

معالم الحداثة السائلة في الفكر المعرفي القانوني  
"دراسة في المسارات القانونية العامة، والتطبيقات العلمية"



تأليف

د. اياد مطشر صيهود



# معالم الحداثة السائلة في الفكر المعرفي القانوني "دراسة في المسارات القانونية العامة، والتطبيقات العلمية"

تأليف

د. إياد مطشر صيهود

كانون الثاني (يناير) 2022



## معالم الحداثة السائلة في الفكر المعرفي القانوني "دراسة في المسارات القانونية العامة، والتطبيقات العلمية"

تأليف  
د. اياد مطشر صيهود

الطبعة الأولى 2022 م  
القياس: 21×14.5  
عدد الصفحات: 128  
رقم الإيداع: (412) لسنة 2022  
ISBN: 978-9922-675-15-2  
نشر وتوزيع  
مركز الرافدين للحوار RCD



جميع الحقوق محفوظة لـ مركز الرافدين للحوار RCD  
لا يجوز النسخ أو إعادة النشر من دون موافقة خطية من المركز



## المحتويات

الصفحة	الموضوع
7	نبذة عن مركز الرافدين للحوار
13	المقدمة
15	<b>الفصل الأول: الأسس الفلسفية النقدية للفكر العلمي العالمي</b>
15	الأساس الأول: النقد البنائي
19	الأساس الثاني: إمكان استنساخ التجربة الغربية
22	الأساس الثالث: تعدد مفهوم الحداثة
23	الأساس الرابع: مراحل الفكر الغربي
24	الأساس الخامس: الأساس المعرفي -العقلي- في الفكر الغربي
28	الأساس السادس: رؤى علماء الغرب في نظرية المعرفة والاستدلال العقلي
33	الأساس السابع: خصائص ما بعد الحداثة
35	الأساس الثامن: المنهج المعرفي والتجريبي في الفكر الحدائي
41	الأساس التاسع: خصائص المنهج التجريبي
42	الأساس العاشر: مشكلات تواجه المنهج التجريبي
43	الأساس الحادي عشر: من آثار المنهج التجريبي الغربي
44	الأساس الثاني عشر: طرائق الاستنتاج العلمي والمعرفي
46	الأساس الثالث عشر: الاستقراء: بين اليقين الذاتي واليقين الموضوعي
51	الأساس الرابع عشر: نطاق المذهب التجريبي
52	الأساس الخامس عشر: محورية الإنسان في الفكر الحدائي

الصفحة	الموضوع
55	الأساس السادس عشر: أصالة الفردية في الاتجاه الحدائي
60	الأساس السابع عشر: بين أصالة الإنسان وأصالة الفرد
62	الأساس الثامن عشر: الخصائص الحياتية والاجتماعية للإنسان الحدائي
68	الأساس التاسع عشر: رؤى في تجليات عالم ما بعد الغرب
74	الأساس العشرون: أسس ميتافيزيقا الحداثة
81	الأساس الحادي والعشرون: إرهاصات ميتافيزيقا ما بعد الحداثة
85	الأساس الثاني والعشرون: تعاضم الاتجاهات المعنوية العالمية
91	<b>الفصل الثاني: القواعد العلمية للفكر القانوني العالمي</b>
91	القاعدة الأولى: اختلاف طبيعة التفكير الإنساني
93	القاعدة الثانية: إعادة قراءة المفاهيم بحسب بيئة انطلاقها وتطبيقها
103	القاعدة الثالثة: أوليات الحداثة السائلة
106	القاعدة الرابعة: من أسس الحداثة السائلة
110	القاعدة الخامسة: منطلقات انقلاب الحداثة ونشوء الحداثة الأخرى
112	القاعدة السادسة: الحياة السائلة للمفاهيم القانونية
118	القاعدة السابعة: أثر الحداثة السائلة على قواعد الجنسية الوطنية ومركز الأجنبي
126	قائمة المصادر

## نبذة عن مركز الرافدين للحوار

يُعدُّ مركزُ الرافدين للحوار من المراكز النوعية في العراق التي تجمعُ على منبرها النخب السياسية والاقتصادية والأكاديمية الناشطة في توجيه الرؤى والمؤثرة في صناعة القرار والرأي العام. فهو مركز فكري مستقل (THINK TANK)، يعمل على تشجيع الحوارات في الشؤون السياسيّة والثقافية والاقتصادية بين النخب العراقية؛ بهدف تعزيز التجربة الديمقراطية، وتحقيق السِّلْم المجتمعي، ومساعدة مؤسسات الدولة في تطوير ذاتها، من خلال تقديم الخبرات والرؤى الإستراتيجية؛ لذا يمثل المركز صالوناً للحوار يتّسم بالموضوعية والحياد ويوظف مخرجاته للضغط على صنّاع القرار وتوجيه الرأي العام نحو بناء دولة المؤسسات، في إطار النظام الديمقراطي، وسيادة القانون، واحترام حقوق الانسان.

تأسس المركز في الاول من شباط (فبراير) 2014 في مدينة النجف الأشرف على شكل مجموعة افتراضية في الفضاء الالكتروني تضم عددا محدوداً من السياسيين والأكاديميين والمثقفين، وقد تطورت الفكرة لاحقاً، ليتم إكسابها الصفة القانونية عن طريق تسجيل المركز في دائرة المنظمات غير الحكومية NGO التابعة للأمانة العامة لمجلس الوزراء العراقي.

يضم "مركز الرافدين للحوار" اليوم في جنباته الحوارية أكثر من سبعمائة عضو عراقي من التوجهات السياسية والاختصاصات الأكاديمية والمذاهب الدينية كافة، إذ يمكن تشبيهه بـ "عراق مصغر" اتفق فيه الجميع على اعتماد الحوار ركيزة أساسية لمواجهة المشاكل، وإنتاج حلول استراتيجية، تتناغم ورؤية المركز في بناء الوطن المزدهر. كما يعمل في أقسام المركز الإدارية 30 موظفاً من مختلف الاختصاصات.

وقد استطاع المركز خلال مدة وجيزة تحقيق مجموعة من الإنجازات عبر تسخير الطاقات المختلفة وتوظيف مخرجاتها لصالح القضية العراقية، مستفيداً بذلك من التقنيات الحديثة في التواصل



الالكتروني مع النخب في مركز القرار ومتجاوزا حواجز الجغرافيا والزمن والضرورات الأمنية، التي لربما تعيق الحوار المباشر. لم يكتف المركز بالتواصل الالكتروني، بل أقام مجموعة من النشاطات على أرض الواقع شملت عدداً من الندوات والمؤتمرات وورش العمل والجلسات الحوارية التخصصية وفي مجالات متعددة منها على سبيل المثال لا الحصر: تطوير القطاع المصرفي وسوق الأوراق المالية، إنضاج مشاريع المصالحة الوطنية والتسوية بين الفرقاء والتوسط في الأزمات بين حكومي المركز والإقليم، تحسين القطاعات الخدمية والتخلص من البيروقراطية الإدارية والروتين، تحقيق الأمن المائي والغذائي، إضافة إلى استقراء العديد من الملفات الشائكة كالدستور والبتروول والعلاقات الخارجية والحشد الشعبي والمنافذ الحدودية والاستثمار والرعاية الاجتماعية وغيرها.

فيما يعد ملتقى الرافدين للحوار معلماً بارزاً ضمن أنشطة المركز والذي يعد الاول من نوعه في العراق، والاكثر سعة وتنظيماً، ويهدف الى اثراء الحوار بين صناع القرار في القضايا التي تهم البلد، وتعزيز النقاشات بشأنها، وتبادل الخبرات مع الخبراء والأكاديميين.

### رؤية المركز

المركز هو المحطة التي تتلاقح عندها آراء النخب وصناع القرار بجميع أطرافها السياسية والدينية والقومية، وبما يوفر من بيئة حوارية إيجابية تُحسِّن إيجاد الفضاءات المشتركة بين تلك الآراء، وتسهم في بناء بلدٍ مزدهر.

### رسالة المركز

تشجيع وتنمية الحوارات الموضوعية والجادة بين النخب العراقية وصناع القرار بما يعزز التجربة الديمقراطية، ويحقق السلم المجتمعي، والتنمية المستدامة في العراق.

### أهداف المركز

- يسعى المركز الى تحقيق جملة من الاهداف منها:
- تحقيق السلم الاجتماعي والعمل على ادامته، عن طريق تشجيع الحوار البناء والتبادل الفكري بين النخب العراقية، ضمن قواعد واطر وطنية شاملة.
- تعزيز الشعور بالمسؤولية الوطنية في المجتمع، عن طريق صناعة رأي عام باتجاه ادامة التجربة الديمقراطية، والحفاظ على علاقة متوازنة، وثقة متبادلة بين النخب من جهة، وبين اجهزة الدولة ومؤسساتها من جهة أخرى.
- مساعدة مؤسسات الدولة وهيئاتها في وضع حلول للمشكلات التي تواجه عملها، من خلال تقديم الدراسات والاستشارات والرؤى الاستراتيجية من قبل باحثين متخصصين.
- توسيع قاعدة المشاركات بين الكيانات السياسية والاجتماعية، عن طريق توفير بيئة حوارية محايدة وموضوعية، توجه الحوار بما يصب في الصالح العام للوطن والمواطن.

## الوسائل

- من أجل تحقيق أهداف المركز فإنه يتوسل الوسائل الآتية:
- إقامة المؤتمرات والندوات والملتقيات التخصصية في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وتوفير التغطية الإعلامية المناسبة لها ومتابعة مخرجاتها.
- إصدار الكتب المؤلفة والمترجمة والمجلات والصحف والمنشورات والبحوث باللغة العربية او باللغات الأخرى، ونشرها ورقياً، أو إلكترونياً.
- عقد اتفاقاتٍ وشراكاتٍ للتعاون وتوقيع مذكرات تفاهم مع المؤسسات والمنظمات والمراكز المحلية والدولية التي تحمل توجهاً وأهدافاً تشترك مع توجهات المركز.
- عقد اتفاقيات مع الجامعات والكليات رفيعة المستوى في العراق وخارجه؛ لإقامة فعاليات علمية مشتركة تسهم في تحقيق اهداف المركز.
- إنشاء دوائر البحوث والدراسات العلمية والفكرية والثقافية، وتشكيل اللجان المتخصصة الدائمة او المؤقتة، التي تعزز حركة البحث العلمي بما يسهم في تحقيق أهداف المركز في القضايا التي تخص العراق ومنطقة الشرق الأوسط.
- عقد حلقات الحوار والتفاهم بين المختلفين، سواء أكان اختلافهم إنشياً أم عرقياً أم سياسياً؛ لتطوير آليات فهم الآخر كمقدمة لاكتشاف المشتركات الوطنية، وجعلها قاعدة الانطلاق في حوار بناء خلاق لتحقيق الاندماج الاجتماعي.



# معالم الحداثة السائلة في الفكر المعرفي القانوني "دراسة في المسارات القانونية العامة، والتطبيقات العلمية"

تأليف

د. إياد مطشر صيهود

كانون الثاني (يناير) 2022



## المقدمة

تسعى هذه الدراسة الى تقديم الرؤى والتصورات العلمية والعملية العامة المعاصرة، التي تقدم بها علماء وباحثون، وطورها أساتذة كبار، لهم باعٌ معرفيٌ واسعٌ. إن هذه الأفكار العلمية تُشكّل القاعدة الفكرية للمعالجات القانونية على مستوى التشريعات المعاصرة، أو على صعيد النظريات التي يتبناها الفقه القانوني كصيغ للحلول والمعالجات التي يتقدم بها-هذا الفقه-، أو بالنظر إلى التطبيقات التي انتهجها القضاء بنظره في القضايا المعروضة عليه. لابد من التأكيد هنا على أن التفاعل مع التشريعات أو النظريات الفقهية أو الأحكام القضائية لاسيما تلك التي تتولّد من البيئة الغربية الحديثة والمعاصرة، لا ينبغي أن يتم إلا بفهم المقدمات المعرفية والمنهجية التي نتجّ منها هذا التوجه، وهو الأساس السليم الذي لابد من التمسك به منهجياً في سبيل تكوين قاعدة فكرية قانونية معاصرة معتمدة على أصول سليمة.



## الفصل الأول الأسس الفلسفية النقدية للفكر العلمي العالمي

إن وجه الارتباط الأساس لهذه الأبحاث بالقانون وبالدراسات القانونية، يتأتى من ضرورة فهم الأسس الفلسفية والفكرية والمنهجية للقوانين الغربية ومتبنياتها العلمية، حتى لا يتم قبول شيء أو رفضه إلا بناءً على إطلاع تام ومعرفة للقواعد والمعطيات التي تولدت منها تلك القوانين والأفكار. لقد انقضى ذاك الزمان الذي يتم فيه تبني رأي أو رفضه بناءً على مقدمات سطحية غير معمقة، فالضرورة العلمية والمنهج العلمي يقتضيان الالتزام التام بالحيادية وروح البحث الجاد والحقيقي، وصولاً لتكوين الرؤى والتصورات الدقيقة في الآخر- أياً كان الآخر- مسلماً أو مسيحياً أو حدثياً أو ما بعد حدثياً.

سنقف عند الخلفيات الفلسفية والفكرية لحقوق الإنسان وحماية البيئة والدفاع عن حقوق المستهلك، والاتفاقيات الدولية الخاصة، وتلك التي ترتبط بالملكية الفكرية، والعقود والملكية، وكل التصورات القانونية، كالديمقراطية وحقوق الإنسان، التي قد ندرسها سنين طوال من دون أن نلتفت إلى القواعد المنهجية التي أوصلتها إلى ما هي عليه من أحكام وتصورات، أي أنها مفيدة لرجل القانون وهو في سبيل التقويم وموازنة الأفكار واتخاذ موقف معين، وعلى النحو الآتي:

### الأساس الأول:

إن النقد -أي نقد- حتى يكون بنائياً لا بد أن يكون ضمن المباني التي يقوم عليها ذلك الفكر، فلا بد -إذا أردنا نقد الفكر الغربي أو الشرقي- أن ننقده بمنطلقاته، أسسه، رؤاه الكونية ونحو ذلك.



المشكلة -الأولى والخطيرة جداً- المُشخَّصة هنا، هي أن الفكر الغربي مارس عملية نقد الفكر الإسلامي وعموم الفكر الشريقي بدءاً من رؤاه الغربية الخاصة، وهو ما أدى إلى قراءة الشرق والإسلام اعتماداً على فلسفة وثقافة وفكر وقيم ومنظومة غربية بالكامل.

ما تولّد عن المشكلة أعلاه انطلاق ظاهرة الاستشراق؛ والتي قرأت الشرق بكل معالمه ولاسيما الإسلامية منها بعيون غربية معتمدة على المنهج الغربي في تقويم المعرفة العلمية ودراستها واستنتاجها.

بدأ الاستشراق بترجمة القرآن ومصادره والحديث الشريف ورواته وتطور الحديث ودرسوا الفقه الإسلامي وأصوله وتاريخ أئمة المذاهب وما سواها من التفاصيل المهمة في جسد التشريع الإسلامي، ولكن كل ذلك في ضوء الأسس العلمية المعتمدة لدى الغرب، أي في ضوء الرؤية الغربية لتراث الشرق، بدراسة الحضارة الإسلامية من باحثين ينتمون إلى حضارة أخرى تختلف عنهم فكراً وثقافةً وفلسفةً.

النتيجة الأبرز لظاهرة الاستشراق هي اعتماد الإنسان محوراً وعقله مداراً، وباشروا بقراءة التراث الإسلامي، من دون أن يلتفتوا- عمداً أو سهواً- إلى أن الإسلام يُبنى على محورية الله تعالى والقرآن والوحي، ولنا أن نتصور حجم الكوارث المعرفية الناشئة عن هذه المغالطة.

المشكلة المقابلة للاستشراق، بروز فكرة الاستغراب اي قراءة الغرب بعيون شرقية، أي أن نقرأ الغرب من ضمن مبانينا، ولكن بشرط أن نعرف مبانينا نحن أولاً في ضوء أي منهج نُبنى المعرفة الإسلامية- المعرفة الشرقية بعامة-.

إن الاستغراب محاولة- للعالم المصري الكبير حسن حنفي- لرد ثقافة الغرب إلى حدوده الطبيعية بعد أن انتشرت

خارج حدود الغرب سواء بالاستعمار أو الاقتصاد أو المال أو التقنية والعولمة.

**من هنا تتجلى أهداف الاستغراب، بما يأتي:**

1. بيان تاريخية الحضارة الغربية-أوروبية أو أمريكية-؛ ذلك أن هذه الحضارة هي بنت زمانها وبيئتها الحضارية الخاصة، مع أنه تم تسويقها على أنها حضارة إنسانية، فالمغالطة الخطيرة هنا هي: إن الفكر الغربي أسس للتاريخية، بمعنى الزمانية والمكانية وطبقها على كل الحضارات والفلسفات والقيم والأديان، ولكن عندما وصل الأمر إلى حضارته-الغربية- أعدها حضارة إنسانية وليس مجرد صدى للظروف الخاصة بالغرب نفسه.

فلو أن المفكرين الغربيين طرحوا فكرهم ضمن قاعدة الإطلاق والشمولية-أي عبور الزمكان- وأقاموا الدليل العلمي والفلسفي المقبول عليه، لما كانت هناك مشكلة، ولكنهم طرحوا بالوسائل كلها-التقنية والإعلامية والثقافية- ثقافة التاريخية والحدود البيئية ومارسوها على الحضارات كلها، ولكن عندما انتهى الأمر إلى فكرهم تنكروا للنسبية واعتمدوا الإطلاقية والكونية الحضارية الغربية تحت شعار الحداثة أو ما بعد الحداثة.

2. الهدف الثاني- وهو عنصر نفسي- تتمثل في القضاء على ثنائية المركز والأطراف على مستوى الثقافة والحضارة. فالمركز هو الفكر الغربي، والأطراف كل ما عداهم- ومنهم الشرقيون والمسلمون.

تعتقد الحضارة الغربية أنها مصدر كل علم، وما سواها من حضارة تعيش عليها وتنتظر منها النظريات والمذاهب، هذا الاعتقاد الغربي أدى-بلغة هيغل- إلى اغتراب أية حضارة أخرى غير غربية؛ لأنها أصبحت خارج نفسها ومرتبطة بشيء آخر سواها-أي ترتبط بالغرب؛ لأن الآخر الغربي هو الحصيلة النهائية للتجربة البشرية والإنسانية.

يسعى الاستغراب إلى إعادة الشعور اللاأوروبي إلى وضعه الطبيعي؛ لأجل حفظ أصالة الحضارات وهويتها غير الأوروبية-ومنها الإسلامية-، عليه ينبغي إعادة الربط بالجزور القديمة وتوجيهها إلى الواقع الخاص-الآن- من أجل التحليل والفهم للحضارة الغربية-أيضاً- التي يظن الجميع أنها مصدر كل علم ومعرفة.

فطالما بقيت الحضارة الغربية هي المركز فستبقى علاقة التفاعل الفكري والثقافي والفلسفي أحادية الجانب، فالتغرب هو المعلم الأبدي واللاغربي هو التلميذ الأبدي، والعلاقة بينهما عطاء وإبداع دائم من الأول وأخذ واستهلاك مستمر من الثاني؛ لأن فاصل التقدم كبير جداً بين الغرب والشرق- لأن معدل الإبداع عند الأستاذ الغربي أسرع بكثير من معدل الاستهلاك عند التلميذ غير الغربي، فيجري الأخير لاهتاً وراء الأول دائماً في كل النواحي الفلسفية والفكرية والثقافية والاجتماعية وما سواها.

3. الهدف الثالث إرادة التوازن للثقافة الإنسانية بدل الكفة الراجحة للوعي الغربي؛ فسيظل الأخير يمد الثقافة الإنسانية بنتائجها الفكري والعلمي، وكأنه النمط الوحيد للإنتاج.

حتى فيما بعد الحداثة والتي هي نتاج غربي متميز ليست إلا توليداً غريباً لتقويم نتاج غربي آخر ونقده وهي الحداثة، فالأولى ليست لإقراءة جديدة للثانية-الحداثة-، ولا تعني بأي حال من الأحوال انتهاء الحداثة، فالحداثة ضرورة وقيمة إنسانية-بحسب الغرب- يجب أن تبقى ولكن تُقدّم لها قراءة جديدة وإطار حديث سُمي " ما بعد الحداثة".

**الأساس الثاني: التساؤل عن مدى إمكان استنساخ الثقافة والفكر الغربي في البيئة العراقية-والإسلامية بعامه-؟**

الإجابة على هذا التساؤل تتجلى بمنهجين:

**الأول:** يقول بأن مناهج الفكر الغربي-الأوروبي والأمريكي- بطبيعتها مناهج كونية وإنسانية وعامة لا ترتبط ببيئة ثقافية من دون أخرى؛ من هنا يمكن استنساخها ويتم استيراد هذه الثقافة من دون ربطها بخصوصياتها، إذ يتم الكلام عن حقوق الإنسان -مثلاً- من دون القول بأنها حقوق الإنسان الغربي، وتسويقها بكونها حقوقاً مطلقة لكل بيئة وحضارة.

من هنا جاء إصرار الفكر الغربي بضرورة استفادة البشرية من التجربة الغربية، لا بل هي المحور والمركز وما على الباقين-أيّاً كانوا- إلا أن يكونوا تابعين.

**الثاني:** يقول لا، فلكل بيئة خصوصية خاصة لا بد أن تؤخذ بنظر الاعتبار الخصوصيات الثقافية والفكرية ونحو ذلك.

إن القول الثاني على الرغم من وجاهته، إلا أنه يحمل طابعاً ارتدادياً، في ضوء الآتي:

أ- إن من يريد إعادة الاعتبار لحضارته وفكره وثقافته لابد عليه انتهاج الطريق الثاني؛ وإلا كانت المحصلة انتهاء الأمر إلى استيراد بضاعة الغرب بكل تفاصيلها وموت الحضارة الخاصة به.

ب- إن الرغبة بتفعيل ثقافة الشرق- لاسيما الدين الإسلامي- في الغرب، سيواجه بمشكلة أن اعتماد طريق الخصوصية المعتمدة لكل ثقافة ودين سيكون دليلاً بيد الغرب للقول بإمكان قبول الإسلام- كثقافة أو فكر أو حتى دين- ولكن في ضوء خصوصية الغرب ورؤيتهم وطبيعة البيئة الفكرية التي تسود في تلك الحضارة.

ت- إذا قبلنا بالنتيجة الثانية، فلا يمكن بعد ذلك رفض أية قراءة أو تصور أو فكرة عن الإسلام الكريم بمنطلقات الغرب، شريطة التقيد بالأسس العامة للتفكير المنهجي والعلمي والمعرفي الذي يؤمن به الإسلام نفسه.

ث- يُقصد بالأسس العامة للإسلام الإيمان بمحورية القرآن الكريم ومدارية السنة الشريفة، بمعنى أن الأصل في البناء المعرفي الإسلامي الالتزام بأن القرآن الكريم هو الأصل لكل تصور إسلامي وما السنة الشريفة إلا ما يدور في فلك هذا المحور.

ج- يُعزز ما تقدم ويدل عليه، أي التقيد بأسس الإسلام لفهم الإسلام، إيمان الفكر الغربي بان فهم الحداثة وما بعدها ينبغي أن يتم بالاستناد إلى الأسس المطروحة غربياً؛ فما الحداثة وما بعدها إلا نتاجاً غربياً ينبغي فهمه

انطلاقاً من الأسس الخاصة به وفي البيئة التي ولد فيها ومن ثم الالتفات إلى خصوصية البيئة المستوردة، فما يُطبق هنا -على الحداثة وما بعدها- يُطبَّق هناك على القرآن الكريم والسنة المشرفة.

### أما مُعززات القول الثاني، فتتمثل بالآتي:

- إن من يقول باستنساخ التجربة الغربية- بكل مفاصلها- يبدو سابقاً في الفضاء، وبعيداً عن التاريخ وقوانينه؛ ذلك أن سنن التاريخ تفرض الالتزام بضوابط الزمان والمكان والوقائع، ومجافة ذلك والعمل بالإطلاق- الحضاري الغربي- لا يعني إلا استخفافاً في فهم ظواهر الفكر والثقافة مقروناً بنزعةٍ مثاليةٍ غير واقعية.
- إن الحداثة- وحتى ما بعد الحداثة- ما تزال عملية غير ناجزة بل هي في صيرورة تاريخية في المجتمع. هي حركةٌ تأتي إلى بيئة ثقافية لتخلق حداثة منسجمة مع بيئتها. ومثل الحداثة ينطبق على الإسلام الكريم لجهة أيضاً، إنه دين جديد عندما جاء إلى بيئة معينة دخل مرحلة صيرورة مع البيئة تطلبت سنوات طوال حتى بدأ مجتمع مكة والمدينة وما سواها بالتفاعل مع هذا العطاء والشريعة.

فكل حداثة- دينية أم إنسانية- تدخل مجتمعاً معين سوف تختلط مع البيئة الثقافية والحضارية والفكرية، بما يولد التأثير المتبادل، وهذه معادلة فكرية لا يمكن لأحد التخلص منها.

إن الحداثة مشروع تاريخي تبنيه الثقافات والمجتمعات مستفيدة من خبرات الثقافات والمجتمعات كافة، أية حداثة وتقدم ونهضة لا بد أن تأخذ بعين الاعتبار الهوية الاجتماعية والهوية الثقافية للأمة – وليس الشعب- التي توجد فيها<sup>(1)</sup>.

**الأساس الثالث:** إن الحداثة- وما بعد الحداثة- سواء أكانت دينية أو ثقافية أو فكرية ليست حداثة واحدة، حتى في الغرب لا يوجد عندنا حداثة واحدة، فهناك حداثة أمريكية وأخرى فرنسية وتلك الألمانية وهكذا، ولكن كل حداثة ضمن فكرها وبيئتها الفكرية والثقافية ومُحافظة على هويتها ومنسجمة معها. من هنا فالقول باستنساخ حداثة الغرب، يواجه التساؤل

المحوري: أية حداثة نستورد الأمريكية أم اليابانية أم ماذا؟ هذا الأمر نقف عند مثاله-مع الفارق- في الجانب الديني الإسلامي الذي يقول فيه العلامة الطباطبائي في مقدمة تفسيره "الميزان": "إنه ليس هناك جامع بين المسلمين إلا لفظ " لا إله إلا الله محمد رسول الله" مع اختلافهم وتعدددهم في القراءات والتصورات الأخرى بحسب الفكر والثقافة والبيئة وما سواها. يتضح إذًا أن الحداثة تتنوع بحسب المفهوم الذي يُسبغ عليها بحسب كل بيئة، مع وجود جانب من المشتركات في تلك الحداثة إلا أنه لكل منها ميزتها الخاصة وتصوراتها في الفكر والثقافة والاقتصاد ورأس المال.

لا بل إن الاختلاف وصل إلى حد التنوع في مدلولات الألفاظ المعبرة عن الأفكار؛ فكل معنى يرتحل من مجال تداولي

(1) الأمة شيء والشعب شيء آخر، فالأولى هي مجموع تراث وثقافة المجتمع لألف أو الفين سنة، أما الشعب فهم الناس الذين يعيشون عصر معين فقط. وبتصور أن جان جاك روسو كان يتكلم عن سيادة الأمة وليس سيادة الشعب.

إلى آخره، بما يعني أن الفكر الآخر-غير الإسلامي وغير العراقي- بات يحاول اقتلاع أوابنا الثقافية والفكرية والدينية ويسلب هويتنا وعاداتنا وأخلاقنا.

حقيقة التنوع الحدائي ومخاطره أنتج نوعين من ردود الفعل، الأول: عدّ الغرب شراً مستقيماً لا بد من القطيعة الكاملة معه. والثاني: يقول لا يجب الاستنساخ عنه عسى أن نتمكن من إدراك الحضارة والثقافة والفكر، ولكل رأي أفكاره وآثاره وانعكاساته.

### الأساس الرابع: مراحل الفكر الغربي:

ينبغي أن نميز هنا، بين مراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: الفكر التقليدي والكلاسيكي.

المرحلة الثانية: الفكر الحدائي.

المرحلة الثالثة: الفكر ما بعد الحدائي.

مع الالتفات إلى أنه:

1. ليس هناك من تحديد زمني لبداية كل مرحلة، كذلك

فإن هذه المراحل ليست طويلة في الزمان، أي لا تبدأ كل

مرحلة حين تنتهي السابقة، وإنما هناك تداخلان: زمني

ومكاني بين هذه المراحل؛ إذ يمكن ملاحظة الفكر

الحدائي ممتزجاً بالفكر ما بعد الحدائي وهكذا.

2. يمكن ملاحظة أن التدافع والتفاعل يبقيان مستمرين

بين كل مرحلة وأخرى؛ ونُلحظ هنا أن هذا التفاعل يعني

أن هناك قوة وفاعلية لمرحلة وضعف وفتور لمرحلة

أخرى.

3. إن هذا التقسيم الغربي يمكن ملاحظته أيضاً في السياق

الإسلامي، ولكن التسميات قد لا تكون مطروحة بهذا



الشكل، فالشيخ الرئيس ابن سينا صاحب مدرسة فلسفية وفكرية ويمثل صدر المتألهين مدرسة أخرى، ولمحمد باقر الصدر مدرسة أخرى وهذه كلها مراحل فكرية وفلسفية؛ إلا أنها لا تسمى كذلك- كما في الفكر الغربي-.

4. السؤال الأبرز في هذا المجال، في كيفية التمييز بين المراحل الثلاث للفكر الغربي؟

للإجابة عن ذلك، لابد من القول إن هذه المراحل تمتاز بالآتي:  
أ- نظرية المعرفة.

ب- تعريف الإنسان. فالاتجاه التقليدي له اعتقاد بأن الإنسان غير مكتمل وله غاية يسعى إليها، فهو في صيرورة وحركة وصولاً لغايته. أما الاتجاه الحديث فيقول الإنسان غايةً في ذاته، بما له من لذائذ وحقوق وحریات.  
ت- تعريف الوجود، فهل يساوي الوجود المادة أو أعم من ذلك؟ أيما هو الوجود؟.

ث- القيم الأخلاقية، هل هي ثابتة أم متغيرة ونسبية؟

**الأساس الخامس: الأساس المعرفي -العقلي- في الفكر الغربي:**  
أي تحديد الموقف من العقل والإدراك العقلي، فلكل فيلسوف ينتمي لمرحلة وجهة خاصة حول العقل، وهذا هو أبرز أساس لتمييز الفلاسفة في الغرب.

- لبيان ذلك، لابد من التفصيل الآتي:
- أ- إن البحث عن الحقائق من جانب الإنسان في هذا العالم أمرٌ فطريٌّ، وليس له طريقٌ إلا التجربة ليفتني ما يفيدته ويتجنب ما يضره ويؤذيه.
- ب- إذًا فالمشاهدة والحس هما عماد التجربة الحسية، بالمشاهدة نستحصل ستة أنواع من القضايا:
- النوع الأول والثاني: يثبت له الموجود أو لا يثبت.
  - النوع الثالث والرابع: يثبت له موجود معين. وكذا صفات هذا الموجود.
  - النوع الخامس والسادس: الارتباط بين الأشياء، هذا الشيء يرتبط أو لا يرتبط بذاك الشيء.
- ج- هنا يأتي دور المنطق، أيًا كان المنطق أرسطياً أو تجريبياً أو رياضياً، إذ يتولى المنطق عملية التركيب بين القضايا - الست أعلاه- لتتولد منها قضايا جديدة، أي أن دور المنطق هو التوليف بين القضايا، ومن ثم توليد قضايا جديدة من القضايا السابقة.
- ح- فهنا تبين لنا أن المشاهدة والتجربة تمثل الركن الأول في الكشف عن الحقيقة، في حين أن العقل يمثل الركن الثاني في عملية الكشف. أي أنه بعد عملية المشاهدة الحسية يأتي دور الاستدلال العقلي ليكثر المعلومات وليكشف حقائق الواقع.
- خ- العقل المقصود هنا هو العقل التوليدي وليس العقل الإدراكي، أي العقل الذي يبدأ من المشاهدات

والحسيات والتجريبيات ليستنتج منها معلومات جديدة، بأنواع القضايا الست السابقة.

مما تقدم نصل إلى أن المائز بين الاتجاهات الثلاث، بالمعرفة أو العقل يتجلى بالآتي:

1. إن الاتجاه التقليدي محدود جداً في اكتشاف الحقائق لهذا العالم، فينحصر دوره في الأمور الطبيعية والمادية والجسمانية؛ لأنه يأخذها من المشاهدة والتجربة وهذه الأمور ترتبط بالمادة والجسم وظواهر الطبيعة. وبالتالي فإن أية ظاهرة ترتبط بالأمور العقلية أو المعنوية لا يمكن للعقل إدراكها أو فهمها. أما إذا لم يكن العقل محدوداً، وإنما مطلقاً فالفكر حدائي.
2. عقل-التقليدي- يحتاج إلى مكمل، وهذا المكمل هو الوحي في الفكر الإسلامي، والوحي له الحاكمية على العقل، وفي الفكر الغربي يعني أن العقل محكوم وليس بحاكم، أيًا كان الحاكم ديناً أو فلسفة أو فكر، فالمهم أن العقل محكوم وليس بحاكم. وسواء كان الفكر دينياً- مسلكاً أو مسيحياً أو يهودياً- أو غير ديني. أما إذا كان العقل حاكماً فالفكر حدائي.
3. إن ما ينتهي إليه العقل التقليدي من كشف واستنتاج لا يمكن أن يُطمئن إليه بشكل قطعي، وإنما يبقى خاضعاً للشك والاحتمال والخطأ. أما إذا اطمئن إلى العقل واقتنع بما توصل إليه فالفكر حدائي.

4. أما ما بعد الحداثة، ففيه الآتي- في مسألة العقل:  
 أ- يتفق مع الاتجاه التقليدي في أن العقل ناقص لا يمكن الاطمئنان إليه، ولكنه -فيما بعد الحداثة- لا يحتاج إلى مكمل؛ بمعنى تعايش مع نقص العقل وانسجم معه، وبذا يتفق التقليدي مع ما بعد الحداثة في نقصان العقل- بخلاف الحدائي الذي يؤمن بتمامية العقل- ولكن التقليدي يقول باحتياج العقل للمكمل في حين إنما بعد الحداثة يرى لا ضرورة للمكمل.

ب- من الفوارق المهمة بين الاتجاه الحدائي وما بعد الحدائي، هو أن الأول مطمئن له قطعياً ويكشف عن الواقع تماماً، فالعقل عبارة عن مرآة تكشف الواقع تماماً، في حين أن الثاني- ما بعد الحداثة- يرى في العقل نظارة تُري الأشياء ولكنها نظارة وجودية تكوينية غير قابلة للنزع والتخلص منها؛ وبذلك لا يمكن الاطمئنان إلى كشوفات العقل واستنتاجاته. ولكن عدم الاطمئنان للعقل ما بعد الحدائي لا يوصلنا إلى المستوى الذي نقول فيه بأن العقل بحاجة إلى مكمل- كما قال الاتجاه التقليدي-.

ت- إن ما بعد الحداثة اسقط الاعتبار الجزمي للعقل، وألغى اعتباره اليقيني؛ ذلك أن العقل نظارة ننظر بها إلى الأشياء، مع الالتفات إلى أن الشيء في نفسه ليس هو ذات الشيء الذي نراه وننظر إليه بالنظارة-العقل- وكل الذي علينا فعله هنا هو الرضا بهذا العقل والتعايش معه وانتهى الأمر.

ث- لابد من الالتفات إلى أن أي نقد لما بعد الحداثة قد يكون صعباً جداً لجهة أن العقل هو سلاح النقد، وهو -العقل- ما لا يمكن الاطمئنان إليه في التيار ما بعد الحداثي.

ج- كما أن من النتائج المهمة جداً هنا-لما بعد الحداثة-، أن الحقيقة ليست مطلقة بالنسبة لنا، وهي ليست ملكاً لأحد، ولابد من أن تعطى المشروعية لكل بحسبه، كما أن الحقيقة ليست ملكاً للعلماء فقط.

### الأساس السادس: رؤى علماء الغرب في نظرية المعرفة والاستدلال العقلي:

إن مسيرة جرح العقل وإسقاطه من عليائه وجزمياته و يقينياته، تمت على يد العلماء، كل من<sup>(2)</sup>:

1. "ديفيد هيوم"، أول من بدء منهج السؤال عن يقينيات العقل، فهو ليس شكاً ولكنه طرح التساؤل "حول أساس الجزميات واليقينيات العقلية"؟ وانتهى إلى أنه لا أساس لذلك؛ وذلك بما يأتي:

• إن الإنسان مجموع العقل والاستدلالات العقلية ومجموع الأحاسيس والغرائز والعواطف، وهذا واضح لا نحتاج إلى دليل عليه.

(<sup>2</sup>) مع الالتفات إلى اختلاف نسبة إسهام كل واحد من العلماء المتقدمين في التأسيس لما بعد الحداثة، مع التأكيد على أن التفلسف غير ممكن أبداً في الفكر الغربي- دون الوقوف عند إيمانويل كانت وكتبه الثلاث- نقد العقل المحض ونقد العقل العلمي ونقد ملكة الحب-. ولكن الجميع يتفق على نظرة التردد والشك وسوء الظن في العقل والاستدلال العقلي.

- يكمن الفارق بين الإنسان والحيوان، في أن الأخير تابع لأحاسيسه وغرائزه وشهواته بلا أي وازع، أما الإنسان فلا بد أن يُدبر أمر هذه الأحاسيس والعواطف بالعقل؛ وبما أن العقل لا يستطيع أن يحكم هذه الأمور بشكل قطعي، فيبقى للأحاسيس والمشاعر والعواطف دورٌ - فضلاً عن العقل - في الكشف عن الحقائق.
  - يعتقد "هيوم" أن الإنسان مركب تركيباً لا يستطيع معه أن يجرد نفسه عن الأحاسيس والعواطف والغرائز جميعها، ويُحْكَم العقل وحده في الكشف عن الحقيقة، لا بل إن الأصل أنه من غير المطلوب منه أن يتخلى عن الأحاسيس وما سواها، ويقتصر على العقل؛ لذلك يقع التشكيك في الاستدلال العقلي، وهذا خلاصة ما يريدان يقوله "هيوم" في نظرية المعرفة والكشف عن الحقائق
2. أكمل الموضوع - جرح العقل - إيمانويل كانت بتأكيده أن لا جزميات في العقل.
- لبيان هذه المفردة، لابد من إيراد ما يأتي:
- كانت نظرية المعرفة لألفي عام قائمة على أن الإنسان عندما يواجه حقائق العالم الخارجي، فدوره بالنسبة إليها دور المرأة التي تنعكس فيها الحقائق كما هي عليها، يعني لا يوجد أي تصرف من المتلقي في الحقائق، كما أن المرأة لا تصرف في الصورة عندما تقف أمامها فما عليها إلا أن تعكس صورتك.
  - في مقابل ذلك هناك منهجية النظارة، وهي عندما يواجه الإنسان الحقائق الخارجية فالواسطة بينه وبين الخارج

هو الذهن، والذهن ينفعل ويتفاعل مع الحقائق الخارجية، بعكس المرآة التي يقتصر دورها على عكس الصورة فقط- من دون أي تفاعل.

- من هنا فالذهن أو العقل ليس حيادياً- على وفق منهج النظارة؛ ذلك أنه "العقل" يتشكل من مجموعة أفكار وثقافات وأصول موضوعة وهكذا، وعلى أساس هذه الأفكار يتفاعل مع الحقيقة الخارجية.
- وقع البحث مفصلاً هنا في نسبة تأثير الذهن والواقع الخارجي في تحديد الحقائق، أي بلغة الأرقام وعندما تصل الحقائق إلى الإنسان فما نسبة التصرف فيها، هل- مثلاً- 90% للذهن والباقي للواقع الخارجي أم ماذا؟
- الإجابة عن السؤال المتقدم مثلت الفارق بين "ديكارت" و"كانت"، الأول يعتقد أن تأثير الواقع الخارجي أكبر، بينما "كانت" يعتقد العكس، وهذا هو الخدش الثاني في الاستدلال العقلي والذي أورده كانت، فهو يعتقد بأن الذهن يتصرف في الحقائق ولا يتعامل بتجرد معها، فمرة يتجرد وأخرى لا يتجرد، وهذا مؤشر على إساءة الظن بالاستدلالات العقلية وعدم الاطمئنان إلى الاستنتاج العقلي.

### 3. الثالث هو كارل ماركس:

ماركس يقول بأن الإنسان إذا عاش في طبقة معينة- عمالية أو رأسمالية- فهذه الطبقة هي التي توطر ذهنه لفهم الحقائق الخارجية، فالطبقة التي يعيش فيها الإنسان تؤثر على وضعه الفكري والثقافي والطبقي.

إن كل طبقة لها مصالحها وامتيازاتها ولها فهمها وكلها تؤثر في الكشف عن الحقائق الخارجية، ولا يمكن أن يكون الذهن حيادياً هنا، وعدم الحياد- كما عند كانت- يتأتى في الفكر الماركسي- بالبعدين الاقتصادي والطبقي؛ أي أن ماركس لم يأت بجديد عن-هيوم وكانت- وإنما فقط أورد تطبيقاً لمنهج المتقدمين.

4. سيجموند فرويد:

صاحب أكبر تهديد ليقينيات العقل؛ ذلك أنهم قبل فرويد يعتقدون بان "شخصية الإنسان، روح الإنسان، نفس الإنسان" هي مجموعة المعلومات والمدرجات التي التفت إليها، يعني أن دائرة المعلومات بين الذهن والواقع الخارجي هي واحدة ومتطابقة- فلو كانت المعلومات التي في الذهن مائة مثلاً فلا يوجد أكثر من ذلك إذاً في الواقع الخارجي، وأيضاً لا يوجد أكثر من هذه المعلومات في نفس الإنسان.

إلا أن فرويد قال بأن الأمر ليس كذلك، فما لدى الإنسان من شعور وعلم وإدراك لا يشكل إلا عشرة بالمائة، مما هو مؤثر في عقيدتك وسلوكك وثقافتك، في حين أن تسعين بالمائة يوجد في النفس، ولكنه غير ملتفت إليه وهو ما يصطلح عليه "باللاشعور".

إن اعتقاد الإنسان أو إيمانه أو أفكاره وتصوراتها كلها منشأها العشرة بالمائة، ولكن ما يؤدي بك إلى الاعتقاد والإيمان شيء غير اختياري وغير ملتفت إليه مع محاولتك إقناع نفسك بأن اعتقاداتك وآراؤك اختيارية ومستدل عليها، مع أن الواقع يُشير إلى سيطرة اللاشعور على كل مسيرة الإنسان في الدين والإيمان والفلسفة والعلم، ولا ينجو منها إلا ما يقارب العشرة في المائة من نسبة كل ما يتصوره اختياراً واعياً.



سبب ذلك اللاشعور -بحسب فرويد- هو التلقين في الصغر من خلال التربية والتعليم، أو بسبب الخوف أو الأمل أو الحب والبغض أو الواقع الاجتماعي أو المنافع والامتيازات والمصالح التي تؤدي به إلى الاعتقاد، وقد يكون سببه الاستدلال العقلي، ولكن الاستدلال العقلي لا تتجاوز نسبته العشرة في المائة من مجموع معلوماته وأفكاره وتصورات.

مع الالتفات إلى حقيقة مهمة وخطيرة وهي أن اعتقادك بان استدلالك عقلية وعلمية وصحيحة، مع أن الواقع النفسي يُشير إلى أن اللاشعور هو الذي يُسوق لك هذه التصورات، فالإنسان -بحسب فرويد- يتأثر بشعوره ولا شعوره كذلك، ولكن نسبة اللاشعور أكبر من الشعور.

#### 5. الخامس: فريدريك نيتشه:

تكلم نيتشه عن أن الإنسان مفطور على حب السيطرة على الآخرين، هذه قدرة واقتدار، وهي نظرية القدرة، وإن أي شيء يفعله الإنسان ويقبله ويعتقد به، إنما هو لمصلحة تقوية قدرته وسيطرته، وإذا نفرّ من شيء فلأن ذلك يؤدي إلى ضعفه وعجزه.

إن الذي يُحرّك الإنسان واستدلالاته العقلية ليس الحقائق الخارجية، وإنما الذي يُحرك عنده قدرة واقتدار السلطة ولهذا يُدافع عن الهتلرية؛ لأنها تجلي القدرة، وإن المجتمع لا يُدار إلا بهذه الطريقة وهذا كمال الإنسان في أن يكون قادراً ومقتدراً ومسيطرًا، فكلما كان هذا أقوى فإنسانيته أكثر فإذن حركته واعتقاداته وأخلاقه وقيمه وسلوكه؛ وكشف الحقائق الخارجية ليس مطلوباً لذاته وإنما لأجل تقوية الإنسان وتنمية قدرته.

**الأساس السابع: خصائص ما بعد الحداثة:**  
لعل من أهم خصائص ما بعد الحداثة، ما يأتي:

الخصيصة الأولى: هي إن النقد فيها يأخذ موقعاً أساساً جدياً، حتى يصل إلى انه يريد النقد لأجل النقد، وليس وصولاً إلى حقيقة ما.

إن النقد ما بعد الحداثي يتجاوز دوره عن الاتجاهين- التقليدي والحداثي- ويأخذ دوراً أساساً، والنقد هنا-ليس بالضرورة سلبي- هو تمييز الجيد من الرديء حتى وصل الأمر بهم إلى القول بان النقد يأتي لأجل البناء، والبناء المقصود هنا هو إعطاء البديل وإذا لم نجد البديل فهذا لن يؤدي إلى إيقاف النقد، وإنما الاستمرار فيه.

السبب في ضرورة استمرار النقد هو توفير البديل ولكن عند عدم توفر البديل مرحلي ومؤقت؛ لأن النقد الفكري هو تكامل وتطور وايجابية وهذه ميزته الأساس.

الخصيصة الثانية: لا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة؛ لأن كل إنسان عندما يدخل للكشف عن الحقيقة يأتي دور الذهن ومكونات الذهن، ويكون لها دور في الكشف عن الحقيقة، بالفعل والانفعال في الكشف عن الحقيقة.

أساس الواقع بالنسبة لكل إنسان هو هذا الفعل والانفعال بينك وبين الواقع الخارجي، لأن الواقع الخارجي أمرٌ منفصل عن العالم، فلا أحد يدعي امتلاك الحقيقة بعد ذلك.

الخصيصة الثالثة: الاختلاف أمر تكويني بين الناس؛ ذلك؛ لأن كل إنسان إنما يتحرك ضمن خصوصياته ومكوناته؛ لذلك فما بعد الحداثة لاتسعّ إلى توحيد المختلف والمتفرق أبداً.

إن الاختلاف بين الناس لا يعني النقص، بل هو كمالٌ مبني على احترام الآخر وعدم إقصائها و تسقيطه، فلكل شخص جزء من الحق، فلا وجود للباطل المطلق والحق المطلق؛ وإنما لكل شخص جزء ونصيب من الحق، وإن اختلفت نسبة الحق عند كل شخص.

الخصيصة الرابعة: من يملك جزءاً من الحقيقة فله الحق في العمل والتفكير، لا بل المشروعية- وإن كانت نسبية- للعيش والسلوك على وفق نسبة الحقيقة التي يملكها، بحسب استدلاله وبحسب منهجه.

الخصيصة الخامسة: الحقيقة غير مقتصرة على العلماء والمتخصصين، بل كل إنسان بحسبه يقدم الحقيقة، أياً كان هذا الإنسان وقيمه المعرفية والفكرية.

الخصيصة السادسة: لا يوجد هناك منهج واحد لفهم الحقيقة، ولعل من أبرز خصائص ما بعد الحداثة تعدد المناهج وليس وحدتها.

الخصيصة السابعة: الابتعاد قدر الإمكان عن إعطاء القوانين والقواعد الكلية، وذلك لخضوع القواعد لعوامل الزمان والمكان والتغير؛ لذا ينبغي عدم الالتزام بالقواعد الكلية في الوقت الذي يكون فيه الإنسان مقيداً ومحدوداً.

الخصيصة الثامنة: الابتعاد عن الجزميات والبديهيات قدر الإمكان؛ إذ أنها لو كانت صحيحة ومقنعة اليوم قد لا تكون كذلك حتى بالنسبة للشخص الواحد نفسه. فإنسان ما بعد الحداثة يعيش حالة اليقين السائل أو اللايقين.

الأساس الثامن: المنهج المعرفي والتجريبي في الفكر الحدائي  
لعل من أبرز المقدمات التي ينبغي ذكرها في هذا المجال،  
كل مما يأتي:

1. عدم الاتفاق على عدد هذه الأركان والمقومات، فمنهم  
من يقول ثلاثة ومنهم من يذهب إلى أنها خمسة،  
وهكذا.

2. التساؤل حول كون بعض الأركان هل هي الأساس لغيرها،  
أم أنها نشأت دون رابط بينها.

3. إن هذه الأركان غير مخطط لها سلفاً، وإنما هي عبارة عن  
صيرورة تاريخية وثقافية وفلسفية، وليدة التفاعل  
والنقد التدريجي زمنياً ومكانياً.

4. أما المساحات التي تتقدم هذه الأركان والمقومات،  
فتتجلى بالآتي:

- المساحة الأولى: ترتبط بالعقائد والإيمان- أياً كانت  
العقيدة أو الدين الذي يؤمن به الفرد، لا بل حتى لو  
كان بلا دين، فهو يؤمن بلا دينيته!!.
- المساحة الثانية: مرتبطة بالعواطف والمشاعر  
والأحاسيس، التي عادةً ما تنبثق من العقائد  
والإيمان، فيجب من يعتقد به، ويبغض من لا يعتقد  
ولا يؤمن به.
- المساحة الثالثة: ترتبط بالبعد العملي والإرادي، أي  
أن من يعتقد يؤمن ويحب ماذا فعل؟ الإرادة  
تحركت بأي اتجاه، هل تحرك المؤمن باتجاه ما  
يؤمن به، أم ابتعد الفرد من الشيء الذي يبغضه؟.

مع الالتفات إلى أن منشأ الاختلاف بين البشر يكون من خلال المساحة الأولى أو الثانية، فما تعتقده وتؤمن به قد لا يعتقده الآخر ولا يؤمن به، أو تكون المسألة الخلافية مرتبطة بالمساحة الثانية فما تحبه أنت قد يبغضه الآخر وهكذا.

5. الأمر يحتاج إلى مقدمة أخرى أيضاً -غير المساحات المتقدمة- وهي ترتبط بالتاريخ والاستقراء، وهي أن هناك كثيراً من الأشياء في الواقع الخارجي غير مطلوبة وهناك كثير مما يعتقده ومطلوب إلا أنه غير موجود، فالمطلوب غير موجود والموجود غير مطلوب، فماذا يفعل الفرد إذا؟.

6. للإجابة على معضلة المقدمة الثانية، المرتبطة بطلب ما هو غير موجود وبوجود ما هو غير مطلوب، تولد اتجاهان في الفلسفة الإنسانية، وهي:

- الاتجاه الأول: يقول بتغيير الإنسان نفسه لينسجم مع العالم؛ ذلك لأن تغيير العالم الخارجي غير ممكن، ولا بمقدور الإنسان أن يبدله؛ إذاً عليه تغيير النفس. هذا هو توجه الأديان والعرفانيين والفلاسفة الدينيين، فلا بد للإنسان من السعي لتغيير نفسه وتربيتها وتكاملها وعليه الصبر والتحمل وصولاً إلى الغاية التي يبتغيها، ولعل مراجعة بسيطة لأدبيات الدين لنقف على الكم الهائل من الآيات والأحاديث المتوجهة صوب تربية النفس وتكاملها. لكن الأخطر من ذلك جميعاً هو عدم الاهتمام بالواقع الخارجي، ولا العلوم التجريبية أو الطبيعية، حتى وإن وجدت

إلا أنها في الهامش، ولا يتم التوجه إليها؛ لأنها ليست الغاية-التي هي تربية النفس<sup>(3)</sup>.

• الاتجاه الثاني: بعكس الاتجاه الأول، صار التركيز هنا نحو الواقع الخارجي، أي أن يبقى الإنسان على حاله ويتم التوجه نحو تغيير الواقع الخارجي؛ ليكون على مقاسات الإنسان وطبيعة الإنسان ولذائذ الإنسان. هذا هو أصل أصول الرؤية الكونية في الإنسان الحدائي، وهو انه يفكر كيف يغير العالم الخارجي. أي الذهاب إلى الطبيعة والتفكير في كيفية تغييره. إن آفة هذا التوجه هي الزهد بالنفس وتركها وعدم التوجه إليها، والتركيز على البعد الآفاقي-الطبيعة- فقط.

من هنا فالطريق لتغيير العالم الخارجي، يجب أن يكون بوسيلة تنسجم وطبيعة هذا العالم-الخارجي-، فإن كان العالم مادياً فيجب اعتماد منهج مادي تجريبي، وليس منهجاً نظرياً فلسفياً؛ وبذا ساد المنهج التجريبي في الغرب اعتماداً على رؤيته بضرورة تغيير العالم، وليس العالم.

وصل الأمر بهذا الاتجاه إلى طغيان المنهج التجريبي لدراسة حتى ما بعد الموت، أي دراسة مسائل لا ترتبط أصلاً بالعالم الخارجي المعاش

(3) هذه الرؤية وإن كانت سائدة في الشرائع والدين، ويتمسك بها حتى المسلمون، إلا أنها تقف على خلاف الرؤية القرآنية التي تُركّز على الآيات الآفاقية وتقدمها على الآيات النفسية.

مادياً، والعكس صحيح فيما يتعلق بالاتجاه الأول-  
الذي ركز على البعد الفلسفي ونسي-العالم المادي  
التجريبي-

كما باتت الفلسفة المهمة والجيدة، هي تلك  
التي تهتم بالمنفعة اليومية وحياة اللذة والمتعة  
المادية، كما ترتب على ذلك نسيان الإنسان لنفسه،  
وأخرجت النفس من معادلة التغيير والمعرفة  
المرتبطة بها.

لقد شهدت الدراسات المرتبطة بالنفس-في  
الغرب- ضموراً واضحاً، لأن الأصل هو الاهتمام  
بالعالم الخارجي، وإن وجدت دراسات فهي متعلقة  
بعلم النفس التجريبي، وليس علم النفس الفلسفي،  
فكل الدراسات النفسية الغربية مرتبطة بالجانب  
التجريبي- الذي بدأ رسمياً على يد فرنسيس بيكون  
صاحب المنهج التجريبي"، والذي قال بأن التجربة  
هي المنهج الوحيد النافع، وليس أي منهج آخر.

حُذِفَت الأبحاث الغيبية وتلك المرتبطة  
بالأخلاق والتربية النفسية؛ لذلك نجد أن عالم  
المعنى ضعيف جداً في الغرب<sup>(4)</sup>.

(4) ينبغي الالتفات إلى أن تطور علم النفس الغربي يرتبط بعلم النفس التجريبي  
وليس علم النفس الفلسفي، والأول لا علاقة له بمعرفة النفس وإنما يبحث عن  
الأفعال التي تصدر من النفس، والفرق كبير جداً بين محاولة فهم النفس الإنسانية  
الذي يُدرس عادةً في علم النفس الفلسفي، وبين معرفة الأفعال الصادرة من  
النفس. فمعرفة النفس تتم بالأفعال الصادرة عن النفس وهو حال علم النفس  
التجريبي. هذا أولاً، وثانياً: فإن علم النفس الفلسفي معرفته مرتبطة بحقيقة النفس

لقد احتل الإنسان محل الله تعالى، كما تمركز العقل بديلاً عن الوحي، في حين كانت الدنيا هي الغاية بدلاً من الآخرة- في الفكر الغربي- وكل ذلك لأن المنهج التجريبي لا ينسجم ومعطيات المعنى والإيمان.

إن طريقة تغيير العالم تتضمن منظومة واسعة من العلوم كالطب والفيزياء والكيمياء والحياة والموت-أي إطالة عمر الإنسان-، وكذا تغيير البيئة والتحكم فيها ومحاربة تلوثها، الأداة الأساس لتحقيق التغيير المنشود تتجلى في المنهج التجريبي دون غيره من المناهج الفلسفية والعرفانية أو التاريخية.

- الاتجاه الثالث: هو الاتجاه الذي نتصوره ضرورياً في هذا المجال؛ وذلك بالإيمان بضرورة تغيير النفس وكذلك تغيير العالم الخارجي، ولكن بشكل محدد وليس مطلقاً، فمعادلة التغيير يجب أن تكون ضمن مقاسات لا تفريط فيها، كما كان موقف الاتجاهات السابقة، بالتوجه نحو التغيير الكامل للنفس أو التبديل الشامل للعالم المادي.

---

وجوهرها وكيفيةها فهو بعدٌ كفي، أما علم النفس الفلسفي فيأتي إلى أفعال النفس أي أنه بعد كمي وليس كفي.



هنا ينبغي الالتفات إلى إنما يقع عليه البحث التجريبي يتعلق بالطبيعي المادي، أما ما وراء الطبيعة فينبغي فيه التمييز بينه وبين ما بعد الطبيعة، وفي ضوء الآتي:

المسألة ترتبط بالانطولوجيا أي الوجود وبنظرية المعرفة الاستيمولوجيا، فالأول ينقسم إلى مادي وغير مادي، أي إلى طبيعي محسوس او غير محسوس بالحواس، والمحسوس هو محل التجربة أما المجرد فلا تقع عليه التجربة، فهذا تقسيم للعالم بلحاظ الوجود والانطولوجيا.

أما تقسيم العالم على أساس الوسائل التي نريد التعرف على الوجود، أي المعرفة، فهنا يوجد تصوران: الأول: منهج عقلي فلسفي. والثاني: منهج تجريبي مادي. ولكنها تصورات ترتبط بالمعرفة وليس الوجود. بمعنى أن الموضوع الاستيمولوجي- المعرفي- يرتبط بالطبيعة ولكن الخلاف في المنهج المعتمد فقد يتم تبني منهج عقلي لدراسة الطبيعة المادية أو يتم اعتماد منهج تجريبي لهذه الدراسة، مادام الأمر لا يرتبط بالوجود، وإنما بوسيلة فهم ومعرفة الوجود.

مع ضرورة الالتزام بتحديد الموقف العلمي من المنهج التجريبي أو العقلي الفلسفي قبل بدء البحث، وتحديد مدى حجية المنهج من عدمه، وإلا كان البحث من دون قاعدة محددة.

### الأساس التاسع: خصائص المنهج التجريبي

إن المنهج التجريبي استطاع أن تكون له القيمة على باقي المناهج في الفكر الغربي، حتى الفلسفة تدرس لأجل النفعية، ولبيان هذه الخصوصيات، نقف عند الآتي:

أولاً: بالمنهج التجريبي نستطيع اكتشاف الحقيقة من كل الحقائق المحسوسة حولنا في عالم الطبيعة والمادة، ونقف على أسبابها وشروط وجودها أو عدم وجودها.

نقف بالمنهج التجريبي على كامل الشيء من جهة وجوده أو عدمه، بخلاف المنهج الفلسفي الذي لا ينال الجزئيات، وإنما فقط الكليات والنظريات العامة.

ثانياً: يمكن بمعرفة المشهود والموجود التنبؤ بالمستقبل، لأن معرفة الظاهرة يساعد على التنبؤ بها تنبؤاً علمياً وليس غيبياً، أي أن المنهج التجريبي يُساعد على معرفة المستقبل.

ثالثاً: المنهج التجريبي يُحدد مسيرة الظواهر، فبعد التعرف على أسباب الظاهرة وشروطها، يمكن-تجريبياً- ضبط الظاهرة كيفية التعامل معها أو حتى التصرف فيها، كما هو الحال في الهندسة الجينية بضغط وتحديد أسباب التعامل مع الجينات وضبطها علاجياً.

رابعاً: يستطيع الإنسان التجريبي التحكم في المستقبل، وليس فقط التنبؤ به، فيتصرف في العالم كما يريد هو لا كما تريد الطبيعة، أي أن يكون الإنسان سيد الطبيعة لا أسيراً لها. أما قبل المنهج التجريبي فقد كان الإنسان عبداً للطبيعة.

خامساً: استطاع المنهج التجريبي-بخلاف باقي المناهج- تحقيق إيجاد ما هو مطلوب، وإبعاد ما هو غير موجود، من ثم أخذ زمام المبادرة من باقي المناهج وصار القدوة والأسوة في كل المساحات

المعرفية. وبه وجد الإنسان انه يستطيع تحقيق أحلامه وتطلعاته-المادية- ورفاهيته ومسكنه وملبسه وكل شيء مرتبط بالطبيعة.

**الأساس العاشر: مشكلات تواجه المنهج التجريبي: واجه الفكر التجريبي الغربي مشاكل معرفية ومنهجية فلسفية، تمثلت في الآتي:**

1. ما الأساس العلمي والقانوني للقول بان كمال الإنسان مرتبط بتغيير العالم الخارجي فقط، وهو ما انتهى إليه المنهج التجريبي؟ ما الأصل الموضوعي لمدى صحة توجهات الغرب في الربط بين كمال الإنسان والمنهج التجريبي؟!.

التصور الفلسفي هنا، هو أن هناك مغالطة معرفية مؤداها أن كل تقدم في البعد التجريبي والصناعي والفني يفترض كمالاً مقابلاً للإنسان، مع أنه لا دليل على ذلك. يُصطلح على هذه الظاهرة "ثيولوجيا التقدم" أو "مرض التقدم"، أي كلما تطور الإنسان في الجانب المادي كان ذلك دليلاً على رقيه وكماله الوجودي.

2. لو افترضنا الارتباط بين المنهج التجريبي والكمال الإنساني، يبقى السؤال المهم هنا عن الدليل الذي استند إليه أنصار المذهب التجريبي في تعميم هذه المسألة على باقي المساحات المعرفية، فلو افترضنا أن المنهج التجريبي أسوة في التجريبيات والماديات، فكيف نعمم المسألة على حقول معرفية أخرى.

من هنا كان الأصل الذي انطلقت منها الحداثة وما بعدها، هو التوجه نحو تغيير العالم، والأداة التي يستخدمها تتمثل بالمنهج التجريبي فقط، مع إعطاء هذا المنهج زخماً وشمولاً، إذ لا يغطي كل العلوم الطبيعية والمادية فقط، وإنما يشمل العلوم الإنسانية والاجتماعية والمعرفية والأخلاقية وكل المساحات الأخرى. لا بل حتى اتجهوا نحو تطبيق هذا المنهج على الدين ومدى صحة مدعياته، وانتهوا إلى أنه لا يمكن إثبات أي مدعى ديني؛ لأن الأخير يبتعد عن المنهج التجريبي المادي في بيان أصوله وقواعده واعتقاداته.

### الأساس الحادي عشر: من آثار المنهج التجريبي الغربي

أحد أهم الآثار ما يعرف "بثيولوجيا التقدم"، أي منطق أو منهج التقدم الغربي الذي يؤمنون به، ومؤداه أنه ما من ثقافة ولا حضارة خارجة عن نطاق الغرب الحديث ولا سابقة له؛ وذلك كله لأنهم استطاعوا بفضل المنهج التجريبي أن يعطوا تقدماً مادياً وتكنولوجياً للإنسان، وبذلك اقتنعوا هم-وغيرهم- بأن الغرب هو معيار ومقياس المجتمعات الأخرى.

فضلاً عن بفضل التقدم، أضحى الإنسان الغربي مقياساً في كل أبعاده، وهو إنموذج التكامل والتطور الذي ينبغي أن يحتذي به أي إنسان آخر؛ لأن نجاح هذا الإنسان في بُعد واحد-مادي- سوغ مقولة أن النجاح في هذا الجانب نجاح في باقي الجوانب.

إن حضارة الغرب استهلكت باقي الحضارات والثقافات والشعوب في صيرورة تاريخية؛ فكل الحضارات السابقة كانت مجرد مقدمة ممهدة لانبثاق الحضارة الغربية، وبما أن الحضارة الغربية قد تحققت فلا نحتاج بعدها لأية حضارة أو ثقافة ثانية.

هذا التوجه "ثيولوجيا التقدم الغربي" انعكس على كتابات الشرقيين، ولقد كانت بدايته- بحسب المفكر وائل حلاق- مع الإمام محمد عبده ومروراً بمحمد عابد الجابري ومحمد أركون ومن سواهم كثير من المفكرين، الذين تأثروا بمنهج التقدم الأوروبي، إذ رأى هؤلاء أن دراسة الإسلام يجب أن تكون على نحو ملائم- أي حدائي-، وهذه الدعوى تنسجم مع المركزية الغربية في الفكر وتؤدي إلى خسران حرية التفكير، لا بل خسران التاريخ والهوية غير الغربية؛ وكل ذلك بسبب خوف هؤلاء المفكرين-غير الغربيين- من أن يوسموا بسمة الرجعية والتخلف إن هم درسوا الإسلام والحضارة بأدوات غير غربية. تتركز ثيولوجيا التقدم على قاعدة أن الماضي أدنى منزلة من الحاضر؛ لأننا كلما سار الزمن نتقدم ونتطور أكثر، وحاضر الإنسان الغربي أفضل من أي ماضٍ تاريخي في كل الأحوال.

**الأساس الثاني عشر: طرائق الاستنتاج العلمي والمعرفي:**  
نقف هنا على طريقتين، هما:

أولاً: الاستنتاج الذي تنسجم فيه النتيجة مع المقدمات التي أنتجت هذه النتيجة، مع غض النظر فيما إذا كانت النتيجة مطابقة للواقع من عدمه. فالكلام هنا في صيغة وشكل الاستنتاج، وليس في المستنتج-لجهة مطابقته أو عدم مطابقته للواقع-.

إن الاستنتاج متى كان منسجماً مع مقدماته فهو استنتاج صحيحٌ وموضوعيٌّ ومنطقيٌّ، فالمدار هنا على الدليل وليس مدى مطابقة الواقع.

ثانياً: الاستنتاج الذي لا ينسجم مع مقدماته- وإن كان مطابقاً للواقع-، كالرؤية التي يراها الإنسان في النوم-مثلاً- ويواجه في

الواقع ما يدل عليها، فهنا يتصور أن للرؤية علاقة بالواقع الذي عاشه، والحال أن الرؤية لا تصلح طريقاً للاستنتاج العلمي المعتبر.

السؤال المهم هنا، هل كان المنهج التجريبي علمياً وموضوعياً ومنطقياً وصحيحاً عندما توسع من دائرته المادية والتجريبية ليُدعي أنه شامل للعلوم الإنسانية والاجتماعية وحتى الدينية؟.

الإجابة على هذا التساؤل محكومة بالاطلاع على منشأ الاستنتاج المنطقي والعلمي، فإذا كان منشؤها-الاستنتاجات- الأحاسيس والعواطف والثقافة والبيئة، فهي استنتاجات غير منطقية ولا علمية، أما إذا كانت منطلقة من منهج رياضي وحسابي فهي استنتاجات منطقية وعلمية<sup>(5)</sup>.

فاستنتاجات المنهج التجريبي ناشئة عن النوع الأول؛ إذ لا دليل على توسعة المنهج التجريبي لغير العلوم الطبيعية سوى الإحساس والعاطفة والانفعالات النفسية، فعندما وجد الغرب، بأن منهجهم التجريبي قد طور حياتهم المادية إذاً يستطيع هذا المنهج تطوير العلوم الإنسانية، ولكن بأي دليل؟! لا دليل إلا العواطف وقبول النفس فقط<sup>(6)</sup>.

(5) لعل هذا المائز هو الفارق الأساس بين الإنسان الطبيعي والإنسان الآلي، فالأول يستنتج غالباً بالأحاسيس والمشاعر والمنطق الرياضي؛ أي تختلط لديه الاستنتاجات الرياضية بالمشاعر والأحاسيس، في حين أن الثاني لا يستنتج إلا بطريق رياضي.

(6) يمكن من باب الاحتمال الوصول إلى منطقية الاستنتاج المبني على الإحساس والعواطف، فلو كان لديك صديق وفيّ لسنوات فإن احتمال بقاءه وفياً لسنوات أخرى أو عدم وفائه في بعض المسائل يبقى وارداً في المنطق الرياضي إلا أن عدم وفائه احتمال ضئيل جداً إن لم يكن منعماً بناءً على الاحتمال والاستقراء، فالسيد الشهيد مجد باقر الصدر يعد الاستقراء هنا يقينياً، ولكن المشكلة أن الغرب رفض

## الأساس الثالث عشر: الاستقراء: بين اليقين الذاتي واليقين الموضوعي:

تولد عن الفرق بين الاستنتاجين المنطقي الموضوعي عن الاستنتاج العاطفي والنفسي، بروز فكرة اليقين الذاتي واليقين الموضوعي.

الشهيد مجد باقر الصدر في كتابه الأسس المنطقية للاستقراء، يقول لابد من التمييز بين أمرين:

الأول: القضية التي يتعلق بها اليقين والاعتقاد من ناحية مطابقة الواقع أو عدم مطابقتها.  
الثاني: درجة التصديق أو الاطمئنان التي يمثلها اليقين عندي وليس في ذاته.

من هذين الأمرين يمكن ملاحظة نوعين من الخطأ والصواب في الحقيقة البشرية:

النوع الأول: المطابق أو غير المطابق للواقع.  
النوع الثاني: هل من حقه أن يحصل لك اليقين من هذه المقدمات أو ليس من حقه، بغض النظر عن مطابقة الواقع من عدمها.

النوع الأول لا سبيل لإثباته أو نفيه؛ لأنه لا يوجد أحد بيده الواقع حتى يقول مطابق أو غير مطابق؟!  
المقدمات، وهذه ممكن تحصيلها والوقوف عليها.

---

الاستقراء رفضاً تاماً، لا بل إن كارل بوبر رفض الاستقراء والتجربة، وإن غاية ما يمكنان تعطيه التجربة هو تكذيب المدعيات وليس إثباتها، بمعنى أنك إذا اعتقدت صدق موضوع معين وأثبتت التجربة خلافه فهذا دليل على خطأك فقط، وليس دليلاً على صدق التجربة ومعياريته العلمية.

المدار هنا على درجة اليقين وليس الكشف عن الواقع، أي الاعتبار للدرجة التي تحددها المبررات الموضوعية؛ أي هل هذه المقدمات تنتج هذه النتائج أو لا؟!.

إذا كانت المقدمات تقتضي النتيجة فاليقين الحاصل هو يقين منطقي موضوعي معرفي، أما إذا كانت المقدمات لا تستلزم هذه النتيجة فهو يقين ذاتي سيكولوجي مرتبط بفكرك وثقافتك... الخ.

إن اليقين الذاتي ليس بحجة على وفق ما تقدم، إلا أن السيد الشهيد محمد باقر الصدر يقدم رؤية أخرى في هذا المجال، مؤداها:

إن الاستقراء يفيد اليقين بحسب رؤية السيد الصدر، بخلاف المنطق الأرسطي-الذي لا يعده حجةً-، ولكن اليقين الذي يتولد من الاستقراء هو يقين ذاتي وليس يقيناً موضوعياً، فكيف يكون حجةً إذاً، مع تقريرنا السابق بأن اليقين الذاتي ليس بحجة وهو وليد القناعات والثقافة والمشاعر؟!.

يقول السيد الصدر: "صحيح أن الاستقراء يفيد اليقين الذاتي، إلا أن هذا اليقين يعد حجة؛ وذلك لأنه يرتبط بذلك الجانب من الأمور النفسية غير القابل للتعديل والإصلاح.

إن تعبير "الذاتي" بحسب السيد الصدر ينقسم على قسمين:

القسم الأول: أمر ذاتي قابل للتغيير والإصلاح بالتربية والدراسة والتلقين والمعالجات النفسية وما سواها.

القسم الثاني: أمر ذاتي غير قابل للتغيير والتعديل- أي مرتبط بتكوين الإنسان- لا يستطيع الإنسان التخلص منه، وهو يقابل نظرية "النظارة" التي يرى الإنسان الأشياء بها، ولا يستطيع التخلص منها؛ لأنها مرتبطة بتكوينه.



برؤية السيد الصدر أن اليقين الذي يحصل للإنسان مهما بلغ فإنه لا يلغي الاحتمال المقابل والمخالف، فالإنسان مخلوق بنحو لا يستطيع أن يحتفظ بتلك النسب الضئيلة من الاحتمال فينتهي إلى الجزم، على الرغم من هذه النسب الاحتمالية المخالفة الضئيلة غير الملتفت لها.

يضيف السيد الصدر: "أن المنهج الاستقرائي مبني على تجميع عدد كبير من القيم الاحتمالية والتجارب في محور واحد، ونتيجة لذلك نستجمع قيمة احتمالية كبيرة وما يقابلها نسبة ضئيلة جداً- لا يعتد بها-، لا بل إذا أقيم الاعتبار لهذه القيمة الضئيلة فهذا معناه الخطأ وعدم الدقة"<sup>(7)</sup>.

إن القانون الذي اكتشفه السيد الصدر يتمثل بالآتي: "إن القيمة الاحتمالية الكبرى تتحول إلى جزم، وإذا حصل الجزم يحصل الاطمئنان ويحصل السكون النفسي، أما الكسر المقابل فعلاجه: أن المعرفة البشرية مصممة بطريقة لا تتيح لها أن تحتفظ بالقيم الاحتمالية الصغيرة جداً، تكويناً خلق الإنسان هكذا؛ أي إذا تزايدت قيم الاحتمالات، فالاحتمال الصغير يستطيع الإنسان أن يحتفظ به أو لا يستطيع؟ لا يستطيع وتتحول القيم الاحتمالية الكبرى إلى جزم وقطع".

إن جوهر نظرية الشهيد الصدر تقوم على تقرير الآتي: "إن التلازم بين شيئين تارةً يكون بلحاظ الواقع الخارجي من قبيل العلة والمعلول كالتلازم بين الحرارة والنار، وهو تلازم موضوعي خارجي تكويني لا علاقة له بالعالم الذهني.

(7) كما لو دخلت فيها مائة كتاب، وهناك كتاب واحد فقط فيه نقص في عدد الصفحات، فعندما تضع يدك على أي كتاب كم نسبة الاحتمال في أنه هو الكتاب الناقص، لا أقل نسبة واحد إلى المائة، فهل تعتد بهذه النسبة الضئيلة؟ أكيداً لا. ولكنها تبقى احتمالية وموجودة ولا يمكن القطع بعدمها، وإن لم تعتد بها.

وهناك تلازم ذهني لا علاقة له بعالم التكوين، والمنطق الأرسطي يبحث عن التلازمات الذهنية بما هي عاكسة للتلازم الواقعي الموضوعي.

السيد الصدر قال: إن التلازم الذهني الأرسطي نوع، وهناك نوع آخر من التلازم- لا يرتبط بالتلازم الواقعي الخارجي- يرتبط بعالم الذهن ولكنه تلازم تكويني وليس اعتبارياً، يوجد تلازم بين هذه المقدمات وبين هذه النتائج تكوينياً، وإن لم يكن بلحاظ الواقع الموضوعي الخارجي، فلاحتمالات الكبيرة تستلزم اليقين الذاتي بذاتها، أما في الواقع الخارجي تبقى الاحتمالات الصغيرة على حالها موجودة.

إن المعرفة والعلم تتولد من التلازمات الذهنية، وهو ما اسماه السيد الصدر التوالداً ذاتياً، أي تولد المعرفة من ذات الذهن ولا يمكن للإنسان التخلص منه، نعم قد يتخلص من بعض درجاته، ولكنه في آخر المطاف لا يمكن التخلص منه.

في المرحلة الأولى يقوي-الشهيد الصدر- درجات القيم الاحتمالية، وفي المرحلة الثانية ينتقل هذا التلازم إلى التوالد الذاتي، واليقين الناتج عنه ليس يقيناً منطقياً بلحاظ الواقع الخارجي- والذي يستحيل فيه وجود المعلول بلا علة- وليس منطقاً رياضياً، وإنما يقين منطقي استقرائي غير مرتبط بالعالم الخارجي، وإنما مرتبط بنظام التوالد المعرفي، فلو افترضنا أن "أ" سبب ل "ب"، ففي المنطق الأرسطي لا يمكن أن توجد "ب" دون "أ" كما لا يمكن أن تكون النتيجة أكبر من المقدمات، وهذا ما يخالف المنطق الاستقرائي الذي تأتي نتائجه أكبر من مقدماته- ولا متضمنة في المقدمة، ومن هنا وجه اعتراض المنطق الأرسطي القياسي على الاستقراء، بأنه لا يفيد اليقين؛ لأن نتيجته أكبر من مقدماته.

إن اليقين المنطقي الأرسطي يختص بالاستدلال الاستنباطي- أي أن نتائجه متضمنة في المقدمات، ولا يشمل الاستدلالات الاستقرائية، وإن اليقين الموضوعي هو اليقين الذي يمكن للاستدلال الاستقرائي أن يحققه عبر تنميته المستمرة للتصديق بالقضية الاستقرائية<sup>(8)</sup>.

في مقابل ذلك يبقى التساؤل عن دليوية المنهج التجريبي، أي من الذي قال بان المنهج التجريبي صحيح؟! الجواب: هو المنهج التجريبي نفسه!! وقد يقال إن هذا دورٌ وتسلسلٌ منطقي، فكيف يمكن إثبات الشيء بنفسه أو توقف وجود الشيء على نفسه؟!

لكن أنصار المذهب التجريبي يقولون بان المنهج التجريبي من قبيل القضايا البديهية التي لا تحتاج إلى دليل، بل هي دليل نفسها، وشاهد ذلك هو ما قدمه المنهج التجريبي من معطيات وتقدم وتطور وتكامل في إبعادك وفي حياتك وغيرت ما لم يستطيع أي منهج تغييره.

هذا التوجه من أنصار المذهب التجريبي يتساوى ومباني المنهج الذاتي في الاستقراء، والذي يُشكل جُل وجوهر المباني الفكرية والفلسفية الإسلامية والشرقية-بعمامة.

(8) من هنا يتبين كامل مشروع السيد محمد باقر الصدر، بتقديم دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله، أي أن المنهج نفسه الذي اتبعه الغرب في العلوم الطبيعية اعتمده في إثبات وجود الله. وكل ذلك انطلاقاً من قناعة السيد الصدر بان المنهج التجريبي اخذ يكتسح كل الميادين المعرفية.

### الأساس الرابع عشر: نطاق المذهب التجريبي

من أبرز خصائص التجربة أنها متاحة للجميع، وهذا ما بدأ يؤثر على الإنسان الحدائي، فالأخير لا يهتم ما يقوله كل الفلاسفة والعلماء؛ إنما المهم ما تقوله التجربة فقط.

هنا بدأت دائرة التعبد والتدين والأخلاق عند الإنسان الحدائي بالتقلص؛ ذلك لأن هذه المسائل ترتبط بالاعتقاد ومنشؤه القلب والباطن وهذه أمور لا تخضع للتجربة والمنهج التجريبي، وإنما للمنهج العقلي الفلسفي؛ والذي لا يؤمن به الإنسان الحدائي ولا بمتبنياته ونتائجه.

فما يُسميه الاتجاه العقلي نبياً أو رسولاً يصفه الاتجاه التجريبي بالنابغة والعبقري والمفكر؛ لأن هذا ما يمكن إثباته تجريبياً، أما الوحي والنبوة فهذه مسائل لا تثبت إلا بالمنهج العقلي، وهو ليس بحجة لدى المنهج التجريبي والإنسان الحدائي. مع إمكان أن يأخذوا تعاليم وأقوال وإرشادات النبي ولكن ليس بعنوان نبوته؛ وإنما لكونها مسائل وأقوال صحيحة وجيدة وأثبتت التجربة ايجابيتها، فالنبوة والرسالة في المنطق الحدائي ليست إلا تجربة إنسانية، لا يهتم فيها مقدار صدق صاحبها من عدمه، إنما المهم أنه يقول من الجيد العمل بها.

فتعاليم الأنبياء والرسول -مثلها- كما لو اطلعنا على لائحة حقوق الإنسان، فليس مهماً من قائلها ومقدار صدقه، إنما المهم فيها أنها تتكلم بمسائل ايجابية ومن الجيد الالتزام بها.

المشكلة التي واجهت هذه الدعوى الحداثيّة، بعدم تقبل الدين والأخلاق والنبوة، إن تطبيقها يحتاج إلى التخصص، بمعنى أن الإنسان الحدائي ملزم بأن يكون متخصصاً في النبوة والرسالة والأديان والأخلاق حتى يستطيع القول بعدم قبول الأخلاق والنبوة؛ لأن المنطق الذي يؤمن به هذا الإنسان هو منهج التجربة والتخصص، فلو قال اينشتاين بالنسبية وهو كنج بالثقوب السوداء، فهل يقبل منهما ذلك أم لا؟، فإن كان الرفض

يفترض الأمر في الرفض أن يكون بمستوى من رفض أو قبل كلامه، وإلا فلا قيمة لرفضه أو حتى قبوله، عليه، وبما أن الإنسان الحدائي هو ابن النطق التجريبي القائم على الماديات والطبيعات، فتسقط حُجية قوله في رفض النبوة؛ لأنها -النبوة- معتمدة على المنهج العقلي والنقلي.

### الأساس الخامس عشر: محورية الإنسان في الفكر الحدائي

واحدة من أهم خصائص الفكر الحدائي هي محورية الإنسان في الرؤية الكونية العامة لهذا الاتجاه. إن الحقيقة الخارجية عندما يُراد كشفها فليس للعالم أو المكتشف أي دور في هذا الكشف والفهم للحقيقة، فدوره انفعاليّ سلبيّ محض، وهذا هو التوجه البشري العام منذ أرسطو. أقرب مثال لذلك ما ذكروه عن مسألة المرأة، فقالوا بأن المرأة وظيفتها-في الفهم القديم- عكس الصورة فقط، أي دورها عكس الواقع الخارجي والموضوعي من دون أن تُغير منه شيئاً، ولا تؤثر فيه.

هذا الدور هو الذي اصطلحوا عليه بالدور المرآتي للذهن، بمعنى أن الذهن دوره كالمرآة في عكس الانطباع والانفعال والآراء الحاكية عن الواقع الخارجي.

أما الاتجاه الحدائي، فيقول بشيء آخر؛ ذلك أن من يُريد أن يعلم الواقع الخارجي له دورٌ فعال ومؤثر في فهم الواقع الخارجي، وهذا ليس مختصاً بالإنسان، بل إن أي موجود عندما يُريد فهم الواقع الخارجي، فخصوصيته الوجودية مؤثرة في فهم هذا الواقع، ولكن الكلام هنا سيقصر على الإنسان، وإلا فله تطبيقات حتى على الحيوان، ولكن لأن الإنسان هو محل إدراكنا واستقرائنا ووجداننا وفهمنا فسيتحدد البحث به.

هذه هي إحدى خصوصيات محورية الإنسان في الاتجاه الحداثي، وهي مراعاة خصوصيته ودوره المؤثر في فهم الواقع الخارجي من الناحية المعرفية والفلسفية والفكرية. هذا قانون عام كلي بحسب المنهج التجريبي، وهو أن خصوصية العالم مؤثرة في فهم العالم. أي أن الحداثيين يؤمنون بالرؤية النظرانية للمرأة وليس الرؤية العاكسة لها، أي أن هناك تأثيراً للنظرة في تكوين الرؤية. أما إذا أردنا معرفة طبيعة العلاقة بين المرأة والذهن، فلا بد من بيان الآتي:

- 1- أولاً: أوجه التشابه: تتمثل بما يأتي:  
 1- إن المرأة، كما الذهن، تُري الواقع وتعكسه، فغالبية علومنا مرتبطة بالواقع وليست بعيداً عنه.
- 2- إن المرأة-كما الذهن- مؤثرة في فهم الواقع الخارجي، فهي ليست -كما الاتجاه التقليدي- منفصلة فقط، كما لو كانت محدبة فترى بها الواقع بشكل، بخلاف ما لو كانت مقعرة مثلاً، فشكل المرأة وطبيعتها تؤثر في كيفية رؤية الواقع الخارجي.
- 3- إن المرأة-كما الذهن- تؤثر في الصورة المنعكسة بحسب صقلتها وشفافيتها وكدورتها، وهذا حال الذهن المؤثر على الصورة الخارجية أيضاً، بحسب صفائه وكدورته وتركيزه وهكذا<sup>(9)</sup>، وكذا عوامل البيئة والثقافة والاعتقادات والسلوك كلها عوامل تؤثر في رؤية الذهن لحقائق الواقع الخارجي.

(9) هذا ما أكد عليه القران الكريم في آيات عديدة مرتبطة ببيان مدى تأثير الذنوب على التقوى والمعرفة والعلم، وهما المعرفة المعاصرة لما بعد الحداثة تؤكد على ذلك، بعد أن أكد عليها القران الكريم منذ 14 قرناً، فهل هذه الفتوحات القرآنية وليدة الفلسفة اليونانية أو الرومانية وما سواها.

ثانياً: أوجه الاختلاف: تتجلى بما يأتي:

- أ- إن المرأة وجود مادي والذهن وجود مجرد.
- ب- إن المرأة تعكس الأمور الحسية فقط، والذهن يفهم الأمور الحسية والأمور المعنوية كالحب والبغض فلا صورة لهما، ولكن الذهن يفهمها من دون أن تكون للمرأة القدرة على عكس صورتها. فانعكاس المعاني متعلق بالذهن، وتخصص انعكاس المحسوسات بالمرأة.
- ت- إن الذهن يستطيع أن يعلم بنفسه، والمرأة لا تستطيع، فيوجد في الذهن علم بذاته، أما المرأة لا تفهم ولا يوجد لها علم بذاتها ونفسها.
- ث- إن المرأة إذا أخطأت لا تستطيع أن تصحح خطأها، ولكن الذهن بمجرد أن يلتفت إلى خطئه يستطيع أن يُصححهُ.

أما إذا انطلقنا إلى البعد العملي للإنسان-بعد البيان النظري أعلاه-، فالاتجاه الحداثي يعتقد أن الإنسان هو أهم قيمة وأشرف من أي شيء آخر.

من هنا فلا شيء يُعادل قيمة الإنسان، أو أن يستحق ليُقدم الإنسان نفسه فداءً له كالوطن والدين والأخلاق والمصالح الاجتماعية، وسواء أكان ما يُضحى الإنسان من أجله أمرٌ حقيقيٌّ خارجيٌّ كالوطن، أو أمرٌ انتزاعيٌّ لا وجود خارجي له كالمصالح والدين، فكلها لا تصل إلى قيمة الإنسان حتى يُضحى من أجلها.

لكن السؤال هنا، حول هل هناك إمكانية لان يضحى الإنسان الحداثي بنفسه لأجل إنسان آخر مثله أم لا؟  
هناك اتجاهان:

- الأول: يقول بإمكان ذلك بناءً على توجيه عقلائي مؤداه، أن التضحية ممكنة لأجل إيصال النفع للإنسان الآخر، أو لدفع الضرر عنه، والإنسان الآخر له أهمية وقيمة ومكانة متميزة لذلك يمكن التضحية لأجله.
- الثاني: يقول لا يمكن ذلك، فلا معنى لان يفدي الإنسان نفسه للآخر.

مع أن الأمر يمكن أن يُعالج بطبيعة الرؤية؛ فإن كانت المسألة مرتبطة بالإنسان النوعي أي الإنسان بما هو إنسان له كرامة ومحورية، فيمكن قبول الفداء والتضحية لأجله، أما إذا كانت مرتبطة بالإنسان الفردي- أي بما هو فرد- فلا يمكن قبول التضحية؛ لأنه لا يوجد هناك من يمتلك أفضلية أو كرامة تفوق الآخر.

### الأساس السادس عشر: أصالة الفردية في الاتجاه الحداثي

أفضل من نظّر لهذا المحور المهم في الحداثة هو "إيمانويل كانت"؛ لأنه ابتكر هذا المحور وأسس له ورتب عليه النتائج، ولتوضيح هذا الموضوع، سنقف عند الآتي:

كل إنسان- وإن لم يلتفت- محبٌ لذاته بحسب واقعه وباطنه ولا شعوره، فضلاً عن شعوره الوجداني. نعم قد يكون حب الذات مقتصرًا عليها فقط، من دون أن يصل إلى الآخر شيء من النفع الذي يسعى إليه الفرد.



عليه فحب الذات، يتوزع على قسمين:  
 الأول: صنفٌ يصل منه النفع الفردي والشخصي للأخر أيضاً.  
 الثاني: صنفٌ يقتصر فيه النفع على الفرد ذاته فقط.  
 الرؤية الحداثية نظرت إلى الفرد من مقياس مدى الفائدة التي يجنيها من العلاقة بالآخرين، فالأصل في الموضوع هو الفرد لا غير، والنفع العائد له دون غيره، والعلاقة بالآخر إن جلبت له نفعاً فيها وإلا لا ثمرة في مثل هكذا علاقة.  
 بما أن حب الذات من المسائل المعنوية التي لا يمكن إثباتها تجريبياً، حاول أنصار المنهج الحداثي تبني منهج علم النفس التجريبي- لا الفلسفي- فأثبتوا أن لكل إنسان نظرة آلية للأشياء للحصول على المنافع العائدة له. وهذا الإثبات جاء بفعل تحول هذا البعد النفسي لحب الذات إلى أمر تجريبي أثبتته التجارب النفسية العلمية الغربية.  
 كل ما تقدم كان لأجل أن الإنسان هو مركز العالم، ومن ثم لا بد أن يُضحى بكل شيء لأجل هذا الإنسان ومنافعه، وهذا أصل الرؤية الكونية الفردية في الاتجاه الحداثوي.  
 تولّد من هذا التوجه المتمحور حول الذات ومنفعتاتها، وإثبات ذلك تجريبياً، أن بدأت مشكلات الإحساس بالوحدة والغربة في المجتمعات الحداثية، وما سواها من الأمراض النفسية، مع أن هذه المجتمعات تعيش الرفاهية المادية والمالية.  
 بات هاجس الخوف هو المسيطر على إحساس الإنسان الغربي؛ وذلك لأن العلاقات الإنسانية مبنية على المنافع والمصالح الذاتية، وليس على أساس الجوانب الأخلاقية والقيمية، وكأنهم يعيشون في مؤسسة ليس مجتمع.

هنا جاء دور " إيمانويل كانت " ليقدم التأسيس الآتي:  
 إن النظرة إلى الإنسان الآخر نظرة وسيلة فعلٌ غير أخلاقي، فلا بد من النظر للإنسان الآخر بعنوان انه هدف لذاته لا بعنوان أنه وسيلة منفعه.

أن النظرة الذاتية للإنسان الآخر؛ أي لأجل كونه إنساناً لا وسيلةً، يمثل نظرةً أخلاقيةً؛ وذلك لأن الفعل الأخلاقي له ملاكان ومعياران عند كانت " نظريٌّ وعمليٌّ":

أما الأول: أن يكون العمل الذي يقوم به مقتنع به العامل عقلاً، أي لم يطلب منه أحد القيام به. أي إنما قام به للآخرين كان لأجل انه مقتنع للقيام به لمجرد اقتناعه عقلاً بالعمل. الفعل الأخلاقي عند كانت هو كل سلوك يمكن أن يُصاغ في قاعدة عامة، من دون أن يكون عرضةً لنقد العقل أو تسخيفه- أي أن العقل يجد له توجيهاً عقلياً- فيقول له العقل أفعل أولاً تفعل- العقل لا غير-.

الثاني: أن ينظر بقناعة عقلية وقبول عقلي في البعد العملي، ليس أن يُفرض عليه من الخارج، بل هو بإرادته مائة في المائة يقوم بالعمل، من غير تأثير اجتماعي أو ديني أو أي شيء آخر<sup>(10)</sup>.

(10) من هنا تتقاطع الحداثة مع الدين؛ لأن الأخير مبني على التعبد أي فرض الأحكام والتعاليم من خارج الإنسان، من الوحي، وليس بناءً على قناعاته- كما في الاتجاه الحداثي. ولكن إذا فهم الدين على انه توليد القناعات عند الإنسان بتعاليمه وإرشاداته بناءً على الدليل وليس التعبد من دون دليل، فهنا لا تقاطع بين الدين والحداثة.

هذان هما معيارا الفعل الأخلاقي عند كانت، ونتج عنهما مولودان مهمان، هما:

1. المولود الأول: ما طُبِق في الفلسفة السياسية- بظهور الديمقراطية- وقالوا بأن الحاكم الذي يحكم يجب أن يقتنع الناس به، لا أن يُفرض عليهم، ومن هنا جاءت نظرية أن الشعب أو الأمة<sup>(11)</sup>- وليس الله تعالى- هو مصدر السلطة، بطريق الانتخاب- الذي يُعطي مشروعية الحاكم- ويحق له-الحاكم- بعد الانتخاب أن يأمر وينهى.

الأمر الآخر الذي نلاحظه هنا، بروز الليبرالية-أيضاً- والتي هي تبيان لكيفية حكم الحاكم للشعب، أي لا ترتبط بكيفية انتخاب الحاكم إنما بيان كيفية الحكم- لا الحاكم-.

2. المولود الثاني: ما تمثّل بمنشور حقوق الإنسان؛ وذلك لأن المعيار الأخلاقية كانت تُطبّق على الأفراد بما هم أفراد، ولكن إذا كان التوجه صوب المجتمع فلا بد أن تصطدم حرية الأفراد ببعضهم وتتخالف قناعاتهم؛ لذا لا بد من وضع حدود للمسؤوليات والحقوق. كما أن للفرد حقوقاً فإن للطرف الآخر حقوقاً بما يقتضي الأمر وضع حدود وضوابط لحقوق الإنسان.

(11) الأمة حصيلة ثقافة وتاريخ وعقائد جميع أجيال الشعب الماضية والحاضرة والمستقبلية؛ ولأجل ذلك فمبدأ سيادة الأمة فوق سيادة الشعب، والذي هو- الشعب- ليس إلا المجموعة الحاضرة، ومن هنا لا يجوز سن قوانين- من السلطات المنتخبة- بما يُخالف ويُغير هوية الأمة؛ لأنهم-البرلمان أو السلطة- يرتبطون بالشعب الحاضر وليس بالأمة.

3. المولود الثالث: البعد الاقتصادي: وهو مولود لم يقل به كانت، إنما طبقه من جاء بعده.

يقولون في البعد الاقتصادي هناك خمس دوائر: دائرة الإنتاج، دائرة التوزيع، دائرة الاستهلاك، دائرة العرض، دائرة الطلب.

الإنسان حرٌّ في هذه الدوائر ولا يوجد عليه أي قيد، يريد الإنتاج أو الاستهلاك أو التوزيع فالأمر له، وهذا ما يُعرف بالاقتصاد الحر- أو الاقتصاد الرأسمالي؛ أي لا يوجد عامل خارجي يتحكم في المعاملات الاقتصادية، إلا إذا اقتضت القوانين- لأن القوانين متعلقة بإرادة الأمة-.

كل متعامل يتعامل مع الآخر بمقتضى عقلانيته وبحريته الكاملة، وهذا أذاً هو الفعل الأخلاقي؛ إذاً فالاقتصاد الحر من أبرز مميزات المجتمع الحدائي، وليس فيه من قيود إلا تلك التي يرتضيها الفرد بذاته.

على أن الحرية منها ما هو طبيعي تكويني، أي أن يكون الإنسان حرّاً في جميع ما يفعل ويريد ولا يُقيدُها لا نظام التكوين، أي قوانين الفيزياء والكيمياء والجاذبية وما سواها. أما غير ذلك من القيود فالإنسان حرٌّ في مواجهتها، ولكن ظروف المجتمع وارتباطات دخول الفرد فيه توجب عليه الالتزام وتقيد حُرّيته بما تقتضيه قيود المجتمع، ولكن بما ارتضى- هو الالتزام به، وليس خارجاً عنه.

من الاعتراضات التي واجهت التصور الأخلاقي "الكائني"،

ما جاء بالمنهج التقليدي، بالصيغة الآتية:

أولاً: إما أن يكون الإنسان مخلوقاً لله تعالى أو ليس كذلك، وأما الثاني فلا يوجه إليه الاعتراض. في حين أن الأول- أي كونه مخلوقاً لله تعالى- يفترض أن يكون معيار الفعل الأخلاقي مختصاً بالله تعالى لا غير، وليس كالتصور الحدائي لجهة جعل التحديد

الأخلاقي راجعاً إلى الإنسان نفسه من دون سواه أو أي شيء خارج نفسه، وهذا هو محور نظرية حق الطاعة- التي قال بها السيد محمد باقر الصدر- المنسجم مع لغة الفهم الديني القائمة على منهج الواجبات والتكاليف، وليس منهج المسؤوليات والحقوق التي يؤمن بها المنهج الحدائي.

**ثانياً:** الاعتراض الثاني مؤداه كيف يمكن للإنسان أن يكون حراً في عمله ودون قيد، وباختياره ذاته، من دون أي تأثير خارجي، والحال أنكم انتم من تقولون بأن الإنسان يتأثر بالبيئة والثقافة والتعليم والتربية وبعوامل أخرى، ومنها اللاوعي-بحسب فرويد-؟!

### الأساس السابع عشر: بين أصالة الإنسان وأصالة الفرد

قد يُطرح تساؤل أساس مرتبط بالفارق بين محورية الإنسان وأصالة الفرد، فما المائز بينهما؟! أم هما مشتركان؟!.

لبيان ذلك، نبدأ بمقدمة مؤداهها، خصائص محورية الإنسان في الاتجاه التقليدي، وتتوزع على الآتي:

الخصيصة الأولى: إن الإنسان بما هو إنسان له ذات وحقيقة واحدة بغض النظر عن أفراد "مجد أو أحمد مثلاً"، لذلك يمكن عند تعريف الإنسان أن نميزه عن سواه.

الخصيصة الثانية: إن هذه الذات مشتركة بين الأفراد ولا تختلف بينهم، أما الاختلافات كالطول واللون وما سواها ليست إلا عوارض مختلفة بين الأفراد.

الخصيصة الثالثة: إذا تعارضت المصالح والمنافع للذات المشتركة مع مصالح الفرد بما هو فرد، فيتم تقديم مصالح الذات على الفرد.

إذاً الإنسان المحور في الاتجاه التقليدي، هو الإنسان المشترك، وليس الإنسان الفرد، في حين أن الاتجاه الحدائي يرفض الخصائص الثلاث؛ وذلك لأن الحدائي:

يقول بأنه لا توجد ذات لكل شيء، فالذات غير موجودة أصلاً، أي لا يوجد شيء ثابت، ومن هنا لا توجد خصوصية مشتركة بين أفراد الإنسانية، وإن وجدت بعض الاشتراكات إلا أنها غير مرتبطة بالذات، كما أنه لا يوجد تعارض في المصالح المشتركة، وإنما الموجود هو فقط المصلحة والمنفعة الخاصة بكل فرد.

من توجهات الفكر الحدائي-المتقدمة- تبين لنا معنى أصالة الفرد الحدائي بما هو فرد، لا بما هو معنى مشترك بين أفراد الإنسان، له مصالحه ومنافعه، ولعل من هذا الفهم انطلق تصور نظرية البقاء للأقوى.

إن لهذا الأمر تنمة ترتبط بالاختلاف بين المنهجين السقراطي عن المنهج الأرسطي، فالأول يُبنى على أساس الفرد، أي يجب على الفرد أن يعرف نفسه، في حين أن الثاني معتمد على منهج فهم الإنسان، أي أعرف الإنسان لتعرف نفسك، فالبداية من النوع إلى الفرد، بعكس المنهج السقراطي-المتقدم-. لذا فإن من الضروري-على وفق المنهجين القرآني والتجريبي- عودة الفكر الإنساني إلى المنهج السقراطي المبني على الفرد والإنسان الشخصي، وليس الإنسان النوعي- كما هو الحال على وفق المنهج الأرسطي.

من هنا تتولد المشاكل في المجتمعات المعاصرة؛ ذلك أن الفرد يؤمن بالفرديّة ولكن النظام الذي يحكمه ويتقيد به يؤمن بالإنسانية؛ لذا تتولد التناقضات والمشاكل بُغية الحفاظ على المصالح الفرديّة، وإن تمت التضحية بالمصالح الاجتماعية، كالتهرب من الضرائب مثلاً.

## الأساس الثامن عشر: الخصائص الحياتية والاجتماعية للإنسان الحداثي

لعل أبرز هذه الخصائص- والتي كانت فيما بعد محلاً لما بعد الحداثة- تتجلى بالآتي:

أولاً: إن الحداثة في أبعادها العلمية والتكنولوجية استطاعت أن تقدم كل أنواع الخدمات وأدوات الرفاهية والراحة للإنسان في جميع مناحي الحياة المادية.

ثانياً: الإنسان الحداثي، إنسان استهلاكي بالقياس إلى الإنسان التقليدي-غير الحداثي-؛ وهذا ناشئ عن شيوع ثقافة الاستهلاك.

ثالثاً: إنسان الحداثة مصاب بداء السفر والترحال؛ باعتبار السفر، والترحال جزء أساس من حياة الإنسان الحداثي.

رابعاً: التنافس المستمر في استحصال المواد الكمالية، والتنافس في تطوير المسائل المادية، بما أدى إلى بروز كثير من المشاكل، ومنها تلوث البيئة، وهو أحد نتائج الاستهلاك المفرط بسبب الزيادة الهائلة في المسائل المادية.

خامساً: ارتفاع نسبة الاضطراب النفسي، وحالات الانتحار؛ بسبب التنافس على المواد المادية وزيادة الاستهلاك؛ بما ينتج عنه عدم الاطمئنان ولا السكون أو الرضا والقناعة-، التي نجدها في المجتمعات التي لا تملك معشار العشر من إمكانات الدول الغربية المتقدمة.

من هنا طُرح التساؤل حول السبب في انتهاء الأمور في المجتمعات الغربية المتطورة مادياً وتكنولوجياً إلى الاضطراب النفسي والكآبة؟

لبيان ذلك لابد من بيان الآتي:

الأمر الأول: يُشير برتراند رسل إلى أن هناك ثلاث معضلات لازمت الإنسان منذ تاريخه من وجد إلى يومنا هذا:

• أولها: مشكلة الإنسان مع نفسه، هل هو راضٍ

عنها أو لا؟ فقد يملك الإنسان كل شيء إلا أنه

غير راضٍ عن نفسه، أو لا يملك شيئاً ولكنه راضٍ عن نفسه!.

- ثانيها: مشكلة الإنسان مع الإنسان الآخر، أي كيف يتعامل مع الإنسان الآخر بنحو لا يتجاوز على حقوقه لا يظلمه بل يكون سبباً لراحته سبباً لفرحه، لا أن يكون سبباً للتجاوز على حقوقه.

- ثالثها: مشكلة الإنسان مع الطبيعة، أيهما يحكم الآخر؟، هل الطبيعة تطبق قوانينها على الإنسان أم أن الأخير يريد السيطرة فيدخل في صراع مع الطبيعة.

الأمر الثاني: المدنيات والحضارات والأديان التي جاءت إلى البشر كثيرة ومتعددة ومتنوعة، يمكن تقسيمها على ثلاث حضارات، مهمة، تتمثل بما يأتي: "الحضارة الصينية، الحضارة الهندية، الحضارة اليونانية"، والأخيرة هي التي تسود في فلسفة وتفكير الشرق. أما المدنيات التي تتضمن أديان وشرائع مختلفة، فمنها الصينية والهندية والمدنية الغربية أيضاً.

لكن السؤال المهم هنا، ما المراد من الغرب؟ توجد اتجاهات ثلاث في فهم المراد من الغرب، وعلى النحو الآتي:

- الأول: إن المراد من الغرب هو البقعة الجغرافية، يعني أوروبا، والآن التحقت بها أمريكا الشمالية، أي النظر إلى البعد الجغرافي.
- الثاني: يُراد بالغرب الغرب الفكري، لأن هذه المدنية لم تبق مستقرة في مكانها، وتحولت من اتجاه جغرافي إلى



اتجاه فكري فلسفي؛ وذلك بواسطة أدوات العولمة والانترنت.

- الثالث: يقول إن الغرب ليس مكاناً جغرافياً ولا مجموعة نظريات، وإنما ثقافة عامة لكل أبعاد الحياة، وهذا الذي يحدث الآن، وتشمل الأبعاد الأدبية والفنية والتكنولوجية.

إذن المدنية الغربية تمدن شامل لكل الأبعاد الحياتية؛ لأنه ثقافة ومنظومة حياة يعيشها الإنسان بمختلف أبعاده من فكرية ونظرية وقيمية وإحساسية وعواطف وأعمال خارجية وسلوك وعادات وتقاليده، هذه المنظومة هي ما تسمى بالتمدن الغربي.

الأمر الثالث: أبرز خصوصية تميز المدنية الصينية عن المدنية الهندية والغربية- وليس اليونانية لأنها أصل المدنية الغربية- هي معضلة الإنسان على أخيه الإنسان، أي أن هذه المدنية في كل أبعادها تريد أن تعلم الإنسان كيف يتعامل مع الآخر، من دون أن يتجاوز على حقوقه ولا يظلمه بل يسعى إلى راحته وفرحه وسروره، من دون إغفال تضمن هذه الحضارة لباقي الأبعاد ولكن أبرزها ما تقدم ذكره.

أما المدنية الهندية فتحاول بكل ما أوتيت من القوة أن تحل مشكلة الإنسان مع نفسه، ولهذا تنتشر- فيها الرياضات الروحية أو التربية الروحية. وهو ذاته الاتجاه السقراطي الذي يُركز على بناء النفس وبهذا البناء تُحل معضلة الإنسان مع الطبيعة. فالمدنية الهندية تريد للإنسان أن يعيش قانعاً راضياً عن نفسه، بل إن لم يجد شيئاً حوله يتوجه إلى نفسه يمتلئ بهجةً وسروراً؛ لأنه هو بني نفسه لتكون جنة متحركة في باطنه.

أما الحضارة الغربية فتهتم بالطبيعة، أي علاقة الإنسان مع الطبيعة، ونسبي- علاقته بنفسه وعلاقته بالآخر، فكانت كل فلسفته وفكره ونظرياته متجهة صوب كيفية السيطرة على الطبيعة، وهذه الرؤية هي التي ولدت حربين عالميتين وصراعات مستمرة دارت رُحاهما في الدول المتقدمة؛ ومن هنا تبين بان فلسفة الحداثة قدمت للإنسان الراحة والاستقرار أم قدمت له الحروب.

ما نتج عن هذه الإشكالية في القراءة الغربية للعلاقة بينه وبين الطبيعة؛ أي رغبته بالسيطرة عليها، أن واجه إشكالية تضخم البُعد المادي في شخصيته ونفسيته، ما أدى إلى لجوء هذا الإنسان- الحدائي- للبحث عن المعنويات وإعادة اكتشاف الدين.

لكن المشكلة التي برزت هنا، هو تأثير الحداثة على الدين نفسه، أي أن الحدائي يريدُ ديناً على مقاييسه هو، لا على وفق مقتضيات الدين نفسه، ومن هنا لجأ الفرنسيون- مثلاً- إلى البوذية كونها محلاً للمعنويات والتأمل. هذا من جانب، ومن جانب آخر، فالدين نفسه الضروري في هذا المجال- المتأثر بالحداثة- هو الدين المتكامل؛ أي الدين الذي لا تتضخم فيه أمور الفقه والأحكام على المعنويات والوجدانيات والأخلاق؛ كما يستطيع الدين مجارة حاجات البشرية والحداثة ومقتضياتها.

الإنسان الحدائي العائد بالبحث إلى المعنويات والدين- أيّاً كان الدين سماوياً أو أرضياً-، يستطيع تجاوز الإشكاليات التي كانت تسم حياته ويعالجها، فيركز على المعنويات بدلاً من الماديات، ويُقلل من الاستهلاك سعياً وراء التكامل المعنوي، ولا يحبذ السفر؛ لان سفره سيكون في داخل النفس، وهذه معالجات الماورائيات وتعاليمها لمشاكل الحداثة وإنسانها،

لاسيما تلك الإشكالية العظمى التي جعلت الإنسان نفسه جزءاً من الماديات كالبيت والأثاث والسيارة.

إن الإنسان الحدائي الغربي بتشبثه بالمادة وصل إلى نهايته وموته؛ لذلك نلاحظ شيوع خطاب موت الإنسان في الفلسفة المعاصرة. وما كان ذلك إلا بسبب وحدة المنهج في دراسة العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية- وهو أخطر قضية في المدنية الغربية.

هذا التوحيد في المنهج الباحث في العلوم الطبيعية وتلك الإنسانية والاجتماعية أثرت بشكل كبير على فهم الإنسان نفسه، من كائن مركب من بعدين مادي ومعنوي إلى بُعد واحد فقط هو الجانب المادي فقط، ما أنتج مشكلة ضياع الإنسان كونه جزءاً من الطبيعة- بعد أن كان سيدها-، كما أنتج مشكلة أخرى خطيرة تمثلت بإقصاء الجوانب المعنوية والأخلاقية من الاعتبار.

إن حذف الجانب الأخلاقي والقيمي من شخصية الإنسان الحدائي أثرت في المنظومة القانونية؛ وذلك ببناء القانون على أسس وضعية، لا بل سرت هذه الرؤية الغربية إلى قوانيننا نحن، فإذا بالقانون السائد في الدول الإسلامية مرتكز على حقيقة عدم الاعتداد بالمعنويات والأخلاق في القانون، وهذا هو سبب عدم قبول الإنسان الحدائي الغربي للشريعة الإسلامية أيضاً لجهة تضمينها لأسس معنوية وأخلاقية.

النظرة المتبصرة بحقائق المنهج العلمي قادرة على تشخيص حقيقة أن العلوم الطبيعية تختلف عن العلوم الإنسانية، من جهات:

أولها: في العلوم الطبيعية نستطيع التعرف على الظاهرة الطبيعية فنعطئها قانوناً عاماً، كالجاذبية مثلاً، في حين أن الظواهر الإنسانية لا يمكن التنبؤ بها إلا على نحو الاحتمال.

ثانيها: إن العلوم الطبيعية تتميز بغياب المكون الشخصي- أو الثقافي أو التراثي، بخلاف تصرفات الإنسان التي تتحكم فيها تلك العوامل وما سواها.

ثالثها: إن قوانين الظواهر الطبيعية يمكن صياغتها والتأكد من وجودها وصحتها بالرجوع إلى الواقع بطريق التجربة، كما أنها تتبدل بسرعة أو ببطء بحسب الأحوال. أما الإنسان فلا يخضع للتجربة وهو في تبدل مستمر ومتطور.

إن السعي إلى تعميم المناهج العلمية الطبيعية على الدراسات الإنسانية، فيه أخطار جمة، منها:

- إنها ظلال عقلي لتجاهله العمليات المعرفية المألوفة.
- عقم علمي لأنه لا ينتج المعرفة العلمية.
- خطر أخلاقي؛ لأنه يقبل تصور الإنسان على انه شيء آخر في عالم مادي طبيعي.

إن أصل المشكلة بين حضارة الغرب المادي، وحضارتنا الإسلامية أو حتى الشرقية تكمن في تعريف الإنسان؛ ذلك أنهم يقدمون تصوراً عن إنسان مادي أحادي الجانب لا يقبل الدين والأخلاق، ومشكلته مع الطبيعة وهمه الاستهلاك، وهذا الإنسان الذي تُصاغ له قوانين الغرب ولوائح حقوق الإنسان، والواقع أننا عندما نقبل بهذه القوانين والحقوق نتجاهل -عمداً أو سهواً- هذا الفارق الأساس والجوهري بين الحضارتين، فهل من مُدِّكر؟!.

من هنا نشأت فلسفة ما بعد الحداثة، على أخطاء وعيوب الحداثة المادية الغربية.

- الأساس التاسع عشر: رؤى في تجليات عالم ما بعد الغرب:**  
 إن إشكاليات تقديم النزاعات السياسية على المصالح والقيم والهويات، فضلاً عن بروز التعقيدات والمعضلات التكنوقراطية في السياسة الوطنية والدولية، وهذه الفوضى المنهجية أدت إلى انتشار الشعور بالحيرة، واحتمال التفكك في المؤسسات القائمة من دون توفر البديل المناسب.  
 من هنا لبيان أسباب التدهور في الرأسمالية الجديدة، ونشوء معالم عالم ما بعد العلمانية- كما تم رصده في مؤتمر تايبيه لعام 2018، يمكن بيان ما يأتي:
1. إن الرأسمالية الغربية- في عالم ما بعد الحرب الباردة- اتخذت هيئة الرأسمالية الحكومية، التي عُرفت "بالرأسمالية المُدارة حكومياً" أيضاً.
  2. هذه الرأسمالية الحكومية انتصرت على باقي الأطروحات الغربية؛ لأنها تمكنت من تحريك القدرات الإنتاجية للاقتصاد الرأسمالي في سبيل هدف اجتماعي شامل- وهو الانتصار في الحرب-، وكل ذلك بطريق تخطيط الدولة بشكل كبير.
  3. كانت- في حدود الاهتمام القانوني- الديمقراطية في الانتخابات الحرة وبروز النقابات التجارية القوية التي تملك حق الإضراب، وعقد الاتفاقيات الجماعية التي تم التفاوض عليها بحرية لتنظيم الأجور وظروف العمل، كانت أبرز محاور قوة الديمقراطية الرأسمالية الغربية.
  4. معالم الرأسمالية الغربية-أعلاه- انطلقت بثورة ليبرالية جديدة أثرت على تفكك وتغيير تدريجي تمثل بتدويل اقتصادي وسياسي واجتماعي- أي العولمة- أضحت

بمقتضاها الرأسمالية متحكمة بالدول، بدلاً من العكس، ليكون التنافس واقعاً طبيعياً في الحياة الاقتصادية والاجتماعية وهدفاً وطنياً ينبغي تحقيقه عبر "الإصلاح القانوني والسياسي" ومعياراً مؤسسياً "لإعادة الهيكلة" من دون هوادة.

5. التغيير الليبرالي الغربي أعلاه استلزم فصل الوطن/الدولة الديمقراطية عن الاقتصاد الرأسمالي الجديد المتحرر المحكوم بالسوق تزامناً مع الانتقال من النموذج الكينزي- نسبة إلى جون كينز- إلى النموذج الهايكي- القائم على إعادة التوزيع بهدف تعزيز دوافع العمل عند الحد الأدنى، ودوافع الاستثمار عند النقطة الأعلى من قائمة توزيع الدخل.

6. إن من عوامل تعزيز قوة الرأسمالية الغربية وتفكيك سلطة الدولة الوطنية، تتمثل بمنافع التجارة الحرة للمستهلكين إلى منافع منظومات الإنتاج الدولية للشركات الربحية، وكذلك التخفيض في مجال الإنفاق الاجتماعي أو الأمن الوظيفي وحقوق العمال، وهي كلها مسائل شكلت العمود الفقري للاهتمام القانوني المعاصر والحديث.

7. إن تعريف نظام الحكم تباين بحسب تصورات الليبرالية الغربية وتأثيراتها، فمن ناحية السوق أمكن تعريف الحكم بشكل عام "كنمط حر من تنظيم الإنتاج الذي لا يخضع للمساءلة الديمقراطية ويفتخر بذلك"، ومن ناحية فكرية يوصف الحكم بأنه "تفويض الخبراء بحل

المشكلات واستثناء الأشخاص الذين يعدون عرضة للغوغاء الشعبية عن عملية اتخاذ القرار؛ لأنهم لا يستطيعون فهم القضايا المعقدة التي تنشأ في الاقتصاد العالمي".

8. تُشكّل الرأسمالية الليبرالية الغربية نظاماً متحرراً من التحكم الديمقراطي والاستقرار السياسي، واتجاهاً عاماً لقلّة العدل وعدم الاستقرار وعاملاً مساعداً للازمات وأقل قدرة للحفاظ على النظام الاجتماعي، لتنخفض معدلات النمو ويزداد الدين العام والخاص، وهبوط أسهم العمل وتعميقاً لانعدام المساواة الاجتماعية والاقتصادية.

9. إن السمة المُلزمة للرأسمالية الغربية تتمثل بالحيّرة العالمية للجميع، لاسيما الحيّرة المنقولة للآخرين على أيدي الشركات الكبيرة والعائلات الحاكمة-من دون الحكومة-، كما تتجلى بإعادة تصدير العنف أيضاً على هيئة الإرهاب من الدول الطرفية التي دمرتها الأزمات والتدخلات العسكرية من قبل القوى المسيطرة على المنظومة الرأسمالية العالمية.

10. برزت مؤشرات ما بعد الرأسمالية الغربية- في جانبها القانوني- بالآتي:

أ- المطالبات المعاصرة من القوى الوطنية الداخلية بمزيد من الاستقلال المحلي والإقليمي؛ بُغية إعادة الحياة للدولة الوطنية التي أنهكتها الرأسمالية ونظام السوق

العالمي- والتي (الرأسمالية) لم تعد بذات القرب من الدولة الوطنية المعاصرة-.

ب- باتت الرأسمالية الغربية المُعاصرة ساعيةً- أحياناً على الرغم من إرادتها- إلى نضج الآمال بقيام وحدات حُكم أصغر حجماً وأكثر تجانساً على المستوى المحلي؛ لتحفر فراغات في السوق العالمية بُغية تطوير قدراتها الخاصة.

ت- إن الضغوط التي تمارسها المعارضة المحلية- ضد الرأسمالية- في الدول الوطنية تواجه مشاكل سعة حجم الدولة الوطنية وغياب التجانس الجماعي وقوة التقاليد الديمقراطية- أو حتى حداثتها-.

ث- الميل المعاصر في الدول الرأسمالية الكبيرة المعاصرة إلى مزيد من التنوع الداخلي في الدول الأصغر حجماً؛ ومن ثم دعم مطالب التحول إلى اللامركزية أو الانفصال-في حال عدم تحقق اللامركزية-.

ج- إن هذا الميل الرأسمالي الغربي المُعاصر يؤدي إلى تعميق ضعف الدول الكبيرة- كالصين والهند وروسيا- في قبالة الحركات المُطالبِة بمزيد من الاستقلال المحلي والعرفيّ، مع تعقيدات حفظ وحدة وتماسك المجتمعات المتنوعة تحت ضغط السوق التي تجعلها أكثر اتجاهًا نحو اللامساواة.

ح- في الولايات المتحدة الأمريكية- كمثال- فإن منظومة الحكم فيها فاقت في لامركزيتها بشكل كبير الدول الثلاث أعلاه-الصين والهند وروسيا-، وهنا لم تؤدِ- إلى الآن-



الاختلافات المحايدة المتزايدة إلى مركزية متسلطة بل إلى الموازنة بين المواجهة الشعبوية الاستعراضية ما بعد الديمقراطية وبقايا الدولة العميقة المبنية على التركيبة العسكرية ووكالة المخابرات المركزية. كما يُشابه الوضع الأمريكي وضع ألمانيا الاتحادية التي انشغلت فيها القوى المعارضة الصاعدة بإدارة مناطقها مع التفاعل الوثيق والحكومة الفيدرالية.

خ- إن المشكلة المعاصرة لما بعد الرأسمالية الغربية بدأت تتجلى في شكلها الأحدث في الدول المتقدمة-فضلاً عن غيرها- متوسطة الحجم ومتنوعة الأعراق والثقافات والتي تحفل بمزيد من قوى المعارضة الصاعدة عبر نزاع طبقي بين رأسمال والعمل- كان له (النزاع الطبقي) الفضل في عدم إحداث مشاكل اجتماعية وسياسية وقانونية خطيرة.

د- إلا أن المشكلة الأكبر في أن إلغاء الليبرالية الجديدة لعملية الصراع الطبقي وسحبها الحماية الاقتصادية الوطنية سعياً وراء الطابع الدولي- أو إحداث الدمج الأوروبي في القارة الأوروبية- كان العامل الحاسم في إعادة الانقسامات المحلية العرقية من جديد، وكأبرز مثال لذلك ما تشهده المملكة المتحدة وإسبانيا من أمثلة انفصالية عبر اسكوتلاند وويلز-لأولى-، وكاتالونيا والباسك للثانية، وكذلك ما تشهده فرنسا-في كورسيكا-، وإيطاليا- في وادي بو وما سواها من المناطق-.

11. إن من أبرز التغيرات التي تشهدها المفردات القانونية تلك التي ترتبط بتغير مفاهيم المجتمع وحركته الثقافية والفكرية لاسيما في جانبها السياسي، من هنا يمكن ملاحظة انتشار الفكر القومي الوطني مُجدداً بأشكال وأطر تسعى إلى تفادي فتح الأسواق المحلية إمام أدوات الرأسمالية الغربية والسعي-تقليدياً- الفعّال نحو نزع المركزية الإدارية والسياسية من أوروبا ونقلها إلى الدولة الوطنية، في حين أن مساع التيارات المعارضة تتجلى - حديثاً- في نقل المركزية من الدولة الوطنية ذاتها لتعيدها إلى المناطق والمجتمعات ضمن الدولة.
12. لقد تخلى الوطنيون والقوميون المحليون عن فكرة الدور الحمائي للدولة الوطنية، ليُطالبوا بدول وطنية خاصة بهم تكون جديدة وأصغر حجماً بهدف إعادة الحماية على الصعيد الإقليمي. أي أن الوطنية القومية الجديدة ذات سمة دفاعية عن السيادة السياسية والقانونية للدولة الجديدة الناشئة- وغالباً لحماية الثقافات المحلية ضد الامتزاج بالعولمة.
13. إن الشعارات التي يحملها الوطنيون الجدد تستدل على أحقيتها بتجارب ناجحة جداً اقتصادياً لوحداث سياسية موجودة وخارجة عن الاتحاد الأوروبي أو الاتحاد المالي الأوروبي مثل سويسرا والنرويج وبلجيكا والدنمارك، كما تبرز حادثة مغادرة بريطانيا للاتحاد الأوروبي- بحثاً عن مزيد من الاستقلال الاقتصادي- بصفته مؤشراً مُعزّزاً للتوجهات المتقدمة.

### الأساس العشرون: أسس ميتافيزيقا الحداثة

لم تقطع ميتافيزيقا الحداثة مع أصلها الحضاري الذي انحدرت منه، ولم تك سوى استئناف مستحدث لميراث العقل الذي وضعه السلف الإغريقي قبل عشرات القرون، ولتوضيح ذلك، نورد النقاط الآتية:

1. أخذ فلاسفة التنوير التعليمات التي وضعها أرسطو بخلاصاته في العقل المنفصل ليبثني عليها ثنائياته-أرسطو- المتناقضة: إذ راح يؤكد الفصل بين الله والعالم، وبين الإيمان والعلم، وبين الدين والدولة.
2. كان أرسطو- فعلياً- أول من بدء وأفتتح باب السؤال المتشكك عما إذا كان باستطاعة العقل البشري إدراك الحقائق الجوهرية للأشياء.
3. إن فيلسوف ما بعد الطبيعة-أرسطو- مكث في الطبيعة وأنس لها فكانت له سلواه العظمى؛ وذلك بعد أن تعذر عليه الجواب في حساب المنطق نتيجةً لسلب فعاليات العقل وقابليته للامتداد.
4. لم يول أرسطو في فلسفته أية عناية خاصة بمعرفة الله، ولم يعدّها غرضاً رئيساً لفلسفته، ومن ثم لم يدخلها في فلسفته الأخلاقية ولا في نظمه السياسية.
5. كانت الأولوية الأرسطية تنظر إلى العالم الحسي- وبيان أسبابه وعلله من دون أن يفكر في قوة خفية تدبره، فالطبيعة تُحرك غيرها ولا تتحرك هي.
6. المعثرة الكبرى في مكابدات الميتافيزيقا الكلاسيكية كامنة في الانزياح عن مهمتها الأصلية، وهي فهم العالم كوجود

- متصل، والنظر إليه بما هو امتداد بين مراتبه المرئية واللامرئية، الطبيعة وما فوق الطبيعة.
7. إن الخاصية الأساس لكل التعاليم الميتافيزيقية هي التقاؤها على ضرورة البحث عن السبب الأول لكل ما هو موجود، ذاك الذي سُمي المادة الأولى مع ديمقراطس، والخير مع أفلاطون، والفكر الذي يفكر بذاته مع أرسطو، والواحد مع أفلوطين، والوجود مع كل الفلاسفة المسيحيين، والقانون الأخلاقي مع كانط، والإرادة مع شوبنهاور، والفكرة المطلقة عند هيغل، والديمومة الخلاقة عند برغسون.
8. لقد أكد الفلاسفة لقرون عديدة - قبل كانط- على حقيقة أن في المعرفة العقلية أكثر مما نجده في التجربة الحسية، فالصفات النموذجية للمعرفة العلمية- كالكلية والضرورة- لا يمكن إيجادها في الحقيقة الحسية، وهو ما يتأتى من قدرة الإنسان على المعرفة.
9. لقد ورث فلاسفة الحداثة الذين أخذوا دربتهم عن الإغريق، معضلة "الفصل الإكراهي" بين واجد الوجود والموجود الخاضع لمحسوبات العقل الحسي ومقولاته، هذا الفصل ليس عارضاً، بل له امتداد وسريان جوهري في ثنايا العقل الكلي لحضارة الغرب الحديث.
10. صار الفيلسوف المستحدث المأخوذ في قلقه حد التطير، حائراً وكذلك جوابه حائراً، ولايستطيع الحصول على اليقين، فطابت له الإقامة في دنيا الأسئلة الفانية.

11. في حُقبة الحداثة الوسيطة في الغرب، أسهم التطور العلمي إلى حد كبير في بروز الاتجاه الذي يفصل الإيمان بالله عن الحياة الواقعية للإنسان الحديث، وبما كشف عن نمو العلم الوضعي بأسلوب جذري جديد في التفكير بالكون المادي وفهمه.

12. مضت لعبة العقل العلمي بفرض الرياضيات- وليس الميتافيزيقا- نفسها بصفاتها أسلوباً مناسباً لتشكيل فهم علمي وتجريبي للعالم، من دون أن يستمد العلم الجديد قوانينه من اعتبارات ميتافيزيقية. ولقد كانت أية إشارة إلى الله أو الملائكة كأسباب لما يجري في العالم خارجة عن مناظ الإسناد المناسب للنظرة العلمية الجديد.

13. كانت الفرضية العلمية الوحيدة المناسبة للاتجاه العلمي الجديد هي تلك التي يمكن من حيث المبدأ إثباتها أو نقضها بالملاحظة التجريبية والاختبار. من هنا كان واضحاً في التفكير الفلسفي للحداثة الغربية أن الرجوع إلى الإله "الذي لم يره أي إنسان في أي وقت"، هو نموذج لما لا يمكن أن يرد كفرضية حقيقية في هذا السياق.

14. أصبحت العقيدة الراسخة للغرب الحديث، بأن إثبات الله يُشكّل إقصاءً للديناميكية الذاتية لأكثر إنجازات الإنسان حسماً "وهي العقلية العلمية"، وللمفارقة فإن الرواد المميزين في العلم المعاصر من أمثال بويل ونيوتن كانوا مقتنعين بأن تأملاتهم تُبَت وجود الله بما لا مجال فيه للشك، إلا أنه لم يمضي سوى وقت قصير حتى

ظهر النزوع الإلحادي في أفق المنهج العلمي الذي يُسندُه.

15. أصبح الله خارجاً عن الموضوع حتى حين يجري الحديث عن مصدر النظام الشمسي وصيانته، كما أضحى التفسير الطبيعي الحصري لكل الظواهر المادية هو المحور الاهتمام المسيطر.

16. إذا كان ديكارت هو الفيلسوف المؤسس لحداثة الغرب، فإن مشروعه لم يقطع مع الأرسطية، بل شكل امتداداً جوهرياً لمنطقها بالخضوع لوثنية الأنا المفكّرة، فهو-ديكارت- وإن بنى كامل فلسفته للدفاع بالغ القوة عن الإيمان بالله إلا أنه ينبغي التمييز بين نوايا أي مفكر وبين المنطق الضمني لمنهجه ومبادئه- التي شكّلت مصدراً خصيباً للإلحاد بالتأمل الفلسفي الذي استمد إلهاماته من أعماله.

17. لعل فرانز فونبادر- الفيلسوف الألماني- كان من النوادر والقلائل الذين عملوا على تفكيك جذري لمباني الميتافيزيقا الحديثة-المادية والتجريبية- وحكم بتهافتها الأنطولوجي والمعرفي في آن، وأن كل الفلسفة الديكارتية معتمدة على الاكتفاء الذاتي للتفكير والوجود الإنساني، كما أن كل الفلاسفة الذين خَلَفُوا ديكارت أو تبعوا دربته الاكتفائية رأوا أن ذات المرء كافية في تأسيس وجوده وتفكيره، وأن الإنسان-بمقتضى الاكتفاء الذاتي- لا يحتاج إلى الله في التأسيس والمساعدة، ولا في وجوده ولا في معرفته ولا في وعيه الذاتي.

18. فبينما رأى ديكارت أن الإنسان يكشف الحقيقة فقط بوصفها أمراً محدداً مسبقاً بطريقة إلهية، يرى كانط أن الإنسان يُشكّل الحقيقة بفضل موارده الذاتية الخاصة به- تأثراً وانعطافاً عن ديكارت-، ثم وتأثراً بديفيد هيوم انبرى كانط إلى الحكم على الميتافيزيقا- بصفتها معرفة ايجابية- بالموت.

19. لقد أثر نقد كانط لأدلة وجود الله بشكل عميق على الفكر الذي تلاه، وأسهم بصورة بيّنة في تنمية الإلحاد الفلسفي المعاصر. والمفارقة أن كانط كان يعي المخاطر المترتبة على نظامه الميتافيزيقي، وهو ما يتضح بتحذيره الصريح من أن يؤدي نقضه لأدلة وجود الله إلى استنتاجات الحادية.

20. إن المنهج الكانطي في الميتافيزيقا لم يكُ سوى إنشاء متجدد للشك الديكارتي بوسائل وتقنيات أُخرى، فهو ذات المشروع الذي أسس لسيادة العقل وحصص. الهم المعرفي الإنساني كله بما لا يُجاوز عالم الحس. وكانت قواعد كانط الأساس هنا، تتمثل بالآتي:

أ- عدم البدء بالتعريفات كما يفعل علماء المنطق الرياضي، بل عليه البحث عما يُمكن إدراكه في كل موضوع بالبرهان المباشر، كأن يقوم المبرهن عليه من تلك الإدراكات بالتعبير مباشرة عن نفسه بحكم ما.

ب- إحصاء كل الأحكام بشكل منفصل، والتيقن من ألا يكون منها متضمناً في الآخر.

ت- وضع الأحكام الباقية كأوليات أساس ينبغي بناء كل المعرفة اللاحقة عليها.

21. أضطر كانط لمواجهة اليأس في التعرف "على الشيء في ذاته" إلى أن يبتني أسس المعرفة الميتافيزيقية بوساطة العلم، واستبدل التعريفات المجردة بالملاحظة التجريبية، ليقول "بأن المنهج الصحيح للميتافيزيقا هو المنهج الذي قدمه نيوتن في العلوم الطبيعية" وهذا دليل على نزعه الفيزيائية؛ لأنه رأى أن إلغاء الميتافيزيقا تماماً سيكون مستحيلاً، وأن أكثر ما يمكن فعله هو إزالة بعض الأنواع غير الصالحة منها، وفتح الباب أمام ما يُسميه بالعقيدة العلمية الجديدة: التي تقوم على التمييز بين عالمين غير متكافئين "عالم الإلهية وعالم الطبيعة".

22. لم يكُ الحاصل من تصيير الميتافيزيقا علماً متاخماً للعلوم الإنسانية وسياًلاً في ثناياها سوى طُغيان النزوع العقلاني على الثقافة الغربية منذ أرسطو إلى يومنا هذا.

23. ورث هيجل عن الإسلاف معثرته الكبرى، فكان بذلك أرسطياً بقدر ما كان ديكارتيّاً وكانطياً في اختباراتهِ الفلسفية، ولقد بنى منظومته الفلسفية الأنطولوجية والسياسية على فرضيته الشهيرة: كل ما هو واقعي هو عقلائي، وكل ما يعقله العقل لابد من أن يكون واقعياً.

24. سعى هيجل إلى توليف ملتبس يجتمع فيه الضدان والنقيضان، ثم ليكون هذا التوليف مؤسساً على فرضيتين أساسيتين:



- الأولى: إن كل شيء يكون موجوداً ومعدوماً في آنٍ واحد.
- الثانية: إن التناقض في الموجودات هو أساس حركتها وتكاملها.

25. قد تكون محاولات الفيلسوف الألماني هايدغر إحدى أبرز المراجعات وأعمقها، التي عصفت بالتقليد الفلسفي الغربي، بإعادته إلى منطقة التأسيس الفلسفي، فقد ذهب إلى السؤال المؤسس بتساؤله عن السبب الذي أفضى إلى وجود الموجودات بدلاً من العدم. وأجاب بديهياً: بأن الشيء الذي يُناقض نفسه لا يمكن أن يوجد.

26. أفصح هايدغر عن صعوبة الكتابة من خارج أفق الميتافيزيقا، وحثه أنه يستحيل الإجابة وإنجاز السؤال بمعزل عن عالم الواقع. من هنا تشكلت منظومة هايدغر من الانعطافات الأربع الآتية:

- التوقف ملياً عند معنى واجب الوجود.
- نقل الهم الميتافيزيقي من حيز الاعتناء بالماهيات نحو فضاء العناية بالوجود وأصالتها.
- البحث عن ملكات غير مرئية في الروح الإنسانية لتكون بديلاً من العقلانية المتشائمة لميتافيزيقا الحداثة.
- حيرته في الإشراقات التي وجد أن الكينونة تهبها للإنسان؛ لكي يهتدي بها إلى صواب الضمير.
- إن مهمة الميتافيزيقا الغربية-بحسب هايدغر- تزداد تحيراً بغفلتها عن أصلها واحتلالها لمساحات واسعة

من العالم وتقرير مصائر أهله؛ ذلك لأن الانتقال من الميتافيزيقا الحسية إلى ما فوقها، يتم بصوت خفيض أمام ضوضاء التقنية وسيطرتها المطلقة، وبما يجعل الإنسان يستسلم لجنون الهيمنة وضرورة أخذ قسطه-الإنسان- من مسؤولية كشف الواقع الذي هو فيه.

27. إن الطواف الأخير لهايدغر في صحراء الميتافيزيقا الظمأى يُعلن عنه بقوله: "إن بإمكان الله وحده أن يمنحنا النجاة.."، وهذا التنظير الهايدغري أسهم في زعزعة أركان العقل الأداتي للحداثة الغربية، وأطلقت ما يمكن عدّه مابعد الغرب الفلسفي.

**الأساس الحادي والعشرون: إرهاصات ميتافيزيقا ما بعد الحداثة:**

يمكن استجلاؤها بالتصورات الأولية الآتية:

✓ الأثر البين لميتافيزيقا ما بعد الحداثة الغربية سيظهر في ملحمة الاحتدام بين الإيمان الديني والعقل العلمي؛ إذ جاء من الغرب نفسه من يُساجل أطروحة التناقض بين العقل والإيمان الديني ليوضح: إن الإيمان لو كان نقيضاً للعقل لكان يميل إلى نزع الصفة الإنسانية عن الإنسان. فالإيمان الذي يُدمر العقل يُدمر نفسه ويُدمر إنسانية الإنسان؛ إذ لا يقدر على الشغف بالله والإيمان إلا من كان يمتلك بنية العقل، وكذا لديه القدرة على تخطي الثنائية السلبية التي تصنع القطيعة بين الواقع الفيزيائي للإنسان وحضور المقدس في حياته.

✓ إن العقل الخلاق هو الذي يُشكّل البنية المعنوية للذهن والواقع، لا العقل بوصفه أداة تقنية بحتة. وبهذا المعنى يصير العقل شرطاً تأسيسياً للإيمان؛ لأن الإيمان هو الفعل الذي يصل به العقل إلى ما وراء ذاته، أي يتجاوز أنانيته بالإيثار والعطاء والجود والغيرية. والنتيجة ألا تناقض بين العقل والإيمان؛ لأن كل منهما يقع في داخل الآخر، فالإيمان همُّ أقصى وهو في ذاته مقام العقل-الهمم الأقصى- في نشوته الانجذابية.

✓ إن رجوع الحالة الدينية إلى المجتمعات العالمية، والمجتمعات الغربية لا يعني غياب العلمانية أو انكفاءها، وإنما هو سعيٌ للعثور على المنطقة الوسطى التي تؤسس لتسوية المشكلة.

✓ سعى فلاسفة ومفكرو الغرب للعثور على منظور معرفي يُنهي الخصام المديد بين الدين والعلمنة في إطار ما يُعرف "بنظرية ما بعد العلمانية"، ونتيجةً للميراثين الديني والعلماني الغربي بات من الضروري إبداع صيغة تناظر تجمع بين الطرفين-العلماني والديني-، وبذلك دعا الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس إلى "وجوب تخصيص إطار مرجعي يحضن أهل الديانات وأتباع العلمنة سواء بسواء بُغية العيش المتناغم في الغرب التعددي".

✓ إن التحاور الخلاق بين الإيمان الديني والعلمنة هو ذلك الذي جرى بين البابا بيندكتس السادس عشر والفيلسوف هابرماس، هذا اللقاء ظَهَرَ المسلمات التي

ينبغي الأخذ بها لتحسين كرامة الإنسان في زمن بلغت فيه اختبارات الحداثة حد التهافت، وجد هابرماس في العقل العملي ل"الفكر ما بعد الميتافيزيقي العلماني" نافذة نجاة، بينما وجدها البابا بيندكتس في الإنسان كمخلوق إلهي.

✓ يومها اعترف هابرماس باستعداد الفلسفة التعلم من الدين، أي أن العقل الذي لم يستطع القضاء على الوحي في فضاء علماني يفترض بالفيلسوف أن يهتم بالإيمان عوضاً عن الاستمرار في الحرب معه.

✓ تقتضي الضرورة ما بعد العلمانية أن تولى الدولة المشرعة للقوانين كل الثقافات والتمثلات الدينية عنايتها، وأن تعترف لها بفضاء خاص في إطار ما سمّاه بالوحي "ما بعد العلماني" للمجتمع.

✓ إن إجمالي ما ذهب إليه البابا يتمثل بدعوته إلى تحسين الحضارة الغربية المعاصرة عبر ركائز خمس:

- التعاون بين العقل والإيمان.
- مواجهة التحديات الجديدة التي تواجه الإنسان.
- فكرة الحق الطبيعي كحق عقلي.
- التعدد الثقافي بوصفه فضاءً لارتباط العقل والإيمان.
- العقل والإيمان مدعوان لتنظيف وإشفاء بعضهما بعضاً.

✓ إن ما جاء به العقل الغربي من محاجّات، فإنما من تضخم الذات التي أسلمت نفسها لمسلّمتين سحابة أربعة قرون خلت:

- الأولى: مسلّمة العلم التي تُقرر أن العلم والتفكير العلمي قادران لوحدهما أن يُحددا كل ما علينا أن نتقبله على أنه حقيقي، وأن كل شيء يجب أن يخضع لقوانين الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا، أما الروحانيات وحتى الشعور بالجمال والعاطفة والأخلاقيات، فقد اختزلتها النظرة العقلانية إلى مجرد متغيّرات في كيمياء الدماغ تتفاعل مع مجموعة القوانين الميكرو-بيولوجية المرتبطة بتطور الإنسان.
- الثانية: مسلّمة الهيمنة والاستحواذ، لمّا رأت أن الهدف من العلم-كما يقول فرانسيس بيكون- هو التحكم بالعالم الخارجي واستغلال الطبيعة، والسعي الحثيث إلى جلب المنافع أنّى وجدت.
- إن الشكل العبادي للشريك الحديث- كما ألمح دوركهايم- ليس الوثنية بل النرجسية البشرية، إذ بلغ تضخّم الذات لديها منزلة الذرّة في زمن الليبرالية المطلقة.

## الأساس الثاني والعشرون: تعاضم الاتجاهات المعنوية العالمية<sup>(12)</sup>:

يُقال إننا في عصر- رجوع الإنسان إلى المعنوية، ويؤيده أن (4000) فرقة ذات اتجاه معنوي تشكلت في (40) عاماً - بحسب الباحث (ميلتون) في علم الاجتماع في الولايات المتحدة وأوروبا-، وهي فِرَق ذات محتوى متنوع بدءاً من الدين الإبراهيمي حتى تعاطي المخدرات والممارسات الجنسية الحرة، فكل ما يفتح مجالاً خارج إطار المجتمع الحديث، ويتعد عن سياق المدنية والرأسمالية يُعدُّ أمراً معنوياً.

تبرز أهمية هذا الموضوع، بفهم ضرورة التمييز بين هذه الاتجاهات المعنوية المعاصرة وبين الدين والشريعة في مجمل الدراسات القانونية المعاصرة، لاسيما تلك التي هي نتاج التفكير الغربي بكل تنوعاته ومشاربه وجغرافيته (الأمريكية والأوروبية)، وهو-التمييز- قد يبدو غائباً أو غير ملتفت إليه في كثير من الأحيان.

ولبيان أبرز ملامح هذه الاتجاهات، لابد من ذكر ما يأتي:

➤ إن هذه الفرق تتماشى مع قيم الحياة المعاصرة، وتدعمها العلوم الحديثة، وتتناغم مع مبادئ المدنية الغربية كأصالة الإنسان واعتماد الأهواء البشرية والابتعاد عن النظم السياسية والاجتماعية فإنها تركز إلى الليبرالية.

(12) كاظم الصالحي، مع باولو كويلهو (في رواياته وطريقته المعنوية- آراء ووجهات نظر-)، ط1، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف الأشرف، العراق، 2020.

➤ إن الاتجاه المعنوي اليوم قد أقحم مواد من المعتقدات المعنوية القديمة في إطار الأسس والقيم الليبرالية والعلمانية، فهي وإن اتجهت إلى الأديان والمذاهب المعنوية التي سبقت الحداثة إلا أنها لم تخرج من أسس المدنية الحديثة وإطارها، ويعجز عن الخروج منها.

➤ أما أبرز مشتركات الفرق المعنوية الحديثة، فتتمثل بالآتي:

1. عدم أهمية الإله أو (الله) في أدبيات هذه الفرق من جهة وجوده أو لا، ومن جهة الاستدلال عليه أو الارتباط به أو حبه أو التعلق به أو طاعته؟!!!!. إذ أن أغلب هذه الاتجاهات ليست إلا طرائق لتوفير حياة أكثر هدوءاً وسروراً.
2. الإبهام والضبابية: أي عدم الصراحة والشفافية.
3. الاهتمام بالآخرين: أي تقديم معونات مجانية للمرضى والمصدومين.
4. النهي عن الفكر واحتقاره: فمثلاً يعتقد (أشو) أن الفلاسفة يفكرون كثيراً، وفي ذلك هدر لأعمارهم من دون تقديم عمل، وينقد العلم والتكنولوجيا. ويجب نسيان العقل واتخاذ الحُب مركزاً وكل فشل عقلي يتحول إلى توفيق قلبي.
5. الاهتمام بالباطن وتهذيبه: أي إخضاع الغضب والشهوة والشك والتألم والتأثر وفقدان الإرادة إلى طاعته، وعند (الدالي لاما) الالتذاذ بهذه الحياة.

6. التأكيد على الحب: أي أن المهم هو الحب في ذاته، سواء أكان هناك محبوب أو لا!!، فالحياة هي الحب ولا خطأ فيها مادام الحب موجوداً، وإن في الخلق جوهره واحدة هي الحب.
7. التأكيد على محورية القيادة: فمثلاً يعد "أوشو" أن الإنسان إذا كان معه القائد فسيكفيه-أوشو- مرشداً ولا حاجة إلى المسيح أو بوذا؟؟!!.
8. الاهتمام بالجنس: إن هذا الاهتمام من وسائل الوصول إلى الحقيقة، فمثلاً "أوشو"- المطرود من مؤسسة المهاجرين الأجانب نتيجة لتحلله الأخلاقي- يقول بأن الحب يتولد من الممارسة الجنسية، ويعتقد "كويلهو" بأن لممارسة الجنس دوراً إيجابياً لنيل مقامات معنوية عالية.
9. الخلط بين الرؤى والأديان: فمثلاً فكار كويلهو متأثرة بالمعنوية المسيحية ومعنوية السحر والفكر الماركسي.
10. إقصاء الشريعة: بعض هذه الطرائق يبعد الشريعة وبعضها الآخر يروج للتعددية الدينية، فاختيار الدين من الحقوق الشخصية -كاختيار الأطعمة والأشربة- وهو أمر مرتبط بالأحوال النفسية والاجتماعية والثقافية والذوقية.
11. استخدام الرقص والمخدرات: فبحسب "أوشو" فإن الإكثار من الرقص والغناء والمزاح يُضعف من نشاط الناس ويُزيل مشكلاتهم تدريجياً.



12. استخدام السحر: الذي يعمل على تغيير حياة الإنسان المعاصر والترتبية والفاقدة للمعنوية وبذلك يستقطب الكثير، بخاصة في الموارد التي يسند فيه زعيم الفرقة قوته إلى الإله أو الغيب أو الماورائيات. ➤ لقد أسهمت أسباب عديدة في ظهور الفرق المعنوية المتنوعة في العالم وتشكيلها، ومنها:

أ- اليأس من الحداثة: إن فشل العلم والتكنولوجيا، وأصالة العقل المحدود بالدنيا، والإفراط في التمسك بالطبيعة وإنكار ما وراءها مهد لظهور الفرق المعنوية الحديثة الباحثة عن الغيب وما وراء الطبيعة بطرائق سحرية وغير عقلانية.

ب- الأزمات النفسية والاجتماعية: الناشئة من الحياة الرتبية والتباعد بين الناس وضعف العلاقات الإنسانية والكآبة المتزايدة وارتفاع مؤشر القلق، دفع البشرية لتجاوز آفاق المادة والحياة الدنيوية، كما تفعل أفعال " كارلوس كاستانيدا" التي تُخرج الإنسان من الواقع إلى عالم الوهم بتعاطي النباتات المهلوسة.

ت- الاستحواذ على السلطة الكاملة: بسعي الرأسمالية إلى إغفال الناس كي لا يفكروا بعزتهم وكرامتهم، وجر الناس بمكرهم إلى الحيرة والمعاناة المضاعفة بمعونة آلاف الفرق التي تلهج بالمعنوية، وإقحام مفاهيم الحب وتجربة

العالم اللامرئي والشيطان، وفي تلك الفترة خططت مركز البحوث منها: "مؤسسة تاويستاك" في انكلترا، و"نادي البحوث" في إيطاليا لتشكيل مجموعة "البيتلز" الغنائية التي انتشرت في العالم.

ث- دراسة مفاهيم الفرق المعنوية: إذ يُشير "والتر كانون" و"هربرت بنسن" إلى أن "التأمل" له تأثير فاعل على جسم الإنسان ونفسه. وكذلك فعالية التمارين والبرامج والقيم من قبيل: الحُب، السكينة، والتخيل الإيجابي ونتائجها الإيجابية في المعنويات الحديثة.

ج- فشل الأنظمة القائمة على رؤى لا تعترف بالمعنوية كالشيوعية، مع ذلك فإن هناك من يروج اليوم- كالصين- معنوية تنسجم مع الرؤية المادية فهي لا تعارض المعنوية البوذية والهندية.

ح- النشاط التبليغي لبعض الفرق المعنوية المتنوعة على شبكة النت والفضائيات، وقد وفرت الوسائل الحديثة وارتقاء المستوى العلمي للشعوب فرصاً أكبر للدعاية.

خ- التقصير في بيان الأديان القديمة بأسلوب عصري بعد النهضة الصناعية في أوروبا دفع إلى الميل نحو المذاهب الحديثة لإرواء ظمأ طلاب الحقيقة وإن كانت سراياً.

- د- الخوف من المستقبل في القرنين الأخيرين بعد وقوع السلطة بيد ساسة غير ملتزمين، كفساد البيئة والخوف من الحرب النووية.
- ذ- غياب العدالة في العالم حيث الفقر وسوء التغذية، واستحواذ الأقلية على السلطة- كثمرة للنظام الرأسمالي.

➤ أما أبرز أهداف الفرق المعنوية الحديثة، فتتمثل بما يأتي:

- ✓ كثيرٌ منها يعد "الكشف عن الحقيقة والوصول إليها" هدفاً مشتركاً ولكن لا تبينه بنحو واضح. كما أن كل فرقة تفسر الحقيقة بنحو ينسجم مع أفكارها.
- ✓ بعضٌ منها يعد "التحكم بالطبيعة" وكشف القوى الخفية هي الغاية. والعارف هو الذي يرتبط بهذه القوى ويستخدمها لأهدافه.
- ✓ المعنوية البوذية تتعلق "بالتحرر من الآلام"- ولا دور لله فيها-، ويعد الدالايلاما بأن الهدف من الحياة الدنيا هو "السرور".
- ✓ أما أوشو فالمهم لديه "الحب" ولا يعد الله عز وجل غاية ولا يرتبط به، وقد يكون الله مجرد وسيلة إلى الغاية "الحب".
- ✓ في حين أن باولو كويلهو يُقدم "الأسطورة الشخصية" كغاية للحياة، فهي ما تتمنى تحقيقه، وكل إنسان يعرف أسطوره أيام الشباب.

## الفصل الثاني القواعد العلمية للفكر القانوني العالمي

وهو مجالٌ نحاول فيه بيان أكثر على جانب من التصورات العلمية والعملية، والضرورية لفهم مقدمات أكثر ربطاً بالجوانب القانونية- من حيث وجودها وتطورها وتكاملها- وفي مجتمعات متعددة ومتنوعة، ومنها:

### القاعدة الأولى: اختلاف طبيعة التفكير الإنساني:<sup>(13)</sup>

من أبرز القواعد المعرفية القانونية- لاسيما في مجال العلاقات الخاصة الدولية- تلك التي ترتبط بالفوارق الفكرية والمنهجية بين الشرق والغرب، والتي هي وإن كانت كبيرة إلا أنها غير ملتفت لها في غالب الأحيان- إن لم يكن في جميعها-. كما أن الدرس الذي يستخلصه علماء النفس من هذه الفوارق الكيفية تتمثل في الآتي:

لو أن التجارب النفسية والاجتماعية والقانونية أُجريت على غربيين فقط، لانتهاوا إلى نتائج عن العمليات الإدراكية والمعرفية التي ليست عامة بحال من الأحوال، والحقيقة أن مثل هذه النتائج الخاطئة عن الكلية الشاملة هي بالفعل ما سبق التوصل إليه لعمليات كثر مشخّصة، وبما يعني بأن من الواضح والضروري أننا- الآن- بحاجة إلى إعادة تفكير لنتين أية العمليات الإدراكية والفكرية هي الأساس أيضاً، وأيها يطرأ عليها تغير جوهرى من مجموعة بشرية إلى مجموعة أخرى.

<sup>(13)</sup> ريتشارد إي. نيسبيت، جغرافية الفكر (كيف يفكر الغربيون والأسويون على نحو مختلف؟ ولماذا؟)، ترجمة: شوقي جلال، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014.

مع أن الجدير بالذكر أن خطوط النزاع مآلها إلى أن تكون أعمق كثيراً وفي مواقع مختلفة، ما لم يتم الالتفات إلى هذه القاعدة المهمة والحساسة. فمثلاً:

لو قمنا بقياس نسبة تفضيل المحامين في الولايات المتحدة الأمريكية بنسبة تفضيلهم في اليابان، لوجدنا أن النسبة هي واحد-أربعون؛ لأن المحامين يفيد منهم المجتمع الأمريكي أكثر، لأن معالجة القسط الأكبر من المنازعات يجري بالمواجهات القانونية في الغرب، بينما المرجح جداً في شرق آسيا اعتماد منهج الوساطة.

كما: يُلاحظ أن الهدف من القانون الدولي الخاص في الغرب تطبيق مبدأ العدالة، وافترض التوجه إلى ساحة القضاء لحسم النزاع- وهو مثال جيد لمعنى أن ثمة حقاً وخطأ وهناك فائز وخاسر، ولكن الهدف من حسم النزاع في شرق آسيا هو على الأرجح خفض مستوى العداوة، كما أن التوفيق هو النتيجة المرجحة.

أيضاً: يلتزم الغربيون بمبادئ كلية عن العدالة لمواصلة السعي نحو أهدافهم، ويشعر القضاة والمحلفون بأنهم مُلزمون باتخاذ قرارات يؤمنون بأنها ستنتطبق على كل إنسان في ظروف متماثلة تقريباً، بينما نلاحظ -في شرق آسيا مثلاً- المرونة والانتباه واسع النطاق إزاء الظروف والملابسات الخاصة بالقضية؛ إذ يمثل هذا السمات المميزة للحكم في حسم النزاع. فالقاضي الصيني لا يسعه التفكير في القانون ككيان مجرد، بل بعده كما مرناً عند تطبيقه شخصياً على هذا الفرد أو ذاك، فالقانون الذي لا يستجيب لشخصية الأفراد بما فيه الكفاية هو قانون غير إنساني، ومن ثم ليس قانوناً على الإطلاق، فالعدالة الصينية فنٌ وليس علم.

فضلاً عن أن في مجال العقود الدولية: يرى العقل الغربي أن أية صفقة يجري الاتفاق عليها لا سبيل إلى تعديلها- أو تعديلها في ضوء طرائق محددة ومتفق عليها أيضاً-، ولكن الصينيين واليابانيين مثلاً غالباً ما يعدّون الاتفاقات اتفاقات مبدئية مع وضع أحداث المستقبل في الاعتبار، وهو الأمر الذي لحضناه مثلاً في الامتعاظ الذي أبداه رجال الأعمال اليابانيين؛ بسبب رفض استراليا إعادة التفاوض بشأن عقد توريد سكر؛ وذلك حين انخفض سعر السكر انخفاضاً حاداً في السوق العالمية-؛ أن الموردين اليابانيين يضعون مثل هذه الأمور موضع الاعتبار في تعاملهم مع عملائهم.

### القاعدة الثانية: إعادة قراءة المفاهيم بحسب بيئة انطلاقها وتطبيقها:

هنا سنقف عند مفهوم "الليبرالية" بحسب ما تصوغه وتفهمه وتتعاطاه قاعدة نشوء هذا المفهوم، وانعكاساته القانونية- وليس على وتيرة ما نفهمه نحن عنها- في ضوء الآتي:

❖ يرى أبناء الليبرالية ومؤسسوها، أنها تتطلع إلى جعل الإنسان أكثر انفتاحاً وقدرةً على تحقيق أهدافه الروحية والجمالية والعاطفية، بقدرته نفسها على تحقيق أهدافه المادية.

❖ تقوم الليبرالية على مبدأ الاحترام التام للآخرين، وبذلك تعبر عن جوهر التحضر- والتمدن، وما يميزها هو اقتصاد السوق الحر.

❖ تمتاز الليبرالية باعترافها بحقوق الملكية وبالحرية التعاقدية، وما الظهور التلقائي للقانون-هنا- إلا رداً موازياً ومقابلاً للاعتراف بحقوق الملكية، وبما يتوجب

على فقهاء القانون معرفة السوق الحر جيداً والاعتراف به.

❖ إن من غير المقبول أخلاقياً محاكمة الليبرالية على أساس كونها "إيديولوجية"، إذا نحن لم نسلم بأن النظريات التي تواجه الليبرالية هي بدورها إيديولوجيات بالضرورة، فالمشكلة ليست في التوصيف التحكيمي التي تلصق برؤية معينة، ولكنه يكمن في قيمة الأسس والمرتكزات التي تتأسس عليها هذه الرؤية.

❖ إن الليبرالية تبدو من هذه الزاوية أمراً "حقيقاً"؛ لأنها تتأسس على تصور واقعي للإنسان وللعلاقات الاجتماعية، فالليبراليون ينطلقون في تدير المجتمع من ملاحظاتهم للطبيعة البشرية، بما يجعل تصوراتهم بعيدة عن العبث.

❖ على الليبرالية أن تهيأ المناخ الأنسب، الذي يسمح للخيال البشري بالانتعاش وللحياة الإنسانية من البناء على أسس صحيحة؛ لأن العقل البشري لم ينته من الاختراع والاكتشاف بعد.

❖ إن أسس كل العلوم-بما فيها القانون- لا يمكن إلا أن تكون فردانية ولكن ذاتوية؛ وذلك بالنظر لكونها تعترف بشكل مؤكد بأن "الحقائق الوحيدة" هي تلك اللحظات من الرضى التي يعيشها الأفراد، وليست على الإطلاق مجموعة الأشياء المادية التي لوجود اقتصادي لها إلا بالمشاريع التي يضعها الإنسان.

❖ إن مصطلح الليبرالية مصطلح جميل لأنه يُحيل إلى لفظ الحرية، ولكنه مصطلح واجه سوء فهم مزدوج بين الليبراليين وخصوصهم من جهة، وبين الليبراليين أنفسهم من جهة أخرى.

❖ من الضروري في هذا المجال التمييز بين الليبرالية والبنائية، وهما منظوران متنافران وغير متلائمين على الإطلاق. وأمام صعوبة النقاش الإيديولوجي وغياب المجهود الفكري اللازم، أصبح كثيرون يحتمون وراء نوع من الإجماع الرخو المتولد من مفاهيم غير واضحة، ولبيان هذا التمييز نذكر الآتي بيانه:

أ- إن ما يُشاع من أن العالم يعيش انتصاراً ساحقاً للبرالية الاقتصادية والسياسية، وتبنياً شاملاً للديمقراطية الليبرالية- كما طرحه فوكوياما- ليس إلا نظرية غامضة، فالانتصار الساحق ليس إلا انتصار الديمقراطية الاجتماعية، أي التأليف بين السيطرة المطلقة لأقلية منتخبة وبين الاقتصاد المختلط- ، أي الاقتصاد المتضمن لأنشطة تابعة للدولة ونظام ضريبي قوي موسوم بالطابع التمييزي ومنظومة قوانين أخطبوطية- بما يعني أننا بعيدون كل البعد عن الحرية الفردية. وكل ما هو مؤكد هنا بأن الديمقراطية الاجتماعية ليست على كل حال نهاية للإيديولوجيا، ولا تستطيع أن تكون كذلك؛ لأنها ببساطة تعاني من غياب العلاقات الثقافية المميزة.



ب- إن أساس التمييز بين الليبرالية والبنائية، يتمثل في أن الأولى تعبر عن تصور فردي يعد الإنسان كائناً قوامه العقل والحرية، وهو قادر على أن يربط علاقات مع الآخرين وينظمها بنفسه. في حين أن الثانية قائمة على تصور جماعي يعد أن المجتمع بإمكانه أن يقوم بصفة مستقلة عن الأفراد الذين يكونونه وعن أهوائهم ورغباتهم وإرادتهم.

ت- مع الالتفات إلى أن البنائية منها ما هو محافظ راغب بالحفاظ على المجتمع كما هو، وبين ما هو أصلاحي ساع إلى تغيير أسس المجتمعات ومقوماته. مع اشتراك كلا التصورين للبنائية بإيمانه "ببناء المجتمع على وفق رغبات الأفراد وقيادته-، أي المجتمع- كما تُقاد الآلة. في حين أن الليبرالي هو ذاك الذي يترك التغيير يعمل عمله- حتى لو لم تكن قادرين على توقع إلى أين سيصل بنا هذا التغيير.

ث- تركز البنائية في الخطاب الفرنسي-مثلاً- المعاصر، على عناصر ثلاث هي "المساواتية" و"المطلقية الديمقراطية" و"العلموية". ولكل مفهوم معطيات قانونية مهمة منها:

1. المساواتية: المكون الأساس للفكر والممارسة الفرنسية، والمساواة- قانوناً- تتوزع على مساواة في الحقوق ومساواة في النتائج، أما الأولى فقد شكلت مصدر وحي واستلهام لميثاق حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي لسنة 1789، ولكن المشكلة

هي التحول من الروح الليبرالية الفردية بالنص- في هذا الميثاق- على انه "يولد الناس أحراراً متساوين في الحقوق" إلى العبارة التي تُعبر عن نتاج بنائي خالص بالنص على أن "الفوارق الاجتماعية لا يمكن أن تستند إلا على أساس المنفعة العامة". مع أن المفهوم الثاني الذي اعتمده الميثاق العالمي لعام 1948 أصبح هو السائد بالنص على سائر الحقوق كالحق في العمل والضمان الاجتماعي.

فما ينبغي الالتفات إليه هنا، هي أننا نساهم- باسم المساواتية- في خلق أشكال جديدة من الفوارق واللامساواة، كتلك التي توجد بين أولئك الذين يعيشون من نتاج مجهودهم الشخصي- وأولئك الذي يستفيدون من الإكراه المنظم أو بين أولئك الذين بإمكانهم الوصول إلى السلطة كونها آلية مفترضة للمساواتية، أو أولئك الذين يتم أبعادهم عنها.

كل ذلك نتيجة تغيير المفاهيم- كالمساواة- من بيئتها الليبرالية الفردية المؤمّنة بتساوي الكرامة بين الجميع وترك الحرية لكل فرد في أن يُقرر مصيره الشخصي. انطلاقاً من الوقت الذي يتم فيه تحديد الحقوق والإقرار باحترامها، إلى بيئة البنائية الخالصة بالمزاوجة في العمل بنتائج الفعل الإنساني وفرض توزيع الثروات بشكل يتطابق مع النموذج الذي أقره أصحاب السلطة مانحين لكل واحد-

بشكل مسبق- حقوقاً على الأنشطة التي يقوم بها الآخرون.

2. المطلقية الديمقراطية: لم يعد القانون تلك القاعدة الثابتة التي تتحدد في إطارها العلاقات بين الأفراد، ولكنها تتحدد على أساس المعاينة المؤقتة لموازن القوى السياسية.

إن استحواذ الديمقراطية على الأذهان لدرجة الاعتقاد بها كأفضل نظام لتنظيم جميع المجتمعات الإنسانية على الإطلاق، أدى إلى الانسحاق وراء البحث عن حلول تنتمي إلى النموذج الجماعي كالمفاوضات والاتفاقيات والعقود الجماعية - في المجال الدولي الخاص مثلاً- بافتراض أن هذه الآليات الجماعيات تؤدي إلى الإجماع وتحقيق المصالح، في حين أن الليبرالية تؤمن بالفردية وعد السوق كفيلاً بتحقيق الإجماع والمصالح الكاملة.

إن المشكلة الكبرى في هذا المجال هي تصور الحياة على أساس اجتماعي بنائي، وليس على أساس ليبرالي فردي، بما يُنتج عنه عدّ الدولة هي الوحيدة القادرة على تنظيم المصالح بما يضمن التماسك الاجتماعي؛ كون الأمر يتعلق "بمصالح جماعية".

فضلاً عن أن التصور الجماعي للمجتمع وبروز التكتلات والنقابات والاتفاقيات الجماعية يجعل من الحياة اليومية نتاجاً للصراع من أجل السلطة- سواء تعلق الأمر بالصحة أو التعليم وما سواهما-؛

ولأن التصور الجماعي يتجاهل الاحتياجات الفردية بقدر تجاهله للمعلومات المرتبطة بالأفراد.

3. العلموية: تفضي- العلموية إلى اعتماد مقاربة الآلية للظواهر الاجتماعية وللسياسة الاقتصادية، وبذلك يتم الانشغال "بالتوازنات الكبرى" وإهمال التوازنات الصغرى، أي إهمال واقع وحقيقة السلوكيات الفردية التي تُشكّل القاعدة الوحيدة لتدبير المجتمعات، مع الالتفات إلى أن العلموية تبحث عن مجتمع مثالي، ولكنه مجتمع من إنتاج عقول تعد نفسها أسمى من كل العقول.

❖ إن الليبرالية مستوحاة من ميتافيزيقا ومن أخلاق، وليست تعبيراً عن تقنية تدبير اقتصادي ومادية اقتصادية، بخلاف الديمقراطية التي هي سبيل غير كافٍ للدفاع عن الحرية الفردية، وكذلك فإن الديمقراطية لا تخضع لأية قاعدة عملية أو قانونية؛ نتيجةً للشك في قدرة أي إنسان على تمثيل إنسان آخر.

❖ إن أساس الليبرالية-الذي ينبغي التقيده به وعدم إغفاله نهائياً- يتمثل بإقرار الحرية الفردية ودعمها، وتأسيس الحياة الاجتماعية على قواعد قانونية.

❖ إن الليبرالية اليوم تصاغ على أحد شكلين موضع تعارض: الليبرالية الإنسية، والليبرالية النفعية، فالأصل في الليبرالية الفرنسية هي أنها إنسية، أي تقوم على اعتبارات الفردية والعلوم الإنسانية، في حين أن تطورها

المعاصر يشير إلى تحولها منهج اقتصادي يقوم على التبادل والتصورات المادية.

❖ إن الدور الوحيد الذي يمكن للقانون أن يلعبه هو ضمان العدالة، بمعنى الدفاع عن الحقوق الفردية، فحينما يُريد القانون ضمان الإخاء فسُيطلب أحدهم بتوحيد الأجور أو خفض ساعات العمل، بما يؤدي إلى ضرورة التمييز بين دراسة القانون كونه مكوناً من قواعد عامة غير شخصية ودائمة، وبين التشريع الذي هو سلسلة من القواعد المُستجيبة للفرص والحالات الشخصية.

❖ وحينما يتعارض القانون مع الأخلاق، فإن المواطن يجد نفسه أمام خيار قاسٍ بين أن يفقد المبدأ الأخلاقي، أو أن يفقد احترامه للقانون، وهما وجهان لمأساة كبيرة، يصعب اختيار أحدهما والتخلي عن الآخر.

❖ دعامات الليبرالية الأساس الثلاث تتمثل في: الحرية والملكية والمسؤولية، فلا حرية من دون ملكية والملكية أساس المسؤولية. ولتفصيل بعض النقاط المرتبطة بهذه الدعامات نطرح ما يأتي:

1. إن الطابع القانوني لحقوق الملكية تمثل قاعدةً لمشروعيتها في الأنظمة الديمقراطية بتحديدتها بشكل طبيعي من جانب السلطة التشريعية، وهذا التحديد منتمياً في جوهره إلى المجال العام- وهو أحد علل وجود الدولة-، مع أن التقليد الليبرالي لا يؤمن بالتحديد القانوني للملكية، ولا يعد الدولة مصدراً لتشريع

القانون، ولكنه-الليبرالي- يحترم القانون عندما يكون مشروعاً.

2. إن المسؤولية مفهوم يهم العلاقات بين الأشخاص، وليس العلاقة التقنية والفنية بين شخص معين وشيء محسوس. ومن هنا لوجود لمسؤولية جماعية ولا لمسؤولية عامة أيضاً، سواء فيما يتعلق بظاهرة التلوث البيئي أو بالحرب أو بالتخلف الاقتصادي. ففي التلوث البيئي نتحدث عن مسؤولية أفراد محددين، وانطلاقاً من الوقت الذي تكون فيه حقوق الملكية قد حُددت فقط.

3. لا يمكن الحديث \_مثلاً\_ عن مسؤولية جماعية للمأجورين والمُسيرين لعقد المقاوله؛ لأن وجود المسؤولية مرتبط بوجود تحديد ضمني لحقوق كل فرد من الأفراد، فالمقاوله فضاء للتبادل بدون أسعار محددة، وهي-المقاوله- مكونة من مجموعة من العقود المبرمة على أساس الحقوق المخولة لكل فرد- حقوق على قوة العمل أو على عناصر مرتبطة برأس المال-. كما أن المسؤوليات المقابلة لهذه المجموعة من العقود يعد مبدأً من مبادئ الفعالية وهو قبل ذلك مبدأ أخلاقي.

4. المسؤولية تُمثل الجانب الايجابي للحرية، فما دمنا نتحرك خارج أي ضغط فنحن إذاً مسؤولون عن أفعالنا ونتحمل عواقبها. وأن يكون الفرد مسؤولاً معناه أن

يُقرر بنفسه-من دون أي تدخل من الآخرين- وأن يقدر عواقب أفعاله على الآخرين.

5. في المجتمع الحر تتحدد المسؤولية قبلياً، إذ أن الكل يعرف مُقدماً من هو المسؤول، فما دامت حقوق الفرد وحقوق الآخرين محددة سلفاً نستطيع حينها أن نربط المسؤولية بالمفهوم المعروف " بالمسؤولية الموضوعية"، وذلك في قبالة المفهوم الآخر للمسؤولية-الذي تعتمده المادة 1382 من القانون المدني الفرنسي- لا يعدها موجودةً إلا إذا كان هناك خطأ، والواقع إن هذا خلطٌ بين المسؤولية والإدانة؛ لأن المسؤولية الليبرالية تعتمد التحديد السابق لها في حين أن الإدانة هي تلك التي تتم بعد تشخيص الخطأ.
6. يلعب التأمين دوراً مهماً في المجتمع الحر؛ ذلك لأنه يُقلل من المخاطرة ويسهم في تخفيف المسؤولية ويسمح بممارسة المسؤولية الفردية بأحسن شكل ممكن وأتمه، وبذلك يصبح من المتنافي مع الأخلاق وجود نظام تقنيي للتأمين؛ لأنه سيحد من الممارسة الحرة للمسؤوليات من الأطراف جميعها، وفي هذا التوازن الهش بين مختلف المسؤوليات يكمن خراب المسؤولية.

### القاعدة الثالثة: أوليات الحداثة السائلة

تقوم الحداثة السائلة على منطق الاستهلاك بمعناه العميق للمكان والقيم والأشياء والعلاقات في ظل عصر العولمة، ولبيان تفاصيل ذلك نوضح الأسس الآتية:

1. تقوم الحداثة السائلة على نقل إنسان التنوير من صلابة

العقلانية في مراحلها الأولى إلى سيولة الرشد في واقعنا، ومن ثم سيولة مفهوم الإنسان ذاته.

2. غيرت الحداثة مقومات العيش الإنساني، وأعدت

تعريف الزمان والمكان لتمنحهما معايً أكثر اقتراناً بالرأسمالية في مراحلها المتتالية.

3. لم تكن الجغرافيا فقط هي التي تمت إعادة ترسيم

حدودها ومعناها ومحتواها بل كل روافع القيم ومحاضن العلاقات الإنسانية وتوازنات القوى والكتل الحضارية، فالحجر والبشر- في تعاملهم مع الزمن وانعكاسات مقومات الإنتاج من موارد وعلاقات صارت متشابكة، ولم تعد تلك المكونات موضوعاً للعلم، بل أصبحت العلوم ذاتها يُعاد تشكيل مناهجها ومجالاتها عبر التحولات النوعية التي شهدتها موضوع العلم.

4. لقد كانت مهمة الحداثة إطلاق حرية التحقق والاختيار

الإنساني من أسر الغيب وعدم الثقة وغياب اليقين في القدرة على سيطرة الإنسان على هذا العالم، والقيام بحرب غير مقدسة؛ لإخضاع الطبيعة بالعلوم، ومن ثم رفع مستوى الحرية وضمأن الفردية، وإخراج المرء من القفص الحديدي للتقاليد.



5. لكن التقاليد لم تنته، بل اختلف فهمنا لها، والتاريخ لم ينته بل أحدثت التحولات كثيراً من الإشكالات التي استلزمت المزج بين قديم وحديث، فلا القديم تلاشى، ولا الحديث استمر واستقر، بل وجدنا أنفسنا في وسط أنواء وارتباكات تلك "السيولة".
6. إن السيولة لا تعني الفوضى- بمعنى انعدام ملامح النموذج أو تهاوي النسق-، بل تعني الفوضى بمدلول مغايرة النسق السائد والمهيمن، وفي الاجتماع الإنساني يعني استعادة الإرادة وإدراك قدرة المجتمع الإنساني على تقديم بدائل حياتية تحدث تغييراً في الواقع، ويمكن بها استعادة إنسانية النموذج الحداثي.
7. إن الفوضى المقصودة هي تلك الصيغ المقاومة التي تتحدى المنطق السائد، وتقوم بتوليد استراتيجيات تعديل باتجاه الإصلاح والتجديد.
8. كما تمتاز الحداثة السائلة بتراجع "الهَم العام" وتصورات "الخير العام" وكل ما هو مشترك إنساني أمام تغول المجال الخاص والأجندات الشخصية، كرد فعل على سعي الدولة القومية الحداثية للتدخل في الحياة الشخصية في ظل نظم سلطوية، ثم سيطرة السوق الرأسمالية على الثقافة.
9. نتج عن خطاب الحداثة السائلة سقوط تصور المواطن، أو "إنسان المجال العام" في صورته الحافظة لروابط التمدن أما زحف الخصوصية والنسبية، بل وتفتت المجال العام إلى مجالات ثقافية فرعية تسودها مطالب

- جزئية بما يتحدى فكرة المواطنة القومية الصلبة ومطالب التعدد والتنوع الثقافي داخل المواطنة ذاتها.
10. الأمر في الحداثة السائلة باختصار هو تشطي المنظومة الاجتماعية، ومحاولة فرض السيولة مقابل التجليات المتنوعة-أو المتعارضة- للمطالب والمقاومة.
11. في ظل النظام الجديد، المرونة هي الثبات الوحيد، والزوال هو الدوام الوحيد، والسيولة هي الصلابة الوحيدة، وباختصار شديد: اللايقين هو اليقين الوحيد.
12. إذا كان جوهر الحداثة في مرحلة الصلابة يتمثل في التحكم في المستقبل وتثبيته، فإن شغلها الشاغل في مرحلة السيولة إنما يتمثل في ضمان استقلال المستقبل وحرية، ودرء التهديد الذي يمثله أي استغلال مبكر للفرص الخفية المجهولة التي ربما يأتي بها المستقبل، أو التي لا بد من أن يأتي بها.
13. تعزى السيولة في الأصل إلى "تفكيك النُظم" بمعنى فصل السلطة-القدرة على فعل الأشياء- عن السياسة-القدرة على تحديد الأشياء التي ينبغي فعلها-، وما يُصاحب هذا الفصل من غياب للقوة الفاعلة أو ضعفها، أو بعبارة أخرى عدم كفاية الأدوات اللازمة للقيام بالمهام.
14. إن أزمة السيولة تعزى أيضاً إلى "تعدد مراكز" الفعل على كوكب تجمعته شبكة كثيفة من علاقات الاعتماد المتبادل، أي أن كل شيء يمكن أن يحدث ولكن لاشيء يمكن أن نفعله في ثقة واطمئنان، فتتولد حالة اللايقين

تجمع بين الإحساس بالجهل-استحالة معرفة ماسيحدث-، والإحساس بالخوف الذي ينبث في النفوس من دون أن تستطيع إدراكه ولا تحديده ولا وصفه، إنه خوف بلا مرسة، خوفٌ يبحث عن مرسة في تهور واندفاع.

15. إن العيش في مرحلة السيولة كالسير في حقل ألغام، فالكل يعلم انه ربما يحدث انفجار في أية لحظة وفي أي مكان، لكن لا احد يعلم زمن وقوع هذه اللحظة ولا مكان الانفجار، فلا يسلم من أخطاره أحد.

16. تسعى الحداثة السائلة إلى ترجمة معدلات الوفرة والرخاء إلى زيادة في معدلات الاستهلاك، فالثراء قيمة تستحق الحرص عليها مادامت تُساعد على تحسين نوعية الحياة، ولكن الثراء يؤدي إلى محال التسوق حتى يُفريغ فيها الباحثون عن السعادة جيوبهم.

### القاعدة الرابعة: من أسس الحداثة السائلة: تحت مظلة هذا العنوان نقف على ما يأتي:

1. إن السيلان والميوعة- بحسب تأكيد الموسوعة البريطانية- ميزة المواد السائلة والغازية، وتعني عدم القدرة على الاحتفاظ بقوى التماسك بين مكوناتها في حالة السكون، ومن ثم فإن "التغيير في شكلها مستمر مادامت تتعرض لإجهاد.

2. إن المواد السائلة تنماز بأن جزيئاتها لا تتماسك في ترتيب منتظم إلا في بضعة أقطار جزيئية، بخلاف المواد

- الصلبة التي يُعزى استقرارها "لقوى الربط" بفعل المقاومة التي تحشدها "ضد فصل الذرات".
3. إن الخصائص أعلاه للمواد السائلة تدعونا إلى استخدام مصطلح "الميوعة"، كونها الصورة المجازية الرئيسة التي تعكس المرحلة الحالية في العصر الحديث.
4. فالموانع لا تُتَبَّت الحيز المكاني ولا تعوق حركة الزمن، فلا تحتفظ بشكلها لمدة طويلة، ولها استعداد دائم "وميل" إلى تغييره، فجريان الزمن هو المحك؛ لأنه أهم من الحيز الذي تصادف شغلها له، فهي تشغل الحيز في نهاية الأمر "فترة من الوقت".
5. إن المواد الصلبة-بمعنى ما- تُلغي الزمن؛ لأنها تنجح في مقاومة جريانه أو تُلغي أهميته، أما المواد السائلة فتؤكد الزمن في المقام الأول. فكل حديثٍ عن الموائع والسوائل ليس إلا لقطة فوتوغرافية تحتاج إلى تاريخ أسفل الصورة؛ لذلك يرتكب خطأً فادحاً من يتحدث عن السوائل، ويتجاهل عامل الزمن.
6. تتحرك السوائل بسهولة، إنها "تجري"، و"تنسكب"، و"تنساب"، و"تتناثر"، و"تنهمر"، و"تفيض"، و"ترذ"، و"تقطر"، و"تنز"، و"تسيل"، فلا يسهل إيقافها، فهي تدور في العوائق وتُذِيبُ أخرى، وتحفر، وتنقع عوائق أخرى حتى تخرقها، فهي تخرج سالمة في مواجهة لقاء المواد الصلبة، أما المواد الصلبة التي لقيتها- فإذا ظلت صلبة-، فإنها تتعرض للتغيير وتصير رطبة أو منتقعة.

7. إن الحركية المذهلة للسوائل هي التي تربطها "بالخفة"، فثمة سوائل تصير رويداً أثقل من مواد صلبة، لكننا نميل إلى تصورهما جميعاً باعتبارها أخف "وزناً" من كل شيء صلب، إننا نعلم -من واقع الممارسة- أنه كلما زادت الخفة في الانتقال من مكان إلى مكان، كانت حركتنا أيسر وأسرع.
8. التوصيفات أعلاه للسوائل جعلت منها صورة مجازية ملائمة لفهم طبيعة المرحلة الحاضرة من تاريخ الحداثة وما بعدها؛ لتتسم بالجدة في كثير من النواحي. فالحداثة -أ وحتى مابعد الحداثة- ليست إلا عملية "إذابة" من البداية، أي إذابة كل ما هو صلب.
9. إن "الإذابة" هي السبيل الذي سلكته روح الحداثة في التعامل مع المجتمع الذي وجدته يعاني من ركود شديد لا يتوافق وذوقها، ويقاوم التغيير، ويستعصي -على التشكيل الذي يلائم طموحاتها.
10. من هنا لا يمكن أن "يتحرر الإنسان" من "ماضيه المستبد" إلا بإذابة المواد الصلبة التي تتجاهل مرور الزمن، وعليه ظهرت الدعوة إلى "تدنيس المقدس" بالتصل من الماضي وإنزاله عن العرش، و"التنصل من التراث" قبل كل شيء، والدعوة إلى تحطيم الدرع الواقي الذي تتشكل من معدنه الولاءات والمعتقدات التي سمحت للمواد الصلبة بأن تقاوم "الصهر والإذابة".

11. إن الهدف من عملية "السيولة والميوعة" تطهير الساحة لظهور مواد صلبة جديدة مُعدّلة، واستبدال - وليس إلغاء- المنظومة المتوارثة للمواد الصلبة المعيبة والناقصة بمنظومة أخرى، تحظى بالقبول والتأييد بعد التعديل الفائق عليها.

12. أول المواد الصلبة التي قررت الحداثة- وما بعد الحداثة أحياناً- إذابتها هي المقدسات التي قررت تدنيسها، والمتمثلة بالولاءات التقليدية والواجبات والحقوق المعهودة التي تغل الأيدي وتقيّد الأرجل وتعوق الحركة وتكبح زمام المبادرة والإقدام.

13. تحرير المبادرة والإقدام من قيود الواجبات العائلية ومن النسيج الكثيف الذي يُميز الالتزامات الأخلاقية، أو ترك "صلة الوصل المالية" لحالها وهي تشكّل الروابط العديدة التي تقوم عليها المسؤوليات المشتركة وتبادل المنفعة بين البشر.

14. إن الرحيل المحتوم لشبكة العلاقات الاجتماعية التقليدية أفسح المجال أمام غزو العقلانية الأداةية وهيمنتها، أو أمام الدور الحاكم للاقتصاد؛ وذلك بالفصل التدريجي للاقتصاد عن تشابكاته الثقافية والأخلاقية والسياسية التقليدية.

15. أن تصلب النظام الاجتماعي صنعته الذوات البشرية الفاعلة وهو محصلة كلية لعملية تسمى "إعتاق الفرامل"، وإطلاق العنان في تحرير السوق، وترويج الليبرالية وإسباغ المرونة في الأسواق، وتحرير أسواق

المال والعقارات والعمل وتخفيف عبء الضريبة وما سواها.

16. فالسيولة هي فك أسر السرعة والهروب والسلبية، أي الأساليب التي تسمح للمنظومة الاجتماعية والأفراد الأحرار بفك الارتباط على نحو جذري يحتفي بالاجتباب عوضاً عن الالتقاء.

### القاعدة الخامسة: منطلقات انقلاب الحداثة ونشوء الحداثة الأخرى:

مسألة يمكن بيان تصوراتها العامة، بما يأتي من البيان المُجمل:  
أ- إن السمة الدائمة للحداثة، اكتسبت معنىً جديداً، وتحولت إلى هدف آخر، تمثلت أبرز نتائجه في ذوبان القوى التي يُمكن أن تُبقي على مسألة النظام والمنظومة والأجندة في التغييرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

ب- نشأت مرحلة جديدة سميت " بالحداثة الأخرى"؛ وذلك بانقلاب الحداثة على نفسها، ليتولّد عصر- يزعم أنه "تحديث الحداثة".

ت- أشار المفكر اولريش بيك إلى ظاهرة: الفئات أو الكيانات الزومبية"، أي تلك الفئات "التي فارقت الحياة ثم عادت"، ويجد بيك في الأسرة والطبقة والجيرة أوضح أمثلة لظاهرة تحديث الحداثة، فالأسرة مثلاً لا تعن أكثر من الدلالة على الأطفال، بيد أن الأبوة والأمومة -عماد الحياة الأسرية- في طريقها إلى التفكك والانهايار.

ث- إن السيولة واجهت مراحل متنوعة في طريقها المائع،  
منها:

✓ مرحلة "تحطيم القوالب والنماذج" والميل لتجاوز الحدود وتحطيم القيود وأكل السدود، أما الأفراد فإنهم معذورون في عجزهم عن إدراك هذا الأمر؛ لأنهم وجدوا أنفسهم في مواجهة أنماط وتصورات مازالت تحظى بصلاية لاتلين وقوة لاتقهر على الرغم من "جدتها وتعديلها".

✓ مرحلة إعادة توزيع لما تمتلكه الحداثة-نفسها- وتخصيص من "قوى الإذابة"؛ وذلك بإلقاء الأشكال العامة جميعها، والوحدات الثابتة في بوتقة الصهر بُغية إعادة تشكيلها وصياغتها من جديد.

ج- لا يوجد قالب تعرض للتحطيم إلا وحلّ محله قالب آخر، وما أُطلق سراح الناس من سجنٍ قديمٍ إلا ليدخلوا سجن التعنيف والتوبيخ والإنذار إذا ما عجزوا عن نقل أنفسهم إلى مكان جديد بالاعتماد على جهودهم الفردية الدؤوب طوال حياتهم.

ح- إن المهام التي تواجه الأفراد الأحرار اليوم تتجلى في استخدام حريتهم الجديدة؛ لإيجاد المجال المناسب والاستقرار فيه بالانصياع له، إذ يمثلون إلى قواعد السلوك ونماذجه التي أقرت الحداثة بأنها صحيحة وملائمة.



خ- لقد انتقلنا في الوقت الراهن من "عصر الجماعات المرجعية" المحددة سلفاً إلى عصر "المقارنة الكونية العالمية" والتي يستحيل فيها تحديد وجهة الأفعال الفردية التي تتشكل بنفسها، فهذه الوجهة ليست من المعطيات المعروفة مقدماً، بل إنها تنزع إلى تغييرات عديدة كبيرة قبل أن تصل هذه الأفعال إلى نهايتها الوحيدة الأصيلة: نهاية حياة الفرد.

د- لقد انتقلت "قوى الإذابة" من "المنظومة" إلى "المجتمع"، ومن "السياسة" إلى "سياسة الحياة"، أو نزلت من المستوى الأعلى والأكبر "الماكرو" للعيش الاجتماعي إلى المستوى الأدنى والأصغر "الميكرو".

### القاعدة السادسة: الحياة السائلة للمفاهيم القانونية

ترتكز السيولة الحياتية لمفاهيم القاعدة القانونية، على

مايأتي:

بفعل الحداثة دفعت "المواطنة" - بمعناها العميق كهوية- الثمن فتضاءلت لمصلحة الفردية، وغلبت سياسات الحياة اليومية على كليات التضحية؛ من أجل الجماعة والتحقق بها.

إن الفردية حوّلت جسد المواطن الذي يرمز للأمة إلى جسد المستهلك الذي يلهث وراء السلع في سوق لا يحقق له الرضى الكامل، ولا الأمن أبداً، وعوضاً عن توحد القلوب على هوية جماعية تتفرق القلوب على تنافس حول السلع و"الاستعراض" لمقاومة الشعور الداخلي بالهشاشة والخوف.

إن عدم اليقين المتزايد بفعل فقدان الهوية الاجتماعية يستولد رد فعل براغماتي لعد أخذ الحياة بجدية مفرطة، والحياة بعيداً عن الدين والفلسفة معاً، واتخاذ الاستخفاف بالحياة

والسخرية منها والتجريب المستمر بكل إحباطاته كوسيلة للتعايش مع سيولتها المستمرة.

إن من مشاكل الحياة السائلة هي اتجاهها صوب "الهبوط بالمعاني" وإسكانها في دائرة السوق لتغدو المعاني السامية مجرد سلع تقاس مادياً، كما في اندثار مفهوم "الشهيد" المرتبط بالمجد الأخرى، واستبداله بمفهوم "البطل" الباحث عن المجد والشهرة والإعجاب الجماهيري والمردود المادي. لقد أدت الحياة السائلة إلى تأليه الأمة وإلباسها لباساً سحرياً عجبياً، فتشكلت السلطة الجديدة، واشترك في هذه السلطة المؤسسات البشرية التي أدعت بأنها تتحدث باسم الأمة.

لم يحدث هنا إنكار "للمقدس" بقدر ما حدث "نقل عنيف" لسلطته، فانتقل المقدس إلى الوجود تحت إدارة جديدة وفي خدمة الأمة/الدولة الناشئة.

إن كل سمات الحياة السائلة تخلق تشظي في المعنى وتشظي في الزمن وتشظي النفس وحيرتها، وعدّم استقرار محطات العمل والعلاقات الاجتماعية، وانتشار ثقافة الاستهلاك، ومن هنا تغدو المواطنة مجرد فعل من أفعال شراء وبيع السلع، لا فعلاً من الأفعال التي تزيد رقعة الحريات والحقوق من أجل ضمان كرامة حقيقية وحرية وعدالة.

إن "المستهلكين" و"موضوعات الاستهلاك" قطبان نظريان ثابتان يدور حولهما أعضاء مجتمع المستهلكين، وربما لذلك نلاحظ ازدياد الاهتمام التشريعي والقانوني بمفردات الاستهلاك وحقوق المستهلك وحمائته.

كما أن شيوع الاهتمام القانوني بمفردات البيئة الطبيعية والاجتماعية مرده انتشار المخاوف البيئية الجديدة نتيجة سوء الاستغلال الذي يلتهم الموارد المشتركة على هذا الكوكب،

والتهديدات التي تواجه التدفق السلس للأهداف الأناية التي تتسم بها الحياة السائلة.

في مواجهة الحياة السائلة، وحماية للحياة الديمقراطية للأمة؛ وحفاظاً على سيادة القانون وسلطته؛ لابد من قيام الأكاديميين والعاملين في قطاعات الثقافة والتعليم باتحادهم ومعارضتهم تحويل التعليم العالي إلى سوق تجاري.

ضرورة إعادة اهتمام الدراسات القانونية وتعميقها لكل ما يرتبط بعالم المعنى من الجوانب الأخلاقية والدينية، فالدين والأخلاق هما مرتكز الفرد في زمن الحداثة السائلة لتقويم القواعد القانونية وبنائها ومن ثم الالتزام بها، وهو أمرٌ خطير وحساس بعد طول التراكم المعرفي القانوني باتجاه إقصاء الدين أو الأخلاق بتأثير المفاهيم القانونية الوضعية.

إن الضرورة القانونية-أعلاه- تعمل على تحصين القانون نفسه من السيلان وعدم الثبات النسبي؛ ذلك أن طبيعة المجتمعات والأفراد في "زمن السوائل" تركز على الحسابات الاستهلاكية المستولدة للحاجات بشكل مستمر- ومنها التشريعات-، وتحويل كل قديم-في حساباتها- إلى شيء مستهجن، بما في ذلك المشاعر والأحاسيس والصلات الاجتماعية، فلا مناص أمام القانون إلا محاولة اقتناص ما يُمثل نحواً من القواعد والأسس في هذا الزمن، وليس من يتصف بذلك-الأسس- كالدين والأخلاق وعالم المعنى.

إن الدراسات القانونية في زمن السوائل ينبغي أن تلتفت إلى أن إنسان الحداثة المتقدمة انتقل من "وضوح العلاقات الاجتماعية" إلى "غموض الصلات العابرة"، بمعنى أن السيوالة ضريت ما كان يُسمى مجتمعاً ليتحول إلى مجرد "تجمع بشري" ليست فيه أية ميزة للتواصل والاتصال إلا في حدود بسيطة جداً، ومن هنا فعلى التشريع والمشرع أن يضع في الحسبان هذا المتغير الاجتماعي المهم والحساس جداً.

من المهم جداً الالتفات إلى أن أسس القانون العراقي ينبغي أن تلتزم-ولو نسبياً- بما تفرضه طبيعة المجتمع العراقي ومعارفه وأخلاقياته وعقائده، حتى يُكتب للقانون النجاح والبقاء والفاعلية، فمثلاً أن من المسائل البديهية في ثقافة المجتمع العراقي أن على الإنسان السعي لبناء دنياه وأخرته بمستوى من التوازن الحياتي، ولكن لم يلتفت المشرع العراقي إلى أن الاهتمام المفرط والمبالغ فيه إلى حد الهوس في مسائل التشريعات الطبية المرتبطة بعمليات التجميل-الجراحية والجلدية والأسنان وما سواها- وكذلك التشريعات المتعلقة بصناعة الرياضة بمنتجاتها-الدوائية والميكانيكية وما سواها-، مرتبطة بقناعة مفكري الحداثة السائلة بضرورة مواجهة زحف الموت وضرورة إدامة الحياة بأي ثمن، ولو كان الثمن الإنسانية نفسها!!؟

فالاتمام بمسائل الرياضة والتجميل ضروريٌ ولكن ينبغي أن ينطلق من الأسس العقائدية والفكرية للمجتمع الذي تتعامل معه، وفرقٌ كبير بين مجتمع يتعامل مع الموت على أنه نهاية متوقعة للحياة، وبين مجتمع وأفراد يعدون أن السيطرة على الكون والعالم وتحقيق الذات ينطلق من مقاومة الموت؛ لأن الفرد إله والإله يفترض فيه ألا يموت؟!.

يؤمن إنسان الحداثة السائلة بنبذ الغيب والإلهوية، وببساطة فمركز وجود الفرد هو: جسده ويصير الجسد مصدراً للهوية ومناطقاً للذات؛ ولذلك كان الجسد هو هدف العنف الذي تمارسه الدولة والنزاعات العرقية والدينية والقومية، ومحللاً للإبادة والعقاب؛ لذا فمن المهم للمشرع القانوني الالتفات إلى حقيقة هذا المركز وآثاره على القانون، وأسسها القبلية والبعدية.

إن روابط الحب والعاطفة والمشاعر تتسم بالفورية في زمن الحداثة السائلة، ومن هنا "لا معنى لهذا العواطف على الأمد الطويل"، فامتداد الزمن آخرة الآن وهنا فقط!!!، فهذا

العصر متخصص في "قطع الغيار" ، واستبدال المنتج قبل نهاية فترة الضمان، وليس عصر فن إصلاح الأشياء، إنه عصر الفرصة القادمة التي تجعل ما في يدك قابلاً للتخلي عنه فلا ترتبط به بشدة، فقد لا يكون شريكك هو الآخر راغباً أو قابلاً لعلاقة طويلة تحرمه بدوره من فرص أخرى، وما مدى تأثير هذه التصورات السائلة على بُنية التشريعات التي ترتبط بالأحوال الشخصية والأسرة، لاسيما الطلاق وتصادد وتيرته!!؟

استخدمت الحداثة السائلة-بمسبيل الدولة الحديثة- العلم (وهو الإله الجديد الذي وعد بتقديم كل الإجابات)؛ لفك الارتباط بين أربعة مكونات للأسرة: الحب (العاطفة) والجنس (المتعة) والإنجاب (الذرية) والرعاية (المودة والرحمة)، وحوّلت كل منها إلى سلعة يمكن تسويقها أو لخدمة تقوم الدولة-وليس المجتمع- بتوفيرها. ليقف المشرع القانوني أمام تشريعات مرتبطة مثلاً "ببنوك الحيوانات المنوية واستئجار الرحم والإجهاض-ليس للعلاج، وإنما بصفته طابعاً تجارياً مادياً إثرائياً-، وخدمات رعاية المسنين-، بمقابل مادي-؛ لإبعادهم عن ذويهم المنهمكين بالحياة المادية السائلة، وهكذا عشرات المسائل التي شغلت الاهتمام القانوني المعاصر وما زالت، فهل التفتنا إلى فلسفة هذه القوانين وغايات انطلاقها ووجودها، ومدى انسجامها وواقعنا الاجتماعي العراقي من عدمها!!؟.

من المسائل القانونية المهمة جداً- في زمن السوائل- ما يرتبط بتنظيم القرابة والنسب والروابط الاجتماعية التي ينبني عليها القانون العراقي-مثلاً- على أسس ومرتكزات دينية واجتماعية وعرفية، ومدى الضبابية والخلافة والضعف والوهن الذي أصابها، ومسؤولية المشرع والفقهاء والقاضي القانوني في استنبات المعالجات المستندة إلى أرض الواقع الاجتماعي والديني والمعرفي وفلسفة الروابط الاجتماعية، وعدم

للجوء إلى إسباغ الشرعية والقانونية على صيغ روابط لا تمت إلى حقيقة الزواج والعلاقة بين الذكر والأنثى.

يبدو أن الحداثة السائلة سائرة باتجاه إنتاج دين جديد للبشرية، ذاك الدين الذي وصفه إريك شميت-مدير غوغل- فهو يرى أن هناك "ديناً" تقدمه الشركات العاملة في مجال تقنيات المعلومات والاتصال وعالم الانترنت، رسالة هذا الدين هي أنه إذا حققت تواصلًا "تقنياً" بين أعداد غفيرة من البشر فإن ذلك سيجعل عالمنا أفضل، وما الأثر الذي تركته -وما زالت وستبقى- هذه الصورة للتقنيات على مجمل الاتفاقيات الدولية والتشريعات الوطنية ومساراتها التقنية والتكنولوجية وأحكامها التنظيمية؟!، أم أن علينا دائماً تقليد واقتباس ما أنتجه الآخر دون الوقوف على فلسفة نظرة الآخر للتقنية.

إن إحدى أبرز المعضلات التي تواجه المشرع والفقهاء والقاضي، وكل مهتم بتنظيم المجتمع، تلك المرتبطة بطبيعة العلاقة المعقدة بين الإنسان والآلة، هذه العلاقة التي دخلت حتى في ميدان الاتصال الجنسي-؛ ليستعوض الإنسان بالآلة عوضاً عن الإنسان الآخر-، وما الأعباء الثقيلة لهذه العلاقة في مساراتها الأسرية والعائلية وتفكيك الرغبة بالإنجاب والذرية خوفاً وهروباً من المسؤولية، وكيف للمشرع أن يُعيد تكييف علاقة الإنسان بالآلة والتقنية باتجاه ما يخدم حقائق الحياة الاجتماعية، وليس في تدميرها وتشيئتها.

كما أن الوجه الآخر للمشكلة يتجلى بعدم التفات أو غفلة المشرع عن حقيقة أن المجال الأسري وروابط الزواج تحولت من مجالها الفردي الخاص إلى بُعدها العام، أي أن الزواج لم يعد من مسائل حرية الفرد واختياراته، وإنما بات من المسائل العامة التي ينبغي- وهو ما تحقق فعلاً- للدولة التدخل في إيجادها وتنظيمها وترتيب آثارها، وتقتصر خصوصية الفرد على الجانب الجسدي الفردي الخاص فقط، وحتى هذا الجانب

الجسدي بات مكتفياً بالآلة بدلاً من الزوج الآخر. هذه هي حقيقة منطلقات تصور العلاقة بين الإنسان والآخر- سواء كان هذا الآخر ذكراً أو أنثى أو آلة-.

إن "سياسة التسمية" من أهم جبهات التحرر الفكري القانوني بأبعادها الاجتماعية والاقتصادية والعملية؛ لأن المفاهيم المغلوطة والتسميات الزور هي السجن الحقيقي الذي يعوق العقل ويحرمه من فهم العالم؛ فإن كشف الزيف في المفاهيم التي يتم تسويقها عن الحرية والإرادة الإنسانية والسعادة يغدو مهمة واجبة، والعناية بالمفاهيم التي نراها أقوم سبيلاً.

**القاعدة السابعة: أثر الحداثة السائلة على قواعد الجنسية الوطنية ومركز الأجانب:**

من الأشباح التي تحوم حول هذا الكوكب، شبح الخوف من الأجانب، هذا الخوف المختلط بالخوف على السلامة الشخصية، لينتج عنه فقدان الأمان وانعدام اليقين للذين يعصفان بالوجود الحديث السائل، وفي تفصيله نورد الآتي:

- إن استعادة الأمن القانوني والاجتماعي يرتبط ب"تطويق الدخلاء" وسجنهم وترحيلهم؛ لأنهم السبب الأساس في عدم الاستقرار الذي يحيط بواقع ومستقبل المجتمع.
- المنهج السياسي المعاصر لإدارة الدولة الحديثة يتركز- أوروبياً وأمريكياً مثلاً- على "التصدي للهجرة" و"منع التجنيس" و"رفض حقوق اللجوء"، سعياً منه إلى حماية المجتمع وتعزيز الديمقراطية ومضاعفة السجن وزيادة أعداد رجال الشرطة.
- إن سلامة الجسد- وهو من أساسيات الحداثة السائلة- والممتلكات الشخصية والأسرة والمستقبل ومصادر

الدخل والرزق والحفاظ على وتيرة الاستهلاك المتنامي، كلها تتأتى من باب الجنسية والإقامة ومركز الأجنبي داخل أية دولة تريد حماية وجودها القانوني والديمقراطي من الآثار المدمرة لأي تساهل في هذه المفردات الحساسة والخطيرة \_ الجنسية ومتعلقاتها-.

- إن منهج التعامل مع الأجانب يرسم تصورات الدولة والمجتمع حيال الأمن والاستقرار والاقتصاد، فكثير من الدول تنظر إلى العمالة الأجنبية على أنها السبب الأساس للجريمة وانعدام الأمن ومخاطر فقدان استقرار السوق، وعليه يجب منع الهجرة الأجنبية ومكافحة العمالة غير الوطنية وتشدّد إجراءات التجنس بالجنسية الوطنية.

- المشكلة في التوجهات المتقدمة أنها تحولت من مساراتها الوطنية إلى ظواهر عولمية عالمية؛ وذلك كون الغرباء والأجانب والوافدين الجُدد والمهجرين والمهاجرين والنازحين هم كائنات غير مرغوب فيها وأسباب عملية؛ لانعدام اليقين القانوني والأمن الاجتماعي، لنشهد في نهاية المطاف توجسات وتشدّيداً قانونياً في مجال الجنسية الوطنية ومركز الأجانب والعمالة الأجنبية.

- ولتتحول المخاوف من الأجانب إلى مخاوف من أبناء الوطن نفسه ممن يمثلون فئات من الناس الوافدة أو الدخلاء الجُدد - غير الأصلاء- على المجتمع. وكل ذلك خوفاً على الهوية الوطنية وأصالتها ونُبل القيم التي



تمثلها، حتى بات المشهد يضحج بفئات البدون ومكتومي القيد وغير المسجلين وما سواها من مظاهر الخروج عن معايير الجنسية والحد الأدنى للتعاطي مع الأجانب.

- تصور آخر لانعكاسات الجنسية ومركز الأجانب، ذاك الذي ارتبط بالإرهاب الدولي، فثمة ظاهرة يُراد لها الاستقرار-، وقد استقرت- تصور الإرهاب دائماً على أنه نتاج الأجانب عن الدولة، أو متولد من المواطنين الجُدد - أي المجنسين- وليس الأصلاء.
- من المسائل الخطيرة للحداثة السائلة تلك التي ترتبط بالدولة والجنسية والإقامة وجوازات السفر، ولبيانها نحاول ذكر ما يأتي:

1. كان التصور الفلسفي لكانط يعتمد على حقيقة أن الأرض كروية الشكل، وأن من أبسط نتائج ذلك التصور أنه لا مناص من العيش المشترك متجاورين إلى الأبد، ومن ثم فإن الاتحاد الكامل للأنواع البشرية عبر مواطنة مشتركة هو المصير الذي اختارته الطبيعة لنا بوضعنا على سطح كوكب كروي.
2. العالم يفضل تكريم الفلاسفة برسم لوحات تذكارية لهم، وليس بالإنصات أو الاتباع لنصائحهم، انشغل العالم بترتيب زواج الأمم والدول والسيادة والأرض المُحاطة بحدود حصينة، وخضوع الحركة البشرية لسلطة الدولة وحدها، فكانت جوازات السفر وتأشيرات الدخول والخروج والكمارك هي الابتكارات المعاصرة لفن الحكم الحديث.

3. هذه التطورات في هيكلية الدولة ووجودها تزامن مع ظهور "أشخاص بلا دولة" و"مهاجرين غير شرعيين"، كما ظهرت فكرة "الحياة عديمة القيمة"، وبيّعت من جديد قانون "الإنسان المستباح/الحرام"، وهو التجسد المطلق للحق السيادي في استثناء أي إنسان أُلقي به وراء حدود القوانين البشرية، وتحويله إلى كائن لا تسير عليه القوانين-عديم الجنسية-، مما يستدعي تدميره؛ وذلك باستثنائه من الإنسانية.
4. لم تعالج وثيقة حقوق الإنسان مشكلة الإنسان الممزق بين إنسانيته ومواطنته- أي جنسيته-؛ لأن هذه الوثيقة لم تعالج حقيقة الوحدة أو الاختلاف بين مفردتي "الإنسان والمواطن"، لتعود المشكلة من جديد في عالم يضحج "بالنازحين والمشردين وعديمي الجنسية".
5. إن المشكلة الكبرى- في مجال الجنسية- هي مدى قدرة السلطة على رسم الحد البياني الفاصل بين الإنساني واللاإنساني، وهو الحد الذي يتخفى في الأزمنة الحديثة في هيئة الحد الفاصل بين المواطنين والأجانب، ففي كل دولة لا حقوق لمن لا وطن لهم، وهؤلاء الناس يُعانون، لأنهم ليسوا سواسية أمام القانون، ولكن لأنه لا يوجد قانون ينطبق عليهم؟!.

- على مدار قرنين من الزمان امتلأ العالم بتصورات الثالوث غير المقدس "الأرض / الأمة/ الدولة"، فالدولة/ الأمة هي التي تجعل "الولادة أو الميلاد" "أساس سيادتها"، هذا ما نجده جلياً في كل قوانين الجنسية الوطنية لكل دول العالم، ومنها قانون الجنسية العراقية النافذ رقم 26 لسنة 2006 في المادة 1/3 منها، وتصور هذا الأساس-الميلاد- يعتمد بحسب الفيلسوف جورجيو أغامبين على "تخييل ضمني يتمثل في أن الميلاد يظهر إلى الوجود مباشرة كونه أمة، حتى كأنه لا يوجد فرق بين اللحظتين"، فالمرء إذا جاز التعبير يولد في "مواطنة الدولة".
- إن عُري الطفل المولود-أو معيار حق الدم في الجنسية- يمثل الساحة التي تُشيد عليها سيادة الدولة، ويُعاد بناؤها دوماً، وتعززها ممارسات الدمج/ الإقصاء التي تستهدف كل المطالبين بالمواطنة ممن تصادف أنهم يقعون تحت سيادة الدولة، فاختزال الحياة الفردية إلى الحياة العامة، إنما هو نتيجة محسومة مادام الميلاد هو المدخل الطبيعي الوحيد للأمة من دون أسئلة ولا اختبارات.
- إن الرغبة بالتجنس بجنسية الدولة-في غير معيار الولادة- من البشر الآخرين الذين يطرقون باب الدولة السيادية طلباً للدخول جميعهم، يخضعون بداية إلى طقوس خلع الرداء- مجازاً- أي قلعهم من كل الجذور الاجتماعية التي كانوا يرتبطون بها، حتى يُعاد لهم إعادة

الدمج بعد مرورهم بفترة الحجر الصحي-القانوني والأمني- لضمان سلامتهم وتأهيلهم لقبولهم في المجتمع الجديد.

- أما الأرض التي تمثل روح الأمة/الدولة، فترتبط بها- الأرض- سيادة الدولة؛ إذ لا يمكن تصور السيادة من دون حدود خارجية، كما لا يمكن تصورها من دون كيان ذي صبغة محلية. بهذا التصور للأرض استطاعت الدولة الحديثة الادعاء بحقها في منع أو منح الحقوق على هذه البقعة الجغرافية المحددة- كما نلاحظه مثلاً في منح الجنسية الوطنية استناداً لحق الإقليم في كل التشريعات-، ولكن المشكلة في هذا السياق: أن حدود الإنسانية تنتهي عند حدود ارض الدولة؛ لذا لا يمكن الاعتراف- بالمستوى الموجود داخل الدولة نفسها- بأنماط الحياة التي تقع خارج حدود أرض الدولة، أو توضع شروط تعجيزية للاعتراف بتلك الأنماط الحياتية الأخر.

- إن أي شخص- عديم الجنسية في هذا المجال المرتبط بالجنسية ومركز الأجنبي مثلاً- خارج أي إقليم تابع لدولة معينة سيجد نفسه- بحسب تعبير حنة أرندت- "خارج أسرة الأمم" ، وسيُعامل على أنه الإنسان "المستباح/الحرام"، بعدما أصبح حق هذا الإنسان- المستباح- في الحياة متعلقاً بقرار سيادي لدولة من الدولة- وليس أنه إنسان يستحق الحياة لمجرد وجوده.

- على مدار قرنين من التاريخ الحديث، عجز أناس أكثر من الوصول إلى مكانة المواطنين، وكان من بينهم المجنسون- الأجنبي الحاصل على جنسية بلد ما-، واللاجئون والنازحون والمهجرون والمهاجرون، فكان جميعهم عبارة عن شأنٍ يُخصّ البلد المضيف، ويجري التعامل معهم على هذا الأساس.
- إن هذا التعامل مع الأجانب الذين لا ينتمون بالأصل- الدم أو الأرض- للدولة المعنية، يُجردون على الفور من حقوق الإنسان الأساس- التي صمدت لأكثر من قرن أمام تقلبات التاريخ- كافة، فتحت شعار "الحملة ضد الإرهاب" ، مثلاً يمكن اعتقال الأجانب لأجل غير مسمى بتهم لا يستطيعون درءها؛ لأنهم لا يعلمون ماهيتها في الأصل؟!.
- إن سياسات الدول الحديثة في التعامل مع الأجانب- بفعل ملفات الأمن والاقتصاد والسياسة- دفعت بهؤلاء الأجانب إلى مواجهة الحالة التي تعرف باللامكان في الأرض، ويقذف بهم إلى "اللاماكن" -بحسب مارك أغيه-، أو إلى "المجاهل"- بحسب غول غارو-، أو إلى "سفينة الحمقى" -عند ميشيل فوكو-، أي إلى مكان عائم بلا مكان، مكان يستمد وجوده من ذاته، مكان منغلق على ذاته، وفي الوقت نفسه ينفتح على لا محدودية البحر، وإلى أرض يبغضها البشر وقلما يزورونها-بحسب توصيف ميشال أجييه-.

- إن هكذا أسلوب في التعامل مع الأجانب- أيًا كان وصفهم- سيُفاقم من المشاكل القانونية التي تتطلب معالجات مهمة وحساسة، كقضايا الهجرة غير الشرعية، والحقوق العمل والضمان الاجتماعي، والاتجار بالبشر، والإرهاب الدولي، وملفات حقوق الإنسان وما سواها كثير. وإن سعت أغلب الدول إلى معالجتها، إلا أنها لم تنجح في ذلك- إلى الآن-؛ ذلك لأنها أما أن تعتمد إلى غلق الحدود بوجه أي أجنبي- وهذا سيُفاقم المشكلة ويُعذي اللأمن بكل أصنافه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية- ، أو أن تعتمد إلى قبول الأجنبي في داخل أرض الدولة، ولكن على وفق شروطها التعجيزية التي يصعب معها دمج الأجنبي مكانياً- ، كما لو خُصصت له أماكن للإيواء- أو اجتماعياً- بعد التعقيدات الكبيرة التي سادت المجتمعات السائلة في الثقافة والفكر والاندماج والإقصاء-.
- إن المطلوب- في هذا المجال- إصلاح شامل للقوانين، بنظام قانوني فعال وسلطة قضائية أمينة، وقانون عقود نافذ المفعول وخدمة عامة مجردة من أي غرض، ومسك عصري للدفاتر، وسجلات ملكية دقيقة، ونظام رشيد للضرائب، ونظام تعليمي ناجح، وشرطة نظيفة وساسة نظيفين، وشفافية في تمويل الحملات، ووسائل إعلام مسؤولة، وشعور واسع النطاق بالمسؤولية العامة.

## قائمة المصادر

- ارتور شوبنهاور، فن العيش الحكيم (تأملات في الحياة والناس)، ترجمة: عبدالله زارو، ط1، دار الأمان والاختلاف ووضفاف، الرباط-الجزائر-بيروت، 2018.
- آن ماري سلوتر، نظام عالمي جديد، ترجمة: احمد محمود، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011.
- بدر الدين مصطفى، فلسفة ما بعد الحداثة، ط1، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، 2011.
- بريتي تانيجا، تقرير صهر ونزوح واستئصال جماعات الأقليات منذ عام 2003، ترجمة: عبد الإله النعيمي، ط1، سلسلة دراسات عراقية، مركز دراسات عراقية، بغداد-بيروت، 2009.
- جون س. درايزك وباتريك دنلفي، نظريات الدولة الديمقراطية، ترجمة: هاشم أحمد مجد، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013.
- جويس أبلبي، الرأسمالية (ثورة لا تهدأ)، ترجمة: رحاب صلاح الدين، مراجعة: مجد فتحي خضر، ط1، كلمات وهنداوي، مصر، 2014.
- حسن حنفي حسنين، الهوية، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2012.
- راوي عبد العال ويوشيكو هيريرا وآخرون، قياس الهوية (دليل للمتخصصين في العلوم الاجتماعية)، ط1، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، 2014.
- زيجمونت باومان:
- 1. الأزمنة السائلة (العيش في عصر- اللايقين)، ترجمة: حجاج ابو جبر، تقديم: هبة رؤوف عزت، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2017.
- 2. الحب السائل (عن هشاشة الروابط الإنسانية)، ترجمة: حجاج ابو جبر، تقديم: هبة رؤوف عزت، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2016.

3. الحداثة السائلة، ترجمة: حجاج أبو جبر، تقديم: هبة رؤوف عزت، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2016.
4. الحرية، ترجمة: د.فريال حسن خليفة، مراجعة: د. مجد سيد حسن، ط1، مكتبة الفكر الجديد ومكتبة مدبولي، 2016.
5. الحياة السائلة، ترجمة: حجاج أبو جبر، تقديم: هبة رؤوف عزت، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2016.
6. الخوف السائل، ترجمة: حجاج أبو جبر، تقديم: هبة رؤوف عزت، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2017.
- زيجمونت باومان وديفيد ليون، المراقبة السائلة، ترجمة: حجاج أبو جبر، تقديم: هبة رؤوف عزت، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2017.
- عادل مصطفى، فهم الفهم (مدخل إلهاهرمنيوطيقا -نظرية التأويل من أفلاطون إلحاجادامير-)، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، بلا، 2007.
- عبد الإله بلقزيز، نقد التراث (العرب والحداثة)، ج3، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2014.
- علي محمد اليوسف، الحداثة إشكالية التوصيل والتلقي، ط1، وزارة الثقافة، بغداد، 2013.
- فردريك هرتز، القومية في التاريخ والسياسة، ترجمة: عبد الكريم أحمد، مراجعة: إبراهيم صقر، سلسلة ميراث الترجمة، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2008.
- كاظم الصالحي، مع الكاتب باولو كويلهو في رواياته وطريقته المعنوية-آراء ووجهات نظر-، ط1، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف الأشرف، العراق، 2020.
- لويس ميناند، النادي الميتافيزيقي (قصة الأفكار في أميركا)، ترجمة: فاطمة الشملان، ط1، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، 2019.



- مايكل ج. ساندل، العدالة ما الجدير أن يُعمل به؟، ترجمة: مروان الرشيد، ط1، جداول للنشر والترجمة والتوزيع ومؤمنون بلا حدود، بيروت- الرباط، 2015.
- هاربيت غريفي، فن التركيز، ترجمة: أحمد حيدر، مراجعة وتحرير: مركز التعريب والبرمجة، ط1، ثقافة للنشر والتوزيع (الإمارات العربية المتحدة)، طباعة الدار العربية للعلوم، بيروت، 2010.
- يورغن هابرماس وجوزف راتسنغر (البابا بندكتس 16)، جدلية العلمنة (العقل والدين)، تعريب وتقديم: حميد لشهب، ط1، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، 2013.
- يوسف كرم، العقل والوجود ( دور العقل في إدراك الموجودات)، إعداد وتحقيق: محمد ثابت، ط1، منشورات البندقية للنشر- والتوزيع، القاهرة، 2018.

# معالم الحداثة السائلة في الفكر المعرفي القانوني "دراسة في المسارات القانونية العامة، والتطبيقات العلمية"



جميع الحقوق محفوظة لـ مركز الرافدين للحوار RCD  
لا يجوز النسخ أو إعادة النشر من دون موافقة خطية من المركز

جمهورية العراق - النجف الأشرف - حي الحوراء - امتداد شارع الإسكان

جمهورية العراق - بغداد - الجادرية - تقاطع ساحة الحرية

[www.alrafidaincenter.com](http://www.alrafidaincenter.com)

[info@alrafidaincenter.com](mailto:info@alrafidaincenter.com)

009647826222246

ص.ب. 252

