربط (ديكارت) مركزيَّة الذات بصدق الإلـه، الذي يضمن مطابقة ما تدركه بوضوح وتمييـز للواقع، انتقل إلى تحديد طبيعة الإنسـان مـن خلال مبدأ الثنائيَّة بين النفس والجسـد. فالنفس عنده جوهر مفكِّر مستقلّ، بينما الجسد جوهر مادِّي ممتدّ. ولهذا، نسب الهُويَّة الحقيقيَّة

1 - René Descartes: The Philosophical Works of Descartes, pp.258-273

2 - René Descartes: The Philosophical Works of Descartes, pp.276-278. & see also René Descartes: Principles of Philosophy, pp.196-197

3 - René Descartes: The Philosophical Works of Descartes, pp.460-468. & see also René Descartes: Principles of Philosophy, pp.204-207

إلى الفكر لا إلى الجسد المادي. وفي التأمُّل السادس أكّد (ديكارت) على أنَّ الذات المفكِّرة تظلّ موجودة حتى في حال غياب الجسد، مبرزاً بذلك استقلاليَّتها، ورسَّخ وجودها الواضح الذي يشكّل أساس الهُويَّة الإنسانيَّة[1]. وفي خطوة أخرى، حاول (ديكارت) أنْ يوضِّح الكيفيَّة التي تتَّحد بها النفس مع الجسد. فأوضح أنَّ الغدة الصنوبريَّة هي المركز الذي يجري فيه هذا الاتصال، ورأى أنَّ الإرادة الحُرَّة للإنسان قادرة على توجيه الانفعالات والسيطرة عليها بالمعرفة. وتُظهِر هذه المحاولة أنَّ الثنائيَّة عنده لا تعني انفصالاً تامًّا بين النفس والجسد، بل تشير إلى علاقة تفاعل معقَّدة بينهما؛ حيث يتبادل كلٌّ منهما التأثير في الآخر[2].

وفي سياق حديثه عن العلاقة بين النفس والجسد، لم يكتفِ (ديكارت) بتوضيح كيفيَّة اتحادهما عبر الغدَّة الصنوبريَّة، ودور الإرادة الحُرَّة في توجيه الانفعالات، بل انتقل إلى إبراز مفهومه عن الكمال الإنساني. ومن هنا، يتَّضح أنَّ (ديكارت) لا يرى الكمال صفة ثابتة ومطلقة، بل يقدّمه بوصفه عمليَّة مستمرَّة يضبط فيها الإنسان إرادته ضمن حدود فهمه. وعندما تلتزم الذات بقواعد الوضوح والتمييز، يزداد يقينها، ويصبح حكمها أكثر صحَّة، فتقترب بذلك من فضيلة الثبات وحسن الاختيار. وهكذا، يظهر أنَّ الكمال عند (ديكارت) ليس معطًى يُمنح مرَّة واحدة، بل مشروعًا يتطوَّر تدريجيًّا من خلال التدريب العقلي والخُلُقي معًا، ويقتضي ممارسة يوميَّة للسيطرة على الرغبات والانفعالات[3].

وبعد أنْ قدَّم (ديكارت) الكمال الإنساني مشروعًا يتطوَّر تدريجيًّا عبر التدريب العقلي والخُلُقي، عبَّر عن وحدة مشروعه الفلسفي، من خلال صورة شجرة الفلسفة؛ حيث جعل الميتافيزيقا جذورها، والفيزياء جذعها، وتفرَّعت عنها أغصان العلوم التطبيقيَّة والأخلاق. وفي هذا التصوُّر، لا يكتمل نضج الفضيلة إلا بنضج المعرفة، وتزداد أهمِّيَّة الذات؛ لأنَّها هي التي تقود المسار من الجذور إلى الثمار. وتكشف هذه الصورة أنَّ مشروع (ديكارت) لا يقتصر على

1 - René Descartes: The Philosophical Works of Descartes, pp.512-523

2 - René Descartes: The Philosophical Works of Descartes, pp.916-931

3 - René Descartes: The Philosophical Works of Descartes, pp.460-468. & see also René Descartes: Principles of Philosophy, pp.206-207

تأسـيس يقين ميتافيزيقي فحسب، بل يمتدُّ ليؤسِّـس العلوم الطبيعيَّة، ويوجِّه السلوك الخُلُقي، جامعًا بين النظر العقلي، والممارسة العمليَّة في وحدة متكاملة[1].

ومن خلال هـذا التصوُّر الكلِّي الذي بلوره (ديكارت)، كشـف عن مفارقـة عميقة؛ إذ جعل الذات نقطة البداية والمعيار الرئيس، لكنَّه في الوقت نفسه ربط يقينها بالصدق الإلهي لتثبيته. كما حمَّل الذات مسؤوليَّة تفسير اتحادها بالجسد، وألزمها بالاستناد إلى تربية خُلُقيَّة تكبح تجاوزات الإرادة. ومع ذلك، أحدث (ديكارت) تحوُّلًا جوهريًّا عندما رسّخ مركزيَّة الذات العاقلة؛ فهي التي تضع المنهج، وتنتزع اليقين، وتضبط انفعالاتها، وتحدِّد طريق كمالها العملي. وفي هذا السياق، أبرز (ديكارت) البُعد الحداثي لفلسـفته؛ إذ بنى الحقيقـة باعتبارها مشروعًا ينطلق من الداخل، وجعل السعادة ثمرة معرفة تصحّح الإرادة، لا امتيازًا كونيًّا سابقًا[2].

ثالثًا: (كانط): الإنسان مشرّع الأخلاق.

وعندما ننتقل إلى (كانط)، نجده ينظر إلى الإنسان بوصفه مشرِّعًا للأخلاق؛ إذ يجعل العقل العمـلي مصدر الإلزام. فالإرادة العاقلة هي التي تضع القانون لنفسـها، وتُلزم ذاتها باحترامه، ولا تسـتمدُّ الشرعيَّة الخُلُقيَّة من الطبيعة، أو اللذَّة، أو السـلطة، أو حتى مـن إرادة إلهيَّة تُفهم بصفتها أمرًا خارجيًّا، بل من استقلال الإرادة عن كلِّ باعث غريب. وبهذا رسّخ (كانط) المعنى الجوهري القائل: إنَّ الإنسـان مشرّع للأخلاق، لا مجرّد متلـقٍّ لأوامر تُفرض عليه من خارج عقله العملي.

ويصوغ (كانط) هذا المعنى في ثلاثة محاور رئيسة: فهو يجعل الأمر المطلق معيارًا للتقويم، ويقيم الاستقلال الذاتي أساسًا للتشريع، ويصوغ «مملكة الغايات» أفقًا معياريًّا ترى فيه الذوات العاقلة نفسها واضعةً للقانون، وملتزمةً به في آن واحد. ومن هنا، يرتبط معنى الحُريَّة عنده بالفعل التشريعـي؛ فالإرادة، بما هي سـبب عقلي، تعمل «تحت فكرة الحُريَّـة» وتخضع لقانون كوني تسـنّه بما هي عقل، لا لقانون طبيعي مفروض عليها. وبذلك يبيّن (كانط) أنَّ الحُريَّة لا تنفصل

1 - René Descartes: Principles of Philosophy, pp.186-192

2 - René Descartes: Principles of Philosophy, pp.186-207

عن التشريع الذاتي، وأنَّ كرامة الإنسان تستند إلى قدرته على أن يكون مشرِّعًا لنفسه ولغيره في آن واحد[1].

وانطلاقًا من هذا الإطار، أسّس (كانط) مدخله من «الإرادة الخيّرة» بوصفها الخير المطلق الوحيد. فالمواهب والقدرات، كالذكاء، أو الشجاعة، أو غيرهما، لا تكتسب قيمة خُلُقيَّة إلا حين توجِّهها إرادة خيّرة. وهذه الإرادة لا تستمدّ خيريَّتها من نتائج تحقُّقها، بل من ذاتها، أيّ من نيَّتها واحترامها للواجب. وهكذا جعل (كانط) معيار القيمة الخُلُقيَّة قائمًا على المبدأ الذي يصدر عنه الفعل، لا على أثره المنفعي أو ثمرته العمليَّة[2].

وبعد أن جعل (كانط) الإرادة الخيّرة أساس القيمة الخُلُقيَّة، انتقل إلى التمييز بين "الفعل وفق الواجب"، و"الفعل من أجل الواجب". فمجرَّد التوافق الشكلي مع الواجب، لا يكفي ما لم ينبثق الفعل عن باعث احترام القانون نفسه. ومن هنا، يقوم التقويم على معيارين متكاملين: قابليَّة القاعدة القصوى للتعميم بلا تناقض، بوصفها مشروعيَّة شكليَّة، وباعث الاحترام بوصفه شرط القيمة الخُلُقيَّة. فالكذب يُرفض لا لأنه يضرّ بسمعة فاعله أو يخلّ بمصلحته، بل لأن قاعدته لا تصلح أن تكون قانونًا كونيًا، ولأن احترام القانون يفرض الامتناع عنه حتى في غياب المنفعة[3].

ومن هذا الأساس ينتقل (كانط) إلى تعريف الاستقلال الذاتي، فيجعل الإرادة قانونًا لذاتها؛ فهي لا تحتاج إلى باعث أو مصلحة كي تلتزم بقاعدة كونيَّة، بل تستند إلى صورة القانون وحدها: «لا تتبنَّ مبدأً إلا إذا أمكن أن يكون قانونًا كونيًّا». وبهذا يميّز بين الاستقلاليَّة التي تشرّع من داخل العقل، والغيريَّة التي تتلقَّى القانون من موضوع خارجي. ومن هنا، يجعل استقلال الإرادة أساس الأخلاق وشرط صدور الأوامر المطلقة[4].

وبناءً على ذلك، أكّد (كانط) على التطابق بين الحُريَّة والتشريع الخُلُقي؛ فالحُريَّة لا تعني الانفلات من القانون، بل خضوع الإرادة لقانون تشرّعه هي بنفسها: "الإرادة الحُرَّة والخاضعة

1 - Robert Johnson, and Adam Cure ton: Kant's morel philosophy

2 - Immanuel Kant: Fundamental principles of the metaphysic of ethics, pp.31-33

3 - Immanuel Kant el: Fundamental principles of the metaphysic of ethics, pp.50-62

4 - Immanuel Kant: Fundamental principles of the metaphysic of ethics, pp.62-63

للقوانين الخُلُقيَّة شيء واحد بعينه". وهكذا تتحقَّق الحُريَّة عمليًّا حين يتصرّف الفاعل وفق قاعدة يستطيع أنْ يريد تعميمها، أي حين يطيع قانون العقل الذي يصدر عنه[1].

ومن هذا التطابق بين الحُريَّة والتشريع الخُلُقي تنشأ كرامة الإنسان. وهنا يصوغ (كانط) التمييز بين ما له ثمن، وما له كرامة: فكلّ ما له ثمن يمكن استبداله بمكافئ، أمَّا ما يسمو فوق كلّ ثمن، فله كرامة. وبما أنّ الإنسان يشرّع ذاتيًا ويخضع لقانون عقله، فإنه يُعدّ غاية في ذاته لا وسيلة، فتؤسّس الإرادة الخيّرة- بما هي احترام للواجب- مقام الكرامة الإنسانيَّة في «مملكة الغايات»[2].

رابعًا: نيتشه: موت الإله وولادة الإنسان الأعلى.

وبالانتقال من (كانط) إلى (نيتشه)، ندخل منعطفًا جديدًا في تاريخ الفلسفة الحديثة؛ إذ يفتتح (نيتشه) كتابه «العلم المرح» بإعلان فلسفي جريء، جعل من «موت الإله» حدثًا كونيًّا، أطاح بالمرجعيَّة المتعالية للمعنى. ففي مقطع «المجنون» يصرّح بوضوح: «إن الله مات!... ونحن قتلناه»، ويطرح تساؤلاً عميقًا: إلى أين نسير «بعيدًا عن كل الشموس»؟ ولم يكن (نيتشه) هنا يقدّم إلحادًا تقريريًّا بقدر ما كان يشخّص حالة حداثيَّة فَقَدَ فيها الإنسان مرجعيَّته العُليا، فتفكّكت المقاييس وانهارت المرجعيَّات. وقد صوّر الفراغ الذي خلّفه سقوط المطلق باعتباره رعبًا وبداية في آنٍ واحد؛ لحظة تستدعي أنْ يبتكر الإنسان قِيَمًا جديدة، بدل الارتهان لقيم بالية[3].

وبعد أنْ صوّر (نيتشه) في مقطع «المجنون» موت الإله، وما خلّفه من فراغ، عمّق التحليل في فقرة «ما الذي تعنيه بهجتنا؟»؛ حيث انتقل من صرخة المجنون إلى نبرة الباحث الهادئ، الذي يلاحظ أنَّ «الحدث الأعظم» بدأ يلقي «أوَّل ظلاله»، وأنَّ الوعي التاريخي لم يستوعبه بعد. وهنا ميّز (نيتشه) بين وقوع الحدث وتلقّيه، مؤكّدًا أنَّ ما انهار ليس عقيدة دينيَّة فحسب، بل بِنْيَة قِيَميَّة ومعرفيَّة، كوَّن «أخلاقنا الأوروبيَّة برمتها». ومن هذا المنظور، يقترح نيتشه «بهجة» لا تقوم على

1 - Immanuel Kant: Groundwork of the Metaphysics of Morals, p53

2 - Immanuel Kant: Fundamental principles of the metaphysic of ethics, p.63

3 - Friedrich Nietzsche: The Joyful wisdom, pp.167-168

إنكار العدم، بل على القدرة على مواجهته بقوَّة ابتكاريَّة تغيّر وجه الحياة بعد السقوط[1].

ومن هذا التشخيص، انتقل (نيتشه) إلى مرحلة إبداع القِيَم في "هكذا تكلّم زرادشت". فدعا إلى فضيلة يصوغها الإنسان من الداخل، ويجعلها تنمو من أهوائه بعد أنْ يهذّبها ويوجّهها، لا أنْ ينكرها باسم قانون مفروض من الخارج. وهكذا جعل الهدف الأعلى للإنسان ينغرس في أهوائه نفسها، فتتحوّل بعد تهذيبها إلى فضائل خلاّقة. وبذلك أعاد الإنسان القوي كيمياء نفسه، فحوَّل سموم المعاناة إلى ترياق، وحوّل الشهوات إلى طاقات إيجابيَّة. كما حذّر من كثرة "الفضائل" التي تولّد صراعًا داخليًّا، وفضّل أنْ يختار الإنسان فضيلةً واحدة عميقة، تمنح حياته وحدتها واتجاهها[2].

وفي سياق هذا الإبداع القِيَمي، يحلّل (نيتشه) في فصل «الشجرة على التلّ» تجربة العزلة الحديثة، مبرزًا كيف تؤثِّر الضغوط النفسيَّة والظروف التاريخيَّة الكامنة في الإنسان، أعمق من تأثير الصدمات المباشرة. ويقدِّم (زرادشت-Zoroaster) نفسه هنا بوصفه مُوقظًا لا مُعزّيًا؛ فهو يدعو الذات إلى مجابهة آلامها الدفينة؛ لأنَّ التحوّل الأصيل يبدأ من إدراك ما يعذِّب في العمق، لا من الاحتماء بأوهام المواساة. وهكذا تتبدّى العزلة عند (نيتشه) بداية عبور، لا نهاية انسحاب[3].

ومن هذا العبور تنفتح إمكانيَّة الانتقال من مجرَّد تشخيص المعاناة إلى ابتكار قِيَم جديدة، وهو ما يوضّحه (نيتشه) بصورة أعمق في كتابه «ما وراء الخير والشرّ». فهنا يتَّضح أنَّ تجاوز الثنائيَّة التقليديَّة بين الخير والشرّ لا يهدف إلى الفراغ الخُلُقي، بل يمهِّد لمرحلة من الإبداع القِيَمي. فلا يكتفي (نيتشه) بنقد الأخلاق السائدة بوصفها نتاجًا لتاريخ من الصراع بين الضعفاء والأقوياء، بل يوجّه النظر نحو إمكانيَّة أنْ يبتكر الإنسان قِيَمه بنفسه، بدل أنْ يخضع لقِيَم مفروضة من الخارج. وهكذا يصبح «ما وراء الخير والشر» ليس رفضًا للأخلاق، بل دعوةً لإعادة تأسيسها على إرادة خلاَّقة تمنح الإنسان القوي القدرة على صياغة معنى جديد للحياة، تمهيدًا لظهور صورة «الإنسان الأعلى»[4].

1 - Friedrich Nietzsche: The Joyful wisdom, p.275

2 - Friedrich Nietzsche: Thus Spake Zarathustra, p.35

3 - Friedrich Nietzsche: Thus Spake Zarathustra, p41

4 - Friedrich Nietzsche: Beyond good and Evil: prelude to a philosophy of the future, pp. viii–xii

وفي هذا السـياق، يعمّق (نيتشـه) تحليله في كتابه «جينالوجيا الأخـلاق»؛ حيث يوجّه نقدًا لاذعًا إلى الفلاسـفة الإنجليز الذين رَدّوا أصل الأخلاق إلى مفاهيم المنفعة والاعتياد، بل وإلى النسيان أحيانًا. ويرى أنَّ هذا التفسير اختزالي؛ لأنَّ الحكم على «الخير» لم يأتِ من الضعفاء، بل من الأقوياء، الذين فرضوا قِيَمهم من موقع السـيادة. ومن هنا يميّز (نيتشه) بين «أخلاق السادة» التي تمجّد القـوَّة والتفرّد، و«أخلاق العبيد» التي تحتفـي بالتواضع والخضوع. كما يؤكِّد على أنَّ الأخلاق الحديثة، ولا سـيَّما المسيحيَّة والديمقراطيَّة، ليسـت إلَّا امتدادًا للمنظور العَبُودي، وأنَّ فضح زيف هذا المنظور شرطٌ رئيس لابتكار قِيَم جديدة، تنبع من قوَّة الفرد المبدع الحُرّ[1].

وهنا يتقدّم (نيتشـه) خطوة أبعد؛ فـ «ما وراء الخير والشر» يستكمل مشروع الجينيالوجيا من خلال نقد الأسس الخفيَّة التي قامت عليها الفلسفة التقليديَّة، أيّ «التحيّزات الميتافيزيقيَّة» التي تعامل القِيَم كما لو كانت حقائق ثابتة وعلُيا في ذاتها. ويرفض (نيتشـه) هذا الافتراض، فلا يقبل القِيَم لمجرّد نبل خطاباتها، بل يطرح السـؤال الحاسم: من المسـتفيد منها؟ أتعزّز إرادة الحياة والقوَّة بفضلها، أم تُضعف الإنسان وتكبّله؟ لذلك يطالب بتجاوز ثنائيَّة الخير/الشر، ليس إنكارًا للأخلاق أو دعوةً للفوضى، بل لأنَّ هذه الثنائيَّة نفسها تتحوَّل إلى سجن يقيد طاقات الإبداع[2].

وفي ضـوء ذلك، يقدّم (نيتشـه) مبدأ "التغلّب على الذات" باعتبـاره البُعد العملي لمشروعه الفلسـفي؛ فالمقصـود ليس الانتصار عـلى الآخرين بـل التغلُّب على ميل النفـس إلى الركون لأوهام "الحقيقة" التي تمنح شعورًا زائفًا بالطمأنينة. وهنا يطرح (نيتشه) بديلاً يتمثَّل في الإرادة الخلّاقة: تلك الإرادة التي تعيد تأويل الماضي بدل الاستسلام له، وتحوِّل الألم إلى مصدر للطاقة والقوَّة، وتبتكر قِيَمًا جديدة تناسب إنسانًا يعيش في عالم لم يعد يستند إلى المرجعيَّات القديمة، كاللاهوت والميتافيزيقا والعقـل المطلق. وهكذا يصبح نقد الماورائيَّات عنده ليس مجرَّد هدم للتصـوّرات الموروثة عن "عالم ثابت وراء العالم"، بل تأسيسًـا لفعـل إيجابي يتمثَّل في ابتكار معنى يليق بالعيش في كون بلا مرتكزات نهائيَّة[3].

1 - Friedrich Nietzsche: The Genealogy of morals, pp.19-23

2 - Friedrich Nietzsche: Beyond good and Evil: prelude to a philosophy of the future, Preface, §2

3 - Friedrich Nietzsche: Thus Spake Zarathustra, p.122

خامسًا: فوكو: نهاية الإنسان وتفكيك الذات.

وصولاً إلى (فوكو)، يكتمل مسار هذا البحث؛ إذ نجده يضع العلوم الإنسانيَّة في نطاق خاصّ يتعامل مع الإنسان بوصفه كائنًا محدودًا وزمنيًّا. ويوضِّح أنَّ هذه العلوم تعزِّز أدواتها حين تُحوِّل النظر إلى ذاتها، أيّ عندما تجعل موضوعها هو نفسها- مثلما يفعل علم النفس حين يدرس أسسه الخاصة، أو علم الاجتماع حين يحلّل شروطه ومناهجه- فتكشف بذلك قدرتها على مراجعة ذاتها ومكانتها الثانويَّـة معرفيًّا مقارنة بالعلوم الدقيقة. ومع ذلك، لا يراها (فوكو) ناقصة، بل يبيّن أنّها تدفع الإنسان- موضوعها الجوهري- إلى مواجهة الزمن والتغيّر والاختلاف، فلا تُعامله باعتباره جوهرًا ثابتًا، بل أثرًا تاريخيًّا متحوّلاً.[1]

يرى (فوكو) أنَّ «الإنسان» ليس مشكلة قديمة أو ثابتة، بل مجرَّد اختراع حديث، ارتبط بتحوّلات في أنماط المعرفة. لذلك فهو كيان هشّ، وقد يختفي يومًا ما «كما يزول وجه مرسوم على الرمل عند شـاطئ البحر»، إذا انهارت الأسس التي أوجدته، تمامًا كما انهارت من قبل دعائم المعرفة في العصر الكلاسيكي[2].

ولهذا يرفض (فوكـو) فكرة التاريخ المتواصـل الذي يمنح «الذات» دورًا تأسيسـيًّا، ويوحِّد مسـار الماضي والحاضر، ويقترح بدلاً منه تحليلاً يكشف لحظات الانقطاع في التاريخ وتعدّد المسارات التي لا تسير في خط واحد، بل تتشكّل بحسب شروط كل مرحلة. وبهذا ينتقل الإنسان من موقع «الأصل» إلى موقع «الأثر» الذي تصوغه القواعد التي تنظّم الخطاب والمعرفة، لتتبدّد «سيادة الذات» والأنثروبولوجيا الإنسانويَّة، باعتبارهما نتاجًا تاريخيًّا محدَّدًا.[3]

ومن هنـا يبيّن (فوكو) أنّ تكوّن الذات لا يحدث بفعل إكراه خارجي مباشر، بل عبر علاقات متداخلة بين السلطة والمعرفة. ففي تاريخ الجنسانيَّة، يوضّح كيف أنتجت تقنيَّات الاعتراف ذاتًا تُفصح عن رغباتها وتراقب نفسها؛ حيث يصبح «الحديث عن الجنس» أداة للضبط، بقدر ما هو مطلب للحقيقة. فالإنسان يدخل دائرة فحص دائم لذكرياته وأحلامه وميوله باسم الحقيقة، بينما

1 - Michel Foucault: The Order of Things An archaeology of the human sciences, p.387

2 - Michel Foucault: The Order of Things An archaeology of the human sciences, pp.421-422

3 - Michel Foucault: The Archaeology of Knowledge and the Discourse on language, pp.10-12

تعمل السلطة على إلزامه بالبوح.[١]

وفي المراقبة والمعاقبة، يوضّح (فوكو) نموذجين للسلطة: إدارة الطاعون التي تعتمد على العزل والتفتيش، ونموذج السجن الدائري «البانوبتيكون» (Panopticon) الذي يتيح مراقبة السجناء على نحو يجعل المراقبة داخليَّة ودائمة الاحتمال. وبهذا يظهر كيف تتكوّن ذات منضبطة تراقب نفسها بنفسها، فتغدو الطاعة وسيلة لصياغة أفراد مطيعين، والتحكّم في سلوكهم وحركاتهم اليوميَّة.[٢] ويمضي (فوكو) موضّحًا أنَّ آليَّة التقويم المنظَّم أو الفحص الدائم، تجعل الفرد في الوقت نفسه موضوعًا للمعرفة وأداة للسلطة. فالمؤسَّسات الحديثة—كالمدرسة والمستشفى والسجن—تعيد تشكيل الأشخاص عبر القياس، والتصنيف، وتدوين الملاحظات، فتحوّل كل إنسان إلى سجلّ فردي تُجمَع فيه بياناته، ويُدار من خلاله. وهكذا لا تكون المعرفة محايدة، بل تعمل بوصفها آليَّة انضباطيَّة تُنتج موضوعها أثناء مراقبته.[٣]

وبعد أنْ أوضح (فوكو) كيف تعمل المعرفة بوصفها أداة انضباط، يبيّن أنَّ الإنسان يتكوّن بصفته ذاتًا بثلاث طرائق رئيسة:

١. عندما يُحوَّل إلى موضوع للعلم يُدرَس بصفته كائنًا ناطقًا أو عاملاً أو حيًا
٢. عندما تُفرَض عليه تقسيمات اجتماعيَّة تفصله عن غيره—كالفصل بين العاقل والمجنون أو بين السليم والمريض
٣. عندما يتعلَّم أنْ يتعرّف على نفسه، ويعبِّر عنها ضمن خطاب معيَّن، مثل خطاب الجنسانيَّة. وبهذا يوضّح (فوكو) أنَّ الذات لا تُفهم في معزل، بل تتكوَّن داخل تفاعل متزامن، يجمع بين السياق الاقتصادي الذي ينظِّم العمل والإنتاج، والسياق الخطابي الذي يحدّد المعاني والمعارف، والسياق السلطوي الذي يمارس أشكال السيطرة والتنظيم.[٤]

---

1 - Michel Foucault: The History of Sexuality Volume I, pp.17-20
2 - Discipline and Punish: the birth of the prison, p.195
3 - Michel Foucault: Discipline and Punish: the birth of the prison, p.228
4 - Michel Foucault: The Subject and Power, pp.777-778

ويخلـص (فوكـو) إلى أنَّ الذات ليسـت معطًى ثابتًا يسـبق السـلطة، بل تتكـوَّن من خلال الممارسات التي تجري داخل المجتمع ومؤسساته. فالسلطة لا تصدر من مركز واحد، بل تعمل عبر الحياة اليوميَّة في المدرسة، والمستشفى، والأسرة، وغيرها. ومن هنا، لا يكفي التخلُّص من سـلطة مركزيَّة واحدة، بل ينبغي تحليل الكيفيَّة التي تجعل السلطةُ والمعرفةُ الإنسانَ يرى نفسَه ويعرِّفها. وهكذا، لم يعد الإنسان المرجع الذي تُبنى عليه المعارف، بل صار هو نفسه نتاجًا لها، لتصبح العلوم الإنسانيَّة بحثًا تاريخيًّا في أشكال تكوّن الأفراد.[1]

خاتمة

بعد تتبّعي لتطوُّر الفكر الفلسفي الغربي من العصور القديمة حتى اللحظة المعاصرة، أستطيع أنْ أقول إنَّ الإشكاليَّة المركزيَّة التي طرحتها في مقدمة هذا البحث – وهي: كيف تحوَّل الإنسان من مخلوق محدود خاضع لسلطة مفارقة إلى كائن «مؤلَّه»؟ يؤسِّس الحقّ والقِيمة من ذاته – قد وجـدت عبر المحاور التـي تناولتها أجوبة جزئيَّة ومحدودة، لكنَّها كشـفت لي -قبل كلّ شيء- طبيعة هـذا التطوّر بوصفه عمليَّة جدليَّة مفتوحة، يتأرجح فيها الإنسـان بين الخضوع والحُريَّة، بين تأسـيس الـذات وتفكيكها. ولقد تبيّن لي أنَّ هذا التحـوُّل في الفكر الغربي لم يحدث دفعة واحدة، بل جرى بشكل تدريجي؛ فـــ (ديكارت) أعلن مركزيَّة الذات، ولكنَّه لم يستغنِ عن الله الضامن لليقين. ثمَّ جاء (كانط) ليؤكّد اسـتقلال الإنسان بصفته مشرِّعًا خُلُقيًّا يسنّ القوانين من داخله، لتصل الذات الإنسـانيَّة إلى ذروة استقلالها مع (نيتشه)، الذي أعلن «موت الإله»، ودعا إلى ولادة «الإنسان الأعلى»، المبدع للقِيَم بإرادة القوَّة. لكنَّ (فوكو) قلب المعادلة أمامي تمامًا؛ فبيّن أنَّ الذات ذاتها ليسـت حُـرّة ولا مكتفية بذاتها، بل هي نتاج تاريخي يتشـكّل في علاقات السـلطة والخطاب، لينتهي بنا إلى «نهاية الإنسـان». وهكذا، وجدت أنَّ التحوُّل لم يكن تطوّرًا نحو تحرُّر مطلق بل إعادة تشكّل للسلطة في صور جديدة.

وهكـذا، لم يكن التحوُّل في الفكر الغـربي مجرَّد انتقال من التقييد إلى التحرُّر، بل بدا عمليَّة

1 - Michel Foucault: The Subject and Power, pp.782-789

معقّدة أعادت تشكيل الذات والسلطة في آنٍ معًا. ومن خلال هذا التطوُّر، اتّضح أنَّ ما جرى لم يكن فقط تحوّلاً في موقع الإنسان داخل العالم، بل مشروعًا تدريجيًّا لتأليهه، تجلّى في أبعاد متعدِّدة ومترابطة: معرفيًّا، حين أصبح الإنسان المرجعيَّة العُليا للمعرفة عبر العقلانيَّة والعلم والتجريب؛ وخُلُقيًّا، حين بات مُشرِّعًا للقانون وصاحب كرامة مطلقة، تستمدّ قِيمتها من ذاته؛ وأنطولوجيًّا، حين تجاوز حدوده البشريَّة نحو نموذج «الإنسان الأعلى» عند (نيتشه)، باعتباره خالقًا للقِيَم بإرادة القوَّة؛ وثقافيًا، وسياسيًّا، مع صعود الفرديَّة، وترسيخ حقوق الإنسان والديمقراطيَّة، بوصف الإنسان مركز النظام.

ومن خلال هذا البحث، تبيّن لي أنَّ الأسئلة التي انطلقتُ منها عن العلاقة بين التحرّر وإعادة إنتاج السلطة، أو عن الصلة بين إعلان «موت الإله» و«نهاية الإنسان»، ليست أسئلة نظريَّة معزولة، بل هي لبّ الإشكال الفلسفي ذاته. فقد بدا لي بوضوح أنَّ التطوُّر الذي بدأ بتحرير الذات من الأسس الخارجيَّة المطلقة - كالدين أو العقل المفارق - انتهى إلى الكشف عن حدودها التاريخيَّة والمعرفيَّة. ومن ثَمَّ، لم يكن مشروع «تأليه الإنسان» محطَّة اكتمال، بل حلقة في سيرورة مستمرَّة لإعادة تعريف الإنسان.

واليوم، مع صعود الذكاء الاصطناعي ونقاشات «ما بعد الإنسانيَّة»، أجد هذه التساؤلات تعود إليّ بقوة أكبر: فإذا لم يعد العقل والإبداع امتيازاً حصريًّا للإنسان، فما الذي يبقى لتعريفه؟ عند هذه النقطة أدرك أنَّ التحوُّلات الراهنة لا تمثِّل نهاية للسؤال الفلسفي، بل امتدادًا له في أفق جديد. فكما لم يكن إعلان (نيتشه) «موت الإله» نهايةً للمعنى، لم يكن إعلان (فوكو) «نهاية الإنسان» نهايةً للذات، بل كان بالنسبة إليّ دعوة لإعادة التفكير فيها بطرائق أكثر نقديَّة وتاريخيَّة. وبذلك أصل إلى ما سعيتُ لإبرازه منذ البداية: لم يكن هدفي أنْ أصل إلى إجابة نهائيَّة عن سؤال «ما الإنسان؟»، بل أنْ أُثبت أنَّ هذا السؤال يظلّ مفتوحًا ومتجدِّدًا. فالإنسان، كما أراه بعد هذه الرحلة، ليس حقيقة مكتملة ولا مشروعًا منجزًا، بل كائنًا يعيش داخل السؤال، يعيد ابتكار نفسه باستمرار، ويتأرجح بين القلق والأمل، وبين حدود الطبيعة وإمكانات التقنيَّة.

المصادر والمراجع

- إبراهيم بن عبد الله الرماح: الإنسانويَّة المستحيلة: إشكالات تأليه الإنسان وتفنيدها في الفكر المعاصر، مركز دلائل للنشر، الرياض المملكة العربيَّة السعوديَّة، ط٢، ١٤٣٩هـ
- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفيَّة، تعريب: خليل أحمد خليل، بيروت ١٩٩٦م.
- ستيفن لو: الإنسانويَّة: مقدمة قصيرة جدًّا، ترجمة: ضياء وراد، مراجعة: مصطفى محمد فؤاد، مؤسسة هنداوي، لا م، لا ط، ٢٠١٧
- Bollermann Karen and Nederman Cary: John of Salisbury, 2022 (https://plato.stanford.edu/entries/john-salisbury/?)
- Celenza, Christopher S.: Humanism and the Classical Tradition, Annali d'Italianistica, inc, Vol. 26, 2008.
- Copson, Andrew: What Is Humanism? In, The Wiley Blackwell Handbook of Humanism, First Edition. Edited by Andrew Copson and A. C. Grayling. John Wiley & Sons, Ltd. 2015.
- Descartes, René : The Philosophical Works of Descartes, into English by Elizabeth S. Haldane, and others, Yoge books, 2017
- Descartes, René : Principles of Philosophy, translated by V.R. Miller and R.P.miller, Dordrecht: Reidel, 1985, originally ,1644.
- Encyclopedia.com. 2003. "Lovati, Lovato dei (1240–1309)." In Arts: Arts, Construction, Medicine, Science, and Technology. Accessed September 9, 2025 (https://www.encyclopedia.com/arts/arts-construction-medicine-science-and-technology-magazines/lovati-lovato-dei-12401309-?(
- Foucault, Michel: The Order of Things An archaeology of the human sciences, translated by, A. Sheridan, London: Tavistock publications, 1970.
- Foucault, Michel: The Archaeology of Knowledge and the Discourse on

language, translated by, A.M. Sheridan Smith, New York: Pantheon books, 1972.

- Foucault, Michel: The History of Sexuality Volume I: An Introduction, translated by, Robert Hurley, New York, Pantheon Books, 1978.
- Foucault, Michel: The Subject and Power, Critical Inquiry, Vol. 8, No. 4, the University of Chicago Press, 1982.
- Foucault, Michel: Discipline and Punish: the birth of the prison, translated from the French by Alan Sheridan, Vintage books, A Division of Random house, New York.
- Johnson, Robert, and Adam Cure ton: Kant's morel philosophy, (https://plato.stanford.edu/entries/kant-moral)
- Kant, Immanuel: Fundamental principles of the metaphysic of ethics, translated by, Thomas Kings mill Abbott, Longmans Green and Co. London New York, 1895.
- Kant, Immanuel: Groundwork of the Metaphysics of Morals, translated by, Mary Greg or, introduction by Christine M. Korsgaard, Cambridge university press, 1998.
- Monfasani, John. 1998. "Humanism, Renaissance." Routledge Encyclopedia of Philosophy. London: Routledge. Accessed September 9, 2025. https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/humanism-renaissance/v-1
- Nietzsche, Friedrich: The Joyful wisdom, translated by, Thomas Common, Edited by Oscar Levy, New York: Macmillan company, 1924.
- Nietzsche, Friedrich: Thus Spake Zarathustra translated by, Thomas Common, with an introduction by Mrs. Forster- Nietzsche, New York: modern library,

Random House, 1917.

- Nietzsche, Friedrich: Beyond good and Evil: prelude to a philosophy of the future, translated by Helen Zimmern, New York: the Macmillan company, 1907.
- Nietzsche, Friedrich: The Genealogy of morals, translated by, Horace B. Samuel, New York: modern library, 1913.
- The Editors of Encyclopedia Britannica. 2025. "Albertino Mussato." Encyclopædia Britannica. Accessed September 9, 2025.
- (https://www.britannica.com/biography/Albertino-Mussato?utm).

الإنسانُ المُنفَصل: الفردانيَّة الحديثة وأزمةُ المعنى في المُجتمعاتِ الغربيَّة

■ د. محمود كيشانه[1]

ملخّص

تعـدّ قضيَّة الفردانيَّة الغربيَّة الحديثة من القضايا الخطيرة التي جعلت الإنسـان منفصلاً عن أسرته ومجتمعه ودينه، ومن ثَمَّ حاولنا في دراسـتها استكشـاف دورها في تدمير الإنسان الذي جعلـت منه جسـدًا لا روح فيـه، حاملاً لقب الإنسـان المنفصل، وإذا كانت علاقـة الفردانيَّة بالإنسان المنفصل محورًا رئيسًا في هذه الدراسة، فإنَّ من محاورها أيضًا الكشف عن مغذِّياتها التـي بنت عليها اتجاهها، وصنعت منها جدارًا عازلاً بين الإنسـان والآخر، أدَّى لفصله تمامًا عن هُويَّته الاجتماعيَّة، كالفلسفة المادّيَّة التي رسّخت النظرة الماديَّة في المجتمع الغربي بكلّ أبعادها المقيتة، والفلسـفة الوجوديَّة التي عمدت إلى التشـكيك في كلّ ما هو ديني وروحي، والفلسـفة البراجماتيَّـة التي وطَّنت مبدأ النفعيَّة الذي جعل الإنسـان يبحـث فقط عن منفعته ولو على حسـاب القِيم والمبادئ الإنسـانيَّة، وهي كلّها من الفلسفات والمذاهب التي غذّت الفردانيَّـة، وأنتجت الإنسـان المنفصل. وآخر محاور هذه الدراسـة بيان أثر الفردانيَّة السـلبي والخطير في كل من الفرد والأسرة والمجتمع والدين.

الكلمات المفتاحية: الفردانيَّـة الحديثـة، الإنسـان المنفصـل، الوجوديَّـة، الماديَّـة، البراجماتيَّة، أزمة المجتمعات الغربيَّة.

١ - كاتب وباحث مصري، حاصل على دكتوراة الفلسفة، جامعة القاهرة.

Separated Man:
Modern Individualism, Crisis of Meaning in Western Societies

■ Dr. Mahmoud Keeshana[1]

Abstract

The issue of modern Western individualism is one of the most serious topics that has led to the separation of humans from their families, societies, and religions. In this study, we have attempted to explore its role in the destruction of the human being, reducing them to a mere body devoid of spirit, earning the title of the separated individual. While the relationship between individualism and the separated human being is the central focus of this study, another key aspect is uncovering its influences that shaped its direction and created a barrier between the individual and others. This separation led to the individual's complete detachment from their social identity. This is such as materialistic philosophy, which entrenched a materialistic worldview in Western society with all its negative dimensions; existentialism, which sought to question everything religious and spiritual; and pragmatism, which institutionalized the principle of utility, causing individuals to focus solely on their personal benefit, even at the expense of human values and principles. These are all philosophies and doctrines that nourished individualism and produced the isolated human being.

Keywords:

Modern Individualism, Separated Individual, Existentialism, Materialism, Pragmatism, Crisis of Western Societies.

1 -Egyptian writer and researcher, holding a PhD in Philosophy - Cairo University.

مقدِّمة:

لا شـكَّ في أنَّ الإنسـان كائـن اجتماعـي بطبعـه، وتلك حقيقـة تؤيِّدها علـوم: الاجتماع، والأنثروبولوجيا، والتاريخ، والعمران؛ فقد نشـأ في ظلِّ الجماعة عـاش فيها وتعايش معها منذ وطأت قدمه الأرض، ولكن الإنسان حينها كان يدرك أنَّ الجماعة تعني التنازل عن الأنانيَّة والأثرة، فما دام يعيش في جماعة فيجب أن يتنازل عن شخصانيَّته وفردانيَّته، وإلا سيتحوَّل المجتمع إلى غابـة يأكل فيها القـويُّ الضعيفَ، وقد حدث ذلك في فترات زمنيَّة عدّة. لكن الإنسـان في ظلِّ الفلسـفات الغربيَّـة الماديَّة صار أكثر بُعدًا عن هذه الجماعة، حاملاً لـواء الفردانيَّة المقيتة التي كانت وبالاً عليه نفسيًّا واجتماعيًّا ودينيًّا.. إلخ.

إنَّ أسـوأ ما أفرزته لنا الحضارة الغربيَّة بروافدها: التنويريَّة والعلمانيَّة والليبراليَّة والرأسـماليَّة وغيرها أنَّها أخرجت الإنسـان من حيِّز الجماعة إلى حيِّز الفرد، من الجماعة التي تراعي إنسانيَّة الإنسان، إلى الفردانيَّة التي تخاطب فيه حيوانيَّته وملذَّاته وشهواته. هذا من شأنه أن يقود الأسرة إلى حالـة من التفكُّك، والمجتمـع إلى الانحلال بل يقود إلى انزواء الديـن جانبًا؛ ليحلّ محلَّه الإلحاد الذي يخاطب شهوات الإنسان وملذَّاته تحت مظلَّة الفلسفات الماديَّة المقيتة.

ومـن ثَمَّ تبدو أهميَّـة هذا الموضوع في أنَّه يلقي الضوء على الفردانيَّة الحديثة بوصفها سـببًا في تحوُّل الإنسان إلى كائن فرداني منقطع عن الأسرة والمجتمع والإله. إنَّ الإنسان الذي يغلّب شهوانيّته وملذَّاته ومصلحته الشخصيَّة على ما عداها، فإنَّه يصنع جدارًا عازلاً بينه وبين المجتمع الذي يؤسِّس لمصلحة جميع أفراده دون استثناء، ما يقود إلى انفصال الإنسان كليَّة، فيصبح إنسانًا منفصلاً عن المجتمع.

كما يهـدف إلى بيان المغذِّيـات الفكريَّة والفلسـفيَّة الغربيَّة التي قادت عـبر قرون إلى هذه

الفردانيَّــة الغربيَّة، بحيث قادت إلى الانفصال لا إلى الاجتماع، والانقطاع لا التواصل؛ إذ كانت هذه المغذِّيات بمثابة المصادر الرئيسة والمرجع الحقيقي لهذا التيَّار.

وأخيراً يهدف إلى بيان الآثار المدمِّرة التي أفرزتها الفردانيَّة الغربيَّة، وخطورتها على الإنســان ذاته والمجتمع والجنس الإنساني والدين؛ إذ مما لا شك فيه أنَّها صنعت إنسانًا منفصلاً تمامًا عن إنســانيَّته. ومن هذه الآثار: الشعور باللا جدوى، والانتحار، والإدمان، وفقدان الانتماء، وذوبان الهويَّة، وغيرها من الآثار.

ومن ثَمَّ يمكن القول إنَّ الإشــكاليَّة الرئيســة التي ينطلق منها هذا الموضوع هي كيف أنتجت الفردانيَّة الغربيَّة إنســانًا منفصلاً أدَّى إلى أزمة المعنــى في المجتمعات الغربيَّة؟ وفي ضوء هذه الإشكاليَّة الرئيسة تتشكَّل مجموعة من الإشكاليَّات الفرعيَّة، وهي:

ما مفهوم الإنسان المنفصل؟ وما علاقته بالفردانيَّة الحديثة؟

ما المغذّيات الفكريَّة والفلسفيَّة الغربيَّة التي قادت عبر قرون إلى هذه الفردانيَّة الغربيَّة، وقادت الإنسان إلى الانفصال في المجتمع الغربي؟

ما الآثار المدمــرة التي قادت إليها هذه الفردانيَّة، بحيث تــؤذن بخراب هذه المجتمعات من الداخل؟

إنَّ المنهج المتَّبع هو المنهج التحليلي النقدي الذي يحلِّل قضيَّة الفردانيَّة الحديثة والإنســان المنفصل وتأثيرها في المجتمعات الغربيَّة، ثم ينقدها وفق أسس عقليَّة معرفيَّة ودينيَّة عقديَّة.

أوَّلًا: الإنسان المنفصل والفردانيَّة الحديثة:

الإنســان المنفصل هو ذلك الإنســان الذي يُعلي من قيمة الأنا على الآخر في تلبية احتياجاته الفردانيَّة أو الشــخصانيَّة على ما عداها، على حســاب المجتمع كلّه، فيصنع بذلك جدارًا عازلاً بين الأنا والمجتمع، فيبتعد شيئًا فشيئًا عنه إلى أن يحدث الانفصال التام.

ومن ثَمَّ فإنَّ الإنسان المنفصل قطع كل الروابط الاجتماعيَّة وقِيم الجماعة، مرتضيًا أن يعيش بنفسه ولنفسه، فنفسه أو ذاته هي حصنه الحصين الذي اتخذه بديلاً آمنًا بالنسبة إليه عن المجتمع بروابطه وقِيمه. وقد صارت الفردانيَّة هي السمة الغالبة في المجتمعات الغربيَّة التي صارت أشدّ

انعزاليَّة وانفصالاً، ومن ثَمَّ كان الإنسان المنفصل بفردانيَّته بعيدًا عن النباهة الإنسانيَّة والاجتماعيَّة، وأي قضيَّة بعيدة عن هاتين النباهتين إنَّما «هي استحمار قديم أو جديد مهما كانت مقدَّسة»[١].

إنَّ الإنسان المنفصل هو نتاج طبيعي للفردانيَّة الحديثة التي قامت فلسفتها على التخلِّي عن القِيم والروابط الاجتماعيَّة، وتحوَّلت من مجرَّد فلسفة إلى قوَّة حاكمة؛ حيث إنَّ «الفردانيَّة، التي تُعلي من شأن الفرد وتضع تحقيق الذات فوق كلّ اعتبار، تطوَّرت من كونها مجرَّد فلسفة اجتماعيَّة إلى قوَّة مهيمنة تشكِّل الفكر والسلوكيَّات عبر مختلف الثقافات. مع تراجع تأثير القِيم الجماعيَّة والروابط الاجتماعيَّة، أصبحت المجتمعات أكثر تشظيًّا وانعزالاً؛ حيث يركِّز الأفراد بشكل متزايد على تحقيق مصالحهم الشخصيَّة دون الالتفات إلى المصلحة العامة»[٢].

لكن المغذِّي الأكبر والمصدر الرئيس في ما آلت إليه المجتمعات الغربيَّة من قضيَّة الإنسان المنفصل كان الفلسفة الماديَّة بكل أبعادها، تلك الفلسفة التي اهتمَّت بكلّ ما هو مادّي حسِّي، وأبعدت كلَّ ما هو روحاني ديني من قاموسها حتَّى صار تحقيق اللذَّة الفرديَّة هو المنهج المتَّبع والطريق الوحيد دون مراعاة الدين أو التقاليد والأعراف الاجتماعيَّة.

ويعدّ مفهوم الفردانيَّة، كمفهوم الإنسان المنفصل، من المفاهيم التي ليس عليها إجماع من حيث تحديدها، فقد اختلفت الأقوال في تعريفه، فضلاً عن إلباسه شيئًا من الغموض كما في أسلوب بعض المفكِّرين المعاصرين[٣]، حتى إنَّ بعضهم ذهب إلى عدم إمكانيَّة تعريفها[٤]، كـ (ميشيل فوكو -Michel Foucault)[٥] الذي ذهب إلى استحالة ذلك[٦]، لكن هذا الرأي ليس مقبولاً على الإطلاق؛ إذ يمكن بسهولة من خلال التأمُّل في الفردانيَّة بوصفها واقعًا، ومن خلال التأمُّل في خصائصها، وما تؤول إليه أن نستنتج بسهولة مفهومها.

---

١ - علي شريعتي: النباهة والاستحمار، ص٩٦.
٢ - محمد علي عز الدين: الفردانية: جذورها، آثارها الكارثية والبديل الإسلامي.
٣ - انظر: كريستوفر باتلر: ما بعد الحداثة، ص١٤.
٤ - انظر: نورة عابد، مفهوم الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، ص٢٤٤.
٥ - فيلسوف فرنسي ((١٩٢٦ - ١٩٨٤ ممن تأثَّروا بالبنيويَّة.
٦ - انظر: عبد الحميد العبيدي: قراءة نقدية في الأسس الأيدلوجية للفردانية وراهنيَّتها في المجتمعات العربية، ص١٢٩.

لكن في التحليل الأخير، تعدّ الفردانيَّة الحديثة فلسفة اجتماعيَّة تجعل الإنسان في بؤرة الاهتمام من خلال جعل مواقف الفرد وقراراته على أساس من منفعته الشخصيَّة، بحيث تعلو هذه المنفعة على التقاليد الاجتماعيَّة والقواعد الدينيَّة التي تتوارى خجلاً أمامها. وهذا المفهوم ينتقص من الإنسان ذاته التي يجب أن تعلو إنسانيَّته على ملذَّاته ونزواته الفرديَّة، كما أنَّه يتعارض مع القِيم الدينيَّة التي حثَّت على البُعد الاجتماعي في حياة الإنسان. وقد كان فهم (آدم سميث -Adam Smith)[1] من قبل صورة من صور التعبير عن هذه القضيَّة أكثر وضوحًا، عندما ذهب إلى أن رفاهية الإنسان لن تتحقَّق إلا في ظلّ إشباع كلّ فرد غايته التي يسعى إليها بناء على مصلحته الشخصيَّة دون اعتداد بأي سلطة، أيًا كان نوعها[2]، في حين عرّفها (لويس دومون -Louis Dumont) بأنَّها جعل الفرد صاحب القِيمة العليا لا المجتمع[3].

ومن ثَمَّ نفهم أنَّ الفردانيَّة الحديثة هي التي تصنع الإنسان المنفصل؛ ذلك أنَّها بتمركزها حول الذات، وتقديم المصلحة الفرديَّة على مصلحة المجتمع، وجعل الحُرِّيَّات الفرديَّة تتغوَّل على حساب الجماعة فتصنع إنسانًا منفصلاً عن عالمه؛ لأنَّه صار يشبع رغباته ومتطلّباته الفرديَّة حتى ولو تعارضت مع القِيم المجتمعيَّة، والقوانين المنظّمة، والعقيدة الدينيَّة التي -حسب أحد مفكِّري الغرب- سلطة استثنائيَّة خارجيَّة تعوق عن بلوغ السعادة[4]، فمع من يتَّصل؟! وإلى من يلوذ، وقد فعل ما فعل؟!

١ - الفردانيَّة والأسرة:

تتأسَّس الأسرة على الترابط والتعاضد والتعاون؛ حيث إنَّها تعد الرابطة الأُولى التي تربط الإنسان بالكيان، كما أنَّها تمثِّل خطّ الدفاع الأول له، وعليه فقد حثَّت الأديان على دور الأسرة

١ - فيلسوف أسكتلندي (١٧٢٣- ١٧٩٠م) مؤسّس علم الاقتصاد الكلاسيكي.
٢ - انظر: آدم سميث: ثروة الأمم، ص٢٤- ٢٥.
٣ - انظر: لويس دومون: مقالات في الفردانية: منظور أنثروبولوجي للأيدلوجيا الحديثة، ص٤١.
٤ - انظر: برتراند رسل: ما الذي أومن به.. مقالات في الحرية والدين والعقلانية، ص١٣٢.

خاصَّــة الأب والأم، وترسـيخه في العقول والقلوب في آن. وهــذا يقودونا إلى أنَّ مفهوم الأسرة يتعارض تمامًا مع مفهوم الفردانيَّــة؛ لأنَّك تتحدَّث عن كيان يجمع الأسرة ويقودها إلى الاتحاد والتواصل، وآخر يفرّق ويقودها إلى التشرذم والتشظّي.

وإذا كانت الفردانيَّة تعني السعي إلى تحقيق المنفعة الفرديَّة، فإنَّ هذا يتنافى مع قِيم الأسرة التي تتأسَّس على معاني الإيثار من أجل الكيان الأسري. فقد صار للفرد الحقّ في الاستقلاليَّة والتحرُّر والانفصال عن الأسرة بحكم القوانين الغربيَّة التي تزيد من الهُوَّة بينه وبينها، بدعوى الحُريَّة والحقوقيَّة، حتى صار الأمر مقنَّنًا ومقعَّدًا عبر مجموعة من القوانين التي ترسِّــخ لها. هذه القوانين التي جعلت للفتاة الحقّ في الاستقلال عن الأسرة في سنّ السادسة عشر، وإقامة علاقــات غير شرعيَّة مع فتيــان أو فتيات في إطار القانون الغربي، ما ســاهم في تغوّل مفهوم الفردانيَّة، والغريب في الأمر أنَّ من يظهر مخالفة أو اعتراضًا على هذا الأمر يعدّ مخالفًا للقانون ويجــب عقابه، في غيــاب واضح للمنطق، وفي دلالة عــلى أسر العقل ووضعه في الأغلال. وهــذا يفسِّر لنا نظرة بعضهم إلى الفردانيَّة على أنَّها نظرة الفرد لنفســه عــلى أنَّه الغاية النهائيَّة، وأنَّه صاحب التصرُّف في نفســه وأفعاله[1] دون أيّ اعتبار لسلطة الأسرة أو الجماعة أو الدين أو غيرهما.

وهذا يعني أنَّ اعتبارات الجماعة بدءًا من الأسرة لا مجال له في ظلّ الفردانيَّة، فالمحور الرئيس رغبات الفرد وميوله، ولو على حساب قِيم الأسرة ومبادئها وتقاليدها، وهذا يفسِّر التفكّك الأسري الذي شاع في المجتمع الغربي، خاصَّة في ما يتعلَّق بالاستقلاليَّة المغالية والتحرُّريَّة التي تفكَّكت بسببها عرى الأسرة، ومن ثَمَّ المجتمع.

ومن ثَمَّ فإنَّ هذا يمثِّل انقطاعًا عن الأسرة وانفصالاً عميقًا لها، وتلك هي البيئة الحاضنة التي تنتج لنا الإنســان المنفصل الذي ســيكون أشــدّ وبالاً على أسرته ومجتمعه ودينه وعالمه؛ لأنَّنا نتحدَّث عن إنسان نَهِم في إشــباع رغباته الماديَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة دون أي سلطة مانعة يضعها في الاعتبار.

---

١ - انظر: جيل ليبوفتسكي: عصر الفراغ.. الفردانيَّة المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، ص٩٨.

٢ - الفردانيَّة والمجتمع

مما لا شكَّ فيه أنَّ المجتمعات تتأسَّس على التعاون والتعاضد والتكافل في ما بينها، حتى إنَّ الفيلسوف (الفارابي) عدَّ التعاون الثمرة الرئيسة لاجتماعاته الكبرى والوسطى والصغرى[1]، في دلالة واضحة على تلك القيمة التي تنبني عليها المجتمعات. ومن ثَمَّ فإنَّه إذا كانت لكلّ مجتمع هُويَّـة فإنَّ العادات والتقاليد وأخصّها التعاون عماد من أعمدتها بجوار الدين، واللغة، والتاريخ المشـترك. لكن المجتمع الذي تسـوده الفردانيَّة يختلف تمام الاختلاف عن المجتمعات التي خلعت عن نفسها ثياب هذا الداء الدفين؛ ذلك أنَّ الفردانيَّة تميل إلى الأنا التي تسعى إلى تغليب مصلحتهـا الفرديَّة على مصلحة المجتمع كلّه، وهنا لا تتلاقى الفردانيَّة والمجتمع، كما أنَّهما لا يتلاقيان في ميل الفردانيَّة فكرًا وتطبيقًا إلى الانعزال عن المجتمع.

ولا مانع من أن يقوم الإنسان بالبحث عن مصلحته ورغباته وتحقيق ذاته، لكن ينبغي أن يكون في إطـار الالتزام بالقيود الاجتماعيَّة والدينيَّة، والتـي يعني تجاوزها التعدّي على أمن المجتمع وتواصل أبنائه؛ لأنَّ الغاية التي تسـعى إليها الفردانيَّة تتعارض مع القِيم المجتمعيَّة التي تُؤسَّس على التعاضد والتكاتف ومصلحة الجميع، لا التفرّق والتشرذم والبحث عن مصلحة الفرد فقط.

٣ - الفردانيَّة والدين والإله

إنَّ الفردانيَّة الغربيَّة الحديثة تعني في التحليل الأخير أنَّه لا مكان للدين؛ لأنَّه من المستحيل أن يأمر الدين الإنسـان بالبحث عن تحقيق رغباته وشهواته دون ضابط أو قيد، فسعي الفردانيَّة إلى جلب المنفعة للإنسـان دون أي منهما يعني أنَّنا أمام اتجـاه لا يقيم للدين وزنًا؛ لأنَّ الدين ينهى عن أن يكون الإنسان كالبهائم لا يسعى إلا إلى البحث عن شهواته البهيميَّة، ومن ثَمَّ كان التكريم الإلهي لـه: ﴿**ولقد كرَّمنا بنى آدم**﴾ [الإسراء: ٧٠]، ذلك التكريـم الذي لن تتحقَّق غاياته إلا بالوسطيَّة الإيمانيَّة التي توازن بين متطلّبات الروح ومتطلّبات الجسد؛ لأنَّ تغوّل أي منهما ليس من الإسلام في شيء.

---

١ - انظر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٢٩٠

كما أنَّ الفردانيَّة الغربيَّة الحديثة تقوم -كما قلنا سابقًا- على الفلسفة الماديَّة، وهي تلك الفلسفة التي أنتجت لنا الإلحاد الجديد، وهي التي أنتجت لنا أيضًا هذه الفردانيَّة، وإذا كان الإلحاد الجديد لا يؤمن بوجود الإله ولا يقيم وزنًا للدين، فإنَّ الفردانيَّة الغربيَّة تسير على النسق نفسه؛ لأنَّ تحقيق الرغبات والسعي الحثيث إليها دون مراعاة للضوابط الدينيَّة يعني أنَّها لا تقيم وزنًا له، ويُفهم بالتبعيَّة أنَّها لا تهتمّ بالإله الذي أنزل هذا الدين. إنَّ اتجاه الفردانيَّة لا يؤمن إلا بتلبية الاحتياجات الفرديَّة الماديَّة في الغالب، فهو لا يؤمن إلا بما هو مادِّي، أمَّا ما وراء المادَّة من عالم الغيب والروحانيَّة فلا مكان له في هذه الفردانيَّة.

وبالنظر إلى تعريفات مثل: الفردانيَّة والفرد المفرد، فهي تحمل المعنى ذاته تقريبًا في الإطار الرافض لقيود الدين والإله؛ فالموسوعة الفلسفيَّة تشير إلى المعنى المراد من المصطلح يركِّز على الاستقلاليَّة وعدم الخضوع لأي سلطة[1] سواء أكانت دينيَّة أم اجتماعيَّة أم غيرهما، وهذه دعوة إلى حُريَّة مطلقة لا تضع اعتبارًا للدين والله تعالى، كما أنَّ الاستقلال عن المجتمع والدولة يعني في التحليل الأخير رفض المعتقد الذي يؤمن به المجتمع والذي تنصّ عليه قوانين الدولة، ومن ثَمَّ رفض ما يضعانه من شروط ومحدِّدات.

وإذا كانت الفردانيَّة تعني أنَّ «الفرد أساس كلّ حقيقة وجوديَّة»[2]، وإذا كان الإنسان عندها أساس كلّ حقيقة، فإنَّه لا حقيقة غيرها، ومن ثَمَّ يتوارى الدين بوصفه حقيقة لتحلّ محله الفردانيَّة الحديثة، وهذا يفسِّر لنا أنَّ الفردانيَّة تقوم على الوجودي والمادّي، ومن ثَمَّ فإنَّ كلمات: الله، والدين، والإيمان ليست في قاموسها، ولا قاموس الإنسان المنفصل بالتبعيَّة، وفي أضيق الحدود يجري تهميشها لصالح كلّ ما هو نفعي برجماتي؛ ذلك أنَّ الوجوديَّة والبرجماتيَّة والماديَّة مغذِّيات ومصادر للفردانيَّة الحديثة لا تلتقي بالإسلام، ولن تلتقي به يومًا.

ومن ثَمَّ فإنَّ الفردانيَّة الغربيَّة تختلف اختلافًا جذريًّا عن الفردانيَّة العربيَّة إن وجدت، فالأُولى تتمركز حول الذات من أجل الانفصال عن الدين والإله، في حين تتمركز الثانية حول الذات،

١ - روزنتال ويودين وآخرون، الموسوعة الفلسفية، ص٣٢٨- ٣٢٩.
٢ - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج٢، ص١٤١.

ولكن من أجل تطهيرها من أدران الدنيا وشهواتها وملذّاتها[1]، فالأولى تحاول أن تصل بالإنسان إلى الابتعاد عن الله، في حين تقود الثانية إلى الاقتراب منه، من خلال الانقطاع عن الدنيا، وهجرها، كما يظهر في مجالي الزهد والتصوّف.

ثانيًا: المغذيات الفكريَّة والفلسفيَّة للفردانيَّة.

لم تكن الفردانيَّة وليدة اللحظة، أو أنَّها ظهرت هكذا فجأة بل كانت لها مغذِّياتها الفكريَّة ومصادرها الفلسفيَّة التي مهَّدت لها وقادت إليها، ونحن نعلم أنَّ الفكر السفسطائي الذي جعل اللذَّة الفرديَّة هي معيار الخير، فما يجلب للإنسان اللذَّة فهو خير، وما يمنع عنه اللذَّة يعدّ شرًّا، لذا عدّوا الفرد هو مقياس كلّ شيء، وكذلك الفردانيَّة الحديثة هي مصدر الحكم على الفعل. ولا نظن هذه الفردانيَّة إلا عودة سوء لهذه السفسطائيَّة، ولكن بزي جديد، وإن كان المضمون في الغالب واحدًا.

ثمّ كان لتطوّر الفكر الغربي دور رئيس في نموّ النزعة الفردانيَّة في المجتمع الغربي، «بدءًا من عصر النهضة، مرورًا بالثورة الصناعيَّة، وصولًا إلى عصر النيوليبراليَّة. هذه التحوّلات الثقافيَّة والاقتصاديَّة عمّقت من قِيمة الفردانيَّة، لكنَّها في الوقت ذاته أفرزت تحدِّيات جديدة؛ حيث بدأت المجتمعات تشهد تراجعًا في التماسك الاجتماعي وزيادة في الشعور بالعزلة والوحدة. هذا الانعزال، المدعوم بثقافة الاستهلاك والنجاح الفردي، أدّى إلى تفاقم مشاكل الصحَّة النفسيَّة والبيئيَّة، ما دفع عددًا من المفكِّرين والباحثين إلى إعادة النظر في تأثيرات الفردانيَّة على المجتمعات»[2].

ولقد كانت السمة الرئيسة منذ عصر النهضة وعصر الثورة الصناعيَّة، ثمَّ عصر النيوليبراليَّة هي الماديَّة الصرفة، وهذه الماديَّة غذَّتها فلسفات هذه العصور، حتى بات الإنسان الغربي لا يبحث في الغالب إلا عما يشبع لديه هذه الماديَّة، ولو كانت على حساب الآخر، وهذا هو لبّ الفردانيَّة الحديثة التي قادت الإنسان المنفصل إلى الانفصال عن الذات الجمعيَّة والانكفاء على الذات

١ - انظر: حسن الكحلاوي، الفردانيَّة في الفكر الفلسفي المعاصر، ص٩٩.
٢ - محمد علي عز الدين: الفردانية: جذورها، آثارها الكارثية والبديل الإسلامي.

الفرديَّة ضاربًا عرض الحائط بكلّ الروابط والقِيم الاجتماعيَّة التي يقوم عليها أي مجتمع مستقيم اجتماعيًا بل إنَّه "يُخضع المصالح الاجتماعيَّة للمصلحة الشخصيَّة"[١].

ويرى بعضهم أنَّ القرن التاسع عشر -قرن الصناعة والتطوُّر العلمي- كان له دوره في ظهور الفردانيَّة بشكل واضح في المجتمعات الغربيَّة، وأنَّها انتشرت بدءًا من ألمانيا وإنجلترا التي تعاملت معها من منطلق اقتصادي، ثمَّ أمريكا التي اعتمدت عليها في القِيم الاجتماعيَّة والسياسيَّة الجديدة مثل: الديمقراطيَّة والرأسماليَّة[٢]. فالرأسماليَّة أكَّدت في كلّ تفاصيلها على أنَّ منفعة الإنسان ومصلحته هي المحور الرئيس الذي تدور حوله[٣].

وإذا كانت الفلسفة الماديَّة قد قادت إلى العقل الأداتي الغربي بكلِّ أدرانه، فإنَّها كذلك قادت إلى الفردانيَّة الغربيَّة الحديثة، ولا نشكُّ في أنَّ العقل الأداتي والفردانيَّة الحديثة وجهان لعملة واحدة هي الفلسفة الماديَّة النفعيَّة. فالعقل الأداتي هو الذي يسعى إلى تحقيق ما يسعى إليه دون أي اعتبارات دينيَّة أو اجتماعيَّة أو غيرها، والفردانيَّة الحديثة هي فلسفة السعي أو منهج السعي الذي يقود إلى هذا. ولا ننسى، كما يذهب (عبد الوهاب المسيري)[٤]، إلى أنَّ إنكار وجود الله -تعالى- في الفكر الغربي ناتج عن هذه الفلسفة[٥].

ولا يمكن أن نغفل دور الفلسفة الوجوديَّة في تغذية روافد الفردانيَّة الحديثة؛ حيث جعلت الوجوديَّة الإنسان موضوعًا لها، كما أنَّ لكلِّ إنسان أن يختار غايته أو هدفه من الحياة، فليس هناك غاية واحدة يجب على الإنسان السعي إليها في الفكر الوجودي[٦]، وإنمَّا تعطي الإنسان الحُريَّة في أن يعيش الحياة كما يحلو له دون قيود دينيَّة أو اجتماعيَّة أو غيرها، وليس من حقّ غيره أن يحدِّد له اتجاهه[٧].

---

1 - Ellen Meiksins Wood: Mind and Politics: An Approach to the Meaning of Liberal and Socialist Individualism, P6.

٢ - انظر: جلال عبد الحسن، مفهوم الفردانية في الإسلام.. من الفوضى إلى التقنين.

٣ - انظر: آدم سميث: ثروة الأمم، ص٢٤- ٢٥.

٤ - مفكر مصري (١٩٣٨- ٢٠٠٨م)، مؤلِّف موسوعة اليهود واليهوديَّة والصهيونيَّة.

٥ - انظر: عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص٣٩- ٤٠.

٦ - انظر: عباس محمود العقاد، أفيون الشعوب، ص ٨٦.

7 - John Macquarie: Existentialism, P14.

إنَّ الفردانيَّة خرجت من تحت عباءة الوجوديَّة في تقديس الحُريَّة الشخصيَّة في الفكر والسلوك. فالوجوديَّة تهتمّ بالذات الفرديَّة (الإنسان)، ولا تهتمّ بالذات الجمعيَّة (المجتمع) كاهتمامها بالإنسان[١]، ومن ثَمَّ كانت دعوتها إلى الحُريَّة المطلقة التي يفعل الإنسان من خلالها ما بدا له دون رقيب أو حسيب، وهذا يفسِّر لنا نهمها في تحقيق متطلّبات الذات[٢]، وهذه هي الفردانيَّة بكلِّ حذافيرها؛ ذلك أنَّهما يقدِّسان الذات، ويطلقان لها الحُريَّة المطلقة دون مراعاة لسلطة من أي نوع. كما أنَّ الوجوديَّة تقوم على عالمها الخاص، فكلّ زعيم من زعمائها كان يفحص وجوده الخاص، ومن ثَمَّ كانت تجربة ذاتيَّة بحتة، هذه الذاتيَّة هي التي نراها في الفردانيَّة الغربيَّة.

وبناء عليه نفهم لماذا كان تركيز الوجوديَّة على الذات الفرديَّة؛ حيث جعلتها مركز الكون، واقتلعتها من جذورها الإيمانيَّة والاجتماعيَّة[٣]، متناسية الأبعاد الروحيَّة والعاطفيَّة الاجتماعيَّة.

فالوجوديَّة التي غذَّت الفردانيَّة في إعلاء الذات، هي ذاتها التي غذَّتها في عدم الاكتراث لدين أو لإله. فالوجوديَّة تنكر وجود الله تعالى[٤]، ولا تؤمن بأي سلطة خارجيَّة وأخصّها الدين[٥]، وهذا ما أورث الفردانيَّة المعاصرة عدم الاعتداد بسلطة الدين ومبادئه وتعاليمه، فراحت كالحيوان المفترس الذي يفترس كلَّ شيء أمامه من أجل ذاته فقط.

ولا يمكن أن نغفل دور البراجماتيَّة في تغذية الفردانيَّة الحديثة؛ ذلك أنَّها تسعى إلى جلب المنفعة للإنسان، فهي مذهب نفعي يقيس خيريَّة الأفعال بما تجلبه من منفعة. وهي مذهب فلسفي نشأ في أمريكا عام ١٨٧٠م[٦]. ونتيجة لسعيها الحثيث نحو جلب المنفعة سُمِّيت بالمذهب النفعي أو المذهب العملي؛ لأنَّها تقيس الفعل بنتائجه[٧]. فالتصوُّر النفعي القائم على التجربة كان مغذِّيًا رئيسًا من ضمن المغذِّيات في سعي الفردانيَّة إلى الدعوة إلى تحقيق الإنسان

---

١ - انظر: عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجوديَّة، ص ٨.
٢ - انظر: محمد الفيومي: الوجوديَّة فلسفة الوهم الإنساني، ص٩، ٢٥، ١٢٠
٣ - انظر: مصطفى غلوش، الوجوديَّة في الميزان، ص١٧.
4 - Hayek, F.A. The Road to Serfdom. Pp, 38.
٥ - انظر: زكريا إبراهيم: الفلسفة الوجوديَّة، ص١٣.
٦ - انظر: مجدي وهبة وكامل المهندس: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ص٧٧.
٧ - انظر: يمنى طريف الخولي، تيَّارات الفلسفة في القرن العشرين، فصل٣.

رغباته دون قيود من دين أو مجتمع أو غيرهما.

لقد كان سعي البراجماتيَّة سعي تجريبي، بمعنى أنَّها كانت تمجِّد الأفكار التي تؤدِّيها التجربة العمليَّـة، وتؤكِّد صحتها ومنفعتها. فكلّ فكـرة في البراجماتيَّة لا بدَّ أن تخضع للتجربة العمليَّة، وهذا في التحليل الأخير مرتكز رئيس في الفردانيَّة التي راحت تلبِّي احتياجاتها، وتطبُّقها تطبيقًا عمليًّا على أرض الواقع، ولمَّا كانت اللذَّة الفرديَّة تحقِّق رغباتها صارت هي الخير بالنسبة إليها، ومن ثَمَّ فإنَّ الفردانيَّة في جانبها الخُلُقي نمت وترعرعت في حضن المذهب النفعي البراجماتي، ما يشير إلى أنَّ البراجماتيَّة ناقضت الدين في موضوع الطبيعة الإنسانيَّة، والتي لم تمنح الإنسان ما منحه المنهج الإسلامي له من تكامل ووسطيَّة وازدواجيَّة[1]. وهذا ما آلت إليه الفردانيَّة أيضًا.

ثالثًا: الآثار الناتجة عن الفردانيَّة في المجتمعات الغربيَّة.

لا شكَّ في أنَّ هناك كثيراً من الآثار السلبيَّة الناتجة عن الفردانيَّة المستحكمة في المجتمعات الغربيَّـة، وفي غيرها مـن المجتمعات التي جعلتها مشربها وأسـلوب حياتها، ويمكن القول إنَّ هذه الآثار تمسّ الأسرة والمجتمع والعالم والعقائد الإيمانيَّة. ويمكن أن نحصر الآثار السـلبيَّة للفردانيَّة في أربعة محاور:

١ - آثار الفردانيَّة السلبيَّة في الإنسان:

أ - الانعزاليَّة والوحدة:

لا شـكَّ في أنَّ الفردانيَّة تقود إلى الشـعور بالانعزال والوحدة؛ وذلك أنَّه كلّما أمعن الإنسان في تحقيق رغباته الفرديَّة دون وازع من أي سلطة، فإنَّه يبعد شيئًا فشيئًا عن ذاته أوَّلًا وعن الذات الجمعيَّة ثانيًـا، فمهما اتَّخذ من تدابير فإنَّه كائن اجتماعي، ومن ثَـمَّ فإنَّه فردانيته تؤلمه من هذا الجانب الغريزي. ولا شـكَّ في أنَّ الانعزاليَّة والوحدة نتيجـة طبيعيَّة للتمركز حول الذات الذي تمارسـه الفردانيَّة الغربيَّة؛ حيث «ميل الفرد لتحرير نفسـه من القواعـد والقِيم النابعة من الوعي

١ - انظر: محمد خضر شبير: دراسة ناقدة للفلسفة البراجماتيَّة في ضوء المعايير الإسلاميَّة، ص٢٣.

الجمعي، بحيث يعطي الأولويَّة لمصالحه الخاصَّة واختياراته على الجماعة أو المجتمع»[١].

ب- الشعور باللا جدوى:

وإذا انعزل الإنسان وصار وحيدًا، فإنَّه حتمًا سيشعر باللا جدوى من وجوده، لكن هذا الشعور لن يتسرَّب إليه جملة واحدة، وإنَّما شـيئًا فشيئًا، لكن ربما بعد فوات الأوان، وإذا شعر الإنسان باللا جدوى من حياته، فإنَّها سـتكون هيِّنة عليه، ومن ثَمَّ فقد يلجأ إلى الانتحار أو الجنون؛ لأنَّ فردانيَّتـه تحكَّمت فيه، وجعلتـه ينحو منحى ماديًّا صرفًا، فتموت الروحانيَّة، فيتسربل بالشـعور بضياع الكينونة، ومن ثَمَّ اللا جدوى، وهذا ما دعا بعض الباحثين إلى التأكيد على أنَّ معيار اللذَّة الذي تطبُّقه الفردانيَّة الغربيَّة ليس لديه القدرة على جعل الناس يستمرُّون في الحياة[٢].

ج-الأنا والنرجسيَّة:

لكـن إذا كان الشـعور باللا جدوى قد يحـدث في مراحل متأخِّـرة من تحكّـم الفردانيَّة في الشـخص، فإنَّ ما يتحكَّم فيه ويمسـك بتلابيبه هـو الأنا المتعالية والنرجسـيَّة؛ حيث إنَّه بتركيز الفرد على تحقيق رغباته ومصالحه، قد تشعر الأنا بالفوقيَّة والتعالي على الآخر، فيظنّ أنَّه أفضل من أفراد المجتمع الذي يعيش فيه، وهذا من شـأنه أن يصنع فجوة نفسـيَّة يعاني منها الفرد قبل المجتمع. ومن ثَمَّ فإنَّ الإنسـان الفرداني المنفصل نرجسي إلى أبعد حدّ؛ «لأنه لا يقدِّر إلا ذاته، ولا يفضِّـل أيَّ شيء على ذاته؛ لأنَّه باختصار ينطلق من ذاته وينتهـي إليها»[٣]. وفي ذلك يقول (ماكس شـتيرنر -Max Stirner)[٤]: «ابحثوا عن ذواتكم، كونوا أنانيين»[٥]، ويقول: «مِن الأَولى أن أكون أنا ذاتي وأناني»[٦]، ويقول: «أنا كلُّ شيء بالنسـبة إلى ذاتي، أنا الأوحد»[٧]، كما يقول:

---

١ - محمد يوسف القضاة: تأثير الفردانيَّة الغربيَّة على الأسرة المعاصرة، ص ١٦

٢ - انظر: باتريك بوكانان: موت الغرب.. أثر شيخوخة السكان ومزتهم وغزوات المهاجرين على الغرب، ص٢٧.

٣ - ماكس شتيرنر: الأوحد وملكيته، ص٢٢٦

٤ - فسلسوف ألماني (١٨٠٦- ١٨٥٦)، من زعماء الفلسفة الوجوديَّة والعدميَّة.

٥ - ماكس شتيرنر: الأوحد وملكيّته، ص٢٩٣

٦ - ماكس شتيرنر: الأوحد وملكيّته، ص٢٩٣.

٧ - ماكس شتيرنر: الأوحد وملكيّته، ص٢٨.

«أنا وحدي قضيَّتي، أنا ذاتي قضيَّتي»، ويقول: «لا شيء بالنسبة إليّ يعلو عليّ»[1].

د-الذات مصدر المعرفة:

لا شكَّ في أنَّ الفردانيَّة بهذا تجعل من الإنسان مصدر المعرفة لذاته بناء على تجاربه وخبراته وسلوكيَّاته، بل إنَّها جعلت من الذات موضوعًا للمعرفة أيضًا، فـ «تحفِّز الفرد على النظر داخل نفسه، وفهم تجاربه وسلوكيَّاته ومشاعره بشكل أعمق»[2]. وهذا من شأنه أن يجعله يتَّخذ مواقف بناء على معرفة ذاتيَّة داخليَّة، دون النظر إلى المعرفة الخارجيَّة، أو بمعنى آخر يلغي أي معرفة خارجيَّة تمنع من الوصول إلى رغباته.

هـ-الذات مصدر المعيار الخُلُقي:

وإذا كانت الذات هي مصدر المعرفة وموضوعها، فهذا يعني أنَّها المعيار الخُلُقي الذي تحكم من خلاله بين الخير والشر، فلا اعتبار لمعيار خارجي كالدين والقانون والعرف الاجتماعي وغيرها، بل إنَّه لا اعتبار لبعض المعايير الداخليَّة كالضمير مثلاً، إنَّما الاعتبار الأوَّل والأخير للذات المجرِّبة التي اختبرت اللذَّة واطمأنَّت لها وجعلتها سبيلها الذي لا تحيد عنه، في عود غير حميد للسفسطائيَّة القديمة التي جعلت من الذات مقياس كلّ شيء، وعليها فما أسعدها وحقَّق لذَّتها فهو الخير، وما أتعسها وأعاقها عن تلبية نداء الشهوة فهو الشرّ[3].

و-فقدان الإنسان للروحانيَّة:

لا شكَّ في أنَّ انغماس الإنسان في الفردانيَّة، وتحقيق كلّ ما هو مادي إشباعًا لرغباته يقود حتمًا إلى فقدان الإنسان للروحانيَّة المطلوبة في حياته والتي تشعره بالطمأنينة النفسيَّة، والتي تجعله قادرًا على التغلّب على الإشكاليَّات النفسيَّة التي تواجهه، وأهمّها الاكتئاب والانتحار وغيرهما؛ لأنَّ الإنسان في هذه الحال يكون مفتقدًا للاتزان السيكولوجي، الذي يحقّقه له الاتجاه الروحاني الذي يمثّله الدين بتعاليمه ومعتقداته. «وبهذا يمكن تفسير

---

١ - ماكس شتيرنر: الأوحد وملكيّته، ص٢٩.

٢ - محمد يوسف القضاة: تأثير الفردانية الغربية على الأسرة المعاصرة، دراسة في ضوء الفكر الإسلامي، ص١٨.

3 - Ellen Meiksins Wood: Mind and Politics: An Approach to the Meaning of Liberal and Socialist Individualism. P6-7

الإقبال المتعاظم على مراكز العلاج النفسي في الغرب، فإنَّ الوجه المظلم لوفرة الدراسات النفسيَّة هو شـيوع هذه الأمراض وتفشِّي الأوبئة النفسيَّة، كالاكتئاب والقلق والاضطرابات الأخرى"[1].

٢- آثار الفردانيَّة السلبيَّة على الأسرة:

أ-تفكُّك الروابط الأسريَّة:

من الآثار السلبيَّة للفردانيَّة الواقعة على الأسرة تفكُّك الروابط الأسريَّة في المجتمعات الغربيَّة؛ ذلك أنَّ حُريَّة التصرّف المطلقة التي تكسـبها الفردانيَّة تجعل كلّ فرد من أفراد الأسرة يبحث عن رغباتـه دون النظر لأُمِّه أو أبيه أو إخوته، وهنا تفقد الروابط الأسريَّة قوَّتها، كما أنَّ حريَّة الفتاة أو الفتى بعد السادسة عشر دون اعتراض من الوالدين بحكم القانون يفقد الأسرة قوَّتها أيضًا؛ لأنَّ لهما أن يفعلا ما شاءا من الانفصال عن الأسرة، واتخاذ مسكن جديد والانعزال التامّ عنهما.

ب- زيادة معدَّلات الطلاق:

من الآثار السلبيَّة للفردانيَّة الغربيَّة زيادة نسبة معدَّلات الطلاق في مجتمعاتها، فالدول الغربيَّة والولايات المتحدة الأمريكيَّة تشـهد نسـب معـدَّلات مرتفعة جدًّا في الطـلاق، وهذا ما تؤكّده الإحصائيَّـات الصادرة في ٢٠٢٥م؛ نتيجة تغلب الفردانيَّـة الحديثة على هذه المجتمعات التي تئنّ من وقعها يومًا بعد يوم، هذه الإحصائيات تشـير إلى أنَّ أسـبانيا وروسـيا وأوكرانيا وإيطاليا وفرنسا ولوكسـنبورج والبرتغال وكندا وكوريا الجنوبيَّة والولايات المتحدة الأمريكيَّة هي الأكثر في معدَّلات الطلاق في العالم[2]، والمتأمّل في هذه الإحصائيَّة التي تتصدَّرها هذه الدول العشر يجد أنَّها وإن كانت من الدول المتقدِّمة صناعيًّا وتكنولوجيًّا على مسـتوى العالم، فإنَّها من أكثر الدول تفكُّكًا من الناحية الأسريَّة؛ نتيجة التطبيق المبالغ للفردانيَّة الحديثة التي تسعى إلى كسب كلّ شيء دون مراعاة لأي شيء.

---

١ - محمد يوسف القضاة: تأثير الفردانيَّة الغربيَّة على الأسرة المعاصرة، دراسة في ضوء الفكر الإسلامي، ص١٨.

٢ - انظر: ألكسندر لوسون: معدلات الطلاق العالمية ٢٠٢٥: تحليل شامل.

ج- تكوين أسر غير شرعيَّة:

لا شكَّ في أنَّ من سلبيَّات الفردانيَّة أنَّها تقود إلى تكوين أسر غير شرعيَّة، تسهم في إنتاج أبناء مجهولي الهويَّة، فنتيجة تلبية الرغبات الفرديَّة دون قيد يميل الإنسان الغربي إلى إقامة علاقة جنسيَّة مع فتاة أو عدَّة فتيات تحت ما يُسمَّى بـ (Girl Friend)، ثمّ يهجرها عاجلاً أم آجلاً، ومن ثَمَّ ينتج عن هذه العلاقة التي يحميها القانون الغربي للأسف ولادة أبناء قد لا يعرفون آباءهم، خاصَّة إذا كانت الأُمّ من محبِّي تعدّد الأصدقاء في العلاقة الجنسيَّة. وهذا يعني أنَّه لا وجود لأسرة؛ إذ إنَّ أبسط معاني الأسرة وجود أب وأُمّ، فإذا لم يُعرف الأب من الأساس فكيف يكون إحساس الابن؟! وهل يستطيع التغلّب على مشاعر الضياع وفقدان الانتماء الأسري التي تحاصره من كلّ اتجاه؟!

في إحصائيَّة أُجريت في ٢٠١٨م كشف مكتب الإحصاء الأوروبيّ أنَّ ٤٣٪ من المواليد في الاتّحاد الأوروبي سنة ٢٠١٦ وُلدوا خارج إطار العلاقات الزوجيَّة. وأظهرت البيانات الأخيرة التي نشرها المكتب أنَّ عدد المواليد خارج إطار الزواج ارتفع بنسبة ١٥٪ مقارنة بعام ٢٠٠٠م[١].

وعن الدول التي تصدَّرت قائمة الأطفال المولودين خارج إطار الزواج، أوضحت البيانات أنَّ نسبتهم في فرنسا بلغت ٦٠٪، وبلغاريا وسلوفينيا ٥٩٪، وإستونيا ٥٦٪، والسويد ٥٥٪، والدانمارك ٥٤٪، والبرتغال ٥٣٪، في حين بلغت النسبة في هولندا ٥٠٪.. في المقابل انخفضت نسبة الأطفال المولودين خارج إطار الزواج في كلّ من اليونان وكرواتيا مقارنة بالمتوسِّط الأوروبيّ؛ حيث لم تتجاوز ٢٠٪.

ولا شكَّ في أنَّ هذه النسب الإحصائيَّة هي نتاج طبيعي للفردانيَّة الغربيَّة التي جعلت الإنسان الغربي يبحث عن نهمه وشبقه الجنسي دون مراعاة لسلطة دينيَّة بالخصوص، الأمر الذي يقود إلى تكوين كيان أسري ينقصه الدفء والأبوَّة الحقيقيَّة.

د-عقوقيَّة العلاقة بين الآباء والأبناء:

ويترتَّب على تكوين أُسر غير شرعيَّة عقوق الأبناء للآباء؛ لأنَّ الطفل عندما ينشأ بين أحضان أمِّه

١ - دراسة بعنوان: ٤٣٪ من أطفال أوروبا ولدوا خارج إطار الزواج.

فقــط دون أب، نتيجة وجوده في ظروف غير ملائمة البتَّة، يفقد الانتماء للأسرة، حتى مع معرفة والده باعــتراف الأب طواعية أو عن طريق فحص الحمض النــووي (DNA)، وهذا ما يورث الابن عقوق الوالدين؛ لأنَّ الآباء ذاتهم هم من بدأوا بالعقوق، فيكون الجزاء من جنس العمل، بدليل نسب كبيري السن المودعين في دار المسنِّين في أوروبّا؛ حيث تمثّل المعدل الأكبر، فحسب بعض الإحصائيَّات، نجد أنَّ نســبة سكان دور الرعاية من ســكان إنجلترا وويلز مثلاً في عام ٢٠١١ كانت ٤,٣٪ في عدد المقيمين في دور الرعاية الذين تبلغ أعمارهم ٦٥ عامًا فما فوق، بينما بلغت في عام ٢٠٢١م ٢,٥٪ . بينما كان أكبر انخفاض في نســبة كبار الســن المقيمين في دور الرعاية بين الأشــخاص الذين تبلغ أعمارهم ٨٥ عامًا فما فوق. حيث انخفض من ١٣,٧٪ في عام ٢٠١١ إلى ١٠,٨٪ في عام ٢٠٢١ [١].

٣- آثار الفردانيَّة السلبيَّة على المجتمع:

أ-انفصال الروابط والصلات الاجتماعيَّة:

تقود الفردانيَّة إلى انفصام عرى الروابط الاجتماعيَّة؛ حيث يؤدِّي انشــغال الأفراد إلى إشــباع أهدافهــم الشــخصيَّة دون أدنى مراعــاة للعلاقات الاجتماعيَّــة. «هذا التفكّك يــؤدِّي إلى تزايد حالات الطلاق وتفكّك الأسرة، ما يؤثِّر سلبًا على تماسك المجتمع. وقد بيَّنت دراسة من جامعة كاليفورنيــا (٢٠١٨) أنَّ تزايد النزعة الفرديَّة أدَّى إلى ارتفاع معدَّلات الطلاق وتراجع التماســك الأسري. تاريخيًّا، يمكن مقارنة ذلك مع المجتمعات الإســلاميَّة في القرون الوسطى التي كانت تعتمد على الأسرة الكبيرة الممتدَّة التي كانت توفِّر دعمًا اجتماعيًّا قويًّا لأفرادها»[٢].

ليســت هذه هي الإشــكاليَّة الوحيدة، بل الأمر يتعدَّى ذلك، ذلك أنَّ الحريَّة المطلقة التي تقود إليها الفردانيَّة معناها أن يكون "للفرد الحريَّة الكاملة في اتخاذ القرارات المتعلقة بحياته الشخصيَّة، كتغيير جنســه من ذكر لأنثى، أو اتِّخاذ قرار الانتحار، أو الإجهاض، أو الممارســة الجنسيَّة خارج إطار الزواج، فهو حُرّ في اختياره، ولا يلزمه الرضوخ لضغوط اجتماعيَّة أو دينيَّة أو سياسيَّة"[٣].

---

١ - انظر: www.ons.gov.uk

٢ - محمد علي عز الدين: الفردانيَّة: جذورها، آثارها الكارثية والبديل الإسلامي.

٣ - محمد يوسف القضاة: تأثير الفردانية الغربية على الأسرة المعاصرة، دراسة في ضوء الفكر الإسلامي، ص١٦.

ب- تعرُّض ديمغرافيَّة السكَّان للخطر:

من الإشكاليَّات التي تنتج عن الفردانيَّة الحديثة في المجتمعات الغربيَّة، وزيادة عدد الوفيات عـن عدد المواليد في كثير من الدول الغربيَّة والولايات المتحدة الأمريكيَّة، ما يعرِّض ديمغرافيَّة السـكَّان للخطر المحدق، وهذا ناتج عن الإعراض عن الزواج، والرغبة في تقليل عدد الأطفال من جانب الوالدين نتيجة تغليب الرغبات والمصالح الشخصيَّة التي تغلغلت في النفوس بإلحاح من وقع الفردانيَّة الحديثة.

وتدليـلاً عـلى ذلك نجد أنَّ فرنسـا -على سـبيل المثال- تشـهد مرحلة دقيقة عـلى الصعيد الديموغرافي؛ إذ تسجِّل للمرَّة الأُولى منذ نهاية الحرب العالميَّة الثانية أضعف توازن طبيعي بين المواليد والوفيات؛ ذلك أنَّ أحدث دراسـة صادرة عن المعهد الوطني للدراسات الديموغرافيَّة وجدت أنَّ الفارق بين عدد المواليد وعدد الوفيات لم يتجاوز في عام ٢٠٢٤ سوى ٠,٢٪ مولود إضافي لكلّ ألف نسمة، وهو مؤشِّر يعكس حالة وهن غير مسبوقة في الديناميَّة السكَّانيَّة للبلاد[١]. وما يقال عن فرنسـا من حيث كثرة عدد الوفيات في مقابـل عدد المواليد، يقال أيضًا عن الدول الغربيَّة بشكل عام، مثل ألمانيا وروسيا وغيرهما.

وهذا نتيجة شـيخوخة السـكَّان التي آلت إلى ما آلت إليه نتيجة الإعـراض عن الزواج مقابل علاقات جنسـيَّة تشعر الفرد بالمتعة واللذَّة التي تقوده إليها الفردانيَّة وتأثيراتها، كذلك نتيجة قلَّة الخصوبة التي نتجت عن كثرة هذه العلاقات غير الشرعيَّة، وممارسـتها بدءًا من السادسـة عشر سنة، وهذا كله حسب معطيات تلك الفردانيَّة وتأثيراتها.

ج- تفشِّي الانتحار في المجتمع:

يعدُّ الانتحار أحد نتاجات الفردانيَّة، فهي تمثِّل سببًا رئيسًا من الأسباب التي تقود إلى الانتحار في المجتمعات الغربيَّة. فقد فقدت بعض الدول الغربيَّة عمليَّة الاسـتقرار الروحي «في السويد وسويسرا وهما من الدول الغنيَّة التي يمتاز شبابها بالثقافة والعلم، ففي سويسرا تبلغ نسبة التعليم ١٠٠٪ تقريبًا، وتعتبر من أعلى عشرة دول دخلاً للفرد في العالم، ويمتاز اقتصادها بالثراء لا سيِّما

١ - انظر: www.ajnet.me

أنَّهـا تعتمد على التكنولوجيا في الصناعة. ولكن على الرغم من ثراء الدولة، وثراء شـعبها يقدم كثير من شبابها على الانتحار»[١].

وهذا «وقد اجتمع بعض الساسـة وعلماء النفس في مدينـة جنيف في عام٢٠٠٧ في مؤتمر لبحث هـذا الموضوع، وجـاء في التقرير: أنَّ معظـم المنتحرين من فئة الشـباب، وهم الذين يقبلـون على جريمة الانتحار، ومعظمهم مرضى بأمراض، أهمّها: الشـذوذ الجنسي، وأمراض الاضطرابات النفسـيَّة، ويعاني معظمهـم من الضياع، وعدم الترابـط الاجتماعي في حياتهم، هذا إلى جانب الخواء النفسي؛ حيث يشعر الشباب بالخواء الروحي، وهو من أهمّ الأشياء التي تكوِّن شـخصيَّة الفرد، ولا سـيَّما أنَّ الشـباب في أوروبا هجروا الدين، وأصبح الشاب المتديِّن في قاموسهم إنسانًا شاذًّا! حتى إنَّ الكنائس أصبحت شبه مهجورة ولا يرتادها إلا بعض العجزة والأسر الفقيرة»[٢].

وهـذا يبيِّن أثر الدين في النفس الإنسـانيَّة المؤمنة، وأثر غيابـه في غيرها من الأنفس الماردة والرافضة لـه. ففي الولايات المتحـدة الأمريكيَّة، معدَّل الانتحار السـنوي هو ١٣,٢٦٪ لكلّ ١٠٠،٠٠٠ شـخص. ويموت الرجال عن طريق الانتحار بمعدل ٣,٥٪ أكثر من النسـاء. وفي المتوسّط، هناك ١٢١ حالة انتحار في اليوم. ويشكِّل الذكور البيض ٧ من كل ١٠ حالات انتحار وفقًا لتقديرات عام ٢٠١٥م. وتمثِّل الأسلحة الناريَّة ما يقرب من ٥٠ في المئة من جميع حالات الانتحار[٣].

وأشارت نيويورك تايمز إلى أن ٤٢٧٧٣ شخصًا ماتوا انتحارًا في الولايات المتحدة الأمريكيَّة في عـام ٢٠١٤م، مقابل ٢٩١٩٩ في عام ١٩٩٩م. وكشـف الباحثون عـن زيادة مقلقة خلال الفترة نفسها، في ما بين الفتيات من ١٠ سنوات حتى ١٤ سنة؛ حيث تضاعفت ثلاث مرَّات نسبة إقبالهن على الانتحار[٤].

---

١ - الانتحار في الغرب ظاهرة تستحق التأمل، ترجمة يوسف وهباني.
٢ - الانتحار في الغرب ظاهرة تستحق التأمل، ترجمة يوسف وهباني.
٣ - طارق السيِّد: ظاهرة الانتحار في الغرب.
٤ - طارق السيد: ظاهرة الانتحار في الغرب.

وبحسب منظَّمة الصحَّة العالميَّة: هناك ما يقرب من ٨٠٠،٠٠٠ شخص يموتون بسبب الانتحار كلّ عام، وهناك عدد من الذين يحاولون الانتحار. وبالتالي، يتأثَّر ملايين عديدة من الناس أو يعانون من الفاجعة الانتحاريَّة كلّ عام. والانتحار هو السبب الرئيس الثاني للوفاة بين الأطفال، الذين تتراوح أعمارهم ما بين ١٥ و٢٩ عامًا على الصعيد العالمي[١].

د-إشكاليَّة الإدمان:

تعد إشكاليَّة الإدمان من الإشكاليَّات العويصة التي تواجه المجتمعات الفردانيَّة، نتيجة الفراغ الروحي الذي يواجه فئة الشباب خاصَّة، والغريب أنَّ هذه المجتمعات رغم توافر سبل الحياة المريحة لهم ماديًّا وعلميًّا وعلى عدَّة أصعدة، لكنَّها تواجه إشكاليَّات تتعلَّق بالإدمان بما يمثِّله من خطورة جمَّة على عقول الشباب وأرواحهم. إنَّ الإحصائيَّات تشير إلى أنَّ ثلث الأوروبيين جرَّبوا المخدَّرات غير المشروعة؛ حيث تناول ١٥٪ من الشباب نبات الماريجوانا، في حين تناول ٢,٥٪ منهم الكوكايين[٢].

فحسب تقرير مكتب الأمم المتحدة الصادر في يونيو ٢٠٢٥م بلغ عدد مستخدمي المخدَّرات والمؤثِّرات العقليَّة (باستثناء الكحول والتبغ) ٣١٦ مليون شخص عام ٢٠٢٣، أي ما يُعادل ٦٪ من السكَّان الذين تتراوح أعمارهم بين ما ١٥ و٦٤ عامًا، مقارنة بنحو ٢,٥٪ عام ٢٠١٣. ويظلّ القنَّب الأكثر انتشارًا؛ إذ بلغ عدد مستخدميه ٢٤٤ مليونًا، يليه الأفيونيَّات (٦١ مليونًا)، والأمفيتامينات (٣٠,٧ مليونًا)، والكوكايين (٢٥ مليونًا)، والإكستاسي (٢١ مليونًا). ويحذّر التقرير من أنَّ تزايد أعداد الفئات الجديدة من الأشخاص الأكثر هشاشة، ممّن يفرّون من الأزمات والاضطرابات والنزاعات، قد يؤدّي إلى ارتفاع هذه الأرقام مستقبلا[٣].

يتضمَّن التقرير فصولاً خاصَّة عن الاتِّجار بالمخدَّرات والجريمة المنظَّمة؛ وتأثير المخدَّرات والمؤثِّرات العقليَّة على صحَّة مستخدمي المخدَّرات وأسرهم ومجتمعاتهم المحليَّة؛ إلى جانب

١ - موقع منظمة الصحة العالمية الإلكتروني.
٢ - انظر: arabic.euronews.com
٣ - موقع مكتب الأمم المتحدة الإلكتروني.

عرض آثار المخدَّرات على البيئة في أوروبا [1].

يُشير التقرير إلى أنَّ اضطرابات استخدام المخدَّرات تُكبِّد بالفعل الأفراد والمجتمعات والنُّظم الصحيَّة تكاليف باهظة، مُحذّرًا من أنَّ تراجع التعاون متعدِّد الأطراف، وتحوُّل أولويات تخصيص الموارد من شأنه أن يُفاقم من حدّة هذه المشكلة[2].

إنَّ تكلفة الإخفاق في معالجة اضطرابات استخدام المخدرات باهظة؛ إذ أودت هذه الاضطرابات بحياة نحو نصف مليون شخص، وتسبّبت بفقدان ٢٨ مليون سنة من سنوات الحياة الصحيَّة بسبب الإعاقة والوفيات المبكرة خلال عام ٢٠٢١. وتشير التقديرات إلى أنَّ شخصًا واحدًا فقط من بين كل ١٢ شخصًا يعاني من اضطرابات استخدام المخدَّرات والمؤثِّرات العقليَّة تلقّى العلاج في عام ٢٠٢٣. وتبرز أهميَّة السياسات الرشيدة وتوافر خدمات صحيَّة واجتماعيَّة قائمة على الأدلَّة في التخفيف من الأثر الصحّي الناجم عن استخدام المخدَّرات على الأفراد والمجتمعات[3].

فما السبب في كل ذلك؟! أليس سببه الفلسفات الغربيَّة التي أبعدت الإنسان عن أمنه وأمانه الروحي، فراحت تتعاركه الأزمات النفسيَّة وتتغلَّب عليه، بسبب ما يعانيه من هشاشة داخليَّة؟! إنَّ الفردانيَّة صورة من صور هذه الفلسفات الهدَّامة التي وإن حاول الغرب عدم إلقاء اللوم عليها؛ لأنَّها صنيعة يديه، فإنَّ أثرها ملموس بقوَّة على أرض الواقع، ولا يمكن إنكاره.

هـ-فقدان الانتماء:

لا شكَّ في أنَّ أحد آثار الفردانيَّة السلبيَّة أنَّها بسعيها الدائم نحو تحقيق الحريَّة المطلقة على أرض الواقع، ما يؤدِّي إلى التسابق في تحقيق الغايات دون رابط يلزمها، أفقدت الإنسان الانتماء بمختلف صوره، ففَقَدَ الانتماء إلى الأسرة، والانتماء إلى المجتمع، والانتماء إلى الوطن، والانتماء الدين؛ ذلك أنَّ الانتماء في أبسط صوره هو الشعور العميق الداخلي بالارتباط بالأسرة، والمجتمع، والوطن، والدين. وخلافه يعدّ اغترابًا، وهو «من أهمّ المظاهر السلبيَّة في العالم

١ - موقع مكتب الأمم المتحدة الإلكتروني.
٢ - موقع مكتب الأمم المتحدة الإلكتروني.
٣ - موقع مكتب الأمم المتحدة الإلكتروني.

الحديث والمعاصر»[1]، لكن الفردانيَّة تعلن الاغتراب والانفصال عن كلّ هذا نتيجة سعيها إلى تحقيق المنفعة الذاتيَّة دون مراعاة لهذا، ويتعمَّق الانفصال شيئًا فشيئًا إلى أن يحدث الانفصال التام الذي يشعر فيه الفرداني أنَّ انتماءه لذاته فقط، ولا شيء غيرها.

فإذا كان الانتماء يُقصد به شعور الفرد باتصاله مع الجماعة[2]، فالفرداني فاقد لهذه الشعور، ليس بسبب الجماعة، ولكن بسبب شعوره بالانتماء إلى ذاته لا إلى الجماعة، فالانتماء هنا للأنا. وإذا كان الانتماء يعني إحساس الإنسان بأنَّه جزء من كلّ، سواء أكان هذا الكلّ أسرة أم مجتمعًا أم وطنًا[3]، فإنَّ الفرداني لا يشعر بذلك، ولكنَّه يشعر بفوقيَّته على الكلّ الذي نشأ فيه، ويتَّخذ من تحقيق رغباته وسيلة إليها. وإذا كان يوصف بأنَّه الحالة التي يكون فيه الإنسان جزءًا من بنية اجتماعيَّة محدَّدة داخل المجتمع[4]، فقد انسلخ كليَّة عن هذه البنية بفعل سعيه الدائم إلى الحريَّة غير المقيَّدة بسلطة هذه البنية.

و-ذوبان الهويَّة:

قد تكون الهويَّة فرديَّة، وقد تكون هويَّة جماعيَّة، الأُولى يعلن فيها الإنسان أنَّ هويَّته هو ذاته، والثانية يعلن؛ فيها أنَّ هويَّته من هويَّة المجتمع الذي ينتمي إليه. لكن الفردانيَّة تقود إلى اتباع طريق الأولى ذلك أنَّ الفردانيَّة المغالية تتصادم مع تقاليد المجتمع وأعرافه خاصَّة في قيمه الاجتماعيَّة، وهذا من شأنه أن يضعف الأسرة والمجتمع معًا، وهما من الركائز التي تشكّل الهويَّة بصورة عامَّة في أركانها: اللغة والدين والتقاليد والأعراف والتاريخ المشترك. فالدين مثلاً -وهو المكوّن الرئيس للهويَّة- ليس له مكان في النزعة الفردانيَّة؛ إذ تعدّه سلطة وقيدًا خارجيًا تسلّطيًّا لا يجب الخضوع له، ومن ثَمَّ تدفع الإنسان دفعًا إلى تحقيق رغباته دون النظر له، وهذا يعد ضربًا للهويَّة الدينيَّة، التي هي في التحليل الأخير جزء من الهويَّة العامَّة، وعليه فإنَّ موقف الفردانيَّة هنا هو الموقف الذي يقود إلى ذوبان الهويَّة بل واندثارها.

---

١ - حسن منصور: الانتماء والاغتراب، ص٧.

2 - English. H and English. A. Comprehensive Dictionary of psychological and psychanalytical term, pp42.

٣ - انظر: علاونة ربيع: الانتماء وعلاقته بتحقيق الذات، ص ٢٦.

٤ - انظر: علاونة ربيع: الانتماء وعلاقته بتحقيق الذات، ص ٢٦.

ز-إشاعة الشذوذ والمثليَّة الجنسيَّة:

من الآثار السلبيَّة للفردانيَّة إشاعة الشذوذ والمثليَّة الجنسيَّة في المجتمع، وهذا ناتج عن الحريَّة غير المقيَّدة بسقف والتي يؤسَّس عليها الفرداني مواقفه، وما دامت الفردانيَّة تتيح للإنسان أن يفعل ما يشاء وقتما يشاء بالكيفيَّة التي يشاء، فلا مانع بناءً على ذلك من أن يمارس رغباته الجنسيَّة كيفما يريد دون أن يعيقه عائق، أو يمنعه مانع. إن المتأمِّل في الإحصائيات السكانيَّة في الدول الأوروبيَّة يجد أنَّ متوسِّط أعمار السكَّان من كبار السكَّان بلغ نسبة كبيرة جدًا، وهذا يمثِّل انهيارًا ديمغرافيًّا، هذا الانهيار الديمغرافي كما أطلقت عليه صحيفة لوفيغارو الفرنسيَّة لا يعود، حسب الدارسين، لتخلّف علمي ولا تقهقر اقتصادي، وإنَّما يعود بالدرجة الأولى إلى تداعيات انتشار ممارسات وأفكار شاذَّة في أوروبا مثل الشذوذ الجنسي، والنسويَّة التي شجعت، حسب دراسة للباحث (جون جونسون لويس-John Wilson Lewis) نشرت في نوفمبر/تشرين الثاني ٢٠٢٠، على تقويض النظام الأسري، ومحاربة مفاهيم الأسرة والأبوَّة والأمومة والزواج وحتى الأنوثة والذكورة[1]. وما كان للشذوذ والمثليَّة وغيرها من الممارسات الجنسيَّة الشاذَّة أن تتمكَّن من المجتمعات الغربيَّة لولا الفردانيَّة الحديثة التي تغلغلت في صميم هذه المجتمعات، وأفرزت هذه النتوءات، بما دعت إليه من أفكار الحُريَّة غير المقيدة، وإنكار السلطة الخارجيَّة: سلطة الدين وسلطة المجتمع، وإطلاق العنان للإنسان في أن يشبع نهمه الجنسي.

٤- آثار الفردانيَّة السلبيَّة في الدين:

أ-فصل الدين عن الحياة:

لا شكَّ في أنَّ الفردانيَّة بصورتها التي أوضحناها تتَّخذ من الدين عدوًّا لها؛ لأنَّها تعدّه من القيود الخارجيَّة، أو الإلزامات الخارجيَّة التي تعطّلها عن تحقيق غاياتها ورغباتها، وتقف حجرة عثرة أمام ذلك، ومن ثَمَّ ينفصل الإنسان عن الدين، وشيئًا فشيئًا يجري الفصل التامّ بين الدين والحياة، لكن هذا لا يعني انتفاء الدين كليَّة، وإنَّما سيكون الدين حسب الهوى، فدينه قد يكون

١ - انظر: أحمد محمد فال: الشيخوخة والشذوذ والنسوية.

في التجارب الروحيَّة، أو التوغُّل في الإلحاد أو اللا أدريَّة أو اللا دينيَّة؛ حيث إنَّ «الاعتراف بالدين في الفردانيَّة الغربيَّة يُقبل من حيث هو اختيار شخصي، أمَّا من حيث كونه وضعًا إلهيًّا يسوق ذوي العقول السليمة لما فيه الخير فإنَّه يعتبر عندهم إكراها خارجيًّا»[1].

ب-التزيي بزيّ الإلحاد.

هنـاك ارتباط وثيق بـين الفردانيَّة والإلحـاد، أو هي على أقل تقدير تعـدّ واحدة من مغذِّيات الفكـر الإلحادي والعمل على انتشـاره داخل المجتمعات الغربيَّة؛ حيـث إنَّ تعظيم الأنا الذي تقوده الفردانيَّة وإعلائها قيمة الإنسـان على ما عداها تجعلها تضع نفسـها موضع عدم الالتزام بالدين بوصفه سـلطة ملزمة؛ فالدين يقوم على مجموعة من الضوابط التي تأباها، ومن ثَمَّ تطلق للإنسـان العنان في عدم الخضوع لـه، فضلاً عن الإقرار به. إنَّ مضمـون الفردانيَّة تقديس الأنا وعـدم الاعتراف بأي قوَّة خارجيَّة، ولو كانت هـذه القوَّة هي الإله ذاته، وهنا تتلاقى مع الإلحاد الـذي ينكر الاعتراف بأي قوى خارج الحسّ الإنسـاني. وهذا يفسِّر ضعف كليهما عن مواجهة الإشكاليَّات العميقة فيجري اللجوء إلى الانتحار؛ ذلك أنَّ شخصيَّة الفرداني أو الملحد أضعف بالمقارنة بأهل الإيمان التي تكوّن شخصيَّتهم أقوى[2].

ج-تهميش دور الدين:

ومـن الآثـار السـلبيَّة للفردانيَّة في المجـال الديني أنَّها همَّشـت دور الديـن في قلوب أبناء المجتمعات الغربيَّة، فعمدت إلى فصله عن الحياة، وجعلت سـلطته على الفعل الخُلُقي سلطة غير موجودة، وغير معترف بها، بدعوى أنَّ الإنسان يجلب لنفسه المنفعة والسعادة بالطريقة التي تحلو له دون التزام بدين أو عرف اجتماعي، تحقيقًا لما دعوا إليه من الحريَّة المطلقة. وهذا يؤدِّي لا محالة إلى مجتمع بهيمي لا يقيم وزنًا إلا لشهواته، ومن ثَمَّ يتوارى الدين خلف هذا الكمّ في النفـوس، ويقلّ دوره إلى أن يتلاشى نهائيًّا، وهذا ما بدا ملاحظًا في كثير من المجتمعات الغربيَّة الآن بصورة أكثر بشـاعة. ومن ثَمَّ فإنَّ أشـدَّ قضايا الحداثة الغربيَّـة خطورة فصلها الأخلاق عن

١ - محمد يوسف القضاة: تأثير الفردانية الغربية على الأسرة المعاصرة -دراسة في ضوء الفكر الإسلامي، ص١٦.

٢ - هنري لينك: العودة إلى الإيمان، ترجمة ثروت عكاشة، ص١١.

الدين[1]. خاصَّــة في عصر الذكاء الاصطناعي الذي يخرج الدين من حســاباته، حتى أنَّ بعض الغربيين يرى أنَّها منحت الإنسان قدرات إلهيَّة، وأنَّ الأخير تحوَّل من مرحلة الإنسان العاقل إلى مرحلة الإنسان الإله[2]، في تصريح واضح بإخراج الدين من حيِّز العصر الحالي.

كما أنَّ تهميش الدين يظهر في محاولة القضاء على الأخلاق التي حثَّ عليها، فموجة الإلحاد التي اســتشرت في المجتمع الغربي، وتغوّل النزعة الفردانيَّة عليه، تماشــت مع الرأسماليَّة التي أسَّست للفصل بين الاقتصاد والأخلاق، وهذا ما يجعل من اللازم عودة الأخلاق مرة أخرى، وهذا الأمر حدا بأحد الباحثين إلى القول: «فحاجتنا إلى الأخلاق تزداد كلّما قل تمسكنا بالدين»[3].

خاتمة:

لا شكَّ في أنَّ قضيَّة الفردانيَّة من القضايا المهمَّة ذات تأثير كبير في المجتمعات الغربيَّة فكرًا وســلوكًا على حدّ ســواء، ومن هنا كانت أهميَّة دراســة هذا الموضوع الحيوي في هذا البحث الذي حاولنا فيه الكشــف عن علاقتها بالإنســان المنفصل، ومغذّياتها وآثارها السلبيَّة في الأسر والمجتمعات الغربيَّة الحديثة. ومن ثَمَّ نخلص من دراســة الإنسان المنفصل والفردانيَّة الغربيَّة إلى النتائج الآتية:

- أوَّلًا- إنَّ الإنسان المنفصل والفردانيَّة الغربيَّة الحديثة وجهان لعملة واحدة، فالإنسان المنفصل نتيجة منطقيَّة للأفكار والأســس التي قامت عليها الفردانيَّة الغربيَّة، خاصَّة في دعوتها البهيميَّة للإنسان إلى تحقيق كلّ رغباته دون الالتزام بأي سلطة تذكر، سواء أكانت دينيَّة أم اجتماعيَّة أم غيرهما؛ لأنَّها في نظر الفردانيَّة ســلطات تعوق الإنســان عــن تحقيق غاياته الدنيويَّــة التي تقوده في ظنّها إلى الســعادة والمنفعة. ومن ثَمَّ فإنَّ الفردانيَّة تأخذ بتلابيب الإنسان إلى الانفصال التام عن المجتمع؛ لأنَّ تحقيق الرغبات

١ - انظر: طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية.. النقد الائتماني لفصل الأخلاق على الدين، ص١٢.
٢ - انظر: يوفال نوح هراري: الإنسان الإله .. من الهومو سابينس إلى الهومو ديوس، ص٧.
٣ - أندره كونت سبونفيل: هل الرأسمالية خُلُقيَّة؟، ص٣٨.

الفرديَّة دون مراعاة للضوابط تصنع جدارًا عازلاً بين الإنسان ومجتمعه بقيمه وتقاليده وهويته، وهذا يعني أنَّ الإنسان المنفصل ابن الفردانيَّة الحديثة وربيبها، أو توأمها الذي لا يستطيع عنها فكاكًا.

- ثانيًا- إنَّ الفردانيَّة كانت لها مجموعة من المغذّيات الفكريَّة والفلسفيَّة؛ إذ إنَّ الفردانيَّة لم تكن نبتة بلا جذور، أو تيَّارًا غير ذي مقدّمات، فقدت كانت مغذّياتها كثيرة، بحيث تعدّ تعبيراً عـن تطوّر الفكر الغربي، فكلّ مرحلة من مراحل الفكر الغربي المؤسّـس عـلى التطوّر العلمي وإن كانت تعبـيراً عن تطوّر علمي، فقد كانـت أيضًا تعبيراً عن التوغّـل الموحش في الفردانيَّـة. ومن هنا يمكننـا القول إنَّ الفردانيَّـة كانت حاضرة منـذ عصر الثورة الصناعيَّة وإلى وقتنا الحاضر، أخـذت تتغذَّى وتتطوَّر حتى صارت بصورتها الموحشة التي عليها الآن. فلا يمكن أن نغفل دور الفلسفة الماديَّة في ترسيخ أسس الفردانيَّة في المجتمعات الغربيَّة بالقدر ذاته الذي قامت به الفلسفة البراجماتيَّة والفلسـفة الوجوديَّة، فضلاً عن التيارات العلمانيَّة والليبراليَّة والتنويريَّة، فكلّها كانت المعين الذي نهلت منه الفردانيَّة الغربيَّة الحديثة أسسها ووسائلها وغاياتها.
- ثالثًا- تعد الآثار الناتجة عن الفردانيَّة في المجتمعات الغربيَّة –في جانبها السلبي- آثارًا خطيرة ومدمِّرة، وهي ليست على صعيد الفرد فقط، بل تتعدَّى آثارها الأسرة والمجتمع والدين. فعلى صعيد الفرد كانت آثارها ظاهرة في الانعزاليَّة والوحدة، والشـعور باللا جدوى، والنرجسيَّة، وجعل الذات مصدر المعرفة ومصدر المعيار الخُلُقي، وفقدان الإنسان للروحانيَّة. ومن حيث آثارها السـلبيَّة على الأسرة: تفكيك الروابط الأسريَّة، زيادة معدَّلات الطلاق، وتكوين أسر غير شرعيَّة، وعقوقيَّة العلاقة بين الآباء والأبناء. ومن حيث آثارها السـلبيَّة عـلى المجتمع: انفصال الروابط والصـلات الاجتماعيَّة، وتعرّض ديمغرافيَّة السكان للخطر، وتفشّي الانتحار في المجتمع، وإشكاليَّة الإدمان، وفقدان الانتماء، وذوبان الهويَّة وإشكاليَّة الانتحار، وإشاعة الشذوذ والمثليَّة الجنسيَّة. ومن حيث آثارها السـلبيَّة على الدين: فصل الدين عند الدولة، والتزيّي بزي الإلحاد، وتهميش دور الدين.

المصادر والمراجع:

أولًا- المراجع العربيَّة:

- آدم سميث: ثروة الأمم، ترجمة: حسني زينه، معهد الدراسات الاستراتيجيَّة، بغداد- بيروت، ط١، ٢٠٠٧م.
- أندره كونت سبونفيل: هل الرأسماليَّة أخلاقيَّة؟ ترجمة: بسام حجار، دار الساقي، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠٠٥م.
- باتريك بوكانان: موت الغرب.. أثر شيخوخة السكان ومزتهم وغزوات المهاجرين على الغرب، السعوديَّة، العبيكان، ط١، ٢٠٠٥م.
- برتراند رسل: ما الذي أومن به.. مقالات في الحريَّة والدين والعقلانيَّة، ترجمة: عدي الزغبي، دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، سوريا، ط١، ٢٠١٥م.
- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الشركة العالميَّة للكتاب، بيروت- لبنان، ط ١، ١٩٩٤م.
- جيل ليبوفتسكي: عصر الفراغ.. الفردانيَّة المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط١، ٢٠١٨م.
- حسن الكحلاوي، الفردانيَّة في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م.
- حسن منصور: الانتماء والاغتراب.. دراسة تحليليَّة، أمواج للنشر والتوزيع، بيروت، لا ط، ٢٠٢١م.
- روزنتال ويودين وآخرون: الموسوعة الفلسفيَّة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، لا ط، لا ت.
- زكريا إبراهيم: الفلسفة الوجوديَّة، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٥٦م.
- طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانيَّة.. النقد الائتماني لفصل الأخلاق على الدين، الشبكة العربيَّة للأبحاث والنشر، بيروت- القاهرة، ط٢، لا ت.
- عباس محمود العقاد: أفيون الشعوب، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط١،

٢٠١٣م.

- عبد الحميد العبيدي: «قراءة نقديَّة في الأسس الأيدلوجيَّة للفردانيَّة وراهنيَّتها في المجتمعات العربيَّة»، مجلة عمران، ٢٠٢٠م، العدد ٣٢.
- عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجوديَّة، المؤسسة العربيَّة للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
- عبد الوهاب المسيري: الفلسفة الماديَّة وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢٣هـ.
- علاونة ربيع: «الانتماء وعلاقته بتحقيق الذات»، مجلة العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة، الجزائر، العدد ٣٠، سبتمبر ٢٠١٧م.
- علي شريعتي: النباهة والاستحمار، الدار العالميَّة للطباعة والنشر والتوزيع، بيرت- لبنان، ط١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
- الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، دراسة وتحقيق: حسن مجيد العبيدي منشورات ضفاف، بيروت، ٢٠١٤م.
- كريستوفر باتلر: ما بعد الحداثة، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط١، ٢٠١٧م.
- لويس دومون: مقالات في الفردانيَّة: منظور أنثروبولوجي للأيدلوجيا الحديثة، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، ط١، ٢٠٠٦م.
- ماكس شتيرنر: الأوحد وملكيّته، منشورات الجمل، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠١٦م.
- مجدي وهبة: كامل المهندس، معجم المصطلحات العربيَّة في اللغة والأدب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط٢، لا ت.
- محمد الفيومي: الوجوديَّة فلسفة الوهم الإنساني، مكتبة الأنجلو المصريَّة، القاهرة، ط١، ١٩٨٣م.
- محمد خضر شبير: دراسة ناقدة للفلسفة البراجماتيَّة في ضوء المعايير الإسلاميَّة، رسالة ماجستير بكليَّة التربيَّة، الجامعة الإسلاميَّة، غزة، ٢٠١٠م.
- محمد يوسف القضاة: تأثير الفردانيَّة الغربيَّة على الأسرة المعاصرة، دراسة في ضوء الفكر الإسلامي، رسالة ماجستير بكليَّة الدراسات الإسلاميَّة، جامعة حمد بن خليفة، ٢٠٢٤م.

- مصطفـى غلوش: «الوجوديَّة في الميزان»، مجلة رسـالة الإمام، المجلس الأعلى للشـؤون الإسلاميَّة، القاهرة، العدد٤، أغسطس، ١٩٨٥م.
- نورة عابد: مفهوم الفردانيَّة في الفكر الفلسفي المعاصر.. مجلة مقاربات فلسفيَّة، ٢٠١٧م، العدد١، لا ت.
- هنري لينك: (العودة إلى الإيمان)، ترجمة: ثروت عكاشـة، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب، ١٩٩٦م.
- يمنى طريف الخولي: تيارات الفلسفة في القرن العشرين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠٢٣م.
- يوفال نوح هراري: الإنسان الإله .. من الهومو سابينس إلى الهومو ديوس، ترجمة: علي بدر، دار إلكا للنشر، لا ط، لا ت.

ثانيًا- المراجع الأجنبيَّة:

- Ellen Meiksins Wood: Mind and Politics: An Approach to the Meaning of Liberal and Socialist Individualism. University of California Press. 1972.
- - English. H and English. A: Comprehensive Dictionary of psychological and psychanalytical term, man long, (1983).
- - Hayek, F.A.: The Road to Serfdom. United States of America: The University of Chicago Press. (1994).
- - John Macquarie, Existentialism, New York, (1972).

- ثالثًا- الروابط الألكترونيَّة:

- أحمد محمد فال: الشيخوخة والشذوذ والنسويَّة.. أرقام تعكس تحول أوروبا لمجتمع مهدد بالفناء، مقال منشوؤ على موقع الجزيرة نت، على الرابط الآتي:
- <https://www.ajnet.me/politics/20249/6//
- ألكسندر لوسون: معدلات الطلاق العالميَّة ٢٠٢٥: تحليل شامل، منشور بتاريخ ٧ أغسطس

٢٠٢٥ على الرابط الآتي:

- https://soulmatcher.app/ar/blog/global-divorce-rates-2025-a-comprehensive-analysis>/<
- جلال عبد الحسن: مفهوم الفردانيَّة في الإسلام.. من الفوضى إلى التقنين، منشور في ٤/ ١/ ٢٠٢١م، بموقع وكالة كربلاء الآن، على الرابط الآتي:
- <https://karbala-intel.net/arabic/2203>
- دراسة بعنوان:٤٣٪ من أطفال أوربا ولدوا خارج إطار الزواج، موقع الجزيرة نت، على الرابط الآتي:
- <https://www.ajnet.me/misc/201843/9/8/>
- طارق السـيد: ظاهرة الانتحار في الغرب ، منشـور بتاريخ ٢٧ يوليـو ٢٠١٧م ، على الرابط الآتي :
- https://www.lahaonline.com/articles/view/53984.htm
- محمد علي عـز الدين: الفردانيَّة: جذورها، آثارها الكارثيَّة والبديل الإسـلامي، منشـور في سبتمبر ٢٠٢٤م بموقع المعارف الحكميَّة للدراسات الدينيَّة والفلسفيَّة، على الرابط الآتي:
- https://maarefhekmiya.org/individualism/
- <https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/birthsdeathsandmarriages/ageing/articles/olderpeoplelivingincarehomesin2021andchangessince201109#-10-2023/>
- https://www.ajnet.me/politics/202517/12/
- https://www.lahaonline.com/articles/view/17553.htm
- http://www.who.int/mental_health/prevention/suicide/suicideprevent/en
- https://arabic.euronews.com/health/202429/12//one-third-europeans-tried-illegal-drugs-most-addicted-countries
- https://unis.unvienna.org/unis/uploads/documents/nar1499ar.pdf

موتُ الإنْسَانِ الخُلُقي
نَقدُ اختزالِ الإنسان إلى كائنٍ نُفْعي في الليبراليَّة والسوق

■ أ. د. بهاء درويش[1]

ملخّص

يحاول هذا البحث بيان أنَّ الإنسان، عبر كلِّ الحضارات المتعاقبة، قد ارتبط بمجموعة من القِيَم الإنسانيَّة العُليا، كانت المحرِّك لسلوكه وفكره، حتَّى أنَّ كلَّ حضارة عُرِفت بمجموعة معيَّنة من القِيَم، شاركت في تحديد سماتها، إلى أنْ جاء العصر الحديث، أو تحديدًا الحضارة الغربيَّة، فتغيَّرت القِيَم المصاحبة لها تغيُّرًا يبرِّر لنا القول بموت الإنسان الخُلُقي، وذلك عندما سادت الرأسماليَّة بقِيَمها النفعيَّة، لتعلو بها فوق كلِّ قِيَم إنسانيَّة أخرى، ومن ثَمَّ تختزل الإنسان في كونه كائنًا تتحدَّد هُويَّته في قِيمته، وتتحدَّد قِيمته وفقًا لقِيَم المنفعة السوقيَّة.

سيتَّخذ هذا البحث منحى تاريخيًّا، يبيِّن أهمّ القِيَم الإنسانيَّة التي ارتبطت بكلِّ حضارة، لينتهي بقِيَم الحضارة الغربيَّة، التي يحيا العالم في ظلِّها الآن، ثمَّ يبيِّن- باستخدام المنهج التحليلي النقدي- كيف خذلت قِيَم النفعيَّة والسوق والمصلحة التي سادت حضارتنا الراهنة مُفكِّري الغرب، الذين كانوا يأملون مع بداية عصر الحداثة - ويمنُّون أنفسهم والعالم- تحقيق قِيَم الإنسانيَّة العُليا في الإخاء، والمساواة، والعدالة.

الكلمات المفتاحية: القِيَم، المنفعة، البوذيَّة، التسامح، الكونفوشيَّة، الحداثة، التنوير، الشعبويَّة.

١ - أستاذ الفلسفة جامعة المنيا، مصر، ونائب رئيس اللجنة الدوليَّة لخُلُقيات البيولوجيا، اليونسكو، باريس.

Death of Moral Man

Critique of Reduction of Man to Utilitarian Being in Liberalism, Market

■ Prof. Bahaa Darwish[1]

Abstract

This research attempts to demonstrate that throughout all successive civilizations, humanity has been bound to a set of supreme human values that have driven its behavior and thought. Every civilization was known for a specific set of values that contributed to defining its characteristics, until the modern era, or more specifically Western civilization, arrived. At that time, the values associated with it changed in a way that justifies our assertion of the death of moral humanity. This occurred when capitalism, with its utilitarian values, prevailed, elevating it above all other human values. Consequently, humanity was reduced to a being whose identity was defined by its value, and whose value was determined according to the values of market profit.

This research will take a historical approach, showing the most important human values that have been associated with each civilization, ending with the values of Western civilization, under which the world now lives. Then it shows, using the critical analytical method, how the values of utilitarianism, the market, and self-interest that prevailed in our current civilization failed the thinkers of the West, who, at the beginning of the modern era, hoped, and promised themselves and the world, to achieve the highest human values of fraternity, equality, and justice.

Keywords:

Values, Utility, Buddhism, Tolerance, Confucianism, Modernity, Enlightenment, Populism.

1 -Professor of Philosophy, Minia University, Egypt, Vice-President of the International Bioethics Committee, UNESCO, Paris.

مقدِّمة

ارتبط مفهوم «الإنسان»، عبر كلِّ الحضارات المتعاقبة، بمجموعة من القِيَم الخُلُقيَّة ميَّزته عبر التاريخ، وجعلت من هذه القِيَم ما يميِّزه عن غيره من الكائنات، من حيث إنَّها قِيَم عُليا تتسامى بالإنسان عن أيِّ كائن آخر.

كيف يكتسب المجتمع قِيَمه الخُلُقيَّة؟ أو كيف تسود قِيَم ما في مجتمع ما؟

يكتسب المجتمع القِيَم الاجتماعيَّة من الثقافة والعادات والتقاليد، والدين- إذا كان المجتمع متديِّنًا- وبعضها يكتسبه المجتمع من الخبرة والمراجعة الذاتيَّة. فالقِيَم الروحانيَّة يكتسبها المجتمع من الدين، بينما يكتسب احترام الكبير مثلاً من العادات والتقاليد، أما المحافظة على الطبيعة، وحقّ الأجيال المستقبليَّة في بيئة نظيفة، فهي من القِيَم التي اكتسبها الإنسان المعاصر من التجربة والخبرة، ولم تكن مجال اهتمامه قبل العصر الحديث. ويحدث أنْ تتغيَّر القِيَم المجتمعيَّة- خاصَّة في عصرنا الراهن حيث تعقّد الحياة- نتيجة التفاعلات الثقافيَّة بين المجتمعات، فتنتقل قِيَم من مجتمع لآخر.

للقِيَم تعريفات مختلفة، فهي ما يوجِّه السلوك، وتكون دافعًا له، وتحدِّد الاختيارات، وتكوِّن هُويَّة الفرد. وهناك من يعرِّفها- مثل (دافيد جرابر -David Graeber)- بأنَّها "الطريقة التي تصبح بها الأفعال ذات معنى ضمن كيان اجتماعي أكبر، حقيقي أو خيالي".

ولكنَّ هناك تعريفًا آخر للقِيمة، وهو أنَّها ليست إلا إجماعًا اجتماعيًّا بين الناس في ما يعطي معنى لحياتهم. ومن هنا، كانت قابلة للتغيير. فإذا حدث أنْ ارتأى أفراد مجتمع ما أنَّ رؤيتهم لما هو قِيَم لا تُعطي معنىً لحياتهم، فيجب أنْ يتغيَّر هذا الإجماع، وهو قابل للتغيير. ولتحقيق ذلك،

يجب أنْ ننظر إلى ما وراء جدران نظام قِيَمنا الحالي[1].

نريـد- في هذا البحث- أنْ نحاجج بأنَّ القِيَم الإنسـانيَّة العُليا ارتبطت بالحضارات والثقافات الإنسـانيَّة المتعاقبة، إلى أنْ جاء العـصر الحديث، أو تحديدًا الحضـارة الغربيَّة، فتغيَّرت القِيَم المصاحبة لها تغيُّرًا يبرِّر لنا القول بموت الإنسـان الخُلُقيّ، واختزال قِيمته في كونه كائنًا تتحدَّد قيمته وفقًا لقِيَم المنفعة السوقيَّة.

لماذا حدث هذا؟ وكيف حدث؟ هذا ما سنحاول بيانه.

أوَّلًا: القِيَم الإنسانيَّة في الفكر الهندي القديم

يتَّفق المؤرِّخون على أنَّ الفكر الهندي قد بدأ في الماضي السحيق قبل آلاف السنين في تأمُّلات حكماء «الفيدا»، أصحاب الكتب المقدَّسة الهندوسيَّة الأقدم التي كانت تتضمَّن أناشيد تمجيد الآلهـة، وترانيم تصاحب تقديم القرابين. ورغم أنَّ الفكر الهندي يتَّصف بالثراء والتعقيد؛ حيث يكون من الصعب استنتاج سمات عامَّة له، فإنَّه يمكن القول إنَّ أكثر سماته استمراريَّة أو رواجًا هو طابعه العملي. فلقد جاء الفكر الهندي انعكاسًـا واسـتجابة لدوافع عمليَّة وتأمُّليَّة، باعتباره محاولة للبحث عن سبل التغلّب على أشكال المعاناة، وتقديم وصف تفسيري لطبيعة الوجود[2]. عـلى هذا النحـو، كان الفكر الهندي قديمًا منذ ما يقارب من ٢٥٠٠ سـنة يتصوَّر أنَّ لكلِّ امرئٍ أربعة أهداف في الحياة يجـب أنْ يحقِّقها، وهي العيش الفاضل أو الورع (دارما) (Dharma)، ثمَّ وسـائل الحياة (أرثا) (Artha)، ثمَّ المتعة (كاما) (Gamma)، وأخيراً تحرير النفس (موكشا) (Moksha).

على كلِّ فرد أنْ يكافح من أجل تحقيق هذه الأهداف الأربعة. ولأنَّ الإنسان مكوَّن من وجود عضـوي وروحي، فلا بدَّ من إشـباع الحاجـات العضويَّة والروحيَّة، لكي تُعـاش الحياة بكامل زخمها. فالكيفيَّة التي يجب أنْ يتصرَّف بها المرء تجاه الآخرين تندرج تحت الـ (دارما)، والكيفيَّة التي يجب أنْ يتصرَّف بها المرء تجاه الثروة والخيرات الماديَّة تندرج تحت (أرثا)، والكيفيَّة التي

1 - Pazaitis, A: The Value of Exploitation: How to Reclaim Our Lives and Livelihoods.

٢ - جون كولر: الفكر الشرقي القديم، ص٢٣-٢٤.

يجب أنْ يسلك بها تجاه ملذَّات الحياة تندرج تحت الـ (كاما)، وأخيراً، الكيفيَّة التي يجب أنْ يسلك تجاه تحقيق الذات تندرج تحت الـ (موكشا).

تجيب هذه الأهداف الأربعة عن هذا السؤال: كيف يجب أنْ يحيا المرء الحياة الخيِّرة؟[1].

وإذا كانت الـ«دارما» هي الواجب الخُلُقي للفرد، فإنَّها بالنسبة للمجتمع تقدِّم القواعد لتسوية النزاعات؛ ذلك أنَّه عندما يجري إبقاء صراعات المصالح بين الأفراد والجماعات عند حدِّها الأدنى، عندئذٍ يمكن الحفاظ على المجتمع بصورة جيِّدة.

ولمَّا كان الإنسان لا يحيا بالاستقامة والعدل وحدهما، وإنَّما بالخبز والفراش، فإنَّه من الطبيعي أنْ يوجد إلى جانب هدف الـ «دارما» هدفان آخران هما «آرثا» و «كاما» . ولمَّا كان تجميع الثروات والأملاك ليس هدفًا نهائيًّا في ذاته، فإنَّ الهدف الإنساني الرابع «موكشا»، الذي يعني التحرُّر أو الحُريَّة الكاملة، يعكس التأكيد على أهمّيَّة الطبيعة الروحانيَّة للحياة الإنسانيَّة في الهند[2].

ثانيًا: القِيَم الإنسانيَّة في البوذيَّة

فإذا ما انتقلنا إلى البوذيَّة بصفتها دينًا وفلسفة نشأت عن تعاليم (بوذا-Buddha) الذي عاش في شمال الهند في الفترة بين منتصف القرن السادس والقرن الرابع قبل الميلاد، ثمَّ اتَّسع انتشارها إلى وسط آسيا وجنوبها، والصين، وكوريا، واليابان، نجد أنَّها أثَّرت تأثيراً كبيراً في الحياة الروحيَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة في آسيا حتى الآن.

وبعد وفاة (بوذا)، انقسمت البوذيَّة في اتجاهين: اتجاه يطلق عليه " ثرافادا Theravada" جعلت تعاليم (بوذا) -الموجودة في المجموعتين «سوتا بيطاقا Sutta Pitaka» التي تحوي المبادئ الأساس للبوذيَّة، و«فينايا بيطاقا Vinaya Pitaka»، وهي أقدم التعاليم البوذيَّة المنظَّمة وأضغرها للحياة الرهبانيَّة والشؤون اليوميَّة للرهبان والراهبات وفقًا للقواعد التي وضعها (بوذا) - هي معايير البوذيَّة. إذا ذهبنا إلى سيريلانكا وكمبوديا وتايلاند، نجد هذه الخصائص الثقافيَّة للبوذيَّة الثرفاديَّة تهيمن على حياة المواطنين هناك. أما في التبت، والصين، وكوريا، واليابان،

١ - جون كولر: الفكر الشرقي القديم، ص٦٩.
٢ - جون كولر: الفكر الشرقي القديم، ص٦٨-٦٩.

وفيتنام، فقد سيطرت الخصائص الثقافيَّة للاتجاه الثاني، المُسمَّى البوذيَّة المهايانيَّة؛ حيث اعترفوا بسلطة التعاليم الأخرى التي، من وجهة نظر المجموعة، جعلت الخلاص متاحًا لعدد أكبر من الناس. ورغم هذا الانقسام للبوذيَّة إلى اتجاهين، فلقد حافظ الاتجاهان على المبادئ الأساس للبوذيَّة[1] التي في مقدِّمتها الخصائص الثقافيَّة الآتية:

١. التأكيد على الكرامة الإنسانيَّة

يُنظَر للبشر في الثقافات البوذيَّة على أنَّهم ليسوا خاضعين لأحد، لا للإله، كما هو الحال في ديانات التأليه؛ حيث يخضع البشر للإله الذي خلقهم ليتَّفق مع أهدافه، ولا هم خاضعون للطبيعة والأشياء الماديَّة، كما هو الحال في الثقافات الماديَّة.

٢. اللا تعلُّق

لا يربط البوذيُّون أنفسهم بالأشياء، أو بأيّ شيء؛ لأنَّهم يعلمون أنَّ كلَّ شيء إلى زوال، فلا نفس ستبقى للأبد، وبالتالي فلا شيء يزعجهم، ويتقبَّلون الحياة عن طواعية.

٣. التسامح

يتَّصف البوذيُّون بالتسامح تجاه الديانات الأخرى، والتفاسير المختلفة للبوذيَّة، فعلى الرغم من الاختلافات الكبيرة الموجودة بين البوذيّين في مختلف دول العالم، فإنَّهم يعترفون ببعضهم بصفتهم بوذيِّين. ولا ينظرون إلى غير البوذيِّين على أنَّهم أدنى منهم.

٤. اللا عنف

في القرون الخمس والعشرين التي مضت منذ نشأة البوذيَّة، والتي أصبح معها معتنقو البوذيَّة يتجاوز عددهم الأربعمئة مليون نسمة، لم تُشن حروب، ولم تُسفك دماء في غمار نشر التعاليم؛

1 - H. Nakamura & F. Reynolds: Buddhism.

إذ إنَّ العنـف مناقض لتعاليم البوذيَّة، ويشـيع بينهم أنَّ العنف والغضب لا سـبيل لتهدئتهما إلا بالطيبة والشفقة.

٥. التأمُّل

من أجل الانضباط الذاتي وتنقية النفس، ومن أجل المشـاركة مع الواقع دون وسائط رغبات أو طموحـات تؤدي إلى اغتراب النفس عن ذاتها، تؤكِّد البوذيَّة على ضرورة التأمُّل لتحقيق هذه الأهداف.

٦. التوجُّه العملي

عندما يكون الإنسـان في سلام مع نفسه، ولا تتنازعه رغبات، ولا تعذِّبه شكوك، فإنَّه يستطيع التركيـز في اللحظة الراهنة. فالأمـور الحياتيَّة العاديَّة، كتناول الطعـام، لا يُنظر إليه على أنَّه أمر ثانوي عليه الانتهـاء منه للانتباه إلى أمور الحياة الحقيقيَّة، ولكن يُنظر إلى تناول الطعام على أنَّه هو ذاته من أمور الحياة الحقيقيَّة.

كذلك يهتم البوذيّ بالتفكير في الماضي، ليتعلَّم منه ويستشراف المستقبل. لكن هذا النشاط يُعدّ نشـاطًا ينتمي للحاضر، وليس للماضي أو المسـتقبل. فالسعادة الحقيقيَّة تُنتَج عن ممارسة النشاط الحاضر، ولا تنتج عن البكاء على الماضي، أو التفكير في المستقبل[1].

ثالثًا: القِيَم الإنسانيَّة في الفكر الصيني

شكَّلت أفكار الكونفوشيَّة، والتاويَّة، والكونفوشيَّة الجديدة، فكر الشعب الصيني ومؤسَّساته، عبر ما يزيد عن خمسة وعشرين قرنًا من الزمان، وكانت مصدر إلهام له. لم يكن هدف الفلسفة هو فهم العالم بِقَدَر ما كان هدفها جعل الناس عظماء. وعلى الرغم من أنَّ الفلسفات الثلاث تشترك في هذا الهدف، فإنَّها تختلف فيما يتعلَّق بمصدر العظمة الإنسانيَّة. وبعيدًا عن الاختلافات، فإنَّ

١ - جون كولر: الفكر الشرقي القديم، ص٣٠٧-٣١٠.

عظمة المرء عظمة داخليَّة، وأخرى خارجيَّة. فالعظمة الداخليَّة هي شموخ الروح الذي ينعكس في سلام الفرد ورضاه بكماله. أمَّا العظمة الخارجيَّة فتتجلَّى في قدرة المرء على العيش بصورة جيِّدة على الصعيد العملي، مع الشعور بالعزَّة في السياق الاجتماعي الذي يوجد فيه المرء في حياته اليوميَّة. ولما كانت عظمة الأشخاص هي مناط الاهتمام الرئيس، فالاهتمام بالبشر تأتي سابقة على الاهتمام بالأشياء. والتأكيد على العظمة الإنسانيَّة يؤدِّي إلى التأكيد على الأخلاق والحياة الروحيَّة. فالروح، وليس الجسد، هي الجانب الأهمّ في الوجود البشري. هذه الروح لا بدَّ من رعايتها لكي تتطوَّر حسب قدرتها. وقد أدَّى وضع العظمة موضع الممارسة إلى التأكيد على الفضائل العائليَّة، وبصفة خاصَّة مفهوم حب الأبناء للآباء، الذي يشكِّل حجر الزاوية للأخلاق الصينيَّة[1].

رابعًا: القِيَم الإنسانيَّة في العصر اليوناني القديم

إذا بدأنا بالعصر القديم لليونان الذي يمتدُّ من ٨٠٠ ق. م إلى ٤٩٠ ق. م، والتي بدأ معها نشوء المستعمرات اليونانيَّة على الجزر اليونانيَّة وعلى الساحل الغربي للأناضول، وظهور ما عُرف بدولة المدينة، نجد هذه المنطقة تُسمَّى إيونيا؛ حيث كان سكَّانها اليونانيّون يتحدَّثون لهجة يونانيَّة تُسمَّى الأيونيَّة. أعاد هؤلاء اليونانيّون تأسيس طرق تجاريَّة بعيدة المدى، وأهمُّها مع الفينيقيين، كبار تجَّار العصر الحديدي. وفي نهاية المطاف، بدأت السلع الأجنبيَّة والروابط الثقافيَّة بالتدفُّق إلى اليونان من جديد.

ومن بين التأثيرات المتنوِّعة التي تلقَّاها الإغريق الأيونيّون من الفينيقيّين، لم يكن أيٌّ منها أكثر أهميَّة من أبجديَّتهم. وبالاستناد إلى النسخة الفينيقيَّة، طوّر الإغريق الأيونيّون أبجديَّتهم الخاصَّة. سرعان ما بدأ اليونانيّون بتسجيل ليس فقط سجلات الضرائب والمعاملات التجاريَّة، بل أيضًا أدبهم وشعرهم ومسرحهم. يعود تاريخ أقدم الأدب اليوناني المتبقِّي إلى قرابة ٨٠٠-٧٥٠ قبل الميلاد؛ بفضل استخدام هذه الأبجديَّة الجديدة.

---

١ - جون كولر: الفكر الشرقي القديم، ص٣١٢-٣١٤.

دوّنت ملحمتـا (هوميروس -Homeros): "الإلياذة" (Iliad) و"الأوديسـة" (Odyssey) في هـذه الفترة، بعد أنْ تلاهما الرحَّالة شـفويًّا لقـرون. زعمتا أنَّهما تسردان مآثـر أبطال عظماء من العصر الميسـيني، مقدمةً في الوقت نفسه نسـيجًا غنيًّا من المعلومات عن القِيَم، والمعتقدات، والممارسـات اليونانيَّة القديمة للثقافات اللاحقة. احتفت كلتـا القصيدتين بـفضيلتي "التميّز" و"النجاح"، التي يجب فهمهما باعتبارهما سـمتين خُلُقيَّتين بِقَدَر ما هما سـمتين جسديَّتين أو عقليَّتين. طوال الملحمتين، يكافح الرجال والنسـاء للتغلُّب على بعضهم بعضًا، وعلى قيودهم الخاصَّة، بينما يتصارعون مع القيود التي تفرضها الطبيعة، والصدفة، وإرادة الآلهة.

لقد خاطبت القِيَم المتجسِّدة في قصائد (هوميروس) إغريق العصر القديم في كيفيَّة تحديدهم لما هو جيّد ومرغوب فيه في السلوك البشري عمومًا. ركَّز الإغريق على طريقتين يمكن من خلالهما للرجل (ولطالما كان رجلاً في الفلسـفة اليونانيَّة؛ إذ أُقصيت النسـاء عمدًا) السيطرة على الرجال الآخرين: من خلال قوَّة السلاح، ومهارة الكلام. وهكذا، كان على الرجل إتقان المجالين الرئيسين: الحرب والبلاغة: القدرة على هزيمة الأعداء في المعركة، والقدرة على إقناع الحلفاء المحتملين.

كان المُهمّ عند الإغريق هو الأداء العلني للتميّز، لا الفضيلة الشخصيَّة أو حسن النيَّة. ما كان يهمّ هو أداء الرجل علنًا، في المعارك، وفي المنافسات الرياضيَّة، أو في منتديات النقاش العامَّة التي ظهرت في المدن-الدول الناشئة في اليونان القديمة. كان الخوف من العار جزءًا أصيلاً من السـعي وراء التميّز؛ فلم يكن للمسابقات اليونانيَّة (في كلِّ شيء، من ألعاب القوى إلى الشعر) فائـزون بالمركز الثاني، وكان الخاسرون يُسـخر منهم علنًا في أعقاب المسـابقات. كان لفكرة النقاش العام والمنافسـة تأثير هائل على تطوُّر الثقافة اليونانيَّة، وهو تأثير انتشر لاحقًا في جميع أنحاء منطقة البحر الأبيض المتوسِّط.

انعكسـت القِيَم اليونانيَّة مباشرةً في النظام السياسي اليوناني الفريد. شهد العصر القديم أهمّ الابتكارات السياسـيَّة اليونانيَّـة؛ حيث تبلورت لأوَّل مرَّة مفاهيم المواطنة القانونيَّة والمسـاواة، وممارسة التصويت على القوانين، ومفهوم خاص للفخر السياسي، يُعرف الآن بالوطنيَّة[1].

1 - C. Brooks: The Archaic Age and Greek Values. Portland Community College.

كانــت دولة المدينة الإغريقيَّة - إذا ما قورنت بالدولــة الحديثة- صغيرة في حجمها وقلَّة عدد سكّانها. ورغم أنَّه من الصعب تحديد عدد السكان بصورة قاطعة، فإنَّه يمكن القول إنَّ العدد في المتوسّط قد بلغ في قرابة ثلاثمئة ألف نسمة. أمَّا سكَّان المدينة، فكانوا ثلاث طبقات رئيسة متميِّزة من الناحيتين السياسيَّة والقانونيَّة. شكَّلت هذه الطبقات شكل هرم، قاعدته طبقة الأرقَّاء؛ حيث كان نظام الرقّ عنصرًا مميّزًا للنظام الاقتصادي في دولة المدينة، بمثل ما يتميَّز النظام الاقتصادي الحديث بوجود طبقة أصحاب الأجور. أمَّا من الناحية السياســيَّة، فلم تدخل المدينة الإغريقيَّة الأرقَّاء في حسابها على الإطلاق.

أما الطبقة الرئيسة الثانية، فكانت طبقة الأجانب المُقيمين في المدينة، ورغم أنَّه لم يكن هناك نظام للتجنيس القانوني، فلم تكن الإقامة لتؤثّر في استمرار صفة الأجنبي، ولو امتدَّت هذه الإقامة أجيالاً متتابعة، ما لم ينخرط الأجنبي في ســلك المواطنين نتيجة لإهمال السلطات أو تغافلها. كان الأجنبي- مثله في ذلك مثل الرقيق- محرومًا من المساهمة في الحياة السياسيَّة، وذلك برغم كونه حُرًّا.

أمَّا الطبقة الثالثة، طبقة المواطنين، وهؤلاء فقط لهم حقّ المشاركة في الحياة السياسيَّة. وصفة المواطــن ميزة يتوارثهــا الأبناء. والابن يُعدّ مواطنًا في المدينة التــي يتمتَّع فيها والده بعضويّتها. وتؤهّــل صفة المواطنة المواطن للمشــاركة في النشــاط الســياسي للمدينــة الدولة من حضور لاجتــماع المدينة، الذي تتفاوت أهمِّيَّته تبعًا لمدى الديموقراطيَّة الســائدة إلى صلاحيَّة متفاوتة لتوليّ الوظائف العامَّة، التي يتغيَّر عددها أيضا تبعًا لدرجة الديموقراطيَّة المُطبَّقة في المدينة[1].

كان لدى المواطنين شــعور قوي بالانتماء للمجتمع، نشــأ عنه مفهوم الفضيلة المدنيَّة: فكرة أنَّ أسمى دعوة خُلُقيَّة هي تغليب مصلحة المجتمع على رغبات الفرد الأنانيَّة. كان هذا المفهوم فريدًا من نوعه تقريبًا في أيّ مكان آخر في العالم القديم. فبينما تماهت شعوب قديمة أخرى مع موطنها الأصلي، ربطت نفســها في معظم الحالات بســلالات الملوك، بدلاً من فكرة المجتمع المجرَّدة. كما كان جميع المواطنين اليونانيين متساوين أمام القانون، وهو ما مثّل تحوُّلاً جذريًا؛

١ - جورج سباين: تطور الفكر السياسي، ج١، ص٤٠-٤٢.

إذ كانت لدى معظم الحضارات الأخرى مجموعات مختلفة من القوانين بناءً على الهويَّة الطبقيَّة.

كانت الفضيلــة المدنيَّة، وثيقة الصلة بمفهوم الوطنيَّة الحديث، مصــدر قوَّة وفكرة مؤثِّرة؛ إذ استمرَّت خلال العصر اليوناني الكلاسيكي، وانتقلت عبر فتوحات (الإسكندر الأكبر)، وأصبحت في نهايــة المطاف أحد أهم المعايير الخُلُقيَّة، إنْ لم تكــن أهمّها، في الجمهوريَّة والإمبراطوريَّة الرومانيَّة. واستمرَّ تأثيرها في نهاية المطاف على المفكِّرين والسياسيين حتى يومنا هذا[1]. فلقد كانــت لدى الأثينيين أســمى شرف، وليس في كنوز الأرض ما يفوقهــا؛ إذ ما جدوى المال غير تمكين المواطن من أنْ ينعم بالمســاهمة الفعليَّة في حياة المدينة؟! فليســت الأسرة والأصدقاء والأمــوال إلا وســائل للتمتُّع بالخير الأســمى، الذي يتمثَّــل في أنْ يكون للفــرد مكان في حياة المدينة[2].

خامسًا: القِيَم الإنسانيَّة قبل الإسلام

إذا عدنا إلى ما كان يُسمَّى بالعصر الجاهلي، يمكننا القول إنَّ القيمة البارزة التي كانت تحكم القبائل والعشائر في الجزيرة العربيَّة كانت قيمة التضامن؛ إذ كان أفراد كلِّ قبيلة متضامنين أشدّ ما يكــون التضامن. أحكم الشرف عُرى هذا التضامن، والذي تجمَّعت حوله مجموعة من الخلال الكريمــة، تجمعها كلمة المروءة، والتي من مظاهرها الحلم، والكــرم، والوفاء، وحماية الجار، وسعة الصدر، والغضّ عن العوراء[3].

ولم تكن عندهم خصلــة تفوق خصلة الكرم، بعثتها فيهم الصحــراء المجدبة، وكثيرًا ما كان الغني يذبح إبله في ســنين القحط يطعمها بني عشــيرته، كما يذبحها قرير العين لضيوفه الذين ينزلون به أو تدفعهم الصحراء إليه.

كذلــك كانــوا يُقدِّرون الوفاء، فإذا وعــد أحدهم وعدًا أوفى به، وأوفت معــه قبيلته بما وعد، وأشــادوا بحماية الجار؛ لأنَّه اســتجار بهم، وجعلهم هذا يُقدِّرون الأحلاف فلا ينقضونها مهما

1 - C. Brooks: The Archaic Age and Greek Values. Op. Cit.

٢ - جورج سباين: تطور الفكر السياسي، ج١، ص٥٠.

٣ - شوقي ضيف: العصر الجاهلي، ص٦٧

قاسوا بسببها من حروب.

كذلـك اتَّصفوا بإغاثة الملهوف، وحماية الضعيف، والعفـو عند المقدرة، وقد تمدحوا بهذه القِيَم في شعرهم[1].

سادسًا: القِيَم الإنسانيَّة في العهد الإسلامي

جاء الإسـلام فرسم للمسلمين- إلى جانب عقيدتهم- طريق الفضيلة، وما ينبغي أنْ يتحلّوا به في سـلوكهم وأخلاقهم. يقول تبارك وتعالى: ﴿**وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَـلَامًا* وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُـجَّدًا وَقِيَامًا* وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ ۖ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا* إِنَّهَا سَـاءَتْ مُسْـتَقَرًّا وَمُقَامًا* وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا* وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَـهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَـرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا* يُضَاعَفْ لَهُ الْعَـذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا* إِلَّا مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَـئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَـيِّئَاتِهِمْ حَسَـنَاتٍ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا* وَمَن تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا* وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا**﴾ [الفرقان: ٦٣-٧٢]. ﴿**وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ* وَإِن جَاهَـدَاكَ عَلَىٰ أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ۖ وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا ۖ وَاتَّبِعْ سَـبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ۚ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ* يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ فَتَكُن فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّـمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ* يَا بُـنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ ۖ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ* وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا ۖ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ* وَاقْصِدْ فِي مَشْـيِكَ وَاغْضُضْ مِـن صَوْتِكَ ۚ إِنَّ أَنكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ**﴾ [لقمان: ١٤-١٩]. كذلك نهى الإسـلام عن الغِيبة والظنّ، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا**

١ - شوقي ضيف: العصر الجاهلي، ص٦٩

﴿يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ ۖ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ ۖ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ ۚ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ* يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ ۖ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا ۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحجرات: ١١-١٢].

فالإسلام حرَّم الفواحش كلَّها ما ظهر منها وما بطن. ومن ناحية أخرى، يدعو دائمًا إلى الخير والارتفاع عن النقائص، يقول تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. فالإسلام -مضافًا إلى أنه عقيدة- فإنَّه أيضًا سلوك خُلُقي قويم، يدعو إلى طهارة النفس، ونبذ كلّ الفواحش والرذائل[١].

وكذلك أرسى الإسلام قِيَمًا اجتماعيَّة من شأنها أنْ تجعل الأُمَّةَ أُمَّةً مثاليَّة يتعاون أفرادها على الخير، آمرين بالمعروف وناهين عن المنكر، يسودهم البرّ والتعاطف، لا فوارق قَبَليَّة بينهم، بل جميعهم أخوة سواء في الحقوق والواجبات، تربطهم قيمة الإيثار؛ حيث يبذل كلّ منهم لأخيه وللأُمَّة كلّ ما يستطيع، فهو لا يعيش لنفسه، وإنما للجماعة يفديها بروحه[٢].

كذلك نظَّم للمرأة حقوقها، ورعاها خير رعاية وجعلها كفؤًا للرجل، لها ما له من حقوق، وجعل ذمَّتها الماليَّة ذمَّة مستقلَّة.

ولكي يسمو الإسلام بإنسانيَّة الإنسان، نبَّهه إلى أنَّ الطبيعة مسخَّرة لمنفعته، ودعاه لإعمال عقله في فهم قوانينها وسبر غورها. ويؤكِّد القرآن الكريم مرارًا وتكرارًا على مسألة سموّ الإنسان، ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤] ، وجعله خليفته على الأرض[٣].

سابعًا: العصور الوسطى الغربيَّة

تمثِّل العصور الوسطى الغربيَّة الفترة من القرن الخامس الميلادي حتى القرن الخامس عشر

١ - شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي- العصر الإسلامي، ص١٤-١٥.
٢ - شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي- العصر الإسلامي، ص١٩.
٣ - شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي- العصر الإسلامي، ص٢٢-٢٣.

مع بداية عصر النهضة. وهذا المصطلح « العصور الوسطى» أطلقه مفكِّروا القرن الخامس عشر لتسمية الفترة التي تمتدّ من القرن الخامس، أو تحديدًا من سقوط الامبراطوريَّة الرومانيَّة الغربيَّة حتى وقتهم. وإنْ لم يكن هناك اتفاقًا بين المفكِّرين على بداية فترة العصور الوسطى الغربيَّة وانتهائها[1].

يمكن وصف العصور الوسطى بأنَّها مرحلة سادت فيها الفوضى السياسيَّة والحروب، كما اتَّسمت بأنَّها فترة صراع بين رجال الدين المسيحي والملوك، وبين محاولة الامبراطوريَّة السيطرة على الكنيسة ورجالها من ناحية، وبين محاولة الكنيسة التحرُّر من هذه السيطرة من ناحية، ومحاولاتهم التدخُّل والسيطرة على الشؤون السياسيَّة من ناحية أخرى، وإنْ اتَّسم فيها كثير من الملوك في عهود مختلفة بصفات التسامح والعدل. فلقد زادت على سبيل المثال نفوذ البابويَّة في إيطاليا في القرن السابع الميلادي استغلالاً للفوضى السياسيَّة والاجتماعيَّة السائدة، واتَّخذت صبغة عالميَّة في عهد البابا (جريجوري الأول-Gregory I) المولود ٥٤٠م، الذي اتَّصف بالتواضع والإحسان إلى الفقراء، وكان ينهى الملوك والأساقفة عن الفساد ويأمرهم بالخير[2]. ومدَّ نفوذ البابويَّة إلى إسبانيا، وبريطانيا، وإفريقيا، ثمَّ حدث نوع من التنافس، بل التصادم بينه وبين الأباطرة، ثمَّ ساءت العلاقات بين روما والقسطنطينيَّة في عهد البابا (جريجوري الثاني-Gregory II) (٧١٥م – ٧٣١م)، كذلك كان يحدث بينهما أحيانًا تحالف، مثلما حدث بين البابويَّة والفرنجة في إيطاليا في القرن الثامن.

أمَّا الفوضى التي عمَّت أوروبا في القرن العاشر، فقد ظهرت أوضح ما ظهرت في إيطاليا؛ حيث تعاقب على كرسي البابويَّة سلسلة من البابوات الضعاف غير الأكفاء، الذين تولَّوا مناصبهم من خلال مؤامرات دبَّرها نبلاء روما العابثين[3].

وإذا كانت الكنيسة قد أخذت تسعى خلال سنوات الفوضى التي عمَّت أوروبا خلال القرن التاسع للتحرُّر من سلطان الدولة، ليكون لها كيان خاصّ بها، لكنَّ الفصل بين الكنيسة والدولة

1 - J. Barzun & N. Parker: The Middle Ages.

٢ - سعيد عبد الفتاح عاشور: تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ص ١١٧.

٣ - سعيد عبد الفتاح عاشور: تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ص٢٥٩.

بدا أمرًا غير عملي في ظلّ النظام الاقطاعي، هذا في الوقت الذي لم تجد البابويَّة أمامها سابقة تستند إليها في تأكيد سيادتها على الملوك، وعلى بقيَّة رجال الكنيسة. هنا لجأ رجال الكنيسة إلى التزوير والتزييف، لاختلاق سوابق تستند إليها في تحقيق أهدافها[1].

فرغم فساد الكنيسة الكاثوليكيَّة في العصور الوسطى، التي كانت تزعم إمكانيَّة بيع صكوك الغفران، وتزعم أنَّها تقدِّم الإعفاء من العقوبة الزمنيَّة للخطايا لمشتريها، لكن لا يمكن إنكار تأثير القِيَم الدينيَّة وانتشارها بين الناس، التي حاولت المسيحيَّة نشرها، مثل قِيَم الحبّ والمساواة والعدل. كذلك انتشر ما عُرِف في ذلك الوقت بقِيَم الفروسيَّة التي نشأت في ظلّ النظام الإقطاعي، الذي كان سائدًا مثل الشرف، والشجاعة، وحماية الضعفاء، واحترام المرأة وتوقيرها، وإنْ كان الفرسان لم يمارسوا هذه القِيَم إلا فيما بينهم، بينما عاملوا الطبقات الدنيا في المجتمع باحتقار وازدراء، كما حاولت المسيحيَّة احتضان الفروسيَّة بحكم مطالبتها ببسط حمايتها على وجوه النشاط البشري كلّه[2].

ثامنًا: العصور الحديثة وموت الإنسان

ثم تأتي العصور الحديثة، ويموت الإنسان على يد الحضارة الغربيَّة: الحضارة التي تشدقت بإعلانها مبادئ الحريَّة والمساواة، وجعل مَهمَّتها تحقيقها، ورفع مستوى رفاهيَّة الإنسان. ولمَّا كان من المفترض أنْ تصل الإنسانيَّة مع هذه الحضارة إلى قِمَّة الرقي الإنساني، فقد انتهى حالها - أو قل أوشك على الانتهاء- بفقدان الإنسان لقِيَمه الإنسانيَّة العُليا التي كانت تميّزه بصفته إنسانًا، ويحلّ محلّها قِيَم السوق، والمصلحة، والعقلانيَّة الأداتيَّة....

يمكن إرجاع بداية رحلة الغرب نحو الحداثة إلى اكتشاف المدرسيّون المتأخِّرون في المرحلة الإنسانيَّة من عصر النهضة (١٤٥٣-١٦٠٠) أنَّ العقل البشري قادر بذاته على أنْ يدافع عن قليل من معتقدات الكنيسة. وبالتالي فلمَّا كان بإمكان العقل ذلك، فهذا لا يعني إلا أنْ للعقل قوَّة البحث عن الحقيقة في شتَّى الميادين. عزَّزت هذه النزعة العقليَّة الاكتشافات العلميَّة

١ - سعيد عبد الفتاح عاشور: تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ص٢٩٤.
٢ - ٢٢ نورا ابراهيم الدينالي: "طبقة الفرسان والفروسيَّة في أوربا العصور الوسطى في ظل النظام الاقطاعي".

التــي أدَّت إلى تغيير صورة العــالم الطبيعي من نموذج مغلق لعالم مركــزه الأرض، إلى نموذج ثوري للعالم مركزه الشــمس، وذلك بدءًا من (نيكولاس كوبرنيقوس-Nicolaus Copernicus) (١٤٧٣ - ١٥٤٣). تنامــى الفهم والاعتقاد من وقتهــا بأنَّ مناهج العلم الطبيعي هي مفتاح فهم الواقــع والوجود. فبدأ ما عُرف في تاريخ الفلســفة بفترة العلم الطبيعي، تلك التي تمثِّل إنجازها الأوَّل في صياغة مناهج جديدة للبحث الفلســفي على يد كلّ من (بيكون-Bacon) و(ديكارت-Descartes). ثمَّ تتوالى الإنجازات الفلسفيَّة التي تأثَّرت بهذا الفهم والاحترام لاستقلاليَّة العقل البشري، والثقة في قدراته بعيدًا عن التفسيرات الدينيَّة. لقد رأى كلّ من (بيكون) و(ديكارت) أنَّه بمعرفتنا كيف يسير العالم الفيزيقي، سنصبح سادة الطبيعة ومالكيها، والمتحكِّمين فيها. عندئذ يمكننا بالاكتشــافات والاختراعات في ميــدان الزراعة أنْ نتغلَّب على الجــوع، وبتطوير الطب نقضي على الأمراض، أي أنَّنا في المجمل سوف نطوِّر من جودة حياة الإنسان من خلال التطوّر التكنولوجي[1]. وهكذا بدأت نواة مرحلة التنوير بالاكتشافات العلميَّة التي أدَّت إلى تغيير صورة العالم الطبيعي، وبالمناهج الجديدة للبحث الفلسفي والمذاهب الفلسفيَّة- التي تمكَّنت الفلسفة بها من التخلّص من تبعيتها للاهوت والتفســيرات الدينيَّة، لتصبح قوَّة مســتقلَّة تستطيع أنْ تبني بها ما هو جديد اعتمادًا على مبادئها الخاصَّة. أضف إلى ذلك انتشــار أفكار الإخاء، والمساواة، والحُريَّة التي حمل لواءها فلاسفة السياسة في ذلك الوقت، والتي يرى بعضهم أنَّها الوقود الذي أدَّى إلى اندلاع الثــورات الثلاث: الثورة الانجليزيَّة ١٦٨٨، والثورة الأمريكيَّة ١٧٧٥ - ٨٣، ثمَّ الثورة الفرنسيَّة ٨٩ - ٩٩.

وإذا كان التنوير يرتبط عادة باسم الفيلسوف الألماني (إيمانويل كانط-Immanuel Kant)، فإنَّ هذا لا يعني أنَّ مرحلة التنوير بدأت معه. كلّ ما هناك أنَّه اشــتهر فقط بتعريفه للتنوير. يُعرّف الفيلســوف الألماني (إيمانويل كانط) التنوير بأنَّه التحرُّر البــشري من عدم النضج، حيث عدم النضــج هنا هو عدم القدرة على الاعتماد الذاتي على فهــم دون معاونة الآخرين. يحدّد (كانط) التنوير بأنَّه قدرة المرء على التفكير لذاته بذاته، والاعتماد على قدراته العقليَّة في تحديد ما يؤمن

1 - T. Burnett: What is Scientism. In Dialogue on Science, Ethics and Religion.

به، وكيف يسلك تجاهه. وهكذا بدأت سيادة فكرة أنَّ القوى العقليَّة فقط هي ما يمكن أنْ تقدِّم لنا معرفة بالعالم الطبيعي، وهي فقط ما يمثِّل السلطة المرشدة لنا في حياتنا العمليَّة.

ولكن هل استطاعت الحداثة أنْ تفي بما وعدت به: أنْ تحقِّق مبادئ الحريَّة والعدالة والمساواة، وأنْ تقدّم لنا تفسيرًا للكون يعتمد على العقل فقط؟

يمكننا سريعًا القول إنَّ الحداثة لم تحقِّق لا هذا ولا ذاك؛ إذ سرعان ما ثبت صعوبة تحقيق قيمة اليقين المعرفي التي كانت إحدى قِيَم الحداثة وفشلها في فهم الواقع عن طريق الاعتماد على العلم والعقل بصفة مطلقة، وظهرت خطابات مضادَّة تنادي برفض خطاب الحداثة المتمثّل في الإيمان المطلق بالعقلانيَّة الشموليَّة[1].

أما مبادئ الحريَّة والعدالة والمساواة فلم تتحقَّق؛ إذ سرعان ما سار الغرب في طريق الرأسماليَّة التي أصبح جلّ هَمَّها تراكم الثروات، فسار الغرب- من أجل تحقيق ذلك- في طريق استعمار الشعوب ونهب ثرواتهم، فبدأ بالعالم الجديد في الأمريكتين وفي أستراليا، وانتهاء بدول في آسيا وأفريقيا، مقدِّمًا بذلك دلائل وشواهد على تناقضات الحداثة، التي وعدت بالمساواة والعدالة، وعلى تعامل الغرب مع بقيَّة الشعوب على أنَّهم عبيد. أمَّا في الداخل (أي على مستوى الدولة)، فقد زاد التباعد بين الفقراء والأغنياء، وثارت كثير من الشعوب ضدّ الديموقراطيَّة، لتظهر الشعبويَّة.

ظهرت الرأسماليَّة وفقًا لأغلب التفسيرات على يد (آدم سميث-Adam Smith) (١٧٢٣ - ١٧٩٠)، وإنْ كان تاريخها متشعِّب ومتنوِّع الجذور. قدَّم (آدم سميث) أفكار الرأسماليَّة الأساس في كتابه "بحث في طبيعة ثروة الأمم وأسبابها" ١٧٧٦ An Inquiry into the Nature and Causes of the Nations Wealth.. يعرف هذا الكتاب ا ختصارًا بـ "ثروة الأمم"، كان يقصد من ورائه الدفاع عن إلغاء التدخّل الحكومي في الشؤون الاقتصاديَّة، ورفع القيود عن عمليَّة التصنيع، ورفع الحواجز على التعريفات الجمركيَّة، ورأى أنَّ التجارة الحُرَّة هي أفضل وسيلة للنهوض باقتصاد دولة ما.

لذا، فإنَّ المصدر الأول لثروة الأُمَّة ليس الأرض، وإنَّما العمل؛ عمل الأفراد الذي يزوّدهم

١ - إيهاب حسن: ما بعد الحداثة: إبهام المصطلح وغموض الدلالة، ص٣.

بالحاجات الضروريَّة والكماليَّة التي يستهلكونها، سواء أكانت مما ينتجونه بأنفسهم أم ما يتبادلونه مع منتجات الأمم الأخرى، فالعمل "هو المقياس الشامل والدقيق للقيمة، أو المعيار الوحيد الذي يمكننا بواسطته مقارنة قِيَم مختلف السلع في كل الأزمنة والأمكنة"[١]. وتزداد ثروة الأُمَّة كلّما ازداد العمل، ولا سبيل لزيادة العمل إلا بالتخصّص وتقسيم العمل[٢]. يقول: «إنَّ التزايد الكبير لمنتجات الصنائع كلّها على اختلافها، جراء تقسيم العمل، هو الذي يمنح المجتمعات المدبّرة، تلك الثروة العامّة التي تنتشر لتبلغ أدنى الناس مرتبة»[٣]، كما تزداد ثروة الأمّة بتطوير أدوات الانتاج وآلاته ومهارات العمال[٤]، وفي حالة زيادة عدد السكان المستهلكين، لابد أنْ يزيد عدد العمّال المنتجين، وهذا بالطبع يتطلّب زيادة رؤوس الأموال المستثمرة. وهكذا، تُقاس ثروة كلّ أمّة بإنتاجيتها، وربط الإنتاجيَّة بتقسيم العمل.

ورأى (سميث) أنَّ أهم قوَّة تنمّي الثروة هى غريزة المصلحة الشخصيَّة، التى تدفع الفرد إلى تحسين أحواله، وبالتالي تتكوَّن ثروة المجتمع من مجموع تحقيق هذه المصالح الشخصيَّة للأفراد، حتى دون أنْ يكونوا قد قصدوا أساسًا إليها. وهكذا، فإنَّ النظام الاقتصادي عند (آدم سميث) يقوم على النظام الطبيعي الذي تحكمه تلك الغرائز الشخصيَّة.

قد أوضح ذلك عندما ابتكر مبدأ اليد الخفيَّة Invisible hand ؛ حيث يقول، إنَّ الفرد الذي يقوم بالاهتمام بمصلحته الشخصيَّة، يسهم أيضًا في ارتقاء المصلحة الخيّرة لمجتمعه كلّه؛ حيث يشرح بأنَّ العائد العام للمجتمع هو مجموع عوائد الأفراد. إذًا، عندما يزيد فرد ما عائده الشخصي، فإنَّه يساهم في زيادة مجموع العائد للمجتمع[٥].

وقد لاحظ سميث نفسه احتماليَّة حدوث تدهور فكري واغتراب نتيجة التقسيم المفرط للعمل، وعدم المساواة المُدمّرة الناجمة عن السعي وراء الثروة، ونشوء احتكارات الشركات

١ - آدم سميث: ثروة الأمم، ص٥٤.
٢ - آدم سميث: ثروة الأمم، ص١١-١٤.
٣ - آدم سميث: ثروة الأمم، ص٢٠.
٤ - آدم سميث: ثروة الأمم، ص١٦.
٥ - شيماء جابر: ثروة الأمم.. قراءة اقتصاديَّة في أفكار أبو الاقتصاد (آدم سميث)، مركز الروابط للبحوث والدراسات الاستراتيجيَّة.

التي تُخنق المنافسة وتُضرّ بالجمهور. كان (سميث) نفسه مُدركًا لهذه القضايا، ومُدركًا لاحتماليَّة فساد المجتمع بسبب عبادة الثروة، والآثار السلبيَّة للمصلحة الذاتيَّة المُفرطة، حتى مع دعوته إلى الأسـواق الحُرَّة. كما حذَّر (سـميث) من أنَّ التركيز المجتمعي على تجميع الثروة قد يؤدِّي إلى إفساد المشاعر الخُلُقيَّة، ما يدفع الناس إلى تقدير العلامات الخارجيَّة للنجاح على الفضيلة[1].

وإنْ كان هناك من يدافع عن نظريَّة (سميث) اعتمادًا على تفسيره لنصوص من كتابي (سميث) «نظريَّة المشـاعر الخُلُقيَّة» و«ثروة الأمم»، لمعالجة التفسـيرات الخاطئة لمفهوم (آدم سميث) الأساس عن المصلحة الذاتيَّة، باعتبارها جشعًا له تأثير مُدمِّر على الأسواق والسلوك التجاريّين، وتفاقـم التفاوت. عـلى العكس من ذلك، يُجـادل بأنَّ مجموعـة الدوافع البشريَّـة المعقّدة لـ (سميث)، بما في ذلك المصلحة الذاتيَّة، ونظامه الاقتصادي القائم على الأسواق الحُرّة، والأطر المؤسَّسيَّة التي تحكم حقوق الملكيَّة الإنتاجيَّة وسيادة القانون، تُسهم في زيادة الثروة الإجماليَّة، وتحسين وضع الأقل حظًّا، والحفاظ على النظام الاجتماعي الخُلُقي[2].

ولكن من الثابت أنَّ الرأسـماليَّة اسـتفحلت، فأصبحت ترى أنَّنا في هذا العالم لكي نستهلك ونستغلّ ونُستَغلّ. فالعالم العادل عالم خيالي لا وجود له، وهناك دائمًا سمكة أكبر للصيد. تأكد من أنَّك لست الأصغر وأنت تتعهَّد بالولاء لشخص كبير بما يكفي لاستغلالك تحت حمايته. إنَّ القيمة في الرأسماليَّة تنشأ من خلال القدرة على الاستغلال، قبل أن يجري استغلالك.

من الواضح- إذًا- أنَّ الرأسـماليَّة تعتمد على الاستغلال، وبالتالي فقد وُصِفت بأنَّها نظام غير خُلُقـي؛ إذ على النقيض من الادّعاءات القائلـة إنَّ الطبقة الاجتماعيَّة أصبحت الآن مفهومًا عفا عليه الزمن، تشـير الأدلَّة إلى أنَّ الانقسـام الطبقي آخذ في النمو بالفعل؛ حيث تمتلك أعلى ١٪ مـن الأسر في بريطانيـا ثروة تزيد ٢٠٠ مرّة عن تلك الموجـودة في أدنى ١٠٪ من الأسر. وهذا لا ينطبق على بريطانيا فحسـب؛ إذ وفقًا لقاعدة بيانات التفاوت العالميَّة (٢٠٢٢)، يحتكر أغنى

1 - F. Naz & D. Bogenhold: From pursuit of self-interest to pursuit of happiness: Complementary or contradictory readings of “wealth of nations” and “theory of moral sentiments”? Vo.42, Issue 6.

2 - M. Arevuo: Adam Smith’s moral foundations of self-interest and ethical social order.

١٠٪ من سكّان العالم أكثر من ٧٥٪ من إجمالي الثروة، ما يدفع بأكثر من ٧٠٠ مليون شخص إلى براثن الفقر المدقع (البنك الدولي، ٢٠٢٣). إنَّ التفاوت والفقر ليسا من نتائج الرأسماليَّة، بل هما جزء لا يتجزَّأ من النظام، فكما جادل (ماركس-Marx)، لا يمكن للبرجوازيَّة جمع الثروة إلا من خلال دفع أجور زهيدة للعمَّال وجني فائض القيمة. فلم ترسّخ الرأسماليَّة فكرة هيمنة الطبقات فحسب، ولكن رسَّخت الدولة أيضًا- من حيث كونها جهة رئيسة للتنظيم الخُلُقي- فكرة أنَّ الفقراء "كسالى"، وغير مسؤولين، بينما النخبة أذكياء ومجتهدون، لإثارة استنكار خُلُقي يُعزّز الانقسامات ويديمها داخل الطبقات الاجتماعيَّة، وفيما بينها".

ذهبت رئيسة الوزراء البريطانيَّة السابقة، (مارغريت تاتشر-Margaret Thatcher)، إلى أنَّ الفقر «عيبٌ جوهريٌّ في الشخصيَّة»؛ إذ لا يعرف الناس كيفيَّة وضع ميزانيّاتهم، ولا يعرفون كيفيَّة إنفاق دخلهم. بوضع آراء كهذه في السياق الأوسع للبناء الاجتماعي للمعرفة، نفهم كيف تُخلق وتُعزّز أيديولوجيّات مهيمنة كهذه عمدًا، للحفاظ على النظام الاجتماعي، وإعادة إنتاجه، وترسّخ الاعتقاد بأنَّ الفقر ناتجٌ عن «قلّة الجهد»، و«انحلال الأخلاق»؛ لأنّ هذا الاعتقاد يُبرّر الفقر ونظام الطبقات الاجتماعيَّة[1].

غالبًا ما يُنظر للسلوك الملتزم بالقانون على أنَّه مرادف للسلوك الخُلُقي. ولكن من الذي يحدّد القانون؟ ليست القوانين «حدودًا خُلُقيَّة مُنتجة جماعيًّا» كما يقول (دوركهايم-Durkheim)، بل إنَّ هذه الحدود الخُلُقية تُنشئها الطبقة الحاكمة، للحفاظ على مكانتها في السلطة والسيطرة. قد يُفسَّر هذا قلّة القوانين التي تُعارض مصالح النخب؛ فمعظمها يتعلّق بحماية الملكيَّة الخاصّة، مع قلّة قليلة من القوانين التي تُعارض بشكل جوهري التفاوت المالي، أو تُنظّم الأعمال التجاريَّة. علاوة على ذلك، إذا حاولنا تطبيق نهج الضرر الاجتماعي، فسنجد أنَّ الضرر الذي تُسبّبه الحكومات والشركات أكبر بكثير من أيّ ضرر تُسبّبه أفعال إجراميَّة فرديَّة.

على سبيل المثال، إذا نظرنا إلى الضرر البيئي، نجد أنَّ ١٠٠ شركة فقط مسؤولة عن أكثر من ٧٠٪ من انبعاثات غازات الاحتباس الحراري القاتلة، على الرغم من أنَّ الاستهلاك الفردي غالبًا

1 - S. Esat: "A Capitalist Morality: How Capitalism is Influencing our Ethics (for the Worse)", Essex Student Journal 15(S1).

ما يُلام على الاحتباس الحراري. نادرًا مـا تواجه الشركات اتهامات جنائيَّة أو أي عواقب أخرى لتأثيرها الضارّ على الكوكب. على سبيل المثال، قامت شركة «شل» Shell (ثاني أكبر شركة نفط عالميًـا) بتلويث إمدادات المياه عمدًا، وتواطـأت في تعذيب وقتل متظاهرين من أجل المناخ، لكنَّها لم تواجه أي عواقب أو تدقيق خُلُقي من الحكومة[1].

في المقابل، واجه متظاهرو حملة «أوقفوا النفط فقط» اتّهامات جنائيَّة لإلقائهم علبة حسـاء على لوحة لـ (فان جوخ-Van Gogh) وتلقّوا استنكارًا خُلُقيّا كبيرًا؛ حيث أشارت صحيفة «ديلي ميل» إلى تصرّفات النشـطاء بأنَّها «حملة فوضى لا هـوادة فيها». من المهمّ ملاحظة أنّ صحيفة «ديـلي ميل» مملوكة لـ (جوناثان هارمسـورث-Jonathan Harmsworth)، وهو ملياردير لديه مصالح تجعل تطبيق السياسات البيئيَّة يحدّ من ربحيَّة الشركة. ردت الدولة على احتجاج «أوقفوا النفط فقط» باسـتنكار خُلُقي وزيادة في صلاحيّات الشرطـة. من الصعب إنكار النفاق الخُلُقي والمعايير المزدوجة للحكومات الرأسماليَّة، مع التطبيق الانتقائي للقوانين.

إذا تأمّلنا القِيَم التي تشجعها الرأسماليَّة - وهي التنافسيَّة والفرديَّة- نجد أنَّها تقلّل من قيمة الحياة البشريَّة، فمن خلال طبيعة الرأسماليَّة المُنفِّرة. وكما عبرّ (ماركس)، فإنَّ الرأسماليَّة نظام «يكون فيه الإنسان كائنًا مُهانًا، ومُستعبدًا، ومُهمَلاً، ومُحتقرًا». بل قد أصبحت العواطف والمشاعر سلعًا في نظام سائد، لا يسعى إلا لزيادة الأرباح الماديَّة.

تُولّد الرأسماليَّة الفردانيَّة، مُشجِّعةً الناس على إعطاء الأولويَّة لمصالحهم الذاتيَّة على المصالح الجماعيَّة. وغالبًا ما تكون الحوافز الاقتصاديَّة محور هذه المصلحة الذاتيَّة؛ إذ يُحثّ الأفراد على الطموح إلى الثروة، حتى لو كان ذلك على حساب الآخرين. ولا شكّ أنَّ هذا يؤدي إلى الأنانيَّة والـلا مبالاة. ولكن كيف يؤثّر هـذا على الأخلاق؟ فبإعطاء الأولويَّة لرفاهيَّـة الفرد على رفاهيَّة الآخرين، يُصبح من الأسـهل بكثير غضّ الطرف عن الظلم الـذي يواجهه الآخرون. ولعلّ هذا يُفسّر إعطاء الأولويَّة تاريخيًا لـ«الراحة على العدالة» و«الربح على الناس» في الغرب.

مضافًا إلى كلّ ما سـبق، فلننظر إلى الإبادة الجماعيَّة المستمرة للفلسطينيين في غزّة والضفة

1 - S. Esat: "A Capitalist Morality: How Capitalism is Influencing our Ethics (for the Worse)", Essex Student Journal 15(S1).

الغربيَّة التي تحدث هذه الأيام؛ فقد قُتل أكثر من ٤٥٠٠٠ فلسطيني في غزَّة منذ أكتوبر ٢٠٢٣ (AJLabs، ٢٠٢٥) - ومع ذلك، يتجاهل كثيرون في الغرب الأزمة، ربما لأنَّ النضال من أجل العدالة لا يحقّق أي فائدة اقتصاديَّة للفرد. ومن ناحية أخرى، فإنَّ إظهار الدعم للفلسطينيين قد يؤثّر في الواقع على سبل عيش الفرد ووضعه الاقتصادي - لأنَّه يتعارض مع المصالح الاقتصاديَّة وخُلُقيّات الدولة. عندما أعرب رئيس الوزراء البريطاني، (ريشي سوناك-Rishi Sunak)، عن دعمه لإسرائيل «ليس فقط اليوم، وليس فقط غدًا، ولكن دائمًا»، فإنَّ التعبير عن الدعم لفلسطين يمكن أنْ يؤدّي إلى عقوبة، مثل الفصل من الوظيفة. يشير هذا إلى أنَّه حتى لو تخلّى المرء عن هذا النمط الفردي، مُعطيًا العدالة أولويَّة على مصلحته الشخصيَّة، فإنّ وضعه الاجتماعي والاقتصادي قد يُصعّب عليه عيش ما يُشير إليه تفكيره الفلسفي، بأنّه حياة خُلُقية كاملة؛ إذ قد يواجه عواقب اقتصاديَّة. من الواضح أنَّه لا يوجد خيار حقيقي في خُلُقيّات المرء الشخصيَّة والخاصة، حتى هذه الخُلُقيّات خاضعة لسيطرة الدولة.

خاتمة

في ظلّ الرأسماليَّة، عادةً ما تُميّز الأخلاق مصالح النخبة، مُتجاهلةً عمدًا الضرر الجماعي الذي تُسبّبه الرأسماليَّة. فالرأسماليَّة استغلاليَّة بنيويًّا بطبيعتها؛ إذ تُنشئ أحكامًا خُلُقيَّة تُحافظ على التسلسل الهرمي الطبقي الاجتماعي. تُصبح هذه الأحكام الخُلُقيَّة «منطقًا سليمًا» لدى العامّة من خلال التنشئة الاجتماعيَّة والأطر القانونيَّة (التي تُفضّل الملكيَّة الخاصة). ونتيجةً لذلك، يُجبر أفراد المجتمع بشكل منهجي على التصرّف بطريقة فرديَّة، ما يُميل إلى تجاهل الظلم الجماعي، كالقضايا البيئيَّة والإبادة الجماعيَّة[1].

حوَّل النظام الرأسمالي الحداثة، من حداثة واعدة بالانطلاق والتجدّد الخلَّاق والحُريَّة الفرديَّة والعقلانيَّة إلى حداثة طامعة، يموت فيها الانسان على أصداء تراكم الثروة والقوّة، فيعاد إنتاج أزمة

1 - S. Esat: "A Capitalist Morality: How Capitalism is Influencing our Ethics (for the Worse)", Essex Student Journal 15(S1).

التفاوت الطبقي وعدم العدالة، ويعاد إنتاج التباعد بين الفقراء والأغنياء (على مستوى الفروق بين الدول وداخل الدولة الواحدة). لقد تحوَّل العقل، من عقل يسعد الإنسان إلى عقل يقتل الإنسان، ويسجنه داخل قفص من حديد أو يقتل قدراته الإبداعيَّة[١].

ثمّ تظهر الشعبويَّة بصورها المختلفة باعتبارها أحد مظاهر أزمة الرأسماليَّة. تمثّلها الفاشيَّة والنازيَّة أفضل تمثيل. ظهرت بواكير النزعات الفاشيَّة في أوروبا فيما بعد الحرب العالميَّة الأولى، ووصلت إلى أوج ذروتها في نهاية ثلاثينيات القرن العشرين، واتَّخذت صورتها الأساس الأولى في إيطاليا، ولكنَّها سرعان ما انتشرت في أوروبا، فانتشرت في إيطاليا مرتبطة بالحزب القومي الفاشي، وجبهة الأرض الأم التي قادها (إنغلبرت دولفوس-Engelbert Dollfuss) في النمسا، والاتحاد الوطني بقيادة (أنطونيو سالازار- António de Oliveira Salazar) في البرتغال، وحزب أصحاب العقيدة الأحرار بقيادة (إيوانيس متاكساس-Ioannis Metaxas) في اليونان، وحزب التمرد بقيادة (أنتي بافيليتش-Ante Pavelić) في كرواتيا، والاتحاد القومي في النرويج بقيادة (فيدكون كفيشلينغ-Vidkun Quisling)، والحركة الفاشيَّة في إسبانيا التي أسّسها (جوزيه أنطونيو- José Antonio) ١٩٣٣، التي انضوى معظم أعضائها تحت حكم (فرانكو- Franco) فيما بعد. تتفق هذه النزعات مختلفة الأسماء في رؤية وجوديَّة واحدة، وتشترك في أهداف وخصائص واحدة[٢].

تشترك النزعات الفاشيَّة في رفض كلّ النزعات اليساريَّة؛ ذلك أنَّ الفاشيَّة نزعة ذات توجّه نخبوي طبقي، في مقابل الاشتراكيَّة التي تدعو إلى المساواة المطلقة. كما يتّجه الفكر الفاشي إلى العداء الصريح لأيّ نزعات ليبراليَّة (ثقافيَّة كانت أم سياسيَّة)؛ لأنّ الليبراليَّة تضع مصلحة الفرد وحقوقه السياسيَّة والاجتماعيَّة فوق كلّ شيء. كذلك يقف الفكر الفاشي ضدّ أيّ شكل من أشكال التعدّديَّة السياسيَّة والثقافيَّة. فالتعدّديَّة، وفقًا لهم، تقسّم الشعب إلى فئات، وتنشر قِيَم التسامح البالية، وتقوّض من قوّة الدولة. فالسيطرة الشموليَّة واجبة عن طريق قوّة الدولة وهيمنتها، التي

١ - أحمد زايد: «الشعبويات في الزمن الحديث للدولة الأوربيَّة: نماذج الفاشيات»، ص٩٨؛ راجع: بهاء درويش: «العالم العربي الإسلامي بين علوم اجتماعيَّة غربيَّة قاصرة وعلوم اجتماعيَّة عربيَّة غائبة» ص٣٦.

٢ - أحمد زايد: «الشعبويات في الزمن الحديث للدولة الأوربيَّة: نماذج الفاشيات»، ص٩٢.

يجب أن تهيمن على كلّ مؤسسات المجتمع، بما في ذلك المؤسّسات الثقافيَّة والدينيَّة. امتلاك الدولة للقوّة يعني نزعة عسكريَّة تسيطر على العقل الفاشي، تتجلّى في إيمانهم بالنظام والطاعة العمياء والشجاعة. دفعت هذه النزعة العسكريَّة- بما يقف خلفها من شعور بالتفوق والقوة- إلى الجـرأة على احتلال الدول الأخرى، ودحر الشـعوب في نزعة إمبرياليَّـة واضحة. وقد ارتبطت النزعة الإمبرياليَّة لدى الفاشـيين بقدر كبير من النظر إلى الشعوب الأخرى على أنّها شعوب من العبيـد. وفي ضوء هذه النزعة اتَّجهت أنظار (موسـوليني-Mussolini) نحـو أفريقيا، واحتلت قوّاته أثيوبيا ١٩٣٥. لقد أدّت النزعة الإمبرياليَّة للفاشـيَّة إلى حرب عالميَّة كبرى، راح ضحيّتها ملايين البشر، وأدخلت العالم في صراع دموي لأكثر من سـت سنوات. على هذا النحو أدخلت الفاشـيَّة أوربا- التي كانت بالكاد قد خرجت من الحـرب العالميَّة الأولى- في أتون الحرب من جديد في الحرب العالميَّة الثانية لتخلف من ورائها ست مليون قتيلاً، ورعب وذعر ونزعة معاداة الساميَّة. نعم، انتبه العالم بعد الحرب إلى أهميَّة السلام، فأنشأ منظمة الأمم المتحدة ومنظماتها الفرعيَّة، ولكن ظلّت الحرب أساسًـا في الأداء الرأسـمالي، وعمليَّة إنتاج السلاح والاتجار فيه عبر العالم أحد أدوات تحقيق أهداف الرأسماليَّة والسيطرة الإمبرياليَّة. كذلك أحيت الفاشيَّة مرّة أخرى روح الطغيان الإمبراطوري بتعميقها الافتراض بالتفوق الغربي على سـائر شعوب العالم، وهيمنته على العالم بأسره. فإذا كانت الفاشـيَّة قد انتهت، فقد تركت الزمن الحديث مثقلاً بنزعة كبيرة نحو الهيمنة، وتطوير أدوات الاسـتعمار الجديد للسيطرة على الشعوب الضعيفة، محدثة بذلك شرخًا في جدار منظومة الحداثة وقيمها ووعدها بالحريَّة والديموقراطيَّة والسـلام. لذلك نجد هذه النزعات الفاشيَّة بدأت تظهر في الدول الغربيَّة من جديد متمثّلة في أحزاب وتنظيمات، بل بات هذا الفكر أحد العناصر الفاعلة في تشـكيل الخطاب الانتخابي والتنافس السياسي في فرنسا وألمانيا وإنجلترا، وطوّرت هذه النزعات توجّهات عدائيَّة ضدّ المهاجرين من مجتمعات أخرى[١].

وهكذا تحوّل الإنسان في ظلّ الحضارة الغربيَّة الحديثة التي سادت قِيَمها العالم المعاصر إلى

١ - المرجع السابق، ص ٩٣ - ١٠١، عن بهاء درويش المرجع السابق ص ٣٨

كائن تحرّكه قِيَم المصلحة والسوق والاستغلال؛ حيث الأولويَّة للفائدة الاقتصاديَّة للفرد، قيمة تعلو أي قيمة أخرى. والمصالح الاقتصاديَّة للدولة أكثر أهمّيَّة من مناصرتها لأيّ مبادئ إنسانيَّة أخرى، وهو ما أدَّى لسيادة نزعات الهيمنة الاقتصاديَّة والسياسيَّة والعسكريَّة، لتبرّر للإنسان استعمار أخيه الإنسان، بل واستعباده وقتله في ظلّ صمت يعزّزه الخوف على المصالح، وقبول الاستعباد والاستغلال باعتبارهما قيمتان من قِيَم الرأسماليَّة.

المصادر المراجع

أوَّلًا المراجع العربيَّة

- أحمد زايد: «الشعبويات في الزمن الحديثة للدولة الأوربيَّة: نماذج الفاشيات»، مجلة تفاهم، العدد ٦٥، صيف ٢٠١٩.
- آدم سـميث: ثروة الأمم، ترجمة: حسني زينة، معهد الدراسات الاستراتيجيَّة، بغداد، أربيل، بيروت ٢٠٠٧.
- إيهاب حسن: ما بعد الحداثة: إبهام المصطلح وغموض الدلالة، ترجمة: بدر الدين مصطفى، مؤمنون بلا حدود، ص٣
- www.mominoun.com/pdf102-2016//hadatta.pdf
- بهاء درويش: رؤى فكريَّة وفلسفيَّة لمسائل معاصرة، الاسكندريَّة، دار الوفاء، ٢٠٢٤
- جورج سباين: تطوُّر الفكر السياسي، ترجمة: حسن جلال العروسي.
- جون كولر: الفكر الشرقي القديم، ترجمة: كامل يوسـف حسـين، الكويت، سلسـلة عالم المعرفة، ١٩٩، يوليو ١٩٩٥.
- سعيد عبد الفتاح عاشـور: تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، دار النهضة العربيَّة، بيروت، ١٩٧٦.
- شوقي ضيف: العصر الجاهلي، دار المعارف، مصر، ط١١، ١٩٦٠.
- شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي- العصر الإسلامي، ط١١، دار المعارف، مصر.
- شيماء جابر: ثروة الأمم.. قراءة اقتصاديَّة في أفكار أبو الاقتصاد (آدم سميث)، مركز الروابط للبحوث والدراسات الاستراتيجيَّة، ٢٣ أغسطس ٢٠١٥.
- https://rawabetcenter.com/archives/11402#:~:text=%D9%88%D98%A%D8%B1%D920%89%D8%A3%D920%86%D8%A3%D987%D920%85%D982%D988%D8%A920%D8%AA%D986%D985%D98%A,%D8%A7%D984%-%

D8%B0%D98%A%20%D8%AA%D8%AD%D983%%D985%%D920%87%%D8%AA%D984%%D920%%83%D8%A7%D984%%D8%BA%D8%B1%D8%A7%D8%A6%D8%B220%%D8%A7%D984%%D8%B4%D8%AE%D8%B5%D98%A%D8%A9

- نورا ابراهيم الدينالي: «طبقة الفرسـان والفروسـيَّة في أوربا العصور الوسطى في ظل النظام الاقطاعي»، مجلة العلوم الإنسانيَّة والطبيعيَّة. ١ - ٢ –
- https://www.hnjournal.net/ar/326-2-/#post-2923-footnote-23 2022

ثانيًا: المراجع الأجنبيَّة

- M. Arevuo: Adam Smith's moral foundations of self-interest and ethical social order. Wiley. Online Library. https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/ecaf.12592#:~:text=Using%20textual%20evidence%20from%20TMS,of%20inequality%20on%20human%20morality.
- J. Barzun & N. Parker: The Middle Ages. Britannica. https://www.britannica.com/topic/history-of-Europe/The-Middle-Ages
- C. Brooks: The Archaic Age and Greek Values. Portland Community College. https://human.libretexts.org/Bookshelves/History/World_History/Western_Civilization_-_A_Concise_History_I_(Brooks)/053%A_The_Archaic_Age_of_Greece/5.023%A_The_Archaic_Age_and_Greek_Values
- T. Burnett: What is Scientism. In Dialogue on Science, Ethics and Religion. https://sciencereligiondialogue.org/resources/what-is-scientism/
- S. Esat: "A Capitalist Morality: How Capitalism is Influencing our Ethics (for the Worse)", Essex Student Journal 15(S1). doi: https://doi.org/10.5526/esj.346

- R. Heibroner: The Wealth of nations. Britannica. https://www.britannica.com/topic/the-Wealth-of-Nations
- H. Nakamura & F. Reynolds: Buddhism. Britannica. https://www.britannica.com/topic/Buddhism
- F. Naz & D. Bogenhold: From pursuit of self-interest to pursuit of happiness: Complementary or contradictory readings of "wealth of nations" and "theory of moral sentiments"? European Management Journal. Vo.٤٢, Issue ٦. https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S#٠٢٦٣٢٣٧٣٢٤٠٠١١٧٨:~:text=The٢٠٪.pursuit٢٠٪.of٢٠٪.wealth٢٠٪.for٢٠٪.vain٢٠٪.reasons٢٠٪.destroys٢٠٪.tranquillity٢٠٪.and,١٨).
- A. Pazaitis: The Value of Exploitation: How to Reclaim Our Lives and Livelihoods. Life After Growth. https://www.postgrowth.life/stories/2023-18--07the-value-of-exploitation-how-to-reclaim-our-lives-and-livelihoods-in-common/#:~:text=As%20vulnerable%20as%20it%20is,norms%20for%20it%20to%20function.

بشريَّة الدِّين عند (محمد أركون) و(نصر حامد أبو زيد) و(أدونيس)

-دراسة نقديَّة-

■ أ.د. عقيل صادق الأسدي[1]

ملخّص

يتناول البحث نقد أطروحة بشريّة الدين في الفكر العربي المعاصر من خلال دراسة آراء (محمد أركون)، و(نصر حامد أبو زيد)، و(أدونيس)، بوصفها امتدادًا للمنظور العَلْماني القائم على الأنسنة ومحوريّة الإنسان بدل محوريّة الله. يبيّن البحث أنَّ هذه الأطروحات تشترك في اعتبار الوحي والدين نتاجًا بشريًّا تاريخيًّا خاضعًا للفهم النسبي والتأويل المتغيِّر، لا معطى إلهيًّا متعاليًا وثابتًا.

يعرض البحث الأسس المعرفيَّة للعَلْمانيَّة، وفي مقدّمتها الأنسنة، والعَلْموية، والعقلانيَّة الأداتية، وينتقل إلى بيان أثرها في الفكر العربي الحديث. ثمَّ يناقش بالتفصيل أطروحات (أركون) في أنسنة الوحي، و(أبو زيد) في تاريخانيَّة النص القرآني وأنسنة دلالته، و(أدونيس) في قراءة القرآن بصفته نصًّا لغويًّا أدبيًّا منزوعَ القداسة. ويخلص البحث إلى أنَّ القول ببشريَّة الدين يؤدِّي إلى نفي قدسيَّته، وهدم المعرفة الدينيَّة من أساسها، وإفراغ الوحي من مضمونه الإلهي، بما يفضي إلى نسبيَّة مطلقة في العقيدة والتشريع، وتعدّد المقاصد بين الإلهي والنبوي والإنساني، وهو ما يتعارض مع الرؤية الإسلاميَّة للوحي والدين.

الكلمات المفتاحية: العَلْمانية، الأنسنة، بشريَّة الدين، بشريَّة الوحي، النقد.

١ - جامعة البصرة، كليَّة الآداب -قسم الفلسفة.

Human Nature of Religion in Thought of Mohammed Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd, Adonis
Critical Study

■ Dr. Aqeel Sadiq Al-Asadi[1]

Abstract

This study critically examines the thesis of the humanization of religion in contemporary Arab thought, focusing on the views of Muhammad Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd, and Adonis, as an extension of the secular perspective that prioritizes humanism and the centrality of humanity over the centrality of Allah, Almighty. The research demonstrates that these theses share the belief that revelation and religion are historical human constructs, subject to relative understanding and changing interpretations, rather than divine and immutable givens. It outlines the epistemological foundations of secularism, including humanism, secularism, and instrumental rationality, and examines their impact on modern Arab thought. It then explores in detail Arkoun's thesis on the humanization of revelation, Abu Zayd's historicism of the Quranic text and the humanization of its meanings, and Adonis's interpretation of the Quran as a linguistic and literary text stripped of sacredness.

The study concludes that the assertion of the human nature of religion leads to the denial of its sanctity, the dismantling of religious knowledge at its core, and the emptying of revelation from its divine content. This results in an absolute relativism in both belief and legislation, with multiple purposes existing between the divine, the prophetic, and the human, a position that contradicts the Islamic view of revelation and religion.

Keywords:

Secularism, Humanism, Human Nature of Religion, Human Nature of Revelation, Criticism.

1 -University of Basra, College of Arts - Department of Philosophy.

مقدِّمة

تسرَّبت الرؤية العَلْمانية إلى الفكر العربي المعاصر من خلال تأثير الفكر الغربي بما يمتلك من أدوات انبهار تكاد تكون جلّها ماديَّة، وأخذت مداها في بناء الاتجاهات الفكريَّة العربيَّة المعاصرة وإنْ تشكَّلت بمسمَّيات متعدَّدة، كالقوميَّة، والماركسيَّة، والوجوديَّة، والعَلْمانيَّة، وغيرها، ولكن روح العَلْمانيَّة ومرتكزاتها قد توفَّرت فيها كلّها أو بعضها.

ومن أهمّ أسس العَلْمانيَّة هي الأنسنة التي تعني جعل الإنسان محورًا في فهم العالم في مقابل الله، ورفض كلّ ما هو إلهي أو تحجيمه في أقلّ التقادير، واستبداله بفهم الإنسان وتفسيره للعالم. ولهذا ظهرت لدينا مسألة بشريَّة الدين قرآنًا وسُنَّةً، وهذا ما حاولنا تسليط الضوء عليه في هذا البحث المتواضع؛ لأنَّ الحديث عن هذه الموضوعات يحتاج إلى التوسّع أكثر فيه، ومتابعة تفاصيله وجزئيَّاته.

وعلى ضوء ذلك، ولأهمّيَّة الموضوع، حاولنا قراءة هذه الأطروحات الخاصَّة ببشريَّة الدين تحت عنوان الأنسنة عند ثلاثة من المفكِّرين العرب المعاصرين، وهم (محمد أركون، نصر حامد أبو زيد، أدونيس)؛ حيث اشترك هؤلاء الثلاثة في الأطروحة نفسها وإنْ تعدَّدت مسمَّياتها، فتارة (الأنسنة) أو (بشريَّة الدين) أو (بشريَّة الوحي).

لقد اتَّفقت هذه الشخصيَّات الثلاث على أنَّ الوحي منتج بشري حاله حال النظريَّات الفلسفيَّة والعلميَّة التي يبذل الفلاسفة والعلماء الجهد في الوصول لفهم الواقع وقراءته بما يمتلكون من إمكانيَّات ولياقات ذهنيَّة ونفسيَّة، وقد تكون قراءتهم صحيحة ومطابقة للواقع أو لا تكون.

أوَّلًا: ما هي العَلْمانية؟

إنَّ لفظ العَلْمانيَّة ترجمة خاطئة لكلمة (Secularism)في الإنجليزيَّة، أو (Secularite) بالفرنسيَّة، وهي كلمة لا صلة لها بلفظ "العلم" ومشتقَّاته على الإطلاق.

فالعلم في الإنجليزيَّة والفرنسيَّة معناه (Science)، والمذهب العِلمي نطلق عليه كلمة (Scientism)، والترجمة الصحيحة للكلمة في الإنجليزيَّة هي (اللا دينيَّة) أو (الدنيويَّة)، لا بمعنى ما يقابل الأُخرويَّة فحسب، بل بمعنى ما لا صلة له بالدين، أو ما كانت علاقته بالدين علاقة تضادّ. أما في اللغة العربيَّة، فإنْ قُرِأت مكسورة العين (عِلْمانيَّة) فمادّتها كلمة عِلم، ويكون معناها استعمال العلم كالعقلانيَّة بمعنى استعمال العقل، وإنْ قُرِأت مفتوحة العين (عَلْمانيَّة) فتكون مأخوذة من عالَم، أي هذه الدنيا ومظاهرها [1].

كذلك يورد (الدكتور أيمن المصري) نقلاً عن المعاجم الأجنبيَّة أكثر من معنى لمفهوم العَلْمانية، منها: أنَّ كلمة (Secular) تعني دنيوي، أو مادّي، ليس دينيًّا ولا روحيًّا: مثل التربية اللا دينيَّة، الفنّ أو الموسيقى اللا دينيَّة، والسلطة اللادينيَّة، أو أنَّها الرأي الذي يقول: إنَّه لا ينبغي أنْ يكون الدين أساسًا للأخلاق والتربية.

ومادَّة: (Secularism): اتجاه في الحياة أو في أي شأن خاصّ يقوم على مبدأ أنَّ الدين أو الاعتبارات الدينيَّة يجب ألَّا تتدخَّل في الحكومة، أو استبعاد هذه الاعتبارات استبعادًا مقصودًا، فهي تعني مثلاً: السياسة اللا دينيَّة البحتة في الحكومة، وهي نظام اجتماعي في الأخلاق مؤسَّس على فكرة وجوب قيام القِيَم السلوكيَّة والخُلُقيَّة على اعتبارات الحياة المعاصرة والتضامن الاجتماعي دون النظر إلى الدين [2].

إنَّ دعوة العَلْمانية إلى فصل الدين عن السياسة إنَّما هي أحد أبعادها، وليس هو المعنى الحقيقي لها كما يتصوَّره بعضٌ، ووفقًا للتعاريف الآنفة الذكر، والواقع العملي للتشريعات والقوانين الدستوريَّة في البلدان الغربيَّة، ينكشف لنا أنَّ المعنى الحقيقي للعَلْمانية ليس فصل

---

١ - ينظر: أيمن المصري: معالم النظام السياسي، ص١٢٠-١١٨؛ رضا خراساني: العلمانيَّة في الفكر العربي المعاصر، ص١٤٦-١٤٧.

٢ - ينظر: أيمن المصري: معالم النظام السياسي، ص١١٩.

الدين عن الدولة أو السياسة كما هو مشاع في أدبيَّات الاتجاهات الفكريَّة (الغربيَّة، والإسلاميَّة، والعربيَّة) العَلْمانيَّة بل إنَّ العَلْمانيَّة (بفتح العين) هي فصل الدين عن الحياة الإنسانيَّة بكلّ أبعادها الفرديَّة والاجتماعيَّة، ويبقى الدين مجرَّد ممارسات وطقوس يقوم فيها الفرد في أماكن معيَّنة. وبعبارة أخرى، إحلال محوريَّة الإنسان ومتطلّباته البيلوجيَّة والنفسيَّة والاجتماعيَّة محلّ محوريَّة الله.

أمَّا شيوع أنَّ العَلْمانية هي فصل الدين عن السياسة أو الدولة إنَّما يرجع إلى أهميَّة السياسة في المجال الحياتي عند الناس. وينبغي القول: إنَّ تعريف العَلْمانية بفصل الدين عن السياسة إنَّما هو تعريفها بأحد لوازمها لا بذاتها وحقيقتها، وإنَّما حقيقتها متقوِّمة -كما قلنا- بالاعتقاد بمحوريَّة الإنسان واستقلاليَّته المعرفيَّة الكاملة عن الوحي والدين، ما يستلزم إقصاء الدين بالكليَّة عن الحياة الاجتماعيَّة.

وهناك اتجاهان أساسان في العَلْمانيَّة، وهما:

١. العَلْمانيَّة الشاملة المتطرِّفة المتشدِّدة، وهي التي تُعدّ الدين باطلاً وخرافة، وتؤكِّد على محق الدين وطمسه بشكل عام عن مسرح الحياة، وهي بهذا المعنى المتطرِّف الإلحاد واللا دينيَّة ذاتهما.

٢. العَلْمانية الجزئيَّة، وهي التي لا تنكر الدين ولكن تحصره في الإطار الفردي والعلاقة الروحيَّة للإنسان، وتسعى لإقصاء الدين عن إدارة الحياة البشريَّة في المجالات الاجتماعيَّة، والسياسيَّة، والثقافيَّة، والتربويَّة، وغيرها [1].

وتقف مجموعة من الأسباب المتنوِّعة وراء نشوء العَلْمانيَّة في العالم الغربي وخصوصًا في أوروبا، منها: التسلّط السياسي والفكري والاجتماعي للكنيسة الحاملة للفكر المسيحي المُحرَّف عن الدين المسيحي الحقيقي الذي جاء به نبي الله عيسى (عليه السلام)، وهذا الدين الكنسي المحُرَّف في كثير من مبانيه يخالف ضروريَّات العقل، مضافًا إلى مخالفته لأحكام الله سبحانه وتعالى.

كذلك من هذه الأسباب: تعنَّت الكنيسة في تطبيق الأحكام الدينيَّة. وانتشار الظلم والفساد

١ - ينظر: مصطفى عزيزي، الأسس الفكريَّة للعلمانيَّة، ص١٩-٢١.

الاجتماعي بسبب الحُكَّام الفاسدين أو رجال الكنيسة المنحرفين. كذلك ظهور حركات الإصلاح الديني ومفكّري عصر النهضة، ومحاربتهم للقِيَم الدينيَّة والمعنويَّة. ومنها أيضًا: شيوع الاتجاه الحسِّي التجريبي الرافض للعقل وأحكامه الموضوعيَّة، والرافض أيضًا للمسائل الميتافزيقيَّة.

ثانيًا : الأسس المعرفيَّة للعَلْمانية

في هذا المطلب نحاول استكشاف الأسس المعرفيَّة التي بُنيت عليها العَلْمانية، ومن خلال معرفة هذه الأسس نستطيع الوقوف على مجمل الرؤية المعرفيَّة للعَلْمانية والنتائج المترتِّبة على هذه الأسس على قاعدة أنَّ النتائج تتوقَّف على المقدِّمات بصورة قطعيَّة، ومن جنبة أخرى، وهو ما يخصّ بحثنا، نستطيع الوقوف بصورة جليَّة على رؤية الشخصيَّات العربيَّة المعاصرة التي هي محور البحث لحقيقة الإنسان ومكانته الوجوديَّة والمعرفيَّة في هذا العالم. والأسس المعرفيَّة للعَلْمانية كثيرة ومتنوِّعة، سنحاول الحديث عن أهمّها وما له علاقة ضمنيَّة مع عنوان بحثنا.

١ - الأنسنة أو المذهب الإنساني (Humanism):

من المقوِّمات الأصليَّة للمدرسة العَلْمانيَّة، في عصر النهضة والإصلاح الديني، الأنسنة التي تركز على إحلال "محوريَّة الإنسان" (Humanism) محلّ "محوريَّة الله" (Divinism) في الكون. تعدّ الأنسنة رَحِمًا ترعرع فيه جُلُّ الاتجاهات الفكريَّة الفلسفيَّة الغربيَّة.

بناءً على الأنسنة يتَّسم الإنسان المعاصر الحداثوي بميزات وسمات تميّزه عن الإنسان التقليدي وغير الحداثي، وهي عبارة عن [1]:

أ. يريد الإنسان المعاصر أنْ يتصرَّف في العالم ويغيّره ويبدّله حسب رغباته وطموحاته وميوله، خلافًا للإنسان التقليدي الذي ينهض بتفسير العالم وفهمه عوضًا عن تغييره والتصرّف فيه وفق ميوله ورغباته. فالإنسان الحداثي إنسان فعَّال متصرِّف ومبدِّل للعالَم.

ب. يبذل الإنسان المعاصر جهوده ليتمتَّع ويلتذّ ويفرح ويشبع غرائزه وشهواته أكثر

١ - ينظر: مصطفى عزيزي: الأسس الفكريَّة للعلمانيَّة، ص٣٣-٣٦.

فأكثر، ويبغض الحزن والكآبة وكفّ النفس عن اللذَّات والتمتّعات الماديَّة الحيوانيَّة. فمحوريَّة اللذَّة والشهوة وإشباع الغرائز النفسانيَّة من السمات المُهمَّة في رؤية الأنسنة.

ج. يعتقد الإنسان الجديد بعدم وجود أمر قطعي وجزئي وحتمي في العالم بل كلُّ شيء متغيّر ونسبي ومحتمل، فالشكّيَّة وعدم القطعيَّة والحتميَّة هو المطلوب له، لا الجزم واليقين والثبات. فالنسبيَّة ورفض القطعيَّة والحتميَّة في اكتشاف الحقائق أمور تُعدّ من أهمّ معالم الأنسنة.

د. يطالب الإنسان المعاصر بالإيضاح ورفع القناع واللثام عن أسباب الأمور وعللها، ويريد إخضاع كلّ شيء لمعيار العقل والعلم التجريبي، ولا يريد الإحالة والإيكال إلى الأمور الأسطوريَّة والرمزيَّة والغَيبيَّة المستورة عن العقل والتجربة الحسيَّة. والمقصود من العقل في المنظومة المعرفيَّة الحداثيَّة هو العقل الأداتي المحاسِب.

ه. بناءً على الأنسنة، يُعدّ الإنسان موجودًا ذا حقّ، ومطالِبًا للحقوق والإمكانيَّات، وليس موجودًا مكلَّفًا ومطالَبًا ومسؤولًا. ولذا، لا يجوز لأحد أنْ يكلِّف الإنسان ويحمِّله المسؤوليَّات والوظائف والتكاليف. وهذا بمعنى نفي الخضوع والرضوخ للتشريع الإلهي، ورفض عبوديَّة الله تعالى.

و. يستخدم الإنسان الحداثي عقله للنقد والتقويم والمناقشة لا للفهم والإدراك فقط، وتتمثَّل العقلانيَّة المطلوبة عنده بالعقل الأداتي الذي يبرمج ويخطِّط للوصول إلى الأهداف المنشودة.

ز. قد غفل الإنسان الحداثي عن أنَّه عبد ومخلوق ومصنوع ومملوك لله تعالى، بل عدَّ نفسه خالقًا وصانعًا ومالكًا ومسيطرًا على الكون، ولهذا في الحقيقة نوع من الألوهيَّة والربوبيَّة البشريَّة التي تحاول أنْ تقطع علاقة الإنسان بما وراء الطبيعة.

ح. يريد الإنسان المعاصر أنْ يكتشف العالم الخارجي، ويتعرَّف على أبعاده وزواياه، وقد غفل عن اكتشاف نفسه، وعالمه الروحي، وعجائب وجوده، وجوانب ذاته، وطاقاته الإنسانيَّة. فهو يبذل قصارى جهوده للتصرّف في عالم الطبيعة، وتسخيره، واستعماره، واستثماره، وقد نسي نفسه وخالقه وربّه.

٢- العلمويَّة (Scientism):

تركِّــز العَلْمويَّة على أنَّ المنهج الوحيد المعتمد عليه في المعارف البشريَّة هو المنهج الحسّي التجريبي، فلا يمكن اكتشاف حقائق العالَم إلا على ضوء المنهج التجريبي الاستقرائي فحسب، فالمنهج التجريبي هو المنهج المتفوِّق والسائد على جميع المناهج العلميَّة، وهو الطريق الوحيد لكشــف الحقيقة. ولا شكَّ أنَّ الاتجاه الذي يركز على محوريَّة العلم التجريبي (Science) "قد اســتلهم من المدرســة الوضعيَّة المنطقيَّة التي ترى أنَّ القضايا الواقعيَّة العينيَّة هي القضايا التي لها قابليَّة التحقّق والإثبات التجريبي، لذا يرفض الاتجاه العلمي منهج الوحي والدين، ويحصر كشف الحقيقة في المنهج التجريبي والعلوم الطبيعيَّة فحسب.

والمشــكلة المركزيَّة في نظريَّة "العَلْمويَّة" تعود إلى حصر علل الأشــياء والظواهر في العلل والأســباب الماديَّة، ونفي الأسباب الغائيَّة والأصليَّة للأشــياء، والدين لا ينكر الوسائط الماديَّة والأسباب القريبة لحدوث الأشياء، بل يشجِّع الناس على اكتشافها والتدبّر فيها، ولكن لا يقصُر الدين الأســباب والعلل في الأســباب الماديَّة القريبة فقط، بل يبيِّن أنَّ هناك عاملاً وسببًا أصليًّا وراء الأسباب الظاهريَّة، وهو مسبِّب الأسباب وعلَّة العلل التي لا مؤثِّر في الوجود من دونها [1].

٣- العقلانيَّة (Rationalism):

من الركائز الأســاس للفكر العَلْماني التركيز على محوريَّة العقل البشري والعقلانيَّة الحديثة، في مقابل العقلانيَّة المتعاليَّة البرهانيَّــة المدعومة بالوحي. والمقصود من "العقلانيَّة" في الفكر الحداثي العَلْماني هو العقلانيَّة الأداتيَّة Instrumental rationality، ويختلف "العقل الأداتي" عن العقل العمــلي؛ لأنَّ العقل العملي يتضمَّن التكليف والأخــلاق والقِيَميَّة في ذاته، ويبيّن ما ينبغي للإنســان أنْ يعمله. ولكــنّ العقل الأداتي الآلي هو العقل الــذي يبرمج ويخطّط تخطيطًا دقيقًا للوصــول إلى الأهداف والمتطلَّبات المعينة في إطار الأمــور الماديَّة. يقوم العقل الأداتي بمحاسبات دقيقة وجزئيَّة لأجل تحقيق الغايات المنشودة، وتحصيل المصالح والمنافع المطلوبة

١ -ينظر: مصطفى عزيزي: الأسس الفكريَّة للعلمانيَّة، ٤٣-٤٤.

في أسرع وقت ممكن، وبأسهل طريقة ووسيلة متيسِّرة [1].

ومن خصائص العقل الأداتي:

أ. التركيز على النفعيَّة البراغماتيَّة (Pragmatism) التي تبرمج وتخطّط للحصول على أكثر منفعةٍ ممكنة، وتجعل الآثار العمليَّة للأشياء معيار الصدق والكذب للقضايا.

ب. إحلال الوسائل والأدوات محلّ الغايات والأهداف.

ج. التركيز على أنَّ الغاي تبرِّر الوسيلة.

د. الأنسنة ومحوريَّة ميول الإنسان ورغباته وشهواته.

ه. النسبيَّة والشكّيَّة.

٤-الإلحاد (Atheism) والربوبيَّة (Deism)

من المبادئ الرئيسة التي تعتمد عليها العَلْمانية "الإلحاد و"الربوبيَّة" أو الإله الغائب عن ساحة حياة البشر. والمراد من الإله الذي ينفيه الملحدون تاريخيًّا وفي الحاضر خصوصًا، ويثبته المتديِّنون قديمًا وحديثًا، هو الإله بالمعنى الخاصّ، أي الإله الفاعل والمدبّر معًا في التكوين والتشريع. فالملحدون إما نفوا مطلق الوجود الإلهي، وإما فرَّغوا الاعتقاد بوجوده عن أي قيمة إنسانيَّة، نتيجة سلب الإله لأي دور تدبيري بأي نحو من الأنحاء. والجدير بالذكر أنَّه ينبغي أنْ نشير إلى نظريَّة "إله الفجوات" (God of the gaps) التي تركِّز على الدور الإلهي في كل مورد عجزت فيه القوانين الطبيعيَّة المكتشفة عن إعطاء تفسير شامل لعمليَّات التكوّن في الطبيعة؛ إذ يستعين المنظِّر في العلوم الطبيعيَّة بالدور التدبيري للإله كلّما لم يتمكَّن من إيجاد تفسير طبيعي لحدث ما متوافق مع القوانين المكتشفة.

يُعدّ الإلحاد من أهم الأسس اللاهوتيَّة للعَلْمانية؛ لأنَّ الاتجاه العَلْماني يرفض الدور التدبيري والتشريعي لله -عزَّ وجلَّ- في إدارة المجتمع في شتَّى مجالاته الاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة والثقافيَّة وغيرها، ويعتمد على العقل الأداتي وتطوّر العلوم الطبيعيَّة والفيزيائيَّة في

١ - ينظر: محمد جواد محسني: مدخل الى العقلانيَّة العلمانيَّة، ص٨٣.

إدارة الإنسان والمجتمع [1].

هذه أهم الأسس العَلْمانية، وهناك غيرها من الأسس أعرضنا عنها مخافة الإطالة، مثل (الليبراليَّة، والنسبيَّة، والحقوق الطبيعيَّة، وغيرها....)

ثالثًا: العَلْمانية في الفكر العربي المعاصر

تقف مجموعة كبيرة من الأسباب والعوامل وراء ظهور الاتجاه العَلْماني في العالم العربي المعاصر وتبلوره، من أهمّها المواجهة الفكريَّة بين الإسلام والغرب في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، بل نستطيع القول إنَّ هذه المواجهة الفكريَّة ما زالت مستمرَّة، بل إنَّها أخذت أبعاد فكريَّة وثقافيَّة أكبر بكثير مما كانت عليه في التاريخ الذي ذكرناه آنفًا. فمنذ وصول الاستعمار الغربي إلى البلدان العربيَّة بعد انهيار الدولة العثمانيَّة، وما رافق هذا الاستعمار من ظروف سياسيَّة واجتماعيَّة وفكريَّة تمثَّلت بغزو نابليون لمصر، والبعثات التبشيريَّة، وظهور المطابع والصحف وحركة الترجمة والبعثات العلميَّة لأوروبا وغيرها.

مضافًا إلى وجود العوامل الداخليَّة التي شكلَّت الأرضيَّة الخصبة لظهور الحداثة والعَلْمانيَّة، فالفساد الذي كان ينخر في الحكومات والمجتمعات العربيَّة من جرَّاء التخلّف الذي عانت منه هذه المجتمعات جرَّاء السياسات الفاشلة للولاة العثمانيين، ومن بعدها وقعت هذه البلدان تحت الانتداب الغربي وما عانته من مشاكل على المستويات الإنسانيَّة كافَّة، وتأثّر كثير من الشخصيَّات الفكريَّة في العالم العربي بالفكر الغربي والحضارة الغربيَّة.

رابعًا: بشريَّة الدين عند (محمد أركون) ونقدها

أخذت العَلْمانية العربيَّة المعاصرة في النصف الثاني من القرن العشرين بُعدًا معرفيًّا وفلسفيًّا، مضافًا إلى بُعدها السياسي، وهذا ما نلاحظه في النتاج الفكري لبعض الشخصيَّات الفكريَّة العربيَّة المعاصرة، أمثال (محمد أركون) و(نصر حامد أبو زيد) و(أدونيس). وفي حديثنا عن أسس

١ - ينظر: مصطفى عزيزي: الأسس الفكريَّة للعلمانيَّة، ص٤٨-٤٩.

ومرتكزات العَلْمانية أشرنا الى مسألة الأنسنة التي تعدّ من أهمّ مرتكزات العَلْمانيَّة، وهي تعني تأليه الإنسان في مقابل الله -سبحانه وتعالى- أي جعل محوريَّة الإنسان في مقابل محوريَّة الله.

وقد طرح هذا المعنى (محمد أركون) الذي يعترف صراحة بعَلْمانيَّته، فيقول (أنا مدرِّس عَلْماني يمارس العَلْمنة في تعليمه ودروسه، وهذا يشكِّل لي نوعًا من الانتماء والممارسة اليوميَّة في آن معًا. أودّ أنْ أقول ذلك امامكم منذ البداية إنَّ وجودي في فرنسا علَّمني أشياء كثيرة إيجابيَّة وسلبيَّة عن تجربة العَلْمنة أو طريقة ممارستها وعيشها، وقد انتهى بي الأمر أخيراً إلى تلك الممارسة وتلك القناعة الفكريَّة التي تقول إنَّ العَلْمنة هي أوَّلاً وقبل كلّ شيء إحدى مكتسبات الروح البشريَّة وفتوحاتها. إنَّها بالنسبة إليَّ موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو محاولة الوصول لها [1]. وهو جعل أيضًا العَلْمانيَّة في مقابل جوهر الدين، والقِيَم، والعقل، والإنسان، وعلاقته باللّه. وإنَّ حاكميَّة الدين في جميع الأمور لا تشكِّل تهديدًا لاستقلال الإنسان في بُعديه الخُلُقي والسياسي فحسب بل تشكِّل تهديدًا لاستقلال إبستيمولوجيًّا العقل[2].

كذلك نراه يقسِّم الأنسنة الى قسمين: أنسنة متمركزة حول الله او التمركز اللاهوتي (الإسلامي، والمسيحي، واليهودي)، والأنسنة المتمركزة حول الإنسان العاقل سواء داخل المنظور الافلاطوني للمعقولات أم داخل الإطار المفهومي للتمركز المنطقي للأرسطيَّة [3].

وهذه النصوص الأركونيَّة واضحة جدًّا وقاطعة ايضًا بتبنِّيه الصريح للعَلْمانية، والذي يهمّنا في ذلك هو الأنسنة التي آمن بها والتي تعني جعل الإنسان محورًا في مقابل الله، وهذا التوجّه الفكري متأتٍّ وبصورة قطعيَّة من تأثّره بالفكر الغربي وخصوصًا ما بعد الحداثة، وهو قد أشار إلى ذلك في قوله الآنف الذكر (إن وجودي في فرنسا علَّمني أشياء كثيرة إيجابيَّة وسلبيَّة عن تجربة العَلْمنة أو طريقة ممارستها وعيشها.. إنَّ العلمنة هي أوَّلاً وقبل كلّ شيء إحدى مكتسبات الروح البشريَّة وفتوحاتها) فهو يعدّ العَلْمنة أحد الفتوحات الروحيَّة التي اكتسبتها نفسه من خلال عيشه في فرنسا.

---

١ - محمد أركون: العلمنة والدين، الإسلام، المسيحيَّة، الغرب، ص٩.
٢ - ينظر: محمد أركون: الاسلام والمسيحيَّة والعلمنة، ص٩.
٣ - ينظر محمد أركون، الأنسنة والإسلام، ص٣٣.

يتحدَّث أركون عن عقل محض، ويريد للأنسنة أنْ تتمركز حول هذا العقل المحض، بمعنى أنَّه يريد أنْ يعمل في مجال العقل الخالص من كلّ إحالة إلى أيّ مبدأ خارج عن نطاقه أو غريب عنه، أو هكذا هو يظنّ، مثل الله، والأفكار الأفلاطونيَّة، والقِيَم الخُلُقيَّة، هذا هو العقل الخالص الذي تجلَّى في الحداثة الغربيَّة؛ لأنَّ الحركة المتواصلة لتاريخ الغرب، من وجهة نظر (أركون) تكمن في قدرته على الخروج من الأزمات، ليتقدَّم كثيراً حتى يواجه عائقًا جديدًا، وعلى عكس ذلك، فإنَّ العقل الديني يبدو كأنَّه يستغل لحظات تأزم القيم والأيديولوجيات من أجل إعادة التأكيد على صحَّة مبادئه، وعدم المساس بتعاليمه التي تشمل كلّ ثوابت الوضعيَّة الإنسانيَّة. وإنْ لم يبيّن لنا (أركون) كيف استطاع العقل الغربي، أو الحركة المتواصلة لتاريخه، التغلّب على الأزمات، أو الخروج منها[1].

كذلك مما يُؤخذ على تقسيم (أركون) للأنسنة بهذا التقسيم (أنسنة لاهوتيَّة وأنسنة فلسفيَّة) أنَّه قابل بين النوعين، كأنَّما بينهما علاقة تناقض أو تضادّ، وهذا خلاف الواقع تمامًا؛ فنحن عندما نطالع النتاج الفلسفي للفلسفة اليونانيَّة (أفلاطون وأرسطو) نجد أن كلا الفيلسوفين كانا من الموحِّدين والمؤمنين بالأنسنة الإلهيَّة التي فضَّلت الإنسان وحفظت له مكانته السامية بين الموجودات، فـ(أفلاطون) يؤمن أنَّ كمال الإنسان يتحقَّق برحلته من عالم المادّة الى عالم المُثُل، فهو - أي الإنسان - في سير تكاملي سوف يتحقَّق في عالم المُثُل. أمَّا (أرسطو) وإنْ اهتمَّ بالإنسان بحدود وجوده الأرضي فهو يرى كماله -أي الإنسان- بتعقّله وسيره التكاملي الأرضي بقواه الإدراكيَّة التي هي من خلق الله (واجب الوجود).

ولم يتحدَّث (أركون) عن أنسنة إسلاميَّة متمركزة حول الله، ومتأتية من التواصل بين العلم والعمل في سلوك المؤمنين، ومسبوقة بمعرفة للأحكام المستنبطة من القرآن والسُنَّة، لسببين: الأوَّل منهما: لأنَّ (أركون) ليس له معرفة بالأحكام المستنبطة من القرآن والسُنَّة، فهو مؤرِّخ فكر، وليس فقيهًا، وثانيًا لأنَّ الأنسنة عنده ليس لها إلا معنى واحد، هو أنَّها لا تكون إلا عَلْمانية متمركزة حول الإنسان[2].

١ - ينظر: علي حسن هذيلي: نزعة الأنسنة عند محمد أركون ونصر حامد أبو زيد.. مقاربة نقديَّة، ص٨٤.
٢ - ينظر: علي حسن هذيلي: نزعة الأنسنة عند محمد أركون ونصر حامد أبو زيد.. مقاربة نقديَّة، ص٨٦.

وقد امتدَّت الأنسنة الأركونيَّة إلى مسألة الوحي، وجاءت بفهم حداثي للوحي؛ حيث يقول «إنَّ الوحي يعني حدوث معنى جديد في الفضاء الداخلي للإنسان، هذا المعنى يفتح إمكانيَّات لا نهائيَّة أو متواترة من المعاني بالنسبة الى الوجود البشري..... وتحديدنا الخاصّ الذي نقدِّمه عن الوحي يمتاز بخصيصة فريدة هو أنَّه يستوعب بوذا وكنفوشيوس والحكماء الأفارقة وكلّ الأصوات الكبرى التي جسَّدت التجربة الجماعيَّة لفترة بشريَّة ما، من أجل إدخالها في قدر تأريخي جديد، وإغناء البشريَّة عن الإلهي»[1].

ووفقًا لهذا القول: إنَّنا أمام اختلاف جذري بين تفسير الوحي باعتباره معطى إلهيًا، وبين اعتباره منتجًا بشريًّا، وإذا أردنا أنْ نعرض هذا الموضوع بأسلوب علميّ، فيمكن القول إنَّنا أمام فرضيتين في تفسير ظاهرة الوحي: تقول الفرضيَّة الأولى إنَّ الوحي معطى إلهي وفق الرؤية الإسلاميَّة، وتقول الفرضيَّة الثانية إنَّ الوحي منتج بشري وفق الرؤية الحداثيَّة.

وعندما نواجه فرضيّات عدّة في تفسير ظاهرة معيّنة، فإنَّه لا يمكن القبول بفرضيَّة معيَّنة منها في إطار المنهج العلمي إلا إذا سقطت الفرضيّات الأخرى، واستطاعت تلك الفرضيَّة أنْ تبرهن على صحَّتها بالطرق العلميَّة، وإذا لم تستطع القراءة الحداثيَّة أنْ تقوم بهاتين الخطوتين، فهذا يعني أنَّها مجرَّد فرضيَّة لا يمكن اعتمادها ولا القبول بها، وسيكون ذلك اعتمادًا على الظنّ الذي لا يغني من الحق شيئًا، وستكون مجرَّد افتراض غير علمي[2].

لم تقدَّم القراءة الحداثيَّة - في الواقع - شيئًا في المجالين، لا في مجال البرهنة على صحّة تفسيرها لظاهرة الوحي، ولا في البرهنة على بطلان القراءة الإسلاميَّة التي تقول إنّ الوحي هو كلام الله تعالى، والقراءة الحداثيَّة للوحي تعني تكذيب النبي ﷺ في ما يدّعيه، والنبي يدّعي أنَّه يتلقّى خطابًا نازلاً إليه من عالم الغيب، وأنَّ ثمَّة ملكًا عظيمًا اسمه جبرئيل (الروح الأمين هو الذي يتولىَّ نقل هذا الخطاب، وأنَّ هذا الخطاب ليس خاضعًا لإرادته ولا إلى تجربته الشخصيَّة، هذه المفاهيم التي يؤكِّدها القرآن الكريم ستكون مجرَّد افتراءات وأكاذيب أو خيالات وظنون توهَّمها النبي أو افتعلها وابتكرها. وليس ثمَّة شيء نازل من الله بل هي إيحاءات قلبيَّة أشبه بما يجري

١ - محمد اركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص٨٣-٨٤.

٢ - ينظر: صدر الدين القبانجي: البنى الفوقيَّة للحداثة، ص١٦٦.

في تجـارب الصوفيَّة، فلا يوجد جبرائيل ولا ميكائيـل، ولا لوح محفوظ، ولا كتاب مكنون ولا كلام لله، ولا ملائكة له، إنَّما هو كلام النبي نفسـه قد خُيِّل إليه أنَّه نازل من عالم السماء! وهكذا تحولـت حقيقة الوحي إلى خيال نبوي بحسـب الحداثيين، وهذا تكذيـب بآيات الله ومحاولة لقراءتها وفهمها على أساس الظن، وهو ما يندّد به الله -تعالى- في القرآن الكريم: ﴿أَكَذَّبْتُم بِئايَتِي وَلَمْ تُحِيطُوا بِهَا عِلْمًا﴾ [النمل: ٨٤]، وقد يطالب الحداثيّون بالبرهان الذي يدلّ على صحّة القراءة الإسلاميَّة، التي ترى أنَّ الوحي معطى إلهي وليس منتجًا بشريًّا؛ حيث إنّه قد يقال إن هذه القراءة مجرّد فرضيَّة أيضًا، وينبغـي تقديم برهان يدلّ على صدقها وصحتها؟ ويمكن الجواب عن هذا الاشكال بأنّ هذه القراءة تستمدّ صحّتها وشرعيَّتها، والبرهان على صدقها من صدق النبوَّة نفسها، ولا تحتـاج إلى برهان آخر من خارج دائـرة النبوَّة؛ ذلك أنَّنا إذا آمنّا بصدق النبي (صلى الله عليه واله وسـلم)، فإنَّ علينا أنْ نسأل النبيّ نفسه عن تفسـيره للوحي وللنبوّة، ويجب علينا التصديق بالجواب، ولا يحقّ لنا مطالبته بالبرهان؛ لأنّ ذلك يعني أنَّنا لم نصدّق به ولم نؤمن برسالته [1].

خامسًا: بشريَّة الدين (عند نصر حامد أبو زيد) ونقدها

تتجلَّى الأنسـنة في فكر (نصر حامد أبو زيد) في عناويـن متعدَّدة أهمّها بشريَّة الدين وبشريَّة الوحي وتأريخانيَّة القرآن، وقد جاهر بعَلْمانيته في كتابه «التفكير في زمن التكفير» بقوله: «العَلْمانية في جوهرها ليسـت إلا التأويل الحقيقي والفهم العلمـي للدين»[2]. ووفقًا لهذا القول، فإنَّ (أبو زيـد) يقوم بإحلال الإنسـان محلّ الله؛ لأنَّ الإنسـان هو الذي يقوم بعمليَّة التأويل والتفسـير، وبالتالي فإنَّ الإنسـان سوف يختار المعنى الذي يناسـبه، وهذا الأمر سوف يفقد الدين والقرآن قدسـيَّته ويصبـح بشريًّا. ولقـد صرَّح (أبو زيد) بذلك بقولـه: «إنَّ القرآن - محـور حديثنا حتى الآن - نـصّ دينـي ثابت من حيث منطوقـه، لكنَّه من حيث يتعرَّض له العقل الإنسـاني ويصبح (مفهومًا) يفقد صفة الثبات، إنَّه يتحرّك وتتعدَّد دلالته. إنَّ الثبات من صفات المطلق والمقدَّس، أمَّا الإنساني فهو نسبي متغيّر، والقرآن نصّ مقدّس من ناحية منطوقه، لكنَّه يصبح مفهومًا بالنسبي

١ - صدر الدين القبانجي: البنى الفوقيَّة للحداثة، ص١٦٧-١٦٨.
٢ - ينظر: نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ص٦٠ و٨٣.

والمتغيّر، أي من جهة الإنسان، ويتحوّل إلى نصّ إنساني (يتأنسن)، ومن الضروري هنا أنْ نؤكِّد أنَّ حالة النصّ الخام المقدّس حالة ميتافيزيقيَّة لا ندري عنها شيئًا إلا ما ذكره النصّ عنها، ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغيّر والنسبي. النصّ منذ لحظة نزوله الأولى -أي مع قراءة النبيّ له لحظة الوحي- تحوَّل من كونه (نصًّا إلهيًّا) وصار فهمًا (نصًّا إنسانيًّا)؛ لأنَّه تحوّل من التنزيل إلى التأويل»[1].

وهناك مجموعة دلالات يمكن الإشارة إليها وفقًا لرؤية (أبو زيد) للقرآن الكريم، وهي:

١. إنَّ النصّ الحقيقي الفاعل إنسانيًّا وتأريخيًّا إنَّما هو النصّ التأويلي لا النصّ التنزيلي فما دام النصّ التنزيلي ميتافيزيقيًّا وفق هذه الرؤية، حيث لا حضور ولا فاعليَّة له على مسرح الوجود الإنساني، عندها فلا مصداق له بالضرورة على أرض الواقع، والنصّ الحقيقي العامل إنَّما هو «التأويل» العمليّ المتفاعل مع الحياة، ما دمنا نتكلَّم عن النصّ باعتباره حضورًا متحرِّكًا ومؤثِّرًا إنسانيًّا وتأريخيًّا.

٢. أنسنة النصّ؛ بمعنى الإنجاز الإنساني للنصّ دلالةً ومضمونًا، وإنْ أكَّد (أبو زيد) إلهيَّته على مستوى المنطوق. فهذا التأكيد لا جاهزيَّة له في الوعي أو الواقع، والجاهزيَّة هنا للدلالة النصّيَّة للنصّ المنتجة إنسانيًّا، تلك الدلالة المرتبطة بجاهزيَّة الوعي، وجاهزيَّة الوسط، وجاهزيَّة الاستعداد الزمكاني لإنجازها، فأنسنة النصّ تبدأ منذ لحظة تعقّله الإنساني لتحوّله إلى نصّ تأويلي، وهنا فالنصّ إنساني لا محالة؛ لأنَّ القيمة الأساس هي قيمة الدلالة، وهي التأويل الإنساني وفق هذه القراءة.

٣. إنجاز الواقع للنصّ، فالنصّ هنا هو نتاج الواقع بكلّ شخوصه وفاعليَّاته ورموزه ومناخاته. فوفق هذه الرؤية؛ فإنَّ الفاعل التكويني للنصّ -مضمونًا ودلالةً- إنَّما هو الواقع الإنساني التأريخي، ولأنَّ هذه الفرضيَّة أدخلت حتى شخص النبيّ المتلقّي للنصّ التنزيلي ضمن دائرة المتغيّر والنسبي، وقاعدة المتغيّر والنسبي هي قاعدة حركيَّة الواقع وتدافع عناصره المتعدِّدة لإنتاج مستوى الدلالات والمضامين للتجارب، عندها

١ - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص١٢٥ - ١٢٦.

تكون عناصر الواقع في أبعادها داخلة في جنس القراءة الإنسانيَّة ولونها للنصّ التنزيلي. وبعد، فالتأويل المنتج من خلال هذه القراءة إنَّما هو مصداق للواقع وانعكاس لمستواه ودرجته، ومثل هذه النتيجة تؤكِّد إفراز الواقع للنصّ ولو على مستوى الدلالة.

٤. صوريَّة النصّ ورمزيَّته دون فاعليّته الدلاليَّة المستقرّة على أي صعيد دلالي كان. فهذه الفرضيَّة تستبطن بالتبع نفي الاستقرار الدلالي والمضموني للنصّ في أبعاده المختلفة، باعتبار أنَّ الواقع هو المنتج للدلالة، وبلحاظ حركيَّة هذا الواقع وتغيّره المتواصل تكون عندها دلالات النصوص متحرّكة وغير مستقرّة، أي إنَّ النص هنا نصّ صوريّ في حقيقته، والواقع هو الذي يضخّ إليه المضمون ويُحدّد له الدلالة بشكل وآخر؛ لأنَّ الواقع هو المنتج للنصّ التأويلي من هذا النصّ الرمزي[1].

إنَّ (أبو زيد) لم يُفكّك أقسام الدلالة المستفادة من النصّ القرآني عندما يقوم بالتعميم في نقده للخطاب الديني ليشمل أنواع الدلالة كافَّة، ليضعها في سلّة التأويل الإنساني؛ لأنَّ دلالة لفظ (النصّ) يحمل على وجوه متعدّدة:

أ. النصّ بالمعنى الأخصّ؛ وهو اللفظ الذي لا يحتمل -بحسب نظام اللغة العربيَّة وأساليب التعبير- إلا إفادة مدلول واحد إفادة يقينيَّة أو باعثة على الاطمئنان، فإنَّ مستوى الدلالة للنصّ هنا توفّر اليقين للمتلقّي بأنَّ هذا هو مراد المتكلّم بشكل قاطع لا يحتمل معنى آخر، وهو مطابق لتعريف القرآن، كقوله تعالى ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أحد**﴾ [الإخلاص: ١]، ﴿**وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا**﴾ [الكهف: ٤٩]، ﴿**إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ..**﴾ [البقرة: ١٧٣]. وهذا النوع من النصّ يحمل ويشتمل على الحصانة الذاتيَّة التامَّة المانعة من سريان قناعات المتعاطي وإسقاطات المتلقّي لفهمه المسبَق على النصّ جزاء وضوحه الدلالي القاطع، وهذا ما أدَّى بالعلماء إلى تثبيت قاعدة (لا اجتهاد مع النصّ)؛ إذ ليس للجهد الإنساني الاجتهادي هنا من دور في تحديد وتعيّن

١ - ينظر: حسين درويش العادلي: حرب المصطلحات، ص٩٧-٩٨.

معناه سواء كان عقديًّا أم قِيَميًّا أم تشريعيًّا، بسبب وضوحه الدلالي الكامل.

ب. الظاهـر؛ وهو النصّ الـذي يحتمل أكثر من معنى سـتوحيه لكنَّ أحدهما هو المتبادر والظاهر من اللفظ حسـب قواعد الفهم اللغوي. والمعنى الظاهر لا يمكن التسـليم بقَبوله دليلاً على إرادة المتكلِّـم بل يكون المعنى الآخر الأقلّ ظهورًا هو المقصود. وضرورة استعمال هذا النوع من اللفظ هو لتقريب المعنى إلى ذهن المخاطب، وهنا يبرز التأويل الذي لا يكون إلا بدليل إضافي وقرينة صارفة عن المعنى الظاهر إلى المعنى المحتمل... فقول النصّ ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْـتَوَى**﴾ [طه: ٥]، يسـتفاد من ظاهر اللفظ المعنى الحسّي للعرش والاسـتواء، لكنَّ الأدلَّة والقرائـن تدعو إلى العدول عن المعنـى الظاهر إلى المعنـى المحتمل، ومن القرائن قول النصّ ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِـيرُ**﴾ [الشـورى: ١١]، ومـن الأدلَّة شـهادة الدليل العقلي بـأنَّ العرش والاستواء يفيدان التجسيم والتحديد، والله -تعالى- منزّه عن ذلك.

ج. المجمل؛ وهو اللفظ الذي يحتمل أكـثر من معنى لكنَّ هذه المعاني متكافئة ومتعادلة في ظهورها، فليس فيها ظاهر أو أظهر، كقول -تعالى-﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ**﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فكلمة قروء هنا تعني بحسب اللغة؛ الطهر والحيض. فمضافًا إلى منهجه في نفي الدلالة المحدَّدة أو القول بأنستها من خلال التأويل، فإنَّه استخدم المفهوم المعاصر للنص على أساس كونـه تأويلاً دون أنْ يُـبرز أو يؤكِّد أيَّ نوع من الدلالـة الثابتة للنصّ ولو على المعنى القديم لكلمة النصّ التي أشار إليها[1].

كذلك في نصوص أخرى يجاهـر (حامد أبو زيد) ببشـريَّة الدين وتأريخانيَّته بصـورة واضحة جـدًّا، فنراه يؤكّد هذا المعنى بقوله: «الأحـكام والتشريعات جزء من بنية الواقع الاجتماعي في مرحلة اجتماعيَّـة محدّدة، ويجب أنْ تقاس أحكام النصوص الدينيَّة وتشـــريعاتها -وتتحدّد

١ - ينظر: حسين درويش العادلي: حرب المصطلحات، ص٩٦-٩٤.

دلالاتها- من واقع ما أضافته بالحذف أو الزيادة إلى الواقع الاجتماعي الذي توجَّهت إليه بحركتها الدلاليَّة الأولـــى»[1].

ويقول في نصّ آخر أيضًا: «إنَّ العقائد تصوّرات مرتهنة بمستوى الوعي وبتطور مستوى المعرفة في كلّ عصر، ولا شـكَّ بأنَّ النصوص الدينيَّة اعتمدت - شـأنها شأن غيرها من النصوص- على جدليَّـة المعرفة والأيديولوجية في صياغة عقائدها. يحيل المعرفي التاريخي بالضرورة إلى كثير من التصوّرات الأسطوريَّة في وعي الجماعة التي توجَّهت لها النصوص بالخطاب، بينما يحيل الأيديولوجي - نظام النصّ - إلى وعي مغاير...إنَّ النصوص الدينيَّة ليست في التحليل الأخير إلا نصوصًا لغويَّة، بمعنى أنَّها تنتمي الى بنية ثقافيَّة محدودة جرى إنتاجها طبقًا لقوانين تلك الثقافة التي تعدّ اللغة نظامها الدلالي المركزي»[2].

ويقـول أيضًا: «ما زال الخطاب الديني يتمسَّـك بوجود القرآن في اللـوح المحفوظ اعتمادًا على فهم حرفي للنص، وما زال يتمسَّك بصورة الإله الملك بعرشه وكرسيّه وصولجانه ومملكته وجنوده الملائكة، وما زال يتمسّـك بالدرجة نفسها من الحرفيَّة بالشياطين والجنّ، والسجلَّات التي تدوّن فيها الأعمال، والأخطر من ذلك تمسّكه بحرفيَّة صور العقاب والثواب، وعذاب القبر ونعيمه، ومشاهد القيامة، والسير على الصراط.. إلى آخر ذلك كلّه من تصورات أسطوريَّة»[3].

ويمكننا تسجيل عدَّة ملاحظات على رؤية (أبو زيد) هذه [4].

لا يمكن اعتبار الخـبرة البشريَّة مصدرًا وحيدًا للمعرفة بل إنَّها تتحرّك في مسـاحات محدّدة خاضعة للحسّ والمشاهدة والتجربة، أمَّا ما عدا ذلك فإنَّها بأدواتها الحسّيَّة لا تصل إلى سواحله، ولا تتمكَّن من اكتشافه، كما أنَّها لا تستطيع أنْ تنفيه وتبرهن على بطلانه بل لا بدّ من الاعتماد على مصدر آخر في اكتشاف تلك المساحات الغيبيَّة غير الماديَّة، وذلك المصدر هو الوحي الإلهي.

يعارض الفكر الديني الحداثة في قراءتها للنبوّة؛ لأنَّ الفكر الديني يفهم النبوّة باعتبارها ارتباطًا

١ - نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص١٣٥.
٢ - نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص١٣٥.
٣ - نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص١٣٥.
٤ - ينظر: صدر الدين القبانجي: البنى الفوقيَّة للحداثة، ص١٤٤-١٤٨ و٢١٠-٢١٣.

بالغيب، وما هو فوق بشريّ، وهذا ما ترفضه الحداثة، ولا بدّ من الإشـارة إلى أنَّ القراءة البشريَّة للنبوّة هي نفي للنبوة بمعناها الإسـلامي، كما أنَّها تتضمَّن تكذيبًا لمعطيات النبوّة، وخاصّة في مـا يرتبط بالملائكة، والجنّة والنار، والشـياطين، والجنّ وغير ذلك، وحينما يفترض الحداثيون إمكانيَّـة تأويل ما جاء به القرآن الكريم في كل تلك الموضوعـات، ما يجعلها مجرَّد رؤى زمنيَّة أسطوريَّة تتناسب مع مقاطع تاريخيَّة معيّنة في ثقافة البشر، وتنسجم مع مستوى الوعي البشري السـائد في النصّ دون أنْ تعبرِّ عـن حقائق ثابتة، فإنَّ هذا الافتراض سـوف يهدم بناء المنظومة الدينيَّة كلّه، ويجهز على خطابها، فماذا سيبقى من الدين إذا لم يكن الوحي وحيًا، ولا الملائكة ملائكة، ولا القيامة هي القيامة، وإنَّما هي مجرَّد تفاسير شخصيَّة قدَّمها النبيّ ﷺ لتجربته وبما يتناسب مع وعي الناس وقتذاك، وليس ثمَّة ملائكة، ولا وحي، ولا جنَّة، ولا نار، ولا حشر، ولا نشر، ولا غير ذلك ممَّا جاء به النصّ القرآني الصريح.

إنَّ وضع الخبرة البشريَّة بمسـتوى الشـاهد الأوحد على صحَّة المعلومة أو عدمها هو نسف لـكلّ البناء الفلسـفي للدين القائم على أسـاس الإيمان بالغيب. وإنَّ احـترام الدين لمعطيات الخـبرة البشريَّة، يعني أنَّـه يعطيها الحقّ في فهم النصّ والاجتهاد فيـه، ويعطيها الحقّ في تفهّم المعتقـد الديني ومقاربته مع العقل البشريّ، ويعطيها الحـقّ في ملء منطقة الفراغ بالتشريعات المدنيَّة المتحرِّكة، ويحثّها على تسخير الطبيعة والهيمنة عليها، ولا ينكر الدين التطوّر الحاصل في الخبرة البشريَّة، كما لا ينكر التطوّر الحاصل في عالم الوجود والطبيعة، لكنَّه يرفض أنْ يكون الفكر البشري خاضعًا لتحوّلات جوهريَّة تستدعي بناء فكريًّا ونسقًا ثقافيًّا جديدًا؛ بل تعتقد الرؤية الدينيَّة أنَّ المسارات الفكريَّة للإنسان ثابتة وستبقى كذلك؛ حيث لا يمكن أنْ تتحوَّل السرقة إلى أمر جميل، ولن يتحوَّل الصدق إلى صفة قبيحة، كما لا يمكن أنْ نتصوّر أنَّه سيأتي يوم يكون فيه مجموع ١ + ١ = ٥، أو أنْ يتحوَّل المثلث إلى شكل ذي أربعة أضلاع.

إنَّ الاجتهاد الإسلامي يعتمد في فهم النصّ الشرعي على قواعد اللغة والدلالة بكلّ معطياتها، وبكلّ ما اكتشـفه الفكر البشري والبحث العلميّ في مجال الألسـنيَّات؛ حيـث إنَّ قواعد اللغة والدلالة تعتبر أساس فهم النصّ الديني (القرآن والسنّة)، ويخطئ من يظنّ أنَّ الفكر الديني يرفض اعتماد قواعد اللغة والدلالة، أو أنَّه ينكر النظريَّات الحديثة المطروحة في إطار علم الألسنيَّات،

التي تسعى إلى اكتشــاف المدلول الواقعي للنصّ الديني؛ حيث إنَّنا نجد أنَّ علماء أصول الفقه قد أَولوا هذا الموضوع اهتمامًا بالغًا بل سبقوا فيه كثيراً من علماء اللغة، ويمكن مراجعة نظريَّات الأصوليين في ما يتعلّق بالدلالة في القسم الأول من بحوث علم أصول الفقه المسمَّى «مباحث الألفــاظ»؛ حيث يمكن ملاحظة العمق المنهجي المطروح فيهــا، كما تبرز جديَّة البحث ودقّته لدى الأصوليين في استعراضهم النظريَّات المطروحة في إطار علم الألسنيّات بغية اختيار النظريَّة الأقرب للصواب.

إنَّ المشــكلة التي يعاني منها الحداثيّون هي شــياع روح التقليد والتبعيَّــة؛ حيث افترضوا أنَّ النص الديني القرآن والســنة ليس له مدلول ثابت بل له مداليل متعــدّدة يضعها القارئ المتلقّي نفســه، بمعنى أنَّ الأحكام أو المعتقدات الشرعيَّة لن تكون ثابتة، وهذه النظريَّة اللغويَّة في علم الألســنيَّات هي التي توصَّل إليه العالم اللغوي (دي سوسير - Ferdinand de Saussure) الذي رأى أنَّ الكلمات لا تدلّ على المعاني الواقعيَّة؛ بل تدلّ على الصورة الذهنيَّة التي تحدث في ذهن المتلقّي، وهذا يعني أنَّ المتلقّي هو الذي يصنع المعنى، وهكذا يكون (دي سوســير) قد اقترب مــن نظريَّة موت المؤلِّف؛ حيث اعتبر أن لا دلالة للنص أيّ نص كان في نفســه؛ بل الدلالة هي فعل يقوم به المتلقّي نفســه، وأنَّ أيَّ بحث عن المقاصد الحقيقيَّة لمؤلّف النصّ هو بحث عديم الجدوى، وهذا يعني أنَّنا ســوف نبتعد عن الصواب حينما نبحث عن المدلول الذاتي والواقعي للنصّ الشرعي المتمثِّل بالقرآن والسُــنَّة الشريفة، فلا يوجد هنا مدلول من هذا القبيل، ولا توجد إرادات واقعيَّة لصاحب النصّ.

يقــول (نصر حامــد أبو زيد) بعد بيانه لنظريَّة (دي سوســير): «هذا التصــوّر الذي صاغه دي سوسير أنهى وإلى الأبد التصوّر الكلاسيكي عن علاقة اللغة بالعالم بوصفها تعبيراً مباشرًا عن هذا العالم، لقد صارت العلاقة بين اللغة والعالم محكومة بأفق المفاهيم والتصورات الذهنيَّة الثقافيَّة، إنَّهــا لا تعبرِّ عن العالم الخارجي الموضوعي القائم؛ لأنَّ مثل هنا العالم-إن كان له وجود- يعاد إنتاجه في مجال التصوّرات والمفاهيم»[1].

١ - نصر حامد أبو زيد: التفكير في زمن التكفير، ص٥.

إنّ مشـكلة الحداثيين أنَّهم يعمّمون فكرة التاريخانيَّة إلى الأنبياء أنفسـهم، وحتى نبيّنا الأكرم ﷺ وهو خاتم الرسـل والأنبيـاء، فإنَّهم يتعاملون مع مـا جاء به أيضًا على أسـاس التاريخانيَّة والمرحليَّـة، وذلك انطلاقًا من التحليل نفسـه الذي يذكرونه في بيانهم لنتـاج الفقهاء والعلماء والمفسّرين والعرفاء؛ لأنَّ النبي ﷺ من وجهة نظرهم هو مفسّر وقارئ للوحي، ومن الطبيعي أنْ يخضع - باعتباره بشرًا - لطبيعة المناخات الفكريَّة التي يعيشها! وحينئذٍ، فإنّ ما يأتي عنه من قرآن أو سُنَّة سيكون متناسبًا مع ظروف المرحلة التي عاشها، ومع طبيعة مناخاتها الفكريَّة والخُلُقيَّة، فحينما يعيش النبيّ ﷺ في مجتمع ذكوري، فمن الطبيعي أنْ تكون قِيَمه وتشريعاته متناسبة مع هذه الخلفيَّة الخُلُقيَّة، ويحتمل أنْ يضيف شيئًا من التعديل أو التصحيح عليها، ومن المحتمل أنْ يقرّها بالكامل. وعلى سبيل المثال، فقد كان النبي ﷺ يعيش في مجتمع تنتشر في ثقافته الغزو والثأر؛ لذا فإنَّ من الطبيعي أنْ يكون ما أتى به متوافقا مع تلك القِيَم. نعم، قد يحصل ذلك بإضافة بعض التعديلات الشـكليَّة، أو التحويرات الإصلاحيَّة عليها. فيتحـوّل الغزو إلى ثقافة الجهاد، والثأر إلى قانون القصاص وهكذا، وهذا هو ما يقصده الحداثيون بتاريخانيَّة المعرفة الدينيَّة، فهم يتحدّثون عن تاريخيَّة النصّين القرآني والنبوي، وليس عن تفاسير المفسّرين وآراء المتكلّمين.

إنَّ مثل هذه الرؤية سـتدفع الحداثيين إلى القول بـضرورة إخضاع العقائد التي جاء بها النبي ﷺ إلى النقد والتمحيص العقلي الذي يزيل عنها كلّ الإضافات والصور المرحليَّة البشريَّة المحدودة ويحتفظ بجوهرها، فالتوحيد مثلاً هو الجوهر، أما سائر ما أضيف إلى ذلك من صور وأوصاف، فهي مـن فعل الأصابع البشريَّـة المرحليَّة التاريخيَّة التي رسـمت اللوحة بألوانها ومقاسـاتها، فالحديث عن سـميع عليم، خالق، ومصوّر، ورزاق وكذلك ذي العرش، وبيده الملك، وغيرها من الصور التي رسـمتها عقليَّة النبي ﷺ للـذات الإلهيَّة هي صور لا ضرورة للقبول بها، بل لا بدَّ مـن نقدها وقراءتها بصورة قد تكون مغايرة تمامًا عما جاء به الوحي، وكذلك الأمر في ما يتعلَّق بالملائكة، والجنّ، والشياطين والكلام نفسه يسري إلى التشريعات الدينيَّة، فإنَّ المهمّ منهـا هو أهدافها ومقاصدها ومسـاراتها الكبرى، كالعدل والمسـاواة، والحريَّة وغير ذلك، وهـذا يعني أنَّه ينبغي أنْ تخضع تلك التشريعات لتلك المقاصد الكبرى، وأما ما عداها فهو تاريخي مرحلي متحرّك لا ضرورة للالتزام به، فلم يبق مجال في زماننا هذا للالتزام بما ورد في

قوله تعالى: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ**﴾ [النساء: ٣٤]، أو قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنى**﴾ [الإسراء: ٣٢]، ولا الحديث عن وجوب الزكاة في الغلّات الأربع أو الأنعام الثلاثة، وهكذا فإنَّ كلّ شيء مرهون بوقته، وزماننا هذا قد عبر تلك الثقافات إلى آفاق جديدة.

سادسًا: بشريَّة الدين عند (أدونيس) ونقدها

يتَّفق (علي أحمد سعيد) «أدونيس» مع (نصر حامد أبو زيد) في مسألة بشريَّة الدين وخصوصًا القرآن الكريم، فنراه يقول في ذلك: «وربما أثارت عبارة الكتابة القرآنيَّة تساؤلاً؛ وذلك أنَّ القرآن نزل وحيًا وبُلِّغ شفويًّا، والكتابة عمل إنساني قام به أشخاص كُلِّفوا به، والجواب عن هذا التساؤل هو أنّني أتحدّث عن النص القرآني كما دُوِّن استنادًا إلى سماعه من ناقله النبي الذي سمعه مباشرة من الوسيط بينه وبين الله -الملاك جبرائيل- ممّا تجمع عليه الروايات كلّها...إنَّني أتكلّم عن الكتابة القرآنيَّة بوصفها نصًا لغويًا خارج كلّ بُعد دينيّ نظرًا وممارسةً نصًّا نقرؤه كما نقرأ نصًّا أدبيًّا»[1]. وقد ذهب (محمد أركون) إلى هذا المعنى نفسه؛ حيث يقول: «نلاحظ أنَّ الخطاب القرآني قد صيغ أو ركّب لغويًّا بصفته جهدًا ذاتيًّا مبذولاً لرفع نفسه إلى مستوى كلمة الله الموحَى بها، هذا في حين أنَّ المعارضين المكّيين كانوا يرفضونه بوصفه كاذبًا... نحن نقول اليوم إنَّه كلام ذو سلطة مشابهة لسلطة العديد من الأقوال الأخرى السابقة التي شهدتها منطقة الشرق الأدنى»[2].

إنَّ هذه النصوص واضحة في التمييز بين كلام الله الموحى والقرآن الذي نطق به الرسول ﷺ، كأنمَّا ما نطق به الرسول ﷺ هو من صنعه وإنشائه وفهمه، أما الكلام الإلهي فهو يختلف عن هذا القرآن، وهذا الأمر خطير جدًّا؛ لأنَّه يسحب القدسيَّة من القرآن ويتحوَّل من كلام إلهي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه إلى نصّ أدبيّ تختلف الأذواق والأمزجة في النظر إليه وفهمه.

إنَّ (أدونيس) ينزع في فكرته هذه ورؤيته إلى النص القرآني إلى إزالة أيّ يقين موجود، وجعل الخطاب القرآني مجرَّد خطاب قابل للتفكيك بعدد القرَّاء المقبلين على قراءته ومدارسته من خلال لغة النصّ وتأويله، فهو يتمرَّد على البنيويَّة التي ترى في اللغة مجالاً خصبًا وأداة في فهم النصّ

١ - أدونيس: النص القرآني وآفاق الكتابة، ص١٩.
٢ - محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، ص٢١.

القــرآني، بمعنى أنَّ الخطاب الأدونيسي على وفق هذه الرؤى التــي تعتمد اللغة أوَّلًا ثمَّ المجاز والتأويل، وإرجاع النصّ الى المثال الذي يسكن الغيب والمتمظهر في صورة الكتاب في الأرض، وتعــدّد القراءات بعدد القرّاء، يمثِّل خطابًا مركَّبًا ومعقَّدًا ينظر إلى النصّ كونه لغة لكنَّها لغة إلهيَّة متعلِّقــة بالمثال، ومطلقة لكنَّها عندما نزلت الى الأرض تعلَّقت بالنســبي، فاختلط فيها المطلق بالنســبي، فاحتاج هذا الاختلاط إلى بنية فكريَّة ونظريَّة وأدوات لتحليله تتلاءم مع هذا الحضور المركّب الذي تشابكت أعضاؤه مع بعضها تشابكًا عضويًّا .

لذا، كان على (أدونيس) عندما يريد أنْ يفهم النص القرآني ويقرأه قراءة مناسبة أنْ ينهج منهجًا تأويليًّا، وأنْ يخرج من البنية الدينيَّة التي يرى أنَّها محدّدة للدلالة، وأنْ يكون الدين مجرَّد تجربة شــخصيَّة؛ لأنَّ المتلقّي الكامل أو كما يســمّيه (أدونيس) الإنســان الكامل هــو الذي يمكنه أنْ يوحّد بين لغة الكتاب الظاهرة والباطنة؛ فاللغــة الظاهرة هي اللغة الوضعيَّة والعرفيَّة والاتفاقيَّة، فيما تكــون لغة الباطن ذائبة وأنَّ بينهــما تعارضًا لا يمكن أنْ يُزيله إلا الإنســان الكامل، أو كما يُطلق عليه بالقارئ المثالي أو المبدع الضمني الذي يستطيع أنْ يقبض على الدلالة إنْ أمكنه من خلال الشقوق التي يفتحها النصّ للقارئ، وهذا ما يتعارض مع التوجّه الديني؛ وذلك لأنَّه يلغي قدســيَّة النص القرآني؛ إذ إنَّ إحداث ثغرات فيه يعني أنَّه مجرَّد نصّ لغوي يمكن إحداث ثغرات في تماســكه النصّي فيستطيع القارئ النفاذ من خلالها والعمل على تشظيته من الداخل وإحالته إلى أجزاء متناثرة [1] .

وإذا كان هــذا القرآن قد نزل على قلب النبي ﷺ، وصيــغ بصياغة عربيَّة، وبلغة بشريَّة، فهل يعني ذلك أنَّه ليس كلام الله؟ وهل يعني ذلك سلب القدسيَّة عنه كما يقول الحداثيون، وينطوي هذا الكلام على خداع ومغالطة وتمويه للحقيقة؛ حيث إنَّه لا بدَّ من التمييز بين لغة الخطاب وبين هويَّة الخطاب، فلغة الخطاب هي لغة بشريَّة وعربيَّة، باعتبار أنَّها تخاطب البشر بلغة العرب، لكن ذلك لا يحوّل هويَّة الخطاب إلى هويَّة بشريَّة؛ بل تبقى هويته إلهيَّة، ويمكن القول إنَّ بشريَّة لغة الخطــاب لا تعني بالضرورة بشريَّة هويَّة الخطاب، فالقرآن هو بشري اللغة، ولكنَّه إلهي الهويَّة.

١ - ينظر: عادل عباس النصراوي: النص القرآني مساقات نقديَّة في الفكر العربي المعاصر، ص٦٦-٦٧.

على سبيل المثال، عندما كتب (ابن سينا) كتابه المعروف «الإشارات والتنبيهات»، فإنَّه كتبه بلغة عربيَّة، على الرغم من أنَّ كلامه كان ذا هويَّة فلسفيَّة يناقش فيه أصل الوجود ومبادئه، ولا علاقة له بالعرب أو بلغتهم، فاللغة كانت هي لغة الخطاب، أمَّا الهويَّة فهي هويَّة البحث الوجودي الفلسفي التي تتجاوز اللغات والقوميَّات والبشريات، فهذا الخطاب إلهي، ليس في وجوده المتعالي في أمّ الكتاب وفي اللوح المحفوظ فقط؛ بل في صورته القرآنيَّة التي بين أيدينا، وفي صورته البشريَّة اللغويَّة العربيَّة، فهو كتاب إلهي في هذه الصور كلّه، وهو كلام إلهي، كما أنَّ السماوات والأرض والشمس والقمر، والحجر والمدر هي صنع وتقدير إلهي على الرغم من أنَّها تمرّ عبر قوانين طبيعيَّة[1] .

خاتمة

١. تعدّ الأنسنة من أهمّ الركائز الفكريَّة للعَلْمانية؛ إذ تؤكّد على محوريَّة الإنسان في مقابل محوريَّة الله -سبحانه وتعالى-، فهي رؤية فكريَّة تبنَّتها كثير من الاتجاهات الفكريَّة الغربيَّة والعربيَّة.
٢. كان منشأ العَلْمانية وحيثياتها كلّها وخصوصًا الأنسنة في أوروبا في بداية عصر النهضة؛ وذلك بسبب الظروف التي عانى منها المجتمع الأوربي آنذاك وخصوصًا تسلّط الكنيسة الممثِّلة للدين المسيحي، فكانت ردَّة فعل اتجاه كل ما هو ديني.
٣. تأثَّرت كثير من الشخصيَّات الفكريَّة في العالم العربي بالعَلْمانية، وراحوا ينادون بتطبيق العَلْمانية في مجتمعاتهم؛ إذ وجدوا أنَّ تبنّي هذه الرؤية سوف يغيّر الواقع الفكري والثقافي المتردّي التي تعاني منه المجتمعات العربيَّة المعاصرة.
٤. لقد تبنَّى (محمد أركون) و(نصر حامد أبو زيد) و(أدونيس) بشريَّة الدين من خلال ما طرحوه في هذا الموضوع تحت عناوين مختلفة ظاهرة ومبطنة مثل بشريَّة الدين

١ - ينظر: صدر الدين القبانجي: البنى الفوقيَّة للحداثة، ص٢٨٩-٢٩١.

وتأريخانيَّة الدين وخصوصًا القرآن الكريم، وبشريَّة الوحي.

٥. لقد حاولت الشخصيَّات - قيد البحث - أنْ يفرّقوا بين الخطاب الإلهي أي الخطاب الموحى للرسول ﷺ والخطاب المنقول من قِبَل الرسول ﷺ للناس، فالأوَّل ثابت ومقدَّس، أمَّا الثاني فمتغيّر حسب الظروف الزمكانيَّة.

٦. كذلك طرحت الشخصيات - قيد البحث - نسبيَّة المعرفة الدينيَّة باعتبارها خاضعة للفهم البشري النسبي.

٧. إنَّ القول ببشريَّة الدين سوف يهدم المعرفة الدينيَّة؛ لأنَّه سوف يفقد روح القداسة والإطلاق للدين وللرسول ﷺ؛ ذلك أنَّه ثَمَّة تناقض بين مقاصد الله الحقيقيَّة ومقاصد النبيّ ﷺ الخاضعة لفهمه الشخصي.

٨. إنَّ القول ببشريَّة الدين سوف يوجد لنا ثلاثة مستويات من المقاصد المختلفة للدين، أوَّلها المقصد الإلهي والمقصد النبويّ والمقصد الإنساني.

٩. إنَّ ما يفهمه الناس من الدين سوف يتنوَّع تباعًا لاختلاف الزمان والمكان وفهمهم لمقاصد اللغة الدينيَّة.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- أدونيس: النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، لا م، ط١، ١٩٩٣
- أيمن المصري: معالم النظام السياسي، دار الكوثر، إيران، ط١، ٢٠١٢م
- حسين درويش العادلي: حرب المصطلحات، دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م
- صدر الدين القبانجي: البنى الفوقيَّة للحداثة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت ط١، ٢٠١٨
- عادل عباس النصراوي: النص القرآني مساقات نقديَّة في الفكر العربي المعاصر، دار الرنيم
- للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ٢٠٢٠م
- علي حسن هذيلي: نزعة الأنسنة عند محمد أركون ونصر حامد أبو زيد... مقاربة نقديَّة، مجلة الدليل، السنة الخامسة، العدد الثاني.
- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لا ط، ٢٠٠٩
- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، لا م، ط٣، لا ت.
- محمد أركون، الأنسنة والإسلام، ترجمة: وتقديم محمد عرب، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٠م.
- محمد أركون: العلمنة والدين، الإسلام، المسيحيَّة، الغرب، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط٣، ١٩٩٦م
- محمد جواد محسني: مدخل الى العقلانيَّة العَلْمانية (بحث منشور في كتاب العَلْمانية مذهبًا)، ترجمة: حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠١٤م.
- مصطفى عزيزي: الأسس الفكريَّة للعَلْماني، العتبة الحسينيَّة المقدسة، مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديَّة، ٢٠٢٠م.

- نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، الدار البيضاء، المغرب، ط٥، ٢٠٠٧م
- نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، مطبعة مدبولي، مصر، ط٣، ٢٠٠٧م
- نصر حامد أبو زيد: التفكير في زمن التكفـير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١٠، ٢٠١٤م.

الإنسانُ في القُرآن: من العُبوديَّة إلى الاسْتِخلاف
دراسة تأصيليَّة في الأنثروبولوجيا الإسلاميَّة

■ الشيخ شادي علي[1]

ملخّص

تُسلِّط الدراسة الضوء على نظريَّة «الفطرة» بوصفها بوصلة وجوديَّة وميثاقًا سابقًا مغروسًا في عمق الكينونة الإنسانيَّة، لتشكِّل أساسًا ثابتًا للدين والأخلاق لا يتغيَّر بتغير الزمان. وعلاوة على ذلك، ينتقل الطرح إلى بُعد «الاستخلاف» باعتباره الغاية والوظيفة الكونيَّة للإنسان التي تتجاوز الإطار التشريعي لتشمل «الولاية التكوينيَّة» وعمارة الأرض، ثمَّ تعالج الورقة إشكاليَّة الجبر والتفويض بتقديم نظريَّة "الأمر بين الأمرين"، التي تحفظ للإنسان حُريَّته المسؤولة، ولله سلطانه المطلق، معتبرةً التكليف تشريفًا وتمرينًا وجوديًّا لصناعة الذات عبر آليَّة "الابتلاء" وسنن التاريخ. ولذلك، تؤسِّس الدراسة للعلاقة العضويَّة التكامليَّة بين "العقل" بوصفه حجَّة باطنة و«الوحي» حجَّة ظاهرة، رافضةً الثنائيَّات المفتعلة بين العلم والدين.

وفي الختام، يقدِّم البحث نقدًا جذريًّا لمنظومة حقوق الإنسان الغربيَّة القائمة على «الأنسنة» (Humanism) والفردانيَّة، مبيِّنًا تهافت أسسها الفلسفيَّة مقابل مفهوم "الكرامة" القرآنيَّة بنوعيها الذاتي والاكتسابي. وختامًا، تُغلق الدراسة الدائرة الوجوديَّة بـ "قوس الصعود"؛ حيث يكدح الإنسان نحو المطلق عبر حركة جوهريَّة تتجسَّم فيها الأعمال، ليكون اللقاء بالله هو الغاية القصوى، وتكون العبوديَّة الحقَّة هي طريق التحرُّر من عبوديَّة المادَّة.

الكلمات المفتاحية: قوس النزول والصعود، الفطرة والميثاق، الاستخلاف، الأمر بين الأمرين، تجسُّم الأعمال، العقل والوحي، فلسفة الابتلاء، فلسفة التاريخ.

١ - باحث مصري في الدراسات الإسلاميَّة وطالب في الحوزة الدينيَّة في لبنان.

Man in the Qur'an: from Servitude to Caliphate
Foundational study in Islamic anthropology

Sheikh Shadi Ali[1]

Abstract

The research explores the concept of the innate nature [fitra] as a fundamental and existential compass ingrained in the core of human existence. It is presented as a prior covenant that forms the stable foundation for both religion and ethics, one that remains unchanged despite the passage of time. The discussion then moves to the concept of caliphate, viewing it as the ultimate purpose and cosmic role of humanity. This purpose transcends legal frameworks to include both "ontological guardianship" and the task of cultivating the earth.

It further addresses the issue of predestination and free will by proposing the theory of "the middle path", which upholds human responsibility while acknowledging Allah's absolute sovereignty. In this view, divine commandments are seen as a form of honor and existential training, helping individuals shape themselves through "tests" and the laws of history.

It also establishes a complementary relationship between "reason" as an internal proof and "revelation" as an external proof, rejecting false dichotomies between science and religion. In its conclusion, the paper offers a comprehensive critique of the Western human rights system based on "humanism" and individualism, revealing the philosophical shortcomings of these foundations in comparison to the concept of "dignity" as presented in the Qur'an, both in its intrinsic and acquired forms.

Finally, the research closes the existential circle with the concept of the "arc of ascension," where humans strive towards the absolute through transformative actions. The ultimate goal is the meeting with Allah, Almighty, and true servitude is seen as the path to liberation from the bondage of materialism.

Keywords: Arc of Descent and Ascent, Innate Nature (Fitrah) and Covenant, Caliphate, The Middle Path, Manifestation of Actions, Reason and Revelation, Philosophy of Test (Ibtela), Philosophy of History.

1 - Egyptian researcher in Islamic studies, a student at the religious seminary [hawza] in Lebanon.

مقدِّمة

تشهد الإنسانيَّة في العصر الحديث أزمة وجوديَّة ومعرفيَّة، تتمثَّل في ضياع «تعريف الإنسان» وسط ركام المذاهب الماديَّة والمدارس الوضعيَّة التي اختزلت هذا الموجود المركَّب؛ إمَّا في بُعده البيولوجي وإمَّا في بُعده الاقتصادي، ما أنتج ظواهر «التشيُّؤ» و«الاغتراب» وفقدان المعنى. هذا في حين لم يعد السؤال عن "ماهيَّة الإنسان" ترفًا فلسفيًّا، بل هو نقطة الارتكاز التي تدور حولها كلّ المنظومات الحقوقيَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة؛ فمن دون تحديد "من هو الإنسان" و"من أين جاء" و"إلى أين يسير"، تستحيل صياغة أيّ نظام عادل لحقوقه أو واجباته، يقول (السيد محمد باقر الصدر): «.. حينما عجزت الماديَّة عن فهم الإنسانيَّة في كلّ أبعادها، وعن التغلغل في أعماقها الفكريَّة والروحيَّة، عجزت بالتالي عن حلِّ مشكلة الإنسان، أو المشكلة الاجتماعيَّة»[1].

في هذا السياق، تقدِّم مدرسة أهل البيت عليهم السلام، استنادًا إلى النصّ القرآني والسُنَّة المعصومة، وتراثها في الفلسفة والأخلاق، رؤية كونيَّة شاملة تتجاوز الثنائيَّات الغربيَّة المتصارعة (الروح/الجسد، الفرد/المجتمع، الدنيا/الآخرة)، وتسعى هذه الدراسة إلى تقديم تصوّرٍ تأصيلي عن البنية المتكاملة للإنسان في القرآن، متتبِّعةً مساره الوجودي في قوسين: "قوس النزول" من المبدأ الأعلى، و"قوس الصعود" عبر الكدح والابتلاء نحو الكمال المطلق.

وتعتمد هذه الدراسة منهجيَّة تحليليَّة تركيبيَّة، تستفيد من الأطروحات الفكريَّة لأعلام مدرسة مذهب أهل البيت عليهم السلام، لتفكيك المفهوم الغربي للإنسان وحقوقه، وإعادة بناء مفهوم "الكرامة" و"الاستخلاف" بناءً على جدليَّة "العبوديَّة لله" التي تفضي إلى "السيادة على الكون".

---

١ - محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص ٣٨.

أوَّلًا: الأنطولوجيا الإنسانيَّة ومسار الخَلق (قوس النزول)

لفهم حقيقة الإنسان، لا بدَّ من العودة إلى «لحظة التكوين» الأُولى، ليس باعتبارها حدثًا تاريخيًّا في الماضي بل حقيقة وجوديَّة مستمرَّة تحدِّد «بنية» الإنسان. وهنا، يطرح القرآن الكريم قصَّة الخَلق في سياق يربط بين "المادَّة المَهينة" و«النفخة الإلهيَّة القدسيَّة»، ما يضع الإنسان في موقع «البرزخيَّة» بين العوالم.

١ - ثنائيَّة القبضة والنفخة: التركيب الوجودي

يتميز الخلق الإنساني في القرآن الكريم بتركيب يجمع بين نقيضين وجوديين: أدنى مراتب الوجود المادي (الطين)، وأعلى مراتب الوجود المجرد (نفخة الروح)؛ حيث يرى الشيخ (محمد تقي مصباح اليزدي) أن هذا التركيب ليس مجرد «جمع عددي» أو «تجاور» بين جسد وروح، بل هو «اتحاد وجودي» ينتج عنه كائن جديد يمتلك القابليَّة للحركة في الاتجاهين[١].

أ. البعد الطيني (الناسوتي): الامتداد في الطبيعة

يؤكِّد القرآن الكريم في أكثر من موضع على ماهيَّة المادَّة الأوَّليَّة لخلق الإنسان: ﴿**إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ**﴾ [ص: ٧١]، ﴿**مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ**﴾ [الحجر: ٢٦]، ﴿**مِنْ تُرَابٍ**﴾ [الروم: ٢٠]، وهذا التأكيد يحمل عددًا من الدلالات الجوهريَّة:

- دلالة المادة: يرى (العلامة الطباطبائي) في «الميزان» أنَّ التأكيد على «الأرضيَّة» يشير إلى ارتباط الإنسان بقوانين المادَّة (الحركة، والزمان، والمكان، والتدرُّج، والحاجة). وعليه يكون الإنسان "ابن الأرض" حاملًا في تكوينه غرائز البقاء، وحبّ التملّك، والنزوع نحو اللذَّة الحسِّيَّة. وعلى هذا الأساس يكون هذا البُعد هو "المَركَب" الذي تمتطيه الروح لتخوض تجربة الابتلاء، وهذا في ذاته ليس شرًّا، بل هو "شرط إمكان" التكليف؛ لأنَّه لولا الشهوة والغضب والحاجة الماديَّة لما كان هناك معنىً للصبر أو العفَّة أو الجهاد[٢].

---

١ - محمد تقي مصباح اليزدي: معرفة الإنسان، ص ٤٦.

٢ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٢، ص ١٥٤ (في تفسير سورة الحجر، آية ٢٨).

- التدرُّج في الخَلق: يشير القرآن إلى مراحل تطوُّر الجسد المادِّي للإنسان (نطفة، علقة، مضغة...). يعكس هذا التدرّج سُـنَّة الله في العـالم المادِّي، فيؤكِّد أنَّ الإنسان يخضع لسُنن «الحركة الجوهريَّة»؛ حيث يتحرَّك وجوده من القوَّة إلى الفعل، ومن النقص إلى الكمال المادِّي، استعدادًا لاستقبال الفيض الروحي[1].

يصف أمير المؤمنين (عليه السلام) في نهج البلاغة جمْع الأضداد في طينة الإنسان قائلاً: «ثُمَّ جَمَعَ سُبْحَانَهُ مِنْ حَزْنِ الْأَرْضِ وَسَهْلِهَا، وَعَذْبِهَا وَسَبَخِهَا، تُرْبَةً سَنَّهَا بِالْمَاءِ حَتَّى خَلَصَتْ، وَلَاطَهَا بِالْبَلَّةِ حَتَّى لَزَبَـتْ.. نَفَخَ فِيهَا مِنْ رُوحِهِ.. مَعْجُونَةً بِطِينَةِ الْأَلْوَانِ الْمُخْتَلِفَةِ، وَالْأَشْـبَاهِ الْمُؤْتَلِفَةِ، وَالْأَضْـدَادِ الْمُتَعَادِيَّةِ، وَالْأَخْلَاطِ الْمُتَبَايِنَةِ»[2]، والذي يشـير فيه أيضًـا إلى أنَّ التنوّع في الطبائع البشريَّة (اللين والشدَّة) هو انعكاس لأصل التكوين والمادَّة الأرضيَّة.

ب. البُعد الروحي (اللاهوتي): النفخة الإلهيَّة

لا يشكِّل البُعد المادِّي، رغم ضرورته، إلا الشطر الأوَّل من المعادلة الإنسانيَّة، فبمجرَّد اكتماله يتهيَّـأ المسرح للتدخُّل الغَيبـي؛ حيث في لحظة مقدَّرة يبلغ الوجود المادِّي للإنسـان مرتبة من التسـوية، يصبح قابلاً للتدخُّل الغَيبي المباشر: ﴿**فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ**﴾ [الحجر: ٢٩]، وهذا التحوُّل يكشف عن مبدأين أساسين ضروريَّيْن لتعريف ماهيَّة الإنسان، وهما:

- الإضافة التشريفيَّة: حيث يؤكِّد الشيخ (مصباح اليزدي) و(العلامة الطباطبائي) أنَّ إضافة الروح إلى الله (روحي) هي «إضافة تشريفيَّة» لبيان شرف المنسوب[3]، وليسـت إضافة «تبعيضيَّة» -تعالى الله عن التجزُّء-. إذًا، هذه الروح هي "أمرٌ ملكوتي" ﴿**قُـلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْـرِ رَبِّي**﴾ [الإسراء: ٨٥]، وهـي تمثِّل الجانب المجرَّد، المتعالي، والواعي في الإنسان.
- جسمانيَّة حدوث الروح وروحانيَّة بقائها: وفقًا لمدرسة الحكمة المتعالية التي

١ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٥، ص ٢٠ (في تفسير سورة المؤمنون، آية ١٤).
٢ - محمد بن الحسين (الشريف الرضي) (جمع وترتيب): نهج البلاغة، ص ٤٣، خطبة ١.
٣ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٢، ص ١٥٥.

يتبنَّاها عدد من أعلام مدرسة أهل البيت، فإنَّ الروح الإنسانيَّة ليست كائنًا هبط من الأعلى وسكن الجسد (كما في الأفلاطونيَّة)، بل هي «ثمرة» حركة المادَّة في أرقى صورها، ومن ثَمَّ تسامت وتجرَّدت لتصبح روحًا[1]، وهذا يعني أنَّ العلاقة بين الروح والجسد هي علاقة «تكامل» لا علاقة «صراع ثنوي» كما في الفلسفات الغنوصيَّة أو المسيحيَّة المحرَّفة، أي إنَّ الجسد هو "مهد" الروح، والروح هي «غاية» الجسد.

- المساواة بين بني الإنسان: ومن مقتضيات كون الروح «أمرًا ملكوتيًّا» مجرّدًا، أنَّها تتجاوز التصنيفات البيولوجيَّة من ذكورة وأنوثة؛ فالقرآن الكريم حين يخاطب الإنسان أو يتحدَّث عن مقامات القرب والولاية، فإنَّه يتوجَّه إلى هذه «الحقيقة الروحيَّة» التي لا جنس لها، وعلى هذا، فإن الفوارق التشريعيَّة أو الوظيفيَّة في عالم المادَّة (الدنيا) هي تنظيمات تخصّ "المركَب" (الجسد) ومتطلِّبات التناسل وإعمار الأرض، ولا تمسّ جوهر "الراكب" (الروح)[2]؛ إذ إنَّ قابليَّة الترقِّي في قوس الصعود وتحقيق مقام الخلافة الإلهيَّة متاحة بالتساوي للرجل والمرأة على حدّ سواء[3]، مصداقًا لقوله -تعالى: ﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً**﴾ [النحل: ٩٧].

٢ - الفطرة: الميثاق والبوصلة الوجوديَّة

تحتلُّ نظريَّة «الفطرة» موقع القلب في الأنثروبولوجيا الإسلاميَّة: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**﴾ [الروم: ٣٠]. والفطرة هنا ليست مجرَّد "غريزة" بيولوجيَّة، بل هي "نحت وجودي" في بنية الوعي الإنساني، ولتوضيح ذلك يجب التأسيس لعدد من المقدِّمات:

---

١ - صدر الدين محمد الشيرازي (ملا صدرا): الحكمة المتعاليَّة في الأسفار العقليَّة الأربعة، ج ٨، ص ٣٤٧، السفر الرابع، الباب الرابع.

٢ - عبد الله الجوادي الآملي: المرأة في مرآة الجلال والجمال، ص ٨٤.

٣ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٢، ص ٣٤١.

أ. عالم الذرّ والميثاق الأوَّل

يربط مفسِّرو مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وعلى رأسهم (العلامة الطباطبائي)، مفهوم الفطرة بآية الميثاق: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى**﴾ [الأعراف: ١٧٢].

- العلم الحضوري: يرى (العلامة الطباطبائي) و(الشيخ جوادي الآملي) أنَّ هذا "الإشهاد" لم يكن حوارًا لفظيًّا في زمن تاريخي، بل هو «حقيقة وجوديَّة» مغروسة في عمق الكينونة الإنسانيَّة، بمعنى أنَّ كل إنسان، في قرارة نفسه، يمتلك «علمًا حضوريًّا» بفقرِه إلى الله وبربوبيَّة الخالق[1]. بيد أنَّ هذا العلم، وإن غطَّاه غبار الغفلة والانغماس في المادَّة، فإنَّه لا يزول أبدًا، وهو ما يفسِّر لجوء الإنسان إلى "القوَّة المطلقة" عند انقطاع الأسباب المادِّيَّة (في حالات الغرق أو الخطر الداهم).
- ثبات الفطرة: استنادًا إلى قوله -تعالى-: ﴿**لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ**﴾ [الروم: ٣٠]. أي إنَّ الفطرة ثابتة ومشتركة بين جميع البشر، وهي الأساس الذي يُبنى عليه الدين "عَالَميَّته"، بمعنى أنَّ الدين ليس ثقافة مكتسبة تتغيَّر بتغيّر الزمان، بل هو "تذكير" بما هو مجبولٌ في الفطرة، وأنَّ وظيفة الأنبياء هي "إثارة دفائن العقول" وتذكير الإنسان بميثاقه المَنسي، لا تلقينه معلومات غريبة عن تكوينه[2].

ومصداق ذلك ما قرَّره الإمام علي عليه السلام في فلسفة البعثة قائلاً: «فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ، وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ، لِيَسْتَأْدُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ، وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ، وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ»[3]، أي إنَّ المعرفة كامنة في «دفينة» العقل، والوحي هو اليد التي تستخرج هذا الكنز.

---

١ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ٨، ص ٣٠٧ (في تفسير سورة الأعراف، آية ١٧٢).
٢ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٦، ص ١٧٩ (في تفسير سورة الروم، آية ٣٠).
٣ - محمد بن الحسين (الشريف الرضي) (جمع وترتيب): نهج البلاغة، ص ٤٣، خطبة ١.

ب. الفطرة وتوجيه السلوك (الحبّ والكره)

لا تقتصر الفطرة على المعرفة النظريَّة بوجود الله، بل تشمل «النزوع العملي»، على سبيل المثال يرى (الشيخ مصباح اليزدي) أنَّ حُبَّ "الكمال المطلق"، و"الجمال"، و"الخلود"، و"القدرة"، هو نزوع فطري في كل إنسان، ولأنَّ الإنسان يطلب غير المتناهي، ولأنَّ العالم المادّي متناهٍ، فإنَّ "قلق" الإنسان لا يهدأ إلا بالاتصال بالمطلق (الله)[1].

الجانب العملي الآخر للفطرة هي اعتبارها "جذر الأخلاق"؛ فالفطرة هي التي تمنح الإنسان القدرة على التمييز الأوّلي بين "الحُسن" و"القبح" (كالصدق والكذب، العدل والظلم)، وهذا الإدراك الفطري هو القاعدة التي يبني عليها الشرع تفاصيله، وهو ما يجعل "الحجَّة" قائمة على الإنسان حتى قبل وصول تفاصيل الشريعة، يقول (العلامة الطباطبائي): «وقوله: (فألهمها فجورها وتقواها) الإلهام إلقاء الشيء في الروْع... والمعنى: عرّفها وأفهمها ما هو الفجور وما هي التقوى... والآية تنص على أن كلاً من الفجور والتقوى أمر معروف للإنسان بإلهامٍ إلهي، يميّز أحدهما من الآخر»[2].

٣ - قوس النزول: فلسفة الهبوط إلى الأرض

في الرؤية الفلسفيَّة والخُلُقيَّة لمدرسة أهل البيت عليهم السلام، تُفسَّر رحلة الإنسان من خلال ضرب مَثَل اصطلاحي: "قوسي النزول والصعود"، وهذان الاصطلاحان يعنيان الآتي:

- التنزُّل الوجودي: يبدأ الوجود من المبدأ الأول (الله -تعالى-)، فيتجلَّى في مراتب "العقول" و"النفوس" وصولاً إلى "عالم الطبيعة" (عالم المُلك)، ليكون الإنسان في قوس النزول هو "خلاصة" كلّ هذه العوالم، بحيث "يتنزَّل" الإنسان من عالم القرب والوحدة إلى عالم البُعد والكثرة (الدنيا)[3].
- الهدف من الهبوط: لم يكن تنزُّل الإنسان عقوبةً (كما هو مبدأ الخطيئة الأصليَّة في

---

١ - محمد تقي مصباح اليزدي: معرفة الإنسان، ص ٣٧.
٢ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ٢٠، ص ٢٩٧.
٣ - محمد حسين الطباطبائي: نهايَّة الحكمة، المرحلة الثانيَّة عشرة، الفصل الثامن عشر، ص ٣٣١.

المسيحيَّة)، بل كان «ضرورة تكامليَّة»، يقول (العلامة الطباطبائي): «لولا الهبوط لما أمكن للإنسان أن يبلغ كماله الخاصّ»[1]؛ فالكمالات الإنسانيَّة (كالصبر، والتضحية، والإيثار، والولاية) لا تتحقَّق إلا في عالم التزاحم والمادَّة، والهبوط هو انتقال من «الجنَّة البرزخيَّة» (جنَّة الاستعداد) إلى "الأرض" (ميدان الفعل)، ليعود الإنسان بعدها إلى "جنَّة الخلد" (جنَّة الفعل والتحقُّق) عبر قوس الصعود[2].

ثانيًا: الاستخلاف.. الوظيفة الكونيَّة للإنسان

على ضوء ما تقدَّم من بيانِ كيفيَّة الهبوط إلى عالم المادَّة، تتَّضح الضرورة الغائيَّة لهذا الوجود؛ فالهبوط ليس حدثًا عبثيًّا بل هو مقدِّمة لمَهمَّة كبرى، فإذا كان الخلق والفطرة يمثِّلان «بنية» الإنسان، فإنَّ الاستخلاف يمثِّل "الوظيفة" والغاية؛ ويقرِّر القرآن الكريم المشروع الإلهي للإنسان في النشأة الأولى في قوله -تعالى-: ﴿**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾ [البقرة: ٣٠]، ومن خلال تتبُّع أبعاد هذه "الخلافة" في القرآن نجد لها عدَّة حقائق:

١ - حقيقة الخلافة الإلهيَّة: النيابة عن المطلق

يناقش (العلاَّمة الطباطبائي) في «الميزان» معنى «الخليفة» مبتدئًا بإعلان رفضه التفسيرات التي تحصرها في «خلافة البشر لبعضهم بعضًا» أو «خلافة الجنّ»؛ حيث يرى أنَّ السياق القرآني (تعليم الأسماء، سجود الملائكة) يؤكِّد أنَّ المقصود هو «خلافة الله في أرضه»[3]، مستندًا في ذلك إلى عدّة قرائن تؤكِّد هذا المنحى، أبرزها:

- مظهريَّة الأسماء والصفات: أي أنَّه لكي يكون الإنسان خليفة لله، يجب أن يمتلك «سنخيَّة» (تجانسًا) مع المُستخلِف. فإذا أثبتنا أنَّ الله "عالم، وقادر، وحيّ، ومريد، ومتكلِّم"، لزم القول إنَّه قد أودع في الإنسان نماذج رقيقة من هذه

١ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ١٣٣.
٢ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ١٤٢.
٣ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٨، ص ١٦٤ (في تفسير سورة الجاثية، آية ١٣).

الصفات. وبالتالي، تعني الخلافة أن يسعى الإنسان ليكون «مظهرًا» لصفات الله في الكون، فكلّما ازداد الإنسان علمًا وقدرة ورحمة وعدلاً، كلّما اقترب من تحقيق مقـام الخلافة، يقول (العلامة الطباطبائي): «والخلافة هي قيام شيء مقام آخر... والخليفة منه -تعالى- لا بدَّ أن يكون متجمِّلاً بصفاته -تعالى-، منعوتًا بنعوته، إلا ما استأثر به لنفسه... وهذا الوجود هو المُسمَّى بالإنسان، فكان الإنسان هو المخلوق لأجل الخلافة»[1].

- الخلافة التكوينيَّة والتشريعيَّة:
  - التكوينيَّـة: هي تسـخير الكون للإنسـان ﴿**وَسَـخَّرَ لَكُـمْ مَا فِي السَّـمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ**﴾ [الجاثيَة: ١٣]، أي أنَّ الإنسان، بعقله وروحه، يمتلـك القدرة على التصرُّف في المادَّة وكشـف قوانينها، وهذه "كرامة عامَّة" لكلِّ البشر[2].
  - السياسيَّة-التشريعيَّة: هي إدارة المجتمع البشري وفق "إرادة الله"، وهنـا يبرز دور الأنبياء والأئمَّة عليهم السلام بوصفهـم "خلفاء لله" بالمعنى الأتـمّ؛ حيث يجمعون بين المعرفة باللـه (الولاية المعنويَّة) وإدارة شؤون الخلق (الولاية السياسيَّة)[3].

وتأسيسًـا على هذه الكرامة التكوينيَّة والتسـخير الإلهي، ينبثق مبدأ "إعمار الأرض" باعتباره ركيزة أساس لمفهوم الاسـتخلاف[4]؛ فقوله -تعالى-: ﴿**هُوَ أَنْشَـأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا**﴾ [هود: ٦١]، ينقل العلاقة مع المادَّة من "الزهد السـلبي" إلى "الفعل الحضاري"، وعلى ذلك، فإنَّ السـعي في كشـف قوانين الفيزياء، وتطوير الطب، وبناء العمران، ليس نشاطًا دنيويًّا منفصلاً عن الدين، بل هو مصداق لـ «العبادة الاسـتخلافيَّة»؛ فالإنسان الخليفة هو الذي يحوِّل

١ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ١١٥.
٢ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٨، ص ١٦٤.
٣ - روح الله الخميني: الحكومة الإسلاميَّة، ص ٥٣.
٤ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٠، ص ٣٠٨ (في تفسير سورة هود، آية ٦١).

"المادة الخام" في الطبيعة إلى "قيمة مضافة" تخدم العدالة والرفاه البشري. وبناءً عليه، يصبح التخلُّف العلمي والحضاري نوعًا من "التقصير" في أداء حقّ الخلافة، وتضييعًا للأمانة التي تقتضي إدارة الموارد الكونيَّة بكفاءة وعدالة.

٢ - تعليم الأسماء: سرّ الأهليَّة

الحقيقة الثانية في خلافة الإنسان هو ما يجعله أهلاً لحمل الأمانة، وقدرته، دون باقي الموجودات، على تعلُّم الأسماء: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾ [البقرة: ٣١]، ويرفض (العلامة الطباطبائي) و(الشيخ مصباح اليزدي) أن تكون الأسماء مجرَّد "ألفاظ لغويَّة» (أي أسماء لأشياء: هذا جبل، هذا نهر)؛ لأنَّه لو كان الأمر كذلك لكانت الملائكة قادرة على تعلّمها بسهولة، ولكن المقصود بالأسماء هنا هو «حقائق الوجود» و«بواطن الأشياء» و«السُنَن الكونيَّة»، أي «العلم الحضوري» بحقائق الكون، والعلم بماهيَّة الخير والشر، ومقامات الغَيب والشهادة، والملائكة موجودات فاقدة للأهليَّة لحمل هذه الأمانة، فهي كائنات «مخلوقة» لوظائف محدَّدة ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾ [الصافات: ١٦٤]. ليس لديهم القابليَّة للنموّ غير المتناهي أو استيعاب التناقضات[١]. أمَّا الإنسان، بتركيبته البرزخيَّة (روح/طين)، فهو قادر على استيعاب "الأسماء كلّها" (أسماء الجمال والجلال، اللطف والقهر). هذا «السعة الوجوديَّة» هي التي أهَّلت آدم للخلافة وجعلت الملائكة تسجد له[٢]، يقول (العلاّمة الطباطبائي): «فحمل الأمانة هو التلبس بالولايَّة الإلهيَّة... وإن شئت فقل: هو التلبس بالكمال الحاصل من جهة العقائد الحقّة والعمل الصالح، وسلوك طريق الكمال للارتقاء من حضيض المادة إلى ذروة الإخلاص»[٣].

٣ - سجود الملائكة: خضوع القوى الكونيَّة

بعد التسوية ونفخ الروح، فإنَّ أمر الله الملائكة بالسجود لآدم هو إعلان دستوري كوني،

١ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص.ص. ١١٥-١١٨.
٢ - محمد تقي مصباح اليزدي: معارف القرآن، ص ١٦٤. (٤-٥: المبحث الأنطلوجي، الإنسان في القرآن).
٣ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٦، ص ٣٤٩ (في تفسير سورة الأحزاب، آية ٧٢).

يرتكز إلى حقيقة أنَّ الملائكة باعتبار تعريفهم في الرؤية القرآنيَّة بأنَّهم «المدبِّرات أمرًا» (القوى الموكلة بتنفيذ القوانين الكونيَّة)، فإنَّ سجودهم للإنسان يعني أنَّ "قوى الكون مسخَّرة للإنسان الكامل"[1]، وهذا المفهوم يفتح الباب لما يعرف في مدرسة أهل البيت بـ «الولاية التكوينيَّة»، وضرورة وجود الإنسان الكامل (المعصوم)، الذي تحقَّق بعبوديَّة الله التامَّة، الذي تصبح مشيئته فانية في مشيئة الله، فتطيعه الأشياء بإذن الله، ومن هنا تثبت إمكانيَّة تحقّق معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء بما هي مصاديق لهذا "النفوذ" الذي منحه الله لخليفته في الأرض.

وعلى هذا، تتجاوز قضيَّة الاستخلاف البُعد التشريعي لتلامس «الضرورة الكونيَّة». وبناءً على قاعدة "إمكان الأشرف"، وبما أنَّ الفيض الإلهي ينزل من العليِّ الأعلى إلى الأدنى، فلا بدَّ من وجود "واسطة فيض" تمتلك القابليَّة التامَّة لتلقِّي المدد الإلهي وتوزيعه على سائر المخلوقات. ومن هنا، يقرِّر فلاسفة مدرسة أهل البيت عليهم السلام أنَّ "الإنسان الكامل" هو روح الوجود، الذي لولاه لساخت الأرض بأهلها؛ إذ لا يمكن للمادَّة الكثيفة أن ترتبط بالمجرَّد المحض (الذات الإلهيَّة) إلا عبر «برزخ كلِّي» يجمع بين العالمين. وبناءً عليه، يصبح وجود "الحُجة" في كل زمان ليس ترفًا دينيًّا، بل هو "العمود الفقري" الذي يحفظ نظام الوجود من الانهيار، مصداقًا للحديث الشريف: «بِيُمنِه رُزِقَ الوَرَى، وَبِوُجُودِه ثَبَتَتِ الأَرضُ وَالسَّمَاءُ»[2]. وما رُوِيَ عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «لَوْ بَقِيَتِ الْأَرْضُ بِغَيْرِ إِمَامٍ لَسَاخَتْ»[3]، وفي رواية أخرى يوضِّح العلَّة الكونيَّة لذلك: «بِنَا أَثْمَرَتِ الْأَشْجَارُ، وَأَيْنَعَتِ الثِّمَارُ، وَجَرَتِ الْأَنْهَارُ، وَبِنَا يَنْزِلُ غَيْثُ السَّمَاءِ»[4]، ما يثبت أن الاستخلاف ليس مجرد منصب تشريعي، بل هو وساطة فيضيَّة ضروريَّة لاستمرار الحياة الماديَّة نفسها.

ثالثًا: جدليَّة الحريَّة والمسؤوليَّة (التكليف والابتلاء)

ولما كان مقام الخلافة يقتضي الفعل والتأثير، فإنَّ ذلك يستلزم بالضرورة توفّر شرطي الإرادة

١ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ١٢١ (في تفسير سورة البقرة، آية ٣٤).
٢ - محمد باقر المجلسي: زاد المعاد (مفتاح الجنان)، ص ٥٦٨، في 'دعاء العديلة'.
٣ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج ١، ص ١٧٩، كتاب الحجة، باب "أن الأرض لا تخلو من حجة"، ح ١٠.
٤ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج ١، ص ١٤٤، كتاب الحجة، باب «نوادر في باب الهداية»، ح ١.

والقدرة، وهو ما يفتح الباب أمام إشكاليَّة العلاقة بين الفعل الإنساني والمشيئة الإلهيَّة، وهي المفارقة الفلسفيَّة التي تقول: كيف يتحوَّل هذا الكائن «الخليفة» من الإمكان إلى الفعل؟ وكيف يتسق «القضاء الإلهي» مع «حُريَّة الإنسان»؟ وهنا تدخل مدرسة أهل البيت عليهم السلام في أدقّ تفاصيل علم الكلام والفلسفة عبر نظريَّة «الأمر بين الأمرين» لتوضيح هذا الالتباس من خلال التأسيس لعدَّة مفاهيم:

١ - الحُريَّة: الأمر بين الأمرين

تعتبر قضيَّة الجبر والتفويض من أعقد القضايا الفكريَّة التي لها تبعات سياسيَّة واجتماعيَّة فارقة على طول التاريخ الإسلامي، وفي هذه المسألة ترفض مدرسة أهل البيت عليهم السلام كلاًّ من القوْل بـ:

أ. الجبر (الأشاعرة): الذي يسلب الإنسان إرادته وينسب الفعل لله وحده، ما يجعل التكليف والثواب والعقاب عبثًا وظلمًا.

ب. التفويض (المعتزلة): الذي يغلّ يد الله عن خلقه، ويعتبر الإنسان خالقًا مستقلاًّ لأفعاله، ما ينافي التوحيد الأفعالي.

في مقابل هذين الحدَّين المتطرِّفين، تقدّم مدرسة أهل البيت عليهم السلام نظريَّة "الأمر بين الأمرين"، فعن الإمام الصادق عليه السلام قال: «الله -تبارك وتعالى- أكرم من أن يكلِّف الناس ما لا يطيقون [رد على الجبر]، والله أعزّ من أن يكون في سلطانه ما لا يريد [رد على التفويض]»[1]، أي إنَّ الفعل الإنساني يُنسب إلى "فاعليْن" في طول بعضهما لا في عرض بعضهما[2]، وهما:

- الإنسان الذي يمتلك الإرادة والاختيار المباشر للفعل.
- الله يمتلك "القدرة" و"الوجود" وهو -تعالى- يمنحه للإنسان في كل لحظة بإيجاد مستمر وتجدد دائم (تجدد الأمثال)[3].

---

١ - محمد بن علي الصدوق: التوحيد، ص ٣٦١، باب 'نفي الجبر والتفويض'، ح ٧.

٢ - محمد حسين الطباطبائي: نهايَّة الحكمة، المرحلة الثانيَّة عشرة، الفصل الرابع عشر، ص ٣٢٣.

٣ - صدر الدين محمد الشيرازي (ملا صدرا): الحكمة المتعاليَّة في الأسفار العقليَّة الأربعة، ج ٣، ص ١٠٩، السفر الأول، المسلك الثالث، المرحلة الثانية، الفصل السادس عشر.

مثال ذلك: الكاتب يكتب بالقلم. وهنا: الكتابة فعل القلم (مباشرة) وفعل الكاتب (تسبيبًا)، أي إن الإنسان يختار، ولكنَّ "القدرة" على الاختيار و"الوجود" أثناء الفعل هو إمداد إلهي مستمرّ، أي إنَّ الإنسان حُرّ، لكنَّه "حُرّ بالله"، وهو مختار، لكنَّه "مختار بحول الله". وهذا يحفظ للإنسان مسؤوليَّته الكاملة (لأنَّه هو المُريد)، ويحفظ لله سلطانه المطلق (لأنَّه هو -تعالى- المُمِدّ). أو كما يوضّح ذلك الإمام الصادق عليه السلام فيما يُنسب له من كلام مع بعض أصحابه، قال: «لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين، قال: قلتُ: وما أمر بين أمرين؟ قال: مَثَلُ ذلك رجلٌ رأيته على معصية فنهيتَه، فلم ينتَهِ، فتركتَه، ففعل تلك المعصية، فليس حيث لم يقبل منك فتركتَه كنتَ أنتَ الذي أمرتَه بالمعصيَّة»[1]، أو كما في الحديث القدسي المروي عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «قَالَ: قَالَ اللَّهُ -عَزَّ وَجَلَّ-: يَا ابْنَ آدَمَ بِمَشِيئَتِي كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي تَشَاءُ لِنَفْسِكَ مَا تَشَاءُ، وَبِقُوَّتِي أَدَّيْتَ إِلَيَّ فَرَائِضِي، وَبِنِعْمَتِي قَوِيتَ عَلَى مَعْصِيَتِي؛ جَعَلْتُكَ سَمِيعًا بَصِيرًا قويًا...» [2].

٢ - التكليف: تشريف لا تضييق

في الرؤية الغربيَّة، يُنظر إلى «القانون» أو «التكليف» غالبًا على أنَّه قيد الحُريَّة الفرديَّة، أمَّا في الرؤية القرآنيَّة، فإنَّ التكليف هو «تشريف» وشهادة بـ «رشد» الإنسان؛ وذلك لأنَّ:

- مناط التكليف: العقل والحُريَّة هما شرطا التكليف، والله -تعالى- لم يكلِّف الجبال ولا البهائم بل كلّف الإنسان؛ لأنَّه وهبه القدرة على "التمرّد" أو "الطاعة"، عن الصادق عليه السلام: «لمّا خلق الله العقل... قال له: وعزَّتي وجلالي ما خلقت خلقًا هو أحبّ إليّ منك، ولا أكملتك إلا فيمن أحب، أما إنيِّ إيَّاك آمر، وإيَّاك أنهى، وإيَّاك أعاقب، وإيَّاك أثيب»[3].
- الهدف من التكليف: التكاليف الشرعيَّة (صلاة، وصيام، وجهاد، ومعاملات)

١ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج ١، ص ١٦٠، كتاب 'التوحيد'، باب 'الجبر والقدر والأمر بين الأمرين'، ح ١٣.
٢ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج ١، ص ١٥٢، كتاب 'التوحيد'، باب 'المشيئة والإرادة'، ح ٦.
٣ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج ١، ص ١٠، كتاب 'العقل والجهل'، ح ١.

ليست "ضرائب" يدفعها الإنسان لله، بل هي «تمارين وجوديَّة» تهدف إلى ترويض الجانب الطيني وتنمية الجانب الروحي، أي إنَّ التكليف هو "الحبل" الذي يمسك به الإنسان ليصعد في قوس الصعود، عن الإمام عليّ عليه السلام: «أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى خَلَقَ الْخَلْقَ حِينَ خَلَقَهُمْ غَنِيًّا عَنْ طَاعَتِهِمْ، آمِنًا مِنْ مَعْصِيَتِهِمْ، لأَنَّهُ لا تَضُرُّهُ مَعْصِيَةُ مَنْ عَصَاهُ، وَلا تَنْفَعُهُ طَاعَةُ مَنْ أَطَاعَهُ»[1]، ويقول (العلامة الطباطبائي): «فالعبادة غرض الخلق، وكمال العبادة -وهو الخلوص- غرض العبادة، والمعرفة -وهي الولاية- غرض الخلوص... وحقيقة العبادة هي التي تجعل العبد على صلة بمولاه، فيستمدّ منه الكمال»[2].

٣ - فلسفة الابتلاء والسُنن التاريخيَّة

الابتلاء هو الآليَّة الديناميكيَّة التي تحرّك التاريخ وحياة الفرد، ﴿**الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلا**﴾ [الملك: ٢] ﴿**أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لا يُفْتَنُونَ**﴾ [العنكبوت: ٢]، يقول (العلاّمة الطباطبائي): «إنّ السُنّة الإلهيَّة هي أن لا يترك الناس وشأنهم فيدّعوا الإيمان لأنفسهم، ويقتصروا على مجرّد القول بل يمتحنوا ويبتلوا بالفتنة... ليتميَّز الصادق في إيمانه من الكاذب... وهذه الفتنة والامتحان سُنَّة جارية»[3]. وعليه، يصبح الابتلاء من ذاتيَّات وجود الإنسان، وذلك لعدَّة أسباب:

- الابتلاء بوصفه صناعة للإنسان: يرى الشيخ (مصباح اليزدي) أنَّ الدنيا هي "دار حركة"، والحركة تتطلَّب «محرِّكًا» و«مقاومة»، وأنَّ الابتلاءات (الخير والشر) هي المقاومة التي تصنع "عضلات" الروح، فلا يمكن تصوُّر "كمال" بدون "اختيار"، ولا "اختيار" دون "فتنة" وتمحيص، يقول: «بما أنّ كمال الإنسان هو كمال اختياري...

---

١ - محمد بن الحسين (الشريف الرضي) (جمع وترتيب): نهج البلاغة، ص ٣٠٣، الخطبة ١٩٣ (خطبة المتَّقين).

٢ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٨، ص ٣٨٢.

٣ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٦، ص ١٠٠ (في تفسير سورة العنكبوت، آية ٢).

فلا بدّ من توفّر الأرضيَّة المختلفة، والطرق المتعدِّدة، والوسائل المتنوِّعة للعمل، وتوفّر الميول والدوافع المتضادّة، لكي يتحقّق الانتخاب والاختيار، ومن دون ذلك لا معنى للاختيار»[1]. على ذلك، فإنَّ الابتلاء هو الذي يخرج "مكنونات الصدور" ويحوِّل "الإيمان النظري" إلى "يقين شهودي".

- جمال الشرّ: في كتابه «ما وراء الشرّ»، يفكِّك الشيخ (مصباح) معضلة الشرور بالقول إنَّ الشرور (كالمرض، والكوارث، والظلم) هي أمور «نسبيَّة» و«عدميَّة» (فقدان للكمال)[2]، وهي ضروريَّة في النظام الكليِّ للعالم المادّي[3]؛ فتضادّ الأشياء هو الذي يولِّد الحركة، وألم "الجهاد" ضروري لتحصيل لذَّة "النصر"، ومرارة "الصبر" ضروريَّة لحلاوة "المقام المحمود"، بالتالي تصبح الشرور هي "السلالم" التي يرتقي عليها الإنسان إذا أحسن التعامل معها.
- السُنَن التاريخيَّة: ينتقل (السيد علي الخامنئي) و(السيد الصدر) بمفهوم الابتلاء من الفرد إلى "المجتمع"، من خلال القول إنَّ التاريخ تحكمه "سُنَن" صارمة هي:
  - سُنَّة التغيير: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**﴾ [الرعد: ١١]، أي إنَّ التغيير الخارجي (السياسي/الاجتماعي) هو مرآة للتغيير الداخلي (النفسي/العقدي/الإيماني/الثقافي)[4].
  - سُنَّة الاستدراج: أي إنَّ إمهال الظالمين ليس غفلة، بل هو قانون "الإملاء" ليزدادوا إثمًا وتكتمل الحجة[5].

---

١ - محمد تقي مصباح اليزدي: معرفة الإنسان، ص ١٥٦.
٢ - محمد تقي مصباح اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ٢، ص ٤١٦، الدرس التاسع والخمسون.
٣ - محمد تقي مصباح اليزدي: دروس في العقيدة الإسلاميَّة، ج ٢، ص ١٦٠ (مبحث العدل الإلهي).
٤ - محمد باقر الصدر: المدرسة القرآنيَّة (محاضرات في التفسير الموضوعي)، ص ١٢٥، محاضرة 'سنن التاريخ في القرآن الكريم'.
٥ - علي الخامنئي: سنن التاريخ في القرآن الكريم، ص ٧٣ (بتصرف في العنوان)، وانظر الأصل الروائي في: محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج ٢، ص ٤٥٢، ح ١.

- سُـنَّة التداول والاستبدال: أي إنَّ الحضارات التي تتخلَّى عن قِيَمها (أو الجهاد في سبيل هذه القيم) تسقط حتمًا وتُستبدَل بغيرها[1].

وهذه السُـنن تعطي للمؤمن «بصيرة تاريخيَّة» وتمكّنه من توقّع المسـتقبل بناءً على مقدِّمات الحاضر.

- الانتصار على الشيطان: وفي خضم هذا الصراع الوجودي لا يمكن إغفال دور "القطب السالب" المتمثِّل في الشيطان؛ فالقرآن لا يطرح الشيطان باعتباره «إله الشرّ» (كما في الثنويَّة المجوسيَّة)، بل يطرحه «محكَّ اختبار» ضروريّ لتفعيل حُريَّة الإنسان، وتكمن خطورة هذا العدوّ في استراتيجيَّته القائمة على "التزيين" ﴿لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ [الحجر: ٣٩]؛ أي التلاعب بمنظومة الإدراك لقلب الحقائق (تسـمية المعصية حُريَّـة، والظلم قوَّة). يقول (العلاّمـة الطباطبائي): «والتزيين هو تحسـين صورة الشيء بحيث تميل إليه النفس وتنجذب نحوه... ونسـبة التزيين إليه [إلى الشيطان] بما أنَّه يغوي الإنسان، إنَّما هي باستعمال ما في الإنسـان من الأدوات والقوى الباعثة إلى الشرّ والفسـاد... فليس للشيطان أنْ يحيي باطلاً ويميتًا حقًّا، ولا أن يتصرَّف في الكون بالإيجاد والإعدام، وإنَّما له أن يدعو الإنسان إلى الباطل بتزيينه»[2]، وبهذا، يصبح جهاد النفس مزدوجًا: جهاد ضدّ "الرغبات الداخليَّة" الجامحة، وجهاد ضدّ «الوسـاوس الخارجيَّة» المزيّنة، وهذا التركيب هو الذي يجعل انتصار الإنسـان «إنجازًا كونيًّا» يستحقّ عليه مقام الخلافة؛ إذ إنَّه انتصر بـ "العقل والإرادة" على كائنٍ يراكمُ خبرة الغواية منذ آلاف السنين.

رابعًا: العقل والوحي (تكامل الحجَّتين)

ولكي ينجح الإنسـان في خوض غمار هذا الابتلاء المصيري، كان لا بدَّ له من أدوات معرفيَّة

١ - علي الخامنئي: طرح كلي للفكر الإسلامي في القرآن، ص ٤٤٦.
٢ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٢، ص ١٦٤ (في تفسير سورة الحجر، آية ٣٩).

تهديه السبيل؛ ومن هنا تتجلَّى حكمة الله في تزويد الإنسان بحجَّتين متكاملتين، هما العقل والوحي، وهنا يبرز تميُّز المدرسة الإماميَّة برفضها القاطع للثنائيَّة المفتعلة بين «العقل» و«النقل»، وتؤسِّس لعلاقة عضويَّة تكامليَّة بينهما، من خلال القول إنَّ:

١ - العقل: الحجَّة الباطنة

يستند الفكر الشيعي إلى حديث تأسيسي للإمام الكاظم عليه السلام: «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةً ظَاهِرَةً وَحُجَّةً بَاطِنَةً، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَئِمَّةُ، وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ»[١]، والذي تفرّع عنه مجموعة من الحقائق، وهي:

أ. أولويَّة العقل: العقل هو "الرسول الداخلي". به يُعرف الله، وبه تثبت النبوَّة، وأنَّه لا يمكن قبول "النقل" (الوحي) إلا بعد أن يصادق عليه "العقل"[٢]، وأنَّه إذا تعارض ظاهر النقل مع قطعي العقل، يُؤوَّل النقل؛ لأنَّ الله لا يمكن أن يناقض حكمته المودعة في عقول مخلوقيه (بما أنَّ منشأ هذه الحكمة هي منه -تعالى- كما تقدّم).

ب. التحسين والتقبيح العقليَّان: خلافًا للأشاعرة الذين قالوا إنَّ الحَسن ما حسّنه الشرع والقبيح ما قبّحه الشرع، تؤمن مدرسة أهل البيت عليهم السلام بأنَّ العقل يدرك -ذاتيًّا- حُسن الأفعال وقبحها (كالعدل والظلم). بينما يأتي الشرع «مؤكِّدًا» و«مرشدًا» ومثيراً لدفائن العقول، وليس مؤسِّسًا للقِيَم من العدم[٣].

٢ - الوحي: الحجَّة الظاهرة

رغم عظمة العقل، لكنَّه محدود بحدود الزمان والمكان والتجربة، وقاصرٌ عن إدراك تفاصيل الشريعة، وعوالم الغَيب، وتفاصيل المعاد، والمصالح الخفيَّة للأحكام، هنا يحتاج الإنسان إلى

---

١ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج ١، ص ١٦، كتاب 'العقل والجهل'، ح ١٢.

٢ - الحسن بن يوسف الحلي (العلامة): كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٢٥٦، المقصد الثالث، الفصل الأول.

٣ - محمد رضا المظفر: عقائد الإماميَّة، ص ٤١، عقيدتنا في العدل.

لطفٍ إلهيٍّ خاصّ وهو الوحي، ليؤدِّي عددًا من الوظائف الوجوديَّة، وهي:

أ. الوظيفــة التكميليَّة: يأتي الوحي ليملأ الفراغات التــي لا يطالها العقل؛ فالوحي يقدِّم "خارطة الطريق" التفصيليَّة (الشريعة) التي تضمن سعادة الإنسان في الدارين والطريق الأيــسر لتكامله المعنوي[1]، يقول (العلاّمة الطباطبائي): «إنَّ العقل وإن كان يدعــو إلى صلاح الاجتماع والعدل العمومي من جهــة ما يرى فيه من الخير والصلاح، لكنَّه لا يرى بأسًا بمخالفة ذلك إذا دعت إليه شهوة أو غضب... فكانت العناية الإلهيَّة توجب أن يجبر هذا النقص ويتم هذا الأمر بشــعور آخر وهو الذي نسميه بالوحي.»[2].

ب. العلم: تأسيسًا على ما ذهب إليه (الشيخ جوادي الآملي) من رفض تقسيم العلم إلى "ديني" و"بشري"، وانطلاقًا من رؤية أنَّ العقل "مصباح" يكشــف الواقع، وبما أنَّ الواقــع هو "فعل الله" (الطبيعة)، والوحي هو "قول الله" (الكتاب)، فلا يمكن أن يتعارضا أو يفترقا. وبناءً على هذه القاعدة، يصبح العلم التجريبي القطعي «علمًا دينيًّا»... ومردّ ذلك أنَّه يكشــف عن آيات الله في الآفاق، فيما التعارض الموهوم يحدث بين «نظريَّات علميَّة ظنِّيَّة» و«فهم ديني خاطئ»، أمَّا القطعيان فلا يتعارضان أبــدًا، وهنا تثبت الحاكميَّــة المعرفيَّة للفطرة على الوحــي، وللوحي على التجربة والمشاهدات الماديَّة[3]، وهذا له أثره المعرفيّ البالغ في تعريف الإنسان وعلاقته مع الأطراف الأربعة الأخرى في الوجود (الله - النفس - الإنسان - الطبيعة).

مضافًا إلى ما تقــدَّم من دور العقل البرهاني، لا يمكن إغفال «المعرفــة القلبيَّة» بوصفها أداة إدراك مركزيَّــة في البنيــة الإنســانيَّة؛ إذ إنَّ القرآن الكريم لم يحصر الإدراك في الدماغ، بل أشــار بوضــوح إلى وظيفة القلب المعرفيَّة في قوله -تعالى-: ﴿**لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا**﴾ [الأعراف: ١٧٩]، «فالقلــب هــو الذي يدرك ويعقل... وإنَّما نســب الفقه إلى القلــب؛ لأنَّه هو الذي يميِّز

١ - محمد حسين الطباطبائي: الشيعة في الإسلام، ص ٧٣.
٢ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ١٤٨.
٣ - عبد الله جوادي الآملي: منزلة العقل في هندسة المعرفة الدينيَّة، ص.ص. ١٦٠-١٦١.

الحقّ من الباطـل، والخير من الشرّ، والنافع من الضارّ، وهو المطبوع في جبلَّته الإنسـانيَّة»[1]، وهـذا "الفقه القلبـي" يختلف جوهريًّا عـن "العقل البرهاني"؛ فبينما يـدرك العقل "المفاهيم" الكلِّيَّة وصور الأشـياء، يقوم القلب بإدراك "الحقائق" الوجوديَّة عبر الشهود المباشر. ومن هنا، تتكامـل الأدوات المعرفيَّـة؛ فالعقل يثبت وجود الصانـع بالدليل، والقلب يتـذوَّق حلاوة هذا الوجود بالقرب، والوحي يأتي مهيمنًا ومسدِّدًا لكليهما. وعليه، فإنَّ تعطيل المعرفة القلبيَّة يؤدِّي إلى "العمـى الروحـي" ﴿**فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَـارُ وَلَـكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّـتِي فِي الصُّدُورِ**﴾ [الحج: ٤٦]، يقول (العلاّمة الطباطبائي): «فإنَّها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور... والمراد بالعمى عمى البصيرة، وهو ذهاب نور العلم والإيمان، وعدم اهتداء النفس إلى الحـقّ»[2]، وهو ما يفسرِّ طغيان النزعة الماديَّة الغربيَّة التي اعتمدت «العقل الأداتي» وألغت «القلب الشهودي»، ما أدَّى إلى تشيُّؤ الإنسان واغترابه عن ذاته.

خامسًا: كرامة الإنسان وتفكيك الهيمنة الحقوقيَّة الغربيَّة

في هذا المبحث، ننتقل من التأصيل النظري إلى الاشتباك المعرفي مع المفاهيم الحديثة، لنبيّن كيف يؤسِّس القرآن لـ «كرامة حقيقيَّة» في مقابل «الكرامة البروتوكوليَّة» في المواثيق الدوليَّة.

١ - الكرامة في القرآن: بين الذاتيَّة والاكتسابيَّة

يميِّز علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام بين نوعين من الكرامة في القرآن:

أ. الكرامة الذاتيَّة

التي ذكرت في قوله -تعالى-: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ**﴾ [الإسراء: ٧٠]، ومصدر هذه الكرامة هـي «هبة إلهيَّـة» مرتبطة بأصل الخلقة (النفخـة، العقل، الفطرة)، وتشـمل كلّ البشر (مؤمنهم وكافرهم، برهم وفاجرهم)[3]، وتشمل كلّ إنسان، بما هو إنسان، فتكون له حرمة، وحقّ في الحياة،

١ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ٨، ص ٣٠٤ (في تفسير سورة الأعراف، آية ١٧٩).
٢ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٤، ص ٣٩١ (في تفسير سورة الحج، آية ٤٦).
٣ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٣، ص ١٥٦.

وحقّ في التملّك، وحقّ في الاختيار، كما تتميّز هذه الكرامة بالثبات وعدم القابليَّة للإسقاط، فلا يحقّ لأحد، ولا للإنسان نفسه، أن يهين إنسانيَّته أو يتنازل عن حُرِّيَّته للآخرين، كما عن أبي عبد الله عليه السلام قال: "إنَّ الله -تبارك وتعالى- فوّض إلى المؤمن كل شيء إلا إذلال نفسه"[1].

ب. الكرامة الاكتسابيَّة

وهي مصداق قوله -تعالى-: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، ومصدر هذه الكرامة هو العمل، والتقوى، والعلم، والجهاد. هذه الكرامة هي "معيار التفاضل" عند الله، ومن صفاتها هو الديناميكيَّة، فيمكن للإنسان أن يكتسبها فيرقى إلى مقام "خليفة الله"، ويمكن أن يخسرها فيرتدّ إلى "أسفل سافلين"[2]، ويبتنى على سلوك الإنسان جزاء بلحاظ هذه البُعد، فمن يفقد الكرامة الاكتسابيَّة (بالكفر والظلم) لا يفقد حقوقه الطبيعيَّة (كالعدل في المحاكمة)، لكنَّه يفقد «القيمة المعنويَّة» و«الولاية» و«الحياة الطيِّبة».

٢ - تفكيك التوظيف الغربي لمصطلح «حقوق الإنسان»

يقدِّم المفكِّرون الإسلاميّون نقدًا جذريًّا لمنظومة «حقوق الإنسان» الغربيَّة (الليبراليَّة)، ولكن ليس رفضًا لمبدأ الحقوق، بل كشفًا للخلل في «الأُسُس الفلسفيَّة» و«التوظيف السياسيّ» للنظريَّات المطروحة، وذلك من خلال:

أ. نقد الأساس الفلسفي (الهيومانيزم/الأنسنة)

تقوم الحقوق الغربيَّة على "مركزيَّة الإنسان" (Humanism) الذي يعتبر نفسه «مالكًا» لنفسه ومشرّعًا للقِيَم، مستقلًّا عن الغَيب[3]، فيصل إلى نتيجة مفادها:

- السيادة المطلقة: حيث يرى الغرب أنَّ الإنسان حُرّ في جسده وحياته (له حقّ الانتحار، والإجهاض، والمثليَّة)، وعلى النقيض من ذلك، يرى فلاسفة مدرسة أهل البيت عليهم السلام أنَّ هذا "تأليه للإنسان"، بينما الإنسان في الإسلام "مملوك" لله، وحُرّيَّته

١ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج ٥، ص ٦٣، كتاب 'الجهاد'، باب 'أن المؤمن لا يذل نفسه'، ح ٢.
٢ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٨، ص ٣٢٨.
٣ - محمد تقي مصباح اليزدي: نظرة عابرة إلى حقوق الإنسان، ص ٢٧.

هي حريَّة "مسؤولة" في إطار الملكيَّة الإلهيَّة، وأنَّ حقوق الإنسان هي في جوهرها "واجبات" تجاه الخالق وتجاه الذات، يقول (الشهيد مطهري): «إنَّ الإسلام يرى أنَّ الإنسان ليس مالكًا لنفسه، فليس له أن ينتحر أو يضرّ نفسه، أو يسقط كرامته... فالحُريَّة في الإسلام حُريَّة مسؤولة، وليست تحلّلاً من القيود والمسؤوليَّات، وهي مقيَّدة بعدم الخروج عن الحدود الإلهيَّة»[1].

- نسبيَّة القِيَم: بناءً على فصل الحقوق عن الدين والفطرة، أصبحت الحقوق «توافقيَّة» و«نسبيَّة»، فالذي يمكن أن يكون جريمة بالأمس قد يصبح حقًّا اليوم، بينما يربط الإسلام الحقوق بـ "الحقّ المطلق" (الله) وبالفطرة الثابتة، ما يمنحها قدسيَّة وثباتًا لا يخضع للأهواء تحت أي مسمَّيات، في هذا السياق، يقول (الشيخ مصباح يزدي): «إنّ القوانين الغربيَّة متغيّرة بتغيّر أهواء الناس ورغباتهم، فما كان جريمة بالأمس قد يصبح اليوم حقًّا مشروعًا إذا وافقت عليه الأكثريَّة البرلمانيَّة... أمَّا في الإسلام، فالحقّ ثابت ثبوت القِيَم الفطريَّة، ولا يتغيَّر بتغيّر الأهواء»[2]، ويقول (العلاّمة الطباطبائي): «فالقوانين المدنيَّة الحاضرة... مبنيَّة على إرادة الأُمَّة (أو إرادة الأغلبيَّة)... لا على موافقة الحقّ والواقع... وأمَّا الإسلام فقد بنى سُنَّته الجاريَّة وقوانينه الموضوعة على أساس الحقّ الفطري والتوحيد، لا على أساس إرادة الناس»[3].

ب. نقد التشيُّؤ والتسليع

بعد بلوغ الحضارة الماديَّة مرحلة من التفوّق التقني جرى التأسيس لما يُسمَّى «الانتهاك التقني للمقدَّس»، بحيث حوّلت الحضارة الماديَّة الإنسان من «غاية» (صاحل كرامة) إلى "وسيلة" (صاحب ثمن)، ولعلَّ ذلك مصداق قوله -تعالى-: ﴿**حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا...**﴾ [يونس: ٢٤]، ويتجلَّى ذلك في عدة ممارسات:

---

١ - مرتضى المطهري: نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص ١٤٢.
٢ - محمد تقي مصباح اليزدي: نظرة عابرة إلى حقوق الإنسان، ص ٧٣.
٣ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ٩٦ (في تفسير سورة النساء، آية ١).

- تسليع الإنسان: من خلال التقنيَّات الحديثة (تأجير الأرحام، وبيع الأعضاء، والتلاعب الجيني، وتجارة الجنس،...) حوَّلت التقنيَّة/الحضارة الغربيَّة الإنسان إلى "سلعة" تُباع وتشترى، وإلى «عيِّنة مخبريَّة»، بينما الإسلام، بربطه الإنسان بالروح الإلهيَّة، يضع "سياجًا مقدَّسًا» حول الجسد والروح يمنع هذا التسليع ويعتبر الإنسان «غاية الغايات» في عالم الخَلق[1].
- وَهْمُ الفردوس الأرضي: فيما تعِد التقنيَّة بـ"الخلود" و«الرفاهيَّة» ﴿**.. وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ**﴾ [الشعراء: ١٢٩]، لكنَّها في الواقع تسلب الإنسان "إنسانيَّته" وتحوِّله إلى "آلة"، بينما يرى الإسلام الخلود في "التكامل الروحي" لا في "التعديل الجيني".

ج. نقد نسبيَّة القِيَم

علاوة على ذلك، يظهر التباين الجذري بين القراءتين في «منشأ الحقوق»؛ فالفلسفة السياسيَّة الغربيَّة الحديثة تستند في مجملها إلى نظريَّات «العقد الاجتماعي»، التي تفترض أنَّ الإنسان «ذئب لأخيه الإنسان»، وأنَّ الحقوق والقوانين نشأت نتيجة «اتفاق بشري» بدافع الخوف أو تبادل المصالح، ما يجعل الحقوق هشَّة وقابلة للنقض بمجرَّد تغيّر المصالح أو موازين القوى. وفي المقابل، يؤسِّس القرآن الحقوق على "الميثاق الفطري" و"العهد الوجودي" بين الخالق والمخلوق؛ فحقوق الإنسان في الإسلام هي «استحقاقات وجوديَّة» سابقة على أي مجتمع أو دولة، وليست منحة من حاكم أو نتاج تصويت ديمقراطي، يقول (الشهيد مطهري): «إنَّ حقوق الإنسان لم يشرِّعها أحد، ولم يقرِّرها مجلس من المجالس... إنَّ هذه الحقوق وُلدت مع الإنسان... فهي توأم تكوينه، وتدخل في صميم خلقته... فليست الحقوق وضعيَّة اعتباريَّة، بل هي حقوق تكوينيَّة فطريَّة»[2]، ونتيجة لذلك، فإنَّ انتهاك حقّ أي إنسان لا يعتبر مجرَّد مخالفة قانونيَّة بل هو "عدوان على الله" وخيانة للميثاق، ما يمنح منظومة الحقوق الإسلاميَّة قوَّة إلزاميَّة وضمانة خُلُقيَّة تفتقدها القوانين الوضعيَّة الجافَّة.

---

١ - الفيض الكاشاني: علم اليقين في أصول الدين، ج ١، ص ٣٨١، المقصد الأول.
٢ - مرتضى المطهري: نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص ١٥٦.

د. نقد الفردانيَّة

وهنـا يبرز تباين آخر لا يقلّ أهميَّـة، يتعلَّق بمفهوم «الفردانيَّة»؛ فالحقـوق الغربيَّة تقدِّس الفرد باعتباره "ذرَّة منفصلة" تسـعى لتحقيق مصلحتها الخاصَّة في صراع مع الآخرين، ما يولِّد مجتمعًا مفكَّكًا تحكمه الأنانيَّة المقننة، بينما تقدِّم الرؤية القرآنيَّة الإنسـان كائنًا «مترابطًا وجوديًّا» مع أخيه الإنسـان عبر مفهوم «الولاية»: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُـمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ**﴾ [التوبة: ٧١]؛ فالعلاقة هنا ليسـت مجـرَّد "احترام حدود" (كما في الليبراليَّة)، بل هـي علاقة «تكامل وتراحم»؛ فالإنسـان في الإسـلام لا يكتمل إيمانه ولا تتحقَّق إنسـانيَّته إلا بالانصهار في "الجسـد الواحد" (الأُمَّة)؛ حيث يصبح همّ الآخر هو همّ الذات، وتتحوَّل الخدمة الاجتماعيَّة من "عمل تطوُّعي" إلى "واجب ديني" وجزء من مسار التكامل الروحي، يقول (العلاّمة الطباطبائي): «فالمجتمع الإسلامي في تآلف أفراده وتراحمهم وتعاطفهم كالبدن الواحد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى... فالولاية المذكورة في الآية: (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) تشير إلى التلاحم والامتزاج الروحي الذي يجعل المجتمع كالفرد الواحد في السـعي نحو الغرض»[١]، ويقول (الشـيخ مصباح اليزدي): «...أمَّا في النظام الحقوقي الإسلامي فلا يُنظر إلى الفرد بما هو كائن منفصل عن الآخرين، يسـعى لتحقيق مصالحه الخاصة ولو على حسابهم... بل إنّ مصلحة الفرد مرتبطة بمصلحة المجتمع، وهناك مسؤوليَّة تضامنيَّة (كلُّكم راع وكلُّكم مسؤول عن رعيَّته)»[٢].

سادسًا: قوس الصعود والعودة إلى المطلق (المَعاد)

بعد استعراض المسار الحقوقي والوظيفي للإنسان في نشأته الدنيويَّة، يعود بنا السياق القرآني ليغلق الدائرة الوجوديَّة، مؤكِّدًا أنَّ كلَّ هذا السعي ليس إلا مرحلة تمهيديَّة للعودة الكبرى تكمل الدائرة الوجوديَّة بـ«قوس الصعود»، مؤذنة أنَّ رحلة الإنسان لا تنتهي بالموت، لكنَّه بمثابة "ولادة ثانية» وانعتاق من سـجن المادَّة وعبورٌ لقنطرة الحياة الدنيا، ولفهم تأثير هذا المبدأ على تعريف "ماهيَّة الإنسان" يجب التأسيس لعدد من الحقائق:

١ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ٩، ص ٣٣٨ (في تفسير سورة التوبة، آية ٧١).
٢ - محمد تقي مصباح اليزدي: نظرة عابرة إلى حقوق الإنسان، ص ٨٩.

١ - الحركة الجوهريَّة نحو المعاد

تأسيسًا على مباني الحكمة المتعاليَّة، فإنَّ الإنسان في حركة جوهريَّة دائمة. الدنيا هي «رحم» تتشـكَّل فيه «النفس» بناءً على أعمالها، والإنسـان فيها يبني «هويَّته الأُخرويَّة» بيده، وذلك من خلال:

أ. تجسُّم الأعمال: إنَّ يوم القيامة ليس مجرَّد محاكمة قانونيَّة بل هو "ظهور الحقائق" ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾ [الطارق: ٩] ﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا﴾ [الكهف: ٤٩]، فإنَّ الأعمال التي قام بها الإنسان في الدنيا "تتجسَّم" وتصبح هي نعيمه أو عذابه، فالصلاة تصبح نورًا، والظلم يصبح ظُلُمات، يقول (العلاّمة الطباطبائي): «وقوله: (ووجدوا ما عملوا حاضرًا) أي وجدوا أعمالهم نفسها حاضرة... والآية من أوضح الآيات الدالَّة على تجسُّم الأعمال، وحضور العمل نفسه بوجوده الأُخروي، خيراً كان أو شرًّا»[١].

ب. خلود النفس الإنسانيَّة: لأنَّها مجرَّدة، لا تقبل الفناء، فالموت هو خلع لباس البدن ولبس لباس آخر (بدن مثالي أو أُخروي)[٢].

واستكمالاً لهذا المشهد، تلعب «النيَّة» دور «المهندس الجيني» لهذه الصور الأُخرويَّة؛ ففي الرؤية الإسـلاميَّة، لا قيمة للفعل الفيزيائي بحدّ ذاته إذا خلا من الروح (القصد) بل إن النيَّة هي التـي تحدِّد «ماهيَّة» العمل وتأثيره في بناء النفـس، يقول النبي الأكرم ﷺ: «إنَّ الله لا ينظر إلى صوركـم ولا إلى أموالكم، ولكـن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم»[٣]. ولذلك، قد يقوم شـخصان بالفعل الظاهري نفسـه (كإنفاق المـال)، لكن أحدهما يبني به «صرحًـا في الجنَّة» لكونه صدر عـن إخلاص، والآخر يبني به "نـارًا تحرقه" لكونه صـدر عن رياء. ومن هنا، فـإنَّ مشروع بناء الذات في الإسـلام يركز على "تطهير الدوافع" قبل تكثير الأفعال؛ لأنَّ «الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكـم، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم»، ما يجعل «النيَّـة» هي المعيار الحقيقي لتقويم الرقي الإنساني، بعكس الماديَّة التي تقيس النجاح بالأرقام والنتائج الظاهرة فقط.

---

١ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٣، ص ٣٢٦ (تفسير سورة الكهف، آية ٤٩).
٢ - محمد حسين الطباطبائي: نهايَّة الحكمة، المرحلة الثانيَّة عشرة، الفصل السادس عشر، ص ٣٣١.
٣ - الطوسي: الأمالي، ص ٥٣٦، ح ١١٦٢.

٢ - لقاء الله: الغاية القصوى

﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ [الانشقاق: ٦]، ترى مدرسة أهل البيت عليهم السلام أن غاية الإنسان ليست "الجنة" (بمعنى الأكل والشرب والملذات الحسيَّة) فقط، بل «لقاء الله»، كما أنَّ الجنَّة (الغاية) لها عدَّة مراتب، فهناك جنَّة الأعمال (للعامَّة)، وجنَّة الصفات (للأبرار)، وجنَّة الذات (للمقرَّبين) ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ﴾ [القمر: ٥٥]. وهي امتداد لمقام العبوديَّة الحقَّة التي توصل الإنسان في الدنيا إلى حيث لا يرى إلا الله، وتلك هي "السعادة القصوى" التي خُلِق الإنسان لأجلها، يقول (العلاّمة الطباطبائي): «قوله -تعالى-: (في مقعد صدق عند مليك مقتدر)... وهذا المقام هو الحضور عند الله، وهو مقام القرب الذي لا حجاب دونه، وهو الخلوص له تعالى، وفيه كمال العبوديَّة... وهذه جنة اللقاء، وهي فوق جنة الأعمال»[1].

خاتمة

تخلص هذه الدراسة التأصيليَّة إلى أنَّ «البنية المتكاملة للإنسان» في القرآن لا تتحقَّق إلا عبر معادلة وجوديَّة خلاصتها: «البداية من الله (خلقًا وفطرة)، والمسير مع الله (عبوديَّة وتشريعًا وابتلاءً)، والنهاية إلى الله (لقاءً وحسابًا)»، وفي هذا السياق، يتَّضح أنَّ مصطلح «العبوديَّة» في مدرسة أهل البيت هو النقيض الجذري لـ «الاستعباد»؛ إذ إنَّ العبوديَّة لله تعني "التحرُّر المطلق" من عبوديَّة الطواغيت، والأهواء، والخوف، والطمع؛ فحين يعلن الإنسان فقره المطلق للغني المطلق، فإنَّه يتصل بمصدر القوَّة، ويصبح "خليفة" حقيقيًا، وإنَّ جوهر العبوديَّة جوهرة كنهها الربوبيَّة، فبقدر ما يمحو الإنسان "أناه" ويفنى في إرادة الله، يمنحه الله «ولاية» على نفسه وعلى الكون. ففي مواجهة التشيُّؤ الغربي والعبثيَّة الماديَّة، يقدِّم القرآن «الإنسان» بوصفه مشروعًا إلهيًّا عظيمًا، وكائنًا مكرَّمًا، وحُرًّا، ومسؤولاً، يحمل همّ الأمانة التي أشفقت منها السماوات والأرض، ويسير في كدح دائم نحو المطلق.

---

١ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ، ج ١٩، ص ٨٧.

المصادر والمراجع

- الحسن بن يوسف الحلي (العلامة): كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: حسن زاده الآملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط ١٤، ١٤٣٣هـ.
- روح الله الخميني: الحكومة الإسلاميَّة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط ٣، ١٤٠١هـ.
- صدر الدين محمد الشيرازي (ملا صدرا): الحكمة المتعاليَّة في الأسفار العقليَّة الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، ١٩٨١م.
- عبد الله الجوادي الآملي: المرأة في مرآة الجلال والجمال، دار الهادي، بيروت، ط ١، ١٩٩٤م.
- ـــــــــــ: منزلة العقل في هندسة المعرفة الدينيَّة، مركز إسراء للنشر، قم، ط ١، ٢٠٠٧م.
- علي الخامنئي: سنن التاريخ في القرآن الكريم، معهد المعارف الحكميَّة، بيروت، ط ١، ٢٠١١م.
- ـــــــــــ: طرح كلي للفكر الإسلامي في القرآن (مشروع الفكر الإسلامي)، دار صهبا، طهران، ط١، ٢٠١٧م (أو: دار المعارف الحكميَّة، بيروت).
- محمد باقر الصدر: المدرسة القرآنيَّة (محاضرات في التفسير الموضوعي)، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لا ط، ١٤٠١هـ.
- ـــــــــــ: فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، د.ط، ١٩٨٢م.
- محمد باقر المجلسي: زاد المعاد (مفتاح الجنان)، تحقيق: علاء الدين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط ١، ٢٠١٣م.
- محمد بن الحسن الطوسي: الأمالي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلاميَّة، دار الثقافة، قم، ط١، ١٤١٤هـ.
- محمد بن الحسين (الشريف الرضي) (جمع وترتيب): نهج البلاغة، تحقيق: صبحي الصالح، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧م.
- محمد بن علي الصدوق: التوحيد، تحقيق: هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر

الإسلامي (جماعة المدرسين)، قم، لا ط، ١٣٩٨هـ.
- محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، دار الكتب الإسلاميَّة، طهران، ط ٤، ١٤٠٧هـ.
- محمد تقي مصباح اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط ١، ١٩٩٩م.
- ـــــــــــــ: دروس في العقيدة الإسلاميَّة، مؤسسة الهدى للنشر، طهران، ط ١، ٢٠١٥م.
- ـــــــــــــ: معارف القرآن، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط ١، ٢٠١٦م.
- ـــــــــــــ: معرفة الإنسان، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط ٢، ٢٠١١م.
- ـــــــــــــ: نظرة عابرة إلى حقوق الإنسان، دار الهادي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٦م.
- محمد حسين الطباطبائي: الشيعة في الإسلام، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط ١، ١٩٩٩م.
- ـــــــــــــ: الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط ١، ١٩٩٧م.
- ـــــــــــــ: نهايَّة الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤٢٢هـ.
- محمد رضا المظفر: عقائد الإماميَّة، دار الصفوة، بيروت، ط ١، ٢٠١٢م.
- محمد محسن الفيض الكاشاني: علم اليقين في أصول الدين، تحقيق: محسن بيدارفر، دار بيدار، قم، ط ١، ١٤١٨هـ.
- مرتضى المطهري: نظام حقوق المرأة في الإسلام، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط١، لا ت.

حركة المركزيَّة الأفريقيَّة الاستعماريَّة بين المقولات الأيديولوجيَّة والطرح الفكري

■ أ.د.م هبة جمال الدين[1]

ملخّص

ظهرت حركة المركزيَّة الأفريقيَّة بوصفها حركة فكريَّة استعماريَّة بين الأمريكان من أصول أفريقيَّة نتيجة لآلام العبوديَّة، ولكن اتخذت المعاناة مطيَّة للسيطرة وتزييف التاريخ، وبدأت في التمركز حول الهويَّة الأفريقيَّة، وإعادة وضعها في الحضارة الإنسانيَّة في ضوء تهميشها من قِبل الغرب خلال الحقبة الاستعماريَّة. وبدأت في الادِّعاء بأنَّها أصل الحضارة الفرعونيَّة، وأنَّها حضارة أفريقيَّة، نافية أصول الشعب المصري وارتباطه بالحضارة الفرعونيَّة، ومطالبةً بحقوق زائفة ضد الدولة المصريَّة. فحاولت الدراسة الإجابة عن تساؤل رئيس عن ماهيَّة حركة الأفروسنتريك (Afrocentrism)، وأبرز مقولاتها وادِّعاءتها الخاصَّة بزنجيَّة الحضارة الفرعونيَّة باعتبارها أيديولوجية استعماريَّة إحلاليَّة. وتنقسم الورقة إلى قسمين رئيسين؛ يتناول مفهوم المركزيَّة الأفريقيَّة، وسياق ظهور المفهوم حركة الأفروسنتريك "المركزيَّة الأفريقيَّة"، فيما يتناول الثاني المقولات الأيديولوجيَّة لحركة المركزيَّة الأفريقيَّة وما تتضمَّنه من افتراءات الجذور الزنجيَّة للحضارة الفرعونيَّة.

الكلمات المفتاحية: الأفروسنتريك، زنجيَّة الحضارة، المركزيَّة الأفريقيَّة، المركزيَّة الأوروبيَّة، الحضارة الفرعونيَّة، ما بعد الحداثة.

---

١ - الأستاذ المساعد بمعهد التخطيط القومي بجمهوريَّة مصر العربيَّة، رئيس قسم الدراسات المستقبليَّة.

Afrocentric Colonial Movement between Ideological Claims, Intellectual Discourse

■ Assist. Prof. Heba Gamal El-Din[1]

Abstract

The Afrocentric movement emerged as an intellectual and colonial movement among African Americans in response to the suffering caused by slavery. However, this suffering was used as a means to exert control and distort history. The movement began to center around African identity, seeking to reposition it within human civilization in light of its marginalization by the West during the colonial period. It claimed to be the origin of the Pharaonic civilization, asserting that it was an African civilization, while denying the Egyptian people's origins and their connection to Pharaonic heritage, and demanding unjust rights against the Egyptian state. This study attempts to answer a central question about the Afrocentrism, and what are its key claims regarding the so-called "Blackness" of the Pharaonic civilization, considering it an imperialist replacement ideology? The study is divided into two main sections: the first explores the concept of Afrocentrism and the context of its emergence, while the second delves into the ideological claims of the Afrocentric movement, particularly the allegations about the African roots of the Pharaonic civilization.

Keywords: Afrocentric, Negritude, African Centrism, Eurocentrism, Pharaonic Civilization, Postmodernism.

1 - Assistant Professor at the National Planning Institute in the Arab Republic of Egypt, Head of the Department of Future Studies.

مقدِّمة

ظهرت حركة المركزيَّة الأفريقيَّة مع ثلاثينيَّات القرن الماضي بوصفها حركة فكريَّة تدعو إلى الحقوق المدنيَّة للزنوج بالولايات المتحدة الأمريكيَّة، وأخذت في التبلور حتى السبعينيَّات؛ حيث اكتسبت اسمها «المركزيَّة الأفريقيَّة»، لتؤصِّل للهُويَّة الأفريقيَّة بالعالم ودورها في الحضارة الإنسانيَّة، وسرعان ما انتشرت بين الجاليات الأفريقيَّة جنوب الصحراء في أوروبا، وبين الأفارقة جنوب الصحراء، وببعض الأقلِّيّات الأفريقيَّة بالشتات.

فحاولت الحركة خلق وعي جمعي يتشارك فيه الأفارقة السود في الشتات، وصفه البروفيسور (أسانتي- Assanti) بأنَّه وعي لم يتأثَّر بقرون من الانفصال عن القارة الأفريقيَّة، مؤكِّدًا على وجود هويَّة عالميَّة موحَّدة، مستندة إلى نظام ثقافي أفريقي واحد، يتجلَّى في التنوُّع "يغمره شعورًا عاطفيًّا وثقافيًّا، يمكن وصفه بـ "الارتباط النفسي الذي يمتدّ عبر المحيط".[1]

وبدأتْ في هذا الصدد رفع شعارات تتَّهم العالم الغربي خلالها بالتآمر ضدّ المساهمات الأفريقيَّة في العالم واستهانة الغرب للحضارة الأفريقيَّة باعتبارها ميراثًا استعماريًّا يقاسي التبعيَّة في ضوء محاولات إخراج الأفارقة من عجلة التاريخ في ضوء علم أمراض العبوديَّة. الأمر الذي دفعها إلى تقديم نهج فكري يدَّعي أهميَّة إعادة النظر في المعرفة الإنسانيَّة من منظور أفريقي محوره التاريخ الأفريقي[2]، ليقف الأفارقة بوصفهم وكلاء وممثِّلين وفاعلين في الحضارة الغربيَّة، وليس على هامش الحضارة والمشاركة السياسيَّة والاقتصاديَّة. الأمر الذي دفع الحركة إلى خلق إرث تاريخي يحقِّق لها الفخر

1 - Tunde Adeleke: Africa and Afrocentric Historicism.

2 - centered towards the African histor

والمكانــة أمام العالم، فوجدت أنَّ الردَّ المناســب على تلك الأفكار الاســتعماريَّة، المتعلِّقة بالتفوّق الأبيض، هو وجود روابط تاريخيَّة يفخرون بها أمام العالم كلِّه، فوقع اختيارهم على الحضارة المصريَّة القديمة، لتكون المظلَّة التي يتحرَّكون من خلالها لإطفاء العزّة والفخر والهيمنة والسيادة العالميَّة.

فأخذت في الادِّعاء بأنَّها أصل الحضارة الفرعونيَّة التي فتنت العالم الحديث بفنِّها وثقافتها،[1] نافية حقيقة أصول الشــعب المصري، ومدّعية بأفريقيَّة الحضارة الفرعونيَّة، لتنكر وجود شعوب ملوَّنة في شمال القارة الأفريقيَّة، ومدّعية أنَّهم هم الشعب الأصلي للحضارة الفرعونيَّة، لتطالب بتوظيف اتفاقيَّة الشــعوب الأصليَّة بالأمم المتّحدة التي تفرض وضع سياسي واقتصادي لخلق حقّ للشعب الأصلي ضدّ الدولة الأُمّ، موظِّفة علم الآثار الجينيَّة[2] الذي يسعي إلى إعادة كتابة التاريخ والجغرافيا السياسيَّة والحدود السياسيَّة بناءً على الجينات، وبدأت مطالبات الحركة بتحليل جينات المومياوات الفرعونيَّة لخلق حقّ زائف، مع رفض رسميّ من الحكومة المصريَّة، وبدأت بالمطالبة بانفصال النوبة عن مصر؛ باعتبارها -وفقًا لمقولاتهم- أصل الحضارة الفرعونيَّة.

في هذا الصدد، تحاول الورقة الإجابة عن تساؤل رئيس عن ماهيَّة حركة المركزيَّة الأفريقيَّة، وماهيَّة أبرز مقولاتها وادّعاءتها الخاصّة بزنجيَّة الحضارة الفرعونيَّة باعتبارها أيديولوجية استعماريَّة إحلاليَّة.

في ضوء ما تقدّم، تنقسم الورقة إلى قسمين رئيسين؛ يتناول القسم الأوَّل مفهوم المركزيَّة الأفريقيَّة، وســياق ظهور المفهــوم حركة الأفروســنتريك "المركزيَّة الأفريقيَّــة"، فيما يتنــاول الثاني المقولات الأيديولوجية لحركة المركزيَّة الأفريقيَّة، وما تتضمَّنه من افتراءات الجذور الزنجيَّة للحضارة الفرعونيَّة.

أوَّلًا: السياق التاريخي والمفهوم

حاولت حركة الأفروسنتريك (Afrocentrism) إضفاء طابع معرفي على هويَّتها، فاتَّجه روَّادها إلى وصفها بـ "النظريَّة المعرفيَّة الشاملة"، لتصبح قادرة على تقديم نظرة علميَّة تفسيريَّة لمختلف جوانب الحيــاة ومجالاتها، بل وأكَّدوا على ارتباطها بالثقافة الأفريقيَّة المعادية للحضارة الغربيَّة المُدَانة -كما

1 - Shahira Amin: Egyptians aren't racist. They're frustrated with Western appropriation of their ancient history.

2 - Genomic Archeology

يرونها- بإخفاء مساهمات الحضارة الأفريقيَّة صاحبة الفضل على العالم بأسره.

سـعت هذه الحركة -في تسويقها بين المكوِّن البشري الأفريقي والعالميّ- إلى اكتساب التعاطف والمظلوميَّة عبر ربطها بذهنيَّة الاسـتعباد ومعانة العبوديَّة مأصلة لذلك الادعاء عبر إعداد زخم بحثي وأكاديمي ليدعم روايتها.

في هذا الشأن، يسعى هذا القِسم إلى بحث عدد من الإشكاليَّات الرئيسة عن تاريخ الحركة وأهدافها ومفهومها،ومـا تعليه من مبادئ، وكينونتها التي تظهر خلالهـا بصفتها أيديولوجية أم نظريَّة للمعرفة، وأبرز مقولاتها الأيديولوجيَّة.

١ - سياق ظهور مفهوم حركة الأفروسنتريك «المركزيَّة الأفريقيَّة»:

ظهـرت المركزيَّة الأفريقيَّة باعتبارها حركـة فكريَّة تدعو إلى الحقوق المدنيَّـة للأفارقة بالولايات المتحدة، وظهرت في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين مع نهاية الحقبة الاستعماريَّة، وإلغاء العبوديَّة باعتبارها مردودًا للمعاناة الناتجة عن استعباد المركزيَّة الأوروبيَّة[1] متزامنة مع الكفاح الدَّولي ضدّ الإمبرياليَّـة ومراحل الكفاح ضدّ العنصريَّة والفصل العنصري والاسـتعمار.[2] مع تطوّر الأزمة الوجوديَّـة الغربيَّة للمركزيَّة الأوروبيَّة، ظهـرت نظريَّة المركزيَّة الأفريقيَّـة في أواخر القرن العشرين، متزامنةً مع ظهور الدراسات الأفريقيَّة المعاصرة في أواخر القرن العشرين بوصفها أيديولوجية فكريَّة للتغيير الاجتماعي، لتحرير العقل الأفريقي عبر طرح عودة ثقافيَّة ونفسيَّة إلى وجهة نظر لما يسمَّى بـ «العـالم الأفريقي»، وبمعنى آخر رؤية العالم من وجهة النظر الأفريقيَّة؛ وتطرح باعتبارها أيديولوجيَّة معارضة لأيديولوجية المركزيَّة الأوروبيَّة؛ حيث ترفض التهميش المتعمَّد للثقافات الأخرى، وتعرض نفسـها كونها مقدمة للتواصل بين الثقافات على قدم المسـاواة، وترفض وضعهـا في مكان ثانوي، والمطالبة بتقويم الهيمنة الأوروبيَّة والغربيَّة التي فرضت فيها أوروبا نفسها باعتبارها الحكم العالمي

1 - Shahira Amin: Egyptians aren't racist. They're frustrated with Western appropriation of their ancient history.

2 - Reynaldo Anderson: MolefI Kete Asante: The Afrocentric Idea and the cultural turn in intercultural communication studies.

في جميع جوانب التجربة الإنسانيَّة.[1]

وبدأت في التشـكيك في سياق الافتراضات المعرفيَّة؛ فتعتبر أنَّ حركة التنوير الغربي هي جزء من مجموعـة كبيرة من الأعمال التي تشـكِّل تقليدا أكاديميًّا وعلميًّا زائفًا، مقابـل طرحها نظريَّة المعرفة الأفريقيَّة بديلاً عن المعرفة الغربيَّة، وتقدِّم أطروحات إنسـانيَّة وثقافيَّة واجتماعيَّة وعلميَّة عن إنسانيَّة الأفارقة وفاعليَّتهم، وتفنيد الركائز المهيمنة أو النمط الأساس للتشكيل العالمي للتفوّق الأبيض التي تبدأ بوكالة الشعب الأفريقي بدلاً عن العالم الأوروبي.[2]

وأخذت في طرح عدد من المقولات والدعايا التي تمركزت حول الفكر الأفريقي، ولكنَّها موجَّهة للعالم كلّـه، وتنوَّعت ما بين طرح معرفة من منظور أفريقي، وصياغة مفاهيم جديدة عن الشـخصيَّة الأفريقيَّـة لتحوّل العرق إلى هويَّة وقوميَّة موحّدة ذات سـمات مميّزة، وطرح مسـاهمات أفريقيا في الحضارة الإنسانيَّة منطلقة من عدَّة مرتكزات أساس لضمانة القَبول والدعم والتأييد والنفاذ. فانطلقت من مرتكزات التقاليد الأفريقيَّة، موظِّفة المظلوميَّة والخبرة التاريخيَّة من الاستعباد، مدلِّلةً على طرحها بنصوص كتابيَّة من الكتاب المقدَّس، ومسـتقية ادعاءات تاريخيَّـة وأثريَّة وأنثروبولوجيَّة من الوجهة الأفريقيَّة، وموظّفة علم النفس والفلسـفة والبلاغة والأدب للظهـور بصفتها أيديولوجية فكريَّة لتقدّم نسـق كلّي للأفكار والمعتقدات والاتجاهات العامّة الكامنة في أنماط سلوكيَّة معينة، لتفسير الأسس الخُلُقيَّة للفعل الواقعي، وتوجيهه، وتبرير السلوك، وإضفاء المشروعيَّة على الفعل والحركة، والدفاع عنهـما. وهذا ما انعكس في تحويل تلك الأفكار إلى حركة عابرة للحدود تُسـمَّى بـ "حركة المركزيَّة الأفريقيَّة Afrocentricity Movement".

وتبلورت الحركة خلال منتصف ستينيات القرن العشرين وأواخرها، بالتوازي مع الحقوق المدنيَّة الأمريكيَّة وقوَّة أو ثورة السـود، والحرب الباردة، وحرب فيتنام، ما أدى إلى تطوير الصيغ المبكرة لما سيُطلق عليه فيما بعد المركزيَّة الأفريقيَّة؛ حيث انطلقت من إشكاليَّة العلاقة بين الثقافة والديموقراطيَّة

1 - Reynaldo Anderson: MolefI Kete Asante: The Afrocentric Idea and the cultural turn in intercultural communication studies.

2 - Reynaldo Anderson: MolefI Kete Asante: The Afrocentric Idea and the cultural turn in intercultural communication studies.

الليبراليَّة، وكيفيَّة التواصل عبر الحدود، بما يكفل تحقيق الديموقراطيَّة ومبادئها، لكن مع نهاية الحرب البـاردة بدأ الجدل الفكري يثـور إزاء وجود أزمـة للديموقراطيَّة الغربيَّة، أسـماها العلماء بالمركزيَّة الأوروبيَّة كونها نظريَّة طاردة، فهي ليسـت نظريَّة اجتماعيَّة تستطيع دمج عدة نظريَّات مختلفة معها. في هذا الصدد، بدأت حركة المركزيَّة الأفريقيَّة في الإنخراط بقوَّة معلنة الإنكار الأيديولوجي للعقيدة الأوروبيَّة المركزيَّة. وقد وصف (أسانتي) الثقافة الغربيَّة والمركزيَّة الأوروبيَّة بأنَّ أوروبا تحرِّض على أنْ تتولىَّ منصب المتحدِّث خلال التواصل بين الثقافات، وتنظر إلى الثقافة الأخرى في أنَّها مستقبلات ليس إلا.[1]

أخذت الحركة في التطوّر حتى حقبة السبعينيات، واكتسبت اسمها «المركزيَّة الأفريقيَّة»، وتباينت الآراء عـن جذورها الفكريَّة، فهناك محـاولات لربطها فكريًّا بخطابات (مارتـن لوثر كينج جونيور-Martin Luther King Jr) و(ماركـوس غـارفي-Marcus Mosiah Garvey)، و(مالكـوم إكـس-Malcolm X)، وهنـاك من يرى أنَّ جذورها الفكريَّة تعود إلى حركات المقاومة العنيفة، كحركة أخوَّة الدم الأفريقي أو ما يُسمَّى بالتقليد الراديكالي الأسود الذي ينحدر ثقافيًّا وتاريخيًّا من (نات تورنر-Nat Turner)، و(غابرييـل بروسر -Gabriel Prosser) الذي لُقّب بملك العبيد، محاولة لإضفاء الأصالة والعراقة والفخر والقبول والتأييد للحركة. ويغالي (رينالدو أندرسون-Reynaldo Anderson) بربطها بمؤتمر باندونج الذي مثَّل تجمّعًا دوليًّا للحركات الوطنيَّة والدول الاستعماريَّة الذي كان بمثابة قوى محرِّكة للمعارضة الفكريَّة والسياسيَّة للقمع من قِبل الملونين.[2]

واستلهمت الحركة النضال ضدّ السياسـات الأمريكيَّة في ضوء ظهور الماركسيَّة التي نظروا إليها باعتبارهـا ردَّ فعل على القيود الاقتصاديَّـة والقمع ضدّ الفلاّحيين الروس، فاعتبرت الأفروسـنتريك ظهورها في السـياق ذاته. ويمكن تأصيل جذورها الفكريَّة في ضـوء الاغتراب الأفروأمريكان خلال فترة العبوديَّة، وبحثهـم عن الذات الأفريقيَّة، وتعدّد الهُويَّـات الأفريقيَّة بالمجتمع الأمريكي، وعدم

1 - Reynaldo Anderson: Molefl Kete Asante: The Afrocentric Idea and the cultural turn in intercultural communication studies.

٢ - هبة جمال الدين: حركة الأفروسنتريك تسعى لتحقيق أهدافها المستقبليَّة في مصر والسيناريوهات الشريكة والسياسات المبدعة لدعم صناع القرار، سلسلة قضايا التخطيط والتنمية.

اتســاقها مع فرض الأمركة ومحاولات الانسلاخ منها، مع ظهور نزعة إلى البحث عن الصحَّة العقليَّة بين الأفارقة الأمريكان، مع محاولات الربط بين التاريخ الأفريقي ومطالبات بحقوقهم في تعليم السود يوصفهم جزءًا من حركات التحرّر من العبوديَّة وصدام مع المركزيَّة الأوروبيَّة[1].

وامتدَّت محاولتها إلى الحضارة المصريَّة القديمة للبحث عن مجد جامع وفخر للأفارقة الأمريكان، فادَّعــت زنجيَّة الحضارة الفرعونيَّة، وبــدأت المحاولات عــام ١٨٢٧ في افتتاحيَّة في مجلة فريدوم Freedom›s Journal أوَّل صحيفة ســوداء في الولايات المتحدَّة الأمريكيَّة التي زعمت وجود علاقة بين الأفارقة والمصريين القدماء.[2] في عام ١٩٥٣ قام (فريدريك دوغلاس-Frederick Douglass) بشرح أســباب إلغاء العبوديَّة جزئيّا باعتبارها أحد إنجازات أفارقة وادي النيل. وأشار إلى تتبّعه وجود دور مــصري في الحضارة بأفريقيا، وأثبت أنَّ المطالبات الأوروبيَّة الدونيَّة الأفريقيَّة كانت كاذبة. وقد تبنَّــى الطرح ذاته (ديفيد ووكــر- David Walker)، وفي عام ١٩٥٤ جــاء (أنتا ديوب-Anta Diop) مناقشًا رســالة الدكتوراه خاصَّته عن الجذور الأفريقيَّة للحضارة الفرعونيَّة، ولكنَّه ناقشها عام ١٩٦٠ (بعد رفضها من عدد من الجامعات بأوروبا).[3]

٢ - مفهوم المركزيَّة الأفريقيَّة:

مع ظهــور حركة المركزيَّة الأفريقيَّة «الأفروســنتريك» في القرن التاســع عــشر، تتعدّد محاولات الاقــتراب من المفهوم، فلا يوجد تعريفًا جامعًا منعًا لها، فعرّفها المُفكِّر الأمريكي (موليفي أســانتي) – الأســتاذ في جامعة تمبل وأحد أبرز روَّاد الحركة، وصاحب اشــتقاق المفهوم في الســبعينيات من القرن الماضي- بأنَّها طريقة في التفكير والعمل التي تسود خلالها مركزيَّة المصالح والقِيَم ووجهات النظــر الأفريقيَّة، واعتبارها تمرينًا في المعرفة ومنظورًا تاريخيًّا جديدًا. أما (Midas Chawane) فقدَّم محاولات لتعريف المركزيَّة الأفريقيَّة من منظور التمركز الأفريقي، ونظر واستعرض جوانب توظيفها

1 - Midas Chawane: The development of Afrocentricity: A historical survey.

٢ - هبة جمال الدين: حركة الأفروسنتريك تسعى لتحقيق أهدافها المستقبليَّة في مصر والسيناريوهات الشريكة والسياسات المبدعة لدعم صناع القرار، سلسلة قضايا التخطيط والتنميَّة.

3 - Midas Chawane: The development of Afrocentricity: A historical survey.

وتصنيفها العلمي من قِبل الأكاديمين والعلماء الأمريكان الأفارقة، فتارة ينظر إليها كونها نظريَّة علميَّة شاملة، وتارة أخرى منهجيَّة بحثيَّة تقود إلى المراد والهدف البحثي المرجوّ، وتارة أيديولوجيَّة يتحكّم فيها علم الأفكار، وأكَّد على محاولات الأكاديميَّة للربط البحثي بين الدراسات الأفريقيَّة والأمريكيَّة الأفريقيَّة، لخلق زخمًا بحثيًّا للمفهوم عبر ما أسماه بالانضباط العلمي الموحّد، ويمكن رصد أبرز تلك الاتجاهات في:[1]

أ. المركزيَّة الأفريقيَّة أو «التمركز الأفريقي»، أي التمركز حول الشخص الأفريقي صاحب الحضارة الإنسانيَّة «الذات الأفريقيَّة» التي بموجبها يجب أنْ يُمنح الأفارقة فخرهم الفكري باعتبارهم منشأ تلك الحضارة.

ب. من الناحية المنهجيَّة: المركزيَّة الأفريقيَّة هي الطريقة التي يجري من خلالها الردّ على الاستعمار الفكري الذي يقوم عليه ويعمل على تبرير الاستعمار السياسي والاقتصادي

ج. من الناحية النظريَّة: تحليل الظواهر الأفريقيَّة وشروط عملها وضوابط السلوك، فيكون الشغل الأفريقي في قلب الاهتمام؛ حيث يوصف بأنَّه تكريسًا لمفهوم «مصلحة الوعي الأفريقي» الذي يسعى إلى الاعتزاز بفكرة «الأفريقيَّة» بأنَّها محدّدات السلوك والحركة.

د. من الناحية الأيديولوجيَّة: المركزيَّة الأفريقيَّة هي مجموعة من الأفكار التي من شأنها أنْ تربط الأفارقة معًا بوصفه مجتمعًا له كيانه، وتقدم بعض البدائل لطريقة تعامل الأوروبّيين لهم التي ينظر إليها الأفارقة على أنَّها اعتراف بالدونيَّة والهزيمة.

ه. الوجهة الأكاديميَّة (التخصّص المعرفي): تقدّم المركزيَّة الأفريقيَّة ربطًا بحثيًّا بين العناصر المختلفة للدراسات الأفريقيَّة والأمريكيَّة الأفريقيَّة، لتنطلق من التعدّديَّة في التخصّص إلى الانضباط الموحّد مع الأهداف الأيديولوجيَّة والفكريَّة، والغرض السياسي، وفهم الأساليب والنظريات الشائعة.

فتؤكّد الاتجاهات المختلفة على ضرورة تغيير الطريقة التي ينظر بها للعالم من وجهة عرقيَّة تتمركز

1 - Midas Chawane: The development of Afrocentricity: A historical survey.

حول التجارب والهويَّة الأفريقيَّة، وهذا ما يظهر من خلال تأكيد الأستاذ (جريشام-Grisham)، أستاذ فلسفة بولاية كنساس خلال خطبته عام ١٨٩٧ التي حثَّ من خلالها الباحث الأسود على "فعل شيء من أجل عرقه"[١]، فكانت رسالته هي ربط العمل البحثي بالعرق الأسود بإرث مناهضة العبوديَّة، والحضارة. وقام بالربط بين المركزيَّة الأفريقيَّة والدراسات الأمريكيَّة الأفريقيَّة ومحاولاتهما الربط بينهما وبين الدراسات الأفريقيَّة (رغم أنَّها أكثر شموليَّة من الدراسات الأمريكيَّة الأفريقيَّة، ولا تتَّفق جميعها مع هذا الطرح المتطرِّف)؛ فظهرت المركزيَّة الأفريقيَّة باعتبارها طريقة للبحث في حقبة التسعينيات؛ حيث جرى طرح النظريَّة والتطبيق العلميّ لها مقابل الفراغ الأيديولوجي لليبراليَّة الغربيَّة، وبدأت في مواجهة تحدّيّات الساسة، والمفكّرين المحافظين، واللليبراليين والملتزمين بأفكار المركزيَّة الأوروبيَّة، والديموقراطيين الجدد، ومفكّري ما بعد الحداثة؛ حيث اعتبرها (موليفي أسانتي) بمثابة وعاءًا نظريًّا جامعًا في دراسة الاتصال، وعلم الاجتماع، والفلسفة، والخدمة الاجتماعيَّة والأدب؛ وما أسماه (أسانتي) بقوَّة الحالة البلاغيَّة للرسالة والاتصال السياسي، وربطها بعلم أفريقيا أو دراسة أفريقيا عبر الأجيال والقارات من خلال دراسة عادات سكان أفريقيا ومغتربيها وتقاليدهم، وسماتهم. [٢]

وتميل الباحثة إلى اعتبار المركزيَّة الأفريقيَّة أيديولوجيَّة فكريَّة وليست نظريَّة بالمفهوم الكلّي، حيث تساعد على تفسير الأسس الخُلُقيَّة للفعل الواقعي، وتعمل على توجيهه لإضفاء المشروعيَّة على الفعل القائم والدفاع عنه، ولا تقدّم طرحًا غير موضوعيٍّ للأفكار والمعتقدات والاتجاهات التي تنعكس في أنماط سلوكيَّة معيّنة. في حين أنَّ النظريَّة السياسيَّة تحاول تقديم سببًا ضروريًّا أو كافيًا أو حتى تقديم سببًا نهائيًّا ممكنًا لضرورة تبنّي وجهة نظر معيّنة، وكذلك تسويغ لماذا يجب القيام بعمل ما بناءً على مجموعة من المبادئ بدلاً من مجموعة أخرى[٣]، بينما تفتقر الأيديولوجية إلى التزام بتوضيح جميع الأسباب. وغالبا ما يجري اختزال المبادئ إلى صيغ

1 - ANA MONTEIRO-FERREIRA: The Demise of the InhumanAfrocentricity, Modernism, and Postmodernism.

2 - Reynaldo Anderson: MolefI Kete Asante: The Afrocentric Idea and the cultural turn in intercultural communication studies.

٣ - هبة جمال الدين: حركة الأفروسنتريك وتأثيراتها المستقبليَّة على مصر والسيناريوهات المتوقعة والسياسات الممكنة لصانع القرار.

صوريَّة عامّة. وهذا ما ينطبق على حركة المركزيَّة الأفريقيَّة.[١]

كانت ظروف الاستعباد وتجارة العبيد وما صاحبه من حرمان من الحقوق الأساس، كالتعليم والصحة، دافعًا إلى خلق حالة من فرط الحساسيَّة الأمريكيَّة الأفريقيَّة تجاه الثقافة الأمريكيَّة، فأدَّت تجربة الثقافات المزدوجة إلى ظهور بعض الأمريكيين من أصل أفريقي رافضي الأمركة، ومتطلّعين إلى الثقافة الأفريقيَّة واستكشاف ممارساتها.[٢] ومن هنا جاءت تجربة الاستعباد والعنصريَّة في المجتمع الأمريكي؛ حيث هيَّأت الظروف لظهور نظريَّة المركزيَّة الأفريقيَّة، واستلهام الشعور بأنَّ النظريَّة الماركسيَّة يمكن أنْ ينظر إليها على أنَّها استجابة للقيود الاقتصاديَّة والقمع المفروض على الفلاّحين الروس، ومن ثَمَّ يمكن اعتبار المركزيَّة الأفريقيَّة، ردَّة فعل على سياسات العبوديَّة ضدّ الأمريكان من أصل أفريقي. ويمكن اشتقاق ركائز المفهوم على النحو الآتي:

أ. تصدّر التاريخ الأفريقي تاريخ الإنسانيَّة: من خلال الادّعاء بزنجيَّة الحضارة المصريَّة القديمة، ومن ثَمَّ تعتبر الحركة أنَّ التاريخ هو أفريقي الواجهة، لما للحضارة المصريَّة من فضل على الإنسانيَّة بوصفها نظرة مضادَّة للاستعمار الفكري الغربي.[٣]

ب. مركزيَّة الذات الأفريقيَّة: تضع "الأفروسنتريك" الإنسان الأفريقي في واجهة التاريخ الإنساني ليحتلّ المركز وليس الهامش، للتصدّي للمركزيَّة الأوروبيَّة العنصريَّة وما تمتلكه من أدوات فنّيَّة، واقتصاديَّة وسياسيَّة، وفلسفيَّة، وثقافيَّة، واجتماعيَّة.

ج. تحويل لون البشرة إلى عرق واحد: تحويل لون البشريَّة إلى عرق لربط أفارقة الشتات بالقارة الأفريقيَّة، وما له من تبعات ثقافيَّة وحضاريَّة وجينيَّة [٤].

د. الهويَّة السوداء: تحوّل الحركة لون البشرة إلى هويَّة مرتكزة على العرق الأسود، لتحلّ

---

١ - علي رسول الربيعي: النظريَّة والأيديولوجيا.

٢ - هبة جمال الدين: حركة الأفروسنتريك وتأثيراتها المستقبليَّة على مصر والسيناريوهات المتوقعة والسياسات الممكنة لصانع القرار.

3 - Midas Chawane: The development of Afrocentricity: A historical survey.

4 - Carolyn Flueh Lobban and Richard A. Lobban: in Nubian Identity among Nubians in Egypt, Sudan, and the United States, Leith Mullings (editor), New Social Movements in the African Diaspora: Challenging Global Apartheid

الصدارة بسبب تهميشهم بفعل الحضارة الأوروبيَّة،[١] وترتبط الهويَّة بعدد من المفاهيم المصاحبة، مثل مفهوم الذات الأفريقي، والتضامن الأفريقي.[٢]

٥. مطالبات استعماريَّة سياسيَّة: من خلال الادعاء بزنجيَّة الحضاة المصريَّة القديمة يطالب (موليفي أسانتي) بإقامة دولة موحّدة، وتعويض سياسي عمّا تعرّضوا له من ظلم [٣]عبر العودة للحضارة الفرعونيَّة.[٤]

وفي مضمار هذه الركائز الأساس، يمكن اشتقاق عدداً من الأهداف التي يسعى علماء المركزيَّة الأفريقيَّة إلى تحقيقها، ويعطون الأولويَّة لها، وذلك في ضوء المبادئ المطروحة هذه: "زنجيَّة الحضارة المصريَّة القديمة، قِدم الحضارة الأفريقيَّة بقِدم التاريخ، أفريقيا مركز الحضارة العالميَّة، وعنصريَّة الحضارة الأوروبيَّة وحتميَّة تهميشها، علماء الأفروسنتريك ممثّلين لمصر القديمة التي علّمت العالم الفلسفة والرياضيات والعلوم، إعادة كتابة التاريخ العالمي المتمركز على العرق الأفريقي لإعادة ربط أفريقيا والثقافة الأفريقيَّة إلى تراثها التاريخي والروحي والثقافي الكيميتي[٥]، ضمان حقّ تقرير المصير لتعزيز كرامة الشعوب الأفريقيَّة[٦]".

تعكس تلك الأهداف العنصريَّة الكامنة المبنيَّة على ادّعاءات مغلوطة، لسلب الحضارة المصريَّة القديمة والاستيلاء على الأرض والتاريخ، وتغيير المعرفة والنظر إليها، لتحقيق مجد زائف عبر تحويل لون البشرة إلى عرق وهويَّة، فتكون مدخلاً إلى استعمار جديد مبني على المظلوميَّة.

---

١ - إيمان عبد العظيم سيّد أحمد: الفرعونيَّة في الفكر السياسي للشيخ أنتا ديوب: دراسة في الهويَّة الأفريقيَّة لمصر.

٢ - هبة جمال الدين: حركة الأفروسنتريك وتأثيراتها المستقبليَّة على مصر والسيناريوهات المتوقعة والسياسات الممكنة لصانع القرار.

3 - Sarah Balakrishnan: Afrocentrism Revisited: Africa in the Philosophy of Black Nationalism.

4 - Alexa Walker: An Introduction to the Ethics, Politics, and Practicality of Ancient DNA Research in Archaeological Contexts.

5 - ANA MONTEIRO-FERREIRA: The Demise of the InhumanAfrocentricity, Modernism, and Postmodernism,

6 - For More Information, please visit: Molefi Kete Asante: The Philosophy of Afrocentricity, in Adeshina Afolayan & Toyin Falola.

ثانيًا: المقولات الفكريَّة والأيديولوجيَّة للأفروسنتريك:

تختـزل الأيديولوجيَّة الفكريَّة للأفروسـنتريك العلاقات البشريَّة في الأفـكار وتعتبر العالم مكوّن من وعي إنسـاني يشـكل الأفكار والمعتقدات واللغـات، ومن ثَمَّ فتُطرح في سـياق النظريَّة البنيويَّة Constructivism وما بعد البنيويَّة [1]Post Constructivism، فتعتبر أنَّ العلاقات بين الأفراد ترتكز على المعرفة الأفريقيَّة باعتبارها محدداً للتفاعلات وبديلاً للمعرفة الغربيَّة.[2] وتركز الحركة على مفهوم العرق الأفريقي وتحويله إلى هويَّة عرقيَّة أو ما تسمّيه بالهويَّة السوداء، وهذا ما تؤكّده النظريَّة البنيويَّة عـن العرق؛ حيث تعتبره مفهومًا ظهر واسـتقرّ من خلال الثقافة البشريَّة وقـرارات البشر، وتنظر إليه نظـرة معياريَّة؛ حيث يصنف الناس في ضوء المجتمع بناء على العرق، فيجب الحفاظ على المفهوم لتسهيل الحركات الاجتماعيَّة أو السياسات المبنيَّة على أساس العرق.[3] وتنظر البنائيَّة الثقافيَّة للعرق باعتباره تحوّلاً ثقافيًّا ما دام هناك سياقات اجتماعيَّة جديدة يجري إنشاؤها، حين يُنظر إلى المجموعات العرقيَّة على أنَّها مختلفة ليس في عرقها فقط بل في ثقافتها، وأنَّ هذا الاختلاف العرقي يصاحبه أشكالاً جديدة للاختلاف الثقافي، وتتشـكّل المجموعات العرقيَّة ثقافيًّا في أحداث تسـبق التشكّل العرقي. مـن هنا، يأتي الحديث عـن تلك الهويَّة العرقيَّة. وكتب في هذا السـياق (جيفرز-Jeffers) عن الهويَّة السـوداء قائلاً: "لا يمكن إنصاف معنى كون الشخص أسـودًا من خلال الإشارة إلى مشاكل الوصم بالعار والتمييز والتهميش رغم واقعيَّة تلك العوامل في الصورة التي نعرفها للمشهد العرقي. لكن هناك متعة أيضًا في كون الشـخص أسودًا، هذه المتعة تتشكّل بالحالات المتميّزة ثقافيًا". ومع تلك الهويَّة تأتي المدرسـة البنائيَّة المؤسّسيَّة لتنظر للعرق باعتباره مؤسَّسـة اجتماعيَّة طبيعتها محدّدة بالمجتمع الذي يحيط بها، وبالتالي لا يمكن انسحابها إلى الثقافات أو الحقب التاريخيَّة كلّها، ويلاحظ (مايكل روت-Michael Root) أنَّ الشخص الذي يعتبر أسودًا في أمريكا قد لا يعتبر أسودًا في البرازيل؛ لأنَّ كلَّ دولة لديها مؤسّسات اجتماعيَّة مختلفة والتي تُعنى بتقسيم البشر إلى أعراق مختلفة.[4]

---

١ - وائل خان: النظريَّة البنائيَّة في العلاقات الدوليَّة، الموسوعة السياسيَّة.

٢ - هبة جمال الدين: حركة الأفروسنتريك وتأثيراتها المستقبليَّة على مصر والسيناريوهات المتوقعة والسياسات الممكنة لصانع القرار.

٣ - آدم بورقوس: العرق.

٤ - فارس قره: نظريَّة ما بعد الحداثة في العلاقات الدوليَّة.

كــما جرى توظيف مبــادئ نظريَّة ما بعد الحداثــة خلال طرح تلك الادّعاءات؛ فتســتند إلى مبدأ التقويض من خلال تقويض أسس الفكر الغربي، وانتقاد المركزيَّة الأوروبيَّة، ووصم الحضارة الغربيَّة بالعنصريَّة والتطرّف الفكري ضدّ المركزيَّة الأفريقيَّة. كما تؤمن بمبدأ التشــكيك من خلال التشكيك في إمكانيَّــة الوصول إلى المعرفة اليقينيَّة. وهذا هو النهج الذي اتَّبعه روَّاد الحركة عبر التشــكيك في التاريخ والروايات والسرديَّة التاريخيَّة، وتأويل الألفاظ والمصطلحات والنصوص الكتابيَّة. كما أنَّها تؤمــن بمبدأ العدميَّة من خلال عدم تقديمها لبدائل علميَّة واقعيَّة. فما طرحته الحركة من ادّعاءات لا يستند إلى أدلّة علميَّة موثّقة. وهذا ما يظهر بشأن تفكيك الثوابت والمطالبة بحدوث تغييرات جذريَّة في النظم السياسيَّة والاقتصاديَّة والديموغرافيَّة والاجتماعيَّة، خاصّة في ما يتعلَّق بدول شمال أفريقيا وجمهوريَّة مصر العربيَّة بشكل أخصّ. كما تؤمن بتفكيك المقولات المركزيَّة الكبري، خصوصا تلك الثنائيّات التي قام عليها الفكر الغربي كالدال والمدلول، الحضور والغياب. وهذا ما يتّضح من خلال ادّعائهم بأنَّهم أصل الحضارة الإنسانيَّة والعلوم بالعالم كلّه.[1] ويأتي ذلك في سياق إيمانها بمبدأ «ما فوق الحقيقة» عبر نفي فكرة وجود حقيقة مطلقة. لذا، يحاول روَّادها كتابة سرديّتهم التاريخيَّة الخاصّة بهــم لتكون مرجعا لعملهم الشــبكي. عبر التخلّــص من المعايير والقواعد، وهذا ما يؤكّده (ميشــال فوكــو – Michel Foucault) المفكّر الفرنسي أحــد روَّاد نظريَّة ما بعد الحداثة؛ حيث يعتبر أنَّ النصّ أو الخطــاب متعدّد الدلالات والقراءات، وبالتالي لا يمكن الاعتماد على منهجيّات محدّدة دائما.[2] لذلك تطرح مقولاتها وتأويلاتها وقياساتها الخاصّة بها حتى وإنْ كانت دون أدلَّة علميَّة موثّقة.[3]

مــن هذا المنطلق، تتنوّع المرتكزات الأيديولوجيَّــة والدعائيَّة للحركة، ما بين مقولات إضفاء الطابع الأفريقي والخصوصيَّة الأفريقيَّة، للتأكيد على هويَّة العرق الأسود وارتباط الحركة بالإرث الثقافي الأفريقي، كما تطرح مرتكزات أيديولوجيَّة وفكريَّة لوصم الحضارة والمركزيَّة الأوروبيَّة وتهميشها في ضوء العنصريَّة العكسيَّة المضادّة، وهذا ما سيجري تناوله فيما يأتي:

---

١ - هبة جمال الدين: حركة الأفروسنتريك وتأثيراتها المستقبليَّة على مصر والسيناريوهات المتوقعة والسياسات الممكنة لصانع القرار.

٢ - فارس قره: العرق.

٣ - هبة جمال الدين: حركة الأفروسنتريك وتأثيراتها المستقبليَّة على مصر والسيناريوهات المتوقعة والسياسات الممكنة لصانع القرار.

١ - إضفاء الطابع الأفريقي والخصوصيَّة الثقافيَّة الأفريقيَّة

يتناول هذا الجزء أبرز المقولات التي تبنَّتها الحركة لربط علاقتها بالقارة الأفريقيَّة والسياق الأفريقي، وإعلائها التمسّك بالقِيم والتقاليد الأفريقيَّة، وكيفيَّة توظيفها لمفهوم العرق الأسود خلال الخطاب العام للحركة، وتوظيفها لما يُسمّى بالقوميَّة السوداء، وتبرير العرق والأنطولوجيا القتاليَّة، والظهور باعتبارها وعاءً نظريًّا جامعًا في دراسة الاتصال، وعلم الاجتماع، والفلسفة، والخدمة الاجتماعيَّة، والأدب، واستحضار الدين والروحانيات: «تأويل نصوص العهد القديم لخدمة الحركة».

٢ - استحضار القيم الأفريقيَّة:

في محاولة التأكيد على الهويَّة الأفريقيَّة للأفارقة الأمريكان تبنَّت الحركة عددًا من القِيم الأفريقيَّة وتقاليدها، محاولةً منها مقاومة المحو التاريخي لهم، كما وصفته (سارة بلاكريشنان Sarah-Balakrishnan)، فاعتبرت الاقتراب من القارة مدخلاً لتجديد الذات؛ حيث اعتبرت أن سبب انقطاع الصلة بينهم وبين أفريقيا كي لا يوجد ارتباط لأحد إلا للسيد، لتدعيم علاقة السيّد والعبد، ونظرت إلى أنّ الرابط الأفريقي بمثابة حملة لمكافحة الحرمان النفسي، ومن ثَمَّ هى جزء من جذب المؤيّدين والمساندين، وجزء من التأصيل الثقافي للحركة لبناء رابط ثقافي وعرقي وهُويَّاتي وحضاريّ – كما سيتَّضح خلال الادّعاء بزنجيَّة الحضارة المصريَّة القديمة.[١] فانطلقت من جوهر الثقافة الأفريقيَّة التي تقدّس الطبيعة، والجماعة، والوئام البشري والديني والروحي[٢]، ومن ثَمَّ تبنَّت افتراضًا رئيسًا تجسّد في وحدة الطبيعة البشريَّة، أو التقارب والسلام والوئام، ومعرفة الذات، والفاعليَّة والتحرّر بين أنصارها[٣]. وحاولت الارتباط بالطقوس الأفريقيَّة وعاداتها وتقاليدها، لتخلق قاعدة فكريَّة وجماهيريَّة مؤيِّدة في ضوء التمسّك بجوهر التقاليد الأفريقيَّة لأبناء القارة السمراء.[٤]

---

1 - Sarah Balakrishnan: Afrocentrism Revisited: Africa in the Philosophy of Black Nationalism.

٢ - آدم بمبا: الثقافة الإفريقيَّة: مؤثرات واتجاهات، ص ١٠١.

3 - Reynaldo Anderson: MolefI Kete Asante: The Afrocentric Idea and the cultural turn in intercultural communication studies.

4 - Reynaldo Anderson: MolefI Kete Asante: The Afrocentric Idea and the cultural turn in intercultural communication studies.

وتتمركز تلك الطقـوس الأفريقيَّة الروحيَّة والعاطفيَّة حول الإنســان، والكائنات، والســلوك البشري وفقًا للفلسفة الأفريقيَّة التي تعتبر الظواهر الطبيعيَّة متّصلة وظيفيًّا، وإنَّ تدمير جزء واحد منها هو تدمير للكون كلّه. ومن ثَمَّ اعتمدت المركزيَّة الأفريقيَّة على الإيقاع والطقوس، والتقاليد الأفريقيَّة، والرموز؛ حيث جرى اعتبارها ركائز ومحدّدات النشاط الإنساني والواقع[١].

٣ - الجماعيَّة مقابل الفرديَّة:

تنظر المركزيَّة الأفريقيَّة للهويَّة الفرديَّة باعتبارها جماعيَّة، بل إنَّها ترفض فكرة الفرديَّة، فيستحضر (مبيتــي) المثل الأفريقي - لدحض مفهــوم الفرديَّة التي تغذّيه الليبراليَّــة والمركزيَّة الغربيَّة- «أنا موجود لأنَّنا نكون ولأنَّنا موجودون، إذًا أنا موجود»، لالتقاط جوهر هذه الهويَّة الجماعيَّة، وهذا ما أكّــده كوك وكونو في فرع علم النفس الأســود أو الأفريقي، بــأنّ «الفرديَّة بمعنى الذات في المعارضة تختفي أمام المجموع، ويحلّ محلّها التفاهم والهدف مشترك». وطرح أسانتي مفهوم "الضرورة المعرفيَّة الجماعيَّة" (أي الالتزام الروحي والفكري الكامل برؤيَّة الجماعة).[٢]

٤ - إحياء مفهوم «الوعي الذاتي الأفريقي»: (الوعي الجمعي الأفريقي)

إنَّ الســمة الأســاس للمركزيَّة الأفريقيَّة هي تأكيدها على تمييز أوجه التشابه أو القواسم المشتركة بين الناس وحالتهم، بدلاً من التمييز والاختلاف يجري التأكيد على الفروق الفرديَّة. وتعطي المركزيَّة الأفريقيَّــة الأولويَّــة للجماعة: فرفاهيَّة المجموعة تأخذ الأســبقيَّة على رفاهيَّة الفــرد.[٣] وأصبح كبار المثقّفين السود يربطون بين تمكين السود وبين إعادة التأهيل التي تعمل على إضعاف التراث التاريخي وترسيخه. فناشد (جي إن جريشام) العلماء السود أنْ يتحمَّلوا التحدّي المتمثّل في تطوير نظريَّة معرفيَّة تاريخيَّة ثوريَّة، والدفاع بقوّة عن السود «ضد النقد الظالم وخطأ». كما دعا (غريشام) المثقّف الأسود

---

١ هبة جمال الدين: حركة الأفروسنتريك وتأثيراتها المستقبليَّة على مصر والسيناريوهات المتوقعة والسياسات الممكنة لصانع القرار.

2 - Jerome H. Schiele: Organizational Theory from an Afrocentric Perspective, pp. 145-161.

3 - Jerome H. Schiele: Organizational Theory from an Afrocentric Perspective, pp. 145-161.

«في شخصيّته الممجَّدة» إلى أنْ يقدّم معيارًا لبناء الطموح، فوضع جريشام مسؤوليَّة هائلة على عاتق المثقّف الأسود. ودعا إلى تاريخ ذرائعي. مصمّم خصيصًا لارتقاء السود وتعزيز احترامهم لذاتهم.[١]

٥ - دعم العرق في الخطاب العام:

تنظر المركزيَّة الأفريقيَّة لكلّ أسـود خاصّة أفريقي الشتات بالعرق الأسود؛ حيث تغذّى المفهوم ليقابل مفهوم التفوّق العرقي للبيض و«العرق الأبيض». ولكنّه ليس مفهومًا يعبرّ عن حقيقيَّة أنثروبولوجيَّة في أفكار (أسانتي)، بل يعبرِّ عن مفهومًا سياسيًّا.[٢] يجري البناء عليه عبر مفاهيم الهويَّة والقوميَّة السوداء. الأمر الذي يصفه أندرسـون بالعنصريَّة العكسيَّة؛ حيث تواجه العنصريَّة الأوروبيَّة البيضاء بعنصريَّة لا تقلّ تطرّفًا عنها، تخلط فيها بين الحقائق التاريخيَّة والفعليَّة كما ذكر المؤرخ (آرثر شليزنجر-Arthur Schlesinger).[٣]

٦ - القوميَّة السوداء والتمركز حول الشخصيَّة الأفريقيَّة:

تسعى الحركة إلى تحويل لون البشرة إلى عرق محوّلة إياه إلى قوميَّة سوداء، وتدّعي أنّ مفهوم القوميَّة السوداء يرتكز خارج الدولة الحديثة، فلم يظهر بشكل تكنوقراطي مع مفهوم الدولة القوميَّة، باعتبارها محاولة لاستعادة الذات الأفريقيَّة أو ما يُسمّى بالسيادة الذاتيَّة الأفريقيَّة عبر غرس المعنى والشخصيَّة في السود مقترنًا بالحريَّة والمصير، عبر استحضار التاريخ والطقوس والثقافة المادّيَّة الأفريقيَّة بالرغم من القمع والعنف المطلق.[٤] فتستند القوميَّة السوداء إلى اغتراب أنطولوجي «الكينونة علم الوجود» للأفارقة، نتيجة التبعيَّة والرق والعبوديَّة المستمرّة للأفارقة، وتحويل العنصر البشري إلى رأس مال عبر سياسات العبوديَّة والاستعمار والفصل العنصري أو ما يُسمَّى بـــ «اقتصاديّات العبوديَّة».[٥]

---

1 - Midas Chawane: The development of Afrocentricity: A historical survey.

2 - TEMPLE UNIVERSITY official website.

3 - Reynaldo Anderson: MolefI Kete Asante: The Afrocentric Idea and the cultural turn in intercultural communication studies.

4 - Sarah Balakrishnan: Afrocentrism Revisited: Africa in the Philosophy of Black Nationalism.

٥ - هبة جمال الدين: حركة الأفروسنتريك وتأثيراتها المستقبليَّة على مصر والسيناريوهات المتوقعة والسياسات الممكنة لصانع القرار.

٧ - تحرير العقل الأفريقي هو مركزيَّة الخطاب العام الأسود:

عمل (موليفي أسانتي) على إحياء ما يُسمّى بالثورة السوداء عبر تحرير العقل الأفريقي بوصفها مهمّة للخطاب العام الأفريقي لشحذ الهمم، لخلق صحوة نفسيَّة وثقافيَّة؛ حيث ربط (أسانتي) بين إشكاليَّة التواصل بين الثقافات وعلاقته بالعرق عبر اقتراب متعدّد للتخصّصات. وقد اعتبر التواصل بين الثقافات بأنّه تبادل التواصل غير المتجانس بين عدّة أشخاص، بالرغم من الاختلاف في الأصول الدقيقة للتواصل بين الثقافات، بمعنى آخر ركّز على التفاعل بين البشر عبر الثقافات، واعتبر أنّ العرق مشكلة اجتماعيَّة وتاريخيَّة، فهي ظاهرة ذات معان يجري العمل بها في الممارسة الشخصيَّة، والعمل الجماعي برموز تؤثّر يوميًّا على التفاعلات البشريَّة.[١]

٨ - تبرير العنف: «الأنطولوجيا القتاليَّة»

توقعت المركزيَّة الأفريقيَّة قيام ثورة أفريقيَّة باعتبارها النتيجة الحتميَّة للتحوّل النموذجي الذي بدأ في أفريقيا، وتوجّه للحضارة الإنسانيَّة بالعالم[٢]؛ حيث اعتبر (آرتشي مافيجي-Archie Mafeje) أنّ المركزيَّة الأفريقيَّة هي "أنطولوجيا قتاليَّة"، أو كينونة قتاليَّة عبر سلسلة من النضال؛ تمتدّ من الوحدة الأفريقيَّة للقوّة السوداء، والوعي الأسود والزنوجيَّة، والمقاومة الأفريقيَّة، وتبنّت سياسة تسمَّى "إنهاء استعمار العقل" خلال ستينيات القرن الماضي عبر دمج الدراسات السوداء بالأكاديميَّة الأمريكيَّة. وفي القرن العشرين، قامت بتحريك الحركات المشهورة الآن مثل الوحدة الأفريقيَّة، والزنوجيَّة، والغارفية ليس فقط باعتبارها خطابًا مروّعًا، ولكن باعتبارها اعتداء مباشر على السماء الفكريَّة التي قام عليها النظام الإمبراطوري العالمي. وإيمانًا بترابط العنصريَّة في جميع جوانب المعرفة «الحديثة» - وليس على الأقل الدراسات العلميَّة والإنسانيَّة التي دعمت اقتصادات العبيد، وهذا ما وصفه (سيدريك روبنسون-Cedric Robinson) بارتكاز المركزيَّة الأفريقيَّة على السيادة للميتافزيقا وليس للمادة؛ حيث اعتبر أنّ العنف والقتل الذي تجسّد في

1 - Reynaldo Anderson: MolefI Kete Asante: The Afrocentric Idea and the cultural turn in intercultural communication studies.

2 - Sarah Balakrishnan: Afrocentrism Revisited: Africa in the Philosophy of Black Nationalism.

ما يُسـمّى بالتقليد الراديكالي الأسود، وأسـفر عن مقتل ما يزيد عن اثني عشر أبيض بالولايات المتحدة في السـتينيات من القـرن الماضي، لم يكن الهدف منه ممارسـة التمرّد العنيف، وإنّما التركيـز على بنيات العقل.[1] الأمر الذي يمثّل ذريعة لممارسـة العنف مـن أجل التغيير- ونشر مبادئ الحركة والفكر (أو الأيديولوجية).

٩ - استحضار الدين والروحانيات: «المركزيَّة الأفريقيَّة وتأويل نصوص العهد القديم»

تتجلى فطريَّة الشخصيَّة الأفريقيَّة في قناعتها الإيمانيَّة المستمدة من الأديان الوضعيَّة التقليديَّة -الوثنيَّة، وسـمة التديّن الغالبة عليها.[2] وتمتدّ الوثنيَّة في عداء للأديان السماويَّة فتمثّل واحدة مـن أبرز الافتراضات التي تقوم عليها أفكار (أسـانتي)، ففي الفصـل الأول من كتابه «المركزيَّة الأفريقيَّة»، يرى أنّ الإسلام والمسيحيَّة- رغم دراساته المسيحيَّة- وكذلك اليهوديَّة لا تمثّل ديانات للأفارقة، وأنّ الاستغناء عن تلك الأديان يمثّل خطوة في مسار التعافي الوطني للمركزيَّة الأفريقيَّة، ويجـادل في ذلك بالقول: «إنْ لم يسـتطع إلهك التحدّث إليك بلغتـك فهو ليس إلهك، إلهك هو الذي يكلمك بلغتك». فيدعو (أسـانتي) الزنوج الباحثين عن إلهٍ إلى البحث عن الأسـاطير القديمة على غرار «إيزيس وأوزوريس»، و«ماو وليزا». ولتبرير التواصل الفكري بين قادة الحركة التاريخين الذين كانوا يدينون بالإسلام كـ (مالكوم إكس)، ظهرت النفعيَّة الأمريكيَّة تجاه الأديان السماويَّة[3]. وظهرت نفعيَّة الحركة في تطويع نصوص العهد القديم لخدمة المطالبات السياسيَّة للحركة، فوظّفت المركزيَّة الأفريقيَّة بعض القصص الرمزيَّة الكتابيَّة «تقليد الأرمياد» الذي سمي على اسـم النبي إرميا -أحد أنبياء بني إسرائيل- الذي بشّر بالمجيء الثاني للذين نقضوا عهدهم مع الله، وقد حذّر إرميا الآثمين من نهاية العالم الوشيكة، والنداء بأنّ أثيوبيا سترفع يدها قريبًا إلى الله» الأمر الذي يتوافق مع نبوّة التقليد الذي هدّد الرجل الأبيض ضد خطاياه. فقد جرى توظيف النصوص الكتابيَّة لتبرير الجذور الزنجيَّة للحضارة الفرعونيَّة خاصّة الأثيوبيَّة، والمطالبة بالعودة

1 - Sarah Balakrishnan: Afrocentrism Revisited: Africa in the Philosophy of Black Nationalism

٢ - محمد العقيد: الشخصيَّة الإفريقيَّة مكوناتها، وأبرز سماتها وخصائصها، وخطابها التنموي.

3 - Arthur L. Smith (asante): rhetoric of black revolution, p.7

إليها: واعتبرت نفسها بمثابة الأيديوولوجيَّة «العائدة» بإيمان وضعي عميق بالقوة التصالحيَّة لأفريقيا، ومدّعيَّة بأنّ الوطن لن يعيد تأهيل السود من تشويه سمعتهم فحسب، بل إنّه لو جرى تطهير كلّ الشتات من السود، بمعنى العودة إلى أفريقيا وبلد الحضارة الفرعونيَّة، ستنهض أفريقيا كما فعلت في العصر التاريخي لمصر القديمة. وتصف الباحثة الماسونيَّة الأفريقيَّة (ماريا ستيوارت-Mary Stewart) بأنّ العودة لأفريقيا يمثّل تقليدًا نبويًّا انبثق من ماضي أفريقيا المقدّس. قائلة "على الرغم من أنّه يُنظر إلينا على أنّنا أشياء، لكنّنا نشأنا من شعب علمي، كما رأى روّاد إعادة الاستعمار الأفريقي الأوائل، فهم يساهمون في استعادة حضارة أفريقيا العظيمة". وفي القرن التاسع عشر، أرسلت منظّمات العودة إلى أفريقيا، مثل جمعيَّة الحضارة الأفريقيَّة، مبشّرين إلى سيراليون وليبيريا، للتبشير بمسؤوليَّة الشتات الأفريقي في تطوير مملكتهم. وفي هذا السياق، ظهرت بعض الأعمال العلميَّة الأولى التي طوّعت التاريخ الأفريقي باعتباره مخططًا للنبوة مثل (إدوارد ويلموت بلايدن- Edward Wilmot Blyden)، مبشر من سانت توماس الذي أصبح تربويًا رائدًا في غرب أفريقيا الاستعماريَّة، اعتبر التاريخ مهمًا ليس لتصحيح الرقم القياسي العالمي بقدر ما هو لإعادة صياغة مصير الشخصيَّة الأفريقيَّة.[1]

١٠ - الإنكار الأيديولوجي للغرب:

تؤمن الحركة بأنّ تهميش أفريقيا وشعوبها هو نتيجة حملة متعمّدة للهيمنة الثقافيَّة والاقتصاديَّة من قبل القوى الغربيَّة؛ حيث تعتبر أنّ وجهة النظر الأوروبيَّة للتاريخ مشوّهة، وأنّها استخدمت لتبرير استغلال الشعوب الأفريقيَّة وتهميشها، وإنكار مساهمات الحضارة الأفريقيَّة في الحضارة الإنسانيَّة، لأسباب استعماريَّة عنصريَّة بالأساس،[2] وتدعو المركزيَّة الأفريقيَّة إلى التشكيك في تحليلات ودراسات المركزيَّة الأوروبيَّة التي تمثّل هيمنة عالميَّة كما سبق الإشارة. ما أدّى إلى تعرّض المركزيَّة الأفريقيَّة لانتقادات خارجيَّة من باحثين تقدميين مركزيين أوروبيين، علاوة على

1 - Sarah Balakrishnan: Afrocentrism Revisited: Africa in the Philosophy of Black Nationalism.

2 - Molefi Kete Asante: The Philosophy of Afrocentricity.

ضغوط داخليَّة من باحثين سود ذوي تأثيرات أيديولوجيَّة مختلفة. [1]

١١ - الادعاء بزنجيَّة الحضارة الفرعونيَّة:

جـاءت حركة المركزيَّـة الأفريقيَّة وما طرحته مـن مقولات وإدعاءات موجهة ضد الشـعب المـصري، لتزييف انتمائه للحضارة الفرعونيَّة، في ضوء محاولات طرح هويَّة زائفة للأفارقة من الأصل الأمريكي؛ عبر الرواية السرديَّـة لربطها بمزيج من الخصائص الإجتماعيَّة والثقافيَّة التي تدّعي تقاسمها كإرث متوارث للأفارقة، كي تكون محدّدة للسلوك والإدراك الذاتي مستقيَّة عدد مـن الأدوات، وموظّفة عددًا من المفاهيم والنظريات والمفاهيـم التي يأتي في مقدمتها مفهوم الهويَّة السرديَّة، والهويَّة البيولوجيَّة والجينيَّة، والهويَّة الثقافيَّة والاجتماعيَّة. وبنت في هذا السياق، ادعاءاتها التي تقطاعت مع عدد من النظريات والمفاهيم التي تتسم بالعنصريَّة التطرّف.

فحاولت استخدام التاريخ عبر ربط الحركة أولاً بالحضارة الفرعونيَّة، وثانيا بالإرث التاريخي لمقاومة العبوديَّة، لتكون بمثابة ذاكرة جماعيَّة متوارثة يجري توظيفها سياسـيًّا لتخلق رابط حول كينونـة الحركة وأعضائها. فما تقدّمه حركة المركزيَّة الأفريقيَّة يندرج في إطار إشـكاليَّة التطرف السـياسي في سرد التاريخ، فقد لاحظ المؤرخ (إرنسـت رينان-Ernest Renan)، أن التاريخ لا يدور حول الذاكرة الجماعيَّة بالضرورة، وإنما حول إرث أمة تمثّل مجموعة من الناس تجمعهم الكراهية المشـتركة لجيرانهم وسوء فهم مشـترك لماضيهم وهذا ما وصفه بإشكاليَّة التمييز بين التفسيرات اليساريَّة والتفسيرات اليمينيَّة للتاريخ؟ فيؤكد أنّ الفخر بالماضي شيء، ولكن لا يجب المغالات لتصبح إنجازات الماضي ذات انعكاسات سلبيَّة، فكونها مصدرا للثقة، أمر يعتمد على الطريقة التي يتم بها إحياء ذكرى الإنجازات الماضية[2].

وكان هذا التطرف السياسي هو السمت العام لبناء الهويَّة السرديَّة للحركة المركزيَّة الأفريقيَّة؛

1 - Reynaldo Anderson: MolefI Kete Asante: The Afrocentric Idea and the cultural turn in intercultural communication studies.

2 - Jan Marinus Wiersma: Politics of the Past: The Use and Abuse of History, in Hannes Swoboda and Jan Marinus Wiersma.

فالهويَّة السـودريَّة وفقًا الفيلسوف الفرنسي (بول ريكور-Paul Ricœur) هي التي تتضمَّن نظرة إلى أصول كلّ مجتمع ومعاناته، وإنجازاته الماضيَّة بوصفها جزءًا من الثقافة السياسيَّة للمجتمع. فهي التراث والتقاليد التي تمثّل مكوِّنًا رئيسًا من كينونة كلّ مجتمع.[1] قد ظهر فيها هذا التطرّف السـياسي؛ وهـذا ما يمكن الوقـوف عليه خلال ما جـرى طرحه عن جذور الحركـة وعلاقاتها بالحضـارة الفرعونيَّة. وقد اسـتند السرد التاريخي لـ (أنتا ديوب) وروايتـه السرديَّة عن عدد من نصوص مؤرخّي اليونان (هيرودوت-Herodotus) و(ديودورس الصقلي-Diodorus Siculus)، في عرضه للأدلَّة التاريخيَّة التي تثبت الأصل الزنجي للمصريّين القدماء؛ حيث يري (هيرودوت) أنّ أصول المصريين أفارقة، وبشرتهم سـوداء، وشـعرهم مجعَّد (وصـف لما رأه في مصر أثناء زيارته)، فأكّد أنَّ فيضانات النيل بسـبب أشـعة الشـمس القويَّة وما نتج عنها من ذوبان الثلوج، وهذه الحرارة هي التي تجعل الناس سـودًا فـ "الكولخيس" كانوا جزءًا من جيش (سـنوسرت-Senusret I) الذين كانوا من أصل مصري، واسـتقرّوا في شرقي البحر الأسود وجنوب القوقاز، وهؤلاء الكولخيسـيون كانوا سودًا ذوي شعر أكرت. وبالتالي أوضح (هيرودوت) أنَّ المصريين كانوا زنوجًا. وهذا ما ذكره (ديودور الصقلي) قائلاً إنَّ مصر من أصل زنجي.[2]

وفي ضوء اسـتناده على ما قدمه بعض المفكرين والفلاسفة والمؤرخين الأوروبيين، بدأ ببناء روايته السرديَّة لتدعي بزنجيَّة الحضارة الفرعونيَّة، وزنجيَّة الشـعب المصري. فقام بتغيير معاني مسميات فرعونيَّة للإدعاء بزنجيَّة الدولة المصريَّة القديمة، ووصف شخصيات تاريخيَّة فرعونيَّة بأنها زنجيَّة أفريقيَّة، علاوة على توظيف الشـكل الخارجي للتماثيـل لوصفه بالأفريقيَّة، مضافًا إلى التلاعب الزمني بالتاريخ، واستخدام ادّعاءات لغويَّة محاولة منه لربط الهيروغليفيَّة باللغات الأفريقيَّة كلغة شعب الولوف في غرب أفريقيا، علاوة على توظيف عدد من الأدلة الجينيَّة والأدلة البيومتريَّة. هذا ويرجع الدور الأسـاس في طرح تلك الادّعاءات (أنتا ديوب) المفكّر السـنغالي الذي ألَّـف كتابَ الأصـول الزنجيَّة للحضارة المصريَّـة، واهتمّ بالبحث عـن مرجعيَّة تاريخيَّة

1 -Jan Marinus Wiersma: Politics of the Past: The Use and Abuse of History, in Hannes Swoboda and Jan Marinus Wiersma

٢ - الشيخ أنتا ديوب: الأصول الزنجيَّة للحضارة المصريَّة.

حضاريَّة لأفريقيا، واعتبر أنَّ حضارة مصر الفرعونيَّة حضارة زنجيَّة موظِّفًا عددًا من الحجج والأدلَّة، والتي تنوَّعت ما بين الأدلة اللغويَّة والأنثروبولوجيَّة والتاريخيَّة وغيرها، لإثبات أنَّ المصريين القدماء كانوا زنوجًا أو أشباه زنوج، وقد عرض هذه الفكرة بوضوح وبشكل مركَّز في مجلد تاريخ أفريقيا العام في الجزء الثاني تحت عنوان (أصل المصريين)، وقام بمناقشة مسألة أصل المصريين القدماء. ورأى أنَّ مصر القديمة كانت مجتمعًا أسود، وهنا ركّز على ذات البنية الاجتماعيَّة في مصر وأفريقيا، باعتبارها أحد الأدلَّة الاجتماعيَّة التي تثبت الأصل الزنجي لحضارة مصر الفرعونيَّة. كما أكَّد (ديوب) أنَّ أفريقيا كانت ولا تزال رغم الفترة الاستعماريَّة مركزًا حضاريًّا وليست طرفًا من الأطراف، وأنَّ الثورة الأفريقيَّة لا يمكن تحقيقها إلا بإعادة بناء التاريخ الأفريقي الذي يبدأ من مصر الفرعونيَّة، وبذلك يمكن التغلّب على ما يُسمَّى التخلّف والتحدّي التقني، وحاول إثبات هذا الادَّعاء عبر البحث في الأصل الزنجي عن حضارة مصر الفرعونيَّة، كالادّعاء بأنَّ مصر في المصريَّة القديمة تعني كيميت (Kemet) نسبة إلى الناس السود وليس الأرض السوداء يضاف إلى زنجيَّة الشعب المصري والتشكيك في جذور الملكة كليوباترا وتغيّر ملامحها إلى الزنجيَّة، وقد استقى حججه من علم أصول السلالات البشريَّة، ومن مقارنة اللغات[1]. ولكنّه كل ما استخدمه لا يرتقي إلا إلى اتهامات زائفة بلا أدلّة، وقد أثبت مشروع بحثي بمعهد التخطيط القومي عام ٢٠٢٤ زيف ادّعاءاتهم بالأدلّة البيومتريَّة والأثريَّة والجينيَّة.[2]

خاتمة

ظهرت المركزيَّة الأفريقيَّة منذ القرن التاسع عشر، وتبلور المصطلح في السبعينيّات من القرن الماضي، وطرحت بوصفها أيديولوجية معرفيَّة تسعى لتغيير العالم كلّه. فتعتبر المركزيَّة الأفريقيَّة أحد تطبيقات نظريَّة ما بعد الحداثة والنظريَّة البنائيَّة؛ حيث تختزل العلاقات البشريَّة في الأفكار

١ - مركز الدراسات الأفريقيَّة: الشيخ أنت جوب مسيرة وتاريخ.

٢ - لمزيد من التفاصيل انظر: هبة جمال الدين: حركة الأفروسنتريك وتأثيراتها المستقبليَّة على مصر والسيناريوهات المتوقعة والسياسات الممكنة لصانع القرار.

فتنظر إلى العالم الاجتماعي بأنَّه مكوّن من الوعي الإنساني والمعتقدات والمبادئ واللغات بين الجماعات البشريَّة، فتعتبر الحركة أنّ العلاقات بين الأفراد ترتكز على المعرفة الأفريقيَّة باعتبارها محدّدة للتفاعلات وبديلة عن المعرفة الغربيَّة التي أعلنت إنكارها الأيديولوجي لها؛ حيث وصفتها بالأيديولوجيَّة الطاردة والمتآمرة على الحضارة الأفريقيَّة التي تجسّدت في الحضارة الفرعونيَّة الزنجيَّة. وفي إطار مقولات وادّعاءات الحركة تتجسّد إشكاليَّة التطرف السياسي في سرد التاريخ عبر توظيف أدلّة زائفة تحت الادّعاء بالمظلوميَّة والمطالبة بحقّ العودة، في ضوء فرية زنجيَّة الشعب المصري القديم. وقد نظرت الحركة للون البشرة بصفته عرقًا واعتبرته هويَّة، موظّفة التاريخ لبناء هويَّة سرديَّة، لتحقيق هويَّة عرقيَّة، لتصبح قوميَّة سوداء عابرة للحدود، ويترتب عليها حقوق سياسيَّة تناشد بها الحركة. وتهدف الحركة إلى تأسيس وطن قومي لها، فكان الاختيار على مصر والحضارة الفرعونيَّة، لاكتساب الفخر والعزّة والادّعاء بفضل الزنوج الأمريكان على العالم كلّه. وبدأت بالادّعاء بزنجيَّة الحضارة الفرعونيَّة وزنجيَّة القدماء المصريين، وجاءت الأصوات تعلي من المطالبات بالعودة إلى الدولة المصريَّة لتستعيد مصر نهضتها، والمطالبات بالأراضي والتعويضات، ورافعة دعاوي المظلوميَّة ما يعكس خطورة الطرح رغم زيف المبرّرات الأيديولوجيات الاستعماريَّة الجديدة. فتعتبر الحركة أحد أدوات نظريَّة الاستعمار الجديدة التي توظّف لون البشرة لخلق عرق أسمى له حقوق وامتيازات، تسمح له بممارسة العنف والقتل والاستبداد وسرقة الحضارة والآثار والتاريخ.

قائمة المراجع

أولًا: المراجع باللغة العربيَّة

الكتب:

- الشـيخ أنتا ديوب: الأصول الزنجيَّة للحضارة المصريَّة، ترجمة: حليم طوسـون، دار العالم الثالث: القاهرة، ٢٠٠٥.

الدوريات:

- آدم بمبا: "الثقافة الأفريقيَّة: مؤثرات واتجاهات"، قراءات ثقافيَّة، العدد ٣٦، أبريل ٢٠١٨.
- محمد العقيد: "الشخصيَّة الأفريقيَّة مكوناتها، وأبرز سماتها وخصائصها، وخطابها التنموي"، (في المجتمع الأفريقي)، قراءات أفريقيَّة، ٢٨ يوليو ٢٠١٦،
- https://qiraatafrican.com/5287/%d8%a7%d984%%d8%b4%d8%ae%d8%b5%d98%a%d8%a9-%d8%a7%d984%%d8%a5%d981%%d8%b1%d98%a%d982%%d98%a%d8%a9-%d985%%d983%%d988%%d986%%d8%a7%d8%aa%d987%%d8%a7%d88%c-%d988%%d8%a3%d8%a8%d8%b1%d8%b2-%d8%b3%d92023%85%/، متوفرة بتاريخ 6 أكتوبر
- هبـة جـمال الدين (وآخـرون): «حركـة الأفروسـنتريك وتأثيراتهـا المسـتقبليَّة على مصر والسـيناريوهات المتوقعـة والسياسـات الممكنة لصانع القرار»، سلسـة قضايـا التخطيط والتنميَّة، معهد التخطيط القومي: القاهرة، العدد ٣٥٣: أبريل ٢٠٢٤

دراسات غير منشورة:

- إيمان عبد العظيم سـيد أحمد: الفرعونيَّة في الفكر السـياسي للشـيخ أنتا ديوب: دراسة في الهويَّة الأفريقيَّة لمصر، رسالة ماجستير (غير منشورة)، معهد البحوث والدراسات الأفريقيَّة ، جامعة القاهرة ، ٢٠١٦.

المواقع:

- علي رسول الربيعي: النظريَّة والأيديولوجيا، مؤسسة الحوار الإنساني، ٨ نوفمبر ٢٠٢٠،
- https://hdf-iq.org/%D8%A7%D984%%D986%%D8%B8%D8%B1%D98%A%D8%A9-%D988%%D8%A7%D984%%D8%A3%D98%A%D8%AF%D9%8A%D988%%D984%%D988%%D8%AC%D98%A%D8%A9/، متوفـر بتاريخ 9 ديسمبر 2023
- فارس قره: نظريَّة مـا بعد الحداثة في العلاقات الدوليَّة، ٢٠٢١-٠٥-٠٨، موسـوعة العلوم السياسيَّة،
- https://political-encyclopedia.org/dictionary/%D986%%D8%B8%D8%B1%D98%A%D8%A920%%D985%%D8%A720%%D8%A8%D8%B9%D8%AF%20%D8%A7%D984%%D8%AD%D8%AF%D8%A7%D8%AB%D8%A920%%D981%%D98%A%20D8%A7%D984%%D8%B9%D984%%D8%A7%D982%%D8%A7%D8%AA%20%D8%A7%D984%%D8%AF%D988%%D984%%D98%A%D8%A9،
- مايكل جيمس: آدم بورقوس، العرق، نورة العوهلي (ترجمة): موسوعة ستانفورد للفلسفة،
- https://hekmah.org/%D8%A7%D984%%D8%B9%D8%B1%D982%/، متوفـرة بتاريخ 17 نوفمبر 2023
- مركز الدراسات الأفريقيَّة: الشيخ أنت چوب» Cheikh Anta Diop مسيرة وتاريخ، العراق، ٢٧ يونيه ٢٠٢٢،
- https://africansc.iq/posts/details/98، متوفر بتاريخ 2 أكتوبر 2023
- وائل خان: النظريَّة البنائيَّة في العلاقات الدوليَّة، الموسوعة السياسيَّة ،
- https://political-encyclopedia.org/dictionary/%D8%A7%D984%%D986%%D8%B8%D8%B1%D98%A%D8%A920%%D8%A7%D984%%D8%A8%D986%%D8%A7%D8%A6%D98%A%D8-202001-11-،

%A920%%D981%%D98%A%20%D8%A7%D984%%D8%B9%D98-%4%D8%A7%D982%%D8%A7%D8%AA%20%D8%A7%D984%%D8%AF%D988%%D984%%D98%A%D8%A9، متوفرة بتاريخ 17 نوفمبر 2023

ثانيًا: المراجع باللغة الإنجليزيَّة:

:Books

- Arthur L. Smith (asante): rhetoric of black revolution, Boston: Allyn and Bacon, Inc., Internet Archive https://bit.ly/3LYYcEk, 1969
- Adeshina Afolayan & Toyin Falola (eds): The Palgrave Handbook of African Philosophy, y Springer: New York Nature, 2017.
- ANA MONTEIRO-FERREIRA: The Demise of the InhumanAfrocentricity, Modernism, and Postmodernism, Sunny Press: New York, 2014
- Carolyn Flueh Lobban and Richard A. Lobban: in Nubian Identity among Nubians in Egypt, Sudan, and the United States, Leith Mullings (editor), New Social Movements in the African Diaspora: Challenging Global Apartheid, Palgrave Macmilian: New York, 2009
- Jan Marinus Wiersma, Politics of the Past: The Use and Abuse of History, in Hannes Swoboda and Jan Marinus Wiersma: The Socialist Group in the European Parliament, 2009,https://www.socialistsanddemocrats.eu/sites/default/files/2856_EN_politics_past_en_090603_1.pdf, accessed on Dec. 11, 2023
- Molefi Kete Asante, The Philosophy of Afrocentricity, in Adeshina Afolayan, Toyin Falola (eds), The Palgrave Handbook of African Philosophy, Palgrave Macmillan : New York, 19 November 2017, https://link.springer.com/chapter/10.105716_0-59291-137-1-978/, accessed on Oct, 7. 2023

Periodicals:

- Jerome H. Schiele:" Organizational Theory from an Afrocentric Perspective", Journal of Black Studies, Vol. 21, No. 2, Afrocentricity, Dec., 1990
- Tunde Adeleke: "Africa and Afrocentric Historicism: A Critique", Advances in Historical Studies, 2015, 4, 200215- Published Online June 2015 in SciRes. http://www.scirp.org/journal/ahs http://dx.doi.org/10.4236/ahs.2015.43016, accessed on Nov. 7, 2023
- Reynaldo Anderson:" MolefI Kete Asante: The Afrocentric Idea and the cultural turn in intercultural communication studies", International Journal of Intercultural Relations, No. 36, 2012, PP 760: 769, https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0147176712001010, accessed on Sept. 17, 2023
- Sarah Balakrishnan: "Afrocentrism Revisited: Africa in the Philosophy of Black Nationalism", Souls
- A Critical Journal of Black Politics, Culture, and Society, No. 1, Volume 22, 2020, https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.108010999949.2019.1711566/, accessed on Nov. 22, 2023

Articles:

- Alexa Walker: An Introduction to the Ethics, Politics, and Practicality of Ancient DNA Research in Archaeological Contexts, Simon Fraser University, August 27, 2014https://www.sfu.ca/ipinch/outputs/blog/introduction-ethics-politics-and-practicality-ancient-dna-research-archaeological-conte/, accessed on Nov. 19, 2023
- Midas Chawane: "The development of Afrocentricity: A historical survey",

Yesterday & Today, Dec. 2016, No. 16, http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S22230386201600020006-, accessed on Dec. 9, 2023

- Shahira Amin: Egyptians aren't racist. They're frustrated with Western appropriation of their ancient history, Atlantic council, https://www.atlanticcouncil.org/blogs/menasource/afrocentrism-cleopatra-netflix-egypt-racist-appropriation/, June 29, 2023
- TEMPLE UNIVERSITY official website, Molefi Kete Asante, Temple University College of Liberal Arts, https://bit.ly/42ZAyhQ, accessed on Nov. 20, 2023

ولايةُ الإنسانِ في القُرآنِ الكريم

■ مراجعة: الشيخ غسان الأسعد[٢]

ملخّص

يعالــج هذا الكتاب قضيَّة الولايــة في القرآن الكريم بوصفهــا مقامًا من مقامات الإنسان على المستوى المعنوي، وذلك وفق منهج التفسير الموضوعي، وقد تعرّض فيه لدراســة مقام الولاية، بقســميها التشريعيَّة والتكوينيَّة، وانصبّ اهتمام المصنّف على الولاية التكوينيَّة بالمعنى الخاص، وهو المقام الذي يثبت لبعض الأفراد الذين وصلــوا إلى مقام القرب من الله تعالى، وأجــلى مصاديق هؤلاء: النبيّ محمد(ص) وأهل البيت ﷺ، كما بحث في الطريق الموصل إلى مقام الولاية بالمعنى الخاصّ، مؤكِّــدًا عــلى أنَّ ذلك يعتمد عــلى عنصرين؛ الأول عنصر المعرفــة والعلم، والثاني العمل والعبادة، ولا شكّ في أنَّ الإخلاص شرط أساس في تحقُّق هذا المقام بمراتبه، وكلَّما اشتدَّ إخلاص العبد، كلّما كانت مرتبة ولايته أقوى وأعمق.

وهنــا لا بدّ مــن التأكيد على أنَّ المصنِّف يرى أنَّ الإنســان لا يكــون له ولاية في عــرض ولاية الله تعالى بل ولا في طول ولايته تعالى، بل يكون مظهرًا لأســماء الله تعالى الحسنى، ولذلك فعل المعصوم مثلاً أو ولايته مرآة لولاية الله تعالى.

الكلمات المفتاحية: الولايــة التكوينيَّة، الولايــة التشريعيَّة، مظهر أســماء الله تعالى، القرب، المحبَّة، النصرة.

١ أستاذ في جامعة المصطفى العالميّة-فرع لبنان.

Guardianship of Man in the Holy Qur'an

■ Sheikh Ghassan Al-Asaad[1]

Abstract

This book addresses the issue of guardianship [Wilayah] in the Qur'an, considering it a station of human achievement on a spiritual level, according to the methodology of thematic exegesis. It explores the concept of guardianship [Wilayah] in its two forms: legislative and ontological. The author primarily focuses on ontological guardianship in its specific sense, which is a status granted to certain individuals who have reached a state of closeness to Allah. The most prominent examples of such individuals are the Prophet Mohammad (peace be upon him) and Ahl al-Bayt (peace be upon them).

The book further examines the path that leads to this specific station of guardianship, emphasizing that it is reliant on two main elements: the first is knowledge and understanding, and the second is action and worship. There is no doubt that sincerity is a fundamental condition for attaining this rank in all of its stages. The stronger the sincerity of the servant, the deeper and more profound their rank of guardianship becomes.

It is crucial to note that the author maintains that humans do not possess guardianship in the same realm as the guardianship of Allah, Almighty, neither in parallel nor in succession. Rather, they serve as manifestations of Allah's beautiful names. Therefore, the actions of the infallible or their guardianship are a reflection of Allah's own guardianship.

Keywords: Formative Guardianship, Legislative Guardianship, Manifestation of Allah's names, Closeness, Love, Victory

1 -Teacher at the Seminary [Hawza] of the Noble Messenger - Lebanon..

بطاقة الكتاب

اسم الكتاب: ولاية الإنسان في القرآن
مؤلف الكتاب: الشيخ جوادي آملي.
دارالنشر: دار الصفوة
تاريخ النشر: ١٩٩٣م.
عدد الصفحات: ٢٦٤.

مقدِّمة

تُعـدّ الولاية من المفاهيـم المركزيَّة في البنيـة العقديَّة والمعرفيَّة للقـرآن الكريم؛ لما تنطوي عليه مـن أبعاد وجوديَّة ومعنويَّة تتَّصل اتصالاً وثيقًا بسـؤال القرب من اللـه، وحقيقة التوحيد، وحدود الفاعلية الإنسـانيَّة في عالم الإمكان. وقد شهد هذا المفهوم عبر تاريخ الفكر الإسلامي مقاربات متعدِّدة، تراوحت بين القراءة الفقهيَّة - السياسيَّة، والقراءة الكلاميَّة، وصولاً إلى المقاربة العرفانيَّة والفلسفية التي تنظر إلى الولاية بوصفها مقامًا كماليًّا ومرتبة من مراتب التحقّق الوجودي للإنسـان. وفي هذا السـياق يندرج كتاب «ولاية الإنسـان في القرآن» لـ (الشيخ جوادي آملي)، بوصفه محاولة علميَّة منهجيَّة لإعادة بناء مفهوم الولاية على أسـاس قرآني، من خلال التفسـير الموضوعي، وبمنأى عن الاختزال السياسي أو الاجتماعي الشائع.

ينطلق المؤلّف من رؤية فلسفية-عرفانيَّة ترى الولاية امتدادًا للتوحيد الأفعالي، وتجلِّيًا لأسماء الله الحسـنى في الوجود الإنسـاني، لا مقامًا مسـتقلاً أو موازيًا لولاية الله تعالى، ولا حتى في

طولهـا، بل مظهرًا لها ومرآة تعكس فعـل الحقّ في العالم. ومن هنا، يركّـز الكتاب على الولاية التكوينيَّة بالمعنى الخاصّ، باعتبارها رتبة وجوديَّة تتحقّق بالمعرفة، والعمل، والإخلاص، وتنتهي إلى شهود التوحيد ونفي الاستقلال عن الإنسان في العلم والقدرة والفعل. وبهذا المعنى، يقدّم الكتاب معالجة تتقاطع مع مباحث فلسفة الدين، ولا سيما في ما يتعلَّق بعلاقة المطلق بالمحدود، وحدود الفاعليَّة الإنسانية، وإشكاليَّة النسبة بين الإلهي والبشري.

وتهدف هذه المقالة إلى قراءة تحليليَّة لمضامين الكتاب، من خلال تتبّع بنيته التعليميَّة القائمة على الدروس، واستخراج مرتكزاته المفهوميَّة، ولا سيّما مفاهيم الولاية، والتوحيد، والإخلاص، والمعرفة، مع إبراز أُفُقه الفلسـفي والعرفاني. كما تسـعى إلى تقويم منهجه وتقسيمه، والوقوف عند بعض الملاحظات العلميَّة والمنهجيَّة، بما يتيح وضع هذا العمل في سياقه المعرفي ضمن دراسات الولاية والقرآن وفلسفة الدين المعاصرة.

عرض مضامين الكتاب

ويبـدو أنَّ المصنِّـف أراد أن يجعل الكتاب على هيئة الكتاب التدريسيّ؛ لذا فقد قسّـمه إلى مقدِّمة وواحد وعشرين درسًا.

هذا، وقد تضمَّنت المقدِّمة ست نقاط أساس يمكن اختصارها في الآتي:

١. يشـير المصنّف في النقطة الأولى إلى أنَّ العلم موجود مجرَّد، وكلّ وجود فهو كمال؛ ولا شـكّ في أنَّ لهذا الكمال درجات ومراتب شأن كلّ ما هو موجود. ولكنَّ الإنسان إذا اتّخذ العلم وسـيلة للمراء والتفاخر والتكبّر على الآخرين أو إساءة الاستفادة منه، فسيتحوّل هذا العلم إلى حجاب وجهل.

٢. حثّ الإسـلام على تحصيل العلم بأقسامه المختلفة، أي: الحكمة الإلهية، والحكمة العملية، والعلم التجريبي، وقد شدّد المصنّف على أهميَّة دراسة علوم الطب والفيزياء والرياضيـات وغيرها باعتبارها من العلوم الضروريَّة التي نحتاج إليها في بناء مجتمع متطـوّر ومتقدّم، ولكـنّ المصنّف أكّد في الوقت نفسـه عـلى ضرورة الالتفات إلى أنَّ التمـدّن وبناء النمـوذج الحضاري لا يمكن أن يجري عـن طريق تحصيل العلوم

التجريبيَّة فقط، بل يحتاج التمدُّن إلى أنحاء العلوم الثلاثة المذكورة معًا.

٣. يمثِّل الإسلام منظومة متكاملة، بل هو مدينة من العلم، وبالتالي فإنَّها تتضمَّن أشكالاً مختلفة من العلوم، سواء أكانت إلهيَّة أم عمليَّة أم تجريبيَّة، وبالتالي فإنّها تمثِّل التحقّق اللفظي للإسلام، في حين أنَّ المعصوم يمثّل التحقّق العيني.

٤. يرى المصنّف أنَّ الجامعات تهتمّ بتدريس العلوم التجريبيَّة، بينما تتولىّ الحوزات العلميَّة الاهتمام بتدريس العلوم الإلهيَّة والعمليَّة.

٥. يشير المصنّف في هذه النقطة من مقدّمته إلى أنَّه ليس المقصود من الولاية في الكتاب ما يمكن تسميته بالولاية الاجتماعيَّة أو السياسيَّة بل المراد هو ولاية أولياء الله تعالى، والفارق بين الولايتين، أنَّ الولاية الاجتماعيَّة والسياسيَّة هي مجرّد ولاية اعتباريَّة جعليَّة، بينما ولاية أولياء الله فهي رتبة وجوديَّة وكماليَّة، وبالتالي يمكن القول إنَّ ولاية أولياء الله -تعالى- عبارة عن تكليف عيني، بخلاف الولاية الاجتماعيَّة التي تعتبر مقامًا إنشائيًّا وجعليًّا، ولذلك يمكننا أن نفهم انطلاقًا من هذا التفريق لماذا كان أئمَّة أهل البيت عليهم السلام يزهدون في هذا المنصب، وبذلك يمكن أن ندرك أنّ هذه الولاية الإلهيَّة لا يمكن إزالتها عنهم، فهي جزء لا يتجزّأ من حقيقة وجودهم ومقامهم، بخلاف ولايتهم الجعليَّة. ومع ذلك فإنَّ أئمَّة أهل البيت عليهم السلام حذّروا أتباعهم من توليِّ من ليس أهلاً لهذا المنصب الحسّاس؛ لما له من تأثير على المجتمع، سواء أكان على المستوى الاجتماعي أم الاقتصادي أم السياسي... ولا شكّ في أنَّ أبرز مصداق لأولياء الله هم النبي صلى الله عليه وآله وأئمَّة أهل البيت عليهم السلام، وقد طلبوا هذا المقام المعنوي في أدعيتهم المنقولة عنهم.

٦. يشير المصنِّف في النقطة الأخيرة من المقدِّمة إلى أنَّ الوصول إلى مقام الولاية الإلهيَّة يعني أنَّ الولي وصل إلى مرحلة شهود توحيد الله تعالى؛ حيث إنَّ كلَّ كمال وجودي يراه راجعًا إليه تعالى. ومن هنا، فإنَّه يمكن القول إنَّ الكمالات الوجوديَّة التي يحتاجها السالك في طريق السلوك لا بدّ أن تُسلب عنه حين الوصول، والكمالات التي نتحدّث عنها عبارة عن العلم والحياة والقدرة، وبالتالي فإنَّه عندما يتحقّق للولي مقامه، يجد

أنَّــه ليس لديه علــم ولا قدرة ولا اقتدار في قبال الحقّ تعالى، وهذا راجع إلى شــهود التوحيد، ففي ظلّ التوحيد يجد السالك أنَّه لا ظهور لأيّ من الكمالات في قبال الحق المتعالي.

وإذا كان الحال ذلك، فلا شكّ عندها في أنَّ الطريق الوحيد للوصول هو شهود الحقّ تعالى، ويكون الحجاب عن شهوده في الواقع عبارة عن رؤية السالك غير الحقّ في وجوده، فكلّما اشتدّ توحيد العبد كلّما استطاع الوصول إلى مقام الولاية وشهود الحقّ. ومن هنا نستطيع أن ندرك سبب وقوع التفاوت في درجات الولاية بين أولياء الله، فمن انقطع إلى الله تكون مرتبته أعلى ممَّن لم يكن انقطاعه كاملاً؛ حيث يرى غنى الله المطلق، مقابل فقر الآخرين المحض.

ذكرنــا ســابقًا أنَّ الكتاب موزَّع على مقدّمة وواحد وعشرين درسًــا، وســوف نحاول في هذه الدراسة المختصرة بيان أهمّ ما ورد في هذه الدروس بشكل متسلسل.

الدرس الأول:

بــيّن المصنِّف في هذا الدرس معنــى الولاية لغة واصطلاحًا، ومتعمّقًــا في معناها الوارد في القــرآن الكريــم؛ إذ تعتبر الولاية نوعًا من القــرب الخاصّ بين الله وبين عباده. وتجدر الإشــارة إلى أنَّ القرب واحد من جهة الله تعالى، أي إنَّ قرب الله -تعالى- من عباده متســاوٍ، ولكنَّ العباد مختلفون في درجة قربهم منه تعالى، وبعبارة أخرى إنَّ التفاوت في القرب بين العباد سببه العباد أنفسهم، وليس الله.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ القرب ليس من المقولات الإضافية، بمعنى أنَّه إذا كان الله قريبًا، فهذا يعني أنَّنا قريبون منه، فها المعنى إضافي، بينما القرب المقصود هنا يعدّ من المقولات الإشراقيَّة، بحســب تعبير المصنّف، باعتبار أنَّ الله خالق الإنســان الذي يقوم بــدوره بإقامة علاقة وارتباط مع الله، ويمكــن توضيح ذلك بأن نقول إنَّ العلاقة من جهة اللــه -تعالى- إيجاديَّة؛ حيث يقول تعالى: ﴿**إنَّما أمره إذا أراد شــيئًا أن يقول له كن فيكون**﴾ [يــس: ٨٢]، فهذه الآية تعبّر عن هــذه العلاقة، والخطاب في الآية بقوله تعالى: «كُــنْ» ليس خطابًا لفظيًا، بل هو خطاب تكويني ولا يحتاج إلى مخاطَب خارجي.

والنبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام مظهر من مظاهر الولاية، باعتبار أنَّها من أسماء الله الحسنى، وعلى الإنسان أن يسعى أن تكون له درجة من هذه الولاية، وعلى الأقل أن تكون له ولاية على نفسه، ليمنعها من الانجرار وراء الشهوة، فتكون الولاية للشيطان.

الدرس الثاني:

يؤكّد المصنّف في هذا الدرس على أهمِّيَّة الارتباط بين الأفراد، وضرورة تعميق أواصر المحبّة والنصرة، وذلك بما يحقِّق التأثير المتبادل بينهم؛ حيث يدعو القرآن الكريم ويحثّ على تعميق أواصر الأخوَّة بين المؤمنين، وفي المقابل ضرورة حصر الولاية بينهم، وأن لا يكون بينهم وبين غير المسلمين ولاية.

ويؤكّد المصنّف على ضرورة التمييز بين الوِلاية وبين الوَلاية، فالأولى بالكسر بمعنى النُّصرة، وأمَّا الوَلاية (بالفتح) فبمعنى التدبير والقيادة.

الدرس الثالث:

يشير المصنّف في هذا الدرس إلى أنَّ القرب في الجوانب المعنويَّة ليس من نوع النسبة والإضافة المتوافقة الأطراف، بل هي من قبيل الإضافة المتخالفة الأطراف، فقد يكون شخص ما قريبًا من الآخر معنويًّا، ولكنَّ العكس قد لا يكون صحيحًا؛ لذا فإنَّه على الرغم من قرب الله من جميع خلقه، لكنَّ الإنسان قد يكون بعيدًا عنه أيضًا.

من جهة أخرى يشير المصنّف إلى أنَّ القرآن الكريم يمنع المؤمنين من ولاء النُّصرة والمحبَّة مع غير المؤمنين، خوفًا وحذرًا من سريان ذلك إلى ولاء التدبير والقيادة.

ولا شكّ في أنَّ الولاء في التدبير والقيادة قد يكون ولاء حقّ وقد يكون ولاء باطل، والميزان والمعيار في التمييز بينهما هو المولى، فإذا كان المولى هو الله، فالولاية ولاية حقّ، وإذا كان المولى غيره -تعالى- فالولاية ولاية باطل. ومن كانت ولايته الباطل، فستظهر حقيقة ولائه يوم القيامة: ﴿**مأواكم النار هى مولاكم**﴾ [حديد: ١٥].

الدرس الرابع:

يؤكّد المصنف على أنَّ الولاية متحقِّقة في الخارج، وإذا تأمَّلنا في أنفسنا لوجدنا أنَّ لأنفسنا نوعًا من الولاية على شؤونها التدبيريَّة، فنحن نقود أنفسنا في كثير من الشؤون، ومن هنا ينطلق النصّ القرآني ليثبت أنَّ الإنسان وليّ لله تعالى، ومن صفات وليّ الله أنَّه يكون في حصن التوحيد، وهذا يعني أنَّه يكون في مأمن، فلا يخاف ولا يحزن، ﴿**ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون**﴾ [يونس: ٦٢]، فليس لدى الوليّ الذي وصل إلى حصن التوحيد ما يخاف فقدانه، فما هو محبوب المؤمن لا يمكن أن يفقده، وهو الله تعالى.

ويقسِّم المصنّف ولاية الله على عباده إلى ولاية عامة وولاية بالمعنى الأخصّ، مُفاد الأولى أنَّ كل عالم الوجود تحت ربوبيته، فيما مُفاد الثانية أنَّها تتضمّن رحمة وعناية خاصَّة من الله تعالى لأوليائه، علمًا أنَّ الولاية بالمعنى الأخصّ لا تتحقَّق في أفراد المؤمنين عامّة بل تختصّ بأفراد المعصومين عليهم السلام.

الدرس الخامس:

بيّن المصنّف في هذا الدرس أنَّ طريق الولاية والقرب من الله -تعالى- هو الطاعة له سبحانه، والمعصية طريق البعد عنه، والضلال عن طريقه، كما أنَّ الله -تعالى- حصر الولاية والتدبير بنفسه؛ حيث قال: ﴿**وما لهم من دونه من والٍ**﴾ [الرعد: ١١]، فلا ولاية لغيره تعالى؛ ولذلك لا يمكن أن يوجَّه الحمد إلى غيره تعالى.

الدرس السادس:

انطلاقًا من ما مرّ بيانه في طريق تحقُّق الولاية، فلا شكّ عندها في أنَّ الميل إلى الدنيا والغرق في ملذّاتها يشكّل مانعًا من تحقُّق الولاية، يقول تعالى: ﴿**ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه**﴾ [الأعراف: ١٧٦]، فلا ينبغي للإنسان أن يتوقَّع ما ينفعه عند غيره تعالى، فهذا توهّم باطل وسيجرّه إلى الخيبة والضلال.

ويشير المصنّف إلى أنَّه إذا صار الإنسان مظهرًا لولاية الله تعالى، فإنَّه إذا دعا الله بنزول المطر،

فإنَّ المطر سيهطل مباشرة، وأمَّا إذا لم يكن مظهرًا لولايته تعالى، فلن يكون قادرًا على فعل شيء.

الدرس السابع:

بـيّن المصنّف في هذا الدرس أهمِّيَّـة العبادة بوصفها طريقًا للتقـرّب إلى الله تعالى، بل تعدّ العبادة في القرآن الكريم طريقًا إلى تحصيل اليقين؛ حيث يقول تعالى: ﴿**واعبد ربك حتى يأتيك اليقين**﴾ [النحل: ٩٩]، ولا شكّ في أنَّه ليس المراد من اليقين هنا هو اليقين بوجود الله، باعتبار أنَّ العبادة إنمَّا تنطلق في الأصل من إيمان العبد بخالقه وربِّه، فهي تنشأ بسبب هذا اليقين، فكيف تكون سـببًا في حصوله، من هنا فإنَّ المصنّف يؤكّد على أنَّ اليقين المقصود هو اليقين بصفات الله تعالى المطلقة، أي الاعتقاد اليقين بوحدانيَّته ومالكيَّته.

ومعنى معرفة الله بصفاته المطلقة هو أن يتحوّل الإنسان إلى مرآة لجلال الله وجماله، وبعبارة أخـرى أن يتحوَّل إلى مظهر للكمالات الإلهية، وهذا معنى انحصار الولاية به تعالى؛ لأنَّ معنى «التوحيد الأفعالي» في الواقع هو أن يكون الله هو الوليّ في جميع شؤون الإنسان.

الدرس الثامن:

تعرّض المصنّف في هذا الدرس لمسـألة التوحيد الأفعالي، فمن الواضح وفق السـياق العام الذي قدّمه المصنف في الدروس السـابقة أنَّ المحـور في الولاية هو التوحيد، ومن الواضح أنَّ كون الإنسـان مظهرًا لولاية الله تعالى إنمَّا يرتبط بشـكل أسـاس بالتوحيد الأفعالي، فبناء عليه يكون كلّ ما في الوجود الإمـكانيّ محتاجًا إلى الله تعالى وجودًا وبقاءً، وبالتالي فإنَّ الله تعالى مالك لجميع خلقه، وما نحن إلا أمانة يجب إرجاعها إليه تعالى، فمالكيَّة الله تعالى قضيَّة واقعيَّة حقيقيَّة واقعيَّة مسلَّمة باعتبارها أصل وجوده تعالى، فعلى الإنسان أن يطهِّر نفسه من كلّ ما يمنع من تجلّي الأنوار الإلهيَّة في قلبه.

الدرس التاسع

خصّـص المصنِّف هذا الدرس للتأكيد على دور الإخلاص في التقرّب إلى الله تعالى؛ حيث

يعتبر المصنّف أنَّ الإخلاص هو الطريق الوحيد الموصِل إليه تعالى، ولا شكّ في أنَّ أعلى درجات الإخلاص كانت متحقِّقة في النبي الأكرمﷺ، وفي أهل البيتعليهم السلام، وبالتالي تكون ولايتهم ومظهريَّتهم لولاية الله أقوى من أي مخلوق آخر.

الدرس العاشر:

يؤكِّد المصنّف في هذا الدرس على أنَّ من يريد التقرّب إلى الله تعالى، فلا بدّ له من تحقيق أمرين أساسين؛ الأول: المعرفة، الثاني: الإخلاص، والمعرفة هي الأصل، بينما الإخلاص فرع، فلا إخلاص دون معرفة.

ومن هنا فإنَّ الإنسان لا يصير وليًّا لله تعالى إلاّ إذا صار مظهرًا للصمد، وقد وصف الله -تعالى- من يصلون إلى هذا المقام بأنَّهم ﴿**أولو الألباب**﴾ [البقرة: ٢٦٩]، وذلك مقابل من تولىَّ الشيطان فصارت ﴿**أفئدتهم هواء**﴾ [إبراهيم: ٤٣].

وأهم مانع من تحقّق الصمديَّة في الإنسان هي الموانع الداخليَّة، وهي الوهم والخيال، فكلّما سيطر الوهم والخيال على الإنسان كلّما ابتعد عن الواقعيَّة، من قبيل من يخاف الظلمة، فهذا الخوف لا ينشأ من أمر واقعي، بل من توهُّم الإنسان. ومن الموانع ما يُسمَّى بالموانع الخارجيَّة، كالشيطان والمشركين الذين يحاولون حرف الحقائق وإضلال الناس.

وفي سياق آخر يؤكِّد المصنِّف على أنَّ الجزاء يوم القيامة ليس إلا العمل نفسه، فالإنسان الذي جعل قلبه مسرحًا للشيطان والوَهم، فسوف يُحشَر يوم القيامة، وسوف يبرز هناك الوجه الحقيقيّ للخيالات والأوهام التي جعلها تسيطر على ساحة قلبه؛ ولذلك كان ذكر الموت مُزيلاً للأوهام والخيالات ومانعًا من ارتكاب الذنوب، فحتى يصل الإنسان إلى مقام القرب لا بدّ له من يصير مظهرًا لصمديَّة الله تعالى.

الدرس الحادي عشر:

من الواضح أنَّ الصمد هو الخالي من العيوب؛ لذا فإنَّ الإنسان ينبغي أن يحفظ نفسه من الوقوع في أي عيب أو ذنب، فلا بدّ من أن يكون خاليًا من العيوب العلميَّة والعمليَّة.

ويمكن للإنسان أن يكون مظهرًا للصمديَّة من الناحية العلمية وإن كان لا يمكنه إدراك كنه ذاته تعالى؛ لأنَّ الذات المقدَّسة لا يمكن أن تكون متعلَّقًا لعلم الإنسان، وبالتالي يمكن القول إنَّ تمام العلم هو معرفة أصول الدين.

وأمَّا على المستوى العملي، فالإنسان يجب أن يعبد الله -تعالى- إلى أن يصير قلبه ممتلئًا حبًّا لله، وقد ورد في الدعاء: «اللهمَّ إنيِّ أسألك أن تملأ قلبي حبًّا لك»، وبالتالي فطريق الولاية مفتوح أمام الإنسان، ومن هنا نعلم أنَّ الإسلام يمثِّل مظهر الصمد؛ لأنَّه الدين الجامع.

الدرس الثاني عشر:

يتحدَّث المصنِّف في هذا الدرس عن العلاقة بين المعرفة وبين النيَّة، مؤكِّدًا على أنَّ المعرفة أصل والنيَّة فرعها. لذا، فإنَّ عمل الشيطان ينصبّ على تشويه الساحة العلميَّة والفكريَّة، ليتمكّن بالتالي من السيطرة على النيَّة وتشويهها بتبع ذلك.

فالقوَّة النظريَّة هي التي تجعل الإنسان بعيدًا عن سلطان الوهم، وبالتالي فإنّ ذلك يمكّنه من السيطرة على قواه المختلفة، وتجعله قادرًا على الابتعاد عن الدناءة والهوى. ويمكن تعزيز الجانب العلمي والنظري من خلال العبادة؛ لأنَّها تورث اليقين، وبالتالي فإنَّ الإنسان إذا صار صمدًا في العلم والعمل، فلن يكون للشيطان ولاية عليه، وسيكون مظهرًا لاسم الوليّ.

الدرس الثالث عشر

يتعرَّض هذا الدرس لمسألة التقرّب إلى الله وأثره على العبد، فإذا صار العبد بسبب تقرّبه محبوبًا لله تعالى، فإنَّ الله يتولَّى جميع شؤونه الإدراكية والعملية، وقد استفاد المصنّف هذه النتيجة من الحديث المعروف بقرب النوافل. وهنا يؤكّد على أنَّ أولياء الله -تعالى- يهتدون بنور الحقّ، وبالتالي لا يكونون عرضة للضلال والزلل، ولا تجرّهم الأهواء النفسانيَّة؛ لمعرفتهم التامَّة بحقيقة هذه الدنيا الزائلة.

ويؤكّد المصنّف على ضرورة الالتفات إلى أنَّ تحقُّق الولاية لفرد لا يعني تفويض أمور الدنيا إليه، فاللّه هو الربّ الواحد، ولا يمكن تجزئة ربوبيَّته، فضلاً عن أنَّ الفقر مقوّم لجميع

الموجـود الإمكانيات، وهذا يعني أنَّ كلَّ ممكن لا يسـتغني في وجوده، فضلاً عن تصرّفاته وأفعاله، عن الله تعالى، فكيف يصحّ أن تُفوّض أمور الخلق إليه والحال أنَّه هو نفسه يحتاج إلى مقوِّم.

الدرس الرابع عشر:

يبحث هذا الدرس في الولاية التكوينية والولاية التشريعية، ومن المعلوم أنَّ الولايتين فرع من فروع ربوبيّته تعالى، وقد بيّن المصنّف ذلك من خلال جملة من المقدّمات المعمّقة.

الدرس الخامس عشر:

من المعلوم أنَّه لا ولاية لأحد في عرض ولاية الله تعالى؛ لأنَّه ليس لأحد استقلال في الوجود فضلاً عن التصرف والتدبير في قبال الله -تعالى- بل إن المصنّف يؤكّد أنَّه لا ولاية لأحد في طول ولاية الله، فهو تعالى صمد، وبالتالي لا يبقى خلأ لآخر في الوجود غيره حتى يكون له ولاية على التصرّف والتدبير، سواء أكانت في عرض ولايته الله أم في طول ولايته تعالى، ومن هنا فإنَّه ينبغي التأكيد على أنَّ الولاية التي تُنسب إلى غير الله -تعالى- إنَّما هي مظهر وآية من آيات الحقّ تعالى.

وينبغي الالتفات في المقام إلى نقطة جديرة بالاهتمام ترتبط بصفات الولي؛ حيث لا بدّ من أن يكـون الوليّ متّصفًا بالعلم والقدرة المطلقتين، وإلا فإنَّه لا يكون وليًّا، فلا وليّ غيره تعالى، ومن هنا يؤكّد المصنّف على أنَّ الله وحدةٌ قاهرةٌ لا تترك أي مجال وجودي ليكون ثَمَّة غيرٌ، فضلاً عن أن يكون ثَمَّة وليّ غيره.

الدرس السادس عشر:

يعالج هذا الدرس مسـألة انحصار الولاية التشريعيَّة به تعالى؛ حيث إنَّه لا أحد غيره -تعالى- يملك شـأنًا من شؤون الإنسان بحيث يحقّ له التقنين والتشريع، ومن هنا يؤكّد سماحته على أن حاكميَّة النبـي ﷺ لم تكن في طول حاكميَّة الله، فضلاً عن أن تكون في عرضها، بل هي مظهر من مظاهر حاكميَّته ومرآة لها.

الدرس السابع عشر:

يستكمل المصنِّف في هذا الدرس معالجة مسألة الولاية التشريعيَّة والتكوينيَّة، ويستحضر مزيدًا من الأدلَّة القرآنيَّة على انحصار الولاية به تعالى، خاصَّة أنَّه هو الخالق والعالم بأسرار الكون والخلقة، ومن كان كذلك ينبغي أن يُعبَد وأن تكون الولاية له لا لسواه.

الدرس الثامن عشر:

يتناول هذا الدرس أقسام الولاية التكوينيَّة؛ حيث ذكر المصنّف أنَّ ثمَّة ولاية تكوينيَّة عامَّة وأخرى خاصَّة، أمَّا العامَّة فتشمل جميع المخلوقات، ولذلك فإنَّ لكلٍّ منّا سلطان وولاية على تصرّفاته، وأمَّا الخاصَّة فتختصّ بالمؤمنين. وفي سياق آخر أشار المصنّف إلى أنَّ الولاية التشريعية المنسوبة إلى الأنبياء عليهم السلام، إمَّا أن تكون بمعنى تبيين الآيات الإلهيَّة، وإمَّا بمعنى مواجهة الانحرافات والمخالفات التشريعيَّة.

الدرس التاسع عشر:

يرى المصنّف أنَّه على الرغم من أنَّ ظاهر القرآن الكريم انحصار الولاية التشريعيَّة بالأنبياء عليهم السلام، ويُقصد بها إبلاغ الرسالة، لكنَّ الولاية التكوينيَّة ليست كذلك، فهي تشمل كلّ من يملك قدرة على التأثير خارجًا، ومنه ولايتنا على تصرّفاتنا مثلاً، وأمَّا الولاية الخاصَّة، فلا شكّ في ثبوتها لبعض الأشخاص، كما هو ظاهر الكتاب، والجدير بالذكر أنَّ هذه الولاية لا تكون نابعة من الألفاظ والمفاهيم، بل هي نابعة من نوع آخر من العلم، وهو العلم بالاسم الأعظم، وليس هو العلم بمعنى الوجود الذهني، بل هو علم يحصل من أنس الروح بأعظم الأسماء، ومن هنا ينبغي الالتفات من جديد إلى أنَّ هذه الولاية في الحقيقة هي مظهر ولاية الله.

الدرس العشرون:

يستعرض المصنّف في هذا الدرس جملة من النماذج لأفراد كانت لديهم ولاية تكوينيَّة بالمعنى الخاصّ، وقد ورد ذكرهم في القرآن الكريم، مشيراً إلى أنَّ ولايتهم مرتبطة بما كانوا

يمتلكونه من العلم اللدُنيّ، وهذا العلم إنمّا يهيّئه الله -تعالى- لمن يمتلك صفة الاستقامة على الطريق الإلهي، وبالتالي لا ينحصر ذلك بالأنبياءﷺ.

الدرس الحادي والعشرون:

يبحث هذا الدرس بشكل مفصّل في تحصيل بعض الأفراد للولاية التكوينيَّة وعدم اختصاصها بالأنبياءﷺ، وقد دلّت مجريات التاريخ على تحقّق ذلك على يد عدد من الأولياء. والجدير بالذكر أنّ هؤلاء لا يصلون إلى هذه الرتبة إلا بعد الإيمان بالأنبياءﷺ والشرائع.

وفي سياق آخر أشار سماحته إلى دور الروح القدس في هذا المجال؛ حيث يرى أنَّ الروح القدس عبارة عن درجة عالية من النفس الإنسانيّة، وبالتالي ليست روحًا مستقلّة كما قد يُتوهَّم، ويمكن للإنسان الوصول إلى هذه الدرجة العالية بعد طيّ مراحل معقَّدة يصل معها الإنسان إلى مقام القدس، فيصير بذلك مظهرًا لاسم من أسماء الحقّ تعالى.

ملاحظات عامة:

على الرغم من أهمية الكتاب وعمق مضامينه، لكنَّنا وجدنا أنَّ ثمّة بعض الملاحظات لا بدّ من ذكرها، وسنحاول اختصارها قدر الإمكان:

١. يبدو أنَّ الكتاب في الأصل مقسّم إلى أربعة فصول، وهذا ما يظهر من بعض الفقرات في الكتاب، لكنَّ الطبعة التي بين أيدينا أغفلت هذا التقسيم؛ حيث توزّع الكتاب كما هو واضح على واحد وعشرين درسًا، وهذا -برأينا- أدَّى إلى حصول خلل في منهجيَّة الكتاب، وخاصَّة أنَّه لم تجرِ مراعاة التقسيم الجديد أثناء صياغة بعض الفقرات التي يبدو واضحًا فيها أنَّها تستند إلى التقسيم الرباعي لفصوله.

٢. كان ينبغي أن تجري صياغة عنوان لكلّ درس من الدروس، بحيث يسهل على القارئ فهم الكتاب بشكل أوضح. وخاصَّة إذا كان الكتاب مخصَّصًا للتدريس.

٣. من الملاحظ أنَّ ثمّة بعض التكرار في فقرات بعض الدروس وفي الأفكار العامَّة، ولعلَّ السبب في ذلك أنَّ الكتاب في الأصل مقسَّم إلى أربعة فصول ثمَّ جرى

تقسيمه إلى دروس ما أدَّى إلى مثل هذا الخلل.

٤. على الرغم من أن الكتاب يخلو من التعقيد، لكنَّه ينبغي الالتفات إلى أنَّ مضامين الكتاب دقيقة وتحتاج إلى مقدِّمات ينبغي تحصيلها، لذلك ينبغي أن يكون الكتاب مخصَّصًا لمن يمتلك المقدِّمات اللازمة.

٥. أخيراً توجد بعض الأخطاء النحويَّة والطباعيَّة في الكتاب.

Guardianship of Man in the Holy Qur'an

■ Sheikh Ghassan Al-Asaad[1]

Abstract

This book addresses the issue of guardianship [Wilayah] in the Qur'an, considering it a station of human achievement on a spiritual level, according to the methodology of thematic exegesis. It explores the concept of guardianship [Wilayah] in its two forms: legislative and ontological. The author primarily focuses on ontological guardianship in its specific sense, which is a status granted to certain individuals who have reached a state of closeness to Allah. The most prominent examples of such individuals are the Prophet Mohammad (peace be upon him) and Ahl al-Bayt (peace be upon them).

The book further examines the path that leads to this specific station of guardianship, emphasizing that it is reliant on two main elements: the first is knowledge and understanding, and the second is action and worship. There is no doubt that sincerity is a fundamental condition for attaining this rank in all of its stages. The stronger the sincerity of the servant, the deeper and more profound their rank of guardianship becomes.

It is crucial to note that the author maintains that humans do not possess guardianship in the same realm as the guardianship of Allah, Almighty, neither in parallel nor in succession. Rather, they serve as manifestations of Allah's beautiful names. Therefore, the actions of the infallible or their guardianship are a reflection of Allah's own guardianship.

Keywords: Formative Guardianship, Legislative Guardianship, Manifestation of Allah's names, Closeness, Love, Victory

1 -Teacher at the Seminary [Hawza] of the Noble Messenger - Lebanon..

Afrocentric Colonial Movement between Ideological Claims, Intellectual Discourse

■ Assist. Prof. Heba Gamal El-Din[1]

Abstract

The Afrocentric movement emerged as an intellectual and colonial movement among African Americans in response to the suffering caused by slavery. However, this suffering was used as a means to exert control and distort history. The movement began to center around African identity, seeking to reposition it within human civilization in light of its marginalization by the West during the colonial period. It claimed to be the origin of the Pharaonic civilization, asserting that it was an African civilization, while denying the Egyptian people's origins and their connection to Pharaonic heritage, and demanding unjust rights against the Egyptian state. This study attempts to answer a central question about the Afrocentrism, and what are its key claims regarding the so-called "Blackness" of the Pharaonic civilization, considering it an imperialist replacement ideology? The study is divided into two main sections: the first explores the concept of Afrocentrism and the context of its emergence, while the second delves into the ideological claims of the Afrocentric movement, particularly the allegations about the African roots of the Pharaonic civilization.

Keywords: Afrocentric, Negritude, African Centrism, Eurocentrism, Pharaonic Civilization, Postmodernism.

1 - Assistant Professor at the National Planning Institute in the Arab Republic of Egypt, Head of the Department of Future Studies.

Man in the Qur'an: from Servitude to Caliphate
Foundational study in Islamic anthropology

Sheikh Shadi Ali[1]

Abstract

The research explores the concept of the innate nature [fitra] as a fundamental and existential compass ingrained in the core of human existence. It is presented as a prior covenant that forms the stable foundation for both religion and ethics, one that remains unchanged despite the passage of time. The discussion then moves to the concept of caliphate, viewing it as the ultimate purpose and cosmic role of humanity. This purpose transcends legal frameworks to include both "ontological guardianship" and the task of cultivating the earth.

It further addresses the issue of predestination and free will by proposing the theory of "the middle path", which upholds human responsibility while acknowledging Allah's absolute sovereignty. In this view, divine commandments are seen as a form of honor and existential training, helping individuals shape themselves through "tests" and the laws of history.

It also establishes a complementary relationship between "reason" as an internal proof and "revelation" as an external proof, rejecting false dichotomies between science and religion. In its conclusion, the paper offers a comprehensive critique of the Western human rights system based on "humanism" and individualism, revealing the philosophical shortcomings of these foundations in comparison to the concept of "dignity" as presented in the Qur'an, both in its intrinsic and acquired forms.

Finally, the research closes the existential circle with the concept of the "arc of ascension," where humans strive towards the absolute through transformative actions. The ultimate goal is the meeting with Allah, Almighty, and true servitude is seen as the path to liberation from the bondage of materialism.

Keywords: Arc of Descent and Ascent, Innate Nature (Fitrah) and Covenant, Caliphate, The Middle Path, Manifestation of Actions, Reason and Revelation, Philosophy of Test (Ibtela), Philosophy of History.

1 - Egyptian researcher in Islamic studies, a student at the religious seminary [hawza] in Lebanon.

Human Nature of Religion in Thought of Mohammed Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd, Adonis
Critical Study

■ Dr. Aqeel Sadiq Al-Asadi[1]

Abstract

This study critically examines the thesis of the humanization of religion in contemporary Arab thought, focusing on the views of Muhammad Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd, and Adonis, as an extension of the secular perspective that prioritizes humanism and the centrality of humanity over the centrality of Allah, Almighty. The research demonstrates that these theses share the belief that revelation and religion are historical human constructs, subject to relative understanding and changing interpretations, rather than divine and immutable givens. It outlines the epistemological foundations of secularism, including humanism, secularism, and instrumental rationality, and examines their impact on modern Arab thought. It then explores in detail Arkoun's thesis on the humanization of revelation, Abu Zayd's historicism of the Quranic text and the humanization of its meanings, and Adonis's interpretation of the Quran as a linguistic and literary text stripped of sacredness.

The study concludes that the assertion of the human nature of religion leads to the denial of its sanctity, the dismantling of religious knowledge at its core, and the emptying of revelation from its divine content. This results in an absolute relativism in both belief and legislation, with multiple purposes existing between the divine, the prophetic, and the human, a position that contradicts the Islamic view of revelation and religion.

Keywords:

Secularism, Humanism, Human Nature of Religion, Human Nature of Revelation, Criticism.

1 -University of Basra, College of Arts - Department of Philosophy.

Death of Moral Man

Critique of Reduction of Man to Utilitarian Being in Liberalism, Market

■ Prof. Bahaa Darwish[1]

Abstract

This research attempts to demonstrate that throughout all successive civilizations, humanity has been bound to a set of supreme human values that have driven its behavior and thought. Every civilization was known for a specific set of values that contributed to defining its characteristics, until the modern era, or more specifically Western civilization, arrived. At that time, the values associated with it changed in a way that justifies our assertion of the death of moral humanity. This occurred when capitalism, with its utilitarian values, prevailed, elevating it above all other human values. Consequently, humanity was reduced to a being whose identity was defined by its value, and whose value was determined according to the values of market profit.

This research will take a historical approach, showing the most important human values that have been associated with each civilization, ending with the values of Western civilization, under which the world now lives. Then it shows, using the critical analytical method, how the values of utilitarianism, the market, and self-interest that prevailed in our current civilization failed the thinkers of the West, who, at the beginning of the modern era, hoped, and promised themselves and the world, to achieve the highest human values of fraternity, equality, and justice.

Keywords:

Values, Utility, Buddhism, Tolerance, Confucianism, Modernity, Enlightenment, Populism.

1 -Professor of Philosophy, Minia University, Egypt, Vice-President of the International Bioethics Committee, UNESCO, Paris.

Separated Man:
Modern Individualism, Crisis of Meaning in Western Societies

■ Dr. Mahmoud Keeshana[1]

Abstract

The issue of modern Western individualism is one of the most serious topics that has led to the separation of humans from their families, societies, and religions. In this study, we have attempted to explore its role in the destruction of the human being, reducing them to a mere body devoid of spirit, earning the title of the separated individual. While the relationship between individualism and the separated human being is the central focus of this study, another key aspect is uncovering its influences that shaped its direction and created a barrier between the individual and others. This separation led to the individual's complete detachment from their social identity. This is such as materialistic philosophy, which entrenched a materialistic worldview in Western society with all its negative dimensions; existentialism, which sought to question everything religious and spiritual; and pragmatism, which institutionalized the principle of utility, causing individuals to focus solely on their personal benefit, even at the expense of human values and principles. These are all philosophies and doctrines that nourished individualism and produced the isolated human being.

Keywords:

Modern Individualism, Separated Individual, Existentialism, Materialism, Pragmatism, Crisis of Western Societies.

1 -Egyptian writer and researcher, holding a PhD in Philosophy - Cairo University.

Deified Self:
From Man Humanization to His Deification in Modern Western Philosophy

■ Prof. Ali Mohammad Alian Abdul Razzaq Al-Khatib[1]

Abstract

this research, we aim to trace the philosophical transformation that shifted humanity from a position of dependence on an external authority to one where humans themselves became the source of knowledge and value. To achieve this, the study begins with Greek and Christian philosophy, which established the dichotomy of submission and transcendence. It then explores Descartes' project in establishing the centrality of the self, Kant's emphasis on moral legislation, Nietzsche's declaration of the "Death of God," and his subsequent call for the "Superior Man", culminating in Foucault's deconstruction of the self within the context of power and discourse. We conclude that these philosophical shifts did not lead to complete freedom, but rather renewed the presence of authority in various forms, through new methods of thinking and influence. This renders the question of humanity always open, with no definitive or final answer.

Keywords: Deification, Self-Centrality, Moral Legislation, Discourse Critique, Knowledge Production, Freedom, Power.

1 - Professor, Head of the Philosophy Department, Faculty of Arts, Minia University - Egypt

limits, insisting on it becomes a form of blindness, not rationality. The troubled self, burdened with anxiety, exhaustion, and emptiness, serves as a warning signal to society.

From this point of view, the crisis can be seen as a revealing moment. It shows that humans cannot live in a framework that reduces their existence to just choice and performance, nor in a concept that separates freedom from purpose. This moment, painful as it is, opens up the possibility of rethinking what it means to be human and what conditions are necessary for a life worth living.

Overcoming this dilemma requires intellectual courage to acknowledge that the self is not enough on its own, that freedom is only truly meaningful when tied to purpose, and that reason loses its humanity when it is cut off from ultimate questions. At this point, the question becomes open once again, as a horizon: What kind of human beings do we want to be, and what kind of world can we inhabit without breaking from within?

However, in this tenth issue of "Oumam: magazine, we have chosen to dedicate it to discuss on the troubled self of modern humans in the West.

In the section of "Focus", a group of distinguished scholars have addressed different aspects of the self's crisis. They are, in order (with titles preserved): (Dr. Ali Al-Khatib - Egypt), (Dr. Mahmoud keeshana - Egypt), (Dr. Bahaa Darwish - Egypt), and (Dr. Aqil Sadiq - Iraq).

As for the "Foundations" section, (Sheikh Shadi Ali - Egypt), has written about the human being from a Quranic perspective, moving from servitude to vicegerency.

In the "Studies and Research" section, we have selected a paper prepared by (Dr. Hiba Jamal El-Din - Egypt).

For the "Book Review" section, we have chosen the book by (Sheikh Abdullah Jawadi Amuli) on human vicegerency in the Quran, which was reviewed by (Sheikh Ghassan Al-Asaad- Lebanon).

As we present this issue, we hope it will receive the readers' appreciation, and we eagerly look forward to their valuable feedback.

Praise be to Allah, first and last.

runs deeper than what can be fixed with just technical solutions.

One of the most dangerous aspects of this dilemma is the inability to imagine a real alternative. The modern self, despite being aware of its fatigue and exhaustion, finds itself trapped within the very horizon that created its crisis. Every attempt to move beyond it is rephrased in the language of the same model, more individual freedom, more choices, and more adaptability. However, the fundamental question remains untouched: Is it enough for the self to be the center of everything in order to live a meaningful life? Is the very centrism the source of exhaustion?

In this context, critique becomes an existential necessity. It is not about destruction for the sake of destruction, nor about replacing one closed belief with another, but about exposing the limits of the current framework and reopening questions that were shut down in the name of progress or realism. When questions about purpose are dismissed as metaphysical, or when the question of meaning is rejected as relative, humans are left to manage their lives without truly understanding why they live them. This imposed silence on life's big questions is one of the key aspects of the crisis.

Thinking within a different horizon should mean reconsidering the idea that humans aren't complete on their own. To be balanced, the self needs something beyond itself: meaning that it doesn't create entirely on its own, a purpose that isn't reduced to performance, and values that are measured by more than just utility. Without this broader perspective, freedom becomes aimless, reason becomes a tool without wisdom, and existence becomes a shallow management of time.

This alternative horizon also requires rethinking the relationship between the individual and the collective, as well as between the private and the shared. Absolute individualism has created a more isolated self. Humans are relational beings by nature, formed within a network of shared meanings, not in isolation. Restoring this perspective means freeing the individual from the illusion of self-sufficiency and from the burden of carrying existence alone.

On the cognitive level, this horizon calls for moving beyond the reduction of reason to its purely instrumental role, and restoring its function as a tool for understanding rather than just managing. Reason that is not allowed to ask fundamental questions, or to go beyond immediate utility, loses its ability to illuminate, even if its knowledge grows. The crisis of meaning is the result of reducing reason to a technical function that separates knowledge from wisdom.

The dilemma of the modern model clearly points to the need for a deep rethinking. Human experience does not progress in a straight line or simply through the accumulation of achievements. When a model has reached its

The psychological and identity crises are simply reflections of a deeper breakdown. After the deconstruction of grand narratives and the skepticism of all-encompassing stories, humans find themselves in a world without clear direction. There is no longer a final question that organizes the smaller ones, nor a higher purpose that gives actions their existential weight. Meaning does not suddenly disappear, but rather erodes gradually, until it becomes a purely personal matter with no connection to the world.

These three manifestations, psychological, identity-related, and meaningful, are not independent of each other, but feed into one another. The loss of meaning deepens anxiety, anxiety destabilizes identity, and identity confusion heightens the sense of emptiness. Thus, the self enters a closed loop, difficult to escape through partial solutions. Psychotherapy, no matter how advanced, cannot solely address the crisis of meaning, redefining identity, no matter how appealing, will not resolve the existential void, and effective time management cannot replace the absence of purpose.

These manifestations reveal that the predicament is not in the individual per se, but in the framework that has been imposed upon them. The modern self has failed because it has been burdened with the impossible task of being the origin of its existence, the purpose of its life, and the measure of its value. When it fails at this role, it is blamed for inadequacy rather than questioning the framework that placed it in this position. Understanding these manifestations aims to recognize the unity of the crisis behind its various forms.

Thus, the crisis of the self, identity, and meaning are different aspects of the same question: How can a human live a meaningful life in a world that has stripped itself of any horizon beyond the present moment? This question, with all its weight, should be answered by rethinking the conception of the self, its place in the world, and its relationship with what gives it meaning. Without this horizon, manifestations of the crisis will continue to multiply, and the self will remain trapped in a crisis that lacks a clear resolution or identity.

Fourth: Model's Dilemma, Possibility of Thinking in Different Horizon

The crisis of the modern Western self reaches its peak when it becomes clear that what people are experiencing is not just a problem that can be fixed within the same framework, but rather the logical result of a model that has reached its limits. The issue lies in the very concept behind modern values: the idea of the human being as a self-sufficient subject, capable of creating meaning on their own and carrying the weight of existence alone. When this concept collapses, partial solutions are no longer enough, because the crisis

arise from the individual's weakness, but from being in a world where one is expected to constantly achieve without ever being given a final standard for what achievement truly means.

Here, anxiety turns into a structural condition. The individual lives under constant pressure to be the "best version of themselves," without ever knowing when they have reached that version. As the sense of purpose erodes, efforts feel unfulfilling. Every success is temporary, every sense of stability is fragile, and every moment of satisfaction quickly fades as new demands appear. Thus, the self enters a cycle of endless striving, where fulfillment is postponed indefinitely.

This anxiety intersects with the rise of depression, which is the flip side of the crisis. While anxiety expresses an overload of tension, depression represents the moment of breakdown after being drained. It is the hopelessness of being unable to create a coherent self-narrative. In this sense, depression becomes an expression of the self withdrawing from a world that no longer feels worth the existential investment. When existence becomes an empty function, withdrawal becomes the silent response.

At the level of identity, the crisis takes on an even more complex form. The modern self now defines itself through constantly shifting personal choices. Identity is no longer something to be discovered, but a project that is continually constructed. On the surface, this change might seem like a sign of liberation, but it deepens the sense of fragility. Every definition of the self is temporary, every affiliation can be altered, and every self-narrative is threatened with fragmentation at the first sign of disturbance.

This fluidity of identity generates a constant feeling of incompleteness. The self lives as a series of disconnected moments that are difficult to link together into one coherent, meaningful story. With the lack of a unifying narrative, human experience loses its deep temporal dimension, and the past becomes a burden, the future a source of anxiety, and the present a moment of consumption. In this frame, identity becomes yet another burden to manage.

This predicament worsens when identity becomes linked to the logic of presentation and evaluation. The self is now defined by what it shows to others: image, digital presence, external recognition, all of these factors contribute to shaping the sense of self. Here, identity becomes dependent on the external gaze rather than the internal experience. This dependency creates a gap between the self as it is lived and the self as it is projected, further amplifying the sense of alienation. A person might succeed in marketing his image, but he fails to reconcile with themselves.

The meaning is the space where all these manifestations converge.

is liberated or where it is heading, becomes easy to direct. In the absence of a moral or purposeful horizon, freedom becomes a circular movement, revolving around the self without ever transcending it. This circularity deepens exhaustion.

Thus, the crisis of the modern self cannot be understood apart from this dialectic. The self is neither a victim of external authority nor a completely free agent, but a product of a complex relationship between proclaimed liberation and hidden control. The more the dominant discourse ignores this complexity, the deeper the crisis becomes.

In fact, the promise that turned against its maker was one made without full awareness of human limitations. A self left without an horizon in which it can transcend itself is drained in managing itself, losing its capacity for historical action. Here, the dilemma becomes clear: any liberation without meaning will lead to control without coercion, and control without coercion will produce an exhausted self that appears free on the surface, but is, at its core, constrained by a logic it no longer recognizes.

What can we conclude from this? We conclude that the formation of the dialectic of liberation and control has inverted the crisis of modern humanity. The crisis lies not in the fact that this dialectic represents a deviation from the project of modernity, but that it is one of its logical outcomes when the human being is reduced to an isolated self with no roots, an instrumental mind without purpose, and freedom without horizon. From here arises the need to rethink the very meaning of liberation, as the ability to build a responsible relationship between the self and the world, between choice and meaning, and between "the human" and "what transcends the human".

Third: Manifestations of Crisis, Self, Identity, Meaning

If the crisis of the modern self has been formed in its deep structure, it does not remain confined to philosophical theory or conceptual analysis, but manifests clearly in multiple aspects that affect daily human experience. The crisis, in its contemporary form, is embodied in growing psychological imbalances, widespread identity anxiety, and a general sense of meaning eroding. These manifestations are intertwined expressions of a single predicament: a self that no longer knows how to inhabit the world without being drained by it.

At the psychological level, anxiety stands out as the most prominent feature of modern humans. However, this anxiety is not just about specific fears or clear threats, but takes on a broader existential form. It is anxiety without a fixed focus, anxiety about failure, inadequacy, missed opportunities, and the future as an open field of uncertain possibilities. This anxiety doesn't

behavior. Technology is now the environment in which people live. Value is measured by response speed, the ability to be constantly present, and the readiness for continuous updates. In this context, consciousness itself is reshaped, where thinking is reduced to quick reactions, contemplation is replaced by notifications, and attention is drained by an endless flow. Control works through this inundation.

The most dangerous aspect of this dialectic is that the individual is drawn into playing the role of guardian of their own self. The modern individual monitors, evaluates, and compares themselves to others, feeling guilty if they do not meet the prevailing standards. Thus, authority no longer requires an external observer, because surveillance has been internalized. This internalization makes control more effective, as it is practiced in the name of individual responsibility. Therefore, failure is not attributed to the system, but to the individual, who is accused of negligence, weak will, or poor management.

In this framework, the very idea of liberation begins to erode. Freedom, defined as the ability to choose within a closed system, becomes a movement within a vast cage. The individual is offered an overwhelming number of choices, yet is not granted the ability to question the conditions that produce these choices. Here, the paradox becomes clear: the more alternatives there are, the more the sense of the ability to make a radical choice diminishes. Continuous choice consumes existential energy, turning freedom into a mental and psychological burden.

This reversal is also evident in contemporary psychological discourse, which is often used to adapt the self to the reality rather than question it. Instead of asking whether the system is just or the pace imposed on individuals reasonable, people are asked to develop coping skills, manage stress, and enhance positivity. Thus, therapy becomes a tool for maintaining the status quo rather than liberating the individual from it. Control here takes the form of care rather than coercion.

As collective frameworks decline, the individual is pushed to bear their fate alone. Failure becomes a personal failure, amplifying the feeling of isolation, severing the connection between individual suffering and the broader context. Each self suffers in silence, believing that their crisis is unique, when in fact it is part of a broader pattern. Control reaches its peak when suffering is divorced from its causes.

However, the dialectic of liberation and control does not mean that modern individuals have lost all capacity for action or resistance. Rather, it reveals that liberation, when detached from questions of purpose and meaning, becomes susceptible to containment. Freedom, without knowing why it

Instead, it reproduces itself within the very structure of freedom. Thus, a subtle dialectic arose between liberation and control, built on deep interconnections, where liberation itself becomes a medium for regulation, and choice a tool for reshaping the self.

In its foundational moments, Western liberation seemed like a decisive break from traditional forms of dominance. Human beings were liberated from the church's power, from forced conformity to societal norms, and from the rigid constraints of tradition. However, this liberation did not mark the end of authority, but the beginning of its transition from the external to the internal. When transcendent authority was displaced, the need for organization did not disappear but rather found a new home within the self. The individual was no longer subject to an externally imposed command, but became responsible for regulating their own desires and behavior in alignment with new, more abstract systems.

The danger of this transformation lies in the fact that control now appears less coercive and is framed as optional. People believe they are choosing freely, yet these choices are made within a dense web of unspoken norms: success, competence, adaptability, and alignment with market demands and technological rhythms. In this way, freedom is redefined as the ability to comply intelligently.

The Western modernity replaced the concept of obedience with performance. Now, individuals are expected to achieve self-fulfillment according to pre-set criteria. Success is no longer a moral or human state, but a series of measurable indicators, evaluations, and achievements. In this context, the self becomes a continuous project of development, because stopping is interpreted as failure. Here, a new face of control emerges: a self that is not allowed to be complete, because once it is, it exits the realm of continuous improvement.

The market is one of the most prominent expressions of this soft control. The market enforces its rules not through coercion but through seduction. It tells people, "You deserve this," instead of saying "You must." Thus, desires are reshaped through continuous stimulation. Everything becomes consumable: the body, relationships, emotions, and even identity. As the logic of the market spreads, the self no longer owns its desires, but has them managed. What appears to be a personal choice is often a response to a carefully designed model, where the individual feels that what they want is what they have chosen for themselves.

Technology also plays a key role in deepening this dialectic. Promised as a tool for liberating humans from effort and constraints, technology has instead become an all-encompassing framework for reorganizing time, attention, and

itself has become an unfinished project, never allowed to settle. The pursuit of self-realization thus transforms from a path of growth into an endless cycle of exhaustion.

This internal fracture deepens when we observe that the centrality of the self has led to new, more complex forms of control. The individual who has freed themselves from traditional authority finds themselves subjected to new systems that do not operate through direct coercion, but through standards of performance, success, image, and constant evaluation. Demands now come in the form of "be" rather than "do." In this continuous demand for self-formation, the self loses its ability to ground itself, living in a split between a self that is presented and a self that is drained.

Thus, the growing feelings of anxiety, emptiness, and loss of meaning cannot be seen as isolated psychological symptoms. They are indicators of a deeper flaw in the Western conception of the self. When the self is reduced to being a functional center for producing meaning, without that meaning being rooted in a broader horizon, life turns into a series of tasks, rather than a meaningful journey. Without purpose, the future becomes a source of anxiety instead of a realm of hope.

The fracture of the modern Western self does not mean it is incapable of action or thought; rather, it signifies its internal depletion. It is a self that works continuously, yet never finds peace; it always chooses, but never settles; it generates meaning, but never trusts it. This fracture does not manifest in a single discourse or theory, but is spread across all fields: in philosophy, which declared the end of metaphysics without finding a unifying alternative; in psychology, which faces symptoms beyond its reach; and in culture, which celebrates freedom but struggles to answer the question of purpose.

Thus, the crisis of the modern Western self is a natural outcome of an unchecked centrality, and a freedom detached from any higher purpose. It is a crisis of a self that was asked to be everything, only to end up feeling threatened by nothingness. From this initial diagnosis begins the understanding of the dialectic of modern humanity in the West, as a sign of a civilizational impasse that can no longer be ignored.

Second: Liberation, Control Dialectic: When Promise Turns Against Its Maker

The modern self was shaped under the banner of liberation, as the path it later followed reveals a stark paradox. The more the proclaimed freedom expanded, the more the forms of actual control became complex and hidden. The constraint no longer comes from the outside in its classical form, and authority is no longer exercised through overt coercion or direct prohibition.

by this crisis revolves around: What conception of humanity led the self to this level of exhaustion?

In fact, these questions emerge from the awareness that when a crisis reaches such depth, it is an opportunity for rethinking, not for denial or superficial fixes. This is where the analytical process begins: an attempt to understand the dialectical development of modern humanity as it unfolded in the Western experience, where the self was placed at the center of the world and left to face the consequences of this centralization on its own.

First: Diagnosing the crisis: From the Centrality of the Self to Its Internal Fracture.

The crisis of the modern Western individual gradually took shape at the heart of the very project that placed the "self" as the central focus of existence, knowledge, and values. From the moment the focus shifted from transcendent references to the human self, it seemed that humanity had regained control over its destiny, having freed itself from long-held external authorities. However, this transformation, which was promoted as the peak of human maturity, contained within it a hidden tension that soon became apparent.

The centrality of the self did not merely imply the recognition of human capacity for thought and choice; it established a situation where the self was tasked with being both the origin of meaning and its goal at the same time. As the overarching frameworks that once provided order and significance to existence began to dissolve, the self found itself facing an emptiness it was unprepared to bear. To be the ultimate reference meant carrying the burden of foundation alone, and facing the question of meaning without anything beyond it to rely on. This is where the crisis began to emerge, not as an external conflict, but as a silent internal rupture.

The promise of sovereignty turned into a perpetual test, and freedom shifted from a potential path to liberation to an existential burden. Every choice now carried the possibility of failure, and every meaning became temporary, subject to revision. As the realm of possibilities widened, the sense of certainty shrank. The self no longer defined itself by what it belonged to, but by what it chooses in every moment and what it might abandon the next. This shift from relative stability to constant fluidity resulted in a self that became increasingly fragile.

What distinguishes this crisis is that it infiltrates the details of daily life. The modern Western self may appear outwardly confident, independent, and capable of managing its affairs, but deep down, it experiences a constant tension between what it is expected to be and what it can actually achieve. This tension generates a persistent feeling of incompleteness, as if existence

are expected to be the source of their own values and goals, without anything beyond themselves to rely on?

The term "crisis of the self" should not be understood as describing a personal psychological condition, nor as expressing a nostalgic longing for past ways of living. It points instead to a civilizational crisis that unfolds on multiple levels. This crisis does not appear suddenly or as a total collapse but gradually seeps into the structure of modern life, manifesting in questions that the dominant discourse cannot answer or even dares not ask. What makes this crisis even more complex is that the very tools of modernity, reason, freedom, and individualism, are simultaneously the tools that expose the crisis and the limits of overcoming it.

However, this does not mean that the entire modern Western experience should be reduced to failure or exhaustion, nor does it suggest that its intellectual and scientific achievements have lost value. Rather, it indicates that this experience has reached a point where deep, internal questioning is required. The model that shaped the relationship between the self, meaning, and the world is no longer capable of explaining its own outcomes or containing its contradictions. When the gap widens between what the self is expected to be and what it is truly capable of living, this tension becomes a permanent state.

Thus, the need arises to reconsider the assumptions that accompanied the rise of the modern Western self, whether the assumption of self-sufficiency, the neutrality of reason, or the idea that freedom is automatically achieved simply by removing restrictions. These assumptions, which historically played a role in dismantling old systems of domination, have not been sufficiently tested in their ability to create a balanced human being, one capable of reconciling freedom with meaning, independence with inner peace.

What the Western individual experiences today cannot be understood through a single discourse or field of knowledge. The crisis is distributed across interconnected levels: the structure of the conception of the self, the nature of the relationship between freedom and authority, the manifestations of anxiety and emptiness, and the inability to imagine a horizon beyond the management of the present. Therefore, addressing this crisis is not fruitful if it is limited to describing its symptoms or if each phenomenon is treated in isolation from the framework that produced it.

Thus, approaching the Western self in the time of existential void requires tracing the formation of the crisis, revealing its internal logic, and observing its various manifestations. It also requires pausing to consider the limits of the model that produced it, in an effort to achieve a deeper understanding of the conditions for a less exhausting human life. The central question posed

First talk
Western Self in Time of Existential Void

Editor in chief:
Dr. Mohammad Mahmoud Mortada

The "self" occupies a central and complex role in modern Western thought, emerging as the most intricate aspect of contemporary civilization. It has evolved from being a theoretical concept confined to philosophy and psychology to becoming the very lens through which knowledge is interpreted, values are evaluated, and the world is restructured. However, this centrality, once celebrated as the ultimate expression of human freedom, soon revealed its darker side. The self now appears burdened by its own existence, overwhelmed by an excess of responsibility, and conflicted in its relationship with both the world and itself.

The modern Western self emerged in a historical context that promised complete freedom: freedom from the sacred, from higher authorities, from inherited traditions, and from any power imposed in the name of truth, morality, or purpose. In this perspective, reason appeared as a self-sufficient reference point, capable of creating a fully rational world governed by clear laws, granting humans unprecedented control over nature, society, and history. Yet, what began as a path toward liberation ultimately led to placing the self in an unanticipated position, the position of being the sole reference and sole responsibility in a world gradually stripped of any meaning beyond it.

This is where the issue lies, not as a later flaw in application, but as a fundamental problem within the very conception itself. When the self is positioned as the center of everything, the question shifts from how much freedom or knowledge humanity has gained to the existential cost of this centralization. Can the self, no matter how aware or capable it becomes, bear the burden of meaning on its own? Can a person live a life worth living if they

Rooting

28 **Man in the Qur'an: from Servitude to Caliphate** ■ Sheikh Shadi Ali

Studies and Research

29 **Afrocentric Colonial Movement between Ideological Claims, Intellectual Discourse** ■ Assist. Prof. Heba Gamal El-Din

Book Review

30 **Guardianship of Man in the Holy Qur'an** ■ Sheikh Ghassan Al-Asaad

index

Western Self in Time of Existential Void 13 — Dr. Mohammad Mahmoud Mortada

Focus

Deified Self: From Man Humanization to His Deification in Modern Western Philosophy 24 — Prof. Ali Mohammad Alian Abdul Razzaq Al-Khatib

Separated Man: Modern Individualism, Crisis of Meaning in Western Societies 25 — Dr. Mahmoud Keeshana

Death of Moral Man 26 — Prof. Bahaa Darwish

Human Nature of Religion in Thought of Mohammed Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd, Adonis 27 — Dr. Aqeel Sadiq Al-Asadi

At Upcoming issue

Artificial Intelligence, Humanity Transformations

Magazine Message:

Confronting the intellectual challenges imposed by the West and others on our Arab and Islamic societies, through:

- Refuting these issues in a scientific and systematic academic manner, highlighting their consequences and shortcomings, and criticizing their origins and contexts.
- Revealing the political, economic and colonial backgrounds behind the attempt to dominate culturally on our societies.
- Providing scientific statistics from the inside of Western societies, which monitor the destructive consequences of these cultures on societies.
- Providing authentic and alternative visions on these issues from a universal humanitarian perspective, that is consistent with the requirements of human nature and the universal, metaphysical vision of humanity.

Oumam Magazine Copyright Pledge

I, the undersigned: .....

The author of the research titled: .....

.....

I pledge to transfer the copyright and distribution rights to (Oumam) Magazine and Baratha Center for Studies and Research.

Signature:

Date:

Intellectual Property Pledge

I, the undersigned: .....

The author of the research titled: .....

.....

I pledge that the research I have completed has not been published or submitted for publishing to another magazine, whether in Lebanon, Iraq, or any other country, and I wish to publish it in Oumam magazine.

Signature:

Date:

- Verses are documented in the text immediately, after the Quran text by mentioning the surah followed by a colon, then the verse number inside brackets, like this: [Al-Insan: 25].
- The Quran verses are inserted with vowels, according to the Quran diacritical marks, and are placed between two special brackets, like this: {In the name of Allah, the Most Gracious, the Most Merciful}.
- Note: If the sources mentioned above are electronic, the link will be included after the page number at the bottom.

- A list of sources and references shall be included at the end of the research, as mentioned above, and adding the rest of the related details: Publishing house, publishing country, publishing date, edition number.
- The author uses the font (Simplified Arabic), in size (14) in the text, and the same font in size (12) in the margin.
- In English, the author uses the font (Times New Roman), in size (14) in the text, and size (12) in the margin.
- The following should be written on the first page:
  - The research title in Arabic.
  - The author's name in Arabic (if Arab), with a footnote stating: his nationality, academic description, academic degree and certificate, and affiliation (university, college), or (research institution).
  - An abstract of the research in Arabic, provided that each abstract does not exceed (100) words.
  - Keywords, provided that they do not exceed (7) words.
  - The magazine will translate the abstracts into the languages it considers appropriate.

Oumam Magazine Authors' Guide

- The research must be new in its presentation, and no one has previously addressed the subject, using the same mechanism and reached the same results. It must be characterized by depth, analysis and criticism.
- The research must be free of linguistic and typographical mistakes, and punctuation marks must be taken into account when writing.
- The information, contained in the research, must be documented through accurate scientific sources and references.
- The author should ensure that the number of words in the research ranges between (4500) and (5500) words.
- "Plagiarism Check X" will be used to determine the extent of plagiarism.
- "Plagiarism Check X" will be used before the research is being presented for evaluation, and the research will be rejected if the plagiarism exceeds the internationally accepted rate (25%).
- Regarding the footnotes related to reference notes, the author will use "Chicago Modified Style", and insert footnotes at the bottom of the page via automatic insertion.
- Example of "Chicago Modified Style":
    - When documenting from a book: Author's name, book title, the part or volume, page number.
    - When documenting from a magazine: Name of the author of the research or article, the research title, name of the magazine, the issue, page number.
    - When documenting from a collective book: Name of the author with the phrase "and others", the book or research title, page number.
    - When documenting from thesis or dissertation: Name of the researcher, thesis or dissertation title, university or college, page number.

it within the specified period, he is committed to fulfill it according to the following determinants:

A. Determine the extent of scientific integrity of the research.

B. Determine the extent of conformity between the title and the content of the research.

C. Determine the extent of clarity of the research abstract.

D. Determine the extent of the research introduction clarification to the research idea.

E. Determine the extent to which the introduction of the research clarifies its idea.

F. Determine the extent of suitability and coherence of the subtitles.

G. Determine the extent of the scientific level of the research.

H. Determine the extent of the linguistic and literary level.

I. Determine the extent of the value of the sources and the accuracy of relying on them.

J. Determine the extent of the research importance and authenticity, in terms of mechanism and results.

K. Determine the extent of the research size.

L. Determine the extent of the research suitability for publishing.

M. Determine, accurately, the paragraphs that need to be modified by the researcher.

- The evaluator determines the reasons for rejection, if he decides that the research is not suitable for publishing.
- The evaluation process is conducted confidentially.
- If the first evaluator wants to discuss the research with the second evaluator, he must inform the editor-in-chief.
- The scientific evaluator's comments on the research are sent to the editor-in-chief to be sent to the researcher if any, so that the author can take them into consideration for approval of publishing, without the evaluator and the researcher knowing each other.
- The evaluators' comments and recommendations are relied upon in the decision to approve the publishing of the research or not.

Oumam Magazine Publishing Ethics

- The magazine's management is committed to keep the intellectual copyrights of the authors.
- The magazine's management is committed to keep the principle of non-discrimination on the basis of race or gender, and to the rules of scientific thinking and its methods, and its language in presenting ideas, trends and topics, and discussing or analyzing them.
- The magazine's management is committed not to disclose the names of the evaluators (reviewers) to the authors, and is also committed at the same time not to disclose the names of the authors to the evaluators. The names remain confidential at the editor-in-chief and managing editor only.
- Respecting the intellectual copyrights of translated research.
- The research must be consistent with the standards of scientific integrity and scientific research ethics.
- It is required that the research submitted for publishing in the magazine has not been previously published in another magazine or in a book, or extracted from a thesis or dissertation, and that it has not been submitted for publishing in another magazine at the same time.

Oumam Magazine Evaluators' Guide

- The scientific evaluator' main task is to read the research submitted for publishing, which is within his scientific specialization, with great care, and evaluate it according to a scientific and academic vision and perspective that is not subject to any personal opinions, then put his constructive and honest observations regarding the research sent to him.
- Before starting the evaluation process, the evaluator ensures whether the research sent to him is within his scientific specialization or not. If the research is within his scientific specialization, he should estimate that he has enough time to complete the evaluation process; since the evaluation process should not exceed fifteen days.
- After the evaluator agrees to fulfill the evaluation process, and completes

« Oumam For human and social studies » Magazine Publishing Terms

- Published research and studies do not necessarily express the opinion of the magazine.
- When the research is accepted, the author undertakes to transfer the ownership copyrights of the research to the magazine, and not to publish it in any other magazine, except after obtaining written approval from the magazine's management. The magazine has the right to publish the research in a collective book; and if the researcher wants to publish his research in any paper, or electronic publishing medium, he must obtain prior written approval from the magazine's management.
- The magazine is committed to inform the author of the approval to publish the research without modification, or according to specific modifications based on the comments of the evaluators, or apologizing for not publishing within a period not exceeding (30) days, except in the case of early writing (asking the author to write a sample to know his method), but the author is informed of that.
- If the research is rejected, the magazine has the right to inform the author of the reasons for rejection, or not to inform him of that.
- The arrangement of research (articles) within the magazine is subject to technical purposes, and has nothing to do with the status and fame of the author (researcher).
- The magazine management pays a financial reward for each research published in the magazine, and informs him - in advance- of its value, or how the calculation is done.
- Correspondence should be sent to the Editor-in-Chief: Dr. Mohammad Mortada at the following addresses:
- Phone number: 009613821638 Email: oumam.magazine@gmail.com

Scientific Board:

- Prof. Hafez Abdel Rahim: (Political and Economic Sociology – University of Gabes - Tunisia).
- Prof. Hasan Bashir: (Sociology of International and Cultural Communication – Imam Al-Sadiq University – Iran).
- Prof. Ben Sharqi Ben Meziane: (Philosophy – University of Oran (2) – Algeria).
- Prof. Haider Hassan Al-Yaqoubi: (Educational Psychology – University of Kufa – Iraq).
- Prof. Khanjar Hamieh. (Contemporary Western Philosophy - Lebanese University - Lebanon).
- Prof. Talib Imran: (Differential implications and astronomy – Damascus University – Syria).
- Prof. Aqeel Sadiq: (Philosophy – University of Basra – Iraq).
- Prof. Mohsen Saleh. (Philosophy – Lebanese University – Lebanon).
- Prof. Mohammad Shaalan Al-Tayyar: (Archeology – Damascus University – Syria).
- Prof. Muammar Al-Hawarneh. (Psychology – Damascus University – Faculty of Education – Syria).
- Prof. Yasser Mustafa Abdel Wahab: (Medieval History – Kafr El Sheikh University – Egypt).
- Prof. Youssef Tabaja: (Sociology – Lebanese University – Lebanon).

Editorial Board:

- Prof. Hana Al-Jazar: (Philosophy – Damascus University – Syria).
- Prof. Saad Ali Zayer: (Philosophy of Education and Curricula of Arabic language – Iraq).
- Prof. Adel Al-Wachani: (Sociology of Culture and Communication – University of Gabes – Tunisia).
- Assoc. Prof. Neama Hasan Bakr: (Modern and Contemporary History – Ain Shams University – Egypt).
- Dr. Ali Haj Hasan: (Islamic Philosophy – Lebanon).
- Sheikh Dr. Mohammad Nimr: (Educational Curricula – Lebanon).

General Supervisor:
Al-sheikh Jalal al-Din Ali Al-Sagheer

Editor in chief:
Dr. Mohammad Mortada

Managing Editor:
Al-sheikh Dr. Mohammad BG Kojok

Managing Director:
Ms. Aya Baydoun

Technical Director:
Mr. Khaled Mimari

Proofreading:
Dr. Ali zaiter

Translator:
Mrs. Lina al-Saqer

Oumam
For human and social studies

Oumam magazine, for Human and Social studies, is a quarterly Peer-Reviewed scientific periodical, issued every three months by «Baratha Center for Studies and Research» in Beirut, Lebanon. It is concerned with criticizing Western visions of humanity and society in various fields and contemporary challenges in philosophy, history, sociology, anthropology, and other fields. This is on one hand, and on the other hand , rooting them from a rational standpoint, that is consistent with the requirements of human nature, and with the genuine metaphysical cosmic vision of humanity.

The journal adopts an Open Access policy, making all its content freely available online immediately upon publication, without financial or legal restrictions. All materials are published under the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0), which permits unrestricted reading, downloading, use, redistribution, and republication, provided that proper attribution is given to the original source.

Crisis- Ridden Self, Dialectic of Modern Man

Volume (3), Issue (10), Winter 2026 AD - 1447 AH

ISSN:
: 3005-6713
: 3005-6721

Oumam
For human and social studies

issued by:

A quarterly Peer-Reviewed journal concerned with criticizing Western visions of humanity and society

www.barathacenter.com
www.oumam.barathacenter.com
Oumam.magazine@gmail.com

Baratha Center for Studies and Research
Beirut- Baghdad

A quarterly peer-reviewed journal
concerned with criticizing Western
visions of humanity and society

umam
For human and social studies

OPEN ACCESS CC BY 4.0

Vol. (3) - Issue (10): Winter 2026 AD - 1447 AH

Crisis- Ridden Self, Dialectic of Modern Man

- **First talk:** › Western Self in Time of Existential Void
- **Focus:**
  - › Deified Self: From Man Humanization to His Deification
  - › Separated Man: Modern Individualism, Crisis of Meaning
  - › Death of Moral Man
  - › Human Nature of Religion in Thought of Mohammed Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd, Adonis
- **Foundations:**
  - › Man in the Qur'an: from Servitude to Caliphate
- **Studies and Research:**
  - › Afrocentric Colonial Movement
- **Book review:** › Guardianship of Man in the Holy Qur'an

ISSN:
: 3005-6713
: 3005-6721

Published by Baratha Center for Studies and Research