ISSN:
: 3005-6713
: 3005-6721

OPEN ACCESS
CC BY 4.0

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

للدراسات الإنسانية والاجتماعية

https://doi.org/10.68724/OUM-2026-12-SU-ISSUE

المجلد (٣) - العدد (١٢) صيف ٢٠٢٦ م ١٤٤٨ هـ

نِهايَةُ اليَقينِ وبِدايَةُ الفوضى المَعْرفيَّةِ في الغَرْبِ

■ **أوّل الكلام:**

- انْتِحارُ اليَقِيْنِ: مِن الأَنْوَنَةِ إِلَى شَرعَنَةِ الانْصِداعِ فِي مَسَارِ العَقْلِ الغَربِيِّ

■ **المحور:**

- العَقْلُ وَالحَقِيْقَةُ فِي الغَربِ الحَدِيثِ
- العِلْمُ بِلا يَقِيْن
- مَا بَعدَ الحَدَاثَة: حِيْنَ أَصبَحَ الشَّكُّ عَقِيْدَةً مَعرِفِيَّةً
- الإِعلَامُ وَصِنَاعَةُ الفَوْضَى المَعرِفِيَّةِ

■ **تأصيل:**

- اليَقِيْنُ وَالمَعرِفَةُ فِي التَّصَوُّرِ الإِسْلَامِيِّ

■ **دراسات وبحوث:**

- تَوْظِيفُ الصُّهْيُونِيَّةِ لِعَقِيْدَةِ «الماشيَّح» اليَهُودِيَّةِ وَانْعِكَاسَاتُهَا عَلَى المُمَارَسَاتِ الإِسْرَائِيْلِيَّةِ العُدوَانِيَّة

■ **قراءة في كتاب:**

- الحَدَاثَةُ وَمَا بَعدَ الحَدَاثَة

مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

نِهايَةُ اليَقينِ وبِدايَةُ الفوضَى المَعرفيَّةِ في الغَربِ

https://doi.org/10.68724/OUM-2026-12-SU-ISSUE

المجلد (٣) – العدد (١٢) صيف ٢٠٢٦ م ١٤٤٨ هـ

ISSN:
: 3005-6713
: 3005-6721

أُمم
للدراسات الإنسانية والاجتماعية

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:

● د. منذر چلّوب ● أ.د. وائل أحمد خليل الكردي ● د. محمود كيشانه ● أ. د. حسن على محمد
● أ. د. نزهة بوعزة ● السيد هشام حسن مرتضى ● د. أحمد البهنسي ● لينا السقر



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:

فَلسفةُ الثّورةِ في فِكرِ الإمام الخامنئي رضوان الله عليه

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. 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

انْتِحَارُ اليَقِينْ: مِن الأَنْوَنَةِ إِلَى شَرعَنَةِ الانْصِدَاعِ فِي مَسَارِ العَقْلِ الغَربيِّ ١٥
■ د. محمد محمود مرتضى

المحور

العَقْلُ وَالحَقِيْقَةُ فِي الغَربِ الحَدِيثِ ٢٧
■ د. منذر چلّوب

العِلْمُ بِلا يَقِين ٤٧
■ أ.د. وائل أحمد خليل الكردي

مَا بَعدَ الحَدَاثَةِ: حِينَ أَصبَحَ الشَّكُّ عَقِيْدَةً مَعرِفِيَّةً ٧٣
■ د. محمود كيشانه

الإِعلَامُ وَصِنَاعَةُ الفَوْضَى المَعرِفِيَّةِ ٩٧
■ أ. د. حسن على محمد

سُؤَالُ المَصِيْرِ الحَضَارِيِّ الغَربِيِّ الرَّاهِنِ ١٢٣
■ أ. د. نزهة بوعزة

تأصيل

اليَقِيْنُ وَالمَعرِفَةُ فِي التَّصَوُّرِ الإِسْلَامِيِّ ١٥٥
■ السيد هشام حسن مرتضى

دراسات وبحوث

تَوْظِيْفُ الصُّهْيُونِيَّةِ لعَقِيْدَةِ «الماشيَّح» اليَهُودِيَّةِ وَانْعِكَاسَاتُهَا عَلَى المُمَارَسَاتِ الإِسْرَائِيْلِيَّةِ العُدوَانِيَّةِ ١٨١
■ د. أحمد البهنسي

قراءة في كتاب

الحَدَاثَةُ وَمَا بَعدَ الحَدَاثَةِ ٢١٧
■ لينا السقر

https://doi.org/10.68724/OUM-2026-12-SU-EDI

انْتِحَارُ اليَقِيْن: مِن الأَنْوَنَةِ إِلَى شَرعَنَةِ الانْصِدَاعِ فِي مَسَارِ العَقْلِ الغَرْبِي

رئيس التحرير
■ د. محمد محمود مرتضى

حين يُرهِقُ اليقينُ أصحابَه، ينقلبُ الشكُّ عندهم راحةً، وتستحيلُ الفوضى قَدَرًا يُتلقّى بعد أن كانت هاجسًا يُتّقى. على هذا المنوال انتهى العقلُ الغربيّ من رحلة طويلة افتتحها واثقًا من أنّه قابضٌ على الحقيقة قبضةً مُحكَمة، وختمها مرتابًا في أن تكون ثَمَّةَ حقيقةٌ تُقبَض. وهذا المآل وليدُ صميمِ تكوينه؛ فالعقلُ الذي نصّب ذاته مرجعًا مطلقًا ساقته صرامتُه إلى مساءلةِ كلّ مرجع، حتّى بلغت المساءلةُ عرشَه هو، فانقلب اليقينُ على نفسه بأدواته. وفي تتبّعِ هذا القوس — من تأسيسِ اليقين إلى تشظّيه — ما يجاوز قراءةَ أزمةٍ غربيّةٍ تُرقَب من بعيد، إلى مساءلةِ وعيٍ تتنازعه آثارُ المنظومتين معًا.

أوَّلًا: عصرُ اليقين وتأسيسُ الذات العارفة

في مطلع الأزمنة الحديثة وقف العقل الأوروبيّ موقف الباحث عن أرضٍ صلبةٍ يقيم عليها بنيانه، بعد أن تزعزعت في وجدانه سلطةُ التقليد المُتوارَث، ومرجعيّةُ النصّ الكنسيّ، وصورةُ

الكون القروسطيّ المغلَق. وحين أخضع (رينيه ديكارت -René Descartes) كلّ معلومٍ لشكٍّ منهجيٍّ صارم، قصد من شكّه غايةً تأسيسيّةً واحدة: بلوغَ يقينٍ يستعصي على الريب. نزل بالشكّ إلى قاعه الأخير، فلمّا انعدم ما يحتمل الارتياب، انكشفت له الصخرة المطلوبة في الذات المُفكِّرة ذاتها؛ فما دام يشكّ فهو يفكّر، وما دام يفكّر فهو موجود. بهذه الحركة الواحدة استحالت الأنا نقطةَ ارتكازٍ يُرفَع عليها العالم، وانتقل مركز الثقل في تأسيس الحقيقة من الله والكون والتقليد إلى الذات العارفة المكتفية بحضورها لنفسها. وهذا ما نصطلح عليه هنا بـ «الأَنْوَنة»: أي ردُّ مدار المعنى كلّه إلى الأنا بوصفها أصلاً ومُؤسِّسًا.

وبهذا التحوّل انقلب موقعُ الإنسان من الوجود انقلابًا عميقًا. فالذات التي كانت في المنظار القديم عنصرًا في نظامٍ كونيٍّ يتجاوزها ويمنحها معناها، صارت في المنظار الحديث مصدر ذلك المعنى ومانحته. أمسى العقل مُشترِعًا يفرض على الطبيعة مقولاته وقوانينه، ويستخرج نظامها من ذاته قبل أن يلتمسه فيها. وستبلغ هذه «الأَنْوَنة» ذروتها مع (إيمانويل كانط - Immanuel Kant) حين يُعلن أنّ الذهن يمُلي على الطبيعة قوانينها، فتدور الموضوعات حول الذات العارفة دوران الكواكب حول شمسها. هكذا وُلِدت الذات الحديثة واعيةً بنفسها، ومستقلّةً، وشفّافةً لذاتها، وواثقةً بأنّها تملك أدوات الحقيقة كاملةً.

ثمّ مدَّ عصرُ الأنوار هذا التأسيس من حقل المعرفة إلى الحضارة بأسرها. ارتقى العقل إلى مقام السلطة العُليا التي تَفصِل في الدين، والسياسة، والأخلاق، والعلم. وغدا نداء (كانط) «تجرّأ على أن تَعلَم» إعلانًا عن بلوغ الإنسانيّة سنّ الرشد، وخروجها إلى استقلالٍ يجعل حُكمَ العقل حُكمًا نهائيًّا يستعصي على الاستئناف. وفي هذا المناخ، ترسّخت ثقةٌ عريضة بأنّ كلّ غامضٍ سيُضاء، وكلّ خرافيٍّ سيُبدَّد، وكلّ مجهولٍ سيُرَدُّ إلى معلوم؛ فالحقيقة في جوهرها متاحةٌ للعقل، والجهلُ حالةٌ عابرةٌ يطويها التقدّم المطّرد.

ووجدت هذه الثقة سندها الأمتن في الثورة العلميّة. أعلن (غاليليو غاليلي - Galileo Galilei) أنّ كتاب الطبيعة مكتوبٌ بلغة الرياضيّات، وأقام (إسحق نيوتن - Isaac Newton) صرحًا كونيًّا تنتظمه قوانينُ كلّيّةٌ تتنبّأ بحركة الذرّة كما تتنبّأ بحركة المجرّة، فبدا اليقين واقعًا ملموسًا يقبل القياس والتنبّؤ والتسخير. صار الكون آلةً مضبوطةً وشفّافة للعقل، يتراجع غيبُها كلّما توغّل

البحث في تفصيلها، وهو ما نسـمّيه «نُكوصَ الغَيب»، أي انحسارُ المنطقة المجهولة الموكولة إلى المتعالي أمام زحف المحسوب والمَقيس. ومن رحِم هذا الانتصار تشكّل المثال المِعماري للمعرفة الحديثة: بناءٌ متراكمٌ يقوم على أُسسٍ بديهيّةٍ تستعصي على الشكّ، ترتفع فوقها طبقاتُ اليقين في تقدّمٍ مُطّردٍ لا يرتدّ على عقبيه.

وأعمقُ ما طَبع عـصر اليقين وعدُه الحضاريّ. صار اليقين عند الحداثـة موقفًا خلاصيًّا يَعِد بتحرير الإنسـان من الطبيعة، ومن الطغيان، ومن الخرافة، ويجعل العلم وسيلةً إلى سيادةٍ على العالم تُغني عن كلّ سيادة متعالية. على هذا النحو امتزج التيقّن بإرادة التملّك حتّى غدَوَا وجهين لحقيقـةٍ واحدة، إنَّه "التيقُّن السِّـياديّ"، وهو معرفـةٌ تُطلَب لتُمكِّن، ويقـينٌ يُقاس بقدرته على الإخضاع. وُعِد الإنسـان الحديث بأن يكون سيّدًا ومالكًا للطبيعة، وأن يصنع خلاصه بيده على الأرض، فحلّ التقدّمُ محلّ العناية، والمسـتقبلُ محلّ الآخرة، وانفتح أمامه «العالَمُ المُحاسَب» عالمٌ مُسطَّحٌ على مقادير المنفعة والحساب، ومُفرَّغٌ من قداسته، وشفّافٌ للإرادة الحاسبة.

بهذا بلغت الحضارة الغربيّة قمّة ثقتها بنفسها، وأمسكت — في ظنّها — بزمام الحقيقة إمساكًا محكمًا. وفي هذه الذروة بالذات كمنت المفارقة التي ستفتح الباب على ما بعدها: فالعقل الذي اتّخذ الشـكّ المنهجيّ أداته الأولى يحمل في تكوينه نزوعًا يأبى الوقوف عند حدّ، ومن إفراطه في طلب اليقين يتولّد التصدّع الذي يردّ شكَّه آخر الأمر إلى أسسه هو.

ثانيًا: التصدُّعُ من الداخل

حملت الأداةُ التي شـيّد بها العقلُ الحديث يقينه نزوعًا إلى المضيّ حتّى منتهاه، فأبى شـكُّه المنهجيّ أن يقف عند التخوم التي رُسِمت له. وما إن استقرّ البناءُ على أُسسه البديهيّة حتّى عاد الشـكُّ أدراجَه إلى تلك الأسـس يمتحنها كما امتحن سواها، فكان «الشكُّ المُرتدّ» التفاتةُ النقد إلى شرطه هو، ومساءلتُه الأرضَ التي يقف عليها.

على هذه الالتفاتة قامت أعمالُ مَن عُرفوا بأساتذة الارتياب. نزع (كارل ماركس - Karl Marx)، و(فريدريش نيتشه - Friedrich Nietzsche)، و(سيجموند فرويد - Sigmund Freud) -كلٌّ من زاويته- القناعَ عن وعيٍ يحسـب نفسه شـفّافًا سيّدًا على مقولاته، وكشـفوا أنّ ما تعرضه الذاتُ

على نفسها من بداهةٍ ووضوحٍ سطحٌ تتحرّك تحته قوىً تندُّ عن رقابتها: مصلحةٌ طبقيّة، وإرادةُ قوّة، ورغبةٌ مكبوتة. بهذا الكشف انكسرت شفافيّةُ «الذات العارفة» التي رفعها (ديكارت) نقطةَ ارتكازٍ للحقيقة.

بلغت هذه التعريةُ ذروتَها عند (فرويد) حين أنزل الأنا من عرشها في بيتها. أثبت أنّ وراء الوعي لا وعيًا يحرّكه من حيث لا يدري، وأنّ ما يظنّه المرءُ قرارًا حُرًّا صادرًا عن تأمّلٍ صافٍ تُمليه عليه دوافعُ مطمورةٌ في أعماقه. تصدَّع بذلك "الكوجيتو" (Cogito) في أسِّه، فالأنا التي ضمنت لنفسها حضورًا تامًّا صارت ضيفةً في دارٍ يحكمها سواها، تتلقّى من الظلمة ما تحسبه نورًا من عندها.

وأرجع (ماركس) حركةَ الفكر إلى شرطها المادّيّ والتاريخيّ، فأبان أنّ الأفكار التي تتراءى كونيّةً محايدةً تنهض على مصالح طبقةٍ وموقعٍ في الإنتاج، وأنّ كثيرًا مما يُسمّى حقيقةً وعيٌ زائفٌ يحجب شرطه عن صاحبه. على هذا تكشّف «العقلُ المأهول»، عقلٌ تسكنه — قبل أن يفكّر — إرادةٌ ومصلحةٌ وموقع، فيخرج تجريدُه الصافي محكومًا بما لا يراه. وبذلك فقد العقلُ حياده الذي كان عماد سلطته في عصر الأنوار.

أمّا (نيتشه) فحمل المِعولَ إلى الأساس الميتافيزيقيّ كلّه. أعلن «موتَ الإله» إيذانًا بانهيار المرجع المتعالي الذي كان يَكفُل للمعنى ثباته وللقيم رسوخها، فإذا الأرضُ تنسلُّ من تحت أقدام الحقيقة المطلقة. وحفر في أنساب الأخلاق والمعرفة، فوجد تحت ادّعاء الحقيقة النزيهة إرادةَ قوّةٍ تفرض نفسها باسم الموضوعيّة. بذلك انقلب «التيقُّنُ السِّياديّ» على نفسه، فما زعم أنّه معرفةٌ مجرّدةٌ من الغرض انكشف رغبةً في السيادة ارتدت ثوبَ البرهان.

وامتدّ هذا التصدّع إلى معقل اليقين الأخير: العلمِ الصارم؛ ففي الرياضيّات أثبت (كورت غودل - Kurt Gödel) أنّ كلّ نسقٍ صوريٍّ غنيٍّ بما يكفي يحوي قضايا صادقةً يعجز عن برهنتها بأدواته، فبقي الأساسُ قاصرًا عن إثبات تمامه بذاته. وفي الفيزياء، قرّر مبدأُ اللا يقين أنّ فعل الرصد يدخل في المرصود فيغيّره، فامتنع بلوغُ صورةٍ للطبيعة مستقلّةٍ عن راصدها. بهذا تسلّل «انصداعُ الأساس» إلى البداهة التي قام عليها البناءُ المعماريّ للمعرفة، وفقد «العالَمُ المُحاسَب» شفافيّتَه التامّة التي وعد بها.

يجمع هذه المسالكَ المتباعدة قانونٌ واحد: أنّ اليقين أُتِيَ من أدواته هو. فالشكُّ الذي أسّسه، والنقدُ الذي حصّنه، والصرامةُ التي بها قاس العالم، هي عينها التي ارتدّت على أسسه فقوّضتها من الداخل. وفي هذا «انتحارُ اليقين» حدٌّ يبلغه طلبُ البرهان فيلتفت إلى مطالبه نفسها فلا يجد فيها ما يَسلَم من المساءلة. وعلى هذه الأرض المتصدّعة، حين غاب الأساسُ الضامن وأعوزها مَن يَخلُفه، اتّسع المجالُ أمام لحظةٍ تجعل من غياب الأساس مبدأها — وتلك وجهةُ ما يأتي.

ثالثًا: لحظةُ ما بعد الحداثة وتفكيكُ المرجعيّات

تركت اللحظةُ السابقة العقلَ على أرضٍ متصدّعةٍ يطلب أساسًا فيُعوزه. وحين طال به المقامُ في هذا العَراء، انتقل من احتمالِ غياب الأساس على مضضٍ إلى اتّخاذه منطلقًا ومبدأ. هنا تتبدّى ما بعد الحداثة، بوصفها «شرعنةً للانصداع»؛ حيث تُحيل الجرحَ الذي خلّفه «انتحارُ اليقين» إلى عقيدةٍ تُبنى عليها رؤيةٌ للعالم، فيُمسي ما كان أزمةً تُحتمَل أصلاً يُحتفى به. وانقلب السؤالُ عندئذٍ من استعادة الأساس إلى كيفيّة التفكير والحياة بلا أساسٍ على الإطلاق.

كان (جان فرانسوا ليوتار- Jean-François Lyotard) أوّلَ من صاغ هذه الحال في عبارةٍ جامعة حين عرّف ما بعد الحداثة بأنّها «الارتيابُ في السرديّات الكبرى». فالحداثةُ شرّعت معارفها بالاستناد إلى حكاياتٍ كبرى تَعِد بغايةٍ جامعة: تحرُّرُ الإنسانيّة بالعقل، وتقدُّمُ الروح في التاريخ، وتراكمُ العلم نحو حقيقةٍ نهائيّة. هذه الحكاياتُ منحت المعرفةَ مشروعيّتها، وربطت شتاتَها بمقصدٍ واحد. وحين تهاوت مصداقيّتها، تناثرت المعرفةُ إلى ألعابٍ لغويّةٍ محلّيّةٍ متجاورة، لكلٍّ قواعدُها، من غير محكمةٍ عليا تَفصِل بينها. بهذا فقد "التيقُّنُ السِّياديّ" سندَه الكونيّ، وتقلّص من ادّعاء الكلّيّة إلى تعدُّدٍ من الخطابات لا يعلو أحدُها على الآخر بحقٍّ مُبرهَن.

ومضى (جاك دريدا- Jacques Derrida) إلى صميم العلاقة التي قام عليها اليقين: علاقة الدالّ بالمدلول. أبان أنّ المعنى يأبى أن يحضر حضورًا تامًّا في اللحظة، فالدالُّ يُحيل إلى دالٍّ آخر في سلسلةٍ لا تنغلق، ويتأجّل المدلولُ الأخيرُ على الدوام من غير أن يبلغه القارئ. على هذا قام «المعنى المُرجَأ» وهو معنىً يتولّد من الفروق والإحالات، يَعِد ولا يفي، ويُشير إلى ما يتجاوزه أبدًا. وغاب "المدلولُ المتعالي" الذي كان يُؤمَل أن يوقف انزلاق العلامات ويُرسي الكلامَ على

أرضٍ ثابتة. صار النصُّ نسيجًا مفتوحًا يفكّك نفسه بنفسه، ويحمل في طيّاته ما يقوّض ما يدّعيه.

وأزاح (ميشيل فوكو - Michel Foucault) الذاتَ عن موقع الأصل الذي رفعتها إليه "الأَنْوَنَة" في فجر الحداثة. أبان أنّ الذاتَ نفسها أثرٌ تنتجه شبكاتُ المعرفة والسلطة وتُشكّله ضمن قواعدها، فالخطـابُ يتقدّمها ويُملي حدودَه عليهـا. هكذا حلّت «الذاتُ الأثَر» محـلّ "الذات العارفة"، حصيلةً لعلاقاتٍ تَسـبقها وترسم لها مدى ما تستطيع قولَه والتفكيرَ فيه، بعد أن حُسبت في فجر الحداثة منبعًا للمعنى ومُؤسِّسًا له. ومن قِران المعرفة بالسلطة وُلدت «الحقيقةُ المصنوعة»، وهي حقيقةٌ تُنتَج داخل أنظمةٍ للقول، لكلّ مجتمعٍ نظامُه الذي يقرّر ما يُعَدّ صدقًا ومَن يملك سـلطةَ التصديق. بذلك اكتمل الانقلابُ الذي بدأه (نيتشـه)، فالحقيقةُ وجهٌ للسلطة قبل أن تكون كشفًا عن واقع.

وبلغ هذا المسـارُ منتهاه عند (جان بودريار - Jean Baudrillard) حين انفصلت العلامةُ عن مرجعهـا انفصالاً تامًّا. أبان أنّ الصورة في عالم الإعلام والاسـتهلاك تتقدّم الواقعَ وتحلّ محلّه، وتصنعه على هيئتها، حتّى استوت سـابقةً على ما تزعم تمثيله. هذا هو «سَبْقُ المُحاكاة» ونعني به أن تسبق الخريطةُ الأرضَ، وتسبق الصورةُ أصلَها، حتّى يضيع الأصلُ خلف نسخه ويستحيل العالمُ فـرطَ واقعٍ تتوالد فيه الصورُ من غير سـندٍ في شيء. وهنا ينقلـب "نُكوصُ الغَيب" على وعده انقلابًا غريبًا: فالعالم الذي وُعِد بأن يصير شـفّافًا للعقل متى رُدَّ كلُّه إلى محسوبٍ مقيس، أمسى مُعتِمًا من فرط ما غطّته الصورُ، فاحتجب الواقعُ خلف وفرة تمثيلاته كما احتجب من قبلُ خلف غيبه.

بهـذه الحركات المتضافـرة اكتمل انقلابُ المِعمار الذي شـيّدته الحداثة. صـارت الحقيقةُ مصنوعـةً بعد أن كانت مكتشَـفة، والذاتُ أثَـرًا بعد أن كانت أصلاً، والمعنـى مُرجأ بعد أن كان حاضرًا، والواقعُ صورةً بعد أن كان مرجعًا للصورة. وما كان "انصداعُ الأساس" في اللحظة السابقة عَرَضًا يُشـكى منه، غدا في هذه اللحظة مبدأً يُنطَلق منه. تفكّكت المرجعيّاتُ الكبرى — العقلُ، والذات، والمعنى، والواقع — تباعًا، وخلا الميدانُ من مركزٍ ثابتٍ تدور حوله المعرفة.

وفي هذا التفكيك وجهان متلازمان. وجهٌ محرِّر؛ إذ كشف عن إرادة القوّة الكامنة في دعاوى الحقيقـة الكلّيّة، وفكّ أسرَ الفكـر من وثوقيّةٍ نصّبت تصوّرًا خاصًّا مقياسًـا مطلقًا، وأنصت إلى

أصوات أقصتها السرديّاتُ الكبرى وداست عليها باسم العقل والتقدّم. ووجهٌ مُهلِك؛ إذ متى صار كلُّ أساسٍ صنيعةَ سلطة، تهاوت معه المعاييرُ التي يُفرَّق بها بين الصدق والكذب، وبين العدل والجور، وبين المقاومة والإذعان؛ فإنّ القولَ بأنّ الحقيقةَ كلَّها صناعةٌ يَسحب البساطَ من تحت كلّ نقدٍ ومن تحت ناقدِه معًا. وعلى هذه العتبة الملتبسة، حيث يستحيل غيابُ المعيار ذاتُه معيارًا، تنفتح تجربةُ الفوضى المعرفيّة حالاً تُعاش.

رابعًا: الفوضى المعرفيّة بوصفها حالاً وجوديًّا

لم تَلبَث آثارُ التفكيك حبيسةَ قاعات الدرس، فللأفكار جاذبيّةٌ تَجذبها إلى أرض الحياة حتّى تصير تجربةً قبل أن تكون نظريّة. وما شخّصه الفلاسفةُ غيابًا للأساس، تحوّل عند الإنسان العاديّ إلى شعورٍ بأنّ الأرض تميد تحت قدميه. هنا تنكشف الفوضى المعرفيّة حالاً تُعاش لا قضيّةً تُتداول في كتاب؛ إذ تنزل من سماء التجريد إلى يوميّات الناس، فتطبع علاقتهم بالحقيقة وبأنفسهم وبالعالم.

فحين تتلاشى المعاييرُ المشتركة التي يُحتكَم إليها في الفصل بين الصادق والزائف، يحلّ زمنُ «ما بعد الحقيقة»؛ حيث يَغلِب الانفعالُ على البرهان، ويُقنِع التكرارُ والإبهارُ حيث يعجز الدليل. تصير "الحقيقةُ المصنوعة" ممارسةً يوميّة: رواياتٌ متنافسةٌ لكلٍّ منها جمهورُها، من غير مرجعٍ أعلى يَفصِل بينها. ومع تكاثرها تتآكل ثقةُ الناس بالمؤسّسات التي كانت تَضمَن المعرفةَ من علمٍ وصحافةٍ وخبرة، حتّى يصبح كلُّ قولٍ موضعَ ارتيابٍ مسبق، ويُساوَى بين الراسخ في البرهان والمُلفَّق على عجل.

ويضاعف هذه الحالَ طوفانٌ من الصور والروايات بلا مرساة، حتّى صار "سَبْقُ المُحاكاة" بيئةً يوميّةً يَسبح فيها الفردُ غارقًا في معلوماتٍ تَفيض عن طاقته، وعاجزًا عن فرز الصحيح من المُختلَق. وفي هذا الغرق تَلين مقاومةُ الوعي وتَرِقّ، فينفتح المجالُ لمن يملك أدوات التمثيل ووسائل التأثير؛ ذلك أنّ غياب الأساس يترك فراغًا يأبى أن يبقى خاليًا، فتملؤه القوّةُ التي تُحسِن صياغة الإدراك وتوجيه الانتباه. وهكذا تُعاش الفوضى مفروضةً بقدر ما تُعاش عفوًا؛ إذ ثَمَّة من يستثمرها ويُغذّيها، فكلّما تشظّى المعيارُ في وعي الجماعة سَهُل تشكيلُه من خارجه. وعند هذا

الحدّ تنقلب أزمةُ المعرفة ساحةً للصراع على الوعي نفسه.

وفي ما وراء الفضاء العامّ، يدفع الفردُ ثمنَ هذا الغياب في أعماقه. فالذاتُ التي فقدت موقعها أصلاً، وصارت "ذاتًا أثَرًا" تتلقّى صورتها من خارجها، تعيش «دوارَ المعنى»، وفقدانَ البوصلة الذي يصيب مَن يُخيَّر بلا حدٍّ، ويُطالَب بأن يصنع ذاته من غير مقياسٍ يهتدي به. تتشظّى الهُويّةُ إلى أقنعةٍ متبدّلة، ويثقل على المرء عبءُ حرّيّةٍ بلا مرجع؛ إذ يملك أن يختار كلَّ شيء ويُعوزه ما يُلزِمه باختيارٍ دون آخر. ومن هذا الدوار يتولّد قلقٌ مُقيمٌ يأبى السكون؛ لأنّه قلقٌ بلا موضوعٍ محدّدٍ يُواجَه ويُتجاوَز.

وعند منتهى هذا الطريق تنتظر العدميّة. فالنسبيّةُ متى حُملت إلى آخرها انتهت إلى ريبةٍ في أن يكون شيءٌ أصدقَ من شيءٍ أو أجدرَ، فتفقد الإرادةُ موضوعها، فتدور على ذاتها فارغة. وأمام هذا الفراغ يتوزّع الناسُ بين يأسٍ صامتٍ من جدوى المعنى، وهروبٍ محمومٍ إلى الاستهلاك والتسلية والإبهار يملأ به المرءُ ما يأبى الامتلاء. وقد أبصر (نيتشه) هذا الضيفَ مُقبلاً حين سمّى العدميّة أغربَ الضيوف الواقفِ على الأبواب. وهكذا يُسلِّم "العالَمُ المُحاسَب" الذي وعد بالسيادة عالمًا متاحًا بين اليدين، وخاويًا من معنىً يُسوّغ العيش فيه.

ويتجاوز الأثرُ الأفرادَ إلى الحضارة في كيانها. فالحضارةُ التي تعجز عن تأسيس قيمها تعجز عن الدفاع عنها وعن توريثها لأبنائها. والغربُ الذي حلّ أُسسَه بيده يجد نفسه عاجزًا عن أن يقول لماذا تستحقّ حرّيّتُه أن تُصان دون نقيضها، ولماذا عدلُه أَولى من جور سواه؛ فمَن نزع المعيارَ عن نفسه فقد القدرةَ على أن يحتجّ به على غيره. هذا هو الإرهاقُ الكامن في قلب الانتصار: ظفرٌ ماديٌّ بالعالم يقترن بعجزٍ عن تبرير الظفر، وسيادةٌ على الأشياء تصاحبها حَيرةٌ في المعنى. وعند هذا الحدّ تنكشف الفوضى المعرفيّة على حقيقتها أزمةَ حضارةٍ فقدت القدرةَ على توكيد ذاتها بعد أن ملكت القدرةَ على إخضاع كلّ شيء.

وعلى هذا تُلقي الفوضى المعرفيّة سؤالها علينا نحن الواقفين على تخوم المنظومتين: أمحنةٌ غربيّةٌ داخليّةٌ نرقبها من بعيد، أم تبلغنا عبر قنوات الهيمنة الرمزيّة فتُصدَّر إلينا كما تُعاش هناك؟ فالعدمُ متى صُنِع عُمِّم، والوعيُ المُتشظّي في مركزه قابلٌ لأن يُشظَّى في أطرافه. وفي هذا السؤال — أين نقف؟ وبأيّ أساسٍ نُجيب؟

خامسًا: من موقع المراقبة إلى موقع المساءلة — أين نقف نحن؟

يميل المرءُ بعد تتبُّع هذا القوس إلى موقف المُراقِب، فيَعُدّ تشـظّي اليقين الغربيّ شأنًا داخليًّا يجري على ضفّةٍ أخرى. وهذا الموقفُ يَغفل عن أنّ الهيمنة الرمزيّة ألغت المسافة بين الضفّتين، وجعلت الحالَ الغربيّة محيطًا ثقافيًّا يشـمل أطرافه كما يشمل مركزه. والانتقالُ من المراقبة إلى المساءلة يقوم على إدراك هذا الاتّصال: وضعُ وعينا داخل المعادلة موضعَ الفحص، قبل إصدار الحكم فيها.

وفي هذا الموضع خطآن متقابلان. الأوّل أن نقرأ أزمةَ الغرب نصرًا لنا، فنخلط بين وَهَن الخصم وصحّة الذات، ونغفل عن تسرُّب الفوضى نفسها إلى داخلنا. والثاني أن نستورد التفكيكَ والنسبيّةَ بوصفهما خلاصةَ الفكر المعاصر، فنتبنّى "شرعنةَ الانصداع" ونحن نحسبها تحرّرًا، ونَنقل "دوار المعنى" إلى وعيٍ قام على أساسٍ مغاير. الأوّل يحجب عنّا خطرًا قائمًا، والثاني يَستقدمه طوعًا.

يفترق موقعُنا في النظر عن الموقع الذي بدأت منه الحداثة. فالتراثُ الفلسفيّ الذي ننتمي إليه لم يمرّ بـ "الأَنْوَنة" التي نصّبت العقلَ المُكتفيَ بذاته أساسًا أوحد؛ فقد وَصَل المعرفةَ بالوجود، وأسـند نظامَ المعنى إلى مرجعٍ متعـالٍ أبقاه فوق صنع البشر، وأنزل العقـلَ منزلةً رفيعةً دون أن يجعلـه مصدرَ الحقّ الوحيد. وهـذا الموقعُ يُتيح أفقًا يتجاوز ثنائيّةَ المـأزق الغربيّ — الوثوقيّةَ المغلقة والعدميّةَ المفتوحة — لأنّه يحفظ في تكوينه صورةَ أساسٍ يَرسُخ دون أن ينغلق.

وعلى هذا الأسـاس يتحـوّل تصدُّعُ اليقين الغربيّ إلى مسـألةٍ مطروحةٍ للنظـر: إمكانِ إعادة تأسيس المعرفة على أرضٍ تَصِل العقلَ بالمتعالي، وتَصِل الذاتَ العارفةَ بالنظام الذي تنتمي إليه، فتُجاوِز وثوقيّةَ الحداثة وعدميّةَ ما بعدها. وهذا هو «اليقينُ المفتوح»، يقينٌ يسـتند إلى أسـاسٍ يتجاوز الذات، ويبقى منفتحًا على النظر والمراجعـة، يُقِرّ بالحقيقة دون ادّعاء امتلاكها امتلاكًا نهائيًّا، ويثبت على مرجعٍ دون أن يتجمّد عنده. وهو يفارق «التيقُّنَ السِّياديّ» الذي قاس المعرفةَ بقدرتها على الإخضاع، و«شرعنةَ الانصداع» التي رفعت غيابَ الأساس مبدأ.

وهذا الأفقُ تكليفٌ قبل أن يكون حصيلة. ومساءلةُ الغرب تستلزم مساءلةَ الذات أوّلًا، لقياس ما رسـب من الفوضى في إدراكنا دون أن نشـعر. وهذه «مساءلةٌ مُرتدّة» نوجّهها إلى وعينا، نميّز بهـا ما هو أصيلٌ من تكويننا ممّا هُندِس فيـه من خارج عبر أدوات الهيمنة. والوعيُ الذي يُهمل

فحصَ نفسه يبقى عاجزًا عن تقديم بديل، مكتفيًا بردّ الفعل على ما يرفضه.

وخلاصةُ الأمر أنّ الحضارةَ التي تَحلّ أُسسها تَعجز عن الهداية، والتي تُجدّد أُسسها بالنقد تَقدِر عليها. وما انتهى عنده الغربُ من تشظٍّ يصلح أن يكون عندنا مبتدأ لإعادة تأسيس، تُستعاد فيه صلةُ المعنى بأساسه وصلةُ العقل بما يتجاوزه. وفي هذا التحويل — من نهايةٍ هناك إلى بدايةٍ هنا — جوهرُ الموقف الذي يقتضيه النظر: موقفٌ يتجاوز الشماتةَ والاقتباس معًا، ويقوم على مساءلةٍ نبدأها بأنفسنا ونمدّها إلى غيرنا.

يتبيّن من هذا المسار أنّ انتقال الغرب من اليقين إلى الفوضى حركةٌ واحدةٌ متّصلة، تجري بمنطقٍ داخليٍّ لا بحادثٍ طارئ. فالصرامةُ التي شيّدت صرحَ اليقين على "الأَنْوَنَة" و"التيقُّن السِّيادِيّ" هي عينها التي ردّت الشكَّ إلى أسسه في "انتحار اليقين"، ثمّ رفعت غيابَ الأساس مبدأً في "شرعنة الانصداع"، حتّى استقرّ الأمرُ عند "دوار المعنى" حالاً تُعاش. والفوضى المعرفيّة على هذا ثمرةٌ ناضجةٌ لليقين المغلق، تكمن بذرتُها في لحظة تأسيسه.

وفي هذا للناظر من موقعنا درسان متلازمان: تحذيرٌ من استيراد هذه النهاية بوصفها فكرًا متقدّمًا، ودعوةٌ إلى إعادة التأسيس على "اليقين المفتوح" الذي يَصِل المعرفةَ بأساسٍ يتجاوز الذات دون أن يُغلِقها. والشرطُ الأوّل في ذلك "مساءلةٌ مُرتدّة" نبدأها بفحص وعينا، لنميّز ما رسب فيه من الفوضى عمّا حفظه من أساسه. وبهذا يصير ما انتهى عنده الغربُ مدخلاً لعملٍ نظريٍّ نضطلع به من موقع المُسائِل المؤسِّس.

من هذا الموقع — موقعِ المساءلة والتأسيس — تنطلق دراساتُ هذا العدد. فقد عُنيت بمعالجة الفوضى المعرفيّة في ما بعد الحداثة من زواياها المتعدّدة: في جذورها الفلسفيّة، وفي آليّات انتقالها إلينا، وفي ما يختزنه تراثنا من إمكاناتٍ لإعادة بناء أساسٍ للمعرفة يتجاوز ثنائيّةَ الوثوقيّة والعدميّة.

وقد جاءت أبحاث محور العدد وفق الآتي:

افتتح المحور بدراسة بعنوان: «العَقْلُ وَالحَقِيْقَةُ فِي الغَرب الحَدِيث: تَحَوُّلَاتُ التَّأْسِيسِ وَمَآلَاتُ اليَقِينِ» قدّمها الأستاذ الدكتور (منذر جلوب) من العراق. وفي الدراسة الثانيّة كتب الأستاذ الدكتور (وائل أحمد خليل الكردي) من السودان «العِلْمُ بِلا يَقِيْنْ أَزْمَةُ المَوْضُوعِيَّةِ فِي

المَعرِفَةِ الحَدِيْثَةِ». أما الدكتور (محمود كيشـانه) من جمهورية مصر العربية فقد تكفل بالبحث الثالث بحث فيه «ما بعد الحداثة: حين أصبح الشـك عقيـدة معرفية». فيما البحث الرابع خطّه الأسـتاذ الدكتور (علي حسـن أحمد) من مصر أيضًا، وكان بعنوان: «الإِعلاَمُ وَصِنَاعَةُ الفَوْضَى المَعرِفِيَّـةِ»، وآخر أبحاث المحور كان من نصيب الأسـتاذة الدكتور (نزهة بو عزة) من المغرب، وحمل عنوان: «سؤال المصير الحضاري الغربي الراهن».

أما باب التأصيل، فقد تصدى لبحثه السـيد (هشام حسن مرتضى) من لبنان، حيث كتب عن «اليَقِينُ وَالمَعرِفَةُ فِي التَّصَوُّرِ الإِسْلاَمِيِّ: نَحو أُفُقٍ مَعرِفِيٍّ بَدِيْلٍ عَن الفَوْضَى الغَربِيَّةِ».

وفي باب دراسـات وبحـوث، فقد وقع الاختيار عـلى بحث للدكتور (أحمـد البهنسي) من جمهورية مصر العربية بعنوان: «توظيف الصهيونية لعقيدة «الماشيَّح» اليهودية وانعكاساتها على الممارسات الإسرائيلية العدوانية».

وأخيراً، وفي باب قراءة في كتاب، لخّصت لنا الكاتبة السـورية (لينا السقر) كتاب: «الحداثة وما بعد الحداثة» لـ (عبد الوهاب المسيري) و(الدكتور فتحي التريكي).

إنَّ إدارة المجلَّة إذ تتمنَّى لكم قراءة ماتعة لهذا العدد، فإنَّها في الوقت نفسـه تتمنَّى ألا يبخل القُرَّاء علينا بملاحظاتهم القيِّمة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

https://doi.org/10.68724/OUM-2026-12-SU-001

العَقْلُ وَالحَقِيْقَةُ فِي الغَرب الحَدِيث: تَحَوُّلَاتُ التَّأْسِيسِ وَمآلَاتُ اليَقِينِ

■ د. منذر چلّوب[1]

ملخّص

يستقصي هذا البحث المسار المعرفي الذي شهدته الفلسفة الغربية منذ انتقالها من الثقة بإمكان اليقين العقلي إلى مساءلة هذا الإمكان ذاته. ينطلق البحث من تحليل صورة اليقين في الفلسفة الكلاسيكية؛ حيث استقرَّت الحقيقة ضمن علاقة متوازنة بين العقل والوجود، ثمَّ يتتبَّع التحوُّل الحديث الذي جعل العقل موضع التأسيس والضمان. ويبيِّن البحث أنَّ هذا التحوُّل أدخل المعرفة في توتُّر داخلي؛ إذ صار العقل مطالبًا بتبرير شروط صدقه من داخله. ومع تطوُّر النقد الفلسفي، تحوَّل الشكّ من إجراء لفحص المعارف إلى بنية معرفية مستقرَّة، وتراجعت فكرة الحقيقة الشاملة لصالح طرائق فهم متعدِّدة منضبطة بشروط القول والمعنى. يخلص البحث إلى أنَّ ما انهار في التجربة الغربية هو صورة مخصوصة من اليقين قامت على افتراض كفاية العقل بذاته، وليس إمكان الحقيقة، مع التأكيد على أنَّ هذا المسار يعبرِّ عن تجربة تاريخية خاصَّة لا عن قانون كوني للفكر الإنساني.

الكلمات المفتاحية: اليقين، الشكّ، العقل الغربي، الحقيقة، فلسفة المعرفة، تاريخ الأفكار، المعنى، اللُّغة، الذات.

١ - أستاذ دكتور، متخصِّص في الفلسفة الإسلامية وفلسفة اللغة والقيم بكلية الآداب في جامعة الكوفة/ العراق.

Reason, Truth in the Modern West:
Transformations of Foundationalism, Fate of Certainty

■ Prof. Munther Jalloub[1)]

Abstract

This research examines the epistemological trajectory of Western philosophy, tracing the path from an era of confidence in the possibility of rational certainty to the questioning of that very possibility. It begins by analysing the concept of certainty in classical philosophy, where truth rested on a balance between reason and existence, before tracing the modern shift that established reason as both the foundation and guarantor of knowledge. It also demonstrates that this shift introduced an internal tension into knowledge, as reason became required to psyche-justify the conditions of its own validity. With the evolution of philosophical critique, skepticism transformed from a tool for examining knowledge into an established epistemological structure; meanwhile, the notion of absolute truth receded in favour of diverse modes of understanding governed by the conditions of discourse and meaning.

The research concludes that what collapsed within the Western experience was a specific mode of certainty, one predicated on the assumption of reason's psyche-sufficiency, rather than the possibility of truth itself, thereby affirming that this trajectory reflects a particular historical experience rather than a universal law of human thought

Keywords: Certainty, Doubt, the Western Reason, the Truth, the Philosophy of Knowledge, History of Ideas, the Meaning, the Language, the Psyche.

1 - Professor specializing in Islamic philosophy, the philosophy of language, and the philosophy of values at the College of Arts, University of Kufa, Iraq.

مقدّمة

إنَّ فقــدان اليقين في التجربة الفكرية الغربية ليس بحادثــة معزولة أو نتيجة متأخِّرة لتحوُّلات علمية أو اجتماعية، وإنَّما ثمرة مسار فلسفي أعاد تشكيل صورة العقل، وحدود المعرفة، ومعيار الحقيقــة عبر قرون متتابعة. ينصرف اهتمام هذا البحث إلى تفســير هذا المســار من داخله؛ أي من خلال التحوُّلات التي أصابت بِنية التفكير الفلســفي نفسه، لا من خلال نتائجه التطبيقية أو تجلِّياته الثقافية اللاحقة.

ولم تطرح المعرفة، في الفلســفة الكلاسيكية، إشكالاً قائمًا بذاته؛ لأنَّ الحقيقة كانت مفهومة باعتبارها انتظامًا في الوجود، والعقل جزءًا من هذا الانتظام، يشــارك فيه ولا يقف خارجه حكمًا عليه.[1] ولم يكن اليقين ثمرة جهد تأســيسي خاص ضمن هذا التصوُّر، وإنمَّا حالة استقرار بين الفكر وما هو كائن. وما كان الســؤال المعرفي موجَّهًا نحو ضمان الصدق؛ لأنَّ الصدق لم يكن منفصلاً عن بنية الواقع. فما كانت المعرفة، في الفلســفة الأرســطية، مسألة تتعلَّق بتبرير أدوات

١ - إمام عبد الفتاح إمام: الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، ص١٢٧.

العقــل أو ضمان صدق تمثيلاتــه، لكنَّها توجُّه طبيعي نحو مبادئ الوجــود وعِلَله، حيث يكون العقل منخرطًا في انتظام الموجودات من دون أن يتَّخذ منها موضوع مساءلة تمهيدية مستقلَّة.[١]

ومع الانتقال إلى العصر الحديث تغيَّرت صيغة السؤال تغيُّرًا حاسمًا؛ إذ ارتبطت الحقيقة بعمل تأســيسي يتولَّاه العقل نفسه، ولم تعد تســتقبل بوصفها مُعطى سابقًا على فعل التفكير. فيصرّح (رينيــه ديكارت–René Descartes) بذلك بوضوح حــين يربط إمكان بلوغ يقين ثابت بضرورة تعليق التصديق بكل ما يقبل الشكّ، ثمَّ إعادة بناء المعرفة من جديد على أساس لا يتزعزع، قائلًا: "رأيــت أنَّ من الضروري، ما دمت أريد أن أقيم في العلوم شــيئًا ثابتًا ودائمًا، أن أزيل مرَّة واحدة في حيــاتي جميع الآراء التي قبلتها من قبل، وأن أشرع من جديد ابتداء من الأســس".[٢] ويؤكِّد أنَّ معيار اليقين لا ينال إلا عبر هذا التعليق المنهجي للتصديق؛ إذ يقول: «ســأمتنع منذ الآن عن الإذعان لكل ما كان موضع أدنى شكّ، وذلك لكي أجد أمرًا يقينيًّا لا يمكن الارتياب فيه»[٣]. وبذا، صــار اليقين في المشروع الحديث مطلبًا ينال عبر التبرير والتأســيس، وغدت المعرفة مشروعًا عقليًّا يتقدَّم بقدر ما يعيد فحص أسسه. فلم يعد العقل يكتفي بفهم ما هو موجود، ولكن أُنيط به أن يبرِّر مشروعية فهمه نفسه. ومعنى هذا أنَّ الأزمة بدأت مع تحميل العقل عبء التأسيس الكامل للحقيقة، لا مع ظهور الشكّ. فمنذ تلك اللحظة، صار العقل مطالبًا بأن يؤمِّن أدواته قبل نتائجه، وأن يضمن صدق معارفه من دون الاســتناد إلى مرجعية تتقدَّمه. فترتَّب على ذلك شــدّ داخلي: المعرفة تطلب يقينًا لا يتحقَّق إلا بشروط تجعل هذا اليقين هشًّــا وقابلًا للمراجعة الدائمة. وقد بيَّنت قراءات معاصرة للإبســتمولوجيا أنَّ مشكلة الشكّ لا تتعلَّق بفشل التأسيس بقدر ما تتعلَّق بطبيعة ما ننتظره من مفهوم التبرير نفســه، وهو ما جعل عددًا من الفلاســفة يرون في الشكّ أفقًا

---

١ - تحليل أرسطو لموضوع الفلسفة الأولى باعتبارها علم الوجود من حيث هو موجود؛ حيث تطرح المعرفة باعتبارها توجُّهًا إلى مبادئ الموجودات وعللها، وليس مشكلة إبستمولوجية مستقلَّة.

Aristotle: Metaphysics, Book IV, p21–22; Book I, p1–2.

٢ - رينيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ص٢٣.

٣ - رينيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ص٢٤.

دائمًـا للفكر لا معضلة قابلة للإزالة.[1] فيرى (مايكل ويليامز-Michael Williams) أنَّ الشـكَّ الفلسفي لا ينبع من طبيعة المعرفة ذاتها، لكنَّه يأتي من افتراضات تأسيسية غير مفحوصة عن ما يجب أن يكون عليه التبرير، وأنَّ زوال هذه الافتراضات يغيِّر طبيعة المشكلة بدلاً من حلِّها.[2]

ويقوم هذا البحث على فرضية مُفادها أنَّ الشك، في مساره الغربي، اتَّجه تدريجيًّا نحو صورة من التفكير تلازم المعرفة وتراقب شروطها، ولم يعد مجرَّد أداة عابرة لفحص بعض القضايا. وقد نشـأ هذا التحوُّل من منطق أعاد تعريف العلاقة بين الـذات والمعرفة والواقع، حين صار العقل مرجعًا في تقويم دعاواه وحدودها. يصرِّح (إيمانويل كانط-Immanuel Kant) بذلك في صياغة محكمة حين يجعل "النقد" محكمة للعقل، ويجعل الفحص شرطًا عامًّا؛ إذ يقول: "يجب على العقل أن يخضع للنقد، في كل مشاريعه... وليس هناك أي شيء مُهمّ جدًّا، ولا أي شيء مقدَّس جدًّا يمكن أن يُعفى من هذا الفحص المتعمِّق والدقيق الذي لا يهاب أحدًا". ثمَّ يضيف محدِّدًا وظيفة هذا النقد على أنَّه تقويم لحقوق العقل نفسه: "يمكن عدُّ النقد المحض بمثابة المحكمة الحقيقيـة لكل نزعاته... مهيَّـأ لتعيين حقوق العقل بعامَّة، والحكم عليها وفقًا لمبادئ دسـتوره الأول".[3] وبهذا يتحوَّل الشـكّ إلى رقابة معرفية متجـدِّدة؛ لأنَّ العقل حين يحاكم ادعاءاته من داخله يدخل في مراجعة لأسسـه لا تُستنفد بسرعة، ما دام معيار المشروعية قائمًا في البنية التي تصدر عنها الأحكام.[4]

ونتناول الشكّ بعدّه نتيجة فلسفية لمسار معرفي محدَّد، وليس حالة نفسية أو موقفًا ثقافيًّا. كما نلتزم حدودًا واضحة، فلا نناقش العلم التجريبي، ولا نتوسَّع في السياسة، ولا ندخل في تحليل الظواهر الاجتماعية أو الإعلامية. ونقف عند عتبة ما بعد الحداثة؛ لأنَّ ما يهمُّنا هو الإفصاح عن الشروط التي مهَّدت لها، لا توصيفها باعتبارها مرحلةً مستقلَّةً. كما يحرص على التنبيه، من دون

1 - Barry Stroud: The Significance of Philosophical Scepticism, pp1–6, 67–71; Duncan Pritchard: Scepticism, pp3–7, 181–186.

2 - Michael Williams, Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism, pp1–6, 67–75, 111–118.

٣ - عمانوئيل كانط: نقد العقل المحض، ص٥٢-٥٣.

٤ - عمانوئيل كانط: نقد العقل المحض، ص٥٢-٥٣.

بناء مقارنات موسَّعة، إلى أنَّ هذا المسار لا يحمل طابع الضرورة الكونية. إنَّه تجربة تاريخية خاصّة ارتبطت بتصوُّر معيَّن للعقل، ووظيفته، وحدود اشتغاله. وهذه الإشارة لا تهدف إلى اقتراح بديل جاهز، وإنَّما إلى منع تحويل التجربة المدروسة إلى نموذج شامل يفترض سريانه على أنماط التفكير كلّها.

يتكوَّن البحث من ثلاثة أقسام: يتناول الأوَّل صورة اليقين في الفلسفة الكلاسيكية والحديثة، ويتتبَّع الثاني تحوُّل الشكّ من أداة فحص إلى بنية معرفية ثابتة، بينما يركِّز الثالث على تفكُّك فكرة الحقيقة الواحدة وصعود تعدُّد إمكانات الفهم. وتنتهي الدراسة بحكم فلسفي يستند إلى مجمل هذا التحليل، خلاصته أنَّ ما انهار في التجربة الغربية هو نموذج مخصوص لليقين، تأسَّس على افتراض كفاية العقل بذاته، وهو افتراض تبيَّن مع الزمن أنَّه غير قابل للاستمرار. فهي قراءة ترى في الشكّ الحديث تحوُّلاً بنيويًّا في مفهوم اليقين نفسه، لا مجرَّد تقويض له، فلا نسعى إلى إعادة عرض تاريخ الشكّ باعتباره سلسلة مواقف متعاقبة. فالسؤال الذي يوجِّه هذا البحث هو: أي تصوُّر لليقين هو الذي انهار؟ وأي تصوُّر آخر أخذ يتشكَّل ضمنيًّا منذ (كانط) وصولاً إلى (لودفيغ فتغنشتاين–Ludwig Wittgenstein)؟ بدلاً من: كيف انهار اليقين؟ ومن هنا، يضع البحث نفسه داخل النقاش المعاصر عن حدود التأسيس، ومعنى العقلانية بعد نهاية الميتافيزيقا الكلاسيكية.

وقد شهدت الإبستمولوجيا المعاصرة تحوُّلاً ملحوظًا في طريقة تناولها لمشكلة الشكّ؛ حيث بات يُنظر إليه باعتباره تعبيراً عن مطلب معرفي كامن في بنية العقل الفلسفي ذاته، وليس نتيجة عرضية لفشل مشاريع التأسيس الكلاسيكية. وقد بيَّن عدد من الفلاسفة أنَّ محاولات تجاوز الشكّ لا تنجح إلا بثمن مفهومي، يتمثَّل في تعديل معنى التبرير أو إعادة تعريف شروط المعرفة نفسها.[1] وفي هذا المضمار، جرى تفسير المشروع الكانطي على أنَّه إعادة تحديد لنطاق مشروعية اليقين وحدوده، وليس استعادة لليقين.[2] كما أسهمت قراءات معاصرة لـ

1 - Barry Stroud, The Significance of Philosophical Scepticism, pp1–6, 67–71; Duncan Pritchard, p3–7.

2 - Paul Guyer: Kant and the Claims of Knowledge, pp3–9, 327–331; P. F. Strawson: The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason, p15–20.

(فريدريك نيتشــه–Friedrich Nietzsche) و(فتغنشــتاين) في نقل النقاش من مســتوى صدق القضايا إلى مســتوى قيمة الحقيقة، وحدود القول اللُّغوي، ما عــزَّز الفهم القائل إنَّ أزمة اليقين الحديثة تمثِّل تحوُّلا بنيويًّا في تصوُّر العقل لذاته ولمطالبه المعرفية، وما هي بالحدث العابر في تاريخ الأفكار.[١] إنَّ الإخفاق لم يكن في العقل من حيث هو حضور واعٍ، وإنمَّا في تحميله وظيفة الضمان الموضوعي المطلق؛ أي في تحويله من أفق للمعنى إلى جهاز تبرير مُغلَق على ذاته.

أوَّلًا: اليقين قبل الأزمة: من انتظام الحقيقة إلى عقل التأسيس

لم يتشــكَّل مفهوم اليقين في الفلسفة الكلاســيكية باعتباره مسألة إجرائية أو مطلبًا يحتاج إلى إثبات مستقلّ؛ لأنَّ الحقيقة كانت مفهومة ضمن نظام شامل يسبق فعل التفكير ويحتضنه؛ حيث لم يكن العقل جهازًا يســعى إلى امتلاك الحقيقة، وإنمَّا قدرة على الانخراط فيها وفهم انتظامها. فكان السؤال الفلسفي موجَّهًا نحو ماهية الموجود، لا نحو مشروعية معرفته.[٢] ولهذا لم تتبلور «مشــكلة المعرفة» ســؤالاً منفصلاً عن الصورة التي ســتظهر لاحقًا؛ لأنَّ الصدق عند (أرسطو) يُعــرف ابتداء بميزان يرجع إلى حال الموجودات: «إنَّ قولنــا عما هو كائن إنه غير كائن، أو عما ليــس بكائن إنه كائن - فهــذا كاذب، أمَّا قولنا عما هو كائن إنه كائــن، وعما ليس بكائن إنه غير كائن - فهذا صادق»[٣]. ومع ذلك، لا تنسب الصدقية إلى اللفظ المفرد، وإنما إلى القول المركَّب؛ إذ يقــرِّر في «المقولات» أنَّ الإثبات والنفي هما موضعا الصدق والكذب: «فكل إثبات – في ما يبدو - إمَّا صادق، وإمَّا كاذب. أمَّا الأشــياء التي تُقال من غير تركيب فليس شيء منها صادقًا أو كاذبًــا».[٤] وبذلك ترتبط «المطابقة» عنده ببنية الموجود من جهة، وببنية القول المركَّب من جهة ثانية، من غير اختزال الحقيقة إلى إجراء لســاني مستقلّ. فالعقل يدرك ما هو موجود؛ لأنَّه ينتمي

1 - Maudemarie Clark: Nietzsche on Truth and Philosophy, p37–42; Ludwig Wittgenstein: Tractatus Logico-Philosophicus, p4.003–4.12.

٢ - إمام عبد الفتاح إمام: الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، ص٨٦.

3 - Aristotle: Metaphysics: p25–27.

4 - Aristotle: Categories and De Interpretatione, p5–10.

إلى العالم نفسه الذي يسعى إلى فهمه، لا لأنَّه يقف خارجه مراقبًا ومحاكمًا، فكان اليقين حالة استقرار بين الفكر والواقع، لا نتيجة استدلال متراكم أو برهان دفاعي.

واستمرّ هذا التصوُّر، مع اختلافات داخلية، في الفلسفات القديمة والوسيطة؛ حيث ظلَّ العقل جزءًا من نظام كوني أوسع، سواء أفهم هذا النظام بلغة الميتافيزيقا اليونانية أو ضمن أطر لاهوتية لاحقة. فما كان اليقين إنجازًا ذاتيًّا خالصًا، بقدر ما كان أثرًا لتناسق بين العقل والعالم؛ أي بين القدرة على الفهم وبنية ما يفهم. ولم تطرح الحقيقة باعتبارها مشكلة تحتاج إلى حماية دائمة من الشكّ؛ لأنَّ الشكّ لم يكن بعد مبدأ ناظمًا للتفكير.

لكنَّ هذا التوازن بدأ بالتصدُّع مع التحوُّلات الكبرى التي رافقت نشوء الفلسفة الحديثة؛ إذ صار العالم موضوعًا للفحص وإعادة الصياغة، وما عاد نظامًا مكتملاً يمنح معناه للعقل. ومع هذا التحوُّل، أصبح معيار الاطمئنان المعرفي مرتبطًا بقدرة الذات على ضبط ما تُسلِّم به، بعد أن كان المعنى المعرفي يُقرأ—في كثير من صيغ التفكير السابق—باعتباره انكشافًا لما هو قائم. في المشروع الديكارتي تتجسَّد هذه النقلة عبر إدخال الشكّ أداة تصفية للقبول: حذف منظَّم لكل ما يلابسه أدنى احتمال للالتباس، تمهيدًا لبناء يقين يبدأ من الداخل؛ أي من فعل التفكير نفسه. ويصرِّح (ديكارت)، وهو يضع هذا الإجراء في بدايته، بضرورة تعليق التصديق الحسِّي وتغليب الحذر في الحكم: «ولهذا سأتوخَّى تمام الحذر من التسليم بما هو باطل».[1] ومن داخل هذا الحذر المنهجي يخرج اليقين الأوَّل يقينًا ذاتيًّا يستمدّ من حضور الأنا في فعل الوعي، لا من العالم الخارجي؛ لذلك يثبت ديكارت قضية التأسيس بصياغة تكاد تكون معيارًا لنشأة «الذات العارفة» في الفلسفة الحديثة: «هذه القضية: أنا كائن وأنا موجود، قضية صحيحة بالضرورة كلّما نطقت بها وكلّما تصوّرتها في ذهني».[2] لكن أهمية هذا المشروع لا تكمن في استخدام الشكّ نفسه، بقدر ما تكمن في الغاية التي وُظِّف من أجلها، ألا وهي العثور على نقطة يقين لا يمكن زعزعتها، فكان الشكّ إجراء مؤقَّتًا يفترض أن يقود إلى تأسيس أكثر صلابة، وليس غاية في حد ذاته. ومع ذلك، حمل هذا المشروع في طيَّاته تحوُّلاً بالغ الدلالة. حين صارت الذات

١ - رينيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، التأمل الأول.
٢ - رينيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، التأمل الثاني.

المفكِّـرة نقطة الانطلاق، وغدا اليقين مرتبطًا بقدرة الأنا على إدراك ذاتها باعتبارها موجودة. ولم تعد الحقيقة سابقة على فعل التفكير، وإنَّما صارت مشروطة به. وترتَّب على ذلك أن صار معيار الصدق مستمدًّا من وضوح الفكرة وتميُّزها داخل الوعي، لا من انتظام العالم، فتحوَّل اليقين من حالة استقرار إلى مَهمَّة تأسيسية مستمرَّة، ضمن إعادة صياغة لوظيفة العقل. فصار العقل مطالبًا بـأن يكون مصدر المعنـى وضامن صدقه في آن واحد. وأدَّت هذه المطالبـة إلى مفارقة بنيوية: كلّـما ازداد الاعتماد على الذات العارفة، تقلَّصت إمكانـات الإحالة إلى ما يتجاوزها؛ حيث إنَّ المعرفة التي تُبنى على هذا الأسـاس تكتسب قوَّة شكلية، لكنَّها تفقد سندها الخارجي. وتتَّضح نتائج هذه المفارقة في الفلسفات اللَّاحقة التي حاولت معالجة مشكلة التأسيس من داخل العقل نفسـه. فصار السؤال يُطرح عن حدود ما يمكن للعقل أن يعرفه دون الوقوع في الوَهْم، بدلاً من أن يكون عن كيفية معرفة العالم. وجاء النقد الكانطي لحظة فاصلة في تاريخ اليقين الحديث.[1] فالعقل، في هذا التصوُّر، لا يدرك الأشـياء كما هي، وإنَّما كما تظهر ضمن شروط معرفية سابقة على التجربة. وصارت الحقيقة مرتبطة ببنية الفهم، لا بما يتجاوزها. ونتج عن ذلك إنقاذ المعرفة من الانهيار الشامل، لكنَّه رسَّخ في الوقت نفسه فصلاً حاسمًا بين ما يُعرف وما هو كائن. فصار اليقين استقرارًا داخل حدود العقل الممكنة، بدل أن يكون معرفة بالشيء في ذاته. وصار اليقين مشروطًـا، ومقيَّدًا، ومحصورًا ضمن أفق قبلي لا يمكن تجاوزه مـن دون الوقوع في تناقضات. ولم يعد العقل قـادرًا على الادِّعاء بامتلاك الحقيقة الكاملة، وإنَّمـا بامتلاك صورة منتظمة عنها ضمن شروطه الخاصة.

ويُظهر هذا المسـار أنَّ اليقين، في الفكر الحديث، تحوَّل إلى مـشروع دفاعي أكثر منه حالة طمأنينة معرفية. فما عـاد كافيًا أن تكون الفكرة صادقة، ولكن أصبح المطلوب هو تبرير شروط صدقهـا. وأفضى هذا تدريجيًّـا إلى تضخم وظيفة النقد، وإلى حضور دائم لسـؤال المشروعية داخل كل ادعاء معرفي. ومع تراكم هذا المسار، بدأت الثقة بقدرة العقل على تأمين أساس نهائي للمعرفة بالتآكل. فمهَّد هذا التحوُّل الطريق لظهور الشك باعتباره بنية تفكير، لا إجراءً عابرًا. فحين

١ - عمانوئيل كانط: نقد العقل المحض، ص٦٣-٧٥.

يحمل العقل ما يتجاوز طاقته، يصبح عرضة للارتداد على نفسه. وصار اليقين، الذي كان يُطلب بوصفه غاية قصوى، محفوفًا بشروط تضعفه بدل أن تحميه. وقد كان انهيار اليقين نتيجة منطقية لمسار أعاد تعريف العلاقة بين العقل والحقيقة على نحو جعل هذه العلاقة غير مستقرَّة بطبيعتها. وعند هذه النقطة، صار الشكّ جزءًا من بنية السؤال نفسه، وليس إجراءً عابرًا في طريق التأسيس، وهو ما سيفضي لاحقًا إلى تحوّل نوعي في وظيفة الشكّ داخل الفلسفة الحديثة. وهكذا لا يكون مشروع التأسيس الديكارتي محاولة لإلغاء الشكّ، بقدر ما كان محاولة لترويضه داخل بنية يقينية جديدة، وهو ما شرَّع منذ البداية توتُّرًا سيلازم العقل الحديث في جميع مراحله اللاحقة.

ثانيًا: تشقُّق التأسيس: من الشك المنهجي إلى اهتزاز المعرفة

وُلد الشكّ الحديث داخل مشروع يروم تثبيت اليقين، لا داخل رغبة في تقويضه. كان المقصود منه تنقية المعارف من الالتباس، ثمَّ إقامة بناء يقيني صلد فوق قاعدة لا تتزلزل. لكنَّ الشكَّ، منذ لحظة دخوله صميم «التأسيس»، اكتسب قابلية للاتساع: كل معيار يُستدعى لضبط المعرفة يستدعي بدوره سؤالاً عن معيار هذا المعيار. وهكذا ينتقل التفكير من مساءلة النتائج إلى مساءلة الأدوات، ثمَّ إلى مساءلة القدرة نفسها التي تتولىَّ التسويغ.

ويتخطَّى الشكّ عند (ديكارت) كونه تمهيدًا عابرًا للمعرفة، ليصير تمرينًا يقطع مع عادات التصديق التي كانت تصل الذهن بالعالم على نحو تلقائي. فبعد افتراض أقصى إمكانات الإضلال، لا يبقى من اليقين ما يثبت للذات إلا حضورها بعدّها تفكيرًا قائمًا؛ إذ يصرح: «أنا كائن وأنا موجود» باعتبارها «قضية صحيحة بالضرورة كلّما نطقت بها وكلّما تصوّرتها في ذهني».[1] ومن هذه النقطة يتحوَّل العالم الخارجي إلى مسألة تطلب لها حجَّة؛ لأنَّ نسبة الأفكار إلى «الخارج» لا تؤخذ أمرًا محسومًا؛ فحتى لو بدت الأفكار آتية من خارج الإرادة، يظلّ ممكنًا—في عبارته—أن «يكون في ملك ما أو قوة غير معروفة لدي... أن تحدث هذه الأفكار دون معرفة من الأشياء الخارجية».[2] لذلك، تُستأنف المعرفة على هيئة طلب لضمان يرفع الارتياب عن الصلة

١ - رينيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ص٥٨.
٢ - رينيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ص١٤١.

بين ما يتصوَّره العقل وبين ما هو كائن، وهو ما يفسِّر إدخال «الضامن» في صلب تأسيس اليقين، حـين يربط (ديكارت) صدق التصوُّرات الواضحة المتميِّزة بثبوت الإله ونفي الخداع عنه: «بعد أن تبيَّنت أنَّ الله موجود... وأنَّه ليس بمخادع... خلصت... إلى القول إنَّ كل ما أتصوَّره بوضوح وتميُّز لا بدّ أن يكون صحيحًا».[1]

لكنَّ التحوُّل الأشدّ وقعًا يظهر حين تدخل التجريبية الحديثة التجربة في صميم نظرية المعرفة، فتستأنف المسـألة على هيئة سؤال جديد: ما الذي يبرِّر الانتقال من المُعطى المباشر إلى حكم يتجاوز الحاضر، ولا سيِّما في الاستدلال السببي؟ عند هذا يأتي (ديفيد هيوم-David Hume) لحظـة تعرية معرفية دقيقة؛ إذ يميِّز بـين ما يثبت في "علاقات الأفكار"، ومـا يُطلب في "وقائع الأمور"، ثمَّ يضع اليد على الفراغ الذي يفصل تكرار الاقتران عن دعوى الضرورة. فحين يفحص الاستدلال من الداخل لا يظهر رابط عقلي يرغم الذهن على الانتقال من "كان" إلى "سيكون"، وإنَّما تتكوَّن الثقة بفعل الاعتياد الذي يصوغه التكرار. لذلك، يقرِّر في صيغة حاسـمة: "إنَّ كل الاسـتنتاجات المأخوذة من التجربة -إذن- هي من أثر العادة لا من أثر الاستدلال".[2] ويختصر ثمرة هذا التشخيص في عبارة تصلح مفتاحًا لهذا المنعطف كلّه: «التعوّد هو المرشد الأكبر للحياة البشرية».[3] وبهذا، يصبح جزء واسـع من يقين الحياة اليومية — فضلاً عن يقين الميتافيزيقا — قائمًـا على ما لا يملك برهانًا من نوع البرهان الرياضي. وهذه ليسـت دعـوة إلى العبث، لكنَّها إفصاح عن هشاشة الأساس حين يُطلب منه أن يكون «نهائيًّا».

إن الكشـف الهيومي يحرج نظرية المعرفة الحديثة حين يبين أنَّ «الضرورة» التي ننسبها إلى العِلِّية لا تلتقط من التجربة بوصفها رابطة مرئية، بقدر ما تستحصل توقُّعًا يتغذَّى بالتكرار. وعند هذا يتعيَّن على الفلسفة أن تختار بين الاكتفاء بعقل لا يعدّ بأكثر من انتظام احتمالي، وبين إعادة بناء معيار الضرورة من داخل جهاز المعرفة نفسـه. وجاء بعد ذلك انعطاف (كانط) النقدي؛ إذ يضـع العقل تحت امتحان يطال دعاواه قبل أن يطال موضوعاته، وبهذا يصرِّح بأن «يجب على

١ - رينيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ص١٥٨.
٢ - ديفيد هيوم: تحقيق في الذهن البشري، ص٧٣.
٣ - ديفيد هيوم: تحقيق في الذهن البشري، ص٧٣.

العقل أن يخضع للنقد»،[1] ويشبه هذا النقد بـ «المحكمة الحقيقية» التي تحاكم نزعاته وفق مبادئ دستوره الأول. ومن ثَمَّ تعاد صياغة الضرورة بوصفها ثمرة شروط قبلية تنظِّم التجربة، فتغدو العلاقة بين المُعطى الحسِّي وأدوات الفهم علاقة تركيب منظَّم لا مجرَّد تعاقب نفسي. ولهذا، يقرِّر (كانط) أنَّ «المقولات دون حدس حسِّية جوفاء... والحدس... دون مقولات عمياء».[2] ولئلاَّ يبقى المفهوم معلَّقًا فوق التجربة، يستدعي (كانط) «الشيامة/الشيم» (Schema) وسيطًا يصف "الحال المتوسطة بين الحسّ والعقل"،[3] ويصرِّح بأنَّ «الشيم» «ليس أصلاً إلا الظاهرة... من حيث يتوافق مع المقولة» وبذلك تفهم الضرورة باعتبارها انتظامًا ينتج عن صورة الربط في الذهن، لا خاصِّية تستخرج من الأشياء بذاتها. وهذا الجواب ينقذ اليقين داخل حدوده الممكنة، لكنَّه يفتح سؤالاً جديدًا: إذا كانت شروط المعرفة كامنة في الذات، فالحقيقة التي نحصل عليها تُقاس على هذه الشروط. عندئذٍ يتغيَّر معنى «الحقيقة» نفسه: لم تعد علامة على بلوغ الموجود كما هو، وإنَّما علامة على انتظام التجربة وفق قوانين الفهم. هذا التحوُّل لا يلغي إمكان المعرفة، لكنَّه يرفع عنها صفة الإحاطة. ومع تراكم النقد، يتقدَّم سؤال آخر: ما الذي يضمن أنَّ بنية الفهم ذاتها تملك شرعية لا تُسائَل؟ فإذا كان العقل محكمة لنفسه، فإنَّ كل حكم يصدر عنه يظلّ محتاجًا إلى أساس يبرِّر قيام المحكمة ذاتها. وعند هذا يتحوَّل الشكّ من أداة فحص محدودة إلى رقابة معرفية عامّة تمسّ شرط المعرفة نفسه؛ إذ يصبح متعلّقًا بماهية العقل وحدوده وقدرته على تسويغ ما يدَّعيه. ويترتَّب على ذلك انتقال داخلي في لغة الفلسفة؛ حيث ينزاح الاهتمام من مضمون المعرفة إلى شروطها، ثمَّ إلى مشروعية الثقة بها. هذا التحوُّل يجد سنده الصريح في المشروع النقدي الكانطي الذي يجعل الفحص سابقًا على كلّ ادعاء، ويضع العقل موضع المحاكمة، بعدّه سلطة تقويم معرفي؛ إذ يقرِّر (كانط) أنَّه «يجب على العقل أن يخضع للنقد في جميع مشاريعه... وليس ثمَّة شيء، مهما بدا مقدَّسًا، يمكن أن يُعفى من هذا

١ - عمانوئيل كانط: نقد العقل المحض، ص٥٢-٥٣.
٢ - عمانوئيل كانط: نقد العقل المحض، ص١٩.
٣ - عمانوئيل كانط: نقد العقل المحض، ص ١٢١ و١١٧-١٢٢.

الفحـص»،[1] ويؤكِّد أنَّ «النقد هو المحكمة التي تعين فيها حقوق العقل وفق مبادئ دسـتوره الأول».[2] عند هذا الحدّ، يضعف الاطمئنان إلى يقين جامع تمنحه الفلسفة، ويقوى الميل إلى فهم المعرفة على أنَّها بناء مشروط بقواعد وحدود. لا يعيد (كانط) اليقين، بقدر ما يعيد تعريف معناه، من كونه تطابقًا مع الواقع في ذاته إلى كونه انتظامًا مشروعًا داخل شروط إمكان التجربة. ومع ذلك، يلتزم هذا البحث بتنبيهين يحدِّدان خطَّه:

١. إنَّ هذا المسـار تاريخي مخصوص، ارتبط بصورة معيَّنة للعقل باعتباره مركزًا ضامنًا للمعنى والصـدق. وقد نبَّهت كتابات عربية معاصرة إلى إمـكان المقارنة مع تقاليد معرفية أخرى ترى العقل جزءًا من شبكة أوسع، تشمل القصد، والنية، وأبعادًا روحية في تشكّل المعرفة، من غير تحويل المقارنة إلى موضوع مستقلّ.[3]

٢. إنَّ الشـك هو نتيجة لمطالبـة العقل بمعيار يقيني مطلق، ثمَّ تبـيّن أنَّ هذا المعيار لا يتحقَّق إلا داخل شروط تجعل التسويغ متجدِّدًا وغير منتهٍ، وهو ما يفسِّر دوام الرقابة بدل انطفائها.

ويتَّضح انتقال السـؤال من مضمون المعرفة إلى شرط المعنى بجلاء في التشخيص الهوسرلي لأزمـة العقل الحديـث؛ إذ لا تُعزى الأزمة إلى خطأ في نتائج العلوم، وإنَّما إلى نسـيان الأسـاس الدلالي الذي يمنح هذه النتائج معناها. فيصرِّح (إدموند هوسرل–Edmund Husserl) بأنَّ العلوم، حين تنغلق على طابعها الصوري والإجرائي، "تفقد دلالتها بالنسبة إلى الحياة"؛ لأنَّ "أزمة العلوم الأوروبية هي أزمة معنى وليسـت أزمة نتائج".[4] وبموجب هذا التحديد، ينتقل السؤال الفلسفي مـن صدق القضايا إلى المعنى الذي يجعل الصدق ممكنًـا ومفهومًا أصلاً؛ أي إلى الشروط التي بها يكون للعالم معنى للوعي. وتسـند هذه الإحالة التحوّل الذي جرى تتبّعه في هذا البحث، من فحص القضايا إلى مساءلة شروط الدلالة، من غير الخروج إلى تحليل اجتماعي أو ثقافي للأزمة.

---

١ - عمانوئيل كانط: نقد العقل المحض، ص٥٢-٥٣.
٢ - عمانوئيل كانط: نقد العقل المحض، ص٥٢-٥٣.
٣ - طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ص٤١-٤٨.
٤ - إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، ص٧-٩، ١٧.

وبهذا ينتهي القسم الثاني إلى نتيجة منهجية تمهِّد للقسم الثالث: عندما تتراجع فكرة «الحقيقة الواحدة» بعدّها مقصدًا قابلاً للتحقّق، يتَّجه التفكير نحو تعدُّد طرائق الفهم، وتعدُّد وجوه القول، وتحوُّل المعنى إلى قضية مركزية. هذا التحوُّل لا يبدأ من خارج الفلسفة، وإنَّما من قلب اشتغالها على التأسيس.

ثالثًا: تفكُّك الحقيقة الشاملة: المعنى وحدود القول

حين استقرَّت المعرفة الحديثة داخل حدود ما يتيحه العقل من شروط، كما تبلور ذلك بعد النقد الكانطي، اكتسب التفكير دقَّة منهجية عالية، لكن هذا الاكتساب ترافق مع تغيُّر في معنى الحقيقة نفسه. فالحقيقة، التي كانت انكشافًا لما هو قائم، صارت انتظامًا في القول، وانضباطًا في الدلالة، وقابلية للتحقُّق ضمن شروط محدَّدة سلفًا. وبهذا، لم يعد السؤال المعرفي موجَّهًا نحو «ما هو الحقّ؟» وحده، وإنَّما نحو الكيفية التي يقال بها الحقّ، والحدود التي يفرضها هذا القول.

في هذا المدى، يبدأ العقل الحديث المتأخِّر بالوعي بأنَّ أدواته المعرفية لا تعمل في فراغ، وأنَّ اللغة بنية تنظِّم الفهم وتقيّده في آن واحد، وليست وسيطًا شفَّافًا ينقل الواقع كما هو. ويتكوَّن هذا الوعي عبر مسار طويل من النقد الداخلي، تتقدَّم فيه مسألة المعنى على مسألة المطابقة. وتُقاس المعرفة بمدى انسجامها الداخلي، وقابليَّتها للتبرير، وحدودها المفهومية، وليس بمدى توافقها مع الواقع فقط.

يتَّخذ هذا التحوُّل وجهًا أوَّل عند (نيتشه)؛ حيث يُعاد طرح سؤال الحقيقة باعتباره سؤالاً عن قيمتها قبل أي شيء. فبدل الاكتفاء بسؤال الصدق، تُستدعى «إرادة الحقيقة» نفسها إلى موضع المساءلة؛ لأنَّها تحمل تاريخًا من الافتراضات التي جرى التعامل معها باعتبارها بداهات. لذلك، يكتب (نيتشه) بصيغة تقريرية صارمة: «إنَّ إرادة الحقيقة إنَّما تحتاج إلى نقد... إنَّه ينبغي مرّة واحدة وعلى سبيل التجربة وضع إرادة الحقيقة موضع سؤال».[1] وبهذا التوجيه، لا يتخطَّى النقد سؤال الصدق إلى إبطاله، لكنَّه يضع أصل التعلُّق بالحقيقة تحت فحص قِيمي: ما الذي يجعل

١ - فريدريك نيتشه: في جنيالوجيا الأخلاق، المقالة الثالثة، فقرة ٢٤، ص٢٠٢.

الحقيقــة قِيمة مقدّمة على غيرها؟ وما الذي تخفيه هــذه الأولوية من رغبة في الثبات والطمأنينة والسيطرة؟ وعندها تتزعزع صورة الحقيقة باعتبارها قيمة فوق تاريخية لا تسأل عن منشئها، وتغدو الحقيقة موضوع فحص في أصلها ومعيارها، قبل أن تكون حكمًا على القضايا.[1]

ويتَّخذ هذا التحوُّل وجهًا ثانيًا عند (فتغنشــتاين) المبكر؛ حيث يُعاد رســم الحدّ الفاصل بين ما يمكن قوله بوضوح، وما يتجاوز طاقة القول المنطقي. ففي الرســالة المنطقية-الفلسفية تُربط الحقيقة بإمكان صياغتها في صورة قضايا ذات معنى، ويحدّد المعنى بقدر ما تسمح به بنية اللغة والمنطق. يعبرِّ (فتغنشتاين) عن هذا التحديد بقوله: «إن حدود لغتي تعني حدود عالمي».[2] ثمَّ يضيف محدّدًا معيار القول ذي المعنى: «لا تكون القضية ذات معنى إلا إذا أمكن تمثيلها بصفتها صــورة لحالة من حالات الواقع».[3] وما لا يقبل هذا الشــكل لا يُنفــى ولا يُحكم عليه بالخطأ، لكنَّــه يخرج من نطــاق القول البرهاني، ولهذا يقرِّر في خاتمة الرســالة: «ما لا يمكن الكلام عنه ينبغي الســكوت عنه».[4] وبهذا التحديد تتراجع فكرة الحقيقة الشــاملة التي تحيط بالعالم كلّه في قول واحــد، ويحلّ محلّها تصوّر للحقيقة على أنَّها مجموع ما يمكن قوله على نحو منضبط داخل حدود اللغة. ولا يُسقط هذا التحوُّل المعايير، لكنَّه يعيد توزيعها. وصارت الحقيقة مرتبطة بمســتويات من القول، وأنماط من التبرير، ومجالات من الاستخدام. ومع هذا التوزيع، تتراجع إمكانية الحديث عن «حقيقة واحدة» بالمعنى الذي يطمح إلى الإحاطة النهائية. يتقدّم بدل ذلك وعي معرفي يرى أنَّ كل معرفة تتحقَّق داخل إطار مفهومي معينَّ، وأنَّ الإطار نفسه قابل للفحص والمساءلة. وهكذا يتشــكَّل معنى تعدّد طرائق الفهم بعدّه نتيجة معرفية داخلية، لا نتيجة تفكُّك ثقافي أو اجتماعي. والتعدُّد يعني الاعتراف بأنَّ المعرفة تتحدَّد بأســئلتها، ومجالاتها، وأدواتها، ولا يعني تســاوي الادعاءات، ولا رفع الضبط المنهجي. فحين تختلف الأسئلة، تختلف طرائق القول، ويختلف نوع الحقيقة المطلوبة. وهذا الوعي يقود إلى دقّة أعلى في تحديد ما يمكن قوله،

١ - فريدريك نيتشه: ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة للمستقبل، فقرة ١، ص٢١.
٢ - لودفيغ فتغنشتاين: الرسالة المنطقية-الفلسفية، فقرة ٥,٦، ص١١٥.
٣ - لودفيغ فتغنشتاين: الرسالة المنطقية-الفلسفية، فقرتا ٢,١ و٢,٢، ص٤٥-٤٦.
٤ - لودفيغ فتغنشتاين: الرسالة المنطقية-الفلسفية، فقرة ٧، ص١٧٣.

وما ينبغي السكوت عنه. لكن حدود القول لا تُفهم باعتبارها حدودًا سلبية تعجز اللغة عندها عن الإمساك بالحقيقة، بقدر ما هي الإطار الذي يتحدَّد داخله المعنى بعدّه علاقة حضور بين ذات قائلة وعالم هو موضوع للفهم. فاللغة لا تنقل المعنى، وإنَّما تنشئ أفق ظهوره. وإذا كان (نيتشه) قد زعزع الثقة بقيمة الحقيقة نفسها، فإنَّ (فتغنشتاين) لا يهاجم الحقيقة، وإنَّما حدود اللغة التي تزعم قولها. ولا يناقش هذا البحث (فتغنشتاين) المتأخّر؛ لأنَّ المقصود هنا هو تتبّع لحظة انتقال الحقيقة إلى شرط القول المنطقي وحدوده، لا تحليل الممارسات اللغوية اليومية.

ومع ذلك، لا يختتم هذا المسار عند حدّ التعدُّد وحده. فالتعدّد يكشف عن خلل أقدم، وهو افتراض أنَّ العقل قادر على أن يكون مصدر الحقيقة وضامنها في آن واحد. وحين سقط هذا الافتراض، لم تسقط الحقيقة، وإنَّما سقطت صورة مخصوصة من اليقين قامت على الاكتفاء الذاتي للعقل. وعند هذه النقطة، يصبح المعنى، لا المطابقة، هو مركز الثقل في الفعل المعرفي، وتصبح الذات مسؤولة عما تقول، لا باعتبارها مالكة للحقيقة، وإنَّما باعتبارها حاضرة فيها.

ومن أجل منع تعميم هذا المسار على التفكير الإنساني برمّته، لا بدّ من التنبيه إلى أنَّ ثمَّة تقاليد فلسفية أخرى لم تجعل الحقيقة رهينة مطلب «الضمان النهائي» القائم على تأسيس عقلي منعزل. ففي الفلسفة الإسلامية، على اختلاف مدارسها، ارتبطت المعرفة بالقصد وحضور الذات وتحوُّلها الوجودي، لا بمجرَّد سلامة التمثيل الذهني. فيصرِّح (ابن سينا)، أثناء تحليله للعلم الحضوري، بأنَّ للنفس علمًا بذاتها «من غير توسّط صورة ولا آلة».[1] وهو ما يجعل اليقين قائمًا على الحضور لا على البرهنة الخارجية. ويترسّخ هذا المنحى في الحكمة المتعالية عند (صدر الدين الشيرازي)؛ حيث المعرفة «وجود» لا مجرَّد علاقة تصديقية، ويربط اليقين بدرجات تحقّق الوجود في النفس لا بضمان صوري مستقلّ.[2] ولا تهدف هذه الإشارات إلى إقامة بديل مكتمل، بقدر ما تهدف إلى رفع صفة الضرورة التاريخية عن المسار الغربي المدروس، وإبراز كونه تجربة مخصوصة ارتبطت بتصوُّر معيَّن للعقل والحقيقة.

١ - ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، النمط الثالث، ص٢٩٧-٢٩٩.

٢ - انظر: صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٣، ص٣١٠-٣١٥.

خاتمة

انتهى هذا البحث إلى أنَّ فقدان اليقين في التجربة الفكرية الغربية كان حصيلة مسار طويل أعاد تعريف العقل ووظيفته ومعيار الحقيقة، ولم يكن حدثًا طارئًا، ولا نتيجة مباشرة لتحوُّلات خارج الفلسفة. فحين انتقل العقل من الانتماء إلى نظام قائم بذاته، وإلى موقع التأسيس والضمان، دخل في توتُّر داخلي لم يعد قادرًا على احتوائه؛ حيث إنَّ المعرفة التي طُلب منها أن تكون يقينية على نحو نهائي، وُضعت منذ البداية تحت عبء يفوق طاقتها.

لقد استقرّ اليقين ضمن علاقة متوازنة بين الفكر والوجود في الفلسفة الكلاسيكية. فما كان العقل مطالبًا بإثبات شرعيته؛ لأنَّ شرعيته كانت مفهومة ضمن انتظام أوسع يسبقه ويمنحه المعنى. ومع التحوّل الحديث، صار العقل مطالبًا بأن يؤمِّن بنفسه الأسس التي يقف عليها، وأن يضمن صدق نتائجه من داخله. هذا الانتقال غيَّر طبيعة السؤال المعرفي، وحوَّل اليقين من حالة استقرار إلى مشروع دفاعي دائم.

وقد أظهر المسار الذي تتبعه البحث أنَّ الشكَّ لم يتحوَّل إلى بنية مستقرَّة بفعل نزعة تشكيكية مجرَّدة، وإنَّما بفعل تضخُّم وظيفة العقل باعتباره مصدرًا للحقيقة وحارسًا عليها في الوقت نفسه. كلما تعمَّقت محاولات التأسيس، تكاثرت الأسئلة عن شروط هذا التأسيس، وتراجع الاطمئنان إلى إمكان بلوغ يقين غير مشروط. ومع النقد الكانطي، ثمَّ مع تفكُّك مفهوم المطابقة الصارمة للحقيقة، صار واضحًا أنَّ المعرفة لا تعمل خارج شروط، وأنَّ هذه الشروط نفسها لا تملك ضمانًا نهائيًا. وعند هذا المنعطف، لم تختف الحقيقة من الأفق الفلسفي، وإنَّما تغيّر معناها. وما عادت الحقيقة امتلاكًا مكتملاً أو وصفًا نهائيًا للعالم، بقدر ما هي انتظام في المعنى، ومسؤولية في القول، والتزام بحدود ما يمكن تبريره. ولم يظهر تعدُّد طرائق الفهم بوصفه علامة انحلال، بقدر ما هو نتيجة وعي العقل بحدوده وبشروط اشتغاله. ولا يساوي هذا التعدُّد بين الادعاءات، ولا يرفع المعايير، لكنَّه يمنع تحويل أي منظور إلى مرجع مكتفٍ بذاته.

ويبيِّن هذا التحليل أنَّ ما انهار في التجربة الغربية ليس إمكان الحقيقة، وإنَّما صورة مخصوصة من اليقين قامت على افتراض كفاية العقل بذاته. هذا الافتراض، حين خضع للفحص المستمرّ،

كشف عن هشاشته. العقل الذي حاول أن يؤمِّن لنفسه ضمانًا مطلقًا وجد نفسه محاصرًا بأسئلة لا تنتهي؛ لأنَّ الضمان الذي يُطلب من الداخل يظل محتاجًا إلى تبرير لا يكتمل. ومن هنا تكتسب الإشـارة إلى خصوصية هذا المسـار أهميتها. إنَّ ما جرى ليس قدر التفكير الإنساني كلّه، لكنَّه تجربة تاريخية ارتبطت بتصوّر معيّن للعقـل، وبفصل صارم بين الذات والمعنى والوجود. ولم تضع تقاليد فكرية أخرى المعرفة تحت مطلب «اليقين النهائي»، ولم تحمل العقل عبء التأسيس المنعزل، لكنَّها ربطت الحقيقة بحضور الذات، وبالقصد، وبالمعنى الذي يتشـكّل في الفعل لا في الادّعاء الشامل. هذه الإشارة لا تستعمل هنا لبناء بديل مكتمل، وإنَّما لرفع صفة الضرورة عن مسار واحد جرى التعامل معه طويلاً بوصفه النموذج.

إنَّ أزمة اليقين في الغرب تكشـف عن مأزق أعمق: مأزق عقل أراد أن يكون مكتفيًا بذاته، ثمَّ اكتشف أنَّ المعنى لا يستقرّ داخل دائرة الاكتفاء. الحقيقة، في صورتها الممكنة، تتأسّس في علاقة الوعي بما يقول، وفي مسـؤوليّته عن المعنى الذي ينتجه، وفي حضوره بوصفه موضعَ التزام لا موضـعَ امتلاك، فلا تؤمن بالمنهج وحده، ولا تلغى بتعـدد طرائق الفهم. ومن هنا يصبح انهيار اليقين بداية وعي مختلـف بطبيعة الحقيقة وحدودها، ولن يتخطّى ذلك ليصبح نهاية للحقيقة. ولذا، فإنَّ تجاوز وهـم اليقين لا يجري عبر تعويضه بيقين بديل، ولكن يجري إنجازه عبر إعادة فهم المعرفة باعتبارها انخراطًا وجوديًا للذات في المعنى؛ حيث تكون الحقيقة ممارسة حضور ومسـؤولية قول، لا موضوع امتلاك مكتمل. ومن ثمَّ، فإنَّ ما يُسمَّى بانهيار اليقين لا يعني نهاية العقلانية، قدر ما يعني انتقالها من نموذج التأسـيس المطلق إلى نموذج الفهم المشروط؛ حيث تغدو الحقيقة ممارسة مفهومية داخل أطر تاريخية ولغوية، لا ادِّعاءً ميتافيزيقيًا خارجها.

لائحة المصادر والمراجع

١-المصادر العربية

- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ج٢، ط١، ١٩٦٠م.
- إمام عبد الفتاح إمام: الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥.
- إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة إسماعيل المصدق، مراجعة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م.
- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٠م.
- عمانوئيل كانط: نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط٢، ١٩٩٠م.
- فريدريك نيتشه: في جنيالوجيا الأخلاق، ترجمة وتقديم فتحي المسكيني، مراجعة محمد محجوب، سلسلة ديوان الفلسفة، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط١، ٢٠١٠م.
- فريدريك نيتشه: ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة للمستقبل، تعريب جيزيلا فالور حجار، مراجعة موسى وهبة، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر؛ دار الفارابي، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م.
- لودفيغ فتغنشتاين: الرسالة المنطقية-الفلسفية، ترجمة عزمي إسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ١٩٧٤م.
- صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ٩ مجلدات، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١.
- رينيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم وتعليق عثمان أمين، تصدير

مصطفى لبيب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٩م.

- ديفيـد هيوم: تحقيق في الذهن البشري، ترجمة محمد محجوب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م.

٢-المصادر الأجنبية

- Aristotle: Categories and De Interpretatione, trans. J. L. Ackrill, Clarendon Press, Oxford, 1963.
- Aristotle: Metaphysics, trans. W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1924.
- Barry Stroud, The Significance of Philosophical Scepticism (Oxford: Oxford University Press, 1984).
- Duncan Pritchard, Scepticism (London: Routledge, 2005).
- Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, trans. D. F. Pears and B. F. McGuinness (London: Routledge, 2001).
- Maudemarie Clark, Nietzsche on Truth and Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
- Michael Williams, Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism (Oxford: Basil Blackwell, 1996).
- Paul Guyer, Kant and the Claims of Knowledge (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
- P. F. Strawson, The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason (London: Routledge, 1966).

https://doi.org/10.68724/OUM-2026-12-SU-002

العِلْمُ بِلا يَقِيْن:
أَزْمَةُ المَوْضُوعِيَّةِ فِي المَعرِفَةِ الحَدِيْثَةِ

■ أ.د. وائل أحمد خليل الكردي[1]

ملخّص

تتنــاول هذه الورقة أزمة الموضوعيــة في المعرفة العلمية الحديثــة تحت عنوان «العلم بــلا يقين»، من خلال إبــراز التحوّل العميق الذي أصاب مفهــوم اليقين في الفكر العلمي المعــاصر. ينطلق البحث من فكرة أنَّ الفيزياء الكلاســيكية كانــت تفترض حتمية صارمة وموضوعية كاملة، لكن اكتشــافات ميكانيكا الكم والنســبية أظهرت حــدود هذه الرؤية، وأدخلــت عنــصر اللا يقين، ودور المراقــب في إنتاج المعرفة. يربط البحــث هذا التحوُّل بإعــادة بناء مفهوم العقل، عبر التمييز بين «العقل الحســابي» القائم على البرهنة والمنطق الريــاضي، و«العقل الانفعــالي» المرتبط بالمعنــى والخيال والإيمان. كــما يناقش تطوّر المناهج العلمية ونظريات المنطق المتعدّد القيم، بوصفها تعبيراً عن الفاقد المعرفي وعدم القدرة على الحســم النهائي. ويقارن بين الوعي الغربي والشرقي، وبين الأسطورة والعلم، ليخلص إلى أنَّ الإنسان المعاصر يعيد إنتاج أنماط أسطورية رمزية لتعويض فقدان اليقين. وينتهــي إلى أنَّ المعرفة العلمية الحديثة أصبحت نســبية ومفتوحــة، وأنَّ الثبات المعرفي يحتاج إلى إطار كلي يتجاوز حدود العلم التجريبي.

الكلمات المفتاحية: اللا يقين العلمي، ميكانيكا الكم، العقل الحسابي والانفعالي، البارادايم (النموذج المعرفي)، الموضوعية العلمية، الأسطورة الحديثة.

---

١ - أســتاذ الفلسفة والنقد بجامعة الســودان للعلوم والتكنولوجيا، ورئيس قسم الفلسفة بالأكاديمية العربية في الدنمارك.

Science without Certainty:
Crisis of Objectivity in Modern Knowledge

■ Prof. Wael Ahmad Khalil Al-Kurdi[1]

Abstract

This paper addresses the crisis of objectivity in modern scientific knowledge under the title "Science without Certainty," shedding light on the profound shift that has affected the concept of certainty in contemporary scientific thought. The study begins from the premise that classical physics assumed strict determinism and absolute objectivity, but the discoveries of quantum mechanics and relativity revealed the limitations of this view, introducing the element of "uncertainty" and the role of the observer in the production of knowledge. It also links this shift to a reconfiguration of the concept of reason through a distinction between "computational reason," based on proof and mathematical logic, and "emotional reason," associated with meaning, imagination, and faith. The paper discusses the development of scientific methodologies and multi-valued logic theories as expressions of an inability to reach final epistemic closure.

Through a comparison between Western and Eastern consciousness, and between myth and science, the study concludes that modern humans are reproducing symbolic mythological patterns to compensate for the loss of certainty. It asserts that scientific knowledge has become relative and open-ended, and that epistemic stability requires a holistic framework that goes beyond the limits of empirical science.

Keywords:

Scientific uncertainty, Quantum Mechanics, the Computational and Emotional Reason, Paradigm (Cognitive Model), Scientific Objectivity, Modern Myth.

1 -Professor of Philosophy and Criticism at the Sudan University of Science and Technology, and Head of the Philosophy Department at the Arab Academy in Denmark.

مقدّمة

«وقوَّة الحديد متروكة الذات غير ممنوعة بحابس، تطلب ما يشبهها وتنقطع إليه وتنهض نحوه بالطبـع، والضرورة، والاختيار، والتعمُّد»[1]. كان هذا قـول (ابن حزم الأندلسي) في أوائل كتابه «طـوق الحمامة»، قاله وهو لا يعلم أنَّه إنَّما يتحدَّث عن مآلات العلم المعاصر ونتائجه. فكأنَّما الحديد في وصفه حُرّ الإرادة يختار ويعمد إلى ما يشـبهه قـوَّة وينهض إليه. وتلك هي الفيزياء المعـاصرة تتكلَّم عن مبدأ حُرِّيـة إرادة الإلكترون (free will of electron) بسـبب عدم القدرة على التنبُّؤ بما سيكون عليه انتقاله في أي لحظة من لحظات الزمن. فهنا على وجه التحديد مبتدأ أزمة المعرفة العلمية. في السـابق، كان الفارق بين العلم الطبيعي والعلم الاجتماعي الإنسـاني هو الاعتقاد أنَّ الظاهرة الطبيعية ظاهرة قيد سلطة التحكُّم فيها من المراقب العلمي تمامًا؛ كونها قياسـية مصمتة لا إرادة لها ولا حُرِّية، في حين أنَّ الظاهرة الاجتماعية والإنسـانية ظاهرة متغيِّرة منفلتة لتوافرها على عنصر الإرادة الحُرَّة. فجُعل المعيار القياسي والضابط العلمي المعرفي هو للعلـوم الطبيعية ومنهجية البحث فيها لذاك السـبب. فماذا الحال الآن وقد اكتشـفت ميكانيكا

١ - أبي محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم: طوق الحمامة في الألفة والألاف، ص٨.

الكمّ أنَّ الكائن الطبيعي في أدقّ مكوِّناته حاملاً للإرادة الحُرة كما الإنسان؟! وأي حديث بعده عن موضوعية ويقين بالغ، وقول الله تعالى يتردد في الآفاق ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۖ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلا**﴾ [الإسراء: ٨٥]، ﴿**هَا أَنتُمْ هَٰؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ ۚ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾ [آل عمران: ٦٦]؟! لقد صار اليقين المعرفي مرهونًا بالإيمان المُتمِّم للوعي بالوجود ولا مفرّ، فذلك الذي حاول طويلاً تحاشيه أكثر علماء الطبيعيات وفلاسفة العلم الماديين، حتى جاءتهم الطبيعة بالحقّ. فالله -تعالى- قد قال: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾ [فصلت: ٥٣]. ومن ضمن هذا الحقّ رؤية الكون شاسعًا حرًّا، متجاوزًا حدودَ ما بلغته قدرةُ الإدراك لدى العلماء في كلّ عصر، فلا يؤتون منه إلا القليل، كأنَّهم لا يعلمون أصلاً. عن هذه الدائرة لأزمة العلم المعاصر يكون بحث (نقص الموضوعية) و(اللا يقين).

أوَّلًا: الأصول الفكرية والمنطقية المانحة لـ اللا يقين في العلم الحديث:

ظهر في التاريخ الإنساني للأفكار أنَّ نقطة الانطلاق نحو يقين مطلق وثابت محقَّق هي بالتعلُّق بفكر خالص متعالٍ. عبَّر (جون ديوي-John Dewey) في كتابه (بحث عن اليقين) عن هذا الأمر بوضوح قائلاً: "لقد أفضى عدم ثقة الإنسان بنفسه إلى الرغبة في الارتفاع عن نفسه والذهاب إلى ما وراءها، وظنَّ أنَّه في ميدان المعرفة الخالصة مستطيع أن يبلغ هذا التسامي على نفسه"[1]. وكان مصدر ذلك لدى الإنسان البدائي «أنَّ الأزمات التي لا يؤمن لها جانب من ولادة ومراهقة ومرض، وموت وحرب، وقحط ووباء، والشكّ في ثمرة الصيد، وتقلّب الجوّ وتغيُّر الفصول، كل أولئك شغل صفحة الخيال باللا يقين»[2]. ولكن إذا كان هذا منشأ عامًّا لحالة اللا يقين المعرفية لدى الإنسان حيثما كان، فإنَّ هذا لم يمنع حصول فروقات نوعية بين الشعوب البشرية في تكوّن عقائدهم نحو تحقيق اليقين بأنحاء مختلفة، جرَّاء تصوّرهم للسموّ المنشود بحسب

١ - جون ديوي: البحث عن اليقين، ص٣١.
٢ - جون ديوي: البحث عن اليقين، ص٣٤.

ضروب المعنى للحياة في البحوث الأسطورية القديمة على الخط الشرقي، وعلى الخط الغربي لدى هذه الشعوب.

فالأسطورة -حسب التفسير الوظيفي لها عند (جامباتيستا فيكو-Giambattista Vico)- هي "تاريخ بدائي يعتبره أصحابه حقيقة، فيفسِّر لنا رمزيًّا بداية التعامل مع الظواهر الطبيعية؛ أي أنَّ الأسطورة البدائية مصدر تاريخي عند التأويل، والشعر والأسطورة يرجعان إلى عامل حسِّي انفعالي، وهو رغبة الإنسان في تحسين الظواهر الطبيعية وتشخيصها، مسقطًا عليها إنسانيَّته"[1]. ويذهب (كلود ليفي شتراوس-Claude Lévi Strauss) إلى أنَّ الأسطورة "تحقِّق للإنسان القديم إطارًا يفهم فيه هذا العالم، ولكنَّها لا تعطيه القدرة المادية للتحكُّم فيه كما يفعل العلم"[2]؛ فالأسطورة هي صور كُلِّية وشمولية يصنعها الذهن البشري للكون والعلاقات فيه بمصدر من انفعالاته. ولهذا، كانت الأساطير هي تصوُّرات قديمة، وحكايات منسوجة لدى الجماعات الإنسانية يفسِّرون بها ظواهر الكون العُليا قبل ظهور التفكير العلمي المنظَّم، وظهور الأديان ذات الكتب السماوية. فكانت هي رؤى كُلِّية تَخَيُّلِيَّة تعكس مدى التوافق الوجودي بين عقل جَمعي معينَّ والبيئة القائم فيها. إذن، يمكن القول: لا سبيل إلى فهم العقل الجمعي والوجدان التاريخي لكيانٍ اجتماعي، واستيعاب كيفية احتفاظه بهويته عبر تعاقب الأزمنة، إلا بالرجوع إلى لحظته الأسطورية الأولى؛ حيث كانت الأفكار تنبثق من فطرةٍ رمزية تلقائية قبل أن تخضع لمنطق البرهنة والقصد العقلي المنهجي. وعلى هذا الأساس، أمكن التمييز بين الوعي الشرقي والوعي الغربي بوصفهما كتلتين حضاريتين متقابلتين؛ ففي منطقة جنوب حوض البحر الأبيض المتوسط وشرقه، مع حضارات بابل وآشور ومصر الفرعونية وغيرها، تبلور نمطٌ من الوعي يختلف في بنيته وتصوراته عن ذلك الذي نشأ في الغرب، الأمر الذي جعل مسار تشكّل الوعي في كلٍّ منهما يسلك اتجاهًا مغايرًا للآخر؛ حيث إن الأصل عندهم كان -ولا يزال- هو جعل الطبيعة في خدمة الروح، فميدان البحث هو العالم الروحاني وتجلِّياته بكل أبعاده الماورائية والغيبية، ولذلك حتى لو اضطروا إلى تجسيد الآلهة لم يجعلوها على صورة البشر تمامًا. ولو جعلوها، لجعلوا فوقها

١ - أنور أبو سويلم: دراسات في الشعر الجاهلي، ص٧٢.
٢ - أنور أبو سويلم: دراسات في الشعر الجاهلي، ص٧٣.

قوى روحانية علوية غير مجسَّـدة هي أعظمها. فكان الهمّ الغالب في الوعي الشرقي التجرّد من التعلّـق بالطبيعة المادية والارتقـاء إلى ما يتجاوزها من معانٍ وقيم. ولعـلّ هذا ما يفسّر اقتصار اهتمام الحضارات الشرقية القديمة بالبحث في مجالات الطبيعة، كالفلك والهندسـة والزراعة، على الحدود التي تلبّي حاجاتها العملية وتخدم شروط عيشها ضمن أقاليمها الخاصة، من دون أن يتّجه هذا الاهتمام إلى استكشـاف الكون بوصفه موضوعًا مستقلاً للمعرفة الشاملة. فقد ظلّ العلـم، في كثير من الأحيان، علمًا وظيفيًّا يُطلب بمقدار ما يحقّق المنفعة العملية، لا بما يفضي إليه من كشـفٍ نظريٍّ لقوانين الوجود؛ إذ لم تكن الطبيعة تمثّل المرجعية العليا الحاكمة في بناء الرؤيـة إلى العالم، بقدر ما كانت تُنظر إليها بوصفها مجالاً عارضًا يتعيّن التعامل معه في حدود الحاجة. ولكن وبرغم أن هذه الروح دفعت المسلمين في العهد العباسي وما بعده إلى الاهتمام بالعلم والبحث العلمي على أسس فلسفية غير وظيفية، فإنَّ ذلك كان من أجل التعرُّف أكثر إلى الله بمعرفة خلق الله. لكنّ هذا النزوع التجريدي الروحاني ظلّ حاضرًا في كثير من مراحل التطور الاجتماعي، واتخذ أشـكالاً متعدّدة من التأويلات الباطنية للنصوص الدينية. وقد انعكس ذلك في عدد من التجارب الدينية التي أولت أهمية كبيرة للأبعاد الروحية والرمزية، كما تجلّى بصورة واضحة في بعض التيارات الصوفية داخل العالم الإسلامي، حيث تبلورت طرقٌ صوفية متنوّعة، لكلٍّ منها مناهجها الخاصة في السلوك والرياضات والأحوال والمقامات الروحية. وكان للخيال الرمزي والتجريد الذهني دورٌ بارز في بناء هذه التصوّرات وصياغة تجاربها المعرفية والوجدانية.

كما امتدّ هذا الميل إلى مجالات أخرى، تمثّلت في انتشار بعض الممارسات المرتبطة بالسحر والعوالم الغيبية، والسعي إلى استحضار القوى الخفية أو توظيفها لتحقيق غاياتٍ مختلفة. وعلى المسـتوى الفكري، أسـهمت القراءات التأويلية المتباينة للنصوص الدينية في إنتاج تفسـيرات متعدّدة، أفضت في كثير من الأحيان إلى نشوء مدارس واتجاهات وفرق متنوّعة، حمل كلٌّ منها فهمه الخاص للنصوص والعقائد، وسعى إلى ترسيخ رؤيته ضمن المجال الديني والاجتماعي.

أمـا الوعي الغربي، فقد جعـل منذ بداياته الأسـطورية الأُولى أنَّ الـروح في خدمة الطبيعة، أي أنَّ الطبيعـة المادية حول الإنسـان هي الأصل في قياس الأحوال، والأشـياء، والمعتقدات. ولذلك، نجد أنَّ الآلهة الأسطورية الأوروبية، في ما كان قبل الديانة المسيحية، كانت على مثال

الإنسان وصورته بلا اختلاف، لكن لديها الخوارق والخلود، فكل تفاعلات البشر من خير، وشرّ، وانفعالات شـعورية، واستجابات نفسـية، وأحوال وجدانية، وأفكار وتصوّرات عقلية، تحملها الآلهة بالقدر نفسـه، وآلهة الأولمب (Olympian Gods) لدى الإغريق القدماء مثال بارز على هذا. ترتب على ذلك -بحسب الشاهد التاريخي- أنَّ البحث في الطبيعة كان هو الأساس، الأمر الذي جعلهم يحذفون عنصرًا من عناصر الروحانية الأسـطورية كلّما اكتشفوا عنصرًا من عناصر الوجود الطبيعي. ولذلك، كان أكبر اهتمامهم بالبحث العلمي الاسـتقرائي في الكون، واتَّجهوا بهذا البحث العلمي وجهات غير وظيفية؛ أي لم يتوقَّفوا عند حدود البحث في طبيعتهم المحيطة، وظواهر أقاليمهم التي يعيشـون فيها فقط، بل كان بحثهم شاملاً لظواهر العالم كلّه بلا استثناء، حتى ولو لم يكن لهم بها حاجة ضرورية أو متطلّب لاسـتغلال مباشر. وهذا ما أدَّى عندهم إلى ظهور مفهـوم (العلم من أجل العلم) و(الفـنّ من أجل الفنّ). فكان مناسـبًا أن يظهر تبعًا لهذه الطريقة في التفكير منهج البحث العلمي والتصنيفات العلمية المسـتقلّة، حتى أنه يمكن القول إنَّ الدين المسيحي الشرقي كان يمثِّل نوعًا ما جسمًا غريبًا غير منسجمًا مع تيَّار الوعي الأوروبي، ما دعا إلى فرضه قسريًا من جانب الأوصياء عليه في حقبة العصور الوسـطى، وحتى في الراهن المعاصر يُرى أنَّ الدين بمثابة كهانة روحانية منفصلة نوعًا ما عن الحياة الاعتيادية في أوروبا بكل تفاعلات الناس هناك. وتبعًا لذلك، انتهى هذا النمط من الوعي، على المسـتوى المعرفي، إلى إعلاء شأن ما يمكن تسميته بـ«العقل الحسابي»، مع الإبقاء على "العقل الانفعالي" بوصفه بُعدًا حاضرًا في التجربة الإنسانية، ولكن خارج نطاق المعرفة التداولية المعتبرة. ذلك أنّ تفعيل العقل الانفعالي في المجال المعرفي يفترض الإقرار بمرجعيةٍ كلية متعالية تمنح الخبرة الإنسانية معناها ووحدتها، بحيث يغدو الإيمان عنصرًا أساسًا في تأسيس اليقين المعرفي. لكنّ الوعي الغربي، في كثير من تجلِّياته التاريخية والحديثة، اتَّجه إلى بناء المعرفة على أسس عقلانية وتجريبية مستقلَّة عن هذا المكوّن الإيماني، الأمر الذي جعل معيار اليقين مرتبطًا بآليَّات البرهنة والتحقق أكثر من ارتباطه بالإحالة إلى مرجعية متعالية. ومن ثمّ برزت المعرفة بوصفها نشـاطًا عقلانيًا قائمًا بذاته، منفصلاً نسبيًّا عن التصوُّرات الكُلِّية التي تمنح الوجود غايته ومعناه.

ولفهـم الفـارق في الأنماط المعرفية، لا بـدَّ من الردّ إلى المصـدر الأداتي المولِّد لأي منها،

وهــو المتعلِّق بالتمييز بــين العقل الانفعالي والعقل الحســابي. ومنذ صدور كتــابيَ (إيمانويل كانط–Immanuel Kant)، «نقد العقل المحض» و«نقد العقل العملي»، أصبح بالإمكان النظر إلى العقــل بوصفه فاعليةً تعمل ضمن دائرتين متمايزتين؛ الأولى، هي دائرة "العقل الحســابي" (Reason)، وهــي الدائرة التي تقابل العقل المحــض أو المجرّد في التصوُّر الكانطي، وتختص بعمليات البرهنة والتحليل والاستدلال. أمَّا الثانية، فهي دائرة «العقل الانفعالي» (Mind) الذي يتضمَّــن بعــض الوظائف التي أســندها (كانط) إلى العقــل العملي، لكنَّه لا يقتــصر عليها، بل يتجاوزها ليشمل أبعادًا وجدانية ورمزية وإيمانية أوسع.

وبناءً على ذلك، يمكن القول إنّ دائرة العقل الحسابي تمثّل نطاقًا جزئيًّا أو دائرةً صغرى تندرج ضمن دائرة أكبر، هي دائرة العقل الانفعالي التي تحتويها وتتجاوزها في الوقت نفســه إلى آفاق أرحــب من الإدراك والمعنى. ولعلّ هذا التصوّر يتّضح بصورة أفضل من خلال التمييز الوظيفي بين الدائرتين، وبيان الخصائص المعرفية التي تميّز كلًّا منهما.

١. **العقل الحســابي:** هو نســق صُوْرِي رمزي تفترض فيه الموضوعية من حيث خاصية الإطلاق والتعميم فيه على النحو المنطقي الرياضي، وبالتالي فهو المعني بعمليات الاســتقراء (induction) والاســتنباط (deduction) المنتجــة للقوانــين الفيزيائيــة والرياضيــة، وقد بلغ هذا المســار ذروته، في تطوّره الطبيعــي والمنطقي، مع ظهور تقنيــات الــذكاء الاصطناعــي (Artificial Intelligence) ذات القدرات الحســابية المعقّدة والفائقة. ولعلّ هذا الامتداد للعقل الحســابي يفسّر النزعة التي ظهرت لدى عدد من فلاســفة العلم والمنطق في أوروبا المعــاصرة نحو بناء لغة اصطناعية مثالية ومكتملة منطقيًّا (Perfect Ideal Artificial Language)، تقوم على مقابلات دقيقة بين الألفاظ ومدلولاتها، بما يحدّ من الغموض والالتباس في التعبير والمعرفة. وقد تجلّى هذا التوجّه في مشــاريع الفلسفة التحليلية المبكرة، ولا سيّما لدى روّاد الذرية المنطقيــة أمثال (برتراند راســل–Bertrand Russell)، و(جورج إدوارد مور–G. E. Moore)، و(لودفيغ فتغنشتاين–Ludwig Wittgenstein)، ثمّ لدى فلاسفة الوضعية المنطقيــة في دائرة فيينا، مثل (رودولف كارنــاب–Rudolf Carnap)، و(ألفرد جولز

آيـر–A. J. Ayer)، و(موريتـس شـليك–Moritz Schlick)، وغيرهم الذين سـعوا لتأسـيس لغة منطقية صارمة تُعبّر عن الوقائع والمعـارف بأكبر قدر ممكن من الدقَّة واليقين. وبرغم سـيادة هذا العقل على مسـتوى البحث العلمي في العلوم الطبيعية والاجتماعية على السـواء، لكن السؤال قد طرح نفسـه أمام فلاسفة العلم عن كفاية الاقتصار على هذا العقل الحسابي، وعن أوجه النقص التي تحتِّم ضرورة انتمائه إلى الدائرة الأوسع للعقل الانفعالي.

٢. **العقل الانفعالي:** كان المنظار العلمي في القرون السابقة وحتى منتصف القرن التاسع عشر، قائمًا وفـق مقرَّرات الفيزياء الكلاسـيكية؛ أي فيزياء (إسـحاق نيوتن–Isaac Newton)، كان يتَّجـه نحو جعل الفكر والنظرية مرهونـة بالكلية للقوانين الطبيعية الصارمة والموضوعية التي من شأنها أن تطبع العملية الفكرية بطابع الحتمية الضيّقة والقاطعـة، حيث لا يكون هناك إلا فكر واحد يطابق حقيقة علمية واحدة، ولا تكون هناك حُرِّية أو إرادة مختارة في ذلك، وهو ما رسَّخ الوظيفة الحسابية المحضة للعقل. أمَّا بعد تحقّق التطوّر الفكري في قرننا والقرن الماضي، فإنَّنا نجد أنَّ مقرَّرات الثورات العلمية الراهنة التي تمثَّلت في علم الطبيعة في نظريتي نسبية (ألبرت أينشتاين–Albert Einstein) وميكانيكا الكم، قد أحدثتا انقلابًا في عالم فيزياء (نيوتن)، وتبعه بالضرورة انقلاب في الفكر العلمي النظري المحيط بهذه النظريات الفيزيائية، ومن ثَمَّ استبدلت حتمية (نيوتن) الصارمة بفكرة النموذج المعرفي أو "البارادايم" (Paradigm) لدى كلٍّ من (توماس كون–Thomas Kuhn)، و(نورود راسل هانسون–Norwood Russell Hanson)، و(سـتيفن تولمن–Stephen Toulmin)، الذين كانوا من التابعين لمبدأ (المعنى كاستخدام) Meaning as use ومقولة صورة العالم (World picture) على نسق (فيتجنشـتاين)، ما استدعى دعم ذلك التقسـيم الوظيفي للعقل، بإضافة دائرة العقل الانفعالي التي تدخل العمليات الشعورية والسلوكية التفاعلية إلى حيّز الإدراك الكلي للعلم وحقائقه، لتكون بهذا أشمل وأعم من الدائرة الحسابية المجرَّدة.

وهكـذا وجد فيلسـوف العلم المعاصر منـذ النصـف الأول للقرن العشرين نفسـه مضطرًا

للاعتراف بالعقل الانفعالي باعتباره مكوِّنًا ضروريًّا وأصيلاً في البناء المعرفي؛ حيث يحتوي في داخله مقرَّرات العقل الحسابي. ولكن هذا العقل الانفعالي يحتاج حتمًا إلى مرشد مطلق، وإلا فإنَّ السقوط في اللا يقين سيكون أكثر عمقًا وأشدّ دمارًا. وهذا ما كان؛ إذ قد أدّى ظهور ما يمكن تسميته بمساحة "اللا يقين أو الفاقد المعرفي" في الوعي الإنساني بالكون نتيجة نظريتي النسبية وميكانيكا الكم، إلى إعادة النظر في مفهوم الموضوعية العلمية؛ حيث لم تعد الموضوعية تُفهم بوصفها معطًى مطلقًا ومكتملاً، بل أصبحت موضع إشكال وأزمة إبستمولوجية، تمثّلت في تراجع النموذج الكلاسيكي للمعرفة لصالح تصوّرات تُقرّ بحدود الملاحظة ودور الفاعل العارف. ومن ثَمّ برزت حالة يمكن وصفها بـ "اللا موضوعية النسبية" التي عبرّت عن تحوّل عميق في بنية الفكر العلمي الحديث بعد هذه النظريات.

ثانيًا: تحقّق «أسطورة سيزيف» في العلم المعاصر، والاصطدام باللا يقين:

لقد وصف (عباس محمود العقَّاد) ظنون العلماء والمفكِّرين منذ النهضة التجريبية والموضوعية العلمية الكبرى في القرن التاسع عشر، ثمَّ وصولاً إلى مطالع القرن العشرين بقوله: «إنَّ غلبة الإنسان على الطبيعة سوف تؤتيه الغلبة على السقم والوباء... ولجأ الباحثون إلى نبوءاتهم يستخيرونها عن الغد المخبوء قبل نهاية القرن العشرين، ولكنَّها نبوءات تتسم بطابع القرن وصبغة العلم والصناعة؛ لأنَّها نبوءات المتحدِّث عن سيَّار في السماء أو في الأرض، يعرف مداره، ويعرف كم يدور. نبوءات أقرب إلى التقديرات الإحصائية، ليست من نبوءات الطوبى، ولا من نبوءات الأحلام، ولا نبوءات العصور الذهبية، ولكنَّها أشبه بأرصاد الفلك، لو لم يكن فيها شيء من الغيب المجهول قد يخطئ فيه الحساب»[1].

هكذا كان تشبث إنسان عصر النهضة والقرن التاسع عشر بمسلَّمة (العلم الثابت) التي، في تصوّره، تفتح أمامه آفاق التطوُّر الحضاري الحتمي. وقد سعى هذا الاتجاه لتأسيس اليقين المعرفي على أساسٍ تجريبي استقرائي، على نحو ما نجده في أطروحات الفيلسوف الإنجليزي

١ - عباس محمود العقَّاد: القرن العشرين -ما كان وما سيكون-، ص٩و١٠.

(فرانسيس بيكون–Francis Bacon)، الذي يُعدّ من أبرز المؤسِّسين للمنهج التجريبي الحديث. فقد ربط إمكان الوصول إلى المعرفة اليقينية بإخضاع الأحكام والتصوُّرات الذهنية لاختبار الواقع الخارجي الموضوعي، داعيًا إلى التحرّر من "أوهام الذهن" التي تعوق الإدراك السليم للوقائع. ومن هنا، غدا (بيكون) مرجعًا أساسًا في ترسيخ النزعة التجريبية، حتى أمكن النظر إلى كثير من التيَّارات التجريبية اللاحقة بوصفها امتداداتٍ وتطويراتٍ للمبادئ التي وضع أُسسها، وإنْ اختلفت في بعض تفاصيلها ومناهجها. وفي هذا قال (فرانسيس بيكون) في كتابه "الأورجانون الجديد": "ليس أمامنا إلا طريقة واحدة بسيطة لطرح قضيتنا، هي أن نضع الناس وجهًا لوجه أمام الجزئيات نفسها، وأمام تسلسلها ونظامها المطّرد، وعليهم بدورهم أن يتخلّوا برهة عن أفكارهم ويبدؤوا في التعارف مع الأشياء. يتَّفق منهجيًّا في بداية الطريق بعض الأشياء مع منهج أولئك الذين أنكروا إمكان الوصول إلى اليقين ... إنَّهم يمضون إذ ذاك لكي يدمِّروا سلطة الحسّ والفهم، بينما نمضي نحن لكي نبتكر لهما مساعدات، ونزوّدهما بدعائم تلك الأوهام والتصوّرات الزائفة التي استحوذت على الذهن البشري، ومازالت متجذِّرة فيه بعمق"[1]. لكن ما اعتبره (فرانسيس بيكون) أوهامًا معرفية، قد لا يكون، في جميع الأحوال، عناصر ينبغي التخلُّص منها؛ إذ إنّ قسمًا مُهمًّا منها يؤدِّي دورًا حاسمًا في بناء المعنى الإنساني، وتوجيه الفعل والسلوك. ومن ثَمّ فإنّ هذه «الأوهام» ليست دائمًا نقيضًا للمعرفة، بل قد تشكّل أحد الشروط الرمزية والثقافية التي تُمكّن الإنسان من التفاعل مع العالم، وفهم موقعه فيه. ففي هذا السياق أمكن إعطاء تأويل وصفي معاصر لائق لـ «أسطورة سيزيف» التي تحكي عن البطل الأسطوري «سيزيف» الذي عصى، فحُكم عليه أن يحمل أو يدفع أبدًا صخرة بحجم هائل ويصعد بها إلى قمة الجبل العالي، حتى إذا بلغها سقطت الصخرة إلى السفح، ليعود «سيزيف» يحملها ويصعد من جديد، وهكذا يتكرَّر الأمر إلى ما لا نهاية. وتأويل هذه الحكاية على حالة العلماء في عصرنا الراهن، وعقب التحوُّلات في «البارادايم» المعرفي لديهم بفعل النسبية وميكانيكا الكم والثورة البيولوجية الجينية، أنَّهم يحملون صخرة العلم ويصعدون الجبل العالي، فإذا وصلوا إلى قِمَّته،

١ - فرانسيس بيكون: الأورجانون الجديد – إشارات صادقة في تفسير الطبيعة-، ص٢٠.

وحسبوا أنَّهم قد بلغوا المنتهى في المعرفة اليقينية بالوجود الكوني، برزت أمامهم قمَّة أخرى أعلى من تلك بكثير، وظهر لهم أنَّهم في سفحها، فيحملون الصخرة ويصعدون من جديد، فإذا وصلوا وجدوا خلفها قمَّة أعلى، وهكذا يتَّسع الفاقد المعرفي واللا يقين في مقابل نسبية اليقين والثبات. ويصبح العلماء كأنَّهم يقولون عن حالهم هذا: «إنَّ جهل الإنسان هو الذي يتَّسع وليس علمه». فصدق عليهم قول الله العظيم في القرآن الكريم: ﴿**... وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلا**﴾ [الإسراء: ٨٥]. ولذلك، عندما يواجه الانسان الكون بعقل مكشوف أعزل من المصادر الكُلِّية العُليا من لدن الله تعالى -الأمر الذي تكشف عنه كثير من السرديات والآداب العالمية الصادرة عن الخيال الإنساني الإبداعي- فإنَّ حاله يكون قياسًا على وصف (كارل بوبر-Karl Popper) لما يحُدث من طفرات داخل البنية الجينية الوراثية لدى الكائن؛ إذ قال: "إنَّ الطفرات على المستوى الجيني ليست عشوائية فقط، بل عمياء تمامًا أيضًا، إنَّها عمياء بمغذِّيين: فأوَّلًا، ليس هناك أي تعقّب لهدف محدَّد. وثانيًا، بقاء طفرة لا يمكنه أن يحكم الطفرات الأبعد، ولا ترددُّات واحتمالات حدوثها"[1]. وكذلك «على المستوى العلمي، نجد أنَّ اتخاذ حدس افتراضي أو نظرية جديدة قد يحلّ مشكلة أو مشكلتين، لكنَّه دائمًا يفسح المجال لعدد من المشكلات الجديدة، ولنظرية ثورية جديدة تمارس فعلها تمامًا كما لو كانت عضوًا جديدًا فعَّالًا من أعضاء الإحساس، وإذا كان التقدُّم لافتًا فسوف تختلف المشكلات الجديدة عن المشكلات القديمة، وسوف تكون المشكلات الجديدة على درجة من العمق تختلف اختلافًا جذريًّا، وعلى سبيل المثال حدث هذا مع نظرية النسبية، وحدث مع (فيزياء ميكانيكا الكم)، ويتحقَّق الآن بشكل مذهل مع البيولوجيا الجزيئية. في كل حالة من هذه الحالات تفتح النظرية الجديدة آفاقًا جديدة مترامية من المشكلات غير المتوقَّعة»[2]. وعلى هذا الأساس، فإنّ دلالة الخيال والمتخيَّل لا تقتصر على ما يتيحه الذهن من إمكانات غير محدودة لإعادة تركيب عناصر الخبرة وتأليفها في صورٍ ومركّبات جديدة، بل تمتدّ أيضًا إلى المجال الواسع من الاحتمالات والمتغيّرات الكامنة وراء كلّ حقيقة أو ثابت علمي. وهذا ما يذكّر، إلى حدٍّ ما، باستدلالات (كارل بوبر) التي أبرزت

١ - كارل بوبر: أسطورة الإطار: -في دفاع عن العلم والعقلانية-، ص٣٨.
٢ - كارل بوبر: أسطورة الإطار، ص٣٧.

انفتاح المعرفة العلمية على إمكانات المراجعة، والتجاوز، وعدم انغلاقها على يقين نهائي. ومن ثَـمّ فإنّ كلاً من الخيال وهذه الإمكانات المفتوحة يغذّيان التصوّر السردي الذي يبنيه الإنسـان عن العالم وعن موقعه فيه.

لكنّ الفارق يكمن في أنّ بعض هـذه التصوّرات يغادر حيّز التخيّل إلى حيّز التحقّق الفعلي، فيتجسّد في صورة اكتشـافٍ علمي أو اختراعٍ تقني أو واقعٍ تاريخي ملموس، بينما يبقى بعضها الآخر في مستوى الفرضيات أو السرديات المتخيَّلة التي لا تجد سبيلاً إلى التحقّق العيني. وبعبارة أخرى، فإنّ المتخيَّل قد يكون نواةً لإمكانٍ واقعيٍّ قابل للتحقّق، كما قد يظلّ مجرّد إمكانٍ ذهنيّ أو أدبيّ لا يتجاوز حدود التخيّل.

إنَّ تطـوُّر الرؤى الكونية العلميـة أو النموذج المعرفي العلمي (البارادايـم) بظهور نظريَّتي النسـبية وميكانيـكا الكم التي أتتا بمعطيـات جديدة في فهم العالم، فمثَّل ثورة على الأنسـاق المعرفية التقليدية والتجريبية، فإذا كانت المرحلة السـابقة تقوم على مسلَّمات القانون السببي الصارم، وإمكان تفسـير العالم، والقدرة على التنبُّؤ العلمي اليقيني بتحوُّلات الظواهر الكونية، وحيـاد الملاحظة العلمية، وموضوعية العلم الصارمة؛ فـإنَّ المرحلة الراهنة صارت تقوم على ما اسـتبدلته من المفاهيم التقليدية بمفاهيم سقوط السـببية المطلقة، وحُرِّية إرادة الإلكترون، ودور المراقـب أو الملاحظ في التأثير على نظم اتزان الظواهر البحثية[1]، كما صدر عن العالم الفيزيـائي المعاصر (فيرنر هايزنبيرغ–Werner Heisenberg) مـا عُرف بمبدأ الارتياب أو اللا يقين (uncertainty principle) الذي أفاد باستحالة الحكم القاطع في التنبُّؤ بحالة الجسيمات الأوَّليـة للظواهر الكونيـة كافّة، ومعرفة ماهياتها التكوينية، مـا أدَّى إلى ظهور تطوّر آخر جديد في النظـام المنطقي، ليكون أدقّ في الوصـف والتعبير عن متغيّرات الرؤية العلمية في صورتها الجديـدة، وعُرف هذا النظام بمنطـق القِيم المتعدّدة بوصفه بديلاً حتميًّـا لمنطق القيم الثنائية التقليدي؛ حيث نجد مناطقة معاصرين، أمثال (يان لوكاسيفيتش–Jan Łukasiewicz)، و(ألفريد تارسكي–Alfred Tarski)، وغيرهم قد اتَّجهوا إلى تأسيس هذا المنطق انطلاقًا من وجهة النظر

1 - Dictionary of philosophy, p.348.

التي تنمّ عن عدم الاقتناع بأنَّ الحكم في أي حجَّة منطقية يكون ببساطة وعلى أحسن تقدير: إمَّا بالصدق وإمَّا بالكذب، وإنمَّا يقوم الحساب المنطقي على الأخذ والردّ عن مدى المعرفة الكاملة على أي تقرير علمي بقيم صدق معروفة وحاسمة؛ فافترضوا وجود قيمة ثالثة وأكثر، وربما قيم غير متناهية تتوسَّط بين طرفي الحكم النهائيين بالصدق أو الكذب. ولمزيد من الإيضاح، فإنَّ العبارات أو القضايا لا بد أن توصف بقيمة وسطية عندما لا نستطيع أن نقبلها أو نرفضها في الوقت الحاضر؛ أي أنَّ القضية يمكن أن تقع في حالة ظرفية معيَّنة من أحوال حدوثها، ولا يكون في مقدورنا وقتها القطع بالصدق أو الكذب في الحكم عليها، وليس أنَّ القيمة الوسطية تعني التحقُّق أو التكذيب. فكما يبدو ظاهريًّا أنَّ كلاًّ من التحقُّق والتكذيب هما محمولات معرفية؛ أي أنَّهما متعلّقان ببيّنة أو شاهدة في وقت معيّن. إذن، فمسألة التوسّط يمكن بناؤها على المستوى التركيبي (Syntax) أيضًا[1]. ويمكن أن نرى، من جهة أخرى، أنَّ منطق القيم المتعدّدة يحاول أن يستمدّ الضرورة والشرعية من خلال تطوُّر البحث العلمي في الفيزياء الحديثة. وذلك لما يبدو من أنَّ هذه النتائج تتوافق مع الخروج عن نطاق ما يُسمَّى بأنماط المنطق المعياري (Standard logic)، وتقرير الحاجة إلى أنواع بديلة من أنواع المنطق يطلق عليها المنطق اللا معياري. ففي حين يوحي المنطق المعياري بتقرير الثابت المعرفي لحاصل الخبرة البشرية في استخدام اللغة من خلال الحكم القاطع بالصدق أو بالكذب؛ أي الأحكام الإيجابية الناتجة عن المسلَّمة التي تقرِّر بنحو مطلق أنَّ الخبرة المعرفية تتحدَّد في ما أمكن معرفته بالفعل، وبالتالي يحقِّق هذا المنطق، بناءً على هذا، معيارًا لقياس الحكم المقرَّر لحصول العلم أو المعرفة؛ فإنَّ حدوث ظاهرة الشذوذ السببي التي كشفت عنها بحوث الفيزياء الحديثة نتيجة اصطدامها بالقياس الاستقرائي التقليدي، قد أدَّى إلى فتح المجال لقِيم أخرى لا تقرّر العلم القاطع المتمثّل في الحكم المتوقّف عند حدّي الصدق والكذب. وفي إطار صياغات الحساب المنطقي، مثَّلت اقتراحًا بديلاً على صعيد تفسير نتائج ميكانيكا الكم، ليستوعب الصعوبات التي أنشأتها النتائج التجريبية الوصفية المعتمدة على المنطق المعياري[2]. فقد

1 - Hilary Putnam: Three valued logic, Philosophical Studies, pp.52-57.

2 - Robert Ackerman: An introduction to many-valued logics, pp.3-1.

أوضح (رايشنباخ -Reichenbach) في بحثه في فيزياء الكونيات الصغرى (microcosm)، أنَّنا مع هذه الكونيات الصغرى -تمامًا كما في الكونيات الكبرى (macrocosm)- نستطيع أن نتصوَّر عوالم وأحوالاً يكون من المستحيل فيها فيزيائيًا التحقّق أو التكذيب لقضايا تجريبية معينة. فعلى سبيل المثال، إنَّنا يمكننا التحقّق من عدَّاد السرعة في سيارة عند بلوغها درجة قصوى في السرعة، وأنَّه من المستحيل التحقّق أو التكذيب لوصفنا حالة هذه السيارة، وما تشتمل عليه في تلك اللحظة من خلال الملاحظة التجريبية المجردة؛ أي أنَّ العبارة أو القضية الوصفية في هذه الحالة لا مفرّ من اعتبارها ذات قيمة توسُّطية أو محايدة بين الصدق القاطع والكذب القاطع، في ما أسماه المناطقة (منطق القيم-الثلاثية)، وعُرف لاحقًا بـ (منطق القيم-المتعدّدة)؛ وذلك لأنَّه في حيّز الخبرة المتعلّقة بالكونيات الكبرى، فإنَّ أي قضية نعتبرها مكتملة المعنى تجريبيًا، تبدو على الأقل، محتملة الصدق أو الكذب. وقديمًا قال (باسكال -Pascal): بحيرة الإدراك الإنساني بين لا نهايتين عظيمتين: الكون المتّسع الأكبر، والكون المتناهي الصغر. وفضلاً عن ذلك، فإنَّ (رايشنباخ) يرى أنَّ تطبيق (منطق القيم-الثلاثية) هذا، بافتراض القيمة الوسطية بين قيمتي الصدق والكذب، يسمح للشخص بأن يحتفظ بكل قوانين ميكانيكا الكم، ومبدأ عدم انتقال الإشارة السببية في العجلة اللا متناهية[1]. وخلاصة القول، إنَّ التصوُّرات، وفق منظار الفيزياء الحديثة، تتغيَّر على صعيد الحكم الكلي المبني على رؤية شمولية حديثة للعلم، والتي تتكامل فيها مقرّرات ميكانيكا الكم مع كثير من قواعد الفيزياء الكلاسيكية. ومن هنا، قد يثبت (منطق القيم-المتعدّدة) حيازته التبرير النهائي نفسه في حقبة ما من حقب العلم التي أقام فيها منطق القيم الثنائية المعياري تبريره لصدق الحجج، من خلال الأدبيات العلمية الكلاسيكية. ولكن التسليم بهذه الإمكانية يكون بإقامة منطق القيم المتعدِّدة بوصفه بديلاً لمنطق القيم الثنائية.

وعلى هذا، يمكن القول إنَّ منطق القيم المتعدِّدة يعبرِّ عن الفاقد المعرفي لدى الإنسان، وليس التمام المعرفي، أو بقول آخر هو ما يفسح المجال لمساحة الفاقد في الوعي البشري، وإثبات أنَّ عنصري الاحتمالية والنسبية في الأحكام ضرورةٌ منطقيةٌ، مؤدّاها عدم القدرة على

1 - Hans Reichenbach: Philosophic foundation of Quantum mechanics, pp.29-34.

التنبُّؤ العلمي القاطع بتحوّل الظواهر في اللحظة المستقبلية وفق القواعد والمعايير العلمية في اللحظة الراهنة من جهة، وعدم قدرة العقل البشري على الإيفاء بجميع العلاقات السببية المعقَّدة التي تربط الظاهرة موضوع الحكم بظواهر الكون الأخرى من جهة أخرى؛ على شدَّة اختلافها، وتنوُّعها، وكثرتها في لحظة الحكم. إذن، فنسق (منطق القيم-المتعدّدة) ناتج عن اعتراف البشر بقصورهم الذهني المجرَّد عن الإدراك الكُلّي لحقائق الكون، ناهيك عن وضع التعبير المنطقي المحكم عليها. يقول (جاكوب برونوفسكي-Jacob Bronowski) في كتابه "ارتقاء الإنسان"، معبرًّا عن القِيم الشكية أو الارتيابية بين طرفي الحكم المنطقي على أي ظاهرة كونية بالصدق والكذب: "فعندما ينظر مراقب ما إلى أحد النجوم، يعرف أنَّ هنالك أسبابًا عدّة للخطأ، ولذلك فإنَّه يأخذ عدة قراءات، ويأمل طبعًا أن يكون أفضل تقدير لموضع ذلك النجم هو متوسّط تلك القراءات؛ أي المركز الذي تتوزَّع حوله تلك القراءات ... لكن (غاوس) تساءل عما يدل عليه توزيع الأخطاء. وكانت النتيجة أن وضع المنحنى الشهير الذي عُرف بعد ذلك بمنحنى التوزّع الغاوسي، الذي يظهر شكله ومدى انتشاره توزع الأخطاء. ومن هذا المنحنى انبثقت فكرة بعيدة الأثر؛ إذ إنّ توزّع الأخطاء يعيِّن منطقة الشك وعدم اليقين، فنحن لسنا متأكِّدين من أنَّ الموقع الحقيقي يقع في المركز. وكل ما يمكن قوله هو أنَّه يقع في منطقة الشكّ التي يمكن حسابها من التنوّع الملاحظ للمشاهدات الفردية"[1].

فالمشكلة، إذن، ليست في المخيّلة بذاتها، وإنَّما المشكلة في أن المجتمع الإنساني يحتاج طريقًا يسير عليه بثبات، مهما تغيّرت الصور المتخيّلة من حوله، حتى لا يضيع. والمقصود هو حاجة الإنسان لثوابت قيمية برغم كل المتغيِّرات، وهذه الثوابت هي ما يضمن لديه الحقّ الواحد، والعدل الواحد، والاستفادة الإيجابية من كلّ متغيِّر علمي، والاستخدام السليم لكلّ ثابت علمي. فالأمر تمامًا كالدستور بالنسبة إلى الدولة، فالدولة بلا دستور حتمًا زائلة وبسرعة. ولكن هذه الثوابت للقيمة الإرشادية للإنسان في الكون حتمًا لا بدّ من اشتمالها على الوصف الكُلّي للكون، ما علمنا منه وما لم نعلم. لكنّ هذه الثوابت، الموجِّهة للإنسان في الكون، لا يمكن أن تؤدّي

١ - ج. برونوفسكي: ارتقاء الإنسان، ص٢٧٨و٢٧٩.

وظيفتها الإرشادية ما لم تستند إلى تصوّرٍ كليٍّ للوجود يتجاوز حدود ما هو معلوم إلى ما لم يُعلم بعد. ومن هنا تبرز الحاجة إلى مرجعية قادرة على الإحاطة بالكلّ الوجودي الذي تعجز المعرفة الإنسانية الجزئية عن استيعابه بصورة تامّة. وفي هذا السياق، يمكن استحضار حجّة الساعة التي قدّمها (وليم بيلي–William Paley) في كتابه اللاهوت الطبيعي (Natural Theology)؛ حيث ميّز بين وجود حجرٍ على قارعة الطريق، لا يثير التساؤل بوصفه جزءًا من السياق الطبيعي المألوف، وبين العثور على ساعةٍ بما تنطوي عليه من نظامٍ وتركيبٍ دقيقين؛ إذ يستدعي وجودها افتراض صانعٍ قصد تصميمها وتنظيم أجزائها. ومن هذا التشبيه استنتج (بيلي) أنّ انتظام الكون وتعقيده يشيران إلى وجود مبدأٍ عاقلٍ أو صانعٍ يقف وراءه.

وعلى هذا الأساس، يغدو السؤال عن مصدر القيم والمعايير سؤالاً متّصلاً بالسؤال عن أصل الوجود ذاته؛ إذ هل تستند القِيم إلى مرجعيةٍ كُلّية متجاوزة، تمنحها وحدتها ومعناها، أم تُترك نهائيًّا لاجتهادات الأفراد وأهوائهم المتباينة، بحيث يصبح لكلّ إنسانٍ الحق في بناء منظومته الاعتقادية والخُلُقية الخاصّة، وتعميمها على مجمل سلوكه في الحياة؟

ولذلك، جعل الله -تعالى- من القرآن الآيات المُحكمات على ظاهر نصوصها بما لا يمثّل شبهة، ولا يحتاج لتأويل، وهو أغلب آيات القرآن، ومنها قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾ [آل عمران: ٧]، وفي هذا السياق، يمكن فهم الآية بوصفها تأسيسًا لتمييزٍ إبستمولوجي بين ما هو مُحكم يُعدّ أصلاً مرجعيًا ثابتًا، وما هو متشابه يظل مجالاً للتأويل والاجتهاد. فالنص المحكم، في هذا التصوّر، يرسّخ ثوابت معرفية وقيمية لا يتدخل الخيال الإنساني في تأسيسها من حيث المبدأ، بل ينحصر دوره في الامتثال لها ضمن إطار التسليم المرجعي، لا بوصفه فاعلاً تأويليًا حُرًّا في أصلها.

ومن هذا المنظار، يمكن القول إنَّ الخيال السردي يظلّ فاعلاً في المجال التأويلي ضمن حدود هذه الثوابت النصية، من دون أن يمسّ أصلها التأسيسي أو يعيد إنتاجها من داخلها. كما يمكن، في هذا الإطار المنهجي، النظر إلى النصوص المُحكَمة بوصفها إطارًا مرجعيًا يحدّد شروط

إمكان توظيف النظريات العلمية الحديثة، ومنها نظريّة التطوّر عند (تشـارلز داروين-Charles Darwin) مثلاً، حيث تُفهم هذه النظريات في نطاقها الوصفي التجريبي المتصل بعالم الظواهر الطبيعيـة، لا بوصفها بديـلاً عن المرجعيات المعيارية أو الكلية التـي تتجاوز مجال الملاحظة العلمية المباشر. أما أن نجعل من مثل هذه النظرية شرطًا لتفسير الأصول البعيدة وأحوال النشأة الأولى وتفرّعاتها، فهذا ما لا يمكن التثبُّت منه نظريًّا أو عمليًّا بحال، كون ذاك أمر لا يزال في حيّز الافتراضات التي لا تتحقّق برغم كل التقدّم العلمي الراهن، فإنّ الله -تعالى- قد حسم فيه القول ﴿مَّا أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ [الكهف: ٥١]. فالإشـهاد هنا لا يعني الرؤية البصرية فقط؛ حيث لا دليل في النص على القصر عليها، لذلك يمكن أخذ الإشـهاد على معناه المطلـق، بما يفيد كلّ ما يدل على التثبّت اليقيني. والمطالبة بتوقّف العملية التخيلية الافتراضية في هذا الأمر؛ بسـبب أنَّ التخييل لا يكون إلا على مفردات وردت إلى حيّز الخبرة عبر المنافذ الإدراكية الحسّـية أوَّلًا، ثم يجري تركيبها في أشكال وهيئـات متخيّلة، ولكـن عملية الخلق الأوَّل لم ترد إلى المنافذ الإدراكية الحسّـية أصلاً لتكون عنصرًا من عناصر الخبرة لدى الإنسان.

ثالثًا: اللا يقين، وعـودة التصورات الميثولوجية الهومرية من جديد لدى إنسان القرن ٢١:

«الإنسـان المجـرَّد»، هو ما أمكـن الاصطلاح عليه مـن لقب لذاك الباحـث المعرفي الذي ينخرط في تأمل الكون بوصفه مجالاً مفتوحًا للفهم، من دون الارتكاز إلى مرجعيةٍ كليّة أو إطارٍ مصدريٍّ متعالٍ يوجّه عملية الإدراك. ولا يقتصر هذا النمط على دراسة الطبيعة المادية أو الظواهر الاجتماعية فحسـب، بل يمتدّ ليشـمل القضايا الميتافيزيقية، مثل المـوت بوصفه قدرًا وجوديًا حتميًـا يواجه كل كائن حي، ويظلّ في جوهره عصيًّا على الإحاطة النهائية أو التفسـير الكامل. وقـد ارتبط هذا التصوّر، في بعـض القراءات الفكرية، بالاتجاهات العلمية في السـياق الغربي أكثر من غيره، مقارنةً بسـياقات أخرى، وذلك تبعًا لاختلاف أنماط الوعي التاريخية وتشـكّلها الثقافي والمعرفي، لا بوصفه حكمًا قطعيًا أو تعميمًا شاملاً، بل إطارًا تفسيريًّا يسعى لفهم تباينات

طرائق إنتاج المعرفة بين السياقات الحضارية المختلفة. وما وراء ذلك، ما أورده (ابن خلدون) في كتابه «مسائل في الإبداع والتصور» من تعبير عن مفارقة الإنسان الذي يحاول أن يرسم رؤية كلية شاملة للوجود، ولكنه مواجه باللا يقين، أنّ «الظواهر المشتركة لحركة الكون والحياة دعت الإنسان للتفكير في وضع تفسير شامل أو نظرية عامة للكون، فمن خصائص الوعي الإنساني سعيه للحصول على صورة ذهنية منسجمة عن العالم. لم يكد الفيلسوف الإغريقي الأيوني يتوصّل لبعض قواعد الهندسة ويلاحظ دورة الحياة، حتى شرع في بناء نظرية عامَّة للكون ...»[1]. ولكن الرؤى الكونية الشاملة التي حاول الإنسان تكوينها على مدى التاريخ «كانت تفسّر بعض جوانب الحقيقة بينما تهمل جوانب أخرى، أو تبالغ في أهمية هذا الجانب أو ذاك. والذين يتخصّصون في دراسة فرع من فروع المعرفة يعجزون غالبًا عن الرؤية الشاملة والنظرة الكلية للكون، بينما فهم طبيعة أي نظام لا يكون بفهم مستوياته الدنيا بل بفهم مستوياته العليا»[2].

ولذلك، فالآن يعود العالم الغربي إلى الأسطورة الهومرية -نسبة إلى (هوميروس-Homer)- من جديد (من حيث لم يفارقها الشرق أصلاً)؛ حيث قال (توماس كون-Thomas Kuhn) -أبرز فلاسفة العلم المعاصرين- في مقدّمة كتابه "بنية الثورات العلمية": "ربما أنَّ العلم لم يتطوّر عن طريق تراكم الاكتشافات والاختراعات الفردية. وفي الوقت ذاته يواجه هؤلاء المؤرِّخون أنفسهم صعابًا ومشكلات متزايدة في سبيل التمييز بين المركّبات العامة للمكوِّن العلمي في المشاهدات ومعتقدات الماضي، وبين ما وصفه أسلافهم من قبل، وبصورة قاطعة، بأنه (خطأ) (خرافة). وكلّما ازدادوا حرصًا وتدقيقًا في دراستهم ... ازدادوا شعورًا بأنَّ تلك الآراء التي كانت سائدة يومًا ما عن الطبيعة لم تكن في جملتها أقل علمية، ولا أكثر طواعية للطبيعة الإنسانية من الآراء السائدة اليوم. وإذا كان لا بدّ وأن نصف تلك المعتقدات التي قدم بها العهد بأنّها أساطير، فإنّ المناهج التي أفضت إلى كل هذه الأساطير والأسباب التي دعت إلى الإيمان بصدقها هي المناهج والأسباب نفسها التي تقودنا الآن إلى المعرفة العلمية"[3]. ولعل (كون) قد تأثَّر في هذا بموقف

١ - جمال عبد الملك (ابن خلدون): مسائل في الإبداع والتصوُّر، ص١٥٣.
٢ - جمال عبد الملك (ابن خلدون): مسائل في الإبداع والتصوُّر، ص١٥٣.
٣ - توماس كون: بنية الثورات العلمية، ص٣١.

أحد أهم الفلاسفة المعاصرين (لدفيش فيتجنشتاين) المناهض لتيار «الساينتيزم» (scientism) الذي ساد حتى النصف الأول للقرن العشرين؛ حيث يرى أنَّ أي سؤال مفهوم عقليًا لديه اتجاهان فقـط، إما له حـلّ علمي، وإمّا ليس لـه حل أصلاً. الأمر الـذي عمل على ترسـيخ القناعة بأنَّ الفلسفة، والأدب، والتاريخ، والموسيقى، والفنون، لا يمكن دراستها إلا على النحو الذي يقوم به الباحثون في العلوم، بالاقتفاء الصارم للخطوات التي ترسمها لهم مناهج البحث العلمي. فكان ردّ (فيتجنشتاين) على ذلك أنَّه يوجد عدد من الأسئلة التي لا نجد لها إجابات علمية، ليس لأنَّها عـلى درجة عالية من العمق أو أنَّها من قَبيل الأسرار الممتنعة على الأفهام، ولكن ببسـاطة لأنَّها ليست أسـئلة علمية[1]. ومن ثمّ، فإنّ المقصود ليس استعادة الحكاية الأسطورية الملحمية كما صاغهـا (هوميروس) في وصفه لحرب الإغريق والطرواديين، ومـا ارتبط بها من أحداث تتَّصل بخطـف (هيلانة)، وصراع البطولة بين (أخيل) و(أجاممنون)، بل إنّ هذا التعبير يُحيل إلى دلالة رمزية أعمق. فهو يشـير إلى حالة الإنسـان المعاصر الذي وجد نفسه إزاء تزايد مظاهر اللا يقين المعرفي والعلمي، ما دفعه إلى إعادة بناء صورته عن العالم عبر تصوّرات استنباطية وتخيّلية.

وقد أفضى ذلك إلى تشكيل نمط من الوعي أقرب إلى ما يمكن تسميته بـ«الواقع الافتراضي» أو «الواقع المتخيَّل»، بما يحمله من سمات قريبة من البنية الأسطورية من حيث الوظيفة الرمزية. ومن هنا، يغدو هذا النمط وسـيلةً لإضفاء قدر من الاطمئنان الوجودي على الإنسان المعاصر، عبر إعادة تنظيـم علاقته بالعالم، وتثبيت موقعه فيه داخل فضاءٍ معـرفي أقل يقينًا وأكثر انفتاحًا عـلى الاحتمال. هذه الحالة ظهرت في العهود الأولى للإنسـان بالطبيعة ومحاولة فهمها علميًا في ضوء قوى عليا تتحكم بالكون. فكانت الأسـطورة بهذا، ضرورة ظرفية تاريخية آنذاك لسـد الفاقد المعرفي الكبير في تفسير الظواهر الكونية؛ لقلَّة إمكانات الإنسان المعرفية وبدائية أدواته الاستقصائية.

وفي واقعنـا المعاصر، وبعد مسـار طويـل من تطوّر الإنسـانية عبر مراحل متعـدّدة، يمكن تشبيهها —على نحوٍ اسـتعاري— بمراحل نمو الفرد من الطفولة إلى المراهقة ثمّ الرشد، يواجه

1 - Ray Monk: Wittgenstein and the two cultures, p.66.

الوعي الإنسـاني وضعًا معرفيًّا أكثر تعقيدًا مع التقدّم العلمي. وقد يُستعار في هذا السياق تصوّر «العـودة إلى البدايات» للدلالة عـلى أنّ المعرفة المعاصرة، رغم تراكمهـا الهائل، تعود لتواجه حدودها وإمكاناتها في آنٍ واحد، بما يشـبه حالة الانكشاف الأولى للمعرفة الإنسانية. ومن هذا المنظار المجازي، يمكن تشبيه البنية العلمية المعاصرة بجبل الجليد؛ حيث لا يظهر فوق سطح المـاء إلا جزء محدود، يمثّل القوانين العلمية المسـتقرّة التي تُوظّف في بنـاء التطبيقات التقنية والاختراعات، بينما يغوص الجزء الأكبر تحت السطح، متمثّلاً في النظريات العلمية، وما يحيط بها من افتراضات وتحوّلات وإشكالات. ويتميّز هذا المستوى النظري بدرجة أعلى من السيولة والتغـيّر؛ نظرًا لتداخله مع الفرضيات الذهنية، والتأويلات، ودور الذات العارفة في بناء النماذج العلمية وتطويرها. وكما قال (جاكوب برونوفسكي-Jacob Bronowski): "لا يمكن فصل العالم بصـورة كاملة عـن إدراكنا له، فهو يتبدّل تحـت أنظارنا، ويتفاعل معنا، والمعرفـة التي يبوح لنا بها يجب أن نفسّرها"[1]. وهو ما دعا (سـتيفن هوكينغ-Stephen Hawking) في كتابه الجدلي المشترك مع (روجر بنروز-Roger Penrose) "طبيعة الزمان والمكان" أن يعلن تلك المفارقة في عدم قدرة الإنسـان على التنبّؤ العلمي برغم المظهر العام للانسـجام الكوني، فيقول: "إنّ التنبّؤ بوجود المتفرّدات (أي الجسيمات) يعني أن النسبية العامّة الكلاسيكية ليست نظرية كاملة. ولأنّ المتفرّدات لا بدّ أن تُستخرج من منطوية الزمكان، لا يمكننا تعريف معادلات المجال هناك، ولا التنبّؤ بما ستؤول إليه المتفرّدة ... يبدو أنّ المتفرّدات المتوقّعة في المستقبل تتّسم بخاصّية أُطلق عليها اسم (الرقابة الكونية)، وهي تحدث على نحو ملائم في أماكن مثل الثقوب السوداء، متوارية عـن أعين المراقبين الخارجيين، ومن ثَمّ فإنَّ أي فشـل في القدرة على التنبّؤ، وهو ما قد يحدث عنـد هذه المتفردات، لن يؤثّر في العالم الخارجي ... ومع ذلك،... لا توجد إمكانية للتنبّؤ في نظرية الكم"[2]. فالمشـكلة المعرفية، إذن، قائمة بالأساس في الوعي الإنساني. ويمكن القول، إنَّ هذا النقص الحادّ في المعرفة اليقينية بجوهر الكون سببه ضعف أدوات تحصيل المعلومات والرصد، ومحدودية وسـائل البحث العلمي، بنحـو ما كان في الماضي، بل هي اليوم في أقوى

١ - ج. برونوفسكي: ارتقاء الإنسان، ص٢٨٢.
٢ - ستيفن هوكينج وروجر بنروز: طبيعة الزمان والمكان، ص٣٠-٣١.

مراتبها؛ ولكن سبب ذلك أنّ الحقيقة الكونية هي التي اتّسعت أمام العلماء بدرجة لم تخطر على بالهم في ما سبق قَبيل القرن العشرين. هذا الاتساع، هو ما أفقد الإنسان المعاصر القدرة على الشعور بالطمأنينة التي تصوّر (أوجست كونت) أنّه قد ضمنها له في طور المرحلة الوضعية الحتمية والنهائية، وتتضامن في هذا مع التصوّر الماركسي للحتمية التاريخية الطموحة إلى بلوغ حالة الفردوس الأرضي، بفعل تحقيق اليقين التجريبي الكامل. لقد انهارت هذه الطمأنينة بعد أن نسفت النظريات الكونية المعاصرة صرح الحلم بالسيطرة على الكون بحسب الوعد التوراتي بنص (سفر التكوين): «وليتسلّط على سمك البحر وطير السماء والبهائم وجميع الأرض وكلّ الدبابات الدابة على الأرض»[1]. ولكن بدلاً من ذلك يجد الإنسان نفسه عائدًا إلى ذي بدء، محاولاً سدّ الفاقد المعرفي بالكون لديه عبر خلق الواقع الافتراضي التصوري المتعدّد، بناءً على النموذج المعرفي (البارادايم) أو الصورة التي يخلقها في الذهن.

وهكذا، فإنّ الأسطورة الهومرية، بوصفها رمزية نموذجية للحالات الميثولوجية التفاعلية القديمة، قد اشتملت على عوالم متعدِّدة ومتزامنة، منها عيني تجريبي، ومنها ما هو أُخروي غَيبي، وكلّها حاضرة في الوجود في الآن نفسه، ولو اختلفت أبعادها المكانية على منوال تصوّر (أفلاطون) في «عالم المثل»، و(أبو العلاء المعري) في «رسالة الغفران»، و (دانتي أليغييري-Dante Alighieri) في "الكوميديا الإلهية"، وغيرها على القياس ذاته. ولفهم تلك العودة إلى الروح الميثولوجية لمن هم يمسكون دفّة العلم المتقّدم والفكر في الغرب، لا بدّ أن نلحظ التحوُّلات التاريخية للعلاقة بين الإنسان باعتباره ممثِّلاً لعالم الكون والفساد، والإله بصفته وجودًا مطلقًا؛ حيث إنَّ الملاحظ أنَّ الديانات الأسطورية القديمة جعلت الإله هو من كان على صورة الإنسان، فأدَّى هذا إلى تعدّد الآلهة عند القدماء بتعدد البشر وأحوالهم الانفعالية والتفاعلية والسلوكية، ولكن بقدر زائد في قدراتها فقط. ثمَّ نزلت الديانة اليهودية على بني إسرائيل ذوي العقلية الملتصقة بالأرض أكثر من السماء، وقربها من الأساطير الأولى، فجعل اليهود الإنسان هو من كان على صورة الله، وليس العكس بحسب ما جاء في (التوراة) – سفر التكوين: "فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة

١ - العهد القديم، سفر التكوين، الفصل الأول، ٢٧، ص٩.

الله خلق البشر"[1]. وأيضًا جاء على التأكيد بهذا نص القول فيه: «وقال الله لنصنع الإنسان على صورتنا كمثالنا»[2]. فكان لا بدّ أن يكون الإله عندهم واحد مثل نموذج المثال الأفلاطوني الواحد لكلّ شيء في عالم المثل، ولكنَّه أيضًا ليس منزّهًا بتجريد كامل في تمثّل الإنسان على صورته. ثمّ نزلت الديانة المسيحية، فجعلت الإله الواحد من أبعاد متعدِّدة، فالأب هو البُعد التجريدي المطلق للإله، والابن هو مثل الحد الأوسط -في القياس الأرسطي- بين التجريد الإلهي والإنسان المادي، فدرجة التنزيه في المسيحية تكاد تكون أكبر مما في اليهودية، ولكنَّها ليست مكتملة التنزيه المطلق؛ لوجود عنصر الاشتراك بين المادي والمطلق. فوحده الإسلام الذي أخبر عن التنزيه التجريدي الكامل لله الواحد الأحد الفرد الصمد، وبهذا كانت الإشارة إلى اكتمال تطوّر الوعي الإنساني بالحقيقة الوجودية الكُلِّية. وفي هذا السياق، اتّجه بعض العلماء والمفكرين والأدباء في العصر الحديث إلى بلورة تصوّرات جديدة للحياة الروحية، لا تقوم بالضرورة على مرجعية دينية صريحة، بل تتَّخذ أشكالاً رمزية وتخييلية متنوعة. ومن بين هذه الأشكال ما يتجلى في أدبيات الخيال المعاصر، كما في سلسلة "هاري بوتر" (Harry Potter) للكاتبة (ج. ك. رولينغ- J. K. Rowling)؛ حيث يُعاد إنتاج عناصر السحر بوصفه نظامًا تخييليًا قائمًا بذاته.

كما يظهر هذا التوجّه أيضًا في صور البطولة الفائقة التي تقدّمها شخصيات الأبطال الخارقين، مثل "سوبرمان"(Superman)، و"باتمان" (Batman)، و"سبايدرمان"(SpiderMan)، وغيرها؛ حيث تُجسّد هذه الشخصيات نموذجًا لإنسانٍ يتجاوز محدوديته البيولوجية والاجتماعية في مواجهة قوى الشرّ أو الفوضى، ضمن بناء تخييلي مفتوح على إمكانات غير محدودة.

ويُفهم هذا النمط بوصفه محاولةً لتعويض حالة اللا يقين المعرفي المعاصر، عبر إنتاج عوالم رمزية تمنح الإنسان قدرًا من الاطمئنان الوجودي والثقة في العالم، حتى وإن كانت هذه العوالم ذات طبيعة تخييلية أو ميتافيزيقية رمزية مُصاغة في قوالب قابلة للتداول الثقافي. ومن ثَمّ، فهي لا تُقدَّم بوصفها بديلاً عن المنطق العلمي، بل بوصفها أنساقًا تخييلية موازية، تُعيد تنظيم علاقة الإنسان بالمعنى والواقع.

١ - العهد القديم: سفر التكوين، الفصل الأول، ٢٨، ص٩.
٢ - العهد القديم: سفر التكوين، الفصل الأول، ٢٧، ص٩.

خاتمة

إنَّ الموضوعيــة المعــاصرة لم تعد صفة دالّة عــلى الثبات المعرفي القيــاسي، وإنَّما صارت هــي صفة دالّة على عدم اليقــين والثبات المعرفي المطلق، وازدياد نســبة الاحتمالية في إدراكنا للعالم. فصار (الموضوعــي) مرادفًا (للمتحرّك)، ومع المتحرّك هذا، طالمــا أنَّه لم ينعقد التنبّؤ لدى المراقب بمسار حركته ومجالها وغايتها، فلا يمكن الحديث حينها إلا عن درجة من اليقين المعرفي؛ أي يقين إلى حدّ ما. لتكون أهم النتائج المتحصِّلة في هذه الدراسة هي:

إذا كان الفاقد المعرفي بالكون لدى الإنسان هو الذي يتَّسع وليس علمه به، فإنَّ هذا قد جعل عودًا تاريخيًا دائريًّا إلى حالة مماثلة لحالة الأسطورة الأوَّلية التي سادت على هيئة نظريَّات علمية افتراضية، مثل نظرية الأكوان الموازية، وسلســلة الوجود الكــبرى وغيرها. فإن الميتافيزيقيا قد انصهرت مع الفيزياء في بوتقة واحدة لدى علماء وفلاسفة علم عصرنا الراهن.

إنَّ انصهار الميتافيزيقيا مع الفيزياء هو ما يوجب حتمًا على العلماء وفلاســفة العلم الســعي لإيجاد مكمِّلات منهجية ومعرفية، تُستمدّ من إطار معرفي كُلّي بالكون، ومتمِّمة للعلم به.

إنَّ المكمِّلات المنهجية والمعرفية اللازمة هي تحقيق لمفهوم الاعتقاد الموجب لرهن العلم بالإيمان لا فكاكه عنه.

لن يكون الإيمان، ولن يجدي إلا بالرســالات الســماوية من لدن الله -تعالى- العليم الخبير، متضمّنة في الرسالة الخاتمة الحقّ التي بُعث بها رسول الله مُحمَّد ﷺ، والتي تمثِّل الإطار الكُلِّي لأي معرفة كونية كُلِّية شاملة.

لائحة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: طوق الحمامة في الألفة والآلاف، حقَّقه وصوَّبه وفهرس له: حسن كامل الصيرفي، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، لا ط، لا ت.
- أنور أبو سويلم: دراسات في الشعر الجاهلي، بيروت، دار الجيل، ط١، ١٩٨٧.
- العهد القديم، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦م.
- توماس كون: بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،١٩٩٢.
- ج. برونوفسكي: ارتقاء الإنسان، ترجمة: موفق شخاشيرو، مراجعة: زهير الكرمي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨١م.
- جمال عبد الملك (ابن خلدون): مسائل في الإبداع والتصوُّر، الخرطوم، دار التأليف والترجمة والنشر جامعة الخرطوم، ط١، ١٩٧٢م.
- جون ديوي: البحث عن اليقين، ترجمة وتقديم: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٠م.
- ستيفن هوكينج وروجر بنروز: طبيعة الزمان والمكان، ترجمة: سفانة الباهي، مراجعة: محمد حامد درويش، المملكة المتحدة، مؤسَّسة هنداوي، ٢٠١٧م.
- عباس محمود العقَّاد: القرن العشرين -ما كان وما سيكون-، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، لا ط، لا ت.
- فرانسيس بيكون: الأورجانون الجديد -إشارات صادقة في تفسير الطبيعة-، ترجمة: عادل مصطفى، المملكة المتحدة، مؤسَّسة هنداوي، ٢٠١٧م.
- كارل بوبر: أسطورة الإطار -في دفاع عن العلم والعقلانية-، ترجمة: يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٣م.

- محمـد أبو زهرة: ابن حزم -حياته وعصره، آراؤه وفقهه-، بيروت، دار الفكر العربي، لا ط، لا ت.
- Dictionary of philosophy, Ed. By: I. Fsolov, Moscow, Progress Publisher, 1984.
- Hans Reichenbach: Philosophic foundation of Quantum mechanics, (university of California, 1944.
- Hilary Putnam: Three valued logic, Philosophical Studies, 8, 1957.
- Ray Monk, Wittgenstein and the two cultures, BBC, Prospect, July, 1999)
- Robert Ackerman: An introduction to many-valued logics, London, Routledge & Kegan Paul ltd, 1967.

https://doi.org/10.68724/OUM-2026-12-SU-003

مَا بَعدَ الحَدَاثَة:
حِيْنَ أَصبَحَ الشَّكُّ عَقِيْدَةً مَعرِفِيَّةً

■ د. محمود كيشانه[1]

ملخّص

تناقش الدراسة فلسفة ما بعد الحداثة بوصفها عقيدة شكِّية تجاه المعرفة، وترى أنَّها انتقلت من نقد السلطة المعرفية إلى هدم الحقيقة ذاتها. تشرح الدراسة كيف ربط مفكِّرو «ما بعد الحداثة»، مثل (دريدا)، و(فوكو) و(بودريار)، المعرفة بالسلطة، وشكَّكوا في اللغة والمعنى والمرجع، ما أدَّى إلى شيوع النسبية والعدمية. كما تعرَّضت هذه الورقة لفكرة تفكيك المعنى، وموت المؤلِّف، وغياب المرجع، وما نتج عنها من انهيار البناء المعرفي، وتراجع الحقيقة الموضوعية، وانتشار ثقافة القشور وعصر ما بعد الحقيقة. وتتناول الدراسة أيضًا موقف ما بعد الحداثة من السرديات الكبرى، كالدين، والعلم، والأيديولوجيات، واستبدالها بالسرديات الصغرى. ثمَّ تقدِّم نقدًا عقليًّا ودينيًّا لهذه الفلسفة، مبرزة تناقضها الذاتي، وعجزها عن تأسيس معايير خُلُقية ثابتة، وتعذُّر إدانة الظلم في ظلّ النسبية المطلقة. وتخلص إلى أنَّ ما بعد الحداثة فشلت في تقديم بديل معرفي متماسك، وأسهمت في الفوضى المعرفية والخُلُقية. كما تؤكِّد الدراسة أنَّ الدين يقدِّم مرجعية معرفية وخُلُقية ثابتة، بخلاف الطرح «ما بعد الحداثي» الذي يفضي إلى التيه المعرفي والإنساني.

الكلمات المفتاحية: الحداثة، ما بعد الحداثة، المعرفة، تفكيك المعنى، هدم المرجع، السرديات الكبرى، (جاك دريدا)، (ميشيل فوكو)، (جان بودريار).

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

Postmodernism:
When Doubt Became Epistemological Creed

■ Dr. Mahmoud Kishana[1]

Abstract

This study examines postmodernism as a skeptical philosophical approach to knowledge, arguing that it has shifted from criticizing epistemic authority to undermining the very concept of truth. It explains how thinkers such as Derrida, Foucault, and Baudrillard linked knowledge with power and questioned language, meaning, and reference, leading to the spread of relativism and nihilism. The study also discusses key postmodern concepts, including the deconstruction of meaning, the death of the author, and the absence of reference, and explores how these ideas contributed to the collapse of coherent knowledge, the decline of objective truth, the rise of a "culture of surfaces," and the emergence of the post-truth era. Furthermore, it examines the postmodern rejection of grand narratives, such as religion, science, and ideologies, and their replacement with localized or minor narratives. It then presents both rational and religious critiques of postmodernism, highlighting its internal contradictions, its inability to establish stable moral standards, and the difficulty of condemning injustice within a framework of absolute relativism.

It concludes that postmodernism has failed to provide a coherent epistemological alternative and has contributed to intellectual and moral confusion, while affirming that religion offers a stable foundation of truth and meaning in contrast to the postmodern perspective, which leads to intellectual and human disorientation.

Keywords:

Modernism, Postmodernism, knowledge, Deconstruction of Meaning, Demolition of Reference, Grand Narratives, Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean Baudrillard.

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

مقدّمة:

ظهرت فلسـفة «ما بعد الحداثة» بوصفها محاولة للانتقاص من الحداثة ذاتها، وعمدت إلى التشـكيك في منتجها العقلي، فقد أراد فلاسفتها أن يسـتبدلوا فكرهم بفكر الحداثة، واتجاههم باتجاههـا، ومن ثَمَّ عمدت «ما بعد الحداثة» إلى التشـكيك في المعرفـة بوصفها خطاب قوَّة، وربطوها بالسـلطة، وفي السرديات الكبرى، متمثِّلة في النظريات الفكرية والفلسـفية السـابقة عليها، والتشكيك أيضًا في الأديان. وبناءً عليه عمدوا إلى تفكيك المعنى وهدم المرجع، وكأنَّها محاولة من أجل العودة إلى الوراء.

ومـن ثَمَّ فإنَّ «ما بعد الحداثة» اتَّخذت اتجاهًا مغايرًا في نظرتها إلى المعرفة والعقل والتقدُّم، فمالت إلى النسبية المعرفية والخُلُقية، حتى تحوَّل الفكر العالمي من يقينيات الإيمان، وعقلانية الحداثـة رغم خطاياها إلى سـيولة «ما بعد الحداثة»، ومن تفكيك السـلطة المعرفية إلى هدمها ومحاولة الصعود على أنقاضها، وهذا ما ظهر جليًّا في كتابات أعلامها الفلسفية.

ومن ثَمَّ تبدو أهمية هذا الموضوع في أنَّه يلقي الضوء على عقيدة الشـكّ المعرفية في فلسفة «ما بعد الحداثة»، وكيفية التحوُّل من النقد المعرفي إلى الفوضى المعرفية، ومن تفكيك السلطة المعرفيـة إلى تقويضها ومحاولة الإجهاز عليها. كما تبدو أهميته في تحليله لمفهوم المعرفة في هذه الفلسـفة وعلاقتها بالسـلطة، محاولين الوقوف على أسس نقدها للبناء المعرفي الحداثي، واسـتبدالها بناءً آخر به، والوقوف على نتائج ذلـك. كذلك تبدو أهميَّته في بيان النتائج الخطيرة والسـلبية التي تترتَّب على تفكيك المعنى الذي قامت بـه «ما بعد الحداثة»، وتقويض المعنى،

ورفضها المطلق لما أسـمته السرديات الكبرى وأخصّها الدين، وتشجيعها لما أسمته السرديات الصغرى.

وهنا تبرز لنا الإشـكالية الرئيسـة للبحث: كيف صار الشـك عقيدة معرفية في فلسفة «ما بعد الحداثة»؟! أو بمعنى آخر: كيف تحوَّل «ما بعد الحداثة» من تفكيك للسـلطة المعرفية إلى هدم للحقيقة ذاتها؟!

وفي ضوء هذه الإشـكالية الرئيسـة تبرز إشـكاليات أخرى فرعية، وهي: مـا موقف «ما بعد الحداثـة» من المعرفة، وهل تصفهـا باعتبارها خطابَ قوَّة أم خطـابَ ضعف؟ وكيف تنظر إلى المعنـى والمرجع، وما النتائج المترتّبة عـلى موقفها هذا؟ ولماذا رفضت ما أسـمته السرديات الكبرى، خاصَّة في موقفها من الدين؟! وأخيراً ما النقد العقلي والديني الذي يمكن توجيهه إلى هذه الفلسفة؟

وتجدر الإشارة إلى أنَّ المنهج المتَّبع هو المنهج التحليلي النقدي، الذي يحلِّل عقيدة المعرفة الشكِّيَّة في هذه الفلسفة من خلال نصوص أعلامها، ويشرح اللحظة الفلسفية للفوضى، ونقدها من منظورين: عقلي وديني.

أوَّلاً: التشكيك في المعرفة بوصفها خطابَ قوَّة:

نشأت «ما بعد الحداثة» بوصفها حركة فكرية وتحديًا لعدد من الأفكار الحداثية التي طُرحت للمرَّة الأولى خلال عصر التنوير. وتشمل هذه الأفكار الوضعية العلمية، وحتمية التقدُّم البشري، وقـدرة العقل البشري على معالجة أي حقيقة جوهرية للظـروف المادية والاجتماعية، وبالتالي جعلهـا قابلة للتحكم العقلاني. ومن ضمن المبادئ الأسـاس لحركة «مـا بعد الحداثة»: إعلاء شأن النصّ واللغة باعتبارهما الظاهرتين الأساستين للوجود، وتطبيق التحليل الأدبي على جميع الظواهر، والتشـكيك في الواقع والتمثيل، ونقد السرديات الكبرى، ومعارضة المنهج والتقويم، والتركيز على علاقات القوَّة والهيمنة، ونقد عام للمؤسَّسات والمعارف الغربية[1].

1 - Lawrence A. Kuznar: Reclaiming a Scientific Anthropology, p 78.

إنَّ تيار «ما بعد الحداثة» تيَّار فكري وفلسـفي ارتبط بالشكّ، لا بوصفه أداة منهجية للوصول إلى الحقيقة، كما فعل (رينيه ديكارت - René Descartes)، بل بوصفه عقيدة معرفية ثابتة؛ حيث صار هناك تحوّل فكري من اليقينيات التي قام عليها عصر الأنوار والحداثة إلى سـيولة "ما بعد الحداثـة". ووفقًا لـ (لورانس كوزنار -Lawrence Kuznar)، فإنَّ ما بعد الحداثيين يتتبَّعون هذا الشكّ عن الحقيقة والنسبية الناتجتين عنه، بدءًا من (فريدريك نيتشه -Friedrich Nietzsche)[١] إلى (ماكس فيبر-Max Weber)[٢] و(سيغموند فرويد -Sigmund Freud)[٣]، وأخيرًا إلى (جاك دريدا- Jacques Derrida)[٤] و(ميشـيل فوكـو - Michel Foucault) [٥] - وغيرهم من ما بعد الحداثيين المعاصرين[٦].

وإذا كان هدف الحداثة، رغم موبقاتها، البحث عن العقلانية والمساواة والحُرِّية[٧]، فقد كان الهدف من ما بعد الحداثة تفكيك السـلطة المعرفية، وهي التي بنت مشروعها على ذلك، لكنَّه تحوّل إلى آلية لهدم الحقيقة، بيد أنَّ هذا التحول لم يكن بين عشـية وضحاها، بل مرّ بمجموعة من المراحل الفلسفية التي بدأت بالشكّ، وانتهت بالعدمية المعرفية.

وأُولى هذه المراحل مرحلة التشكيك في من يملك المعرفة؛ حيث بدأت «ما بعد الحداثة» أوَّلاً في محاولة تعرية السلطة بأشكالها كافَّة، حتى صار الحديث عن المعرفة لا ينفك عن نقد السلطة، كأنَّ المعرفة والسـلطة وجها عملة واحدة. وربما هذا ما دفع (ميشـيل فوكـو) إلى اتِّهام المعرفة بعدم البراءة[٨]؛ إذ كانت الغاية من «ما بعد الحداثة» كشـف استخدام السلطة للمعرفة؛ من أجل السـيطرة على الأفراد، وتهميش ما تريد تهميشه وإقصاء ما تريد إقصاءه، ومن ثَمَّ هبطت السلطة أو المؤسَّسة من عرش الاحتكار المعرفي، وصار السؤال الشائع: من المستفيد من الحقيقة؟

١ - فيلسوف ألماني ١٨٤٤- ١٩٠٠م.
٢ - عالم اجتماع ألماني ١٨٦٤- ١٩٢٠م.
٣ - طبيب نمساوي يهودي مؤسس علم النفس الحديث ١٨٥٦- ١٩٣٩م.
٤ - فيلسوف وناقد أدبي فرنسي منمواليد الجزائر ١٩٣٠- ٢٠٠٤م.
٥ - فيلسوف فرنسي ١٩٢٦- ١٩٨٤م.
6 - Lawrence A. Kuznar: Reclaiming a Scientific Anthropology, p 78.
٧ - انظر: إبراهيم الحيدري: النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، ص٥.
٨ - انظر: ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، ص٦.

ثـمَّ كانت المرحلة الثانية، وهي مرحلة التشـكيك في اللغة ذاتها التـي تحمل المعرفة، وكان عنوان هذه المرحلة (جاك دريدا)، بالاعتماد على منهجه التفكيكي الذي ذهب إلى أنَّ اللغة غير قادرة على نقل الواقع بدقَّة، مدَّعيًا أنَّ الألفاظ لا تشـير إلى أشـياء ثابتة. ما يعني أنَّ التحوُّل صار من المؤسَّسـة التي تمتلك المعرفة إلى تفكيك أداة الفهم ووعاء الفكرة، وهي اللغة. منتهيًا إلى نتيجـة تحمل في جعبتها كثيراً من الفوضى، مؤدَّاها: أنَّ اللغة إذا كانت غير مسـتقرّة وغير ثابتة، فإنَّها نسبية؛ حيث «يرى أتباع المدرسة التفكيكية أنَّ علاقة اللغة بالواقع هي علاقة مجهولة، ولا يعتمد عليها، بما أنَّ جميع الأنظمة اللغوية ليست إلا بنى ثقافية لا يعول عليها بطبيعتها»[1]. وإذا كانت اللغة نسبية، فإنَّ الحقائق التي نقرؤها أو نكتبها تصير نسبية كذلك، ومن ثَمَّ نفهم أنَّ الغاية مـن تفكيك اللغة هي التشـكيك في الحقائق التي تحملها، ومن ثَـمَّ إحداث حالة من الفوضى المعرفية.

أمَّا المرحلة الثالثة، فكانت مرحلة الواقع الفائق، أو ما يُسمَّى بالسراب، أو اختفاء الأصل، وهي المرحلة التي قادها (جان بودريار- Jean Baudrillard) [2]، ذاهبًا إلى أنَّ هذا الإنسـان اسـتبدل بالواقع الرموز والصور[3]، فالصور لم تعد تمثِّل هذا الواقع، بل صارت الواقع البديل[4]. فالحدث على وسائل الإعلام ووسائل التواصل المختلفة لم يعد يُنقل، بل يُصنع لتوجيه الناس ناحية غاية معيَّنة، ومن ثَمَّ فإنَّ الأمر عند (بودريار) لم يعد أمر بحث عن الحقيقة؛ لأنَّها ضاعت وسط تراكم متضخّم من الصور والرموز، وإفراط في الواقع وفي إنتاج المعلومة[5].

ومن ثَمَّ فإنَّنا بصدد «ما بعد الحداثة» أمام موقفين:

١. موقف نقدي: ينحصر في القول إنَّ الحقيقة تُستغلّ من قبل السلطة، فهذا موقف نقدي قابل للنقاش والأخذ والرد.

٢. موقـف هدمي: حيث انتقلت من موقف نقدي يمكـن قبول النقاش فيه، إلى موقف

١ - كريستوفر باتلر: ما بعد الحداثة، ص٢٢.
٢ - فيلسوف فرنسي ١٩٢٩- ٢٠٠٧م.
٣ - انظر: محمد بدر الدين: «من المحاكاة إلى الواقع الفائق -قراءة في فكر جان بودريار»، ص١٣.
٤ - انظر: جان بودريار: التبادل المستحيل، ص٣٦.
٥ - انظر: جان بودريار: الفكر الجدري، ص٧.

سـلبي يهدم ولا يبني، وذلك في القول إنَّه لا توجد حقيقة أصلاً، بل مجرَّد وجهات نظر لقوى متصارعة؛ لأنَّ مثل هذا القول يهدم الدين، والعلم، والعقل.

وقد أدَّت «ما بعد الحداثة» إلى تفكُّك المجتمعات معرفيًّا، وكان من مظاهر ذلك:

١-عصر ما بعد الحقيقة:

بناءً على ما انتهت إليه من هدم للعلم والعقل والدين، فإنَّ الحقيقة الموضوعية قد تراجعت، في مقابل المشاعر والآراء الشخصية التي صارت هي المشكّلة للرأي العام. فـ(جان بودريار)، الذي يُصنَّف على أنَّه ما بعد حداثي مشكّك، يذهب إلى أنَّه ليس هناك عالم حقيقي[١]، ومن ثَمَّ فالعالم عنده يعيش في عالم من الصور الذي أنتجه الإعلام، ولكنَّها تُعدّ صور محاكاة ليس إلا، وبنـاءً عليه يقرّ بأنَّ الحقيقة نتاج قيم توافقية في عصرنا، ومن ثَمَّ فالعلم في نظره ليس إلا الاسـم الذي نطلقه على أنماط محدّدة من التفسير[٢].

الأمر ذاته نجده عند (جاك دريدا) الذي وجَّه سهام انتقاده لفهم الفلسفة الغربية للعقل؛ حيث ذهب إلى أنَّ ميتافيزيقا الحضور تهيمن عليه هيمنة كاملة. وعليه، أصدر حكمه بأنَّه من الخطأ عدّ أي شيء يمكن استنتاجه بالعقل نموذجًا خالدًا وثابتًا[٣]. ما يُعدّ هدمًا حقيقيًّا لأسس العقل والعلم والحقيقة. فهو، بحسب أحد الباحثين، يشكِّك في أعلى نقطة من خلال المطالبة بالاستدلال من أجل الاستدلال ذاته[٤].

٢-شرعنة النسبية المطلقة:

مارسـت «ما بعد الحداثة» الشكِّية والنسبية تجاه العلم وسلطة الحقيقة القائم عليها، بدعوى تعـدُّد الحقائق بتعدُّد الرؤى ووجهـات النظر المختلفة، ومن ثَمَّ انتقـدت عقلانية عصر التنوير

1 - Pauline Roseneau: Postmodernism and the Social Sciences, p 110.

2 - Christopher Norris: What's Wrong with Postmodernism, p 169.

3 - Richard Appignanesi, and Chris Garratt: Introducing Postmodernism, p 77.

4 - Christopher Norris: What's Wrong with Postmodernism, p 169.

ووضعية العلم، بدعوى فرض قيم الهيمنة والسيطرة[١]، حتى وصل الأمر بمدرسة فرانكفورت في فلسفة (تيودور أدورنو –Theodor W. Adorno[٢]) و(ماكس هوركهايمر -Max Horkheimer)[٣] إلى اتّهام العقل بأنَّه سبَّب المجازر والكوارث الإنسانية[٤]. وهذا أدَّى بدوره إلى تراجع الحقائق. كأنَّ «ما بعد الحداثة عندما سحب السجادة من تحت أقدام أعدائه قد وجد نفسه يسحب أيضًا السجادة من تحت أقدامه هو نفسه»[٥].

وبناءً على تراجع الحقيقة الموضوعية، فإنَّ النسبية هي التي صارت سائدة، حتى أضحى شعار المرحلة هذه: حقيقتك أنت، لكن هذا الشعار تحوَّل من مجرَّد احترام للاختلاف إلى إلغاء للمعايير المشتركة التي نحدِّد بها الخطأ والصواب، فشرعنت «ما بعد الحداثة» النسبية المطلقة، وجعلت لكلّ فرد حقيقته. وقد انتُقدت هذه الجزئية من باحثين غربيين كثر، خاصَّة في قضية الموضوعية؛ حيث اعترض بعضهم على هجوم «ما بعد الحداثة» على الموضوعية، مؤكّدين على أنَّ نجاح العلم يكمن في منتجه الموضوعي الذي يخضع مع ذلك لإثباته أو نفيه[٦]، لا أن يتَّخذ سبيلاً لإلغاء العلم أو الموضوعية.

وربما كان ذلك ناتجًا في أحد جوانبه عن تعزيز فلسفة «ما بعد الحداثة» الذاتية المفرطة مع الذات[٧]، وافتقارها للموضوعية، ما أدَّى إلى ترويج النسبية[٨]، خاصَّة أنَّ هذه الفلسفة تأصَّلت على ما يكمن في الفكر الغربي من الفردانية[٩].

---

1 - Bruce G .Trigger: A History of Archaeological Thought, p 446.

٢ - فيلسوف وعالم اجتماع ألماني ١٩٠٣- ١٩٦٩م.

٣ - فيلسوف وعالم اجتماع ألماني ١٨٩٥- ١٩٧٣م.

٤ - انظر: هاشم صالح: ما بعد الحداثة .. نقد ذاتي وتراجع، ص٦٧.

٥ - تيري إنجلتون: أوهام ما بعد الحداثة، ص٥٦.

6 - Roy D'Andrade: Moral Models in Anthropology, p 404.

7 - Ryan Bishop: Postmodernism. In David Levinson and Melvin Ember eds., Encyclopedia of Cultural Anthropology, p 58.

8 - P. Greenfield: What Psychology can do for anthropology, or why anthropology took postmodernism on the chin,p 566.

9 - B.McKinley: Postmodernism certainly is not science, but could it be religion,p 16-18.

٣-شيطنة السرديات الكبرى:

ألغت «مـا بعد الحداثة» السرديات الكـبرى، كالعلم، والدين، والقوميـة، والتقدُّم، والعقل، وشـيطنتها، حتى إنَّ (جان فوانسـوا ليوتـار -Jean-Francois Lyotard)[١] وصفها بأنَّها آليَّات للقمع وأدوات للتعسّف[٢]. لكن ما ترتَّب على ذلك من نتائج سلبية يُعدّ أمرًا خطيرًا؛ حيث تفتَّت المعرفة إلى شظايا متفرِّقة ليس بينها رابط، فضاع العلم وانتفت الحقيقة.

ومن ثَمَّ فإنَّ فلسفة «ما بعد الحداثة» تنظر إلى العلم والتقدُّم العلمي على أنَّهما سرديتان كبيرتان يجـب مواجهتهما؛ لأنَّهما في نظرهـا سرديتان إقصائيتان، تدَّعيان القـدرة على تحرير البشرية. فالعلـم والتقدُّم مثلهما في نظرها كمثل ما أسـمته السردية الدينيـة الكبرى، فهما يحدِّدان ما هو عقلاني وما هو غير عقلاني، ومن ثَمَّ فهما عندها يمارسان سلطة إقصائية وضبطية على المجتمع! وهذا يفسِّر لنا لماذا لجأ أعلامها إلى اتِّهام المعرفة العلمية بالخلوّ من الحياد والنزاهة!

وقد عبَّر عن هذا النهج بصورة بارزة (ريتشارد رورتي -Richard Rorty)[٣] الذي وضع العلم والفنّ والأسطورة في خانة واحدة، فالعلم عنده لا يتمتَّع بأي تفوُّق معرفي علمي مطلق على أيٍّ من الفنّ والأسطورة، ومن ثَمَّ «يرفض رورتي ببساطة فكرة العلم ذاتها»[٤]. وعليه، فإنَّ العلم عنده أداة تضامن داخل المجتمع، ولكنَّه ليس مرآة تعكس الطبيعة كما هي عليه بالفعل. وعبَّر عنه أيضًا (جاك دريدا) في نقده للغة؛ حيث جعل منها مجرَّد نسـق من العلامات غير المستقرّة التي تفتقر إلى المرجعيـة الثابتة، وبناءً على فهمه الخاص هذا فقد نظـر للنظريات العلمية على أنَّها مجرَّد نصوص لغوية تفسِّر نصوصًا أخرى.

ثانيًا: تفكيك المعنى وغياب المرجع:

يعد تفكيك المعنى وغياب أو هدم المرجع الركيزتين اللتين ارتكزت عليهما «ما بعد الحداثة»؛

---

١ - فيلسوف وعالم واجتماع وناقد أدبي فرنسي١٩٢٤- ١٩٩٨م.

2 - Lyotard, Jean-Francois: The Postmodern Condition, p 24.

٣ - فيلسوف أمريكي ١٩٣١- ٢٠٠٧م.

٤ - انظر: بيرون رامبيج: فلسفة ريتشارد رورتي وأعماله الكاملة، موقع الحكمة.

لهدم الحقيقة المعرفية، فإذا كانت الحداثة قد أحلَّت المرجع العلمي أو العقلي محلّ المرجعيات الدينيـة، فإنَّ «ما بعد الحداثة» رفضت قضية المرجع من الأسـاس، ومـن ثَمَّ تحوَّل المعنى من كينونة ثابتة إلى عملية فوضوية ليس لها نهاية.

١- تفكيك المعنى:

يقـرّ (جان بودريار) بأنَّ ثورة «ما بعد الحداثـة» الفعلية تكمن في تدمير المعنى، والذي يعني عنـده تدمير كلّ مظاهر السرديات السـابقة، منتهيًا إلى أنَّ من يعـش بالمعنى يمت بالمعنى[١]. وتفكيك المعنـى في «ما بعد الحداثة» يعني في التحليل الأخير مـوت الثبات اللغوي، وإحياء المطاطية اللغوية والفوضى المعنوية، وقد ارتبط مفهوم تفكيك اللغة بـ (جاك دريدا)، ومشروعه في التفكيكية، ومن المعلوم أنَّ اللغة أداة التواصل التي تنقل الفكرة من عقل المتكلِّم عبر الرموز إلى سـامعه في رسـالة واضحة، لكن (جاك دريدا) طرح فكرته الصادمة عن اللغة والمعنى التي تقوم على:

أ-فقدان المعنى:

ذهـب (جاك دريدا) إلى أنَّ الألفاظ لا تحتوي على معانيها في ذاتها، بل تكتسـب معناها من خـلال مقارنتها بالكلـمات المختلفة عنها، ويمكـن أن نضرب مثالاً لنفهم مـراد أصحاب هذا الرأي بكلمة النهار، فعلى زعمهم فإنَّها لا تكتسـب معناهـا إلا بمقارنتها بكلمة الليل المختلفة عنهـا أو المضادّة لها، وبما أنَّ كلّ كلمة تحيلك إلى كلمة أخرى لتفهمها في رأيهم، فإنَّ المعنى يظلّ مفقودًا، وفي حالة تأجيل مستمرّ داخل الشبكة اللغوية، وأنَّه لا يتحقَّق الوصول إلى المعنى النهائي أو الحقيقي[٢]. وهذا ما دعا بعض الباحثين الغربيين إلى اتّهام تفسيرات «ما بعد الحداثة» بأنها خيالية ومناهضة للموضوعية؛ حيث تميل هذه التفسـيرات نحو السرد أقرب منه إلى رصد البيانات[٣].

---

1 - David Ashley: Habermas and the Project of Modernity, p 38.

٢ - انظر: جاك دريدا: أحادية الآخر اللغوية أو في الترميم الأصلي، ص١٦، ٤٨.

3 - Pauline Roseneau: Postmodernism and the Social Sciences, p 119.

ب-موت المؤلف:

نظريــة موت المؤلِّف، إن جاز تســميتها بهذا الاســم، تتبنَّى في قراءة النــص الديني والأدبي نظريــة موت المؤلِّف، وهي تلك النظرية الأدبية – وهي تمثِّل نتاجًا من نتاجات العلوم المعرفية الحديثة - التي تقرأ النص الأدبي قراءة ناقدة دون النظر إلى جو النصّ المحيط به، بل دون النظر إلى حقيقــة ما كان يقصده المؤلِّف ذاتــه[1]؛ حيث ينتقل الاهتمام من النصّ ومؤلِّفه إلى المتلقِّي بوصفه شريكًا في إنتاج المعنى[2]، بداعي أنَّ هذا النص الأدبي بخروجه إلى النور أصبح لا يمت لصاحبه بصلة، فقد صارت هناك قطيعة بين المؤلِّف والنصّ، بل لقد مات المؤلِّف وأصبح النص يتيمًا، ومن ثَمَّ فهو ملك للقارئ يفسِّره كيفما يشــاء. ومن ثَــمَّ تكثر القراءات الذاتية للنص بعيدًا عن تلك المؤثِّرات التي كانت تحيط به. بيد أنَّ نظرية موت المؤلِّف هذه إن كانت تصح في قراءة النصــوص الأدبية – وإن كنَّا لا نحبِّذ مثل هذا الاتجاه في قراءتها - فإنَّها أبعد ما تكون عن مجال التطبيق في مجال النصوص القرآنية؛ ذلك أنَّ النص القرآني لا يخضع لتلك الذاتية التي يمارسها أصحــاب نظرية موت المؤلِّف على النصــوص الأدبية، تلك الذاتية التــي تجعل هناك قراءات متعدِّدة متنافــرة للنص، نتيجة الذاتية والفردانية التي يتعامل بها كلٌّ حســب معارفه، واتجاهاته، وأيديولوجيَّته، وتكوينه الثقافي.

٢- غياب المرجع أو هدمه:

المرجع، وهو الأصل الذي ترجع إليه الأشياء، لكن فلسفة «ما بعد الحداثة» حاولت أن تهدم هــذا المرجع أو تغييبه، من خلال الفصل بين الصور والرموز من جانب والواقع من جانب آخر، هذا الغياب أو إن شئت التغييب الذي تمارسه هذه الفلسفة يغذِّيه اتجاهان:

أ-تقويض المركزية:

انتقــدت «ما بعد الحداثة» خاصّة عند (جاك دريدا) وجود مركز ثقل خارج اللســان، يضمن ثبات المعنى، ومــن ثَمَّ انتقد الإله، والطبيعة، والعقل، والمــادَّة، كأنَّه يقوِّض المركزية من أجل

١ - انظر: كريستوفر باتلر: ما بعد الحداثة، ص٢٨.
٢ - انظر: عبد الحميد إبراهيم: نقَّاد الحداثة وموت المؤلِّف، ص٧.

ألا يكون هناك مركز ثقل معرفي يتحرَّك فيه الإنسان، ومن ثَمَّ فقد أطلق له العنان للتحرّك في أفق مفتوح دون أي سقف معرفي، أو معيار ملزم يحتكم إليه للتمييز بين الصواب والخطأ.

ب-عصر المحاكاة والواقع الزائف:

في نظريــة المحاكاة والزيف يقدِّم (جان بودريار) تفسـيراً لغيــاب المرجع من وجهة نظر «ما بعــد الحداثة»، في ظلّ ما أســماه انبجاس المعنى في الميديا[1]، فالرمــوز والصور عنده لم تعد تعكــس واقعًا موجودًا، بل صارت تخفي عدم وجود واقع، كأنَّ الصور والرموز واقع بديل، وهو ما أسماه الواقع الفائق، أو «مفهوم فوق الواقع»[2]، وهو الواقع الجديد الذي يتمايز فيه الحقيقي والافتراضي، ومن ثَمَّ يختفي المرجع الأصلي وسط عدد من النسخ المُزيَّفة.

ولا شكَّ بأنَّ تفكيك المعنى وغياب المرجع يترتّب عليهما مجموعة من النتائج الكارثية:

■ **هدم الحقيقة:**

في ظلّ تفكيك المعنى وغياب المرجع، تُشلّ حركة الحقيقة، وتُهدم بشكل كارثي؛ إذ لا مجال إلى إثباتها؛ فاللغة صارت غير ثابتة، والمرجع الثابت الذي نقيس عليه غير موجود.

■ **انهيار البناء المعرفي:**

تذهب «ما بعد الحداثة» إلى التشــكيك في كل ما هو يقيني[3]، وقد أدى هذا إلى انهيار البناء المعرفي، مضافًا إلى الســيولة المطلقة في تقديم التفســيرات؛ إذ أصبح كل شيء قابلاً للتأويل، الأمــر الذي أفضى إلى فوضى التأويل، فانهار البناء المعرفي؛ إذ تحوَّل من كونه بناءً تراكميًّا إلى مــا يمكن وصفه بالشــظايا المبعثرة، يجري التلاعب بها من أصحــاب القوى، أو يفرضها ما هو سائد من خطابات.

■ **شيوع ثقافة القشور:**

فالإنسان، في ظلّ «ما بعد الحداثة»، ينتمي إلى عالم قوامه الرموز والصور، ولا يمتلك القدرة

---

١ - انظر: جان بودريار: المصطنع والاصطناع، ص١٤٧.

٢ - حياة معوشي، وكمال حاج علي: الحقيقة العائمة في فلسفة المحاكاة... جان بودريار أنموذجًا، ص٥٨٠.

٣ - انظر: محمد بن حجر بن حسن القرني: حالة ما بعد الحداثة وأبرز مظاهرها في الفكر الغربي المعاصر، ص٢١.

على النفاذ إلى جوهر الأشـياء وعمقها، وربما لا يرغب؛ فقد شـغل القشور المعرفية من خلال اهتمامه بالصور والرموز كلّ حياته[1].

ثالثًا: نهاية السرديات الكبرى:

عرَّف الفيلسـوف الفرنسي (جان فوانسـوا ليوتار) في كتابه: «الوضع ما بعد الحداثي» ما بعد الحداثة بأنها التشكيك الكامل في السرديات الكبرى[2].

والسرديات الكبرى محل تشكيك «ما بعد الحداثة» هي:

١-العقائد الدينية.

٢-الأنظمة الفكرية.

٣-الأيديولوجيات.

وهذا يعني أنَّ كلّ ما هو ديني من عقائد سماوية ووضعية، وكل ما هو أنظمة فكرية وأيديولوجية، كالماركسـية، والتنوير، والرأسـمالية، والليبرالية، والتقدُّم الحتمي -علميًّا وعقليًّا- وغيرها، من السرديات الكبرى التي تقع تحت طائلة شكّ فلسفة «ما بعد الحداثة».

ويُؤخذ على هذه الفلسـفة أنَّها عادت الدين عداءً واضحًا، ولم تفرِّق بين النظام الديني وغيره من الأنظمة البشرية التي انتقدتها، كما لم تفرِّق بين نظام ديني سماوي مرجع الحقيقة فيه الذات الإلهية، وبين نظام ديني وضعي بشري، فالكلّ في نظر هذه الفلسفة سردية كبرى توضع في نظرها في دائرة التشكيك التام، وهي الفكرة التي تشير إلى سقوط هذه الفلسفة في كثير من جوانبها.

لكن ربما تلتقي فلسفة «ما بعد الحداثة» مع المنظار الديني الإسلامي في فكرة إيجابية، وهي نقد الأيديولوجيات البشرية الشمولية، كالعلمانية، والشيوعية، والداروينية، وغيرها من الفلسفات التـي حاولت إحلال العقـل محلّ الدين، ونصَّبت المادة أو العقل البـشري إلهًا يتحكَّم في كلّ شيء، على الرغم من أنَّ هذه الفلسفات قادت البشرية إلى حروب مدمِّرة راح ضحيَّتها الملايين من الأبرياء. ومن ثَمَّ يتفق الدين وفلسفة «ما بعد الحداثة» في أنَّ العقل البشري الذي يستند إلى

١ - انظر: جان بودريار: التبادل المستحيل، ص٣٧.

2 - Lyotard, Jean-Francois: The Postmodern Condition, p 24.

المادية وحدها قاصر عن تقديم سردية ناجحة تقدِّم السعادة للبشرية، لكن الدين يختلف عنها في تقديم البديل الإلهي الذي يقود إلى هذه السعادة، في حين تتركه هذه الفلسفة في عماء مطلق.

ولكن ما البديل عند هذه الفلسفة؟ البديل الذي قدَّمته فلسفة «ما بعد الحداثة» الذي استبدلته بما أسـمته السرديات الكبرى، هو ما أطلقت عليه أيضًا السرديـات الصغرى[1]، وهي سرديات محلية مؤقَّتة، مرتبطة بسياقات وثقافات محدَّدة دون الادِّعاء بالشمولية.

رابعًا: نقد «ما بعد الحداثة»:

١- نقد «ما بعد الحداثة» من منظار عقلي:

قد تكون «ما بعد الحداثة» قد كشـفت آليَّات الهيمنة والإقصاء، والتحذير من الشـمولية، في الوقت الذي احتفت فيه بالتعدُّدية والاختلاف، لكن يمكن توجيه عدد من النقود الفلسفية إليها، خاصّة في ما يتعلَّق بموقفها من النسـبية الحضارية، والخُلُقيات التقليدية، ونزوعها إلى الشكّ، وتمسُّكها بالصيغة العملية المحلِّية، وعدائها للأفكَار الخاصّة بالوحدة والترابط، وغيرها[2].

مضافًا إلى نقود أخرى في موقفها مما أسـمته السرديات الكبرى، واتّخاذ ما أسمته السرديات الصغرى بديلاً عنها، وذلك على النحو الآتي:

أ-المفارقة الذاتية:

هو النقد الذي جرى توجيه نظيره لهذه الفلسفة في قضية تفكيك اللغة وغياب المرجع، فعندما يعلن مفكِّروها أنَّ كلَّ السرديات الكبرى مشـكوك فيها وغير صالحة، فإنَّهم يقدِّمون في الحقيقة سردية كبرى جديدة، تستحقّ أن يوجَّه إليها النقد، كما وجّهوا هم أنفسهم لما أسموه بالسرديات الكبرى، وأهمّها الأديان السماوية.

وتعدّ قضية تفكيك المعنى وغياب المرجع من القضايا التي تكشف عن تناقض ذاتي وترهل منطقي، فانتهاء فلاسفة «ما بعد الحداثة» إلى القول إنَّه لا توجد حقيقة مطلقة، «فلا شيء مقدَّس

١ - انظر: مزاتي خالدي، إشكالية ما بعد الحداثة في الفلسفة الغربية المعاصرة، ص١٠٢.
٢ - انظر: تيري إيجلتون: أوهام ما بعد الحداثة، ص٢٢٩- ٢٣٠.

ولا شيء موثوق، ولا شيء معتَمد»[1]، وإنَّ كلَّ شيء نسبي، يعني أنَّهم يقدِّمون هذا الزعم على أنَّه حقيقة مطلقة!! وإذا كان (جاك دريدا) يذهب إلى غياب المعنى وقصور اللغة، فبأي لغة كتب إنتاجه؟! وكيف له أن يتنبَّأ بفهم قرَّائه لمراده بدقَّة إذا كان المعنى مؤجَّلاً إلى ما لا نهاية؟!

ألا يعني ذلك أنَّ فلسفة «ما بعد الحداثة» تستخدم أدوات الحقيقة والمنطق؛ لتثبت عدم وجود حقيقة ومنطق؟! ألا يقودنا هذا إلى الحكم على هذه الفلسفة بأنَّها متناقضة مع الذات، ومفارقة للعقل والمنطق في تفكيكها للمعنى وتغييبها للمرجع؟!

ب-انعدام المفاهيم الإنسانية الكبرى:

هناك مجموعة من السرديات الكبرى المرتبطة بأبعاد إنسانية، مثل: العدالة الاجتماعية، والإنسانية، وحقوق الإنسان الكونية، تفقد معناها إلى حدّ العدم؛ حيث جرَّدتها «ما بعد الحداثة» من أدواتها النضالية والحقوقية، فإذا لم تكن هناك عدالة كونية، أو حقوق إنسانية يشترك فيها الجميع، هل بإمكاننا إدانة الأنظمة الظالمة أو الاحتلال الغاشم أو العنصرية؟! من الصعب ذلك إن لم يكن من المستحيل؛ إذ يستطيع كلّ نظام ساعتها الزعم بأنَّ ممارساته سردية محلية ذات خصوصية، ولا يحق للآخر نقدها.

ج- شرعنة العدمية:

التشكيك في السرديات الكبرى، لا سيّما الدين، والهجوم عليها قادا إلى سيولة معرفية مقيتة؛ حيث ضاعت الحقيقة وفقد مفهومها قيمته المعيارية، فما دامت المعرفة محصورة في وجهات نظر أو سياقات لغوية متساوية في القيمة، فأي حقيقة نجدها عندما يتساوى العلم والخرافة؟! إنَّ «ما بعد الحداثة» هنا تشرعن العدمية والنسبية المعرفية، ما يمثِّل خطورة شديدة على المجتمعات ومعتقداتها الدينية.

وهذا يفسِّر لنا لماذا نزع أتباع «ما بعد الحداثة» إلى الإيمان بالقصص بدلاً من النظريات العلمية القابلة للتحقّق؛ ذلك لأنَّهم تخلوا عن إيمانهم بالفلسفة، والتاريخ، والعلم الواقعي؛ حيث

---

١ - انظر: محمد بن حجر بن حسن القرني: حالة ما بعد الحداثة وأبرز مظاهرها في الفكر الغربي المعاصر، ص٢١.

تحوَّلوا أكثر إلى واضعي نظريات تفسِّر آليات العمل الخادعة داخل الثقافة[1].

د- التناقض مع المنجز التجريبي:

يعدّ المنجز العلمي التجريبي، الذي انتهى إليه العلماء الطبيعيون ولا يزالون، ردًّا قاسيًا وواقعيًّا على نسبية «ما بعد الحداثة»، فغياب المرجع يمكن أن يُفهم في السياق الأدبي، لكنَّه في العلم التجريبي غير مفهوم؛ إذ يقف له العلم صخرة أمام ترهّاتها. والعلماء جادلوا في هذا الأمر؛ فالطائرة تطير وفق قوانين الديناميكا الهوائية، ولها مرجع في الواقع الفيزيائي، وليس لأنَّهم اتَّفقوا لغويًّا على ذلك، والجاذبية حقيقة مقرَّرة، فإذا ألقى الإنسان بنفسه من الدور العاشر غير عابئٍ بها سيموت؛ سواء أكان مؤمنًا بالسرديات الكبرى أم غياب المرجع وتفكيك المعنى. وقد وصف بعض الباحثين موقف «ما بعد الحداثة» من العلم خاصّةً بالهراء العصري[2].

هـ-النقد الخُلُقي:

انتقد (يورجن هابرماس) فلسفة «ما بعد الحداثة» متَّهمًا إيَّاها بالرجعية والعودة إلى الخلف دون أن تدري![3] ونحن نرى ذلك يرجع إلى انتهاكها القوانين والمعايير الخُلُقية، فإذا لم يكن هناك أي مرجع للعدالة، فبأي حقّ ندين الظلم والظالمين؟! وإذا لم يكن هناك مرجع للحقيقة الخُلُقية، فبأي معيار نحكم على الشرّ ومرتكبيه؟!

و-النقد السياسي:

تغييب المرجع يجعل الحقيقة تائهة، ويؤدِّي إلى إلغائها، وإذا حدث، جُرّد المظلومون من السلام الذي يمتلكونه ويدافعون به في وجه الظلم والجبروت، وهو الحقيقة الموضوعية، وكان أَولى بفلسفة «ما بعد الحداثة» أن تحرِّر الإنسان، بدلًا من شرعنة سياسة الأقوى وفرض سرديّته، ما دامت السرديات كلّها عندها متساوية في عدميتها، وهذا يكشف عن تناقض جديد فيها.

---

١ - انظر: كريستوفر باتلر: ما بعد الحداثة، ص٣٣.

٢ - انظر: آلان سوكال، جان بريكمون، هراء عصري... سوء استخدام مفكري ما بعد الحداثة للعلم، ص١١.

٣ - مزاتي خالدي: إشكالية ما بعد الحداثة في الفلسفة الغربية المعاصرة.. جان فرنسوا ليوتار ويورغن هابرماس أنموذجان، ص٩٥.

ز-النقد الفلسفي:

وهو نقد قائم على نظرية العقلانية التواصلية عند (هابرماس)، فهذا الفيلسوف انتقد فلسفة «ما بعد الحداثة» انتقادًا جوهريًّا؛ إذ وصفها بأنَّها أعلنت وفاة الحداثة مبكرًا، في حين كانت الحداثة مشروعًا لم يكتمل بعد[1].

اعترف (هابرماس) بأنَّ السلطة قد تشوّه المعرفة، وأنّ اللغة قد تبدو معقَّدة، لكن هذا ليس سبيلاً لهدم الحقيقة ذاتها، وإنَّما يكمن الحلّ عنده في تشييد بناء العقلانية التواصلية، بوصفها «نظرية اجتماعية تعزّز الديمقراطية التشاورية، مستندة إلى اللغة والحوار، وهادفة إلى تأسيس فضاء عمومي، يؤطِّر العقل التواصلي، وأخلاق المناقشة»[2]. وهذا يعني أنَّه بإمكان البشر بناء حوار عقلاني حُرّ ديمقراطي خالٍ من الهيمنة، والسيطرة، والتعصّب، يصلوا من خلاله إلى إجماع عقلاني عن الحقيقة والمعايير الخُلُقية، ومن ثَمَّ فإنَّ الحقيقة تتأسَّس عند (هابرماس) عبر التفاهم الإنساني المشترك.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ فلسفة «ما بعد الحداثة» كانت توصيفًا دقيقًا لأزمة العصر من حيث تغوّل التكنولوجيا، وسيطرة السلطة على العلم أحيانًا، وتزييف الوعي من خلال الإعلام، في الوقت الذي قدّمت فيه علاجًا ليس بالعلاج، ولكنَّه يوصف بالوباء، فبدلاً من إصلاح البوصلة المعرفية والخُلُقية قامت بكسرها، وإعلان أنَّ المرجع المعرفي وَهْم، والمعايير الخُلُقية لا وجود لها.

٢- نقد «ما بعد الحداثة» من منظار ديني:

لا شك في أن موقف «ما بعد الحداثة» من السرديات الكبرى يتعارض تمامًا مع الأديان ورؤيتها الشاملة للكون والحياة، فالدين بحسب مصدريته وبنيته وطبيعته المعرفية يمثل النموذج الأوحد للسردية الكبرى في نقائها وكمالها؛ ذلك أنه يقدم تفسيراً كاملاً شاملاً ونهائيًا للوجود والكون والمصير الإنساني، بالاستناد إلى المصدرية الإلهية التي نبع منها.

ومن ثَمَّ يمكن نقد موقف هذه الفلسفة من السرديات الكبرى من منظار إسلامي، مع التركيز

١ - انظر: هاشم صالح: المعركة بين العقلانية واللا عقلانية في الفكر الأوروبي، ص٨٠.
٢ - مصطفى معرف: أزمة الحداثة عند يورغن هابرماس: من التشخيص إلى التجاوز، ص٥٧٦.

أيضًا على الحدّ الإيماني المشترك بين الأديان، ومن مظاهر هذا النقد ما يأتي:

أ-تفريغ الوحي من مرجعيَّته الإلهية:

قلنا إنَّ «ما بعد الحداثة» تتأسَّس على فكرة موت المؤلِّف وتفكيك النصوص كما سبق أن بينّا، والنظر إلى الحقيقة على أنَّها مجرَّد بناء لغوي، أو سياق ثقافي نسبي؛ أي أنَّها تردّ الدين وتجعل الحقيقة بشرية فقط. بيد أنَّ الحقيقة الدينية ليست منتجًا بشريًّا يخضع لظروف الزمان والمكان، وإنَّما مفارقة ومطلقة بالنظر إلى مصدرها الإلهي، هذا يعني أنَّ رفض «ما بعد الحداثة» للسرديات الكبرى هو في حقيقته رفض لكلّ ما هو ديني مقدَّس، ومن ثَمَّ تحويل الدين إلى صورة من صور الفلكلور الشعبي، أو مجرَّد خيار فردي بما يتناسب مع ذوق الفرد، وهذا يتنافى تمامًا مع الأديان.

ب- تغييب الدين بصفته معيارًا خُلُقيًّا:

يقود موقف هذه الفلسفة من السردية الكبرى إلى القضاء على فكرة القِيم الكونية الثابتة، مثل: الخير، والعدل، والفضيلة، وغيرها، وهي القِيم التي حثَّ عليها الدين، والقضاء على هذه القِيم يؤدِّي إلى غياب المعايير الخُلُقية المشتركة؛ لأنَّه إذا كثرت السرديات وتساوت فإنَّ هذا يجعل الأخلاق من قَبيل التوافقات الاجتماعية المؤقَّتة، في حين أنَّ قوَّة الأخلاق تكمن في رسوخها وديموميَّتها.

إنَّ الدين يرفض هذا النهج الذي يقود إليه إقرار سرديات محلِّية مؤقَّتة؛ فالأخلاق في الإسلام ثابتة وراسخة، وهي تستمدّ هذا الثبات والرسوخ من الاستعداد الفكري الذي فطر الله -تعالى- الناس عليه، ومن الأوامر الإلهية الآمرة بالخير، والناهية عن الشرّ، فضلاً عن السردية الإنسانية التي تحدِّد المعايير للحكم على الأشياء، فمن دون ذلك لا يمكن تجريم الشرّ والظلم، في الوقت الذي تصنع منها «ما بعد الحداثة» مجرَّد وجهة نظر ثقافية أو محلِّية.

ج- تأليه الإنسان:

إنَّ الإقرار بالسرديات الصغرى، ونبذ كلّ ما سُمي من سرديات كبرى، يعني أنَّ الإنسان هو مصدر المعرفة والمرجع الذي يُرتكن إليه، ولو على حساب الدين، وهذا يعني أنَّ «ما بعد الحداثة» تجعل من الإنسان إلهًا، وهذا ما ينطبق عليه الوصف القرآني ﴿**أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ**

﴿اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ٢٣]. لكن المبدأ الديني هنا يرفض كلّ محاولاتها لتأليه الإنسان الـذي يوصف في القرآن بالخليفة والمسـتعبد ليس إلا، مصداقًا لقوله تعـالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]. وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ومن ثَمَّ تسقط هذه المحاولات التي تقوم بها هذه الفلسفة.

د-مركزية الأنا:

تأليه الإنسان الذي أرادته الحداثة ليس إلا نتيجة لمركزيته، وزادت عليه الأنا المتغطرسة التي وضعته فيها فلسـفة «ما بعد الحداثة»، فالإنسان هو مصدر المعرفة، وهو المرجعية، وهو مصدر السردية الجديدة في هذه الفلسفة، ومن ثَمَّ تتعالى الأنا وتشعر أنَّها صانعة الكون، فتصنع لنفسها مركزية. لكن الإسـلام مثلما انتقد تأليه الإنسـان، فقد انتقد أيضًا مركزيـة الأنا؛ لأنَّها تنبني على إلغاء أي وجود للمركزية المعرفية أو الدينية، الأمر الذي يقود إلى النسبية المعرفية والخُلُقية، فإذا تساوت الأنا في إنتاج معارفها وحقائقها الذاتية الخاصّة، اختفت الحقيقة الإلهية المتمثِّلة في الله والوحي، ومن ثَم تسقط المسؤولية الخُلُقية والتكليف الشرعي، ثمَّ تصير الشرائع والقيم الخُلُقية مجرَّد وجهة نظر، أو أنساق اجتماعية تخضع لمصالح الفرد ورغباته. إنَّ الأنا المركزية تعمد إلى تغييب الذات المتعالية والخالقة، متغافلةً عن أنَّ هذا يؤدِّي إلى فوضى ومتاهة لا نهاية لهما. بينما يقدِّم لنا الدين الحال في صورة ثنائية منظَّمة: خالق مركز مطلق، ومخلوق نسبي تابع، وهذه الثنائية المحدَّدة تقود إلى ضبط حركة الأنا، وحمايتها من التضخُّم الذي قادت إليه «ما بعد الحداثة».

كما أنَّ إقرار السرديات الصغرى من فلسفة «ما بعد الحداثة»، وهدم السرديات الكبرى، جعلا الأُولى هي الحاكمة رغم نزعتها الفردية، وصنعا من الإنسـان مركـزًا للوجود، بحيث جعلا منه مصدر الحقائق المعرفية والقيم السـلوكية. لكن هذا النهج يؤدِّي إلى تأليه الإنسان من دون الله تعالى، والإعلاء من أناته، فيسـير متَّبعًا هواه، مصداقًا للتعبير القرآني في سـورة الجاثية في الآية الثالثة والعشرين.

لكن الدين يضع الإنسـان موضعه الملائم دون تفريط فيه أو إفراط، فلا يتعدَّى كونه مخلوقًا أو مسـتخلَفًا في الأرض، ويستمدّ حُرِّيَّته الحقيقية من عبوديته لله -تعالى- وحده، مصداقًا للآية الثلاثين من سـورة البقرة، وليس لهواه أو لمخلوق آخر مثله، وهذه العبودية الحقّة تجعله متَّسقًا

مع سُنَن الكون ونواميسه، وتحميه من أي تمرّد على المنظومة الخُلُقية، والمنظومة المعرفية التي أرادت «ما بعد الحداثة» له نكرانها.

خاتمة

حاول البحث في مجمله أن يشرح اللحظة الفلسفية للفوضى التي قامت على فلسفة «ما بعد الحداثة» في جوانب ثلاثة: التشكيك في المعرفة، وتفكيك المعنى، وهدم المرجع، ونهاية ما أسمته السرديات الكبرى، وهي الجوانب التي كشفت عن ترهَات «ما بعد الحداثة»، وموقفها المدمِّر للمعرفة، والتقدُّم، والعلم، والعقل في مرحلة عدائها للحداثة، على الرغم من أنَّها لا تنفك -ولا تستطيع- عمَّا حاولت تدميره.

ويعد تشكيك هذه الفلسفة في المعرفة بوصفها خطاب قوَّة هو تشكيك في العقل ذاته، وهي كانت تسعى إلى ذلك من الأساس؛ لتؤطِّر لمعرفة فردانية، يكون فيها لكلّ فرد معرفته الخاصّة المُنتَجة عن عقله الخاص الذي يطلق له العنان، فله أن يقرأ النصّ كما يشاء ما دامت اللغة غير ثابتة وغير راسخة، وله أن يستنتج من المعاني والمدلولات ما شاء، ولو لم تكن قصد المؤلف؛ فالمؤلِّف قد مات بمجرَّد خروج النص إلى النور؛ حيث صار مُلكَ المتلقِّي لا المؤلِّف. وهذا ما أدَّى بفلسفة «ما بعد الحداثة» إلى مرحلة التيه المعرفي، إن صحّ التعبير.

بينما كان تفكيك المعنى وهدم المرجع مظهرًا من مظاهر الفوضى الفلسفية التي أحدثتها فلسفة «ما بعد الحداثة»، وهذا ما أدَّى إلى الدخول في مرحلة ما بعد عصر الحقيقة، وشيطنة المصادر المعرفية الكبرى: الأديان، والفكر الإنساني وفلسفاته وغيرهما؛ إذ بتفكيك المعنى وغياب المرجع تدخل الإنسانية مرحلة ما يمكن تسميته فقدان الثقة بالمعرفة، وضياع الحقائق التي صارت تختلف باختلاف الأشخاص، حسبما تقود إليه فلسفة «ما بعد الحداثة».

ومثلما حاولت هذه الفلسفة أن تغيّب المعرفة والحقيقة من خلال نقدها للحداثة، وبناء أفكار مغايرة لها، حاولت تغييب الدين أيضًا ناظرةً إليه على أنَّه سردية كبرى، لكنَّها بوصفها فلسفة ظهرت هشَّة أمام منطلقات الدين، وأسسه، وأهدافه، ونظرته الشاملة إلى الإنسان، والكون،

والحياة، الأمر الذي يدعو كلّ عاقل إلى أن يحكم بسهولة على تهافت موقفها وضعف منهجها.
ومن ثَمَّ استوجبت نقدنا من منظارين: المنظار العقلي، والمنظار الديني.

لائحة المصادر والمراجع:

أوَّلًا - باللغة العربية:

- إبراهيم الحيدري: النقد بين الحداثة و»ما بعد الحداثة»، دار الساقي، بيروت/ لبنان، ط١، ٢٠١٢م.
- آلان سوكال، جان بريكمون: هراء عصري... سوء استخدام مفكري «ما بعد الحداثة» للعلم، ترجمة: نجيب الحصادي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١، ٢٠٢٥م.
- تيري إيجلتون: أوهام «ما بعد الحداثة»، ترجمة: منى سلام، مركز اللغات والترجمة بأكاديمية الفنون، ط١، ٢٠٠٠م.
- جاك دريدا: أحادية الآخر اللغوية أو في الترميم الأصلي، ترجمة وتقديم عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون- منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.
- جان بودريار: التبادل المستحيل، ترجمة: جلال بدلة، دار معايير للنشر والتوزيع، دمشق/ سوريا، ط١، ٢٠١٣م.
- جان بودريار: الفكر الجدري، ترجمة: منير الحجوجي، وأحمد القصوار، دار توبقال، المغرب، ط١، ٢٠٠٦م.
- جان بودريار: المصطنع والاصطناع، ترجمة: جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للترجمة، الحمراء/ بيروت، ط١، ٢٠٠٨م.
- حياة معوشي، كمال حاج علي: الحقيقة العائمة في فلسفة المحاكاة... جان بودريار أنموذجًا، المجلة الدولية المحترف، الجزائر، المجلد العاشر، العدد الرابع، ديسمبر ٢٠٢٣م.
- عبد الحميد إبراهيم: نقَّاد الحداثة وموت المؤلِّف، مطبوعات نادي القصيم الأدبي، الرياض - السعودية، لا ط، ١٤١٥هـ.
- كريستوفر باتلر: «ما بعد الحداثة»، ترجمة: نيفين عبد الرؤوف، مؤسسة هنداوي للتعليم

والثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠١٦م.

- محمـد بدر الدين: من المحـاكاة إلى الواقع الفائق -قراءة في فكر جـان بودريار-، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، ٢٠١٦م، العدد ٣٧.
- محمد بن حجر بن حسـن القرني: حالة «ما بعد الحداثة» وأبـرز مظاهرها في الفكر الغربي المعاصر، مجلة الجامعة العراقية، المجلد ٧٥، العدد ٦، ٢٠٢٦م.
- مزاتي خالدي: إشكالية «ما بعد الحداثة» في الفلسفة الغربية المعاصرة.. جان فرنسوا ليوتار ويورغن هابرماس أنموذجان، مجلة جسور المعرفة، الجزائر، المجلد السادس، العدد الرابع، ديسمبر ٢٠٢٠م.
- مصطفى معـرف: أزمة الحداثة عند يورغـن هابرماس: من التشـخيص إلى التجاوز، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، الجزائر، المجلد التاسع، العدد الثاني، ٢٠٢١م.
- ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ١٩٨٦م.
- هاشم صالح: المعركة بين العقلانية واللا عقلانية في الفكر الأوروبي، مجلة دراسات عربية، العددان الخامس والسادس، ١٩٨٨م.
- هاشم صالح: ««ما بعد الحداثة»... نقد ذاتي وتراجع»، مقال ضمن كتاب «ما بعد الحداثة» تجلياتها وانتقاداتها، إعداد وترجمة: محمد سـبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، سلسلة دفاتر فلسفية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء- المغرب، ط١، ٢٠٠٧م.

ثانيًا- باللغة الأجنبية:

- B. McKinley: Postmodernism certainly is not science, but could it be religion? CSAS Bulletin, 36(1), 2000.
- Bruce G .Trigger: A History of Archaeological Thought. 2nd Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Christopher Norris: What's Wrong with Postmodernism. England: Harvester

Wheatsheaf, 1990.

- David Ashley: Habermas and the Project of Modernity. In Bryan Turner ed,Theories of Modernity and Postmodernity. London: SAGE, 1990.
- Lawrence A. Kuznar: Reclaiming a Scientific Anthropology. Lanham, MD: Altamira, 2008.
- - Lyotard, Jean-Francois: The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Manchester, UK: Manchester University Press, 1984.
- - P. Greenfield: What Psychology can do for anthropology, or why anthropology took postmodernism on the chin. American Anthropologist, 2000.
- - Pauline Roseneau, Postmodernism and the Social Sciences, 1993.
- - Richard Appignanesi, and Chris Garratt: Introducing Postmodernism. New York: Totem Books, 1995.
- - Roy D'Andrade: Moral Models in Anthropology. Current Anthropology, 1995.
- - Ryan Bishop: Postmodernism. In David Levinson and Melvin Ember eds., Encyclopedia of Cultural Anthropology. New York: Henry Holt and Company, 1996.

ثالثًا- الروابط الإلكترونية:

- بيرون رامبيج، فلسفة ريتشـارد رورتي وأعماله الكاملة، ترجمة محمد جديدي، على الرابط الآتي:

https://hekmah.org/%D8%B1%D988%%D8%B1%D8%AA%D98%A>/<

https://doi.org/10.68724/OUM-2026-12-SU-004

الإعلَامُ وَصِنَاعَةُ الفَوْضَى المَعرِفِيَّةِ

■ أ. د. حسن على محمد[٢]

ملخّص

تتنـاول هذه الدراسـة دور الإعلام في صناعة الفـوضى المعرفية، وأسـاليبها، وتقنياتها، وأثرها على الفرد والمجتمع، ودورها في هدم الدول، مع الإشـارة إلى بعض من هذه الدول التي وقعت فريسـة للفوضى المعرفية بوصفها فعلاً اسـتراتيجيًّا، يقوم على توظيف الإعلام والمعلومـات أثناء الأزمات، لكسر التوازن النفـسي والاجتماعي لمجتمع ما، بهدف تدمير قدرته على المقاومة، ما يسهِّل إعادة تشكيله أو السيطرة عليه من قوى داخلية أو خارجية.

لم يعد التحدِّي- الآن- هو حجب الحقيقة، بل هو فوضى المعلومات الكاذبة التي تنشر مئة رواية كاذبة عن الحقيقة الواحدة، ليصاب العقل بـالإعياء المعرفي، فيتوقَّف عن البحث عـن الحقيقـة، ويكتفي بما يوافق خطط صناع الفوضى. ونلاحظ أنَّ مشـكلة المؤسَّسـات الإعلامية لم تعد في «نقص» المعلومة، بل في «سـمِّيّة» فائض المعلومات التي نطلق عليها (Information Entropyp) حيث تؤدِّي كثرة البيانات المتضاربة إلى حالة من العشـوائية وعـدم اليقين، لهدم الجدران النفسـية قبل الجدران المادية للدول؛ حيث يجري اسـتغلال الخوارزميات والتعدُّد العرقي واللُّغوي لصناعة حالة من "التيه المعرفي". وتبرز الإشـكالية في عـدم تكافؤ القوى الإعلامية بين الإعـلام الغربي المتطوِّر والإعـلام المَحلّي، ما يجعل المجتمعات عرضة للاهتزاز الأمني والسياسي، لا سيّما في أوقات الحروب.

الكلمات المفتاحية: فوضى المعلومـات، غمر المعلومـات، التضليل الإعلامـي، التزييف العميق، خوارزميات الاستقطاب، البوتات، اقتصاد الانتباه، عدم اليقين.

١ - عميد كلية الإعلام، جامعة المدينة بالقاهرة، العميد الأسبق لكلية الإعلام، جامعة السويس - مصر.

Media, Manufacturing of Epistemological Chaos

Prof. Ali Hassan Ahmad[1]

Abstract

This study examines the role of the media in creating epistemic chaos, the methods and techniques through which it operates, and its impact on individuals, societies, and ultimately the stability of states. It also highlights examples of countries that have fallen victim to this strategic practice, which employs media and information during times of crisis to undermine psychological and social stability, weaken society's capacity for resistance, and facilitate its control or reconstruction by internal or external actors. It argues that the primary challenge today is no longer the suppression of truth, but the flooding of the public sphere with false and conflicting information that presents multiple competing versions of the same reality. This phenomenon produces "epistemic fatigue," discouraging individuals from seeking the truth and leading them to accept narratives that serve the agendas of those who manufacture disorder.

Furthermore, the study contends that the problem facing modern media institutions is not a lack of information but the toxicity of information overload. The excessive volume of conflicting data creates a state of uncertainty and information entropy, contributing to the erosion of the psychological resilience of states before their physical structures are threatened. By exploiting digital algorithms and existing ethnic and linguistic divisions, media actors can generate a state of epistemic disorientation. The study also emphasizes the significant gap between advanced Western media systems and local media institutions, making many societies more vulnerable to political and security instability, particularly during periods of war and crisis.

Keywords:

Information Chaos, Information Overload, Disinformation, Deep fakes, Polarization Algorithms, Bots, Attention Economy, Uncertainty.

1 -Dean of the Faculty of Media, Al-Madina University in Cairo, former dean of the Faculty of Media, Suez University - Egypt.

مقدّمة

تُعدّ الخوارزميَّات «المهندس الماكـر الخفي، القابع خلف كواليس الفوضى المعرفية؛ فهي لا تكتب المحتوى، لكنَّها تختار «المحتوى الأكثر إشعالاً للحرائق»، وتضعه أمام أعين الملايين في اللحظة الحرجة، وتخفي المحتوى الأكثر تعقُّلاً، وتشـوِّش عليه بإغراق المستخدِم بملايين المعلومـات التافهة. ولأنَّ التقنيات في تطوُّرها أسرع مـن التشريعات، نجد أنَّه ـ حتى الآن ـ لا يوجـد تشريع يواجه صُنَّاع الفوضى عبر الإعلام الرقمي، الأمر الذي صنع فجوة تشريعية مقلقة، فبينما يحتاج القانون لسـنوات مـن النقاش والتشريع والاعتماد، تتطـوَّر الخوارزميات والذكاء الاصطناعي في غضون أيام وساعات.

لـذا، فإنَّ «وعـي المُتلقِّي» لم يعد مجرَّد خيار خُلُقي، بل أصبـح «خطّ الدفاع الأوَّل والأخير عن اسـتقرار المجتمعات؛ لأنَّ صناعة الفوضى نتاج فعل استراتيجي متعمَّد، يقوم على توظيف الإعـلام والأزمات لكـسر التوازن النفـسي والاجتماعي لمجتمع ما، بهـدف تدمير قدرته على المقاومة، ما يسهل إعادة تشكيله أو السيطرة عليه من قوى داخلية أو خارجية.

وتحتاج صناعة الفوضى في العصر الرقمي إلى أيادٍ مدرَّبة على توظيف الخوارزميات التي تنشر الخبر الزائف أسرع بسـتّ مرَّات من الخبر الصادق؛ لأنَّ الزائف يحقِّق تفاعلاً (Engagement) أكثر كثافة، ولأنَّ الخبر الزائف هو الوقود المحرِّك للفوضى[1].

في عـام ٢٠٢٦، تطـوَّرت الخوارزميات لتصبح قـادرة على: صناعة "بوتـات «(Bots): أي حسابات وهمية تُدار بالذكاء الاصطناعي، تدخل في نقاشات مع البشر لبثّ الشكّ

وتكذيب الحقائق الواضحة، والتلاعب بالترند (Trend Manipulation) لإيهام الناس بأنَّ

١ - ممدوح عبد الله مكاوي: الأخبار الزائفة بين الإعلام التقليدي والرقمي (دراسة تحليلية نقدية لعينة من البحوث من ٢٠١٦ ـ ٢٠٢٠)، ص ٢٥٦.

هناك مطلبًا شـعبيًّا للفوضى عبر رفع "هاشـتاجات" وَهْمِية، ما يدفـع المتردِّدين للانضمام لما يظنُّون أنَّه "إرادة شعبية".

وفي هذا الشـأن، توفِّر غرف الصـدى (Echo Chambers) بيئة خصبـة لتدمير المرجعيات والمعلومـات المضلِّلـة؛ حيث تعمـل الخوارزميات على عزل المسـتخدِمين داخـل فقَّاعات أيديولوجية وعرقية، تمنع نفاذ الحقيقة، وتُعلي من شأن الروايات المتطرِّفة[1].

ويتعاظم أثر هذه المفاهيم عند تقاطعها مع متغيرِّ التوقيت الاستثنائي، أقصد به زمن الحروب الذي تتحـوَّل فيه المعلومات من مجرَّد ضجيج رقمي إلى سـلاح فتَّاك يمسّ ‹السـيادة الرقمية ‹للدولـة، هذا السـلاح يمسي أكثر قدرة على إشـاعة الفـوضى من خلال الثغـرات البنيوية في المجتمعات ذات التعدُّد العرقي واللغوي، كما حدث في العدوان الجاري على إيران، ما يجعل من "المناعة الإعلامية" ضرورة أَمنية لا ترفًا فكريًّا.

أوَّلًا: الإطار المفهومي:

قبل المضي في هذه الدراسة، نتوقَّف قليلاً أمام خمسة مصطلحات رئيسة على النحو الآتي:

١. مفهـوم الفوضى (Chaos) بصفة عامة: نقصد به تلك الاسـتراتيجية التي تهدف إلى ضرب ‹الإرادة السياسية› للخصم عبر إقناع الشعب بأنَّ الدولة غير قادرة على حمايته أو توفير احتياجاته الأسـاس، ما يحوّل المجتمـع إلى غابة من التناقضات تنهار فيها الدولة من الداخل دون حاجة لغزو عسكري.

٢. الفوضى الإعلامية (Media Chaos): ونقصد به حالة من السـيولة المعرفية وفقدان السيطرة على دقّة المحتوى المنشـور؛ حيث تغيب المعايير المهنية، كالموضوعية، والدقّة، والتحقُّق لصالح السرعة، والإثارة، والتوجيه الأيديولوجي[2].

---

١ - دبيح يوسف: استخدام تقنية التزييف العميق وآلية غرف الصدى في التلاعب بالرأي العام الرقمي عبر الشبكات الاجتماعية، ص٢٧٩.

٢ - كزوط هشام: الإعلام الجديد من النظام إلى الفوضى الخلاقة، ص١٣.

٢ - عبير فاروق عبد القادر: الفوضى الخلَّاقة (أبعاد سياسية واستراتيجية أمريكية في الشرق الأوسط)، ص٢٣.

٣. اضطـراب المعلومـات (Information Disorder): مصطلح يصف حالة سـيولة المعلومات المتعمَّدة، والمسبِّبة للفوضى، وتنقسم إلى ثلاثة أنواع من الاضطرابات:
   أ. معلومات مغلوطة (Mis-information): يقصد بها تلك المعلومات الخاطئة بسبب ضعف الاحترافية، وقد تصنف بأنها (خطأ غير مقصود).
   ب. معلومات مضلِّلـة (Dis-information): يقصد بها تلك المعلومات الكاذبة المبثوثة بهدف الخداع أو الإضرار بجهة معيَّنة (مثل إشاعات في زمن الحرب).
   ج. معلومات خبيثة :(Mal-information) ونقصد بها تلك المعلومات الحقيقية التي لا تشوبها أخطاء مقصودة أو غير مقصودة ممنوع بثّها، مثل (أسرار شخصية أو عسكرية) تُنشر في "سياق خبيث"، وفي "توقيت حسَّاس" للإضرار بالخصم.
٤. غرف الصدى (Echo Chambers) وفقَّاعات من المعلومات: ونقصد بها تلك البيئة الرقمية التي لا يسمع فيها المستخدم إلا أصواتًا تشبهه، فتعزِّز انحيازه ليرفض الحقيقة إذا خالفت قناعته.
٥. السيادة الرقمية (Digital Sovereignty): ونقصد به حقّ الدولة في ممارسة سلطتها على البنية التحتية، والبيانات، والمحتوى الرقمي، داخل حدودها الجغرافية، لحماية أمنها القومي من الفوضى.

مما سبق تبيَّن:

١. أنَّ الفوضى فعل استراتيجي متعمَّد، ومخطَّط. وهي من أعمال الحرب، وتختلف عن الفوضى الناتجة عن إهمال أو تقصير.
٢. أنَّ الإعلام وقت الحرب يسـتخدم بوصفه أداة لنشر الفوضى. وهنا تكمن خطورته، ولهذا تصبح السيطرة عليه في الأزمات واجبًا وطنيًّا لمنع الفوضى.
٣. أنَّ غـرف الصدى بيئة خصبـة لنشر الفـوضى، وتدمير المرجعيـات، والمعلومات المضلِّلة.
٤. أنَّ التوقيت في توظيف الإعلام المضلِّل يزيد من فاعليّته ودوره التخريبي، لا سـيّما وقت الحروب.

ثانيًا: الفوضى أثناء الأزمات والحروب:

قدرة الإعلام على صناعة الفوضى مرهونة بالأزمات، والحروب، والكوارث، والاضطرابات؛ حيث يسهم إعلام الظلّ (The Great Panic) في صناعة الذُّعر، كما حدث أثناء "جائحة كورونا"؛ حيث قامت مجموعات غير رسمية على "واتساب" و"تليجرام" بنشر الشائعات عن فساد اللَّقاحات، أو نقص الغذاء، ما خلق فوضى في الأسواق بسبب الذعر الإعلامي[1].

خير مثال: فوضى (دونالد ترامب – Donald Trump)؛ حيث وظَّف الرئيس الأمريكي (ترامب) منصَّته "تروث سوشيال" أثناء عدوانه على إيران، باعتبارها أداة استراتيجية لما يُسمّى «الدبلوماسية الرقمية الهجومية»، كي تسهم في إثارة الفوضى في إيران والأسواق العالمية، للضغط على أوروبا من خلال عدَّة مسارات:

١. تقويض "الدبلوماسية التقليدية»؛ حيث كسر ترامب قواعد الدبلوماسية التقليدية بمنشوراته، ليسهم في خلق حالة من اللا يقين العالمي، فعندما يقرأ الحلفاء والخصوم تهديدات حربية في "تغريدة" بدلاً من بيان رسمي، يسود الارتباك في الأسواق المالية ودوائر القرار، وهو أُولى خطوات الفوضى.

٢. صناعة "الذعر اللحظي": تتميز منشورات ترامب باللغة العاطفية والمباشرة (مثل استخدام الحروف الكبيرة، والنعوت القاسية التي وصف بها الإيرانيين، لإغلاقهم مضيق هرمز). ونلحظ أنَّ هذا النوع من الخطاب يستهدف "العقل الغريزي" للجمهور، وليس العقل التحليلي. فعندما يتحدَّث عن "تدمير حضارة"، أو "سقوط وشيك لنظام"، فإنَّه يحفِّز حالات الذعر داخل المجتمع المستهدَف (إيران)، ما قد يؤدِّي إلى اضطرابات في العملة أو تهافت على التخزين.

٣. التحريض على "الانقسام الداخلي»: كثيراً ما وجَّه (ترامب) رسائله مباشرة للشعب الإيراني (مثل قوله: «نحن معكم» و«تحرَّروا»... ونلاحظ هنا أنَّ هذه الرسائل تخلط بين الدعم الإنساني والتحريض السياسي. فمن منظور صناعة الفوضى، يهدف هذا

---

١ - عديل أحمد آل شومان: دور الإعلام في مواجهة الأوبئة والأمراض المعدية: وباء فيروس كورونا نموذجًا، ص١٩٤.

الخطاب إلى تعميق الشرخ بين الشـعب والسـلطة، ما يفتح البـاب أمام الصراعات الأهلية. مارس (ترامب) سياسة "حافة الهاوية" الرقمية عبر المنصَّات، لاختبار ردود الفعل (Trial by Media)، فمثلاً: نشر تهديدًا شديد اللهجة على حسابه: "غدًا سأفني حضارة" ليرى كيف سيرد الخصم، وكيف ستتفاعل الأسواق.

٤. تهميـش «الحقيقة» مقابـل «التفاعل»: يُقـاس النجاح بالنسـبة إلى (ترامب) بمدى الانتشـار، فلا يهمّ إذا كان محتوى المنشـور دقيقًا بنسـبة ١٠٠٪، بـل المُهمّ هو أن "يهزّ" الرأي العام. هذا الأسلوب لا يدمّر القانون الدَّولي فحسب، بل ينسف "القدرة على التنبُّؤ» (Predictability) التي يقوم عليها الاستقرار العالمي[١].

ثالثًا: تجارب دَولية مؤلمة قام فيها الإعلام بدور خطير في صناعة الفوضى:

١. في روانـدا، كانت إذاعة تلال هـي النموذج الأوضح في التاريـخ الحديث لصناعة الفوضى من خلال بثّ خطاب كراهية مباشر ضدّ فئة من المواطنين، ممن وصفتهم الإذاعة (بالصراصير)؛ حيث لم تكتفِ بنقل الخبر، بل كانت تعطي إحداثيَّات وأسماء لأشخاص ليجري استهدافهم، ما حوَّل الإعلام من وسيلة إخبارية إلى "غرفة عمليات" أدارت إبادة جماعية في ظرف ١٠٠ يوم فقط[٢].

٢. في ميانمار، تسبَّب الإعلام في مذابح «الروهينجا»؛ حيث لعبت خوارزميات فيسبوك دورًا دنيئًا فيها ـ وفق تقارير الأمم المتحدة ـ أقرَّت بأنَّ منصَّات التواصل الاجتماعي لعبت دورًا حاسـمًا في نشر الكراهية، من خـلال "خوارزميات التفاعل" التي تعطي الأولوية للمنشورات العنيفة؛ لأنَّها تجذب تعليقات أكثر، ما أدَّى إلى تحريض شعبي، انتهى بعمليات تهجير قسري وفوضى أَمنية شاملة.[٣]

---

1 - C. Wardle & Derakhshan: Information Disorder (Toward an interdisciplinary framework for research and policymaking), p22.

٢ - حسن علي محمد: محاضرات في الإعلام الأفروآسيوي، ص٤٥.

3 - Jesudas M. Athyal (editor): Religion in Southeast Asia (An Encyclopedia of Faiths and Cultures), p194.

٣. في الحرب الروسية الأوكرانية، قد لعب التزييف العميق (Deep fakes) دورًا مؤثّرًا بنقل الحرب الإعلامية من "تزوير الخبر" إلى تزوير الواقع، عبر مقاطع فيديو مفبركة لقادة سياسيين روس، يدلون بتصريحات مستفزّة، أو قادة عسكريين أوكران يطلبون من جنودهم الاستسلام.

٤. في العراق، لعب الإعلام دورًا كريهًا في إثارة الفوضى، وهدم النظام القائم؛ حيث فضح المُفكِّر الأمريكي (هربرت شيلر – Herbert Schiller)، في كتابه "المتلاعبون بالعقول"[١]، النوايا الأمريكية الصهيونية، وكشف كثيرًا من الآليات الإعلامية التي جعلت الظنّ يقينًا زائفًا، وأدَّت إلى فوضى لم يستفق العراق منها حتى الآن.

من أمثلة ذلك:

أ. أكذوبة «أسلحة الدمار الشامل» (تزييف الحقيقة): كانت صحيفة "نيويورك تايمز"[٢]، ووكالات الأنباء الكبرى تنشر تقارير تستند إلى مصادر استخبارية مجهولة عن وجود أسلحة نووية وكيميائية، وقد تبيَّن لاحقًا أنَّ تقارير الصحفية (جوديث ميلر – Judith Miller)، الناشرة للخبر، مفبركة بالكامل.

ب. استراتيجية الصحفيين الملحقين (Embedded Reporters): ابتكرت البنتاغون فكرة إلحاق الصحفيين بالوحدات العسكرية، ليروا الحرب من منظار الدبَّابة التي تحميهم فقط[٣].

ج. وقد أدَّى هذا إلى اختفاء الموضوعية، وأصبح الخبر يُنقل برأي "الجندي المدافع" لا "الصحفي المحايد". جرى تصوير الغزو كأنَّه "رحلة تحرير"، بينما كان الواقع يؤسِّس لفوضى أَمنية واجتماعية دمَّرت بنية الدولة العراقية.

د. شيطنة الآخر (نزع الإنسانية) لصناعة الفوضى: يجب أوَّلًا إقناع الجمهور بأنَّ الطرف الآخر «خارج عن الحضارة»، كما فعل الإعلام الصهيوني في شيطنة

---

١ - هربرت شللر: المتلاعبون بالعقول، ص٢٤٩.

2 - Joe Concha: New York Times editor deletes and apologizes for past offensive tweets.

٣ - هربرت شيللر: المتلاعبون بالعقول، ص٥٥.

حماس، وكـما فعل الإعلام الأمريـكي بتوظيف مصطلحـات، مثل: «محور الشرّ»، و«الفاشـية الإسلامية»، ما ترتَّب عليه خلط الخبر السياسي برأي ديني أو خُلُقي متطرّف، يشرعن اسـتخدام أقصى درجات العنـف، ما خلَّف فراغًا سياسيًّا ملأته الجماعات المتطرِّفة لاحقًا[1].

ه. التعتيـم على «كلفة الفوضى» أثناء الغزو: فرض الإعلام الأمريكي تعتيمًا على صـور جثامين الجنود العائديـن، أو أعداد القتلى من المدنيين (الذين سُـمّوا ببرود "أضرارًا جانبية")، وعندما اسـتيقظ العالم على حقيقة الفوضى، كان قد فات الأوان.

رابعًا: أساليب صناعة الفوضى عبر الإعلام:

١. **تلويـن الأخبار:** يقوم صُنَّاع الفـوضى الإعلامية بتلوين الأخبار (اسـتخدام الألفاظ المشحونة)، وخلط الخبر بالرأي، وتوظيف خطاب الكراهية. فمثلاً: بدلاً من القول: (خرجـت مظاهرة في المدينـة X) ، يقول المذيع: (خرجت شرذمـة من الغوغاء في المدينـة X)، الخبر هنا (مظاهرة)، أمَّا الرأي (شرذمة غوغاء)، فقد جرى دسّـه داخل الخبر ليحكم على الحدث قبل أن يراه المشـاهد، ما يخلق صدامًا فوريًّا بين مؤيِّدي الوصف ومعارضيه.

يركِّز تلوين الأخبار على "النتائج" ويتجاهل "الأسباب". هذا التلوين يشحن الجماهير عاطفيًا تجاه جهة معينة، ما يحوّل أي احتكاك بسيط في الشارع إلى شرارة لانفجار كبير.

وفي الآتي نعرض أمثلة حيّة على «تلوين الأخبار»:

أ. تغطية شـبكة «CNN» الشؤون السياسـية الأمريكية، غالبًا ما يجري استخدام أفعال تحمـل حكمًا قِيميًّا بدلاً مـن وصف الفعل، مثلاً: عنـد إنهاء الإغلاق الحكومي في عهد (ترامب)، استخدمت «CNN» في شريط الأخبار (Banner)

1 - Human Rights Watch: The government could have stopped this, p5.

عبارة «ترامب يتراجع" (Trump Caves)، كلمة "يتراجع" هنا ليست مجرّد لفظ يحمل إيحاءً بالهزيمة، بل هي "تلوين" يهدف إلى دفع المشاهد لتبنّي موقف معيّن.

ب. وقعت وكالتا «رويترز» و«أسوشـيتد برس» كثيراً في فخ الانتقائية اللغوية التي تشكِّل وعيًا مشـوَّهًا. من ذلك مثلاً: تسـتخدم هاتان الوكالتان، في النزاعات المسـلَّحة، المبني للمجهول عند الحديث عـن ضحايا طرف معين، والمبني للمعلـوم عند الحديـث عن الطرف الآخر. (طرف أ): «مقتل ٥٠ شـخصًا في غارة» (تجهيل الفاعل). (طرف ب): «الصواريخ تقتل ١٠ أشخاص» (تحديد الفاعل)، هذا خلط متعمَّد يوجِّه «التعاطف» و«الإدانة» بشكل آلي دون أن يشعر القارئ، وهو جوهر صناعة الاستقطاب المؤدِّي للفوضى.

ج. تهتم شبكة «Fox News» دائمًا باسـتخدام لغة مشحونة ضدّ المهاجرين غير الشرعيـين في أمريكا، لتجعل منهم أزمـات أَمنية، فمثلاً: عنـد الحديث عن تدفُّق المهاجرين، تستخدم الشبكة بانتظام مصطلح «غزو» (Invasion)، كلمة «غزو» مصطلح عسـكري يوحي بوجود عدوّ مسلَّح قادم للتدمير، بينما الخبر هو «وصول أعداد من المهاجريـن». خَلْط هذا الوصف بالخبر، يحوِّل قضية إنسانية أو قانونية إلى حالة من الذعر القومي، ما يبرِّر العنف أو الفوضى لاحقًا.

د. يُستشهد بقناة "الجزيرة" (النسخة العربية مقابل الإنجليزية) كثيراً في دراسات الإعـلام بوصفهـا نموذجًا لـ«تلوين الخبر حسـب الجمهـور». فقد حدث مرَّات عدّة وصف الحدث نفسـه في النسخة العربية بـ «عملية استشهادية» أو «مقاومة»، بينما في النسخة الإنجليزية يوصف بـ «هجوم مسلَّح» أو «عنف». هذا التباين يوضِّح أنَّ الخبر ليس مقدَّسًا، بل هو مادّة «تُشكَّل» عاطفيًا لتناسب ثقافة الجمهور المستهدَف، وتدفع باتجاه أجندة معينة.

٢. **التلاعب بالصور**: قـام الذكاء الاصطناعي من خلال التزييف العميق (Deepfakes) بتدمـير اليقين البـصري، لينقلنا إلى أخطـر مراحل صناعة الفـوضى؛ حيث لم تعد

«الرؤيــة هي التصديق». فقد أمكــن للذكاء الاصطناعي إنتاج صــور ومقاطع فيديو لقادة يصنعون أفعالاً شائنة بدقّة لا تفرّقها العين المجرّدة.[١]

مثال: صورة «انفجار البنتاغون» المزيَّفة التي انتشرت في عام ٢٠٢٣، وأدَّت إلى هبوط لحظي في البورصــة الأمريكية. هذه «فوضى اقتصادية» صنعتها صورة وَهْمية. أو خلق أحداث لم تقع: توليد صور لمواجهات دامية بين عرقيتين أو طائفتين في منطقة متوتّرة. بمجرَّد انتشــار الصورة، قد تندلع الفوضى في الشارع "انتقامًا" لحدث لم يحدث أصلاً إلا في معالجات الحاسوب[٢].

ويسهم التكرار البصري (الذي أتقنته قناة الجزيرة خلال الحرب على العراق؛ حيث كانت تكرِّر عرض صور الدمار بشــكل متواصل) في خلق شعور بالانهيار الوشــيك، ما قد يدفع الجماهير لسلوكيات فوضوية ناتجة عن «الذعر الجمعي»[٣].

وخلال (الربيع العربي) قامت كثير من وسائل التواصل الاجتماعي بتزييف السياق، من خلال إعادة تدوير صور قديمة من حروب سابقة ونسبها إلى حدث جارٍ في دولة عربية، لنشر الفوضى. (مثلاً: في مصر، جرى تصوير حشود في مهرجان فنِّي، والادِّعاء أنَّها «مظاهرات مليونية» لإسقاط شرعية نظام، ما ضلَّل الرأي العام، وخلق حالة من الفوضى السياسية).

خامسًا: توظيف التكنولوجيا في صناعة الفوضى:

لا تهتمّ الخوارزميات بالحقيقة أو الكذب، بل تهتمّ بـالاستبقاء (Retention)؛ أي بقاؤك أطول فترة ممكنة على المنصّة. ومن هنا، تبدأ صناعة الشكّ والالتباس عبر المسارات الآتية:

١. تعزيــز انحياز التأكيــد (Confirmation Bias): لا حياد في التقنيــة دون وعي، ولا عدالة رقمية دون مســاءلة. فالخوارزميات تعكس القِيم التي صُمِّمت بها، ولا يمكن الركون إلى عدالة مصطنعة تخفي تحيّزات واقعية. ولهذا يجب ضبطها، ومراقبة أثرها،

---

١ - محمد كرم كمال الدين الصاوي: تكنولوجيا التزييف العميق (دراسة حول الجوانب المظلمة للذكاء الاصطناعي)، ص١٦.

2 - Bahar Uddin Mahmud and Afsana Sharmin: Deep Insights of Deep fake Technology (A Review), pp13-23.

٣ - كوام ماكينزي: القلق ونوبات الذعر، ص٤٣.

وإعادة توجيهها نحو الخير العام والكرامة الإنسانية. تدرس الخوارزميات تفضيلاتك بدقّة، فإذا نقرت مرّة واحدة على فيديو يشكّك في مصداقية الأُمم المتّحدة، ستقوم الخوارزمية بمحاصرتك بمئات الفيديوهات المشابهة. هذا العزل الفكري يلغي "الأرضية المشتركة" بين المواطنين، ما يجعل أي حوار وطني مستحيلاً، ويحوّل الخلاف إلى صدام. لهذا، نرى أنَّ الإصرار على تصوير الخوارزميات على أنَّها كيانات محايدة هو اختزال للواقع، وتبرئة ضمنية لمصمِّميها من المسؤولية الخُلُقية. وإذا أردنا مستقبلاً رقميًّا أكثر إنصافًا، فعلينا مساءلة الأدوات والوعي بمحدوديّاتها، وعدم التسليم لها بوصفها مرجعًا نهائيًّا للحقيقة[1].

٢. إعطاء الأولوية لـ "المحتوى السام" (Amplification of Toxicity): هناك بعض الأشخاص، من غير قصد، من الممكن أن يبثّوا محتوى «سامًّا»، ولكن عندما نلفت نظرهم يتوقّفون عن ذلك؛ أي إنه قد لا يدرك الشخص «الناشر» للمحتوى السامّ أنَّ محتواه سامّ[2]. لذلك، فإنَّ الشخص الواعي الذي ينتبه لأي محتوى «سام» أن يخبر صاحبه ويوجِّه له النصيحة، أو يلفت الانتباه إلى أنَّه عندما يريد أن يشارك فكرة أو رسالة يجب أن يكون حذرًا، ولديه أمانة في نقل الرسالة. وقد أثبتت دراسات مسرَّبة من داخل شركات التقنية، مثل «فيسبوك» و«تيك توك»، أنَّ الخوارزميات تمنح انتشارًا أكبر قرابة من ٦ إلى ١٠ أضعاف للمنشورات التي تحتوي على: غضب، وسخرية، وكراهية، وأخبار صادمة.

٣. صناعة الالتباس: الخبر المتَّزن والهادئ لا ينتشر. لذا، يضطرّ الجميع، حتى العقلاء، لتلوين أخبارهم بالحدّة والشكّ، لكي لا يراهم أحد. النتيجة هي «بيئة رقمية» تبدو كأنَّها ساحة حرب دائمة، ما يوحي للناس بأنَّ الواقع منهار تمامًا، وهذا يمهِّد للفوضى الميدانية.

٤. تقنية «الغمر المعرفي»: تستخدم الخوارزميات استراتيجية "الإغراق". عندما يقع

١ - عائشة فرحان العنزي: «الحياد الخوارزمي (تفكيك وهم الموضوعية في الذكاء الاصطناعي)».
٢ -رشا كناكريه: إحباط وأذى يلقيان بظلالهما على متابعين، ص٥.

حدث سياسي مُهمّ، تضخ الخوارزمية آلاف التفسيرات المتناقضة في ثوانٍ. الهدف: ليس إقناعك برواية واحدة، بل إرهاق عقلك حتى تصل لمرحلة تقول فيها: "الحقيقة غير موجودة، والجميع يكذب". عندما يفقد المجتمع اليقين في الحقيقة، يسهل قيادته عبر الشائعات، وتصبح الفوضى هي الحالة الطبيعية[1].

٥. التوصية نحو التطرّف (The Rabbit Hole): الخوارزميات مصمَّمة لتأخذك من المحتوى "العادي" إلى المحتوى "الأكثر حدَّة" لضمان إثارتك، وقد تبدأ بمشاهدة فيديو عن "انتقاد قرار سياسي"، فتقوم الخوارزمية بتوصية فيديو عن "مؤامرة دَولية"، ثمَّ تنتهي بك إلى فيديوهات تحرِّض على "العنف المسلح"، أو "العصيان الفوضوي". تعمل الخوارزمية هنا بطريقة تجرُّنا نحو حافة الهاوية.

٦. حسابات "الذباب الإلكتروني" واللجان: وهي جيوش من الحسابات الوهمية (Bots)، تُدار برمجيًّا لتضخيم وسم (Hashtag) مُعيَّن، أو الهجوم على فكرة معيَّنة.

٧. منصَّات التواصل الاجتماعي المفتوحة: تسمح منصَّات التواصل الاجتماعي بنشر المحتوى دون التأكُّد من هُوية المصدر أو دقَّة المعلومة.

٨. المواقع الإخبارية "الصفراء": تتقمَّص مواقع شكل الوكالات الرسمية، لكنَّها تهدف فقط لزيادة عدد الزيارات عبر العناوين المضلِّلة.

٩. تطبيقات المراسلة الفورية (WhatsApp/Telegram): التي تعتبر بيئة خصبة لتداول "النصائح الطبية"، أو "الأخبار العاجلة" مجهولة المصدر بعيدًا عن الرقابة.

١٠. تقنيَّات الغرف المظلمة (Echo Chambers): تساهم الخوارزميات في حصر المستخدمين داخل فقاعات فكرية تعزز قناعاتهم السابقة فقط. وهذا يؤدي إلى انعدام الحوار المشترك ورفض الآخر تمامًا، وهو ما يمهد الطريق للعنف اللفظي والمادي.

١١. هندسة الذباب الإلكتروني (Bot Farms): هذه الآلية هي السلاح الثقيل في معارك الوعي؛ حيث يجري استخدام آلاف الحسابات الوَهْمية، لنشر وسم (Hashtag) مُعيّن

١ - دبيح يوسف: استخدام تقنية التزييف العميق وآلية غرف الصدى في التلاعب بالرأي العام الرقمي عبر الشبكات الاجتماعية، ص٢٧٩.

لإعطاء انطباع زائف بأنَّ هناك "إجماعًا شعبيًا" على فكرة ما، وتقوم هذه الحسابات بالهجوم على شخصية مُعيّنة، أو فكرة مُعيّنة بآلاف التعليقات المسيئة في وقت واحد لإسكات الصوت العاقل[1]. هذه الحسابات الوَهْمية لا تكذب مباشرة، بل تضع الخبر في "إطار" خبيث. (مثلاً: تصوير إجراء اقتصادي ضروري على أنَّه "مؤامرة لتجويع الشعب"). تكرَّر هذا مع كلّ زيادة في أسعار الطاقة في مصر، بهدف نشر السخط العام.

١٢. صناعة الواقع البديل: جرى في مصر عند طرح الجيش بديلاً عن (حسني مبارك)، وقَبول المجلس العسكري حلاًّ مؤقّتًا؛ حيث استخدمت بعض القنوات الفضائية العربية تقنيات "المونتاج السينمائي"، لإظهار أنَّ البلاد سقطت بالفعل في أيدي المتظاهرين قبل أن يحدث ذلك على أرض الواقع. أدَّى هذا إلى انهيار الروح المعنوية لقوات الشرطة، وحدوث "فوضى" حقيقية ناتجة عن "خداع إعلامي".

١٣. التضليل الإعلامي(Disinformation) : لا يقتصر الأمر على الكذب، بل يشمل:

أ. اجتزاء النصوص: أخذ جملة صحيحة من سياقها لتعطي معنىً معاكسًا (التيار العلماني أدمن هذه الحيلة في حربه على الإسلام).

ب. خلط السمّ بالعسل: نشر ٩٠٪ من الحقائق مع ١٠٪ من الأكاذيب المؤثِّرة، ما يجعل المتلقّي يصدّق الخبر كاملاً.

ج. الإغراق المعلوماتي (Information Overload): ضخّ كم هائل من الأخبار المتلاحقة في وقت قصير، ما يصيب المتلقِّي بحالة من "الارتباك الذهني" تجعله عاجزاً عن التمييز بين الغثّ والسمين، أو القدرة على التحليل المنطقي.

د. تضخيم الصراعات: التركيز على نقاط الخلاف الصغيرة، وتصويرها بوصفها أزمات وجودية غير قابلة للحلّ.

---

١ - أحمد معط الله: أثر وسائل الإعلام على الوعي المجتمعي، ص٣٠٦-٣١٧.

ه. الاستقطاب العاطفي: الاعتماد على إثارة الغرائز أو العواطف (الغضب، والخوف، والطائفية) بدلًا من مخاطبة العقل. فالأخبار التي تثير الغضب تنتشر أسرع بـ ٦ أضعاف من الأخبار الموضوعية.

و. صناعة "اللا يقين" (Manufacturing Doubt): لا يهدف الإعلام أحيانًا لإقناعك بكذبة، بل يهدف فقط إلى جعلك تشكّ في كلّ شيء. عندما يصبح كلّ شيء موضع شكّ، يصاب المجتمع بالشلل في اتّخاذ القرار، وتنهار الثقة في المؤسَّسات الرسمية والعلمية، ما يفتح الباب للفوضى.

ز. صحافة "الترند"، والإثارة، والسعي وراء المشاهدات (Ratings) يدفع بعض الوسائل الإعلامية لتسليط الضوء على نماذج سلبية، أو حوادث فردية، وتصويرها على أنَّها ظواهر عامة، ما يشيع الإحباط واليأس بين الناس.

ح. التزييف العميق (Deepfake): استخدام الذكاء الاصطناعي لتركيب فيديوهات أو أصوات لشخصيات عامة تقول أشياء لم تقلها في الواقع، وهو أسلوب يصعب على المواطن العادي كشفه.

ط. استغلال "المؤثرين" (Influencer Laundering): تبدأ المعلومة الزائفة أحيانًا من حساب مجهول، ثمَّ يجري تمريرها لمؤثِّرين يمتلكون ملايين المتابعين، سواء بعلمهم أم بجهلهم. وبمجرَّد أن ينطق المؤثِّر بالمعلومة، تكتسب "شرعية اجتماعية" لدى أتباعه، ويصبح من المستحيل إقناعهم بزيفها لاحقًا.

ي. استراتيجية "الإلهاء المستمرّ": صناعة سلسلة متواصلة من "الأزمات الصغيرة" أو "الفضائح" التافهة. الهدف هو استنزاف الطاقة الذهنية للمجتمع، بحيث لا يجد الوقت أو القدرة على التركيز في القضايا المصيرية، أو التفكير بعمق في الحقائق.

سادسًا: دور وسائل التواصل الاجتماعي في مضاعفة الفوضى[1]:

إذا كان الإعلام التقليدي يلوِّن الأخبار «يدويًّا»، فإنَّ وسائل التواصل الاجتماعي تقوم بذلك عبر الذكاء الاصطناعي والسرعة الفائقة:

اختفاء "حارس البوابة" (Gatekeeper): في السابق، كان هناك محرِّر يدقِّق في الخبر. اليوم، أي شخص يملك هاتفًا يمكنه كتابة خبر ملوَّن برأيه الشخصي، ونشره ليصل إلى الملايين في ثوانٍ. في هذه البيئة، الرأي الصاخب يغلب الخبر الصادق.

اقتصاد الانتباه (Attention Economy): تربح المنصّات من "البقاء لفترة أطول". لا يجذب الخبر المجرّد الهادئ أحدًا، بينما الخبر الملوَّن بالشتائم، والإثارة، والفتنة، يحقِّق ملايين المشاهدات. لذا، فإنَّ النظام التقني نفسه "يشجِّع" على صناعة الفوضى لأنَّها "مربحة".

أصبح المؤثِّرون الرقميّون يؤدّون دورًا بديلاً عن المؤسّسات الإعلامية التقليدية؛ حيث تحوّل "المؤثّر" لدى شريحة واسعة من الجمهور إلى مصدر للأخبار والمعلومات. لكنّ كثيراً من هؤلاء لا يلتزمون بالمعايير المهنية المتعارف عليها، ما يؤدّي إلى تداخل المحتوى الشخصي والآراء السياسية مع الأخبار غير المكتملة أو غير المتحقَّق منها، وهو ما يسهم في تشكيل وعيٍ مضطرب أو مشوَّه لدى أعداد كبيرة من المتابعين، ولا سيِّما فئة الشباب.

سابعًا: دور مستخدم الإنترنت والتوقيت في صناعة الفوضى:

تحدد نِيَّة المستخدِم وتوجُّهاته نوع الفوضى ومداها، في هذا الشأن لدينا ثلاثة أنواع:

١. المستخدم «المؤدلَج»: هدفه ليس الحقيقة بل «الانتصار» لفكرته. يستخدم فوضى المعلومات باعتبارها غطاء لضرب خصومه، ويعتبر في داخله أنَّ التضليل «ذكاء سياسي» أو «جهاد إلكتروني».

٢. المستخدم «النفعي» (الباحث عن الترند): هدفه الربح المادي فقط، ويصنع الفوضى؛ لأنَّه يعلم أنَّ «الفضيحة» و«الخوف» يجلبان المشاهدات، والمشاهدات

1 - P. W. Singer, & Emerson T. Brooking: Likewar (The Weaponization of Social Media), p90.

تعني دولارات. هذا المستخدِم هو محرّك الفوضى اليومي.

٣. الدول وأجهزة المخابرات: أهدافها استراتيجية، مثل: زعزعة استقرار المجتمعات المعادية من الداخل، وتفتيت الجبهة الداخلية عبر نشر التشكيك والإحباط.

أمَّا التوقيت، فيختلف في زمن السلم أو زمن الحرب:

التوقيت هو "المضاعف" لقوّة الفوضى الإعلامية. الخبر الذي قد يمرّ مرور الكرام في وقت السلم، قد يشعل ثورة أو يتسبَّب في هزيمة عسكرية في وقت الحرب.

١. زمن السلم: "فوضى الإلهاء والتحلّل": الهدف منها هو تغيير الهُوية، وضرب القِيم، وإشغال الرأي العام بتفاهات وصراعات هامشية. يعتمد الأسلوب على النفس الطويل، وصناعة نجوم من ورق، وتزييف الوعي تدريجيًّا. وتسعى الفوضى أيضًا لخلق مجتمع فاقد للتركيز.

٢. زمن الحرب: "فوضى الرعب والانهيار"

في أوقات الحروب والنزاعات، تتحوّل الفوضى الإعلامية إلى أداة بالغة الخطورة تُستخدم ضمن استراتيجيات الحرب النفسية؛ إذ يجري تداول الأخبار الكاذبة أو المضلِّلة حول تقدّم العدو، أو انهيار خطوط الدفاع، أو نفاد الموارد والإمدادات، بهدف إثارة الذعر وزعزعة الاستقرار النفسي لدى السكَّان. كما تُستثمر هذه الممارسات في إضعاف الروح المعنوية عبر التركيز على الخسائر والإخفاقات، وتجاهل مظاهر الصمود أو الإنجاز، بما يفضي إلى التشكيك في القيادة والمؤسّسات. وتزداد خطورة هذه الرسائل عندما تُبثّ في لحظات حاسمة أو ما يُعرف بـ«ساعة الصفر»؛ حيث يمكن أن تؤثِّر في عملية اتخاذ القرار وتربك الاستجابة للأحداث. ومن ثَمّ، تغدو المعلومة المضلِّلة في سياق الحرب أداةً لا تقلّ أثرًا عن الأسلحة المستخدمة في الميدان.

الآثار المترتّبة على هذه الفوضى:

في زمن الحروب أو الأزمات الكبرى، يزداد ما يسمّيه علماء النفس «الاحتياج المعرفي» (Need for Closure) الإنسان بطبعه يكره الغموض، وفي الحرب يقلّ تدفق المعلومات الرسمية، فيبحث الناس عن أي معلومة تطفئ نار قلقهم، وهنا يقعون فريسة سهلة للفوضى الإعلامية، تؤدِّي إلى:

أ. تآكل الثقة المؤسّسية: عندما يغرق المواطن في سيل من التناقضات، يفقد الثقة في كلّ شيء، بما في ذلك المؤسّسات الصحية (مثلما حدث في التشكيك في لقاحات كورونا)، والمؤسّسات الأمنية والاقتصادية. هذا الفراغ في الثقة تملؤه "الشائعات".

ب. الاستقطاب المجتمعي الحادّ: تعمل الفوضى على تقسيم المجتمع إلى معسكرات متناحرة. كلّ معسكر يعيش في غرفة صدى (Echo Chamber) ، لا يسمع فيها إلا ما يؤيّد رأيه، ما يلغي لغة الحوار، ويزيد من احتمالات العنف اللفظي والجسدي.

ج. التأثير على القرار السياسي والاقتصادي: من الناحية السياسية يمكن للفوضى الإعلامية توجيه الانتخابات، أو إثارة القلاقل عبر بثّ أخبار كاذبة عن مسؤولين أو قرارات سيادية. أمَّا من الناحية الاقتصادية، فيمكن لإشاعة واحدة عن انهيار عملة، أو إفلاس بنك أن تدفع الناس إلى السحب الجماعي للأموال، ما يؤدّي فعليًّا إلى انهيار اقتصادي حقيقي ناتج عن "وَهْم".

د. تزييف الوعي التاريخي واللحظي: مع مرور الوقت، تصبح الأكاذيب المتكرِّرة كأنَّها "حقائق" في ذاكرة الشعوب، ما يجعل من الصعب تصحيح المسار الفكري للأجيال القادمة.

الآثار العامة على المجتمع والدولة:

تنتج الفوضى المعرفية فراغًا مخيفًا، يعبرِّ عن زوال سلطة الدولة، كما حدث بعد مقتل (القذافي) في ليبيا، وهروب (بشار الأسد) من سوريا و(بن علي) من تونس، وإعدام (صدَّام حسين) في العراق؛ حيث أدت الفوضى إلى تحلل الدولة من الداخل. في ليبيا مثلاً، بعد سقوط المؤسسات، تم تمرير سياسات السيطرة على النفط الليبي، وقبول التدخل الأجنبي وسط غياب تام لوعي الشعب الذي كان مشغولاً بـ "الفوضى المسلحة" على الأرض.

كيف نواجه الفوضى الإعلامية؟

هنا تبرز أهمية "التربية الإعلامية التي تنمّي قدرة الفرد على تحليل الرسائل الإعلامية ونقدها قبل تصديقها

أو إعادة نشرها، وتعد مهارة التحقق من الأخبار هي "المصل الواقي" ضد عدوى الفوضى الإعلامية.

وتجدر الإشارة في هذا الجانب إلى دليل كشف الأخبار الزائفة الذي وضعناه في (خمسة أسئلة) على كل مستخدِم للإنترنت أن يفعلها قبل الضغط على زر "مشاركة":

١ - من هو المصدر؟

ابحث عن اسم الموقع أو الوكالة. هل هي جهة معروفة أم مدونة مجهولة؟ افحص رابط الموقع (URL)؛ فغالبًا ما تزوّر الحسابات الزائفة.

٢ - هل العنوان "صادم" أكثر من اللازم؟!

للأخبار الزائفة تستخدم "عناوين النقر» (Clickbaits) التي تثير الفضول أو الرعب. إذا كان العنوان يبدو كفيلم سينمائي، فغالبًا هو ليس خبراً حقيقيًّا.

٣ - ما هو تاريخ النشر؟

من الأساليب الشائعة في التضليل الإعلامي إعادة تدوير أحداث أو مواد إعلامية قديمة، عبر نشرها مجددًا خارج سياقها الزمني الحقيقي والإيحاء بأنها وقائع جارية. ويُستثمر هذا الأسلوب في توجيه الرأي العام أو إثارة الانفعالات الجماهيرية، كما حدث في بعض الحالات التي أُعيد فيها تداول مشاهد وأحداث تاريخية، مثل مظاهرات رومانيا أو سقوط جدار برلين، وربطها بأحداث سياسية لاحقة، بما يوهم المتلقي بوجود تشابه أو امتداد مباشر بين الوقائع المختلفة ويؤثّر في قراءته للواقع الراهن.

٤ - تحقّق من الصور والفيديوهات:

استخدم البحث العكسي عن الصور (Google Reverse Image Search) لمعرفة أصل الصورة وأوَّل مرة ظهرت فيها. ابحث عن التناقضات في صور الذكاء الاصطناعي (أطراف مشوّهة، إضاءة غير منطقية، خلفية ضبابية بشكل غريب).

٥ - ابحث عن "الإجماع":

الخبر الكبير لا تنفرِد به منصّة مغمورة. إذا كان الخبر صحيحًا، ستجده في أكثر من وسيلة إعلامية رصينة ومختلفة التوجهات.

وهناك دليل عملي لتدقيق المعلومات (Fact-Checking Checklist) أراه ضروريًا لحماية الوعي من الفوضى الرقمية، يحتوي الدليل على ست خطوات يجب اتباعها عند التعرّض لأي خبر مستفز أو مفاجئ، أوجزها في الآتي[1]:

١ - فحص الأثر العاطفي (The Emotional Test):

القاعدة: إذا كان الخبر يجعلك تشعر بغضب شديد أو ذعر أو شماتة فورية، فتوقَّف.

لماذا؟ لأنَّ صُنَّاع الفوضى يعتمدون على "تعطيل الفص الجبهي" للدماغ المسؤول عن المنطق وتنشيط "اللوزة الدماغية" المسؤولة عن الانفعال. الخبر المضلِّل دائمًا ما يكون عاطفيًّا بامتياز.

٢ - قاعدة "البحث العكسي" (Reverse Image/Video Search) للصور:

استخدم (Google Images) أو (Tin Eye) وارفع الصورة لتعرف تاريخها الأصلي.

غالبًا ما تُستخدم صور قديمة من حروب سابقة وتُنسب إلى أحداث حالية لصناعة الفوضى.

للفيديو: استخدم أداة (InVID) التي تسمح بتقطيع الفيديو إلى صور والبحث عن أصلها.

٣ - فحص "تشريح الحساب" (Account Anatomy):

إذا وجدت خبرًا ينتشر عبر حسابات معينة، اسأل عن:

أ. تاريخ الإنشاء: هل الحساب جديد (أُنشئ في أيام الأزمة) أم لا؟

ب. كثافة النشر: هل ينشر الحساب بمعدّل غير بشري (مثلاً ٥٠ تغريدة في الساعة)؟ الرقم مؤشِّر على أنَّه "بوت».

1 - Simon Fraser University: How to spot fake news: Identifying propaganda, satire, and false information, p24.

ج. المحتوى السابق: هل الحساب متخصِّص فقط في مهاجمة جهة معيّنة أو نشر أخبار سلبية حصرًا؟

٤ - تتبع "المصدر الأوَّل" :(Trace the Source)

أ. لا تعتمد على معلومات بدأت بجملة «نقلاً عن ناشطين» أو «مصادر مجهولة».

ب. ابحث عن الخبر في وكالات الأنباء العالمية الكبرى أو المواقع الرسمية للدولة.

ج. إذا كان الخبر "زلزاليًا" ولم تنشره وكالة واحدة موثوقة، فهو "قنبلة دخانية" لصناعة الفوضى.

٥ - كشف التزييف العميق (Deepfake Detection):

عند مشاهدة فيديو لمسؤول يدلي بتصريح غريب، ركِّز في:

أ. العينين: هل يرمش الشخص بشكل طبيعي؟ (الخوارزميات القديمة تفشل في محاكاة الرمش).

ب. الفم والصوت: هل حركة الشفاه متطابقة تمامًا مع مخارج الحروف؟ وهل هناك "روبوتية" في نبرة الصوت؟

ج. الحواف: انظر إلى حدود الوجه مع الرقبة، هل تظهر غبشًا (Blur)، أو اهتزازًا عند الحركة السريعة؟

٦ - مراجعة منصّات التدقيق العالمية والعربية:

قبل مشاركة الخبر، ألقِ نظرة على المواقع المتخصصة في كشف الكذب، مثل: (مسبار)، و(فالدو)، أو (تأكد)، وعالميًا: (FactCheck.org)، (Snopes)، و(Reuters Fact Check). أن تكون بطيئًا في تصديق الخبر خير من أن تكون سريعًا في نشر الفوضى».

علاج صناعة الفوضى: الوعي:

١. اعتماد "الشك المنهجي" (Critical Skepticism): في الماضي كان الأصل في

الخبر هو التصديق حتى يثبت العكس، واليوم القاعدة الذهبية هي: «الشكّ في كل مـا يثير عاطفتك». إذا كان المحتوى (صورة، أو فيديو، أو تغريدة) يجعلك تشـعر بغضب عـارم أو رغبة فوريـة في الانتقام، فهو عـلى الأرجح "محتوى مصمَّـم" للتلاعب بك. الوعي هنا يعني التوقف لمدة ٣٠ ثانية قبل التفاعل أو النشر[١].

٢. فهـم آليـات "الاختطاف الذهنـي": الوعـي يتطلـب إدراك أن الخوارزميـة تحاول "اختطاف" انتباهك. المتلقِّي الواعي يعلم أنَّ ما يراه على شاشته ليس "كل الحقيقة"، بل هو "ما تريد المنصَّة أن يراه". هذا الإدراك يكسر حدة الاسـتقطاب ويجعل الفرد يبحث عن الرأي الآخر طواعية لكسر «فقاعة الترشيح» (Filter Bubble).

٣. "المناعة الرقمية": بما أنَّ الصور والفيديوهات أصبحت تُصنع بالذكاء الاصطناعي، يجب أن يدرك المتلقي أن «الرؤية ليسـت تصديقًا". إذا رأيـت فيديو صادمًا لرئيس أو مسـؤول، فابحث عنه في وكالات الأنباء الرسـمية والمنافسة. إذا انفرد به حساب مجهول، فهو "فوضى رقمية" حتى يثبت العكس.

٤. المسـؤولية الفردية عن "النشر": في عصر الفـوضى، كل مواطن هو "رئيس تحرير" لنفسـه؛ إذ إنَّ نشر خبر كاذب أو صورة ملوَّنة ليس مجرّد "مشاركة"، بل هو مساهمة فعلية في صناعة الفوضى.

نحن نواجه عقولاً إلكترونية جبارة صمَّمتها شركات عملاقة بمليارات الدولارات للتلاعب بنا. لذلك، يجب أن ينتقل الوعي من «الفرد» إلى «الثقافة المجتمعية العامة»، بحيث يصبح "كشف الزيف" مهارة أساس تُدرس في المدارس تمامًا كالقراءة والكتابة.

الإجراءات الاستثنائية لمواجهة الفوضى الإعلامية:

١. مبرِّرات التقييد في وقت الحرب: في زمن الحرب، تصبح المعلومة «سلاحًا»، والتقييد يهدف إلى منع العدوّ من استغلال الفوضى لتحقيق مكاسب ميدانية:

---

١ - نصر الدين بوزيان: الأخبار الكاذبة، الذباب الالكتروني وتزييف الوعي: سبل الوقاية ومساعي المواجهة، ص٤٧.

أ. منع "البروباغندا" السـوداء: العدوّ يسـتخدم منصّات التواصل لبثّ الرعب (مثل فيديوهات مفبركة للهزائم)؛ فالتقييد هنا يقطع الطريق على وصول هذه السموم للمواطن.

ب. حماية التحركات العسكرية: الفوضى الإعلامية قد تؤدي لتسريب غير مقصود لمواقع القوات أو خطط التحرك عبر صور ينشرها مدنيون بدافع الحماس.

ج. السـيطرة على "الذعر الجماعي": الشـائعات الاقتصادية (نقص الخبز، انهيار العملة) في وقت الحرب قد تدمّر الدولة من الداخل دون إطلاق رصاصة واحدة.

٢. آليَّات التقييد الاسـتثنائي: عندما تقـرِّر الدولة التدخل لضبط الفـوضى، تلجأ لعدة مستويات:

أ. المرصـد الوطنـي للحقائق: تحويل الإعلام الرسـمي إلى المصـدر الوحيد والنهائي للمعلومات، مع سرعة الرد على الشائعات.

ب. التقييد التقني المؤقّت: خفض سرعات الإنترنت في مناطق معيّنة، أو حجب منصّات محدّدة تُستخدم بصفتها غرف عمليات لإدارة الشائعات.

ج. تفعيـل قوانين الطوارئ الإعلاميـة: تجريم نشر أي معلومات عسـكرية غير صادرة عن المتحدّث الرسـمي، مع عقوبات رادعة؛ لأنَّ الجرم هنا يمس أمن الدولة القومي.

خاتمة

لكي تنجح هذه الإجراءات دون أن تتحول إلى «قمع دائم»، يجب أن تلتزم الدولة بإنهاء التقييد فور زوال الخطر المباشر، وأن تلتزم بالشفافية البديلة. وإذا قيّدت الدولة منصات التواصل، يجب أن توفِّر بدائل إعلامية موثوقة وسريعة لملء الفراغ المعرفي، وإلا سـيبحث الناس عن المعلومة في إذاعات العدو، كما ينبغي أن تحدّد نطاق تقييد المحتوى التحريضي والمعلومات العسكرية، لا أن يصادر حق الناس في الحياة الطبيعية والتواصل الاجتماعي البسيط.

لائحة المصادر والمراجع:

أوَّلًا: المراجع العربية:

- عباس مصطفى صادق: الإعلام الجديد (المفاهيم والوسائل والتطبيقات)، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ط٣، ٢٠٢١م.
- محمد بن سعود البشر: دعاية الحرب (الأسس النظرية والتطبيقات المعاصرة)، مكتبة العبيكان، الرياض، ٢٠٢٠م.
- مي عبد الله: الاتصال في عصر العولمة (التحديات الثقافية والسياسية والتقنية)، دار النهضة العربية، بيروت، ٢٠١٨م.
- السيد بخيت: الأخبار الزائفة في عصر الشبكات الاجتماعية (الآليات والمواجهة)، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٢٢م.
- كزوط هشام: الإعلام الجديد من النظام إلى الفوضى الخلاقة، مجلة دراسات وأبحاث، العدد٢٥، السنة الثامنة، ديسمبر ٢٠١٦.
- تقرير معهد رويترز لدراسة الصحافة (Reuters Institute Digital News Report - ٢٠٢٥/٢٠٢٦)، جامعة أكسفورد.
- ممدوح عبد الله مكاوي: الأخبار الزائفة بين الإعلام التقليدي والرقمي: دراسة تحليلية نقدية لعينة من البحوث من ٢٠١٦ - ٢٠٢٠، مجلة الرأي العام، العدد ٢، ج ١٩.
- دبيح يوسف: استخدام تقنية التزييف العميق وآلية غرف الصدى في التلاعب بالرأي العام الرقمي عبر الشبكات الاجتماعية.
- عبير فاروق عبد القادر: الفوضى الخلاقة: أبعاد سياسية واستراتيجية أمريكية في الشرق الأوسط، متوافر على: https://www.siyassa.org.eg/News/٢١٩٤٤.aspx
- عديل أحمد ال شومان: دور الإعلام في مواجهة الأوبئة والأمراض المعدية: وباء فيروس كورونا نموذجًا.

- محمد كرم كمال الدين الصاوي: تكنولوجيا التزييف العميق (دراسة بحثية حول الجوانب المظلمة للذكاء الاصطناعي)، مجلة العمارة والفنون والعلوم الإنسانية، ج ١٠، العدد ٥١، ٢٠٢٥م.
- أحمد معط الله: أثر وسائل الإعلام على الوعي المجتمعي، مجلة الرسالة للدراسات العالمية، ج٦، العدد ٣، سبتمبر ٢٠٢٢.
- نصرالدين بوزيان: الأخبار الكاذبة، الذباب الالكتروني وتزييف الوعي: سبل الوقاية ومساعي المواجهة، مجلة أكاديميا للدراسات السياسية، ج٦، العدد ٥، ٢٠٢١.
- حسن علي محمد: محاضرات في الإعلام الأفروآسيوي، ألقيت على طلاب الدكتوراه بمعهد الدراسات العليا الأفرو- آسيوي بجامعة قناة السويس للعام الجامعي ٢٠٢٤/٢٠٢٥.

ثانيًا: المراجع الأجنبية:

- C. Wardle & H. Derakhshan: Information Disorder (Toward an interdisciplinary framework for research and policymaking). Council of Europe, 2017.
- P. W. Singer & Emerson T. Brooking: LikeWar (The Weaponization of Social Media), Eamon Dolan/Houghton Mifflin Harcourt, 2015.
- S. C., Woolley & P. N. Howard: Computational Propaganda (Political Parties, Politicians, and Political Manipulation on Social Media), Oxford University Press, 2019.
- P. Pomerantsev: This Is Not Propaganda (Adventures in the War Against Reality), Faber & Faber, 2019.
- Jesudas M. Athyal (editor): Religion in Southeast Asia (An Encyclopedia of Faiths and Cultures, ABC-CLIO. 2015.
- Joe Concha: New York Times editor deletes and apologizes for past offensive

tweets, 0819/22/, available at:

- https://thehill.com/homenews/media/458466-new-york-times-editor-deletes-and-apologizes-for-past-offensive-tweets/
- Human Rights Watch: The government could have stopped this (Sectarian Violence and Ensuing Abuses in Burma's Arakan State), United States of America, 2012.
- Bahar Uddin Mahmud and Afsana Sharmin: Deep Insights of Deep fake Technology, DUJASE Vol. 5(1 & 2), January & July 2020, https://doi.org/10.48550/arXiv.2105.00192
- Simon Fraser University: How to spot fake news: Identifying propaganda, satire, and false information, at : https://www.lib.sfu.ca/help/research-assistance/fake-news#how-to-spot-fake-news-in-eight-simple-steps,2016.

https://doi.org/10.68724/OUM-2026-12-SU-005

سُؤَالُ المَصِيْرِ الحَضَارِيِّ الغَرَبِيِّ الرَّاهِنِ

■ أ. د. نزهة بوعزة[1]

ملخّص

إنَّ الحضارة الغربية هي حضارةٌ تمثِّل تجربةً تاريخيةً غيّرت نمط استيعاب الإنسان الحداثي للوعي التاريخي؛ إذ منحت الأفق المستقبلي، بوصفه غايةً خيّرة، والامتيازَ الذي يضفي معنى على الوجود. لكن الواقع الغربي الراهن يعيش أزمةً داخليةً وخارجيةً؛ يتمثَّل طابعها الأوَّل في فقدان الأفق المستقبلي الذي شكّل أساس الأزمنة الحديثة؛ إذ لم تعد الأجيال الجديدة تؤمن بأنَّها ستعيش حياةً أفضل من تلك التي عاشتها الأجيال السابقة.

صحيح أنَّ الحضارة الغربية تمثِّل إرثًا إنسانيًّا مشتركًا يخصّ الجميع بوصفه متاحًا ثقافيًّا، لكن خصوصيتها ومسار تشكّلها سيظلَّان مرتبطين بمنشئها المكاني والزماني. لهذا، فإنّ التساؤل عن مصير الحضارة الغربية يحمل عدّة أبعاد؛ أوّلها أنَّ هذه الحضارة تعيش على وقع أزمة، وثانيها يتناول مآل هذه الأزمة. يرتبط البعد الأوّل بعملية تشخيص الأزمة وتقويمها؛ أي بالبعد المعياري الخاصّ بقراءة أزمة الحضارة الغربية. أما البُعد الثاني، فيتعلّق بالتنظير للمستقبل الحضاري الغربي. ويُقرأ هذان البعدان من منطلق يسعى إلى إيجاد أرضية لبناء فرضيات عن وجود حضارات أخرى صاعدة، أو إمكانات ظهورها مستقبلًا.

الكلمات المفتاحية: الحضارة الغربية، الأزمة، المآل، التاريخ، البديل الحضاري.

١ - دكتوراه من جامعة فاس-المغرب، أستاذة الفلسفة في أكاديميَّة الشرق.

Question of the West's Current Civilizational Destiny

■ Prof. Nezha Bouazza[1]

Abstract

The Western civilization represents a historical experience that transformed modern man's understanding of historical consciousness. It endowed the future with a moral dimension, viewing it as a benevolent end and a privilege that gives meaning to existence. However, the current Western reality is experiencing internal and external crises, most notably the loss of that future-oriented vision upon which the edifice of modernism was built. New generations no longer believe that their lives will be better than those of their predecessors. Although Western civilization is regarded as a shared human heritage that is accessible to all, its distinctive character and historical development remain closely tied to its specific temporal and geographical context. Therefore, the question of the future of this civilization can be examined from two perspectives. The first concerns diagnosing its current crisis and evaluating it from a normative standpoint, while the second focuses on anticipating its civilizational future. Together, these two perspectives provide a foundation for developing hypotheses about the rise of other civilizations or the possibility of the emergence of new ones in the future.

Keywords:

Western Civilization, Crisis, Fate, History, Civilizational Alternative.

1 -PhD from the University of Fez, Morocco. Professor of Philosophy at al Sharq Academy.

مقدّمة:

إنّ مساءلة المصير الحضاري من الناحية الفلسفية تثير مسار الفاعلية البشرية في ثنايا التاريخ؛ أي مجمل التجارب التاريخية التي استطاعت أن تؤسِّس، بمعنى ما، عتبات زمنية ترسم لتجارب بشريــة مميّزة ثقافيًّا، وقيميًّــا، واجتماعيًّا، واقتصاديًّا، يمكن أن ترقى لنموذج إنســاني كوني...، فالوعي بالأثر أو البصمة الوجودية للإنســان هي الميزة الأولى لفــرادة الحضارة وكونيَّتها. ومنه فـ «إنَّ النظر إلى نشــوء الحضارات عبر التاريخ الطويل للإنســانية، يوضِّح لنا بجلاء بأنَّ ظهور الوعــي التاريخي لدى الجماعات البشرية هو الذي خلق وحدة الشــعوب والحسّ الجماعي، ومن هذا الشــعور تكوَّنت وحدة الرؤية التاريخية والاجتماعية»[1]؛ إذ هي تجارب تعكس مسار حضارة تمسّ الإنســانية كلّها، وهو ما يجعلها تنفلت من المحليّ نحو الكوني، ما دام أنَّها تتأطَّر وفق المأمول الخير لكل البشر، فالأمر يرتبط بمنحى هوية حضارية خاصّة تقدّم إشــعاعًا كونيًّا؛ إذ عندما نســائل هنا الحضارة نكون أمام مسارين على الأقل؛ المسار المعرفي لأسس تشكّلها، ومسار قراءة وتأمُّل، وكذا تقويم هذا المِعمار الحضاري خارج مدار تشكّله، وهذا الأخير هو ما يعكس، بمعنى ما، الأفق والمأمول الانتظاري القيمي الذي يمسّ الكوني.

١ - أحمد بابانا العلوي: بناء الحضارات ومنظومة القيم المرجعية، ديوان العرب.

منذ منتصف القرن الثامن عشر، أُثير التساؤل عن طبيعة المسار البشري، أو مسار الفاعلية البشرية في خضم التاريخ. نقلت هذه المساءلة مفهوم الحضارة[١] من رصد بسيط لمسار تجربة تاريخية إلى دراسة تدمج البُعد الأنثروبولوجي لمختلف الحضارات. وهنا، يحضر ضغط الجماعة المشكَّلة أو المعبِّرة من خلال نشاطها، بمختلف أنواعه وأشكاله، عن تميُّز ثقافي يرفع لمرتبة حضارة إنسانية؛ ففي القرن التاسع عشر، أصبحت فكرة الحضارة تحمل معنى أنثروبولوجيًّا أو تمس، بشكل ما، بالسمات الأنثروبولوجية لمركز ثقافي معيّن. وهو ما تأتىَّ بفعل تأثير فلسفة التاريخ لـ (يوهان غوتفريد هيردر -Johann Gottfried Herder)، وكذا المدرسة الرومانسية؛ حيث أصبحت الحضارة تُعرف بـ «Kultur» التي تشير إلى جميع الخصائص الإثنولوجية، واللغوية، والثقافية والخُلُقية لمجموعة بشرية. وفقًا لهذا التعريف، فإنَّ الإنسانية تتوزَّع على مناطق جغرافية واسعة تضمّ عدّة شعوب وأمم وثقافات، مرتبطة بأصلها أو بنشر عدد معينَّ من السمات الأنثروبولوجية، انطلاقًا من مركز ثقافي كبير.[٢]

ويمكن القول إنَّ الجغرافيين هم أوَّل من أثاروا مفهوم الحضارة بماهية ظاهرة جماعية؛ إذ لفهم ديناميَّتها، يجب استيعاب العملية التي شيَّدتها من خلال أبسط مظاهرها، ومن خلال المسؤولين أو الفاعلين الرئيسين في تشكُّلها[٣]. ظهر مصطلح الحضارة في عام ١٧٥٦ ويُنسب أول استعمال بارز لها إلى (ماركيز دي ميرابو - Marquis de Mirabeau) في كتابه «معاهدة السكان» (L›Ami des hommes ou Traité de la population)، وقد أُثيرت أيضًا في مقال عن «أخلاق وروح الأُمم» لصاحبه (فولتير - Voltaire). ومنذ ذاك الحين، احتلَّ المفهوم مكانة بارزة،

١ - طوَّرت فكرة الحضارة بداية من قِبل الكُتَّاب الفرنسيين في القرن ١٨ على أنَّها مفهوم مغاير لـ «الهمجية». فالمجتمع المتحضِّر هو المجتمع الذي يتحلَّى بالأخلاق الحميدة، وينعم بمرحلة متقدِّمة من التنمية. وتشير فكرة الحضارة الى حالة من التحضُّر، وهي التحلِّي بالأخلاق الحميدة، والتهذيب، والتقيّد بالأعراف، وهذه جميعًا علامات لمرحلة متقدِّمة من التطوُّر الإنساني»؛ بدران بن لحسن: مفهوم الحضارة: دراسة تحليلية مقارنة عابرة للثقافات، ص١٦٣.

2 - Jean Sylvestre Montgrenier: L’occident : une civilisation et une réalité géopolitique à l’éprouve, P5.

3 - Paul Laval: L’idée de civilisation dans la pensée contemporaine. L’apport de la géographie et de l’histoire, Anatoli de l’Adriatique à la caspienne : Territoire, p61.

خصوصًا في الفكر الفرنسي. أما خارجيًّا، وبالأخصّ في ألمانيا، وكذا الدول الناطقة بالإنجليزية، فهو يحضر بشكل يتوافق أو يرادف، بمعنى ما، مفهوم الثقافة، لهذا غالبًا ما يجري استخدام مفهوم الحضارة بشكل أقلّ[1]. يحضر هنا نوع من الترادف بين مفهوم الثقافة والحضارة، على مستوى الترجمة الخاصّة بالسياق اللغوي الأوروبي، لكن مع ذلك لا يمكن الجزم أو التسليم بهذا الترادف، فـ «لقد ارتبطت كلمة حضارة في أوروبا بكلمة ثقافة، وأكَّدت تقريبًا المعنى نفسه، وظلَّت كلمة ثقافة مرادفة لكلمة حضارة في جامعة برلين عام ١٨٣٠، وكان (هيجل) يستعمل الكلمتين بالمعنى نفسه... ثمَّ ظهرت الحاجة إلى التفريق بينهما... إنَّ كلمة حضارة تعني في الوقت نفسه قيمًا خُلُقية وقِيمًا مادية»[2]. وهو ما يجعل القول إنَّ مفهوم الحضارة يميل، إلى حدّ ما، إلى ترجيح الكفّة نحو الرصيد القيمي الإنساني المنفلت من القيود الثقافية، وقيود الهويَّة الضيّقة.

ما يسمح لنا بالقول إنَّ الحضارة هي نظام شمولي يخصّ كلّ ما يمسّ القواعد والمعارف والبنيات التي يتأسَّس عليها المجتمع، ومنه فإنَّ مفهوم الحضارة يصير، بمعنى ما، أشمل من مفهوم الثقافة؛ إذ «إنَّ وظيفة فلسفة الحضارة هي الانتقال من وقائع تاريخية جزئية معينة إلى أحكام كلية شاملة- وبالتالي يكون منهجها استقرائيًا يعتمد على النظر في الجزئيات لتشكيل تصور شامل».[3] وقد يكون هنا التأمُّل الفلسفي للمسار الحضاري هو من يمنحها بُعد النظر الكُلِيّ والشمولي الذي يرصد الجزئيات، لتشكيل قانون أو لنقل تصوُّر عام يفسِّر، بشكل ما، آلية تشكُّل حركية الحضارات وانهيارها. لهذا، فإنَّ فلسفة الحضارة «تبحث عن الأسباب والعلل والنتائج، إنَّها تبحث عن القوانين التي تسير الحضارات بمقتضاها، وهي بذلك تقترب من العلم القائم على المنهج الاستقرائي الذي ينتقل من الظواهر الجزئية إلى القوانين الكلية التي تصلح للتطبيق في كل زمان ومكان»[4]. محاولة الخروج بقانون يفسرِّ المسار التاريخي للعتبات الحضارية.

---

1 - Paul Laval: L'idée de civilisation dans la pensée contemporaine. L'apport de la géographie et de l'histoire, Anatoli de l'Adriatique à la caspienne : Territoire, P57.

٢ - أحمد بابانا العلوي: بناء الحضارات ومنظومة القيم المرجعية، ديوان العرب.

٣ - زياد عبد الكريم: فلسفة الحضارة مقاربات في المفهوم والماهية، موقع مقال.

٤ - زياد عبد الكريم: فلسفة الحضارة مقاربات في المفهوم والماهية، موقع مقال.

إنَّ الحديث عن مصير الحضارة الغربية يستبطن عددًا من الإشارات التي تخصّ واقعها الراهن؛ لأنَّ إخضاع هذا الراهن للمساءلة هو في حدّ ذاته إعلان عن رغبة في تخطّيه أو تهميشه، وهي رغبة ناتجة عن وضع يكشف صورتين: الحضارة الغربية كما نتأمّلها؛ لأنَّها تستجيب لمتطلّبات المشترك الكوني، والحضارة الغربية التي حصرت صورتها منذ الحركات الاستعمارية والاستيطانية والتوسُّعية في السلطة، والهيمنة، وفرض النموذج الواحد. إنَّ إثارة الصورتين جعلت من الحضارة الغربية إشكالية تمسّ كلّ الثقافات التي انخرطت في عملية استلهامها وتنزيلها على حساب ثقافتها وهويّتها.

إنَّ ملامح أي حضارة لا تتَّضح إلا بعد أن تأخذ صورة مكتملة تأمُّلاً وواقعًا. لهذا، يمكن القول «إنَّ التفكير في تاريخ الحضارة، تفكير مستقبلي، يبدأ في الحقيقة، من الاهتمام بالحاضر، انطلاقًا من أنَّ الوقائع التاريخية لا تنفصل تمامًا عن الواقع الحي»[1]. وقد يكون هنا مربط الفرس؛ فالحضارة الغربية في حاضرها الحداثي شكَّلت نموذجًا مثاليًّا لكل الشعوب، لكن واقعها، بعد تسلّمها زمام قيادة العالم، أبان عن تهافت مفاهيمها التقدُّمية. وهذا لا يعني التقليل من أهمية المفاهيم بوصفها أمثلة نظرية مجرَّدة مطلوبة لذاتها، لكن عملية الإنزال والتبنِّي من طرف الغربيين أنفسهم هي من طالها التشويه والتضليل، خصوصًا خارج جغرافيا الغرب.

صرنا أمام راهن يعكس أسسًا معرفية وفلسفية تعلي من قيمة المادّة والآلة على حساب الإنسان والطبيعة؛ إذ «تتميَّز الحضارة الغربية بنظام معرفي وأنطولوجي يقوم على تقديس العقلانية، والآلية، والفردانية، والسيطرة على الطبيعة والإنسان. هذا النظام، الذي تبلور عبر قرون من الاستعمار والرأسمالية، يختزل الوجود الإنساني إلى أداة في خدمة التقدُّم المادي»[2]. إنَّ الراهن السياسي والقِيمي الغربي ما هو إلا انعكاس لأسس الأزمنة الحديثة، فالحضارة الغربية لم تثر بوصفها معضلة حضارية إلا بعد أن توّجت وجودها بأزمات على شتّى الأبعاد، وأهمّها كان البُعد الخُلُقي، وتهميش التعدُّدية الثقافية للآخر، والدخول في هوس السلطة، واستعباد الآخر ونهبه لصالح رفع قيمة الأنا، وهو ما سحب عن الحضارة الغربية حافزها الجوهري؛ إذ «لا

١ - أحمد بابانا العلوي: بناء الحضارات ومنظومة القيم المرجعية، ديوان العرب.
٢ - أنس الربيعي: الحضارة الغربية: أنطولوجيا السيطرة وفقدان الانسانية، الجزيرة نت.

ينبغي أن تقوم الحضارات الإنسانية الحقيقية على الأنانية المفرطة، والرغبة في الاستحواذ على مقدّرات الشعوب، وترسيخ أنَّ غاية الإنسان في الحياة تنحصر في تحقيق الرفاهية له، دون أن تسمو بروحه، وتهذّب خُلُقه، وتتطلّع إلى آخرته»[1].

إنَّنا اليوم أمام ما يمكن تسميته بفقدان المعنى الحضاري الذي تأسَّس ما بعد الحرب العالمية الثانية؛ حيث الاحتكام إلى الأمم المتحدة، ومحكمة دَولية، وقانون جنائي دَولي ينظِّم مجمل العلاقات الدَّولية. هذا المعنى جرى تعويضه بالشعبوية، والسلطة، والعجرفة التي تسعى قدر الإمكان إلى نهج سياسة الإقصاء، وشنّ حروب تحت ذرائع واهية، وأغراض توسُّعية نفعية، تهدف بالأساس إلى تهميش باقي الثقافات بناءً على وَهْم التفوُّق الحضاري، وهو ما سمح بإخراجها من منطقها التاريخي.

قد يجعلنا هذا نتساءل: ما مكامن أزمة الحضارة الغربية الراهنة ومظاهرها؟ وما هي آليَّات الدفاع الغربي لتجاوز هذه الأزمة؟ وهل إثارة مسألة التجاوز تعني وجود بدائل حضارية قادرة على تسلُّم زمام القيادة الإنسانية؟ وهل الحضارة الغربية هي كينونة وجودية قائمة بماهية قطبية أحادية أم هي مشترك كوني يصعب رسم حدود لها خارج باقي الحضارات؟

أوَّلًا: تراجع/انهيار السرديات التأسيسية للمشروع الحضاري الغربي:

تعتبر الحضارة الغربية من أهمّ الحضارات التي استطاعت، بمعنى ما، أن تخلق تأثيراً خارجيًّا بشكل ملفت، بل تجاوزت إطار التأثير لتصبح بمرتبة النموذج الإرشادي لجلّ الثقافات الأخرى، وهنا استطاعت أن تمنح معنى وقيمة للوجود الإنساني باعتباره غاية في حدّ ذاته، فكنّا أمام اليقين بوجود إمكان تحقق أرضية قيمية للمشترك الكوني، بمنظار تأمُّلي يغلب عليه الشحنة الإيجابية التي تخندق وجود الإنسان وفق معيار الخير والغد الأفضل، فجرى تعتيم القالب الحضاري الغربي بالغاية الخيِّرة. هذا التوجُّه خارج الذات مثَّل في الوقت نفسه قوَّة الحضارة الغربية وضعفها؛ فعملية التثقيف التي حصلت عبر التاريخ كانت تحصل

١ - مصطفى عطية جمعة: أزمة الحضارة الغربية المعاصرة، شبكة الألوكة.

بشكل سلس دون توجيه أو قصد أو فرض، في حين جعلت الحضارة الغربية من نفسها المادَّة الإرشادية والقائمة على هذه المادّة؛ لأنَّ الحداثيين توجَّهوا نحو أفق التاريخ، وأعطوا الأولوية للمستقبل، وارتكزوا على فكرة أنَّ التقدُّمَ عمليةُ استشرافٍ للمستقبل انطلاقًا من أفعالهم الخاصّة،[1] في حين أنَّ المسار التاريخي غير قابل للتنبُّؤ القَبْلي بمجريات سريانه؛ لأنَّنا «نبني التاريخ في راهنيته، ومنها نطلق الأحكام على اتجاهين إزاء ما نتركه وراءنا (الماضي)، وما نتوعَّد أنفسنا باستقباله في إطار ممكنات التحقُّق واللا تحقُّق (المستقبل)»[2]، وهو ما كشف، إلى حدٍّ كبير، عن جوانب القصور والانحراف عن المأمول الحضاري الإنساني، الأمر الذي وسَّع نطاق القراءات والمراجعات النقدية للحداثة ومآلاتها. كما أسهم في بروز عددٍ من المفاهيم التي سعت إلى توصيف الواقع الحضاري الغربي الراهن وتحليل تحوّلاته، مثل الأزمة، والانهيار، والصدمة الحضارية، والانحباس الحضاري....؛ إذ «من المعروف أنَّ الحضارة الغربية تمرُّ منذ عقود بأزمة حقيقية، فهي في الوقت الذي تبلغ فيه الذروة في الرفاهية المادية، فإنَّها تصل إلى مستويات دنيا في اللا معنى، وقِيم السوق، وتقديس الوسائل»[3]. نكون هنا أمام ذروة مادية وانهيار قِيمي يساوي فقدان المعنى الوجودي. وهو ما ينذر بانكسارٍ حضاري، ما دام أنَّ أساس أي حضارة لا يكمن في منجزها التقني والمادّي وحده، بل في قدرتها على الارتقاء بالإنسان وحفظ قيمته وكرامته، بوصفه الغايةَ النهائية للحضارة الإنسانية ومبرّر وجودها.

يبدو أنَّنا أمام مرحلة شبيهة بانهيار العصر الوسيط أمام العصر الحديث؛ مرحلة تعلن عن تبلور نظام عالمي جديد يفقد من خلاله إحدى مقوّماته السابقة لصالح اكتساب أخرى. وفي الوقت الراهن، تظهر على العالم الغربي أعراضٌ واضحة لأزمة الهوية، تتجلّى في التوتّر بين خطابه الكوني القائم على قيم الإنسانية والانفتاح، وبين تشبّثه بهويةٍ خاصّة تحكمها اعتبارات المصلحة والأمن.

---

١ - نزهة بوعزة: التجربة التاريخية الحداثية عند راينهايت كوزيليك، ص١٦.

٢ - نزهة بوعزة: التجربة التاريخية الحداثية عند راينهايت كوزيليك، ص١٠.

٣ - عطا محمد حسن زهرة: تكامل الحضارات بين الإشكاليات والإمكانيات، إسلام ويب.

ويزداد هذا التوتّر وضوحًا مع ما يبديه من قلقٍ متنامٍ إزاء التنوّع الثقافي والعرقي والديني، الأمر الذي يكشف عن إشكالية عميقة في علاقته بالآخر وبفكرة التعدّد ذاتها.[1]

يُحيل مفهوم الحضارة الغربية غالبًا إلى العالم الغربي، الذي ظلّ محلّ مساءلة مستمرّة تتعلَّق بوجوده، وتعريفه، وإشكالية تحديد هويته. وقد تأسّس هذا التحديد عبر توظيف عناصر متعدّدة، كالتاريخ، والجغرافيا، والدين، والثقافة، وغيرها، في إطار تركيب هوياتي مركّب. ومن خلال هذا البناء، تبلور تصوُّر مخصوص للعالم الغربي ورؤيته لذاته وللآخر، ما أسهم في إنتاج سردية حضارية غربية متميّزة. لكن أهم ما جرى التركيز عليه، في تركيب هذه الهوية الغربية، هي مسألة العالمية والكونية التي تخصّ حضارته، أي صفة العالمية لحضارته. لهذا، تاريخيًّا قدَّم الغرب نفسه نموذجًا ومقياسًا نموذجيًّا ونهائيًّا لتقدُّم البشرية[2]. فكانت الصفة في جوهرها صفة إقصائية واستكبارية، تقصي باقي الثقافات أو الحضارات، وتعلي عبر عملية الإقصاء الهوية الغربية بناء على مفاهيم معيارية تعلي من الجانب التقويمي للمشروع الحضاري الغربي. فصرنا أمام تصنيف حضاري عنصري بالأساس. ويمكن هنا الاستعانة بالإطار المفهومي لـ (صمويل هنتنغتون - Samuel P. Huntington)[3]، فمن البداية نلاحظ أنَّ الحضارات لا تصنَّف وفق المعايير نفسها. فالحضارات البوذية، والهندية، والأرثوذوكسية، تحدَّد بمعايير دينية، بينما الحضارة الإفريقية تحدَّد بالانتماء الجغرافي. أما الغرب فيوصَف بقيم مجرَّدة-مثل الحرية والحقّ[4]. فعملية

1 - Doudou Diène: Crise identitaire du monde occidental, Revue internationale et stratégique, p93.

2 - Doudou Diène: Crise identitaire du monde occidental, Revue internationale et stratégique, p93.

٣ - في الجغرافيا السياسية، كانت دراسة الصراعات العالمية موضوعًا لعدّة طرق تحليلية، ومن أشهرها نظرية «صدام الحضارات» لـ (صمويل هنتنغتون). عُرضت نظريَّته لأول مرة في مجلَّة (Foreign Affairs) عام ١٩٩٣. وبعد ثلاث سنوات، أكمل الأستاذ الأمريكي تأمُّلاته في كتابه «صدام الحضارات». على المستوى الوطني والدَّولي، وفي الأوساط الشعبية والأكاديمية، كان كتابه ناجحًا جدًّا. في عام ١٩٩٣، افترض (صمويل هنتنغتون) أنَّ الصراعات العالمية الرئيسة لن تكون بعد الآن أيديولوجية – كما في فترة الحرب الباردة – بل ستكون بين دول تنتمي إلى «حضارات» مختلفة. ولذلك، تعتمد نظريَّته على فرضية وجود ثمان حضارات: الغربية، والكونفوشيوسية، واليابانية، والإسلامية، والهندوسية، والسلافية الأرثوذكسية، واللاتينية الأمريكية، والأفريقية.

4 - Doudou Diène: Crise identitaire du monde occidental, Revue internationale et stratégique, p93.

التصنيـف هنا تحيل على نوع من التفاوت الذي يضمر، بمعنى ما، تراتبية تضمن للغرب التميُّز. أما الآخر فيرتبط تصنيفه بطبيعة هويَّته أو انتمائه الجغرافي، وهو ما يستبطن ربط وجوده أو مرتبته في العالم وفق انتمائه الثقافي أو المكاني، فتصبح الحضارة الغربية هنا مطلبًا للتفوُّق.

لقد اعتبرت الحضارة الغربية نفسـها، منذ البداية، النموذج الكامل والمكتمل لكلّ البشرية، وكأنَّنا أمام دعوة تبشـيرية تعمّ العـالم؛ محرّكها ومركزها هو العالم الغـربي، وهو التصوُّر الذي ترجمه مجموعة من الفلاسفة الحداثيين، أمثال (رينيه ديكارت - René Descartes)، و(إيمانويل كانط - Immanuel Kant)، و(هيجل - Hegel)، و(لايبنتس - Leibniz)، و(فولتير - Voltaire)، يقـول (وائل حلاق): لقد «تأسَّسـت نظرية التقدّم على افتراض أنّ الزمن له بنية غائية متجانسـة وخطيـة، وعلى أنَّ هذا الهيـكل حتمي، ومن ثَمّ فإنَّ المراحل الأولى مـن التاريخ كانت ممهِّدة للمراحل التي تليها، تلك المراحل التي كانت بدورها مجرَّد وسيلة للوصول إلى القمَّة المقصودة للتقدُّم البشري الحقيقي، والمتمثِّلة في الحداثة الغربية»[1].

وقـد تكون الأزمة السياسـية الغربية المعاصرة، منذ الحربـين العالميتين، خير دليل على أنَّ الأفق المستقبلي للأزمنة الحديثة هو أفق تكتنفه نزعة القوَّة والسيطرة، أكثر مما يعبرّ عن نزعة خيرّة تحمل بشائر الأفضل للبشرية. ومنه، فإنَّ مفهوم الغرب مفهوم معقَّد بل وأكثر من كونه مجموعة مكانية بحدود تاريخية متغيرّة، فهو تمثيل للذات وللعالم، فهو أقرب لرؤية للعالم، أي مجموعة من المعتقدات، والمواقف، والقِيـم والأفكار، والمُثُل العُليا، (فرؤية العالم تمتزج بين الضمني والصريح، والعاطفي والفكري)[2]. «ولذلك، فقد أرسى الفكر الغربي نوعًا من التماثل بين التطوّر والحداثـة، وبين التخلّف والجمود، كما ربط بين الانحطاط والتقليد، بحيث غدا الأحدثُ زمنًا هو الأرقى من حيث التقدّم والتطوّر. ووفق هذا التصوّر، أصبحت المجتمعات الغربية المتقدّمة معيارًا يُقاس عليه التقدّم والتخلّف، استنادًا إلى ما حققته من ابتكارات وإنجازات»[3].

---

gique, p93.

١ - عثمان أمكور: سجالات الدولة المستحيلة (ردود وأفعال): حوار مع البروفسور وائل حلاق، ص٥.

2 - Michael Hudson: La fin de la civilisation occidentale: pourquoi elle manque de résilience, et ce qui la remplacera.

٣ - كارل لويث: ماكس فيبر وكارل ماركس، ص١٧.

تجـدر الإشـارة إلى أنَّ الإقرار بالأزمـة الحضارية قد يكـون مفيدًا، خصوصًا في السـياق العربي الإسـلامي؛ لأنَّه لا محالة سيذكرنا بضرورة «تحرير الإنسان أوَّلاً من الموروث السحري والأسـطوري والأرواحي والقومي والثقـافي، ومن ثَمَّ تحريره من السـيطرة العَلمانية على عقله ولغته»[1]. إنَّ فعل المقاومة تجاه السرديات الكبرى التي بناها الغرب هو ضرورة لتحريك العجلة التاريخية لباقي الشعوب، المقاومة لا الانصهار، وتزكية الهوية الثقافية الذاتية لا تهميشها لصالح غيرها، والاسـتلهام مع التجديد، لهذا قـد تكون الحركة الفكرية لباقـي الثقافات وعملية تبنِّيها لمشـاريع تسـتلهم الهوية الثقافية الذاتية مهمّـة وضرورية للخروج من بوتقـة التبعية. ما دام أنَّ «الفكر هو الذي يحرِّك الحضارة، والمفكِّرون بآرائهم وأقوالهم هم الذين يصنعون حركة التاريخ. وهذا يعني أنَّ تطوّر الحضارة إنَّما يقوم به أفراد من الناس يفكِّرون في المُثُل التي تهدف إلى تقدُّم المجتمـع، ويكيِّفونها مع وقائـع الحياة على نحو يجعلها قادرة عـلى التأثير الأقوى في ظروف العصر»[2].

لهذا، فإنَّ التوجُّه النقدي تجاه المشروع الحداثي الغربي يظلّ مقبولاً بل ومفروضًا بشدّة أمام ما نعيشـه اليوم من تردّي الأمر الخُلُقي، والكيل بمكيالين من طرف الغرب، بناءً على شـعارات حداثية تغلب غاية التقدُّم، والعقل، والحرية، والديموقراطية.. في حين أنَّ «عقيدة التقدّم تضحّي بالمـاضي من أجل تبرير حاضرها المَرَضي والإجرامي، فقد دمَّرنا كوكبنا باسـم التقدّم، وخلقنا أمراضًا تنهش العقل والبدن والهياكل الاجتماعية، إنَّ عقيدة التقدّم تخفي جرائمنا وخطايانا، وهي متعجرفة بغير حدّ»[3]. إنَّ عملية النقد هنا لا تنطلق من منطق رفض البناء الحضاري الغربي، بقدر ما تحاول أن تقف على نواقصه، وكذا موقع هُويَّتنا ضمن المشترك الكوني.

ثانيًا: أزمة هوية حضارية غربية

إنّ إثارة مفهوم الأزمة الحضارية بشـكل عام يولّد بالضرورة أرضية خصبة لفرز مجموعة من

١ - محمد أسامة: الرؤية التربوية الحضارية لـ «السيد محمد نقيب العطاس»، إضاءات.
٢ - زياد عبد الكريم: فلسفة الحضارة مقاربات في المفهوم والماهية، موقع مقال.
٣ - عثمان أمكور: سجالات الدولة المستحيلة (ردود وأفعال): حوار مع البروفسور وائل حلاق، ص٥.

القراءات والتأويلات، وكذا التنظيرات المستقبلية لواقع وحيثيات هذه الأزمة. فلقد كانت بداية القرن العشرين، خصوصًا ما بين الحربين، قد أفرزت غنى من حيث الكتابات التي تناولت الأزمة الحضارية الغربية؛ حيث أبانت السطوة السياسية الغربية، التي تُوِّجت بأنظمة شمولية واستعمارية ونازية، عن فساحة الشرخ الذي وقع بين المأمول القيمي الإنساني والتوجّهات السياسية؛ إذ كان للطفرة الهائلة في التقدّم التقني أثرٌ بالغ على مختلف المواقف الأخلاقية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، حتى غدت قوته بمثابة عقيدةٍ وُعِد من خلالها بحلّ الإشكالات الإنسانية عبر التقدّم التكنولوجي. وقد شملت عملية التقنين جميع المجالات، ما أفضى إلى أزمةٍ روحية تمثّلت في تقنين العلم ذاته، الذي تحوّل إلى مجرد حسابٍ رياضيٍّ مجرّد، فاقدًا لمعناه القريب من التجربة اليومية والمعيشة. ومنذ عصر الأنوار، الذي يُعدّ من أبرز جذور الأزمة الراهنة في أوروبا، انحرفت العقلانية الحديثة نحو تصورٍ اختزالي للواقع، يُهيمن عليه القياس الكمي والعلاقات الرياضية، على حساب الأبعاد النوعية والمعنوية للوجود الإنساني. لقد أدركنا بالفعل أن التقدم العلمي والتقني والاقتصادي ينتج مجموعة كاملة من التأثيرات السلبية ليس فقط على المستوى البيئي، بل أيضًا على المستوى الاجتماعي والسياسي والثقافي. لذلك يبدو أن الأزمة التي نمر بها تؤثر على كامل الحضارة الغربية.[1] وبالتالي، لمعالجة الأزمة الحالية، يجب استعادة المعنى الأصلي للعقلانية، وهو ما يتطلَّب إعادة تأسيس العلم، وهي مَهمَّة يجب على الفلسفة العمل من أجلها. وقد يكون (إدموند هوسرل - Edmund Husserl) قد قدّم بذلك إجابة متفائلة في النهاية لأزمة البشرية الأوروبية، والتي تنتهي بالدعوة لمحاربة، «بوصفنا أوروبيين صالحين»، انحرافات العقلانية، بحيث إنّ فشلها ليس إلا «ظاهرًا»، وإنّ الأزمة نفسها ليست «قَدَرًا لا يُمكن اختراقه»[2].

إنَّ الأزمة التي طالت النموذج الحضاري الغربي لم تكن أزمة تخصّ انهيار نموذج حضاري، بل كانت أزمة عبَّرت عن أسس هذه الحضارة نفسها، التي رفعت شعارات لقيم إنسانية وكونية خيّرة، وانتهت بمظاهر وحشية وهمجية تشكِّك في أسسها الفلسفية والقيمية كلّها، فكان لتهميش الجانب القيمي والخُلُقي، في قلب المشروع الحضاري الغربي، مآل مادي تقني يفتقر للأسس

1 - Françoise Dastur: vivons nous une crise de civilisation, village saint Pons.

2 - Françoise Dastur: vivons nous une crise de civilisation, village saint Pons, P 74.

التي تكسبه ميزة الحضارة الإنسانية. لهذا، فـ«إنّ التأمُّل البسيط في الحضارة المعاصرة يفضي إلى استنتاج بديهي هو أنّ هذه الحضارة أُصيبت بأزمة مرجعية، فبدلاً من أن ترتبط بالجانب الروحي والخُلُقـي، وبمنظومة القِيم، بدلاً من ذلك ألهت الإنسـان والواقـع، في حين لا مرجعية خارج الإنسان وخارج الواقع، فالقِيم كلّها تستمدّ وجودها من الإنسان والواقع. لذا، أصبحت المنفعة المادية هي الغاية القصوى»[١]. فعملية اسـتبدال النطاقات المركزية -كما أسماها (كارل شميت - Carl Schmitt)- التي أسَّست جوهر هذه الحضارة هي المسؤولة عن أزمتها المعاصرة؛ حيث جرى تهميش المركز القيمـي والخُلُقي والديني لصالح المادي والتقني والنفعي، فـ«الأزمة لم تعد مقتصرة على مستوى التطبيق والممارسة، بل امتدت إلى البنية الفلسفية لهذا النموذج نفسه؛ حيث أضحى محل نقد متزايد بتهمة تكريس النهضة، واستغلال الأزمات لإثارة الصراعات بين الشعوب، بل وتبرير العنف تحت غطاء التحضر، خدمة لمنطق السيطرة»[٢]. فجرى رصد مسار لانهيار القيم الإنسانية بشكل تدريجي، من الشـعارات الحضارية الرنَّانة إلى العنصرية المغلفة برداء الحضارة الإنسـانية. لهذا، «نؤكّد أنَّ المعرفة ليست شأنًا محايدًا، وأنَّها في الواقع يمكن أن تكون مشربة بروح ومحتوى معينين يتنكّران في ثوب المعرفة، ومن ثَمَّ فهي بشكلها العام ليست في الواقع معرفة حقيقية وصحيحة، وإنَّما هي تفسير وتأويل للحقائق من خلال-إذا جاز التعبير- منشور الحضارة الغربية، ووفقًا لرؤيتها الكلية للوجود، ونظرتها العقلية للحقيقة ولإدراكها النفسي للوجود»[٣]. إنَّ مفهوم الحضارة الغربية أفقد مفهوم الحضارة ذاته شحنته الدلالية لصالح الشحنة الأيديولوجية التي تربط الحضارة بوصفها مشتركًا كونيًّا وإنسانيًّا بالغرب دون غيره؛ حيث جرى شحن الحضارة الغربية بكل الدلالات والمعاني الإيجابية التي رُفعت إلى مصاف الحضارة الفوق تاريخيـة. وبالعودة إلى رصد المسـار التاريخي للحضارات، نجـد أنَّ الغرب قد اعتبر حضارته حضارة عالمية؛ أي بوصفها نموذجًا ومقياسًـا، وتعبيراً نهائيًّا للتقدّم البشري[٤]. وبقدر ما حاول

١ - علي الأصبحي: أزمة الحضارة المعاصرة: هل هي أزمة قيم؟، ميثاق الرابطة.
٢ - عبد الإله الخضري: النموذج الحضاري الغربي -بين فلسفة الهيمنة ورهانات التعددية-، العمق المغربي.
٣ - محمد اسامة، الرؤية التربوية الحضارية ل«السيد محمد نقيب العطاس»، مرجع سابق.
4 - Doudou Diène: Crise identaire du monde occidental, P93.

إثبـات وجوده عمل بالمقابل عـلى نفي الآخر، رغم أنَّ القالب الحضـاري، خاصَّة المفهومي، الذي عمل على رفعه كان مخالفًا لهذا التوجه. جاءت هذه العملية الإقصائية بشـكل تصاعدي؛ إذ شعور الأنا الغربي بالتفوُّق والسيطرة قد أفسح المجال لتعاظم الأنا وتهميش الآخر. لهذا، فإنَّ «القارئ المتنبّه للتاريخ يرى انفراد الحضارة الغربية عبر تاريخها الطويل بالإقصائية التي لا ترى الآخر من منظار تشـاركي بِقَدر ما تراه منافسًـا لدودًا، وعَدُوًّا محتمـلاً»[1]، ما دامت قد أدمجت التبشير المعرفي بالاستغلال المادي التوسّعي.

إنَّ العـالم الغـربي يمثِّل اليوم تقريبًـا كلّ أعراض «أزمـة هوية» يتداخـل في ثناياها المحلِّي والكـوني، لكنه على ما يبدو غير مدرك لها[2]، وتتجلىَّ هذه الأعراض بشـكل خاص من خلال علاقة التفوُّق الحضاري، وتضخُّم هذا الإحساس لدى الغرب، وهو ما يفقد، بمعنى ما، الحضارة الغربية حسّها التاريخي، كما أنَّنا أمام توجُّهين متعاكسين؛ فهناك نوع من التشبُّث بالهوية الغربية، وفي الوقت نفسـه هناك سـعي للحفاظ عليها على نحو انغلاقي، فنكون أمام تسـويق مفهومي لمعطى قِيمي خُلُقي وواقع يرفض أو يحارب أي تنوُّع ثقافي، أو عرقي، أو ديني.

إنَّ عتبـة الحضـارة الغربية التي تجاوزت عبر توسُّـعاتها الركن الغربي للقـارة الأوروبية قد شرعت لنفسها عبر مَهمَّة حضارية تتغذَّى بعقيدة ثابتة، مفادها التفوُّق الحضاري الغربي[3]. لكن البناء الداخلي لهُوية الحضارة الغربية ينهار من الداخل بشكل تدريجي. وفي هذا السياق، يمكن استحضار مقولة (رينيه شار - René Char): «إرثنا لا تسبقه أي وصية»، بما يفيد أنَّ كلّ جيلٍ مدعوّ إلى رسم آفاقه وصياغة معانيه الخاصّة. لكنَّ الآفاق المستقبلية للحضارة الغربية تبدو اليوم محاطةً بقدر كبـير من الغموض والضبابية، نتيجة تلاشي المعنى المشـترك الذي كان يؤسّـس للانتماء الجماعي. ففي زمنٍ يغلب فيه الانكفاء على الذات، تراجع الشعور بالانتماء إلى مشروع يتجاوز الأفـراد ويمنح الجماعة غايـةً جامعة. كما أنَّ انهيار السرديات الجماعية الكبرى، سـواء القومية أم الشـيوعية، إلى جانب تراجع الوعود التقدُّمية المرتبطة بالنمو الاقتصادي، أفسح المجال أمام

١ - فداء الدين السيد عيسى: الحضارة الغربية -حضارة متوحشة بجدارة-، الجزيرة نت.

2 - Doudou Diène: Crise identaire du monde occidental, P 6

3 - Doudou Diène: Crise identaire du monde occidental, P 94

تصاعد النزعة الفردانية وهيمنة منطق «الأنا». ومن ثَمّ، أخذ معنى «النحن» في التفكُّك والانحسار، بما يعكس أزمةً عميقة في أسس التماسك الاجتماعي والرمزي للمجتمعات الغربية المعاصرة[١].

لقد فقد العالم الغربي مصداقيته التاريخية، فحروبه، وقيمه، وثقافته، ونظرته، وطرقه في تسويق حضارته وثقافته، كلّها اليوم محلّ تساؤل. إنَّه عالم يتشقَّق وينهار تدريجيًّا. إنَّها أزمة تتعلَّق بالمعنى. ما دام أنَّ «الحضارة الغربية هي الوحيدة في التاريخ التي تجيب عن التساؤل عن معنى الحياة بـ «لا أعرف». ولهذا هي حضارة «اللا معنى»، كما أنَّها أسَّست فلسفة للوجود[٢] لا فلسفة للعمل، وبات التمحور اليوم حول قيم التقنية أكثر وضوحًا في ظل العولمة الجديدة وقيم السوق»[٣]. ففي الواقع، لا يوجد فعل سياسي دون شرعية مستندة إلى قيم إنسانية ذات طابع عالمي، مثل القيم الغربية الأولى من حرية، وكرامة، وعدالة، ومساواة الإنسان، وحقوقه ... وهذه القيم تفقد قيمتها واحترامها أمام الأزمة الهيكلية التي يعرفها النظام الرأسمالي، ما دام أنَّ السياسات المطبَّقة تدمِّر تدريجيًّا أسسها ووسائلها.[٤]وهو ما أصبح جليًّا أمام تراجع الجبهة اليسارية والاشتراكية التي كانت إلى حدّ ما تخلق نوعًا من توازن القوى، أو على الأقل تخلق أرضية للنقاش والمساومة، وكذا الإعلاء من قيمة الوجود الإنساني بعيدًا عن القيمة المادية، والتقنية، والسلطة، والقوَّة، «ويمكن الادعاء أنَّ التحليلات النيوماركسية عن المجتمعات ما بعد الصناعية أسهمت في ترسيخ الأوضاع الراهنة، وذلك من خلال إقصاء الطبقات العاملة والدنيا على المستويين النظري والتطبيقي، ما أسهم في تراجع اليسار، وتصاعد اليمين في أوساط الطبقات العاملة في معظم الدول الغربية في الفترة الراهنة»[٥]. وبالتالي، فإنَّ الرأسمالية اليوم،

---

1 - Nicolas Truong: comment sortir de la crise de la civilisation occidentale?, de la fatalité d'une économie fondée sur le crédit à l'affaire DSK, rencontre inédite entre les deux philosophies parmi les plus lus et traduits en Europe.

٢ - «فلسفة للوجود» بمعنى الوجود الفردي المنفصل عن الغايات الجماعية. لا «الوجود» بالمعنى الفلسفي العميق أو الميتافيزيقي والديني.

٣ - عطا محمد حسن زهرة: تكامل الحضارات بين الاشكاليات والامكانيات، إسلام ويب.

4 - Marie –George Buffet: Du monde occidental au temps de l'humanité, p 63.

٥ - دينا شحاتة: أزمة الديموقراطيات الغربية... مقاربات نظرية للفهم، المركز المغربي للدراسات الاستراتيجية والعلاقات الدولية.

التي شـكّلت هذا العالم الغربي، والتي كانت في جوهرها سـبب هذه المشـاكل، لم تعد تواجه خصمًا خارجيًّا. فهي نفسها أعظم خصم لها، في أزمة تُظهر الحدود التي وصلت إليها[1]. لهذا، فإنَّ سقف انهيارها هو انهيار يرتبط بأسسها.

رغـم أنَّ القوة الأمريكيـة هي القوَّة العظمى، بمعنـى ما، لكن انفرادها بقيـادة الحضارة الغربية وحمايتهـا هو ما يهـدّد بانهيارها، فانكفـاء أو تواري العـالم الأوروبي خلف أمريـكا جعل التيار الرأسـمالي الليبرالي يلتهم القيم الغربية لصالح الهيمنة والهمجية والشعبوية؛ فمستقبل هذه القوَّة العظمى، التي لا تزال مهيمنة، قد تكون له تداعيات خارجية خطيرة. وإذا لم يصمد الرابط الأطلسي أمام دفعة عزلة أمريكية، فمن المرجَّح أن تعود أوروبا لتصبح مجرَّد رأس صغير من آسـيا، مسـتغلّة القوى الخارجية المزعجة انقسـاماتها. ومن المؤكِّد أيضًا أنَّه في موسكو وبيجينغ وطهران، من بين عواصم أخرى، يجري التكهُّن بانحطاط الغرب، الذي يُقدَّم على أنه أمر حتمي[2]. ومن هنا، يمكن التذكير بأنَّ نهاية التاريخ التي أعلنها المفكِّر (فرانسـيس فوكوياما - Francis Fukuyama) تشكّل، بمعنى ما، التعبير النهائي لما قد يُسمّى شمولية مرآة الغرب للعالم، عبر فرضية الانتصار الأيديولوجي النهائي لليبرالية السياسية والاقتصادية[3]. إنَّها أزمة تصيب بالفعل النظام الإنتاجي والمالي، وتمسّ دولة الرفاه، والمؤسسات، والعلاقات الاجتماعية، والقيم والتمثُّلات...انتهاء برؤية المستقبل. إنَّها أزمة تمس أسلوب التنمية والنمو، وسياسات القوَّة. إنَّ العالم الغربي يعيش على نظام بدأ يفقد أداءه. ففي هذه المرحلة الحرجة، تتجلَّى أحيانًا آمال ومقوّمات متعدّدة في شـكل راديكالي جديد؛ حيث يجري البحث عن بدائل وتغييرات من خلال تحدّي الإمبريالية والهيمنة التقليدية[4].

يمكن تشخيص الوضع الحضاري الغربي الراهن بالتموضع بين فقدان الهوية وإعادة بنائها، بناء على القاعدة التي تقول: لا شيء يضيع، ولا شيء يُخلق، كل شيء يتحوَّل. نحن في مرحلة تاريخية تتَّسم بالتوتُّر، والتمييز، والرفض، وبالتالي العنف الذي في الواقع يهدِّد قواها الديناميكية

1 - Marie –George Buffet: Du monde occidental au temps de l'humanité, p62.

2 - Jean Sylvestre Montgrenier: L'occident : une civilisation et une réalité géopolitique à l'éprouve.

3 - Doudou Diène: Crise identaire du monde occidental, P96

4 - Marie –George Buffet: Du monde occidental au temps de l'humanité, p62

العميقــة للتحوُّل: أقلّياتها (الإثنية والثقافية والدينية) التي تخرج من حالة الغياب والصمت، من خلال النضال من أجل فرض التنوّع والقَبــول بالاختلاف[1]. إنَّ حركية النضال تُعدّ فعلاً مقاومًا قائمًــا بذاته، لا يقتــصر صداه على رفض التبعية الحضارية للغرب عبر آليات الســلطة، بل يمتدّ أيضًا إلى تعزيز الهوية الذاتية وتثمين رصيدها الثقافي والرمزي.

إنَّ الغــرب لا يمكــن أن يهزم إلا بنفســه، وبشــكل أدقّ من خلال فقدان الحافــز والعدمية، والاستســلام والتخلّي عن محاربة قوى التدمير الذاتي[2]. فعــدم قدرته على الخروج من ترادف هويته بالعالم أفرغ الحضارة الغربية من معناها، وسلبها بالمقابل حقّ البقاء والاستمرار، «ما دام أنَّ التأمُّل البصير يرد كل هذه الأزمات إلى أزمة الإنســان؛ لأنَّ الأزمات بشتى ألوانها، هي امتداد ونتيجة لأزمة الإنسان الذي كاد يفقد معنى وجوده، في ظلّ الحضارة المعاصرة التي أصبحت دون أفق مســتقبلي يمكّنها من طرح مشروع اجتماعي قادر على أن يعيد للإنسان إنسانيته، بل أنتجت إنسانًا جديدًا هجينًا عاث فسادًا بإنسانيَّته»[3]. وبهذا، فقدت الحضارة الغربية مرتكزها الأساس؛ لأنَّ عملية الانصهار في التوجُّه المادي والتقني حصر مفهوم التقدُّم بصبغة جافَّة أفرغت من قيمها الإنسانية، ما خلق بونًا شاسعًا ما بين التقدُّم التقني والتكنولوجي والاقتصادي، والتقدُّم القيمي. هذا التفاوت صار يهدِّد الوجود الإنســاني نفسه، لهذا تعلو القيمُ التي «تؤسِّس للحضارات على النظــم الاقتصادية والبرامج السياســية، وعلى كلّ ما يتصل بالتنظير المجــرّد للمبادئ والقواعد والنظريات»[4]. لا ترتبط القيم الحضارية بالنفع المادي والتقني، بقدر ما تسعى فعلاً لتثبيت القيم الإنسانية التي تؤسِّس المشترك الكوني.

ثالثًا: الاستئناف الحضاري:

إنَّ إثارة مســألة الاســتئناف الحضاري تضمر، بشــكل ما، نوعًا من الاتفاق أو إمكانية القول

1 - Marie –George Buffet: Du monde occidental au temps de l'humanité, P100

2 - Jean Sylvestre Montgrenier: L'occident : une civilisation et une réalité géopolitique à l'éprouve.

٣ - علي الأصبحي: أزمة الحضارة المعاصرة: هل هي ازمة قيم؟، ميثاق الرابطة.

٤ - أحمد بابانا العلوي: بناء الحضارات ومنظومة القيم المرجعية، ديوان العرب.

بوجود انكسار أو انحباس يخصّ الحضارة المهيمنة راهنًا، وإنَّ العملية تستوجب بالضرورة حضارة بديلة لتحقيق الاستئناف الحضاري كما هو مأمول إنسانيًّا، لكن الإشكال يتعلَّق بجوهر الاستئناف نفسه؛ إذ لا تتوفَّر قوالب حضارية جاهزة يمكن أن يجري استبدالها بالمهيمنة راهنًا، بقدر ما يتعلَّق الأمر باستئناف ينتج عن أزمة وانهيار حضارة وتفوُّق أخرى، وهنا يستوجب القول بضرورة رصد بوادر الأزمة وأعراض صعود حضارة بديلة، أو تجدُّد الحضارة المهيمنة وفق شروط مغايرة لما كانت عليه سابقًا؛ إذ يجب مواجهة هذا الانكسار ببديل يستأنف المأمول الحضاري. لكن هذا القول نفسه يواجه عدة إشكالات، منها: فهل يمكن قراءة التاريخ بشكل فوق تاريخي؛ أي رصد الانكسارات أو الانحباس الحضاري، ونحن في ثنايا هذا الانحباس؟ وهل سيسمح الغرب بتجاوزه؟

إنَّ التساؤل عن إمكانية الاستئناف يشكِّل في حد ذاته معضلة؛ لأنَّ الحضارة الغربية خلقت نوعًا من الانحباس الحضاري لدى باقي الثقافات، من خلال فرض منطق القيادة والتبعية، وكذا المراقبة الفوقية لمسار باقي الثقافات. ومن هنا، فإنَّ كونية الحضارة الغربية أوجدت باقي الثقافات أمام مصير مشترك وأزمة تمسّ الجميع. يرادف سقوطها في الوعي الجمعي سقوط أتباعها، وهو وعي زائف ومغلوط يخدم بالأساس السردية الغربية التي تهدف إلى إطالة أمد هيمنة الحضارة الغربية؛ حيث يحضر هاجس المراقبة والعقاب للآخر، إن لم يكن على وفاق مع المنهج والمسار الحضاري الغربي باستمرار، فهي على الدوام تخلق لنفسها أعداء أو عدوًّا لتعزّز منظارها الهُويّي، وتبقي على حضارتها حارسة كونية. جعل هذا الهاجسُ من فقدان الريادة الحضارية العالمَ الغربي يقسِّم العالم وفق نمط من الولاء الوجودي الذي يحابي المريد ويعاقب المرتدّ.

قد يشكّل هذا الانكسار مدخلاً لإضاءة بقية الثقافات، بما يتيح خلق إمكانات جديدة، وصياغة بديلٍ حضاري ينبع من داخل الهوية الثقافية الذاتية، دون أن يستلزم ذلك تهميش النموذج الحضاري الغربي أو إقصاءه؛ إذ إنَّ تجاوزه تاريخيًّا وواقعيًّا يظلّ غير ممكن. ومن ثَمّ، فإنَّ بعض القراءات التي تدعو إلى القطيعة معه تبدو قراءات فوقية، تتجاوز الشرط الزمني والسياق التاريخي الخاص بكل الثقافات وتجاربها. لذلك، فإنَّ بناء مستقبل حضاري بديل يقتضي استيعاب الحاضر الذي أدمج النموذج الغربي في بنيته وآفاقه، والعمل في الآن ذاته على

فتح أفقٍ مستقبلي يتجاوز هذا الحاضر، وينبثق منه في آنٍ واحد.

بالتالي، قد نكون أمام شبه إجماع على أنَّ الغرب يعيش على وقع أزمة تستوجب إيجاد بديل حضاري يستأنف المسار الحضاري، من خلال استحضار القِيم والمعايير الإنسانية الحقيقية التي تضمن التعايش والقَبول بالتعدُّدية الثقافية والدينية، ولا تكتفي بالمسار التقني والتكنولوجي الذي صار، بمعنى ما، يساند النهج السلطوي والليبرالي الرأسمالي، فـ «الهمجية الغربية ليست نتاجًا للعنف والدمار فقط، ولكنّها أيضًا نتيجة لنزع الصفة الإنسانية والاغتراب اللذين يميّزان الحداثة، بما في ذلك مجالات السياسة والاقتصاد والثقافة والتكنولوجيا، وتناول وجوه الهمجية العديدة من التعصّب الديني إلى الاستعمار، ثمَّ الشمولية»[1]. فخلال نهاية القرن العشرين تفاقمت أزمة الحضارة الغربية بشكل لافت، وهو ما تناوله آرون الذي أضاف عاملاً آخر يشكِّل هيكل الحضارة الغربية؛ حيث رسم صورة الحضارة الأوروبية بثلاث خصائص: العلم، والتاريخ، والحرية، ويقترح إطارًا جديدًا للعمل: الانحطاط/الحيوية[2].

ترتبط الأزمة الراهنة بإشكالية الهوية الحضارية، لكنّ أبعادها باتت كونية الطابع، في سياقٍ تسوده ثقافة الخوف من الآخر ومن أيديولوجيّاته. ومن هذا المنطلق، فإنّ دوكسا[3] الصراع الحضاري والديني تُسهم في تهيئة شروطٍ ملائمة، تتجلّى في صعود هذا الخطاب انتخابيًّا في عدد متزايد من الدول الغربية، بما يفضي إلى وصوله الديمقراطي إلى مواقع السلطة السياسية. وقد أشار (بيرتولت بريخت - Bertolt Brecht)، في أعقاب الحرب العالمية الثانية، إلى هذه الدينامية حين اعتبر أنَّ «البطن لا تزال خصبة لإنتاج الوحشية القبيحة»[4]. فصعود اليمين والحركات المتطرِّفة والمعادية للآخر يتصاعد بشكل لافت، ما يبرز وجهًا آخر للحضارة الغربية

---

١ - عمار عبد الله: الهمجية في الحضارة الغربية... أزمة الإنسان الحداثي عند إدغار موران وطه عبد الرحمن، الجزيرة نت.

2 - Olivier de Lapparent: la crise de la civilisation selon Raymond Aron à travers l'exemple européen, P177-183.

٣ - تصوُّر شائع يعتبر أنَّ العالم محكوم بصراع دائم بين الحضارات، ويُقدَّم هذا التصوّر كأنَّه حقيقة بديهية لا تحتاج إلى نقاش أو تفكيك نقدي.

4 - Doudou Diène: Crise identaire du monde occidental, P100

لا يتبنَّى بالضرورة القيم الديموقراطية حتى وإن كان يمارسها، وهي ما يمكن أن توصف بحركات ارتدادية دفاعية ناتجة عن خوف من فقـدان التميّز العرقي الغربي؛ لهذا فحضور الآلية الدفاعية يرتبط بالحفاظ على الهوية الغربية. ومن هنا، تفقد الحضارة أُولى معالمها الكونية، لترتبط بهوية معيَّنة تسـعى لصهر كلّ الهويات الأخرى وفق منظارها للعالم، إنَّ مسـار الحصر الهُويّي، الذي يسـيطر اليوم على العالم الغربي، يمثِّل جانبين: أوَّلاً، القـراءة المحصورة أو المقزَّمة عن التنوّع الثقـافي والديني لباقي الشـعوب، والثاني ناتج عن الأوَّل؛ تجـلّي المعارضة أو الرفض الغربي لتعدّد الثقافات[1].

لطالما تغذَّت بعض التيارات السياسية في العالم الغربي، بطريقة ضمنية، بأيديولوجية هرمية وتراتبية الأعراق التي أبانت منذ القرن التاسـع عشر عـن رؤيتها لتنوّع الأعراق. وقد تجلَّت هذه القوى السياسـية في الفعل، كما يشـهد الهولوكوست؛ حيث يحضر في شكله الإقصائي الإبادة الجسـدية التي ارتبطت بوصول هذه التيارات إلى السـلطة السياسـية[2]. طال الرفض أو عملية الانتقائيـة في التوجُّـه للمختلف الثقافي حتى النتـاج الثقافي أو الرصيد التاريخي السـابق عن الحضارة الغربية، «فقد قرَّر ذلك الإله من خلال العلم والعقل أنَّ أسئلة الماضي الكبرى لا يمكن الاستماع إليها، لأنَّه قد عفا عنها الزمن، ولا صلة لها بمنجزات الحضارة والعلم الحديثين والعقل الذي هو كوني بالطبع»[3].

ومن هنا، فإنَّ مسـألة الاستئناف الحضاري لا تسـائل الحضارة المهيمنة والبديل عنها فقط، بـل تثير أيضًا آليَّـات الدفاع الحضاري الغربي إزاء الشـعور بالأزمة وبإمـكان تجاوزها، ويمثِّل هـذا الأمر عقيدة جديدة تغذّي إمكان اسـتمرار الحضارة الغربية. ترتكز هـذه العقيدة الدفاعية الجديدة، بشكل ما، على ثلاث صور بلاغية تشكِّل التصوُّر، أو المنظار السائد، أو المحدّد للآخر المختلف، وهي الاندماج -الاستيعاب-الطائفية والتنافس على بناء الذاكرة. فالسياسة السائدة في أوروبا تستخدم الاندماج ضمن أو في ثنايا المَهمَّة الحضارية، التي تربط الاعتراف بالمهاجر أو

1 - Doudou Diène: Crise identaire du monde occidental, P98.

2 - Doudou Diène: Crise identaire du monde occidental, P100

٣ - وائل حلاق: الدولة المستحيلة، ص٥٢.

الأجنبي بمنظار وقالب البلد المضيف[1]؛ حيث يجري الاستقطاب باسم الكوني، لكن الاندماج يجري وفق طموح المحلّي، «ما يعني وقوع الغرب وسط الحيرة وفقدان معنى الحياة. فالحضارة الغربية هي بذلك جسد قائم بلا روح. وليس هناك ما يمنع انتقال الحضارة من الغرب إلى الشرق، عندما تتوفّر الشروط اللازمة لذلك، وفق دورة الحضارة التي تحدث عنها ابن خلدون»[2].

إنَّ أمر تجاوز حضارة ما أمر مسلَّم به، لكن الحضارة الغربية جعلت الأمر مختلفًا، مضمونًا وشكلاً؛ فهي عملت على جعل حضارتها ترادف سقف المأمول الإنساني؛ لهذا فإنَّ هذا التطوّر مختزل في المبادئ المترابطة والمندمجة للارتقاء المادي، والمعرفة العلمية والتطوّر التقني والسياسي، والإثراء المادي، والنضج (بمعناه الكانطي والكونتي)، بل وحتى القدرة اللا نهائية للجنس البشري على بلوغ الكمال[3]. وأي محاولة معناها فقدان هذا الامتياز والخروج عن السقف المأمول للكلّ البشرية، وهو ما يسهم، بمعنى ما، في خلق وعي زائف يقزِّم طموح باقي الشعوب.

إنّ مصطلح «الاستئناف» لا يُحيل بالضرورة إلى معنى الانهيار أو السقوط، بقدر ما يدلّ على إمكانية استحداث بدائل تُنعش المسار التاريخي في أفقٍ إنساني مأمول. ومن هذا المنظار، لا يتعرَّض المأمول الإنساني وحده للاهتزاز، بل يمتدّ الأمر إلى البنية المفهومية للقالب الحضاري الغربي الذي فقد جزءًا من جوهره الدلالي. وهو ما يبرز الحاجة إلى إعادة النظر في تعريف مفاهيم، مثل التراجع، والسقوط، واختفاء الحضارات على أسس أكثر دقّة وفاعلية. كما ينبغي، في هذا السياق، التنبيه إلى أنَّه رغم تنامي الدراسات في ميدان التاريخ المقارن خلال السنوات الأخيرة، خاصَّة في السياق الأنجلوسكسوني، فإنَّ هذا الحقل لا يزال في طور إعادة التشكّل النظري والمنهجي. فإنَّ هذه البحوث تتجاهل إلى حدّ كبير المفاهيم الفلسفية وتقتصر على نهج عملي وكمّي[4]؛ لأنَّ المفاهيم تعكس طبيعة التجارب التاريخية للشعوب، فمثلاً عندما نتحدَّث

1 - Doudou Diène: Crise identaire du monde occidental, P98.

٢ - عطا محمد حسن زهرة: تكامل الحضارات بين الاشكاليات والامكانيات، إسلام ويب.

٣ - وائل حلاق: الدولة المستحيلة، ص٥٣.

4 - David Engels: Notre civilisation est-elle condamnée à disparaitre comme les précédents?, p2.

عــن أزمة، أو تراجع الغــرب، أو فقدان المعنى الحضاري الغربي، لا يجري اســتبعاد بأنَّ الحياة البشرية نفســها في أوروبا ستســتمرّ أيضًا بعد نهاية أو تراجع حضارتنا عن الصدارة أو النمذجة، وأنَّ هــذه الأخيرة، على الأقل إلى حدّ ما، ستســتمر في الوجود بطريقة أكــثر انتقائية في الذاكرة الجماعية[1]. ما دام أنَّ أشكال الانحدار المختلفة التي تخصّ أي حضارة ليست بالضرورة امتيازاً وحيدًا للتاريخ ما قبل الحديث، بل هي جزء من ديناميكية تاريخية خالدة تنبع من الحالة الإنسانية نفســها[2]. فيكون هنا الانهيار أو الأزمة أو عملية الاستئناف من جوهر التجارب الإنسانية ذاتها. يقول في هذا الصدد (دافيد إنجل - david Engels): «حاولت أن أُظهر مدى تشابه الأزمة الحالية في أوروبا مع أزمة الجمهورية الرومانية في القرن الأول، عندما تعرّضت لأزمة سياسية واقتصادية وســكانية وعرقية واجتماعية غير مسبوقة، وتمزَّقت بسبب أعمال شــغب مستمرَّة، تحوَّلت إلى حــروب أهلية حقيقية، قبل أن تتَّجه نحو دولة ســلطوية تحقِّق نوعًا من الاســتقرار للأزمة، لكن بالمقابل جرى تقنين الحرية السياسية. أنا مقتنع أنَّ هذه التطوّرات ستنتظرنا أيضًا خلال العقدين القادمين، ولا يسعني إلا دعوة قرَّائي للاستعداد لهذه الأحداث[3].

رابعًا: النموذج الحضاري الممكن:

إنَّ طرح الإمكان هنا يعكس جوهر الاستئناف الحضاري المبني على فلسفة متفائلة، تستعيد المعنى والقيمة الوجودية للإنسان، باعتباره غاية في ذاته؛ أي إمكان يخصّ «فلسفة متفائلة تؤكّد أن العــالم والحياة لها قيمة في ذاتيتها»[4]، هذه القيمة التي صرنا نفتقدها اليوم. وبهذا قد يتجلَّى الإمــكان الحضــاري بما هو بديل نموذجي يجمــع ما نقص في غيره، وهو إمكان يســائل اليوم المصير الحضاري الغربي، لكنّ الإشكال يتعلَّق بالبديل نفسه، فالحضارة الغربية استطاعت إلى أبعــد حدّ إقصاء وتقزيم جــلّ الحضارات لصالح الإعلاء من حضارتهــا، وتهميش ثقافة وهُوية

1 - David Engels: Notre civilisation est-elle condamnée à disparaitre comme les précédents?, p2.
2 - David Engels: Notre civilisation est-elle condamnée à disparaitre comme les précédents?, p2.
3 - David Engels: Notre civilisation est-elle condamnée à disparaitre comme les précédents?, p2.
٤ - زياد عبد الكريم النجم: فلسفة الحضارة مقاربات في المفهوم والماهية، موقع مقال.

الآخر، لهذا قد يكون الإمكان الحضاري المأمول يتعلَّق بالدرجة الأولى بالابتعاد - قدر الإمكان- عن الانصهار الحضاري الذي يرعاه الغرب. فالمآل المستقبلي للنموذج الغربي زائل، أو على الأقل سيهمَّش من طرف قوى أخرى، ولو بشكل تدريجي، القوى التي سيكون لها القدرة على المواجهة بمختلف الوسائل المتاحة لها، ليس بالضرورة مجاراة العالم الغربي في القوة التقنية والأسلحة. إنَّ الانفلات من الانصهار الحضاري، في حد ذاته، فعل مقاومة يستحق الإشادة لأجل فرز نموذج حضاري بديل أو على الأقل ندّ حضاري يحقِّق بعض التوازن، وأرضية لإغناء المشترك الكوني الإنساني.

هنا يمكن أن يقرأ هذا الأمر من خلال نقطتين، على الأقل، الأولى تشير إلى إمكان التخلّي أو إزاحة الحضارة الغربية القائمة، وفق منطق تقويمي يرجح السليم ويهمّش غير السليم، والثانية تزكيّ إمكان التخلّي بعملية تطعيمه بما يفقده، أو بما يجعله غير مقبول، لكن هذه القراءة قد تسقطنا، بمعنى ما، في القراءة الفوق تاريخية التي تفقد معايير الشرط التاريخي المحدّد لتراتبية العتبات التاريخية للحضارات الإنسانية.

في الحقيقة، يتبلور الجدل في أزمة الحضارة الغربية ليس على ما هي عليه بوصفها معمارًا معرفيًّا وفلسفيًّا، بل على طبيعة العلاقات التي يقيمها صاحب هذه الحضارة مع بقية العالم: الأمن، والحماية، والتوتّرات، والانقسامات، والسيطرة، والحروب... فإنَّ ترتيب الأولويات يتعلَّق أوَّلًا بالاستراتيجية وتوازن القوى[1]. إنَّ هذا التوجُّه يكسر جوهر وقيمة المشترك الحضاري بين الدول. لهذا، قد يكون مفيدًا هنا التذكير بجانب مركزي في أطروحة (هنتنغتون)، وهو الدور الخاص للغرب. فهو يرى أن الغرب (أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية) قد شكّل النظام الدَّولي الحالي وفق قيمه ومؤسساته خلال قرون. ومع ذلك، في عالم متعدّد الأقطاب للحضارات، فإنَّ قوى ثقافية أخرى (الصين، والعالم الإسلامي، والهند، وروسيا/المسيحيين الأرثوذكس، إلخ) لن تقبل بشكل سلبي شمولية القيم الغربية؛ إذ يحذّر (هنتنغتون) من أنَّ الاعتقاد الغربي في عالمية قيمه (الديمقراطية الليبرالية، وحقوق الإنسان، وعَلمانية الدولة، والفردية، إلخ) ساذج وحتى

1 - Marie George Buffet: du monde occidental au temps de l'humanité, p64.

خطير: فالإصرار على فرضها على المستوى العالمي سيثير ردود فعل من الاستياء والعداء من قبل الحضـارات الأخرى، التي ترى هذه الجهود إمبريالية ثقافية لكل الحضارات[1]. وهو ما يحدث اليوم، فعدد من الدول والشـعوب التي تعي أن وجودها ليـس بالضرورة رهين نموذج حضاري يكيل بمكيالين، ويسعى لفرض نمذجته بالسلاح لتحقيق أغراض الهيمنة والسيطرة، بل بقدرتها على الانسلاخ عن النموذج ولو من داخله لإثبات وجودها.

إنَّ معالم النموذج الحضاري البديل يجب أن تحتضن آمال الشعوب وتطلعاتها المستقبلية، وأن تتجاوز المطبَّات والمآل، قدر الإمكان، التي حدَّت من الحضارة الغربية؛ لهذا «فالأنموذج الحضـاري العالمي لا بدّ أن يقوم على منظار جمعي، وليس منظـارًا فرديَّ النزعة، إنَّه لا يصدر من سلطة عُليا، وإنَّما من الجميع على أساس ديموقراطية المشاركة، فالأمر يتعلَّق بما تصبو إليه المجتمعات البشرية في ضوء تقاسم المشترك بين تطلّعاتها إلى تطوير حياتها نحو الأفضل»[2].

إنَّ النمـوذج الحضـاري الممكن هو الذي يقوم على أساسـات التي تحفظ سـلامة التفاعل الإيجابي فوق أرضية إنسانية؛ أي نموذج لتواصل «ثقافي سلمي يرتبط بمعطيات الواقع، بمعنى أن يجري تقدير دور ثقافات الأمم والشعوب في الوصول إلى صيغة تساعد على تشكيل حضارة إنسانية»[3]. إنَّه أقرب إلى عالم جديد جيوسياسي-ثقافي في طور النشوء، ولم تعد التسمية القديمة قادرة على تعريفه الآن[4].

لهـذا، قد نكون اليوم بحاجة إلى ثورة عالمية حقيقية: شـكل جديد من النظام الاجتماعي، ونظام دَولي يقوم على العدالة، والمساواة، والسلام، والتمازج، والتقارب الثقافي كما وصفه بشكل جميل (إدوار غليسـان - Édouard Glissant) و(باتريك شاموازو - Patrick Chamoiseau): علينـا التفكير في التغيير السـياسي والاجتماعـي في آنٍ واحد، ونمط آخر مـن التنمية البشرية المسـتدامة، وثقافة تقرِّب الشـعوب في تجربتها وخيالها. هناك تطلّعات مشتركة هائلة، وهناك

1 - Giuseppe Gagliano: Le choc des civilisations : controverses, héritages et résonances dans la géographie contemporaine, P15.

٢ - عطا محمد حسن زهرة: تكامل الحضارات بين الاشكاليات والامكانيات، إسلام ويب.

٣ - عطا محمد حسن زهرة: تكامل الحضارات بين الاشكاليات والامكانيات، إسلام ويب.

4 - Doudou Diène: Crise identaire du monde occidental, P100

إنسـانية يجب أن تولد، ويجب أن نسقط الجدران»[1]. وإسـقاط الجدران يستوجب نزع الوهم الزائف بتفوّق الغرب وتخلّف باقي الشـعوب، وإسـقاط كلّ السرديات التصنيفية التي تسحب وتبطل فعل المقاومة الثقافية.

لأنَّ الوضـع لم يعد كما كان قبل مئـة عام، فالغرب يتعرَّض لفقدان مكانته، من حيث القوَّة الاقتصادية والسياسية، لصالح الصين؛ إذ يمكن القول إنَّه السبب في الكارثة البيئية الجارية، كما أنَّه يعاني من شـكوك داخلية تهدمه وتهدّد نموذجه الديمقراطـي والاجتماعي[2]. ومن هنا، قد يكون الهدم المرتقب هو هدم داخلي، يفتقد يفتقد إلى الأسس التي تؤهّله ليكون نموذجًا حضاريًّا لباقي الشعوب، كما أنَّ العامل الخارجي يأتي مساعدًا أو دافعًا للبحث عن بديل حضاري، هذا النمـوذج الذي يفترض فيه أن يمثّـل بداية قوّة اقتصادية وتجارية تضاهـي القوَّة المهيمنة. فهذا الجانـب مُهمّ؛ لأن التاريخ برهن عـلى أنَّ القوة الاقتصادية والمعرفيـة والتجارية هي من تؤهِّل الحضارة لفرض ثقافتها. إنَّ عملية تأخير ومحاربة صعود هذه القوى المفترضة في العالم هي ما سـيخلق مناخًا لبروز البديل الحضاري؛ إذ لو نظرنا إلى التاريخ القديم، نرى أنَّ الهدف الأساس للقـادة القدماء، من بابل إلى جنوب آسـيا وشرقها، كان منع احتـكار تجاري ومالي من تقليص السكان إلى عملاء، أو الخدمة مقابل الديون، أو العبودية. إذا اتبع العالم الأوراسي غير الأمريكي الآن هذا الهدف الأساس، فسوف يعيد مجرى التاريخ إلى مجراه قبل الغربي. لن يكون هذا نهاية التاريخ، لكنَّه سيسـمح بالعودة إلى المبادئ الأسـاس للعالم غير الغـربي في ما يخصّ التوازن الاقتصادي والعدالة والمساواة[3].

اليوم، أخذت الصين والهند وإيران واقتصادات أوراسية أخرى الخطوة الأولى بوصفها شرطًا رئيسًا لعالم متعدّد الأقطاب، عبر تعبيرها عن الرفض لانضمامها إلى العقوبات التجارية والمالية الأمريكية ضدّ روسيا. هذه الدول الصامدة أمام الإصرار الأمريكي تدرك أنَّه إذا نجحت الولايات المتحدة في تدمير اقتصاد روسـيا واسـتبدال حكومتها بوكلاء من نوع (بوريس يلتسين - Boris

1 - Marie George Buffet: du monde occidental au temps de l'humanité, p65.

2 - Michel Eltchaninoff: Le déclin de l'occident, mythe ou réalité?

3 - Michael Hudson, La fin de la civilisation occidentale, P8.

Yeltsin)، فستكون الدول الأخرى في أوراسيا هي التالية[1]. ومن المتوقّع أنَّ هذا الوعي في تعامل قوى العالم مع الهيمنة الأمريكية سيزداد حدّة مستقبلاً. يعني هذا الطرح إمكانية البديل أو البدائل الحضارية، ويمكن أيضًا القول إنَّ «التجربة الإسلامية -على غرار التجربة الهندية والصينية السابقتين أيضًا- يمكنها أن تعلِّمنا كثيرًا عن كيفية تجاوز الأمراض الحديثة، والوصول إلى عصر أفضل، عصر ما بعد حداثي حقيقي على ما أمل»[2].

لا يمكن أن نواجه هذا التشوّه الثقافي الغربي لجلّ المفاهيم الحداثية بتشوّه ثقافي معاكس، يرمي الكلّ في سلّة الهامش، ويسعى لاستبدال البنى التأسيسية لخلق ندّ حضاري بديل. ثمَّ إنَّ رسم حدود هذه الندِّية من ناحية المنطق التاريخي مستحيل الحدوث في عالم يعيش على وقع الانفتاح اللا محدود، وهو تثاقف يعبرّ عن التاريخ البشري حتى لو سعى الغرب لجعله حكرًا عليه؛ لأنَّنا هنا نخلط بين الجانب المعرفي للمفاهيم ورؤيتنا المعيارية التقويمية لهذه المفاهيم، لهذا يجب بالضرورة إثارة مسألة «التحليل المفهومي للكلمات/المفاهيم (المعيارية الكثيفة) المتداولة في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية، وبأهمّية الانتباه إلى تشابك الأبعاد الوصفية والمعيارية في هذه العلوم»[3]. فالحضارة الغربية لا يجري تقزيمها من حيث البناء المعرفي والمفهومي المجرّد، بل من حيث الجانب التقويمي للممارسة الغربية لهذه المفاهيم خارج الانتماء الغربي.

خاتمة:

قد يبدو التساؤل عن نهاية أو إمكان تجاوز الحضارة الغربية من قَبيل المبالغة أو التبسيط الذي يعوزه قراءة، أو حتى قَبول الواقع الذي تفرضه الحضارة الغربية، ما دام أنَّ إثارة وجود أزمة أو بوادر انهيار الحضارة الغربية هو موضوع أُثير سابقًا في أواسط القرن العشرين، دون أن يعقبه

1 - Michael Hudson, La fin de la civilisation occidentale, P8.

٢ - سجالات الدولة المستحيلة، مرجع سابق، ص٦.

٣ - حسام الدين درويش: المفاهيم المعيارية الكثيفة وتجاوز مثنوية الواقعة والقيمة، ص٨٠.

إزاحــة أو تجاوز فعلي. إنَّ هذا التأخير ليس ناتجًا بالضرورة عن قــوَّة الحضارة الغربية، بقدر ما يكون ناتجًا عن عدّة أمور، منها: الوعي الزائف لدى بعض الثقافات بكونها متخلّفة، إلى جانب انحصار فعل المقاومة، بالتزامن مع دينامية التجدّد التي تنتجها الحضارة الغربية عبر توظيف القوَّة والسلاح. لكنّ هذا المسار يفضي إلى أزمة قيمية عميقة، تُعيد رسم مآلاتٍ غير حتمية تتراوح بين الانهيار والتجاوز، وفي المقابل تُضعف ادّعاء الريادة الحضارية لبقية الشــعوب. فما هو معلوم أنَّ الحضارات تنهار عندما تفقد الســيطرة على اقتصادها وســيادتها. اليوم، الحرب في أوكرانيا، والأزمــة في غزَّة، والتنافس بين الصين والولايات المتَّحدة هي ليســت إلا مظاهر محلِّية لصراع أوسع بكثير. ما يثبت أن النموذج العالمي بدأ يصل إلى حدوده[1].

إنَّ فعل المقاومة خارج النمذجة الحضارية الغربية لا يعني رسم عداء حضاري أو وجودي بقــدر ما يعني إمكان التجــاوز عبر فعل المقاومة والصمود، وطــرح إمكانات ونماذج حضارية أخرى مختلفة؛ فالسياســة الاشــتراكية في الصين هي في نواح كثيرة عودة إلى الأفكار الأســاس للصمــود التي كانت تميّز معظم الحضارات قبل اليونان وروما الكلاســيكية. لقد أنشــأت دولة قوية بما يكفي لمواجهة ظهور أوليغارشــية مالية تســيطر على الأرض والأصول المدرّة للدخل. أما الاقتصادات الغربية اليوم، فهي تكرّر بالضبط الديناميكية الأوليغارشية التي سبَّبت استقطابًا وتدميراً لاقتصادات اليونان وروما الكلاســيكية، بحيث تُعــدّ الولايات المتحدة النظير الحديث لروما[2].

ومن ثَمَّة، فإنَّ حصر مفهوم الحضارة الغربية بمفهوم، مثل الأزمة والانكسار والتجاوز لا يعني بالضرورة عملية إقصائية للحضارة الغربية؛ إذ رغم كل الشــحنات السلبية التي يمكن أن نقولبها وفقها، لكنّها حضارة استطاعت إلى حدّ ما أن تخلق وجهًا إنسانيًّا وتقدُّميًّا، لا يمكن التشكيك فيه، لكن هذا الوجه لم يســتطع أن يكون وفيًّا لمفاهيمه العُليا المجرَّدة التي شكَّلت جوهر حضارته، مثل الحُرِّية، والديموقراطية، والمســاواة، وهو ما اســتدعى حتمية تجاوزه، وفي عملية تجاوزه إغناء لتجارب ثقافية للبشرية.

1 - Brigitte Bouzonnie: Vers la fin inéluctable de la civilisation occidentale?

2 - Michael Hudson: La fin de la civilisation occidentale, P8.

لائحة المصادر والمراجع:

- زياد عبد الكريم: فلسفة الحضارة: مقاربات في المفهوم والماهية، موقع مقال.
- عبد الإله الخضري: النموذج الحضاري الغربي: النموذج الحضاري الغربي: بين فلسفة الهيمنة ورهانات التعددية، العمق المغربي، ١٧ مايو ٢٠٢٥، تاريخ الزيارة: ٢٠٢٦/٠٤/١٢.
- عطا محمد حسن زهرة: تكامل الحضارات بين الإشكاليات والإمكانيات، إسلام ويب، تاريخ الزيارة: ٢٠٢٦/٠٥/٣٠.
- غادة الحلايقة: ما هي الحضارة الغربية؟، موضوع، ٢٤ يونيو ٢٠١٩، تاريخ الزيارة: ٢٠٢٦/٠٤/١٢.
- فداء الدين السيد عيسى: الحضارة الغربية.. حضارة متوحشة بجدارة!، الجزيرة نت، ٣٠/٨/٢٠١٨، تاريخ الزيارة: ٢٠٢٦/٠٥/٢٥.
- محمد أسامة: الرؤية التربوية الحضارية لـ«السيد محمد نقيب العطاس»، إضاءات، ٣١/١٠/٢٠٠٨، تاريخ الزيارة: ٢٠٢٦/٠٤/١٠.
- مصطفى عطية جمعة: أزمة الحضارة الغربية المعاصرة، شبكة الألوكة، ٥/٤/٢٠١٦، تاريخ الزيارة ٢٠٢٦/٥/٣٠.
- نزهة بوعزة: التجربة التاريخية الحداثية عند راينهايت كوزيليك، مؤمنون بلا حدود، ٢٠٢١.
- أنس الربيعي: الحضارة الغربية: أنطولوجيا السيطرة وفقدان الإنسانية، الجزيرة نت، ٢٠٢٥/٨/٦، تاريخ الزيارة: ٢٠٢٦/٠٥/٣٠.
- بدران بن لحسن: مفهوم الحضارة: دراسة تحليلية مقارنة عابرة للثقافات، مركز ابن خلدون، جامعة قطر، مجلَّة أنثروبولوجيا، ج٧، العدد٢، السنة ٢٠٢١.
- حسام الدين درويش: المفاهيم المعيارية الكثيفة وتجاوز مثنوية الواقعة والقيمة، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، الحولية ٤٥، الرسالة ٦٦٣، العدد ٣، ٢٠٢٥م.

- أحمـد بابانا العلوي: بنـاء الحضارات ومنظومـة القيم المرجعية، ديوان العرب، شـباط ٢٠١٣، تاريخ الزيارة: ٢٠٢٦/٠٤/١٢.
- دينا شحاتة: أزمة الديمقراطيات الغربية.. مقاربات نظرية للفهم، المركز المغربي للدراسات الاستراتيجية والعلاقات الدولية، ٦مايو ٢٠١٩، تاريخ الزيارة: ٢٠٢٦/٠٤/١٢.
- عثمان أمكور: سجالات الدولة المستحيلة (ردود وأفعال): حوار مع البروفسور وائل حلاق، مركز نهوض للدراسات والأبحاث، ٢٠٢٥.
- علي الأصبحي: أزمة الحضارة المعاصرة، هل هي أزمة قيم؟، ميثاق الرابطة، العدد ٢٣٨ بتاريخ ٢٧/١٠/٢٠١٦، تاريخ الزيارة: ٢٠٢٦/٠٤/١٠.
- عمار عبد الله: «الهمجية» في الحضارة الغربية.. أزمة الإنسان الحداثي عند إدغار موران وطه عبد الرحمن، الجزيرة نت، ١/٤/٢٠٢٣، تاريخ الزيارة: ٢٠٢٦/٠٤/١٠.
- كارل لويـث: ماكس فيـبر وكارل ماركس، ترجمـة: عبد الله حداد، مرادعة سـعود المولى، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١، ٢٠٢٠.
- وائل حلاق: قصور الاستشراق -منهج في نقد العلم الحداثي-، ترجمة: عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٩.

.

- Brigitte Bouzonnie: Vers la fin inéluctable de la civilisation occidentale?, 2mars2025.
- Françoise Dastur: vivons nous une crise de civilisation, village saint Pons, pentecôte 2011.
- Michael Hudson: La fin de la civilisation occidentale : pourquoi elle manque de résilience, et ce qui la remplacera, La tribune Diplomatique internationale, 22juillet 2022.
- Nicolas Truong: Comment sortir de la crise de la civilisation occidentale?, de la fatalité d'une économie fondée sur le crédit à l'affaire DSK, rencontre inédite

entre les deux philosophies parmi les plus lus et traduits en Europe, le monde, publié 27mai2011,

- Olivier de Lapparent: La crise de la civilisation selon Raymond Aron à travers l'exemple européen, Cairn.info.
- Paul Laval: L'idée de civilisation dans la pensée contemporaine. L'apport de la géographie et de l'histoire, Anatoli de l'Adriatique à la caspienne : Territoire, Politique, Sociétés, Journals Open édition, 42013/, p61 révolution nécessaire, Revue internationale et Stratégique, 20093/ n075.
- David Engels: Notre civilisation est-elle condamnée à disparaitre comme les précédents ?,communication devant l'Académie des sciences morales et politiques, lundi 23mai 2022.
- Doudou Diène: Crise identitaire du monde occidental, Revue internationale et stratégique, éditions IRIS éditions, 20093/ n075.
- Giuseppe Gagliano: Le choc des civilisations : controverses, héritages et résonances dans la géographie contemporaine, 15.03.2025, Choc des civilisations : une analyse approfondie
- Jean Sylvestre Montgrenier: L'occident : une civilisation et une réalité géopolitique à l'éprouve, Note d'actualité 90 Février 2024. 202402-ITM-NoteActu90.pdf
- Jonathan Fellous et Rodolphe Desbordes: Le «Choc des civilisations», un choc de simplicité ? - SKEMA Knowledge,12septembre2024,
- La fin de la civilisation occidentale : pourquoi elle manque de résilience, et ce qui la remplacera – La Tribune Diplomatique Internationale .
- Michel Eltchaninoff: Le déclin de l'Occident, mythe ou réalité ? | Philosophie

magazine, 01décembre2020.

- Michel Taubmann: Ce que l'Occident a apporté au monde, Revue internationale et stratégique, 20093/, n075, pp119à122.

https://doi.org/10.68724/OUM-2026-12-SU-006

تأصيل

اليَقِيْنُ وَالمَعرِفَةُ فِي التَّصَوُّرِ الإِسْلَامِيِّ: نَحو أُفُقٍ مَعرِفِيٍّ بَدِيْلٍ عَن الفَوْضَى الغَربِيَّةِ

■ السيد هشام حسن مرتضى[1]

ملخّص

يمثِّل اليقين في التصوُّر الإسـلامي ذروة البناء المعرفي؛ حيث تقوم المعرفة على التكامل بين الوحي والعقل والحسّ، ما يضمن توازنًا بين الحقيقة، والهداية، والعمل. في حـين يعاني الفكر الغربي الحديث من أزمة معرفية ناتجة عن الانتقال من اليقين إلى الشكّ، ثمَّ النسبية، وصولًا إلى ما بعد الحداثة التي تفكِّك مفهوم الحقيقة، وتلغي المعايير الموضوعية، وتسـبِّب فوضى معرفية واسعة في الوعي الإنساني المعاصر. ليسـت المعرفةُ معلومات فقط، بل هي طريـق إلى الحقيقة، واليقين، والهداية. كما أنَّ الإسلام يربط العلم بالعمل والمسؤولية، ويجعل الوحي والعقل والحسّ مصادر متكاملة للمعرفة، ويقدِّم نموذجًا يوازن بين الثبات والتعدّد، وبين اليقين والمرونة في الفهم الإنساني. ويقترح بديلًا معرفيًّا يقوم على استعادة مفهوم الحقيقة الموضوعية، وإعادة الثقة بالعقل، والعلم، والوحي، مع ضبط حدود كلٍّ منها، بما يمنع الانحراف نحو النسبية المطلقة أو الدوغمائية (Dogmatism)، ويؤسِّس رؤيةً معرفيةً متوازنةً.

الكلمات المفتاحية: اليقين، المعرفة في الإسلام، النسبية المعرفية، ما بعد الحداثة، الوحي والعقل والحسّ، أزمة المعرفة الغربية.

١ - باحث لبناني في المجالات الدينية والتاريخية والفلسـفية، وأسـتاذ الدراسـات العليا في الحوزة العلمية.

Certainty, Knowledge in the Islamic Worldview: Towards Epistemological Horizon Alternative to Western Chaos

■ Mr. Hisham Hassan Mortada[1]

Abstract

The certainty occupies the highest level of the epistemological framework in the Islamic worldview, where knowledge is based on the integration of revelation, reason, and sensory perception. This integrated approach ensures a balance between truth, guidance, and action. In contrast, modern Western thought has experienced an epistemological crisis resulting from its transition from certainty to skepticism and relativism, culminating in postmodernism, which has deconstructed the concept of truth and rejected objective standards, thereby contributing to epistemic disorder in contemporary human thought.

From the Islamic perspective, knowledge is not merely the accumulation of information; it is a path to truth, certainty, and guidance. Accordingly, Islam establishes a close relationship between knowledge, action, and moral responsibility, while treating revelation, reason, and sensory experience as complementary sources of knowledge. This framework offers a balanced model that reconciles permanence with diversity, and certainty with the flexibility of human understanding. In this way, Islam presents an alternative epistemological paradigm that seeks to restore the concept of objective truth, reaffirm confidence in reason, science, and revelation, and define the proper limits of each, thereby avoiding both absolute relativism and Dogmatism and establishing a balanced approach to knowledge.

Keywords:

Certainty, knowledge in Islam, Epistemological Relativism, Postmodernism, Revelation, Reason and Senses, Crisis of Western knowledge.

1 -A Lebanese researcher in the religious, historical and philosophical fields, and professor of postgraduate studies at the religious seminary [Hawza].

مقدّمة

تنطلق إشـكالية المعرفة من حقيقة ملازمة للوجود الإنساني، تتمثَّل في شعور الإنسان الدائم بوجود فجوة بينه وبين الفهم الكامل للعالم المحيط به. ومنذ البدايات الأولى للتفكير الفلسفي، شكّل سؤال المعرفة محورًا أساسًا للبحث الإنساني، فارتبطت معرفة الإنسان بذاته بمعرفته للعالم، وأصبحت القدرة على الفهم والتفسير شرطًا ضروريًّا للحياة الإنسانية الواعية. كما أنَّ المعرفة لا تمثِّل حاجة فردية فحسب، بل تشكّل أساس نهضة المجتمعات وتقدّمها؛ لأنَّ المجتمعات القادرة على إنتاج المعرفة، وتطوير أدواتها ومناهجهـا، تمتلك القدرة على مواجهة التحدِّيات وصناعة مستقبلها، بخلاف المجتمعات التي تكتفي باستهلاك المعارف الجاهزة وتكرارها.

وتقوم العملية المعرفية على ثلاثة مفاهيم مترابطة، هي المعرفة، والحقيقة، واليقين. فالمعرفة تمثِّل عملية مسـتمرّة من الإدراك والفهم والتفسير، تسـعى لتجاوز ظاهر الأشياء، للوصول إلى معانيهـا وعللها. أمَّا الحقيقـة، فهي الغاية التي تتَّجـه إليها المعرفة، وتمثِّـل التطابق بين الفكر والواقـع. لكنَّ محدودية القدرات البشرية تجعل امتلاك الحقيقة المطلقة أمرًا متعذّرًا، ما يفرض التواضع المعرفي والاعتراف بأنَّ الإنسان لا يدرك من الحقيقة إلا بقدر ما تسمح به أدواته العقلية والحسِّـية. ومع ذلك، فإنَّ هذا القصور لا يلغي إمكانية الوصول إلى حقائق جزئية أو موضوعية تقوم على الأدلَّة والبراهين. أمَّا اليقين، فهو حالة نفسية من الثقة والجزم بصحَّة الاعتقاد، ولا يعني بالضرورة مطابقة الاعتقاد للواقع؛ إذ قد يكون الإنسـان واثقًا من أمر يتبيَّن لاحقًا بطلانه، كما قد يشكّ في أمر يثبت صدقه في النهاية.

وفي العصر الحديث، برزت أزمة معرفية عميقة على الرغم من التقدّم العلمي والتقني الهائل، وتوافر المعلومات بصورة غير مسبوقة. فقد أدَّت التحوُّلات الفكرية والثقافية والإعلامية إلى انتشار النسبية المعرفية التي انطلقت، في بداياتها، من الاعتراف بتعدّد زوايا النظر، واختلاف السياقات الثقافية والتاريخية للإنسان، لكنَّها تحوَّلت في كثير من صورها إلى نزعة تنكر وجود الحقيقة الموضوعية أصلاً، وتعتبر أنَّ كلّ الآراء والسرديات متساوية في القيمة؛ حيث لم يعد هناك معيار واضح للتمييز بين العلم والخرافة، أو بين المعرفة والجهل.

أدَّى هذا المسار إلى التشكيك في الحقيقة الموضوعية، وتحويل النقاشات العامة إلى صراعات بين روايات متنافسة، لكلٍّ منها جمهورها ومصادرها الخاصّة. ولم تعد الوقائع المشتركة هي المرجع الحاسم في الحكم على الأمور، بل أصبحت المشاعر، والانتماءات، والميول الأيديولوجية، عناصر مؤثِّرة في تحديد ما يُعدّ حقيقة. كما امتدَّت هذه الأزمة إلى المجال العلمي؛ حيث تراجعت الثقة بالخبرة المتخصِّصة، وأصبحت الآراء غير المؤهَّلة تحظى، أحيانًا، بالمكانة نفسها التي تحظى بها الدراسات العلمية الرصينة، ما أسهم في إضعاف المنهج العلمي، وإرباك الوعي العام.

وفي مواجهة هذه الأزمة، يقوم التصوُّر الإسلامي للمعرفة على رؤية متوازنة، تجمع بين مصادر متعدِّدة للمعرفة، فلا يحصرها في الحسّ أو العقل وحدهما، بل يجعل الوحي، والعقل، والحسّ عناصر متكاملة ضمن منظومة واحدة. ويمنح الوحي إطارًا كلِّيًا للمعرفة يحدِّد الغايات الكبرى، بينما يتولىَّ العقل مَهمَّة الفهم والاستدلال، فيما تقدِّم الحواسّ المعطيات التجريبية المتعلِّقة بالعالم الخارجي. ويؤسِّس هذا التكامل لتوازن يحفظ للمعرفة العلمية مكانتها، من دون أن يحصر الحقيقة فيما تدركه التجربة الحسِّية وحدها.

كما يرتكز هذا التصوُّر على الاعتراف بحدود المعرفة البشرية، مقابل الإحاطة المطلقة للعلم الإلهي، الأمر الذي يرسِّخ التواضع المعرفي من دون الوقوع في الشك المطلق أو العدمية. فالحقيقة موجودة، وقابلة للبحث والاكتشاف، لكنَّ الإنسان يدركها بصورة جزئية ومتدرِّجة بحسب إمكاناته المحدودة. ومن ثَمّ يجمع هذا النموذج بين الإقرار بتعدُّد الاجتهادات البشرية واختلاف وجهات النظر من جهة، والإيمان بوجود حقيقة موضوعية ثابتة من جهة أخرى.

ورغم مـا يتيحه هذا النموذج من إمكانـات لمعالجة الأزمة المعرفية المعـاصرة، فإنَّه يواجه تحدِّيات داخلية، تتمثَّل في الجمود الفكري، وتحويل بعض الاجتهادات التاريخية إلى مُسلَّمات نهائية، كما يواجه تحدِّيات خارجية مرتبطة بالهيمنة الثقافية الغربية، والصور النمطية السائدة. ومع ذلك، تبقى إمكانيـة بناء رؤية معرفية متوازنة قائمة من خلال إعادة الاعتبار للتكامل بين الوحي والعقل والحسّ، وإحياء البحث الجادّ عن الحقيقة بوصفها غاية إنسـانية كبرى، بما يسـهم في تجاوز حالة الاضطراب المعرفي، واستعادة الثقة بإمكان الوصول إلى المعرفة الهادفة، والمعنى، واليقين.

أوَّلًا: الأزمة المعرفية في الفكر الغربي الحديث والمعاصر

١ - من يقين العصور الكلاسيكية إلى شكّ الحداثة -رحلة انهيار أسس المعرفة في الفكر الغربي-:

يمثِّـل تاريخ الفكر الغـربي رحلة فريدة ومثيرة، قلّما نجد لها نظـيراً في الحضارات الأخرى. إنَّها رحلة انتقلت فيها المعرفة من يقين العصور الكلاسـيكية، الذي يمزج بين العقل الفلسـفي واللاهوت المسيحي، إلى شكّ الحداثة الذي لا يكاد يستقرّ على أساس، ثمَّ إلى ما بعد الحداثة التي نقضت كل الأُسـس. ولفهم الأزمة المعرفية التي يعيشـها العالم المعـاصر، لا بدَّ من تتبع جذورهـا في هـذه الرحلـة الفكرية الطويلـة، والوقوف عنـد المحطات الكبرى التي شـكَّلت منعطفاتها الحاسمة.

أ- العصر الكلاسيكي، يقين يزاوج بين الفلسفة واللاهوت

في العصور الكلاسيكية، قام الفكر الغربي على أساس متين من التكامل بين الفلسفة اليونانية واللاهوت المسـيحي. كانت الفلسـفة اليونانية، خاصة في صورتها الأفلاطونية والأرسطية، قد أرسـت قواعد المعرفة على أسـس عقلية محكمة؛ حيث تبنَّت وجـود عالم معقول ثابت خلف عالم المحسوسات المتغير، وإمكانية وصول العقل البشري إلى الحقائق الكلية واليقينية، ووجود تطابق بين نظام العقل ونظام الكون.

ولما ظهرت المسيحية، لم يكن عليها إلا أن تستوعب هذا الإطار الفلسفي وتملأه بمضمونها

اللاهوتي. فصار الإله المسيحي هو المبدأ الأوَّل الذي كان يتحدَّث عنه (أرسطو)، وصارت «المُثُل» الأفلاطونية هي الأفكار في عقل الله. في هذا المزيج الفلسفي-اللاهوتي، وجد الإنسان الغربي يقينه المعرفي، من خلال إيمانه بوجود الحقيقة، وأنَّ العقل قادر على إدراكها، والوحي الإلهي يهدي إلى ما قد يعجز عنه العقل، دون أن يكون بينهما تعارض جوهري.

هذا اليقين الكلاسيكي، رغم تماسكه الظاهري، كان يحمل في داخله بذور انهياره. فقد كان استقراره مرهونًا بسلطة الكنيسة وهيمنتها على الفكر، وبقبول المقدّمات اللاهوتية التي ينبني عليها. وحينما بدأت هذه السلطة بالتآكل، وبدأ العقل يطالب بحقوقه المستقلّة، كانت رحلة الشكّ قد بدأت.

ب- صدمة الحداثة، حين أصبح العقل الفردي محور المعرفة

جاء عصر النهضة ثمّ عصر الإصلاح الديني ليزلزلا أسس اليقين الكلاسيكي. فمن جهة، فتحت النهضة الأفق على عودة حيوية للفكر اليوناني، ولكن بصورة مستقلّة عن التأطير الكَنَسي. ومن جهة أخرى، فكَّك الإصلاح الديني الذي قاده (مارتن لوثر - Martin Luther) احتكار الكنيسة لتفسير الكتاب المقدَّس، ودعا إلى عودة الفرد إلى النص مباشرة، ما فتح الباب واسعًا لتعدّد التأويلات وانهيار المرجعية الواحدة.

ولكنَّ الضربة الكبرى لليقين الكلاسيكي جاءت مع (رينيه ديكارت - René Descartes) (١٥٩٦-١٦٥٠) الذي يُعدّ الأب المؤسِّس للعقلانية الحديثة، ومنعطفًا حاسمًا في تاريخ المعرفة الغربية.

ما بدأه (ديكارت) من تأسيس للمعرفة على الذات، قاد تلامذته إلى نتائج لم يكن هو نفسه ليقبلها؛ فالمذهب العقلي الذي أسَّسه تحوَّل إلى مذهب تجريبي على يد (جون لوك - John Locke) و(ديفيد هيوم - David Hume)، ثمّ إلى مذهب نقدي على يد (إيمانويل كانط - Immanuel Kant)، وكل خطوة كانت تزيد من حدَّة الشكّ، وتقلِّص مساحة اليقين.

وهكذا، نرى أنَّ الأزمة المعرفية المعاصرة ليست طارئة ولا عابرة في تاريخ الفكر الغربي، بل هي نتيجة منطقية لمسار فكري بدأ منذ عدّة قرون. إنَّ الانتقال من يقين العصور الكلاسيكية إلى شكّ الحداثة، لم يكن مجرّد تغيرٌّ في الإجابات، بل كان انقلابًا في الأساس الذي تقوم عليه المعرفة كلّها.

في هذا السياق التاريخي، نستطيع أن نفهم لماذا يعاني الفكر الغربي المعاصر من أزمة عميقة، ولماذا أصبحت النسبية والتشكيك سمتين أساستين للعقل ما بعد الحداثي. إنَّها أزمة أُسس قبل أن تكون أزمة نتائج، وحفريَّاتها تمتدّ إلى اللحظة التأسيسية للحداثة نفسها، حين قرَّر الإنسان الغربي أن يبني معرفته على ذاته وحده، تاركًا السماء التي كانت تظلّله.

٢- صعود التجريبية والوضعية

بعد أن فتح (ديكارت) باب الشك المنهجي، وجعل الذات الفردية أساس المعرفة، انطلق الفكر الغربي في مسارين متوازيين ومتصارعين؛ مسار العقلانية التي رأت في العقل وأفكاره الفطرية مصدر اليقين، ومسار التجريبية التي ردَّت المعرفة كلّها إلى التجربة الحسِّية. وسرعان ما اكتسح المسار الثاني الساحة الفكرية، متحولاً من مذهب فلسفي إلى روح عصر كامل، ليبلغ ذروته في الفلسفة الوضعية التي أرست حدودًا صارمة للمعرفة البشرية، وأقصت من مجالها كلّ ما لا يخضع للحسّ والتجربة.

أ-الوضعية، تتويج المسار التجريبي

في القرن التاسع عشر، جاء (أوغست كونت - Auguste Comte) (١٧٩٨-١٨٥٧) ليتوِّج المسار التجريبي بفلسفة شاملة، أطلق عليها اسم "الوضعية". لم تعد المسألة عنده مجرَّد رأي فلسفي، بل أصبحت قانونًا تاريخيًّا حتميًّا. لقد صاغ (كونت) "قانون الأحوال الثلاثة" الشهير الذي يرى أن البشرية تمر بثلاث مراحل فكرية:

- المرحلة اللاهوتية: حيث يفسِّر الإنسان الظواهر باللّجوء إلى قوى خارقة وآلهة.
- المرحلة الميتافيزيقية: حيث يستبدل الإنسان الآلهة بمبادئ عقلية مجرّدة وقوى طبيعية غامضة.
- المرحلة الوضعية: حيث يتخلَّى الإنسان عن البحث في الأسباب الأولى والغايات القصوى، ويكتفي بوصف القوانين التي تحكم الظواهر انطلاقًا من الملاحظة والتجربة.

إنَّ حصر المعرفة بالمحسوس والتجربة لم يكن مجرّد تطوّر أكاديمي، بل كان زلزالاً هزَّ أُسس تصوُّر الإنسان لنفسه وللعالم من حوله.

ب-تفريغ العالم من المعنى:

في التصوّر الكلاسيكي والديني، كان العالم حاملاً للمعنى، ومشحونًا بالغائية. الطبيعة كتاب مفتوح يقرأ فيه الإنسان آيات الله وحكمته. أمَّا في التصوُّر الوضعي، فالعالم مجرَّد «حقائق» صمَّاء، وظواهر مادية تحكمها قوانين رياضية لا تحمل أي معنى أو غاية. لقد تحوَّل الكون من «خلق» إلى «وجود مادّي محض»، وصار السؤال عن «لماذا» مستبدَلاً بالسؤال عن «كيف».

ج-ضرورة تجاوز الاختزال

إنَّ ما يظهر من هذا الاستعراض هو أن التجريبية والوضعية، رغم ما حقَّقتاه من تقدُّم في العلوم الطبيعية، قد مارستا عنفًا معرفيًّا على العقل البشري حين حصرتا المعرفة في مجال المحسوس وحده. لقد حاولتا إسكات الأسئلة الكبرى بدل الإجابة عنها، وأقصتا من المعرفة ما لا يمكن للبشر أن يستغنوا عن التفكير فيه.

٣ - ما بعد الحداثة وانهيار المرجعيات -حين تحوَّلت الحقيقة إلى وجهة نظر-:

في رحلة الفكر الغربي التي بدأت بيقين العصور الكلاسيكية، مرورًا بشكّ (ديكارت) المنهجي، وصولاً إلى حصر المعرفة بالمحسوس في التجريبية والوضعية، كانت المحطَّة الأخيرة هي الأكثر جذرية وتدميرًا. إنَّها محطَّة «ما بعد الحداثة» التي لم تكتفِ بالشكّ في قدرتنا على بلوغ الحقيقة، بل ذهبت إلى أبعد من ذلك بكثير: إلى تفكيك مفهوم الحقيقة ذاته، وإعلان أنَّه لم تكن هناك حقيقة موضوعية أصلاً. إنَّها لحظة انهيار المرجعيات الكبرى التي تركت الإنسان المعاصر في فراغ معرفي ووجودي غير مسبوق.

أ-النسبية المعرفية، لا معايير للحقيقة

إذا كانت التجريبية قد حصرت المعرفة بالمحسوس، فإنَّ ما بعد الحداثة وسَّعت دائرة «المعرفة» لتشمل كلّ شيء، ولكن بثمن باهظ، وهو إلغاء أي معيار للتمييز بين المعرفة والجهل، وبين العلم والخرافة. فإذا كانت الحقيقة بناءً اجتماعيًّا، وإذا كان ما نعرفه مشروطًا بثقافتنا ولغتنا وموقعنا الاجتماعي، فليس هناك أي مبرِّر لتفضيل معرفة على أخرى، أو اعتبار ثقافة «أصدق» من غيرها.

هذه النسبية المعرفية، في صورتها المتطرِّفة، تساوي بين العلم والتنجيم، وبين الطبّ والتداوي

بالتمائم، وبين التاريخ والأسـطورة؛ لا لأنَّها تثـق في هذه المعارف كلّها، بل لأنَّها لا تثق في أي منها، ولا ترى أساسًا موضوعيًّا للمفاضلة بينها. إنَّها ترفض فكرة «الأساس» ذاتها. كل ما نملكه هو «وجهات نظر»، و«تأويلات»، و«سرديَّات»، لا يمكن أن تدّعي أي منها امتلاك الحقيقة.

ب - إفلاس الفلسفة أم فرصة للتجديد؟

إنَّ وصول الفكر الغربي إلى هذه الحالة من التفكُّك والنسبية ليس نهاية التاريخ، بل قد يكون بدايـة لمراجعة عميقة. لقد حاولت الحداثة بناء المعرفة على العقل البشري وحده، متجاوزة أي مصدر للمعرفة خارج الذات الإنسانية. وما بعد الحداثة كانت النتيجة المنطقية لهذا المسار، حين اكتشـف العقل أنَّه لا يستطيع أن يقدِّم يقينًا، وحين أدرك أنَّ الذات الإنسانية دون مرجع متعالٍ لا يمكنها إلا أن تتيه في متاهات النسبية.

٤ - مظاهر الفوضى المعرفية المعاصرة -حين يصبح الوهم سلعة-:

بعد أن استعرضنا الجذور الفلسـفية العميقة للأزمة المعرفية في الفكر الغربي، بدءًا من شكّ (ديـكارت)، ومرورًا بحصر المعرفـة في التجريبي والوضعي، وانتهاءً بتفكيـك ما بعد الحداثة لمفهوم الحقيقة ذاته، نصل الآن إلى الثمار المُرَّة التي يجنيها الإنسان المعاصر من هذه المسيرة الفكريـة الطويلة. إنَّها الفوضى المعرفية التي لم تعـد مجرَّد أزمة في أروقة الجامعات ومجالس الفلاسـفة، بل أصبحت واقعًا يوميًّا يعيشـه كلّ فرد في هذا العصر، ويواجهه في كلّ مرة يحاول فيها أن يفهم العالم من حوله.

ففي العـصر الرقمي، لم يعد إنتاج المعلومـات حكرًا على المؤسَّسـات الإعلامية الكبرى، أو الهيئـات العلمية المتخصصة. أيّ شـخص يمتلك هاتفًا ذكيًّا يمكنـه أن ينتج «خبرًا» وينشره ليصل إلى ملايين الناس في لحظات. هذا التحرُّر من بوَّابات النشر التقليدية، بقدر ما يحمل من إمكانيَّات إيجابية للديمقراطية الإعلامية، فقد فتح أيضًا أبوابًا هائلة للتضليل.

ولم يعد الرأي العام يُصنع بشـكل طبيعي، من خـلال تفاعل الناس مع المعلومات المتاحة، بل أصبح «يُصنع» بشكل ممنهَج. صناعة الرأي العام هي مجال متكامل، توظَّف فيه المليارات، ويشتغل فيه خبراء في علم النفس الاجتماعي، وتحليل البيانات الضخمة، والتسويق السياسي.

هــذه الصناعة للرأي العام لا تحتاج حتــى إلى إقناع الجميع. في عصر الاســتقطاب، يكفي أن تؤمــن كل جماعة بسرديَّتها الخاصَّــة، وأن تنغلق في فقَّاعة معلوماتهــا، حتى يصبح الحوار مستحيلاً، وتتفكَّك المجتمعات إلى جزر متصارعة، لا تشترك في أي أرضية معرفية مشتركة.

ثانيًا: مفهوم المعرفة في التصوُّر الإسلامي

١- مركزية العلم في الإسلام -حين يكون طلب المعرفة عبادة-:

حيــث لاحظنا ما يعانيــه العالم المعاصر، والأزمــة المعرفية الخانقة التي تتجاذبها النســبية، والتشــكيك، وفقدان المعايير، يبرز التســاؤل عن النماذج المعرفية البديلــة التي يمكن أن تقدِّم مخرجًا من هذا المأزق. وفي قلب هذا البحث، يقف التصوُّر الإســلامي للمعرفة بوصفه واحدًا من أكثر النماذج ثراءً، وتماســكًا، ومؤسَّسًا على قاعدة صلبة، تجعل من العلم والمعرفة قيمتين محوريتين في حياة الفرد والمجتمع. إنَّ مركزية العلم في الإســلام ليست مجرَّد توصية خُلُقية أو حثّ عابر، بل هي بنية عميقة تتغلغل في النص المؤسِّــس، وفي التجربة التاريخية، وفي الوعي الحضاري للأُمة.

أ-اقرأ، الكلمة الأولى في الوحي والمنهج المؤسِّس للمعرفة

حين نزل جبريل عليه السلام على النبي محمد ﷺ في غار حراء، حاملاً الكلمات الأولى من الوحي الإلهي، لم تكن هذه الكلمات عن الصلاة، ولا عن الصيام، ولا عن العقيدة المجرَّدة، بل كانت أمرًا معرفيًّا بامتياز: ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ**﴾ [العلق: ١].

إنَّ بدء الوحي بكلمة «اقرأ» ليس مصادفة بل تأسيسًــا لمنهــج كامل في المعرفة. إنَّه الإعلان الإلهــي أنَّ الطريق إلى الله يبدأ بقِيم مركزيــة؛ بالقراءة، والعلم، والمعرفــة. وأنَّ هذه الأُمة التي ستحمل رسالة الإسلام إلى العالم هي أُمة «اقرأ»؛ أي أُمَّة العلم والمعرفة.

ب-العلم في السُّنَّة: فرض، وعبادة، وطريق إلى الجَنَّة

إذا كان القرآن قد جعل العلم قيمة مركزية، فإنَّ سُنَّة النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام قد ترجمت هذه المركزيــة إلى توجيهات عملية وتربوية، تغلغلت في صميم الحياة الإســلامية. ويكفي أن نتأمَّل حديث رسول الله ﷺ الذي نقله (الشيخ الكليني): «طلب العلم فريضة على كل مسلم، ألا إنَّ

الله يحب بغاة العلم»[١].

هذا الحديث يضع العلم في مرتبة الفرائض والواجبات الدينية. إنَّ طلب العلم ليس ترفًا فكريًا، ولا اختيارًا شخصيًّا، بل هو تكليف شرعي ومسؤولية دينية. ولفظة «كلّ مسلم» تشمل الرجل والمرأة، والغني والفقير، والحاكم والمحكوم، فليس أحد من المسلمين بمنأى عن هذه الفريضة.

ولم تقف النصوص عند حدود الحثّ على العلم، بل وضعته فوق العبادات البدنية من حيث القيمة والأجر، حين قال النبي ﷺ: «فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب»[٢]. هذه المقارنة بين العالم والعابد تكشف عن أَولوية المعرفة على الشعائر المجردة؛ لأنَّ العالم ينفع الناس ويهديهم، بينما العابد ينحصر نفعه في ذاته غالبًا.

وفي التصور الإسلامي، قيمة العلم لا تقاس فقط بنتائجه المعرفية، بل أيضًا بنية طالبه. الحديث النبوي الشهير: «إنما الأعمال بالنيات»[٣] ينطبق على العلم كما ينطبق على أي عمل آخر. فطالب العلم الذي يبتغي به وجه الله يختلف عن طالب العلم الذي يبتغي به شهرة أو مالاً أو سلطة.

ج-العلم مسؤولية، أمانة المعرفة وتبعاتها

في مقابل التكريم العظيم للعلم والعلماء، يضع الإسلام على عاتقهم مسؤولية جسيمة. فالعلم أمانة، وحامل الأمانة مسؤول عنها أمام الله وأمام الناس. ولذا، كان أشدّ الناس عذابًا يوم القيامة «عالم لم ينفعه الله بعلمه»[٤]، وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: «العلم مقرون بالعمل، فمن علم عمل. والعلم يهتف بالعمل، فإنْ أجابه وإلا ارتحل عنه»[٥]، فالذي يمتلك المعرفة ولا يعمل بها، أو يخفيها، أو يستخدمها في الشرّ والفساد، حسابه مضاعف، وعقابه شديد.

هذا الربط بين العلم والمسؤولية يقدِّم نموذجًا معرفيًّا وخُلُقيًّا، لا ينفصل فيه البحث عن الحقيقة عن القيم والمبادئ. إنَّه نموذج يرفض فكرة «العلم للعلم» التي قد تبرِّر أشنع الجرائم باسم المعرفة، كما حدث في التجارب النازية على البشر، أو في تدمير البيئة بدعوى التقدُّم التقني.

---

١ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج١، ص٣٠، كتاب فضل العلم، ح١.
٢ - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج٢، ص١٨، ح٤٦.
٣ - محمد بن الحسن الحُرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج١، ص٤٨، باب وجوب النية في العبادات، ح١٠.
٤ - محمد بن فتال النيشابوري: روضة الواعظين، ص١٠.
٥ - محمد بن الحسين: نهج البلاغة، ج٤، ص٨٥، باب المختار من حكم أمير المؤمنين عليه السلام.

لا بدّ للعلم في الإسلام أن يفضي إلى عمل صالح، وإلى إعمار الأرض، وإلى خدمة الإنسان. إنَّه علم يهدي إلى الحقّ، وينفع الخلق، ويدفع الظلم، ويقيم العدل. وهذه هي المسؤولية الكبرى التي يحملها العالم المسلم.

٢- مفهـوم المعرفة في الرؤية الإسـلامية -من المعلومات المجـرَّدة إلى الحقيقة الهادية-:

بعد أن رسَّـخ الإسلام مركزية العلم وجعله قيمة عُليا وعبادة ومسؤولية، يبرز سؤال جوهري: ما هـي المعرفة في التصوُّر الإسـلامي؟ وهل هي مجرَّد تراكم للمعلومـات والبيانات، كما في التصوُّرات الوضعية الحديثة، أم أنَّها شيء يرتبط بالحقيقة والهداية والعمل؟

إنَّ الإجابة عن هذا السؤال تكشف عن فارق جوهري بين النموذج المعرفي الإسلامي والنماذج المعرفية التي أنتجت الأزمة المعاصرة. فالمعرفة في الرؤية الإسلامية ليست غاية بذاتها، بل هي وسيلة للوصول إلى الحقيقة المطلقة، وطريق للهداية، ودافع للعمل الصالح.

أ-ارتباط العلم بالحقيقة، المعرفة بين الظن واليقين

من أهم ما يميِّز مفهوم المعرفة في الرؤية الإسـلامية هو ارتباطهـا الوثيق بالحقيقة. فالمعرفة الحقّة هي التي تطابق الواقع، وتصل إلى الحقيقة الموضوعية. ولهذا، نجد أنَّ القرآن الكريم يذمّ الظـنَّ والتخمين حين يحلاّن محلّ العلم والحقيقة: ﴿**وَمَا يَتَّبِـعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**﴾ [يونس: ٣٦].

ولكـن هذا لا يعني أنَّ كلَّ ما يعتقده الإنسـان هـو الحقّ، أو أنَّ الوصول إلى الحقيقة سـهل وميسور، بل على العكس، فإنَّ الرؤية الإسلامية تفرِّق بين درجات المعرفة ومراتبها؛ فهناك العلم اليقيني الذي لا شـكَّ فيه، وهناك غلبة الظنّ التي تكفي في مجالات معيَّنة من الفقه والاجتهاد، وهناك الشكّ والوَهْم اللذان لا يغنيان من الحقّ شيئًا. إنَّ هذا التمييز المنهجي بين مراتب المعرفة يوفِّر خارطة طريق للباحث عن الحقيقة، تحميه من الضياع بين اليقين المطلق والشكّ المطلق.

ب-ارتباط المعرفة بالهداية -المعرفة نور يضيء الطريق-:

إذا كانت الفلسـفات الغربية قد بحثت عن المعرفة لذاتها، أو من أجل السيطرة على الطبيعة،

فإنَّ الرؤية الإسلامية تربط المعرفة بالهداية. ليست المعرفة مجرَّد وسيلة للقوَّة، بل هي نور يضيء طريق الإنسان إلى الله، وإلى الحق، وإلى الخير.

يعبرِّ القرآن الكريم عن هذه العلاقة بين العلم والهداية في مواضع كثيرة؛ قوله تعالى: ﴿**أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى**﴾ [الرعد: ١٩]، يجعل الله -تعالى- من العلم نورًا ومن الجهل عمى.

وقولـه: ﴿**اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ**﴾ [البقرة: ٢٥٧]، يجعل الله -تعالى- الهداية خروجًا من ظلمات الجهل إلى نور العلم.

ج-ارتباط المعرفة بالعمل، ثمرة العلم المطلوبة

الارتباط الثالث الجوهري في مفهوم المعرفة الإسلامية هو ارتباطها بالعمل. فالعلم في الإسلام ليس مجرَّد نشـاط نظري مجرد، بل هو محفِّز للعمل ومؤسِّـس له. تتكرَّر هذه الفكرة في القرآن والسُّـنَّة بشـكل لافت؛ فالإيمان مقرون بالعمل الصالح في عشرات الآيات، والعلماء هم الذين ينتفعون بعلمهم فيعملون به.

يـذمّ القـرآن العلماء الذين لا يعملون بعلمهم في قولـه: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِـمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ**﴾ [الصف: ٢-٣]. ويصف الإمام الصادق عليه السلام العلم الذي لا يتّبعه عمل بما رواه (الشيخ الكليني) في «الكافي»: «العلم مقرون إلى العمل، فمن علم عمل، ومن عمل علم»[١].

٣- مصادر المعرفة في الإسلام -تكامل الوحي والعقل والحسّ-:

إذا كان مفهوم المعرفة في الرؤية الإسلامية يتَّسم بالشمول والعمق، متجاوزًا مجرَّد المعلومات إلى الحقيقة، والهداية، والعمل، فإنَّ هذا المفهوم يستند إلى نظرية متكاملة في مصادر المعرفة. إنَّهـا نظرية لا تحصر المعرفة في مصدر واحد، كما فعلت المذاهب الفلسـفية الغربية، بل تفتح أمام الإنسـان نوافذ متعدِّدة للمعرفة، وتقيم بينها تكاملاً يضمن الاتّسـاع، والعمق، والتوازن. لا

١ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج١، ص ٤٤، كتاب فضل العلم، ح٢.

يتصارع الوحي، والعقل، والحسّ، في التصوّر الإسلامي، بل تتعاون وتتكامل، لترسم للإنسان خريطة متكاملة للوجود والحقيقة.

أ-الوحي، المصدر المؤسِّس للحقائق الكبرى

يقف الوحي -القرآن الكريم والسُّنَّة المعصومة- في قلب مصادر المعرفة الإسلامية بوصفه مصدرًا مؤسِّسًا، يمدّ الإنسان بالحقائق الكبرى التي لا يمكن للعقل والحسّ أن يصلا إليها باستقلال عنه. إنَّ الوحي ليس مجرَّد «مصدر» للمعرفة إلى جانب المصادر الأخرى، بل هو الإطار المرجعي الذي يوجِّه عمل المصادر الأخرى، ويحدِّد مجالها.

يقرِّر القرآن الكريم هذه الحقيقة بوضوح: ﴿**قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى**﴾ [آل عمران: ٧٣]، ويصف نفسه بأنَّه ﴿**هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ**﴾ [البقرة: ١٨٥]. إنَّه يقدِّم للإنسان هداية في المسائل الكبرى التي تتعلَّق باللّه، والكون، والنفس والمصير، وهي مسائل لا يمكن للعلم التجريبي أن يقدِّم إجابة عنها.

ب-العقل، أداة الفهم والاستدلال والتكامل مع الوحي

إذا كان الوحي يقدِّم الحقائق الكبرى، فإنَّ العقل هو الأداة التي يفهم بها الإنسان هذه الحقائق، ويستدلّ بها، ويوظِّفها في فهم العالم والحياة. لم يلغِ الإسلام العقل، كما يزعم بعض المغرضين، بل كرَّمه وجعله مناط التكليف وشرطًا للعبادة والمسؤولية.

وقد توجَّه القرآن إلى العقل البشري بخطاب مباشر، محفِّزًا إيَّاه على التفكُّر والتدبُّر والنظر. والتعبيرات القرآنية في هذا المجال كثيرة ومتنوِّعة: ﴿**أَفَلَا تَعْقِلُونَ**﴾، ﴿**لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾، ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ**﴾، ﴿**أَفَلَمْ يَنظُرُوا**﴾، ﴿**إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾. إنَّ هذه الدعوات القرآنية المتكرِّرة للعقل لا يمكن أن تصدر عن دين يهمِّش العقل أو يلغيه!

ولا يكتفي القرآن بالدعوة إلى استعمال العقل، بل يذمّ الذين يعطِّلون عقولهم، ويتَّبعون الظنّ والتقليد الأعمى: ﴿**إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ**﴾ [الأنفال: ٢٢]، ويصف الكافرين بأنَّهم ﴿**صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ**﴾ [البقرة: ١٧١].

ج-الحس والتجربة، الاعتراف بالمعرفة التجريبية وحدودها

لم يهمل الإسلام المعرفة الحسِّية والتجريبية كما فعلت بعض الفلسفات المثالية التي ازدرت

عالم المحسوسات. بل على العكس، أعطى الإسلام للحواس والتجربة مكانة مهمة في بناء المعرفة الإنسانية، وجعل من التأمُّل في العالم المحسوس طريقًا إلى الإيمان بالله.

يخاطب القرآن الإنسان من خلال حواسّه، ويلفت نظره إلى ما يراه ويسمعه ويلمسه. يقول تعالى: ﴿**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾ [النحل: ٧٨]. هذه الآية تجعل الحواس والعقل معًا أدوات للمعرفة، وتجعلها من نِعم الله التي تستوجب الشكر.

ويذم القرآن الذين يعطِّلون حواسّهم عن إدراك الحق: ﴿**وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا**﴾ [الأعراف: ١٧٩]. فهؤلاء يمتلكون أدوات المعرفة، ولكنَّهم لا يستعملونها في ما ينفعهم.

ولم يجعل الإسلام من المادَّة شيئًا نجسًا يهرب منه المُتديِّن، بل جعلها مُسخَّرة للإنسان، قال -تعالى-: ﴿**وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ**﴾ [الجاثية: ١٣]. هذا التسخير يعني أنَّ التعامل مع العالم المحسوس، واكتشاف قوانينه، والاستفادة من خيراته، هو جزء من مَهمَّة الإنسان في الأرض.

ولذلك، رفض الإسلام النزعات الزهدية المتطرِّفة التي تحقِّر الجسد وتعذِّب الروح، وأَولى الجسد بصفته عنصرًا ماديًّا عناية فائقة، قال -تعالى-: ﴿**وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا..**﴾ [القصص: ٧٧].

د-التكامل بين مصادر المعرفة -نحو نموذج معرفي متوازن-:

إنَّ عبقرية التصوُّر الإسلامي للمعرفة تتجلَّى في هذا التكامل بين المصادر الثلاثة؛ فالوحي يقدِّم الإطار الكلي، والحقائق الغَيبية، والغايات العُليا، والعقل يفهم هذه الحقائق، وينظِّمها، ويستدلّ عليها، ويوظِّفها في الاجتهاد والاستنباط، وأمَّا الحسّ والتجربة فيمدَّان العقل بالبيانات عن العالم المحسوس، ويكشفان عن سُنن الله في الكون.

هذا التكامل يحمي من آفات النماذج المعرفية الأحادية. فهو يحمي من العقلانية المجرَّدة التي تظنّ أنَّ العقل وحده قادر على بلوغ كل الحقيقة، ويحمي من التجريبية الضيِّقة التي تحصر المعرفة في المحسوس وتلغي كلّ ما عداه، ويحمي من النصّية الحرفية التي تعطِّل العقل وتهمل شهادة الكون.

ثالثًا: اليقين في الرؤية الإسلامية

١- اليقين في الرؤية الإسلامية، معنى اليقين وأعلى درجات الإدراك

بعد أن استعرضنا مفهوم المعرفة في الإسلام ومصادرها المتكاملة، نصل إلى ذروة البناء المعرفي الإسلامي: اليقين. إنَّه الحالة التي يطمئنّ فيها القلب، وتستقرّ فيها النفس، ويزول عنها القلق والتذبذب. وحيث يعاني العالم من الشكّ الممنهَج، ومن ضياع اليقينيات، ومن تحوُّل الحقيقة إلى مجرَّد وجهات نظر، تبرز أهمية العودة إلى مفهوم اليقين في الرؤية الإسلامية، ليس نظريًا، بل حالة وجودية تمنح الإنسان الثبات في خضم الفوضى المعرفية.

ولفهم اليقين، لا بد من تمييزه عن المراتب الأخرى من الإدراك التي تقع دونه. فالذهن البشري لا يصل إلى اليقين دفعة واحدة، بل يمرّ في طريقه إلى المعرفة بمراتب متعدِّدة، تتفاوت في قوَّتها وثباتها. ويفرِّق القرآن الكريم بين هذه المراتب تفريقًا دقيقًا، ويجعل منها معيارًا للتمييز بين المعرفة الحقَّة وما دونها.

أ-الظنّ احتمال مع ترجيح

إنَّ أدنى مراتب الإدراك التي يعتدّ بها هي الظنّ، والظنّ هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض.

قد يكون الظنّ قويًّا يقترب من اليقين (وهو ما يُسمَّى بالظن الغالب)، وقد يكون ضعيفًا يقترب من الشكّ (وهو الظنّ الضعيف أو الوَهْم).

يعترف الإسلام بالظنّ في مجالاته المناسبة، خصوصًا في الأحكام الفقهية العملية التي تُبنى على غلبة الظنّ، وفي التعاملات الإنسانية اليومية؛ حيث لا يمكن الوصول إلى اليقين في كلّ شيء. لكنَّه يرفض رفضًا قاطعًا أن يكون الظنّ أساسًا للعقائد والمسلَّمات الإيمانية.

يذم القرآن الكريم الاعتماد على الظنّ في المسائل الكبرى، ويجعله من صفات الضالين: ﴿**إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ**﴾ [النجم: ٢٣]. ويقول: ﴿**وَمَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**﴾ [يونس: ٣٦].

ب-الشكّ تردُّد بين الاحتمالات

أمَّا الشكّ، فهو حالة من التردُّد والتذبذب بين احتمالين أو أكثر، دون أن يرجِّح الذهن أحدها على

الآخر. إنَّه حالة من اللا يقين، يتساوى فيها طرفا الاحتمال، ويقف فيها الذهن حائرًا لا يدري أين يتَّجه.

وقد عرَّف علماء الإسلام الشـك بأنَّه «استواء الطرفين». وهو يختلف عن «الشكّ المنهجي» الذي استخدمه بعض الفلاسفة بوصفه خطوة مؤقَّتة للوصول إلى اليقين.

لا يرفض الإسـلام السـؤال والبحث والتحقُّق، بل يأمـر به: ﴿**قُلْ هَاتُـوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ**﴾ [البقرة: ١١١]. ولكنَّه يرفض الشـكّ الذي يتحوَّل إلى حالة دائمة ومنهج حياة؛ ذلك أنَّ الشكّ المطلق يمنع المعرفة من الأساس، ويجعل الحقيقة مستحيلة المنال.

ج-اليقين الجزم الثابت المطابق للواقع

في أعلى مراتب الإدراك يقف اليقين. إنَّه الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع عن دليل. ليس اليقين مجرَّد شـعور نفسي بالقوَّة والثبات، بل هو إدراك موضوعي يصل فيه الذهن إلى الحقيقة كما هي، ويجزم بها جزمًا لا يتزعزع، ويستند في ذلك إلى دليل وبرهان.

إذن، يجمع اليقين ثلاثة عناصر:

- الجزم والثبات، فلا تردُّد ولا تذبذب.
- المطابقة للواقع، فلا وَهْم ولا خطأ.
- الاستناد إلى الدليل، فلا تقليد أعمى ولا ادِّعاء بلا برهان.

بهذه العناصر الثلاثة، يتميَّز اليقين عن الظنّ الذي يفتقد الجزم، وعن الشكّ الذي يفتقد الجزم والترجيح معًا، وعن الجهل الذي يفتقد المطابقة للواقع، وعن التقليد الذي يفتقد الدليل.

٢- مراتب اليقين في القرآن

يذكر القرآن ثلاث مراتب لليقين، تمثّل درجات متصاعدة في عمق الإدراك وقوَّته.

- علم اليقين، وهو المعرفة الجازمة المستندة إلى الدليل والبرهان. كما في قوله -تعالى-: ﴿**كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ**﴾ [التكاثر: ٥]. هذا هو أساس اليقين، المعرفة المدعومة بالدليل القاطع.
- عين اليقين، وهو ما يرتقي فيه الإدراك من مجرَّد العلم النظري إلى المشاهدة والمعاينة. كما في قوله -تعالى- في وصف الجحيم: ﴿**ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ**﴾ [التكاثر: ٧].

فعين اليقين أرسخ وأقوى من علم اليقين؛ لأنَّ المشاهدة أبلغ في الإقناع من الخبر.

- حـقّ اليقين، وهي أعلى المراتب؛ حيث يصل الإدراك إلى درجة الاتحاد بالموقَن به، والتخلُّـق بمقتضاه؛ حيث يصبح اليقين حالـة وجودية لا مجرَّد فكرة في الذهن. وقد ورد هذا في قوله -تعالى- عن القرآن: ﴿**وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ**﴾ [الحاقة: ٥١].

هذه المراتب الثلاث ترسـم سُلَّمًا معرفيًّا وروحيًّا يصعده المؤمن في رحلته إلى الله. من علم اليقين الذي هو المعرفة البرهانية، وإلى عين اليقين الذي هو المشاهدة القلبية، وإلى حقّ اليقين الذي هو التحقُّق الوجودي بالحقيقة.

أ-اليقين في مواجهة الشكّ المعاصر

في ضوء هذه الرؤية القرآنية لليقين، نسـتطيع أن نفهم لماذا يعاني الإنسـان المعاصر من أزمة وجودية عميقة. إن الثقافة المعاصرة، التي تشبعت بالنسبوية والتشكيك، قد قطعت الطريق على اليقين. لقد جعلت من الشك فضيلة، ومن اليقين جريمة معرفية! وأصبح «المثقف» هو من يشك في كل شيء، بينما «المؤمن» بيقينه هو شخص بسيط ساذج!

لكن الإنسان لا يمكنه أن يعيش بلا يقين. إنَّه محتاج إلى أرض صلبة يقف عليها، وإلى حقائق يطمئنّ إليها، وإلى معانٍ يضحِّي من أجلها.

إنَّ ما يقدِّمه التصوُّر الإسـلامي هو طريق لاسـتعادة اليقين دون إلغاء للعقل، ودون إنكار لتعقيد الواقع. إنَّه يقين ينمو ويزداد مع المعرفة والتأمُّل، لا يقين يخاف من الأسئلة، وينكمش أمام التحدِّيات.

ب- طرق اليقين في الرؤية الإسلامية:

يبدأ طريق اليقين والاطمئنان في الرؤية الإسلامية من خلال:

- الوحي الذي يقدِّم الحقائق اليقينية الثابتة.
- العقل الذي يتأمَّل في هذه الحقائق، ويدرك أدلَّتها وبراهينها.
- القلب الذي يتذوَّق هذه الحقائق، ويجد فيها طمأنينته وسكينته.
- التجربة الحياتية التي تؤكِّد هذه الحقائق يومًا بعد يوم.

بهذا التكامل، يصبح اليقين ليس مجرَّد قناعة فكرية، بل حالة وجودية شاملة، يشترك فيها العقل، والقلب، والروح، والجوارح. إنَّه اليقين الذي كان يعيشـه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام،

حيث يقول: «لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقينًا»[1]. إنَّها درجة من اليقين أصبحت فيها حقائق الإيمان أقوى في النفوس من حقائق المشاهدة الحسِّية!

ولعلَّ هذا هو السرّ في أنَّ الإسلام يربط أعلى درجات الإدراك - وهو اليقين - بالبرهان العقلي والبحث المعرفي. إنَّه يريد من المؤمن أن يكون صاحب يقين مؤسَّس على العلم، لا صاحب إيمان موروث قد تطيح به أوَّل شبهة، أو تقليد أعمى لا يصمد أمام أوَّل تحدٍّ.

٤- أثر اليقين في بناء الإنسان -الثبات، والغاية، والتحرُّر من القلق-:

إذا كان اليقين هو أعلى درجات الإدراك في الرؤية الإسلامية، وثمرة لتكامل العقل والإيمان والمعرفة، فما هو أثره في بناء الإنسان؟ هذا السؤال يكتسب أهمية خاصّة في عصرنا الحاضر الذي يموج بالقلق والاضطراب، ويعاني فيه الإنسان من التفكُّك النفسي، والتيه الوجودي، وفقدان البوصلة. إنَّ اليقين ليس مجرَّد مفهوم معرفي مجرَّد، بل هو قوَّة نفسية وروحية هائلة، تبني الإنسان من الداخل، وتمنحه الثبات في وجه العواصف، والوضوح في وسط الضباب، والتحرُّر من القلق الوجودي الذي يفتك بإنسان هذا العصر.

اليقين يمنح الإنسان نقطة ارتكاز ثابتة لا تتزعزع. إنَّه يشبه المرساة التي تثبت السفينة في الميناء وسط العواصف الهوجاء. عندما يمتلك الإنسان يقينًا راسخًا باللّه، وبمعنى وجوده، وبالقِيم التي يؤمن بها، فإنَّه لا تهزّه الرياح، ولا تطيح به الأمواج.

يعبِّر القرآن عن هذا المعنى تعبيراً بديعًا: ﴿**أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ**﴾ [إبراهيم: ٢٤].

أ-اليقين في مواجهة الفتن والابتلاءات:

عندما تهبّ رياح الفتن، وعندما تشتدّ الابتلاءات، يقف الناس على حافّة الانهيار النفسي. ولكن المؤمن صاحب اليقين يختلف حاله؛ إنَّه يرى الابتلاء بعين اليقين، فيفهم حكمته، ويدرك أنَّه اختبار مؤقَّت، فيثبت ولا ينهار.

---

١ - ابن شهر آشوب: مناقب آل أبي طالب، ج١، ص٣١٧.

وقد تجسّد هذا المعنى في أولئك المؤمنين الذين أُلقي بهم في الأخدود المشتعل، فثبتوا على عقيدتهم رغم هول العذاب. وهذا ما نراه في ثبات النبي ﷺ في مواجهة أذى قريش، وهذا ما وجدناه مع الإمام الحسين عليه السلام في كربلاء، وهذا ما نعيشه اليوم في صراعنا مع قوى الاستكبار والهيمنة، رغم ما نعانيه من القتل، والتهجير، والتدمير. إنَّه الثبات النابع من اليقين الذي لا تزعزعه التهديدات ولا المغريات.

ب-وضوح الغاية -بوصلة لا تضلّ الطريق-:

في الرؤية الإسلامية، اليقين بالله واليوم الآخر يمنح الإنسان وضوحًا كاملاً في الغاية. إنَّه يعرف أنه لم يُخلق عبثًا: ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ**﴾ [المؤمنون: ١١٥]. إنَّه يعرف غاية وجوده: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾ [الذاريات: ٥٦].

بما تقدِّم وغيره ندرك أنَّ اليقين ليس مجرَّد قناعة عقلية، بل هو أساس لبناء إنسان متكامل. إنَّه يمنح الثبات في زمن التقلُّبات، والغاية في زمن التيه، والتحرُّر من القلق في زمن الاضطراب.

رابعًا: نحو أفق معرفي بديل للأزمة المعاصرة.

١- نحو أفق معرفي بديل -الحاجة إلى إعادة تأسيس مفهوم الحقيقة-:

بعد تشخيص الأزمة المعرفية المعاصرة، واستعراض معالم النموذج المعرفي الإسلامي وأسسه وخصائصه، نصل الآن إلى لحظة المواجهة الحاسمة. لحظة نطرح فيها السؤال العملي: كيف نتجاوز هذه الأزمة؟ وما هو الأفق البديل الذي يمكن أن يخرج بالإنسانية من متاهات النسبية والتشكيك وفقدان المعنى؟

إنَّ نقطة البداية في أي مشروع للخروج من الأزمة المعرفية هي إعادة تأسيس مفهوم الحقيقة؛ ذلك أنَّ الأزمة، في جوهرها، هي أزمة حقيقة قبل أن تكون أزمة منهج أو معلومات. وحين انهارت الحقيقة بوصفها قيمة عُليا، ومبدأ منظِّمًا للبحث والمعرفة، انهار معها كلّ شيء: الثقة بالعلم، وإمكانية الحوار، وأُسس الأخلاق، ومعنى الوجود ذاته. لهذا، فإنَّ أي أفق بديل لا يمكن أن يقوم إلا على إعادة الاعتبار لمفهوم الحقيقة، وتجاوز النسبية المطلقة، واستعادة الثقة بإمكان المعرفة والوصول إلى اليقين.

أ-تجاوز النسبية المطلقة -استعادة الإيمان بالحقيقة الواحدة-:

لقد رأينا كيف أنَّ النسبية المعرفية، في صورتها المتطرِّفة، قد قادت إلى إنكار إمكانية وجود حقيقة موضوعية، وإلى مساواة كلّ الادعاءات المعرفية، وإلى تحويل المعرفة إلى مجرَّد سرديات ووجهات نظر متنافسة، لا معيار للمفاضلة بينها. هذه النسبية المطلقة هي قلب الأزمة المعاصرة، وتجاوزها هو المدخل الضروري لأي إصلاح معرفي.

ب-تشخيص النسبية، لماذا هي مشكلة؟

ليست مشكلة النسبية أنَّها تعترف بتنوّع الثقافات ووجهات النظر -فهذا أمر واقعي لا ينكره أحد-، بل لأنَّها تخلط بين «تنوّع المنظورات» و«نسبية الحقيقة». فالحقيقة قد يراها الناس من زوايا مختلفة، وقد يعبِّرون عنها بلغات متباينة، لكن هذا لا يعني أنَّ الحقيقة نفسها متعدِّدة أو غير موجودة.

ج- مشكلة النسبية المطلقة:

مشكلة النسبية المطلقة في أنَّها:

- تجعل الحوار مستحيلاً: إذا كان لكلٍّ حقيقته، فعلامَ يتحاور الناس؟
- تنزع الثقة عن العلم: إذا كانت النظرية العلمية مجرَّد «سردية» مثل الأسطورة، فلماذا نثق بالعلم؟
- تقوِّض أُسس الأخلاق: إذا لم تكن هناك حقيقة موضوعية عن الخير والشرّ، فبأيّ معيار نحكم على الظلم والعدوان؟
- تفرِّغ الحياة من المعنى: إذا لم تكن هناك حقيقة كبرى يعيش الإنسان من أجلها، فما قيمة الحياة؟

د-تجاوز النسبية دون الوقوع في الدوغمائية (Dogmatism):

لا يعني الخروج من النسبية -بحال من الأحوال- العودة إلى الدوغمائية المغلقة التي تدَّعي امتلاك الحقيقة امتلاكًا تامًّا، وترفض أي حوار أو مراجعة. هذا خلط خطير بين «الحقيقة» و«امتلاك الحقيقة».

يقدِّم النموذج الإسلامي موقفًا وسطًا؛ الحقيقة موجودة، وهي في أصلها واحدة؛ لأنَّ مصدرها

واحد. لكن فهمنا لهذه الحقيقة نسبي، ومحدود، وقابل للتطوّر. نحن نسعى إلى الحقيقة، ونقترب منها، لكنَّنا لا نمتلكها امتلاكًا كاملاً.

هذا الموقف يجمع بين:

- الإيمان بوجود حقيقة موضوعية (ضدّ النسبية العدمية).
- التواضع المعرفي، والاعتراف بقصور الفهم البشري (ضدّ الدوغمائية المغلقة).

ه-استعادة الثقة بإمكان المعرفة، وضد التشكيك الممنهج

إذا كان تجاوز النسبية هو الخطوة الأولى، فإنَّ استعادة الثقة بإمكان المعرفة هي الخطوة الثانية. فلقد أصيبت المعرفة، في العصر الحديث، بنوع من الشكّ المُمنهَج الذي بدأ مع (ديكارت) في سعيه إلى اليقين، لكنَّه انتهى -على يد خلفائه- إلى إنكار إمكانية اليقين أصلاً. لقد تحوَّل الشكّ من «مَنهج» مؤقَّت للوصول إلى الحقيقة، إلى «حالة» دائمة تجعل الحقيقة مستحيلة.

و-الثقة بالعقل دون تأليهه

إنَّ استعادة الثقة بإمكان المعرفة تعني استعادة الثقة بالعقل البشري بوصفه وسيلةً قادرةً على إدراك الحقيقــة. فالعقل، وإن لم يكن معصومًا من الخطأ أو محيطًا بكلّ شيء، يمتلك ضمن مجاله القدرة على بلوغ معارف يقينية، والاهتداء إلى حقائق ثابتة. أمَّا التشكيك في هذه القدرة أو إنكارها، فلا يفضي إلا إلى نفي الخصِّيصة الرئيسة التي تميّز الإنسان، وتمكّنه من الفهم والإدراك عن سائر المخلوقات.

يخاطب القرآن الإنســان باعتباره كائنًا عاقلاً وقادرًا على الفهم، والتمييز، والاســتدلال. وهو يدعوه باستمرار إلى التفكُّر، والتعقُّل، والنظر. هذه الدعوة لا معنى لها إذا كان العقل عاجزًا عن الوصول إلى أي حقيقة.

لكن اســتعادة الثقة بالعقل لا تعني تأليهه أو إطلاقه من كل قيد. فالعقل -في النموذج الإســلامي- يعمل في إطار الوحي الذي يهديه، وضمن حدود قدراته التي لا تتجاوز عالم الشهادة إلى عالم الغيب.

ز-استعادة الثقة بالوحي بصفته مصدرًا للمعرفة

في ســياق اســتعادة الثقة بإمكان المعرفة، تبرز أهمية اســتعادة الثقة بالوحي بوصفه مصدرًا للمعرفة اليقينية. إنَّ الأزمة المعرفية المعاصرة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بفقدان الثقة بالوحي، بل بفقدان الإيمان بإمكانية الوحي أصلاً.

الوحي يقدم للإنسان حقائق يقينية لا يمكن للعقل أو الحسّ أن يصلا إليها بمفردهما. وهذه الحقائق -عن الله والغيب والغايات- ضرورية للإنسان، ليفهم وجوده وموقعه في هذا الكون. فمن دون هذه الحقائق، يبقى الإنسان تائهًا في متاهات الفلسفات المتضاربة، لا يصل إلى يقين.

ح-استعادة الثقة بالعلم التجريبي في إطاره الصحيح

إنَّ استعادة الثقة بإمكان المعرفة تعني أيضًا استعادة الثقة بالعلم التجريبي، ولكن مع تحديد مجاله وحدوده. فالعلم التجريبي قادر على كشف سُنن الله في الكون، وهو أداة ضرورية لعمارة الأرض. لكنَّه لا يستطيع -بطبيعته- أن يجيب عن أسئلة المعنى والغاية. فالأزمة المعاصرة لم تأتِ من العلم التجريبي ذاته، بل من تحويله من «منهج» للمعرفة في مجاله، إلى «المذهب المعرفي الوحيد» الذي يحصر المعرفة في المحسوس وينكر ما سواه. إنَّ استعادة الثقة بالعلم تعني إعادته إلى مجاله الصحيح، والاعتراف بمحدوديَّته.

ط- نحو أفق معرفي بديل، ملامح الطريق

إنَّ إعادة تأسيس مفهوم الحقيقة هو الخطوة الأولى والرئيسة في بناء أفق معرفي بديل. هذا الأفق البديل، الذي يستلهم أسسه من النموذج المعرفي الإسلامي، يقوم على:

- الإيمان بوجود حقيقة موضوعية واحدة، مصدرها الله الحقّ.
- الاعتراف بتعدّد طرق الوصول إلى هذه الحقيقة: الوحي، والعقل، والحسّ.
- الاعتراف بقصور الفهم البشري، دون إنكار إمكانية المعرفة.
- التمييز بين مراتب المعرفة: من اليقين، ثمّ الظنّ، ثمّ الشكّ.
- استعادة الثقة بالعقل، دون تأليهه.
- استعادة الثقة بالوحي بوصفه مصدرًا للحقائق الكبرى.
- استعادة الثقة بالعلم التجريبي في إطاره الصحيح.

٢- إعادة الاعتبار للبُعد الخُلُقي -ربط العلم بالحكمة، وربط القوَّة بالمسؤولية-:

بعد الحديث عن ضرورة إعادة تأسيس مفهوم الحقيقة، نصل إلى عنصر آخر لا يقلّ أهمية في بناء الأفق المعرفي البديل، وهو إعادة الاعتبار للبُعد الخُلُقي في المعرفة. فالأزمة المعرفية

المعاصرة ليســت مجرَّد أزمة فقدان للحقيقة، بل هي أيضًا أزمة فصل بين ما يعرفه الإنســان وما يفعله، وبين ما يســتطيعه وما ينبغي له. لقد تراكمــت المعرفة والقوَّة في أيدي البشرية المعاصرة بشــكل غير مســبوق، لكن من دون حكمة توجِّه هذه المعرفة، ومن دون مسؤولية خُلُقية تضبط هذه القوَّة. والنتيجة: معرفة تنتج الدمار إلى جانب البناء، وقوَّة تهدِّد وجود الإنسان ذاته.

إنَّ أي مشروع للخروج من الأزمة لا بدَّ أن يعيد ربط العلم بالحكمة، والقوَّة بالمسؤولية. وهذا الربط ليس مجرَّد إضافة شكلية لملحق خُلُقي في نهاية كلّ بحث علمي، بل هو إعادة بناء للمعرفة على أُسس تجعل الأخلاق في صلبها منذ البداية.

أ-المسؤولية الخُلُقية في التصوُّر الإسلامي

يربط الإسلام بين القوَّة والمسؤولية ربطًا وثيقًا؛ فكلّ نعمة يمنحها الله للإنسان هي في الوقت نفسه أمانة ومسؤولية؛ حيث يُسأل الإنسان يوم القيامة عن علمه؛ ماذا عمل به؟ ويسأل عن قوَّته؛ فيمَ استخدمها؟

يذكِّرنا القرآن بذلك: ﴿**ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ**﴾ [التكاثر: ٨]. فالعلم والقوَّة من أعظم النعيم. فالسؤال آتٍ لا محالة، كيف استخدمت علمك؟ وكيف استخدمت قوتك؟

وهذه المســؤولية ليســت مؤجَّلة إلى يوم القيامة فحســب، بــل هي مســؤولية دنيوية أيضًا. فالمجتمع مســؤول عن محاســبة من يسيء اســتخدام القوة والعلم، وعن وضع الضوابط التي تمنع تحوُّل المعرفة إلى أداة للشر.

ب-نحو استعادة اليقين والمعنى

خاتمة

وصلنــا إلى نهاية هذه الرحلــة الفكرية الطويلة، التي بدأناها بتشــخيص الأزمة المعرفية التي يعاني منها العالم المعاصر، ومررنا فيها على جذورها التاريخية في الفكر الغربي، منذ (ديكارت) وحتى ما بعد الحداثة، ثمَّ اســتعرضنا معالم النموذج المعرفي الإســلامي وأُســسه وخصائصه، وانتهينا إلى الآفاق البديلة التي يمكن أن تفتحها هذه الرؤية للإنســانية في محنتها الراهنة. وحان

الوقت لنلخص أهمّ النتائج التي توصلنا إليها:

النتيجة الأولى والأساس التي ينبغي التأكيد عليها، هي أنَّ الأزمة التي يعيشها العالم المعاصر، على الرغم من كلّ مظاهرها المتعددة، ليست في جوهرها أزمة معلومات أو نقص في المعرفة. فنحن نعيش في عصر انفجار المعلومات؛ حيث تتضاعف المعرفة البشرية كلّ بضع سنوات، ويمكن لأي إنسان أن يصل إلى كمّ هائل من البيانات في لحظات.

ليست المشكلة في كمِّية المعلومات المتاحة، بل في الأساس الذي تقوم عليه المعرفة، وفي الغاية التي تهدف إليها. إنَّها أزمة يقين؛ لم يعد الإنسان المعاصر واثقًا من قدرته على الوصول إلى الحقيقة، ولم يعد يمتلك معايير واضحة للتمييز بين الحقّ والباطل. وهي أزمة معنى؛ فلم يعد الإنسان يعرف لماذا يعيش، وإلى أين يسير، وما الغاية من وجوده.

هذه الأزمة المزدوجة -أزمة اليقين وأزمة المعنى- هي الثمرة المنطقية لمسار فكري طويل، تخلَّص فيه الفكر الغربي من كلّ مرجعية متعالية، وحصر المعرفة في المحسوس والمادِّي، ثمَّ انتهى إلى إنكار إمكانية المعرفة نفسها، وإلى تفكيك مفهوم الحقيقة. إنَّها أزمة أُسس قبل أن تكون أزمة نتائج.

في مقابل هذا المأزق الحضاري، يقدِّم التصوُّر الإسلامي نموذجًا معرفيًّا متكاملاً، يقوم على أسس متينة يمكنها أن تعيد للمعرفة توازنها، وللحقيقة مكانتها، وللإنسان معناه. وهذه الأُسس الثلاثة -الحقيقة الموضوعية، والتكامل بين الوحي والعقل، والتوازن بين العلم والأخلاق- تشكِّل معًا بنية معرفية متكاملة، لا تقتصر فوائدها على الجانب النظري، بل تمتد إلى بناء الإنسان والمجتمع والحضارة.

إنَّها تنتج إنسانًا متوازنًا؛ يعرف الحقيقة ولا يدَّعي امتلاكها المطلق، ويستخدم عقله ولا يؤلِّهه، ويثق بالوحي ولا يلغي به العقل، ويتعلَّم العلوم الطبيعية ولا ينسى الأخلاق، ويعمل لدنياه ولا ينسى آخرته، وينفتح على الحضارات ولا يذوب فيها.

وهي تؤسِّس لحضارة متوازنة؛ لا تطغى فيها المادَّة على الروح، ولا الفرد على المجتمع، ولا القوَّة على المسؤولية، ولا التجزئة على الوحدة، ولا التغيُّر على الثبات.

لائحة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- محمد بن الفتال النيشابوري: روضة الواعظين، منشورات الرضي، قم-إيران، لا ط، لا ت.
- محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط٢، ١٩٨٣ م.
- محمد بن الحسين (الشريف الرضي): نهج البلاغة، شرح: الشيخ محمد عبده، دار الذخائر، قم، ط١، ١٤١٢ ه.
- محمد بن الحسن الحر العاملي: وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، قم، ط٢، ١٤١٤ هـ.
- محمد بن يعقوب بن الكليني: الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٥، ١٣٦٣ ش.
- محمد بن علي بن شهر آشوب: مناقب آل أبي طالب، المطبعة الحيدرية، النجف، لا ط، ١٣٧٦ هـ/ ١٩٥٦ م.

https://doi.org/10.68724/OUM-2026-12-SU-007

تَوْظِيفُ الصُّهْيُونِيَّة لعَقِيدَة "الماشِيَّح" اليَهُودِيَّة وَانْعِكَاسَاتُهَا عَلَى المُمَارَسَاتِ الإِسْرَائِيلِيَّةِ العُدْوَانِيَّةِ

■ د. أحمد البهنسي[1]

ملخّص

تعدّ عقيدة «الماشـيَّح» أو المسـيح المُخَلِّص من العقائـد المركزية في اليهودية، والتـي تأثَّـرت كثيراً بالتطـوُّرات السياسـية والتاريخيـة التي مرَّت بهـا الجماعات اليهودية، وتحكَّمت بها كذلك الضرورة أو الحاجة النفسـية التي ظهرت عند تعرُّض هذه الجماعات لأزمات تاريخية أو لهزائم سياسية وعسكرية.

يقف هذا البحث على السمات المميّزة لهذه العقيدة، من خلال تحليل التطوُّرات والخلفيات الدينية والتاريخية والسياسـية المتعلِّقة بها، وكذا تطوُّر السـياق الدلالي للفظـة «الماشـيَّح» بالعبرية. كما يحلِّـل التوظيف الصهيوني لهـذه العقيدة لخدمة المشروع الاسـتعماري للصهيونية، وتبرير الأعمال العدوانية الإسرائيلية المعاصرة، لا سيِّما ما يتعلَّق باسـتيطان الأراضي العربية (الفلسطينية)، وإقامة الهيكل اليهودي المزعوم بالقدس الشريف، والحرب العدوانية الأخيرة على غزَّة.

الكلمات المفتاحية: عقيدة الماشيَّح، اليهودية، الصهيونية، التوظيف السياسي، الخلاص، الاستيطان، غزّة.

١ - باحـث مصري متخصص في الدراسـات اليهوديـة، دكتوراه في الديانة اليهوديـة وتاريخ الأديان، جامعة القاهرة.

Zionism's Appropriation of the Jewish 'Messiah' Doctrine, Its Repercussions on Aggressive Israeli Practices

■ Dr. Ahmad Al-Bahnasi[1]

Abstract

Messiah doctrine, or redeemer, is a cornerstone of Jewish thought, its features shaped by political and historical transformations, as well as the psychological imperatives imposed by the crises and defeats faced by Jewish communities. This research examines the essential characteristics of this doctrine by analysing its religious, historical, and political backgrounds, and tracing the evolution of the meaning of the term "Messiah" in Hebrew. It also sheds light on the Zionist movement's exploitation of this doctrine to serve its colonial project and justify its aggressive practices, particularly concerning the settlement of Palestinian lands, plans to establish the alleged Temple in Jerusalem, and the recent aggression against the Gaza Strip.

Keywords: Messiah Doctrine, Judaism, Zionism, Political Exploitation, Salvation, Settlement, Gaza.

1 - An Egyptian researcher specializing in Jewish studies, PhD in Judaism and History of Religions, Cairo University.

مقدّمة

تواجه الباحث في اليهودية عدّة إشـكاليَّات علمية ومنهجية، لعلَّ من أهمِّها اتّصاف اليهودية بصفة «التطـوّر»؛ بمعنى أنَّها ديانة مرَّت بعدّة مراحل أدَّت إلى تطوّرها بشـكل كبير ومعقّد رغم أنّها نزلت بسيطة؛ بدءًا بمرحلة الآباء أو البطاركة، وهم مجموعة الشخصيات الدينية الرئيسة في اليهوديـة، مثل (آدم)، و(إبراهيم)، و(إسـحق)، و(يعقوب)، و(يوسـف) عليهم السلام، وصولاً إلى عصر (موسى) عليه السلام. ومن ثَمَّ اسـتيطان أرض كنعان، وإقامة مملكة (داوود) و(سليمان) عليهما السلام بها حتى انقسـامها إلى مملكة شمالية وجنوبية، ثمَّ وقوع السـبي البابلي عام ٥٨٦ ق.م الذي مثَّل تحوُّلاً تاريخيًّا في تاريخ جماعة بني إسرائيل وفكرهم الديني.

في ضوء ما سـبق، وُصفت اليهودية بأنَّهـا «ديانة تاريخية»؛ لأنَّها ديانة تحكَّمت فيها مسـيرة تاريخ الجماعات اليهودية على مدار عصور مختلفة، وهو ما أدَّى لتعرُّضها للتغيير المسـتمرّ؛ إذ ظهرت بها كثير من الشرائع والعقائد المتأثِّرة والمُقتبسة من ديانات وثقافات أخرى، اختلطت بها اليهودية على مرّ تاريخها؛ نظرًا لسـيطرة ما تُعرف بظاهرة «الدياسـبورا» أو «الشتات» على تاريخ الجماعات اليهودية؛ حيث تشـتَّت اليهود إلى جماعات تعيش في بلـدان متفرِّقة تحت ظروف سياسية، وثقافية، واجتماعية متباينة[1].

١ - محمد خليفة حسن: تاريخ الأديان -دراسة وصفية مقارنة-، ص١٧٩-١٨٠.

ومن الممكن القول إنَّ اليهودية تقوم على ثلاث عقائد رئيسة، وهي «الاختيار»: التي تقوم على فكرة أنَّ الله اختار بني إسرائيل من بين الأمم والأقوام، ليحملوا رسالته. و«العهد»: أي أنَّ الله قطع معهم عهدًا خاصًّا بأن يكونوا من الناجين، ومن الأفضل بين الأمم. وأخيرًا «الخلاص»: التي تعني أنَّ الله سيرُسل لهم شخصًا «ماشيَّح»، أو مسيحًا من نسل (داوود)، صاحب أوَّل مملكة في تاريخ بني إسرائيل، يقودهم للخلاص. يركِّز هذا البحث على فكرة عقيدة «الماشيَّح» في اليهودية، والتي تعدّ من أبرز المعتقدات الدينية التي شكَّلت وعي الجماعات اليهودية عبر العصور وحتى الآن؛ إذ ارتبطت بالخلاص الديني والقومي معًا، فقد كانت تمثِّل أملاً روحيًّا، وحافزًا للحفاظ على الهُوية اليهودية أمام التحدِّيات الخارجية والاضطهادات التاريخية. كما يهدف البحث إلى تحليل السمات المنطوية على التطوّر التاريخي المتأثّر بمؤثِّرات سياسية ونفسية لهذه العقيدة، خاصّة أنَّها ظهرت وتطوّرت ضمن سياق تاريخي طويل، يمسّ الجماعات اليهودية ومعتقداتها المختلفة؛ إذ يحاول البحث سبر أغوار العوامل البنيوية المؤثِّرة في ظهور هذه العقيدة وتطوّرها، خاصة ما يتعلق بارتباطها بضرورة أو حاجة نفسية رافقت الجماعات اليهودية في أزماتها المختلفة. يرمي البحث كذلك إلى وصف وتحليل التوظيف السياسي/القومي الصهيوني لهذه العقيدة، لتحقيق الأهداف الاستعمارية للصهيونية، وفي مقدّمتها استيطان الأراضي الفلسطينية، وإقامة دولة اليهود عليها، محاولاً الوقوف على الأزمة التي تسبّب فيها إعادة التفسير الصهيوني لهذه العقيدة، سواء على المستوى الديني أم حتى التاريخي.

أوَّلًا: «الماشيَّح» في اليهودية... تطور المفهوم وسياقاته المختلفة

تعد فكرة أو عقيدة المُخَلِّص أو الماشيَّح من الأهم في اليهودية، وليس أدلّ على ذلك من أنَّ الحاخام اليهودي الشهير (موسى بن ميمون)[1] ([2]١١٣٥-١٢٠٤)، الذي يُنسب إليه وضع

١ - أَبُو عِمْرَان مُوسَى بن مَيْمُون بن عُبَيْد ٱللَّه ٱلْقُرْطُبِيّ (بالعبرية: מֹשֶׁה בֶּן-מַיְמוֹן؛ ١١٣٥ - ١٢٠٤) المشهور في الغرب باسم (ميمونيديس) (بالإغريقية: Μαϊμωνίδης). ويشار إليه كذلك باسم רמב"ם «رمبام» وهي اختصار لربي مشه بن ميمون؛ أي الرباني (موشيه بن ميمون)، واشتهر عند العرب بلقب (الرئيس موسى)، وكان فيلسوفًا يهوديًّا سفارديًّا، وأصبح من أكثر علماء التوراة اجتهادًا ونفوذًا في العصر الوسيط. كما كان عالمَ فلك وطبيبًا بارزًا.

٢ - اختلفت المصادر في تحديد العام الذي وُلد فيه (ابن ميمون)؛ فبعضها ذكر أنَّه العام ١١٣٥، وبعض آخر ذكر أنَّه العام ١١٣٨.

النسـقين التشريعي والعقـدي لليهودية، عدَّها من الأصول الثلاثة عشر التـي تقوم عليها أركان الديانة اليهودية[1].

لكن عند اسـتعراض جذور هذه العقيدة وتحليلها يمكننا أن نستخلص من ذلك عدّة سمات وأوصاف تتسم بها؛ ذلك أنَّه لا يمكن بأي حال من الأحوال الاكتفاء باستعراض كمٍّ معرفيٍّ عنها فقط من دون الوقوف على تلك السـمات التي تتسـم بها، بشـكل يجعلنا أكثر قدرة على فهمها وتحليل مدى تأثيرها، سـواء على شـخصية الفرد اليهودي أم حتى على ممارسات إسرائيل، لا سيِّما العدوانية منها. وهو ما يمكن أن نستعرضه على النحو الآتي:

١- التطوُّر والتعدُّدية

لم تكن عقيدة «الماشـيَّح»، باعتبارها من العقائد والمفاهيم الأساس في اليهودية، بعيدة عن صفة التطوُّر التي اتَّصفت بها اليهودية وتاريخها الطويل، وهو التطوُّر الذي أدَّى إلى وجود معانٍ وتفاسير، بل ودلالات متعدِّدة لهذا المفهوم، ظهرت نتيجة إمَّا للأحداث التاريخية، أو الأزمات السياسـية التي مرَّت بها الجماعات اليهوديـة[2]، أو الحاجة الدينية، أو حتى الضرورة النفسـية للشخص اليهودي.

بالنسـبة إلى المعاني الأساس لمفهوم أو عقيدة الماشـيَّح باليهودية، فتشير النصوص الدينية اليهودية المقدَّسة، لا سيِّما المِقرا (العهد القديم) إلى أنَّ المسيح المُخَلِّص/ الماشيَّح هو شخص؛ أي بشر، وسيكون من نسل (داوود) الملك العادل (כִּי־יֶלֶד יֻלַּד־לָנוּ, בֵּן נִתַּן־לָנוּ, וַתְּהִי הַמִּשְׂרָה, עַל־שִׁכְמוֹ; וַיִּקְרָא שְׁמוֹ פֶּלֶא יוֹעֵץ, אֵל גִּבּוֹר, אֲבִי־עַד, שַׂר־שָׁלוֹם. לְמַרְבֵּה (לְמַרְבֵּה) הַמִּשְׂרָה וּלְשָׁלוֹם אֵין־קֵץ, עַל־כִּסֵּא דָוִד וְעַל־מַמְלַכְתּוֹ, לְהָכִין אֹתָהּ וּלְסַעֲדָהּ, בְּמִשְׁפָּט וּבִצְדָקָה; מֵעַתָּה, וְעַד־עוֹלָם, קִנְאַת יְהוָה צְבָאוֹת, תַּעֲשֶׂה־זֹּאת)[3].

---

١ - ابن ميمون: سلسلة الشريعة اليهودية -شرائع الملوك وحروبهم-، ص٧٩.

٢ - عن الأزمات التي جابهت اليهودية على مر تاريخها. يمكنك العودة إلى: أحمد البهنسي: القراؤون والإصلاحيون اليهود، ص٤-٦.

3 - היעשי 9 : 6-7.

ترجمة هذا النص: «لأنَّه يولد لنا ولد، وأُعطي ابنًا لنا، وتكون الرئاسة على كتفه، ويُدعى اسمه عجيبًا مشيرًا إلهًا قديرًا أبًا أبديًا رئيس السلام، لنمو رياسته، وللسلام لا نهاية على كرسي داود وعلى مملكته، ليثبتها ويعضدها بالحق والبر من الآن إلى الأبد، غيرة رب الجنود تصنع هذا». فالماشيَّح المذكور بالنص سيكون من نسل (داوود)، وسيقيم مملكة العدل بالحقّ والفضيلة.

كما وردت في بالمِقرا (العهد القديم) أكثر من إشارة، في سفر إرميا تحديدًا، إلى أنَّه سيكون من نسل (داوود) وذريَّته تحديدًا، مثال (**וְהַקְמֹתִי לְדָוִד צֶמַח צַדִּיק וּמָלַךְ מֶלֶךְ וְהִשְׂכִּיל וְעָשָׂה מִשְׁפָּט וּצְדָקָה בָּאָרֶץ׃ בְּיָמָיו תִּוָּשַׁע יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל יִשְׁכֹּן לָבֶטַח וְזֶה־שְּׁמוֹ אֲשֶׁר־יִקְרְאוֹ יְהוָה צִדְקֵנוּ**)[1].

وترجمته: «وأقيم لداود غصن بِر، فيملك مُلكًا وينجح ويُجري حقًّا وعدلًا في الأرض. في أيّامه يخلِّص يهوذا ويسكن إسرائيل آمنًا، وهذا هو اسمه الذي يدعوه به يهوه بِرنا».

لكن المجال الدلالي لكلمة «ماشيَّح»، في النصوص الدينية اليهودية المقدَّسة، يتّسع تدريجيًّا، ويتعدّد إلى أن يضمّ عددًا كبيرًا من المدلولات، تتعايش كلُّها جنبًا إلى جنب داخل التركيب الجيولوجي التراكمي اليهودي؛ فلفظة «الماشيَّح» تشير- في عموميَّتها- إلى كلّ ملوك اليهود وأنبيائهم، بل كانت تشير أيضًا إلى (قورش)، ملك الفرس، الذي أنقذ اليهود وسمح لهم بالعودة إلى فلسطين مرَّة أخرى ليستوطنوها. كما أصبح يشير هذا المصطلح كذلك إلى أي فرد يقوم بتنفيذ مَهمّة خاصّة يوكلها الإله إليه. وهناك في المزامير أيضًا إشارات متعدِّدة إلى الشعب اليهودي على أنَّه شعب من المُشحاء[2].

لذلك لم يأخذ مفهوم الماشيَّح في اليهودية بُعدًا واحدًا، بل اتَّخذ عدَّة مفاهيم، فهو الماسح الذي جاءت لتدل عليه المفاهيم التوراتية التي أشارت ابتداءً إلى أنَّ المُخَلِّص «**המשיח**» الماشيَّح»، هو الممسوح بالزيت المبارك، وهي علامة ملكه وسلطانه الذي سيحكم به العالم، ويُثبت سلطان بني إسرائيل، ويفضِّلهم على سائر الأُمم، ويجعلهم حكام الأرض[3].

---

1 - **הימרי**, 23 : 5-6.

٢ - عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية...والصهيونية، ص٣٠٧.

3 - **יוסף קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, הוצאת האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תל אביב,** 1950, **עמ'** 34.

تطوَّر هذا المفهوم ليأخذ أشكالاً متعدِّدة بعد كل فترة تاريخية وسياسية من فترات التاريخ اليهودي العام، وفقًا للأحداث التي تأثَّر بها اليهود، أو كل أزمة تاريخية تهدّد واقعهم واستمرارهم، ليتحوَّل مفهوم الماشيَّح إلى إشارة لشخصية معيَّنة دليلاً لتُسقط عليها مدلولها العقدي، فتطلق عليه اسم الماشيَّح، وبعد انتهاء الأزمة أو حلّها، نراها في الأزمة التالية تتحوَّل إلى ماشيَّح آخر، فتارة يكون هذا الماشيَّح حتى من خارج الديانة اليهودية، مثل (قورش) الملك الفارسي الذي أنقذهم من نير الاستعباد البابلي، ليكون هو الماشيَّح المُنقِذ لهم، وبعدها أصبح الماشيَّح هو (إلياس)، الذي يؤمنون برفعه إلى السماء ثمّ يكون ملكًا صدّيقًا، أو عزرا اللذَيْن يؤمن اليهود بأنَّهما ما زالا على قيد الحياة. كذلك يُعدّ النبي موسى عليه السلام هو الماشيَّح في بعض التفاسير والرؤى اليهودية، والقضاة الاثنا عشر لدى بني إسرائيل[1]...وغيرهم.

الملاحظ أنَّ مفهوم الماشيَّح عند بني إسرائيل في الأحوال الطبيعية ينحو منحًى ماديًّا، بعيدًا عن المفاهيم الغَيبية؛ حيث لا يفكِّر بنو إسرائيل في ماشيَّح إلا عندما يصيبهم البؤس والشقاء، وإذا استقرَّت الأحوال، فإنَّ مَهمَّة الماشيَّح تكون زيادة المكاسب والحفاظ عليها، وإذا كانت الأحوال سيِّئة تكون مَهمَّة الماشيَّح فكّ الأغلال عن رقبة شعبه[2].

يسجل الباحث في هذه النقطة ملاحظة يراها مُهمّة، وهي أنَّه إذا كان اليهود على مرّ تاريخهم عُرفوا بأنَّهم «جماعة وظيفية»؛ أي ارتبط أعضاؤها بوظائف ومَهام معيّنة، سواء مادية أم حتى تاريخية، فيبدو أنَّ تعاملهم مع دينهم كان وظيفيًّا أيضًا؛ إذ نجحوا في تطويع عقيدة الماشيَّح وتوظيفها بشكل يخدم أغراضهم، ويمكنهم من اجتياز أزماتهم السياسية والتاريخية بل النفسية أيضًا؛ فقد بدا هذا المفهوم مطَّاطًا ومرنًا بشكل أمكن معه تطويعه بسهولة في كل فترة، أو بمصاحبة كل أزمة يهودية. وبالتالي، لم يكن غريبًا أن يجد فيه آباء الصهيونية ضالَّتهم - دون غيره من المفاهيم والعقائد اليهودية - لاستخدامه وتوظيفه لتبرير أيديولوجيتهم، ومجابهة ما عُرفت بالأزمة أو المسألة اليهودية التي نشأت في الغرب، لدرجة أنَّ بعضهم وصف الصهيونية

١ - محمد الناصر صديقي: فكرة المخلِّص -بحث في الفكر المهدوي-، ص٥٢.
٢ - عبد القادر صالح: العقائد والأديان، ص٢٨٧.

بأنَّها حركة مشيحانيَّة بالأساس[١]. وهو ما سنتعرّض له بشكل أوسع في جزء آخر من هذا البحث.

يُلاحظ كذلك أنَّ هذا المفهوم طغت عليه السمة السياسية إلى حد كبير؛ إذ بدت شخصية الماشيَّح في النصوص الدينية اليهودية منتسبة إلى إرث سياسي، بجعله حصرًا من نسل (داوود) الملك، وهو في المفهوم الديني اليهودي مجرَّد ملك دنيوي، وليس نبيًّا يوحى إليه. ومن ناحية ثانية، نلمس أنَّه لاهوت توسعي يجعله يمثِّل سلطة كونية، يقوم على إخضاع البشرية كلّها إلى السلطة اليهودية، في وقت كان اليهود يعيشون حالة من الضعف والخضوع للسلطات المحلية المهيمنة في بابل وآشور في الشمال، أو مصر في الجنوب[٢].

لم يتوقَّف الأمر عند هذا الحدّ في ما يتعلّق بتعدّد أوجه مفهوم الماشيَّح باليهودية؛ فالنزعة المشيحانيَّة أخذت أشكالاً مختلفة؛ فهي تعدّ تعبيراً عن الحلولية اليهودية (أي حلول الإله في مخلوقاته وتوحُّده معهم)، كما تكتسب بُعدًا ماديًّا قوميًّا شوفينيًّا متطرِّفًا (إذ كانت حلولية ثنائية صلبة)؛ حيث إنَّ وصول الماشيَّح يعني عودة الشعب المختار إلى صهيون، أو وصوله إلى أورشليم التي سيحكم منها الماشيَّح، قائد الشعب اليهودي، بل قائد شعوب الأرض قاطبة، فهنا هو خلاص لليهود وحدهم، وسينتقم اليهود من أعدائهم شرّ انتقام، ويشغلون مكانتهم التي يستحقونها باعتبارهم شعبًا مقدَّسًا[٣].

لكن ثمَّة صورة أخرى عالمية وغير قومية للعصر المشيحاني (تعبير عن الحلولية الكونية الشاملة السائلة). فهو، حسب هذه الرؤية عصر، يسود فيه السلام والوئام بين الأُمم، وإذا كان الشعب اليهودي ذا مكانة خاصّة، فإنَّ هذا لا يستبعد الشعوب الأخرى من عملية الخلاص. وإذا كانت الرؤية الأولى تؤكِّد الفوارق الصلبة الصارمة بين اليهود والأغيار، فالرؤية الثانية تُلْغي الفوارق تمامًا، بحيث تنتج عن ذلك حالة سيولة كونية محيطية (تشبه حالة الطفل في الرحم قبل الولادة)، ينتج عنها إسقاط الحدود تمامًا، وذوبان اليهود في بقية الشعوب[٤].

---

١ - راجع: محمد خليفة حسن: الصهيونية طبيعتها وعلاقاتها بالتراث الديني اليهودي، ص١٦.
٢ - عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية...والصهيونية، ص ٣١٢.
٣ - عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية...والصهيونية، ص ٣١٢.
٤ - عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية...والصهيونية، ص ٣١٢.

كما ارتبطت المشيحانيَّة، من جانب آخر، بالتعبير الفجائي وبمظاهر العنف الذي قد يأخذ شكل البعث العسكري أحيانًا، كما هو الحال مع كلٍّ من (أبي عيسى الأصفهاني)[١]، و(داوود الرائي)[٢]، و (ديفيد رءوبيني-David Reubeni)[٣]، و (يعقوب فرانك-Jacob Frank)[٤]، والصهيونية في نهاية الأمر[٥].

٢- المؤثرات التاريخية والدينية والسياسية

نظرًا لاتسام اليهودية بصفتي التطوّر والتاريخية، كما أسلفنا، فإنّ أي عقيدة أو فكرة ظهرت بها في الأغلب ما تكون نتاج تأثير عوامل تاريخية بالأساس، مضافًا إلى عوامل أخرى قد تكون سياسية، أو ثقافية، أو دينية، أو حتى نفسية. وتذهب آراء بعض المتخصِّصين إلى أنَّ أهمّ فترة تاريخية أثَّرت في تطوّر عقائد اليهودية كانت فترة السبي البابلي التي بدأت عام ٥٨٦ ق.م، بعد أن جرى إسقاط مملكة يهودا على يد (نبوخذ نصر البابلي)، وسبي اليهود إلى بلاد الرافدين[٦].

في ما يتعلَّق بعقيدة الماشيَّح اليهودية، فيردها بعضهم إلى فترة السبي البابلي؛ فقد ظهرت بعد سقوط مملكة (داوود) و(سليمان)، وسقوط المملكتين الشمالية (إسرائيل) والجنوبية (يهودا)، بوصفها محاولة دينية لتعويض سقوط المملكة الأرضية؛ إذ تقوم هذه العقيدة على الاعتقاد في قدوم مسيح مُخَلِّص في مستقبل الأيام، يحقِّق الخلاص لقومه على المستويين السياسي

١ - زعيم يهودي ظهر في القرن الثامن الميلادي، ادَّعى النبوَّة ونُسبت إليه طائفة العيسوية.

٢ - يهودي كُردي ادَّعى أنَّه الماشيَّح، ووقفت ضدّ دعوته المؤسَّسة الحاخامية اليهودية الرسمية، وقُتل على يد والد زوجته بعد أن تقاضى مكافأة على ذلك. لكن مجموعة من يهود أذربيجان بقيت تؤمن به، وتُسمَّى «النحمانيين».

٣ - يهودي شرقي ادَّعى أنَّه ملك لمملكة يهودية غير موجودة، وحصل على مساعدة ملك البرتغال الذي زوده بالسلاح قبل أن يطرده من البرتغال، ليُهاجر إلى إسبانيا، ويُعدم في محاكم التفتيش.

٤ - كان زعيمًا دينيًّا يهوديًّا بولنديًّا، ادَّعى أنَّه تجسيد للمسيح وتابع لحركة شبتاي تسفي. أسَّس ديانة تُعرف باسم «الفرانكية»، التي جمعت بين عناصر من اليهودية والمسيحية، واشتهرت بطقوسها المثيرة للجدل وممارساتها المتطرِّفة، مثل الطقوس الجنسية.

٥ - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية...والصهيونية، ص٣١٦.

٦ - محمد خليفة حسن: تاريخ الديانة اليهودية، ص١٨٥.

والديني[١]، ما جعل نسب هذا المسيح المخلِّص في بيت (داوود)؛ لأنَّه البيت الذي أسَّس الملكية وأصبح نموذجًا هو ومملكته، للمُلك في التاريخ السياسي والديني للإسرائيليين على حدّ سواء[٢].

يُلحظ في هذا الصدد أنَّ ظهور فكرة الماشيَّح كان لضرورة أو حاجة دينية ونفسية تتعلَّق باليهود؛ فوفقًا للروايات التاريخية والدينية، فإنَّه بعد السبي البابلي سادت حالة من الردَّة بين أوساط اليهود الذين جرى سبيهم إلى بابل، والذين افتقدوا وقوف الربّ معهم، فاحتاج الحاخامات إلى ترويج فكرة «الخلاص» من أجل المحافظة على أتباع الدين اليهودي، والتي تقوم على الادعاء بخروج الماشيَّح في نهاية الزمان (المشيحانيَّة)[٣]، لكن عقب تسهيل (قورش) (الذي قهر بابل) عودة اليهود لفلسطين، وبناء الهيكل الثاني (الذي تدمَّر فى ما بعد بفعل الخلافات اليهودية الداخلية)، لم يتحقَّق الخلاص، ولم يظهر الماشيَّح، فكان تخريج ذلك بواسطة الحاخامات عبر الادعاء بأنَّ ذنوب اليهود ومعاصيهم تحول دون خلاصهم[٤].

يرى بعضٌ أنَّ عقيدة الماشيَّح لها ارتباط بالأفكار العنصرية اليهودية، وأنَّ ظهورها لطبيعة نفسية يهودية ترى بضرورة تجميع اليهود في مملكة يهودية صرفة للحفاظ على نقاء الدم اليهودي، وهو ما أشار إليه الحاخام الأمريكي والزعيم الصهيوني (أبا هليل سيلفر-Abba Hillel Silver)[٥]، من أنَّ الاعتقاد بالمسيح المنتظَر يرجع إلى رغبة يهودية في الحياة في سيادة وعزَّة، بعد شعورهم بالحرمان من الاستقلال القومي[٦].

---

١ - محمد خليفة حسن: تاريخ الديانة اليهودية، ص١٩٣.

٢ - محمد خليفة حسن: تاريخ الديانة اليهودية، ص١٩٣.

٣ - ديتر تسمرلنج: النهايات -الهوس القيامي الألفي-، ص٢٧.

٤ - نبيه بشير: الخلاص اليهودي في التراث اليهودي المقدس، ص٢٢.

٥ - حاخام أمريكي وزعيم صهيوني، وُلد في ليتوانيا، وهاجر إلى أمريكا عام ١٩٠١، وانخرط في الصهيونية منذ صباه؛ حيث أسَّس ناديًا لأحبَّاء صهيون الصغار. وعلى هذا الأساس، شارك في الاتحاد الصهيوني الأمريكي. ويُعَدُّ من أوائل الحاخامات الإصلاحيين الذين انضمّوا للحركة الصهيونية، وحاربوا الاتجاهات المعادية لها في صفوف أتباع اليهودية الإصلاحية. ومن أهمّ مؤلَّفاته: «تأملات عن الماشيَّح المنتظَر في إسرائيل القديمة»، و«مواطن اختلاف اليهودية عن الديانات الأخرى».

٦ - محمد خليفة حسن: ظاهرة النبوَّة الإسرائيلية -طبيعتها، تاريخها، الموقف الإسلامي منها، ص٨٤.

أما التأثير الديني فنلمحه في أنَّ هذه المشيحانيَّة اليهودية تستمدّ أصولها من كتابات أو أسفار النبوَّة الإسرائيلية، وهي أسـفار ذات بعد تاريخي واضح؛ فنجد عند أنبياء ما قبل السـبي البابلي تصويرًا لهذه المشيحانيَّة، ونجد ذلك مثلاً في كلمات النبي (عاموس) «في ذلك اليوم أُقيم مظلة داوود الساقطة وأحصن شقوقها وأقيم ردمها وأبنيها كأيام الدهر.....»[١].

يمكن القـول إنَّ الأنبياء قـد ركزوا على التفكير في شـخصيتين محوريتـين، هما: (موسى) و(داوود) (عليهما السلام)، فأرادوا استعادة المثال الديني الموسوي من خلال التمسُّك بالشريعة والوصايـا، وبعث المملكـة القديمة المثاليـة (مملكة داوود)، فجمعوا في شـخصي (موسى) و(داوود) الرغبـة في إمكانية تحقيـق الخلاص الديني والسـياسي في آن، مع إصلاح الأوضاع الدينية والسياسـية المتدهورة، بالتمسّـك بمثال قديم للدين، والحُكم وهو المثال الموسـوي، والمثال الداوودي[٢].

يقول (جرشوم شـوليم-Gershom Scholem)[٣] إنَّ تنبّؤات ورسالات أنبياء الكتاب المقدَّس اعتمدت، وبدرجة متسـاوية، على الوحي والمعاناة واليأس لهـؤلاء الذين خاطبهم الأنبياء؛ فهذه التنبُّؤات تُحدِّث بها من خلال مضمون المواقف التاريخية، وجرى التأكيد على فاعليتها في مواقف اعتُقِد فيها بأنَّ نهاية الواقعة في المستقبل القريب ستحلّ فجأة، وفي أي لحظة، إنَّها رؤية لإنسانية أفضل في نهاية الأيام متداخلة مع دوافع استردادية، مثل إعادة تأسيس مملكة داوود المثالية[٤].

في هذا الصدد يُلحظ أنَّ عقيدة الماشيَّح أخذت في البداية صورة دنيوية تعبرِّ عن درجة خافتة للغايـة من الحلول الإلهـي، ولكنَّها أصبحت بعد ذلك تعبيرًا عن حلـول إلهي كامل في المادّة والتاريخ. وحسـب هذه الصورة، فإنَّ الماشـيَّح محارب عظيم (أو هـو الرجل المُمتطي صهوة جواده) الذي سـيعيد مُلْك اليهود، ويهزم أعداءهم (أشـعياء ٩/ ٧-٩). وتزايدت درجة الحلول، ومن ثَمَّ ازدادت القداسـة، فيظهر الماشـيَّح بن داوود على أنّه ابن الإنسـان أو ابن الإله (دانيال

١ - راجع: محمد خليفة حسن، تاريخ الديانة اليهودية، ص١٥٢-١٥٤.

٢ - راجع: محمد خليفة حسن، تاريخ الديانة اليهودية، ص١٩٤.

٣ - فيلسوف ومؤرِّخ إسرائيلي ألماني المولد. يعدّ على نطاق واسع مؤسِّس الدراسة الأكاديمية الحديثة للقبالاه (التصوّف اليهودي). وكان أوَّل أستاذ للتصوُّف اليهودي بالجامعة العبرية في القدس.

4 - G. Scholem: The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality, P 25.

١٣/٧)، ولمَّا لم تتحقَّق الآمال المشيحانيَّة، ظهرت صورة أخرى مكمِّلة للأولى، وهي صورة الماشيَّح بن يوسف الذي سيعاني كثيرًا، وسيخرّ صريعًا في المعركة، وستحلّ الظلمة والعذاب في الأرض (وهذه هي الفكرة التي أثَّرت في فكرة المسيح عند المسيحيين). ولكن سيصل بعد ذلك الماشيَّح صاحب العجائب الخارق من نسل (داوود)، والذي سيأتي بالخلاص، ويفسِّر الحاخامات تأخُّر وصوله بأنَّه ناتج عن الذنوب التي يرتكبها الشعب اليهودي، ولذا فإنَّ عودته مرهونة بتوبتهم[١].

أمَّا في التلمود فتوجد ثلاثة أبحاث عن سفر إرميا تعالج مجيء الماشيَّح؛ حيث إنَّ أكثر إسهامات النبي إرميا عن الفكرة المشيحانيَّة توجد في نبوءته عن غصن البِر، الذي سيُدعى «الرب بِرنا»، ويظهر هذا الاسم في التلمود باعتباره اسمًا سريًّا للماشيَّح؛ فالخلاص في الفقرة (٢٣ :٥-٦) من سفر إرميا رُبط بشخص (داوود) الذي سيأتي «ويكون في ذلك اليوم يقول ربّ الجنود إنيِّ أكسر نيره عن عنقك، وأقطع ربطك، ولا يستبعده بعد الغرباء. بل يخدمون الرب إلههم وداوود ملكهم الذي أقيمه لهم»؛ بمعنى أنَّ الماشيَّح المُخلِّص سيكون من بيت (داوود)[٢].

الملاحظ على هذا التفكير الحشري المشيحاني هو وجود بُعد سياسي ظاهر، فأصبحت وظيفة الماشيَّح منوطة بمَهام سياسية، منها تحقيق الخلاص على المستوى التاريخي الدنيوي، وهذا الإسهام من سفر إرميا في هذا الاتجاه كان له تأثيره الكبير في تطوُّر عقيدة الماشيَّح، واحتلالها تلك المكانة الأساس في بنية الديانة اليهودية[٣].

ثانيًا: التوظيف الصهيوني لعقيدة «الماشيَّح» اليهودية

كما هو الحال في دراسة أي ظاهرة أو حادثة تاريخية تتعلَّق باليهود واليهودية، فإنَّ الباحث في الصهيونية يجد نفسه أمام ظاهرة شائكة ومعقَّدة تعتري تاريخ الجماعات اليهودية، لا سيِّما

١ - عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية...والصهيونية، ص٣٢٢.

٢ - آسيا شكيرب: أسطورة الخلاص المسياني في العهد القديم والكتابات الأبوكاليسية -دراسة تحليلية نقدية-، ص٢٥٧-٢٥٨.

٣ - آسيا شكيرب: أسطورة الخلاص المسياني في العهد القديم والكتابات الأبوكاليسية -دراسة تحليلية نقدية-، ص٢٥٨.

في أوروبـا بالعصر الحديث، وليـس أدلّ على ذلك من قول الكاتب اليهودي (مايكل سـيلزر- Michael Selzer): «الصهيونية ظاهرة معقدة التركيب ولا يفهمها جيدًا إلا نسـبة ضئيلة جدًا من نُقادها ونسبة أقل من مؤيديها»[1].

لهـذا لم يكن من الغريب أن يكون المؤرِّخ اليهودي نفسـه للصهيونيـة في حيرة من أمره في دراسـته للصهيونية، خاصّة في تصنيفها من ضمن الحركات القومية التي نشـأت وتطوَّرت بين الحـركات القومية الأوروبية خـلال القرن الـ١٩؛ إذ لم تتوافر هذه الحركـة، مثل بقية الحركات القوميـة الأوروبية، على مقوِّمات الحركـة القومية من وجود أرض قوميـة ولغة قومية، وبالتالي فالحركـة الصهيونية تمثِّل مشـكلة في التأريخ اليهـودي، لهذا يقول المـؤرِّخ اليهودي (ميلتون شتاينبرج-Milton Steinberg) إنَّ الصهيونية أكثر مسائل الحياة اليهودية إثارة للجدل، وينقسم الرأي بخصوصها في حدّة شـديدة، والنقاش فيها مشحون بالانفعالات، ويضيف أنَّ الصهيونية ظاهرة معقَّدة، وأنَّها أكبر من مجرَّد مشروع للاستيطان اليهودي في فلسطين[2].

من وجهة نظرنا، إنَّ الإشـكالية الحقيقية التي سـببتها الصهيونية للجماعات اليهودية قاطبة، سواء في أوروبا أم خارجها، هي إشكالية تاريخية ودينية في آن؛ فآباء الصهيونية الأوائل حينما لم يجدوا عناصر قومية في حركتهم التي تهدف بالأساس لإنشاء وطن قومي لليهود، راحوا يبحثون عـن تلك العناصر في الديانة اليهودية، رغم أنَّهم كانـوا عَلمانيين أقحاحًا[3]، وهو ما دفعهم إلى إعادة تفسـير كثير من العقائد والأفكار الدينية اليهودية بشـكل قومي، سواء كانت هذه الأفكار والعقائد لها أبعاد قومية أم خالية منها، وبالتالي وضع اليهودية في نسـق قومي بحت بشكل يُبرّر للصهيونية هدفها القومي من جانب، ويربط جموع اليهود -سواء كانوا متدينين أم غير متدينين- بهذا المشروع الصهيوني القومي العنصري من جانب آخر.

إنَّ الصهيونية جعلت من أهدافها إعادة تفسير التاريخ اليهودي العام ليُناسب أهدافها وأفكارها، فشرحت كثيرًا من أحداث الماضي اليهودي بطريقة تجعل من ظهور الصهيونية ضرورة تاريخية،

1 - Michael Selzer, ed, Zionism Reconsidered: the Rejection of Jewish Normalcy, P XI.

2 - Milton Steinberg: A Partisan Guide to Jewish problem, P 221.

٣ - راجع: شلومو زند: عرق متوهّم...تاريخ موجز لكراهية اليهود، ص٤٥.

بـل وتجعل من التاريخ كلّـه مقدّمة لظهور الصهيونية، وتمهيدًا لظهورهـا من ناحية، وتعلّل من ناحية أخـرى ضرورة الحركة، وتجد لها مكانًا مناسـبًا في الفكر اليهودي، وعلى هذا الأسـاس نجد أنَّ معظم النظريات الصهيونية قد صيغت في إطار التفسـير العام لمعنى ومضمون التاريخ اليهودي[١].

في ضوء ما سـبق، لم يكن غريبًـا أن تعمد الصهيونية إلى إعادة تفسـير أبـرز العقائد الدينية اليهودية وأهمّها، وفي مقدّمتها عقيدة المسيح المُخَلِّص «الماشيَّح»؛ فرغم أنّها من أهم الأفكار الحشريـة التي شـملتها العقيدة اليهوديـة، لكنّ الصهيونية قدَّمت نفسـها رمـزًا لمفهوم «نهاية الأيام[٢]»، وتحقيقًا للتحوّل اليهودي من حياة المنفى ونهاية لحياة الشـتات وبداية للاسـتقرار، وهذا يعنـي أنَّ الصهيونية هي امتداد للفكر الخلاصي في اليهودية، ما برَّر أن يصفها بعضٌ بأنَّها «حركة خلاص عَلمانية في الفكر وفي وسائل التنفيذ»[٣].

فسَّرت الصهيونية عقيدة الماشيَّح من خلال تقديم نفسها على أنَّها الحلقة الأخيرة في سلسلة أحـداث تاريخية يهودية، بدأت بالسـبي البابلي، وتشريد الجماعـات اليهودية وتدمير الهيكل اليهـودي على يد الرومـان عام ٧٠ ميلاديـة، إلى آخره من أحداث الاضطهـاد التي جعلت من الصهيونية ضرورة تاريخية، وربطت ذلـك بضرورة تحقيق فكرة العودة إلى صهيون، وهي فكرة قديمة في التاريخ اليهودي، اسـتُدلّ عليها من خلال رحلات عدد من الأتقياء اليهود بعد السبي وخلال العصر الوسـيط إلى فلسطين، وبهذا فسَّرت الصهيونية قيام دولة إسرائيل، مستغلّة إعادة تفسير فكرة الخلاص/الماشـيَّح، على أنَّها تحقيق لرغبة كاملة في روح الإنسان اليهودي، وهي رغبة العودة[٤].

في هـذا الصدد، يتوقَّـف الباحث عند نقطة محاولة الصهيونية اسـتغلال حاجة نفسـية لدى

---

١ - محمد خليفة حسن: الصهيونية وعلاقاتها بالتراث الديني اليهودي، ص١٥ -١٦.

٢ - مفهوم «نهاية الأيام» في اليهودية، ويُعرف بـ"**אחרית הימים**". يشير إلى حقبة مستقبلية تتضمَّن جمع شتات المنفيين، ومجيء الماشيَّح اليهودي، وقيامة الأموات، واليوم العالمي للحساب (**יום הדין**)، والوصول إلى العالم الآخر والسلام والازدهار.

٣ - محمد خليفة حسن: الصهيونية وعلاقاتها بالتراث الديني اليهودي، ص١٦.

4 - Milton Steinberg: A Partisan Guide to Jewish problem, P222-223.

الشـخص اليهـودي، أرى أنَّها لازمته منذ السـبي البابلي، بسـبب ما تعرَّض له مـن أحداث نفي وقهر، فكانت فكرة الخلاص ليست تعويضًا عن انهيار مملكة الأرض اليهودية الممثَّلة في مملكة (داوود) و(سليمان) وحسب، ولكن تعويضًا عن انهيار نفسي تعرَّضت له شخصية اليهودي، دفع كثيراً من اليهود إلى الارتداد[١]، وجاءت الصهيونية في العصر الحديث مستغلّة أحداث «البوغروم» (Pogrom) أو المذابـح التي تعرّض لها اليهود في روسـيا القيصرية عـام ١٨٨١، وكذا أحداث النازية الألمانية في أوروبا، لتستغلّ حالة الانهيار النفسي ليهود أوروبا تحديدًا، وتبعث في نفوسهم من جديد الرغبة في العودة إلى أرض فلسطين، لتحقيق الخلاص، حتى لو كان الخلاص بوسائل سياسية وبشرية مخالفة لفكرة الخلاص الأساس التي تتحقَّق بوسائل إلهية وحشرية بحتة.

انطلاقًا مما سـبق، فسَّرت الصهيونية قيـام دولة إسرائيل على أنَّه تحقيق للوعد المشـيحاني بالخـلاص، وإن كان بعض اليهود قد عدّوها تحقيقًا جزئيًا فقط، وأنَّ التحقيق الكامل للخلاص هـو الخلاص الروحي لـكلّ البشرية عندما يكتمل العالم عدالة، وأخوّة، وسـلامًا، تحت حكم مملكة الخلاص الإلهية[٢].

كـما أنَّ الجماعـات اليهودية الأصوليـة أو المتصوّفة، ومن أهمهـم «الحريديم»، اعترضت عـلى هذا التفسـير، ورأت أنَّ تحقيق الخلاص بالطريقـة الصهيونية يعدّ كفرًا بيّنًـا، وتعدّيًا على إرادة الرب التي تقضي بأن يتحقَّق الخلاص بوسـائل دينية بحتة، وبإرادة إلهية خالصة. لكن آباء الصهيونيـة رأوا أنَّ الناس هـم من يصنعون التاريخ، وأنَّه لا مجال لأن يقـوم الرب بهذه المَهَمَّة نيابـة عنهم[٣]؛ فقد قال الحاخـام Zvi Hirsch Kalischer [٤]، أحد أبرز آباء الصهيونية الأوائل: «إنّ بداية الخلاص سـتجيء عن طريق الجهد البشري، وإقناع حكومات العالم لتجميع شتات

---

١ - انظر: نبيه بشير: الخلاص اليهودي في التراث اليهودي المقدس، ص٢٢.

2 - Abba Hillel Silver: A History of Messianic speculation in Israel, from the first through the 17th Centuries, P XX.xxI.

٣ - شلومو زند، عرق متوهّم...تاريخ موجز لكراهية اليهود، ص٥٤.

٤ - حاخام بولندي – روسي، يعدّ من أوائل دعاة الصهيونية. وهو أوَّل حاخام يحوِّل مفهوم العودة من مفهوم ديني عاطفي إلى مفهوم سياسي صرف؛ إذ كان ينادي بأنَّ خلاص اليهود لن يتحقَّق إلا بعودتهم إلى فلسطين، وبناء المستوطنات الزراعية، تمهيدًا لعودة الماشيَّح المنتظَر، وأي تأخير في عودتهم لفلسطين يؤخِّر عودته.

بني إسرائيل في الأرض المقدَّسة. وعندما تتحقَّق العودة بوسائلنا الأرضية، فإنَّ أشعة الخلاص السماوية ستظهر بالتدريج»[١].

كما رأى الحاخام (يهودا قلعي-Judah Alkalai)[٢] (١٧٩٨-١٨٧٨)، زعيم الصهيونية الدينية، أنَّه ليس من الضرورة انتظار الماشيَّح لقيام دولة اليهود والعودة إلى فلسطين، ورأى أنَّ الخلاص الجديد يكون عن طريق استيطان فلسطين[٣]، وربط بين ذلك وابتياع النبي يعقوب أرضًا من بني حمور أبي شكيم في أرض كنعان «فلسطين»، ولهذا أصبح شراء الأراضي في فلسطين فريضة مقدَّسة وفقًا لرأيه، وأنَّ العودة إلى أرض فلسطين هي الخطوة الأولى نحو قدوم الماشيَّح[٤]. ثم عمَّق الحاخام (أبراهام إسحاق هكوهين كوك-Abraham Isaac Kook)[٥]، الأب الروحي للصهيونية الدينية المشيحانيَّة (١٨٦٥-١٩٣٥)، هذه الأفكار؛ حيث ربط بين الصهيونية والاستيطان، وعودة الماشيَّح، ورأى أنَّ الصهيونية هي هبة إلهية أودعها الله داخل الروح اليهودية لتسبق قدوم الماشيَّح[٦].

يصف الحاخام والكاتب البولندي الأمريكي (آرثر هرتسبرج-Arthur Hertzberg) هذه المحاولات الصهيونية لتطويع فكرة الماشيَّح الدينية اليهودية لخدمة أغراضها بـ «الصهيونية التوفيقية»؛ أي التي تحاول التوفيق بين حاضر الصهيونية وماضي التاريخ اليهودي، وهي فلسفة تقدِّم الصهيونية على أنَّها تعبير عن مفهوم «نهاية الأيام» في الفكر الديني اليهودي، وتحقيقًا

---

١ - حسن فؤاد: المستوطنات اليهودية في الفكر الصهيوني، ص٨-٩.

٢ - حاخام يهودي شرقي، كان حاخام زيمون (تقع في صربيا حاليًا)، وأحد روَّاد الحركة الصهيونية الحديثة. كتابه الأبرز «**גורל לאדוני**» (نصيب للربّ)، المنشور في فيينا ١٨٥٧، وله عدد من المقالات الداعية إلى العودة إلى فلسطين، وأساليب تحسين الأوضاع فيها لليهود.

٣ - رشاد عبد الله الشامي: القوى الدينية في إسرائيل بين تكفير الدولة ولعبة السياسة، ص٨٦.

٤ - رشاد عبد الله الشامي: القوى الدينية في إسرائيل بين تكفير الدولة ولعبة السياسة، ص٨٦.

٥ - كان حاخامًا يهوديًّا أرثوذكسيًّا لاتفيًا، وأوَّل حاخام أكبر لليهود الأشكناز في فلسطين. يُعدّ أحد أبرز مفكِّري الصهيونية، وأسهم في تأسيس مدرسة «مركاز هراف» الدينية في القدس عام ١٩٢٤، كما آمن بأنَّ تأسيس دولة إسرائيل الحديثة هو خطوة نحو خلاص الشعب اليهودي.

٦ - ماضي عبد الفتاح محمد: الدين والسياسة في إسرائيل -دراسة في الأحزاب والجماعات الدينية في إسرائيل ودورها في الحياة السياسية-، ص٢٢٧.

لفكرة قدوم الماشـيَّح[1]، لكن الصهيونية لم تحقِّق قدوم الماشـيَّح، رغم أنَّها نجحت في إقامة دولة إسرائيل التي وصفتها بدولة اليهود، ومع ذلك لم تنجح حتى الآن في جمع شـتات اليهود وتهجيرهم جميعًا إلى هذه الدولة، بل تسبَّبت في زيادة إرباك وحساسية الموقف اليهودي العام في العالم؛ بسـبب الفظائع والجرائم التي ارتكبتها هذه الدولة تحت مبرّر إتمام الفكر الخلاصي اليهودي وفق ما فسَّرته أو صاغته الصهيونية.

تتلخَّص الأزمة الدينية، التي سـبَّبتها الصهيونية في تفسـير فكرة الخلاص/ الماشـيَّح، في أنَّ اليهودية صوَّرت الخلاص، بالأساس، في صورة لقاء بين الإنسان اليهودي وإلهه؛ فالفكرة دينية حشريـة؛ بمعنى أنَّ هـذا اللقاء المنتظر هو من بين الأحداث التي سـتقع بعد نهاية العالم، لكن الصهيونيـة غيَّرت هذا المعنى، وحوَّلته إلى حوار بين اليهودي والعالم، بدلاً من كونه تعبيراً عن اللقاء الأخروي بين الإنسان اليهودي وربّه، واضطرّت الصهيونية أيضًا إلى تحوير معنى الماشيَّح، الذي سـيأتي في نهاية الأيام لتنفيذ الخلاص، فأعلنت أنَّه ليس إنسـانًا من نسل (داوود) له قوى خارقة للعادة، ولكنه فكرة أو رمز لحرية الإنسـان اليهودي الفردية وحريَّته القومية، كما أنَّه إشارة إلى تحقيق العدالة الاجتماعية والاقتصادية لجموع اليهود، أو بمعنى آخر هو رمز لتحقيق سعادة ورفاهية الإنسان اليهودي والجماعة اليهودية، وربما كانت بديلاً لسعادة الآخرة[2].

بهذا شـخَّصت الصهيونية الماشيَّح في شكل أبطال قوميين أشبه بأولئك الذين حققوا مبادئ المساواة والحرية القومية لشعوب أوروبا في القرن التاسع عشر، وبهذا أبعدت الصهيونية كذلك فكـرة الخلاص عن جوهرها الديني تمامًا، وهـو ما لا يجعلنا ندهش من خروج أصوات يهودية تنادي بضرورة عودة فكرة الماشـيَّح الشـخصي، وعودة الخلاص المشيحاني الشخصي الذي قضـت عليه الصهيونية، فقضت معه على التجربة الدينية الشـخصية اليهوديـة الذاتية التي كان يثيرها هذا المفهوم في مشاعر الإنسان اليهودي ووجدانه[3] .

كما رأى كثيرون أنَّ الصهيونية حوَّلت مفهوم الخلاص المشيحاني إلى مفهوم علماني صرف،

1 - Arthur Hertzberg ed: The Zionist Idea, A Historical Analysis and reader 4th, p 16.

٢ - محمد خليفة حسن: الصهيونية وعلاقاتها بالتراث الديني اليهودي، ص١٩.

٣ - محمد خليفة حسن: الصهيونية وعلاقاتها بالتراث الديني اليهودي، ص٢٠.

بشـكل دفع بعضهم إلى القـول إنَّ الصهيونية حوَّلت الحديث عن أفعـال الرب الإعجازية إلى الحديث عن أفعال إسرائيل القوية، وحذَّروا من خطورة أن يتحوَّل الفهم إلى أنَّ قيام دولة إسرائيل في حدّ ذاته هو الإنجاز المشيحاني، وهو ما قد يؤدِّي إلى الدمار[١].

يـرى بعضٌ كذلك أنَّ خطورة التوظيف الصهيوني لفكرة الخلاص المشـيحاني لم تقف عند حـدّ إبدال فكرة دينية بأخرى عَلمانية، بل إنَّ ذلك أدّى إلى إحداث تصدُّع كبير في بنيوية الديانة اليهودية، وطرح عدّة تسـاؤلات عن مصيرها بعد ظهور الصهيونية، وإمكانية أن تحلّ الصهيونية محلّ اليهودية، وهل قدَّمت الصهيونية نفسـها للشـخص اليهودي باعتبارها حركة قومية أم دينًا يهوديًّا جديدًا؟[٢]

لعلَّ ذلك هو ما دفع (الدكتور عبد الوهاب المسيري) في موسوعته الشهيرة «اليهود واليهودية... والصهيونية» إلى القول إنَّ الصهيونية هي عقيدة مشـيحانيَّة بشكل أو بآخر، وإنَّ السياق المحلّي للحركة المشيحانيَّة الصهيونية هو تزايد بؤس يهود شرق أوروبا، وخصوصًا بعد تعثّر التحديث. أمَّا سـياقها الدَّولي فهـو ضعف الدولة العثمانيـة، وتزايد حدّة الهجمـة الإمبريالية الغربية على الشرق؛ فالكتابات الغربية تزخر بإشارات إلى العودة والعصر المشيحاني الذهبي[٣].

عن توظيـف الصهيونية للفكر المشـيحاني اليهـودي، شرح (الدكتور المسـيري) ذلك بأنَّ الصهيونيـة تحافظ على المشـاعر والتوقّعات المشـيحانية بـين أعضاء الجماعـات، بتصعيد إحساسهم بالاضطهاد، وبعدم الانتماء لبلادهم، حتى يفقدوا صلتهم بالزمان والمكان ويتَّجهوا إلى «إسرائيل»، وأضاف أنَّ من يدرس التجارب التاريخية لأعضاء الجماعات اليهودية، يعرف أنَّه لم يحدث قط أن تمكَّنت أي حركة مشيحانيَّة من السيطرة على يهود العالم جميعًا؛ وذلك بسبب عدم ترابطهم. لكن في العصر الحديث، حدث أن تمكَّنت حركة مشـيحانيَّة مثل الصهيونية من الوصول إلى يهود العالم تقريبًا[٤].

---

١ - راجع: أسعد رزوق: في المجتمع الإسرائيلي...محاولة أوَّلية دراسة التناقض والتكامل من زاوية علماء الاجتماع في إسرائيل وخارجها، ص٧١.

٢ - محمد خليفة حسن: الصهيونية وعلاقاتها بالتراث الديني اليهودي، ص ٢٠-٢١.

٣ - عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية...والصهيونية، ص٣١٨.

٤ - عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية...والصهيونية، ص٣١٨.

يفسِّر (الدكتور المسيري) ذلك بالقول إنَّ عقيدة الماشيَّح أضعفت انتماء أعضاء الجماعات اليهودية (وخصوصًا في الغرب) لمجتمعاتهم، وزادت انفصالهم عن الأغيار؛ ذلك أنَّ انتظار الماشيَّح يلغي الإحساس بالانتماء الاجتماعي والتاريخي، ويلغي فكرة السعادة الفردية. أمَّا الرغبة في العودة، فتلغي إحساس اليهودي بالمكان وبالانتماء الجغرافي. ويبدو أنَّ اضطلاع أعضاء الجماعات اليهودية بدور الجماعة الوظيفية واشتغالهم بالتجارة الدَّولية في الغرب، بوصفهم عنصرًا تجاريًّا غريبًا لا ينتمي إلى المجتمع، هو الذي عمَّق أحاسيسهم المشيحانيَّة؛ فالتاجر لا وطن له، ولا تحدّ وجدانه أو تصوّراته أي قيود أو حدود، على عكس الفلَّاح الذي لا يجيد التعامل إلا مع قطعة معيَّنة من الأرض[1].

ثالثًا: انعكاس عقيدة «الماشيَّح» اليهودية على الممارسات العدوانية الإسرائيلية

يرى بعض أنَّ العلاقة بين الصهيونية والمشيحانيَّة تعدّ إحدى القضايا المركزية في دراسات المجتمع اليهودي في العصر الحديث؛ إذ شكَّلت، ولا تزال، بؤرة نقاش حيوي، بصورة يومية في النقاش السياسي الإسرائيلي؛ لارتباط هذا الوعي الاسترجاعي ارتباطًا وثيقًا بالمشيحانيَّة، لدرجة أنَّ بعضهم رأى أنَّ مدى الحضور المشيحاني في إسرائيل خلال القرن الـ٢١ من شأنه أن يبلور المصير السياسي للكيان الإسرائيلي، بل والواقع الراهن في منطقة الشرق الأوسط؛ إذ تدفع الأعمال العدوانية الإسرائيلية دورًا حيويًّا في المعتقد المشيحاني، بشأن تعجيل وقوع نبوءة نهاية العالم «آخر الأيام»، تلك النبوءة التي يؤدِّي فيها اليهود دورًا مأسويًا وحيويًا، ويصبح مدى مشيحانيَّة الصهيونية مسألة حيوية ذات دلالات استراتيجية بالنسبة إلى مستقبل المنطقة[2].

ولمَّا كانت عقيدة الماشيَّح تقوم على ضرورة انقضاء حكم الأشرار الخارجين عن دين بني إسرائيل، بعد أن يأتي ملكًا من نسل (داوود) في نهاية التاريخ «سبت التاريخ»، ليجمع شتات

١ - عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية...والصهيونية، ص٣١٩.

٢ - أحمد عدنان الميالي وحسين عدنان هادي: "نقد العنف في الفكر السياسي اليهودي المعاصر"، مركز دراسات الوحدة العربية.

اليهود المنفيّين، ويعود بهم إلى الأرض المقدَّسة، ويحطِّم أعداء إسرائيل، ويتخذ أورشاليم/ القدس عاصمة له، ويعيد بناء الهيكل[1]. وإنَّ الممارسات العدوانية الإسرائيلية التي انطلقت من هذه العقيدة انطلقت من ثلاثة أمور، وهي: استيطان الأراضي الفلسطينية، وتدمير الحرم القدسي الشريف والبناء على أنقاضه الهيكل اليهودي المزعوم، وكذا محاربة أعداء إسرائيل وفي مقدّمتهم الفلسطينيون، وهو ما تبدّى بشكل واضح في عمليات الإبادة الجماعية الوحشية ضدّهم في الحرب الأخيرة على غزّة.

وبالرغم من أنَّ هذه الممارسات العدوانية الإسرائيلية تبدو وليدة تطوُّرات سياسية وعسكرية بالأساس، لكن ذلك البُعد الديني الماشيحاني اليهودي لم يغب عنها، بل كان يقف ظاهرًا وراءها، وهو ما يمكن أن نستعرضه ونوضِّحه على النحو الآتي:

١ - استيطان الأراضي الفلسطينية:

منذ قيام الكيان الإسرائيلي، قد تضخَّم الحديث عن الأرض وعن ارتباط اليهودي بها، حتى ظهر مصطلح «لاهوت الأرض المقدَّسة» الذي يشير إلى المفهوم الديني للأرض المرتبط بالوعد الإلهي لبني إسرائيل بالأرض الموعودة المقدسة[2].

ناقش هذا المصطلح أمورًا كثيرة، من بينها حدود هذه الأرض؛ فقد جاء في سفر التكوين (١٨/١٥) أنَّ الإله قد قطع مع (إبراهيم) عهدًا قائلاً: «لنسلك أُعطي هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير، نهر الفرات». ولكن في الإصحاح الرابع والثلاثين من سفر «العدد» توجد خريطة مغايرة، حدَّدت على أنَّها «أرض كنعان بتخومها»، وحدَّدت التخوم بشكل يختلف عن خريطة سفر «التكوين»، وقد حلَّ الحاخامات هذه المشكلة بأن شَبَّهوا الأرض بجلد الإبل الذي ينكمش في حالة العطش والجوع، ويتمدَّد إذا شبع وارتوى (وهي صورة مجازية استخدمها (هرتزل- Theodor Herzl) وكثير من المُفكِّرين الصهاينة)، وهكذا الأرض المقدَّسة، تنكمش إذا هجرها

١ - عبد الغني عماد: الأصول التوراتية للعنف اليهودي، ص١٤.
٢ - شرقي مصطفى: «الأرض الموعودة بين الإسلام والعهد القديم»، ص٩٥.

ساكنوها من اليهود، وتتمدَّد وتتَّسع إذا جاءها اليهود من بقاع الأرض[١].

وليس مــن المبالغة القول إنَّ إسرائيل كيان يعيش على الاســتيطان فعــلاً، وفي اللحظة التي تتوقَّف فيها عن التمدّد الاستيطاني ستنهار، وهو ما يفسِّر رفض قادتها حتى الآن الاعتراف بحدود محدَّدة لدولتهم مثل أي دولة أخرى، وكذلك تخصيص وزارات حكومية، وموازنات وموارد مالية، وإمكانات لوجستية وسياسية ضخمة، وغيرها لصالح الاستيطان فقط؛ لدرجة أنَّ البند الأوَّل من الاتفــاق الائتلافي الحكومي للحكومة الحالية لـ (بنيامــين نتنياهو-Benjamin Netanyahu)، رئيس الوزراء الإسرائيلي، التي وُصفت بأنَّها الأكثر يمينيّةً في تاريخ إسرائيل؛ نظرًا لســيطرة تيار الصهيونيــة الدينية عليها، يؤكِّد – هذا البند- على أنَّ أرض إسرائيل هي ملك للشــعب اليهودي، ومن حقِّه أن يستوطن أي جزء منها متى شاء. لذا تعهّد (نتنياهو) بتوسيع السيادة الإسرائيلية على مناطق يهودا والسامرة، وهو المُسمَّى اليهودي للضفة الغربية[٢].

لا شــكَّ بأنَّ هذه السياسات الإسرائيلية الاســتيطانية يقف وراءها، من ضمن ما يقف، عقيدة الماشيَّح اليهودية التي تقوم على فكرة العودة إلى الأرض المقدَّسة، وليس أدلّ من ذلك أنَّه حتى الآن يرســل بعض أعضاء الجماعات اليهودية في العــالم في طلب شيء من تراب الأرض لينثر فوق قبورهم بعد موتهم، في إشارة لتحقيق الخلاص لهم في العالم الآخر[٣].

كما انعكســت عقيدة الماشــيَّح اليهودية على عملية اســتيلاء اليهود عــلى الأراضي العربية (الفلســطينية) عقب قيام الكيان الإسرائيلي، لدرجة أنَّهم أطلقوا على هذه العملية اسم «تخليص الأرض»، ورأوا في عملية الاستيلاء على الأراضي واستيطانها عملاً مشيحانيًّا، شاء القدر أن يكون حدثًا يشير إلى تجديد عهد الدولة اليهودية[٤].

من جانبه، رأى الحاخام (أبراهام إســحاق هكوهين كــوك-Abraham Isaac Kook)، الأب الروحي للصهيونية الدينية المشــيحانيَّة أنَّ حرب عام ١٩٦٧ ونتائجها المختلفة هي برهان على

١ - عبد الوهاب المسيري: «الإنسانية والعدوانية في العقيدة اليهودية»، صحيفة الاتحاد.
٢ - راجع: تقرير صحيفة «زمان» الإسرائيلية بالعبرية عن الاتفاق الائتلافي الحكومي الأخير لحكومة (نتنياهو).
٣ - عبد الوهاب المسيري: الإنسانية والعدوانية في العقيدة اليهودية، صحيفة الاتحاد.
٤ - عبد الوهاب المسيري: الإنسانية والعدوانية في العقيدة اليهودية، صحيفة الاتحاد.

أنَّ إقامة الدولة تمثِّل حقًّا بداية سـيرورة خلاص إلهي، وأنَّ هذه السيرورة تتقدَّم بخطوات هائلة مع احتلال مناطق واسعة من الأراضي العربية، وفي قلبها مدينة القدس، وحتى من دون شخصية الماشيَّح العيني؛ إذ توجد حركات مشيحانية داخل إسرائيل مقتنعة أنَّ المزاوجة بين شعب إسرائيل وأرض إسرائيل الموسَّعة، قد شكَّلت بداية عهد الخلاص دون مُخَلِّص أو ماشيَّح[١].

كـما رأى بعضهم أنَّ الانسـحاب من قطاع غزَّة عام ٢٠٠٥، قد تسـبَّب في تآكل المنظومتين الكولونيالية الاستعمارية والمشيحانيَّة الخلاصية، تلك التي ترى في السيطرة على أرض فلسطين مقدّمة لظهور الماشيَّح، فأسهم الانسحاب من قطاع غزَّة في انهيار فكرة «إسرائيل الكبرى» التي قامت عليها الصهيونية، ومن هنا سـعت الصهيونية الدينية إلى تعريف الصهيونية من جديد عبر تأسيس علاقات قوَّة جديدة بين الدولة من جهة، والأفراد والمجتمع المدني والحركات السياسية من جهة أخرى، بهدف ترسيخ «الحقّ التاريخي للشعب اليهودي في أرض إسرائيل»[٢].

أما حركة «غوش إمونيم» (Gush Emunim)[٣] فقد رأت أنَّ دولة إسرائيل تمثِّل بداية الخلاص الإلهي، وأنَّه لا يجب أن يكون الإنسان اليهودي خاملاً في هذا الخلاص، بل يجب أن يكون له دور في تعزيز الخلاص الشامل، وذلك بزيادة النشاط الاستيطاني بها، وهو ما انعكس في أقوال (حنَّان بورات-Hanan Porat) [٤]، أحد قادة الحركات الاسـتيطانية المشيحانيّة في "إسرائيل"، بقوله: «حقًّا ثمَّة واقع آخر ليس أقلّ، بل ربما أكثر، حقيقة، إنَّها أرض إسرائيل التي فوق، سياسة الخالق، وهي في الحقيقة، واقع الخلاص في زماننا، في دولتنا»[٥]. وبهذا أصبح الاستيطان في ما يُسمَّى بـ«أرض إسرائيل الكاملة»، خاصة في الأجزاء التي جرى احتلالها في حرب عام ١٩٦٧،

١ - هليل بن ساسون: الصهيونية: الدين والمسيانية التي بينها، جبل الهيكل (الحرم القدسي كحالة قصوى)، ص٥١.

٢ - هليل بن ساسون: الصهيونية: الدين والمسيانية التي بينها، جبل الهيكل (الحرم القدسي كحالة قصوى)، ص٥١.

٣ - هي حركة إسرائيلية، يهوديّة أرثوذكسيّة يمينيّة متطرّفة، ملتزمة بإنشاء مستوطنات يهودية في الضفة الغربية وقطاع غزة والجولان. لم تعد الحركة موجودة رسميًّا، لكن آثار نفوذها لا تزال موجودة في السياسة والمجتمع الإسرائيليين حتى الآن.

٤ - هليل بن ساسون: الدين والمسيانية التي بينها، جبل الهيكل (الحرم القدسي كحالة قصوى)، ص٥٤.

٥ - هليل بن ساسون: الدين والمسيانية التي بينها، جبل الهيكل (الحرم القدسي كحالة قصوى)، ص٥٤.

برنامجًا سياسيًّا يُحقِّق نبوءة مشيحانيَّة.

ولما كان تيار «الصهيونية الدينية» الحالي في إسرائيل بزعامة (بتسلائيل سموتريتش-Bezalel Smotrich)، وزير المالية الإسرائيلي وزعيم حزب الصهيونية الدينية، و(إيتمار بن غفير Itamar Ben-Gvir)، وزير الأمن القومي الإسرائيلي وزعيم حزب «قوَّة يهودية»، هو المُكوّن الأساس والأكبر في هذه الحكومة، فإنَّ ذلك يعكس إلى أي مدى تتحكَّم أفكار هذا التيار الصهيوني في رسم السياسات الحكومية الإسرائيلية وتوجيهها، وعلى رأسها ما يتعلّق بالاستيطان، باعتباره عاملًا مُهمًّا وحيويًّا لتجهيز الأرضية لقدوم الماشيَّح اليهودي أو حتى التعجيل بقدومه، وفقًا لأفكار الصهيونية الدينية.

في ضوء ذلك، لم يكن غريبًا أن تطلق الأوساط الصهيونية الدينية والعَلمانية في إسرائيل على (بنيامين نتنياهو) اسم «حمار المسيح»، في إشارة واضحة إلى أنَّه مجرَّد أداة لتحقيق أحلام تيار الصهيونية الدينية، وما تحمله من أفكار مشيحانيَّة يهودية، وعلى رأسها فكرة استيطان ما تُعرف بأرض إسرائيل الكاملة، في حين ينظر إليهم (نتنياهو) وطيفه السياسي بوصفهم أداة للاستمرار في الحكم، والبقاء على كرسي السلطة[1].

أخذت تسمية «حمار المسيح» تنتشر مع الوقت وتتوسَّع، وبرزت أكثر مع الحرب العدوانية الأخيرة على غزَّة، لدرجة أصبح يطلق على عملية «عربات جدعون» العدوانية الإسرائيلية على القطاع اسم «عربات حمار المسيح»، في إشارة إلى عبثية استخدامها، وأنَّها بلا هدف واضح، وأنَّ هدفها سياسي فقط، لحماية ائتلاف (نتنياهو) الحاكم، والبقاء في السلطة[2].

من جانبه، حذَّر الصحفي الإسرائيلي (بن كاسبيت Ben Caspit-) من أنَّ تشكيل الحكومة الإسرائيلية الحالي يعني تحقيق تطلّعات كل من (بن غفير) و(سموتريتش) الخلاصية، المتمثِّلة في إقامة مملكة يهودا على أنقاض الأراضي الفلسطينية، وأنَّ (نتنياهو) لا يمثِّل بالنسبة لهما إلا «حمار المسيح المُخلِّص» الذي يركبانه لتحقيق ذلك[3].

---

١ - تقرير بعنوان «لماذا يعتبر الإسرائيليون نتنياهو حمار المسيح...خبير مصري يجيب»، موقع روسيا اليوم.
٢ - تقرير بعنوان «لماذا يعتبر الإسرائيليون نتنياهو حمار المسيح...خبير مصري يجيب»، موقع روسيا اليوم.
٣ - تقرير بعنوان «نتنياهو الحمار المخلص المنتظر... كاتب إسرائيلي يحذِّر من زوال إسرائيل بفعل الكهانة».

عن أصل المصطلح «حمار المسيح المُخلِّص»، يشير (الدكتور جعفر هادي حسن)، المتخصِّص في الدراسات اليهودية، بمقال له بعنوان «الصراع العَلماني الديني في إسرائيل... أسبابه وتجلّياته»، إلى أنَّ من الكتب التي أصبحت أكثر مبيعًا في إسرائيل كتابًا صدر نهاية القرن الماضي باللغة العبرية، بقلم (تسفي رتشلفسكي-Tzvi Ratzlavsky) [1]، وعنوانه «حمار المسيح»، وهو كتاب ضخم يضمّ خمسمئة صفحة، يتتبع مؤلّفه تاريخ نظرة اليهود المتديِّنين إلى العَلمانيين من (موسى بن ميمون) في القرن الثاني عشر، وحتى رئيس الحاخامين الأسبق في فلسطين، الحاخام (أبراهام كوك)، في العصر الحاضر، ويستدلّ في كتابه على أنّ هناك كرهًا متجذِّرًا في نفسية المتدينين (الحريديم) اليهود تجاه العَلمانيين اليهود، خاصّة اليساريين منهم، واعتبارهم ممثِّلين للشرّ[2].

يضيف (الدكتور جعفر هادي حسن) إنَّه ليس مصادفة أن يُقتل (إسحق رابين-Yitzhak Rabin)، رئيس الوزراء الإسرائيلي الأسبق، على يد متديِّن يهودي، كما أنَّ المتديّنين، ولفترة طويلة، قبلوا العَلمانيين اليهود على أنَّهم فقط خدم لهم، يُحضِّرون لظهور المسيح المُخلِّص. وطبقًا لما وصفهم به أحد الحاخامين المعروفين، فإنَّهم "حمير المسيح" (في بعض الروايات اليهودية أنَّ المسيح المُخلِّص يأتي راكبًا على حمار)[3].

يقول مؤلِّف الكتاب أيضًا، إنَّ العَلمانيين يُنظر إليهم من قِبل المتديّنين اليهود على أنَّهم حيوانات تخدمهم، فهم يبنون المستشفيات، ويحاربون، ويحرثون الأرض من أجلهم، إلى غير ذلك؛ ولأنَّ المتديّنين أصبحوا أقوياء الآن، فإنَّهم لا يخشون من القول إنَّهم في يوم ما سيتخلَّصون من العَلمانيين المُتعبين والمُسنّين الذين هم حمير لهم في إسرائيل[4].

---

١ - أديب وكاتب وصحفي وإذاعي إسرائيلي من مواليد مارس ١٩٦٦. يكتب، بشكل منتظم، عمودًا في صحيفة هآرتس اليسارية. وتتركز كتاباته على المشاكل الاجتماعية والسياسية القائمة في إسرائيل.

٢ - جعفر هادي حسن: «الصراع العلماني الديني في إسرائيل أسبابه وتجلياته»، موقع الحوار المتمدن ١٦ أكتوبر ٢٠١٠.

٣ - جعفر هادي حسن: «الصراع العلماني الديني في إسرائيل أسبابه وتجلياته»، موقع الحوار المتمدن ١٦ أكتوبر ٢٠١٠.

٤ - جعفر هادي حسن: "الصراع العلماني الديني في إسرائيل أسبابه وتجلياته"، موقع الحوار المتمدن ١٦ أكتوبر ٢٠١٠.

في هذا الصدد، نلحظ أنَّ الحاخام (كوك) يُقسِّم الخلاص الإلهي، الذي تحقّقه الصهيونية، إلى مرحلتين: الأولى هي مرحلة تتبنى إسرائيل فيها الصهيونية العَلمانية من أجل ذلك، وهي موجَّهة بصـورة غير مدركة لها نحو الخلاص الإلهي، والمرحلة الثانية التي تحمل الصهيونية رايتها بعد أن تُحكم سـيطرتها على الدولة، وهي مرحلة الخلاص المدرك[1]. وهـو ما يعني أنَّه منذ البداية ينظر المتديِّنون للعَلمانيّين في إسرائيل باعتبارهم مجرَّد أداة لتحقيق خلاصهم المدرك والحقيقي.

٢- هدم الحرم القدسي الشريف

كان الحـرم القدسي الشريف، والذي يُعرف في الفكر الديني اليهودي بـ «جبل الهيكل»، في قلب الفكر المشيحاني اليهودي؛ إذ يُعدّ المكان الذي سيعود إليه الماشيَّح لتحقيق نبوءة أو عقيدة الخلاص، وبالتالي يجب السيطرة عليه وتحويله إلى مركز يهودي، ما أدَّى إلى توالي الاقتحامات والاعتداءات اليهودية/الإسرائيلية عليه، خاصّة من أنصار الصهيونية الدينية داخل إسرائيل.

يرجع الأمر حتى إلى ما قبل قيام إسرائيل عام ١٩٤٨؛ إذ تعرَّض الحرم القدسي إلى اعتداءات متكـرِّرة من قِبل حركات يهودية مشـيحانيَّة، لا سـيّما من الحـركات التي سُـمّيت بالصهيونية التصحيحية (اليمين العَلماني الذي ينتسـب له الليكـود) التي تمخَّض عنها في ثلاثينيات القرن العشرين خطاب ברית הבריונים «تحالف البلطجية/ حلف الفتوة»، وحركة אצי ל "الإتسيل"؛ أي المنظَّمة العسكرية القومية، اللذان عملا على إطلاق השופר البوق اليهودي بجانب حائط البراق. ونادوا قبل قيام الدولة باستكمال عملية الخلاص بقوة الذراع؛ حيث قام (أوري جرينبر- Uri Zvi Greenberg)، أحد مؤسِّـسي تحالف البلطجية، باقتحام المسـجد الأقصى في سـنة ١٩٢٤، معتـبراً أنّ القدس قلب العالم، و«أن جبـل الهيكل يمر عبر قلب إسرائيل»، في محاولة منه لاستغلال المشاعر الدينية من أجل تحقيق السيادة على القدس[2].

في السياق ذاته، وضع (يائير شطيرن-Yair Shtern)، قائد عصابة לח"י الصهيونية «منظّمة

١ - محمد غمارة تقي الدين: المؤسسات الدينية في إسرائيل... جدل الدين والسياسة، ص١٢٣.

٢ - تقرير بعنوان «تفاقم النزعات المسيانية- الأسطورية في الحركة الصهيونية واتساع صفوف حركات الهيكل»، موقع المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية.

محاربو حرية إسرائيل»، بندًا في كتيِّب بعنوان «أسس الوثبة» الذي صدر عام ١٩٤١، يدفع باتجاه «بنـاء البيت الثالث كرمز لحقبـة الخلاص الكاملة»[١]، والبيت الثالـث هنا المقصود به الهيكل اليهودي الثالث المزعوم.

في هذا الصدد يشـير البروفيسور (تومر فيرسـكو-Tomer Veresko)، أستاذ الأديان بجامعة تل أبيب، إلى وجود رابط فكري/ مشـيحاني يربط بين «تحالـف البلطجية» العَلماني، وجماعة «التنظيـم الإرهابي اليهودي» في سـنوات الثمانين من القرن الماضي، التـي حاولت تفجير قبّة الصخرة، «من أجل إرغام الربّ على جلب الخلاص»[٢].

يؤكد (فيرسـكو) أنَّ أنصار «الهيكل» كانوا أقلّية هامشية، ومنبوذة داخل الصهيونية – الدينية، لكنَّهم باتوا اليوم أكثر الأصوات التي تتعالى من داخل هذا التيار، ويمكن القول إنَّ الاقتحامات المتزايدة للمسجد الأقصى هي ليست فقط مؤشِّرًا على التنكّر للخط الرسمي الذي وضعه الحاخام (كوك)، الأب الروحي للصهيونية الدينية المشيحانية، الذي نهى عن اقتحام باحة الأقصى، وإنَّما تمـرّدًا ضد تقاليد الشريعة اليهودية، والنظـر إلى «جبل الهيكل» مثلما نظر إليه من قبل «تحالف البلطجية» باعتباره إلهًا قَبليًّا بدائيًّا يجسّد جوهر السيادة على البلاد؛ فالجانب القومي يلعب دورًا أقوى من الجانب الديني في ما يتعلّق باقتحامات المسجد الأقصى[٣]. ومن وجهة نظرنا، إنَّ هذا نجـاح كبير للصهيونية التي تمكّنت من توظيف العقائد الدينية اليهودية لتصبح ذات بُعد قومي، بل إنَّها جعلت الأبعاد القومية اليهودية تتغلَّب على الأبعاد الدينية.

أمـا في إسرائيل فتوجـد عدد من الحركات الدينية اليهودية المشـيحانيَّة التـي تدعو إلى بناء الهيكل على أنقاض المسـجد الأقصى، وتنظِّم هذه الحركات اقتحامات للمجموعات اليهودية للمسجد بشكل منتظم، لكن المؤسّسة الدينية اليهودية تحظر دخول اليهود إلى المسجد، وتعلّل

١ - تقرير بعنوان «تفاقم النزعات المسيانية- الأسطورية في الحركة الصهيونية واتساع صفوف حركات الهيكل»، موقع المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية.

٢ - تقرير بعنوان «تفاقم النزعات المسيانية- الأسطورية في الحركة الصهيونية واتساع صفوف حركات الهيكل»، موقع المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية.

٣ - تقرير بعنوان «تفاقم النزعات المسيانية- الأسطورية في الحركة الصهيونية واتساع صفوف حركات الهيكل»، موقع المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية.

ذلك بأنَّ الظروف لا تسمح حاليًّا بذلك؛ لأنَّه ينبغي أن تتوفَّر عدّة أمور قبل الدخول إلى المكان «جبل الهيكل»، ومن ضمنها ظهور «الماشيَّح المنتظَر»، بينما ترى هذه الحركات أنَّ بناء الهيكل الثالث، هو المفتاح لحلّ كل مشاكل اليهود ومصائبهم، خاصة الدينية والروحية[1].

٣- الحرب على غزَّة (شارة الماشيَّح)

لا شـكَّ بأنَّ العدوان الإسرائيلي على غزَّة كشـف عن تلك الخلفيات الأيديولوجية المحمَّلة بديباجات دينية عن دوافع هذا العدوان وأهدافه، وهو ما تجلَّى بشكل بارز في تسميات العمليات العسـكرية الإسرائيلية المتتالية على غزَّة، من أبرزها تسـميتا «السـيوف الحديدية»[2] و«عربات جدعون»[3]، وهما تسميتان توراتيان واضحتان، تعكسان إلى أي مدى يلعب العامل الديني دورًا بارزًا في الحروب والأعمال العدوانية الإسرائيلية.

في ما يتعلَّق بعقيدة الماشـيَّح اليهودية تحديدًا والحرب العدوانية الأخيرة على غزَّة، فقد كان لافتًا رصد وسائل إعلام إسرائيلية لظاهرة متصاعدة في صفوف جنود الجيش الإسرائيلي العاملين في قطـاع غزَّة، تتمثَّل في وضع عدد منهم لـ «شـارة الماشـيَّح» على أكتافهـم، وهي عبارة عن قطعة قماش صغيرة مرسوم عليها تاج الملك (داوود)، ومكتوب تحته بحروف عبرية بارزة كلمة משיח الماشيَّح، في إشـارة إلى القوَّة والحرب الدينية، وعودة الماشيِّح الذي سيرُجِع السلطة

---

١ - هليل بن ساسون: الدين والمسيانية التي بينها، جبل الهيكل (الحرم القدسي كحالة قصوى)، ص٥٥.

٢ - استلهمت إسرائيل هذه التسمية من التوراة، فقد وردت السيوف أداة للعقاب الإلهي في نصوص أسفار مثل مزامير داود وإشعيا، منها: «بِسَيْفٍ مِنْ حَدِيدٍ أُعَاقِبُهُمْ» (إشعيا-١: ٢٧).

٣ - تحمل دلالات دينية وتاريخيةً وعسكريةً؛ إذ سبق لإسرائيل أن أطلقت الاسم نفسه على إحدى عملياتها في «نكبة ١٩٤٨»، حين سيطرت على منطقة بيسان الفلسطينية وطردت سكانها. و«جدعون» كلمة عبرية تعني المصارع، وهو شخصية توراتية ذُكرت في سفر القضاة، حاربت المديانيين «الذين سلطهم الله على بني إسرائيل لشر أفعالهم، فأمر الله «جدعون» بتخليص بني إسرائيل، وطلب منه هدم مذبح بعل، فثار عليه قومه، ولم يقف معه منهم إلا القليل». وحسب ما ورد في التوراة (سفر القضاة-الإصحاح ٧)، فإنَّ «جدعون» قلَّص عدد جيشه من ٣٠ ألفا إلى ٣٠٠ مقاتل فقط، بناء على أمر إلهي باستبعاد «الخائفين» منهم، ورغم ذلك استطاعوا التغلّب على جيش مدين -وهم بدو من الحجاز- وجعلهم يتراجعون إلى ما بعد نهر الأردن، وقضوا على ملوكهم ومن تبقى من جيشهم.

لليهود، ويُخضع كلّ الأمم لخدمتهم، وفقًا لمعتقداتهم[١].

أدَّى تصاعـد هذه الظاهرة وتفشّـيها في قطاع غـزة إلى ردود فعل كثـيرة ومتباينة في الداخل الإسرائيلي، بين التيارات الدينية والعلمانية المختلفة، وتزايد الاتهامات للجيش الإسرائيلي بأنَّه تحوَّل إلى جيش ديني صرف، بل وجرى وصفه بأنَّه جيش الماشيَّح المُخلِّص؛ الأمر الذي اضطر رئيس أركان الجيش الإسرائيلي السابق (هرتسي هاليفي-Herzi Halevi)، إلى نزع شارة الماشيَّح مـن على كتف أحد الجنـود بالقوَّة، ووبَّخه على وضعها، وقال له: «إذا كان الأمر مُهمًّا بالنسـبة إليك، فبإمكانك وضعها في جيبك إلى جانب قلبك بدلاً من وضعها على كتفك»[٢].

ووفقًا لصحيفة «معاريف» الإسرائيلية، فإنَّ (هاليفي) فعل ذلك عدَّة مرَّات في الفترة الأخيرة، بعـد أن تجاهل القـادة الميدانيون طوال عام كامل الظاهرة التي اسـتمرّت في التوسّـع منذ بدء العدوان الإسرائيلي على قطاع غزَّة[٣].

ووفقًا لوسائل إعلام إسرائيلية، فإنَّ أحد الحاخامات هو صاحب هذه الفكرة، وهو الذي يقف خلف توزيع نحو مئة ألف شـارة من هذه الشارات، وترمز إلى اتحاد شعب إسرائيل حول رسالة الخلاص، وإلى رسالة الإيمان التي ترافق الجنود الإسرائيليين، وأنَّ المشاركة في الحرب تُعجّل وتُسرّع عودة الماشيَّح[٤].

كان مـن اللافت أنَّ موقع «تيليم» الإسرائيلي باللغة العبريـة نقل تصريحات أحد الجنود عن أسـباب وضعه لهذه الشارة على ملابسـه العسـكرية؛ إذ قال ما نصّه: «إنَّ الأمر يعود إلى يوم ٧ أكتوبر الذي شـهد المذبحة؛ ففي هذا اليوم شعرت أنَّ الدولة تنهار، وأنَّ كل ما وقفنا عليه طوال هذه السنوات قد سُحب من تحت أرجلنا، وأُلقي بنا إلى مياه مستعرة، حتى لا نطفو، لذلك قاتلنا بكل قوّة»[٥].

أضاف تقرير الموقع الإسرائيلي أنَّ هذا الحدث، إلى جانب حوادث عسـكرية أخرى وقعت

١ - صحيفة القدس بريس، ٢٢ أكتوبر ٢٠٢٤.
٢ - صحيفة القدس بريس، ٢٢ أكتوبر ٢٠٢٤.
٣ - صحيفة القدس بريس، ٢٢ أكتوبر ٢٠٢٤.
٤ - موقع إرم نيوز ٢٤ اكتوبر ٢٠٢٤.
٥ - راجع: التقرير على الموقع الإلكتروني الإسرائيلي "تيليم".

إبـان الحرب، منهـا انعدام الثقة في الجيش الإسرائيلي، وفَّرت الأرضية لانتشـار ظاهرة «شـارة الماشيَّح». وفسَّر تقرير الموقع ذلك بأنَّ هذه الشارة لا تعدّ انتهاكًا لتقاليد الجيش، بقدر ما هدفت إلى منح دعم نفسي للضائقة، وإحساس الانكسار القائم بين الجنود عقب ٧ أكتوبر، وكذا تعبير عن فقدان الثقة المنتشر بين الجنود، سـواء في جيشهم أم حتى دولتهم، وأنَّ ما خيَّب أملهم هو القيم الديمقراطية والليبرالية التي قامت عليها الدولة، وليست القيم الدينية[١].

لفت الموقع إلى أنَّ الشـباب الذين لم يتربّوا جيّدًا على الفكر الصهيوني المؤسَّس على مزج بين القومية المعياريـة والقيم العالمية، مثلما جرى التعبير عنه في وثيقة الاسـتقلال، لم يكونوا بمعزل عن الإغراء الكامن بوجود بديل ماشـيحاني ديني؛ وهو ما يعني أنَّ هذه الشارة تعني كفرًا منهم بالقِيم الخُلُقية والمعيارية للجيش الإسرائيلي[٢].

ووفقًا لحركـة «حبد» الحريدية الأصولية اليهودية صاحبة «شـارة الماشـيح»، فإنَّها تُسـمَّى بالأسـاس بـ«راية الماشيَّح»، وإنَّها عبارة عن راية في وسطها تاج، وتحت منها مكتوب «**משיח**» أي ماشيَّح بالعبرية، وأنَّها تهدف إلى إثارة الوعي بقدوم الماشيَّح في أوساط الجمهور الواسع.

لعل ما سـبق يعيدنا مرَّة أخرى إلى «العامل النفسي» المنطوي وراء ظهور عقيدة الماشيَّح في اليهودية، فلا شكَّ في أنَّ الإحساس بالخوف، والظلم، والنفي، والسبي، والمطاردة، هو إحساس يرافق اليهودي منذ السبي البابلي، وهي الفترة التاريخية التي يؤصِّل غالبية الباحثين لظهور هذه العقيدة فيها، ومع ذلك نرى أنَّ الصهيونية اسـتغلَّت هذا العامل النفسي المتأصِّل في الشخصية اليهودية المنكسرة بسـبب الاضطهاد في شرق أوروبا، وأحـداث النازية، وغيرها، لتوظيف هذه العقيدة لصالح الأهداف الصهيونية، وجاءت الحرب على غزَّة بما تركته من آثار نفسـية شـديدة السلبية على الشخصية اليهودية في إسرائيل، ليظهر معها بروز هذه العقيدة مرَّة أخرى لمنح دعم نفسي لمن يؤمنون بها.

١ - راجع: التقرير على الموقع الإلكتروني الإسرائيلي "تيليم".
٢ - راجع: التقرير على الموقع الإلكتروني الإسرائيلي "تيليم".

خاتمة

في نهايــة هذا البحث عــن واحدة من أهم العقائد اليهودية وأبرزها، وهي عقيدة «الماشــيَّح» وكيفية توظيف الصهيونية لها، يمكن الخروج بعدد من النتائج والملاحظات المهمة التي نجمل أبرزها في الآتي:

اتّســمت عقيدة «الماشــيَّح» في اليهودية بصفة «التطوّر» ســواء الديني أم التاريخي، أم حتى المجال الدلالي للفظة «משיח الماشيَّح» في العبرية؛ لذلك لم تأخذ بُعدًا واحدًا، وإنَّما تطوَّرت وفق كل مرحلة تاريخية، أو حتى سياسية مرَّت بها الجماعات اليهودية.

أكثر ما لوحظ على تطوّر هذه العقيدة هو تأثّرها بالعوامل السياســية، لا ســيِّما حينما تتعرّض الجماعات اليهودية للنفي والســبي والهزيمة السياســية، ما أدَّى إلى وصف هــذه العقيدة بأنَّها تعويض إلهي/حشري عن ضياع مملكة اليهود الأرضية.

وظَّف اليهود هذه العقيدة بشكل يُمكّنهم من اجتياز أزماتهم التاريخية والسياسية بل والنفسية أيضًــا؛ إذ كان ملحوظًا ذلك البُعد النفسي المنطوي وراء ظهــور هذه العقيدة، وتطوّرها على مر التاريخ اليهودي؛ فتارة اســتُخدمت لإعادة اليهود المرتدّين عــن دينهم إلى اليهودية مرة أخرى، وتــارة أخرى اســتُخدمت لبثّ الأمل الدينــي في نفوس جموع اليهود عنــد تعرّضهم لاضطهاد سياسي، أو أزمة تاريخية، أو حتى لهزيمة عسكرية.

لم تكــن هذه العقيــدة بعيدة عن المؤثِّرات الدينية والسياســية، وهو ما تلخَّص في تمسّــكها بالمثالين الداوودي والموســوي، نســبة إلى (داوود) و(موسى) (عليهما الســلام)، للتأكيد على إمكانية تحقيق الخلاص الديني والسياسي في آن.

من غير المبالغة القول إنَّ «المشيحانيَّة» كانت العقيدة اليهودية الأساس التي وظَّفتها الصهيونيَّة، لتحقيق مشروعها السياسي الاستعماري العنصري، المتمثِّل في إقامة دولة لليهود على أرض فلسطين، وذلك بعد أن أعادت تفسيرها بأنَّ الخلاص يمكن تحقيقه بوسائل سياسية وبشرية بعيدة عن أي تدخل إلهي، وأنَّ العودة إلى فلســطين ضرورية لاســتعجال قدوم «الماشــيَّح» ومن ثَمَّ تحقيق الخلاص.

اســتغلَّت الصهيونية حاجة نفســية لدى جموع اليهود، خاصّة في شرق أوروبا، بعد تعرّضهم

لأحداث اضطهاد دموية، سواء في روسيا القيصرية أم أحداث النازية، لتقنع اليهود بأنَّ الخلاص لا بدّ له من مملكة أرضية، تتمثَّل في العودة لأرض فلسطين.

أضرَّت الصهيونيــة بمفهوم «الماشــيَّح» اليهودي الديني بوضعها له في نســق عَلماني صرف، ما دفع أصواتًا يهودية إلى التحذير من أنَّ ذلك قد يؤدي إلى دمار اليهود. بل إنَّه زاد من حدّة التساؤلات عن مصير اليهودية بعدما قدَّمت الصهيونيَّة نفسها دينًا بديلاً لليهودية، بتوظيفها لهذا المفهوم تحديدًا بشكل عَلماني.

تســبَّب التوظيف الصهيوني للمشــيحانيَّة في أزمــة بنيوية قويةً ليس في اليهودية وحســب، ولكــن في التركيب الفكري، والسردية التاريخيــة والدينية التي قامت عليها إسرائيل، ما يعني أنَّ هذا التوظيف الصهيوني لعقيدة «الماشيح» من الأسباب التي حتمًا ستؤدِّي إلى تفكك إسرائيل وانهيارها في النهاية؛ لأنَّها شوَّهته تمامًا، وسبَّبت لجموع اليهود، حتى خارج الكيان الإسرائيلي، أزمة انتماء، سواء في أوطانهم الأصلية أم في "إسرائيل"، الوطن البديل.

مثَّلت هــذه العقيدة حافزًا قويًّا وقــف وراء الأعمال العدوانية الإسرائيلية، لا ســيّما ما يتعلّق باستيطان الأراضي الفلسطينية، وهو ما يمثّل شرطًا لقدوم الماشيَّح وتحقيق الخلاص اليهودي.

كان لافتًــا أن يطلق المتديّنون اليهود عــلى (بنيامين نتنياهو)، رئيس الوزراء الحالي، تســمية «حمار الماشــيَّح»؛ لأنهم اعتبروه مجرّد أداة لتحقيق أحلامهم الدينية، وهو ما يعكس أهمية هذه العقيــدة، ليس في التطلّعات الدينية ليهود إسرائيل وحســب، ولكن بالنســبة إلى مســتقبل دولة "إسرائيل" التي وُصفت بـ «دولة مشيحانيَّة»، أو حتى دولة وليدة لفكر مشيحاني.

لما كانت القدس في قلب التفكير المشــيحاني اليهودي؛ باعتبارها المكان الذي سيخرج منه «الماشيَّح»، لم يسلم الحرم القدسي الشريف من اعتداءات الجماعات المشيحانيّة اليهودية التي تحلم بإقامة الهيكل اليهودي الثالث المزعوم على أنقاضه.

في خضم الحرب العدوانية الإسرائيلية على غزَّة، برزت ظاهرة ما يعرف بـ «شــارة الماشــيَّح» التي وضعها كثير من الجنود على ملابسهم العســكرية تعبيراً عن الدوافع المشيحانيَّة المنطوية وراء هذه الحرب، لكن اللافت أكثر في هذه الظاهرة أنَّها بمثابة دعم نفسي للجنود الذين شعروا بالضياع النفسي من جرَّاء أحداث السابع من أكتوبر، ما أكَّد على أنَّ عقيدة «الماشيَّح» لها وظيفة نفسية، تظهر دائمًا عند بروز ضرورة أو حاجة نفسية لدى الجماعات اليهودية.

لائحة المصادر والمراجع:

أوَّلًا: المصادر والمراجع بالعربية:

الموسوعات:

- عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية...والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، لا ط، ١٩٩٩
- الكتب:
- ابن ميمون: سلسلة الشريعة اليهودية، شرائع الملوك وحروبهم، لا د، لا ط، لا ت.
- أحمد البهنسي: القراؤون والإصلاحيون اليهود، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠١٩.
- أسعد رزوق: في المجتمع الإسرائيلي...محاولة أولية لدراسة التناقض والتكامل من زاوية علماء الاجتماع في إسرائيل وخارجها، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧١.
- حسن فؤاد: المستوطنات اليهودية في الفكر الصهيوني، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٢.
- ديتر تسمرلنج: النهايات: الهوس القيامي الألفي، ترجمة: ميشيل كيلو، قدموس للنشر والتوزيع، دمشق، لا ط، ١٩٩٩.
- رشاد عبد الله الشامي: القوى الدينية في إسرائيل بين تكفير الدولة ولعبة السياسة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٤.
- عبد الغني عماد: الأصول التوراتية للعنف اليهودي، لا د، لا ط، لا ت.
- عبد القادر صالح: العقائد والأديان، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠٦.
- ماضي عبد الفتاح محمد: الدين والسياسة في إسرائيل: دراسة في الأحزاب والجماعات الدينية في إسرائيل ودورها في الحياة السياسية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩.
- محمد الناصر صديقي: فكرة المُخلِّص بحث في الفكر المهدوي، دار جداول، بيروت، ٢٠١٢.

- محمد خليفة حسن: الصهيونية...طبيعتها وعلاقاتها بالتراث الديني اليهودي، مركز الدراسات الشرقية، القاهرة، ١٩٨١.
- محمد خليفة حسن: ظاهرة النبوة الإسرائيلية: طبيعتها، تاريخها، الموقف الإسلامي منها، دار الزهراء للنشر، القاهرة، ١٩٩١.
- محمد خليفة حسن: تاريخ الديانة اليهودية، لا ط، القاهرة، ١٩٩٦.
- محمد خليفة حسن: تاريخ الأديان -دراسة وصفية مقارنة-، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٢.
- محمد غمارة تقي الدين: المؤسسات الدينية في إسرائيل... جدل الدين والسياسة، دار نهوض للدراسات والنشر، الكويت، ٢٠٢٠.

المقالات:

- آسيا شكيرب: «أسطورة الخلاص المسياني في العهد القديم والكتابات الأبوكاليبسية: دراسة تحليلية نقدية»، كتاب أعمال الندوة العلمية: الأسطورة في النصوص المقدسة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان- تونس، ج١، ٢٠١٦.
- تقرير بعنوان «نتنياهو الحمار المخلص المنتظر... كاتب إسرائيلي يحذر من زوال إسرائيل بفعل الكهانية». انظر الرابط https://www.mawteni48.com/archives/197734
- تقرير بعنوان «لماذا يعتبر الإسرائيليون نتنياهو حمار المسيح...خبير مصري يجيب» على موقع روسيا اليوم، انظر الرابط https://2u.pw/wUAyXw
- تقرير بعنوان «تفاقم النزعات المسيانية- الأسطورية في الحركة الصهيونية واتساع صفوف حركات الهيكل» على موقع المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، على الرابط https:// n9.cl/eo46n
- جعفر هادي حسن: الصراع العلماني الديني في إسرائيل أسبابه وتجلياته، مقال منشور على موقع الحوار المتمدن بتاريخ ١٦ أكتوبر ٢٠١٠ على الرابط https://www.ahewar.org/ debat/show.art.asp?aid=232117

- شرقـي مصطفى: الأرض الموعودة بين الإسـلام والعهد القديم، مجلة المرقاة للدراسـات البحوث الإسلامية، إسطنبول، ج٧، العدد ٧، ٢٠٢١.
- صحيفة القدس بريس، ٢٢ أكتوبر ٢٠٢٤ https://qudspress.com/162858/
- عبد الوهاب المسيري: الإنسانية والعدوانية في العقيدة اليهودية، صحيفة الاتحاد، أبو ظبي، ٥ فبراير ٢٠٠٥.
- موقع إرم نيوز ٢٤ اكتوبر ٢٠٢٤ https://www.eremnews.com/videos/zqezump
- الموقع الإلكتروني الإسرائيلي «تيليم»، الرابط https://telem.berl.org.il/10756/
- نبيه بشـير: الخلاص اليهودي في التراث اليهودي المقـدس، مجلة قضايا إسرائيلية، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، رام الله، العدد ٦٣، نوفمبر ٢٠١٦.
- هليل بن ساسـون، الصهيونية، الدين والمسـيانية التي بينها، جبـل الهيكل (الحرم القدسي كحالة قصوى)، مجلة قضايا إسرائيلية، العدد ٦٣، ترجمة سـليم سلامة، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، رام الله، نوفمبر ٢٠١٦.

ثانيًا: المصادر والمراجع العبرية

- תנ»ך: תורה, נביאים וכתובים.
- תלמוד
- הספרים
- יוסף קלוזנר, הרעיון המשיחי בישר־אל, הוצאת האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תל אביב, 1950.
- העיתונות
- تقرير صحيفة «زمان» الإسرائيلية بالعبرية حول الاتفاق الائتلافي الحكومي الأخير لحكومة نتنياهو على الرابط الآتي https://www.zman.co.il/359750/popup/

ثالثًا: المراجع بالإنجليزية

- Abba Hillel Silver: A History of Messianic speculation in Israel, from the first through the 17th Centuries, Beacon Press, Boston 1959.
- Arthur Hertzberg: The Zionist Idea, A Historical Analysis and reader 4th. Printing Atheneum, New York. 1971.
- G. Scholem: The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality, Schocken Books, N. Y. 1971.
- Michael Selzer: ed, Zionism Reconsidered: the Rejection of Jewish Normalcy, The Macmillan Co. N.Y 1970.
- Milton Steinberg: A Partisan Guide to Jewish problem the Bobbs- Merrill Co, New York, 1945.

https://doi.org/10.68724/OUM-2026-12-SU-008

الحَدَاثَةُ وَمَا بَعدَ الحَدَاثَةِ

■ لينا السقر[1]

ملخّص

يستعرض هذا الكتاب التحوُّلات الفكرية المعاصرة في ظلِّ الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، وتأثيرات العَولمة على النظام العالمي، وذلك من خلال رؤية (د. عبد الوهاب المسيري) و(د. فتحي التريكي). يركِّز (المسيري) على التحوُّل الفكري في الحضارة الغربية؛ حيث تراجعت الثقة في العقل والحقيقة الثابتة لصالح «المادية السائلة» التي تعيد صياغة الإنسان، بوصفه كائنًا ماديًّا تحرِّكه اللذَّة والظروف، بدلًا من كونه كائنًا عقلانيًّا. في المقابل، ينتقد (التريكي) النظام العالمي المعاصر القائم على الهيمنة وعدم المساواة، مشيراً إلى أنَّ العَولمة أدَّت إلى الإقصاء والفقر والنزاعات. ويرفض (التريكي) أطروحة «صدام الحضارات»، مؤكِّدًا على أنَّ الأزمة تكمن في آليَّات تنظيم العالم لا في صراع الثقافات.

يتناول الكتاب -أيضًا- إشكالات الهُوية في ظلِّ العَولمة، موضِّحًا أنَّ التحدِّي الحقيقي يكمن في تحقيق العيش المشترك. ويخلص إلى أنَّ العالم يواجه أزمة قِيم ونظام عالمي عميقة، تتطلَّب تجاوز الهيمنة، وبناء فهم جديد يرتكز على الحوار والاحترام المتبادل بين الشعوب والثقافات.

الكلمات المفتاحية: الحداثة، ما بعد الحداثة، (التريكي)، (المسيري)، النظام العالمي، العَولمة، الميتافيزيقيا المادية، العيش المشترك.

١ - مترجمة، من سوريا.

Modernism, Postmodernism

■ Mrs. Lina al-Saqr[1]

Abstract

This book examines contemporary intellectual transformations associated with the transition from modernism to postmodernism and explores the impact of globalization on the global order through the perspectives of Dr. Abdel Wahab el-Messiri and Dr. Fathi Triki. El-Messiri focuses on the intellectual transformation within Western civilization, arguing that confidence in reason and objective truth has declined in favor of what he describes as "liquid materialism," which redefines the human being as a material entity driven by pleasure and circumstances rather than as a rational and moral agent. In contrast, Triki reviews the contemporary global order as one based on domination and inequality, maintaining that globalization has contributed to exclusion, poverty, and conflict. He rejects the "clash of civilizations" thesis, arguing instead that the real crisis lies in the mechanisms by which the world is organized rather than in conflicts between cultures.

The book also addresses questions of identity in the age of globalization, emphasizing that the central challenge is achieving peaceful coexistence among diverse peoples and cultures. It concludes that the world is facing a profound crisis of values and global governance, one that requires moving beyond systems of domination and developing a new framework based on dialogue, mutual respect, and cooperation among civilizations and societies.

Keywords:

Modernism, Postmodernism, Triki, El-Messiri, World Order, Globalization, Materialist Metaphysics, Coexistence.

1 -Syrian Translator.

بطاقة الكتاب

عنوان الكتاب: الحداثة وما بعد الحداثة.

مؤلِّفا الكتاب: د. عبد الوهاب المسيري، د. فتحي التريكي.

دار النشر: دار الفكر.

سنة النشر: عام ٢٠٠٣م.

عدد الصفحات: ٣٧١.

اللغة الأصلية للكتاب: اللغة العربية.

مقدّمة

يشــهد الفكر المعاصر تحوُّلاتٍ جوهرية أعادت طرح تســاؤلاتٍ مركزية عن ماهية الإنسان، وطبيعة المعرفة، ومنظومة القِيم؛ وذلك في ظلّ الانتقال من مشروع الحداثة القائم على العقلانية والتقدُّم، إلى ســياقات ما بعد الحداثة التي اتَّســمت بالنزعة النسبية وتفكيك الرؤى الكلية. وقد توازى هذا التحوُّل مع صعود العَولمة بوصفها إطارًا جديدًا لإعادة هيكلة العالم اقتصاديًّا وسياسيًّا وثقافيًّا، وما اســتتبع ذلك من إشــكالاتٍ معقَّدة تتعلَّق بالعدالــة، والهُوية، وتفاعلات الثقافات. وفي هــذا الإطار، يقدِّم هذا الكتاب قراءة نقدية لمفهومي الحداثة وما بعد الحداثة عبر مقاربتين فكريَّتين بارزتين لكلٍّ من (د. عبد الوهاب المسيري) و(د. فتحي التريكي)؛ إذ يسعى كلٌّ منهما إلى تفكيك البنى الفكرية التي صاغت العقل الغربي الحديث، وكشــف التناقضات الكامنة في مشروعه، سواء على المستوى المعرفي أم على مستوى تنظيم العالم. فبينما يركِّز (المسيري) على

تحليل التحوُّلات الفلسـفية والمعرفية التي أفضت إلى تآكل المركزية الإنسانية، ينصبُّ اهتمام (التريكي) على نقد النظام العالمي المعاصر، وآليَّات العَولمة، وما نتج عنها من تفاوتٍ وإقصاء.

ويهـدف هذا العرض إلى تقديم قراءةٍ مركَّزة لمضامين الكتاب، عبر تسـليط الضوء على أبرز المفاهيم والإشـكالات التي يطرحها، واسـتيعاب التحوُّلات الفكرية التـي ميَّزت الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، وما ترتَّب عليها من إعادة صياغة لمفاهيم العقل والإنسـان والهُوية في ظلّ السياق العالمي الراهن.

عرض الكتاب:

يسـتعرض الكتاب إشكالية الحداثة وما بعد الحداثة من خلال مقاربتين نقديَّتين لكلٍّ من (د. عبد الوهاب المسيري) و(د. فتحي التريكي)، ساعيًا لتحليل التحوُّلات الفكرية والمعرفية التي شهدها العالم الغربي، وانعكاساتها على النظام العالمي المعاصر في مجالات المعرفة، والقيم، والهويـة، والعلاقات الدَّوليـة. في البحث الأول، يقدِّم (د. عبد الوهاب المسـيري) قراءة نقدية لتطوّر الفكر الغربي، مسـتندًا إلى تجربته الشـخصية في الولايات المتحدة؛ حيث رصد تحوُّلاً في الاهتمام الفكري من العقلانية والاسـتنارة إلى قضايا اللا وعي، والعبث، والجسـد، واللذَّة، وهـو ما يشي بتفكُّك النموذج الحداثي. أمَّا البحـث الثاني، فيتناول فيه (د. فتحي التريكي) نقد النظام العالمي في ظلِّ العولمة، معتـبراً إيَّاه نتاجًا لانهيار قيم الحداثة؛ حيث طغى منطق الربح والهيمنة وفوضى السـوق على القيم الإنسـانية الكونية. ويرى (التريـكي) أنَّ العقلانية الغربية، رغم إسـهاماتها العلمية، أسَّست لمنطق الإقصاء والعنف الذي قسّـم البشرية إلى مركز مهيمن وأطراف مهمَّشـة، مستشهدًا بأحداث تاريخية كحرب الخليج، والحصار على العراق، وأحداث ١١ سـبتمبر، ومجازر رواندا والبوسـنة، بوصفها دلالات على اختلال العدالة الدَّولية. ويتوسَّع في مناقشـة قضايا مترابطة ضمن خمسـة فصول، تشـمل الهُوية، والعلاقة بين الحداثة وما بعد الحداثـة، والعَولمة والثقافة، وإشـكالية العيش المشـترك. يحلِّل الهُوية عنـصرًا متأرجحًا بين الانفتـاح والانغلاق، ودورها في مقاومة العولمة أو التكيـف معها، كما يبحث أثر العولمة على الثقافة وإمكانية بناء نمط إنساني مشترك يحترم الخصوصيات. ويختتم الكتاب بقسم للتعقيبات

يثري النقاش في هذه الإشكاليَّات الفكرية.

وخلاصة الكتـاب أنَّ التحوُّل من الحداثة إلى ما بعد الحداثة ليس مجرَّد تغيرٌّ معرفي، بل هو انعكاس لأزمة شاملة في القِيم والنظام العالمي، وأنَّ تجاوز هذه الأزمة يستلزم إعادة بناء عقلانية أكثر إنسانية وتعدُّدية، ترتكز على الحوار والاعتراف المتبادل بين الثقافات والهُويَّات.

القسم الأوَّل: الأبحاث

البحث الأوَّل: الحداثة وما بعد الحداثة (د. عبد الوهاب المسيري)

أثناء دراسـته في الولايات المتحدة واحتكاكه بوسـطها الثقافي، التقى (الدكتور عبد الوهاب المسيري) بنخبة من المثقَّفين الأمريكيين. يوضِّح المسيري أنَّه كان آنذاك متأثِّرًا بالفكر العقلاني والاسـتناري الذي يضع الإنسـان في مركز الكون، ومؤمنًا بقدرته على تغيير واقعه. لكنَّه لاحظ ميل التيار الفكري الغربي السـائد حينها نحـو موضوعات مثل اللا وعي، والعبث، والاغتراب، والجسـد، واللـذَّة. وقوبلت أفكاره العقلانية بتحفُّظ أو سـخرية من قِبل هـؤلاء المثقَّفين. كما يبرز تأثُّره بكتاب (سـوزان سـونتاغ-Susan Sontag)، الذي اعتبره مـؤشِّرًا على تحوُّلات فكرية عميقة نحو ما بعد الحداثة. قادته هذه التجربة إلى إعادة النظر في صورة الحضارة الغربية؛ حيث بدأ يلمس تناقضًا بين خطاب التقدُّم والسـعادة، وبين النقد الثقافي الذي يكشـف عن التفكُّك والتشـيُّؤ، ما دفعه لاحقًا لتطوير مفاهيم تفسيرية، مثل "المادية الصلبة" و"المادية السائلة" لفهم هذا التحوُّل. فالتحوُّل من "المادِّية الصلبة" إلى "المادِّية السائلة" انتقالٌ داخل النموذج المادّي المُهيمِن في الحضارة الغربية؛ إذ تحوَّل من رؤية عقلانية ترى الواقع المادّي بنيةً سببية ثابتة يدركها العقل بصفتها كُلًّا متماسـكًا، إلى رؤيـة تفكيكية تفتقر إلى اليقين وتُضعـف الإيمان بالكُليات والثوابت. ارتبطت "المادِّية الصلبة" بعصر الاسـتنارة الذي منـح العقل مركزية معرفية وخُلُقية، مفترضًـا إمكانية فهم العالم فهمًا تامًّا عبر قوانين طبيعية ثابتة، وهو ما أنتج أنسـاقًا معرفية بدت مسـتقرّة، لارتكازها على مفاهيم مطلقة، كالعقل، والطبيعة البشرية، والقانون العلمي. لكن هذا البنـاء اصطدم بتناقض داخلي؛ فإرجـاع العقل إلى المادَّة يُقوّض قدرته عـلى تجاوز الجزئيات أو صياغـة معايير ثابتة، كما أنَّ تطوّر العلوم الحديثة، كالنسـبية وميكانيكا الكم، عزَّز فكرة عدم

الاستقرار واللا يقين. ومن هنا، ظهرت "المادِّية السائلة" بوصفها مرحلة تتخلَّى تدريجيًّا عن فكرة الكلّ المتماسك والمعنى الثابت، لتعيد تفسير الإنسان والواقع ضمن صيرورة مفتوحة من التحوُّل والصراع، ما أدَّى إلى تفكيك مركزية الإنسان، وتقويض الأسس الميتافيزيقية للأخلاق والمعرفة، وإحلال النسبية محلّ اليقينيات السابقة.

تواصل «المادِّية الجديدة» (السائلة) نقدها الجذري لأُسس «المادِّية القديمة» (الصلبة)؛ إذ ترى أنَّ ما عُدَّ في عصر التنوير عقلانيةً علميةً قادرةً على بناء أنساق معرفية وخُلُقية ثابتة، ليس في جوهره إلا امتدادًا لميتافيزيقا مضمرة، تضفي على العقل والطبيعة والإنسان طابعًا مطلقًا لا ينسجم مع المقدّمات المادّية ذاتها. ومن هذا المنظار، يُعاد تفسير المركزية الإنسانية بوصفها وَهْمًا إنسانيًّا نابعًا من رغبة نفسية في تثبيت المعنى داخل عالم دائم التغيُّر. في حين تكشف التطوُّرات العلمية والفلسفية الحديثة، من النسبية إلى ميكانيكا الكم ونظريات عدم التحديد، عن كون الواقع بنية سيّالة تستعصي على الإحاطة النهائية أو التأسيس على ثوابت.

وعليه، تنتقل هذه الرؤية إلى ما يسمِّيه بعض المنظِّرين «الاستنارة المظلمة»؛ حيث يُفكَّك مفهوم الإنسان بوصفه كائنًا طبيعيًّا خاضعًا بالكامل للحتميات المادِّية، دون أي امتياز أنطولوجي أو معرفي، ليُرَدّ إلى مجرَّد شبكة من الدوافع البيولوجية والاقتصادية، وهو ما ينسف مفاهيم الحُرية، والمعنى، والغاية. وفي هذا السياق، يغدو نقد «الميتافيزيقا المادِّية» نقدًا مزدوجًا؛ فهي من جهة ترفض الإلهيَّات التقليدية، ومن جهة أخرى تقوّض ادّعاء المادية الصلبة بامتلاك ثوابت عقلية أو خُلُقية. ومع فلاسفة مثل (فريدريش نيتشه-Friedrich Nietzsche)، تتبلور هذه النزعة في إعلان «موت الإله» بوصفه انهيارًا لكلّ مرجع متعالٍ أو كُلِّي، بما في ذلك الإنسان نفسه بوصفه مركزَ الكون، لتتحوَّل الحقيقة إلى صيرورة من العلاقات المتغيِّرة بلا أساس نهائي، وتغدو العدمية هي الأفق الأخير، لانكشاف الفكر الغربي بعد انهيار فكرة الكلّ، والثبات، والمعنى.

يعدّ الكاتب اللغة بنية رئيسةً لحفظ الخبرة الإنسانية والوعي التاريخي. ومع تطوُّر فلسفة اللغة، تراجعت فكرة الكُلِّيات؛ حيث قدّم (فرديناند دي سوسير-Ferdinand de Saussure) تصوُّرًا بنيويًّا يرى فيه اللغة نظامًا من العلاقات الاعتباطية المستقلّة عن الواقع، لا مرآة له. هذا التحوُّل، رغم أهمِّيته في فهم اللغة باعتبارها نسقًا، مهَّد الطريق لنزعات تفكيكية شكَّكت في

استقرار المعنى ومرجعيَّته. وبذلك انتقل الفكر الغربي من رؤية اللغة باعتبارها أداة تواصل ثابتة إلى اعتبارها صيرورة سيولة دائمة، ما يعكس تحوُّلاً من المادية الصلبة إلى المادية السائلة؛ حيث يتحدَّد المعنى عبر الاختلاف المستمرّ بدلاً من الإحالة المباشرة إلى الواقع.

يستعرض (المسيري) أيضًا تطوُّر الاستعارات المؤسِّسة للرؤية الكونية في الفكر الغربي، واصفًا إيَّاها بانعكاس لتحوُّل جذري من المادِّيَّة الصلبة إلى المادِّيَّة السائلة. ففي البداية، هيمنت الاستعارات الميكانيكية التي صوّرت العالم بوصفه آلة تخضع لقوانين ثابتة، على غرار نموذج الساعة النيوتونية. تلا ذلك بروز الاستعارة العضوية مع (تشارلز داروين-Charles Darwin) و(هربرت سبنسر-Herbert Spencer)؛ حيث أُدرك المجتمع والطبيعة بوصفهما كائنين حيَّين محكومين بقوانين التطوُّر والصراع، التي تجمع بين التنظيم الداخلي والحتمية الطبيعية. ومع مرور الوقت، اتَّخذت هذه النماذج طابعًا اختزاليًّا؛ إذ جرى ردّ الإنسان إلى جسده أوَّلاً، ثمَّ إلى دافع الجنس بوصفه القاسم المشترك الأعمق بين الكائنات، لا سيِّما في سياق ما بعد الحداثة الذي جعل من اللذَّة والرغبة مركزًا للتفسير الإنساني. وبذلك، أُعيد تعريف الإنسان من كائن عقلاني أو اقتصادي إلى كائن غرائزي تحرِّكه اللذَّة، في تحوُّلٍ يباين تركيز الحداثة على المنفعة والتراكم المادّي.

يستعرض (المسيري) أيضًا مفهوم "ما بعد الحداثة" بوصفه تيَّارًا فلسفيًّا برز في أعقاب البنيوية، وارتبط بشكل وثيق بمنهجية "التفكيكية" التي أسَّسها (جاك دريدا-Jacques Derrida). وعلى الرغم من شيوع المصطلح وتداوله في حقول معرفية متنوِّعة، كالعمارة، والنقد الأدبي، والعلوم الاجتماعية، فإنَّ دلالته تتباين تبعًا للسياق الذي يُستخدم فيه. يرتكز جوهر ما بعد الحداثة على نقض الركائز التي قامت عليها الفلسفة الغربية التقليدية، والتي طالما سعت للبحث عن مركز ثابت ووحدة كلية للحقيقة والمعرفة؛ إذ تتبنَّى ما بعد الحداثة رؤية مغايرة تقوم على التعدُّدية، والتشتُّت، واللا يقين، وغياب المركز. ومن أبرز مرتكزات هذا التيَّار: الأنطولوجيا (الوجود)، والمعرفة، والمعنى، والأخلاق، والتاريخ.

وفي ما يخص فلسفة (جاك دريدا)، يركِّز ضمن النصّ على مفهوم "التفكيك" الذي يرى أنَّ النصوص لا تحمل معاني ثابتة، بل هي فضاءات مفتوحة لتأويلات لا حصر لها بتعدُّد قرّائها، مؤكِّدًا أنَّه لا وجود لحقيقة نهائية أو "حضور" أصيل خلف النصّ. فالتفكيك يعمل على زعزعة

المركزية والمعنى الثابت، كاشفًا عن التعدُّد والاختلاف الكامن في بنية الفكر. ويخلص إلى أنَّ ما بعد الحداثة تضع العالم في إطار من السيولة واللا يقين؛ حيث تتَّسم المعرفة بالنسبية المستمرَّة، وتتفكَّك فيها المعاني والهُويَّات، ما يبرز الصراع الفكري بين ثنائية "الثبات" (المركز، والحقيقة، والجوهر) و"السيولة" (التعدُّد، والاختلاف، واللا تحدُّد).

يتنـاول الكاتب العلاقة بين ما بعد الحداثـة والصهيونية والنظام العالمي الجديد، ويطرح فكرة وجـود تماثل بنيوي بينها، يقـوم على التفكيك والـلا مركزية، وغياب المعنـى الثابت. ويرى أنَّ التفكيك ليـس ظاهرة يهودية خالصة، بل هو نتاج للرؤية المادِّية الغربية الحديثة، مع قابلية داخل بعـض التراث اليهـودي لتقبّل هذه الأفكار، بينما تُعَـدّ الصهيونية في هذا التصـوُّر امتدادًا للرؤية الإمبريالية الغربية التي تسـتخدم الدين بوصفه غطاءً أيديولوجيًّا. كما يشير إلى أنَّ الصهيونية تقوم بتفكيـك الهُويات الثابتة لكلّ مـن اليهودي والعربي عبر إعادة تشـكيلهما ضمن هُويات متحوِّلة ونسبية، ما يعكس سقوط العلاقة المسـتقرّة بين الدال والمدلول، وتحويل الهُوية إلى عنصر قابل للتبدُّل. ويعرض أيضًا أطروحات مثل "نهاية التاريخ" لـ (فرانسيس فوكوياما-Francis Fukuyama) و"صدام الحضارات" لـ (صامويل هنتنغتـون-Samuel Huntington)، ليبيّن أنَّها رغم اختلافها الظاهري لكنَّها تشترك في رؤية تفكيكية أو ثنائية تختزل العالم في أنماط كبرى، أو صراعات حتمية. وفي المقابـل، ترى ما بعد الحداثة أنَّ التاريـخ بلا غاية نهائية، وأنَّ الحقيقة والمعنى يتفكَّكان إلى روايـات متعدِّدة جزئيـة، ما يؤدِّي إلى غياب المركز وذوبان المرجعيَّـات. ويخلص إلى أنَّ ما بعد الحداثة ليسـت مجرَّد نظرية فكرية، بل رؤية شـاملة للكون والإنسان، تُستثمر ضمن سياق النظام العالمي الجديد الذي يعيد إنتاج الهيمنة عبر التفكيك والإغواء بدل السيطرة المباشرة.

البحث الثاني: الحداثة وما بعد الحداثة، (د. فتحي التريكي)

الفصل الأول: الحدث

يقـدِّم (الدكتور فتحي التريكي) نقدًا لاذعًا للنظـام العالمي المعاصر في ظلّ العَولمة، معتبراً إيّاه نتاجًا لانهيار قِيم الحداثة، وحلول منطق الربح، والهيمنة، وفوضى السـوق محلّه في مرحلة ما بعد الحداثة. ويرى أنَّ العقلانية الغربية لم تكتفِ بتطوير العلم والتكنولوجيا، بل أرست نظامًا

قائمًـا على الإقصـاء والعنف الرمزي والمادي، ما قسَّـم البشرية إلى فئتين: فئـة مُهيمنة تحظى بالحماية، وأخرى مهمَّشـة تعاني من الفقر والإقصاء. يستدل (التريكي) بأحداث تاريخية بارزة، كحرب الخليج، والحصار على العراق، وأحداث ١١ سبتمبر، ومجازر رواندا والبوسنة، للتدليل على اختلال موازين العدالة الدَّولية، وتورُّط بعض السياسـات الغربية المباشرة أو غير المباشرة في تأجيج العنف أو تبريره.

كما يرفض مقولة «صدام الحضارات» بوصفها تفسـيراً تبسـيطيًا للصراعـات الراهنة، مؤكِّدًا عـلى أنَّ العنـف نابع من بنية النظـام العالمي وآليَّات العَولمة التي تسـعى لفـرض نمط موحَّد اقتصاديًّا وسياسـيًّا وثقافيًّا، ما يولِّد ردود فعل مقاومة قد تتَّخذ طابعًا عنيفًا. ويشـير ضمن النصّ إلى أنَّ العَولمة عزَّزت النزعة الفردية والمادية، وأضعفت الروابط الاجتماعية والقِيم الإنسانية، في ظلّ احتكار القوى الكبرى، وعلى رأسها الولايات المتَّحدة، لصياغة معايير الحقوق، والحُرِّية، والعدالة عالميًّا. وفي المقابل، يدعو إلى مراجعة مفاهيم العقلانية والهُوية والثقافة، وتبنِّي «عقل تواصـلي» قائم على الحـوار والاعتراف بالتعدُّدية، عـلى غرار أطروحات الفيلسـوف (يورغن هابرماس-Jürgen Habermas)، مع التشديد على ضرورة إرساء قواعد للتعايش الكوني تحترم الهُويات المتنوِّعة بدلاً من إلغائها.

وخلاصة القول: يرى (التريكي) أنَّ أزمة العالم اليوم ليست صراعًا بين حضارات، بل هي أزمة نظام عالمي يقوم على الهيمنة واللا عدالة، وأنَّ الحل يكمن في بناء عقلانية أكثر إنصافًا وتعدُّدية، ترتكز على الحوار والاعتراف المتبادل بين الثقافات.

الفصل الثاني: الهُويّة

يسـتعرض (د. التريكي) في هذا الفصل إشكالية الهُوية في الفكر المعاصر، مستعيدًا السؤال الفلسـفي الجوهري: «من نحـن؟»، وما هي المعايير التي تحدِّد انتماءنـا وتميُّزنا عن الآخر في عصر العَولمة والتسـارع التكنولوجي. وينطلق الكاتب من رؤية مفادها أنَّ الهُوية لم تعد حبيسة الحـدود الجغرافية أو القوالب الثقافية والدينية الجامدة، بل أضحت مفهومًا مركَّبًا يتشـكل من تداخـل التاريخ والحاضر والتطلُّعات المسـتقبلية. وفي هذا الصدد، يحـذِّر النصّ من مخاطر

اختزال الهُوية في أُطُـر ثقافية ضيقة، لما يترتَّب على ذلك من تعصُّب وانغلاق، وإقصاء للآخر، داعيًا إلى تبنِّي مقاربة أكثر انفتاحًا وتوازنًا تصون الخصوصية دون الانكفاء على الذات.

يتناول الكاتب -أيضًا- التوتُّر الفلسـفي الكامن في مفهوم الهُوية، لا سيِّما في علاقة «الذات» بـ «الآخر»؛ إذ إنَّ التمسُّـك المطلق بوحدة الهُوية قد يفضي إلى نفي الاختلاف. ومن هنا، يطرح تصوُّرًا بديلاً يقوم على المزاوجة بين الثبات والتحوُّل، أي بين الجذور التاريخية للهُوية وانفتاحها على متغيّرات العصر. ويسـتند في ذلك إلى مرجعيات فلسـفية، كأطروحـات (مارتن هايدغر-Martin Heidegger) و(بول ريكور-Paul Ricoeur)، التي تعتبر الهُوية سيرورة مستمرّة تتشكَّل عبر الذاكرة، وتجارب الحاضر، والمشاريع المستقبلية.

ويشدّد (التريكي) على أنَّ الهُوية الحقّة لا تستند إلى الذاكرة وحدها، بل تتجلَّى في المشاركة الفاعلة في الحياة والانفتاح على القِيم الكونية والمعارف الحديثة. فالفرد والمجتمع لا يتحدَّدان بانتمائهما الثقافي فحسب، بل بمدى مساهمتهما في التطوُّر العلمي والتقني، وانخراطهما في القِيم الإنسانية المشتركة؛ لتصبح الهُوية بذلك علاقة ديناميكية تجمع بين الخصوصية والانفتاح، وبين الأصالة والتجدُّد. ويخلـص إلى أنَّ الفهـم المعاصر للهُوية يسـتوجب تجاوز التمركز حول الـذات نحو تبنّي هُوية متعـدِّدة الأبعاد، وقادرة على التفاعل مع العَولمة دون الذوبـان في تيَّاراتها، وعلى مقاومة الهيمنة دون الانزلاق إلى العنف أو الإقصاء. وبذلك، تتحوَّل الهُوية إلى مفهوم استراتيجي يضمن التوازن بين صون الذات والانفتاح على الآخر، في إطار إنسـاني كوني قوامه الحوار، والتعدُّد، والاعتراف المتبادل.

الفصل الثالث: الحداثة وما بعد الحداثة

يسـتعرض (التريكي) هنا إشـكالية الحداثة وما بعد الحداثة عبر تحليـل تطوُّر الفكر الغربي وعلاقتـه بمفهومي التقدُّم والتحديث، مع تسـليط الضوء على موقع العـالم العربي ضمن هذا التحوُّل. وينطلق من فرضية أنَّ الحداثة تمثِّل في جوهرها تصوُّرًا تاريخيًّا تقدُّميًّا، تبلور مع فلسفة الأنوار التي ربطت ارتقاء البشرية بإعمال العقل، ونبذ الأحكام المسـبقة والسـلطات التقليدية، واعتبار التقدُّم الإنسـاني حصيلة للتراكم العلمي والمعرفي. ويوضِّـح ضمن النصّ أنَّ الحداثة

ارتبطــت بمفهوم «العقل العلمي» القائــم على المنطق والتجربة، لكنَّها تحوَّلت في الممارســة الواقعية إلى أداة للتنظيم والسيطرة الاجتماعية، ما أضفى على العقلانية أبعادًا مزدوجة بين بُعدها النظــري باعتبارها أداة للمعرفة، وبُعدها التطبيقي باعتبارها وســيلة للهيمنة. ومن هذا المنطلق، يميِّز بين «العقل» بوصفه قاســمًا إنسانيًّا مشتركًا، وبين «مظاهر العقل» في السياقات الاجتماعية والسياسية؛ حيث تتنوع المعقولات بتنوّع البيئات دون أن يعني ذلك تعدُّد العقول في حدّ ذاتها. ويؤكِّد على أنَّ الحداثة ليست مشروعًا غربيًّا خالصًا، بل هي ثمرة تفاعل حضاري ممتدّ ساهمت فيه ثقافات عدة، بما في ذلك الحضارة العربية الإســلامية بإسهاماتها العلمية والفلسفية البارزة. وبنــاءً على ذلــك، يدعو النصّ إلى تبنِّي الحداثــة بوصفها جزءًا من الهُوية التاريخية المشــتركة للإنسانية، لا عنصرًا دخيلاً أو منفصلاً عن التراث.

كما يقدِّم (التريكي) نقدًا لمفهوم «ما بعد الحداثة»، معتبراً إيّاها ردّ فعل على أزمة فكرة التقدُّم، لكنَّهــا قد تنزلــق إلى خطاب أيديولوجي يبرِّر الفوضى أو النزعة الاســتهلاكية عوضًا عن تقديم بديل معرفي رصين. لذا، يرجّح النصّ اســتخدام مفهوم «التحديث» بدلاً من «ما بعد الحداثة»؛ لما يحمله من دلالة على التطوّر دون التضحية بكرامة الإنسان أو قِيمه الخُلُقية.

ويشــير النصّ إلى أنَّ التحديث عملية تراكمية تشمل المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافية، وتهدف إلى تطوير المجتمع مع الحفاظ على الإنسان بوصفه قيمة مركزية. ومع ذلك، يلفت النظر إلى أنَّ العالم العربي لا يزال يرزح تحت وطأة التوتُّر بين التراث والحداثة، ولم ينجح بعد في اســتيعاب العقل العلمي بشــكل كامل، ما يجعل قضايا التقدُّم والتحديث تحدِّيًّا جوهريًّا في واقعه الراهن.

ويخلص إلى أنَّ الحداثة تقوم على ســيرورة عقلنة شــاملة طالت السياســة والتاريخ والدين، وأنَّ التعامل معها يقتضي نهجًا نقديًّا وتفاعليًّا؛ حيث تُدرك باعتبارها مســارًا إنســانيًّا مشــتركًا لا نموذجًا مفروضًا، مع ضرورة إعادة صياغة مفهوم التحديث بما يضمن التوازن بين التطوّر العلمي والحفاظ على القِيم الإنسانية.

الفصل الرابع: العمولة ومعضلة الثقافة

تؤكِّد هذه المقاربة النقدية لفكرة الحداثة، كما يطرحها (هابرماس)، على ضرورة الحفاظ على

وحدة العقل في مواجهة الأطروحات التي تدعو إلى تفكيكه باسم التنوّع والاختلاف. فالعقل، في تصوره، لا يُفهم بوصفه هُوية واحدة مغلقة، بل يتجلَّى عبر معقولات متعدّدة داخل الثقافات المختلفة، دون أن يفقد طابعه الكوني. ومن هنا، فإنَّ ما يبدو اختلافًا في أشكال التفكير هو في حقيقته تنوّع في مظاهر العقل، تحكمه أرضية مشتركة تقوم على التواصل والتفاهم بين البشر، وهو ما يُسمِّيه النص بـ «التآنس»؛ أي العيش المشترك القائم على الاعتراف المتبادل والحُرِّية. فالعقل لا يتحقَّق عبر الإقصاء، بل عبر الاعتراف بالآخر بوصفه شريكًا في الوجود والتفكير، ما يجعل الحُرِّية شرطًا أساسًا لوحدة العقل؛ إذ من دونها يتحوَّل التعايش إلى صراع أو هيمنة. وفي هذا السياق، تُفهم الحُرِّية ليس فقط باعتبارها حقًّا فرديًّا في التعبير، بل مسؤولية فكرية وخُلُقية تفرض التروِّي في إصدار الأحكام وتحمُّل نتائجها. كما يربط النصّ بين نقد العنف في الفلسفة، وبين ضرورة بناء خطاب عقلاني يضمن السلم، مع الإشارة إلى أنَّ العنف قد يتَّخذ أشكالاً سياسية، أو فكرية، أو دَولية في ظلّ العولمة. لذلك، فإنَّ وحدة العقل لا تعني التجانس، بل تعني القدرة على إنتاج تواصل إنساني يوازن بين الاختلاف والاشتراك، ويؤسِّس لفضاء عالمي يقوم على الحُرية والتفاهم بدل الإقصاء والصراع.

يقدِّم النصّ نقدًا فلسفيًّا وسياسيًّا لمفهوم العنف وعلاقته بالفكر والعولمة، موضِّحًا أنَّ الفلسفة حاولت تاريخيًّا، منذ (أفلاطون)، إقصاء العنف عن مجال القول والتفكير، سعيًا لبناء خطاب عقلاني قائم على السلم والحوار. ومع ذلك، يرى النصّ أنَّ الفلسفة تظلّ عاجزة عن تقديم تفسير شامل للعنف، لا سيِّما في صورته المتجلِّية في الحروب والإرهاب؛ لارتباط هذه الظواهر بالسياقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية أكثر من ارتباطها بالتأمُّل الفلسفي المجرّد. وقد أسهمت العَولمة والنظام العالمي الجديد في إعادة إنتاج أشكال جديدة من العنف عبر التدخلات العسكرية، والحروب الاقتصادية، والحصار، ما جعل العنف أداة سياسية منظَّمة بيد الدول الكبرى. وبناءً على ذلك، لم يعد الإرهاب مقتصرًا على الأفراد والجماعات، بل ارتبط ببنى القوَّة الدَّولية التي تعيد تعريفه وفق مصالحها السياسية. كما يرى (التريكي) أنَّ التطوَّر التكنولوجي والاقتصادي، رغم دوره في توحيد العالم، قد عزَّز في الوقت ذاته أشكال الهيمنة والصراع، مؤكِّدًا على أنَّ استخدام مصطلح "الإرهاب" غالبًا ما يكون أيديولوجيًّا وانتقائيًّا؛ حيث يُوظَّف ضدّ

أطراف معيّنة، بينما يُغضّ الطرف عن ممارسات دول أخرى.

وفي هذا السياق، يدعو (التريكي) إلى إعادة التفكير في العلاقة بين العنف والعَولمة من منظار عقلاني وخُلُقي، يرتكز على العدالة والتعايش ونبذ الإقصاء، ومشدِّدًا على أنَّ مواجهة العنف لا تكون بمثله، بل ببناء وعي نقدي، وحوار إنساني يضمن الكرامة والمساواة بين الشعوب. من جانب آخر، يتناول النص إشكالية "وحدة العقل" في الفكر الحداثي، كما عند (هابرماس)؛ حيث يُفهم العقل بوصفه ممارسة تواصلية تقوم على الحوار والاعتراف المتبادل، لا جوهرًا كونيًّا ثابتًا. ويؤكِّد على أنَّ هذه الوحدة لا تنفي تعدّد الثقافات، بل تتحقَّق من خلال "التآنس" باعتباره عيشًا مشتركًا يقوم على الحرية والاعتراف بالآخر، ما يجعل الاختلاف الثقافي عنصرًا مكمِّلاً للعقلانية لا نقيضًا لها. وفي المقابل، ينتقد النصّ أطروحات ما بعد الحداثة التي تميل إلى تفكيك العقل إلى خصوصيات ثقافية منفصلة، كما يرفض تصوُّرات "صراع الحضارات" لـ (هنتنغتون) التي تختزل الثقافات في كتل متصارعة، وتتجاهل التداخل والتنوع الداخلي بينها.

ويخلص النص إلى أنَّ العَولمة، بوصفها نظامًا اقتصاديًا وثقافيًا مهيمنًا، ترتبط بأشكال جديدة من العنف والاستقطاب، ما يولِّد ردود فعل مقاومة. ويطرح "التثاقف" بديلاً إنسانيًّا ممكنًا؛ أي الحوار بين الثقافات القائم على الاعتراف المتبادل والتعدُّد، بما يحقِّق التوازن بين وحدة القِيم الإنسانية واحترام الاختلاف الثقافي، ويؤسِّس لتعايش قوامه الحرية والعقل والتواصل.

الفصل الخامس: العيش معًا

يستعرض هنا (التريكي) مفهوم «العيش معًا» لدى (أرسطو)، بوصفه الركيزة الأساس لقيام الدولة الفاضلة التي تنشد التآلف وتحقيق السعادة. ويوضِّح أنَّ الفلسفة منذ عهدي (سقراط) و(أرسطو) جعلت من الأخلاق محورًا جوهريًا لفهم السياسة والحياة المشتركة؛ حيث بات الهدف الأسمى هو تنظيم العلاقات الإنسانية استنادًا إلى العقل والفضيلة، بعيدًا عن منطق القوَّة. كما يتناول تطوُّر هذا التصور عند (الفارابي)، الذي ربط السعادة بـ «جودة التمييز»؛ أي توظيف العقل توظيفًا سليمًا للفرز بين الخير والشر، جاعلاً التعايش الإنساني قائمًا على التعقُّل والوسطية. ويؤكِّد النصّ على أنَّ التعايش يتَّخذ مسارين: إما أن يُبنى على الغلبة والعنف، أو على

المؤانسة والصداقة والمحبَّة، كما نجد عند (مسكويه) و(التوحيدي)؛ حيث تتحوَّل العلاقات الإنسانية إلى حالة من الأنس والتعاون بدلاً من الصراع. ويخلص (التريكي) إلى اقتراح مفهوم «التآنس» بديلاً إنسانيًّا للتعايش القائم على الهيمنة، وداعيًا إلى بناء علاقات بشرية ترتكز على المحبة والعقل والاحترام المتبادل، ما يمهِّد الطريق نحو إرساء قواعد سلم عالمي أكثر عدلاً وإنسانية.

القسم الثاني: التعقيبات

في البداية، يُعقّب (الدكتور عبد الوهاب المسيري) على بحث (الدكتور عبد الفتاح التريكي)، موضِّحًا أنَّ (التريكي) ينتقد مفهوم «العقل المحايد» الذي يطرحه بعض المفكِّرين بوصفه أساسًا للتحديث والتواصل الإنساني؛ حيث يرى (التريكي) أنَّ هذا التصوُّر يفترض وجود نواة منطقية مشتركة بين البشر، لكنَّها في جوهرها ليست محايدة؛ إذ تتشكَّل ضمن سياقات اجتماعية وتاريخية وثقافية محدَّدة، قد تُحوِّل العقل إلى أداة للهيمنة بدلاً من كونه وسيلة للتواصل. كما يتناول النصّ نقد العَولمة بوصفها مشروعًا يسعى لفرض نموذج أحادي للحياة والثقافة تحت ستار «الكونية»، ما يفضي إلى تهميش الهُويَّات الأخرى. وفي المقابل، يُميّز بين نوعين من العقل: «العقل الأداتي» الذي يركز على السيطرة والفعالية والتقنية، والذي قد يؤدِّي إلى استغلال الإنسان وتشييئه، و«العقل النقدي» الذي يتجاوز الواقع نحو فهم أعمق للإنسان والتاريخ والقيم، متطلِّعًا إلى التحرُّر والعدالة. ويخلص الطرح إلى أنَّ التحديث الحقيقي لا يستقيم بالاعتماد على العقل الأداتي وحده، بل يتطلَّب رؤية خُلُقية وإنسانية توازن بين العقل والقِيم، وتصون كرامة الإنسان وتعدُّدية الثقافات، بدلاً من إقصائها.

من ناحية ثانية، ينصبُّ تعقيب (الدكتور عبد الفتاح التريكي) على بحث (المسيري) على مناقشة أطروحته المتعلِّقة بهيمنة «العقل المادي» على الحضارة الغربية، وما يترتَّب على ذلك من عقلانية أداتية، وعَولمة تُهمّش الأبعاد القِيمية والإنسانية. وفي حين يُبدي الكاتب اتِّفاقًا جزئيًّا مع هذا الطرح، خاصَّة في نقده لتقنيات الحداثة وما بعد الحداثة التي غلّبت المنطق التقني والمادي على الجوانب الروحية والخُلُقية، وحوّلت الإنسان إلى كائن استهلاكي خاضع لمنطق المنفعة

والسلطة، فإنَّه ينتقد في المقابل النزعة التعميمية التي تختزل الحضارة الغربية في «مادِّية صلبة» أو «سائلة».

ويؤكِّد (التريـكي) أنَّ الواقع الغربي يتَّسـم بالتعقيد والتعدُّد، ويحتضن تيَّـارات فكرية وفنية وروحية ناقدة للذات. كما يُشكِّك في جدوى إرجاع التحوُّلات التاريخية كافَّة إلى نموذج مادِّي أحادي، مقترحًا بدلاً من ذلك رؤية أكثر توازنًا تُدرك التداخل الجدلي بين المادِّي والقِيمي، وتُبرز دور «العقل النقدي» في مواجهة العقل الأداتي، ما يتيح فهمًا أعمقَ للتاريخ الإنسـاني بعيدًا عن أي اختزال أيديولوجي.

Book Review https://doi.org/10.68724/OUM-2026-12-SU-008

Modernism, Postmodernism

■ Mrs. Lina al-Saqr[1]

Abstract

This book examines contemporary intellectual transformations associated with the transition from modernism to postmodernism and explores the impact of globalization on the global order through the perspectives of Dr. Abdel Wahab el-Messiri and Dr. Fathi Triki. El-Messiri focuses on the intellectual transformation within Western civilization, arguing that confidence in reason and objective truth has declined in favor of what he describes as "liquid materialism," which redefines the human being as a material entity driven by pleasure and circumstances rather than as a rational and moral agent. In contrast, Triki reviews the contemporary global order as one based on domination and inequality, maintaining that globalization has contributed to exclusion, poverty, and conflict. He rejects the "clash of civilizations" thesis, arguing instead that the real crisis lies in the mechanisms by which the world is organized rather than in conflicts between cultures.

The book also addresses questions of identity in the age of globalization, emphasizing that the central challenge is achieving peaceful coexistence among diverse peoples and cultures. It concludes that the world is facing a profound crisis of values and global governance, one that requires moving beyond systems of domination and developing a new framework based on dialogue, mutual respect, and cooperation among civilizations and societies.

Keywords:

Modernism, Postmodernism, Triki, El-Messiri, World Order, Globalization, Materialist Metaphysics, Coexistence.

1 -Syrian Translator.

 https://doi.org/10.68724/OUM-2026-12-SU-005

Zionism's Appropriation of the Jewish 'Messiah' Doctrine, Its Repercussions on Aggressive Israeli Practices

■ Dr. Ahmad Al-Bahnasi[1]

Abstract

Messiah doctrine, or redeemer, is a cornerstone of Jewish thought, its features shaped by political and historical transformations, as well as the psychological imperatives imposed by the crises and defeats faced by Jewish communities. This research examines the essential characteristics of this doctrine by analysing its religious, historical, and political backgrounds, and tracing the evolution of the meaning of the term "Messiah" in Hebrew. It also sheds light on the Zionist movement's exploitation of this doctrine to serve its colonial project and justify its aggressive practices, particularly concerning the settlement of Palestinian lands, plans to establish the alleged Temple in Jerusalem, and the recent aggression against the Gaza Strip.

Keywords: Messiah Doctrine, Judaism, Zionism, Political Exploitation, Salvation, Settlement, Gaza.

1 - An Egyptian researcher specializing in Jewish studies, PhD in Judaism and History of Religions, Cairo University.

 https://doi.org/10.68724/OUM-2026-12-SU-004

Certainty, Knowledge in the Islamic Worldview: Towards Epistemological Horizon Alternative to Western Chaos

■ Mr. Hisham Hassan Mortada[1]

Abstract

The certainty occupies the highest level of the epistemological framework in the Islamic worldview, where knowledge is based on the integration of revelation, reason, and sensory perception. This integrated approach ensures a balance between truth, guidance, and action. In contrast, modern Western thought has experienced an epistemological crisis resulting from its transition from certainty to skepticism and relativism, culminating in postmodernism, which has deconstructed the concept of truth and rejected objective standards, thereby contributing to epistemic disorder in contemporary human thought.

From the Islamic perspective, knowledge is not merely the accumulation of information; it is a path to truth, certainty, and guidance. Accordingly, Islam establishes a close relationship between knowledge, action, and moral responsibility, while treating revelation, reason, and sensory experience as complementary sources of knowledge. This framework offers a balanced model that reconciles permanence with diversity, and certainty with the flexibility of human understanding. In this way, Islam presents an alternative epistemological paradigm that seeks to restore the concept of objective truth, reaffirm confidence in reason, science, and revelation, and define the proper limits of each, thereby avoiding both absolute relativism and Dogmatism and establishing a balanced approach to knowledge.

Keywords:

Certainty, knowledge in Islam, Epistemological Relativism, Postmodernism, Revelation, Reason and Senses, Crisis of Western knowledge.

1 -A Lebanese researcher in the religious, historical and philosophical fields, and professor of postgraduate studies at the religious seminary [Hawza].

https://doi.org/10.68724/OUM-2026-12-SU-005

Question of the West's Current Civilizational Destiny

■ Prof. Nezha Bouazza[1]

Abstract

The Western civilization represents a historical experience that transformed modern man's understanding of historical consciousness. It endowed the future with a moral dimension, viewing it as a benevolent end and a privilege that gives meaning to existence. However, the current Western reality is experiencing internal and external crises, most notably the loss of that future-oriented vision upon which the edifice of modernism was built. New generations no longer believe that their lives will be better than those of their predecessors. Although Western civilization is regarded as a shared human heritage that is accessible to all, its distinctive character and historical development remain closely tied to its specific temporal and geographical context. Therefore, the question of the future of this civilization can be examined from two perspectives. The first concerns diagnosing its current crisis and evaluating it from a normative standpoint, while the second focuses on anticipating its civilizational future. Together, these two perspectives provide a foundation for developing hypotheses about the rise of other civilizations or the possibility of the emergence of new ones in the future.

Keywords:

Western Civilization, Crisis, Fate, History, Civilizational Alternative.

1 -PhD from the University of Fez, Morocco. Professor of Philosophy at al Sharq Academy.

https://doi.org/10.68724/OUM-2026-12-SU-004

Media, Manufacturing of Epistemological Chaos

Prof. Ali Hassan Ahmad[1]

Abstract

This study examines the role of the media in creating epistemic chaos, the methods and techniques through which it operates, and its impact on individuals, societies, and ultimately the stability of states. It also highlights examples of countries that have fallen victim to this strategic practice, which employs media and information during times of crisis to undermine psychological and social stability, weaken society's capacity for resistance, and facilitate its control or reconstruction by internal or external actors. It argues that the primary challenge today is no longer the suppression of truth, but the flooding of the public sphere with false and conflicting information that presents multiple competing versions of the same reality. This phenomenon produces "epistemic fatigue," discouraging individuals from seeking the truth and leading them to accept narratives that serve the agendas of those who manufacture disorder.

Furthermore, the study contends that the problem facing modern media institutions is not a lack of information but the toxicity of information overload. The excessive volume of conflicting data creates a state of uncertainty and information entropy, contributing to the erosion of the psychological resilience of states before their physical structures are threatened. By exploiting digital algorithms and existing ethnic and linguistic divisions, media actors can generate a state of epistemic disorientation. The study also emphasizes the significant gap between advanced Western media systems and local media institutions, making many societies more vulnerable to political and security instability, particularly during periods of war and crisis.

Keywords:

Information Chaos, Information Overload, Disinformation, Deep fakes, Polarization Algorithms, Bots, Attention Economy, Uncertainty.

1 -Dean of the Faculty of Media, Al-Madina University in Cairo, former dean of the Faculty of Media, Suez University - Egypt.

https://doi.org/10.68724/OUM-2026-12-SU-003

Postmodernism:
When Doubt Became Epistemological Creed

■ Dr. Mahmoud Kishana[1]

Abstract

This study examines postmodernism as a skeptical philosophical approach to knowledge, arguing that it has shifted from criticizing epistemic authority to undermining the very concept of truth. It explains how thinkers such as Derrida, Foucault, and Baudrillard linked knowledge with power and questioned language, meaning, and reference, leading to the spread of relativism and nihilism. The study also discusses key postmodern concepts, including the deconstruction of meaning, the death of the author, and the absence of reference, and explores how these ideas contributed to the collapse of coherent knowledge, the decline of objective truth, the rise of a "culture of surfaces," and the emergence of the post-truth era. Furthermore, it examines the postmodern rejection of grand narratives, such as religion, science, and ideologies, and their replacement with localized or minor narratives. It then presents both rational and religious critiques of postmodernism, highlighting its internal contradictions, its inability to establish stable moral standards, and the difficulty of condemning injustice within a framework of absolute relativism.

It concludes that postmodernism has failed to provide a coherent epistemological alternative and has contributed to intellectual and moral confusion, while affirming that religion offers a stable foundation of truth and meaning in contrast to the postmodern perspective, which leads to intellectual and human disorientation.

Keywords:

Modernism, Postmodernism, knowledge, Deconstruction of Meaning, Demolition of Reference, Grand Narratives, Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean Baudrillard.

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

https://doi.org/10.68724/OUM-2026-12-SU-002

Science without Certainty:
Crisis of Objectivity in Modern Knowledge

■ Prof. Wael Ahmad Khalil Al-Kurdi[1]

Abstract

This paper addresses the crisis of objectivity in modern scientific knowledge under the title "Science without Certainty," shedding light on the profound shift that has affected the concept of certainty in contemporary scientific thought. The study begins from the premise that classical physics assumed strict determinism and absolute objectivity, but the discoveries of quantum mechanics and relativity revealed the limitations of this view, introducing the element of "uncertainty" and the role of the observer in the production of knowledge. It also links this shift to a reconfiguration of the concept of reason through a distinction between "computational reason," based on proof and mathematical logic, and "emotional reason," associated with meaning, imagination, and faith. The paper discusses the development of scientific methodologies and multi-valued logic theories as expressions of an inability to reach final epistemic closure.

Through a comparison between Western and Eastern consciousness, and between myth and science, the study concludes that modern humans are reproducing symbolic mythological patterns to compensate for the loss of certainty. It asserts that scientific knowledge has become relative and open-ended, and that epistemic stability requires a holistic framework that goes beyond the limits of empirical science.

Keywords:

Scientific uncertainty, Quantum Mechanics, the Computational and Emotional Reason, Paradigm (Cognitive Model), Scientific Objectivity, Modern Myth.

1 -Professor of Philosophy and Criticism at the Sudan University of Science and Technology, and Head of the Philosophy Department at the Arab Academy in Denmark.

 https://doi.org/10.68724/OUM-2026-12-SU-001

Reason, Truth in the Modern West: Transformations of Foundationalism, Fate of Certainty

■ Prof. Munther Jalloub[1)]

Abstract

This research examines the epistemological trajectory of Western philosophy, tracing the path from an era of confidence in the possibility of rational certainty to the questioning of that very possibility. It begins by analysing the concept of certainty in classical philosophy, where truth rested on a balance between reason and existence, before tracing the modern shift that established reason as both the foundation and guarantor of knowledge. It also demonstrates that this shift introduced an internal tension into knowledge, as reason became required to psyche-justify the conditions of its own validity. With the evolution of philosophical critique, skepticism transformed from a tool for examining knowledge into an established epistemological structure; meanwhile, the notion of absolute truth receded in favour of diverse modes of understanding governed by the conditions of discourse and meaning.

The research concludes that what collapsed within the Western experience was a specific mode of certainty, one predicated on the assumption of reason's psyche-sufficiency, rather than the possibility of truth itself, thereby affirming that this trajectory reflects a particular historical experience rather than a universal law of human thought

Keywords: Certainty, Doubt, the Western Reason, the Truth, the Philosophy of Knowledge, History of Ideas, the Meaning, the Language, the Psyche.

1 - Professor specializing in Islamic philosophy, the philosophy of language, and the philosophy of values at the College of Arts, University of Kufa, Iraq.

and a call to return to the "Open Certainty", one that anchors knowledge in a foundation transcending thepsyche without constraining it. This path begins with the "Recoiling Interrogation" of our own consciousness, aimed at distinguishing the chaos that has accumulated within it from the enduring elements of its origins. In doing so, the results of the Western experience become a starting point for a theoretical endeavor that we undertake as active agents and founders.

From this vantage point of critical inquiry and foundational work, the studies in this issue are launched. They are concerned with addressing the epistemological disorder of postmodernism from its various aspects: in its philosophical roots, in the mechanisms through which it has been transmitted to us, and in what our heritage contains in terms of potential for rebuilding a foundation for knowledge that transcends the binary of dogmatic certainty and nihilism.

*The research papers in this issue's "Focus" section are as follows:

- "Reason, Truth in the Modern West: Transformations of Foundationalism, Fate of Certainty," is presented by Prof. Munther Jalloub (Iraq).
- "Science Without Certainty: Crisis of Objectivity in Modern Knowledge," is authored by Prof. Wael Ahmad Khalil Al-Kurdi (Sudan)
- "Postmodernism: When Doubt Became Epistemological Creed," is presented by Dr. Mahmoud Kishana (Egypt)
- Prof. Ali Hassan Ahmad, (Egypt), writes "Media, Manufacturing of Epistemological Chaos."
- Prof. Nezha Bouazza, from Morocco, presents "Question of the West's Current Civilizational Destiny."

*Regarding the "Foundations" section, Mr. Hisham Hassan Mortada, from Lebanon, addresses the topic of "Certainty, Knowledge in the Islamic Worldview: Towards Epistemological Horizon Alternative to Western Chaos."

*In the "Studies and Research" section, Dr. Ahmad Al-Bahnasi, Egypt, presents a research, which is titled "Zionism's Appropriation of the Jewish 'Messiah' Doctrine, Its Repercussions on Aggressive Israeli Practices."

*Finally, in the "Book Review" section, Syrian writer Lina al-Saqr summarizes the book "Modernism, Postmodernism" by Abdel Wahab El-Messiri and Dr. Fathi Triki.

While the magazine's editorial team hopes you enjoy reading this issue, we also hope that readers will share their valuable feedback with us.

Praise be to Allah, Lord of the Worlds.

dogmatism on one side and open nihilism on the other, because it preserves within its structure the image of a foundation that is stable without being closed.

On this basis, the fragmentation of Western certainty becomes a matter for reconsideration: the possibility of re-establishing knowledge on a ground that connects reason to the transcendent, and the knowing subject to the order to which it belongs, thereby moving beyond both modern dogmatism and postmodern nihilism.

This is what may be called the "Open Certainty": a certainty grounded in a foundation that transcends the psyche, yet remains open to inquiry and revision; it affirms truth without claiming absolute possession of it, and it stands upon a reference without freezing it into closure. It differs from the "Sovereign Certainty," which measures knowledge by its capacity for domination, and from the "Legitimation of the Fracture," which elevates the absence of foundation into a principle. This horizon is a responsibility before it is a conclusion. The critique of the West requires, first and foremost, critique of the psyche, in order to measure what has silently accumulated within our own perception. This is a "Recoiling Interrogation" [al-musāʾala al-murtadda] directed toward our own consciousness, distinguishing what is original to our intellectual formation from what has been externally engineered through mechanisms of domination. A consciousness that fails to examine itself remains incapable of offering an alternative, reduced merely to reacting against what it rejects.

In sum, a civilization that dismantles its foundations loses its capacity for guidance, whereas one that renews its foundations through critique retains it. What culminated in fragmentation in the West can, for us, become the starting point for re-foundation, one in which meaning is reconnected to its ground and reason to what transcends it. In this transformation, from an ending there to a beginning here, lies the essence of the required stance: a position that transcends both gloating and imitation, and is grounded in an interrogation that begins with ourselves and extends to others.

It becomes clear from this trajectory that the West's passage from certainty to fragmentation is a single continuous movement governed by an internal logic rather than an accidental rupture. The rigor that constructed the edifice of certainty upon the "Egoization" and the "Sovereign Certainty" is the same rigor that returned doubt to its foundations in the "Suicide of Certainty," then elevated the absence of foundation into a principle in the "Legitimation of the Fracture," until the process culminated in the "Vertigo of Meaning" as a lived condition. The Epistemic chaos, in this sense, is the mature fruit of closed certainty, whose seed lies already within its moment of foundation.

This scenario offers two intertwined lessons for observers situated as we are: a warning against importing this outcome as a form of "advanced thought,"

its freedom is worth preserving over its opposite, or why its justice is preferable to others' injustice; for whoever removes the criterion from themselves loses the capacity to appeal to it against others. This is the exhaustion at the heart of triumph: a material mastery of the world accompanied by an inability to justify that mastery, and sovereignty over things paired with confusion over meaning. At this point, epistemic chaos reveals itself for what it is: a civilizational crisis that has lost the ability to affirm itself after acquiring the ability to dominate everything. Thus, the epistemic chaos poses its question to us, standing at the threshold between two systems: is it an internal Western affliction observed from a distance, or does it reach us through the channels of symbolic hegemony, exported as it is lived there? For nihilism, once produced, becomes generalizable; and a fractured consciousness at the center can be replicated at the peripheries. Moreover, in this question lies the deeper one: where do we stand, and upon what foundation do we respond?

Fifth: From Observer Position to Accountability Position, Where We Stand?

Upon tracing this path, one is inclined to adopt the stance of an observer, viewing the fragmentation of Western certainty as an internal affair concerning the other shore. Yet, this perspective overlooks the fact that symbolic hegemony has erased the distance between the two shores, transforming the Western condition into a cultural milieu that encompasses its periphery just as it does its center. Thus, shifting from observation to accountability requires recognizing this interconnectedness and subjecting our own awareness, as part of the equation, to scrutiny before passing judgment.

In this context, there are two opposing errors. The first is to read the West's crisis as our own victory, confusing the weakness of the other with the soundness of the psyche, while overlooking the seepage of the same chaos into our own intellectual space. The second is to import deconstruction and relativism as the ultimate outcome of contemporary thought, adopting the "Legitimation of the Fracture" as if it were liberation, and transferring the "Vertigo of the Meaning" into a consciousness grounded in an entirely different foundation. The first error blinds us to an existing danger; the second invites it in willingly. Our position differs from that which gave rise to modernism. The philosophical heritage to which we belong did not undergo the process of the "Egoization" that installed psyche-sufficient reason as the sole foundation. Rather, it connected knowledge to being, and anchored the order of meaning in a transcendent reference that remained beyond human construction, granting reason a high rank without making it the sole source of truth.

This position opens a horizon that transcends the Western dilemma, closed

absence of any supreme authority to adjudicate between them. As these narratives multiply, public trust in the institutions that once guaranteed knowledge, such as science, journalism, and expertise, erodes. Consequently, every statement becomes subject to automatic suspicion, and established truth is placed on equal footing with fabricated falsehood.

This condition is further intensified by a flood of unanchored images and narratives, until "the precedence of simulation" becomes an everyday environment in which the individual drifts, submerged in information that exceeds their capacity and unable to distinguish the true from the fabricated. In this state of immersion, the resistance of consciousness becomes weaker and more fragile, opening space for those who possess the tools of representation and influence.

For the absence of foundation leaves a void that refuses to remain empty, and it is filled by the power that excels in shaping perception and directing attention. Thus, the chaos is experienced both as imposed and as spontaneous; for there are those who exploit it and sustain it. The more the criterion fragments within collective consciousness, the easier it becomes to shape it from the outside. At this point, the crisis of knowledge turns into a battlefield over consciousness itself. Beyond the public sphere, the individual pays the price of this absence in the depths of their own being. The psyche, having lost its original position and becoming the "Subject-as-Effect" that receives its image from outside itself, lives in the "Vertigo of Meaning" [duwār al-maʿnā], a loss of orientation that afflicts one who is offered unlimited choice while being required to construct themselves without any guiding measure. Identity fractures into shifting masks, and the burden of freedom without reference becomes heavy; one is able to choose everything, yet lacks anything that obliges the choice of one thing over another. From this vertigo arises a persistent anxiety that refuses stillness, for it is an anxiety without a determinate object to confront or overcome.

At the end of this path, nihilism awaits. Relativism, when carried to its extreme, culminates in suspicion that nothing is truer or more worthy than anything else, and thus the will loses its object and turns empty upon itself. Faced with this void, people are divided between a silent despair over the meaninglessness of meaning, and a frantic escape into consumption, entertainment, and spectacle, through which one attempts to fill what refuses to be filled. Friedrich Nietzsche foresaw this arrival when he named nihilism as the strangest of all guests standing at the door. Thus, the "Reckoned World," which had promised sovereignty and a world fully available to grasp, delivers instead a world that is accessible yet emptied of meaning that could justify living within it.

The impact extends beyond individuals to civilization itself. A civilization unable to ground its values is unable to defend them or transmit them to its successors. The West, having dismantled its own foundations, finds itself unable to say why

Simulation" [sabq al-muḥākāt]: where the map precedes the territory, and the image precedes its origin, until the original is lost behind its copies and the world becomes a hyperreality in which images reproduce themselves without grounding in anything real. Here, the "Recession of the Unseen" is paradoxically inverted: the world once promised to become transparent to reason through measurement and calculation instead becomes obscured by its own proliferating images. The reality is concealed behind excess representation, just as it was previously concealed behind transcendence.

Through these converging movements, the entire architectural reversal of modernism was completed. Truth became manufactured rather than discovered, the subject became an effect rather than an origin, meaning became deferred rather than present, and reality became an image rather than the referent of images. What had earlier been the "Fracture of the Foundation," once a problematic symptom, now became the very principle from which thought proceeds. The grand reference points, reason, subject, meaning, and reality, were successively dismantled, leaving the field without a stable center around which knowledge might revolve. This deconstruction has two inseparable faces: a liberating one: it exposes the will to power embedded in claims of universal truth, frees thought from a dogmatic certainty that had elevated a particular worldview into an absolute measure, and listens to voices excluded by grand narratives in the name of reason and progress.

The second is destructive one: once every foundation is revealed as a construct of power, the criteria by which truth is distinguished from falsehood, justice from injustice, and resistance from submission begin to collapse; for to claim that all truth is constructed is to pull the ground from beneath every critique, including the critique itself. At this ambiguous threshold, where the absence of criteria itself becomes a criterion, the experience of epistemic chaos emerges as something lived.

Fourth: Epistemic Chaos as Existential Condition

The effects of deconstruction did not remain confined to the classroom; ideas possess an inherent pull that draws them into the realm of reality, transforming them into lived experiences before they become mere theories. What philosophers diagnosed as an absence of foundation translated, in the consciousness of the ordinary person, into a sensation of the ground shifting beneath their feet. Here, epistemic chaos ceased to be merely a subject of academic discourse; it became a tangible reality shaping how people relate to truth, the world, and themselves.

When shared standards for distinguishing the true from the false dissolve, the era of "Post-Truth" sets in, a time when emotion prevails over evidence, and repetition and spectacle supplant proof. The "Manufactured Truth" becomes a daily practice: competing narratives, each with its own audience, exist in the

Jean-François Lyotard was the first to encapsulate this condition in a definitive phrase, defining postmodernism as "Incredulity toward Metanarratives." The modernism had legitimized its knowledge systems through grand narratives promising a unifying purpose, such as the emancipation of humanity through reason, the progress of the Spirit through history, and the accumulation of scientific knowledge toward an ultimate truth. These narratives had granted knowledge its legitimacy and unified its disparate elements around a single goal; yet, when their credibility collapsed, knowledge fragmented into a collection of adjacent, localized "language games." Each game operated by its own rules, with no supreme arbiter to adjudicate between them. Thus, the "Sovereign Certainty" lost its universal anchor, shrinking from a claim of totality to a plurality of discourses, none of which could claim superiority over the others based on demonstrable proof.

Jacques Derrida proceeded to the very core of the relation upon which certainty had been founded: the relation between signifier and signified. He demonstrated that meaning refuses to fully present itself in any given moment; the signifier refers to another signifier in an unclosed chain, while the final signified is perpetually deferred without ever being reached by the reader. On this basis arose the "Deferred Meaning" [al-maʿnā al-murjả], a meaning generated through differences and referrals, one that promises but never fulfills, and constantly points beyond itself. The notion of a "transcendental signified," which was hoped to halt the slippage of signs and ground language on stable terrain, thus disappeared. The text became an open fabric that deconstructs itself, carrying within it what undermines its own claims.

Michel Foucault displaced the subject from the position of origin that the "Egoization" had granted it at the dawn of modernism. He showed that the subject itself is an effect produced by networks of knowledge and power, shaped within their rules; discourse precedes it and determines the limits of what it can say and think.

Thus, the "Subject-as-Effect" [al-dhāt al-athar] replaced the "Knowing Psyche" a result of relations that precede it and define the scope of its possible speech and thought, after it had once been regarded as the source and foundation of meaning. From the conjunction of knowledge and power emerged the "Manufactured Truth" [al-ḥaqīqa al-maṣnūʿa]: a truth produced within regimes of discourse, where each society has its own system that determines what counts as truth and who is authorized to certify it. In this way, the reversal initiated by Friedrich Nietzsche was completed: truth is a face of power before it is a disclosure of reality.

This trajectory reached its culmination with Jean Baudrillard, when the sign became completely detached from its referent. He argued that in the world of media and consumption, the image precedes reality and replaces it, producing it in its own form until it becomes prior to what it claims to represent. This is the "Precedence of

occupied, before it thinks, by will, interest, and position, such that its apparent pure abstraction is governed by what it cannot see. In this way, the reason lost the neutrality that had been the cornerstone of its authority in the Enlightenment.

As for Friedrich Nietzsche, he brought the hammer to the entire metaphysical foundation. He proclaimed the «Death of God» as an announcement of the collapse of the transcendent reference that had guaranteed the stability of meaning and the permanence of values, leaving truth itself without firm ground. He excavated the genealogies of morality and knowledge and found beneath claims of disinterested truth a will to power imposing itself under the guise of objectivity. Thus, the «Sovereign Certainty» turned against itself: what presented itself as pure, interest-free knowledge was revealed to be a desire for domination disguised as proof. This fracture extended even to the last stronghold of certainty: rigorous science. In mathematics, Kurt Gödel demonstrated that any sufficiently rich formal system contains true propositions that cannot be proven within its own rules, rendering the foundation incapable of securing its own completeness. In physics, the uncertainty principle established that the act of observation necessarily interferes with the observed, making it impossible to attain a description of nature independent of the observer. Thus, the «Fracture of the Foundation» [inṣidāʿ al-asās] infiltrated the very psyche-evident principles upon which the architectural edifice of knowledge had been built, and the «Reckoned World» [al-ʿālam al-muḥāsab] lost the total transparency it had once promised.

What unites these divergent paths is a single law: its own instruments undo certainty. The doubt it instituted, the critique it refined, and the rigor by which it measured the world are precisely what turned back upon its foundations, dismantling them from within. In this «suicide of certainty,» the pursuit of proof reaches a limit where it turns upon its own demands and finds nothing immune from questioning. On this fractured ground, where the securing foundation has vanished and no substitute has arisen, space opens for a moment in which the absence of foundation itself becomes principle. That is the direction of what follows.

Third: Postmodern Moment, Deconstruction of Frames of Reference

The preceding era left the intellect on fractured ground, searching in vain for a foundation. After lingering in this open void, the intellect shifted from reluctantly accepting the absence of a foundation to adopting that very absence as a starting point and principle. Here, postmodernism reveals itself as the "Legitimization of the Fracture"; it transforms the wound left by the "Suicide of Certainty" into a doctrine upon which a worldview is built, turning what was once a tolerable crisis into a celebrated principle. Consequently, the fundamental question shifted from how to restore a foundation to how to think and live without any foundation whatsoever.

earth. The progress replaced the providence, the future replaced the afterlife, and there emerged "The Reckoned World" [al-ʿālam al-muḥāsab]: a flattened realm reduced to utility and measurement, stripped of sacredness, and made fully transparent to calculating will.

Thus, the Western civilization reached the peak of its psyche-confidence, believing itself to have firmly grasped the reins of truth. Yet within this very apex lay the paradox that would open the way to what follows: reason, having adopted methodological doubt as its primary tool, carries within itself a tendency that refuses any final limit; and from its excess in the pursuit of certainty arises the fracture that ultimately turns its doubt back upon its own foundations.

Second: Internal Fracture

The very instrument with which the modern mind constructed its certainty carried an inherent drive to push toward its conclusion; thus, its methodological doubt refused to halt at the boundaries originally set for it. No sooner had the edifice stabilized upon its psyche-evident foundations than doubt turned back to interrogate those very foundations, just as it had previously scrutinized everything else. This "Recoiling Doubt" [al-shakk al-murtadd] marked a moment where critique turned its gaze upon its own premises, questioning the very ground on which it stood.

On this turning point, the works of those known as the masters of suspicion were founded. Karl Marx, Friedrich Nietzsche, and Sigmund Freud, each from his own perspective, stripped away the mask from a consciousness that believed itself transparent and sovereign over its own categories. They revealed that what thepsyche presents to itself as immediacy and clarity is but a surface beneath which operate forces beyond its control: class interest, the will to power, and repressed desire. With this unveiling, the transparency of the "knowing Psyche" that Descartes had elevated as the foundation of truth was shattered. This demystification reached its peak in Sigmund Freud, who displaced the ego from its throne within its own house. He demonstrated that beneath consciousness lies an unconscious that directs it without its awareness, and that what one assumes to be a free decision emerging from pure reflection is in fact dictated by hidden drives rooted in the depths of the psyche. In this way, the "Cogito" was fractured at its core: the ego that had guaranteed its own full presence became a guest in a house governed by another, receiving from darkness what it mistakes for its own light.

Karl Marx reduced the movement of thought to its material and historical conditions, showing that ideas which appear universal and neutral are grounded in class interests and positions within production, and that much of what is called truth is in fact false consciousness that conceals its own conditions from the subject. Thus was revealed the "Inhabited Reason" [al-ʿaql al-mảhūl]: a mind already

With this shift, the position of the human being in existence was radically transformed. The psyche, which in the traditional worldview had been an element within a cosmic order transcending it and granting it meaning, became in the modern view the source of that meaning and its giver. Reason became a legislator, imposing its categories and laws upon nature, extracting its order from itself before seeking it within it. This "egoization" [al-anwana] reaches its peak with Immanuel Kant, when he declares that the mind prescribes the laws of nature, and thus objects revolve around the knowing subject like planets around its sun. Thus the modern subject was born: psyche-aware, autonomous, transparent to itself, and confident that it possesses the full instruments of truth.

The Enlightenment extended this foundation from the field of knowledge to civilization as a whole. Reason rose to the rank of supreme authority, adjudicating religion, politics, ethics, and science. Immanuel Kant's call, "Dare to Know", became an announcement of humanity's coming of age and its emergence into an independence in which the judgment of reason becomes final and beyond appeal. In this climate, widespread confidence took root: every obscurity would be illuminated, every superstition dispelled, and every unknown reduced to the known. Truth, in its essence, is accessible to reason, and ignorance is merely a transient condition dissolved by continuous progress.

This confidence found its strongest support in the scientific revolution. Galileo Galilei declared that the book of nature is written in the language of mathematics, and Isaac Newton constructed a cosmic edifice governed by universal laws that predict the motion of the atom as they predict the motion of the galaxy. The certainty thus appeared as a tangible reality measurable, predictable, and controllable. The universe became a precise machine transparent to reason, its hidden dimension retreating as inquiry penetrated its details, a process we may call, "the Recession of the Unseen" [nukūṣ al-ghayb], meaning the shrinking of the unknown domain assigned to transcendence in the face of the expanding measurable and calculable. From this victory emerged the architectural model of modern knowledge: a cumulative structure resting on psyche-evident foundations immune to doubt, upon which layers of certainty are stacked in steady, unceasing progress.

The deepest mark of the age of certainty was its civilizational promise. Certainty became, in modernism, a salvific stance promising to liberate humanity from nature, tyranny, and superstition, making science the means of dominion over the world, replacing all transcendent authority. Thus, certainty became inseparable from the will to possession, forming two faces of a single reality: "The Sovereign Certainty" [al-tayaqqun al-siyādī] a form of knowledge sought for empowerment, and a certainty measured by its capacity for domination. Modern humanity was promised mastery over nature and the capacity to fashion its own salvation on

https://doi.org/10.68724/OUM-2026-12-SU-EDI

First talk

Suicide of Certainty: from Egoization to Legitimation of Fracture in the Western Reason Path

Editor in chief:

Dr. Mohammad Mahmoud Mortada

When the certainty exhausts its people, the doubt becomes comfort for them, and chaos becomes an accepted fate after it was a feared obsession. In this way, the Western reason ended a long journey that it began confident of its grasp of the truth, and concluded it doubting the existence of truth at all. This outcome is the product of its formation; the reason that set itself up as an absolute reference, its rigor led it to question every reference, until the questioning reached its own throne, and certainty turned against itself with its tools. Tracing this path, from establishing certainty to its fragmentation, goes beyond reading a Western crisis awaiting from afar, to questioning an awareness that is conflicted by the effects of both systems.

First: Certainty Age, Knowing-Self Foundation

At the dawn of modernism, the European reason stood in search of solid ground upon which to build its edifice, after the authority of inherited tradition, ecclesiastical scripture, and the image of the closed medieval cosmos had been unsettled in its consciousness. When René Descartes subjected all knowledge to rigorous methodological doubt, his aim was a single foundational purpose: to reach a certainty immune to doubt. He carried doubt down to its deepest level; and when nothing remained that could be questioned, the sought-after foundation was revealed in the thinkingpsyche itself. For as long as he doubts, he thinks, and as long as he thinks, he exists. With this single movement, the "ego" became a point of reference upon which the world was raised, and the centre of gravity in the grounding of truth shifted from Allah, the cosmos, and tradition to the knowing psyche, psyche-sufficient in its own presence to itself. This is what we term here "The Egoization" [al-anwana]: the reduction of the entire orbit of meaning to the "ego" as origin and foundation.

27 **Question of the West's Current Civilizational Destiny** — Prof. Nezha Bouazza

Foundations

28 **Certainty, Knowledge in the Islamic Worldview: Towards Epistemological Horizon Alternative to Western Chaos** — Mr. Hisham Hassan Mortada

Studies and Research

29 **Zionism's Appropriation of the Jewish 'Messiah' Doctrine, Its Repercussions on Aggressive Israeli Practices** — Dr. Ahmad Al-Bahnasi

Book Review

30 **Modernism, Postmodernism** — Mrs. Lina al-Saqr

index

Suicide of Certainty: from Egoization to Legitimation of Fracture in the Western Reason Path 13 — Dr. Mohammad Mahmoud Mortada

Focus

Reason, Truth in the Modern West: Transformations of Foundationalism, Fate of Certainty 23 — Prof. Munther Jalloub

Science without Certainty: Crisis of Objectivity in Modern Knowledge 24 — Prof. Wael Ahmad Khalil Al-Kurdi

Postmodernism: When Doubt Became Epistemological Creed 25 — Dr. Mahmoud Kishana

Media, Manufacturing of Epistemological Chaos 26 — Prof. Ali Hassan Ahmad

The Next Issue

Philosophy of Revolution in Imam Khamenei (RA) Thought

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. 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.

Certainty's End, Epistemic Chaos' Beginning in the West

https://doi.org/10.68724/OUM-2026-12-SU-ISSUE

Volume (3), Issue (12), summer 2026 AD - 1448 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

Oumam
For human and social studies

OPEN ACCESS
CC BY 4.0

https://doi.org/10.68724/OUM-2026-12-SU-ISSUE

Vol. (3) - Issue (12): summer 2026 AD - 1448 AH

Certainty's End, Epistemic Chaos' Beginning in the West

■ **First talk:**
- Suicide of Certainty: from Egoization to Legitimation of Fracture in the Western Reason Path

■ **Focus:**
- Reason, Truth in the Modern West
- Science without Certainty
- Postmodernism: When Doubt Became Epistemological Creed
- Media, Manufacturing of Epistemological Chaos

■ **Foundations:**
- Certainty, Knowledge in the Islamic Worldview

■ **Studies and Research:**
- Zionism's Appropriation of the Jewish 'Messiah' Doctrine, Its Repercussions on Aggressive Israeli Practices

■ **Book review:** - Modernism, Postmodernism

ISSN:
: 3005-6713
: 3005-6721

Published by Baratha Center for Studies and Research