

مركز الدراسات في الدكتوراه  
الآداب والعلوم الإنسانية  
تكوين: الحوار الديني والثقافي  
في الحضارة الإسلامية



جامعة السلطان مولاي سليمان  
كلية الآداب والعلوم الإنسانية  
بني ملال

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه بعنوان:

# التأسيس العلمي للحدائثة وفلسفة طه عبد الرحمن الائتمانية مقارنة في جدل الفصل والوصل المنهجي

إشراف الأستاذ:

إعداد الطالب الباحث:

رقم التسجيل: 2017/10 الدكتور سعيد شبار

محسن المحمدي

السنة الجامعية:

1442/1441 هـ - 2020/2019 م

**فارغة**

# اهداء

شكر

يعد مُنظّر الأمانة<sup>1</sup> الفيلسوف المغربي "طه عبد الرحمن"<sup>2</sup>، واحداً من أهم أصحاب المشاريع الفكرية، والفلسفية في الفكر المغربي والعربي الإسلامي المعاصر والراهن، وقد تحرك هذا المشروع، في مسيرته التي ناهزت الخمسة عقود، من وجهة نظرنا، من خلال دافعين اثنين:

يتمثل أولهما: في محاولته تقديم وصفة لمعالجة أزمة الإنسان الحديث الذي وصل، من منظوره، إلى الباب المسدود فيما يخص معنى وجوده، رغم التقدم العلمي والثراء التقني والمادي الذي حققه. فهو -أي الإنسان الحديث- فقد قبّلته وضيّع بوصلته، حينما طرد المرويات والسرديات الكبرى التي كانت تقوده بأمان وسكينة؛ وأهمها الدين. وبذلك يكون "طه عبد الرحمن" قد حمل مشعل المجددين والنقاد الغربيين، منذ مطلع القرن العشرين إلى الآن، الذين شغلهم مصير عالم اليوم الموجه بال نموذج العلمي الحديث، وطرحوا أسئلة من قبيل: إلى أين يسير العالم؟

أما ثانيهما: فيتمثل في النظر في حالة ضعف العالم العربي/الإسلامي وتخلفه، والتفكير في خلاص ممكن لهذه الحالة. وبذلك، يكون "طه عبد الرحمن" قد واصل درب المصلحين الكبار، منذ عصر النهضة العربي، الذين أرقهم سؤال النهضة البارز: لماذا تقدم غيرنا وتخلفنا نحن؟

يتضح من خلال هذين الدافعين المحركين لـ"طه عبد الرحمن" أن مشروعه مسكون بمفارقة الكوني والخصوصي، حيث استفحال الأزمة هنا وهناك، أزمة العالم المتقدم؛ عالم الحداثة وإنسانها،

<sup>1</sup> - يصنف طه نفسه منظراً للأمانة في مقابل منظري التملك والحيارة. ينظر كتاب: المفاهيم الأخلاقية بين الانتمانية والعلمانية، الجزء الأول، طه عبد الرحمن، دار الأمان، الرباط، ط1/2021م، ص:16.

<sup>2</sup> - ترسخ في الأذهان أن طه هو الاسم الشخصي وعبد الرحمن هو اسمه العائلي، لكن الحقيقة هي العكس، حيث نبه طه عبد الرحمن نفسه إلى ذلك في رسالة موقعة بتاريخ مايو 2018 موجهة إلى الباحث وائل حلاق، والتي وضعها ملحقاً لكتابه الذي صدر عام 2020م، بعنوان: "إصلاح الحداثة"، وقد عبر طه عبد الرحمن بأنه يجب أن ينادى عليه باسم عبد الرحمن لأنه يشعره بأن الرحمة قريبة منه غير بعيدة.

ولد عبد الرحمن طه بمدينة الجديدة سنة 1944م، ودرس فيها الابتدائية، ثم تابع دراسته الثانوية بالدار البيضاء، ليحصل بعد ذلك على الإجازة في الفلسفة بجامعة محمد الخامس بالرباط. يناديه البعض بـ: ابن الفقيه السي حميد طه، لأن والده كان يدرس القرآن وبعض متون العلم، وهو ذو أصول رودانية، الأمر الذي مكنه من تشرب ثقافة شرعية أصيلة، لكنه في نفس الوقت هو خريج جامعة السوربون ومفكر متعدد اللغات، الأمر الذي سمح له أن ينفذ إلى الثقافة الغربية بجدارة. إنه فيلسوف استطاع أن يضع اسمه عريضا ضمن قائمة الكبار.

بدأ مسيرته عاشقا للشعر، لكن هزيمة 1967م، زلزلت كيانه وجعلته يتجه صوب الاهتمام بالمنطق لعلة يفهم العقل الذي هزم العرب والمسلمين، ليكتشف حدود هذا العقل، ومن ثم سيعود إلى الشعر بصيغة أخرى فكانت فلسفته الانتمانية آخر ثمرات مجهوده. انظر في ذلك مثلاً: -وائل حلاق "إصلاح الحداثة، الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن، ترجمة عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ط1/، بيروت 2020م. -عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة قراءة في فكر طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، ط1/2013م. -الدكتور ربيع حمو، مدخل إلى فكر طه عبد الرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1/، بيروت، 2019م.

وأزمة العالم العربي الإسلامي وإنسانيته. مع هاجس وهو البحث عن خلاص مزدوج؛ إنقاذ "الذات" وإنقاذ "الغير" معا، أو قل ضرب عصفورين بحجر واحد: خروج من تخلفنا وسعي نحو إرجاع المعنى المفقود بإصلاح الحداثة وتخليقها من جهة أخرى.

ومن خلال نظرة شاملة للمشروع الفلسفي لـ"طه عبر الرحمن"، يمكننا القول، فيما يشبه النتيجة التي تسبق مقدماتها وفرضياتها وأبنياتها المعمارية، أنه رسا على أطروحة وسمها بـ"الفلسفة الائتمانية"<sup>1</sup>، التي يمكن اعتبارها عصارة مشروعه، وترياقه المقترح للخروج من حالة الأزمة الذاتية والغيرية السائدة والخلاص منها؛ وبشارته بعالم جديد وإنسان جديد. كما يمكن اعتبارها نظرية أخلاقية مبنية على أسس إسلامية صريحة وواضحة، تسعى، شأنها شأن أي نظرية، إلى جمع التفاصيل المتناقضة في توليفة متناغمة ومنسجمة، إضافة إلى طموحها في حل المآزق والمعضلات التي تجابه الإنسان الحديث والمعاصر.

ولما كان الإنسان الحديث ما هو إلا إنسان الحداثة؛ الحداثة الأوربية ابتداء وتأسيسا إبان القرن السابع عشر، والحداثة الأمريكية انتهاء وراهناء، أي منذ مطلع القرن العشرين إلى الآن، والتي قادت إنسان العالم الحديث والمعاصر ولا تزال، على مستوى رؤى العالم ومناهج المعرفة والعلم، قيادة بقدر ما حققت من إنجازات ومكاسب، بقدر ما سببت من إخفاقات ومآسٍ. فإن سؤال الحداثة سيمثل إشكالية مركزية في مشروع "طه عبد الرحمن" عموما؛ وفي أطروحة الفلسفة الائتمانية خصوصا، إلى درجة تمكننا من القول أن معظم فلسفته هي عبارة عن محاورٍ ونقدٍ لأسس الحداثة ومقوماتها

<sup>1</sup> - النظرية الائتمانية هي الثمرة النهائية لمجهود طويل قام به طه عبد الرحمن بحثا عن فلسفة إسلامية خالصة تنقذ الذات والآخر معا، وهي عبارة عن فلسفة تريد إعادة وصل العالم المادي بالعالم الغيبي، عالم الآيات بعالم الظواهر، عالم الملك بعالم الملكوت... وإيقاف نزيف الفصل بينهما والذي سارت فيه الحداثة فأدت إلى فقدان المعنى. تقوم الائتمانية على مسلمة الإشهاد والائتمان والإنزال، بمعنى أن البشرية قد عقدت ميثاقا ربانيا في عالم الغيب قبل تواجدنا في العالم المادي وهو قائم على أساس أن الكمالات لله وحده، وأن العالم وما فيه ودبحة بيد الإنسان، فهو لا يملكها قط فالملكية لله، هذه المواثقة البدئية والغيبية يهملها الإنسان ويغفل عنها، فذلك كانت الرسائل السماوية من أجل تذكيره بميثاق الإشهاد والائتمان. ونشير هنا، إلى أن طه عبد الرحمن يري أن لفظة "الائتمانية" يصعب ترجمتها بدقة لأنها تجمع في طياتها معان ثلاثة وهي "الإيمان" و"الثقة" و"الايذاء"، ورغم ذلك سيجتهد ليقدم مصطلحا قريبا وهو: "Entrustment Ethics"، وسنفصل القول في أسس الائتمانية في الباب الثاني من هذا البحث. ينظر: المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية، الجزء الأول، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 37.

ومساراتها ونهاياتها الفلسفية والواقعية من جهة، وسعي لتأسيس بديل فلسفي ومنهجي لها من جهة أخرى، قادر على استيعاب الوجه الجديد للعالم المعاصر والراهن، وتجاوز تحدياته وتحقيق مطالبه ورهاناته؛ أي قادر على تجاوز مآزق نموذج الحداثة نظريا وعمليا.

وعموما، يمكن أن نقسم مشروع "طه عبد الرحمن" في معالجة إشكالية الحداثة إلى مرحلتين أساسيتين هما:

**المرحلة الأولى:** والتي سنصفها بمرحلة [التطبيع مع الحداثة]<sup>1</sup>. حيث تم القبول بالحداثة كمفهوم، بل والترويج له على نطاق واسع، لكن شريطة عدم الارتكان لتطبيقاتها الغربي المليء بالآفات، وعضا عن ذلك التطبيق يقترح "طه عبد الرحمن" الاقتداء بـ"روح الحداثة" [الرشد، النقد، الشمول]، والعمل من خلالها على صياغة [حداثة إسلامية]، وتطبيقها تطبيقا يتلاءم وتداولنا الثقافي من جهة، ويتجاوز مآزق التطبيق الغربي الطارد للدين من شؤون الحياة من جهة أخرى.

وقد كان القصد الأساس وراء هذا التصور [التطبيعي مع الحداثة]، من وجهة نظرنا، ممارسة نوع من النقد المزدوج؛ نقد التصور الحداثي وتطبيقاته للحداثة، ونقد التصور العربي-الإسلامي للحداثة، الذي تميز، من وجهة نظر "طه" بالتبعية والتقليد، والذي سيفضي إلى مزيد من التخلف والتراجع بدل السعي إلى الخلاص والتحرر. ولن يتم هذا الخلاص والتحرر إلا عبر القدرة على إبداع نموذج إسلامي خاص للحداثة.

ولتحقيق نموذج [الحداثة الإسلامية] المؤسس على شرطي الإبداع والخصوصية، سلك "طه عبد الرحمن" استراتيجية عاود من خلالها النظر في مفهوم الحداثة نفسه، ليعلن على أنه وجب

<sup>1</sup>- برز ذلك بوضوح في كتابين هما "روح الحداثة" و"الحداثة والمقاومة" حيث قبل طه عبد الرحمن مفهوم الحداثة وروج له محاولا أن يلبسه لبوسا إسلاميا. ينظر: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3/2013م، وكذلك: الحداثة والمقاومة، طه عبد الرحمن، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية. آذار 2007م.

الحديث أولاً عن حوادث لإيقاف الادعاء الغربي على أن مشروعه كوني<sup>1</sup> من جهة، وإبراز المعضلات الأخلاقية في التطبيق الغربي للحادثة، والتي جعلت منه، بحسبه، نموذجاً فاسداً ومفسداً من جهة أخرى. أما الحادثة الإسلامية - المنشودة طبعاً - فهي عنده الحققة، لأنها ترجع لنفسها ما "ضَيَّعه" الغرب؛ وهو الدين، أو لنقل إنها تعيد الوصل به بعد طول فصل باعتباره يسد لها الطريق، ويوضح لها القبلة، ويمنعها التيهان، ويوفر لها المعنى الضائع، ويضمن لها القيم التي تحُدُّه وتحفظه وتستر سوءاته. فالدين إذاً، هو الفاصل ما بين الحادثة الفاسدة والحادثة الصالحة.

**المرحلة الثانية:** والتي سنصفها بمرحلة [القطيعة مع مصطلح الحادثة] والاتجاه نحو بلورة رؤية منافسة لها، حيث نلاحظ استغناء "طه عبد الرحمن" عن استعمال مصطلح [الحادثة الإسلامية]، وإبداله بمصطلح [الفلسفة الائتمانية]<sup>2</sup>. هذا الإبدال المصطلحي له دلالاته في سياق تطور مشروع "طه عبد الرحمن"، فهو ينم عن نضج ابستمولوجي رفيع، إذ لا هزيمة لمنوال (الباردايم) ذهني إلا بمنوال آخر أكثر قدرة على التفسير وعلى حل المعضلات، فتخلي "طه" عن التطبيع مع مفهوم الحادثة وربطها بالإسلام، ليضع بدلاً من ذلك فلسفة إسلامية أصيلة ومبدعة، هدفه ليس فقط منافسة الحادثة بل خلق بديل فيه الخلاص للبشرية من أزمتها الراهنة من جهة، وسبيلاً لخروج العرب والمسلمين من تخلفهم الحضاري وتحقيق شهودهم وحضورهم في العالم بإبداع وخصوصية، لا بتقليد وتبعية، هذا الخلاص يعبر عنه "طه عبد الرحمن" بحاجة المجتمع العالمي إلى النظرية الائتمانية، لمجابهة التحديات الأخلاقية، التي يرى أن دفعها "لم يعد ينفع فيه التمسك ب"المشروع التنويري العلماني" الذي يُقصي الإيمان محتفظاً بأخلاق الظاهر الجامدة على "الذاتية البشرية"، ولا العودة إلى

<sup>1</sup> - هل الحادثة واحدة أم حوادث؟ هل هي كونية أم خصوصية؟ إشكالية تناولناها بتفصيل في الفصل الثالث من الباب الأول من هذه الأطروحة، وانتهينا إلى نتيجة مفادها أن الحادثة واحدة لا متعددة، وكونية لا خصوصية، وهو ما نخالف فيه أطروحة مفكرنا طه عبد الرحمن. وقد بنينا طرحنا على أساس من القول بوحدة العلم لا تعدده، وكونيته لا خصوصيته، وعلى أساس أن جذور الحادثة وأسسها تقع في العلم.

<sup>2</sup> - إن القارئ لعموم مشروع طه عبد الرحمن سيكتشف أن توجهه الفكري قد بدأ يأخذ طابعاً مستقلاً ويتخذ لنفسه اسماً خاصاً هو: "الفلسفة الائتمانية" خاصة في كتبه الأخيرة ونقصد: روح الدين وبؤس الدهرانية، وشروء ما بعد الدهرانية، ودين الحياء بأجزائه الثلاثة. وسؤال العنف. والمفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية بجزئيه. ولنا وفتات مع هذه الفلسفة في الباب الثاني من هذا البحث.



"المشروع الإصلاحى الائتمارى" الذى يقصى أخلاق الباطن، محتفظا بالإيمان الجامد على "الحرفية النصية"<sup>1</sup>.

لذلك، قد نستبق القول بما نعتقده نتيجة تسابق مقدماتها، إذا قلنا أن الفلسفة الائتمانية تعد أطروحة مكتملة نظريا و متماسكة بنيويا ومعماريا وقادرة على حل المآزق، بأساسها الجوهرى المتمثل فى الأخلاق الدينية (القيم الأسماوية)؛ التى افتقدتها الحداثة كنظرية سائدة، هذه الأخيرة عوضت الأخلاق الدينية بأخلاقيات إنسانية فى مرحلة أولى [يسمىها طه بالمرحلة الدهرية]، لتنتهى إلى الخروج من الأخلاق نهائيا [يسمىها طه بمرحلة ما بعد الدهرانية]<sup>2</sup>، ليقدم "طه" بديله الائتمانى كمنافس فى سوق النظر، وقادر على الادعاء والاعتراض.

نفهم من خلال ما تقدم، أن "طه عبد الرحمن" بعدما وعى أن نظرية "روح الحداثة" [الحداثة الإسلامية] غير مسعفة كفاية فى إخراج الإنسان العربى المسلم من "سكرة الحداثة"<sup>3</sup>، وانتبه أنه بقى يدور فى فلك الغرب مفهوميا، فانتقل إلى السرعة القصوى بترك الغرب جانبا، والذهاب رأسا إلى فلسفة إسلامية ائتمانية خالصة نابعة من القرآن الكريم باعتباره قولا ثقيلًا، مستغنيا عن لفظة الحداثة كليا، ومعتبرا النظرية الائتمانية نظرية بديلة للنظرية الحداثية ومُرَمَّمة لها، لتبقى فى النهاية للغرب حداثتهم وللمسلمين ائتمانهم.

هكذا، ف"طه عبد الرحمن" يعتبر نفسه فى هذه المرحلة الثانية من جدله مع الحداثة، قد وصل إلى الخلاص من الإلتباع والتقليد، واستطاع أن يبدع فلسفة مختلفة ومتميزة، طالما بحث عنها

<sup>1</sup> - المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية، الجزء الأول، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 15.  
<sup>2</sup> - يقسم طه الحداثة إلى مرحلتين: مرحلة الدهرانية حيث تم الخروج عن الدين وهو ما أدى إلى المروق وهى لحظة يراها بائسة. أما المرحلة الثانية فهى ما بعد الدهرانية حيث الخروج من الأخلاق كلية وهو ما أدى إلى الشرود بل المروء. ومن تم يكون الحداثى إما مارقا و إما شاردا. وسنقف بتفصيل عند هذا التقسيم فى الباب الثانى من هذا البحث.  
<sup>3</sup> - العبارة لظه عبد الرحمن حيث ذكرها فى رسالة موجهة للباحث وائل حلاق . ينظر: إصلاح الحداثة الأخلاق والإنسان الجديد فى فلسفة طه عبد الرحمن، وائل حلاق، مرجع سابق، ص: 367.

باعتبارها حقا للأمة الإسلامية. لذلك نرى أنه لم يعد بحاجة إلى تسمية إبداعه الائتماني هذا بالحدثة الإسلامية، فهي بالنسبة إليه فلسفة إسلامية خالصة وكفى، نبعت من التداول العربي/الإسلامي (عقيدة ولغة ومعرفة)، وتمنح المسلمين خصوصيتهم ونبوغهم، بل هي قادرة، من وجهة نظره، على إصلاح أخطاب الغير التائه والسائر دون تسديد من الوحي ودون تأييد من الإله. فالنظرية الائتمانية التي بلورها طه عبد الرحمن تحقق له هاجسه الذي لطالما بحث عنه والمتمثل في: رفع الخصوصي التداولي إلى مستوى المشترك الكوني، والتمكن من "مفْهَمَة المعاني الإيمانية"، وإعادة الله إلى المشهد بعد طول تغييب<sup>1</sup>.

وتمتص هذه الأطروحة الائتمانية قوتها، من منظور "طه"، من مرجعيتها الصلبة ممثلة في الإسلام باعتباره خاتم الأديان، أما الحدثة فتوجد ضمن زمانه الأخلاقي، هذه الأخلاق التي لا يمكن، من وجهته، فصلها أبدا عن الدين، باعتباره؛ أي الدين: الذاكرة الروحية للبشرية، أو الفطرة المخزنة لآثار ما حدث في عالم الغيب من إسهاد وائتمان عياني للإنسان أمام الله عز وجل<sup>2</sup>. ليصبح، بالمحصلة، الخروج عن الدين، أي المروق أو الخروج عن الأخلاق أي الشرود أو المروء، ما هو سوى غفلة ونسيان للعالم الملكوتي (عالم الآيات والقيم) وغرق في العالم الملكي (عالم الظواهر والمرئيات).

إن "طه عبد الرحمن"، وكما يتمكن في مرحلته الثانية من مشروع الفلسفي، من إقناعنا بأهمية نظريته الائتمانية النابعة من قلب التداول الإسلامي، وبقوتها التأسيسية والتأصيلية، وبجدارتها التفسيرية، وكما يقنعنا أيضا أن ما عند الغرب من رؤى ونماذج ونظريات، والذي يبدو براقا ظاهريا،

<sup>1</sup> - يعبر طه عبد الرحمن بجلاء في كتابه "المفاهيم الأخلاقية" عن ضرورة العودة إلى المواثيق الإلهية عوضا عن "التعاقدات البشرية" القاصرة.  
<sup>2</sup> - تنطلق الفلسفة الائتمانية من مسلمة واضحة مفادها أن الإنسان قد التقى ربه روحيا في مشهد مهيب ومواقفة ملكوتية جليلة، في عالم الغيب، مكنته من تحصيل القيم التي تم تخزينها في الفطرة باعتبارها ذاكرة روحية يحملها الإنسان في جوفه وهو يسري في الأرض، وما عليه إلا أن يتذكر ويخرج من غفلته لينعم بالبوصلية التي تقوده إلى بر الأمان خلال مدة تواجده في الدنيا. وسنقف عند كل ذلك حينما نعالج أسس الائتمانية.

هو فاسد لا يصح تقليده، قام بأكبر عملية نقد (تكذيب ودحض) لمنظومة الحداثة ورموزها الكبار الذين أثلوا نظريتها ورؤاها على مدى أربعة قرون الأخيرة من الزمن الحديث والمعاصر<sup>1</sup>. وقد وصل هذا النقد أحياناً إلى حالة من الهجوم العنيف والشديد واللادع وبنعوت قاسية، جعلت من الحدائى ذلك: [البائس، والمارق، والشارد، والمارد، والوقح، والخائن، والقاسى، والظالم، والإباحى...]، ومن الحداثة ذلك النموذج الفاسد فى ذاته المفسد لغيره.

إن هذه المرحلة الثانية من مشروع "طه عبد الرحمن"، والتي تبلورت خلال العقد المنصرم تسمح لنا ببسر أن ننتع "طه" بألقاب تتناسب ونظريته مثل: "كاشف اللاشعور الروحى" و"منظر الأمانة" و"داعية الموائيق الإلهية". والسر وراء اختيارنا لهذه الألقاب يعود إلى أن "طه" خاض نقاشاً عريضاً وطويلاً مع رموز الحداثة، ليبرز لهم أنهم قد وقعوا فى نسيان الفطرة باعتبارها ذاكرة روحية تحمل الموائيق الإلهية المشكلة للقيم الهادية فى الحياة، والتي يخزنها كل فرد فى جوفه حينما يصبح حَقّاً. إضافة إلى سعيه الحثيث فى إظهار أنهم قد أفرطوا فى التملك والحياسة نظراً وعملاً، على حساب الائتمان حيث لا وجود إلا للأمانه واللاتملك، ناهيك على جهده فى الكشف عن تهافت التعاقد الاجتماعى البشرى الذى لم يعمل إلا على علمنة الموائيق الإلهية التي يراها الخلاص باعتبارها أصل التشريعات كلها الضامنة للوحدة البشرية.

عموماً، بإمكاننا أن نسجل على هذه العملية النقدية المهمة والجبارة فى الوقت نفسه، التي قام بها "طه عبد الرحمن"، لمشروع الحداثة ونظريتها، أنها قد توسلت باستراتيجية واعية ومنظمة ومرتبة، وبقصديّة مزدوجة معرفية وأيديولوجية. فبقدر ما حملت من مزايا وسمات العمق والدقة والنفاذية من جهة، فإنها لم تَحُلْ من هُنَّات وتجاوزات من قبيل الانتقائية فى النماذج والتحايل التأويلي

<sup>1</sup> - هذا النقد جاء فى كتابين أساسيين: بؤس الدهرانية وشروء ما بعد الدهرانية. ومن أبرز المفكرين والفلاسفة الذين تم تقديم انتمانيا نجد: كانط، روسو، دوركايم، فيري، نيتشه، باطاي، ساد، فرويد، لاكان.

الذي يخدم صفاء النظرية الائتمانية<sup>1</sup> وتماسكها، وهو أمر متعارف عليه في عالم النظر، إذ لا توجد قراءة بريئة وكل ملاحظة هي انتقاء بالضرورة، فجوازات المرور النظرية هي من تسمح بمرور أفكار أو طرد أخرى.

لكن، رغم هذا المجهود العلمي والفلسفي والفكري الوازن، الذي قام به "طه عبد الرحمن"، طيلة عقود، تنظيرا وتطبيقا ومحاورة ونقدا، لمشروع الحداثة ومنظريه الكبار في العصر الحديث، والذي وضع نصب عينيه إسقاط نظرية الحداثة للعالم، وإبراز تهاافتها، بل الحرص على تسويد صورتها في كثير من الأحيان، إلا أنه يبقى لدينا سؤال جوهري يواجه مشروع "طه" برمته، والفلسفة الائتمانية باعتبارها نظرية بوجه خاص هو شاغل ذهننا ومالى تفكيرنا: هل حقا تمكن "طه عبد الرحمن" من فهم محركات الحداثة وأسسها ومبادئها ومقوماتها البانية لصرح معمارها؟ أم هو انطلق في هدم بنیان الحداثة وتكذيبها من خلال نتائجها ومآلاتها ونهاياتها فقط؟ وتكمن أهمية هذا الاستفهام، في أن عدم فهم جذور الحداثة ومحركاتها وأسسها بشكل جيد، سيجعل محاولة إصلاح أعطابها وترميمها بعيد المنال، فبالأحرى تكذيبها وتجاوزها. وعليه، يمكننا القول إن ضرب النتائج قد لا يفيد شيئا، فلا سقوط للمعمار دون هدم أسسه وأنويته المؤثثة له، وهذه من أبجديات الدرس الابدستمولوجي الحديث والمعاصر.

نفترض ابتداء، وهذا ما سنعمل على بيانه والتدليل عليه، باعتباره ثاني ضلعي أطروحة هذا البحث المركزية، أن الجذر العميق للحداثة، ومحركها الرئيس، ونواتها الصلبة تتمثل في [العلم الحديث]<sup>2</sup>. وهو ما لم يتطرق له، من وجهة نظرنا، الفيلسوف "طه عبد الرحمن"، في تصوره لمفهوم

<sup>1</sup> - سنحاول بقدر المستطاع في بحثنا الوقوف عند بعض المسكوت عنه في تأويل طه لأفكار بعض رموز الحداثة. حيث سنجد أن نظريته الائتمانية تخفي بعض العناصر التي تهدد كيانها وتماسكها وهو أمر طبيعي، حيث تسعى كل نظرية إلى البقاء في صراع محموم مع النظرية أو النظريات المنافسة. (النظرية الحداثية في حالتنا).

<sup>2</sup> - عملنا على بيان أطروحة هذا البحث الأساسية وتفصيلها في الباب الأول، والتي تتمثل في الجذور العلمية للحداثة، ومن خلال هذا البيان والتفصيل أعدنا تعريف مفهوم الحداثة كالاتي: [إنها النظرة العلمية موجّهة لكل قطاعات الحياة]، ومن تم استنتجنا أن: [الحداثي بامتياز هو العالم في مختبره]. وقد انطلقنا من

الحدائثة ونظريتها، وكذا في محاوراته ومناقشاته ونقده لها ولرموزها، حيث اتضح لنا أنه **عَيَّبَ بوعي** أو بدون وعي، هذا الجذر أو المحرك أو النواة، وأبدله بجذور ومحركات أخرى، هي بالنسبة لنا، مآلاتٍ ونتائج أكثر منها جذورا ومحركات وأساسا.

فالعالم الحديث كما تشكل في القرنين السادس عشر والسابع عشر ميلادي، هو من وجهة نظرنا، أساس الحدائثة المتين، ومنظار رؤيتها الدقيق للعالم، ومهمازها المحرك لكل ثوراتها وانقلاباتها إلى حدود عصرنا الراهن، وهو الذي لازال يغذيها ويعطيها شروط البقاء والاستمرار والتحكم، أو لنقل أن العلم الحديث استطاع أن يطغى ويهيمن على كل الرؤى الأخرى للحياة، بل يجعلها تسبح في فلكه طامعة في بلوغ مستواه وطامحة إلى دقته ونجاعته ومردوديته، فالإنسان الحديث تشكلت بنية تفكيره وفق هذا الاكتساح للأسلوب العلمي وتوغله في جميع مناحي الحياة بوعي أو لا وعي منه، فالطريقة العلمية التي تُتجز نمودجيا في المختبر كفضاء مثالي تُعزل فيه الظواهر للتقصي والبحث والتجريب والاستنتاج والتحكم والهيمنة أصبحت بمثابة "الباراداييم" أو المنوال المؤطر للذهن الحدائثي. فمادام العلم مستمرا في إنجازاته، وأسلوبه لا يزال يسري في كل مناحي الحياة وقطاعاتها، فالحدائثة ستظل قائمة ومهيمنة لا تهتز. وعليه، فالمعركة مع الحدائثة، سواء في بعدها الإيجابي أو السلبي، لن يثمر في عالمنا العربي الإسلامي، دونما الخوض في دلالة العلم الحديث، والوقوف عند الزلزال والانقلاب العميق الذي أحدثه في رؤية العالم وفي مناهج التفكير والمعرفة الحديثة والمعاصرة. وهو ما قد يجعل مشروع "طه عبد الرحمن" مقارنة أخلاقية فقط؛ تُحَقِّقُ في نتائج الحدائثة ومآلاتها ونتائجها لا أسبابها العميقة، وتُرمِّم أعطابها ومفاسدها من وجهة نظر عربية إسلامية، وهو ما فعله حتى الغرب نفسه حينما هبَّ لنقد الحدائثة ومآزقها وإن بمقاربة ومقاصد مختلفتين، ولكنها لن تساهم في إحداث انقلاب

---

خلال هذا البيان والتفصيل وإعادة التعريف لمفهوم الحدائثة وجذورها العلمية، في الباب الثاني من الأطروحة، في مناقشة أطروحة طه عبد الرحمن للحدائثة من خلال فلسفته الانتمانية؛ مفاهيمها وأساسا ونقدا وتطبيقات. وأقصد بالعلم الحديث ذلك الانقلاب الذي بدأ مع الثورة الفلكية الكوبرنيكية وما تلاه من تداعيات في كل مجالات الحياة...

على رؤيتها ونظريتها، وبالأحرى تأصيل نظرية جديدة مستوعبة ومتجاوزة للنظرية الحدائية السائدة، التي ما هي في المحصلة إلا النظرية العلمية.

يبقى هذا النظر في الأسس والجذور والأصول العلمية المؤسسة للحدائية، من جانبنا، أهم نقاش خضناه مع الفيلسوف "طه عبد الرحمن" خلال البحث كله، من منظور تحليلي ومقارن ونقدي سواء في نظرتنا للحدائية ابتداءً، ونظرتنا للفلسفة الائتمانية وتطبيقاتها ثانياً، وللقدر الائتماني للحدائية ثالثاً. وفي ارتباط بهذا النظر في الأسس والجذور والأصول، حاولنا الدخول في نقاش مع "طه عبد الرحمن" حول قضية: هل الحدائية اختيار أو قدر وحتمية؟ ودافعنا لهذا النقاش ما لمحناه في تحليلات طه من ميول للقول أن الحدائية اختيار<sup>1</sup>، بينما نتجه اتجاهاً مخالفاً نحو فكرة مفادها أنها قدر وحتمية. وسندنا في ذلك أن المعرفة تتحرك بقوة ذاتية كلية دافعة، وفي إطار سببية حتمية كلية وكونية؛ أي في إطار منظومة تفكير "الباردايم" ساحقة تتجاوز الأفراد، وتشتغل في خلسة منهم، فالكلمة لكل لا الجزء. والكل عندنا هو المنظومة العلمية الحديثة التي تعممت في شؤون الحياة كلها. ولا يمكن الخوض في موضوع الجذور العلمية للحدائية وأسسها، من وجهة نظرنا، دون أن نقف عند أحد أنويتها المنهجية العميقة التي أحدثت، ولازالت، انتقالاتٍ جوهريةً ومتسارعةً في الرؤية الحدائية للعالم، وفي مناهج التفكير والمعرفة بمختلف فروعها وتخصصاتها وتشعباتها، كما كانت لها آثارها العميقة في النظرة إلى الطبيعة والإنسان على وجه السواء، إيجاباً أو سلباً، ويتعلق الأمر بالعزل أو الفصل المنهجي<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - حينما يأخذ طه عبد الرحمن مثلاً فيلسوفاً كبيراً كـ"كانط"، ويعالج مواقفه واضعاً إياه في زمرة المارقين البانسين، يبدو لك أنذاك وكأن كانط هو صاحب القرار وهو من اختار مواقفه، فيهمل طه عبد الرحمن، وبوعي ربما، على أنه في حقيقة الأمر مجرد فيلسوف خاضع لمنظومة تفكير "باردايم" ساحقة تتجاوز الأفراد، وتشتغل في خلسة منهم. وقس على ذلك كل من ناقشهم طه عبد الرحمن من رموز حدائية.

<sup>2</sup> - إن الفصل أو العزل المنهجي أسلوب قديم يلجأ له العقل لضبط الظواهر وجعلها واضحة، أو لنقل إن منهجية الفصل تقوم بعزل الظاهرة في ظروف نموذجية ومثالية كي نحصل على منطلق واضح، وبعدها يسهل بناء تصورات وأفكار على ضوء هذا المنطلق. ولتقديم مثال تاريخي يجسد هذه المنهجية بجلاء: نذكر بقصة حي بن يقظان للفيلسوف ابن طفيل حيث قام بعزل شخص في ظروف مثالية ونموذجية بل خيالية (عزل حي بن يقظان ذهنياً في جزيرة دون مجتمع، ليتمكن من بلوغ الحقيقة الإلهية بعقله فقط). وكذلك تبرز مسألة العزل المنهجي عند الكيميائي بارادة فصله المواد عن بعضها البعض على عكس تجمعها الأصلي المختلط. إلا أن الإشارة واجبة وهي أن هذا المنهج العزلي سيطغى في الزمن الحديث ويصبح إطاراً توجيهياً كاسحاً، وهو ما ظهر كتقليد مع التجارب

وعليه، لا نصادر على القول إذا قلنا أن الحداثة كمنظومة للتفكير في الغرب قد تشكلت،

بدءا من القرن السابع عشر، بأحد أهم الثوابت النبوية، يمكن تحديده في: **العزل أو الفصل المنهجي**

[فصل تكوين العالم عن خلق العالم، وفصل الإنسان عن الطبيعة، وفصل السياسة والأخلاق عن

الدين، الفصل بين دوائر العلوم والمعارف والتخصصات، الفصل بين السلط...]، بقصدية جوهريّة

تتمثل في ضبط حركية الإنسان والطبيعة وتنظيمها والتحكم فيهما من جهة، وحسن قيادة العقل

الإنساني وقدرته على تنظيم وعيه ومحاكمة معرفته بالعالم ونقدها باستمرار من جهة ثانية، وكذا

التقليل من مساحات الغموض والخفاء والألغاز والأوهام والأوثان في مجال الفكر والمعرفة من جهة

ثالثة، تفاديا لكل تلاعب أو خداع أو سلطة ممكنة.

ومن داخل هذا الثابت البنوي؛ منهج العزل أو الفصل، أصبح الفكر الحدائي حريصا على

**تحليل<sup>1</sup>** كل مركب يصادفه في طريقه، إلى أجزائه ومكوناته وعناصره وبناء الصغرى، إلى درجة

وصل معها هذا الفكر إلى أقصى مدى في التحليل، ليتحول وبشراسة إلى **منهج تفكيك وتقويض<sup>2</sup>** كل

القيم المثالية والمتعالية عن الحياة والواقع، التي راكمتها الإنسانية عبر تاريخها الطويل، حيث تم

اعتبارها حاملة لأوثان وأغطية وطبقات وأبنية وهمية حرّفت جوهر الإنسان، وقمعت طاقاته الحيوية،

---

الذهنية للعالم الفيزيائي غاليليو، إذ حينما عجز عن دراسة سقوط الأجسام في الطبيعة مباشرة انتقل إلى تجربة مخبرية حيث عزل السقوط في ظروف صناعية فأسقط الكرات على ألواح خشبية، بعبارة أخرى نقول: إنه لما بخلت الطبيعة في إعطاء أسرارها تلقائيا، اضطر إلى استنطاقها صناعيا بتجارب في ظروف مثالية. إضافة على أنه صاغ مبدأ القصور الذاتي كافتراض ذهني دونما وجوده في العالم المادي... هذا العزل أو الفصل للمركب الطبيعي بطريقة صناعية افتراضية سيرهن أفق الزمن الحديث في كل المجالات ويكفي التذكير بنظرية التعاقد الاجتماعي التي تقوم على أساس افتراض ذهني هو حالة الطبيعة باعتبارها حالة مثالية تسمح بفهم الواقع بشكل أحسن. وهو أيضا ما قام به الفيلسوف جون راولز في نظرية العدالة حيث تحدث عن الاتفاق من وراء حجاب الجهل كوضع افتراضية أصل... بل إن طه عبد الرحمن نفسه وهو الهارب من الحداثة سقط في إبتاع هذا المنهج من حيث يدري أو لا يدري، فهو أيضا قام بعزل الإنسان في لحظة أصلية مهيبية وهي لحظة روحية حيث الإشهاد والائتمان الذي تبلورت فيه شروط الموائمة الربانية المثالية، ناهيك على أنه قام بعزل عالم الروح ليصبح عالما واضحا جليا قبل اندماجه بالجسد المشوش. الأساس من كل ما قيل هو أن العلم الحديث كرس هذا الفصل كأسلوب منهجي في البحث سيصيب كل القطاعات الأخرى (فصل الأخلاق عن العلم، فصل السياسة عن الدين...)، وهو ما سنخصص له حيزا مفصلا في الباب الأول من هذا البحث.

<sup>1</sup> - لنتذكر أن التحليل هو الخطوة الثانية في المنهج الديكارتية، فعنده لا يمكن القبض على المشكلة قيد الدراسة ومواجهتها وتبديد غموضها، دونما تحليلها وتفكيكها إلى أجزائها الواضحة إذ يقول علي: "أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي سأختبرها إلى أجزاء على قدر المستطاع، على قدر ما تدعو الحاجة على خير الوجوه". ينظر: مقال عن المنهج لإحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم، رونييه ديكارت، ترجمة محمود محمد الخضيري، مراجعة الدكتور محمد مصطفى حلمي، دار الكتاب بالعربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط2/1968م، ص: 131.

<sup>2</sup> - هنا نتذكر فلسفة نيتشه في القرن التاسع عشر بنهجها التفكيكي للقيم وذلك بمنطق المطرقة المحطمة للأوثان والتي ما هي سوى المثل العليا القديمة والحديثة. وعمله هذا، هو أيضا لا يخلو من عزل منهجي للطبقات الخفية والحوافز اللاواعية المحركة للسلوكات البشرية وهو ما يسمى "الجينيولوجيا". ينظر: أقول الأصنام، فريدريك نيتشه، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، ط1/1996م. يقول نيتشه: "إن هذا الكتيب إعلان كبير للحرب. أما الأصنام التي يتعين الإصغاء إليها، فهي ليست هذه المرة أصنام العصر، إنها أصنام خالدة، نضربها هنا بالمطرقة"، ص: 7.

وغيرت من النظرة إلى الحياة وطبيعتها التقدمية والجدلية. ولا يفوتنا في هذا السياق أن نشير إلى أن هذا المنهج التحليلي والتفكيكي ذو الجذور العلمية، لم يسلم منه حتى العلم ذاته.

وبقدر ما حقق إعمال هذا المنهج من مكاسب ومغانم وانتقالات نوعية وإيجابية في التفكير الحدائى وواقع الحداثة أوروبيا وعالميا، بقدر ما سبب خسائر ومغارم وآثار سلبية على الإنسان والطبيعة على حد سواء. إذ لا يمكن لكل فاحص حصيف بمنظار الموضوعية وميزان العدل، أن ينكر أن الحداثة بعملها التحليلي والتفكيكي القائم على العزل أو الفصل المنهجي، قد أنجزت عملا جبارا، في زمن قياسي، إذا ما قورن مع المنجز الإنساني فيما قبل الزمن الحديث. فمن خلاله - أي منهج العزل أو الفصل - تمكن الإنسان من السيطرة على بعض الظواهر الطبيعية والإنسانية والتحكم فيها بنجاعة وفعالية، مما سهل عليه أنماط عيشه وساهم في تطويرها وتقدمها، وحررها من أصناف العبودية المختلفة الممارسة عليه عبر التاريخ، باسم الطبيعة أو الإنسان أو الله جل جلاله، والتي حَدَّتْ من طاقاته وإمكاناته وفعاليتها. ناهيك على أن **الفصل كعدة منهجية صارمة**، ساعد في تنظيم الشأن الإنساني عموما، بإدخاله عالم الوضوح والشفافية، وإبعاده ما أمكن عن بعض مظاهر الاستبداد والطغيان، عبر آلية [الفصل بين السلط التي نادى بها الفكر السياسي الأنوارى]، وتنظيم الشأن الدينى خصوصا، عبر آلية فصل السياسة عن الدين، وذلك حفاظا على خصوصية المسألة الدينية بالنسبة للإنسان، وإبعادا لها عن كل أشكال الاستغلال للشأن الروحي في الشأن الدنيوي.

وبنفس المنظار والميزان، الذي رأى في منهج العزل والفصل الحدائى هذه الفعالية والقدرة التفسيرية والتنظيمية الهائلة، والقوة الدافعة للتقدم والتطور، والقوة الإنجازية والعملية، لا يمكن أن



يخطئ آثاره السلبية<sup>1</sup>، إن لم نقل المدمرة، على الطبيعة والإنسان، لعل أهمها الإغراق في التجزيء والتوزيع والتشطي بين مركبات الوجود ذات الطبيعة التركيبية والتعقيدية، وطغيان الصناعي على حساب الطبيعي، وسيادة قيم العنف والقوة تجاه الطبيعة والإنسان. والأخطر من هذا وذلك، ضياع المعنى وغياب حالة الثبات في حياة الإنسان لصالح السيولة المفرطة على حد تعبير الفيلسوف وعالم الاجتماع البولندي "زيجمونت باومان"<sup>2</sup>، وهو ما أصبح يهدد الهوية الإنسانية في صميمها، خاصة في زمن الحداثة الرقمي.

وتجدر الإشارة في هذا السياق، إلى أن اللحظات الأولى المؤسّسة لمنهجية العزل أو الفصل المنهجي، والتي كانت من وجهة نظرنا، عِلْمِيَّة المنشأ، بدءاً من القرن السابع عشر، لثُعْمَمَ على قطاعات الحياة كلها، لا يعيرها للأسف، مفكرنا، "طه عبد الرحمن"، العناية الكافية، إذ نجده يصف الحضارة الغربية باعتبارها حضارة فصل، لكنه لا يقدم الإطار الاستمولوجي الذي دفع إلى انبثاق هذه الفكرة (المنهج) دَفْعاً. فيقدمها في الغالب على أساس أنها اختيار<sup>3</sup>، كما أسلفنا الذكر، وهو ما يتنافى، كما نعتقد، مع أساسيات الدرس المعرفي الاستمولوجي المعاصر، الذي يجعل الاختيار في عالم الأفكار مرهونا بالسقف النظري للحقبة التاريخية، والذي يمثل؛ أي السقف النظري أو الباراديم، جواز مرورها ومبرر وجودها.

وبالموازاة مع هذا التوصيف الذي وَسَمَ به "طه" الحضارة الغربية الحديثة/الحداثية باعتبارها حضارة فصل، قام بعملية نقد ومحاكمة لاذِعَيْنَ لمآلات عملية الفصل هذه ونهاياتها، والتي يرى أنها،

<sup>1</sup> - تشير في هذا السياق إلى أن هذه الآثار والمآلات والنهايات ذات الطابع السلبي للحداثة كانت محل تقويم ونقد في كافة السياقات الثقافية والمجالات التداولية، لكن بمنظورات متعددة ورهانات مختلفة، بدءاً من السياق الحداثي الأوربي والغربي.

<sup>2</sup> - ينظر تفاصيل ذلك في: سلسلة السيولة، زيجمونت باومان، ترجمة حجاج أبو جبر، مراجعة هبة رءوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط2019/1م، المجلد1/2.

<sup>3</sup> - أعتقد أن الدافع وراء قول طه بالاختيار دافعان أساسيان: أولهما حتى يبرر لذاته حقه في الاختيار المخالف [الحق العربي في الاختلاف الفلسفي]، وثانيهما حتى يتناسب مع طبيعة نقده الأخلاقي للحداثة، الذي من سماته أنه نقد بعدي يختص بالمآلات والنهايات؛ أي النقد العملي. أما النقد القبلي الذي يختص بالجذور والأساسات؛ أي النقد النظري، والذي يقول بالضرورة لا بالاختيار، فلن يناسب مشروع طه الانتمائي...

أدت، وجرّاء المبالغة في استخدامها<sup>1</sup>، إلى تعرية الإنسان وكشف عوراته وسوءاته من جهة، وهنّك بيت الطبيعة والتهديد بتدميره من جهة أخرى، وإن كانت قد تدنّرت بدعوى البحث عن الحقيقة وبلوغ الوضوح وإزالة الزيف والوهم.

ويضيف "طه"، أن سوء استخدام هذه الآلة المنهجية، أدخل الإنسان الحديث والمعاصر عالم الضياع والتهيه واللامعنى، وأفقده بوصلته التي تحدد قبلته ووجهته، فالألْبسة المعنوية والروحية التي تغطي الطبيعة أو الإنسان، والتي تراها منظومة التفكير الحدائيه زيفا ومساحيق مضللةً وجب التجرد منها، هي بالنسبة لـ"طه عبد الرحمن"، شرف الإنسان ومعراجة في درجات الإنسانية الحقّة، التي ينبغي الاتصال بها حفاظا على الفطرة الأصلية للخلق.

نفهم مما تقدم، أن "طه عبد الرحمن" يدعو، ومن خلال فلسفته الائتمانية، إلى سلوك منهج الوصل الائتماني بدل منهج الفصل الحدائي. ويعني بهذا المنهج ذلك الربط أو التركيب الضروري بين عالمين: عالم الملكوت وعالم الملك، حيث دافع على أولوية النظرة الملكوتية للعالم، المرتبطة عنده بالآيات، على حساب النظر الملْكِي المرتكز على الظاهر من الأشياء. أو لنقل، إن طه يعطي الأسبقية والأولوية (للمعنى) والمقاصد والغايات والحكم التي وجب العمل لتحصيلها في العاجل أو الآجل، باعتبارها القبلة والوجهة لكل حركة ظاهرية في عالم الأشياء الموضوعي مصداقا لقوله تعالى: ﴿أَوَّلُهُ يَنْظُرُونَ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾<sup>2</sup>.

بعبارة أخرى، يسلم "طه عبد الرحمن" بوجود قراءتين للعالم لا يمكن فصلهما؛ قراءة الآيات وقراءة الأشياء. وعليه فعزل العلم [الحدائيه] للنظرة الملكوتية الآياتية عن النظرة الملْكِيّة التشبيئية،

<sup>1</sup> - تشير هنا أن طه عبد الرحمن لا يعارض الآلة المنهجية العلمية الحدائيه/الفصل، بل يعارض طريقة استخدامها. فهو قد وظف العزل المنهجي وأحيانا بطريقة أصيلة، إذ نجده قد عزل حالة الموائمة الربانية ووضعها في شروط مثالية، فسلك بذلك مسلك رواد التعاقد الاجتماعي. كما عزل طبقة أو ذاكرة الروح باعتبارها "لاشعورا روحيا" أيضا، فجعلها متميزة ومتمايضة، فسلك مسلك المحلل النفسي حينما عزل الذاكرة اللاواعية. الأمر الذي نسميه "بمكر المنوال الحدائي" كدلالة على قوة الباردايم السائد. وهو ما سنقف عنده في الباب الثاني من هذا البحث.

<sup>2</sup> - سورة الأعراف، الآية 185.

وفصلهما عن بعضهما البعض، هو ما سبب، من وجهة نظره، كشف لباس الطبيعة وتعريتها، وعَمَلَ على هتكها وتهديده بالدمار من جهة، وأدى إلى كشف لباس الإنسان وتعريته، مما سبب غرته وقلقه الوجودي وضياح وجهته.

نخلص من خلال ما تقدم ذكره، أننا أمام أطروحتين (نظرتين) تضعنا في مفارقة صعبة، فهل نَبْتَعِ الحقيقة والوضوح ونبعد التضليل والخداع عن الإنسان رغم الثمن الباهض الذي سندفعه جراء هتك حرمة، بكشف ألبسته المعنوية الحافظة له؟ أم نترك هذه الألبسة على أصلها ولا نمسها بشيء ضمنا لشرفها وفطرتها التي تعلو بمقامه؟

بعبارة أخرى، هل أصل الإنسان من الناحية الإنسانية (الأنثروبولوجية) هو التكشف أم التّجب؟ التّعري أم السّتر؟

إنها مفارقة الزمن المعاصر والراهن الذي يضللنا، بكل ما تحمل عبارة المفارقة من توتر وقلق وأزمة وصعوبة حسم الاختيار للإبقاء على **أطروحة الفصل الحداثي السائدة**، التي ظهرت بها العديد من الشذوذات والتكذيبات، لكنها لازالت تشغل لأن جذورها وأنويتها العلمية الصلبة لازالت قائمة، أو الانتقال إلى **أطروحة الوصل<sup>1</sup>**، التي لازالت تصوراتها تتبلور كونيا ولم تستقر بعد على رؤية واضحة ومعالم وأسس مكيّنة تتمتع بالكفاية النظرية والقدرة التفسيرية والإمكانات الإجرائية العملية، التي تجعل منها باردياما أو منوالا جديدا يستوعب **أطروحة الفصل الحداثي** ويتجاوزها. وأطروحة **الوصل الائتماني** التي صاغها الفيلسوف المغربي "طه عبد الرحمن"، يمكن اعتبارها من أهم التصورات الراهنة في المجال التداولي العربي الإسلامي الراهن، التي تسعى إلى المساهمة في تشكيل هذه الرؤية الجديدة التي تتبلور كونيا.

<sup>1</sup> - من تجليات هذه الأطروحة كونيا عودة الديني إلى الفضاء العام والروحانيات الجديدة والبيواتيقا أو الأخلاقيات الجديدة، إذ لم تُجدِ نفعا كل الإقصاءات أو القطائع التي عملت على حشر الدين في الزاوية الحياة والوجود الإنساني، فالدين يلح في كل مرة على الظهور ويأبى التتحي أبدا.

على أرضية هذه المفارقة؛ النظرية الحداثية بثابتها البنيوي الفصل المنهجي ذو الجذور العلمية للقرن السابع عشر وما تلاه، والنظرية/الفلسفة الائتمانية بثابتها البنيوي الوصل المنهجي ذو الجذور الدينية، رسا **موضوع** أطروحتنا، الذي وسمناه بـ(التأسيس العلمي للحداثة وفلسفة طه عبد الرحمن الائتمانية مقارنة في جدل الفصل والوصل المنهجي)، والذي نطمح من خلاله إلى إلقاء الضوء على تلقي "طه عبد الرحمن" لإشكالية الحداثة<sup>1</sup>، من خلال مشروعه الموسوم بـ(النظرية الائتمانية)<sup>2</sup>، وتحليل ومناقشة مديّات هذا المشروع الفلسفي التنظيري في استيعاب هذه الإشكالية، وتقويم آفاقه في إمكانية تجاوزها وحلها من جهة، ونقد بعض ما اعتبرناه فراغاته أو بياضاته أو لا مفكرا فيه.

ووفقا لهذا الطموح، بنيت موضوع الأطروحة من خلال مسارين متقاطعين ومتداخلين نظريا وتطبيقيا؛ أما الأول فسأتناول فيه إعادة تعريف الحداثة، باعتبارها نظرية كاملة الأركان، لأنتبع جذورها وأسسها في العلم الحديث، وكذا مساراتها ومآلاتها الايجابية والسلبية. أما الثاني: فسأبين فيه الفلسفة الائتمانية، باعتبارها، وكما يقدمها "طه عبد الرحمن"، نظرية منافسة أو بديلة للنظرية الحداثية، محاولا الوقوف على أسسها ومقوماتها ومبادئها وأدواتها التحليلية ونماذجها وقدراتها التفسيرية والتأويلية وإمكاناتها التنزيلية والتطبيقية على نماذج وقضايا مختارة. وسيصاحب هذا البناء التأسيسي والتأصيلي في المسارين، عمل نقدي مزدوج؛ باتجاه الحداثة الأصل وشذوذاتها وإخفاقاتها

<sup>1</sup> - تعتبر [إشكالية الحداثة] من أمهات القضايا التي شغلت العقل العربي الإسلامي منذ ما يزيد على القرن من الزمان ولا تزال، في سياق بحثه عن حل لإشكاليته المركزية [النهضة]. وإلى يومنا هذا، لا يزال هذا العقل لم يرسو على رؤية واضحة في تَلَقُّيه للحداثة، ومن ثم تبيّنتها التنبئة الملائمة لمجال تداوله، بما يحقق نهوضه وحدائته. ونرجح من وجهة نظرنا، أن تأجيل بلورة هذه الرؤية الواضحة في تلقي الحداثة وتبيّنتها، يعود بالأساس، إلى التعامل معها من خلال نتائجها ومآلاتها ونهاياتها، إيجابا أو سلبا، قبولا أو رفضا، وليس من خلال جذورها وأساساتها الصلبة، التي نزع منها، نبنت وترعرعت في حياض العلم الحديث، بدءا من القرن السابع عشر الميلادي. وسنعمل على بيان ذلك بتفصيل في مدخل الأطروحة الذي خصصناه لبيان وتبيين الجذور العلمية للحداثة من جهة، وللتلقي العربي الإسلامي للحداثة وأفاته وأعطابه.

<sup>2</sup> - تَسَطَّط طه عبد الرحمن مشروعه الفلسفي الموسوم بـ(النظرية الائتمانية) من خلال جملة من النصوص أهمها: -روح الدين؛ من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1/2012م. -بؤس الدهرانية؛ النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1/2014م. - شرود ما بعد الدهرانية؛ النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1/2016م. - دين الحياء؛ من الفقه الانتقاري إلى الفقه الائتماني [1/أصول النظر الائتماني. 2/التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال. 3/روح الحجاب]، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2017م.

ومعايبيها، وباتجاه النظرية الائتمانية سواء على مستوى تمثلها للحادثة ذاته وجذورها وأسسها، ومساءلة بنائها النظري كنظرية، وقياس مدى فعالية أدواتها وآلياتها التحليلية والنقدية والتفسيرية والتأويلية والتطبيقية ومكان إخفاقها وضعفها.

وانطلقت في تحليلي لموضوع الأطروحة من فرضيتين؛ تتمثل أولاهما في تعريف الحادثة بالعلم؛ أو المنهج العلمي موجها إلى قطاعات الحياة كلها. أما ثانيهما فتتعلق بالفلسفة الائتمانية باعتبارها نظرية مُرَمَّمة للحادثة ومكذبة لشذوذاتها ومآلاتها ونهاياتها العملية، وليس لأسسها وجذورها وأنويتها ومحركاتها العلمية النظرية الصلبة.

ومن خلال هذا الطرح الفرضي المزدوج، نصوغ إشكالية بحثنا الأساسية على المنوال الآتي:  
إلى أي حد استطاعت الفلسفة/النظرية الائتمانية بثابت الوصل المنهجي ذو الجذور الدينية أن تستوعب النظرية الحداثية بثابت الفصل المنهجي ذو الجذور العلمية وما مدى قدرتها على تجاوزها؟ وما مسوغاتها وجوازاتها النظرية التي استندت إليها؟ وما قصدياتها ورهاناتها العملية والتطبيقية؟

وفي سياق بحث هذه الإشكالية المركزية، يثير موضوع البحث مجموعة من الأسئلة الفرعية من قبيل:

ما الحادثة؟ وما أسسها وجذورها التي انبنى عليها صرحها النظري والعملي؟ وما السر وراء الغموض الذي يكتنف مفهومها في عالما العربي الإسلامي؟ وهل من طمع في تعريف أدق لها؟ وهل الحادثة اختيار أم قدر وحتمية؟ وهل هي كونية أم محلية وخصوصية؟

ما الفلسفة/النظرية الائتمانية؟ وما أسسها ومبادئها ومقوماتها البانية لصرح معمارها؟ وما الجديد الذي تحمله تنظيرا ونقدا وتطبيقا؟ كيف تصورت الفلسفة الائتمانية الحادثة وكيف بنت

مفاهيمها؟ وهل حقا تمكن "طه عبد الرحمن" من فهم محركات الحداثة وأسسها ومبادئها؟ أم انطلق في نقد بنيانها وتكذيبه من خلال نتائجها ومآلاتها ونهاياتها فقط؟ وهل استوفت النظرية الائتمانية شروط بناء النظرية التي تجعلها أكثر قدرة من النظرية الحداثية السائدة على استيعاب الوجه الجديد للعالم، وأكثر جدارة في حل مشكلاته وأزماته حتى يتسنى للعالم الانتقال إليها وتبنيها بدل نظيرتها الحداثية؟ أم هي فقط مرممة لها ومكذبة لشذوذاتها ومعضلاتها ومقومة لاجوجاجها ومصحة لمسارها؟ وهل حقا استطاع "طه عبد الرحمن" أن يتخلص من قبضة الحداثة كليا في بناء نظريته الائتمانية؟ بمعنى آخر، هل فعلا النظرية الائتمانية إنتاج وإبداع إسلامي خالص (تصورا ورؤية ومنهجيا ومصطلحات ومفاهيم) أم تقليد وظف آليات الحداثة وأدواتها تنظيرا وتطبيقا؟ لماذا يصور النقد الائتماني أن الحداثة اختيار وليست إملاء وفرضا بقوة النسق العلمي الحديث ومتغيراته؟

ماذا نعني بمنهج الفصل ككتاب بنيوي في النظرية الحداثية ومنهج الوصل ككتاب بنيوي في النظرية الائتمانية؟ وما هي الأسس المبررة للمنهج القائم على الفصل في النظرية الحداثية؟ وما انعكاسات ذلك على القضايا الحساسة المرتبطة بالخلاص الإنساني؛ الأخلاق والدين؟ وما مسوغات عزل (فصل) الدين عن الأخلاق في السياق الحداثي؟ وإذا ما سلمنا بضرورة هذا العزل، فهل تحقيق الحياة الطيبة والموفقة لدى الإنسان رهين بالأخلاق أم بالدين؟ بل ما المقصود هنا بالدين؟ هل هو الدين السماوي القائم على مسلمة الوحي والإله المفارق؟ أم هو الدين الطبيعي المستند للعقل فقط؟ أم أن هناك ملامح جديدة تتبلور لدين آخر بأسس مختلفة؟ وهل منهج الفصل اليوم فقد مبررات وجوده حتى تنتقل إلى منهج الوصل؟ وما مسوغات هذا الانتقال ومبرراته؟ وهل منهج الفصل الحداثي قادر اليوم على استيعاب دعوى منهج الوصل الائتماني فيصبح هذا الأخير مُرَمِّمًا له وخادما لماكينته التي لازالت تشتغل بكل قوتها (عودة الديني والروحانيات والأخلاقيات الجديدة)؟ وهل طرُح "طه عبد

الرحمن" الائتماني سابق لزمانيته وشروط نظريته لازالت تتأثت ولم يحن بعد الوقت ليستنفذ منهج الفصل طاقاته الكامنة فيه ويصل إلى حافة الانهيار الكامل؟ وهل طرح طه لضرورة وصل ما انفصل يجعله مستوعبا لمسار الفصل الذي بدأت رحاه في ماكينة العلم الحديث إبان القرن السابع عشر وإن لم يصرح بها؟

ويكتسي بحث هذه الإشكالية والأسئلة المتعلقة بها، من وجهة نظرنا، أهمية نظرية ومعرفية ومنهجية، يمكن إجمال أهم جوانبها فيما يأتي:

1- تعتبر الحدائفة من أمهات القضايا والإشكاليات التي شغلت العقل العربي الإسلامي الحديث والمعاصر ولا تزال، منذ بداية وعيه بأزمته الحضارية وحاجته لتحقيق نهضته، في القرن التاسع عشر الميلادي.

2- أهمية صناعة المفاهيم وضبطها باعتبارها مفاتيح العلوم وأداة بناء المناهج والنماذج المعرفية وصياغة النظريات وتوجيه المجتمعات في صناعة الإنسان والمجتمع. ويعد مفهوم الحدائفة من أكثر المفاهيم التباسا وأشدّها حاجة إلى الوضوح والتبنيّة والتوطين السليمين في وطننا العربي الإسلامي.

3- الفلسفة الائتمانية من أهم المشاريع الفكرية والفلسفية التي تعبر عن حالة انتقال الوعي العربي الإسلامي المعاصر والراهن في إبداع النظرية، القادرة استيعاب القضايا والمشكلات الواقعية محليا وعالميا. كما تعد تمرينا ابستمولوجيا متقدما في منافسة النظريات السائدة من منظور المرجعية العربية الإسلامية، علما أن وجود نظرية ولو ضعيفة خير من غيابها.

4- يعد **طه عبد الرحمن** من أهم أعلام الفلسفة والفكر في العالم العربي الإسلامي المعاصر

والراهن، الذين تميزوا بالموسوعية والإنتاجية والإبداعية، ومن أكثرهم إثارة للنقاش والاختلاف الفكري والأكاديمي.

هذه الجوانب وغيرها، شكلت لي **دافعا** لبحث موضوع [الحدائثة من منظور الفلسفة الائتمانية لطه عبد الرحمن]، ويضاف إلى ذلك رغبتني الملحة في اختبار أطروحتي حول الحدائثة، والتي ناهز اشتغالي بها العقدين من الزمن، بحثا أكاديميا ومشاركات في كتب ومجلات و جرائد وندوات وطنية ودولية<sup>1</sup> من جهة، ودراسة أطروحة النظرية الائتمانية باعتبارها نظرية منافسة ومكذبة للنظرية الحدائثة، وهو أنعته بالتمرين الابستمولوجي في صراع النظريات والنماذج المعرفية، الذي نحن في حاجة ماسة إليه في درسنا الأكاديمي والجامعي.

ولمقاربة هذه الأسئلة، قدر المستطاع، اعتمدت **منهجاً (منظوراً) معرفياً ابستمولوجياً**؛ يعتمد أدوات التحليل والتفكيك والتفسير والنقد والمقارنة والنمذجة، مع مراعاة السياقات الاجتماعية والفكرية الخاصة والعامة، الداخلية والخارجية لتشكل الأفكار والنماذج ومساراتها وتعرجاتها ومآلاتها، قبل تأويلها أو نقدها. ومن مقتضيات هذا المنظور ومستلزماته الوعي بأهمية الجذور والأساسات والأنوية المؤسسة للأفكار والنماذج المعرفية وتاريخيتها من جهة، والنظر إلى الكل المعقد بدل الأجزاء النازمة له من جهة ثانية، وأن النظرية العلمية تُكذَّب بنظرية أكثر تفسيرية وأكثر قدرة على تجاوز المشكلات

<sup>1</sup> - أنجزت بحثاً في الماجستير في تاريخ الفلك ومساهمة المسلمين فيه. ومن ضمن أهم ما توصلت إليه من خلاله أن الثورة الكوبرنيكية، التي هي مهد الحدائثة عندنا، هي نتاج المخاض العربي، فهي مولود أنضجه الفلكيون المسلمون سواء في مدرسة الأندلس (ابن رشد والبطروجي)، أو في إيران مع مدرسة مراغة بزعامة نصير الدين الطوسي. وهو ما سمح لنا بإعلان كونية الحدائثة. ينظر: تراثنا الفلكي وفجر العلم الحديث، محسن المحمدي، إشراف الدكتور سعيد شبار، بحث ماجستير، الموسم الجامعي: 2015-2016م، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بني ملال. \*وساهمت في كتاب جماعي بعنوان: "العرب والمجتمع الحدائثي"، بـ"المرتكزات العلمية والفلسفية للمجتمع الحدائثي"، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ط1/2016م، الرباط. \*كما كتبت دراسات عن الأخلاق الحدائثة في مجلات محكمة، مثلاً: "الأخلاق الكونية باسم العقل، كانظ نموذجاً"، مجلة الفكر العربي المعاصر العدد160/161، مركز الإنماء القومي بيروت، باريس، شتاء/ربيع 2013م. إضافة إلى مقالات عديدة في الشرق الأوسط عالجت فيها الجذور العلمية للحدائثة، وكذلك بعض جوانب فلسفة طه عبد الرحمن. \*في معظم الندوات التي شاركت فيها كان موضوع العلم والحدائثة طاغياً، أما بخصوص فيلسوفنا طه عبد الرحمن فقد قدمت بين يديه مداخلة بعنوان: "الأزمة الروحية للإنسان المعاصر والحل الائتماني"، وذلك بمناسبة تكريمه في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بني ملال، أيام 26 و 27 و 28 فبراير 2018م. وهنا رابط المداخلة على اليوتيوب <https://www.youtube.com/watch?v=yDAepOFwCPC> ، كما قدمت مداخلة أخرى في مايو 2017م، بعنوان: "حلول للعنف الديني" حيث كان موقف طه بارزا من ضمن أهم الحلول، والتي عرضها في كتابه "سؤال العنف"، انظر رابط المداخلة : <https://www.youtube.com/watch?v=ViVrRi9O43s>



والأزمات وحلها. ويجد هذا المنهج (المنظور) سنده الموضوعي، في التصورات العلمية الجديدة والدراسات الاستمولوجية الحديثة والمعاصرة<sup>1</sup>، وكذا الدراسات الاجتماعية للمعرفة... وإجمالاً، سيجعلنا هذا المنظور أمام نسقين أو نظريتين؛ تضع الأولى الإنسان بعقله، وتعاقباته في مركز منظومتها ورؤيتها للعالم، بينما تركز الثانية على حضور الله بوحيه وتأبيده وموائيقه في مركز نظامها للعالم. الأولى سائدة<sup>2</sup>؛ وهي النظرية الحدائية، التي ظهرت بها مجموعة من العيوب والمآزق، وتعرضها جملة من التكذيبات؛ أي أنها لم تعد قادرة على استيعاب شامل لمشكلات الزمن الراهن وأزماته. والثانية ثورية<sup>3</sup>؛ وهي النظرية الائتمانية، باعتبارها مقترحا وتكذيبا وترميما للنظرية الحدائية السائدة، أو تجاوزا لها<sup>4</sup>.

كما سأعتمد في مقارنة إشكالية البحث والأسئلة المتعلقة بها جملة من المحددات والضوابط

**المنهجية التي تصاحب عملية الدراسة والتحليل والنقد والمقارنة، أجمالها في النقاط الآتية:**

أ- الارتكاز على السؤال وتنويعه بطرائق مختلفة، وعيا مني بأهميته في استنتاج النصوص وضرورته في اجتراح المعرفة، ودوره في كشف المخفي وراء الخطابات المختلفة، وإخراج اللامفكر فيه إلى حيز التفكير والقراءة والتأويل.

<sup>1</sup> - من أهم المرجعيات الاستمولوجية المشكلة للخلفية النظرية التي فكرتُ من خلالها نذكر مثلا: ألكسندر كويري ومفهوم الثورة العلمية وتنبيهه إلى أهمية القرن السابع عشر في فهم التغيرات التي طرأت على بنية تفكير الإنسان الحدائي، والفيزيائي والفيلسوف توماس كون بمفهومه العمدة "الباردايم" الذي يسعف في فهم حركية الأفكار ليس فقط بشكل خطي بل بشكل بنوي أيضا. وكذلك الفيلسوف كارل بوبر بمفهومه "القابلية للتكذيب" الذي يساعد في استيعاب معيار العلمية، إضافة للفيلسوف "بول فيرابند" بأطروحاته "ضد المنهج" الساعية للحيلولة دون طغيان العلم، والتي حاول من خلالها إبراز أن العلم مجرد رؤية من ضمن رؤى أخرى في العالم (فنية، دينية أسطورية...).

<sup>2</sup> - بالمعنى الكوني [نسبة إلى طوماس كون] للسيادة؛ أي ما يسميه بالعلم السائد (أو العلم المعياري).

<sup>3</sup> - العلم الثوري [عند طوماس كون] هو العلم الجديد الذي يقوم على أنقاض العلم السائد نظرا لعيوب وشذوذات تعثره. فيدخل معه في صراع لإثبات جدارته وكفاءته.

<sup>4</sup> - نَحْسِبُ مشروع طه عبد الرحمن في نظريته الائتمانية مرحلة متقدمة من الوعي النظري في الفكر العربي الإسلامي المعاصر بإشكالية الحدائية من جهة، كما نعدّه تمرينا استمولوجيا ومنهجيا ناضجا شرط تجاوز فراغاته وبياضاته وإيديولوجيته.

ب- اعتماد **النمذجة** [تطبيقات الفلسفة الائتمانية، المحاورات النقدية لفلاسفة الحداثة] بخلفية معرفية ومنهجية واضحة، تتلاءم وطبيعة إشكالية أطروحتنا من جهة، وتتناسب مع طبيعة المقاربة والمنهجية التي اخترناها لمناقشة موضوعها من جهة أخرى.

ج- اعتماد **منهجية في قراءة النقد الائتماني** لفلاسفة الحداثة الغربية، تقوم على العودة إلى متونها وسياقاتها الأصلية أولا، ثم تقديم تأويل "طه عبد الرحمن" لها في سياق مشروع فلسفته الائتمانية ومن خلال نصوصها ثانيا، مع إبداء الملاحظات التي عَنَّتْ لنا سواء تعلق الأمر بأصول الأفكار أو النماذج الحداثية المنتقاة، أو باستراتيجيات "طه" الحوارية والنقدية ثالثا.

د- الحرص على **توثيق النصوص** من مصادرها ومراجعتها ما أمكن، والعناية بالهوامش عناية خاصة لما لها من أهمية في ضبط النص وتوسيع آفاقه.

هـ- انتقاء **العدة المصدرية والمرجعية** بعناية خاصة تستوفي شرط **الجِدَّة** المضمونية وجودتها، وكذا الملاءمة المنهجية مع طبيعة الموضوع وإشكاليته ومنهجية الاشتغال عليه ومقارنته.

ومن خلال هذا المحدد والضابط المنهجي الذي يتعلق بمصادر البحث ومراجعته، فقد عَمِلت على التعامل مع صنفيتين أساسيتين من المصادر والمراجع:

➤ **الصنافة الأولى: مصادر ومراجع تتعلق بإشكالية الحداثة؛ تأسيسا وتأصيلا أو نقدا**

**ومراجعات، في سياقين أو مجالين تداوليين:**

سواء تعلق الأمر بما نعتبره نصوصا تأسيسية للحداثة في مجال تداولها الأوربي والغربي<sup>1</sup>،

أو بنصوص التلقي للحداثة في المجال التداولي العربي الإسلامي منذ عصر النهضة العربي إلى

<sup>1</sup> - مثلا سنقف عند مصادر التأسيس للحداثة، وليس القارئة لها فقط: من قبيل نصوص: كوبرنيكوس، غاليليو، فرانسيس بيكون، ديكارت، باسكال، كبلر...

الآن<sup>1</sup>، ومن ضمنها كتابات "طه عبد الرحمن" نفسها، في مرحلتي [روح الحداثة] و[النظرية الائتمانية]، التي أشرنا إليها سابقا.

وقد كان قصدي من التعامل مع هذه الصنافة الأولى مزدوجا؛ يتمثل الأول في الظفر بتعريف إجرائي للحداثة في سياقها الأصل، وكذا البحث في جذورها وأسسها ومآلاتها وآثارها من المنظور الأوربي الغربي. بينما تمثل قصدي الثاني في تتبع مسار التلقي العربي الإسلامي للحداثة منذ عصر النهضة العربي إلى الآن، ومن بينها نموذج "طه عبد الرحمن" في مشروعه [الفلسفة الائتمانية]، بغرض اختبار إلى أي مدى استطاع العقل العربي الإسلامي الحديث والمعاصر النفاذ إلى جذور الحداثة وأساساتها الصلبة المشككة لرؤيتها الجديدة للعالم ومنهجية اشتغالها؟

➤ **الصنافة الثانية: مصادر ومراجع تتعلق بمشروع تلقي طه عبد الرحمن لإشكالية الحداثة في**

لحظتيه الأساسيتين: لحظة [روح الحداثة] ولحظة [الفلسفة/النظرية الائتمانية]؛ تعريفا وتقبيما وتقويما ونقدا.

ويمكن تقسيم هذه الصنافة موضوعيا ومنهجيا إلى مستويين اثنين:

❖ **مستوى أول:** أبحاث ودراسات وكتابات تناولت **التعريف** بمشروع "طه عبد الرحمن" في

تلقي الحداثة أو نقدها؛ بمنهجية وصفية بيداغوجية احتفائية، قرأت "طه" بمنهجية داخلية،

وهي أبحاث غطت في غالبيتها لحظة [روح الحداثة] وأطروحة [الحداثة الإسلامية] أكثر

من لحظة [الفلسفة/النظرية الائتمانية].

❖ **ومستوى ثان:** أبحاث ودراسات وكتابات **قرأت** مشروع "طه عبد الرحمن" من مدخل

الاستشكال والسؤال النظري والعملي، بمنهجية تحليلية وتفاعلية ونقدية، قصّدت التعريف به

<sup>1</sup> - سنقف مثلا عند نصوص عصر النهضة العربي: كنص خير الدين التونسي، رفاة الطهطاوي، الأفغاني، عبد الله نديم...

خارج المجال التداولي العربي الإسلامي من جهة، وإبراز إمكاناته البنائية والتأصيلية والتنافسية كنظرية في القيم والأخلاق، وبيان مدياتها وحدودها من جهة أخرى.

ونذكر من بين أهم الدراسات والأبحاث التي تناولت مشروع "طه عبد الرحمن" من منظور

### المستوى الأول:

✓ كتاب [طه عبد الرحمن ونقد الحداثة]<sup>1</sup>، للدكتور عبد السلام بوزيرة، الذي قدم فيه إشارات ومعطيات، في فصله الأول، عن العلم التجريبي والتفسير المادي، لكنه لم يجعل من التغيير العلمي الطارئ في القرن السابع عشر المسوغ النظري الجوهرى الذي فجر الرؤية الحداثية بأكملها، وهو ما اعتبرناه جذرا أساسيا لها في أطروحتنا.

ناهيك على أن الكتاب عالج، بحكم صدوره عام 2011م، منظور "طه عبد الرحمن" للحداثة في مرحلته الأولى، الذي فرق فيها بين روح الحداثة وتطبيق الحداثة، أملا في تأسيس الحداثة الإسلامية. وهو ما تم تجاوزه من وجهة نظرنا، في مشروع الفلسفة الائتمانية، باعتبارها نظرية منافسة أو بديلة عن الحداثة الغربية، تحقيقا للاستقلال المنشود من طرفه عن الغرب كله.

✓ كتاب [مدخل إلى فكر طه عبد الرحمن]<sup>2</sup>، للدكتور ربيع حمو، الصادر عام 2019م، الذي يعتبر، من وجهة نظرنا، كتابا تعريفيا بفكر "طه عبد الرحمن"، حاول من خلاله تقديم المتن الطهائي ميسرا للجمهور بطريقة بيداغوجية. أما معالجته لما يهمننا في بحثنا، وهو [مسألة الحداثة]، فقد خصص لها الفصل الرابع من الكتاب، الذي يعتبر مجرد اختصار لما كتبه "طه عبد الرحمن" في كتابه [روح الحداثة]، وهو الأمر الذي ينسجم وطموح الكتاب ومقاصده منه.

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، بوزيرة عبد السلام، دار جداول، لبنان، ط1، يناير 2011م.

<sup>2</sup> - مدخل إلى فكر طه عبد الرحمن، ربيع حمو، مرجع سابق.

✓ كتاب [الإبداع في مواجهة الإلتباع؛ قراءات في فكر طه عبد الرحمن]<sup>1</sup>، للدكتور عبد الملك بومنجل، الصادر عام 2017م. الذي يبدي فيه مؤلفه إعجاباً وتعظيماً كبيرين بـ"طه عبد الرحمن"، ملقبا إياه بمُدرِكِ الحكمة العربية ومسعف الفلسفة الإسلامية. ويقر الكتاب بأن مشروع "طه" الفلسفي إبداع واجتهاد وحرية واستقلال، وقد جاء ضد كل تقليد واستلاب وتبعية يغرق فيها المقلدة من المسلمين للغرب ونماذجه في التفكير. وقد سلك الكتاب مسلكاً يسعى "لتقريب مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي إلى مدارك أهل الاهتمام"، ويقصد من خلاله: تقويم مسار الفكر العربي المعاصر. أما بخصوص إشكالية بحثنا المرتبطة بالحدائثة عند "طه عبد الرحمن"، فهو أيضاً، وإن بتفصيل أكثر، وقف عند فكرة أن مدخل الحدائثة إسلامياً، يختلف عن مدخل الحدائثة غريباً، وهو ما نختلف فيه معه، على أساس أن الحدائثة كونية وليست غربية ولا شرقية، ما دام أن جذورها علمية؛ والعلم من منظورنا كوني لا خصوصي.

✓ وتبلغ ذروة هذا المستوى الأول من الدراسات والأبحاث التعريفية بمشروع "طه عبد الرحمن" في مقارنة إشكالية الحدائثة، مع الدكتور عباس ارحيلة من خلال كتابيه [فيلسوف في المواجهة؛ قراءة في فكر طه عبد الرحمن]<sup>2</sup>، و[بين الائتمانية والدهرانية؛ بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي]<sup>3</sup>، الذين سعا من خلالهما قراءة "طه" من خلال "طه"، وتبسيط مشروعه للمتلقى بأسلوب تحضر فيه الحماسة والروح الانتصارية بدل الأشكلة والمعالجة

<sup>1</sup> - الإبداع في مواجهة الإلتباع، قراءات في فكر طه عبد الرحمن، عبد الملك بومنجل، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1/2017م.

<sup>2</sup> - فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمن، عباس ارحيلة، مرجع سابق.

<sup>3</sup> - بين الائتمانية والدهرانية بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي، عباس ارحيلة، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، بيروت، 2016م.

الموضوعية للأفكار، وهو ما يجعله طرحه مخالفا لما نقصد من بحثنا موضوعا ومنهاجا ومقاربة.

ومن الدراسات والأبحاث التي تناولت مشروع "طه عبد الرحمن" من منظور المستوى الثاني -وهو المنظور الذي سعينا، قدر الإمكان، في أطروحتنا، أن نسلكه، في مقاربة التلقي الطهائي للحدثة عموما، ومن خلال لحظة [الفلسفة/النظرية الائتمانية] خصوصا-، حسب علمنا، كتاب البروفيسور الفلسطيني الأصل، الكندي الجنسية، وائل حلاق<sup>1</sup>، الصادر باللغة الإنجليزية<sup>2</sup>، والمترجم إلى اللغة العربية بعنوان [إصلاح الحدثة؛ الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن]<sup>3</sup>. والذي سعى من خلاله حَلَقَ تعريف القارئ الغربي بمشروع "طه عبد الرحمن" النقدي للحدثة باعتباره نموذجا عربيا إسلاميا يتميز بالعمق والأصالة النظرية والعملية، مع إقراره مقاسمة "طه" نفس الهم، وهو حاجة الحدثة للأخلاق.

وقد حرص حَلَقَ على فهم مشروع "طه عبد الرحمن" من خلال وضعه ضمن شروطه الابيستيمية وسياقه السوسيو-تاريخي الذي أنجبه، ف"طه" يعبر، من وجهة نظره، عن مسار الجواب عن سؤال النهضة الكبير لماذا تخلفنا؟

بالإضافة إلى ذلك، عمل حلاق على قراءة مشروع "طه" بمقارنته بمشروع "محمد عابد الجابري"، ليبين أن هذا الأخير اشتغل في أفق العقل الأداتي الغربي، بينما "طه عبد الرحمن" تجاوز ذلك، معتبرا هذا العقل مجردا من الغايات؛ وهو أدنى مراتب العقل، ليتجه نحو العرفان؛ أي العقل المؤيد، ففيه الخلاص.

<sup>1</sup> - وائل حلاق (ولد عام 1955م) الباحث الفلسطيني الأصل، الكندي الجنسية، المسيحي الديانة، المتخصص بالفانون وتاريخ الفكر الإسلامي. اشتهر بكتابه: "الدولة المستحيلة".

<sup>2</sup> - Reforming Modernity: Ethics and the New Human in the Philosophy of Abdurrahman Taha, Wael B. Hallaq, Columbia University Press, 2019.

<sup>3</sup> - إصلاح الحدثة الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن، وائل حلاق، مرجع سابق.

إلا أن هذا السعي والإقرار والحرص الذي قرأ من خلاله "حلاق" "طه عبد الرحمن"، لم يمنعه من توجيه بعض النقد للطهائي للحادثة، خاصة في أطروحته حول التفرقة ما بين روح الحادثة وتطبيقها.

ولعل من سمات قراءة "حلاق" لمشروع "طه" النقدي للحادثة التفاعل الذي حصل بينهما، من خلال إرسال حلاق مُسوِّدة كتابه لـ"طه عبد الرحمن" ليطلع عليها، وردَّ "طه" عليه بتعليق مقتضب، سيجعله "وائل حلاق" ملحقاً في كتابه، بل من خلاله دخل معه في نقاش في الفصل الثاني من كتابه.

ورغم قراءة حلاق التعريفية والنقدية والتفاعلية والسياقية، لم يخف إعجابه بـ"طه"، ويعبر عن دهشته من مشروعه الفكري وآفاقه الرحبة والواعدة محلياً وعالمياً.

من خلال ما تقدم، نتفق مع "وائل حلاق" في نقده الخفيف واللطيف الذي وجهه لـ"طه عبد الرحمن" بخصوص أطروحته حول [روح الحادثة] التي استلهمها من التجربة الكانطية الأنوارية، وهو ما يتنافى، من وجهة نظر "حلاق"، مع دعوى "طه" وقصديته في تحقيق الخصوصية والاستقلال والإبداع الذي يطمح إلى تحقيقه من خلال مشروعه الفلسفي والنقدي للحادثة.

وقد صاغ "وائل حلاق" نقده لنظرية روح الحادثة من خلال المفارقتين الآتيتين:

**أولاً:** هل روح الحادثة منفصلة أم ملتزمة بتطبيقها؟

**ثانياً:** لماذا تم وضع مبادئ الحادثة من خلال التجربة الغربية؟ ألم يكن الأجدر أخذها من تراث

الذات الغني؟

إنه النقد ذاته الذي وجهناه لنظرية [روح الحادثة] التي تبدو تبسيطية وضعيفة أمام النظرية الحداثية، إذا ما قارناها بـ[النظرية الائتمانية]، التي نعتبرها أكثر صلابة وأصالة وتماسكاً، لذا سينتقل

"طه" من المقابلة بين [الحدائثة الغربية] و[الحدائثة الإسلامية]، ليقابل بين [الحدائثة الغربية] و[النظرية الائتمانية الإسلامية].

إن النقد اللطيف الذي قدمه "وائل حلاق" لنظرية [روح الحدائثة]<sup>1</sup>، مبرزاً بعضاً من مفارقاتها، وكيف أنها لا تخدم أحياناً مقاصد فلسفة "طه عبد الرحمن" نفسه، نراه نقداً محدوداً لسبب وجيه من وجهة نظرنا، يتمثل في أن ما اعتبره "طه عبد الرحمن" مبادئ (الرشد، النقد، الشمولية) للحدائثة، هي بالنسبة لنا، ليست مبادئ أصلاً، إذ هي مجرد نتائج لمبادئ أعمق وأكثر تجديراً صنعتها الثورة العلمية الناشئة في القرن السابع عشر [مبدأ القصور الذاتي مثلاً]، وهو ما سنقف عنده بتفصيل في الباب الأول من بحثنا.

وعليه، ف"وائل حلاق"، من وجهة نظرنا، يقارب مفهوم الحدائثة بطريقة تختلف عن أطروحتنا نحن، وهو ما يعطي لبحثنا بعضاً من التميز، ويجعل منه قيمة مضافة في التراكمات المحصلة في العالم العربي الإسلامي حول هذا المفهوم الشائك والمنفلت.

أضف إلى ذلك؛ تحليلنا للنظرية الائتمانية أسساً ومفاهيماً ونقداً وتطبيقاً، وتنبهنا إلى نواتها المبدعة ممثلة في عزل طه المنهجي لعالم الروح، وضبط معالمه من خلال مفهومه الأساس وهو: (الذاكرة الروحية)؛ التي ليست سوى الفطرة التي تخزن القيم السماوية.

إن قراءتنا لمشروع النظرية الائتمانية، بالمنظور الذي اخترناه، جعلنا ندعي أن "طه" بصدده بلورة لاشعور جديد؛ لكن هذه المرة ليس نفسياً بل روحياً، الأمر الذي بقدر ما سيجعل "طه عبد الرحمن" ينتج حقاً فلسفة إسلامية تستمد أركانها من القرآن المجيد باعتباره القول الثقيل، بقدر ما

<sup>1</sup> - يشير مثلاً وائل حلاق، إلى أن طه عبد الرحمن كان الأجدر به استعمال مبدأ "الاجتهاد" فهو يجمع بين التفكير والنقد معاً. ينظر: إصلاح الحدائثة الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن، وائل حلاق، مرجع سابق، ص: 136.



ستجعله في الوقت نفسه متورطا في المنظومة الحداثية من حيث لا يحتسب، وهو ما سميناه بـ[مكر المنوال الحداثي]؛ حيث إذ أن اكتشاف قارة الذاكرة الروحية، والحفر للوصول إليها، والعمل على عزلها منهجيا كي تتضح معالمها، هو الأسلوب الحداثي بامتياز.

وانطلاقا من الإشكالية التي تصدى البحث لمعالجتها والأسئلة المتعلقة بها، سأقسم البحث إلى مقدمة ومدخل وبابين وخاتمة، مع ما تضمنه البابان من فصول توزعت على مباحث، بغرض الوصول إلى بناء مفهوم إجرائي للحداثة في سياقها الأصل بوصفه أداة تحليلية، يمكننا من تتبع جذورها وأسسها ومآلاتها من جهة، كما يمكننا من قراءة النظرية الائتمانية لـ"طه عبد الرحمن"، ومناقشة أسسها ونقدها للحداثة وتطبيقاتها على نماذج مختارة.

وتبعا لذلك، سأتناول في المقدمة عناصر البحث تأطيرا وإشكالية ومنهجيا وخطة بحث.

وأعالج في المدخل من خلال رؤية عامة، مفهوم الحداثة بين الأصل الأوربي الحديث، الذي جعل الحداثة والعلم وجهان لعملة واحدة، والصورة التي شكلها العقل العربي الإسلامي، منذ عصر النهضة إلى يومنا هذا، وآثارها النظرية والواقعية.

كما سأخصص الباب الأول من الأطروحة، والذي عنونته بـ[الحداثة، التأسيس العلمي وجدل الكوني والخصوصي]، لعملية التأسيس العلمي للحداثة، وتداعياتها الفلسفية والمنهجية، وملامح كونيتها وعالميتها. حيث عمدت في الفصل الأول إلى بيان دور الثورة الفلكية الكوبرنيكية في انطلاق شرارة المنظومة الحداثية، والانقلاب الذي أحدثته في رؤية الإنسان للعالم، ومعالم هذا الانقلاب [1]- فقدان الإنسان المركزية المكانية. 2- أزمة إدراك حسي]، وملامح الخروج منه [1- ظهور فكرة المركزية الفكرية 2- فكرة المنهج العقلي].

وعالجت في **الفصل الثاني** تداعيات الثورة الفلكية الكوبرنيكية على: المستوى الفيزيائي

[ظهور النزعة الميكانيكية وانبثاق مفهوم القصور الذاتي]، وعلى المستوى الفلسفي [ظهور منظومة

الذات المسلحة بالمنهج]، وعلى المستوى المنهجي [آلية العزل (الفصل) المنهجي]. وكذا آثار هذه

التداعيات على السياسة والدين والأخلاق وتأويل النص المقدس.

وخصصت **الفصل الثالث** لمعالجة [إشكالية الحداثة بين جدل الكوني والخصوصي]؛

والتدليل من خلال تاريخ علم الفلك على كونية الحداثة لا خصوصيتها من جهة، ووحدتها لا تعددها

من جهة ثانية.

أما **الباب الثاني** من هذه الأطروحة، والذي وسمته بـ[الفلسفة الائتمانية في مواجهة

الحداثة: الأسس، النقد، التطبيقات]، فسأخصه لبيان موقف "طه عبد الرحمن" من الحداثة، من

خلال مشروعه الفلسفة/النظرية الائتمانية، باعتبارها نظرية منافسة للنظرية الحداثية، ومقترحا

لتصحيح مسارها وإصلاح أعطابها.

وسعيت من خلال **فصله الأول** كشف الأسس العميقة للنظرية الائتمانية؛ ممثلة في أساسين

اثنين: أولهما [الذاكرة الروحية]؛ والذي نسميه من جانبنا بـ«اللاشعور الروحي»<sup>1</sup>، وهو صلب مشروعه

الإصلاحى للحداثة. وثانيهما [المواثقة الربانية]<sup>2</sup>؛ بضلعيه ميثاق الإلهاد وميثاق الاستئمان.

وخصصت **فصله الثاني** لنماذج من النقد الذي وجهه "طه عبد الرحمن" لرموز الحداثة

بشقيها **الدهراني** الذي يفصل بين الأخلاق والدين [إيمانويل كانط نموذجا]، وما بعد **الدهراني** المتخلي

عن الأخلاق كليا [فريدريك نيتشه وجورج باطاي والماركيز دو ساد نموذجا].

<sup>1</sup> - يقابله [اللاشعور النفسي] الفرويدي في المنظومة الحداثية.

<sup>2</sup> - يقابله [التعاقد الاجتماعي] لهوبز، جون لوك، وجان جاك روسو، في المنظومة الحداثية.

بينما تناولت في **فصله الثالث** نماذج من **التطبيقات** التي حاول من خلالها "طه عبد الرحمن" اختبار نظريته الائتمانية، وقدراتها التفسيرية وإمكاناتها العملية في استيعاب مشكلات وقضايا ومآزق أفرزتها النظرية الحدائية، ولم تعد، من وجهة نظره، قادرة على حلها وتجاوزها. ومن تلك النماذج نذكر: [الأزمة البيئية، العنف، الحجاب، التربية، الثورة الرقمية].

وفي النهاية، سأخصص الخاتمة للنتائج والخلاصات التي سيسفر عنها البحث، مع ذكر آفاقه ومساراته البحثية المستقبلية.

ويبقى أن أنبّه القارئ الكريم على أنه سيجد في بعض الأحيان إطالة في شرح تفاصيل بعض الرموز الفلسفية التي انتقدها "طه عبد الرحمن"، والقصد من ذلك هو خلق حوار متكافئ ما بين النظرية الحدائية والنظرية الائتمانية، خاصة وأن "طه" يصمت أحيانا عن ذكر بعض السياقات التي نسعى -من جانبنا- إلى إظهارها، فكل قراءة كما نعلم انتقاء، ولا توجد ملاحظة بريئة. والأمر نفسه فيما يتعلق بموضوع الفلك وتاريخه الذي لا يمكن اختزاله، خاصة وأنا نريد من خلاله الحسم في موضوع شائك وهو الحدائة ما بين الكونية والخصوصية.

كما تجدر الإشارة إلى أننا في حالات عديدة نعبر عن موقف مأخوذ من كتاب بتصرف وأسلوبنا الخاص، دون وضع المعقوفتين.

وفي ختام هذه المقدمة، أتقدم بشكري الجزيل وامتناني العميم لفضيلة الدكتور سعيد شبار، على تفضله قبول الإشراف العلمي على هذه الأطروحة مذ كانت فكرة إلى حين استوائها بحثا مجازا للمناقشة والمراجعة والتكذيب والتقويم، مع ما صاحب هذا الإشراف، في مراحلها المختلفة، من نصح وإرشاد وتوجيه وتقويم وتصحيح وتعديل وتأطير علمي رصين، وحَدْب خلقي رفيع.

كما أقدم شكري الكبير لكل صاحب فضل علي في هذا البحث، وأخص بالذكر أساتذتي الأجلاء بـمـاسـتـر الحـوـار الـديـني والحـضـاري وقـضـايا التـجـديـد في الثـقـافـة الـإـسـلامـية، وتـكوـين الـدـكـتـوراه الحـوـار الـديـني والثـقـافـي في الحـضـارة الـإـسـلامـية، بـكـلـية الآداب والعلوم الإنسانيـة بني مـلـل، عـلـى بـذـلـهم الـعـلـمـي والأخـلاقي الـمـتمـيز لـطـلـبـتـهم.

والله تعالى أسأل، أن يكون هذا العمل خالصا وقاصدا وجهة العلم والأخلاق في تكاملهما،  
والصلاة والسلام على محمد النبي الأمي الكامل علما وخلقا.

## مدخل عام

### أولاً: الحداثة والعلم وجهان لعملة واحدة

قامت إحدى طالبات الإثنولوجيا، في ليلة من ليالي شتاء 2005م، بدعوة الباحث الفيزيائي "إتيان كلان" "Etienne Klein"<sup>1</sup>، لسهرة سيحضرها خمس من زعماء الهنود لشعب بالأمازون يدعى: "الكايابو LES KAYAPO"، حضروا لأوروبا للقيام بجولة، دفاعاً عن أراضيهم وما لحقهم من ضياع، جراء زحف الحضارة الغربية، التي تهاجم نمط عيشهم وتهدد نظامهم البيئي. يحكي "إتيان كلان" بعضاً من تفاصيل لقائه هذا والذي يسمه بالمثير، لأنهم وبعد انتهائهم مباشرة من تناول وجبة الطعام المحضر لهم واحتسائهم للقهوة، أصبحت وجوههم غليظة وصوتهم أكثر فخامة تتبى بالجدية، منطلقين في حديث مطول، يحكون فيه قلقهم على مصير ثقافتهم ومجال تواجدهم، يخبرون عن التهديدات التي تطالهم من العالم الغربي وتكنولوجيته، فطرائدهم أصبحت تهرب من غاباتهم، ومجاري مياههم تجف جراء قطع الأشجار، أما أسماكهم فهي تتسم بسبب الزئبق الذي يستعمل لتصفية الذهب، ناهيك على مخلفات الطريق السيار الذي يقطع أراضيهم، والسد الذي سيزج بهم في المجاعة...

في تلك الأثناء وهم يتكلمون، بدأت تتشكل مباشرة في ذهن "إتيان كلان" صورة عن عالمين متخصصين لا يجتمعان: عالم الهنود من جهة وعالم الغرب من جهة أخرى. كما اتضح له أن أفكاراً كثيرة مسبقة كانت لديه عن ما يسمى بـ"الشعوب البدائية" ومن ضمنها فكرة "العقلانية" التي تعد فقط عنوان الغرب ووليدته. إن لقاءه هذا مع الهنود وحواره معهم أظهر له كم كان ساذجاً، فهم أيضاً يمتلكون العقل ولديهم المنطق ويقدمون الحجج دفاعاً عن رأيهم، كما يتعاملون بالمفاهيم وبدقة

<sup>1</sup> - إتيان كلان من مواليد سنة 1958م بباريس، وهو متخصص في الفيزياء الدقيقة، ومهتم بفلسفة العلوم حيث كانت هي مجال اشتغاله في الدكتوراه.

عالية، إذ يقول إنهم مثلنا نحن الذين ندعي أننا "ورثة المعجزة اليونانية"، فإذا كانت قراءة الفيلسوف "كانط" لـ"دافيد هيوم"، دفعته لإعلان "أنه أيقظه من سباته الدوغمائي"، فإن "إتيان كلان"، وبالمثل، يؤكد على أن لقاءه بهؤلاء الزعماء الهنود أيقظه من سباته الدوغمائي، مشيراً إلى أنه حقا سافر إلى مناطق متعددة من العالم ولكن لم يطرح أسئلة الذات والآخر بوضوح، كما طرحها الآن وهو يواجه هؤلاء الهنود، بالرغم من قراءته للعالم الأنثروبولوجي "كلود ليفي شتروس" والذي كان يعلنها عالية: "لا وجود لشعوب بدائية". في هذا السياق بالضبط سيتساءل "إتيان كلان": "إذا كان للهنود عقل مثل عقل الغرب تماما. فما الفارق إذاً؟<sup>1</sup>.

### المنعطف الغاليلي:

إن هذا السؤال، سيشغل بال "إتيان كلان" ليؤكد على جواب هو: إنه بالرغم من اقتناعه بوحدة العقل البشري، إلا أن اختلاف الغرب عن الهنود يكمن في العلم<sup>2</sup> كما نشأ في القرن السابع عشر، وبالضبط هو يركز على المنعطف الغاليلي<sup>3</sup> (نسبة إلى مؤسس الفيزياء الحديثة الإيطالي غاليليو 1642-1564م)، إذ تبين له أن المجتمعات المسماة "بدائية" تفكر مثلنا بمجرد أن تتوقف عن التفكير بطريقة علمية. لكن لماذا المنطلق من "غاليليو"؟ باختصار شديد لأن معه سيتم فصل الذات عن الموضوع الخارجي، أي عزل الطبيعة عن الإنسان، وهو الأمر الذي لم يتحقق عند الهنود، فهم لم يقوموا بذلك أبداً، فالعالم والإنسان عندهم شيء واحد، فالإنسان عندهم لا يقتصر على ما هو إنساني فقط، بل يدمج معه الهواء الذي يستنشقه والطريدة التي يفتنصها والنبات الذي

<sup>1</sup> - قصد محاولة الإجابة عن هذا السؤال، ألف إتيان كلان كتاباً خصيصاً لذلك بعنوان "غاليليو والهنود"، وسنعمد طبعة فلاماريون لسنة 2013. -  
<sup>2</sup> - إن هذه الفكرة بالضبط هي التي ستصاحبنا في بحثنا هذا، خاصة في الباب الأول منه، فنحن نشاطر العالم "إتيان كلان" رأيه ونرى أن الزمن الحديث برمته هو وليد الثورة العلمية الطارئة في القرن السابع عشر ميلادي، مما سيجعلنا نلح على أن الحداثة والعلم وجهان لعملة واحدة.  
<sup>3</sup> - هو الشهير غاليليو غاليلي. ولد في بيزا الإيطالية في 15 فبراير 1564م، كان رياضياً وفيزيائياً وفلكياً، اقتنع بنظرية كوبرنيكوس القائلة بدوران الأرض ومركزية الشمس، ودافع عنها بشراسة وبحث لها عن الأدلة الملموسة، الأمر الذي جره إلى محاكمات مهينة له انتهت بالحكم عليه بالإقامة الجبرية. وبعد أول شخص رفع المنظار (التلسكوب) نحو السماء ليكتشف أقماراً ونجوماً جديدة مما سيكسر التصور الفلكي القديم المغلق ليصير كونا لانهايا... توفي عام 1642م. لمزيد من التفاصيل ينظر: ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية، لويس عوض، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط1/1987م، الجزء المخصص لجاليليو، ص:273.

يبحث عنه للأكل أو للشفاء، والنهر الذي يضم الأسماك التي يصطاد. فالعالم ممزوج بالإنسان في وصل لا ينقطع وفي وحدة لا انفصام فيها؛ باختصار هم لا يزالون في كنف النزعة الإحيائية<sup>1</sup>. إن العالم "غاليليو" بحسب "إتيان كلان" سيدشن طريقة غير معهودة في التفكير، حيث سينقلنا من النظرة التأملية الدافئة والساحرة للعالم نحو نظرة فاترة وباردة له، يقول "غاليليو": "عندما تلمسني الريشة وتحدث لي دغدغة، فهذا الإحساس ينتمي لذاتي وليس للريشة"<sup>2</sup>. ف"غاليليو"، وكما يظهر من هذا المثال، كان يسعى لوضع فصل بين ما ينتمي للذات وما ينتمي للعالم الخارجي، إذ لا يجب بحسبه إسقاط ما هو إنساني على الطبيعة، فهذه الأخيرة صماء وعاطلة لا سبيل إلى فهمها إلا بتكميمها ووضعها في قوالب رياضية، وإرغامها على أن ترسل أرقاماً، ألم يقل "غاليليو" نفسه: "إن الطبيعة مكتوبة بلغة الرياضيات، وحروفها هي المثلاث والدوائر وبياقي الأشكال الهندسية، فبدونها لن يتمكن الإنسان من فهم ولا كلمة واحدة - من كتاب الطبيعة - وسيتيه في متاهة الظلام الدامس"<sup>3</sup>.

إن الكيفيات (بارد، ساخن، حلو، مر، فوق، تحت) التي نسقتها على الطبيعة تشوه الموضوع المدروس وتعطي صورة زائفة عنه. بكلمة واحدة مع العلم سيضرب سؤال الغايات والمقاصد عرض الحائط، ليتم التركيز على السببية الصارمة، ومن تم ستصبح أسئلة الخير والشر خارج اهتمام العلم.

فإذاً كانت نظرة الهنود تضع الإنسان في تناغم مع الكون، فإن نظرة العلم الحديث في القرن السابع عشر، وبالضبط مع "غاليليو" ستضع الإنسان في مواجهة العالم، فهو مختلف عنها، وهنا نتذكر مباشرة الفيلسوف والعالم "ديكارت"<sup>4</sup>، وهو المعاصر لـ"غاليليو"، والذي دعا إلى ضرورة التعامل

<sup>1</sup> - الإحيائية: Animisme هي تلك الحالة الذهنية التي يضيف فيها الإنسان على الطبيعة روحه، أو لنقل إن الإحيائية هي رؤية للعالم يمنح فيها الإنسان للكائنات المحيطة به خصائص جوانية مثل تلك التي لديه. موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة، محمد سبيلا ونوح الهرموزي، منشورات المتوسط، إيطاليا، ط2017/1م، ص:24.

<sup>2</sup> - محاضرة إتيان كلان المذاعة على منصة اليوتيوب بتاريخ: 27 مارس 2014. الدقيقة 06:06. وهنا عنوانها ورباطها: - Parenthèse Culture 3 Etienne Klein - La physique moderne : de quoi Galilée est-il le nom ? <https://youtu.be/hJygeJmk1Mc>

<sup>3</sup> - ينظر: Etienne Klein, Galilée et Les indiens. Champs sciences. Flammarion, 2008.p 21

<sup>4</sup> - هو الفيلسوف رونييه ديكارت (1596-1650م)، الملقب بمؤسس الفلسفة الحديثة بإعلانه الكوجيطو (أنا أفكر، إذن أنا موجود)، معوضاً بذلك فقدان الإنسان لمركزته المكانية بالمركزية الفكرية، إذ لم تعد الأرض في قلب العالم ثابتة، بل أصبحت حصة صغيرة في السماء اللامتناهية، وهو الأمر الذي سنقف عند

مع الطبيعة كآلة كبيرة، بل أعلن أن جسمنا أيضا لا ينتمي إلينا بل ينتمي إلى العالم الخارجي، فنحن نتواجد بالفكر الحر، وهو المميز لنا عن العالم الخاضع للحتمية الذي يمكن ضبطه والتحكم فيه، بل السيطرة عليه، وهو طموح "ديكارت" الأكبر والذي تحقق منه الكثير.

إن ما يحدث في العالم بحسب نظرة **الفصل الغاليلية** (فصل الذات عن الموضوع، فصل الإنسان عن الطبيعة) لا يمت بصلة للإنسان، فهما عالمان متميزان، فكل ما يطرأ في العالم، يتحرك وفق قوانين ميكانيكية محايدة، فالمطر أو الزلزال أو المرض أو الجفاف... هي ظواهر تحدث ليس من أجل خير الإنسان أو دعما له أو في المقابل انتقاما منه، كما أن الكواكب لا تتبع مساراتها بسبب ترتيب أخلاقي سام كما اعتقد القدماء، بل هي ببساطة تحقق حالات من المعادلة الميكانيكية. وهو ما سيتجسد مع العالم "إسحاق نيوتن"<sup>1</sup> بوضوح، فالعالم يسير تبعا لنظام آلي وحيادي ودون اكتشاف للقيم والمعاني، فليس هناك جزء من الكون استثنائي أو يتمتع بامتيازات خاصة. فكل شيء وكل مكان يخضع للقوانين ذاتها، وليس هناك من مادة نقية سماوية خالصة أو مادة مدنسة أرضية.<sup>2</sup> باختصار تعد النظرة العلمية التي دشنها "غاليليو"، أمرا غير معهود وطارئ على البشرية، وعملت على إفقاد الطبيعة قداستها، لنصبح وكأننا نعيش في عالم شاحب وفاتر، لا يبالي بنا وبأحاسيسنا وآمالنا... أو لنقل إن التصور العلمي الحديث قد جعل الإنسان مقذوبا داخل ساعة كبرى لا روح فيها، ومفرغة من كل غاية أو مقصد، ويمكن التحكم فيها، بل التلاعب بها.

بعض من تفاصيله في هذا البحث. كما أنه استطاع دمج الجبر بالهندسة (الهندسة التحليلية)، ناهيك على تنبيهه إلى أهمية المنهج لحسن قيادة العقل وحمايته من الزيف. فكان كتابه الذي يعده الباحثون فارقا وهو: "مقال في المنهج". ينظر: ديكارت، توم سوريل، ترجمة أحمد محمد الروبي، ضمن سلسلة مقدمة قصيرة جدا، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط1/2014م.

<sup>1</sup> - إسحاق نيوتن (1642-1727م)، هو أحد أهم علماء القرن السابع عشر الانجليزي، حيث وصل بالنزعة الآلية إلى مستوى صياغة نظرية جامعة لقوانين الحركة (سقوط "التفاحة" الأرضي ودوران القمر "السماوي")، فمعه حسمت الكوبرنيكية وتم توحيد عالم الأرض بالسماء بشكل نهائي. ليصبح العلم الحديث ظافرا وناجحا. ينظر: نيوتن، روب أيلف، ضمن سلسلة مقدمة قصيرة جدا، ترجمة شيماء طه الريدي، مؤسسة هنداوي، ط1/2014م.

<sup>2</sup> - فهم الحاضر تاريخ بديل للعلم، بريام أبليراد، ترجمة عبد الكريم ناصيف، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2009، ص: 68.



إن قصدي الأول من إدراج قصة العالم الفيزيائي "إتيان كلان"، أن أؤكد على أن هذا القلب المنهجي الجذري الذي وقع في القرن السابع عشر، والذي جعل نظرة الإنسان تخرج من الاندماج مع العالم للانفصال عنه، ومن تمت تعبيد الطريق للهيمنة عليه، هو الأرضية الصلبة لما يسمى الحداثة، مما يجعلنا نؤكد على أن الحداثة ماهي إلا التصور العلمي موجها إلى كل قطاعات الحياة. مع الإشارة إلى أنه إذا كان "إتيان كلان" ركّز على "غاليليو" منطلقا أوليا، فنحن نرى، من جانبنا، أن الشرارة الحقيقية لكل المنظومة الحداثية بدأت قبله بقليل، مع العالم البولندي "نيكولاس كوبرنيكوس"<sup>1</sup> (1473-1543م)، وثورته الفلكية الشهيرة، وهو ما سنعرضه مفصلا في ثنايا بحثنا.

أما قصدي الثاني الذي لا ينفصل عن القصد الأول، فهو إبراز أن الرؤية الموضوعية للعالم أو ما يسمى شهرة، بالنظرة المادية باعتبارها ترى الطبيعة دون غاية<sup>2</sup>، قد انتشرت وذاعت بين الناس بسبب هيمنة تصور العلماء، الذين نكثوا بالميثاق الروحي (الإحيائي) بين الإنسان والطبيعة طمعا في المردودية وحسن الأداء<sup>3</sup> وهو ما كرس في المحصلة مجمل الرؤية الحداثية.

### العالم هو الحداثي بامتياز:

إن بحثنا هذا، وخاصة في الباب الأول منه يصبو إلى إثبات أن الحداثة ما كانت لتكون لها قائمة لولا ظهور العلم الحديث، من جهة، ومن جهة أخرى التأكيد على أن العالم هو النموذج المثالي للشخص الحداثي، فطريقته في النظر للأشياء (شكه الدائم، عدم قبوله بالجاهز من الأفكار، فصله الذات عن الموضوع، تكميمه وعزله للظواهر قصد التحكم فيها، استبعاده النظرة الغائية، الاهتمام بالإجرائية والمردودية وتأكيده على الدليل المحسوس...)، هي باختصار الطريقة الحداثية.

<sup>1</sup> - هو العالم البولندي الذي أوقف الشمس وحرك الأرض، هو صاحب كتاب "في دوران الأجرام السماوية"، الذي قلب موازين النظرة الإنسانية للعالم بحيث نقلنا من التفكير من خلال منظومة مركزية الأرض إلى التفكير من خلال منظومة مركزية الشمس. ينظر: وداعا نظرية مركزية الأرض كوبرنيكوس ودورات الأجرام السماوية، ويليام تي فولمان، ترجمة أسامة فاروق حسن، مؤسسة هنداوي، ط1/2015م.  
<sup>2</sup> - طغيان العلم، بول فيبرابند، ترجمة مركز دلانل، مراجعة وتعليق عبد الله الشهري، ط1/1438هـ، ص:157.  
<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 71 و 72.

إن العالم، بالمعنى الحديث للكلمة، وكما هو معروف شخص مستقل، ينظر للعالم بإمكاناته الخاصة، لا يعتمد على سند السماء، يفرق بوضوح بين تكوين العالم وخلقها، على أساس أن الخلق قضية دينية، أما العلم فهو يهتم بمكونات وأجزاء العالم، فالبيولوجي مثلا وهو يفحص البنكرياس لا يسأل سؤال من خلق هذا البنكرياس؟ بينما يبذل جهده للحفر في مكوناته، فيكتشف مثلا أنه معمل لصناعة هرمون الأنسولين. فهو يركز اهتمامه ليس على المنطلقات الأصلية الأولى، فتلك يجدها بعيدة المنال، فيتركها خارج انشغاله مركزا على سير الأمور وتكوينها بهاجس التحكم والتعديل ومن تم التحرر ما أمكن من قبضة الحتميات والعيش بأقل الخسائر الممكنة، فاهتمامه أرضي لا سماوي، وأجوبته محايدة<sup>1</sup> لا مفارقة، محسوسة لا ماورائية تتجه صوب السبب القريب لا البعيد. إنه -أي العالم- يقرأ الطبيعة، أي الكتاب المنظور، بطريقة مباشرة، مسائل ومستنتقا لها، مجبرا إياها على البوح بأسرارها، كما أنه يمكنه بسهولة السير ضد الإجماع، إذا ما وجد مكذبات محرجة للنسق المؤلف، إنه شخص مجد، يعمل عمل النملة، باحثا عن الخفايا الخبيثة، لا يهدأ له بال إلا إذا وجد الأدلة المقنعة، فهو كما وصف الفيلسوف "ديكارت" حالته أثناء بحثه عن الحقيقة في كتابه "مقال في المنهج قائلا: "متلي كمثل رجل يسير وحده في الظلمات، فصممت أن أسير الهويني، وأن أستعين بكثير من الاحتياط في كل الأمور، فلو لم أتقدم إلا قليلا جدا، كنت على الأقل، قد سلمت من الزلزل"<sup>2</sup>. فالعالم الحديث أصبح يدرك، عندما يريد التعرف على حقائق العالم، أن عقله متسرع ومندفع دون ضوابط كابحة، فيسقط سريعا في الخطأ، وأنه يعمل دون حدود تلجمه، يقبل الجاهز دون تمحيص ويستقبل من الحواس المعطيات دون غريزة... لهذا فهو يجند نفسه لمحاكمة عقله وضبط

<sup>1</sup> - محايت: Imanant تقال في مقابل المفارق أو المتعالي وهي صفة لكل ما هو ملازم ومقترن ومتماه مع الوجود، فمثلا إذا أخذنا الفيلسوف الشهير اسبينوزا، فهو قدم فلسفة محايتة، فانه عنده هو العلة المحايتة للعالم، فهو كامن كمعقولية في الطبيعة. موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة، محمد سبيلا ونوح الهرموزي، مرجع سابق، ص: 433 و434.

<sup>2</sup> - مقال في المنهج لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، رونيه ديكارت، مرجع سابق، ص: 126.

طريقة اشتغاله وإبعاده عن الارتجال، مقحما إياه في الانتباه واليقظة الدائمة. باختصار نقول إن العالم الحديث يفرق ما بين العقل الذي نمتلكه والعقل الذي نحسن استخدامه<sup>1</sup> بجهد وإرادة كاملة، أي العقل المنهجي، المرتكز على قاعدة صلبة هي البدهة والوضوح، فهو المعيار الذي يخول لنا إعلان الحقيقة. لكن ودون أن ننسى أيضا أن العالم، إذا ما وجد أجوبة جلية ومتميزة، فالأمر لا يعني عنده أنه على صواب مطلق، بل كل ما هنالك أنه قدم أحسن الأدلة، وهو مستعد على الدوام ليتنازل عن موقفه إذا ما ثبت بطلانه، إنه شخص لا يحتضن نظريته أبدا، وبهذه الطريقة الذكية تتطور النظريات وتعيش صراعا محتدما لا يبقى منها إلا الأصلح والأنسب. لهذا استحق العالم أن يكون هو المثال الحداثي بامتياز، فأن تكون حداثيا يكفي أن تكون بروح العالم، ومما يؤكد ذلك هو عدم استقرار البشرية في زماننا على أجوبة واحدة، فهناك دائما حلول جديدة للمآزق التي تجابه الإنسان، فعهد الحلول المطلقة قد ولى، ليحل محله عهد الأجوبة المؤقتة التي تفيد مرحليا. وتكون ذات صبغة إجرائية ما تلبث أن تسقط لتخلي السبيل لأجوبة أقوى منها. فلا شيء أصبح ثابتا، منذ أن دارت الأرض مع "كوبيرنيكوس"، وأعلن "غاليليو" أن الأصل في العالم هو حركة الأجسام وليس استقرارها، ونادى بعدهما "تشارلز داروين"، بتطور الأنواع وتشكلها عبر التاريخ. فلا شيء في الحداثة يبقى كما كان وهذا هو عمق الحداثة وكنهها.

### الحداثة وضعت البشرية في تناقض: إما الحقيقة أو الأمان الوجودي؟

إن التصور العلمي للعالم، وهو التصور الحداثي نفسه، قد وضع البشرية في تناقض يزداد

حدة يوما بعد يوم وذلك للسبب الآتي:

<sup>1</sup> - يقول ديكارت: "إن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر، وإنما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا في طرق مختلفة، ولا ينظر كل منا في نفس ما ينظر فيه الآخر، لأنه لا يكفي للمرء عقل، بل المهم هو أن يحسن استخدامه"، مقال في المنهج لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، رونيه ديكارت، مرجع سابق، ص: 109-110.

إن مجتمعنا والذي تعد المجمعات العلمية نموذجا لها، تزداد شكا في مسألة الحقيقة، فمن جهة هناك تمسك شديد بالصدق، فلا أحد أصبح يريد أن يخدع، فهناك رغبة ملحة في عدم تصديق الظواهر بشكل غفل وبطريقة عفوية دون تمحيص أو تدقيق، وعضوا عن ذلك يتم السعي دون كلل نحو اختراق الأعماق الخبيثة والمخفية وراء هذه الظواهر طمعا في مزيد من الحقائق. كل ذلك خلق جوا من الحذر الذي أصبح معمما في كل شؤون الحياة. لكن بجانب هذه الرغبة الحثيثة في الصدق ورفض المرء أن يكون مغفلا، يوجد أيضا عدم اطمئنان في الحقيقة عينها المحصل عليها، لأنها حقيقة قابلة للتكذيب دوما، وهو أمر يشوش على الرؤية خاصة عند العموم من الناس، أو الشعوب التي لم تتدرب على التنازل عن اليقينيّات. إذًا، نحن أمام مفارقة غير متوقفة، تتجلى في سيادة حالتين: الأولى مرتبطة بالتمسك المفرط بالصدق، إذ لا تقبل الفكرة إلا إذا كان الدليل الملموس الأرضي لها وليس المفارق، والثانية الشك في النتيجة نفسها المحصل عليها. وهو الأمر الذي خلق اضطرابا لدى الإنسان المعاصر، الذي أصبح يعيش أجواء نقدية باستمرار، وقد يبدو الأمر إيجابيا لكنه في الآن نفسه يحمل جانبا سلبيا يتمثل في فقدان المرء السلامة والأمان الوجودي، مادام أن الحقيقة المبحوث عنها مشكوك فيها على الدوام ولا أمل قط في بلوغ يقين ثابت يرتكن إليه<sup>1</sup>. إن العلم يسكن عالما نسبيا باستمرار، ويقاوم أي التزام نهائي بحل قطعي، فهو في تركيبته ضد اليقين ولا يراهن إلا على المردودية على أرض الواقع والأجوبة الظرفية العابرة التي يمكن التنازل عنها بسهولة وبروح رياضية عالية. إنه يحتضن الاحتمالية والنسبية في أعلى مستوياتها ويتقبل التغير والتقدم دون توقف. الأمر الذي أفرز لنا إنسانا عاجزا عن خلق الصلابة لنفسه وجعله يتهاوى إلى حالة من التعب الروحي والتي من أعراضها البارزة التشاؤم والشعور بالعذاب والريبيبة الدائمة واليأس من إيجاد خلاص

1- غاليليو والهنود، إتيان كلان، غير مترجم، طبعة فلاماريون، 2013م، ص:8 و9.

قار...<sup>1</sup>، ولعل من أهم إفرزات هذه الرؤية العلمية نجد فكرة الليبرالية<sup>2</sup>، الداعية إلى الحرية والإيمان بالتسامح، من منطلق أن لا أحد يمكنه الجزم، والقطع في امتلاكه للحقيقة، فالمجتمعات التي حسمت الحقيقة دمرت بعضها البعض<sup>3</sup>. فالحادثة، إذًا، ذات الجذور العلمية والتي أفرزت الليبرالية تؤكد على أنه من الأفضل خلق فرد متحير وقلق ولكن غني وحي، من أن يكون على يقين وهو ميت وفقير<sup>4</sup>. أو لنقل أن الحادثة، أي التصور العلمي للعالم، قد خلقت لنا عالما فاترا وجافا وقاسيا ورياضيا، لكن مع عزة النفس والإحساس بالبطولة والقدرة على الفاعلية والتخلي بسمة الاستقلال في مواجهة الوجود وبجرأة عالية، في مقابل التصورات القديمة التي كانت تضمن الدفاء والسكينة والوثوق وتربط الفرد بكل تفاصيل الكون في علاقة حميمية ومتناغمة معه، لكن بنقص كبير هو الانفعال عوض الفاعلية والخضوع والاستسلام والرضوخ للحتميات عوض الحرية. بحق، لقد وضعتنا الحادثة في مأزق لا نحسد عليه أبدا.

إن الحادثة هي زمن اللاتبات والدينامية والحركة الدائبة، وإزاحة المطلقات، زمن اللاوثوق في الجاهز، وتهميش كل ما ليس له دليل موضوعي، الأمر الذي دفع العديد من الباحثين والمفكرين إلى ربط الحادثة بصفة "الذنيوي واللاتكي"، على أساس أنها لا تكثرث للرؤى الأخرى للعالم ونقصد خصوصا الرؤية الإيمانية ذات النزوع اليقيني. إننا نجد في علب السجائر مثلا عبارة: "التدخين يقتل"، ولا نقول "لا تدخن طمعا في مرضاة الله". ويظهر ذلك بوضوح في أغلب قطاعات الحياة،

<sup>1</sup> - فهم الحاضر تاريخ بديل للعلم، بريام أبليراد، ترجمة عبد الكريم ناصيف، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2009م، ص: 31 و 35.  
<sup>2</sup> - تعد الليبرالية بشكل عام المذهب السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي يقوم في جوهره على حماية وتعزيز وسمو حرية الفرد المقرونة بالمسؤولية... تدين الحركة الليبرالية لمفكرين كبار أمثال: جون لوك وديفيد هيوم وأدام سميث... وتركز الليبرالية الاقتصادية على احترام حق الملكية وحق جني ثمار العمل وحرية التبادل والتعاقد والاستثمار... أما الليبرالية السياسية فهي تدعو إلى احترام ما يسمى الحقوق الطبيعية، كحرية العقيدة والتفكير والتجمع واختيار نوع السلطة وفصلها... موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة، محمد سبيلا ونوح الهرموزي، مرجع سابق، ص: 412 و 413.  
<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 33.

<sup>4</sup> - فهم الحاضر تاريخ بديل للعلم، بريام أبليراد، ترجمة عبد الكريم ناصيف، مرجع سابق، ص: 34.

فالعالم الحديث باعتباره طريقة في المعرفة خاصة جدا قد أصبح الأساس الرسمي لمجتمعاتنا إلى درجة تعويضه للكثير من التصورات الدينية التي كانت سائدة.

في الحقيقة نقول إن الرؤية الحدائية لها ثابت بنيوي هو العلم كما وصفناه آنفاً، فالعلم يسري تارة بوضوح وتارة في خلسة داخل المنظومة الحدائية، ومن ثم نؤكد، على أن أقرب طريق لاستيعاب الحدائة وفهم ميكانيزماتها وكيفيات اشتغالها هي فهم كيف يشتغل العالم، وببساطة نؤكد على أن انتصار الحدائة يعني انتصار طريقة العلماء في النظر للعالم وفشلها هو فشل في تحقيق النظر بعيون العلماء. فمن يقاوم الحدائة فهو يقاوم الرؤية العلمية.

### العلم منافس لرؤى العالم<sup>1</sup> الأخرى:

يتميز العصر الحدائي بفصله الهائل بين الرؤية الغائية التي جمدها في قاعة الانتظار، والرؤية الآلية للعالم التي كرسها وجعلها السبيل الوحيد لتحقيق المردودية. وعموماً يمكن التفرقة بين الرؤيتين كالتالي:

• **الرؤية الغائية:** هي ما عبر عنها بوضوح الفيلسوف اليوناني "أرسطو" (322-384 ق.م) بقوله: "الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً"<sup>2</sup>، فهي لا تشتغل عبثاً بل تسير وفق خطة محكمة، وهو التصور الذي يشبه الرؤية الدينية مع تعويض الطبيعة بالله، فالعالم يتحرك وفق خطة إلهية منضبطة، إذ كل شيء في الكون له هدف أو غرض أو غاية، فالشمس وجدت لتوفير النور نهاراً للإنسان، والقمر من أجل ضوء الليل، والأنهار لتروي الظمأ، ونفس الأمر يقال عن النباتات والحيوانات، فهي مسخرة لنفع

<sup>1</sup> - رؤية العالم: Vision du monde هي تصور شامل ونموذج معرفي يشكله الأفراد والجماعات وبواسطته يتم التفكير وإصدار السلوكيات، أو لنقل ببساطة أن رؤية العالم هي الجواب المتكامل والمتجانس على الأسئلة اليومية والمصيرية في الحياة البشرية ويكون هذا الجواب متوارثاً عبر الأجيال... لهذا فرؤية العالم تقاوم وتتناضل ضد المكذبات التي تحاول تفويضها والتشكيك في صلاحياتها. بكلمة واحدة فرؤية العالم تسعى للصمود واحتواء المشكلات كي لا تنهار وهو ما يفسر استمرار وبقاء الرؤى القديمة حد الساعة. وهنا نشير إلى أن رؤية العالم تختلف عن الأخرى لاختلاف الثابت البنيوي في كل واحدة منهما، فمثلاً نجد أن رؤية العالم في القرون الوسطى كان مركزها هو: حضور الإله والقداسة في كل مكان. بينما رؤية العالم في الزمن الحديث فمركزها هو انسحاب الإله وحضور مفرط للإنسان ونزع للسحر والقداسة عن العالم. موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة، محمد سبيلا ونوح الهرموزي، مرجع سابق، ص: 268 و269.

<sup>2</sup> - أرسطو والمرأة، إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1/1996م، ص: 29.

البشر، أما عن الأشياء التي تبدو شراً كالحشرات وثرعابين والأمراض فهي لا تخلو من هدف وهو تذكير الناس بالخطايا التي يرتكبونها... إذاً، فالغائية هي تفسير الظواهر وفق منظور الغرضية<sup>1</sup>.

•الرؤية الآلية: أو الميكانيكية، إنها الرؤية العلمية بامتياز، وهي على خلاف التفسير الغائي، تفسر الظواهر عن طريق القوانين الطبيعية، انطلاقاً من الأسباب القريبة أي بالسعي نحو مكونات الأشياء وفقط. فمثلاً حينما أمسك التفاحة في يدي سأقول في حالة النظرة الغائية إنها خلقت مثلاً من أجل غذائي، وقد أذهب أبعد من ذلك لأرى في التفاحة جانباً ملكوتياً، هو التعبير عن الرحمة والنعمة الإلهية، أما في حالة التفسير الآلي والسببي فسأصرف النظر عن الغايات كلها لأنظر مباشرة في تكوين التفاحة فأعلن أنها تتكون من: الماء، البروتين، الدهون، الكربوهيدرات، الكالسيوم، المغنيزيوم، الفسفور، البوتاسيوم، الصوديوم، فيتامينات (ج، أ، ك)... وقد أستمتر في هذا التفكيك التكويني، لأتحدث عن كمية كل عنصر بدقة كاملة وبأرقام منضبطة جداً.

وقد قدم أحد الفلاسفة مثلاً بسيطاً وطريفاً، يشرح من خلاله الفرق بين الرؤية الغائية والآلية، وهو مثال: الرجل المتسلق للجبل، فيمكن لنا أن ننظر لهذا الفعل من زاويتين: الزاوية الغائية، حينما نعرف أن المتسلق يريد كهدهد، بلوغ القمة لرؤية المنظر الطبيعي شاملاً، لكن إذا ما عرضنا سلسلة الأسباب والنتائج التي تنتهي بحركة أرجل هذا المتسلق، بدءاً من الطعام الذي تناوله والذي تسبب في إحداث طاقة مختزنة، ومن مثير خارجي في تناغم مع الجهاز العصبي تقلصت عضلاته ثم ارتخت في عمل متكرر بقصد دفعه للأعلى... فإننا في هذه الحالة نكون أمام تفسير ميكانيكي. وبكلمة واحدة: "التفسير الآلي يدفع الحدث من الخلف، أما التفسير الغائي فإنه يجره من الأمام"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - الدين والعقل الحديث، ولتر ستيس، ترجمة وتعليق وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، ط1/1998م، ص: 10 و 11.  
<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 11.

إن التصور العلمي الحديث المركز على السببية والطارد للغايات، المهتم بتكوين الأشياء لا خلقها، ظهر منافسا ومنازعا شرسا للأنماط الأخرى لرؤية العالم وخاصة الدينية<sup>1</sup> منها، مكتسحا مجالات كثيرة كانت تحتكرها، بل عمل أحيانا على محاصرتها في الزاوية، ليترك لها أحيانا مجالات الخلاص الأخرى فقط، فالعلم استطاع أن يسيج نفسه بإحكام، ويؤطر ذاته بمقاييس دقيقة ومعايير منضبطة، لا تسمح لأي فكرة قادمة من الرؤى الأخرى أن تقتحم عالمه بسهولة، فليس أي كلام يحسب على العلم، وليست أية نظرية تلقب بعلم، فخاتم العلمية لا يعطى إلا بشروط، والانضواء إلى نادي العلماء والدخول إلى حظيرتهم يحتاج جواز مرور، بتأشيرة صعبة المنال، تحرص المتحدات العلمية على مراقبتها بشدة. إن العلم باختصار قد وضع لنفسه محطات مراقبة تمنع تسلل الأفكار غير العلمية بطريقة غير مشروعة، إذ وضعت مقاييس ومعايير لعلمية الأفكار، كانت بمثابة مصفاة ترسم الحدود لفرز العلمي عن غير العلمي. ويكفي التذكير بموقف أحد البارزين في مجال الإبيستيمولوجيا ونقصد "كارل بوبر"<sup>2</sup>، الذي أكد على أن الفكرة هي علمية، إذا تمت صياغتها بطريقة تضم مؤشرات واضحة (مكان، أرقام، معطيات ملموسة، تجارب...) تسمح بدحضها وتقنيدها إيجابا أو سلبا. أو لنقل باختصار أن العلم يُكذَّب واللاعلم لا يكذب. ولكي نستوعب هذا الشرط أي: القابلية

<sup>1</sup> - الرؤية الدينية لا يمكنها مثلا أن تتفصل عن الغايات والمقاصد وهو ما تستبعده النظرة العلمية الحديثة تماما، كما أن الرؤية العلمية تكتفي بعالم التكوين في حين أن الرؤية الدينية تذهب حتى مستوى الخلق، ناهيك على ما في الدين من نظرة مرتبطة بالقيم التي يطردها العلم ويراهها لا تفيد في النجاة والمردودية في شيء. وعموما تعد أطروحة طه عبد الرحمن التي سنخصص لها الباب الثاني بأكمله رؤية دينية (روحية) للعالم تريد مواجهة الحداثة التي لها رؤية دنيوية خالصة.

<sup>2</sup> - ولد كارل بوبر (1902/1994م) في "فيينا" بالنمسا من أصل بريطاني، اهتم بعلم عديدة، منها الطب والرياضيات وعلم النفس والفلسفة... إلا أن ميوله العلمية كانت متركزة بالضبط على التمييز بين: العلم الحقيقي والعلم الكاذب، قام بالتدريس في بريطانيا وسافر إلى أمريكا، حيث كان أبرز حدث في حياته، فتمكن من لقاء "أينشتاين" الذي ناقشه في ثلاثة لقاءات، فلم يستطع امتلاك مشاعره تجاه هذا الرجل معترفا بإعجابه به وتأثيره القوي عليه، ليؤبر كتاب شهير ألفه سنة 1934م مترجم للعربية بعنوان "منطق البحث العلمي"، والذي وجه فيه نقدا للوضعية المنطقية خاصة تلك المتمثلة في "حلقة فينا" الراضة لكل ما ليس تحته خط تجربة، محاولا إرجاع بريق الميتافيزيقا المهاجمة، كما له كتابان في السياسة وهما: "المجتمع المفتوح وأعداؤه" و"عقم المذهب التاريخي" الذي يبرز توجهه الليبرالي وخصومته الكبيرة لماركس والشيوعية، وتجدر الإشارة أن أطروحات كارل بوبر السياسية تأخرت في الدخول إلى العالم العربي، ويرجع ذلك لربما إلى أن حقبة الخمسينات والستينات والسبعينات عرفت هيمنة للفكر التاريخاني الذي هاجمه كارل بوبر في وقت مبكر. وخلاصة فكره بخصوص البحث العلمي هي: أن النظريات العلمية ليست سوى فرضيات وتخمينات، يقع على عاتق التجربة وعائق الوقائع المادية والقضايا المنطقية فحصها وتمحيصها ومراقبتها معززة لها تارة في حال صمودها أمامها أو على العكس مفندة لها جزئيا أو كليا تارة أخرى في حال دحضها من قبلها، ويقوم بذلك معيارا للحد الفاصل بين العلم والميتافيزياء التي لا تدحض. ينظر في ذلك: منطق البحث العلمي، كارل بوبر، ترجمة محمد البغدادي، المنظمة العربية للترجمة، ط/10، ص: 22.



للتكذيب باعتباره الحد الفاصل بين العلمي واللاعلمي، أي بين رؤية العلماء المتسيدة، وباقي الرؤى الأخرى، سنضرب الأمثلة الآتية<sup>1</sup>:

**المثال 1:** إذا ما سمعت عرافا أو منجما: يعلمني أن مستقبلي سيكون زاهرا وأن أحوالي المادية ستتحسن وأني سأتزوج وألد أبناء، وفي مقابل ذلك إذا ما سمعت عالم الأرصاد الجوية يقول: غدا بعد الزوال ستهطل الأمطار في الشمال بمقدار ثلاثين ملم، وستستمر إلى حدود صباح اليوم الموالي. فإننا سنقول، حسب "كارل بوبر": إن كلام العراف ليس علميا لأنه لا يمكن أن يكذب، فكلامه فضفاض يعني كل شيء ولا شيء، بينما كلام عالم الأرصاد الجوية دقيق فيه مؤشرات تمكن من التكذيب ومعاودة النظر والمراجعة...، وبالعودة إلى العراف فلا يمكنه أن يقول لي بوضوح ودقة، متى وكيف سيكون هذا المستقبل؟ ومتى سأحصل على الأموال؟ ومن طرف من؟ ومن هي زوجتي المستقبلية؟... فغياب الدقة يجعل كلام العراف كلاما خارجا من حظيرة العلم.

**المثال 2:** لنفترض نقاشا، أنه سيقال لجماعة: إنه يوجد الجن في البيت. فلا أحد يمكنه بحسب "كارل بوبر" أن يكذب هذا الكلام، ومن ثمة يعد غير علمي، فهو مثلا يدخل في إطار الإيمان، ولي أن اعتقد ذلك وبكل حرية، لكن لا أقدر أن أسمى كلامي علما بالمقاييس المتفق عليها عند العلماء. وهل يعني أن كلامي فارغ؟ الجواب لا. لكن كل ما هنالك أنه قول لا يدخل في إطار اهتمام العلم، لأن مؤشرات لا تسمح بتكذيبه.

**المثال 3:** إذا ما قال أحد الناس: إن تسونامي غضب إلهي. فمن سيكذبه؟، لا أحد يقدر على ذلك. إذاً كلامه معتقد غير علمي. لكن إذا جاء عالم مثلا بصور الأقمار الاصطناعية، لما قبل التسونامي وما بعده، لإثبات أنه "تكتونية زلزال" وقع في عرض البحر، فهو بذلك يعطي مؤشرات تسمح بالمراقبة

<sup>1</sup>- بخصوص الأمثلة الأخرى التي تدعم وجهة نظر كارل بوبر، يمكن الرجوع لكتاب: كارل بوبر مائة عام من التنوير، عادل مصطفى، دار رؤية، القاهرة، ط2016/1م.

والدحض إيجاباً أو سلباً. وإذا ما جاء عالم آخر يثبت خطأ معطياته، فإن العالم الأول سيعترف بخطئه، وبكل صدر رحب، ويتجه صوب معاودة النظر.

إن "كارل بوبر"، يرى أن الناس في الغالب تبحث عن الأمثلة الإيجابية والمؤيدة لنظرياتهما، معتقدين أن في ذلك فصل الخطاب، غافلين أن المكذبات والشواهد السلبية هي المعيار لا التأييدات<sup>1</sup>.

نخلص إذاً، أن العلم يُناقش، ويؤخذ منه ويرد، وأن النظريات العلمية نسبية، قد تكون مجدية للتفسير في حقبة معينة مادام أن لها ما يؤيدها، لكنها تبقى مهددة بالسقوط في كل لحظة مادام أن هناك ما يكذبها، وما يجرها.

إن العالم الحق -بحسب كارل بوبر- لا يحتضن نظريته أبداً، بل يطلب من يجد مكذبات تخرج ادعاءه: ويكون مستعداً للتنازل عن نظريته في كل لحظة، فالعالم يبحث ويعطي كل المؤشرات اللازمة وبوضوح كامل تسمح بدحض موقفه، أو لنقل بعبارة أدق، أن النظرية الحقّة والأصيلة تقدم نفسها بثقة عالية حيث تعمل على تحديد نقاط محددة لضعفها، وكأنها تقول: "هاهنا مقتلي إن شئت اقتلي"<sup>2</sup>، فالعالم إذاً له الجرأة العالية على أن يضع نظريته في اختبار عسير، بحيث يغدو بقاؤها عسيراً، فالنظريات العلمية تكافح من أجل البقاء، وبهذا تتطور ولا تبقى على حال.

إن تصور العلم الحديث صارم ودقيق، وهو ما جعله ينافس بقية الأنماط الأخرى من التصورات (الفنية والدينية...) بلا رحمة، حيث بعثر لها حساباتها وأزاحها من بعض قلاعها، وجفف الدم في الكثير من عروق أنساقها وأحياناً حثها على إعادة النظر في صلاحياتها، وزج بها في الصراع من أجل البقاء. وهو ما يجعل العلم سبباً رئيسياً في انتشار اللائكية أو العلمنة، فالقضايا

<sup>1</sup> - كارل بوبر مائة عام من التنوير، عادل مصطفى، مرجع سابق، ص: 23.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 87.

المشتركة والمستندة إلى ضوابط موضوعية والتي يمكن الاحتكام فيها إلى المشترك وهو العقل، تُناقش وتُدبر بالقبول أو الرفض، بالزيادة أو النقصان حتى يتم بلوغ -ولو الحد الأدنى- من الاتفاق الذي يسمح بالتعايش والتسامح، أما الماورائيات فهي صعبة المنال وتخرج عن السيطرة بل هي حقل للصراع والاختلاف، كما كان يردد فيلسوف الأنوار "إيمانويل كانط"، والانطلاق منها لا محالة سيدفع الناس إلى التطاحن، لأنها لا تستند إلى أسس موضوعية، لهذا فالحكمة تقتضي إذاً الارتهان للمشترك وترك المختلف جانبا، أي وضعه في خانة الخصوصي وإبعاده عن العمومي، فعملية الفصل هذه كما نرى تجد جذرها القوي في التصور العلمي.

إن سيادة الرؤية العلمية للمشهد الإنساني، وجعل الرؤى الأخرى باهتة، هو ما جعل صرخات عديدة تنطلق لمواجهة هذا الاستحواذ، لعل أبرزها ما عبّر عنه فيلسوف العلم "بول فييرابند"<sup>1</sup> بـ"طغيان العلم"، وهو عنوان كتابه<sup>2</sup>، الذي حاول فيه فهم كيف تمكن جماعة العلماء من السيطرة على الحقيقة، وتوجيه الناس والهيمنة على عقولهم، "ففييرابند" أعاد الاعتبار للرؤى الأخرى، بما فيها السحرية، معلنا أن العلم مجرد إيديولوجية لا يمكنها الحديث عن الحقيقة بمفردها، فكونها تحقق الأداء الجيد لا يعني أن تمتلك ناصية الحقيقة.

إنني أسعى من خلال تقديم هذه الأفكار، وفي تلوينات متعددة، للتأكيد على فكرة واحدة، ستكون صلب الباب الأول من بحثنا، والتي مفادها أن الحداثة سواء في شقها السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي... تشتغل بمنطق العلم بوعي أو بلا وعي. ولذلك ففهمنا لطريقة اشتغال العلماء يغني عن تفاصيل كثيرة في ضبط مفهوم الحداثة الذي لازال يشوبه الكثير من الغموض.

<sup>1</sup> - اشتهر بول فييرابند (1924-1994م) بكونه ضد العلم وهيمنته. كان في بدايته منتميا للفلسفة الوضعية ليهاجمها فيما بعد، كما عمل مع كارل بوبر لينتقده أيضا، وإجمالا يمكن اختصار مشروعه في كون العلم رؤية ممكنة لا واجبة، خاصة لا مطلقة، ناقصة لا كاملة. ينظر: طغيان العلم، بول فييرابند، مرجع سابق، ص:102.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، يعد هذا الكتاب كلمة فييرابند الأخيرة في العلم، ويتضمن خمس محاضرات القاها عام 1992م.

## العلم أصبح يسري في قطاعات الحياة كلها:

إن فهم حاضرنا إذاً، رهين بفهم تاريخ العلم الحديث، فهو الحدث الأكبر الذي غير كل شيء، وقلب موازين التصور الإنساني لتفاصيل الكون، ألا نرى أننا أصبحنا نطلب الوضوح في كل جزئية من جزئيات حياتنا: في الحسابات المالية وفي العقود، بل حتى في السياسة... والوضوح كما أسلفنا الذكر هو أس من أساسات التصور العلمي، فما هو واضح يُقبل، وما هو غامض يُعَلَّق الحكم بصدده إلى أجل غير مسمى، وأيضا إذاً ما تحدثنا عن الإنسان نفسه، أسنا نبحت له عن كل محدداته، فنسمع كونه عبارة عن بنية نفسية واجتماعية واقتصادية وغريزية... وكل ذلك طبعاً طلباً لوضوح الرؤية، بل ألم يصل بنا مطلب الوضوح مبلغه، حينما انتشر التعري الرقمي، ووصل لخصوصياتنا، وهي أعز ما نملك!<sup>1</sup>، ألا نتحدث عن فصل السلط درءاً للغموض في العمل السياسي، وطرده للاستبداد، وتحقيقاً لأكبر قدر ممكن من الشفافية. أما إذاً نظرنا إلى مشهد الانتخابات على الأقل في شكلها النموذجي باعتبارها آلية ديمقراطية، فإننا سنرى أنها تفرز لنا منتخبا في استحقاقات شفافة، وعليه أن يؤدي المطلوب منه، أي إنجاز مشروعه، وفي حالة ما إذا عجز عن تحقيق المطالب وعدم وفائه بحل العضلات والمآزق التي يعاني من الشعب، فإنه سيسحب منه البساط وتتزع عنه الثقة لإعطاء الأمر لمنتخب آخر يكون الأقدر والأجدر في مهمة الحكم، وكما نرى فإن هذه العملية هي في جوهرها مستمدة من روح العلم، فالنظرية العلمية كما أسلفنا الذكر حينما يتم تكذيبها، فهي تصبح مهددة بالسقوط تاركة المجال لنظرية أقوى منها، فالبقاء للأنسب. فإذا كان العلم قد غادر الفكرة المطلقة التي تحتضن على الدوام، فإن العدوى نفسها انتقلت إلى المجال السياسي،

<sup>1</sup> - سنتطرق بتفصيل لقضية التعري الرقمي في تطبيق من تطبيقات الفلسفة الانتمائية، في الباب الثاني المخصص لطفه عبد الرحمن.

إذ لا حكم مطلق وثيقة دائمة، فالتناوب على السلطة أصبح أمراً ملحا، وبقوة الرؤية العلمية التي طغت واستولت على الأذهان في الزمن الحديث.

إن المنهج العلمي أو لنقل الروح العلمية القائمة على الوضوح وعلى الشك الدائم في كل منجز والطمع في الأحسن، لهو الإطار النظري المعتم والخفي الذي أصبح يسري في حياتنا بوعي أو بلا وعي منا. وإذا ما تأمل المرء مرة أخرى فسيجد أنه قد أصبح يلبس ويأكل ويتبضع ويسافر وينجب ويحارب... بعيون العلم الطاغي والمتواجد في كل مكان فهو أصبح الطبقة العليا في بنية التفكير عندنا خاصة بعد ما حققه من إنجازات مبهرة. إن يافطة العلم والدعاية باسمه أصبحت سائدة في كل مكان. لقد أصبحت النظرة العلمية القائمة على شرطين أساسيين هما الدقة والموضوعية نموذجا ذهنيا موجها للرؤية في الزمن الحديث، إلى درجة أن كل مبحث أصبح "يتودد" للعلمية، ويريد أن تكون سبيلا ومسلكا له، وإلا لن يعتد به، بما فيها حتى المباحث الدينية<sup>1</sup> التي لا يمكن استثناءها، ولنتذكر أن هذه الحمى نحو العلمية، وكما نعلم ستتجاوز العلوم المسماة حققة، لتصيب العلوم المسماة إنسانية في أواسط القرن التاسع عشر للميلاد: خاصة علم النفس وعلم الاجتماع، حيث ظهر العديد من المفكرين الذين انبهروا بنجاحات العلوم المنضبطة في المادة الجامدة وحاولوا إسقاط ذلك على الإنسان وهو الكائن الحر، إلى درجة أن أوجست كونت<sup>2</sup>، وهو من المؤسسين الأوائل لعلم الاجتماع سيختار لعلمه اسم "الفيزياء الاجتماعية"، وهذا يدل على الإعجاب بالفيزياء كنموذج يحتذى به.

لنكرر إذاً الموقف الآتي: إن الذي يقول عن نفسه حدثي مطالب، بالضرورة، أن يضع نظارة العلماء، ويسقط روح اشتغالهم على قطاعات الحياة كلها، فالنظرة العلمية، كما أسلفنا الذكر،

<sup>1</sup> - يتضح ذلك مثلا من خلال ظهور كتابات كثيرة حول الإعجاز العلمي في القرآن، وكان الدين إذا ما أراد الإقناع، فهو في حاجة إلى السند العلمي.  
<sup>2</sup> - ولد أوجست كونت سنة 1798م، وتوفي سنة 1857م. وهو مؤسس الوضعية العلمية، وكذلك أحد مؤسسي علم الاجتماع، وصاحب "قانون" المراحل الثلاث التي مرت بها البشرية وهي: المرحلة الدينية أو اللاهوتية، والمرحلة الميتافيزيقية، والمرحلة الوضعية. ينظر تفاصيل ذلك عند: أسس علم الاجتماع، جميل حمداوي، مطبعة الخليج العربي، تطوان، ط2016/1م، ص: 74 و75 و76.

أصبحت بمثابة الأفق الذهني للعصر إنها "باردايم"<sup>1</sup>، ونموذج موجه للرؤية، فأصبحت خلفية معتمدة تسري في الجوانب كلها، فأينما وليت وجهك في زماننا ستسمع لفظة "علم"، إنها الحادثة باختصار. ومن يعارض العلم فهو يعارض الحادثة بالضرورة. والعجيب أن مقاومة الحادثة، وهي مطلب العديد من الناس، صعبة جدا لأن الحادثة تستأسد في عملها واختراقها البنيات القديمة بالعلم، فهو السلاح الفتاك لكل الرؤى الأخرى للعالم، لأنه يمتاز بالفاعلية المدهشة وأحيانا غير القابلة للجدل، وتمت ورقته الراححة، فالبنسلين-مثلا- يشفي بعض الأمراض، والطائرة تطير، والغلال تنمو بكثافة أكبر بسبب الأسمدة، وخراثطنا تجعل عالمنا معروفا، وهكذا من الأمثلة التي لا حصر لها<sup>2</sup>. وكل ذلك طبعا يعطي إحساسا بالقدرة على القبض على الأشياء، ويمنح الإنسانية ثقة كبرى في إمكاناتها، وهو ما تم ترسخه لدى العقول منذ القرن السابع عشر، إلى درجة رواج فكرة أن لكل مشكلة حل علمي. باختصار، لقد تمكنت الرؤية العلمية من فرض "الاعتراف بها نظرا لقدرتها الجبارة على الأداء"<sup>3</sup>.

### العلم آلة غير محايدة:

إن من سمات العلم، ومنجزاته النظرية والتطبيقية، أنها تصيب المجال الذي تقتحمه بالعدوى السريعة، خاصة عند الشعوب التي لم تترسخ فيها تقاليد العلم، ونقصد بالضبط الشعوب التي لم تلج الحادثة بعد، وكى نوضح المسألة أكثر، نضرب مثلا<sup>4</sup> تقريبا كالاتي: تصور معي شعبا "بدائيا"

<sup>1</sup> - يعد كتاب عالم الفيزياء توماس كون "بنية الثورات العلمية" أحد أهم النصوص في مجال فلسفة العلم، والتي وجدت صدى هائلا، حيث ترجم لأكثر من عشرين لغة، وظل منذ أول طبعة سنة 1962م من أكثر الأعمال المستشهد بها، ولنا في لغة الضاد وبحسب علمي ثلاث ترجمات: ترجمة علي نعمة عن دار الحادثة للطباعة والنشر ببيروت، سنة 1986م. وترجمة سالم يفوت بعنوان "بنية الانقلابات العلمية" عن دار الثقافة الدار البيضاء سنة 2005م، وترجمة حيدر حاج إسماعيل عن المنظمة العربية للترجمة سنة 2007م. يتشكل الكتاب من ثلاث عشر فصلا همها الوحيد إبراز كيف تتشكل النظريات العلمية، وكيف تتنافس وتسقط بعضها البعض؟ بعبارة أخرى كيف تصبح منظومة علمية في حقبة زمنية محددة لاغية وغير قادرة على الإجابة عن مازق تجابها وتخرج أركانها؟ ما الذي يدفع العلماء إلى التفكير في التخلي عن نظرة سائدة للعالم وتعويضها بأخرى جديدة؟ بكلمة واحدة ما مبررات الثورة العلمية؟ للجواب عن هذه الأسئلة نحت توماس كون مفهوما أصبح ذائع الصيت وهو مفهوم "الباردايم" أو "الباردايم" أو "المنوال"، بحسب آخر استنتاجات سالم يفوت، في مقال له بمجلة مدارات فلسفية المغربية العدد 19 سنة 2010م. وهو مفهوم يدل على النموذج الموجه أي الإطار النظري والأساس الذي يسمح بطرح المشكلات وطرق حلها عند متحد علمي ما. بعبارة أخرى فالباردايم يعني مجموع القواعد والمسلمات والمفاهيم والأدوات التي يتحرك من داخلها العلماء، فالعلماء ينظرون للواقع بعين هذا الباردايم. فهو بمثابة الخلفية التي تسمح برؤية دون أخرى.

<sup>2</sup> - فهم الحاضر تاريخ بديل للعلم، بريام أبليارد، مرجع سابق، ص: 22.

<sup>3</sup> - طغيان العلم، بول فيرايند، مرجع سابق، ص: 73.

<sup>4</sup> - فهم الحاضر تاريخ بديل للعلم، بريام أبليارد، مرجع سابق، ص: 27.

معزولا أصيب أحد أطفاله بمرض قاتل، ويمكن شفاؤه بواسطة "البنسلين"، واستطاع طبيب "غربي" أن يعطيه هذا المضاد الحيوي فأنقذه من الموت. طبعاً، سيكون الأمر مذهلاً ومثيراً بل مغرباً عند هذا الشعب، الذي التمس خلاصاً جديداً غير معهود عندهم، مما سيجعلهم يطلبون المزيد من "البنسلين"، وهو الأمر الذي سيحتاج للتجارة، والتجارة ستجر إلى طلب سلع أخرى، ومن ثم وبالتدريج الانضمام إلى آلة الاقتصاد العالمي، فيجد الشعب نفسه ومن حيث لا يحتسب أنه قد زُجَّ به في الحادثة، وإلى سلوك طرائق جديدة لم تكن مألوفة عندهم ومن الصعب آنذاك العودة إلى الوراء.

إن فاعلية العلم وإجرائيته وأثره العملي الملموس، ليس بريئاً أو حيادياً، ولا يمكنك استخدامه دون المساس بمنظومة التفكير السائدة، فهو يجيب بسرعة ويعلن أنه بإمكانه أن يشفي، ويصنع قنبلة ويسقطها بدقة، وأن يرسل قمراً اصطناعياً إلى السماء في المكان المناسب، ويسمح للإنسان بالطيران والتواصل السريع... فمسألة الإمكان عند العلم هي من الإغراء بحيث تدمر كل المرجعيات والأعراف القديمة، فإكتشاف الشعب البدائي للبنسلين، سيجعله يكفر بآلهته، لتصبح عنده مجرد أصنام لا قيمة لها<sup>1</sup>. إن من يروج لفكرة أنه يمكن استقطاب العلم من الغرب دون المساس بالقيم المحلية، لهو شخص واهم جداً، لأنه بمجرد أن تقتني منجزات العلم فأنت ستصبح غير أنت، وستتخرط في قيم أخرى وتبدأ بالتدريج الانسلاخ عن جذورك، وإذا ما حاولت المقاومة فإنك، وهو ما يحدث في الغالب، لن تسلم من الانفصام الثقافي والقيمي، مما سيحدث لك تمزقاً في الوعي. فلا براءة في العلم ونتاجه التقني.

<sup>1</sup> - فهم الحاضر تاريخ بديل للعلم، بريام ألبليارد، مرجع سابق، ص:54.

نُعيد الإشارة إلى أن النظرة الحدائثة للعالم، أي النظرة العلمية بالأساس، لا تجد قبولا مطلقا عند كل الناس، فهناك من يعلن أنها بالإضافة إلى ما حققت من مكاسب قد سببت الكوارث في الآن نفسه، ويكفي إلقاء نظرة على الكتابات المدافعة عن العلم، وجعل الخلاص البشري بين يديه والأخرى المهاجمة له، والقائلة بأنه يسير بالبشرية نحو الهاوية والكارثة. فحقا تنتاب المتأمل، في العادة، مشاعر متضاربة تجاه العلم ومنجزاته، فتارة التفاؤل والإعجاب والفخر بقدرة الإنسان وشجاعته في كشف اللثام عن خبايا الطبيعة وأسرارها، بل إقدامه على مواجهة الحتميات وتعديلها وتصويبها (تسخير المادة، تصحيح النظر، تعديل وراثي، تجميل...) وتارة أخرى يحس المرء بالتشاؤم، وأن الأمور تسير إلى الهاوية، إذ لم تعد مغامرة العلم مريحة كما الأول، بل أصبحت مثار نقد واتهام، يقول الفيلسوف الفرنسي المعروف لوك فيري متأسفاً: "لم نعد اليوم نميل إلى رد الأخطار الجسيمة إلى الطبيعة، بل (أسفاه) إلى البحث العلمي، لم نعد نطمح إذاً إلى الهيمنة على الطبيعة، وإنما على البحث العلمي. لأن العلم لأول مرة في تاريخه يقدم للجنس البشري وسائل دماره بالذات"<sup>1</sup>، وكأن المنجز العلمي استقل وانفلت من زمام الأمر فأصبح "سيرورة بلا ذات"<sup>2</sup>. عموماً هناك فريقان: واحد يرى في العلم الخلاص، على أساس أنه المنقذ الذي ينبغي التعويل عليه للتخفيف من معاناة البشر وقسوة الطبيعة، ففهم حركيتها، وعللها القريبة يسمح بالتحكم فيها، ومن تم التحرر من قبضتها وخطورتها علينا. أما الفريق الآخر فهو يلح على أن كثرة المعرفة كانت وبالأعلى علينا، فالإنسان عاش في الماضي في حزن الأسطورة والدين أقل تعاسة منا نحن الذين نحيا في قلب المنجزات العلمية، فَمَلءُ الطبيعة بالقداسة والسحر لهو أهون من هتك أسرارها وجعلها فاترة باردة دون روح، فالتعامل

<sup>1</sup> - أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، لوك فيري، ترجمة محمود بن جماعة، دار التنوير، ط1/2015م، ص:321. بقي أن نشير إلى أن لوك فيري بالرغم من قوله بخطورة استقلال البحث العلمي وخروجه من السيطرة فهو متفائل من مستقبل البشرية ويراهما أفضل وأنها تسير في طريق واعدة رغم الأشواك.  
<sup>2</sup> - المرجع نفسه، والصفحة.



العلمي "الموضوعي" والآلي مع الأشياء عن طريق حمى البحث في العلاقات السببية تقتل جماليتها وتجعلها صماء، باختصار يؤكد هذا الفريق ذو النزعة المتشائمة على أن العلم قد خذلنا وزج بنا ومازال في الكارثة. إلى درجة أن البعض يطالب بترك العلم نهائيا. والبدء فوراً بالمقاومة.

ولتأكيد تنافس النظريتين المتفائلة والمتشائمة تجاه العلم، يكفي أن نتذكر جميعا كيف أنه وبمجرد ظهور تكنولوجيا جديدة مثل "Les OGM" أي الأعضاء المعدلة وراثيا، فإن ذلك قد أفرز مباشرة منطقيين متباينين ومُصْطدمين وهما: واحد يفكر فيما سيتم جنيه من أرباح والثاني يخشى من الخسائر والتبعات المترتبة عن ذلك. إن النظر إلى العلم بمخاوف، له في الحقيقة ما يبرره، ويكفي هنا التذكير ببعض ما حدث وما يحدث في التاريخ المعاصر: فلقد كان هناك فرع من قنبلة هيروشيما ونكازاكي، وتغير في المناخ ينبئ بالخطر، وارتفاع في منسوب البحر، كما أصبحت أبقارنا مجنونة، ونكاد نخنتق بالتلوث، وهناك مسار لتحسين النسل والهندسات الوراثية المرعب والذي ينبئ بتغير في ملمح الإنسانية المعتاد... كل هذا خلق شكوكا حول العلم، فهو مغامرة مخاطرها أكثر من مكاسبها. لكن هل يمكن أن نلقي كل هذا على عاتق العلم؟ أليس في ذلك نوع من المبالغة في تحميل كل ذلك للعلماء؟

يرفض مثلا عالم الفيزياء إتيان كلان "Etienne Klein"<sup>1</sup> هذه النظرة المتشائمة تجاه العلم، إذ يقف موقف المدافع والرافض لأن تعلق على العلم كل مآسي البشرية، فهو يرى أن المشكل لا يكمن في العلم أبداً، وذلك لسبب بسيط وهو أن العلم لا يقول لنا ماذا علينا أن نفعل؟ فهو يكتشف حقائق وكفى، فدور العالم هنك الخبايا وتقديم حقيقة، حول سير الطبيعة ومحاولة وضعها في قوانين

<sup>1</sup> - معروف عن هذا الفيزيائي والفيلسوف الفرنسي دفاعه عن العلم، فهو عنده يبحث عن الحقيقة فقط، أما تصريحها فهو يعود لأمر غير علمي. ينظر: غاليليو والهوند، إتيان كلان، مرجع سابق. ومواقفه ومحاضراته مداعة على نطاق واسع في منصة اليوتيوب.

ونظريات صارمة رياضيا، أما استغلال هذه الحقائق بطريقة مخلة أو مضرّة، فهذا يعود لأمر غير علمي.

هذا الأمر جعل إتيان كلان يطرح السؤال الآتي: ماذا علينا أن ننتظر من العلم؟ ليجيب عن ذلك: بالطبع ليس الخلاص. فالعلم يؤهلنا لمعرفة محدودة دون الدخول في تنافس مع الطرق الأخرى لرؤية العالم، وإذا كانت المعرفة العلمية كونية فهذا لا يعني أنها كاملة، بل هي معرفة تجيب فقط عن الأسئلة التي تدخل ضمن إطار اشتغاله، فالكثير من الأسئلة التي يطرحها البشر ليست علمية أصلا من قبيل: كيف نعيش سويا؟ كيف نحقق العدالة؟ كيف نفكر في الحرية؟ ما الحق؟. هذه الأمور القيمة، كما يؤكد إتيان كلان، لا يمكن أن تكون ضمن حقل العلم، فإذا ما أخذنا البيولوجيا كحقل علمي، فهي تخبرنا مثلا بكيفية صناعة كائن معدل وراثيا، لكن هي لا تقول لنا هل سنفعل ذلك أم لا؟ فمن سيقدر ذلك يا ترى؟ يؤمن إتيان كلان بأن الجواب يجب أن يكون بعد مشاورة جماعية تستدعي ما أمكن الذكاء الجماعي. فالعالم دوره محدود هو أن يقول منجزه وينسحب، ولكن أن يجيب عن سؤال الخلاص فهذا ليس مجاله أبدا.

إن الدعوة إلى التخلص من العلم بمبرر أنه كلما عرفنا قليلا تصرفنا جيدا، هي دعوة بئيسة، من وجهة نظر إتيان كلان، لأنه سيصبح للجهل قيمة بمجرد أن وجدت أخطاء مرتكبة باسم العلم! وهذا الرأي يعارضه طبعاً العديد من الباحثين ونذكر هنا الصحفي والكاتب الشهير "بريان أبليرد" الذي كتب مؤلفاً قيماً وعميقاً بعنوان "فهم الحاضر، تاريخ بديل للعلم" والذي يعلن فيه صاحبه منذ البداية أنه جاء ضداً على المزاعم الداعية إلى أن العلم هو الخلاص وأن الأنواع الأخرى من الحقائق باطلة، وأنه كتب ضد الموجة العارمة التي تدعمها الدعاية للعلم، وذلك لسببين وهما أن منافع العلم ليست دون ضرائب تدفع وأن العلم عاجز عن تقديم الخلاص للإنسانية. "فأبليرد" ليس

ضد العلم، ولكن ضد العلمية التي تهتمس الحلول الأخرى للإنسانية كالدين والفن... فالفكرة العلمية، كون البشر هم القادرون على تحسين الحياة والبلوغ بالعالم إلى الكمال هي طبعاً فكرة عقلانية لكنها بدون سند علمي، إنها إيمان كبقية الأنواع الأخرى من الإيمان<sup>1</sup>. لكن لا يمكن نكران أن العلم تمكن من الإنسان وعرض الإيمان ولا يزال للتآكل، يقول "أبليارد" وبصراحة كبيرة: "إن نجاح العلم سبب أزمة دينية. إذ مع تجريد الدين من أدلته المادية على أيدي أجيال متتالية من العلماء، انكفاً الإيمان إلى الداخل بغية إيجاد ملاذ آمن داخل النفس. بيد أن هذا لم يوقف الانهيار التدريجي لسلطة الدين في مواجهة فعالية العلم وريبيته الكاسحتين"<sup>2</sup>. فالعلم بموضوعيته قدم لنا عالماً قاسياً يفضي إلى التشاؤم، ويفصله المعرفة عن القيمة سبب للبشرية الألم والأذى. يقول "أبليارد": "بفضل نيوتن لا نستطيع أن نكتشف الخير في ميكانيكا السموات، ويفضل داروين لا نستطيع أن نجده في ظاهرة الحياة"<sup>3</sup>.

قدمت هذين الموقفين تجاه العلم (موقف "إتيان كلان"، وموقف "بريان أبليارد") لأبرز مركزية العلم في المشهد المعاصر، فقد أصبح بؤرة الاهتمام، ووجهة المواقف، لأن تصوره هو من يخلق المحاسن والمتاعب، هو من يفرح ومن يحزن، هو من يرحم ومن يقسو، فالعلم بأدائه العالي همس بقية الرؤى وجعلها خافتة لا تكاد تظهر، الأمر الذي جعلنا نؤكد، ونحن واثقين، أن العلم كما انفجر في القرن السابع عشر هو الحداثة عينها. أو لأقل بكلمة أكثر وضوحاً: إن أي شخص أراد أن يشرح لآخر معنى الحداثة في تجليها الأقصى، فيكفي أن يقول له إنها تعني: أن تفكر علمياً. أو كما سبق الذكر يقول له: ضع نظارة العلماء، وها أنت حدثي!.

<sup>1</sup> - فهم الحاضر تاريخ بديل للعلم، بريام أبليارد، مرجع سابق، ص:7.  
<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص:273. تجدر الإشارة إلى أن أطروحة أبليارد تدعو إلى ضرورة إخضاع العلم من جديد والذهاب نحو روحانية جديدة له.  
<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص:108.

لقد خلق العلم الحديث نمطا وأسلوبا من التفكير غير معهود في رؤية العالم، وقوامه هو: الشك الدائم، عزل الذات عن العالم، السعي نحو الوضوح، الحركية بدل السكون، البناء عوض الجاهز، إتباع منطق التكوين عوض منطق الخلق، البحث عن المكذبات لا التأييدات. هذا النمط أو الأسلوب قد تَعَمَّم في كل قطاعات الحياة وأصابها بالعدوى، فكانت المحصلة ما يسمى الحداثة، فالحداثة إذن نسق، ثابتة البنيوي هو طريقة العلماء في النظر للعالم.

إن رؤية العالم من خلال نظارة العلماء أعطى نتائج مبهرة لا يمكن نكرانها، لكن في الآن نفسه أعطى خسائر أهمما خسارة الدفاء والأمان الوجودي؛ أي ضياع الآيات والمعاني والمقاصد، مما سبب تيهانا في القبلة والوجهة، وهي النقطة، بالضبط، التي يقف عندها مشروع "طه عبد الرحمن" ناقدا للحداثة، وسنخصص له كل الباب الثاني من هذا البحث، بعد أن نكون قد وضحنا الرؤية الحداثية في جذورها العلمية في الباب الأول.

أما الآن فلا بأس من مدخل آخر، نلقي من خلاله إطلاة، ولو سريعة، على الخطاب النهضوي العربي خلال القرن التاسع عشر لنرى كيف تم استقبال الحداثة؟

### ثانيا: الحداثة والعالم العربي الإسلامي

إذا وجَّهنا بوصلة نقاش مفهوم الحداثة صوب عالمنا العربي الإسلامي، فإننا في الغالب حينما نتحدث فيها عن المنظومة أو النسق الذهني الموجه للزمن الحديث، نسير نحو النتائج والثمار رأسا (الذاتية، العقلانية، الحرية، التاريخية، الديمقراطية، الحقوق....) مهملين الجذور والمبادئ المضمرة لهذه المنظومة، وصارفين النظر عن الأسس الخفية المحركة لها والخيط المستتر الناظم والجامع لشماتها، وهو الأمر الذي عاق ولايزال، من وجهة نظرنا، فهمنا الواضح لها، بل يجعلنا ننخرط أحيانا في الحداثة شكلا لا مضمونا، مظهرا لا عمقا. ومادام أن انبثاق الحداثة قد تبلور في

رقعة جغرافية أوروبية ليست هي جغرافيتنا، فنحن إذن لم نعش مخاضها تاريخيا، بل عشناها كمنظومة وافدة ومستعمرة، منتصرة ومهيمنة، فهي لم تأخذ مشورتنا واستئذاننا، لتلج بابنا كنهج هائج وكاسح يجرف كل شيء في طريقه<sup>1</sup>، وهو ما كان عائقا نحو استيعابها إلى درجة أننا لم نر أحيانا سوى واجهتها وسطحها البراق والمتمثل في المنجزات التقنية الهائلة، والجراح تارة أخرى نظرا لوفائها الكلي للقيم الأرضية وانفصالها عن السماء وتحويلها المقدس نحو المعطى التاريخي<sup>2</sup>، وهو ما تمت تسميته بالعلمنة أو اللاتكسية أو الدينانية<sup>3</sup>، حيث تم إعلان وحدة العالم وتكريس المحايث عوضا عن المفارق<sup>4</sup>. وهو ما كان بمثابة الصدمة التي أربكت أولا "أهل الحداثة" الأوروبيين، وبعثرت حساباتهم دافعة إياهم إلى إعادة النظر ومسح ما تراكم على الطاولة منذ قرون وملئها بحلول جديدة، وثانيا أربكت أيضا قيم الثقافة العربية الإسلامية، بل وجعلتها تعيش انفصاما ثقافيا صارخا، لعل أبرز تجلياته هو تضخم خطاب الأصالة والمعاصرة، الذي كان عنوان ما يسمى النهضة العربية التي عبرت عن رد فعل وجودي وتاريخي للقاء الذات بالآخر صاحب الحداثة الأصلية<sup>5</sup>، وهو ما أثار ذلك

1- الحداثة وما بعد الحداثة، محمد سبيلا، دار توبقال للنشر، ط2007/2م، الدار البيضاء، ص:91.

2- الأخلاق والحداثة، نورة بوحناش، إفريقيا الشرق، 2013م، ص:16.

3- إن لفظة *Sécularisation* تتم ترجمتها بالعلمنة أو اللاتكسية أو الدينوية أو الدينانية وهذه اللفظة الأخيرة اختارها الدكتور طه عبد الرحمن وكما نعلم ينظر للحداثة نظرة أخلاقية بالأساس، إذ يعتبرها قامت بأخطر عملية انتزاع لقطاعات الحياة من الدين وأبرزها الأخلاق. وهو العزل الذي اختار له اسم الدهرانية وهي النظر للأخلاق بمعزل عن الله، أي نزع الأخلاق عن لباسها الروحي وجعلها بلباس زمني. إذا فالدهرانية هي أخت للعلمانية بما هي فصل للسياسة عن الدين وهي أخت للعلمانية بما هي فصل للعلم عن الدين، إذ كلها بنات للدينانية. والتي يراها تصورا نبیسا لرؤية العالم، حيث تؤدي إلى ضياع الإنسان والزج به في أفات تحرمة أدميته. ينظر: بؤس الدهرانية النقد الانتقالي لفصل الأخلاق عن الدين، طه عبد الرحمن، مرجع سابق. والذي كتبه خصيصا لمعالجة ما يراه عيوباً أو بتعبيره المفضل أفات فصل الأخلاق عن الدين في المنظومة الحديثة، حيث نجده يخوض في نقاش نقدي مع أربعة نماذج غربية من المفكرين وهم: جون جاك روسو وإيمانويل كانط وإميل دوركايم والمعاصر لوك فيري. وسيعرف المهتمون وخصوصا بالفلسفة أن هذا الاختيار ليس اعتباطيا، بل هو اختيار جد واع، فهو اتجه بالضبط لهؤلاء لأنهم عينات تمثيلية واضحة، تجسد بوضوح النظرة اللاتكسية للعالم أو بتعبير طه عبد الرحمن النظرة الدينانية، حيث تأليه الإنسان لنفسه ومركزته المطلقة لذاته. لهذا ومن خلالهم سيسعى إلى تقديم فلسفة عكسية ينعتها بالانتقالية، سعيا منه إلى عودة الله بالمعنى الإسلامي إلى الوجود. والتي يراها من خلالها على تزويد المسلمين بالحق في الاختلاف في رؤية العالم، ناهيك على ما يراه في هذا البديل من خلاص لهموم العصر.

4- إن المتأمل في الزمن الحداثي منذ القرن السادس عشر سيكتشف أنها مسيرة محايدة بامتياز، فمنذ أن تم دمج الأرض بالسماء مع كوبرنيكوس انطلقت مسيرة وحدة العالم ومغادرة القول بالعالمين ونقص تلك التفرقة بين عالم سماوي كامل وعالم أرضي ساقل. وهو ما سيتم تكريسه مع نيوتن بتوحيده قوانين الكون في توليفة رياضية متناغمة تجعل سقوط التفاحة كدوران القمر. كما تم الأمر فلسفيا مع اسبينوزا بفلسفته عن وحدة الوجود حيث دمج الطبيعة بالله ودمج النفس بالجسد في وحدة متكاملة، وتبلور أيضا عند العديد من المفكرين والتيارات ويكفي التذكير بالداروينية التي دمجت الإنسان في قلب الطبيعة فهو من جذورها ولا يحمل أي شيء مفارق عنها، إنه ابنها ومنها وإليها، كما أن هذه الوحدة أو المحايدة لاتزال تتحرك وبقوة إلى حدود الساعة ويكفي الحديث عن الفيلسوف المعاصر لوك فيري الذي ألف كتابا بعنوان: ثورة الحب من أجل روحانية لاتكسية، لوك فيري، دار النشر قرأت، 2010م. وفيه يوضح كيف أن الروحانية بدورها أصبحت تنحو نحو اللاتكسية، أي يغلب عليها الطابع المحايث. Luc Ferry: *La révolution de L' amour. Pour une spiritualité*. Edition J'ai lu / 2010.

5- إن الحداثة صناعة عالمية وليست صناعة أوروبية خالصة، لذلك فنحن لا نوافق على فكرة أن الحداثة غربية، بل نحن نراها كونية ساهم فيها كل شعوب الأرض بما فيها العربية والإسلامية، وهو ما سنحاول إثباته في هذا البحث وخاصة في الفصل الثالث من الباب الأول الذي وضعنا له عنوان: في كونية الحداثة. الأمر الذي سيجعلنا في وضع لا نشاطر فيه رأي فيلسوفنا طه عبد الرحمن الذي يرى أن الحداثة حدثات. وهنا نشير إلى أننا سنستعمل عبارات مثل: الحداثة الغربية أو الآخر الغربي... بالاستخدام المألوف، أما قصدنا سيكون هو أن حديثنا عن الآخر هو حديث عن الذات والعكس صحيح.

السؤال المعروف والطاعن في السن: لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟<sup>1</sup> حيث وجد العقل العربي والإسلامي نفسه في مأزق، إذ كيف يتم التوفيق بين أفكار الوافد والإبقاء على عناصر الذات وشخصيتها؟ لا ننكر أن شعوبنا العربية الإسلامية قد استسلمت وبسهولة للحدثة في جانبها التقني<sup>2</sup>، فتغلغل الأمر حتى عند الأفراد والجماعات الأكثر تزمنا ورفضاً للغرب<sup>3</sup>، بل أصبح عندنا افتتان وتهافت حول كل صنوف التكنولوجيا وفي آخر صيحاتها، إضافة إلى أن الأمر قد تجاوز التقنية إلى القبول، وبعد طول مقاومة، حتى بالحدثة في جانبها التنظيمي السياسي، ولنتذكر أن الديمقراطية<sup>4</sup> التي كانت عند البعض تعدّ كفراً، تم استحسانها عند البعض الآخر مع السهر على تأصيلها والمناداة بتطبيقها . لكن الأهم من كل ما سبق، والذي لم يجد بعد طريقه إلى عقول شعوبنا في شكل رؤية وتصور واضح هو الجانب الفكري من الحدثة أي الإطار النظري الحاكم لها، فنحن أصبحنا نعيش انفصاما ثقافيا صارخا، وتشوها في حياتنا، لأننا سعينا وراء الغلة دون الأدوات التي أخرجت هذه الغلة إلى الوجود، باختصار لقد أخذنا الجاهز، وهو ما يجعلنا نستهلك فقط ولا نساهم في الإنتاج العالمية إلا بشكل جد محتشم.

<sup>1</sup> - في الحقيقة تمت صياغة هذا السؤال وبوضوح بأربعين سنة قبل شكيب أرسلان، من طرف الشيخ عبد الله النديم، إذ قدم دراسة إضافية في مجلته "الأستاذ" بعنوان واضح هو: "بم تقدم الأوروبيون وتأخرنا والخلق واحد". ينظر: بم تقدموا وتأخرنا والخلق واحد، الشيخ عبد الله النديم، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار النشر للثقافة والعلوم، ط1/2016م.

<sup>2</sup> - لا ننكر في البداية أن المستحدثات التقنية بدورها قد وجدت رفضا لأنها قادمة من بلاد "الكفر"، ويكفي التذكير بالجدل الذي دار حول إمكانية تجويز استعمال البارود، وكذلك مدى جواز العمل بآلة التلغراف بالمغرب؟ لكن دائما يتم الرضوخ في النهاية للتكنولوجيا، بل يتم استخدامها حتى في الشعائر الدينية، ويكفي هنا الحديث عن مكبرات الصوت (الميكروفون) في الجوامع. لكن المفارقة عند البعض، أن يتم القبول بالتقنية لما توفره من الراحة وتخفيف العناء والجهد، في مقابل رفض حاد للذهنية التي صنعت التقنية، فالميكروفون ليس أمرا سهلا فهو سليل مجموعة من الكشوف العلمية النظرية (علوم الصوت والكهرباء والمغناطيس). انظر الفتاوى المتعلقة بجواز التقنية من عدمها عند: المغرب في مواجهة الحدثة، محمد سبيلا، منشورات الزمن، كتاب الجيب، العدد4، ط3، الدار البيضاء. خاصة الفصل الأول بعنوان: النخبة المغربية المستحدثات التقنية. أما بخصوص مفارقات استخدام التقنية، ينظر: هكذا تكلم فؤاد زكريا، فؤاد زكريا، مجلة إبداع، العدد 12، خريف 2009م، وبالضبط مقال: ميكروفون الجامع، ص: 18.

<sup>3</sup> - نعلم أن الجماعات المتطرفة باسم الإسلام تحسن استعمال التكنولوجيا ذات الأصول الغربية، رغم كرهها للغرب. ولنقل إنها عاشقة للتحديث كارهة للحدثة، وهذه مفارقة كبرى.

<sup>4</sup> - نعرف جيدا ذلك النقاش المحتدم حول سؤال الديمقراطية وسؤال: لمن الحاكمية؟ في العالم العربي الإسلامي، حيث أحدث الأمر تشنجا هائلا تبلور كرفض مطلق مع أبي الأعلى المودودي الذي اعتبر تشريع البشر شرك ومنازعة لله في صلاحياته، فالله هو المشرع الوحيد لا البشر وهو ما يخرج بحسبه الديمقراطية من الإسلام، الأمر الذي سار في دربه سيد قطب الذي وضع مفهوم الحاكمية في قلب كتاباته مناديا بضرورة تحطيم مملكة البشر لإقامة مملكة الله على الأرض، وهو ما صنع لنا تيارا من يعادي سيادة الشعب إلى حد أن أحد رموز السلفية الجهادية وهو أبو محمد المقدسي عد الديمقراطية دين كفري. لكن في مقابل ذلك ظهرت تيارات تنادي بالسيادة للشعب محاولة تأصيل الأمر شرعيا ويكفي التذكير بمساهمة فذة للفقيه والقانوني الشهير عبد الرزاق السنهوري الذي دافع عن الديمقراطية باعتبارها إجماع للأمة والإجماع مصدر تشريعي يعبر عن إرادة الله، فيكون بذلك قد نقل الإجماع من المجال الفقهي إلى المجال الدستوري السياسي ليضعه دلالة على سيادة الأمة. هذه فقط عينة صغيرة من نقاش ولده الصدام مع منظومة وافدة شكلت تهديدا لبنية التفكير التقليدي. تنظر الدراسة المطولة التي أنجزها علي الزميع، وجاءت مقدمة لترجمة جديدة لكتاب عبد الرزاق السنهوري: الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية، عبد الرزاق السنهوري، ترجمة كمال جاد الله وسامي مندور وأحمد لاشين، تقديم علي الزميع، مركز نهوض للدراسات والنشر، بيروت، ط1/2019م، ص: من 30 إلى

ولمزيد من إلقاء الضوء على الكيفية التي استقبل بها العرب والمسلمون الحداثة، سنعود إلى بدايات عصر النهضة العربي في القرن التاسع عشر، ونرى كيف تم اللقاء الأول بين منظومتين مختلفتين منظومة الشرق والغرب، بتعبير ذلك الزمان، وبعدها وكتمثيل لذلك سنقدم نموذجاً بالإصلاح خير الدين التونسي باعتباره من الجيل الأول ثم بعده جمال الدين الأفغاني الذي يمكن اعتباره من الجيل الثاني.

### الحداثة وانطلاق الوعي بالتخلف

تعرض العالم الإسلامي خلال مساره التاريخي إلى غزوات أجنبية عديدة (الصليبيون-التتار- الإيبيريون...)، والتي كانت عبارة عن صدمات، حركت هم المصلحين لتفسير أسباب الضعف، ومن تم سعيهم لتقديم الحلول اللازمة. وهي في الغالب كانت حلولاً تؤخذ من داخل بنية الإسلام، الذي كان ينظر إليه أنه يكفي نفسه بنفسه، فالمصلح كان لا يستورد مفاهيم الإصلاح والإحياء من هذا الآخر الغازي بل يستمدّها من داخل ثقافته الإسلامية، ففيها الغُنية، بحيث يراها تسد احتياجاته كاملة.

إلا أن الأمر قد اختلف تماماً في الزمن الحديث، حيث اضطر المصلح الإسلامي إلى الاقتباس من الآخر والأخذ من معين ثقافته، فالغازي الغربي والمستعمر الأوروبي إبان العصر الحديث، لم يظاً أرض المسلمين بسلاحه المتطور فقط، بل دخل ومعه منظومة تفكير جديدة ورؤية للعالم مختلفة كانت هي سر تفوقه وعنوان قوته، إذ هنا كميّاه حضارية جديدة قد سرت وآفاق جديدة قد تشكلت-تدعى الحداثة- عملت على منازعة رؤى العالم التقليدية (السحرية منها والدينية) بل الحسم مع بعض أجزائها. الأمر الذي دفع برواد الإصلاح المسلمين المحدثين مرغمين -بل صاغرين

أحيانا- إلى الأخذ بأسباب انتصار الآخر والتعامل مع مفاهيمه الطارئة عليهم والتكيف معها والسهر على تبيئتها وإقحامها في منظومة تفكير المسلمين الموروثة.

ومن أجل التمثيل لهذا الفارق بين الإصلاح القديم والحديث، نذكر بنموذج مشهور وهو المتعلق بأبي حامد الغزالي (505/450هـ)، الملقب بحجة الإسلام، وبتساءل كيف تعامل مع الغزو الصليبي؟ فهو كما نعلم، قد قام بوضع مشروع إصلاحي تقويمي واعد سماه "إحياء علوم الدين" والذي كان يرى فيه أن الإصلاح ليس سوى العودة إلى الدين المعياري الأول. على أساس أن الإسلام الواقعي قد زاغ عن جادة الأصل وتقهقر عن الماضي الخالد والأمس الأزلي المتمثل في الإسلام الأول في طزاجته الأولى. فالغزالي لم يتعب نفسه في النظر إلى ما عند الآخر من عوامل قد تساعد المسلمين على الانتصار في الحروب، فهو لا يشير إلى القوى الأجنبية، فالآخر المختلف غائب تماما ضمن خطة إصلاحه، لأن الحضارة الإسلامية آنذاك كانت بالأصل ظافرة ومستغنية ثقافيا. وبالعكس من ذلك تماما نجده يجابه القوى الإسلامية الداخلية والمتمثلة بالخصوص في الشيعة الإسماعيلية، فالمشكل عنده عبارة عن انحراف داخل البنية الإسلامية نفسها وجب تصويبه.

لكن في مقابل ذلك، نجد أن الإصلاح في القرن التاسع عشر قد تغير وأخذ منحى مختلفا، إذ النظر فيما عند الآخر المتفوق كان ضرورة ملحة، فالأوروبي أصبح مستأسدا بمنظومة تفكير قوامها "العلم" ومنظومة سياسة قوامها "العدل والحرية". الأمر الذي دفع رواد الإصلاح الحديث (خير الدين التونسي، الطهطاوي، الأفغاني، عبد الله النديم، محمد عبده...) إلى تغيير أسلوب الإصلاح، إذ أصبح النظر إلى التخلف مزدوجا: تخلف عن الماضي الإسلامي النموذجي وتخلف عن الغير الأوروبي الراهن. وهو ما أثقل كاهل هؤلاء الزعماء الإصلاحيين، وعقد عليهم مهمة إعادة النظر.



إن وضعية المصلح المسلم الحديث تختلف تماما عن وضعية المصلح المسلم التقليدي، وهو ما عبّر عنه المفكر علي أومليل بوضوح حينما قال: "الإصلاح القديم كان الدافع إليه اقتناع بأن هناك خلافاً وقع بين الإسلاميين الاجتماعيين والمعياريين انتهى إلى ما يشبه القطيعة، فوجب إصلاح الخلل، أي رد المسلمين إلى الإسلام، فالخلل متصور أنه داخلي، والإصلاح ذاتي"<sup>1</sup>. ليضيف علي أومليل مقارناً: "والإصلاح الإسلامي الحديث ينطلق هو أيضاً من وعي بخلل ولكنه مزدوج، فهو أيضاً يعتقد أن ضعف المسلمين يرجع إلى الفارق الفاصل بين مجتمعاتهم والإسلام، ولكنه يراه أيضاً في انقلاب العلاقة بينهم وبين أوروبا من التفوق إلى الانحطاط"<sup>2</sup>. لنقل إذاً، أن الإصلاحية الحديثة كانت بنكهة الآخر المتفوق، فهو فرض المقارنة على المصلحين خاصة خلال القرن التاسع عشر، ولم يكن بدّ من تجاوزه فهو فرض نموذج بقاء تجعل الحديث عن "لقاء القهر" بين الغرب والشرق ممكناً. هذا اللقاء الذي جعل البنية النفسية العربية/المسلمة دائمة التخوف من الوافد الغربي والذي لا يزال صداه إلى حد الآن. فالحملة الفرنسية على مصر والشام وانتهيار تجربة محمد علي كانا مؤشرين على ضعف العالم الإسلامي وكونه عاش سباتاً طويلاً وانقطاعاً حضارياً ملفتاً.

ولقد سعى الغزو الأوروبي جاهداً إلى إدماج المنطقة الإسلامية في النظام الرأسمالي الذي كان يتقوى يوماً بعد يوم، الأمر الذي أحدث خلخلة اقتصادية عنيفة بل تبع ذلك تفكيك دراماتيكي للروابط الاجتماعية<sup>3</sup> والبنيات التقليدية السائدة.

هكذا اقتحمت الحضارة الغربية عالمنا العربي الإسلامي دفعة واحدة ودون سابق إنذار، وبثقافة مختلفة وأفق ذهني غير معهود، جعل أبناء المنطقة الإسلامية يرتبون بحيث لم تعد لهم

<sup>1</sup> - الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، علي أومليل، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط2005/2م، ص:21.

<sup>2</sup> - نفسه والصفحة.

<sup>3</sup> - تنظر تفاصيل أكثر في التمهيد الذي خصصه أحمد صلاح الملا للتهديد الغربي وظهور الإصلاح الإسلامي الحديث ضمن كتابه: جذور الأصولية الإسلامية في مصر المعاصرة، أحمد صلاح الملا، منشورات مصر العربية، ط2013/1م.

فرصة الهضم والفرز، بل دخلوا في بعثرة أفقدتهم ثقتهم في ذاتهم، فأحسوا بالمهانة وفهموا أن نموذجهم الحضاري مهدد، بل قد يؤول إلى زوال أمام زحف غربي متفوق على جميع الأصعدة؛ عسكريا وسياسيا واقتصاديا وثقافيا...

إن اللقاء الثقافي بين العالم الإسلامي والغربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر كان بحق "لقاء القهر"، حيث اضطر العقل الإسلامي إلى معاودة النظر في أسس منظومته لتتلاءم مع المعطيات الحداثية الطارئة عليه<sup>1</sup>، بل هناك من وصل به الأمر حد اليأس معتبرا أن تفوق الغرب ما هو إلا نوع من الإرادة الإلهية الغاضبة<sup>2</sup>. فمادام أن الله قد وعد المسلمين بالنصر والغلبة الدائمة، فإن الخذلان جاء من المسلمين فاستحقوا غضب الله<sup>3</sup>.

لا يخفى أن الخطر الغربي الداهم للعالم الإسلامي لم يكن ماديا وإمبرياليا فقط، بل كان حضاريا أيضا، حيث شكل تهديدا حقيقيا للإسلام باعتباره مرجعية ورؤية للعالم ومنهاج حياة- الذي كان يعد مطلقا وقادرا على أن يجيب على كل المآزق والنوازل والأزمات، بدأت هذه المرجعية والرؤية والمنهاجية الإسلامية توضع على المحك، في تنافس شرس مع المنظومة الغربية التي قدمت نموذجا أكثر إجرائية، وأكثر كفاءة تفسيرية في تدبير الحياة الإنسانية، إلى حد ظهرت معه المنظومة الإسلامية الموروثة عاجزة وغير قادرة على حل معضلات وأزمات معتقبيها، فهي منساقاة باللين تارة وبالقوة تارة أخرى نحو الأفق الحداثي الظافر.

<sup>1</sup> - للدلالة على "صدمة الحداثة" كتب محمد سبيلا كتابا عن المغرب، يبين فيه كيفية استقباله للحداثة، ليذكر لنا مثلا بعض الفتاوى التي كانت تقدم لتبرير بعض الإصلاحات، فنجد مثلا الفقيه محمد بن عبد القادر الكرودوي متحمسا لتحديث الجيش قائلا في مصنفه: "كشف الغمة في أن حرب النظام واجبة على هذه الأمة": إن استخدام المدافع ورمي العدو بها جائز شرعا بالرغم من أنها بدعة محدثة لم يكن معمولاً بها في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، لأن الرمي بها يدخل في إطار الرمي بالسهم، وكان استعمال المدفع كان في حاجة إلى فتوى شرعية تبيح استعماله. ونفس الأمر بخصوص البارود وآلة التلغراف. ينظر: المغرب في مواجهة الحداثة، محمد سبيلا، منشورات الزمن، كتاب الجيب، العدد4، ط3، الدار البيضاء، بدون تاريخ.

<sup>2</sup> - جذور الأصولية الإسلامية في مصر المعاصرة، أحمد صلاح الملا، مرجع سابق، ص:13.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص:15.

إن شعور بعض المسلمين بعدم جدوائية الصيغة الحضارية المنقولة من الأجداد، والتي يعد الإسلام صلبها وجوهرها، إضافة الى عدم قدرة هذه الصيغة على الاستجابة لرهانات العصر ومتغيرات الرؤية الحداثية، قد خلق توترا نفسيا لدى أتباع الإسلام، بل أصبح الأمر أشد وأنكى، حينما أعلن البعض فرضية أن يكون الإسلام نفسه هو سبب التخلف، مما جعل أحد رواد الإصلاح يثور وهو الشيخ عبد الله النديم<sup>1</sup> حينما أكد على أن القائل بأن الإسلام هو سبب التخلف والمانع من التقدم كالبيغاء يردد صوتا بلا معنى ويقلد قول الأوروبيين الواهم<sup>2</sup>.

نخلص مما سبق، إلى أن احتكاك العالم العربي/الإسلامي بالغرب كان بمثابة الصدمة، ولكن صدمة ليس بين جسدين متحركين معا، بل بين جسد متحرك بقوة كبيرة مع جسد عاطل وثابت. هذا الاحتكاك هو ما وُلدَ عصر النهضة العربي في القرن التاسع عشر، باعتباره استفاقة أو يقظة أو انتباه بعد طول سبات. وهو ما عبر عنه العديد من الرموز الفكرية المعاصرة، وبوضوح شديد، ومن مرجعيات مختلفة؛ يقول مثلا محمد عبد الجابري: "إن النهضة العربية الحديثة كانت أساسا، ومنذ البداية، وليدة الصدمة مع قوة خارجية ومهددة، قوة الغرب وتوسعه الرأسمالي" وفي السياق ذاته يقول محمد عمارة: "وعندما أدهش هذا المشهد (يقصد الغرب) عقل العرب وقلوبهم، حرك فيهم ما يحركه مس الكهرباء، إذا هي لم تصعق فتميت، وإذا هي وقفت عند حد الإيقاظ والتنبيه". ونفس الأمر قد أكده راشد الغنوشي بقوله: "لم يصحُ (العالم الإسلامي) من غطيته الطويل إلا على مدافع الغرب

<sup>1</sup> - هو عبد الله بن مصباح بن إبراهيم ولد في الإسكندرية 1845م، كاتب وشاعر وخطيب وسياسي وصحافي، عصامي في تكوينه شارك في الثورة العربية وكان خطيبها، صاحب مجلة "الأستاذ"، صاحب جمال الدين الأفغاني وتلمذ عليه. وتوفي عام 1896م. ينظر مقدمة: بم تقدموا وتأخرنا والخلق واحد، الشيخ عبد الله النديم، مرجع سابق، ط1/2016م.

<sup>2</sup> - يقول الشيخ عبد الله النديم: "ومنهم القائلون إن الدين الإسلامي مانع من التقدم، وهو علة العلل في هذا الباب، وأصحاب هذا القول كالبيغاوات يحكون الصوت ولا يدركون المعنى، فقد قلدوا في هذا الوهم أوروبا في قوله الذي طارت به الصحف في كل مكان، وفاتهم أن الشرق ممثلي بأديان تغاير الدين الإسلامي (...). فلو كان الإسلام مانعا لرأينا الهند والصين في تقدم أوروبا، وحالهم شاهدة بأنهم أحط من المسلمين بدرجات". المرجع نفسه، ص: 119 و120.

تدك كهوفه المتداعية وتقوض مؤسساته، فتصدمه في كبريائه وطمأنينته الزائفة إلى سلامة أوضاعه.

(فكانت) صدمة عنيفة في شعور المسلم أيقظته من نومة الانحطاط<sup>1</sup>.

ومادام أننا نتحرك في إطار واضح، وهو إبراز أن العقل الإسلامي الحديث لم يعد يتحرك من داخل بنيته الموروثة فقط، بل يتحرك بإيعاز من المنظومة الغربية الغازية أيضا، فإنني سأقف على نماذج مختلفة من القرن التاسع عشر، ونبدأ بالجيل الأول مع خير الدين التونسي<sup>2</sup>، والذي سيعطينا فرصة جيدة لفهم كيف تم اللقاء بين منظومتين متنافستين: المنظومة الغربية الحداثية الناجحة والمنظومة الإسلامية المهزومة، وأيضا فرصة لاستيعاب تلك الاستفاقة الواعية وبآليات دفاع سوية وصحية وبتكيف شديد مع الواقع، وهو الأمر الذي، ولسوء الحظ، لم يدم طويلا إذ ستتحرّك الآليات اللاواعية التراجعية والانهزامية عند شريحة كبيرة من المفكرين والمصلحين.

واختيارنا لخير الدين التونسي، هو اختيار من ضمن اختيارات أخرى ممكنة، إذ كان بالإمكان مثلا تعويضه ببساطة برفاعة الطهطاوي<sup>3</sup>، باعتبارهما مصلحين، فكرا في سبل النهوض بالبلاد الإسلامية وهما مشبعين بأسئلة فرضها الغربي الغازي المنتصر، إذ لا يمكن لك قراءة هذين المصلحين كما تقرأ المتون الإسلامية الكلاسيكية التي كانت فيها التربة الإسلامية تكفي نفسها بنفسها كما سلف الذكر، بل ينبغي عليك استحضار أسئلة الحداثة الطارئة والمفاجئة والصادمة أيضا. وهو ما سنلحظه بوضوح عند خير الدين التونسي وهنا بيان ذلك:

<sup>1</sup> - تنظر هذه الاستشهادات الثلاث المعبرة عن صدمة الحداثة في: المتفقون العرب والتراث التحليل النفسي لعصاب جماعي، جورج طرابيشي، رياض الريس للكتب والنشر لندن، ط1، فبراير 1991م، ص:17 و18.

<sup>2</sup> - خير الدين التونسي يعد من رواد الإصلاح بتونس (1820-1890م). من أبرز كتبه: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، خير الدين التونسي، تقديم محمد الحداد، الإسكندرية مصر، مكتبة الإسكندرية ودار الكتاب المصري، 2011م. ونكتفي بهذا التعريف المقتضب بالرجل لأنه أصلا تم اختياره نموذجا، نيرز من خلاله لقاء الذات مع الحداثة، وستظهر بجلاء تفاصيل دعوته الإصلاحية.

<sup>3</sup> - رفاة الطهطاوي من الجيل الأول للإصلاح وكان متأثرا بأستاذه حسن العطار، الذي أرسله مع بعثة مصرية علمية إلى فرنسا طالبا منه نقل عجائب باريس وغرائبها. فكان كتابه الشهير "تلخيص الإبريز في تلخيص باريز"، رفاة الطهطاوي، طبعة مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. ومن أهداف الكتاب إيقاظ المسلمين من نوم الغفلة، وكذلك عقد مقارنة بين بلاد الغرب وبلاد الإسلام لفهم أسباب التخلف، فمثلا يقول: "البلاد الإفرنجية (الغربية) أقصى مراتب البراعة في العلوم الرياضية، والطبيعة (...)، وتوصلوا إلى فهم دقائقها وأسرارها"، ويقول: "أن البلاد الإسلامية قد برعت في العلوم الشرعية (...). وأهملت العلوم الحكيمة بجملتها، فلذلك احتاجت إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه وطلب ما تجهل صنعه"، ص:15. رفاة الطهطاوي يعترف أن شوكة الإفرنج كانت نظرا: "لبراعتهم، وحسن تدبيرهم، وعدالتهم، ومعرفتهم في الحرب، واختراعاتهم المتنوعة"؛ مضيفا "لولا أن الإسلام منصور بقدره الله، لكان كل شيء أمام قوتهم وثورتهم وبراعتهم". المرجع نفسه، ص:16.

## خير الدين التونسي نموذج اللقاء بين منظومتين متنافستين:

يعد خير الدين التونسي من كبار مصلحي العالم العربي الإسلامي بالقرن التاسع عشر، الذين دمجوا بين الجوانب الميدانية والنظرية معاً؛ فقد كان رجل سياسية ودبلوماسية... كما كان في الآن نفسه مفكراً ذو نظرات ثاقبة، حيث تمكن من جمع تصوراته في كتابه الشهير الذي وسمه بـ: "أقوم المسالك في معرفة الممالك"<sup>1</sup>، والصادر في حياته عام 1867م، والذي عرفه هو نفسه بأنه بحث في: أسباب التقدم والتأخر للأمة الإسلامية<sup>2</sup> من خلال تصفح التاريخ الإسلامي والإفريقي (الغربي).

وقد ضمّن التونسي كتابه مقدمة، كان يطمح من خلالها أن تكون بمثابة مقدمة ابن خلدون الشهيرة<sup>3</sup>، وقسمها إلى ثلاثة أقسام: التنظيمات والتمدن الأوروبي وتلخيص المكتشفات والمخترعات. إضافة إلى فصول كثيرة تُلخّص مشاهداته ومعلوماته ومعارفه عن عشرين دولة زارها شخصياً خاصة الأوروبية منها (تركيا، فرنسا، إنجلترا، النمسا، روسيا، ألمانيا، إيطاليا، إسبانيا، السويد، النرويج، هولندا، الدانمارك، مملكة باوارما التي اختفت الآن، بلجيكا، البرتغال، سويسرا، الفاتيكان، مملكة الفرتنبرغ وهي أيضاً اختفت، إمارة بادن الكبرى، اليونان).

إن الذي دفع التونسي إلى تضمين كتابه نظرة عن البلدان الأوروبية هو انتباهه آنذاك إلى تنامي الفجوة بين البلاد الإسلامية والبلاد الأوروبية، فاللقاء طلة على هذه الشعوب قد يجيب عن السر وراء تقدمها في مقابل تخلف البلدان الإسلامية، فالمقارنة هنا ضرورة ملحة. كما أن اجتهاد التونسي في تقصي سياسات واقتصاديات وتنظيمات الدول الغربية كان من أجل تمكين العربي/المسلم

1- أقوم المسالك في معرفة الممالك، خير الدين التونسي، مرجع سابق، 2011م.

2- المرجع نفسه، ص:3.

3- المرجع نفسه، ص:50.

من اكتشاف الآخر المختلف والتعرف على أسباب تفوقه، إضافة إلى أنه كان ينتقي مشاهداته بنفس  
إصلاحي يسعى من خلاله إقناع المتلقي إلى أن الاقتباس من النظم الغربية ضرورة ملحة للنهوض  
من جديد. لهذا نجد في هذا الكتاب تذكيرا للعلماء بما عليهم معرفته وفعله تجاه آفاق تغيرت، وسبل  
للغلبة تبدلت، وإيقاظا للغافلين من رجال السياسة والخواص وكذلك العامة<sup>1</sup>.

وكان خير الدين التونسي حريصا على التعريف ببرنامجه الإصلاحية سواء في العالم العربي  
الإسلامي أو العالم الغربي، ولما كان يتقن الفرنسية فقد أشرف هو شخصيا على ترجمة مقدمة كتابه  
إلى الفرنسية عام 1868م والتي جاءت بعنوان: "Réformes nécessaires aux musulman"  
أي "الإصلاحات الضرورية للأقطار الإسلامية"، وظهرت له أيضا ترجمة تركية، أما الترجمة  
الإنجليزية فلم تظهر إلا بعد قرن من صدور كتابه<sup>2</sup>.

عاش خير الدين التونسي في لحظة عملت فيها القوى الأوروبية على تمزيق الإمبراطورية  
العثمانية إلى قوميات، الأمر الذي كان ينظر إليه من منظور إسلامي أنه غزو حضاري من الغرب  
إلى الشرق، ولكن اعتبره بعض الأوروبيين مساعدة منها للقوميات كي تتحرر. وبغض النظر عن كل  
ذلك فالتونسي أكد على أن الخلاص لا يكون إلا بالانضمام إلى أفق العصر وإلا المزيد من التفكك  
والاندحار. الأمر الذي دفع بالتونسي إلى دعوة البلاد الإسلامية إلى اليقظة قبل فوات الأوان، إذ كان  
الباعث الأصلي لمشروعه الإصلاحية هو: "إغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم  
بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية، وتنمية أسباب تمدنها بمثل  
توسيع دوائر العلوم والعرفان، وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة، وترويج سائر الصناعات،

<sup>1</sup> - أقوم المسالك في معرفة الممالك، خير الدين التونسي، مرجع سابق، ص:5.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص:48.

ونفي أسباب البطالة. وأساس جميع ذلك حسن الإمارة المتولدة منه الأمن المتولد منه الأمل، المتولد

منه إتقان العمل، المشاهد في الممالك الأوروبية بالعيان وليس بعده بيان<sup>1</sup>.

لقد نبه التونسي إلى أن الإعراض عمّا عند الغير من أسباب التقدم ويُوافقُ الشرع مضر جداً، ويتأسف كيف أن عقول العامة قد نقش فيها فكرة مسيطرة وهي أن كل ما عند غير المسلم ينبغي هجره ونبذه والحرص على عدم ذكره، وهذا عند التونسي خطأ محض<sup>2</sup>. الأمر الذي سيدفع بالتونسي إلى بذل الجهد لإقناع المسلمين (علماء، ساسة، خواص، عوام) بأن اقتباس كل ما يطور المصالح الدنيوية، من الغير، ضرورة ملحة، لحل معضلاتنا. مشيراً إلى أن الغرب هو بالأصل قد أخذ منا الكثير، فنحن لن نعمل سوى على استرجاعه<sup>3</sup>، ناهيك على أن الحق بقبح النظر عن قائله: "فليس بالرجال يعرف الحق بل بالحق تعرف الرجال. والحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها"<sup>4</sup>. أو كما قال علي كرم الله وجهه: "لا تنتظر إلى من قال وانظر إلى ما قال"<sup>5</sup>.

إن فكرة الاقتباس من المخالف شغلت بال التونسي كثيرا، ومادام أن ثقافة المسلمين يغلب عليها "النص"، فإنه كان حريصا على مراعاة ذلك أيضا في كتابه، لهذا تجده شديد الاستشهاد بالمأثور الإسلامي والأمثلة التاريخية الإسلامية ليدعم فكرة جواز الاقتباس من الآخرين. فمثلا يشير إلى نصيحة سلمان الفارسي للرسول صلى الله عليه وسلم بعبادة الفرس في تطويق مدنهم بالخنادق لمحاصرة العدو. وهي النصيحة التي أخذ بها الرسول الكريم<sup>6</sup>. وكذلك يذكر التونسي بأن السلف قد

1- أقوم المسالك في معرفة الممالك، خير الدين التونسي، مرجع سابق، ص:11.

2- المرجع نفسه، والصفحة. وللذكر ففكرة هجر ما عند الغرب فكرة بقيت مستمرة عند العديد من الحركات الإسلامية وإن كانت جذورها كما نرى مبكرة.

3- إن فكرة "أخذ الغرب من المسلمين"، والتي أثارها خير الدين التونسي ستصبح مثار نقاش كبير لدى العقل العربي الإسلامي الحديث وإن كان البعض قد أخذها في طريق تضخم الذات.

4- المرجع نفسه، ص:12.

5- نفسه والصفحة.

6- نفسه والصفحة.

أخذوا بالمنطق اليوناني، وترجموه وسهروا على تبييئته في التربة الإسلامية إلى حد أن حجة الإسلام الإمام الغزالي قال: "من لا معرفة له بالمنطق لا يوثق بعلمه"<sup>1</sup>.

لقد أراد التونسي وهو المصلح من الجيل الأول أن يوضح أن المصالح الدنيوية تتجاوز قطاع الدين، فينبغي الأخذ بها ولو من المخالف في العقيدة.

ومادام أن هدفنا هو إلقاء نظرة على اللقاء بين منظومة "الآخر المتقدمة" ومنظومة "الذات المتخلفة" من خلال نموذج خير الدين التونسي فلنختصر أهم أفكاره:

### أهم الأفكار والمشاريع عند التونسي:

لقد عمل خير الدين التونسي على التوفيق بين الفلسفة الليبرالية التي كانت خاصة العصر الحديث والتقاليد الإسلامية كما رسخت في العصر العثماني، علما أنه كان على دراية باللغة الفرنسية إذ قضى وقتا طويلا بفرنسا، وهو الأمر الذي جعله يخترق الثقافة الغربية من داخلها ويتعرف على العديد من الكتابات في مضانها الأصل.

ونظرا لملامح التمزق التي بدأت تطال الدولة العثمانية، فقد اكتشف أن طريقة الترابط بين الولايات لم تعد تجدي نفعاً، مما دفعه إلى الحلم بنظام جديد هو الفدرالية أو الكونفدرالية الذي يجمع القوميات بالإمبراطورية العثمانية من جديد. وما ساعده على التفكير بهذا الحل هو طبعاً زيارته لأوروبا واكتشافه نجاعة هذا النموذج. وما حديثه عن "العصبة الجرمانية" إلا لتقديم مثال للاتحاد الذي يتناسب وأفق العصر وعلى الدولة العثمانية تقليده<sup>2</sup>. فالوحدة في العصر الحديث تقوم على ما

---

<sup>1</sup> - أقوم المسالك في معرفة الممالك، خير الدين التونسي، مرجع سابق، ص:13.  
<sup>2</sup> - تشير إلى أن خير الدين التونسي كان له السبق في استيعاب فكرة العصبة أو الفدرالية لحل مأزق الخلافة العثمانية المتهاككة، وهو بذلك قد مهد الطريق وفي وقت مبكر للمفكر عبد الرزاق السنهوري الذي كتب كتاباً شهيراً بالفرنسية عام 1926م، أي مباشرة بعد سقوط الخلافة عام 1924م. يدعو فيه إلى ضرورة تحقيق الوحدة الإسلامية بما يتلاءم والعصر. ينظر: فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، عبد الرزاق أحمد السنهوري، تحقيق توفيق محمد الشاوي ونادية عبد الرزاق السنهوري، ترجمة دار نهوض للدراسات والنشر، مؤسسة الرسالة ناشرون ومنتشورات الحلبي الحقوقية، 2019م. ونشير أيضاً إلى ظهور مؤخرًا ترجمة جديدة لكتاب السنهوري عن دار نهوض للدراسات والنشر عام 2019م.



يسمى اللامركزية، لذلك عليها ترك الولايات والمقاطعات تتمتع بالحكم الذاتي، وهو ما يمنع عنها

التمزق، ويفسر وعيا مبكرا من طرف التونسي لحل مشكلة الخلافة المتهاكة<sup>1</sup>.

لقد كان خير الدين التونسي على دراية بصعوبة التوفيق بين الحماية من الخطر الأجنبي

وإصلاح الأوضاع الداخلية. لهذا نجده شديد التحذير للدولة العثمانية من وضعها السيئ جدا، مع

تلميحته إلى إمكانية الانهيار، إذا لم تبادر بإصلاحات جذرية، وليس فقط الإقدام على أنصاف الحلول

الترقيعية، فهي لن تقضي إلى نتيجة تذكر، ماعدا الدوران في الدائرة المفرغة<sup>2</sup>. لهذا نجده قد وضع

برنامجا إصلاحيا للسلطان عبد الحميد الثاني دعا فيه إلى: إنشاء مجلس وطني وجعل الحكومة

مسؤولة أمامه، وإعادة تنظيم كل الولايات؛ أي السهر على التفويض لحكام الأقطار، مع بقاء السيادة

للسلطنة العثمانية. فخير الدين التونسي كان ينادي بالإسراع في الإصلاح على الطريقة الغربية، لأنه

كان يرى أن أي بلد سيستقل سيقع مباشرة تحت النفوذ الأوروبي. لكن برنامجه هذا لم يجد صдаه

عند السلطان عبد الحميد الثاني لأنه سيقيد سلطته التنفيذية<sup>3</sup>. لقد استوعب التونسي وبعمق مسألة أن

قوة الغرب السياسية ارتبطت بالمؤسسة لا الأشخاص مستشهدا بما قرأه عند الفيلسوف "ستيوارت مل"،

الذي ذكر أن الازدهار الإنجليزي حصل في عهد الملك جورج الثالث الذي كان مجنونا<sup>4</sup>. لهذا نجده

قد طالب بنظام ملكي مقيد بدستور وبمجالس وبـ "ليبرالية" اقتصادية تحت مراقبة الدولة وأيضا ليبرالية

سياسية ونزاهة وكفاءة في الإدارة<sup>5</sup>. وإجمالا حصر خير الدين التونسي أسباب تأخر الإصلاحات

العثمانية كالاتي:

<sup>1</sup> - نعلم جيدا ذلك الضعف الذي آلت إليه الخلافة العثمانية زمن عبد الحميد الثاني، وكيف أصبح منصب الخليفة بعد ذلك سوريا وشكليا ليصل الأمر مع كمال أتاتورك إلى إلغاء الخلافة كليا عام 1924م. الإسلام والخلافة في العصر الحديث نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم، محمد ضياء الدين الرئيس، منشورات العصر الحديث، ط1/1973م، ص:40.

<sup>2</sup> - أقوم المسالك في معرفة الممالك، خير الدين التونسي، مرجع سابق، ص:44.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص:44/45.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص:56.

<sup>5</sup> - نفسه والصفحة.

1/ تمسك الحكام بالحكم المطلق.

2/ عدم كفاءة الحاشية والمستشارين، وضعف استقامتهم في الغالب.

3/ المساندة الضعيفة من طرف علماء الدين للإصلاحات

4/ اعتبار الإصلاحات منافية للدين والتقاليد من طرف العامة<sup>1</sup>.

هكذا، ومن خلال ما سبق ذكره، كان خير الدين التونسي نموذجا للإصلاحي المدرك وبشكل مبكر للتغيرات الكبرى الجارفة في الرؤية للعالم، بحيث لم تعد للخصوصية إلا مجالا ضيقا أمام كونية ساحقة. كما كان واعيا بأن العزلة عن سائر العالم يعني الاندثار وهو ما جعله من أكبر دعاة ما سماه "الاقتباس" باعتباره انفتاح وتفاعل إيجابي مع الآخر من جهة، وباعتباره قانونا بين الشعوب والحضارات، فالغرب حقق نهضته من اقتباسه من العرب، وهو الشيء نفسه الذي ينبغي أن يحدث الآن مع النهضة الإسلامية، فهي لن تقوم إلا بالاقتباس من الغرب المتفوق. وهو ما دفعه في كتاباته إلى محاولات جادة لإقناع رجال الدين ورجال السياسة وحتى العامة بأهمية الاقتباس وأنه ليس كفرا أبدا<sup>2</sup>.

يضاف إلى ذلك، أن خير الدين التونسي كان شديد الإلحاح على أن كل بلد يتوانى عن الأخذ بالتنظيمات الحديثة، فسوف يسقط فريسة سهلة للأقوياء. مبديا تعجبه كيف أن الناس لا تتورع عن الأخذ بالكماليات (ملبس، أثاث...) وسائر المنتجات الاستهلاكية الغربية، وتتكبر التنظيمات التي ساعدت في ظهور تلك المنتجات<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - أقوم المسالك في معرفة الممالك، خير الدين التونسي، مرجع سابق، ص: 61.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 52.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 13.

نعتبر هذا يقظة سابقة لأوانها لمشكل لازال يسود عند البعض، وهو قبول التحديث دون حداثة، أي التسامح في أخذ الثمار ورفض الجذور التي شكلت هذه الثمار، وهو ما يجعلنا مستهلكين لا منتجين<sup>1</sup>. وهنا يذكر التونسي الدولة الإسلامية بخطورة عدم الاستقلال، لأن عدم الذهاب رأساً للأسس التي قامت عليها المدنية الحديثة والاكتفاء بالاستهلاك يُوهن قوتها، وهنا يضرب مثالا مهما عن السلاح قائلاً بأنه: "لو تيسر شراء السلاح زمن الصلح، لا يتيسر ذلك وقت الحرب، ولو بأضعاف القيمة"<sup>2</sup>. وهو بالطبع ما يخلق التبعية الدائمة، فالأجدى العمل على صناعة السلاح، بل صناعة كل الاحتياجات دون الحاجة للآخر وهذا أمر لن يتحقق إلا بالذهاب إلى الأصول المعرفية والعلمية.

نستنتج أن التونسي كان صريحا في أن قضية الإصلاح ليست قضية اختيارية أبدا. وهذا ليس موالاة للغرب أو انبهارا به، بل هو يرى أنه أصبح قوة جارفة لا يمكن الخلاص منها إلا بالإصلاح أو الاندثار. ومن جهة أخرى، كان خير الدين التونسي متفائلا بإمكانية ردم الهوة بين الشرق والغرب، وفي وقت قصير، شرط توفر إصلاح كامل، لذلك كان يتحدث بثقة عالية على أن التخلف هو شيء عارض، فحتى أوروبا نفسها كانت منحطة وهي الآن في الركب الأول، فالنهوض ممكن جدا، إذا توفرت التنظيمات القائمة على العدل السياسي الذي به تتقدم العلوم والصناعات والسهر على تسهيل طرق الثروة واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة...

ومن أهم الإشارات اللامعة عند التونسي أنه أدرك بقوة أن التفوق الأوروبي ليس سببه الجغرافية ولا المناخ ولا الديانة؛ إذ يقول: "ولا يتوهم أن أهلها وصلوا إلى ما وصلوا إليه بمزيد خصب

<sup>1</sup> - سنقف عند هذا الأمر، لنؤكد في بحثنا على أن السبب الذي جعل الاهتمام بالنتائج على حساب الأصول هو عدم الاستيعاب النظري لماهية هذه الأصول والتي لن تكون سوى علمية من وجهة نظرنا. فخير الدين التونسي تنبه مبكرا لهذا الأمر واجتهد في البحث عن الأصول لكن أصوله والمتمثلة في الحرية والعدل والتنظيمات. هي أيضا عندنا مجرد نتائج وليست مبادئ. عموما اتجه العقل الإسلامي نحو اعتبار الثمار جذورا، وبالنسبة لنا حتى عمل طه عبد الرحمن سار في نفس المسار.

<sup>2</sup> - أقوم المسالك في معرفة الممالك، خير الدين التونسي، تقديم محمد الحداد، الإسكندرية مصر، مكتبة الإسكندرية ودار الكتاب المصري، 2011م، ص:13.

أو اعتدال في أقاليمهم، إذ يوجد في أقسام الكرة ما هو مثلها أو أحسن، ولا أن ذلك من آثار ديانتهم"<sup>1</sup>، فالرجل انتبه إلى أن التخلف مرتبط بطريقة الرؤية للأشياء وليس مرتبطا بالشروط الموضوعية فقط، لذلك فأسباب القوة الأوروبية تُصنَعُ صناعة ويمكن اقتباسها، أو بعبارة أخرى إذا كان التفوق الأوروبي طارئاً، فالانحطاط العربي هو أيضاً طارئاً. إضافة إلى ذلك، يشير التونسي إلى مسألة مهمة وفي وقت مبكر جدا إلى أن الدين نفسه لا دخل له في الأمر نهائياً، فالتمدن منفصل عنه وله أسبابه المتعلقة به.

كما اجتهد التونسي في ربط القديم الإسلامي بالحديث الأوروبي في عملية تكييف للمفاهيم بما يتلاءم والعصر، فأصبح عنده مثلاً "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" هو ما تجسده في العصر الحديث المجالس النيابية والصحافة المعبرة والموجهة للرأي العام. وكلها أمور انبثقت من جو الحرية التي شاع في ربوع أوروبا<sup>2</sup>. أما فيما يخص القوانين الوضعية وعلاقتها بالفقه الإسلامي، فقد انتبه التونسي إلى استغلال الدول الأوروبية لتعدد المذاهب في البلدان الإسلامية، لذلك تجدهم، قد فرضوا قوانين خاصة بهم في جميع المعاملات، وطبعاً من أجل مصالح رعاياها وامتيازاتهم الخاصة، الأمر الذي دفع بخير الدين التونسي إلى اقتراح إقامة قانون مدني موحد مستوحى من أحكام المذاهب ومفصل بالطريقة الحديثة. ونحن نعلم الصعوبات التي جابهت البلدان الإسلامية في توحيد القوانين، وهنا نتذكر "مجلة الأحكام العدلية" التي سنتها الدولة العثمانية، والتي واجهت صعوبة في التطبيق عند الأتراك إضافة إلى رفضها في مصر وتونس مثلاً، لأن ذلك يعني عندهما إقرار بسلطة السلطان

<sup>1</sup> - أقوم المسالك في معرفة الممالك، خير الدين التونسي، مرجع سابق، ص: 17.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 54.

المركزية، بل والأكثر من ذلك فقد أقيمت هذه المجلة على أساس المذهب الحنفي، وهو ما دفع برفضها نظرا لاعتماد بقية البلدان على مذاهب أخرى كتونس التي كانت تسود فيها المالكية<sup>1</sup>. وقد يعتقد البعض أن التونسي كان مواليا للغرب وهذا فيه -من وجهة نظرنا- سوء تقدير كبير، فالرجل كان يتهم الأوروبيين بإعاقة التنظيمات والسهر على إفشالها، وكان ينتقد نفاقهم، لذلك فهو لم يراهن على أي دولة، فكلها تبحث عن مصالحها. لهذا كان يطالب وبواقعية شديدة عمقها ممارسته الحكم لسنوات طويلة، بضرورة الاستفادة من تعارض المصالح بين الدول الأوروبية لصالح العالم الإسلامي<sup>2</sup>. ونختم إصلاحية خير الدين التونسي بالتأكيد على أن المصلحين الأوائل وهو ينظرون لسبل الإصلاح الممكنة، كان الغرب جاثما عليهم، بل هو الذي يفرض عليهم الأسئلة. إن هذا الصدام الأولي مع الغرب "المستعمر"، بدأ واعيا مع الجيل الأول من الإصلاحيين وبإرادة حلول واعدة، لكن الأمر سيبدأ بالتدرج نحو التذبذب بل النكوص والتراجع أحيانا ومنذ عهد الجيل الثاني الذي كان رمزه "الأفغاني" ولُنُقِ إطلاقة سريعة عليه.

### الأفغاني و"الحدائثة":

إن قضية تهديد الغرب للعالم الإسلامي شغلت بال جمال الدين الأفغاني (1838-1897م) بقوة، وإن بطريقة مختلفة عن خير الدين التونسي، فهذا الأخير كانت رؤيته أكثر وضوحا، وإرادة مجابهته للصدمة كانت بتكيف رفيع وبآليات دفاع جد "سوية"<sup>3</sup>، أما الأفغاني، فنحس معه بالتذبذب في الرأي، فتارة الانطلاق واليقظة والتنوير، وتارة النكوص والعودة المفرطة للأمجاد، فهو ظل في

1- أقوم المسالك في معرفة الممالك، خير الدين التونسي، مرجع سابق، ص:63.

2- المرجع نفسه، ص:65.

3- نستخدم لفظ "السوي" بمعنى الواعي الذي يريد التكيف مع المشكلات بمجابهتها لا الهروب منها إلى الماضي أو المستقبل. وذلك في مقابل "اللاسوي" بمعنى اللاوعي وإرادة البحث عن الحلول بالنكوص أو الهروب إلى الأمام.

منزلة بين المنزلتين، الأمر الذي يدفعنا للقول بأن آليات الدفاع عنده تجاه صدمة الحداثة كانت تمزج بين الوعي واللاوعي، بين التقدمي والنكوصي...

إن الأفغاني هو في الحقيقة من كرس فكرة الصراع بين "الشرق" و"الغرب" إذ يعد من الأوائل الذين استخدموا مفهومي "الإسلام" و"الغرب" كوجهين متناقضين وبعدها متبادل<sup>1</sup>. فتخلف الواقع الإسلامي عنده، لم يفصله أبدا عن التهديد الغربي. ففي فاتحة جريدة "العروة الوثقى"<sup>2</sup>، نجده يتحدث عن صدمة الغرب، وكيف أنها هي من نبهت المسلمين لإعادة طرح الأسئلة والبحث عن مخارج بقوله: "صالت عليها (البلاد الإسلامية) قوة أجنبية أزعتها ونبهتها بعض التنبيه. فزعت إلى استبقاء الموجود ورد المفقود، ولم تجد بدا من طلب النجاة من أي سبيل"<sup>3</sup>.

لكن اللافت في مجمل موقف الأفغاني أنه كان دفاعيا، فالحل عنده لمواجهة الضعف والهوان وتجاوز التأخر والانحطاط مقارنة بالتفوق الغربي هو العودة إلى الإسلام "الأصلي"، وإتباع خطى الخلفاء الراشدين<sup>4</sup>، أي العودة إلى نقاء يراه قد تشوه. أما الاقتباس من الغرب فكان عند الأفغاني أمرا غامضا عكس التونسي تماما. فهو يميل إلى الانغلاق والنفور من الغرب الذي شكل له هاجسا جعله شغله الشاغل.

وللمفارقة، فإن الأفغاني قد قبل الأخذ بأسباب القوة العسكرية من الغرب وإن كان الأمر مشوبا بالأسى والعتاب واللوم للمسلمين الذين عجزوا على الاختراع، علما أن الإسلام الحقيقي عنده هو "دين حرب" قائم على حب الغلبة وطلب الشوكة والعزة<sup>5</sup>. وهذا على خلاف الجيل الأول من

<sup>1</sup> - جذور الأصولية الإسلامية في مصر المعاصرة، أحمد صلاح الملا، مرجع سابق، ص:19.

<sup>2</sup> - مجلة العروة الوثقى كانت تصدر من باريس، وكان مديرها الأفغاني ومحررها محمد عبده، صدر منها فقط 18 عددا خلال 8 أشهر. ومن أهدافها كما جاء في فاتحة الجريدة: خدمة الشرقيين، وبيان موجبات السقوط والضعف، مع تقديم الطرق لتدارك ما فات، والاحتراس من غوائل ما هو آت.

<sup>3</sup> - مجلة العروة الوثقى، إدارة الأفغاني، تحرير محمد عبده، طبع وجمع مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ص:33-34.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص:19.

<sup>5</sup> - نفسه والصفحة.

المصلحين (الطهطاوي والتونسي) الذين تصرفوا دونما مركب نقص معتبرين الأخذ من الغرب أمرا طبيعيا.

فالمسلمون يقول الأفغاني: "لا يرغبون بسلطة لغيرهم عليهم، ولا يحوم بفكر واحد منهم أن يخضع لذي سطوة من سواهم"<sup>1</sup>. وهذا عنده مطلب ديني بالأساس، إذ يقول مخاطبا المسلمين: "إن دينهم يرسم عليهم أن لا يدينوا لسلطة من يخالفهم، بل الركن الأعظم لدينهم طرح ولاية الأجنبي عنهم وكشفها عن ديارهم، بل منازعة كل ذي شوكة في شوكته"<sup>2</sup>. وهو قول يظهر حسا صراغيا وتنافسيا عاليا. وكيف لا وهو في حقيقة أمره رجل تغلب عليه مشاعر الثورة أكثر من الإصلاح. ولإبراز شدة الجرح الذي أحدثه الغرب في نفسية الأفغاني لنسمعه وبنبرة ملؤها الحسرة على ضياع مجد المسلمين السياسي والحضاري حين يقول: "كان خليفتهم العباسي ينطق بالكلمة فيخضع لها "فغفور" (ملك الصين، وترتعد منها فرائص أعظم الملوك في أوروبا"<sup>3</sup>، و"كان لأساطيل المسلمين سلطة لا تبارى في البحر الأبيض والأحمر والمحيط الهندي ولها الكلمة العليا في تلك البحار إلى زمان غير بعيد"<sup>4</sup>. أما في الجانب العلمي فيتكلم الأفغاني على أفول نجمه في البلاد الإسلامية، وبنفس الأسف فيقول: "كان في نقطة الشرق من حكمائهم (يقصد المسلمين): ابن سينا والفارابي والرازي، ومن يشاكلهم. وفي الغرب (يقصد الأندلس) ابن باجة وابن رشد وابن طفيل، ومماثلوهم. وما بين أمصار تتزاحم فيها أقدام العلماء في الحكمة والطب والهيئة والهندسة وسائر العلوم العقلية، هذا فضلا عن العلوم الشرعية التي كانت عامة في جميع طبقات الملة"<sup>5</sup>. وكما نرى فإن قول الأفغاني نكوصي نحو أمجاد

1- مجلة العروة الوثقى، إدارة الأفغاني، مرجع سابق، ص:98.

2- المرجع نفسه، ص:99.

3- المرجع نفسه، ص:97-98.

4- المرجع نفسه، ص:98.

5- نفسه والصفحة.

الماضي، وهو ما يبرز قساوة الحاضر، وفي الحقيقة هو مجرد هروب نحو حضن دافئ مفقود وبالطبع لن يعود قطعا. فالماضي لا يعيد نفسه أبدا.

وبعد وصف الأفغاني لحالة المسلمين في ماضيهم التليد وذكر تفوقهم في كل الميادين يعود ليصف المشهد في الحاضر بقوله: "ولكنهم (...). وقفوا في سيرهم، بل تأخروا عن غيرهم في المعارف والصنائع بعد أن كانوا فيها أساتذة العالم<sup>1</sup>، وأخذت ممالكهم تنقص أطرافها وتتمزق حواشيتها"<sup>2</sup>. وبالطبع، وكما يتبين من كلام الأفغاني، نكتشف أن الذي حركه، كي يتحدث عن الماضي بهذه البكائية وعن الحاضر بهذا الأسى، هو ظهور المنافس الغربي المهدد والقوي، الذي يكتسح البلاد الإسلامية مبرزا النجاح والتفوق. إن السبب الأساسي عند الأفغاني لهذا التراجع وفقدان الشوكة عند المسلمين هو التخلي عن سيرة السلف الأول فيقول: "إن ما يطرأ على الممالك الإسلامية من الانقسام والتفريق إنما يكون منشأه قصور الوازعين وحيدانهم عن الأصول القويمة التي بنيت عليها الديانة الإسلامية وانحرافهم عن مناهج أسلافهم الأقدمين"<sup>3</sup>؛ والجواب الذي قدمه الأفغاني، بل حتى تلميذه محمد عبده (1849-1905)<sup>4</sup>، للخروج من الضعف والتخلف، والمتمثل في ضرورة إتباع منهج السلف الأول، هو في الحقيقة الجواب الذي ستكون له الكلمة عند العديد من التيارات الإسلامية، إذ سيتكرر على الدوام ويترسخ في وعي المسلمين ليعاد إنتاجه والتأصيل له في قالب شعار "الإسلام هم الحل"، الذي انتشر كالنار في الهشيم لمدة طويلة، وكان من وجهة نظرنا مثبطا لولوج الزمن الحديث، بل كابحا لانطلاق بوادر إصلاح حقيقية مع المصلحين من الجيل الأول،

<sup>1</sup> - نلاحظ أن فكرة الدعوة من جديد لـ "أساتذة العالم" ستعود للظهور في مشروع الإخوان المسلمين مع مؤسسها حسن البنا. تنتظر: مجموعة رسائل، حسن البنا، دار الدعوة، الإسكندرية، ط1/2002م، ص:377.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص:98-99.

<sup>3</sup> - مجلة العروة الوثقى، إدارة الأفغاني، تحرير محمد عبده، مرجع سابق، ص:44.

<sup>4</sup> - إن طبيعة محمد عبده ومزاجه العام يختلف عن أساتذه الأفغاني كثيرا، فهو أقل ثورية واهتماما بالسياسة بمعناها المباشر، لهذا نجده ينظر للتهديد الغربي من زاوية حضارية مركزا على التربية كأساس هادئ يصل بالمسلمين إلى الخروج من التخلف، ومادام أن المسلمين ليسوا مؤهلين للمواجهة السريعة، فهو ألح على التدرج والنفس الطويل، فالفجوة كبيرة ولا خلاص إلا بإعادة ترميم التصدعات التي طرأت عبر التاريخ للبناء الفكري الإسلامي وجعله يتلاءم والزمن الحديث. ينظر: جذور الأصولية الإسلامية في مصر المعاصرة، أحمد صلاح الملا، مرجع سابق، ص:22.



ويكفي أن نتذكر خير الدين التونسي، الذي لم يكن ليشاطر الأفغاني ولا محمد عبده في طرحهما، إذ أعلن وبوضوح أن الدين لا علاقة له بالتقدم بل لا علاقة له حتى بالظروف الطبيعية والمناخية، أي ما يسمى بالشروط الموضوعية، فالأمر يحتاج أكثر إلى ما سماه بـ "التنظيمات". المهم من كل ما سبق ذكره، هو التأكيد على أن اللقاء مع الغرب هو الذي حرك العقول الإسلامية في العصر الحديث للتفكير، سواء بقبول منظومته أو رفضها أو الخلط بينها وبين القديم الموروث. بل ولتأكيد أن مشكلة الأفغاني الكبرى كانت مع التنافس الغربي بالأساس هو تبنيه لأفكار متناقضة، فيكفي عنده أن تكون حائلا دون الأطماع الاستعمارية، فنجد مثلا يقترح مشروع "الجامعة الإسلامية" القائمة على الرابطة الدينية، على السلطان عبد الحميد الثاني، إيمانا منه أنها وسيلة ضرورية لإعادة اللحمة للمسلمين ولم شملهم من جديد. لكن في نفس الآن دافع عن الرابطة الوطنية أيضا خاصة حينما كان بمصر، فهو صاحب شعار "مصر للمصريين". وهنا يتبين أن محرك الرجل الأساسي هو الحيلولة دون المد الإمبريالي ولو بفكرة تعارض فكرته الأساس الملحة على أسبقية الرابطة الدينية على باقي الروابط الأخرى.<sup>1</sup>

يمكن أن نستنتج من المثالين السابقين؛ "خير الدين التونسي والأفغاني"، أن العقل الإسلامي الحديث، قد أعاد ترتيب نفسه، بسبب احتكاكه بالغرب الذي شكل له صدمة هائلة، هذه الصدمة كانت في البداية مهمازا حرك منظومة التفكير الإسلامية المتكلسة، وجعلها تستفيق بعد طول سبات، وهو ما أفرز بحسب معظم الباحثين عصرا سمي بـ "النهضة العربية"، الذي يمكن اعتباره في أجزاء كبيرة منه، محصلة نتاج اللقاء المثمر والإيجابي مع الغرب الظافر، أو لنقل بعبارة أخرى إن النهضة قد تبلورت جراء صدمة الجسم الغربي المتحرك بقوة شديدة بالجسم الإسلامي/العربي الساكن، فكان

<sup>1</sup> - جذور الأصولية الإسلامية في مصر المعاصرة، أحمد صلاح الملاء، مرجع سابق، ص: 21.

المفعول في البداية صحيا على الأقل من الناحية النفسية، إذ استفاق الوعي الجمعي على ضرورة تغيير الواقع من جهة، وإعادة تشكيل الذات من جهة أخرى<sup>1</sup>. لهذا نجد أن نخب الجيل الإصلاحية الأول<sup>2</sup>، قد عملت وبهمة عالية على التكيف مع المنظومة الحداثية الطارئة، ومواجهتها بوعي كامل، فقد سعت إلى إيجاد السبل الكفيلة بجعل المسلمين ينتقلون إلى ركب التقدم والانخراط في الأفق الحداثي وهو ما يفسر لنا طرحهم ذلك السؤال الكبير، والذي لازال له راهنيته بالرغم من أنه قد أصبح طاعنا في السن، وهو: لماذا تقدم الغرب وتأخر الشرق؟<sup>3</sup>

لكن، ولسوء الحظ، وفي كثير من الأحيان، كان يتحول كل هذا الأمل الإصلاحية في إيجاد موقع قدم فاعل ضمن خريطة العالم، إلى عكس المطلوب، فصدمة الحداثة التي كانت مهمازا أصبحت مع الوقت، وعند شرائح عديدة من المسلمين لجاماً كبح عملية التلاؤم والتكيف مع المعطيات الجديدة، مما كان يؤدي بالعقل الإسلامي إلى النكوص<sup>4</sup> نحو الماضي والذي أخذ في الكثير من الأحيان طابعا مرضيا. إذًا، يمكن القول إن العقل الإسلامي الحديث، وهو يصطدم بالحداثة، قد عرف مرحلة إيجابية تحركت فيها آليات الدفاع الواعية السوية، لتتحول في مرحلة ثانية

<sup>1</sup> - المثقفون العرب والتراث التحليل النفسي لعصاب جماعي، جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص:19.

<sup>2</sup> - مثلا حسن العطار، رفاة الطهطاوي، خير الدين التونسي...

<sup>3</sup> - تجدر الإشارة إلى أننا لم نقدم موقفاً طه عبد الرحمن الإصلاحية في كل تفاصيله، في هذا التمهيد باعتباره أساس هذا البحث، لأننا سنخصص له الباب الثاني بأكمله وستكون الفرصة سانحة للاطلاع على فلسفته. لكن نشير إلى أن مشروعه هو استمرار للمجهود النهضوي العربي- الإسلامي للجواب على سؤال التقدم والتخلف. ولكن لأبأس من أن نقدم باختصار لمحة عن جوابه: قدم طه عبد الرحمن ورقة خاطفة في إحدى المناسبات عام 2012م، وجاءت بالعنوان النهضوي نفسه: "لماذا تأخرنا وتقدم غيرنا؟" وخلاصتها كالاتي: إنه بمجرد أن وضع السائل السؤال المشهور: لماذا تأخرنا وتقدم غيرنا؟ حتى كثرت الأجوبة وكأننا لسنا أمة واحدة، فهي تفرقت تفرق الثقافات الأجنبية التي نهلوا منها. ليحصر طه هذه الأجوبة في اثنين: • أولا: جواب يؤكد على أن سبب تأخرنا هو عين أسباب التأخر الذي خرج منه الغرب، فانتشر في الأذهان أن تقدمنا لا يتحقق إلا بأن نحذو حذو الغرب ونقتفي أثره. وهذا جواب يرى فيه طه عبد الرحمن إغناء للذات في الآخر لتصبح مجرد شبح ثقافي مما يخلق الاستلاب. • ثانيا: جواب يرى أن سبيل التقدم لا يكون إلا بالانتقاء من التراث مما يجعلنا نتشبه بالغرب. ليقول طه عبد الرحمن، وبشيء من الحسرة، معلقا على هذين الجوابين: "ولم يسعني وأنا أتأمل هذه الدعوة الرهيبة إلى التقليد، استلابا كان أو تشبها، وأتألم لما تتم عنه من ضيق في الرأي وانسداد في الأفق، إلا أن أتصدى لها بكل ما أوتيت من علم وعمل... فطه عبد الرحمن يرى أن الأمة المسلمة خلقت لمسار غير اعتيادي، إذ لا يليق بمقامها الحياة المادية، بل الحياة الفطرية الروحية التي تجدد لها أمر عقلها وذلك بموجب رسالتها الخاتمة. الأمر الذي جعله يقرر التصدي لسؤال التخلف على طريقته وذلك بأخذ هموم أساسية على عاتقه وهي: • الاشتغال على القوة المفاهيمية لتسقل بمعانيها وتصورتها. • الاشتغال على القوة الاستدلالية، بجعل خطاب الأمة يستقل بأدلته ونصوصه. • السهر على توجيه الأمة على حقيقة الإبداع والبحث عن أسبابه وآلياته، مع شرح طرق الأخذ من الآخر دون المساس بالتداول الإسلامي (فكرا ولغة وعقيدة) مع الحفاظ على مقومات فطرتها. • الحرص على تقديم نموذج لهذا الإبداع وذلك بتقديم فلسفة إسلامية تعمل على تجديد الإنسان انطلاقا من تجديد روحه. لذلك يكون جواب طه عبد الرحمن النهائي هو: تقدم الأمة الإسلامية، بحكم رسالتها، رهين باستثمار خصوصيتها. ينظر: من الإنسان الأبر إلى الإنسان الكوثر، طه عبد الرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت ط1/2016م، ص: من 109 إلى 112.

<sup>4</sup> - إن النكوص إلى الماضي والاحتماء بأمجاده وأيامه السعيدة، أمر شائع في حالات الفشل. فالطفل الذي يعاني من آلام الحاضر نتيجة أحداث غيرت مكانته وقيمه في نظر نفسه يعود إلى الماضي الطفولي، أيام كان صغيرا يحظى بالحب والحنان والرعاية والرضا. وهو يعود إلى ذلك من خلال النكوص السلوكي إلى عادات سابقة ك"مص الأصابع، التبول، لعب دور الطفل المحتاج للرعاية". ينظر: التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، مصطفى حجازي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط9/2005م، ص: 108-109.

إلى آليات دفاع لاشعورية<sup>1</sup>، أوقفت نمو الإصلاح، واتجهت بالذات نحو الانكفاء<sup>2</sup> على النمط النعامي والقوقي بتعبير المفكر جورج طرابيشي<sup>3</sup>. والأخطر من ذلك، نجد أن شريحة كبيرة من المسلمين قد اتجهت ليس فقط نحو النكوص المرضي، عن طريق تثبيت الماضي والدوران عليه وتكراره بعصابية<sup>4</sup>، بل سعت إلى تدمير الذات، وهو ما فعلته الجماعات القتالية "المدثرة بلباس إسلامي" بنزوعها الانتحاري. كل هذا يجعل تلك الأطروحة القائلة أن العقل الإسلامي الحديث قد أخذ مسارا انحداريا، لها مسوغها<sup>5</sup>، فهو بدأ بوعي شديد وبتكيف واضح مع متغيرات الزمن الحديث الجارح، ليتحول إلى عقل تراجمي عاجز عن المواجهة إلا بأدوات لاشعورية نكوصية زادت من انغلاق الذات وقوقعتها، وهو ما أوصلها في النهاية إلى إعلان لغة الدم.

وإجمالاً يمكن، أن نحدد شرائح المسلمين في تعاملهم مع "الحداثة" في أربعة نذكرها كالاتي:

**القسم الأول: هو قسم مؤيد:** أو لنقل عنه أنه فرقة الاندماج والانخراط، إذ تقبل النموذج الغربي بروح رياضية عالية من منطلق أن البقاء للأصلح والأقوى، إذ لا داعي لمقاومة لن تجدي نفعا مادام أن الهزيمة ستكون حليفة القديم لا محالة، ولهذا سنجد أن هؤلاء قد دافعوا عن الأنموذج أو المنوال (الباردايم) الغربي معتبرين إياه أفق العصر ولا خلاص دونه (خير الدين التونسي ولطفي السيد وطه حسين...) وهؤلاء ليسوا في الحقيقة مستسلمين، بل كانت لديهم رؤية واقعية للسياسية والحضارة،

<sup>1</sup> - إن فكرة اللاشعور ظهرت بقوة مع مدرسة التحليل النفسي باعتبارها اتجاه في علم النفس، أسسه النمساوي سيجموند فرويد، على فرضية وجود حياة لا واعية، لا تحكم الظواهر المرضية فقط بل أيضا السلوك السوي والملائم للحياة اليومية للأفراد. وهو ما أحدث ثورة كبيرة غيرت رؤية الإنسان لنفسه؛ إذ انتقل من مستوى كونه واضحا إلى كونه غامضا. كما طور التحليل النفسي طرقا علاجية لمرضى العصاب وسواهم عبر التداعي الحر. ينظر: موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة، محمد سبيلا ونوح الهرموزي، مرجع سابق، ص: 116-117. ولا بد أيضا من الإشارة إلى شيء متعارف عليه في التحليل النفسي وهو: أن اللاشعور عبارة عن خزان للمقموعات الناتجة عن الصدمات الحادة والذكريات المؤلمة والرغبات الممنوعة وغير المحققة على أرض الواقع... علما أن هذه المقموعات أو المكبوتات لا تموت ولا تتمحي بل تعاود الظهور بطرق ملتوية ومشوهة؛ إذ يتم تصريفها بأزياء تنكرية. لذلك نجد أن العلاج التحليلي ما هو في المحصلة سوى إزالة هذه التشوهات وهذه الأنبسة وجعل الأمور كما هي في أصلها.

<sup>2</sup> - هذا الانكفاء يمكن تحديده بداياته منهجيا بسقوط الخلافة عام 1924م. وإلا فنحن نجد نرى إرهابات الانكفاء وتحول الصدمة الحداثية إلى كدمة مع الأفغاني ومحمد عبده أيضا. أما الملامح الواضحة للنكوص فتظهر مع ظهور جماعة الإخوان المسلمين عام 1928م بزعامه حسن البنا.

<sup>3</sup> - المثقفون العرب والتراث التحليل النفسي لعصاب جماعي، جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص: 19.

<sup>4</sup> - العصاب: مرض نفسي ناتج عن صراع نفسي، تعود جذوره إلى طفولة المريض، ويشكل تسوية بين الرغبة والدفاع. إن العصابي شخص مضطرب في سلوكه ومشاعره وأفكاره نتيجة دفاع ضد القلق، فالعصاب فيه كسب يتجلى في تسوية تجاه الصراع الداخلي. ينظر: موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة، محمد سبيلا ونوح الهرموزي، مرجع سابق، ص: 341.

<sup>5</sup> - مثلا نجد ذلك في: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3/2011م.

فآمنوا أن التاريخ تقدمي ولا يمكن أن يعود للوراء، فحينما كان المسلمون على رأس الحضارة في القرون الوسطى ما كان للتاريخ أن يعود مثلا لأمجاد الرومان أو اليونان...فهذه حضارات قد أصبحت كطبقة مضمرة في الثقافة الإسلامية، ونفس الأمر يقال عن الثقافة الإسلامية، فهي ببساطة توجد في جوف الحضارة المسماة غربية. لهذا فالانضمام للحدث هو انضمام لشيء ساهمت ثقافتنا في تشكيله. فالحدث منا وإلينا. وخلاصة هذا القسم المؤيد للنموذج "الغربي" هو ما عبر عنه طه حسين بقوله: "لنقبل على هذه الحضارة باسمين لا عابسين"<sup>1</sup>.

**القسم الثاني: هي فرقة الأخذ من الغرب بشروط الذات:** أو لنقل إنها فرقة الضعيف الذي يملئ شروطه على المتفوق، إنها شريحة وقفت حائرة في المنتصف، وعملت على التركيب بين النموذجين وأحيانا بكثير من التلفيق (جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا...)، وهو ما أعطى القلق والحيرة بل الانفصام الثقافي أحيانا، إنها فرقة دعت إلى الأخذ من الغرب لكن دون ضياع قيم الإسلام، بل حتى ما سيؤخذ من الغرب فهو أصلا كان لنا وعلينا استرجاعه، وهنا نتذكر تلك العبارة الشهيرة والمتداولة للإمام محمد عبده حينما ذهب لمؤتمر بياريس فقال: **"ذهبت للغرب، فوجدت إسلاما ولم أجد مسلمين، ولما عدت للشرق وجدت مسلمين، لكنني لم أجد إسلاما"**. وهي عبارة تلخص الكثير، لكنها ممزوجة بتحايل نفسي خطير وهو أن سر تفوق الغرب يعود إلى مبادئ الإسلام، وذلك سيسهل الأمر للمصلحين كي يلوموا المسلمين على تضييعهم كنزا استغله الآخر، فالإسلام قد تم أخذه منا وأنجز من خلاله التقدم. وهذه في الحقيقة فكرة تبسيطية جدا لأن نواة الحدث، كما سنرى في البحث، تكمن في العلم الحديث. ناهيك على أنها فكرة كرسست لدى الكثير من

<sup>1</sup> - ذكر طه حسين هذه القولة في كتاب "مستقبل الثقافة في مصر" الصادر عام 1938م. وقد أخذناها نحن من كتاب: المثقفون العرب والتراث التحليل النفسي لعصاب جماعي، جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص: 11.

المسلمين فكرة سرقة الغرب لأفكارنا؟ فما علينا إذن إلا استرجاع الأمر للخلاص وهو ربما ما أجهد عقولنا في دروب موصدة.

**القسم الثالث: وهي فرقة الاتهام والانتقاص** من كل المجد العلمي والتكنولوجي للغرب، هؤلاء شكلت لهم المنظومة الغربية الوافدة والغازية صدمة حقيقية وحرجا كبيرا، دفعتهم إلى الانزواء في قوقعة الذات ممجدين إياها، كحيلة نفسية دفاعية، وبطريقة يغلب عليها التعالي والكثير من الطهرانية، إلى حد اتهام الآخر بالنقص، فالغرب لا يملك سوى حضارة مادية مفلسة، وتسير بالبشرية للهاوية، وتحتاج إلى الهداية الإسلامية، فهي الوحيدة القادرة على إنقاذ العالم<sup>1</sup>. وكم يصعب أن تعيش الذات مفارقة وخصاماً بين واقعها الموضوعي الذي تعيش فيه تردياً وتخلفاً وبين واقعها الذهني الذي تعيش فيه تضخماً وتعمقاً. فهذه الشريحة من المسلمين جعلت من نفسها وصية على القيم حارسة لها، بل وقادرة على خلاص البشرية من أزمتها.

إذا كانت هذه الاستجابات الثلاثة المذكورة أعلاه تجاه الوافد الغربي، قد تراوحت بين قبوله وتعبيد الطريق له، وبين غريلته ودمج بعض عناصره في الموروث، وبين مهاجمته وإلقاء اللوم عليه واتهامه بخلق الفساد ليس فقط في البلدان الإسلامية بل في كل أنحاء العالم، فإن هناك شريحة أخرى من المسلمين والتي سنتبثق من الشريحة الثالثة مباشرة، وتتجه بموقفها من الغرب إلى مداه النهائي، هذه الفرقة هي في الحقيقة من تعبر عن الحالة المرضية التي وصل إليها بعض المسلمين جراء صدمة الحداثة، كما أنها تمثل آخر ما وصل إليه مسار العقل الإسلامي الذي أخذ دربا نكوصيا للأسف ووصفها كالاتي:

<sup>1</sup> - نستحضر في هذا السياق مثلا عبارات سيد قطب في كتابه: معالم في الطريق، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط1987/11م. ومن ضمن أقواله: "البشرية اليوم على حافة الهاوية (...) بسبب إفلاسها في عالم "القيم" ص:5. وكذلك يقول: "إن قيادة الرجل الغربي للبشرية قد أوشكت على الزوال (...) لأن النظام الغربي انتهى دوره لأنه لم يعد يملك رصيذا من "القيم" يسمح له بالقيادة" ص:6. ويقول أيضا في نزعة إحيائية مغرقة: "لا بد من "إعادة وجود" هذه "الأمة" لكي يؤدي الإسلام دوره المرتقب في قيادة البشرية مرة أخرى" ص:8. وهنا تجدر الإشارة إلى أن فكرة إعادة الإحياء عند سيد قطب وبلوغ مستوى "أستاذية العالم" كانت فكرة أساسية عند مؤسس جماعة الإخوان حسن البنا عام 1928. تنظر: مجموعة رسائل، حسن البنا، مرجع سابق، ص:377.

**القسم الرابع: إنها فرقة التكفير والقتال:** فهي تجمع بشرا لا يعرفون غير شعار: "من الدم إلى الدم"، فهؤلاء قد بلغ بهم سوء فهم الباردايم (المنوال) الغربي المنافس مبلغا كبيرا، وكانت الفرقة الأكثر جرحا من كل الفرق الأخرى، فهي لم تقدر نهائيا على استيعاب وهضم الفتوحات الحداثية، فشكلت شريحة حاملة، في لا وعيها، كل مكبوتات الماضي البعيد (اختلاف الصحابة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم بل واقتتالهم، ضياع النموذج الشوري وتحوله إلى ملك عضوض...)، والماضي القريب (الاستعمار، سقوط الخلافة، فشل النماذج الإسلامية، نكسة 1967م...) لتقوم بتفجير هذه المكبوتات بطريقة إبدالية لا إبداعية وصرفها بعنف دموي شرس. ولقد زاد الأمر اشتعالا تراكم الأحداث والهزائم التي منيت بها البلاد الإسلامية نظريا وميدانيا، فتحركت كل تلك الرواسب اللاواعية بما فيها حتى المَحْزَنَة قديما، والتي دفنت في الماضي ومنذ اللحظات الأولى للإسلام بآلية كبت محكمة، لتعاود الظهور جراء الصدمات المتتالية على شكل تفريغ مشوه وأحيانا بعنف شديد وما "داعش" ونظيراتها بحسبنا سوى مثالا حيا على عودة هذا المكبوت، والذي ظهر كمحاولة تجريب أخير للخلافة "المزعومة" على أرض الواقع.

إن هذه الشريحة الرابعة بالخصوص والتي يدخل في إطارها التنظيمات الإرهابية، وكل الحركات "الجهادية" ذات النزوع القتالي، هي التي تبرز النواحي المرضية في الثقافة الإسلامية، ونقصد بالمرضي صعوبة الاندماج والتلاؤم مع العصر، وعدم القدرة على مواجهة الواقع بعقلانية وإيجاد حلول ناجعة ومنافسة عالميا، واللجوء عوضا عن ذلك إلى النكوص بل إلى الهروب إلى الأمام عن طريق تدمير الذات وأخذها في مسار العنف.

بالطبع، السؤال الذي يطرح ذاته في هذا المقام هو: ما محل فيلسوفنا طه عبد الرحمن من الحداثة؟ وكيف تعامل معها؟ وهل يمكن تصنيفه منهجيا ضمن الأقسام الأربعة المذكورة؟ أم هو خارج

ذلك التصنيف؟ أم هو خليط مركب من كل ذلك؟ أسئلة سنحاول الإجابة عنها في الباب الثاني من هذا البحث والذي سيكون مخصصا بأكمله لفلسفة طه عبد الرحمن الاتيمانية.

يتأكد لنا مما سبق، أن أوروبا قد تمكنت من اكتساح العالم الإسلامي والتهام العديد من أراضيه وتمزيقها إلى أجزاء وقوميات، مبرزة تفوقها العسكري على كل الأنظمة القديمة التي لم تترك قطار الحداثة أو تلكأت في ذلك بما فيها الدولة العثمانية التي برز ضعفها وهوانها، فهي لم تكن مهياة كفاية لتحمل أعباء منظومة حديثة لم تساهم في بلورتها، لذلك فهي فشلت فشلا ذريعا في إصلاحاتها، التي كانت في المجمل ترقيعية، وتنتج صوب القشور دون الجوهر الذي أساسه، كما نؤكد في العلم بالدرجة الأولى<sup>1</sup>.

كل ذلك جعل المسلم يشعر بالتهديد ليس فقط على أرضه، بل على نموجه الثقافي الذي ظهر وبمؤشرات واقعية، تفاقماً العين بوضوحها، على أنه لم يعد مجديا كفاية ولا يحمي المسلم أبداً، كما تبين أيضا أن التفوق والغلبة، التقدم والعمران، قد يتحقق بطرق أخرى غير الإسلام. ولمزيد من بيان تأثير منجزات الحداثة الصادم بالمعطى الآتي: لقد كان المسلمون، في القرون الوسطى، كلما أحسوا بوطأة الأحداث عليهم أو ضياع العدالة بينهم أو حصول هجوم أجنبي يهددهم... يبحثون عن الحل من داخل نفس بنيتهم الإسلامية، على أساس أن العطب والخلل، كان ينظر إليه، كونه شأننا داخليا. ليتغير الأمر تماما في الزمن الحديث، إذ ظهر منافس جديد، وهذه المرة من الخارج، أو لنقل إن النموذج الموجه (الباردايم) للإصلاح التقليدي والذي كان يعود إليه المصلحون باعتباره معيارا، والذي من خلاله تتم المقارنة بالواقع والتمكن من مراقبة كمية الشذوذ والانحرافات (البدع بالتعبير الشرعي) المشوهة له، لم يعد هو الأنموذج الوحيد الحاضر في الساحة، فقد بزغ أنموذج آخر

<sup>1</sup> - نقصد العلم الحديث القائم على فاعلية الإنسان في صناعة الحقيقة، حيث يتمكن العالم من استنطاق الطبيعة وإرغامها على الجواب، إضافة إلى أن العلم المقصود هو ذلك الذي يسعى إلى وضع الأجوبة في صيغة رياضية صارمة تمكن من الهيمنة والسيطرة.

(باردايم) نابع هذه المرة ليس من الذات بل من "الآخر الغربي"<sup>1</sup>، وهو من القوة، ما يجعله منازعا حقيقيا للأنموذج الإسلامي المثالي، خاصة وأنه استطاع حل العديد من المآزق، إذ أُوجِدَ التناغم بين المتناقضات بطريقة بها الكثير من الترشييد والعقلانية.

إن العمل في التربة الإسلامية إبان القرون الوسطى كان يتم من داخل نفس النسق الذهني الذي بلورته الذات، أي أنه كان يسير وفق الإطار النظري الذي رسمه العقل الإسلامي بتأويل معين حول تجربة الإسلام الأولى، بحيث يتم الرجوع إليه من أجل القياس، لذلك كان الإصلاح، هو مجرد انتباه لكمية الانحرافات الطارئة واقعيا، مع محاولة احتوائها وضمها من جديد لكل الجامع، بما يعيد التوازن المفقود. وبالطبع فإن هذا الأمر الذي كان مريحا في السابق، سيتغير في العصر الحديث، لأنه سَيُنَازَعُ بنموذج قياسي آخر يوْثِي ثمارا وافرة، ويحقق نجاحات ملموسة وعلى جميع الأصعدة، وهو ما خلق ارتباكا وقلقا للذات التي أصبحت تطرح السؤال الآتي: هل نصلح بالأنموذج القديم أم بالجديد؟ وهذا ما وضعها في حيرة من أمرها، لأن من يشتغل بجواز نظري<sup>2</sup>، واحد يعود إليه ببسر كلما طرأ خلل معين، ليس كمن يشتغل بجوازين اثنين. لقد ازدوجت الإشكالية وتعدت الأمر حقا!.

بكلمة واحدة نقول، إنه قد ظهر صراع بقاء بين منظومتين متناقضتين: واحدة كانت تتآكل مستنفذة إمكانات حلولها، والأخرى حيّة وفتيّة متجاوبة مع الواقع وتحل المعضلات بطريقة أفضل. بهذا، نكون قد قدمنا صورة ولو مختزلة عند بدايات اللقاء بالحادثة في عالمنا العربي الإسلامي، وهو اللقاء الذي كان قاهرا وصادما، لنؤكد على أن المسلمين تمت مباغتتهم بنمط غير مألوف من التفكير مما جعل هضمهم للأفكار الطارئة عسيرا، والعجيب أن المصلحين الأوائل كانوا أكثر يقظة ووعيا بأن

<sup>1</sup> نحن لدينا تحفظ على فكرة أن الحادثة نتاج غربي، فالحادثة من وجهة نظرنا كونية ساهمت فيها كل شعوب الأرض بما فيها العرب المسلمون وهو ما سنجتهد في إبرازه في الفصل الثاني من الباب الأول من هذه الأطروحة. الأمر الذي يجعلنا في اختلاف مع الدكتور طه عبد الرحمن، الذي وكما سنُبين في الباب الثاني من الأطروحة يدافع عن الحداثات المتعددة باختلاف مجالات التداول، وليس الحداثة الواحدة.

<sup>2</sup> - إن الإنسان لا يرى العالم إلا من خلال خلفية نظرية مسبقة، فلا ملاحظة بريئة. فلا نرى بعيوننا بل نرى بعقولنا، فمحتوى الذهن (ثقافة، تربية، تكوين أكاديمي، إشكاليات العصر، أدوات اشتغال...) هو من يسمح برؤية دون أخرى. باختصار، يعد الموضوع المدروس ثابتا لكن الذهن متغير ولذلك نختلف.



هناك تغييرات تلزم عنها تغيير في الموروث الكاسد، لكن هيهات! فالجو العام لم يكن مؤهلاً لتعميم اليقظة والخروج من الغفلة، خاصة مع انتشار الاستعمار، بل الأسوأ من ذلك هو توجه البعض بالعقل الإسلامي في دروب نكوصية، كعصاب مرضي تمحورت حياتهم على عقدة "التثبيت على الماضي" فتولد عن ذلك اضطراب نفسي هو "العصاب الجماعي"<sup>1</sup>، على أساس أن العصابي هو ذلك العاجز عن الإفلات من قبضة الماضي وثقل تاريخه، ذلك الهارب من الواقع الذي لا يطيقه ولا يتحمل قسوته. ذلك الغافل عن حاضره والفاقر إلى أسلافه.

يبقى السؤال المطروح بإلحاح، وهو: لماذا عجز العرب والمسلمون على تبييئة الحداثة لأكثر من قرن من الزمان؟ ما الذي جعل التحديث يغلب على الحداثة؟ لماذا يتم قبول النتائج في مقابل رفض للأصول المؤسسة؟ هذا ما سنحاول الوقوف عنده في الباب الأول من البحث.

وهنا نعود لما سلف ذكره في النقطة الأولى من هذا المدخل، لنؤكد بأن الحداثة ليست ثمارها ونتائجها، بل منطلقاتها النظرية<sup>2</sup> الموجهة، ونواتها الصلبة المؤطرة، ونحن نزعم أننا، في عالمنا العربي الإسلامي، لم نضع بعد يدنا بوضوح على ذلك، والدليل هو عجزنا على الانخراط فيها سواء للمساهمة في إنجازاتها أو نقدها بالشكل اللازم أيضاً، وهو ما سيدفعنا في المباحث المقبلة إلى تقديم ما نراه هو الجذور المؤسسة<sup>3</sup> لكل الحراك الحداثي، والذي يرتبط عندنا كما أوضحنا سلفاً، بالثورة العلمية الحديثة بالأساس، والتي انطلقت في القرن السادس عشر والسابع عشر، ونقصد بالثورة

<sup>1</sup> - ينظر بتفصيل: المثقفون العرب والتراث التحليل النفسي لعصاب جماعي، جورج طرابيشي، مرجع سابق.

<sup>2</sup> - إن العديد من الباحثين حين يريدون البحث عن محركات الحداثة يتجهون نحو الحديث عن الظروف الاقتصادية والمتمثلة في ظهور الرأسمالية أو انخراط الأوروبيين في اكتشافات جغرافية وسعت من الآفاق والأذهان وكرست النسبية الثقافية. أو ظهور الطباعة التي عممت المعرفة بحيث لم تعد حكرًا على الخاصة أو بالمثل بروز اللغات الأوروبية القومية التي أخرجت عموم الناس من الجهل وجعلت الأفكار تنتشر ليس فقط بين المتعلمين الناطقين باللاتينية، التي كانت لغة العلم الوحيدة آنذاك، بل حتى الإنجيل ستم ترجمته للغات المحلية وهو ما مهد للعامية إمكانية اقتحام النص المقدس دون وصاية الكنيسة ورقابتها للمعنى وهو الأمر الذي دشّن إصلاحاً دينياً كان صرخة ضد الاحتكار الديني. إن كل ما ذكرناه والذي يعول عليه البعض لوضعه كتمهيدات للحداثة هو بالنسبة لنا يعد مجرد عوامل مساعدة سرعت من وتيرة ظهور الحداثة، ولكنها لم تكن بالكافية، إذ كانت تحتاج إضافة للعوامل المذكورة إلى أسباب حقيقية أي إلى سند نظري محض يدفع بها إلى الأمام، وهو ما جسده العلم الحديث الذي أعطى الشرعية الكبرى لنسف القديم، فالانطلاق نحو الباردايم الحداثي البديل ما كان ليحصل لولا هزيمة الباردايم القديم الذي كان يزود الذهنية الماقبل حداثية بعناصر الحياة.

<sup>3</sup> - تجدر الإشارة إلى أنه حتى مشروع طه عبد الرحمن الذي سنخصص له الباب الثاني من هذا البحث، قد بحث عن جذور الحداثة لكن نحن نرى أن ما وجده كأصول هي عندنا ثمار ونتائج أيضاً، ونزعم أن هذا البحث هو عمل حجري للحداثة.

العلمية بالضبط تلك الزعزعة التي أحدثها الانقلاب الفلكي مع نيكولاس كوبرنيكوس الذي نقل الكون من مركزية الأرض إلى مركزية الشمس، وهو ما جعل البشرية تفقد مركزيتها المكانية و تعيش أزمة إدراك حسي أدخلتها في شكوك وإحساس بالخداع، الأمر الذي دفع بها مضطرة إلى إعادة النظر في أسس المعرفة. والقارئ لفلسفات القرن السابع عشر والثامن عشر، سيكتشف هوس تشريح العقل ومحاكمته، لأن طريقة اشتغاله القديمة لم تنتبه إلى خداع العالم لنا بشكل كاف، فكان لزاما، وجراء الأزمة الفلكية، إعادة النظر في طريقة اشتغال الذهن ومعرفة حدوده وإمكانياته المنهجية الملائمة التي تسمح باقتحام العالم بحثا عن الحقيقة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى وكنتيجة تابعة للكوبرنيكية سيظهر انقلاب فيزيائي مع غاليليو الذي أدخلنا إلى ما يسمى النزعة الآلية (الميكانيكية) والتي عَطَلَتِ الطبيعة لتصبح قاصرة ومجرد ساعة صماء تشتغل دون روح، وبسببية صارمة، وطاردة لكل غايات ممكنة أو مقاصد محتملة، وممهدة لفصل الذات عن الموضوع، ومن تم السيطرة والهيمنة عليه، وهو الأمر الذي مازال صدها يشتغل إلى حد الآن فنسمع عن (اجتياح الطبيعة، تصحيح النظر، التعديل والهندسة الجينية، تحديد وتحسين النسل...).

سنكتشف إذاً في ثنايا هذا البحث، وخاصة في بابه الأول، كيف أن المنطلق الحداثي لم يكن اختيارا أبدا، بل أملتة هزيمة قاسية لنسق التفكير القديم ذي المرجعية الأرسطية بالأساس، الذي لم يعد يلبي حاجات النظر، ولا يجيب عن المآزق المطروحة كفاية، مما دفع به إلى السقوط والتفكير في بديل آخر هو المنجز الحداثي برمته. فالإنسان "الغربي" لم يختر أبدا أن يكون حداثيا، بل الأمر فُرضَ عليه بملء المتغيرات العلمية التي قلبت له رؤيته، وجرحت له نرجسيته، لِيَتَعَمَّ الأمر بعد ذلك ويصيب كل البشرية.

إننا، نلح وسنلح في هذا البحث، على أن القول بالحدثة هو قول بالعلم، وبالطبع نقصد العلم كما تبلور في الزمن الحديث، هذا العلم وإن كان مغريا وجذابا ومحققا للنجاحات تلو النجاحات، فهو أحيانا من القسوة إلى درجة رفضه، لأنه يزعزع كل المألوف الذي استكانت له البشرية إلى درجة التخدير. فالعلم ونظرا لعقلانيته المفرطة، ويحثه عن الأدلة الملموسة، وسعيه نحو التكميم، وتوقه فقط إلى النجاعة والمردودية، وكذلك عدم قبوله بالأجوبة الماورائية، يجرح ويهزم ويهدد الثابت ويقم الإنسان في حركية الحقيقة، وهو ما لا يريده دوما الإنسان باعتباره ينشد في الغالب السكينة النظرية.

إنك حينما تعلن أنك حدثي، فهذا يعني بالطبع أنك ستفكر علميا، وثمان ذلك باهض جدا، وهو ضرب طمأنينة أنساق التفكير ما قبل الحدائيه، الهادئة والمريحة، والتي تفوض أمرها إلى قوى متعالية تتجاوزها، على خلاف الرؤية العلمية التي يتكلف فيها العلماء بالبحث عن الحقيقة بالإمكانات الإنسانية الخالصة، وبالمجابهة وجها لوجه مع العالم، دون الارتكان لأي قوى مفارقة. وهي في الحقيقة مغامرة وجرأة بل ادعاء، فأن يتحمل الإنسان المسؤولية دون "معونة السماء" لأمر متعب جدا، وأن يعلن الإنسان الحدائيه، الذي يعد العالم هو نمونجه الأمثل، الاستقلال في السعي نحو الحقيقة دون تسديد أو تأييد من الوحي أو دون سند الكائنات المفارقة، لهو كالسفر الطويل بمؤونة قليلة.

ولكن وكما نعلم "لا يمكنك أن تحصل على الزبدة ونقود الزبدة معا"<sup>1</sup>. فإما الحياة الدافئة التي تجعل الإنسان منفعا ومقهورا بالحتميات وبدون استحقاق للوجود، أو الحياة المغامرة والفاعلة والتي يحقق فيها الإنسان إمكاناته ويبرز طاقاته ويؤكد أنه بحق بطل الوجود بامتياز. إن الانخراط في الحدائيه، أي في الرؤية العلمية للعالم، ليس كله عسل وورد، بل هو شوك وعلقم أحيانا.

<sup>1</sup> - هو مثل مشهور وعبارته الفرنسية كالاتي: "En ne peut avoir le beurre et l'argent du beurre"، ويقال للدلالة على أنك ينبغي أن تحسم أمرك وتختار شيئا محددًا، إذ لا يمكنك أخذ كل شيء.

إن بحثنا هذا، يريد الوقوف عند اللحظات الأولى لتشكل هذه الرؤية العلمية أي الحادثة، مبرزين أن سبب عجزنا عن الدخول إلى موجة العالمية باستحقاق ممتاز، وتعثرتنا في السير نحو الركب المنتج عوضاً عن الركب المستهلك، هو بالدرجة الأولى غياب للروح العلمية، أو على الأقل سوء استيعاب لمدخل الحادثة الحقيقي الذي ليس سوى العلم. باختصار سيدور البحث خاصة في الباب الأول منه حول فكرة واحدة وهي: **لا حادثة دون علم.**

لذلك سنعمل في الفصل الأول من هذا البحث، على إبراز ذلك بالعودة إلى الأصول الفلكية (الكوبيرنيكية) والفيزيائية (الغاليلية)، على أمل أن نحل معضلة تعريف الحادثة وإبعاد غموضها، ومن تم، نتمكن من الحوار مع الدكتور طه عبد الرحمن، على بيّنة من أمرنا، في الباب الثاني من هذا البحث.

الباب الأول:

الحدائثة التأسيس العلمى وجدل  
الكونى والخصوصى.

## في غموض مفهوم الحداثة: جعل النتائج مبادئ

لقد أصبحت لفظة "حداثة" من الميوعة إلى حد يستعصي القبض على دلالتها<sup>1</sup>، نظرا لغموضها في الأذهان، أو لغياب العناية الفكري اللازم لاستيعابها، أو لسوء نية مسبق ضدها جراء المقاربة الأخلاقية المفرطة تجاهها<sup>2</sup>، أو نظرا للشقات الحاصل في معانيها التي تراكمت خلال الأربعة أو خمسة قرون المنصرمة المشكلة لعمر الزمن الحداثي، أو نظرا لما يجريه الباحثون من تمايزات بين أنواع عدة من الحداثة؛ فنسمع عن حداثة تقنية؛ والمتمثلة في استخدام الآليات والتقنيات المختلفة، ابتداء من المحرك البخاري إلى الثورة التكنولوجية الرقمية التي اجتاحت كل قطاعات الحياة وغزت كل بيت وكل فرد... وحداثة اقتصادية والتي تعني الانتقال من الإنتاج اليدوي إلى الإنتاج الآلي، ومن الإنتاج المحدود المخصص للاكتفاء الذاتي إلى الإنتاج الموسع الموجه للسوق، ومن العشوائية إلى التخطيط والترشيد، ومن إشباع الحاجات الأساسية إلى الكماليات والاستهلاك المترف، وباختصار الانتقال من الندرة إلى الوفرة... أما حينما نشير إلى الحداثة الاجتماعية؛ فإننا نعني ذلك الانتقال من بنية العلاقات العصبية القائمة على القرابة والدم والعشيرة... إلى بنية عقلانية مجردة وصورية قوامها المواطنة التي تصرف النظر عن العرق و الأصول والجنور والانتماء التاريخي والديني... أو لنقل إن الحداثة قلبت المجتمع من العلاقات العمودية نحو العلاقات الأفقية. أما الحداثة السياسية فهي إعلان عن تعميم اللذوات، وقدرتها على اختيار مصيرها السياسي، فالأفراد هم أنداد لبعضهم البعض، ولهم جميعا، الأهلية لاختيار نوع التعاقد ونوع القوانين التي ستحكمهم، أو لنقل إن الحداثة السياسية جعلت عموم الشعب يحكم نفسه بنفسه أو بعبارة أخرى إنه هو من يُعَنَّفُ

<sup>1</sup> - يعترف المفكر الدكتور سعيد شبار بغموض دلالة مفهوم الحداثة قائلا: "يصعب جدا تتبع "ميلاد" و"نشأة" الحداثة في الفكر الغربي. وهذه الصعوبة متأتية من اختلاف المدارس والاتجاهات في نظرتها وتحديدها لمفهوم ومضامين اللفظ، والأهداف والغايات المتوخاة منه، وكذا مبررات وأساليب ظهوره ووجوده". ينظر: الحداثة في التداول الثقافي العربي الإسلامي نحو إعادة بناء المفهوم، سعيد شبار، منشورات الزمن، الدار البيضاء، 2002م، ص:32.

<sup>2</sup> - الحداثة وما بعد الحداثة، محمد سبيلا، دار توبقال للنشر، مرجع سابق، ص:7.

نفسه بنفسه، ومن تم يتحمل مسؤوليته في تدبير مسألة الحق. وبنفس الشاكلة نتحدث عن حادثة ثقافية وإدارية وفلسفية<sup>1</sup>... كل هذا التصنيف، طبعاً، قد يشوش على الباحث حينما يسعى إلى وضع حدّ واضح للحادثة. كما يزداد التعقيد حين الخوض في تحديدها المتداولة، أوحين الاصطدام بالتنوع المذهبي حولها، والذي تتاسل وتعدد إلى حد ضياع ملامحها العريضة الأساسية، وفقدان الخيط الناظم لها. فهناك، مثلاً، من يكتفي فقط بالدلالة اللغوية الضيقة للحادثة، ليصبح الحديث يعني مباشرة: الجديد ضد القديم<sup>2</sup>، كما أن هناك من أصل للحادثة انطلاقاً من التداول العربي الإسلامي مقدماً ليس فقط حمولاتها اللغوية، بل حتى الفقهية والكلامية والفلسفية طارحاً سؤالاً جوهرياً متداول في الثقافة الإسلامية وهو: هل كل محدثة حقاً ضلالة؟<sup>3</sup>، بينما هناك من يؤكد على الدلالة التاريخية لهذا المفهوم، واضعاً له معاني قارة. وحمولة ثابتة تشكلت منذ القرن السادس عشر، وهنا بالضبط نجد اختلافاً في التحقيب للحادثة وتبايناً في تحديد لحظة انطلاقها<sup>4</sup>. ومن جهة أخرى، نجد من يقول بأن الحادثة تتوسع وتتضخم كل يوم، وهو ما يعني أنها مفهوم ينبغي الحذر معه والسير في إدراكه مع منحنيات تحركاته. هذا من حيث التوصيف، أما حينما تريد أن تقبض على أساسات الحادثة ومركزاتها البنيوية، فإنك تجد أن الأمر قد تشعب أكثر؛ فيتحدث فريق من الباحثين على أنها تقوم كبنیان على أساسات هي: النزعة الإنسانية والعقلانية والنظرة الآلية للطبيعة والدين الطبيعي وهاجس

1- مدارات الحادثة، محمد سبيلا، منشورات عكاظ، الرباط 1988م، ص:184.

2- الحادثة لغوياً هي مصدر فعل حدث يحدث، ووصف لما هو حديث، ويمكن أن ترد في سياق يفيد ما استحدث، أو ما جد من تطور، كما تفيد العصرية، والانسجام مع مستجدات العصر الحديث، وتطلق كلمة "حديث" على ما هو جديد، وما لم يكن موجوداً من قبل. ينظر: في الثقافة السياسية الجديدة، عبد القادر العلمي، منشورات الزمن، كتاب الجيب عدد 47، 2005م، ص:106.

3- لقد خصص المفكر الدكتور شبار الفصل الأول من كتابه "الحادثة في التداول الثقافي العربي الإسلامي"، لطرح مفهوم الحادثة من زاوية لغوية وشرعية وكلامية وفلسفية، ليخلص إلى نتيجة هامة وهي: "أن المحدث أو المبتدع في الشرع ليس دائماً قبيحاً ولا شراً ولا مذموماً كما أنه ليس دائماً نقيضاً للقديم ومقابلاً له، وتعبير آخر ليس انقطاعاً عنه، وإنما هو استمرار له وتواصل معه". مذكراً بأنه يتم إهمال "إشارات وتوضيحات طائفة من العلماء كالعز بن عبد السلام والإمام النووي والحافظ ابن حجر وابن القيم وغيرهم" التي ترى أن الأمر المحدث يمكن أن يحمل معه الكثير من النفع والإيجاب دينا ودنيا. ينظر: الحادثة في التداول الثقافي العربي الإسلامي نحو إعادة بناء المفهوم، سعيد شبار، مرجع سابق، ص:20، وأيضاً ص:26. ونشير فقط إلى أن هذا الكتاب مقسم إلى ثلاثة فصول: الفصل الأول مخصص للتأصيل اللغوي والشرعي والكلامي، والثاني مخصص للحادثة في التداول الثقافي الغربي، والثالث مخصص للحادثة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر.

4- هناك من يرى أن الحادثة قد انطلقت منذ خمسة قرون خلت، وهناك من يعطيها سنة محددة، وهي 1875م، كالمؤرخ البريطاني أرنولد توينبي، وهناك من يحدد مراحل تسارعها القسوى من سنة 1910م إلى 1950م، ومن بعدها انطلاق مرحلة ما بعد الحادثة، وهناك من يربط بين الحادثة والأنوار خلال القرن الثامن عشر. ينظر: في الثقافة السياسية الجديدة، عبد القادر العلمي، مرجع سابق، ص:107 و108.

التقدم والوضعية والمادية<sup>1</sup>. ويلج البعض الآخر<sup>2</sup>، أن قلب الحداثة، هو العقل الذي حقق انتصارا كاسحا تجلت ملامحه في سيادة الثقافة العلمية في كل مناحي الحياة، وتنامي المجتمع المنظم والبيروقراطي وانبثاق الأفراد الأحرار، فالزمن الحداثي كرس العقل كأداة لإقامة التوافق بين الفعل البشري وبين نظام العالم، هذا الفعل الذي كانت تحركه في السابق الأديان، لكنه كان فعلا متقلا بالنزعة الغائية التي تم النظر إليها على أنها كبلت التحرر الحقيقي للإنسان، ليتم الانتقال نحو نزعة آلية وسببية تهتم بالوسائل، وتشتغل بمنطق المردودية والأهداف الصارمة الملموسة<sup>3</sup>، دونما هواجس القيم، أو البحث عن مقاصد تعرقل السير العقلاني للأمور، ولعل مما سيؤكد لنا مركزية العقل في الزمن الحديث والإفراط في استخدامه، هو أنه كان موضع نقد لاذع من طرف نقاد الحداثة، على الأقل منذ هجمة مدرسة فرانكفورت<sup>4</sup>، على ما أسمته العقل الأداة (هو العقل المجرد عند طه عبد الرحمن<sup>5</sup>)، الذي تحول بحسبها من عنصر تحرير إلى عنصر قهر وهيمنة. وهناك من سعى إلى جمع شمل الحداثة، بردّها إلى كونها محاولة حذف الأسرار عن العالم، وهو ما عبر عنه عالم الاجتماع "ماكس فيبر" الذي كان مفتونا بسؤال: لماذا الحضارة الغربية مختلفة؟ بعبارة: "تزع الطابع السحري عن العالم"<sup>6</sup>، وإفقاده قداسته، فهو مجرد آلة صماء ومادة قابلة للتكميم والقياس يمكن التحكم التحكم فيها. وهنا في الغالب تتم الإشارة إلى أن بدايات الزمن الحديث كانت مثقلة بهاجس إرادة السلطة والهيمنة على الطبيعة وهو ما عبر عنه ديكرت (1596-1650م)، حينما أكد على أن

1- الأسس النبوية لفكر الحداثة الغربية، محمد عادل شريح، دار الفكر، ط1/2008م، ص:19.

2- نقد الحداثة، الأن تورين، ترجمة عبد السلام الطويل، إفريقيا الشرق، المغرب، 2010م، ص:5.

3- سبق أن وقفنا عند التفرقة بين النظرة الغائية للعالم والنظرة الآلية في المدخل الأول من هذا الباب من البحث، لكن باختصار نذكر: بأن الغائية هي تفسير الظواهر على أن لها غرض وهدف، أما الآلية فهي تفسير الظواهر انطلاقا من الأسباب القريبة بالبحث عن مكونات الأشياء.

4- هي مدرسة ألمانية صرخت في وجه العقل الأداة الحداثي، الذي لم يتوقف من وجهة نظرها في تحقيق وعوده المتمثلة في الحرية والسعادة المعممة، بل أفرز على العكس من ذلك الحروب والدمار. ولقد برزت في ثلاثينيات القرن العشرين بزعامة ماكس هوركهايمر وأدورنو، وسنقف عند بعض من تفاصيلها في الباب الثاني.

5- يقول طه عبد الرحمن: "إن ما يسميه العالمان: "هورخايمر" و"أدورنو" بـ"عقل الأنوار" هو ما نسميه، من جانبنا بـ"العقل المجرد". ينظر: شرود ما بعد الدهرانية النقد الانتماني للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 83.

6- من عقلانية الحداثة الغربية إلى عقلانية الإيمان التوحيدي نحو حداثة متصلة، عبد الرزاق بلعقروز، مجلة إسلامية المعرفة العدد 76، 2014م، ص:13. يشرح الكاتب في هذه الدراسة تداعيات العقلنة المفرطة ونزع القداسة عن العالم.



اتباع المنهج القائد للعقل "يجعلنا كأسياد مالكين للطبيعة"<sup>1</sup>، وكذلك عبر فرنسيس بيكون (1561-1626م) عن نفس الأمر، بقوله: "المعرفة البشرية والقدرة البشرية صنوان"<sup>2</sup>. إضافة إلى أن هناك من يربط مباشرة بين الحداثة والرأسمالية. وهناك من يرى أن للعامل الديني خاصة البروتستانتية دورا أساسيا في بلورة العقلنة والترشيد. كما أننا قد نجد فريقا<sup>3</sup> آخر يتحدث عن مبادئ مثالية للحداثة، يسميها روح الحداثة، ويحددها في ثلاثة وهي أولا: الرشد، على أساس أن الإنسان الحداثي هو من يخرج من القصور نحو البلوغ أي أنه حر ومستقل بل مبدع. ثانيا: النقد، على أساس أن الإنسان الحداثي لا يعتقد دون دليل، فهو يعمل عقله في كل نازلة. ثالثا: الشمول على أساس أن الإنسان الحداثي يخرج من الخصوص إلى حال العموم. إضافة إلى ذلك، قد تجد آخرين يتحدثون عن حداثة ناعمة وحداثة خشنة أو عن حداثة متبجحة وأخرى متواضعة أو عن بلدان حداثية وأخرى خضعت للتحديث قسريا وتعسفيا<sup>4</sup>. ناهيك على أن البعض قد كتب كتبا هي بمثابة الدليل الموجه للمرء كي يكون حداثيا<sup>5</sup>، بل أنجزت دراسات سوسولوجية تبحث في درجة حداثية الأفراد وخاصة في البلدان النامية، حيث قام الباحثون باختبارات تستند على المقابلات المباشرة من أجل تحديد تعريفات الأشخاص للحداثة ودرجة تلاؤمهم واقعا مع ذلك<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> - Discours de la méthode: pour bien conduire sa raison ,et chercher la vérité dans la sciences. Livre électronique publiée par TV5MONDE . www.tv5monde.com/lf. SIXIEME PARTIE ,P: 35. كالاتي: "et ainsi nous rendre comme maitres et possesseurs de la nature"، وهناك ترجمة قديمة معروفة جاءت كالاتي: "نستطيع أن نجعل أنفسنا سادة ومسخرين للطبيعة"، ينظر: مقال عن المنهج، رونيه ديكارت، مرجع سابق، ص: 191.

<sup>2</sup> - الأركانون الجديد، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، فرنسيس بيكون، ترجمة عادل مصطفى، دار رؤية للنشر والتوزيع، ط2013/1م، الشذرة الأولى.

<sup>3</sup> - روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 24.

<sup>4</sup> - نقد الحداثة، الآن تورين، مرجع سابق، ص: 8-9.

<sup>5</sup> - ما معنى أن يكون المرء حداثيا؟، محمد الشيخ، منشورات الزمن، 2006م، ضمن سلسلة شرفا.

<sup>6</sup> - من الحداثة إلى العولمة، ج. تيمونز روبرتس، ترجمة سمر الشيشكلي، عالم المعرفة، نوفمبر 2004م، ص: 208، حيث انطلق الباحث "أليكس إنجلز" من جامعة هارفارد من مجموعة من السمات الشخصية الأساسية التي تجعل من المرء حداثيا نذكر منها: (1- الانفتاح على تجارب جديدة، مع كل الناس والطرق الجديدة للقيام بالأشياء مثل محاولة ضبط الإنجاب، 2- التأكيد على الاستقلال المتزايد عن سلطة الرموز التقليدية كالوالدين ورجال الدين وانتقال الولاء إلى قادة الحكومة، والشؤون العامة، والنقابات والشركات والتعاونيات وما شابه، 3- الإيمان بفعالية العلم والطب، والهجر العام للسلبية والقدرة في وجه مصاعب الحياة، 4- الطموح للذات وللأولاد لتحقيق أهداف مهنية وثقافية عالية، 5- دقة المواعيد، العناية بالتخطيط للمستقبل. 6- الاهتمام بالمعرفة والأخبار الوطنية والعالمية وجميع شؤون قضايا الحياة...).

وإذا ما قام القارئ بمزيد من البحث عن تحديدات للحادثة، فإنه سيجد تعاريف ومنطقات وتصنيفات وتحقيقات متعددة، قد يتيه فيها دون إيجاد معلم واضح يحدد من خلاله إحدائيات الحادثة، الأمر الذي جعل مفكرا مثل طه عبد الرحمن، والذي يعد محرك هذا البحث، يتحدث على أن المشترك في تحديد لفظة الحادثة هو "التهويل" من شأنها<sup>1</sup>. ولعل الذي سيزيد الأمر تعقيدا عند الباحث، هو زيادة "ما بعد" المضللة للفظه "حادثة" في القرن العشرين، فالحادثة التي بدأت موجتها بوضوح منذ القرن السابع عشر، قد ظلت مهيمنة وأقفا نظريا موجها للتفكير والسلوك، لتصبح مثار اتهام أو رفض أو إعادة تشكيل وتجديد، فكثرت الكلام حولها دونما ضوابط، وتفاقم غموضها، والتباسها، وتضاعف الجهد في فهمها واستيعابها. ولنقل باختصار، أنه إذا كانت شعوبنا العربية الإسلامية قد تعرضت لصدمة الحادثة التي شوشت على منظومة تفكيرها بالإحراج والإرباك، فالأمر استفحل عندما دخل العالم في الحادثة الفاتكة، فتبعثرت الأوراق، ليصاب معه الإنسان العربي بالدوار حد الغثيان. وأمام هذه التعقيدات في التعريف والتحقيب والتوسيم، والتي ربما، ستتفر الباحث من مفهوم "الحادثة" وتجعله لا يطمع في تحديد واضح لها، بل قد يستسلم ويعلن أنه مفهوم ميؤوس من ضبطه. ندع في هذا البحث، ونحن على قناعة، أننا قد وضعنا يدنا على البؤرة التي تجمع شمل كل هذا التعقيد والالتباس، والأساس البنيوي الذي يلمُّ شعت التفاصيل التي يتيه فيها الباحث وهو ينقب عن كنه الحادثة. وتحولّه من حالة الغموض والالتباس إلى حالة من الوضوح، وهو ما نظنه أحدَ رهانات هذا البحث و مطالبه القاعدية، لما يمنحه وضوح المفاهيم من أهمية في التواصل والحوار وبناء المعارف على أسس واضحة وسليمة.

<sup>1</sup> - يلاحظ طه عبد الرحمن كما يلاحظ أي باحث التباين في تحديد لفظة الحادثة سواء في التحقيب (النهضة أم الأنوار أم الثورة الصناعية) أو في توسيمها: كونها عهد سيادة الإنسان على الطبيعة وجعلها ذلولة، أو هي عهد محو القداسة عن العالم، أو عهد طغيان العقلنة وطرده المقاصد بكل صنوفها، إذ لا غاية تذكر فالعالم مجرد آلة صماء. أو هي عهد سيادة الديمقراطية، أو عهد عزل الدين بالكلية عن شؤون الحياة، أو هي مشروع لم يكتمل. هذه التحديدات يرى طه أن بها تهويلا وكان الحادثة "شيء عجيب" يتصرف بضرب من القدر خارق، خاصة عند من يسميهم "المقلدة" حتى أصبحت نوعا من الصنم والوثن، إلى درجة أن تعريف الحادثة عنده يصبح غير حدائي نظرا لما به من الغاز وأسرار. وكما نعلم فقد خصص طه عبد الرحمن كتابا خاصا للخروج من هذا التهويل سماه: روح الحادثة المدخل إلى تأسيس الحادثة الإسلامية، طه عبد الرحمن، مرجع سابق. وهو الكتاب الذي لنا فيه رأي سنقدمه في حينه من هذا البحث.

عموماً، نرى، أن السبب الحقيقي في التباس مفهوم الحادثة هو جعل النتائج والثمار مبادئ؛  
فحينما، نقول مثلاً أن الحادثة هي العقل، سنقول لك: وما الذي دفع إلى بروز هذا الطغيان للعقل؟  
وإذا قلت: إن الحادثة هي إفراغ العالم من سحره ومن قداسته، سترد عليك بالقول: ما الذي دفع بذلك  
وجعل الأمر ممكناً؟ وكذلك حينما تقول: إن الحادثة هي الحرية واستقلال اللذوات أو أنها محايدة  
وإقحام للمفارق داخل الدنيوي، سنسألك: ما الذي حرك الأمر؟. كما نكتشف أن الباحثين في عمومهم  
يقدمون توصيفات للحادثة لا تصل إلى نواتها الأصل وأساسها الناظم، وبعبارة أخرى، هم يحاولون  
صياغة مبادئ للفلسفة يعتقدون أنها المنطلق والأساس، وهي بدورها في حقيقة الأمر، وكما ندع،  
مجرد نتائج وثمار وليست مبادئ وأسس، فحين نقول مثلاً مع الفيلسوف **طه عبد الرحمن**: إن الرشد  
والخروج من القصور هو مبدأ، فالسؤال الملح علينا في هذه الحالة هو: ما الذي جعل الرشد يظهر  
للوجود؟ إن المبادئ الحقيقية للحادثة، في نظرنا، والأسس البنائية لمعمارها، توجد في الثورة العلمية  
للقرن السابع عشر كما قلنا وسنقول، وخاصة الثورة الفلكية الكوبرنيكية والفيزياء الغاليلية، وهو ما  
سنكرس له جهدنا في هذا الباب من البحث، وسنعمل على إبرازه، وطبعاً في حدود استطاعتنا  
النظري.

نخلص، من خلال ما سبق، إلى أن ما يعتقد به البعض مبادئ هي ليست كذلك، وهو ما  
تظنّه قد ضيّع وضيّع علينا فرصة استيعاب المنظومة الفكرية الحداثيّة في كليتها، مما يجعلنا ندور  
في حلقة مفرغة تزيد من معاناتنا واغترابنا.

وقبل البدء، في تفصيل تلك المبادئ التأسيسية للثورة العلمية ذات الجذور الفلكية، والفيزيائية  
للقرن السابع عشر، وهي ذاتها المبادئ التأسيسية للحادثة، لا بد من بعض الإشارات والتنبيهات  
الأولية التي نجلها فيما يأتي:

نؤكد على أن الثورات العلمية الكبرى تغير طريقة تفكيرنا بشأن العالم، فهي لا تمر دون أن تفرز نتائج فلسفية جديدة، ومن أبرز تلك الثورات نجد الثورة الفلكية الكوبرنيكية، فهي تعد بحق فجر العلوم الحديثة<sup>1</sup>، إلى درجة أن الكوبرنيكية أصبحت تقال لكل محاولة علمية أو فلسفية استطاعت تغيير المنظور، ومن تم إمكانية تقديم تفسيرات أحسن. فكوبرنيكوس نفسه قلب مركزية الأرض بمركزية الشمس؛ إذ يقول: "ولماذا لا نعترف بأن حركة الدوران اليومية تبدو منتمية إلى السماء، ولكنها في الواقع تنتمي إلى الأرض"<sup>2</sup>، ليصبح مشاهد السماء ليس راصدا ثابتا بل راصدا متحركا، وهو ما أعطى نتائج فلكية مختلفة تماما غيرت نظرتنا للسماء وجعلتها مختلفة عن نظرة القدماء. وكذلك نجد أن الفيلسوف كانط عبر عن فلسفته بأنها كوبرنيكية لأنه جعل العالم يدور حول الذات وليس العكس، بل حتى تشارلز داروين يعد عمله كوبرنيكيا فهو قلب مسألة التصميم الأولي ليحمله تطورا وتشكلا عبر التاريخ. ونفس الأمر مع المحلل النفسي فرويد فهو جعل الإنسان ينتقل من تصور نفسه أنه كائن عاقل إلى كونه كائنا راغبا بامتياز، وفي كونه واعيا وواضحا إلى كونه لا واعيا وغامضا. فهذه هي إحدى معاني القلب الكوبرنيكي.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية كما بين سيجموند فرويد، أن الثورات العلمية تُحدث رجّات داخل المجتمع الإنساني، بل واعتبرها صفعات للبشرية؛ فكوبرنيكوس -من خلال نظريه مركزية الشمس-، قد أزاح البشر من المركز المادي للكون (1543م)، ووضع "داروين" -من خلال نظرية النشوء والارتقاء- في وضعهم الطبيعي بين الكائنات (1859م). ويرى "فرويد"، أنّ كلا من "كوبرنيكوس" و"داروين"، قد سددا جروحا قاسية لرجسية الإنسان ولصورته التي يفتخر بها باعتباره

<sup>1</sup> - كوبرنيكوس وداروين وفرويد ثورات في تاريخ وفلسفة العلم، فريدل فاينرت، ترجمة أحمد شكل، مراجعة محمد فتحي خضر، منشورات هنداوي، 2017م، ص:51.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص:36. وهنا تجدر الإشارة إلى أن تحريك الأرض مع كوبرنيكوس لم يكن اختياريًا، بل كان من أجل حل معضلات فلكية قديمة عالقة. وهو ما سنفصل القول فيه في الفصل الثاني من هذا البحث.

سيدا للكون، وهنا يعتقد فرويد أنه هو نفسه وجه جرحا آخر للبشرية من خلال تدمير اعتقادهم أنهم "مسيطرين على أنفسهم" (1916م)<sup>1</sup>. إن الكوبيرنيكية الفلكية كانت بمثابة الشرارة الأولى التي مهدت لقلب منظور الإنسان وجعله يتصور العالم ببنية مخالفة تماما لما ألفه القدماء، وهو ما كان مستهلا للحدثة. وبمعنى آخر فالكوبيرنيكية الفلكية هي الأساس والثابت العلمي البنيوي للحدثة، أو قل بلغة طوماس كون: فالكوبيرنيكية هي أساس الانقلاب العلمي الحداثي، فلنقف عند تفاصيل هذا الانقلاب وتجلياته وكذا بعض آثاره في السياسة والدين.

---

<sup>1</sup> - كوبيرنيكوس وداروين وفرويد ثورات في تاريخ وفلسفة العلم، فريدل فاينرت، مرجع سابق، ص:11.

# الفصل الأول: الثورة الفلكية الكوبرنيكية وانطلاق شرارة المنظومة الحدائية

## المبحث الأول: صدمة الحس المشترك

### المطلب الأول: الكوبرنيكية وأزمة الإدراك الحسي

نقصد بأزمة الإدراك الحسي تلك اللحظة التي يكتشف فيها المرء أن ما تتقله حواسه ليست هي الحقيقة؛ فمثلا إذا تأمل المرء العالم حوله، سيكتشف زيف الحواس بوضوح، فأنا قد أرى الثعبان يرقص على نغمات مزمار مروضه فأحكم أنه يسمع، لكن العلماء يثبتون أنه أصم، أما إذا حَضَرْتُ إلى مبارزة الثيران المشهورة في إسبانيا فسأقول، إن الثور يرى الألوان مادام أنه يُسْتَقَرُّ باللون الأحمر، إلا أنني أفاجا بالعلم يخبرني أنه لا يرى إلا الأبيض والأسود. وإذا ما رأيت اللون الأبيض أعجز تماما عن إدراك كونه مركب من سبعة ألوان تدعى ألوان الطيف. أما حين يسألني أحدهم عن الخفاش، فسأصنفه مسرعا ضمن فصيلة الطيور، لأكتشف أنه ينتمي إلى جنس الثدييات. وهكذا من الأمثلة التي تبرز كون أن العلم باعتباره بحث عن الحقيقة، يتحرك بيقظة مفرطة تجاه زيف الحواس، التي تعد على الدوام مشكوك فيها، فهي لا تبلغ الحقيقة كما يجب. لكن يبقى السؤال المطروح وهو: من الذي دفع البشرية وخاصة المجمع العلمي إلى قلب الأمور بهذه الشاكلة؟ ما الذي دفعه -أي المجمع العلمي- إلى عدم الاطمئنان إلى المظاهر المنقولة خاما بواسطة الحواس؟

في الحقيقة، تعد قضية التشكيك في الحواس قضية قديمة، لكنها ستأخذ طابعا جذريا وتصبح أفقا معما ومنهجا سائدا للتفكير بدأ من الثورة الفلكية الكوبرنيكية، إبان القرن السادس عشر، لأنها باختصار ستخلق انقلابا هائلا في الرؤية، حيث نبهتنا إلى أن الأرض التي تحملنا، والتي اعتقدنا لقرون عديدة ثباتها، هي مجرد حصة مأخوذة في عالم دوار، وهو طبعا الأمر الذي لا

أستطيع بحواسي أن أدركه أبداً، فهي تبرز لي على الدوام أرضاً ثابتة ومستقرة في مركز الكون والسماء تدور حولها.

لقد كانت إذن البداية العلمية الحديثة مع هذه الثورة الفلكية، التي سميت باسم العالم البولوني كوبرنيكوس (توفي سنة 1543م)، الذي أوقف الشمس وحَرَكَ الأرض، فهذا الرجل لم يكن عمله فقط تقنياً من أجل ضبط التقويم وحسابات وجداول مواقع الأجرام السماوية، أو من أجل تعديل ذلك النموذج الفلكي البطليمي/الأرسطي المتهاك والموروث من القرون الوسطى. أبداً، لم تتوقف ثورة الرجل عند هذه الحدود بل هي كانت رجة وزلزال سيغير رؤية الإنسان الأوروبي في تلك الحقبة، فتصور معي مثلاً شخصاً كان يعيش في القرن السادس عشر ميلادي، ويؤمن كما كان يؤمن معظم الناس آنذاك بحسهم المشترك: أن الكون الذي نراه هو عالم مغلق ومريح وكل ما فيه مسخر من أجل الإنسان، أقصد أن العالم كان ينظر إليه على أنه قبة سماوية محدودة الجوانب، وبها نجوم ثابتة وأجرام سياراً، تدور هي والشمس على مركز الكون المتمثل في الأرض، والتي وضعنا فيها الله تكريماً وتشريفاً، فطبعاً سيصعق هذا الشخص إذا ما سمع كوبرنيكوس وهو يقول له: إن رؤيتك مزيفة وغير حقيقية، ومشهد العالم كما تراه كاذب ومضلل، لقد خدعتك حواسك وأظهرت لك العالم على شاكلة ليست هي الحقيقية، بعبارة أخرى سيحس الشخص كما لو أن كل شيء ينهار من حوله، فكوبرنيكوس قلب الموازين ووضعنا في أزمة إدراك حسي رهيب، وجعلنا نرى العالم عالمين؛ الأول هو عالم جاهز وسطي وسهل المنال ولكنه وهمي. إنه عالم الحس المشترك، عالم العوام والمألوف منذ قرون. والثاني هو عالم حقيقي، لكن غير مرئي ولا يكتشف بسهولة، بل يحتاج الجهد الجهد والذي لن نحصل عليه إلا بالبناء، إنه عالم العلماء الذي يتجاوز منطق الحس إلى العقل. فكوبرنيكوس صنع حقيقة تخرج من دائرة الممارسة والخبرة اليومية، حقيقة تتجاوز البديهي والتلقائي

والظاهري. لكن يبقى الأمر الأشد، والذي سيزيد الطين بلة، هو أن الجيل الذي سيأتي بعد كوبرنيكوس سيعمق الهوة بين النظرة الفلكية القديمة، والنظرة الناشئة بإبرازهم أن العالم لا نهائي، وغير محدود، وهنا نتذكر الراهب جيوردانو برونو<sup>1</sup> الذي روج لهذه الفكرة إلى درجة حرقه إعداماً سنة 1600م. إن خطورة القول بلا محدودية العالم تكمن في ضرب مركزية الأرض مباشرة، مما يعني فقدان تميز الإنسان وحظوته في الكون، فهو قد أصبح وكأنه متروك لحاله ومقذوف به في حصة صغيرة مهملة ضمن عالم دوار ولا نهائي، إلى درجة أن السؤال المحرج آنذاك قد طرح بإلحاح وهو: هل حقاً خُلِقَ العالم من أجل الإنسان؟ إذ ما الحاجة لكل هذه العوالم اللامتناهية؟ فأكيد أن الأمور تسير بطريقة مختلفة عما اعتقده الأقدمون؟ وإذا كنا نريد فهم صدمة الكوبرنيكية، فيكفي أن نتذكر أن المسيحيين كانوا يؤمنون بأن الله خلق السماء والأرض منذ ستة آلاف سنة، وأن لكل منهما حدوداً معينة في المكان، وأن الله يجلس في عرشه في السماء في نقطة عمودية على أورشليم. أما جهنم فهي تقع تحت الأرض وأن الملائكة تهبط باستمرار من السماء، في حين أن الشياطين تصعد من الأرض لكي تتدخل في شؤون الإنسان، أما الأرض فهي ساكنة وتدور الشمس حولها في مدارات بلورية شفافة<sup>2</sup>، إذ كان هناك انسجام وتلاؤم ما بين النظرة الأرسطية/البطليمية للفاك والنظرة اللاهوتية. ولعل هذا التصور يجد خلاصته عند الشاعر الإيطالي "دانتي الأليجييري (1265-1321م)" في ملحمة: "الكوميديا الإلهية" التي يصف فيها رحلته إلى جهنم القابعة في أعماق الأرض.

<sup>1</sup> - كان جيوردانو برونو لا يخاطب اللاهوتيين بتعابيرهم السكولائية، ويخالف الكنيسة في عدد لا يحصى من النقاط ولكن أكثرها ترويعاً اقتناعه التام بأن الكون لا متناه، ومملوء بعدة شمس أخرى تشبه شمسنا، وأن تلك الكواكب مسكونة وزاخرة بالحياة. باختصار لقد كان برونو من أوائل مؤيدي النموذج الكوبرنيكي. وفي الحقيقة لم يقدم برونو أي كشف حقيقي ولا حتى فلسفة متماسكة باقية، وأحياناً عمله كان مليئاً بالتخيلات الوهمية، وسلوكاته كانت غريبة الأطوار، لكن كان له تأثير كبير نظراً لإحراقه من طرف الكنيسة، فتكرست فكرته حول لا تناهي العالم. ينظر: تاريخ الشك، جينيفر مايكل هيكت، ترجمة عماد شبيحة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2014/1م، ص: 498 و500.

<sup>2</sup> - تاريخ الفلسفة الحديثة، وليام كلي رايت، ترجمة محمود سيد أحمد، تقديم ومراجعة عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، 2001م، ص: 48-49.



بهذا يكون كوبرنيكوس فعلا، قد وجه صفة موجعة للبشرية آنذاك بتدميره التراتب القيمي للكون. فكم هو صعب على العقول أن تتقبل بسهولة أن تصبح الأرض التي هي مكان الجحيم بجانب مكان الإله؟. فكأن المدنس (الأرض) بشياطينه صعد إلى السماء (المقدس). أو لنقل بطريقة أخرى إن المقدس أصبح لا يحتاج إلى وسائط (الملائكة) كي ينزل الأرض، فالأرض والسماء أصبحتا سيان.

إن النظرية الفلكية الكوبرنيكية الجديدة التي تضع الأرض في السماء، وتجعل منها مجرد كوكب صغير ضمن المجموعة الشمسية كانت حقا صادمة ومزلزلة، إذ لم يتقبلها الناس في عصر النهضة ببساطة، وعملوا على مقاومتها بشدة، فهي تسير عكس أمانهم وضد رغباتهم، وتقضي تماما على المكانة المميزة للإنسان، والذي كان ما قبل العصف الكوبرنيكي مطمئنا، على أنه أهم الكائنات التي تعيش في أهم كوكب في الكون، والذي تدور حوله كل أجرام السماء، فمركزية الإنسان من مركزية الأرض وهو ما كان يرضي غروره بالكامل. وهنا لا بأس من الإشارة إلى أن حتى بعض رجال الدين آنذاك وخشية فقدان سلطتهم وزعزعة الأمن العام، قد رفضوا الكوبرنيكية خاصة عند البروتستانت، فإذا أخذنا "مارتن لوثر"<sup>1</sup> نفسه فهو قد هاجم كوبرنيكوس بقوله الشهير: "هذا الأحمق يريد قلب كل الفن الفلكي"، كما وصفه رفيق درب لوثر المدعو: "فيليب بلانكتون" ببساطة أنه وقح<sup>2</sup>. بل إن بعض رجال الدين الآخرين بما فيهم الكاثوليك<sup>3</sup>، قد رفضوا مثلا الرؤية إلى السماء بمنظار العالم غاليليو، المدافع الشرس عن الكوبرنيكية، والذي وكما نعلم قد جعل سماءنا تنتسع باكتشافه

<sup>1</sup> - مارتن لوثر (1483-1546م) راهب ألماني، وزعيم الحركة البروتستانتية، على يده تم إطلاق حركة الإصلاح الديني، اعترض على صكوك الغفران، ترجم الكتاب المقدس للغة المحلية لضرب احتكار الرهبان له، حيث كان فقط باللاتينية وهي لغة النخبة. ينظر: مارتن لوثر، سكوت إتش هندريكس، ضمن سلسلة مقدمة قصيرة جدا، ترجمة كوثر محمود محمد، مؤسسة هنداوي، ط2014/1م.

<sup>2</sup> - الرسالة الفلكية، غاليليو، ترجمة كمال محمد سيد وفتح الله الشيخ، ضمن كتاب اكتشافات وآراء جاليليو، القاهرة، كلمات عربية للترجمة والنشر، 2010م. وكذلك: كوبرنيكوس وداروين وفرويد ثورات في تاريخ وفلسفة العلم، فريدل فاينرت، مرجع سابق، ص: 76.

<sup>3</sup> - نشير هنا إلى أن مقاومة الكنيسة الكاثوليكية لفكرة الدوران الفيزيائي للأرض يعود أيضا إلى عدم استعدادها لجبهات ومعارك أخرى تضيق لها هيبتها، خاصة وأن صراعها مع البروتستانتية كان على أشده. كوبرنيكوس وداروين وفرويد ثورات في تاريخ وفلسفة العلم، فريدل فاينرت، نفسه والصفحة.

نجوماً وأقماراً جديدة، لا ترى بالعين المجردة، وطبعاً هذا الرفض للحقيقة من طرف بعض الرهبان كان سببه الأساسي هو الخشية من هدم عالم عزيز قد ألفه الإنسان وارتاح له واكتسب فيه أحسن مكانة.

لقد أشار الفلكي "يوهانس كبلر"<sup>1</sup> في القرن السابع عشر، وهو من المؤيدين الكبار لكوبيرنيكوس، بل هو من ساهم في قلب حركة الكواكب من الدائري إلى الإهليلجي، موجهاً بدوره ضربة أخرى للفلك القديم، لقد أشار إلى أن العديد من الناس كانوا مصدومين بأفكار مركزية الشمس<sup>2</sup>، بل حتى الفيلسوف فرنسيس بيكون وجد صعوبة في قبول فكرة كوبيرنيكوس...

لقد أصيب الناس حقاً بالجزع، فتصدىق أن العالم لا نهائي وغير مريح مُتعب جداً، فلا أحد كان يقدر، آنذاك، على تحمل مسؤولية أن يكون الإنسان متروكاً لحاله في حصة مهملة ضمن كون هائل ولا محدود، والذي لا يمكن أن يكون كله من أجله، فهو فوق احتياجاته.

نفهم إذاً، في حقيقة الأمر، أن الخوف من الكوبيرنيكية هو خوف من فقدان المركزية المكانية ومن تم فقدان الأمان، الناتج عن ضياع العش الكوني المغلق والدافئ والمُعَدّ على المقاس الإنساني (أرض كماوى، وشمس تشرق وتغرب وينضبط معها التقويم وعدد السنين، وقمر منير في الليل وينضبط الزمن الشهري، وقبة سماوية بنجوم كالمصابيح مشكلة أبراجاً هادية لنا في الطريق، بل مؤثرة على سلوكياتنا الأرضية).

يتبين لنا مما قيل، أن مستهل الزمن الحديث لم يكن اختيارياً، بل تم فرضه بقوة المتغير العلمي القاسي آنذاك، كما يتبين أيضاً أن الحداثة لم تكن مرحب بها، بل تمت مجابتهها بشراسة

<sup>1</sup> - يوهانس كبلر، رياضي وعالم فلك ولد عام 1571م، بعد وفاة كوبيرنيكوس بثمانية وعشرين عاماً وتوفي عام 1630م. كان له تكوين لاهوتي كبير، ولكن جمعته الصدفة مع الفلكي المدقق "نيكوبراهي" فحصل منه على أزياج (جداول الحسابات الفلكية)، ليستغلها خاصة بعد موته في صالح بناء حسابات فلكية قلبت تصوراتنا للعالم، إذ مع كبلر لن يعون دوران الكواكب دوراناً بل إهليلجياً، وهذه كانت ضربة موجعة للتصور الفلكي القديم بما فيه حتى الإسلامي القائم على أن الدائرة هي أكمل شكل هندسي يليق بمقام السماء. وعموماً ولمزيد من تفصيل هذا الأمر فإننا سنخصص حديثاً مطولاً عن تاريخ الفلك في الفصل الثالث من هذا الباب. ينظر: يوهانس كبلر وعلم الفلك الجدير، فوي كل، تعريب محمد حسن شموط، مكتبة العبيكان، الرياض، ضمن سلسلة علماء عباقرة، ط2004/1م.

<sup>2</sup> - كوبيرنيكوس وداروين وفرويد ثورات في تاريخ وفلسفة العلم، فريدل فاينرت، مرجع سابق، ص:75.

لأنها جارحة، لكن نظرا لقوتها وتسلّحها بالعلم الجديد، استطاعت أن تكتسح كل العقول مع مر السنوات. وهذا يجعلنا نطرح السؤال الآتي: لماذا يتعامل مفكروننا العرب والمسلمون على أن الحادثة اختيار غربي؟!، ونشير في هذا السياق إلى أن فيلسوفنا طه عبد الرحمن لا يخرج عن هذا الطرح وهو ما سنبينه لاحقا. كما نشير إلى أن أطروحة هذا البحث في جزء كبير منها هو نقاش لهذه الفكرة؛ هو أن الحادثة بجزرها العلمي لم تكن اختياراً أو نزوة. ولنعد الآن إلى ثورتنا الفلكية.

لقد استحقت الكوبيرنيكية أن تكون ثورة وانقلابا تفتتح به البشرية الزمن الحديث، لأنها وضعتنا أمام حقيقة جارحة؛ وهي أننا نحيا في عالم بارد وفاتر وموحش جدا، ولا نكتسب فيه كإنسان قيمة تذكر باعتباره أهم المخلوقات ومحور العالم وغايته<sup>1</sup>، بل دفعتنا إلى أن نكتسب قيمتنا انطلاقا من الجهد الجهد والتعب الشديد وتعويض شساعة العالم المرعب بالتفكير من جديد في أسس أخرى تتلاءم والوضع الجديد، أو لنقل أن الإنسان اكتشف مع الكوبيرنيكية أن عليه تحمل المسؤولية كاملة غير منقوصة، وتدبير أموره باستقلال بطولي في عالم غير مكترث أو عابئ به. إضافة إلى أن ضعف بصر الإنسان أمام العالم المفتوح، جعله يعول على عقله فهو الوحيد الذي يمكنه احتواء العالم اللانهائي.

إننا اليوم لا نندهش ولا ننزعج من القول بدوران الأرض، لأننا ألفنا ذكر ذلك وتربينا على الفكرة منذ الصغر، وعشنا في كنف التصور الكوبيرنيكي للعالم، بالرغم من أنه ليس لدى الأغلبية من الناس الأدلة الكافية لإثبات ذلك، فنحن نقبل الأمر كمعطى قدمه العلماء، أما حسنا اليومي وخبرتنا العفوية مازالت تشغل بمنطق ثبات الأرض، فنحن حين نمشي أو نقفز أو نسوق سيارتنا نتصرف دوما وبتلقائية على أساس أنها قارة، وحينما نراقب السماء نتصرف أيضا على أساس أنها تتحرك،

<sup>1</sup> - التفكير العلمي، فؤاد زكريا، مطبوعات مكتبة مصر، بدون تاريخ، ص:87.

فهذا ما يؤكد الحس المشترك، بل حتى لغتنا اليومية لم تتغير لتواكب المتغير العلمي إذ نقول إلى حد الساعة: تشرق الشمس وتغرب. إن خطورة الكوبرنيكية أنها مهدت لأسلوب غريب في التعاطي مع الطبيعة، إذ استصبح الحقيقة خارجة من نطاق المألوف، فطبيعة العلم غدت غير طبيعية. فمن منا يستطيع الآن وبإمكاناته الخامة أن يتخيل حجم الشمس الهائل، أو يدرك المسافات الفلكية المروعة التي تزدري كل طرق القياس الأرضية؟<sup>1</sup> هذا هو الجديد الآخر الذي فجره كوبرنيكوس.

لقد أربكت الكوبرنيكية<sup>2</sup> الإنسان الأوروبي، وأقلقته باله وأدخلته في ريبة وشكوك خطيرة، وهددت عالمه الآمن. ولعل أحسن من عبر عن تلك اللحظة هو العالم الفيزيائي "غاليليو" الذي ناضل من أجل إعلان هذه الحقيقة الجديدة<sup>3</sup>. أما إذا تحدثنا عن الفلاسفة الذين جسدوا صدى كوبرنيكوس بوضوح، نجد الفيلسوف الفرنسي رونييه ديكارث (توفي سنة 1650م) مؤسس الفلسفة الحديثة، الذي أعلن أنه كوبرنيكي وبقوة، حينما قال في إحدى رسائله إلى صديقه "مرسن": "واني لأعترف بأنه إذا كانت فكرة حركة الأرض خاطئة، فإن جميع أسس فلسفتي ستكون باطلة كذلك"<sup>4</sup>.

فجاء صدمة الإدراك الحسي، لم يعد عقل ديكارث يقبل بالسذاجة مقررا الخروج من القصور، فقبول الحقائق كما هي بشكلها الغفل دونما تمحيص وتدقيق أصبح مرفوضا بالمطلق. بعبارة أدق، تبيّن لديكارث أن على العقل أن يتحرك وهو حذر ويقظ ومسلح بكل التريث اللازم قبل إصدار أي حكم حقيقة على العالم من حوله، فالعالم لا يبوح بسرّه بمجرد أن تراه الحواس، فالحقيقة لم تعد جاهزة بل تصنع صناعة وتتطلب منها صارما ودقيقا، تمليه الذات العارفة على الموضوع المدروس. وهذا هو

1- من كوبرنيكوس إلى أينشتاين، هانز ريشنباخ، ترجمة ودراسة حسين علي، الدار المصرية السعودية، القاهرة، 2006م، ص:55.

2- إن ما قدمه كوبرنيكوس كتصور للعالم قد تم تجاوزه بكثير في زماننا المعاصر، فالعالم أصبحت معالمه أكثر شساعة مما تصورناه، لكن لا يمكن نكران أن الثورة الكوبرنيكية كانت المنطلق الذي مكن من فهم لا نهائية العالم ناهيك على أنها هي من زرعت أخطر فكرة حدثية والمتمثلة في أن الحقيقة لا توجد في البصر بل في العقل وهي والتي عبر عنها الفلكي كبلر في القرن السابع عشر بقوله: "على البصر أن يتعلم من العقل". ينظر: كوبرنيكوس وداروين وفرويد ثورات في تاريخ وفلسفة العلم، فريدل فاينرت، مرجع سابق، ص:78.

3- سنخصص للتأثير الكوبرنيكي على غاليليو وعلى الفيزياء الميكانيكية حيزا في المبحث الثالث.

4- رسالة ديكارث إلى الأب مرسن نونبر 1633م، مجلة الجدل، مرجع سابق، ص:55.

المشروع الضخم لمؤسس الأزمنة الحديثة ديكارت، والذي سيتوج بخطواته المنهجية الرباعية<sup>1</sup> المعروفة، والتي تمكن من تنظيف العقل وتصفيته من الخطأ؛ أي كل ما هو غامض نحو ما هو واضح وبديهي فقط.

إن دعوة الشك الديكارتية الشهيرة لم تكن أبدا اختيارا، بل كانت ضرورة أملتتها الثورة الفلكية، ومن تم فالتفكير المنهجي القائم على عدم قبول أي فكرة غامضة إلا بعد بذل الجهد الكافي لتوضيحها، هي إرادة للخروج من السذاجة والغفلة. فالإنسان الأوروبي وجراء القلب الفلكي للكون، لم يعد لديه من خيار ما عدا درب الشك الذي سيصبح عمدة في التفكير الحداثي إلى درجة يمكن تعريف الحداثية على أنها شك دائم في المعطيات، وعدم القبول بما هو سطحي إلا بعد التمحيص والتدقيق. فنحن أصبحنا محاطين بالخداع من كل صوب، ولا ثقة بعد اليوم، والنظرة العفوية لم تعد مجدية لبلوغ الحقيقة. لقد أصبح الإنسان أمام خيارين: فإما الاستمرار في الوهم رغم ما يوفره من هدوء وسلام وهذا غير ممكن، لأن صدمة الكوبرنيكية كانت عنيفة وقاسية جدا مما لا يمكن التغاضي عنها، أو النهوض بهمة عالية نحو مسح الطاولة والبناء من جديد، والسهر على تفسير الأغلفة السطحية التي تحجب الخبايا والأسرار، وإعادة النظر في طرق اشتغال العقل، وهو الطريق الشاق والمتعب والمغامر الذي تحرك فيه العلم الحديث ولا يزال.

إذاً، مع كوبرنيكوس ستضيع مركزيتنا المكانية، لكن سيتم العودة لمحوريتنا انطلاقاً من الفكر، ويعود الفضل الكبير في هذا الاسترجاع للفيلسوف "ديكارت" فعبارته المشهورة: "أنا أفكر، إذن أنا موجود"، يمكن تفسيرها ببساطة على أن مكانتنا الخاصة في الكون ينبغي تحديدها عقليا، وليس

<sup>1</sup> - هذه الخطوات معروفة وقد ذكرها ديكارت في كتابه: مقال في المنهج لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، رونه ديكارت، مرجع سابق؛ وهي: البداهة- التحليل- التركيب- الإحصاء والمراجعة.

فلكيا، أي بقدرتنا على التأمل الواعي لذواتنا بشفافية تامة لها وبسيطرة عليها<sup>1</sup>. بعبارة أخرى، فالعالم اللامتناهي الذي نضيع فيه، يمكن استرجاعه بالفكر اللانهائي الذي يقبع في جوف الإنسان وحده. وهو ما عبر عنه أيضا، وببلاغة هائلة مجايل ديكارت، الفيلسوف الرياضي والفيزيائي بليز باسكال (1623-1662م)، حينما قال معبرا عن الوضع البشري، ما بين هشاشته وقوته بين عظمته وبؤسه: "الإنسان ما هو إلا قسبة، أوهن شيء في الطبيعة، لكنه قسبة تفكر، الكون بأكمله لا يحتاج إلى أن يتسلح لكي يسحقه. البخار، قطرة ماء واحدة تكفي لقتله. لكن إذ كان الكون ليسحقه، سوف يظل الإنسان أنبل من هذا الذي قتله، لأنه يعلم أنه يموت والكون لا يعرف شيئا عن الميزة التي هو يتفوق بها عليه، إذاً عزتنا تتمثل في التفكير، الذي ينبغي علينا رفع أنفسنا، وليس بالمكان والزمان اللذين لا يمكننا ملؤوهما"<sup>2</sup>. إن هذه الفقرة الشهيرة التي عبر بها باسكال عن مستهل الحداثة كله، تبين كم الإحساس الإنساني بالهوان والضعف أمام العالم اللانهائي وكيف لا وهو القائل، في عبارة أخرى تبين هول ما أحدثه الكوبيرنيكية: "إن الصمت الأبدي لهذه الفضاءات اللامتناهيّة يرعبني"<sup>3</sup>. ولكن رغم ذلك بقي عنده للإنسان شيء يرفع به رأسه شامخا وهو التفكير إنه عزتنا وقدرنا بل كرامتنا، فباسكال يفرق بين نوعين من الكائنات: الكائنات الطبيعية الصامتة والمحرومة من الوعي، والكائنات الإنسانية التي لديها القدرة على التأمل وإدراك أنها تدرك. إن الإنسان يعيش شرطا إنسانيا مفارقا فهو حقير أمام قوى الطبيعة، فهي تتعالى عليه ويمكنها سحقه بسهولة (قطرة ماء تقتله)، لكن عظمته وقوته تكمن

<sup>1</sup> - الثورة الرابعة، لوتشيانو فلوريدي، ترجمة لؤي عبد المجيد السيد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 452، سبتمبر 2017م، ص:122.  
<sup>2</sup> - خواطر، بليز باسكال، إدار البستاني، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1972م، ص: 172، الفقرة 347. وقد تصرف في الترجمة قليلا بالعودة إلى العبارة الفرنسية، فهي مشهورة ومتداولة واستعنت بترجمة أخرى جاءت في: الثورة الرابعة، لوتشيانو فلوريدي، مرجع سابق، ص:123.  
<sup>3</sup> - العبارة الشهيرة لبسكال بالفرنسية جاءت على الشكل الآتي: "Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie"، وقد ترجمها إدار البستاني كالآتي: "تلك الرخائب اللامتناهيّات لتخيفني بصمتها الأزلي". ينظر: خواطر، بليز باسكال، مرجع سابق، ص: 77. وترجمها طه عبد الرحمن بما يراه مناسباً للتداول العربي الإسلامي طاردا لفظة الأزلي كالآتي: "إن صمت هذه الفضاءات التي لا تنتهي ليُجعل الرعب ينتابني"، وترجمها من جانبنا بطريقة أخرى فنقول: "إن الصمت الأبدي لهذه الفضاءات اللامتناهيّة يرعبني".

في وعيه بهوانه، فالطبيعة وهي تسحق الإنسان لا تعي ذلك على خلاف الإنسان وهو يسحق يدرك ذلك، فتمة عظمته وتعالیه على الطبيعة. فالوعي يحول البؤس إلى بؤس عظيم.

نستنتج سواء مع ديكارت أو باسكال اللذان يجسدان بحق الملمح الأول للنظرة الحدائفة للإنسان ، أن هبفة الإنسان المفقودة مكانفا من جهة، وضعفه في هذا العالم الساق له من جهة أخرى، تتحقق انطلاقا من شفاء واحد هو التفكير. وبكلمة واحدة نقول إن الحدائفة هف إعلان عن أن قفمة الإنسان وعلفائه، وكرامته وقدره وعزته، توجد في ذاته المفكرة لا في خارجها.

بقي فقط أن نشفر إلى أن عنوان كتاب كوبرنيكوس هو: " Des révolutions des orbés célestes"<sup>1</sup>، أي " في دوران الأجرام السماوية"، وكما نرى، فلفظة révolution تعنى الدوران في الأصل، لكن وتحت تأثير الكوبرنيكية المزلزل، ستصبح هذه الكلمة دلالة على الثورة والتحول والانتقال الجذري من حال إلى حال في الشؤون العامة<sup>2</sup>، إلى حد أن سماع الثورة يذهب بنا مباشرة إلى الانقلابات السياسية.

المطلب الثاني: الكوبرنيكية والانتقال من الطبيعي نحو الصناعي: أو من الجاهز نحو البناء

إن الكوبرنيكية خلقت لنا شخصية العالم الحديث، الذي يعمل بعقله على استتطاق الطبيعة وفض مجاهيلها وإرغامها على البوح بالأسرار، وهو ما تنبّه له الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، في كتابه "نقد العقل الخالص"، عندما حاول فهم طريقة اشتغال العلماء وتعاملهم مع الطبيعة بقوله: "حين ترك غاليلي كراته تتدحرج هابطة على سطح مائل بأثقال سبق له تصميم أوزانها (...). عندئذ أشرق نور على عقول جميع الباحثين في الطبيعة. لقد فهموا أن العقل لا يدرك إلا ما ينتجه هو

<sup>1</sup> - Nicolas Copernic .des révolutions des orbés célestes. Trad .par Alexandre koyere. Paris Félix alcand 1934-  
<sup>2</sup> - الثورة الرابعة، لوتشيانو فلوربيدي، مرجع سابق، ص: 120.

وفق خطة من وضعه (...). وأن عليه أن يرغم الطبيعة على الإجابة عن أسئلته، وأن لا يترك نفسه ينفاد بحبال الطبيعة وحدها (...). إذ عليه أن يواجه الطبيعة لكي يتعلم منها، وإنما ليس بصفة تلميذا يتقبل كل ما يريده المعلم، بل بصفة قاض منصب يحث الشهود إلى الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها عليهم<sup>1</sup>. فعقل العالم -الذي هو العقل الحدائي في نهاية المطاف- عقل ينطلق من تصور مفاده أن الطبيعة لا تقدم الحقيقة بشكل جاهز وخام، بل يقوم ببنائها وفق خطة محكمة يتولاها العقل، بكلمة أخرى يعد العقل العلمي عقلا إيجابيا فاعلا وليس ساكنا سلبيا، فالعالم لا ينساق وراء ما تبديه الطبيعة الغفل، بل هو يعاندها ويشاكس معها ويحرجها ويتحايل عليها، بل يعنفها أحيانا عليها تجود بحقيقة من حقائقها.. فغاليليو مثلا عندما أراد دراسة سقوط الأجسام، قام بتجربة ذهنية، بالأساس، فهو لما رأى أن دراسة السقوط الحر في الطبيعة صعبة المنال، لأن السقوط العمودي الحقيقي لا يمكن ضبطه، والطبيعة لا تقدم لنا الظواهر كما نريدها، سيضطر إلى التدخل والقيام بتجربة مصطنعة ومستحدثة وذلك بعزل الظاهرة وأخذها إلى المختبر، حيث صنع سطحاً مائلاً وأحضر كرة حديدية وبدأ يسقطها مرة تلو الأخرى، ويقوم بالمقارنة ما بين المسافة وزمن السقوط، ليستنتج: أن السقوط يتم بشكل منتظم وهو ما يسمح بالتنبؤ. وكان ذلك أول قانون في السقوط الحر يكتشف، وهو القانون الذي لم تبح به الطبيعة جاهزا إلا بعد التدخل المنهجي القائم على التخطيط للتجربة وعزل الظاهرة<sup>2</sup>، ومن تم إجبارها على الجواب. والأمر ليس حكرا على الفيزياء، بل هو المنهج الذي يسري في كل العلوم، فمثلا قد نجد عالم الأحياء وهو يريد فهم تكوين عضو من أعضاء الجسم، مضطرا إلى استئصال هذا العضو، لينصت إلى التغيرات الطارئة، فهو بذلك يكون غير

1- نقد العقل المحض، عمانوئيل كانط، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، ص:33.

2- مسألة عزل الظواهر علميا ومنهجيا هي من ستأخذ الزمن الحديث في مسار الفصل في كل المجالات، إذ لن يسلم أي قطاع منه، فهو اعتبر بمثابة الطريقة الناجعة لسحق الغموض ومن تم إيقاف الخداع، لذلك نسمع عن: فصل التخصصات عن بعضها ونسمع أيضا فصل السلط وفصل الدين عن العام. فهذا الأمر كما نرى جذوره علمية بالدرجة الأولى، وسنخصص لذلك مبحثا نشرح فيه انتشار العزل المنهجي، والفوائد الجمة التي تحققت من خلاله، وطبعاً دون أن يخلو الأمر من مخاطر.



مهادن مع الطبيعة أو خاضعا لما تظهره سطحا، بعبارة أخرى نقول إن العالم قد فهم أن الحقيقة ليست موجودة على طبق من ذهب وسهلة المنال، بل هي حفر واقتلاع بالحيلة والذكاء تارة، وبالقوة بل العنف تارة أخرى. لم يعد العالم ومن تم الإنسان الحديث منذ الانقلاب الكوبرنيكي منفعا ينتظر مدد السماء قصد بلوغ الحقائق التكوينية للطبيعة، بل وقف وقفة المسؤول الجريء، مقررا أن يكون فاعلا، معتمدا على إمكاناته الخاصة فقط، واضعا نفسه في مرتبة المسائل والمستنطق والمُجبر للطبيعة على إفراز الحقائق، فهو الذات وهي الموضوع. لقد أدرك أن الطبيعة لا تبوح بأغازها دونما تعب، فهي شحيحة ولا تعطيك من خفاياها إلا بمقدار الجهد المبذول، الأمر الذي يفسر لنا مسيرة الإنسان الحداثي نحو مزيد من السيطرة والهيمنة والاجتياح دون هواده، وهو الطموح الذي بدأ مع رواد الزمن الحديث إبان القرن السابع عشر، الذي كان متقلا بهاجس إرادة تملك الطبيعة، وهو، كما سبق الذكر، ما عبر عنه ديكارت متحدثا عن دور المنهج وقدرته على أن: "يجعلنا كأسياد مالكين للطبيعة"، باختصار شديد، نقول إن الحداثية في جزء كبير منها ماهي إلا عبارة "يوهانس كبلر": "على البصر (الجاهز) أن يتعلم من العقل (البناء)"<sup>1</sup>. فالإنسان العالم، (وهو النموذج) في الزمن الحداثي، قد تعلم أن النظرة إلى الطبيعة بشكلها الخام لن يعطي إلا الواقعية الساذجة، بل الزيف والخداع وهو ما شغل، كما رأينا، بال ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة، الذي تجند لوضع خطة عمل منهجية تسمح للعقل بتجنب خطأ الحواس وترميمه وتعديله. فلو لم ينتبه الإنسان الحديث إلى أن الحقيقة صناعة بطلها العقل لكانت الأرض ما تزال تبدو لنا ثابتة وهي مركز الكون وأن الشمس تتحرك والعالم هو هذا الذي نراه محدودا ومغلقا، وكان الإنسان مازال يعتقد أن الثعبان يسمع لأنه يرقص على نغمات المزمارة بينما هو في حقيقته أصم، وأن الخفاش طائر في حين هو من الثدييات، وأن السعال نتاج

<sup>1</sup> - كوبرنيكوس وداروين وفرويد ثورات في تاريخ وفلسفة العلم، فريدل فاينرت، مرجع سابق، ص:78.

ضربة البرد في حين أن الأمر مرتبط بفيروس... وهكذا من الأمثلة التي لا تحصى جراء الفتوحات العلمية التي غيرت جذريا تصورنا للعالم وهو تصور لا يتماشى أبدا مع طبيعتنا فهو كله صناعي، فطبيعة العلم غير طبيعية. لهذا نحس دائما أننا في واد والعلماء في واد آخر.

إن الحادثة تجد مرتكزها، إذاً، في العلم القائم على أساس أن الحقيقة عملية بشرية يصنعها بجهد جهيد، وبمواجهة الواقع مباشرة، وليس فقط عن طريق الأخيلة ورسم صور ذهنية يغلب عليها الطابع الذاتي، ولا نحتاج إلى التذكير بما في مجابهة الواقع وجها لوجه من مشقة وتعب وبذل للجهد وترويض للذات على التخلص من كل الميولات، وتجاوز الأمانى والتخلص من الوجدان والمشاعر والعمل على تقبل الظواهر كما هي وليس كما نشتهي، والارتباط بما هو كائن لا ما ينبغي أن يكون. لقد تدرب الإنسان على فصل ذاته عن العالم، لأنه لا يكثرث لنا، فهو يتحرك وفق منطق فاتر موضوعي تصلح له فقط اللغة الرياضية الصارمة والتي يمكن لنتائجها أن تكون ضدنا ولكن علينا تقبل الأمر، فالحياة بالحقيقة رغم مرارتها أفضل من حياة كلها وهم زائف. وتلك هي الحادثة بامتياز.

إن مغامرة سحق الأوهام وتقشير أغلفة الوهم عن الطبيعة سيمس كل المجالات الأخرى، فالإنسان أصبح لا يصدق أي جاهز كيف ما كان، فلا شيء بمنأى عن النقد والمساءلة، فالثقة في السطحي والجاهز قد ضاعت منذ أن دارت أرضنا. لتصبح الطبيعة ليست وحدها من تحتاج إلى أن نقشر لها وجهها المزيف كي نحصل على لبها الحقيقي، بل كل القطاعات الأخرى، فإذا أخذنا الأخلاق مثالا فقط طرأ عليها بدورها تغير جذري، وهو ما برز بوضوح مع الفيلسوف إيمانويل كانط، الذي سيقبل منظور تصورنا للخير والشر، لينقلنا إلى أخلاق الواجب باعتبارها أخلاق الحادثة في نموذجها الكامل، والمعبرة بجلاء عن طموحات كوبرنيكية بإرادتها تجاوز التجربة نحو العقل، إذ لم

تعد خيريّة السلوك هي ما يصدر منا من سلوكات، بل هي تلك النابعة من الإرادة الطيبة الموجّهة بقواعد عقلية كونيّة، فالمجرم صبور جدا، لكن صبره لا يعني أنه خير، فالمظاهر خدّاعة<sup>1</sup>.

إنّ تداعيات أزمة الإدراك الحسي التي حرّكتها الكوبرنيكية ستُصبح معمّمة في المنظومة الحدائثية كلها، وبكفي أن نتذكر في هذا السياق ولو بعجالة الفيلسوف "كارل ماركس" في القرن التاسع عشر، فهو سيستخدم مفهوم الأيديولوجيا، وبنفس المنطق الحدائثي الذي أصبح لا يقبل الخداع، فنجد عنده أن كل فكرة يتم ترويجها فهي ليست بريئة، فأكد هناك من ورائها مصالح مضمرة، فالأيديولوجيا قناع وقشور تغلّف الحقيقة، إنها تزييف وقلب للحقائق. وكذا موقف الفيلسوف "شوبنهاور" وهو يقسم العالم إلى تمثّل وإرادة؛ على أساس أن التمثّل هو عالم العلم والسطح والمعنى والمعقولية، بينما الإرادة هي عالم العمق والحيوية، حيث تسود الطاقة العمياء المحركة لكل شيء. ونفس الأمر نجده عند المحلّل النفسي "فرويد"، فهو لم يكتف بسطح الوعي فقط، بل هو مجرد تمظهر لعالم أعمق كله سراديب ومكبوتات مخفية إنه اللاشعور، وخذ أيضا مجال الإبستمولوجيا فإنك تجده قد روج لمفهوم قوي هو "الباردايم" خاصة مع العالم "توماس كون"، الذي أكد من خلاله على أن العالم لا يستطيع التفكير دون الإطار النظري المنفق عليه داخل المُتحدّ العلمي، فما يظهره من نتائج يوجد من خلفه نماذج ذهنية موجّهة، وهو ما أسماه "فوكو" بـ"الإبستيمي" أي النظام المعرفي المؤطر للتفكير في زمن معين، والذي يشتغل كبنية خفية ومُعتمّة. كل هذه الأمثلة تؤكد أن الظاهر لا يعتد به، فهناك المخفي المحرّك، الذي ينبغي كشفه وسبر أغواره، وتلك هي الحدائث مرة أخرى.

نخلص من هذا المبحث، إلى أن أزمة الإدراك الحسي التي سببتها الكوبرنيكية قد أخذت البشرية في مسارات كلها شكوك، وبحث عن الحقائق، لكن ليس في السطح المزيف، بل في الأعماق

<sup>1</sup> - سنخصص لأخلاق الواجب الكانطية مبحثا كاملا في هذا الباب.

وبعد الحفر المضني لإظهارها. وإذا كان هذا الأسلوب في النظر للأشياء طاغيا في الفكر الغربي، فليس لأن الأمر اختياري بل لأنه اضطراري فرضته صدمة الثورة العلمية، فالشك أصبح فضيلة لتجاوز الخداع الذي يترص بنا من كل جانب: طبيعيا وأخلاقيا وسياسيا ودينيا...

وبالحديث عن عالمنا العربي الإسلامي فإننا نعتقد أننا لم نلج للزمن الحديث بعد، وإن كنا نقوم بمجهودات كبيرة للتحديث، والبون شاسع جدا بين الحداثة والتحديث، فالأولى بمثابة الأصول والثانية بمثابة النتائج. ولا أصول للحداثة عندنا، إلا العلم كما تشكلت بنيته الأولى في القرن السادس عشر، وبالضبط في القرن السابع عشر.

إن إمكانية الالتحاق بالموجة العلمية باعتبارها أفق العصر لا يمكن أن تتحقق إلا بتعليم أولادنا وعن ظهر قلب العبارة الآتية: "إن الشمس تخذعنا كل يوم"<sup>1</sup>. ولا ينبغي القول أن هذه الفكرة غريبة ولا تعنينا، فالإنسان واحد، والكون الذي خدع الإنسان الأوروبي هو الكون الذي يخدعنا أيضا، فإذا جرح الغرب تاريخيا. وتحمل المسؤولية مجتهدا في إزالة الأوهام، وعمل على الخروج من القصور والسذاجة وفضح كل ما يغلف الحقيقة، فنحن ينبغي أن نجرح تربويا وبيداغوجيا، وكم تأخرنا في ذلك، إذ أن كرة الجليد تتفاقم يوما بعد يوم.

إن الحداثة كنسق ذهني موجه لرؤية العالم هي في جوهرها رفض للخداع تحت أي مسمى، إنها باختصار فضح وإمارة لكل الأغلفة والألبسة والمساحيق التي يمكن أن تزيّف الحقائق. إنها - أي الحداثة - بحق لا ترحم، وربما هذا ما يخيفنا منها!. فإما العيش وسط الظلام، والقبول بالعمّة بما

<sup>1</sup> - عبارة كان يرددها على الدوام الأستاذ عبد المجيد باعكريم، سواء في حلقة الدرس العلمي، بمركز تكوين الأساتذة بمكناس عام 2004م، أو بيني وبينه في اتصالات هاتفية كنت محظوظا بها، وهو للذكر الأستاذ الذي يعود له الفضل الكبير في تنبيهي إلى الكوبيرنيكية، قيل تعرّفني على الأمر فيما بعد عند كتاب آخرين أهمهم "ألكسندر كويري"، وأشير إلى أن الأستاذ باعكريم قليل الكتابة، وإن كنا مؤخرا نجد له بعض الندوات المنشورة على اليوتيوب. ومن دراساته المهمة التي استفدنا منها الكثير نجد: العنف في تاريخ الفكر النظري إشكالية العقل والإيمان نموذجا، سلسلة وليلي، دفاثر المدرسة العليا للأساتذة بمكناس، مطبعة مرجان مكناس، العدد 14 أبريل 2009م، المخصص: للعنف، مقاربات فلسفية.

هي مجال للأوهام والزيغ والتضليل، بل الكسل والدعة أحيانا، أو الدخول إلى النور حيث الوضوح والشفافية، ولو كانت قاسية وجارحة. وهو ثمن ضروري للحقيقة.

## المبحث الثاني: الكوبرنيكية والهجوم على الواقعية الساذجة

سنبرز في هذا المبحث المزيد عن : كيف أن الكوبرنيكية جعلتنا نغادر الحواس باعتبارها

أداة للمعرفة نحو العقل، الذي أصبح بزمامه تصويب محدودية الحواس وذلك كالاتي:

### المطلب الأول: الهجوم على الواقعية الساذجة

ما المقصود "بنظرية المعرفة"؟ إنها باختصار، رأي الفيلسوف في تفسير المعرفة المحصل

عليها، أيا ما كانت هذه المعرفة. بعبارة أخرى، نقول إنها كل الأجوبة التي قدمها الفلاسفة، حينما

جعلوا "المعرفة" موضوع بحثهم. فحين يتساءل الفيلسوف عن طبيعة المعرفة؟ وعن السبيل إلى

اكتسابها؟ وهل في وسعه أن يعرف كل شيء أم أن لمعرفته سقفا لا يمكنه تجاوزه؟. فهو يكون في

قلب نظرية المعرفة. باختصار يمكن حصر مواضيع نظرية المعرفة في ثلاثة: طبيعة المعرفة

ومصدرها وحدودها؟، وتجدر الإشارة أنها قضايا قديمة، لكن ستصبح الشغل الشاغل للفلسفة منذ

القرن السابع عشر والثامن عشر، الذي يلقب بالعصر الذهبي لنظرية المعرفة<sup>1</sup>.

إن كوني "أعرف" هي قضية إنسانية بامتياز، فقطعة الحجر تمر عليها أحداث كما تمر

بالإنسان، وربما تترك فيها آثارا كما تترك به، إلا أن الإنسان يعرف ما يحيط به وما يمر عليه من

خبرات، فأنت مثلا تعرف ما هو مائل أمامك ولديك صور لما تراه وما تسمعه كما أنك تملك القدرة

على الرجوع إلى الماضي وربط الحاضر به، ناهيك عن تمكّنك من القيام باستدلالات متعددة، إذ

تحلل وتركب كل المعطيات المحصل عليها في أسماء كلية وتوليفات وخلاصات واستنتاجات عامة،

<sup>1</sup> - ينظر تفاصيل دقيقة في: نظرية المعرفة، زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، المطبعة الفنية الحديثة دون تاريخ. وهو كتاب تبسيطي حول سؤال المعرفة. وأيضا في كتاب: نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، فؤاد زكريا، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة. وهو كتاب يدافع فيه الكاتب عن نظرة الإنسان الخامة للطبيعة، رافضا نعتها بالساذجة.

تجمع بها شتات الواقع. لكن هل ما يعرفه المرء بتلقائية وعفوية هو الحقيقة؟ أليس العلماء يُكذِّبُونَ دوما نظرتنا الخام للعالم ويفاجئوننا بمعارف لا نتوقعها أبدا؟ هذا ما سنحاول أن نلقي نظرة حوله.

### أ- الواقعية "السادجة":

الواقعية السادجة هي نظرية الإنسان العادي مَسُوفاً إليها بإدراكه الفطري والتلقائي والعفوي، إذ المعرفة، تصبح في هذه الحالة، مجرد نقل لما يجري في العالم من وقائع وأحداث. بعبارة أخرى، تنطلق الواقعية "السادجة" من كون أن الحقائق الخارجية هي الأصل، ومعرفتي بها تُعدُّ بمثابة الصور الذهنية الخاصة بها. فمثلا، إذا شاهدت كرة، وقلت عنها أنها كروية الشكل وبيضاء اللون، فهذا يعني أن هناك خارج نفسي شكلا كرويا ولونا أبيضاً لا دخل لذاتي في حدوثهما، فكل ما وقع أنها أمور ارتسمت في ذهني كما هي في الواقع كنسخ ذهنية، فلا فرق بيني وبين آلة التصوير التي تنقل العالم خاما كما هو.

وبعبارة أخرى، نقول إننا، نحن البشر، نتعامل فيما بيننا على نفس الأساس، وهو التقاط صورة يكون بينها وبين أصلها شبه تام، بمعنى أن لكل جزء من تفصيلات الشيء المرسوم، جزء يقابله في الصورة الذهنية، لتأتي بعد ذلك اللغة لتقوم بعملية وصف ما نعرف، فَتُحوَّلُ الصورة الذهنية إلى صورة لفظية فحين أقول مثلا: "الحاسوب الأسود على الطاولة"؛ فلفظ "الحاسوب" يشير إلى الحاسوب المائل أمامي، ولفظ "الأسود" يشير إلى اللون المنبعث من هذا الحاسوب، وكلمة "على" تشير إلى العلاقة بين الحاسوب الأسود والطاولة. فاللغة هي وسيط أمين بين الأشياء الخارجية وصورها الذهنية .

إن الواقعية "السادجة" القائمة على الإدراك التلقائي والعفوي، هي من تجعل الإنسان العادي يرى الأرض ثابتة ومنبسطة، والشمس متحركة، والكون مغلقا، والسماء زرقاء، والقمر مضيئا وصقيلًا،

والخفاش طائرا، والثعبان يسمع، والثور يخشى اللون الأحمر، والبياض بياضا، والعصا معوجة في الماء. فمعارفنا تكون نقلا مطابقا لما نراه، لا زيادة ولا نقصان.

### ب- نقد العلم الحديث للواقعية الساذجة:

إن ظهور العلم الحديث في القرن السابع عشر جاء ليهاجم الواقعية الساذجة، فهي لا تعبر عن الحقيقة، بل هي نقل مزيف ومضلل للواقع، فحواسنا تعطي للذهن صورا خادعة فهي وكأنها "تشهد الزور". لقد اكتشف الإنسان أن عقله مملوء بصور خاطئة، ولعل أهم حدث صادم جعل البشرية تستفيق من سباتها وتلقائيتها تجاه العالم الخارجي تمثل كما قلنا سابقا في الثورة الكوبرنيكية؛ التي نبهتنا إلى أن الأرض تدور، وأنها سماوية، وليست مركزا كما اعتقدت البشرية لقرون. ليأتي بعد كوبرنيكوس مجموعة من العلماء سيبرزون أن العالم ليس مغلقا بقبة سماوية، بل هو منفتح بشكل لا نهائي، إلى درجة الرعب، وهنا نستحضر "جيوردانو برونو" الذي مات من أجل هذه الفكرة، وندكر أيضا قولة عالم الرياضيات "بليز باسكال" (1623-1662م)، الذي راعه الأمر فقال عبارته المشهورة: "إن الصمت الأزلي لهذه الفضاءات اللانهائية يرعيني"<sup>1</sup>، كما نتذكر، وبقوة، الفيلسوف "ديكارت" الذي دخل في موجة شك عارمة سببها الثورة الكوبرنيكية، باعترافه شخصا في إحدى رسائله إلى صديقه "مرسن"، إذ يقول في عبارة سبق ذكرها: "واني لأعترف بأنه إذا كانت فكرة حركة الأرض خاطئة، فإن جميع أسس فلسفتي ستكون باطلة كذلك"، ونفس الأمر يقال عن العالم "يوهانس كبلر" الذي ضرب فكرة دوران الكواكب في السماء محولا إياها إلى إهليلج؛ وهذا طبعا فيه ما فيه من نسف للتصورات القديمة. ناهيك عن الانقلاب الفيزيائي المدوي جراء كل هذه التحولات، والتي كان بطلها الأول المتمرد غاليليو غاليلي، فهذا الرجل زاد من تعميق الهوة بين العلم والواقعية الساذجة

<sup>1</sup> - العبارة الشهيرة لبسكال بالفرنسية جاءت على الشكل الآتي: "Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie"، وقد ترجمها إدوار البستاني كالاتي: "تلك الرخائب اللامتاهيات لتخيفني بصمتها الأزلي". ينظر: خواطر، بليز باسكال، مرجع سابق، ص: 77.

ببحثه عن الدلائل والحجج الملموسة وليس الرياضية فقط لإثبات مركزية الشمس، فهو من طور المنظار الهولندي وضاعف قوته إلى أزيد من ثلاثين مرة، ليوجهه مباشرة وبحماسة نحو السماء في سنة مشهورة هي 1609م<sup>1</sup>، فاستطاع أن يكتشف نجوما جديدة، وهو ما جعل مملكة السماء تتسع، كما اكتشف أقمارا أربعة للمشتري تدور حوله، مما يعني أن الدوران يمكن أن يكون لغير الأرض، وهو ما يجعل فكرة مركزية الأرض مهددة، كما نشر أول خرائط حول القمر الذي أصبح شبيها بالأرض به الوديان والجبال، فسطحه ليس ناعما أو مصقولا، لكنه سطح وعر وغير مستو، به النتوءات والهوات العميقة والتعرجات...

سيساهم العلم، إذا، في قلب تصوراتنا حول العالم بحيث سيصبح الإنسان مضطرا إلى إعادة النظر ومسح الطاولة من جديد، وهو ما سيجعل الفلاسفة يقومون بمحاكمة عنيفة للعقل باحثين عن المنهج الملائم والمسعف لإنقاذ الذهن من عفويته وإدخاله إلى عالم البناء عوض الجاهزية، إذ ستصبح الأسئلة الطاغية هي: ما الطريقة التي على الذات أن تشتغل بها؟ هل العقل به عيوب؟ أم هو مكبل بثقل الأفكار المتوارثة والجاثمة عليه؟ هل يمكن القول: إن العقل كسول سريع القبول بالجاهز؟ وهو ما يحتم ضرورة تحريكه ولجمه وجعله أكثر يقظة، خاصة وأننا اكتشفنا أنه يتقبل ما يأتي من الحواس دون تمحيص وتدقيق؟

إن الذي يدعو إلى طرح هذه الأسئلة هو ذلك الإحساس الذي انتاب المفكرين جراء الثورات والانقلابات السالفة الذكر والتي نبهتنا إلى زيف الحواس، وكيف أن النظرة الخام للعالم لا تبوح بالحقيقة إلا بعد جهد جهيد وإنفاق لسواد الليل وبياض النهار من قبل العقل. فأصبح العقل الذي يقبل

<sup>1</sup> - سنقدم تفاصيل أكثر عن غاليليو حين حديثنا عن ثورته الفيزيائية.



الجاهز عقلا ساذجا ومغفلا وجب أن يتحصن بالمنهج لإعادة بناء الحقيقة. إذ لو كانت الحقيقة هي ما يظهر مباشرة، لَتَمَكَّنَّا بسهولة مثلا من إدراك أن الأرض تدور.

والذي يؤكد كلامنا هو أن أغلب فلاسفة القرن الزمن الحديث كتبوا في مسألة العقل وتشريحه بل ومحاكمته، حيث أصبح الشغل الشاغل لهم، ولا بأس من التذكير ببعض عناوين الكتب التي هيمنت في القرن السابع عشر والثامن عشر، فقبل كتاب "ديكارت"، "مقال في المنهج لحسن قيادة العقل"<sup>1</sup>، كتب "فرنسيس بيكون" (1626/1561م) كتابه "الأرغانون الجديد"<sup>2</sup>، أو الآلة الجديدة، التي يجب أن توجه العقل وتزيل أوهامه، وبعد ديكارت كتب اسبينوزا (1677/1632م)، كتابا بعنوان "رسالة في إصلاح العقل وفي أفضل منهج نسله لمعرفة الأشياء معرفة صادقة"<sup>3</sup>. كما ألف "جون لوك" (1704/1632م)، كتابه الذي يعد أول تشريح للعقل البشري بعنوان "محاولة في

<sup>1</sup> - مقال في المنهج، رونيه ديكارت، ترجمة محمود الخضيرى، القسم الثالث، مكتبة الأسرة 2000م، سلسلة مهرجان القراءة للجميع. يقول ديكارت في كتابه هذا وهو يصف حالته أثناء بحثه عن الحقيقة: "مثلي كمثّل رجل يسير وحده في الظلمات، عزمت على أن أسير الهوينى، وأن استعين بكثير من الاحتياط في كل الأمور، فلو لم أتقدم إلا قليلا جدا، كنت على الأقل، قد سلمت من الزلل والسقوط". إن ديكارت الذي عاش أزمة إدراك حسي جراء الانقلاب الفلكي، أي الانتقال من مركزية الأرض نحو مركزية الشمس، جعلته يعيد طرح سؤال الحقيقة، حقيقة العالم الخارجي الذي لا يبوّح بسرّه هكذا بتلقائية وبمجرد النظر إليه. فهو عندما يشبه نفسه بمن يتحرك في الظلام الحالك فإنه يعبر عن ريبته وشكوكه وعن زعزعة قوية تهدد أفكاره السابقة، لكن يذكر أيضا أنه اتخذ قرارا بعدم التسرع والعمل بتؤدة وبهدوء تام وأن لا يسرع في خطواته كي لا يسقط. هذا الكلام البلاغي يقصد به ديكارت مباشرة، العقل، فهو (أي العقل) عندما يريد التعرف على حقائق العالم يتسرع ويكون مندفعاً دون ضوابط كابحة، فيسقط في الخطأ، كما أنه عقل دون حدود تلجمه، يقبل الجاهز دون تمحيص ويستقبل من الحواس المعطيات دون غربلة. وكان ديكارت يريد أن يقول: نعم، إن الناس تمتلك العقل جميعا، لكن هو عقل مندفع و"كسول" يحتاج إلى المحاكمة والضبط، يحتاج إلى الانتباه واليقظة، باختصار مع ديكارت سنفرق ما بين العقل الذي نمتلكه والعقل الذي نحسن استخدامه بجهد وبارادة كاملة، أي العقل المنهجي. إجمالا يؤكد ديكارت على كون العقل هو "أعدل الأمور الموزعة بين بني البشر" بحيث أن كل الناس قادرين على التثبت والتحري والنظر السديد والحكم الجيد، إلا أنهم بالرغم من ذلك يخطئون مثلهم مثل الرماية قد تصيب وقد لا تصيب. وهو ما جعل ديكارت يعلن في بداية المقال في المنهج: أن الخطأ والاختلاف والتنوع في الآراء لا يعود إلى أن الواحد أحسن من الآخر وأعقل منه، بل إلى طريقة سياقة الفكر، فكل واحد يسوق فكره في دروب مختلفة، إذ لا يكفي أن يكون الفكر جيدا، بل أهم من ذلك أن يطبق تطبيقا حسنا. فالخطأ لا يكمن في امتلاك العقل، بل في الاستخدام السيئ لهذا العقل، وهو ما يطرح مسألة المنهج، فالعقل يجب أن يلجم بخطه، بطريقة، بقواعد ومسطرة صارمة، تحسن قيادته وتجنبه الزيف والزلل.

<sup>2</sup> - يعد فرنسيس بيكون (1626/1561م) أحد المفكرين الذين برزوا خلال القرن السابع عشر، حيث عمل على مهاجمة سلطة القدماء، واعتبر أن معظم الأفكار التي كانت سائدة آنذاك، هي قيد يمنع الانطلاق نحو المستقبل، فهي لا تسمح بالسيطرة على الطبيعة وجعلنا أسيادا عليها، ولأجل ذلك ألف كتابا اسمه: الأرغانون الجديد، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، فرنسيس بيكون، ترجمة عادل مصطفى، مرجع سابق. وتعني كلمة الأرغانون حرفيا، الأداة الجديدة، عوضا عن الأداة الأرسطية القديمة، فيكون يعبر عن الروح الجديدة التي بدأت تدب في أوروبا، وكتابه يمكن القول عنه، أنه بمجمله حديث عن العوائق المكبلة للفهم البشري السليم، وضرورة أن نبدأ العمل العقلي كله من جديد ولا نترك العقل لحاله وطبيعته بل نرشده في كل خطوة، إذا ما كنا نريد اختراق الطبيعة وقهرها. إن الكتاب مكتوب على شكل شذرات وبحماسة كبيرة وبطريقة بيذاغوجية يغلب عليها المثال والحجة البلاغية، وربما هذا هو ما جعله ذائع الصيت ويكتب بحروف بارزة في التاريخ. لقد أعلن بيكون في تحفته "الأرغانون الجديد" وكاستباق للمستقبل، أنه علينا البدء في تشكيل فريق من الباحثين لا يركنون إلى المعرفة الجاهزة كما تم بلوغها من عند القدماء بل يأملون في مزيد من اختراق الطبيعة لا ليقهرها خصما في جدال بل ليقهرها الطبيعة في عمل. إذا، فدعوة بيكون تتضح وهي وجوب التسليح بالمنهج الملائم لاختراق الطبيعة، فالذي يتخذ الطريق الخطأ يزداد ضلالا ويبعد عن المقصد كلما كان أمهر وأسرع، لهذا قبل كل انطلاق وجب بداية تصحيح العقل من عاداته الفاسدة ومن أوهامه المتجذرة وذلك كله بتؤدة ومهل كبيرين. فكل ما يطلبه بيكون هو أن يتخلى الناس برهة عن أفكارهم والبدء في التعارف مع الأشياء وجها لوجه، وذلك باستبعاد الأوهام المستحوذة على عقولهم والتي بدأ بيكون الحديث عنها بدء من الشذرة 38 وحصرها في أربعة وهي: (أوهام القبيلة، أو أوهام الجنس: خاصة بالطبيعة الإنسانية "خداع الحواس مثلا" وأوهام الكهف: وهي مرتبطة بكل ذات، من حيث طبيعته، تربيته، صلاته الخاصة، قراءاته. وأوهام السوق: خاصة باللغة باعتبارها عائقا يشوش على العقل وأوهام المسرح: خاصة بتقليد أنساق التفكير والمذاهب فهي بمثابة مسرحيات تخلق عوالم زائفة ووهمية وتوجه التفكير وتعطل إمكاناته). لقد أدرك بيكون جيدا أن الإنسان بحاجة إلى جهد شاق حتى يستطيع قراءة العالم على ما هو عليه، وليس كما يريد، وذلك لن يتم إلا بتقنية وتطهير العقل من أغلاطه، فعلى الذهن أن يقبل على دراسة العلوم وهو أشبه بالطفل الصغير المبرأ من الأفكار المسبقة وتعاليم التراث الفاسدة، إذ ليس كل ما هو قادم من الماضي صالح، فالزمن عند بيكون يشبهه بالنهر الذي يجلب لنا ما هو خفيف منتفخ ويغرق ما هو ثقيل صلب.

<sup>3</sup> - ينظر أيضا: الأرغانون الجديد، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، فرنسيس بيكون، ترجمة جلال الدين سعيد، المركز الوطني للترجمة تونس، منشورات دار سيناترا، ط1/2010م.

الفهم البشري"<sup>1</sup>، حيث كانت محاولته في تنظيف المعرفة وتحرير العقل مما هو خطأ عن طريق اكتشاف حدوده. ثم جاء كتاب آخر لفيلسوف استطاع أن يخلف أثرا كبيرا على فلسفة كانط ويوقظه من سباته إنه الفيلسوف "دافيد هيوم" (1776/1711م)، بعنوان "تحقيق في الذهن البشري"<sup>2</sup>، وكم لكلمة تحقيق من دلالة هنا، فهذا الكتاب هو حديث عن الجغرافيا الذهنية، وتحديد لأجزاء العقل وقواه المتميزة، وهو بحث في أصل الأفكار المكدسة في الذهن وعلاقتها بالواقع.

سَيُتَوَجَّ هذا المسلسل من النقد والتشريح، في العقل بأشهر محاكمة في الزمن الحديث، كان بطلها "إيمانويل كانط" (1804/1724م)، بعناوين لكتبه تتضمن كلمة نقد وهي: "نقد العقل الخالص" و"نقد العقل العملي" و"نقد ملكة الحكم"؛ أي نقد للعقل النظري، وللعقل الأخلاقي، وللعقل الجمالي. هذه الكتب والمؤلفات، تدل على أن البحث عن الحقيقة هو بناء لا يتم إلا بعد محاكمة العقل والعودة إلى الذات والبحث في قدراتها وإمكاناتها. وهذا طبعا ما كان ليكون لولا أزمة الإدراك الحسي التي خلقتها الثورة الكوبرنيكية.

## المطلب الثاني: الحواس وجدت للبقاء لا من أجل اكتشاف الحقيقة

إن الفلاح البسيط الذي ينظر إلى الشمس لا يهتم بسؤال: هل هي حقا تدور؟ أم هي ثابتة تحتل مركز المجموعة الشمسية؟ وهل هي نجم أم كوكب؟ بل ما يهمه من الشمس أن تشع بدرجة كافية لتزيد من محصول أرضه، ونفس الأمر يقال عن القمر والنجوم، فهي عند رجل الصحراء الشاسعة مهمة لتهدية الطريق وتساعد في ضبط التقويم ومن تم الدقة في مواعيده والتي تكون مصيرية لأغراض عملية صرفة.

<sup>1</sup> John Locke "Essai philosophique concernant l'entendement humain". Traduction par Pierre Coste. Pierre Mortier, 3<sup>ème</sup> édition. 1735.  
<sup>2</sup> -HUME Enquête sur l'entendement humain/traduction par Didier deleule. Livre de poche/Librairie générale française. 1999.

أما السؤال حول هل القمر صقيل وجميل كما يبدو في ليلة صافية؟ أم هو مجرد وديان وتراب وجبال؟ وهل هو منبع الضياء المنبعث منه؟ أم هو مجرد عاكس لضوء الشمس؟... فهي قضايا تخرج من مجال اهتمامه ولا تعنيه، بل ولا تخطر على باله، وإن خطرت له، لربما سيطردها بسرعة لأنها معرفة تتجاوز اللزوم وغير ذات منفعة، فالإنسان العادي في غالب الأحيان يهتم بالنظر على قدر العمل.

كما أننا حينما نذبح كبشا ونأخذ كبده فإن ما يهمنا هو أكله لحاجات البقاء، وإن كان لدينا حس علمي وفضول معرفي، فلربما نصف عضو الكبد كما نراه ونقول: إنه بني اللون ورخو غير صلب وتغطيه قشرة ملساء وقد نضيف كونه حلو المذاق... هذا أعتقد هو أقصى ما يمكن أن تقدم حواسك لك، بل حتى هذا الوصف هو في حقيقته غير لازم.

أما أن نتساءل عن أدوار الكبد العميقة، فهذا سيكون بالنسبة للإنسان العادي طمع في غير مطمع، فكون الكبد معمل لتصفية الجسم من السموم وأن لها الدور الرئيس في تخزين السكر وتحويله من "الكليكوز" إلى "الكليكوجين" وأنها تساعد الصفراوية في بعض الإفرازات الهضمية... فهذا الأمر يتجاوز الخبرة العادية للناس.

هذه الأمثلة وأخرى تكشف عن اهتمامات الإنسان العادي البعيدة عن معرفة الحقيقة، فهو اجسه عملية ونفعية ولا ترقى إلى مستوى النظر إلا في النادر. بعبارة أخرى نقول: إن الإنسان العادي يرى العالم بحواسه وهي محدودة، فهي قد وجدت ليس من أجل اكتشاف الحقيقة بل من أجل الحفاظ على البقاء، وهو ما سيتم إعلانه بوضوح إبان القرن السابع عشر، إذ ستزداد الهوة بين الرؤية العامية التلقائية للعالم، ولنقل إنها رؤية طبيعية خامة وغفل، والنظرة العلمية الخاصة والتي

أخذت درب الصناعة، أو بمعنى آخر ستصبح الحقيقة ليست جاهزة بل هي بناء عقلي صارم. وهنا نذكر بأن الحداثة ماهي إلا نزوع نحو الصناعي وتجاوز لكل جاهز.

سنحاول فيما تبقى من هذه المحطة الوقوف عند القرن السابع عشر، وهي اللحظة الحاسمة التي أعلنت أن الحواس لم تعد أداة معرفة، فهي لا تنقل العالم في حقيقته بل تنقله في الحدود التي تضمن البقاء والاستمرار فقط. فكيف ذلك؟ للجواب، سنكتفي بموقف الفيلسوف "جون لوك" (1632/1704م)، وبيان ذلك كما يأتي:

### جون لوك: الحواس العادية أداة بقاء لا أداة معرفة:

إن حياتنا العادية لا يمكن أن تكون ممكنة إلا في إطار الحواس الناقلة للعالم في شكله المباشر الخام وإلا هلكننا، فدورها الأساس لا يتعلق بإعطائنا حقائق الأشياء بل ضمان السير السليم والأمن في الحياة، وهو ما تنبه له الفيلسوف جون لوك في نصوص مغمورة لم تُلقَ الاهتمام الكافي من الباحثين وقد جاءت في كتابه الشهير: "محاولة متعلقة بالفهم البشري"، وبالضبط في الكتاب الثاني/الفصل الثالث والعشرون<sup>1</sup>، حيث يقول جون لوك: "لو كانت لنا حواس أكثر حدة مما لدينا، بحيث نتمكن من إدراك الدقائق الصغيرة للأجسام والتركيب الحقيقي للأشياء، فأكد سنجد أن حواسنا الفائقة هذه سترسل لنا أفكارا مختلفة عما ألفناه من حواسنا المعهودة، بحيث سيختفي اللون الأصفر للذهب، ورأينا عوضا عن ذلك نسيجا من الأجزاء الغريبة عنا، وهو ما يكشفه لنا المجهر بوضوح، إن العين المجردة لا تقدم العالم إلا بمقياس محدد، فالشعرة المنظور إليها بالمجهر تفقد لونها وتصبح شفافة وبألوان لامعة لا تظهر بالعين المجردة، أما الدم الذي يظهر لنا أحمر تماما، فهو تحت المجهر الجيد، يكشف أجزائه الصغيرة كالكريات الحمراء السابحة في سائل صاف. لكن كيف

<sup>1</sup> - John Locke "Essai philosophique concernant l'entendement humain". Livre2/Chapitre 23

ستظهر الكريات الحمراء إن وجد المجهر الذي يكبرها أكثر من ذلك بألف أو عشرة آلاف مرة، أمر غير مؤكّد<sup>1</sup>، يقول جون لوك أيضا: "لو تغيرت حواسنا وأصبحت أكثر حدة مما هي عليه، فإن مظهر الأشياء ومخططها الخارجي سيبدو لنا على نحو مغاير تماما، بل إنني أميل للتفكير بأنها لن تكون متسقة مع وجودنا"<sup>2</sup>. وسيضرب لنا، بعد ذلك، أمثلة<sup>3</sup> تبرز موقفه نذكر منها الآتي: لتتصور أن حاسة السمع البشرية هي أشد ألف مرة مما هي عليه الآن، فطبعا سوف نسمع على الدوام ضجيجا مزعجا لن نتمكن معه من النوم أو التأمل... وبالمثل إذا ما افترضنا أن لدينا حاسة بصر أشد ألف مرة أو مائة ألف مرة، فأكيد سيتغير مشهد عالمنا جزريا، وسنرى الأجسام المعتادة كمجرد أنسجة، وطبعا سنصطدم بالأشياء ومن ثم سيتعذر علينا العيش، فامتلاك حواس شديدة لن يعود بالنفع العملي على الإنسان. فالله "الخالق المهندس كلي الحكمة، صنع أعضائنا، في هذه الكرة الأرضية التي خصصها لمأواننا، كما صنع الأجسام التي يتعين أن تؤثر فيها، مناسبة لبعضها البعض"<sup>4</sup>، بمعنى أن حواسنا وجدت بمقاس يتناسب و قضاء حاجاتنا وتأمين مستلزمات الحياة، فهي إذن من أجل البقاء لا من أجل معرفة الكوامن الخفية في هذا العام سواء الكبيرة جدا أو الصغيرة جدا. إن معمل الحقيقة إذن ليس الحواس أبدا بل العقل وهو ما يفسر طغيانه في الزمن الحديث.

إن الذي سيسمح للفيلسوف "جون لوك" بالتعبير وبوضوح على أن الحواس ليست أداة للمعرفة قط بل أداة بقاء، هو كونه عاش في قلب القرن السابع عشر ميلادي، وكان صديقا للعديد من العلماء نذكر منهم "روبرت بويل" (1627/1691م)، مؤسس الكيمياء الحديثة، و"إسحاق نيوتن" (1642/1727م)، صاحب نظرية التجاذب الكوني، ناهيك على أنه كان هو نفسه طبيبا، كما أنه

1- الأعمال الفلسفية الكاملة، جون لوك، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار الفرق، دمشق، ط1/2019م، ص: 393 و 394.

2- المرجع نفسه، ص: 394.

3- المرجع نفسه، ص: 394 و 395.

4- المرجع نفسه، ص: 394.

عاصر طفرة هائلة في صناعة التلسكوبات والميكروسكوبات، فنحن نعلم أن "غاليليو غاليلي" (1642/1564م)، رفع نظارته إلى السماء فاكتشف نجوما جديدة وأقمارا للمشتري لم تكن معروفة من قبل، كما أظهر لنا قمرا ليس صقيلا بل مختلفا عن المعتاد، مما يعني أن حواسنا المجردة عاجزة عن رؤية العالم الأكبر، وهنا نذكر بالهجمة الشرسة التي وجهها رجال الدين لميكروسكوب غاليليو، حيث اتهموا فعله بالكفر والمروق، تحت حجة أن الله سبحانه، لو شاء أن يجعلنا نرى هذه العوالم الشاسعة لخلق لنا عيوننا على مقياس المكبرات، فأكد أن الله أعلم بما يفعل. هذا من جهة، ومن جهة أخرى نذكر أيضا بمعاصر جون لوك وهو العالم البريطاني "روبرت هوك" (1635/1703م)، مكتشف الملامح الأولى للخلية، والذي كان يعرفه معرفة شخصية، وهو صاحب الكتاب الشهير "الرسم الميكروسكوبي"، حيث دون فيه كل ما استطاع رؤيته بالمجهر، فأظهر لنا عمق العوالم الدنيا، وكون أن عالم عيوننا المجردة هو سوى جزء من عوالم أخرى، ليس في مقدورنا بلوغه إلا بالتسلح بأجهزة، أي بعيون أكثر دقة. وتجدر الإشارة أن القرن السابع عشر عرف حمى في النظر إلى العوالم الدنيا وهنا نستحضر عالما آخر كان هاويا، وهو الهولندي "أنطوني فان ليفنهوك" (1723/1632م)، الذي استطاع أن يدقق المجاهر ليكتشف مثلا أن الدم به جسيمات صغيرة، هي الكريات الحمراء وأن السائل المنوي يحمل في عمقه الحيوانات المنوية، وهو الأمر الذي سيغير نظرتنا جذريا لطريقة الحمل<sup>1</sup>.

هذه الأجواء العلمية المتأججة والباحثة عن عوالم غير عالم الحواس المجردة، هي التي ستؤثر في نظرية المعرفة عند مجموعة من الفلاسفة آنذاك، ومنهم جون لوك إذ ستصبح لدينا، على الأقل، ثلاث تصورات لهذا الكون، وهي:

<sup>1</sup> - تاريخ العلم، جون غريبين، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الجزء 1، العدد 389، يونيو 2012م، الكويت، الفصل الخامس، ص: 195.

• النظرة الخامة: هي صورة "العالم الخام"؛ وهي نظرة يحصل عليها الإنسان العادي اعتمادا على

حواسه العادية، وهي تتسم بكونها غفل وتلقائية وعفوية هاجسها تدبير البقاء والاستمرار.

• النظرة التلسكوبية: وهي صورة "العالم الأكبر" أو اللامتاهي في الكبر، حين نحن ننظر إليه

بالمكبرات، حيث لم يعد العالم مغلقا بقبة سماوية كما عهد ذلك الإنسان منذ القدم، وهو يعتمد نظريته الخامة، بل أصبح عالما لانهاثيا.

• النظرة الميكروسكوبية: وهي صورة "العالم الأصغر" أو اللامتاهي في الصغر، حيث الخلايا

والأنسجة والدقائق والجسيمات ...

أمام هذه العوالم الجديدة سيتم التساؤل وبقوة عن محل الحواس المجردة من الإعراب في عملية بناء المعرفة؟ ليطم تحديده فقط في مجال العيش والمنافع العملية، أما عند الحديث عن الخفايا الأخرى من الكون، فستظل حواسنا عاجزة تماما وغير مسعفة لبلوغها مما يجعلها مضطرة أن تخلي السبيل إلى العقل الذي سيتكلف بإتمام النظر إلى جوانب الحقيقة الأخرى.

إن المعرفة العلمية جاءت ضدا على الحس المشترك إلى درجة أن الحقيقة أصبحت ليست جاهزة، بل بناء صناعيا غريبا عن طبيعتنا حد المفاجأة. فأصبحت الأرض تدور، والثعبان أصم، والثور لا يرى الألوان، والخفاش يصنف ضمن الثدييات، والقمر تراب ومنعرجات، والبياض سبعة ألوان... وهكذا من المعارف التي لا تمكننا حواسنا من استيعابها إلا بتشغيل العقل. لتكون الحداثة في المحصلة هي تعميم هذه الصناعة في كل قطاعات الحياة.

يمكن أن نخلص إلى أن العلم، باعتباره بحثا عن الحقيقة، هو أمر نظري خالص وليس له علاقة بهواجس البقاء العادية، فهل هذا يعني أن منطق النظر يختلف عن منطق العمل؟ سؤال نظرحه على مفكرنا طه عبد الرحمن الذي يعطي من شأن العمل على حساب النظر.

## الفصل الثاني: تداعيات الثورة الفلكية الكوبرنيكية

### المبحث الأول: الفيزياء الغاليلية: انبثاق مبدأ العطالة وظهور الحرية الحدائية

المطلب الأول: الكوبرنيكية وانطلاق الفيزياء الغاليلية الميكانيكية: نضج مبدأ العطالة

إن تحريك الأرض، والقول بعدم مركزيتها، سيدفع إلى التفكير في فيزياء جديدة تتلاءم وهذا المتغير، وهو ما أنجزه العالم "غاليليو"، لتكون الفيزياء أول مجال يصاب بالانفجار الكوبرنيكي فكيف ذلك؟ وما التحولات الفلسفية الناتجة عن هذه الفيزياء الجديدة؟ وكيف ساهمت في صناعة الذهنية الحدائية؟

يظن الكثير من الباحثين أن الحدائة لها مبادئ من قبيل: العقلانية، الحرية، الفردانية، الذاتية... ولكن المتأمل سيكتشف أن هذه مجرد ثمار لمبادئ علمية أعمق، ولعل أبرز هذه المبادئ نجد مبدأ: "القصور الذاتي"<sup>1</sup>؛ الذي نضج مع العالم الفيزيائي "غاليليو غاليلي"، وهو مبدأ سيؤدي إلى تعطيل العالم والتعامل معه كآلة واجبة الاختراق، كما أن هذا المبدأ سيطلق العنان للحرية والاستقلال واستخدام العقل، وسيجعل فصل الذات عن الموضوع ممكناً، وسيفرغ الطبيعة من الروح وأشياء أخرى طبعاً... ولنضرب لذلك مثلاً أولياً قبل الخوض في الجذور العميقة لهذا المبدأ: فإذا ما أخذنا حجرة بيدنا وأطلقنا قبضتها، فإنها ستسقط إلى الأسفل، فهي في هذه الحالة لم تسقط من تلقاء نفسها فهي لا تختار، أو تحن إلى موطنها وأصلها كحنين المغترب إلى وطنه كما كان يحلو للفيلسوف أرسطو أن يفسر عملية سقوط الأجسام. فالحجرة في حقيقة الأمر مدفوعة دفعا بواسطة قوة خارجية، هي الجاذبية، فهي من أرغمتها على ذلك، لذلك تعد قاصرة وعاطلة ولا تملك قرارها أبداً في أن تبقى

<sup>1</sup> - نشير إلى أن المبادئ (الرشد، النقد، الشمول) التي اختارها طه عبد الرحمن، والتي يراها هي عماد روح الحدائة هي بالنسبة لنا مجرد نتائج لمبادئ أعمق نابغة من العلم الحديث الطارئ وأبرزها مبدأ القصور الذاتي.



ساكنة أو متحركة، فالأمر أمر القوى الخارجية المتربصة بها. إن هذا المعطى هو الذي شكل المنظر الجديد للمادة. فلنشرح ذلك بتفصيل.

يعتقد كثير من الناس أن ميلاد الأفكار الجديدة تنجم عن اختيار العباقرة، بمعنى أنهم وبمجهودهم الفردي فكروا في معضلة معينة فوجدوا لها الحل، لكن المتتبع لتاريخ انبثاق الأفكار العلمية، بالخصوص، يكتشف أن الأمر لا يتم بهذه البساطة، إذ نجد على الدوام أن هناك شروطا تسبق ظهور أي فكرة جديدة، وليست هذه الشروط متعلقة فقط بالاقتصادي والسياسي... فهذه مجرد عوامل مساعدة، بل تكون المحركات الأساسية متعلقة بشروط نظرية محضة<sup>1</sup>، فهي السبب الحقيقي وراء بروز أي فكر جديد. وهذا ما ينطبق على المنجز الفيزيائي الثوري لغاليليو.

من هذا المنطلق، فالأفكار ليست اختيارية أبدا، بل اضطرارية، بمعنى أن ميلاد فكرة معينة، يكون لحل مأزق نظري يهدد الانسجام العام للنسق المعرفي السائد أو القائم، أو يززع ما اعتقده الناس أنه جوابا صحيحا لمدة طويلة. لهذا فميلاد الفيزياء الحديثة مع العالم غاليليو غاليلي (ت1642م)؟ وإعادة النظر في مبادئ الحركة القديمة، ما كانت لتقوم لها قائمة لولا الرجة الفلكية التي سبقت مع العالم البولوني نيكولاس كوبرنيكوس (ت1543م) فلنشرح ذلك؟

<sup>1</sup> - نشير إلى أن هذه التفرقة المنهجية الواضحة، في تفسير ظهور الأفكار، ما بين العوامل المساعدة (اقتصادية واجتماعية وسياسية ودينية...) والأسباب النظرية. استفدناها من أستاذنا عبد المجيد باعكريم سواء في فصل الدراسة في المدرسة العليا بمكناس عام 2004م، أو من كتاباته النادرة جدا أو من اتصاله به مباشرة، حيث كان لا يبخل بزاده المعرفي قط. وهو تقسيم مفيد جدا طبقناه مرات عديدة وكان مجددا جدا و خلاصته كالآتي: إن منطق النظر الذي يجد محركه في ذاته أي في الفضول والبحث عن الحقيقة من أجل الحقيقة يختلف عن منطق العمل أي منطق الإنسان الذي يحركه البحث عن المنفعة، أي هاجس البقاء وسد الحاجات. فمثلا إذا تحدثنا عن العلم، فهو له إشكالياته الخاصة النابعة منه ومن داخله، وهي التي تحركه وتجعله يتطور، بينما السياسي والاقتصادي... هي مجرد محركات مساعدة قد تسرع وقد تبطي عملية البحث عن حلول للمعضلات العلمية التي هي ذهنية بالأساس. إن قيمة هذه التفرقة ما بين الأسباب النظرية الصرفة والعوامل المساعدة تسعف كثيرا الباحث في استيعاب العديد مما يطرأ في عالم الأفكار أفلها: فهم لماذا حينما يكون تشابها في الظروف عند بعض الشعوب لا يوازيها بالضرورة نتائج فكرية متشابهة، إضافة إلى أنه تقسيم يجعلنا نفهم سفر الإشكاليات العلمية من حضارة لأخرى ومن شعب لآخر غير عابئة بالاختلافات الثقافية. وهو ما سنضرب عليه مثالين: الأول في الفيزياء أعلاه والثاني في الفصل الثالث حينما سنتحدث عن تاريخ الفلك. انظر بعضا من ملامح هذه التفرقة بين عالم النظر وعالم العمل، عالم الأسباب النظرية الخالصة وعالم العوامل المساعدة إيجابا أو سلبا، في: العنف في تاريخ الفكر النظري إشكالية العقل والإيمان نموذجا، سلسلة ولبلي، مرجع سابق. المخصص: للعنف، مقاربات فلسفية.

نشير بداية إلى أن العلاقة ما بين مؤسس "الفلك الحديث" كوبرنيكوس، ومؤسس "الفيزياء الحديثة" لا تحتاج إلى كثير توضيح<sup>1</sup>، لكن سنركز على ما يهمنا الآن، وهو ظهور مبدأ القصور الذاتي الفيزيائي، فلكي نفهم طريقة انبثاق هذا المبدأ الفيزيائي، ومن تم علاقته بنشوء العديد من الأفكار المسماة حدائثية، لا بد من أن نحكي بعضاً من قصة الحركة، من القديم حتى الزمن الحديث، علماً أن قصة الحركة ماهي في نهاية المطاف سوى قصة الفيزياء.

## المطلب الثاني: الطريق نحو مبدأ القصور الذاتي

قبل تحديد معنى القصور الذاتي الذي سنتركه للخطوة الثانية، سنقوم بجولة تاريخية سريعة نرى من خلالها كيف نشأ هذا المبدأ، فإذا كان مبدأ القصور الذاتي قد تبلور في القرن السابع عشر مع غاليليو وديكارت ونيوتن... فإن هذا المبدأ لم يولد بشكل مباغت دون جذور، فقد استغرق مخاض ولادته قروناً عديدة، وما تاريخ هذا المبدأ في الحقيقة سوى تاريخ تطور نظرة العلماء إلى الحركة، فلنحاول تتبع المسار الذي خطه العلماء بدءاً من "أرسطو" الذي قدم أهم تفسير للحركة في الفكر القديم<sup>2</sup>، ووصولاً إلى القرن السابع عشر، مروراً باللحظة الإسكندرانية ثم الإسلامية فاللاتينية علماً أننا نتمكن من استيعاب الكيفية التي مكنت من انبثاق فكرة قصور المادة وعطالتها.

<sup>1</sup> - نعلم أن غاليليو قد دخل في نزاع مع الكنيسة لمدة عشرين سنة، حيث كان مدافعاً عنيدا عن الكوبرنيكية، بل هو الذي زج بها بشكل علني نحو الصراع، يبحث عن الدلائل والحجج الملموسة وليس الرياضية فقط لإثبات مركزية الشمس، فهي في بداياتها كانت مقبولة كافتراض رياضي. لقد استطاع تطوير المنظار الهولندي وضاعف قوته إلى أزيد من ثلاثين مرة، ووجهه نحو السماء في سنة مشهورة هي 1609م، فدَوَّن بعدها ملاحظاته في كتاب تحت عنوان "رسول إلى النجوم" كانت بمثابة صفة لأرسطو ونظامه الفلكي والفيزيائي. كما استطاع أن يكتشف نجوماً جديدة، وهو ما جعل مملكة السماء تتسع، كما اكتشف أقماراً أربعة للمشتري تدور حوله، مما يعني مباشرة أن الدوران يمكن أن يكون لغير الأرض، وهو ما يجعل فكرة مركزية الأرض مهددة، كما نشر أول خرائط حول القمر الذي أصبح شبيهاً بالأرض، إذ به الوديان والجبال، وسطحه ليس ناعماً أو مصقولاً، لكنه سطح وعر وغير مستو، به النتوءات والهوات العميقة والتعرجات... مما جعل فكرة كمال العالم العلوي ينهار، ولم يكتف غاليليو بذلك بل عمد إلى الكتابة بالإيطالية عوض اللاتينية لجعل أفكاره تصل إلى عامة الناس وهو ما كلفه محاكمة أمست بكرامته وهو شيخ عجوز، جعلته يقضي ما تبقى من حياته في إقامة جبرية. تنظر تفاصيل مهمة عن منجزات غاليليو وارتباطاته بالكوبرنيكية في: اكتشافات وأراء، جاليليو، ترجمة كمال محمد سيد وفتح الله الشيخ، ضمن كتاب القاهرة، كلمات عربية للترجمة والنشر، 2010م.

<sup>2</sup> - مكانة ابن رشد في تطور الأفكار العلمية تصور الحركة، بناصر البعزاتي، ندوة الأفق الكوني لفكر ابن رشد، دجنبر 1998م بمراكش، منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، ط2001/1م، ص: 107.

### أ - تصور أرسطو للحركة:

لقد استطاع الفيلسوف اليوناني أرسطو (322/384 ق.م)<sup>1</sup>، بسط سيطرته على الثقافة البشرية لمدة طويلة استمرت حتى حدود القرن السابع عشر، فرغم مساهمة العديد من المفكرين والفلاسفة في تأسيس الفكر الفلسفي في اليونان، إلا أن أرسطو جسد قمة هذا الفكر وذروته، فوضع فلسفته في صياغة منظومية معمارية، حتى ظل عنوان الفلسفة خلال القرون الوسطى. فكيف تصور هذا الفيلسوف الحركة وهي التي تعنينا في بحثنا هذا؟. تجدر الإشارة بداية إلى كون المقصود بالحركة عند أرسطو هو غير ما نقصده نحن اليوم، فالعصر الحديث أصبح يعرف حركة واحدة هي "النقطة في المكان"<sup>2</sup>، أما أرسطو فالحركة عنده أكثر تعقيدا وتنوعا ويغلب عليها الطابع الكيفي عوض الكمي، فكل تحول يطرأ على الأشياء، وكل انتقال من حال إلى حال هو حركة، وهذا ما سنوضحه الآن: إن مسألة الحركة عند أرسطو لا تتفصل عن تصوره للوجود، فهو يرى أن هناك وجودان: **وجود بالقوة ووجود بالفعل**، فالحجر هو بالقوة تمثال والبيضة هي بالقوة عصفور، والبذرة هي بالقوة شجرة والجاهل هو بالقوة عالم<sup>3</sup>، إذًا، الحجر والبيضة والبذرة والجاهل موجودات بالقوة، والتمثال والعصفور والشجرة والعالم موجودات بالفعل. بعبارة أخرى، إذا كان الخشب مثلا هو بمثابة الخام والأصل، أو إذا كان هو المادة أو الهيولى بتعبير أرسطو، وإذا كان هو الوجود بالقوة، فإنه في مقابل ذلك يعد الكرسي الخشبي هو الوجود بالفعل، إنه الشكل الذي أخذه هذا الكرسي، إنه الإمكان الذي

<sup>1</sup> - من المعروف أن قولنا فلسفة في القرون الوسطى كان يحيل مباشرة إلى أرسطو، فهو شكل الفضاء العقلي لتلك الحقبة، تارة تمجيدا وتبجيلا إلى درجة تسميته بالمعلم الأول وتارة أخرى رفضا وقدحا إلى درجة تكفيره، حيث أن المؤيدين له رفعوا فلسفته إلى درجة الحقيقة الكاملة، وحتى إذا ما ظهر تعارض بين تعاليمه في نصوصه نفسها، فإن الموقف يكون هو أن أحد النصوص فاسد لا يمثل وجهة نظر الفيلسوف الحقيقية ومن ثم وجب العمل على تصفية نسق أرسطو وتطهيره حفاظا على انسجامه، وهو العمل الذي قام به -مثلا- الشارح الأكبر "ابن رشد" (ت595هـ)، أكبر ممثل للأرسطية في القرون الوسطى، والذي كان دائما يحسن الظن به، أما الرفضون لأرسطو فقد قدحوا فيه وهاجموه، بل اتهموه بالوثنية والكفر وبكفي التذكير هنا بموقف الغزالي (ت505هـ) في حقه في كتابه المعروف "تهافت الفلاسفة"، وكذلك ما فعلته الكنيسة حينما وضعت غير ما مرة كتب أرسطو ومعه ابن رشد في لائحة الكتب المحظورة.

<sup>2</sup> - أرسطو والعلم الطبيعي قراءة في المقالة السابعة من الطبيعة، أحمد اليوسكلاوي، مجلة فكر ونقد، العدد 32 أكتوبر 2000م.

<sup>3</sup> - أصول الفلسفة العربية، يوحنا قمير، دار المشرق، بيروت، ط6/1991م، ص:111.

أتاحه الخشب من ضمن إمكانات أخرى كالتاولة مثلا. إن الكرسي بتعبير أرسطو هو الصورة في مقابل الهيولى السالفة الذكر، وعملية الانتقال من القوة إلى الفعل ومن الهيولى إلى الصورة هي الحركة عند أرسطو، فالحجرة عندما تصبح تمثالا والطين عندما يصبح جرة فهنا انتقال من حال إلى حال نقول إذا هناك حركة.

ولمزيد من التوضيح نستعين بمثال آخر<sup>1</sup>، يسعفنا في فهم المقصود بالحركة عند أرسطو، فإذا أخذنا خشبا وقمنا بإحراقه سيصبح بالطبع رمادا، فهو وقع له تحول وتغير، فما المشترك يا ترى بين الخشب والرماد؟ إنه المادة أو الهيولى. وما المختلف بينهما؟ إنه الصورة التي تضيف على الأشياء التمايزات. إذاً، ماهي الحركة في هذا المثال؟ إنها ذلك التحول الطارئ على الصورة من صورة الخشب إلى صورة الرماد، بعبارة أخرى الانتقال من الخشب كقوة إلى الرماد كفعل هو حركة. باختصار تعد الحركة في النسق الفلسفي الأرسطي هي كل تغير يطرأ في الوجود. ومادامت الحركة أي التبدلات والتغيرات في الوجود تأخذ أشكالا وأنواعا مختلفة، فقد حاول الفيلسوف "الاستاجيري" حصرها في أربعة أصناف<sup>2</sup>، وهي:

1- التغير الجوهرى: ويكون عندما يولد شيء أو يفنى، كما يحصل عندما يولد حصان ويموت، إنها تغير الكون والفساد عند أرسطو.

2- التغير الكيفي: حركة تتم عندما يغير الشيء من صفاته، مثلما يحصل عندما يتبدل لون ورقة نباتية من أخضر إلى لون ذهبي وهو ما يسميه أرسطو الاستحالة.

---

1- أصول الفلسفة العربية، يوحنا قمير، مرجع سابق، ص: 112.  
2- تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، غنار سكيريك ونلز غيلجي، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، ط1/2012م، ص: 164-165.

3- التغير الكمي: وفيه يزيد الشيء من إحدى صفاته أو ينقصها، كما يحصل عندما تكون قطة ممتلئة الجسم وثقيلة فتصبح نحيلة وخفيفة، إنها حركة الزيادة والنقصان.

4- التغير المكاني: ويكون عندما يغير الشيء مكانه وموضعه، كما يحصل عندما يسقط حجر على الأرض أو عندما ينطلق سهم نحو هدفه.

يمكن جمع أنواع الحركات عند أرسطو، إذًا، كالتالي: حركة جوهرية (كون وفساد)، وحركة كيفية (استحالة)، وحركة كمية (زيادة ونقصان)، وحركة مكانية (النقلة). والحركة التي ستهمنا نحن في بحثنا هذا هي الحركة الأخيرة، أي الحركة المكانية أو حركة النقلة، وهي الحركة التي كانت مثار نقاش محتدم كما سنعرف بعد قليل، هذا النقاش وبعد قرون طويلة سيسمح بظهور مبدأ القصور الذاتي أو العطالة في القرن السابع عشر. الذي نبحت فيه وعنه، فما هي المشكلة التي سنتير هذا النقاش؟

### ب- الحركة المكانية عند أرسطو: تفسير سي طرح المشكلة

يقسم أرسطو الحركة المكانية إلى قسمين: حركة طبيعية وحركة قسرية فلنشرح بداية كل واحدة منهما:

#### الحركة الطبيعية: حركة الميل الطبيعي

يتصور أرسطو العالم على أنه كرة محدودة. فالكون كروي لأن الكرة هي أكمل الأشياء، ومحدود لأن له مركز هو الأرض<sup>1</sup>. كما أنه يجعل من القمر فاصلا لهذا الكون إلى مرتبتين؛ سُفلي حيث التغير والفناء، وعلوي حيث الكمال والثبات، أو بعبارة أخرى فالعالم معه مكون من قسمين<sup>2</sup>:

<sup>1</sup> - مؤسسة علم الفلك العربي، عبده القادري، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2009م، دمشق، ص: 65-66.  
<sup>2</sup> - تاريخ علم الفلك القديم والكلاسيكي، جان بيار فردي، ترجمة ريماء بركة، بيروت، ط1/2009م، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ص: 59 و66.

عالم ما تحت القمر وعالم ما فوق القمر: أي عالمنا وعالم النجوم والكواكب؛ الأول أرضي يتركب من عناصر أربعة مختلفة مترتبة، وحركاتها مستقيمة (أسفل/أعلى) بحسب الثقل والخفة وتسمى الأسطقسات (التراب، الماء، الهواء، النار)، وهي الأساس الذي تتولد منه باقي الأشياء. إنه عالم التغير والتوالد والتحلل، باختصار: هو عالم الكون والفساد. أما الثاني فسمائي، ويتكون من مادة الأثير أو العنصر الخامس، والتي ما هي بالثقيلة ولا بالخفيفة، لها حركة دائرية أرضية، إنه عالم غير قابل للتوالد أو الهدم، فلا مجال فيه إلا للكمال والثبات.

الحركة الطبيعية الرائجة إذاً، في هذا الكون، إما أن تكون كاملة بسيطة وخالدة وهي الحركة الدائرية السائدة في عالم ما فوق القمر، أو تكون حركة مستقيمة من أعلى إلى أسفل أو من أسفل إلى أعلى بحسب ناموس الخفة والثقل<sup>1</sup> في عالم ما تحت القمر.

إننا إذاً ما ركزنا على العالم السفلي، عالم ما تحت فلك القمر، أي عالمنا الأرضي، سنجد أن كل جسم هو حسب أرسطو له ميل طبيعي للعودة إلى أصله، وذلك بحسب غلبة أي عنصر عليه، فالعناصر الأربعة (النار، الهواء، الماء، التراب) تتواجد بنسب متفاوتة في الأجسام، فالجسم الذي يهيمن عليه التراب مثلاً سيصل طبيعياً إلى الأسفل، أما الجسم الغالب على تركيبه الماء سوف يغطي بشكل طبيعي الأجسام الغنية بالتراب، وكذلك بالنسبة للأجسام المهيمن على تركيبها النار ستبحث عن ارتفاعات أعلى، بينما تحتل الأشياء الغالب عليها الهواء مكاناً تحت النار<sup>2</sup>، إذاً، عندما تسقط الحجرة فهي تسقط بشكل مستقيم وعمودي نحو الأرض، لأن الغالب في الحجرة هو التراب، والتراب يشنق لأصله، كما يشنق المهاجر إلى وطنه. سنقول في هذه الحالة إن الحجرة لها ميول طبيعية نحو السقوط وليس الصعود.

<sup>1</sup> - تاريخ الفلسفة اليونانية، محمد عبد الرحمان مرحبا، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ط1993/1م، ص:280.  
<sup>2</sup> - تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، غنار سكيريك ونلز غيلجي، مرجع سابق، ص:165.

## الحركة القسرية (الاصطناعية)

إنها الحركة الاضطرارية أو الحركة المفروضة، إنها حركة اصطناعية تفرضها قوة تتحرك ضد الطبيعة بفعل العنف والقسر، كأن يتحرك التراب إلى أعلى مثلاً<sup>1</sup>، فالأصل في الجسم السكون في عالمه الطبيعي، ما لم يباغته محرك ينقله عن أصله. فقذف حجرة حسب أرسطو يشكل لنا حركة اصطناعية، فيها لي وتحويل وعنف تجاه الطبيعة<sup>2</sup>. نفس الأمر يقال عن سهم منطلق، فهو لا يتجه نحو الأرض مباشرة وبشكل عمودي وهذا هو ما ينبغي أن يكون، بل هو يتحرك بداية في مسار أفقي ثم بعد ذلك وبشكل تدريجي ينحدر ليعود إلى الأرض، بعبارة أخرى فالسهم لا يسقط مباشرة إلى الأسفل عندما ينطلق من حبل القوس، فهو يُدْفَع إلى الحركة عُنوة ويُجَبَّر على الطيران في اتجاه مختلف عن حركته الطبيعية أي السقوط المستقيم. سنقول حسب أرسطو، إن السهم يخضع لفرض وقسر من طرف محرك يضطره إلى سلوك حركة لا تعبر عن ميوله الطبيعية، إنها حركة مُحَرَّفَة؛ وهي التي ستأخذ حيزاً كبيراً من النقاش إلى حدود القرن السابع عشر، لأنها تتضمن مفارقة سنعمل على شرحها الآن.

### مشكلة الحركة القسرية عند أرسطو؟

ينطلق أرسطو في تصوره من مبدأ أساسي هو: "المحرك يكون مع المتحرك"، وجاء ذلك عنده في الفصل الثاني من المقالة السابعة من مؤلفه "السماع الطبيعي"<sup>3</sup>. يؤكد أرسطو انطلاقاً من هذا المبدأ أن المحرك يجب أن يكون متصلاً وملتقياً مع ما يحركه مباشرة دونما توسط، بعبارة أخرى عندما تتم الحركة كيفما كانت سواء مكانية أو كيفية أو كمية لا بد من حضور المحرك والمتحرك

<sup>1</sup> - تاريخ الفلسفة اليونانية، محمد عبد الرحمان مرحبا، مرجع سابق، ص:281

<sup>2</sup> - François misrachi , la présentation du «discours de la méthode » de Descartes, union générale d'édition, 1951, 8 rue garancière-paris. P10.

<sup>3</sup> - السماع الطبيعي، أرسطو، ترجمة عبد القادر قينيني، إفريقيا الشرق، 1998م، ص:217-218.

جنباً إلى جنب، فليس بينهما فراغ أو توسط أو تأثير عن بعد، فهما متصلان ومترابطان وبقاء هذا الاتصال شرط عند أرسطو في استمرار الحركة إلى درجة أن توقف المتحرك رهين بتوقف المحرك، هذا المبدأ الفيزيقي في الفلسفة الأرسطية (ضرورة اتصال المحرك بالمتحرك)، سيخلق استقزاً ومتاعب نظرية تبدو واضحة في أحد أنواع الحركات وهي الحركة القسرية أي حركة القذيفة أو حركة النقلة في المكان، فالمشاهدة العينية تحكم بأن المقذوف يواصل حركته وهو منفصل تماماً عن القاذف المحرك<sup>1</sup>، فالحجر حينما يلقى به لا يكف عن الحركة بمجرد مفارقتة ليد القاذف<sup>2</sup>، هذا الأمر يعد جد مخرج مادام أن أرسطو يضع كمبدأ عام للحركة: أن الاتصال واجب بين المحرك والمتحرك، فكيف الخروج من هذا المأزق؟ وكيف سيتمكن أرسطو من سد الثغرة وضمان الأمان النظري لمبدئه؟

### ج- محاولات لحل مفارقة الحركة القسرية: القذيفة

#### 1- محاولة أرسطو:

لكي يرأب أرسطو هذا الصدع المنافي لمبدأ اتصال المحرك بالمتحرك لجأ إلى نظرية تسمى **بنظرية الوسط**، ومضمون هذه النظرية: أن القاذف حين يقذف الشيء فإنه يعير الوسط الذي يحيط بالشيء المقذوف قوة دفع تحمل هذا المقذوف على مواصلته حركته، هذا الوسط هو الهواء<sup>3</sup>. بعبارة أوضح، يكون التماس والاتصال مضموناً بين المحرك والمتحرك بواسطة الهواء، فهو الرابط الذي يقوم مقام القاذف. كما حاول أرسطو حل المفارقة باقتراح نظرية أخرى تسمى **نظرية التعاقب**؛ ومضمونها: إن الجسم المقذوف (سهم أو حجرة) يُحْدِث، وهو يتحرك، فراغاً في الهواء، ومادام أن

<sup>1</sup> - الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، أحمد الطيب، دار الشروق، القاهرة، ط2004/1م، ص:124.

<sup>2</sup> - أرسطو والعلم الطبيعي قراءة في المقالة السابعة من الطبيعة، أحمد البوسكلاوي، مرجع سابق.

<sup>3</sup> - الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، أحمد الطيب، مرجع سابق، ص:125.



الطبيعة تخشى الفراغ عند أرسطو فالهواء يسارع لملء المكان الفارغ، وهو ما يترتب عنه دفع المقذوف نحو الأمام، إلى حين عودته إلى أصله.

باختصار، نقول، أن أرسطو، ولكي يخرج من مأزقه النظري، عَوَّلَ على الهواء باعتباره ضماناً للاتصال بين المحرك والمتحرك من جهة، ومن جهة أخرى أعطى للهواء قوة دفع للجسم. إن الاقتراح الذي قدمه أرسطو (نظرية الوسط والتعاقب)، لتقويم الاعوجاج البادي في فلسفته الطبيعية فيما يتعلق بنوع من الحركة، هي حركة القذيفة، ليبدو غريباً وبه تعسفاً في التفسير، بل يبدو أن حتى أرسطو كان غير مقتنع به، لأن الحس السليم يقول بأن الهواء لا يدفع الجسم بل يقاومه، ولا شك أن أرسطو على وعي بهذه المقاومة ولكن لم يُقَرَّ بها وفضل التضحية بها في سبيل نسقه النظري<sup>1</sup>. إن مسألة عدم الإقرار بمقاومة الهواء سيغلق نسق أرسطو وسيمنع من فتحه وسيشل إمكانيات الاجتهاد عند البعض (مع ابن رشد كما سنرى) لسد الإحراج، بل إن رفض مقاومة الهواء سوف لن يسمح بتصور عدم وجودها، وما سيعوق ظهور مبدأ القصور الذاتي، الذي هو موضوع بحثنا. لكن في الآن نفسه، ظهر عبر التاريخ من حاول فتح النسق وتجاوز هفوة أرسطو أمثال: يوحنا النحوي وابن سينا وأبو البركات البغدادي وابن باجة ومدرسة باريس، وهو ما سنحاول إلقاء نظرة عليه الآن.

## 2 - محاولات فتح النسق: نظرية الميل القسري

### ● يوحنا النحوي:

إنه "جون فيلوبون" المعروف بيوحنا النحوي أو يحيي النحوي، الفيلسوف المسيحي الإسكندري، الذي عاش في القرن السادس الميلادي، هو أحد شراح أرسطو، يعد أول من ناقش مشكلة الحركة القسرية أي حركة القذيفة، معترضاً على الحل المقدم من طرف أرسطو (نظرية الوسط

<sup>1</sup> - أرسطو والعلم الطبيعي قراءة في المقالة السابعة من الطبيعة، أحمد اليوسكلوي، مرجع سابق.

ونظرية التعاقب)، والذي وجد فيه التهافت والفجاجة، ليقترح حلاً سيكون بمثابة اللمسة الأولى نحو نظرية ستسمى **نظرية الميل** ومضمونها كالتالي: إن الجسم القاذف **يعير** المقذوف، ويزوده قوة تحدث فيه استمرار الحركة، بعبارة أخرى، فالمحرك يمنح المقذوف **قوة غير جسمانية**<sup>1</sup>، تبقى معه مدة من الزمن، ومع الاصطدام بالهواء **المقاوم** تخمد تلك القوة، فيعود المقذوف إلى موطنه الأصلي. إذاً، مع يحيى النحوي، سيبدأ الورش لفتح النسق الأرسطي المغلق بإحكام، وسيتم القبول، والترجيح لفكرة **مقاومة الوسط**. التي رفضها أرسطو، وكذلك **الإعلان الأولي لإمكانية التأثير دون تماس**؛ أي وجود قوة تطبع في المقذوف، وهي الفكرة الذهبية التي سيكون لها صداها عند الفلاسفة المسلمين، ومن بعدهم رواد مدرسة باريس كما سنرى الآن.

**● الفلاسفة المسلمون: بين فتح النسق الأرسطي (ابن سينا، أبو البركات البغدادي، ابن باجة)**

### وإغلاقه (ابن رشد)

لقد تعرف المسلمون على يحيى النحوي، إذ ترجمت كتبه إلى العربية بما فيها شرحه للسمع الطبيعي لأرسطو، وهو ما كان له الأثر الكبير على الأفكار المشائية عند الفلاسفة المسلمين<sup>2</sup>، حيث أن نظريته (الميل) قد أخذ بها "الفارابي"، لكن تجسدت بوضوح أكبر عند الشيخ الفيلسوف "ابن سينا"، فهذا الأخير سيعرض لمشكلة القذيفة وانفصالها عن القاذف في كتاب "الشفاء"<sup>3</sup>؛ مقدماً للنظريتين الأرسطيتين: نظرية الوسط ونظرية التعاقب، ومبرزاً كونهما نظريتين متهافتتين، ومؤكداً على الحل الذي قدمه يوحنا النحوي؛ أي **نظرية الميل القسري**، وهي نظرية لا تجعل للوسط أي الهواء المحيط بالمقذوف أهمية ذات بال في تفسير حركة المقذوف. فابن سينا، يقرر، أن القاذف يفيد المقذوف قوة

1- الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، أحمد الطيب، مرجع سابق، ص: 131.

2- المرجع نفسه، ص: 130.

3- المرجع نفسه، ص: 125-126-127.

محرّكة تثبت فيه مدة من الزمان، بيد أن هذه القوة تضعف بالتدريج بفعل مقاومة الهواء، ليعاود الميل الطبيعي الموجود في الجسم المقذوف في الظهور قصد العودة للأصل، أراد ابن سينا، إذًا، حل مفارقة حركة القذيفة بطريقة وكان هناك صراعاً بين ميل قسري وميل طبيعي، على أساس أن الميل القسري يفرضه القاذف، وهو ميل مفروض لأنه يبيث قوة دفع غريبة وطارئة على المقذوف، لكن ما يلبث أن يتخلص منها المقذوف ببروز الميل الطبيعي أي اشتياقه إلى أصله. فالجسم بالأصل ساكن في مكانه الطبيعي، مالم يقسره قاسر على الخروج منه.

بهذا يكون ابن سينا قد ساهم بدوره في فتح النسق الأرسطي، وهو الدرب الذي سيسير فيه كل من "أبي البركات البغدادي"<sup>1</sup>، الذي سيرتضي فكرة الميل القسري، وسيرفض جواب أرسطو ويخرج عن سلطته، ونفس الأمر حدث مع "ابن باجة" (1085-1138م)، فهو أيضاً حاول في إطار أرسطي متفتح ومرن، أن يناقش فكرة اكتساب الجسم المتحرك لقوة تنطبع فيه عند التحريك الأول<sup>2</sup>.

لكن الأمر لم يكن بنفس الشاكلة عند الفلاسفة المسلمين كلّهم، فهناك من رفض فكرة الميل القسري محتفظاً بالطرح الأرسطي حرفياً، والمثال الصارخ على ذلك هو "ابن رشد" (1126-1198م)، فإذا كان كل من يُوحنا النحوي وابن سينا وأبي بكر البغدادي وابن باجة قد وجّهوا ملاحظات نقدية حول بعض تفاصيل النسق الأرسطي، وذلك بدمجهم فكرة الميل القسري في تصوره لحركة القذيفة، فإن الشارح الأكبر ابن رشد اعتبر الصواب بجانب أرسطو وحده، ولم يقبل أن يوجه له أي انتقاد رافضاً قول "أبا بكر الصائغ" أي "ابن باجة" قائلاً: "ليس في أقاويل أرسطو شيء يحتاج إلى تميم كما زعم أبو بكر الصائغ"<sup>3</sup>. نعم، لقد ظل "ابن باجة" وغيره من الفلاسفة المسلمين

1- هو: أبو البركات البغدادي (1087-1165م)، الطبيب والفيلسوف، ولد في البصرة وسافر إلى بغداد، صاحب كتاب "المعتبر في الحكمة". ينظر: الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، أحمد الطيب، مرجع سابق، ص: 132.

2- كيف حصلت الثورة العلمية في أوروبا؟، بناصر البعزاتي، مجلة فكر ونقد، العدد 10، يونيو 1998م، ص: 109.

3- نفسه والصفحة.

يشغل ضمن الأفق الأرسطي، فهو حافظ على تصنيف الحركة إلى سماوية سرمدية وأرضية متغيرة، لكن في الآن نفسه، حاول فتح ورش انتقاد أرسطو وزعزعة بعض جزئيات نسقه المتعلق بحركة القذيفة، إلا أن ابن رشد عارض هذا التناول النقدي بذريعة صواب أرسطو الدائم، إلى درجة اعتبر تدخلات المنتقدين مجرد توهّمات وظنون غير صحيحة بل تطاولا على المعلم الأول، وهو الأمر الذي جعل ابن رشد منزويا في تزمت مذهبي خاضعا لسلطة أرسطو المتعالية، فكان محافظا، ولم يرى في التحركات العلمية الناشئة أنها تسير وفق منطق العلم، بل اعتبرها خروجاً عن جادة الصواب وزيع عن الفهم القويم الذي لا يجسده إلا "أرسطو". إن تنزيه "ابن رشد" لأرسطو وثقته المفرطة فيه، كان بمثابة العائق والكابح لفاعلية العقل وديناميته.

### مدرسة باريس: نظرية الاندفاع

إن الانتباه إلى "مدرسة باريس"<sup>1</sup>، وهي مدرسة نشطت في مجال الفيزياء خلال القرن الرابع عشر، جاء في سياق إعادة النظر في إسهامات القرون الوسطى في مخاض ولادة العلم الحديث، والتي كانت كما هو معلوم، تعد عصور ظلام. وهو الأمر الذي ظهر واضحا عند "بيير دوهم"<sup>2</sup>، الذي بحث عن جذور الفيزياء الغاليلية، حيث يرى أن اللحظة الفاصلة في تطور العلم كانت في وسط القرن الرابع عشر وذلك في جامعة باريس على يد علماء مسيحيين أشهرهم: "جون بوريدان"<sup>3</sup>

<sup>1</sup> - شكلت مدرسة باريس في القرون المتأخرة من العصر الوسيط وخاصة في القرن الرابع عشر، محطة هامة في النقد السكولائي (المدرسي) للأرسطية، وهو ما ساهم في ظهور حجج، سمحت ببلورة فكرة دوران الأرض الكوبرنيكية من جهة، ومن جهة أخرى مهدت الطريق لانبثاق أخطر مبدأ في الفيزياء الميكانيكية الحديثة وهو: القصور الذاتي مع غاليليو ومن بعده ديكارت ونيوتن. لقد دار نقاش كبير في مدرسة باريس حول أسئلة محرّجة للطبيعيّات المتوارثة عن أرسطو، فبدأ طرح السؤال: هل الدوران للأرض أم للسماء؟ هل الهواء عامل دفع للقذيفة أم عامل كبح؟. وهما سؤالان يدلان على جرأة فكرية كبيرة آنذاك، جسدها بوضوح معلمين معتبرين وبسمعة مؤثرة في كل أوروبا، إنهما: جون بوريدان ونيكول أوريزم. "La physique d'aristote" pierre Souffrin "à l'épreuve" Les cahiers de science et vie "révolutions scientifiques" Horserie. N°39 Juin 1997. p: 38-39.

<sup>2</sup> - بيير دوهم (1861-1916م) هو أستاذ وباحث، عزل نفسه نسبياً عن متحد الفيزيائيين في جامعة بوردو الفرنسية، كان ملكياً وبمبولات كاثوليكية لا هوادة فيها. إنه مؤلف كتاب علمي مهم في "الترموديناميكيا" و"الكيمياء الفيزيائية". يعرف دوهم بأعماله الاستمولوجية وتاريخ العلوم. كان له ارتباط لا مشروط بالفلسفة التقليدية الكاثوليكية، فهي حكمت أبحاثه معتبرا أن اللاهوت القروسطي كان عامل تحريك وليس خنقا للتطور العلمي كما هو سائد. الأمر الذي جعله يسير ضد التصور الوضعي الذي كانت له الكلمة آنذاك. "Guillaume ORVAS" pierre Duhem, un résistant", Les cahiers de sciences et vie " Révolutions scientifique, " Horssérie. N°39.juin1997. p : 90

<sup>3</sup> - درس في جامعة باريس، وكان عميداً لها مرتين، وظل تأثيره معتبراً في أوروبا لمدة قرنين في مجالات المنطق والفلسفة الطبيعية، وكانت شروحاته جزءاً من المقررات المعتمدة في جامعة "كاراكوف" الذي كان كوبرنيكوس يدرس فيها. ساهم بوريدان في نزع الفلسفة من التبعية للاهوت. وقد كانت لنظريته في "الاندفاع" الوقع الأكبر في تغيير النظرة لمشكلات الحركة والقذائف وتسارع سقوط الأجسام، ليكون بذلك ممهداً للطريق نحو نضج مبدأ القصور الذاتي مع

(1358/1295م)، و"نيكول أوريزم"<sup>1</sup> (1382/1303م). فبحسبه، فإن "غاليليو" ما هو إلا أحد ورثة التقليد الباريسي<sup>2</sup>، وأن هذه المدرسة هي بمثابة الحركة الجينية للميكانيكا المنجزة في القرن السابع عشر، كما يلح دوهيم على أن اللاهوت هو من ساهم إلى حد بعيد في إزاحة أرسطو، الذي أصبح، وكما هو معلوم، أحد أهم أركان البنية الكنسية، الذي تم توجيه الضربات له<sup>3</sup>، فالعلم الحديث من وجهة نظر دوهيم وليد قرار ديني ضد أفكار أرسطو، ففكرة السببية الأرسطية المرتبطة بقدم العالم تحوّل دون تقدم النظر، مما جعل القرارات والدعاوى الدينية تعلن عن إمكانية وجود عوالم جديدة وإمكانية حدوث حركة مستقيمية في السماء، فقدره الله غير محدودة ضدا على عقل أرسطو. كتب "دوهيم" يقول: "إذا كان لا بد من تعيين تاريخ لميلاد العلم الحديث، فإننا نختار ولا شك تلك السنة 1277م، التي أعلن فيها أسقف باريس رسميا أنه يمكن أن توجد عوالم كثيرة، وأن مجموع الأفلاك السماوية يمكن أن تسكنها حركة مستقيمية، وذلك بدون وقوع تناقض"<sup>4</sup>. ومن تمّ، فالعمل الذي قام به "غاليليو" حول سقوط الأجسام، لم يكن انشغالا خاصا به فقط، بل كان مثار اهتمام العديد من العلماء في زمانه، ويكفي التذكير بواحد شهير هو "ليوناردو دافينشي"، حيث وجدت مخطوطات في القرن التاسع عشر خاصة به، تثبت نهجا وعملا شبيها بعمل "جاليليو". ما دفع بالمؤرخين إلى احتمال أن يكون العصر بأكمله قد نهل من منبع علمي فريد، وأن أفكارهم المتماثلة مصدرها واحد. وهو ما دفع "ببير دوهيم" إلى الحفر في القرون الوسطى فوجد أن الأمر مرتبط

---

ديكارت ونيوتن "révolutions scientifiques" 40pierre Souffrin "La physique d'aristote à l'épreuve" Les cahiers de science et vie Hors serie.N°39 Juin 1997. p:

<sup>1</sup> - نيكول أوريزم: راهب ورياضي. عمل أستاذا في جامعة نافارا. تأثر بجون بوريدان، وكان قريبا من اللك شارلز الخامس، حيث عمل عنده مستشارا في شؤون السياسة والمال والملك، كما سهر على ترجمات أرسطو إلى الفرنسية، وكان تأثيره واضحا على غاليليو pierre Souffrin "La physique d'aristote

"révolutions scientifiques" 1997. p: 40à l'épreuve"

<sup>2</sup> - كيف حصلت الثورة العلمية في أوروبا؟، بناصر البعزاتي، مجلة فكر ونقد، العدد 10، يونيو 1998م.

<sup>3</sup> - jolivetjean.p.duhem.le système du monde ,t8.in: revue de l'histoire des religions, tome 157n 1,1960.pp.113--115. http:// www.persee.fr.

<sup>4</sup> - كيف حصلت الثورة العلمية في أوروبا؟، بناصر البعزاتي، مرجع سابق. وتجدر الإشارة أن قرار عام 1277م، المعول عليه عند دوهيم منطلقا للعلم الحديث، قد صدر ثلاث سنوات بعد وفاة توماس الأكويني، الذي حاول الجمع بين فلسفة أرسطو وتعاليم المسيحية، مع الاتجاه نحو جعل الفلسفة خادمة للدين.

بأعمال هامة أنجزها أصحاب "المدرسة الاسمية"؛ وهم الفلاسفة الطبيعيون المدرسيون، الذين كانوا يُلقون محاضراتهم في جامعتي باريس وأكسفورد إبان القرن الرابع عشر<sup>1</sup>، فهؤلاء قدموا نظرية غير أرسطية في الحركة تسمى "نظرية الاندفاع"، وستشكّل الإرهاص المؤدي لميكانيكا القصور الذاتي، فما هي ملامح هذه النظرية؟

نظرية الاندفاع ماهي في الحقيقة، إلا استمرارا في فتح النسق الأرسطي المغلق، الذي دشنه كل من يوحنا النحوي وابن سينا والبغدادي وابن باجة، كما سبق توضيح ذلك، فلقد حاول كل من "نيكول أوريزم"، و"جان بوريدان"، من تطوير فكرة القوة الدافعة (الميل القسري)، فمثلا قوة اليد الدافعة للحجرة تحدث اندفاعا (ميلا)، هذه القوة المخلوقة في الحجرة هي من تحفظ الحركة لمدة زمنية نظرا لوجود مقاومة الهواء، "فالاندفاع" يعني تلك القوة الممنوحة للقذيفة من طرف القاذف أو لنقل ذلك الزخم<sup>2</sup> الذي يمنح له، فالمحرك يعطي للمتحرك قوة دفع غير مادية تبقى معه وهي التي تمنحه الاستمرار في الحركة إلا أن الهواء ينقص من قوة الدفع. هنا، يكون علماء مدرسة باريس، قد رفضوا مثلهم مثل السابقين السالف ذكرهم فكرة أرسطو القائلة بأن الهواء محرك، بل هو يؤخر الحركة ويقاومها ويحد من الاندفاع، وما مثال القارب إلا شاهد على ذلك، فدفعه بالمجداف يعطيه قوة دفع تحركه لمدة معينة، لكن ما يلبث القارب أن يتوقف جراء المقاومة المحيطة به.

وتجدر الإشارة إلى أن أهم تطبيقات نظرية الاندفاع كانت على مسار كرة المدفع وقد تم تحديدها في ثلاث مراحل:

1- تتحرك القذيفة جراء قوة الدفع في خط مستقيم.

2- يحدث انحناء للقذيفة جراء مقاومة الهواء.

<sup>1</sup> - ظاهرة العلم الحديث، عبد الله العمر، سلسلة عالم المعرفة، 1983م، الكويت، ص: 212/201.  
<sup>2</sup> - كوبرنيكوس وداروين وفرويد ثورات في تاريخ وفلسفة العلم، فريدل فاينرت، مرجع سابق، ص: 34-35.

3-تعود القذيفة إلى الأرض بسقوط عمودي مستقيم بعد أن تكون قوة الدفع قد اختفت.

### ● ثورية نظرية الاندفاع

إن هذه النظرية التي افنتحها يوحنا النحوي واشتغل عليها ابن سينا والبغدادي وابن باجة ووصلت إلى ذروتها مع علماء مدرسة باريس والتي أصبحت تدعى نظرية الاندفاع هي التي مهدت لظهور مبدأ العطالة أو القصور الذاتي باعتبارها أساس الفيزياء الميكانيكية الحديث، إذ تبقى فقط شيء من الخيال والافتراض العقلي لبلوغ ذلك: فإذا ما تصورنا القذيفة تتحرك دون وجود مقاومة، فما هو مصيرها؟ إنها باختصار سوف لن تتوقف وستستمر في حركة مستقيمة منتظمة وهذه الفكرة على بساطتها، وعلى ما كلفته من قرون، كي تتضح وتجد لها قرارا، هي من ستدخل البشرية في الفيزياء الحديث تاركة الفيزياء القديمة الأرسطية أثرا بعد عين. وسيكون لغاليليو السابق في توضيح معالم هذا المبدأ ليصاغ بوضوح مع ديكارت وليعلن كقانون أول مع نيوتن. فما المقصود بالقصور الذاتي؟

### ثانيا: المقصود بالقصور الذاتي

#### الثورة الفلكية (كوبيرنيكوس) وظهور الفيزياء الحديثة (غاليليو):

لنتذكر بداية، أن القول بثبات الأرض القديمة، كرسست فكرة وهي: أن الأصل في الأشياء هو الثبات، فالجسم المتحرك هو متحرك لأنه يخضع لعنف وقسر ولا محالة سيعود إلى أصله، فالحالة الطبيعية للأشياء هو الاستقرار<sup>1</sup>، فكل في مكانه الذي خلق لأجله، لهذا سنجد أن أرسطو يؤكد على أن الحجرة أصلها ترابي، ولذلك فهي ستكون في وضع غير طبيعي إذا ما تم قذفها، فنجدها تسرع للعودة إلى موطنها كما يسرع المهاجر عائدا إلى أصله أو كما يهرع العاشق عند حبيبته. إن هذا التصور سينهار كلياً عندما سيتم تحريك الأرض مع العالم البولوني "نيكولاس كوبيرنيكوس".

<sup>1</sup>- يعد هذا الانتقال من أن الأصل في الأشياء هو الاستقرار نحو الأصل في الأشياء هو الحركة، سيفسر لنا بشكل جيد كيف أن الحادثة قد أخذت هذا الأفق فأصبحت "تكره" الثبات والاستقرار توافقة إلى التغير والتبدل الدائم.

## • حجة البرج الداعمة لثبات الأرض

إن إعلان أن الأرض تدور، ليس قضية فلكية فقط، بل ستلقي بظلمها على الفيزياء، حيث أنه إذا ما تم القبول بافتراض مركزية الشمس ودوران الأرض، فلا محالة سنحتاج إلى فيزياء جديدة ويأسس جديدة تتلاءم وهذا المتغير، لأن حركة الأرض تتعارض والحس المشترك من جهة، ومن جهة أخرى كانت الحجج المدعمة لسكونية الأرض مضمرة وتمثل تحديا جديا لكوبيرنيكوس ولعل أقوى الحجج ما كان يدعى **بحجة البرج**، ومفادها: إن الأرض إذا كانت تدور حول محورها كما يزعم كوبيرنيكوس، فإن أية نقطة على سطحها ستتحرك مسافة ما في الثانية، فإذا أسقط حجر من أعلى برج، فإنه سيستجيب إلى حركته الطبيعية ويسقط باتجاه الأرض، لكن البرج في أثناء ذلك سيتحرك مع حركة الأرض التي تدور حول محورها، وفي الوقت الذي يصل فيه الحجر إلى سطح الأرض سيكون البرج قد تحرك من موقعه الذي كان يشغله في بدء سقوط الحجر إلى أسفل. ونتيجة لذلك، لا بد أن يقع الحجر على مسافة من قاعدة البرج. لكن هذا لا يحدث في واقع الحال؛ أي أن الحجر يقع على الأرض عند قاعدة البرج، ويتأتى من ذلك أن الأرض لا يمكن أن تدور حول نفسها وأن كوبيرنيكوس جانب الصواب. وهناك حجة أخرى تتعلق بالمواد غير الملتصقة، فإذا ما قبلنا بدوران الأرض فإن الطيور ستنتهي عن أعشاشها، مثلما تطير الأحجار من إطار العجلة الدوارة؟ وإذا كانت الأرض تدور حول الشمس، فضلا عن دورانها حول محورها، فلماذا لا تترك القمر وراءها؟<sup>1</sup>

<sup>1</sup> - الثورة العلمية الحديثة وما بعدها، علي الشوك، دار المدى، ط1/2004م، سوريا، ص: 17.



## • حجج غاليليو لإثبات دوران الأرض:

إن "غاليليو" الذي استطاع أن يجعل من نظرية مركزية الشمس ليست مجرد فرضية تصلح لحل مآزق في الحسابات وضبط التقويمات، بل حقيقة فيزيائية ملموسة، كان لزاماً عليه أن يجيب على مشكلتين تعترضان طريقه:

1- شرح لماذا يبدو السقوط هو نفسه سواء أكانت الأرض متحركة أو ثابتة؟

2- محاولة وضع مبادئ جديدة لسقوط الأجسام الحر<sup>1</sup>.

للإجابة عن هذين السؤالين حاول غاليليو هدم حجة البرج الداعمة لثبات الأرض فقدم حجة السقوط في الباخرة المتحركة<sup>2</sup>؛ وذلك كالتالي: إذا ما تم إسقاط كرة من قمة عمود (سارية) باخرة متحركة في خط مستقيم وبسرعة منتظمة، هل ستسقط الكرة في أسفل قدم العمود أم ستسقط في خلف الباخرة؟ بحسب فيزياء أرسطو فالكرة ستسقط في خلف الباخرة مثل حجة البرج المذكورة أعلاه، بينما بحسب الفيزياء الغاليلية الناشئة فالكرة ستسقط في قدم العمود سواء أكانت الباخرة متحركة أو ثابتة<sup>3</sup>. فما السر في ذلك؟ الجواب على ذلك سيكون البداية الأولى للفيزياء الحديثة المنسجمة مع الكوبرنيكية. إنه يكمن في مبدأ العطالة، أو مبدأ القصور الذاتي، فالكرة الساقطة قاصرة لا حول لها ولا قوة، فهي مفعول بها وتأخذ سرعة الباخرة، فحركة الباخرة المنتظمة تطبع بطريقة ثابتة في الكرة التي تشاركها ذلك. وعندما تترك الكرة فهي تحتفظ بهذه الحركة<sup>4</sup>، بمعنى آخر كان غاليليو يريد أن يقول للذين ما زال عندهم شك في إمكانية قبول فكرة أن الأرض يمكن أن تدور، أن الأشياء ضمن الباخرة المتحركة لا تتبعثر، فالفرشات تطير محومة هنا وهناك بنفس الطريقة، أكانت الباخرة ثابتة أم

<sup>1</sup> - "les origines de la physique moderne" Bernard Cohen. مرجع سابق. p:97.

<sup>2</sup> - "Invitation a la philosophie des sciences" éditions du seuil, janvier 1992. p:79 - Bruno jarrosson.

<sup>3</sup> - "les origines de la physique moderne" Bernard Cohen. مرجع سابق. p: 101.

<sup>4</sup> - اينشتاين غاليليو ونيوتن، المكان والنسبية، فرانسوا باليار، ترجمة سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1993/1م، ص: 36.

في حركة منتظمة<sup>1</sup>. فغاليليو كان يسعى إلى أن يبرز أن السكون هو نوع من الحركة، في مقابل رأي أرسطو الذي يرى أن السكون ضد الحركة، كما كان يسعى إلى شرح كون حركة الجسم غير مرتبطة ببنيتها الداخلية (ماء، تراب، هواء، نار) بل مرتبطة بتأثير جسم آخر<sup>2</sup>، فالجسم يكون سكونه أو حركته ليست بيده بل جراء قوة خارجية تفرض عليه ذلك وهذا هو القصور الذاتي. فإذا ما أخذت حجرة بيدك وأطلقت قبضتها فإنها ستسقط إلى الأسفل، فهي في هذه الحالة لم تسقط من تلقاء نفسها فهي لا تختار، أو تحن إلى موطنها وأصلها كحنين المغترب إلى وطنه كما كان أرسطو يحلو له أن يفسر عملية سقوط الأجسام. فالحجرة مدفوعة دفعا بواسطة قوة خارجية هي الجاذبية، فهي من أرغمتها على ذلك، فهي قاصرة وعاطلة ولا تملك قرارها أبدا في أن تبقى ساكنة أو متحركة، فالأمر أمر القوى الخارجية المتربصة بها. إن هذا المنظور الجديد للمادة والقائم على أساس مبدأ "القصور الذاتي" أو كما يسميه البعض الآخر "مبدأ العطالة"، سيلبس الفيزياء الحديثة لبوسا جديدا، تتجاوز به تلك النظرة الكيفية القديمة والتي تَضخ الحياة في الطبيعة عن طريق إسقاط ما هو إنساني عليها، وملئها بكل صنوف الفاعلية (فالتبيعة تغضب، تفرح، تحب، تكره، تتربص، تنتقم...)، نحو تصور آلي للعالم، إذ سينظر إليها كمجرد ساعة ضخمة وصماء لا حرية فيها أبدا، وخاضعة لقانونية محكمة، الأمر الذي سيغير نظرتنا للكون وبشكل جذري، سيفرز معه نموذج الإنسان الحديث المفصول عن الطبيعة غير المندمج معها.

### ● نماذج من صياغة مبدأ القصور الذاتي في القرن السابع عشر:

إن مبدأ القصور الذاتي الذي تمت ولادته كنتويج ضروري للإجابة عن الاحراجات التي طرحتها الكوبيرنيكية، سيبدأ في الظهور في أعمال "غاليليو"، فهو اشتغل به كما سلف الذكر، لكن

<sup>1</sup> - اينشتاين غاليليو ونيوتن، المكان والنسبية، فرانسوا باليار، مرجع سابق، ص: 28.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 14-15.

الصياغة الواضحة لهذا المبدأ ستظهر بعد غاليليو مباشرة، وربما يعود الفضل للفيلسوف "ديكارت" (1650/1596م)، بقوله في كتابه "العالم": "إن كل جزء من المادة، بمفرده، يستمر دائما على الحالة نفسها، ما دام التقاؤه بغيره لا يجبره على تغييرها"<sup>1</sup>، كما نجدها عند معاصر لهما، وهو رائد الفلسفة السياسية الحديثة "توماس هوبز" (1679/1588م) في كتابه "الليفياثان" بقوله: "حين يكون الشيء ساكنا، سيبقى ساكنا إلى الأبد إن لم يحركه شيء آخر (...). حين يكون الجسم في حركة، فإنه يتحرك (ما لم يمنعه شيء آخر) إلى الأبد"<sup>2</sup>. لكن الصياغة الأكثر دقة تمت كنتويج مع "إسحاق نيوتن" (1727/1643م)، بحيث إنه عندما وضع أسسا لفيزيائه الميكانيكية جعل القصور الذاتي أحد ركائزه بقوله: "يبقى الجسم ساكنا، أو يستمر في حركته على خط مستقيم وبسرعة ثابتة، ما لم يكن خاضعا لتأثير قوة خارجية"<sup>3</sup>.

قدمت هذه النماذج من الصياغة لمبدأ القصور الذاتي لأبرز مدى طغيانه على عقول القرن السابع عشر، فهو أصبح بمثابة الخلفية الواضحة والمشكلة لمفهوم المادة والحركة. فمُعسكر الفلاسفة الجدد وأنصار الفيزياء الجديدة الغاليلية والمناسبة للكوبيرنيكية والمناهضين للتقليد المدرسي الأرسطي بفيزيائه المبنية على سكون الأرض، أصبحوا يؤمنون بأن الجسم المادي لا حول له ولا قوة، فهو إذا ما عزل عن كل القوى الممكن أن تؤثر عليه، سيبقى إما ساكنا أو في حركة مستقيمة منتظمة، لذلك فهو عاطل وقاصر عن الفعل لوحده دونما تأثير خارجي، إنه بكلمة واحدة كسول، خامل ودون إرادة، وهو ما سيؤثر على رؤية العالم جذريا.

<sup>1</sup> - العالم أو كتاب النور، رونيه ديكرت، ترجمة إميل خوري، دار المنتخب العربي، ط1/1999م، ص: 82.  
<sup>2</sup> - اللفيثان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، توماس هوبز، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، تقديم رضوان السيد، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1/2011م، ص: 26.  
<sup>3</sup> - مدخل إلى فلسفة العلوم، محمد عابد الجابري، الجزء 2، مطبعة دار النشر المغربية، 1976م، ص: 64.

عموماً، نقول إن الفكرة الغاليلية القائلة: بأن الأصل في العالم هو الحركة وليس السكون، سيكون لها تأثير خطير على قلب كل الحقائق الأخرى، فالعالم لم يعد هادئاً بل فوّاراً ومجالاً للصراع بين القوى التي تعج به، وهو مثلاً ما سينعكس حتى على التصور السياسي مع صديق "غاليليو" "توماس هوبز" (1679/1588م)، مؤسس الفلسفة السياسية، والذي سينظر إلى المجتمع على أنه مجرد صراع بين الأشخاص، كل انطلاقاً من القوة التي يملك (عضلات، منصب، جاه، مال...)، فالإنسان ليس حيواناً اجتماعياً بالأصل كما ادعى أرسطو، بل عليه أن يبذل الجهد لخلق الانسجام بين القوى المتطاحنة، بعبارة أخرى لم تعد السياسة إلا صناعة بشرية ينظمها الإنسان بنفسه، وإلا الدخول في حالة الطبيعة الهمجية، وهو ما سنعود إليه لاحقاً. فلنقف الآن، عند أبرز تداعيات القول بقصور المادة على النظرة الإنسانية والتي ماهي إلا النظرة الحداثيّة.

### تداعيات تعطيل المادة (من الانفعال نحو الفاعلية)

#### أ- العطالة والانتقال من النزعة الإحيائية إلى النزعة الميكانيكية

لقد كان الإنسان قبل الأزمنة الحديثة يملأ الطبيعة بالفاعلية (فالتبيعة تغضب، تفرح، تحب، تكره، تترصب، تنتقم...)، وهي أمور إنسانية كان يتم إضافتها على العالم، فذاك كان إمكانه الوحيد في تفسير ما يحدث، إلى درجة أنه كان يتوسل للطبيعة ويترجاها ويتقرب منها وجدانياً وطقوسياً كي تكون رحيمة به، تجود عليه بسخاء وتلين تجاهه عندما تقسو. فالإنسان كان يتحرك وفق مبدأ: "حيوية الطبيعة" Animism، حيث يصبغ على الظواهر الطبيعية غير الحية صبغة الحياة، بحيث تغدو هذه الظواهر وكأنها تحس وتتفاعل وتتعاطف أو تتنافر مع الإنسان. فهي تشبه الإنسان في مشاعره ووجدانه، إذ يسقط عالمه على الطبيعة، فتصبح الشمس غاضبة في الكسوف كما تغطي المرأة وجهها حين "تتكسف"، بل حتى اللفظ الدال على المغناطيس في اللغة الفرنسية، يعبر عن

حيوية الطبيعة، وهو: L'aimant والذي يعني "المحب" لأن المغناطيس "يجذب" الحديد كما يجذب المحب حبيبته<sup>1</sup>. عموماً، كان التفسير الغائي طاغياً على القرون ما قبل الحداثية، إذ كان تفسير الظواهر من خلال غاياتها التي تحققها للبشر، أو لنقل كان الإنسان عاجزاً عن فصل نفسه عن العالم، فهو يدمج نفسه فيها ويجعل من سلوكياتها تفاعلاً وجدانياً معه، فالشمس تطلع كل صباح لكي تدفئ أجسامنا، والقمر والنجوم تظهر كل مساء لكي تنير طريقنا أو تهدي سبيل التائهين في الليل، وأن المطر ينزل لكي يروي حقولنا التي زرنا... أما الزلزال والفيضان، فهو عقاب للظالمين... وهذا ما سيُرفَضُ في العلم الحديث باكتشاف مبدأ القصور الذاتي لأن البشرية أسقطت مجال الإنسان الغائي على مجال الطبيعة الميكانيكي، وتصورت أن مسلك الطبيعة مماثل لمسلك الإنسان، بينما هما عالمان مختلفان، إذ أن الفيزياء الآلية الناشئة والمؤكدة على عتالة المادة، ألحت على أن الواقع الطبيعي لا يعرف غايات بالمعنى الإنساني، فالظواهر الطبيعية لا تتم إلا إذا نضجت الأسباب والتي لا تكون مبالية لهموم الإنسان قط، فنزول المطر قد يروي لك حقلك ويعد ذلك خيراً، وقد ينزل في صحراء، ويعد ضياعاً، وقد يصنع بركة للاستحمام عند البعض، وقد يخرب كوخاً، فيكون نقمة على صاحبه. أما الإعصار والفيضانات التي تفسر كونها نقمة قد يعصف بالمؤمنين وغير المؤمنين، ويصيب الأشرار والأخيار أيضاً، بل قد يأتي حتى على الأطفال الأبرياء. ناهيك على أن هذا الأمر لا يخلو من منافع للبعض كمتعهدي نقل الموتى مثلاً. إن الإنسان يقرأ الطبيعة بحسب هواه ومصالحه ومنافعه وأضراره، وهذا التفسير الغائي عارضة العلم الحديث بقوة وتخلي عنه مكتفياً فقط بالعلل أو الأسباب الفاعلة، فالطبيعة، من منظوره، تشتغل كآلة صماء لا تفكير عندها أو حرية. إنها

<sup>1</sup> - التفكير العلمي، فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص: 59.

آلة خاضعة للحتمية ومنطق السبب والنتيجة الذي لا يرحم<sup>1</sup>، إن الإنسان طبعاً يوجه سلوكه نحو  
غايات معينة، فهو يراجع دروسه لينجح، ويطهو الطعام ليأكل، ويخرج للشارع ليتنزه... فالغائية لها  
دور أساس في حياته، ومن خلالها يمكن تفسير وتعليل العديد من سلوكياتنا، لكن العلم الحديث يرى  
أن العيب يكمن في إسقاط ذلك على الطبيعة، التي تخضع للحتمية والسببية.

إن هذا التغير في الرؤية القائم على التخلي عن تفسير الطبيعة بالغايات، وهو أساس  
حدائي بامتياز، ما كان ليظهر لولا الثورة العلمية الحديثة خاصة مع الفيزياء الميكانيكية بمبدئها  
الشهير: العطالة أو القصور الذاتي، الذي سيبدأ في الظهور بجلاء مع أعمال مؤسس الفيزياء  
الحديثة غاليليو كما قلنا سابقاً. ليصاغ بوضوح بعده مباشرة مع الفيلسوف "ديكارت". إن مبدأ العطالة  
يعني مباشرة أنه إذا ما تم عزل جسم بعيداً عن كل قوة محتملة، فإن وضعه سيكون إما السكون أو  
الحركة المستقيمة المنتظمة، فالجسم كسول وخامل، بحيث إذا كان ساكناً فلن يتحرك، وإذا كان  
متحركاً فلن يتوقف. وإذا ما سلمنا بهذا المبدأ، فهذا سيجعل عالمنا المحيط بنا عاطل وخامل وقاصر،  
وكل حركة جسم فيه لا تتم بملء إرادته، بل هناك قوة قد تربصت به، فالعالم إذاً مجرد آلة صماء،  
ومن هنا المنطلق للنزعة الآلية، التي ستصبح التصور السائد في القرن السابع عشر، بل ستصبح  
نموذجاً للتفسير أو باردايما سيفرض نفسه على العقول قوامه أن المادة عاطلة ولا تخفي بداخلها أسراراً  
أو كفاءات سحرية أو قوى غريبة<sup>2</sup>، وحينما صرح ديكارت في كتابه "مبادئ الفلسفة" قائلاً: "لا توجد  
بالأحجار والنباتات قوى خفية ومتوارية عنا، كما لا تخفي أسراراً، كالتجاذب والتناذب، فلا شيء

<sup>1</sup> - التفكير العلمي، فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص: 61-62.

<sup>2</sup> - الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي، سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، ط1/1990م، ص: 101.

يوجد بالطبيعة إلا ويرد إلى أسباب جسمية محض، لا دخل للأرواح أو الأفكار فيها"، فإنه كان ينوب عن الجميع وينطق باسم عصره بأكمله<sup>1</sup>.

إن مبدأ القصور الذاتي سيعطي المسوّغ النظري لإفراغ العالم كلياً من كل إرادة، ومن كل حرية، ومن كل فكر، ومن كل قرار لتعود للإنسان كاملة، فالإنسان كان يضيف سابقاً خصائصه ومواصفاته على الطبيعة فكان غريباً على ذاته، لكن بعد بزوغ العلم الحديث، سيسترجع الإنسان تلك الخصائص غير منقوصة، فما للطبيعة هو للطبيعة وما للإنسان هو للإنسان. للطبيعة القصور والعتالة وللإنسان الحرية والفاعلية، بكلمة واحدة نقول: لقد تم إفراغ العالم من الروح، أو هكذا اعتقد الإنسان، ليتم ضخ تلك الروح كلية في جوفه.

إن مبدأ القصور الذاتي المشكل للفيزياء الميكانيكية، جعلت نظرة الإنسان للعالم تتغير، فالطبيعة أصبحت مجرد ساعة كبيرة مفرغة من الغاية تحكمها فقط الضرورة فحسب (سبب ← نتيجة)، فهي خاضعة للحتمية ولا مجال للحرية فيها، فالوحيد الذي له الغاية هو الإنسان لأنه يختار، وما دام أن العالم قاصر، إذن يجب التحكم فيه والسيطرة عليه، وما الحادثة كما قلنا مراراً إلا إرادة للسيطرة والتحكم<sup>2</sup>.

### ب- العتالة والنظرة الموضوعية للعالم: من كيف إلى الكم.

إذاً، مع النظرة الآلية للعالم سيتم سحق النظرة الإحيائية، ومن تم التعامل مع الطبيعة باعتبارها ساعة كبرى صماء لا غاية لها وتحتوي على كمية ثابتة من الحركة، وكل حركة جزئية فيها

1- الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي، سالم يفوت، مرجع سابق، ص: 101-102.  
2- إن فكرة السيطرة على الطبيعة والهيمنة عليها توضحت بجلاء مع الفيلسوف ديكارت، إلى حد أنه اعتقد بأن منهجه إذا ما اتبعته البشرية بشكل سليم في مجال الطب فستصل مبلغاً كبيراً في التخلص من الأمراض البدنية والنفسية، بل يمكن من خلاله تحقيق إطالة العمر. يقول ديكارت: "من المستطاع التخلص مما لا يحصى من الأمراض، بدنية كانت أو نفسية بل وقد يتخلص أيضاً من ضعف الهرم، إذا عرفت أسبابها معرفة كافية". هذا الطموح الديكارتي تحقق منه الكثير، رغم أن في زمانه هناك من سخر منه، فحين مات أعلنت إحدى الصحف نبأ ذلك بقولها: "مات في السويد أحقق كان يقول أن في استطاعته أن يعمر في الحياة ما شاء". ينظر: مقال عن المنهج، رونيه ديكارت، ترجمة محمود محمد الخضير، مرجع سابق، ص: 191 و 192.

لا تحدث تلقائياً أو بحرية، بل هي من إملاء قوة دفعتها وسببتها. فلا وجود لعوامل ذاتية البتة، بل إن حركة العالم موضوعية، وهو ما سيؤدي في القرن السابع عشر إلى إقرار التعامل مع هذا العالم كمياً وليس كيفياً، وهو ما يبرزه، ابتعاد العلماء عن اللغة الطبيعية لتفسير العالم، نحو اللغة الرياضية، لذلك كان ينيه "غاليليو" إلى أن العالم مكتوب بحروف رياضية، على أساس أن اللغة الطبيعية تعوزها الدقة لأنها ببساطة كيفية، والكيفي ممزوج بهواجس الذات وأحاسيسها وانفعالاتها، وهو ما يمس الموضوعية في الصميم باعتبارها تطهير للموضوع من الشوائب الوجدانية، خلافاً عن اللغة الرياضية فهي صارمة ودقيقة تقدر على تجفيف منابع الذاتية، وتترك الموضوع نظيفاً كما هو دون تشويه من طرف الذات. فمثلاً عوض القول أن الأرنب سريع (كلمة سريع غامضة وغير دقيقة)، سنقول إن سرعة الأرنب هي 40 كلم/س. وعوض القول أن الجسم ساخن، سنقول أن درجة حرارته هي  $120^{\circ}\text{C}$ . لقد مكنت فكرة إفراغ العالم من الذاتية إذاً، جراً مبدأً القصور الذاتي، من جعل البشرية تضبط المادة رياضياً، وتجعله أكثر دقة، بل أكثر موضوعية، حيث السيادة فيها للكميات التي تسمح بالدقة ومن ثمة التوافق والاتفاق، عوض الكيفيات التي هي مرتع خصب للاختلاف ومن تم الصراع.

**وما الحداثة إلا سعي حثيث نحو تكميم الظواهر وضبط كل شيء رقمياً.**

لقد كانت في الحقيقة، ومنذ العصور القديمة محاولات لدراسة الطبيعة على أسس علمية<sup>1</sup>، ولكن اللغة الكيفية كانت تعوق بلوغ النموذج الأمثل للعلمية، فأن نتكلم عن الظواهر الطبيعية من خلال صفاتها التي تبدو للحواس المعتادة، كالحار والبارد والثقيل والخفيف، أو من خلال الصفات التي ينسبها إليها العقل الفلسفي، كالمادة والصورة والقوة والفعل... كان عائناً حقيقياً لم يتم تجاوزه إلا مع العلم الحديث، الذي عمم الدقة بجعل العالم يتكلم لغة الأرقام.

<sup>1</sup> - نشير إلى أن علم الفلك وعلم البصرييات قبل الزمن الحديث تمكنا من السير نحو الدقة الرياضية، لكن ميزة القرن السابع عشر ميلادي أنه سيعمم المسألة دون رجعة.



نستنتج مما قيل بخصوص انبثاق مبدأ العطالة ما يلي:

- أن الحادثة لم تظهر كاختيار أبدأ، بل كانت مفروضة بمبادئ تفجرت علمياً، فتوسع مفعولها ليصيب قطاعات الحياة برمتها، وهنا لا بد من الإشارة إلى أن مبدأ العطالة كان أيضاً سبباً في التفكير في الحرية بطريقة جديدة، لأن الإنسان أحس بالتهديد أمام حتمية آلة العالم بما فيها جسمه، وهو الأمر الذي سنتوقف عنده في المبحث اللاحق.

- إضافة إلى ذلك اكتشفنا أن مبدأ العطالة هو صناعة عالمية ساهم فيها حتى العرب المسلمون وهو ما يجعل الحادثة كونية عكس ما طرحه الفيلسوف طه عبد الرحمن.

## المبحث الثاني: فلسفة الذات الديكارتية: القلب المنهجي

### المطلب الأول: القلب المنهجي: من الذات صوب الموضوع

إن الحديث عن الحادثة، وكما قلنا في مستهل هذه الأطروحة، يتجاوز مسألة التفاصيل والأجزاء ويتعدى المعطيات المتناثرة للصيقة بها (عقلانية، نقد، فردانية، مواطنة، تعاقد، حرية، حقوق...)، إلى كونها منظومة ونسقا عاما للرؤية. فالحادثة، عبارة عن باردايم (نموذج ذهني موجه) متكامل يبدأ من الفلك، وصولاً إلى الأخلاق ومروراً بالفيزياء والاجتماع والسياسة والاقتصاد... ويلفه منهج واحد، ويسري في كيانه نفس واحد أيضاً؛ والمتمثل في الروح العلمية. فالحادثة، تشكل صيغة ومنوالاً، يُوجّه الرؤية والسلوك في منحى مختلف تماماً عما كان في العالم القديم، إنها إطار نظري ونظام معرفي قلب الأمور رأساً على عقب، وإذا ما كنا نود البحث عن ثابتهما النبيوي الفلسفي فسنجده لامحالة في الذات؛ الذات المفكرة المستقلة والفاعلة والمعتمدة على قدراتها وإمكاناتها الخاصة، فإليها الرجعى دائماً وبها تصنع وتشيد الحقيقة فأعطني الذات وخذ كل شيء، هذا هو لب الحادثة. فكيف

تمت المسألة؟ وماهي المرتكزات التي سمحت بهذا الانتقال إلى منظومة الذات؟

في حقيقة الأمر، يقدم الباحثون العديد من هذه المرتكزات (علمية، فلسفية، سياسية، اقتصادية، أخلاقية...) ولكن غالبا ما تُقدّم معزولة عن بعضها البعض، فتتشوّه البنية الحدائرية وتصبح مشوشة في الأذهان، وهو ما يعوق الفهم السليم لها، ومن ثم سوء تبيئتها أو حتى نقدها، مادام أنه لا نقد حقيقي دون فهم واستيعاب كاملين. سنحافظ من جانبنا على النفس ذاته، أي مقاربتنا المستندة على المرتكز العلمي، إذ نجد فيه قطب الرحي والخلفية المعتمدة والفُرشة النظرية المحركة للحدائرية برمتها.

لا أحد ينكر أن العلم يلقي بثقله على حياتنا إلى درجة أصبح، كما قلنا، بمثابة النموذج الموجه للتفكير والسلوك، فقولنا علم حديث هو قول بمنهج جديد اكتسح مجال المعرفة الإنسانية كاملة، حيث انتقل به الإنسان من المعرفة المعطاة والجاهزة نحو المعرفة كصناعة وبناء تشيد بمجهود الذات. فما ينجزه العلم قد قطع تماما مع الحواس فهي أصبحت مضللة ولا تتقل العالم بأمانة، بل هي لم تعد أداة للمعرفة قط والتعويل عليها لن يمكن من الحقيقة أبدا. لكن كيف تتبه الإنسان إلى أنه مخدوع و أن طرق البحث عن الحقيقة القديمة لم تعد مُجدية؟ ما الطارئ المفاجئ الذي جعله يستفيق ويقوم بمسح الطاولة جذريا؟ هذا ما حاولنا الإجابة عنه منذ بداية هذا البحث، ولمزيد من تعميق الرؤية، سنلقي الضوء على الحدائرية بالعودة للجذور المؤسسة للمنهج العلمي. والبداية دوما من "كوبيرنيكوس" ولا بأس من إعادة التذكير ببعض المنطلقات:

لقد صدر سنة 1543م كتاب بعنوان (في دوران الأجرام السماوية) لصاحبه "نيكولا كوبيرنيكوس" (1473-1543م)، غير بنية الكون التي ألفها الإنسان من قبل، فلم تعد الأرض كما كانت مركزا للكون، حيث تركت مكانها الأدنى صاعدة نحو الأعلى لتدور حول الشمس التي أصبحت المركز الجديد للعالم. قد يبدو في الوهلة الأولى أن هذا القلب هو أمر عادي، لكن في

المسألة منعطف خطير سيهز التفكير الإنساني، وسيكون بمثابة الشرارة الأولى لما يسمى الحادثة، والذي سنركز فيه هذه المرة بالضبط على الجوانب المنهجية التي جعلت المعرفة الإنسانية تأخذ دريها الآمن نحو العلمية.

لقد أحدثت الكوبرنيكية انقلابا على مستوى المنهج في رؤية العالم، فالإنسان وعبر تاريخه الفلكي لم يعر اهتماما لموقعه كملاحظ متحرك في الأرض، فكان مثله مثل راكب السفينة ينظر إلى الحركة خارج السفينة، وينسى كون السفينة هي بدورها تتحرك، فتتحرك الذات معها، لقد أصبح الإنسان مشاهدا غير ثابت. وهو الأمر الذي سيَرَهْنُ الأزمنة الحديثة كلها، فمع كوبرنيكوس ستم معاودة النظر في سبل الوصول إلى الحقيقة، فالعالم ينتقل إلى حواسنا بشكل مزيف ومضلل، حيث الشمس تخذعنا كل يوم، كما أن الأرض التي تبدو للعين ثابتة، وفي الأسفل هي في حركة دائمة وملاقة كحصاة مهملة في السماء. باختصار نبهتنا الكوبرنيكية إلى أن حواسنا المستخدمة كنوافذ على العالم تشهد زورا مما يجعل الشك ضروريا، لأن الحقيقة ضائعة ومهددة، فحواسنا ما كان بإمكانها أن تبرز دوران الأرض، فالمسألة تحتاج إلى عمل افتراضي ذهني فوق شهادة الحواس.

إن الكوبرنيكية قد نبهت إلى عدم التعويل على التجربة العادية البسيطة لأنها لا تحل المشكلات، فمعها سيأخذ العلم منحى مختلفا بحيث سيصبح مضادا للتلقائية، خارجا من دائرة الممارسة اليومية وعكس كل حس مشترك. بعبارة واحدة، سيصبح العلم ليس هو ما نراه، بل هو من نصنعه ونشيده بواسطة الذات، مما سيجعل العلم ليس هو تلك الواقعية الساذجة؛ بل تلك الواقعية المعاد تشكيلها، بكلمة واحدة: الثورة الكوبرنيكية تعني هذا المنظور الانقلابي، والعكسي الجديد لرؤية العالم. فهي كانت بمثابة جواز مرور نظري سمح بتلك النقلة من عالم الموضوع نحو عالم الذات.

## في العلاقة الوثيدة بين ديكارت والكوبيرنيكية.

إن التغير العلمي الطارئ، سواء في الفلك الكوبيرنيكي أو الفيزياء الآلية الغاليلية، كان يحتاج إلى فلسفة تعبر عنه، وهو ما تحقق بوضوح كبير في فلسفة ديكارت، فهذا الفيلسوف ما هو إلا صدى الكوبيرنيكية والغاليلية، ومؤشرات هذا الارتباط الوثيق بين ديكارت والعلم الجديد الناشئ، لا غبار عليها باعترافه هو أولاً بذلك، وثانياً معاناته في نشر أفكاره بوضوح تام فلنشرح ذلك:

حينما كان كتاب "العالم"<sup>1</sup> لديكارت جاهزاً للطبع، سمع بخبر إدانة محكمة التفتيش لغاليليو لنشره أفكاراً مؤيدة بوضوح لفكرة حركية الأرض الكوبيرنيكية في كتابه: "حوار حول النظامين العالميين"، وهو ما أشعر ديكارت بالرعب من أن يلقي نفس مصير غاليليو، فتراجع عن نشر كتابه معلناً إمكانية حرقه، لأنه مبني هو أيضاً على فرضية مركزية الشمس<sup>2</sup>، وسيصرح، كما ذكرنا سابقاً، وبعبارة جلية لصديقه الأب "مرسن" في رسالة متهتم نونبر 1633م، قائلاً له: "واني لأعترف بأنه إذا كانت فكرة حركة الأرض خاطئة، فإن جميع أسس فلسفتي ستكون باطلة كذلك"<sup>3</sup>. وبعد إلحاح من أصدقائه<sup>4</sup>، سيعاود الكتابة لكن بطريقة فيها الكثير من التحايل والمراوغة والأسلوب الأدبي البليغ المقنع، وهو ما اتضح في كتابه "مقال في المنهج"، الذي كتبه لعموم الناس على أنه سيرة ذهنية، بل نشر كتابه هذا دون ذكر اسم مؤلفه، وجاء على شاكلة قصة يتزك للقارئ تخمين هوية القاص، لكن الغريب أنه سرعان ما أميط اللثام عن أن مؤلفه هو ديكارت<sup>5</sup>.

سيعاود ديكارت في القسم السادس من كتابه "مقال في المنهج" ذكر قصة تراجعه عن نشر

كتاب "العالم" بشكل خفيف غير واضح مبعداً عنه الشكوك كونه ضد الكنيسة بقوله: "مضت الآن

1- العالم أو كتاب النور، رونيه ديكارت، مرجع سابق، ط1/1999م.  
2- ديكارت، توم سوريل، ترجمة أحمد محمد الروبي، ضمن سلسلة مقدمة قصيرة جداً، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط2014/1م، ص:38.  
3- رسالة ديكارت إلى الأب مرسن نونبر 1633م، مجلة الجدل، الحسين سبحان، مرجع سابق، ص:54-55.  
4- من المعروف عن ديكارت أنه لا يحب الكتابة، بل كان يكتب بطلب أصدقائه، يقول: "إن ميلي الذي جعلني دائماً أكره صناعة عمل الكتب". ينظر: مقال عن المنهج، رونيه ديكارت، مرجع سابق، ص:189.  
5- ديكارت، توم سوريل، مرجع سابق، ص:51.

ثلاثة أعوام منذ انتهيت من الرسالة (يقصد كتاب العالم) التي تحتوي على كل هذه الأشياء، وأخذت في مراجعتها، كي أضعها بين يدي طابع، عندما علمت أن أشخاصا أجلمهم (يقصد رجال الكنيسة) ولهم من السلطة على أعمالي ما لا يقل عما لعقلي من السلطة على أفكاري، لم يقرأوا رأيا في علم الطبيعة، أذاعه البعض (يقصد غاليليو) قبل الآن بقليل، ولا أريد أن أقول أنني كنت على هذا الرأي، ولكنني أريد أن أقول أنني لم ألاحظ فيه قبل استنكارهم، ما أستطيع أن أتوهمه مضرا بالدين أو بالدولة<sup>1</sup>. إن نفس هذا الأمر سيتكرر في كتابه "تأملات ميتافيزيقية"<sup>2</sup>، والذي يبدو ظاهره دينيا لكن باطنه هو تأسيس للفيزياء الحديثة، وإرادة طرد للقديمة، ففصله الواضح بين الجسد والنفس، يفهمه المتدين آنذاك على أنه رد على الملحدين الذين يرفضون خلود الروح، بينما هاجس ديكارت كان فيزيائيا خالصا، وقد أسر بذلك لصديقه مرسن بقوله: "ويسعني القول، بيني وبينك، إن هذه "التأملات" الستة تحتوي على جميع أسس الفيزياء الخاصة بي، ولكن رجاء ألا تخبر أحدا، لأن ذلك من شأنه أن يصعب على أنصار أرسطو قبولها. آمل أن يألف القراء تدريجيا مبادئهم ويدركوا حقيقتها قبل أن يلحظوا أنها تهدم مبادئ أرسطو"<sup>3</sup>.

يبقى فقط للتأكيد، على أن الارتباط بين فلسفة ديكارت، والفيزياء الآلية الناشئة في القرن السابع عشر وطيدة، هو إدراج كتابات ديكارت في "قائمة الكتب المحرم قراءتها"، من قبل الكنيسة الكاثوليكية الرومانية عام 1663م، بل حتى اليسوعيين الذين تجشم ديكارت عناء كبيرا من أجل استرضائهم، كانوا في طليعة المطالبين بحظر أعماله. وسيصل المنع ذروته بقرار ملكي يرفض

1- مقال عن المنهج، رونيه ديكارت، مرجع سابق، ص: 189.  
2- تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، تثبتت أن الله موجود وأن نفس الإنسان تتميز من جسمه، رونيه ديكارت، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت ط1988/4م.  
3- ديكارت، توم سوريل، مرجع سابق، ص: 60 و 61.

تدريس الديكارتية<sup>1</sup>. لقد تبين للكل أن ديكارت رغم كل القناع الذي ألبسه لكتاباتة، فهو يؤسس لنظرة فيزيائية تتسف الفيزياء الأرسطية المدعومة كنسيا.

نستنتج مما سبق، أن قراءة ديكارت بمعزل عن العلم الناشئ في القرن السابع عشر يشوهه، ويعزله عن سياقه الذي أنبته.

### فلسفة الذات الديكارتية:

إن التغير المذهل، الذي حدث مع كوبرنيك فلكيا، والتمثل في قلب الموازين، حيث الانتقال أصبح عكسيا من العقل إلى الحس، من الذات إلى الموضوع، من الإنسان إلى العالم الخارجي، من الجاهز إلى البناء؛ إضافة إلى اكتشاف أن العالم الذي تنقله حواسنا، والذي كنا نثق بها، قد خدعتنا، فالعالم كان يبدو على شاكلة، بينما هو على شاكلة أخرى، كل ذلك قد سرع بالدعوة إلى الريبة، فنظرية مركزية الشمس شكلت تحديا لخبرة الحياة اليومية المحترمة عبر الزمن، فوضعت الإنسان في أزمة إدراك حسي هائلة، فالعالم خاما لم يعد مؤهلا لإعطاء الحقيقة. هذا الأمر هو ما دفع ديكارت إلى خوض مسيرة بحث عن ثابت جديد للحقيقة (فالأرض لم تعد ثابتة، فهي تدور)، ومن تم رحلة شكه الشهيرة في كل شيء. هذا الشك الذي كان ضرورة لا اختيارا، فهو لم يكن شكا من أجل الشك، بل شكا منهجيا، شكا من أجل البحث عن اليقين المفقود، عن الثابت الضائع، عن الصخر والصلصال بدل الأرض الرخوة<sup>2</sup>. إنه شك أملتة إهانة العالم للإنسان (إهانة الخدعة)، ومن يخدع ولو مرة واحدة مطالب بأن لا يتمادى في التصديق، وذلك بوضع الأشياء موضع تمحيص، وتدقيق عله يحظى بنصيب من اليقين. وأثناء مسار شكه لم يستطع ديكارت الشك إلا في شيء واحد، إنه الشك نفسه، فالشك فرض وجوده، جثم عليه ولم يقدر التملص منه. وما الشك في نهاية

<sup>1</sup> - ديكارت، توم سوريل، مرجع سابق، ص: 107.  
<sup>2</sup> - مقال في المنهج، رونيه ديكارت، مرجع سابق، ص: 113.

المطاف إلا تساؤلات وتصورات وأفكار؛ والتي لا يمكن أن يكون منبعها العالم، الذي لا ينبس بأية كلمة، فهو قاصر وعاطل كما تبين معنا في الفيزياء الغاليلية، فمنبعها الوحيد هو الذات الإنسانية. وحتى لو شككت في أنني أفكر، فمثل هذا الشك يقتضي أن أفكر أيضا، ومن تم عبارة الكوجيطو الشهيرة: "أنا أشك، أنا أفكر، إذن أنا موجود"، وبهذا خلق ديكارت الانسجام بين الكوبيرنيكية والفلسفة. فهو قدم تلك الصورة الفلسفية المناسبة للتحويل الطارئ على منظومة التفكير آنذاك، بحيث جعل الذات الإنسانية، بفكرها، هي الأساس والمنطلق الجديد، إنها المصححة لخداع الحواس. فإذا كانت العين المجردة ترى الشمس قريبة، فالذات (العقل) تصحح هذا الخطأ، كما أن الأرض التي تبدو حسيا ثابتة، لا يمكن معرفة كونها تدور إلا بتدخل الذات عن طريق الافتراض، فالإحساس لا يطابق الواقع، ولا يعطي صورة أمينة عنه. يقول ديكارت: "لو كانت حاسة السمع تحمل إلى فكرنا الصورة الحقيقية لموضوعها، لكان يجب أن تجعلنا بدل أن ندرك الصوت، أن نتصور حركة أجزاء الهواء الذي يرتجف، بناء على ذلك بإزاء آذاننا"<sup>1</sup>.

إن ديكارت يدعو إلى تجربة حسية معقلنة، فعلى المرء أن يستعين بالعقل أو بالاستدلالات الهندسية ليرتقي بالحكم الحسي إلى مرتبة الحقيقة، لذلك نجده يقول في جهة أخرى: "تبدو لنا الأرض بادئ ذي بدء أكبر بكثير من كل الأجسام الأخرى الكائنة في العالم، كما يبدو القمر والشمس أكبر من النجوم... لكن إذا صححنا نظرنا باستدلالات هندسية لا تخطئ، فسنجد أن القمر أصغر من الأرض وأن الشمس أكبر من الاثنين بكثير... وسنعرف أيضا، بتوسط العين التي يساعدها العقل أن المشتري يبعد عن الشمس أكثر من مئتي ضعف قطر الأرض"<sup>2</sup>. لنقف عند عبارة: "العين التي

1- العالم أو كتاب النور، رونيه ديكارت، مرجع سابق، ص: 50.  
2- ديكارت، المؤلفات الفلسفية، الجزء 3 ص: 224. نقلا عن إميل خوري في مقدمة: العالم أو كتاب النور، رونيه ديكارت، ترجمة إميل خوري، دار المنتخب العربي، ط1999/1، ص: 15.

يساعدها العقل؛ إنها عبارة ذات حمولة كوبرنيكية واضحة، وهي نفسها عبارة الفلكي "كبلر" التي سبق ذكرها والقائلة: "البصر عليه أن يتعلم من العقل". فالعين باعتبارها "نافذة على الموضوع" تنقل لنا العالم الطبيعي كما هو (جاهز)، وغالبا بشكل مزيف، وهنا لا بد من نجدة العقل، فهو الوحيد المؤهل كي يُصَوَّبَ خداع الحواس رياضيا. وهنا، نفسر لماذا هذا التبجيل للعقل من طرف ديكارت، ووضعه مكان الصدارة، وجعله مركزا وثابتا وأساسا جديدا في المنظومة الحديثة التي بدأت رحاها فلكيا، فالحواس لم تعد مصدرا للمعرفة. فهي أداة بقاء فقط، وهو ما وقفنا عنده في مبحث خاص سابق.

### أ- ديكارت والبرهان على وجود الله.

إن هذا القلب المنهجي سَيَمَسُّ حتى طريقة البرهان على وجود الله، فالقدماء في الغالب كانوا يركزون على الموضوع الخارجي لإثبات وجود الله؛ فما على الذات الإنسانية سوى أن تتأمل العالم الخارجي، لتبرز وجود الله، فالعالم هو علامة عليه. لكن ديكارت، ولكي يبقى منسجما مع فلسفته، سوف يقلب عملية البرهنة على الله، غير مُعَوَّل على الموضوع، لأنه مشكوك فيه، وما هو مشكوك فيه، لا يصلح كسند يُتَكَمَّلُ عليه، ويمكن اختصار برهانه كالتالي: لقد بحث ديكارت عن نقطة البداية فوجدها في الذات المفكرة، التي هي اليقين الذي سَيُشَيِّدُ عليه فلسفته، فهو بداية سيضحى بالعالم الخارجي ليجعله في المؤخرة، محاولا البرهنة على وجود الله لكن انطلاقا من ذاته فقط، مؤكدا على أنه إذا كانت لدي فكرة الكمال في جوفي، فالكمال ليس من عندي، لأنني كائن أشك والشك نقص، ولو كنت كاملا لأعطيت لنفسي كل الكمالات وهذا لا يتحقق، إذاً لا بد من أن هناك كائن آخر هو من أودعها في، إنه الله، ولا يمكن أن يخدعني، لأن خداعه ببساطة يعني أنه ناقص. يثبت ديكارت، إذا، وجود الله دون العودة إلى الموضوع الخارجي، ليصبح هذا الموضوع نفسه رهين بوجوده للضمان



الإلهي، فديكارت يعول على الله كمنفذ يسمح بالانفتاح على العالم الخارجي بحجة أساسية وهي: أنه لا يمكن لله أن يخدعنا، بهذا يكون ديكارت قد قام ببناء فلسفة وفق الترتيب التالي: الذات أولاً والله ثانياً فالعالم في الأخير، وهو ترتيب لم يكن من قبل<sup>1</sup>. لقد أصبح وبدءاً من ديكارت، وجراء الكوبرنيكية بالطبع، استحالة المرور إلى الله عبر العالم، فإذا كان من السهل في الفلسفة القديمة المرور من المحسوسات نحو المعقولات أمراً يسيراً، فإنه في الأزمنة الحديثة قد تم الفصل بين العالمين. لتصبح للمعقولات الكلمة الأولى قبل المحسوسات.

### ب- ثنائية الجسم والعقل عند ديكارت:

إن عطالة المادة كمبدأ، والتي ظهرت في الفيزياء الميكانيكية الغاليلية، هي من ستجعلنا نستوعب الكثير من متغيرات الفلسفة الحديثة، فديكارت الذي ركز كل جهوده "على النفس لجعلها مفهومة على نحو أفضل"<sup>2</sup>، وكان هدفه الأساس هو "البرهنة على الفارق بين النفس والجسد"<sup>3</sup>، وفي نفس الآن كان متشعباً بفكرة قصور العالم الطبيعي، سيجد نفسه متورطاً في أصعب مشكلة وقع فيها التفكير الحديث، وهي كالتالي: إذا كانت المادة عاطلة مع الفيزياء الميكانيكية، وكان الجسم الإنساني مادة، أي أنه عاطل بدوره، فمن أكون إذاً؟ مادام أنني أحس بأني حر وفاعل وأفكر وأريد و...، هذه بحق معضلة كبيرة، فكأن الإنسان يحمل في جوفه النقيضين، العطالة والحرية، القصور والفكر، الفاعلية والانفعال، فحتى "الحيوان" هو -حسب ديكارت- مجرد آلة لا تفكر، والوحيد الذي وهب هذه الصفة، صفة التفكير هو الإنسان.

<sup>1</sup> - الأنا والعالم جدل العلاقة بين الذات والموضوع في الفلسفة الحديثة، باقر إبراهيم حسين، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية، ناشرون ، ط2013/1م، ص:90-91.  
<sup>2</sup> - مراسلات ديكارت واليزابيت، إعداد وتقديم وترجمة نوال طه ياسين وابتسام خضرة، دار الرافدين، بيروت، ط2019/2م. رسالة ديكارت 21 ماي 1643م، ص:14.  
<sup>3</sup> - نفسه والصفحة.

إن الإنسان، هو، من حيث جسده عبارة عن آلة مادية ممتدة ومحكومة بالاحتمية وتنتهي إلى نفس جنس العالم الخارجي المعطل، وفي نفس الوقت تحمل هذه الآلة النفس باعتبارها جوهرًا فكريًا وسمته الحرية، فهي قادرة على الشك والرفض والاختيار بين البدائل، إنها بحق ثنائية محرجة ومربكة، فكيف يمكن القبول بأنهما مندمجان واقعيًا؟ رغم ما بينهما من تمايز حاد، هذه الإشكالية ستجعل ديكارت ومعظم الفلاسفة بعده (مالبرانش، اسبينوزا، لايبنز، كانط...) يفكرون في حل لها، فديكارت، وإن اجتهد لإيجاد وصل بين الجوهرين، فقد كان نصيبه الفشل، إلى درجة أنه كان يرى أن الإنسان جامع لجوهرين مختلفين بمعجزة إلهية<sup>1</sup>.

### المطلب الثاني: الطريقة الديكارتية لقيادة العقل

إذا كانت الكوبيرنيكية قد فرضت قلبًا منهجيًا كما سبق بيأنه، جاعلة الأساس في الذات لا الموضوع، في العقل لا الحواس... فما الطريقة التي على الذات أن تشتغل بها لضبط الموضوع؟ ولماذا لم يقدر العقل قبل الثورة الكوبيرنيكية من فهم هذا الأمر؟ فهل العقل به عيوب؟ أم هو مكبل بثقل الأفكار المتوارثة والجاثمة عليه؟ هل يمكن القول: إن العقل كسول سريع القبول بالجاهز؟ وهو ما يحتم ضرورة تحريكه ولجمه وجعله أكثر يقظة، خاصة وأننا اكتشفنا أنه يتقبل ما يأتي من الحواس دون تمحيص وتدقيق؟

إن الذي يدعو إلى طرح هذه الأسئلة هو ذلك الإحساس الذي انتاب المفكرين، جراء الثورات والانقلابات العلمية خلال القرن السادس عشر والسابع عشر، وعلى رأسها بالطبع الثورة الكوبيرنيكية التي نبهتنا إلى زيف الحواس، فالعالم قدم لنا نفسه بطريقة مضللة، فالنظرة الخام للعالم لا تبوح بالحقيقة إلا بعد جهد جهيد، وإنفاق لسواد الليل وبياض النهار من قبل العقل، فالعقل الذي يقبل

<sup>1</sup> - الأنا والعالم جدل العلاقة بين الذات والموضوع في الفلسفة الحديثة، باقر إبراهيم حسين، مرجع سابق، ص: 96-97.

الجاهز ساذج ومغفل وجب أن يتحصن بالمنهج لإعادة بناء الحقيقة، فلو كانت الحقيقة هي ما يظهر مباشرة لتمكنا بسهولة من إدراك أن الأرض تدور. والذي يؤكد كلامنا، هو ما سبق أن تحدثنا عنه من أنه لا يوجد فيلسوف لم يكتب في مسألة العقل وتشريحه بل محاكمته، فذاك أصبح شغلهم الشاغل .

ولكي نثبت هاجس معاودة النظر في العقل، سنكتفي بإلقاء نظرة على هذا المنهج الديكارتي مبرزين كيف أصبحت الحقيقة تُبنى وتُصنع صناعة من طرف الذات، فلا سلطة إلا سلطتها ولا حكم يصدر في الصواب أو الخطأ إلا حكمها. يتحدث "ديكارت" للقارئ في كتابه "تأملات ميتافيزيقية"<sup>1</sup>، عن تجربته الخاصة في البحث عن الحقيقة، ليقول إنه قد انتبه منذ نعومة أظافره إلى تلقيه مجموعة من الآراء الخاطئة وقبلها على أنها صادقة وحقيقية، وهو ما جعله يتخذ قرارا حاسما، وهو ضرورة الشك، ولو مرة واحدة في الحياة، قصد وضع كل ما تم تكوينه في الطفولة من أفكار في محك السؤال، خاصة وأن الإنسان، يكون وهو صغير، غير مستكمل لقواه العقلية، ومسيرا خلال فترة طويلة من طرف أهوائه ومربيه<sup>2</sup>.

فديكارت، إذا، أصبح وفي سن مبكرة من حياته واعيا بضرورة البحث عن خطة عمل لقيادة العقل نحو الصواب والوضوح والسير بثبات كي يتمكن من تمييز الصحة عن الخطأ، لكن هذا العمل بدا له شاقا وضخما وصعب المنال، فهَدَمَ الأفكار المُلقاة ليس بالأمر الهين، فالآراء المكتسبة في الطفولة هي من الرسوخ بحيث يصعب زعزعتها، لذلك قرر أن ينتظر حتى يبلغ سنا معينة يكون فيها قد بلغ النضج العقلي الكافي لمباشرة هذا العمل الكبير، أي هدم القديم وبناء الجديد<sup>3</sup>، فمثله كمثل من يهدم بيتا من أساسات ويريد إعادة بنائه من جديد<sup>4</sup>، الآن، وهو يعتقد في نفسه أنه قد بلغ السن

1- تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، رونييه ديكارت، مرجع سابق، ص:47.

2- حديث الطريقة، رونييه ديكارت، ترجمة عمر الشارني، دار المعرفة للنشر 1987م، تونس، ص: 50.

3- يقول ديكارت: "قررت أن أبتدئ الأشياء من أسس جديدة، إذا كنت أريد أن أقيم في العلوم قواعد وطيدة، ثابتة، مستقرة". ينظر: نفسه والصفحة.

4- مسألة الهدم والبناء كثيرة الذكر عند ديكارت، ينظر: مقال في المنهج، رونييه ديكارت، مرجع سابق، الفصل الثاني، ص: 87-88، والفصل الثالث، ص:104.

المطلوب، وتخلص من كل القيود وحقق لنفسه الراحة الطويلة واللازمة لاختمار أفكاره<sup>1</sup>، (فليس أضر على الفكر من العجلة والإجهاض قبل الأوان، فمخاض الفكر الحقيقي يأخذ وقته اللازم كي يكون المولود سعيدا لا معاقا...) قد أصبح مستعدا تماما لتقويض كل القديم، وتوجيه هجوم وضربات موجعة له، وبما أن هذا العمل يقوم به مهندس واحد وهو ديكارت<sup>2</sup>، والعمر قصير لا يكفي، فإنه ليس مطالباً بأن يبرهن على خطأ كل الآراء، فذاك يلزمه عمر طويل، فهو ليس في حاجة ليختبر كل شيء على حدة، فهذا سيكون عملا بلا نهاية، لكن يمكن أن يتجه رأسا إلى هدم الأساس، الذي سيتلوه بالضرورة انهيار بقية البناء كله.

لقد رأى ديكارت أن هذه الوسيلة ستكون أكثر توفيقا في سياسة حياته، مما لو بناها على أسس عتيقة واعتمد على مبادئ استسلم لها في شبابه دون أي اختبار لمدى صدقها، بالرغم مما يوجد في هذا الاختبار من مصاعب، فسقوط القديم يشبه سقوط الأجسام الثقيلة التي تكون مروعة ومدوية، فالناس يقبلون العيوب ويتحملونها أكثر مما يتحملون تغييرها، فهم كما يقول ديكارت مثلهم مثل: "المسالك الكبرى التي تلتوي بين الجبال والتي تزداد سهولة والتقاء بقدر ما يقع التردد عليها، إلى أن يصبح سلوكها أيسر على المرء من أن يحاول المشي في اتجاه أكثر استقامة متعرضا إلى الصعود فوق الصخور والنزول إلى قاع المهاوي"<sup>3</sup>. فالعادة والتقليد مثل الطريق الملتوية في الجبال، تصبح مع الوقت سهلة ممهدة بكثرة التردد عليها. وقبل الحديث عن الدرب الذي اختاره ديكارت لنفسه، سنقدم تصنيفه للناس في طريقة البحث عن الحقيقة، فهو يجعلهما قسمين<sup>4</sup>:

<sup>1</sup> - غاب ديكارت في هولندا عشرين عاما، وكان كثير العزلة والابتعاد عن يعرفهم، فكان يغير مسكنه لكي يتفرغ تماما لما وهب نفسه إليه، وهو البحث عن منهج جديد. مقال في المنهج، رونيه ديكارت، مرجع سابق، ص: 115 و116.  
<sup>2</sup> - كان ديكارت لا يحبذ الأعمال الجماعية ويرى أن الأعمال الفردية هي من تتفوق، فالبناءات التي عمل فيها مهندس واحد من بدايتها إلى نهايتها، أجمل وأكثر ترتيبا ونظاما من تلك التي اجتهد في ترقيعها الكثيرون. المرجع نفسه، ص: 86.  
<sup>3</sup> - حديث الطريقة، رونيه ديكارت، مرجع سابق، تونس، ص: 53.  
<sup>4</sup> - مقال في المنهج، رونيه ديكارت، مرجع سابق، ص: 90.

**1- طريق المتهور:** وهو طريق المرء الذي يستخدم حرية الشك، في كل ما يتلقاه بطريقة متهورة ومتهافئة، بمعنى أنه يتسرع في إصدار الأحكام دونما ضوابط أو نظام أو منهج، وهذا النوع من الناس غالباً ما يعتقد في نفسه الحذق والذكاء.

**2- طريق التبعية للأخر:** وهو طريق المرء الذي يرى في نفسه، أنه ليست له القدرة على التمييز بين الحق والباطل، فهو أمر موكول لبعض الناس فقط ممن يمتلكون الأهلية، فالأولى أن يفتن باتباع هؤلاء، من أن يجد الحقيقة بنفسه.

هنا سيتدخل ديكرت ليختار طريقاً ثالثاً، لا هو بالتهور، ولا هو بالتبعية والخضوع لوصاية الأخر<sup>1</sup>، إنه طريق المنهج والعقل والاستقلال، فهو من سيتولى توجيه نفسه بنفسه. لقد قرر تحمل مسؤولية البحث عن الحقيقة والبناء بعد الهدم من الأساس بمفرده، وذلك باستخدام ما يملك من حس سليم، وقدرة على التمييز بين الخطأ والصواب، وهي أعدل الأمور الموزعة بين بني البشر، فكل الناس قادرين على التحري، والنظر السديد، والحكم الجيد، إلا أنهم بالرغم من ذلك يخطؤون، مثلهم مثل الرماية قد تخطيء وقد تصيب. وهو ما جعل ديكرت يعلن في بداية مقاله في المنهج: أن الخطأ والاختلاف والتنوع في الآراء، لا يعود إلى أن الواحد أحسن من الآخر وأقل منه، بل إلى طريقة سياقة الفكر، فكل واحد يسوق فكره في دروب مختلفة، إذ لا يكفي أن يكون الفكر جيداً، بل أهم من ذلك أن يطبق تطبيقاً حسناً. فالخطأ لا يكمن في امتلاك العقل، بل في الاستخدام السيء لهذا العقل، وهو ما يطرح مسألة المنهج، فالعقل يجب أن يلجم بخطه، بطريقة، بقواعد صارمة تحسن قيادته وتجنبه الزيغ والزلل، فلا بد من مسطرة صارمة لمحاكمته.

<sup>1</sup> - يقول ديكرت: "إنني مضطر إلى أن أتولى بنفسى توجيه نفسى". مقال في المنهج، رونيه ديكرت، مرجع سابق، ص: 96. وهي نفس الفكرة التي سيطورها كانط إلى أبعد مدى، عندما سيتحدث عن ضرورة الخروج من الحجر والوصاية بالنسبة لكل ذات إنسانية.

## البداهة والوضوح كمعيار للحقيقة عند ديكارت:

إن ديكارت الذي اكتشف أن في ذهنه كمية من الأفكار الخاطئة، جراء عدم أمانة الحواس وتضليلها لنا وعدم ضبط الموروث المنقول من السابقين (الفكر المدرسي)، قرر معاودة النظر، والدخول في عملية شك مشهورة جعلته ينبه عقله إلى ضرورة الغريفة، والتنقية والتصفية وعدم الثقة نهائياً، فمن خدع مرة يمكن أن يخدع كل مرة، لكن السؤال كيف يمكن إجراء هذا العمل؟ وماهي الخطة؟ وما المعيار أو المقياس الممكن اعتماده لتقادي الزلل؟ أو بعبارة أخرى: مما يجب أن أكون متأكداً؟ وما الشيء الذي علي أن أثق به؟ هنا سيلجأ ديكارت إلى الرياضيات فهي المسعف والمنقذ، فهي من ستزوده بمسألة الوضوح والبداهة المشهورة، لكن لماذا الاستجد بالرياضيات بالضبط؟ من المعروف أن ديكارت كان مولعا بالرياضيات ومفتتنا بها، وكيف لا وهو من دمج الجبر بالهندسة؟ لقد كان ديكارت يعاتب الرياضيين كونهم يظهرون النتيجة، ويخفون الطريقة، بينما الطريقة هي الأهم<sup>1</sup>.

إن المثير في الرياضيات عند ديكارت هو قدرتها على التبسيط، وهو السر الذي جعلها دائما ناجحة، وتحقق إنجازات متينة ومتماسكة، تفرض نفسها على كل حس سليم. فالرياضيات تنطلق من أفكار حدسية واضحة، هي بمثابة مقدمات (فكرة أن المثلث له ثلاثة أضلاع، والدائرة دون أضلاع، والكل أكبر من الجزء... كلها أفكار بديهية، ومن ثم حقيقية عنده، مادام أنها استوفت شرط الوضوح، مما جعلها غير مشكوك فيها)، ومنها نستنتج عن طريق الاستدلال الهادئ والصارم نتائج جديدة تكون بدورها واضحة، فمن الوضوح نحو وضوح آخر، هذا هو سر الدرب الآمن في الرياضيات، بهذا يكون ديكارت، قد وجد الخلاص، ووجد المعيار الذي سيعتمده لتنظيف العقل، وهو: أن الفكرة في ذهني تعد حقيقة، إذا تحقق شرط البداهة والبساطة، وأن نعلق الحكم، ونجتهد لجعل المعقد

بسيطا، والغامض واضحا، وهو ما يفسر لنا لماذا بدأ ديكارت مشروعه المنهجي من القاعدة التالية: يجب ألا أقبل شيئا قط على أنه حق ما لم يتبين لي بالبداهة العقلية أنه كذلك، ويجب ألا أحكم على الأشياء إلا بما يتمثله الذهن بوضوح وتمييز ينتفي معهما كل سبيل إلى الشك<sup>1</sup>. هذه القاعدة توضح أن معيار الحقيقة عند ديكارت، يكمن في البداهة والوضوح، فمادامت الفكرة غامضة فلا يمكن إصدار الحكم حول صوابها، حتى يتم التقصي والضبط وأخذ الوقت الكافي لجعل الغامض واضحا وإلا تعليق الحكم إلى أجل غير مسمى.

لابد إذا، في حالة ما إذا اختلط علينا الأمر، ونحن نواجه أي مشكلة ملغزة في الحياة، أن نجعل أول خطوة منهجية للتعامل معها هي: ألا نُسرع في إصدار أحكام طائشة تجعلنا لا نسيطر على المشكلة. وفي هذا الأمر يقول ديكارت "ساخرا" من المتسرعين: "إنه كثيرا ما يحدث أن ينهمك البعض بسرعة في البحث في المشكلات، بحيث يباشرون البحث بأفكار متسرعة، دون أن يتساءلوا عن العلامات التي يمكن لهم من خلالها أن يتعرفوا عن الشيء الذي يبحثون عنه إذا ما حصل أن اعترضهم صدفة. وهم في ذلك يشبهون في غباوتهم خادما أرسله سيده إلى مكان ما، فسارع إلى طاعته، بحيث انطلق يهرول دون أن يتلقى بقية الأوامر، ودون أن يعرف حتى المكان الذي طلب منه الذهاب إليه"<sup>2</sup>.

إن هذا المعيار (الوضوح)، هو ما سيجعل ديكارت، يؤكد على أن مبدأ الكوجيطو "أنا أشك أنا أفكر، إذن أنا موجود" حقيقة ثابتة، فهي فكرة عنده قد بلغت من الوضوح مبلغا يزول معها كل شك، فهي حدس عقلي خاطف، فعندما أشك في كل شيء، يبقى شيء واحد صامد بعيد عن الشك هو الشك نفسه، والشك فكر، فأنا موجود به لا بالجسد.

<sup>1</sup> - حديث الطريقة، رونييه ديكارت، مرجع سابق، ص: 64-65.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 64.

وهنا نشير لشيء نراه غاية في الأهمية فيما يخص موضوعنا الشارح لأصول الحداثة العلمية وهي أن الوضوح والشفافية وإزاحة الغموض ومغاليق العالم وفك شفراته. هو أحد سمات الأفق الذهني للعصر، لذلك يمكن أن نقول أيضا: قولك **حداثة يعني سعيك نحو الوضوح وهتكك للغموض.**

### تعميم الذوات عند ديكارت

لم يعد البحث عن الحقيقة، بدءاً من ديكارت، أمراً علوياً يخص البعض دون الآخر، أو يرتبط بالعباقة وحدهم، فبإمكان أي واحد أن يلج خزائن المعرفة. فالكل قادر على بلوغها، ما دام أنه يمتلك عقلاً مدعماً بالطريقة ومسيراً بالمنهج.

بهذا، يكون ديكارت قد عمّم الذوات، ومن ثم تعميم المعرفة نفسها، وهذه ثورة من ثوراته، فالكل قادر عليها وليست حكراً على أحد بعينه. أو لنقل، حاول ديكارت أنسنة المعرفة، إلى حد ينفي هو عن نفسه كل خصوصية. فهو ليس خارقاً، أو يحظى بهبات سماوية، أو بإلهام غير عاد ومتعال عن بقية الناس، فهو لم يتحدث عن تجربته وعن نفسه إلا لكي يبرز أنه لا يفوق العامة في شيء<sup>1</sup>. فما دام أن الإنسان جوهره التفكير (شيء مفكر)، فالتفكير إذًا، فعل إنساني محض، يخص جميع الأفراد لا النخبة فقط. فالحقيقة ليست ملكاً لأحد، إذ يمكن لأي فرد اكتسابها بشرط هو: الاحتكام إلى العقل المنهجي، كما تم شرح ذلك سلفاً، فهي توجد عند الإنسان، وتتم بالإنسان. ولتأكيد ذلك نعود إلى ديكارت نفسه، حيث جاء في مطلع كتابه "المحاورة البحث عن الحقيقة بالنور الطبيعي"، والذي كان موجهاً للسواد الأعظم من الناس، شرحاً لهذا النور الطبيعي، وذلك كالتالي: "هو نور جد خالص لا يحتاج إلى مساعدة من الدين أو الفلسفة في تحديد الآراء التي ينبغي أن يمتلكها الإنسان النزيه، فيما يتصل بجميع الأشياء التي يمكن أن تشغل فكره، كما أنه نور ينفذ إلى أسرار أكثر العلوم استنارة

<sup>1</sup> - حديث الطريقة، رونييه ديكارت، مرجع سابق، ص: 5-6.



لحب الاطلاع"<sup>1</sup>، ويستمر في قوله: "ليس الإنسان النزيه<sup>2</sup> مجبرا على الاطلاع على جميع الكتب، ولا أن يكون قد حفظ جيدا كل ما يعلم في المدارس، بل إنه من الخلل في التربية، إن هو أنفق وقتا طويلا في تحصيل الآداب"<sup>3</sup>، وكم تبرز هذه الجملة أصالة ديكارت في مجال التربية الحديثة، فهو مهد لتجاوز المدرسة السكولائية القروسطية، حيث الحفظ والشروح وشروح الشروح العقيمين، نحو استخدام العقل، والمنهج والاقتصاد في الجهد والقدرة على تدبير المعضلات والمشاكل.

ويضيف ديكارت في نفس الكتاب قائلا: "تلك هي الأمور (يقصد الأسس الأولى للعلم) التي قصدت أن أعلمها في هذا المؤلف، فأكشف ما تحويه نفوسنا من كنوز حقيقية، فاتحا بذلك لكل إنسان السبيل إلى أن يجد في نفسه، ودون استعارة أي شيء من غيره، كل العلم الذي هو في حاجة إليه لتدبير حياته، وليكتسب كل المعارف العجيبة التي في وسع العقل البشري تحصيلها بعد الدراسة"<sup>4</sup>.

إذاً، مع ديكارت سيتم توجيه ضربة موجعة لحجة السلطة، أو ما يسمى الحجة النقلية، إذ سيفرق بين الفكرة وقائلها، فالحقيقة تتم وجها لوجه مع الفكرة بغض النظر عن قائلها. بكلمة واحدة، مع ديكارت سيتم نقل السلطة من الخارج نحو الذات<sup>5</sup>: L'interiorisation de l'autorite.

### المطلب الثالث: الكوبيرنيكية والكانطية

ونجد نموذجا آخر لتداعيات الكوبيرنيكية في الفلسفة الحديثة، الفيلسوف كانط، ويعد قمة الأنوار، حيث سيقوم بدوره بمحاكمة للعقل بنفس القلب الكوبيرنيكي، وهذه المرة بوعي واستيعاب كامل، ليعلن فاعلية الذات بالنهاية، بل سيسمي ثورته بالكوبيرنيكية تماشيا مع الانقلاب الفلكي،

<sup>1</sup> - المحاوره البحث عن الحقيقة بالنور الطبيعي، رونيه ديكارت، ترجمة وتقديم سفيان سعد الله، دار محمد علي للنشر، ط2006/1م، ص: 131.  
<sup>2</sup> - الإنسان النزيه أو المتقف أو المستقيم: l'honnête homme مصطلح لم يكن يروق الكنيسة، وكان متداولاً في القرن السابع عشر ميلادي، بمعنى الإنسان الذي يرضي ضميره الذاتي، أي الإنسان الذي يتصرف تبعاً لإرادته. المرجع نفسه، ص: 21.  
<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 131.  
<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص: 132.  
<sup>5</sup> - Daniel pimbē "Descartes"، مرجع سابق، p:12.

فيقول: "والحق، إن شأن ذلك شأن الفكرة الأولى التي خطرت على بال كوبرنيكوس الذي لجأ، بعدما عجز عن تفسير حركات الكواكب في الفضاء بافتراض أن مجموعة الكواكب بأسرها تدور حول المشاهد، إلى التفكير ما إذا كان من الأنسب أن يجعل المشاهد يدور ليترك بالمقابل النجوم وشأنها. ويمكن في الميتافيزيقا، أن نحاول إتباع طريقة مشابهة فيما يخص حدس الموضوعات"<sup>1</sup>.

فمع كانط، سيدور العالم على الذات، فالعقل هو عبارة عن إطارات أو صور يفرضها على معطيات التجربة<sup>2</sup>، هذه هي الثورة الكوبرنيكية التي أحدثها كانط في الفلسفة. فإذا كان كوبرنيكوس -حين وجد في القول أن الشمس والكواكب تدور حول المشاهد ينطوي على صعوبات- عكس الآية فاعتقد بأن المشاهد يدور حول الشمس، كذلك فإن كانط حين وجد في القول بأن المكان والزمان أشياء موضوعية، وبأن معرفتنا ينبغي أن تطابق الأشياء بالذات ينطوي على صعوبات، عكس هو الآخر الآية، واعتقد بأن المكان والزمان ليسا في الأشياء بل في الذات المدركة، وعلى الأشياء أن تطابق المكان والزمان، من حيث أنهما صورتان قبليتان لعقولنا. وعليه، كما أن كوبرنيكوس اعتقد بأن حركة الشمس حول الأرض مظهر وتعزى إلى حركة المشاهد نفسه، كذلك فإن كانط اعتقد أن المكان والزمان اللذين ينسبهما الناس إلى الأشياء الخارجية إنما هما مظاهر تعزى إلى ذواتنا وحسب، ولا وجود لهما خارج الذات<sup>3</sup>. فالتشابه بين كانط وكوبرنيكوس، هو في تقديم الفرض العقلي على شهادة الحواس، مما مكنهما من تفسير قضايا عالقة، فالأرضية المشتركة بينهما متمثلة في المنهج القائم على فاعلية الذات، الأمر الذي يجعل من الحداثة انقلاباً في رؤية الأشياء أكثر مما هي تراكم كمي في المنجزات.

<sup>1</sup> - نقد العقل المحض، امانويل كانط، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، ط1/2013م، ص: 34.  
<sup>2</sup> - الفلسفة الحديثة، كريم متي، منشورات جامعة قاريونس بنغازي، ط2/1988م، ص: 241.  
<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 250.

ولتبسيط الأمر نقول بأن "كانط" قد عكس تدويرا الرأي القديم القائل بأن المعرفة تحدث عندما تتأثر الذات بالشيء، أي الذات عليها أن تتبع الموضوع، مؤكدا أن الشيء هو الذي يتأثر ويتشكل بالذات، أي الموضوع هو من يتبع الذات وينتظم وفقا لها، هذه هي النقطة التي جعلت كانط حقا كوبرنيكيا.

### كانط ووجود الله.

يفرق كانط بين مجال المعرفة ومجال التفكير، فعقلنا يجب أن يحاكم بحيث لا يجب أن يخلط ما بين المجالين، فنحن نعرف عالم الظاهر (المنومين)، ونفكر في عالم الشيء في ذاته (النومين)، فالظواهر الخاضعة للمكان والزمان، يكون فيها العقل مؤهلا لمعرفة، وله الإطارات اللازمة لإدراكها، بينما الأشياء في ذاتها، فأقصى ما يمكن أن يقوم به العقل تجاهها، هو أن يفكر فيها، والزيغ كل الزيغ أن يدعي معرفتها.

مع كانط، إذا، ليس العيب في أن يتجه العقل نحو التفكير في العالم المفارق للتجربة فذلك نزوع أصيل فيه، بل العيب في أن يعزو لهذه الأفكار وجودا موضوعيا، دون الاستناد إلى أساس معرفي سليم<sup>1</sup>. لهذا، فطموح الميتافيزيقي في معرفة عالم الشيء في ذاته، يوقعه في التناقض لأنه يستخدم آليات لا تصلح إلا في عالم الظواهر، هذا الخلط هو من وجهة نظر كانط ما جعل الميتافيزيقي لا تتحرك ولا خطوة واحدة، بل هو ما جعلها تدور في حلقة مفرغة عاقت دريها الأمن نحو العلم على عكس العلوم الأخرى، بكلمة واحدة نصل مع كانط إلى النتيجة التالية: إن العقل غير مؤهل لمعرفة الحقيقة أي: "الشيء في ذاته" فهو يعرف فقط عالم الظواهر، عالم الزمان والمكان، الأمر الذي يجب أن يفضي إلى ضرورة تواضع الميتافيزيقي، فعوض حديثه عن معرفته بالقضايا

<sup>1</sup> - مشكلة النفاض عند كانط وهيجل، قدم العالم الجواهر العلة الحرة وجود كائن ضروري، عبد الله النسر، ط2002/1م، دار حوران للطباعة سوريا، ص:73.

المجاورة للحس وجب عليه الاكتفاء بالتفكير فيها، ففي ذلك احترام لحدود العقل وإمكاناته. فخطأ الميتافيزيقيين واللاهوتيين عند كانط نابع من خلطهم العالم المحسوس بالعالم المعقول المافوق حسي دون مبرر. فالله قد أصبح مع كانط فكرة مفيدة تنتجها الذات كمصادرة أخلاقية أساسية وكأمل للخبرة الإنسانية.

نخلص في هذا المبحث، إلى أن المرتكز العلمي مع كوبيرنيكوس أعطى لنا مولودا جديدا مع غاليليو تجلى في الثورة الفيزيائية الميكانيكية القائمة على مبدأ القصور الذاتي، وهو ما أدى بدوره إلى ظهور مرتكز فلسفي جديد مع ديكارت بأساس قائم على الذات، والذي سيكتمل مع الفيلسوف كانط الذي جعل العالم يدور حول الإنسان وليس العكس. كل ذلك طبعا شكل أرضية نظرية سمحت بإحداث انقلاب مُدَوِّ وتصدع في بنية التصور ما قبل حدائهي، فتأثير الكوبرنيكية (فلكيا)، والغاليلية (فيزيائيا)، والديكارتيية (فلسفيا)، في عصر الأنوار واضح جدا، ما دام أن الأنوار هي أنوار العقل، لكن ليس أي عقل، إنه العقل المنهجي المستقل، والمحاكم لكل شيء، العقل الحذر واليقظ، الذي لا يقبل بسهولة، أي جاهز إلا بعد التمحيص، والتدقيق وتقليب الأمور على وجوهها المتعددة. فالأنواريون (ديدرو، فولتير، مونتسكيو، روسو، كانط...)، كان أكبر همهم نشر فكرة استقلال الذوات وقدرتها على أخذ المبادرة اقتصاديا، سياسيا، أخلاقيا... بمعزل عن كل وصاية ماعدا وصاية العقل المشترك. وهو ما تلخصه عبارة "كانط" الشهيرة في تعريفه للأنوار: "إنه خروج الإنسان من وضع الحجر الذي هو نفسه مسؤول عنه. وهذا الحجر يعني عجز الإنسان عن استعمال عقله دون وصاية غيره"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - ما التنوير؟، كانط، ترجمة مصطفى لعريضة، مجلة مقدمات، عدد 31، خريف 2004م، ص:10.

وفي ختام هذا المبحث، لأبأس من الإشارة إلى أن عبارة كانط المذكورة أعلاه، هي التي سيعتمدها الفيلسوف طه عبد الرحمن لتحديد روح الحداثة، وسيستخرج منها مبدأ يسميه "الرشد"، لكن يتبين لنا من كل ما سبق، أن هذا ليس قط مبدأ بل هو نتيجة وثمره. لمبادئ أعمق جدا ترتبط بالثورة الفلكية الكوبيرنيكية التي تشظت قنبلتها العنقودية، وأصابت كل الجوانب فتشكلت لدينا الحداثة.

### المبحث الثالث: العزل (الفصل) المنهجي آلية لتجاوز الغموض

سنتحدث في هذا المبحث عن أخطر ما أفرزته الحداثة إيجابا وسلبا، ونقصد مسألة الفصل أو لنقل بالضبط ما نسميه: **العزل المنهجي**، هذا الفصل الذي تمّ تطبيقه في مجال الطبيعة فأعطى أكله، سيتم تطبيقه في كل القطاعات، إذ سيصبح الأداة الإجرائية لسحق كل غموض وفك كل لغز. لكن الأمر سينقلب فيما بعد، ليصبح تعميم منطق الفصل هذا خاصة في الشأن الديني، مشكلة كبيرة تتمثل في فقدان عالم المعنى. وهو ما سيقف عنده طه عبد الرحمن كثيرا، بل يمكن القول إن مشروعه ما هو إلا الرجوع إلى الوصل المفقود، وإيقاف هذا الفصل الطاعي<sup>1</sup>. وتماشيا مع طموح هذا الباب الساعي إلى إبراز جذور الحداثة العلمية، فإننا سنحاول أن نبين من جانبنا أن هذا الفصل المنهجي نفسه باعتباره أحد مقومات الحداثة، هو بدوره نتاج الثورة العلمية وذلك كالاتي:

لقد تشكلت الحداثة كمنظومة للتفكير في الغرب، بدءا من القرن السابع عشر، بثابت بنبيوي آخر يمكن تحديده في: العزل المنهجي، فنسمع مثلا عن فصل تكوين العالم عن خلق العالم، وفصل الإنسان عن الطبيعة، وفصل السياسة والأخلاق عن الدين... فالفكر الحداثي في جوهره انبثق ليحارب الغموض والألغاز، والتي تم عدها مجالا خصبا للتلاعب والخداع، لهذا نجده حريصا على تحليل كل مركب يصادفه في الطريق، بل أحيانا يلجأ هذا الفكر إلى أقصى مدى في التحليل،

<sup>1</sup> - يقول طه عبد الرحمن: "إن من أبرز الآليات التي توسلت بها الحداثة في إقامة مشروعها الدنيوي "آلية تفريق المجموع"، أو قل "آلية فصل المتصل". ينظر: بؤس الدهرانية النقد الانتقائي لفصل الأخلاق عن الدين، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 11.

ليتحول وبشراسة إلى التفكيك والتقويض، عن طريق تحطيم ما سمي بالأوثان، والمتجسدة في كل القيم المثالية والمتعالية عن الحياة والواقع، وهو ما ينعت عند نيتشه بالتفلسف عن طريق المطرقة لإزالة كل القشور والأغلفة المغطية للحقائق والمشوهة لها، وفضح -بحسبه- كل البهرج الكاذب العالق في الظاهر، وهدم كل الأبنية الوهمية التي تكرست عبر التاريخ، وحرفت جوهر الإنسان وقمعت طاقاته الحيوية... فما هي الأسس المبررة لهذا المنهج القائم على العزل؟ وما انعكاسات ذلك على القضايا الحساسة المرتبطة بالخلاص الإنساني، ونقصد بالضبط الأخلاق والدين؟

لملامسة الجواب، ستكون بداية مبحثنا حول المنهج في الفكر الحدائي الذي لا نراه في الحقيقة إلا عبارة عن مسار طويل، وتدريب شاق على عزل الظواهر، فالبداية كما نعلم كانت مع العلم، وما يسمى التفكير الحدائي ما هو في نهاية المطاف سوى التفكير العلمي موجه إلى كل قطاعات الحياة. لهذا سنقف بداية عند مؤسس الفلسفة الحديث ديكارت (1650/1596م)، الذي تعد فلسفته تدريباً صارماً على هذا المنهج الفصلي الحدائي.

### المطلب الأول: الديكارتية والعزل لمواجهة المعضلات:

إن العلماء، بدءاً من القرن السابع عشر، تنبهوا إلى أنه لا إمكانية توجد لسبر أغوار العالم إلا بالمنهج، وملاح هذا المنهج قد توضحت معالمه مع الفيلسوف ديكارت، الذي وجد أن معيار الحقيقة هو الوضوح، مقلداً في ذلك الرياضيات، ما دامت أن هذه الأخيرة -كما اعتقد ديكارت- مُجمعا عليها ومُتقفا حولها، نظراً لوضوح منطلقاتها وبداهتها، لهذا فحل أي مشكلة في القضايا الأخرى يكمن في تقليدها، وذلك بتدريب عقلاً على ألا يقبل إلا الواضح كحقيقة، ويعلق الأحكام فيما هو غامض إلى أجل غير مسمى. الأمر الذي دفع ديكارت إلى بدء مشروعه المنهجي بالقاعدة التالية: "يجب ألا أقبل شيئاً قط على أنه حق ما لم يتبين لي بالبداهة العقلية أنه كذلك، ويجب ألا

أحكم على الأشياء إلا بما يتمثله الذهن بوضوح وتمييز ينتفي معهما كل سبيل إلى الشك<sup>1</sup>. هذه القاعدة توضح أن معيار الحقيقة عند ديكارت يكمن في البداهة والوضوح، فما دامت الفكرة غامضة فلا يمكن للعقل إصدار الحكم بصوابها، حتى يتم التقصي والضبط وأخذ الوقت الكافي لجعلها تتجلي، وإلا على الأقل تعليق الحكم احتراماً لهذا العقل؛ وبهذا فأى مشكلة مُلغزة تواجهنا في الحياة ويختلط علينا أمرها، تكون أول خطوة منهجية للتعامل معها هو ألا نسرع في إصدار أحكام طائشة تجعلنا لا نسيطر عليها.

لكن يبقى السؤال العالق هو كيف السبيل إلى الوضوح؟ وما الطريقة الأقل كلفة التي يقدر عليها عقلنا وتتلاءم وقدراتنا نحن البشر؟ الجواب يكمن في التعامل مع العالم كآلة ميكانيكية، انطلاقاً من قاعدتي التحليل والتركيب فكيف ذلك؟

من منا لم يسمع هذه العبارة التالية: "لقد استطاع العلماء تفكيك الشفرة الوراثية". إنها عبارة تدل على أن العلماء قد واجهوا معضلة غامضة فاتضحت فيما بعد عن طريق التفكيك؛ إذًا، التفكيك أداة منهجية مسعفة ومساعدة، وإذا ما كنا نود البحث عن جذور هذه الآلية، فإننا سنجد أن ديكارت من كان له الفضل الكبير في إرساء التحليل كعدة منهجية توجه لهتك سر الطبيعة، فلنوضح ذلك. إنه، ولكي نتمكن من القبض على المشكلة قيد الدراسة ومواجهتها وتبديد غموضها، وجب -حسب ديكارت- تحليلها وتفكيكها إلى أجزائها الواضحة، فذلك يعد بمثابة مهارة متاحة لنا كبشر لفهم المُعقّد وفك شفرة الألغاز. فالإنسان غير قادر على إدراك الأمور دفعة واحدة (فهو ليس إلهًا)، فليس له من

<sup>1</sup> - 1951. Union Générale d'éditions. Descartes: Discours de la méthode. الجزء الثاني من كتابه: مقال في المنهج لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، رونييه ديكارت، مرجع سابق. وهو يعرض الخطوة الأولى من منهجه: " Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je la connusse évidemment être telle: c'est - à- dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention ; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute."

خيار ما عدا هذه العملية التقسيمية إلى الوحدات الواضحة. ويمكن أخذ أمثلة عديدة تطبيقية تثبت قوة المنهج التحليلي، وصحته وكونيته القائمة على الفصل. فمحرك السيارة، وهو يشتغل دفعة واحدة، يكون صعب التناول، لكن إذا قمنا بتحليله إلى أجزاء واضحة، سنتمكن من إزالة غموضه، ومن ثم فهمه، وهو السبيل للتحكم فيه. وكذلك نجد مفهوم القوة كمفهوم فيزيائي غامض، إلا إذا فكناه إلى وحداته الواضحة، وهي الكتلة والتسارع، الأمر نفسه يقال عن السرعة، فما هي إلا مسافة وزمن، والطاقة هي كتلة وسرعة ضوء، كما شرح ذلك اينشتاين، أما إذا قمنا بتفكيك الصوت فسنجده موجات بأطوال معينة.

وباتجاهنا صوب الجسم البشري، فإنه يصعب فهمه في كليته، ولا حل لدينا ما عدا تقسيمه إلى مجموعة أجهزة (جهاز عصبي، عضلي، هضمي، تنفسي...)، ولنتأمل كم في كلمة جهاز من نزعة آلية، هذه الأجهزة هي أيضا تُحلَّل إلى أجزاء أصغر، ونحن نعلم الآن أن العلماء قد فككوا الشفرة الوراثية، وبلغوا قواعد الكيمائية الأساس، المشكلة لهوية الفرد البيولوجية. فلولا آلية التحليل لما استطاع الإنسان فهم أغاز ما حوله واستيعابها.

إن هذا هو المقصود بالنزعة الميكانيكية عند ديكارت، التي طبعت العلم ونموذج التفكير الحديث، إلى درجة أن العالم كله أصبح منظورا إليه باعتباره آلة كبرى، وهو ما أتاح فرصة إدراكه، فيكفي لفهمه أن نقوم بتحليله إلى قطاعات وورش عمل نقدر عليها، وهو الأمر الذي يبرر ظهور التخصصات في كل قطاعات الحياة. فالفيزيائيون تكفلوا بدراسة المادة، لكن المادة معقدة بدورها، وهو ما جعل المهام تقسم إلى وحدات صغرى، بحيث نجد الآن تخصصات داخل الفيزياء نفسها (دراسة المغناطيس، الحركة، الكهرباء، سقوط الأجسام، الحرارة...). أما البيولوجيون فتكفلوا بدراسة الكائنات الحية، ومجال الأحياء بحر واسع يتطلب بدوره تحليلا أعمق (حيوانات، حشرات، نباتات، إنسان...).



وهكذا تتاسلت التخصصات تلو التخصصات إلى أن ظهرت العلوم الإنسانية التي أخذت على عاتقها دراسة الكائن اللغز، الكائن المنفلت: إنه الإنسان في جوانبه الروحية؛ فهو بدوره لم ينج من آلية التحليل فتم تفتيته إلى: نفس واجتماع وأنتروبولوجيا وتاريخ وجغرافيا وسياسة واقتصاد وأدب وفن ودين...

كل هذا يظهر أصالة ديكارت وتأثيره على اللاحقين، فلا فهم ولا دراسة ولا إدراك إلا بالتحليل، فهو وسيلتنا الوحيدة، ما دام -كما قلنا- أننا عاجزون عن إدراك الكون دفعة واحدة، فذاك أمر يتجاوزنا. إن ديكارت عَلَّمَنَا التَّوَّاضِعَ، عَلَّمَنَا أَلَّا نَدَّعِي الحَقِيقَةَ الجَاهِزَةَ، فهي "إلهية"، أما نحن البشر فعملنا هو عمل النملة، عمل المختبرات، عمل الزمن الطويل، عمل المِشْعَلِ المنقول جيلا بعد جيل.

إن المنهجية التي تبلورت في القرن السابع عشر، والقائمة على العزل والفصل قصد الضبط والتحكم ستسري في كل مناحي التخصصات ولن يسلم منها أي قطاع، إلى درجة يمكن أن نقول معها إنها من أهم الثوابت النبوية الذي يمكن تلمسها كخيطة ناظم لعقد المنظومة الحدائثية. وتجدر الإشارة إلى أن **خطوة التحليل خطوة محض منهجية**، يقوم بها الإنسان عنوة، ويفرضها فرضا على المشكلات، والمعضلات التي تجابهه، كي تفشي سرَّها وتعطي شفرتها. فهي عملية مصطنعة ومفتعلة غرضها تبديد الغموض وخلق الشفافية في كل شيء، بالرغم من أن هذا التحليل يُشَوِّه الحَقِيقَةَ لأنه يُقَدِّمها ممزقة الأوصال، علما بأن الأصل في الحقيقة هو كونها لوحة كاملة تشتغل موحدة، الجزء فيها متصل بالآخر دونما بتر. بكلمة واحدة التحليل يفقد الحقيقة جماليتها مما يستدعي خطوة موائية سماها ديكارت بالتركيب باعتبارها ترميما ولمَّ شَمَلِ الأجزاء من جديد في توليفة متناغمة سيدعي الإنسان أنها الحقيقة ولو مؤقتا.

إن مسألة هيمنة منهجية العزل (الفصل) في الزمن الحديث، كانت عبارة عن موجة عارمة اكتسحت كل النطاقات، وتوضحت عند كل مُجَايِلِي ديكارت، فمثلا نجد أن فيلسوفا من طراز توماس هوبز (1679/1588م)؛ وهو من المؤسسين للفلسفة السياسية الحديثة، وصاحب الكتاب المشهور "التنين"، كان من المتشبعين بالنزعة الميكانيكية القائمة على التحليل والتركيب حتى النخاع، إذ كان يخلو له أن يوضح منهجه باستخدام مثال الساعة وذلك كالتالي: إنه عندما نريد فهم كيف تعمل الساعة (لنعتبرها هنا هي المعضلة العالقة بين أيدينا)، نقوم بتفكيكها وندرس مكوناتها المختلفة وخواص هذه المكونات، ثم نجمع أجزاء الساعة، وجمعنا الأجزاء بشكل يعيد الساعة إلى العمل من جديد، نتعلم كيف ترتبط الأجزاء ببعضها، وكيف تعمل الساعة، ونفهم ما هي الساعة<sup>1</sup>.

ولقد حاول توماس هوبز تطبيق هذا المنهج التحليلي والتركيبي على المجتمع، بحيث سيعمل على تقسيمه إلى أجزاء الواضحة، وجزؤه الجوهري كما توصل إلى ذلك، هو الفرد بأهوائه وأنانيته ثم إعادة جمع هذه الأجزاء، بحيث نرى روابطها وكيفية عملها، وبفعلنا ذلك نفهم ما هو المجتمع؟. مع التذكير بأن هذا التقسيم ليس دائما قسمة واقعية بل يتم خياليا وافتراضيا أحيانا.

إن الأمر نفسه، سيتم، وبنفس الطريقة مع العالم غاليليو (1642/1564م)، إذ سيعمل على عزل الطبيعة عن الإنسان، فغاليليو سيسير في نفس الطريقة الجديدة في التفكير والمسماة حدثية، حيث سينقلنا من النظرة التأملية الدافئة والساحرة للعالم نحو نظرة باردة له. فغاليليو كان يرى أنه عندما تلمسك الريشة وتحدث لك دغدغة، فهذا الإحساس ينتمي لذاتك وليس للريشة.

من خلال هذا المثال يظهر أن غاليليو، كان يسعى لوضع فصل بين ما ينتمي للذات وما ينتمي للعالم الخارجي، فلا يجب، بحسبه، إسقاط ما هو إنساني على الطبيعة، إذ أن هذه الأخيرة

<sup>1</sup> - تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، غنار سكيريك ونلز غيلجي، مرجع سابق، ص:393.

صمّاء وعاطلة لا سبيل إلى فهمها إلا بتكميمها وترييضها ووضعها في قوالب رياضية، والكيفيات التي نسقتها على الطبيعة تشوه الموضوع المدروس وتعطي صورة زائفة عنه. بكلمة واحدة، مع غاليليو سيتمّ التخلي عن سؤال الغايات والمقاصد لصالح الأسباب؛ أي أن أسئلة الخير والشر هي خارج اهتمام العلم. وهو ما سيخلق متاعب في المعنى الإنساني لاحقاً، كما نعلم.

إن المتأمل في الدرس الحداثي بدءاً من القرن السابع عشر، وهو فجر العلم الحديث، يكتشف أن عملية الفصل هذه لم تتوقف أبداً، ولعل أكبر من كان له النصيب الأكبر في العزل وبوضوح ألقى بظله على الحياة البشرية إلى حد الساعة هو الدين، وهو في الحقيقة موضوع بحثنا الأساس في الباب الثاني من هذا البحث، خاصة أن الفيلسوف طه عبد الرحمن سيجعل ذلك شغله الشاغل. فلنقف عند بعض ملامح هذا العزل الذي أصابه.

### المطلب الثاني: مظاهر عزل الدين عن أنشطة الحياة:

إن المتتبع الحصيف يمكنه ببساطة أن يرى تداعيات العزل المنهجي على الشأن الديني، فالدين سيعزل عن كل قطاعات الحياة، لكن بالطبع ليس عنوة كما يعتقد البعض، وليس اختياراً أيضاً كما يدعي البعض الآخر، بل هناك مُبررات وأحياناً كانت قوية ودامغة دفعت إلى ذلك، وسنعمل على إيضاح بعضها:

#### 1 عزل العلم عن الدين: الفصل بين تكوين العالم (المالك) وخلق العالم (الملكوت).

لقد غير العلم الحديث، أسلوب رؤيته للعالم، فلم يعد الهدف هو فقط تأمله، بل السيطرة عليه وتسخيره لمصلحة الإنسان، وذلك لم يكن ليتأتى لولا التخلي عن بعض الاعتبارات الدينية ذات النزوع الغائي، التي ترى أن كل شيء مخلوق من أجل الإنسان، فهو مرتب ومنظم من طرف الله لصالحه، وعلى الإنسان التوقف عن التدخل. الأمر الذي اعتبره العلم حدّاً من فاعلية الإنسان وكبحاً

لقدرته في تطويع العالم. فالعلم لا يدخل ضمن اهتماماته مثلا، سؤال: لماذا خلق الله العالم؟ بل كيف صدر العالم من عناصره الأولى؟ فهو نَقَلَ المسألة من خلق العالم إلى تكوين العالم<sup>1</sup>، لهذا نجد العلم ذا نزعة ميكانيكية تنظر للعالم كآلة ضخمة معطلة من كل غاية (الإرادة، التفكير)، تحكمها الضرورة فحسب (سبب←نتيجة) فالوحيد الذي له الغاية هو الإنسان، لأنه يختار، وله القدرة على التحكم والسيطرة، فالنظرة الغائية تجعله مكتوف اليد ومُكَبَّلا دون إرادة.

لهذا، سيتوجه العلماء ويتواضع كبير، إلى النظر في "تكوين العالم" وليس إلى "خلق العالم"، فالخلق من اختصاص الله عز وجل، أما البشر ويعقلهم المحدود، فلا قدرة لهم إلا النظر في مكونات وأجزاء العالم. فالعالم البيولوجي، مثلا، وهو يفحص البنكرياس، لا يسأل سؤال من خلق هذا البنكرياس؟ فهذا أمر محسوم والجواب الديني عنه فيه الغنْية، بينما العالم يبذل جهده للحفر في مكونات البنكرياس، فيكتشف مثلا، أنه معمل لصناعة هرمون الأنسولين. إذا، العزل هنا عند العالم يتم لدواع برجماتية، إذ سيستفيد منه الإنسان عمليًا.

فإذا كانت بعض ملامح عزل الدين عن العلم تتجسد في فصل النظرة الغائية عن النظرة الآلية؛ أي فصل سؤال التكوين عن سؤال الخلق، فإن هناك ملامح أخرى لهذا الفصل، إذ وبقوة المتغيرات العلمية، سيستغني العلماء عن الحقيقة كما تقدمها الكتب المقدسة، فالحقيقة بطلها الإنسان وهو صانعها، ولم يعد بحاجة إلى يد مفارقة تدعمه في ذلك، الأمر الذي يجعلنا نفهم معنى كلام غاليليو الصارخ حينما صرح: "إن الإنجيل يُعَلِّمنا كيف نذهب إلى السماء ولكن لا يُعَلِّمنا كيف هي السماء"<sup>2</sup>. وهي العبارة التي تختصر تصور غاليلي النهائي للعلاقة ما بين العلم والدين، وهي فصل

<sup>1</sup> - تنظر تفاصيل في دراسة للأستاذ عبد المجيد باعكريم، الذي نبهنا إلى النزوع العلمي التكويني على خلاف الدين الذي له صلاحيات الجواب عن سؤال الخلق. العنف في تاريخ الفكر النظري إشكالية العقل والإيمان نموذجا، سلسلة ويلي، مرجع سابق، المخصص: للعنف، مقاربات فلسفية. الجزئية المخصصة لديكارت وخلق العالم.

<sup>2</sup> - العبارة بالفرنسية هي كالتالي: "L'intention du Saint-Esprit est de nous enseigner comment on va au ciel et non pas comment va le ciel". ينظر: Libertinage et philosophie au 17 siècle، مرجع سابق، "p:9".

الواحد عن الآخر، فطموحه آنذاك، بل طموح "الحدائثة" كان هو تحرير العمل العلمي واقتلعه من سلطة الكتابات المقدسة، لتخضع فقط لمعايير الحس والعقل، التجربة والاستدلال، يتعلق الأمر إذن برسم حدود وسياج لحقل العلم عن حقل الخلاص الذي هو من نصيب الدين وحده.

تبلورت في القرن السابع عشر، عملية تفرقة وعزل واضحين، بين الكتاب المنظور والكتاب المسطور، فهما يختلفان من حيث منهجية التناول ولغتهما مختلفة تماما، يقول غاليليو: "إن الطبيعة مكتوبة بلغة الرياضيات، وحروفها هي المثلثات والدوائر وباقي الأشكال الهندسية، فبدونها لن يتمكن الإنسان من فهم ولا كلمة واحدة -من كتاب الطبيعة- وسيتيه في متاهة الظلام الدامس"<sup>1</sup>. فيكون غاليليو بهذا أحد أهم من مهّد لللائكية (العلمنة) في أوروبا القرن السابع عشر، وذلك عندما فرّق بين منطق الدين ومنطق العلم. أي منطق الخلق والخلاص، ومنطق التكوين والمردودية.

طبعاً هذا الأمر لن يتقبله طه عبد الرحمن، لأنه يرى في الوحي تسديدا للإنسان لا يمكن الاستغناء عنه في كل تفاصيل الحياة فهو ليس فقط من أجل الحياة الأخروية، ناهيك على أن الإنسان يحتاج إلى شيء أبعد من التسديد إنه التأييد، فكل الفصل الذي أنتجه العلم، وبالتالي الحدائثة بين التكوين والخلق، أو بتعبير طه عبد الرحمن، الفصل بين الملك والملكوت، سيسعى بكل جهده لاسترجاع الوصل الضائع، طمعا في ردم تلك الهوة السحيقة التي خلقت، من وجهة نظره، ضياع القبلة ومن تم فقدان المعنى، ولنا وقفة مطولة مع هذه الفكرة، في الباب الثاني.

## 2- عزل السياسة عن الدين:

إن الأمر لم يقتصر فقط على الفصل بين العلم والدين، بل تعداه -وكما نعرف- إلى عزل الدين عن السياسة، إذ سيتم تجاوز ما سمي بالحق الإلهي، حيث كان الحاكم يحكم باسم السماء،

<sup>1</sup>- إتيان كلان، Etienne Klein، Galilée et Les indiens. Champs sciences.p 21، غاليليو والهنود، إتيان كلان، مرجع سابق، ص: 21.

نحو بلورة نظرية في التعاقد الاجتماعي<sup>1</sup>، والتي أرساها كل من توماس هوبز وجون لوك وروسو... والتي بموجبها يكون الناس هم أسياد قرارهم، واختيار الحاكم يكون من أجل قضايا الدنيا وليس قضايا الآخرة.

فمثلا، إذا أخذنا جون لوك (1704/1632م)، صاحب كتاب "رسالة في التسامح"<sup>2</sup>، والذي كان البذرة الأساس لحرية المعتقد، والتي ستصبح ركنا ركينا في المنظومة الحقوقية للزمن الحديث، نجده يروج عملية الفصل بين السياسي والديني بوضوح شديد حيث دافع لوك عن استقلالية الفرد الدينية إلى أبعد مدى، إذ ليس للحاكم المدني أي سلطة على أفراد شعبه فيما يتصل بالدين لأن أمور الدين تخص الفرد والله فقط، يقول لوك: "كلها بين الله وبيننا أنا"، ويصرح أيضا أنه "ليس من المعقول أن يكَلَّ الناس إلى الحاكم المدني سلطة أن يختار لهم الطريق إلى النجاة، إنها مسألة خطيرة لا يمكن التسليم بها" فالحاكم مسؤول عن المحافظة على الخيرات المدنية وهي: الحياة والحرية والمساواة وحق الملكية فقط ولا شأن له بعالم الروح. بل يرى لوك أن المرء إذا ما أخطأ في العبادة فإنه لا يضر أحدا آخر غيره.

إن لوك يرى أن نجاة الروح من اختصاص الفرد نفسه، فهو من هذه الناحية حر طليق، وهو أعلم بالدرب الآمن لنجاته. إضافة إلى ذلك يوصي لوك الحاكم المدني بأن لا يمنع الناس من ممارسة شعائرهم وطقوسهم الدينية، فالمخالف لنا في الدين لا يجب علينا قهره باستخدام القوة ضده، بل علينا في مقابل ذلك أن نقنعه بأن "يصير صديقا للدولة" وبهذا نجد أن أفكار لوك<sup>3</sup>، كانت دعامة أساسية نحو اللائكية، بجعله نجاة الروح خلاصا فرديا، وضمان الخيرات الدنيوية خلاص جماعي.

<sup>1</sup> - إن نظرية التعاقد الاجتماعي بما هي توافق بين الإنسان والإنسان، سيرفضها طه عبد الرحمن كليا، بل سيعتبرها خيانة كبرى للمواثقة الربانية إسهادا وانتمانا، داعيا إلى ضرورة العود لهذا الميثاق الأصلي للخروج من مأزق الحداثة. وهو ما سنفصل فيه القول في الباب الثاني.

<sup>2</sup> - رسالة في التسامح، جون لوك، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1/1988م.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص:10.

هنا نصل إلى موضوعنا الأساس، وهو البحث عن ملامح فصل الأخلاق عن الدين<sup>1</sup>، مذكّرين دائما أن الفصل لا يعني الطرد بل إيجاد دائرة واضحة للاشتغال، فالعزل قضية منهجية نفعية تمنع الغموض والالتباس، ومن تم إزالة العبث والتلاعبات، فالمطلب الحدائى الدائم بمنهجية العزل هو الوضوح والسير في النور. وحصرا للموضوع من الشتات، وإذا كان من المفروض أن نقدم هنا أفكار الفيلسوف كانط، صاحب الأطروحة الفاصلة للأخلاق عن الدين، لكن سنرجئ ذلك إلى الباب الثاني حيث سنفصل القول فيه. وعضا عن ذلك، سنتجه صوب أطروحة معاصرة لا تفصل الأخلاق عن الدين فقط، بل تجرده من أهم ما بقي له، وهو الخلاص. وهي للفيلسوف الفرنسي المعاصر "لوك فيري"<sup>2</sup>.

#### المطلب الثالث: نموذج العزل عند الفيلسوف لوك فيري<sup>3</sup>

إن عملية عزل الأخلاق عن الدين، وصلت أوجها في القرن الثامن عشر، مع الفيلسوف "كانط" (1724/1804م)، لتصبح قضية الخير شأنًا شخصيا لا علاقة لها بالوصايا. فأنا أخلاقي، يعني: أن الأمر اختيار يمليه العقل، إذ أكد كانط أن الفعل الأخلاقي الحقيقي تكون فيه أنت مُشرّع نفسك، ولا تنتظر وصاية أحد، وهو ما يُمكن الفرد من الاستقلال التام وبشكل بطولي، فهو قادر بواسطة عقله أن يرسم الحدود الفاصلة بين ما هو أخلاقي ولا أخلاقي، وبتوافق مطلق مع باقي البشرية، دون اللجوء إلى أي سلطة خارجية كيفما كانت. فالمرء إذا ما أراد عالم النقاء والنبيل عليه

1- يسمي طه عبد الرحمن هذا الفصل: بين الأخلاق والدين بالدهرانية، ويصف دعاة ذلك بالباطنين المارقين. سنفصل الكلام في الموضوع في الباب الثاني.  
2- لوك فيري هو فيلسوف معاصر مشهور إعلاميا، مزاد علم 1952م، شغل منصب وزير التربية والتعليم في فرنسا في عهد رئيس الوزراء جون بيبير رافاران ما بين 2002 و2004م، يعد من الفلاسفة الجدد المتفانين بالحدائى وإنجازاتها، والداعين لروحانية لانكية انطلاقا من الحب. ولقد وضعه طه عبد الرحمن ضمن لائحة الدهرانيين الباطنين المارقين. له كتب كثيرة نذكر منها واحدا يجمل إطاره تفكيره: Luc Ferry : La révolution de L' amour. Pour une spiritualité laïque. Edition J'ai lu / 2010  
3- أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، لوك فيري، مرجع سابق.

تدريب نفسه كي يطيع أمر عقله وفق قاعدة التعميم التالية: "إفعل بحيث يكون فعلك قانونا عاما"<sup>1</sup>، بمعنى، أن عليه عدم جعل نفسه استثناء في التشريع الأخلاقي. وهو الأمر الذي يسمح بالموضوعية والوحدة البشرية، ومن تم تحقيق الكونية المنشودة.

إلا أن مسألة فصل الشأن الأخلاقي عن الشأن الديني ستخطو خطوات أكثر جرأة في الزمن المعاصر، وهو ما سيعالجه لوك فيري بطريقة طريفة جدا، إذ يرى قضية الأخلاق مرتبطة بتحقيق السلام، وقضية الدين مرتبطة بالبحث عن الخلاص وسؤال المعنى. فكيف ذلك؟

لنبدأ بهذه التجربة الخيالية التي يقترحها كمنطلق للتفكير. يقول لوك فيري: "لنعش حلما: لتتخيل أننا نملك عصا سحرية تسمح لنا بأن نجعل البشر، بلا استثناء، يسلكون من الآن تجاه بعضهم البعض على نحو في غاية الأخلاقية، ونجعل كل واحد منهم محترما للآخرين، طيبا، دمث الأخلاق، ليس مع أقربائه فحسب، بل مع مثيله أيضا، أي مع سائر الناس على سبيل الإمكان. بالتأكيد، ستتخيلون أن مصير البشرية سيتحول جذريا جراء ذلك. فلا حروب، ولا جرائم قتل، ولا أشكال من الإبادة الجماعية، ولا خوف من وقائع الاغتصاب والسرقة، فَيُسْتَعْنَى عن الجيوش، وعن فرق الأمن والسجون، ومن المحتمل أن يقضى على أشكال اللامساواة الاجتماعية، أو على الأقل على أكثرها فظاعة"<sup>2</sup>.

لقد قَدِّمْتُ كلام لوك فيري كما هو، لأظهر بداية أنه لا يخرج عن النمط الحدائثي في التفكير، وهو العزل المنهجي الافتراضي، فهو كما نرى يطالبنا بأن نتصور مجتمعا مثاليا تسوده الأخلاق، ليؤكد لنا محاسن ذلك، وما سيجنيه الإنسان من حقوق. لكن هذا الفيلسوف قصده عكسي، وهو إبراز كم الفارق هائل بين القيم الأخلاقية، والقيم الروحية، التي غالبا ما يتم الربط بينها، فإذا

<sup>1</sup> - القاعدة مصاغة كالاتي: "افعل بحيث يمكن لمسلمة إرادتك أن تصح دائما وفي الوقت نفسه مبدأ تشريع عام". نقد العقل العملي، امانويل كانط، ترجمة غانم هنا، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 بيروت أكتوبر 2008م، ص:83.

<sup>2</sup> - أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، لوك فيري، مرجع سابق، ص:13.



تحققت الأخلاقية في أعلى مستوياتها وحصل البشر على حقوقهم كاملة، فهل يعني هذا أن الإنسان، سوف لن يصيبه الهرم أو المرض أو الموت؟، بل هل الأخلاقية ستحول، دون معاناة، المرء من محنة حداد مرعبة إثر وفاة حبيب أو صديق؟، هل إذا اتسم شخص ما بالسلوك النبيل وعلى الدوام، سيمنع ذلك تعاسته في الحب؟، هل سيمنعه ذلك من القلق جراء اليومي الرتيب القاتل؟.

إن هذه الأمور: الشيخوخة، المرض، فقدان العزيز، فشل الحب، الرتابة... لا تمت بصلة إلى الأخلاقية، فنجاحي الأخلاقي لا يعني قدرتي على تخطيها، مما يجعل قضية القيم الأخلاقية معزولة عن القيم الروحية أو الوجودية، أو لنقل، إنه إذا كانت القيم الأخلاقية، هدفها النبل والخير الإنساني، فإن القيم الروحية هدفها الحياة الطيبة بالنسبة للبشر الفاني والمحدود في الزمان. أي أن الأخلاق هي وسيلة الإنسان ليعيش علاقات أكثر مدنية وملؤها السلام، لكنها ليست أبدا شرطا كافيا لحياة موفقة. فالحياة الأخلاقية قد تكون جنبا إلى جنب مع حياة قلما ترضينا.

ولمزيد من توضيح ضرورة عدم الخلط بين دائرة القيم الأخلاقية، ودائرة القيم الروحية يضرب لوك فيري مثلا توضيحيا كالاتي: هب أن لدينا شخصا رائعا على المستوى الأخلاقي، فجاءه خبر ابنه الذي تعرض لحادثة سير مروعة، فأكد سيهتر كيان هذا الأب وسيعيش تجربة مفعمة بقيم جوهرية وانفعالات هائلة، وتساؤلات عميقة، وإذا ما تأمل المرء الأمر جيدا سيجد أن ذلك لا يمت بصلة إلى الأخلاق<sup>1</sup>.

كما يضيف لوك فيري أن حتى الحب، وإن كان فيه نوع من التودد والاحترام واللفظ، فهو تجربة تبقى خاصة لا تتصل مباشرة بالأخلاق، فكم من الفضلاء هم تعساء في الحب، إضافة إلى

1- أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، لوك فيري، مرجع سابق، ص:14.

أنه كوني أتصرف بشرف، لا يعني أنني لن أشعر بالقلق حد الضجر، فالروتين والملل الذي يخترق وجودنا لا يجد أبداً مخرجه في الأخلاق.

إن كل هذه الأمور المذكورة أعلاه، تدخل كما قلنا ضمن خانة مختلفة، إنها الخانة الوجودية، الروحية، والتي هاجسها هو سؤال مختلف عن سؤال الأخلاق، إنه سؤال الحياة الطيبة بالنسبة للإنسان الفاني؟ إنه سؤال الخلاص؟ يقول لوك فيري: "إن الأخلاق توفر في حقيقة الأمر قواعد تجعل العلاقات الإنسانية ممكنة، مدنية ومسالمة. إلا أن هذا الإطار، مهما يكن ضرورياً، لا يبنى بشيء مما يثوي حقاً في صميم المعنى الذي نضيفه على حياتنا: الحب قوة الإحساس بوجودنا، واتساعه تجاه مأساة الموت"<sup>1</sup>.

هنا بالضبط تتدخل الأديان بحسب لوك فيري، فهي تقدم أحسن عزاء لمسألة الموت، ومن تم قدرتها الفائقة على خلق المعنى، فأن تؤمن بأن هناك حياة أخرى خالدة، تسمح بلقاء الأحباب من جديد، لهو الخلاص المغربي لأخطر سؤال بشري يُفُضُّ مضجعه.

### منازعة الدين في سؤال الموت:

في الحقيقة، منذ القرن السابع عشر، والدين في المجال الأوروبي خاصة، يتعرض لعملية محاصرة وتضييق بفعل النتائج الباهرة التي حققها العلم، بحيث لم يعد له سوى مجال واحد يستقر به وهو تقديم جواب عن سؤال الموت، لكن المُلفت للانتباه أن محاولة لوك فيري لن تقتصر على ترك الدين في هذه الخانة، بل سيسعى إلى إبراز أنه حتى في سؤال الخلاص يمكن منازعة الدين فيه، وذاك ما ستقوم به الفلسفة باعتبارها منافساً دائماً. فكيف ذلك؟

<sup>1</sup> - أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، لوك فيري، مرجع سابق، ص: 15.

يرى لوك فيري، أنه بالرغم من أن الدين يكسب الإنسان أرباحا بجوابه المغربي عن الخلاص، لكن ذلك لا يتم عنده دون خسارة. فالخلاص الديني يكون على حساب شيئين أساسيين يحددان البشر، هما العقل والحرية. فالعقل مع الدين يصبح خاضعا، ومطالب بالانحناء أمام حقائق الوحي، كما أن سبل الحياة الطيبة، تصبح ليس ملكا للبشر بل إملاء من الإله، وهو ما يضرب الحرية في الصميم. فالدين -بحسب لوك فيري- هو الجواب الأكثر إنسانية من جهة لأنه شخصي يعني كل فرد بعينه، لكن من جهة أخرى هو أيضا الجواب الأقل إنسانية، لأن العقل يزاح لصالح الوحي والإيمان.

هذا الأمر جعل لوك فيري يقول: إن مسألة الخلاص ليست حكرا على الدين، فبالنسبة له، يمكن تقديم جواب كحل لذلك السؤال الخالد: ماهي الحياة الطيبة لبشر فانيين؟ بالارتكان فقط على المؤهلات الخاصة بالإنسان، فيعاد له عقله وحريته. فما هو مقترحه الذي يبشر به؟

### نحو إنسانية جديدة أو روحانية لائكية<sup>1</sup>

يقدم لوك فيري نظرة جد متفائلة للحضارة الغربية، فهو يعلن القناعة التالية: إن أوروبا العجوز وبالرغم من كل عيوبها هي ليست بالبؤس والتراجيديا التي يمكن تصورها، فهو جد متفائل ويرى أن المعنى موجود وهو الآن يتشكل ويتمثل في تنامي قوة المشاعر والحب الذي يؤكد أنه سيصبح الملاذ النهائي على الأقل في أوروبا، وهو الأمر الذي ينبئ بميلاد نمط جديد من المقدس الذي أصبح يؤثر في الإنسانية كثورة هائلة لكن فعالة، فماذا يقصد لوك فيري بالمقدس؟

لا يقصد لوك فيري "بالمقدس ذلك المعنى الديني، بل يقصد به كل ما يمكن أن نضحي من أجله وأن نهب روحنا لصالحه"<sup>1</sup>، وإذا كانت دواعي التضحية التي كان الإنسان مستعدا للموت من

<sup>1</sup>- ثورة الحب من أجل روحانية لائكية، لوك فيري، مرجع سابق. وأعتقد أنه لم يترجم بعد. Luc Ferry. :La révolution de L' amour.

أجلها ثلاثة وهي: الموت من أجل الله أو من أجل الوطن أو من أجل الأفكار الثورية الكبرى، فإن هذا الأمر لم يعد مقنعا في أوروبا الحاضر<sup>2</sup>؛ لذلك سيؤكد لوك فيري على أن معظم الشباب الأوروبي لهذا الجيل لم يعد مستعدا لأن يموت من أجل الله أو من أجل الوطن أو من أجل الثورة؟ تقريبا ويشير لوك فيري أنه نعم، هناك حقا من ما يزال يموت من أجل الله، وهناك العديد من المتعصبين لوطنيتهم، وأيضا مازال العديد من الثوريين... لكن الديموقراطيات العريقة قامت بإعادة النظر في كل القناعات القديمة التي أضفت المعنى على وجود الإنسان، فالمقدس لم يعد يتجسد في فكرة الكوني المتناغم اليوناني، ولا في الإلهي الدينين ولا في الوطنية، ولا في الأفكار الثورية، فهذه المثاليات أو المرويات الكبرى تعرضت للتفكيك، والتحطيم بحيث يصعب العودة إلى الوراء، وليس من خيار إلى السير بحلول إلى الأمام، وهذا الحل هو حادثة أخرى<sup>3</sup>، آخذة في التبلور والمتمثل في الحب الناتج أساسا عن ظهور الأسرة الحديثة، التي أصبحت نووية، فهي نتاج نظام الأجرة الرأسمالي الذي سمح للأشخاص بالاستقلال المالي ومن تم استقلال أخذ القرار أي الانتقال من الزواج المرتب إلى الزواج الحر، مما يدفع الآباء إلى التضحية بوجودهم من أجل كائنات بشرية بلحم ودم وبالأساس أطفالنا. وفي هذا الصدد؛ يقول لوك فيري مذكرا، أنه في القرون الوسطى، كان موت طفل في أوروبا أقل خطورة من موت خنزير أو حصان، وهو الأمر الذي لا نراه اليوم.

ولتوضيح التغيرات التي طرأت على أوروبا يضرب لوك فيري مثلا شارحا<sup>4</sup> وهو: هب أن لدينا شابة قررت مغادرة قريتها نحو مدينة بعيدة، وذلك قصد العمل في مصنع لإنتاج علب السردين، فإن هذه الفتاة ستستفيد من حرية مضاعفة: الأولى أنها ستتملص من قبضة الجماعة، أي حرية

<sup>1</sup> - ثورة الحب من أجل روحانية لائكية، لوك فيري، مرجع سابق، ص:15. يقول: "z' entent ici le terme «sacré» , non au sens religieux , mais dans son acception étymologique et philosophique, non pas comme l' oppose du profane, mais plutôt comme « ce pourquoi on peut se sacrifier» risquer ou donner sa vie."

<sup>2</sup> - أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، لوك فيري، مرجع سابق، ص:316.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص:315.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص:325.

التستر عن أنظار رقابة من يعرفها سواء العائلة، أو رجل الدين... أما الحرية الثانية، فتتمثل في، الاستقلال المالي جراء ما ستحصل عليه من أجر مهما كان زهيدا. إن فتاتنا الشابة هذه ستكون قادرة -ولو جزئيا- على تحديد مصيرها بيدها ومع الوقت ستكون قادرة على الانعتاق من قبضة الالتزامات الجماعية وبالتأكيد لن تقبل بما يسمى "زواج العقل" أو "الزواج الموضوع" من طرف العائلة، بل ستختار الزواج بشاب تميل إليه أي زواج الحب. إن هذا المثال يريد، من خلاله، لوك فيري إبراز كون أن المجتمع الرأسمالي الحديث قد اخترع لنا سوق الشغل بنظام الأجرة، وهو ما ساهم في اقتلاع الأفراد من قراهم والخروج من وصاية الجماعة نحو الفردانية والاستقلالية الكاملة<sup>1</sup>.

إذاً، بحسب لوك فيري تعد الرأسمالية الحديثة سببا في انطلاق ثورة هادئة يسميها "ثورة الحب". وإذا كانت مسألة الحب وإضافؤه المعنى على الحياة لأمر معروف منذ القديم، فإنه بحسب لوك فيري، ولأول مرة في التاريخ، سيصبح مبدأ الحب رؤية جديدة للعالم، إنه الملجأ الحقيقي للمعنى، والذي سينظم من جديد القيم التي تهالكت في الحضارة الأوروبية الحديثة، إنها ثورة كوبرنيكية صامتة وشديدة العمق. ستخلق المعنى بصيغة أرضية يتحقق فيه **التعالى في المحايثة**، إنها روحانية **لائكيه** بتعبيره. الأمر الذي جعل، لوك فيري، يدعو إلى إقامة سياسة جديدة يسميها: سياسة في الحب، وهي النظرية المقترحة من طرفه، للتفكير في الأجيال الصاعدة.

### نحو سياسة جديدة:

ينطلق لوك فيري من علماء البيئة، فهم الأوائل الذين طرحوا وجراء الهدر البيئي سؤال: أي عالم سنتركه للأجيال الصاعدة؟ وقياسا على ذلك، سيقترح لوك فيري تعميم السؤال على كل أنواع السياسات وذلك على الشكل التالي: أي عالم سنتركه لمن هم الأحب إلينا، أي أطفالنا وبوجه أعم

<sup>1</sup> - أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، لوك فيري، مرجع سابق، ص: 324 و 325.

شبابنا؟ أي الإنسانية التي ستأتي بعدنا؟ تلك هي المسألة السياسية الجديدة، ولكي يعطي لمسة فلسفية على مقترحه هذا، قام لوك فيري بصياغة قانون الحب كأمر قطعي على الشاكلة الكانطية وهو كالاتي: "افعل بحيث يمكن لفعلك أن يطبقَ على من هم الأحب إليك"<sup>1</sup>، وإذا ما طبقت هذه القاعدة على القرارات السياسية، فإن الاختيارات بالطبع ستكون أكثر إيجابية.

بالتأكيد في هذا الاقتراح الكثير من المثالية، لكن لوك فيري يقول أنه على الأقل ستكون مثالية أقل دموية من كل المثاليات التي اكتسحت أوروبا القرن العشرين. هذا الموقف الجذري الذي يعزل الأخلاق عن المعنى، والذي ينافس الدين في آخر معقل له وهو الخلاص، جعل المفكر المغربي طه عبد الرحمن، يؤلف كتابا لمناقشته، وهو بعنوان "بؤس الدهرانية"، حيث خصص منه حيزا لنقد فكر لوك فيري الذي يريد جعل الإنسان إلها.

### المبحث الرابع: رؤية سياسية جديدة

إن الباردايم القديم، أو النموذج الذهني الموجه للرؤية، سواء كما تشكل عند أرسطو (384-322 ق.م)، أو عند مفكري القرون الوسطى، كان مبنيا على أساس أن العالم مُرتَّبٌ ترتيبا محكما، تتقابل فيه درجات الوجود ودرجات القيم، فهو كان بمثابة سلَّم يصعد من المادة إلى المطلق، وكل شيء يميل إلى بلوغ كماله والاستقرار فيه، وما على العلم إلا أن يكتشف هذه الميول الطبيعية<sup>2</sup>، ولم تتمكن البشرية من تجاوز هذه الذهنية التراتبية هذه إلا بعد ظهور الثورة الفلكية الكوبرنيكية في القرن السادس عشر، والتي قلبت الموازين وجعلت الأرض السافلة تصعد للسماء الكاملة، فاختلط المقدس بالمدنس وتعادلت المراتب. فكيف تم الأمر؟ وكيف يمكن اعتبار الثورة الفلكية الحديثة بمثابة باردايم جديد شكل رؤية جديدة قائمة على التساوي عوض التراتب؟ كي نفهم المسألة سنلقي بداية نظرة على

1- أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، لوك فيري، مرجع سابق، ص:338.

2- ثلاثة دروس في ديكارت، الكسندر كواريه، ترجمة يوسف كرم، ط1/2009م، مكتبة الثقافة الدينية، ص: 47-48.

البناء الأرسطي الشامخ للكون، وهو من ستكون له الكلمة طيلة القرون الوسطى. وبعدها نظهر كيف تم نسف تصوره بالكامل من طرف كوبرنيكوس، مبرزين تداعيات ذلك على الشأن السياسي في التجربة الحداثية التي كانت رحاها بداية في الأراضي الأوروبية.

## المطلب الأول: ظهور المسوغ النظري لانتهيار الذهنية التراتبية

ينطلق أرسطو من فكرة مفادها: أن الطبيعة "لا تفعل شيئاً باطلا"<sup>1</sup>، فهي تشتغل وفق خطة محكمة، والكون مُقسَّم إلى عالمين: عالم علوي؛ هو ما فوق فلك القمر حيث الكمال والثبات، وعالم سفلي هو ما تحت فلك القمر حيث الكون والفساد<sup>2</sup>. هذا يعني أنّ الموجودات منظمة تصاعدياً من الأدنى إلى الأعلى، كُلاً في مكانه يؤدي وظيفته وغايته؛ فالجماد (التراب مثلاً)، وهو أدنى مراتب الموجودات، حيث هيولاه (مادته) تتفوق كثيراً على صورته "روحه"، موجود ليخدم النبات، الذي يتغذى ويرتوي من مواده. كما أن النبات يخدم الحيوان والحيوان بدوره مسخر للإنسان، هذا الأخير يتربع على قمة التسلسل الهرمي، فهو أعلى موجود في العالم السفلي والكل مُشيَّدٌ لأجله<sup>3</sup>.

هذا الترتيب يشمل حتى الإنسان، فالناس درجات ومعادن، يعلو بعضها فوق بعض، تختلف من حيث الشرف والحظوة والمكانة. والنظام الاجتماعي مماثل للنظام الكوني في تراتبيته، حيث تسعى الطبيعة وتميل إلى إيجاد هذا التمايز بين البشر، فهناك الذكي والغبي، الغني والفقير، الحاكم والمحكوم، السيد والعبد، الرجل والمرأة... والعلاقة بين هذه الأزواج علاقة سيطرة وخضوع الأدنى والمنحط للأعلى والأسمى. فمبدأ اللامساواة ليس اختياراً أبداً بل هو يتماشى وطبيعة الأشياء، وهو أمر حتمي مفروض ولا يجب أن نسبح ضده، فهو الخير والغاية المطلوبة. فمثلاً: العبد يجب أن يكون عبداً، ووظيفته أن

1- أرسطو والمرأة، إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص:29.  
2- إن هذا التقسيم للعالم إلى قسمين: علوي وسفلي كان التصور المهيمن على كل فلكي القرون الوسطى بما فيهم فلكيو الإسلام، وهو ما سيتوضح أكثر في الفصل الثالث.  
3- أرسطو والمرأة، إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص:29.

يكون كذلك؛ أي خدمة السيد، فالطبيعة شاءت ولا تبديل لها. هكذا رسم أرسطو تصورا يُسوِّغ للتراتب واللامساواة، التي هي من طبيعة الأشياء ولا يجب السير عكسها. وقصد توضيح الأمر أكثر، سنضرب مثلا صارخا متعلقا بمسألة العبودية وكيف كان أرسطو يسوغ لها.

### ● العبودية عند أرسطو:

يدافع أرسطو بقوة عن العبودية، بل يؤسس نظرية كاملة حولها، تقوم على أساس أن العبودية أمر طبيعي وهي الأحسن للعبد. بمعنى آخر، يريد أرسطو أن يؤكد على أن هناك أشخاصا يُولدون عبيدا من الوهلة الأولى، وهو طبعا ما يصطدم بالقيم الأساسية (الحدائثية والمعاصرة)، المنصوص عليها في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة 1948؛ الداعية للمساواة بين البشر<sup>1</sup>، وعدم جواز استرقاق أو استعباد الناس<sup>2</sup>، فكيف يمكن أن نفهم ذلك؟، وكيف يمكن أن يصدر هذا من فيلسوف كالمعلم الأول، الذي كان لأفكاره الصدى والذبوع والتأثير خلال القرون الوسطى؟

إننا عندما نعود إلى كتاب أرسطو "في السياسة"<sup>3</sup>، وبالضبط إلى الفصل الثاني المخصص لأصل السيادة والاستعباد، نجد أن أرسطو يشرح قضية العبودية ويشعرن لها معتبرا الخادم بمثابة الآلة الحية الأساسية في البيت، يقول: "وكما أن الصناعات المحدودة تحتاج إلى آلاتها الخاصة لإنجاز العمل، كذلك الإدارة البيئية تحتاج إلى أدواتها الخاصة للقيام بشؤونها. ومن الأدوات ما هو جامد ومنها ما هو حي: فهكذا الربان يستعمل الدفة وهي من الجمادات، ويستعين بسائق مقدم السفينة وهو من الأحياء. إذ إن الخادم في الصناعات هو بمثابة الآلات"<sup>4</sup>. من هذا الكلام تبدو نظرة أرسطو التشبيئية للعبد، وأنه ليس ملك نفسه، فهو تابع للسيد الحر.

<sup>1</sup> - تقول المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: "يولد جميع الناس أحرارا متساوين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلا وضميرا، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضا بروح الإخاء".

<sup>2</sup> - تقول المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: "لا يجوز استرقاق أو استعباد أي شخص ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بأوضاعهما كافة".

<sup>3</sup> - في السياسة، أرسطو، ترجمة الأب أوغسطينوس برباره البولسي، مراجعة هيثم غالب الناهي، المنظمة العربية للترجمة، ط1/2012م.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص: 108-109.



ويستمر "أرسطو"، بطريقته المنهجية الصارمة المعهودة، بطرحه السؤال التالي: "يتعين علينا أن نبحث هل العبد عبد بالطبع أو لا، وهل الرق خير للبعض وعادل أو لا، أم هل كل عبودية تناقض الطبيعة؟"، ليجيب بقدرية وجبرية واضحة أن هناك من الكائنات من يفرز منذ نشأته للخضوع وهناك من يفرز للرئاسة، ويؤكد على أن جودة الرئاسة من جودة المرؤوسين، وتكاثف جهديهما يؤدي عملا مجددا<sup>1</sup>.

ولمزيد من بناء نظريته، يرى أرسطو أنه وكما تتحكم النفس بالجسد، فالأمر كذلك بالنسبة للحر، فهو من يتحكم في العبد "وبناء عليه، فكل من انحط شأنهم انحطاط الجسد عن النفس أو الحيوان عن الإنسان: كانوا عبيدا من طبعهم، لا سيما إذا بلغ بهم الانحطاط إلى حد لا يرتجى معه منهم سوى استعمال جسدكم كأفضل ما يصدر عنهم"<sup>2</sup>.

إن أرسطو ينظر إلى غاية المرء في المجتمع، لا إلى غايته المجردة، فمن هم في الأسفل يخدمون من هم في الأعلى. لهذا، فمن الخير أن يخضع العبد لسيدته لأنه مُعدٌّ لذلك ومتماشيا مع طبيعة الأمور، ومن مصلحته أن يتم التحكم فيه. بل إن أرسطو يتمادى في هذا التوجه التراتبي ليقيم التشابه بين العبيد، والدواجن لأنهما معا يساهمان في سد حاجات الجسد<sup>3</sup>.

وبعد العديد من الحجج الأخرى التي قدمها أرسطو، يخلص إلى النتيجة التالية "لقد ظهر بجلاء أن البعض أحرار بالطبع وأن البعض أرقاء بالطبع"<sup>4</sup>؛ فالعبد عبد أينما وجد والحر حر أينما وجد أيضا. والعبودية إذا قضية عادلة، وعلاقة السيد بالعبد لا يجب أن تفسد وإلا عادت عليهما بالويلات، لأن منفعة الجزء والكل واحدة، وما العبد إلا جزء من سيده<sup>5</sup>.

1- في السياسة، أرسطو، مرجع سابق، ص:111.

2- المرجع نفسه، ص:113.

3- المرجع نفسه، ص:115.

4- المرجع نفسه، ص:116.

5- المرجع نفسه، ص:119.

يتبين لنا، إذا، أن النسق الأرسطي لم يكن بإمكانه أن يرى في مسألة العبودية قضية حقوقية كما نراها في عصرنا، لأن الإطار النظري السائد حينئذ كان يُسوِّغ للتّراتب.

### ● سيطرة الأرسطية "الباردايم التراتبي" على القرون الوسطى

إن فكرة أرسطو عن هيراركية-أي تراتبية- الكون؛ أي تصاعديته من الأسفل إلى الأعلى، كان لها أبلغ الأثر بين اللاهوتيين المسيحيين إبان العصر الوسيط، خاصة بعدما أقرت الكنيسة رسمياً تعاليم أرسطو وبطليموس بصفتها يقينية وصحيحة، وذلك بعد نزال طويل أصبح يسمى "المعركة الأرسطية"<sup>1</sup>.

ومن المعلوم أن أرسطو كان مرفوضاً من طرف علماء الدين في المجالين الإسلامي والمسيحي، لأنه وثني أولاً، ويقول بقدّم العالم والنفس الكلية ثانياً، وهو ما يتنافى مع الفكرة الدينية القائلة: بخلق الله للعالم من عدم، والنفس الجزئية التي تعطي مبرراً للعقاب الأخروي.

ومع تكافؤ الحجج، والتساوي في الإقناع بين الأطروحتين أصبح من المستحيل طرد إحداهما. ففي التربة الإسلامية تمت مهاجمة أرسطو خاصة من طرف الفقهاء، لكن هذا الطرد لا يعني هزيمة أرسطو، فهو ظل بمثابة الخلفية المعتمدة المحركة للجميع، وحتى فكرته عن العالم وعن النفس المخالفة للدين لم يكن من الممكن غلبتها أو القول بخطئها منطقياً ما عدا رفضها بالنص. لذلك بقيت أفكار أرسطو تسري وتُقَضُّ مضجع العديد من أهل النظر، لأنها لم تتسف بالبرهان، وهو ما جعل الفلسفة تدخل في توفيقية مع الدين معروفة للجميع، لأن العقل البشري يرفض التناقض ويسعى لإيجاد باردايم أكثر انسجاماً، ويكفي التذكير بكتاب "ابن رشد" (1126/1198م)، "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال"، الذي حَاصَ لنتيجة مفادها أن الدين والأرسطية

<sup>1</sup> - دور التيار الرشدي في معركة الأرسطية في فلسفة العصر الوسيط، عبد الرزاق الدواي، الندوة الدولية الخاصة بابن رشد مراكش، 1998، ط1/2001م، منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، ص:281.

يصلان معا للحقيقة، وإن بطريقتين مختلفين؛ طريق العقل وطريق النقل. هذا الفصل سيأخذ منحى مختلفا في التربة المسيحية الأوروبية، فبعد ترجمة فلسفة ابن رشد للاتينية، وهو الشارح الأكبر لأرسطو، وظهور تيار الرشدية، دخلت الكنيسة في صراع معها، فالرشدية تعني نشر أفكار يوناني وثني بشرح وتأويل عربي مسلم<sup>1</sup>، لكن بعد كثرة تداول فلسفة المعلم الأول وانتشارها على نطاق واسع، وبعد تردد الكنيسة وحيطتها أصبحت متسامحة نسبيا تجاهها، حيث فضلت تحمل أرسطو وتدرسه داخل رحابها على أن يتم تداوله خارج دائرة مراقبتها، وهو الأمر الذي تم نتويجه بعمل فذ لتوما الأكويني (1274/1225م)، في القرن الثالث عشر، الذي بدل جهودا كبيرة من أجل أن يقدم للكنيسة "أرسطو" قابلا للانسجام معها ومستعدا لخدمتها<sup>2</sup>، حيث قام بعمل توفيقى لا يطرد أرسطو ليجد له طريقا معزولا كما حدث مع ابن رشد، بل بدمجه وصهره في تعاليم الكنيسة، ليصبح وجهها المنطقي والناطق الرسمي باسمها، وهي المسألة التي سميت بـ: "تنصير أرسطو" بعد طول عداء له.

لقد تعلق كثيرا القديس توما الأكويني بأرسطو، حتى كاد يرتقي به إلى مرتبة آباء الكنيسة<sup>3</sup>، ودافع عن مبدأ مفاده، أن فلسفة أرسطو لا تشكل إطلاقا خطرا محققا يهدد حقائق الوحي والإيمان، بل هي على العكس من ذلك يمكن اعتمادها دعامة للمسيحية. هكذا، فقد رضيت الكنيسة عن الأرسطية التوماوية بعد ثلاثين سنة من موته، وأعلنت مذهبه مذهبا رسميا لطائفة الدومينيكان، بل رسمته قديسا<sup>4</sup>.

1- دور التيار الرشدي في معركة الأرسطية في فلسفة العصر الوسيط، عبد الرزاق الدواي، مرجع سابق، ص: 286.

2- المرجع نفسه، ص: 290.

3- المرجع نفسه، ص: 289.

4- المرجع نفسه، ص: 291.

كان الهدف من هذه الإطالة، إبراز طريقة توغل الأرسطية في القرون الوسطى، فأصبحت هي الحقيقة إلى درجة القداسة خاصة مع المسيحية. وهو ما يعني بالضرورة أن التراتبية، والهيراركية الأرسطية ستصبح مشروعة حتى دينيا.

لقد استطاع توما الأكويني، كما قلنا أن يقدم تصورا فلسفيا للعالم فيه أرسطية ممزوجة بالمسيحية؛ فمن الله نَمُرُّ للملائكة ثم البشر، ثم الحيوانات فالنباتات، وجميع العناصر المادية<sup>1</sup>. بل حتى "الكوميديا الإلهية" لدانتي "1307م"، تعرض لهذا الطريق التصاعدي على نحو درامي من مناطق الجحيم إلى الفردوس، في سبيل الوصول إلى التأمل الإلهي، إنها ملحمة لاهوتية بفن معماري مبني على فلسفة أرسطو، وتوما الأكويني، وبعض المؤثرات الإسلامية<sup>2</sup>. يتَّضح، إذا، أن هناك خطة وتدبيراً محكماً من طرف الإله، فكل ما يوجد في الكون، وكل حادثة تقع فيه، لا بد لها من هدف أو غرض يتلاءم ودراما العالم منذ سقوط آدم حتى نهاية العالم؛ فالشمس تعطي النور والقمر يضيء ليلاً، والنبات والحيوان موجود كطعام للإنسان والأنهار لتروي ظمأه<sup>3</sup>. ومن ثمَّ فالنظرة الأرسطية الغائية ستزداد قوة حينما يتم إدراجها في جوف المسيحية.

إن النظرية القديمة خاصة في جذرها التراتبي للعالم، أصبحت ولقرون طويلة بمثابة "باردايم"؛ أي نموذج ذهني موجه للرؤية والسلوك. فمسألة أن هناك الأدنى والأعلى، ولكل شيء وظيفة ومستقر، وأن الناس معادن (...)، أصبحت خلفية فكرية، ومرجعية نظرية متغلغلة في الفكر الإنساني، حيث أصبح الخروج منها شبه مستحيل، إذ لم يتملص منها أعظم مفكري القرون الوسطى. ولنرجع إلى المجال التداولي العربي الإسلامي لنضرب مثلاً بـ: "ابن خلدون" (1406/1332م)،

1- أرسطو، سلسلة أقدم لك، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، 2005م، ص: 94.

2- المرجع نفسه، ص: 95.

3- الدين والعقل الحديث، ولتر ستيس، مرجع سابق، ص: 26.

الذي يعتبره البعض مؤسساً تاريخياً لعلم الاجتماع. إنه حالة نموذجية لمفكر وعالم ما كان بإمكانه أن يتجاوز أفق "الباردايم" التراتبي السائد، لأن المفكر مهما كان عبقرياً، فهو محدود بحدود ما يسمح به النموذج النظري الموجه، في حقبة معينة، كجواز للرؤية وأفق لها، وهو ما جعل الأستاذ محمد مفتاح في مقال يقول: "إن قراءة ابن خلدون في ضوء ثقافة وعلوم ومعارف ما بعد القرن السابع عشر هي ضرب من ضروب اللهو والعبث"<sup>1</sup>؛ كأنه يريد القول: لا ينبغي إقحام ابن خلدون في الباردايم الجديد أي "الكوبرنيكية" عنوة، لأن المسألة تتجاوزها، ولتوضيح الأمر يقول ابن خلدون عن انتظام الكون في المقدمة السادسة من كتابه "المقدمة": "اعلم -أرشدنا الله وإياك- أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض، لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غايته"<sup>2</sup>. ويقصد ابن خلدون بهيئة الترتيب: عالم الألوهية، وعالم الملائكة وعالم المصطفين الأخيار وعالم الأرواح، وعالم الأفلاك وعالم العناصر "التراب- الماء- الهواء- النار"، التي تتولد منها المعادن، والنبات، والحيوان، والإنسان<sup>3</sup>. كما يقر ابن خلدون، بأن منطق الانتظام والترتيب، يقتضي أن عالم الملائكة، وعالم الأرواح، وعالم الأفلاك، تؤثر في عالم المكونات. فالإنسان المكون من نفس وجسد، قادر على الاتصال بالأعلى عن طريق الانسلاخ من الجسد، لدرجة قد يصير من جنس الملائكة لاتصال أفعه بأفقه، ومعنى هذا، أن ترتيب الإنسان الذي انسلخ من بشريته يصير في درجة ما تحت الألوهية والملائكية، مما يجعله خليفة الله في الأرض. فجوهه هذه العوالم المرتبة ومدارها هو الإنسان<sup>4</sup>.

1- التربية على التأويل الصحيح، محمد مفتاح، مجلة التربية والتكوين العدد 2، 2007م، ملف عن ابن خلدون، مطبعة النجاح الدار البيضاء، ص: 41.

2- مقدمة ابن خلدون، تحقيق درويش جويدي، المكتبة العصرية، ط2/2000م، ص: 93.

3- التربية على التأويل الصحيح، محمد مفتاح، مرجع سابق، ص: 41.

4- المرجع نفسه، ص: 43.

من خلال ما تقدّم، يتضح لنا أنّ الباردايم الأرسطي شكّل الخلفية الواعية، وغير الواعية للإنسان في القرون الوسطى، حيث كان الموجه لأنماط سلوكه، ولكل أحكامه في كل القضايا التي تمسه. فكون الناس درجات ومراتب مُبَرَّرٌ جداً لأن الباردايم يسمح بذلك، إذ كان كل حديث عن المساواة هو حديث أحلام أو صرخة في واد، أو ببساطة فكرة سابقة لأوانها، لأن الخلفية النظرية لم تتضح بعد، ولم تصل إلى مستوى إسقاط منظومة التراتب. فكان على البشرية، إذا، انتظار سنة 1543م، وهي سنة موت كوبرنيكوس، وصدور كتابه "في دوران الأجسام السماوية" كي تبدأ اللمسات الأولى لبناء نموذج ذهني جديد لا يقبل بالنظام التراتبي.

### ● النسف الكوبرنيكي للباردايم الأرسطي وانعكاس ذلك على السياسة:

افتتح كوبرنيكوس بنظريته الجديدة باردايما جديداً، حيث وضع اللمسة الأولى للكوسمولوجيا الجديدة، التي جعلت العالم مُوحِّداً، ولم يُعَدْ مُقسِّماً إلى عالم سفلي حيث النقص والرذيلة، وعالم علوي حيث الكمال والثبات. لقد تم حذف السَّماء وأصبحت الأرض تائهة مع باقي الأجرام الأخرى، مما يجعل الإنسان، مأخوذاً في عالم دوار، إن الأرض المدنسة (جهنم في التقليد المسيحي)، امتزجت بالسماء المقدسة "الجنة"، وبكلمة واحدة تم دمج السفلي بالعلوي، فأرضنا غادرت محلها السافل إلى السمو عالياً.

بهذا، يكون كوبرنيكوس قد وجه صفة موجعة للنموذج الموجه للتفكير القديم، فالمقدس أصبح لا يحتاج إلى وسائط (الملائكة) كي ينزل الأرض، حيث أصبحت الأرض والسماء سيان، فلم تعد هناك حدود فاصلة، فالأرض سماوية، والسماء أرضية، وعالم التراتب قد ولى (أسفل/أعلى)، وهو ما سينعكس على الاجتماع والأخلاق... فلا أحد أصبح له امتياز الحديث عن خزائن الفضيلة، التي

هي من اختصاص بعض المختارين والمصطفين، إذ الفضيلة لا توجد في مكان بعيد يجب أن ننهل منه، فمنبعها ذاتي لا موضوعي.

سينهار، إذًا، مع كوبرنيكوس الباردايم الأرسطي، ليصبح مُبَرَّرَ التراتب في مهب الريح، وسيعزز هذا الانهيار إسحاق نيوتن فيما بعد، إذ سيتمكن من توحيد قوانين السماء والأرض عكس القدماء الذين كانوا يفرقون بين ما يحصل في الأرض من سقوط وما يحدث في السماء من دوران. سيثبت نيوتن انطلاقًا من نظريته في الجاذبية، أن السقوط دوران والدوران سقوط، فالأمر يرتبط فقط بنسبة العلاقة ما بين الكتلة والمسافة، فالقمر الاصطناعي مثلًا بإمكانه أن يكون في وضعية سقوط ووضعية دوران. وبذلك يمكن القول أن نيوتن دَعَمَ الكوبرنيكية وذهب بها إلى مداها في تجاوز فكرة العالمين الأرسطية القديمة، ودعا إلى وحدة العالم، التي تَمَّ بموجبها تجاوز مراتب الأشرف والأدنى التي أصبحت غير ذات معنى.

إن ما حدث من توحيد للعالم مع الثورة الكوبرنيكية النيوتونية وما طرأ بموجبه من تغييرات ذهنية ورؤيوية، سيمهد الطريق إلى ثورة سياسية عارمة في أوروبا (عصر الأنوار)، والتي ستظهر ملامحها النظرية مع رواد التعاقد الاجتماعي (هوبز، لوك، روسو...)، حيث ستصعد القاعدة (عموم الشعب) إلى قمة الهرم السياسي (الحاكم) فتصبح لها الكلمة، فصعودها إلى أعلى كصعود الأرض المتدنية إلى السماء الكاملة، وهو ما يجعلنا نستنتج أنه بدون تلك الثورة الفلكية الكوبرنيكية، ما كانت للديموقراطية أن تكون لها قائمة. بمعنى آخر، كانت الكوبرنيكية جواز مرور نظري يسمح بها وبيبرر لظهورها، فضرب التراتب الكوني هو من فتح الباب لضرب التراتب الاجتماعي. إذ لم يعد الاجتماع البشري قدرًا وحتمية، بل صناعة وخلق. فالسيادة لم تعد للأشخاص الذين يملكون القوة (العضلات،

المال، المنصب، الحظوة والشرف)، بل أصبحت السيادة للجميع أي للقانون. وهنا نستحضر القولة المعبرة لجون جاك روس: "عندما أهب نفسي للجميع فإنني لا أهب نفسي لأحد"<sup>1</sup>.

نخلص من خلال ما تقدّم، أنه إذا كان الباردايم الأرسطي التراتبي يسمح للتفاوت الطبقي ويُشرَعِن له، ويجعل الفقير يسلم بالأمر وينتظر عطف الغني وهبته وصدقته، فإن الباردايم الكوبرنيكي الحديث لا يسوغ ذلك، فالناس سواء وليس هناك قدرية، وإعادة النظر ممكنة دائماً، فالفقر لا يجب حله أخلاقياً فقط بل قانونياً بالضرورة، إذ يعتبر -أي القانون- الضامن الوحيد لما يسمى الحقوق الأساسية، فالمواطن في ظل المنظومة الجديدة لا ينتظر الحق من أحد، أو يطيح بكرامته انتظارا لفتات الغني الذي قد يأتي أو لا يأتي، بل مكفول له بقوة التعاقد الاجتماعي الذي يمنحه كل الضمانات القانونية التي تجعل عزته وحرمته محفوظة.

هنا، نفهم السر وراء الفصل بين الأخلاق والسياسة في الباردايم الكوبرنيكي؛ فالأخلاق تحل مشكل الحق مؤقتاً، حيث لن نقدر -مثلاً- على إجبار الغني على مداومة جوده وهباته، فهو غير ملزم بذلك. أما السياسة بما هي خضوع للقانون، يصبح فيها للمواطن القدرة على الشكوى القضائية في حالة الضرر. والفصل هنا بين الأخلاق والسياسة لا يعني الطرد، بل يعني أن القانون أولاً فالأخلاق ثانياً، وإذا اجتمعا معا تحقق المجتمع المثالي، فأن ننصاع للقانون يعني ضمان الحقوق الأساسية للجميع، وأن نتطوع لعمل أخلاقي ننصت فيه لنداء لضمير، فذلك يجعلنا نحس بالكمال والنبيل الإنساني.

<sup>1</sup> - في العقد الاجتماعي، جان جاك روسو، ترجمة عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ط1/2011م، ص: 94.



## المطلب الثاني: التصور الميكانيكي للسياسة (المجتمع صناعة)

سنقف في هذا المبحث، عند رائد الفلسفة السياسية الحديثة توماس هوبز (1679/1588م)، وكتابه المشهور "الليفيتان" أو "التنين"؛ وهو كتاب جاء ليُشيدَ نظرة جديدة وغير مسبوقَة لمفهوم الدولة وطريقة تدبير الحق فيها، وسنعمل على قراءة هذا الفيلسوف في سياق القرن السابع عشر بالضبط، الذي، وكما قلنا، عصر العلم الحديث بامتياز، وسنكتشف كم كان للثورة العلمية آنذاك من تأثير على نشوء طرح جديد في الفكر السياسي، ما يزال صدهاء قائما إلى اليوم، فالمنجزات العلمية الحديثة أُلقت بظلها على كل المجالات الأخرى، ولناخذ كمثال المنهج الذي اشتغل به مؤسس الفيزياء الحديثة غاليليو (1642/1564م)، الذي التقى شخصيا بهوبز في زيارة يذكرها لنا التاريخ، وهو منهج: عزل الظواهر. وهو المنهج نفسه الذي سيشتغل به توماس هوبز، حيث لم يخرج هذا الأخير عن النزعة الآلية الميكانيكية، التي شكّلت السقف النظري للاشتغال آنذاك.

### • الأرضية العلمية لتوماس هوبز:

يجسد توماس هوبز الصدى الواضح للطفرة العلمية السائدة في القرن السابع عشر، حيث سيوجه النظرة الفيزيائية الميكانيكية نحو الحياة الاجتماعية، وسيتوج مجهوده بكتاب يعد من الكتب المؤسسة للفلسفة السياسية الحديثة، إنه كتاب "الليفيتان". فالرجل وكما هو معروف من سيرته، كان كثير السفر، واستطاع أن يراقب ذلك الهجوم الضاري على الأرسطية، وكيف تتآكل تدريجيا وفي كافة مجالات الحياة والمعرفة، بل هو أيضا سيساهم في إنهاء ذلك التصور الأرسطي الذي يرى أن أساس الاجتماع البشري طبيعي، نحو تصور آخر يقول بأن المجتمع هو صناعة تعاقدية وحررة.

ولا يجب أن ننسى كم الإعجاب، الذي قابل به "هوبز" كتاب "الأصول لإقليدس" (ولد حوالي 300 ق.م)<sup>1</sup>، عندما اطلع عليه، إلى درجة أنه أخذ القرار بأن يطبق منهجه في كل أبحاثه، وذلك ما تحقق في كتابه "الليفيتان"، بحيث نلاحظ تلك الطريق الهندسية في صياغة الأفكار، إلى درجة أنه قيل عنه: أنه أراد أن يكون "إقليدس السياسة"<sup>2</sup>، وهي على العموم طريقة القرن السابع عشر بامتياز، ويكفي التذكير بأن معاصره ديكارت (1596-1650م) استمد منهجه من الرياضيات، وكذلك كتب اسبينوزا (1632-1677م) كتابه علم الأخلاق<sup>3</sup>، بنفس أسلوب إقليدس الهندسي. إضافة إلى هذا، فهوبز التحق بحلقة الراهب "مرسن"<sup>4</sup>؛ صديق ديكارت، الذي نظم بينهما المراسلات، كما أن إحدى أهم الاعتراضات الموجهة لكتاب "تأملات ميتافيزيقية" لديكارت، كانت من طرف هوبز، وتمكن كذلك من زيارة العالم غاليليو، واللقاء به في فلورنسا سنة 1636م<sup>5</sup>.

من خلال ما قلناه، يبدو واضحا أن هوبز قد انخرط كليا في هموم عصره، وتشرب الأفق الذهني لتلك الحقبة؛ أفق النظرة الآلية للطبيعة، التي زعزعت كامل النظام المعرفي السائد آنذاك، وشكّلت الفرشة النظرية الموجهة لكتاباتة السياسية. ففكرة أن العالم مؤلّف من جزئيات مادية تتحرك ميكانيكيا كانت طاغية على ذهن هوبز، وكان يوضح منهجه دائما باستخدام مثال الساعة؛ فيقول: "إنه عندما نريد فهم كيف تعمل الساعة؟ نقوم بتفكيكها، وندرس مكوناتها المختلفة، وخواص هذه

1- توماس هوبز وفلسفته السياسية، إحسان عبد الهادي النائب، مكتب الفكر والتوعية للاتحاد الوطني الكردستاني، ط1/2012م، ص:45 إلى 63، في سرد لسيرة حياته.

2- توماس هوبز وفلسفته السياسية، إحسان عبد الهادي النائب، المرجع نفسه، ص:63.

3- علم الأخلاق، باروخ اسبينوزا، ترجمة جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، ط1/2009م.

4- كان "مرسن" راهبا يكبر ديكارت بسبع سنوات، وتعلم مثله في مدرسة لافليش، ودامت صداقتهما حتى وفاة "مرسن" سنة 1648م. ينظر: ديكارت أعلام الفكر والأدب، جورج مدبك، سلسلة عالم المشاهير، دار الراتب الجامعية، سوفينير، 1992م، ص:11. كما كان يدعى الموظف الخاص بالسيد ديكارت، فهو بمثابة صندوق بريد ينظم النقاشات بين العلماء والشخصيات، حتى صار مركزا لنشاط تراسلي برمته حتى مماته، وظل "مرسن" ينقل لديكارت الاعتراضات والأسئلة ويتلقى إجاباته لمدة عشرين سنة. تنظر: مجلة الجدل، الحسين سحبان، مرجع سابق، ص:51.

5- توماس هوبز وفلسفته السياسية، إحسان عبد الهادي النائب، مرجع سابق، ص:52.

المكونات، ثم نجمع أجزاء الساعة، وجمعنا الأجزاء بشكل يعيد الساعة إلى العمل من جديد نتعلم كيف ترتبط الأجزاء ببعضها، وكيف تعمل الساعة، ونفهم ماهي الساعة"<sup>1</sup>.

ولقد حاول هوبز تطبيق هذا المنهج التحليلي والتركيبي على المجتمع، بحيث سيعمل على تقسيمه إلى أجزائه الواضحة، وجزؤه الجوهري كما سنرى، هو الفرد بأهوائه وأنانيته، ثم يُعيد جمع هذه الأجزاء، بحيث نرى روابطها وكيفية عملها، وبفعلنا ذلك نفهم ما هو المجتمع؟. إلا هذا التقسيم لن يكون تقسيماً واقعياً، بل خيالياً افتراضياً، وهو ما يجعل هوبز يشتغل بطريقة غاليليو كما سنرى<sup>2</sup>، وهي طريقة العزل المنهجي التي سبق أن تحدثنا عنها سلفاً.

### • غاليليو: التجارب الذهنية والعزل المنهجي:

لعل أهم ما يمكن اقتناصه من المنهج العلمي في القرن السابع عشر بزعامة غاليليو، هو فكرة "العزل المنهجي"، وهو ما تنبه له الفيلسوف كانط في مقدمة كتابه "نقد العقل الخالص"<sup>3</sup>. فغاليليو، مثلاً، عندما أراد دراسة سقوط الأجسام، قام بتجربة ذهنية بالأساس، فهو لما رأى أن دراسة السقوط الحر في الطبيعة صعب المنال، لأن السقوط العمودي الحقيقي لا يمكن ضبطه، والطبيعة لا تقدم لنا الظواهر كما نريدها، سيضطر غاليليو إلى التدخل والقيام بتجربة مصطنعة ومستحدثة<sup>4</sup>، وذلك بعزل الظاهرة وأخذها إلى المختبر، حيث صنع سطحاً مائلاً وأحضر كرة حديدية وبدأ يسقطها ويقيم المقارنة ما بين المسافة وزمن السقوط، فاستنتج غاليلي: أن السقوط يتم بشكل منتظم وهو ما يسمح بالتنبؤ. وكان ذلك أول قانون في السقوط الحر يُكتشف، وهو القانون الذي لم تبج به الطبيعة إلا بعد التدخل المنهجي القائم على التخطيط للتجربة وعزل الظاهرة.

<sup>1</sup> - تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، غنار سكيريك ونلز غيلجي، مرجع سابق، ص: 393.

<sup>2</sup> - نفسه والصفحة.

<sup>3</sup> - نقد العقل المحض، امانويل كانط، مرجع سابق، ص: 34.

<sup>4</sup> - ننظر تفاصيل عن تجارب غاليليو، خاصة المتعلقة بالسقوط الحر والسقوط في الفراغ، عند محمد عابد الجابري، وهي تجارب توضح قوة النظر وقوة الافتراض الذهني: مدخل إلى فلسفة العلوم، محمد عابد الجابري، الجزء 2 مرجع سابق، ص: 25 إلى 44.

ونفس الأمر يقال عن قانونه الآخر، القائل: بأن الأجسام الساقطة في الفراغ، حيث تنعدم كل مقاومة، تسقط كلها بسرعة واحدة مهما اختلفت أوزانها وطبيعتها. فهو قانون يبرز قوة التجربة الذهنية في المنهج العلمي. فغاليليو قام بتجربة في غياب إمكانية الحصول على الفراغ تجريبياً، فالفراغ لم يكتشف إلا بعد جاليليو مع تورشيلي وباسكال. ولعل ما يزيد من توضيح المنهج العلمي القائم على عزل الظاهرة المدروسة في شروط مثالية والذي تم تأسيسه مع غاليليو والذي سيوجه الفكر البشري إلى حد الساعة هو مبدأ "القصور الذاتي" الفيزيائي فهو أيضاً ليس واقعياً بل افتراضياً، ينطلق من فكرة مفادها أنه: إذا ما عزلنا جسماً مادياً عن كل تأثيرات القوى المسلطة عليه، فماذا سيحدث؟ أكيد هناك جوابان: إما سيبقى الجسم في حالة سكون أو في حالة حركة مستقيمة منتظمة مادام لا تعترض سبيله أي قوة أخرى.

هذه التجربة لا تتحقق واقعياً، لأنه بالأصل لا يمكن إيجاد جسم معزول عن القوى الأخرى واقعياً، ولكن هو افتراض، وعزل ذهني ومنهجي، من خلاله تم التأسيس لفيزياء كاملة<sup>1</sup>، لأنه سمح لنا بتغيير نظرتنا للمادة، فالجسم مع هذا المبدأ بالأصل ليس حراً، بل خاضع لقوى تترىص به. فإذا كان أرسطو يرى أن الأصل في الجسم هو الثبات والسكون، فإن هذا الأمر، ومن خلال مبدأ القصور الذاتي مع غاليليو، سيتغير ليصبح الأصل في الجسم هو الحركة، لأن السكون في الحقيقة حركة أيضاً؛ فالسفينة هي ساكنة بالنسبة للبضائع فوقها، ولكن هي متحركة بالنسبة للميناء<sup>2</sup>، فإذا كنتُ ساكناً في جهة فأنا متحرك بالنسبة لجهة أخرى.

قدمت هذه النماذج من عمل غاليليو لأبرز نوعية المنهج الذي سيرهن الزمن الحديث، وسيرهن حتى توماس هوبز في عمله السياسي كما سنرى، وخلاصة هذا المنهج هو: أن نقوم بعزل

<sup>1</sup> - لقد خصصنا مبحثاً كاملاً لفكرة القصور الذاتي.

<sup>2</sup> - اينشتاين غاليليو ونيوتن، المكان والنسبية، فرانسوا باليار، مرجع سابق، ص: 16.

الظاهرة في ظروف نموذجية ومثالية، كي نحصل على منطلق واضح وبعدها يسهل بناء تصورات وأفكار على ضوء هذا المنطلق.

نحو نظرة ميكانيكية للسياسة ما بين غاليليو وهوبز.

• توماس هوبز: العزل المنهجي ما بين حالة الطبيعة وحالة التعاقد الاجتماعي:

إن توماس هوبز (1588-1679م)، المتشبع بالأفق الذهني العلمي للقرن السابع عشر، سيطبق منهج العزل والتصور الميكانيكي في المجال السياسي، فنجده كما هو معروف يقسم المجتمع إلى قسمين: المجتمع في حالة الطبيعة، والمجتمع في حالة المدنية، وذلك كالآتي:

• المجتمع في حالة الطبيعة:

ينطلق هوبز من السؤال الافتراضي الآتي: ماذا سيحدث إذا ما عزلنا مجتمعاً معيناً في حالة يغيب فيها القانون وتغيب فيها السلطة السياسية؟ ماهي طريقة الحياة التي ستسود إذا لم تكن هناك قوة عامة تردع الناس؟ (وهنا يبدو بوضوح ملامح المنهج العلمي). فيجيب بأن الوضعية ستكون هي الفوضى والبطش والسلب والنهب... فكل فرد، وجراء الخوف، سيتجند للدفاع عن نفسه بنفسه، والعمل على ضمان سلامته وبكل القوة والمؤهلات التي بحوزته، الأمر الذي سيدخل المجتمع في "حرب الكل ضد الكل"، على حد تعبير توماس هوبز نفسه، فتبرز شرانية الإنسان وعدوانيته، وهو معنى عبارة هوبز المشهورة "الإنسان ذئب لأخيه الإنسان"<sup>1</sup>.

إن ما يميز وضعية حالة الطبيعة في مملكة الإنسان عن مملكة الحيوان، هو كون الحيوانات تعيش حالة من غياب التساوي في القوة؛ فالذئب مثلاً ينسحب ويستسلم بسهولة أمام قوة الناب والمخلب التي للأسد، أما عند الإنسان فالأمر مختلف تماماً، فإمكانات القوة عنده أوسع بكثير

<sup>1</sup> - الأخلاق والسياسة دراسة في فلسفة الحكم، إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، ص: 926.

من إمكانات الحيوان (عضلات، مال، حسب، منصب، ذكاء، جمال...)، هناك، إذا، مساواة بين البشر في القدرات، مما يهدد باستمرار الصراع، وكل عنف سيولد عنفا مضادا بالضرورة، فإذا ما نظرنا إلى القوة البدنية لوجدنا أن الأضعف جسميا في مقدوره أن يقتل الأقوى إما باستخدام الحيلة أو بالتحالف مع الآخرين مهددين بنفس الخطر الذي يهدده.

إذا كانت حالة الطبيعة، كما أثبتت الفيزياء الميكانيكية، هي حالة حركة غير منقطعة، بحيث لا وجود للسكون، وما يبدو سكونا في الأجسام هو في أصله حركة، فإن هوبز، وبالمثل، سيرى أن حالة الطبيعة الاجتماعية هي حركة قوة منبعثة من الأفراد غير متوقفة، فالمجتمع في أصله عبارة عن ذرات بشرية متنوعة تدور وتتصادم<sup>1</sup>، وهو ما سيفضي إلى تطاحنات مخيفة ومرعبة تخلق عالما دراميا ومأساويا، لن يسمح للمرء بالعيش إلى حدود السن المعتاد.

حالة الطبيعة، إذا، والتي تُعدّ تجربة ذهنية، يعتبرها هوبز الوضع الأصلي المفروض في الاجتماع البشري، ويجسد حالة غير مريحة تهدد المرء في أقدس حق لديه، إنه حق البقاء، ومادام أن حق الفرد لن يتوقف إذا غابت الكوابح، وسيطلق دون حدود، فلا خيار إلا العمل على صده من الخارج، وذلك بأن نرغمه على التعايش مع حقوق أخرى، هي أيضا تتملك اللامحدودية في الطلبات والرغبات<sup>2</sup>.

إن فلسفة توماس هوبز السياسية تنبني على أبعاد سيكولوجية واضحة، فهو ينطلق من كون الإنسان يخشى الموت ويبحث عن البقاء بأي ثمن، فإذا ما واجهته بمسدس ولديك المال وهو حقاك في الملكية، فإنك لا محالة ستتنازل عن مالك من أجل بقائك، فالبقاء لا يُساوم، فهو أقدس الحقوق

1- تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، غنار سكيريك ونلز غيلجي، مرجع سابق، ص: 405.  
2- الأسس الفلسفية لحقوق الإنسان، فرانسوا فالانسون، ضمن كتاب في التأسيس الفلسفي لحقوق الإنسان نصوص مختارة إعداد محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد الله، مصطفى لعريصة، دار توبقال، ط2013/1م، ص: 36.

على الإطلاق، وهو ما سيكون له مستقبلاً الأولوية في المدونات الحقوقية، فلا شيء يضاهي حق البقاء.

ومادام الأمر كذلك، فقد وجب إذن الخروج من حالة الطبيعة نحو صناعة الدولة، فهوبز افترض حالة الطبيعة لتبرير الحاجة إلى نظام سياسي مُحكم، ولقد قدم حكاية طريفة عن بلاد فارس القديمة تقول: إنهم، كان عندما يموت الملك، يترك الناس دون حكم عمداً لمدة خمسة أيام، فيكثر البطش والنهب والاعتصاب... وبعد هذه المدة، ينصب الملك الجديد، فيسرع الناس الذين بقوا على قيد الحياة نحو هذا الملك لأداء الطاعة والولاء، لأنهم استوعبوا رعب الحالة التي يكون عليها المجتمع، في غياب السلطة السياسية الرادعة. إذاً، للحفاظ على الحق الأسمى للإنسان، وضمان سلامته وأمنه، على المجتمع أن ينتقل نحو الحالة المدنية أو حالة التعاقد الاجتماعي، وهو ما سنوضحه الآن.

### • الحالة المدنية: حالة التعاقد الاجتماعي المثالي

بعد الافتراض الذهني الذي انطلق منه هوبز، لحالة الطبيعة، الذي خُص من خلاله إلى أن أصل الاجتماع البشري مأساوي ومُهَدَّد لأثمن حق؛ أي حق البقاء، سيقترح حلاً يُمثِّل نظريته في السياسية، إنه حل التعاقد الاجتماعي، فما هي ملامح هذه النظرية؟

يرى هوبز، أنه لا مخرج من حالة الطبيعة الدرامية، إلا بإحداث تقاض يتنازل فيه أفراد المجتمع عن قوتهم كاملة لصالح حاكم قوي يكون على شاكلة "الليفيتان"، وهو عنوان كتابه الذائع الصيت، فتسمية الكتاب بهذا الاسم ليس اعتباطاً، فالليفيتان مستوحى من اسم وحش أو تنين بحري، ورد الحديث عنه في التوراة<sup>1</sup>، وهي قصة تحكي عن وحش قوي جداً كان يحكم بقية الوحوش الأخرى،

<sup>1</sup> - توماس هوبز وفلسفته السياسية، إحسان عبد الهادي النائب، مرجع سابق، ص: 11-12.

لكن ذات يوم قررت هذه الوحوش التمرد عليه والخروج من سيطرته، فتزعزع عرشه وكاد أن يسقط، لولا أنه استجمع قواه، وكان لهم بالمرصاد وأوقف عصيانهم.

يرى "هوبز"، إذا، أنَّ الحاكم المتعاقد حوله يجب أن يكون شبيها باللفياتان، بحيث تكون له كافة الصلاحيات التي تسمح بردع كل تمرد محتمل يعيد المجتمع إلى حالة الطبيعة، ويكفي أن نُلقِيَ نظرة حول غلاف كتاب الليفيتان، ليُتَّضح لنا أنَّ على الحاكم أن يمسك السلطتين المدنية، والدينية معا، بحيث تكون بيده مقاليد الحكم كله؛ فهو من يسن الشرائع ويضع القوانين ويشرف على الحقول والصناعة والزراعة والمدن والقرى والكنائس والمجامع والقلاع والحصون والغابات والقصور (...)، فلا شيء ينفلت من قبضته. إنَّ إرادات جميع أفراد الشعب تتَّحد في إرادة واحدة هي إرادة هذا الحاكم الذي يسميه هوبز بالـإله الفاني، والذي سينعم الجميع تحت إمرته بالأمن والسلام. ويضيف توماس هوبز أن الاجتماع الحيواني يختلف عن الاجتماع الإنساني؛ فالأول عنده يقوم على الغريزة أما الثاني فيرتكز على الاتفاق والتوافق، وهو في هذا يعارض أرسطو، يقول هوبز: "إن رضا هذه الكائنات لأمر طبيعي، بينما رضا البشر ناتج عن اتفاقية، وهو أمر مصطنع: لا عجب بالتالي أن يكون المطلوب شيئا آخر (إلى جانب الاتفاقية) بغية جعل رضاهم مستقرا ومستمرا: هذا الشيء هو السلطة المشتركة التي تؤمن انضباطهم وتوجههم نحو الخير العام"<sup>1</sup>.

هكذا، وبحسب هوبز، فالخروج من فوضى وغريزة حالة الطبيعة، وضمان الأمن والسلام المشترك، لن يتأتى إلا "بموجب اتفاقية كل فرد مع كل فرد، كما لو كان كل فرد يقول للأخر: إنني

<sup>1</sup> - اللفياتان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، توماس هوبز، مرجع سابق، ص: 179.



أخول هذا الرجل أو هذه المجموعة من الرجال، وأتخلى له أو لها عن حقي في أن يحكمني أو تحكمني، شرط أن تتخلى له أولها أنت عن حقلك وتجزئ أفعاله أو أفعالها بالطريقة عينها"<sup>1</sup>.

### • صناعة المجتمع وعلمنة السياسة.

يعد هوبز من دعاة عدم تفتيت السلطة، والعمل بجهد غير منقطع من طرف أفراد المجتمع على تجميعها؛ في قبضة واحدة إلى درجة يصبح معها هذا المجتمع كالساعة. من هنا نفهم، لماذا يركز هوبز على كون الدولة هي كائن صناعي<sup>2</sup>، وكلمة صناعي هنا لا تعني أنها كذلك بسبب قيام الدولة على العقد الاجتماعي فحسب، بل لأنها كذلك تحتاج إلى أن نحافظ على وجودها عمدا تماما مثل الساعة التي يضطر المرء إلى ملئها لكي تستمر في العمل، أو القطار الذي يحتاج باستمرار إلى تزويده بالوقود لكي يستمر في سيره.

تلك هي نفسها حالة الدولة، فإذا تركت لذاتها وقعت فريسة للحرب الأهلية أو الفوضى وستكف عن أن تكون منظمة، بل إنها لن تكون دولة على الإطلاق. والمخرج هو الانتقال من الوضع الطبيعي نحو الوضع الصناعي، ومن هنا نصل إلى فكرة جوهريّة وهي أن الحق ليس جاهزا بل يصنع، وإذا ما تركنا أنفسنا مع الجاهز فهذا الحق سيكون منطلقا دون حدود إلى درجة ضياع هذا الحق.

إن من إضافات توماس هوبز القوية هي: أنه وإن كان الإنسان قد خلّق وضعاً صناعياً يؤطر به نفسه ويُنظّمها من خلاله، فهو لم يصل إلى الوضع الصناعي العقلاني إلا بدءاً من القرن السابع عشر، إضافة إلى أن هوبز قد رفض التراث الأرسطي القائم على أساس أن الدولة طبيعية،

<sup>1</sup> - اللفيثان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، توماس هوبز، مرجع سابق، ص: 180.

<sup>2</sup> - الأخلاق والسياسة دراسة في فلسفة الحكم، إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق.

كما رفض التراث الديني القائم على أساس أن المَلِك هو ظل الله في الأرض؛ أي ما سمي بالحق الإلهي، وبرفضه ذلك يكون هوبز قد وَجَّهَ السياسة نحو العلمنة.

الشعب هو من يقوم باختيار الحاكم ولدواعٍ أرضية خالصة، وهي ضمان الأمن والاستقرار، فبناء الدولة يبدأ من الأسفل إلى الأعلى، أي من أفراد الشعب إلى الحاكم الذي يتكفل لهم بسبل الحياة، وإلا وجب التحرر منه والتخلي عنه.

بعد كل ما سبق ذكره، قد يسأل سائل: كيف يمكن لرجل "كهوبز"، وهو من المدافعين عن الحكم المطلق، أن يكون من واضعي اللبنة الفلسفية المؤسسة للسياسة الحديثة؟، ونحن نعلم أن الحكم المطلق، بما فيه من استبداد، ضد كرامة الإنسان، وأن حقوق الإنسان مرتبطة بالفردانية وليس الكليانية؟، إن الجواب يكمن في أن إطلاقية الحكم عند هوبز لا تتنافى والفردانية، فهي ليست مفروضة من فوق، ولكن هي اختيارية، ومن أجل المنفعة الفردية الخاصة، وهي ضمان السلم والحياة. فما سيربحة المرء، في الحالة المدنية، لن يربحه في حالة الطبيعة. فمسألة الأمن هي أم الحقوق، وهو ما نجده منصوصا عليه في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة 1948م في مادته الثالثة: "لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه"<sup>1</sup>، ناهيك على أن فكرة هوبز تعد اللبنة الأولى للفكر الليبرالي حسب البعض، فالنتظير، لحفظ الذات مع هوبز، مهَّدَ الطريق، لجون لوك، للحديث عن حقوق هذه الذات المنيعه، وبخاصة الحرية، والمساواة، والملكية، والتي ستتوج في النهاية بنتظير في اللذة والريح<sup>2</sup>. تبين لنا إذا، أنَّ السياسة نفسها لم تسلم من تأثير الثورة الكوبرنيكية الفلكية والثورة الفيزيائية الميكانيكية، فهي أيضا أصيبت بالعدوى وكان هوبز حاملها الأول.

<sup>1</sup> - الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ضمن كتاب في التأسيس الفلسفي لحقوق الإنسان، إعداد محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد الله، مصطفى لعريصة، دار توبقال ط1/2013م، ص: 14.

<sup>2</sup> - تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، غنار سكيريك ونلز غيلجي، مرجع سابق، ص: 407.

## المبحث الخامس: رؤية أخلاقية جديدة "أخلاق الواجب الكانطية"

لقد أصبحت هيمنة العلم الحديث السمة الغالبة، بدءاً من القرن السابع عشر ميلادي، إلى وقتنا الراهن، فالعلم الحديث، بما هو عقلانية جديدة وتصور غير مسبوق، غَيَّرَ نظرتنا إلى العالم، حيث أصبحت الكلمة للمنهج والدقة والصرامة، وصار البحث عن الاتفاق التماس الموضوعية في الدراسات مطلباً، وذلك بإبعاد الموضوع عن كل شوائب الذات الوجدانية، والعاطفية والتزام الحياد القيمي، وعدم إقحام حمولات الذات وشحناتها الفلسفية والدينية والمذهبية والإيديولوجية (...). في البحث عن الحقيقة، سواء أثناء التعاطي مع معطيات العالم الخارجي، وهو ما أفرز لنا علوماً سميت علوماً حقة (دقيقة)، أو التعاطي مع العالم الداخلي، وهو ما أفرز لنا علوماً أخرى سميت علوماً إنسانية، هي بالطبع أقل علمية من الأولى.

نعلم جيداً، أن الرياضيات أخذت الدرب الآمن نحو العلمية في وقت مبكر جداً، أي منذ يونان قبل الميلاد، مع كل من "فيثاغورس" و"طاليس"، وبالضبط مع "إقليدس". فهي مادة كما نعلم، تتميز بالصرامة في نتائجها، والقوة في خطواتها بحيث تحظى بالاتفاق الكوني، فلا يمكن لمبرهنة "فيثاغورس" مثلاً، القائلة: بأن مربع الوتر في مثلث قائم الزاوية، يساوي مجموع مربعي الضلعين المقابلين. أن تقبل من طرف البعض وترفض من طرف البعض الآخر، فهي صائبة دائماً، ويكفي لتصديقها أن يكون لك عقل، بغض النظر عن انتمائك ودينك ولونك وعرقك وجذورك وتاريخك. إنها تفرض وجودها.

مع الرياضيات إذاً، تمكنت البشرية من الحصول على أول مشترك إنساني. لكن الملفت للانتباه، أنه لم تتمكن البشرية من المشترك الثاني، بمواصفات قريبة من الرياضيات، إلا بعد مرور حوالي عشرين قرناً، فكان الشرف في ذلك للفيزياء في القرن السابع عشر، خصوصاً مع العالم

"غاليليو"، فهي التحقت إلى غير رجعة بعالم الرياضيات، ودخلت سكة العلمية من بابها الواسع، فأصبحت المادة آنذاك منظورا إليها نظرة كمية عوض النظرة الكيفية، إذ تم التعبير عن الطبيعة بمعادلات رياضية صارمة، توجت بأول نظرية محكمة هي نظرية الجاذبية لـ"نيوتن".

هذا التدشين من طرف الفيزياء، جعل بقية المباحث تدخل تباعا إلى عالم الدقة مقلدة إياها، وهو ما حدث مع **الكيمياء والجيولوجيا والبيولوجيا**، فكلها اتجهت صوب الرياضيات كقبلة طلبا للكوني، وطمعا في الوضوح والاتفاق والتوافق، عوض الخصوصي والغموض والأحكام المتضاربة. فالعلم كما هو معلوم، حريص على عدم الحكم، إلا بعد التقصي والغريلة والتمحيص وأخذ الفكرة من كل وجوهها، دونما ميل أو هوى، دونما عاطفة أو وجدان، فالتعامل مع القضايا يتم في المجال العلمي بهدوء ودم بارد.

لقد أصبحت إذًا، النظرة العلمية بمثابة "الباردايم"<sup>1</sup>، أي النموذج الذهني الموجه للرؤية، والمنوال الذي تقلده كل التخصصات، وهو منوال الرياضيات في المحصلة، إلى درجة أن كل مبحث أصبح "يتودد" للعلمية، ويريد أن تكون سبيلا ومسلكا له، وإلا لن يعتد به، والأمر ينطبق حتى على **الأخلاق** موضوع بحثنا، فهو أيضا سيحاول الدخول إلى عالم العقلانية والموضوعية، وهو ما سنلمسه بوضوح مع الفيلسوف "إيمانويل كانط"، فهو أيضا أراد أن يجعل من الأخلاق علما صارما، يصبو نحو **الكونية لا المحلية**، بحيث تكون مبادئه دقيقة وضرورية وكلية، فتمس جميع البشر دون استثناء، مادام أن كل سلوك ينبعث من الإنسان لن يحظى بلقب الكوني، إلا إذا كان يسري على كل الكائنات الإنسانية، وهو ما دفع بـ"كانط"، للقيام بعملية غريلة وتصفية للمقاييس الأخلاقية، بحيث يحافظ فقط

<sup>1</sup> - مصطلح الباردايم: روجه العالم الأمريكي "توماس كون" في كتابه "بنية الانقلابات العلمية"، والتي يقصد به النموذج الموجه للرؤية، أي الإطار النظري والأساس الذي يسمح بطرح المشكلات وطرق حلها عند متحد علمي ما، بعبارة أخرى فالباردايم يعني مجموع القواعد والمسلمات والمفاهيم والأدوات، التي يتحرك من داخلها العلماء، فالعلماء ينظرون للواقع بعين الباردايم. ينظر: بنية الانقلابات العلمية، توماس كون، مرجع سابق، ص: 15.

على ما هو متفق حوله. فالمعيار الذي يجب اتباعه بحسبه، ينبغي أن يكون صادقا صدقا مطلقا، ويستوي عنده الناس جميعا، بصرف النظر عن طبقاتهم ودياناتهم وثقافتهم<sup>1</sup>. فكيف سيتمكن رائد التنظير الأخلاقي، في القرن الثامن عشر، من إقناعنا بعلمية موقفه الأخلاقي؟ وهل حقا نجح في كشف الستار عن مبادئ ومعايير أخلاقية وعقلانية تلزم البشرية كلها؟ بكلمة واحدة هل الكونية باسم العقل ممكنة؟

بداية، عندما نتحدث عن الأخلاق، فإننا نستحضر مسألة الخير والشر، فما من إنسان يسلك في الحياة، إلا ويصنف أعماله أو أعمال الغير في خانة الفضيلة أو الرذيلة، وذلك وفق مثل أعلى يرتضيه، يكون بمثابة المعيار المعتمد من طرفه لتحديد خيرية الفعل أو شرانيته. فلا بد للمرء من حدود فاصلة ما بين الأخلاقي واللاأخلاقي، فقد تكون باسم الدين أو العرف والتقاليد، وقد تكون باسم المنفعة والمصلحة، كما يمكن أن تكون باسم اللذة والألم (...)، كلها يسميها "كانط" قواعد للسلوك العملي، وهي غير كافية عنده أبدا لبلورة قانون أو أمر أخلاقي يتسم بالضرورة والإلزام، الأمر الذي لا يمكن أن يتأتى إلا بالعودة إلى حدود يفرضها العقل وحده، فهو المحكمة والفيصل بين الخير والشر، وهو المعيار الوحيد الذي سيسمح بالكونية والاتفاق، فطريق "كانط" هو طريق ديكارت القائل بأن: "العقل هو أعدل قسمة بين الناس"<sup>2</sup>، فهو المشترك المعول عليه في توحيد قرارات البشرية .

وسنعرض الآن للخطوات التي سلكها "كانط"، لإقناعنا بضرورة العقل كخلاص للمسألة

الأخلاقية، ونبدأ أولا، بهجومه على المعايير المعتمدة على التجربة والخبرة الحسية.

<sup>1</sup> - إيمانويل كانط فيلسوف الكونية، سمير بلكفيف، منشورات الاختلاف، ط2011/1م، ص: 24.  
<sup>2</sup> - مقال في المنهج، رونييه ديكارت، مرجع سابق، ص: 69، ولقد وردت عنده الترجمة كالتالي: "العقل هو أحسن الأشياء توزعا بين الناس".

## المطلب الأول: التجربة الحسية لا يمكن أن تكون معياراً للأخلاق

يقول "كانط": "من الضروري إعداد فلسفة خالصة نقية نقاء تاماً من كل ما يمكن أن يكون

تجريبياً"<sup>1</sup>، ويقول: "وهذا الأخلاقي لا يجب أن يلتمس في طبيعة الإنسان ولا في ظروف العالم الموجود فيه، بل لا بد من البحث عنه بطريقة قبلية في تصورات العقل الخالص وحده"<sup>2</sup>.

لقد كانت لـ"كانط" إرادة ملحة، على ضرورة تجاوز التجربة نحو العقل، فالتجربة بحسبه غير صالحة كمعيار، ومقياس للحكم على الأخلاق وخيرية السلوك، وأنه من اللازم البحث عن الأخلاق في الذات، وبالضبط في العقل الخالص الخالي من كل شوائب المادة. ويمكن فهم هذا التصور السلبي من التجربة لدى "كانط" لسببين اثنين هما:

### أ- نسبية وخصوصية التجربة:

يسلك الناس غالباً في الحياة انطلاقاً من النتائج المترتبة عن أفعالهم، فيعتبرون خيراً كل ما فيه لذة، وشرّاً كل ما فيه ألم، كما أنهم يجعلون في أحيان أخرى، المصلحة والمنفعة هي معيار كل أخلاق، وهنا تكمن المشكلة حسب "كانط"، فمسألة اللذة والألم، مسألة شخصية لا يمكن ضبطها أو حسابها، ودرجتها تختلف من شخص لآخر، بل تختلف لدى الشخص الواحد بحسب ظروفه ولحظات حياته، وهو ما لا يسمح بإعطاء مقياس واحد ثابت، وواضح للجميع.

فالاعتماد على التجربة، أي على كل ما يمت بصلة إلى الرغبات والميولات والملذات والآلام والمصالح والمنافع المادية، يجعل قيمنا تتضارب وتتناقض، لأننا لسنا قادرين على تدقيقها، فبمقدور كل شخص أن يتجه بشعوره إلى ما يرغب فيه، أي نحو غايته ورضه الخاص، كما أن عواطفه وميولاته تختلف عن الغير، وهو الأمر الذي يجعلها أموراً مفتقرة للصلاحيّة الشاملة والكونية اللازمة.

<sup>1</sup> - تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، إمانويل كانط، ترجمة وتقديم عبد الغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمان بدوي، منشورات الجمل، ط2002/1م، كولونيا، ألمانيا، ص: 25.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 26.

إن التجربة الحسية ترتبط بما هو عرضي ومتغير، لهذا فهي غير صالحة كأساس لبناء صرح الأخلاق. من هنا نفهم هاجس "كانط" في البحث عن معيار ومقياس عقلي صرف، فالمعايير التجريبية عنده فوضوية وفسادة ومزاجية ونسبية ومفتقرة إلى الموضوعية<sup>1</sup>. فـ"كانط"، يبحث عن أخلاق نقية، وصافية غير مشوية بشوائب الطبيعة الإنسانية أو تأثيرات الظروف المحيطة بالإنسان، كما أنه يريد عوضاً عن قواعد للسلوك، صياغة قانون للأخلاق يتسم بالضرورة والإلزام؛ أي الكونية. يقول كانط: "فمن التناقض أن يحاول المرء استخلاص الضرورة من أحد مبادئ الخبرة، وأن يحاول إعطاء أحد الأحكام شمولية صحيحة"<sup>2</sup>.

إن طموح "كانط" الكبير تشريع أخلاق عالمية، لذلك يقوم باستبعاد كل ما من شأنه أن يعرقل ذلك الطموح، والنزوع نحو ما هو كوني، والبحث عن مبادئ ثابتة خارج إطار الزمان والمكان، بحيث تصح لكل الكائنات الإنسانية<sup>3</sup>، وهو ما لم يجده في التجربة، لأن كل "المبادئ العملية المادية هي من نوع واحد تتدرج تحت المبدأ العام؛ حب الذات أو السعادة الشخصية"<sup>4</sup>، وهي متغيرة وشخصية، ولكن سيجده -أي المبدأ العام- "كانط" في العقل؛ فهو مكن الضرورة والشمول، والقانون الذي يحمي من التضارب والتناقض، ويفضي إلى التقارب والاتفاق.

إن العودة إلى أمثلة الواقع، دائماً ما تعطينا سلوكيات ممزوجة بالحس، لذلك فالتجربة عاجزة على أن تعطينا النموذج الكامل للسلوك، والمقياس الخالص والخالي من المادة، الأمر الذي يقدر عليه العقل فقط. فإذا كانت التجربة تعطي الجزئي والعرضي والمتعدد والاستثناء، فإن العقل يعطي

1- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، امانويل كانط، مرجع سابق، ص: 27.

2- ايمانويل كانط فيلسوف الكونية، سمير بلكفيف، مرجع سابق، ص: 32.

3- ايمانويل كانط فيلسوف الكونية، سمير بلكفيف، مرجع سابق، ص: 31.

4- نقد العقل العملي، امانويل كانط، مرجع سابق، ص: 70.

المطلقة والضرورة والشمول. وبذلك يتبين لنا أن "كانط" أراد أن ينحو بالأخلاق نحو علميا مقلدا في

ذلك الرياضيات والعلوم الطبيعية.

## ب - خداع التجربة.

إننا غالبا ما نحكم على سلوكات الناس، ونصنفها في خانة الخير أو الشر، على ضوء ما ينجزون أمام أعيننا من أعمال أو ما نراه منهم من سلوكات. ولكن في كثير من الحالات نُخدَعُ عندما نجد أن المرء قصد بسلوكه الشر عوض الخير، وأنه قد أظهر ما لم يُضْمِر، فنقول آنذاك أننا قد تسرّعنا في الحكم. هذا الأمر يؤكد لنا أن التجربة ليست صالحة كمقياس للحكم الأخلاقي، فالخداع والتزييف والتضليل ممكن جدا في كل خبرة حسية، وهو ما جعل "كانط" يلفظها لفظا قاطعا، مُبْعِدا إيّاها عن أن تكون عمادًا للأخلاقية.

ونستحضر في هذا الصدد، تلك الحكاية الأسطورية اليونانية الشهيرة التي ذكرها أفلاطون في جمهوريته<sup>1</sup>، والتي تحكي قصة ذلك الراعي **جيجس**، حيث كان يشتغل لدى الملك، ويوصف بالرجل الطيب، والذليل والجواد، والشهم والصادق (...)، إلا أن طارئا حدث سيغير كل هذه النعوت، فبينما كان ذات يوم يرعى غنم الملك، وجد خاتما في الأرض، فوضعه في يده، ثم حركه يمينا فاختم، وحركه يسرة فظهر، لقد كان الخاتم سحريا، وهو الأمر الذي سيمكنه من السلطان والقوة، ليصبح بذلك جيجس غير جيجس. فأول ما فعله، قتله للملك وزواجه من زوجته، وبطشه بالناس (...). لقد انخدع الناس حقا في جيجس.

هذه الحكاية توضح بجلاء، كيف أن الحقيقة الأخلاقية لا يمكن تحديدها، من مجرد المظهر أو السلوك الخارجي، فنوايا **جيجس** الحقيقية لم تتكشف إلا عندما أوتي السلطان، فالأخلاق لا تظهر

<sup>1</sup> - جمهورية أفلاطون، دراسة وترجمة فؤاد زكرياء، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2004م، ص: 215 و 216.



بيسر، وليست سهلة التجلي، فهي تتطلب وضع المرء في امتحان عسير قلما يخرج منه منتصرا، فطوية الإنسان غائرة ولن تتجلي إلا في المواقف الحرجة.

فالعبرة إذاً، ليست بالسلوك الظاهر، بل بالنية المحركة للسلوك. وكفي نفهم الأمر أكثر نضرب مثالا آخر وهو: حكاية الجلاد والسجين: فهب أنه قد قُبِضَ على رجل بحوزته أسرار هامة، فتم أخذه لدى الجلاد قصد إجباره على الاعتراف، لكن مع توصيات بعدم قتله، ليقوم الجلاد بضربه ثمانين جلدة أسقطته أرضا، فخاف من غضب المسؤولين وضياع الأسرار، فالتوصيات كانت صارمة بعدم قتله، فقدم له الماء، وسارع حاملا علبة الدواء، ليعطي السجين الإسعافات والعلاجات اللازمة، ويضع له الضمادات على جروحه (...). فلنتصور أن أحدنا دخل عليه تلك اللحظة، فأكيد سيحكم على الجلاد بأنه شخص طيب، وهو بذلك سيخدع بالمظهر، لأن نية الجلاد المضمرة معاودة الجلد من جديد.

انطلاقا من هذين المثالين، وأمثلة أخرى كثيرة، يتبين كم أن التجربة لا يمكن التعويل عليها في تشييد صرح أخلاقي متين، لأنها متغيرة ونسبية وخاصة. من جهة، كما أنها خادعة ومضللة من جهة أخرى، والتغير والخداع كافيان لدحض كل فكرة أخلاقية مبنية عليهما، الأمر الذي جعل "كانط" يولي نفسه شطر الذات باحثا عن أساس أفضل للأخلاقية، والذي سيجده في الإرادة الطيبة، إذ هي الخير الأسمى؛ فالراعي جيّس لم تكن إرادته طيبة، والجلاد بالمثل، وهو ما سيدفعنا الآن للحديث عن الإرادة الطيبة عند "كانط".

#### • الإرادة الطيبة منبع الأخلاق

يقرر "كانط" أن الإرادة الطيبة أو الصالحة، هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن نعهده خيرا دون قيد أو شرط، حيث يقول: "من بين الأمور التي يمكن تصورها في هذا العالم أو خارجه، لا يوجد

شيء يمكن عده خيرا على وجه الإطلاق ودون قيد، اللهم إلا شيء واحد هو: الإرادة الخيرة<sup>1</sup>، ف"كانط" يتحدث عن قوة داخلية في الذات الإنسانية، لا تعمل بحسب الظروف والأهواء، وإنما تتبع من قانونها الخاص<sup>2</sup>، فكل الملكات من ذكاء وفطنة ومهارات (...)، وكل الخصال من شجاعة وإقدام وصبر (...)، تبدو خيرة ومرغوب فيها، لكنها تصبح فاسدة إن أسيء استخدامها، فهي لن تكتسي قيمة الخير إلا إذا تمت انطلاقا من إرادة طيبة، فالعبرة إذاً ليست بما نملك من ملكات ومواهب "تسمى حميدة"، بل العبرة بالنية، والإرادة الصافية الموجهة لها نحو الخير، باعتباره الغاية الأسمى المنشودة، فلا شيء خَيْرٌ في ذاته إلا الإرادة الطيبة. فالمعرفة مثلا، والتي تبدو خيرا، يمكن أن تستخدم بواسطة خائن لوطنه، وبالمثل نقول عن القوة الجسمية، فهي تبدو خيرة لكنها قد تستعمل سلبا<sup>3</sup>.

يقول "كانط" في هذا السياق: "الاعتدال في العواطف والانفعالات والسيطرة على النفس والمقدرة على التبرير المتزن، (...). إنها جزء من القيمة الباطنية للشخص، غير أنه ينقصها الكثير لكي نعدّها خيرة دون تحفّظ (وإن كان الأقدمون قد أثنوا عليها ثناء لا مزيد عليه). ذلك لأنها إذا لم تستند إلى المبادئ التي تقدم عليها الإرادة الطيبة فقد يستفحل شرها، وإن دم الشرير البارد لا يجعله أشد خطورة فحسب، بل إنه ليزيد مباشرة من بشاعته في أعيننا أكثر مما كنا سنحكم لو أنه تجرد عنها"<sup>4</sup>.

فالناس يحكمون على بعض الأفعال بالنبل؛ من قبيل الصبر والشجاعة والإقدام ورباطة الجأش، لكن إذا تصورنا أنها تتوفر عند المجرم لجعلت منه مجرما خطيرا، فالإرادة الطيبة هي الخير

1- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، امانويل كانط، مرجع سابق، ص: 37.

2- ايمانويل كانط فيلسوف الكونية، سمير بلكفييف، مرجع سابق، ص: 37.

3- ايمانويل كانط فيلسوف الكونية، سمير بلكفييف، مرجع سابق، ص: 37.

4- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، امانويل كانط، مرجع سابق، ص: 39.

الأسمی الذی یتوقف علیه أی خیر آخر، لذلك فهی مقدسة لذاتها<sup>1</sup>، بغض النظر عن نتائجها، وعلیه، فهی واجبة التقدير.

إن الإرادة الطيبة تريد أن تتجسد، لكنها تجد عراقيل وكوابح تمنعها من ذلك، والمتمثلة في المنافع والمصالح والميولات والنتائج والجزاءات والعقوبات (...)، أي كل ما يسميه "كانط" بالتجربة. وإذا ما اعتبرنا مثلاً، أن الإرادة الطيبة مقيدة بشكل مطلق، وليس لها أي منفذ للعبور نحو الواقع، فهي رغم ذلك ستبقى لامعة بذاتها لمعان الجوهرة<sup>2</sup>؛ يقول "كانط": "إذا ما شاءت نقمة الأقدار أو تقدير طبيعة (...)"، أن تسلب هذه الإرادة الخيرة كل قدرة على تحقيق أهدافها (...). فسوف تلمع بذاتها لمعان الجوهرة، مثل شيء يحتفظ في نفسه بكل قيمته. فلا المنفعة تستطيع أن تضيف إلى هذه القيمة شيئاً، ولا العقم يمكنه أن ينقص منها في شيء. ولن تزيد المنفعة على أن تكون التعليفة التي تيسر تداول الجوهرة بين الناس، أو تلفت إليها أنظار من لم يعرفوها بعد معرفة كافية، لا لكي توصي بها العارفين أو تحدد قيمة ثمنها<sup>3</sup>.

نخلص إلى أن الإرادة الطيبة مثابة الجوهرة في جوفنا، ولها قيمتها في ذاتها، سواء ثمنها أم لا. فهي نقية وصافية، بغض النظر عن تداولها والمنافع المرجوة منها. إنها الخير المطلق غير المرتبط بشروط، أو المؤطر بظروف الزمان والمكان<sup>4</sup>، لذلك فهي منطلق كل فعل أخلاقي حقيقي.

يبقى علينا الآن، طرح السؤال الأهم: ماذا يجب فعله كي نترك الإرادة الطيبة تظهر بكل نقائها ولمعانها؟ وما السبيل إلى فرزها من كل شوائب المادة المعرقة لخروجها من جوفنا؟ وكيف يتأتى لنا إزالة الأغلفة التي تمنع تجليها بوضوح أو تظهرها ناقصة اللمعان؟ إن الحل عند "كانط"،

<sup>1</sup> - مقدمة في علم الأخلاق، محمود زقزوق، دار الفكر العربي، القاهرة، ط4/1993م، ص: 119.

<sup>2</sup> - تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، إمانويل كانط، مرجع سابق، ص: 40.

<sup>3</sup> - نفسه والصفحة.

<sup>4</sup> - إمانويل كانط فيلسوف الكونية، سمير بلكليف، مرجع سابق، ص: 38.

سيكون في ضرورة البحث عن قواعد ومبادئ تسمح بفصل التجربة عن الإرادة الطيبة، وإبعادها عن كل خدش يمسه جراء طغيان النوازع الحسية فينا، ولنبدأ بمبدأ الواجب.

### • الأخلاق تؤتى عن واجب وليس وفق الواجب

يلزم كي يكون الفعل أخلاقيا، حسب "كانط"، أن يؤتى عن إرادة طيبة. وكي تكون الإرادة طيبة، وجب أن يكون الفعل خلوا من كل منفعة، وخالصا من كل شوائب المادة. باختصار، الفعل الأخلاقي الحقيقي يؤتى عن واجب وليس وفق الواجب.

إن إرادة الإنسان تواجه ظروفًا، ومواقف تحد من خيريتها، فالرغبات والميولات والمصالح كلها أمور تمنع الخير من الظهور كليا، بل قد يتصرف المرء معتقدا أنه أخلاقي، ولكن البحث العميق يثبت أنه كان يخدم مصلحته لا أقل ولا أكثر. فكم من مرة نخدع فيها أنفسنا، ونبرر لها سلوكها ونحن غارقون في وَحَل الغريزة.

هكذا هو الإنسان، من السهل عليه الانقياد وراء اللذة، إذ في غالب الأحيان تكون هي السبب الأصلي في تعيين الإرادة، يقول "كانط": "يستطيع إنسان هو بعينه أن يرجع كتابا مفيدا من دون أن يقرأه، وهو على علم بأنه لن يستطيع استعارته مرة ثانية، كي لا يفوته صيد، يستطيع أن يغادر المكان في منتصف خطاب جميل، كي لا يتأخر عن وجبة طعام، يستطيع أن يخرج من جلسة تدور فيها أحاديث ثقافية من عاداته أن يقيمها عاليا، لكي يجلس إلى طاولة الميسر، لا بل يستطيع أن يرد فقيرا كان يُسرُّ بالإحسان إليه، بحجة أن ليس لديه من نقود إلا ما يلزم لدفع بطاقة الدخول إلى مسرحية هزلية"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - نقد العقل العملي، امانويل كانط، مرجع سابق، ص: 70.

ويستطرد فيقول في الإنسان، إن "الشيء الوحيد الذي يعنيه لكي يقرر خياره هو مدى شدة وطول ويسر الحصول على هذه النعمة وكثرة تكرارها (...)", وعظم المتع التي ستوفرها له لأطول مدة في الزمن"<sup>1</sup>، ومادام أن كل ما هو تجريبي حسي يشوش على ظهور الإرادة الطيبة، فالفعل الأخلاقي عند "كانط"، ذلك الفعل الذي أعصب عيني فيه من كل جزء يمكن أن يترتب عليه، وأزهد في كل منفعة قد تأتي منه، وألغي كل رغبة أو أمل قد يتحقق من ورائه، ولا أقدم على الفعل إلا لأنني أجد أنه فعل صحيح وحق في ذاته<sup>2</sup>.

فإذا وهبُ المال لمؤسسة خيرية بغرض زيادة شعبيتي بين أصدقائي، فأنا لا أكون آنذاك قد تصرفت تصرفاً أخلاقياً، بل بغرض اكتساب مكانة اجتماعية، بل حتى إذا ما نبع تصرفي من إحساس بالرحمة والشفقة، فهو فعل لا أخلاقي، لأنه يجب أن يكون واجباً خالصاً<sup>3</sup>، فالفعل في حد ذاته لا قيمة له أخلاقياً، فالقيمة تكمن في صفاء الدافع له، لأن تبعات الفعل تكون غالباً خارج نطاق السيطرة، ولهذا فهي ليست عاملاً حاسماً في مجال الأخلاق، فمثلاً إذا قُمتُ أنا -بإحساس بالواجب- بإنقاذ طفل يَغرقُ، ولكن هذا الطفل غرق حقاً بالرغم من محاولاتي لإنجاده، فإن فعلي يبقى أخلاقياً، لأن دوافعي كانت سالحة، رغم أن تبعات فعلي كانت كارثية، إلا أنها غير ذات صلة بالقيمة الأخلاقية لما قمت به<sup>4</sup>. إذاً، هو ما يعد المحرك الأساس لكل عمل يريد أن يكون خيراً مطلقاً. الواجب كغاية في ذاته. فإذا ما أخذت مثلاً الحكمة التالية مرشداً لسلوكي: "ساعد المعوز دوماً إن كنت تتوقع أن تجازي عن هذا"، أو "ساعد المعوز دوماً حالما تشعر نحوه بالشفقة"؛ فهما حكمتان

1- نقد العقل العملي، امانويل كانط، مرجع سابق، ص: 71.

2- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، امانويل كانط، مرجع سابق، ص: 13.

3- الفلسفة الأسس، نيغل واربورتون، ترجمة محمد عثمان، مراجعة سمير كرم، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط2009/1م، ص: 75.

4- المرجع نفسه، ص: 76.

لا أخلاقيتان، ويبقى الأخلاقي الوحيد، أن تكون حكمتي كالتالي: "ساعد المعوز دوماً لأن واجبك يدعوك إلى هذا"<sup>1</sup>.

إن الواجب الصافي والخالص عند "كانط"، هو المعيار الوحيد لأخلاقية الأفعال، فهو الذي يسمح بإزالة أغلفة المادة عن الإرادة الطيبة، ويتركها تتجسد بكل لمعانها ونقائها، بصرف النظر عن النتائج والعواقب. هذا التصور هو ثورة أصيلة في التنظير الأخلاقي، لأنه يقطع العلاقة مع التصور القديم الذي يركز على الغاية من السلوك باعتباره مصدراً للأخلاقية، وهل تفضي إلى اللذة والسعادة أم لا.

يفرق "كانط" بين ضربين من الأفعال؛ فهناك الفعل عن واجب، وهناك الفعل وفق الواجب. الأول بمضمون أخلاقي والثاني مفرغ من الأخلاق، وهنا نضرب المثل الذي قدّمه "كانط": فأن يتعامل التاجر بأمانة، لا يعني ولا يكفي تماماً، أن نذهب إلى الاعتقاد أنه قد صدر مسلكه هذا، عن إيمان بالواجب وبمبادئ الأمانة، فقد تكون مصلحة كسب الزبون من أملت عليه ذلك<sup>2</sup>.

من هذا المثال، يبدو أنه لا يكفي أن يكون الفعل مطابقاً في نتائجه لمبدأ الواجب، بل يجب أن يصدر عن احترام للواجب ذاته، فالواجب وازعه داخلي دون اكتراث للنتائج سلبياً أم إيجابياً، فقد اعترف بزلة اقترفتها وأعرف أن العواقب وخيمة عليّ. كما قد أسوق نفسي إلى العدالة لجرم ارتكبته، وأنا كلي إدراك، أن السجن ينتظرني. كما أنني قد أقول الصدق بصرف النظر ما إذا كنت سأكسب الناس أم لا.

فعبارة: **كن صادقاً؛ تكفي نفسها بنفسها**، فهي مطلقة مهما كانت الظروف، فالصدق مطلب لذاته دونما انتظار للمنافع المرجوة منه. أما عبارة **كن صادقاً كي تكسب الناس**، فهي تؤدي إلى فعل

<sup>1</sup> - الفلسفة الأسس، نيغل واربرتون، مرجع سابق، ص: 76.  
<sup>2</sup> - تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، امانويل كانط، مرجع سابق، ص: 45-46.

شرطي مرتبط بالمصلحة والمنفعة، لذلك فهي مفرغة من كل مضمون أخلاقي. ولمزيد من الفهم، لنأمل المثال التالي: لنتصور سيارتين متوقفتين في إشارة الضوء الأحمر، ولنعتبر أن السائق الأول يقف لأن الشرطي يراقب، فهنا سنقول أن سلوكه يتم وفق الواجب وليس عن واجب، لأنه يتحرك بوزع خارجي، هو رقابة الآخر في هذه الحالة، إذ يخشى دفع الغرامة المالية. ولنعتبر أن السائق الثاني يقف سواء كان الشرطي أم لم يكن، هنا سنقول إن هذا السلوك يتم عن واجب، أي لذاته بعيدا عما يمكن أن يترتب عنه، إنه باختصار إملاء باطني.

إن السلوك حسب "كانط"، يجب أن يكون عن واجب، إذا ما أراد أن يكتسي طابع الأخلاقية. بمعنى آخر، على السلوك أن يكون غير شرطي، أي أن يؤتى كأمر مطلق غير مرتبط بالنتائج. أما السلوك الذي يكون وفق الواجب، فهو لا يستحق الأخلاقية أبداً، لأنه ممزوج بالأغراض والمصالح والرغبات.

لقد أراد "كانط" تجفيف منابع التجربة، وسد الباب على كل الأهواء التي تمنع ظهور الإرادة الطيبة، باعتبارها الجوهرة اللامعة وعنوان الخير المطلق.

ولكي يتمكن "كانط" من إتمام مشروعه الأخلاقي، سيعمل على صياغة قواعد عقلية تسمح لمبدأ الواجب من التجسد بشكل صارم ودقيق، ويقطع الباب على المراوغة والخداع من طرف الرغبة، فما هي هذه القواعد؟

## المطلب الثاني: القواعد العقلية للأخلاق

إن الواجب الخلو من المنفعة والبعيد عن العاطفة والوجدان، والذي يسمح للإرادة الطيبة بالظهور في كامل نقائها وصفائها، لن يكون كذلك إلا إذا استند إلى قواعد عقلية صارمة، وواجبة الاحترام والتقدير، إنها بمثابة أوامر مطلقة وكونية وغير مشروطة. هذه القواعد يكفي لإدراكها أن تطرح السؤال على نفسك، هل يمكن أن ترغب في أن تغدو قانونا كلياً؟ وإذا لم تكن ترغب فأنبذ هذه القاعدة<sup>1</sup>؛ إذ أن أي تشريع للقانون الأخلاقي يفتقد للشمولية فهو لا أخلاقي. ويمكن حصر هذه القواعد الكونية في ثلاثة، وهي: قاعدة التعميم وقاعدة الغائية وقاعدة الحرية، ولنقف عند كل واحدة منها.

### • قاعدة التعميم:

يعتبر "كانط" هذه القاعدة بمثابة القانون الأساس للأخلاق، ويمكن صياغتها كالآتي: "افعل بحيث يمكن لمسلمة إرادتك أن تصح دائماً وفي الوقت نفسه مبدأ تشريع عام"<sup>2</sup>، بعبارة أخرى، ونحن نسلك في الحياة، لن يكون فعلنا فعلاً أخلاقياً إلا إذا كان له صبغة القانون العام، أي أن ما يمسنى يجب أن يمس الآخرين. بعبارة أخرى، علي الحرص كي لا أجعل من نفسي استثناء في التشريع، وأن أقحم نفسي ضمن القانون الذي شرعته.

وهنا بالضبط، تتجلى صلاحية العقل وقدرته على توحيد المعيار نحو الفضيلة والخير؛ يقول "كانط": "بإمكان العقل الأكثر انتشاراً (بين البشر) أن يميز من دون تلقي توجيه، الصورة التي تجعل المسلمة صالحة لتشريع شامل عن تلك التي لا تصلح. فهب مثلاً، أنني جعلت لي مُسلمة، أن أنمي ثروتي بكل الوسائل المضمونة، والآن لدي بين يدي وديعة توفي صاحبها، ولم يترك قيدياً فيها. هذه

<sup>1</sup> - إيمانويل كانط فيلسوف الكونية، سمير بلكفيف، مرجع سابق، ص: 56.

<sup>2</sup> - نقد العقل العملي، إيمانويل كانط، مرجع سابق، ص: 83.



طبعا حالة لمسلمتي. الآن أريد فقط أن أعرف: هل يمكن أن تصلح تلك المسلمة لأن تكون أيضا قانونا شاملا، ويكون علي حينئذ أن أطبقها على الحالة التي أمامي، وأسأل هل بالإمكان أن تأخذ فعلا صورة قانون، وهل أستطيع بالتالي أن أعطي في الوقت نفسه عبر مسلمتي قانونا كهذا: يحق لكل إنسان أن ينكر، وديعة ليس بوسع أحد أن يثبت إيداعها. هنا أدرك على الفور أن مبدأ كهذا بوصفه قانونا، سوف يلغي هو نفسه بنفسه، لأن النتيجة عنه سوف تكون القضاء على وجود كل وديعة"<sup>1</sup>.

لكي يحظى السلوك بسمة الأخلاقية إذاً، يجب حسب "كانط": "أن يثبت جدارته لإعطاء قانون شامل"<sup>2</sup>. بمعنى أن الحدود الفاصلة بين الأخلاقي واللاأخلاقي، تعود فقط إلى الشمولية والعمومية. فمثلا قد أمتنع عن مساعدة الآخر، كمسلمة لإرادتي، لكن حين أتصور نفسي في وضع من يحتاج إلى مساعدة من طرف الآخر، كأن أكون في لحظة غرق مثلا، فإنني لن أستطيع أن يمتنع غيري على مساعدتي. وهو ما يجعل مساعدة الآخر أمرا أخلاقيا وواجبا، وإلا سنتناقض الإرادة مع نفسها، والتناقض ضد العقل. فالعقل إذاً، هو المُعَوَّلُ عليه في ضبط الفعل الأخلاقي، فقد أجد نفسي في ورطة، وليس أمامي للخروج منها إلا الكذب، لكن وبينما أردت لنفسي الكذب، فإنني لا أرى أن يصبح ذلك قانونا عاما، لأنني ببساطة لا أريد أن يكذب علي الآخرون، وبذلك يناقض المرء نفسه، إذاً لا ينبغي علي الكذب ولو كان الأمر في صالحه.

تجدر الإشارة إلى أن "كانط" يفرق بين قاعدة التعميم، وتلك القاعدة التي يصفها بالتافهة القائلة: "لا تفعل ما لا تريد أن يفعل بك"، فهذه الأخيرة ليست قانونا أخلاقيا، لأنه قد "لا أعطي

<sup>1</sup> - نقد العقل العملي، امانويل كانط، مرجع سابق، ص: 77-78.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 78.

**المعونة ولا أطلب المعونة**؛ في حين أن المعونة، ومساعدة الغير واجب أخلاقي، إنها قاعدة تنطلق من حب الذات، وحب الذات ليس معيارا آمنا للخير.

إننا نعيش في كثير من الأحيان صراع إقدام وإحجام، بين الرغبة والأمر الأخلاقي، فقد أجد ملايين وأحار في أخذها أم لا، وهل أخذها يعد سلوكا أخلاقيا؟ فتتعلق حينئذ الرغبة والميولات، وتبدأ في الحركة لتسوغ للإرادة أخذها تحت دعوى أنها هبة سماوية ستفك ضائقتي مثلا، أو أن صاحبها مفقود أو إلى آخره من التضليلات، في هذه اللحظة بالضبط يجب على العقل أن يتدخل وفق القانون العام، فهبَّ أن صاحب هذه الملايين قد جمعها درهما درهما، من أجل عملية جراحية مصيرية لأمه، فهل أقبل أن أكون مكانه وتتخذ لي أموال، أكيد الجواب سيكون بالنفي، إذاً، في هذه الحالة وقع تناقض، والتناقض لا عقلي، ومن تم يكون الأمر محسوما، إذ يعد سلوكي إن أخذت المال لا أخلاقيا، فالعقل قطع الطريق على الرغبة، وسدَّ عليها ما يمكن أن تخدع به الإرادة الطيبة.

نفهم إذاً، أن الأخلاق هي أصلا ضد الطبيعة الإنسانية، وتأخذ منك أكثر مما تعطيك، فلا أرباح مادية معها، وبالعودة إلى مثالنا فقد آخذ الملايين إلى الشرطة مع شاهد، وأحتفظ بالمحضر معي، بل ولمزيد من الأخلاقية سأسعى جاهدا كي يصل المال إلى صاحبه، بحيث أساعد الشرطة في عملها، بأن أضع المحضر لدى الجرائد المتاحة، وأدفع التكاليف من جيبي، وأغادر دون رجعة وأنسي الأمر مطلقا، بهذا سأكون قد أدَّيتُ الواجب الأخلاقي دون انتظار الجزاء، اللهم إحساسي بالنبل الإنساني في جوفي، وهو إحساس لا يباع ولا يشتري ولا يقوَّم بسِعْرِ.

يصوغ "كانط" هذه القاعدة على شاكلة أمر أخلاقي، وذلك كالتالي: "إفعل بحيث تُعَامِلُ الإنسانية في شخصك، وفي شخص كل إنسان سواك، بوصفها دائما، وفي نفس الوقت، غاية في ذاتها، ولا تُعَامِلُها أبدا كما لو كانت مجرد وسيلة"<sup>1</sup>.

بعبارة أخرى، إذا كان المرء يريد أن يصدر عنه فعل أخلاقي حقيقي، فهو مطالب بأن يُعَامِلَ ذاته وذات الآخرين كغاية لا كوسيلة. فإذا كانت الأشياء تكمن قيمتها في نفعيتها واستخدامها لأغراض ومصالح معينة، بالإضافة إلى أنها تُقَوِّمُ بسعر، ومن تم قابليتها للبيع والشراء. فالإنسان ليس أبدا بشيء، ولا يمكن استغلاله لمصالح خاصة، لأن الإنسانية تجثم في جوفه، وهو كائن لديه الكرامة والعزة والحُرْمَة، وهي أمور تجعله لا يقبل ولا يرضى لنفسه الاستخدام والاستغلال، فلا أحد يريد مثلا أن يُسَاقَ إلى سوق الرق لبيع ويحدد له ثمن، فهناك صرخة في الباطن تمنعنا من ذلك، إنها الكرامة.

إن قاعدة الغائية تتسجم مع قاعدة التعميم الأولى، فإذا كان لا يمكن وضع الكذب ضمن قانون عام، ومن ثم بطلانه أخلاقيا، فإنه، وبالمثل باطل لأنه يجعل من الإنسان وسيلة، ويحول دون جعله غاية؛ يقول "كانط": "إن الذي ينوي أن يبذل وعدا كاذبا للغير، سيدرك على الفور أنه يريد أن يستخدم إنسانا آخر كوسيلة فحسب"<sup>2</sup>؛ ويستطرد "كانط" قائلا: "من المستحيل على من أريد أن استخدمه بمثل هذا الوعد الكاذب وسيلة لتحقيق أهدافي أن يوافقني على الطريقة التي أعامله بها"<sup>3</sup>، ليقول "كانط"، بعد ذلك: "وتزداد هذه المجافاة لمبدأ الإنسانية وضوحا أمام العين، إذا أضفنا إلى ذلك

<sup>1</sup> - تأسيس ميثاق الأخلاق، امانويل كانط، مرجع سابق، تنتظر: مقدمة المترجم ص: 108-109.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 109.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 110.

أمثلة من الاعتداء على حرية الآخرين وممتلكاتهم، إذ يتجلى عندئذ أن الذي يدوس على حقوق الناس، إنما يقصد إلى استخدام أشخاصهم، كما لو كانت مجرد وسيلة فحسب، دون أن يضع في حسابه أنهم، بصفتهم كائنات عاقلة، ينبغي أن يعدوا دائماً في نفس الوقت غايات؛ أي كائنات لا بد أن يكون في مقدورها أن تحتوي في ذاتها على الهدف من هذا الفعل نفسه"<sup>1</sup>.

بهذه القاعدة الغائية، يمكن الحكم على المنتحر بالأخلاقي، لأنه اعتبر ذاته مجرد وسيلة للتخلص من آلامه، ولم يتصرف في الإنسانية في شخصه كغاية في ذاتها، كما أن الصديق الذي يغيب عنك سنوات، وعندما يتصل بك يطلب منك سلفاً، يكون قد تصرف معك كوسيلة، وبالمثل نقول عن الذي يدفع الرشوة لك، كي يحصل على صوتك في الانتخابات، إنه تعامل معك كقنطرة لبلوغ مصلحته، ومن تمّ يكون أهان كرامتك، وأنت ساهمت في ذلك، لأنك سمحت له أن يبيع ويشترى فيك.

يرى "كانط"، وهو المثالي المتفائل، أن سير البشرية وفق قاعدة الغائية، سيصل بها إلى هدفها، وهو بناء "مملكة الغايات"<sup>2</sup>، حيث السيادة للخير المطلق، وهو مطمح البشرية. فكل كائن عاقل يجب أن يسعى في طلب العضوية ضمن هذه المملكة، ويكفيه للدخول فيها أنه قادر على التشريع لها بمثل ما يشرعه الآخر، وهو ما سيسمح للبشرية المقبلة أن تعيش الكرامة المطلقة، وأن تضع حدّاً لعنف الإنسان، وذلك باجتناب الشر منه والاستغناء عن كل القوانين ماعدا قانون الأخلاق.

<sup>1</sup> - تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، امانويل كانط، مرجع سابق، ص: 110.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 116-117.

يمكن صياغة هذا القانون على الشكل التالي: "افعل بحيث تكون أنت مُشَرِّعَ نفسك". فإذا كانت قاعدة التعميم الأولى تضمن العمل وفق قانون عام، وقاعدة الغائية الثانية تجعل الإنسان غاية في ذاته، فإن اكتفى المرء بالخضوع للقانون، دون أن يكون واضعه، فسيكون مجرد أداة، وليس غاية في ذاته.

ومادام أن العقل من يضع القانون، فإن الأمر يصبح ذاتياً، مما سيجعل المرء يطيع نفسه. وطاعة الذات قمة الحرية، فعندما تضع القانون بنفسك فإنك تكون أمام إكراه حر تتحمل فيه المسؤولية كاملة<sup>1</sup>. وتخرج بذلك من القصور، لتربح كرامتك وعزتك بعدم السماح للغير بأن يفودك، لأنك سيد نفسك.

حين أؤدي واجبي إذاً، لا أخضع في رأي "كانط"، لأي قوة خارجية أيا كان سلطانها، وإنما أفعل الفعل بما يتفق مع قانون وضعته لنفسي بنفس<sup>2</sup>، وهو ما جعل الشاعر "شيللر" المعجب بـ"كانط" يقول عن فلسفة هذا الأخير: "لا شك أنه ما من إنسان نطق بكلمة أعظم من هذه الكلمة التي يقولها كانط، والتي تعبر عن مضمون فلسفته كلها: (حدد نفسك بنفسك)"<sup>3</sup>.

يرى "كانط" أن الفعل الأخلاقي الحقيقي تكون فيه أنت مشرع نفسك، ولا تنتظر وصاية أحد، وهو ما يمكن الفرد من الاستقلال التام وبشكل بطولي، فهو قادر بواسطة عقله أن يرسم الحدود الفاصلة بين ما هو أخلاقي ولا أخلاقي، وباتفاق مطلق مع باقي البشرية، دون اللجوء إلى أي سلطة خارجية كيفما كانت. فالمرء إذاً أراد عالم النقاء والخير، ما عليه سوى تدريب نفسه كي يطيع أوامر

<sup>1</sup> - يبدو هنا تأثير جون جاك روسو على كانط، إذاً من المعلوم أن كانط يقول في حق روسو أنه "قادني إلى الصواب". ينظر: نقد العقل العملي، امانويل كانط، مرجع سابق، ص: 13. فروسو في المجال السياسي هو من دمج إكراه القانون بالحرية في توليفة متناغمة، فالشعب هو من يضع القانون ومن ثمة فهو يطيع اختياره. وهو نفس الأمر الذي قام به كانط في مجال الأخلاق.

<sup>2</sup> - تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، امانويل كانط، مرجع سابق، ص: 15.

<sup>3</sup> - نفسه والصفحة.

عقله، والتي تكون نفسها أوامر أي عقل آخر، مما يسمح بالموضوعية والوحدة البشرية، ومن تم تحقيق الكونية المنشودة.

إن هذا التصور القائم على التشريع الخاص، ينسجم وتعريف "كانط" المشهور للأنوار، الذي يقول عنه أنه "تجاوز الإنسان لحالة القصور التي هو مسؤول عنها. وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر"<sup>1</sup>، كما لدى "كانط" شعارا متداولاً آخر، يقول فيه للإنسان، الذي يريد أن يكون مستنيراً، "تشجع واعرف ولتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك"<sup>2</sup>.

فالإنسان إذًا، حسب كانط، كائن حر، لأنه يشرع لنفسه، ويقيد سلوكه بنفسه، ومن ثمة كان الإكراه حراً، والحرية هنا تعني قدرة المرء ضبط دوافعه، وتنظيم رغباته، والتحكم في سلوكه، فهو مقيد بطاعة القانون، لا كعبد تستبد به سلطة خارجية، بل رجلاً حراً، يقيد سلوكه عن طريق الشعور بالإلزام الباطني<sup>3</sup>.

فإذا كان "ديكارت"، قد تمكن من ضمان الاستقلال الفكري للناس، وتعميم العقل لدى الجميع، إذ يكفي عنده التسلح بالمنهج والاستخدام الجيد له. وإذا كان "روسو"، قد تمكن من ضمان الاستقلال السياسي للأفراد، وهو القائل: "عندما أهب نفسي للجميع لا أهب نفسي لأحد". فإن "كانط"، قد تمكن من ضمان الاستقلال الأخلاقي للإنسان. فأصبح عنده المرء بعقله قادراً على التشريع للخير دونما وصاية أحد، فهو استكمل مشروع الفردانية في الأزمنة الحديثة، التي سيتوجهها، فيما بعد الفيلسوف، "مارتن هيدغر" باستقلال للفرد وجودياً، انطلاقاً من مفهومه الشهير "الدازاين"، الذي يقصد

1- كانط ما الأنوار، ترجمة محمد الهلالي، مجلة الأزمنة الحديثة، عدد 1، أبريل 2008م، الرباط، توزيع سبريس، ص: 81. ينظر أيضاً: عصر التنوير، ضمن سلسلة أقدم لك، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، 2005م، المجلس الأعلى للثقافة ص: 156.  
2- عصر التنوير، ضمن سلسلة أقدم لك، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، 2005م، المجلس الأعلى للثقافة ص: 166.  
3- إيمانويل كانط فيلسوف الكونية، سمير بلكفيف، مرجع سابق، ص: 70.

به تلك القدرة لدى الإنسان على الإنصات لنداء الوجود، والإقامة المطولة معه بشكل انفرادي ويطولي.

نخلص إلى أن فكرة الواجب عند "كانط"، الخالية من المنفعة، تبدو قاسية وصلبة على الإنسان، وهو ما جعل العديد، ومنذ عصره، يوجهون له انتقادات جمّة، فها هو "شيللر" (1757-1804م)، الشاعر الألماني، الذي قرأ "كانط" وانكب عليه بهمة ونهم، وتأثر به تأثيراً كبيراً يأخذ على "الحكيم العالمي"، كما كان يحلو له أن يسميه، قسوة فكرة الواجب عنده فيقول: "إن فكرة الواجب في فلسفة كانط الأخلاقية تتميز بصلابة تقزع منها جميع العواطف الرقيقة"<sup>1</sup>.

والحق أن رغبة "كانط" في توجيه الأخلاق منحى الدقة والصرامة والموضوعية، جعلت كلمة "الصلابة" تنطبق على مذهبه في الواجب تمام الانطباق، فنحن نحس بغير قليل من الجفاف في هذا الصوت الرهيب، الذي يدعونا إلى أن نتخلى عن عواطفنا وميولنا وإحساساتنا، ولا نطيع إلا أمره البارد المطلق القاسي، كما نحس بغير قليل من الصلابة في فعل "يجب"، الذي يأمرنا أن نؤدي الفعل دون أن ننتظر جزاء نجنيه من ورائه، لا بل دون أن نُمنّي النفس بأدنى نصيب من السعادة<sup>2</sup>. فالواجب عنده ما يكلفنا مشقة، فأخلاق "كانط" تريد منا أن نتصرف لا خارج الميول فقط، بل ضد هذه الميول<sup>3</sup>، مما يجعل الحياة الأخلاقية صراعاً وكفاحاً مضمناً.

يسهل جدا في الحقيقة الوقوع في خطأ سوء فهم للأخلاق الكانطية، وهو ما يحدث غالبا من قبل مَنْ يتهم "كانط" بالقسوة، وحتى بلا إنسانية الأخلاق عنده أو بصرامته وتزمته ومبالغته، بل

<sup>1</sup> - تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، امانويل كانط، مرجع سابق، ص: 13.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 14.

<sup>3</sup> - فلسفة كانط، إميل بوترو، ترجمة عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972م، ص 293.

ومثاليته المفردة<sup>1</sup>. ولتبيد سوء الفهم هذا، وجب التذكير، بأن "كانط" ينطلق في فلسفته، من كون الإنسان مُشكّل من عالمين: عالم الطبيعة وعالم الحرية.

فعالم الطبيعة هو عالم ما هو كائن، بينما عالم الحرية هو عالم ما يجب أن يكون<sup>2</sup>. بعبارة أخرى، هناك في الإنسان طبيعة جاهزة، كما فيه طبيعة يصنعها بنفسه؛ الأولى مجال للغريزة حيث الكلمة للحتمية والضرورة، والثانية مجال للأخلاق حيث الحرية والقدرة على الفعل. فالعمل الأخلاقي إذاً، هو اجتهاد ومثابرة، لذلك فهو تقدمي ولا متناه، ومطلب منتظر ومأمول من البشرية، ولن تصله قط إلا بمجهود عسير.

من خلال ما تقدّم، يتّضح أنّ إرادة "كانط" إلغاء الدوافع التجريبية والحسية، هو عمل منهجي افتراضي، إنه حالة مثالية لا يستطيع الإنسان أن يصل إلى تحقيقها، فمادام أننا مخلوقون، فلن نتحرر بشكل تام من رغباتنا وميولاتنا. وعليه فـ"كانط" يريد أن يجعل من الأخلاق، ورثاً بشرياً وعملاً دؤوباً وامتحاناً علينا خوضه، إن كنا نريد أن نحقق إنسانيتنا. لذلك سيتم الرد ببساطة، على كل من يهاجم "كانط" على أساس أنه مثالي، بأن الأخلاق لا يمكن أن تكون إلا مثالية. وهو ما جعل "كانط" نفسه يقول: "إذا كان كل الناس يكذبون، أكون الصدق لذلك مجرد وهم؟"<sup>3</sup>، فقد تكون الفكرة كاملة ومطلقة وصافية ونقية، لكن هذا لا يعني أنها طوباوية، فيكفي أن تكون الفكرة صحيحة، أما الإنزال إلى أرض الواقع فيتطلب مجهوداً وصبراً، فالوصول بالبشرية إلى الغاية القصوى؛ أي إلى مملكة الغايات، يجب فيه تضافر جهود أجيال كثيرة. وهنا يقول "كانط" وكأن الخالق يتحدث إلى الإنسان:

<sup>1</sup> - نقد العقل العملي، امانويل كانط، مرجع سابق، ص: 21.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 20.

<sup>3</sup> - تأملات في التربية، امانويل كانط، ترجمة وتعليق محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، ط2005/1م، ص: 15.



"امض في هذا العالم، فقد وهبتك كل الاستعدادات إلى الخير، ويجدر بك أن تنميها، وبالتالي فسعادتك وشقاؤك بيدك"<sup>1</sup>.

لقد كان "كانط" يبحث عن إضفاء صفة الجلال والقداسة، على الأخلاق العقلية المحضة والخالصة<sup>2</sup>، مما أدى به إلى تأليف كتاب أسماه: "الدين في حدود مجرد العقل"، وكان يريد من خلاله، أن يرسم ملامح جمهورية مستقبلية للفضيلة لن تصلها البشرية إلا بمجهودها الخاص. فهو يسعى إلى جعل أخلاقه بمثابة الدين العمومي والكوني، الذي يهدف إلى نوع من التربية المدنية للإنسان، نتقلنا من "المواطن السلبي" إلى "المواطن النشط"<sup>3</sup>، وهو الأمر الذي سنقف عنده الآن، لمزيد من إلقاء الضوء على هذا الفيلسوف، والذي سيضعه "طه عبد الرحمن"، كما قلنا، ضمن زمرة المارقين والدهرانيين.

بعدما توضحت لنا بعض معالم الأخلاق العقلية عند "كانط"، والتي يرى فيها المطلقة والكونية والموضوعية، مادامت أنها قادرة على أن تمس كل كائن إنساني في الأرض، سيتجه "كانط"، وبجرأة عالية، إلى أبعد من ذلك، ليجعل هذه الأخلاق بمثابة الدين الجديد، الذي يبشر به كخلاص للبشرية، ليعلن بوضوح تام أن هذه الأخلاق العقلية لا تحتاج إلى الدين بالمعنى التقليدي، والذي يسميه بالدين التاريخي. وهو ما سنطع عليه في الباب الثاني من هذا البحث.

### المبحث السادس: رؤية تأويلية جديدة للنص المقدس

إن المنجزات العلمية الثورية التي أحدثتها الثورة الكوبرنيكية، لم تكن لتتم بهدوء خاصة وأنها لا تتوافق وحرفية النص المقدس، مما أدى إلى حدوث معارك استهلها بوضوح غاليليو غاليلي

<sup>1</sup> - تأملات في التربية، امانويل كانط، مرجع سابق، ص: 17.

<sup>2</sup> - كانط راهنا أو الإنسان في حدود مجرد العقل، أم الزين بنشيخة المسكيني، المركز الثقافي العربي، ط1/2006م، ص: 55.

<sup>3</sup> - نفسه والصفحة.

الذي سيدخل في نقاش محتدم مع الرهبان المحافظين، ويتورط في الخوض في اللاهوت مُرَعَمًا،  
وبيان ذلك كما يأتي:

## المطلب الأول: 1609م سنة الخروج من العالم المغلق نحو العالم اللامحدود

تعد سنة 1609م، فارقة في تاريخ الإنسانية، لأنها ستخرج الإنسان من الكون المغلق، نحو الكون اللانهائي، حيث سيتم رفع المنظار، ولأول مرة، نحو السماء من طرف غاليليو (1564-1642م)، الذي سيكتشف عوالم لم تكن أبدا في الحساب، والتي سيدونها مباشرة في رسالة صغيرة بعنوان مثير هو: "الرسول السماوي". فَنَلَقَ بداية إطلالة على هذه الرسالة التي ساهمت في تغيير مجرى التاريخ البشري.

إن من يقرأ رسالة غاليليو المسماة: "الرسول السماوي"<sup>1</sup>، سيجدها مكتوبة بلغة كلها انبهار بالمكتشفات الجديدة، ويظهر ذلك من خلال ترديد عبارات من قبيل: "إنه لشيء عظيم"، "إنه لشيء رائع وسار"، "مما يستوجب الإعجاب"، "وبهجة لا تصدق"، و"مما سبب دهشة أكبر"، "انتظرت بتلهف"<sup>2</sup>؛ كما تلمس بالرسالة إحساسا عاليًا بالسعادة، مما حققه غاليليو، مِنْ سَبَقٍ في رؤية أشياء جديدة بالسماء، غير معهودة عند القدماء، ناهيك على أن غاليليو يكتب بمنهجية علمية عالية المستوى، وبوضوح كبير ومفهوم للعموم، حيث يتصرف وكأنه رسول يُبَلِّغُ الأسرار الخبيئة للبشرية، منبها إياها إلى ضرورة إعادة النظر في العالم؛ فهو—أي العالم—ليس كما اعتقد الإنسان منذ القدم، فالتلسكوب الذي صنعه غاليليو وطوره بنفسه، سمح له بمشاهدة أمور "مستحيلة"؛ فالنجوم التي أحصاها القدماء في السماء هي أقل بكثير من الحقيقة، وهناك حشد كبير من النجوم الأخرى التي لا يمكن رؤيتها بالعين المجردة، مما يعني أن وسائلنا الطبيعية لا تعطي الحقيقة الحقيقية. وكل هذا،

<sup>1</sup> - الرسالة الفلكية، غاليليو، مرجع سابق.  
<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 29 و30 و33 و35 و58.

طبعاً، خطير ومخيف جداً، الأمر الذي يجعل فكرة أن السماء مغلقة بالقبة السماوية عند الفلكيين القدماء أصبحت متجاوزة، والبشرية قد دخلت للأبد في لانهاية العالم.

لقد كان النصيب الأوفر من المشاهدة بالتلسكوب لصالح القمر، ليقول لنا غاليليو: بأن أي إنسان سينظر بواسطته -أي بالتلسكوب- "سوف يفهم بكل تأكيد وعن يقين أنه (القمر)، ليس بأي حال من الأحوال قد وهب سطحاً أملساً مصقولاً، بل هو خشن وغير مستو، مثله مثل سطح الأرض نفسه، مزدحم في كل مكان بعدد كبير من النتوءات والشقوق الدقيقة والالتفافات"<sup>1</sup>، وطبعاً سيقدم غاليليو رسومات مشهورة دقيقة، في هذه الرسالة، تبرز أن القمر ليس كما ادعى القدماء من تكوين سماوي خالص، بل هو مثله مثل الأرض تماماً، فالسما والارض من نفس جنس المكونات، أو لنقل إن ما أبرزه منظار غاليليو هو وحدة العالم، وأن الدعوى إلى قسمته الثنائية أي: عالم ثابت كامل (إلهي)، والآخر فاسد وناقص دعوى باطلة، ولا أساس لها من الصحة، وهذه ضربة مؤلمة مهددة للنسق الفلكي القديم ولسلطة المتحد العلمي آنذاك وقناعاته المتقادمة. وهو ما يفسر الهجوم الضاري على غاليليو إلى حد محاكمته.

وبعدما يشرح غاليليو مشاهداته حول القمر، وحول النجوم، ودرب اللبنة سيعمل على مشاهدات أخرى ستنتقل من سابع يناير إلى مارس 1610م، حيث سيتابع وبلهفة عارمة، يوماً بعد يوم وساعة بعد ساعة بالرغم من سوء الجو، وعرقلة الغيوم المشاهدة الصافية في بعض الأحيان، وهو ما سيسمح له باكتشاف أربعة أقمار للمشتري لم تكن معروفة أبداً عند السابقين. وسيسميها بـ"الأقمار الميديتشيية" نسبة إلى العائلة الحاكمة "آل ميديتشي". وهو الأمر المثير أيضاً لأن هذا الكشف يعني مباشرة أن الدوران يمكن أن يكون على غير الأرض وهذا سند قوي للكوبيرنيكية.

1- الرسالة الفلكية، غاليليو، مرجع سابق، ص: 30.

إن عمل غاليليو المتحمس يصفه بأنه تقرير يوجه الفلكيين، ويحثهم على الاجتهاد أكثر في تطوير التلسكوب، والمزيد من النظر إلى السماء، فهو كان يتحدث عن المستقبل بأمل كبير معلنا أنه بالإضافة إلى اكتشافاته هناك اكتشافات أخرى ممكنة ، فهو مجرد مدشن لانطلاقه ستسير إلى غاية غير محدودة<sup>1</sup>.

كما أنّ صدور كتاب "الرسول السماوي"، الذي طبعت منه بداية 500 نسخة بيعت في الحال، وبعد ثلاثة أشهر فقط وردت طلبات بأضعاف هذا العدد في كل أنحاء أوروبا، جعلت العالم "كبلر" يُرحّب به بحماسة، كما أنه جعل أفكار غاليليو تنتشر كالنار في الهشيم وسيرته على كل لسان. ولا بأس من أن نحكي قصة طريفة طرأت في فلورنسا تبرز صعود نجم غاليليو وشهرته المفاجئة، فبعد أسبوعين من نشر كتاب "الرسول السماوي" أحضر ساعي بريد من فينيسيا طردا لأحد أصدقاء غاليليو هناك، فتعلق حوله الجيران يلحون على فتحه أمامهم في الحين، معتقدين أن به تيلسكوبا، لكن وجدوا فيه نسخة من كتاب غاليليو الجديد، فأجبروه على أن يقرأه لهم بصوت مرتفع<sup>2</sup>.

إضافة إلى ذلك، فقد ارتفع الطلب على التلسكوبات، خاصة تلك المصنوعة بواسطة جاليليو، لأنها تمكن من مشاهدة أقمار المشتري، والمهم من كل ذلك هو أن غاليليو سيستغل هذه الشهرة لصالحه، حيث تمكن من تأمين وظيفة له في البلاط التوسكاني<sup>3</sup>، قصد التفرغ للبحث والتخلص من أعباء التدريس<sup>4</sup>، حاصلا على لقب: كبير الفلاسفة والرياضيين.

لكن وفي الوقت نفسه كثرت السخرية والحط من هذه الاكتشافات، سواء من بعض الفلكيين أنفسهم أو بعض رجال الدين، متهمين إياه بالكذب والبهتان، فلم يتم قبول فكرة أن القمر وعر وخشن

<sup>1</sup> - يقول غاليليو: "ولعل أشياء أكثر تميزا سوف تكتشف بمرور الوقت. سواء بواسطتي أو بواسطة آخرين بالاستعانة بأجهزة شبيهة". الرسالة الفلكية، غاليليو، مرجع سابق، ص: 30.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 81.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 82.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص: 83.

وفاقد لصفته السماوية، وبالمثل تم رفض وجود نجوم وأقمار جديدة (...) معتبرين أن ما يدعيه غاليليو من مشاهد سماوية هي مجرد زيغ بصري أحدثه منظاره، فهو لا يرى إلا الأوهام.

وكان غاليليو مدافعا شرسا بل ساخرا، ويرد بكل قوة وبلاغة على كل الاعتراضات، إلى حد أن أحد الفلاسفة البارزين والذي يدعى: "جيوليو ليبري" قد رفض أن ينظر بالمنظار، وعندما توفي بعد شهر، قال غاليليو عنه بأنه ستكون له فرصة أن يرى هذه النجوم الجديدة المكتشفة في طريقه للسماء، مادام أنه قد تجاهلها عندما كان على الأرض<sup>1</sup>. كما جادلته خصم آخر يدعى "هوركي" مدعيا استحالة وجود نجوم جديدة، لأن القدماء قد أحصوا السماء وجعلوا لكل نجم صلاحية وتأثيرا على الأرض والإنسان، وتماشيا مع القول الأرسطي الشهير: أن الطبيعة لا تفعل أي شيء باطلا وعبثا، وحيث أن هذه النجوم لا تؤدي إلى أي غرض، فلا يمكن أن تتواجد. فرد عليه غاليليو بسخرية لازعة قائلا له: إن النجوم الجديدة تفيد في شيء مهم وهو جعل "هوركي" قلقا<sup>2</sup>.

لكن حينما بدأت الحقيقة ساطعة ومحرجة للمحافظين، بدأ التفكير في الزج بغاليليو في صدام مع النص الديني مباشرة، وهو ما سيؤلب الناس عليه، ومادام أن غاليليو شديد العناد، ولا يستسلم أبدا، فإنه سيقبل التحدي ليصبح لاهوتيا رُغما عنه. ولنوضح ذلك فيما يأتي:

### المطلب الثاني: حينما اضطر العالم غاليليو الخوض في تأويل النص الديني

تُعد الكثير من المعطيات السالفة عن غاليليو من باب المعلوم، فبمجرد أن يذكر اسمه حتى تظهر العديد من المعلومات على السطح؛ دفاعه عن كوبرنيكوس ومن تم عن فكرة دوران الأرض، وكذلك ضربه لفكرة نقاء السماء القديمة. حيث أن مشاهداته، كما رأينا للسماء، سنة 1610م، بواسطة التلسكوب، الذي طوره بنفسه، جعلنا نرى قمرا ليس بالجمال المعتاد، فهو مجرد

<sup>1</sup> - الرسالة الفلكية، غاليليو، مرجع سابق، ص: 97.

<sup>2</sup> - نفسه والصفحة.

وديان وتراب وتضاريس لا علاقة لها بالصفاء المزعوم قديما، إلى درجة السخرية من الشعراء الذين كانوا يشبهون الجمال بالقمر، لكن حقيقة أمره أنه جد بشع ولا يصلح أبدا لأن نجعل منه رمزا للجمال. أما الشمس فهي مليئة بالبقع السوداء، إضافة إلى أن خريطة النجوم التي حددها الإنسان القديم بالعين المجردة ووضع لها أزياجا؛ أي جداول إحصائية، وصنع منها بروجيا كمعالم للرؤية، واعتبر أنه قد ضبطها ضبطا، لم يكن إلا زعما كاذبا، فمنظار غاليليو سيكشف عن وجود نجوم جديدة، وهو الأمر الجارح آنذاك، لأن السماء بدت لا نهائية، عكس الاعتقاد القديم الذي كان ينظر للعالم باعتباره محدودا ومغلقا ومحاطا بالقبة السماوية.

وهنا، وفي السياق ذاته، لا يجب أن ننسى أن جيوردانو برونو قد تم إعدامه سنة 1600م، حرقا نظرا لترويجه فكرة لا محدودية العالم، وها هو غاليليو قد استطاع أن يقدم الأدلة الدامغة على صدق قوله، ويمكن أن نستحضر أيضا من أعمال غاليليو الغزيرة اكتشافه لقوانين سقوط الأجسام، ناهيك عن محاكمته من طرف ديوان التفتيش الكنسي التي ذاع صيتها وعلم بها الجميع...

لكن القضية التي لا يتم التنبيه إليها كثيرا، والتي سنتناولها الآن، هي الجانب اللاهوتي في أعمال غاليليو، فالرجل وتحت ضغط الهجوم على جرأته في قلب الحقائق الفلكية التي كانت سائدة آنذاك ومعتمدة من طرفها، ومتوافقة والكتابات المقدسة، اضطر إلى الخوض في النصوص الدينية دفاعا عن نفسه من جهة، ومحاولا إيجاد التوافق المفقود بين التفسير القديم للنصوص الدينية والمعطيات العلمية الناشئة. فكيف تمّ ذلك التوفيق؟ وماهي تأويلات غاليليو لتحقيق ذلك التوفيق؟

بدأت القصة، وكما هو معلوم سنة 1543م؛ وهي السنة التي توصل فيها عالم الفلك البولوني نيكولاس كوبرنيكوس الكاثوليكي، وهو على فراش الموت، بنسخة من كتابه الذي تردد في نشره لمدة تناهز ثلاثين عاما، إنه كتاب "في دوران الأجرام السماوية"؛ والذي سيخرج للوجود بتمهيد

كتبه صديقه "أسياندر"<sup>1</sup>، والذي سيعمل من خلاله التخفيف من وطأة الكتاب الذي يدافع عن دوران الأرض ومركزية الشمس، وهو ما يتنافى والكتابات المقدسة، عن طريق إبراز أن الفلك لا يبحث في الأسباب الحقيقية للطبيعة، فهذا من اختصاص الفيزياء، بل هو علم يهتم فقط بتاريخ حركة الأجرام السماوية، لهذا فهو يصنع الفرضيات الهندسية الأكثر ملاءمة من أجل التنبؤ الجيد لمكان الأجرام في السماء، لهذا ليس المهم أن تكون هذه الفرضية أو تلك صحيحة؛ أي فرضية مركزية الأرض أو فرضية مركزية الشمس، بل المهم هو أن تمنح حسابات دقيقة.

مع هذا التصدير للكتاب، إذا، والذي يناشد بأن لا نطلب من الفلك أي شيء حقيقي ما عدا الحسابات الدقيقة سينتشر الكتاب عند الكاثوليك بهدوء ودون ضجة، لأنه لا يجسد الواقع، إنه مجرد رياضيات تضبط لنا التقويم ومواقع الأجرام، ومن تم لا خوف علينا منها.

لكن الأمر لم يكن عند الحركة البروتستانتية؛ وهي الحركة النصية والحرفية، كما عند الكاثوليك، حيث ستهاجم هذه الحركة كوبرنيكوس هجوما شرسا، من طرف زعيمها مارتن لوثر بصرخته الشهيرة: "هذا الأحمق يريد قلب كل الفن الفلكي"<sup>2</sup>. فلوثر سيدين كوبرنيكوس، بل سيسخر منه لأنه ببساطة ينزع الثقة عن الحس المشترك، أي أنه ضد الحواس لصالح بهلوانيته العقلية، ناهيك على أن هناك العديد من النصوص المقدسة تؤكد ثبات الأرض وحركة السماء. ومن تم يعد كوبرنيكوس مارقا يريد القول بعكس المقدس.

<sup>1</sup> - نشير إلى أن كتاب كوبرنيكوس نشر بتمهيد مجهول، ليتم فضح صاحب هذا التمهيد المجهول من طرف الفلكي يوهانس كبلر ليكون هو: أندري أسياندر<sup>1</sup>، الذي كانت له رسائل مع كوبرنيكوس وتلميذه رتكوس، فمثلا يقول لكوبرنيكوس في رسالة 20 أبريل 1541م، الاتي: "يبدو لي من المعقول أن تقول في تمهيدك كلمة حول هذه المسألة، فتطمئن بذلك المشائين واللاهوتيين الذين تخشى معارضتهم"، وهي رسالة تظهر بوضوح خوف كوبرنيكوس من المشائين من جهة لأن تحريك الأرض ضد ثوابت فيزياء أرسطو، ومن جهة ثانية خوفه من اللاهوتيين لأن في الأمر تجديف واضح، فالنصوص المقدسة تؤكد ثبات الأرض لا حركتها. كما يظهر من الرسالة اقتراح أسياندر لكوبرنيكوس بضرورة تصدير الكتاب بتمهيد يبرز أن تحريك الأرض مجرد افتراض خيالي، كفرضيات بطلميو، يفيد فقط في ضبط الحسابات ولا علاقة له بطبيعة الأشياء في الحقيقة. وسيكتب أسياندر رسالة أخرى تؤكد نفس الحرص لتلميذ كوبرنيكوس الوفي، وهو رتكوس قائلا له: "سيهدأ المشاؤون واللاهوتيون بسهولة لو أفهموا أن نفس الحركة الظاهرة يمكن أن توافقها فرضيات مختلفة، وأنها لا تقدم كما لو أنها تعبير يقيني عن الواقع، من أجل إقامة حساب الحركة الظاهرة والمركبة بأيسر ما يمكن". ينظر: إنقاذ المظاهر في مفهوم النظرية الفيزيائية من أفلاطون إلى غاليلي، بيير دوهيم، ترجمة محمد أبركان ويوسف العماري، تقديم ومراجعة عبد المجيد باعكريم، دار الفاصلة للنشر، طنجة، ط2020/1م، ص: 124 و125.

<sup>2</sup> - الرسالة الفلكية، غاليليو، مرجع سابق. وكذلك: كوبرنيكوس وداروين وفرويد ثورات في تاريخ وفلسفة العلم، فريدل فاينرت، مرجع سابق، ص: 76.

في هذا السياق بالضبط سيأتي الحديث عن غاليليو، فهو سيؤمن بالكوبرنيكية حتى النخاع، وسيعلم ذلك لبعض أصدقائه منذ 1597م، لكن سينتظر عشر سنوات أخرى كي يصدع بما لديه، لأنه كان ينتظر الأدلة المقنعة، وهو ما تأتي له عندما طوّر التلسكوب، ووجهه نحو السماء، مكتشفاً الحجج الملموسة (مثلاً سيكتشف أقماراً تدور حول المشتري، وهو ما يعني أن الدوران لا يتم فقط حول الأرض...)، التي تجعل من فكرة دوران الأرض فكرة ليست فقط رياضية، بل هي فكرة صائبة فيزيائياً، وتجسد الحقيقة وليس الافتراض فقط. فراجت أفكاره وأصبحت ذائعة عند العموم، وهو ما جعل بعض رجال الدين يتخوفون من الأمر، لأن النصوص الدينية تقول بعكس كلام غاليليو، وهو إخراج سيضرب هيئة الكنيسة المهددة أصلاً من طرف البروتستانتية، مما جعل البعض يتجند ضد غاليليو إلى درجة الزج به في سؤال العلم والدين، فكيف تمّ ذلك؟

مادام أن النظام الفلكي القديم أصبح مهدداً، فقد تكاثرت كل القوى المناهضة لتشكيل جبهة مقاومة، وكانت أول خطوة هي النيل من غاليليو صاحب الشعبية العالية في أية مناسبة، وذلك ما حدث فعلاً؛ ففي سنة 1613م، تمت دعوة الأب "كاستيلي"، صديق غاليليو، إلى حفل أقامه البلاط تحت رعاية الدوقة كريستين دو لورين، والتي طرحت عليه، وبإيعاز من بعض الحاسدين لغاليليو، أثناء تناول وجبة العشاء أسئلة حول تلاؤم الكوبرنيكية مع تعاليم الكتاب المقدس، وخاصة ما يتعلق بحُجّة معجزة يشوع، حيث جاء في سفر يشوع الإصحاح العاشر 12 "حينئذ قال يشوع للرب يوم أسلم الرب الأموريين أمام بني إسرائيل، أمام عيون إسرائيل: «يا شمس دومي على جبعون، ويا قمر على وادي أيلون» 13، فدامت الشمس ووقف القمر، حتى انتقم الشعب من أعدائه. أليس هذا مكتوباً في سفر ياشر؟ فوقفت الشمس في كبد السماء، ولم تعجل للغروب نحو يوم كامل.



يحكي هذا النص قصة يشوع، تلميذ النبي موسى عليه السلام، الذي طلب من الرب أن يوقف الشمس كي يتمكن من الانتصار في الحرب؛ فتوقفت، مما يعني أن الشمس متحركة، وهو ما يخالف نظرية كوبرنيكوس.

عندما سمع غاليليو بقصة الحوار الذي دار بين كاستيلي والدوقة كرسيتين دو لورين، اضطر، وعلى عجل، للرد على خصومه برسالة إلى كاستيلي، بتاريخ 21 دجنبر 1613م، يشرح فيها وجهة نظره حول العلاقة بين العلم الناشئ والكتاب المقدس، ليقول فيها لكاستيلي: "لقد سمعت عن حضورك لدعوة الدوقة كرسيتين دو لورين بمعية مجموعة من الشخصيات والفلاسفة البارزين، وكيف أنه تم سؤالك عن مدى ملاءمة الكوبرنيكية مع بعض مقاطع الكتابات المقدسة، خاصة معجزة يشوع. إن الحجج التي قَدِّمْتَهَا أنت بحضرة الدوقة، جعلتني أعاود التفكير من جديد في العلاقة القائمة بين الكتابات المقدسة والفلسفة الطبيعية. إنني أعرف أنك قد أكدت لصاحبة الفخامة أن الكتابات المقدسة لا تكذب، أو لا يشوبها الزلل، فهي تجسد الحقيقة المطلقة التي لا ينبغي انتهاكها، إلا أنني أريد أن أضيف، من جانبي، أن الكتابات المقدسة لا يمكن أن تكون موضع زلل، إلا إذا تجنب بعض الشارحين أو المفسرين الأخطاء، والتي يعد أخطرها والأكثر شيوعاً، تلك التفسيرات الداعية إلى الوقوف على المعنى الحرفي والخالص للكلمات. فهذا لا يجرنا فقط إلى التناقضات، إنه يجرنا نحو الهرطقة بل التجديف، إذ سيصبح لله الأرجل، والأيدي، والعيون، والأحاسيس الجسدية، التي للإنسان؛ كالغضب والندم والحقد، ولما نسيان أحداث الماضي والجهل بالمستقبل، وكل هذا مُجَانِبٌ للصواب، وقد يحصل بسهولة في حالة التعامل مع ظاهر النص والاكتفاء بالمعاني العارية للكلمات"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - الرسالة الفلكية، غاليليو، مرجع سابق.

وإذا ما تساءلنا: لماذا وجدت الكتابات على هذه الشاكلة؟ يقول غاليليو في رسالته: لكي تتلاءم والقدرات الضعيفة لعموم الناس، ومن جهة أخرى على علماء التفسير قراءة المعاني مجازياً، والبحث عن ما وراء اللفظ.

لقد أكد غاليليو أن العديد من مقاطع الكتاب المقدس تحتاج التأويل، والابتعاد بها عن المعنى الظاهر نحو المعنى الخفي المحتمل، وكتطبيق نموذجي سيتناول غاليليو، وإن بطريقة متعسفة معجزة يشوع بالتأويل، وهي التي يحتج بها لوضع فكرة دوران الأرض في تناقض مع الدين، ليبين أن إيقاف يشوع للشمس أمر مستحيل لأنه يتناقض ومركزية الأرض التي حددها بطليموس، لأن حركة الشمس في هذا النظام تحتاج للمحرك الأول، فإذا ما اتجهنا مع حرفية النصوص، وفهمنا أن يشوع قد أوقف حركة الشمس لينهي معركته، فإن هذا كان سيؤدي إلى فساد نظام الكون بأكمله، وهو ما لم يحدث.

إن حجة غاليليو هي أقرب إلى الجدل، والسفسطة منها إلى العلم، ولكنه كان مضطراً إلى فعل ذلك، فالكتابة في زمن الرقابة الدينية، تزج بالعالم نحو التحايل والتوفيق والتلفيق، ولو على حساب الصرامة والدقة العلمية. من خلال ما سبق، فغاليليو كان يريد التلميح إلى أن الكتاب المقدس يتناول الأمور العلمية بسطحية، لأن مهمته ليست تقديم معطيات علمية، بل مهمته تتعلق بالروح ويظهر ذلك من خلال عبارته الشهيرة "الكتاب المقدس يعلمنا كيف نذهب إلى السماء وليس كيف هي السماء"<sup>1</sup>.

نستنتج مما سبق الآتي:

<sup>1</sup> - العبارة بالفرنسية هي كالتالي: " L'intention du Saint-Esprit est de nous enseigner comment on va au ciel et non pas comment va le ciel" Libertinage et philosophie au 17 siècle", publication de l'université de saint – ينظر: مرجع سابق "p:9".

- إن غاليليو، ومنذ البداية، قد أراد فصل الدين عن العلم، إذ يختلفان منهجا، فإذا كان الدين يشرح لنا كيف السبيل إلى السماء فإن العلم يشرح كيف هي السماء. وهذا ما سيمهد الطريق لتلك التفرقة القوية بين خلق الأشياء وتكوين الأشياء؛ فالخلق سؤال الدين، والتكوين سؤال العلم.

- كما تبين لنا أن الحادثة لم يتم قبولها بسهولة، إذ تم رفضها والدخول معها في معارك ضارية، لكنها في النهاية استطاعت فرض نفسها نظرا لنجاحتها وإجرائيتها. وهو ما يسمح بالقول إن الحادثة جاءت كشيء ضاغط على الغرب نفسه، ومن تم يصعب القول إنها اختيار. بل وسيصل ضغطها فيما بعد إلى العالم كله.

### استنتاجات

نخلص من كل ما سبق ذكره، في الفصل الأول والثاني، إلى أن الثورة الفلكية الكوبرنيكية كانت نقطة فاصلة في تاريخ البشرية، فبواسطتها انتقلت من منظومة إلى أخرى سميت ب"الحادثة" وقوامها الأساس هو الذات المفكرة الحرة، والمسيطرة على الموضوع العاطل. ومن تم، لا يمكن، من وجهة نظرنا، الحديث عن حادثة قبل ذلك. وسنختصر مبادئ وأساسات هذه الرؤية الحداثية للعالم، والتي تبلورت بوضوح خلال القرن السابع عشر، في الخطاطتين الآتيتين:

## الثورة الكوبيرنيكية

جعلت البشرية تعيش أزمة إدراك حسي

أفقدت البشرية مركزها الأرضي وأدخلتها إلى عالم لا متناه

## انطلاق المنظومة الحدائثية

تعويض الحواس (لم تعد أداة معرفة) بالمنهج العقلي

تعويض المركزية المكانية بالمركزية الفكرية (أنا أفكر إذن أنا موجود)

مبدأ عتالة المادة وحرية الإنسان

# الحدائثة/ العلم: مكاسب ومازق

## المازق

## المكاسب

## أسس الحدائثة/ العلم

القسوة وغياب الرحمة

تكميم العالم ووضعه في معادلات رياضية

سيطرة وهيمنة الإنسان على الطبيعة

فصل الذات عن الطبيعة  
(الموضوع)

إفقاد العالم سحره وقداسته

تعقب الغموض وطرده الوهم

رفض الخداع

السعي نحو الوضوح

القلق وعدم الاستقرار

تكريس فكرة أن الأصل في كل شيء هو  
الحركية لا السكون

تكريس النسبية عوض المطلقة

الحركية عوض الثبات

تغييب القيم والآيات

تكريس المحايثة والدهرانية

تحجيم دور الدين في الأخرويات فقط

الإفراط في الحس التاريخي (كل ظاهرة  
لها تكوين معين)

فصل تكوين العالم (الملك)  
عن خلق العالم (الملكوت)

سحق الطبيعي وخلق طبيعة أخرى

كل شيء أصبح ينحو نحو الصناعة  
(صناعة الحقيقة، المشاعر، الأخبار،  
الحروب...)

تغيير مشهد البشرية المألوف

البناء عوض الجاهز

غياب الأمان الوجودي

سلاح ضد الارتكان للجاهز

الطموح في حلول أفضل وأحسن

القابلية للتكذيب

بتأملنا لهذه الخطاظة يتبين لنا أن أسس الحداثة هي نفسها أسس العلم، وبالمثل مآزق الحداثة هي مآزق العلم نفسه، ومن ثم ما ينطبق على الحداثة فهما ونقدا وتخليقا قبولاً أو رفضاً، ينطبق على العلم.

## الفصل الثالث: العلم (الفلك) وكونية الحداثة

### المبحث الأول: الحداثة بين جدل الكوني والخصوصي

قبل الخوض في هذه القضية الشائكة، والمتعلقة بالحداثة ما بين الخصوصي والكوني، النسبي والمطلق؟ لأبأس من أن نقف عند تمهيدات أولية نراها مفيدة لولوج هذه المفارقة الصعبة. وسنحصرها في نقطتين أساسيتين:

#### المطلب الأول: الحداثة جارحة لشعوب الغرب قبل شعوبنا

يعتقد كثيرون أن النموذج المسمى "حداثة"، هو نموذج غربي بامتياز، وأنه كان، ولازال، جحيماً على الإنسان العربي المسلم الذي استقبله كوافد أجنبي، حيث تم الزج به دون سابق إنذار، في تجربة لم ينجزها بيده، وفي تفكير لم ينتجه بمجهوده الخاص، وهو ما خلق لديه مقاومة ورفضاً لكل ما هو حداثي، تحت دعوى أنه دخيل وغريب، بل أحياناً إلقاء اللوم على الغرب، وإصاق المسؤولية إليه في تخلفنا.

فالحداثة شيء برّاني نشأ في تربة مختلفة عنا، وداهمتنا على حين غرة، ومن ثمة غربتها وغرابتها، ناهيك على عنفها وهدمها للبنى الفكرية والاجتماعية، وقدرتها الهائلة على إحداث شروخ عميقة في الواقع والوعي والذاكرة واللغة والخيال... إلى درجة يمكن القول معها إن الحداثة قد أصبحت هي والجروح وجهان لعملة واحدة. لكن هل يعد هذا الأمر صحيحاً فقط بالنسبة لشعوبنا العربية الإسلامية؟ هل الجرح الحداثي قد أصاب العرب والمسلمين دون الغرب نفسه؟ أليست الحداثة،

باعتبارها منظومة تفكير، كانت، ولازالت، صادمة أيضا للإنسان الغربي قبل بقية الشعوب الأخرى؟ ألم يتعرض هذا الغربي ومن تم بقية البشرية لانتقالات وثورات هزت أركان كيانه خلال الأربع أو خمسة قرون السابقة؟

كانت أولى الثورات تلك التي حصلت من طرف نيكولاس كوبرنيكوس (1473-1543م)، الذي قلب الفلك القديم رأسا على عقب فجعل الأرض تدور، مُتخذة لها مكانا في السماء ومغادرة مركزها للأبد، واهبة إياه للشمس التي أصبحت ثابتة، والتي كانت من قبل تظهر للعيان متحركة شرقا وغربا، وهو ما خلق للبشرية رَجَات متعدّدة الجوانب، أهمها أن الإنسان فَقدَ مركزه في الكون، ومن تم الطعن بعمق في نرجسيته.

إضافة إلى أن من تداعيات الكوبرنيكية القول بلانهاية العالم، وهو ما جعل الإنسان يتساءل عن أهميته في الكون، إذ لا يعقل أن يكون كل هذا الكون العملاق من أجله، فهو يتجاوز حاجياته، وأكد أن هذا العالم المفتوح وغير المريح لم يخلق بأكمله من أجله، وهذا سيزيد من خدش نرجسيته<sup>1</sup>.

ناهيك على أن الكوبرنيكية جعلت الإنسان يعيش أزمة إدراك حسي رهيبية، أدت إلى موجة شك عارمة في أدواته المعرفية. إذ أن ما نراه لم يعد هو الحقيقة أبدا، وهو ما سيجعلنا نغادر الواقعية الساذجة وإخراجها من مجال المعرفة.

أما الثورة الثانية فكانت مع إسحاق نيوتن (1642-1727م)، الذي دمج الأرض بالسماء في قوانين واحدة، فأصبح ما ينطبق على سقوط التفاحة ينطبق على دوران القمر، فالتفاحة يمكنها أن

<sup>1</sup> - لنتذكر صرخة الفيلسوف "بليز باسكال" في القرن السابع عشر ميلادي، بعبارته الشهيرة بالفرنسية " **Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie** "، وترجمها إدوار البستاني كالآتي: "تلك الرحائب اللامتناهيات لتخيفني بصمتها الأزلي". ينظر: خواطر، بليز باسكال، مرجع سابق، ص: 77. وترجمها طه عبد الرحمن بما يراه مناسبا للتداول العربي الإسلامي طاردا لفظة الأزلي كالآتي: "إن صمت هذه الفضاءات التي لا تنتاهي ليجعل الرعب ينتابني"، وترجمها من جانبنا بطريقة أخرى فنقول: "إن الصمت الأبدي لهذه الفضاءات اللامتناهية يرعبني".

تدور إذا تحققت الشروط المناسبة، وهي مراعاة المسافة والكتلة، وهو ما يحدث مع القمر الاصطناعي مثلا حينما يُرسل بمقاييس منضبطة تجعله يدور حول الأرض، وبالمثل نتحدث عن القمر، إذ يمكنه أن يسقط لو توفرت الشروط السابقة، فمع نيوتن سيصبح السقوط دوران والدوران سقوط.

وبهذا المنجز العظيم، يكون نيوتن قد ضرب فكرة الكمال السماوي العلوي، في مقابل الانحطاط الأرضي السفلي التي كان يؤمن بها القدماء؛ سواء عند اليونان أو في العصور الوسطى بما فيها النظرة الفلكية الإسلامية<sup>1</sup>، ليصبح العالم في الزمن الحديث بنية واحدة لا انشطار فيها، فالأرض عدت سماوية، والتمايز بين الأعلى والأسفل تم تجاوزه، وهو ما سيمهد -كما نعلم من التاريخ الحديث- إلى التوجه نحو المُحَايِث عوض المفارق من جهة، ومن جهة أخرى، سيكون ذلك ضربا لكل التفاوتات الاجتماعية والسياسية، ليصبح الناس أندادا، وهو ما سيفرض انبثاق نظرية التعاقد الاجتماعي، على أساس أنه لا تعاقد يتحقق إلا مع المتساوين. أما الثورة الثالثة فكانت مع "تشارلز داروين" (1809-1882م)، الذي روج، مثله مثل باقي مفكري القرن التاسع عشر، للحس التاريخي المفرط، فلا شيء ثابت ولا شيء يبقى كما كان، فالكائنات الحية عنده تعرضت لتحولات وتطورات عبر التاريخ، وهي النظرية التي أسالت المداد، وكانت محط نقاش محتدم منذ صدور كتابه "أصل الأنواع" سنة 1859م حتى الآن، نظرا لما تخلقه من توترات تمس قيمة الإنسان في الكون، فداروين يقر بأنه مادام الإنسان ينتمي إلى الطبيعة، فهو لا محالة، قد تعرض لتغير وتحول عبر مساره الطويل، مثله في ذلك مثل كل الكائنات الأخرى، فأصله يتقاطع ويمت بصلة لمملكة الحيوان، وهذا طبعا يربك صورة الإنسان عن نفسه، مما جعل الداروينية جرحا للغرب أولا، قبل بقية الشعوب

<sup>1</sup> - سنقف بتفصيل في الفصل الثالث عند الفلك الإسلامي ودوره في بلورة الثورة الفلكية الكوبرنيكية.



الأخرى. فداروين، إذًا، سعى إلى تذكير الإنسان بجذوره الحيوانية، مبرزًا له أنه في نهاية المطاف مجرد مُصارع من أجل البقاء. وما العقل عنده، والذي يتبجح به، سوى سلاح كالناب والمخالب، إنه جزء من الطبيعة وخاضع لنفس قوانينها، وليس أبدًا استثناء إلا في الدَّرَجَة. كل هذا القول هو بالطبع من القسوة، بحيث يضرب كبرياء الإنسان في الصميم.

أما الثورة الرابعة فكانت من نصيب "سيجموند فرويد" (1856-1939م)، المحلل النفسي ذائع الصيت، وذلك باكتشافه قارة جديدة في النفس البشرية هي اللاشعور، والتي ستجعل من الإنسان مجرد كائن غريزي قبل أن يكون كائنًا عاقلًا، كائنًا مفعولًا به بالدرجة الأولى، وليس فاعلًا بالمطلق كما اعتقد على الدوام، إنه لم يعد مَلِكًا في مملكته، فالإنسان الواعي والمدرِك لشؤونه وَهْمٌ وأسطورة، لأن بدواخلنا العميقة محرّكات خبيثة تخرج عن سيطرتنا، فنحن لسنا أسيادا في إمبراطورياتنا، بل نحن عبيد نساق بالرغبات والذكريات المدفونة في غيابات أنفسنا، فالجسد أقوى، وله الكلمة الفصل في كل ما يخص شؤون حياتنا. وهذا كما نرى، إنزال للإنسان من عرشه وإعادة لجذوره الحقيقية وإيقافه عن مزاعمه.

ناهيك على ثورات وانقلابات أخرى كثيرة، ولعل الجديد منها متعلق بالثورة الجينية<sup>1</sup>، والثورة الرقمية العاصفة<sup>1</sup>، والتي يشارك فيها كل البشر بما فيهم شعوب آسيا (الصين أساسًا)، وهو الأمر الذي ينبئُ بقدم نموذج مرتقب من الإنسان جديد يسمى بـ"الإنسان المزيد"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>- ينظر: Luc ferry, plon, avril 2016, "La révolution transhumaniste". لقد أصدر الفيلسوف، والوزير السابق الفرنسي، لوك فيري Luc Ferry، هذا الكتاب بعنوان: "ثورة ما بعد الإنسان" La révolution Transhumaniste. وهنا ننبه إلى أن الترجمات المتداولة لكلمة : Transhumanism متعددة نذكر منها: "ما بعد الإنسان"، "الإنسانية المتعدية"، "الإنسانية البعدية". ينطلق لوك فيري في كتابه من إعلان أن فكرة "ما بعد الإنسان" ليست أبداً بالخيال العلمي، بل هي سائرة في التحقق يوماً بعد يوم، ففي 18 أبريل 2015م، قرر فريق من علماء الوراثة الصينيين إنجاز تجربة حول 83 من الأجنة الإنسانية من أجل تعديل وتحسين جينوم الخلايا الخاصة بها. هل يتعلق الأمر فقط بالأجنة غير قابلة للحياة؟ وهل التجربة تمت في إطار أخلاقي ومحدد في الزمن؟ وماهي نتائج هذا العمل؟. يقول لوك فيري: إن الغموض يحيط بهذه الأعمال في الصين وهو ما يجعل أسئلتنا بدون جواب. إن الأساس من كل ذلك بحسب لوك فيري هو أنه أصبح من المؤكد أن تقنيات تقطيع و تطعيم وإعادة إلصاق مقاطع من الشفرة الوراثية (ADN) لدى الإنسان قد خطت إلى الأمام خطوات مذهلة، ولم تعد مجرد احتمال أو إمكان نعلم به، بل تحقيقتها أصبح وشيكًا وبشكل معمم، فالبشرية تمتلك الآن القدرة على إحداث تحويل جذري في الإرث الجيني للفرد، وهو نفس الأمر الذي سبق فعله ومنذ زمن بعيد بالنسبة لبذور الذرة والأرز والقمح وهي تحويلات مشهورة تدخل ضمن إطار تكنولوجيا تسمى "Les OGM" أي الأعضاء المعدلة وراثيًا، والتي خلقت قلقًا و غضبًا عند علماء البيئة تحت دعوة أن البشرية تنحو نحو تشويه الطبيعة وأخذها في منحى صناعي لا ندرى مآلاته وأخطاره على المستقبل. إننا الآن نحن لا نتحدث عن النباتات أو الحيوان والتغيرات المحتمل إحداثها بأعضائها ومكوناتها الوراثية، بل نحن نتحدث عن الإنسان، فإلى أي مدى يمكن الذهاب معه في هذا المسار؟ وهل سيصبح من الممكن يوماً الرفع وعن قصد وإرادة ميزة أو أخرى

إن حديثنا إذا، عن الجرح الحداثي، ليس مرتبطا بالشعوب التي لم تتجز هذه الحداثة في تربتها، بل مست الشعوب الأوروبية بالأساس. فالفكر الحداثي لم يستقبل بالورود وبالصدر الرحب، بل تمت مهاجمته من الوهلة الأولى، ألم ينشر كويبرنيكوس كتابه "في دوران الأجرام السماوية"، وهو على فراش الموت بعد صمت دام أزيد من ثلاثين عاما، لما كان يدركه من خطورة ومن ثورية في أفكاره، وهو الراهب الذي يعلم تداعيات القول بمركزية الشمس على عامة الناس؟ ألم يُحرق جيوردانو برونو أمام الملأ في "ميدان الأزهار" بروما، في عام 1600م، لدعوته العلنية للكويبرنيكية والتجوال في أوروبا شارحا لها، والذهاب بها إلى مداها، والقول بالعالم اللامتاهي، وهو ما يتنافى وفكرة العالم المغلق القديمة سواء في التصور الفلكي الكلاسيكي الأرسطي/البطليمي أو في التصور اللاهوتي للقرون الوسطى؟<sup>3</sup> إضافة إلى ذلك، ألم يُحاكم جاليليو محاكمة مهينة، وهو شرف إيطاليا آنذاك، لجرأته في الدفاع عن دوران الأرض؟ ألم يضطر إلى أن "يتحايل" أحيانا؟ ليلعب دور اللاهوتي مؤولا النصوص المقدسة التي ظاهرها ثبات الأرض، كي يخفف من هجوم بعض رجال الدين على مواقفه؟

لديه من قبيل: الذكاء، القامة، القوة الجسمانية، الجمال؟ هل سنقدر وبسهولة على اختيار جنس أطفالنا ولون شعرهم وعيونهم؟ إن الجواب هو أننا لم نصل بعد إلى هذه الفعالية بشكل كامل، نظرا لعراقيل تقنية وعلمية بل حتى أخلاقية، ولكن نظريا على الأقل يعد الأمر ممكن جدا فلا شيء مستحيل. إن فرقا عديدة من الباحثين في العالم تشغل بحمي وهوس وبجدية عالية، طمعا في بلوغ المقدر على تحديد النسل، وفق المقاس والرغبة المطلوبة، ولعل الذي يساعدهم في ذلك هو التقدم الهائل والسريع في العلوم والتقنية. وللذكر فإن هذا العمل الجبار ينجز في صمت، ودون جلبه وأحيانا دون إثارة انتباه السياسيين ماعدا بعض الإشارات الإعلامية إلى درجة أن الأمر ينفلت من عموم الناس. إن البشرية بهذا التقدم البيوتكنولوجي بصدد تحول في أساسات الطب، والدخول به في أفق جديد غير معهود، فإذا كان قديما يسعى الطب إلى "إصلاح" الأعضاء المعطوبة، فإنه الآن يسعى إلى "تحسين" عمل الأعضاء. إن هذه المستجدات الوراثية الخاصة بتحديد النسل أثارت العديد من المفكرين خارج فرنسا ومنهم نذكر: "فرنسيس فوكوياما" في أمريكا، و"يورغن هابرماس" بألمانيا. والذنان سيخصص لهما لوك فيري الفصل الثاني كله لدراسة تصورهما حول الموضوع. وهنا تجدر الإشارة، أن فوكوياما ألف كتابا ترجمة أحمد مستجير، بعنوان: "نهاية الإنسان، عواقب الثورة البيوتكنولوجية" عن دار سطور المصرية سنة 2002م. ومكتوب بنفحة قلقة وغير متفائلة عن مستقبل الإنسان، فالإنسان سيصبح فريسة لنتاجه، فهو يسير إلى زمن جديد يتجاوز فيه الإنسان نفسه كما عهدنا، ليصبح عبدا للتقنية الرقمية ولربما سيتحول الإنسان جراء الثورة الوراثية إلى نوع آخر وجنس مختلف يفقد فيها ملامحه الأساسية بما فيها حتى الكرامة، ناهيك على أن الأقوياء يمكنهم السيطرة على هذه الثورة لصالحهم، فينجبون أطفالا أكثر صحة وأكثر ذكاء على حساب أغلبية ستعجز على بلوغ ذلك، وهو ما يعني إعادة إنتاج اللامساواة الأمر الذي يطرح قضية العدالة وتوزيع الخيرات البيوتكنولوجية مستقبلا. أما الفيلسوف الألماني يورجن هابرماس فقد ألف، وفي نفس السنة، كتابا خصيصا لمعالجة قضية ما بعد الإنسان بعنوان: "مستقبل الطبيعة الإنسانية: هل نسير نحو نزعة ليبرالية لتحسين النسل؟". حيث سينتقد فيه النزعة الليبرالية في تحسين النسل وبحجة لا تتبني على الحفاظ على الكرامة فقط، بل على ضرورة مراعاة الحالة النفسية للطفل المنجب عن طريق الانتقاء الجيني، حيث سيدرك مستقبلا أنه منتج اصطناعي ومفبرك وليس خالصا للطبيعة. وهو ما سيجعله يحس بانتهاك حريته الطبيعية. الأمر الذي دفع هابرماس إلى الدعوة أن من الحقوق التي يجب أن تضاف إلى منظومة حقوق الإنسان هي: الحق في امتلاك إرث جيني طبيعي لم يمسه من قبل ولم يتعرض لأي تعديل اصطناعي. يبين لنا باللموس أن الحداثة بسلطتها العلمية تربك كل البشرية وليس العرب فقط.

1- سنقف عند الثورة الرقمية في أحد التطبيقات للفلسفة الانتمانية الطهانية في الباب الثاني من هذا البحث.  
2- إن المقصود بالزيادة هنا: "مجموعة من الإجراءات والمناهج أو الوسائل، الكيميائية أو التقنية، التي تهدف إلى تجاوز القدرات الطبيعية أو العادية للفرد".  
فالإنسان المزداد: **L'humain augmenté** يكون باستثمار كل التطور العلمي من أجل تدعيم قوة الإنسان وذكائه وتمديد أمد حياته. ينظر: الإنساني المزداد، مجموعة من المؤلفين، تنسيق إدوارد كلينبتر، ترجمة جميل شاكور، المركز الثقافي للكتاب، ط1/2019م، ص: 11 و12.  
3- ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية، لويس عوض، مرجع سابق، ص: 241.

ويكفي أن نتذكر رسالته الطويلة إلى دوقه (الغرنديقة) توسكان "كرستين دو لورين"، التي يبرز من خلالها أن الإنجيل يخاطب العقول بحسب أفهامهم، مؤكداً أن حرفية النصوص هي للعموم، أما تأويلها فهي للخاصة، ولذلك نجده قد ألح على أن مناقشة القضايا الفيزيائية لا ينبغي البدء فيها بالنصوص المقدسة، بل بالخبرة الحسية، فكتاب الطبيعة مختلف عن الكتاب المقدس، فهذا الأخير يعلمنا كيف نسير إلى السماء وليس كيف هي السماء. ودرء لتهمة التجديف والمروق، بذل جهداً هائلاً في تأويل النصوص التي جابهه بها رجال الدين، والتي ظاهرها ثبات الأرض وحركية الشمس، وهو ما سنقف عنده في ثانياً هذا البحث<sup>1</sup>.

ومن جهة أخرى ألم يقرر ديكارت، بمجرد سماعه عن محاكمة جاليليو، إحراق أوراق كتابه "العالم"<sup>2</sup>، الذي يتبنى فيه الكوبرنيكية بوضوح، بل ألم يكتب وهو مقنع، مبرزا وجهها مكاراً للكنيسة؟ حيث انطلقت عليها الحيلة معتقدة أنه يدافع عنها بينما هو في الحقيقة يصنع الأساسات الميتافيزيقية للعلم الحديث الناشئ. وهو ما تنبّهت له الكنيسة فوضعت كتبه في المنوعات. ونفس الأمر يقال عن "تشارلز داروين"، فهو لم يتمكن من نشر أفكاره الثورية بسهولة، فمن المعروف أنه ومنذ عودته من رحلته الشهيرة، على ظهر سفينة "البيغل"، في مهمة علمية للحكومة البريطانية، وفكرة "تطور الأنواع" ناضجة في ذهنه، فقط كانت تحتاج إلى بعض الترميمات، وتغطية بعض النواقص، وسد بعض المكذبات التي يمكن لزملائه العلماء أن يخرجوه بها، لكن، ونظراً لخطورة كلامه، ومخالفته لمحتوى العهد القديم الذي يدافع عن ثبات الأنواع، فهو به إشارات إلى الخلق دفعة واحدة، فقد اكتفى بتدوين ملاحظاته، وقناعاته في مفكرته الخاصة<sup>3</sup>، ملحا على عدم الدخول في الجدل مع أي إنسان،

<sup>1</sup> - ينظر الرسالة كاملة ضمن كتاب: Galilée." Lettre a Christine de Lorraine" traduction par PHILIPPE HAMOU ET MARTA. Librairie Générale Française. 2004/ p:139  
الرسالة الفلكية، غاليليو، مرجع سابق، ص: 201.

<sup>2</sup> - العالم أو كتاب النور، رونيه ديكارت، مرجع سابق. وللذكر فإن هذا الكتاب لم ينشر إلا بعد وفاة ديكارت بربع قرن.

<sup>3</sup> - داروين والتطور بمنظار العلماء المؤيدين والمعارضين، دعاس ناصيف، دار الفارابي، ط2015/1م، ص: 87-88.

فداروين فهم جيدا أن أفكاره لا تنسجم والشعور الديني الشعبي، ومن المجازفة الخروج بنظريته إلى الوجود، فجيوش المقاومة ستكون له بالمرصاد، علما أنه قد قضى ثلاث سنوات بكلية اللاهوت بجامعة كمبردج، وهو ما جعله يدرك البون الشاسع ما بين النص المقدس في حرفيته، والمنجز العلمي الذي هو بصدد بلورته، حيث تأكد من أن الكتاب المقدس ليس أبدا وثيقة علمية أو تاريخية، بل هو كتاب حكم وتعاليم وهداية. ولولا إلحاح أصحابه وإطلاعه على رسالة "الفرد والاس"، التي تؤكد على مؤشرات واضحة لآلية الاصطفاء الطبيعي، ما حفزه ليسرع بإخراج كتابه "أصل الأنواع" عام 1859م. وفعلا كانت مخاوف داروين من زعزعة الأمن العام وانقسام المجتمع البريطاني في محلها، حيث أحدث الكتاب رد فعل مزلزل من طرف المحافظين، ورؤساء الكنائس، والطبقة الأرستقراطية، ليس فقط في إنجلترا بل في العالم كله، إلى درجة أن داروين وهو الشخصية الخجولة والمترددة والسلبية ظل مرعوبا ومختفيا عن الأنظار غير قادر على مواجهة الجمهور، ليتكف بالأمر صديقه "طوماس هكسلي"<sup>1</sup> الذي دعاه إلى الاطمئنان بالقول: لدي ما يكفي من المخالب والمنقار الحاد لأرد. وبالمثل نقول عن أفكار فرويد التي عزّت الإنسان وجعلته يغادر سلطانه العقلاني، ليصبح كائنا غريزيا بامتياز، تم قبولها دون امتعاض وسخط أحيانا...

من هذه الأمثلة أعلاه وأخرى، نتأكد من أن الحداثة بما هي "منظومة علم"، ليست اختيارا أبدا لشعب بعينه، بل هي نسق من التفكير جارف وجارح للبشرية كلها، سواء عند من صنعت في أرضهم، أو عند بقية شعوب المعمورة، بما فيهم العرب والمسلمين الذين اقتحمتم غزوا واستعمارا، أو تلاقحا وتقليدا، لأنها تتجاوز الاختيار، فهي منظومة داهمة واضطرارية جاءت بأساسات للتفكير لم

<sup>1</sup> - كان يلقب هكسلي وهو عالم طبيعة، بـ: "كلب داروين"، لدفاعه الشرس على كتاب داروين. ينظر: داروين والتطور بمنظار العلماء المؤيدين والمعارضين، دعاس ناصيف، مرجع سابق، ص: 97.

يعهدا البشر من قبل، وعملت على نفس ما تم تعلمه منذ قرون، وسحق ما ألفه الناس واستكانوا إليه.

## المطلب الثاني: هل الحداثة واحدة أم حداتات؟

سنحاول في هذا الفصل إثبات كونية الحداثة، وأنها واحدة، لا متعددة، من خلال البحث في جذورها العلمية، والعلم كما نعلم مشترك عالمي. في المقابل يوجد عدد من المفكرين والباحثين، يدافعون عن أطروحة وجود حداتات تتعدد بتعدد الشعوب، بل في مجالنا الثقافي الإسلامي العربي المعاصر من يلح على ضرورة تشكيل حداثة بصبغة الإسلام، وهنا نذكر فيلسوفنا طه عبد الرحمن الذي ألف كتابا خاصا بهذه المسألة وسمه بـ: "روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية"<sup>1</sup>. ولنقف عند أطروحته أولا ، قبل العمل على نقدها وتقديم وجهة نظر أخرى.

يدعو طه عبد الرحمن، إلى ضرورة الحداثة في عالمنا الإسلامي، ولكن بتطبيق خاص بالمسلمين، ولأجل ذلك فرق بوضوح ما بين روح الحداثة وتطبيقات الحداثة، فواقع الحداثة الذي يعيشه الغرب ينبغي تجاوزه لما به من أعطاب وعيوب، اعترف بها الغربيون أنفسهم، وهنا نذكر برواد مدرسة فرانكفورت<sup>2</sup>، الذين هاجموا ما يسمى "العقل الحداثي الأداة". إلا أن طه عبد الرحمن قرر أن ينتقد التطبيق الحداثي عند الغرب، لكن من وجهة نظر أخلاقية، وبأفق إسلامي، وقبل ذلك، أعلن أن للحداثة روح هي مطلب لكل الشعوب، أما التطبيق فيجب أن يتلون بحسب المجال التداولي الخاص

<sup>1</sup> - روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبد الرحمن، مرجع سابق.

<sup>2</sup> - لقد أنشئت مدرسة فرانكفورت في عشرينيات القرن العشرين لكن سيغلقها النازيون، حيث سيتعرض أصحابها للعديد من الملاحقات، نظرا للأصل اليهودي للعديد من أعضاء هذه المدرسة، لذلك سيتم ترك فرانكفورت نحو فيينا، ثم بعد ذلك نحو الولايات المتحدة الأمريكية عام 1941م، لتعود المدرسة سنة 1950م، أي بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية إلى ألمانيا. وعموما يقسم الباحثون مدرسة فرانكفورت زمنيا إلى ثلاثة أجيال، أولا الجيل المؤسس بزعامة مجموعة من الرواد على رأسهم: ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، هريبرت ماركيز، إريك فروم. وهو الجيل الذي امتاز نقده للأنوار بالسلب، وهو ما سيحاول الجيل الثاني تداركه بنقد إيجابي بحثا عن مخارج تجلت بوضوح مع أبحاث الفيلسوف يورغن هابرماس بنظرية الفعل التواصلي. وأخيرا يعد أكسيل هونيث من الجيل الثالث الذي سعى إلى إعطاء نفس جديد للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت بفكرته عن: "الصراع من أجل الاعتراف". وتجدر الإشارة إلى أن هذه المدرسة الفلسفية المشهورة بالنظرية النقدية هي مدرسة غنية ومتشعبة، وكتاباتها منفتحة على مرجعيات مختلفة كبرى، أمثال: كانط، هيجل، ماركس، فرويد، فيبر. فهؤلاء شكلوا عدة لهدم أو لإعادة بناء ما سمي الحداثة، ينظر: جدل التنوير، ماكس هوركهايمر وThيودور أدورنو، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط2006/1م.

بكل شعب، يؤكد طه عبد الرحمن على أن المسلمين مطالبون هم أيضا بصياغة حادثة تتلاءم وأفقههم وخصوصيتهم، لكن ماهي روح الحادثة عنده؟

يحدد "طه عبد الرحمن" روح الحادثة في ثلاثة مبادئ<sup>1</sup>، وهي:

• **مبدأ الرشد:** بمعنى الخروج من القصور إلى البلوغ، أو لنقل إن الإنسان الحدائي في نمونجه المثالي هو إنسان حر ومستقل ومبدع.

• **مبدأ النقد:** بمعنى أنه لا ينبغي الاعتقاد دون دليل، أي أن الحادثة في روحها هو إعمال للعقل.

• **مبدأ الشمول:** بمعنى الخروج من حال الخصوص إلى حال العموم.

إن روح الحادثة، باختصار، عند طه عبد الرحمن راشدة وناقدة وشاملة، وهذه الروح تحتل كما قلنا إمكانات للتطبيق تختلف باختلاف الأمم، فالتطبيق مجرد مظهر من مظاهر الروح، أو لنقل إنه وجود بالفعل في الواقع، بعدما كان وجودا بالقوة في الروح الحدائية. باختصار، فإن روح الحادثة مجردة وكونية ويمكن إنزالها بطرق مختلفة، لتصبح عندنا حداثات بحسب الإنزال الواقعي الذي يتلاءم وخصوصية كل أمة.

إن هذا التمييز بين روح الحادثة وتطبيقها، يسعف طه عبد الرحمن في إعلان أن الواقع الغربي ليس قدرا منزلا، بل هو مجرد إمكان، ويمكننا نحن أن ننشئ إمكانا آخر يتلاءم وخصوصيتنا ويبرز تميزنا. فاللهات وراء التطبيق الحدائي الأعمى تقليد أعمى يجري وراءه بعض أبناء جلدتنا، وهو دلالة على عجز ونقص في الإبداع، إلى درجة تكاد الحادثة عند طه عبد الرحمن ترادف الإبداع، أي أخذ الروح الحدائية، وإبداع سبل للتفكير والقول والعمل خاصة لتطبيقها وتنزيلها.

<sup>1</sup> - روح الحادثة المدخل إلى تأسيس الحادثة الإسلامية، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 24 إلى 29.

وإذا سلمنا، مع طه، بتفرقة بين روح الحداثة وإمكاناتها، فهذا يعني أن التطبيق الأمثل هو الذي يقترب من المثال، ويطلب أقصى المحاكاة لتلك الروح، ومادام أن التطبيق الحدائى الغربي، هو بالنسبة لـ طه عبد الرحمن، قد أوصل إلى أبواب موصدة، وإلى أضرار خطيرة، ومآلات غير محمودة، سواء تعلق الأمر باستباحة الطبيعة وقهرها، وهدر مقدراتها إلى درجة ضياعها، أو التحكم المفرط في مصير الإنسان، وجعله مجرد رقم مستهلك ومستلب، ناهيك عن الإغراق في الدنيا ونسيان "الله"<sup>1</sup>. فإن الحداثة الغربية، قد خانت المبادئ التي رسمتها الحداثة لنفسها<sup>2</sup>، ومن تم يمكن لأمتنا أن تبعد حداثة تفوق واقع الغرب، بتجاوز عيوب هذه الأخيرة ومآزقها، وذلك بضخ الإيمان المفقود، وتذكر الله الذي تم نسيانه، وتجاوز حدود العقل المجرد(الأداتي)، وآفات العقل المسدد والذهاب نحو كمالات العقل المؤيد.

يريد طه عبد الرحمن، إذا، تطبيقاً أخلاقياً لروح الحداثة، وذلك لكبح الدهرية (العلمنة) التي تغلغت في التطبيق الغربي للحداثة، ونشير هنا إلى أن الأخلاق عنده -والتي يعول عليها- مرتبطة "بالشاهدية الإلهية". فالإنسان المتعلق بربه، والرابط بينه وبين خالقه، والمستحضر له كآمر، والمتوسل إليه، ليس فقط كسامع، ولكن كشاهد، بحيث يكون هذا التوسل ليس فقط في الحاجات بل حتى في الكمالات. لهو إنسان يحصل بهذه الطريقة على تربية خلقية تزرع الرحمة في جوفه، ومن آثار الرحمة وجود الشفاء، وهو شفاء روعي يمليه القرب من الرب.

<sup>1</sup> - يلح عبد الرحمان طه على أن إنسان هذا الزمان هو ذلك الناسي: الناسي لعالم الملكوت، الناسي للغايات والمقاصد والآيات. والغارق في عالم الملك، عالم المرئيات والظواهر. وهو ما سنقف عنده في الباب الثالث المخصص لفلسفة طه عبد الرحمن، ينظر: روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمانية، طه عبد الرحمن، مرجع سابق.

<sup>2</sup> - طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، إبراهيم مشروح، ط1، بيروت، 2009م، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ص: 236.

بينما الذي لا يتعلق بالنظر الإلهي فهو لا يزداد إلا مرضا حتى ولو أشبع كل شهواته. ناهيك على أن التعلق بالنظر الإلهي يورث المرء الحياء، ويحس أنه يقهر الشهوة بعيون أكبر منه، فعوضا عن المراقبة الخاصة التي ستتعب المريض، فإنه يترك الرقابة إلى سلطة أكبر منه.

نفهم من أطروحة طه عبد الرحمن، ذات النزوع الصوفي، صرخة ضد انغماس الإنسان المعاصر فيما يسميه العالم الملكي أو العالم الأفقي والمرئي، أي عالم الوسائل والمادة، ناسيا وغافلا عن العالم الذي يسميه بالعالم الملكوتي أو العالم العمودي؛ أي عالم الغايات، والمقاصد أو لنقل عالم الغيب والروح. هذا العالم الذي يتجاوز النفس، ويمثل بذلك أول طبقة في جوف الإنسان، إلى درجة يمكن الحديث مع طه عبد الرحمن عن "الاشعور روعي"، تم إقصاؤه في الزمن الحديث، وهو ما أحدث ضررا هائلا، سواء في سحق الطبيعة باستباحتها والانغماس في التعامل مع ظواهرها فقط، مجردة عن آياتها، أو سحق الإنسان برده فقط إلى جوانبه الجسدية، ليصبح مجرد كتلة غرائز حيوانية واجبة التحقيق، والتي قادتته إلى إباحية فاحشة<sup>1</sup>، مُهْمَلَة عالم الروح فيه، وهو أثنى ما يقدم للمرء المعنى! وما أدراك ما المعنى!.

إن طرد الروح (المقاصد والغايات) من كل المقاربات المنتمية إلى العلوم الحقة أو الفلسفة أو العلوم الإنسانية، وهي وليدة التطبيق الحدائي الغربي، بدعوى أنها مجرد أوهام وخرافات غير نافعة، لهو أمر من -منظور طه عبد الرحمن- قد ضيق من أفق الإنسان، وجعله يعالج سطحا لا عمقا، فالتركيز على القشور الظاهرة في الإنسان لأنها تخضع لمعايير العلمية، وإهمال العمق الروحي الأصيل والمتجذر فيه، قد ضيع بحق، على البشرية خلاصها.

<sup>1</sup> - سينتقد طه عبد الرحمن كبار الإباحيين في الغرب ونذكر هنا: الماركيز دوساد الذي اشتقت منه لفظة "السادية"، وكذلك الفيلسوف والأديب "جورج باطاي" صاحب كتاب "الايروسية"، والذي سيدعو إلى أن تحقيق المعنى لا يتم إلا بالارتقاء في الفحش في أقصى تجلياته. سنقف على تفاصيل ذلك في الباب الثاني.



بكلمة واحدة، وبعبارات طه عبد الرحمن، نقول إنه لا إنقاذ للبشرية من همومها ومآسيها، إلا باللجوء إلى المقاربة المعراجية (العالم الروحي) بدل الاكتفاء بالمقاربة الإسرائيلية (العالم المرئي). وهذه صوفية لا ينكرها طه عبد الرحمن نفسه، بل يعتر أنه قد تتلمذ على أحد شيوخ الطريقة القادرية البودشيشية وهو: حمزة بن العباس.

بحسب "طه عبد الرحمن"، إذا، يعد إبداع حادثة إسلامية ممكن جداً، إنها الحادثة الملكوتية. حادثة "تعيد الله" من جديد وتبعد "مركزية الإنسان المزعومة"، وتسحق الملكية الواهية للعالم وتعيدها إلى مالك الملك، على أساس أنها مجرد وديعة لا ينبغي خيانتها أبداً. وتؤسس هذه الحادثة رؤية فلسفية سمّاها "طه عبد الرحمن" بـ "الفلسفة الائتمانية". فإذا كان "كانط"؛ وهو قمة الحادثة والأنوار الغربي، قد وضع "الدين في حدود العقل"<sup>1</sup>، فإن "طه عبد الرحمن" قد قلب الآية وجعل "العقل في حدود الدين من جديد"<sup>2</sup>.

إن أطروحة "طه عبد الرحمن" "المغرية"، التي وسمها باسم: "الفلسفة الائتمانية"، تعد عنده الجواب الإسلامي المبدع والراهن عن أسئلة هذا الزمان ومشكلاته وأزماته، أو لنقل إنها الحادثة الإسلامية التي تقرنا من مبادئ الحادثة التي خانها الغرب.

لكن إذا سلمنا، مع طه، بأن هناك فرقا بين "روح الحادثة" و"التطبيق الحداثي"، فمن حقنا أن نسأل: من أين جاءت تلك الروح؟ ومتى انبثقت؟ وما محرّكاتها؟ وهل هي موجودة سلفاً بشكل متعال؟ أم هي بلورة تاريخية؟ باختصار، هل روح الحادثة دون تاريخ؟ هذا من جهة، ومن جهة أخرى إذا كانت القيم الحداثية في روحها كونية وتطبيقاتها محلية، فلماذا عجزنا عن التطبيق وتمكنت شعوب أخرى من ذلك؟ وهل الحادثة اختيار؟ أم هناك شروط ضرورية؟ ونقصد الشروط النظرية بالخصوص

<sup>1</sup> - الدين في حدود مجرد العقل، ايمانويل كانط، ترجمة فتحي المسكيني، ط2012/1م، جداول، لبنان.  
<sup>2</sup> - طه عبد الرحمن قراءة في مشروع الفكر، مرجع سابق، ص: 237.

لا العوامل المساعدة. إذ تتوفر، كما نعتقد لبعض الشعوب عوامل وظروف مساعدة كالإمكانات المالية الضخمة، ولكن لا يعني هذا أنها دخلت الحداثة، بل أقصى ما تحصل عليه قشور الحداثة المتمثلة في جوانبها التقنية أو التنظيمية، ولا تصل قط إلى العمق النظري الصلب، وهو ما يخلق لنا -من وجهة نظري- انفصاما ثقافيا، بل يجعلنا أحيانا لعبة في يد الغرب الذي يمسك الأساسات المعرفية، ويترك لنا الاستهلاك، والاستهلاك هلاك.

فطه عبد الرحمن حين يعتقد أنه قد وضع يده على مبادئ الحداثة، هو في الحقيقة قد اتجه فقط نحو الثمار والنتائج. أما مبادئ الحداثة فهي في نظرنا أعمق مما تصور، ويكفي أن نسأله: ما الذي دفع إلى الرشد والإعلاء من قيمة العقل والسير نحو الشمول؟ فحينما عرّف كانط الأنوار، ومن تم الحداثة، في القرن الثامن عشر، بأنها "خروج من الحجر والوصايا"، وأنها "جرأة في التفكير" باستقلال بطولي، فهو كان قد عبر عن نتيجة ولم يعبر عن مبدأ. فالمبادئ، هي عندنا، تعود إلى العلم الحديث، الذي لا يعيره طه عبد الرحمن كثير انتباه، ماعدا إذا كان يريد أن يوجه له نقدا أو يعتبره مجرد نظر في المظاهر لا يصل أبدا إلى عالم الآيات، أما أن يتحدث عن محركات العلم الحديث المتميز تماما عن العلم الأرسطي والعلم العربي الإسلامي الكلاسيكي، فهو لا يفعل ذلك، الأمر الذي غيب عنده، بحسبنا، الأسس الصلبة والجذور القوية التي فجرت الزمن الحديث، ومن تمّ مبادئ الحداثة التي شكّلت روحها وبنّت معمارها.

إن الباحث الذي يقطن في القرن السابع عشر، ويطلع على الأدبيات الرائجة آنذاك، سيكتشف أن مبادئ علمية جديدة قد برزت، وكان لها الأثر الأكبر في ظهور ما سماه طه عبد الرحمن مبادئ، وهي كما قلنا، مجرد ثمار. وطبعا هذا هو موضوع هذا الفصل من البحث، الذي يريد

أن يعود إلى الأصول الأولى للحدث، والتي نراها في الثورة الفلكية الكوبرنيكية والثورة الفيزيائية الغاليلية.

لقد قمنا في الفصل الأول والثاني من الباب الأول، من هذا البحث، بمحاولة إثبات أن الثورة الفلكية الكوبرنيكية قد كان لها الأثر الكبير في تشكيل الذهنية الحداثية؛ فهي كانت كالقنبلة العنقودية التي أصابت تداعياتها كل قطاعات الحياة، الأمر الذي قلب كل موازين التفكير الما قبل حدثي، أما في هذا الفصل الثالث من البحث فسنتساءل: هل حقا تعد الثورة الكوبرنيكية نتاجا خالصا لرجل اسمه "نيكولاس كوبرنيكوس؟ طبعاً، فجوابنا سيكون قطعاً بالنفي، لأنه لا توجد منجزات ثورية بالمفرد، أو تقام فجأة أو كحدسٍ إشراقيٍ خاطف، بل لابد من مخاضٍ عسيرٍ ينجبها ويجعلها تخرج للوجود. هذا الأمر سيدفعنا للعودة إلى تفاصيل فلكية تاريخية أدت إلى ظهور هذه الثورة، وسنكتشف أن ما قدمه كوبرنيكوس هو نتيجة لمجهود فلكي مدته على الأقل عشرون قرناً، ساهمت فيه شعوب الأرض الفاعلة عبر التاريخ، وكان للعرب المسلمين اليد الطولى في ذلك الإنجاز؛ سواء في الأندلس أو في مدرسة مراغة الإيرانية، ومادام أن الكوبرنيكية، هي عندنا، أساس للحدث، فإن هذا سيجعلنا نؤكد على كونية الحدث، فهي نتاج تظافر جهود كل الشعوب. بل سندقق في علاقة العرب والمسلمين بالحدث انطلاقاً من تأثيرهم على كوبرنيكوس. وسنتبع لإبراز ذلك قصة مسار التاريخ الفلكي الذي أدى إلى ظهور الكوبرنيكية، متسائلين عن مساهمتنا التاريخية والفعالية في إحداث هذا الانقلاب الكوسمولوجي؟ محاولين تحديد موقعنا بالضبط في تاريخ علم الفلك؟

وحيثما سنكتشف أن الكوبرنيكية كانت عبارة عن مولود جاء بعد طول مخاض في التربة العربية/الإسلامية، وأن فهمنا للباردايم الحداثي ينبنى على منجز كوبرنيكوس. فإننا سنستنتج أن ما سمي بالحدث هو ليس نتاج الغرب لوحده، بل هو نتاج الدار العالمية للفكر، وأيدي العرب

المسلمين بارزة للعيان، في تشكيل صورة العالم الجديدة التي يعيش الإنسان على وقعها، وهو ما سيمكننا من الإعلان وبشيء من اليقين أن الحداثة تلزمتنا ونحن أحد صنّاعها، لنقول بعد ذلك ونحن واثقين: إنه ليس من حقنا التخلي عن شيء ساهمنا في إنجازه، الأمر الذي يفرض علينا معاودة النظر في علاقة الذات بالآخر من جديد<sup>1</sup>.

## المبحث الثاني: تاريخ الفلك وكونية الحداثة

### المطلب الأول: مسألة إنقاذ الظواهر<sup>2</sup> عند أفلاطون

كان من المعروف عند الفلكيين، ومنذ العصور القديمة، أن هناك اضطرابات تحصل في حركات الكواكب السيارة (الزهرة، المريخ، المشتري، زحل، عطارد)، فأثناء دورانها في السماء تأتي عليها لحظات تتوقف فيها لتعود القهقري في حركة تراجعية، ثم تستأنف مسيرها من جديد كأنها تائهة وحائرة من أمرها.

هذا من جهة ومن جهة أخرى كانت تبدو هذه الكواكب مضيئة تارة، مما يعني أنها قريبة، وتارة أخرى خافتة مما يعني أنها بعيدة.

هذه الظواهر وغيرها، لم يكن علماء الفلك الإغريق ليقبلوها، وخاصة الفيثاغوريون، ويعد أفلاطون واحدا منهم، فهؤلاء بذلوا جهدا لإرجاع القوى الخارقة للطبيعة إلى الفلك<sup>3</sup>، ردا منهم على محاولة الفلاسفة الطبيعيين والمشهورين بالإيليين والذين كانوا ينظرون للأجرام السماوية كأحجار صماء، وهذا من وجهة نظر أفلاطونية إحد فاضح.

<sup>1</sup> - نشير إلى أننا قد تتبعنا أيضا، في الفصل الثاني من هذا الباب، تاريخ الفيزياء، أي تاريخ الحركة وصولا إلى مبدأ القصور الذاتي، وأبرزنا مساهمة المسلمين في الأمر.

<sup>2</sup> - نشير إلى أن من أهم الكتب المشهورة التي تتبعت مسار الفلك وهو ينقذ الظواهر أو المظاهر، من اليونان إلى غاليليو مروراً بالعرب. نجد كتاب بيبير دوهم. وما على القارئ العربي المهتم بالموضوع إلا أن يسعد بظهور ترجمة له بالعربية هذا العام (2020م)، وذلك بعد مرور أزيد من قرن على صدوره أول مرة (1908م)، فالكتاب فيه سرد لتاريخ نضوج الكوبرنيكية مع ذكر لنصوص مهمة وغزيرة. ينظر: إنقاذ المظاهر في مفهوم النظرية الفيزيائية من أفلاطون إلى غاليلي، بيبير دوهم، مرجع سابق.

<sup>3</sup> - العلم الإغريقي الجزء الأول، بنيامين فارنتن، ترجمة أحمد شكري سالم، العدد 1881، المركز القومي للترجمة، 2011م، القاهرة، ص: 114.

كان أفلاطون يعتبر الأجرام السماوية إلهية ومقدسة، ولا بد أن تكون حركاتها دائرية، باعتبار الدائرة أكمل شكل هندسي<sup>1</sup>، "فكل ما هو سماوي فهو إلهي"<sup>2</sup>؛ فالسما هو مجال الكمال والثبات لا الكون والفساد، والكائنات السماوية قدسية وأزلية، فلا يمكن قبول أنها تسير أنا بسرعة وأنا ببطء، إنها منزهة عن ذلك.

هذا الأمر دفع أفلاطون (ت347 ق.م)، إلى إعلان دعوته المشهورة "إنقاذ الظواهر"<sup>3</sup>؛ والتي تنص على ضرورة البحث عن طريقة رياضية تجعل السماء أكثر نظاما وأكثر تناغما، أي على الرياضيين أن يلقوا على عاتقهم مسؤولية وضع نموذج من خلاله تتم تبرئة السماء من الفوضى البارزة للعيان، وإنقاذ الظواهر الناجمة عن الكواكب النائية والحائرة بحيث يصبح دورانها دائريا ومنظما وبسرعة ثابتة. بعبارة أخرى، على الفلكيين وضع نموذج ذهني مثالي، يعبر عن الكمال ويتجاوز النقص والاضطراب الظاهر للحواس، ويعطي تفسيراً لعدم الانتظام الملحوظ في السماء<sup>4</sup>.

لقد حاول أفلاطون أن يرى العالم كما يجب أن يكون، لا كما هو فعلا في الواقع، فالواقع المرئي فوضوي يجب تصويبه عقلا، والفلك الحقيقي ليس تحركات الأجرام السماوية المحسوسة، وإنما الفلك الحقيقي هو تناولا لتحركات المثالية للنقط الرياضية في سماء ليست هي سماء الإدراك الحسي<sup>5</sup>، فظواهر السماء منظور إليها كما هي تخفي وراءها النظام، وهو ما لا يمكن أن يفهم إلا بالتعديل والتصويب الرياضي، حيث تحتفظ السماء بحركاتها الدائرية الخالدة والأزلية.

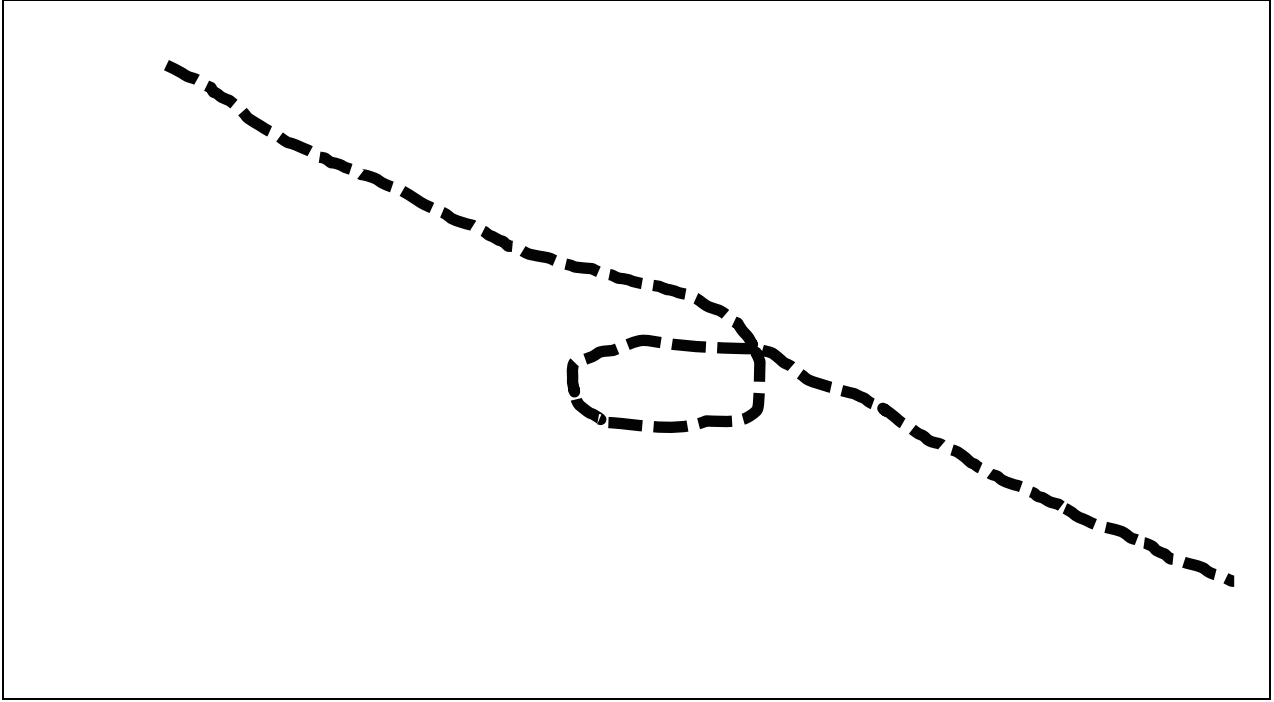
---

1- الدين والعقل الحديث، ولتر ستيس، مرجع سابق، ص:74.  
2- فكرة الألوهية عند أفلاطون، مصطفى النشار، مكتبة الأنجلو المصرية ط3/1997م، ص:128.  
3- تاريخ علم الفلك القديم والكلاسيكي، جان بيار فردي، مرجع سابق، ص:55.  
4- ينكر بيبير دوهم الألفاظ التي صيغ فيها هذا التقليد الأفلاطوني ضمن شرح أحد القدماء وهو سمبلسيوس كالآتي: "سلم أفلاطون ميدنيا بأن الأجرام السماوية تتحرك حركة دائرية منتظمة، فوضع أمام الرياضيين المشكل التالي: ماهي الحركات الدائرية المنتظمة وفي الاتجاه نفسه تماما التي يجدر افتراضها كي يمكن إنقاذ المظاهر التي تظهر على الأفلاك؟" ينظر: إنقاذ المظاهر في مفهوم النظرية الفيزيائية من أفلاطون إلى غاليلي، بيبير دوهم، مرجع سابق، ص:25 و26.  
5- الفلك والفضاء من الخرافات والتنجيم إلى تلسكوب هابل، عبد الأمير المؤمن، الدار الثقافية للنشر، ط2002/1م، ص:54.

إن أفلاطون، وانطلاقاً من كتابه "القوانين"، كان يردد على أنه من الإلحاد أن نطلق لفظ الكواكب؛ أي المتجولات أو المتشردات، على الآلهة في السماء، وكما لو كانت هذه الكواكب والشمس والقمر لا تتبع طريقاً منتظماً هنا وهناك<sup>1</sup>. وبذلك فأفلاطون كان من دعاة الفلك اللاهوتي، والسماء بأجزائها - من هذا المنظور - هي نموذج للانتظام المقدس، أما ما يظهر فيها من تشرد وتيه للكواكب الخمسة (انظر الصورة: شكل 1) هو أمر مزعج كان يتبرم منه كثيراً. وهنا تجدر الإشارة إلى أن كلمة "كوكب سائر Planet" تعني حرفياً بالإغريقية مشرد: Vagabond<sup>2</sup>، الأمر الذي جعل أفلاطون يضع على عاتق كافة الباحثين الجادين العمل على تصفية السماء مما لا يليق بها من تشرد، لأنها باختصار النموذج المثالي للكمال. فالفلكيون عليهم العثور على أنواع من الحركة المنظمة لتفسير الحركات الظاهرية المبعثرة للكواكب.

<sup>1</sup> - العلم الإغريقي الجزء الثاني، بنيامين فارنتن، ترجمة أحمد شكري سالم، العدد 1882، المركز القومي للترجمة، 2011م، القاهرة، ص: 88.

<sup>2</sup> - العلم الإغريقي الجزء الأول، مرجع سابق، ص: 115.



**شكل 1:** صورة تعبر عن مسار كوكب متحير.

يرجع الفضل إذًا، لأفلاطون في صياغة المسألة الفلكية، حيث شكلت عبارة "إنقاذ الظواهر" مسلمة مهمة عند علماء الفلك، كما كانت بمثابة سقف الاشتغال الفلكي وأفقه، والبرنامج الطموح الذي شغل الباحثين لما يناهز الألفي سنة، سعيا وراء المعقولية التي توجد خلف الفوضى، وهو العمل الذي سينطلق مع أرسطو وبعده بطليموس فالعرب (خاصة مع ثورة البطروجي في الغرب الإسلامي، وثورة مراغة في الشرق الإسلامي)، والذي سيختتم كما سنرى بلحظة كوبرنيكوس في القرن السادس عشر. بعبارة أخرى يمكن القول إن تاريخ الفلك العلمي قد انطلق من إشكالية يمكن صياغتها كالتالي: ماهي الحركات الدائرية المنتظمة والمرتببة، والتي بافتراضها يمكن تفسير الحركات الظاهرية للكواكب؟

وهنا تجدر الإشارة إلى أن العلم لا يتحرك إلا بالمشكلات<sup>1</sup>، والمشكلة العلميّة هي عبارة عن تناقض مزعج ومربك ومخرج ما بين النماذج الذهنية المقترحة، أي الباردايم، والمكذبات الواقعية التي تخرج هذا الباردايم، ومن ثم ينبغي البحث عن حل يعيد خلق الانسجام من جديد. ومشكلتنا الفلكية طرحها أفلاطون بوضوح تام، فقد أعلن أن هناك توترا قائما بين التصور النظري الديني والرياضي للعالم والواقع المشاهد<sup>2</sup>، فهما لا ينسجمان. أي أن التباين حاصل بين الفلك المثالي والفلك الواقعي. ولنقف إذًا، عند بعض الحلول التي قُدمت في تاريخ الفلك بما فيها الفلك العربي/الإسلامي.

<sup>1</sup> - إن المتأمل في تاريخ العلم يكتشف دائما أن العلم يتحرك بقوة حينما تكون هناك توترات وتناقضات جادة بين النماذج المعتمدة والوقائع المشاهدة المكذبة لها. فمثلا عندما دارت الأرض مع كوبرنيكوس، لم تعد الفيزياء الأرسطية القائمة على أساس أن السكون هو الأصل نموذجا صالحا، لأن المكذبات طغت فكان اضطراب البحث عن نموذج جديد بلوره الفيزيائي غاليليو انطلاقا من مبدأ القصور الذاتي. وكمثال آخر، نذكر أنه في القرن التاسع عشر، وقع تناقض بين حكاية الخلق كما وردت في سفر التكوين وبين المعارف البيولوجية والجيولوجية الحديثة. ونفس الشيء يقال عن التناقض الذي طرحه نيوتن المتمثل في لماذا التفاحة تسقط والقمر لا يسقط؟ بعبارة أخرى هل قوانين السماء نفسها قوانين الأرض؟ وبالطبع وجد الحل التوليقي في الجاذبية. فالتناقض والأزمات والرجات العقلية بين النماذج المقترحة ومكذباتها هي محرك العلم ومهمازه. وهو أمر تؤكد عليه الإستمولوجيا المعاصرة، خاصة مع توماس كون بمفهوم الباردايم وكارل بوبر بمفهوم القابلية للتكذيب.

<sup>2</sup> - العلم الإغريقي الجزء الثاني، بنيامين فارنتن، مرجع سابق، ص: 81.



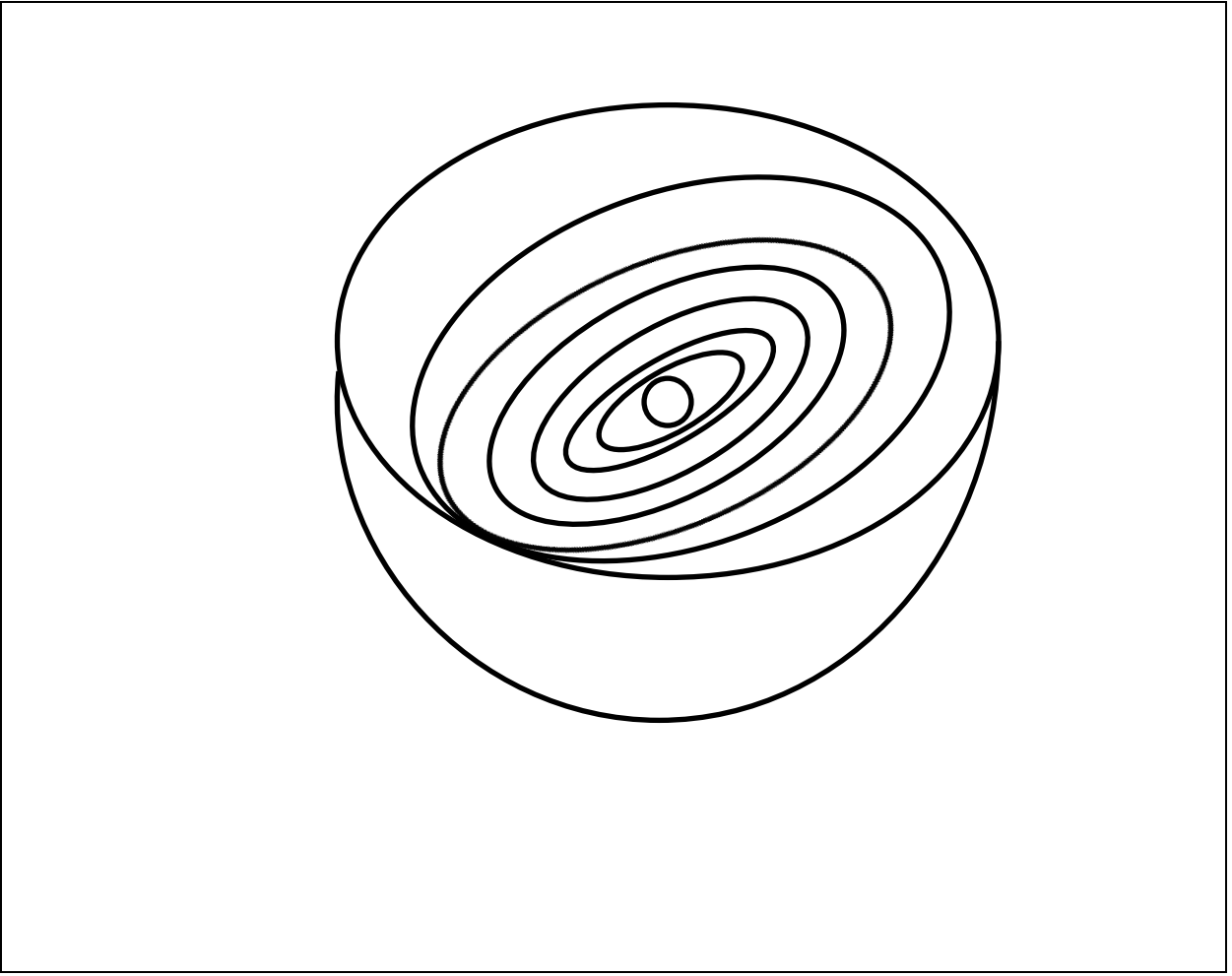
## المطلب الثاني: النموذج الأرسطي والمحاولة الأولى لإنقاذ الظواهر

إن القضية التي طرحها أفلاطون حركت جهود تلميذه، الرياضي الفلكي، "أودكس" (390-337 ق.م)، الذي وضع نظام الكرات المشتركة المركز<sup>1</sup>، لتفسير حركات الكواكب. وتقضي نظريته بأن الكون مؤلف من مجموعة كرات متداخلة ضمن بعضها البعض، تدور حول كرة الأرض التي تشكل مركز العالم. وهو الاقتراح الذي تبناه وطوره "أرسطو" (384-323 ق.م)، بحيث سيقم منهج فيزيائيه في الموضوع<sup>2</sup>، ليصبح العالم معه مكون من قسمين: عالم ما تحت القمر وعالم ما فوق القمر؛ أي عالما وعالم النجوم والكواكب.

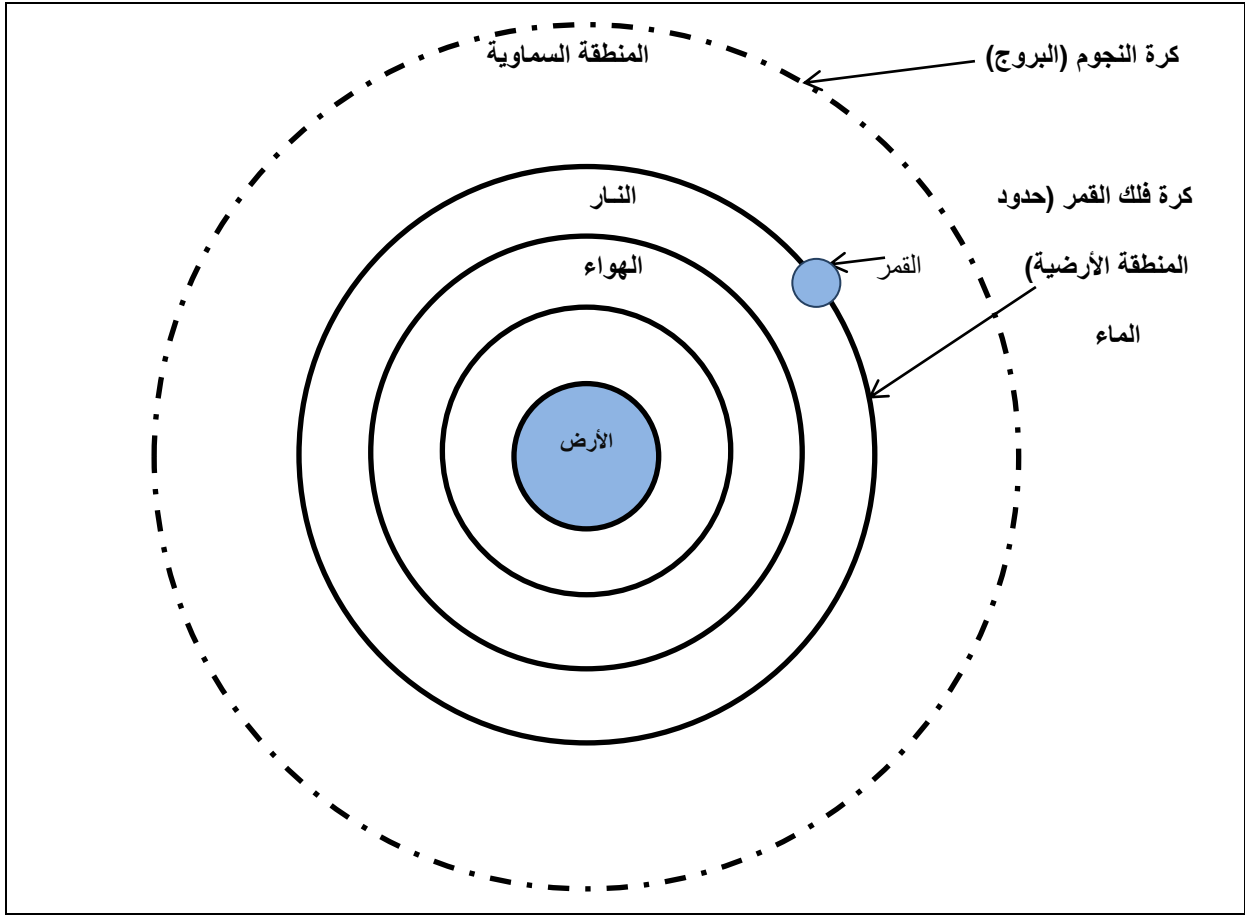
الأول أرضي يتركب من عناصر أربعة مختلفة ومرتابة، وحركاتها مستقيمية (أسفل/أعلى) بحسب الثقل والخفة، وتسمى الأسطقسات (التراب، الماء، الهواء، النار)، وهي الأساس الذي تتولد منه باقي الأشياء. إنه عالم التغيير والتوالد والتحلل، باختصار: هو عالم الكون والفساد. أما الثاني فسمائي يتكون من مادة خامسة هي الأثير، ما هي بالثقيلة ولا بالخفيفة، لها حركة دائرية أزلية، كما أن لكل جسم سماوي روح أو نفس، إنه عالم غير قابل للتوالد أو الهدم، فلا مجال فيه إلا للكمال والثبات.

إن الطرح الأرسطي يتصور العالم على أنه كرة محدودة. فالكون كروي، شبيه بالبصلة (الصور: 2 و3)، لأن الكرة هي أكمل الأشياء، ومحدود لأن له مركز هو الأرض<sup>3</sup>.

1- تاريخ علم الفلك القديم والكلاسيكي، جان بيار فردي، مرجع سابق، ص: 56.  
2- سيتحرك تاريخ الفلك بين قبضة أفلاطون وأرسطو، الأول دعوته كانت رياضية من أجل إنقاذ المظاهر والفوضى في السماء وإرجاعها للدوران، أما الثاني فكانت دعوته فيزيائية بحيث ينبغي المحافظة على الثوابت المتعارف عليها آنذاك وهي: كروية الكون والأفلاك البلورية الصلبة والدوران على الأرض مركز الكون. وقبيل عصر النهضة الأوروبي سيصبح الأمر صراعا محموما ما بين إتباع ابن رشد الممثل الرسمي لأرسطو، وأنصار بطليموس الممثل الرسمي لأفلاطون. ليهدأ الأمر قليلا بعد دمج السماء بالأرض مع العلم الحديث. وهو الأمر الذي يشرحه بوضوح وتكرار كتاب "إنقاذ المظاهر" لبيير دو هيم الذي تحدثنا عنه.  
3- مؤسسة علم الفلك العربي، عبده القادري، مرجع سابق، ص: 65 و66.



شكل 2: صورة تبرز النموذج الكوسمولوجي الأرسطي، حيث العالم كقبة سماوية مركزها الأرض، وكل كوكب يدور كخاتم في أفلاك بلورية، فالعالم شكله كبصلة بقشورها



شكل 3: صورة أخرى مبسطة للكون كما تمثله أرسطو، والذي سيرهن العصور الوسطى، ولن يهزم

إلا مع كوبرنيكوس في القرن السادس عشر ميلادي

ولمزيد من فهم الحل الممزوج بالفيزياء، المقترح من طرف أرسطو، والذي سيرهن الإنسانية إلى حدود القرن السابع عشر نقول: لقد صَوَّرَ أرسطو الكون على أنه يتكون من تسع وخمسين كرة ذوات مركز واحد تحتله الأرض، وللأرض منها أربع، واحدة لكل من العناصر الأربعة (تراب، ماء، هواء، نار)، ويقع خارج هذه الكرات الأرضية الأربع، خمس وخمسون كرة سماوية أكثرها انخفاضا القمر، وأكثرها ارتفاعا النجوم الثابتة، كما افترض أرسطو أن هذه الكرات هي كأفلاك بلورية وصلبة، غير مرئية تدور حول الأرض الثابتة، وتحمل معها في دورانها الأجرام السماوية. بكلمة أخرى، فإن كل كوكب يتحرك وكأنه محمول في خاتم بلوري. وعند أرسطو ليس هناك تصور للتغير في الكون العلوي، لأن مادته أثيرية، ولكن في الكون السفلي التغير حاصل جراء اختلاط العناصر الأربعة فيما بينها وحصول الحركة من الأعلى إلى الأسفل أو العكس.

نخلص مع أرسطو، إذًا، إلى نموذج للكون متكامل مدور ومحدود بأرض هي مركزه، وقمر يفصل هذا الكون إلى مرتبتين؛ سفلي حيث التغير والفناء، وعلوي حيث الكمال والثبات. فمادة السماء تختلف عن مادة الأرض، وهو ما يؤثر حتى على قوانين الحركة، ويجعل قواعد الميكانيكا السماوية لا تنطبق على قواعد الميكانيكا الأرضية<sup>1</sup>. وكان على البشرية أن تنتظر حتى القرن السابع عشر كي يحدث التلاحم بين العالم العلوي والسفلي مع نيوتن.

لقد استطاع أرسطو، بإقحامه عنصرا خامسا إلى السماء هو الأثير، من المحافظة للسماء على تميزها ومن تم قدسيتها. ولقد ظل نسقه الذي وضعه مسيطرا لمدة عشرين قرنا، فكان بمثابة الباردايم الموجه للتفكير<sup>2</sup>، فأرسطو قدم نموذجا موجها؛ أي منوالا وإطارا نظريا، سيسمح بطرح المشكلات، وطرق حلها عند المتحد العلمي عموما والفلكي خصوصا. بعبارة أخرى، لقد زود أرسطو

<sup>1</sup> - العلم الإغريقي الجزء الأول، بنيامين فارنتن، مرجع سابق، ص: 119.  
<sup>2</sup> - أستخدم هنا مفهوم "الباردايم" كما روجه العالم الأمريكي "توماس كون" في كتابه: بنية الانقلابات العلمية، توماس كون، مرجع سابق.

الباحثين اللاحقين بمجموعة من القواعد، والمسلمات والمفاهيم والأدوات التي سيتحركون من داخلها، بحيث أصبحوا ينظرون للواقع بعين هذا الباردايم المقترح. فهو أصبح بمثابة الخلفية التي تسمح برؤية دون أخرى. وإذا كنا نريد تحديد مسلمات الباردايم الأرسطي بوضوح فهي:

أولاً: العالم كرة محدودة.

ثانياً: الأرض مركزها.

ثالثاً: الدوران في السماء دائري.

رابعاً: العالم قسمان واحد علوي كامل والثاني سفلي فاسد.

فالذين جاؤوا من بعد أرسطو كانوا شارحين ومعدلين ومصوبين ومنقحين، لكن يسبحون كلهم

في فلكه، ويشغلون بمسلماته، بما فيهم كلوديوس بطليموس الذي سنتطرق إليه الآن.

### المطلب الثالث: النموذج البطليمي والمحاولة الثانية لإنقاذ الظواهر

إن اقتراح "أدوكس" والنموذج الأرسطي القائم عليه لإنقاذ الظواهر، كان يعاني من علة دون

حل، فهو يجعل الكواكب على مسافات متساوية وثابتة من الأرض، الأمر الذي تكذبه نظرة متفحصة

بالعين المجردة، فالزهرة والمريخ يظهران أكثر لمعانا في بعض الأحيان وهو ما يفسر كونهما قريبان

من الأرض، بل حتى القمر نفسه لا يوجد على مسافات واحدة من الأرض. وهو ما أريك الفلكيين.

ولتجاوز هفوات نظام الكرات المشتركة المركز لأدوكس وأرسطو، سيظهر نظام جديد هو

"نظام فلك التدوير"، الذي سيبدأ مع أبولونيوس وهيبارخوس<sup>1</sup>، لينتهي مع بطليموس (90-168م)،

هذا الأخير الذي يعد خلاصة الفلك القديم<sup>2</sup>، والنموذج المسيطر عليه منذ القرن الثاني الميلادي في

الإسكندرية والذي توجّه بكتاب عنوانه "syntaxe mathématique"؛ (يعني مقال أو رسالة أو

<sup>1</sup> - تاريخ علم الفلك القديم والكلاسيكي، جان بيار فردي، مرجع سابق، ص: 59 و66.

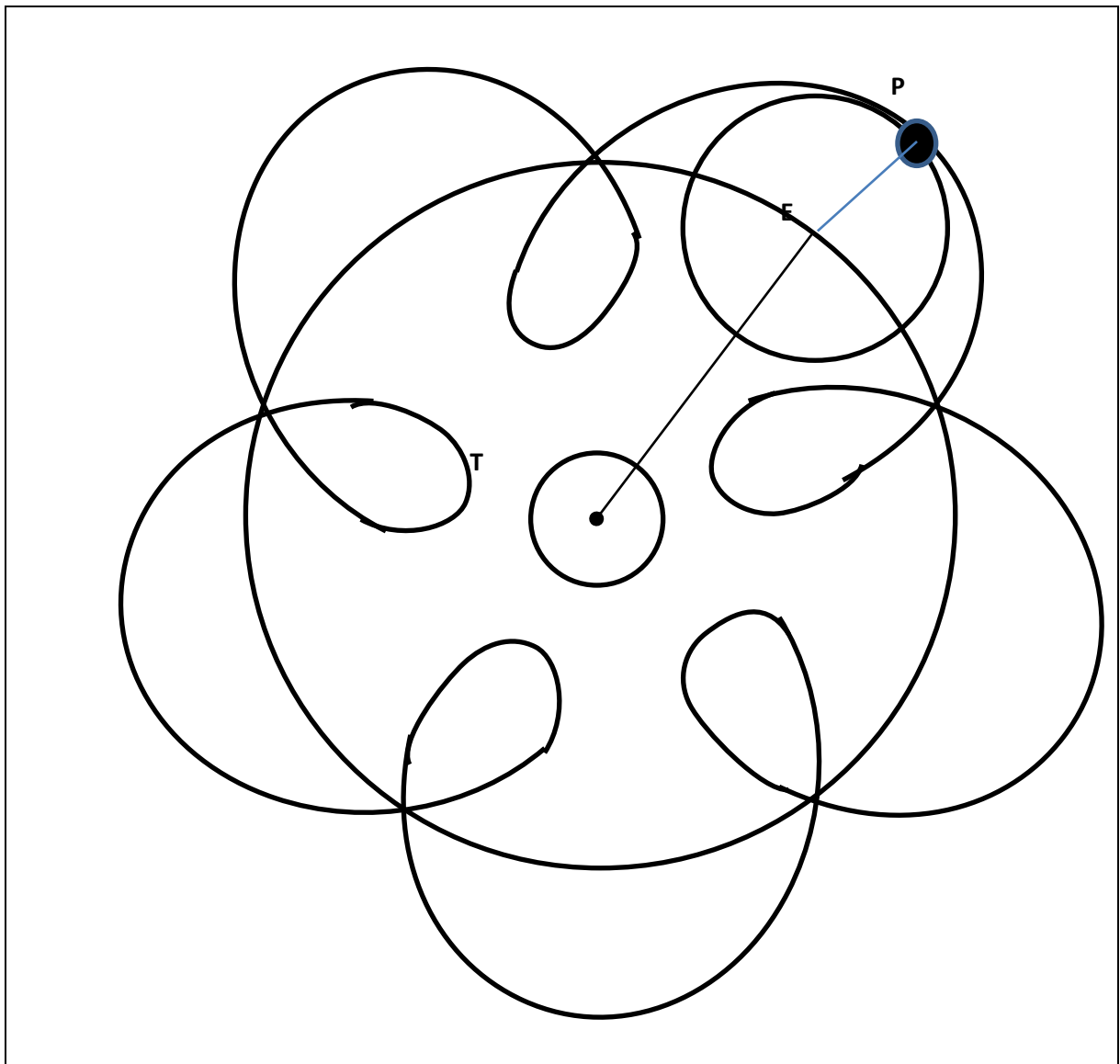
<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 70.

كتاب في الرياضيات)، سيسميه العرب فيما بعد "المجسطي"، وتعني "العظيم" احتراماً وتقديراً لجهوده<sup>1</sup>.

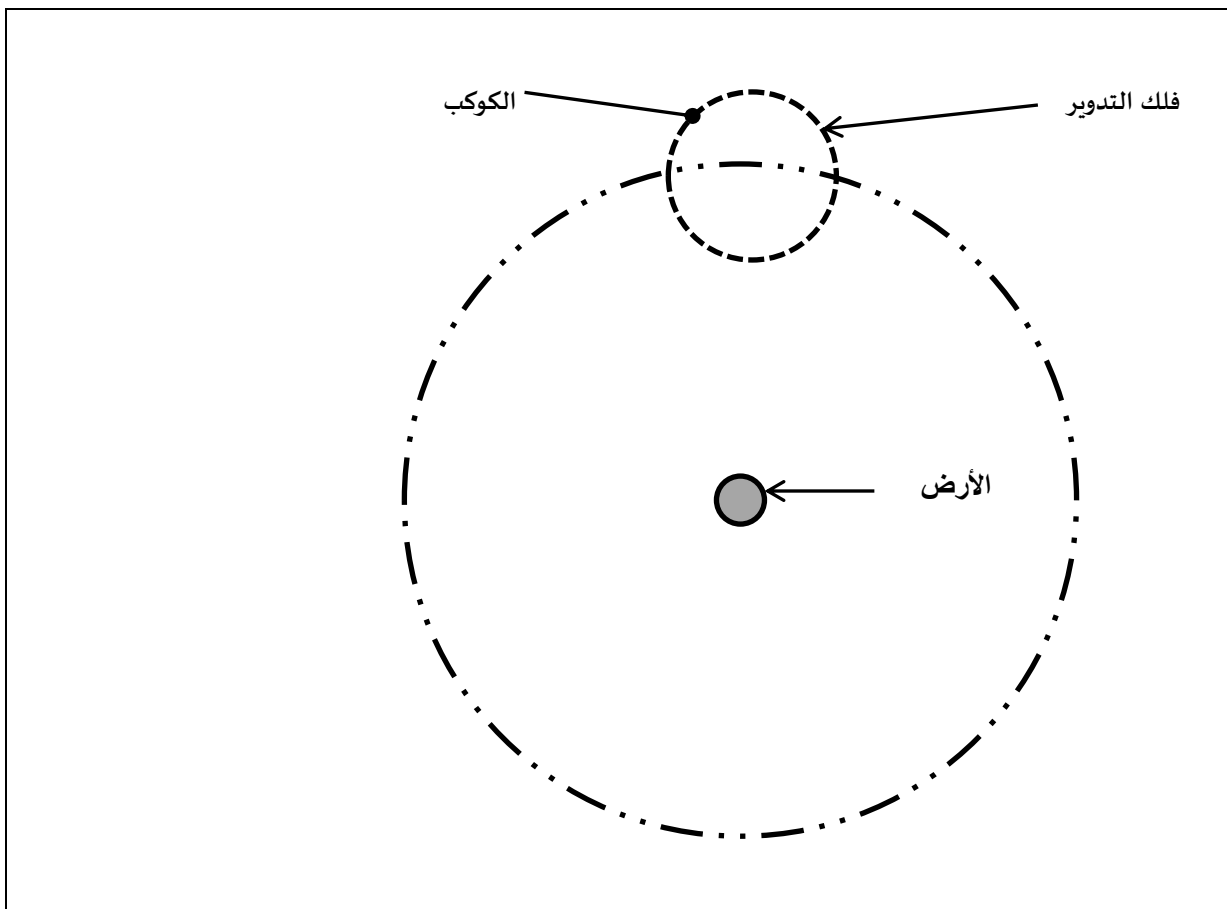
إن بطليموس سيعمل على إنقاذ الظواهر بعقريّة رياضية فذة، حيث سيقدم نظرية بارعة هي "أفلاك التدوير"؛ التي ستأخذ بعين الاعتبار مسألة تغيير مسافة الكواكب عن الأرض. حيث قام برسم خريطة كبرى تدور فيها الكواكب في دائرة هي فلك التدوير، هذا الأخير يدور بدوره كخاتم في فلك حامل، أو ما يسمى دائرة الإسناد، هذا الفلك الحامل يدور بدوره حول الأرض. بعبارة أخرى، أصبح الكوكب ينظر إليه على أنه ليس مثبتاً عند نقطة معينة على فلكه الرئيسي، كما جاء مع أدوكس وأرسطو، بل هو واقع على محيط فلك أدنى، ويكون هذا الفلك مثبتاً على نقطة معينة من الفلك الرئيسي ويدور حوله<sup>2</sup>. (الصور، شكل 4 و5 و6).

---

<sup>1</sup> - العصور العربية لعلم الفلك ما قبل وما بعد، أنطوان بطرس، الشركة المصرية العالمية للنشر، ط1/2003م، ص: 136.  
<sup>2</sup> - أرسطو، ألفرد تايلور، ترجمة عزت قرني، دار الطليعة، بيروت، ط1، أبريل 1992، ص: 85.

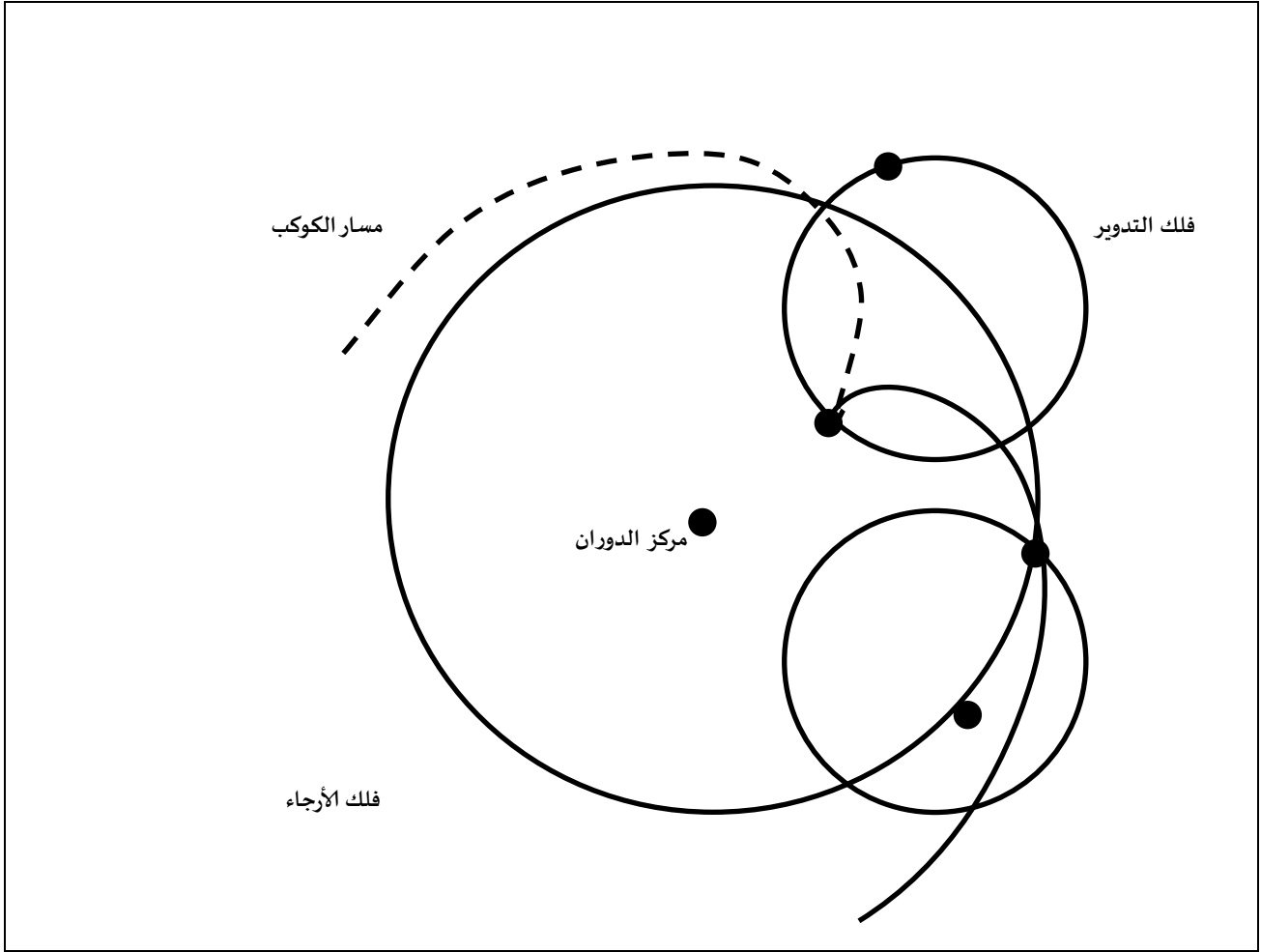


شکل 4



شكل 5:





**شكل 6**

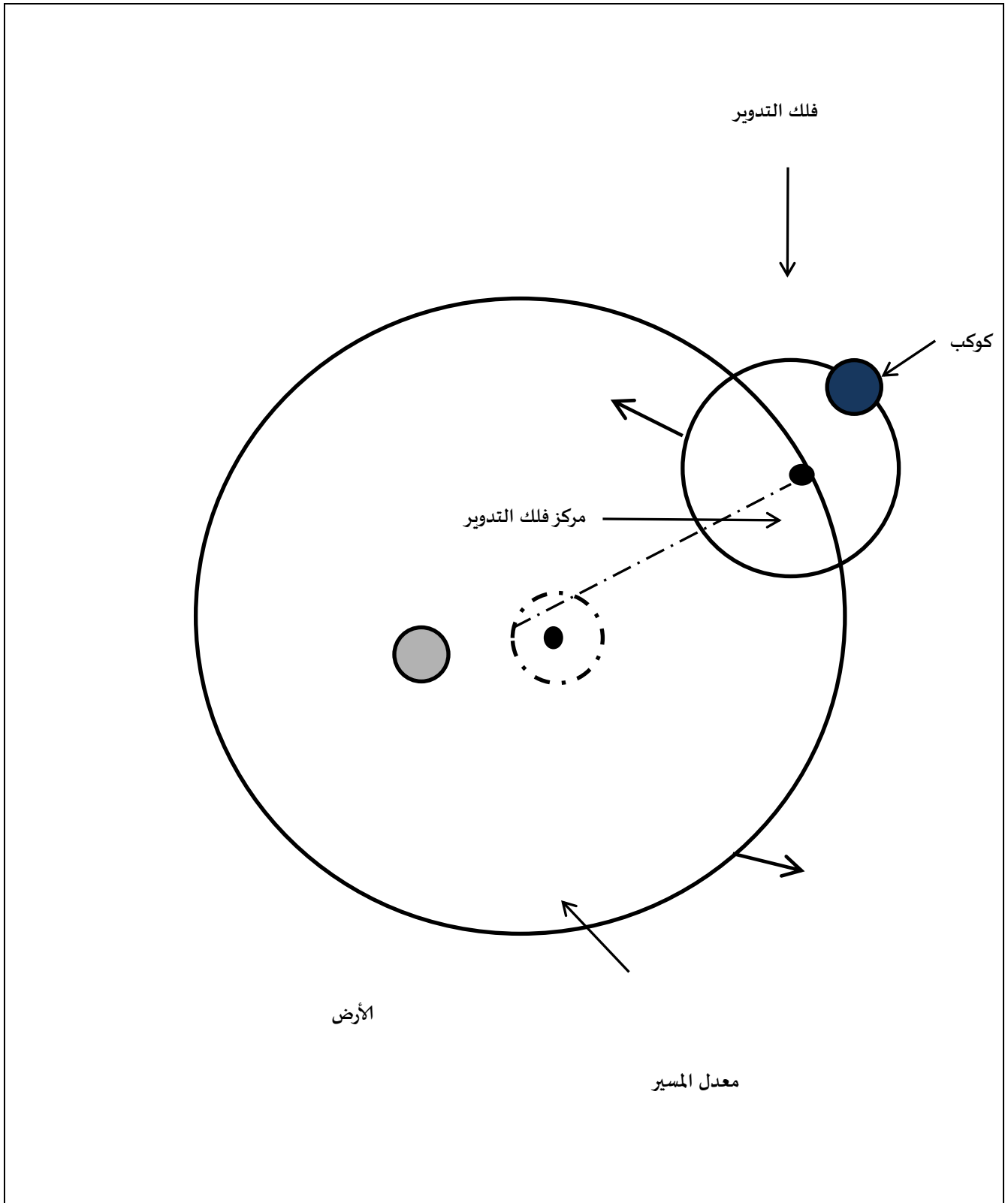
**شكل 4 و 5 و 6 : تبرز، الصور، الحل البطليمي المقترح لمشكلة حيرة الكواكب والمتمثل في فلك التدوير**

إن النموذج "بأفلاك التدوير" له إيجابيات، حيث يتلاءم وافترض أفلاطون، فلا يوجد فيه غير الحركات الدائرية المنتظمة، كما أنه يضع في حسابه حركة الكواكب المتحيرة التي تبدو بصريا متذبذبة ما بين التقدم إلى الإمام والعودة إلى القهقري، فبطليموس لم يكن يطمح إلى تفسير واقع العالم الطبيعي، بل اكتفى بما سمي إنقاذ الظواهر، فالمهم هو إيجاد حلول تجعل التوقع ممكنا قصد توظيفه لأغراض عملية<sup>1</sup>.

لكن ورغم سحر النموذج الرياضي هذا، بقي الواقع يعاند، فأحيانا تظهر الكوكب في تراجع أكبر مما يحدده نظام أفلاك التدوير، الأمر الذي دفع أحيانا بطليموس-لحل المشكلة- إلى إزاحة الأرض عن مكانها، وجعل الكون يدور حول نقطة افتراضية، خيالية لا توجد واقعا تدعى "معدل المسير" Equant (الصورة، شكل 7)<sup>2</sup>، لكنها تحقق ضبطا أكثر في الحسابات. بعبارة أخرى، اضطر بطليموس إلى ترك الراصد في نقطة مركز العالم (الأرض)، لكن الدوران يتم حول نقطة أخرى خيالية، وهي حيلة ذكية تسمح بوفاق أفضل بين الهيئة النظرية والأرصاد<sup>3</sup>، وهو الأمر الذي يتناقض مع المسلمة الأرسطية القائلة بأن الأرض هي مركز الكون، وهو ما سيتنبه له الفلك العربي كما سنرى، خاصة مع ابن الهيثم، الذي سيوجه نقدا لبطليموس في كتابه "الشكوك على بطليموس"، محاولا فتح ورش ترميم النموذج البطليمي، ليصبح أكثر أرسطية، وهو ما سنلقي عليه نظرة عند الحديث عن الفلك العربي وبالضبط مع ثورة مراغة.

---

<sup>1</sup> - جذور الثورة الكوبرنيكية، بناصر البعزاتي، مجلة جامعة محمد الخامس، ص: 105.  
<sup>2</sup> - مؤسسة علم الفلك العربي، عبده القادري، مرجع سابق، ص: 69.  
<sup>3</sup> - مقدمة في علم الفلك، ريجيس مورلون، ضمن موسوعة تاريخ العلوم العربية الجزء الأول علم الفلك النظري والتطبيقي، رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت فبراير 2005م، ص: 31.



**شكل 7:** تبرز الصورة معدل المسير (Equant) الذي اقترحه بطلميوس وهو نقطة متخيلة وإضافية لحل بعض مشكلات الحساب، مغامرا بمركز العالم وهو الأمر الذي لن يقبله الفلك العربي إطلاقا، فهو عيب في الهيئة البطليمية تستوجب الإصلاح.

لقد أقام بطليموس نظامه على نظام أرسطو، وحاول ترميمه وجعله أكثر مرونة وانطباقاً مع الواقع<sup>1</sup>، لكن ظل نموذجاً، وإن سمح بضبط الحسابات والتنبؤ ببعض ظواهر السماء، معيباً لسببين: الأول تناقضاته التي سيعالجها العرب، والثاني طابعه المعقد والمزعج حيث يحتوي على سبعة دوائر كبيرة وثمانين دائرة صغيرة<sup>2</sup>؛ إلى درجة أنه يحكى عن "ألفونس العاشر" ملك قشتالة في إسبانيا خلال القرن الثالث عشر ميلادي - وكان رجل علم - أنه شكك في النموذج البطليمي متهمًا بقوله: "لو أن الباري تعالى استشارني قبل أن يشرع في خلق العالم لأشرت عليه بنظام فلكي أكثر بساطة"<sup>3</sup>.

لقد خرج بطليموس في الحقيقة عن الإرث الأفلاطوني القائل ببساطة الطبيعة. الأمر الذي سيجعل من نموذج كوبرنيكوس مستقبلاً هو الأفضل لأنه الأبسط كما سنرى لاحقاً. لكن هناك قبل كوبرنيكوس لحظة عربية هامة سنحاول إلقاء نظرة عليها الآن.

## المطلب الرابع: الفلك العربي والمحاولة الثالثة لإنقاذ الظواهر

مر الفلك العربي بثلاث مراحل وهي: الجمع والرصد فالشك. سنلق نظرة على كل مرحلة كي نجيب عن سؤال: ماذا قدم العرب للفلك العالمي؟

### 1. مرحلة جمع المصادر من الثقافات الأخرى.

#### أ- المصدر الهندي/الفارسي

أخذ علم الفلك العربي منحاه العلمي عندما اطلع العرب على واحد من أشهر المصادر الهندية، وهو "كتاب السند هند"، الذي تمت ترجمته إلى العربية من قبل إبراهيم الفزاري<sup>4</sup>، في القرن

<sup>1</sup> - الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي، سالم يفوت، مرجع سابق، ص: 18.

<sup>2</sup> - الدين والعقل الحديث، ولتر ستيس، مرجع سابق، ص: 73.

<sup>3</sup> - الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي، مرجع سابق، ص: 19.

<sup>4</sup> - هو أبو إسحاق إبراهيم بن حبيب الفزاري. من أولاد بن جندب، من علماء الفلك العرب الأوائل في الإسلام. وفاته سنة 159هـ/777م. وكان ماهراً في صناعة الأسطرلاب بارعاً في العمل فيه. ويعد أول من عمل أسطرلاباً في الإسلام بنوعيه المبطح والمسطح. ينظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، علي بن يوسف القفطي القفطي، تعليق وحواشي إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط1/2005م، بيروت، ص: 50. وأيضاً: أعلام الفلك في التاريخ العربي، علي حسن موسى، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 2006م، ص: 43-44. وكذلك: العصور العربية لعلم الفلك ما قبل وما بعد، أنطوان بطرس، مرجع سابق، ص: 118.

الثامن الميلادي، وهو الكتاب الذي سيعمل على تنقيحه وتصويبه محمد بن موسى الخوارزمي<sup>1</sup>، تحت اسم "زيج<sup>2</sup> السند هند"، ويُعدّ هذا الكتاب أول كتاب فلكي وافد من الحضارات القديمة، وقد ساهم في تطوير المعارف في حركات النجوم والكواكب وحساباتها.

وتمّت ترجمة كتاب "السند هند" تحت رعاية "الخليفة المنصور"<sup>3</sup>، ويحكي المستشرق الإيطالي "كارلو نيلينو" (1872-1932)، القصة كالتالي: "إن رجلا هنديا جاء بغداد سنة 154هـ/771م، في جملة وفد السند على المنصور، وهو ماهر في معرفة حركات الكواكب وحسابها وسائر أعمال الفلك على مذهب علماء أمته، وخصوصا على مذهب كتاب باللغة السنسكريتية اسمه: "براهمسهطسدهانت" ألفه سنة 628م، 6 أو 7هـ، الفلكي والرياضي الشهير "برهمكبت" للملك "فياكهرمه" ، وكلف المنصور ذلك الهندي بإملاء مختصر الكتاب، ثم أمر بترجمته إلى اللغة العربية، واستخراج كتاب تتخذ العرب أصلا في حساب حركات الكواكب، وما يتعلق به من الأعمال، فتولى ذلك "الفزاري"، وعمل منه زيجا اشتهر بين علماء العرب، حتى أنهم لم يعملوا إلا به إلى أيام "المأمون"، حيث ابتدأ مذهب "بطليموس" في الحساب والجدول الفلكية<sup>4</sup>. كما يضيف "نيلينو" أن العرب اقتصرُوا في ذكر الكتاب على اسم "سدهانت"، ثم عملوا على تحريفه قليلا ليتلاءم واللسان العربي فسموه "السند هند" اختصارا<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - هو أبو جعفر بن موسى الخوارزمي، المكنى بالخوارزمي نسبة إلى موطنه وميلاده في خوارزم، ولينقل إلى بغداد للعيش فيها وليقضي عمره، مكتسبا شهرة كعالم ذائع الصيت في الرياضيات، إذ يعد أول من استخدم كلمة جبر للعلم المعروف بهذا الاسم كفرع من الرياضيات، وكتابه في ذلك مشهور باسم: "الجبر والمقابلة"، ولكن أيضا كان فلكيا وجغرافيا، واشتغل في بيت الحكمة عند المأمون، توفي سنة 848هـ/232م. ينظر: أعلام الفلك في التاريخ العربي، علي حسن موسى، مرجع سابق، ص: 53-54.

<sup>2</sup> - كلمة زيج وجمعها أزياج كانت مستخدمة في الفلك العربي على نطاق واسع ذات أصول فارسية (زيك)، وتعني تلك الجداول الرياضية التي تحدد حركات الكواكب السيارة وتسمح بحساب أماكنها في وقت زمني محدد، بعبارة أخرى يعد الزيج بمثابة جدول يحتوي على كل ما يخص كل كوكب من سرعة ويطؤ واستقامة ونحو ذلك. ينظر: العصور العربية لعلم الفلك ما قبل وما بعد، أنطوان بطرس، مرجع سابق، ص: 132. وأيضا: تاريخ علم الفلك القديم والكلاسيكي، جان بيار فردي، مرجع سابق، ص: 88.

<sup>3</sup> - كان الخليفة العباسي الثاني أبو جعفر المنصور يقرب منه المنجمين ويصطحبهم معه أمثال: كئوبخت الفارسي وولده أبا سهل وإبراهيم الفزاري وابنه محمد، وعلي بن عيسى الاضطرابي المنجم. ينظر: المرجع في تاريخ العلوم عند العرب، محمد عبد الرحمن مرحبا، دار العودة، بيروت، 1998م، ص: 392.

<sup>4</sup> - علم الفلك تاريخه عند العرب في القرون الوسطى، كارلو نيلينو، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1/2011م، ص: 152-153.

<sup>5</sup> - المرجع نفسه، ص: 153.

إن هذا العالم الهندي الموجود ضمن الوفد الذي استقبله "أبو جعفر المنصور"، وهو بحوزته على الأقل كتاب واحد في الفلك هو "السند هند" مجهول الهوية، ولا نعرف بأي لغة قد تحدث إلى محاوريه، فهناك غموض يكتنف هذه الرواية التي حكاها "القنطي"، وإن أكد بعض ملامحها "البيروني"<sup>1</sup>؛ وهو مشهود له بالدقة والأمانة في النقل، ناهيك على أنه ملم بالثقافة الهندية، حيث خصص لها كتاب كامل هو: "في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة"<sup>2</sup>.

لكن على العموم، يجمع المؤرخون على أن "الفزاري" و"يعقوب بن طارق"<sup>3</sup>؛ هما من أدخلتا علم الفلك بطريقة منظمة للمرة الأولى من مصادر هندية. ولسوء حظ الباحثين فقد ضاعت مؤلفات "الفزاري" و"يعقوب بن طارق"، لكن بقي منها عدد من المقتطفات لدى اللاحقين من الكتاب، وعموما فإن ما أنجزه "الفزاري" و"يعقوب بن طارق" كان تجميعا للعناصر المتاحة آنذاك بين يديهما دون ضبط كبير أو تحقق ميداني مبني على الرصد، بل حتى دون تماسك يذكر<sup>4</sup>.

أما إذا تحدثنا عن زيح "السند هند" لـ"محمد بن موسى الخوارزمي"، فهو يتبع فيه صاحبه نفس تقليد "الفزاري" و"يعقوب بن طارق"، لكن مع إقحام بعض عناصر الفلك الإغريقي وخصوصا

<sup>1</sup> - هو أبو الريحان، محمد بن أحمد البيروني. من مواليد قرية تدعى بيرون في ضواحي مدينة كاث الواقعة إلى الجنوب من بحر آرال، وكانت في عصر البيروني عاصمة دولة خوارزم. ولد سنة 362هـ/973م. وهو تلميذ الفلكي المشهور علي نصر منصور بن علي بن عراق المتوفي سنة 425هـ، حيث قام البيروني بمجموعة من الأرصاد تحت إشرافه. لقد كان البيروني مثال العالم المسلم الموسوعي، فهو فيلسوف ومؤرخ وجغرافي ولغوي وفلكي وشاعر وعالم طبيعة. وخلف لنا ثروة من الكتب نذكر منها: "الأثار الباقية عن القرون الخالية" و"تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة" و"القانون المسعودي"، وهذا كتاب ضخم يعالج كافة الأمور الفلكية. كما ألف البيروني "كتاب الدستور" وكتاب "الجماهر في معرفة الجواهر"، وكتاب "الصيدنة" وهو كتاب في الصيدلة. كان معاصرا لابن سينا الفيلسوف الطبيب بل على علاقة معه، وكذلك تزامنت حياته مع عالم البصرييات الشهير ابن الهيثم. وتوفي البيروني سنة 440هـ/1048م. ينظر: أعلام الفلك في التاريخ العربي، علي حسن موسى، مرجع سابق، ص: من 166 إلى 170.

<sup>2</sup> - علم الفلك الشرقي بين القرنين الثامن والحادي عشر، ريجيس مورلون، ترجمة بدوي المبسوط، ضمن موسوعة تاريخ العلوم العربية، الجزء الأول والمخصص لعلم الفلك، إشراف رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2/2005م، ص: 47.

<sup>3</sup> - هو يعقوب بن طارق من أفاضل المنجمين، يعد من الأوائل الذين أدخلوا الفلك الهندي إلى التربة الإسلامية إلى جانب الفزاري، له كتب عديدة، منها: كتاب "الزيح محلول في السند هند لدرجة درجة"، توفي عام 178هـ/795م. ينظر: الفهرست، محمد بن اسحاق ابن النديم، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج7، ص: 388.

<sup>4</sup> - علم الفلك الشرقي بين القرنين الثامن والحادي عشر، ريجيس مورلون، مرجع سابق، ص: 48.

"بطليموس"، وهو زيچ قد فقد نصه العربي، لكن موجود باللاتينية عن نسخة راجعها "المجريطي"<sup>1</sup> (ت 398هـ-1007م) بالأندلس ومن ترجمة "أدالار دوبات"<sup>2</sup>.

وتجدر الإشارة، قبل الانتقال إلى الحديث عن نقل تراث الإغريق الفلكي إلى العربية، أنه وإضافة للتأثير الهندي في انطلاق المشروع الفلكي العربي في القرون الوسطى، ظهر مصدر آخر ساساني (فارسي)، جُمع وتُرجم في جداول سميت "زيچ الشاه" أو "الشهريار"، وقد لاقى انتشارا في أوساط المجتمع الإسلامي في المراحل الأولى من تطور علم الفلك العربي، وهو زيچ قد أشار إليه "البيروني"، وكان أحد مصادر "أبي معشر الفلكي"<sup>3</sup>.

بعد اكتشاف الأزياج الهندية والفارسية سيفتح العرب على المصادر اليونانية، وأبرزها كتاب "المجسطي لبطليموس" الذي سيلعب دور كتاب "الأصول لإقليدس" في الرياضيات<sup>4</sup> وهذا ما سنتطرق إليه الآن.

## ب - المصدر اليوناني

إذا كانت النصوص الأولى الخاصة بالفلك، والمترجمة إلى العربية، ذات أصول هندية وفارسية، فإنه وبدءا من القرن التاسع الميلادي، ستتفوق المصادر اليونانية وتصبح أكثر حضورا، فعلماء الفلك العرب في بغداد وجدوا أن التقاليد الهندية مجرد طرائق للحساب وتأليف للجداول، مما دفعهم نحو الفلك البطليمي لأنه عني بالاستدلالات النظرية، الأمر الذي سمح بانطلاق الفلك كعلم دقيق، ولعل أول ما ترجم من اليونانية إلى العربية هو ما سمي: "المجموعة الفلكية الصغيرة"، وهي

<sup>1</sup> - هو أبو القاسم بن أحمد المرحبط، المعروف بالمرحيطي أو المجريطي الأندلسي، من مواليد 950م، بمدريد (مجرط) ومن هنا يبدو نسبه، توفي سنة 1007م. كان رياضيا شغوفا بالفلك وخصوصا كتاب المجسطي لبطليموس. وله العديد من المؤلفات، كما عني بزيچ الخوارزمي "السند هند"، وحوله من السنين الفارسية إلى السنين العربية، وقام باختصاره وإصلاحه. ينظر: أعلام الفلك في التاريخ العربي، علي حسن موسى، مرجع سابق، ص: 147-148.

<sup>2</sup> - علم الفلك الشرقي بين القرنين الثامن والحادي عشر، ريجيس مورلون، ترجمة بدوي المبسوط، ضمن موسوعة تاريخ العلوم العربية، الجزء الأول والمخصص لعلم الفلك، إشراف رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2/2005م، ص: 48.

<sup>3</sup> - مؤسسة علم الفلك العربي، عبده القادري، مرجع سابق، ص: 60.

<sup>4</sup> - العصور العربية لعلم الفلك ما قبل وما بعد، أنطوان بطرس، مرجع سابق، ص: 119.

مدخل تمهيدي لقراءة مؤلفات بطليموس تضم أحد عشر مؤلفا صغيرا باللغة اليونانية، قام بترجمتها علماء موثوقين أجادوا العربية واليونانية: كحنين بن إسحاق وابنه إسحاق بن حنين وثابت بن قرة وقسطا بن لوقا<sup>1</sup>.

لكن تبقى أعمال "بطليموس" هي التي حظيت بالاهتمام الأكبر، ولعبت الدور الأساس في تحريك علم الفلك العربي، فهو العالم الذي كانت مؤلفاته أكثر معالجة، واقتباسا وشرحا ونقدا، من قبل الفلكيين اللاحقين به سواء في العالم العربي، أو حتى اللاتيني إلى حدود القرن السابع عشر. وتجدر الإشارة إلى أن لبطليموس كتابا أربعة، وهي بالترتيب الآتي: "المَجَسْطِي"، "في اقتصاص أصول حركات الكواكب"، "في ظهور الكواكب الثابتة"، "زيج بطليموس". ويبقى الكتابان الأولان هما الأكثر أهمية<sup>2</sup>.

قبل الخوض في كتاب "المجسطي"، لا بد من التذكير بأن علم الفلك كان ينقسم إلى قسمين: **علم الفلك الفيزيائي**؛ وكلمة الفيزياء هنا مأخوذة طبعا بالمعنى القديم، **وعلم الفلك الرياضي أو التعاليمي**<sup>3</sup>. ويهتم اتجاه علم الفلك "الفيزيائي" بالبحث عن تصور مادي للكون، انطلاقا من تفكير نوعي وكيفي محض. وكان "أرسطو" هو النموذج المهيمن في هذا المجال، إذ وضع معمارا للكون ظل سائدا إلى حدود القرن السابع عشر، فالعالم مُنظَّمٌ بطريقة متماسكة على شكل كراتٍ تدور في بُلُورات غير مرئية ومتراكزة، وبطريقة مدرجة حول الأرض الثابتة التي هي مركزها المشترك. وتعد أول كرة سماوية هي كرة القمر، وما فوقها هو عالم كله استمرارية، وحركته عبارة عن دوران دائم، فالدائرة تنسجم وطبيعة الأجرام السماوية الكاملة، فلكل كوكب كرتة الخاصة التي تحركه، والكرة

<sup>1</sup> - مقدمة في علم الفلك، ريجيس مورلون، مرجع سابق، ص: 50.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 29.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 28-29.



الأخيرة هي تلك المحيطة بالكون، إنها كرة الكواكب الثابتة. أما ما تحت القمر فهو عالم حركة السقوط، عالم التغيرات، إنه عالم الكون والفساد.

أما الاتجاه الثاني، والمتمثل بعلم الفلك "الرياضي"، فهاجسه كان وضع تصور هندسي نظري محض للكون، وبأرصاء دقيقة بصرف النظر عن تلاؤمه مع العالم الفيزيائي. بعبارة أخرى، كان علم الفلك الرياضي يعتمد وضع الفروض الحسابية لتفسير الظواهر الفلكية، دون الاهتمام بطبيعة تلك الظواهر، وهو الاتجاه الذي سار عليه "بطليموس"، وتم تكريسه بكتابه "المجسطي" الذي كانت له منزلة كبرى عند العرب.

عموما ظل تاريخ علم الفلك القديم يشغل بتنافس هذين المنهجين، منهج الفلك الفيزيائي ومنهج الفلك الرياضي.

### ج - نبوع علم فلك بطليموس

لقد تعرض كتابه المجسطي لمجموعة من الترجمات، بدأت غامضة وغير مرضية، لكن مع التنقيح والضبط أصبحت واضحة ومهضومة، فكان الكتاب بمثابة الأساس الذي سيساعد على تطور علم الفلك عند العرب، وللذكر فقد بقيت نسختان من القرن التاسع الميلادي: نسخة الحجاج بن يوسف بن مطر (786-833)، وهي قريبة جدا من النص اليوناني، إذ حافظت على بنية الجملة اليونانية الأصلية في غالب الأحيان. فقاروها، كما يقول "ريجيس مورلون"<sup>1</sup>، لا بد له من العودة إلى الأصل اليوناني من أجل فهم أكثر صحة.

وعموما تظل ترجمة "الحجاج بن مطر" غامضة، وبها بعض العيوب، لكن بعد خمسين سنة جاءت ترجمة أخرى منقحة، وهي لـ"إسحاق بن حنين"، والتي راجعها "ثابت بن قرة"، وغالبا ما تسمى

<sup>1</sup> - مقدمة في علم الفلك، ريجيس مورلون، مرجع سابق، ص: 50-51.

نسخة "حنين- ثابت". والقارئ لهذه النسخة، كما يقول "ريجيس مورلون" مرة أخرى، ليس في حاجة إلى العودة إلى الأصل اليوناني، فالترجمة واضحة ولا لبس فيها، وهو الأمر الذي يؤشر على تشكل لغة علمية عربية ناضجة خاصة بعلم الفلك خلال القرن التاسع الميلادي<sup>1</sup>. وإجمالاً فقد ظلت نسخ "المجسطي" تُنقح وتُبسّط للعموم حتى القرن 13م؛ وهنا نذكر نسخة "نصير الدين الطوسي"، والتي لُقِّيت رواجاً هائلاً بين الفلكيين العرب.

كما تجدر الإشارة، إلى أن كتاب "المجسطي" لم يظل حكراً على ذوي الاختصاص بل الأمر قد أخذ درب الذبوع لدى العموم أيضاً، حيث تشكلت إرادة هائلة لتبسيط محتواه وتعميمه على أوسع نطاق، وهنا لا يمكن إلا أن نستحضر: الفلكي "أحمد بن محمد بن كثير الفرغاني"، الذي كان يعمل ضمن فريق العلماء الذي جمعه "المأمون"، وقد عمِلَ على تأليف كتاب بعنوان: "في الحركات السماوية وجوامع علم النجوم"، وهو المؤلف الذي كان الأكثر شهرة وانتشاراً باللغة العربية، والدليل هو كم المخطوطات التي وجدت له في كل العصور وفي كل المناطق، ناهيك على أنه انتشر حتى باللغة اللاتينية حيث أنجزت له ترجمتان في القرن 12م<sup>2</sup>.

وقد وضع "الفرغاني" كتابه هذا في نحو ثلاثين فصلاً، وهو عبارة عن وصف بحث للكون بحسب نتائج "بطليموس" دون براهين رياضية، ففيه مختلف حسابات الأشهر والسنين وفقاً للتقاويم العربية والسريانية والبيزنطية والفارسية والمصرية (...)، كما يبرز فيه أن الأرض ثابتة ومركزاً للكون، كما نجد فيه إثبات لوضع فلك البروج المائل بالنسبة لخط الاستواء. وأيضاً يصف الفرغاني أبعاد الأرض وحركة "الكواكب المتحيرة" السبعة انطلاقاً من الأفلاك الخارجة المراكز وأفلاك التدوير، وفيه وصف لحركة مبادرة الاعتدالين للكواكب الثابتة وأبعاد الكواكب ومسافاتها إلى الأرض، ناهيك عن

<sup>1</sup> - مقدمة في علم الفلك، ريجيس مورلون مرجع سابق، ص: 50-51.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 54.

البزوغات والأفولات الشروقية والغروبية، وأوجه القمر واختلاف منظره وخسوفات القمر والشمس (...).  
ومسائل أخرى<sup>1</sup>. إن كتاب "في جوامع علم النجوم" قد تعرض إلى المسائل الرئيسية في علم الفلك  
القديم، وهو ما يفسر ذبوعه ووجود شروحات له من قبل علماء كبار نذكر منهم "البيروني" نفسه.  
ويكاد يكون "المجسطي" لـ"بطليموس" المصدر الأساس لـ"الفرغاني" في كتابه، لكن مع  
محاولة تصحيح بعض معطياته انطلاقاً من النتائج التي حصل عليه فريق علماء "المأمون"، ويكفي  
أنه لم يلتزم بدرجة ميل فلك البروج التي حددها "بطليموس"، والمتمثلة في 23،51، ليعوضها بنتيجة  
معدلة وهي 23،33، إن هاجس نقل "المجسطي" للعموم كانت سمة عامة، وهو ما قام به حتى  
"قسطنطين لوقا" و"ثابت بن قرة"، بل حتى "ابن سينا" أدخل موجزه لكتاب "المجسطي" في كتابه  
الفلسفي الكبير: "الشفاء"<sup>2</sup>.

لقد كان لهذه النصوص وموجزات "المجسطي"، والتي أنجزها محترفون في الفلك الدور  
الكبير في إشاعة المعارف الفلكية، وتعميمها بمستوى جيد. ولكي نفهم أكثر الثقافة الفلكية الرائجة في  
القرن التاسع للميلاد، والموروثة عن الأقدمين، سنقدم بعضاً من نصوص "الفرغاني"، وسنعمد على  
المقتطفات التي أعدها "بناصر البعزاتي" كآلاتي:

كتب "الفرغاني" عن كرة السماء فقال: "إنه لا اختلاف بين العلماء في أن السماء هي مثال  
الكرة، وأنها تدور بجميع ما فيها من الكواكب كدور الكرة على قطبين ثابتين غير متحركين، أحدهما  
في ناحية الشمال والآخر في ناحية الجنوب، والدليل على ذلك أن الكواكب جميعاً تبدو من المشرق،  
فترتفع قليلاً قليلاً، على ترتيب واحد، في حركاتها ومقادير أجرامها وأبعاد بعضها من بعض إلى أن

<sup>1</sup> - مقدمة في علم الفلك، ريجيس مورلون، مرجع سابق، ص: 54.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 55.

تتوسط السماء، ثم تتحدر هابطة نحو المغرب على ذلك الترتيب والنظام، وترى حركاتها في استدارات متوازيات لا تختلف بسرعة ولا إبطاء، كأنها ثابتة ملتحمة في بسيط كرة تديرها جميعا دورا واحدا"<sup>1</sup>.

أما ما كتبه عن الأرض هو ما عبر عنه: "وكذلك أجمعت العلماء على أن الأرض أيضا بجميع أجزائها من البر والبحر على مثال الكرة، والدليل على ذلك أن الشمس والقمر وسائر الكواكب لا يوجد طلوعها ولا غروبها على جميع من في نواحي الأرض في وقت واحد، بل يرى طلوعها على المواضع المشرقية من الأرض قبل طلوعها على المواضع المغربية، وغيوبتها عن المشرقية أيضا قبل غيوبتها عن المغربية"<sup>2</sup>.

أما عن موقع الأرض من السماء فهو يقول: "إن الدليل على أن الأرض في وسط السماء هو ما تقدم ذكره من بعد الكواكب، وأن جرم كل واحد منها يرى في جميع نواحي السماء على قدر واحد، ويدل ذلك على أن بعدما بين السماء والأرض من جميع الجهات بقدر واحد، فباضطرار أن تكون الأرض في وسط السماء"<sup>3</sup>.

وإذا كان كما قلنا سابقا كتاب "الفرغاني" ما هو إلا ملخص معدل ومصوب للمجسطي، ويعرض نتائجه بطريقة مبسطة وتربوية تسمح بتداوله، ونشر مضمونه على نطاق واسع، يتجاوز الدائرة الضيقة لعلماء الفلك المتخصصين، فهذا يجعلنا نعرف ماهي نوعية الأفكار الفلكية المنقولة عن اليونان، والمشكلة لمنطلق تفكير المسلمين في الفلك، والقائمة على مبادئ أرسطية وبطيمة للكون، حيث الأرض كروية، وثابتة وتحتل، مركز كرة الكون...

<sup>1</sup> - الفكر العلمي والثقافة الإسلامية، بناصر البعزاتي، دار الأمان، الرباط، 2015م، ص: 289.

<sup>2</sup> - نفسه والصفحة.

<sup>3</sup> - نفسه والصفحة.

عموماً، سيكتسب النموذج البطليمي تفوقه في العالم العربي حيث زود العلماء بالنظرية والمفاهيم ومناهج البحث اللازمة<sup>1</sup>. نخلص إذاً، إلى أن "بطليموس" صاغ صورة الحياة العلميّة عند علماء الفلك العرب، فكتابه "المجسطي" يعد من أهم المصادر الوافدة على المسلمين، بل كان محط إعجاب وتقدير معظم الفلكيين العرب، الأمر الذي جعلهم يشتغلون في ظله وفي إطار ثوابته الأرسطية (مركزية الأرض والدوران الدائري للكواكب، ووجود عالمين مختلفين)، إلى عهد آخر فلكي عربي هو "ابن الشاطر"، إن أردنا التحديد، وهو ما سنراه لاحقاً. وتجدر الإشارة إلى أن "بطليموس" كان ينعى بأحسن النعوت، فـ "البطروجي" مثلاً ينعته برئيس فن الفلك<sup>2</sup>، أما "الحسن بن الهيثم" فكان يصفه بالفاضل، وينعته بالمتفّن في العلوم.

## 2. مرحلة الرصد الميداني وتدقيق حسابات بطليموس

لقد تمت ترجمة المجسطي للعربية زمن المأمون بعد بطليموس بسبعمئة عام، لهذا سيؤخذ القرار بفتح ورش ضخمة للتحقق من دقة النتائج البطليمية، فتجدد العلماء لتمحيص وتدقيق الأرصاد البطليمية، فخرجوا إلى الميدان يراقبون السماء من جديد، فتبين لهم بعض التباين في المعطيات القديمة مقارنة بالجديدة المحصل عليها، فالحسابات لم تكن دقيقة بما فيه الكفاية.

لقد قام الفلكيون العرب بتصحيح كل سطر من سطور الجداول القديمة، لاستخدامها من جديد، ناهيك على أنهم أعادوا النظر حتى في طرق العمل والاشتغال المألوفة، الأمر الذي تجلّى في ظهور أعمال تشهد على العمل الفذ المنجز قصد تنقيح وإعادة الحسابات الرصدية. ولنا في "الزيج الممتحن" دليل على ذلك، إذ يعد هذا العمل من أول الأزياج التي تمت في زمن المأمون باللغة العربية، ويقوم على حسابات دقيقة استناداً إلى سلسلة من الأرصاد المضمونة علمياً إلى أبعد حد

<sup>1</sup> - مؤسسة علم الفلك العربي، عبده القادري، مرجع سابق، ص: 1570.

<sup>2</sup> - نحن والعلم، سالم يفوت، دار الطليعة، بيروت، ط1/1995م، ص: 36.

ممکن، والتي أنجزت في مرصدي بغداد ودمشق. وسيكون لهذا الزيج وقع قوي في تحريك الأبحاث الرصدية الفلكية، كما سيستشهد به كبار الفلكيين اللاحقين، نذكر منهم على الخصوص: "ابن يونس" و"البيروني". ولعل أهم نتيجة تم تجديدها وإعادة ضبطها تمثلت في الجداول الخاصة بحركة الشمس، إذ تم إثبات أن أوج فلك الشمس مرتبط بحركة مبادرة الاعتدالين للنجوم الثابتة، بعكس ما أكده "بطليموس" الذي يعتبر أن هذا الأوج لا يخضع لأية حركة أخرى غير الحركة اليومية<sup>1</sup>.

إضافة إلى "الزيج الممتحن" سيظهر كتاب آخر بعنوان: "في سنة الشمس"<sup>2</sup>، وهو ينسب لـ"ثابت بن قرّة"، لكن يظهر بعض الباحثين أنه من إنجاز الفريق الفلكي، في القرن التاسع الميلادي، بزعامة "بني موسى"، وذلك قبل انضمام "ثابت بن قرّة" إليهم، وهو الكتاب الذي ينتقد "بطليموس" في دراسته لحركة الشمس وحساب السنة، بمعنى آخر يعد هذا الكتاب مجسّطي جديد معدل ومصوب، إذ يوجه نقدا عنيفا لأرصاد "بطليموس"، ونذكر منه القول الآتي: "ولكن بطليموس مع ما أوهم في أخذه زمان سنة الشمس من نقط فلك البروج، أوهم في الأرصاد أنفسها، ولم يأخذها على حقيقة، وكان هذا من وهمه أعظم ضررا فيما رسم من الحساب"<sup>3</sup>. لكن بالرغم من النقد الكبير للمجسّطي ظل كتاب في سنة الشمس يتحرك على منوال "بطليموس" وطريقة اشتغاله.

وتجدر الإشارة إلى أن كتاب في سنة الشمس، جاء بعد فترة بسيطة من ترجمة "المجسّطي" من قبل "الحجاج بن مطر" وهو ما يبرز سرعة الأداء والعمل في الفلك العربي، حيث انطلق مشروع إعادة كتابة "المجسّطي" بحذف أرصاده المعيبة وحساباته غير الدقيقة، لكن مع الإبقاء طبعا على بنيته واستدلالاته النظرية. فالثوابت البطليمية ظلت كما هي.

1- مقدمة في علم الفلك، ريجيس مورلون، مرجع سابق، ص: 55.

2- المرجع نفسه، ص: 57.

3- المرجع نفسه، ص: 60.

إن هذا العمل الجبار الذي ظهر في "الزيج الممتحن"، وفي "سنة الشمس" قصد ضبط الرصد وتدقيق الحسابات، سيواصله وبهمة عالية "حبش الحاسب"<sup>1</sup>؛ الذي له مؤلف بعنوان "الزيج الدمشقي"، ونفس الشيء قام به "البتاني" وهو شخصية بارزة في التاريخ الفلكي، وقد كان أثره على فلك القرون الوسطى، وفلك النهضة الغربية كبيرا، حيث يذكره "كوبيرنيكوس" بالاسم عدة مرات في كتابه "في دوران الأجرام السماوية"<sup>2</sup>. وشهرته ليست نابعة من كونه وضع نظريات بقدر ما كان دقيق الرصد، فهو قام بتتبع النجوم لأكثر من ثلاثين عاما في مرصد "الرقّة"، في شمال سوريا حاليا، خلال القرن التاسع الميلادي، وحصل على حسابات شابهت إلى حد بعيد الحسابات الحديثة، وتوج عمله بكتاب ذائع الصيت يدعى "الزيج الصابئ" الذي ترجم في القرن الثاني عشر إلى اللاتينية<sup>3</sup>، وقد أشار فيه البتاني، بوضوح، إلى المنهج الذي اتبعه هو نفسه في صياغة زيجه بقوله: "أجريت في تصحيح ذلك وإحكامه على مذهب بطلميوس في الكتاب المعروف بالمجسطي بعد إنعام النظر وطول الفكر والرؤية مفتتيا أثره متبعا ما رسمه، إذ كان قد تقصى ذلك من وجوهه ودل على العلل والأسباب العارضة فيه بالبرهان الهندسي والعددي الذي لا تُدفع صحته ولا يُشك في حقيقته"<sup>4</sup>.

كما ظهر مرصد آخر بزعامة الفلكي "عبد الرحمان بن عمر الصوفي"، في القرن العاشر للميلاد، وبدعم بالحاكم "البويهبي" عضد الدولة، وهو مرصد اشتغل على ملف الكواكب المتحيرة، وقام بقياس ميل فلك البروج في شيراز، وأتم المهمة ابن عضد الدولة "شرف الدولة" ببناء مرصد له في حديقة قصره<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - مقدمة في علم الفلك، ريجيس مورلون، مرجع سابق، ص: 62.

<sup>2</sup> - جذور الثورة الكوبرنيكية، ناصر البعزاتي، مرجع سابق، ص: 107.

<sup>3</sup> - تاريخ علم الفلك القديم والكلاسيكي، جان بيار فردي، مرجع سابق، ص: 96-97.

<sup>4</sup> - مؤسسة علم الفلك العربي، عبده القادري، مرجع سابق، ص: 158.

<sup>5</sup> - المرجع نفسه، ص: 147.

وما دُمنّا نتحدث عن الرصد العربي للسماء، فلا بد من الإشارة إلى مرصدين هامين

ناجحين لهما الشهرة والصدى العالمي: إنهما "مرصد مراغة" و"مرصد سمرقند".

### أ - مرصد مراغة:

تم تشييد هذا المرصد بمراغة، وهي مدينة في أذربيجان قرب بحيرة أرميا، وكان هذا المرصد وماتزال جدرانه حاضرة، ومائلة إلى حدود الساعة. لقد كانت المبادرة في تشييد هذا المرصد من طرف "هولاكو" حفيد "جنكيزخان"، الذي استولى على بغداد ونهبها سنة 656هـ/1258م. وما يثير الدهشة حقا هو ذلك التناقض القائم بين صورة "هولاكو" القائد العسكري الدموي المدمر، وصورة "هولاكو" الذي استوعب هو والمغول، وبسرعة، لغة الشعوب الخاضعة لهم دينها وثقافتها إلى حد أصبح هو حامي العلوم وراعيها.

وهنا سيبرز في الصورة الفلكي الشهير "تصير الدين الطوسي" (ت1274م)؛ أحد أكبر الفلكيين والرياضيين الذين عرفهم الإسلام، حيث سينظم لحاشية "هولاكو" ويعمل وزيرا لديه، ليكلفه بإنشاء مرصد عام 1259م، والذي كان بمثابة ارتقاء جديد في علم الفلك في الإسلام، بل وفي العالم كله، ولقد تم تخصيص مجال لهذا المرصد على مساحة طولها 350مترا وعرضها 150مترا، وبناية بقبة تسمح بدخول الشمس، ومكتبة ضمت حوالي أربعين ألف مجلد، وكانت بها أجهزة هائلة صنعها الفلكي "مؤيد العرضي" (1200-1266م)، وهو أحد ممثلي هذا المرصد الكبار. وقد تم تزويده بالفلكيين والمهندسين والرياضيين... وكل هذا بهدف تدقيق الأزياج وتصحيحها. كما يعد المرصد الذي أسهم في إضافات جديدة لنماذج الأجرام بمجهودات جماعة المرصد: الطوسي والأزدي



والشيرازي... وهي الإضافات التي انتقلت إلى دمشق، فطورها "ابن الشاطر" (مقاتي الجامع الأموي)

ليكرها "كوبيرنيكوس" في القرن السادس عشر<sup>1</sup>.

وبعد عمل مُتَعَبٍ وشاق، لمدة اثنتي عشرة سنة من تأسيس المرصد، تم التوصل إلى

حسابات دقيقة وأرصاد مضبوطة جمعت في جداول فلكية سميت "الزيج الأيلخاني"، وهو باللغة

الفارسية سنة 1271م<sup>2</sup>. ونشير هنا إلى أن هذا المجمع كان يتألف من أعضاء مساهمين كبار من

أمثال: ابن الفوطي، نجم الدين الإسطرلابي، كمال الدين الإيجي، قطب الدين الشيرازي، مؤيد الدين

العرضي، محيي الدين المغربي... وآخرون<sup>3</sup>.

لقد كان مرصد "هولاكو" بحق، وبفضل فريقه العلمي المهم ومكتبته الواسعة، مؤسسة بحث

فلكية كاملة الأركان، وكأنها أكاديمية تعقد فيها الاتصالات العلمية وتناقش فيها الإشكالات

المطروحة، ويقدم فيها التعليم للطلبة؛ خاصة الرياضيات والفلك، وبالضبط دراسة كتاب "الأصول"

لإقليدس وكتاب "المجسطي" لبطليموس. ويقال إن "نصير الدين الطوسي" كان يشرف على حوالي

مائة طالب<sup>4</sup>.

ولعل من حظ مرصد مراغة أنه، ربما يعد المرصد الوحيد الذي، استفاد من مداخل

ومخصصات الأوقاف رغم أنه لم يكن مؤسسة دينية أو خيرية، وهو ما جعل المرصد يستمر في

الاشتغال رغم موت مؤسسه سنة 663هـ/1265م. حيث استمر نشاطه، على الأقل، حتى أوائل القرن

الثامن للهجرة، أي الرابع عشر للميلاد، ومؤشر ذلك هو تعيين أحد أبناء "نصير الدين الطوسي" مديرا

للمرصد سنة 708هـ/1304م. لكن بعد ثلاثة عقود من ذلك، لم ير منه الجغرافي "حمد الله القزويني"

<sup>1</sup> - فجر العلم الحديث، توبي أهاف، ترجمة أحمد محمود صبحي، سلسلة عالم المعرفة 1997م، الكويت، ص: 250-251.

<sup>2</sup> - المؤسسات العلمية في الشرق الأدنى في القرون الوسطى، فرانسواز ميشو، ترجمة شكر الله الشالوجي، ضمن موسوعة تاريخ العلوم العربية، الجزء الثالث، إشراف رشدي راشد، ص: 1277 و1278.

<sup>3</sup> - ينظر تفاصيل حول حياة نصير الدين الطوسي، وعلاقته بالإسماعيلية وهولاكو ومدرسة مراغة: نصير الدين الطوسي، عبد الأمير الأسم، سلسلة زدني علما، منشورات عويدات، بيروت، ط1/1975م. أما عن لائحة المساهمين في مرصد مراغة فقد ذكرها المؤلف كاملة، ص: 133 و134.

<sup>4</sup> - المؤسسات العلمية في الشرق الأدنى في القرون الوسطى، فرانسواز ميشو، مرجع سابق، ص: 1278.

إلا الأنقاض. هذه الأطلال التي بقيت من مرصد مراغة، ستوحي للفتى الأمير "ألغ بك"، عندما زارها بإنشاء مرصد مماثل حينما أصبح حاكما، إنه مرصد سمرقند الشهير وذلك سنة 1420م، والذي سيعمل فيه كل من "الكاشي" و"القوشجي". لكن بمجرد وفاة "ألغ بك" عام 1449م؛ سيتوقف نشاط المرصد إلى درجة رحيل "القوشجي" من سمرقند نحو القسطنطينية. وسيتم اكتشاف آثار هذا المرصد عام 1908م<sup>1</sup>.

إن كثرة المراصد في العالم العربي/الإسلامي باعتبارها مؤسسات علمية قائمة الأركان، أي لها جوانب تنظيمية (إدارة، دعم مالي...)، وجوانب قيمية (معايير وقواعد الاشتغال...)، لأحسنُ معبر عن هاجس الدقة والصرامة الذي وسم الفلك العربي، فجماعة الفلكيين المنضوين تحت مرصد واحد لم تكن النتائج العائمة والتقريبية لترضيهم، وإنما أصروا على إقامة نتائجه على أدق المعطيات الرصدية التي يمكن الوصول إليها<sup>2</sup>. هذا التدقيق والتصويب العربي للفلك سيظهر أيضا في كثرة الأزياج، كما يظهر حتى في العناوين المختارة للكتب مثلا "الزيج الممتحن". لكن لسوء الحظ كانت هذه المراصد لا تعمر طويلا مما لا يسمح بالذهاب إلى التراكم الذي يمكن من الانتقال إلى الكيف.

### 3. مرحلة الشك والمطالبة بترميم نموذج بطليموس

#### • ابن الهيثم وفتح مشروع إصلاح الهيئة البطليمية:

نصل الآن إلى المرحلة الختامية من العمل الفلكي العربي، وهي **مرحلة النقد**، فبعد الجمع والتفتيح والإصلاح، بدأت مرحلة الشك ومحاولة ترميم هفوات نموذج "بطليموس" المنطقية، حيث ظهرت موجة نقدية قوية في العلم العربي عموما، وعلم الهيئة خصوصا، فتشكل ما يمكن تسميته **بعصر الشك في المنظومة الموروثة عن اليونان**. وبدأ الاهتمام بنقد الهيئة البطليمية، لكن هذه المرة

<sup>1</sup> - المؤسسات العلمية في الشرق الأدنى في القرون الوسطى، فرانسواز ميشو، مرجع سابق، ص: 1278.

<sup>2</sup> - مؤسسة علم الفلك العربي، عبده القادري، مرجع سابق، ص: 155.

ليس فقط من ناحية ضبط الأرصاد بل النقد كان في الجوانب النظرية، حيث سيكتشف علماء الإسلام عيوب هيئة "بطلميوس"، فتمودجه الهندسي كان مسعفا حقا في الحسابات والتنبؤ بالظواهر الفلكية، إلا أن به خلا كبيرا، كونه لا يعبر عن الحقيقة الواقعية، فرغم كونه قَدَمَ آليّة افتراضية ممتازة، ومفيدة وإجرائية لكنها بعيدة عن الطبيعة كما هي؛ بمعنى آخر، نقول: إنه وبالرغم من أن الواقع كان عنيدا، ولا ينصاع لنمودجه كان يتمادي في القبول بنظريته<sup>1</sup>.

إن تمادي "بطلميوس" بقبول نمودجه الهندسي، رغم التكذيب الذي يظهره الواقع، جعل بعض الدارسين يتهمونه بالغش، فنظريته لا تتوافق مع الملاحظة، وعضوا عن التخلي عنها استمر في قبولها.<sup>2</sup> لكن العجيب هو استمرارية تأثيره عبر الأجيال رغم كل الثغرات والمحاللات، فقد كان النموذج الموجّه أو بتعبير "توماس كون" "الباردايم" في البحث الفلكي لقرون طويلة، فتمت مراجعته والعمل على تنقيحه وتهذيبه وانتقاده... لكن لم يتمكن أحد من الإتيان بنسق شامل كبديل خلال أربعة عشر قرنا... ويظل أبرز نقد موجه للفلك البطليمي، والذي كان أحسن سبكا وأكثر شيوعا هو النقد الذي قدمه "ابن الهيثم"<sup>3</sup>، في كتابه "الشكوك على بطلميوس".

لقد جاء "ابن الهيثم" في لحظة تاريخية، أصبحت فيها مسألة الشك طاغية على المجمع العلمي آنذاك، هي لحظة القرن الحادي عشر الميلادي، ومن الأمثلة البارزة الأخرى التي تظهر موجة الشك هذه كتاب "الرازي" في الطب الموسوم بـ "الشكوك على جالينوس"، وكتاب "الحكمة

1- جذور الثورة الكوبرنيكية، بناصر البعزاتي، مرجع سابق، ص 105.

2- المرجع نفسه، ص 106.

3- هو أبو علي الحسن بن الحسن بن الهيثم. أصله من البصرة، وفيها كانت ولادته سنة 965/354م. انتقل إلى القاهرة وهو في الواحدة والثلاثين من عمره، بطلب من الحاكم الفاطمي بأمر الله. وهو مشهور في علم المناظر بالأساس، وله اهتمام بالفلك والرياضيات. توفي حوالي سنة 1041م. ينظر: أعلام الفلك في التاريخ العربي، علي حسن موسى، مرجع سابق، ص: 157-158.

الشرقية" لـ"ابن سينا" الذي يعد بمثابة عصارة ما كشفه من خلاف مع "أرسطو"، إلى درجة يمكن أن نطلق عليه تسمية "الشكوك على أرسطو"<sup>1</sup>.

هذا التوجه النقدي العام لعب دورا هاما في كشف النقص في أعمدة العلم اليوناني الثلاثة:

"جالينوس"، "بطليموس" و"أرسطو"<sup>2</sup>، وبالعودة إلى ما يهمنا نحن في هذا البحث سنتوقف عند المشروع النقدي في علم الهيئة فقط.

قبل ذلك، لابد من التذكير بأهم المآزق التي واجهت الفلك منذ القديم، وخصوصا مع

"أفلاطون"، والتي يمكن حصرها في ثلاثة مآزق هي:

• الكواكب تتغير سرعتها.

• الكواكب تتغير أحجامها.

• الكواكب تتغير قوة إشعاعها.

هذه التغيرات، التي كان يراها الفلكي في السماء كانت مزعجة له، كما سبق القول في بداية

هذا الفصل، لأنها تجعل السماء في فوضى لا تليق بمقامها. والأجدر أن تكون محل النظام والحركة

الدائرية المنضبطة، وهنا نتذكر دعوة "أفلاطون" الشهيرة لإنقاذ الظواهر من حيرتها واضطرابها، وذلك

بالبحث عن هيئة تعاليمية؛ أي هندسية تسمح بإرجاع الأمور إلى نصابها.

بمعنى آخر، على الفلكيين صناعة نظرية رياضية تلغي البعثرة وتخلق الانسجام، ولا تترك إلا الدوران

والحركة المنتظمة. وكما قلنا أيضا، فإن من أكبر الحلول التي قدمت في تاريخ الفلك العالمي كانت

من طرف "كلوديوس بطلميوس"؛ الذي لجأ إلى صياغة نظام فلكي يقوم على أساس آليات ثلاثة هي:

<sup>1</sup> - مؤسسة علم الفلك العربي، عبده القادري، مرجع سابق، ص: 186.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 187.

• حركة الكواكب خارج المركز.

• حركة الكواكب على أفلاك التدوير.

• معدل للمسير ينوب عن مركز الأرض قصد ضبط الحسابات.

هذه الحلول التي ستحكم تاريخ الفلك القديم، بما فيها الفلك العربي الإسلامي، سينتقدها "ابن الهيثم" بشدة، لأنها باختصار غير واقعية. فهي وإن كانت تفيد في الحسابات، وتعطي في غالب الأحيان تنبؤاً مضبوطاً بمواقع الأجرام، لكن بها محالات فاحشة بتعبير "ابن الهيثم" نفسه وأفكار محرجة، ويصعب قبولها، والغريب أن "بطلميوس" كان على علم بغلظه، وإن كان له من عذر فهو أنه كان غير قادر على فعل أكثر مما فعل، وأن السقف النظري آنذاك لم يكن يسمح بغير ذلك، وهو ما يصفه لنا "ابن الهيثم" بوضوح شديد في كتابه، يقول: "فليس يخلو بطلميوس من إحدى حالتين: إما أن يكون رتّب ما رتّبهُ من الأجسام وقرر ما قرره على علم منه بما يلزم فيها من المحالات أو على غير علم منه بذلك. فإن كان قرره على غير علم منه بما يلزم فيها من المحالات، فهو عاجز في صناعته، فاسد التصور لها والهيئات التي قررها، وليس يتهم بطلميوس بذلك. وإن كان قرره على غير علم منه بما يلزم فيه، وهذا القسم أحرى به، ويكون سببه أنه اضطر إليه لأنه لم يقدر على أجود منه، وقد ارتكب المحالات على علم منه بها، فقد غلط غلطين: أحدهما المعاني التي قررها التي يلزم منها المحالات، والآخر ارتكاب الغلط على علم منه بأنه غلط. وعلى تصاريح الأحوال، والأشبه إلى الإنصاف، أن بطلميوس لو قدر على هيئة يقررها للكواكب لا يلزم فيها شيء من المحالات لذكرها وقررها، ولم يعدل عنها إلى ما قرره الذي يلزم منه المحالات الفاحشة، وإنما قنع بما قرره لأنه لم يقدر على أجود منه. والصحيح الذي لا شبهة فيه أن هيئات حركات الكواكب هيئات

صحيحة موجودة مطردة لا يلزم فيها شيء من المحالات ولا من المناقضات، وهي غير الهيئات التي قررها بطلميوس، وما وقف عليها بطلميوس ولا وصل إلى تخيل حقيقتها"<sup>1</sup>.

من خلال هذا النص -الذي تعمدنا أن نكتبه كاملاً رغم طوله-، يتبين مدى الاعتراض على هيئة "بطلميوس"، لما تم اكتشافه من عيوب وتناقضات، لم يعد العلماء المسلمون يقبلونها، إلى درجة أنّ ابن الهيثم يعلن أن "بطلميوس" كان على علم جيد بأنه يغالط ويمرر بالأغلاط، إلا أن "ابن الهيثم" يجد له الأعذار، ويبرر له هذا الفعل، تحت دعوى أنه لم تكن له بدائل إلا ما قام به، ليخلص في النهاية إلى أن ما قدمه بطلميوس لم يعد مجدياً ولا هو بالهيئة المناسبة، وبذلك يكون ابن الهيثم قد أعلن مشروعاً ضخماً للأجيال اللاحقة كي تبحث عن نماذج أفضل للكون.

وقبل أن نخوض في مثال يوضح لنا بعضاً من محالات "بطلميوس"، والتي وضع ابن الهيثم يده عليها، لا بأس أن نقف على جوانب أخرى ابستمولوجية تستحق منا التنويه، وهو جانب مشرق جدا عند علماء الإسلام.

### ب • ابن الهيثم ودرس التحرر من سلطة النصوص: طالب الحق مشكك في كتب الأقدمين

عندما نقرأ للعالم "ابن الهيثم" (965-1041م)، ننبهر ليس فقط بكشوفاته العلمية في مجال البصريّات المبنوثة في كتابه الخالد: "المناظر"، بل، والأهم من ذلك، تثيرنا لمساته الابستمولوجية، خاصة تلك الموجودة في مقدمة كتابه "الشكوك على بطلميوس"، والتي تلقي بعضاً من الضوء على الخطة المنهجية المتميزة التي اشتغل بها العلم العربي عموماً، و"ابن الهيثم" خصوصاً.

ينطلق "ابن الهيثم" في مقدمة كتابه "الشكوك على بطلميوس"<sup>1</sup>، من بيان أن الحق في العلوم الطبيعية مطلوب لذاته، والطريق إليه وعر وصعب، لأن الحقيقة منغمسة في الشبهات والأهواء،

<sup>1</sup> - الشكوك على بطلميوس، الحسن بن الهيثم، تحقيق عبد الحميد صبرة ونبيل الشهابي، مطبعة دار الكتب، مصر 1971م، ص: 63-64.

وبلغة عصرنا نقول هي غارقة في الذاتية، ناهيك على أن الناس مولعة بالثقة، وحسن الظن بالعلماء فذاك جزء من طباعهم، فيكفي أن ينظر المرء في كتب المشهورين ليصدق ما روجوه دونما تمحيص أو تدقيق، فهو يتماشى مع ما كتبوه ويعدده الحق النهائي، مهملاً أن العلماء بشر ليسوا معصومين، وعلمهم ليس محمياً من التقصير والزلل. إذ لو كانت العصمة لديهم لما اختلف العلماء قط، ولما تفرقت آراؤهم في حقائق الأشياء.

ويستمر "ابن الهيثم" في تحفته المنهجية ليقول: "إن طالب الحق ليس هو فقط الناظر في كتب المتقدمين المسترسل في حسن ظنه بالعلماء، بل طالب الحق هو المشكك، والمتهم لحسن ظنه فيهم، والمتبع للحجة، لا قول العالم الذي هو إنسان والمجبول على الخلل والنقصان. فالباحث عن الحقيقة وهو ينظر في كتب العلوم عليه أن يجعل نفسه خصماً لكل ما ينظر فيه، ولكن في نفس الوقت عليه اتهام نفسه عند خصامه، فلا يتحامل عليه"<sup>2</sup>.

بكلمة واحدة، على الباحث أن يتهم الكاتب ويتهم نفسه، عليه أن يخاصم الكاتب ويخاصم نفسه. فالحق فوق الأفراد. وهذه كما يبدو قمة النزاهة والحياد وإبعاد للذاتية من حيث عواطفها ووجدانها... ليضيف "ابن الهيثم"، "أن الناظر إذا ما سلك طريقه على النهج المذكور ستتكشف له الحقائق ويتضح له ما قصر فيه العلماء القدماء أو اشتبه عليهم"<sup>3</sup>.

وطبعا ف"ابن الهيثم" لم يكتب مقدمته كوعظ أو نصائح دونما تطبيق، فمنهجه الذي قرره، سيلتزم به وسيحاول تطبيقه على الشهير بطلميوس "القلودي"، إذ نجد أن "ابن الهيثم" يُشيد به بداية، ويسميه بالرجل المشهور بالفضيلة المتفنن في المعاني الرياضية والمشار إليه في العلوم

<sup>1</sup> - الشكوك على بطلميوس، الحسن بن الهيثم، مرجع سابق، ص: 63-64.

<sup>2</sup> - نفسه والصفحة.

<sup>3</sup> - نفسه والصفحة.

الحقيقية، فهو كتب كتباً بها علوم كثيرة ومعانٍ غزيرة وفوائد عظيمة، وهنا يبرز "ابن الهيثم" أن العلم كوني وإنساني تشارك فيه الشعوب كلها، وأن الاستفادة من الغير مطلب أساس، فمعظم علمائنا خاصة في العلوم العقلية كانت تغيب عندهم عقدة الاعتراف بما لدى الغير من منجزات، لكن بعد هذا التعظيم يقول: "لما خصمناه وتحرينا إنصافه وإنصاف الحق منه، وجدنا مواضع مشبهة وألفاظاً بشعة ومعاني متناقضة إلا أنها يسيرة بجانب ما أصاب فيه"<sup>1</sup>. ليؤكد في النهاية على أنه لا ينبغي السكوت أو الإمساك أو ستر عيوب نسق بطلميوس، فذلك ظلم وهضم للحق وتَجَنُّ على اللاحقين من القراء والباحثين. وهنا تبدو مسؤولية العلماء تجاه الأجيال المقبلة من الباحثين، ف"ابن الهيثم" فتح مشروعا مستقبليا للعمل.

بعد هذه الوقفة المنهجية، التي كانت فاصلا، لفهم بعض الأجواء العلمية السائدة في التربة العربية الإسلامية، نعود لموضوعنا الرئيس، والمتمثل في العيوب التي لم يقبلها "ابن الهيثم" من "بطلميوس"، وسنكتفي بمثال واحد هو قضية معدل المسير وعيوبه.

### ج . مشكلة معدل المسير:

لقد قلنا سلفا أن "بطلميوس" أخذ بثوابت "أرسطو" ومسلماته (الكون كرة محدودة، الأرض مركز هذه الكرة، حركات الأجرام السماوية دائرية لا تغير فيها ولا فساد) لكن، ولدواعي إنقاذ الظواهر وضبط الحسابات، اضطر إلى التخلي عن مركزية الأرض في نموذجة الذهني، ليضع نقطة خيالية افتراضية سميت "معدل المسير Equant" بعبارة أخرى، أصبح لدينا مركز طبيعي هو الأرض، ومركز آخر ذهني هو معدل المسير، وهذا تناقض صارخ، إذ لا يمكن للجسم أن يدور حول الأرض، وهذه النقطة الخيالية في الآن نفسه. لقد كان "بطلميوس" يعرف أنه يرتكب خطأ وينافي

<sup>1</sup> - الشوك على بطلميوس، الحسن بن الهيثم، مرجع سابق، ص: 63-64.



المنطق، لكنه ليس لديه أي بديل آخر أفضل لإنقاذ الظواهر، وهو الأمر الذي جعل علماء الهيئة العرب يوجهون نقدا له، فهو وضع لمشروعه مسلمات تخلى عنها في آخر المطاف، وذلك بحدس هيئة رياضية تتعارض مع المعطيات الأرسطية التي أخذ بها كأوليات، حيث انتقل من وصف كرة العالم الطبيعية إلى وصف كرة خيالية لا علاقة لها بالطبيعة، مكتفيا بالذهني ومهملا التطابق مع الواقع، وهو خلط أثار الفلك العربي، الذي بدأ ينشد الانسجام ما بين النظرية والواقع؛ أي خلق التوافق بين النماذج الذهنية والطبيعة<sup>1</sup>. وهو الأمر الذي جعل الباحث "بيير دوهم"، يؤكد على أن هاجس العرب الأول والأخير، كان جعل الافتراضات البطليمية حقيقة فيزيائية، وليس فقط من أجل الحسابات والرصد، أي السهر على تخليص الفلك من صفته الهندسية المجردة والخيالية، وإضفاء الطابع المادي عليها، بما يتلاءم والفيزياء الأرسطية السائدة آنذاك وهي<sup>2</sup>.

بعدما انتهى علماء الفلك العربي من الجمع، وضبط الحسابات عن طريق مشروع رصد هائل، كما سبق أن رأينا، لم يعد من الممكن المزيد من التغاضي عن تناقضات "بطليموس"، فانطلق مشروع إقامة هيئة رياضية كفيلة بوصف الظواهر الفلكية كما نراها من الأرض، أي ضرورة العودة إلى مسلمة مركزية الأرض، ومنها تتم صياغة نموذج ذهني يعبر بتطابق عما يجري في المعطيات الطبيعية.

ويعد "ابن الهيثم" من الأوائل<sup>3</sup> الذين فتحوا هذا الباب، فهو من أظهر تناقض "بطليموس" بشكل صريح ومنظم<sup>4</sup>، وجعل نسقه في حرج منطقي واضح. فعلى الرغم من أن "بطليموس"، كانت له

<sup>1</sup> - مؤسسة علم الفلك العربي، عبده القادري، مرجع سابق، ص: 161.

<sup>2</sup> - إنقاذ المظاهر في مفهوم النظرية الفيزيائية من أفلاطون إلى غاليلي، بيير دوهم، مرجع سابق، ص: 57.

<sup>3</sup> - يصنف بيير دوهم ثابت بن قره وابن الهيثم ضمن العائلة الفكرية اليونانية التي رفضت اختزال الفرضيات الفلكية إلى مجرد خيالات هندسية تفيد في الحسابات. ينظر: المرجع نفسه، ص: 59.

<sup>4</sup> - مؤسسة علم الفلك العربي، عبده القادري، مرجع سابق، ص: 190.

سلطة قوية على الفلك العربي، حيث كان نصه "المجسطي" مؤطرا لكل النشاط الفلكي، إلى درجة يمكن اعتباره (الباردايم) الموجه لمؤسسة الفلك العربي كما قلنا أكثر من مرة.

هذه المكانة لم تمنع "ابن الهيثم" من توجيه سهام النقد له، ولم يعد بالإمكان السكوت أكثر، فبعد أن ذكر مجموعة من التناقضات في كتابه "الشكوك على بطليموس"، والتي من أهمها مسألة معدل المسير؛ قال "ابن الهيثم": "فهذه المواضع المتناقضة التي وجدناها في كتاب المجسطي. ومنها ما هو معذور فيه، ومنها ما ليس فيه عذر. وذلك أن منها مواضع تجري مجرى السهو الذي لا يعرى البشر منه، فهو معذور فيه. ومنها مواضع ارتكبتها بالقصد، وهي الهيئات التي قررها للكواكب الخمسة، فليس له فيها عذر"<sup>1</sup>.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك عالما فلكيا آخر، قد ذكر الشكوك نفسها، وهو "أبو عبيد الجوزجاني" (462هـ-1070م)، تلميذ "ابن سينا" ومعاصر "ابن الهيثم"، في كتابه "تركيب الأفلاك"<sup>2</sup>، والذي عالج فيه شبهة قضية "معدل المسير"<sup>3</sup>، أيضا لكنه لم يكتف فقط بإشارة الشكوك كما فعل "ابن الهيثم" بل تعدى ذلك لاقتراح هيئة بديلة مصححة.

إن مازق النسق البطليمي الذي آثاره "ابن الهيثم" والجوزجاني"، دفع بعض الفلكيين العرب لإصلاحه بجدّ. فتحركوا فيما يمكن تسميته "التمرد على بطليموس" ومحاولة تصحيحه، حيث ستم تلبية نداء التمرد هذا، بعد قرن من "ابن الهيثم"، من طرف فلكيي الأندلس:

1- الشكوك على بطليموس، الحسن بن الهيثم، مرجع سابق، ص:195.

2- المرجع نفسه، ص:186.

3- جذور الثورة الكوبرنيكية، بناصر البعزاتي، مرجع سابق، ص:110.

## د . الإصلاح في الغرب الإسلامي: الحل الفيزيائي

إن صرخة "ابن الهيثم"، ذات النزوع الواقعي، ستصل إلى الأندلس بالغرب الإسلامي الذي ستتشتت فيه المشائية، ليحاول العديد من العلماء تقديم حلول للمآزق التي كانت بهيئة "بطلميوس"، نذكر منهم: "الزرقالة"<sup>1</sup>، و"جابر بن الأفلح"<sup>2</sup>، صاحب كتاب "إصلاح المجسطي"، و"ابن رشد"<sup>3</sup>، وأهمهم على الإطلاق "البطروجي"<sup>4</sup>، ليكون طموحهم الأكبر، صناعة هيئة فلكية تحذف، وتستبعد أفلاك التدوير التي لا تتلاءم والفيزياء الأرسطية<sup>5</sup>.

إن "البطروجي" كان يعلن بوضوح اشمئزازه وامتعاضه من فلك "بطلميوس" لما فيه من محالات، فيقول معبرا عن ذلك: "كان في نفسي من تلك الأصول التي وضعها (أي بطلميوس)، والأصول التي اخترعها وابتدعها أمر لا أقدر على احتمالها، ولا أنشط على وضعه وإنزاله، أعني وضع تلك الأفلاك الخارجة المركز عن مركز الدائر، حول مراكزها الخارجة، واستدارة مراكزها حول مركز آخر، ووضع أفلاك تدوير تدور حول مراكزها، ومراكزها أيضا دائرة في عرض الفلك إلى خلاف دورانها على أفلاك آخر خارجة المراكز عن مركز العالم"<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> - هو أبو إسحاق إبراهيم بن يحيى النقاش القرطبي المعروف بالزرقالي الأندلسي. من مواليد قرطبة سنة 420هـ/1029م، عاش معظم حياته في طليطلة، توفي سنة 480هـ/1087م. عالم فلك مشهور وصاحب ما يسمى الصحيفة الزرقالية، وهي عبارة عن إسطرلاب مبتكر يعرف أيضا بالزرقاوية. وله جداول فلكية تسمى بجداول طليطلة. ينظر: أعلام الفلك في التاريخ العربي، علي حسن موسى، مرجع سابق، ص: 206-207.

<sup>2</sup> - هو أبو محمد جابر بن الأفلح. ولد في اشبيلية بالأندلس أواخر القرن الحادي عشر الميلادي، وتوفي في قرطبة منتصف القرن الثاني عشر سنة (530هـ/1145م) ومشهور بكتابه: إصلاح المجسطي. وينسب إليه بعض الآلات الفلكية التي استخدمها نصير الدين الطوسي في مرصده. ينظر: المرجع نفسه، ص: 211.

<sup>3</sup> - كان ابن رشد من الرافضين الكبار لفرضيات المجسطي فأعلن مخالفته بل محاربتة للهيئة البطلمية، وهو للعلم كان متعصبا جدا لأرسطو وهو السر في عدم قبوله تلك الخروقات الافتراضية البطلمية لفيزياء أرسطو. لكنه ولانشغاله لم يتوقف في إتمام مشروعه الفلكي إذ يقول: "وقد كنت في شبابي أمل أن يتم لي هذا الفحص، وأما في شيخوختي هذه فقد ينست من ذلك، إذ عاقتني العوائق عن ذلك". ولكن سيحقق له أمنيته زميله والمقرب إليه البطروجي. ينظر: إنقاذ المظاهر في مفهوم النظرية الفيزيائية من أفلاطون إلى غاليلي، بيير دوهم، مرجع سابق، ص: 65.

<sup>4</sup> - هو أبو إسحاق نور الدين البطروجي. من علماء الفلك بالأندلس، كانت له علاقة وطيدة بابن رشد. وتوفي سنة 1190م، أي قبل وفاة ابن رشد بثمان سنوات. مشهور عند اللاتينيين باسم: Alpetragius. إنه من الفلكيين الذين عملوا على بلورة فلك معاد لبطليموس، ولعلم الفلك التعاليم الرياضي عموما، والذي يهמש كيف الأشياء ويركز فقط على مقادير الأشياء وصيغها الحسابية. ينظر: نحن والعلم، سالم يفوت، مرجع سابق، ص: 32.

<sup>5</sup> - إنقاذ المظاهر في مفهوم النظرية الفيزيائية من أفلاطون إلى غاليلي، بيير دوهم، مرجع سابق، ص: 61.

<sup>6</sup> - كتاب الهيئة، مؤيد الدين العرضي، تحقيق وتقديم جورج صليبا، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990م. نقلا عن سالم يفوت في: نحن والعلم، سالم يفوت، مرجع سابق، ص: 47. وتنتظر أيضا: الدراسة التي أنجزها محمد بن ساسي عن كلية الآداب تونس بعنوان: صورة العالم عند ابن رشد، محمد بن ساسي، كلية الآداب تونس، ندوة الأفق الكوني لفكر ابن رشد، منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، تنسيق محمد المصباحي، ط1/2001م، ص: 127.

من خلال هذا النص، تبدو شكوى "البطروجي" ومعاناته التي جعلته لا يقوى على احتمال تعقيدات هيئة "بطلميوس"، وكأنه يريد أن يقول لنا: إن "بطلميوس" أكثر من الدوائر إلى درجة أنه لم يلتزم بالمسلمات الأولى، وعلى رأسها عدم الحفاظ على مركزية الأرض، فهو بذلك قد أخل بالفيزياء التي أرسى قواعدها "أرسطو". ف"البطروجي" في حقيقته، ومعه أستاذه "ابن رشد"، كان يعمل على إعادة المنظور الأرسطي إلى الكون، بعد إغراقه بالحسابات لدواعي ضبط التقويم والجدول الفلكية، ولو على حساب الحقيقة الطبيعية. لهذا قرر التخلص من الهيئة البطلمية، لأنها غير مقبولة طبيعياً، وينشأ عنها تناقضات سبق أن ذكرها لنا "ابن الهيثم" في شكوكه.

وهنا، وقبل أن يحاول تقديم لمسائه النظرية قصد علاج النسق البطلمي، سيقدم لنا فكرة عن بعض الشخصيات الأندلسية قبله، والتي حاولت أن تجد مخرجاً لحالة الانسداد التي وصلها هذا النسق، ويذكرها في النص الآتي: "إلا أنني في صباي حين نظرت في الجزء التعاليمي (يقصد الرياضي) من الحركات السماوية، وتتبع أقاويلاً لقدماء بحسب ما وضعه رئيس هذا الفن بطلميوس، وتابعه من أتى بعده من العلماء، ولم يخالفه أحد منهم سوى "أبي إسحاق إبراهيم بن يحيى"، المعروف "بالزرقالة" في حركة كرة الكوكب الثابتة، و"أبي محمد جابر بن أفلح الإشبيلي" في ترتيب فلك الشمس وفلك الزهرة وعطارد، وفي مواضع جزئية من كتابه وقع لبطلميوس فيها وهم، وأصلحها "جابر"، وتممها على الأصول التي وضعها "بطلميوس" لم أزل مستزيباً بتلك الأوضاع منافرة لما تتأفر منها الطباع"<sup>1</sup>.

لم يقتنع "البطروجي" بمحاولات "الزرقالة" و"الأفلح"، فهي بالنسبة له محتشمة وتحافظ على هيئة "بطلميوس" على علاتها، الأمر الذي دفعه إلى التفكير في مخرج ليس تعاليمياً أي رياضياً بل

1- كتاب الهيئة، مؤيد الدين العرضي، مرجع سابق. نقلاً عن سالم يفوت في: نحن والعلم، سالم يفوت، مرجع سابق، ص: 36.

فيزيائياً، بمعنى أنه أراد التخلص من أفلاك التدوير بالمرّة والعودة إلى الدوائر المتراكزة التي دعا إليها "أرسطو"، وقوام نظريته شرحها لنا سالم يفوت كالآتي: "إن جميع الأفلاك تتحرك بقوة، وحركة الفلك الأعلى، أي الفلك المحيط والتي هي فوق فلك النجوم الثابتة، هي حركة تسير من الشرق إلى الغرب. لكن بقدر ما يكون الكوكب بعيداً عن الفلك الأقصى، بقدر ما تكون حركته أبطأ. ومرد ذلك أن بعده يجعله يتلقى دفعا أقل من قبل الفلك المحيط والذي هو الفلك المحرك فتكون حركة الكواكب حركة بطيئة، مما يجعلها تبدو للملاحظ وكأنها متوقفة ولا تواكب الركب، مما يترك الانطباع أحيانا بأنها تدبر وتتراجع"<sup>1</sup>.

لقد أحدث "البطروجي" بمحاولته تفسير حيرة الكواكب بحذف أفلاك التدوير، والاكتفاء فقط بالتفسير الفيزيائي<sup>2</sup>، زوبعة كبرى في عصره والعصر اللاتيني بعد ترجمته. وسيلقب: "بمزعزع نظرية الأفلاك ومخلخل علم الفلك"<sup>3</sup>. إضافة إلى كل هذا، أصبح المؤرخون يجدون في اقتراح "البطروجي" لمسات أولى لما يسمى بنظرية الاندفاع أو القوة الدافعة L'Impetus، وذلك حينما قرر أن السماء الأولى تبعث في السماوات الأخرى الحركة، فتظل هذه تتحرك مثلما يحدث حينما نلقي بحجر فيواصل تحركه في الاتجاه الذي ألقى نحوه رغم انفصاله عن اليد التي ألقته به. ومصدر ذلك القوة الدافعة التي أشاعها فيه الجسم الذي ألقاه، فأكسبه بذلك قوة على الاستمرار في الاندفاع. أو نقول أنه بقدر ما يبتعد السهم عن الآلة التي رمته بقدر ما تنقص قوته على الاندفاع إلى أن تخدم فيقع على الأرض. كذلك الشأن بالنسبة إلى الأفلاك: فالقوة التي ينشرها المحرك الأول في الأفلاك الدنيا

1- نحن والعلم، سالم يفوت، مرجع سابق، ص: 37.

2- لقد أصبح هم الفلكيين العرب هو جعل الفرضيات الهندسية الفلكية تطابق طبيعة الأشياء، بمعنى أنهم رفضوا أن تكون مجرد افتراضات خيالية أو مجرد حيل لضبط الحساب. ينظر: إنقاذ المظاهر في مفهوم النظرية الفيزيائية من أفلاطون إلى غاليلي، بيير دوهم، مرجع سابق، ص: 67.

3- نحن والعلم، سالم يفوت، مرجع سابق، ص: 38.

تتناقص بالتدرج كلما كان الفلك بعيدا عن مصدرها إلى أن تنعدم كلية بالنسبة إلى الأرض التي

هي كوكب ساكن<sup>1</sup>.

ويبدو واضحا من كلام "البطروجي"، لمسة نظرية رهيبة تتمثل في أنها تبشر بمبدأ الفيزياء

الشهير، والمسمى بالقصور الذاتي، الذي سيصبح المبدأ الأساس في الميكانيكا الغاليلية والديكارتية

والنيوتونية. وهو ما تبلور حقا عبر وساطة مدرسة باريس الفيزيائية، مع كل من "جان بوريدان"

و"أوريزم"، وتسمى أحيانا بمدرسة الاندفاع<sup>2</sup>: L'Ecole de L'Impetus. عموما يعد "البطروجي"

أقصى ما قدّمه الفلك الأندلسي في نقد الفلك البطليمي، وذلك بمحاولته اقتراح حل يوائم بين الفلك

الأرسطيوفيزيائية. وكما هو معلوم، فإن كل من انتقد كان يمهد للفلك الحديث<sup>3</sup>.

#### هـ . الإصلاح في الشرق الإسلامي: هيئات رياضية جديدة

ستتجح محاولات مدرسة مراغة في غرب إيران؛ والتي يعد "نصير الدين الطوسي" و"مؤيد

الدين العرضي" و"ابن الشاطر"، من أبرز وجوهها تأثيرا حتى على "كوبرنيكوس" نفسه. فإذا أخذنا

"نصير الدين الطوسي" مثلا، فإنه سيعمل على تحرير كتاب المجسطي، ووضع مادته منقحة، وإنقاد

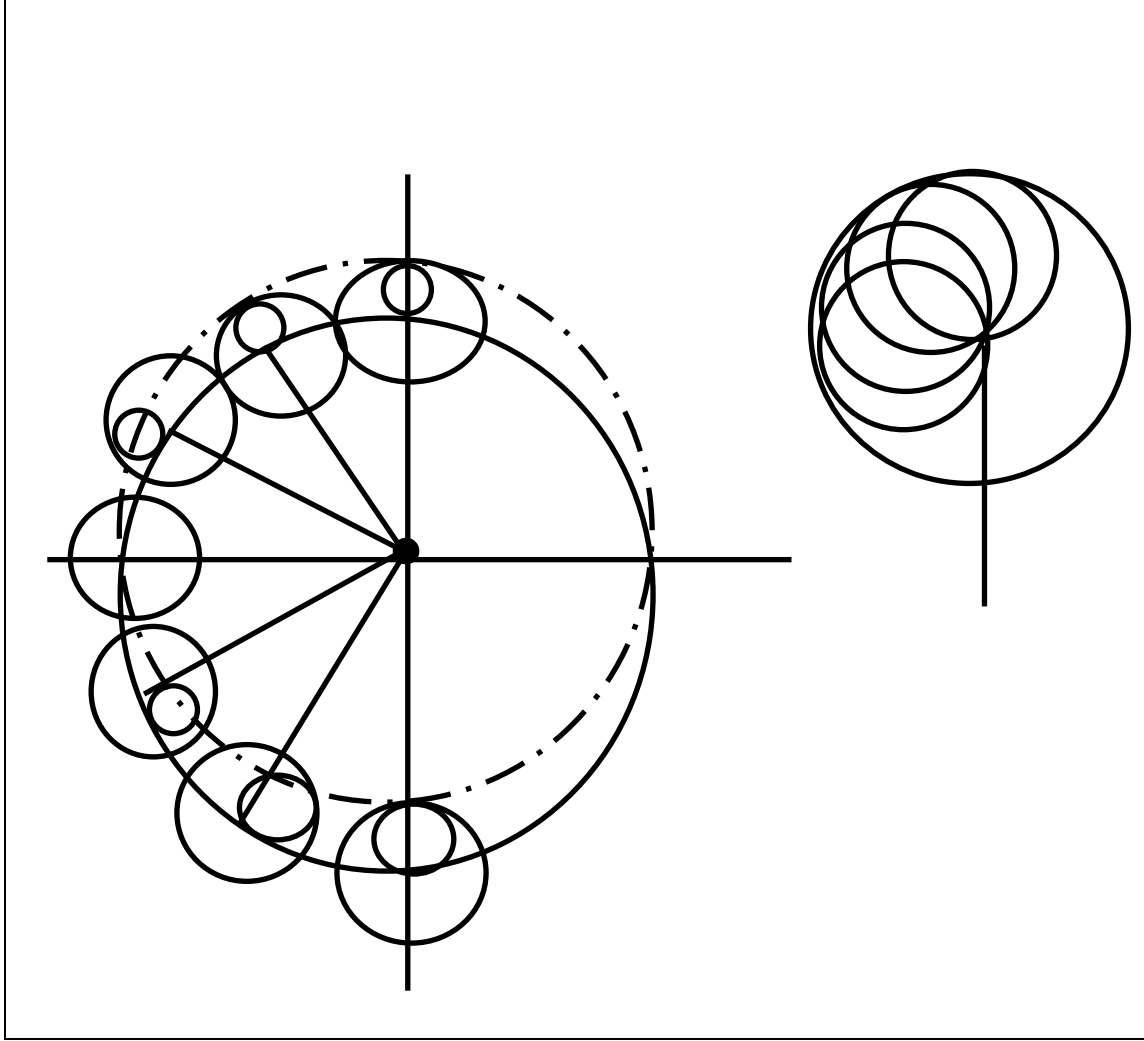
نسق "بطليموس" كالاتي: فبدل الدوران حول نقطة عشوائية في الفضاء ابتكر الطوسي سلسلة من

1- نحن والعلم، سالم يفوت، مرجع سابق، ص: 45-46.

2- في الحقيقة نظرية الاندفاع ماهي إلا استمرار في فتح النسق الأرسطي المغلق، الذي دشنته كل من يوحنا النحوي وابن سينا والبيغدادي وابن باجة، فحاول كل من نيكل أوريزم وجان بوريدان من تطوير فكرة القوة الدافعة (الميل القسري) فمثلا قوة اليد الدافعة للحجرة تحدث اندفاعا (ميلا)، هذه القوة المخلوقة في الحجرة هي من تحفظ الحركة لمدة زمنية نظرا لوجود مقاومة الهواء، فالاندفاع يعني تلك القوة الممنوحة للقذيفة من طرف القاذف، فالمحرك يعطي للمتحرك قوة دفع غير مادية تبقى معه، وهي التي تمنحه الاستمرار في الحركة إلا أن الهواء ينقص من قوة الدفع. وهنا يكون علماء مدرسة باريس رفضوا، مثلهم مثل السابقين السالف ذكرهم، فكرة أرسطو القائلة بأن الهواء محرك بل هو يؤخر الحركة، ويقاومها ويحد من الاندفاع وما مثال القارب إلا شاهد على ذلك، فدفعه بالمجداف يعطيه قوة دفعه لمدّة معينة لكن ما يلبث القارب أن يتوقف جراء المقاومة المحيطة به. وتجدد الإشارة إلى أن أهم تطبيقات نظرية الاندفاع، كانت على مسار كرة المدفع، وتم تحديدها في ثلاث مراحل: (تتحرك القذيفة جراء قوة الدفع في خط مستقيم + يحدث انحناء للقذيفة جراء مقاومة الهواء + تعود القذيفة إلى الأرض بسقوط عمودي مستقيم بعد أن تكون قوة الدفع قد اختفت). ثورية نظرية الاندفاع: إن هذه النظرية التي افتتحها يوحنا النحوي واشتغل عليها ابن سينا والبيغدادي وابن باجة والبطروجي. ووصلت ذروتها مع علماء مدرسة باريس وأصبحت تدعى نظرية الاندفاع، وهي التي مهدت لظهور مبدأ العطالة أو القصور الذاتي باعتبارها أساس الفيزياء الميكانيكية الحديث، فيكفي شيء من الخيال والافتراض العقلي لبلوغ ذلك، فإذا ما تصورنا القذيفة تتحرك دون وجود مقاومة ما مصيرها، إنها باختصار سوف لن تتوقف، وستستمر في حركة مستقيمة منتظمة وهذه الفكرة على بساطتها، وعلى ما كلفته من قرون، كي تتضح وتجد لها قرارا، هي من ستتدخل البشرية في الفيزياء الحديث تاركة الفيزياء القديمة الأرسطية أثرا بعد عين. وسيكون لغاليليو السبق في توضيح معالم هذا المبدأ لبصاغ بوضوح مع ديكارت، ولبعلن كقانون أول مع نيوتن. تنظر المراجع التالية: Bernard Cohen. "les origines de la physique moderne" traduit par j. metadier et c. jeanmougin. Édition du seuil, octobre 1993.p:97.-Bruno jarrosson. "Invitation a la philosophie des sciences" éditions du seuil, janvier 1992.p:79 - ايشتاين غاليليو ونيوتن، المكان والنسبية، فرانسوا باليبار، مرجع سابق، ص: 36.

3- إن الهيئة الفلكية المقترحة من طرف البطروجي ستجد عند الأرسطيين المتصلبين "اللاتين" روجا هائلا، فهو قدم لهم تصورا فلكيا طرد فيها أفلاك التنوير، وعاد إلى الكرات المتراكزة تماشيا مع أرسطو. ينظر: إنقاد المظاهر في مفهوم النظرية الفيزيائية من أفلاطون إلى غاليلي، بيير دوهم، مرجع سابق، ص: 66.

دائرتين متداخلتين تدوران حول بعضهما بشكل يلغي وجود نقطة "معدل المسير" Equant، وأصبحت الدائرتان المتداخلتان معروفتين باسم مزدوجة الطوسي. وهي المزدوجة التي اشتمل عليها النموذج الكوبرنيكي بتشابهه حتى في الحروف<sup>1</sup>، وهو ما يطرح افتراض كون "كوبيرنيك" قد اطلع على مخطوطة عربية للزوج الطوسي، لكن ما تزال المسألة تحتاج إلى دليل<sup>2</sup>.



**شكل 8:** مزدوجة الطوسي التي حاول من خلالها التخلص من معدل المسير البطليمي

<sup>1</sup> - اينشتاين غاليليو ونيوتن، المكان والنسبية، مرجع سابق، ص: 83.  
<sup>2</sup> - نفسه والصفحة.

إضافة إلى ذلك، اهتدى "جورج صليبا" إلى كتاب الهيئة "المؤيد الدين العرضي"، الذي تضمن نظرية تسمى "مقدمة العرضي" كان قد استخدمها "كوبيرنيكوس" أيضا<sup>1</sup>. ونذكر هنا أن "مؤيد الدين العرضي" كان يتحرك بقوة نحو إصلاح فلك "بطليموس"، وكان على دراية بأنه لا أحد استطاع تقديم البديل، فيقول مثلا: "ولم يأت من بعده-يقصد بطليموس- من يكمل هذه الصناعة على الوجه الصواب، ولم يزد أحد من المتأخرين ولم ينقص شيئا على ما علمه، لكن تابعوه بأجمعهم، ومنهم من شكك ولم يأت بشيء غير ذكر الشك فقط كأبي علي ابن الهيثم وابن الأفلح المغربي"<sup>2</sup>.

إن مجهودات مدرسة مراغة قصد ضبط النماذج الرياضية مع المسلمات الأرسطية، اكتملت مع الفلكي **الدمشقي ابن الشاطر الميقاتي** (1305-1375م)، حيث استطاع هذا الفلكي أن يستفيد من النظريات التي ابتكرها سابقوه، ليضع نموذجا فلكيا يحل إشكالات "بطليموس"، وأهمها طرد معدل المسير، والاحتفاظ فقط بالأرض كمركز للدوران المفروض<sup>3</sup>. وقد كتب "ابن الشاطر" يقول: "وجدت أفاضل المتقدمين مثل المجريطي والوليد والمغربي وغيرهم وقد أوردوا على هيئة الأفلاك للكواكب المشهورة، وهو مذهب بطليموس، فيها شكوكا يقينية مخالفة لما تقرر من الأصول الهندسية والطبيعية ثم اجتهدوا في وضع أصول تفي بالحركة الطولية والعرضية من غير مخالفة لما تقتضيه الأولى، فلم يوفقوا لذلك، واعترفوا بذلك في كتبهم فنفذ ذلك. وسألت الله العظيم أن يلهمني ابتكار أصول تفي بالمقصود فوفق الله تعالى لوضع جامعة للحركات الطولية والعرضية ولسائر ما أدركته بالرصد، وقد أوردتها والبرهان عليها في كتابي الذي سميته تعليق الأرصاد، ووجدت الأصول

<sup>1</sup> - العلوم الإسلامية وقيام النهضة الأوروبية، جورج صليبا، ترجمة محمود حداد، مراجعة مركز التعريب والبرمجة، أبوظبي للثقافة والتراث، كلمة ط2011/1م، ص: 327.

<sup>2</sup> - كتاب الهيئة، مؤيد الدين العرضي، مرجع سابق، ص: 213. نقلا عن: جذور الثورة الكوبيرنيكية، بناصر البعزاتي، مرجع سابق، ص: 106.

<sup>3</sup> - مؤسسة علم الفلك العربي، عبده القادري، مرجع سابق، ص: 191.



ولخصتها في كتابي المسمى **بنهاية السؤل في تصحيح الأصول**... ويعذرني في مخالفتي لمن تقدمني فيما وقع فيه الاختلاف وذلك لضرورات رصدية دقائق برهانية<sup>1</sup>.

من هذا النص نفهم أن "ابن الشاطر" كان على دراية تامة بحملة مجموعة من العلماء الفلكيين، والذين ينعتهم بالأفاضل، على فلك "بظلميوس"، وكيف أنهم عجزوا عن الإتيان بالبديل، وكيف أنه سأل الله أن يلهمه ابتكار أصول تقي بالمقصود. ف"ابن الشاطر" راجع هيئة "بظلميوس"، و صوب تفسيره لحركة أفلاك القمر. وأدخل آليات هندسية جديدة استلهمها من مدرسة مراغة.

وتجدر الإشارة، إلى أن الباحث "إدوارد كندي"، والذي كان يعمل أستاذا في الجامعة الأمريكية في بيروت، استطاع في خمسينيات القرن العشرين العثور على عمل لابن الشاطر الدمشقي"، عنوانه "نهاية السؤل لتصحيح الأصول"؛ والذي تبين فيه هيئة مخالفة تماما "لبظلميوس"، بل إن ما جاء به موجود طبق الأصل عند "كوبيرنيكوس"<sup>2</sup>؛ فأصبح "ابن الشاطر"، صاحب الطريقة الكوبرنيكية قبل "كوبيرنيكوس"<sup>3</sup>.

بهذا يكون كل من "الطوسي" و"مؤيد الدين العرضي" و"ابن الشاطر" هم الرواد الذين توصلوا إلى ابتكار هيئة كوبرنيكية سابقة على كوبرنيكوس<sup>4</sup>، إلى حد يمكن اعتبار أن "كوبرنيكوس" هو أحد أتباع مدرسة مراغة<sup>5</sup>، أو آخر عالم فلك في مرصد مراغة<sup>6</sup>، مع فارق بسيط ولكنه قوي، يتمثل في مركزية الشمس عوض مركزية الأرض. لم يعد الكثير من الباحثين يتساءلون "عما إذا كان" كوبرنيكوس تعلم نظرية مراغة، فالمسألة أصبحت محسومة، وإنما "متى وأين؟"<sup>7</sup>، وبأي شكل استطاع

1- نص مأخوذ من زيغ ابن الشاطر وهو ما يزال مخطوطا. نقلا عن: جذور الثورة الكوبرنيكية، بناصر البعزاتي، مرجع سابق، ص: 111.

2- العصور العربية لعلم الفلك ما قبل وما بعد، أنطوان بطرس، مرجع سابق، ص: 138.

3- دراسات في تاريخ العلوم عند العرب، أحمد عبد الحليم عطية، دار الثقافة للنشر والتوزيع 1991م، ص: 347.

4- العصور العربية لعلم الفلك ما قبل وما بعد، أنطوان بطرس، مرجع سابق، ص: 138.

5- فجر العلم الحديث، توبي أ. هاف، مرجع سابق، ص: 81.

6- العلوم الإسلامية وقيام النهضة الأوروبية، جورج صليبيا، مرجع سابق، ص: 337.

7- العصور العربية لعلم الفلك ما قبل وما بعد، أنطوان بطرس، مرجع سابق، ص: 150.

استطاع "كوبيرنيكوس" الحصول على هذه الأعمال<sup>1</sup>. الأبحاث ما تزال جارية حول طرق الاحتكاك المحتملة لكوبيرنيكوس بمنجزات العالم العربي؛ فهناك من يرى أن "كوبيرنيكوس" كان يعرف العربية، وهناك من يقول احتمال، وجود شخص شرح له نصوص العرب، وهناك من يرى أن "كوبيرنيكوس" درس في ظروف انتشرت فيها الكتابات المتأثرة بالعرب، والداعية لإصلاح فلك "بطليموس"<sup>2</sup>. إن الجواب عن هذه الأسئلة، والحسم فيها سيغير للأبد طبيعة العلاقة بين أوروبا والعالم الإسلامي وشكلها ومستقبلها. كما يخفف من حجم التمرکز الأوروبي/العربي حول الذات، ويصلح من علاقة الذات العربية الإسلامية بتراتها، وتراثات الآخرين باعتبارها تراثاً إنسانياً مشتركاً.

## المطلب الخامس: الثورة الكوبيرنيكية حل قفل مركزية الأرض وخاتمة إنقاذ الظواهر

التحق "كوبيرنيكوس" إلى جامعات إيطاليا، ليدرس عند أساتذة متشبعين بتصورات "ابن رشد" و"البطروجي"، فوجد نقاشاً ملتهباً حول المشكلة الفلكية التي يمكن صياغتها كالتالي: كيف يمكن إنقاذ المظاهر بواسطة فرضيات مطابقة لمبادئ الفيزياء؟ والتي أصبحت تختزل في الاصطدام بين: أتباع "ابن رشد" و"البطروجي" وبين أنصار "بطليموس"<sup>3</sup>، أو لنقل بين المدرسة الواقعية، التي تريد إخضاع الفلك للفيزياء الأرسطية، وتسعى للتخلص من خيالات أفلاك التدوير التي اشتهر تسميتها ب"خرافات العجائز"<sup>4</sup>، هذا من جهة، ومن جهة أخرى المدرسة الهندسية التي لا هم لها إلا إعطاء جداول فلكية، فلكية، وحسابات رصدية دقيقة بصرف النظر عن واقعية النموذج الفلكي المقترح أو لا. وسط هذه المعضلة انفدحت شرارة عبقرية كوبيرنيكوس.

1- العلوم الإسلامية وقيام النهضة الأوروبية، جورج صليبيا، مرجع سابق، ص: 347.

2- ينظر: "طرق الاحتكاك المحتملة بكوبيرك". نقلاً عن: المرجع نفسه، ص: 337.

3- إنقاذ المظاهر في مفهوم النظرية الفيزيائية من أفلاطون إلى غاليلي، بيير دوهم، مرجع سابق، ص: 115.

4- المرجع نفسه، ص: 92.

لقد وجد "كوبيرنيكوس"، إذًا، نفسه أمام جوابين للمعضلة الفلكية، إذ لم "يقدم أتباع ابن رشد وأنصار بطليموس معًا إلا نصف جواب، فتنبى الرشديون فرضيات مقبولة فيزيائياً لكنهم عجزوا عن إنفاذ الظواهر، في حين أنقذ البطلميون المظاهر بشكل أدق، لكن فرضياتهم تناقض علم الطبيعة"<sup>1</sup>. وهو ما دفعه بجنديّة كبيرة لإيجاد مخرج لهذه المعضلة<sup>2</sup>، بحيث يريح الحسنيين، فيحقق طموح كل الفلكيين الذين تعبوا من هذه المشكلة العويصة<sup>3</sup>. فما الذي أنجزه "كوبيرنيك" بالضبط؟

لقد استبصر بعمق أن حركات الكواكب التي تشبه الانقلاب يمكن تفسيرها بطريقة أكثر تبسيطاً مما فعله "بطليموس" وعلماء الفلك العرب. فلو افترضنا أن الكواكب تدور حول الشمس، في الوقت الذي تدور فيه حول محورها يومياً، فإننا يمكن أن نستغني عن بعض أفلاك التدوير الصغيرة التي افترضها "بطليموس"، وهكذا تبسيط حسابات الفلك تبسيطاً عظيماً، وهو ما أدى حقا إلى تقليل عدد أفلاك التدوير من ثمانين إلى أربعة وثلاثين فقط. وبهذا التبسيط أصبح نظام "كوبيرنيكوس" أعلى وأسمى من نظام "بطليموس"، تماشياً مع القناعة التي كانت سائدة آنذاك كون الطبيعة يجب أن تكون بسيطة. وبذلك يمكن أن نخلص إلى أن عمل "كوبيرنيكوس" يستجيب لدعوة "أفلاطون" "لإنفاذ الظواهر". وكأنه في المحصلة قد دعم أنصار صناعة الفرضيات للحساب الجيد، على حساب الرشديين المشائيين الذين تعد فكرة ثبات الأرض، من ضمن أسسهم الفيزيائية الأرسطية التي لا تناقش.

1- إنفاذ المظاهر في مفهوم النظرية الفيزيائية من أفلاطون إلى غاليلي، بيير دوهم، مرجع سابق، ص: 115.  
2- كتب كوبيرنيكوس في تمهيدته لكتابه "في دوران الأفلاك السماوية" إلى البابا بول الثالث، يكشف فيه عن السر وراء القول بدوران الأرض، فالأمر ليس اختياراً بل ضرورة تتجلى في الحسم في الصراع بين أتباع ابن رشد وأنصار بطليموس، فهو يستدعي الجدالات التي كانت تدور بالجامعات الإيطالية حينما التحق بها قائلا: "إن قداستكم تنتظرون مني تحديداً معرفة كيف عن ذهني الخيال الجريء، لإسناد حركة للأرض ضد الرأي المقبول لدى الرياضيين، بل أكاد أقول أنه يذهب عكس ما يعتقد الحس المشترك. أنا لا أريد أن يخفى عن قداستكم الدافع الوحيد الذي دفعني إلى تصور علة جديدة لحركات الأفلاك السماوية، وهو مشاهدة تنازع الرياضيين فيما بينهم في بحث هذه الحركات. أولاً، لقد ظلوا إلى اليوم حيارى بشأن حركات الشمس والقمر حتى عجزوا عن رصد الطول الثابت للسنة والبرهنة عليه. ثم إنهم حين يتوخون إنشاء حركات هذين الكوكبين والكواكب المتحيرة الخمس لا ينطلقون من المبادئ نفسها ولا من الفرضيات نفسها، ولا يفسرون بالكيفية نفسها الدورات والحركات الظاهرة، بل يستعمل بعضهم الأفلاك المتراكزة فقط، بينما يستعمل آخرون الأفلاك الخارجة المراكز وأفلاك التدوير". ينظر: إنفاذ المظاهر في مفهوم النظرية الفيزيائية من أفلاطون إلى غاليلي، بيير دوهم، المرجع نفسه، ص: 113 و 114.  
3- لنتأمل جيداً أن المشكلة الفلكية كان العرب فيها طرفاً أساسياً، ومن تم فالكوبيرنيكية التي ستحل المعضلة لنا يد فيها تاريخياً، ومادام أن الكوبيرنيكية هي شرارة الحداثة الأولى فالحداثة تهماً، وتهم العالم كله.

إن "كوبيرنيكوس" في الحقيقة، لم يكتشف واقعة جديدة مفردة عن الكون، ولم يقدم ملاحظات عن الطبيعة أو حركات الأجرام السماوية التي لم يلاحظها أحد من قبل، فكل ما فعله -وثمة عبقريته- هو تنظيم الوقائع المعروفة في توليفة متناسقة وأكثر بساطة، فنظرية مركزية الشمس أكثر نفعاً من سابقتها نظرية مركزية الأرض، فهي مريحة وسهلة التداول وتخلصنا من بعض الحسابات المعقدة للنظام القديم<sup>1</sup>.

لقد كان فلك "بطليموس"، ومع الفلك العربي أرسطيا، لأنه ظل يقبل بالعديد من مسلماته، والتي كانت بمثابة أقفال تمنع تطوره. والقفلة الأولى هو مركزية الأرض، وبشكل التقسيم الثنائي إلى عالمين: عالم ما فوق القمر وما تحت القمر القفل الثاني، أما القفل الثالث فهو القول بضرورة الحركة الدائرية، باعتبارها الحركة الوحيدة الممكنة للأجرام السماوية.

لقد استطاع كوبيرنيكوس أن يكسر بوضوح قفل مركزية الأرض، غير أنه لا يعلن موقفه صراحة من التقسيم الثنائي للعالم، لكن المسألة تفهم بشكل ضمني، فما دامت الأرض تدور هي وقمرها التابع لها حول الشمس، فهذا يعني أن عالم الكون والفساد يخترق كل لحظة عالم الكمال والثبات، أي أن الأرض أصبحت سماوية، ويبقى القفل الأخير الذي سيسلم من التكسير، وسينتظر عمل "يوهانس كبلر" الكبير الذي سيثبت أن الدوران يتم بشكل إهليلجي، وهو ما وجه ضربة موجعة لتصور كمال العالم العلوي<sup>2</sup>. لقد كان "كوبيرنيكوس" أفلاطونيا حتى النخاع، ورغبة منه في إنقاذ الظواهر، أعطى مصداقية لفرضية مركزية الشمس (التي قال بها أرسطرخس) أكثر مما أعطى لنسق "أرسطو". وإذا كان قد أهمل الكوسمولوجيا البطليمية فإنما فعل ذلك بهاجس الوفاء الأكبر لروحها، أي

1- الدين والعقل الحديث، ولتر ستيس، مرجع سابق، ص:76.

2- تاريخ علم الفلك القديم والكلاسيكي، جان بيار فردي، مرجع سابق، ص:109.

من أجل أن ينقد بصورة أبسط الظواهر البصرية<sup>1</sup>. لقد كان "كوبيرنيكوس" تقليدياً، فأراد العودة بالفلك إلى جذره الأفلاطوني.

إن نتائج كتاب "كوبيرنيكوس" المدوية لم تكن متوقعة من طرفه، فهو ألف على غرار كتاب المجسطي وكتب العرب، وكان هدفه الأساس من قلبه موقع الأرض بالشمس حل مشكل الكواكب المتحيرة، وإصلاح التقويم الميلادي، وتسهيل التنبؤ بمواقع الكواكب، والحصول على نموذج أبسط للطبيعة. فالغاية من مشروعه كان تقنيا رياضياً، وهذا يؤكد أن "كوبيرنيكوس" كان يريد أن يكون بطليمياً أكثر من "بطليموس"، لكن زمام الأمر أفلت من يديه بعد موته، حيث تحول نظامه إلى ثورة حقيقية قام بها "غاليليو" و"كبلر" و"نيوتن". والتي لم تكن في الحسبان سميت فيما بعد بالحدثة. فكتاب "كوبيرنيكوس" له قيمة ضئيلة إذا قلنا بجذته، فما عدا تحريك الأرض، هو كتاب قديم في الفلك<sup>2</sup>، فحتى الحسابات والدقة الرياضية استلهمها من مدرسة مراغة كما رأينا. وعليه يمكن القول أن كوبيرنيك لم يكن-حينها- كوبيرنيكياً بعد<sup>3</sup>. فقد حثَّ على التجديد وحرَّض عليه دون أن يكون مجدداً، كما أنه جاء على مفترق اتجاهين: لحظة أوج التقليد القديم ولحظة بدأ معها تقليد جديد، فهو نهاية قديم وشرارة جديد. خلاصة وتتويج للباردايم (نموذج نظري موجه للعلماء في حقبة زمنية معينة) الأرسطي/البطلمي المعدل عربياً، وفي نفس الآن منعطف وانقلاب ولمسة أولى نحو باردايم جديد.

### • المنعطف العربي الكوبيرنيكي: لماذا لم يكن كوبيرنيكوس عربياً/إسلامياً؟

إن السؤال الهام بالنسبة للعالم العربي، والذي طرحه الباحث "توبي أ.هاف" في كتابه "فجر العلم الحديث"<sup>4</sup> هو: لماذا لم يستطع فلكيو مراغة خاصة "الطوسي" و"ابن الشاطر"، ومع كل التفوق

1- دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، جورج كانغلام، ترجمة محمد بن ساسي مركز دراسات الوحدة العربية، ط1/2007م، ص: 63.

2- نحن والعلم، سالم يفوت، مرجع سابق، ص: 31-32.

3- المرجع نفسه، ص: 63.

4- فجر العلم الحديث، توبي أ.هاف، مرجع سابق.

التقني والرياضي من إحداهن الوثبة الأخيرة نحو نظام مركزية الشمس؟ ، بعبارة أخرى لمَ يتابع العرب السير إلى الميل الأخير؟ لمَ لمَّا وصلنا إلى آخر المطاف عجزنا عن وضع اللمسة الأخيرة، التي كانت ستجعل الحادثة شأنًا عربيًا/إسلاميًا؟ بطريقة أخرى لماذا لم يتوج العمل الرياضي والتقني الهائل، خاصة مع مدرسة مراغة، إلى لمسة نظرية تعدل أحسن النماذج الفلكية؟ علما أن "كوبيرنيك"، كما سبق الذكر، ليس له أي إضافات ماعدا مسألة قلب موقع الأرض بالشمس، فنماذجه هي نماذج "الطوسي" و"مؤيد الدين العرضي" و"ابن الشاطر".

لقد حاول توبي "أ.هاف" بجهد كبير، أن يجد الجواب في نوعية المؤسسة العلمية في العالم العربي، وكيف أنها كانت تشتغل تحت مظلة السياسي والديني ولأهداف أخروية دينية. فالعلم لم يكن للعلم، الأمر الذي أوقف المسيرة إلى النهاية.

لكن السؤال المطروح في الحقيقة يصعب الإجابة عليه بسهولة، لتركيبه وتعقده، لكن الأمر الأساسي من وجهة نظري، هو أمر واقع لا مفرَّ، منه وهو أنه، وإن كان "كوبيرنيكوس" قد قام نسقه على أكتاف مدرسة مراغة، فإنه يعود له الفضل في وضع اللمسة الميتافيزيقية الجديدة التي ستغير مشهد الإنسانية للأبد، من حيث لا يحتسب هو ذاته، فترك العرب في الباردايم الأرسطي، والذي لازال يلقي بظلاله على تفكيرنا حتى الآن، معلنا بداية باردايم جديد سمي باسمه.

يقول كوبيرنيكوس: "بدأت التفكير بحركة الأرض، كان هذا الرأي يبدو محالاً، لكني كنت أعلم أن أسلافي منحوا حرية توهم دوائر خيالية قصد إنقاذ الظواهر السماوية. فحسبت أنني سأحظى بسهولة الحق في القيام بالمحاولة، فأجرب هل أستطيع في حال أسندت للأرض حركة إيجاد براهين فيما يخص دورات الأفلاك السماوية أوثق مما كان لإسلافي"<sup>1</sup>. يؤكد "كوبيرنيكوس" على أنه جرب

<sup>1</sup> - إنقاذ المظاهر في مفهوم النظرية الفيزيائية من أفلاطون إلى غاليلي، بيير دوهم، مرجع سابق، ص:116.

فرضية حركة الأرض كافتراض خيالي، شأنه شأن القدامى من الفلكيين، وهو ما أعطى أكله في إنفاذ الظواهر.

إن هذه المغامرة الكوبرنيكية ليست بالأمر الهين كما يبدو للبعض، وتحتاج إلى كثير من الجرأة والخيال. فتحريك الأرض من مركزيتها كانت مجازفة حتى بالنسبة لكوبرنيكوس نفسه، وكتابه "في دوران الأجرام السماوية" لم يخرج للوجود إلا وهو في فراش الموت، حيث ظل محتفظاً به لأزيد من ثلاثين سنة.

ومن جهة أخرى، تم تصدير الكتاب بتمهيد مجهول بعنوان: "إلى قارئ فرضيات هذا الكتاب" عمل على تبرير العمل وإيجاد مسوغات كافية تسمح بنشره، مؤكداً أن التمتع جيداً في الكتاب سيجعلنا نكتشف أن مؤلفه لم ينجز شيئاً يستحق التوبيخ مادام يعطينا حسابات دقيقة لحركات السماء، معلنا بعدها وبوضوح العبارة "لا يهم أن يكون الافتراض (مركزية الشمس) صحيحاً أو خاطئاً، شيء واحد يكفي هو أن يعطينا حسابات ملائمة مع الملاحظة"<sup>1</sup>، ويختتم هذا التمهيد بالقول: "لنترك هذه الفرضيات الجديدة تظهر مع الفرضيات القديمة، ليس لأنها حقيقة بل لأنها بسيطة وسهلة، وتعطي إمكانات هائلة للملاحظة الدقيقة"<sup>2</sup>.

سيتم فضح صاحب هذا التمهيد المجهول من طرف الفلكي كبلر<sup>3</sup> ليكون هو: "أندري أسياندر"<sup>4</sup> الذي كانت له رسائل مع "كوبرنيكوس"، وتلميذه "رتكوس"، فمثلاً يقول لكوبرنيكوس في رسالة 20 أبريل عام 1541م، الآتي: "يبدو لي من المعقول أن تقول في تمهيدك كلمة حول هذه

<sup>1</sup> - Nicolas Copernic: des revolutions des orbis celestes، مرجع سابق، p 28.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 30.

<sup>3</sup> - تشير إلى أن كبلر كان رافضاً لفكرة أوسياندر، معتبراً أن تمهيد لكتاب "دوران الأفلاك السماوية"، كان تضليلاً وخداعاً يسير عكس مقاصد كوبرنيكوس ورتكوس الواقعي، فهما كانا مؤمنين أن الأرض تدور حقيقة. ينظر: إنفاذ المظاهر في مفهوم النظرية الفيزيائية من أفلاطون إلى غاليلي، بيير دوهم، مرجع سابق، ص: 125.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص: 124.

المسألة، فطمئن بذلك المشائين واللاهوتيين الذين تخشى معارضتهم<sup>1</sup>، وهي رسالة تظهر بوضوح خوف "كوبيرنيكوس" من المشائين من جهة، لأن تحريك الأرض ضد ثوابت فيزياء أرسطو، ومن جهة ثانية خوفه من اللاهوتيين لأن في الأمر تجديف واضح، فالنصوص المقدسة تؤكد ثبات الأرض لا حركتها. كما يظهر من الرسالة اقتراح "أسياندر" لكوبيرنيكوس بضرورة تصدير الكتاب بتمهيد يبرز أن تحريك الأرض مجرد افتراض خيالي، كفرضيات "بطلميوس"، يفيد فقط في ضبط الحسابات، ولا علاقة له بطبيعة الأشياء في الحقيقة.

وسيكتب "أسياندر" رسالة أخرى تؤكد نفس الحرص لتلميذ "كوبيرنيكوس" الوفي، وهو "رتكوس" قائلاً له: "سيهدأ المشاؤون واللاهوتيون بسهولة لو أفهموا أن نفس الحركة الظاهرة يمكن أن توافقه فرضيات مختلفة، وأنها لا تقدم كما لو أنها تعبير يقيني عن الواقع، من أجل إقامة حساب الحركة الظاهرة والمركبة بأيسر ما يمكن"<sup>2</sup>.

والأكثر من كل ذلك، قام "كوبيرنيكوس" بإهداء الكتاب للبابا "بولس الثالث"، حيث حاول فيه تقديم دواعي وضع الشمس في مركز الكون، فالمسألة قد يبدو فيها حمق، وخروج على ما ألفه الناس<sup>3</sup>، لكن الأرباح من هذا القلب كثيرة، منها إصلاح نموذج "بطلميوس" المعقد وجعله أكثر بساطة، وضبط التقويم.

وقد بلغت درجة مخاوف "كوبيرنيكوس" - (لأنه يعرف تبعات مشروعه وهو الراهب) - مُنَاشِدَتَهُ البابا كي يحميه من المهاجمين، وأن لا يحكم على عمله إلا الرياضيون أو سَيِّسَاء فهمه<sup>4</sup>. لماذا، إذًا، هذا الخوف الكبير والكلام على أن المشروع مجرد افتراض رياضي مفيد حسابياً؟، لأن

<sup>1</sup> - إنقاذ المظاهر في مفهوم النظرية الفيزيائية من أفلاطون إلى غاليلي، بيير دو هيم، مرجع سابق، ص: 124.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 125.

<sup>3</sup> - Nicolas Copernic: des revolutions des orbis celestes, 36, مرجع سابق.p.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص: 46-47.



المسألة فيها تهديد للأمن العام، ويعلم "كوبيرنيك" قبل أي أحد آخر مدى خطورة التبعات، ولكي نفهم أكثر درجة المغامرة علينا أن نتصور تداعيات الفكرة على الاعتقاد الديني، (خاصة الشعبي منه)، ولربما كان ذلك هو العائق الذي منع "بطليموس" والفلكيين العرب من تحريك الأرض؛ فالأرض عالم الكون والفساد توجد في مرتبة سفلى، بينما السماء توجد في الأعلى حيث الكمال، حيث الله والجنة التي هبط منها آدم.

فأن تعلن أن الأرض أصبحت سماوية، وتجعلها تغادر محلها لتسبح في السماء، لهو الهرطقة نفسها، فمن أين نزل آدم إذاً إذا كانت الأرض والسماء سيان؟ وهل يمكن قبول أن الأرض، وهي عالم الرذيلة، عالم جهنم تصعد دفعة واحدة لعالم الكمال، عالم الإله؟.

إنها حقاً لمغامرة، ومجازفة أن تخطو هذه الخطوة، وهو ما يسمح، ربما، بتفسير لماذا هذا التأخر في الكوبيرنيكية، فالبشرية كانت تحتاج لمزيد من النضج والاختمار والمخاض العسير، كي تغامر مغامرتها الكوبيرنيكية، فلكل نبأ مستقر، ولكل شيء وقته وزمانه. فالفكرة قبل أوانها ولحظة نضجها هي فكرة مجهضة بالأساس. فالحظة العربية لم تكن على موعد لولادة الكوبيرنيكية، ولكنها كانت هي لحظة المخاض الأخير، والمخاض أصعب من الولادة.

## المطلب السادس: الاستنتاجات الكبرى من هذا الفصل: الحداثة صناعة عالمية

من خلال ما سبق نخلص إلى ما يلي:

1. كان إنجاز "كوبيرنيكوس" نتاج الدار العالمية للفكر: حيث بدأ المشروع الفلكي العالمي مع "أفلاطون" بمسلمته "إنقاذ الظواهر"، فكان أول نموذج من وضع "أرسطو" الذي عدّله "بطليموس" وصوّبه، ثم شكّك فيه العرب محاولين ترميمه وتجاوز تناقضاته، فوصلوا بالنموذج (الباردايم) إلى أقصى إصلاح ممكن، بحيث لم يعد بالإمكان إضافة جديد. هكذا بلغ الترميم الباب المسدود، خاصة

مع مدرسة الأندلس ("ابن رشد" و"البطروجي")، ومدرسة مراغة الإيرانية ("نصير الدين الطوسي" و"مؤيد الدين العرضي" و"ابن الشاطر")، ليأتي في الأخير "كوبيرنيكوس"، كآخر منقذٍ للظواهر، بتجاوزه أتباع "ابن رشد" المنتشرين آنذاك في إيطاليا ذوي النزوع الفيزيائي المشائي، وأنصار "بطلميوس" ذوي النزوع الهندسي الحسابي. فهو ظلّ أفلاطونيّاً إلى أبعد مدى، متشبّها بالحركة الدائريّة كرمز للكمال العُلوي، لكن ولدواعي المزيد من الضبط في الحسابات وتبسيطاً للنموذج الفلكي، اضطر "كوبيرنيكوس" لوضع لمسة نظريّة جديدة هي مركزيّة الشمس، فحدث الانقلاب المدوي في كل مناحي الحياة، والذي لم يكن متوقعا حتى من طرفه، ف"كوبيرنيكوس" لم يكن كوبيرنيكيّاً بعد، لأن الكوبيرنيكي الأول كان في الحقيقة "يوهانس كبلر" و"غاليليو غاليلي"، الذي عمل على إبراز كون النموذج الكوبيرنيكي ليس مجرد افتراض رياضي فقط بل هو حقيقة فيزيائيّة.

يتأكد لنا إذاً، أن النظريّات تتبلور عبر تكوين مرحلي، فلا يحدث التجديد في لحظة مفاجئة أو في صيغة حدس إشراقي، بل من خلال محاولات ومراجعات.

2. إذا كان العرب قد ساهموا في إنضاج عمليّة إنقاذ الظواهر، حتى وصلت إلى الباب المسدود الذي لم يعد معه من حل ماعدا تحريك الأرض، وإذا كان "كوبيرنيكوس" أحد تلاميذ مرصد مراغة، وممتلماً على يد فلكيين متشبعين بـ"ابن رشد" و"البطروجي" كما رأينا، فهذا يعني أن الثورة الفلكيّة الجديدة منّا وإلينا وليست غريبة عنّا. نعم لم نضع نحن اللّمسة الميتافيزيقية الجديدة، وظل قفل مركزيّة الأرض الأرسطي جائماً علينا، لكن لو لم ينضج هذا النموذج رياضياً ويكتمل خاصة مع "ابن الشاطر"، ما كان لينسف ويعلن نموذج جديد، فإذا لم يكتمل الباردايم القديم لن ينطلق الباردايم الجديد.

3- إن نواة الباردايم القديم القائمة على مجموعة مسلمات، كانت تفرض وجودها على كل الفلكيين القدماء بمن فيهم المسلمين، فاعتبار الأرض مركز الكون، مسلمة يشتركون فيها جميعاً، واعتبار العالم محدوداً بقبة سماوية مسلمة مشتركة بينهم أيضاً. وكونهم يؤمنون بضرورة الحركة الدائرية للأجرام، فهذا أيضاً ما لم يتنازل عنه أحد. وستحتاج البشرية إلى قرون من الانتظار حتى مجيء "يوهانس كبلر" في القرن السابع عشر، لضرب فكرة الدوران لصالح الدوران الإهليلجي.

4- إن الإطار النظري الفلكي الذي اشتغل في ظلّه علماء القرون الوسطى، قد وضع بالأصل لحل مشكلة عويصة تمثلت في قضية الكواكب المتحيّرة، أو مشكلة اضطراب السماء. فالمعتقد القديم كان يرى في السماء القداسة والألوهة وهو ما يتنافى مع ما تراه العين من إقبال وإدبار للكواكب، وهو ما يجعلنا نشير إلى فكرتين هامتين وهما:

• إن العلم لا يتحرك إلا بمشكلات، والمقصود بالمشكلات حصول تناقضات ومفارقات محرّجة ما بين النموذج الذهني المتبع والواقع المشاهد، إلى درجة غياب التلاؤم. وكم من المشكلات تكون زائفة ولا تمت للعلم بصلة. إضافة إلى أن الإشكالات لا تحل في يوم وليلة، بل الأمر قد يلزم له قروناً من المحاولة والخطأ، وأحياناً يحتاج الحل إلى النسف، وإعادة البناء من جديد على ضوء أسس جديدة ومبادئ مختلفة عن المعمار القديم، وهو الدرس الذي يعلمنا الفلك إياه بوضوح، فعلم الفلك في الحقيقة يمكن أن نستقي منه حلولاً ابستمولوجية هامة، يمكن تعميمها في مجالات مختلفة، إنه تمرين جاد يدرّب المرء على فهم كيفية حركة الأفكار في التاريخ.

• أما الفكرة الثانية فتتمثل في أن للمعتقدات الدينية دوراً أحياناً في حراك العلم وطرح إشكالاته، وهو ما فعله "أفلاطون" بدعوته المشهورة المسماة "إنقاذ الظواهر"؛ أي إنقاذ السماء من الفوضى، أو بعبارة أخرى "تبرئة السماء من العبث"، إذ هي منزّهة عن ذلك.

5- ننبه إلى أن فلكيي الإسلام لم يقدموا نظرية جديدة، بل كل ما فعلوه هو تطهير النسق اليوناني القديم وترميمه وتصفيته، وإعادة الأرض إلى مركزها دون منازع. لقد كانت حقا بعض المقترحات لتحريك الأرض عند اليونانيين مع "أرسطرخوس" بالخصوص، وذكرها "البيروني" كافتراض احتمالي لكن ليرفضها مباشرة، ويقول عنها: إنها غير مبررة، وغير مقبولة والحجج ضدها (حجة البرج). ولنقلها صراحة ودون موارد: إن العلم الفلكي الإسلامي اشتغل في ظل النسق اليوناني، فهم أسسوه والمسلمون أكملوه وأوصلوه إلى سقفه النهائي، إلى درجة أنه أصبح غير صالح ولا يجيب عن المآزق التي اعترضته، فكان لزاما أن تظهر نظرية جديدة، لكن "للأسف" لم تكن عندنا، بل في جغرافية أوروبا مع "كوبيرنيكوس" البولوني.

ولقد أصبح من المعروف الآن، أن التراث العربي/الإسلامي قد انتقل إلى أوروبا عن طريق مختلف أصناف التلاقيات: التجارة والحرب وترجمة الكتب إلى اللاتينية... فجامعة "كراكوف" البولونية والجامعات الإيطالية: "بادوا" و"فرارا"، كانت تعجُ بالمواقف الفلكية العربية، وكلها تصب في قناة واحدة وهي: أن الفلك القديم به أعطاب يتوجب إصلاحها، وهذا يعد بحثا قائما بذاته لمعرفة مسالك انتقال الفلك العربي لتصبح بين يدي "كوبيرنيكوس".

6- لم يولد "كوبيرنيكوس" من فراغ، فليس هناك عبقرية خالصة، فهو استلهم كل النقد العربي اللاذع "البطليموس"، بل اطلع -كما رأينا- على نماذج حلول مدرسة مراغة، وحلول مدرسة الأندلس (البطروجي)، لكن سيتوجها بلمسة نظرية صغيرة، لكنها قوية وهي تحريك الأرض. وحتى مسألة تحريك الأرض لم تكن ممكنة إلا بعد جواز مرور "مدرسة باريس"، التي دافعت عن فكرة أن حركة الأرض لا تؤدي بالضرورة إلى بعثرة الأشياء، كما كانت الحجة القديمة. وهنا على ما أعتقد، لم يعد السؤال المهم هل تأثر "كوبيرنيكوس" ومن تم العلم الغربي بالعلم الإسلامي؟ فهذا أمر أصبح

محسوما، بل الأهم هو: لماذا لم يكن كوبيرنيكوس عربيا؟ وماهي العوائق التي حالت دون ذلك؟ رغم كل التميز الرياضي للمسلمين؟ لماذا لم تكن الوثبة الأخيرة من نصيب المسلمين؟ هذا السؤال الكبير طرحه "توبي أهاف" في كتابه "فجر العلم الحديث"، وهو يحتاج بدوره بحثا كاملا.

7- كما يسمح لنا هذا الفصل الذي أنجزناه من تجاوز المركزيتين: الإسلامية والغربية معاً في مجال العلم الدقيق، فالعلم البحت كوني، وساهمت فيه كل البشرية، لكن يبقى إحراج واحد، وهو: لماذا تم إنجاز اللامستين النظريتين الكبيرتين في الغرب؟ فالأولى عند يونان ما قبل الميلاد والثانية عند أوروبا عصر النهضة؟

8 - يؤكد لنا أيضا هذا الفصل أن لنا يدا مع "كوبيرنيكوس"، وما دامت ثورته تعدّ الشرارة الأولى لما يسمى الحداثة التي أبرزنا ملامحها في الفصول الأولى، فإن هذه الحداثة تعنينا حتى نحن. لذا لا يجب القول أن الحداثة تنتمي إلى حضارة تختلف عن حضارتنا، فنحن من صنّاعها والمساهمين فيها، بل هي نتاج الدار العالمية للفكر.

من كل الاستنتاجات أعلاه، يتبين لنا أن أطروحة "طه عبد الرحمن" القائلة: بالحداثة "الإسلامية" تحتاج إلى نقاش كبير وهادئ، فلا خصوصية في الحداثة، إذ هي إطار نظري تبلور بمساهمة العالم كله، وهو صادم وجارح للكل، ولربما الأجدى والأصوب القول بأن ما يقدمه "طه عبد الرحمن" هو إصلاح للحداثة بتخصيها إسلاميا، لا أن يقول أنه يصنع حداثة أخرى مبدعة، ما عدا إذا اعتبرنا أن ضمادات جروح الحداثة إبداعا؟!.

الباب الثاني: الفلسفة الاثمانية ونقد  
الحدائفة

## الفصل الأول: أسس الفلسفة الاثمانية

### المبحث الأول: صرخات ضد الحداثة

إن الحداثة، كما رأينا، في الباب الأول من البحث، هي عبارة عن منظومة كاسحة وشاملة ووظاهرة، اشتغلت ولا تزال، بمنطق التكوين (تكوين الأشياء) عوضا عن منطق الخلق (خلق الأشياء)، فسؤال: ماهي مكونات الشيء؟ أهم عندها من سؤال: من خلق الأشياء؟

الحداثة، إذًا، فصلت منهجيا بين هذين العالمين طمعا في تحقيق النجاة والمردودية، على أساس أن سؤال الخلق يكون الجواب فيه صعبَ المنال؛ فهو مجال الغموض، بل الصراع، حيث يقف فيه العقل عاجزا عن الحسم في قضاياها، ولا سبيل إليه إلا الإيمان الذي يتمثله الفرد وفق نمطيته الخاصة. بينما يعد سؤال المكونات<sup>1</sup> مختلفا تماما، إذ يمكن للعقل أن يقدم فيه نتائج عينية وملموسة، فهي -أي المكونات- في مُكُنَّتِه، نظرا لإمكانية الحصول فيها على مؤشرات موضوعية تسمح بالحد الأدنى من الاتفاق.

بكلمة واحدة، نقول بأن الحداثة أولت الاهتمام بالمجال الموضوعي، لأنه خاضع للزمان والمكان وقابل للإحاطة الملموسة به، بينما تخلت وتركت مجال الإيمان إلى الذاتية الإنسانية تفكر فيه كما تريد وتسلم به بالطريقة التي تراها مناسبة لها، لكن دون قدرة على تعميم ذلك على الكل. أو لنقل إن الحداثة قد اشتغلت وفق تقسيم الفيلسوف "كانط" الشهير والقائم على التفرقة بين عالم الفكر وعالم المعرفة، أو لنقل عالم الميتافيزيقا (النومين) وعالم العلم (الفيينومين)، حيث يمكن للإنسان أن يفكر في القضايا ما فوق الحسية، كما يحلو له، لكن دون ادعاء أنه قادر على معرفتها، فذلك محال لأنها مجال ليس خاضعا للتجربة المحسوسة. وبالمحصلة يكون ادعاء الحسم في القضايا الغيبية

<sup>1</sup> - لقد سبق أن تحدثنا عن الفرق بين منطق التكوين ومنطق الخلق بتفصيل في الباب الأول، ولكن لا بأس نذكر ولو بمثال كي يتضح القصد جيدا: فالعالم حينما يدرس الماء فهو لا يهتم بخلق الماء، فهذا أمر يتكلف به الدين وفيه الغنية، بل على خلاف ذلك يهتم بمكوناته (هيدروجين، أوكسجين، صوديوم...). طمعا في النجاة والمردودية والتحكم... مع الإشارة إلى أن طه عبد الرحمن يستخدم قسمة أخرى ولمقاصد مختلفة وهي: عالم الملك وعالم الملكوت.

طمع في غير مطمع، فأقصى ما يمكن أن تظفر به هو أن تفكر فيها فهي ليست قط مجال معرفة وهو ما يبرر لماذا كانت حقلا دائما للصراع.

وقد تبين معنا أيضا أن الحداثة قد اتكأت وارتكنت في صياغة رؤيتها هذه، على العلم الحديث، فهو العمود الفقري المخفي الذي يعطي لها صلابتها ويمنع سقوطها، خاصة وأن العلم حقق ولازال نتائج مبهرة حينما ولّى ظهره لسؤال الخلق، إذ لم يعد يعنيه في شيء، راسما له صلاحيات محددة، إذ لم يعد يكثر له واضعا إياه خارج اهتمامه أو لنقل، كما ردد الفيلسوف "كارل بوبر"، إنه خارج نطاق العلم، فهو يوجد ضمن حظيرة اللاعلم، الذي قد تهتم به قطاعات أخرى من الحياة. وعلى العكس من ذلك، فالعلم ركز اهتمامه على مكونات الأشياء، والحفر في محرقاتها وأسبابها القريبة لا البعيدة، بهدف التحكم والسيطرة في الظواهر، ومن تم توجيهها الوجهة المطلوبة.

إن بداية العلم الحديث، الذي هو البداية الحقيقية للحداثة نفسها، والذي لا يرى في العالم سوى مكوناته، كانت بدايته مع الطبيعة التي أصبحت عنده مجرد آلة ضخمة، أو لنقل مجرد ساعة صماء، تشتغل بمنطق السبب والنتيجة، إذ صرف العلماء نظرهم عن خلقها ليهتموا بطريقة اشتغالها، والبحث عن أجزائها الواضحة طلبا للوضوح وطرذا لكل غموض. فهم وجدوا في الاهتمام بالكائنات المفارقة بإعطائها الأولوية في صناعة الظواهر، يجعل الإنسان مكتوف اليد ومفعولا به لا فاعلا. وعوضا عن ذلك وجدوا أن للإنسان مجال واسع، يمكن فيه أن يقدم الكثير، إنه مجال التكوين، فلم يَحْرِم نفسه من ذلك؟، إذ عليه أن يتحمل قسطا من أعباء الوجود، وأن يخرج له منه نصيبا يبرع فيه، ويستغني عن الله الذي تترك له أمور الخلق الإيمانية، مادام أن العقل قادر على الخوض في مكونات العالم وبجدارة. هذا هو **الفصل المنهجي** الهائل الذي طرأ على البشرية، وجعلها ترسم الحدود ما بين الحقائق الإلهية والحقائق البشرية، فكان ذلك مستهلا للحداثة.



إن الكثير من الباحثين يعبرون عن حيرتهم في فهم: لماذا الحداثة قاسية؟ ولماذا هي كاسحة ولم تُعدَّ تعبير كثير اهتمام بالقيم؟. والجواب عن ذلك، فيما نعتقد، أصبح واضحاً وسهلاً، فيكفي الانتباه كما وضّحنا للجزر العلمي للحداثة، حيث إنّ العالم أصبح لا يتعامل مع الطبيعة باعتبارها حقلاً فاعلاً بل مفعولاً به، لأنها أصبحت وبقوة الفيزياء الحديثة القائمة على مبدأ القصور الذاتي<sup>1</sup> (العطالة)، مجرد ساعة ضخمة صماء، لا روح فيها ولا حرية، ويمكن إخضاعها للتجربة وتكميمها على شاکلة قوانين ونظريات رياضية صارمة ودقيقة تمكن من السيطرة عليها وتوجيهها الوجهة المرجوة.

لقد أفرغ علماء القرن السابع عشر، إذاءً، العالم المحيط بنا من كل قداسة، وتعاملوا معه بمنطق يتجاوز الخير والشر، وهو ما أدى إلى استبعاد الأخلاق في دراسته. إن هذا الأسلوب العلمي الطارئ هو ما سيُورثُ الزمن الحديث تلك القسوة التي نراها في المناحي كلّها، وسيورثه الفتنور والجفاء، وتعبير "طه عبد الرحمن" نفسه سينزع الرحمة عنه. ويكفي أن نُذكر -للتأكيد على هذا الأمر- بعمل العالم في مختبره، لنجده يجرب ويستأصل ويعنف... الموضوع الطبيعي المدروس، كي يجعله يبوح بأسراره. وعليه، تكون القسوة والفتنور هي ثمن بلوغ الحقيقة.

إن الانطلاقة الواضحة للاشتغال بمنطق العزل بين المفارق والمحايت، منطق التكوين لا الخلق، كانت مع علماء القرن السابع عشر (غاليليو، ديكارت، كبلر، نيوتن...)، الذين سيحققون نتائج مبهرة ستصل إلى التمكن من وضع أجزاء من الطبيعة في معادلة رياضية تنظم حركة السقوط

<sup>1</sup> - وقفنا عند ذلك بتفصيل في الباب الأول من بحثنا.

والدوران في العالم<sup>1</sup>، الأمر الذي سيشكل إغراءا لبقية المباحث الأخرى التي ستعمل على تقليدهم في منطلقاتهم.

لذلك سيسود منطق التكوين كمنهج ومنوال يحتذى به، ليغدو في المحصلة رؤية للعالم تصيب مناحي الحياة كلّها، مما سيعطينا، كنتيجة نهائية، محايدة وعلمنة (دنيانية بتعبير طه عبد الرحمن) مفرطة في كل شيء؛ سياسيا وأخلاقيا واجتماعيا وتربويا وحتى وجوديا... من خلال ما تقدم، أزمع أنّ، قراءتي للحدائثة في جذورها العلمية تختلف عن قراءة وأطروحة مفكرنا "طه عبد الرحمن"، الذي، وإن صاغ للحدائثة مبادئ حدّدها في (الرشد، النقد، الشمول)، سبق أن وقفنا عندها، فهي بالنسبة لي لم تنفذ إلى البنى التي من شأنها أن تكون أصولا عميقة للحدائثة. وهو وجه الاختلاف وأساس النقد الذي بنيت عليه الأطروحة وصاحب البحث كله، فهو -أي طه عبد الرحمن، من وجهة نظرنا، لم يضع يده على بؤرة الانطلاق الحقيقية للحدائثة، والتي ليست سوى العلم، والذي لم يكن قط اختيارا بل كان طريقة جديدة لحل معضلات طارئة آنذاك في القرن السابع عشر.

لقد حدث بحق انتقال وقلب منهجي هائل، وهو ما اختصرناه في كون الحدائثة (العلم) اتجهت من سؤال الخلق صوب سؤال التكوين. ومادام أن الضرائب ضرورية في كل انتقال وانقلاب وحركة، فإن السير في منطق التكوين سيستقل إلى الحد الذي سيفقد معه البشر أمانهم وسكينتهم، فالدوران في مساحة التكوين سيجعل اليقين لحظيا وظرفيا وأحيانا ضائعا مما يزيد من حيرة الإنسان، فالحقيقة المحصّل عليها علميا تتسم بالنسبية ولا تصل قط إلى قرار، فهي متبدلة ومتحولة، لأنها لا تراهن أصلا على اليقين كما يراهن الدين مثلا، بل تراهن على الفاعلية والإجرائية، وهو ما يجعل الإنسان يقف على أرض رخوة، تتعبه وتفقده بوصلته وتدخله في تيه وجودي.

<sup>1</sup> - لنتذكر إسحاق نيوتن ونظريته في الجاذبية.

إن اليقينيّات الكبرى التي عزلها منطق التكوين، كانت في الماضي تخفف على الإنسان أعباء الوجود، وتجعله يسير بخطى ثابتة ومريحة خلال مساره في الحياة، وبعبارة، كانت له بمثابة المنارات الهادية. لكن مع العلم، ستصبح تلك اليقينيّات مُبَعَدَة ومفصولة وفي أحيان كثيرة مجرد أوهام. بكلمة واحدة، نقول بأن الحداثة ضحّت باليقين، أي الأمان، وكبنته عميقاً، وقبلت بالقلق و"غياب المعنى"، من أجل المردودية والنجاعة والتحكم والسيطرة<sup>1</sup>. وهو ما لم يتحمّله الإنسان، فبدأ عصر عودة المكبوت الروحاني.

إن طغيان الحساب، وتعميم تكميم الظواهر بقصد الدقة والفاعلية، وكذلك المزيد من إبعاد سؤال الخلق، جعل الإنسان الحديث يكبت اليقينيّات الكبرى التي ألفتها البشرية وكانت لها نورا هاديا في وجود متعب، هذا الكبت سيعاود الظهور في ما أضحي يسمى بـ"عودة المكبوت"، أو "عودة الديني"، أو "عودة الروحانيات"، وفي أحيان كثيرة كانت تلك العودة جامحة متطرفة وصلت حداً عنيفاً ودمويًا، وأحيانا أخذت طريقاً ملتويًا ومنتكراً، حيث عمل منهج التكوين الحداثي نفسه، على تصريف هذا المكبوت لصالحه وبذكاء شديد وإخضاعه لمنطقه، إذ سنجد، مثلاً، الدعوات هائلة إلى ما يسمى بـ"فيزياء الميتافيزيقا"<sup>2</sup>، أو "الروحانية اللائكية"<sup>3</sup>، بل تم استثمار العودة إلى الديني وإلى الروحانيات بإقحامها في عالم الاستراتيجيات المنفعية وإدخالها في عالم البيع والشراء، عالم الاستهلاك، وهنا خطورة "الباردايم التكويني" الحداثي (العلمي)، فهو لا يترك شيئاً إلا إذا أدخله في ماكينته، ليعاود تدويره فيصبح مروّضاً ومؤهلاً لخدمة مساعي الهيمنة والسيطرة التي أصبحت والحداثة سيان.

<sup>1</sup> - نتفق هنا مع مفكرنا طه عبد الرحمن في وصفه للحداثة باعتبارها قد غرقت في الإسراء (العالم المرئي) وأهملت المعراج (العالم الروحي). وعموماً، فإن توصيف طه عبد الرحمن للحداثة بلغة التداول الإسلامي كان بليغاً، لكنه وللأسف لم يتمكن، من وجهة نظرنا، من إيجاد السبب الحقيقي وراء حركة الزمن الحديث نحو عالم الملك وليس عالم الملكوت، عالم التكوين لا عالم الخلق.

<sup>2</sup> - ينظر: دعوة الفيلسوف المعاصر ميشيل أونفري إلى فيزياء الميتافيزيقا، أي دعوة لجعل القداسة أرضية وليست قادمة من عالم مفارق. ودعوته أيضاً إلى إنشاء كليات لنفي اللاهوت في مقابل كليات اللاهوت. ينظر: نفي اللاهوت فيزياء الميتافيزيقا، ميشيل أنفري، ترجمة مبارك العروسي، منشورات الجمل، بغداد، ط1/2012م.

<sup>3</sup> - ينظر الفيلسوف لوك فيري ودعوته إلى ضرورة إنشاء روحانية لائكية لا مفارقة، فهو من أكبر من دافع عن الإلحاد مثله مثل ميشيل أونفري، وكذلك سبونفيل. فلوك فيري دافع عن المحايثة، على أساس أن القداسة في الأرض لا في السماء منادياً إلى "ثورة الحب": "La révolution de L' amour". Pour une spiritualité laïque. مرجع سابق LUC FERRY

إن "مكر الباردايم الحداثي" يجعل الأمور تتحرك لصالحه، لذلك اتخذت الروحانية لنفسها في بعض الأحيان شكلا معلمنا وأرضيا (ثورة الحب، العودة للارتداء في أحضان الأديان خاصة الشرقية، إعادة القداسة للطبيعة...)، بل أخذت بعدا رأسماليا، إذ أصبحت الروحانية بضاعة للاستهلاك، وهذه هي المفارقة الكبرى التي سيلقي عليها مثلا الضوء، الوثائقي باللغة الفرنسية الذي جاء بعنوان: "عصر الاستهلاك الروحاني"<sup>1</sup>، وذلك كالآتي:

يتحدث هذا الشريط الوثائقي عن تلك العودة الهائلة للروحانيات، في المجال التداولي الغربي، حيث أصبح يُلاحظ نموها المستمر، ويبحثها الدؤوب عن سبل جديدة لإعادة إحياء نفسها بشكل أفضل. ولكي يوضح الشريط ذلك، اختار تتبع نماذج من النساء الباحثات عن الخلاص الروحي، ومن أمثلتهن امرأة تدعى "لينكولن فالي"؛ وهي امرأة تعيش حياة مادية ميسورة، لكنها فاقدة للمعنى فيها، وتسعى نحو قبلة ترشدتها لتصل إلى صوتها الداخلي الدفين؛ تقول: "أريد أن أصدق أن حياتي لها معنى أعمق، وأن لدي مهمة أنجزها في هذا العالم". الأمر الذي دفعها إلى الخضوع لتمارين روحية مع مدربين وبعتماد طرق مختلفة (تنويم مغناطيسي، ترديد لكلمات محددة، طقوس شمانية، الإنصات للطبيعة، جلسات فردية وجماعية...)

كما تحدث الشريط عن المدونة الصوتية (البودكاست) الشهيرة "مالينا تايلر"، والتي تصدر لها كتباً بمبيعات هائلة تصل إلى الملايين، كما تعمل على تنظيم حفلات جماعية في مركب كبير، يحضرها الناس من أعمار مختلفة وخاصة فئة الشباب، لتساعدهم على الوصول إلى أعماقهم الروحية الخبيئة.

<sup>1</sup> - وهو من إخراج قناة: arte، (وهي القناة الفرنسية/ الألمانية التي تأسست عام 1992 ومقرها بستراسبورغ)، ومدة الشريط أكثر من نصف ساعة، والتي نشرته على اليوتيوب يوم 24 ديسمبر 2019. والرابط هو: <https://youtu.be/ywrlmXjk-uk>

يشير الفيلم، إذًا، إلى أن الروحانية الجديدة أصبحت سوقًا مفتوحة بأرقام مالية ضخمة تصل إلى المليارات؛ فحصة التنويم المغناطيسي، مثلًا، لإفراغ الذاكرة مما يعلق بها من أثقال تصل إلى (مئتي 200 يورو) تقريبًا، أما حصة الثمانية فتبلغ حوالي أربع مائة 400 يورو لأربع ساعات... إن النظام الحدائي، برأسماليته وحسه النفعي المفرط، لم يترك شيئًا إلا وأدخله نطاق الاستهلاك، بما فيها أشد الأشياء بعدا عن ذلك ونقص الروحانية، وثمة المفارقة الكبرى، إذ كيف يمكن الجمع بين الجوانب الملكتوية المعنوية والجوانب الملكية المادية؟.

نخلص من هذا الشريط باعتباره مثالًا، إلى أن المنظومة الحدائية بنسقتها الحسابية الكمي، الباحث عن الربح الدائم والمردودية والنجاعة في الأرض قبل الآخرة، قد استغل عودة الديني باعتباره مكبوتا حدائيا، سواء في شقه "المتطرف" المدمر في عالمنا الإسلامي، حيث كان ورقة سياسية لإعادة تقسيم الأوراق والخيرات والأراضي في العالم وتوزيعها، أو في شقه الغربي حيث أصبح سوقًا استهلاكيا يستفاد منه ماديا، فلا شيء إذا يتملص من ما كينة الرأسمالية. إنها بحق نسق مهيمن يتجاوز حرية الإنسان نفسه.

يتبين لنا إذا أن الحدائة، يوما بعد يوم، تُدخل الأشياء كلّها إلى منطقها التكويني. بما فيها الروحانيات، مما يجعلها منظومة كاسحة بامتياز. ويعود السبب الرئيس في هذا الحضور والفاعلية الحدائية، كما أكدنا، إلى كونها تشتغل بأسس العلم الحديث، وهو ما يدفعنا إلى الإلحاح على أن نقد الحدائة دونما نقد للعلم الحديث وأسسها، يجعلنا بعيدين عن تفهمها من جهة<sup>1</sup>، ومن جهة أخرى، ومادام أن العلم لازال يشتغل، فالحدائة بدورها لازالت تشتغل، ولا يكفي التمني أو النقد الأخلاقي

<sup>1</sup> - لذلك نرى في أن أطروحة طه عبد الرحمن كانت بارعة في فضح شدوات الحدائة، لكن كانت ناقصة في بلوغ الجذر العلمي لها.

لتجاوزها، ماعدا إمكانية توجيهها وترميمها والتخفيف من جبروتها، أو لنقل تخليقها وهي حدود "المشروع الطهائي" كما نراه.

فالحداثة بهذا المعنى مخيفة وقاسية جدا، ولذلك فاستيعابها وتجاوزها يمرّ، فيما نعتقد، عبر الدخول إليها أولا، والاشتغال بمنطقها ثانيا قصد ترويضها وإعادة توجيهها، وإلا فهي طاحنة لكل من يعاندها أو يقاربها بمنطق غير منطق التكوين الذي يعتبر قطب رحاها المتين.

نجد أنفسنا، إذا، أمام خيارين: إما الانخراط في الحداثة انطلاقا من أسسها العلمية، والمساهمة من خلالها قبولا ونقدا، وإما الوقوف ضدها، ومن تم الاستعداد للاحتواء والتلاشي. وهنا بالضبط نقطة اختلاف أخرى بين ما أطرحه، وأطروحة مفكرنا الكبير "طه عبد الرحمن"، إذ لا ينبغي أن تبتعد عن الشيء الذي تريد نقده، بل عليك الانخراط فيه؛ أو ما يمكن أن نسميه بالنقد الداخلي.

ويُعدّ الفيلسوف "طه عبد الرحمن" واحدا من المفكرين العالميين سواء في الغرب أو الشرق، ممّن جندوا أنفسهم للوقوف في وجه الحداثة، أو على أقل تقدير محاولة إصلاحها وتخليقها وتقديم بدائل لحل معضلاتها ومآزقها، على أساس أنها أحدثت إرباكا للبشرية جعلها تفقد بوصلتها وتدخل في فقدان المعنى، جراء فصلها عالم السماء عن عالم الأرض، عالم التكوين عن عالم الخلق، أو بتعبير "طه عبد الرحمن"، الذي يراعي، بحسبه، مجال التداول الإسلامي (عقيدة ولغة ومعرفة) عالم الملك عن عالم الملكوت. إذ عوضا عن الفصل بين العالمين، سيدعو "طه" إلى الوصل بينهما من جديد، هذا الوصل هو أساس فلسفته الائتمانية التي يبشر بأنها الجواب الإسلامي عن أسئلة العصر، ففيها، كما يرى، الخلاص للذات وللآخر. وهو ما سنقف عنده في هذا الباب الثاني من البحث.

ومادام أنه لا نظرية دون مشكلة، فلا بد من فهم أكبر لمآزق الحداثة من خلال نماذج غريبة، لنذكر أن "طه عبد الرحمن" ورغم ادعائه خصوصية الجواب الذي يقدمه لإشكالية كونية، فهو

موغل بنظريته حتى النخاع في الآخر. ويصبح عمله الضخم مجرد مشاركة بسيطة في إصلاح منظومة عملاقة وكاسحة تسمى الحداثة، والتي نراها ملكا للبشرية كلَّها، لأن الكل ساهم في صناعتها، وهو ما أبرزناه في الباب الأول من هذا البحث. ونقصد بذلك أن "طه عبد الرحمن" الذي يريد لنفسه وللمسلمين أن يتملصوا من سكرة الحداثة<sup>1</sup>، هو في قلبها شاء أم أبى، بل يمكن القول أنه قد بلغ هو نفسه حدَّ "الثمالة" من كثرة ما وظَّف من "فكر غربي" يريد تجاوزه.

رغم ذلك، تبقى مساهمة "طه" كبيرة من وجهة نظرنا حيث يمكن اعتبار أطروحته؛ أي نظريته الائتمانية مكذبا كبيرا للنظرية الحداثية، يقوم بإحراجها ويزيد من إبراز شذوذاتها الأخلاقية، مما يضطرها إلى ترميم نفسها وتصحيح أخطائها. مع الإشارة اللازمة إلى أن أي نظرية كيفما كانت لا تسقط أبدا إلا إذا بلغت الانحرافات مداها، وكثرت الشذوذات وتراكت المكذبات الموجهة إليها تراكما عاليا يؤذن بانفجارها، كما أنها لن تموت فعليا إلا إذا كان هناك بديل أقوى وقادر على حل المآزق واحتوائها بشكل أحسن وأفضل.

ونحن بحسبنا، نرى أنه مادام العلم يشتغل ويقدم إجاباته كثيرة على المعضلات والأزمات، فالحداثة لازالت قادرة على الدفاع عن نفسها، كما أنها لازالت قادرة على احتواء المكذبات التي تخرج تناغمها وتناسقها.

بكلمة واحدة نقول: إن وفاة النظرية (هنا الحداثة) لا يتم بالتمني أو بالهجوم الأخلاقي عليها، بل يتم بالبرهان وإبراز الإحراجات ودواعي التنازل عنها مع شرط الإتيان بالبديل. وهو ما نراه قد استوعبه "طه عبد الرحمن" حينما خفف من ذكر لفظة "الحداثة الإسلامية"، وأحيانا تخلص

<sup>1</sup> - يقول طه عبد الرحمن إن: "الظروف التي دعنتني إلى وضع نظرية"روح الحداثة" هي حالة "سكرة" بالحداثة كانت فيها مختلف الهيئات والدوائر في البلاد تلهج بإقامة الحداثة في جميع مرافق الحداثة (...). فتعين علي إخراج القراء من هذه السكرة الحداثية التي استبدت بهم أيما استبداد" ورد هذا القول في رد لطفه عبد الرحمن على كتاب لوانل حلاق. ينظر: إصلاح الحداثة الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن، وانل حلاق، مرجع سابق، ص:367.

منها ليتحدث فقط عن "الفلسفة الائتمانية"، على أساس أنها بديل للخروج من سوءات الحادثة. فهل يُعد مشروع "طه عبد الرحمن" حقا بديلا شاملا للحادثة أم هو مجرد ترميم لأجزاء من عمرانها وبنيانها؟، نعتقد أن التاريخ وحده من سيجيب.

### مآزق الحادثة:

لقد بدى المشروع الحداثي العلمي في بداياته واعداد بالنتف شامل على البشرية، ليبلغ هذا التفاؤل ذروته في القرن التاسع عشر، حيث تبلورت خطابات التاريخ النقدي للبشرية الذي يقود إلى المزيد من العقل والرخاء والسعادة للجميع، لكن انخراط بعض الدول الأوروبية في مسلسل استعمار دول أخرى تحت ذريعة تمدينها وجلب منافع التحضر لها، سيضع مبادئ الحادثة والأنوار في مفارقات تبدو معها الحادثة خائنة لوعودها الكبرى بالرخاء لكل البشر<sup>1</sup>.

هذا التوسع الإمبريالي سيكون سببا، كما نعلم، في اندلاع الحرب العالمية الأولى، في مستهل القرن العشرين، وهو ما سيزيد من تعميق الشك في المشروع الحداثي، إذ تبين للناس أن الحادثة لا تسير في مسار تقدمي كله بناء، بل هي تتجه في مسار تراجعى كله هدم، فالتقدم التقني الهائل الذي وصلته البشرية لا يواكبه تقدم أخلاقي يلائمه، فسادت حالة من الريبة والظلمة والأسى عند عموم الناس، إلى درجة أنه ظهر جيل من المفكرين التائهين دونما بوصلة تمتّ تسميتهم ب"الجيل الضائع"، وهو جيل متشائم جدا، قدم أعمالا فكرية تعكس حالة اليأس من الحادثة، من أمثال "اشبينغلر وكتابه "انهيار الغرب"، و"إيدموند هوسرل" وكتابه "أزمة العلوم الأوروبية"، و"هايدغر" وكتابه: "الوجود والزمن"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - مدخل إلى التنوير، عثمان أشقرا، إفريقيا الشرق، 2019م، الدار البيضاء، ص: 144.  
<sup>2</sup> - الجذور اللاهوتية للحادثة، مايكل ألين جيلسبي، ترجمة فيصل بن أحمد الفهود، دار جداول، ط1/2019م، لبنان، ص: 20.



وستزداد هذه الشكوك في الحداثة بعد نشوب الحرب العالمية الثانية وما خلفته وراءها من دمار شامل (هلاك الملايين، دمار مدينتين بالقنبلة النووية...)، وستستفحل الريبة أكثر بعد الحرب الباردة وظهور خطر الإبادة النووية؛ إذ سيتبين للكثير أن العالم الوردي الذي رسم ملامحه رواد العلم في القرن السابع عشر، ورواد الأنوار في القرن الثامن عشر، والمليء بشعارات الحرية والسلام الدائم والرخاء المعمم مجرد سردية طوباوية ووهمية، ليتأكد للناس قول "روسو": بأن التقدم في الفن والعلم، وإن كان يزيد من قوة الإنسان، فهو يحط من شأنها أخلاقياً<sup>1</sup>.

يمكن القول، إذًا، بأن الحربين العالميتين، الأولى والثانية، ساهمتا بشكل واضح في تعميق الشك في المشروع الحداثي العلمي، وذلك عن طريق إظهار أوجهه البشعة ونتائجه القاسية، وسيزيد من ذلك الشك استباحة الطبيعة وهدر مقدراتها وتلويثها بسبب الاتجاه نحو التصنيع المفرط، وهو الأمر الذي يشكّل تهديدًا حقيقيًا للبشرية جمعاء، ويجعل السؤال الأكبر عند نهاية الألفية الثانية: أي أرض سنترك للأجيال الصاعدة؟.

كل هذا جعل فكرة التقدمية، والوعود السعيدة بالغد المشرق للبشرية، يعاد فيها النظر بالمراجعة والمواجهة معها، باعتبار الحداثة قدرًا صعبًا ومغامرة كبيرة فوق طاقة الإنسان، هذا الأخير الذي تجرأ على حمل عبء العالم لوحده دون دعم من السماء، وكأنه يدفع ثمن وضعه نفسه محل الإله. فظهرت مجموعة من النداءات لضرورة العودة لما قبل الحداثة، حيث كان الإنسان ينعم بعالم هادئ ومطمئن وكله قداسة.

لكن مادام أن العودة إلى الوراء صعبة المنال، لأن ما اهتز اهتز وما ارتج ارتج، وما تفكك قد تفكك، إذ أنّ معمار النموذج الذهني الموجّه "الباردايم" القديم قد انهار، الأمر الذي دفع إلى ظهور

<sup>1</sup> - الجذور اللاهوتية للحداثة، مايكل ألين جيلسبي، مرجع سابق، ص: 20.

صرخات عالية تؤكد على أن مفهوم العقلانية الحسابية والأدائية (المجردة عند طه عبد الرحمن)، كما تبلورت في بداية الحداثة مع "غاليلي" و"ديكارت"، خطيرة وبها خلل وقصور ينبغي إصلاحه، وهو ما تجلى بوضوح مع "مدرسة فرانكفورت"، لكن هناك من اختار الهروب نحو الأمام، إلى حد بلوغ المزيد من الحيرة والقلق، وهو ما تجلى في خطاب "ما بعد الحداثة"، خاصة في ستينيات القرن العشرين، وبالضبط في فرنسا، حيث سادت نظرة فلسفية للإنسان مخالفة تماما لما تصورته الحداثة. فإذا كانت هذه الأخيرة تلح على اعتبار الإنسان بمثابة الذات الواعية والحررة والفاعلة والصالحة للمعنى، فإن "ما بعد الحداثة" اتجهت نحو إنسان خاضع لحتميات وبنيات خفية مهيمنة عليه، وهي القضية المشهورة "بمعادة النزعة الإنسانية"، حيث ظهرت ثوابت مشتركة ما بين الخطابات الرائجة آنذاك، قوامها الاهتمام المفرط بالمفاهيم والأنساق والبنيات واللاشعور، زيادة على ذبوع منهج الجينولوجيا والحفريات والتقويض والتفكيك، وهي كلها تصب في قناة إرادة إلغاء الذات التي تعد قوام الحداثة، ليتم في المحصلة إعلان اختفاء، بل موت الإنسان<sup>1</sup> بعد ادعاء ميلاده، ومن تم التصريح بفشل الحداثة برمتها

<sup>1</sup> - تفاصيل أكثر في: فلسفة موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، عبد الرزاق الدواي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت. يقف الكاتب عند فكرة موت الإنسان باعتباره ذاتا حرة ومطلقة طليقة، ليصبح مجرد خاضع للحتميات، كالاتي: إن التصور الحدائي للإنسان ستعتبره بعض التيارات الفلسفية المعاصرة المعادية للنزعة الإنسانية مجرد أضغاث أحلام، مدافعة عن أفكار عكسية تماما، فإذا كانت النزعة الإنسانية تقر بالذات المتكلمة، فإن التيار المعادي لها يتحدث عن الذات المقهورة باللغة كمنسوق مغلق ومكتف بذاته، وبالمثل فإن مقابل الإنسان الحدائي الواعي نجد دعوى مخالفة تماما، وهي أنه مسير باللاشعور القابع في جوفه والموجه له في خلسة منه، وإذا كان يتم الاعتقاد وهما أن الإنسان ينتج، فهو في حقيقته خاضع لنسق الإنتاج، وأيضا إذا كان يتم الحديث عن الباحث العالم، فهو لا يكتشف المعرفة إلا في إطار باراديم أي منظومة معرفية هي من تعطي جواز المرور للفكرة، فلا عبقرية أبدا، فالكلمة كل الكلمة للنسق المهيمن في حقبة زمنية محددة، فنيوتن لو ولد في القرن الرابع عشر ما كان لينتج جاذبيته المشهورة، فهو كان محكوم ببنية القرن السابع عشر المسكون بهاجس تفسير حركة سقوط ودوران الأجسام. إذا ستعرض فلسفة الذات لمحكمة في الفكر الفرنسي المعاصر وهو الفكر الذي يمتح من الجذور الألمانية مفاهيمه وعدته، لهذا سنجد أن هناك أواصر قرابة تجمع بين أركيولوجيا أو حفريات المعرفة عند فوكو (1984/1926م)، والبنوية الأنتروبولوجية عند كلود ليفي ستروس (2009/1908)، والتفكيكية عند دريدا (2004/1930م) مع نظيرتها الفلسفة الألمانية أقصد اللاشعور عند فرويد (1939/1856م)، والجينولوجيا عند نيتشه (1900/1844م)، والتقويض عند هايدغر (1976/1889م). فما الجامع ما بين هذه الفلسفات كلها؟ فكلها عملت على هدم النزعة الإنسانية، وتأكيد أن الفلسفة الحدائية كانت تعيش على وهم أمنت به لقرون، وهو كون الإنسان وعي وإرادة وخالق للمعنى ومبدع للدلالات، في حين هو في حقيقته مجرد كائن مفعول به وأسير ببنيات تتحكم فيه وتسيره. ففرويد مثلا يرى في الإنسان ذلك الكائن الذي تسود حياته حتمية لاشعورية، ويكون بذلك قد عكس صفو الذات الديكارتية وشوش على صفائها وجعلها خليط ومزيج مشوش. فالوعي ليس مرتبطا بذاكرة يسهل استرجاعها بل هو موجه أيضا بذاكرة منسية وغائرة لتفعل فعلها في المرء دون إرادته، فمشاعرنا وعواطفنا وسلوكياتنا وأفكارنا وتخيلاتنا ليست نابعة من حرية إنسانية صرفة، إننا بكلمة واحدة لا نملك زمام أمرنا. إن مفهوم اللاشعور هذا سيتعرض لتغيير دلالي ويسافر من عالم النفس ليستغل من طرف فلسفة موت الإنسان بطرق متعددة، وهو ما حدث مع البنوية التي خرجت من اللاشعور النفسي الذي يحيل إلى الرغبة والكتب والدوافع الغريزية، نحو اللاشعور البنيوي أي البحث عن البنية العقلية المشتركة المتحركة في التفكير، فكل طفل يحمل مند ولادته الرصيد الكلي للإمكانات أي البنيات الذهنية الأولية، وهو ما حاول كلود ليفي ستروس تأكيده، معلنا أن أشكال الثقافات البشرية تصدر عن نفس الأصل أي عن إمكانات لا شعورية لعقل بشري له هوية ثابتة دوما، فالطبيعة البشرية الخام هي رقيقة الشطرنج لكن هناك صيغ من اللعب لا تنقطع هي الثقافة، باختصار يريد ستروس بأنتروبولوجيته البنوية أن يثبت أن الفكر قد بدأ بالطبيعة قبل الإنسان، ومن ثمة نحن نشغل وفق برمجة سابقة علينا فلا حرية إبدأ. وبنفس الطريقة سيوجه ميشل فوكو اللاشعور وجهة معرفية بنحته مفهوم "الإبستمي"، ويقصد به ذلك النظام الخفي المستمر بصمت أثناء الممارسة، والذي يحدد شروط المعرفة في حقبة تاريخية معينة بمقتضاها يعترف لخطاب عن الأشياء بأنه الحقيقة، فهو نظام لا أحد يفكر فيه ولكن يخلق شروط التفكير. واستخدمه فوكو بمرادفات متعددة كالنسق والبنية وفضاء للتنظيم والأرضية الإستمولوجية وشروط الإمكان وأوليات تاريخية. وكلها تجمع على معنى واحد هو أن هناك "لا شعور معرفي" أي ذلك المستوى المتخفي والعميق، وتلك الطبقة التحتية التي تشكل شروطا قبلية لإنتاج المعرفة في زمن ما. وإذا ما أخذنا مثلا الفيلسوف الماركسي ألتوسير (1990/1918م)، وهو من أقطاب الفكر الفرنسي لجيل 1968م، نجده أيضا لم يسلم من فكرة الهجوم على النزعة الإنسانية وهيمنة فلسفة موت الإنسان، ولقد كان من المدافعين عن الماركسية والمطالبيين بالعودة إلى ماركس الأصيل غير المشوه أو المحرف، وضرورة تنقيته وتطهيره

وانهيار أسسها وقيمها، أي تصدع مروياتها الكبرى من قبيل: الذات، الوعي الإرادة، العقل، التاريخ، التقدم، الحرية... فكلها مجرد أوهام وتصورات في طور الانقراض.

سعت تيارات ما بعد الحداثة، إذا، سعت وبكل جهد، لنزع الحرية من الإنسان، وجعله مجرد صدى لبنيات معتمة خفية تجره كالريشة في مهب الريح، ومن تم ضرب إنسان الحداثة في الصميم، فهو ميت وليس فاعلا أبدا، بل مفعول به من طرف بنيات (لاشعورية ولغوية واقتصادية واجتماعية...).

كما يعد خطاب ما بعد الحداثة صرخة في وجه الحداثة، حيث سعى إلى كسر شوكة النزعة الإنسانية عن طريق قتل الإنسان باعتباره ذاتا حرة، لكن هيهات لذلك أن يحصل بهذه السهولة!! أفليس الإنسان وهو يكتشف هذه البنيات الخفية التي يعتقد أنها تتحكم فيه يزداد تحررا وانعتاقا؟. أليست معرفة تلك الأسباب هو طريق الخروج من الحتميات؟. حقا يأبى الإنسان إلا أن يبقى شامخا، وهذا ما نسميه نحن بـ"مكر الباردايم الحداثي"، فهو يجر أفق العصر لمزيد من إنضاجه وهيمنته.

وقبل أن نتطرق إلى صرخة "طه عبد الرحمن" ذات اللبوس الإسلامي، لا بأس أن نلقي مزيدا من الضوء على مآزق الحداثة من الداخل، عن طريق انتقاء نماذج فلسفية ثلاث من الغرب، وهم الفيلسوف "مارتن هايدغر"<sup>1</sup>، و"هربرت ماركيز"، والمحلل النفسي "إيريك فروم". واختياري لهذه النماذج الثلاث كان بقصدية منهجية تتمثل في أوجه قرابته مع الفيلسوف "طه عبد الرحمن"، ونقدهم للحداثة، وهو ما سيتوضح في عرضنا، ولنبدأ بهایدغر.

مما علق به من الفلسفة المثالية أو من الفكر البورجوازي، فالتوسير يرى أن الماركسية تؤكد أن الإنسان لا يوجد بل الذي يوجد هو البنيات الموضوعية المتمثلة في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، والذات ليست فاعلة تاريخيا، بل الفاعل التاريخي محركه موضوعي يتجاوز النوات والمتجسد في الصراع الطبقي بين من يملك ومن لا يملك. وبهذا يكون التوسير قد أخرج ماركس من النزعة الإنسانية.

<sup>1</sup> - مارتن هايدغر (1889-1976م) هو صاحب كتاب: "الكيونة والزمان"، الذي يعتبره الفيلسوف هابرماس الكتاب الفلسفي الهام الثاني بعد "فينومينولوجيا الروح" لهيغل. عمل هايدغر على تشخيص الحداثة وفي نفس الوقت التحذير منها. ينظر: مدخل إلى التنوير، عثمان أشقرا، مرجع سابق، ص: 150.

## المطلب الأول: هايدغر "الإله وحده يمكنه إنقاذ البشرية"

حينما نسمع اسم الفيلسوف "مارتن هايدغر" نتذكر مباشرة فكره ضد حضارة الإنسان الحديث والمعاصر، التي أخذت البشرية في مسار علمي وتقني، ونزوع حسابي مفرط، إلى حدود الاغتراب والتهيه الوجودي. وفي الحقيقة ليس هايدغر وحده من انتقد الحداثة، بل النقد كما قلنا سابقا كان عبارة عن موجة هائلة في القرن العشرين، بدأها نيتشه، وتزعمها بعد ذلك عدد من المحافظين المتشائمين، وهنا نذكر "اشبنغلر" وكتابه "انحطاط الغرب". ورواد "مدرسة فرانكفورت"؛ أمثال هوركايمر وأدورنو وماركيوز وإيريك فروم... وكذلك معظم من تبني فكر "ما بعد الحداثة"، الذي سعى إلى تهشيم مفهوم الذات الفاعلة الحداثي، وإعلان الذات المفعول بها والمسحوقة بالبنيات الخفية؛ سواء لغويا أو اقتصاديا أو اجتماعيا أو سياسيا أو معرفيا... إلى درجة إعلان "موت الإنسان" مع "ميشال فوكو". إلا أن ما يميز عمل "هايدغر" عن كل هؤلاء هو طرافته وصلابته، فلنقف إذن عند بعض ملامح فلسفته.

يمكن تقسيم فلسفة "هايدغر" الغنية إلى قسمين أساسيين<sup>1</sup>: قسم أول ركّز على تشخيص للحداثة، وقسم ثان قام على نقدها وتبخيصها بل والتحذير منها، فلنحدد ملامح كل قسم ومعالمه على حدة:

### • هايدغر يشخص الحداثة:

لقد فهم "هايدغر" أن الزمن الحديث يستأسد بالرؤية العلمية القائمة على أساس صلب هو الذات، فالعالم الخارجي أصبح مجرد موضوع خاضع لخطط الذات التي تهيمن وتسيطر عليه بالاستتطاق والإرغام على الجواب الكمي، وجعلها ترسل أرقاماً، أو لنقل أن الذات قد أصبحت تضع الطبيعة في

<sup>1</sup> - أخذنا هذا التقسيم من: مسألة الحداثة في فكر هايدغر بين تمجيد العالم الحديث وراثته، محمد سيلا، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية العدد 3/11، شتاء 2015م، ص: 7.

قوالب رياضية وحسابات دقيقة، مفرغة إياها تماما من الروح، نازعة عنها الطابع القدسي، فالمهم عند الذات الحدائثية هو تمكنها من تحريض الطبيعة، وحثها على كشف مخزوناتها الطاقية.

إن المظهر الأول للحدائثية إذاً، هو العمل على جعل العالم آلة ميكانيكية ضخمة قابلة للاستباحة، أما المظهر الثاني فيمكن اعتباره تنويجا لهذا المنجز العلمي، حيث اكتسب الإنسان الثقة جراء غلبته للطبيعة وقهرها وتسخيرها المفرط، الشيء الذي جعله ينطلق في مسار مغرور معلنا الحرية في جميع الاتجاهات، حيث أصبح ينظر لنفسه أنه الفاعل والمريد، فالذات انتصبت كعماد وقوام ومرجع، قادرة -وانطلاقا من إمكاناتها الخاصة- على التحرر من قبضة الطبيعة أولا، ومن النظام الغيبي ثانيا، ومن سلطة الجماعة وإكراهها الجاثم جراء ثقل تراثها وماضيها التخين ثالثا.

فالذات الحدائثية ترفض فكرة الذوبان في الكل، رافعة مستواها إلى كائن كـ"غاية في ذاته". وباختصار، لقد تمكن "هيدغر" من أن يضع أصبعه على الأساس الصلب للحدائثية الذي هو الذات، التي بيدها الخلاص في العلم والدين والتاريخ والحقيقة والقانون والأخلاق، فالحدائثية أعلنت مركزية الإنسان وجعلته فوق الاعتبارات كلها، ونصبته كقاهر للظواهر ومُعَلِّب لها في تكميمات صارمة، أفضت إلى تشكيل حضارة التقنية في صيغتها المكثفة، والتي تغزونا اليوم بلا رحمة، وهنا بالضبط يبدأ الوجه القائم للحدائثية حسب هيدغر.

### • هيدغر والتحذير من الحدائثية:

لو تأملنا كتابات "هيدغر"، سنجدها تقدم توصيفات مسالمة، ومحايدة للحدائثية، فهي مثلا: عصر التقنية، عصر الذرة، عصر الصناعة، عصر الموضوعية... لكن في الوقت نفسه نجده ينعته بسمات قدحية فمثلا: تعد عنده عصر غياب المقدس، عصر العمومية، عصر "النحن"، أي سحق الخصوصية الوجودية للفرد، عصر المحنة وغياب المعنى، عصر فقدان الغاية، عصر العبثية...

فالحداثة ورغم كل ما قدمته من منجزات مبهرة، قد أسقطتنا في الأسوأ؛ وهو فرار الآلهة واختفاؤها. حيث عملت على تحويل المقدس المتعالي إلى مقدس أرضي، تمثل في الإيديولوجيات وبروز الزعماء والأبطال النجوم... إذ الحداثة وجراء نظرتها الكمية والتقنية للعالم، دفعت الإنسان إلى نسيان "الكيونة"<sup>1</sup>، والانغماس في الكائنات فقط. أو لنقل أنها أغرقته في عالم الأشياء والموجودات على حساب السؤال الأصلي وهو سؤال الكيونة التي أصبح غافلا عنه.

إن هيدغر يفرق بين الموجود والوجود، والحداثة عنده أفرطت في الاهتمام بالموجود وغيبت الوجود. بعبارة أخرى، إذا كان الموجود، أي عالم الأشياء يمكن مسكه بالعلم والعقل الحسابي، فإن الوجود لا يمكن بلوغه إلا بالشعر والإيماءات والإيحاءات والتجليات، والسعي إلى الارتقاء في أحضانه، مع طول الإقامة معه.

بحسب "هيدغر" إذًا، فإن الحداثة ورطتنا في طريق واحد، هو طريق العقل الأدوات ذو النزوع الحسابي والتقني وأهملت الطريق الثاني الأصيل والمرتبط بالعقل المتأمل. لقد تم نسيان الوجود، وهو ما سببَ العناء الشديد للإنسانية، وبروز أزمة المعنى، التي يراها "هيدغر" بدون حل، إلى درجة أنه أعلن في استجواب له مع مجلة "دير شبيغل الألمانية"<sup>2</sup> عام 1976م، أن أي خطة بشرية للخروج من مأزق حضارة التقنية ستبوء بالفشل، قائلا عبارته الشهيرة: "الله وحده بإمكانه أن يمنحنا النجاة". وعليه فالغيبية الإلهية أفقدت الإنسان البوصلة، بوصلة الوجود لا الموجود طبعًا.

<sup>1</sup> - مصطلحات هايدغرية، محمد سبيلا، مجلة الاستغراب العدد الخامس، السنة الثانية، خريف 2016م، ص: 477 و479 و482. إن الكيونة أعم وأشمل من الكائنات، إنها الوجود وليس الموجودات وأقرب تشبيهه للكيونة هو اعتبارها بمثابة الضوء أو النور الذي ينير ويضيء الكائنات ويجعلها مرئية أو قابلة للرؤية لكنه لا يضيء ذاته. يرى هايدغر أن البشرية خاصة في الزمن الحديث كرسَتْ جهودها لدراسة الموجودات (الأشياء)، وانغمست فيها انغماساً أنساها الكيونة. وهذا النسيان لا يرجع إلى إهمال قصدي من طرف الإنسان أو الفكر الإنساني بل يرجع إلى بنية الفكر الإنساني ذاته، فالفكر حينما ينغمس في ادراك كائن ما ويسهر على معرفته وتملكه، فإن الأمر وبتلقائية يؤدي إلى إخفاء الكيونة لتصبح مقنعة. وكم الشبه واضح بين هايدغر وبين طه عبد الرحمن الذي يلح على غفلة الإنسان الحداثي ونسيانه للروح.

<sup>2</sup> - في الحوار الأخير مع مارتان هايدغر وحده الله بإمكانه أن يمنحنا النجاة، مارتن هايدغر، ترجمة علي العسيلي، مراجعة، جاد مقدسي، مجلة الاستغراب العدد الخامس، السنة الثانية، خريف 2016م، ص: 422.

ويُفرق أيضا "هايدغر" بين الفكر والعقل<sup>1</sup>، وهو ما يتبين من عبارته المعروفة القائلة "العلم لا يفكر"، ويقصد أن؛ العلم أي العقل الحسابي يعنى في نسيان الوجود، جراء حمى الفعل والفاعلية وهاجس السيطرة وممارسة العنف على الموضوعات وإخضاع الموجودات إلى مقولاته وإطاراته. أما الفكر فمختلف تماما، لأنه يضطلع بمهمة استذكار الوجود واستدعائه، وأضحى من القضايا اللامفكر فيها في الزمن الحديث، نظرا للإغراق في العلم وقوانين الاقتصاد والشراسة في الاستهلاك التي تفتك بالإنسان وتزيد من رغباته في التهام الأشياء، الأمر الذي يعمق نسيان الوجود.

إن التحدي الأكبر عند "هايدغر" هو مدى قدرة الفكر، لا العقل، على استعادة طريق الفن والتأمل والشعر باعتبارها سبيل الإنسانية. ويبقى السؤال: هل هذه الصوفية المتمثلة في الانتشاء بلحظات من التجلي أثناء الارتقاء في حضن الوجود، والتواصل الشعري معه ستحل مآزقنا في الأرض؟

وكما نرى، فهناك تشابه كبير بين أطروحة "هايدغر" و"طه عبد الرحمن" في هذا البعد الصوفي، إذ يكفي فقط أن نقلب الكينونة "الهايدغرية"، لتصبح هي الله عند "طه عبد الرحمن"، وكذلك الإنسان الحدائى عند "طه عبد الرحمن" هو ذلك الناسى والمغرق في الإسراء بدل المعراج، إنه غافل تماما عن فطرته التي ليست سوى ذاكرته الروحية المليئة بالقيم السماوية. وكم يزداد التشابه بينهما حينما نسمع هايدغر يؤكد على ضرورة استذكار الكينونة التي تُنسى. والاستذكار عند "طه" شبيه بالتركيزية التي تجعل المرء يتذكر موافقته الربانية.

<sup>1</sup> - مصطلحات هايدغرية، محمد سبيلا، مرجع سابق، ص: 472 و473. يرى هايدغر أن "العقل هو العدو الشرس للفكر" فالعقل وخاصة العقل الحديث لم يعد مجرد تأمل في الكينونة وللكينونة، بل أصبح محكمة عليا تخضع كل شيء ويحتكم إليها ويستمد صدقيته وحقيقته منها. إن العقل الحديث هو عقل حسابي وتحكمي وموضوعي. بينما الفكر له تماثل مع الشعر، الذي يجعله قريبا من الكينونة.

باختصار، إذا كانت فلسفة "هايدغر" تهدف إلى إرشاد المرء إلى تجربة الكينونة، باعتبارها لا تفهم كشيء، بل بوصفها ما يتسامى فوق الأشياء، فإن فلسفة "طه عبد الرحمن" تهدف إلى إرشاد المرء إلى تجربة روحية تربطه بخالقة، بحيث يتذكر ميثاق الإشهاد والائتمان الأولي. ولعل الذي يزيد من التلاقي بين الفيلسفتين؛ فلسفة الإنصات للكينونة والإنصات إلى الله، هو ظهور العديد من الدراسات التي تؤكد على صوفية<sup>1</sup> هايدغر، وسَعِيهِ إلى السكن جوار الله<sup>2</sup>.

إن كل هذه التشابهات، تؤكد لنا أن "طه عبد الرحمن" ما هو سوى صرخة من ضمن صرخات أخرى تقوم بمراجعة الحداثة، مع فارق طبعا، وهو إعطاء "طه عبد الرحمن" لأطروحته الصبغة الإسلامية، وهو ما سنعرف بعض تفاصيله في ما سيأتي من البحث.

عموما، لا يمكن، كما رأينا قراءة هؤلاء الرموز بما فيهم "هايدغر" بمعزل عن العقل العلمي الرياضي ذو النزوع الاستحوادي التملكي، وإلا لماذا اضطر هايدغر إلا التفرقة بين العقل والفكر، حيث اعتبر العقل العلمي حسابيا أي أدواتيا، أما الفكر فأقوى وأعظم لأنه تأمل شعري وفني يرمي الإنسان دفعة واحدة في رحاب الوجود وليس الموجود. وكأن العقل العلمي ضيق جدا بتكريسه النظر في الأشياء مع إرادة تملكها، وهو ما يستدعي الفكر من أجل أفق أكثر اتساعا. ومرة أخرى نلمس التشابه بين طه عبد الرحمن وهايدغر إذ هو أيضا يشكو من ضيق العقل المجرد (الأداتي)، ويطالب بالعقل الموسع تسديدا بالوحي وتأييدا من الله سبحانه. إن طه باختصار خاضع بدوره لما نسميه "مكر الباردايم الحداثي".

<sup>1</sup> - كتب الباحث في فلسفة الدين الأمريكي دراسة بعنوان: "هل كان هايدغر صوفيا؟ حيث قال: "سأصل إلى نتيجة أن هايدغر صوفي، وأن التجربة التي يأمل أن يساعد الناس في بلوغها هي ربما التجربة نفسها التي كافح المتصوفة تراثيا لبلوغها"، ينظر: هل كان هايدغر صوفيا؟، جيف غيلفورد، مجلة الاستغراب العدد الخامس، السنة الثانية، خريف 2016م، ص:140.

<sup>2</sup> - هايدغر والدين السفر في اللغة والسكن إلى جوار الله، ميرنا سامي، العدد الخامس، السنة الثانية، خريف 2016م، ص: 196. نشير إلى أن هذه الدراسة تريد أن تنبه إلى عدم إغفال أثر البعد الديني في فكر هايدغر في بلورة فلسفته تريد مقاومة غربة الإنسان الحديث عن الكينونة، جراء انغماسه في عالم الأشياء (الموجودات) وتغيبه القداسة. حيث تذكر الدراسة، بدراسة المسيحية في البداية واهتمامه ببعض الرموز الصوفية، كما تقف الدراسة عند مفاهيمه القريبة من الدين (السقوط، القلق، الارتداء، الموت، الضمير).



أما الآن، فسنتجه صوب صرخة أخرى أطلقتها "مدرسة فرانكفورت"<sup>1</sup> ضد "عقل الأنوار"، والتي تحدث عنها "طه عبد الرحمن" أكثر من مناسبة، إلى درجة أنه يقول بأن "عقل الأنوار" هو ما يسميه بـ"العقل المجرد"، ومادام أن "مدرسة فرانكفورت" تضم العديد من الرواد فسنتكفي بنموذجين منهم تمثيلاً فقط وهما "هربرت ماركيز" و"إيريك فروم"، لنرى تشخيصهما لأزمة الحداثة، وبعض عناصر إجابتهما، ولنبدأ بماركيوز:

## المطلب الثاني: ماركيز نحو حضارة الإيروس

ينتمي ماركيز (1898-1979م) إلى الجيل المؤسس لمدرسة فرانكفورت الألمانية بزعامة مجموعة من الرواد على رأسهم: ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو...، وهو الجيل الذي ألقى على عاتقه نقد عصر الأنوار بصرخة تُرجع مصائب الإنسان المعاصر إلى منظومة التفكير الحداثي القائم على بنية مفاهيمية من قبيل: العقلانية والحرية والتقدم والنظرة العلمية الصارمة بما هي تكميم وقياس...، والتي كذبها راهن القرن العشرين، حيث سارت الأمور عكس ما بشرت به الأنوار تماماً، لتختفي الحرية ويغيب صوت العقل وينقلب التقدم إلى انحطاط، وقلق على الإنسانية.

لقد تم إطلاق صرخة بصوت عالٍ تفيد بأن الحضارة الحديثة، وإن وفرت رخاء وازدهاراً لم تعده البشرية من قبل، فهي تحمل أمراضاً مزمنة: كالتشويش والاعتراب وضياح مكانة الفرد، والأخطر من كل ذلك أزمة المعنى... لقد أصبح الإنسان المعاصر إذاً، حسب النظرية النقدية، مُسَيَّطَرّاً عليه

<sup>1</sup> - لقد أنشئت مدرسة فرانكفورت في مدينة فرانكفورت في عشرينيات القرن العشرين لكن سيغلقها النازيون، حيث سيتعرض أصحابها للعديد من الملاحقات، نظراً للأصل اليهودي للعديد من أعضاء هذه المدرسة، لذلك سيتم ترك فرانكفورت نحو فيينا، ثم بعد ذلك نحو الولايات المتحدة الأمريكية عام 1941م، لتعود المدرسة سنة 1950م، أي بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية إلى ألمانيا. وعموماً يقسم الباحثون مدرسة فرانكفورت زمنياً إلى ثلاثة أجيال، أولاً الجيل المؤسس بزعامة مجموعة من الرواد على رأسهم: ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، هربرت ماركيز، إريك فروم. وهو الجيل الذي امتاز نقده للأنوار بالسلب، وهو ما سيجادل الجيل الثاني تداركه بنقد إيجابي بحثاً عن مخارج تجلت بوضوح مع أبحاث الفيلسوف يورغن هابرماس بنظرية الفعل التواصلي. وأخيراً يعد أكسيل هونيث من الجيل الثالث الذي سعى إلى إعطاء نفس جديد للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت بفكرته عن: "الصراع من أجل الاعتراف". وتجدر الإشارة إلى أن هذه المدرسة الفلسفية المشهورة بالنظرية النقدية هي مدرسة غنية ومتشعبة، وكتاباتها منفتحة على مرجعيات مختلفة كبرى، أمثال: كانط، هيجل، ماركس، فرويد، فيبر... فهؤلاء شكلوا عدة لهدم أو لإعادة بناء ما سمي الحداثة. ننظر تفاصيل أخرى في: مدخل إلى التنوير، عثمان أشقرا، مرجع سابق، ص: 154 و155.

وبطريقة سلسلة وذكية، خاضعا لمنطق العقلنة والترشيد نفسه، أي القياس والتكميم. فإذا كانت السيطرة قديما تتم بوضوح من طرف طاغية أو حاكم مطلق، فيقال بأن سلوكه لاعقلاني نابع من الانفعال والوجدان، فإن الزمن المعاصر بتوجهاته الرأسمالية، يخلق تحايلا يجعل المرء يَخَالُ نفسه حرا، لكن التأمل العميق يوضح كم أنه مكبل ومقهور بتنظيمات مؤسساتية وبيروقراطية...، تأخذ عقله وعواطفه ورغباته...، وما وسائل الدعاية والإشهار والإعلام إلا دليل ذلك. فهي تروض الفرد وتطغى عليه بشكل مدروس في ظل حسابات دقيقة.

بكلمة واحدة، أصبح الاستعباد مقبولا لأنه يتم باسم العقل، فالنظام الرأسمالي يغري بالاستهلاك ويجعل العديد من الرغبات في مستوى الحاجات، فيزداد اختناق الفرد وبطوعية، فكأننا بصدد مكر ودهاء للعقل، بحيث يظهر أن الفرد يمارس حريته ويعيش قراراته، لكن، في حقيقته، مجرد ريشة في مهب نظام استهلاكي شمولي<sup>1</sup>، جعل منه ما سماه "ماركيوز"، وهو أحد أعضاء "مدرسة فرانكفورت"، "إنسانا ذو البعد الواحد"<sup>2</sup>. فالإنسان عنده تم ابتلاعه بأكمله في عملية الإنتاج، وأصبح مجرد ترس داخل آلة، فتشكل بذلك مرض العصر. أي تم خلق نموذج من البشر يعيش متلهفا إلى المزيد من الإنتاجية، لاهتا وراء الكشوف والاختراعات التكنولوجية المتجددة أبدا، ومن تم يضع الوسائل موضع الغايات، فيدخل في فقدان المعنى، وهو ما يؤدي إلى التعاسة والقلق الدائمين.

وإذا كانت حضارة الإنسان المعاصر تقوم عند "ماركيوز" على العقلنة والترشيد المفرط، بحيث أصبحت الحياة مجرد خطة وتصميم وحساب، وكأن هناك قوة غامضة تدفع الإنسان دون قرار منه، ولا يقدر الإمساك بها فهي تتفلت من قبضته بشكل مخيف.

1- انظر تفاصيل هامة عن نقد المجتمع الرأسمالي في: هربرت ماركيوز، فؤاد زكريا، دار الوفاء، دنيا الطباعة والنشر بالإسكندرية، ط1/2005م، خاصة فصل نقد المجتمع الرأسمالي الذي يبدأ من الصفحة 28. نشير إلى أننا سنعتمد في صياغتنا لموقف ماركيوز على هذا الكتاب.

2- الإنسان ذو البعد الواحد، هربرت ماركيوز، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط4/2004م.

وإذا كانت ماكينة الاستهلاك التي تجر الإنسان نحو اغترابه وضياع حريته التي لطالما وعدت بها سردية الحداثة "الحالمة"، فهل من حل يعيد للإنسان ذاته المفقودة؟ يقترح ماركيز للخروج من هذه الحالة استغلال هذا التطور التقني، والذهاب به نحو صناعة إنسان جديد، يدخلنا إلى حضارة سماها بحضارة الإيروس (الحب واللذة): EROS. وذلك كآلاتي:

طبعاً لا يدعو "ماركيز" إلى موقف نكوصي، بالتخلي عن مكتسبات العصر، والعودة بحنين إلى زمن الارتواء في حضن الطبيعة ببراءة، بل يلح على أن هذه الحضارة الحداثيّة بتقنياتها الهائلة، قدمت للبشرية خدمات جليلة مكنت الإنسان أن يتخلص من قهر الطبيعة وقهر العمل، وهو ما سيعطي الفرصة له كي يستمتع بالحياة ويستغل كوامنه الحيوية، وطاقاته الغريزية المتدفقة، بل يتمكن من التفرغ للهو واللعب... وهذه هي ملامح "حضارة الإيروس". فالإنسان المرتقب في هذه الحضارة، ينبغي له أن يتجاوز منطق العمل الشاق الذي يقمع غرائز الإنسان، لينزع نحو الحب الذي تجاهلته حضارة المجتمع الصناعي وابتدلته ابتداءً<sup>1</sup>.

إن حضارة الإيروس المنشودة من طرف ماركيز يصبح فيها "للخيال الغلبة على العقل، ذلك لأن العقل كان الأداة الرئيسية في يد حضارة الكبت والقهر، وهو الذي أتاح للمجتمع الصناعي أن يحقق أعظم انتصاراته في ميدان الإنتاج، وأن يتسلط على كل جوانب حياة الإنسان ويوجهها في خدمة أغراض الربح والتوسع الاقتصادي. لذلك كان من الضروري استعادة التوازن بين "الإيروس" و"اللوجوس" لحساب الأول، ولكن دون إنكار تام للثاني. وعلى هذا وحده يصبح الإنسان [كلي الجوانب] بعد أن كان من قبل [أحادي الجانب]<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - يؤكد ماركيز على أن الآلات أصبحت قادرة على أن تسير بذاتها، وان تنتج بوفرة لم يكن يحلم بها الإنسان في أي عهد مضى. وعن طريق هذا التحول الحاسم، يستطيع الإنسان أن يتحرر من الاغتراب الذي يعانیه في العمل المادي الشاق، وأن يكرس إنتاجه الوفير لصالح قواه الانسانية ويحقق ذاته لأول مرة في تاريخه الطويل. ينظر: هربرت ماركيز، فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص: 45.

<sup>2</sup> - نفسه والصفحة.

لقد كان لزاما على البشرية، بحسب "ماركيوز"، أن تمر بمرحلة طويلة تقمع فيها "الإيروس" (الحب واللذة) لتصل إلى التحضر المطلوب، إذ لا حضارة دون كبت، وهي الفكرة التي كان يعلنها مرارا المحلل النفسي "فرويد"، إذ لا وجود عنده لمجتمع دون حد أدنى من التنازل عن الرغبات<sup>1</sup>، وهو الأمر الذي نظر إليه ماركيوز على أنه سيتم تجاوزه بسرعة، بفضل تنامي حضارة التقنية المعاصرة والمتسارعة بإفراط، والتي ستحقق حياة مستقبلية "أتوماتيكية" تخفف عبء العمل عن الإنسان. من جهة، وتقدم الوفرة في الإنتاج، وهو ما سيعطي للبشرية فرصة، لطالما بحثت عنها، وهي التفرغ الهادئ والمطمئن لتحقيق طبيعته الحيوية، أو لنقل أنه، ولأول مرة، سنصنع حضارة لا تقوم على الكبت، إنها حضارة مطلقة. حيث سيتخلى الإنسان عن منطق البقاء الصرف نحو مراتب عليا من البقاء ملؤها الرغبات الحقيقية والحب واللذة والجمال، إنها باختصار حياة مسالمة وراضية<sup>2</sup>.

لقد حلم "ماركيوز" بأطروحته هذه، بمدينة فاضلة "يوطوبيا" مكتملة العناصر حيث بها: العمل المريح والعقل المنظم، ولكن دون إهمال الإيروس؛ أي الحب والسلام. فالعقل في الزمن الحديث كان مفيدا جدا في خلق السيادة على الطبيعة والتحكم فيها لصالح الإنسان، وتنظيم شؤون حياته، لكن هذا العقل قد تطرف إلى حد أنه أصبح ضد المراد منه، لهذا وجب استعادة التوازن من جديد، وذلك بمحاولة ضخ جرعات كافية من "الإيروس" تخلق إنسانا متعدد الجوانب. فإذا كان "فرويد" يلح على أن الإيروس والحضارة لا يلتقيان، فإن موقف ماركيوز يسعى إلى جمعهما معا.

يفصلنا عن موت "ماركيوز" أربعة عقود، وإذا ما افترضنا جدلا، أنه لا زال حيا في وقتنا الراهن، فهل كان سيحتفظ بنفس أطروحته؟ خاصة وأن عصر الصناعة قد تم تجاوزه إلى عصر الغلاف المعلوماتي، حيث انتشار الرقمية إلى أرقى مستوياتها؟. إننا لا ننكر أن الثورة المعلوماتية

<sup>1</sup> - هربرت ماركيوز، فواد زكريا، مرجع سابق، ص: 44.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 49.

والتكنولوجية الهائلة قد حققت للإنسان قدرا من الترف، وخففت عنه أعباء العمل الشاق، وسمحت له بالانكباب على شهواته ورغباته وطاقاته الحيوية، وما المطالب الحقوقية المفرطة، حد الشذوذ، إلا شاهد على ذلك. لكن هل حقق الإنسان سعادته؟ وهل وصل إلى ما يسميه "ماركيوز" "الحياة المسالمة"؟. الجواب طبعا سيكون بالنفي، حيث زاد موت المعنى وضاعت بوصلة الإنسان واستفحل تبعه النفسي، الأمر الذي يستدعي، ربما، الاتجاه صوب حضارة أخرى هي "حضارة الروح" عوضا عن "حضارة الإيروس"! وهي الأطروحة التي يناضل من أجلها مفكرنا "طه عبد الرحمن".

### المطلب الثالث: إيريك فروم: نحو مدينة الكينونة<sup>1</sup>

لقد كان النقد الذي وجهه رموز "مدرسة فرانكفورت" للرأسمالية، التي خلقت لنا مجتمعا استهلاكيًا فاقدًا للمعنى، متعدد الأبعاد، والذي تكلف بالبعد النفسي للمسألة كان عالم النفس والفيلسوف الألماني/الأمريكي، "إيريك فروم" (1900/1980م)<sup>2</sup>. حيث نظر إلى مسألة الاستهلاك المفرط الذي تورطنا فيه من زاوية نفسية، معتبرا إياها مجرد محاولة بائسة لتحقيق الذات، حيث تسببت لنا في الملل الذي أصبح بحق مرضا للعصر. فكيف ذلك؟

لقد انطلقت المدينة الحديثة بحسب "فروم"، "مع ابتداء تسلم الإنسان زمام الطبيعة"<sup>3</sup>، إذ أحس بالقوة وأنه سائر في طريق الألوهية، وبذلك كان الوعد الكبير بالتقدم. وبعبارة أخرى، لنقل مع "فروم"، أن الحداثة خلقت نواة لدين جديد قوامه: الإنتاج المتواصل والحرية المطلقة والسعادة الكبرى.

<sup>1</sup> - أن تملك أو أن تكون، إيريك فروم، ترجمة وضحاء فخري، ط1، يونيو 2014م، بيسان للنشر والتوزيع، لبنان، ص 258. وجاءت العبارة كالاتي: "مدينة الكون" بينما هناك ترجمة أخرى لنفس الكتاب حيث جاءت العبارة بـ "مدينة الكينونة"، وهي عندنا الأفضل لكي لا تختلط الكينونة ذات البعد الانطولوجي بالكون الفضائي. ينظر: الإنسان بين الجوهر والمظهر، إيريك فروم، ترجمة سعد زهران، سلسلة عالم المعرفة الكويتية، العدد 140، سنة 1989م، ص: 195.

<sup>2</sup> - ولد المحلل النفسي إيريك فروم، والفيلسوف الاجتماعي، عام 1900م في فرانكفورت الألمانية، وكانت له صلة بفرويد، كما انتسب إلى مدرسة فرانكفورت، ليلجأ إلى الولايات المتحدة الأمريكية مدرسا في العديد من المعاهد، ثم انتقل ليعيش في المكسيك، وتوفي في سويسرا عام 1980م.

<sup>3</sup> - أن تملك أو أن تكون، إيريك فروم، مرجع سابق، ص: 29.

فهي -أي الحداثة- وعدت بمدينة الأرض عوض مدينة الله<sup>1</sup>. لكن الزمن الحديث أخفق في تحقيق هذا

الوعد الكبير، ومؤشرات ذلك تكمن عند "فروم" في النقاط التالية<sup>2</sup>:

- إن الاستهلاك وإشباع الرغبات لا يبعث على الارتياح، إنه طريق ليس آمناً للسعادة.
- تلاشي فكرة الحرية والسيادة على الذات يوم عَلِمَ الإنسان الحديث أنه مجرد عجلة لآلة البيروقراطية ومُسيطراً عليه اقتصادياً وإعلامياً...
- احتكار بعض الشعوب الغنى على حساب شعوب أخرى.
- انتشار التقنية وهيمنتها خلق لنا أخطار الطبيعة وأخطار الحرب النووية...

إن هذه الإخفاقات الحداثية وغيرها كثير، يؤشر بحسب فروم على مفارقتين كبيرتين هما:  
أولاً: كلما ازدادت قوة الإنسان كلما ازداد فقراً. وثانياً: كلما ازداد الإنسان تفوقاً كلما نقصت إنسانيته<sup>3</sup>.  
وهكذا فصرخة "إريك فروم"، وإعلانه بأن الحداثة قد أخفقت يدل على خلل في المنظومة ككل، والتي يرجعها إلى بناء الاقتصاد على مقياسين نفسيين مغلوطين هما<sup>4</sup>:

**المقياس الأول:** "الهيديونية" التامة: أي الاعتقاد في أن اللذة القصوى هي سبيل السعادة، إذ على المرء أن يلبي جميع رغباته وهو ما تحركت في إطاره الرأسمالية، حيث يكمن محركها في ضرورة الاستهلاك دونما توقف، أي الاستهلاك ليس للحاجة بل من أجل الاستهلاك نفسه.

**المقياس الثاني:** الأنانية الكاملة: أي الاعتقاد بأن اتباع الأنانية يقود إلى السلام والانسجام. وهذا خطأ نظري عند فروم، فالأنانية تؤدي إلى مزيد من التملك، والتملك يقود مباشرة إلى الحرب بين الناس وبين جميع الطبقات.

<sup>1</sup> - أن تملك أو أن تكون، إريك فروم، مرجع سابق، ص 30.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 30 و 31.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 31.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص: من 31 إلى 38.

إن أنانية الإنسان في الزمن الحديث، قد استفحلت حينما تعاملنا مع الطبيعة كآلة يمكن استباحتها. لقد أصبحنا بتعبير "فروم" "وحوش الطبيعة"<sup>1</sup>. فتخلينا عن "الرؤية المسيحية في الانسجام بين البشر والطبيعة"<sup>2</sup>؛ جعل الطبيعة كعبد في يدنا، نحركه لمآربنا الخاصة إلى حد الخراب، فروح الغزو فينا أعمى بصائرنا عن كون الموارد الطبيعية محدودة ويمكن أن تنفد، وعن أن الطبيعة يمكن أن ترد الضربة ضد شراسة الإنسان"<sup>3</sup>.

إن الحداثة قاسية جدا، حيث "يؤكد فروم" على أنها تحتقر الطبيعة، وكل ما لا تصنعه الآلة بل تحتقر جميع الشعوب التي لا تصنع الآلة"<sup>4</sup>.

### عصرنا ليس سعيدا:

لقد كان بحث "إيريك فروم" مرتبطا بسؤال المصير، فالعالم قد دخل أزمة خانقة أصبح فيها الإنسان، بحسبه، هو عدم الإنسان ذاته، فهناك بربرية حديثة تزج بالبشرية إلى أخطار حياتية وجرائم كثيرة وميول انتحارية، سيحذر "فروم" منها طوال حياته.

إذ كان "فروم" حقا صديقا للإنسانية ويثق بالإنسان، ومنتظر منه الكثير، كما كان يطالب بنصرة الآخر والتعايش معه ومشاركته آماله وآلامه، لكن هي أمور يراها قد أصبحت نادرة جدا، فالسعادة الإنسانية تقل في الزمن الحديث. وعليه، ف"فروم" لا يؤمن بفكرة أن عصرنا أحسن من العصور السابقة، وأن الحداثة قد قدمت لنا السعادة والحرية، ومعها تحقق كل النعيم المنشود، بل العكس هو الذي أصبح بارزا، حيث نجد أن مجتمعنا الرأسمالي الاستهلاكي ذو النزوع الفردي، الباحث عن اللذة دون حدود، قد خلق لنا أمراضا عويصة، ضربت الإنسان في الصميم: يقول

1- أن تملك أو أن تكون، إيريك فروم، مرجع سابق، ص 37.

2- نفسه والصفحة.

3- المرجع نفسه، ص 38.

4- نفسه والصفحة.

"فروم": "إن طريقة سعينا في طلب السعادة لا تجلب الراحة، فنحن مجتمع معروف عنا بأننا غير سعداء: وحيدون، قلقون، كئيبون، مخربون، اتكاليون. نفرح إذا قتلنا الوقت الذي نعمل جاهدين للحفاظ عليه"<sup>1</sup>.

إنها شهادة واضحة من محلل نفسي شهير كان من الرواد الأوائل "لمدرسة فرانكفورت"، فمجتمعنا الحديث به علل كثيرة تؤشر على إخفاقات بل كوارث تحتاج تغييرا إنسانيا، وإلى إصلاح كبير<sup>2</sup>. ولمزيد من إلقاء الضوء على أمراض الحداثة عند "إريك فروم" سنتوقف عند واحد منها وهو: الملل.

### إريك فروم: الملل مرض للعصر:

قام عالم النفس وعالم الاجتماع "ألتون مايو" بتجربة شهيرة، وذلك بطلب من مصانع "هاوثون" بشيكاغو، التي كانت تريد تحسين أداء العاملات الأميات لديها، وهذه التجربة كالاتي: إن العاملات الأميات الموجه إليهن التجربة كن يقمن بعمل بسيط ورتيب، وهو حل ملفات الأسلاك، وهو شغل لا يحتاج لجهد كبير. ولقد كان الاعتقاد سائدا أن العمال يمكن تحريك طاقة عملهم بإعطائهم مكافآت، من قبيل استراحة إضافية مع قهوة الصباح مثلا. وذلك ما قام به "ألتون مايو" أيضا، ففي البداية جعل استراحة شرب القهوة بعد الظهر، وهو ما أدى إلى ازدياد إنتاجية العاملات، ثم أضاف استراحة أخرى قبل الظهر، ومن جديد تم تسجيل إنتاجية أكثر، وهكذا تم تأكيد أنه مع كل إثارة تتم الاستجابة، فتحسين حياة العمل وظروفه يكون حافزا للمزيد من العطاء. فقدم العالم "مايو" تقريره إلى رئيس الشركة، ناصحا أن خسارة عشرين دقيقة لاستراحة القهوة توفر للشركة أرباحا كبيرة. لكن بعد ذلك سأل "ألتون مايو" نفسه بطريقة افتراضية: ماذا سيحدث لو تم إلغاء الحوافز والمزايا معا؟

<sup>1</sup> - أن تملك أو أن تكون، إريك فروم، مرجع سابق، ص: 35.  
<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 38 و 39 و 40.



فأعاد التجربة من جديد، كآلاتي: إلغاء استراحة قبل الظهر، ولكن العجيب هو أن الإنتاج

استمر بنفس الوتيرة. مما يعني أن هناك محركات أخرى للعمل.

هذه التجربة قدمها الفيلسوف "إيريك فروم" في كتابه "الحب أصل الحياة"<sup>1</sup>، ليؤكد على أن

الحافز لتحسين المردودية يكمن بالأساس في الرغبة في العمل نفسه، أكثر مما هو في زيادة فترات

الراحة، أو زيادة الرواتب أو تأمين وسائل التسلية. فالسلوك الإيجابي الذي أبدته العاملات يرجع

لعوامل ذاتية وداخلية، بعبارة أخرى، يمكن القول أن ما يجعلك منتجا وحيويا ومخرجا لطاقتك

الحيوية، هو محركاتك الباطنية، وهي الرغبة في الشيء الذي ننجزه.

يؤكد "إيريك فروم" أن الحيوية المنبعثة من دواخلنا، هي التي تنشط القدرة على الحياة

وتقويتها، في حين أن كل خمول وغياب للرغبة ينتج الكبت واليأس، بل يولد مشاعر الكره أحيانا، وهو

الأمر الذي قد يدفع لغياب المعنى أصلا.

إن "إيريك فروم"، وهو المنتمي "لمدرسة فرانكفورت" الألمانية التي ألقت على عاتقها نقد

التجربة الحداثية، ونقد مجتمع الاستهلاك، وإعلان صرخة الإنسان المعاصر المسحوق، والمستلب

من طرف ماكينة الرأسمالية، يؤكد على أن حقيقة حضارتنا الحالية هي: أن الناس ليسوا سعداء،

ليس لأنهم لا يملكون أو لا يتوفرون على الأشياء، بل لأن الملل يخترق حياتهم. فعندما لا يعرف

المرء كيف وماذا يفعل ومن أين يبدأ؟ حين ذاك نقول: إنه أصبح لا يملك في نفسه الدوافع لكي يفعل

ما هو ذو قيمة، أو ينتج شيئا يخلق المعنى لديه، عندئذ يشعر بالملل والخواء، وأنه مضغوط عليه

كأنه يحمل أثقالا. يقول إيريك فروم في كتابه المذكور أعلاه: "إن الملل والخواء الشخصي هو العذاب

<sup>1</sup> - الحب أصل الحياة، إيريك فروم، ترجمة ناصر ناصر، دار الحوار للنشر والتوزيع، 2013م، ص: 41 و42.

النفسي الخطير". إننا في عصرنا هذا نصنع الكثير والكثير كي نتغلب على غول الملل، والذي أصبح مرضاً، فالمرء قد يقتتي ويعيد الاقتناء من الأشياء لطرد الملل، كما أنه قد يأخذ حبوباً مهدئة، أو يتناول الخمر، أو يحضر من حفلة لأخرى، أو يخلق متاعب وخصومات من هنا وهناك، أو يقوم بنشاطات جنسية ... فهذه الأمور هي كلها إغواءات لطرد مرض الملل وهيهات ذلك. إننا نتحرك بكل حيوية لنسحق الملل الذي يملكنا. والغريب العجيب في الإنسان المعاصر هو أنه يفعل الكثير من أجل توفير الوقت وإنفاذه، لكن بمجرد حصوله على ذلك يقتله بدم بارد.

يرفض "إيريك فروم" بقوة توجهات المدرسة السلوكية في علم النفس، ويرأها غير صالحة لدراسة الإنسان، والتي لا ترى فيه إلا استجابة لمثيرات خارجية، أي وبعبارة أوضح، الإنسان عندها هو مجرد آلة مبرمجة تعمل فقط طبقاً لمتطلبات فيزيولوجية ونفسية، فالمرء يريد أكلاً وشرباً وجنساً ونوماً... وإذا ما أمنا له ذلك خف توتره وقلقه، وكانت أموره بخير. هذه الفكرة يفترض "إيريك فروم" عكسها، ليبرز لنا أن الإنسان ليس محكوماً بالدوافع الخارجية، بل محكوم بدوافع ذاتية، فهب أننا حققنا جميع متطلبات المرء، فهل سيكون المرء بحالة جيدة؟

يجيب "فروم" ليس بالضرورة، فكونه ظاهرياً يحصل على كل شيء لا يعني أنه مطمئن وسعيد. لأن المرء يحتاج شيئاً آخر يسميه "إيريك فروم" الحيوية؛ أي تلك القوة الكامنة التي تساعد في إخراج المقدرات والكنوز الخبيئة لدى الإنسان وولادتها.

ولمزيد من تأكيد أطروحته يضرب مثلاً بتجربة أخرى أجراها بعض العلماء وهي كالتالي: تصور أننا أخذنا إنساناً وقمنا بعزله في غرفة منفردة، تبقى حرارتها ثابتة ومضاءة بشكل جيد، فيجلب له الطعام ويقدم له أوتوماتيكياً، لكن لا يوجد أي محرض أو دافع من أي نوع لأي شيء، إنه وبالرغم

من أن متطلباته الحياتية مُؤمَّنة له، فإن الجو السلبي أمامه، والروتين القاتل المخيم عليه كفيل بجعله يسقط مريضاً<sup>1</sup>.

إن "إيريك فروم" يحاول جاهدا إظهار أن الإنسان لا يحتاج إلى الخوف والثواب ليكون بطاقة حيوية، بل يمكن تحقيق ذلك بطريقة أفضل إذا توفرت الرغبة وحب الشيء.

من المعروف أن الزيادة في الشيء خير، لكن في مجتمعنا المعاصر أصبحت شرا إلى درجة أصبح السؤال يطرح وبإلحاح قصد المعالجة، هل تقود الوفرة والرفاهية الزائدة والفيضان على الحد إلى سعادة المرء أم هي سبيل نحو القرف والملل والخمول؟

إن "إيريك فروم"، وهو الممثل للجانب النقدي للحضارة المعاصرة في شقها النفسي، يرى أن الإنسان المعاصر أصبح مستهلكا على الدوام وفوق حاجاته الأساسية، مما سبب له متاعب نفسية مقلقة، ويضرب لذلك مثلا طريفا وهو: عندما تراقب شخصا يأكل ويلفت انتباهك، ويتأكد لك أنه يأكل كثيرا، إلى درجة أنه يتناول الطعام من هنا وهناك، وكيفما اتفق وكلما سنحت له الفرصة، ويلتهم الحلويات بخاصة وباستمرار، فإن هذه الشراهة والاستهلاك المفرط لا يكون من أجل تحقيق الإشباع الفيزيولوجي وضمان البقاء، بل هو يكون من أجل طرد الخواء والإحساس أننا دون قيمة، إن الشراهة هي محاولة للتحرر من الضيق الداخلي، فالمرء الذي يعاني الملل يحس وكأنه فارغ لا قيمة له، كأن شيئا ينقصه كي ينشطه، فيستجيب لأكل الطعام وكأنه يقول في نفسه: إنني شخص أمتلك شيئا، إنني لست لا شيء، فيعمل على المزيد من ضخ الطعام لطرد الخواء<sup>2</sup>. باختصار، الفراغ مفزع والأكل المبالغ فيه ما هو إلا محاولة بئيسة لطرد هذا الفراغ. بعبارة أخرى، الاستهلاك الكبير هو إعلان على أن الإنسان فاقد لقيمه.

<sup>1</sup> - الحب أصل الحياة، إيريك فروم، مرجع سابق، ص: 46.  
<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 31.

ويلح "إيريك فروم" على أن الإنسان لا يبحث عن شيء في الحياة إلا عن نفسه، أي إثبات ذاته ككائن مطلق، لأنه باختصار كائن يتجاوز المادية، ومحركاته لا يمكن أن تكون فقط فيزيولوجية أو نفسية أو اجتماعية... فهناك عوامل أخرى كامنة تشكل الحافز الأساس المحرك للإنسان، فإثبات الذات لا يكمن في امتلاك شيء أو آخر لأنها ليست هي الهدف، فتملك ما يحلو لك فلن تهدأ ولن ترتاح.

إذا كانت الإنسانية لا يمكنها أن تخلق المعنى من خلال الاستهلاك عن طريق السعي لتملك الأشياء دون حدود فما الخلاص إذاً "بحسب فروم"؟:

### الخلاص: طريق الكينونة عوضاً عن طريق التملك.

يقول "فروم": "نحن الآن بأمس الحاجة إلى تركيبة تجمع ما بين إيمان العصور الوسطى السالفة، والعقل والعلم في القرنين الماضيين، هذه هي الوسيلة التي أراها للخلاص من وضع الفاشية التكنوقراطية"<sup>1</sup>. هذه التركيبة المأمولة عنده يسميها كما سبق الذكر بـ"مدينة الكينونة".

إن زماننا الحداثي بحسب "فروم"، هو زمن السعي الدؤوب نحو "التملك" والمزيد من التملك، إذ أصبح عادياً الكلام على أن الإنسان يساوي ملايين الدولارات، وأن من لا يملك لا يساوي شيئاً<sup>2</sup>. مما جعل فروم يستنتج أن البشرية الحديثة نسيت "الكينونة"، فهي أصبحت تسعى نحو أن تملك لا أن تكون.

إن "فروم" يعول على فعل "الكينونة"، وليس على فعل "التملك" لخلاص الحداثة من شرهاة الاستهلاك الدالة على فقدان للمعنى كبير، وهو ما نبه إليه معلمو الحياة قديماً: "فبوزا" كان ينصح بأنه "لا ينبغي اشتها الممتلكات" و"المسيح" كان يردد: "ماذا ينفع الإنسان لو ربح العالم وخسر

<sup>1</sup> - أن تملك أو أن تكون، إريك فروم، مرجع سابق، ص: 7.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 47.

نفسه"، وكذلك كان يقول المعلم "أكهارت": "يجب أن لا يكون لديك شيء، وأن تفتح نفسك وتفرغها ولا تترك "الأنا" تقف حائلا دون وصولك إلى النقاء الروحي"، بل حتى "ماركس" يقول عنه "فروم": أنه كان يدعو المرء للكينونة لا التملك، فالترف خطيئة والفقر خطيئة، منبها إلى أنه يتحدث عن "ماركس" الإنساني الأصيل، وليس البدعة المبتذلة التي قدمتها شيوعية السوفييات<sup>1</sup>.

إن شخصية المرء عند "فروم" تتحدد بحسب هل هو يميل إلى التملك أم يميل إلى الكينونة؟. ولكي يوضح فروم الفرق بين منطق أن تكون ومنطق أن تملك يقدم مثلا بشاعرين، واحد من الغرب والآخر من الشرق، في لحظة مثلهما أمام زهرة، الأول إنجليزي في القرن التاسع عشر، والثاني ياباني في القرن السابع عشر. يقول الشاعر الإنجليزي:

"أيتها الزهرة في الحائط المشقوق

انتزعتك من بين الشقوق

وأمسكتك بيدي جذرا وكلا.

أيتها الزهرة الصغيرة- لو كان بإمكانني

أن أفهمك ، جذرا وكلا بكل.

لفهمت الله والإنسان".

أما الشاعر الياباني فيقول:

"عندما أمعن النظر

أرى في السياج إشراقه الزهر!"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - أن تملك أو أن تكون، إريك فروم، مرجع سابق، ص: 47 و48.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 48 و49.

يعلق "فروم" على الشعراء الموجهين لموضوع واحد هو الزهرة، بأن الشاعر الإنجليزي في زمن الحداثة يتحدث بلغة قاسية فيها الانتزاع والمسك والافتقار من الجذور، بل هو يراهن على أن معرفة الله والإنسان لا تكون إلا بقتل الزهرة. فهو يحتاج امتلاكها كي يفهم، لذلك يمكن تشبيه هذا الشاعر بـ"أولئك العلماء الغربيين الذين يبحثون عن الحقيقة بقطع أوصال الحياة"<sup>1</sup>.

أما الشاعر الياباني فهو على العكس من ذلك تماما، حيث يتعامل مع الزهرة دون نزعها أو حتى لمسها، فكل ما يريد أن يطيل التمتع فيها، وهذا هو منطق "الكينونة"<sup>2</sup>، حيث لا يكون للإنسان شيء<sup>3</sup>.

إن المجتمع الحداثي عند "فروم" هو شبيه بالشاعر الإنجليزي، يلهث وراء التملك حيث الجشع والشهرة والقوة هي المسيطرة، مما يخلف الدمار. فهي أصبحت تعرف نفسها بأنها تلك التي تملك وتستهلك<sup>4</sup>، فأصبح المرء لا يرى إلا هذه الطريقة في الحياة، فنسي الطريقة الأخرى والمرتبطة بنهج الكينونة<sup>5</sup>. حيث يترك الإنسان ما لديه ويحرر نفسه من كل القيود. وهذه صوفية واضحة تذكرنا بمفكرنا "طه عبد الرحمن" فهو أيضا جاء بمشروع يريد منه أن ينبه إلى سؤا العالم الكبرى، وهي التملك المرتبط عنده بحب الشهوات وسفك الدم.

وإذا أردنا أن نبحث عن التشابه بدقة، بين "فروم" و"طه عبد الرحمن"، ما علينا إلا أن نعوض نظرة التملك بالنظر الملكي ونظرة الكينونة بالنظر الملكوتي. حقا الاختلافات قائمة، إذ يعتمد "طه عبد الرحمن" المسلمات الإسلامية في بناء تصوره، لكن عمق الفكرة واحد عند الرجلين. لقد كان القصد عندنا من ذكر بعض النماذج النقدية للحداثة، والتي سعت إلى إصلاح عيوبها، والتخفيف من

1- أن تملك أو أن تكون، إريك فروم، مرجع سابق، ص: 49.

2- نفسه والصفحة.

3- المرجع نفسه، ص: 52.

4- المرجع نفسه، ص: 63.

5- المرجع نفسه، ص: 65.

قسوتها، وإرادة تملكها لكل شيء، هو إبراز أن "طه عبد الرحمن" ما هو إلا تنمة لعمل هؤلاء الباحثين عن إصلاح للحداثة، مع فرق واضح هو أن فيلسوفنا سيقدم نموذجاً بلبوس إسلامي سيسميه بـ"الفلسفة الائتمانية"، فلنقف إذاً عند أسس هذه الفلسفة، وحواراتها الكبرى مع رموز فكرية غربية، إضافة إلى بعض تطبيقاتها التي يريد من خلالها "طه عبد الرحمن" إبراز قوة نظريته.

## المبحث الثاني: طه عبد الرحمن والإنسان الائتماني

إذا كانت الحداثة قد انبنت على أساس فصل سؤال الخلق عن سؤال التكوين؛ أي فصل الديني عن الحياة، فإن أخطر جزئية تم فصلها عن الدين، وكان تأثيرها كارثياً على إنسانية الإنسان هي الأخلاق. لذلك يرى "طه عبد الرحمن"، أن الجواب الإسلامي على مآزق الحداثة في جملته جواب أخلاقي، على أساس من القول أن الأخلاق لا تتفصل قط عن الدين<sup>1</sup>.

كما يشير "طه عبد الرحمن" إلى أن الجواب الإسلامي يهدف إلى إصلاح الواقع الكوني (الحداثة)، عن طريق ما تمتلكه الأمة الإسلامية من قيم روحية خاتمة لا تملكها أي أمة أخرى. فالمسلمون، وإن كانوا غير قادرين على مجازاة الغرب في تقدمهم المادي، فإن لهم دوراً في الحياة أهم بكثير، وهو تزويد العالم بالقيم الخاتمة التي جاء بها الإسلام، فالزمن الحديث يتواجد في الزمن الإسلامي الأخلاقي وهو خاضع له.

في هذا السياق يقول "طه عبد الرحمن": "ليس في مقدور الأمة المسلمة أن تطاول الأمم الغالبة فيما ملكته من أسباب القوة المادية، وحتى ولو أمكن أن تطاولها في جزء من هذه الأسباب، فالمهمة المنوطة بها هي أشرف من هذه المطاولة وأخص بها (...). نظراً إلى أن الأمة المسلمة

<sup>1</sup> - الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، ط 2014/3م، الدار البيضاء، ص: 292.

تختص من دون غيرها بإقامة **الاتصال** بينما يتعاطى هذا الواقع الكوني **الفصل** بين أطرافه (...). ولا تحقق لهذا **الاتصال** إلا بالقيم الروحية والأخلاقية التي حملها الدين الإسلامي<sup>1</sup>.

يؤكد "طه عبد الرحمن" إذاً، على أن الإصلاح المطلوب من الأمة الإسلامية، والذي عليها أن تساهم به في العالم، هو التنبيه للروح، لمعاودة ربط الصلة بها، وحدًا من الانفصال في الكينونة والديمومة التي ورطتنا فيها الحداثة، التي فصلت الوجود وشطرتة فجعلته مشتتًا. فالوصل من جديد بعالم الملكوت، هو بالنسبة لطه، بمثابة إعادة للرحمة التي افتقدها إنسان هذا الزمان جراء المنهج الفصلي الذي جعل الحياة قاتمة وجافة، بل وقاسية جدا.

ومن هذا المنظور الإصلاحية ذاته لأعطاب الحداثة وشذوذاتها، يضيف طه عبد الرحمن إن: "الإصلاح المطلوب من الأمة المسلمة ليس أن تزود الأمم الأخرى بوسائل تزيدها انفصالا وشتاتا، حتى لو كانت تحت مسمى "أسباب التقدم والرفي والتنمية"، وإنما أن تجدد روح الإنسان على مقتضى هذا الاتصال الكينوني والديمومي، مستبدلة، بواقع كوني لا رحمة فيه، واقعا كونيا رحيمًا"<sup>2</sup>.

وبذلك "قطه عبد الرحمن" يعول على الفلسفة الإسلامية؛ التي ليست سوى النظرة الملكوتية عنده، وستصبح في النهاية هي الفلسفة الائتمانية التي تمتلك معايير الضبط والتسديد الكافي لدرء الانحرافات السلوكية، والآفات الاجتماعية التي أقحمتنا فيها الحداثة، ناهيك عن المعضلات الأخرى التي تثيرها الهندسة الوراثية، والمخاطر البيئية التي تتسبب فيها الصناعات المختلفة<sup>3</sup>، إذ "ليست كل منتجات الحضارة المعاصرة نافعة في رقي الإنسانية"<sup>4</sup>.

1- الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 293.

2- نفسه والصفحة.

3- نفسه والصفحة.

4- نفسه والصفحة.



يقوم مشروع "طه عبد الرحمن"، إذاً، على رد الاعتبار **للوصل بالإيمان، الوصل بالملكوت** الذي تم افتقاده جراء المسيرة الفصلية للحادثة، يريد من خلاله إنقاذ العالم من آفاته، والتي هي في معظمها أخلاقية، والأخلاق ماهي إلا القيم الأسماوية المنقوشة في الذاكرة الروحية التي ماهي إلا الفطرة، وما على إنسان هذا الزمان إلا السير نحو التزكية ليخرج من غفلته، ويتذكر موثقتة الأولى مع الله. فالحادثة، عند "طه عبد الرحمن"، نسيت الروح تماماً، وأن الأوان للخروج من هذا النسيان الذي بلغ مبلغ الخيانة، والأمة المسلمة هي المؤهلة للقيام بهذا الدور المهم، فهي من عليها إرجاع البشرية عن غيها وأخذها نحو القبلة، ومن تم إيقاف التيهان الوجودي وخلق المعنى المفقود.

لكن قبل الخوض في الفلسفة الائتمانية وتطبيقاتها، في هذا البحث، لابد من التذكير إلى موقفنا من تصور "طه عبد الرحمن" من الحادثة، إذ هو من وجهة نظرنا، قدم نظريتين الأولى هي "روح الحادثة" والثانية هي "الائتمانية" الأولى نراها ضعيفة والثانية أقوى. فنحن سنركز على تصوره الثاني الذي تبلور خلال هذا العقد الأخير، لذلك وبعبارة سنقف عند نظريته الأولى (روح الحادثة)، مبرزين ضعفها، ومن تم تبرير تخليها عنها، وتركيزنا فقط على نظريته الائتمانية التي تعد عندنا أكثر صلابة.

### نظرية روح الحادثة الطهانية وهشاشتها:

إن أول عمل قرر "طه عبد الرحمن" القيام به بخصوص مفهوم الحادثة، هو رفع التهويل عنه<sup>1</sup>، فالحادثة أصبحت عنده أشبه "بكائن عجيب يتصرف في الأحياء والأشياء على حد سواء تصرف الإله الذي لا راد لقضائه"<sup>2</sup>، ناهيك على أنها تورث، بحسبه، العجز عند الأمة الإسلامية

<sup>1</sup> - يقول طه عبد الرحمن: "لو استعرض المرء ما كتب ولا يزال يكتب عن "الحادثة" غربا وشرقا، لهاله حجمه ولأزعجه مساره ولتأكد أن هذا المفهوم وقع تهويله والغلو فيه بما لم يقع لغيره من المفاهيم الراجحة، حتى كأن الحادثة تأتينا بإنسانية أخرى وتاريخ آخر، بل كأن الإنسان لم يبدأ إنسانا إلا مع الحادثة وكان التاريخ لم يبدأ تاريخا إلا معها" ينظر: الحادثة والمقاومة، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص:19.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص:21.

والشعوب غير الغربية وتمنعها العطاء والإبداع. فهذه الحداثة أفقدت الناس صوابهم وجعلتهم سكارى، يقول "طه عبد الرحمن" إن: "الظروف التي دعنتي إلى وضع نظرية "روح الحداثة" هي حالة "سكرة" بالحداثة كانت فيها مختلف الهيئات، والدوائر في البلاد تلهج بإقامة الحداثة في جميع مرافق الحداثة (...). فتعين علي إخراج القراء من هذه السكرة الحداثية التي استبدت بهم أيما استبداد"<sup>1</sup>.

لذلك يرى "طه عبد الرحمن" أن الخروج من سكرة الحداثة ودوارها، لن يتم إلا بإعادة تعريف الحداثة من جديد بما يخدم الخروج من قبضتها. لذلك نجده يصوغ هذا التعريف كآتي: "إن الحداثة هي نهوض الأمة بواجبات زمنها"<sup>2</sup>، بمعنى أن كل أمة يكون لها زمان مخصص تأتي فيها بحداثة تميزها، مما يجعل "طه عبد الرحمن" يؤكد على أن الأمة الإسلامية في انطلاقها الأول قد عاشت حداثتها، مثلها مثل أمم سابقة عليها عرفت هي بدورها عطاء حضاريا. ومثلها مثل الأمة الغربية حاليا التي تعيش حداثتها وتؤدي واجب زمنها"<sup>3</sup>.

إن هذا التعريف الذي يختاره "طه عبد الرحمن"، يرى فيه فائدة وهي ضرب تلك الفكرة الشائعة والقائلة بأن: "الحداثة فعل حضاري يخص مكانا معيناً وزمانا معيناً"<sup>4</sup>. أي أن الحداثة، هي فقط تلك التي انطلقت من الرقعة الجغرافية الأوروبية لتمتد في كل بقاع العالم، خلال خمسة قرون الأخيرة، بدءاً من عصر النهضة ووصولاً إلى الثورة الرقمية مروراً بالأنوار والثورة الفرنسية والصناعية والنقائية. فهذا التحديد المكاني والزمني يرفضه "طه عبد الرحمن"، إذ يرى أن كل الشعوب تتساوى فيما بينها، وكلها توتي حداثتها على شاكلتها ووفق نمطيتها الخاصة وفي زمن محدد.

<sup>1</sup> - ورد هذا القول في رد لطفه عبد الرحمن على كتاب لوانل حلاق. ينظر: إصلاح الحداثة الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن، وائل حلاق، مرجع سابق، ص: 367.

<sup>2</sup> - الحداثة والمقاومة، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 20.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 20 و 21.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص: 21.

هذا المنطلق الذي يعلن فيه "طه" أن هناك أحداثاً، جعله يقسم منهجياً الحادثة إلى روح وواقع، فروح الحادثة لها تجسيدات مختلفة، ومن ثم تصبح الحادثة الغربية مجرد تطبيق من ضمن تطبيقات ممكنة أخرى لروح الحادثة<sup>1</sup>. هذه الروح الحداثية سيضع لها ثلاثة مبادئ أساسية وهي<sup>2</sup>:

• **مبدأ الرشد:** أي أن الأصل في الحادثة هو الانتقال من القصور والتبعية الفكرية والسلوكية، إلى الرشد أي إلى **الاستقلال والإبداع والخروج من الوصاية**<sup>3</sup>.

• **مبدأ النقد:** أي أن الأصل في الحادثة هو الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد، أي عدم التسليم بالشيء إلا مع وجود الدليل<sup>4</sup>.

• **مبدأ الشمول:** أي أن الأصل في الحادثة هو الانتقال من الخصوص إلى الشمول، فهي تنفذ في كل مجالات الحياة وقطاعاته ومستويات السلوك، ولا تبقى حبيسة المجتمع الذي نشأت فيه بل يصل تأثيرها إلى بقية المجتمعات الأخرى<sup>5</sup>.

من خلال هذه المبادئ الثلاثة، التي يعتقد "طه عبد الرحمن" أنها نواة روح الحادثة، سيستنتج أن الحادثة في نسختها الغربية ليست الأفضل، فهي لم تلتزم بتلك المبادئ على الوجه الأكمل، فهي تطبيق لها ناقص، الأمر الذي جعلها تعرف معضلات وآفات كثيرة لا يمكن تداركها إلا بالتفكير في حادثة جديدة، أي في تطبيق جديد لروح الحادثة يسد هفوات التطبيق الحداثي الغربي وهو ما يمكن للحادثة الإسلامية أن تفعله بجدارة لما لها من قيم تسمح بذلك<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> - الحادثة والمقاومة، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 22.

<sup>2</sup> - سبق أن انتقدنا هذه المبادئ المقترحة للحادثة في الباب الأول من البحث، حيث أوضحنا أنها مجرد نتائج لمبادئ أعمق نابعة من العلم الحديث في القرن السابع عشر ميلادي.

<sup>3</sup> - الحادثة والمقاومة، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 23.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص: 24.

<sup>5</sup> - المرجع نفسه، ص: 25 و 26.

<sup>6</sup> - المرجع نفسه، ص: 26.

إن الأمة الإسلامية بالنسبة ل"طه عبد الرحمن"، وقعت في إتباع الحداثة ليس بإبداع خاص انطلاقاً من روحها، بل هي قلدت "تطبيق التطبيق الغربي"<sup>1</sup>، أي تطبيقاً من الدرجة الثانية، وكان الأحرى بها أن تبعد حداثتها انطلاقاً من إمكاناتها. بحيث تتمكن من تجاوز هفوات وثغرات الواقع الغربي. مادام أن الحداثة ليس لها قانون واحد في التطبيق، فقد تبعد أمة في جانب لا تقدر أن تبعد فيه أخرى، فتأتيها حداثتها من هذا الجانب<sup>2</sup>.

يقع الإبداع، إذًا، في قلب تصور "طه عبد الرحمن" للحداثة لذلك نجده يقول: "لا أسلم بكل ما ساد به الاعتقاد بصدد الحداثة، وأن أكثر من نظر فيها خلط بين ما ينزل منها منزلة اللب، فيجب حفظه، وما ينزل منها منزلة القشور، فيجوز تركه (...). ويأتي على رأس العناصر التي تشكل لب الحداثة فعل "الإبداع" (...). لذا تراني أجعل من حصول الإبداع الشرط الضروري في التحقق بالحداثة، فلا يتصف بالحداثة إلا من أبدع (...). فحيثما وجد الإبداع فثمة حداثة"<sup>3</sup>. ويضع "طه" للإبداع شرطاً واحداً، وهو أن يرتقي بالإنسان إلى درجة أعلى، يقول: "إن الفعل لا يكون إبداعاً، حتى يرتقي بالإنسان درجة، أما إذا نزل به إلى رتبة دنيا فلا يكون إبداعاً وإنما ابتداء"<sup>4</sup>. لذلك، فالإسلام به مقومات قيمة تسمح له بأن يؤتي إبداعاً يفضل التطبيق الغربي للحداثة، ويرتقي بالإنسان إلى درجة أفضل مما هو عليها في هذا الزمن. فما هي الآفات التي وقع فيها الغرب وهو يطبق روح الحداثة؟ وكيف يمكن للحداثة الإسلامية درء هذه الآفات؟

<sup>1</sup> - الحداثة والمقاومة، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص:33.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص:15.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص:14.

<sup>4</sup> - نفسه والصفحة.

## آفات الحداثة الغربية وسبل درئها بالقيم الإسلامية:

• **في مبدأ الرشد:** يقوم مبدأ الرشد بحسب "طه عبد الرحمن" على: الاستقلال والإبداع، فما العيب في التطبيق الغربي لهما؟

إن الحداثة الغربية، وهي تطبق هذا المبدأ سعياً نحو الاستقلال والحرية، تخلصت من الدين، لكن وقعت في نقيض مقصودها، وهي السقوط في "آفة النسبية"<sup>1</sup>، لأن الاستقلال الكامل والحقيقي قولاً وفعلاً من كل القيود، لن يتحقق إلا إذا توجه المرء نحو المطلق، وهو ما يمكن الحصول عليه ببسر مع قيمة إسلامية وهي "الإخلاص"<sup>2</sup> لله سبحانه، فيتم الاستغناء عن ما سواه. فالتخلص من الدين إذاً، جعل التطبيق الغربي للحداثة يتعلق بالنسبي مما تركه في دائرة الاستعباد، بينما الحداثة الإسلامية ترتقي بالإنسان نحو المطلق.

أما حينما طبق الغرب مبدأ الرشد في شقه الإبداعي، فقد وقع في "آفة الانفصالية"<sup>3</sup>، إذ سعى إلى عزل نفسه عن التراث، في حين أن الكثير مما يوجد في التراث لا يتقادم ولا يبلى نهائياً، ففي الإسلام قيمة مهمة وهي "الكمال"<sup>4</sup>، والتي يمكن طلبها في نماذج تاريخية وقنوات حية، لذلك فالارتقاء بالإنسان لا يكون بالقطع مع الماضي، إذ به كمالات يمكن الاستفادة منها.

• **في مبدأ النقد:** يقوم النقد، بحسب "طه عبد الرحمن"، انطلاقاً من العقل والفصل. فما العيب في تطبيق الغرب لهما؟

1- الحداثة والمقاومة، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 27.

2- نفسه والصفحة.

3- المرجع نفسه، ص: 28.

4- نفسه والصفحة.

إن الحداثة الغربية بحسب "طه عبد الرحمن"، وهي تشغل مبدأ النقد سقطت في "آفة الأدوات"<sup>1</sup>، لأنها اكتفت بالأدلة النابعة من العقل الأداتي، الذي لا يهمله سوى المردودية والنجاعة، مهملات الاسترشاد بعقلانية المقاصد التي يمكن بلوغها باستثمار قيمة إسلامية هي "الإيمان".

أما حينما طبق الغرب مبدأ النقد في شقه "الفصل"، وقع في "آفة التجزيئية"<sup>2</sup>، إذ تم عزل الأشياء عن بعض البعض في قطاعات ممزقة، الأمر الذي لا يمكن تجاوزه إلا باستلهاام قيمة إسلامية هي "التكامل"<sup>3</sup>، الذي يربط ليس الأمور الدنيوية، بعضها مع بعض، بل يربطها بالعالم الأخرى أيضاً، فالتكامل الإسلامي يقرن العالم المرئي بالعالم الغيبي.

• **في مبدأ الشمول:** يقوم مبدأ الشمول بحسب "طه"، على القدرة على التأثير في جميع المجالات وجميع المجتمعات، فما عيوب تطبيق الغرب لهذا المبدأ؟.

إن الحداثة الغربية، وهي تعمل مبدأ الشمول وقعت في "آفة المادية"<sup>4</sup>، لأنها وهي تسعى إلى تعميم التأثير في قطاعات الحياة عممت الجانب المادي، مما أخل بالتوازن، ولا حل لهذا العيب إلا بالذهاب نحو قيمة إسلامية وهي: "الروحانية"<sup>5</sup>، التي تخفف من غلواء كثافة المادة وتأخذها نحو اللطافة.

أما حينما طبق الغرب الشمول في اتجاه خلق التأثير على كل المجتمعات، فقد وقع في "آفة الفردانية"<sup>6</sup>، مما جعل الفرد ينكفي على ذاته، ساعياً نحو بلوغ أغراضه وسعادته هو فقط. وهو الأمر

<sup>1</sup> - الحداثة والمقاومة، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 29.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 30.

<sup>3</sup> - نفسه والصفحة.

<sup>4</sup> - نفسه والصفحة.

<sup>5</sup> - المرجع نفسه، ص: 31.

<sup>6</sup> - نفسه والصفحة.

الأمر الذي لا يمكن حله إلا بالرجوع إلى قيمة إسلامية وهي: "الرحمة"<sup>1</sup>، كي يعتني الفرد بأخيه الفرد.

يستنتج "طه عبد الرحمن"، أن المسلمين باستطاعتهم إبداع حادثة أفضل من حادثة الغرب، لأنها ستصح وترمم آفات الحادثة الغربية، والتي هي: النسبية والانفصالية والتجزئية والأدائية والمادية والفردانية. وذلك بإضافة القيم الإسلامية عليها، وهي بالترتيب: الإخلاص والكمال والإيمان والتكامل والروحانية والرحمة<sup>2</sup>.

مما سبق يتبين أن حادثة الغرب، بحسب "طه"، هي ناقصة الرشد، لأنها لم تصل إلى المطلق وناقصة النقد، لأنها ضيقت على نفسها بالعقل المجرد ولم تصل إلى سعة الإيمان، وكذلك هي ناقصة الشمول، لأنها اكتفت بالمادي على حساب الروحاني.

إن العجيب في أطروحة "طه عبد الرحمن"، هذه، والتي تبلورت في العشرية الأولى من القرن الواحد والعشرين، أنها لم تكن أطروحة مأمولة من أجل المستقبل، أي منتظرة وتحتاج إلى الوقت كي تتجسد، بل وبسرعة وجد لها تطبيقاً على أرض الواقع، فزعم أنه هو التطبيق الحق والنموذجي للحادثة الإسلامية. والذي تجلى عنده في أبهى صورة مع المقاومة الإسلامية بزعامة "حزب الله" في لبنان (عام 2006م)<sup>3</sup>، إذ اعتبرها أنها أتت بأفعال مبدعة، وطبقت روح الحادثة بشكل كامل، لذلك فهي أحدثت تحولاً وجودياً في الأمة، إذ هي بصدد نقلها من طور العجز إلى طور القدرة. فالمقاومة الإسلامية فتحت لها طريق الحادثة من جهة، ليست هي الجهة التي اتخذها: "النهضويون" و"الأنواريون" و"الثوريون"، فهي أبدعت وسائل جديدة في التصدي للاحتلال لذلك فهي

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص:32.

<sup>2</sup> - الحادثة والمقاومة، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص:32.

<sup>3</sup> - يقول طه عبد الرحمن: "إن النموذج الإسلامي في المقاومة، متمثلاً في حرب تموز 2006، أدخل الأمة في طور فاصل من أطوار الحادثة الإسلامية"، ينظر: المرجع نفسه، ص:42.

حداثية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، إذا كان الحداثي الغربي قد "خاصم الدين واعتبره ظلمات لا تتال الحداثة إلا بالخروج منها (...). فكان صريح علمانيتهم هو مدخلهم إلى الحداثة"<sup>1</sup>. فإنه على العكس من ذلك فقد "أخلص المقاومون في دينهم أيما إخلاص، واعتبروه النور الذي لا تنهض الأمة إلا بالاهتداء به (...). فكان صحيح تدينهم هو مدخلهم إلى الحداثة"<sup>2</sup>.

ومادام أن شرط الإبداع، هو الارتقاء بالإنسان فإن "طه عبد الرحمن" قد اعتبر المقاومة الإسلامية (في لبنان)، طريقاً لا يفتح للأمة باب الحداثة فقط، بل يرتقي بحركات التجديد الإسلامي<sup>3</sup> درجة أعلى، يجعلها تستأنف مسيرة الأمة في العطاء، لتتطرق بها نحو "إسلامية ثانية"<sup>4</sup>. لأن الحركات السلفية الثلاث التي ظهرت لإصلاح مسير الأمة الإسلامية لم تقدر بحسب "طه عبد الرحمن" على إعطاء صورة متكاملة عن الإسلام، وهو ما جعلها عاجزة عن تقديم الحداثة الإسلامية المبدعة، فتصورها لم يكن تكاملياً سمته الوصل بين الملك والملوك، فهي سارت في منحنى الفصل، الذي جعلها لم تصل إلى الحل الإسلامي المنشود، على عكس مقاومة حزب الله، الذي نجح عند "طه" في تحقيق ذلك. هذه السلفيات الناقصة هي: السلفية: الإحيائية والإصلاحية والأصولية<sup>5</sup>، أي:

• **السلفية الإحيائية (الوهابية):** تبلورت في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وقامت بإحياء العقيدة (قيمة التوحيد)، عن طريق "محاربة مظاهر الابتداع، والانحراف في السلوكيات، ومقاومة آثار الخرافة والشعوذة"<sup>6</sup>، لكن هذا المشروع انقلب إلى نقيضه، إذ وهو يريد تخليص العقيدة من شوائب الباطن، فإذا بها تدخل عليها شوائب الظاهر، فاستغرقت "في العناية برسوم العبادات وأشكالها لا

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص: 15.

<sup>2</sup> - الحداثة والمقاومة، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 15.

<sup>3</sup> - يقول طه عبد الرحمن ممجداً حزب الله: "إن المقاومة الإسلامية بقيادة حزب الله هي أقدر مشاريع التجديد الديني الحديثة قيماً بتجليات الإسلام المختلفة بحيث تمكن الأمة من قومة متكاملة تدخل بها عهد الانتصار على قوى الظلم والشر"، ينظر: المرجع نفسه، ص: 52.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص: 16.

<sup>5</sup> - المرجع نفسه، ص: 55.

<sup>6</sup> - المرجع نفسه، ص: 57.



بروحها ومعانيها"<sup>1</sup>. فهي ركزت ليس على تربية الباطن بل على تربية الخارج، يقول "طه عبد الرحمن": "إن هذه السلفية قد عاملت الأمر الروحي بحرفية، أو شكلية بالغة تخالف مقتضاه، حتى نزل بساحتها الجفاف الروحي"<sup>2</sup>، مما أوقع هذا المشروع السلفي الإحيائي في "آفة التجزيئية".

• **السلفية الإصلاحية:** ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين، حيث ركزت في إرادة تجديدها للوعي الإسلامي، لإخراج الأمة من حال التخلف الحضاري على تحصيل المعرفة العلمية، وبناء الدولة الحديثة، والتفاعل مع الأنساق الفكرية الأجنبية<sup>3</sup>. وكل ذلك بفتح الموروث الإسلامي على الأفكار الحديثة. لكن بالرغم من ذلك فإن "طه عبد الرحمن" يراها لم تستطع أن تربط بين هذه القيم الفكرية، وبين باقي القيم الإسلامية لأنها عولت على العقل الأنثوري وتشبعت به، وهو عقل مجرد وأداتي ضيق يحتاج إلى سعة الإيمان. كل هذا جعل السلفية الإصلاحية من حيث لا تحتسب تقع في عكس مقصودها، إذ وهي تروم تجديد الإيمان الإسلامية قامت ببث العلمانية الغربية<sup>4</sup>. بكلمة واحدة، فالسلفية الإصلاحية فشلت في تقديم حادثة إسلامية لأنها لأنها فتنت بتقدم الغرب المخاصم للدين<sup>5</sup>.

• **السلفية الأصولية:** ظهرت في الربع الأخير من القرن العشرين، وحاولت أن تقدم إصلاحاً من خلال التركيز على تجديد القيم السياسية، خاصة بعد تعرض العديد من المشاريع القومية والحداثية للإخفاق، فانطلقت مجموعة من الحركات الإسلامية متحمسة، نحو إرادة "تغيير الواقع السياسي للأمة، عن طريق تطبيق الشرع الإلهي لراسخ اعتقادها، بأن الداء الذي يفتك بها ينحصر في فساد

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص: 58.

<sup>2</sup> - الحداثة والمقاومة، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 58.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 63.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص: 64.

<sup>5</sup> - المرجع نفسه، ص: 65.

الحكم"<sup>1</sup>، وهو الأمر الذي زج بها في تجارب متعددة مثل المواجهة المسلحة، وانتهاء في الاشتراك في اللعبة السياسية<sup>2</sup>. لقد تمكنت السلفية الأصولية بالنسبة ل"طه عبد الرحمن"، من التنبيه لأهمية العامل السياسي من أجل النهوض، لكنها فشلت في ربطه بالقيم الإسلامية، لأنها تورطت في التصور الحزبي المنفعي الضيق، إضافة إلى استغلال الديني لخدمة السياسي، بالرغم من أن الدين في حقيقته ينبغي أن يكون غاية في ذاته، وهو ما جعل السياسي ينفصل عن الأخلاقي<sup>3</sup>.

نخلص مما سلف إلى أن "طه عبد الرحمن" يرى أن السلفية الإحيائية، قد نبهت إلى أهمية العامل العقدي في النهوض بالأمة الإسلامية، لكنها قدمت عقيدة بلا روح، أما السلفية الإصلاحية فقد نبهت لأهمية العامل الفكري، لكن قدمت فكرا بلا عمل. في حين ركزت السلفية الأصولية على أهمية الجانب السياسي لكن قدمت سياسة بلا أخلاق<sup>4</sup>.

إن هذا التجزيء الذي وقعت فيه السلفيات الثلاث، يرى "طه عبد الرحمن" أنه تم تقاديه في تجربة المقاومة (مع حزب الله)، إذ يقول: "إن المقاومة الإسلامية بقيادة حزب الله، استطاعت أن تحقق للأمة وعيا متكاملا بالقيم الإسلامية، فاق في سعته ورتبته ما حققته المشاريع السلفية للتجديد الديني، فاتحة بذلك عهد الانتصار للأمة"<sup>5</sup>. فالمقاومة الإسلامية عنده تجسد الحداثة الإسلامية لأنها تعبر عن "الشخصية التكاملية"<sup>6</sup>، التي تصل العقيدة بالروح وتصل الفكر بالعمل وتصل السياسة بالأخلاق.

بصراحة نحن نرى أن أطروحة الحداثة وروحها الطهائية ضعيفة جدا، وبها تبسيطية جعلت مفكرنا يختزل النموذج الإسلامي في تجربة ضيقة جدا، هي تجربة مقاومة حزب الله 2006؛ التي

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص: 71.

<sup>2</sup> - الحداثة والمقاومة، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 72.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 73 و 74.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص: 80.

<sup>5</sup> - المرجع نفسه، ص: 89.

<sup>6</sup> - المرجع نفسه، ص: 81.

كانت مرهونة بسياقات محددة، والتي هي أيضا لا تخلو من تجزيء للقيم الإسلامية، لكن فيلسوفنا ربما غمرته حماسة "الانتصار"، والأجواء العاطفية التي سادت آنذاك. بل نراه هو نفسه، وكأنه تراجع عن ذكر ذلك مرة أخرى، ليبحث عن مسار آخر يحقق من خلاله طموح الحداثة الإسلامية، فكانت الفلسفة الائتمانية، وهي التسمية التي لا يربطها بالحداثة قط بل يجعلها متجاوزة لها.

ولعل من أهم من انتبه إلى بعض الإحراجات، التي تطال نظرية "روح الحداثة"، نجد المفكر الكندي الشهير ذو الأصول الفلسطينية، "وائل حلاق"، بكتابه الجديد الذي صدرت ترجمته (2020م) بعنوان: "إصلاح الحداثة"<sup>1</sup>، حيث وجه فيه نقدا خفيفا ولطيفا، لـ"طه عبد الرحمن" بخصوص أطروحته عن "روح الحداثة"، وذلك كالآتي:

لا يميل وائل حلاق إلى الاقتناع بالتفرقة بين روح الحداثة وتطبيقها، فهو يرى أن هناك التحام بينهما، لذلك سيضع علامة استفهام على عبارة "روح الحداثة" الطهانية، مستغربا كيف أن "طه عبد الرحمن" اشتق مبادئها (الرشد، النقد، الشمول)، من التجربة الأوروبية، وبالضبط من عصر الأنوار الأوروبي وخصوصا من "كانط"، إذ كان الأجدر البدء من مصادر "الذات" الإسلامية، لكي ينسجم مع فلسفته وطموحه<sup>2</sup>. إضافة إلى أن الفصل بين الرشد والنقد، بالنسبة لحلاق، غير مبرر

<sup>1</sup> - كتب وائل حلاق كتابه بالانجليزية ليوجهه للقارئ الغربي، لكي يبرز لهم أن لنقاد الحداثة نقاد عرب يتميزون بالعمق والأصالة، وفي المجمل يتحدث حلاق عن طه بالإعجاب ويعبر عن دهشته من مشروعه وأفقه فكره، ناهيك على إلحاحه أنه يتقاسم معه نفس الهم، وهو حاجة الحداثة للأخلاق. لكن هذا لم يمنعه من توجيه بعض النقد إليه خاصة في أطروحته حول التفرقة ما بين روح الحداثة وتطبيقها. ولربما يبقى الشيء المميز في الكتاب: أن وائل حلاق قدم مسودة الكتاب لـطه عبد الرحمن ليطلع عليها، فكان من طه أن رد بتعليق مقتضب سيحمله وائل حلاق ملحقا في كتابه، بل من خلاله تمكن من الدخول معه في نقاش في الفصل الثاني من كتابه. كما أن الكتاب في جزء كبير منه قراءة لـطه عبد الرحمن، من خلال مقارنته بمشروع عابد الجابري ليبرز أن هذا الأخير اشتغل في أفق العقل الأداتي الغربي، بينما طه عبد الرحمن تجاوز ذلك معتبرا هذا العقل مجردا من الغايات، وهو في أدنى مراتب العقل، ليجتهد نحو العرفان أي العقل المؤيد ففيه الخلاص. لذلك سيعتبر طه هو بالمحصلة قلب للقلب، فالجابري يقسمته الثلاثية المعروفة (العقل البرهاني أولا، العقل البياني ثانيا، العقل العرفاني ثالثا)، قد قلب التقسيم الكلاسيكي المتوارث، ليأتي طه ويقلب هذا القلب نفسه فتكون القسمة كالآتي: (العقل المؤيد أولا، العقل المسدد ثانيا، العقل المجرد ثالثا). فالنظرة الصوفية للحياة التي سيهملها الجابري سيرفع من شأنها طه عبد الرحمن. إضافة إلى ذلك يحرص الكتاب على فهم مشروع طه عبد الرحمن، من خلال وضعه ضمن شروطه التي أنجبته، ويقول لتأكيد كلامه: "وتماما كما أننا لا نستطيع تصور ظهور مفكر مثل شमित وفوكو في القرن السادس عشر الأوروبي أو أي قرن سبقه، فلا يمكننا -بالمنطق نفسه- تصور ظهور مفكر مثل طه عبد الرحمن في بداية القرن العشرين أو منتصفه" فطه يعبر عن مسار الجواب عن سؤال النهضة الكبير لماذا تخلفنا؟ إضافة إلى أنه مشروعه مرتبط بذلك التدمير الضخم لمؤسسات الإسلام (كالأوقاف مثلا) وتعويضها بمؤسسات الحداثة، فالامبريالية والهيمنة الغربية العسكرية أعادت تشكيل السيادة. فطه قد ورث بدوره واقع ذلك التشويه الذي لحق المؤسسات الإسلامية الموروثة جراء علمنتها. وهو ما يسميه وائل حلاق بـ"الإبادة البنوية" من طرف الحداثة للمنظومة المعرفية التي كانت سائدة لدى المسلمين لذلك سنخطي، من وجهة نظر وائل، إذا نظرنا لـطه، أو غيره من المفكرين العرب والمسلمين في العصر الحديث بعيدا عن قطيعة القرن التاسع عشر. ينظر: إصلاح الحداثة والأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن، وائل حلاق، مرجع سابق.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 135.

حتى عند "كانط" نفسه الذي أخذ عنه "طه"، فإن تفكر لنفسك باستقلال طمعا في الرشد والنضج لا ينفصل عن النقد أبدا. وفي محاولة منه لإنقاذ الأمر، يقترح "حلاق" مخرجا يستلهمه من التراث الإسلامي وهو "الاجتهاد"<sup>1</sup>، فهو معبر جدا عن التفكير والنقد معا، وقادر على تحقيق المهام التي يضعها "عبد الرحمن" لهذين المفهومين، فكان، بحسب "وائل"، على "طه" مثلا الاكتفاء به كمبدأ دونما الوقوع في الأخذ من الغرب فيحمل الإسلام بالعبء الأوروبي<sup>2</sup>.

أما بخصوص مبدأ الشمولية والعالمية، فاستدعاؤه بالنسبة لـ"وائل حلاق"، لا يفيد هدف "طه عبد الرحمن"، فهو مفهوم مشحون بالطموحات الكولونيالية<sup>3</sup>، ناهيك على أن العولمة التي لا يعارضها "طه عبد الرحمن"، شريطة أن تكون معدلة أخلاقيا، يراها "حلاق" أمرا متناقضا لأن العولمة بالمعنى الغربي خاصة في نسختها الأخيرة مرتبطة بالشركات المتعددة الجنسية<sup>4</sup>، والتي لا يمكن أن تكون أخلاقية أبدا، لذلك كان يجدر بـ"طه" الاكتفاء بأطروحته حول الحوار والتواصل، فهي مؤصلة إسلاميا وكافية لتجاوز العالمية العنيفة والغازية والغاشمة<sup>5</sup>.

حاول "وائل حلاق" إذاً، أن يضع المفارقتين الآتيتين: أولا: هل روح الحداثة منفصلة أم ملتزمة بتطبيقها؟. ثانيا: لماذا تم وضع مبادئ الحداثة من خلال التجربة الغربية، ألم يكن الأجدر أخذها من تراث الذات الغني؟

طبعا سيرد "طه عبد الرحمن" على هذه الإحراجات بأسلوب فيه الكثير من الاستراتيجيات أو لنقل "التكتيك"<sup>6</sup>، بتعبير "حلاق" نفسه، الذي انتبه هو أيضا للأمر. فـ"طه عبد الرحمن"، يرى أن

1- إصلاح الحداثة الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن، وائل حلاق، مرجع سابق، ص:136.

2- المرجع نفسه، ص:137

3- نفسه والصفحة.

4- المرجع نفسه، ص:133.

5- إصلاح الحداثة الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن، وائل حلاق، مرجع سابق، ص:138.

6- نفسه والصفحة.

أطروحتة حول روح الحادثة كانت عبارة عن تخطيط قصير المدى، والقصد منه جلب القارئ للعمل، وعموما يحدد "طه عبد الرحمن" اعتبارات ثلاث جعلته يقدم على الفصل بين روح الحادثة وتطبيقاتها، وهي كالاتي:

• **التقريب التداولي:** ف"طه" كان مطالب، وفق هذا المبدأ، بالتصرف في المنقول الغربي وجعله يتلاءم والمجال التداولي للمتلقي (عقيدة ولغة ومعرفة)، ولو أدى ذلك إلى تغيير المضمون الأصلي المنقول، فالمهم عند "طه" ليس أن يعلم ما نقل إليه بل أن يعمل به!<sup>1</sup>.

• **المناسبة الظرفية:** يرى "طه"، أن الظروف التي دعت له لوضع نظرية "روح الحادثة"، كانت هي تلك "السكره" التي وقع فيه المسلمون بمفهوم الحادثة، الأمر الذي دفعه إلى وضع خطة تمكن من إيقاف حالة السكر هذه.<sup>2</sup>

• **توسيع نطاق التواصل الفكري:** وهنا تبدو، بوضوح أكثر، خطة "طه عبد الرحمن": إذ يرى أنه لا بد من التواصل مع المثقفين الغربيين مبرزين لهم كوننا نبدع كما يبدعون، وقادرون على فتح آفاق أخرى لم تخطر على بالهم. ولا سبيل للوصول إلى ذلك سوى استعمال، واقتباس مفاهيمهم نفسها لفتح الحوار والتواصل معهم.<sup>3</sup>

من كل ما سبق، يتأكد لنا سلامة استنتاجنا الذي سبق أن أشرنا إليه، وهو أن نظرية: "روح الحادثة" ليست نظرية متينة بل تبسيطية في أحيان كثيرة، على عكس نظريته الثانية "الائتمانية" فهي، بحسبنا، أقوى وأكثر أصالة، بل بواسطتها سيغيب "طه عبد الرحمن" ذكر عبارة "الحادثة الإسلامية"

<sup>1</sup> - إصلاح الحادثة الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن، وائل حلاق، مرجع سابق، ص:366.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص:367.

<sup>3</sup> - نفسه والصفحة.

في كتبه الأخيرة، ليركز على التقابل بين الحداثة الغربية والنظرية الائتمانية الإسلامية. وهو ما سنعمل على توضيحه طول هذا الباب من البحث.

إن النقد اللطيف، الذي قدمه "وائل حلاق"، لنظرية "روح الحداثة" مبرزا بعضا من مفارقاتها وكيف أنها لا تخدم، أحيانا، مقاصد فلسفة "طه عبد الرحمن"، نحن نراه نقدا محدودا لسبب هائل، وهو أن ما اعتبره "طه عبد الرحمن" مبادئ (الرشد، النقد، الشمولية) للحداثة، هي بالنسبة لنا ليست مبادئ أصلا، فهي مجرد نتائج لمبادئ أعمق وأكثر تجدرا، صنعتها الثورة العلمية الناشئة في القرن السابع عشر (مثل مبدأ القصور الذاتي)، وهو ما سبق أن وقفنا عنده بتفصيل في الباب الأول من بحثنا.

إن "وائل حلاق"، من وجهة نظرنا، يقارب مفهوم الحداثة بطريقة تختلف عن أطروحتنا نحن، وهو ما يعطي لبحثنا بعضا من التميز، ويجعل منه قيمة مضافة في التراكمات المحصلة في العالم العربي الإسلامي حول هذا المفهوم الشائك والمنفلت. ناهيك بحسب اعتقادنا - أننا انتبهنا إلى جدة "طه عبد الرحمن"، وهو عزله منهجيا لعالم الروح، وضبط معالمه بمفهومه الأساس وهو: "الذاكرة الروحية"، التي ليست سوى الفطرة التي تخزن القيم الأسماوية، إلى حد أننا تجرأنا وقلنا: بأن "طه" بصدد بلورة لاشعور جديد، لكن هذه المرة ليس نفسيا بل روحيا، الأمر الذي بقدر ما سيجعل "طه عبد الرحمن" ينتج حقا فلسفة إسلامية تستمد أركانها من القرآن المجيد باعتباره القول الثقيل، بقدر ما ستجعله في نفس الوقت متورطا في المنظومة الحداثية من حيث لا يحتسب، وهو ما أسميناه بـ "مكر المنوال الحداثي"، حيث أن اكتشاف قارة الذاكرة الروحية والحفر للوصول إليها والعمل على عزلها منهجيا كي تتضح معالمها، هو الأسلوب الحداثي بامتياز.

حقا نقول بأن الفلسفة الائتمانية أشد إحصاماً، وصرامة من أطروحته عن روح الحداثة التي سنهملها تماماً، لنركز على آخر ما توصل له "طه" بخصوص حوارها مع الحداثة، وهو خيانتها للميثاق الرباني. لذلك سنعمل الآن على الوقوف عند أهم الأسس التي تستند إليها هذه الفلسفة الائتمانية، ولعل أبرزها على الإطلاق فكرة: "الذاكرة الروحية" فلنبدأ بها إذاً:

## المطلب الأول: من الذاكرة النفسية إلى الذاكرة الروحية:

### أولاً: طه عبد الرحمن يضع يده على "اللاشعور الروحي"<sup>1</sup>

يسمى "طه عبد الرحمن" الإنسان الحدائثي بـ"الناسي" و"الغافل"<sup>2</sup>، الذي لا يتذكر روحه المرشدة له في هذا الوجود، لهذا سيتحدث كثيراً عمّا سماه "الذاكرة الروحية"، التي ليست عنده سوى الفطرة، بل هي الدين نفسه. وحديثنا عن الذاكرة في الزمن الحديث مهم جداً في فهم الإنسان وأعماقه، إن لم نقل بأنه زمن الحفر في البنيات العميقة المشكلة للإنسان، والبحث المضني عن كل أنواع الذكريات المخزنة في جوفه، والتي تحركه في خلسة ودون دراية منه.

وبعبارة أخرى، نقول بأن الحداثة ماهي إلا تقشير للطبقات الخفية، والمُعتمة المُحدّدة للوضع الإنساني، والتي تعد معرفتها سبيلاً لفهم أكثر لهذا الإنسان اللغز. إن الإنسان في المحصلة يتشكل من مجموعة متعددة من اللاشعور (النفسي، الاقتصادي، الثقافي، المعرفي...)، وهي كلها كانت محط بحث متعب من طرف الباحثين، ليضاف إليهم "طه عبد الرحمن" مركزاً اهتمامه هذه المرة على

<sup>1</sup> - في الحقيقة طه عبد الرحمن لم يتحدث عن "اللاشعور الروحي"، بل هو نحت اصطلاحى من عندي لما اصطلح عليه طه "الذاكرة الروحية". ولقد بررت ذلك، لما اتضح لي من جهد عميق لطه عبد الرحمن في كشف الروح والتقيب عنها في عالم الملك، وسعيه الحثيث نحو إضفاء المعقولة على تواجد عالم الملكوت وانصهاره في الحياة الدنيا قبل الآخرة.

<sup>2</sup> - يعرف طه عبد الرحمن الإنسان بكونه هو: "الموجود الذي ينسى أنه ينسى". فهو ينسب في تعريفه الإنسان للنسيان لا الأُنس. وأهم ما ينساه الإنسان هو أنه لا يملك من أمره شيئاً، فهو ينسى أنه لا يملك خلقه ولا يملك رزقه، ينسى أنه كان في ظلمة العدم، وأنه لم يخلق ذرة من ذرات بدنه، ولا نسمة من نسمات روحه... بل ينسى خالقه. إن طه يرى أن النسيان في حقيقته بلاء ابتلي به الإنسان. والخطر في إنسان هذا الزمان هو إصراره على النسيان فهو يلح على عدم التذكر. ينظر: روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 13.

أهم ذاكرة عند الإنسان والتي تم، من وجهة نظره، إهمالها وإغفالها رغم خطورتها وأسبقيتها، إنها الذاكرة الروحية، لذلك سنقول، وبتأويل منا: إن مشروع "طه عبد الرحمن"، هو إعادة إحياء للفترة من جديد، باعتبارها "لا شعورا روحيا"؛ الذي ما هو سوى الذاكرة الأصلية الأولية، التي نسيها الإنسان، فضاعت بوصلته وتاهت قبلته.

وحيثما نؤكد بأنه قد "اكتشف" اللاشعور الروحي، لا يعني ذلك أن الناس كانت لا تشتغل بمنطق الروح، بل هو فقط حاول إدخال النظام على المفهوم وجعله أكثر معقولة، ليكون عمله شبيهاً إلى حد ما بما قام به المحلل النفسي "فرويد"، حينما اكتشف الذاكرة اللاشعورية، رغم الاختلاف في المقاصد والمآلات والمرجعيات بينهما، لكن التشابه المنهجي في أسلوب الحفر، والغوص للبحث عن المخفي هو نفسه، بل إن "طه عبد الرحمن" يشير كثيراً إلى موقف "فرويد" ليبين قيمة عمله، الأمر الذي يجعلنا وبنوع من التأكيد نلح على أن "طه عبد الرحمن"، على الأقل منهجياً، ما هو سوى مفكر يتم المشروع الحدائي، من حيث لا يحتسب، لأن الحدائنة إخراج الغامض إلى السطح ليكون واضحاً، أو لنقل إنها بحث عن البنى المخفية والمضمرة، التي باكتشافنا لها نزداد حرية.

لذلك أرى "أن طه عبد الرحمن"، خاضع بقوة لما أسميه "مكر المنوال (الباردايم) الحدائي"، بحيث قد جند كل طاقاته، وهي هائلة حقاً، لتوضيح دلالة الروح، بل جعل هذه الأخيرة، في مرتبة الذاكرة الأصلية التي تعد بمثابة النور الهادي للبشرية. فهو يشتغل، إذأً، كمنظر لما يسمى عودة الروح كخلاص، وإن ظهر أنه يعود للتراث الإسلامي يستقي منه عدته، فهو في النهاية يخدم المنظومة الحدائية، إذ يطرأ له ما يطرأ لـ"ما بعد الحدائين"، ومنهم ميشيل فوكو، حينما أعلنوا عن موت الإنسان باعتباره حراً طليقاً، ليقولوا بأنه مجرد كائن خاضع لبنيات خفية، أو أنواع متعددة من الذكريات اللاشعورية، ليكونوا بذلك قد أسدوا للحدائنة خدمة جلييلة، وهي أنهم اكتشفوا أسباباً أخرى



تَحَرَّرَ الإنسان، ونحن نعلم أن من قواعد الحداثة العلمية الكبرى، تلك الفكرة القائلة: إن معرفة الأسباب هي بداية التحرر.

لذلك، فقد استطاع من توهم أنه بصدد "قتل الإنسان" أن يزيد من تحرره، بل انطلاقه وجموحه. ولربما هذا ما يحدث مع "طه عبد الرحمن"، من حيث يدري أو لا يدري، إذ، وهو يبحث عن بنية الروح الخفية، يزيد الإنسان تحررا، لأنه ببساطة سيتعرف على محرك آخر من محركاته. فلنقف قليلا عند معنى الذاكرة الروحية، أو بتعبيرنا "اللاشعور الروحي" عند "طه عبد الرحمن".

إن الفرق عند "طه عبد الرحمن" بين الروح والنفس عميق، فالذاكرة الروحية تحفظ الأمور الغيبية بمجرددها، في حين أن الذاكرة النفسية تحفظ محتوياتها من خلال تلبسها بالجسم. إذ يقول عن الروح أنها: "أثر النفخة الإلهية الذي يجعل الإنسان ينسب الأشياء إلى بارئها"<sup>1</sup>، لذلك فبنية الروح انتمانية. ومن جانب آخر، يقول عن النفس أنها: "أثر تثبيت "الأنا" بنسبة الأشياء إليها"<sup>2</sup>، لتكون بنية النفس احتيازية أي تملكية. بعبارة أخرى، هناك عند "طه عبد الرحمن" علاقتين بالأشياء: علاقة انتمان وهي من طبيعة روحية، وعلاقة حيازة وتملك وهي من طبيعة نفسية<sup>3</sup>.

تعد النفس بمثابة الذات، والذات مؤنث للفظه "ذو"، والتي تعني "له" أو "عنده" أو "لديه"، وهي كلها عند "طه عبد الرحمن" تدور في فلك "الملك". وهو ما نفهمه من قولنا: "رجل ذو مال"، أي يملك المال. إن النفس إذًا، عبارة عن "ذات ثبوتية"<sup>4</sup>، تسعى إلى القبض على الأشياء، والتمكن منها

1- شرود ما بعد الدهرانية النقد الانتمائي للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 277.

2- شرود ما بعد الدهرانية النقد الانتمائي للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 277.

3- المرجع نفسه، ص: 21.

4- نفسه والصفحة.

سواء كانت مادية أو معنوية، فقد نتملك العقل بقولنا "ذات عاقلة"، أو نتملك الاعتقاد بقولنا ذات معتقدة<sup>1</sup>.

لكن في مقابل ذلك، تعد الروح بمثابة "النفخة الإلهية" التي كرم الله بها الإنسان، هذه النفخة لا تُمْتَلِكُ ولا تُمْتَلِكُ، وإنما يؤتمن عليها الإنسان<sup>2</sup>؛ يقول تعالى: "إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طين فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس استكبر وكان من الكافرين"<sup>3</sup>.

ومادام أن التفرقة بين نطاق الروح ونطاق النفس، مسألة مهمة في صرح المعمار الائتماني الذي يدافع عنه مفكرنا "طه عبد الرحمن"، فإنه لا يفوت الفرصة، ليقارن بين بعض الدعوات "الدهرانية"<sup>4</sup>، الداعية إلى إلغاء الملكية كالأشركيين والشيوعيين والفوضويين على التفاوت بينهم، وبين الدعوة الائتمانية، وذلك كالآتي<sup>5</sup>:

- إن ما يسمى إلغاء الملكية عند الدهرانيين، في الحقيقة ليس كذلك، وإنما فقط تحديده وإعادة رسم لحدوده، وتحويله مثلا من الفرد إلى الجماعة، بينما الائتماني فإنه، وإن تصرف في الملك، فهو يتعامل معه على أنه وديعة فقط، إيماننا منه أن المالك الحقيقي هو الله، إذ لا ينازعه قط في مالكيته.

- إن إلغاء الملكية عند الدهرانيين، بحسب "طه عبد الرحمن"، لا يخرج عن الصبغة النفسية ولا يستطيع بلوغ الرتبة الروحية، وإن اجتهد بعضهم في الدعوة لإلغاء التملك، فهم يبقون أسيري

<sup>1</sup> - هذا التقسيم ما بين الروح والنفس، سيجعل طه عبد الرحمن يعتمد في فهم العنف والإرهاب باسم الدين، فيقول: "المحاربون المسلمون (...) خاضوا الحرب ظانين أنهم يخوضونها بنوايا روحية، والحق أنهم يخوضونها بنوايا نفسية، والنوايا النفسية تجعل المحاربين ينسبون إلى أنفسهم جهادهم". كما أن المتشدد في دينه وفي حربه هو شخص قد أفرط في تملك الاعتقاد وهذا سلوك نفسي وليس روحي. على اعتبار أن النفس تشتغل بمنطق التملك، بينما الروح تشتغل بمنطق الائتمان إذ كل شيء وديعة بما فيها الاعتقاد وملكها الخالص لله، فلا مالكية إلا له. ينظر: سؤال العنف، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 102 و 112. ونشير إلى أنه ستكون لنا وقفة مع هذا الكتاب حينما نصل في بحثنا إلى فصل التطبيقات الائتمانية على بعض القضايا.

<sup>2</sup> - شرود ما بعد الدهرانية النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 21.

<sup>3</sup> - سورة ص، الآيات 72-74.

<sup>4</sup> - نشير إلى أنه لدينا مبحث كامل عن الدهرانية، ونقدها الائتماني في هذا الباب الثاني من البحث.

<sup>5</sup> - شرود ما بعد الدهرانية النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 22 و 23 و 24.

النفس التي لا تتفصل عن الجسد وغرائزه، وهم بذلك محاصرون بسياج نفسي لا فكاك منه،

إلا بالتطلع إلى النطاق الروحي الذي يجسد وحده الحرية من الأشياء بردها إلى بارئها.

- يتعامل الدهرانيون مع الأشياء وجها لوجه دونما وساطة، ما يجعلهم يدورون في حلقة مفرغة،

إذ يعجزون على التملص من الحيازة، بينما الائتماني، على خلاف ذلك، يضع بينه وبين

الأشياء المؤتمن الأعلى، وهو ما يذكره دائما بأن التملك وَهْم.

نخلص من خلال هذه المقارنة، التي أجراها "طه عبد الرحمن"، بين الإنساني الائتماني

والدهراني، في مسألة التملك إلى الأفكار الجوهرية الآتية<sup>1</sup>:

• أن الفعل الائتماني مقترن بعالم الروح، بينما الفعل التملكي موصول بعالم النفس<sup>2</sup>.

• أن النفس هي محل الاشتهااء، لهذا فهي مصدر القيم الدنيا كالأمر بالسوء والنهي عن

الخير. بينما الروح هي محل الاشتياق، لهذا فهي مصدر القيم الرفيعة كالنفور من القبيح

والنزوع نحو الجميل.

• أن النفس تسير نحو التراتب المتدني، لتقترب أدنى مرتبة من الأفق الحيواني السفلي، بينما

الروح فهي تسير عكسيا نحو التراتب المتدلي، لتقترب أعلى رتبة فيه بالأفق الإلهي.

إن القسمة المنهجية، ما بين الذاكرة الروحية والذاكرة النفسية، ستجابهها مشكلة، وهي كيفية

الإقناع بأن الإنسان يحمل في قراراته العميقة، والخبيئة عوالم روحية، وذكريات لا يمكن أن

يستحضرها ببسر، وكأنها لاشعور جديد يريد "طه عبد الرحمن"، أن يلقي عليه الضوء، ليضاف إلى

سلسلة الطبقات اللاشعورية التي وضع الإنسان الحديث اليد عليها. فالأمر يشبه لاشعور "فرويد"،

<sup>1</sup> - شرود ما بعد الدهرانية النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص:134.

<sup>2</sup> - نشير إلى أن طه عبد الرحمن يؤكد على "أن وجود الذاكرتين "الذاكرة الروحية" و"الذاكرة النفسية" لا يعني أنهما لا يلتقيان أبدا، بل إن الأولى تمد الثانية بوجه قد لا نعلم حقيقته، ولكن نعلم بعض شواهد" أحدهما: أن المرء لا ينفك يتطلع إلى إدراك الوجه الباطن لما يراه في الظاهر، وثانيهما وجود الاشتياق في مقابل الاشتهااء. لذلك ف"الذاكرة الروحية لا تفتأ تذكر الذاكرة النفسية بوجود هذه الذكريات الروحية وبضرورة العمل بمقتضاها". شرود ما بعد الدهرانية النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص:277.

لكن هذه المرة موجه إلى خفايا الروح لا النفس. لهذا سنسمي، كما قلنا سلفاً، الذاكرة الروحية الطهائية بالاشعور الروحي، ولنقف عند الحجج التي يثبت من خلالها "طه عبد الرحمن" وجود شيء اسمه الذاكرة الروحية.

لكي يقنعنا "طه عبد الرحمن" برأيه القائل: بأن الإنسان يتوفر على ذاكرة روحية أصلية، ينطلق من المعطى الآتي: "كلما زادت جسمية الشيء؛ أي كثافته، ارتبط بالعالم المرئي أكثر، وكلما زادت لطافة الجسم قلت كثافته، ليصبح أكثر انفكاكاً من العالم المرئي"<sup>1</sup>. وإذا كان الإنسان له جسميته المتعلقة بالعالم المرئي، فهو لا يركن لذلك، فتجده يتشوف ويرتحل من عالم لعالم كي يتمكن من الانفكاك منه، فالعالم المرئي لا يكفيه ولا يستوعب كليته، لذلك فهو يستخدم بكثرة "عقله وذاكرته ومخيلته ولا شعوره ورؤاه"<sup>2</sup>، وهي أمور كما نعلم "لا نشاهدها عياناً كما نشاهد الأعضاء منا"<sup>3</sup>، إذ هي وسيلته للهرب من قبضة الجسمية، ومن قبضة العالم المرئي الضيق، سعياً نحو السعة والرحابة التي تكمن في العوالم اللطيفة، ولعل المتأمل سيجد أنه لا شيء، غير الروح، يمكن التملص من قبضة الجسمية بشكل كلي، يتجاوز القدرات الأخرى التي بحوزة الإنسان.

إن عيب الزمن الحديث "عند طه عبد الرحمن"، أنه قدّم تعاريف للإنسان تنطلق من كونه مجرد كائن أفقي لا عمودي، إذ تم النظر إليه أنه لا يحيا إلا في عالم واحد، هو العالم المرئي، وحتى إذا تم الإعلان عن قدرات الإنسان على التجاوز والتعالي فهو لا يبرح هذا العالم الظاهر قط<sup>4</sup>، فالحدثة بمسلماتها حول قصور الوجود الإنساني على المرئي، وعدم تعديه إلى العالم الغيبي قد خنقت

<sup>1</sup> - روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمانية، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 32.

<sup>2</sup> - روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمانية، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 35.

<sup>3</sup> - نفسه والصفحة. يتساءل طه عبد الرحمن قائلاً: هل بوسعنا: "أن نرى "العقل" الذي جعل خاصية الإنسان الأولى؟ كلا، بل لا نحسبه إلا أنه ينزل رتبة الأمر الغيبي الذي لا ينفك عن الإنسان". بل حتى حينما يكتشف مشرحو الدماغ عمله، فهم بحسب عبد الرحمن يضعون يدهم على مناطق اشتغاله وليس على قوى العقل عينها.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص: 30.

أفق الإنسان، جاعلة إياه "أشبه بالحيوان الزاحف منه بالحيوان الطائر"<sup>1</sup>، وبذلك سدت عليه أبواب القِبلة المُوجَّهة، فدخل في التيهان وفقدان المعنى.

إن داء الإنسان الأفقي هو النسيان، فهو لا يذكر إلا ما يراه بصره، ولا يعيش إلا منغمسا في عالم المُلك، بينما الإنسان العمودي هو إنسان الائتمان، يتذكر العالم الآخر، عالم الملكوت. أو لنقل باختصار أن الإنسان الأفقي الذي دعت إليه الحداثة، هو إنسان "فَقَدَ ذاكرته العمودية"<sup>2</sup>.

وينبه "طه عبد الرحمن" إلى حجة أخرى للتأكيد على وجود الذاكرة الروحية الأصلية، ما يسمى **ذكريات الرحم**، فالمرء منا لو لم يرَ الأمهات يلدن، لأنكر أن له ذاكرة قد تشكلت في رحم أمه، تؤثر فيه حينما يكبر دون وعي منه، وهو ما يقره بقوة المحللين النفسانيين<sup>3</sup>. إذ أن ما حدث في الرحم، بالنسبة لنا، غيب لا نستطيع استحضاره في الوعي بيسر، وإن كان يفعل أفاعيله فينا، فهو لاشعور عميق. نفس الأمر يقال عن ذكريات الروح فهي بحسب "طه عبد الرحمن": "تبقى مستورة في أعماق باطن الإنسان، مؤثرة من حيث لا يدرك، في تصرفاته وتقلباته، مكانيا وزمانيا، حتى إنه قد ينكر وجود هذه الذكريات (...). [و] أن عالما غير مرئي قد ضم روحه منذ أول الخلق، ويصر على إنكاره، حتى ولو أخبر عنه من أخبر بواسطة وحي مكتوب أو علم موهوب"<sup>4</sup>.

بحسب "طه عبد الرحمن"، وإذا جاز الحديث عن وجود ذكريات الرحم<sup>5</sup>، فوجود ذكريات الروح أولى، ليس لأن الجنين فقط يحتاج نفخة روحية تبعث فيه الحياة، بل لأن غيب الرحم نفسه، غيب من غيوب الروح<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> - روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 24.  
<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 15.  
<sup>3</sup> - شرود ما بعد الدهرانية النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 24.  
<sup>4</sup> - شرود ما بعد الدهرانية النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 24.  
<sup>5</sup> - تشير إلى أن طه عبد الرحمن سيتحدث عن الذاكرة الرحمية أيضا في كتابه: "روح الدين" حيث يقول: "هذا لا شعوره يحفظ أسرار تخلقه، وهو لا يزال في ظلمات الرحم، فضلا عن أمشاج من الرغبات والإدراكات والانفعالات التي تحركه في غفلة منه... كل ذلك يجعل باطن الإنسان يبدو وكأنه طبقات بعضها فوق بعض لا تكاد تنتمي منها إلى العالم المرئي إلا الطبقة الظاهرة. روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 34.  
<sup>6</sup> - شرود ما بعد الدهرانية النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 25.

إن التشابه بين الذاكرتين، لا يعني عند "طه عبد الرحمن" أنهما من طراز واحد، فالهوية بينهما كبيرة رغم التقاطعات، لأن الذاكرة الرحمية (وحتى الذاكرة النفسية اللاشعورية) هي ذاكرة سميتها التملك، في مقابل الذاكرة الروحية التي تختزن شواهد الغيب الأصلية، حينما كان الإنسان بجوار الرب عياناً، ويبصر كمالاته ويشهد على أنه المالك لكل شيء، بل كيف أنه أودعه بعضاً من ملكه وديعة وأمانة، عليه أن يتصرف فيه برعاية إلى حين إرجاعها إلى صاحبها. وهذا الإشهاد والائتمان الغيبي، كانا بمثابة القانون الأصلي الذي تعلمه الإنسان، ولكن دوماً عنه غافل، وعلى قدر هذه الغفلة كان شقاؤه؛ يقول "طه عبد الرحمن": "بفضل ما انطوت عليه هذه الذاكرة من سابق هذه الشهادات في عالم الغيب، يتعرف الإنسان على أول قانون إلهي سن له في هذا العالم، ألا وهو قانون الإشهاد!"<sup>1</sup>.

ولمزيد من استيعاب معنى الذاكرة الروحية الأصلية، أو ما أسميناه بـ"اللاشعور الروحي"، لا بأس من إلقاء بعض من الضوء، على اللاشعور النفسي الذي اكتشفه المحلل النفسي "سيجموند فرويد"، حيث سيسعفنا في فهم مقصود "طه عبد الرحمن".

إن الإنسان قد يرى تجليات مختلفة، وتمظهرات متعددة لروحه، ولكن دون أن يتمكن من معرفة أصلها، مما يجعله يشكك في وجود ذاكرته الروحية أصلاً، مثلما يحدث بالضبط مع الذاكرة اللاشعورية النفسية، كما شرحها المحلل النفسي "فرويد". فالمرء منا يسلك سلوكات متعددة، ولا يعرف من أين جاءت، فهو يرى الأعراض ولكن لا يرى المنبع قط. فاللاشعور النفسي كما هو مشهور عند "فرويد"، عبارة عن خزان ومقبرة ندفن فيها كل الرغبات المقموعة والذكريات المؤلمة، التي يصعب استحضارها إلا عن طريق التحليل النفسي.

<sup>1</sup> - شرود ما بعد الدهرانية النقد الانتقائي للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص:25.

فالعديد من الأحداث التي وقعت للإنسان في الطفولة المبكرة لا يتذكرها قط، ومن الأكيد أن المرء منا سقط مرات عديدة، ورأى مشاهد مرعبة، ووضع في مواقف محرجة، بل ربما تم تعنيفه... لكنها أمور قد نسيت تماما، فأين هي؟ هل يمكن القول مثلا، إنها قد مسحت ولم يعد لها أثر، الجواب عند "فرويد" بالنفي طبعاً، فهي سجلت وحفظت في ذاكرة مختلفة عن الذاكرة الواعية. إنها الذاكرة اللاواعية، ومن ثمة يصبح للمرء ذاكرتين: ذاكرة واعية يمكن استرجاعها ببسر، فيكفي أن يعود إلى أرشيفه، ويجد ما يريد. وذاكرة أخرى لا واعية؛ أي منسية وغائبة في غيابات النفس، يصعب استحضارها. فمثلاً إذا سألنا شخصا يعاني من فوبيا (رهاب) الأماكن العالية، عن السر وراء ذلك؟ فجوابه سيكون: لا أدري. بمعنى أن الحدث المسبب لهذا الرهاب غائر ومخفي، لكن يفعل أفاعله في الشخص، وهو في غفلة عن ذلك.

كل هذا، يجعلنا نستنتج أن الإنسان، في حقيقته، سوى مجموعة طبقات من الذكريات: ذاكرة شعورية (يمكن استحضارها بسهولة)، وذاكرة لاشعورية وذاكرة رحمية وذاكرة روحية... وهو ما نوضحه انطلاقاً من الخطأ الأتية:

## طبقات الذاكرة الإنسانية



الحدث خائنة لأنها أهملت الذاكرة الروحية ففقدت قبله المعنى

**ملاحظة:**

هذا الحفر الجينيولوجي هو في حقيقته منهج حدائي بامتياز، فبواسطته نبحت عن جذور الأشياء العميقة.



إن إضافة "طه عبد الرحمن"، تكمن في أنه أراد "عتاب" إنسان هذا الزمان، وهو الإنسان الحداثي، الذي أهمل الذاكرة الروحية، وتوقف عند الذاكرة الشعورية واللاشعورية والرحمية؛ وهي كلها متعلقة بالنفس، والنفس تميل نحو الحياة، والحياة سبب ويلات الإنسان، إذ حب التملك هو السوأة الكبرى منذ مقتل هايبيل. أما الذاكرة الروحية التي سقط الإنسان في نسيانها فهي متعلقة بالانتماء حيث اللاتملك، بل فقط التصرف في الأشياء كودائع ستعود لمالكها سبحانه، لذلك فهي سبيل التحرر، إنها خلاص البشرية.

نضيف إلى ما سبق، أنه إذا كان التحليل النفسي يعالج المرضى الذين تستبد بهم ذكرى غائرة في اللاشعور، حدثت لهم في الطفولة المبكرة، عن طريق استخراج الحدث المؤلم واقتلعه من اللاشعور، وجعله يصل إلى الشعور، أي الانتقال به من مستوى الغموض إلى مستوى الوضوح، فإن الشيء نفسه يقال عن الذاكرة الأصلية، فهي لا تتكشف بحسب "طه عبد الرحمن"، إلا "بمعالجة تزيل عن الفطرة الأولى طبقات العادات التي تغشيها، في مقابل الذاكرة اللاشعورية، التي لا يتم انكشافها إلا بمعالجة تجعل ما كان مطمورا تحت طبقات اللاشعور يبرز إلى الشعور"<sup>1</sup>.

يمكن إجمالاً أن نقول بأنه، إذا كان الطبيب يعالج الجسد بالبحث عن أعراض تؤثر على السبب المخفي، وإذا كان المحلل النفسي يقوم بإخراج الحدث المؤلم المضمّر في اللاشعور إلى الشعور، فإن العلاج الروحي يكون عن طريق التزكية.

إننا نرى بأن "طه عبد الرحمن"، سقط في شباك الحداثة من حيث لا يحتسب، على الأقل منهجياً، إذ اشتغل بمنطق العزل المنهجي، والحفر الذي اعتمد كثيراً في القرن العشرين، بحثاً وتنقيباً عن البنيات العميقة المحركة للإنسان، ف"طه" وصل إلى مبتغى الحداثة ومُنَاهَا، إذ فصل منهجياً عالم

<sup>1</sup> - شرود ما بعد الدهرانية النقد الانتمائي للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص:26.

الروح وسيجّه بوضوح تام، فأدخله عالم المعقولية، لقد وقع في الفخ الذي أسميناه: "مكر المنوال الحداثي".

### العلاج الروحي أقوى من العلاج النفسي:

بقي أن نشير إلى أنه، وإن قارن "طه" ذاكرته الروحية بالذاكرة اللاشعورية عند "فرويد"، فإنه رغم ذلك عبّر عن عدم اقتناعه بالتحليل النفسي كعلاج، بل وضع "فرويد" ضمن زمرة ما بعد الدهرانيين؛ أي زمرة الشاردين والخارجين عن الأخلاق، ولا بأس من إلقاء نظرة حول الموضوع، لنفهم لماذا العلاج الروحي عند "طه عبد الرحمن" هو الأصح لا العلاج النفسي؟

نحن نعلم، أن "طه عبد الرحمن"، لا يهادن مع من يفصل الدين عن قطاعات الحياة، فالذي يقوم بذلك ينعتة "بالدهراني المارق"، فألف كتابا ليرد على الذين أبعدوا الدين عن الأخلاق، بعنوان "بؤس الدهرانية"<sup>1</sup>، وهم: "روسو" و"كانط"، و"دوركايم"، و"لوك فيري". أما الذي يبعد الدين جملة وتفصيلا، فينعتة بـ"ما بعد الدهراني"، أو بـ"الشارد"، ونذكر هنا: "نيتشه"، و"باطاي"، و"فرويد"، و"لاكان". أما "الماركيز دوساد"، فقد وسمه باسم مخصوص وهو: "المارد". وقد ألف أيضا، كتابا كاملا في ذلك للرد عليهم، بعنوان: "شرود ما بعد الدهرانية"<sup>2</sup>، فلنقف إذًا، عند نقده لواحد من هؤلاء، وهو "سيجيموند فرويد"، باعتباره مؤسسا للتحليل النفسي، ومكتشفا للذاكرة اللاشعورية<sup>3</sup>.

يؤكد "فرويد" على أن الإنسان، وعبر مسيرته التاريخية، قد تأذت نفسه كثيرا جراء الكبت المفرط لشهواته، هذا الكبت الذي مارسه الأوامر الأخلاقية المانعة للجموح الطبيعي للجسد، وهو ما أحدث تشويهات في الطبيعة الإنسانية، فظهرت الأمراض النفسية والأسقام الباطنية بصنوفها

1- سنقف عند ذلك في الفصل الثاني.

2- سنقف عند ذلك أيضا في الفصل الثاني.

3- دين الحياء من الفقه الانتقاري إلى الفقه الانتقائي، روح الحجاب الجزء 3، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: من 168 إلى 170. نشير هنا إلى أن هذه الصفحات فيها نقد مختصر للتحليل النفسي وطرق علاجه. أما النقد الشامل للتحليل النفسي فكان في كتابه "شرود ما بعد الدهرانية".

المتعددة، ولا علاج عند المحللين النفسيين إلا برفع الكبت عن هذه الشهوات، وتحرير الجسد من قيود الآلاف من السنين. هنا بالضبط، يتدخل "طه عبد الرحمن" ليُبين أنه قام بمقايضة بين العلاج بالتحليل النفسي، والعلاج بالتربية الخلقية، رغم ما بينهما من تضاد، فالأولى تُعالج بإطلاق الشهوات والثانية تُعالج بضبط الشهوات. وبعد طول تفكير في هذه المقايضة، تأكد له بأن أهل التحليل يداوون الأمراض النفسية بأمراض أخلاقية شر منها.

ونشير هنا، إلى أن الأخلاق عند "طه عبد الرحمن"، والتي يعول عليها كعلاج للأعطاب النفسية، مرتبطة "بالشاهدة الإلهية". فالإنسان المتعلق بربه، والرابط بينه وبين خالقه، والمستحضر له كأمر، والمتوسل إليه، ليس فقط كسامع، ولكن كشاهد، بحيث يكون هذا التوسل ليس فقط في الحاجات بل حتى في الكمالات... لهو إنسان يحصل بهذه الطريقة على تربية خلقية تزرع الرحمة في جوفه، ومن آثار الرحمة وجود الشفاء، وهو شفاء روحي يمليه القرب من الرب. بينما الذي لا يتعلق بالنظر الإلهي فهو لا يزداد إلا مرضا حتى ولو أشبع كل شهواته، بل هذا الإشباع علامة على تقاوم وتضاعف مرضه. ناهيك على أن التعلق بالنظر الإلهي يورث المرء الحياء، وبحس أنه يقهر الشهوة بعيون أكبر منه، فعوضا عن المراقبة الخاصة التي ستتعب المريض، فإنه يترك الرقابة إلى سلطة أكبر منه.

نفهم من أطروحة "طه عبد الرحمن" ذات النزوع الصوفي، صرخة ضد انغماس الإنسان المعاصر فيما يسميه العالم الملكي أو العالم الأفقي والمرئي؛ أي عالم الوسائل والمادة، ناسيا وغافلا عن العالم الذي يسميه بالعالم الملكوتي أو العالم العمودي، أي عالم الغايات والمقاصد، أو لنقل عالم الغيب والروح. هذا العالم الذي يتجاوز النفس، فهو أول طبقة في جوف الإنسان، إلى درجة يمكن الحديث مع "طه عبد الرحمن"، كما أسلفنا عن "لاشعور روحي"، والذي تم إقصاؤه في الزمن الحديث،

وهو ما أحدث ضررا هائلا سواء في سحق الطبيعة، باستباحتها والانغماس في التعامل مع ظواهرها فقط مجردة عن آياتها، أو سحق الإنسان برده فقط إلى جوانبه الجسدية، ليصبح مجرد كتلة غرائز حيوانية واجبة التحقيق. إن هذا الإهمال لعالم الروح هو تقريط في أثنى ما يمكن أن يُقدّم للمرء المعنى، وما أدراك ما المعنى!. لقد ضيعت الحداثة على البشرية خلاصها.

نخلص، وبلغة "طه عبد الرحمن"، إلى أنه لا إنقاذ للبشرية من همومها ومآسيها، إلا باللجوء إلى المقاربة المعراجية (العالم الروحي)، بدل الاكتفاء بالمقاربة الإسرائيلية (العالم المرئي). وهذه صوفية لا ينكرها "طه عبد الرحمن"، أبداً، بل يعتر أنه تتلمذ على أحد شيوخ الطريقة القادرية، وهو: الشيخ حمزة بن العباس<sup>1</sup>.

### ثانياً: في أسبقية عالم الملكوت على عالم الملك:

لقد رأينا كيف أن مفهوم الذاكرة الروحية يقع في قلب المعمار الفلسفي الائتماني، فهي تجسد الفطرة التي تحمل شواهد الغيب الأولى عند الإنسان، والتي تمت في عالم ملكوتي، أثناء لقاء مهيب وجليل بين الإنسان والله، وذلك قبل أن تتفخ هذه الروح في جسد الإنسان في عالم الملك. لذلك سنجد أن "طه عبد الرحمن" يستخدم بكثرة مفهومي **الملك والملكوت**، للترقية بين عالم مرئي ضيق هو **العالم الأفقي**، وعالم غيبي واسع هو **العالم العمودي**. فلنلق نظرة على ذلك:

إذا كانت الحداثة فصلت بين **عالم الملك**؛ وهو ما سميناه نحن **بعالم التكوين**، وعالم **الملكوت** وهو الذي سميناه **بعالم الخلق**، بغرض بلوغ النجاة وتحقيق المردودية، فإن "طه عبد

<sup>1</sup> - لقد أنهى طه عبد الرحمن كتابه "دين الحياء، الجزء 3" بما سماه: "خاتمة لا كالحواتم: من شعب الحياء الإقرار لذوي الفضل بأفضالهم". وهي حقا خاتمة تبرز جماع مشروعه الائتماني، حيث يتحدث فيها عن علاقته التربوية مع أستاذه حمزة بن العباس القادري، وكيف ان ملازمته له أكسبته مغام كبيرة، إذ مكنته من الانتقال من عالم التفكير الى عالم التفكير ومن عالم الملك الى عالم الملكوت، فالتربية الصوفية التي تلقاها على يديه جددت له حياته وغيرت له علاقته بالله وبنفسه وبالأخر وبالعالم. وسيلحق هذه الخاتمة بإهداء كتبه أستاذه له بخط يده. فيعد أن يذكر في صفحات كثيرة ماذا أكسبته صحبة أستاذه يقول: "وختاماً فهذه نتفة من آثار السلوك وثمار المعرفة للصلة التربوية العميقة التي جمعتني بقدوتي الرباني ذي الخلق المحمدي العارف بالله سيدي حمزة بن العباس، فأفضاله علي أكثر من أن أحصيها، واعترافي ببعضها هاهنا، إنما هو من باب التحدث بالنعمة". دين الحياء من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني، روح الحجاب الجزء 3، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 177.

الرحمن" كان أكبر همه إعادة اللحمة بين العالمين، ووصل ما فصلته الحداثة، هذا الفصل، الذي كانت له برأيه آفات، أوصلت في النهاية إلى فقدان المعنى.

يرتق الإنسان عن الحيوان في الفلسفة الائتمانية، لأنه يتواجد في عالمين اثنين وهما: العالم المُلكي؛ أي العالم المرئي، والعالم المَلَكوتي؛ أي الغيبي<sup>1</sup>، ناهيك على أن كينونة الإنسان كينونة مسير لا إقامة، إذ هناك وهم كبير، عند بعض الناس حينما يتعاملون مع العالم، وكأنه محل إقامة وسكن، وليس محل سفر وارتحال. فالإنسان دائب الحركة، إذ يتحرك في الأرض أفقياً إسرائاً؛ أي من محسوس إلى محسوس آخر، في انتقالات ماثلة للعيان، ولكنه أيضاً يصعد عمودياً عروجاً، في انتقالات لا تشهدا العين ولا يحدها مكان<sup>2</sup>. لذلك يمكن القول عند "طه عبد الرحمن"، أن الإنسان له كينونة مزدوجة، فهو يسري ويعرج، ولكن بإيقاعات مختلفة ومتفاوتة، فأحياناً يكثر الإسرائ، وأحياناً أخرى يكثر المعراج<sup>3</sup>.

إن اختيار مفهوم الملك والملكوت، مأخوذ من القرآن الكريم<sup>4</sup>، القول الثقيل، الذي يستند إليه "طه عبد الرحمن"، في الغالب، لاستخراج ترسانته المفهومية. إضافة إلى أن المفهومين لهما ارتباط بالأصل "مُلْك"؛ وهو ما يفيد الحياة التي هي نقيض الائتمان، ومن ثمّ فالعلاقة الملكية بين الإنسان والعالم علاقة تملك وحياة، وهو ما يفضي إلى السيطرة والهيمنة، أما العلاقة الائتمانية؛ أي الملكوتية بين الإنسان والعالم، هي علاقة حفظ ووديعة، لأن المالك هو الله سبحانه. يقول "طه عبد الرحمن"

1- دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، روح الحجاب الجزء 3، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 33.

2- المرجع نفسه، ص: 34 و38.

3- المرجع نفسه، ص: 35.

4- يقول تعالى: ﴿وَاللَّهُ مَلِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ سورة آل عمران، الآية 189. ويقول أيضاً: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ سورة الأعراف، الآية 85. ينظر هذا التقسيم بين العالم الملكي والملكوتي في: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 18 و19.

في هذا السياق إن: "ملكية العالم لا تعود إلى الإنسان، وإنما إلى الله وحده، إذ هو المالك الحق، فالإنسان ليس مالكا للعالم، بل مؤتمنا عليه انتمانا يميزه عن سواه من الكائنات"<sup>1</sup>.

فكما نرى، فالمفهومان بالنسبة لـ"طه عبد الرحمن" مناسبين؛ لماذا؟ إذ، هما نابعين من التداول الإسلامي، ويسعغان جدا في بناء النظرية الائتمانية.

ويحرص "طه عبد الرحمن" على العلاقة الجدلية بين الملك والملكوت، فليس بينهما انفصال قط. إذ يقول: "إن من الإدراكات المادية [الملكية] ما ينطوي على لطائف معنوية ومقاصد مَكُوتِيَّة، كما أن من الإدراكات المعنوية، ما يتوسل بصور مادية وأسباب ملكية"، فالفلسفة الائتمانية، إذًا، ترى الملك والملكوت، أي الخلق والتكوين، متلازمان، وهو الاتصال الذي يفنقه الزمن الحديث.

فإذا كانت الحداثة، تفصل وتعزل العالم المُلْكي المرئي عن العالم الغيبي الروحي، فالفلسفة الائتمانية تجمع وتصل العالمَيْن، أو لِنَقُلْ إذا كانت منهجية الفصل نسيانا للملكوت وغرقا في الملك، فإن منهجية الوصل تذكّر واستحضارًا للملكوت، دون إهمال للمُلْك. إضافة إلى أن الفصل الحداثي تكشفٌ وتعزُّ وإظهارٌ للسوءات (كل ما يسيء)، فإن الوصل غطاء وتحجب وستر للسوءات<sup>2</sup>.

ولكن "طه عبد الرحمن" يشير إلى أنه، وإن كان هناك وصل قائم بين العالمين الملكي والملكوتي، فإن الأولوية والأسبقية، تبقى للملكوت على الملك، فالملكوت بمثابة المؤسس والملك بمثابة المؤسس. إذ يقول إن: "التواجد في العالم الغيبي متقدم على العالم المرئي"<sup>3</sup>. فالعالم الغيبي هو عالم الأمر الإلهي، عالم الكائنات اللطيفة غير الكثيفة، حيث التقت فيه الروح بالله سبحانه عن

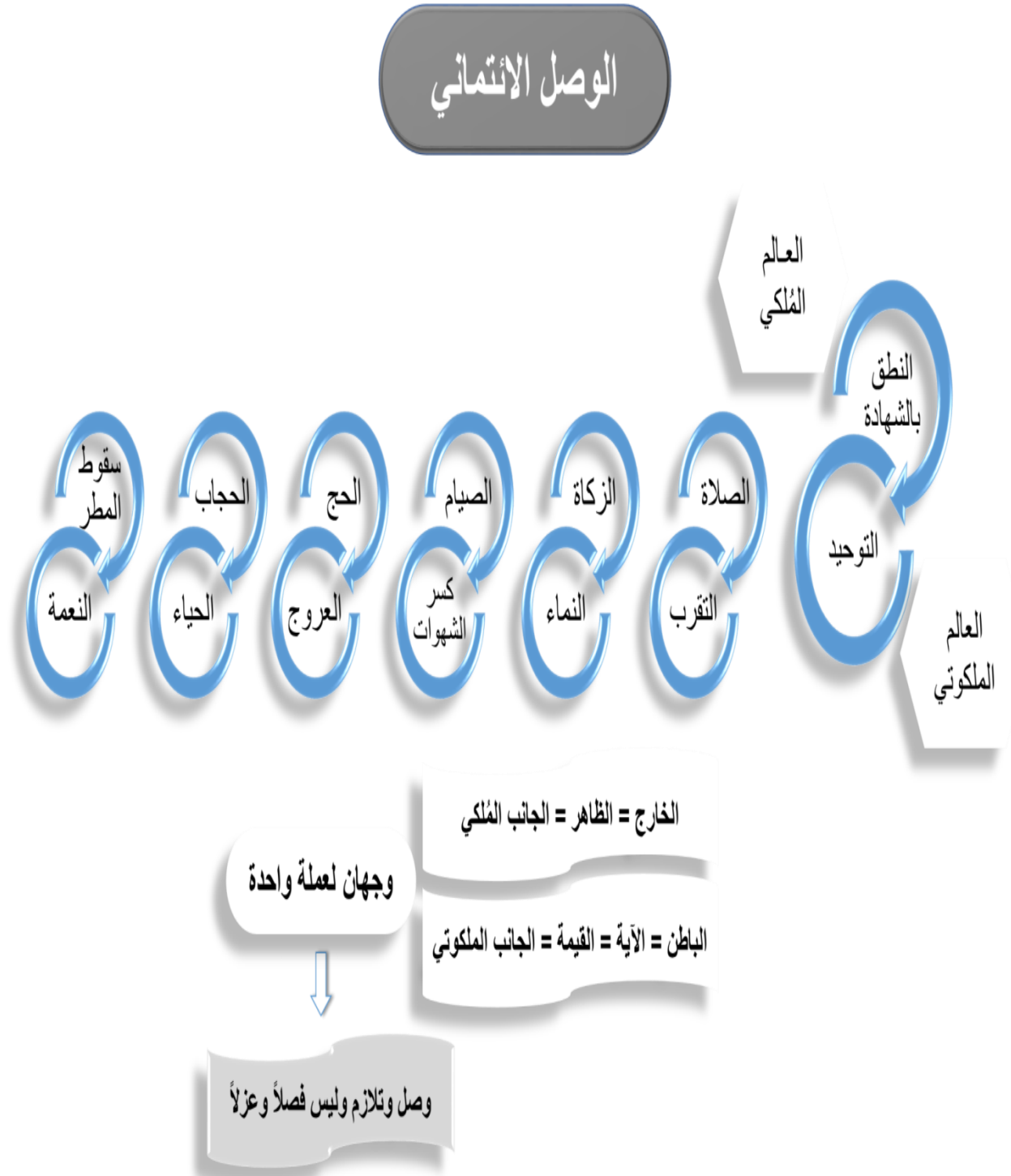
<sup>1</sup> - دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، أصول النظر الائتماني الجزء 1، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 36.

<sup>2</sup> - سنقف مطولا عند أمثلة تطبيقية عن فائدة الألبسة المادية والمعنوية التي تغطي سوءات الإنسان، خاصة في تطبيق الحجاب وتطبيق التعري الرقمي...

<sup>3</sup> - دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، أصول النظر الائتماني الجزء 1، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 38.

عيان، فشهدت كمالته وصفاته القدسية، وفي هذا العالم أيضا تحملت الروح وعن اختيار الأمانة وفق شروط الإشهاد الأول وما أنقلها من أمانة<sup>1</sup>.

إن هذا الوصل بين الملكوت والملك، هو ما توضحه الخطاطة الآتية:



<sup>1</sup> - دين الحياة من الفقه الانتقاري إلى الفقه الانتقائي، أصول النظر الانتقائي الجزء 1، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 39.

إن العالم الملكوتي، هو الأصل الذي تشكلت فيه الفطرة باعتبارها: "الذاكرة الغيبية الروحية"<sup>1</sup>، ونظرا لأهمية هذا التعريف للفطرة في النسق الائتماني الطهائي، نذكره كما ورد عنده: "فطر [الإنسان] على الدين، حتى إنه لو ترك وهذه الفطرة، لأسلم وجهه لخالفه، وهكذا، فلا بد أن تحتفظ فطرته التي هي بمثابة ذاكرته الغيبية بجملة المعاني، والقيم القدسية التي أنست بها روحه في عالم الغيب، ومن تم أضحت هذه المعاني والقيم اللطيفة نازلة منزلة البذور الباطنة التي تثمر أعماله الظاهرة، أو منزلة خفي الأسس التي يبني عليها جلي مسالكه، أو منزلة الأدلة الداخلية التي تهديه إلى سواء السبيل في مختلف تصرفاته الخارجية"<sup>2</sup>.

يتضح من خلال هذه الفقرة منطلق "طه عبد الرحمن" الائتماني، ناهيك على أنها فقرة نستنتج منها تعريفا للدين كما يتصوره طه ونصيغته كآلآتي: الدين هو: تذكر لما حدث في عالم الغيب من إشهاد وائتمان عياني أمام الله عز وجل، والخروج عن الدين، أي المروق، ما هو سوى غفلة ونسيان للعالم الملكوتي.

هذا التعريف الذي قمنا بصياغته من فكرة الذاكرة الروحية، يجعلنا نفهم، لماذا ينعت "طه عبد الرحمن" الحداثة بالدهرانية المارقة تارة، وبما بعد الدهرانية الشاردة تارة أخرى.

إن هذه الأسبقية للملكوت على الملك، ستعطينا مباشرة أسبقية للخلق على الخلق، وذلك

كالآتي:

### ثالثا: أسبقية الخلق على الخلق

ينطلق "طه عبد الرحمن" لإثبات أولوية الأخلاق، وأسبقيتها على التواجد المرئي للإنسان، من القرآن الكريم الذي يخبرنا أن الله سبحانه قد خاطب الإنسان مرتين؛ يوم "الإشهاد"، ويوم

<sup>1</sup> - دين الحياة من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، أصول النظر الائتماني الجزء 1، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 39.  
<sup>2</sup> - نفسه والصفحة.



"الائتمان"<sup>1</sup>، بخطاب قدسي في عالم الغيب، وهو لم يتواجد بعد مرئياً في عالم الدنيا، مما جعل الإنسان، وهو كائن غيبي يحمل معه قيمتين خلقيتين هما: "الشهادة بوحدانية الإله وربوبيته"، و"الأمانة بتحمل عبء العالم التي أبي غيره تحملها"<sup>2</sup>.

إن الإنسان، "وبعد أن فرغ من أداء الشهادة، أيقن بأنه مسؤول عن تبعاتها كلها في عالم آخر سوف يستقبله، إذ حذره الإله من الغفلة فيه"<sup>3</sup>، و"بعد أن اختار حمل الأمانة، أيقن بأنه مسؤول عن تبعاتها كلها في العالم الآتي إذ نبَّهه الإله إلى جهله وظلمه فيه"<sup>4</sup>. فالإنسان إذًا، قد أدرك القيم الأخلاقية، وهو لم يزل في غيب الغيب، أي قبل أن يُخلَق ويُصبح مرئياً.

لقد كان الإنسان الغيبي عبارة عن كائن كامن لا كائن موجود، كأنه كينونة بالقوة، قبل أن يصبح كينونة بالفعل. لذلك فالإنسان مزود في عالم الغيب بالأخلاق قبل خروجه إلى عالم الشهادة<sup>5</sup>. وهو ما يفسر لنا لماذا "يؤذن في أذنه [المولود] اليمنى وتقام الصلاة في أذنه اليسرى، أول ما يصرخ! أليس في ذلك تذكير له باسم خالقه الذي تخلَّقت به روحه يوم الميثاق، حتى لا ينقطع تخلُّقه يوم ولادته!"<sup>6</sup>.

إن الإنسان، وهو يلتحق بعالم الدنيا تكون لديه ذاكرة غيبية<sup>7</sup>. أصلية، تحفظ له الموثقة الربانية الأولى، وتظل تنبئه إلى ضرورة الوفاء بهذا الميثاق حينما يغفل عن ذلك. لذلك يجوز عند طه عبد الرحمن "أن نعتبر الحقائق الأمرية التي ارتسمت في الروح، وانتقلت معها إلى عالم

1- الآية 172 من سورة الأعراف والآية 72 من سورة الأحزاب.

2- شرود ما بعد الدهرانية النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 269.

3- المرجع نفسه، ص: 270.

4- نفسه والصفحة.

5- المرجع نفسه، ص: 272.

6- المرجع نفسه، ص: 273.

7- المرجع نفسه، ص: 274.

الشهادة، بمثابة ذكريات الإنسان الغيبية، بل بمثابة "ذاكرته الأصلية" التي تدل دلالة قاطعة على أن الخلق يتقدم الخلق<sup>1</sup>.

مما سلف ذكره، يستنتج "طه عبد الرحمن"، أن الإنسان حينما يخرج إلى عالم الشهادة، ويصبح كائناً مرئياً، فهو لا ينقطع قط عن أصله الغيبي، بل يحمل في جوفه الآثار الروحية كذاكرة لصيقة معه، هذه الذاكرة بمثابة شواهد غيبية، بل "أوامر" ومعان روحية وقيم خلقية موجهة للأفعال، وكأنها نور يرشد إلى الطريق، مما يضمن للإنسان تماسكه وعدم انقسامه، إذ ليس أضر على المرء من تمزق كيانه، يقول طه عبد الرحمن: "الإنسان المُنقَسِم هو الذي تكون مأموريته الغيبية في واد، ومخلوقيته المرئية في واد آخر، حتى إذا قضى أجله، شهدت عليه مأموريته بأن مخلوقيته لم تستر بنورها، مؤثرة الوجود في الظلام"<sup>2</sup>.

إن هذا المنطلق الطهائي الذي يرتبط بالموثقة الربانية الغيبية الأصلية، هو الذي سيجعلنا نفهم بأي معنى تعد الحداثة عنده غافلة وكذلك خائنة. غافلة عن الميثاق الإلهادي والائتماني، وخائنة لأنها نكثت بالوعد ولم تكن وفية لبنود هذه الموثقة الإلهية. ناهيك على أنها تعيش الظلام رغم ادعائها أنها تعيش الأنوار، لأنها لا تهتدي بسراج الأوامر الأخلاقية القادمة من منبع الغيب. والأكثر من ذلك فهي شطرت الإنسان، وجعلته يحيا في عالم الظواهر والملك مهملا عالم الروح والملكوت، وهو الفصل الذي جعل الإنسان الحديث يفقد بوصلته، ويسلك في الحياة دون قبلة ترشده. مما دفع "طه" في فلسفته الائتمانية يدعو إلى ضرورة الوصل من جديد بين العالمين، لإنقاذ الإنسان من تيهانه الوجودي.

<sup>1</sup> - شرود ما بعد الدهرانية النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 276.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 275.

ومادام أن عالم الملكوت قد عرف موثقة ربانية كبرى، هي بمثابة القانون الأول للبشرية

والموجه لها، فلا بأس من تقديم معالم هذه الموثقة ومبادئها:

لقد اختار طه عبد الرحمن من هذه الموثيق الإلهية ثلاثة<sup>1</sup>، يراها مشتركة بين أديان التوحيد،

بل لا يستبعد أن تكون حتى في أديان التعدد وهي باصطلاحه: ميثاق الإِشهاد، وميثاق الاستئمان،

وميثاق الإرسال، على أساس أن الله هو الشاهد والمستأمن، والمُرسل<sup>2</sup>.

• **ميثاق الإِشهاد**<sup>3</sup>: إنه الركن الركين في العقيدة، والأساس المتين الذي بدونه ينهار كل شيء، وأصله

من القرآن الكريم، هو الآيات الكريمات الآتية، يقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ

ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسُم بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ

هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَهْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ وَكَذَلِكَ

نُفِصِلُ الْآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿4﴾.

من خلال هذا الميثاق الأول، يتبين أن الإنسان قد أقر فيه بربوبية الخالق، وأنه الواحد

صاحب الكمالات كلها، بشهادة ملكوتية عيانية، مباشرة أمام حضرة الله، فهي حاصلة عن قرب ودون

أية وساطات وبمعرفة مباشرة وجازمة أقرب إلى التجلي منها إلى الاستدلال بالمفاهيم، مثلما حصل

مع موسى عليه السلام حينما خاطبه ربه عن قرب من الشجرة، وتجلي له بحق في الجبل<sup>5</sup>؛ وكما

تشير الآية أعلاه فهذا الميثاق قد أخذ من أفراد الإنسانية واحدا واحدا، مع تحذير واضح من الوقوع

في الغفلة والنسيان، وسد الباب أمام كل اعتذار عنه، أو احتجاج أو وقوع في التقليد<sup>6</sup>، وهنا يفرق طه

<sup>1</sup> - يذكر طه عبد الرحمن هذه الموثيق في أكثر من كتاب وسيعاود تدقيقها وتفصيلها في آخر كتاب له الذي جاء بعنوان: المفاهيم الأخلاقية بين الانتمائية والعلمانية، الجزء الأول، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ليضع لكل ميثاق فصلا بعينه.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 15.

<sup>3</sup> - دين الحياة من الفقه الانتماري إلى الفقه الانتمائي، أصول النظر الانتمائي الجزء 1، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 47.

<sup>4</sup> - الأعراف، الآيات: 172-174.

<sup>5</sup> المفاهيم الأخلاقية بين الانتمائية والعلمانية، الجزء الأول، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 71-72.

<sup>6</sup> - المرجع نفسه، ص: 96.

ما بين هذه الشهادة الغيبية الملكوتية، والشهادة الأخرى التي تُذكر في الأرض؛ أي في عالم الملك (العالم المرئي)، هي مجرد شهادة بيانية نطق بها حيننا للأصل الملكوتي (العالم الروحي). أو لنقل باختصار، أن الشهادة الملكوتية (العيانية) هي الأصل، أما الشهادة المُلْكِيَّة (المنطوقة) فهي الفرع. الشهادة الأولى الملقاة على عاتق الإنسان إذاً، هي الإقرار بأن الله هو الواحد، وهو الرب ذو الكمالات التي لا ينبغي أن ينافسه فيها أحد أو ينازعه.

من خلال هذا الميثاق الأول سيبلور "طه" تصورا فلسفيا كاملا حول "الفطرة"، باعتبارها ذاكرة روحية ومستودعا للقيم الأخلاقية، إذ هي تجمع الاستعدادات التي تمكن الإنسان من أخذ أسباب الصلاح<sup>1</sup>.

• **ميثاق الاستئمان**<sup>2</sup>، إنه الركن الثاني المؤطر للسلوك العملي، الذي أخذ فيه الإنسان مسؤولية العالم باعتباره ليس ملكا له، بل مجرد وديعة مؤقتة ستعود للباري عز وجل، فالمالكية لله وحده. وأصله من القرآن الكريم، هو الآيات الكريمات؛ حيث يقول جلّ شأنه: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ، فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتُ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتُ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾<sup>3</sup>.

من خلال هذا الميثاق الثاني، يتبين أن الإنسان وباختيار منه، عليه أن يتجرد من كل ميل إلى التملك، لإيقانه بأن المالك الحق هو الله. فالفرد الذي يضيف لنفسه أعماله، ويدع الملكية والحياة يُخِلُّ بشكل فاحش بالأمانة، ويعد في مرتبة الخائن للميثاق. فمقتضى الأمانة يفرض أن يكون الإنسان عبدا خالصا أي لا يملك شيئا، بل يتصرف فقط كمؤمن على الأشياء، فهي وديعة بين يديه ينبغي الحفاظ عليها وعدم الاستهتار أو العبث بها.

<sup>1</sup> - المفاهيم الأخلاقية بين الانتمانية والعلمانية، الجزء الأول، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 16.

<sup>2</sup> - دين الحياء من الفقه الانتماري إلى الفقه الانتماني، أصول النظر الانتماني الجزء 1، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 49 و50.

<sup>3</sup> - الأحزاب، الآية: 72-73.

من خلال ميثاق الاستئمان بلور "طه عبد الرحمن" تصورا فلسفيا حول المسؤولية، اتجاه

الذات والآخر والعالم<sup>1</sup>.

إن "طه عبد الرحمن"، سيعول على هذين الميثاقين السابقين، باعتبارهما صلب التوجيه

الإلهي للإنسان في الأرض، لكن ومادام الإنسان في الغالب يغفل عنهما فهناك ميثاق ثالث يمكن

النظر إليه على أنه ميثاق التذكير، إنه ميثاق الإنزال أو لنقل ميثاق التزكية، وهو كالآتي:

• ميثاق الإرسال: هو الميثاق الذي أخذه الإله من الرسل على تبليغ رسالته، وذلك من أجل تذكير

الإنسان الغافل، والارتقاء بإدراكه الملكي إلى رتبة إدراكه الملكوتي<sup>2</sup>، وأصله من القرآن الكريم، هو

قوله تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ وَيُعَلِّمُكُمُ

مَا لَهُمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ، فَادْكُرُونِي أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون<sup>3</sup>. فإذا كان الإدراك الملكوتي، هو

إدراك روعي خالص، حيث تم الإشهاد والائتمان عيانا أمام الله، فإن الإدراك الملكي هو إدراك ممزوج

بالجسد<sup>4</sup>، ولا يمكن الارتقاء به إلى رتبة الإدراك الملكوتي إلا عن طريق التزكية<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية، الجزء الأول، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 16.

<sup>2</sup> - دين الحياء من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني، أصول النظر الائتماني الجزء 1، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 54.

<sup>3</sup> - سورة البقرة، الآية: 151 و152.

<sup>4</sup> - كم يذكرنا هذا الحديث الطهاني بالثنائية الأفلاطونية الشهيرة كون الجسد هو سجن للروح مع الفروقات الشاسعة طبعا في المقاصد والوسائل وبيان ذلك كالآتي: عندما نقرأ محاورات أفلاطون "فيديون"، وهي المشهورة بخلود النفس، نكتشف كم أن الجسد هو ثقل على الإنسان وعائق للنفس (طه يفرق طبعا بين النفس والروح) من أن تنطلق بحرية، فهو يحرمها صيد الحقيقة، ويمنعها بلوغ الكمال. إن هذه المحاورات التي كتبها أفلاطون على لسان أستاذه سقراط جاءت لتحكي لنا أخطر لحظة من تاريخ الفلسفة والمتمثلة في آخر حوارات سقراط مع مريدبه. المحاورات تبدأ عندما تم الحكم على سقراط بالموت، إذ لم تظهر عليه أية علامات تدل على الخوف، بل وجهه كان يشير إلى الرضا والسرور. وهو أمر أثار استغراب تلاميذه فاندفعوا يسألونه في ما السر وراء هذه الجرأة وعدم الخوف من الموت؟ فانطلق الحوار الذي يمكن أن نجمله في السؤال الآتي: ما العلاقة بين الجسد والنفس؟ وهنا سينطلق سقراط من مسلمة أولى، هي أن الموت بالأصل انفصال النفس عن الجسد. ليوافق "سيمياس" على هذا المنطلق، وهو أحد مريدبه الحاضرين لمشاهدة آخر لحظات أستاذه قبل مغادرة الحياة. ليجه سقراط بعد ذلك لتوضيح بعض سمات الفيلسوف الحقيقي قائلا إنه: ذاك الرجل الذي لا يجري وراء الذات، كلذة الطعام أو لذة الشراب أو لذات الحب... فلا يجعل لها اعتبارا ويحتقرها على الدوام، فهو إذا لا يهتم بشؤون الجسد ويتعد عنها قدر الإمكان، لينخرط كليا في النفس فهي بؤرة اهتمامه الكاملة. بعبارة أخرى يؤكد سقراط في حوارته مع أصدقائه/التلاميذ، أن ما يميز الفيلسوف الحق عن بقية البشر يتجلى في تخلصه إلى أقصى درجة من علائق الجسد. ومادام أن الفيلسوف يصبو نحو الحقيقة فهو مطالب بأن لا يترك الاختلاط بين الجسد والنفس قائما، فالجسد هو السوء الأكبر لأنه يضع أمامنا ألف عائق وبسبب حاجاته إلى الطعام والرعاية، ناهيك على أنه يتعرض للمرض ويجرنا إلى الحب والشهوة، بل هو من يزج بنا في الحروب والمعارك بسبب الرغبة، وإرادة امتلاك الثروات وهي كلها أمور جسدية. وهذا كله يمنع بلوغ الحقيقة في صفاتها، فالجسد لا يوفر لنا التفرغ للبحث الفلسفي، فمعه دائما الإزعاج والاضطراب والتشويش. وخالصة عند سقراط، فإنه لا يمكن الوصول إلى الحقيقة في كل صفاتها ونقائنها إلا إذا تم التغلب على الجسد، فهو سجن للنفس، ومادام أن الموت سيجعلنا نتحرر من الجسد كليا، فالموت إذا مطلب عند الفيلسوف، لأن النفس لم يعد لها من يكدر عليها صفوها، إذ ستكون وجهها لوجه مع الحقيقة. نخلص أن الفيلسوف الحق بحسب أفلاطون وسقراط من يسعى إلى التغلب على جسده، عله يتمكن من رؤية الحقيقة التي تغطيها رغبات وإلحاحات الجسد، وكأن الفيلسوف يمرن نفسه في حياته على العيش في وضع أقرب ما يكون إلى حالة الموت. وهذا ما يفسر لنا عدم انزعاج سقراط من الموت، لأنها فرصته للتخلص من جسده وتحرير نفسه من قيدها المزعج. إن الطرح الأفلاطوني/السقراطي يرى أن مهمة الجسد تختلف عن مهمة النفس، فالجسد منجذب نحو الملذات وغارق في الغريزة، بيد أن النفس توافقة للعلم والحكمة، وهذا تصور فيه ثنائية واضحة، كما أن فيه إعلان تفوق النفس ورفعها على الجسد وضرورة تحكم الأول في الثاني. فالحياة إذن موت للنفس، ولهذا يجب أن نعكس الآية بأن نتعلم كيف نموت. إن هذه الأطروحة شبيهة ببعض التصورات الدينية التي ترى أن الإنسان مشكل من جوهرين متميزين روح وجسم والعلاقة بينهما ظرفية ومؤقتة، فالروح من طينة إلهية وهي متورطة في سجن الجسد وعلى المرء الحقيقي أن يقهر جسده ويسعى للتخلص منه. إن هذا الهجوم على الجسد الذي تم نعتة بسمات تحقيرية فهو: الوزر والسجن واللحد والقبور والسوء... هو من جعل الفيلسوف نيتشه يلقى

إن الروح كانت في العالم الملكوتي مطلقاً طليقة، لكنها في العالم الملكي أصبحت -يعني الروح- لا تُدرك إلا وهي مُصاحبة للجسد، الأمر الذي يستدعي التزكية الدائمة عن طريق العمل، والعبادة لترقية الإدراك الملكي وجعله يقترب من الإدراك الملكوتي؛ أي من المطلق واللانهاية<sup>2</sup>. بعبارة أخرى، يريد "طه عبد الرحمن" التأكيد على أنه من اللازم استعادة الإدراك الملكي لصبغته التعبديّة المفقودة، ولن يتم ذلك إلا بالعودة إلى الأصل، وهذا الأصل ما هو إلا أداء الأمانة على شرطها: أي العبادة المختارة التي تصل، وتتفد إلى جميع الأعمال مع التخلص من النسبة إلى الذات، والتخلص من كل تملك<sup>3</sup>.

إن التزكية تعني أن الإنسان مطالب، وفق مقتضى ميثاق الإِشهاد الأولي، بأن لا تتوقف عباداته، بحيث تكون سلوكاته غير منازعة لكمالات الله سبحانه من جهة، ومن جهة أخرى يكون تعامله مع الأشياء ودائع لا ينسبها قط إلى نفسه، بل للمالك عز وجل.

نفهم من ميثاق التزكية، أن العالم الملكي لا يمكن أن يخفف من آفاته وسوءاته (حب الشهوات وسفك الدم)، إلا إذا كانت فيه الحركة متشبهة بالعالم الملكوتي، فهو النموذج الروحي الأمثل، أو لنقل مع "طه عبد الرحمن"، أن التزكية هي نقل شهادة البيان إلى شهادة العيان، أي أن الإِشهاد اللفظي بكمالات الله، يكون تشبهاً بالإِشهاد الأصلي الذي كان روحياً خالصاً، لذلك فالتزكية باختصار هي تقرب بالأسماء الحسنی دعاء وعبادة وفرضاً وناقلة<sup>4</sup>.

بهجومه على الفلسفة الأفلاطونية كونها "افتقاراً للحياة" ليقبل الأمر رأساً على عقب بإعلانه أن: الجسد هو العقل الكبير في مقابل العقل الصغير الذي هو الوعي. إنها المعركة نفسها: هل للجسد أم للروح؟ للعالم الملكي أم للعالم الملكوتي؟...أوردنا هذا الموقف الأفلاطوني فقط من أجل المقارنة التي تزيد من توضيح الأشياء. ولقد اعتمدنا في صياغة موقف أفلاطون على: محاوره أفلاطون، فيدون، ترجمة عزت قرني، دار قباء، ط3/2001م، القاهرة.

1- نذكر فقط بأن طه عبد الرحمن يفرق بين البدن والقلب، من حيث طريقة ارتباط الجسم بالروح ليصبح لدينا: - البدن: هو الجسم ذو الروح. - القلب هو الروح ذو الجسم. ينظر: دين الحياء من الفقه الانتقاري إلى الفقه الانتقائي، أصول النظر الانتقائي الجزء 1، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 54.

2- المرجع نفسه، ص: 55.

3- نفسه والصفحة.

4- المرجع نفسه، ص: 56. نشير إلى أن التشبه بالأسماء الحسنی كنزكية تصل العالم الملكي بالملكوتي، سيقدم فيها طه عبد الرحمن تطبيقات كثيرة، سنقف عند بعضها في الفصل الثالث من هذا الباب.

بالطبع، لن يصل الإنسان إلى إدراك الشهادة العيانية الأصلية، بوضوحها الكامل، حينما كان الإنسان روحاً وجهاً لوجه مع الله، لكن يبقى للإنسان في عالمه الملكي التشبه بذلك، والسهر على ترقية نفسه إسهاداً وائتماناً، وهذه هي قمة الأخلاق. لذلك فخلاص الإنسان الحداثي من شائبة الحيازة لن يكون إلا بالحنين إلى عالم الروح.

نختصر المبادئ الثلاثة المؤسسة للفلسفة الائتمانية، في الخطاطة الآتية:

## المواثيق الإلهية

<ul style="list-style-type: none"> <li>• ميثاق حفظ الشهادة بالربوبية</li> <li>• دوره إدراك الكمال وأسباب الصلاح</li> </ul>	<b>ميثاق الاشهاد</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• ميثاق رعاية المربوبية</li> <li>• دوره إدراك المسؤولية اتجاه الذات والآخر والعالم</li> </ul>	<b>ميثاق الاستئمان</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• ميثاق تذكر الميثاقين الأولين</li> <li>• دوره الارتقاء بالشهادة البيانية إلى مرتبة الشهادة العيانية</li> </ul>	<b>ميثاق الإرسال</b>

## المطلب الثاني: من التعاقد الاجتماعي إلى المواثقة الربانية<sup>1</sup>

### طه عبد الرحمن يعلن موت الإنسان الحدائي على طريقته

لقد قدم "طه عبد الرحمن" فلسفته الائتمانية، ليذكر الإنسان الحدائي أنه غرق في نسيان ذاكرته الروحية، وضيق على نفسه بالعيش في العالم المرئي الأفقي فقط، مما جعله يفقد بوصلته، التي لا يمكن أبداً أن يوجهها الوجهة السليمة نحو قبة المعنى، إلا بالإنصات العميق لهذه الروح الكامنة في باطن الإنسان، باعتبارها تخزن قانون الإسهاد الأول للبشرية الذي شهدته، وهي مع ربها في عالم الملكوت عياناً لا بياناً، هذا القانون الذي كانت تزيع عن جادته البشرية، لكن زيغ الإنسان الحديث ازداد واستفحل إلى درجة أن "طه عبد الرحمن" سيمسّي الحدائي<sup>2</sup> بالخائن الذي نكث العهد الرباني. فهو اتجه نحو تبديل الميثاق الرباني بالتعاقد الاجتماعي، الذي لا يرتضيه "طه عبد الرحمن"، ويراها يزيد من موت الإنسان. فماذا يقصد "طه عبد الرحمن" بموت الإنسان المعاصر؟ ولماذا يرفض الديمقراطية والتعاقد الاجتماعي، طارحاً بديل المواثقة الربانية؟. قبل الإجابة عن هذه الأسئلة لابد من إلقاء نظرة عامة حول نظرية التعاقد الاجتماعي.

### أولاً: التعاقد الاجتماعي:

عرفت أوروبا، منذ القرن السابع عشر، نقلة نوعية في التفكير على الصّعد جميعها، حيث حدث انقلاب هائل في الرؤية للعالم بسبب ظهور الطريقة العلمية الحديثة، وبتركيز اهتمامنا على

1- • **التعاقد الاجتماعي:** هو تلك النظرية السياسية الحديثة التي ترى الدولة صناعة اتفاقية حرة بين البشر، أي أن الإرادة العامة بيدها السلطة. وترتبط بكل من توماس هوبز وجون لوك وجان جاك روسو، والذين حاولوا بمقدار ما الإجابة عن السؤال المركزي الذي ما يزال يشغل بال علماء الاجتماع، وهو: كيف تنشأ السلطة؟ ولماذا يخضع الناس لها؟. ينظر: موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة، محمد سبيلا ونوح الهرموزي، مرجع سابق، ص: 343 • **المواثقة الربانية:** هي نظرية يقترحها "طه" بديلاً للتعاقد الاجتماعي، الذي يراه ميثاقاً خانناً وجب العدول عنه والسير نحو الميثاق الرباني الملكوتي، يقول: "ألقي بالأحكام الإلهية إلى الإنسان باعتباره واثق الحق سبحانه مرتين في يومين ملكوتين مشهودين، أحدهما "يوم الإسهاد"، إذ عاهد الحق بأن يحفظ الشهادة بريوية الخلق، متعرفاً على أسمائه الحسنى، والثاني "يوم الائتمان"، إذ عاهد الحق بأن يرعى مربيوية المخلوق، متحققاً بالقيم الأخلاقية التي تتجلى بها أسماؤه وتتأسس عليها أحكامه". ينظر: دين الحياء من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني، أصول النظر الائتماني الجزء 1، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 119.

2- إن المنتبّع لفلسفة طه عبد الرحمن خاصة في كتبه خلال العقد الأخير، سيجد أنه قد أشبع الإنسان الحدائي أوصافاً ونعوتاً قد يراها البعض قذحية جداً ومن أمثلة ذلك: • إنه الإنسان الناسي والغافل والأفقي والزاحف... (في كتابه روح الدين). • إنه الإنسان المارق والبائس... (في كتابه بؤس الدهرانية). • إنه الإنسان الشارد بل المارد... (في كتابه شرود ما بعد الدهرانية). • إنه قليل، بل عديم الحياء، إنه الخائن لميثاق الله بل هو إنسان وقح (ص: 211 من الجزء 1) (في كتابه دين الحياء)، ونشير إلى أننا قد ذكرنا الكتب بتسلسل إصدارها الزمني، مما يدل على أنه مع نضج مشروع طه عبد الرحمن، ازدادت لغته حدة وانتقاداً للنموذج الذهني الذي يفكر من خلاله إنسان هذا الزمان الذي ما هو في الحقيقة إلا إنسان الحدائي.



المجال السياسي، فقد أنجب لنا العصر الحديث نظرية ثورية سميت بـ"التعاقد الاجتماعي"، بدأها بقوة مؤسس الفلسفة السياسية الحديثة، الفيلسوف الإنجليزي "توماس هوبز" بكتابه "الليفيتان"؛ حيث وضع فيه اللامسات الأولى والمبادئ المؤسسة لهذه النظرية، معلنا بداية إمكانية تحمل الشعب لمسؤولياته وتديبر مصالحه بيده، ودون ترك الأمور تتفلسف من قبضته، مركزا على أن العمل السياسي مطالب بضمان أقدس حق وهو حق البقاء... هذا العمل النظري الافتتاحي سيعمل الفيلسوف "جون لوك" (1632-1704م)<sup>1</sup>، من بعده مباشرة على إتمامه وترميمه بالتركيز على حق الملكية، مما سيدشن الانطلاقة الفعلية نحو المجتمع الليبرالي، الذي صداه مازال مسموعا حتى زماننا هذا. ليتوج التنظير السياسي الحديث مع "جان جاك روسو"، بكتابه "العقد الاجتماعي"، الذي أعلن فيه السيادة للشعب بوضوح كامل قائلا عبارته الشهيرة عندما: "يهب كل واحد من الأشخاص، شخصه للجميع فإنه لا يهب شخصه لأحد بعينه"<sup>2</sup>. فلنتطرق لكل واحد من هؤلاء الرواد على حدة.

### • توماس هوبز<sup>3</sup>: التأسيس لنظرية التعاقد الاجتماعي

يعد الفيلسوف "توماس هوبز" (1588-1679م)، مؤسس الفلسفة السياسية الحديثة عن جدارة، وذلك لأسباب متعددة يكفي منها وضعه اللامسات الأولى لفكرة التعاقد الاجتماعي، وذلك في انتظار ترميمها وتعديلها من طرف الجيل اللاحق عليه، خاصة مع "جون لوك" و"جون جاك روسو". لقد استطاع "هوبز"، تجاوز المنظور القديم، الأرستطي الجذور، القائم على أساس أن الإنسان كائن اجتماعي بالطبع، نحو تصور للدولة قائم على أساس التفاوض، والتعاقد بين أفراد

<sup>1</sup> - سيخصص طه عبد الرحمن صفحات عديدة في كتابه "المفاهيم الأخلاقية" نقدا لمفهوم التملك عند "لوك" مقدما بديلا عنه وهو مفهوم الأمانة.

<sup>2</sup> - في العقد الاجتماعي، جان جاك روسو، ترجمة عبد العزيز لبيب، مرجع سابق، ص: 94.

<sup>3</sup> - لقد خصصنا لتوماس هوبز مبحثا كاملا في الباب الأول وحاولنا إبراز ارتباط نظريته في التعاقد الاجتماعي بالعلم الطارئ آنذاك، وكان القصد عندنا والذي ندافع عنه في كل مراحل أطروحتنا وهو أن الحدائنة نتاج العلم الحديث. وسنعفي أنفسنا من التوثيق لأن الأمر مجرد اختصار لما سلف من موقف توماس هوبز، فبدونه لن نفهم جون لوك وروسو وكل النسق الفلسفي التعاقدية الذي يرفضه طه عبد الرحمن. ولا بد من أن نذكر أننا ننتقد طه عبد الرحمن في هذه النقطة بالضبط فهو كما نراه قد أحسن توصيف الحدائنة ولكن لم يضع يده على محركات الحدائنة، بعبارة أخرى فهو تحدث بعق عمّا فرطت فيه الحدائنة (الروح)، ولكن لم يقدر على الجواب عن أهم سؤال: ما الذي دفع إلى هذا التقريط؟ فهو تعامل مع الحدائنة على أنها اختيار، ولكن هي من وجهة نظرنا قدر تم إملأوه بقوة المتغير العلمي في القرن السابع عشر ميلادي.

الشعب، بمعنى أنه مع "هوبز" ستبدأ ملامح فكرة أن السياسة صناعة وليست جاهزة، بل تبنى وتشيد من طرف الإنسان.

ولكي يوضح لنا "هوبز" فلسفته السياسية، لجأ إلى تقسيم المجتمع افتراضيا إلى حالتين هما:  
حالة الطبيعة وحالة التعاقد، وهنا باختصار بيان ذلك:

### أ- المجتمع في حالة الطبيعة

ينطلق "هوبز" من السؤال الافتراضي التالي: ماذا سيحدث إذا ما عزلنا مجتمعا معيناً في حالة يغيب فيها القانون وتخيب فيها السلطة السياسية؟ ماهي طريقة الحياة التي ستسود إذا لم تكن هناك قوة عامة تردع الناس؟.

فيجب بأن الوضعية ستكون هي الفوضى والبطش والسلب والنهب... فكل فرد وجراء الخوف، سيتجند للدفاع عن نفسه بنفسه، والعمل على ضمان سلامته بكل القوة والمؤهلات التي بحوزته، الأمر الذي سيدخل المجتمع في "حرب الكل ضد الكل"، على حد تعبير "توماس هوبز" نفسه، فتبرز شرانية الإنسان وعدوانيته، وهو معنى عبارته المشهورة "الإنسان ذئب لأخيه الإنسان".

إن مما يميز وضعية حالة الطبيعة في مملكة الإنسان عن مملكة الحيوان هو، كون الحيوانات تعيش حالة من غياب التساوي في القوة، فالذئب مثلا ينسحب ويستسلم بسهولة أمام قوة ناب ومخلب الأسد، أما عند الإنسان فالأمر مختلف تماما، فإمكانات القوة عنده أوسع بكثير من إمكانات الحيوان (عضلات، مال، حسب، منصب، ذكاء، جمال...)، فهناك مساواة بين البشر في القدرات مما يهدد باستمرار الصراع، فكل عنف سيولد عنفا مضادا بالضرورة، يقول توماس هوبز: إذا ما نظرت إلى القوة البدنية لوجدت أن الأضعف جسميا في مقدوره أن يقتل الأقوى إما باستخدام الحيلة أو بالتحالف مع الآخرين مهددين بنفس الخطر الذي يهدده.

ويؤكد هوبز أن الطبيعة الاجتماعية الأصلية، هي حركة قوة منبعثة من الأفراد غير متوقفة، فالمجتمع في جوهره عبارة عن ذرات بشرية متنوعة تدور وتتصادم، وهو ما سيفضي إلى تطاحنات مخيفة ومرعبة تخلق عالما دراميا ومأساويا، لن يسمح للمرء بالعيش إلى حدود السن المعتاد.

إن فلسفة "توماس هوبز" السياسية، تتبني على أبعاد سيكولوجية واضحة، فهو ينطلق من كون الإنسان يخشى الموت، ويبحث عن البقاء بأي ثمن، فإذا ما واجهتك بمسدس ولديك المال وهو حقاك في الملكية، فإنك لا محالة ستتنازل عنه من أجل بقائك، فالبقاء لا يساوم، فهو أقدس الحقوق على الإطلاق، وهو ما سيكون له مستقبلا الأولوية في المدونات الحقوقية، فلا شيء يضاهي حق البقاء. ومادام الأمر كذلك، فقد يجب إذا الخروج من حالة الطبيعة نحو صناعة الدولة، فـ"هوبز" افترض حالة الطبيعة، لتبرير الحاجة إلى نظام سياسي محكم، ولتبسيط الأمر، قدم "هوبز" حكاية طريفة عن شعب بلاد في القديم تقول: إنهم، كانوا عندما يموت الملك، يترك الناس دون حكم عمدا لمدة خمسة أيام، فيكثر البطش والنهب والاعتصاب...، وبعد هذه المدة ينصب الملك الجديد، فيسرع الناس الذين بقوا على قيد الحياة، نحو هذا الملك لأداء الطاعة والولاء، لأنهم استوعبوا رعب الحالة التي يكون عليها المجتمع في غياب السلطة السياسية الرادعة.

للمحافظة على الحق الأسمى للإنسان إذاً، وضمان سلامته وأمنه، على المجتمع أن ينتقل نحو الحالة المدنية أو حالة التعاقد الاجتماعي، وهو ما سنوضحه الآن.

### ب- الحالة المدنية: حالة التعاقد الاجتماعي المثالي

بعد الافتراض الذهني لحالة الطبيعة، والتي أوصلنا من خلالها "هوبز"، إلى أن أصل الاجتماع البشري مأساوي ومهدد لأئمن حق؛ حق البقاء، سيقترح حلا سيكون هو نظريته في السياسية، إنه حل التعاقد الاجتماعي، فما هي ملامح هذه النظرية؟

يرى "هوبز"، أنه لا مخرج من حالة الطبيعة الدرامية، إلا بإحداث **تفاوض** يتنازل فيه أفراد المجتمع عن قوتهم كاملة، لصالح حاكم قوي يكون على شاكلة "الليفيتان"، وهو عنوان كتابه الذائع الصيت، فتسمية الكتاب بهذا الاسم ليس اعتباطاً، فالليفيتان مستوحى من اسم وحش، أو تنين بحري ورد الحديث عنه في التوراة، وهي قصة تحكي عن وحش قوي جدا كان يحكم بقية الوحوش الأخرى، لكن ذات يوم قررت هذه الوحوش التمرد عليه والخروج عن سيطرته، فتزعزع عرشه وكاد أن يسقط، لولا أنه استجمع قواه وكان لهم بالمرصاد وأوقف عصيانهم.

ف"هوبز" يرى إذاً، أن الحاكم المتعاقد حوله، يجب أن يكون شبيهاً "بالليفيتان"، بحيث تكون له كل الصلاحيات، التي تسمح بردع كل تمرد محتمل يعيد المجتمع إلى حالة الطبيعة، وإن إلقاء نظرة حول غلاف كتاب الليفيتان، يبرز أن الحاكم عليه أن يمسك السلطتين المدنية والدينية معاً، بحيث تكون بيده كل مقاليد الحكم، فهو من يسن الشرائع ويضع القوانين، ويشرف على الحقول والصناعة والزراعة والمدن والقرى والكنائس والمجامع والقلاع والحصون والغابات والقصور... فلا شيء ينفلت من قبضته، وإرادات جميع أفراد الشعب تتحد في إرادة واحدة، هي إرادة هذا الحاكم الذي يسميه "هوبز" بـ"الإله الفاني"، الذي سينعم الكل تحت إمرته بالأمن والسلم.

إن المخرج النهائي، حسب "هوبز"، من فوضى حالة الطبيعة وغريزيتها، وضمان الأمن والسلام المشترك، لن يتأتى إلا "بموجب اتفاقية كل فرد مع كل فرد، كما لو كان كل فرد يقول للآخر: إنني أخول هذا الرجل أو هذه المجموعة من الرجال، وأتخلى له أو لها عن حقي في أن يحكمني أو تحكمني، شرط أن تتخلى له أولها أنت عن حقلك وتجزير أفعاله أو أفعالها بالطريقة عينها".

وبذلك يتضح أن "هوبز"، من دعاة عدم تفتيت السلطة، والعمل بجهد غير منقطع من طرف أفراد المجتمع على تجميعها في قبضة واحدة. تلك هي نفسها حالة الدولة، فإذا تركت لذاتها وقعت

فريسة للحرب الأهلية أو الفوضى، وستكف عن أن تكون منظمة، بل إنها لن تكون دولة على الإطلاق، والمخرج هو الانتقال من الوضع الطبيعي نحو الوضع الصناعي، ومن هنا نصل إلى فكرة جوهرية وهي أن الحق ليس جاهزا بل يصنع، وإذا ما تركنا أنفسنا مع الجاهز، فهذا الحق سيكون منطلقا دون حدود إلى درجة ضياع هذا الحق.

إن من إضافات "توماس هوبز" القوية، هي أنه رفض التراث الأرسطي القائم على أساس أن الدولة طبيعية، ورفض التراث الديني القائم على أساس أن الملك هو ظل الله في الأرض، أي ما سمي بـ"الحق الإلهي"، موجهها السياسة نحو العلمنة، فالشعب هو من يقوم باختيار الحاكم ولدواعٍ أرضية خالصة؛ وهي ضمان الأمن والاستقرار. فبناء الدولة يبدأ من الأسفل إلى الأعلى، أي من أفراد الشعب إلى الحاكم المتكفل لهم بسبل الحياة، وإلا وجب التحرر منه والتخلي عنه.

ختاما، قد يقال كيف يمكن لرجل كـ"هوبز"، وهو من المدافعين عن الحكم المطلق، أن يكون من واضعي اللبنة الفلسفية المؤسسة للفلسفة السياسية الحديثة، ونحن نعلم أن الحكم المطلق، بما فيه من استبداد، ضد كرامة الإنسان؟ وأن حقوق الإنسان مرتبطة بالفردانية، وليس الكليانية؟.

إن الجواب يكمن في أن إطلاقية الحكم عند "هوبز"، لا تتنافى والفردانية، فهي ليست مفروضة من فوق، ولكن هي اختيارية من أجل المنفعة الفردية الخاصة، وهي ضمان السلم والحياة، فما سيربحه المرء في الحالة المدنية لن يربحه في حالة الطبيعة. فمسألة الأمن هي أم الحقوق، وهو ما نجده منصوصا عليه في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة 1948م، في مادته الثالثة "لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه"<sup>1</sup>، ناهيك على أن فكرة "هوبز"، تعد اللبنة الأولى للفكر الليبرالي حسب البعض، فالتنظير لحفظ الذات معه، مهد الطريق للفيلسوف "جون لوك" للحديث

<sup>1</sup> - الأسس الفلسفية لحقوق الإنسان، فرانسوا فالانسون، مرجع سابق، ص: 14.

عن حقوق هذه الذات المنيعه، وبخاصة الحرية والمساواة والملكية، والتي ستتوج في النهاية بتنظيم في اللذة والريح<sup>1</sup>. فلنتحدث الآن عن "جون لوك" وإضافاته لنظرية التعاقد الاجتماعي.

### • جون لوك: ترميم النظرية التعاقدية

إذا كانت نظرية مؤسس الفلسفة السياسية "توماس هوبز"، قد استطاعت أن تجيب عن ما **الغاية من وجود الدولة؟** أي باعتبارها الضامن لحق البقاء، وأن تضع اللبنة الأولى لفكرة التعاقد الاجتماعي، وأن تدخل السياسة في مزيد من "الأرضة والعلمنة"<sup>2</sup>، بطردها لنظرية الحق الإلهي، وجعل السياسة تصعد من الأسفل إلى الأعلى، بقرار من الشعب، وأن تبعد فكرة الطبع الأرسطية، التي تركز الفوارق بين الأفراد نحو **صناعة الدولة...** فإنه ورغم ذلك، كانت تتضمن عيبا كبيرا، تمثل في أن الناس حينما يهَبُونَ قوتهم أثناء تعاقدهم مع الحاكم، ويفوضون له صلاحيات مطلقة، لهو أمر يغري بالطغيان لا محالة، ويدخل الدولة في عملية استبدال تتسبب حرية الأفراد وكرامتهم. هذا الأمر دفع بجيل آخر لاحق نحو ترميم النظرية وتعديلها، بحيث تكتمل وتضمن "حقوق الإنسان" كاملة، وهو ما تجلى بوضوح مع الفيلسوف "جون لوك" أولا، ثم بعده "جون جاك روسو".

ألف "جون لوك" كتابا بعنوان "رسالتان في الحكم المدني" سنة 1690م، لهدم الحجج التي يعتمد عليها أنصار الحكم المطلق، خاصة الحكم المبني على فكرة الحق الإلهي، التي وجدت صداها الواضح مع "روبرت فلمر" (1588-1653م)، الذي ألف كتابا بعنوان واضح "الحكم الأبوي

1- تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، غنار سكيريك ونلز غيلجي، مرجع سابق، ص: 407.  
2- لا يمكن لتصور من هذا القبيل، يجعل الإنسان يشرع لنفسه باستقلال عن الله، أن تتحملته نظرية طه عبد الرحمن الانتمائية، فالشارع الأول والنهائي هو الله عز وجل منذ الميثاق الأول في عالم الذر، حيث كان اللقاء بالله عيانا، فشهدت البشرية قانون الإلهاد الذي يؤكد على كماله الله، ويؤكد على اختيار الإنسان لتحمل الأمانة والتعامل مع عالم الملك كوديعة وليس كحيازة.

**البطرياركي: دفاع عن السلطة الطبيعية للملوك**، فقام "لوك" بالرد عليه، وتفنيد أطروحته ممهدا بذلك لمجتمع ليبرالي حر<sup>1</sup>.

انطلق "لوك" مثله مثل "هوبز"، من حالة الطبيعة، لكنها لم تكن كما وصفها هوبز بالمساوية، بل كانت حالة سلام حيث الملكية مشاعة والمساواة والحرية، هذه الحقوق الثلاثة يعتبرها "لوك" مقدسة، لكنها تعرضت للانتهاك نظرا لظروف طرأت (الندرة في الموارد)، فجعلت الملكية من نصيب البعض على حساب البعض الآخر، فكثر الجشع والطمع، فدخل المجتمع في حالة نزاع وشقاق، مما يستوجب البحث عن خلاص، وهو الاتفاق على التنازل عن الحق الطبيعي في الدفاع عن النفس، وعن الأرض والممتلكات لسلطة حاكمة تقوم هي بدور الحماية، وهكذا بدأ يظهر التنظيم السياسي أو المدني أو الدولة لرعاية المصلحة للجميع<sup>2</sup>.

لقد ركز "جون لوك" كثيرا على **حق الملكية**، فكانت شغله الشاغل، حيث يرى أن بداية البشر سادت فيها حالة التساوي المطلق، والإنسان له الحق -بوصفه كائنا لا متناهيًا-، أن يضع يده على كل ما في العالم باعتبارها أشياء متناهية، وهذا الأمر متاح للجميع بنفس الشاكلة، فالأصل إذاً في الفرد، "أنه يملك ذاته ويملك عمله وجهده وكده"<sup>3</sup>، فأن أجني التفاح المشاع يعني أنه أصبح يدخل ضمن ملكيتي، وبالمثل إذا ملأت جرة ماء فالماء أصبح ملكي، نظرا للجهد الذي بذلته في الحصول عليه. فقانون العقل يقول: إن الغزال الذي اصطاده الرجل الهندي هو ملك له. وعندما أكون في البحر، وأصطاد سمكة فمباشرة هي ملك خالص لي. وإذا ما شربت من النهر، فمهما شربت فلن أضر الآخر، مادام هناك ما يكفي من الماء. وبالمثل نقول عن امتلاك الأرض؛ فهي تصبح لي

<sup>1</sup> - جون لوك والمرأة، إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، سنة 2009م، ص: 87.

<sup>2</sup> - الأخلاق والسياسة دراسة في فلسفة الحكم، مرجع سابق، ص: 289-290.

<sup>3</sup> - Guillaume Vannier: Les grands courants de la pensée moderne. Armand colin, Paris, 1999.p80.

كامتلاكي لجرة الماء. وكخلاصة تجعل "لوك" من الممهدين للتنظير الاقتصادي الليبرالي الحديث، نقول أن العمل من يحول الموجودات الطبيعية المشاعة بين الناس، إلى ملكية خاصة لمن أضاف إليها مجهوده. لكن السؤال الهام: ما الطارئ الذي جعل حق الملكية ينتقل من حالة التساوي مما يضمن السلم والأمن والرخاء إلى مشكلة في حد ذاتها؟ يرى "لوك" أن الأمر مرتبط بالندرة، ففي البداية كانت الموارد متاحة، ومتوفرة بنفس الجودة للجميع، لكنها قلّت ونضبت، ونظرا للتفاوت ما بين الناس في القوة، فقد أصبح هناك من يملك، ومن لا يملك، فدخلنا في اللامساواة، لهذا نجد "لوك"، يؤكد على أن أهم وظيفة يجب أن تقوم بها السلطة السياسية، هي ضمان الملكية باعتبارها حقا طبيعيا أصيلا ومقدسا.

يتبنى "لوك"، مثله مثل سابقه "توماس هوبز" نظرية التعاقد الاجتماعي، لكن مع فارق، هو أنه إذا كان "هوبز" يخرج الحاكم من التعاقد لوجهه كل الصلاحيات، فإن "لوك" يجعل الحاكم في قلب التعاقد، فالعقد المبرم يتم ما بين طرفين هما الحاكم من جهة، ويسهر على حماية الملكية والحرية والمساواة. والشعب من جهة أخرى، والذي من حقه إلغاء التعاقد مع الحاكم، وعزله إذا أهمل واجباته<sup>1</sup>.

إن أفكار "لوك" السياسية، أحدثت تأثيرا عميقا وراسخا، رهننت مستقبل أوروبا بل العالم كله، ف"جون لوك" يذهب إلى أن "الإنسان وُلد حرا"، وهي العبارة التي يفتتح بها "روسو" كتابه "العقد الاجتماعي"، كما كانت شعار الثورة الفرنسية بعد ذلك، بل هي مستهل "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" لسنة 1948م. كما أن مؤلف "لوك"، "في الحكم المدني"، كان يعد الكتاب المقدس للفكر

1- الأخلاق والسياسة دراسة في فلسفة الحكم، إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص:290.



السياسي الحديث<sup>1</sup>، نظرا لما فيه من دفاع عن حق الملكية الأصيل<sup>2</sup> في الإنسان، وإعلانه لكلمة الإرادة العامة، فقد استلهمه الرئيس الأسبق "توماس جيفرسون"، ويعد من الآباء المؤسسين للنظام السياسي الأمريكي، فأفكار "لوك"، واضحة وساطعة في وثيقتي إعلان الاستقلال، والدستور الأمريكي معا<sup>3</sup>.

وتجدر الإشارة، إلى أن تأثير "لوك" الكبير لم يخلقه فقط كتابه "في الحكم المدني"، بل ساهم فيه كتاب آخر هام جدا هو "رسالة في التسامح"، وكان البذرة الأساس لحرية المعتقد، التي ستصبح ركنا ركينا في المنظومة الحقوقية للزمن الحديث<sup>4</sup>، فهو من روج لفكرة أن لكل واحد أن يختار، ويسمح للآخر وفي هدوء أن يختار طريقه إلى السماء<sup>5</sup>، دون حقد أو ضغينة، كما يدافع "لوك" عن استقلالية الفرد الدينية إلى أبعد مدى، إذ ليس للحاكم المدني أي سلطة على أفراد شعبه فيما يتصل بالدين، لأن أمور الدين تخص الفرد والله فقط؛ يقول "لوك": "كلها بين الله وبيننا أنا"، ويصرح أيضا بأنه "ليس من المعقول أن يكِل الناس إلى الحاكم المدني سلطة أن يختار لهم الطريق إلى النجاة، إنها مسألة خطيرة لا يمكن التسليم بها"<sup>6</sup>. فالحاكم مسؤول على المحافظة على الخيرات المدنية، وهي: الحياة والحرية والمساواة وحق الملكية... فقط ولا شأن له بعالم الروح<sup>7</sup>، بل يرى "لوك"، أن المرء إذا ما أخطأ في العبادة، فإنه لا يضر بأحد آخر غيره.

<sup>1</sup> - الفكر السياسي الغربي النشأة والتطور، فضل الله محمد سلطح، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1/2007، ص:283.  
<sup>2</sup> - جاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة 1948م، المادة 17: "لكل شخص حق التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره، ولا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسفا".  
<sup>3</sup> - مدخل إلى الفلسفة السياسية، محمد وقيع الله أحمد، دار الفكر، ط1/2010م، ص: 175/174.  
<sup>4</sup> - ينظر مثلا المادة 18 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: "لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين. ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته وعقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سرا أم مع الجماعة"، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة 1948م. كما تجدر الإشارة أن سنة 1995م، تم إعلانها عام التسامح من طرف الجمعية العامة للأمم المتحدة، فتوجت بوثيقة اليونسكو "إعلان مبادئ التسامح".  
<sup>5</sup> - رسالة في التسامح، جون لوك، مرجع سابق، ص: 43.  
<sup>6</sup> - المرجع نفسه، ص: 44.  
<sup>7</sup> - المرجع نفسه، ص: 53.

يرى "لوك" إذاً، أن نجاة الروح من اختصاص الفرد نفسه، فهو من هذه الناحية حر طليق، وهو أعلم بالدرب الآمن لنجاته. إضافة إلى ذلك، يوصي "لوك" الحاكم المدني، بالألا يمنع الناس من ممارسة شعائرهم وطقوسهم الدينية بما فيها الوثنية<sup>1</sup>، فالمخالف لنا في الدين، لا يجب علينا قهره باستخدام القوة ضده كي يغير دينه، بل علينا في مقابل ذلك أن نقنعه بأن "يصير صديقاً للدولة"<sup>2</sup>، وبهذا نجد أن أفكار "لوك" كانت دعامة أساسية نحو اللاتكسية، بجعله نجاة الروح خلاصاً فردياً وضمن الخيرات الدنيوية خلاصاً جماعياً.

يفرق "جون لوك" بوضوح، ما بين عمل الدولة وعمل المؤسسات الدينية، ولكن ليس معنى هذا الفصل ترك الديني دون ضوابط، فالدولة نشأت أصلاً، من أجل أن تلبى للناس حاجاتهم إلى الأمان، وأي إخلال بذلك ولو من جانب الديني وجب إيقافه وضبطه. لذلك فالحاكم وهو يحكم لا يكثر للجوانب الروحانية والأخروية قط، فهي متعلقة بحرية الأفراد، ما عدا إذا هددت الأمان والسلم العام، فآنذاك يصبح التدخل واجباً.

باختصار، فـ"جون لوك" يلح على أن الحاكم المدني، عليه أن لا يقحم نفسه في الشؤون الدينية، كأن يفرض عقيدة معينة، أو يرغم الناس على تبني أفكار ومذاهب معينة، أو يكرههم على دين محدد هم لا يدينون به أصلاً، فهذا الفعل خطير جداً لأنه سيولد النفاق والكذب<sup>3</sup>.

يقوم التسامح إذاً: "على استحالة تغيير الناس قناعاتهم الدينية، لأن لا سلطة لأحد على أفكارهم (...). فالأفكار لا تعترف بسلطة غير سلطتها، ولا تدعن لمنطق غير منطقها، وبالتالي تتضح عدم جدوى إكراه الناس على ما لا يؤمنون به. الإكراه يحمل في طياته تناقضه وأسباب

1- رسالة في التسامح، جون لوك، مرجع سابق، ص: 55.

2- المرجع نفسه، ص: 45.

3- قراءة في رسالة في التسامح للفيلسوف الإنجليزي جون لوك، عبد المجيد باعكريم، دفاثر المدرسة العليا للأساتذة بمكناس، مجلة بيداغوجية وثقافية، العدد 13، العدد 13، فبراير 2008م، مكناس، المغرب، ص: 105.

تهافته. لذلك فالوظيفة الوحيدة للسلطة المدنية والسياسية هي الحفاظ على مصالح الناس الدنيوية<sup>1</sup>. ويمكن إجمال موقف "جون لوك" في التسامح، كون الدولة باعتبارها حكومة مدنية، مطالبة بعدم التدخل في الشأن الديني للأفراد، ماعدا إذا ألحقوا بتدينهم الضرر للآخرين. فالاشتراك في المعتقد لا ينبغي أن يدخل ضمن التعاقد الاجتماعي، الذي يهتم فقط بضمان الأمن والسلم والملكية... أي الخيرات المدنية لا الدينية.

إن الدين بمؤسساته جزء من الدولة وفي خدمتها، كي تنتظم الخيرات الدنيوية، وليس العكس. ومن ثمَّ يصبح أساس التسامح في "التوحيد السياسي وليس التوحيد الديني، وذلك يكون عن طريق توحيد مفهوم الحكم بنزع السلطة المادية من المؤسسة الدينية، وتوحيد القانون تعاقديا، عبر توحيد مفهوم الجريمة بعدم تجريم الخارجين عن طوع المؤسسة الدينية، وتوحيد مدني من خلال توحيد مفهوم المواطن"<sup>2</sup>.

نستنتج أن التسامح، من وجهة نظر "جون لوك"، هو قضية سياسية بالدرجة الأولى، فهو لا يتعلق قط بصحة هذا الدين أو ذلك، هي متساوية، ولكل الحق في اتباع ما يقتنع به، مادام أن هذا الاختيار للمذهب أو للمعتقد لا يصيب الآخرين بالأذى، أو يحول دون السير الطبيعي لمهام الدولة (ضمان الأمن والسلم وسلامة الممتلكات...).

بكلمة ختامية نقول: أن يكون الفرد مواطنا صالحا، لا يعني أنه ينبغي أن يكون من أولياء الله الصالحين. فالصلاح الدنيوي الذي يتولاه الحاكم المدني غير الصلاح الأخروي الذي يتولاه الله<sup>3</sup>. ففي هذا الفصل الدقيق يسير الناس إلى الدرب الآمن للتسامح.

<sup>1</sup> - قراءة في رسالة في التسامح للفيلسوف الإنجليزي جون لوك، عبد المجيد باعكريم، مرجع سابق، ص: 106.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 107.

<sup>3</sup> - تجدر الإشارة إلى أن طه عبد الرحمن لن يقبل بفلسفته الانتمائية هذا الفصل بين الدنيوي والأخروي، فهو لا يرى إلا الوصل بين العالمين. وهو ما يفسر نقده اللاذع لنظرية التعاقد الاجتماعي.

## • جون جاك روسو: بلوغ النظرية التعاقدية كمالها.

مع "روسو" نصل إلى نقطة مفصلية في تاريخ الفكر السياسي، فصدور كتابه "في العقد الاجتماعي"<sup>1</sup>، كان إعلاناً عن ميلاد تصور جديد للسيادة، وتغييراً واضحاً لدلالة الشعب، ومعه سيتم القطع مع الأرسطية وترسباتها، حيث نفى أن يكون المدني والاجتماعي أمراً طبيعياً، مُعمِّقاً بذلك فكرة "توماس هوبز" القائلة باصطناعية المجتمع البشري، لكن هذه المرة لصالح الإرادة العامة للشعب<sup>2</sup>. ف"روسو" دافع عن السواد الأعظم وعن الإحساس المشترك، دون إهدار حق الفرد، فهو في نظريته، كما سنرى، حافظ على استقلالية الفرد، وكان يدعو إلى ضرب من الديمقراطية المباشرة<sup>3</sup>. إن كتاب "روسو" المذكور كلفه عشرين سنة، وهو في كليته محاولة للجواب عن السؤال الرئيسي التالي: **كيف يمكن أن يقام الحق على شيء ثابت؟ وهل من حل لضمان حق قار؟** للجواب عن هذا السؤال سيقسم روسو الحق إلى نوعين هما:

### أ - حق القوة<sup>4</sup>:

يرى "روسو" أن الحق القائم على أساس الفروقات الفردية الطبيعية؛ أي على أساس القوة (عضلات، مال، منصب...)، هو حق غير ثابت ولا يمكن أن يكون قاراً، لذلك فهو أساس غير صالح للتنظيم الاجتماعي، فحق القوة يكون دائماً في خدمة القوي، والقوة تقرر حقوقاً للأقوياء، وواجبات على الضعفاء، وإذا ما جاء الأقوى، فإنه يزيح من أقل قوة منه، ويقرر حقوقاً جديدة، فلا قيمة لهذا الحق مادام أنه يزول بانقطاع القوة.

<sup>1</sup> - هناك العديد من الترجمات لهذا الكتاب سنعتمد اثنتين، الأولى من تعريب عمار الجلاصي وعلي الاجنف عن دار المعرفة للنشر تونس، ط2/2004م. والثانية من ترجمة عبد العزيز لبيب، مرجع سابق.

<sup>2</sup> - وهو ما سيؤكد لاحقاً الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة 1948م في المادة 21: "إن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة، ويعبر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجري على أساس الاقتراع السري وعلى قدم المساواة بين الجميع أو حسب أي إجراء مماثل يضمن حرية التصويت".

<sup>3</sup> - في العقد الاجتماعي، جان جاك روسو، مرجع سابق، ص: 15.

<sup>4</sup> - ينظر الفصل الثالث: في العقد الاجتماعي، جان جاك روسو، مرجع سابق، ص: 14-15.

فمثلا، إذا كنت أحصل على حقوقي بالارتكان إلى ما لدي من مال، فقد أُصِح مفلسا، وهو ما يعني تلاشي الحق مباشرة. وإذا ما كنت صحيح البنيان وقوي العضلات، وأستند على ذلك في تحقيق مطالبي، فقد أصاب بمرض مزمن، فيتبعه مباشرة اضمحلال للحق... وهكذا من الأمثلة التي تثبت أن القوة لا تصنع الحق الثابت أبدا، فهو حق ظرفي ومؤقت ويؤول إلى زوال. وعليه، لم يتبقَّ كل بحسب "روسو"، إلا التنازل عن منطق القوة المتغير، نحو منطق الاتفاق والتفاوض، فكيف ذلك؟

### ب- حق التعاقد الاجتماعي<sup>1</sup>:

يرى "جون جاك روسو" أنه للحصول على حق ثابت وقار، يجب تجاوز منطق القوة نحو منطق التعاقد الاجتماعي، وذلك بأن يفكر الشعب في خلق جسد سياسي موحد، أو بعبارة أخرى صناعة شركة اجتماع مدني تُدافع عن الشركاء، وتحمي بجميع ما لها من القوة الجماعية شخص كل مشترك، وتضمن له حقوقه الثابتة. ومن ضمن شروط هذا التعاقد الاجتماعي نجد:

1/ أن يبيع كل مشترك جميع قوته (عضلات، مال، نفوذ...) إلى الشركة بأكملها، ييعا شاملا وكاملا ودون تحفظ، فلا أحد تبقى له السيادة. وكل السيادة تصبح بحوزة الإرادة العامة وفق قوانين يتفق عليها الكل، يقول "روسو" في عبارة جامعة سبق أن ذكرناها "كل أحد، إذ يهب نفسه للجميع، لا يهب نفسه لأحد".

2/ إن الإساءة إلى مواطن، باعتباره شريكا في الشركة، هو إساءة إلى الدولة ككل.

<sup>1</sup> - في العقد الاجتماعي، جان جاك روسو، مرجع سابق، ص: 24/23/22.

3/ عندما ترغم على طاعة الإرادة العامة، فإنك ترغم على أن تكون حراً، فالقانون أنت من فرضته على نفسك. إذ أنت تطيع اختيارك، والاختيار حرية. ففي التعاقد الاجتماعي أنت مشرع للقانون، وتنفيذك له هو قمة الحرية، وإذا أخللت به يجب أن تتحمل المسؤولية.

نخلص إلى أن "روسو" ساهم بنظريته في عقلنة العمل السياسي وترشيده، فأصبح التدبير العام يتم بمعزل عن الأشخاص، نحو التجريد الجماعي وقوة الإرادة العامة والمتعالية. بكلمة واحدة، لا أحد أصبح مع "روسو" سيداً، بل السيادة للقانون المفروض من طرف الكل. وهكذا ضربت عصافير بحجرة واحدة، حيث تمكن الجميع من ضمان كرامتهم وعزتهم، ومن تم حقهم بشكل لا تمايز فيه أو تباين، فيكون بذلك الشركاء عدلوا ما وضعته الطبيعة غير عادل. وسيضمن المرء ثبات الحق، مما يخفف من هواجس المستقبل ومخاوفه.

إضافة إلى أن المرء سيطيع نفسه، ويحقق حريته التي يرى "روسو" أن التخلي عنها هو تذل عن صفته كإنسان<sup>1</sup>، فهو من سيختار نوع الميثاق الممارس عليه، وينصاع لقرار ساهم في صنعه<sup>2</sup>، وبهذا يكون "روسو" حل معضلة عويصة، وهي أنه دمج حرية المرء بإكراه القانون في توليفة متناغمة، لدرجة أنه جعل سلطة الإرادة العامة بمثابة إكراه حر.

باختصار، نظرية "روسو" جعلت الشعب يعنف نفسه بنفسه، ومن ثم لن يحس بالجور والظلم، فنتحقق الشرعية، ويكون الرضا والقبول والولاء طوعياً، الأمر الذي سيضمن السلم الجماعي، وهو ما ننشده للتعبير عن إنسانيتنا.

إن هذه النظرية التعاقدية، التي قدمنا فكرة عنها، عند روادها الأوائل (هوبز، لوك، روسو)، والتي يترابط فيها الناس فيما بينهم بعقود اختيارية تضمن لهم المصالح المشتركة، وتجعل شأنهم العام

<sup>1</sup> - في العقد الاجتماعي، جان جاك روسو، مرجع سابق، ص: 17.

<sup>2</sup> - هذا الأمر أيضاً لن نتقبله فلسفة طه عبد الرحمن الانتمانية، لأن الإنسان فيها لا يمكن أن يكون هو المشرع باستقلال كامل، فهو يحتاج للشاهدية الإلهية.

من اختصاصهم هم فقط، قد أعلنت، بوضوح شديد، أن الإنسان سيد نفسه، ومدبر أمره، وواضع تشريعه، ومعنف نفسه، والشاهد الوحيد على سلوكاته، والمدرک وحده لما يفيد... وهو الأمر الذي سيسود ويطغى في كل أصقاع العالم، ليشكل الأفق الذهني لزماننا.

فالتعاقد الاجتماعي كما وصفناه، أصبح وكأنه المسلمة الوحيدة الممكنة لبني البشر. وهو ما لم يتحمله الفيلسوف "طه عبد الرحمن"، حيث سيسهر على نقدها معلنا أنها نظرية فاشلة، بل "خائنة"، وجب تجاوزها نحو ما يسميه الميثاق الائتماني، فالتعاقد الاجتماعي كنظرية، بحسب ما يراه، قد تآكلت واستنفدت إمكاناتها. فماذا يقصد طه عبد الرحمن بالميثاق الائتماني؟ وماهي مسوغات دعوته<sup>1</sup>؟

### موت الإنسان المعاصر:

عندما نسمع بفكرة موت الإنسان المعاصر<sup>2</sup>، عند "طه عبد الرحمن"، نندكر مباشرة نفس الفكرة عند الفيلسوف الفرنسي "ميشيل فوكو"، فهو من أعلنها أولاً، لكن ليس بنفس المعنى، فإذا كان "فوكو" يعني بالفكرة أن مواصفات الإنسان الحديث باعتباره حراً وفاعلاً وصانعاً لمصيره وتاريخه، هي مجرد أوهام، فالإنسان على عكس ذلك مسحوق بقوى وبنيات معتمة تتحكم فيه، سواء تاريخية أو اقتصادية أو لغوية أو نفسية أو اجتماعية أو معرفية... فادعاء الأنوار أن الإنسان هو الفاعل الأول

1- سيخصص طه عبد الرحمن المدخل العام لكتابه "دين الحياء" الجزء الأول. للحديث عن المواقفة الربانية كبديل عن التعاقد الاجتماعي. ينظر: دين الحياء من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني، أصول النظر الائتماني الجزء 1، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 13.

2- معروفة تلك الصرخة الجنائزية التي عبرت عنها أوروبا، وهي تعلن موت كل شيء: موت الله وموت الإنسان وموت الجغرافية وموت المؤلف... وإذا ما أخذنا موت الإنسان بالضبط، فهي كانت صرخة ما بعد الحداثيين، حيث أعلنوا أن الإنسان قد تم قتله لأنه لم يعد ذاتاً حرة فاعلة بل كأننا متحكماً فيه بواسطة بنيات عميقة (بيولوجية، لغوية، اقتصادية، نفسية، اجتماعية...)، توجهه دون دراية منه أحياناً. وسيضاف لهم طه عبد الرحمن لبشاطرهم الرأي، كون الإنسان الحداثي ميت لكن ليس لنفس الاعتبار، فطه كما نعرف دائماً يقلب الحداثة رأساً على عقب. فموت الإنسان عنده هو موت قلبي لأنه تحرك ضد الفطرة. لذلك سنجد طه عبد الرحمن يقارن بين موت الإنسان عند مفكري الغرب وعنده قائلًا: "حقاً لقد ادعى بعض هؤلاء المفكرين "موت الإنسان"، إلا أن ما يدعونه في واد وما ندعيه نحن في واد آخر [ويذكر منهما مفكران: ألتوسير وفوكو]، ف"موت الإنسان" عندهم هو أنه لم يعد ذاتاً خصوصية لا تضمحل، ولا ماهية محددة لا تتبدل، بل أضحت العلوم الإنسانية قادرة على تحديد خصائصه وبنياته وضبط مساره ومصيره، بل ضبط نهايته، أما "موت الإنسان" عندنا، فهو ذهاب ملكوته، وهذه لا تذهب عنه، حتى لو أحاطت هذه العلوم بكلية الإنسان، على فرض أنها علوم ملكية حقيقية، فهي تنسلخ منه إن هو أنكر الحالة الائتمانية الناتجة عن الميثاقين الملكوتيين: "ميثاق الإلهاد" و"ميثاق الائتمان" واستغرق في الحالة الاختيائية التي تسوقه حتماً، إلى نبذ الحياء، أي إلى الشرود". المرجع نفسه، ص: 211 و212.

والأخير، من وجهة نظر "فوكو" أمر مزيف، فهو في حقيقته مفعول به، إنه باختصار مجرد كائن ميت. لكن موت الإنسان المعاصر عند "طه عبد الرحمن"، أخذ اتجاهًا مختلفًا تمامًا، وبيانه كآلآتي:

ينطلق "طه عبد الرحمن" بدايةً، من إعلان أن الإنسان المعاصر لم يعد يعني سوى الإنسان الغربي، باعتباره النموذج، والمثال المجرد الذي تسيّر البشرية على خطاه، فكل فرد وفي أي رقعة جغرافية، وبأي ثقافة كانت، إلا وهو يحمل في صدره "مثال الإنسان المعاصر"<sup>1</sup>، بل يعمل على تجسيده كسلوك في حياته، والذي ساعد على انتشار هذا الطراز من الإنسان، هو ثورة الإعلام والاتصال، الذي كرسته أفقا ونموذجًا وحيدًا موجهاً للنظر والعمل.

بعد هذا التوضيح أعلاه، يتساءل "طه عبد الرحمن" عن أهم سمة تميز هذا المثال من الإنسان الغربي؟ ليجيب مباشرة، ودون تردد، أنه إنسان ضد "الفطرة"<sup>2</sup>، وهي بؤرة القيم الأخلاقية، والتي بحسب "طه"، لن تكون إلا ذات جذور دينية، ومن ضاعت فطرته النابعة من الدين فقد "مات قلبه"، لهذا فعصرنا لا يقدم لنا في الحقيقة سوى نموذج الإنسان الميت، لأنه ضيّع الدين وفصله عن كل قطاعات الحياة، ومن تم أصبحت تصورات وسلوكياته دون سند الفطرة ونور القلب.

موت الإنسان، إذًا، عند "طه"، هو موت القلب وضياع الفطرة ذات الأصل الروحي (الديني)، وليس الموت بمعنى ضياع الفاعلية، والقدرة على الفعل الحر، كما روج لذلك ما بعد الحداثيين عمومًا، والفيلسوف "ميشيل فوكو" خصوصًا.

ويستمر "طه عبد الرحمن" في أطروحته، ليعلم أن المسلم ليس بمعزل عن هذا النموذج من الإنسان الغربي، فهو يدور في فلكه، بل يستدمجه ويستبطنه في كيانه، مثله مثل بقية البشر في زماننا، الأمر الذي يجعل منه بدوره إنسانًا مهددًا بشبح "الإنسان الميت"، وكيف لا وهو يستهلك

<sup>1</sup> - دين الحياء من الفقه الانتقاري إلى الفقه الانتقائي، أصول النظر الانتقائي الجزء 1، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 13.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 14.



منتجات ثورة الإعلام والاتصال، بل إنه من المساهمين برؤوس أمواله في الترويج لهذه المنتجات. باختصار، يقول "طه عبد الرحمن": "إن أفراد الإنسانية أصبحوا عن بكرة أبيهم يدورون في فلك الموت"<sup>1</sup>. أي كما قلنا موت القلب، وضياع الفطرة ذات النبع الديني.

### نقد طه عبد الرحمن لنظرية التعاقد الاجتماعي:

إن هذا الإنسان المعاصر، المُشكَّل للمثال الخلقى والذهني للعالم، سيوجه له "طه عبد الرحمن" نقدا قويا، وخاصة لأهم الأسس النظرية التي يبني من خلالها كيانه، والمتمثلة في نظرية التعاقد الاجتماعي، حيث سيعمل على إيجاد بديل لها لإحياء الإنسان بعد موته. فما حجج "طه" في رفضه هذا؟

يريد "طه عبد الرحمن" قلب نظرية التعاقد الاجتماعي، التي جاء بها "الإنسان المعاصر" رأسا على عقب، ليعوضها بنظرية أخرى يسميها "النظرية الميثاقية"، لكن هذه المرة ليس بتعاقد بين الإنسان والإنسان، بل بين الله والإنسان.

فإذا كانت نظرية التعاقد تدعي أن الحالة الأولى للبشرية تتم في هذه الحياة المرئية؛ أي بتعبير "طه عبد الرحمن" في العالم المُلكي، حيث الاتفاق يتم بين الأجسام، فإن قبلها كانت موثقة أخرى تمت في عالم الملكوت، حيث كان الإنسان يتصرف بروحه لا بجسده، وهي المرحلة الأصل التي نسيها الإنسان، بل قام بخيانتها<sup>2</sup>.

إن الموثقة التي يتحدث عنها "طه عبد الرحمن"، كانت في حالتها الأولى روحية وليست اجتماعية، وكانت هذه الموثقة منقسمة إلى عهدين، نكثَ بهما الإنسان وهما: **ميثاق الإِشهاد**، حيث أقر فيه الإنسان بربوبية الخالق، و**ميثاق الائتمان**، الذي فيه إعلان تحمل الأمانة.

<sup>1</sup> - دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، أصول النظر الائتماني الجزء 1، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 15.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 16 و17.

إن ما يسمى **الحالة المدنية**، في نظرية التعاقد الاجتماعي، هي حالة سلم وحقوق يجب السعي للدخول فيها، إلا أنه وبحسب "طه عبد الرحمن" ليست كذلك، بل هي حالة ممات ينبغي الخروج منها والعودة إلى الحالة الملكوتية الأولى، وفقط نذكر أن المقصود بالموت هنا عند "طه عبد الرحمن"، هو **الموت القلبي**، فحين يكون الإنسان خارجاً عن الدين؛ أي مارقاً، تضيع فطرته وأخلاقه، مما يساهم في قتل قلبه، فيصبح المرء في عداد الموتى، وعملية الإحياء لن تحصل بحسب "طه" إلا **بتجديد الميثاق الأصلي مع الله عبر التزكية**.

إن **التعاقد الاجتماعي** بحسب رواده، وسيلة للخروج من وضع التدني، أو "التسفل"<sup>1</sup>، بتعبير طه عبد الرحمن؛ أي الانتقال من التوحش نحو التمدن. أما **النظرية الميثاقية** فهي ترى أن التسفل والتوحش ناتج عن خيانة الميثاق الأول، الذي لم يكن في عالم الملك (العالم المرئي)، بل في عالم الملكوت (العالم الغيبي)، ولا حل إلا بالرجوع إليه والعيش في كنفه.

بعبارة أخرى، إذا كانت مشكلة التعاقد الاجتماعي هي: **كيف الخروج من التوحش نحو التحضر؟** فإن المشكلة في النظرية الميثاقية قد اختلفت فأصبحت: **هل وفى الإنسان بالميثاق الأول أم لا؟**، فإذا وفى فإنه يكون قد حظي بتواجد ملكوتي، وإذا لم يوفَّ فقد انغمس في تواجد مُلكي فقط. بهذا يقيم "طه عبد الرحمن" قلباً جذرياً للأمور، بحيث يجعل ما يسمى الحالة المدنية حالة موت وخيانة، في مقابل الحالة الأصل؛ أي اللحظة الملكوتية، التي تستحق وحدها أن توصف بحالة الحياة.

وفي سعيه إلى "نسف" النظرية التعاقدية، يضيف "طه عبد الرحمن"، أنها وإن كانت تضع في برنامجها تنظيم الملكية وضبطها، والتي هي أس البلاء، فإن النظرية الميثاقية تبقى الشفاء التام

<sup>1</sup> - دين الحياء من الفقه الانتقاري إلى الفقه الانتقائي، أصول النظر الانتقائي الجزء 1، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 18.

منها، فهي تعمل على اجتثاث الملكية من جذورها، بحيث لا يبقى أي مسوغ يكون من أجله سفك الدم ممكناً<sup>1</sup>.

وقبل أن يختم "طه عبد الرحمن" نقده الجذري المذكور أعلاه، ينبه إلى أن الخروج من حالة الخيانة إلى حالة الائتمان، لن يكون كما تدّع نظرية التعاقد الاجتماعي، بواسطة "إرادة الجميع" أو "معرفة الجميع" أو تجريد الجميع، بل هذا الخروج يجب أن يتم بواسطة إنارة "أهل العلم"، فهم من سيذكرون الناس بالتزاماتهم الروحية، ويدلّونهم إلى تجديد المواقفة لربهم حتى تعود الحياة إلى قلوبهم التي ماتت<sup>2</sup>.

ولا بد، وإكمالاً لصورة النقد الائتماني للتعاقد الاجتماعي، من الإشارة إلى أن "طه عبد الرحمن"، يؤكد على أن من مظاهر التخلي الكبرى عن عالم الملكوت، هو انتشار فكرة "موت الإله"<sup>3</sup>، التي سادت في أوروبا الحديثة، وهو ما أدى عند "طه"، إلى تجاوز الديمقراطية باعتبارها التجلي الإجرائي للتعاقد الاجتماعي، نحو تنامي الأصولية الديمقراطية، وبيان ذلك كالآتي:

إذاً كان "طه عبد الرحمن" بداية، يعترف بمنجزات الديمقراطية وبعض ما يبدو من محاسنها<sup>4</sup>، فرغم ذلك، يلح على أن هذا لا يلزم منه مطلقاً القول، بأنه ليس هناك نظام بديل عنه وأفضل منه. ف"طه" يعتبر الديمقراطية نظاماً خاصاً بالغرب، وله طابع نسبي، إذ أصبح هذا النظام يقدم كصنم يعبد، وكقيمة كونية ملزمة للجميع تروج على مسامع العالم، ويفرض العمل بها على بقية

<sup>1</sup> - يقول طه عبد الرحمن: "إن القصد من الميثاق في "النظرية الميثاقية" ليس تنظيم الملكية، حتى لا يقع التنازع عليها، كما هو الشأن في "النظرية العقدية" وإنما هو، على العكس من ذلك، توريث الائتمان، حتى لا يبقى ما يتنازع عليه، وتسفك الدماء من أجله، فيلزم أن "النظرية الميثاقية" تجتث الملكية من أصلها، بينما "النظرية العقدية" تكتفي بضبطها". دين الحياء من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني، أصول النظر الائتماني الجزء 1، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 18 و19.

<sup>2</sup> - نفسه والصفحة، ص: 19.

<sup>3</sup> - سنقف عند فكرة موت الإله مع الفيلسوف نيتشه في مبحث "الشاردون".

<sup>4</sup> - يقول طه عبد الرحمن: "ولاشك أن هذا النظام [يقصد الديمقراطية] أضحت حركية واسعة تتعدى النطاق السياسي إلى النطاق الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، بحيث تمكن من تحقيق نمو اقتصادي وتحول اجتماعي ونهضة فكرية وتقدم علمي، فضلا عن الثورة التدبيرية على المستوى السياسي". دين الحياء من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني، أصول النظر الائتماني الجزء 1، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 213.

شعوب الأرض غير الغربية كنظام<sup>1</sup>، وهذا فيه ظلم كبير. ناهيك على أن هذه الديمقراطية غالباً ما

تغلف بقيم إنسانية، ماهي بحسب "طه عبد الرحمن"، إلا "تفاقا صريحا بل احتيالا خبيثا"<sup>2</sup>.

يمتاز النظام الديمقراطي بكونه دنيانيا علمانيا، إذ ينكر للدين أي دخل في تدبير الشأن

العام، فالدين عند أصحابه أمر فردي داخلي، وهذا تصور خاطئ لدى "طه عبد الرحمن"، بل ظالم

جدا، ارتبط بالأساس بفساد التجربة الدينية في الغرب، ورواج فكرة استقلال الإرادة، وكثرة الاستمتاع

بالم لذات في الحياة، فضلا عن غرور الربوبية الذي اكتسح نفوسهم. والأدهى عند "طه"، أن

الديمقراطية دخلت مرحلة متطرفة يسميها بـ"الأصولية الديمقراطية"<sup>3</sup>، والتي بصدد سحق كل الحدود،

لتصبح تطلعات الإنسان دون خطوط حمراء، ولتكثر المطالب السياسية والحقوقية والاجتماعية

والثقافية، بل حتى البيولوجية...

لقد تمادى الشخص الديمقراطي، فلم تعد له حدود لمطالبه، إلى مستوى يريد بلوغ الحرية

القصوى، فهو مثلا تجاوز طلب الحرية والمساواة، إلى إطلاق العنان لأهوائه وشهواته، ضاربا عرض

الحائط كل تراتب، سواء التراتب التمثيلي بين النائب ومنتخبه، أو التراتب التربوي بين الوالد وولده، أو

التراتب التعليمي بين المعلم وتلميذه. فالشخص الديمقراطي أصبح يبالغ، في كونه يريد أن يمثل

نفسه، ويربي نفسه ويعلم نفسه، في استقلال بطولي.

ولم يتم الاكتفاء بالمطالب السالفة الذكر، بل تم السعي نحو الارتقاء في اللامحدودية

الطبيعية، إذ لم يعد الديمقراطي ترضيه المعاشرة خارج نطاق الزواج، فقط باتخاذ الخليلات

والأخذان، بل أصبح يلح في ممارسة الشذوذ الجنسي ملاوطة ومساخرة، والأكثر من ذلك طلبه نقل

<sup>1</sup> - دين الحياء من الفقه الانتقاري إلى الفقه الانتقائي، أصول النظر الانتقائي الجزء 1، مرجع سابق، ص: 213. يقول طه عبد الرحمن: لا ينبغي للديمقراطية أن تفرض على بلاد وشعوب خارج حدود العالم الغربي".

<sup>2</sup> - نفسه والصفحة.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 214.

ذلك إلى مستوى الزواج، إلى حد أن بعض البرلمانات استجابت لذلك، مشرعة للديموقراطي شذوذاً، يأتيه كيف شاء وحق مكفول.

إضافة إلى ذلك، أصبحنا نجد أن الفرد الديمقراطي لم تعد خَلَقْتُهُ تعجبه، فأصبح يطالب بإحداث تغييرات على أعضائه التناسلية، وعلى بعض ملامح جسده وقسماته، ليصبح الذكر أنثى والعكس، بل هناك الآن وسط بين هذا وذاك. والأكثر من ذلك كله، والذي يؤكد الأصولية الديمقراطية جيداً، ويبرز مدى التطرف الذي بلغه الشخص الديمقراطي، هو هوس الإبقاء على الشباب، والسعي بجهد جهيد نحو جعل الإنسان يعمر أكثر، فنجد يلهث وراء مراكز التجميل والمؤسسات الطبية، خاصة الوراثة منها، وذلك قصد استبدال جوارحه وتبديل أعضائه وإضافة أشياء وحذف أخرى، والعمل على تخزين حويناته في أبنائك باتت مشهورة، ومزاولة الاستنساخ والقيام بالعمليات والهندسات الوراثة، والبحث عمّا يسمى تحسين النسل، والطمع في أجسام كاملة وخالية من الأمراض، فالديمقراطي ما كره قط أن يخلد كـ"الآلهة"<sup>1</sup>.

إن توسيع دائرة الحقوق والمطالب، دون حدود يدخل الإنسان، بحسب "طه عبد الرحمن"، في "الاستفحاش"<sup>2</sup>، وتنزع عنه حياءه. والسبب الأساسي الذي شكل هذه "الأصولية الديمقراطية"، هو تغييب الله من مشهد الحياة، في خيانة صريحة ندفع نحن ثمنها، وهنا يقف "طه" عند عبارة "موت الإله"، التي تم ترويجها في الزمن الحديث، خاصة بعد الفيلسوف "نيتشه"<sup>3</sup>، وهي العبارة التي يعتبرها مفتقدة للحياء، وتخرج ليس من الدين، ليصبح قائلها مارقا بل هي تخرجه من الأخلاق، ليصبح شارداً

<sup>1</sup> - دين الحياء من الفقه الانتقاري إلى الفقه الانتقائي، أصول النظر الانتقائي الجزء 1، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 215.

<sup>2</sup> - نفسه والصفحة.

<sup>3</sup> - سنعالج موقف نيتشه في مبحث ما بعد الدهرانية الشاردة.

بل ماردا أحيانا. فموت الإله جعل كل شيء مباحا، مما يعني أن الشخص الديمقراطي، أصبح حرا من كل قيد، وفي حل من كل حد.

إن فكرة "موت الإله" بالنسبة لـ"طه عبد الرحمن" وقحة<sup>1</sup>، وأسقطت صبغة الحياء عن الإنسان، وألقت المسؤولية على الله، ليبرر بها شروده، بينما الحقيقة أنه هو من خان الإيمان الذي في ذمته. فحينما قرر الإنسان الدخول في خيانة هذه الأمانة التي "حملها بإرادته"، استباح كل شيء وتحرك بلا حدود مرسومة، فنزع عن نفسه الحياء، بل تحرك في نزع الحياء عن كل شيء أمامه. ونزع الحياء هذا عند "طه عبد الرحمن" "انسلاخ من الإنسانية".

ويؤكد "طه عبد الرحمن"، أن مقولة "إذا مات الإله، فكل شيء مباح"، عبارة تدل على ما وصلته الحضارة الغربية من خروج من الأخلاق، هذه الحضارة التي ينعتها بـ"الملكية الوقحة"، لأنها خلقت إنسانا بمطالب غير محدودة جعلته يدعي أنه يمتلك أسباب الحياة، وهذا طبعا مجرد وهم، فالإنسان حي ليس بما يملك بل بما لا يملك، فهو في الحقيقة مؤتمن فقط على شيء سيعود إلى مالكة الحق.

إن الإنسان المُلْكي أنتج حضارة عاجزة عن الإبصار بالقلب والعروج بالروح؛ وهما شرطان للحياة، إنه إنسان ميت في جوانب حياته كلها، لاكتفائه بالظاهر والمرئي والعابر، لقد ضيع عالمه الملكوتي، فأصبح قلبه لا يبصر، وروحه عاجزة عن النظر إلى أبعد من هذا العالم المرئي. باختصار يقول "طه عبد الرحمن": إن الإنسان هو حي إذا استطاع حفظ ملكوتيته، وهو ميت إذا ضيع ملكوتيته.

<sup>1</sup> - يستخدم طه عبد الرحمن لفظ الوقاحة "الغليظة" للتعبير عن ديمقراطية الغرب التي لا تكفي عنده بنزع حيائه هو نتيجة خيائته للميثاق الرباني، بل وقاحته ازدادت لأنه يسعى بإستراتيجية نحو نزع حياء الآخرين وهو ما يسميه طه عبد الرحمن بـ: "الاستعمار الإبليسي" على أساس أن إبليس أصر على تجاوز حدود الله. حقا أحكام طه عبد الرحمن قاسية جدا تجاه الغرب. ينظر: دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، أصول النظر الائتماني الجزء 1، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 217.

يخلص "طه عبد الرحمن"، إلى أن مروجي فكرة "موت الإله" لتبرير إباحيتهم، يخطؤون بالصاق الأمر إلى الإله، فليس الإله من مات بل قلب الإنسان، باعتباره مأوى الروح، التي تم نسيانها وهجرها بعد أحيانا، فكان الأجدر بهم لو دققوا الأمر جيدا، بأن يتحملوا مسؤوليتهم بإرجاع الأمر إلى أنفسهم، ومن ثمّ وجب قلب العبارة كآلآتي: "إذا مات الإنسان، فكل شيء مباح". فالموت الحقيقي هو موت القلب<sup>1</sup>.

ولابد إذا، أن نعلن أن أطروحة "طه عبد الرحمن" تضعنا في مفارقة، فإذا ما سلمنا معه جدلا أن الإنسان الحدائي هو غافل بالدرجة الأولى عن العالم الملكوتي، وغارق في العالم المُلْكي، مما يجعله بحاجة إلى التسديد من الوحي كي يتذكر، ويتزكى ليرتبط بالعالم أمانة لا حياة، وفي حاجة للمربين يذكرونه بالميثاق الأصلي الروحي مع الله، باعتباره أول قانون تم سنّه للبشرية في عام الملكوت: فكيف سيتم الإنزال لهذا القانون الأسمى، أفلا يكون الإنسان مضطرا إلى التوافق حول بنوده ومن تم نعود للتعاقد البشري من جديد؟ حقا يضعنا "طه" في مفارقات كبيرة. لذلك يبقى ربما المخرج عندنا، هو ضرورة استحضار الميثاق الرياني (الإشهاد والميثاق)، وصياغته كمبادئ للدستور التعاقدية البشري، إذ من خلالها يتم استنباط قوانين أكثر ارتباطا بالله الذي نسيته الحداثة، بل سعت "لقتله"، وبهذا تكون الموائمة الريانية، التي يدعو لها "طه عبد الرحمن"، عبارة ليس عن اجتناب للتعاقد الاجتماعي، بل إصلاحا له عن طريق توجيهه نحو القبلية الروحية، التي يفقدها جراء الاهتمام بالعالم المُلْكي فقط. لتكون في المحصلة الموائمة الريانية عبارة عن توسيع لأفق الحداثة عن طريق إرجاع ما تم نسيانه.

<sup>1</sup> - دين الحياء من الفقه الانتقاري إلى الفقه الانتقائي، أصول النظر الانتقائي الجزء 1، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 211 و212.

عموما نقول: إن أطروحة "طه عبد الرحمن"، لا تزال بـكرا تحتاج منا الابتعاد عن الاحتفال

بها، وتوجيهها نحو نقاش علمي يبرز مكامن قوتها وضعفها أيضا، على أساس أن النظرية التي لا

تُكذَّب ليست نظرية أصلا!.



## الفصل الثاني: النقد الائتماني لرموز الحداثة

### المبحث الأول: الدهرانيون: المارقون- البائسون

يظهر للمدقق في مشروع الفيلسوف "طه عبد الرحمن"، أنه يتحرك عكس المشروع الحدائهي تماما، بل يسعى لقلب المبادئ المستند عليها جذريا، وذلك بالاعتماد على مبادئ البنية الإسلامية، إذ منها يمتح مفاهيمه وينحتها، والتي تبدو للقارئ أول وهلة غامضة، مما قد تجعله يعرض عن إتمام كُتبه، خاصة مع تفرعاته كثيرة العدد.

لكن، وبشيء من الصبر، يمكنه تفكيك شفرات أطروحته، يسهل ذلك أكثر عندما يستوعب المرء البنية الحدائية في عمقها، لذلك نؤكد دائما بأن أي قراءة لـ"طه عبد الرحمن"، بمعزل عن الفكر الغربي ضياع وشتات، لأن ذلك سيجعلنا نفهم الرجل خطأ، أو سنمجه إلى درجة أكبر من حجمه، فهو، شاء أم أبى، منخرط حتى النخاع في الإشكالات العالمية التي أفرزتها جروح الحداثة المستأسدة بالعلم الحديث، بدءا من القرن السابع عشر. لهذا، ومنذ بداية بحثنا، ونحن نلح على أن قراءة "طه عبد الرحمن"، تتطلب بداية الحفر في قلب الرؤية الحدائية القائمة على عزل الظواهر وفصلها، قصد التحكم فيها والهيمنة عليها. يتضح هذا تماما إذا ما قرأنا كتابا من كُتبه، وهو بعنوان كبير: "بؤس الدهرانية"، وبالعنوان صغير: "النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين"<sup>1</sup>، والذي كتبه "طه عبد الرحمن"، خصيصا لمعالجة ما يراه عيوباً في الحداثة جراء "إبعادها للدين"، أو بتعبيره المفضل آفات فصل الأخلاق عن الدين في المنظومة الحديثة، حيث نجده يخوض في نقاش نقدي مع أربع نماذج غربية من المفكرين، وهم: "جون جاك روسو" و"إيمانويل كانط" و"إميل دوركايم" والمعاصر "لوك فيري".

<sup>1</sup>- بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، طه عبد الرحمن، مرجع سابق.

وسيعرف المهتمون، وخصوصا من لهم إطلاع على الفلسفة، أن هذا الاختيار ليس اعتباطيا، بل اختيار جد واع منه، فهو اتجه بالضبط لهؤلاء لأنهم عينات تمثيلية واضحة، تجسد بوضوح النظرة اللاتكفية للعالم، أو بتعبير "طه عبد الرحمن" النظرة "الدنيانية"<sup>1</sup>، حيث تأليه الإنسان لنفسه، ومركزيته المطلقة لذاته.

لهذا، ومن خلالهم سيسعى إلى تقديم فلسفة عكسية ينعتها بالانتمانية، سعيا منه إلى عودة الله بالمعنى الإسلامي إلى الوجود، عودة لـ"أمريته"، بل عودة أكثر لـ"شاهديته". ويبرهن "طه"، من خلال هذه الفلسفة، على تزويد المسلمين بالحق في الاختلاف في رؤية العالم، ناهيك على ما يراه في هذا البديل من خلاص لهموم العصر وآفاته.

إن هذه النماذج المختارة، من طرف "طه"، تجسد عنده رموزا للدهرانية، والتي يعتبرها نماذج مارقة وبائسة لأنها فصلت الأخلاق عن الدين، فضاعت بوصلتها، وقبلتها التي لا يوفرها للإنسان إلا الدين.

### • الأنواع الأربعة للصيغ الدهرانية:

سيعلن "طه عبد الرحمن" منذ البداية، على أنه سيقصر في نقاشه على أمثلة من المفكرين الدهرانيين غير المعادين للدين، وسيحصرهم في نماذج أربعة هي:

#### 1 - جون جاك روسو:

وهو أول من سيفتح النقاش معه، وسيعتبره هو الصيغة الطبيعية للأنموذج الدهراني، وهو أحد من اقترن اسمه بالدين الطبيعي تحريرا وتنظيرا. فـ"روسو" كما هو معروف، اتبع طريقا فيه تضاد بين الدين الطبيعي والدين المنزل، بهاجس طرد الخرافة والأسرار والاتجاه نحو دين دون وحي، إلى

<sup>1</sup> - بؤس الدهرانية النقد الانتماني لفصل الأخلاق عن الدين، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 11.

درجة أن "روسو" جعل من أهداف التربية الدينية، كما جاءت ملامحها، في كتابه "إميل أو التربية"، هي بالأساس تحرير الذهن من الأفكار المسبقة، والأحكام المتوارثة سواء الدينية، أو حتى التي زرعتها الفلاسفة الأنواريون "الملاحدة"، ليجعل المرجع الوحيد في الأمر هو براءة الطبيعة، أي ضمير الفرد، ووجدانه المصفى من شوائب الاتباع والتقليد، إنه النقاء الأولي الذي خرج به المرء إلى الوجود.

## 2 - إيمانويل كانط

أما الفيلسوف الثاني الذي سينتقده "طه عبد الرحمن"، والذي سيعتبره مجسدا للصيغة النقدية للأنموذج الدهراني، هو الفيلسوف "إيمانويل كانط" رائد عصر الأنوار، والذي عمل على فصل واضح بين الأخلاق والدين، فأن تكون أخلاقيا عنده، فالأمر لا يحتاج إلى أي دين تاريخي متوارث، أو أي كتاب منزل، فالأخلاق واجبات مطلقة تقبع في جوف الإنسان، وفق قواعد كونية مُعمَّمة عند البشر كُلمهم، فهي متعالية بل مقدسة.

## 3 - إميل دوركايم<sup>1</sup>:

أما لماذا اختار "طه عبد الرحمن" مناقشة "إميل دوركايم"، فهو بحسبه ممثل ممتاز للصيغة الاجتماعية للأنموذج الدهراني، فهو كما نعلم، من الفرنسيين المؤسسين لعلم الاجتماع، إذ سيعمل بجد كي يفصل الظواهر الاجتماعية عن الفرد، ويجعلها مستقلة تماما عنه، كما اجتهد لإبراز القهر والسلطة الاجتماعية المحركة للأفراد، فهو يجعل المجتمع في مرتبة "الإله"، الذي يسير الأفراد ويفرض عليهم الأوامر، فينصاعون وهم خانعون. لكن الذي سيدخله قائمة الدهرانيين هو سعيه الحثيث لإنشاء أخلاق لائكية (دنيانية) للمدرسة الفرنسية، معزولة تماما عن الوحي.

## 4 - لوك فيري<sup>1</sup>:

<sup>1</sup> - سنعود لأطروحة إميل دوركايم في تطبيقات الفلسفة الانتمانية في التربية، ينظر: الباب الثاني.

وما بقي لنا إلا المثال الأخير، الذي قرر "طه عبد الرحمن" مناقشته، إنه الفيلسوف المعاصر "لوك فيري"، والذي يسمي صيغته في الدهرانية بالناسوتية، وهو يختارها كترجمة للفظ Humanisme: عوضاً عن الترجمة الشائعة، وهي: النزعة الإنسانية.

ويمكن إجمال تصور "لوك فيري" كآلآتي: إذا كان من المعتاد القول أن الفلسفة تحسن طرح السؤال، "فلوك فيري" يؤكد على أن الفلسفة تحسن حتى طرح الأجوبة، والتي لها علاقة حتى بالخلاص الإنساني، الذي يبدو للوهلة الأولى متعلقاً فقط بالدين. لكن "لوك فيري" يراهن أيضاً على الفلسفة، إذ يعتبرها منافسة للدين حول سؤال الخلاص الإنساني، وتتطلق من نفس مسلمته وهي: "محدودية الإنسان"، فوقتاً ومدة تواجدنا نحن البشر محسوب، وأكثر من ذلك نحن على دراية ووعي كامل بالأمر عكس بقية الحيوانات. بعبارة أخرى، نحن سنموت ونفكر في موتنا، وهو ما يخلق القلق والعذاب.

وإذا كان الدين يقدم الجواب باللجوء إلى الكائن الأسمى، الذي بيده زمام الأمر والذي يعدنا بالخلاص، فالفلسفة، من وجهة نظر "لوك فيري"، تجيب عن سؤال الخلاص بطريقة مختلفة، بطريقة أرضية، متمثلة في البحث عن السبل الممكنة للحد من الخوف من الموت، والعيش بأمان وهناء، لكن وبحرية تفكير مطلقة، بمعنى آخر، يراهن "لوك فيري" على الإمكانيات الخاصة للإنسان، وتفكيره وفق ما لديه من مؤهلات للخروج من مأزق الموت، أي على الإنسان أن يدبر أمره لوحده وبجرأة عالية. فإذا كانت الأديان توفر الهناء والطمأنينة، لكنها تغامر بتفكير الإنسان وحرية، فإن الفلسفة تريد الهناء والتفكير معاً، فهما مطلبان بشريان لا يجب المغامرة بهما في هذه الحياة البشرية المحدودة.

<sup>1</sup> - وقفنا عند الفيلسوف لوك فيري وفلسفته المشهورة بـ"الروحانية اللانكية"، في الباب الأول من البحث أثناء حديثنا عن العزل المنهجي آلية لسحق الغموض.

ناهيك على أن اختيار "طه"، للفيلسوف "لوك فيري" ضمن قائمة الدهرانيين (البائسين والمارقين)، هو عزله الأخلاق عن الدين، على أساس أن الأخلاق تكون من أجل السلام، أما الدين فهو من أجل الخلاص وسؤال المعنى.

يبدو بوضوح إذاً، أن اختيار "طه عبد الرحمن" لهذا الرباعي من المفكرين الغربيين، يخدم مشروعه النقدي بشكل جيد، فهم يشتركون في نفس "الباردايم" أو الأنموذج بتعبيره، أي في نفس الخلفية الذهنية الموجهة للرؤية الحداثية؛ والتي عرفت طغياناً لنزعة إنسانية مفرطة، إلى حد إبعاد الله عن مشهد الوجود، فالحدائثة بكل تلويناتها تعتبر أن شأن الإنسان وقضاياها هي منه وإليه، فهو وحده من عليه تحمل مسؤوليته الكاملة في الوجود، وبإمكاناته الخاصة، ولا ينبغي له أبداً الاستناد إلى أي قوى مفارقة تتجاوزه.

إن "طه عبد الرحمن"، يرى أن عزل الدين عن شؤون الحياة سببٌ للبشرية ضياعاً في القبلة، حيث حرمتها من التسديد، مما أدى إلى فقدان المعنى من جهة، والدخول في تيهان وجودي من جهة أخرى، بضياع التأييد الإلهي.

ولعل من أخطر أنواع العزل الحداثي عند "طه عبد الرحمن"، هو نزع الأخلاق عن سياقها الديني، وسيسمي هذا العزل باسم الدهرانية؛ وهي باختصار عبارة عن نظر للأخلاق بمعزل عن الله، أي نزع الأخلاق عن لباسها الروحي، وجعلها بلباس زمني. فالدهرانية إذاً، هي أخت للعلمانية، بما هي فصل للسياسة عن الدين، وهي أخت للعلمانية بما هي فصل للعلم عن الدين، إذ كلها بنات للدُّنيانية<sup>1</sup>. والتي يراها تصوراً بئيساً لرؤية العالم، حيث تؤدي إلى ضياع الإنسان، والزج به في آفات تحرمه آدميته. لهذا سيتدخل "طه"، وكأنه المنقذ لإعطاء مخرج لما يراه معضلة الدهرانية. فيقترح

<sup>1</sup> - بؤس الدهرانية النقد الانتقائي لفصل الأخلاق عن الدين، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 11 و12 و13.

مسلمات ينبغي العودة إليها، ولعل أبرزها هي: **مسلمة الأمرية الإلهية**: والتي تعني عنده باختصار أن ما أمر به الله هو خير وعدل، سواء فهم المؤمن علل ذلك ومقاصده أم لا. وفي الوقت نفسه ما نهى الله عنه فهو شر وظلم، سواء فهم المؤمن علل ذلك ومقاصده أم لم يفهم.

نخلص من هذا التمهيد، بسؤال يحيرنا دائما في أعمال "طه عبد الرحمن"، وهو: **لماذا عندما ينتقد "طه عبد الرحمن" الحداثة، يحاول أن يظهر للقارئ وكأن الحداثة اختيار؟ أو بعبارة أخرى، وكأن المفكرين في الغرب الحديث قد جعلوا الذات مركزا، منها المنطلق وإليها الرجعى، بقرار حر منهم؟. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، هل الدهرانية، بما هي فصل بين الأخلاق والدين، أوجدها المفكرون أم هي إملاءات فرضت بقوة النسق العلمي، الذي أكد على إنسانية المعرفة، وضرورة الفصل بين الظواهر، قصد توضيحها والتحكم فيها، وهو ما تعمم على كل مجالات الحياة، ليصبح آنذاك الفصل المذموم عند "طه عبد الرحمن" نعمة كبرى؟! . أليس للفصل المنهجي إذاً محاسنه؟**

لكي نتقرب أكثر من موقف "طه عبد الرحمن"، ممن أسماهم بالدهرانيين، وهُم عنده مارقون وبائسون، سنأخذ واحدا من نماذجه المختارة للنقد، وهو الفيلسوف الألماني "إيمانويل كانط"؛ وهو كما نعرف، بحث في الأخلاق بعمق، ووهب حيزا هائلا من مشروعه لتأسيس **أخلاق حداثية**، تسمى **بأخلاق الواجب**<sup>1</sup>، والتي تستمد أساساتها من العقل وحده بمعزل عن الوحي، وحتى الله عنده ليس منطلقا، بل هو ضمانه فقط فتأثيره كان هائلا في الزمن الحديث، ووقَّعه معروف جدا. فحتى "طه عبد الرحمن" يرى فيه قدوة العلمانيين في الاشتغال بالأخلاق غير الائتمانية، ويراها أول من أسس

<sup>1</sup> - نشير أننا وقفنا عند تفاصيل أخلاق الواجب الكانطية في المبحث الخامس من الباب الأول.

الأخلاق على العقل وحده<sup>1</sup>؛ ويقول عنه "طه عبد الرحمن": "لم يبلغ أحد قبل الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط" مبلغه في تعاطي تأسيس الأخلاق على العقل وحده"<sup>2</sup>.

### المطلب الأول: كانط أسبقية الأخلاق على الدين<sup>3</sup>

#### الإطار التاريخي للقضية:

لكي نفهم هذه القضية، قضية أولوية الأخلاق على الدين، لابد من وضع "كانط" في سياقه النظري العام، والوقوف عند بعض المحطات التاريخية التي ستسمح لنا باستيعاب المطلوب. وبداية، يجب التذكير بأن "كانط" يعد قمة العصر الأنثوري، فهو عاش في قلب القرن الثامن عشر، الذي تميز بذلك الاجتياح غير المسبوق للعقل، ولكن ليس أي عقل، إنه العقل العلمي المنهجي الذي لا يقبل الجاهز، ويتجه دوما، ويجد كبير، صوب بناء الحقيقة. ولفهم خصوصية هذا العقل المروّج له في عصر الأنوار، لابد أيضا من العودة قليلا إلى الوراء، أي القرن السادس عشر والسابع عشر، فتمّة الرحم الحاضر لهذا النموذج الجديد من العقل، وهو ما سبق أن وقفنا عنده في الباب الأول، ولكن لا بأس من التذكير ببعض جوانبه.

لقد صدر سنة 1543م كتابا بعنوان "في دوران الأجرام السماوية"، لصاحبه نيكولا كوبرنيكوس (1473-1543م)، غير بنية الكون التي أَلَفَهَا الإنسان من قبل، فلم تعد الأرض كما كانت مركزا للكون، حيث تركت مكانها الأدنى، صاعدة نحو الأعلى، لتدور حول الشمس، التي أصبحت المركز الجديد للعالم، ويبدو هذا القلب أمرا عاديا، لكن في المسألة منعطف خطير سيهز التفكير الإنساني برمته، وسيكون بمثابة الشرارة الأولى لما سيسمى بـ"الحدائث"، ونحن في سعينا أن

<sup>1</sup> - المفاهيم الأخلاقية بين الانتمانية والعلمانية، الجزء الأول، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 25.

<sup>2</sup> - بؤس الدهرانية النقد الانتماني لفصل الأخلاق عن الدين، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 38.

<sup>3</sup> - وهو الأمر الذي لا يقبله قط، طه عبد الرحمن، فهو يرى أن الأخلاق نبئت في رحم الدين وخرجت منه. وهو ما سنراه في نقده فيما سيأتي.

نفهم لماذا قام "كانط" بإعطاء الأسبقية للأخلاق على الدين، سنركز بالضبط على الجوانب المنهجية التي خلفتها الثورة الكوبرنيكية، وجعلت المعرفة الإنسانية تأخذ دربها الآمن نحو العلمية.

لقد أحدثت الكوبرنيكية انقلاباً على مستوى المنهج في رؤية العالم، فالإنسان وعبر تاريخه الفلكي، لم يُعزَّ اهتماماً لموقعه كملاحظ متحرك في الأرض، فكان مثله مثل راكب السفينة ينظر إلى الحركة خارج السفينة، وينسى أنَّ السفينة هي بدورها تتحرك فمع "كوبرنيك"، ستمم معاودة النظر في سبل الوصول إلى الحقيقة، فالعالم ينتقل إلى حواسنا بشكل مزيف ومضلل، حيث الشمس تخذعنا كل يوم، كما أن الأرض التي تبدو للعين ثابتة، وفي الأسفل هي في حركة دائمة وملقاة كحصاة مهملة في السماء. باختصار نبهتنا الكوبرنيكية إلى أن حواسنا المستخدمة كنوافذ على العالم تشهد زورا، مما يجعل الشك ضرورياً، لأن الحقيقة ضائعة ومهددة، فحواسنا ما كان بإمكانها أن تبرز دوران الأرض، فالمسألة تحتاج إلى عمل افتراضي ذهني.

منذ كوبرنيكوس إذاً، سيقنع الإنسان بالزامية مسح الطاولة والبناء من جديد، فلم يعد عقله يقبل بالسذاجة، ليقرر الخروج من القصور، وقبول الحقائق كما هي بشكلها الغفل دونما تمحيص وتدقيق. بعبارة أدق، فهم الإنسان أن عقله عليه أن يتحرك بحذر ويقظة، ويتسلح بكل التريث اللازم، قبل إصدار أي حكم حقيقة على العالم من حوله، لأنه يعيش في عالم لا يبوح بسرّه بمجرد أن تراه الحواس.

والحقيقة لم تُعدَّ جاهزةً بل تصنع صناعةً، وتتطلب منهجا صارما ودقيقا، تمليه الذات العارفة على الموضوع المدروس. وهذا هو المشروع الضخم لمؤسس الأزمنة الحديثة "ديكارت" (1596-1650م).



مع بزوغ الأزمنة الحديثة إذًا، وقع انقلاب في تصورنا للعالم، دخلت معه البشرية باردايما جديدا عنوانه: أن العقل كان مُعَقَّلًا يقبل الجاهز من الحقيقة، كان كسولا ومستكينا، لكن استيقظ وتتبَّه إلى ضرورة أن يلجم نفسه بنفسه، وأن لا يقبل بالفكرة إلا بعد التمحيص والتدقيق، وهو ما يفسر لنا تلك الموجة العارمة في كتب المنهج التي ظهرت بدءا من القرن السابع عشر، ويكفي التذكير بعنوان شهير لمؤسس الأزمنة الحديثة "ديكارت" وهو: "مقال في المنهج لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم"، ولنتأمل في عبارة قيادة العقل، فالعقل أصبح لا يستجيب لمطلب الحقيقة ما لم يؤطر وترسم له الحدود، فقولنا عقل علمي حديث، هو قول بمنهج جديد اكتسح مجال المعرفة الإنسانية، حيث انتقل الإنسان من المعرفة المعطاة والجاهزة، نحو صناعة المعرفة وبناء يشيد بمجهود الذات.

وإذا ما أردنا أن نستوعب متغيرات الزمن الحديث أكثر، والتي سيكون لها الأثر الواضح على "إيمانويل كانط"، لا بأس من التذكير ببعض عناوين الكتب التي هيمنت في القرن السابع عشر والثامن عشر، فقبل كتاب "ديكارت" "مقال في المنهج"، كتب "فرنسيس بيكون" (1561-1626م)، كتابه "الأرغانون الجديد" أو الآلة الجديدة، التي يجب أن توجه العقل وتزيل أوهامه، وبعد "ديكارت"، كتب "اسبينوزا" (1632-1677م) كتابا بعنوان، "رسالة في إصلاح العقل وفي أفضل منهج نسلكه لمعرفة الأشياء معرفة صادقة"، كما ألّف "جون لوك" (1632-1704م) كتابه، الذي يعد أول تشريح للعقل البشري بعنوان "محاولة في الفهم البشري"، ثم جاء كتاب آخر، لفيلسوف استطاع أن يخلف أثرا كبيرا على فلسفة "كانط"، ويوقظه من سباته، إنه "دافيد هيوم" (1711-1776م)، بعنوان "تحقيق في الذهن البشري". وكلمة تحقيق من دلالة هنا، فهذا الكتاب حديث عن الجغرافيا

الذهنية، وتحديد لأجزاء العقل وقواه المتميزة<sup>1</sup>، إنه بحث في أصل الأفكار المكدسة في الذهن وعلاقتها بالواقع<sup>2</sup>، كما أنه محاولة للبرهنة على عجز العقل الخوض في الموضوعات الميتافيزيقية، التي ليس لها جذر في الإحساس، بل هو دعوة لتحطيم كل فلسفة مستغلقة مليئة بالرطانة الميتافيزيقية<sup>3</sup>.

سيتوج هذا المسلسل من التحقيق في العقل، بأشهر محاكمة كان بطلها "كانط" نفسه، بعناوين لكتبه تتضمن كلمة نقد؛ وهي: "نقد العقل الخالص" و"نقد العقل العملي" و"نقد ملكة الحكم"؛ أي نقد للعقل النظري وللعقل الأخلاقي وللعقل الجمالي.

بعد الشكوك التي أفرزتها الثورة الفلكية إذًا، تم العمل وبجهد جهيد على غريلة العقل، فهو مشحون بالأفكار التي وجب التأكد من مدى حقيقتها، هذه العملية ستفضي إلى مآزق خطير: هو اكتشاف أن العقل به أفكار، يمكن الحسم فيها كونيا ومعايير صدقها متاحة للعقل، لكن وفي الوقت نفسه به أفكار ليس للعقل أي سند يسمح له بالقطع فيها: فالقضايا الرياضية مثلا هي صائبة لدواعٍ عقلية صرفة، فخمسة مضروبة في ثلاثة تساوي نصف ثلاثين<sup>4</sup>، فأنا أعلن صدقها بعملية فكرية يكفي فيها العقل نفسه بنفسه. وكذلك في القضايا الفيزيائية فهي ممكنة الحسم بوضعها في محك التجربة، فعندما أردد فكرة كون الحديد يتمدد بالحرارة، فهي صائبة لدواعٍ تجريبية. إذًا، عقلنا البشري له معياران أساسيان للبت في مسألة الحقيقة: معيار عقلي صرف في علوم الهندسة والجبر، ومعيار آخر

1- تحقيق في الذهن البشري، دافيد هيوم، ترجمة محمد محجوب، المنظمة العربية للترجمة، ط2008/1م، بيروت، ص: 34.

2- المرجع نفسه، ص: 39.

3- المرجع نفسه، ص: 33.

4- المرجع نفسه، ص: 51.

تجريبي في العلوم الطبيعية، فأقول لك: "إن الشمس لن تشرق غدا"<sup>1</sup>، فإنك لن تتمكن من الطعن في كلامي ولا أن تضعه في تناقض، فالخيار الوحيد المتبقي لك هو انتظار التجربة قصد التكذيب.

لكن، ما القول في الأفكار التي لا تخضع لهذين المعيارين، وهي القضايا المسماة ميتافيزيقية (الله، النفس، العالم)؟ يقول في شأنها "دافيد هيوم" كلاما قاسيا، فهو بعد أن ينتهي من تشريح العقل، وإبراز حدوده، سيكتب في آخر كتابه عبارة تلخص نظريته، يقول: "عندما ندخل إلى مكتباتنا، وإذا ما كنا أوفياء لمبادئنا، فأبى الرزايا يجب الابتعاد عنها؟ سنسأل أنفسنا إذا ما أمسكنا بأي كتاب في اللاهوت أو الميتافيزيقا المدرسية مثلا: هل يتضمن استدلالات مجردة حول الكم أو العدد؟ كلا! هل يتضمن استدلالات تجريبية حول الوقائع والوجود العيني؟ كلا! فلتقذف به إذن في النار، لأنه لا يمكن أن يحتوي إلا على السفسطة والوهم"<sup>2</sup>.

إذا كان "هيوم" سيجعل من الميتافيزيقا مضيعة للوقت، وسيعلن عدم جدوايتها، فإن "كانط"، وهو المتأثر بهيوم، سيعمل على الخروج من المأزق، بإنقاذ الميتافيزيقا وإيجاد مخرج لها، إنه المخرج الأخلاقي، فكيف ذلك؟

### ● الحل الكانطي لمفارقة الميتافيزيقا

إن النقد الهيومى للميتافيزيقا، كان في الحقيقة، العنوان الأكبر للقرن الثامن عشر بأكمله، حيث تم شن هجوما شرسا عليها، فما هو الفيلسوف وعالم الرياضة "د.لمبرت.d.alembert" (1717-1783م)، يقول: "إن صفة "الميتافيزيقي" قد أصبحت مهانة أمام العقل السليم"<sup>3</sup>. بل إن

<sup>1</sup> - تحقيق في ذهن البشري، دافيد هيوم، مرجع سابق، ص: 52.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه. مع الاستعانة بالترجمة الفرنسية: Enquête sur l'entendement humain / traduction par Didier deleule. مرجع سابق. p 289/290

<sup>3</sup> - مدخل إلى الميتافيزيقا، إمام عبد الفتاح إمام، نهضة مصر للطباعة والنشر، ط/2005م، ص: 20.

"فولتير" "voltaire" (1694-1778م)، وبسخريته المعهودة، سيزدري الميتافيزيقا قائلاً: "إذا رأيت

اثنين يتناقشان في موضوع ما، ولا يفهم أحدهما الآخر، فاعلم أنهما يتناقشان في الميتافيزيقا"<sup>1</sup>.

سيعيش "كانط" في ظل هذه الهجمة الشرسة على الميتافيزيقا، وسيقتنع بأنها في ورطة،

ليعلن ضرورة إعادة النظر فيها، وسيجد نفسه للبحث عن شرعية لوجودها.

وسينطلق "كانط"، بداية، من مقارنة بين العلوم والميتافيزيقا، وذلك بعد النجاح النيوتوني

الكبير في الفيزياء، ليؤكد أن الأولى عرفت درب العلم الآمن، أما الثانية فلم يحالفها الحظ في ذلك،

رغم أنها أقدم معرفة عقلية، فالعقل دائم التعثر في القضايا المافوق حسية (الله، النفس، العالم)، إلى

درجة يمكن القول معها أن تاريخ الميتافيزيقا، هو تاريخ الصراع والمبارزة، وتاريخ النزاعات غير

المحسومة<sup>2</sup>.

وإجمالاً، أدى البحث في الميتافيزيقا عبر تاريخها إلى نزعتين: نزعة مادية تنكر وجود أشياء

خارج المادة، بما فيها الله والكائنات الروحانية، وتعتقد في قدم العالم، وفي الضرورة الشاملة لقوانينها.

ونزعة أخرى مثالية مؤمنة تعتقد في أسبقية الروح على المادة، وفي خلود النفس ووجود الله. وكل

نزعة تقدم براهينها المنطقية، وحججها التي يصعب الحسم فيها<sup>3</sup>.

هنا بالضبط سيتدخل "كانط"، ليؤكد على أنّ النزعة الأولى التجريبية تغالي في رفضها

للأفكار الميتافيزيقية، رغم أنها تجتاحنا دون استئذان، فاحتقار الميتافيزيقا عند "كانط" أمر مرفوض،

وهو الذي يقول في رسالة له إلى "مندلسون" "m.mendelsson" (1729-1786م): "إنني أبعد ما

<sup>1</sup> - مدخل إلى الميتافيزيقا، إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص: 20.

<sup>2</sup> - نقد العقل المحض، عمانوئيل كانط، مرجع سابق، ص: 34/33.

<sup>3</sup> - الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص، عمانوئيل كانط، ترجمة محمد المزوغي، رابطة العقلايين العرب، دار الساقى، ط2007/1م، ص: 37.

أكون عن النظر إلى الميتافيزيقا على أنها شيء تافه يمكن الاستغناء عنه، لدرجة أنني مقتنع بأن

الوجود الحق والدائم للجنس البشري لا يقوم إلا عليها ولا يكون إلا بها"<sup>1</sup>.

كما أنه يصفها بـ"مَلَكَة العلوم"، و"طفلنا المدلل"، وكما أن الإنسان لا يستطيع أن يحيا بلا

تنفس، فهو لا يقوى على أن يتخلى عن الميتافيزيقا<sup>2</sup>.

لكن في مقابل ذلك، هناك مجازفة ووثوقية، مبالغ فيها، من طرف النزعة المؤمنة المثالية

المقابلة التي تدعي معرفة عالم ما فوق التجربة؛ فالله كمثال، ليس له سند موضوعي يحتكم إليه إنه

قضية تتجاوز الزمان والمكان. إذًا، نحن أمام مفارقة للميتافيزيقا واضحة، من جهة، لا يمكن

التغاضي عنها، ومن جهة أخرى لا يمكن الرضى عما تقدمه<sup>3</sup>. ولكي يخرج "كانط" من هذه

المعضلة، قام بالتفرقة بين مجال المعرفة ومجال التفكير، فعقلنا يجب أن يحاكم بحيث لا يجب أن

يخلط ما بين المجالين، فنحن نعرف عالم الظاهر (القومين)، ونفكر في عالم الشيء في ذاته

(القومين). فالظواهر الخاضعة للمكان والزمان، يكون فيها العقل مؤهلا لمعرفتها، وله الإطارات

اللازمة لإدراكها. بينما الأشياء في ذاتها، فأقصى ما يمكن أن يقوم به العقل تجاهها هو أن يفكر

فيها، والزيغ كل الزيغ أن يدعي معرفتها. مع "كانط" إذًا، ليس العيب في أن يتجه العقل نحو التفكير

في العالم المفارق للتجربة، فذلك نزوع أصيل فيه، بل العيب في أن يعزو لهذه الأفكار وجودا

موضوعيا دون الاستناد إلى أساس معرفي سليم<sup>4</sup>.

لهذا، فطموح الميتافيزيقي، في معرفة عالم الشيء في ذاته، يوقعه في التناقض، لأنه

يستخدم آليات لا تصلح إلا في عالم الظواهر، هذا الخلط هو ما جعل الميتافيزيقا لا تبرح مكانها

<sup>1</sup> - مدخل إلى الميتافيزيقا، إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص: 21/20.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 21.

<sup>3</sup> - في النظرية الفلسفية للمعرفة: أفلاطون ديكارت كانط، محمد هشام، إفريقيا الشرق، المغرب، 2001م، ص: 113.

<sup>4</sup> - مشكلة التناقض عند كانط وهيغل، قدم العالم الجواهر العلة الحرة وجود كائن ضروري، عبد الله النسر، مرجع سابق، ص: 73.

البتّة، بل هو ما جعلها تدور في حلقة مفرغة عاقت دريها الأمن نحو العلم، على عكس العلوم الأخرى. بكلمة واحدة نصل مع "كانط"، إلى النتيجة التالية: إن العقل غير مؤهل لمعرفة الحقيقة؛ أي: "الشيء في ذاته"، فهو يعرف فقط عالم الظواهر؛ عالم الزمان والمكان. الأمر الذي يجب أن يفضي إلى ضرورة تواضع الميتافيزيقي، فعوض حديث عن معرفة القضايا المجاوزة للحس، وجب عليه الاكتفاء بالتفكير فيها، ففي ذلك احترام لحدود العقل وإمكاناته. وخطأ الميتافيزيقيين واللاهوتيين عند "كانط"، نابع من خلطهم العالم المحسوس بالعالم المعقول والما فوق حسي دون مُبرّر. وإذا علمنا أن الميتافيزيقا تخوض في قضايا من قبيل:

- الله، وجوده وصفاته.

- النفس، وحدتها، جوهريتها، وبقاؤها بعد الموت.

- هل الإنسان حر، أم أنه يخضع للضرورة الطبيعية على غرار الظواهر الأخرى؟

- هل العالم قديم أم محدث؟...

فإنها نفسها القضايا التي تهتم بها الأديان، فهما معا يقتسمان الموضوع نفسه، وهو ما يجعل استنتاجات "كانط" تمس حتى الحقل الديني بالضرورة. وبالعودة إلى ما سبق فإن هذه المسائل المشار إليها أعلاه، لا يمكن للعقل أن يدركها، أو يبيث فيها لأن المعرفة الوحيدة المتاحة تنحصر في موضوعات التجربة، ونحن في جهل تام ومطلق بالأشياء في ذاتها.

بهذا، يضعنا "كانط" أمام ورطة من جديد، فإذا كانت الميتافيزيقا مجرد أفكار لا تمت بصلة

للحقيقة، فما دورها إذاً، هل هي مجرد أوهام؟ كلا، يجيب "كانط" بتلك العبارة المشهورة: "ألغيت

المعرفة لأفسح المجال للإيمان"، بمعنى أنه قام بالتضحية بمعرفة الأشياء في ذاتها، فنحن لا نعرف

سوى الملموس والتجريبي، ليسمح بظهور المجال للإيمان، لكن ليس المقصود بذلك الإيمان الموحى به، أي الإيمان التاريخي بل الإيمان الأخلاقي<sup>1</sup>. فما معنى ذلك؟

إن الدين الأخلاقي العقلي كما حدده "كانط"، يؤدي إلى النتيجة التالية، وهي: أن الناس الأخيار الذين يسلكون وفق الواجب الخلو من المنفعة يعانون، لأن الأخلاق الحقيقية تأخذ منا أكثر مما تعطينا، بينما الناس الذين يفتقرون إلى الأخلاق ينعمون<sup>2</sup>، لذلك فإن نسير وفق الأخلاق، يعني أن نسير ضدا على الطبيعة، هذا الأمر يحتم من وجهة نظر "كانط"، التسليم بالله باعتباره ضامنا للعدالة، وإلا أصبحت الأخلاق معزولة وظالمة.

نخلص مع "كانط"، أنه قام بإنقاذ الميتافيزيقا بإخراجها من عالم المعرفة، وإدراجها في مجال الأخلاق، فالقضايا المافوق حسية هي بمثابة المصادرات التي يجب القبول بها، لكي يكون المعنى للأخلاق، ولكن هذا لا يعني عند "كانط"، أن وجود الله أساس الأخلاق، بل مجرد أمل للخبرة الأخلاقية، لأن الالتزام الأخلاقي موطنه التشريع الذاتي، كما تم شرح ذلك سلفا. فأمام الهوة القائمة في العقل، بين عالم الظواهر وعالم الشيء في ذاته، فليس مطلوبا من الإنسان سوى الإيمان الأخلاقي بالله، دون محاولة التوصل نظريا إلى طبيعته ومقاصده<sup>3</sup>، فذلك يفوق حدود العقل وطمع في غير مطمع. وبهذا يكون "كانط" قد قام بقلب خطير، فليس الدين من يحدد ملامح الأخلاق، بل الأخلاق هي من تفضي إلى الدين؛ "أي إلى الله".

## 2- الفرق بين الدين التاريخي والدين الأخلاقي العقلي.

<sup>1</sup> - فلسفة الدين في ضوء تأويل جديد للكنطية، محمد عثمان الخشت، دار غريب للطباعة والنشر، ص: 113.  
<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 117.  
<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 170.

لكي يوضح "كانط" ضرورة الاتجاه صوب الدين العقلي، وتتحية الدين التاريخي مع الزمن، أَلَّفَ كتابا خاصا لهذه القضية، سماه "الدين في حدود مجرد العقل"<sup>1</sup>، أي الدين مجردا من لباس العقائد التاريخية. أو باختصار، الدين مفرغ من كل مضمون تاريخي، دين بلا وحي ولا عبادة ولا طقوس<sup>2</sup>.

إنه دين عقلي محض، وهو الدين الأصيل، دين الطبيعة البشرية الذي يليق بها، وليس دين شعب دون آخر<sup>3</sup>. إذ هناك فرق هائل، بين دين الشعائر، الذي يعد دين التجارة الأخروية، والأناانية القائم على طلب النعم والخيرات، بواسطة طقوس تعتبر هي الدين كله، وبين دين خلقي كريم ومتواضع، يمكن تسميته "دين السيرة الحسنة فقط"<sup>4</sup>.

ليس المطلوب عند "كانط"، أن نعرف ما يريد الله أن نفعله من أجل أن يعيننا على خلاصنا، بل ماذا يجب علينا أن نفعل من أجل أن يكون أهلا لعونه لنا، وأهلا لذلك الخلاص<sup>5</sup>، فالدين التاريخي أو الدين النظامي، هو دين ينبنى على الطقوس، التي تصبح بمثابة جهاز ابتزاز أخلاقي يكون معها الناس عبيدا للدين، في حين أن الدين يجب أن يقام على أساس الحرية<sup>6</sup>.

الفرق شاسع إذًا، عند "كانط"، بين إيمان الشعائر، إيمان الذل والارتزاق طلبا للنعيم الأخروي، عن طريق التملق المنظم طقوسيا، وبين إيمان الدين المحض، إيمان الأحرار<sup>7</sup>. فالطقوس والشعائر تصبح زائفة، وبعيدة عن الفضيلة الأخلاقية، لأنها تقوم على الالتزام الشكلي الصوري<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> - تجدر الإشارة إلى أن ترجمة عنوان الكتاب تثير نقاشا، فمثلا هناك من يختار كترجمة "الدين في حدود العقل وحده أو البسيط"، لكن مترجم الكتاب الذي صدر قبل سنة "فتحي المسكيني"، اختار كلمة مجرد عوضا عن البسيط أو وحده. ويبرر ذلك، بما تحمله كلمة "blob" الألمانية من مجاز الثياب، فنقول جرده من الثياب، العين المجردة... إذا التجريد المقصود في العنوان هو تعرية الدين من ملابس العقائد السائدة والمختلفة، والكشف عن نواته الصرفة أي العقلي المحض. ينظر تفاصيل: الدين في حدود مجرد العقل، ايمانويل كانط، مرجع سابق، ص: 40/39، ضمن مقدمة المترجم.

<sup>2</sup> - كانط راهنا أو الإنسان في حدود مجرد العقل، أم الزين بنشيخة المسكيني، مرجع سابق، ص: 54.

<sup>3</sup> - الدين في حدود مجرد العقل، ايمانويل كانط، مرجع سابق، ص: 15.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص: 18.

<sup>5</sup> - نفسه والصفحة.

<sup>6</sup> - المرجع نفسه، ص: 19.

<sup>7</sup> - المرجع نفسه، ص: 25.

<sup>8</sup> - فلسفة الدين في ضوء تأويل جديد للكنطية، مرجع سابق، ص: 125.



يرى "كانط" أن الدين الأوحد للبشرية، ذلك الدين المرتكز على الأخلاق العقلية التي تم تفصيلها سابقا، إنه الدين القائم على إيمان لا يحتاج في تصميمه أو صدقيته إلى ضمان خارجي<sup>1</sup>، فأخلاق الواجب عند "كانط"، يجب أن نسلك معها بوصفها أوامر إلهية، وبالتالي فهي مقدسة. فالقداسة ليست للطقوس التي تم جلبها من التاريخ، بل القداسة لشيء متعال عن التاريخ، الشيء متجذر في الإنسان ومكتوب في جوفنا. فالعقيدة التاريخية أو النظامية عند "كانط" تحتاج رجال دين، وإلى جمهور، لكن إيمان العقل الذي لا يمكن مراوغته إيمان الاستقلال؛ إيمان الخروج عن كل وصاية، فإذا كان هناك بد من التعامل مع الإيمان التاريخي، فيجب عدم القبول إلا بما يقبله العقل. وهو الأمر الذي جعل "كانط"، وربما تقيّة، يقوم بعملية تأويل لنصوص الكتاب المقدس، وغربة للدين المسيحي كي لا يتعارض مع العقل<sup>2</sup>.

نخلص مع "كانط"، أن الدين الذي يقترحه بديلا عن الأديان التاريخية النظامية، هو دين خلو من الدعاء والطقوس والشعائر والمناسك، فهو في جوهره عمل بالقانون الأخلاقي، فالسلوك الأخلاقي النابع من أداء الواجب الذي شرعه العقل لذاته، هو العبادة الحقّة<sup>3</sup>. إنه دين السيرة الحسنة التي ليست حكرا على أحد، وبذلك فـ"كانط"، كان يبحث عن إضفاء صفة الجلال والقداسة على الأخلاق العقلية المحضة والخالصة.

### - مجتمع الأخلاق بناء يتم انطلاقا من العمل والأمل

إن قراءة كتب "كانط"، تكشف في كل مرة عن أمل وطموح متفائل، وواقعي في الآن نفسه، لتأسيس ملكوت الله على الأرض؛ أو ما يسميه في أحيان أخرى بمملكة الفضيلة أو دولة الأخلاق

<sup>1</sup> - الدين في حدود مجرد العقل، ايمانويل كانط، مرجع سابق، ص: 21.

<sup>2</sup> - فلسفة الدين في ضوء تأويل جديد للكنطية، محمد عثمان الخشت، مرجع سابق، ص: 133.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 129/128.

(...)، وذلك عنده رهين بانتصار مبدأ الخير على مبدأ الشر، والعمل على الانتقال من المجتمع المدني القانوني، نحو المجتمع المدني الأخلاقي<sup>1</sup>، وهو الأمر الذي يتطلب كفاحاً وجهداً جهيداً، على البشرية كلها العمل على تحقيقه، فبلوغ مجتمع الأخلاق هو مشروع منتظر، وليس مشروعاً قريب المنال، نظراً لإغواء الشر الملاحق للإنسان على الدوام<sup>2</sup>، ف"كانط" يلح على أن الرابطة المأمولة بين البشر، والمؤدية إلى اجتثاث الشر من الأرض ليس أمراً جاهزاً، بل هو صناعة على الإنسان السعي وراءها، إنها بناء شاق وجاد.

ويضيف "كانط"، أنه ينبغي لتحقيق هذه الجماعة الخلقية المنشودة، تجاوز الجماعة الدينية التاريخية، بعبارة أخرى، على البشرية الاجتهاد نحو ملكوت للرب، وذلك بالسعي، دون كلل، للانتقال من الكنيسة التاريخية إلى الكنيسة الخلقية، التي هي الكنيسة الحقيقية والمنتصرة، ذات السمة الكونية، حيث مبدؤها وجوهرها الأخلاق العقلية المتعالية على الزمان والمكان، لا الشعائر التاريخية<sup>3</sup>.

إن جماعة الأخلاق أو دولة الله، كما يحلو لـ"كانط" تسميتها أحياناً، لن تكون إلا بإقامة منظومة من الناس ذوي النوايا الحسنة<sup>4</sup>، أو الإرادة الطيبة التي يعتبرها "كانط" بؤرة الأخلاق بامتياز؛ فهي الخير الأسمى بدون منازع، بحيث على كل فرد العمل على الخروج من حالة الطبيعة الأخلاقية، ليصبح عضواً في الجماعة الأخلاقية المأمولة<sup>5</sup>.

كما يرى "كانط"، أن الإنسان يحتاج إلى تقويم وتعديل، فهو كالعود المعوج يحتاج للجهد كي يصبح مستقيماً تماماً<sup>6</sup>، فالذين يعملون على نشر الشر ينطلقون من مبدأ كامن في أنفسنا، وبالمثل

<sup>1</sup> - الدين في حدود مجرد العقل، إيمانويل كانط، مرجع سابق، ص: 159.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 160.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 168.

<sup>4</sup> - نفسه والصفحة.

<sup>5</sup> - المرجع نفسه، ص: 166.

<sup>6</sup> - المرجع نفسه، ص: 171.

فالذين يعملون على نشر الفضيلة، أيضا ينطلقون من مبدأ كامن في أنفسنا، لهذا فمملكة الأخلاق لن تتحقق إلا بمجابهة الشر القابع فينا، فالإنسان مطالب بأن يغالب نفسه، للرفع من شق في كيانه على حساب شق آخر، ومن هنا نفهم أن جماعة الأخلاق ليست جاهزة، بل هي اجتهاد ونضال دائم، وهذا طبعا يتلاءم والخلفية النظرية للزمن الحديث القائم على أساس: أن لا شيء جاهز، بل كل شيء يبني، ف"كانط" سيوجه الشأن الديني وجهة حدائية بوضوح تام، وبهذا العمل يكون وكأنه أراد سد النسق الحدائي، مادام أن في زمانه كانت كل جوانب الباردايم الحدائي أخذت دربها الآمن: معرفيا وسياسيا واقتصاديا وأخلاقيا...

والجواب على السؤال الكانطي الأساسي إذاً: **كيف نصنع من عود معوج شيئاً مستقيماً؟** يعول "كانط" على شرطين أساسيين هما: **العمل والأمل**. العمل والجد نحو بناء مجتمع الأخلاق، وذلك بالسعي على أن تسود أوامر الله التي ماهي إلا القوانين الأخلاقية العقلية، والأمل في حكمة عليا سوف تكفل هذا الجهد بالتمام والكمال.

ومادام أن "كانط"، كما قلنا عنه، هو ذلك الفيلسوف المتفائل جدا، والذي يثق بالإنسان مطلقا، فإنه رغم ذلك، ليس بالطوباوي الحالم، دونما محاولة إرساء بعض الخطوط، التي تجعل من طموحه إمكانا قابلا للتحقق، ولهذا، فإننا نجده يطرح سؤالا إجرائيا في حقيقته عما هو النظام المؤطر للجماعة الأخلاقية المنشودة؟ فيجيب أن هذه الجماعة الأخلاقية التي ينظر إليها على أساس أنها الممثلة لدولة الرب، يجب أن يكون تنظيمها ليس شبيها بالدساتير السياسية المتداولة، فدستورها لا هو ملكي؛ أي تحت إمرة بابا أو بطريرك، ولا هو أرستقراطي؛ أي تحت إمرة الأساقفة والمطارنة، ولا هو بالديمقراطي كما الحال عند الإشرافيين، وأصحاب الفرق والإلهامات الفردية. بل يمكن مقارنة هذه

الجماعة الأخلاقية بتعاونية منزلية أو عائلية تحت إمرة أبٍ خلقي، إلا أنه غير مرئي. هذا هو التنظيم الأكثر جدارة، بحسب "كانط"، كي يسود ملكوت الرب<sup>1</sup>.

## 2- في الفرق بين المعتقد والدين

يدعو "كانط" إلى ضبط اللغة جيدا في مسألة الدين، والتي يجب فصلها عن المعتقد، فمن الأنسب أن نقول إن هذا الإنسان على معتقد المسيحية أو اليهودية أو الإسلام (...)، فهذه حسب "كانط"، ليست دينا بل معتقدات، لأن الدين الحق واحد، وهو لا يركز على الوحي القادم من التاريخ، بل هو متعال يقوم على أساس العقل، فهو ليس ظاهرا بطقوس وشعائر، بل هو محجوب في الباطن ومتعلق بالنوايا الخفية<sup>2</sup>.

إن الإنسان العامي، بحسب "كانط"، تلتبس عليه الأمور، بحيث عندما يسمع كلمة دين، يتجه ذهنه مباشرة إلى الجماعة الخاصة به، والتي تقع تحت حواسه، في حين أن الدين غير المعتقد المشيد في التاريخ، بل هو الأخلاق العقلية الغير مغلفة بالشكليات الشعائرية.

إن "كانط" في مجمل ثنايا كتابه، لا يستكف على التذكير باليون الشاسع ما بين الدين التاريخي العرضي، والدين الأخلاقي المتعالي، فهو، وبدون ملل، يرسم الحدود الواضحة بين الشعائر، التي هي مجرد "قشور" دينية مرهونة بظروف الزمان والمكان، ودين الأخلاق العقلية والشمولي التي يمكن تبليغها وتعميمها<sup>3</sup>، لكل البشر مادام العقل أعدل قسمة بين الناس.

كما أننا نجد "كانط"، يوجه نعتا سلبية جدا للدين التاريخي أو الدين النظامي، فمثلا يسميه بدين السخرة والارتزاق والذل، وليس إيمان الأحرار<sup>4</sup>، والإيمان الشعائري هو إيمان الكفارة التي تنوب

<sup>1</sup> - الدين في حدود مجرد العقل، ايمانويل كانط، مرجع سابق، ص: 173 و174.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 182.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 175.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص: 194.

عنا<sup>1</sup>، أي إيمان تسديد الدين، بحيث يعتقد صاحبها أن السبيل إلى إرضاء الرب هو الاكتفاء بالعبادات، لكن في حقيقة الأمر، فهذه العبادات لا تمتلك أي قيمة خلقية، لأنها أفعال قائمة على الخوف أو الرجاء، والتي يمكن لإنسان شرير أن يقوم بها، أما إيمان العقل هو إيمان خارج إطار تقنيات التعبد، بحيث يصبح للمرء إمكانية أن يكون مرضيا عنه من قبل الرب، بالسير في الحياة مستقبلا بسيرة حسنة<sup>2</sup>. بمعنى آخر، يريد "كانط"، أن يقول: إذا ما تسألنا حول ما السبيل كي يرضى الله عنك؟، فالجواب ليس في الصلاة، والتشبث بحرفية الطقوس، بل يكفي أن تعمل بجهد وكد وفق سيرة حسنة، وأن تتصاع لقوانين العقل العملي باعتبارها أوامر إلهية مقدسة، وبعدها تنتظر الأمل الرباني. كما أن الإيمان بما هو عقيدة تاريخية، يحتاج إلى كتاب، وهذا الكتاب يحتاج إلى توثيق وضمانة جمهور عالم، أما الإيمان العقلي المحض لا يحتاج للتوثيق أبدا، بل هو يبرهن على نفسه بنفسه<sup>3</sup>.

## 2- في ضرورة تأويل الدين التاريخي بما يتلاءم والإيمان الأخلاقي

من المفروض حسب موقف "كانط" الداعي إلى الاكتفاء بدين الأخلاق، الاكتفاء بتلك القواعد اللامشروطة الصارمة، والتخلي على الوحي القادم من التاريخ، والمتجسد في الكتب المقدسة. لكننا نجد "كانط" حذرا في هذا الأمر، ويدعو إلى عدم الذهاب رأسا نحو تجاوز النص التاريخي، أو الهجوم العبثي على الكتب المقدسة<sup>4</sup>، فذلك فيه مجازفة وخطر يحرق بالأمن العام للدولة<sup>5</sup>، فالإصلاح يجب أن يكون بهدوء وحكمة وعبر خطوات، حتى تألف الأجيال المقبلة روح الدين على حساب قشوره. وعضوا عن ذلك ينبغي العمل الجاد على تأويل الوحي بما يتوافق والقواعد الكلية للدين العقلي

1- الدين في حدود مجرد العقل، إيمانويل كانط، مرجع سابق، ص: 198.

2- المرجع نفسه، ص: 194 و195.

3- المرجع نفسه، ص: 212.

4- المرجع نفسه، ص: 216.

5- المرجع نفسه، ص: 187.

المحض، بكلمة واحدة، يطلب "كانط" منا العمل على عصر النصوص وتفتيتها، وتصفيتها والاكتفاء فقط بما هو خلقي فيها، فهذا الخلقي هو جوهر الدين الحق. وينبه "كانط" إلى أن عملية التأويل هذه، ليست بالجديدة بل دائما كان يقوم بها العقلاء والمفكرون، سواء اليونانيين منهم تجاه أساطيرهم، أو اليهود والمسيحيين والمسلمين مع كتبهم، فالكثير منهم، كان يسعى لخلق ذلك التوازن ما بين الوحي، ومتطلبات الأخلاق العقلية<sup>1</sup>، ف"كانط" لا يدعو إلى ضرب وتجاوز الإيمان الكنسي، أو الانقطاع عن خدمته دفعة واحدة، ولا معاداته من حيث هو جهاز يجب البدء منه، لكن في نفس الآن ينبغي العمل على تحرير الإيمان الكنسي، من همّ واجب الشعائر على حساب الإيمان الأخلاقي الأصيل<sup>2</sup>، وذلك بشكل سلس يصل بنا إلى ملكوت الرب باعتبارها الأمل النهائي للبشرية. ولكي تتم عملية التأويل بالشكل المطلوب، يحدد "كانط" مجموعة من الخطوط، التي ينبغي السير وفقها: فمثلا على المؤول أن يفهم أي عقيدة تشبيهية، على أنها مجرد تقريب للتصور الإلهي للإنسان العادي، وكذلك الحرص على الاتجاه بالتأويل نحو تأكيد حرية الإنسان ومسؤوليته، كي يتم دعم الأخلاق، لأنه لا أخلاق دون الحرية والمسؤولية؟، ونفس الأمر يجب أن ينجز مع عقيدة التثليث، وألوهية المسيح والفداء والصلب... كلها يجب السير بها نحو ما يضمن السلوك الأخلاقي، وإلا فهي ستبقى دون جدوى<sup>3</sup>.

### 3 - نحو جماعة أخلاقية (كنيسة) كونية

إن تاريخ الدين، بحسب "كانط"، هو في حقيقته، تاريخ الصراع ما بين دين الشعائر التاريخي، ودين الأخلاق المتعالي القابع في جوف كل إنسان، لكن ما يحدث في الغالب، هو إعلاء الأول على حساب الثاني، فتحدث النزاعات إلى درجة أن الكنيسة تتفجر، فهنا بالضبط يشبه "كانط"

<sup>1</sup> - الدين في حدود مجرد العقل، ايمانويل كانط، مرجع سابق، ص: 186 و187.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 204.

<sup>3</sup> - ننظر تفاصيل ذلك في: فلسفة الدين في ضوء تأويل جديد للكنظية، محمد عثمان الخشت، دار غريب للطباعة والنشر، خاصة الفصل السادس والسابع.

الكنيسة بالدولة، التي بمجرد أن تسير الأمور وفق رغبتها، فهي تميل إلى إخضاع كل دولة أخرى لها لتأسيس ملكية كلية، بيد أنها إذا وصلت إلى مستوى معين، تسقط في التفكك إلى دويلات صغيرة. هذا الأمر يحدث نفسه مع الكنيسة، فهي تبدأ بدعوى جريئة كي تصبح ذات نزوع عالمي، ولكن ما أن تتوسع وتصبح مهيمنة يبدأ الانحلال، والانفصال إلى فرق وطوائف مختلفة، متناحرة في أغلب الأوقات<sup>1</sup>. لهذا فـ"كانط" لا يُعوّل على الدين النظامي، فهو مرتبط عنده ضرورة بالصراع، لأن كل من لا يعترف به سوف يسمى كافرا وتنزل عليه الكراهية، أما الذي يبتعد عنها قليلا فهو ضال وينبغي تحاشيه، أما من يعترف به ويختلف عنه فيما هو جوهرى فيسمى هرطقيا<sup>2</sup>.

ويُعوّل "كانط" على خلاف ذلك، على الدين المحض، فهو الوحيد الأجدر على لَمّ شمل البشرية وإبعادها عن العنف والتضارب. كما يوضح "كانط" بأن البشر لهم نزوع نحو مزاوله عقيدة شعائرية، وهو ما يُسهّل على حراس الدين التاريخي مهمة تحقيق رغبتهم في السلطة، بحيث يزرعون في أتباعهم الرعب الشديد، من أقل ابتعاد عن الطريق المتبعة عن السلف الأول، الذي احتضن الدين في نشأته الأولى، مما يجعل الدين يمارس أحيانا بالإكراه، والإكراه يقود إلى النفاق، وعدم التناغم ما بين الظاهر والباطن<sup>3</sup>.

لقد أَلّف "كانط" كتابا في السياسة الدولية سنة 1775م، بعنوان "نحو سلام دائم بين الشعوب"، وجاء بعد سنتين من كتابه الذي نحن بصددده؛ أي "الدين في حدود العقل وحده"، ليقدم فيه نظرية في السلم العالمي، بحيث يؤكد على أن الشعوب لن تتمكن من وقف الحرب، إلا إذا تعاقدت

1- الدين في حدود مجرد العقل، ايمانويل كانط، مرجع سابق، ص: 204.

2- المرجع نفسه، ص: 183.

3- المرجع نفسه، ص: 217.

فيما بينها وفق بنود حددها بوضوح تام<sup>1</sup>، إذا كان هذا الأمر هو ما يجب التوق إليه حسب كانط لتحقيق السلام الدائم، فإنه وبالمثل، يدعو الكنائس العالمية إلى إقامة تعاقد بينها، وذلك بتجاوز كل ما هو تاريخي، والتركيز على الأساس المشترك بين الجميع، والمقبول من طرف الكل، والذي هو الدين العقلي المحض؛ أي تلك القوانين العملية العقلية اللامشروطة، والمتعالية على الزمان والمكان.

لن تتطرق مملكة الرب إذاً، ولن تتشكل إلا عندما تبدأ كل كنيسة بالتنازل عما هو قادم من التاريخ؛ أي الشعائر والطقوس (...)، لصالح الأخلاق العقلية، التي ينبغي أن تكون لها السيادة المطلقة. وهذا شبيه جداً بنظرية التعاقد الاجتماعي، كما سطره "جون جاك روسو"، حيث أن السلم الاجتماعي لن يتحقق في الدولة إلا بتنازل الأفراد عن قوتهم لصالح المجموع؛ أي القانون المنفق حوله.

وبالمثل إذاً، فمشروع السلام بين الأديان، مرهون بالتنازل والاعتراف بالمشترك الكوني المتعالي على حساب المحلي التاريخي، فلا كنيسة كونية متحدة دون وحدة المبدأ، كما أن هذا الاعتراف يجب أن يكون عمومياً وتربوياً.

ونظراً للنظرة المتفائلة لـ"كانط"، فهو يعتبر أن الوقت مناسب جداً، والبصيرة الإنسانية على أهبة الاستعداد لتحقيق هذه الجماعة البشرية الأخلاقية المأمولة، فهي في طريقها نحو البروز، ومؤشر ذلك على الأقل هو أن سؤال الفرق بين الدين التاريخي والعقلي؟ أصبح مطروحاً بشكل عمومي، وهذه بداية الطريق، فما على البشر إلا المزيد من الجهد والعمل والأمل.

<sup>1</sup> مشروع للسلام الدائم، إيمانويل كانط، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، 2010م، القاهرة، ضمن سلسلة مكتبة الأسرة. ولقد وضع كانط بنوداً منها السلبية بمثابة النواهي التي على الدول تجنبها وهي: 1- الإرادة الطيبة. 2- لا يجب استغلال دولة أخرى. 3- العمل على إلغاء الجيوش. 4- القروض يجب توجيهها نحو التنمية وليس نحو التسليح. 5- عدم التدخل في شؤون دولة أخرى. 6- التزام النزاهة حتى والحرب قائمة بتجنب الأعمال العدائية من قتل المدنيين أو التسميم أو الخيانة: أي على الحرب أن تكون نبيلة لترك الباب مفتوحاً نحو الثقة والتصالح المستقبلي. كما أضاف كانط بنوداً أخرى هي بمثابة شروط إيجابية للسلم وهي: 1- على كل دولة أن يكون دستوراً جمهورياً. 2- العمل على قيام اتحاد بين دول حرة أي بعبارة أخرى على الدول الخروج من حالة الطبيعة نحو حالة التعاقد. 3- المواطنة العالمية: بمعنى ضمان حق النزول الأجنبي.



إننا إذا ما سَازِرْنَا "كانط"، في تفرقة بين الدين التاريخي والدين العقلي، وإذا ما قبلنا معه فكرة أسبقية الأخلاق على الدين. يبقى السؤال الأهم: ما السبيل للخروج بالإنسانية من دين الشعائر إلى دين العقل؟ من دين تاريخي خاص بشعب دون آخر إلى دين كوني؟<sup>1</sup>.

ربما الحل المقترح من طرف "كانط"، هو التربية على الدين العقلي عوض التربية على الدين الطقوسي، فكأن الإنسان يحمل في جوفه دينين: دين عقلي ودين نظامي<sup>2</sup>، وعلى التربية مساعدة الإنسان على التنقية والتصفية، بحيث لا يترك إلا الأصل النقي، ويُبْعَد ما يعلق به من معتقدات قادمة من عمق التاريخ، وهو ما دفع بـ"كانط"، وبحكمة، إلى طلب التعامل مع النصوص الدينية وتأويلها بِرَوِيَّة، وعدم التفكير في اقتلاعها دفعة واحدة، فذلك فيه خطر، والمسألة يجب أن تؤخذ بهدوء تام<sup>3</sup>، وترك الفرصة للعقل، فليس مثله محكمة تحكم بشأن الخلاف حول الحقيقة.

إن "كانط" بعمله هذا، كان يرسم ملامح جمهورية مستقبلية للفضيلة، لن تصلها البشرية إلا بمجهودها الخاص. فهو يسعى إلى جعل أخلاقه بمثابة الدين العمومي والكوني، الذي يهدف إلى نوع من التربية المدنية للإنسان.

بعد تقديمنا لتفاصيل أطروحة "كانط" حول الدين والأخلاق، وشرحنا الأسباب التي دعت "كانط" لإعطاء الأسبقية للأخلاق على حساب الدين، أو لنقل إعطاء الأولوية للعقل على حساب الله، بحيث أصبح أساس الأخلاق مع "كانط"، نابع من الذات الإنسانية وليس الله، فهو مجرد أمر لاحق، باعتباره ضماناً للعدالة والسعادة.

<sup>1</sup> - الدين في حدود مجرد العقل، ايمانويل كانط، مرجع سابق، ص: 15.

<sup>2</sup> - نفسه والصفحة.

<sup>3</sup> - فلسفة الدين في ضوء تأويل جديد للكنطية، محمد عثمان الخشت، مرجع سابق، ص: 135/134.

سنقف الآن عند نقد "طه عبد الرحمن" لهذا الفيلسوف، ونرى معه: لماذا هو دهراني مارق

وبئس؟

## المطلب الثاني: نقد طه عبد الرحمن لكانط

يبدأ "طه عبد الرحمن" نقده لـ"كانط"، بالحديث بداية على أنه يعد من أكبر الفلاسفة الذين أرجعوا الأخلاق لأساس عقلي، فهو يرى-كانط- أن الأخلاق أمر قبلي لا بعدي، أي لا تستند قط لما هو تجريبي وحسي. كما يشير "طه" إلى أن "كانط"، وإن اعتمد في بنائه الأخلاق على العقل وحده، فهو أيضا قام بعمل آخر وهو محاكمة العقل وإظهار حدوده، ليترك للإيمان مجالا هو مجال العمل، لكن دون التعويل على الفضل الإلهي. فانه عند "كانط" كما هو معروف ليس أساسا للأخلاق، بل مجرد ضمانات أخلاقية تضمن العدالة والسعادة<sup>1</sup>.

يعتمد "طه عبد الرحمن"، على كتاب "كانط" الأساس "الدين في حدود العقل"؛ الذي فصلنا القول فيه آنفا، ومن خلاله يذكرنا بتعريف "كانط" للدين باعتباره "معرفة واجباتنا كأوامر إلهية"، ثم يقف "طه" عند تقسيم الدين عنده إلى:

**دين طبيعي:** يتعرف فيه المرء أولا على واجباته الأخلاقية عقلا، قبل التعرف عليها باعتبارها أوامر إلهية.

**دين منزل:** يتعرف فيه المرء الأوامر الإلهية أولا، ثم بعدها يتعرف على أنها واجبات.

فالفرق بين الدينين، هو فرق في الترتيب ما بين الواجبات الأخلاقية و"الأوامر الإلهية"<sup>2</sup>.

وحقا، كما رأينا سابقا، فـ"كانط" وفي إطار دينه الطبيعي العقلاني، يلح على أن العقل يتعرف أولا من

<sup>1</sup> - بؤس الدهرانية النقد الانتقائي لفصل الأخلاق عن الدين، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 38.  
<sup>2</sup> - نفسه والصفحة.

نفسه على الواجبات الأخلاقية، ثم عليه أن يسلك على أساس أنها أوامر إلهية، وهو عكس تصور المؤمن بالدين المنزل تماما.

إن التقسيم الذي وضعه "كانط" للدين، هو قريب من التفرقة التي أقامها "طه عبد الرحمن" ما بين الدين المنزل في صورته الفطرية وصورته الوقتية<sup>1</sup>، مع الاختلاف طبعاً.

لقد اختار "كانط" الدين العقلي الخالص الذي لا يشترط الوحي، وهو ما شرحناه بالتفصيل سابقاً، كما أنه اختار العقل أساساً للأخلاق، فهو—أي كانط—وانطلاقاً من قوانين مطلقة تلزم كل الكائنات العاقلة، فالقاعدة الأساسية المحركة هي قاعدة التعميم التي مفادها: "إفعل بحيث يكون فعلك قانوناً عاماً"، إذ يصبح "تخلقي يقوم في إتياني أعمالاً تكون لها قيمة أخلاقية كلية، أي أن أجعل كل عاقل يريد أن يعمل كما عملت، فضلاً عن كوني أريد أن يعمل كل واحد كما عملت"<sup>2</sup>. يعلن "طه عبد الرحمن"، أن هذا التصور العقلاني الخالص للدين فيه عيب، وهو أنه ينزع عنه الصورة الفطرية.

### 1- العقل في الدين العقلي والعقل في الدين الفطري:

يقف "طه عبد الرحمن" عند التقسيم الشهير لـ"كانط" للعقل، باعتباره عقل نظر وعقل عمل، فمثلاً يعد العقل النظري هو مجال الإله، لكن دون إمكانية معرفته، والثاني مجال العمل حيث يحضر الله مسلمة عملية وليس معرفة، إذ يجعل "كانط" من الله "خالقاً وحافظاً وحاكماً"<sup>3</sup>. بعبارة أخرى، إذا كان الله فكرة لا يمكن معرفته، لأنه يتجاوز حدود التجربة، ويتجاوز المكان والزمان، فهو بالرغم من ذلك مفيد عملياً، إذ يحتاج الإنسان لمسلمته باعتباره ضماناً للسعادة والعدالة.

<sup>1</sup> - بؤس الدهرانية النقد الانتقائي لفصل الأخلاق عن الدين، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 38.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 39.

<sup>3</sup> - نفسه والصفحة.

إذا كان "كانط" بدينه العقلي يقسم العقل إلى قسمين، فهذا عند "طه عبد الرحمن"، لا يجوز في الدين الفطري، حيث العقل واحد لا ينقسم إلى "نظري مُضَيِّقٌ" و"عملي مُوسِّعٌ"<sup>1</sup>. فالعقل في الدين الفطري يرى في كل نظرة أفقا للعمل، فالظواهر عنده فرصة لبلوغ الآيات والمعاني والقيم التي وراءها<sup>2</sup>.

إضافة إلى ما سبق، يشير "طه" أنه إذا كان "كانط" يقيم تعارضا بين الدين الطبيعي العقلي والدين المنزل، على أساس أن الأول يُعرَفُ بالعقل، والثاني بالنص فقط، "فإن الوحي في الصورة الفطرية للدين لا يُعارضُ العقل إلا أن يكون عقلا منكرا"<sup>3</sup>، وهذا الإنكار نفسه لا يتأتى من العقل بل من خارجه، وبالضبط من الهوى، ويعد من مهام الوحي صَرَفُ الهوى عن العقل، فالوحي هو من عَلمَ الإنسان العقل، لكن حينما تَقَوَّى العقل تَنَكَّرَ وطغى واستغنى<sup>4</sup>.

## 2 - العبادات ما بين الدين العقلي والدين الفطري

يؤكد "طه عبد الرحمن" على أن التصور العقلي للدين الطبيعي وقع في قصور في فهمه لدور "التعبد"، لأنه نزع عنه صورة الفطرية، ف"كانط" كما نعرف، وكما سبق أن أشرنا إلى ذلك، لا يرى في العبادات (صلاة، دعاء...) أي فائدة، بل هي قريبة من الخرافات والأوهام، إنها لا تفيد أبدا لربط الصلة بالإله، فمرضاة الرب عنده تتحقق بإتيان الفعل الأخلاقي والسلوك وفق "السيرة الحسنة" فقط. أما اللجوء للعبادات من أجل تحقيق هذا التقرب، فهو لا يعلم سوى الكسل، ويوهم الشخص أنه

<sup>1</sup> - بؤس الدهرانية النقد الانتقائي لفصل الأخلاق عن الدين، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 39.

<sup>2</sup> - نفسه والصفحة.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 40.

<sup>4</sup> - نفسه والصفحة.

يؤثر في الإرادة الإلهية<sup>1</sup>، وهذا زعم وهمي وخرافة كبرى على الإنسانية التوقف عنهما في زمن العقل والنقد.

إن كانط، يرى أن العبادة الحقة تكون غير مرئية، فهي "عبادة القلوب"<sup>2</sup>، ويؤتيها المرء على أساس أنها مقدسة، وكأنها نابعة من أوامر الله. أما العبادات التي ورثها الإنسان من الأديان النظامية التاريخية، فهي تحمل بعدا وثنيا<sup>3</sup>.

ويرى "طه عبد الرحمن"، في هذا التصور الكانطي للعبادات أخطاء شنيعة، بل جهلا كبيرا بها باعتبارها ممارسة حية، ف"كانط" غابت عنه حقائق فطرية غاية في الأهمية، وهي:

- أن التبعّد في عمقه يُورث المرء تجريد أفعاله من الأغراض والأعراض، وهو المطلب الأثير لـ"كانط" نفسه. فهو يرى أن الفعل الأخلاقي الحقيقي يُؤتى خاليا من كل شوائب المنفعة أو أنواع الجزاءات (...)، وعليه، فـ"كانط" برفضه للتبعّد يسد، بحسب "طه"، الطريق على الناس في إقامتهم للأخلاق.

- ويضيف "طه عبد الرحمن"، على أن وضع "كانط" للعبادات في مكان الأوثان، يمكن الرد عليه بسهولة، وهو أنه قام بتبديل العبادات بعبادة أخرى وهي عبادة الأخلاق، فأصبحت عبارة عن وثن آخر، وتعلقا بما سوى الإله، وهذا شرك لا غبار عليه. فـ"كانط" بإعلانه أنه لا عبادة إلا للأخلاق، يكون قد جعل منها شيئا مقدسا فوق قداسة الإله نفسه، إضافة إلى أنه قد أغلق باب الفضل الإلهي<sup>4</sup>.

- أن يسلك المرء وفق قواعد أخلاقية عقلية صارمة ليكون بسيرة حسنة، هو أمر عند "طه عبد الرحمن" غير كاف، فهو يحتاج إلى إله يهب هذا السلوك الصّلاح، لأنه مهما اجتهد المرء في السير

1- بؤس الدهرانية النقد الانتقائي لفصل الأخلاق عن الدين، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 40.

2- المرجع نفسه، ص: 41.

3- نفسه والصفحة.

4- نفسه والصفحة.

في درب الأخلاق، فهو يحتاج رقابة من هو أكبر، فالإنسان لا يمكن أن يكفي نفسه بنفسه، فقد تخفى عليه أشياء، الأمر الذي يستوجب القبول الإلهي<sup>1</sup>.

### 3 - لمن الأسبقية: للإيمان أم للأخلاق؟

في هذه النقطة المفصلية، يتوقف "طه عبد الرحمن"، عند الحديث على تصور "كانط" للعلاقة بين الإنسان والله، والتي يحددها وبشكل قاطع في الأخلاق، وليس في شيء آخر أبداً. وهنا، يستشهد "طه عبد الرحمن" بقول "كانط" نفسه: "إذا استثنينا السلوك الحسن، فإن كل ما يعتقد الإنسان أنه يمكن عمله من أجل إرضاء الإله، هو مجرد جنون ديني خالص وتعبد للإله فاسد"<sup>2</sup>. كما يقف "طه عبد الرحمن" عند تقسيم "كانط" للأخلاق، بحيث جعلها أخلاقاً داخلية وأخرى خارجية:

- الأخلاق الداخلية: هي أخلاق يورثها الدين الطبيعي، وهي نابعة عند "كانط" من جوف الذات، أي من إرادة طيبة موجهة بقواعد عقلية صارمة يُشرِّعها الإنسان بنفسه، وتتسم بالكلية والشمولية، وتمس كل ذي حس سليم، ومن تم كونيتها، إنها أخلاق توتى حبا للعمل الصالح، لا رغبة في الثواب ولا هرباً من العقاب، كما أنها تسعى لأن تكون نقية، وخالصة من شوائب الأغراض والأعراض، غير مبالية بالعواقب والنتائج المترتبة على السلوك<sup>3</sup>.

- الأخلاق الخارجية: هي أخلاق يورثها الدين التاريخي، وهي نابعة من قواعد وتقاليد مألوفة ومتوارثة رسختها الكنيسة وفرضت اتباعها، إنها أخلاق تهتم بالمظاهر (القشور)، وقد لا تصل إلى الباطن، فهي باختصار تقوم على الالتزام بالشكلي والصوري<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - بؤس الدهرانية النقد الانتقائي لفصل الأخلاق عن الدين، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 42.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 50.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 51.

<sup>4</sup> - نفسه والصفحة.

لقد دعا "كانط"، وبوضوح، في كتابه: "الدين في حدود العقل وحده" إلى ضرورة التخلص، ومع الوقت، من الأخلاق الخارجية التي ألفها الإنسان، وتقررت قواعد لا تخدم إلا مصالح أرباب الكنيسة، وذلك عن طريق النقد والسهر على تعويضها بالأخلاق الداخلية، فهي كافية، بل يجب التعامل معها باعتبارها أوامر إلهية مقدسة.

ولكي يتم الأمر بسلاسة، ودرءا لأي خطر محتمل، ينصح "كانط" بعدم تجاوز الأديان التاريخية دفعة واحدة، بل العمل على تأويلها في المرحلة الأولى، وجعلها تتلاءم والقوانين الأخلاقية العقلية، فهي المعيار الأساس الذي ينبغي استعماله في قبول أو رفض نص أو حدث من الدين التاريخي...

إن "طه عبد الرحمن" يعلن أنه قد يتفق مع "كانط"، في تقسيمه للأخلاق السابق ذكره، لكن هو لا يتفق معه نهائيا في مسألة أسبقية المعرفة الأخلاقية على الاعتقاد الديني<sup>1</sup>، فالأسبقية عند "طه" للإيمان على الأخلاق، وذلك لأمرين هما:

**الأمر الأول:** إن "كانط" كان من أكبر دعاة أخلاق الواجب، المتجردة كليا عن كل شوائب المادة، وعن كل الأغراض والأعراض وهذا عند "طه"، هو بحق أقصى نموذج يمكن أن يصله الإنسان في سلوكه، حتى إذا ما بلغه "يصبح كملك معصوم، لا كإنسان خطأ"<sup>2</sup>، ومعروف عن "كانط" أنه يشكك في احتمالية أن يكون إنسان قد وجد في الأرض، استطاع السلوك أخلاقيا بشكل كامل. وإذا كان الأمر كذلك، فإنه بحسب "طه عبد الرحمن"، يجدر بالإنسان كي يحقق هذا المبتغى الأخلاقي المثالي، أن يتعلق بالمطلق نفسه في كماله، كي يقطع عن نفسه التعلق بسواه، يقول "طه":

<sup>1</sup> - بؤس الدهرانية النقد الانتقائي لفصل الأخلاق عن الدين، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 52.  
<sup>2</sup> - نفسه والصفحة.

"من يقول بالتجرد عن الأغراض ولا يقول بالتعلق بالمطلق شأنه شأن من يثبت المشروط وينفي شرطه"<sup>1</sup>.

الأمر الثاني: إن المؤمن يقيم أخلاقه على قيمة اعتقادية عليا مرتبطة بالأفق الروحي، الأمر الذي يجعل الأخلاق تزداد ارتقاءً، إن من بيني الإيمان على الخلق، كما يرى "كانط"، هو كمن بيني على الذي هو أدنى، فينزل بالإيمان آنذاك إلى الأسفل المادي<sup>2</sup>، في حين أن مكانه في الأعلى. فالترتيب المعقول ينبغي أن يبقى على شاكلة: الإيمان أولاً، الأخلاق ثانياً.

#### 4 - لمن الأمر لله أم للإنسان؟

لقد اتفق المؤمنون واللاهوتيون على أن الأمر الأخلاقي هو أمر الهي، فالخير خير لأن الله أراد، والشر شر لأن الله كرهه، لكن "كانط" عكس الآية، بحيث بذل قصارى جهده، لينقل الأمر من "الأمرية الإلهية" إلى "الأمرية الآدمية"<sup>3</sup>، بحجة أن الله ينتمي إلى عالم الغيبيات، أو ما يسميه "كانط" "النومين"؛ أي عالم الشيء في ذاته الذي لا يمكن معرفته عقلياً، لأن العقل ليس لديه المقولات والأطر اللازمة لذلك، بل أقصى ما يمكن أن يفعله تجاه الله هو أن يفكر فيه، فهو خارج التجربة وخارج المكان والزمان.

ومادام الأمر كذلك، يعد الله غير ضروري لتحديد الخير والشر. لذلك سيفصل "كانط" بين الدين والأخلاق، ليجعل الأمر الآدمي يكفي نفسه بنفسه، مُبِعِدًا الله على أن يكون أساساً للأخلاق ماعداً جعله أمراً ثانوياً، أي مسلمة ضامنة للسعادة والعدالة. وهنا يستشهد "طه عبد الرحمن" بقول

<sup>1</sup> - بؤس الدهرانية النقد الانتقائي لفصل الأخلاق عن الدين، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 52.

<sup>2</sup> - نفسه والصفحة.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 59.



"كانط" نفسه: "لم تعد [الأخلاق] بحاجة إلى فكرة كائن آخر أعلى، لكي يعرف [الإنسان واجبه]"،  
وأيضاً قوله: "أما [الأخلاق]، فلا تحتاج ألبته إلى الدين"<sup>1</sup>.

ف"كانط" بحسب تعبير "طه"، يأبى إلا أن يرد أصل التخلق إلى الإنسان وحده، بحجة أنه أصبح راشداً، إذ يتعين عليه وحده إصدار أخلاقه عن نفسه لا عن سلطان إلهي خارجي<sup>2</sup>، ف"كانط" اشتغل بطموح كبير، هو أن يجعل الإنسان يستقل استقلالاً بطولياً من الناحية الأخلاقية، فهو لا يحتاج إلى أية إشارة أو أمر خارجي، ماعداً أوامر عقله المشتركة بين بني البشر.

كما أشار "طه عبد الرحمن" إلى الإرادة الطيبة عند "كانط"، والتي يضيف عليها هذا الأخير كل الكمالات التي لا يستحقها في الحقيقة إلا الله؛ مثل (الخيرية المطلقة). فالإرادة عنده تضمن لنفسها أن تكون طيبة وحسنة، متى سارت على هدى ودرب القواعد العقلية (التعميم، الغائية، الحرية).

إن هذا القلب الذي أحدثه "كانط"، بحيث جعل "الأمرية الآدمية" تستغني عن "الأمرية الإلهية"، سيوجه له "طه عبد الرحمن" اعتراضات هي:

- أولاً يعد الإله الأعلّم بالأخلاق، بل إن كمال أخلاقه لا يتناهى، والتي ما هي في المحصلة سوى أسماؤه الحسنى وأوصافه سبحانه، فالتخلق المثالي ليس هو الانصياع للعقل وقواعده بل هي السير في أفق القيم الأسمائية<sup>3</sup>، التي مصدرها ونبعها الوحيد هو الله.

<sup>1</sup> - بؤس الدهرانية النقد الانتقائي لفصل الأخلاق عن الدين، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 60.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 61.

<sup>3</sup> - نشير هنا، إلى أن طه عبد الرحمن يلح في العديد من كتبه على أن أسماء الله الحسنى ليست فقط مقاصد للتجلي الإلهي، بل هي أيضاً وسائل للتخلق الإنساني. ويذكر طه الأصناف الثلاثة لأسماء الله الحسنى كالاتي: 1- أسماء لا يمكن للإنسان التخلق بها ك"الصمدية" و"السرمدية"، ولو أن الإنسان المعاصر بلغ غوره المدى الذي أصبح فيه يمني النفس ببلوغ الخلود. 2 - أسماء يمكن أن يتخلق بها الإنسان "الكبرياء" و"العظمة"، بالرغم من أنها محظورة عليه لأن الله هو من يستأثر بها. 3- أسماء يمكن للإنسان التخلق بها والاجتهاد ببذل الوسع للتشبه بها ك"العدل" و"الإحسان". ينظر: دين الحياء من الفقه الانتقائي إلى الفقه الانتقائي، أصول النظر الانتقائي الجزء 1، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 143 و144.

- لم يقدّم "كانط" في حقيقة الأمر، سوى بأن يقيس إرادة الإنسان على إرادة الله، إن عبارة: ما أمر به الله خير وما نهى عنه شر، تصبح عند "كانط" كالاتي: ما أمر به الإنسان خير، وما نهى عنه شر. إنها باختصار الدهرانية الكانطية؛ والتي ما هي في النهاية سوى إحلال الإنسان محل الله، وإسناد الكمالات إليه كلها، تحت اعتقاد أن الإنسان أصبح قادراً على استرجاعها بعدما ألقاها خارجاً عنه<sup>1</sup>.

- وفي نقد آخر لـ"كانط"، وهو نقد متداول، مفاده: أنه في حقيقته لا يقيس إرادة الإنسان على إرادة الله، ولا يقوم بإحلال هذه محل تلك، بل هو قام باستعارة الجهاز المفاهيمي اللاهوتي لله ليفرغه من مضمونه الأصلي القديم، ويعبئه بمضمون حدائثي دهري. ومن ضمن هذه المفاهيم، يذكر "طه عبد الرحمن": مفهوم الأمر كما ورد في الوصايا العشر، ومفهوم الوصية والنية والواجب والقانون والحاكم (...)، وهنا يستشهد بأحد المعجبين بـ"كانط"، وهو الفيلسوف "آرثر شوبنهاور"، الذي كان يردد بأن الذي لا يقرأ لـ"كانط" سيظل دائماً طفلاً صغيراً، حينما قال: "إن أخلاق كانط ليست على الحقيقة إلا أخلاق اللاهوتيين مأخوذة بالمقلوب، ومنتكرة بصيغ غاية في التجريد، وليست مكتشفة بصورة قبلية إلا في الظاهر"<sup>2</sup>.

- وآخر نقد وجهه "طه عبد الرحمن"، نذكره كالاتي: إن حاجة "كانط" للإله، لم تكن أولاً بل ثانياً، فهو أسس الأخلاق على العقل وحده، واحتاج بعد ذلك إلى الإله كضمانة وكأمل للسعادة والعدالة، وهو بذلك عند "طه" جعل الأصل فرعاً والفرع أصلاً، وهذا قلب آخر للحقائق<sup>3</sup>. ونحن نقول

<sup>1</sup> - بؤس الدهرانية النقد الانتقائي لفصل الأخلاق عن الدين، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 62.

<sup>2</sup> - نفسه والصفحة.

<sup>3</sup> - نفسه والصفحة.

أن الحداثة برمتها، ماهي سوى سَحْبٌ لأدوار الإله وجعلها بين يدي الإنسان؛ أو بعبارة أخرى:

**الحداثة هي تفكير بمنطق الإله<sup>1</sup>.**

- إجمالاً فإن كانط عند "طه" مجرد فيلسوف قام بعلمنة الأصل الديني للأخلاق، وذلك بـ "تحويل لغة الدين إلى لغة العقل؛ فبدلاً من معنى "الإله"، أخذ بمفهوم "العقل العملي"؛ وبدلاً من "أحكام الوصايا العشر"، أخذ بـصور "القانون الأخلاقي"؛ وبدلاً من معنى "الكرامة"، أخذ بمفهوم "الاحترام"؛ وبدلاً من معنى "الباطن"، أخذ بمفهوم "الشيء في ذاته"؛ وبدلاً من معنى "السماء"، أخذ بمفهوم "العالم المعقول"؛ وبدلاً من معنى "مملكة الإله"، أخذ بمفهوم "مملكة الغايات"<sup>2</sup>. إذا سلمنا مع "طه" أن كانط كان عمله مجرد علمنة للدين، وبشكل مكشوف فالسؤال الذي نراه مهما هو: ما الدواعي التي حركته نحو هذا التحول؟ بعبارة أخرى ما السر وراء أخذ الأخلاق في منحى العلمنة؟ هذا ما يسكت عنه "طه عبد الرحمن".

## **المبحث الثاني: ما بعد الدهرانيين: الشاردون- الماردون**

يلاحظ المتتبع لأعمال "طه عبد الرحمن" الأخيرة، في سياق بلورة مشروعه التحديدي، الذي وسمه في حلقاته الأخيرة بالنظرية الائتمانية، خوضه مغامرة النقاش النقدي القوي مع بعض رموز الفكر الغربي. فإذا كان مؤلفه "بؤس الدهرانية" قد خصصه لمحاورة أربعة نماذج من "المارقين"؛ وهم: "روسو" و"كانط" و"دوركايم" و"لوك فيري"، ونقد تصوراتهم ومشاريعهم الفكرية والفلسفية. فإنه، وفي كتابه الضخم والملفت، والذي جاء بعنوان رئيس: "شروود ما بعد الدهرانية"، وبعنوان فرعي: "النقد الائتماني للخروج من الأخلاق"، ناقش نقاشاً حاداً ولادعاً، عينة أخرى من الرموز الفكرية الغربية،

<sup>1</sup>- نشير إلى أن نقد طه عبد الرحمن لكانط، وكأنه فيلسوف اختار مسار تفكيره، هو نقد فيه مغالاة، فكانت فِكر ضمن سياق كبير، هو الثورة الفلكية والإحساس بالتخلي الإلهي عن الإنسان، وظهر مفهوم المسؤولية الكاملة بمعزل عن المفارق. ناهيك على أنه توج الاستقلال الفكري والسياسي بأخر أخلاقي ليتم آخرين الاستقلال الاجتماعي والوجودي. لتكون الحداثة هي مسار استقلال مفروض بقوة سير الباردايم، الذي لا ننكر أنه سبب في مازق ومعضلات، لكن نحن نتحدث عن فهم قضية الحداثة بشكل موضوعي.

<sup>2</sup>- المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية، الجزء الأول، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص:26.

التي يراها هذه المرة "شاردة"، وهم على التوالي: "فريديريك نيتشه"، و"جورج باطاي"، و"فرانسوا المريكز دو ساد"، و"سيجموند فرويد"، و"جاك لاكان". وكلهم بحسب "طه عبد الرحمن"، ينتمون إلى ما يسميه النزعة ما بعد الدهرانية. فماذا يقصد "طه عبد الرحمن" بما بعد الدهرانية؟ ولماذا هم عنده شاردون؟ وماهي الصورة التي رسمها لهم؟

### • ما المقصود بما بعد الدهرانية:

لنتذكر أن مفهوم اللائكية، أو الأرضنة أو العلمنة، اختار له "طه عبد الرحمن" لفظة من عنده وهي: "الدنيانية"، ويعرفها على أنها إخراج مجالات الحياة من الدين، بحيث سيعمل على نعت كل إخراج معين باسم خاص، فمثلا سيسيى فصل السياسة عن الدين [بالعلمانية]، وفصل العلم عن الدين [بالعلمانية]، وفصل الأخلاق عن الدين بالدهرانية.

إذا كان هذا الفصل الأخير بئسا نظرا لمروقه، فإن [ما بعد الدهرانية] تعد بمثابة مرحلة متقدمة من الدهرانية، أو لنقل إنها "دنيانية فائقة"، تجاوزت رتبة المروق لتدخل إلى رتبة الشرود، بحيث إذا كانت الدهرانية عزلا للأخلاق عن الدين، فإن ما بعد الدهرانية هي التخلي كليا عن الأخلاق.

ولا بد من الإشارة إلى تلك الحيرة التي وقعت لـ"طه عبد الرحمن"، وهو يريد تسمية كتابه "شرود ما بعد الدهرانية"، إذ بعدما سمى كتابه الأول بـ"بؤس الدهرانية"، قرر أن يسمي الكتاب الثاني أيضا بـ"بؤس ما بعد الدهرانية"، إلا أن بؤس ما بعد الدهرانية أشد وأنكى، فعزم على تسميته: "بؤس بؤس ما بعد الدهرانية"، لكنه خشي من أن يستهجن القارئ ذلك، لما فيه من تكرار، أو أن يعتبره ردًا على الكتاب الأول، لذلك عدلَ عنه إلى الوسم الأخير الذي خرج للتداول: "شرود ما بعد الدهرانية"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - بؤس الدهرانية النقد الانتقائي لفصل الأخلاق عن الدين، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 541 و542.

وعموماً، فالعلاقة بين الكتابين عند "طه" واضحة تمام الوضوح، وهي أن "خروج الأخلاق من الدين يفضي، بالنسبة له، حتماً إلى الخروج من الأخلاق نفسها. أو بعبارة أخرى، أن المروق يلزم منه، بالضرورة الشرود"<sup>1</sup>.

إن "طه عبد الرحمن" في الحقيقة، وانطلاقاً من كتابيه: "بؤس الدهرانية" و"شرود ما بعد الدهرانية"، يسعى إلى أن يحكي، من وجهة نظره، قصة الحداثة ودُرُوبَهَا، التي ماهي في المحصلة سوى انتقال من المروق إلى الشرود، وأحياناً إلى المروء. أو لنقل أنها انتقال من إبعاد الدين إلى إبعاد الأخلاق، أو بعبارة أدق، هي مسار التنازل عن الوحي المؤدي إلى التنازل مباشرة عن الله نفسه. ولكي يشرح "طه عبد الرحمن" هذا الانتقال، وهذا المسار من الدهرانية إلى ما بعد الدهرانية، يقف عند ثلاث عبارات قوية، لفلاسفة كبار من الزمن الحديث، تفسر بوضوح قلب الأشياء من عالم السماء إلى عالم الأرض، ومن عالم السُّرِّ إلى عالم التكتشف، وهنا بيان ذلك<sup>2</sup>:

أولاً: بدأ بعبارة شهيرة للفيلسوف "بليز باسكال"، في القرن السابع عشر، والقائلة بحسب ترجمته: "إن صمت هذه الفضاءات التي لا تتناهي لجعل الرُّعب يتتأبني"<sup>3</sup>.

ثانياً: ثم انتقل "طه عبد الرحمن" لذكر عبارة أخرى، لكن هذه المرة من قلب القرن الثامن عشر، وهي للفيلسوف "إيمانويل كانط"، الذي يضعه ضمن زمرة الدهرانيين والمارقين البؤساء، وهي كالاتي:

<sup>1</sup> - بؤس الدهرانية النقد الانتقائي لفصل الأخلاق عن الدين، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 542.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 35 و36.

<sup>3</sup> - العبارة الشهيرة لبسكال بالفرنسية جاءت على الشكل الآتي: "Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie"، وترجمها إدوار البستاني كالاتي: "تلك الرخائب اللامتناهيات لتخيفني بصمتها الأزلي". ينظر: خواطر، بليز باسكال، مرجع سابق، ص: 77. وترجمها من جانبنا بطريقة أخرى فنقول: "إن الصمت الأبدي لهذه الفضاءات اللامتناهية يرعبني". وكما نلاحظ فطه عبد الرحمن يسقط كلمة (éternel) أي الأزلي أو الأبدي، وذلك كما نعتقد تماشياً مع ما يسميه الترجمة التأصيلية التي تراعي التداول العربي الإسلامي (لغته، عقيدته، ركابه التاريخي)، فالأبد أو الأزل حكر على الإله. وإن كنا لا نشاطره الرأي دائماً في ذلك، لأن في الأمر إسقاط لدلالات هامة لفهم الأصل. فبليز باسكال مثلاً حينما قدم صرخته المدوية هذه، كان يتحدث في زمن الثورة الكوبيرنيكية التي أوضحت للبشرية أنها تعيش في كوكب صغير مهمل وهش ومقدوف في عوالم لانهائية مخيفة، فالإنسان وكأنه فجأة اكتشف أن عالمه الذي كان على مقاسه ومسخر له، أصبح غير مريح، إذ السؤال الذي طرح نفسه آنذاك، وهو أن هذا الكون الشاسع لا يمكن أبداً أن يكون قد خلقه من أجل الإنسان. أو لنقل بعبارة واضحة أن الإنسان أحس بفقدانه مركزيته المكانية مما جعله يفكر في مركزية أخرى. والتي سيعبر عليها باسكال نفسه حينما سيقول: "الإنسان ما هو إلا ريشة، أو هن شيء في الطبيعة، لكنه ريشة تفكر" وبقوله أيضاً: "كل عزتنا تتمثل في التفكير، الذي ينبغي علينا رفع أنفسنا به، وليس بالمكان والزمان اللذين لا يمكننا ملؤهما". فهو سيعوض المركزية المكانية المفقودة بمركزية التفكير ليشاطر الفيلسوف ديكارت، المعاصر له، أيضاً صاحب عبارة: "أنا أفكر إذن أنا موجود". ينظر تفاصيل مهمة في: الثورة الرابعة، لوتشيانو فلوريدي، مرجع سابق، ص: 123.

"أمران اثنان يملآن قلبي إعجاباً وإجلالاً، لا يزالان يتجددان ويزدادان بقدر ما يتعلق بهما فكري متأملاً لهما، ألا وهما: "السماء المزينة بالنجوم من فوق والقانون الأخلاقي في نفسي".

ثالثاً: والعبارة الأخيرة مأخوذة من القرن التاسع عشر وهي للفيلسوف: "فريديريك نيتشه"، المعروف بهجومه الضاري على كل الأفكار المثالية المعادية للحياة، وهي كآآتي: "لكنه [أي الشيء الذي اتخذها إلها] كان ينبغي أن يموت، فإنه، بأعينه التي تبصر كل شيء كان يرى من الإنسان أغواره، [بل] غور أغواره، [ويرى] ما خفي من خزيه وقبحه، فلا حياء [يحد] من رحمته، [إذ] يتسلل إلى أنجس خبايا [النفوس]، [ولما] كان أكثر من غيره استطلاعاً وفضولاً ورحمة، كان ينبغي أن يموت، فقد ظل ينظر إلي على الدوام، وكنت أريد أن أنتقم من هذا الشاهد أو أن أترك الحياة، إن الإله الذي كان يرى كل شيء حتى الإنسان، كان ينبغي أن يموت، لأن الإنسان لا يحتمل أن يبقى مثل هذا الشاهد على قيد الحياة".

لقد قدم "طه عبد الرحمن" هذه العبارات، والتي قيلت وبالتتابع خلال ثلاثة قرون، ليبرز أن الحداثة قد قطعت مساراً محددًا، كانت بدايته لا تزال مؤمنة بالوحي والله، لتصبح بعد ذلك، وفي خطوة ثانية، مؤمنة بالله لكن مفصولة عن الوحي، لتصل في النهاية إلى ترك الله نفسه وإعلان موته. إن الناس في زمن "باسكال"، كانوا لا يزالون يؤمنون برب لهذه السماء، وأنه أنزل عليهم ديناً يرسم لهم حدوداً تحميهم من المروق، وأخلاقاً تتجهم من الشرود. أما في زمن "كانط"، وهو عصر الأنوار، فقد بدأت الحداثة تتجه نحو استقلال الإنسان وإعلان قدرته على بلوغ الأخلاق دون سند السماء، وذلك بالرجوع للعقل وحده، وهو ما عبّر عنه "طه عبد الرحمن" بقوله: "صار مواطنوه (يقصد كانط) يؤمنون بأن أخلاقهم لا يحدّها نازل دينهم، وإنما يحدّها راشد عقلهم، متخذين الفصل بين

الأخلاق والدين لاحب طريقهم"<sup>1</sup>. أما زمن "نيتشه"، الذي يمكن اعتباره ذروة الحداثة، فقد تم الابتعاد فيه ليس عن الدين فقط، ولكن كان الابتعاد فيه عن الأخلاق نهائياً، وتزامن ذلك مع إعلان موت الإله، والسهر بإصرار على إفراغ السماء منه، وهو ما ساق الحداثة نحو ما بعد الدهرانية، بعدما كانت فقط دهرانية<sup>2</sup>.

باختصار شديد، تصبح، خطاظة الحداثة عند "طه عبد الرحمن"، على هذه الشاكلة: الإيمان، فالمروق، ثم أخيراً الشرود، وأحياناً المروء.

لقد حاول "طه عبد الرحمن"، أن يظهر أن منشأ الدهرانية، أو قل حالة المروق، نابع من إنكار أمرية الإله، لصالح أمرية الإنسان. بمعنى أن الإنسان الدهراني أو المارق تخلى عن التشريع الإلهي؛ أي أوامره سبحانه، الموجّهة والمُرشدّة لعباده إلى سواء السبيل، ليعلن أنه قادر على تحمل مسؤوليته دون عون الإله، وهو الأمر الذي لا يقبله "طه عبد الرحمن" أبداً، إذ لا أخلاق عنده خارج التوجيه الرباني. وبناء عليه، لا يمكن للإنسان أن يعمل دون تسديد من الوحي، فوساطة الله هي من تُعطي أعظم تَخَلُّق<sup>3</sup>.

هذا عن [الدهرانية المارقة]، أما عن [ما بعد الدهرانية الشاردة]، فإن "طه عبد الرحمن"، يرى أن منشأها يتجاوز مسألة الأمرية الإلهية إلى إنكار الشاهدية الإلهية لصالح شاهدة الإنسان، فالشاهدية عند "طه عبد الرحمن"، تعني أن الله شاهد على كل أفعال الناس، وأحوالهم بالحسن أو

<sup>1</sup> - شرود ما بعد الدهرانية النقد الانتقائي للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص:36.  
<sup>2</sup> - تجدر الإشارة إلى أن طه عبد الرحمن يقسم الحداثيين إلى قسمين: الدهرانيون وما بعد الدهرانيين. وهو ما يصرح به أكثر من مرة. يقول مثلاً: "كلام الحداثيين عن الأخلاق، دهرانيين كانوا أو ما بعد دهرانيين"، وقوله أيضاً: "لقد أظهر الحداثيون بقسميهم: الدهري وما بعد الدهري إرادة التخلص من الدين". المرجع نفسه، ص:37 و38.  
<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص:16.

السوء، تبعا لموافقتها أو مخالفتها لشريعته. بعبارة أخرى فالشهادة الإلهية تجمع بين العلم والحكم، أي بكلمة واحدة هي مراقبة ومحاكمة<sup>1</sup>.

وإذا كنا نعلم أن الحداثة تنبني على استقلال الذات الإنسانية بشكل بطولي، ليس أخلاقيا أو سياسيا أو معرفي فقط، بل حتى وجوديا، فالحداثة تصبح آنذاك قائمة -وبعبارات طه عبد الرحمن- على: الأمرية والشاهدية الإنسانية، ملغية كل الأوامر المفارقة. بمعنى أن الإنسان يأمر ويوجه نفسه بنفسه، بل يشهد على نفسه بنفسه، فيكون بذلك هو المراقب والحكم في الوقت نفسه. وهو الأمر الذي يرفضه قطعا "طه عبد الرحمن"، تحت مبرر أن الذات لا تأمر نفسها بنفسها حتى تستحق أن تكون شاهدا عليها، وإنما يأمرها غيرها، فالأمر يصدر من الأمر على جهة الاستعلاء، والذات لا تستعلي على ذاتها، فالتخلق يبلغ ذروته كلما بلغ الأمر، والشاهد نهاية الكمال.

وبهذا نستنتج، أن "طه عبد الرحمن" يتحرك على النقيض تماما من مبادئ الحداثة سواء في شقها الدهري أو شقها الما بعد دهري، فهي تعلي من شأن الإنسان، وهو يعلي من شأن الله. سنحاول في هذا المبحث الوقوف عند نماذج الشرود لدى "طه عبد الرحمن"، وسنكتفي بالثلاثة الكبار الذين بدأ بهم، وهم على التوالي: الأول "نيتشه"؛ الذي أعلن "موت الله"، والثاني "جورج باطاي"، الذي قدم فلسفة دنيانية يبرر فيها انتهاك الحدود، والثالث الأشد شرودا، إنه "الماركيز دوساد"، الذي سيسميه "طه عبد الرحمن" بالمارد. وقبل الشروع في تفصيل فلسفات الشاردين، لا بأس بداية من أن نفهم دلالة الشرود، ومعاييره عند "طه عبد الرحمن":

<sup>1</sup> - شرود ما بعد الدهرانية النقد الانتقائي للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص:16.



## • آدم وقصة النهي الأول: ثمر الشجرة المحرم<sup>1</sup>

قبل أن ينتقد "طه عبد الرحمن" ما بعد الدهرانيين، قرر أن يبدأ من مسلمة المنطلق الأول للبشرية المتعارف عليه كونيا، وهي قصة آدم ونهيه عن "الأكل من ثمر الشجرة"، إذ يمكن اعتبار هذه القصة مستهل كل المنهيات الأخلاقية الأخرى. فبداية البشرية مع آدم وحواء، كانت تدور في مجال ملكوتي يتمتع بخصوصية، وهي شهادة ربه له وشهادته عليه، وذلك قبل وسوسة الشيطان الذي دعاه إلى عالم الملك، وكم الفرق شاسع بين عالم الملك وعالم الملكوت.

منطلق آدم وحواء إذًا، كان مُصْطَبِّغًا بعالم الشهادة بامتياز، فالله شاهد على تصرفاتهما وتقلباتهما، والاتصال معه قائمٌ، والرابطة موجودة والحضرة دائمة... حتى وقعت المعصية الأولى، فصارت البشرية نحو نسيان الأصل؛ أي الغفلة عن الشاهدية الإلهية.

إن الحادثيين حسب "طه عبد الرحمن"، سواء الدهرانيون منهم أو ما بعد الدهرانيين، وقعوا في مفارقة جعلتهم يتخبطون، فحينما أرادوا التخلص من الدين في أخلاقهم أو لا أخلاقهم، نسوا "قتل الشيطان" قبل "قتل الله"، فالشيطان من صرف الإنسان عن حيز الشهادة، وعمل على إبقائه في حيز الشرود<sup>2</sup>.

إن استحضار "طه عبد الرحمن" لقصة النهي الأولى، كان بقصد إبراز تلك الحقائق التي يراها أصلية للإنسان، والتي حددها في أربع حقائق هي<sup>3</sup>:

- كونه محدودا بحدود هي بمثابة الحاجز الواقى.
- كونه محفوظا بهذه الحدود من مكائد الشيطان وأذاه، الذي يحول بينه وبين شاهدة الله.

<sup>1</sup> - شرود ما بعد الدهرانية النقد الانتقائي للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 39.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 38 و 39.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 40 حتى 43.

- كونه مستورا غير مكشوف، لا تظهر سواته، وليست فقط العضوية، بل كل ما يُسيء للإنسان كحب الشهوات وسفك الدماء...

- كونه مرحوما في المنطق بالشاهدية، وبعد المعصية بالكلام المُتلقَّى.

- يعد المنطق الإنساني الأول إذاً، نموذجاً مثالياً تميز بهذه الرباعية: المحدودية، والمحفوظية، والمستورية والمرحومية، والتي سيزيغ عنها الإنسان بدهرانيته حد المروق، وبما بعد دهرانيته حد الشرود والمرود<sup>1</sup>.

يتضح من خلال ما سبق، أن منطق "طه عبد الرحمن" كله، هو من قصة النهي الأولى للبشرية، والتي يقول عنها أنها قصة أضحت كونية بامتياز، فهي تردُّ في الكتب المنزلة، وسواء قبلها البعض أو رفضها الآخر، فهي منتشرة وتسري في الوعي الإنساني العام، على الأقل باعتبارها أهم القصص الإنساني الجامع، الذي لا غنى عنه للوقوف على الحقيقة الإناسية (الأنثروبولوجية) للإنسان، كما يفعل الباحثون مع القصص اليوناني، رغم أسطوريته<sup>2</sup>، معتبرين إياه منطلقاً للفهم.

وإذا كان الأمر كذلك، ف"طه عبد الرحمن" يُعبّر عن اطمئنان ليس عقدياً فقط بل حتى منهجياً، كونه يبدأ في بناء صرح فلسفته الائتمانية من حقيقة إنسانية كونية سيسميها: ب"الحقيقة الحدية الأصلية"<sup>3</sup>.

هذه الحقيقة، التي تحدثنا عنها قبل قليل، ويمكن اختصارها في كون أن حقيقة أصل الإنسان الأول تكمن في كونه يحفظ الحدود، وفي كونه يستر السوءات. ومن تم فما بعد الدهراني

<sup>1</sup> - في الحقيقة، وقبل الاستمرار في توضيح موقف طه عبد الرحمن، لابد من الإشارة إلى أن الاستنتاج الطهائي يتميز بالحدة والقسوة أيضاً، لأننا إذا ما سلمنا به، فهذا يعني أن الحدائث ماهي سوى منظومة مارقة وشاردة في نفس الآن وهذا حكم يحتمل النقاش طبعاً.  
<sup>2</sup> - نذكر فقط هنا بمثال: هو التحليل النفسي الذي وهبه طه عبد الرحمن حيزاً لنقده في كتابه "شرود مابعد الدهرانية". فسيجموند فرويد مؤسس المدرسة التحليلية أسس العديد من أفكاره على منطلقات أسطورية يونانية مشهورة وأبرزها: "أسطورة أوديبوس"، والتي حاول من خلالها إبراز كون الطفل يتعلق بأمه، ويكره أباه المنافس في مرحلة من عمره، ولقد حرص على تقديمها باعتبارها قاعدة كونية، وهو الأمر الذي يعارضه فيه الكثير، ومن أبرزهم الأنثروبولوجي "مالينوفسكي"، وكذلك طه عبد الرحمن نفسه، الذي سيوجه له نقداً ائتمانياً كبيراً. ينظر: شرود ما بعد الدهرانية النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص:94.  
<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص:40.

هو على النقيض من ذلك، إذ يجسد الإنسان الذي تخلى عن هذا الأصل، ليتجه صوب هتك الحدود وكشف السوءات. وأخطر هذه السوءات عند "طه عبد الرحمن"، والتي رافقت الإنسانية هي: حب الشهوات وسفك الدماء، والتي تؤدي مباشرة إلى حب التملك الذي استفحل في الزمن الحديث والمعاصر، وأصبح مقننا ومنضبطا، ومن تم خطورته المضاعفة، ولا بأس من الوقوف عند هذا الأمر قليلا قبل تقديم نماذج من الشاردين.

### سوأة العالم الكبرى: الشهوة وسفك الدم<sup>1</sup>

يَعْتَبِرُ الفيلسوف "طه عبد الرحمن" أن الحضارة الغربية، بمنظومتها الحداثية، مريضة بشكل جد مستفحل بداءٍ قديم أصاب البشرية منذ بداياتها الأولى وهو: حب التملك. كما يرى أن شفاء الإنسانية من هذا الداء لن يتأتى إلا بطلب الألبسة (المادية والمعنوية) التي تواري سوأة هذا التملك المتجذر في الإنسان، والتعاطي للأسباب التي يسميها "طه عبد الرحمن"، بالائتمانية الكفيلة بإخراجه من هذا الداء.

يحصّر "طه عبد الرحمن" حب التملك في شيئين هما: إتياع الشهوة وسفك الدم، اللذين يشكلان سوأة العالم الكبرى. وأما عن تفشي حب التملك هذا، فقد كان نتاجا لنزع لباس النور ولباس الجسم، فماذا يقصد "طه عبد الرحمن" بذلك؟.

ينطلق "طه عبد الرحمن" في بناء نظريته الائتمانية من المرجعية القرآنية<sup>2</sup>، فمنها يستمد عُدَّتَه ومرتكزاته، ومنها يستقي مفاهيمه التي يفجر منها دلالات جديدة يراها مُسَعِّفَةً للتفسير والتأويل، أو لحل معضلات وأزمات معينة. لهذا نجده، وهو يعالج مشكلة التملك الإنساني، الذي يراه السبب

<sup>1</sup> - خصص طه عبد الرحمن خاتمة كتابه "شروود مابعد الدهرانية"، للحديث عن سوأة العالم الكبرى المتمثلة في حب التملك، الذي يكون نتاج حب الشهوات وسفك الدماء. شروود ما بعد الدهرانية النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: من 541 إلى 549.

<sup>2</sup> - الانطلاق من المرجعية القرآنية في بناء النظريات والمناهج والمفاهيم، لا تدعو أن تكون موقفاً تأويليا تجاه النص والواقع من قبيل الذات القارئة تتدخل فيه عوامل متعددة كي لا يتحول إلى سلطة.

الأساسي في سواة العالم، يبدأ من قصتين أصليتين هما "قصة آدم وحواء"، و"قصة ابني آدم قابيل وهاييل"، قصة الخلق الأول وقصة الخطيئة، وهما القصتان المتعارف عليهما عالميا، فهو يعول عليهما لفهم مأساة الإنسان وضياعه، وكذلك من أجل استيعاب مرقه وشروده، بل إن هاتين القصتين ستُسَعْفان فيلسوفنا في الإقرار بأن قدر البشرية تتفق وألا تتحد.

إن آدم عليه السلام تورط في اشتها ما نُهي عنه، فأكل من الشجرة. فكان بفعلته هذه قد نزع عنه لباسه الأول. أما "قاييل" بن "آدم" فسفك دم أخيه الشقيق "هاييل"، وهو ما أدى إلى نزع اللباس الثاني. على أساس أن اللباس الأول هو لباس النور، أما اللباس الثاني فهو لباس الجسم. ف"اتباع الشهوة" و"سفك الدم"، جعلوا وحدة البشرية محالا لأنهما نزعا عن الإنسان أغطيته الحمايية والوقائيية.

إن هذين الفعلين الأصليين اللذان افتتحت بهما البشرية مسيرتها، يتكرران على الدوام في تاريخ البشرية، ولو بتفاوت من حيث الحدة والمدة. فهما عملا ن ملازمان للإنسان في كل أطواره، ويشكلان قدر البشرية الذي لا يُدْفَع. رغم محاولات الرسل المبعوثة أن تعيد إلى الإنسانية لباسها المكشوف، لكن دون جدوى، لأن الإنسان كان ولا يزال دائم الإصرار على التماذي في كشف اللباس عوضا عن ستر نفسه، يعاند في عدم الإنصات للنداء الروحي الداعي إلى تذكيره بالنواهي الأولى للبشرية، والتي عليها قوام الأخلاق القويمية المؤارية لسواته.

في هذا السياق يذكرنا "طه عبد الرحمن" بدرس من دروس التاريخ الذي علمنا إياه، ويتمثل في أن هناك تلازما بين اتباع الشهوات وسفك الدم، والعكس صحيح، إذ لا زمن كان خلوا من ذلك، منبها إلى أن الشهوة كانت هي السبب في إزالة ألبسة الإنسان المعنوية ليصبح عاريا وعالمه مظلمًا.

أما سفك الدماء فقد زج بالإنسان إلى غياهب الظلم. وهنا يدعونا "طه عبد الرحمن" للتأمل في مسألة الظلام والظلم الناجمين عن الشهوة وسفك الدم، في كونهما يعودان إلى جذر واحد هو حب التملك. تجعل الشهوة الشخص في احتياج لا يخمد، فلا يهدأ له بال حتى ينال ما يشتهي، ونيله ذلك يعني مباشرة امتلاكه إياه، وحينما يقضي وطره منه، سيجره ذلك إلى طلب ملكية جديدة، أي شهوة جديدة أخرى. ويعني ذلك باختصار، أنّ الإنسان سيدخل في استهلاك دائم، وهو ما جعل "طه عبد الرحمن"، يؤكد على أن الملكية والاستهلاك وجهان لعملة واحدة.

إن الشهوة بما هي امتلاك واستهلاك، تحدث بحسب "طه عبد الرحمن"، نقطة سوداء في القلب، تنزع عنه لباسه، ليستبدل بظلمة تكون على قدر الاستهلاك.

أما سفك الدم فهو أيضا لا يخرج عن التملك، لأنه باختصار سعي لإتلاف الأجسام بإزهاق روحها، ولن يتحقق إتلاف الجسم إلا بوجود القدرة على قهره وغصبه والهيمنة عليه بالقوة، وهذا ما هو إلا تسلط وتغلب وامتلاك. فحين يقتل الإنسان أخاه الإنسان، فهو يكون قد نزع منه ملكية جسمه، لهذا اشتد التحريم وبقوة حول القتل، وتم اعتبار قتل فرد واحد كقتل الجميع، لأن الأمر يسبب في ظلم كبير، ولا ينزع عن القاتل لباسه وحده، بل ينزعه عن البشرية بأكملها.

يريد "طه عبد الرحمن" أن يظهر لنا، من خلال ما سبق، أن حب الشهوات من حب التملك، والوغل في الدماء من حب التسلط، وحب التسلط هو أيضا من حب التملك. والفساد الذي يسري في العالم هو نتيجة هذا الحب الدفين في النفس الإنسانية، والتملك هو سبب الويلات الطارئة في العالم منذ البداية، فبه تنزع الألبسة الساترة للظلمات والمظالم معا، فهو أي التملك - من دفع "آدم عليه السلام" إلى الأكل من الشجرة المحظورة، متوهما أنه سوف يدرك مُلكًا لا يبلى وحياة لا تفنى،

وهو السبب الذي جعل "قاييل" يتجراً على قتل "هابيل"، متوهماً أنه سيحظى بالمتاع لوحده دون مزاحمة.

طبعاً، يهدف "طه عبد الرحمن"، من وراء تشخيصه للداء الإنساني المتمثل في حب التملك، إلى نقد الحضارة الغربية المنغمسة في الاستهلاك بشكل جنوني، والذي انتشر كالعوى ليصيب بقية العالم، وقد بدا أثرها على كل فرد بعينه برضاه أو رغماً عنه. فإذا كان التملك قضية قديمة ملازمة للبشرية، فهو استفحل ووصل مداه الأقصى في زماننا، إلى درجة التكشف السافر للإنسانية، وبطريقة منظمة ومعقنة إعلامياً وسياسياً واقتصادياً وقانونياً وأمنياً وعلمياً ومعاملة وسيرة...

وإذا تمكن الإنسان من معرفة أسباب معضلته، فهذا سبيل نحو تحرره، فالداء لا يعالج إلا بعد إيجاد علله الصانعة له، ومادام أن الداء الكبير للبشرية الذي يكشف سواة العالم الكبرى هو: **التملك**، الذي يظهر بوجهين؛ هما اتباع الشهوة وسفك الدم، فإن العلاج سيكون برد الأغطية إلى مكانها، وعدم المساس بها أو انتهاكها، وذلك كما يقول "طه عبد الرحمن"، يتم عن طريق التعاطي **لأسباب الائتمانية** التي تخلصنا من معضلتنا القديمة.

إن الفلسفة الائتمانية التي يقترح "طه عبد الرحمن"، والداعية إلى تجديد العهد مع الشاهد (الله سبحانه)، والمطالبة بعدم ترك الإنسان يُشَرِّع ويَحْكُم بمفرده، إلى درجة الغرق بالبشرية إلى ما لا يحمد عقباه، هي المشروع الذي يناضل من أجل إبرازه<sup>1</sup>.

إذا عرفنا مع "طه عبد الرحمن"، أن ما بعد الدهراني هو ذلك الشخص الذي يصل إلى مستوى الشرود بتعديه الحدود وكشفه لسوءاته، فسنرى إذاً، بأي معنى يعد بعض الفلاسفة ممن

<sup>1</sup> - نشير إلى أنه بالرغم من المجهود الهائل الذي يبذله مفكرنا طه عبد الرحمن لجعل التفكير الإسلامي متميزاً ومتفرداً، وبه عناصر إيجابية لمعضلات زماننا، وبالرغم من مغامرته الكبرى التي تحسب له في خوض نقاش محتدم وقوي مع رموز كبرى من التفكير الغربي، فإنني ألاحظ عنده دائماً، وفي العموم، تغييباً للسياق الذي أنجب لنا الحضارة الغربية، وهي عندنا سياق علمي بامتياز، إذ تبدو للقارئ الحادثة وكأنها اختيار، ونحن نعلم جيداً أنه لا اختيار في الفكر فالكلمة للأنساق الكبرى (الباردايمات)، فهناك سياقات هي التي تفرض أنماط نماذج التفكير. وهو ماوقفنا عنده بتفصيل في الباب الأول من بحثنا هذا. والمهم عندنا في المحصلة هو أن قيمة طه عبد الرحمن الكبرى تبقى في أنه يحاول أن يقدم نظرية تحل مآزق، ولا يهم أن تكون صواباً أو خطأ، فالمهم أن تحرك التفكير الإسلامي وتجعله يستيقظ بعد طول سبات؛ فوجود نظرية ولو خاطئة خير من غيابها.

حاورهم "طه" شاردين، ولنبدأ بـ"نيتشه" الشهير بإعلانه "موت الإله"، وقبل إعطاء تصور "طه عبد

الرحمن" لفلسفة "نيتشه"، سنحاول بداية أن نُقدم نظرة عامة حوله وحول فلسفته، وذلك كالآتي:

## المطلب الأول: النقد الائتماني لفلسفة نيتشه

يعد "نيتشه" (1844-1900م)<sup>1</sup>، أحد المرجعيات الرسمية المؤسسة لخطاب "نقد الحداثة"

في وجهها الأنواري<sup>2</sup>، كما يعد بحق مدشن فكرة التفكيك التي راجت بقوة في القرن العشرين، عند

العديد من الفلاسفة أمثال "هايدغر"، و"فوكو" و"دريدا"<sup>3</sup>...

كما يُعدُّ "نيتشه" من أكثر الفلاسفة إثارة للجدل، فهناك من يحبه ويعلي من شأنه إلى

أقصى درجة، معتبرا إياه الرجل الذي فاهَ بالحقيقة، على أساس أن الحقيقة مجرد وهم قد نسينا أنها

كذلك، إذ استطاع أن يُقشِّر الأغلفة التي سميت قِيَمًا ومُثَلًّا، والتي عمل بها الإنسان على ستر

حقيقته؛ التي ماهي في نهاية المطاف سوى أصله الحيواني.

وكان الإنسان، بحسب "نيتشه"، وخلال مسيرته الطويلة، لا يريد الاعتراف بجذوره الغارقة

في الطبيعة، لذلك نجده، وعبر تاريخه، قد عمل على إيهام نفسه بنماذج مثالية، يختفي فيها خجلا

وهربا من الحقيقة المرة، وهي أننا نصارع في الحياة من أجل البقاء، مثلنا مثل باقي الحيوانات. أما

ما يسمى العقل الذي يتبجح به الإنسان هو مجرد سلاح، كالناب والمخلب عند الأسد، يوظفه لرسم

استراتيجيات الاستمرار.

<sup>1</sup> - هو فريدريش نيتشه، ابن كاهن لوثرى، كانت تربيته دينية واهتم مبكرا بالفلسفة والموسيقى والأدب. درس الفيلولوجيا الكلاسيكية وعين أستاذا جامعا وهو ما يزال في عمر الرابعة والعشرين، لكن سيستقيل عام 1879م نظرا لمرضه. ألف كتاباته الفلسفية في أحوال مالية وشخصية صعبة. من أهم كتبه: "هكذا تكلم زراداشت" و"أفول الأوثان" و"جينالوجيا الأخلاق" و"إرادة القوة" و"إنسان مفرط في إنسانيته" و"ما وراء الخير والشر". تعرض في سنة 1889م، إلى انهيار عقلي لا خلاص منه. وتوفي عام 1900م. تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، غنار سكيريك ونلز غيلجي، مرجع سابق، ص: 731.

<sup>2</sup> - قضايا في الفكر المعاصر، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1997/1م، بيروت، ص: 47.

<sup>3</sup> - أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، لوك فيري، مرجع سابق. وتجدر الإشارة إلى أننا سنعمد هذا الكتاب بالدرجة الأولى في تأويله لفلسفة نيتشه. ولوك فيري فيلسوف فرنسي معاصرو مشهور جدا، سبق أن تقلد منصب وزير التربية والتعليم بفرنسا، ناهيك على أنه من الذين أقحمهم طه عبد الرحمن في زمرة المارقين البائسين وخصص له حيزا من كتابه "بوس الدهرانية".

وكيف لا يصدر ذلك عن "نيتشه"؟ وهو قد عاش في حقبة القرن التاسع عشر المشحون

بالنزعة العلموية<sup>1</sup>، والمؤطر بنظرية التطور، إلى درجة أن الفيلسوف "جون ديوي" قال: "نيتشه هو ابن داروين"<sup>2</sup>.

لكن في المقابل هناك من يكرهه، ويحط من قيمته، ويحملة تبعات نزع القداسة عن كل شيء، فهو من ضرب المعنى الإنساني في الصميم، وأغرق القرن العشرين في مزيد من العلمنة والأرضنة (الدنيانية عند طه عبد الرحمن)، وهو من جعل حياة الإنسان مثل صحراء جدباء دون بوصلة، ماعدا بوصلة الطاقة الحيوية القائمة على منطق القوة وإرادة البقاء الطاحنة، والتي يعتبرها البعض سببا في نشوب الحربين العالميتين، وظهور الأنظمة الكليانية (الشمولية) من فاشية ونازية... وبغض النظر عن حب الرجل أو كراهيته، قبوله أو رفضه، فمن الأكيد أن الأمر لا يخلو من تطرف في الحكم على الشخص، بأنه هو الفاعل الوحيد في ما آلت إليه أوروبا في القرن العشرين من حرب ودمار وتسلط وتحكم، وإليه يعود كل ما حدث من تقويض للسَّير أو المرويات الكبرى التي كانت تغذي المعنى لدى الإنسان، وأقصد: الأسطورة والدين والميتافيزيقا، بل هو من سحق حتى القيم الإنسانية الدهرية، التي أنتجتها الحداثة كالحرية والديموقراطية والعدالة...

لا يمكن طبعا أن نُحمّل "نيتشه" كل هذه الأوزار، ناهيك على أن فكرة العبقرية الصانعة للتاريخ فيها نقاش كبير. فـ"نيتشه" مجرد جزء من نسق شامل، إنه في حقيقته حلقة ضمن مسار الدنيانية (اللائكية) الأكبر، التي بدأت في القرن السابع عشر مع رواد العلم الحديث "غاليليو" و"كبلر" و"ديكارت" و"نيوتن"... ونزعتهم الآلية (الميكانيكية)، التي تعاملت مع العالم كساعة ضخمة وصماء،

<sup>1</sup>- إن هجوم نيتشه الشديد على كل أنواع الميتافيزيقا وكل أنواع الغيبيات، كان مرتبطا بأفق عصره في القرن التاسع عشر الذي تميز بنزعة علموية في توجهه العام. يقول عابد الجابري أن هذه النزعة: "أرادت أن تفسر كل شيء بـ"العلم" و"الطريقة العلمية" التي تتعامل مع جميع الموضوعات كظواهر لا شيء وراءها، وليس كجواهر ولا كـ"أشياء في ذاتها" بما في ذلك الدين والأخلاق". قضايا في الفكر المعاصر، محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص: 47.

<sup>2</sup>- نيتشه فيلسوف العلمانية، عبد الوهاب المسيري، ضمن عمل جماعي بعنوان: نيتشه، نشر الملتقى، ط2/2019م، مراكش، ص: 102.



تشتغل بمنطق السبب والنتيجة فقط. فهؤلاء، كما سبق أن وضعنا في الباب الأول من بحثنا هذا، قد أفرغوا الطبيعة من كل سحر وقداسة، ومن كل نزعة إحيائية.

هذه النزعة الميكانيكية كانت الممهدة لكل التفسيرات الغارقة في الدنيوية حد الإلحاد، والتي ستستمر في الاشتغال باعتبارها منوالاً ونموذجاً ذهنياً مُوجَّهاً (باردايم)، لتنفجر وبقوة وبطريقة أكثر شراسة، لتصيب كل جوانب الشأن الإنساني في القرن التاسع عشر، لهذا نرى أن "نيتشه"، هو مجرد ترس في ماكينة النزعة الدنيوية التي سعت ولا تزال، إلى عزل الأرض عن السماء، إذ ما فعله هو المزيد من تعميق المُحايَّة.

ولمزيد من إيضاح فلسفة "نيتشه"، سنحاول من جانبنا، إلقاء نظرة على نهجه التفكيكي للقيم التي اعتادها البشر، كما سنبحث معه عن القيم البديلة التي بشر بها، وجعل منها الخلاص البشري، وذلك كله من أجل فهم النقد الائتماني الطهائي لـ"نيتشه".

لقد اشتغل "نيتشه" بمنطق المطرقة لتحطيم الأوثان (Les idoles)<sup>1</sup>، فما المقصود

### بالأوثان عنده؟

إنها المثل العليا القديمة والحديثة؛ سواء كانت باسم الدين أو باسم الميتافيزيقا أو حتى باسم الإيديولوجيات التقدمية، التي تريد إخضاع الحياة لقيم متعالية باسم العقل أو الأخلاق أو التاريخ... فكل ما أنتجه الزمن الحديث، بدءاً من القرن السابع عشر، من نزعة إنسانية ظهرت تارة كالشيعية، وتارة أخرى كالديموقراطية، التي نادى بحقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية... يعتبرها "نيتشه" مجرد أوثان، لم تسلم من مطرقة المهشممة.

<sup>1</sup> - أقول الأصنام، فريدريك نيتشه، مرجع سابق. يقول نيتشه: "إن هذا الكتيب إعلان كبير للحرب. أما الأصنام التي يتعين الإصغاء إليها، فهي ليست هذه المرة أصنام العصر، إنها أصنام خالدة، نضربها هنا بالمطرقة"، ص: 7.

لقد كان قصد "نيتشه" الأساس من خلال منجزه الفلسفي كله، فضح الحوافز الخفية لدى "المثاليين" بأصنافهم المذكورة أعلاه كلها، والعمل على خلع قناعاتهم المزيفة التي يظهرون من خلالها مشروعاتهم. لكن في الحقيقة هي مجرد وهم، أي أنه كان يسعى نحو بيان النوايا المستترة وراء الظاهر الذي ما هو سوى بهرج كاذب.

وهذا العمل الباحث عن المَخْفِي وراء الظاهر، هو ما يسمى عنده بـ "الجينيولوجيا"؛ أي دراسة الجذور والطبقات الأصل التي تعود إليها الأشياء، وكأنها تَقْشِير للأغلفة السطحية والمزيفة التي تغطي جوهر الإنسان، الذي ما هو في حقيقته إلا إرادة بقاء.

إن مفهوم الجينيولوجيا عند "نيتشه"، هو طريقة منهجية تشبه في جانبها النقدي عمل الحفر الأركيولوجي، حيث يتم التنقيب عميقا لإظهار الوهم والخداع فيما يعتبر حقائق ثابتة ومقدسة. لكن للجينيولوجيا وجه بناء يتمثل في تسليط الضوء على الحوافز اللاوعية العميقة (من حب للسلطة وإرادة للقوة مثلا)، والتي تدفعنا إلى ابتكار تلك المثاليات لتقوم بالدفاع عن بقائنا<sup>1</sup>. فالجينيولوجيا عند "نيتشه" ماهي إلا "حفر بلا قاع"، قصد بلوغ تلك العوالم الخلفية اللاواعية، والوصول إلى تلك المناطق المُعْتَمَة في الذات الإنسانية، والسرديب اللامرئية، التي تكون المُحرِّك لما يسميه الإنسان حقائق<sup>2</sup>.

إن الجينيولوجيا، كما بلورها "نيتشه"، تعمل على كشف النقاب عن المصالح الخفية والمستترة خلف تلك القيم والمثاليات المتوارثة، ومن ثم تصبح مجرد أوثان. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الجينيولوجيا، لا تطمح لبلوغ حقيقة معينة، فهي مجرد معول للهدم أو مطرقة للكشف وتعرية أغلفة الوهم. إذ الجينيولوجيا تنظر للمثاليات والقيم المتوارثة، بما فيها الأنوارية، على أنها أعراض تَبْرُرُ

<sup>1</sup> - أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، لوك فيري، مرجع سابق، ص: 286.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 287.

للسطح، ولكنها في الحقيقة تُعبّر عن عالم الإرادة الدفين، الذي ما هو في المحصلة سوى عالم البحث عن البقاء. لذلك فـ"نيتشه" يرى أن "كل فلسفة تخفي فلسفة، وكل رأي هو أيضا مخبأ، وكل كلمة هي أيضا قناع. فلا حكم ولا قيمة ولا معرفة بريئة، فكلها تخدم مصلحة معينة، وفي الغالب بشكل لا شعوري، بل حتى العلم نفسه يصبح خطابا يخفي إرادة للهيمنة، والسيطرة<sup>1</sup>.

سيطبق "نيتشه" هذا الأسلوب المنهجي على القيم الأخلاقية، ليراها مجرد ابتكارات من صنع البشر، فخيرهم وشرهم من عندهم، ولم يتلقوا ذلك من الله أبدا، إنما من حاجاتهم الواقعية ودوافعهم البيولوجية الساعية نحو البقاء، ولذلك فهي ليست أبدية ولا مطلقة<sup>2</sup>. وحينما سيتأمل أخلاق عصره سيجدها مطبوعة بطابعين؛ الأول زاهد، وتجسده المسيحية، والثاني، عقلي ويجسده الفيلسوف "كانط"، وهما معا يشكلان عند "نيتشه" التضليل والخداع، لأنها تميت الجوانب الحيوية عند الإنسان وتخالف الطبيعة<sup>3</sup>.

ينتقد "نيتشه" أخلاق الزهد الديني بشراسة، سواء في شقها المسيحي أو الكانطي، ويسميها أخلاق العبيد في مقابل أخلاق السادة التي ينتصر لها، لأنها لا تجسد العجز والضعف، وتطمح للأفضل والأرقى، وتتحرك وفق إرادة القوة وليس ضدها.

إن أخلاق العبيد تبدأ حينما يرون في أنفسهم الهوان وعدم القدرة، فيقبلون الأسماء ويسمّون الأشياء بعكس حقيقتهم، وهكذا يصبح العجز عند العبد "طيوبية"، وعدم القدرة على الرد "صبرا"، وعدم إمكانية الوصول للطموحات "تواضعا"، وعدم قدرته على الاعتماد على نفسه "رحمة"، والخضوع "طاعة"، والعجز عن الانتقام "عفا"<sup>4</sup>.

1- أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، لوك فيري، مرجع سابق، ص: 287

2- قضايا في الفكر المعاصر، محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص: 48.

3- المرجع نفسه، ص: 49.

4- المرجع نفسه، ص: 50.

إن الضعفاء ابتكروا أخلاق العبيد للدفاع عن وجودهم والتمكن من بقائهم، فليس هناك حقيقة أخلاقية أبدية، فهذا وهم ووثن كبير ينسأه الإنسان أنه كذلك، فالمُضمر والمخفي الذي يحرك عرض أخلاق العبيد التي تظهر على السطح، هو إرادة البقاء والصراع من أجل الاستمرار، إنها سلاح ضد الأقوياء.

وبذلك فهذا التحطيم للقيم النبيلة التي عهداها الإنسان، هو ما يجعل صوت "نيتشه" مرعبا، ويورث المقتنع به القسوة، وهو ما سيناقتشه "طه عبد الرحمن" كما سيأتي لاحقا.

إن "نيتشه" هو ابن القرن التاسع عشر، الذي ورث كل الإرث الأنواري الناقد للجهاز من الأفكار، والذي يعد مرحلة من مراحل الحداثة، لكن هذا الأنوار لم يشف له غليله، فهو أراد أن يذهب بالنقد إلى أقصى مداه، وبطريقة جديدة لا هوادة فيها، تقوم ليس على التحليل الديكارتي للغامض، بل على التحطيم والتفكيك وإبراز البهرج الكاذب للظاهر المزعوم والحفر في الجذور الخفية.

بعبارة أخرى، يعد "نيتشه" حليفا للأنوار في الأساس، لكن هو خصم لها في الآن نفسه، لأنها هي أيضا لن تسلم من مطرقتة. فالنزعة الإنسانية التي خلقتها الأنوار، من حيث لا تحتسب، هي من وجهة نظر نيتشه، عبارة عن وثن جديد، لذلك فالأنوار مذنبة، لأنها وقفت في نصف الطريق أثناء صراعها ضد الأوثان الميتافيزيقية<sup>1</sup>.

وإذا كنا نعلم أن النقد الحداثي نشأ على فكرة الوضوح الديكارتي، الذي يستبعد كل غامض من مجال الحقيقة، على أساس أن الغموض بؤرة للخداع والتلاعبات، فإنه هنا بالضبط، سنلمس عتابا من طرف "نيتشه" للأنوار، فهو يراه قد خذلنا ولم ييسر إلى المنتهى في مشروعه، ناهيك على أنه خلق بدوره مُثْلا وقيما جديدة هي أيضا أوهام من قبيل: الذات، الوعي، الإرادة، العقل، التاريخ،

1- أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، لوك فيري، مرجع سابق، ص:48.

التقدم، الحرية، الديمقراطية... فكلها تصوّرات سيعمل "نيتشه" على جعلها تتصدّع، لأنها في الأصل ذات جذور دينية بلبوس دنيوي، وترفض الحياة وتجعل من نفسها قناعات يمكن التضحية من أجلها، بل هي تدين من لا ينصاع لها، وترى في نفسها المصدر المشروع والوحيد للمعنى. فلماذا يرفض

"نيتشه" كل فكرة تنفي الحياة؟ ولماذا يراها وهمية وخطيرة وشاذة؟

تعد القيم المتعالية عند "نيتشه" وهمية لأنها ستجعلنا نحكم على الحياة، ونحن في قلبها، من الخارج، وهذا عنده تشويه فظيع للواقع. وهي أمر خطير لأنها ستؤدي إلى إضعافنا، وإلى إخماد قوانا الحية. أما لماذا هي شاذة؟ فلأن فيها كَبَتْ لغرائزنا التي هي طبيعتنا الأصيلة، الأمر الذي سيحملنا على إعادة إيجادها خلسة، بحيث سيتسرب المكبوت ولكن بغير وضوح، أي بأقنعة وألبسة تنكريّة كاذبة<sup>1</sup>.

مما سبق كله، سنفهم عبارة شهيرة مرتبطة بـ"نيتشه"، وهي العدمية (Nihilisme)، والتي لا يقصد بها ذلك المعنى المعتاد المتعارف عليه في اللغة المتداولة، التي ترى في العدمي، ذلك الشخص الذي لا يعتقد في شيء. فـ"نيتشه" سيضخ في لفظة العدمية دلالة خاصة جدا، والمتمثلة في الإيمان بمثل متعالية تنفي الحياة وتشوهها، بعبارة أخرى يعد العدمي هو كل من يرتبط بقيم عليا تنفي الأرض باسم السماء وتنفي الدنيا باسم الآخرة. فماذا يطلب نيتشه بالضبط؟

إنه يطلب المحايثة<sup>2</sup>، (Immanence) عوضا عن المُفَارِق. فالمرء عند "نيتشه"، عليه أن يبقى لصيقا بقيم الأرض، التي هي قيم البقاء، وأن لا يخلق بعيدا نحو قيم مفارقة للحياة تجعل منه كائنا مستنزف الطاقات، لأجل ما يعتبره نيتشه السراب. ولكن أليس نزع القيم، التي أضفت على حياة

<sup>1</sup> - أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، لوك فيري، مرجع سابق، ص: 48.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 51.

الإنسانية المعنى وأعطته مبرر الوجود، عبر التاريخ، وجعلته يحس بالأمن تحت دعوى أنها أوهاام،

أمر خطير جدا؟ وإذا كان الأمر كذلك، فماذا يقترح "نيتشه" بديلا للخلاص؟

### نيتشه والخلاص في التصالح مع الحاضر (العود الأبدي):

يرى "نيتشه" أن نفس الأوثان بالمطرقة والعمل على تهشيمها، سوف لن يزيدنا الوضوح في

الرؤية ويخلصنا من القيود التي تفرضها علينا تلك الأوثان فقط، بل سيحرر طاقاتنا واستعداداتنا

الحيوية المقموعة ويجعلها تنطلق في حياة أكثر قوة وثراء.

إن القيم التي يقترحها "نيتشه" يجب أن لا تخرج عن المَحَايِئَة أبدا، بمعنى أنها لا ينبغي أن

تصدر إلا من صلب الأرض وأن لا تعلق أبدا<sup>1</sup> على الحياة. وعليه فالمخرج الذي وجده "نيتشه"

لاقتراحه مرتبط بالزمن الحاضر<sup>2</sup>، فعندما يعيش المرء لحظة قوية وبحرية قصوى، أو عندما يحب

بجنون، أو عندما يبذل عملا، أو عندما يكتشف مجهولا من العالم... فإنه يكون متصالحا مع الواقع

ويحس بما يسميه "نيتشه" "بخفة الراقص"<sup>3</sup>، إلى درجة أن المرء يتمنى استمرار هذه اللحظات إلى

الأبد.

إن نسيان الماضي يخلق هدوءا وسكينة في الحاضر، بل هو شرط أساس لتطويع كفاءات

وملكات جديدة لدى المرء، لهذا فمسح الطاولة وغسل الوعي من شوائب الماضي، أمر مُلِحٌّ لتترك

1- أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، لوك فيري، مرجع سابق، ص: 52.

2- لقد ناقش الباحث عبد الصمد الكباص مسألة الحداثة وارتباطها بالحاضر، ليؤكد على أن الأسباب التي دفعت الحداثة لجعل الزمن الحاضر هو الأساس المعول عليه هو سؤال المعنى. فالحاضر العابر والمتلاشي نادر والناذر ثمين، لذلك فهو له القيمة العالية. إن الحاضر كتخفة فنية وك تجربة متلاشية ودائمة الانسحاب تجعل الإنسان يحس أيضا بالجمال، كما أن الحاضر لا يعوض فهو فريد من نوعه، فمن يعيش التكرار يعلن انتصار الموت على الحياة، إن الحداثة تعلن ضرورة إنصاف الحاضر، فهو تحول إلى قيمة في حد ذاته، إنه استحقاق، لذلك يجب الاعتناء به والعمل على تجميله كغاية في ذاته، فالحاضر لا يعاش باسم ماضٍ ولى أو باسم مستقبل مجهول بل باسم الحاضر نفسه. أي باسم انقضائه وتلاشيه المستمر. فالإنسان يدرك نفسه ككائن بفلت وجوده من بين يديه، وهذا الانفلات كأنه فقدان دائم لذلك تجد المرء منا يلهث وراء وجوده سريع التبدد. وإذا كانت ندرة الحاضر سببا رئيسيا في جعل الحداثة تتحاز للزمن الحاضر، فإن هناك في الحقيقة سببا آخر، لا يقل أهمية عن الأول، وهو الحرية الإنسانية التي هي أساس من أسس المنظومة الحداثية، فإذا أردت أن أحقق حريتي فهل سأحققها في الماضي؟ طبعاً هذا مستحيل، لأنه زمن قد انتهى وهل يمكن أن أعيش حريتي في المستقبل؟ أيضا الجواب بالنفي، لأن المستقبل لا أملكه بيدي. إذاً يبقى لنا الحاضر، بالرغم من تلاشيه، فهو الحيز الوحيد المتبقي قصد الفعل والانجاز والإبداع، فالحاضر زمن الحرية بامتياز. ففيه أحقق تفردى وخصوصيتى، إنها لحظتى أنا ولا يملكها أحد غيرى، فإما أهدرها وأضيعها أو أنجز فيها وجودى بطريقة كيفية ومتميزة، فلا أكون نسخة من الآخر فأصنع بذلك هويتي الخاصة. عندما اكتشف الإنسان الحدائى أن الحرية لا تتحقق إلا في الزمن الحاضر قرر أن يتحمل المسؤولية كاملة بانفصاله عن المطلقات التي غالبا ما تكون باسم الماضي ليبدأ بالتشريع لنفسه في كل لحظة، ومادام أن الحاضر يتلاشى فالتشريع يتلاشى أيضا. ينظر: الفرد الكونية والله الحق في الجسد، عبد الصمد الكباص، مركز الأبحاث الفلسفية بالمغرب، سنة 2006م.

3- أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، لوك فيري، مرجع سابق، ص: 52.

المجال لأشياء جديدة تتشكل. إن النسيان عند "نيتشه" يعد طوق نجاة من الغرق في الرتابة والقلق، فبدونه يحدث للمرء انطباع على أنه شاهد كل شيء، وعاش كل التجارب، وهو ما سيفقده طعم الجديد ومن ثم طعم الحياة كلها. فأن تكون لديك قوة النسيان، وأن تحرص على عدم التصاقك بذاكرتك، فهذا يعني أنك تخلق لذاتك رغبة أكيدة في أن تصير وأن تستمر، بل إنك تكون قد أعلنت التخلص من تلك القوة النابعة من الماضي، والتي تشل حركتك وتكبح تقدمك، بل تسلبك حاضرك الذي هو أعز ما تملك، وهو ما عبر عنه "نيتشه" بقوله: لا سعادة، لا سكينه، لا أمل، لا فخر، لا متعة، تتحقق في اللحظة الحاضرة دون ملكة النسيان.

يعد الرجاء في دوام لحظات الذروة باعتبارها توافقا كاملا مع الحاضر إذاً، دون قيود الماضي أو هواجس المستقبل قمة الخلاص الإنساني، إذ يصبح الحاضر مُستَحَقًّا وليس مجهضا، ويعاش كأنه بذرة من الأبدية، وهنا بالضبط تزول المخاوف والحيرة من الموت.

وعليه يعد التصالح مع الحاضر، وملامسة تلك اللذة الأبدية التي تصبح كالمطلق الذي نرجو إحياءه، وإلى الأبد هو العود الأبدي<sup>1</sup>، عند "نيتشه". فهو ينشد أبدية ليست مثالية تتم بعد الموت، بل هي أبدية محايثة يمكن بلوغها، إنها الجنة الموعودة في الأرض. وربما هنا بالضبط، يكون "نيتشه" قد رهن الفكر، وخصوصا الغربي منه، في مزيد من "اللائكية"، بحيث تم الترويج لإمكانية انبعاث الحياة الطيبة في هذه الدنيا، وليس تأجيلا لما بعد الموت.

<sup>1</sup> - نشير إلى أن نيتشه يتم انتقاده كثيرا في مسألة الحل الذي قدمه "العود الأبدي"، لمواجهة الوجود في ظل هدم الأوثان. كونه هو أيضا سقط فيما رفضه، حيث قدم وثنا جديدا. إلا أنه يبرر، بأن حله لا يتسم بالحقيقة المطلقة، بل هو مجرد جواب عملي وإجرائي ونفعي يخدم الحياة ولا يحاربها.

وإجمالاً، فحكمة "نيتشه" تتجلى في قوله: نعم للعالم، نعم للتصالح معه، نعم لحياة الحاضر، فالتجديف عنده لا ينبغي أن يكون ضد السماء، بل التجديف من الآن فصاعداً يجب أن يكون ضد الأرض. والمجدفُ عنده ليس من يغتاب الله، بل من يغتاب الأرض<sup>1</sup>.

وفي الختام، هل حقاً تعد إرادة سحب الخلاص من السير والقيم الكبرى، تحت دعوى أنها متعالية، وفيها تزييف للواقع، وإهدار للطاقة الإنسانية، وإجهاض للوجود الأصيل للإنسان، وتحويله إلى كائن مغترب وممزق عن حقيقته، والاكتفاء فقط بما هو محايت وديوي وسيلة جلبت الخلاص للبشرية؟

إن المشهد التاريخي، خلال القرن العشرين والقرن الحادي والعشرين، يبرز في بعض الأحيان عكس ذلك، إذ دخلت الإنسانية في أزمة معنى رهيبية، جعلت المطالبة بعودة المقدس والديني ملحّة، وبدا الهجوم الضاري على النزعات التفكيكية الهدّامة واضحاً، بما فيها فلسفة "نيتشه"، إلى درجة عكس الآية تماماً. فعوض الحديث عن تصدع المُتعالِي، أصبحنا نتحدث عن تصدع الديوي، واعتباره تأويلاً بئيساً ومريضاً للعالم. وهنا بالضبط، نستحضر أطروحة طه عبد الرحمن التي تنتقد هذه النظرة، ليست فقط الدهرانية بل ما بعد الدهرانية أيضاً، فما هي أهم ردود "طه عبد الرحمن" على "نيتشه" ولأئكيته المغالية؟ وإذا فهمنا أن ما بعد الدهرانية هي إنكار واستغناء عن الأخلاق بالجملة، فبأي معنى يعد الفيلسوف "نيتشه" ما بعد دهراي؟

1- أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، لوك فيري، مرجع سابق، ص: 284.



## • النقد الائتماني لفكرة "الإنسان الفائق" <sup>1</sup> عند نيتشه:

سبق القول، أن "طه عبد الرحمن" يرى أن الأ نموذج ما بعد الدهراني، قد تحرك عكس المنطلق الأصلي للبشرية، أي أنه جعل له مبدئين أساسيين هما: تعدي الحدود وكشف السوءات، على عكس الشاهدية الأولى الأصلية لآدم وحواء، التي ارتكزت على: حفظ الحدود وستر السوءات.

ويعد الفيلسوف "نيتشه"، عند "طه عبد الرحمن"، ممثلاً ممتازاً لما بعد الدهرانية في صيغتها "الآدمية"؛ نسبة "لآدم عليه السلام"، الذي ارتكب المعصية الأولى بتعديه الحدود. ف"نيتشه" أنكر بالأساس عقيدة توارث الخطيئة الأولى المرسخة عبر التاريخ، ولم يبلغ أحد مبلغه في التشنيع بعقائد المسيحية والقدح فيها. فحينما أعلن صرخته بـ"وفاة الإله"، قام بالدعوة إلى تعويضه بإنسان كامل؛ أو بتعبير "طه عبد الرحمن"، إنسان فائق يتمسك بقيم الأرض وقيم الواقع وقيم الغريزة، ويتردد كل القيم المتوارثة باسم السماء، والتي كان يراها متهالكة وبالية ويسميها "عدمية"، لأنها تدعو إلى احتقار متع الحواس ونبذ الدنيا وإنكار منطق الحياة لحساب منطق الموت.

فالدين عنده—أي نيتشه— يغطي حقيقة الدنيا ويزيفها، ويتحرك بمبادئ الإيمان والمحبة والرجاء؛ التي ماهي إلا حيلٌ تعادي الحياة. ولذلك وجب، بحسب "نيتشه"، التفكير في قيم جديدة، هي قيم الإنسان الفائق، الذي ينبغي له أن يتجاوز الثنائيات وفكرة الأضداد: خير وشر، لذة وألم، مرض

<sup>1</sup> - من المعروف أن فلسفة نيتشه تنبني على فكرة "موت الإله"، لصالح ميلاد ما يسميه "الإنسان الراقى"، أو الأعلى أو السوبرمان أو بتعبير طه عبد الرحمن "الإنسان الفائق". بحسب نيتشه، سيؤدي موت الإله، الذي يعني موت المثاليات وكل القيم القديمة، إلى انبثاق الإنسان الكامل الذي يجسد الإنسانية الحقة، والتي ماهي إلا التشبع بقيم إرادة القوة، ودحض كل القيم العدمية الراضية لمنطق الحياة، أي منطق الطبيعة التي لا تقبل المساواة ولا تسمح إلا للأصلح كي يبقى. فلا أخلاق إلا أخلاق الأسياد، أما أخلاق العبيد أي، أخلاق العامة، فعليها أن تنمحى. يقول نيتشه ناقداً لعامة الناس: "أيها الرجال الراقون، تعلموا مني قولي: لا يؤمن أحد في الساحة العمومية بالإنسان الراقى، وإذا شئتم أن تتكلموا على هذه الساحة كما تشتهون فإن العامة تتغامز قائلة: "غننا جميعاً متساوون". ويضيف قائلاً: "أيها الرجال الراقون، إن طبقة الشعب تنكر الإنسان الراقى فهي ترى الناس على اختلاف طبقاتهم إنساناً واحداً أمام الله. أما المساواة أمام الله فما لنا ولها مادام هذا الإله قد مات! ولكن العامة كأننة ونحن نأبى المساواة أمامها، فأعرضوا عن العامة أيها الراقون، وابتعدوا عن ساحاتها". ينظر: هكذا تكلم زراداشت، فريديريك نيتشه، ترجمة فليكس فارس، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ص: 321.

وصحة، سعادة وشقاء، إيمان وإلحاد، حياة وموت، صدق وكذب، عقل وحمق، ذات وعالم...<sup>1</sup>، فهي

كلها تعود إلى موروث بئيس، إذ علينا ترك الحياة بطاقتها تعمل عملها تقوي وتضعف ما تشاء.

ولمزيد من إيضاح موقف "نيتشه" ما بعد الدهراني، يقف "طه عبد الرحمن" عند مثال

التحويلات الثلاثة المشهورة، الشارحة لمسار الإنسان نحو القلب القيمي المنشود، والتي قدمها "نيتشه"

في كتابه "هكذا تكلم زراداشت"، حيث يقول: "إن الإنسان عبارة عن جملٍ، مثقل ومحمل بالقيم؛ وهي

كَتَيْين جاثم على ظهره يأمره وينهاه، فقرر هذا الجمل أن يتحرر في صحرائه، فنزع عنه هذه الأثقال،

ليتحول إلى أسدٍ استمر في النضال ضد أوامر التتين، ليتحول بعدها إلى طفل، أي إلى عالمٍ بريء

يسمح بالانطلاق نحو قيم جديدة"<sup>2</sup>. بمعنى أن "نيتشه" يعتبر القيم الدينية عبر تاريخها شوّهت الحقيقة

وأنستنا إياها، بترسيخها لأغلفة سُمِّيت قِيَمًا ومُثْلاً عمل بها الإنسان على ستر حقيقته، والتي ماهي

في نهاية المطاف سوى أصله الحيواني، وكأن الإنسان-وخلال مسيرته الطويلة- لا يريد الاعتراف

بجذوره الغارقة في الطبيعة والتي تتصارع من أجل البقاء.

إن هذا الإنسان الفائق، الذي يتحرك فقط بإرادة البقاء، والذي يقترحه "نيتشه" بديلاً للسماء، يراه "طه

عبد الرحمن" مُتَعَدِّيًا على الحدود، إلى درجة انكشاف سوءاته، ولنوضح ذلك في النقاط الآتية:

- يَرُدُّ "نيتشه" الإنسان إلى البهيمية حيث هيمنة الغرائز، ليصبح متوحشا وشريرا، وهذا نزع لسترته

العنصر الحيواني من الإنسان. فيكون التعالي المزعوم من طرف "نيتشه" هو تعالي نحو الأسفل، أي

أن ارتقاء الإنسان الفائق يكون بالنزول إلى الحيوانية.

- إن عمل "نيتشه"، أراد من خلاله جعل ألبسة الإنسان مجرد مظاهر (أعراض)، لا تمت للحقيقة

بصلة، فهي مزيفة، ووجب كسرها وتدميرها (مطرقة نيتشه)، للكشف عن مآسي الوجود، والتي لن

<sup>1</sup> - شرود ما بعد الدهرانية النقد الانتقائي للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 47.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 48.

تكون في المحصلة سوى الشر الذي هو الأصل الذي ينبغي قبوله، بل هو المحرك نحو الإبداع. إن الذهاب نحو الألبسة المعنوية الساترة يكشف لا محالة سوءة الإنسان الشريرة، والغريب أن نيتشه يريد للإنسان أن يكون راقيا بهذا الشر نفسه.

- لقد أمارت "نيتشه" لباس الروح عن الجسم، وجعل هذا الجسم هو المحرك وصاحب الكلمة الأولى، في مقابل وضع الروح، في مظهرها اللغة والفكر، في مقام الأداة الطيبة في يد الجسم، فالغريزة عنده هي المنطلق. إنها العقل الأكبر الذي يُوظف الروح لصالحها، وهو ما جعل "طه" يقول: إن نيتشه أبقى إلا أن ينزع عن جسم الإنسان الفائق لباس الروح الذي يستره، مبرزاً سوءاته الباطنية، لأن الجسم بلا لباس الروح يظل سوءة<sup>1</sup>.

- لقد جعل "نيتشه" القسوة مُعَمَّمةً، فهو يراها مركوزة في كل إنسان ولا يمكنه التخلص منها، يمارسها الأقوياء عن طريق التعذيب والتحقير والسحق والإبادة، ويمارسها حتى الضعفاء الذين تتجلى قسوتهم في الدعوة إلى الإشفاق، لكي يتألم القوي كما يتألم الضعيف.

- يزدري "نيتشه" الرحمة ويعتبرها عاطفة تعادي الحياة، وتجلب الانحطاط، وتقحنا في العدمية، التي يقصد بها كل ما من شأنه كبح الحياة.

يخلص "طه عبد الرحمن"، إلى أن الأنموذج "النيتشوي"، ما بعد الدهراني الداعي إلى إيجاد الإنسان الفائق، يؤدي إلى خلق إنسان شارد بموجب إنكاره الشاهدية الإلهية وتعديه الحدود، إلى درجة الدعوى إلى السير عكس هذه الحدود والعمل على قلبها، وهو ما أدى إلى كشف سوءات

<sup>1</sup> - شرود ما بعد الدهرانية النقد الانتقائي للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 51.

الإنسان الفائق، ولعل أبرزها، مما سلف ذكره، تشكيل إنسان كله قسوة، ودون رحمة ومن لا يرحم لا يرحم<sup>1</sup>.

وفي الختام، وتماشيا مع نقد "طه عبد الرحمن" لـ"نيتشه"، أردد ما جاء في رواية "كارامازوف" لـ"دوستوفسكي"، حينما قال: "إذا لم يكن الله موجودا فكل شيء مباح". لكن كيف نبرر الحروب الصليبية ومحاكم التفتيش وكل العنف الذي تم باسم الدين عبر التاريخ؟ إنه الأمر الذي جعل الفيلسوف الفرنسي المعاصر ذو النزوع الإلحادي المعلن "ميشيل أونفري"<sup>2</sup>، يقلب العبارة قائلا: "لأن الله موجود فكل شيء مباح"<sup>3</sup>. إنها بحق معركة فكرية كبيرة، وإشكالية مليئة بالمفارقات، ما بين دعاة استحضار الإله ودعاة تغييبه. ما بين النظرة المحايثة والنظرة المفارقة، بين الحركة في الحياة على ضوء الإمكانيات الإنسانية ومؤهلاته فقط، وبين الحركة بالاستناد إلى عون السماء. إننا أمام إيمانين مختلفين تماما. إيمان بالروحانية اللائكية مع الخلاص والعدالة الدنيوية، وإيمان بالروحانية المتعالية مع الخلاص والعدالة الأخروية أيضا..

وبعد هذه الإطالة السريعة حول فلسفة "نيتشه" "الدنيائية"، والنقد الائتماني لها. سنعالج

موقفا "شاردا" آخر هو الفيلسوف "جورج باطاي"، وهنا بيان ذلك:

<sup>1</sup> - شرود ما بعد الدهرانية النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 54.  
<sup>2</sup> - ولد ميشيل أونفري عام 1959م، وهو من الفلاسفة المعاصرين شديدي الظهور إعلاميا وغزير الإنتاج، إذ له عشرات الكتب، كما عمل على تقريب الفلسفة للعموم، وهو صاحب فكرة "الجامعة الشعبية". وغير معروف في اللسان العربي، ماعدا كتابه "نفي اللاهوت" الذي ترجمه الباحث المغربي مبارك العروسي عن دار الجمل. وهو كتاب يعلن فيه مشروعه، وهو في ضرورة تدريس الشأن الإلحادي عن طريق تكوين شعبة "نفي اللاهوت" في مقابل شعبة "اللاهوت" التي هيمنت طويلا وعليها أن تتوقف من زرع الأوهام لدى البشرية. وللذكر فميشيل أونفري له كتاب عن الإسلام بعنوان: "التفكير في الإسلام"، وفيه تفكير نفعي حول الإسلام يلائم فرنسا، أو لنقل فيه سعي نحو إسلام على المقاس الفرنسي. ينظر: نفي اللاهوت فيزياء الميتافيزيقا، ميشيل أونفري، مرجع سابق. وأيضا: MICHEL ONFRAY " PENSER L'ISLAM" Editions Grasset, France. mars 2016  
<sup>3</sup> - يقول ميشيل أونفري: "تلك الفكرة النمطية الجاهزة لأقسام السنة الثانوية النهائية، والتي مفادها "إذا لم يكن الله موجودا فكل شيء مباح"، وهي لازمة رتيبة مأخوذة عن رواية "الإخوة كارامازوف" لدوستوفسكي- مازالت تفعل فعلها، فصار كل من الموت والحقد والبؤس يلصق بأفراد يُفترض أنهم يحتجون بغياب الإله لاقتراح جرائمهم الشنيعة. وتستحق هذه الأطروحة الخاطئة تفكيكا حقيقيا، لأن العكس يبدو بالأحرى هو الصائب أي: "لأن الله موجود فكل شيء مباح". لنتوقف عن ربط الشر فوق الأرض بالإلحاد! ويبدو لي أن وجود الله قد أنتج باسمه من المعارك والمجازر والصراعات والحروب، أكثر مما أنتج من السلام والسكينة ومحبة القريب وغفران الذنوب والتسامح". ينظر: نفي اللاهوت فيزياء الميتافيزيقا، ميشيل أونفري، المرجع نفسه، ص: 58 و60.

## المطلب الثاني: النقد الائتماني لفلسفة جورج باطاي

يعد الفيلسوف "جورج باطاي"<sup>1</sup> (1897-1962م)، من الكبار الذين أدخلهم "طه عبد

الرحمن" ضمن قائمة الشاردين، ما بعد الدهرانيين، وقبل تقديم النقد الائتماني الموجه له، وجب إلقاء نظرة عامة حول فلسفته أولاً، وذلك كالآتي:

يشير مترجم كتاب "جورج باطاي" الأساسي "الإيروسية"<sup>2</sup>، والذي سيعتمده "طه عبد الرحمن"

كثيراً في نقده، إلى أن "باطاي" يرفض أن يضع نفسه في خانة الفلاسفة، لكنّ فحص عمله يظهر

على أنه فلسفي بامتياز، بدليل أنه يشتكي نفسه من ضعف التدبير الفلسفي لسؤال الإيروسية، فكتابه

في مجمله، محاولة منه لتقديم نظرة إيروسية (شبقية) للعالم، من خلال تجربته الخاصة، هذه التجربة

وكأنها ذات صبغة لاهوتية باطنية توضع موضع الانفعال والتأمل الشعري<sup>3</sup>، مع الإشارة إلى أن الدين

الذي يتحدث عنه "باطاي"، لا علاقة له بكل ارتباطاته التاريخية، فهو دين لنقل عنه أنه محايت جداً،

يقول: "علي أن أتوخى تجربة انفرادية solitaire من دون تقاليد ولا طقوس، ومن دون أي شيء

يوجّهني أو يعرقلني (...)", وتتمثل مهمتي [في هذا الكتاب] في التعبير عن التجربة الباطنية فقط،

أي التجربة الدينية بحسب رأبي، حيث يكون ذلك خارج الأديان المعروفة"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - جورج باطاي، أديب وفيلسوف فرنسي، اشتهر بكتاباتة في عوالم الإيروسية (الشبقية)، والمؤلفات الإباحية فهو سار على درب كتابات الماركيز دو ساد الفاحشة. جعل باطاي بؤرة اهتمامه الكبرى هي الدمج بين الموت والجنس، باحثاً عن القداسة من داخل العالم وليس من خارجه، داعياً إلى وجوب التفكير في العالم كما هو، وليس كما نريده أن يكون. سافر كثيراً في الأراضي الأوروبية (بريطانيا، اسبانيا، إيطاليا). شكلت قراءته لنييتشه وهيجل منعطفاً كبيراً، كما جعلته السريالية يضع قدميه في حياة المتعة والفسق والمجون. لقد كان أندريه بروتون والفيلسوف جون بول سارتر لا يجبان سماع اسمه، ليعلنا أنه ليس بمفكر ولا كاتب، بل هو مصاب بمس جنوني ويعيش حالاً من التوتر الداخلي والتأزم النفسي تستوجب خضوعه للعلاج. لكن في مقابل ذلك سيعلم الفيلسوف ميشل فوكو عام 1969م، أي بعد مضي سبع سنوات على موته عبارته: "نحن نعرف اليوم أن جورج باطاي هو أحد أهم مفكري هذا القرن". ينظر تفاصيل هامة عن مسار جورج باطاي في دراسة قامت بها متخصصة في باطاي وهي: جورج باطاي الجنون المتنقل بين الفلسفة والقداسة، مارلين كنعان، ضمن دراسات عربية، بدون تاريخ..

<sup>2</sup> - الإيروسية، جورج باطاي، ترجمة محمد عادل مطيمط، دار التنوير للطباعة والنشر، ط2017/1م. ونشير أولاً إلى أن هذا الكتاب عبارة عن أعمال تم إنجازها ما بين فترة الحرب العالمية الثانية إلى حدود 1957م. كما نشير ثانياً إلى أن المترجم حافظ على لفظة: Erotisme الفرنسية ناقلاً إياها للعربية بـ"الإيروسية"، وهو ما يشاطره فيه العديد من الكتاب والباحثين، وعلى سبيل المثال فقد سبق لمحمد علي اليوسفي ترجمة مقدمة كتاب باطاي المذكور أعلاه (والتي أشاد بها كثيراً محمد عادل مطيمط)، واحتفظ بلفظة "الإيروسية" معلاً ذلك بقوله: "لم نذهب في هذا النص [المقدمة] المأخوذ من كتاب: 'érotisme' لجورج باتاي إلى تعريب هذه الكلمة (الجنس، المتعة الجنسية، الشهوة، الإثارة، الشبق إلخ...) تكفي الإشارة إلى أنها تجمع بين كل تلك المعاني منظوراً إليها، عند الإنسان فقط، بعيداً عن النشاط الجنسي الذي يستهدف الإنجاب ولا حاجة إلى ترجمتها أيضاً إذا كانت نسبة إلى "إيروس" إله الحب عند الإغريق". ينظر في ذلك: الإيروسية إقرار الحياة حتى الموت، جورج باطاي، ترجمة محمد علي يوسف، مجلة انتهاكات دورية عربية في الفكر والإبداع، العدد1، شتاء 2015م، ص: 36. إلا أن طه عبد الرحمن وتماشياً طبعاً مع دعوته إلى الترجمة التأصيلية المراعية للتداول العربي فقد اختار ترجمة: 'érotisme' بـ"الشبق".

<sup>3</sup> - الإيروسية، جورج باطاي، مرجع سابق، ص: 18.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، مقدمة المترجم، ص: 9.

ويضيف المترجم على أن كتاب "باطاي" ليس فقط حديث عن تجربة باطنية عشوائية، بل هو حديث مؤطر منهجيا ومقدم بشاكلة صارمة ومقسمة بدقة وعقلانية، الأمر الذي يجعل منه فيلسوفا رُغمَ أنفه.

ويسعى "باطاي" في مشروعه، الذي ينظر إلى الحياة من منظار الإيروسية، إلى جعل الإمكانيات المتعارضة ما بين **القداسة والمجون تتناسق**، وجعل الخيوط تتقاطع بينهما عوض نفي بعضهما البعض<sup>1</sup>. ف"باطاي" يرى أن موضوع الإيروسية تَوَقَّفَ، وعليه إتمامه بالبحث عن الالتئام بينها وبين القداسة، حيث يؤكد في عمله هذا على: "وحدة دوافع الإيمان المسيحي ودوافع الحياة الشهوانية"<sup>2</sup>.

يعرف "جورج باطاي" الإيروسية باعتبارها: "إقرار الحياة حتى الموت"<sup>3</sup>، فهي ليست غريبة من الموت بل هي الموت عينه، كما أن الإيروسية نزوع سيكولوجي مستقل تماما عن همّ الإنجاب وإعادة إنتاج الحياة، فإذا كان التكاثر نشاط جنسي مشترك بين الإنسان والحيوان، فإن البشر دون سواهم من استطاع تحويل النشاط الجنسي إلى نشاط إيروسي.

إن "باطاي" يؤكد على أن العلاقة بين الموت والإثارة الجنسية قائمة، "إذ يمكن لمشاهدة أو تخيل القتل أن يثير الرغبة في المتعة الجنسية. يحصل ذلك على الأقل عند الأشخاص غير الأسوياء"<sup>4</sup>. وهو ما ظهر بوضوح بحسب "باطاي" عند "الماركيز دوساد"<sup>5</sup>، حينما كان يقر بأنه: "لا وجود لشخص متحرر جنسيا ومنغمس قليلا في الرذيلة، ولا يدرك كم للقتل من سلطة على الحواس"،

1- الإيروسية، جورج باطاي، مرجع سابق، المدخل، ص: 15.

2- المرجع نفسه، ص: 17.

3- اخترنا في تعريف الإيروسية ترجمة محمد علي اليوسفي، لأنها بدت لنا أدق وتتناسب مع الفلسفة العامة لباطاي، مع الإشارة إلى أن ترجمة تعريف الإيروسية عند عادل مطيمط، كانت على الشكل الآتي: "هي إقرار حقيقة الحياة حتى في الموت" فباطاي كما نعرف يرى أن الجنس باعتباره اتحاد يؤدي إلى الموت، فذلك تكون الإيروسية هي الإصرار على الحياة والجنس إلى حد بلوغ الموت. وهو ما تؤكدته حتى رواية "حكاية العين". ولأجل ذلك سأمزج بين الترجمتين قصد بلوغ نصيب أكبر من الدقة؟

4- الإيروسية، جورج باطاي، مرجع سابق، ص: 20.

5- الماركيز دوساد أحد أكبر الشاردين بل الماردين، عند طه عبد الرحمن، وسنقف عنده بتفصيل بعد إتمامنا الحديث عن جورج باطاي.

وأیضا إقراره الذي يراه باطاي متميزا بأنه: "ما من سبيل للتآلف مع الموت أفضل من ربطه بفكرة

ماجنة"<sup>1</sup>. فكينونة الإنسان لا يمكن تصورها خارج إطار العلاقة ما بين الموت والإثارة الجنسية.

وإذا كان الإنجاب يتعارض والإيروسية، على أساس أن التلذذ الجنسي غير الإنجاب، فإنه

وبالرغم من ذلك، يظل مفتاحا أساسيا لفهمها، وهو ما يشرحه "باطاي" بعمق كالآتي:

إن الإنجاب يخرج لنا إلى الوجود كائنات منفصلة: *Des êtres discontinus*<sup>2</sup>، ومتميزة

عن بعضها البعض، فالفرد منا يولد لوحده ويموت لوحده، فحياته تعنيه هو بالدرجة الأولى، فهناك

عزلة شديدة بين الذوات، بل بين كل الكائنات، فذاتي تلزمني أنا، وتجربتي الخاصة هي تجربتي أنا

(فالفرح فرحي والحزن حزني والاحتضار احتضاري والموت موتي...)، فبيني وبين الآخر هوة

سحيقة، بكلمة واحدة هناك انفصال لا يمكن نكرانه بين الكائنات<sup>3</sup>. يقول "باطاي": "هذه الهوة توجد،

مثلا بينكم، أنتم الذين تستمعون إلي، وبيني أنا الذي أتحدث إليكم. إننا نحاول التواصل، لكن ما من

اتصال بيننا يمكنه إلغاء الفرق الأولي. فإذا متُّم، لست أنا من يموت. نحن، أنتم وأنا، كائنات

منفصلة"<sup>4</sup>.

فما الحل إذا لسد هذا الانفصال المؤلم بين الذوات البشرية وحتى الحيوانية؟ إنه السعي

الدؤوب نحو الاتحاد وخلق الاتصال *La continuité* المفقود، وما الإيروسية إلا السبيل نحو

<sup>1</sup> - الإيروسية، جورج باطاي، مرجع سابق، ص:19.

<sup>2</sup> - نفسه والصفحة، ص:20.

<sup>3</sup> - تشير إلى أن دعاة الانفصال هم عكس دعاة الاتصال، الذين يفتحون إمكان معرفة الغير ويعلمون التشابه معهم، إذ يعتبرون أن قدر الذات أن تعيش في قلعة محصنة وبأبواب موصدة بإحكام لا يمكن فتحها أبدا، فهي تحيا في عزلة مطلقة، إنها كجوهر فرد وكعالم مستقل ليس له أبواب ولا نوافذ، فحتى ألم الغير الذي يعد بابا من خلاله تتعاطف معه وتشاركه وجدانيا حالته لا يمكن أبدا أن يجعل الآخر شفافا، فماذا يمكن مثلا أن أفعل تجاه صديقي المريض بالسرطان؟ فأقصى ما سأفعل: هو مواساته وتقديم كل العون الذي من شأنه أن يخفف عنه ألمه، فأحزن لحزنه وأتعبد لعذابه، إلا أن هذا هو مجرد مشاركة وجدانية لا تمت بصلة لما يحسه هذا الغير حقيقة، فألمه ألم يظل خارجا عن ذاتي، وتجربته تجربة شخصية لا يمكنني الإحاطة بها كليا. إن هذا التوقع حول الذات هو ما عبر عنه الدكتور زكريا إبراهيم في كتابه: مشكلة الحب، زكريا إبراهيم، مكتبة مصر، سلسلة مشكلات فلسفية، دار مصر للطباعة، ط3/دون تاريخ. عندما قال: "من منكم يستطيع أن يتحدث عن "ذاتي" فيقول "أنا"؟"، من غيري يستشعر آلام الجوع في قرارة أحشائي فيصرخ "أنا جائع"، أو يتجرع مرارة الخيبة في أعماق ضميري فيصبح "أنا ضائع"؟. إنكم تستطيعون أن تتعاطفوا معي، وتشفقوا علي، ولكن من منكم يستطيع أن يحيا حقيقة بواعثي فيهدف معي "أنا مظلوم" أو أن يقف على صميم دوافعي فينطق بلساني قائلا: "أنا بريء". نستنتج أن تصور باطاي حول: الكائنات المنفصلة" هو تصور فلسفي كبير يؤكد على أن الإنسان سيبقى دائما معزولا في سجنه الخاص ووحيدا في آلامه وأفراده بل وحيدا حتى في موته. فبين الأنا والغير جدار سميك لا يمكن لأي أحد تجاوزه، رغم كل إمكانات التعاطف والمشاركة، والنتيجة النهائية والمؤلمة لهذا القول هو أن قدر الإنسان هو أن لا يشبع أبدا رغبته في التواصل وهو ما سيحمله دائم البحث عن الآخر لعله يحقق ذلك.

<sup>4</sup> - الإيروسية، جورج باطاي، مرجع سابق، ص:20.

ذلك، لكن بئس باهظ هو الموت. فالموت والإيروسية متلازمان، إن لم نقل أنهما متماهيان حد  
الذهول، فكيف ذلك؟

كي يقنعنا "باطاي" بأن الموت والجنس وجهان لعملة واحدة، يعود بنا إلى بعض المعطيات  
العلمية المتعلقة بالإخصاب الجنسي، إذ كي تتم هذه العملية يلزم وجود كائن منفرد هو الحيوان  
المنوي من جهة كما يلزم أيضا شريكا آخر هو كائن منفرد بدوره والمتمثل في البويضة. إن حركة  
الحيوان المنوي تبدو وكأنها هروب من العزلة، وخوف من التفرد المقلق نحو البويضة التي تتوق  
بدورها للخروج من انفصالها، فيحدث ذلك الاتصال المعجز بينهما، لكن هذا الاتحاد يكون على  
حسابهما ككائنين منفصلين إذ يؤدي إلى إتلافهما معا. فالكائن الجديد المشكل، جراء الإخصاب، لا  
هو بالحيوان المنوي، ولا هو بالبويضة، إنه الذوبان المميت لتمييزهما السابق، والانصهار الساحق  
لهما<sup>1</sup>.

يسعى "باطاي" من خلال مثاله القوي، إثبات قوة أطروحته القائلة بأن هاجس المنفصل هو  
الاتحاد، فمعركة المعنى تتحقق من خلال الجري غير المنقطع، نحو الاتصال الذي هو الخلاص من  
تلك العزلة الوجودية القاسية للكائن، وهو يخوض غمار تجربته بالمفرد، فالبقاء الحقيقي للاتحاد لا  
للمنفصل.

إن ما يحصل في العالم الأصغر المجهرى بين الحيوان المنوي والبويضة، يمكن تعميمه  
على كل العالم، يقول "باطاي": "ما يحدث هو في الأساس عمليات مرور من المتصل continu إلى  
المنفصل discontinu، فنحن كائنات منفصلة، إننا أفراد فانون في عزلة وفي خضم مغامرة غير

<sup>1</sup>- الإيروسية، جورج باطاي، مرجع سابق، ص: 22.



مفهومة، غير أننا نملك ذلك الحنين إلى الاتصال المفقود<sup>1</sup>. فالفرد حسب "باطاي"، لا يستطيع تحمل وجوده الفاني بالمفرد أو ما يسميه بفردية المصادفة: L'individualité du hasard، فيبذل قصارى جهده وبهوس كبير، للاتصال والاتحاد بالكينونة العامة.

ويؤكد "جورج باطاي" أن البحث عن هذا الاتحاد يتم بوسيلة وحيدة، هي: الإيروسية، التي تتخذ أشكالاً ثلاثة، وهي<sup>2</sup>:

• إيروسية الأجساد (الجنس): L' érotisme des corps

• إيروسية القلوب والمشاعر (الحب): L'érotisme des cœurs

• إيروسية المقدس (الدين): L'érotisme sacré

إن هذه الأنواع الثلاثة من الإيروسية، هي التي يتمكن من خلالها الفرد المنفصل تحقيق المعنى لوجوده، وتكسبه درجة من الاتصال بالكينونة العامة، وإذا كانت الإيروسية الجسدية والقلبية تفهم بسهولة، فإن الإيروسية المقدسة تستعصي -بحسب باطاي- على الفهم لأنها أقل ألفة.

نصل مع "باطاي" إذاً، إلى أن ممارسة الجنس الجسدي، والخوض في تجربة الحب وتبادل المشاعر، وكذلك الاتجاه صوب عشق الاتحاد (شبيهه بالعشق الإلهي الصوفي)، تعد بمثابة المحاولات الإيروسية الأصيلة، التي تعوض الذات عن عزلتها وانفصالها وغربتها الكبرى، باتصال واندماج بالكل، ومن تم يمكن في المحصلة القول بأن الإيروسية، ماهي إلا نوع من الاتحاد المؤدي إلى الموت. ومن تم يكون الجديد الذي أقحمه باطاي هو مفهوم الاتصال la continuité في مقابل انفصال الكائن<sup>3</sup>. La discontinuité de l' être

<sup>1</sup> - الإيروسية، جورج باطاي، مرجع سابق، ص: 23.

<sup>2</sup> - نفسه والصفحة.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 24.

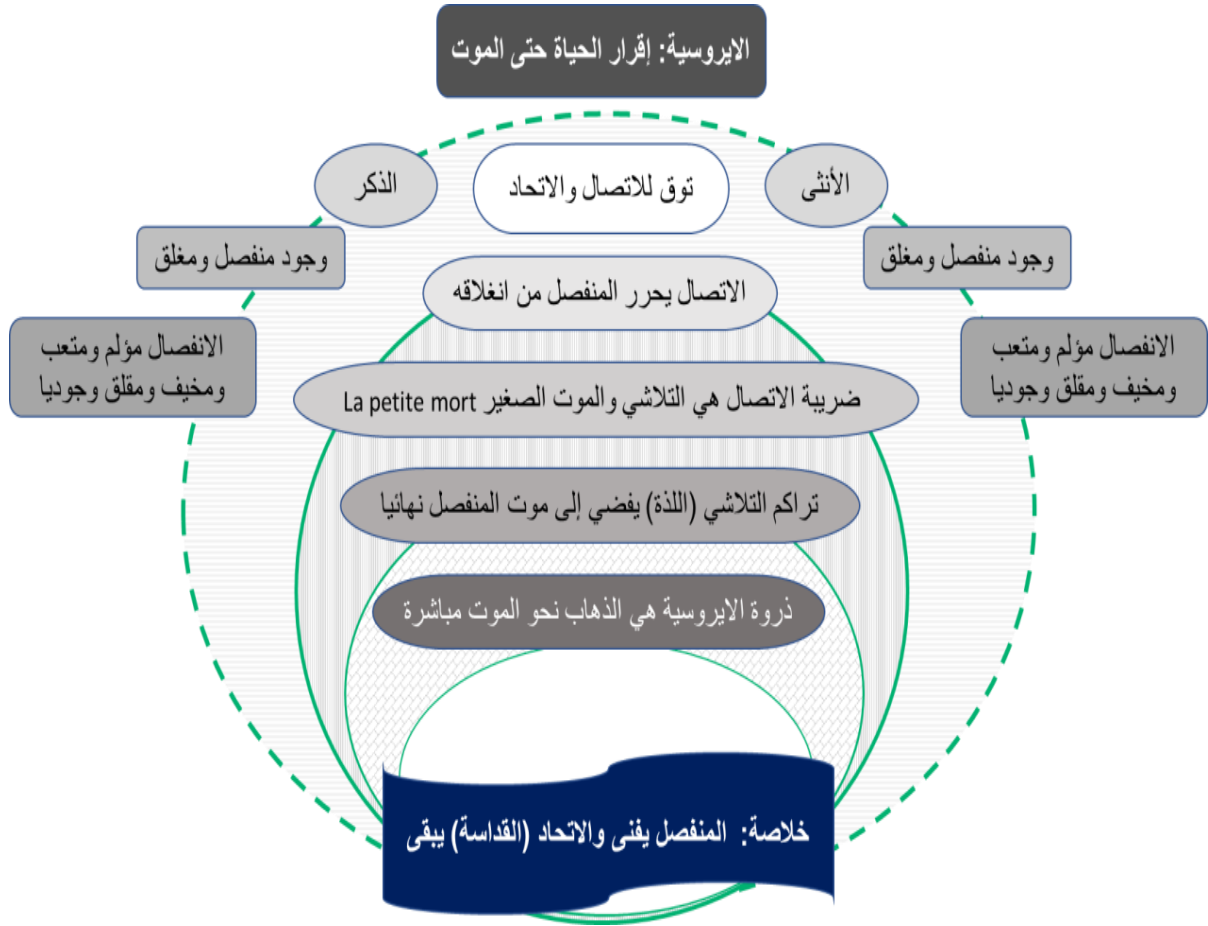
إننا حينما نعود إلى مثال الإخصاب السابق، يبرز لنا بحسب "باطاي" سر كبير وهو: "أن ميدان الإيروسية هو أساسا، ميدان العنف، ميدان الخرق والانتهاك"، ويوضح ذلك أكثر متسائلا عن معنى إيروسية الأجساد: ماذا تعني؟ عدا كونها اغتصاب لكيان الشريكين، اغتصاب يفضي إلى الموت؟ أي بوجه ما إلى القتل؟، فالحيوان المنوي وهو يمارس الهدم والكسر والعنف، يندثر ككيان مفرد، وبالمثل يحدث للبويضة، وذلك كله لصالح الاتحاد بينهما.

يضيف "باطاي" أن وجود الكائن المنفصل يعبر دائما عن حالة انغلاق وتوقع وانطواء، أو لنقل أنه في الحالة العادية التي لا يخرج منها إلا عن طريق التعري<sup>1</sup>. الذي هو حالة تواصل تفتح أبواب الذات والآخر معا. فالمباشرة الإيروسية الجسدية ماهي سوى تحطيم لبنية الكائن المنغلق والمنفصل للشريك، ومن ثمّ فالعنف مطلب ضروري وطبيعي لبلوغ الاتحاد، الذي ما هو سوى القداسة، لأن البقاء بقاء الكل لا المنفصل.

ومن هنا يمكن أن نفهم أن الموت هو الاتجاه بالمنفصل القلق وجوديا، نحو المتصل عن طريق تلاشيه وتحطمه، فهو القران والأضحية اللازمة للاندماج في الكينونة الكلية. ومن ثمّ تكون الإيروسية وسيلة تجر نحو هذا الهدف، الأمر الذي دفع "الماركيز دوساد" إلى إعلان: "أن القتل هو قمة الإثارة الجنسية"<sup>2</sup>. ف"باطاي"، لا يخفي انبهاره وخوفه من ذلك التبديد والهدر الهائل للطاقة في عملية التكاثر الجنسي.

ولتبسيط موقف "جورج باطاي" حول الإيروسية الجسدية، نقدم الخطاطة التوضيحية الآتية:

<sup>1</sup> - نشير ومن أجل المقارنة: أن التعري أو الكشف، الذي يعد عند طه عبد الرحمن تعديا للحدود وقلة حياء. فهو عند جورج باطاي تواصل ضروري من أجل الخروج بالذات المنفصلة إلى عالم الآخر ومن ثم حدوث الاتحاد "المقدس".  
<sup>2</sup> - الإيروسية، جورج باطاي، مرجع سابق، ص: 26.



يتبين من الخطاطة أعلاه، أن الجنس والموت مترابطان، ولم يكتفِ "باطاي" بالانتظار لهذا

الارتباط، بل جسده، ومنذ وقت، مبكر في رواياته<sup>1</sup>، فالجنس عنده خلاص من الانفصال وذهاب نحو

الاتحاد (القداسة)، والموت ثمن هذه الحركة الدوئية التي لا تتوقف.

فالأجساد المنفصلة هي قرابين وأصاحٍ للكينونة العامة التي لا تموت. وهذه كما يتضح

دنيانية، ما بعدها دنيانية ستجعل "طه عبد الرحمن" يشهر نقده الائتماني عليها دون هوادة، ف"باطاي"

عنده غارق في الشرود.

<sup>1</sup> - تتضح مثلا معالم هذا الربط المتماهي بين الموت والجنس في روايته: "حكاية العين"، والتي كتبها في عشرينيات القرن العشرين، ونشرها باسم مستعار لما تضمنه من مشاهد إباحية فاجرة شبيهة بتلك التي كان يخطها الماركيز دو ساد. فـ"حكاية عين" نص سردي يحكي تجربة كلا من "سيمون" و"مارسال" الجنسية، التي لا تعرف حدودا ولا قيودا، تجربة مجنونة حد الهذيان (جنس جماعي، تبول أمام الجميع، تعري كامل، تنانير مبللة بالمني، أجساد متشابكة، روائح الدم والمني والبول والقيء، المضاجعة أمام الجثة والتبول عليها، بل التبول على الضريح، الجنس في المزابل وزريبة الخنازير، الاعتراف في الكنيسة مع استمناء الراهب)، ولكن يبقى المشهد المروع والمقزز الذي يجسد فلسفة باطاي هو حينما تم وضع الراهب على ظهره وربط عنقه بحزام لتضاجعه سيمون، وفي نفس اللحظة التي تضغط على عنقه تزيد حدة المضاجعة، لتقتله في النهاية وهو يقذف منيه، ولم يكتفي باطاي بسرد الأمر على هذه الشاكلة بل زادها حدة حينما تم التمثيل بجثة الراهب. لقد نقلت بعضا يسيرا من هذه الرواية التي تجسد بحق أفق تفكير جورج باطاي الذي يربط الموت بالجنس. فالجنس باعتباره موت صغير، عليه أن يصل ذروته بالموت الكامل لتسريع عملية "الاتحاد المقدس". ينظر: حكاية العين، جورج باطاي، ترجمة راجح مردان، منشورات الجمل، ألمانيا، ط2001/1م، ص:69-62-59-48-46-17-16.

وبالعودة إلى بقية الأنواع من الإيروسية، فإن "باطاي" يرى أن الجنس باعتباره ممارسة جسدية، هو في الأحوال كلها يبقى على نوع من الثقل والكآبة، لأنه "يحافظ على استمرار الانفصال الفردي في شكل أنانية فجة"<sup>1</sup>. ليتحدث لنا عن الإيروسية الأخرى، وهي المتعلقة بالقلب والمشاعر، فهي بدورها تخفف من وطأة الانفصال، مع تجاوزها البعد المادي المباشر، إذ يضاف إلى ذوبان الأجساد التعاطف الأخلاقي يقول "باطاي": "أما إيروسية المشاعر، فإنها أكثر تحرراً. غير أنها إذا كانت تنفصل ظاهرياً مع مادية الإيروسية الجسدية، فإنها في الحقيقة تتبع منها، لأنها لا تمثل عادة سوى مظهرها الذي هدأه شعور المحبين المتبادل..."

وهنا، وتماشياً مع أطروحته، يقر "باطاي" أن "الإيروسية القلبية قادرة على أن تكون أكثر عنفاً من الرغبة الجسدية نفسها"، أو لنقل أنها ترتبط هي أيضاً بالموت، فالحب قبل أن يكون سعادة، يمكن التمتع به، فهو يعج بالمعاناة، ويصاحبه الاضطراب والانزعاج... تصل بالعاشق في حالة عدم تمكنه من تملك معشوقته، إلى التفكير في قتلها، فهو يفضل ذلك على فقدانها. وفي حالات أخرى تتنابه رغبة في الانتحار والتضحية بنفسه<sup>2</sup>.

إن المُحِبَّ يُدْرِكُ عمق الوجود من خلال وساطة الحبيب، فهو من يضمن له الاتصال بالكينونة، وهو المَعْبَرُ نحو الخلاص، لكن هذه العاطفة المعول عليها لبلوغ الاندماج والانصهار مع الكل، تقودنا أحياناً إلى جحيم المعاناة، لأن إرادة جعل القلبين قلباً واحداً هو وَعْدٌ زائفٌ، الأمر الذي يُؤَلِّدُ رغبة في القتل أو الانتحار كما سبق الذكر، مما يجعلنا نخلص إلى أن الإيروسية القلبية مثلها مثل الإيروسية الجسدية، فهي بدورها لا تخلو من العنف<sup>3</sup>.

1- الإيروسية، جورج باطاي، مرجع سابق، ص: 28.

2- نفسه والصفحة.

3- المرجع نفسه، ص: 29.

أما عن آخر نوع من الإيروسية؛ "إيروسية القداسة"، فهو يضم الأنواع الأخرى كلها، وذلك

كالآتي:

إذا كان المنفصل يفنى، فإنه، بحسب "باطاي"، هناك شيء واحد لا يفنى أبداً، إنه اتصال

الكينونة التي تجسد الأصل، بل إن الموت هو الحقيقة التي تكشف لنا هذه الكينونة المتصلة،

وتجعلها بارزة، ف"النشاط الإيروسى الذي يقود إلى انحلال الكائنات المنخرطة فيه، يكشف عن هذا

الاتصال"<sup>1</sup>.

إن هذا الاستنتاج الذي لا يتوقف "باطاي" عن ذكره، هو الذي يفسر لنا جيداً فكرة التضحية

والقربان، التي تتخذ بعداً عنيماً أحياناً في بعض الأديان، فهي تتمثل، كما نعرف، في تقديم كائن

منفصل من أجل الكينونة الباقية، فتحقيق الموت عن طريق تدمير الأضحية باعتبارها جزءاً منفصلاً

ينسحق في الكل، يجعل الجمهور الحاضر قد شارك في كشف عنصر هو الذي تسميه الأديان

بـ"المقدس". فهو ينجلي ويتكشف لحظة إتلاف المنفصل، والإنصات العميق لذلك الصمت المُمخِّم

على الجميع. وبكلمة أخرى، نفهم المقدس عند "باطاي" باعتباره: "اتصالاً للكينونة"، ونفهم القربان

عنده باعتباره تلاشياً وذوباناً للجزء في الكل، وانسحاقاً للمنفصل في المتصل. كما أنه سبيل لانكشاف

المقدس الذي تسميه الأديان بالإلهي.

إذا كانت التجربة الجنسية الجسدية والعاطفية ترتبط بموضوع واقعي، وتتحقق انطلاقاً من

انتظار الصدفة التي تسمح لنا بقاء الآخر المنفصل بدوره، لنربط معه اتصالاً ينتشلنا ولو لردح من

الزمن، من ضيق الوجود المنفرد، فإن التجربة الإيروسية المقدسة بما هي تجربة صوفية تتم دون

عراقيل الموضوع، أو لنقل إنها عشق للكل، وسعي نحو الارتقاء في حضن ذلك الاتحاد الإجمالي.

<sup>1</sup> - الإيروسية، جورج باطاي، مرجع سابق، ص:30.

حينما نتأمل أطروحة "باطاي" بتمعن، فإننا نجدها لا تخرج قط عن الإطار العام للحدائثة، التي تريد فهم تكوين الشيء لا خلق الشيء، وهي القاعدة المنهجية الأساسية (قاعدة الفصل أو العزل)، التي رهنت الزمن الحديث، والتي طبَّقها العلم وحقق من خلالها نتائج مبهرة، بل لازال يطبقها، ويكتسح من خلالها ساحة الألغاز يوماً بعد يوم، وهو ما لا يمكن نكرانه أبداً، وهو ما وضَّحناه بتفصيل في الباب الأول من هذا البحث.

والأمر كما رأينا، انطلق في القرن السابع عشر من الأشياء المادية، ليتجه بعد ذلك نحو كل القطاعات، بل حتى صوب الأشياء العاطفية والروحية، إذ تشكلت إرادة جامعة لدراسة كل شيء وفق منطق التكوين، لا منطق الخلق. ف"باطاي" لا يخرج عن هذا الإطار من رؤية العالم، إذ يعتبر الموجه له ولغيره، فالأمر ليس اختياراً أبداً، والكلمة للأنساق لا للأجزاء المفعول بها، لذلك نجده يؤكد في أكثر من مناسبة على أنه يريد أن يرى الإنسان كما هو وليس كما نريد، فحينما تم "قتل الإله"، وتفكيك كل القيم القديمة وجعلها عبارة عن قيم ارتكاسية تقتل الحياة وتخفقها، بدأ الباحثون يبحثون عن بدائل أخرى للقداصة المفقودة، التي تتلاءم والإنسان الحديث؛ تتلاءم ومنطق التكوين. أو لنقل بدأ البحث عن روحانيات لائكية، وهو ما توضح مع الفيلسوف الفرنسي المعاصر "لوك فيري"، من خلال كتابه "ثورة الحب من أجل روحانيات لائكية"<sup>1</sup>، لكن الأمر بدأ قبله، ويشكل مبكر، مع "جورج باطاي"، الذي لم يخرج عن مسار إعادة ترتيب العناصر القديمة بما يتوافق والباردايم الحدائثي، ذو النزعة "الدنيانية" و"الاستراتيجية" "المحايدة"، أي اتخاذ طريق "تكوين الأشياء".

<sup>1</sup> - Luc Ferry. "La révolution de L' amour". Pour une spiritualité laïque. مرجع سابق.

لذلك، وجدنا المفاهيم تشحن من جديد بدلالات جديدة، وهو ما حدث مع السياسة والأخلاق والتاريخ والدين... حيث نُفِضَتْ عنها معانٍ لِتَلْبَسَ معانٍ أخرى، ومن أبرز هذه المفاهيم نجد مفهوم "القداسة"، ف"باطاي" حاول أن يعيد صياغته بطرح حدثي لا يدخل فيه المفارق بالمعنى التقليدي، ليصبح عنده القداسة للاتحاد والاتصال، الذي ما هو سوى الكل أي الكينونة الإجمالية والشاملة، ولنقل بتعبير "اسبينوزا" المعروف (الطبيعة بما هي كل)، أما الأجزاء المتناثرة في هذا الوجود ماهي سوى كائنات متفردة ومغلقة، تعيش تمزقا وقلقا وجوديا وكأنها نزعت نزعا من الكل، لذلك فهي شديدة التوق، لمعانقة هذا الكل من جديد أي معانقة القداسة.

وسبيل الأجزاء إلى ذلك هو البحث عن الآخر، المنغلق بِدَوْرِهِ، بحثا يأخذ طابعا إيروسيا، فيه الكثير من التعري الذي يخلط الذوات بعضها ببعض، ويمكنها من التواصل، ومن تم الاحتماء ولو للحظات من قسوة العزلة والانغلاق، ونسيان قلق الوجود. لكن هذا الهوس والسعي الدؤوب بين الكائنات المنفصلة، والذي يجسده بوضوح بليغ وملحمي الحيوان المنوي والبويضة أثناء التحامهما، درءا للتفرد المخيف، لا يكون دونما ثمن يدفع والذي ما هو سوى التلاشي والاندثار، الهدر والتبديد، الاختراق والتحطيم، الموت الأصغر والموت الأكبر... فالقربة ما بين الشبق والقتل والنشوة والموت كبيرة جدا، فالكائن المنفصل يقدم نفسه قريانا وأضحية من أجل الكل، فهو مدفوع لذلك دفعا ولا راد لهذا القانون الحاكم. فالكائن المنفصل يموت والاتصال يبقى.

نكتشف من خلال ما تقدّم أن "باطاي" صوفي النزعة، لكنها "صوفية دنيوية"، حيث نراه يقلب الأمور رأسا على عقب، إذ يكفي أن تضع مكان فكرته عن الكينونة الشاملة؛ أي الاتحاد الأكبر، الله سبحانه، لنعود مباشرة نحو التعالي المعهود تاريخيا، فالله خالد سرمدي لا يموت، هذه

الصفة يلصقها باطاي بالاتحاد، لتصبح القداسة المبحوث عنها في هذه الحالة هي قداسة أرضية ولائكية، لا تريد أن تخرج أبداً من هذا العالم، فهي تُفسَّرُ من خلاله فقط.

إن "باطاي" في حقيقة الأمر لا يفكر لوحده، بل يفكر ضمن منظومة شاملة هي الحداثة، التي لا تهتم إلا بتكوين الأشياء، وهو منطق العلم بامتياز. والذي برع من خلاله، مما يُعَدُّ الأمر بالنسبة لنا، فرفض أطروحة "باطاي"، وغيره من الذين يفكرون في أفق الحداثة، عليه أن يُصاحَبَ برفض لأسس العلم نفسه. وهو للأسف ما لا نجد له نقاشاً شافياً عند فيلسوفنا "طه عبد الرحمن"، إذ الحلقة المفقودة عنده هي هذه العلاقة الوطيدة بين العلم ومسارات الحداثة كلها، وهو ما سعينا لتوضيحه في الباب الأول.

لذا، ومن خلال هذه الخلاصة، يمكننا القول أن كل من ينتقد الحداثة عندنا، عليه أن يتجه صوب أصلب ما فيها وهو العلم. ومادام عالمنا العربي الإسلامي لم يأخذ هذا الأمر بجديّة، سنظل تائهين عن عصرنا ومفاتيحه سلبيًا وإيجابيًا، خيرا وشرًا.

إن كلام "باطاي" الدهراني، وغير المكترث لفكرة الإله (على أساس أن الله مقولة تم تفكيكها وتوجت بإعلان موته)، والطارد لها من مجال الاهتمام، وكذلك تصوفه الذي هو عنده عبارة عن تجربة باطنية يتم فيها السعي نحو الالتحام بهذا الكل الوجودي؛ أو لنقل إنه انتقال من عشق الإله لعشق الكينونة، لا يمكن أن يقبله "طه عبد الرحمن"، وسيعتبره شرودا وتيهانا وقلبا للمقاييس.

إن "باطاي" حينما يرى أن الانتقال نحو القداسة يكون بضرية العنف والتلاشي والموت... فإن النتيجة المترتبة عن ذلك هي: ضرورة الانتهاك، وضرورة تعدي كل الحدود، يقول باطاي: "نحن نرغب في اختراق هذه الحدود مهما كان الثمن، ولكننا نريد أن نتخطاها وأن نحافظ عليها في الوقت



نفسه"<sup>1</sup>، لأنه على قدر التلاشي على قدر الاتحاد، ومن تم فالقداسة الكاملة هي بحث عن الموت الكامل، وهو ما يُسَوِّغ لمغامرة العنف وإيذاء الآخرين واستغلالهم من أجل تحقيق هذا الاتحاد. أو لنقل إن "باطاي" يشرعن بأطروحته للكائن المنغلق أن يتخذ من كائن آخر مطية ليقدمها لأضحية وقرابانا للاتحاد، فهو يجعل منه مجرد وسيلة، وهذا بالطبع يسبب متاعب كبيرة للأفراد، بل قد يسمح، مادام الانتهاك مطلباً، بالذهاب نحو كل صنوف الإباحية والخلاعة والفجور، الذي يوصل إلى المساس بالمحارم، والذهاب بهم في إيروسية جسدية تم تحريمها منذ القديم.

### النقد الإثنماني لشرود جورج باطاي

يمثل "جورج باطاي" بالنسبة لـ"طه عبد الرحمن" الصيغة القابلية للنموذج ما بعد الدهراني، وسبب اختياره لقابيل بن "آدم عليه السلام" ليسمي توجه "باطاي" الفلسفي، هو أن مدار أحداث "قابيل" كانت مرتبطة بالموت والجنس، اللذين يعتبران بؤرة اهتمام "باطاي" الأولى، كما أوضحنا سابقاً، فـ"قابيل" قتل أخاه ورغب في نكاح أخته التوأم بدلا من توأمة "هابيل"<sup>2</sup>.

لقد قدم "جورج باطاي"، أيضاً، فلسفة فيها إنكار للآمرية الإلهية وللشاهدية الإلهية، مما يجعله شاردا بدوره. فهو ورث فكرة إعلان "موت الإله"، التي أعلنها نيتشه من جهة، وورث كل الإرث الإباحي الذي تركه "الماركيز دو ساد"<sup>3</sup> من جهة أخرى، لذلك نجد أعماله تعبر بحق عن موجة أصابت الزمن المعاصر، وهي الإفراط في الحديث عن الجنس، الذي لا يمكن فصله عن "موت

1- الإيروسية، جورج باطاي، مرجع سابق، ص:7.

2- يقول طه عبد الرحمن: "والداعي الذي دعانا إلى وضع هذه التسمية هو أن قصة ابني آدم تدور على أمرين أحدهما ثابت بالنص، وهو قتل قابيل لأخيه هابيل مع جهله بمواراة سواته، والثاني تذكره بعض التفسير، وهو رغبة قابيل في نكاح أخته التي هي توأمته بدلا من توأمة أخيه هابيل. والحال أن فكر "باطاي" مداره بالأساس على موضوعين متلازمين عنده، وهما: "الجنس" و"الموت". ينظر: شرود ما بعد الدهرانية النقد الإثنماني للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 54 و55.

3- سنقف عند الماركيز دوساد باعتباره النموذج الثالث الشارد، بل هو عند طه عبد الرحمن "المارد".

الإله"، فالتحرر من الإله جعل الإنسان ينتشي بالعالم، فلا حدود ولا قيود، فأصبح المطلب هو جعل قوة الإله تنتقل للإنسان نفسه<sup>1</sup>.

لقد نعت "جون بول سارتر" "جورج باطاي" بالصوفي الجديد، رغم عدم حبه لأن يوصف بذلك، والسبب في هذه التسمية، ترجع إلى أنه يعتبر التجربة الداخلية الخاصة به تغنيه عن الشاهدية الإلهية، أو لنقل أنه يحبذ أن يعيش صوفية شبيهة بالصوفية المعهودة وجدانيا، لكنها متحررة من كل عقيدة. الأمر الذي جعل "طه عبد الرحمن" يسمي "باطاي" بالإنسان "السيد"، بمعنى أنه يضع نفسه مكان الإله، على اعتبار أن المتصوف يكون بين يدي الله عبداً، إلا أنه لا يريد هذا الوضع، بل يريد أن يكون متصوفاً سيِّداً<sup>2</sup>.

إن "جورج باطاي"، باعتباره ممثلاً للإنسان السيد الذي يتعدى الحدود، الأمر الذي يجعله يكشف سوءاته، وهو ما يدخله من الباب الواسع لعالم الشرود، بل إن "طه عبد الرحمن"، يعتبره أول من حاول التنظير لمفهوم التعدي وانتهاك الحدود<sup>3</sup>. وذلك ما يتوضح من خلال كتابه "الإيروسية" أو "الشبق"، الذي وقفنا عند بعض تفاصيله، وكذلك من خلال رواياته الإباحية، فالإنسان عنده لن يبلغ مرتبة "السيد" إلا إذا مارس فعل التعدي، ف"باطاي"، يرى أن العلاقة ما بين التعدي والحد ليست علاقة ثابتة، بل هي علاقة جدلية تتميز بالخصائص التالية وهي:

1- وجود الحد هو نفسه ما يسمح بالتعدي: أو لنقل إن الحد بذاته هو من يغري بالتعدي، يقول "باطاي": ليس ثمة محرم لا يمكن تعديه، ويقول: يوجد المحرم لكي ينتهك، بل حتى الدين الذي هو مصدر الحدود يراه باطاي يأمر بتعديها، فمثلاً إذا كان القتل محرماً، ففي الحرب يصبح مباحاً بل

1- شرود ما بعد الدهرانية النقد الانتقائي للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق: 55.

2- المرجع نفسه، ص: 56.

3- نفسه والصفحة.

واجبا. إن رأيه، بحسب "طه"، يجد صداه في بعض العبارات الدارجة من قبيل: "كل ممنوع مرغوب فيه"<sup>1</sup>.

2- **التعدي حافظ للحد:** فالمتعدي لا يسعى قط لهدم الحد أو التخلص منه، لأنه يشكل له معنى وجوده، فالإبقاء على الحدود ضرورة كي يجدها المعتدي كلما أراد انتهاكها، إذ لا معنى للانتهاك في غياب الحدود. فالأمر يتم وكأنه لعبة، فيها الرغبة في إلغاء الحد مع الحرص على المحافظة عليه<sup>2</sup>.

3- **التعدي متصل بالتقديس<sup>3</sup>:** إن "باطاي" يرى أن التعدي هو فعل مقدس، فالسيد لا يكتفي بعالم العامة، حيث النظام والحدود والشغل والإنتاج، بل عليه السعي إلى ما وراء ذلك أي إلى المقدس، عالم الاحتفال والألوهة، والذي لا يمكن بلوغه إلا باختراقه. وهنا ينتقد "طه عبد الرحمن" "باطاي"، بشدة، حيث يرى أن ادعائه بأن العالم القدسي يمكن ولوجه بالانتهاكات للحدود، هو في الحقيقة ليس إلا عالم سفك الدم وهتك الأعراض وزنا المحارم والسطو على الممتلكات، وتدمير المؤسسات وأكل النجاسات بل أكل حتى لحم البشر... وهذه الأمور كلها ليست سوى الفساد عينه، ولا يمكن أن تكون مقدسة، بل هي رجس ونجاسة<sup>4</sup>.

4- **التعدي متصل بالإعجاز:** يدعي "باطاي" أن اختراق الحدود لا يقود إلى المقدس فقط، بل يورث الإنسان "السيد" شعورا بالإعجاز، وهو ما ينتقده "طه عبد الرحمن"، خاصة بعد ذكر مثاله "السيء" عن الخمرة التي إذا ما احتساها المرء تدخله في إسكار لا يمكن نكران إعجازيته، معتبرا ذلك خروجاً عن طور العقل وعريضة لا تمت بصلة للإعجاز المرتبط بالإله<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - شرود ما بعد الدهرانية النقد الانتقائي للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 57.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 58.

<sup>3</sup> - تجدر الإشارة إلى أن طه عبد الرحمن لا يقدم الأسس الفلسفية التي أقام عليها باطاي معمار موقفه، فهو يغيبها ولا يذكرها بوضوح فمثلا: نجده يسكت عن ذكر مسألة الكائن المنفصل الفلق وجوديا والساعي نحو الاتحاد (المقدس). كمنطلق لأطروحة باطاي.

<sup>4</sup> - شرود ما بعد الدهرانية النقد الانتقائي للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 59.

<sup>5</sup> - المرجع نفسه، ص: 60.

وإجمالاً فـ"باطاي" ينادي بضرورة الغرق في التعدي حد الموت، لأن الموت هو ولادة جديدة، إذ الذي يموت هو الفرد ليبقى الاتحاد (كما سلف الذكر). والمفارقة هنا عند "طه عبد الرحمن"، هي كيف للإنسان أن يموت كحيوان ويبعث كإله<sup>1</sup>.

وبعد أن أنهى "طه عبد الرحمن" ذكره لطريقة "باطاي" في التعدي، والتي يمكن إجمالها كالتالي: التعدي وُجِدَ لأن هناك حدود، وهذه الحدود بقدر ما ينبغي انتهاكها بقدر ما ينبغي المحافظة عليها، ناهيك على أن السبيل الأوحى للدخول في عالم القداسة لن يتأتى إلا باختراق الحدود، وهو ما يدخلنا في وضع إعجازي. سينتقل لذكر كيف أن هذا الانتهاك سيؤدي إلى بروز سوءات الإنسان "السيد"، فهو نزع عنه لباس الأخلاق؛ سواء الأخلاق المسيحية متماشيا مع "نيتشه" الذي رأى فيها تكريسا لكرهية الحياة، أو الأخلاق الدهرية التي يرمز لها الفيلسوف "كانط" والتي وضعت في قوالب صورية خالصة، أو حتى الأخلاق الصوفية التي تجعل المرء في وضعية العبد لا السيد. فـ"باطاي" يطلب تجربة عارية، خالصة من كل عقيدة.

وهنا لا بد من الإشارة، إلى أنه إذا كان "باطاي" يقارن بين التجربة الباطنية باعتبارها تجربة مرتبطة بالموت عن طريق الشبق، والتجربة الصوفية التي هي بدورها لها علاقة بالموت لكن عن طريق الشوق، فـ"طه عبد الرحمن" يرفض ذلك بقوة، إذ لا يقبل أن يرد التصوف إلى عناصر شبقية، فالأمر يكون كرد الأقصى الأعلى إلى الأدنى الحيواني، أو رد الستر الكلي شبيها بالتعري الكلي، إذ لا تجوز المقارنة بين التصوف والتجربة الباطنية كما أرادها "باطاي"، فلا يمكن، بحسب "طه"، أن يصير أكسى الناس هو أعرى الحيوانات، ما عدا إذا كان الإنسان حيوانا والحيوان إنسانا<sup>2</sup>. إضافة إلى

<sup>1</sup> - شرود ما بعد الدهرانية النقد الانتقائي للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 61.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 66.

ذلك، ف"باطاي"، يتحدث عن المضمون الروحي للفحش، وهو ما يراه "طه عبد الرحمن" خطأ هائلا، فإذا كان الجسد يتحدد ب"كثيف الشبقية"، فإن الروح لا تتحدد إلا بضدها، وهو "لطيف القدسية"<sup>1</sup>. إن "باطاي" لا يكتفي بحسب "طه" بنزع الألبسة الثقافية؛ سواء معرفية أو عقلية أو أخلاقية، بل ينزع عنه حتى لباس النعم الإلهية التي كانت لآدم في عالم الغيب، باحثا عن الجسد الخالص الذي هو جسد فاحش.

عموما، وإن كان نقد "طه عبد الرحمن" لـ"جورج باطاي" قد أصاب في بعض الجوانب، خاصة في مسألة إنزال القداسة إلى عالم الانتهاك الدائم، مما سيقود إلى عالم النجاسة لا محالة. إلا أنه يبقى من وجهة نظرنا نقدا ضعيفا مقارنة مثلا بنقده لـ"نتيشه" أو حتى لـ"الماركيز دو ساد"، الذي سنتطرق له فيما بعد. ف"طه عبد الرحمن"، مثلا، يسكت عن بعض المقدمات الجوهرية عند "باطاي"؛ من قبيل حديثه عن المنفصل والمتصل، الذي جعله يعيد تعريف القداسة باعتبارها اتحادا.

لذلك لازلنا نؤكد منذ بداية هذا البحث، أن نقد هذه الرموز الحداثية يحتاج، بالإضافة إلى النقد الائتماني، إلى نقد آخر يذهب لأسس الحداثة نفسها، والتي لن تكون، من وجهة نظرنا، غير العلم الحديث، فهو من أطر المنظومة الحداثية وزودها بالآلية التي لازال يطغى بها العلم، ويحقق بها النتائج تلو النتائج، والمنجزات تلو المنجزات. باختصار، نريد التأكيد على فكرة جوهرية مفادها أنه مادام العلم يشتغل، فالحداثة قائمة، لأن المشترك بينهما هو التركيز على تكوين العالم لا خلق العالم. يكفينا أن نقوم بإطالة على التاريخ الحديث من القرن السابع عشر إلى اللحظة الراهنة، لنكتشف أن المسار كان يتجه رويدا رويدا نحو المزيد من الدنيانية؛ أي المزيد من إقحام منطق التكوين، فهما عندنا سيان، في كل تفاصيل الحياة، وباعتراف "طه عبد الرحمن" نفسه. إلى درجة أن

<sup>1</sup> - شرود ما بعد الدهرانية النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 66.

القداسة كما ظهرت مع "باطاي" ومع آخرين، أُريد لها أن لا تكون نشازا، فتحولت بدورها والتحقت بركب المفاهيم التي سبق أن دخلت هذا المنطق الذي يستبعد سؤال الخلق. ومن تم تبقى المفارقة التي تقلق بالنا وهي كيف يمكن التعامل مع العلم الذي يؤثر في كل حياتنا إيجابا أو سلبا، خيرا أو شرا؟. بعبارة أخرى، نقول إن الوقوق في وجه الدنيانية والعمل على صد اللائكية وعلمنة الحياة، أي باختصار الوقوف ضد الحداثة، كما هو ديدن "طه عبد الرحمن" وشغله الشاغل، هو وقوف مباشر في وجه العلم نفسه شئنا أم أبينا.

بكلمة واحدة، نريد التأكيد على أن الرموز التي انتقدها "طه عبد الرحمن" (مارقون وشاردون)، بما فيهم "جورج باطاي"، لم تقم باختيار مواقفها، بل هي محكمة بنسق نظري ضخم له أصول علمية متجذرة، مما يجعل حتى توجيه النعوت القاسية لهم في الحقيقة محل نقاش!!.

### المطلب الثالث: النقد الائتماني لفلسفة الماركيز دو ساد

يستخدم العديد من الناس لفظ "السادية" للدلالة على التلذذ بتعذيب الآخرين، واعتبار القسوة طريقا للمتعة، وهو في الحقيقة لفظ قادم من حقل علم النفس، للدلالة على انحراف جنسي تستقى فيه اللذة من خلال إحداث ألم لدى الآخر، وينسب هذا المصطلح "للماركيز دو ساد" (1740-1814م). وهو الكاتب الملعون والمجنون، الذي يُوسمُ بالمنحرف الإباحي والمنتَهك للفضيلة الضليع في الرذيلة، وأول من وجد في العنف مادة أدبية<sup>1</sup>، إذ كانت له قدرة على وصف الأمور الشاذة ببلاغة ودقة عاليين. بل نرى من جانبنا أنه الأول الذي استطاع أن يعزل منهجيا الإباحية في شروط مثالية تذهب بها إلى أقصى الحدود الممكنة؛ فإن "ساد" فيلسوف عصر التنوير بلا منازع، إذ سار بأفكار هذا العصر إلى مداه معبرا عن مادية وإحاد إباحي في أشد صورته تطرفا.

<sup>1</sup> - ينظر مقدمة: جوستين، الماركيز دو ساد، ترجمة محمد عيد إبراهيم، دار إشرافات، طرابلس، ط1/2006م، ص: 9.

فكتابات "الماركيز دوساد" مريبة ومثيرة ومرعبة، إذ لا أحد يقرؤها يعود كما كان، فهي بحق تخرج ذلك الجانب "الشيطاني" في الإنسان، وتسعى إلى محو كل رحمة يمكن أن يتوفر عليها البشر، فلا شيء غير القسوة والإلحاد والمجون والتسويغ لكل الفظائع والجرائم، إلى درجة أنّ "الماركيز دوساد" يؤمن أن أعظم الم لذات تكمن في القتل.

ولد "دونسيان ألفونس فرنسوا دوساد"<sup>1</sup>، عام 1740م، وهو من نبلاء فرنسا، التحق بالعسكرية، لكنه استقال في سن الثالثة والعشرين، حرص والده على زواجه وذلك لحمايته من الشذوذ المعروفة آنذاك في الجيش. كان "ساد" لا يحب زوجته، بل يميل إلى أختها الصغيرة التي جمعت بها مغامرات جعلت حماتهُ تكرهه دائما. وبالرغم من ذلك، حرصت زوجته على الولاء له والتسامح مع إفراطه الجنسي<sup>2</sup>، فقد كان يتردد على دور الدعارة ويمارس غريزته بشذوذ وقسوة، الأمر الذي جعله يتورط في أعمال زجت به في السجن أكثر من مرة، إلى حد أنه نال شهرة باعتباره جلد نساء، فأصبح يُعرفُ بالنبيل الخليع، فقد اختطف، ذات مرة، امرأة وجردها عارية، وجلدها حتى أصبح جلدها دم كله.

كان في كل مرة يسلم من السجن، أحيانا بغرامة أو أخرى هربا، إلى حد أنه فرَّ يوما إلى إيطاليا مع أخت زوجته بعد حكم الإعدام في حقه، بعد تورطه في جريمة عام 1772م، والتي تمثلت في جلد بعض المومسات، وإعطائهن جرعة فائضة من عقاقير مهيجة إلى حد أنهم نجون من التسمم بأعجوبة.

<sup>1</sup> - Donatien Alphonse François de Sade مرجع سابق.

<sup>2</sup> - كانت زوجته تحرص على تلبية طلباته كلها، رغم تطرفه وتهوره وخيانتته، حتى أنها كانت تنقل له إلى السجن أدوات من أجل المتعة الجنسية الشاذة إضافة إلى الكتب التي كان يحتاجها. ينظر كتاب: الماركيز دو ساد، ستيوارت هود وجراهام كرولي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، ط1/2005، ص: 46.

ونظرا لكثرة مشاكله وجرائمه الجنسية وعربدته، التي ليس لها حدود كان دائما يودع السجن وأحيانا لسنوات طوال، فقد عاش محبوسا، لما يقارب اثنتي وثلاثين عاما منها عشر سنوات، داخل سجن "الباستيل" في العاصمة الفرنسية باريس الذي انطلقت منه شرارة الثورة الفرنسية المعروفة، فاستطاع أن يطور في وحدته نموذجا "عبقريا" من الأدب الفاحش، حيث عَوَّضَ الواقعَ بخيالات قوية، فأنتج عشرات الروايات والمقالات التي خلدت اسمه.

عاش النبيل المشؤوم حياة بئيسة وشاقة، ولسخرية الأقدار تم دفنه عام 1814م، بأوقاف مقبرة مسيحية، عكس وصيته التي ناشد فيها أن يدفن في غابة حدد موقعها، طالبا إنبات شجر البلوط عليه، كي يُنسى مكانه مع عدم حضور الرهبان بطقوسهم قط<sup>1</sup>.

ننبه، إلى أن رواياته ومقالاته، لم تجد قبولا في البداية، بل تمت مهاجمتها وحظر طباعتها، ويكفي التذكير برفض "تابليون بونابرت" نشر كتبه، فأمر بإتلاف كل نسخة ومصادرتها من كل مكان، إلى حد أصبحت إنجازات "ساد" من النوادر، وظل هذا المنع تقليداً فرنسيا طوال عشرات السنين. ووقع الأمر نفسه في إنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية، حيث كانت الجمارك تحرق آلاف النسخ من رواية "جوستين".

إن أعمال ساد خيالية طبعاً، ولكن تمت صياغتها في قالب أدبي هائل، وليس هذا فقط، بل حقنها بفلسفة صلبة لتسري في ثناياها، فهي لم تكتب حينما اتفق، بل كانت موجهة بخلفية نظرية قوية، أخذها من النظرة العلمية التي تبلورت في القرن السابع عشر، والتي انتشرت في القرن الثامن عشر، وهو القرن الذي عاش فيه، إنه عصر الأنوار، الذي قدم رؤية جديدة للعالم قوامها النزعة

<sup>1</sup> - ينظر وصية الماركيز دوساد، إذ يقول فيها: "أمنع مطلقاً أن يشرح جسدي كيفما كانت الذريعة لذلك. أطلب ببالح الإلحاح أن يترك في الغرفة حيث سأموت 48 ساعة، موضوعاً في تابوت خشب لن يسمر إلا بعد مضي الـ 48 ساعة الملزمة أعلاه (...). حيث أريد أن أطمرد دون طقوس، في أول أجمة (...). عند إهالة التراب على الحفرة، ستنثر فوقها ثمار البلوط (...). لكي تعمر بغطاء نباتي كما كانت من قبل. وبالتالي ستختفي آثار قبوري على وجه الأرض، مثلما أزهو بأن ذكراي ستنمحي من نفوس البشر". تم تحرير الوصية يوم 30 من يناير 1806م. ينظر ترجمة هذه الوصية إلى العربية في: مجلة انتهاكات، ترجمة سحبان أحمد مروة، دورية عربية في الفكر والإبداع، العدد تجريبي، خريف 2014م، ص: 48 و49.



الآلية للطبيعة، والتي وفّرت أجواء تؤمن بالمحايدة، وتطرد كل ما هو مفارق، معتبرة إياه وهماً كابحا للطاقة الإنسانية.

كان "ساد" قارئاً نهما حيث جمع في سجنه مكتبة كبيرة، والتهم موسوعة "ديدورو" (سبعة عشر مجلداً من النصوص وإحدى عشر مجلداً من الصور)، وإن خالف الحس التفاؤلي الطاغي عليها، واهتم أيضاً بعلوم عصره، ودرس الأنتروبولوجيا واطلع على الرحلات مما مكنه من معرفة الاختلافات الثقافية بين الشعوب<sup>1</sup>

إن قوة "الماركيز دو ساد"، الأدبية والفلسفية، جعلته حاضراً بقوة كاسم وكتصور للعالم، قائم على الشبقية (الإيروسية)، إلى حد أن الفيلسوف "طه عبد الرحمن" لم يتمكن من استبعاده رغم فحشه، فاضطر إلى وضعه ضمن قائمة المغضوب عليهم، فهو عنده مثال صارخ لما وصلت إليه الحداثة، كما اعتبره نموذجاً معبراً عن مروقها وشرودها، بل مرودها، وهي تعابير استخدمها "طه عبد الرحمن" نفسه لوصف "ساد"، وأضاف إلى أنه أديب كرس "السوانة".

قبل الخوض في نقد "طه عبد الرحمن" لـ"الماركيز دو ساد"، سنعمل بداية على تقديم تصوّرات هذا الأخير، انطلاقاً من اختراق بعض نصوصه ووضعها في إطار عصر الأنوار الذي كان مهووساً بالنزعة الميكانيكية، مركزين على تلك التي لم يستخدمها "طه عبد الرحمن". ونشير إلى أن المجال التداولي العربي قليل الكتابة عن "الماركيز دو ساد"، نظراً لفضائحيته وأدبه الماجن، وعريته التي لا تعرف حدوداً، وشخصياته الروائية الأنانية والقاسية والباحثة عن تعذيب الآخرين... بل أيضاً لإعلانه الصريح، ودون أدنى إشارة إلى إمكان التراجع، عن إحاده، وسيره سيرا معاكساً للأديان، وتنصيبه إليها واحداً للعبادة؛ يتمثل في الطبيعة بقوانينها الصماء المتعالية عمّا يسمى

<sup>1</sup> - الماركيز دو ساد، ستيوارت هود وجراهام كرولي، مرجع سابق، ص: 59.

الخير والشر. فلا شيء في أفق "الماركيز دو ساد" ماعدا المحايثة، أما الحديث عن المفارقة فعنده مجرد أوهام كابحة لطاقت الإنسان، كل هذا يجعل الكتاب يبتعدون عنه مراعاة للحساسية الدينية السائدة عند الناس.

وحقيقة ما كنت لأفكر بدوري، في قراءة "الماركيز دو ساد"، لولا أنني وجدته ضمن قائمة المفكرين الغربيين الذين وضعهم الفيلسوف "طه عبد الرحمن" للمناقشة، والنقد اللاذع في كتابه الغني والمليء بإمكانيات التأويل الهائلة، وهو "شروود ما بعد الدهرانية"، فهذا ما دفعني إلى أن أشركه بعضا من أدب هذا الروائي الاستثنائي، والغارق في إباحيته المتطرفة، وأضعه في مقارنة ما بين النظرية الحدائثة والنظرية الائتمانية.

إن الكتابة عن "الماركيز دو ساد" محرجة، لأن مواقفه كما قلنا، يغلب عليها المجون والعريضة، لكن بالرغم من ذلك سنحاول تلمس بعض الخطوط العريضة لفلسفته، من خلال بعض كتبه ورسائله، ومن بعد ذلك نتطرق للنقد الذي وجهه إليه "طه عبد الرحمن"، الذي ينعتة بوسم خاص وهو: المارد.

بداية نقول، إن ترجمة الأعمال الإباحية لـ"الماركيز دو ساد" إلى اللغة العربية قليلة جدا، ماعدا بعض النصوص البيتية التي تملصت من قبضة الرقابة الجمعية، والتي جمعتها مؤخرا الدورية العربية التي سمت نفسها "انتهاكات" في عددها الصفر خريف 2014م. وأهمها "رواية جوستين" و"محاورة كاهن ومحتضر" و"موت السيدة فيرغان" و"رسالة إلى زوجته، من السجن" و"الوصية"... أما النصوص الكبرى، فهي لم تترجم بعد إلى العربية -على حد عملي-، وأقصد بالذكر "120 يوما بسادوم"، و"الفلسفة في المخدع". فلنقِ إذًا، نظرة على بعض ملامح فلسفة "الماركيز دو ساد" من خلال هذه الكتابات.

تم إصدار كتاب "الفلسفة في المخدع"<sup>1</sup>، لـ"الماركيز دو ساد" عام 1795م، وهو كتاب قمة في الفحش، وغير مترجم للعربية بحسب علمنا، ويمكن إعطاؤه عنوانا آخر، من جانبنا، وهو: "الفجور كسبيل للسعادة". ويوجه الماركيز دوساد كتابه هذا إلى: "كل المتحررين الفاسقين، والشهوانيين من كل الأعمار، ومن الجنسين معا، أهدي هذا الكتاب، لتتعدوا من مبادئه، فهي ستعزز شغفكم وعواطفكم، وهي وسيلة الطبيعة المستعملة ليكتشف الإنسان ذاته، لا تنصتوا إلا إلى هذه العواطف اللذيذة، إنها الوحيدة التي تقود إلى السعادة"<sup>2</sup>. كما يوجه "ساد" كتابه إلى النساء الفاجرات، مطالبا إياهن بجعل بطله قصته المربية الشهوانية، والتي اختار لها اسما مثيرا وهو "الملاك المقدسة، Saint- ange" مثالهن المحتذى، كما يحثهن على ازدياد كل ما يناقض القوانين الإلهية للمتعة<sup>3</sup>.

وفي إطار نصائحه الفاحشة، يتحدث إلى "الفتيات الشابات، المرتهفات داخل إطار الفضيلة والدين المقرفة"، قائلا لهن: "عليكن بتقليد الملتهبة" **Eugénie**، وهي الشابة/الطفلة ذات الخمسة عشر ربيعا، البطلة الثانية في الرواية، والتي نسج لها "الماركيز دو ساد" دور المفعول به، فهي الشابة التي سيعاد تربيتها وفق "مبادئ" مدرسة الخلاعة. وعلى كل الفتيات السير على منوالها، لذلك يضيف قائلا لهن: "دمرن، انتهن، وبسرعة كل التعاليم البليدة المغروسة من طرف الأولياء الأغبياء"<sup>4</sup>.

وبعد انتهائه من مخاطبة النساء واضعا لهن القدوة النموذجية من النساء، في جانب المعلمة أو المتعلمة، يتجه صوب الرجال مخاطبا إياهم قائلا: "وأنتم أعزائي الفجرة، فمنذ شبابكم وأنتم ليس

<sup>1</sup> - "Donatien Alphonse François de Sade" La philosophie dans le boudoir" مرجع سابق.

<sup>2</sup> - "Donatien Alphonse François de Sade" La philosophie dans le boudoir" المرجع نفسه p:6.

<sup>3</sup> - نفسه والصفحة

<sup>4</sup> - نفسه والصفحة

لديكم من كوابح غير رغباتكم ولا قوانين إلا نزواتكم، ليكن "دولماسي Dolmacé" [وهو البطل الذي سيساعد المريية في إفساد الفتاة أوجيني] مساعدا لكم كمثال، بل اذهبوا أكثر منه في كل دروب الورود التي يحضرها لكم الفجور، اقتنعوا بمدرسه، فمن خلال توسيع نطاق الأذواق والخيالات، والعمل على التضحية بكل شيء من أجل الرغد، سيتمكن هذا الفرد الحزين المسمى إنسان، والمقذوف به بالرغم منه في هذا الكون التعيس، من النجاح في جني الورود من بين أشواك الحياة<sup>1</sup>.

فالرواية إذًا، هي عبارة عن قصة لسيدة سماها "الماركيز" باسم فيه الكثير من السخرية؛ القديسة الملاك (سانت أونج)، وهي منحرفة بشكل كلي ولا أخلاق لها، التقت بفتاة صغيرة أرادت أن تقدم لها تربية وتعلما نظريا وتطبيقيا، يحتوي على أكبر قدر ممكن من الانحراف.

ولكي تتجح هذه القديسة في مهمتها رتبت مع أخيها الفارس (ميرفل Mirvel، الذي يعد فاسقا أكثر منها، بل هو متورط معها في زنا المحارم، لقاء مع شخص معروف جدا يدعى Dolmacé، الذي ما هو في الحقيقة سوى "الماركيز دو ساد"، فهو المعبر عن فلسفته ورؤيته الإلحادية والإباحية، لذلك نجده يصف "دولماسي" على لسان أخ "سانت أونج" بوصف خطير، كالآتي: "إنه الإنسان الأكثر إحادا والأكثر انحلالا، إنه الفساد الكامل التام، والفرد الأكثر شرا والأكثر إجراما، الذي يمكن أن يتواجد في العالم"<sup>2</sup>. لترد عليه أخته الفاجرة بقولها: كم يثيرني هذا كله، سأعشق هذا الرجل وأذواقه يا أخي.

<sup>1</sup> - "La philosophie dans le boudoir" Donatien Alphonse François de Sade مرجع سابق: p.7

<sup>2</sup> - المرجع نفسه: p.10

أما بخصوص الفتاة "أوجيني"، العذراء التي التقتها "سانت أونج" في الدير، وقررت أن تتكفل بتعليمها وملء رأسها بفلسفة متكاملة للفجور، وأخذها في تطبيقات جنسية جامحة وشاذة، فهي تمثل ذلك العنصر المفعول به الذي يتغذى السادي من خلال عذاباتها وآلامها<sup>1</sup>.

وكم للدير من دلالة، ف"الماركيز دو ساد" يحاول نقل الفتاة من عالم "العفة" و"الصفاء"، نحو عالم الانحلال، من عالم "التعاسة" إلى عالم "السعادة"، من فلسفة الأخلاق إلى فلسفة الفجور، و"سانت أونج" تلعب دور المربية التي تريد تقديم تصور شبقي للعالم. فهي فاسقة تسعى إلى مشروع نبيل وهذا النبيل يتمثل في إرادة تمتعها بشهوانية مطلقة من المجرم "Dolmace"، وفي الوقت نفسه، تريد إعطاء دروس الفجور لهذه الفتاة البريئة. وتماشيا مع رغبتها هذه، يقول لها أخوها الفارس "ميرفل": "كم ستتمتعين بتربية هذه الطفلة! وكم هو لذيق بالنسبة لك إفسادها وخنق كل بذور الفضيلة والدين من قلبها الصغير"، لترد عليه أخته مباشرة بقولها: "من الأكيد أنني لن أنخر جهدا في إفسادها والحظ من كل المبادئ الأخلاقية التي عندها، بل أريدها من خلال دروسي أن تصبح شريرة أكثر مني"<sup>2</sup>.

وهكذا، تستمر الرواية في تكريس أجواء خلاقية مفرطة في القسوة واللاقيود، مفرطة في الفحش والفجور، مع إعلان واضح للإلحاد. فغياب الله يجعل كل شيء مباحا، وكيف لا والطبيعة - وهي أم الإنسان - زرعت في الإنسان غرائز واجبة التنفيذ والتطبيق، فهي الأمر الذي ينبغي الانصياع له، إنها الإله الحقيقي. هذا التصور الإباضي والإلحادي، سيراه "طه عبد الرحمن"، بأنه تجاوز للدهرانية باعتبارها فصلا للدين عن الأخلاق، ليصبح الأمر، ما بعد دهراني أي طارد للأخلاق بشكل

<sup>1</sup> - "La philosophie dans le boudoir" de Donatien Alphonse François de Sade مرجع سابق: 14.p.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه: 15.p.

كامل، وهو ليس مروقا وفقدانا للقلبة، بل هو شرود وتيهان وجودي، لذلك سيضعه "طه عبد الرحمن" ضمن قائمة الشاردين، بل الماردين.

### • رواية جوستين<sup>1</sup>: المرأة مخلوقة من أجل نزوات الرجل

تعد "جوستين" بطلنة رواية ساد المسماة بنفس الاسم، شاهدة على قسوة الرجل وإهانته للمرأة، فهذه الفتاة التي لم تكن تطلب سوى مكانا يأويها، سيتم اختطافها عنوة لتخدم زوجة رجل عظيم، هو الماركيز "دي جرنان" النبيل والثري، الذي يعيش وحده بالريف، لبعض من السنوات، مقابل مال يمكنها من أن تعيش باستقلال بقية حياتها.

وتتمثل هذه الخدمة في رعاية الزوجة الجميلة ذات العشرين سنة، والسهر عليها بينما زوجها يقوم بسلوكات سادية وشادة تجاهها، ولكن قبل أن تتسلم مهامها الغريبة، سيجرب الماركيز "دي جرنان" على "جوستين" بعضا من تحرشاته، ليجعلها تتذوق ما يصيب زوجته، ومن تم تحسّن الخدمة، فربطها وبدأ ينخسها على ذراعها حتى نذفت وأصبحت موهنة، وهو كله لذة. فهذا التصرف القاسي الذي ألحقه "بجوستين" يقوم به وبشكل مضاعف مع زوجته، كل أربعة أيام في ظل طقوس إباحية غريبة، وتحضيرات ماجنة وصاخبة، إلى درجة أنه بعد فصدده لدم زوجته، يتركه يتدفق حتى تنهك، وهو يصرخ متلذذا بتعذيبها، ويحوم حولها مرحا كالمجنون.

إن شخصية "دي جرنان"، تجسد عند "الماركيز دو ساد" النموذج المطلوب في التعامل مع النساء. ف"جوستين" وجراء ذهولها من هذا التصرف المؤذي للآخر، سألت الماركيز "دي جرنان" عن السر وراء ذلك؟ فأطرها بوابل من التبريرات والحجج، ليقول لها مثلا: إن الزوجة هي كفرخ دجاج،

<sup>1</sup> - جوستين، الماركيز دو ساد، مرجع سابق.

كلاهما حيوانات أليفة، عليها أن تستخدم كما صممتها الطبيعة، وما سعادة الرجل سوى خضوع المرأة الأعمى لجبروته واضطهاده المطلق.

فالماركيز دو ساد، وعلى لسان شخصيته "دي جرنان"، يرى أن الرجل أقوى من المرأة، والجدير بها هو أن يتعامل معها كالحيوان، وتستخدم وقت الحاجة ثم تعاد للحظيرة فوراً، فالطبيعة منحت الرجل هذه الحقوق فلم يحرم نفسه منها!. إننا نجد في هذه الرواية حججاً يمتحها دي ساد من القدماء، وخصوصاً من الثقافة اليونانية ليدعم رأيه، وليخلص في النهاية إلى موقفه من النساء على أنهن عبر التاريخ مستذلات ومضطهدات ومتحرش بهن، أضحيات إلى قوى الكهنوت العلوية، أو من عنف أزواجهن... لهذا ينبغي وضع النساء في مكانهن الحقيقي واستعمالهن كما تريد الطبيعة، فالطبيعة تتحرك بمنطق القوة ولا تعبأ بالأخلاق، فالمرأة مخلوق فقط لملاذات الرجل ونزواته...

### • محاورة بين كاهن ومحتضّر<sup>1</sup> أو الإصرار على الإلحاد

إن نصوص "دو ساد" تفوح إلهاداً، لكن الأمر سيكون واضحاً جداً، ومؤسّساً له فلسفياً، في مسرحيته الساخرة "محاورة بين كاهن ومحتضّر" فهو النص الأكثر جرأة على الإطلاق. فحين تقرأ العنوان، ستقول لربما نحن في لحظة توبة عن المعاصي التي ارتكبتها المحتضّر وهذه فرصته الأخيرة للتكفير، لكن سيصدمنا "الماركيز دو ساد"، ويسير بمسرحيته عكس المتوقع فكيف ذلك؟

فبينما يحاول الكاهن أن يحث المحتضّر، الذي ما هو إلا "الماركيز دو ساد"، على التوبة وإعلان الندامة على ما اقترفت يده من الآثام والرذائل، يرد المحتضّر وبسخريّة عالية: نعم يا صديقي! أنا جد نادم، ولكن ليس على طريقتك، أنا نادم لأنني لم استغل قدراتي التي منحني إياها الطبيعة على أكمل وجه، فأنا لم أجن ثمار الملاذات إلى أبعد مدى، فأنا بحق نادم جداً على كل

<sup>1</sup> - ينظر ترجمة النص للعربية في: مجلة انتهاكات، مرجع سابق، ص: 25.

مقاومة لإمكاناتي، فالطبيعة خلقتني بأذواق عارمة، وأهواء جامحة، كما أنها غرست فيّ رغبات ما كان علي أن أترك بعضها أو أوّجلها، لقد ضيعت فرصا كثيرة للأسف!. يقول المحتضر (أي ساد):  
"إنني آسف فقط على تواضعي في استخدام قدراتي (الإجرامية في نظرك والعادية تماما في نظري)  
(...) أنا نادم على ذلك، مضلا بتعاليمك السخيفة التي جاهدت بها، بغباء، الرغبات المغروسة فيّ  
بواسطة وحي أكثر ألوهة"<sup>1</sup>.

إن الحوار الذي يدور بين الكاهن والمحتضر، يتجه به "الماركيز دو ساد" إلى إنكار الإله،  
جاعلا الطبيعة هي المطلق بامتياز، وهو هنا ذهب مذهب مجموعة من الأنواريين، وكيف لا؟، وهو  
عاش في قلب القرن الثامن عشر، لقد تأثر بالنزعة الفيزيائية الميكانيكية التي جعلت العالم أصمًا  
وعاطلا وقاصرا، ومجرد ساعة كبرى تشتغل فقط بمنطق السبب والنتيجة، فلا معجزة ولا خوارق، ولا  
رأفة ولا رحمة... شيء واحد يشتغل إنه: القوة.

يقول المحتضر للكاهن بعد نقاش لاهوتي كبير: "مادامت الطبيعة، وحدها، قد صنعت ما  
تزعمه من صنع ربك، فلماذا تمضي باحثا عن أحد لتجعله مولى لها؟ لعل علة وتفسير ما يعصى  
عليك فهمه، هما من أبسط ما في العالم. كمل معرفتك بعلوم الطبيعة وستفهم الطبيعة فهما أفضل.  
اصقل عقلك وانبذ أحكامك المسبقة وستجد أن لا حاجة لك بعد ذلك إلى الرب"<sup>2</sup>.

يستمر النقاش اللاهوتي الحاد بين الطرفين، إلى حد يأس الكاهن ليقول له: "إنك ملحد كما  
هو جلي (...). لم يعد عندي ما أقدمه لك، فشفاء الأعمى محال"<sup>3</sup>، ثم يرد عليه المحتضر، بأنه هو

<sup>1</sup> - ينظر ترجمة النص للعربية في: مجلة انتهاكات، مرجع سابق، ص:26.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص:27.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص:28.



الأعمى لأنه يعقد الأمور، ويكس الأخطاء واحدة فوق الأخرى، أما هو فيبسط الأمر ويجعل النور ساطعا واضحا<sup>1</sup>.

يلح المحتضر على أن الإيمان غش كبير، وأن كل ما يقع وراء حدود العقل وهم وعبث، لذلك فالإقرار بالله جنون وَعَتَّةٌ. ليقول له في نزعة ميكانيكية جلية: "أثبت لي جمود المادة فأقر لك بالخالق، أثبت لي أن الطبيعة لا تكفي نفسها وسأدعك تتصورها مسيرة بقوة أعظم"<sup>2</sup>. كما يقول: "يمكن للأشياء أن تحدث بالضرورة دون أن تسيروها حكمة عليا"، فانه عند "ساد" عديم الجدوى ومجرد تخيل.

إن اختيار مسرحية تحكي لحظات حساسة من حياة الإنسان، والمتمثلة في الاحتضار، مقصود عند "الماركيز دي ساد"، فالمفروض أن يمتلك الإنسان في هذه اللحظات الضعف والهوان، إلا أنه يثبت على لسان المحتضر تمسكه برأيه الإلحادي واستغناؤه عن الرب، مع إرادة قاطعة في تعويض الله بالطبيعة، والتهكم من المؤمنين، والهجوم الضاري على الدين<sup>3</sup>، الذي عنده مجرد تعصب وغباء، والانتقاد القاسي للأنبياء، فيصف المسيح بأبشع النعوت، ويجعل منه مجرد مثير فتن ومشاغب ومفتر ومهرج أخرق<sup>4</sup>، بل هو "أوضع المحتالين وأحد الدجالين قاطبة"<sup>5</sup>. ناهيك على الشكوك بل السخرية من النبوة، التي ماهي إلا ترهات أو واحدة من خدع السياسة الماكرة، أما عن المعجزات، فهي عنده نتاج تزواج بين "مشعوذ وقطيع سذج"<sup>6</sup>.

1- ينظر ترجمة النص للعربية في: مجلة انتهاكات، مرجع سابق، ص: 28.

2- نفسه والصفحة.

3- يسخر الماركيز دوساد من الكاهن حينما تحدث له عن الأديان فقال: "فبأي الشعائر تنصحنى أن أعيده (أي الله)؟ أتريد لي أن أتبنى أحلام يقظة كونفوشيوس من دون اللامعقول البراهماني، أم تريد لي أن أجنو راععا قدام الأفعوان العظيم الذي تصلي له الزنج، أتضرع إلى شمس أهل البيرو أم إلى رب الجنود الموسوي، إلى أي الفرق المحمدية أبادر أم أي البدع المسيحية هي الأفضل بنظرك؟". ينظر: المرجع نفسه، ص: 31.

4- المرجع نفسه، ص: 34.

5- المرجع نفسه، ص: 31.

6- المرجع نفسه، ص: 32.

ولمزيد من إرادة البوح بالإلحاد، فإن "الماركيز دو ساد"، وعلى لسان المحتضر، يريد إثبات دهريته، بحديثه عن عدم وجود الخلود بعد الموت على الطريقة الدينية، إذ كل ما هنالك دورة أبدية وتكرار أزلي لا ينتهي، فلا شيء يضمحل ولا شيء يهلك في العالم، فالיום إنسان وغدا دودة وبعد غد ذبابة، فمن الطبيعة وإلى الطبيعة. إذ لا موت في الحقيقة بل هناك استمرار للوجود<sup>1</sup>، وهو ما سيسميه "جورج باطاي" بالاتصال المستمر الذي لا يفنى أبداً.

أما بالنسبة للعقاب والثواب؟ فهو يتساءل عن ذنبه إذ كان يتصرف وفق أشياء تم إيداعها فيه دون إرادته؟ إضافة على تساؤله عن مدى معقولة أن يخلقه الرب بلذة معاقبته؟ إن المسرحية مكثفة، وتسير بوثيرة واحدة هدفها الأساس إبراز الإلحاد بطريقة ليس فيها تردد أو شك أو إرادة الحفاظ على خط الرجعة، بل بطريقة يقينية، تجسد مذهباً إيديولوجياً وثوقياً، فيما يمكن تسميته: الإيمان بالإلحاد.

وطبعاً لا يقصد "الماركيز دو ساد" من ذلك إلا تبرير المجون والعريضة، فالإنسان هو في حقيقته رهن قوة طبيعية غاشمة تتجاوزه ولا تقاوم، وليس على المرء إلا أن يؤدي دوره على أفضل وجه، وذلك بالإصغاء لأوامر الطبيعة وتلبية ندائها، باعتبارها الإله الحقيقي الواجب اتباعه، والعدو قدما في الطريق التي رسمت لنا، فليس المرء بمذنب بأكثر من الزنبور الذي يغرز إبرته في بشرتك<sup>2</sup>. إذ لا حرية للإنسان قط، وليس له إلا أن يكون رهن قوى الطبيعة الغريزية.

يقلب "الماركيز دو ساد" الآية في محاورته، وذلك بجعل المحتضر هو الواعظ وليس الكاهن، حيث بدأ يوجه له مجموعة من الإرشادات وهي: تخلص من أسرك، وكن رجلاً، كن إنساناً بلا خوف وبلا رجاء، إنس آهتك، اطرح عنك فكرة العالم الآخر فثمة لا عالم، ولكن لا تطرح لذة أن

<sup>1</sup> - ينظر ترجمة النص للعربية في: مجلة انتهاكات، مرجع سابق، ص:34.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص:35.

تكون سعيدا وأن تسعد الآخرين؛ وفي الختام وبسخرية مستفزة يتحدث المحتضر، الذي انقلب إلى واعظ، عن كون المذات المتهتكة كانت هي أعز مقتنياته، وأشد ما كان يتعبد له، وأنه لا يريد قط الموت إلا في حضنها، وهنا في هذه اللحظة بالضبط، يطلب من الكاهن أن ينادي على ست نساء ينتظرن في الحجرة المجاورة، وقد ادخرهن لهذه اللحظة، داعيا إياه مشاركته ومشاطرته المتعة، فعناق النساء خير من عبث المماحكات الخرافية، ليتورط الكاهن حقا في دعوته ملبيا نداء الطبيعة<sup>1</sup>.

نشير إلى أن الإباحية كانت موجودة منذ القدم شعرا ونثرا، لكن إباحية "الماركيز دوساد" أخذت منحى فلسفيا مسوغا له على ضوء متغيرات المنظومة العلمية ذات الأسس الميكانيكية، التي راجت في القرن الثامن عشر. "فساد" ما هو إلا صدى متطرف للأنوار الإلحادي.

### موت السيدة فيركان أو الاحتفاء بالموت:

إنها حكاية قصيرة، تروي قصة امرأة في مستهل عقدها السادس، تدعى السيدة "فيركان"، والتي كانت على فراش الموت تنتظر نهايتها، بسبب إصابتها بمرض عضال، ولكن رواقيتها المغالية جعلتها تختار طريقة من الموت، فيها الاحتفال والبهجة لا الحزن والغمة.

إن ما كان يميز حياة السيدة "فيركان" هو الإغراق في المذات والحرص على مباحج الحياة، وحينما اقترب موعد نداء الموت قامت "بنزهة في منتهى الجنون بالنسبة لامرأة في مثل سنها"<sup>2</sup>، وحال عودتها دخلت الماء البارد، لتحس بألم شديد والتواء في صدرها جعل طبييها يعلن لها أنها لم يتبقى من عمرها إلا يوم واحد، ولكن لم تُبَدِّ رغم ذلك أي فزع حيث تقبلت الأمر بهدوء وابتسامة، وتدعو كل من تعرف في بيتها لحفل بهيج، إذ جعلت غرفتها مفروشة بأناقة وجمال، وهي ممددة في سريرها

<sup>1</sup> - ينظر ترجمة النص للعربية في: مجلة انتهاكات، مرجع سابق، ص:36.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص:37.

المحاط بصنوف عديدة من الزهور، إلى حد "يكاد الرائي ينظر حتى تستيقظ شهوته وتهيج"<sup>1</sup>، ومن المدعوات لهذا "الحفل الاحتضاري" "فلورفيل" التي بدأت تبكي، لتطلب منها السيدة "فيركان" التوقف، قائلة لها: توقفي عن التصرف كالأطفال! ولا تعتقدين قط أنني تعيسة، مذكرة إياها بأنها قد عاشت أحسن اللحظات واستمتعت جيدا بالملذات، وما خسرت سوى تلك الأوقات التي أهملت فيها نداء المُنْع<sup>2</sup>، ناهيك على أنها ليست متحسرة على موتها المبكر، لأنها إذا شاخت زيادة ستصبح مقززة ومثيرة للاشمئزاز، ولن تحرك شهوة الرجال. مذكرة إياها بأن الموت لا يخاف منه سوى الذين يؤمنون بالجحيم والجنة، أما هي فلا تنتظر أي شيء، ومتأكدة من أنها لن تكون أكثر شقاء مما كانت عليه في الأرض، ولذلك فالموت ما هو في النهاية إلا نوم مطمئن في أحضان الطبيعة<sup>3</sup>، حيث لا ألم ولا أسف ولا قلق، وأثناء حديثها، بدأت تداعب وجنتي "فلورفيل" قائلة لها: تذكرني أن ذراتي ستنبعث من جسدي المحطم، وستصير غذاء للأزهار، التي يمكنك وأنت تتسمينها السنة المقبلة أمام قبوري شم روحي، فأنا سأصير إياها<sup>4</sup>.

في تلك اللحظة التي أكثرت فيه السيدة "فيركان" الحديث "الكافر والملحد"، والمليء بالأفكار الدهرانية، تدخلت "فلورفيل" لنأيها عن ذلك، لكن ستجابهها بصرخة طالبة منها عدم تعكير صفو لحظاتها الأخيرة، فلغة الدين تزعجها وتمنعها من الموت بسلام<sup>5</sup>. فهي تريد الموت بابتهاج، لذلك لم تُرد أن تكون محاطة في هذه اللحظة بالرهبان الذين سيجعلون لحظاتها مضطربة. فالموت الهادئ لا يحتاج إلى الرهبان أو الأفكار الدينية، بل يحتاج فقط العقل والشجاعة.

<sup>1</sup> - ينظر ترجمة النص للعربية في: مجلة انتهاكات، مرجع سابق، ص:38.

<sup>2</sup> - نفسه والصفحة.

<sup>3</sup> - نفسه والصفحة.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص:39.

<sup>5</sup> - نفسه والصفحة.

بعد ذلك قامت السيدة "فيركان" بقراءة وصيتها، وتوزيع حُلِيِّهَا ومجوهراتها وأموالها على الحضور المشكل من تسعة أفراد، لتتناول بعد ذلك وجبة طعامها وتشرب خمورا إسبانية، لتطلب من "فلورفيل" أن تحضنها لتموت بعدها وبهدوء.

لم تتوقف "فلورفيل" من التفكير في هذه الشخصية الغريبة، متسائلة كيف يمكن للمرء أن يقترب الذنوب والمعاصي ولا يلوم نفسه ويموت بهدوء؟!<sup>1</sup>.

إن كتابات "الماركيز دو ساد" كلها، كما رأينا، تفوح منها رائحة الإلحاد والإباحية والاحتفال بالدهرانية والسخرية من الأديان، ونكران كل ما هو غيبي. وما اختياره لمسرحيات تجسد لحظات الاحتضار إلا تكريسا لذلك، ليعلن أنها لحظات غير مخيفة أبدا، وهو في ذلك يجسد النظرة المتطرفة للنزعة الآلية العلمية الغارقة في المحايث والطاردة للمفارق.

إن ما قدمناه عن "ساد" يعد فقط إشارات بسيطة هدفها التقريب، أما أعماله الكبرى، فهي أشد وطأً، بل يصعب الحديث عنها في تفاصيلها الدقيقة، نظرا لمجونها المغالي، إذ تعد نموذجا للإباحية الشاملة والإلحاد الذي لا رجوع عنه. وكما سبق الذكر، فإن نصوصه تم قبرها والتعظيم عليها، ولم تعاود الظهور إلا في القرن العشرين مع المدرسة السريالية، ليتم الاحتفاء بالماركيز ككاتب من الطراز الرفيع، ولعل الطريف في حياته أنه قضى معظمها في السجن والمصحة العقلية، وإن كانت حريته المطلقة وانحلاله من كل القيود بارزا في كل كتاباته، فهو فضل السجن على أن يتخلى عن أفكاره، ففي السجن برزت عبقريته الروائية.

كل هذا جعل المفكر "طه عبد الرحمن"، ينعته "الماركيز دي ساد" بما بعد الدهراني، فهو عنده شخص أراد ضرب الحياء في الصميم؛ سواء النفسي أو الجسدي، متجاوزا بذلك المروق باعتباره

<sup>1</sup> - ينظر ترجمة النص للعربية في: مجلة انتهاكات، مرجع سابق، ص:40.

خروجاً عن الدين، ومتجاوزاً الشرود باعتباره خروجاً عن الأخلاق، ليدخل مباشرة في شرود الشرود؛ أي المرود. وهنا وبشكل طريف يشتق "طه عبد الرحمن" لفظاً للتعبير عن أعمال دو ساد وهو: "السوانة"؛ بمعنى تلك الرغبة الملحة في تعدي الحدود وإبراز السوءات، والقلب الجذري للمعتاد، والإيغال في الكشف على حساب الستر، ليغدو العاري كاسيا والكاسي عارياً، وكل ذلك، بطريقة مصاغة صياغة عقلانية، حيث أن قانون "ساد" هو: لتستمتع بأي وجه كان وعلى حساب أي شخص. فلنتوقف إذاً عند نقد "طه عبد الرحمن" لـ"الماركيز دو ساد".

### نقد طه عبد الرحمن للماركيز دو ساد:

إذا كنا نريد أن نضع تصنيفاً لما بعد الدهرانيين من حيث الأسوأ، فسنجد أن "طه عبد الرحمن" يضع "الماركيز دو ساد" في القمة، فهو عنده يعبر عن الصيغة السدومية للأنموذج الدهراني<sup>1</sup>، وسينعته بوسم يتجاوز الشارد ليكون هو المارد، أو، بحسب اللفظ الأثير لـ"طه عبد الرحمن"، "المتأبلس"<sup>2</sup>، باعتبار "ساد" مفكراً قد قرر ليس فقط تعدي الحدود، بل تحديها عن إصرار وترصد.

ويرى "طه عبد الرحمن" أن المهم ليس ساد الذي قبع قرابة نصف عمره في السجن، فهذا عبارة عن "ساد" البائد، لكن المهم هو "ساد" العائد الذي بشر به منظرو ما بعد الدهرانية، ليصبح الوجه المعبر عنها في أقصى التجليات.

إن الشرود عند "طه عبد الرحمن" يجسد التعدي على الحدود، وإذا كان الفيلسوف "نيتشه" تعدي الحدود في صيغة "الإنسان الفائق"، والأديب الفيلسوف "جورج باطاي" تعداها بدوره في صيغة

<sup>1</sup> - سدوم: اسم لقرية النبي لوط عليه السلام، ورد هذا الاسم مع اسم قرية ثانية هي عمورة. ينظر: شرود ما بعد الدهرانية النقد الانتقائي للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 44 و 68.

<sup>2</sup> - إن عمل إبليس لم يكن مجرد مخالفة لأوامر الله أو تعدياً على حدوده، بل الأمر بلغ عنده مبلغ التحدي والفرق شاسع بين "التعدي" و"التحدي"، فالتعدي ينبع من جهل أو غفلة، بينما التحدي يوتى عن قصد وإصرار، فهو يحصل من منطلق الغرور والاستكبار. ينظر: دين الحياء من الفقه الانتقائي إلى الفقه الانتقائي، التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال الجزء 2، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 293.

"الإنسان السيد"، فإن ما يميز تعدي الحدود عند المارد، الذي يمثل "ساد" نموذج المثالي، هو كونه يسير في اتجاه "التعدي الجنسي الصريح"<sup>1</sup>.

ف"ساد" نَظَرَ للعالم بنظارة لا ترى في العالم غير الجنس، وفي أشع صورهِ. إضافة إلى أنه لم يكتفِ بالتعدي الجنسي العادي، الذي يدخل في إطار ما يسمى "الزنا"، بل أسس لنوع من التعدي الجنسي المنظم والمرتب، حيث حاول تطهيره وتسيوِغهِ فلسفياً لإرضاء غلمته وشهوته الشديدة<sup>2</sup>؛ إذ حرص "ساد" على هتك محرمين صريحين<sup>3</sup>، وهما:

• تكريس "السدومية": أي الجنس المثلي، إذ ألف كتاباً في ذلك بعنوان "مائة وعشرون يوماً من السدومية"<sup>4</sup>.

• تكريس زنا المحارم: فهو لا يكثر قط لاختلاط المياه والأجيال والأنساب.

إن المارد يتحرك بإرادة سحق النظام الأسري المعهود، ولا يكتفِ بانتهاك الحدود، بل يعمل على هدمها بحيث لا يبقى لها أثر، فهو يريد محوها تحت أي مسمى (ديني، مجتمعي، سياسي، قانوني). فمنطلق "ساد" كما سبق أن رأينا، يتمثل في أن الطبيعة لا تحرم علينا أي شيء<sup>5</sup>. الأمر الذي دفع ب"طه عبد الرحمن" إلى الوقوف عند هذا المنطلق، وهو الحجة الرئيسية التي يأخذ بها ساد لِيُسَوِّغَ بها أفعاله الإباحية، وصياغتها كآلاتي: لا سلطة فوق سلطة الطبيعة، إذ ينزلها منزلة الإله الذي ينبغي الانصياع له، ومادامت الطبيعة صماء وعمياء لا تعرف معنى الخير والشر، ولا تفرق بين الفضيلة والرذيلة، إذ هي ما فوق ذلك. أو لنقل باختصار، إن الطبيعة ليست لا فاضلة ولا

1- شرود ما بعد الدهرانية النقد الانتقائي للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 69.

2- نفسه والصفحة.

3- المرجع نفسه، ص: 70.

4- يحكي الكتاب قصة تخيل فيها ساد قصرًا معزولاً هو أشبه بدير، حبست فيه جماعة، تضم أربعة من كبار الماردين وأربع بغايا وأربعين من الشابات والشباب يجمع بينهم جميعاً علاقات مختلطة لا تراعي المياه ولا الأجيال، علاقات مفززة تنتهك كل ما ألفه الإنسان من نظام للجنس، ناهيك على التعامل السادي مع الجسد واعتباره وسيلة ومجرد شيء يمكن ببساطة تعذيبه وإلحاق الأذى به بل قتله. ينظر: المرجع نفسه، ص: 72-73.

5- المرجع نفسه، ص: 70.

مجرمة. وكمثال على ذلك: إذا كان القتل مرفوضاً دينياً، فإنه من الناحية الطبيعية مقبول جداً، فالطبيعة تعيش من الموت (موت النبات، موت الحيوان، موت الناس...) فتحريمه هو ضد سير (الطبيعة- الإله)<sup>1</sup>، وهذا إلحاد ما بعده إلحاد.

يؤكد "طه عبد الرحمن" على أن إلحاد "الماركيز دو ساد" المعلن في كتبه بوضوح، ليس فقط تعبيراً عن عدم اهتمام بالألوهية، بل هو إلحاد فيه إصرار ومداومة على محاربة الإله، حيث رسم "ساد" نفسه عدواً للإله، نازلاً بذلك إلى مستوى إبليس ومكرراً مقالته: "أنظر كيف أنني أتعدى حدك"<sup>2</sup>. والخطير في عمل "ساد" هو أنه لا يترك تعديه للحدود، ومروده حكراً عليه، بل هو يسعى جاهداً، وبقصديّة عالية لتعميمه، إذ يريد نقل فساده لكل<sup>3</sup>. إضافة إلى سعيه المفرط إلى "الاستمتاع المطلق" الذي لا يتوقف عند انتهاك الحد<sup>4</sup>، بل هو استمرار للخرق دون توقف، ومطاردة لا تنته للمتعم، مع الحرص على إبداع فنون شتى في الأذى للآخر. وهو ما يجعل لباس الإنسانية -بحسب طه عبد الرحمن- ينزع عنه وعن ضحاياه<sup>5</sup>.

إن تعدي الحدود والإصرار على اتباع الشهوة والغريزة بشكل منظم، يجعل المارد بارز السوءات، فسلوكاته الشاذة تُعزّيه وتتنزع عنه كل الألبسة المادية والمعنوية الضامنة لإنسانية الإنسان، وهذه الألبسة المنزوعة بفعل المرود يحصرها "طه عبد الرحمن" في:

1- شرود ما بعد الدهرانية النقد الانتقائي للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص:74.

2- المرجع نفسه، ص:71.

3- لقد قدمنا في تمهيدنا عن ساد إرادته في تعميم تصوّره الجنسي وجعله فلسفة كاملة خاصة في كتابه: "الفلسفة في المخدع".

4- نذكر بأن الماركيز دو ساد في كتاباته، كان شديد السعي نحو صيغة الشذوذ والإسراف عن سلوكاته الجنسية، فالبعاء المعلن أمام الجميع هو الأصل، أما الثقافة فهي نتاج بنيس يسير عكس الأمر الطبيعي.

5- شرود ما بعد الدهرانية النقد الانتقائي للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص:73.



• نزع لباس الأخلاق المسيحية: ينتمي ساد إلى عصر الأنوار، وهو عصر دهري بامتياز، نَصَّب نفسه، بحسب "طه عبد الرحمن"، لمعاداة الدين. إلا أن "ساد" لم يقف عند هذا الحد؛ أي الإلحاد، بل زاد على ذلك العداء للإله، الأمر الذي جعله يتجاوز كل أخلاق ممكنة<sup>1</sup>.

• نزع لباس الأخلاق الأنوارية: إذاً كان من المعروف أن الأنواريين حينما أبعَدوا الأخلاق عن الدين، حاولوا البحث عن أسس "دهرية" أخرى لبناء صرحه تحت مسميات عدة (المصلحة العامة، الفضيلة، الضمير، الوجدان، الفطرة، العقل...)، إلا أن "ساد" ضرب كل ذلك عرض الحائط، فلم يعترف إلا بالقوة والإغراق في الشهوة دونما حدود<sup>2</sup>.

• نزع لباس الحياء: إذا كان الحياء، بحسب "طه عبد الرحمن"، يبدو أنه نو أصل فطري لا غبار عليه، فإن المارد "ساد" لم يترك هذا اللباس وشأنه، مُبَرِّراً ذلك بأن الإنسان هو بالأصل يولد عارياً، إذ لو شاءت الطبيعة أن تجعله في حياء لما خلقتَه كذلك، "فساد" يدعو إلى ترك الحياء سواء جسدياً؛ وذلك بطلق العنان للعري والفحش وتعميم السدومية والجنس المشترك، أو نفسياً؛ عن طريق تجاوز القيم الموروثة التي كان يراها بالية، وتبديلها بقيم الخلاعة الواجبة، وهو ما جسده بوضوح روايته: [الفلسفة في المخدع]، حيث كانت الإرادة واضحة في إعادة تربية الفتاة "أوجين" ذات الخامسة عشر ربيعاً على الفجور<sup>3</sup>.

• نزع لباس الرحمة: إن المارد بشنيع أفعاله وشاذ سلوكاته ينزع عنه كل المشاعر (من حب وصدقة ووفاء وثقة...)، ليعوضها بالفتور والخمود في الوجدان، بحيث يصبح قادراً على إلحاق الأذى بالآخر، ضارباً عرض الحائط حتى تلك القاعدة الذهبية الشهيرة والقائلة: [لا تعامل الآخر بما لا

1- شرود ما بعد الدهرانية النقد الانتقائي للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص:75.

2- نفسه والصفحة.

3- المرجع نفسه، ص:76.

تحب أن تعامل به]، مُبديًا القسوة والفظاظة والعنف والشذوذ إلى حد القتل. وما دام أن المرأة هي الأضعف طبيعياً، فيجب أن تخضع لقوة الرجل، فوضعها لا يتجاوز نطاق البغاء، وهي مجرد أداة للجنس المشاع بين الكل، ونفس الأمر يقال عن الرجل الضعيف، فهو أيضاً عرضة للاستغلال الجنسي. فعالم المارد كله تعذيب، وتتكيل بالأجساد، والسهر على إتلافها بطريقة منظمة حد القتل<sup>1</sup>.

• **كشف السوأة على السوأة:** وهذا هو الأخطر عند "ساد"، فهو لم يكتفِ بالشروع عن طريق الخروج من الأخلاق بنزع الألبسة المادية (الثياب) والألبسة المعنوية (الحياء والرحمة...)، بل هو اتجه صوب شرود الشرود؛ أي المروء، وذلك عن طريق صناعة برنامج كامل ونسقي ومؤطر فلسفياً، وتربوياً للانتهاك والإسراف في الفجور والإطلاقية في الفحش.

إذا كان الإنسان المعتدي على الحدود، إما لجهل أو غفلة أو ضعف منه، تتكشف سوآته فيعاود سعيه إلى الستر من جديد، فإن المارد "ساد" على عكس ذلك تماماً، فهو دائم السعي نحو الإبقاء على السوآت عارية، مجتهداً وبارادة عالية ليظل متكشفاً نازعاً عنه الألبسة الأخلاقية كاملة. وهو ما سيسميه "طه عبد الرحمن" بـ"السوأة"، باعتبارها إيغالا في التكشف ورفضاً لكل تحجب، وهذا قلب جذري للأمور، بحيث يغدو الكاسي عارياً والعارى كاسياً<sup>2</sup>.

إن الشرود حينما يشتد يصبح كما رأينا مروءاً، والمارد فاسد مفسد، فنظرية "ساد" لا تعطينا بحسب "طه" في المحصلة سوى "إنساناً عاتياً لا يقبل الحدود، وقاسياً لا يبدي الرحمة، وعارياً لا يطبق لباساً، فهو إنسان غير محدود ولا محفوظ ولا مرحوم ولا مستور"<sup>3</sup>. والحسرة الكبيرة عند طه عبد

<sup>1</sup> - شرود ما بعد الدهرانية النقد الانتقائي للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 77 و78.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 79.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 86.

الرحمن، أن عصرنا لم يعد فيه المرود مرتبطا بالآحاد من الناس بل انتشر وتعمم، إذ أصبحت بعض الدول تسن تشريعات تسمح للماردين بالظهور العلني وتضع قوانين لحمايةهم<sup>1</sup>.

لقد أسس "الماركيز دو ساد"، بحسب "طه عبد الرحمن"، لأخلاق المرود، والتي مهدت لظهور أنظمة الحكم الشمولية، فهو قد برر لها الشر الجذري، الأمر الذي أفضى إلى حروب مدمرة أزعجت مفكري الحداثة الذين كانوا فرحين بإعلانهم الخبر السعيد المتمثل في القضاء على الإله، ليكتشفوا وبسرعة أنهم قد كشفوا سواتهم بأيديهم. وهو ما جعل معاودة النظر في الأنوار ضرورة لازمة، وخير مثال على ذلك صرخة [مدرسة فرانكفورت] بزعامة "هوركايمر" و"أدورنو"<sup>2</sup>، اللذين أعادا النظر في "العقل الأنواري أو العقل الأداتي"؛ وهو ما يسميه "طه عبد الرحمن" بـ"العقل المجرد"<sup>3</sup>، وهو غير كاف تماما، لذلك يعلن "طه" أنه يحتاج إلى التسديد لستر سوءاته، وإذا كانت الكنيسة فشلت في أن تكون مسددة، فالتسديد الإسلامي هو الحل، لأنه يضع للعقل المجرد حدودا تمنعه الشرود والمرود، وهذه الحدود ماهي إلا القيم الأسماوية التي تحفظ الوجود الائتماني للإنسان<sup>4</sup>.

### ما بين المروق والمرود/مقارنة بين كانط وساد

من المعروف أن عصر الأنوار قد أنجب لنا نمطين من الأخلاق: [أخلاق الواجب الكانطي] و[أخلاق الاستمتاع السادي]. الأولى يسميها "طه عبد الرحمن" [بأخلاق المروق]، والثانية يسميها [بأخلاق المرود]. وللذكر فالفارق بين إصدار "كانط" لكتابه "نقد العقل العملي" (1788م)، وإصدار "ساد" لكتابه "الفلسفة في المخدع" (1795م)، لا يتجاوز ثماني سنوات.

<sup>1</sup> - يقول طه عبد الرحمن: "لكم واحسرتاه! لم يعد المرود" يتعلق بالآحاد من الناس، بل اتسع وامتمد إلى الحياة العامة، فقد بلغ الأمر ببعض المجتمعات المتقدمة سياسيا وصناعيا أن أصدرت تشريعات (...) تكفل للماردين حقوق سادية صريحة، بدءا بخلط المياه والأرحام وانتهاء بقتل المحتضرين والمرضى الميوس منهم، مروراً بالزواج المثلي الذي يكرس السدومية، والحسرة أكبر ونحن نسمع دعاة التقليد في المجتمعات المتخلفة اقتصاديا وسياسيا لا يستحون من اعتناق هذا التحول السادي ما بعد الدهراني كأنه فتح أخلاقي جديد، وما دروا أنهم، بتصرفهم، إنما يضيفون على تخلفهم تخلفا فوقه، ساقطين في مانسميه بـ"التخلف الجذري". ينظر: شرود ما بعد الدهرانية النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 87.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 80.

<sup>3</sup> - يقول طه عبد الرحمن: "إن ما يسميه العالمان: "هوركايمر" و"أدورنو" بـ"عقل الأنوار" هو مانسميه من جانبنا، بـ"العقل المجرد". المرجع نفسه، ص: 83.

<sup>4</sup> - نفسه والصفحة.

تختلف بالطبع مقاصد "كانط" و"ساد" من صياغتهما للأخلاق، لكن يظل التشابه بينهما واضحا، في الالتزام المفرط بمقتضيات التنسيق الصوري والبناء المعماري في عرض الأفكار. [فقانون كانط الأخلاقي] جاء على شاكلة أمر قطعي يصاغ كآلآتي: "افعل بحيث يكون فعلك قانونا عاما"؛ فالفعل الأخلاقي الحقيقي ذلك الذي يتميز بالشمولية، ويمكن تعميمه على كل ذي عقل في البسيطة، إضافة إلى أن الواجب واجب على الدوام. أما [قانون ساد]، فيمكن صياغته على الشاكلة الآتية: "لتستمتع بأي وجه كان، وعلى حساب أي شخص"، فالمرء عليه أن يسلك وهو يؤدي من أجل الأذى ذاته<sup>1</sup>.

لقد جاء قانون "كانط" بصيغة مروقية، وجاء قانون "ساد" بصيغة مرودية، إلا أن المشترك بينهما بحسب "طه عبد الرحمن" واضح جدا، وهو "الصورية في الصياغة" و"الإطلاقية" و"الدقة المبالغ فيها" و"التجرد من الميول والبواعث"، إذ هما معا يدعوان إلى طرد العواطف والوجدان من جانب الأخلاق، وإن اختلفت أهدافهما.

وينبه "طه عبد الرحمن" إلى أن هذه المقارنة ما بين أخلاق "كانط" و"ساد" سبق أن قامت بها [مدرسة فرانكفورت] حينما هبت لنقد العقل الأنواري، وكذلك فعل أحد المابعد الدهرانيين الكبار وهو [جاك لاكان]، الذي أكد على أن "الماركيز دو ساد"، في الحقيقة أكثر منطقية ونسقية من "كانط" نفسه، فهو قدم رسما واضحا للأخلاق وأقل تناقضا، وهذا الرسم مكون من ثلاثة عناصر<sup>2</sup>:

• الطبيعة: التي تجسد الآخر الذي يعطي القوانين والأوامر.

• الضحية: المفعول به والمتلقي للأذى.

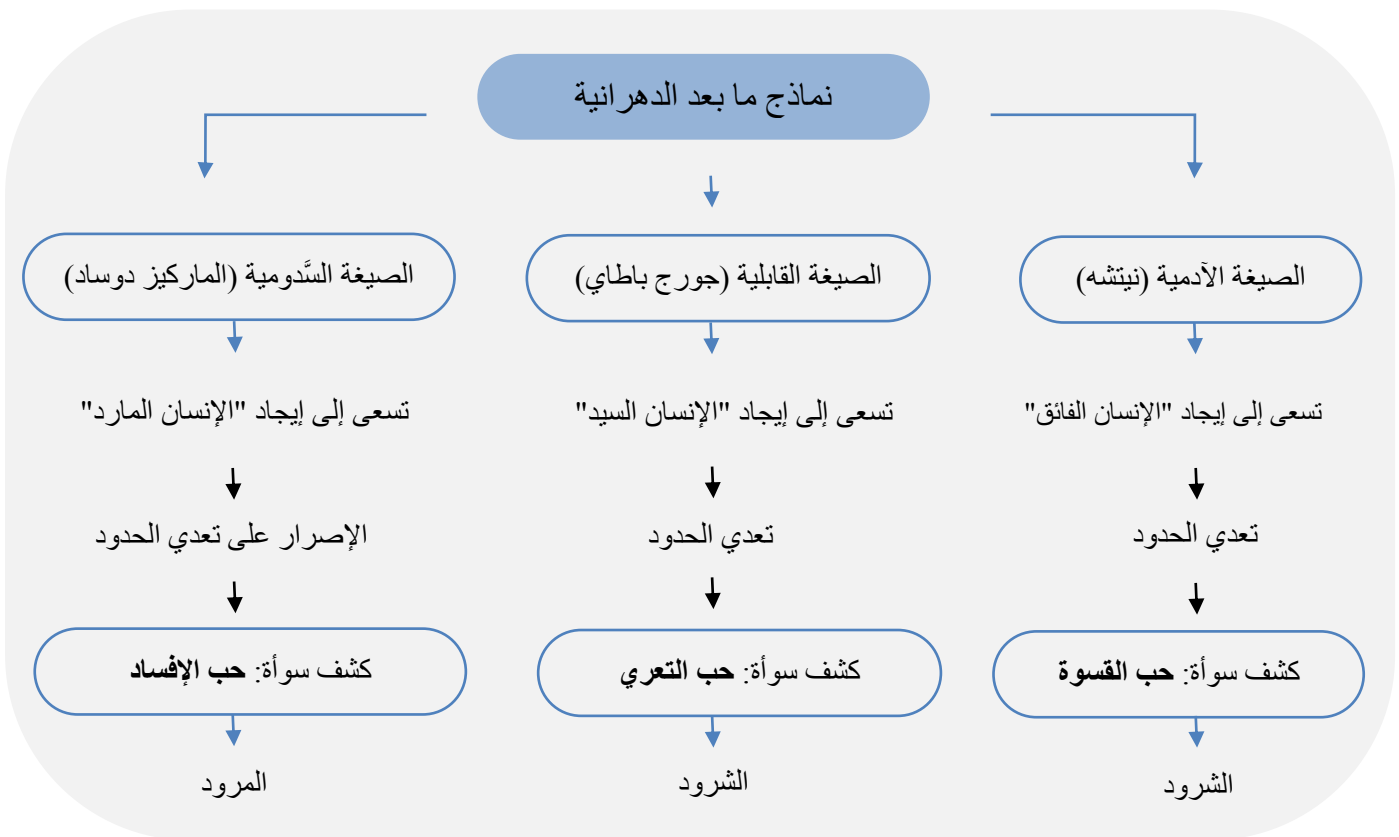
• الجلاد: الفاعل الذي يقوم بتنفيذ الأوامر وإيقاع الأذى.

<sup>1</sup> - شرود ما بعد الدهرانية النقد الانتقائي للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 81.  
<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 82.

ونفهم من خلال هذه المقارنة على أن "كانط" لا يعبر عن الأخلاق الحدائثة في شكلها الأقصى، فهو صار إلى نصف الطريق، على عكس "الماركيز دو ساد" الذي كان عنوانا بارزا للأخلاق الحدائثة، فهو ذهب بها إلى مداها النهائي، وعبر عنها في صورة واضحة لا تناقض فيها. إن "طه عبد الرحمن" استثمر جيدا هذه المقارنة، ليثبت أن أخلاق ما بعد الدهرانية هي دهروانية ثانية مضاعفة، وأيضا ليبين أن كل أخلاق تخرج عن الدين، ستؤدي مباشرة إلى الخروج من الأخلاق نفسها ولو بعد حين<sup>1</sup>.

وفي الختام نختصر كل الصيغ ما بعد الدهرانية عند "طه عبد الرحمن"، في الخطاطة

الآتية:



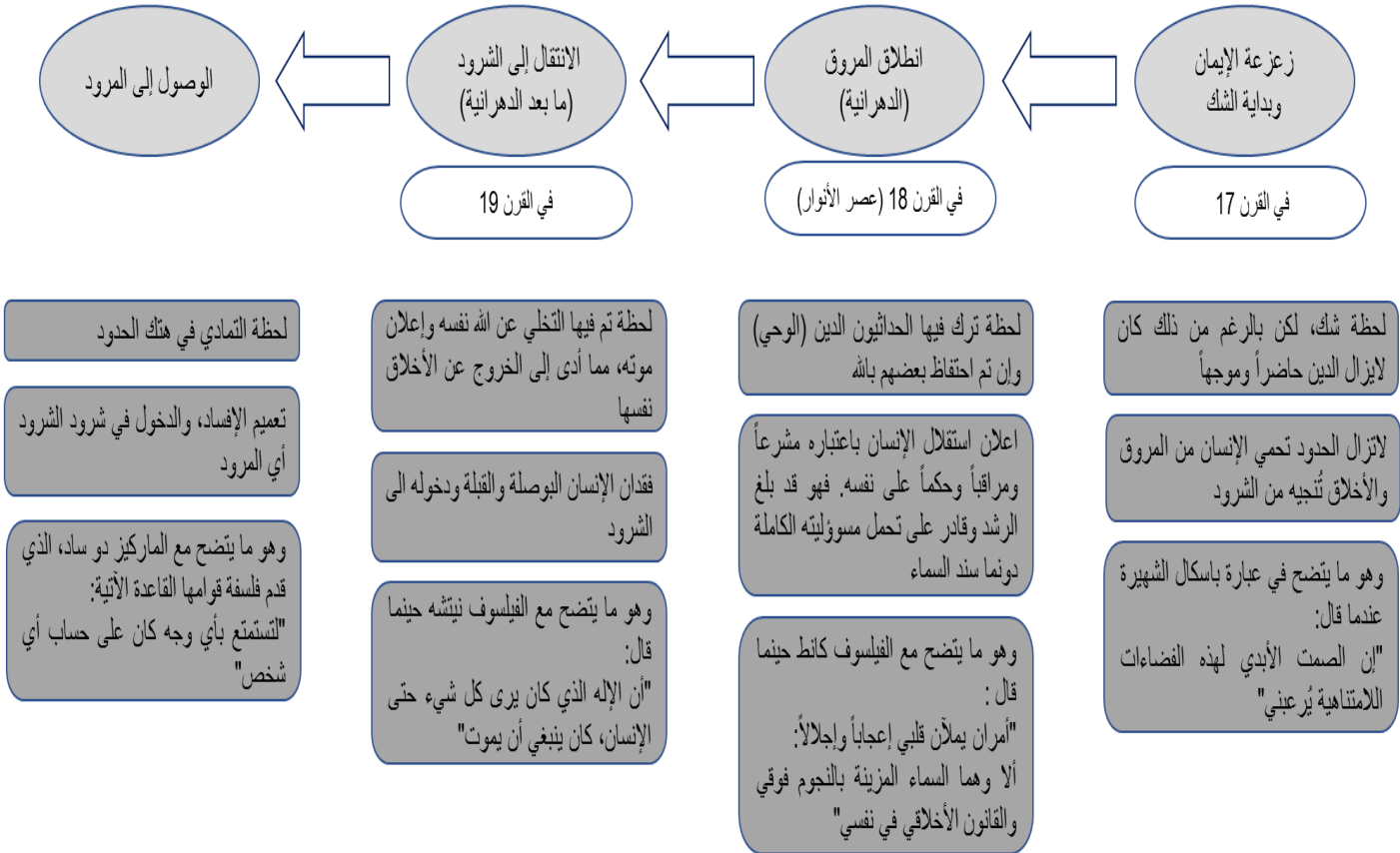
<sup>1</sup> - شرود ما بعد الدهرانية النقد الانتمائي للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 83.

وعطفا على كل ما قيل في هذا الفصل الناقد لرموز الحداثة نتبين لنا فكرة أساسية وهي أن

الحداثة مسار بدأ من المروق ليصل إلى الشرود بل المرود، أو أن الحداثة ما هي في المحصلة

سوى وجهين دهرانية وما بعد دهرانية، الأمر الذي توضحه الخطاطة الآتية:

### مسار الحداثة عند طه عبد الرحمن



الحداثة = المروق ← الشرود ← المرود

**ملاحظة:** هذه القسمة منهجية، فقد يتعايش المرود بالشرود، فالماركيز دو ساد عاش زمن كانط (القرن 18) وكان مارداً وليس فقط مارفاً.

## الفصل الثالث: تطبيقات الفلسفة الأثمانية

### 1- الفلسفة الأثمانية وحماية البيئة

إن المتتبع لفلسفة الأخلاق في الزمن المعاصر يسترعي انتباهه، ذلك الكم الهائل من النظريات الأخلاقية، خاصة تلك الموجهة نحو العلم، فنسمع عن الأخلاق البيولوجية (البيوتيقا/Bioéthique) التي أفرزتها الثورة الجينية الهائلة، والأخلاق الطبية لتأطير وضبط الاستخدامات العلاجية، وكذلك الأخلاق الإيكولوجية التي جاءت صرخة ضد الاجتياح الإنساني للطبيعة حد الاستباحة... وهذا يدل على فراغ أخلاقي وإحساس عام بالأزمة والخطر المحدق بالبشرية القادمة.

لقد أصبح الفلاسفة ينشدون جوابا عاجلا عن سؤال ملح ومحرج هو: كيف السبيل إلى حكمة أو أخلاق تضاهي الانفجار العلمي الهائل؟ بعبارة أخرى: هل من إتيقا Ethique أصيلة تتلاءم وحجم تكنولوجيا العصر؟ وتفي بحاجة الإنسانية الحالية؟

لقد مهد العلم الحديث بتصوره الآلي للعالم<sup>1</sup>، خلال القرن السابع عشر، الطريق للإنسان نحو الاجتياح والسيطرة دون توقف، لأنه آمن أن الطبيعة عاطلة وقاصرة، والقاصر لا حول له ولا قوة، فالطبيعة مفعول بها وخاضعة لحتمية مطلقة، كما جعل العلم الحديث الإنسان يؤمن أيضا بأن الحرية هي ملك خالص له، لا تشتركه معه، أي مكون من مكونات الطبيعة، فهو أصبح ذلك الفاعل الوحيد، القادر على الانفلات من قبضة الحتميات المتربصة به من كل الجوانب، فيكفيه أن يفكك ساعة العالم ويعرف أسبابها القريبة ليتحكم فيها، ويوجهها الوجهة التي يبتغي، وذلك ما هو حاصل ومتحقق بوضوح في منجزات العلم التي تبهرنا كل يوم.

<sup>1</sup> - تجدر الإشارة إلى أن التصور الآلي والميكانيكي للعالم سبق أن شرحناه كفاية في الباب الأول من البحث، ولكن باختصار هو: تصور تبلور في القرن السابع عشر ميلادي، مع غاليليو وديكارت ونيوتن. يرى العالم أنه أصم، وعبارة عن ساعة كبرى تشتغل فقط بمنطق السبب والنتيجة، فهي لا تفكر ولا روح فيها وليس لديها حرية، فكل ما يحدث في الطبيعة خاضع للحتمية.

إن هذه النزعة الآلية نحو العالم جعلت الإنسان يغادر التعامل مع الطبيعي نحو الاصطناعي، فلا شيء أصبح جاهزاً، بل كل شيء يبني. فالعلم المزود بهذا الأفق الآلي أصبح من القوة بحيث يكتسح ويحرج ويربك كل حسابات التفكير القديم، إنه بمثابة اليد الطولى التي تستأسد بها المنظومة الحداثية، ويكفي مؤشراً، على ذلك، الحديث عن أبرز ما أصبح يشغل بال البشرية وهو الثورة الجينية، فالعلم البيولوجي دخل إلى دهاليز الخلية، وسبر أغوار نواتها وفكك صبغياتها فضبط الشفرة الوراثية مما مكنه من التحكم، وإقامة التعديلات والهندسات الجينية، فنجد مثلاً نجاح في تكبير أو تصغير الخضروات والفواكه، كما أصبحت الآن الطريق معبدة لتحويل النسل وتبديله (Eugénisme)، فالعلماء قادرون على جعل الطفل ينجب ويولد بالموصفات التي يشتهيها الآباء (الطول، لون البشرة، ولون العين، وطرد الأمراض الوراثية...).

إن المنهج العلمي الناشئ في القرن السابع عشر، والمؤسس على خلفية نظرية قوامها النظرة الآلية للعالم مكنت العلماء من تحقيق نتائج مبهرة لا تخطئها العين، وتجدر الإشارة أن القرن الثامن عشر، قرن الأنوار، كان متفائلاً جداً بمآلات العلم باعتبارها السبيل الأوضح لتحقيق سعادة الإنسان، ماعدا حالات خاصة شككت في الأمر ومنهم الفيلسوف "جون جاك روسو". فإذا كان الأنواريون كـ"ديرو" و"فولتير... أكدوا على أنه يكفي للبشرية أن تترك نفسها تتقاد للعقل كي تستمتع بالرخاء والتقدم المادي والسياسي والأخلاقي، فإن "روسو" لم يوافقهم الرأي أبداً. وبذلك كان من أوائل الصرخات ضد الحداثة وعقلانيته<sup>1</sup>، قبل نقد القرن العشرين لها.

<sup>1</sup> - ينظر رد فعل روسو ضد فلسفة عصر التنوير، في: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، غنار سكيريك ونلز غيلجي، مرجع سابق، ص: 535. ومعروف من سيرة روسو أنه ولكي ينسجم مع ادعائه سيعمل في بعض لحظات حياته، على تغيير نمط عيشه وطريقة ملبسه، ليتجه نحو التقشف والبساطة والتخلي عن كل زينة وبهرج.



لكن تفاؤل القرن الثامن عشر سيتغير قليلا، إذ، بدءا من القرن التاسع عشر، ستبدأ

المخاوف من العلم في الظهور إلى السطح، وما رواية «فرانكنشتاين»<sup>1</sup>، سنة 1816م «لماري شيلي»

إلا شاهدا على ذلك، وللذكر فهي رواية تم إخراجها سينمائيا، فهي تحكي قصة طبيب يدعى

"فرانكنشتاين"، تجرأ يوما على صناعة إنسان، إذ تمكن من جمع الأعضاء من هنا وهناك، ثم ضخمها

بشحنات كهربائية، فتشكل لديه مسخا، لا هو بالإنسان ولا بالوحش، لتكمل القصة تفاصيلها المتمثلة

فيما يأتي على الطبيب من ويلات جراء صنيعه. لقد كانت هذه الرواية تجسد لكل من قرأها انقلاب

السحر على الساحر، انقلاب العلم على صاحبه، فالرواية تعني مباشرة أن العلم بعد نجاحه وطموحه

اللامحدود أصبح مخيفا ومرعبا بل مهددا للبشرية ومستقبلا.

إن قصة "ماري شيلي"، باختصار شديد، قصة المنجز العلمي الذي يعود سلبا على العالم،

أو لنقل، إنها قصة تحكي ضريبة التفكير بمنطق الإله.

إن المخاوف -أو الآفات-<sup>2</sup> من العلم، ستتكرر باستمرار خاصة بعد الثورة الجينية، وبعد

اجتياح الطبيعة حد الاستنزاف، ما سيجعل الفلاسفة يتحركون نحو إنشاء نظريات أخلاقية ملائمة

لهذا الغرور، والصلف العلمي القائم على الفصل المنهجي والمهدد للجميع، وقبل أن نطرح موقف

"طه عبد الرحمن" الائتماني في موضوع جموح العلم<sup>3</sup> وما سببه من هدر بيئي، لا بأس أن نطرح

1- فرانكنشتاين، ماري شيلي، كتبها بتصريف بولين فرنسيس، ترجمة إيزيس خليل، أكاديمية أنترناشيونال، بيروت، 2007م.

2- إن العديد من المفكرين يرفضون النظرة المتشائمة تجاه العلم، ولا يحملونه كل الأوزار التي يعيشها الإنسان، ومن هؤلاء نجد إتيان كلان " Etienne Klein" المزداد سنة 1958م، والمتخصص في الفيزياء الدقيقة والمهتم بفلسفة العلوم، إذ يقف موقف المدافع والرافض لأن تعلق على العلم كل مآسي البشرية، فيرى أن المشكل لا يكمن في العلم أبدا، وذلك لسبب بسيط، وهو أن العلم لا يقول لنا ماذا علينا أن نفعل؟ فهو يكتشف حقائق وكفى، فدور العالم هناك الخبايا وتقديم حقيقة معينة حول سير الطبيعة ومحاولة وضعها في قوانين ونظريات صارمة رياضيا، أما استغلال هذه الحقائق بطريقة مخلة أو مضرّة، فهذا يعود لأمر غير علمي. هذا الأمر جعل إتيان كلان يطرح السؤال الآتي: ماذا علينا أن نتنظر من العلم؟ ليجيب عن ذلك: بالطبع ليس الخلاص. فالعلم يؤهلنا لمعرفة محدودة دون الدخول في تناقض مع الطرق الأخرى لرؤية العالم، وإذا كانت المعرفة العلمية كونية فهذا لا يعني أنها كاملة، بل هي معرفة تجيب فقط عن الأسئلة التي تدخل ضمن إطار اشتغاله، فالكثير من الأسئلة التي يطرحها البشر ليست علمية أصلا من قبيل: كيف نعيش سويا؟ كيف نحقق العدالة؟ كيف نفكر في الحرية؟ ما الحق؟ هذه الأمور القيمة، كما يؤكد إتيان كلان، لا يمكن أن تكون ضمن حقل العلم. وإذا سلمنا بأن العلم لا يقول لنا ماذا سنفعل، فما منبع الخلاص إذا؟ يقول إتيان كلان: "إذا ما أخذنا البيولوجيا كحقل علمي، فهي تخبرنا مثلا بكيفية صناعة كائن معدل وراثيا، لكن هي لا تقول لنا هل سنفعل ذلك أم لا؟ فمن سيقدر ذلك ياترى؟ يؤمن إتيان كلان بأن الجواب يجب أن يكون بعد مشاورة جماعية تستدعي ما أمكن الذكاء الجماعي. فالعالم دوره محدود هو أن يقول منجزه وينسحب، ولكن أن يجيب عن سؤال الخلاص فهذا ليس مجاله أبدا. إن الدعوة إلى التخلص من العلم بمرير أنه كلما عرفنا قليلا تصرفنا جيدا، هي دعوة بنيسة من وجهة نظر إتيان كلان إلى درجة أنه قال: "وكان الأخطاء المرتكبة باسم العلم تجعل من الجهل قيمة!". غاليليو والهنود، إتيان كلان، مرجع سابق.

3- تنتاب المتأمل، في العادة، مشاعر متضاربة تجاه العلم ومنجزاته، فتارة التفاؤل والإعجاب والفخر بقدرة الإنسان وشجاعته في كشف اللثام عن خبايا الطبيعة وأسرارها، بل إقدامه على مواجهة الحتميات وتعديلها وتصويبها (تسخير المادة، تصحيح النظر، تعديل وراثي، تجميل...)، وتارة أخرى يحس المرء بالتشاؤم،

موقفين لفيلسوفين غربيين راعهما تسيد العلم واجتياحه بنزوعه الآلي الساحق للغايات والمقاصد وهما:  
الفيلسوف "هنري برغسون" (1859/1941م)، الذي وقف بكل جدية ليعيد الاعتبار للنظرة  
"الحدسية/الصوفية" للعالم، والفيلسوف "جوناس هانس" (1903م/1993م)، الذي طور مفهوم  
المسؤولية، ناقلا إياها من الماضي نحو المستقبل، طمعا في انقاد الطبيعة من الهدر والاستنزاف.  
لنرى إذاً موقفهما:

### هنري برغسون ومحاولة الوقوف ضد غرور العقل العلمي:

حينما نسمع اسم الفيلسوف "هنري برغسون"<sup>1</sup>، نتذكر رجلا جند حياته ضد "النزعة المادية"  
واستحواذ العلوم الفيزيائية ذات التوجه الميكانيكي، منذ القرن السابع عشر، على تصورات الإنسان  
الحديث، وفي نفس الوقت نتذكر اشتغاله على إعادة الاعتبار للجوانب الروحية المفقودة، وإعلانه  
خيار "الحدس" باعتباره المعبر الحقيقي عن دفق الحياة وسيلانها، حيث جعل منه البديل عن التحليل  
والتفكيك العلمي المشوه للظواهر. فلنلقي نظرة على فلسفة هنري برغسون، التي جمعت في جوفها كل  
خليط متغيرات الثورة العلمية في زمانه.

---

وأن الأمور تسير إلى الهاوية، إذ لم تعد مغامرة العلم مريحة كما الأول، بل أصبحت مثار نقد واتهام. فعموما هناك فريقان: واحد يرى في العلم الخلاص، على أساس أنه المنقذ الذي ينبغي التعويل عليه للتخفيف من معاناة البشر وقسوة الطبيعة، ففهم حركيتها وعلتها القريبة يسمح بالتحكم فيها، ومن ثم التحرر من قبضتها وخطورتها علينا. أما الفريق الآخر فهو يلج على أن كثرة المعرفة كانت وبالاً علينا، فالإنسان عاش في الماضي في حضن الأسطورة والدين أقل تعاسة منا نحن الذين نحيا في قلب المنجزات العلمية، فملء الطبيعة بالقداسة والسحر لهو أهون من هتك أسرارها وجعلها فاترة باردة دون روح، فالتعامل العلمي "الموضوعي" والآلي مع الأشياء عن طريق حمى البحث في العلاقات السببية تقتل جماليتها وتجعلها صماء، باختصار يؤكد هذا الفريق ذو النزعة المتشائمة على أن العلم قد خذلنا وزج بنا ومازال في الكارثة، إلى درجة أن البعض يطالب بترك العلم نهائياً.

<sup>1</sup> - لقد كان برغسون في نهاية القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين ميلادي، فيلسوف فرنسا "الرسمي" والمعبر عن هويتها وأصالتها. ولد في باريس عام 1859م، وسبقضي نحبه فيها أيضا سنة 1941م. درس بالمدرسة العليا للأساتذة وحصل على شهادة التبريز في الفلسفة، ثم الدكتوراه عام 1889م، عمل أستاذا للثانوي، لينصب أستاذا "بالكوليج دو فرانس"، ثم بعد ذلك تم تعيينه عضوا في الأكاديمية الفرنسية، كما أنه حصل على جائزة نوبل للآداب عام 1928م. له العديد من الكتب مترجمة إلى العربية نذكر منها: "بحث في المعطيات المباشرة للوعي" و"التطور الخلاق" و"الطاقة الروحية" و"منبع الأخلاق والدين". تميز أسلوبه بالشاعرية والبلاغة الأخاذة، حيث كان يسعى إلى نقل أفكاره إلى القارئ بأقل تكلفة، مبعدا إياه ما أمكن عن المفاهيم المجردة والجامدة وهو مايتماشى مع أطروحته العامة القائلة بـ: "الديمومة" ودفق الحياة. ينظر: التطور الخلاق، هنري برغسون، ترجمة محمد محمود قاسم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، سنة 2015م، مقدمة الترجمة.

في كتاب "هنري برغسون"، "évolution créatrice"<sup>1</sup>، نجد فكرة أساسية هي مدار الكتاب كله، مفادها أن العقل أعد من أجل ضمان اندماجنا مع بيئتنا تماما، بعبارة أخرى يؤكد "برغسون" عبر كتابه، ولمرات عديدة، أن عقلنا هو نتاج الاحتكاك بالمادة الصلبة، ولا ينتصر إلا معها ولا يقدر أبدا على إدراك الحياة ككل، فهو أمر لم يتدرب عليه منذ نشوئه الأول، فالعقل لن يكون في وطنه الحقيقي، إلا مع المواد الجامدة فهي أول من تفاعل وتكيف معها منذ ظهور الإنسان في العصور البدائية، فمعها تشكلت الأطر والمقولات العقلية الأساسية التي نشغل بها إرثنا لحد الساعة، فمنطقنا ومفاهيمنا في الأصل منطق ومفاهيم الأشياء الصلبة، فتعاملنا منذ وجودنا الأول مع أدوات العمل واحتكاكنا بها، هي من حددت لنا ملامح وشكل عقلنا، لهذا فالعقل يحقق نتائج مبهرة في مجال المادة، لكن يعجز عن إعطاء تصور واضح عن طبيعة الحياة الحقيقية. وكيف يمكنه ذلك وهو بحسب "برغسون" مجرد جزء منها وفيض تابع لها؟ فهو سوى مظهر من مظاهرها.

يشبه "برغسون" العقل بحصاة حملتها موجة البحر، فإذا استحال للحصاة رسم ملامح الموجة، فبالمثل لا يمكن للعقل رسم ملامح الحياة، فهو ليس إلا راسبا من الرواسب، التي خلفتها حركة التطور خلال سيرها في طريقها، لهذا فهو غير مؤهل لإدراك تيار الحياة الذي أنجب العقل، فهو قاصر عن ذلك ومن يقول العكس كمن يقول بأن الجزء يساوي الكل<sup>2</sup>.

يؤكد "برغسون" على أننا لسنا عقولا محضة في هذه الحياة، بل نحن عقول يحيط بها سديم غامض، فالحياة وهي تتطور أنتجت لنا شعلة مضيئة هي العقل، لكن هذا العقل ملفوف بقوى

<sup>1</sup> - هناك ترجمتان: ترجمة محمد محمود قاسم وترجمة جميل صليبا، الأولى جاءت بعنوان "التطور الخالق"، بينما الثانية جاءت بعنوان "التطور المبدع"، ينظر: التطور الخالق، هنري برغسون، مرجع سابق. وأيضا: التطور المبدع، هنري برغسون، ترجمة جميل صليبا، مجموعة الروائع الإنسانية واليونيسكو، بيروت 1981م.

<sup>2</sup> - التطور المبدع، هنري برغسون، ترجمة جميل صليبا، المرجع نفسه، ص: 2.

غامضة لا يستطيع أن يكشفها بأدواته، لأنه ببساطة تشكل بإطارات صالحة للتعامل مع المواد الصلبة، وليس للتعبير عن مجمل الحياة، وإعطاء صورة واضحة عنها في كل ما فيها من تدفق وسيلان وديمومة (la durée). وهو الأمر الذي دفع "برغسون" إلى الدعوة إلى ضرورة عدم الفصل بين نظرية المعرفة ونظرية الحياة، فهما معا ويتضافر، يمكنهما إعطاء الصورة الكاملة للحياة.

إن العقل لا يصل قط، بحسب "برغسون"، سوى إلى مظاهر الأشياء وسطحها ولن يصل إلى عمقها أبداً، فهو حينما يشتغل في عالم المادة يصل ويجول ويشعر بالثقة الهائلة، بل يحقق نتائج مذهلة لكن حينما يجرواً على الذهاب أبعد من ذلك، ساعياً نحو استيعاب الحياة الباطنية يتكرر صفوه ويفقد ثقته في ذاته، ويدخل في جو من عدم الراحة. لكن إذا كان العقل لا يقدر إلا على اقتحام العالم السطحي من الحياة، أي عالم (الفيثومين بتعبير كانط)، وغير قادر على الغوص في عالم الباطن (النومين بتعبيره أيضاً)، فهل يعني أننا علينا التوقف عن فهم طبيعة الحياة؟ والاكتفاء بالنظرة الميكانيكية فقط؟ ونقلع عن العالم الباطني؟ يجيب "برغسون" بأن الحياة لم تخلق عقولاً هندسية فقط، بل طورت أيضاً دروباً شعورية أخرى، فماذا لو قرنا الشعور ومزجناه بالعقل، ألن نحصل على نظرة شاملة ولو سريعة الزوال؟. هنا تبدو لنا بوضوح النزعة "الصوفية" عند فيلسوفنا "برغسون". والتي تتقاطع وأطروحة "طه عبد الرحمن" مع الاختلاف طبعاً في تناول.

إن العقل لا يدرك إلا الأشياء التي تدر عليه منفعة، لهذا فهو يشتغل بتحليل وتفكيك الظواهر للتحكم فيها، وهذا نابع من أصله المادي، إنه يقطع الأشياء إلى أجزاء لاستيعابها، لكن يقع في الزيف حين يحاول أن يطبق نفس المنهج على الحياة، التي تتسم بالديمومة والحركة والتتابع والاتصال، إذ لا يحصل سوى على صورة مشوهة ومزيفة، لهذا وجب، بحسب "برغسون"، اللجوء إلى **الحس** باعتباره تعاطفاً، واتصالاً مباشراً بالعالم دون تفتيت. أو لنقل إنه نوع من الإدراك الصوفي

الذي يتميز عن العقل والغريزة، كونه "تجربة ميتافيزيقية" تتكشف لنا من خلالها ذواتنا، فندرك المطلق في صميم نفوسنا<sup>1</sup>.

إن "برغسون" كان مؤمنا بالعلم، لكن كان لا يريد السقوط في عيوبه، وهي قتل الحياة وجعلها صماء عن طريق تقسيمه وجعل اتصاله منفصلا، فقدر العلم هو تزييف الحقيقة وعدم البلوغ إلى عمقها الذي هو التيار المتدفق، فالعالم متصل الحلقات وليس مجزأ، فالتجزئة عمل صناعي يقوم به العقل قصد السيطرة على الطبيعة السطحية، لكن لا ولن يصل بحسب "برغسون" إلى كنه العالم ومعناه. (نذكر أن هذا يحصل عند "طه عبد الرحمن" بالتسديد من الوحي الذي يعطي القبلية والتأييد الإلهي الذي يرسم الطريق نحو هذه القبلية).

إن العقل عند "برغسون" وهو يقوم بعمله يوظف عنده اللغة، فهي أدواته الرئيسية، لهذا فهي مثله عاجزة عن التعبير عن باطن الأشياء بأمانة كاملة، فمثلا إذا أخذنا العالم الداخلي للإنسان، فإننا نجده يتميز بالحركية الدائبة والسيلان غير المنقطع، والهيجان المستمر والدينامية المتصلة، وعندما تأتي اللغة قصد إدراك هذا العالم فإنها تشوهه، وتفقد كل حركيته لتجعل منه شيئا ساكنا وجامدا. فعندما أحاول مثلا التعبير عن مكنوناتي فسأكون مضطرا إلى فصلها بمنهج تحليلي لأقول: أحاسيسي، أفكار، عواظي، نوازعي، انفعالاتي، أنا أحب أو أكره، أو أنا فرح أو حزين... لكن الأصل هو أن عالمي الداخلي وحدة كلية لا تبعض فيها، فاللغة الخادمة للعقل تجعل من حياتي الباطنية مجرد لقطات خاطفة، رغم أنها ليست كذلك في الحقيقة.

ونفس الأمر يقال عن الزمان، فاللغة تقتل وتجمد تدفقه وتعزل عناصره عن بعضها البعض، فالماضي والحاضر والمستقبل هي، في الحقيقة، مكونات غير معزولة وتتحرك بترابط واندماج شامل،

<sup>1</sup> - التطور الخالق، هنري برغسون، مرجع سابق، ص: 6.

إنها تيار دافق وجارف، لكن اللغة تطلها إلى أجزاء وهو مالا يعبر طبعا عن الحقيقة، لهذا نجد "برغسون" يؤكد على أن الديمومة هي تقدم مستمر لماض يقضم المستقبل ويتضخم بتقدمه إلى الأمام، بعبارة أخرى، فإنه لا وجود للحظة الراهنة إلا وهي منغمسة في الماضي، فالحاضر تدوس عليه ذكريات الماضي، كجبل جليدي يتضخم فيجعل اللحظة الموائية مختلفة تماما، وهو ما يفسر لنا إلحاح "برغسون" على فكرة تعذر الشعور بالحالة نفسها مرتين، فالماضي ليس ذكريات في درج معين أو شيء ندونه في سجل، طبعا لا. إنه تراكم تلقائي يشتغل بطريقة آلية، ويلاحقنا في كل لحظة وينضم إلى الوعي الحاضر، ويزدحم عند بابه بكل ثقله منجذبا إلى المستقبل الذي يقرض منه ويحتل حيزا منه على الدوام .

إن الحياة ليست ساكنة ومتجمدة ومنفصلة، بل هي متدفقة ومتحركة ومتصلة، أما حينما نقوم بفصل الحالات عن بعضها البعض باستخدام العقل وأداته اللغة، فإننا وإن ربحنا الحقيقة السطحية فنحن نخسر الحقيقة الباطنية.

نخلص إلى أن طموح الفيلسوف "هنري برغسون"، كان إرجاع الاعتبار إلى الجوانب الروحية المغيبة جراء انتشار النزعة الميكانيكية في العلم، وإبراز قصور العلم بنظرة التحليلية للعالم، وعدم قدرته على الوصول إلى حقيقة ديمومة الحياة، معلنا أن العقل الإنساني وجب أن ينتقل من الغلو في الغرور إلى الغلو في التواضع. وذلك لن يتأتى إلا إذا عمل جنبا إلى جنب مع الطاقات الروحية الخبيئة، والتي طريقها الحدس.

إن مطلب "برغسون"، في نهاية القرن التاسع عشر والقرن العشرين، هو نفسه في الحقيقة مطلب العديد من المفكرين، في القرن الواحد والعشرين، بمن فيهم "طه عبد الرحمن" مع الفارق في

المرجعية، ف"طه عبد الرحمن" لا يسعى في كل ما كتب سوى إلى الدعوة للوصل وإيقاف نزيف الفصل، وصل كل شيء بالإيمان وإعادة إحياء اللحمة بين الظواهر السطحية وآياتها الباطنية. أما الآن فلنتوقف عند فيلسوف آخر هو "جوناس هانز"، الذي كانت له أيضا مخاوفه من الهدر الطبيعي والبيئي الذي سببته الرؤية الحداثية.

### جوناس هانس واستباق الكارثة<sup>1</sup>:

لقد انتهى الوعي الإنساني المعاصر، جراء التطور التكنولوجي وهيمنة التصور الآلي للعالم وبروز الاختلالات البيولوجية والإيكولوجية، إلى أزمة خطيرة ومتعددة الأبعاد، دفعت إلى جر العلم نحو المساءلة المعيارية، التي طالما طردها من قبل. فالوجود كله أصبح في خطر، الأمر الذي دفع إلى ضرورة إقامة تصورات جديدة للأخلاق، تتناسب والمتغيرات التقنو-علمية الراهنة، المؤثرة على أجيال الحاضر والمستقبل، وهو ما حاول الفيلسوف "يوناس هانس" (1903-1993م)، أن يقوم به انطلاقا من مفهوم المسؤولية، الذي أعطاه أبعادا جديدة، وضحه بدلالات وشحنات تجيب عن الإشكالات التي فرضتها التطبيقات التقنية على الإنسان، والتي لم يعهدها من قبل. فكيف ذلك؟

### • المسؤولية: من الضرر إلى الخطر:

يمكن أن نحدد جوانب المسؤولية عبر التاريخ في ثلاثة مستويات:

- **المسؤولية القانونية:** حيث يتحمل المرء المسؤولية المدنية والجنائية، عن كل أخطائه وكل الخسائر والأضرار التي أحدثها للآخر، سواء أحدث ذلك بالصدفة، أو جراء سلوك أحمق وطائش، أو

<sup>1</sup> - اعتمدت في صياغة موقف جوناس هانز بالأساس على دراسة بعنوان: أخلاق البيئة والمسؤولية عند جوناس هانز، تأليف عايب زهية. وذلك ضمن كتاب جماعي بعنوان: الفلسفة الأخلاقية من سؤال المعنى إلى مآزق الإجراء، إشراف وتحرير سمير بلكفيش، منشورات اختلاف ومنشورات صفاف ودار الأمان، ط1/2013م، ص: 451.

عن جهل بما ينبغي فعله، أو العدول عنه. وبالطبع فإن الأمر يتوجب عليه عقاب يتحملة الفرد كما هو مسطر داخل المجتمع الذي ينتمي إليه (سجن، قصاص، نفي، إعدام...).

- **المسؤولية الدينية:** هي نوع من إضفاء الطابع الروحي على المسؤولية، بحيث يصبح الخطأ حراما يعاقب عليه الله، بمعنى أن المسؤولية تأخذ طابعا أخرويا تتجاوز القضاء الدنيوي، فيتحمل كل فرد وزر ما قدمت يدها أمام العدالة الربانية المؤجلة.

- **المسؤولية الأخلاقية:** وهي مسؤولية ذاتية حيث يعاقب الفرد نفسه بنفسه انطلاقا من شعور عميق بوخز الضمير، فالمرء حينما يؤتي واجبات أخلاقية، ويضحى برغباته لصالح الغير فهو ينال إحساس الكمال والنبيل، أما حينما يؤتي سلوكا خسيسا وخبيثا، فالمسؤولية تكون بصرخة ضمير في جوفه كعقاب له، فتنقض مضجعه.

إذاً، يعيش المرء بإمكانية أن يكون مؤطرا بثلاثة مسؤوليات، وهي القانونية أو الدينية أو الأخلاقية. بمعنى: إن ارتبطت المسؤولية بضرر يصيب الآخر، وجب تحمل وزره بأثر رجعي، كعقاب يأخذ وجهها قانونيا قضائيا أو دينيا أخرويا أو أخلاقيا، على شاكلة وخز ضمير. لكن ماذا عن متغيرات العصر التقنو-علمية؟ فهل تكفي هذه الأنواع الثلاثة من المسؤوليات؟ فمن سيتحمل مثلا مسؤولية ثقب الأوزون، أو الاحتباس الحراري، أو بعض الأمراض المستعصية الناجمة من النظام الغذائي الصناعي الطاغي، أو انتشار الإشعاعات وجميع صنوف الانبعاث الملوثة؟ فهل الأمر يقيد ضد مجهول؟ من نعاقب؟ هذا هو المأزق المعاصر الذي استوجب نظرة جديدة لمفهوم المسؤولية، وإعادة تعريفها بحيث سننتقل من مجال الضرر إلى مجال الخطر المهدد للكل، حيث توجد مجموعة من الأضرار لا مذنب فيها، وهي مترتبة عن التصنيع والتقنية المفرطة، إلى درجة أنه أصبح الحديث سهلا عن مسؤولية دون خطأ، وهنا نذكر بمأساة الدم الملوث، حينما ظهر وباء السيدا في الثمانينات



من القرن العشرين ميلادي، فلم يكن بعد من المعروف جيدا طرق انتقاله والعدوى به، فكان ينقل الدم الملوث دون علم فأصيب العديد. ونفس الأمر من يتحمل مسؤولية مرض جنون البقر؟ وهكذا من الأمثلة.

إن هذه الأضرار بدون مذنب، والتي يغيب عنها الخطأ الذي يجب أن يتحمل مسؤوليته فرد محدد، هي من سرّعت بظهور شركات التأمين، حيث سيتم تعويض المسؤول بالمؤمن الذي يعوض عن الخسائر ويعطي التعويض عن الضياع.

لقد ظهرت إذًا، مجموعة من الأضرار، أو لنقل مجموعة من الأخطار التي لم تكن من قبل، وهي نتاج التطور العلمي والتقني التي تستدعي تدخلًا أخلاقيا سريعا، وبآفاق غير مسبوقة، وبمقاربات غير مطروقة، وهو ما شغل بال الفيلسوف "يونا هانس".

#### • استباق الكارثة:

يعد الفيلسوف "يونا هانس"، وهو أحد تلاميذ الفيلسوف الشهير "هايدغر"، من الذين سيفكرون في حكمة تعمل على كبح المارد العلمي، وتشكيل نظرية في الأخلاق الإيكولوجية تتلاءم وتكنولوجيا العصر، فالأخلاق الحداثية خاصة في بعدها الكانطي، لم تعد مسعفة من وجهة نظره، فوجد "هانس" مراده في مفهوم المسؤولية باعتبارها بوصلة صالحة لتوجيه البشرية، وهو لا يقصد بالمسؤولية تحمل تبعات الأفعال الماضية المقترفة، بل يقصد المسؤولية تجاه المستقبل، مستقبل هذه الأرض التي تأوي الجميع، والتي يجب أن نتركها صالحة للأجيال المقبلة.

فإذا كان المنظور الحداثي يرى العالم عبارة عن آلة صماء قاصرة ومفرغة من كل حياة أو روح، ومن تم نزع كل قداسة عنها، فإن "يونا هانس" يدعو إلى إعادة تنشيط الفرضية القديمة للكون، وهي فرضية الغائية، فالطبيعة ليست موضوعا للمعرفة وكفى، بل هي أيضا كائن حي وجب

الاعتناء به، فهي تدخل في إطار أخلاق المسؤولية. فـ"هانس" يرى أنه في زماننا هذا لم يعد من واجبنا الفعل في اتجاه خير الإنسان فحسب، إنما علينا التفكير أيضا في خير الأشياء الخارجة عنا، لأن وجودنا مرهون بها ودونها نصير إلى العدم. وتقليدا منه للفيلسوف "كانط"، الذي اطلع عليه في سن مبكرة، سيعمل على صياغة أمر أخلاقي واجب على الإنسان الانصياع له وهو كالتالي: "افعل بحيث تكون نتائج فعلك متلائمة مع استمرارية حياة بشرية أصيلة على الأرض"<sup>1</sup>. ولمزيد من دعم نظريته في المسؤولية، اقترح عملا، في حقيقته، ينتمي إلى "البيداغوجيا"، يمكن تسميته "باستباق الكارثة"، بمعنى أنه علينا نحن البشر زرع فكرة الخوف من المستقبل ولو ترويبا، أي خلق نوع من الاستنفار في حالاته القصوى إنذارا بالخطر المحدق بحضارة التقنية.

نخلص إلى أنه إذا كانت المسؤولية دائما متعلقة بالماضي، بمعنى أنه عندما أقوم بجريمة فأنا ادفع الثمن عنه الآن، لتكون التبعات بأثر رجعي، فإن "جوناس هانس" غير الأمر، وجعل تحمل المسؤولية ينحو نحو المستقبل لمجابهة خطر محتمل، فأخلاقه هي أخلاق الحماية والوقاية المنشغلة بمصير الإنسانية، التي يغلب عليها طابع تضحية الأجيال الحاضرة لأجل أجيال المستقبل. إنها تشبه الأخلاق الأبوية فهي عبارة عن مسؤولية مطلقة وأصيلة ودون اتفاق مسبق وتتميز بالشمولية، لأنها تلبى كل ضروريات الطفل ماديا ومعنويا.

بالطبع، ومقارنة مع موقف "طه عبد الرحمن" فالاختلاف شاسع، فـ"طه عبد الرحمن" يرى أن المسؤولية مرتبطة بميثاق الائتمان، حيث تحمل الإنسان مسؤولية العالم بالتعامل معه وديعة لا حياة، فالإنسان المسؤول هو الذي لا ينازع الله في صفة "المالكية" قط. وهو ما سنقف عنده الآن.

<sup>1</sup> - Agis de telle sorte que les effets - France farago « Les grands philosophes » First Editions. 2007. P149. -  
"de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre.

لقد دعا "طه عبد الرحمن"، في مشروعه كله، إلى ضرورة تجنب التقليد والنقل حيثما اتفق من الحداثة، والعمل على إبداع فلسفة عربية خاصة، تتبع من كينونة مخصوصة تسكن اللغة العربية بكل ما تتطوي عليها من مكنونات<sup>1</sup>، فبدونها لا تفلسف عربي ممكن إلى درجة أنه هاجم حتى الفلاسفة المسلمين القدماء، معتبرا إياهم مجرد مقلدين لليونان، خاصة "ابن رشد"، بالرغم مما حظي به هذا الفيلسوف من احتفاء بجعله المرتكز الذي يمكن من خلاله استئناف المسير الفكري العربي. ف"ابن رشد" من وجهة نظر "طه عبد الرحمن"، مجرد مقلد فهو كتب لغيرنا بلغتنا.

ولمزيد من البحث عن هذا التميز سيعمل "طه عبد الرحمن" في كتابه «الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري»، ليس فقط على طرح الأسئلة بل على تقديم عناصر إجابة، فأسئلة الزمان أصبحت ملحة ونحن لا نقدم أجوبة لها بل نستهلك أجوبة الغير، الأمر الذي دفع "طه" إلى التفكير في: كيف تجيب الأمة المسلمة عن أسئلة زمانها؟ فبحسبه، أن الأوان لتقديم نظرة للأشياء جديدة ومخالفة، فالمفكر المسلم عليه تقديم حلول لمآزق الراهن وآفاته.

إن "طه عبد الرحمن" يبحث عن مشروعية النظرة الإسلامية للكون، ويريدنا أن نتواجد وباختلاف عن النظرة الحداثية الطاغية، فما دامت الحداثة، هي منظومة تفكير (باردايم)، أدخلت البشرية في منوال جديد لرؤية العالم، وما دامت هذه الرؤية تعاني مجموعة من الآفات، فعلى المفكر المسلم أن يجند نفسه لتقديم البديل، ولكن ليس بشعارات فقط. بل بتوفير برامج عمل متينة ومبررة، تجد لنفسها موطئ قدم على الساحة العالمية التي تعج بالنظريات، فالتنافس على أشده وعلينا بذل الجهد اللازم لذلك.

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، إبراهيم مشروح، مرجع سابق، ص: 207.

إذاً، مشروعية النظرة الإسلامية جاءت في مواجهة الحداثة، ونظرتها الدنيوية القائمة على "أرضنة" الأشياء، وإبعادها عن الله وعن كل نظرة أخروية. فما هي ملامح النظرة الإسلامية التي يبشر بها "طه عبد الرحمن"؟ وهل حقا سيكون بديله المقترح للخروج بالذات المسلمة من مأزقها بديلا خلافاً؟ هل حقا بديل فيه استقلال؟ أم مجرد حلول غريبة بلبوس إسلامي؟ ويقال لغوية طنانة لكن بمسميات معروفة سلفاً؟

### ب- النظرة الملكوتية للعالم.

لقد قلنا، خلال طول البحث، أنه لا يمكن عزل أطروحة "طه عبد الرحمن" عن صدمة الحداثة، والحداثة كما تبين معنا بوضوح، خاصة في القرن السابع عشر، قد ظهرت بنفحة متفائلة، لأنها بلورة نظرة جديدة للعالم واعدة، قوامها العلم القائم على الكميات وليس الكيفيات، فالعالم الحق يرغم الطبيعة على أن تبوح بأسرارها، وأن تخرج ما في أحشائها من الغاز على شاكلة أرقام تتسم بالموضوعية، وبذلك يتم طرد الذاتية وهو ما توضح بجلاء مع غاليليو<sup>1</sup>.

إن بدايات الزمن الحديث كانت مثقلة بهاجس إرادة السلطة والهيمنة على الطبيعة، وهو ما عبر عنه "ديكارت" في كتابه "مقال في المنهج" حين أكد: أن الإنسان يجب أن يجعل نفسه سيدا ومالكا للطبيعة، وعبر عنه "فرنسيس بيكون" في "الأرغانون الجديد" حين قال: "لا سيطرة على الطبيعة إلا بمعرفة قوانينها". لقد كانت هذه هي الانطلاقة الجامعة التي ستؤدي، في عصر الأنوار، إلى تشكيل نمط جديد من التصور للإنسان مختلف عما كان سابقا، وهو ما تنبه له أيضا عالم الاجتماع "ماكس فيبر"، الذي كان مفتونا بسؤال: لماذا الحضارة الغربية مختلفة؟ فوجد الجواب في

<sup>1</sup> - لقد قدمنا تفاصيل كافية في الأمر في الباب الأول من البحث.

"نزع الطابع السحري عن العالم"، وإفقاده قداسته فهو مجرد آلة صماء ومادة قابلة للتكميم والقياس يمكن التحكم فيها.

باختصار لقد ركزت المنظومة الحداثية على العالم كظاهرة يمكن قياسها، مهمة كل نظرة غائية أو ماورائية، فمادام تكميم الظاهر يعطي أكله، فلماذا البحث أبعد من ذلك؟ بكلمة واحدة، نؤكد على أنه ومنذ بزوغ العلم الحديث في القرن السابع عشر، توجه العلماء إلى النظر في "تكوين العالم"، وليس إلى "خلق العالم" فالخلق من اختصاص الله عز وجل، أما البشر وبعقلهم المحدود، فلا قدرة لهم إلا النظر في مكونات وأجزاء العالم، فالعالم البيولوجي مثلا، وهو يفحص البنكرياس لا يسأل سؤال من خلق هذا البنكرياس، فهذا أمر محسوم والجواب الديني عنه فيه الغنية، بينما العالم يبذل جهده للحفر في مكونات البنكرياس فيكتشف مثلا أنه معمل لصناعة هرمون الأنسولين. هذا يفسر لنا لماذا تم تهميش الدين من البحث العلمي، لأن الاهتمام بالتكوين أصبح طاغيا على نظرة العلماء، لكن الأمر سينعكس على الإنسان سلبا، فغياب الله كانت له تداعيات وخيمة أهمها النظرة الصماء التي تفقد العالم هيئته وجماله وقداسته، ناهيك عن قتامة المشهد الكمي للعالم، مما يترتب عنه غياب المعنى وهو أشد ما تعانيه الحضارة الغربية بمنظومتها، والتي مست كل البشرية دون استثناء وكأنه وباء لا يرحم. هذه المقدمة كانت ضرورية لفهم أطروحة "طه عبد الرحمن"، وهنا بيان ذلك:

ألف "طه عبد الرحمن" كتابه «الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري»، ليقدم من خلاله الجواب الإسلامي لأسئلة الحاضر، ولقد حددنا بوضوح ما هي هذه الأسئلة: إنها ترتبط بالهواجس الأخلاقية وغياب المعنى والهدر الطبيعي... ويرى "طه" أن على كل أمة أن تجيب عن أسئلة عصرها باستقلال، وأن لا ترتمي في جواب الغير<sup>1</sup>، ومن ثم السؤال: هل للأمة المسلمة جوابها

1- الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، ط 2014/3م، الدار البيضاء، ص: 15.

الخاص عن أسئلة زمانها؟ خاصة وأن زمان هذه الأمة مرتبط بالدين الخاتم وهو حق لها، فهي تختص بهذه الخاتمية<sup>1</sup>. ولها دور رسالي عليها تحقيقه.

أطلق "طه عبد الرحمن" على النظرة الإسلامية الخالصة اسم: «النظرة الملكوتية»، وفيما بعد سيطلق عليها الاسم النهائي الذي ارتضاه وهو: "النظرة الائتمانية". وهي نظرة لا تبقى عند مستوى الظاهرة بل تتعداها إلى «الآية». بعبارة أخرى يقسم "طه عبد الرحمن" نظرة المسلم للعالم إلى قسمين وهما:

**1- النظر الملكي<sup>2</sup>:** إنه النظر في عالم الظواهر، أي كل ما يظهر للعيان ومحدد في الزمان والمكان، وحاملا لأوصاف تقوم بينها علاقات موضوعية. ولما كان عالم الظواهر في كتاب الأمة المسلمة هو عالم الملك مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مَلِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>3</sup>، فإن النظر إلى الأشياء يصبح هو النظر الملكي. وقصد توضيح المسألة، يضرب لنا "طه" مثلا على ذلك بظاهرة «نزول المطر»، فهي نتيجة عن تبخر المياه، ثم تراكمها كسحب وجراء البرودة تتحول إلى قطرات ماء... ويتضح العلاقات المضبوطة بين لحظات الظاهرة.

**2- النظر الملكوتي<sup>4</sup>:** إنه مرتبط بالآيات، أي هو الظاهرة منظورا إليها من جهة المعنى، والمقصود هو الحكمة التي وجب العمل بها، فإذا ما أخذنا نفس مثال «ظاهرة سقوط المطر» السابقة، فهي تصبح آية، إذا ما تم النظر إليها من جهة المعنى، فقد تفيد مثلا معنى الحياة أو البعث أو الرحمة أو النعمة. فظاهرة نزول المطر تختزن أربعة معان أي أربع آيات. ومادام أن عالم الآيات يسمى في

1- الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 15.

2- المرجع نفسه، ص: 18.

3- سورة آل عمران، الآية 189.

4- الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 19.

كتاب الأمة المسلمة بعالم الملكوت، فالنظر إلى الأشياء باعتبارها آيات يصبح: النظر الملكوتي.

مصداقا لقوله تعالى: ﴿أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء﴾<sup>1</sup>.

نحن إذاً، نعقل من النظر الملكي أي "الظاهرة" فقط الأسباب. أما النظر الملكوتي "أي الآية" فنحن نعقل منها القيم. فالمسلم بحسب "طه عبد الرحمن" ينظر إلى الشيء نظرتين، ويعمل على المزوجة بينهما: أولاً نظرة أصلية يتدبر فيها الأشياء من جهة المعنى، أي ينظر إلى ما وراء الظواهر والتي تقضي إلى الإيمان. وثانياً نظرة فرعية يتدبر بها المسلم الأشياء مما يؤدي إلى العلم، بكلمة أخرى هناك قراءتان للعالم: قراءة الأشياء وقراءة الآيات.

### أسبقية النظر الملكوتي على النظر الملكي:

يؤكد "طه عبد الرحمن"، أن المسلم يعطي الأولوية للنظرة الملكوتية على حساب النظرة الملكية على أهميتها. فالمسلم يؤسس نظره الملكي أي علم الظواهر على نظره الملكوتي، أي يؤسس نظره للأشياء (العلم) على أساس نظره للمعاني والآيات، وهذا الدمج والوصل، هو ما يعطي حياة لا ضنك فيها وتؤدي إلى الفلاح في المآل ومن ثم السعادة<sup>2</sup>.

إن "طه عبد الرحمن"، يرى أن إيمان المسلم الملكوتي لا ملكي بالأصل، لأن نظره شبيهة بنظرة الآدمي وهو على حال الفطرة: أي ذلك الآدمي الذي يدرك الأشياء غير منفصلة عنه وإنما يدركها بقيم متصلة به<sup>3</sup>. فالنظر الملكي يؤدي إلى العلم لا إلى الإيمان. وإلا لكان كل من نظر ملكيا للعالم هو مؤمن، وهو عكس ما يراه "طه عبد الرحمن". فالعديد من العلماء يزداد إيمانهم كلما ازداد علمهم بالظواهر، لشعورهم بأنهم يمتلكون الأشياء كلما ازداد النظر فيها. وهو الأمر الذي

<sup>1</sup> - سورة الأعراف، الآية 85.

<sup>2</sup> - الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 19.

<sup>3</sup> - يبدو هنا بوضوح، نقد الحداثة. وذلك بالدعوة لإيقاف الموضوعية التي تعني فصل الذات من حيث قيمها عن الموضوع المدروس وهو ما ينجم عنه عودة النزعة الغائية للعالم عوضاً عن النزعة الآلية وهو ما سبق لجوناثان هانس أن طرحه كما رأينا. إذن هناك منحى واحد هو ضرورة قلب الميزان من جديد لتعديل النظرة الحداثيّة... وإعادة القداسة المفقودة للعالم. فطه عبد الرحمن يريد بأطروحته الانتقالية إيقاف سيل الفصل والتفكيك الذي فصل الظاهر عن الباطن وطرده الروح عن أن تكون موجهاً للإنسان. فدعوته إذاً وصلية.

دفع بـ"طه عبد الرحمن" إلى أن يقول مؤولاً، في الآية الثامنة والعشرين من سورة فاطر ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ مُخْتَصِرٌ﴾. إن المقصود بالعلماء ليس أولي النظر الملكي أي الذين يتوقفون عند الظواهر فقط، وإنما هم أولو النظر الملكوتي الذين ينفذون إلى الآيات<sup>1</sup>، ويربطون عالم الإسراء بعالم العروج.

إن غياب النظر الملكوتي، باعتباره نظراً في مختلف الآيات للوقوف على قيمها<sup>2</sup>، يضر بحسب "طه عبد الرحمن" بالعقل، لأنه يمثل الطرف المؤسس الذي يؤدي لسد نقص الطرف المؤسس، فالنظر الملكي مهما أدى إلى كشف قوانين الظواهر والأحداث، فإنه لا يستطيع الخروج منها إلى أفق المعايير المثلى الضابطة لتطبيقات هذه القوانين، إذاً القيم الضابطة للعلم يجب أن تتبع من القيم الروحية، فالنظر الملكي عليه الاستعانة بالنظر الملكوتي فهو المزود بالمعايير العليا.

وبالإضافة إلى الحل الملكوتي الذي قدمه "طه عبد الرحمن"، للحيلولة دون الفصل العلمي والحداثي ما بين الظاهر والباطن، فهناك جوانب أخرى غاية في الأهمية في الفلسفة الائتمانية، يمكنها أن تساعد على حل مأزق التعامل مع العلم وجموحه، وهو التذكير بالخيانة الكبرى لإنسان هذا العصر للمواثقة الربانية<sup>3</sup>، فالعلم في تجبره بادعائه أنه قد تملك الطبيعة، ينكث بميثاق الرب الأول وهو ميثاق الإشهاد: باعتباره الركن الركين في العقيدة والأساس المتين الذي بدونه ينهار كل شيء. وأصله من القرآن هو الآيات الكريمة التالية:

1- الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 25، في الهامش.

2- المرجع نفسه، ص: 20.

3- لقد سبق أن وقفنا عند تفاصيل المواثيق الربانية عند طه عبد الرحمن في الفصل الأول من الباب الثاني.



﴿وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آبائنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفئتملنا بما فعل المبطلون وكذلك فصل الآيات ولعلمهم يرجعون﴾<sup>1</sup>.

إذاً، فالشهادة الأولى الملقاة على عاتق الإنسان، هي الإقرار بأن الله هو الواحد، وهو الرب، ذو الكمالات، التي لا ينبغي أن ينافسه أو ينازعه فيه أحد. والعلم بطغيانه وتجبره ينازع الله في صفة "الجبار"، وهذه خيانة ما بعدها خيانة. كما أن العلم في إفراطه في الحياة والتملك يكون قد خان ميثاق الأمانة "الاستئمان"، باعتباره الركن الثاني المؤطر للسلوك العملي، الذي أخذ فيه الإنسان مسؤولية العالم باعتباره ليس ملكاً له، بل مجرد وديعة مؤقتة ستعود للباري عز وجل، فالمالكية لله وحده ولا ينبغي أبداً منازعته في ذلك، وأصله من القرآن هو الآيات الكريمة التالية: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً ليعذبه الله المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات ويتوب الله على المؤمنين والمؤمنات وكان الله غفوراً رحيماً﴾<sup>2</sup>.

إن الجواب الإسلامي عن المأزق البيئي، بحسب "طه عبد الرحمن" يتضح الآن، فهو جواب يصطبغ بالإيمان. لذلك فهو قلب للميزان الحدائي رأساً على عقب، فكل الإهمال للنظر الملكوتي في المنوال "الباردايم" الحدائي يتم إرجاعه وإعطاؤه الأولوية، وكأن "طه عبد الرحمن" بمشروعه هذا، يريد نسف غرور العلماء أي أولي النظر الملكي الغارقين في عالم الظواهر دراسة وتكميماً، لإيجاد الأسباب والروابط والعلاقات بين الأحداث دون ضوابط حاكمة ودون تسديد من القيم الروحية. ليقول

<sup>1</sup> - سورة الأعراف، الآيات: 172-174.

<sup>2</sup> - سورة الأحزاب، الآيات: 72-73.

لهم إن ما تقومون به مجرد عمل سطحي لا يرقى إلى عمق الأشياء، وعمق الأشياء هو الآيات والمعاني المستتبهة من الظواهر.

يريد "طه عبد الرحمن" أن يؤكد على أنه من حق المسلم أن يفكر بطريقة الخاصة، والتي يمتحها من دينه الخاتم، وباختلاف عن الأمم الأخرى وأساس هذا التفكير عكسي تماما للأمة الغربية، وبعباراته التأصيلية التي تتلاءم والتداول الإسلامي: المسلم يفكر ملكوتيا أولا، ثم ملكيا ثانيا. فالمسلم يبدأ بالإيمان ليصل إلى العلم وليس العكس، لأن ذلك كان الأصل عند "الإنسان الإبراهيمي" القادر بجوارحه أن يرى في الظواهر آيات تربطه بخالقه<sup>1</sup>، ف"طه عبد الرحمن، ومن منظور إسلامي، يرى أن علاقة العلم بالدين ليست تناقضا وليست تمايزا وليست تباينا<sup>2</sup>، بل هي علاقة تداخل، ومن تم يجب علينا تقديم الدين على العلم، لا تقديم الفاضل على المفضول، وإنما تقديم الكل على الجزء، إذ علينا إقحام العلم في الدين إقحام العنصر في المجموع لا دخول التابع في المتبوع<sup>3</sup>.

نخلص إلى النقاط الآتية:

• إذا كان الدين عملا تعبديا نزل به الأمر الإلهي، وإذا كان العلم نظرا تسيديا ينهض به العقل الإنساني، فالعالم المسلم مطالب بأن يقدم الأمر الإلهي على العقل الإنساني، أو لنقل هو مطالب بوضع عمله النظري وفق مقتضيات العمل الديني<sup>4</sup>.

• إن العلم الذي انضاف إليه "التسيب التكنولوجي" سبب للبشرية، بحسب "طه عبد الرحمن"، غيابا للمعنى وجعلها قلقة من تهديدات وأخطار لم تشهد البشرية نظيرا لها من قبل، كالثلوث الشامل

1- سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، ط2012/2م، بيروت، ص:248.

2- المرجع نفسه، ص:296 و297.

3- المرجع نفسه، ص:301.

4- المرجع نفسه، ص:252.

والحروب المدمرة والعبث بالموارد الطبيعية التي لا تتجدد...<sup>1</sup>، ولا خلاص عنده إلا بالانخراط من جديد في العمل الديني الذي يحدد القبلة (التسديد) ويساعد في بلوغ الطريق نحوها (التأييد).

يقول "طه عبد الرحمن": إن "ما بلغ النهاية في القوة المادية لا يدفعه إلا ما بلغ النهاية في القوة الروحية، (...) (و) ما يدعو إلى الاستكبار على الخلق لا يدفعه إلا ما يدعو إلى الانكسار أمام الخالق"<sup>2</sup>.

هل هذه الأطروحة الائتمانية (الملكوتية) تحمل جديدا؟ أم هي مجرد إحياء للقديم ونحت لقوالب عربية وإسلامية لمسميات غريبة؟ وإذا كانت هذه النظرية الائتمانية تريد الاستقلال والإبداع وتقديم البديل غير المقلد، أليس محركها هو هذا الآخر المختلف نفسه؟ وهل هناك حقا حدودا بين الخصوصي والكوني؟ تلك أسئلة بحق سيحكم عليها التاريخ.

## 2- الفلسفة الائتمانية وسؤال العنف

تمهيد:

إن العنف سلوك موجه نحو هدف معين قصد الإيذاء أو نية الإيذاء، وقد يكون ماديا (الضرب، الركل، الكي، التعذيب البدني بكل أنواعه)، أو معنويا (الشتم والسب، السخرية والإهانة، التهميش والاحتقار). وأسباب العنف متعددة، فقد يكون نتيجة الطبيعة الإنسانية، على أساس أن العدوان أمر متجذر وأصيل في الإنسان، فهو شيء يدخل في صميم برمجتنا الوراثية، إذ حب الشهوات وحب التملك وحب التسلط والسعي نحو إتلاف الأجسام بإزهاق روحها، أمور تسري في العالم ولم تتوقف يوما لأنها ببساطة دفينة في النفس الإنسانية، لكن في مقابل ذلك هناك من يرى أن العنف قد يكون محركه ثقافيا فنسمع عن القتل باسم الدين أو العرق أو اللون أو اللغة. فالإنسان في بعض لحظات التهديد الوجودي، يعطي من قيمة عنصر من عناصر هويته ويدافع عنه بشراسة حد القتل. فإذا ما أحس مثلا بهجوم على دينه فإنه سيركز على الهوية الدينية، بينما إذا أحس بتهديد في

<sup>1</sup> - سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر، طه عبد الرحمن، المرجع نفسه، ص:249.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص:250.

لغته، فسيعلني من شأن هويته اللغوية وهكذا. فالعناصر الثقافية بدورها تساهم في إشعال فتيل الكراهية وبغض المختلف، فالعنف وإن كان ذاتيا ينطلق من منبع داخلي، فهو يجد له مهيجات في الشروط الموضوعية المحيطة بالعنيف والتي تكون مهمازا يطلق شرارة العدوان.

إضافة إلى ذلك، هناك من يرى سببا آخر للعنف يتجلى في اعتقاد بعض الناس أنهم يملكون الحقيقة، مما يعطيهم شعورا بالاستعلاء على الكل وأن الآخر على ضلال وزيف عن المعتقد الصائب، ومن ثمة وجب مراقبته وتقويمه وردعه ولو بالتصفية الجسدية، وهو الأمر الذي ينطبق مثلا على "الناطقين باسم السماء"، والذين يعطون لأنفسهم فقط جواز الحديث باسم الله، أما الآخرون فهم قاصرون على الاتصال به ويحتاجون التوجيه والتقويم والإرشاد إلى جادة السبيل، كما ينطبق هذا الأمر على بعض المذاهب الإيديولوجية ذات النزوع الوثوقي والتي ترى الخلاص عندها فقط.

يمكن أن نعتبر العنف هو قضية القضايا عند البشر، إذ منذ أن وجد الإنسان على البسيطة وهو يعاني منه، ولنقل إنه بدءا من مقتل هابيل والعنف يسري دون أن يجد حلا نهائيا لإيقافه وهو ما يجعلنا نطرح السؤال الآتي: هل حقا يمكن في يوم ما أن نتجنب العنف؟ بعبارة أخرى: هل الأمل في غد كله سلام ممكن؟ أم الأمر مجرد سراب، و طمع في غير مطمع؟، إنه سؤال ينقسم حوله المفكرون إلى فريقين:

#### • الفريق الأول: واقعي ومتشائم

يجيب بالسلب وبمبررات قوية أهمها أن الإنسان، بالطبيعة، مولع بالحرب والقتال، ومشروط بما يسميه المحلل النفسي "فرويد" بـ"غريزة الموت"، فمن سينكر أن الإنسان هو أشرس "حيوان" في الأرض؟ فكما نعلم، لا يكفي فقط بأن يدافع عن نفسه، بل أحيانا يهاجم، ويقتل حتى الإبادة ولأسباب تتجاوز بقاءه، لهذا فالعنف فعل كوني وأمر طبيعي، لن يتوقف مادام هناك إنسان على الأرض،

فاستخدام القوة شيء متأصل في الإنسان، والعدوان متجذر في كيانه ويمكن نسبته إلى هشاشة الطبيعة الإنسانية وتقلبها الدائم ولا ثباتها، إلى درجة يمكن القول: إن الإنسان يوجد في حالة عنف وحرب واستعداد دائم لها. ألم يقل "توماس هوبز" عبارته الشهيرة: "الإنسان ذئب لأخيه الإنسان"، وهي عبارة يؤكدها المشهد اليومي بجرائمه التي لا تتقطع، ويؤكدها التاريخ بحروبه الدامية التي يمكن ببساطة جعلها محطات للتأريخ نظرا لكثرتها...

### • الفريق الثاني: مثالي ومتفائل

لكن بالرغم من كل العنف السائد في المعمورة، الذي جعل الفريق الأول يرى أن قدر البشرية هو مستنقع العدوان والعنف الدائم، وهي نظرة في عمومها متشائمة أو على الأقل تتسم بالواقعية، وتتعامل فقط مع إمكانيات الوضع البشري التي لا تخرج أبدا عن الجذور الحيوانية، إلا أن هناك دائما صوت الحكمة الذي لا يكل من إعلان أن البشرية يمكنها أن تصل إلى وضع حد له، عن طريق الإنصات للعقل، ولغة القانون والدبلوماسية (لنتذكر هنا الفيلسوف كانط)<sup>1</sup>، بل لما لا صوت الحب أيضا (لنتذكر هنا المهاتما غاندي)<sup>2</sup>. إنه فريق مثالي ومتفائل، يرى أن إمكان الإنسان أقوى من إمكان التاريخ، لهذا فالحلم بغد مشرق وبجنة أرضية لا سفك للدماء فيها، لا محالة سيتحقق بصوت العقلاء من البشرية، فكل ما نحتاجه هو الوقت والنضج لنصل إلى معمورة الفضيلة، أو بتعبير كانط" إلى "مملكة الغايات"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - لقد فتح "إيمانويل كانط" السياسة نحو العالمية "الكوسموبوليتيك" خلال نهاية القرن الثامن عشر، مؤكدا أن البشرية سائرة نحو "اتحاد عالمي"، أو "حلف للأمم" سيكون كتعاقد مشترك، يحول دون حدوث الحروب التي تمزق البشرية وتحط من إنسانيتها وتهوي بها إلى حضيض البهيمية. فقام من أجل ذلك بتأليف كتاب في السياسة الدولية سنة 1775م، بعنوان: "نحو سلام دائم بين الشعوب". ينظر: مشروع للسلام الدائم، إيمانويل كانط، مرجع سابق.

<sup>2</sup> - لقد قدم غاندي نظرية تسمى "الساتيا غراها"، هي نظرية "المقاومة السلبية" ولكن معناها الحرفي هو النضال السلمي. إنها قوة الروح أو قوة الحب من أجل الحصول على الحق.

<sup>3</sup> - إن فكرة "مملكة الغايات" كطموح نهائي للبشرية مأخوذة من قاعدة أخلاقية يلح عليها كانط، وقد صاغها على شاكلة أمر أخلاقي وذلك كالتالي: "افعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك بوصفها دائما وفي نفس الوقت غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبدا كما لو كانت مجرد وسيلة". بعبارة أخرى إذا كان المرء يريد أن يصدر عنه فعل أخلاقي حقيقي مطالب بأن يعامل ذاته وذات الآخرين كغاية لا كوسيلة. فإذا كانت الأشياء تكمن قيمتها في نفعيتها واستخدامها لأغراض ومصالح معينة، بالإضافة إلى أنها تقوم بسعر ومن تم قابليتها للبيع والشراء. فإن الإنسان ليس بالشيء فهو لا يمكن استغلاله لمصالح خاصة، لأن الإنسانية تجثم في جوفه فهو كائن لديه الكرامة والعزة والحرمة وهي أمور تجعله لا يقبل ولا يرضى لنفسه الاستخدام والاستغلال فلا أحد يريد مثلا

سنركز نحن في عملنا هذا على الفريق الثاني، مبتعدين عن التشاؤم والواقعية المؤلمة والمثبطة للعزائم، محاولين سماع صوت الحكمة الذي لا ينبغي أن نمل من تكراره، ملحين على الأمل الذي بدونه تصبح الحياة ضيقة لا تطاق. ومن أجل ذلك سنقدم نموذجا من الحلول اقترحه، علينا مؤخرا، الفيلسوف المغربي "طه عبد الرحمن"، فأطروحته متميزة وجديدة سماها: "الحل الائتماني"<sup>1</sup>، إذ يؤكد فيها على أن العنيف باسم الدين لهو شخص يخون ميثاق الإشهاد والائتمان، وهو ما يسقطه في الشرك وعدم الالتزام بالأمانة الملقاة على عاتقه. إضافة إلى ذلك، يبرز من خلال هذا الحل كيف أن اللغة الفقهية المعتمدة على النصوص في ظاهرها فقط، لن تجدي نفعا مع العنيف، فهو بارز في استخدامها ويدعي أنه متمكن من ناصيتها، مما يستوجب مخرجا لا يمكن أن يتحقق عنده إلا بدمج ما يسميه: الآلية "الأمرية" بالآلية "الإشهادية". أو لنقل ضرورة دمج الفقه بالأخلاق، والأخلاق تتطلب عنده حضرة الله في كل سلوك. فما هي ملامح هذه الأطروحة الإسلامية البكر، وكيف يمكن أن تساعدنا في تجفيف منابع العنف المستند على الدين؟

لقد خصص الدكتور "طه عبد الرحمن" لقضية العنف كتابا بعنوان: "سؤال العنف"<sup>2</sup>، وتكمن ميزة كتابه هذا، أنه جاء في قسمه الأكبر حوارا أجرته معه المؤسسة الناشرة، مما أعطى للمؤلف حيوية، ناهيك عن التشويق والمتعة، لأن الحوار كما نعلم قد يفضح بعضا من نوايا الكاتب، نظرا لما في الأسئلة من عنصر المفاجأة، التي تجعل الباحث يطرق مواضيع قد لا يعيرها اهتماما إن كان يكتب دون محاور له. إضافة إلى أن هذا الحوار يجسد بحق، تطبيقا دقيقا لفلسفة "طه عبد الرحمن"

---

أن يساق إلى سوق الرق لبيع ويحدد له ثمن، فهناك صرخة في الباطن تمنعنا من ذلك. ينظر: تأسيس ميثاقينا الأخلاق، امانويل كانط، مرجع سابق، ص:108-109.

<sup>1</sup> - إن القارئ لعموم مشروع طه عبد الرحمن سيكتشف أن توجهه الفكري قد بدأ يأخذ طابعا مستقلا ويتخذ لنفسه اسما خاصا هو: "الفلسفة الائتمانية" خاصة في كنبه الأخيرة ونقصد: روح الدين وبؤس الدهرانية، وشروء ما بعد الدهرانية، ودين الحياء باجزائه الثلاثة.

<sup>2</sup> - سؤال العنف، طه عبد الرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، بيروت، 2017م.

التي أصبح يسميها: "الفلسفة الائتمانية"، على موضوع العنف. علما أنه طبقها على مجالات متعددة كالعلم والسياسة والفقهاء... وأثمرت نتائج طريفة.

ينطلق "طه عبد الرحمن"، في تمهيد كتابه، من ذكر حيرته الدائمة من عنف وقسوة الإنسان تجاه أخيه الإنسان، وهو العاقل، والتي تتجاوز أحيانا مستوى الحيوان وهو الأعجم، والأخطر عنده فتك المسلم بأخيه المسلم، رغم أن دينه يحرم ذلك ويجعل قتل الواحد كقتل الناس جميعا والقاتل مخلدا في النار أبدا<sup>1</sup>. هذا ما دفع ب"طه عبد الرحمن" إلى التفكير في الموضوع بإلحاح، بحثا عن الأسباب الداعية إلى الوقوع في العنف والسير بعكس ما يمليه روح الدين، دون أن ينسى تذكيرنا بأن قراءة التاريخ تبرز أن العنف قائم في البشر منذ تسلط "قائيل" على "هابيل" وسفك دمه، ولكن بالرغم من ذلك يبدي "طه" تفاؤلا وأملا كبيرا في قدرة البشرية في الخلاص، وتجفيف منابع العنف وقطع دابره بل الإطاحة به "بضربة قاضية"<sup>2</sup>، حتى لو أن التاريخ يسير عكس هذا الطموح ويبرز عنفا عقب عنف، فإن الإمكان البشري سيظل أوسع من التاريخ<sup>3</sup>، والخروج من "العالم القابيلي" الذي يرمز لعالم الشر نحو "العالم الهابيلي" الذي يرمز لعالم الخير<sup>4</sup>، يظل أمرا متاحا بشرط أن يتم إتباع روح الدين، الذي يدعو الإنسان إلى الاشتغال بعيدا عن حب التملك وبعيدا عن كل تسديد. وهنا تجدر الإشارة إلى أن "طه عبد الرحمن" عالج هذا الأمر في كتاب آخر بعنوان: "شروء ما بعد الدهرانية"، ينطلق فيه كعادته من المرجعية القرآنية لبناء تصورات، فمنها يستمد عدته ومركزاته، ومنها يستقي مفاهيمه التي

1- سؤال العنف، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 10.

2- المرجع نفسه، ص: 65. وهنا تجدر الإشارة إلى أن طموح طه عبد الرحمن هو تقديم وصفة أخلاقية لهزيمة العنف من داخله وزعزعة وثوقيته.

3- المرجع نفسه، ص: 11.

4- يقيم طه عبد الرحمن تقسيما إجرائيا بين عالمين وهما "العالم القابيلي" نسبة لابن الأول لآدم قابيل، و"العالم الهابيلي" نسبة لابن الثاني لآدم، هابيل. • **العالم القابيلي**: وهو يمثل الواقع الشر، الذي يسود فيه العنف والشر، فيه انغماس شديد في الماديات، إنه عالم التملك والتسلط بامتياز إلى درجة استغلال البعض للدين ليغذي به هذه الشهوة، رغم أن الأصل في الدين هو اجتنائها من قلبه، الأمر الذي جعل الدين المستغل معرضا لتهمة التحريض على العنف وهذا تشويه لحقيقته التي هي الرحمة للعالمين، أما سلوك العالم القابيلي فهو ينافي الأصل الديني إذ هو غارق في إرادة التملك. باختصار يعد العالم القابيلي عالم التسديد والمصالح بإطلاق، انه لا أخلاقي إلا ما خدم المصالح، عالم التنازع بإطلاق والذي غالبا ما يتوج بالحروب. • **العالم الهابيلي**: هو عالم المثال، عالم منشود يسود فيه السلم وتتوقف فيه كل شرور البشر، هو نموذج مكتمل افترضه طه عبد الرحمن ووضع له أركانه الائتمانية قصد الاسترشاد والعمل من خلاله على تلطيف الواقع العنيف أي العالم القابيلي السائد. إن العالم الهابيلي تصور ذهني يخلق فضاء نقيا ونظيفا من شوائب المادة، إنه عالم روحي وملكوتي بعيد عن التملك المفضي للقسوة. تنظر تفاصيل أكثر عن هذا التقسيم المنهجي، الإجرائي في: المرجع نفسه، ص: 12.

يفجر منها دلالات جديدة مسعفة للتفسير أو لحل معضلات معينة. لهذا نجده وهو يعالج مشكلة التملك الإنساني الذي يراه سببا أساسيا في سوء العالم (وهما عنده: الشهوة وسفك الدم)، يبدأ من قصتين أصليتين هما "قصة آدم وحواء"، و"قصة ابني آدم قابيل وهابيل"، وهما القصتان المتعارف عليهما عالميا، فهو يعول عليهما لفهم مأساة الإنسان وضياعه، وكذلك من أجل استيعاب مرقه (خروجه عن الدين وهو الدهرانية<sup>1</sup> عنده) وشروده (خروجه عن الأخلاق وهو ما بعد الدهرانية<sup>2</sup> عنده)، بل إن هاتين القصتان ستسعف "طه عبد الرحمن" في الإقرار بأن قدر البشرية أن لا تتفق وأن لا تتحد، وهو ما يبدي واقعية في تصوره.

إن "آدم عليه السلام" قد تورط في اشتهاه ما نهى عنه، فأكل من الشجرة فكان بفعلته قد نزع عنه لباسه الأول. أما "قابيل" ابن "آدم" فقد سفك دم أخيه الشقيق "هابيل"، وهو ما أدى إلى نزع اللباس الثاني. على أساس أن اللباس الأول، هو لباس النور أما اللباس الثاني هو لباس الجسم. ف"إتباع الشهوة" و"سفك الدم"، جعلوا وحدة البشرية من المحال لأنها نزعا عن الإنسان أعطيته الحمائية والوقائية.

إن هذين الفعلين الأصليين اللذين افتتحت بهما البشرية مسيرتها، يتكرران على الدوام في تاريخ البشرية ولو بتفاوت من حيث الحدة والمدة. فهما عملا ملازمان للإنسان في كل أطواره ويشكلان قدر البشرية الذي لا يدفع. رغم محاولات الرسل المبعوثين أن تعيد إلى الإنسانية لباسها المكشوف، لكن دون جدوى لأن الإنسان كان دائم الإصرار على التماذي في كشف اللباس عوضا عن ستر نفسه، يعاند في عدم الإنصات للنداء الروحي الداعي إلى تذكيره بالنواهي الأولى للبشرية، والتي عليها بحسب "طه عبد الرحمن" قوام الأخلاق القويمية الموارية لسوآته.

<sup>1</sup> - خصص طه عبد الرحمن لذلك كتابا هو: بؤس الدهرانية النقد الانتمائي لفصل الأخلاق عن الدين، طه عبد الرحمن، مرجع سابق.  
<sup>2</sup> - خصص طه عبد الرحمن لذلك كتابا هو: شرود ما بعد الدهرانية النقد الانتمائي للخروج من الأخلاق، طه عبد الرحمن، مرجع سابق.



يذكرنا "طه عبد الرحمن"، أن التاريخ علمنا أن هناك تلازم بين إتباع الشهوات وسفك الدم والعكس صحيح، إذ لا زمن كان خلوا من ذلك، منبها إلى أن الشهوة هي السبب في إزالة ألبسة الإنسان المعنوية ليصبح عاريا وعالمه مظلما. أما سفك الدماء فقد زج بالإنسان إلى غياهب الظلم. وهنا يدعونا "طه عبد الرحمن" للتأمل في مسألة الظلام والظلم الناجمين عن الشهوة وسفك الدم، في كونهما يعودان إلى جذر واحد هو حب التملك.

إذاً حب الشهوات من حب التملك، والوغل في الدماء من حب التسلط، وحب التسلط من حب التملك، والفساد الذي يسري في العالم هو نتيجة هذا الحب الدفين في النفس الإنسانية، فالتملك هو سبب الويلات الطارئة في العالم منذ البداية، فبه تنزع الألبسة الساترة للظلمات والمظالم معا. فهو من دفع "آدم عليه السلام" إلى الأكل من الشجرة المحظورة متوهما أنه سوف يدرك ملكا لا يبلى وحياء لا تفنى، وهو السبب الذي جعل "قابيل" يتجراً على قتل "هابيل" متوهما أنه سيحظى بالمتاع لوحدته. بعد هذه الإشارة أعلاه، نعود إلى كتابنا/الحوار، الذي سيجد فيه القارئ معطيات كثيرة، فمثلا يقدم فيه "طه" محاولة لتعريف العنف، والفرق بينه وبين القوة، كما يناقش ما يسمى "العنف المشروع" المروج في المرجعيات الغربية، والذي تم نقله إلى تربتنا من عالم الاجتماع "ماكس فيبر".... وطبعا أفكار أخرى، لكن نحن سنحاول الوقوف بالضبط عند الوصفة التي يقدمها "طه عبد الرحمن" لمواجهة العنف باسم الدين، وهنا بيان ذلك:

### الفلسفة الائتمانية طريقا نحو "العالم الهابيلي"

قبل شرح ملامح الحل الائتماني الذي سيخرجنا، من وجهة نظر "طه عبد الرحمن"، من العالم القابيلي بما هو عالم الشر، نحو العالم الهابيلي بما هو عالم الخير، فلنقدم أهم مبدئين تستند إليهما الفلسفة الائتمانية:

• **المبدأ الأول**، ميثاق الإِشهاد<sup>1</sup>: إنه الركن الركين في العقيدة والأساس المتين الذي بدونه ينهار كل شيء، وأصله من القرآن هو الآيات الكريمة التالية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَهَمَّهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسَ بِرَبِّكُمْ فَتَالُوا بِأَيْ هَمَدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَهْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهَمِّكُنَا بِمَا عَمِلَ الْمُرْتَلُونَ وَكَذَلِكَ نَقُصُّ الْأَمْثَالَ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾<sup>2</sup>.

من خلال هذا الميثاق الأول يتبين أن الإنسان أقر فيه بربوبية الخالق، وأنه صاحب كل الكمالات، بشهادة ملكوتية عيانية، مباشرة أمام حضرة الله، أما الشهادة الأخرى التي تذكر في الأرض أي في عالم الملك (العالم المرئي)، هي مجرد شهادة بيانية نطق بها حيننا للأصل الملكوتي (العالم الروحي)، أو لنقل باختصار أن الشهادة الملكوتية (العيانية) هي الأصل، أما الشهادة الملكية (المنطوقة) فهي الفرع. إذًا، الشهادة الأولى الملقاة على عاتق الإنسان هي الإقرار بأن الله هو الواحد، والرب ذو الكمالات التي لا ينبغي أن يناقسه أو ينازعه فيها أحد.

• **المبدأ الثاني**: ميثاق الأمانة<sup>3</sup>، إنه الركن الثاني في المؤطر للسلوك العملي، الذي أخذ فيه الإنسان مسؤولية العالم باعتباره ليس ملكا له، بل مجرد وديعة مؤقتة ستعود للباري عز وجل، فالمالكية لله وحده. وأصله من القرآن هو الآيات الكريمة التالية: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَلْفَتْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتُ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتُ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - دين الحياء من الفقه الانتقاري إلى الفقه الانتقائي، أصول النظر الانتقائي الجزء 1، طه عبد الرحمن، مرجع سابق.

<sup>2</sup> - سورة الأعراف، الآيات: 172-174.

<sup>3</sup> - دين الحياء من الفقه الانتقاري إلى الفقه الانتقائي، أصول النظر الانتقائي الجزء 1، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 49 و50.

<sup>4</sup> - سورة الأحزاب، الآيات: 72-73.

من خلال هذا الميثاق الثاني يتبين أن الإنسان، وباختيار منه، عليه أن يتجرد من كل ميل إلى التملك لإيقانه بأن المالك الحق هو الله، فالفرد الذي يضيف لنفسه أعماله، ويدعي الملكية والحيازة يخل بشكل فاحش بالأمانة وبعد في مرتبة الخائن للميثاق، فمقتضى الأمانة يفرض أن يكون الإنسان عبدا خالصا أي لا يملك شيئا، بل يتصرف فقط كمؤمن على الأشياء، فهي وديعة بين يديه ينبغي الحفاظ عليها وعدم الاستهتار أو العبث بها. إن "طه عبد الرحمن" سيعول على هذين الميثاقين لحل معضلة العنف، فمن خلالهما سيبرز أن العنف قلب للأصل الديني، فلنشرح ذلك:

### أ - العنف بقلب الدين رأسا على عقب حينما يخون الميثاقين الأصليين:

يعود "طه عبد الرحمن"، كما قلنا سابقا، إلى واقعة "مقتل هابيل" الأصلية ويركز عليها بشكل أساسي لفهم العنف من جهة، وإيجاد الخلاص أيضا من جهة أخرى، فالعنف يدخل البشرية إلى "عالم قابيلي"، حيث يشبه سلوكه تلك الجريمة الأولى التي تمس الفاعل والمفعول به معا، فالقاتل يجعل المعنوف عليه مجرد شيء<sup>1</sup>، نظرا لإرادة تملكه عن طريق إتلاف جسده ومن ثم ينزع عنه لباس الإنسانية أي لباس الأخلاق<sup>2</sup>، لكن وفي نفس الوقت ينقلب الأمر على العنف بإيذاء أسوأ، إذ ينسلخ عن إنسانيته لا إلى درك "البهيمية"، ولا إلى درك "الشيئية"، بل إلى درك "الإبليسية"، على أساس أن إبليس اتخذ من الإنسان عدوا له واقسم بغوايته ونزع لباسه عنه، لهذا فالعنف يحتذي حذوه تماما. وهنا نتذكر "الخيار الهابيلي" المخالف تماما، ف"هابيل" قرر الإبقاء على لباس الإنسانية (الأخلاق) بعدم بسط يده للقتل<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، أصول النظر الائتماني الجزء 1، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 45.

<sup>2</sup> - نفسه والصفحة.

<sup>3</sup> - يقول سبحانه وتعالى: ﴿لَنْ يَسْطُرَ إِلَيْكَ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطِ يَدِي إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رُبَّمَا الْعَالَمِينَ﴾، سورة المائدة، الآية: 28.

ولا يفوت "طه عبد الرحمن" التأكيد على أن العنف نوعان: فقد يكون بالقول وهو "التطرف"، وقد يكون بالفعل وهو "الإرهاب"<sup>1</sup>، فالمتطرف يعمل على نشر ثقافة العنف، ويعمل على تهيج العواطف، وشحن الصدور، لهذا فالتطرف بالقوة إرهاب، ولا ينتظر إلا الظروف المواتية لينقلب إلى عنف مادي بالفعل، فما هو مزروع في الذهن لا محالة يجد طريقه إلى الأرض.

ويتوقف "طه عبد الرحمن" في إحدى محطات حوارهِ المطول عند "العنف الديني"، ليبين أنه يتجاوز تعدي الحدود وظلم الخلق إلى ظلم الخالق سبحانه، لأن العنيف ببساطة ينسب بعض الكمالات الإلهية إلى نفسه<sup>2</sup>، فحين يجبر الناس على الاعتقاد وعلى الفعل فهو يصبح يتصف بصفة "الجبار"، وهنا يذكر طه عبد الرحمن بأن لفظ "جبار" جاء في القرآن الكريم في مقابل ثلاثة ألفاظ أخرى، وهي "الإصلاح" في قوله تعالى: ﴿إِنْ تَرِيدُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ جَبَّارًا فِي الْأَرْضِ وَمَا تُرِيدُ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْمُصْلِحِينَ﴾، وأيضاً في مقابل "المذكر" أي "المبلغ" في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتُمْ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرَ بِالْقُرْآنِ مِنْ يَخَافُهُ وَيُعِيبُهُ﴾، وكذلك جاءت لفظة جبار في مقابل "البر" بالوالدين في قوله تعالى: ﴿وَبِرًّا بِالْوَالِدَيْنِ وَلَهُ يَكُونُ جَبَّارًا مُعْتَدِلًا﴾.

فالملاحظ مما ورد في الذكر الحكيم، أن لفظة "جبار" جاءت في مقابل "الإصلاح" و"التذكير" و"البر"، وهي أفعال لن تتم إلا بالرأفة وليونة الجانب والابتعاد عن الإكراه والقسوة والغلظة، وتحتاج من الفاعل الصبر والأناة في المعاملة.

إن "الجبار" اسم من أسماء الله الحسنى ولا ينبغي أبداً منازعته في ذلك، فحين يؤتي العنيف أعمالاً كالتريب أو التسيد، وحين يكفر ويعذب ويقتل... فهو يكون بذلك قد تحلى بمظاهر التجبر، وهو بذلك يتناول على صفة من صفة الله، وهو ما يتنافى والميثاق الأصلي الذي وجد بين الله

<sup>1</sup> - دين الحياء من الفقه الانتقاري إلى الفقه الانتقائي، أصول النظر الانتقائي الجزء 1، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 50.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 54.

والإنسان في عالم الملكوت، والذي ينقسم إلى قسمين وهما: ميثاق الإشهاد المرتبط بالاعتقاد، والذي تم فيه إعلان أن الربوبية والتوحيد خالص لله وحده. وميثاق الائتمان المرتبط بالأعمال، والذي تم فيه وضع العالم كأمانة في يد الإنسان، وإعلان أن التصرف فيه يجب أن يكون بإبعاد الذات عن كل حياة أو تملك ليصبح كل شيء فيه مجرد وديعة.

إن العنيف يقلب الأمور جملة وتفصيلا ويخرج عن الميثاق الأولي، بل يخونه تماما، فهو ليس ينازع الله في صفة "الجبار" بل ينازعه في ميثاقه<sup>1</sup>، وكأنه بعنفه يعترض على ربوبية الله، وكون أن المعنوف عليه هو أصلا قد تم إشهاده وائتمانه في عالم الملكوت. باختصار نقول: **إن العنيف ينصب نفسه في مرتبة الله سبحانه، فهو يعطي لنفسه صلاحيات التريب والتكفير، وهو قد أشهد نفسه بتركها لله وحده هذا من جهة، ومن جهة أخرى، وهو يسعى إلى تملك الآخرين بتعذيبهم وقتلهم، يهمل تماما الأمانة التي تحملها بأن تكون الأمور وديعة بين يديه وليست حياة يعبث بها، فالمالكية لله وليست للبشر.**

إن الشخص العنيف، كما يلح "طه عبد الرحمن"، يعتقد في نفسه أنه بأعماله يخدم الدين، ولكن هو في الحقيقة يرتكب خطيئة وزلة فضيعة، لأنه بتشدده وإيذائه المسرف، يعطي لنفسه الحق في الإشهاد ويجعله معه وحده، وأيضا يسمح لنفسه أن يكون العدل في الائتمان بيده وحده، وهو بذلك يدخل في منازعة واضحة لله واعتداء صارخ عليه. وهذه خيانة كبرى، وقلب لروح الدين الأصلي.

<sup>1</sup>- دين الحياء، من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، طه عبد الرحمن الجزء الأول، أصول النظر الائتماني، مرجع سابق، ص:64.

إضافة إلى كل ما سبق ذكره، يرى "طه عبد الرحمن" أن أهل العلم أصبحوا عاجزين عن ردع العنيف، والسبب في ذلك راجع بالأساس إلى زعم هذا العنيف أنه مالك لزام الفقه، والاجتهاد والإفتاء، وأنه ليس في حاجة إليهم، لهذا لا يتوقف "طه عبد الرحمن" عن التأكيد على ضرورة تغيير مقاربة الاشتغال والخروج من النموذج التقليدي "الأمري"، الذي يهتم بالأوامر في جانبها القانوني، لا في جانبها الأخلاقي، والانتقال رأساً إلى النظرة الائتمانية التي تذكر المرء بالميثاق الملكتي الأصلي إسهادا وإتقاناً، فالاستشهاد بالآيات والأحاديث وأقوال العلماء... لن يصرف أبداً العنيف عن اعتقاده وأعماله، لأنه ببساطة سيؤول الشواهد لصالحه وسيروى في تشدده معياراً وميزاناً للتقوى في عالم يراه في ضلال وفساد، بل سيعلم هذا العنيف أن أهل العلم هم متساهلون جداً، بل سيتهمم بالتواطؤ مع أهل السلطة، ونفس الأمر يقال عن لجوء أهل السلطة إلى القوة والتهديد للحد من العنف الديني، فهذا طريق لن يصح أيضاً، بل سيزيد العنيف تطرفاً واقتناعاً أنه محق.

إن تمسك العلماء وأصحاب السلطة بالنموذج التقليدي مقارنة للتعامل مع العنيف، أي الاعتماد على لغة "الأمر" ولغة "القوة" لن تجدي نفعاً معه<sup>2</sup>، بل سيجدها العنيف فرصة للرد بنفس السلاح. إن العنيف تشرب الآلية "الأمرية"، وأصبح بارعاً فيها إلى درجة العمى والغرور والادعاء أن الصواب المحض بجانبه، لهذا فالتصدي له، من وجهة نظر "طه عبد الرحمن"، يتوجب استراتيجية أخرى تواجهه بخطاب يخالف خطابه، وبلغة جديدة لا يعرفها، تذكره بانزلاقاته ما سيجعله ينصت

<sup>1</sup> - يفرق "طه" منهجياً بين نوعين من الفقه وذلك كالاتي: • الفقه الائتماري: يختزل الإسلام في الجانب الأمري، أي التشريعي، ليصبح القرآن الكريم كتاب قانون فقط، وهذا عند طه عبد الرحمن، اختزال شديد. إنه فقه يعمل على ضبط شهوة الحياة ببيان الحدود والفصل في الخصومات في العالم المرئي أي عالم الملك، لذلك فهو مرتبط بالظاهر ومتعلق بالإسلام فقط، لا الإسلام لوجه الله. • الفقه الائتماني: هو فقه مرتبط بعالم الملكوت لا عالم الملك، يرى القرآن الكريم ككتاب تخليق وليس قانون فقط، يهتم بعالم الباطن ولا يكتفي بالظاهر، متعلق بإسلام الوجه لله، يربط كل سلوك وكل عبادة بحضرة الله. يمكن بحسب طه عبد الرحمن أن نجد مسلماً يطبق الفقه الائتماري بحذافيره، أي يطبق القوانين الظاهرية في النص القرآني ولكنه ليس بالضرورة سيكون أخلاقياً، إذ وجود التشريع لا يؤدي ضرورة إلى وجود التخليق. لهذا فلا مخرج عنده إلا بوصول التشريع بالتخليق، وربط الصلة بين الفقه الائتماري والفقه الائتماني. فالمسلم وجراء التكرار التاريخي غرق في ما يسميه: "الآلية الأمرية" التي أصبحت في أحيان كثيرة بعيدة عن حضرة الإله والتي لن يوفرها إلا تحريك الآلية الائتمانية من جديد بموازاة الائتمار. ينظر: دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، أصول النظر الائتماني الجزء 1، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 76 إلى 87.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 69.

ويعني. هذه الاستراتيجية تقدم الجانب الأخلاقي على الجانب القانوني وتذكره على الدوام أن الامتثال للأوامر التي أصبحت ميكانيكية، يجب إعادة وصلها بحضرة الأمر سبحانه الذي بيده فقط الإسهاد والائتمان، أو لنقل إنه ينبغي عدم الاكتفاء بالفقه "الائتماري" والاتجاه صوب "الفقه الائتماني". إذاً، العنف لا ينبغي مواجهته بالعنف، بل يجب وضع استراتيجية ذات مراتب ثلاث يحددها "طه" كآتي:

• أولها "المجادلة" بالحسنى، والتوسل بكل الاستدلالات العقلية التي تجعل العنيف يتراجع عن ثقته في عقيدته، ويتأكد من أنه ليس مصلحا كما يزعم بل هو "جبار"<sup>1</sup> ينازع الله في صفته. وأن التجبر صفة قبيحة لا تليق بالإنسان عموما فما بالك بالمتدين!. وطبعا لن يتأتى ذلك إلا بتجاوز اللغة الآمرية التي هو يبرع فيها، إلى اللغة الأخلاقية التي تستحضر الله، وتذكره بخيانته للميثاق الرباني الأصلي.

• ثانيا "الموعظة"، وهي هنا ليس تذكيرا بالأوامر كما هو الحال في النموذج الفقهي الأمري، بل هي تذكير بالقيم الأخلاقية التي تتضمنها هذه الأوامر والتي غفل العنيف عنها<sup>2</sup>، وطبعا فإن مصدر هذه القيم الأخلاقية التي ينبغي أن نعظ بها العنيف ترتبط بأسماء الله الحسنى.

• ثالثا: "الحكمة"، يبين "طه عبد الرحمن" أنه إذا كانت الخطوة الأولى المتمثلة في الموعظة هي تفكير مع العنيف وإقناع له بتجبره، فإن الخطوة الثانية المتمثلة في الموعظة تذكير له بضرورة اللين والرأفة، والخطوة الثالثة المتمثلة في الحكمة تجسد مرحلة التغيير، إذ يبدأ العمل والتطبيق والإنزال على أرض الواقع<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، أصول النظر الائتماني الجزء 1، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 142.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 143.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 150.

نخلص إلى أن قطع دابر العنف يكون بمباغطة العنيف بخطاب غير مألوف لديه، فالمقاربة النصية أبانت إفلاسها، بل هو جيد استثمارها أحسن من العلماء/الفقهاء، ويعمل من خلالها على تعبئة الحشود وجرهم للعنف، ويدعي أنه ضليع فقها واجتهاده هو الأحسن، لهذا يلح "طه عبد الرحمن" على مواجهته بفقهِه آخِر، هو الفقه الائتماني، الذي لا يهمل الحضور الدائم لله عز وجل في كل صغيرة وكبيرة، وتذكيره الدائم بخيانتته للميثاق الرباني ومنازعتة لكلمات الله، وهو بذلك يعد أسوأ خلق الله، بل هو يقلب الدين رأسا على عقب، لأنه يشتغل بالفروع الثانوية، مهملا الأصول الأولى، والتي ماهي إلا الإِشهاد والائتمان، ينبغي إذن تربيته من جديد وبصبر كبير، وتنبهه وتذكيره بما غفل عنه، وهو أنه حينما يقتل فهو يَنزاع الله في صفة الجبار وهذا شرك وخيانة، ناهيك على أن إتلافه الأجساد وإزهاقه للأرواح عبث بمخلوقات الله، التي هي أمانة في حوزته ووديعة في عنقه، يجب حمايتها ورعايتها لا البطش بها، وكأنه من جاء بها إلى الوجود، فالمالكية لله عز وجل، وهذا ما أشهدنا أنفسنا عليه في عالم الملكوت عيانا، وأشهدنا أنفسنا عليه في عالم الملك بيانا ونطقا. إن ما يسميه العنيف إسلاما هو في حقيقته ضد أسسه الصلبة، ضد المواثقة الربانية الأصلية.

هذه صدمات يجب إرسالها بحكمة في كل المنابر المتاحة، والحرص عليها في برامجنا التعليمية ونشرها إعلاميا على أكبر نطاق، لعلها تجعل العنيف، أو من لديه الاستعداد ليكون كذلك، يعيد النظر ويتساءل من جديد حول أسس دينه التي اعتقد أنه ضابط لها وضليع فيها، بينما هو من أكبر الخائنين لها.

إن طموح "طه عبد الرحمن" الأكبر إذاً، هو تقديم وصفة أخلاقية روحية، لهزيمة العنيف من داخله وزعزعة وثوقيته، وإظهار الحقيقة، وهو كونه يتحرك عكس إسلام الوجه لله.



عموما نجد مشروع 'طه عبد الرحمن'، ينطلق في إصلاحه من داخل البنية الإسلامية، والعمل على إعادة ترتيب الأولويات داخل النسق القرآني، والتنبيه لما تم إهماله عبر التاريخ وهو روح الدين. لكن هذا طبعا لا ينبغي أن ينسبنا المقاربات الخارجية، ونقصد البحث في الشروط الموضوعية (الاقتصادية، السياسية، الاجتماعية، النفسية...)، التي تساعد على انطلاق شرارة العنف.

### 3- الفلسفة الأتيمانية وروح الحجاب

تمهيد:

لقد تحركت المنظومة الحداثية، منذ القرن السابع عشر، بمعول منهجي هو "الفصل"، والذي مكنها من عزل كل ملتحم تصادفه في طريقها، فالملتحم والمجتمع يعني عندها الغموض، بل الخداع، فالحادثة رأت أنه لا سبيل إلى هتك هذا الغموض إلا بالخوض في عمل منهجي شاق، يفتت الكل إلى أجزاء واضحة يسمح لها أولا بإزالة سحر المجموع وحذف بريق لجمته، وثانيا الاستعداد للتحكم في هذا الكل وتوجيهه الوجهة المرغوبة، وهي المنهجية التي لا يمكن نكران نجاعتها وإجرائيتها. وهو الأمر الذي سبق أن أوضحناه بأمثلة كثيرة خاصة في الباب الأول من هذا البحث. لهذا، لا ينبغي أن يعزب عن بالنا ولو مرة، ونحن نريد فهم "الباردايم" (المنوال الموجه للذهن) الحديث أنه زرع بوعي وبلووعي فكرة: ضرورة هتك الحجب أينما وجدت، وعدم تركها مستورة بأسرارها، كما أنه لا ينبغي نسيان أن هذا التماذي في الكشف القائم على منهج الفصل للمفرق للمجموع، لم يكن أبدا اختيارا، بل تم فرضه بقوة المتغيرات العلمية في القرن السابع عشر، والتي حققت من خلال عزلها للظواهر عن بعضها بعض، نجاحات مبهرة ستعزي كل قطاعات الحياة الأخرى بالسير على نفس المنوال. إلا أن هذا الفصل الذي تم التعويل عليه لكشف الألغاز وفك رموز العالم المبهمة، سيستعمل بشكل مفرط ليجعل العالم يسير نحو شفافية ووضوح كبيرين قد لا يتحملهما الإنسان، فليس كل شيء ينبغي كشفه، فهناك مناطق لا ينبغي المساس بها، فمن الخير أن تبقى مستورة بسحرها وغموضها، إذ يعد انتهاكها كما يرى البعض هلاكا للإنسان ومساسا بحدود، تضمن له إنسانيته. بالرغم من أن الحداثة باعتبارها منظومة كاسحة تعتبر الصرخات ضد السير نحو الكشف المفرط، هي مجرد صيغة أخلاقية لاجمة لمشروعها الضخم الساعي نحو بلوغ عالم بشفافية مطلقة.

يعد الدكتور "طه عبد الرحمن" من أبرز الشخصيات، في تربتنا الإسلامية، التي أعلنت عن مقاومة شرسة للحادثة، فجدد نفسه للأمر وبعزيمة عالية، إلى حد نراه أنه أصبح مثل "سيزيف"، يطارد كل تكشف أنجبته الحادثة بسبب منهج الفصل المفتت والمجزئ للمجموع، فكما استشعر تعريا في جهة معينة أسرع لتغطيته بالألبسة الروحية التي يراها هي الأصل.

إن معركة "طه عبد الرحمن"، في حقيقتها، هي معركة مع التعري والتكشف، حيث يسعى إلى إعادة قيم التحجب بكل أنواعه المادي والمعنوي، إذ ليس الحجاب "ثوبا" فقط بل هناك حجاب "التقوى" و"النور" و"العشرة"<sup>1</sup>... فالإنسان عنده، محاط بالألبسة معنوية تحفظه. ومن أجل ذلك فهو سيتحرك بمنهجية عكسية وهي منهجية "الوصل"، وصل كل تفريق وجمع شمل كل تمزيق ورتق كل فتق، وربط كل ظاهر بباطنه الروحي، وكل جوانب الملك بالملكوت، ورد الدين المفصول عن قطاعات الحياة إلى مكانه، بكلمة واحدة إرجاع الله سبحانه، الذي نسيتته الحادثة، بل أعلنت موته.

يضع "طه عبد الرحمن" المسلم مقابل الحداثي، ويعلن أن الكشف أحب إلى الحداثي من الستر أما الستر فهو أحب إلى المسلم من الكشف<sup>2</sup>. وطبعا فإن مقارنته هذه هي من أجل التفضيل، تفضيل المسلم على الحداثي، وهذا أمر من وجهة نظرنا يخلق مشكلا، وهو: هل كل ستر جيد وهل كل كشف عيب؟

من النماذج التطبيقية التي وقف عندها الدكتور "طه عبد الرحمن" لمجابهة التكشف، مطبقا عليها نظريته الائتمانية، نجد مسألة الحجاب. فهو خصص لها كتابا بعينه سماه: "روح الحجاب"<sup>3</sup>، وهو ما سنلقي عليه نظرة فيما يلي:

<sup>1</sup> - دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، أصول النظر الائتماني الجزء 1، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 291.  
<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 20.  
<sup>3</sup> - المرجع نفسه.

يستعمل "طه عبد الرحمن" الحجاب بمعنى محدد هو: "لباس المرأة المسلمة" ولا يهتم باختلاف الفقهاء في الحجاب وطريقته، بل يكتفي بالحد الأدنى من شروطه التي حصل إجماعهم عليه<sup>1</sup>. أو لنقل أنه لا ينشغل ب"فقه الحجاب" يقدر ما ينشغل ب"النظر في الحجاب"، أي تأمل المبادئ العامة التي يقوم عليها "فقه الحجاب".

إن ما يحرك "طه عبد الرحمن" لكتابة كتاب كامل عن الحجاب، هو سعي منه للرد على الشبه التي ترد على الحجاب ونظر في الدعاوى الراضية له، فالكتاب نقدي، بل نراه نحن سجالي بالدرجة الأولى، لأنه سيدخل في نقاش مع الراضين للحجاب من الغرب<sup>2</sup>، لكن رده هذا لن يكون وفق أصول الفقه الائتماري بل وفق أصول الفقه الائتماني<sup>3</sup>.

لقد تبين لنا، في أكثر من مرة، أن مشروع "طه عبد الرحمن" في خطوطه العريضة هو اعتراض كامل على "أخلاق التكشف الحدائيه المضرة"، ودفاع بشدة عن أخلاق "التحجب" التي هي أخلاق الحياء. إلى درجة أننا نتلمس في مشروعه نوعا من المطاردة الساعية إلى القبض على كل تكشف أنجبته الحدائيه، فأصبح رجلا يمسك عدته الائتمانية منتقلا بين دروب الحدائيه، وأينما وجد عريا سواء: عري الطبيعة أو عري الجسد أو عري النفس... أسرع لتغطيته بلباس روعي، والأمر بالطبع لا ينتهي لأن درجات التكشف تعممت في كل القطاعات.

هذا البحث عن العري لتغطيته هو نفسه ما سيعمل عليه "طه عبد الرحمن" في هذا الكتاب، إذ سيرد على من يهاجم لباس المرأة المسلمة ردا ائتمانيا، مبرزاً أن أخلاق الإسلام ماهي إلا حجاب في الظاهر وحياء في الباطن<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، روح الحجاب الجزء 3، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 11.

<sup>2</sup> - بعض الاسماء من هامش كتابه للراضين للحجاب.

<sup>3</sup> - دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، روح الحجاب الجزء 3، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 12.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص: 14.

يسعى "طه عبد الرحمن" في كتابه، إلى تزويد المسلم بالحجج العقلية اللازمة والكافية للرد على من يتعرض للحجاب بالقدح، وهذه الحجج التي يجب التسلح بها ينبغي أن تتجاوز التقريرات العقديّة، فهي وكأنها لم تعد تجدي كثيرا في الجدل مع الآخرين المعارضين خاصة من الغرب. بعبارة أخرى يؤكد "طه عبد الرحمن" على أنه ينبغي إقناع المسلم بضرر مبادئ الحضارة المعاصرة الحدائيه المسيطرة على العقول والداعية للتكشف، وذلك لكي يتمكن من استعادة اطمئنانه.<sup>1</sup> ولن يتسنى بلوغ هذا الهدف بحسبه إلا بالنظر الائتماني الذي وحده قادر على رفع الظلم عن المرأة المتحجبة في المجتمع المعاصر الذي فتح باب "التكشف" على مصراعيه ونظر للمحتجبة على أنها نشاز، بينما هي في الحقيقة تمارس حقا من حقوقها.

إن نزع الحرية الدينية عن المتحجبة في مقابل إثبات حرية مفرطة للمتكشفة، يراه "طه عبد الرحمن" تناقضا صارخا يطال الحدائيه، والذي صاغه بسؤال هو: لماذا هناك حرية في التكشف؟ وليس هناك حرية في التحجب؟ فخرج الحجاب من الحياة الخاصة إلى الفضاء العام أظهر "الخصوم" المتحدثين عن مساوئ التحجب وأخطاره. فما هي إذاً أهم الحجج والتهم التي قدمها من يسميهم "طه عبد الرحمن" بـ"الخصوم"؟

يحدد "طه عبد الرحمن" حجج "الخصوم" في النقاط الآتية:

1/إن المرأة المسلمة مرغمة على ارتداء الحجاب، فهي خاضعة للرجل وممنوعة من استعمال جسدها الذي لم يعد ملكها، بل ملكا للرجل، باختصار فإن الحجاب من وجهة نظر المعارضين له، هو وسيلة لقهرة المرأة وشل لحركتها ومحو لقدراتها، فهو يجعلها في وضعية نكوص فاحش<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - دين الحياء من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني، روح الحجاب الجزء 3، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 12.  
<sup>2</sup> - نفسه والصفحة.

2/ يمنع الحجاب المرأة المسلمة التواصل مع غيرها، مما يجعلها في عالم مغلق، لا تعرف فيه ما

تريده ولا كيف تفكر، فتعيش في ظل وصاية كاملة، فهي مسحوقة وشخصها في عداد الموتى<sup>1</sup>.

3/ إن الحجاب أصبح "انحرافاً"، بل هو بمثابة البكارة الجديدة، فالرجل كلما أطمأ لثام المرأة وكأنه

فض بكارتها. وهو الأمر الذي يجعل من المدافعين عن الحجاب شواذاً<sup>2</sup>.

4/ إن الحجاب مجرد ابتداع، فهو ليس أمراً إلهياً ومعتقداً إيمانياً، بل هو صناعة الفقهاء ذوي

التشريع الذكوري، وحتى من سلم بأنه أمر إلهي، فهو مرتبط بظروف محددة، وبعينة مخصوصة من

النساء، هن أمهات المؤمنين. فارتداء الحجاب عند البعض عودة للجاهلية الأولى.

إن هذه الهجمة التكتشفية جعلت "طه عبد الرحمن" يلح على وجوب الرد عليها، عن طريق

التسلح بالأدوات الاستدلالية الكافية التي تجعل المسلم ندا للند مع خصومه. لكن قبل إبراز بعض

الردود، يقف "طه عبد الرحمن" عند أهم التهم الموجهة من طرف الرافضين للحجاب وهي<sup>3</sup>:

1/ الحجاب ساتر، كاشف وكاشف ساتر. فهو يظهر أكثر مما يخفي.

2/ الحجاب يجلب الأنظار، ويجعل المرأة مشاراً إليها بالبنان.

3/ المحتجبة عبارة عن ظاهر لا باطن له، فهي بدون هوية تعرف بها ومجرد كائن مجهول ونكرة.

4/ المرأة المحتجبة أكثر بروزاً من المرأة المتبرجة، فالحجاب علامة على الإبداء، مما يجعل الأبصار

تتفحص المحجبة كما يتم تفحص البضاعة.

5/ المحتجبة تؤذي الآخرين بهجومها على الفضاء العام بقوة.

6/ المحتجبة تعدي على الآخرين، فلباسها ضد العالم وإساءة له.

<sup>1</sup> - دين الحياء من الفقه الانتقاري إلى الفقه الانتقائي، روح الحجاب الجزء 3، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 13.

<sup>2</sup> - نفسه والصفحة.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 15 و 16 و 17.

بعد أن يذكر "طه عبد الرحمن" هذه التهم الموجهة للحجاب، يقوم بالرد عليه كآلآتي: فبدآية يجعل من الرافضين للحجاب خصوما، والرد عليهم يكون عنده بوضعهم في تناقض مع قيمهم الكبرى التي يزعمونها، وعلى رأسها العقلانية أو بعبارة أخرى، سيبحث "طه عبد الرحمن" عن اللامعقول في كلامهم. ومن أهم التناقضات التي سقط فيها الخصوم نجد:

1- ادعاء أن الحجاب يغطي الجسم من نفس الجهة التي يعريه، إضافة إلى القول أن الستر يطلق عنان خيال الرجل بحثا عما يمكن أن يخبئه الحجاب، فهنا المشكلة في هذه الحالة تكمن في الناظر فهو الكاشف، أما الحجاب فهو ساتر، فالعيب كل العيب في الناظر الذي يبرز مرضه لا في المتحجبة، ومن هذا التناقض تكون الحجة على الخصوم، وهو ما حسمه الإسلام بوجود غض البصر سواء كان المنظور إليه مكشوبا أو مستورا.

2- يقول الخصوم أن الحجاب يكون من أجل الشهرة، وأن المتحجبة تريد أن يشار إليها بالبنان وهذا يرفضه "طه"، ويعتبره تناقضا كبيرا وذلك كآلآتي: إن المرأة المعاصرة في المجتمع المعاصر (الحدآثي) تلبس ثوب الشهرة بشكل مزدوج، فهي تبحث عن العلامة وفي نفس الوقت عن الذوق (المودة)، قبل عرض لباسها في الفضاء العام<sup>1</sup>، وهو ما يجعلها شديدة الحرص، وأكثر من غيرها، على جلب الأنظار وحث الناس على رفع أبصارهم إليها. لذلك فالمرأة المعاصرة المتبرجة هي الأكثر طلبا للشهرة وبأضعاف مضاعفة. أما المرأة المسلمة فيرفض دينها أولا أن تتحجب شهرة، وإذا ما سلمنا، يقول طه، بأنها تتحجب شهرة وهي في ذلك مخالفة لشروط الحجاب، فإنها تكون بالرغم من ذلك أقل طلبا للشهرة من المرأة المعاصرة التي تتقلب ألبستها مع العلامات و"المودة".

<sup>1</sup> - دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، روح الحجاب الجزء 3، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 21.

3- إن الحدائي الرافض للحجاب يعتبر المظهر ويقدر فيه وهذا تناقض، فأنت تجده يعلن إيجابية المظهر متى تعلق الأمر بالمتبرجة التي تبرز زينتها للناس مفاخرة بذلك، لكن في نفس الوقت تجده يعتبر المظهر سلبيًا متى تعلق الأمر بالمرأة المتحجبة. أما بخصوص ما يقوله الخصوم: من كون الحجاب يمحو باطنها، فهذا قول مرفوض عند "طه عبد الرحمن"، لأن الحجاب مرتبط بالروح، فهو لا يخفي نهائيًا إيمانها واتصالها بالرب.

4- يعلن المعارضون للحجاب أن التحجب تبرج وإبداء لجسد المرأة، وهذا عند "طه عبد الرحمن" قلب للأمر بطريقة عجيبة، فالحجاب عندهم يتحول من اللباس الساتر إلى اللباس الكاشف، فالتحجب عندهم يورث للمرأة في الفضاء العام حضورًا لا يورثه لها التكشف، وهذا عند طه تدليس القصد منه ثني المتحجبة عن حجابها، لأن الخصوم يعلمون أن الحجاب هو الثورة الحقيقية المضادة لعلاج الثورة الجنسية في أوروبا<sup>1</sup>. إذ يؤكد "طه عبد الرحمن" في هذا الصدد، أن خصوم الحجاب لا يستطيعون فهم أن الحجاب لباس روحي وليس مادي، فهو آية بل أمانة، فهم لا يرون في الحجاب إلا كونه "علامة ملكية"، أما أن يروها قيمة ملكوتية فهم عاجزون عن ذلك<sup>2</sup>.

وهنا يصل "طه عبد الرحمن" إلى فكرة هي في الحقيقة بمثابة الخلاصة: أن كل مسلمة ترتدي الحجاب تضيف إلى روحها التي في جسمها روحًا ثانية أي روحًا على روح، لذلك فالحجاب هو حقيقة ملكوتية لا ملكية.

5- يزعم المعارضون للحجاب أن المتحجبة تؤذي الآخرين، بهجومها على الفضاء العام، وهذا أمر يجانب الصواب إذًا علمنا أن المتحجبة هي من تعاني وتتعرض للأذى بإبعادها عن دينها واختيارها، وليس الآخرين كما يزعم الخصوم. فالمسلمة لا تطالب سوى بحقها في التدين، وهو حق يزعم نظام

<sup>1</sup> - دين الحياة من الفقه الانتقاري إلى الفقه الانتقائي، روح الحجاب الجزء 3، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 29.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 30.

المجتمع الحدائي أنه يكفله لجميع الأفراد. أو لنقل مع "طه عبد الرحمن" أن المسلمة لا تطالب أكثر من أن يكون لها حق التستر كما لغيرها حق التكشف<sup>1</sup>.

إذاً كان التكشف هو الأفق الذهني الحدائي، بحيث أصبح التعري منتشرًا وقانونًا عامًا يلزم الجميع، فإن التستر نادر، ولذلك فالمرأة المتحجبة هي المتأذية وليس العكس وهذه حجة ضد الخصوم<sup>2</sup>.

ولا يكتفي "الخصوم" في رفضهم للحجاب بذكرهم: إن الحجاب إذابة، بل هم يهتمون بالمتحجبة بكون مظهرها فيه تحد للآخرين ومعاداة لهم. وهنا يريد "طه" بأن الأمر فيه مجانية للصواب، فالحجاب لا يمكن أن يكون إقصاءً وعداءً للآخر، بل هو يخلق فضاءً للاحترام بين الرجل والمرأة، فالحجاب بقدر ما يصون حرمة المرأة فهو يصون حرمة الرجل<sup>3</sup>.

وهنا يذكرنا "طه" بالحقيقة الملكوتية والإنسانية (الأنثروبولوجية)، التي تؤكد على أن اللباس في أول ظهوره لم يكن من أجل اتقاء الظروف الطبيعية، بل من أجل الحياء والذي تمثل في ستر العورة، فالأصل في اللباس أن لديه هذا البعد الملكوتي فالحياء من الرب، وما الحجاب إلا استمرار لهذا الحياء والحياء هو أساس الأخلاق عند "طه عبد الرحمن"<sup>4</sup>.

إضافة إلى كل المساوئ التي ذكرها خصوم الحجاب، والتي أوردها "طه عبد الرحمن" وحاول الرد عليها عقلاً لا نصاً، هناك مثالب أخرى يصبغونها على الحجاب من قبيل: الحجاب هو رمز لـ: الطائفية والتبشير والتعصب والاستيلاء والظلامية، بل عدوه انتهاكا لمبدأ العلمانية الذي هو

<sup>1</sup> - دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، روح الحجاب الجزء 3، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 34 و 35.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 35.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 37.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص: 38.



بالنسبة لفرنسا مثلاً أساس جمهوريتها خاصة مع قانونها الشهير 1905م. فلنقدم هذه المساوى التي يروجها المعارضون للحجاب:

1- المرأة ليست حرة، بل مجبرة على ارتداء الحجاب، إما بضغط من الأسرة أو الطائفة أو الجماعة الأصولية...، وهو ما يراه خصوم الحجاب انتهاك لحرية الدين فهي محرومة من اختيار طريقة تدينها<sup>1</sup>.

2- الحجاب يجعل المرأة تبدو خاضعة بل مسخرة ومستعبدة لزوجها، الذي هو المالك لجسدها وهذا إذلال لها يجعل مبدأ المساواة العلماني يضيع.

3- يرى رافضو الحجاب أنه وسيلة فعالة لممارسة التبشير بشكل مباشر أو غير مباشر، فبمجرد أن ترتدي المرأة الحجاب تكون قد قدمت وعظاً للنساء<sup>2</sup>.

4- يعد الحجاب عند خصومه مؤامرة دينية سياسية مدبرة ضد النموذج الجمهوري... فالمتحجبات تحركهن حركات "أصولية" تسعى لإقامة الشريعة الإسلامية، فالحجاب لا يلبس قناعة دينية، بل من أجل أهداف سياسية وهذا يخالف العلمانية.

5- إن الحجاب أصبح يراد له الخروج من دور العبادة لاحتلال المجال العام.

نخلص إذًا، إلى أن "العلمانيين" يرفضون الحجاب بمبررات هي: الإكراه والإذلال والتبشير والمؤامرة الإسلامية واحتلال الفضاء العام. وقد قام "طه" بالرد على كل تلك المساوى المذكورة كالاتي:

1- يطالب خصوم الحجاب بتخليص المرأة من نير الحجاب باعتباره إكراه فرض عليها، وهذا تناقض كبير لأنهم في المقابل سيجبرونها على التكشف، فيكون استبدال الإكراه بارتداء الحجاب بإلزام آخر

<sup>1</sup> - دين الحياء من الفقه الانتقاري إلى الفقه الانتقاني، روح الحجاب الجزء 3، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص:40.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص:41.

هو عدم ارتدائه. فهو ينهون عن إلزام ليعوضوه بإلزام مثله. وهنا يؤكد "طه عبد الرحمن" على أن الدين ليس شيئاً صادراً من الخارج كما يعتقد "العلماني"، بل هو متغلغل في جوف الإنسان إنه أمر داخلي، فالمرأة توقن بأن أمرها أقرب إليها من نفسها، ينظر إليها قبل أن تنظر إلى نفسها أو إلى غيرها، فيظهر حياءها من جلاله وعلامة هذا الحياء هو حجابها<sup>1</sup>. والحياء كما يلح دائماً "طه عبد الرحمن"، هو خلق نابع من الفطرة، والفطرة ماهي إلا الذاكرة الروحية المبتوثة في الوجدان. فالأمر ليس فيه إكراه أو إجبار نهائياً، بل الأمر نابع من جوف ذات المرأة. لهذا يقول "طه": "صلة المتحجبة بحجابها هو صلة بباطنها"<sup>2</sup>. هذا الباطن هو الفطرة التي تجسد الإلزام الرباني. وشتان بين إلزام إلهي وإلزام بشري. إلزام ملكوتي وإلزام ملكي. فمن عيوب النظرية "العلمانية" عند "طه" أنها تشبه الأوامر الإلهية بالإنسانية. باختصار يعد الحجاب، كما يلح "طه"، مسألة ملكوتية بالأساس، إنه معراج المرأة لعالم الروح.

2- إن "العلماني" يدعي أن الحجاب إهانة وإذلال للمرأة وتحكم فيها وفي جسدها، وهذا عند "طه" جهل منه في أن تحجب المرأة المتزوجة يربطها بزوجها قلباً لا جسماً فقط، فنظرة "العلماني" مادية ضيقة، فالحجاب هو علامة على حب الزوجة لزوجها بالدرجة الأولى وتتجاوز مسألة تملك الجسد. فهو عاجز على تصور أن المحتجبة وعن طريق إيمانها تنزع عن جسمها صفة "الملك" لتضع محله صفة: "الأمانة" فعلاقتها بجسمها علاقة انتمان لا علاقة امتلاك<sup>3</sup>. فهي لذلك تتحجب لزوجها امتثالاً لربها.

<sup>1</sup> - دين الحياء من الفقه الانتقاري إلى الفقه الانتقائي، روح الحجاب الجزء 3، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص:45.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص:47.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص:52.

ناهيك على أن جسد المرأة أمانة عند الرجل وليس ملكا أبدا. وهو ما لا يفهمه "العلماني"

صاحب النزوع الملكي في التفكير، فالرجل حينما يستمتع بجسد المرأة يستمتع أمانة لا ملكا.

### ملكوتية الحجاب:

إجمالا، يدافع "طه عبد الرحمن" على ملكوتية الحجاب، لإبراز أنه يدل على الكمال وليس

كما يزعم خصومه كونه يدل على النقصان، وذلك كالاتي:

كما عرفنا، في أكثر من مناسبة، أن الفلسفة الائتمانية تربط علاقة رمزية بين الآيات

الملكوتية والظواهر الملكية، فإذا كان النطق بالشهادة رمز للتوحيد والصلاة رمز للتقرب، والصيام

رمز لكسر الشهوات والزكاة رمز للنماء والحج رمز للعروج... فإن الحجاب رمز للحياء. وإذا كان

العالم الملكي يحصل ظاهريا في مقابل العالم الملكوتي الذي يحصل باطنيا، فإن هذا يعني أن

الصلاة التي تتم ظاهريا فإن التقرب الذي يرتبط بها يتم روحيا. وبالمثل فإن التحجب الذي يحصل

في الظاهر يدل على الحياء الذي يحصل في الباطن فهما وجهان لعملة واحدة، فإذا كانت مثلا

الزكاة مبنى ملكي والنماء معنى ملكوتي، فكذلك الحجاب مبنى ملكي والحياء معنى ملكوتي. أو لنقل

مع "طه عبد الرحمن" إن: "الحياء باطن ظاهره الحجاب"<sup>1</sup>.

فالحياء هو الباطن الذي يتمظهر حجابا، والحجاب هو الظاهر الذي يعبر عن الحياء

الباطني، فالواحد منهما يلبس الآخر. أو بتعبير "طه": "الحجاب هو الحياء، منظورا إليه ملكيا أو

ظاهريا، والحياء هو الحجاب منظورا إليه ملكوتيا أو باطنيا"<sup>2</sup>.

فالفلسفة الائتمانية لا تقبل الفصل بين العالمين الملكي والملكوتي، فهما متصلان

ومتلازمان، لذلك فهي فلسفة تسيير عكس الحداثة التي فصلت الأشياء الظاهرية عن جوانبها الروحية،

<sup>1</sup> - دين الحياء من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني، روح الحجاب الجزء 3، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 142 و 143.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 143.

فسقطت من وجهة نظر "طه عبد الرحمن" في غياب القبلة من جهة، وثانيا في تكشف لا يأتي منه سوى الهلاك والسير في مسلك إبليس.

يضيف "طه عبد الرحمن" على حاجه، الذي يريد من خلاله إثبات كمال الحجاب الفكرة الآتية: إذاً كان الحياء مرتبطاً بالإيمان فإن الحجاب يرتبط أيضاً بالإيمان، والإيمان كما هو معروف درجات متفاوتة دون حدود، يختلف باختلاف الاستعدادات والتزكية الروحية، كما يختلف باختلاف أعمال الجوارح وأعمال الجوانح.

والحجاب مرتبط بجارحة البصر، فدوره دفع الشهوة عن طريق تهذيب النظر كي يلتزم حدوده، وكلما ارتفع مستوى التهذيب ارتفع مستوى الإيمان، وبذلك يكون الحجاب الذي ترتديه المرأة كتقليد اجتماعي فقط دونما قصد تهذيب النظر في مرتبة دنيا من مراتب الإيمان، على خلاف المرأة التي تلبس حجابها من أجل تحصين نفسها إبعادا لأذى الآخر، يزداد إيمانها، ثم يرتفع أكثر هذا الإيمان إذا كانت المرأة تقصد بحجابها تهذيب النظر لتحسين الآخر إبعادا له من أذاها. وبالطبع هذا الإيمان يصل عند المرأة المحتجبة مستويات عليا، حينما يكون بقصد طاعة أمر الله. أما إذا بلغت المتحجبة، وهي تشتغل في تهذيب النظر، مستوى التعلق بالأمر سبحانه فهنا يكون الإيمان وصل ذروة تتجاوز كل أنواع الإيمان السابقة<sup>1</sup>.

وتماشيا مع الفقه الائتماني الذي يرى "طه عبد الرحمن" فيه الخلاص لآفات العصر، فإن المتحجبة عليها مهما كانت درجة إيمانها الانتقال من "الاعتبار الأمري" للحجاب إلى "الاعتبار الشاهدي"، ليصبح عندها الحجاب ليس مجرد أمر أمرت به، ولا مجرد أمر قادم من الله فتوجهت إليه، وإنما الحجاب هو عمل ينظر إليه الشاهد الأعلى سبحانه، فيشغلها هذا النظر عن بقية الأنظار

<sup>1</sup> - دين الحياء من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني، روح الحجاب الجزء 3، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 143.

(نظرها لنفسها أو نظر الآخر إليها)، فتصورها الذهني وشعورها الوجداني أن الشاهد الأعلى ينظر إليها، يجعلها محصنة أكثر<sup>1</sup>. فينالها جراء ذلك فيضا من الحياء من الله، لأنها تستحي من أن يراها متكشفة، فتتسى آنذاك حجابها الذي كان من أجل تحصين نفسها أو من أجل تحصين الآخر، ليصبح الحياء نفسه هو حجابها<sup>2</sup>. فهي تماهت مع الحياء، إلى درجة أنها ستتسى حجابها المادي.

ومن تم يخلص "طه عبد الرحمن" إلى أن أخلاق الإسلام أخلاق حياء جوهرا، وأخلاق<sup>3</sup> حجاب مظهرا. أو هي باختصار "أخلاق لباس"<sup>4</sup>، مع التنبيه الدائم أن اللباس ليس مرتبطا فقط بالمادي بل هو معنوي أيضا، فاللباس المعنوي به يكون إخفاء النقص أو إظهار الكمال.

#### 4 - الفلسفة الائتمانية والتربية

إن الحداثة الكارهة للغموض والطامعة في الوضوح، لجأت إلى منهج الفصل أو لنقل العزل بين أجزاء الكل المركب عن طريق التحليل بل التفكيك أحيانا، هذا المنهج الذي يؤتي أكله في المجال العلمي وقدم نتائج مبهرة، تم أخذه كمثال يحتذى في كل التخصصات، إلى حد أصبح يشكل "الباردايما" أو أنموذجا يسير عليه العقل الحداثي لمواجهة كل المعضلات التي تعترض طريقه، لكن التماذي في العزل، ليمس كل الجوانب وبدون استثناء، يرى فيه البعض طريقا مهلكا، فهو كان وبالا على الإنسان، فمثلا عزل الدين وكل الجوانب الروحية عن الجوانب الظاهرية، كان له تبعات سلبية تمثلت في ضياع القبلة والإحساس بالخواء وغياب المعنى. وهو الأمر الذي اشتغل عليه "طه عبد الرحمن" بحماسة هائلة، فكان أكبر همه وهو سد الباب على هذا الفصل (نظريا طبعا وليس واقعا)،

<sup>1</sup> - دين الحياء من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني، روح الحجاب الجزء 3، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 144 و 145.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 146.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 147.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص: 148.

داعيا إلى إعادة إقامة الدين من جديد داعيا إلى الوصل المنهجي كسبيل يرجع الأمور إلى نصابها، فكأن طه عبد الرحمن يرى انحرافا في الحداثة التي بلغت في نسيان الله سبحانه. وما الحل سوى في عودته من جديد.

ومن أهم القطاعات الحياتية التي تعرضت للإبعاد عن الدين في الزمن الحديث، نجد قطاعا حساسا جدا هو قطاع التربية، الذي ما كان لطفه عبد الرحمن أن يسكت عنه، دون أن يوجه إليه فلسفته الائتمانية. فخصص لذلك كتابا صغيرا بعنوان: "من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر"<sup>1</sup>. ولقد ارتأينا قبل تقديم أطروحة "طه عبد الرحمن"، ومن أجل المقارنة الواضحة، أن نأخذ مثلا من المفكرين الغربيين الكبار، في الزمن الحديث، والذين تحدثوا عن التربية بمنطق عزلها عن الدين، فلم نجد خيرا من الفيلسوف وعالم الاجتماع الشهير "إميل دوركايم"، الذي اخترناه لسببين: أولهما أنه مفكر قد جند نفسه لخدمة النموذج "اللائكي" الفرنسي، ببحثه عن السبل التي تمكن من بلورة أخلاق "لائكية" تعوض الأخلاق الدينية في المدارس. والسبب الثاني هو كون "طه عبد الرحمن" نفسه، قد وضع "إميل دوركايم" ضمن لائحة الفلاسفة الدهرانيين والذين يسمهم بالبائسين والمارقيين<sup>2</sup>.

### الدهراني: إميل دوركايم

يعد "دوركايم" (1858-1917م) من المؤسسين الكبار لعلم الاجتماع، وقد عاش في المنتصف الثاني للقرن التاسع عشر واستمر إلى بدايات القرن العشرين، وهي فترة خطيرة جدا لأن النجاحات العلمية بدأت تعطي أكلها بشكل بارز، والتغيرات الاجتماعية جراء الثورة الصناعية بلغت مداها، ناهيك على أن انتشار المد اللائكي وتغلغله في النسيج الاجتماعي قد استفحل، فالنخب

<sup>1</sup> - من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، طه عبد الرحمن، مرجع سابق.

<sup>2</sup> - ألف طه عبد الرحمن كتابا بعنوان كبير هو: "بؤس الدهرانية"، وبمعنى صغير هو: "النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين"، وكتبه خصيصا لمعالجة عيوب، أو بتعبيره المفضل آفات، فصل الأخلاق عن الدين في المنظومة الحديثة، حيث نجده يخوض في نقاش نقدي مع أربع نماذج غربية من المفكرين وهم: جون جاك روسو، إيمانويل كانط، إميل دوركايم، والمعاصر لوك فيري، وهذا الاختيار ليس اعتباطيا بل اختيار جد واع من الرجل، فهو اتجه بالضبط لهؤلاء لأنهم عينات تمثيلية واضحة، تجسد بوضوح النظرة اللائكية للعالم أو بتعبير طه عبد الرحمن النظرة الدنيانية. بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، طه عبد الرحمن، مرجع سابق.

بجميع صنوفها أصبحت تركز النظرة الأرضية للعالم، وتسعى إلى التخلص من النظرات المفارقة القديمة، والنظر إليها على أنها لاغية وواهمة ومثبطة للعزائم والتقدم، ومن الواجب الإسراع في خطط جريئة للتخلص من بقاياها المزعجة.

ولعل أخطر مكان برز فيه هذا التحدي بوضوح هو المدرسة، إذ طرحت الأسئلة عن ماهي الكيفية التي يتوجب اختيارها لزرع القيم الحداثية الطارئة، وغرس الأخلاق اللائكية غير القائمة على الكتب المنزلة، إذ كانت الإرادة قائمة للإجهاز على كل اتصال بين الأخلاق والدين، فالدين أصبح ينظر إليه عائقا نحو التقدم، لذلك وجب فصله عن كل مجالات الحياة.

إن هذه الأجواء "الدهرانية" على حد وصف "طه عبد الرحمن"، قد رهنت أفق "إميل دوركايم" وشكلت له سقف تفكيره، لقد كانت بمثابة الإطار الذهني الموجه له، إلى حد أنه انخرط نفسه بكل ثقله لتكريس النظرة اللائكية للعالم سواء في مسعاه لجعل المجتمع هو الإله نفسه، أو في عمله التربوي الكبير من خلال كتابه: "التربية الأخلاقية"<sup>1</sup>، والذي قدم فيه وصفة تمكن المعلم من غرس أخلاق جديدة في جوف الناشئة، تتميز بكونها أخلاقا مدنية أي عقلانية ذات نزوع دنيوي، لا يمت بصلة لأي رابط ديني مفارق.

إن الكتاب عبارة عن مجموعة من المحاضرات كان يقدمها "دوركايم" بالجامعة، وقام بجمعها بين دفتي كتاب. إننا حينما نطلع على هذا الكتاب، نحس بحق بأننا في منعطف تاريخي، إذ نتبين، بوضوح شديد، ذلك الشرح العميق الذي مس كيان البشرية جراء المتغيرات الحداثية "العلمية"، وذلك الانقلاب المهول في رؤية العالم، والتي لم يعد يمس فقط قطاعات التفكير الكبرى، بل نزل يسري في

1- التربية الأخلاقية، إميل دوركايم، ترجمة السيد محمد بدوي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1/2015م.

عروق المجتمع، بدليل أن "دوركايم" أصبح آنذاك يفكر في وصفة أخلاقية مسعفة ومستعجلة، لسد الفراغ الذي أحدثته غياب الدين وحشره في زوايا ضيقة.

لقد استوعب "دوركايم" جيدا أن المنظومة الحداثية بنظرتها الدنيوية اللائكية للعالم، والتي لا تأخذ الدين بعين الاعتبار ولا تهتم أبدا بتعاليم الكتب المنزلة، قد أحدثت فراغا كبيرا، خاصة في مجال الأخلاق، الذي ارتبط بالدين في المنظومات القديمة ارتباطا وثيقا، الأمر الذي دفع بـ"دوركايم" إلى إعلان أن الغرب وفرنسا تحديدا هي أمام مأزق سماه: "مشكلة التربية الخلقية"<sup>1</sup>، والذي يحتاج علاجاً شافيا تجنباً لكل خطورة تهز أركان الخلق العام، لهذا نجده، وبلغة صارمة، يلح على وجوب التعامل مع هذه القضية الخلقية على وجه السرعة، وبحسم كبير فالأمر عنده جلل، يقول "دوركايم": "إن هذه المشكلة تضعنا اليوم أمام ظروف تحتم علينا البت فيها بغاية السرعة"<sup>2</sup>.

لقد كان "دوركايم" مؤمنا بأن الدين إلى زوال وأنه انقضى عهده، فهو وهم قديم، على البشرية الحسم معه، لكنه يرى أن قدمه هذا أصبح مشكلة في حد ذاتها، فهو قد تجذر في البنية العميقة للتفكير البشري واختلط بكل شيء حتى بالأخلاق، التي أصبح النظر إليها على أنها والدين وجهان لعملة واحدة، ومادام أن العصر الحديث لم يعد يطبق النظرة المفارقة للعالم، ومادام أيضا أن الأخلاق شيء ضروري للحياة العامة، فقد وجب السعي نحو إيجاد سبيل لعملية جراحية تنزع الدين عن الأخلاق، بحيث تبقى الهالة والقداسة للأخلاق باسم العقل وليس باسم "إله مزعوم".

فـ"دوركايم" كما نرى جند نفسه لمهمة جسيمة، وهي نزع الديني عن الأخلاقي يقول: "لقد استقر عزمنا على أن تكون التربية الخلقية التي نلقنها لأبنائنا في المدارس ذات صبغة دنيوية

<sup>1</sup> - التربية الأخلاقية، إميل دوركايم، ترجمة السيد محمد بدوي، مرجع سابق، ص:5.  
<sup>2</sup> - نفسه والصفحة.



محضة، ونعني بذلك التربية التي لا تستند إلى المبادئ التي تقوم عليها الديانات المنزلة، وإنما تركز فقط على أفكار ومبادئ يبهرها العقل وحده، أي أنها بكلمة واحدة تربية عقلية خالصة".

إذاً يتبدى لنا طموح "دوركايم" الهائل، وهو الذهاب بالأخلاق في منحى دنيوي خالص، فانخرط ويجندية عالية في تقديم وصفة للمدرسة الفرنسية، تمكن الناشئة من الحصول على أخلاق مدنية بمعزل الدين، وفي نفس الوقت تكون فيها قداسة وحماسة كالتى كانت لها وهي معجونة بالدين. حقا إنها مغامرة كبيرة سعى إليها هذا الرجل. فكيف ذلك؟

لكي يتمكن "دوركايم" من مهمته سيعتمد على الروح العلمية الطاغية بدءاً من فجر الزمن الحداثي، إذ يقول: "أما إمكان وجود تربية أخلاقية تكون برمتها خاضعة للعقل، فذلك ما تتضمنه المسلمة العامة التي اتخذت أساساً للعلم (...). الذي يمكن أن يصاغ في هذه العبارة: ليس هناك في عالم الحقيقة ما يمكن أن نجزم باستعصائه أصلاً على العقل البشري"<sup>1</sup>.

يرى "دوركايم" أن النظرة العلمية، وهي مرادفة عنده للنظرة العقلية، بدأت جنينية في غزو العالم، فهي أخضعت الحقيقة لسلطانها، ويوما بعد يوم تمكنت من الزيادة من مساحة الهيمنة، وإذا كان العالم شديد التعقيد وبلوغ حقيقته الكلية صعبة المنال، فإن المهم في العلم هو أنه قد شق طريقه ولن يوصد بابه أبداً<sup>2</sup>. فالعلم علمنا أنه قادر على اختراق المجاهيل والحدود إلى أبعد مدى، يقول "دوركايم": "وكلما خيل إلينا أنه وصل (أي العلم) إلى أقصى ما يستطيع ارتياده لا نلبث أن نراه بعد أمد طويل أو قصير يواصل سيره إلى الأمام ويخترق مناطق أخرى كنا نعتقد أنها محرمة عليه"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - التربية الأخلاقية، إميل دوركايم، ترجمة السيد محمد بدوي، مرجع سابق، ص:6.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص:7.

<sup>3</sup> - نفسه والصفحة.

يبدو من كلام "دوركايم" نزعة وضعية علموية واضحة، وهي كانت موجة عارمة وكاسحة آنذاك، فالاعتقاد، قد ساد، أن العلم قادر على الخوض في كل الإشكالات وما عليه إلا الصبر. ولكي يقنع "دوركايم" بضرورة الثقة في العلم وأنه كاسح، لا محالة، لكل مجاهيل الحياة، يضرب مثالا بالعلوم البيولوجية التي تأخرت عن الدرب الآمن للعلمية، مقارنة بالفيزياء والكيمياء قائلاً: "فعندما تم تكوين علمي الطبيعة والكيمياء خيل لبعض الناس أن العلم سيقف عند هذا الحد. وكان الاعتقاد أن عالم الحياة يخضع لمبادئ غامضة تخرج عن نطاق التفكير العلمي. ولكن لم تلبث العلوم البيولوجية أن تكونت على الرغم من هذا الاعتقاد. وأعقب ذلك علم النفس الذي كان ظهوره نفسه دليلاً على خضوع الظواهر النفسية كذلك لفهم العقل. ولا شيء يمنعنا من أن نفترض إمكان حدوث الشيء نفسه بالنسبة للظواهر الخلقية"<sup>1</sup>.

لقد أطلت في الاستشهاد بكلام "دوركايم" ونقله كما هو، لإثبات الفكرة التي كرسناها طوال بحثنا، وهي أن العلم كان محركاً هائلاً للنظرة الحداثية، فحتى الظواهر الخلقية يريد "دوركايم" إخضاعها للنظر العقلي، وإبعادها عن النظر الديني. فهو كان شديد الإيمان بأن العلم به خلاصات كثيرة للبشرية حتى في القضايا المستعصية مثل النفس والأخلاق والاجتماع... إذ بسهولة يمكن التعامل معها باعتبارها أشياء أي ظواهر طبيعية.

يؤمن إذاً دوركايم بأن التاريخ البشري تقدمي، ويسير بخطى ثابتة نحو مزيد من العقل الذي سيصيب كل جوانب الحياة بما فيها الأخلاق، لذلك نجده يقول: "فنحن نشهد منذ قرون عديدة أن التربية الخلقية تسير شيئاً فشيئاً نحو الطالع الزمني"<sup>2</sup>. وكأنه يريد القول بأن البشرية هي في اتجاه واحد هو المحايثة والعلمنة. فالواجبات تجاه الله تقل بالتدريج ليحل مكانها فقط الواجبات تجاه

<sup>1</sup> - التربية الأخلاقية، إميل دوركايم، ترجمة السيد محمد بدوي، مرجع سابق، ص:7.  
<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص:8.

الإنسان، أو لنقل أن الاهتمام بالمفارق "الله" يضمحل ويضعف يوماً بعد يوم. يقول دوركايم: "لم يعد الآن حتى بين الفلاسفة الذين يعتقدون بضرورة الجزاء السماوي من لا يسلم بأن الأخلاق يمكن أن تقوم على أساس بعيد كل البعد عن كل مبدأ لاهوتي. وهكذا نرى أن الرابط الوثيق الذي كان يربط قديماً الأخلاق بالدين أخذ بمضي الزمن ينحل شيئاً فشيئاً. وإذا كنا الآن نطالب بفصل مجال الدين عن مجال الأخلاق فإننا لا نفعل سوى أن نسير مع مجرى التاريخ. وليس الانقلاب الذي يحدث الآن إلا نتيجة لتطورات بدأت منذ زمن بعيد"<sup>1</sup>. فـ"دوركايم" يرى أن اللائكية حتمية لا مفر منها، وما علينا إلا بذل الجهد لتيسير الأمر على الناس، ومساعدتهم في ركوب موجة التاريخ الذي يسير بخطى حثيثة نحو غايته، والتي هي مزيد من العقل ومزيد من التخلص من الدين.

إن الأخلاق عند "دوركايم" تتميز بعقلانية مستقلة تماماً عن الدين، أما بخصوص ما نلاحظه من بقاء للدين بجانب الأخلاق فهو بقاء ضمان لا بقاء أساس، فالأخلاق هي أخلاق دون إله، وإبقاء الناس على الإله هو بمثابة تلك الضمانة الأخروية التي تسوغ الاجتهاد الأخلاقي لا أقل ولا أكثر. فالعمل كل العمل عند "دوركايم" هو تنظيف الأخلاق من شوائب "الطفيليات الدخيلة"<sup>2</sup> عليه، أي العمل على إعادة الأخلاق إلى أصلها الأول من قبل أن يعلق به الدين تاريخياً. وهنا بالضبط يعترف "دوركايم" بجسامة الأمر، فليس سهلاً إزالة الدين عن الأخلاق كإزالة قشرة عن اللب، أو إزالة رداء عن الشيء، فالدين تشابك وتداخل مع الأخلاق بطريقة قريبة من التماهي وهو ما يصعب العملية الجراحية. إن الديني والأخلاقي اختلطا تاريخياً، لأن النظر إليهما ارتبطا بمصدر واحد هو الإله، إلى حد أنه ضاعت فيه هوية الأخلاق، وفقدت كيانها المتميز. هنا بالضبط يحس "دوركايم" بالخطورة، إذ يرى أن العمل على تجريد الحقيقة الأخلاقية من كل ما هو ديني دون أن نعوض عن ذلك شيئاً،

<sup>1</sup> - التربية الأخلاقية، إميل دوركايم، ترجمة السيد محمد بدوي، مرجع سابق، ص:9.  
<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص:10.

سيعطينا أخلاقاً عقلية شاحبة وبلون خافت<sup>1</sup>. وهنا تكون الأخلاق اللائكية المزمع إقرارها فاشلة في تحريك الهمم. كما نرى، فـ"دوركايم" يعرف جيداً الصعوبات التي تعترض سبيله، في إنجاز مهمة تقديم مشروع تربوي يضمن أخلاقاً دون دين، وهو ما دفعه بالمطالبة بالحفر في الدين من أجل استيعاب قدرته في جر الأخلاق معه في طريقه؟. الجواب عند "دوركايم" مرتبط بالأخلاق نفسها التي هي واجبات تفرض احتراماً، إذ نشعر أمامها بالصغار، فهي مليئة بالقداسة والهيبة التي تكون للدين أيضاً، فهنا نقطة اشتراك بينهما جعلت الناس تربط بينهما باعتبارهما صادران معا من جهة علوية مفارقة هي أساس تلك القداسة. يقول "دوركايم": "وهكذا نرى أن عالم الأخلاق محاط بسياج من التقديس والرهبنة يكفل له البعد عن عبث العابثين مثله في ذلك مثل الدين، فهو إذن عالم مقدس يسبغ على كل ما يحتويه نوعاً من الإجلال الخاص يرتفع به فوق تجاربنا الفردية ويضفي عليه نوعاً من الحقيقة العلوية"<sup>2</sup>.

إذاً، المشترك بين الدين والأخلاق، الذي جعلهما يبدوان متماهيان ومتلازمان، هو كونهما يتمان انطلاقاً من الانصياع إلى واجبات سمتها القداسة. وما دام أن الدين يرجع القداسة للإله، فكذا سيكون منبع قداسة الأخلاق من عند نفس الإله. إذاً ما الحل؟

يجيب "دوركايم" بأن المخرج يكمن في تخلص قداسة الأخلاق من الإله، أي علينا أن نحترم الواجبات الأخلاقية دون أن تكون مدعومة به، فربط الأخلاق بالإله أي بالدين هي عادة مزمنة ينبغي تجاوزها ضرورة. إذ بإمكاننا نقل القداسة نحو حقيقة عقلية وتجريبية، أي محايدة، ليبدو لنا بيسر أن "الإله الذي لجأنا إليه قديماً لم يكن إلا تعبيراً رمزياً عن هذه الحقيقة"<sup>3</sup>.

1- التربية الأخلاقية، إميل دوركايم، مرجع سابق، ص:10.

2- المرجع نفسه، ص:11.

3- المرجع نفسه، ص:12.

إن الدين قد برر للأخلاق سر جلالها كونها نابعة من مصدر إلهي، وهنا الخشية الكبرى من تقديم أخلاق عقلية للطفل دون دين، حيث ستغدو فاقدة لجلالها وعظمتها، بل حتى المدرس سيقدمها فاترة ودون حماسة تذكر لأنها عارية من سلطة علوية مفارقة، فالمعلم القديم كان يقدم الأخلاق باسم حقيقة علوية دينية ترفعها إلى عالم مقدس، الأمر الذي يمدّه بمزيد من القوة والنشاط في تبليغه القيم الأخلاقية. "فإذا لم نصل إلى أن نحفظ له هذا الشعور (للطفل والمعلم) نفسه حين نبني الأخلاق على أساس آخر فقد لا نجد أمامنا إلا تربية أخلاقية لا هيبة لها ولا حياة فيها"<sup>1</sup>. لذلك يؤكد "دوركايم" على أنه لا ينبغي حذف الدين دون إيجاد بديل له.

إذاً، كيف يمكن تقديم أخلاق عقلية خالصة دون المساس بقدسيتها؟ أو بعبارة أخرى كيف يمكن إشعار الطفل بجلال الأخلاق دون الرجوع لأي وسيط ديني؟. يجيب "دوركايم" بأننا في زمن (الحدائث) نعطي فيه من شأن الفردية، وأحد السبل إلى ذلك هو التحرير الفكري للناس، لذلك يكون خيار المذهب العقلي كأساس للرؤية في كل شيء أحد المرتكزات الجوهرية لمزيد من تكريس الفردية وارتقاء العبودية والوصايا.

فانتصار الفردية يقول "دوركايم": "معناه ارتقاء شعورنا بالكرامة الإنسانية وفهمنا لها فهما دقيقاً"<sup>2</sup>. وهو ما سيزيد من إدراكنا أن البشرية قطعت أشواطاً في التغلب على القهر والظلم، فأعلان الكرامة الإنسانية في حقيقة الأمر إعلان للعدالة.

إن "دوركايم" يرى أن المزيد من الإيمان بالعقل، يعني المزيد من الشعور الفردي ومن تم المزيد من التعطش لروح العدالة. فالمعلم الجديد "الحدائث"، ذلك الذي يزرع في جوف أطفاله الحماسة نحو المستقبل لا الماضي. فهو سيكون مقصراً إذا لم يجعل الأطفال يشعرون بالمثل العليا الجديدة<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - التربية الأخلاقية، إميل دوركايم، مرجع سابق، ص:12.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص:13.

نخلص إلى أن دعوة "دوركايم" الواضحة تماما، وهي أن الأخلاق القديمة واهنة فزماننا لم يعد يتحملها قط، وعضوا عن ذلك علينا أن نعوض الأخلاق، التي مصدرها الوحي الذي لم يعد يبعث في القلوب إلا صدى ضعيفا، بمصدر آخر أكثر أصالة وهو العقل شريطة أن تكون هذه الأخلاق مدعومة بحماسة المستقبل، بحيث تشعر الناشئة بأنها السبيل نحو الرقي الإنساني والدافعة نحو الفردانية، التي وحدها تؤدي إلى الكرامة والكرامة تجر طبعا نحو العدالة وهي المطلب الأكبر. إن موقع "دوركايم" لا ولن يتقبله "طه عبد الرحمن"، لذلك سماه بالمارق والدهراني البائس، الأمر الذي سيدفعه إلى تأسيس نظرية تربوية تعيد الدين إليه، فإذا كان دوركايم قد اجتهد في فصل الأخلاق عن الدين، فإن "طه" سيعمل على وصل الأخلاق بالدين من جديد، ليكون مشروع "دوركايم" التربوي لائكي وبتعبير "طه" دنيائي، ومشروع "طه" التربوي ائتماني أو لنقل ملكوتي. إذاً فلنقف عند "طه عبد الرحمن" وفلسفته التربوية الائتمانية:

### الفلسفة الائتمانية والتربية:

لماذا نظرية تربوية إسلامية؟ يجيب الفيلسوف "طه عبد الرحمن" على هذا السؤال كالاتي:  
إقرار الأمة الإسلامية على استئناف عطائها الحضاري والالتحاق بالأمم المتقدمة. فالخطاب التربوي هو الحجر الأساس الذي ينبغي الانطلاق منه. كما أن تحقيق هذا الاستئناف لا يمكن أن نصل إليه إلا بالتوسل بخصوصية الدين الإسلامي، هذه الخصوصية التي تتجلى في الآتي:

• عالمية الإسلام، فلا دين أشمل منه.

• خاتمية الإسلام، فلا دين أكمل منه<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - التربية الأخلاقية، إميل دوركايم، مرجع سابق، ص: 14.

<sup>2</sup> - من الإنسان الأبتى إلى الإنسان الكوثر، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 34.

ومادام أن كل نظرية تربوية تحتاج إلى تأسيس فلسفي يضع لها مبادئها الأساسية، التي ينبغي أن تركز عليها لتصبح لها المشروعية العقلية. ومادام أيضا أن المنطلق الطهائي، الذي يلح عليه، هو دوما الخصوصية الإسلامية وتجنب تقليد الآخر الغربي، فإن "طه عبد الرحمن" سيعمل إلى وضع اللبنة الأولى، والتي يراها هي قوام كل تنظير تربوي إسلامي، أي ائتماني، مادام أن الإسلام عندنا هو الائتماني عينه، فما هي الشروط والمبادئ الفلسفية التي يجب الوفاء بها لإعلان أننا أمام نظرية تربوية إسلامية أصيلة؟.

### الشروط الأربعة لتأسيس النظرية التربوية الإسلامية

#### الشرط الأول: تأسيس النظرية من داخل الدين

إن قوام التربية الإسلامية المطلوبة هو الشرع الإلهي، فالشرع هو من يؤسس للعقل، وباصطلاح "طه عبد الرحمن"، ينبغي للعقل أن يكون مسددا، فالتدين الإسلامي ليس مجرد سلوكيات تعبدية من أجل بلوغ السكينة وملء فراغ القلب وحسب، بل هو طريقة المسلم لكي يحقق وجوده، إذ يعد تواجده في الدين هو نفسه تواجده في العالم. يقول "طه عبد الرحمن": "يوجد المسلم في الدين وجوده في العالم، بل لا عالم للمسلم غير دينه"<sup>1</sup>. فنظرة المسلم للعالم مختلطة بالدين ومعجونة به.

ولا يمكن أبدا، بحسب "طه"، استثناء السلوكيات العقلية من الدين، فالعقل المسلم ليس مجردا عن الشرع، وهو غير مستقل عن الحقائق الإيمانية والغيبية، إذ لا ينتبه دعاة العقل المجرد إلى أنهم لا بد أن ينطلقوا من الإيمان بوجود العقل قبل استخدامه، فالإيمان هو الأصل أما العقل فهو الفرع<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - من الإنسان الأبتير إلى الإنسان الكوثر، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 26.  
<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 27.

## الشرط الثاني: تأسيس النظرية مع التقيد بالتاريخ

لضمان إسلامية النظرية التربوية، يؤكد "طه عبد الرحمن" على وجوب ربط الصلة بالممارسات التاريخية، والعمل على استعادة الهوية الثقافية، وذلك بالاستفادة من كل المنجزات التي بنتها الذات الإسلامية مع توجيه النقد لكل التجارب التي تأكد عدم فائدتها<sup>1</sup>.

## الشرط الثالث: تأسيس النظرية على أساس عملي لا تجريدي

يرى "طه عبد الرحمن" أنه على الفيلسوف الذي ينكب على تأسيس نظرية تربوية إسلامية، أن يأخذ بعين الاعتبار الواقع التربوي وحاجته إلى أن يتضمن ممارسات سلوكية حية<sup>2</sup>، إذ الإغراق في التأمل التجريدي سيكون غير مفيد.

## الشرط الرابع: تأسيس يحتاج إلى سند فلسفي:

إذا كانت التربية الإسلامية لها بالأصل تأسيس تاريخي فهي تحتاج فقط إلى تأسيس فلسفي، أي طلب الأدلة العقلية التي تعضدها وتقويها، وترد عنها الشبهات التي يوجهها القادحون إليها، فالفيلسوف الذي يسعى إلى بلورة نظرية إسلامية سوف لن يؤسس جديداً، بل فقط سوف يقدم لها السند الذي سيدعم عمقها التاريخي، ويبرهن على مشروعيتها ومن تم يزيدها مأسولية<sup>3</sup>.

## المبادئ الفلسفية للنظرية التربوية الإسلامية

يحصرها "طه عبد الرحمن" في خمسة وهي:

**المبدأ الأول:** تستند النظرية التربوية الإسلامية على مقومات أساسية هي بمثابة أربع صفات:

1/ الثبات: يجب الارتكاز على الثابت الراسخ أي ما يحمل روحاً وترك الثابت الجامد.

<sup>1</sup> - من الإنسان الأبتى إلى الإنسان الكوثر، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 27.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 28.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 29/28.



2/ الاستقلال: النظرية التربوية الإسلامية مستقلة عن الغير رغم كونها قادرة على الاستمداد أي الأخذ من المختلف بما يزيد الخصوصية وأيضاً قادرة على الإمداد أي تغذية الآخر وإثراء خصوصيته، أو لنقل أن هناك استقلال دونما انعزال.

3/ الحياة: العملية التربوية الإسلامية حية برويتها للعالم القائمة على المقتضيات الثابتة لمجالها التداولي: عقيدة ولغة ومعرفة. وهو ما يمكنها من ضبط نفسها بحسب تقلبات السياق دون المساس بسماتها الجوهرية، فالإبقاء على روحها هو ضمان لشخصيتها ومن تم استمرارها.

4/ الإبداع: إذا كانت الحداثة الغربية قد أبدعت طرقاً متفرقة في مجال التربية، فالنموذج التربوي الإسلامي أيضاً عليه أن يكون إبداعياً، وليس فقط في المضامين بل حتى في الآلة الصانعة للمضامين، ما سيمكن من طلق العنان لخلق تصورات وبدائل تحل مآزق الذات، بل تكون قادرة على فتح أعين الحداثة على اختيارات تربوية لا يتوقعها.

نجل المبدأ الأعلى الأول كالاتي: يتميز المقوم التربوي الإسلامي كونه: ثابت في روحه ومستقل مع إمكانية الاستمداد والإمداد وحي برويته الخاصة ومبدع للآلة والمضامين معاً<sup>1</sup>.

**المبدأ الثاني:** في ضرورة التأصيل الإيماني للخطاب التربوي

يرى "طه عبد الرحمن"، أنه إذا كان الخطاب التربوي الغربي قد خضع للنقد التاريخي لإخراجه من عالم الدين، فإن الخطاب التربوي الإسلامي عليه أن يخضع للنقد الإيماني لإعادة الدين إلى حظيرة العالم<sup>2</sup>.

إن المفاهيم التربوية المنقولة من الحداثة الغربية قد فصلت عن الحقائق الدينية، وهو ما يستدعي إعادة وصلها من جديد وردّها إلى كنف أصلها الديني.

<sup>1</sup> - من الإنسان الأبتى إلى الإنسان الكوثر، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 31 و32 و33.  
<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 34.

من هنا ننتبه إلى أن كل طموح مشروع "طه عبد الرحمن" الأكبر، يتجلى في السير عكس

الحدائث "الغريبة"، وإعادة ربط قطاعات الحياة بالدين من جديد بعد طول فصل.

إن النقد الإيماني الذي يجب أن يكون ضد النقد التاريخي سيسمح بإدراك الآفات التي لحقت

التربية، ومن تم تتمكن النظرية التربوية الإسلامية من دفعها وهي ثلاثة:

## 1/ آفة الفصل:

ينطلق "طه" من موقف واضح تجاه الحدائث الغريبة، فهو يراها: "عبارة عن تجليات الانقطاع

عن الدين في كل الشؤون العامة"<sup>1</sup>، والتربية هي أحد هذه الشؤون، فالحدائث عملت جهدها لمقاطعة

الدين وذلك وفق طريقتين:

+الخروج الاختياري: والذي تم بالثورة على مؤسسة الكنيسة وتغييرها بمؤسسات بديلة خلوة من

الدين.

+الخروج الاضطراري: فالحدائث تعتقد أن منطق التاريخ يسير نحو محو أسرار الدين عن العالم

وتجفيف منابعه من الحياة. فالمسألة عندها مرتبطة فقط بالوقت الذي سيطرد النظرة الدينية. (وهو ما

شرحناه عند "إميل دوركايم" سابقا).

وإذا كان الأمر كذلك، ف"طه عبد الرحمن" يطالب بالسير عكس الحدائث، فعمله في التربية

بل في كل مشروع، ما هو في الحقيقة سوى إعادة وصل الدين بالحياة، أو لنقل إعادة اللحمة

الأصيلة ما بين عالم الملكوت وعالم الملك التي عملت الحدائث على تفكيكها. وبيان ذلك في

الخطاطة الآتية:

---

<sup>1</sup>- من الإنسان الأبتير إلى الإنسان الكوثر، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 35.

## الوصل عند طه عبد الرحمان

وصل الدين من جديد بقطاعات الحياة  
بعد طول فصل، وذلك كالآتي:

- وصل العالم الظاهري بالعالم الروحي
- وصل العالم الملكي بالعالم الملكوتي
- وصل عالم الإسراء بعالم العروج
- وصل الشاهد الأعلى بكل العالم وبكل سلوكات الإنسان

الشاهدية قمة الوصل وهي من تورث الأخلاق

ولذلك فإنه لا ينبغي الأخذ من الغرب حيثما اتفق، بل لابد من الاقتباس منه وفق القاعدة

التالية: "كل منقول حدائي معترض عليه، حتى تعاد صلته بالحقيقة الدينية"<sup>1</sup>.

وهنا يذكر "طه"، وبشدة، أن الحداثة مهما بدت في بعض الأحيان حيادية فمقصدها

الأصلي في كل ما تنتجه هو محو الدين<sup>2</sup>، فحكمها دائماً سلبي تجاه الدين في كل إنتاجاتها.

يضع "طه عبد الرحمن" إذاً، معياراً: هو الدين، قبل السماح بمرور المنقولات الحداثية إلى

عالمنا، فكل ما يرفضه هو الانفصال عن الدين مادام القصد الأصلي للنظرية التربوية الإسلامية هو

إقامة الدين في كل شيء.

<sup>1</sup> - من الإنسان الأبتير إلى الإنسان الكوثر، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 35.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 36.

وهنا وكى يزيد من توضيح آفة الفصل، فصل الديني عن شؤون الحياة، يضرب "طه" مثالا بمفهوم "المواطنة" الحداثي، وكيف يمكن تحويله ليتلاءم والخطاب التربوي الإسلامي ليصبح "مخالقة"، وذلك كالآتي:

إن مفهوم المواطنة الذي لاقى ذيوعا في الزمن الحديث، هو عند "طه عبد الرحمن"، لا يتلاءم والنظرية التربوية الإسلامية، لأنه أصلا وضع لإلغاء الاعتبار الديني في المشاركة في الوطن حتى بين أهل الدين الواحد، لتتكلف المدرسة بتعليم الفضائل المدنية. وهو ما جعل المنظرين التربويين (ومنهم "دوركايم" الذي وقفنا عنده) يؤسسون نمطا من التربية يحو الدين ويفصله تماما، الأمر الذي لا يقبل في التصور الإسلامي، وينبغي نقده والسهر على القيام بعكسه، وهو إقامة الدين من جديد لتصبح المشاركة في التدين ممكنة مع وجود المشاركة في الوطن، وهو ما جعل "طه عبد الرحمن" يفكر في مفهوم جديد ومأصول هو: المخالقة<sup>1</sup>. والذي يتميز عن المواطنة بكونه أعم وأشمل من المواطنة، فهو أولا لا يبعد الدين، ويجعل الأخلاق بين المواطنين هي المشترك، مادام أنه لا فصل بين الأخلاق والدين. ويحافظ على ما تقر به المواطنة من حقوق، إضافة إلى أنه مفهوم يتلاءم والعولمة، التي كسرت حدود الأوطان والدول، وهو ما دفع بالعديد إلى إعادة إحياء فكرة قديمة رواقية، وهي "المواطنة العالمية"، التي لا يمكن تحقيقها إلا بالانعطاف على الاختلاق، وهو ما يجعل مفهوم المخالقة أوفى للدلالة على المفهوم الرواقي<sup>2</sup>.

يرى "طه عبد الرحمن" أن الحداثة في تنظيرها التربوي فصلت الدين فأهملت مفاهيم أساسية لإقامة تصور إسلامي تربوي، وهو ما ضيق علينا أفقنا نحن المسلمون، فالتبعية للغرب حاصرت خيالنا وإبداعنا، ومن قبيل المفاهيم التي أهملها المسلمون يذكر "طه" التالي: الحكمة، التدبر، التفكير،

<sup>1</sup> - من الإنسان الأثير إلى الإنسان الكوثر، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 37.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 38.

التذكر، الاعتبار، التطهر، النور، الظلمة، الهدى، الضلال، البصيرة، الفؤاد، الوقر، الغشاوة، الرؤية الملكوتية، أولو الأبواب، أولو الأبصار، الصراط، الميزان<sup>1</sup>.

ويضيف "طه عبد الرحمن"، أن أكبر شناعة ارتكبتها ثقافتنا جراء تبعيتها الثقافية للغرب هي كونها أهملت مفهوم "التزكية"، التي تدل على التربية على مقتضى تعاليم الدين، فالتزكية أعم من التربية التي قد لا تتجاوز معنى الرعاية، بينما التزكية تعني تنمية الفرد من جميع قواه، ناهيك على التزكية في القرآن الكريم قد اقترنت بالتعليم، يقول تعالى: ﴿يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾<sup>2</sup>.

باختصار، يلح "طه" على أنه مادام المسلم لا يحقق ذاته إلا من خلال دينه، فهو مطالب بالتصدي لكل المقولات التربوية الغربية المنقولة بوضع مصفاة الدين أمامها. والعمل أيضا على تصحيح الانحرافات التي لحقت بالمفاهيم. وهنا يضرب مثلا بمصطلحات ثلاث تعرضت للتشويه وهي: الدين والعقل والعلم.

فالدين تحرفت دلالاته قديما وحديثا، فنجد الحديث عن الدين في مقابل الدنيا والدين مقابل السياسة... فالدين وكأنه لا يصلح إلا للأمور المعنوية، وهذا لا يقبل في التصور الإسلامي الائتماني إذ الدين يؤطر كل مجالات الحياة دون استثناء.

أما بخصوص العقل فهو أيضا انحرفت دلالاته، فاختزل في المجردات، ليصبح الشرع "النقل" ضدا له، فنسمع أن هذا الأمر مقبول عقلا ونقلا، وهذا عند "طه" سوء فهم لمعنى العقل، فالخطاب الشرعي عنده لا يقل عقلانية عن الخطاب الوضعي، بل يرتفع عنه<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - من الإنسان الأبتى إلى الإنسان الكوثر، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 38.

<sup>2</sup> - سورة آل عمران، الآية 164.

<sup>3</sup> - من الإنسان الأبتى إلى الإنسان الكوثر، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 41.

أما العلم فهو أيضا تم تضييقه ليصبح ضد الدين، إذ أصبح لا يمكن الحديث عن العلم في حضور الدين، وهنا يشير "طه" إلى أن غير بعض المسلمين على دينهم، دفعتهم إلى الاستدلال على صحة الدين بالعلم، لبيان الإعجاز العلمي وهذا غير مقبول عند "طه"، فكأنك تستدل بالفرع على الأصل، وبالأدنى على الأعلى. فالأجدر هو إظهار حدود العلم بالدين<sup>1</sup>.

**المبدأ الثالث:** النظرية التربوية الإسلامية تطمح إلى إنسان كوثر لا أبتز

تنطلق النظرية التربوية الإسلامية من نظرة خاصة للمتعلم المسلم، فهو يحمل بين يديه رسالة وجودية خاصة، إنها رسالة استكمال الإنسان لإنسانيته، فالمسلم له قبلته، وهو التسديد والمتمثل في المقاصد والمعاني والقيم الأسماوية، لكن ولكي يصل إلى هذه القيم يحتاج التأييد التي هي بمثابة الطريق إلى ما سدد إليه.

إن المسلم يعرف (القبلة) ولكن قد لا يركب الطريق الآمن لبلوغها، وهو بذلك يبقى أفضل من الإنسان الحداثي الذي يفقد القبلة نفسها، ومن تم يتيه دون مرجعية، ويسقط في غياب المعنى، وذلك راجع لطغيانه واستغنائها، وصرفه الدين عن عالمه. فالحداثي بالرغم من سلطان علمه، فهو تائه بين قبلات يصنعها من عند نفسه يتقلب بينها دون هدى.

على التربية الإسلامية إذاً، السهر على إرجاع التأييد الإلهي المفقود للمسلم، فهو الوحيد الذي يضمن للمتعلم كرامة الشهادة على الناس. وهو الوحيد الذي يخرج من التيهان الوجودي الذي أصبح يطاله بعد تلاقحه بالحداثة.

<sup>1</sup> - من الإنسان الأبتز إلى الإنسان الكوثر، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 42.  
582

إن المسلم النموذجي عند "طه" هو الإنسان الكوثر، لا الإنسان الأبتري<sup>1</sup>. على أساس أن الأبتري هو من يقطع الصلة بالإيمان ويوجه سلوكه وتفكيره صوب عالم الملك فقط، في حين أن الكوثر هو من يغلف كل حياته وفي جميع تفاصيلها بالإيمان، إذ يسلك ويفكر انطلاقاً من عالم الملكوت. أو لنقل بعبارة أخرى إن الإغراق في النظر الملكي أي عالم الأشياء ينتج لنا إنساناً أبترياً وميتاً، أما الاهتمام بالنظر الملكوتي أي عالم الروح، فينتج لنا إنساناً كوثرًا وحيًا. وبكلمة واحدة فالنظرية التربوية ينبغي أن يكون طموحها هو تكوين إنسان جديد مؤيد له صفة الكوثر لا صفة الأبتري.

فالإنسان الحديث حينما ركز على تطوير جانب واحد من الحياة، وهو الجانب المادي، فهو إنسان أبتري تضيق آفاقه الإيمانية الواسعة. أما المسلم الحقيقي هو إنسان كوثر يجعل للإيمان الدور المركزي، فهو الأصل الذي تتفرع عنه كل الأدوار الأخرى. فالإيمان يسمح للمسلم بان تتدفق عطاءته وتتفتح إدراكاته وتتوسع معلوماته<sup>2</sup>.

#### المبدأ الرابع: النظرية التربوية الإسلامية تسهر على إحياء روح المتعلم

وإذا كانت الحداثة قد حرصت على "مبدأ فصل" كل الإدراكات عن الروح مما أفقدها القبلة، وجب إذاً، في النظرية التربوية الإسلامية، الانتقال نحو "مبدأ الربط" وفق الصيغة الآتية: "إن كل فعل إدراكي موصول بالقلب، أي كان هذا الفعل"<sup>3</sup>، سواء كان هذا الإدراك عقلي أو سمعي أو بصري أو شمي أو نوقي، فالمسلم لا يفصل هذه القوى الإدراكية أبداً عن الروح أو القلب باعتباره محلاً لهذه

1- من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 44.

2- المرجع نفسه، ص: 45.

3- المرجع نفسه، ص: 48.

الروح. فنسيان الروح هو مأساة البشر، وهو العمل الذي ينبغي أن يقوم به المسلم أي إحياء هذه الروح<sup>1</sup>.

يعرف "طه عبد الرحمن" أن الحديث عن الروح وما شابه، قد أصبح مستهجنا ومستغربا في زماننا، وهذا هو الخطل عينه، والذي سقط فيه حتى بعض مفكري المسلمين الذين رفعوا من شأن العقل على حساب القلب في ضرب صارخ واستهتار بالاصطلاح القرآني الذي يجعل من العقل مجرد تابع للقلب.

يلح "طه" تماشيا مع القرآن أن "العقل" هو ليس جوهرًا قائمًا بذاته في جوف الإنسان أو غريزة من غرائزه التي تقوم بفعل "النظر"، وهي الفكرة التي سيطرت على العقول منذ اليونان وهيمنت على بعض المسلمين بقصد أو بغير قصد، والحقيقة هي أن "العقل" و"النظر" مجرد فعل من أفعال القلب<sup>2</sup>. وهو الأمر الذي تؤكد الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّمَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾<sup>3</sup>. بل إن القرآن جمع بين السمع والعقل كما جاء في قوله تعالى أيضا: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾<sup>4</sup>.

إن القرآن يجعل من العقل إدراكا كبقية الإدراكات الأخرى، من سمع وبصر وشم وذوق، وهي نابعة من القلب، فالزمن الحديث أو "الخطاب المعلمن" فصل "العقل" عن "القلب"، وجعل الأول

1- من الإنسان الأبتى إلى الإنسان الكوثر، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 49.

2- نفسه والصفحة.

3- سورة الحج، الآية 46.

4- سورة الملك، الآية 10.



يختص بالتجريد والنظر والثاني تنحصر مهمته في العواطف والانفعالات، وهذا تجزئ مغل للإنسان وتشتت لمداركه، فهو في الأصل يشتغل بكل جوارحه دفعة واحدة<sup>1</sup>.

إن البشرية ولسوء حظها فرقت بين العقل والقلب فسقطت في الويلات، فغلبة التجريد وتهميش القلب جلب المآسي وخلق التيه الوجودي، فالعقل الذي يشتغل بإيعاز من القلب يكون سديدا. والمؤسف هو أن الأمر تم حتى عند المسلمين، رغم أن القرآن يلح على ضرورة الربط وليس الفصل، فمحاكاتهم للآخر أفقدتهم استقلالهم ومن تم إبداعهم، الذي لن يتأتى إلا انطلاقا من دينهم الذي يدعوهم إلى إحياء القلب باعتباره مستودع للروح.

يؤكد "طه" أن الروح أمر خفي، وإن كنا لا نعرف حقيقتها في ذاتها فنحن ندرك وجودها من آثارها، فهي قبس ملكوتي في جوف كل واحد منا، فلا أحد يمكنه أن ينكر أن جسمه يأوي أمرا ليس من جنس جسمه، وأكد لزم عن ذلك أن هذا الشيء القابع في جسمه والمختلف عن طبيعته، قد ورد عليه من عالم مباين، إنه عالم "الملكوت"<sup>2</sup>، الذي على المسلم أن يعيد ربط تفاصيل حياته به من أجل الرشاد والسداد. وهو ما يسمح له بتحقيق صلته بالله، فتتضح له القبلة ويتوقف عنده التيه الوجودي.

#### •المبدأ الخامس: النظرية التربوية الإسلامية تتعدى الحداثة المهووسة ب "التظهير"

انطلقت الحداثة كما نعلم في مسار يبحث عن ظواهر العالم دونما سحر، فهي حاولت سحق القداسة من الطبيعة والنظر إليها آليا وميكانيكيا، مفرغة إياها من كل ما هو خفي أو ما لا يمكن ضبطه عيانا، إنها سعت إلى هدم كل سر وإبعاد كل لغز، وهو الأمر الذي جعل الإنسان المعاصر، المتشبع بالفكر الحديث حتى النخاع، يرفض أن يخفي عليه أي شيء، لقد أضحي

<sup>1</sup> - من الإنسان الأبتى إلى الإنسان الكوثر، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 50.  
<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 52.

مهووسا ب"الظاهرة"<sup>1</sup>، يتعامل مع كل شيء بمبدأ يسميه طه: "التظهير" ويمكن صياغته كآلآتي: "كل ما يوجد ينبغي أن يظهر وكل ما لا يظهر فلا وجود له"<sup>2</sup>.

يرى "طه" أن هذا المبدأ الذي يتحرك الإنسان الحديث وفقه قد منح البشرية العديد من المكاسب، لكن في نفس الوقت ضيق من آفاقها ومنعها من أن تسرح في العوالم غير المرئية التي يحس بها كل إنسان في قلبه. لهذا ولكي يبذل المسلم فلسفة تربوية خاصة به تخرجه من أن يكون إمعة وتابعا للآخر، عليه أن يسلك في حياته متجاوزا "التظهير" نحو التعامل مع العالم برمته انطلاقا من قوتين: القوة التي لا تدرك من العالم إلا ظاهره والقوة التي تقدر على بلوغ بواطن الأشياء وأسرارها<sup>3</sup>. إن المسلم النموذجي ينبغي أن يستخدم إدراكا ته بطريقة مزدوجة بحيث يغدو عنده السمع سمعان والبصر بصران والعقل عقلا... ف"طه عبد الرحمن" يدعو إلى تجاوز الرؤية الأحادية التي يغرق فيها إنسان هذا الزمان والمهتمة بالظاهر على حساب طرد الباطن، فالمسلم عليه أن يدرّب نفسه على أن يكمل عقله الدارس للظواهر بعقل باطني "قلبي" يكون بمثابة الموجه، فالتظهير ينبغي أن يستقي قبلته الموجهة من القلب الذي هو بمثابة "المقاصد" و"المعاني" و"القيم" و"المثل" التي ستعيد للعقل اتساعه، باختصار يعلن "طه" أن من مميزات العقل المسلم أنه "موسع" و"مزدوج" أي متصل بالقلب يتجاوز الظاهر نحو الباطن، ولا يكتفي به معزولا عن أسراره، يبحث لكل ما هو مرئي عما وراءه من آيات وآفاق "ملكوتية" لا يقدر العقل المجرد بلوغها<sup>4</sup>. أو لنقل إن المسلم ينعش عقله

1- من الإنسان الأبتى إلى الإنسان الكوثر، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 53.

2- المرجع نفسه، ص: 54.

3- المرجع نفسه، ص: 55.

4- نفسه والصفحة.

بالإيمان الذي يتدفق إلى كل مداركه فتتسع آفاقه، وتسد خطاه ويكون له كالبوصلة الموجهة نحو القبلة، وهذا هو "الإنسان الكوثر"<sup>1</sup>، كما سبق الذكر.

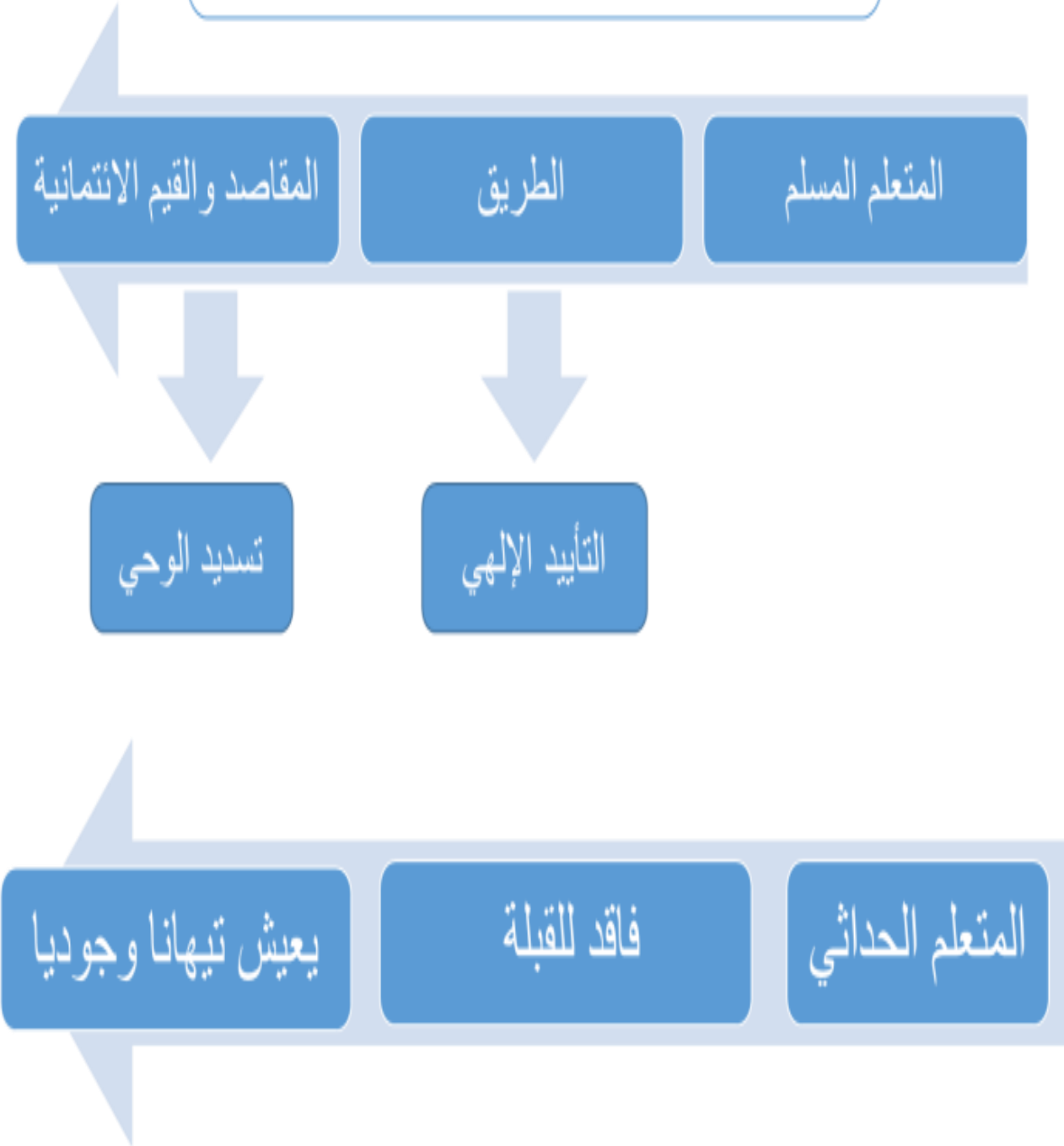
نخلص انطلاقاً من الشروط والمبادئ التي وضعها "طه عبد الرحمن" لصياغة نموذج التربوي الإسلامي (الائتماني)، أن إعادة المسلم لدوره الرسالي يكون بتربية الناشئة على الوصل لا الفصل، وصل الظاهر بالباطن، وصل السلوكات بالقيم، مع السهر على التأييد الإلهي لاسترجاع الطريق الموصلة للمقاصد وذلك تجنباً لمأزق الحداثة والمتمثل في التيهان الوجودي. بكلمة واحدة نقول بأن المتعلم المسلم المراد تكوينه ينبغي أن يكون كوثرًا لا أبتراً، يجعل إيمانه يتدفق في كل قطاعات الحياة وفي كل أدواره. فالدين الذي تم تغييبه حداثياً عليه العودة.

ونجمل الفرق بين المتعلم الحداثي والمتعلم المسلم في الخطأ الآتية:

---

<sup>1</sup> - من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 56.

## مقارنة بين المتعلم الحداثي والمتعلم المسلم



إن الثورة الرقمية التي تجتاح حياتنا، من كل الجوانب، هي في الحقيقة تنويع لمسار تاريخي طويل، وتحقيق لطموح بشري قديم هو إرادة المزيد من التواصل والتفاعل والتبادل، وهي أمور انتقلت من مستويات بسيطة وصولاً إلى تعقيد افتراضي سحق الجغرافية وجعل الأخبار والمعلومات تسافر بيسر مبهر.

ولعله من نافل القول الإقرار بأن هذه الرقمية المفرطة، ماهي في الحقيقة سوى نتيجة من نتائج الحداثة التي وكما حددناها في بحثنا ولأكثر من مرة، أنها عبارة عن منظومة كاسحة تريد التحكم والسيطرة على الطبيعة وعلى الإنسان نفسه، فهي رؤية للعالم لا تكتفي فقط بعقلنة وترشيد المراكز بل تريد إقحام كل تفصيل إلى فضاءها العقلاني (الجنون، الجنس، العواطف، السجن، الرغبات...)، وإدراج كل هامش ضمن عالم التكميم، والسهر وبعزم كبير على تقليص مجال الصدفة وجعل الفوضى نفسها بناءً وخلاقة، علاوة على أنها باردايم "أنموذج" يريد تبديد كل غموض يعترض طريقه بحثاً عن الشفافية والوضوح، فالحداثة إن شئنا الذكر نكره التحجب وتحب الكشف<sup>1</sup> بما فيه تكشف البواطن والكوامن الإنسانية الأشد حميمية.

إن الثورة الرقمية كانت بحق سلاحاً في يد منظومة الزمن الحديث لتعرية حياة الإنسان الخاصة، وهي التي بقيت معقلاً مستعصياً ومنفلتاً عن الإمساك، لكن هيهات ذلك، فبمجرد أن أخذت الحداثة طريقها الآمن لتعرية الطبيعة انتقلت رويداً رويداً لفضح كل جوانب الحياة وجعلها شفافة، إذ لم يعد الإنسان قادراً على التستر والاختفاء، فهو مراقب في حركاته وسكناته ومرصدة ورغباته واستيهاماته، فالرقمية تمكنت من القبض على بيانات الناس، وهي الآن تستغلها تجارياً واستخباراتياً.

<sup>1</sup> - لقد تبين لنا، في أكثر من موضع في بحثنا، أن طه عبد الرحمن قد جند مشروعه الائتماني، لإبراز أهمية التحجب المادي والمعنوي على حساب الكشف، أو لنقل إعطاء الأهمية للوصل على حساب الفصل.

ونظرا لأهمية هذا الموضوع المتعلق بالرقمية فإن الفيلسوف "طه عبد الرحمن" لم يفوت الفرصة لإعطاء رأيه، حيث خصص لذلك كتابا، وهو الجزء الثاني من ثلاثيته: دين الحياء<sup>1</sup>، الذي حاول فيه إبراز التحديات الأخلاقية للثورة الرقمية مستثمرا مبضعه المنهجي والمتمثل في النقد الائتماني.

قبل الوقوف على تصور الفيلسوف "طه عبد الرحمن" لموضوع الرقمية، باعتباره تطبيقا من تطبيقاته الائتمانية على قضايا العصر، لا بأس من الاطلاع على بعض ما كتب في الموضوع من طرف بعض الأفلام الغربية<sup>2</sup>، فالأمر يعني كل البشرية وليس حكرا على أحد.

### في مفهوم الشبكة:

طرح المؤرخين: "جون روبرت مكنيل" و"وليام هاردي مكنيل" سؤالا كبيرا شغل بال المؤرخين وفلاسفة التاريخ وهو: كيف حصل التقدم البشر؟ وكيف وصل إلى ما صار إليه حاليا من رفاه لا يمكن نكرانه؟ ليكون الجواب هو فحوى كتابهما: "الشبكة الإنسانية" هذا الجواب تمثل في كون محرك التاريخ هو شبكات التفاعل الإنساني الرابطة للبشر بعضهم بعضا، والتي بدأت في الحضارات الأولى رخوة وبخيوط متقطعة، لتصبح مع مر التاريخ أكثر متانة وصلابة واتساعا، إلى درجة أننا لا نقدر في حاضرنا هذا فصل أفراد العالم عن بعضهم البعض.

إن الكتاب طريف جدا من جوانب عدة، لأنه أولا كتب من طرف الأب (وهو مؤرخ وأستاذ في جامعة شيكاغو)، وابنه (وهو مؤرخ وأستاذ في جامعة جورج تاون)، ومن النادر أن نجد عملا مشتركا بين الأب وابنه وفي نفس التخصص. أما طرافته الثانية، فتكمن في طموح المؤلفين الكبير

<sup>1</sup> - دين الحياء من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني، التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال الجزء 2، طه عبد الرحمن، مرجع سابق.  
<sup>2</sup> - الرقمية صناعة غربية بل أمريكية، وهي تعبر عن تضافر جهود الاستخبارات مع الشركات العملاقة الرقمية "غوغل، آبل، فيسبوك، أمازون..."، قصد تحقيق مراقبة شاملة للعالم. وهو طموح بدأ يتبلور بوضوح بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001م.

والمتمجلى في محاولة كتابة موجز للتاريخ الإنساني واختصاره في دفتي هذا الكتاب، أما الطرافة الثالثة، فتمتجلى في معاودة التأريخ للمسار الإنساني دون السقوط في نقيصة التمرکز الأوروبي، مع إعلان واضح أن التقدم البشري صناعة عالمية ساهمت فيه كل الحضارات دون استثناء.

إننا كي نتمكن من قراءة التاريخ البشري كله، نحتاج إلى أن تقضي العمر كله في التهام مكتبة كاملة في التاريخ وهيئات ذلك! الأمر الذي دفع المؤلفين: الأب والابن "مكنيل" إلى توفير هذا المؤلف المضغوط للقراء الذين يريدون معرفة كيف وصل العالم إلى ما صار إليه حالياً، لكن ليست لديهم القدرة ولا الوقت لذلك.

إن المفهوم المركزي بالكتاب هو "الشبكة"، والذي تمت معالجته على طول المتن المشكل من تسعة فصول والتي جاء ترتيبها كالاتي: التلمذة الإنسانية، التحول إلى إنتاج الغذاء: بين أحد عشر ألف سنة وثلاثة آلاف سنة خلت، الشبكات والحضارات في العالم القديم، نمو الشبكات في العالم القديم والأمريكيتين، تكثف الشبكات، نسج خيوط الشبكة العالمية، كسر الأغلال القديمة وإحكام خيوط الشبكة الجديدة، الضغوط على الشبكة، الصور الكبيرة والممكنات بعيدة المدى.

ينتمي هذا الكتاب إلى نموذج جديد من الكتابة التاريخية، أصبح طاغيا في السنوات الأخيرة والذي يسعى إلى تجاوز السردية الغربية للتاريخ والتي تميزت بالتمركز الأوروبي، معلنا التوجه نحو "التاريخ العام" ومركزا على الخطوط العامة التي تخص البشرية جمعاء، والتي ساهمت برمتها في ما نحن عليه من مستوى الرفاه والتقدم. إن هذا المبحث المتخصص في التاريخ العالمي يؤكد على أن الحضارة الإنسانية واحدة وأنها انتقلت من مركز إلى آخر، مع حدوث إضافات وتحولات مع كل عملية انتقال، والتي نذكرها مختصرة كما وردت في مقدمة المترجم: "بدأ التقدم الإنساني في جنوب غرب آسيا ومصر ووادي السند ومنها انتشرت الحضارة [بما هي التعقيد والتنسيق المتزايد اقتصاديا

وسياسيا وثقافيا... في المجتمع] إلى مجتمعات أخرى في شرق آسيا وجنوبها حيث الصين والهند، قبل أن تنتقل إلى جنوب أوروبا مع الحضارة اليونانية-الرومانية، ثم يعود المركز الحضاري إلى جنوب غرب آسيا ومصر مع ظهور الإسلام، ثم ينتقل إلى أوروبا الغربية ليعم بعدها العالم بأسره شرقا وغربا، شمالا وجنوبا<sup>1</sup>. ومع كل انتقال تزداد الحضارة تعقيدا وتشابكا عن مرحلتها السابقة مدمجة معها أكبر قدر من البشر طوعا أو كرها، وهو ما كان يؤدي إلى التقارب في رؤى العالم ونماذج الفكر والممارسة.

إن مفتاح التقدم الإنساني إذاً، يتجلى في شبكات الاتصال والتبادل وتنسيق الجهد البشري ونقل ذلك عبر أرجاء المعمورة، وإذا كان الإنسان يتطلع إلى تغيير حالته حتى تتطابق مع آماله، فإن الشبكات ساهمت في تنسيق ونقل النماذج المقترحة من طرف الشعوب كلها في تلاحق أدى إلى تراكمات نحن ننعّم بها الآن.

ولابد من الإشارة إلى أن المؤلفين يؤكدان على أن الشبكة الإنسانية في مستواها الأساسي تعود إلى: تبادل اللغات والمعلومات والسلع والجينات والزيجات والأمراض، والتقنيات والأسلحة... وهي كلها من كانت تنسج شبكة من الاتصال والتفاعل بين البشر سواء من أجل التعاون أو التنافس، والتي بدأت فضاضة ومتقطعة أحيانا، سماها الكتاب بـ"الشبكة العالمية الأولى"، حيث كان عدد الناس قليل ومنتشر في أرض شاسعة، ما جعل الشبكة عبر محكمة الربط، لكن مع ازدياد كثافة السكان جراء اختراع الزراعة على مسرح التاريخ والتي وفرت الاستقرار، تعقدت الشبكة إلى أن وصلت ما يسمى "الشبكة الكونية" حيث وصلت سرعة التبادلات مداها الأقصى، فدخلنا في دوامة توحيدية ساهم فيها بقوة بروز بنية تحتية ممثلة في السفن والطرق والسكك الحديدية والأنترنيت...

<sup>1</sup> - الشبكة الإنسانية نظرة ملحة على التاريخ العالمي، جون روبرت مكنيل ووليام هاردي مكنيل، ترجمة مصطفى قاسم، سلسلة عالم المعرفة الكويتية، ط1/مارس 2018م، ص:12.



إن البشرية ما كانت لتتجاوز ستة مليارات من الناس، ولا أن تجتمع ضمن شبكة كونية واحدة لولا الكم الهائل من التفاعلات والارتباطات والتدفقات وتبادلات الغذاء والطاقة والتقنية والمال...

نخلص من هذه الإطالة الخاطفة حول الكتاب، بما أكده مترجم الكتاب عن بلدنا العربي في ما يشبه تقييم للوضع، إذ يرى أنه لازال عندنا بعض الأفراد مرتبطين بفكر ماضي غير مستوعب تماما لحركية التاريخ وقدر التقدم، إلى حد أن هناك من يرى أن أزهى عصورنا توجد في الماضي، وأن تقدمنا لا يتحقق إلا بالعودة للوراء أي إلى نماذج متخيلة للكمال<sup>1</sup>، فهؤلاء عنده نشاز جدا ولهم معايير للتقدم والكمال تختلف عن بقية البشر. والعجيب هو أنك تجدهم من أكبر المستهلكين لمنجزات الرفاه التي تحققت عبر التاريخ الطويل للبشرية، وهذا يعد دليلا ضدهم يثبت أن قانون التقدم يسري على الجميع بما فيهم معارضوه، بكلمة واحدة نقول: إن الحضارة غادرت الشبكة البسيطة القديمة ودخلت شبكة أكثر تعقيدا وتنسيقا للجهد البشري، وهو ما يزيد من توحيد البشر في رؤية للعالم مشتركة. وهو يعطي محاسن للثورة الرقمية.

### البشرية تدخل ثورة رابعة: بشائر ما بعد الإنسان

ألف الأستاذ المتخصص في فلسفة وأخلاقيات المعلومات بجامعة أكسفورد "لوتشيانو فلوريدي" كتابا بعنوان كبير هو "الثورة الرابعة"<sup>2</sup>، وعنوان فرعي هو: كيف يعيد الغلاف المعلوماتي تشكيل الواقع الإنساني؟، وهو الكتاب الذي تم تأليفه بطموح كبير تمثل في محاولة تأسيس فلسفة تتلاءم والإغراق المعلوماتي الذي يغمر البشرية ويقلب كياناتنا رأسا على عقب، إلى حد يمكن إعلان أننا أمام ثورة جديدة تعيد صياغة مشهدها وتشكل حياتنا بلامح لم يعهدها الإنسان من قبل.

<sup>1</sup> - الشبكة الإنسانية نظرة محلقة على التاريخ العالمي، جون روبرت مكينيل ووليام هاردي مكينيل، مرجع سابق، ص: 17.  
<sup>2</sup> - الثورة الرابعة، لوتشيانو فلوريدي، مرجع سابق.

ينعت "لوتشيانو فلوريدي" هذه الثورة المعلوماتية بالرابعة على أساس أن البشرية قد مرت في الزمن الحديث بثلاث ثورات قبل ذلك وهي: الثورة الفلكية الكوبرنيكية (نسبة لنيكولاس كوبرنيكوس)، والثورة الداروينية البيولوجية (نسبة لتشارلز داروين)، والثورة النفسية الفرويدية (نسبة للمحلل النفسي سيجموند فرويد)، لتكون الثورة الرابعة<sup>1</sup>، هي ثورة الرقميات أو ثورة الغلاف المعلوماتي **INFOSPHERE**، والمتمثلة في كل الموجة العارمة من التكنولوجيا الرقمية القادرة على معالجة كم خيالي من البيانات التي تدخلنا حقبة جديدة تتجاوز التاريخ إلى التاريخ المتسارع، الأمر الذي بدأ يصنع لنا فهما للعالم وللذات وللآخر، مغايرا تماما عما ألفناه، خاصة للجيل الذي عاش تفاصيل ما قبل الانفجار المعلوماتي.

إن واقعنا أصبح يتغير بسلاسة أمام أعيننا وتحت أقدامنا وبصورة تصاعدية ومن دون توقف، فالبشرية بحسب المؤلف هي في لحظة تودع فيها التاريخ للدخول نحو ما يسميه بـ"التاريخ المفرط" جراء حدوث متغيرات أهمها: انتشار تسونامي الثقافة الرقمية والذيع المتصاعد لنبوءات "ما بعد الإنسان"<sup>2</sup>، وهو ما يدل على أننا في مرحلة انتقالية، ما تزال غامضة وتحتاج إلى صياغة فلسفية جادة لبناء أسسها الصلبة التي تقوم وراءها وتبحث لها عن منطقتها الداخلي الكامن وراءها، وهو الرهان الذي يحاول المؤلف أن يصل إليه، فالكتاب يعد فلسفيا في عمومه، رغم أنه موجه للجميع.

يرى المؤلف أن كثرة التقنيات وانتشارها الواسع، والمتمثلة في: (تكنولوجيا النانو، أنترنت الأشياء، الويب، الحوسبة السحابية، تطبيقات الهواتف الذكية، الشاشات التي تعمل باللمس، نظام

<sup>1</sup> - تجدر الإشارة إلى أن هناك مؤلفين آخرين يضعون هذا العصر الرقمي ضمن ترتيب تاريخي مختلف، فمثلا يتم الحديث عن الثورة الصناعية الثالثة على اعتبار أن الثورة الصناعية الأولى ارتبطت بالآلة البخارية، والثانية ارتبطت بالكهرباء والبتروكيمياويات والثالثة هي المرتبطة بالالكترونيات والإعلاميات والانترنت. أو لنقل إننا انتقلنا من سكة الحديد إلى الكهرباء وصولا للانترنت أو من جيمس واتسون إلى توماس إديسون وصولا إلى بيل غيتس. ينظر: الثورة الرقمية، ثورة ثقافية؟، ريمي ريفيل، ترجمة سعيد بلمبخوت، مراجعة الزواوي بغورة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، يوليو 2018م، ص: 17.

<sup>2</sup> - ننبه إلى أن الترجمات المتداولة لكلمة: Transhumanism متعددة نذكر منها: "ما بعد الإنسان"، "الإنسانية المتعدية"، "الإنسانية البعيدة". وهي تدل على كل التحولات الطارئة على الإنسان جراء الثورة الجينية والثورة الرقمية. ينظر: ثورة ما بعد الإنسان، لوك فيري، دار بلون، في أبريل 2016م La "Plon" révolution Transhumaniste.

تحديد المواقع، الطائرة من دون طيار، السيارة من دون سائق، معدات الحوسبة القابلة للارتداء، وسائط التواصل الاجتماعي، الحرب السيبرانية...)، ستجعل المولع بها أو الذي يخشاها حد الرهاب، يطرح السؤال الآتي: وماذا بعد؟، لكن الفيلسوف على خلاف ذلك سيتساءل متعجبا: عن ماذا يكمن وراء كل ذلك؟ وهل من منظور يجمعها في توليفة متناغمة تسد لنا الطريق وتجعلنا على بينة من أمرنا؟<sup>1</sup>.

قد يعتقد المرء أن تكنولوجيا المعلومات مجرد وسائل للتواصل والتفاعل مع العالم والآخر، لكن الحقيقة أنها أصبحت قوى بيئية وأنتربولوجية واجتماعية مفسرة، تشكل عالمنا وتعيد صياغة كيفية ترابطنا بلا هوادة، فعصر الصناعة بدأ يتلاشى ويخلي السبيل إلى عالم الرقميات، ويكفي هنا التذكير بأن سبعين في المائة من الناتج المحلي الإجمالي لأعضاء مجموعة السبع (كندا، فرنسا، ألمانيا، إيطاليا، اليابان، المملكة المتحدة، الولايات المتحدة الأمريكية)، يعتمد على السلع غير المادية، أي ذات الصلة بالمعلومات وليس بالسلع الزراعية والصناعية، أو لنقل أن اقتصاد هذه المجموعة أصبح قائما على المعرفة<sup>2</sup>.

إن مجتمع المعلومات له جذور تعود إلى الحضارات الإنسانية الأولى التي اكتشفت الكتابة، وساهمت في إخراجنا من الثقافة الشفهية وإدخالنا عصر التدوين، ومن تم ضبط الذاكرة الإنسانية، وهو الأمر الذي سيزداد بروزا في عصر النهضة بظهور الطباعة مع: "غوتنبرغ"، لكن مجتمع المعلومات لم يصبح حقيقة كاملة إلا في الآونة الأخيرة، جراء انتشار الرقميات في كل قطاعات الحياة ودخولنا عالم الغلاف المعلوماتي، حيث لم يعد الاكتفاء فقط بنقل البيانات بكم هائل، بل أيضا معالجتها بشكل ذاتي وبسرعة فائقة، فالأجهزة الإلكترونية تنخفض كلفتها وتزداد قدرة على الحوسبة،

<sup>1</sup> - الثورة الرقمية، ثورة ثقافية؟، ريمي ريفيل، مرجع سابق، ص: 10.

<sup>2</sup> - الثورة الرابعة، لوتشيانو فلوربيدي، مرجع سابق، ص: 25 و 26.

ودليل ذلك، يكفي أن ننتبه إلى سيارة جديدة الآن! لنجدها أنها تملك قدرة على معالجة البيانات بشكل ذاتي وبصورة لم تكن متاحة عند وكالة الفضاء الأمريكية "ناسا" في حقبة الستينيات، فالسيارة العادية أصبح لها ما يزيد عن خمسين نظاما تكنولوجيا (الربط بالقمر الاصطناعي، شاشة رقمية، نظام انغلاق المكابح، الأقفال الكهربائية، أنظمة الترفيه، أجهزة الاستشعار...)<sup>1</sup>، ناهيك على أن حواسبنا لم تعد لها مهمة الحساب فقط، وكذلك هواتفنا لم تعد تهاتف فقط بل أصبحت ذكية وتتعامل مع كم هائل من البيانات بطريقة مذهلة وتعالجها بسرعة فائقة. إننا بحق نسير نحو تشكيل فضاء جديد للأجيال المقبلة هو: info sphere، أي الغلاف المعلوماتي.

إن هذا الانقلاب الجذري، أو هذه الثورة الرابعة القائمة على أساس التخمّة المعلوماتية والغرق في البيانات الضخمة (Big Data)<sup>2</sup>، والقدرة الهائلة على معالجة البيانات وربط العالم بعضه ببعض، والتي تجعل الجيل الجديد يدخل التاريخ المفرد، يصاحبه تصور مفاهيمي مروع، وهنا بالضبط يلح المؤلف على ضرورة الفلسفة لكي تضطلع بمهمتها الجسيمة، وذلك بخلقها الدلالات المناسبة لهذه الطفرة، أي محاولتها إعطاء المعنى وإيجادها لمنطق اشتغال الرقميات، وتقديم فهمها للطريقة التي أصبحت تصاغ بها نظرتنا للعالم، أي باختصار عليها أن تضع يدها على "باردايم الغلاف المعلوماتي"، أي النموذج الذهني الذي أصبح يشكل تصوراتنا<sup>3</sup>. أو لنقل بكلمة واحدة أن الفلسفة أصبحت لها مهمة العثور على المعنى في ظل مشروع "ما بعد الانسان" الضخم، والآخذ في التشكل يوما بعد يوم كأنها حتمية لا مرد لها.

---

<sup>1</sup> - الثورة الرابعة، لوتشيانو فلوريدي، مرجع سابق، ص: 32.  
<sup>2</sup> - Big Data : هي مجموع المعطيات التي يتركها المبحرون في الانترنت عبر: فايسبوك، غوغل، آبل، أمازون، وتوتير... حيث تتمكن هذه المواقع من إبرام عقد إذعانيم المبحر، يسمح لها بموجبه استخدام معطياته وبياناته الخاصة وذلك ببيعها للمصالح الاستخباراتية وللمؤسسات التجارية، ينظر: الإنسان العاري الدكتاتورية الخفية للرقمية، مارك دوغان وكريستوف لابي، ترجمة سعيد بنغراد، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء المغرب، ط2020/1م، ص: 15.  
<sup>3</sup> - الثورة الرابعة، لوتشيانو فلوريدي، مرجع سابق، ص: 13.

يدرك طبعا المؤلف جسامة هذا المشروع، لكنه يؤكد على أنه فقط سيحاول في كتابه أن يشير إلى ما يحدث من تغيرات تجتاح عالمنا وتسير به من فلسفة التاريخ إلى فلسفة التاريخ المفرط، ومن فلسفة الطبيعة إلى فلسفة الأنفوسفير، ومن فهم ذواتنا أنثروبولوجيا إلى فهمه انطلاقا من هذه الثورة الرابعة، ومن الفلسفة السياسية إلى تصميم النظم متعددة الوكلاء، والتي لربما هي من ستكون المؤهلة للتعامل مع القضايا العالمية. وبالرغم من أن البعض يعلن مخاوفه من هذا الزلزال الذي يعصف بالمألوف من التصورات، فإن المؤلف جد متفائل من ثورة المعلومات هذه، وما ستقدمه للبشرية من فوائد.

إن كتاب الثورة الرابعة لا يتوقف عند التنبيه إلى أن البشرية تنتقل بخطى حثيثة نحو "ما بعد الإنسان" الذي تصنعه عوالم الافتراض من جهة، وعوالم الهندسة الوراثية من جهة أخرى. وما علينا إلى الاستعداد الذهني والنفسي للأمر، يؤكد "لوتشيانو"، في محطات عديدة من كتابه، على أن الثورات الأربع غيرت من فهمنا للعالم وأيضا فهمنا لذواتنا: فالثورة الكوبرنيكية الأولى أزاحتنا من المركزية المكانية، بحيث لم نعد نعيش إلا في حصة صغيرة مهملة في عالم لانهائي، أفقدنا غرورنا بأننا نحتل مركز العالم وأن الكون قد خلق من أجلنا، فالبشرية ما بعد الكوبرنيكية تراجعت عن تشبثها بمحوريتها، على الأقل، فوق كوكب الأرض<sup>1</sup>، ونفس الأمر يقال عن الثورة الداروينية الثانية التي أفقدت الإنسان مركزيته البيولوجية، ليصبح مجرد عنصر من مملكة الحيوان.

إن ما فعلته الثورتين: الفلكية والبيولوجية لم يكن قط أمرا سارا للبشرية مما دفع إلى ظهور مقاومة شديدة، أو لنقل أن الإنسان اضطر إلى مواساة نفسه في ظل هذا الجرح، بالعودة إلى مركز آخر في متناوله، وهو: الفكر. فعوضا عن مركز الكون ومركز المملكة الحيوانية ظهر مركز العقل،

<sup>1</sup> - الثورة الرابعة، لوتشيانو فلوريدي، مرجع سابق، ص: 120.

وهو الذي تجلى بوضوح شديد في عبارة "ديكارت" الشهيرة في القرن السابع عشر: "أنا أفكر، إذن أنا موجود"، والتي يمكن تفسيرها على أنها تعني أيضا أن مكانتنا في هذا الكون يجب "تحديدها عقليا وليس فلكيا أو بيولوجيا"<sup>1</sup>. فالإنسان وأمام كون فسيح عوض هشاشته بقوة الفكر، وهو ما عبر عنه أيضا الفيلسوف "بليز باسكال" المعاصر لديكارت بقوله: "الإنسان ما هو إلا ريشة، أو هن شيء في الطبيعة، لكنه ريشة تفكر"<sup>2</sup>، وبقوله أيضا: "كل عزتنا تتمثل في التفكير، الذي ينبغي علينا رفع أنفسنا به، وليس بالمكان والزمان اللذين لا يمكننا ملؤهما"<sup>3</sup>.

أما عن الثورة الثالثة، فقد كانت من نصيب المحلل النفسي "فرويد" الذي هز بها عرش الفكر نفسه، بحيث لم يعد نقيا كما أعلن الزمن الحديث، بل هو "معكر" برواسب اللاشعور باعتباره المتحكم الحقيقي في الذات. فكما نرى أن كل ثورة تعيد تشكيل فهمنا لذواتنا من جديد، وهنا بالضبط يتدخل صاحب الكتاب الفيلسوف "لوتشيانو"، لإعلان أن البشرية بصدد ثورة رابعة هي أيضا تقلب تصورنا للذات من جديد.

إن الثورات المذكورة، خاصة الأولى والثانية، جعلت الإنسان يحتفي بنفسه كونه المفكر الوحيد في الأرض دون منازع، لكن الثورة الرقمية ومن جديد هي الآن تقوم بخلعنا من "مكانتنا المتميزة والفريدة في مملكة التفكير المنطقي ومعالجة المعلومات والسلوك الذكي"<sup>4</sup>. إن كلمة "حاسب: Computer" كانت خاصة للإنسان فهو المؤهل الوحيد للقيام بالعمليات الحسابية، لكن هذه الكلمة ستفقد مع الوقت دلالاتها الأنثروبولوجية<sup>5</sup>، لتصبح خاصية لآلة والتقنية الرقمية التي تسحب من البشر البساط يوما بعد يوم. لقد خلقنا لأنفسنا منافسا في عالم التفكير نفسه، بل هو يفوقنا ذكاء،

<sup>1</sup> - الثورة الرابعة، لوتشيانو فلوريدي، مرجع سابق، ص:122.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص:123.

<sup>3</sup> - نفسه والصفحة.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص:125.

<sup>5</sup> - المرجع نفسه، ص:126.

ويسير نحو الاستقلال والهيمنة والسيطرة. بكلمة واحدة نحن أصبحنا وجراء هذه الثورة الرابعة نفهم أنفسنا على أننا كائنات حية معلوماتية<sup>1</sup>، لقد انتقلنا بحق من العالم المادي النيوتوني إلى العالم المعلوماتي.

### البيانات هي بتروال العصر

طرح المؤلفين: "تورستن فريكة" و"أولريش نوك" في كتابهما "ملف غوغل"<sup>2</sup>، موضوعا حساسا عن شركة بدأت جنينية، بوصفها محرك البحث على الويب، لتصبح من أكبر الشركات العالمية التي تمارس سلطانا هائلا، إنها غوغل والتي تشتغل بمادة أولية هي البيانات الخاصة التي نقدمها لها بكل طواعية، ليعاد تشغيلها كبضاعة، وهنا بالضبط تكمن الخطورة، لأن خصوصيتنا تصبح في مهب ريح السوق العالمية، بل ويسهل التجسس علينا مادام أننا أصبحنا بشفافية الزجاج.

### قصة غوغل: من محرك بحث إلى شركة عملاقة

لقد كانت البداية من ولاية الذهب "كاليفورنيا"، وهي أحد أهم الولايات الأمريكية، وبالضبط داخل جامعتها العريقة ونقصد "جامعة ستانفورد"، التي حصل ثلاثون من خريجها على جائزة نوبل، والتي تعلم فيها العديد من الرموز الفاعلة في المشهد الأمريكي بل العالمي، ونذكر منهم على سبيل المثال "كوندوليزا رايس" (وزيرة الخارجية الأمريكية السابقة). لقد التقى في هذه الولاية وهذه الجامعة شابين طموحين متكاملين وبمهارات رياضية وتقنية عالية إنهما: "لاري بيج Larry Page" و"سيرغي برين Sergey Brin"، اللذان اختارا بحثا لنيل درجة الدكتوراه موضوعه: "صياغة محرك بحث لتحليل وترتيب صفحات الويب وفق أهمية كل صفحة". وسيتحقق لهما الأمر على أرض الواقع،

<sup>1</sup> - الثورة الرابعة، لوتشيانو فلوريدي، مرجع سابق، ص: 128 و129.

<sup>2</sup> - ملف غوغل، تورستن فريكة وأولريش نوك، ترجمة عدنان عباس علي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ط1/يوليو 2017م.

ليكون نتاج عملهما هو "غوغل" الذي أحدث انعطافة وتحولا مهولا في تاريخ البشرية، إذاً فـ"غوغل" هو ثمرة عمل جامعي<sup>1</sup>.

لقد اختار المؤسسان للمحرك أسماء كثيرة مثلا : "What Box" و "Wet Box"، لكن ومادام أن محرك البحث يدور حول التتقيب وتنسيق وترتيب المعلومات الهائلة، فنحن أمام مهمة رياضية ضخمة بشكل لا يصدق، الأمر الذي دفعهما إلى اختيار اسم ذو صبغة رياضية هو "غوغل"، وذلك سنة 1997م. فـ"غوغل" Google اسم محول ومأخوذ من Googol وهو مصطلح رياضي يشير إلى عشرة أس مائة، أو لنقل واحد يليه مائة صفر<sup>2</sup>.

سيعرض "لاري بيج" و"سيرغي برين" عام 1998م تقنيتهما في التتقيب على شبكة الويب، على أحد المغامرين من خبراء علوم الحاسوب والمسمى "بيشتو لسهايم" الذي سيعجب كثيرا بعملهما، إلى حد أنه وبعد عشر دقائق فقط من اطلاعه على المحرك حرر لهما شيكا بمبلغ مائة ألف دولار أمريكي لتمويل جزء من نفقات المشروع، لكن وللتمكن من صرف قيمة الشيك وجب عليهما تأسيس شركة باسمهما، والتي ستبدأ في مرآب للسيارة سيستأجره "بيج" و"رين" بمقدار ألف وسبعمائة دولار. وكانت تلك هي الانطلاقة الأولى نحو تغيير مشهد الإنسانية، لينظم إلى هذه الشركة الجينية مجموعة من المستثمرين الذين سيشكلون مجمع غوغل: Googleplex، والذي سيصبح عملاقا يستحوذ على العديد من الشركات الأخرى في قطاعات متعددة. والتي يذكر لنا الكتاب في آخره لائحة بأسمائها، والتي بلغت مائة وأربعة وسبعين شركة<sup>3</sup> تم التهامها بلا رحمة من طرف "غوغل"، من سنة 2001 إلى 2014م.

<sup>1</sup> - ملف غوغل، تورستن فريكة وأولريش نوفاك، مرجع سابق، ص: 20 و21.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 27.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 243.



يؤكد الكتاب على أنه بالرغم من أن شركة "آبل" و"شل" و "وول مارت" تعد من الشركات العالمية الكبرى، إلا أن شركة "غوغل" أصبحت تحتكر مصدرا ماليا هائلا وتدفقا للأرباح يزداد يوما بعد يوم، فغوغل تترسخ هيمنتها كل لحظة.

إن غوغل استطاعت الاستحواذ على جزء هام من حياتنا اليومية، كما اجتاحت كل أرجاء المعمورة، فمن منا الآن لا يستعين بها للحصول على خدماته المطلوبة؟ فيكفي أن تشغل هاتفك الذي يعمل بنظام "أندرويد"، أو تقوم بمشاهدةشرطة فيديو على "يوتيوب" حتى تجد نفسك تستخدم أحد منتجات غوغل. فلا أحد بقادر في زماننا الاستغناء عنها، فالاقتصادي والسياسي والإعلامي والعالم والمواطن العادي، الكل يستنجد بخدماتها.

إن غوغل التي بدأت محرك بحث بسيط يرتب بيانات الويب، أصبحت شركة عملاقة تضم إليها شركات أخرى تتعاون كلها لحماية بعضها البعض، والعجيب أننا نحن من صنعنا هذه الإمبراطورية بتزويدها ببياناتنا الخاصة. فغوغل حينما تقوم بجمع معلوماتنا الشخصية، فهي لا تقوم بذلك اعتباطا بل توظفها في نشاطات تجارية عملاقة.

لقد بدأ غوغل بشعار رومانسي وهو "لا تكن شريرا"، لكن وجراء الربح المستمر أصبحت إحدى كبرى شركات العالم في تحقيق الأرباح، فهي تحتل المرتبة الثانية بعد آبل ولربما بخطوة واحدة يمكن أن تحتل الصدارة، لقد تركت وراءها كوكاكولا ومايكروسوفت وأي. ب. م (IBM)، بل ألم تتراجع شركة البترول العملاقة: إكسون موبيل Exxon Mobil إلى المرتبة الحادية والأربعين في سلم التصنيف. مما يؤكد على أن البترول الحقيقي الآن والمحرك لعجلة العصر الجديد قد أصبح هو البيانات والمعلومات<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - ملف غوغل، تورستن فريكة وأولريش نوفاك، مرجع سابق، ص:11.

لقد أصبحت شركة غوغل منافسا شرسا للعديد من القطاعات الاقتصادية، بل تشكل لهم رعبا يهدد تواجدهم في السوق، ويكفي التذكير بشركة "أوبر" مثلا، والمتخصصة في توفير خدمة السائق الخاص بحسب الطلب، وكيف أن ذلك يزعزع مداخيل أصحاب سيارات الأجرة، ووجودهم المهني ويؤثر على العديد من وسائل النقل العام، بل يهدد العديد من وكالات الأسفار بالإغلاق إلى درجة أن النقابات في ألمانيا تصرخ من مخاطر هذه المنافسة التي تسميها بـ"غير العادلة"، ونفس الأمر يقال على دور النشر وعلى وسائل الإعلام المطبوعة، فهؤلاء أيضا أصبح مستقبلهم المهني غامضا من جراء الاستخدام الرقمي المتزايد، والسير نحو تعويض الكتاب الورقي بالإلكتروني<sup>1</sup>.

تزداد قوة شركة غوغل يوميا، بقدرتها الهائلة على تكديس البيانات الضخمة Big Data، وهو الأمر الذي يراه البعض خيرا، إذ استطاعت هذه الشركة تسهيل الحياة وتخفيض تكاليف معيشتنا، لكن هناك من يرى في ذلك ثمنا باهضا، وهو أن غوغل تتضخم قوة اقتصادية بالتعدي على خصوصية الناس وانتهاك حرمتهم، وهو ما أصبح يسمى: بـ"التعري الرقمي" الذي جعلنا شفافين كأننا زجاج. فإمكانية مراقبتنا أصبحت سهلة وهو ما يفزع حقا. إن البيانات تلعب الآن دور القاعدة الذهبية في الاقتصاد العالمي، إذ أن معلومة بسيطة حول موضوع معين تتحول إلى بضاعة في الحال، فالباحث في الشبكة العنكبوتية يتحول شاء أم أبى إلى مورد للبيانات والمعلومات<sup>2</sup>.

إن الكتاب في عمومه يريد أن يؤكد على أن غوغل باتت تحدد نمط حياتنا، وترسم ملامح السياسة وتقرر مسار الاقتصاد، الأمر الذي جعل مؤلفيه يلحان على أخذ تحذير خبير الأنترنت:

<sup>1</sup> - ملف غوغل، تورستن فريكة وأولريش نوفاك، مرجع سابق، ص:11.  
<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص:14.

"جارون لانير Jaron Lanier" مأخذ الجد حينما قال: "إنك لست زبون شركات الإنترنت العملاقة،

إنك منتج من منتجاتها"<sup>1</sup>.

## الرقابة والتعري الرقمي

أمام تحديات كبيرة تطرحها الثورة الرقمية ظهرت كتب كثيرة كما رأينا، وقد وقفنا عند بعضها، والتي سعت إلى محاولة فهم ما يجري، ورغبت في استيعاب التغيرات العميقة التي تطرأ على سلوكيات الناس الذين أصبحت حياتهم لصيقة بالشاشة ومرتبطة بحركات السبابة، ووقفت عند النداءيات الجسيمة لكل ذلك: بدنيا وفكريا ونفسيا...

وقبل أن نغلق باب آراء بعض الكتاب الغربيين للانتقال صوب عمل "طه عبد الرحمن" حول الموضوع، لا بأس من أن ننقل طلة أخيرة على كتاب آخر بعنوان مثير وهو: "الإنسان العاري الدكتاتورية الخفية للرقمية"<sup>2</sup>.

وهو كتاب يناقش واحدة من أخطر المشكلات الأخلاقية المرتبطة بالخصوصية "وهي أعز ما نملك"<sup>3</sup>، والتي أصبحت مهددة وحمايتها صعبة المنال إن لم نقل مستحيلة، بمجرد أن يلج المبحر عالم الأنترنت مقدما بياناته، يصبح متكشفا أمام الشركات الرقمية العملاقة قليلة العدد.

يؤكد الكتاب ما تؤكد به بقية الكتب الأخرى، وهي أن العالم الرقمي يهدد البشرية في مناطقها الأكثر أصالة وهي: الذاكرة واللغة، فالشاشات (التلفاز، الحاسوب، اللوحات، الهواتف المحمولة...) عمقت سلطان الافتراضية، ليتحول الواقعي إلى البصري، وليغرق المرء في الصورة على حساب

<sup>1</sup> - ملف غوغل، تورستن فريكة وأولريش نوفاك، ملف غوغل، تورستن فريكة وأولريش نوفاك، ترجمة عدنان عباس علي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ط1/يوليو 2017م، ص:13.

<sup>2</sup> - الإنسان العاري الدكتاتورية الخفية للرقمية، مارك دوغان وكريستوف لابي، مرجع سابق.

<sup>3</sup> - الثورة الرابعة، لوتشيانو فلوريدي، مرجع سابق، ص:135.

الواقع، ناهيك على تخلي اللغة عن وظيفتها باعتبارها "مأوى الوجود" لتترك موقعها للغة "الإيموجي" حيث تتساوى داخلها العواطف<sup>1</sup>. وهذا استلاب كبير يمس الكيان الإنساني في الصميم.

فالثورة الرقمية تؤثر الآن على الشرط الإنساني نفسه، إذ أصبحت تغير علاقة الفرد بالمكان والزمان بل علاقته مع نفسه ومع الآخر<sup>2</sup>.

إننا لا يمكن نهائياً نكران خيرات الثورة الرقمية والمتمثلة في تيسير المعلومة وجعلها في متناول العموم، وتوفير الصحة وطول العمر والسرعة في أداءات الحياة... لكن في مقابل هذا الريح هناك خسارة كبيرة يتكبدها إنسان الثورة الرقمية (ما بعد الإنسان)، وهي اختفاء الفضاء الحميمي للمرء وضياع حياته الخاصة وفقدانه لحرية وحسه النقدي حد التبادل... لقد دخل المرء حقا إلى دائرة من الاستهلاك المفرط وأصبحت بياناته مجرد أداة تستغل من طرف الشركات الرقمية العملاقة، فهو أضحى مجرد وسيلة لا غاية. بل نجد أن الثورة الرقمية تسير بالتنافس السياسي نحو التلاشي أخذة الرأي العام نحو الضبط والتوجيه الصارم، وهو ما تقوم به شبكات التواصل الاجتماعية وبشكل ناعم وطوعي<sup>3</sup>.

يشير مترجم الكتاب إلى أن الثورة الرقمية أدخلتنا بحق في حالات من الاستعراء والاستبصار والتلصص<sup>4</sup>. وهو لربما ما تفيد به عبارة "ايريك شميت"، الذي قاد "غوغل" لمدة سبعة عشرة سنة، والقائلة: "إننا نعلم أين أنت الآن، إننا نعلم أين كنت. وإلى حد ما، نحن نعلم بماذا تفكر حاليا"<sup>5</sup>.

1- الإنسان العاري الدكتاتورية الخفية للرقمية، مارك دوغان وكريستوف لابي، مرجع سابق، ص:12.

2- المرجع نفسه، ص:7.

3- المرجع نفسه، ص:8.

4- المرجع نفسه، ص:11.

5- ملف غوغل، تورستن فريكة وأولريش نوفاك، مرجع سابق، ص:203.

إن الثورة الرقمية المغربية والكاسحة، هي بصدد خلق نموذج لإنسان فائق أو بتعبير "سعيد بنكراد" إنسان "مزيد"، مزيد بالافتراضي والصناعي لكن مفرغ من الداخل، حيث اختفت ملامح أحلامه ومتخيلاته واستعاراته نحو رغبة جامحة ومتناسلة ودون إشباع حقيقي في اتصال دائم وغرق في اللحظة، فمثلا عوضا عن الصداقة الحقيقية، ارتمى الفرد في حزن علاقة وهمية خالية من أي دفيء إنساني<sup>1</sup>.

إن أخطر ما تولده الرقمية الفائقة هو تنامي **مدونة المعطيات الشاملة: big data**، التي أصبحت عبارة عن نظام رقابة شامل لا أحد يستطيع الإفلات منه بحيث غدت معه سلوكيات الإنسان معروفة ومتوقعة. فإذا كان إنسان ما قبل الثورة الرقمية قادرا على الاحتفاظ بأسراره العميقة، وترك ما تقوله نفسه لنفسه دفيئا ومجهولا للغير، وترك عوالمه الداخلية دفيئة ومنيعة في أسوار موصدة بإحكام، فإن الأمر قد اختلف تماما عند إنسان ما بعد الثورة الرقمية فقد زج به في التعري الممنهج، حيث أصبح المرء يقدم بياناته ومعطياته الخاصة للشركات الرقمية ليستفيد من مجانية ظاهرية، بينما حقيقة الأمر أنه قد دخل بطواعية إلى عالم القيود حيث تستغل بياناته سلعة، ناهيك على التمكن من تتبع سيرته كاملة (ما يحب، ما يكره، اهتماماته، تعليقاته، ما يشاهد، صورته، ما يقرأ، الفقرات التي يقفز عليه...)، ويعمليات لوغاريتمية (خوارزميات) يتم التمكن من وضع بطاقة كاملة عنه، من أجل استخدامها طبعاً للدواعي التجارية وأيضا الاستخباراتية.

لقد تمكنت بحق الثورة الرقمية من جعل المرء شفافا جدا بل عاريا تماما. فبواطنه مكشوفة وحميميته مفضوحة وخصوصيته منتهكة.

<sup>1</sup> - الإنسان العاري الدكتاتورية الخفية للرقمية، مارك دوغان وكريستوف لابي، مرجع سابق، ص:8.

يقول مترجم الكتاب: "لقد استطاعت الصناعة الإلكترونية، من خلال هذه المعطيات، أن تبرمج سلوك الناس وتحركهم وفق ما تود الآلة الاستهلاكية، أو ما يريده النظام السياسي. إنهم أصبحوا يعرفون عنا كل شيء: سلوكنا وعاداتنا في الاستهلاك وميولاتنا الجنسية، الصريحة والخفية، ورغباتنا، وآراؤنا في السياسية والاجتماع والأيدولوجيا. لم يعد الإنسان قادرا على الاختفاء أو التواري وراء الجدران العازلة، كما كان يفعل في المدن والقرى الصغيرة. إن عين الرقيب الإلكتروني تتسلل إليه اليوم في كل مكان"<sup>1</sup>.

لقد كان المرء منا يقدم هويته في السابق تقدم على شاكلة بطاقة وطنية أو بطاقة بنكية أو بطاقة ضمان اجتماعي أو بطاقة وظيفية... وهي بطائق تحمل معها طبعاً حس الرقابة، إلا أنه أضيفت لها الآن بطاقة رقمية أو بطاقة افتراضية من خلالها يتم كشف الإنسان ليس في ظاهره فقط بل حتى في أعماق دواخله. هذه البطاقة الرقمية التي سلمناها طوعاً، وبإذعان شديد للشركات الرقمية مقابل مكالمة أو تطبيق مجاني، مما يعني أننا "سلمنا رقابنا إلى جلاذ بلا سيف"<sup>2</sup> ليفعل فينا ما يشاء وبرضانا وبدون ألم. لقد وضعنا مصيرنا وحريتنا بين أيدي رقمية. بكلمة واحدة: لقد أصبحت خصوصيتنا في مهب الريح.

### نحو خلق كائنات مطواعة:

تقودنا الثورة الرقمية نحو الامتثال والعبودية الإرادية، فهي بصدد خلق إنسان مطواع يقدم حياته الخاصة ويتعرى بسلاسة أمام حفنة من الشركات العالمية، والتي هي في معظمها أمريكية<sup>3</sup>، فمهمة البيغ داتا الكبرى هي تخزين وإحصاء المعلومات بقصد جعل العالم شفافاً ومرئياً ومن تم

<sup>1</sup> - الإنسان العاري الدكتاتورية الخفية للرقمية، مارك دوغان وكريستوف لابي، مرجع سابق، ص:13.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص:14.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص:15.

التخلص من عنصر المصادفة، فالثورة الرقمية سائرة في مسح شامل حول الكائن البشري إلى درجة

إمكانية التنبؤ بالأوبئة قبل وقوعها، بل كشف الذبحات الصدرية والجلطات الدماغية قبل حدوثها<sup>1</sup>.

إن حياتنا أصبحت محاطة بكل الأجهزة الإلكترونية التي تعمل على سحب أكبر قدر ممكن

من المعطيات عن الأشخاص، وهو ما يسمح بمزيد من الضبط والرقابة والتحكم. والعجيب أن هذه

المعلومات تجمع في الغالب مجاناً، ما سمح الآن من تشكيل سوق ضخمة للبيانات<sup>2</sup>.

ينبه "الإنسان العاري" إلى أن "البيغ داتا" تطمح إلى خلق إنسان فائق، أو لنقل إنها تعد

العدة لفترة "ما بعد الإنسان"، فمثلاً وعن طريق ملايين المعطيات حول صحتنا تريد غوغل مواجهة

الموت، إذ عادت أحلام الخلود من جديد وإرادة التغلب على "الخطيئة الأولى". فالبيغ داتا تؤمن بأن

الآلة يمكنها إنقاذ الإنسان<sup>3</sup>.

لكن هذا الطموح "المفرح" والواعد الذي ينشد حياة أطول وأكثر رفاهية، لن يكون دون ثمن

يدفعه المرء، وهو تقديم تاريخه الخاص، دقيقه وجليله، لشركات الجمع الرقمية. وهو ما سيسحق

الحميمية ويحرق كياننا الباطني الذي هو أعز ما نملك وأثمن ما لدينا. إذ سيأتي يوم ليس بالبعيد

عنا، يقدم فيه مثلاً للزوج ملفاً مفصلاً عن شريكته يجمع فيه عاداتها وسلوكياتها وردود أفعالها وما

تحب وما تكره، لقاءاتها وعلاقاتها كاملة غير منقوصة وبكل تفاصيلها الحميمية. إضافة إلى ميولاتها

الجنسية الحقيقية، وإرثها الجيني ومدى قابليتها لأن تصاب بمرض السرطان أو بعصاب معين<sup>4</sup>.

---

1- الإنسان العاري الدكتاتورية الخفية للرقمية، مارك دوغان وكريستوف لابي، مرجع سابق، ص:16.

2- المرجع نفسه، ص:17.

3- المرجع نفسه، ص:18.

4- المرجع نفسه، ص:19.

لن يتملص أحد في الزمن القريب من أن يكون إنسانا عاريا وشفافا شفافية كلية، بل حتى المقاومون سيخضعون تحت إغراء الصحة وطول العمر والأمان... التي تعد الذريعة الكبرى لتسليم الذات كلياً. للمتحكمين في الرقمية<sup>1</sup>.

من جهة أخرى نجد أن الصناعة الرقمية التي تهيمن عليها شركات بعينها (غوغل، آبل، ميكروسوفت، أمازون...)، قد قدمت خدمة هائلة لمصالح الاستعلامات التي أصبحت تضع الناس تحت المراقبة انطلاقاً من مكالماتهم ورسائلهم وتحركاتهم بنظام تحديد المواقع وإبحارهم في الشبكة... لكن الجديد في هذا التجسس أن المراقبة لم تعد تتم بطريقة فجأة كالسابق، بل أصبحت الاستخبارات تتبع حركات الناس بشكل غير محسوس، فالبيغ داتا" تجمع بيانات الفرد وحينما يصبح مشبوها يتم استخراج تلك البيانات ببسر شديد. الأمر الذي دفع المؤلفين إلى إعلان أن "البيغ داتا" أصبحت تساهم في خلق ديكتاتورية خفية<sup>2</sup>. فإذا كانت الفاشية والشيوعية قد مارستا تدميراً للناس، فإنها في المقابل قد عجزت على بلوغ أعماقهم، في حين تمكنت الثورة الرقمية الآن وبسهولة من جعل الناس في القيد دون ألم، وتمكنت من جعل باطنهم مكشوفاً بل مفضوحاً. إننا بحق أمام أكبر إكراه ناعم<sup>3</sup>.

نخلص إلى أن الثورة الرقمية وإن كانت قد جلبت العديد من الخيارات للبشرية، فهي تهدد لهم أعز ما يملكون: الحرية الفردية والحياة الخاصة أي باختصار تهدد للفرد حقه في الحميمية.

وهنا لا بأس من أن نذكر القصة الواردة في الكتاب للتأكيد على أن الإنسان أصبح عارياً

وشفافاً كالزجاج:

1- الإنسان العاري الديكتاتورية الخفية للرقمية، مارك دوغان وكريستوف لابي، مرجع سابق، ص:19.

2- المرجع نفسه، ص:20.

3- نفسه والصفحة.



سافر الملياردير "يانيكبو لوري" رئيس مجموعة "هافاس" الإعلامية : Havas عام 2014م، للقاء مسؤولي غوغل في سان فرانسيسكو، وبمجرد نزوله في المطار شغل هاتفه، لتنتزل عنده رسالة تخبره يتواجد مطعم ياباني يقدم السوشي بتخفيض خمسة عشر في المائة. وهو الأمر الذي أزعجه لأنه بحق هي وجبته المفضلة. وحالما التقى بالمسؤولين في غوغل سألهم عن من أرسل إليه الإشهار؟ فقالوا له نحن من فعل ذلك انطلاقاً من الاطلاع على أرشيفك الرقمي. فرد عليهم وما موقع الحياة الخاصة عندكم؟ فقالوا له: آه، أنتم لا تزالون في أوروبا تتحدثون عن ذلك<sup>1</sup>. إن ردهم كان ساخراً جداً، فالحديث عن الخصوصية بالنسبة لهم عبارة عن شيء أصبح من الماضي، فكأنهم قالوا له: إن العالم تغير والرقمية بدلت وجه الحياة وزادت من شفافية الإنسان ولا راد لذلك، وبعبارة أخرى قاموا بلفت انتباهه إلى أن القيم الغربية الحريصة على الخصوصية تم تجاوزها.

لقد توغلت البيغ داتا في عوالمنا بعمق شديد، ويكفي التذكير بالبرمجيات الجاسوسة الخاصة بالقراءة، فهي يمكنها أن تعرف العناوين التي قرأت، بل تستطيع معرفة حتى الفقرات التي لم تعجبك، لأنك قفزت عليها أو قرأتها قراءة سريعة<sup>2</sup>.

إجمالاً نقول بأن "البيغ داتا" أصبحت، بحسب تعبير الكتاب، مثابة "الأم الكبرى" وهي أم وحشية بالغة القوة ترهب وتسحر في الوقت نفسه روحنا الرضيعة، "فهي تشبع كل حاجاتنا وتستبق رغباتنا، وتخمن تفكيرنا الأكثر سرية، وتوجهها بليوننة وإقناع في ابسط مظاهرها وذلك كله من أجل خيرها"<sup>3</sup>. إنها تفهم انفعالاتنا لكي تراقبنا وتوظف المستهلك الذي يرقد داخلنا.<sup>4</sup> إضافة إلى أن هذه الأم الكبرى قد قضت على أشياء كنا نعدّها ثمينة: كالصبر، فالنقر السريع على ما يقدم في الأنترنت

1- الإنسان العاري الدكتاتورية الخفية للرقمية، مارك دوغان وكريستوف لابي، مرجع سابق، ص: 29 و30.

2- المرجع نفسه، ص: 163.

3- المرجع نفسه، ص: 160.

4- المرجع نفسه، ص: 158.

قضى على مفهوم الجهد ذاته<sup>1</sup>، كما نمت لدينا الكسل الفكري، وغيب عندنا النقد وكرس قبول الجاهز، لقد غلفت الأم الكبرى عالمنا الشخصي بالمعطيات التي نحتاج، لتصبح مصباح علاء الدين، وهو ما يشعر المرء بالأمان، الأمر الذي أصبح يشكل لنا خطراً يتمثل في إبقائنا في مستوى المراهق المخبأ في شرنقة تحميه، وبهذا تكون الأم الكبرى استغلت تلك الحاجة الملحة للأمن المترسخ في أعماق أعماقنا<sup>2</sup>.

تشكل الأم الكبرى تحديات حقيقية للإنسانية، وهو ما جعل فيلسوفنا "طه عبد الرحمن" يفكر في الموضوع بجدية، مركزاً على التحدي الأخلاقي للرقمية. فلنقف عند أطروحته الائتمانية، ولنرى كيف يمكنها أن تساعد في التخفيف من مزالق هذا التعري الممنهج؟

### الفقه الائتماني والحد من مزالق الرقمية:

لقد سبق أن فرقنا مع "طه عبد الرحمن" ما بين فقهاء في الإسلام:

• فقه ائتماري: وهو فقه الأوامر الذي ينهض بالتشريع ويهتم بالظاهر.

• فقه ائتماني: وهو فقه الأمانات الذي ينهض بالأخلاق ويهتم بالباطن.

إن "طه عبد الرحمن" لا يعول على الفقه الائتماري وحده في حل آفات العصر، فهي ناقصة ما لم يتم تقويتها بالفقه الائتماني الذي يعيد حضرة الله إلى كل سلوكيات الناس، فالائتمار يغرق المرء في آلة من التشريعات فاقدة القيم الأسماوية، وهو ما يجعلها في كثير من الأحوال دونما تأثير. فأن أعطيك أمراً بترك آفة من الآفات، لا يعني قط أنك ستستجيب، ما لم تتجاوز الأمر إلى الأمر باعتباره شاهداً. وكأن "طه عبد الرحمن" يريد القول: إن الفقه الذي تكرر باعتباره ترسانة من القوانين

<sup>1</sup> - الإنسان العاري الدكتاتورية الخفية للرقمية، مارك دوغان وكريستوف لابي، مرجع سابق، ص:162.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص:163.

الصارمة معزولة عن أصلها الرياني، قد أصبح طريقا مفلسا وثقلا على كاهل المسلمين وجب الفكك منه برأب الصدع بين الأوامر والآمر سبحانه وتعالى.

سيوظف "طه عبد الرحمن" تقسيمه للفقهاء، في معالجته لأكبر التحديات التي يجابهها إنسان هذا العصر، وهو التحدي الرقمي الذي يعيد صياغة مفهوم الإنسان نفسه ويقود إلى ما أصبح يسمى "ما بعد الإنسان". وهنا بيان ذلك:

إننا نعيش في زمن طغيان البصر حيث تنتشر الصورة في كل مكان، وتنفذ نفوذا إلى مدارك المتفرج وتسلب له الكثير من أصالته وتسبب له العديد من الآفات، فنقافة الصورة كما هو معلوم تلحق ضررا بالجسم والفكر والنفوس، كما أنها تستبدل الحقيقة بالوهم والأخطر أنها توقع المرء في مزيد من شهوة التلصص وشهوة البطش، ناهيك على أنها تخلق لنا عالما عاريا متكشفا مفضوحا وهو ما يضرب الحياء في الصميم<sup>1</sup>.

يقسم "طه عبد الرحمن" كتابه إلى ثلاثة أبواب، مخصصا كل واحد منها إلى معالجة آفة من آفات الرقمية وهي: آفة التفرج، وآفة التجسس، وآفة التكشف.

وفي إطار إيمانه الشديد بعجز الفقه الائتماري في حل هذه الآفات، فإنه يعلن منذ مقدمة كتابه، أن الخلاص يكون عند الفقيه الائتماني، فهو عنده ذلك المربي المؤهل للاطلاع بهذه المهمة الجسيمة، وهي إخراج المتفرج والمتجسس والمتكشف مما يسميه الحالة "الاختيانية" مذكرا إياه بالمواثقة الريانية التي نسيها أو يتناسها. والمتمثلة في الإشهاد والائتمان التي سبق شرحهما في أكثر من موضع من هذا البحث.

<sup>1</sup> - دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال الجزء 2، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 16 و 17.

إجمالاً يريد "طه عبد الرحمن" بلوغ نتيجة مفادها أن المسلم ليس متفرجاً ولا متجسسا ولا متكشفاً، بل هو خلاف ذلك: مشاهد وشاهد ومشهود. إضافة إلى أنه لا ينازع الله قط في صفاته المتعلقة بالموضوع وأبرزها: المصور، الرقيب، العليم، المهيم، الخبير، اللطيف، الشهيد<sup>1</sup>.

سنحاول الوقوف بتفصيل عند آفة التفرج، لنفهم مع "طه عبد الرحمن" مقارنته الائتمانية في حل مشاكل الثورة الرقمية، ثم نقدم آفتي التجسس والتكشف بشكل مختصر لأن المقاربة هي نفسها.

## 1/ الفقه الائتماني وحل آفة التفرج

لقد أصبح للصورة سطوة على إنسان هذا العصر، إلى حد أصبحنا نجد من يؤثر الصورة على الشيء المصور نفسه<sup>2</sup>، فعالم الشاشات وضع بيننا وبين الواقعي حجاباً، وهو ما كانت له تداعيات سلبية على صحة وتفكير ونفسية البشرية الغارقة في الفضاء المعلوماتي التي تحدثنا عنها سابقاً.

إن الثورة الرقمية التي تغلف حياة المرء من كل جانب، زادت بحسب "طه عبد الرحمن" من الشرود الأخلاقي للبشرية، إلى حد أنه يشير إلى أن الصورة أصبحت عند المتفرج تتصف بـ"القيومية"، على أساس أن القيوم هو ما كان قوامه بذاته ولا يحتاج إلى سواه، بل هو قوام كل شيء<sup>3</sup>. فمتفرج هذا الزمان أصبح عاجزاً على إدراك أي شيء دونما أن يكون مصحوباً بالصورة. فهو كائن الشاشة بامتياز حد الإدمان فهي تتملكه تملك المخدرات للمتعاطي لها<sup>4</sup> وهو الأمر الذي يسبب له ضرراً في جسمه (ضمور عضلاته، تصلب مفاصله، ضياع في وظائف العين وإفقار زوايا نظرها الشاسعة)، وضرراً في فكره (تدفق الصور المباغت، لا يسمح للفكر بالقيام بوظائفه مقارنة وتعليلاً وتحليلاً

<sup>1</sup> - دين الحياء من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني، التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال الجزء 2، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 18 و19.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 24.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 27.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص: 38.

وتأويلا وتقويما... فهو يجهض بشكل دائم، ناهيك على أن الصور تلهب الوجدان مما لا يسمح بالقراءة الموضوعية الحيادية. بكلمة واحدة الصورة تشل العقل وتسقط المرء في التقبل الانفعالي)، وضررا نفسيا (تبلد الإحساس وتآكله، اللهاث وراء المزيد من الصور لتحريك هذا الإحساس، الأضرار بالخيال).

يلح "طه عبد الرحمن" ضمن مشروع فلسفته، على أن إنسان هذا الزمان غارق في الموت نظرا لفقدانه الحياء وفقدانه الأمانة، وهو الأمر نفسه الذي أصاب المتفرج المسلوب بطغيان الصورة. إذ لا حياة دونما حياء، والتي مصدرها القلب الذي يحث على حفظ الأمانات، والذي لن يتحقق إلا بمنع النفس من أن تنسب الأشياء إلى نفسها. فكلما ازدادت الحيازة ازداد الموت وكلما قلت ازدادت الحياة، فالحرص على جعل ما في العالم ودائع هو سبيل العروج بالروح، فالإنسان المتفرج سبب لنفسه الموت بسبب سلوكه طريقا غير انتماني، فنجده لا يرى إلا بتوسط الصورة ولا يتوقف عن تملك المصورات، ولا يبالي بإذابة قدراته، ومستسلم تماما لأوهام الصور، غير عابئ بتلصصه وميالا للعنف... وكلها سلوكيات عند "طه عبد الرحمن" تزيد من وحل خيانة الميثاق الرباني، فكيف السبيل للإنقاذ؟ وما الوصفة التي يقترحها لإعادة الحياة ومن تم الحياء للمتفرج ونقله إلى مستوى المشاهد؟

يؤكد "طه عبد الرحمن"، وبوضوح شديد، أن الحل الشافي لا يمكن أن نجده عند الفقيه الائتماري بل عند الفقيه الائتماني، ولنسمعه يعبر عن ذلك في فقرة واضحة من كتابه: إن "إخراج الإنسان المعاصر من حال الخيانة إلى حال الأمانة يوجب التصدي لظاهرة "التفرج" التي هي أحد التحديات الأخلاقية التي تواجه الإنسانية... ولما كان الإسلام يحمل أمانة الدين الخاتم، وجب على علماء المسلمين ومفكرهم قبل غيرهم النهوض إلى دفع هذا التحدي الأخلاقي الذي لا يزداد إلا فحشا مع تسارع الاختراعات في مجال تقانة الاتصال...، توصلنا إلى أن الطريق الذي يتبعه "الفقيه

الائتماري" لا يمكنه من تخليص المتفرج من هذه الصفات التي نفذت إلى نفسه، لأنه طريق يكتفي باستنباط الأحكام التي تقع على المتفرج موقع الأوامر التي تقهر إرادته، وإصدار الفتاوى التي قد تبقى أقوالاً مجردة لا تحمله على العمل، ولا تقدر على تغيير سلوكه، لذلك فلا مطمع في أن يفيد "الفقه الائتماري" في نقل الإنسان المعاصر من الحالة الاختيائية إلى الحالة الائتمانية<sup>1</sup>.

من الفقرة أعلاه يتبين بوضوح أن الفقه باعتباره أوامر تلقى على مسامع المتلقي لإخباره بأن الأمر حلال أو حرام، قد لا يجدي نفعاً في إثبات السلوك الأخلاقي المنقذ لإنسان هذا العصر من آفاته، ومن تمت لا مخرج من هذا العجز الائتماري إلا بربط مدونة أوامره بالأمر مباشرة، وعدم فصلها عن حضرة الشاهد الأعلى في كل تفصيل.

### نحو فضاء ائتماني:

إن على المرابي "الفقيه الائتماني"، بحسب "طه عبد الرحمن"، أخذ مجموعة من الترتيبات الأساسية لخلق فضاء ائتماني وإقامة علاقة سليمة مع المتفرج نذكر بعضها كالآتي:

• الائتماني يقدم العمل على القول: لأن القول الإنساني دونما عمل لا طائل منه، إضافة إلى أن العمل في البنية الإسلامية ملازم للقول الإلهي، فالتغلغل فيه هو من يزيد من قدرة المرء على فهم أقواله سبحانه<sup>2</sup>.

• الائتماني يقدم الباطن على الظاهر: يسلم الفقيه الائتماني بأن المدارك مزدوجة منها الباطن ومنها الظاهر، لكنه يعطي الأولوية للباطن ولكن ليس من منطلق الاستهانة بالظاهر بل فقط لاعتبارات هي: أن الباطن هو أصل التخلق الذي به كمال الإنسانية، وتخلق الباطن يؤدي إلى تخلق الظاهر

<sup>1</sup> - دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال الجزء 2، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 83 و 84.  
<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 85.

ضرورة والعكس ليس صحيحا، فقد يتخلق الظاهر ولا يتخلق الباطن.<sup>1</sup> ومن جهة أخرى يعد الباطن محل العروج إلى عالم الملكوت، بينما الظاهر هو محل الإسراء في عالم الملك. وعالم الملك يتأسس على عالم الملكوت.

• الائتماني يقدم الأسماء الحسنى على الأوامر: وذلك لسببين:

الأول معرفي: ويتجلى في كون الأمر سابق منطقيا على معرفة أوامره، لذلك على المأمور معرفة من ينبغي أن يعبد، وذلك لن يتأتى إلا عن طريق معرفة أسمائه الدالة على ذاته وصفاته وأفعاله. وهنا يضرب طه مثلا توضيحيا: إذا كان الظلم مستشرى في زمن معين وجب آنذاك على المرء معرفة (اسم العدل).

والثاني خلقي: على أساس أن التخلق ما هو إلا "الاستمداد على قدر الطاقة من أسماء الله الحسنى في تجلياتها على الكائنات". ومن تم يصبح "الائتمان هو: إتيان التخلق بواسطة الأسماء على الوجه الذي ينبغي"<sup>2</sup>.

• الائتماني يقدم الشاهدية على الآمرية: لأنه من جهة تعد الآمرية الإلهية متضمنة في الشاهدية الإلهية، ومن جهة أخرى فإن الشاهدية تنهض بالتخليق في مقابل الآمرية التي تنهض بالتشريع. فإذا كانت الآمرية تكفي للتبليغ أو البيان، فإنها لا تكفي في تحصيل التقويم ولا تورث التخليق، لأن التخليق يحتاج شاهدا أعلى يرى الأعمال ويحكم عليها. فالله على كل شيء شهيد وبيده قبول الأعمال أو ردها.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> - دين الحياء من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني، التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال الجزء 2، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 87.

<sup>2</sup> - نفسه والصفحة.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 88.

إن المربي أو الفقيه الائتماني مطالب بعدم إلقاء إرشاداته إلى المتفرج دفعة واحدة كما يفعل الفقيه الائتماري بأحكامه وفتاويه إليه<sup>1</sup>. بل عليه إيصال ذلك تدريجياً بما يطيقه المتفرج وإعداده نفسياً لتلقي الإرشادات، فمثلاً إذا كنا نعرف أن المفرط في تفرجه والتمتادي في طغيانه البصري يستعين في ذلك بذريعة استقلال إرادته وأنه سيد قراره وهو غير خاضع لأحد نهائياً، ومن ثم يفعل ما يريد وقتما يشاء، فإن رد الفقيه الائتماني ينبغي أن يكون بتذكير المتفرج وبهدوء كونه ليس مستقلاً، فهو حينما يتفرج تغيب إرادته تماماً، إلى حد أنه مثلاً، يكون غير قادر على ترك تفرجه للالتحاق بمجلس العائلة، ليكون بذلك ليس مالكا للصور بل مملوكا لها. ومن ثم فهو، في الحقيقة، واقع في ما أصبح يسمى بـ "عبادة الصور" وهي مجرد خيالات، إنه أسير ومسلوب الإرادة، في الوقت الذي اعتقد أنه حر مريد<sup>2</sup>.

إن هذه التمهيدات الأولية التي ينهاجها المربي ستجعل، من وجهة نظر "طه عبد الرحمن"، المتفرج يكتشف شنيع شذوذه، الذي لا مفر منه إلا بالعلاج الروحي. فالمقاربات التحليلية النفسية لا تجدي نفعا عند "طه عبد الرحمن" في هذه الآفة، لأن النظر الائتماني يصل بنا إلى باطن روحي يعمل على الارتقاء بالظاهر، في مقابل النظر التحليلي الذي يصل بنا إلى باطن نفسي يحط بالظاهر. فالروح أسمى من النفس<sup>3</sup>.

إن العيب الذي وقع فيه المتفرج المفرط في بصره، هو أنه أسس فعله على قاعدة نفسية تحليلية فضيع بذلك روحه، وعالم الروح عند طه يختلف بل يضاد عالم النفس:

<sup>1</sup> - دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال الجزء 2، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 89.  
<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 90.  
<sup>3</sup> - نفسه والصفحة.



-فالروح: هو أمر ملكوتي يرتبط بالقيم الأسمائية، أي القيم المستمدة من الأسماء الحسنى، علما أن قانون سير هذه الروح هو: العروج.

-أما النفس: فهي قوة ملكية ترتبط بالقيم الأشيائية أي القيم التي وقع فصلها عن أصلها الأسمائي، علما أن قانون سير النفس هو: الإسراء ما لم يتم وصلها بأصلها الروحي.

إن النفس شاردة وتائهة دونما روح، أو لنقل إن الإسراء لا يستقيم إلا بالعروج<sup>1</sup>. ومن تم تكون مشكلة المتفرج أنه يبني تصوره على الحياة النفسية اللصيقة بالأشياء والبعيدة عن قيم الأسماء. لذلك فهو بحسب "طه عبد الرحمن" ميت، لأن الحياة رهينة بالنظر الروحي لا النفسي.

يؤكد "طه عبد الرحمن" على أن المقاربة الانتمائية تنبه المتفرج المتماذي في طغيانه البصري إلى أنه سائر في طريق الاختيان<sup>2</sup>، وذلك بنكته المواتقة الريانية، وهو لذلك ظالم لنفسه: لأنه واقع في أسر الصورة، وفي نفس الوقت جاهل بنفسه: لأنه لا يعرف حقيقة نفسه. وطبعا فكرة ظلم وجهل الخائن هنا مأخوذة من الآية الكريمة: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه ظلوما جهولا<sup>3</sup>﴾.

إن الفقه الانتمائي، وهو يذكر المتفرج بالقيم الأسمائية، يقدم له وصفة وقائية تكون له جنة و حماية من ظلم نفسه والجهل بها، الأمر الذي يورثه الحياء ويبعده عن فصل إرادته وعقله أيضا عن روحه<sup>4</sup>.

1- دين الحياء من الفقه الانتمائي إلى الفقه الانتمائي، التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال الجزء 2، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 91.

2- المرجع نفسه، ص: 90.

3- سورة الأحزاب، الآية: 72.

4- دين الحياء من الفقه الانتمائي إلى الفقه الانتمائي، التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال الجزء 2، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 91.

إضافة إلى كل ما سبق، وجب على الفقيه الائتماني أن يأخذ بيد المتفرج ليبين له كيف أن تغيبه للقيم الأسماوية قد أدخله في منازعة الله سبحانه في **صفة الإرادة المطلقة والعلم المطلق**، وهذا تراجع وغفلة فاضحة عن ميثاق الإشهاد الأول الذي شهد فيه الإنسان بربوبية الله وكمالاته<sup>1</sup>.  
لقد جعل المتفرج، وبحكم التقدم التقني، ذاته ليس فقط مجرد ناظر، بل أنزل نفسه منزلة "المصور" راغبا في أن يكون له التصوير المطلق، عن طريق الإطالة في النظر للصورة، وإرادة تملكها بالتصرف فيها والتقاطها والعمل اختراعها من جديد، بل الاستغناء عن الأصل، وكأن الصورة لها أرواح. وبحسب طه عبد الرحمن فهو ماكره أن يسأل الله نفخ الأرواح في صورته، بل هو يسعى، متوهما، إلى التخلي عن الله، متوليا بنفسه نفخ هذه الأرواح. وهو ما يجعله منازعا لله في اسم عظيم هو: **المصور**<sup>2</sup>.

نخلص إلى أن المقاربة الروحية القائمة على أساس القيم الأسماوية، تسمح بنقل الناظر من مستوى التفرج إلى مستوى المشاهد، فالمشاهد لا يناع الله قط في كمال تصويره<sup>3</sup>. وبذلك "يكون الفقيه الائتماني أقدر من غيره على نقل الإنسان المعاصر من حال الاختيان إلى حالة الائتمان"<sup>4</sup>.

### الفقه الائتماني وحل آفة التجسس:

بنفس الطريقة التي تناول بها "طه عبد الرحمن" آفة التفرج، عالج قضية التجسس باعتباره آفة نفسية (أخرى) تصيب الناظر المعاصر الذي يستخبر الأشياء المصورة، مستمتعا بهدف الاستمتاع أو بحثا عن خفايا المعلومات<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - دين الحياء من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني، التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال الجزء 2، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 91.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 93.

<sup>3</sup> - نفسه والصفحة.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص: 125.

<sup>5</sup> - المرجع نفسه، ص: 129.

إذاً كان التجسس ظاهرة قديمة<sup>1</sup>، وارتبط بشكل وثيق بعمل المخابرات، فإنه عرف تغيراً كبيراً

في ملامحه نظراً للانفجار المعلوماتي وتنامي البيانات الضخمة، وهو ما خلق تحديات أخلاقية كبيرة

حددها الدكتور "طه عبد الرحمن" في خمس خصائص وهي<sup>2</sup>:

• **الغلو في المراقبة:** علمياً واقتصادياً وأمنياً وعسكرياً عن طريق استعمال ما يسميه طه عبد الرحمن

بـ "الرواقيب"، وهي مجموع أدوات التجسس أفراداً ومؤسسات وآلات.

<sup>1</sup> - بخصوص التجسس وتفصيله عبر التاريخ، تجدر الإشارة إلى كتاب قيم في الموضوع، بلغ قرابة الستمائة صفحة، أصدرته سلسلة عالم المعرفة الكويتية المشهورة في أبريل 2018م، بعنوان: "تاريخ المخابرات، من الفراعنة حتى وكالة الأمن القومي الأمريكية (NSA)"، من تأليف المؤرخ الألماني ولفغانغ كريغر، ونقله إلى العربية العراقي عدنان عباس علي. وخلصته كالاتي: جاء الكتاب ليستعرض تاريخ المخابرات وعمليات التجسس منذ العصر القديم وحتى عصرنا الراهن، مروراً بحقبة الحرب الباردة. وهنا يشير المؤلف إلى أنه وبالرغم من كل الاختلاف بين أساليب التجسس في القديم والزمين المعاصر، أي بين إرسال مخبرين إلى عين المكان وخلف خطوط الأعداء، أو زرع جواسيس بين الأسرى والعمل على تجنيدهم... كما كان يفعل الإسكندر المقدوني وبين استخدام الأقمار الاصطناعية وتكنولوجيا الكمبيوتر، فإن أموراً ظلت ثابتة وهي المتعلقة بالعنصر البشري، حيث بقيت المشاعر المتناقضة حيال الجاسوس هي نفسها، فالمرء منا وعبر العصور تتجاذبه حول المخبر الميداني تارة الثقة والاطمئنان وتارة أخرى الريبة والظنون. يعترف المؤلف بأن هناك صعوبة في قراءة تاريخ التجسس في القديم، نظراً لندرة المصادر من جهة وصعوبة استنتاجها بسهولة من جهة أخرى، فلم تكن تتطرق للموضوع بعبارة واضحة. على خلاف زمننا الراهن تماماً، حيث أن دراسة المخابرات وطرق اشتغالها بطريقة علمية أصبح ممكناً جداً نظراً لما أصبحت البشرية تتوفر عليه من ملفات وأرشيفات تسمح بالإلمام بعمل أجهزة المخابرات. خصص المؤلف حيزاً هاماً للحديث عن التجسس في الماضي، حيث وقف عند الإمبراطوريات العريقة (المصرية، البابلية، الآشورية، الفارسية، الإغريقية، الإسلامية...) التي كانت تسعى إلى توسيع مجال سلطتها وهيمنتها وهو الأمر الذي طرح مشكلة الولاء، لأن الاستيلاء على مناطق شاسعة يعني إدماع شعوب أخرى بعقائد ومذاهب ولغات وولاءات مختلفة، تكون سبباً في الانقلابات والثورات والخروج عن السيطرة، مما جعل الحصول على المعلومات أمراً ملحاً للحيلولة دون تمرد محتمل يهز أركان الإمبراطورية. فالعمل المخابراتي كان ضرورياً، فالحصول على الأخبار والتزود بها، كان يساعد الحاكم على إيقاف ما من شأنه تعكير أمن البلاد. لهذا يمكن القول ودون تردد: لا توجد إمبراطورية بلا شبكة مخابرات. تطرق المؤلف إلى التجسس في الماضي عند الإمبراطوريات القديمة مبرزاً تلاحق بعضها مع بعض، فبدأ بالحديث عن المخابرات عند المصريين والفارسيين، ليقف عند عصر الإسكندر الكبير المعجب بالطريقة الفارسية، ثم قادنا إلى المخابرات عند الرومان، وطبعاً دون نسيان اللحظة الإسلامية، والتي بين فيها تأثير المسلمين بالمناهج العسكرية الرومانية والبيزنطية، واستلهاهم فكرة الديوان من البريد الروماني وطبعاً مع تطويره، فالمسلمون حسنوا سبل بلوغ المعلومة، بحيث استخدموا جمالاً قادرة على قطع مسافات تصل إلى مائة وثمانين كيلومتراً في اليوم الواحد، إضافة إلى خلق مسافة بين بريد وآخر لا تتجاوز اثنا عشر كيلومتراً، وهو ما سهل التواصل السريع، إلى درجة أن صاحب البريد أصبح بحق هو "عين الخليفة" على الرعية. فبحسب بعض الروايات، كانت الرسائل الرسمية من دمشق إلى القاهرة تستغرق أربعة أيام في الظروف العادية، ويومين في الظروف الاستثنائية. وتجدر الإشارة إلى أن المؤلف وقيل أن يدخل في سرد ملامح العمل المخابراتي عبر الزمن، خصص الفصل الأول للجوانب المنهجية، فنجدته مثلاً يطرح أسئلة يحاول الحسم فيها من قبيل: ما هو جهاز المخابرات؟ ما معنى الحلقة المخابراتية؟ من هو الجاسوس؟ ليؤكد على أنها مواضيع بكر ولم تتناول علمياً بالقدر الكافي، ولم تكتب بصدها نظرية محكمة واضحة المعالم. وينظره خاطفة حول سؤال ما أجهزة المخابرات؟ فإننا نجد جواب الأمريكيين ذو الطابع العملي والوظيفي والقاتل: "وظيفة المخابرات تكمن في جمع المعلومات عن العدو"، وهنا وبشكل إضافي ومبسط يذكر المؤلف الأغراض الرئيسية لعمل المخابرات وهي: جمع المعلومات من الخصوم والمنافسين بل حتى من عند الأصدقاء وذلك قصد التأثير المستتر في مجريات الأمور، والدفاع عن الوطن وحمايته من هجمات الأجنبي، والتسلل إلى أجهزة المخابرات المختلفة والعمل على تسوية النزاعات محلياً ودولياً. الأمر الذي يجعل العمل التجسسي ضرورة سياسية، فالتنافس بين الدول والبحث عن الأمن الداخلي والخارجي، يدفع نحو سرقة وسلب ونهب المعلومات بكل الوسائل المشروعة وغير المشروعة، المباحة وغير المباحة. إن بلوغ المعلومة إلى أجهزة المخابرات ما هو إلا مرحلة أولى، ينبغي العمل على غربلتها وتمحيصها وتقليبها على وجوهها المتعددة قبل القبول بها وإعلان كونها سليمة ويمكن الاطمئنان إليها، إذ يمكن بسهولة إطلاق معلومة زائفة ومضللة تعمل على "تسميم" عقل الخصم، فالتمويه والخداع أمر يجري به العمل في التنافس المخابراتي. وبعد التغلب على مشكلة صدق المعلومات يأتي في الأخير دور التطبيق العملي. وهذه الدورة الثلاثية يسميها رجال المخابرات بـ "الحلقة المخابراتية" (السعي نحو المعلومة - التأكد من صدقها - العمل على جعلها صالحة للاستثمار). أما سؤال: من الجاسوس؟ فهو العمل الذي يتلصص على أسرار الدول المعادية، والتي تكون صعبة المنال. وهنا يقف المؤلف عند الفروق ما بين الجاسوس والخائن، فالأول يرسل إلى الدولة المستهدفة، أما الثاني فيقطن هناك أصلاً بالقرب من القيادات العسكرية، أو يتواجد بمحيط رجال الاستخبارات. إضافة إلى أن عمل التلصص يكون بصحبة فرق مساعدة هم بمثابة "خلائع عملاء" يتم تجنيدهم بعناية لتهيئة سبل المعلومة وتيسير بلوغها. وفي نفس الصدد يضيف المؤلف أن الجاسوس دائماً ما يوجد في وضع مفارق يجعل منه كأنه حائراً وتنتاز عنه مشاعر متضاربة، فيفقد ما هو مخلص إلى أبعد مدى في ضمان مصالح بلده، يكون خائناً متخلياً عن الإخلاص تجاه من منحوه الثقة. ناهيك على أنه شخص يعيش والخطر يهدده في كل لحظة، إذ يمكن أن تتكشف أوراقه، أو يفصح أمره بوشاية من طرف مساعديه أو يسقط في كمين غير متوقع. يبقى الفصل الأخير من الكتاب هو الأهم، نظراً لراهنيتها وقد جاء بعنوان "أجهزة المخابرات، الإنترنت والهجمات على الإنترنت" نذكر فيه فقط ما سمي إعلامياً بـ "فضيحة وكالة الأمن القومي الأمريكية NSA"، حيث استطاع إدوارد سنودن، وهو خبير نظم المعلومات، عام 2013م، الهروب إلى الصين ثم بعدها إلى روسيا، بعد إفشاء أسرار حول التنصت والتجسس الأمريكي على الناس، جعلت الرئيس الأمريكي السابق أوباما يعترف بأن تسريباته سببت أضراراً غير ضرورية، الأمر الذي يجعلنا نعيد النظر في النموذج الديموقراطي الذي أصبح يسلك نهج الأنظمة الشمولية.

<sup>2</sup> - دين الحياء من الفقه الانتقاري إلى الفقه الائتماني، التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال الجزء 2، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 186.

• **النفوذ إلى الباطن:** وهو ما سمته الكتب التي تطرقنا إليها سابقا بـ"التعري الرقمي"، فالثورة المعلوماتية أصبحت قادرة عن طريق استثمار البيانات، أولا: بلوغ باطن الجسم لباسا وجلدا وما تحت الجلد أيضا وثانيا بلوغ باطن النفس، وهو ما يسمح بالضبط وتوجيه الناس تجاريا عن طريق اللعب بالرغبات اللاشعورية للمستهلكين.

• **النفوذ إلى الحياة الخاصة:** لقد استطاعت الثورة الرقمية من التجسس على الأفراد ومعرفة حياتهم الحميمة عن طريق وضع ملف شامل لكل واحد بحيث لم يسلم من ذلك حتى السياسيين الكبار، فهم أصبحوا شفافين أمام أباطرة الشركات الرقمية العملاقة (غوغل، آبل، فايسبوك، أمازون...).

• **طلب الإحاطة بكل شيء:** اتجهت الشركات الرقمية الكبرى نحو نهج سياسة تسعى إلى المراقبة الشاملة، بحيث يتم إحصاء كل التفاصيل في بيانات عملاقة "البيغ داتا"، إذ تمكن من زيادة ضبط تحركات الأفراد بعلمهم أو بدون علمهم.

• **الرغبة في التحكم بكل شيء:** تمكنت الثورة الرقمية من جعل الشركات العملاقة تتحكم في مصائر الناس وتوجيههم سياسيا واقتصاديا... وهو ما يسبب لهم إيذاء كبيرا ليصبحوا كعبيد في يد حفنة من الناس. وهو ما تسميه بعض الكتب: بالديكتاتورية الخفية.

وهنا لا بد من أن ننبه إلى أن ما وقف عنده "طه عبد الرحمن" من تحديات تواجه الإنسان المعاصر جراء الثورة الرابعة أي ثورة الغلاف المعلوماتي، قد سبق أن شرحناها، بتفصيل أكثر، بداية هذا المبحث حينما استعرضنا كتبنا متخصصة في هذا الشأن. **و**غن كان من جديد عند طه عبد الرحمن، فهو بحثه عن علاج ائتماني "إسلامي" لآفات الرقمية.

وبخصوص آفة التجسس، فقد وجد "طه عبد الرحمن" أن الفقه الائتماري لا يفيد في إخراج المتجسس من الحالة الاختيانية التي هو فيها إلى الحالة الائتمانية، إذ تبدو أحكام الائتماري للمتجسس أوامرا لا مسوغ لها، فلا يهتم ولا يعمل بها<sup>1</sup>.

لذلك يلح "طه عبد الرحمن" على أن الحل يوجد فقط عند المربي "الفقيه الائتماني"، فهو الوحيد القادر على ربط الصلة الوجدانية بالمتجسس، وتنبهه إلى أنه ينازع الله في بعض من أسمائه وكمالاته وهي: الرقيب، الخبير، اللطيف، العليم، المهيمن. وهو ما يجعله في مفاجأة تشعره بالحياء من ربه مما يساعده على الانتقال من صفة "المتجسس" إلى صفة "الشاهد". ومن حالة الاختيان إلى حالة الائتمان<sup>2</sup>.

### الفقه الائتماني وحل آفة التكشف:

إذا كان التفرج آفة تصيب "الناظر"، فإن التكشف آفة نفسية تصيب "المنظور إليه". وإذا أصبح وصف المجتمع المعاصرة كونه "مجتمع تفرج"، فإنه أيضا يمكن وصفه كونه "مجتمع تكشف". فحدد "طه عبد الرحمن" للتكشف خمس خصائص، هي:

-إبداء الكل: أصبح المتكشف حريصا على إظهار ما استطاع من جسمه ونفسه، فإذا كان الواقع لا يسمح له في الغالب بالتعري فإن الشاشة سهلت عليه الأمر. فهي خلقت فضاء ملؤه التكشف<sup>3</sup>.

-إبداء الباطن: أصبح الإنسان غير حريص على أسراره، بل يعمل على إفشائها ونشرها ليس للأقارب فقط بل حتى للعموم خاصة في وسائل التواصل الاجتماعي. ويعتبر "طه عبد الرحمن" أن الإخفاء هو شيء إناسي (أنثروبولوجي) أصيل، فالإنسان بموجب القيم التي تحملها فطرته ينزع إلى

<sup>1</sup> - دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال الجزء 2، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 18.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 248.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 252.

إخفاء بعض الجوانب من حياته، بدءا بقضاء حاجته، وانتهاء بقضاء وطره<sup>1</sup>. ومن تم يعد الإبداء المسرف ضد الإنسان نفسه.

- حب الوجود: حيث أصبح الإنسان المعاصر لا يرى ذاته إلا إذا ظهر، فالظهور لم يعد مسألة سلوكية، بقدر ما أصبح مسألة وجودية، أو لنقل على أن الفرد لم يعد يرى نفسه موجودا إلا إذا تكشف، وبعبارة "طه عبد الرحمن": "إن الوجود في الكشف والظهور والعدم في التستر والخفاء"<sup>2</sup>. إلى حد يمكن الحديث عن "كوجيطو التكشف"، والذي اختار له "طه عبد الرحمن" العبارة الآتية: "ينظر إلي، فإنن أوجد"<sup>3</sup>، على غرار الصيغة الديكارتية الشهيرة: "أفكر، فإنن أوجد".

- حب الذات: إن المتكشف يتكشف لغيره جلبا للاعتراف بوجوده، وكذلك يتكشف لنفسه حبا في ذاته، فالثورة الرقمية زجت بالعديد في حب ذاتهم، فهم لم يعودوا يعيشون إلا وهو يرون صورتهم في كل مكان، إن التعري الرقمي يخلق لنا عالما نرجسيا، لكن نرجس الذي عشق نفسه، وكان معجبا بصورته وهي تنعكس في الماء سيموت غرقا<sup>4</sup>.

- استهواء الآخر: حيث يقوم الفرد بالتأثير في الآخرين، بجعلهم يتكشفون كما تكشف، دافعا إياهم إلى التعري ومحركا فيهم دواعي الشهوة<sup>5</sup>.

أما بالنسبة لحلول آفة التكشف، ف"طه عبد الرحمن" يرى مرة أخرى عجز الفقه الائتماري في تقديم المخرج النهائي، لأنه لم يضع في الاعتبار الدلالة المعنوية لـ"اللباس"، غافلا عن الفرق بين "تعدي الأوامر" و"تحدي الأوامر"، وهو التصنيف الفقهي الجديد الذي يراه "طه عبد الرحمن" مناسبا لحل آفة التعري.

<sup>1</sup> - دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال الجزء 2، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 255.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 262.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 262/263.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص: 268.

<sup>5</sup> - المرجع نفسه، ص: 274.

وهنا يعود "طه عبد الرحمن"، وبنفس النفس الائتماني للقول بأن المرعي "الفقيه الائتماني"، هو الوحيد المؤهل للأخذ بيد المتكشف وتبنيه وبلطف أنه ينازع الله في اسم من أسمائه الحسنی، وهو: "الشهيد"، ما يسمح برده إلى حالته الأصلية، وهي الشعور بالحياء من ربه. فيتحول الشيء المتكشف إلى "المشهود".

يمكن إجمال أهداف أطروحة "طه عبد الرحمن" الائتمانية، في كونها جاءت للحد من التكشف الذي لازم الإنسانية منذ هبوط "آدم" إلى الأرض، والذي كان عقوبة على معصية أكله من الشجرة، هذا التكشف المادي والمعنوي الذي سيزداد حدة في الزمن الحديث والمعاصر، ليستفحل مع الثورة الرقمية، حيث بلغ التعري مداه. وأحيانا بقصد وإصرار في تحدي واضح للأمر سبحانه وتعالى، الأمر الذي دفع "طه عبد الرحمن" إلى تسمية هذا الصنف من المتكشفين بـ"المتأبلسين"، وذلك تأويلا لبعض الآيات التي تتحدث عن قصة نزول "آدم" للأرض وذلك كالاتي:

### إبليس والتكشف

ينطلق "طه عبد الرحمن" من حقيقة دينية، يراها مسعفة في فهم ظاهرة التكشف، مؤكدا على أن الفقهاء لم يعطوها حقها، رغم بالغ أهميتها، ولم يستثمروها كفاية في التشريع. هذه الحقيقة تتمثل في صلة التكشف بـ"إبليس"<sup>1</sup>، وهنا بيان ذلك:

إن الصلة بين إبليس والتكشف واضحة في القرآن الكريم، سواء في سورة الأعراف أو سورة طه، قال تعالى في سورة الأعراف: ﴿وَمَا أَحَدٌ مِّنْكُمْ أَن يَتَّخِذَ لِنَفْسِهِ إِلَهًا إِلَّا أَن يَتَّخِذَ مِن دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَّغْوًا وَهُوَ يُعْتَدِبُ الْعُقَابَ لِمَن يَدْعُ مِن دُونِ اللَّهِ لَعْنَةُ اللَّهِ الْكٰفِرِينَ﴾. وقال تعالى في سورة طه: ﴿وَمَا تَجْهَدُونَ لَهُ إِلَّا أَن تَكُونُوا مَلَائِكَةً أَوْ تَكُونُوا مِن الْخَالِقِينَ﴾. وقال تعالى في سورة الأعراف: ﴿وَمَا تَجْهَدُونَ لَهُ إِلَّا أَن تَكُونُوا مَلَائِكَةً أَوْ تَكُونُوا مِن الْخَالِقِينَ﴾. وقال تعالى في سورة طه: ﴿وَمَا تَجْهَدُونَ لَهُ إِلَّا أَن تَكُونُوا مَلَائِكَةً أَوْ تَكُونُوا مِن الْخَالِقِينَ﴾.

<sup>1</sup> - دين الحياء من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني، التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال الجزء 2، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 289 و290.

النَّاسِحِينَ فَذَلَّلْنَاهَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجِرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفَحَا بِخَصْفَانِ مَعْنِيَهُمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ  
وَبَادَاهُمَا رُؤُسُهُمَا أَلَمْ أَنْصَبْهُمَا مِنْ تَلْحُمَا الشَّجِرَةَ وَأَقْبَلَ لَحْمًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ مَعَدُوٌّ مُبِينٌ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا  
وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ قَالَ اضْبُطُوا بِخَصْفِكُمْ لِغَضِيٍّ مَعَدُوٍّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ  
وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ قَالَ فِيهَا تَخِينُونَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُفْرَجُونَ يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي  
سَوْآتِكُمْ وَرِيثًا وَلِبَاسِ التَّقْوَىٰ ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنَ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ يَتَذَكَّرُونَ يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانَ  
كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمُ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ مِنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا  
جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ<sup>1</sup>.

وقال تعالى في سورة طه: ﴿فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا مَعَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا تَخْرُجَنَّكَ مِنَ الْجَنَّةِ  
فَتَهْتَبَىٰ إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَىٰ فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ  
أَدَّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبُلَىٰ فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفَحَا بِخَصْفَانِ مَعْنِيَهُمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ  
وَمَكَى آدَمُ رُبَّةً مَغْوَى<sup>2</sup>.

يقدم "طه عبد الرحمن" من خلال هذه الآيات البيّنات تأويلا كالآتي<sup>3</sup>:

-إن اللباس كما ورد في الآيات أعلاه، يحتمل دلالة مادية كـ"الثوب" ودلالة معنوية كـ"التقوى". وهو  
عند "طه عبد الرحمن" خاصية إنسانية (أنثروبولوجية) لا غبار عليها، فاللباس أصيل عند الإنسان،  
فهو ملازم له على الدوام سواء حينما كان مقيما في الجنة أو عند هبوطه، فهو مغلف بصنوف من  
الأغلفة والألبسة المادية والمعنوية حماية ووقاية له.

-إن الألبسة منة إلهية على الإنسان، أثارت حسد إبليس فجعل مقصده النهائي هو نزع هذه الألبسة  
عنه بالغواية والوسوسة.

<sup>1</sup> - سورة الأعراف، الآيات: من 19 إلى 27.

<sup>2</sup> - سورة طه، الآيات: من 117 إلى 121.

<sup>3</sup> - دين الحياء من الفقه الانتقاري إلى الفقه الانتقائي، التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال الجزء 2، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص: 290 إلى 295.



-إن عمل إبليس لم يكن مجرد مخالفة لأوامر الله أو تعدياً على حدوده، بل الأمر بلغ عنده مبلغ التحدي والفرق شاسع بين "التعدي" و"التحدي"، فالتعدي ينبع من جهل أو غفلة، بينما التحدي يؤتى عن قصد وإصرار، فهو يحصل من منطلق الغرور والاستكبار.

-إن التكشف هو أثر من آثار المعصية الأولى، فالإنسان الأول وجراء وسوسة إبليس له بالأكل من الشجرة، تكشفت سوأته وخرج بذلك من الجنة ليعيش المشاق.

-إن الأصل في التكشف أنه عقوبة عن معصية ناتجة عن العصيان الأول بالأكل من الشجرة المحرمة.

-والغريب أن الإنسان أخذ يتخذ من التكشف وسيلته لمعصية الله، وكأنه أختار العقوبة نفسها للعصيان، وكل ما فعل ذلك ازداد بؤساً وتعذيباً لنفسه في الدنيا، معتقداً، وهما، أنه يمتعها. فالتكشف هو في الحقيقة يقاب الأمور رأساً على عقب إذ يرى "نجاته في هلاكه وهدايته في ضلاله ومفازته في خسرانه"<sup>1</sup>. فالإنسان حينما يتكشف يختار أن يعصى ربه بما عاقب به الإنسان الأول، فيهلك من حيث يعتقد أنه يحيا.

-إن المتكشف المتمادي قد يتجاوز التعدي نحو التحدي الإلهي، وهو ما يجعله يخرج من "الأدمية" إلى "الإبليسية".

-يسمى "طه عبد الرحمن" الإنسان الذي يتعمد التكشف، ويحرص على معصية الله بنزع لباسه بنفسه بـ"المتأبلس" (نسبة إلى إبليس)، أما الإنسان الحريص على لباسه ويأخذ كل السبل للتستر بـ"المتأدم" (نسبة إلى اسم "آدم عليه السلام").

<sup>1</sup>- دين الحياء من الفقه الانتقاري إلى الفقه الانتقائي، التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال الجزء 2، طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص:293.

-إن هذا التقسيم ما بين التعدي والتحدي جعل "طه عبد الرحمن" ينادي بضرورة إعادة النظر في التصنيف الفقهي القديم المعروف، والذي يميز ما بين: الصغائر والكبائر.

ليصبح التقسيم الجديد كآتي: "المعاصي الناتجة عن تعدي الأوامر"، و"المعاصي الناتجة عن تحدي الأمر نفسه".

فالذي يرتكب معصية التعدي لا يفقد صفة "المتأدم" لأن إمكانية التوبة عنده قائمة، فهو قادر على إرجاع ألبسته المادية والمعنوية المنزوعة، أما من يرتكب معاصي التحدي فهو يفقد صفة "المتأدم"، ليأخذ صفة "المتأبلس" حيث لا تتفعه التوبة قط.

إن التقسيم الجديد المقترح من طرف "طه عبد الرحمن" يقلب الفقه الائتماري القديم كلياً، بحيث تصبح الصغائر تحدياً للأمر الإلهي، وبالعكس يمكن أن تصبح المعصية التي يعتبرها الفقيه التقليدي كبيرة صغيرة متى كانت نابعة عن تعدي لا تحدي. ناهيك على أن المعصية الواحدة تكون صغيرة إذا كانت بقصد التعدي، وتكون كبيرة إذا كانت بقصد التحدي.

نخلص إذاً كان "طه عبد الرحمن" قد وصف الإنسان الحدائي عموماً، والإنسان المعاصر خصوصاً، بأسماء متعددة سبق أن وقفنا عندها (الناسي، المارق، البائس، الشارد، المارد، الخائن...)، فهو قد أضاف له وصفاً آخر هو "المتأبلس"، الذي لا هم له سوى خدش الحياء الإنساني.

### 1- إعادة تعريف الحادثة

انطلق بحثنا من أطروحة مركزية وهي أن الحادثة والعلم (كما تشكل في القرن السابع عشر) وجهان لعملة واحدة، الأمر الذي يعني مباشرة أن الشخص الحداثي في نموذجه المكتمل هو العالم في مختبره، فهو يجسد بالنسبة لنا الطريقة الحداثية في رؤية العالم في تجليها الأقصى. بعبارة أخرى، لقد سهر بحثنا على التأكيد أنه حينما تعممت النظرة العلمية وتم نشرها في كل مناحي الحياة وتسالت إلى كل القطاعات تكرست الحادثة فكرا وسلوكا.

على ضوء ذلك كان لزاما علينا الانخراط في محاولة إعادة تعريف مفهوم الحادثة الشائك والغامض والذي لم يُحسم حدّه بين الباحثين إلى الآن. ونحن نعتقد أننا قد وجدنا ضاللتنا في تقديم تعريف رأيناه شافيا وكافيا والذي صغناه كآتي: "الحادثة هي: الأسلوب العلمي موجه إلى كل قطاعات الحياة". ليصبح بذلك، كما قلنا، الشخص الحداثي بامتياز هو "العالم يشتغل في مختبره"، فطريقته طغت وتسربت إلى بنية التفكير البشري خلال القرون الأربعة الأخيرة، فأصبحت رؤية شمولية تتوحد لها كل القطاعات الأخرى، بوعي أو لا وعي منها نظرا لما تقدمه من نجاعة ومردودية. ومنه تكون أسس الحادثة هي نفسها أسس العلم وكذلك تكون مآزق الحادثة هي عينها مآزق العلم وهو ما تلخصه الخطاطة الآتية:

# الحدائثة/ العلم: مكاسب ومازق

## المازق

## المكاسب

## أسس الحدائثة/ العلم

القسوة و غياب الرحمة

تكميم العالم ووضعه في معادلات رياضية

سيطرة وهيمنة الإنسان على الطبيعة

فصل الذات عن الطبيعة  
(الموضوع)

إفقاد العالم سحره وقداسته

تعقب الغموض و طرد الوهم

رفض الخداع

السعي نحو الوضوح

القلق وعدم الاستقرار

تكريس فكرة أن الأصل في كل شيء هو  
الحركية لا السكون

تكريس النسبية عوض المطلقة

الحركية عوض الثبات

تغييب القيم والآيات

تكريس المحايثة والدهرانية

تحجيم دور الدين في الأخرويات فقط

الإفراط في الحس التاريخي (كل ظاهرة  
لها تكوين معين)

فصل تكوين العالم (الملك)  
عن خلق العالم (الملكوت)

سحق الطبيعي وخلق طبيعة أخرى

كل شيء أصبح ينحو نحو الصناعة  
(صناعة الحقيقة، المشاعر، الأخبار،  
الحروب...)

تغيير مشهد البشرية المؤلف

البناء عوض الجاهز

غياب الأمان الوجودي

سلاح ضد الارتكان للجاهز

الطموح في حلول أفضل وأحسن

القابلية للتكذيب

كان هذا التعريف من جانبنا، والذي قمنا باشتقاق الأسس الحداثية منه، مسعفا في حل معضلات كثيرة ومساعدنا لنا في فهم الكثير مما طرأ على البشرية من انقلابات وتغيرات جذرية خلال القرون الخمسة المنصرمة، وإن كان من جهة أخرى قد وضعنا في مآزق أخرى صعبة خاصة بالنسبة للمناوئين والنافرين من الحداثة، ومنهم فيلسوفنا طه عبد الرحمن، إذ سيصبح أي رفض لهذا التعريف هو رفض مباشر للعلم ذاته.

## 2- طه عبد الرحمن يرى الحداثة من خلال مآلتها لا جذورها

ولقد تبين لنا ونحن نتأمل مشروع طه عبد الرحمن أنه بحث في الحداثة من خلال مآلتها خاصة السلبية منها وهي المحددة في يسار الخطاطة (الحداثة باعتبارها: قاسية، وعديمة الرحمة، تفقد العالم سحره، تبتعد عن الآيات والقيم، تخلق القلق والتوتر، تهمش الطبيعي لصالح الصناعي وتضرب الأمان الوجودي بإفقاد الإنسان المعنى...) فهو كما رأينا لم يبحث في جذور الحداثة العلمية وحتى عندما اعتقد انه قد وضع يده على مبادئ الحداثة (الرشد، النقد، الشمول) اكتشفنا أنها في الحقيقة ليست مبادئ بل هي مجرد نتائج. فكان استنتاجنا الأساسي في هذه النقطة هو: إن طه عبد الرحمن قد أحسن التعامل مع مآلات الحداثة الضارة منها بالخصوص (القسوة، الإباحية والتكشف، فقدان المعنى) لكن لم يوفق في التعامل مع جذورها التي هي عندنا علمية. ومن لم يصب الأسس الحقيقية سوف يضرب في الطوابق العليا ولن يتمكن من اقتلاع المنظومة الحداثية، لذلك لا نزال نرى الحداثة مستمرة لان العلم مستمر ببساطة. ليصبح الإشكال الحقيقي هو: هل يمكن إيقاف العلم؟ وكيف يمكن لجم هيمنة رؤيته على تصور البشر؟.

من جهة أخرى تبين لنا في بحثنا أن العديد من الباحثين حينما يريدون وضع اليد على محركات الحداثة يتجهون مثلا نحو الحديث عن الظروف الاقتصادية والمتمثلة في ظهور الرأسمالية

أو إلى انخراط الأوروبيين في اكتشافات جغرافية وسعت من الآفاق والأذهان وكرست النسبية الثقافية... أو إلى ظهور الطباعة التي عممت المعرفة بحيث لم تعد حكرًا على الخاصة أو إلى بروز اللغات الأوروبية القومية التي أخرجت عموم الناس من الجهل وجعلت الأفكار تنتشر ليس فقط بين المتعلمين الناطقين باللاتينية، التي كانت لغة العلم الوحيدة آنذاك، بل إلى الجمهور الواسع، إلى درجة أن الإنجيل ستم ترجمته للغات المحلية وهو ما مهد إلى إمكانية اقتحام النص المقدس دون وصاية الكنيسة ورقابتها للمعنى والدلالة، الأمر الذي دشّن إصلاحًا دينيًا ضد الاحتكار الديني، نعلمه جميعًا... إن كل ما ذكرناه والذي يعول عليه البعض لوضعه كتمهيدات للحدث هو كان بالنسبة لنا مجرد عوامل مساعدة سرعت من وتيرة ظهور الحدث، ولكنها لم تكن بالكافية كي تنفجر، إذ كانت تحتاج إضافة للعوامل المذكورة إلى أسباب حقيقية أي إلى سند نظري محض يدفع بها إلى الأمام، وهو ما جسده العلم الحديث الذي أعطى الشرعية الكبرى لنسف القديم، فالانطلاق نحو الباراديغم (النموذج أو المنوال الذهني الموجه) الحداثي البديل ما كان ليحصل لولا هزيمة الباراديغم القديم الذي كان يزود الذهنية الماقبل حدثية بعناصر الحياة.

إن هذا الأمر هو ما جعلنا نؤكد بإلحاح، في بحثنا، على أن الحدث ليست ثمارها ونتائجها (الذاتية، الفردانية، الحرية، العقلانية، العلمانية، التعاقد الاجتماعي...)، بل منطلقاتها النظرية الموجهة، ونواتها الصلبة المؤطرة، ونحن نزعم أننا، في عالمنا العربي الإسلامي، لم نضع بعد يدنا بوضوح على ذلك، فنحن في الغالب لانزال نحوم حول المفهوم دون بلوغ قلبه، والدليل الواضح هو تعثرنا بل عجزنا أحيانًا على الانخراط في هذه المنظومة الحدثية الكاسحة، سواء للمساهمة في إنجازاتها أو نقدها بالشكل الموضوعي اللازم أيضًا، وهو ما دفعنا عبر فصول بحثنا خاصة في الباب الأول منه إلى تقديم ما نراه هو الجذور المؤسسة لكل الحراك الحداثي (انظر الخطأ أعلاه)، والذي

يرتبط عندنا كما أوضحنا سلفا وفي أكثر من مناسبة، بالثورة العلمية الحديثة بالأساس، والتي انطلقت في القرن السادس عشر والسابع عشر.

### 3- الثورة الفلكية الكوبرنيكية والانتقال نحو المركزية الفكرية

لقد سعينا جاهدين ونحن نبحت عن أسس الحداثة أن نقع عند الشرارة الأولى والتي تمثلت عندنا في تلك الزعزعة المهولة التي أحدثها الانقلاب الفلكي مع نيكولاس كوبرنيكوس الذي نقل الكون من مركزية الأرض إلى مركزية الشمس، وما تبعه من قول بلانهائية العالم. مما كانت له تبعات خطيرة جدا حصرناها على الأقل في صدمتين:

#### ● الصدمة الأولى: فقدان البشرية لمركزيتها المكانية

وقد عبر عن ذلك حينها، كما رأينا، العالم والفيلسوف بليز باسكال حينما صرخ قائلاً: "إن الصمت الأبدي لهذه الفضاءات اللامتناهية يرعبني"<sup>1</sup>. الأمر الذي حرك العقول بهمة عالية لتدارك الخطر وتقديم الإنقاذ اللازم، فكان المخرج سريعاً في تعويض المركزية المكانية بالمركزية الفكرية وهو ما عبر عنه نفس الفيلسوف (باسكال) وببلاغة هائلة حينما قال معبراً عن الوضع البشري ما بين هشاشته وقوته بين عظمته وبؤسه: "الإنسان ما هو إلا قصب، أوهن شيء في الطبيعة، لكنه قصبه تفكر، الكون بأكمله لا يحتاج إلى أن يتسلح لكي يسحقه. البخار، قطرة ماء واحدة تكفي لقتله. لكن إذ كان الكون ليسحقه، سوف يظل الإنسان أنبل من هذا الذي قتله، لأنه يعلم أنه يموت والكون لا يعرف شيئاً عن الميزة التي هو يتفوق بها عليه، إذن عزتنا تتمثل في التفكير،

<sup>1</sup> - العبارة الشهيرة لبسكال بالفرنسية جاءت على الشكل الآتي: "Le silence eternal de ces espaces infinis m'effraie"، وترجمها إدوار البستاني كالآتي: "تلك الرخائب اللامتناهيات لتخيفني بصمتها الأزلي". ينظر: خواطر، بليز باسكال، مرجع سابق، ص: 77. وترجمها طه عبد الرحمن بما يراه مناسباً للتداول العربي الإسلامي طارداً لفظة الأزلي كالآتي: "إن صمت هذه الفضاءات التي لا تنتهي يجعل الرعب ينتابني" وترجمها من جانبنا بطريقة أخرى فنقول: "إن الصمت الأبدي لهذه الفضاءات اللامتناهية يرعبني".

الذي ينبغي علينا رفع أنفسنا، وليس بالمكان والزمان اللذين لا يمكننا ملئوهم<sup>1</sup>. إن هذه الفقرة الشهيرة، التي كتبت في القرن السابع عشر، قد عبر من خلالها باسكال عن مستهل الحداثة كله، فهي تبين كمية الإحساس الإنساني بالهوان والضعف أمام العالم اللانهائي، إذ لا يمكن أن يكون كله من أجل الإنسان، فهو يتجاوز حاجياته، ولكن رغم ذلك بقي عنده للإنسان شيء يرفع به رأسه شامخا وهو التفكير إنه عزتنا وقدرنا بل كرامتنا، فباسكال يفرق بين نوعين من الكائنات: الكائنات الطبيعية الصامته والمحرومة من الوعي، والكائنات الإنسانية التي لديها القدرة على التأمل وإدراك أنها تدرك. إن الإنسان يعيش شرطا إنسانيا مفارقا فهو حقير أمام قوى الطبيعة، فهي تتعالى عليه ويمكنها سحقه بسهولة (قطرة ماء تقتله)، لكن عظمته وقوته تكمن في وعيه بهوانه، فالطبيعة وهي تسحق الإنسان لا تعي ذلك على خلاف الإنسان وهو يسحق يدرك ذلك، فتمة عظمته وتعالیه على الطبيعة. فالوعي يحول البؤس إلى بؤس عظيم.

كما تبين لنا في بحثنا أن هذه العودة إلى مركزية الفكر للتعويض عن فقدان المركزية المكانية سيعبر عنها وبجلاء أكبر مجايل آخر لباسكال وهو الفيلسوف الفرنسي رونييه ديكارت حينما أعلن الكوجيطو الشهير (أنا أفكر إذًا، أنا موجود)، فهو عزل نفسه عن الطبيعة مانحا إياها الحرية وتاركا للطبيعة العطالة والقصور.

### ● الصدمة الثانية: الدخول في أزمة إدراك حسي

لقد تبين لنا أيضا أن صدمة الثورة الفلكية الناشئة آنذاك ليست فقط في جعلنا نفقد مركزيتنا المكانية (العش الكوني) التي آفناها لقرون، بل إن الانقلاب الفلكي جعل البشرية تعيش صدمة أخرى تجلت في كونه قد خلق للبشرية آنذاك أزمة إدراك حسي رهيبه، أدخلتها في شكوك وإحساس

<sup>1</sup> - خواطر، بليز باسكال، مرجع سابق، ص: 172، الفقرة 347. وتصرفت في الترجمة قليلا بالعودة إلى العبارة الفرنسية، فهي مشهورة ومتداولة واستعنت بترجمة أخرى جاءت في: الثورة الرابعة، لوتشيانو فلوريدي، مرجع سابق، ص: 123.



بالخداع، الأمر الذي دفع بها مضطرة إلى إعادة النظر في أسس المعرفة. و يكفي القارئ أن يعود لفلسفات وأدبيات القرن السابع عشر والثامن عشر، ليكتشف هوس تشريح العقل ومحاكمته، لأن طريقة اشتغاله القديمة لم تنتبه إلى خداع العالم لنا بشكل كاف، فكان لزاما، وجراء الأزمة الفلكية، إعادة النظر في طريقة اشتغال الذهن ومعرفة حدوده وإمكانياته المنهجية الملائمة التي تسمح باقتحام العالم بحثا عن الحقيقة. فكانت النتيجة المذهلة وهي: أن الحواس بشكلها الخام والغفل، لم تعد قط أداة للمعرفة بل فقط أداة بقاء. وان العقل مطالب بالتسلح بالمنهج لكي يحمي نفسه من منزلقات الخداع وهو ما بلور العقلائية الحديثة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى وكنتيجة تابعة للكوبيرنيكية ظهر لنا ذلك الانقلاب الفيزيائي مع غاليليو الذي أدخلنا إلى ما يسمى النزعة الآلية (الميكانيكية) والتي عطّلت الطبيعة لتصبح قاصرة ومجرد ساعة صماء تشتغل دون روح، وبسببية صارمة، وطاردة لكل غايات ممكنة أو مقاصد محتملة، وممهدة لفصل الذات عن الموضوع، ومن تم السيطرة والهيمنة عليه، وهو الأمر الذي مازال صداه يشتغل إلى حد الآن فنسمع عن (اجتياح الطبيعة، تصحيح النظر، التعديل والتحكم الوراثي، والهندسة الجينية، تحديد وتحسين النسل...).

لقد اكتشفنا إذا، في ثنايا هذا البحث (خاصة في الباب الأول منه) أن المنطلق الحداثي لم يكن اختيارا أبدا، بل أملتة هزيمة قاسية لنسق التفكير القديم ذي المرجعية الأرسطية بالأساس، والذي لم يعد يلبي حاجات النظر، ولا يجيب عن المآزق المطروحة كفاية، مما دفع به إلى السقوط والتفكير في بديل آخر يعوضه فكان المنجز الحداثي برمته. فالإنسان "الغربي" لم يختر أبدا أن يكون حداثيا، بل الأمر فُرِضَ عليه بملء المتغيرات العلمية التي قلبت له رؤيته للعالم، وجرحت له نرجسيته، لِيَتَعَمَّمْ

الأمر بعد ذلك ويصيب كل البشرية. وهنا وكما فصلنا في بحثنا اختلفنا مع الدكتور طه عبد الرحمن الذي رأيناه يفكر في الحداثة وكأنها اختيار. ونحن نراها قدر وحتمية.

إذاً، لقد كنا على طول مسار بحثنا، شديدي الإلحاح على أن القول بالحداثة هو قول بالعلم، وبالطبع نقصد العلم كما تبلور في الزمن الحديث، لكن مع الإشارة الدائمة إلى أن هذا العلم وإن كان أسلوبه الكشفي مغرباً وجذاباً ومحققاً للنجاحات تلو النجاحات، فهو أحياناً من القسوة إلى درجة رفضه، لأنه يززع كل المؤلف الذي استكانت له البشرية إلى درجة التخدير. فالعلم ونظراً لعقلانيته المفرطة، وبحثه المغالي عن الأدلة الملموسة، وسعيه الحثيث نحو التكميم، وتوقه الجارف إلى النجاعة والمردودية فقط، وكذلك عدم قبوله بالأجوبة الماورائية وعزله للمفارق وتكريسه للمحايت...، يرحج ويهزم ويهدد الثوابت ويقحم الإنسان في حركية الحقيقة الدائبة ودون توقف، وهو ما لا يريده دوماً الإنسان باعتباره ينشد في الغالب السكينة النظرية.

#### 4- القول بعلمية جذور الحداثة يجعلها كونية

ولعل من أهم النقاط التي خصصنا لها فصلاً كاملاً هو قضية الحداثة ما بين الكونية والخصوصية وقد دافعنا بقوة عن أنها كونية مادامت شرارتها الأولى علمية وبالضبط فلكية، حيث اضطرنا البحث إلى الغوص في تاريخ الفلك لنتبين مسار بزوغ الكوبرنيكية، فظهرت لنا نتيجة مبهرة وهي أنها صناعة عالمية ساهم فيها العرب المسلمون بنصيب وافر جداً إلى حد يبدو معها الفلكي كوبرنيكوس، في المحصلة، سوى أحد تلاميذ مدرسة الأندلس بزعامة ابن رشد والبطروجي وكذلك هو أحد تلاميذ مدرسة مراغة الإيرانية بزعامة نصير الدين الطوسي. وإذا كنا نحن نؤسس للحداثة كمنظومة شاملة أي كباراداييم ورؤية للعالم انطلاقاً من الجذر الفلكي الطارئ في القرن السادس عشر،

وإذا ما كنا قد ساهمنا تاريخيا في هذه الثورة الفلكية بنصيب وافر، فهي، إذًا، منا وإلينا ونحن لبنة من لبناتها لذلك لا يمكن الزعم أن الحداثة نتاج أوروبي خالص بل هي ملك للبشرية جمعاء.

## 5- نحو كوجيطو روجي جديد

لكن الاستنتاج الأكثر أهمية بالنسبة لنا في ختام هذا البحث هو أنه إذا كانت الحداثة قد قامت على الاحتفاء بالإنسان كونه المفكر الوحيد في الأرض بدون منازع، كتعويض له عن هشاشته أمام الطبيعة، وعن ضياع مركزيته المكانية القديمة، وعن عدم كفاية الحواس الخامة في أن تضمن له معرفة موثوقة، فإن عصرنا الرقمي الذي نغرق فيه بدأ يهدد مركزيتنا الفكرية ذاتها، بعبارة أخرى، فالثورة الرقمية (تكنولوجيا النانو، أنترنت الأشياء، الويب، الحوسبة السحابية، تطبيقات الهواتف الذكية، الشاشات التي تعمل باللمس، نظام تحديد المواقع، الطائرة من دون طيار، السيارة من دون سائق، معدات الحوسبة القابلة للارتداء، وسائط التواصل الاجتماعي، الحرب السيبرانية...) هي الآن تقوم بخلعنا من مكانتنا المتميزة والفريدة في مملكة التفكير المنطقي ومعالجة المعلومات والسلوك الذكي. لقد كانت كلمة "حاسب: Computer" خاصة للإنسان وحده، فهو المؤهل الوحيد للقيام بالعمليات الحسابية، لكنها الآن تفقد مع الوقت دلالاتها الأنثروبولوجية لتصبح خاصة للآلة والتقنية الرقمية التي أضحت تسحب من البشر البساط يوما بعد يوم. لقد خلقنا لأنفسنا منافسا كبيرا في عالم التفكير نفسه، بل هو يفوقنا ذكاء، ويسير نحو الاستقلال والهيمنة والسيطرة. بكلمة واحدة نحن أصبحنا وجراء هذه الثورة الرقمية نفهم أنفسنا على أننا كائنات حية معلوماتية، لقد انتقلنا بحق من العالم المادي النيوتوني إلى العالم المعلوماتي.

فإذا كنا قد فقدنا مركزيتنا المكانية في مستهل الحداثة، واتجهنا نحو المركزية الفكرية، لإنقاذ ماء الوجه واسترجاع الكرامة، فما نحن نفقد من جديد طوق نجاتنا الذي ارتكزنا إليه طوال الزمن

الحديث جراء ما صنعه أيدينا من رقميات تفكر أحسن منا، فمن المنفذ الآن إذن؟ وهل من مركزية جديدة غير التفكير نعرف بها أنفسنا؟ فعلى ماذا يجب أن نتكئ هذه المرة لتعويض خسارتنا للفكر؟ فهل نعود للعالم باعتباره موضوعا خارجيا بالرغم من أنه قد خذلنا في السابق؟ أم أن الخلاص لا يزال حدثا وذلك بالبحث في الذات مرة أخرى عن أرض أكثر صلابة غير التفكير؟ إننا مطالبون إذن بنحت كوجيطو جديد يؤدي ليس إلى نفس الحادثة بل إلى تعميقها بإبراز كوامن أكثر أصالة عند الإنسان وهو ما أصبحنا نجده في "الروح" التي لطالما أبعدها الحادثة وحشرتها في زاوية الخصوصية نظرا لعدم انضباطها للتكليم. لكن الآن الدواعي لاسترجاع هذه الروح تفرض وجودها من جديد بمبرر ابستمولوجي واضح وهو أننا نفقد من جديد مركزيتنا وهذه المرة الفكرية منها وليست المكانية فقط كما كان في مستهل الحادثة، هذا الفكر الذي كان هو الدعامة لعزتنا والركيزة التي تعلي من شأننا.

ولعل من العوامل التي أصبحت تلح على الإنسان الذهاب نحو كوجيتو جديد يقوم على الروح لا الفكر فقط هو سيل المآزق التي ورطنا فيها هذا الفكر حيث جعل الإنسان متبجحا بهذه الخصيصة ومستغلا لها لسحق كل ما يضعه تحت يديه كموضوع، الأمر الذي أدخلنا في هدر كبير للطبيعة، وإحساس بالصلف والغرور، بلغ حد سحق الإنسان لأخيه الإنسان دون رحمة وبقسوة تملئها فرضية الذات الفاعلة القوية المستعبدة لما دونها.

فإذا جمعنا كل المآزق التي وضعنا فيها الحادثة بمركزيتها الفكرية باعتبار هذه المآزق مكذبات نظرية محرجة للنسق الحداثي، وأضفنا لها ظهور مسوغ قوي متمثل في بزوغ بدايات ضياع هذه المركزية وفقدانها لصالح التقنية الرقمية المتفوقة على صانعها نفسه. فإننا نؤكد أننا سائرون لا محالة نحو كوجيتو جديد نرجع به عزتنا التي نفقدها يوما بعد يوم، هذا الكوجيتو نضع له صياغة كالاتي: "أنا لدي روح، إذاً أنا موجود".

إن المنظومة الحداثية بمركزيتها الفكرية، ولكي تحل العديد من المعضلات، ضحت باليقين، أي بالأمان، وكبته عميقا، وقبلت بالقلق و"غياب المعنى"، من أجل المردودية و النجاعة والتحكم والسيطرة. أو لنقل بتعبير طه عبد الرحمن، قامت الحداثة بالتركيز على عالم الإسراء (العالم المرئي) مهملتا المعراج (العالم الروحي). وهو ما لم يتحملة الإنسان فبدأ عصر عودة المكبوت الروحاني وبقوة. وبأشكال متنوعة (دموية، استهلاكية، صوفية، بل حتى روحانية لائكية...). إذ إنه يكفي الاطلاع على المنشورات الجديدة المتخصصة بالشؤون الدينية خلال العقدين المنصرمين ليتبين لنا أن الباحثين والفلاسفة يلحون على ضرورة الروحانية في عالمنا المعاصر وهنا نشير على سبيل التمثيل بمجلة عريفة عمرها سبعة وستون سنة، والتي عرفت تحولات عديدة في خط تحريرها، إنها: "مجلة عالم الأديان"، صاحبة الشعار الشهير: "معرفة الأديان سبيل لفهم العالم" فهي احتفلت مؤخرا بصدر عددها المائة<sup>1</sup> بتجميع أهم الحوارات التي أجرتها مع كبار المفكرين (28 مفكرا) خلال العقدين المنصرمين، والتي نلمس في معظمها تلك الحاجة إلى عودة الروحاني من أجل مستقبل أكثر هدوءا للبشرية.

ففي افتتاحية المجلة تطرقت (De virginie Larousse) إلى حدث طريف يظهر من وجهة نظرها تحولا في تمثّل الحياة عند الغرب وهو: أنه في ثورة 1968م الفرنسية، كتب أحدهم على الحائط العبارة التالية: "مات الإله" توقيع نيتشه. ليعود أحدهم بعد سنوات ليكتب تصحيحا وهو: "نيتشه مات" توقيع الإله. لتقول معلقة: "لا أعرف حقا هل أن الله قد تم إحياءه؟، ولكن من الواضح أن الفعل الديني يمثل أحد الرهانات الكبرى في القرن الواحد والعشرين". لتضيف بأنه "إذا كنا نريد

التخلص من كل مظاهر العنف الذي يخرب العالم وجب المرور عبر تأمل جديد لوضعية  
المعتقدات".

أما عن الأديب (Christian Bobin)، فقد حاورته المجلة في العدد 25 عام 2007م، وهو  
من الشخصيات المعروفة باختفائها عن الإعلام، إذ يدعو في الحوار إلى ضرورة أن نعيش كالأطفال  
لنحافظ على شغفنا واهتمامنا بما لم يعد يهتم به الكبار، كما يشير قائلاً إن: "الخير هو الأمر الذي  
يثيرني في هذه الحياة فهو متميز جدا عكس الشر" فهي دعوة إلى أن البشرية مطالبة بمجهود أكبر  
من أجل تحقيق هذا الشيء المتميز المسمى خيرا، ناهيك على أنه ينبه إلى قضية هامة قائلاً: "ولدت  
في عالم لم يعد يريد الحديث عن الموت (...). ولا عن النعمة"، ونحن نعلم حقا بأن الزمن الحديث لم  
يعد يكثر سوى للبقاء مع تغييب متعمد لسؤال الموت والهرب منه، على الرغم من أهمية استحضار  
الموت في فهم الحياة باعتبارها نعمة، بل هي التجربة الوحيدة التي تقود الفكر إلى أقصاه.

أما الحوار مع الأنثروبولوجي الشهير صاحب كتاب "العنف والمقدس" والباحث الخبير في  
مسألة "القریان" (René Girard) في العدد 27 عام 2008، فقد أعلن أن الناس تستمتع حقا ولكنها  
قلقة جدا، فهي تحتاج إلى المعنى لهذا القلق، كما أضاف في سؤال عن أمله في ما بعد الموت  
قائلاً: "أن نمر من هذه الحياة وكأن شيئاً لم يكن يبدو لي أمراً بغيضاً".

وبالحديث عن موقف الفيلسوف (André Compte- Sponville) والذي أجري معه  
الحوار عام 2013 في العدد 57. فهو بدوره يدعو إلى الروحانية لكن دون إله، فهو يرى أنه حتى  
للملاحظة روحانيتهم، باعتبار الروحانية هي كل تعلق باللانهاية وكل ارتباط بالأزل والمطلق، على  
أساس أن المطلق ليس هو نهاية الطريق، بل هو الطريق نفسه" فسبونفيل يرى أن "كل دين روحاني،  
لكن ليس كل روحانية دينية"، بل حتى الإيديولوجيات الحداثية ماهي إلا روحانيات لائكية وهنا

يستشهد بالماركسية التي كانت ديانتها هي التاريخ وجنتها هي بلوغ الشيوعية. ومسيحها هو البروليتاريا... إضافة إلى أنه يشير إلى أن عظمة الديانات التوحيدية تكمن في أنها ابتكرت التعالي الذي أصبح محايدة في الزمن الحديث أو بتعبيره فهو قد تحول (التعالي) إلى "روحانية لائكية".

فكأن سبونفيل يريد أن يعمم الروحانية على الكل فلا أحد يتملص منها سواء باسم التعالي أو باسم المحايدة، ليبقى الخطر الوحيد عنده يكمن فقط في التعصب والتطرف في الإيمان.

وبالنسبة لعضو الأكاديمية الفرنسية الأديب والمفكر "أمين معلوف" فقد سألته المجلة في عددها 95 عام 2019 سؤالاً واضحاً وهو: ما الذي يميز عصرنا؟ ليجيب بسرعة: الارتباك والتهان والحيرة، فعالمنا قد أصبح دون إحداثيات أو معالم مرشدة إذ يقول: "نعيش عصراً ذهبياً علمياً وتقنياً، لكن نظهر عجزاً في مواجهات تحديات كبرى من قبيل الاضطراب البيئي، الهجرة المتدفقة، سباق التسلح"، ليعلم أننا "نحتاج بوصلة سياسية وأخلاقية" ولابد من الإشارة أن أمين معلوف قد ألف كتاب عام 2019م، بعنوان: "غرق الحضارات"<sup>1</sup>.

ونختم هذه العينة من المفكرين بشيء من التفصيل بحوار أجرته المجلة في عددها 55 عام 2012 مع الباحثة (Leili Anvar) وهو بعنوان: "الروحاني هو مستقبلنا" والتي ترى فيه أنها غير متأكدة بأن المستقبل سيكون للأديان باعتبارها طقوساً وعادات ومذاهب... وحتى إن تواجدت فهي ستكون فاقد لإشعاعها ومملة ومفرغة من كل معنى، فالمستقبل عندها سيكون بالدرجة الأولى للروحاني. والذي لن يتحقق إلا إذا تم قلب صفحة المذهبية سواء في بعدها الديني أو الإلحادي.

وفي استدعائها لمقولة نيتشه المشهورة "مات الإله"، فهي تؤكد على أن الإله باعتباره الحي، الأزلي، اللانهائي واهب الحياة، لم يمت. في مقابل "الإله الذي يرقد في الكنيسة (المسيحية) والكنيس

<sup>1</sup> - غرق الحضارات، أمين معلوف، ترجمة نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت، ط1/2019م.

(اليهودي) والمسجد (الإسلامي) والمعابد الأخرى، فهو تمثل بشري للإله، وهو محكوم عليه بالموت".  
مشيرة إلى أن كل محاولة لإنعاش إله المعابد بالعنف لن تنفع في شيء، مضيفة إلى أن كل ما  
تطلبه البشرية لكي تهدأ وتعود لسكينتها هو الحداد على هذا الإله المخترع.

إن الباحثة "أنفار" تلح على أن انبثاق الروحاني لن يكون إلا بموت الأديان البشرية والعقائد  
المتصلبة بكل مؤسساتها، فهي تريد أن تبين أن هناك دين واحد جامع ، أما الأديان فهي عبارة فقط  
عن أوجه تاريخية له. فالروحاني هو جوهر كل الأديان وجانبها الملهم. وستعرفه كآلاتي: "هو الشق  
الإلهي في الإنسان والمتطلع إلى الجمال والعدالة". كما ترى أن الروحانية هي تلك الملكة الإنسانية  
للجواب عن الأسئلة الكبرى من قبيل: "من أين جئت؟ وإلى أين المصير؟، وماذا علي أن أفعل في  
الوقت القصير الممنوح لي في هذه الحياة؟". والجواب عندها لن يكون إلا بالإيمان، وذلك بالعودة  
إلى الذات نفسها، مما يسمح برؤية أبعاد متعالية تتجاوزنا وتحتوينا وتكون كإشعاع للمحايدة.

نستنتج من هذه المقتطفات، التي أخذناها من عند عينة من المفكرين المعاصرين، أن  
الروحانية المنشودة عندهم ينبغي أن تكون دون تذهب أو قيود طقوسية، فهي روحانية نابعة من  
عمق الذات وقادرة على الاتصال بالمطلق باعتبار المطلق طريق لانهاية له، فعلى ما يبدو أن  
التفكيك الذي طال مفهوم الدين ومفهوم الله خلال الأزمنة الحديثة جعل العودة للروحانيات يأخذ بدوره  
طابعا لائتيا أو لنقل ببساطة إنها روحانية دون نص مقدس.

في ظل هذه الموجة الهائلة لعودة الروحاني نجد مشروع طه عبد الرحمن موقعه، فهو أيضا  
من دعاة عودة الروحانية لكن بشروط مختلفة، فهو وإن ربطها بالتأييد الإلهي، فهو يستلهمها من  
الأصول الإسلامية الصريحة، إذ لا يغيب عنده النص أبدا لأنه مسدد، بل هو ميثاق الإنزال الذي  
يذكر بعالم الروح، لكن الأهم عندها هو أنه استطاع أن يعزل منهجيا عالم الروح أو عالم الملكوت



ليجعله واضحا وهو ما يجعل أطروحته بحق فريدة من نوعها ومتميزة عن كل دعوات عودة الروح الأخرى وهنا نذكر بأهم ما استنتجناه في الأمر الذي نعهده الأهم والأخطر في كل ما قدمه.

## 6- طه منظرا للأمانة

تبقى أقوى إضافة قدمها طه عبد الرحمن والتي تساير ركب أفق تفكير العالم في هذا الزمان، وهو تنبيهه الإنسان الحداثي، كونه أهمل الذاكرة الروحية وتوقف عند الذاكرة الشعورية واللاشعورية والرحمية فقط، وهي كلها متعلقة بالذات، والذات تميل نحو الحياة، والحياة سبب ويلات الإنسان، إذ حب التملك هو السوء الكبري منذ مقتل هابيل. أما الذاكرة الروحية التي سقط الإنسان في نسيانها فهي متعلقة بالانتماء حيث اللاتملك، بل فقط التصرف في الأشياء كودائع ستعود لمالكها سبحانه، لذلك فهي سبيل التحرر، إنها خلاص البشرية.

فطه عبد الرحمن هو بالنسبة لنا قد اكتشف "اللاشعور الروحي" فأضاف من حيث لا يحتسب طبقة من طبقات الذاكرة الإنسانية، فكان بذلك أكبر خادم للحداثة، فهي منظومة ماهرة جرت طه عبد الرحمن إلى صفها فخدمها خدمة هائلة، بأن زاد من تعميق مفهوم الذات وأخرجه من ضيقه الملكي ليجعله ينخرط في سعة الملكوت، وهو ما وقفنا عنده بتفصيل خلال البحث، أو لنقل أن طه استطاع أن يقم المعاني الإيمانية والجوانب الروحية التي وضعتها الحداثة على الهامش داخل المعقولة ليضعها في المركز مخرجا إياها من قاعة الانتظار لتصبح جزءا أصيلا من الإنسان، ليكون بذلك قد فعل نفس ما قام به العديد من الفلاسفة، الذين عمقوا المعقولة بإدراجهم الهوامش ضمن العقل، وهنا نتذكر ما فعله ميشيل فوكو مع الجنس، الجنون، السجن... فطه عبد الرحمن ساهم وبقوة في عقلنة "اللاتملك" كما عقلنت الحداثة التملك (الحياة)، لذلك يستحق أن يكون منظرا

للأمانة، ولكن لا بأس في نهاية هذه الخاتمة من هذه الخطاطة الجامعة التي تبرز جده طه عبد

الرحمن الكبرى:

## طبقات الذاكرة الإنسانية



الحداثة خائنة لأنها أهملت الذاكرة الروحية ففقدت قبلة المعنى

**ملاحظة:**

هذا الحفر الجينولوجي هو في حقيقته منهج حدائي بامتياز، فبواسطته نبحت عن جذور الأشياء العميقة.

## المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

### المصادر والمراجع العربية:

- إبراهيم زكريا، مشكلة الحب، مكتبة مصر، سلسلة مشكلات فلسفية، دار مصر للطباعة، ط3/دون تاريخ.
- أبليرد بريام، فهم الحاضر تاريخ بديل للعلم، ترجمة عبد الكريم ناصيف، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2009م.
- أحمد محمد وقيع الله، مدخل إلى الفلسفة السياسية، دار الفكر، ط2010/1م.
- أرسطو: - سلسلة أقدم لك، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، 2005م.
- السماع الطبيعي، ترجمة عبد القادر قينيني، إفريقيا الشرق، 1998م.
- في السياسة، ترجمة الأب أوغستينوس برباره البولسي، مراجعة هيثم غالب الناهي، المنظمة العربية للترجمة، ط2012/1م.
- أشقرا عثمان، مدخل إلى التنوير، إفريقيا الشرق، 2019م، الدار البيضاء.
- الأعمى عبد الأمير، نصير الدين الطوسي، سلسلة زمني علماء، منشورات عويدات، بيروت، ط1975/1م.
- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة 1948م.
- أفلاطون، محاورة أفلاطون، ترجمة عزت قرني، دار قباء، ط2001/3م، القاهرة.
- إمام إمام عبد الفتاح: - الأخلاق والسياسة دراسة في فلسفة الحكم، المجلس الأعلى للثقافة.
- أرسطو والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1996/1م.
- جون لوك والمرأة، دار التنوير، سنة 2009م.
- عصر التنوير، ضمن سلسلة أقدم لك، 2005م، المجلس الأعلى للثقافة.
- مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر للطباعة والنشر، ط2005/1م.
- إميل دوركايم، التربية الأخلاقية، ترجمة السيد محمد بدوي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2015/1م.

- أنفري مشيل، نفي اللاهوت فيزياء الميتافيزيقا، ترجمة مبارك العروسي، منشورات الجمل، بغداد، ط1/2012م.
- أنطوان بطرس، العصور العربية لعلم الفلك ما قبل وما بعد، الشركة المصرية العالمية للنشر، ط1/2003م.
- أهاف توبي، فجر العلم الحديث، ترجمة أحمد محمود صبحي، سلسلة عالم المعرفة 1997م، الكويت.
- أوميل علي، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط2/2005م.
- أيلف روب، نيوتن، ضمن سلسلة مقدمة قصيرة جدا، ترجمة شيماء طه الريدي، مؤسسة هنداوي، ط1/2014م.
- باسكال بليز، خواطر، إدوار البستاني، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1972م.
- باطاي جورج: - الإيروسية، ترجمة محمد عادل مطيمط، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1/2017م.
- حكاية العين، ترجمة راجح مردان، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1/2001م.
- باليبار فرانسوا، اينشتاين غاليليو ونيوتن، المكان والنسبية، ترجمة سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1/1993م.
- باومان زيجمونت، سلسلة السيولة، ترجمة حجاج أبو جبر، مراجعة هبة رعوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1/2019م، المجلد 2/1.
- برغسون هنري: - التطور الخالق، ترجمة محمد محمود قاسم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، سنة 2015م.
- التطور المبدع، ترجمة جميل صليبا، مجموعة الروائع الإنسانية/والبيونسكو، بيروت 1981م.
- البعزاتي بناصر: - جذور الثورة الكوبيرنيكية، مجلة جامعة محمد الخامس.
- الفكر العلمي والثقافة الإسلامية، دار الأمان، الرباط، 2015م.

- كيف حصلت الثورة العلمية في أوروبا؟، مجلة فكر ونقد، العدد 10، يونيو 1998م.
- مكانة ابن رشد في تطور الأفكار العلمية تصور الحركة، ندوة الأفق الكوني لفكر ابن رشد، دجنبر 1998م بمراكش، منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، ط1/2001م.
- بلعقروز عبد الرزاق، من عقلانية الحداثة الغربية إلى عقلانية الإيمان التوحيدي نحو حداثة متصلة، مجلة إسلامية المعرفة العدد 76، 2014م.
- بلقزيز عبد الإله، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3/2011م.
- بلكفيف سمير: - الفلسفة الأخلاقية من سؤال المعنى إلى مآزق الإجراء، منشورات اختلاف ومنشورات ضفاف ودار الأمان، ط1/2013م.
- ايمانويل كانط فيلسوف الكونية، منشورات الاختلاف، ط1/2011م.
- البنا حسن، مجموعة رسائل، دار الدعوة، الإسكندرية، ط1/2002م.
- ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق درويش جويدي، المكتبة العصرية، ط2/2000م.
- ابن ساسي محمد، صورة العالم عند ابن رشد، كلية الآداب تونس، ندوة الأفق الكوني لفكر ابن رشد، منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، تنسيق محمد المصباحي، ط1/2001م.
- ابن النديم محمد بن إسحاق، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج7.
- ابن الهيثم الحسن، الشكوك على بطليموس، تحقيق عبد الحميد صبرة ونبيل الشهابي، مطبعة دار الكتب، مصر 1971م.
- بوبر كارل، منطق البحث العلمي، ترجمة محمد البغدادي، المنظمة العربية للترجمة، ط/10.
- بوترو إميل، فلسفة كانط، ترجمة عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972م.
- بوحناش نورة، الأخلاق والحداثة، إفريقيا الشرق، 2013م.
- بوزيرة عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، دار جداول، لبنان، ط1، يناير 2011م.
- البوسكلاوي أحمد، أرسطو والعلم الطبيعي قراءة في المقالة السابعة من الطبيعة، مجلة فكر ونقد، العدد 32 أكتوبر 2000م.

- بومنجل عبد الملك، الإبداع في مواجهة الاتباع، قراءات في فكر طه عبد الرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1/2017م.
- بيكون فرنسيس: - الأركانون الجديد إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة عادل مصطفى، دار رؤية للنشر والتوزيع، ط1/2013م.
- الأركانون الجديد، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة جلال الدين سعيد، المركز الوطني للترجمة تونس، منشورات دار سيناترا، ط1/2010م.
- تايلور ألفرد، أرسطو، ترجمة عزت قرني، دار الطليعة، بيروت، ط1، أبريل 1992م.
- تورين الآن، نقد الحداثة، ترجمة عبد السلام الطويل، إفريقيا الشرق، المغرب، 2010م.
- التونسي خير الدين، أقوم المسالك في معرفة الممالك، تقديم محمد الحداد، الإسكندرية مصر، مكتبة الإسكندرية ودار الكتاب المصري، 2011م.
- تي فولمان ويليام، وداعا نظرية مركزية الأرض، كوبرنيكوس ودورات الأجرام السماوية، ترجمة أسامة فاروق حسن، مؤسسة هنداوي، ط1/2015م.
- الجابري محمد عابد: - قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1/1997م، بيروت.
- مدخل إلى فلسفة العلوم، الجزء 2، مطبعة دار النشر المغربية، 1976م.
- جاليلي غاليليو، الرسالة الفلكية، ترجمة كمال محمد سيد وفتح الله الشيخ، ضمن كتاب اكتشافات وآراء جاليليو، القاهرة، كلمات عربية للترجمة والنشر، 2010م.
- جيلسبي مايكل ألين، الجذور اللاهوتية للحداثة، ترجمة فيصل بن أحمد الفرهود، دار جداول، ط1/2019م، لبنان.
- حجازي مصطفى، التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط9/2005م.
- حسين باقر إبراهيم، الأنا والعالم جدل العلاقة بين الذات والموضوع في الفلسفة الحديثة، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية، ناشرون ، ط1/2013م.

- حلاق وائل، إصلاح الحداثة الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن، ترجمة عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1/2020م، بيروت.
- حمداوي جميل، أسس علم الاجتماع، مطبعة الخليج العربي، تطوان، ط1/2016م.
- حمو ربيع، مدخل إلى فكر طه عبد الرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1/2019م.
- الخشت محمد عثمان، فلسفة الدين في ضوء تأويل جديد للكنطية، دار غريب للطباعة والنشر.
- خوري إميل، رونية ديكرت، المؤلفات الفلسفية، الجزء 3 ص: 224. نقلا من مقدمة: العالم أو كتاب النور، رونية ديكرت، ترجمة إميل خوري، دار المنتخب العربي، ط1/1999.
- الدواي عبد الرزاق: - دور التيار الرشدي في معركة الأرسطية في فلسفة العصر الوسيط، الندوة الدولية الخاصة بابن رشد مراكش، 1998، ط1/2001م، منشورات الجمعية الفلسفية المغربية.
- فلسفة موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.
- دو ساد الماركيز، جوستين، ترجمة محمد عيد إبراهيم، دار إشراقات، طرابلس، ط1/2006م.
- دوغان مارك ولابي كريستوف، الإنسان العاري الدكتاتورية الخفية للرقمية، ترجمة سعيد بنغراد، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء المغرب، ط1/2020م.
- دوهم بيير، إنقاذ المظاهر في مفهوم النظرية الفيزيائية من أفلاطون إلى غاليلي، ترجمة محمد أبركان ويوسف العماري، تقديم ومراجعة عبد المجيد باعكريم، دار الفاصلة للنشر، طنجة، ط1/2020م.
- ديكرت رونية: - البحث عن الحقيقة بالنور الطبيعي، ترجمة مجدي عبد الحافظ، المركز القومي للترجمة، ط1/2007م.
- تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، تثبت أن الله موجود وأن نفس الإنسان تتميز من جسمه، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت ط4/1988م.
- حديث الطريقة، ترجمة عمر الشارني، دار المعرفة للنشر 1987م، تونس.
- العالم أو كتاب النور، ترجمة إميل خوري، دار المنتخب العربي، ط1/1999م.

- المحاوره البحث عن الحقيقه بالنور الطبيعي، ترجمه وتقديم سفيان سعد الله، دار محمد علي للنشر، ط1/2006م.
- مقال عن المنهج، ترجمه محمود محمد الخضيرى، مراجعه الدكتور محمد مصطفى حلمى، دار الكتاب العربى للطباعه والنشر، القاهره، ط2/1968م.
- مقال فى المنهج، ترجمه محمود الخضيرى، القسم الثالث، مكتبة الأسرة 2000م، سلسله مهرجان القراءه للجميع.
- مقال فى المنهج لإحكام قياده العقل وللبحث عن الحقيقه فى العلوم، ترجمه محمود محمد الخضيرى، مراجعه مصطفى حلمى، دار الكاتب العربى للطباعه والنشر القاهره، ط2/1968م.
- رايت وليام كلى، تاريخ الفلسفه الحديثه، ترجمه محمود سيد أحمد، تقديم ومراجعه عبد الفتاح إمام، المشروع القومى للترجمه، 2001م.
- ارحيله عباس أحمد: - بين الائتمانيه والدهرانيه بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروى، المؤسسه العربيه للفكر والإبداع، ط1، بيروت، 2016م.
- فيلسوف فى المواجهه، قراءه فى فكر طه عبد الرحمن، المركز الثقافى العربى، ط1/2013م.
- روبيرتس ج.تيمونز، من الحداثه إلى العولمه، ترجمه سمر الشيشكلى، عالم المعرفه، نوفمبر 2004م.
- روسو جان جاك: - فى العقد الاجتماعى، ترجمه عبد العزيز لبيب، المنظمه العربيه للترجمه، بيروت، ط1/2011م.
- فى العقد الاجتماعى، ترجمه عمار الجلاصى وعلي الاجنف، دار المعرفه للنشر تونس، ط2/2004م.
- الرئيس محمد ضياء الدين، الإسلام والخلافه فى العصر الحديث نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم، منشورات العصر الحديث، ط1/1973م.



- ريشنباخ هانز، من كويرنيكوس إلى أينشتين، ترجمة ودراسة حسين علي، الدار المصرية السعودية، القاهرة، 2006م.
- ريفيل ريمي، الثورة الرقمية، ثورة ثقافية؟، ترجمة سعيد بلمبخوت، مراجعة الزواوي بغورة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، يوليو 2018م.
- زقزوق محمود، مقدمة في علم الأخلاق، دار الفكر العربي، القاهرة، ط4/1993م.
- زكرياء فؤاد: - التفكير العلمي، مطبوعات مكتبة مصر، بدون تاريخ.
- جمهورية أفلاطون، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2004م.
- نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة.
- هيريت ماركيز، دار الوفاء، دنيا الطباعة والنشر بالإسكندرية، ط1/2005م.
- سامي ميرنا، هايدغر والدين السفر في اللغة والسكن إلى جوار الله، العدد الخامس، السنة الثانية، خريف 2016م.
- سبيلا محمد: - بنعبد الله عبد السلام، لعريضة مصطفى، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ضمن كتاب في التأسيس الفلسفي لحقوق الإنسان، دار توبقال ط1/2013م.
- الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، ط2/2007م، الدار البيضاء.
- مدارات الحداثة، منشورات عكاظ، الرباط 1988م.
- مصطلحات هايدغرية، مجلة الاستغراب العدد الخامس، السنة الثانية، خريف 2016م.
- المغرب في مواجهة الحداثة، منشورات الزمن، كتاب الجيب، العدد4، ط3، الدار البيضاء، بدون تاريخ.
- موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة، منشورات المتوسط، إيطاليا، ط1/2017م.
- اسبينوزا باروخ، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، ط1/2009م.
- ستيس ولتر، الدين والعقل الحديث، ترجمة وتعليق وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، ط1/1998م.

- ستيوارت هود وجراهام كرولى، الماركيز دو ساد، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، ط1/2005م.
- سبحان الحسين، مجلة الجدل، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر، 1985م، الدار البيضاء.
- سكيريك غنار ونلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، ط1/2012م.
- السنهوري عبد الرزاق: - الخلافة وتطورها إلى عصابة أمم شرقية، ترجمة كمال جاد الله وسامي مندور وأحمد لاشين، تقديم علي الزميع، مركز نهوض للدراسات والنشر، بيروت، ط1/2019م.
- فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصابة أمم شرقية، تحقيق توفيق محمد الشاوي ونادية عبد الرزاق السنهوري، ترجمة دار نهوض للدراسات والنشر، مؤسسة الرسالة ناشرون ومنشورات الحلبي الحقوقية، 2019م.
- سوريل توم، رونيه ديكرت، ترجمة أحمد محمد الروبي، ضمن سلسلة مقدمة قصيرة جدا، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط1/2014م.
- شبار سعيد، الحداثة في التداول الثقافي العربي الإسلامي نحو إعادة بناء المفهوم، منشورات الزمن، الدار البيضاء، 2002م.
- شريح محمد عادل، الأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية، دار الفكر، ط1/2008م.
- الشوك علي، الثورة العلمية الحديثة وما بعدها، دار المدى، ط1/2004م، سوريا.
- الشيخ محمد، ما معنى أن يكون المرء حداثيا؟، منشورات الزمن، 2006م، ضمن سلسلة شرفا.
- صليبيا جورج، العلوم الإسلامية وقيام النهضة الأوروبية، ترجمة محمود حداد، مراجعة مركز التعريب والبرمجة، أبوظبي للثقافة والتراث، كلمة ط1/2011م.
- طرابيشي جورج، المثقفون العرب والتراث التحليل النفسي لعصاب جماعي، رياض الريس للكتب والنشر لندن، ط1، فبراير 1991م.
- الطهطاوي رفاة، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، طبعة مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
- الطيب أحمد، الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، دار الشروق، القاهرة، ط1/2004م.

- عبد الرحمن طه: - بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1/2014م.
- الحداثة والمقاومة، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، آذار 2007م.
- الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، ط 2014/3م، الدار البيضاء.
- دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، أصول النظر الائتماني الجزء1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1/2017م.
- دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال الجزء2، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2017م.
- دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، روح الحجاب الجزء3، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1/2017م.
- روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3/2013م.
- روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1/2012م.
- سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر، المركز الثقافي العربي، ط2/2012م، بيروت.
- سؤال العنف، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، بيروت، 2017م.
- شرود ما بعد الدهرانية النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1/2016م.
- المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية، الجزء الأول، طه عبد الرحمن، دار الأمان، الرباط، ط1/2021م.

- من الإنسان الأبتز إلى الإنسان الكوثر، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1/2016م.
- عبده محمد، مجلة العروة الوثقى، إدارة الأفغاني، طبع وجمع مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
- العرضي مؤيد الدين، كتاب الهيئة، تحقيق وتقديم جورج صليبا، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990م.
- عطية أحمد عبد الحليم، دراسات في تاريخ العلوم عند العرب، دار الثقافة للنشر والتوزيع 1991م.
- العلمي عبد القادر، في الثقافة السياسية الجديدة، منشورات الزمن، كتاب الجيب عدد 47، 2005م.
- العمر عبد الله، ظاهرة العلم الحديث، سلسلة عالم المعرفة، 1983م، الكويت.
- عوض لويس، ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط1/1987م.
- غريبين جون، تاريخ العلم، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الجزء1، العدد 389، يونيو 2012م، الكويت، الفصل الخامس.
- غيلفورد جيف، هل كان هايدغر صوفيا؟، مجلة الاستغراب العدد الخامس، السنة الثانية، خريف 2016م.
- فارنتن بنيامين: - العلم الإغريقي الجزء1، ترجمة أحمد شكري سالم، العدد 1881، المركز القومي للترجمة، 2011م، القاهرة.
- العلم الإغريقي الجزء2، ترجمة أحمد شكري سالم، العدد 1882، المركز القومي للترجمة، 2011م، القاهرة.
- فالانسون فرانسوا، الأسس الفلسفية لحقوق الإنسان، ضمن كتاب في التأسيس الفلسفي لحقوق الإنسان نصوص مختارة إعداد محمد سييلا، عبد السلام بنعبد الله، مصطفى لعريضة، دار توبقال، ط1/2013م.
- فردي جان بيار، تاريخ علم الفلك القديم والكلاسيكي، ترجمة ريما بركة، بيروت، ط1/2009م، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية.

- فرنسيس بولين، فرانكن شتاين، ماري شيلي، ترجمة إيزيس خليل، أكاديمية أنترناشيونال، بيروت، 2007م.
- فروم إريك: - أن تملك أو أن تكون، ترجمة وضحاء فخري، ط1، يونيو 2014م، بيسان للنشر والتوزيع، لبنان.
- الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعد زهران، سلسلة عالم المعرفة الكويتية، العدد 140، 1989م.
- الحب أصل الحياة، ترجمة ناصر ناصر، دار الحوار للنشر والتوزيع، 2013م.
- فريكة تورستن وأولريش نوفاك، ملف غوغل، ترجمة عدنان عباس علي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ط1/ يوليو 2017م.
- فلوردي لوتشيانو، الثورة الرابعة، ترجمة لؤي عبد المجيد السيد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 452، سبتمبر 2017م.
- فيرابند بول، طغيان العلم، ترجمة مركز دلائل، مراجعة وتعليق عبد الله الشهري، ط1/1438هـ.
- فيري لوك: - أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، ترجمة محمود بن جماعة، دار التنوير، ط1/2015م.
- ثورة الحب من أجل روحانية لائكية، دار النشر قرأت، 2010م.
- ثورة ما بعد الإنسان، دار بلون، في أبريل 2016م.
- القادري عبده، مؤسسة علم الفلك العربي، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2009م، دمشق.
- قطب سيد، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، ط11/1987م.
- القفطي علي بن يوسف، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تعليق وحواشي إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط1/2005م، بيروت.
- قمير يوحنا، أصول الفلسفة العربية، دار المشرق، بيروت، ط6/1991م.
- كانط امانويل: - تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم عبد الغفار مكاي، مراجعة عبد الرحمان بدوي، منشورات الجمل، ط1/2002م، كولونيا، ألمانيا.

- تأملات في التربية، ترجمة وتعليق محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، ط1/2005م.
- الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، ط1/2012م، جداول، لبنان.
- الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص، ترجمة محمد المزوغي، رابطة العقلايين العرب، دار الساقى، ط1/2007م.
- ما الأنوار، ترجمة محمد الهلالي، مجلة الأزمنة الحديثة، عدد1، أبريل 2008م، الرباط، توزيع سبريس.
- ما التنوير؟، ترجمة مصطفى لعريضة، مجلة مقدمات، عدد 31، خريف 2004م.
- مشروع للسلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، 2010م، القاهرة، ضمن سلسلة مكتبة الأسرة.
- نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 بيروت أكتوبر 2008م.
- نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، ط1/2013م.
- نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان.
- كانغيلام جورج، دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، ترجمة محمد بن ساسي مركز دراسات الوحدة العربية، ط1/2007م.
- الكباش عبد الصمد، الفرد الكونية والله الحق في الجسد، مركز الأبحاث الفلسفية بالمغرب، سنة 2006م.
- كريغر وولفغانغ، تاريخ المخابرات من الفراعنة حتى وكالة الأمن القومي الأمريكية (NSA)، ترجمة عدنان عباس علي.
- كلان إتيان، غاليليو والهنود، غير مترجم، طبعة فلمازيون، 2013م.

- كل فوي، يوهانز كبلر وعلم الفلك الجدير، تعريب محمد حسن شموط، مكتبة العبيكان، الرياض، ضمن سلسلة علماء عباقر، ط1/2004م.
- كلينبتر إدوارد، الإنساني المزيد، مجموعة من المؤلفين، ترجمة جميل شاكرا، المركز الثقافي للكتاب، ط1/2019م.
- كنعان مارلين، جورج باطاي الجنون المتنقل بين الفلسفة والقدااسة، ضمن دراسات عربية، بدون تاريخ.
- كواريه الكسندر، ثلاثة دروس في ديكارا، ترجمة يوسف كرم، مكتبة الثقافة الدينية، ط1/2009م.
- كون توماس: - بنية الثورات العلمية، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، 2007م.
- بنية الثورات العلمية، ترجمة علي نعمة، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت، 1986م.
- بنية الانقلابات العلمية، ترجمة سالم يفوت، دار الثقافة، الدار البيضاء، 2005م.
- لفاينرت فريد، كوبرنيكوس وداروين وفرويد ثورات في تاريخ وفلسفة العلم، ترجمة أحمد شكل، مراجعة محمد فتحي خضر، منشورات هنداوي، 2017م.
- لوك جون: - الأعمال الفلسفية الكاملة، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار الفرقد، دمشق، ط1/2019م.
- رسالة في التسامح، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1/1988م.
- ليفين ليا، حقوق الإنسان أسئلة وإجابات، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.
- ماركيز هيرت، الإنسان نو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط4/2004م.
- متى كريم، الفلسفة الحديثة، منشورات جامعة قاريونس بنغازي، ط2/1988م.

- محمد سلطح فضل الله، الفكر السياسي الغربي النشأة والتطور، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1/2007م.
- محمد سيد كمال وفتح الله الشيخ، اكتشافات وآراء جاليليو، ضمن كتاب القاهرة، كلمات عربية للترجمة والنشر، 2010م.
- محمود زكي نجيب، نظرية المعرفة، مكتبة الأنجلو المصرية، المطبعة الفنية الحديثة دون تاريخ.
- مدبك جورج، ديكارت أعلام الفكر والأدب، سلسلة عالم المشاهير، دار الراتب الجامعية، سوفيير، 1992م.
- مرحبا محمد عبد الرحمان: - تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ط1/1993م.
- المرجع في تاريخ العلوم عند العرب، دار العودة، بيروت، 1998م.
- المسكيني أم الزين بنشيخة، كانط را هنا أو الإنسان في حدود مجرد العقل، المركز الثقافي العربي، ط1/2006م.
- المسيري عبد الوهاب، نيتشه فيلسوف العلمانية، ضمن عمل جماعي بعنوان: نيتشه، نشر الملتقى، ط2/2019م، مراكش.
- مشروح إبراهيم، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، ط1، بيروت، 2009م، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.
- مصطفى عادل، كارل بوبر مائة عام من التنوير، دار رؤية، القاهرة، ط1/2016م.
- معلوف أمين، غرق الحضارات، ترجمة نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت، ط1/2019م.
- مكنيل جون روبرت ووليام هاردي مكنيل، الشبكة الإنسانية نظرة محلقة على التاريخ العالمي، ترجمة مصطفى قاسم، سلسلة عالم المعرفة الكويتية، ط1/مارس 2018م.
- الملا أحمد صلاح، جذور الأصولية الإسلامية في مصر المعاصرة، منشورات مصر العربية، ط1/2013م.



- مورلون ريجيس: - مقدمة في علم الفلك، ضمن موسوعة تاريخ العلوم العربية الجزء الأول علم الفلك النظري والتطبيقي، رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت فبراير 2005م.
- علم الفلك الشرقي بين القرنين الثامن والحادي عشر، ترجمة بدوي المبسوط، ضمن موسوعة تاريخ العلوم العربية، الجزء الأول والمخصص لعلم الفلك، إشراف رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2/2005م.
- المؤسسات العلمية في الشرق الأدنى في القرون الوسطى، فرانسواز ميشو، ترجمة شكر الله الشالوجي، ضمن موسوعة تاريخ العلوم العربية، الجزء الثالث، إشراف رشدي راشد.
- موسى علي حسن، أعلام الفلك في التاريخ العربي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 2006م.
- المؤمن عبد الأمير، الفلك والفضاء من الخرافات والتنجيم إلى تلسكوب هابل، الدار الثقافية للنشر، ط1/2002م.
- النائب إحسان عبد الهادي، توماس هوبز وفلسفته السياسية، مكتب الفكر والتوعية للاتحاد الوطني الكردستاني، ط1/2012م.
- ناصيف دعاس، داروين والتطور بمنظار العلماء المؤيدين والمعارضين، دار الفارابي، ط1/2015م.
- النديم الشيخ عبد الله، بم تقدموا وتأخرنا والخلق واحد، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار النشر للثقافة والعلوم، ط1/2016م.
- النسر عبد الله، مشكلة النقائص عند كانط وهيغل قدم العالم الجواهر العلة الحرة وجود كائن ضروري، ط1/2002م، دار حوران للطباعة سوريا.
- النشار مصطفى، فكرة الألوهية عند أفلاطون، مكتبة الأنجلو المصرية ط3/1997م.
- نيتشه فريدريك: - أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، ط1/1996م.
- هكذا تكلم زراداشت، ترجمة فليكس فارس، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر.

- نيلينو كارلو، علم الفلك تاريخه عند العرب في القرون الوسطى، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1/2011م.
- هايدغر مارتين، في الحوار الأخير مع مارتان هايدغر وحده الله بإمكانه أن يمنحنا النجاة، ترجمة علي العسيلي، مراجعة، جاد مقدسي، مجلة الاستغراب العدد الخامس، السنة الثانية، خريف 2016م.
- هشام محمد، في النظرية الفلسفية للمعرفة: أفلاطون ديكارت كانط، إفريقيا الشرق، المغرب، 2001م.
- هندريكس سكوت إتش، مارتين لوثر، ضمن سلسلة مقدمة قصيرة جدا، ترجمة كوثر محمود محمد، مؤسسة هنداوي، ط1/2014م.
- هوبز توماس، اللفيثان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، تقديم رضوان السيد، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1/2011م.
- هوركهامير ماكس وأدورنو ثيودور، جدل التنوير، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1/2006م.
- هيكت جينيفر مايكل، تاريخ الشك، ترجمة عماد شيحة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1/2014م.
- هيوم دافيد، تحقيق في الذهن البشري، ترجمة محمد محبوب، المنظمة العربية للترجمة، ط1/2008م، بيروت.
- واربورتون نيغل، الفلسفة الأسس، ترجمة محمد عثمان، مراجعة سمير كرم، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1/2009م.
- ياسين نوال طه وابتسام خضرة، مراسلات ديكارت وإليزابيت، دار الرافدين، بيروت، ط2/2019م.
- ياما فوكو، نهاية الإنسان عواقب الثورة البيو تكنولوجية، ترجمة أحمد مستجير، دار سطور المصرية 2002م.
- يفوت سالم: - الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي، المركز الثقافي العربي، ط1/1990م.
- مجلة مدارات فلسفية المغربية، العدد 19 سنة 2010م.
- نحن والعلم، دار الطليعة، بيروت، ط1/1995م.

## المجلات والدراسات:

- المحمدي محسن، تراثنا الفلكي وفجر العلم الحديث، إشراف الدكتور سعيد شبار، بحث ماستر، الموسم الجامعي: 2015-2016م، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بني ملال.
- باطاي جورج، الإيروسية إقرار الحياة حتى الموت، ترجمة محمد علي يوسف، مجلة انتهاكات دورية عربية في الفكر والإبداع، العدد1، شتاء 2015م.
- باعكريم عبد المجيد، قراءة في رسالة في التسامح للفيلسوف الإنجليزي جون لوك، دفاتر المدرسة العليا للأساتذة بمكناس، مجلة بيداغوجية وثقافية، العدد13، فبراير 2008م، مكناس، المغرب.
- دو ساد الماركيز، مجلة انتهاكات، ترجمة سحبان أحمد مروة، دورية عربية في الفكر والإبداع، العدد0 تجربي، خريف 2014م.
- زكريا فؤاد، هكذا تكلم فؤاد زكريا، مجلة إبداع، العدد 12، خريف 2009م.
- سبيلا محمد، مسألة الحداثة في فكر هايدغر بين تمجيد العالم الحديث وراثته، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية العدد3/11، شتاء 2015م.
- سلسلة ويلي، العنف في تاريخ الفكر النظري إشكالية العقل والإيمان نموذجا، دفاتر المدرسة العليا للأساتذة بمكناس، مطبعة مرجان مكناس، العدد 14 أبريل 2009م.
- مفتاح محمد، التربية على التأويل الصحيح، مجلة التربية والتكوين العدد2، 2007م، ملف عن ابن خلدون، مطبعة النجاح الدار البيضاء.

## المراجع الرقمية على الأنترنت:

- عصر الاستهلاك الروحاني، شريط من إخراج قناة arte (القناة الفرنسية/الألمانية تأسست عام 1992م ومقرها بستراسبورغ)، ومدة الشريط أكثر من نصف ساعة، ونشرته على اليوتيوب يوم 24 دجنبر 2019م، والرابط هو: <https://youtu.be/ywrlmXjk-uk>
- كلان إتيان، محاضرة مذاعة على منصة اليوتيوب بتاريخ: 27 مارس 2014، الدقيقة 06:06. وهنا عنوانها وابطها <https://youtu.be/hJygEJmk1Mc> Etienne Klein - La physique moderne : de quoi Galilée est-il le nom ?

- Bruno jarrosson, Invitation à la philosophie des sciences, éditions du seuil, janvier 1992.
- Daniel pimbē "Descartes" collection profil, Hatier, paris, novembre 1996.
- David Hume, Enquête sur l'entendement humain, traduction par Didier deleule, Livre de poche/Librairie générale française, 1999.
- Donatien Alphonse François de Sade, La philosophie dans le boudoir, Londres, 1795, Exporté de Wihi source, Le18/06/2019.
- Etienne Klein, Allons-nous liquider la science? Galilée et Les Indiens, Flammarion 2013.
- France farrago, Les grands philosophes, First Editions, 2007, "Agis de telle sorte que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre".
- François misrachi, la présentation du «discours de la méthode» de Descartes, union générale d'édition, 1951, 8 rue garancière, paris.
- Galilée Galileo, "Lettre à Christine de Lorraine" traduction par Philippe Hamou et Marta Sparanzi ,Le livre de poche, Librairie Générale Française, 2004.
- Guillaume Vannier: Les grands courants de la pensée moderne, Armand colin, Paris, 1999.
- i. Bernard Cohen, "les origines de la physique moderne" traduit par :j. metadier et c. jeanmougin, Édition du seuil, octobre 1993.
- John Locke, "Essai philosophique concernant l'entendement humain", Traduction par Pierre Coste, Pierre Mortier, 3éme Edition, 1735.

- jolivetjean.p.duhem, le système du monde ,t8.in: revue de l'histoire des religions, tome 157n 1,1960. [http:// www.persee.fr](http://www.persee.fr).
- Le monde des religions, MARS–AVRIL, 2020, N°100.
- Luc Ferry, La révolution de L' amour, Pour une spiritualité laïque, Edition J'ai lu, 2010.
- Michel Onfray, penser l'islam, Editions Grasset, France, mars 2016.
- Nicolas Copernic, des révolutions des orbés célestes, Trad par Alexandre koyere, Paris, Félix alcand, 1934.
- pierre Souffrin "La physique d'aristote à l'épreuve" Les cahiers de science et vie" révolutions scientifiques" Horse serie.N°39 Juin 1997.
- René Descartes, Discours de la méthode: pour bien conduire sa raison ,et chercher la vérité dans la sciences, Livre électronique publie par TV5MONDE, [www:tv5monde.com/lf](http://www.tv5monde.com/lf). SIXIEME PARTIE.
- l'université, Libertinage et philosophie au 17 siècle", publication de l'université de saint–Etienne,2005.
- Wael B. Hallaq, Reforming Modernity: Ethics and the New Human in the Philosophy of Abderrahmane Taha, Columbia University Press, 2019.

## الفهرس

.....مقدمة.....
.....مدخل عام.....
.....أولاً: الحداثة والعلم وجهان لعملة واحدة.....
<b>الباب الأول: الحداثة، التأسيس العلمي وجدل الكوني الخصوصي.....</b>
.....الفصل الأول: الثورة الفلكية الكوبرنيكية وانطلاق شرارة المنظومة الحداثية.....
.....المبحث الأول: صدمة الحس المشترك.....
.....المطلب الأول: الكوبرنيكية وأزمة الإدراك الحسي.....
.....المطلب الثاني: الكوبرنيكية والانتقال من الطبيعي نحو الصناعي: أو من الجاهز نحو البناء... ..
.....المبحث الثاني: الكوبرنيكية والهجوم على الواقعية الساذجة.....
.....المطلب الأول: الهجوم على الواقعية الساذجة.....
.....المطلب الثاني: الحواس وجدت للبقاء لا من أجل اكتشاف الحقيقة.....
.....الفصل الثاني: تداعيات الثورة الفلكية الكوبرنيكية.....
.....المبحث الأول: الفيزياء الغاليلية: انبثاق مبدأ العطالة وظهور الحرية الحداثية.....
.....المطلب الأول: الكوبرنيكية وانطلاق الفيزياء الغاليلية الميكانيكية: نضج مبدأ العطالة.....
.....المطلب الثاني: الطريق نحو مبدأ القصور الذاتي.....
.....المبحث الثاني: فلسفة الذات الديكارتية: القلب المنهجي.....
.....المطلب الأول: القلب المنهجي: من الذات صوب الموضوع.....
.....المطلب الثاني: الطريقة الديكارتية لقيادة العقل.....
.....المطلب الثالث: الكوبرنيكية والكانطية.....
.....المبحث الثالث: العزل (الفصل) المنهجي آلية لتجاوز الغموض.....
.....المطلب الأول: الديكارتية والعزل لمواجهة العضلات.....
.....المطلب الثاني: مظاهر عزل الدين عن أنشطة الحياة.....
.....المطلب الثالث: نموذج العزل عند الفيلسوف لوك فيري.....
.....المبحث الرابع: رؤية سياسية جديدة.....
.....المطلب الأول: ظهور المسوغ النظري لانهايار الذهنية التراتبية.....
.....المطلب الثاني: التصور الميكانيكي للسياسة (المجتمع صناعة).....
.....المبحث الخامس: رؤية أخلاقية جديدة "أخلاق الواجب الكانطية.....

- المطلب الأول: التجربة الحسية لا يمكن أن تكون معيارا للأخلاق.....
- المطلب الثاني: القواعد العقلية للأخلاق.....
- المبحث السادس: رؤية تأويلية جديدة للنص المقدس.....
- المطلب الأول: 1609م سنة الخروج من العالم المغلق نحو العالم اللامحدود.....
- المطلب الثاني: حينما اضطر العالم غاليليو الخوض في تأويل النص الديني.....
- الفصل الثالث: العلم (الفلك) وكونية الحداثة.....
- المبحث الأول: الحداثة بين جدل الكوني والخصوصي.....
- المطلب الأول: الحداثة جارحة لشعوب الغرب قبل شعوبنا.....
- المطلب الثاني: هل الحداثة واحدة أم حداثات؟.....
- المبحث الثاني: تاريخ الفلك وكونية الحداثة.....
- المطلب الأول: مسألة إنقاذ الظواهر عند أفلاطون.....
- المطلب الثاني: النموذج الأرسطي والمحاولة الأولى لإنقاذ الظواهر.....
- المطلب الثالث: النموذج البطليمي والمحاولة الثانية لإنقاذ الظواهر.....
- المطلب الرابع: الفلك العربي والمحاولة الثالثة لإنقاذ الظواهر.....
- المطلب الخامس: الثورة الكوبرنيكية حل قفل مركزية الأرض وخاتمة إنقاذ الظواهر.....
- المطلب السادس: الاستنتاجات الكبرى من هذا الفصل: الحداثة صناعة عالمية.....
- الباب الثاني: الفلسفة الائتمانية ونقد الحداثة.....**
- الفصل الأول: أسس الفلسفة الائتمانية.....
- المبحث الأول: صرخات ضد الحداثة.....
- المطلب الأول: هايدغر "الإله وحده يمكنه إنقاذ البشرية".....
- المطلب الثاني: ماركيزو نحو حضارة الإيروس.....
- المطلب الثالث: إيريك فروم: نحو مدينة الكينونة.....
- المبحث الثاني: طه عبد الرحمن والإنسان الائتماني.....
- المطلب الأول: من الذاكرة النفسية إلى الذاكرة الروحية.....
- المطلب الثاني: من التعاقد الاجتماعي إلى الموائمة الربانية.....
- الفصل الثاني: النقد الائتماني لرموز الحداثة.....
- المبحث الأول: الدهرانيون: المارقون - البائسون.....
- المطلب الأول: كانط أسبقية الأخلاق على الدين.....

المطلب الثاني: نقد طه عبد الرحمن لكانط.....	
المبحث الثاني: ما بعد الدهرانيين: الشاردون- الماردون.....	
المطلب الأول: النقد الائتماني لفلسفة نيتشه.....	
المطلب الثاني: النقد الائتماني لفلسفة جورج باطاي.....	
المطلب الثالث: النقد الائتماني لفلسفة الماركيز دو ساد.....	
الفصل الثالث: تطبيقات الفلسفة الائتمانية.....	
1- الفلسفة الائتمانية وحماية البيئة.....	
2- الفلسفة الائتمانية وسؤال العنف.....	
3- الفلسفة الائتمانية وروح الحجاب.....	
4- الفلسفة الائتمانية والتربية.....	
5- الفلسفة الائتمانية والتعري الرقمي.....	
الخاتمة.....	
المصادر والمراجع.....	
الفهرس.....	