نقض

الفكر الغربي الرأسمالي

مبدأ وحضارة وثقافة

من إصدارات

حزب التحرير

نقض

الفكر الغربي الرأسمالي

مبدأ وحضارة وثقافة

من إصدارات

حزب التحرير

هذا الكتاب من إصدارات حزب التحرير

– الطبعة الأولى –

صفر ١٤٤٣هـ

أيلول ٢٠٢١م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

﴿وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ ۚ إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا ﴿٨١﴾﴾ [الإسراء]

المحتويات

المحتويات **٦**

مقدّمة **٨**

مدخل إلى الفكر الغربي الرأسمالي: نشأته، ماهيّته، ونقضه **١١**

نشأة الفكر الغربي ١٢

ماهيّة الفكر الغربي ٢٠

نقض طريقة التّفكير الغربيّة **٢٦**

العقل والعقلانية ٢٦

العلم والطريقة العلمية ٣٧

حول مفهوم الحقيقة ٤٤

نقض العقيدة الغربيّة الرأسمالية **٥٠**

فساد العلمانية كعقيدة ٥٤

فساد العلمانية كقاعدة فكرية ٦٣

فساد العلمانية كقيادة فكرية ٦٦

نقض طريقة الغرب في نشر مبدئه الرأسمالي **٦٨**

طريقة الرأسماليين في نشر مبدئهم ٦٨

الخلفية التاريخية للاستعمار الغربي ٧٠

الخلفية الفكرية للاستعمار الغربي..... ٧٢
نقض طريقة الغرب الاستعمارية..... ٧٢
نقض النظام الغربي الرأسمالي..... ٧٦
نقض النظام الاقتصادي الرأسمالي ٧٧
١- المادة الاقتصادية..... ٧٩
٢- حرية الملكية (الملكيّة الخاصّة) ٨٢
٣- مفهوم الإنتاج ٨٣
٤- المشكلة الاقتصادية ٨٤
نقض نظام الحكم الديمقراطيّ..... ٨٨
نقض النّظام الاجتماعي الغربي ١٠٢
١- النظرة إلى الرجل والمرأة..... ١٠٦
٢- العلاقات الجنسيّة..... ١١٢
نقض أهمّ مفاهيم الحضارة الغربيّة..... ١١٨
نقض فكرة الفردانيّة..... ١١٨
نقض فكرة الحريّة ١٢٧
الخلاصة والخلاص..... ١٣٤

مقدّمة

في القرن التّاسع عشر الميلادي (الثالث عشر الهجري) اكتمل بنيان الفكر الغربي، وتحوّل من مجرّد أفكار ونظريات نظّر لها أصحابها، تحوَّل إلى مبدأ متكامل في عقيدته ونظامه، وفي تصوّراته الحضارية والثقافيّة، وأصبح يعرف بالمبدأ الرأسمالي الذي تبنّته دول أوروبا الغربيّة وحملته إلى العالم ومنه العالم الإسلامي بطريقة الاستعمار (Colonization). وقد استطاعت الدول الأوروبية، وعلى رأسها بريطانيا التي كانت في تلك الفترة القوّة العظمى، استطاعت أن تزعزع كيان الخلافة الإسلامية (الدولة العثمانية) التي جمدت الحركة الثقافية فيها وتوقف مسلموها عن التفكير المنتج، وخسرت أجزاء من كيانها، وتقلّص نفوذها السيّاسي العالمي حتّى أصبحت تعرف بالرجل المريض المحتضر الذي ينتظر العالم إعلان موته. وقد تمّ ذلك في بداية القرن العشرين الميلادي (الرّابع عشر الهجري) أي في سنة ١٩٢٤م؛ إذ سقطت رسميّاً دولة الخلافة الإسلامية، وبسقوطها لم يعد الإسلام موجوداً في الساحة السياسيّة العالميّة كمبدأ تحمله دولة، وإن بقي موجوداً في العالم يحمله أفراد وشعوب.

لم تشهد بداية القرن العشرين الميلادي سقوط دولة عظمى فقط أي سقوط الخلافة الإسلاميّة، إنّما شهدت أيضاً نشوء دولة كبرى أخرى قامت على مبدأ يناقض المبدأ الرأسمالي في عقيدته وأنظمته، وإن كان في حقيقته من صلب الفكر الغربي نفسه، وولد من رحم تيّاره التنويري المادي، ونشأ وترعرع في بيئته الثّقافيّة، ألا وهو المبدأ الشيوعي؛ ففي سنة ١٩١٧م قامت دولة

الاتحاد السوفييتي على فكرة الاشتراكيّة الماركسيّة، وبقيامها ظهرت الشيوعيّة في الساحة السياسيّة العالميّة كمبدأ تحمله دولة. وانحصر الصّراع الدولي بين مبدئين فقط: هما الشيوعيّة والرأسماليّة. ولم تصمد الشيوعيّة طويلاً؛ إذ انهارت قبيل نهاية القرن العشرين الميلادي، وتحديداً سنة ١٩٨٩م، وهي سنة سقوط جدار برلين. وبانهيار الشّيوعيّة دولة ومبدأ، أعلن الغرب الرأسمالي بقيادة أمريكا منتشياً مزهوّاً بانتصار الليبراليّة الرأسماليّة على الماركسيّة الاشتراكيّة، أعلن "نهاية التاريخ"، وفرض مبدأه ونمط عيشه بشكل استعماري جديد سمّاه العولمة (Globalization).

والحقيقة، أنّ التّاريخ لمّا ينتهِ بعد، فلا يزال الصراع الفكري قائماً بين الإسلام كأفراد وأحزاب وجماعات وأمّة من جهة، وبين الرأسمالية كدول تمتلك القوّة والسلطة بشتّى أنواعها وأشكالها من جهة أخرى، وسيشتدّ عنفوان هذا الصراع قريباً ليصبح صراعاً حضارياً دوليّاً بعد إقامة الخلافة الإسلامية – بإذن الله تعالى – التي يعلم الغرب قبل المسلمين قرب قيامها.

لقد شهدت العقود الثلاثة الأخيرة تنامي وعي الأمّة الإسلاميّة على مبدئها وحضارتها وثقافتها، واشتداد رغبتها في استئناف الحياة الإسلامية بإقامة الخلافة الراشدة على منهاج النبوّة، وهو أمر يعيه الغرب جيّداً كما يعي في الآن ذاته حقيقة بداية انحداره وتصدّع بنيانه الفكري. فسقوط الحضارة الغربية الرأسماليّة مسألة حتميّة إذا ما أحسن المسلمون إدارة الصراع الفكري والسياسي وبخاصّة بعد استعادة دولتهم، وهو مآل طبيعي لبطلان القاعدة الفكريّة التي قام عليها مبدؤها الرأسمالي، ولفساد المفاهيم والمعالجات التي

انبثقت عنها؛ فنهضة الغرب لم تكن نهضة صحيحة، ولم تقم على قاعدة فكرية مستنيرة وأساس روحي صلب، إنما قامت على خليط من أفكار وفلسفات ونزعات وتصوّرات بشريّة متعدّدة شكّلت بعد مخاض قرون، وأخذ وردّ وصراع وحرب وتمحيص وغربلة، شكّلت رؤيّة حضارية وثقافية معيّنة كانت الغاية منها حسب زعم أصحابها أن تُسعد الإنسان الغربي وتحرّره، فإذا بها تتحوّل إلى مصدر شقاء وأغلال تكبّله بل تحوّلت إلى مصدر شقاء العالم بأكمله.

ولأنّ صراع الإسلام مع الغرب، سواء أكان في الحاضر أم في المستقبل، وسواء أباشره أفراد أم دولة، وسواء أتمظهر في أعمال ماديّة أم لم يتمظهر، هو في جوهره وحقيقته صراع فكري تتصارع فيه أفكار ومفاهيم منبثقة عن مبادئ وحضارات وثقافات مختلفة بل متناقضة، فقد أصبح من الواجب على الأمّة الإسلاميّة وهي تتهيأ لاستئناف دورها الحضاري القيادي أن تدرك إدراكاً عميقاً طبيعة الفكر الغربي الذي تصارعه، وأن تفهم فهماً واعياً قواعده وأسسه وقيمه وطرائقه، وأن تتسلّح بالفكر العميق المستنير لمصارعته وبيان وهنه وبطلانه.

وسنقف في هذا الكتاب المسمّى (نقض الفكر الغربي الرأسمالي) على حقيقة الحضارة الغربية وثقافتها، وعلى واقع المبدأ الرأسمالي عقيدة ونظاماً، مفصّلين في نشأة الفكر الغربي وما نتج عنه من معارف ومناهج وأفكار ومفاهيم، مدلّلين على بطلان ذلك كلّه وفساده بالدّليل العقلي، راسمين الخطّ المستقيم بجانب الخطّ الأعوج؛ ليتبيّن لكلّ ذي عينين الحقّ من الضلال، والنّور من الظلام.

مدخل إلى الفكر الغربي الرأسمالي:
نشأته، ماهيّته، ونقضه

الفكر هو العقل والإدراك. ويطلق الفكر ويراد به التّفكير، أي عملية التّفكير والحكم على الأشياء والأمور. ويطلق أيضاً ويراد به نتاج التّفكير، أي ما توصّل إليه الإنسان من أحكام بواسطة عقله أو العملية الفكرية. والمراد بقولنا الفكر الغربي كل ما سبق؛ فيراد به عملية التّفكير عند الغرب، وطريقة حكمه على الأشياء والأمور، أي منهجه، ومقاييسه، وثمرة تعقّله ونتاج تفكيره من معارف وأفكار ومفاهيم متمثّلة في مبدأ وحضارة وثقافة.

والمراد بنقضه، هدم بنائه الفكري، وإبطال أحكامه ومعالجاته، ودحض حججه؛ وذلك ببيان خطئه وبطلانه، وإبراز فساده كتفكير ونتيجة، ومعرفة ومنهج، ومبدأ وحضارة وثقافة. ونقض الفكر الغربي يكون بنقض الأسس التي قام عليها، ولا يلزم نقض كل فكرة فرعية من أفكاره أو مفهوم ثانوي من مفاهيمه؛ إذ إنّ المبادئ والحضارات والثّقافات تقوم على ركائز ودعائم وأسس اختصّت بها؛ فعنها تفرعت المعالجات، ومنها انبثقت الأحكام، وعليها بنيت الأفكار الفرعية وتأسّست المعارف. والنقض يتحقّق بهدم الأصول والأسس ودكّ الأركان، ويلزم منه ضمناً هدم ما انبنى عليها. وعليه، فإنّ إثبات بطلان المفاهيم الغربية عن الحياة، وإبراز فساد المعالجات الغربية لشتى شؤون الحياة، يكون بنقض الأسس التي قام عليها الفكر الغربي.

وقبل الشروع في عملية النّقض التي تقتضي منّا بيان ماهيّة الفكر الغربي ورؤيته العقدية، وطريقته في نشر المبدأ، وفلسفة معالجاته وأسسه وقواعده وقيمه ومقاييسه، قبل ذلك كله نقف وقفة تاريخيّة نبيّن فيها نشأة هذا الفكر ومصادر استمداده لتكون مدخلاً يعين على الولوج إلى ماهيّة الفكر المبحوث فيه وبلورة الوعي على حقيقته ما يساعد بدوره في إدراك خاصيّاته وخصوصيّاته بعمق.

نشأة الفكر الغربي:

للغربيين تقسيمات مختلفة متعلّقة بتاريخيّة فكرهم أي مراحل نشأة حضارتهم وثقافتهم الحديثة الموصوفة بالتّنويرية والحداثيّة؛ فمنهم من قسّم التاريخ إلى عصور ثلاثة: العصر القديم، والعصر الوسيط، والعصر الحديث، وهذا التقسيم الإجمالي هو الغالب. ومنهم من يفصّل كموريس بيشوب في كتابه: (العصور الوسطى "The Middle Ages") الذي يتحدّث عن عصور وسطى بدأت بسقوط روما وقسّمها إلى عصور وسطى مظلمة وعصور وسطى عالية، ثمّ يجعل يوم ٢٩ أيار/مايو ١٤٥٣م، وهو يوم فتح القسطنطينية، واحداً من الأيّام الفارقة في التّاريخ الغربي المعلنة لنهاية العصور الوسطى وبداية العصور الحديثة. وبنهاية العصور أو القرون الوسطى يبدأ عصر النهضة والإصلاح والعقل كما نصّ على ذلك هربرت فيشر في كتابه: (تاريخ أوروبا)، مؤكّداً أنه "ليس من السهل على الباحث أن يحدّد تاريخاً فاصلاً بذاته بين العصرين الوسيط والحديث". ومن الغربيين من يفصّل أكثر في المراحل التي مرّ بها الفكر الغربي، مثل ول ديورانت (في قصّة الحضارة)، ورونالد سترومبرج في

كتابه: (تاريخ الفكر الأوروبي الحديث) الذي قسّم المراحل إلى: القرون الوسطى، وعصر النهضة، وعصر الإصلاح، والعصر الباروكي وهو عنده "عصر ما بعد عصر النهضة، أو بمفهوم آخر عصر ما بعد حركة الإصلاح الديني، والذي يبدأ قرابة العام ١٥٧٠م ويمتدّ حتى عام ١٦٥٠م"، ثمّ يصف القرن الـ١٧م بعصر العقل مدلّلاً على ذلك بقوله: "عندما يفكّر المرء بغاليليو ونيوتن وديكارت وسبينوزا وهوبز ولوك ولايبنتز، يستحيل عليه آنئذ أن ينكر كون القرن السابع عشر عصر العقل"، ويأتي بعده عصر التنوير في القرن الـ١٨م الذي مهّد لعصر مولد الأيديولوجيات في القرن الـ١٩م.

وعصر التّنوير أو الأنوار (Enlightenment, Lumières, Aufklärung) مصطلح يعبّر عن الفلسفة التي سادت أوروبا في القرن الـ١٨م، وبخّاصة في إنجلترا وفرنسا وألمانيا؛ ولهذا قال المؤرخ الفرنسي بيار شونو (P. Chaunu) كما في قاموس الأفكار (Dictionnaire des Idées) "أوروبا الأنوار ثلاثية اللغة (trilingue): إنجليزية دائماً، وفرنسية قبل كلّ شيء، وألمانية في المقام الثالث". وتقوم فلسفة التنوير كما جاء في قاموس كامبريدج السوسيولوجي (The Cambridge Dictionary of Sociology) "على إعلاء العقل والتقدّم ضدّ تكبيل الفكر بأغلال تقليد الدّين والإيمان خاصّة". يقول رونالد سترومبرج في كتابه: (تاريخ الفكر الأوروبي الحديث): "لقد تميّزت روح عصر التنوير التي ولدت ما بين عامي ١٦٩٠م و١٧٣٠م بشكيّتها الفضولية السابرة لأغوارٍ في الأساطير القديمة؛ حيث إنّها لم تسلّم بأي شيء من منطلق العقيدة والإيمان. وهكذا يبدو لنا أنّه لمن المنطقي أن تكون أشدّ المناظرات في عصر التنوير إثارة تلك الدائرة حول

الدّين، بين أولئك الذّين يسمّون أنفسهم بالربوبيين [Deists] وبين المسيحيين الأكثر أرثوذكسية". ويقول غنار سكيربك ونلز غيلجي في كتابهما: (تاريخ الفكر الغربي): "تميزت حقبة عصر التّنوير بالتّفاؤل التّقدمي داخل الطبقة الوسطى المتوسّعة: فهناك ثقة متيقّظة في العقل وفي الإنسان. كان هناك مذهب خلاص مدني، حلّ فيه العقل محلّ الإنجيل. وبعون من العقل صار بإمكان الإنسان أن يكشف الجوهر الداخلي للواقع ويحقّق التقدّم المادي. وسيستقلّ الإنسان تدريجياً، ويستغني عن السلطة التي لا أساس لها، وعن الوصاية اللاهوتية. لقد تحرّر الفكر لأنّ الإنسان شعر أنه حاكم نفسه، وأنّه مستقلّ عن الوحي والتّقليد. وصار الإلحاد زيّ العصر".

ويتداخل مفهوم التّنوير في الفكر الغربي بمفهوم الحداثة؛ إذ هناك من يعدّ التّنوير ممهّداً للحداثة، وهناك من يعدّه مرادفاً لها، وهناك من يراه منبثقاً عنها، ومنهم من يقول إنّ مصطلح التّنوير وصف لفكر أضاء ظلام الغرب بنور العقل والعلم، وأمّا الحداثة فهي وصف للفكر ذاته الذي قدّم الجديد في معارفه ومناهجه وقطع مع القديم.

وبغضّ النّظر عن هذه وتلك من النظريات، فإنّ عماد فكر الحداثة وركنه الرّكين هو إلغاء الدّين، أو تحييده أو فصله، أو بتعبير مارتن هايدغر "الانسلاخ عن المقدّسات ونزع الطابع الإلهي عنها [Entgŏterung]"، وهو ما ينسجم مع فكر التّنوير. وممّا يدلّ أيضاً على أنّهما وصفان لموصوف واحد، يقول آلان توران في كتابه: (نقد الحداثة): "تحلّ فكرة الحداثة فكرة "العلم" محل فكرة "الله" في قلب المجتمع، وتقصر الاعتقادات الدينية على الحياة الخاصّة بكل فرد، هذا من جهة. ومن جهة ثانية فإنّه لا يكفي أن تكون هناك

تطبيقات تكنولوجية للعلم كي نتكلّم عن مجتمع حديث، ينبغي أيضاً حماية النّشاط العقلي من الدّعايات السياسيّة أو من الاعتقادات الدينيّة... ترتبط فكرة الحداثة إذن ارتباطاً وثيقاً بالعقلنة".

ويرد هنا سؤال: لماذا يتمحور تاريخ الفكر الغربي الموصوف بالتّنوير أو الحداثة حول مسألة الدّين رفضاً له، أو فصلاً وتحييداً، أو انسلاخاً منه؟

والجواب على هذا يقتضي منّا العودة إلى حقبة زمنيّة في التاريخ الغربي يطلق عليها العصر الوسيط تمييزاً لها عن العصر الحديث. وقد لخّص برتراند راسل في كتابه: (تاريخ الفلسفة الغربية) الفرق بين العصرين بقوله: "إنّ للفترة التاريخية التي يطلق عليها عامّة "الفترة الحديثة" نظرة عقلية تختلف في جوانب عديدة عن نظرة الفترة الوسيطة. ومن هذه الجوانب ثمّة جانبان لهما الأهميّة القصوى، أعني بهما: تضاؤل سلطة الكنيسة، وتزايد سلطة العلم". فقد كانت أوروبا القرون الوسطى، هي أوروبا الكنيسة صاحبة السيادة المطلقة والسلطة الوحيدة المهيمنة على الحياة والإنسان والمجتمع والدولة. يقول موريس بيشوب في كتابه: (تاريخ أوروبا في العصور الوسطى): "إنّ الكنيسة كانت أكثر من نصير ومدافع عن ثقافة وحضارة العصور الوسطى، بل هي تراث العصور الوسطى نفسه". ويقول: "إنّ الكنيسة وتعاليمها تخلّلت كلّ حياة البشر، فلم يكن في استطاعة أحد من النّاس أن ينقض اتّفاقاً على صفقة ما، أو أن يقطع أمراً ما، أو أن يتخلّى عن أداة من أدوات الزّراعة دون استشارة أحد رجال الدين".

وقد كانت الكنيسة في القرون الوسطى تبسط سيادتها وهيمنتها على المجتمع باسم الدّين حسب الرؤية الفلسفية المدرسيّة (السكولائية) التي استقرّت

في القرن الـ١٣م على تبني فكرة التّوفيق بين الفلسفة الأرسطوية واللاهوت المسيحي، وقد ارتبطت بها جملة من المفاهيم والتّعاليم الخاطئة عن الإنسان والطبيعة والكون والحياة، تبنّتها ودعت إليها كقطعيّات ويقينيّات صادرة عن سلطة مقدّسة معصومة، لا تقبل التّأويل أو التّطوير أو التّغيير، ويجب الإيمان بها والتسليم لها والإذعان إليها. فكانت الكنيسة ترفض أيّ رأي أو قول يخالف تعاليمها، وتردّ أيّ فكر يمسّ من مصداقيتها؛ لذلك اتّخذت أسلوب التّنكيل بالمخالفين الخارجين عن تعاليمها، واعتمدت منهج التّكفير والرمي بالهرطقة والزّندقة لقمع أي حركة فكرية أو علمية تطعن في تفسيراتها وتنقض مفاهيمها.

وهكذا بدأت حركة الاضطهاد الكنسي للمفكرين أو لمن ينتقد تعاليمها أو الفساد المستشري فيها؛ ففي سنة ١٤١٥م أُحرق التشيكي جون هوس (John Huss) الذي انتقد الفساد الكنسي واتّهم الكنيسة بالخروج عن مبادئها. وفي سنة ١٤٩٨م عُذّب سافونارولا (Savonarola) في إيطاليا وأعدم شنقاً ثم أحرقت جثّته. وفي سنة ١٦١١/١٦١٢م أُحرق في إنجلترا بتهمة الزندقة بارثولوميو ليجيت (Bartholomew Legate) وإدوارد وايتمان (Edward Wightman). يقول جورج مينوا في كتابه: (الكنيسة والعلم: تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي): "ومنذ سنة ١٥٤٤ أدانت كليّة علم اللاهوت بباريس "المراقبات الأرسطوية" مؤلف بيير الراموي (Pierre de La Ramée) الذي كان ينتقد الفيلسوف أرسطو؛ ولذلك حظر عليه أن يعلّم. وفي سنة ١٥٤٦م حدث تعذيب إيتين دوليه (Étienne Dolet). وعند آخر نهاية القرن تكاثرت الإجراءات ولحقت بباتريزي بعض

المضايقات من المكتب المقدس (١٥٩٥م) واعتقل كامبانيلا (Campanella) للمرة الأولى عام ١٥٩٤م بعد أن اختلست محكمة التفتيش أوراقه، وتم تنفيذ الإعدام بجيوردانو برونو (١٦٠٠م). وفي عام ١٦٠١م ثم ١٦٠٢م قامت جامعة باريس ولحق بها البرلمان لتكرار التأكيد على سلطة مذهب المشائية. وحكم على كامبانيلا بالسجن مدى الحياة (١٦٠١م)... وفي عام ١٦١٦م تمّ إعلان مذهب كوبرنيك (Kopernik) مذهباً هرطوقياً، وقطع لسان فانيني (Vanini) وأحرق حيّاً بحكم صدر عن برلمان تولوز بصفته منجّماً وساحراً بالتنجيم وملحداً (١٦١٩م). وفي سنة ١٦٢٤م بناء على طلب كليّة علم اللاهوت في باريس طرد ثلاثة مؤلفين معارضين للنّزعة الأرسطوية خلال أربع وعشرين ساعة... تمّ اتّخاذ إجراءات عام (١٦٢٩م) بحقّ بعض الكيميائيين المناهضين لأتباع المذهب الأرسطوي... وقام المكتب المقدّس بإدانة غاليلي (Galilei) مع إجباره على الإقامة الجبرية (١٦٣٣م)".

غير أنّ سلسلة الاكتشافات العلمية التي فجّرها رواد الحركة العلمية في الغرب من أمثال كوبرنيكوس (ت ١٥٤٣م) ويوهانس كبلر (Kepler ت ١٦٣٠م) وغاليليو غاليلي (ت ١٦٤٢م) زعزعت الثّقة بمفاهيم الكنيسة وضربت مصداقيّتها، وعزّزت ثقة المفكرين الغربيين بقدراتهم وإنجازاتهم العلمية، فاستمرّ البحث العلمي وتحدّي الكنيسة، وكان ظهور كلّ مكتشف جديد، وبروز كلّ نظريّة حديثة، بمثابة معول يساهم في هدم الهيكل المعرفي الكنسي؛ لذلك تلاحقت الضربات الموجعة للكنيسة من نيوتن (ت ١٧٥٧م)، ولينيوس

(ت ١٧٧٨م)، ولافوازيه (ت ١٧٩٤م)، وكلود برنارد (ت ١٨٧٨م)، وداروين (ت ١٨٨٢م)، حتى تلاشت هيمنة الكنيسة شيئاً فشيئاً، ولم يعد المطلوب إصلاحها كما ظهر ذلك في حركة مارثن لوثر (ت ١٥٤٦م) وجان كالفن (ت ١٥٦٤م) التي نتج عنها حرب الثلاثين عاماً (١٦١٨م – ١٦٤٨م) وكانت نتائجها كارثيّة على دول أوروبا، لم يعد المطلوب إصلاحها بل أصبح المطلوب هدمها، فانتهى الأمر إلى تسفيه التّعاليم الكنسيّة الكهنوتيّة برمّتها وردّ مفاهيمها وتعاليمها وتصوّراتها المعرفية كلّها. وتلخّص العبارة الشهيرة للفيلسوف الأسكتلندي دافيد هيوم (Hume ت ١٧٧٦م) الواردة في كتابه: (An Enquiry Concerning Human Understanding) نظرة العلماء للكنيسة ومعارفها ومناهجها في القرن الـ١٨م، حيث يقول: "إذا تناولت أيدينا كتاباً – كائناً ما كان – في اللاهوت أو في الميتافيزيقا المدرسية مثلاً، فلنسأل: هل يحتوي هذا الكتاب على أي تدليل تجريدي يدور حول الكميّة والعدد؟ لا؛ هل يحتوي على أي تدليل تجريبي يدور حول الحقائق الواقعة القائمة في الوجود؟ لا؛ إذن فاقذف به في النار؛ لأنه يستحيل أن يكون مشتملاً على شيء غير سفسطة ووهم".

وقد صحب انهيارَ الكنيسة بتعاليمها ومفاهيمها عن الكون والإنسان والحياة والمجتمع، صحب ذلك تنامي الثّقة عند الغرب بقدرات العقل البشري على كشف أسرار الكون والطبيعة والإنسان. فبدأ العقل في الغرب يحلّ شيئاً فشيئاً محلّ "إله" الكنيسة ولاهوتها، وظهرت نزعة عقلانية تفسر الظواهر الكونية، وتحلّل المعطيات المجتمعية وفق رؤية عقلية صرفة متحرّرة من كلّ قيد

كنسي أو ديني. وبتعبير ول ديورانت في كتابه: (قصة الحضارة) "تحرّر الفكر بهذا من أساطير الكتاب المقدس وتعاليم الكنيسة، وبرز العقل متألقاً في عظمة وحي جديد، وطالب بالسيادة والسيطرة في كل مجال وميدان، وعرض إصلاح التعليم والدّين والأخلاق والأدب والاقتصاد والحكومة بمفهومه المشرق". وهكذا برزت أفكار جديدة عن الإنسان، وعن العقل والمعرفة، وعن المجتمع، وعن السياسة، وعن الاقتصاد، وعن الدولة والحكم والقانون. فظهرت آراء فرنسيس بيكون (ت ١٦٢٦م)، ورينيه ديكارت (ت ١٦٥٠م)، وبليز باسكال (ت ١٦٦٢م)، وباروخ سبينوزا (ت ١٦٧٧م)، وتوماس هوبز (ت ١٦٧٩م)، وجون لوك (ت ١٧٠٤م)، ومونتسيكيو (ت ١٧٥٥م)، وفولتير (١٧٧٨م)، وجان جاك روسو (١٧٧٨م)، وآدم سميث (ت ١٧٩٠م)، وإيمانويل كانط (ت ١٨٠٤م)، وجيرمي بنتام (ت ١٨٣٢م)، وجون ستيوارت ميل (ت ١٨٧٣م)، وغيرهم ممن ساهم في إرساء قواعد الفكر الغربي الحديث.

هذه هي خلاصة قصّة تشكّل الفكر الغربي الحديث كما يرويها مؤرخو الغرب. وبغضّ النظر هنا عن التدقيق في تاريخ الغرب الفكري، وتمييز الجانب الحقيقي فيه من الجانب الأسطوري المبالغ فيه ترويجاً لما يسمّى بالمعجزة الغربية التي أنتجت حضارة التنوير والحداثة، بغض النظر عن هذا كله، يحسن بنا الوقوف عند ماهية هذا الفكر الغربي لمعرفة حقيقته ثم لبيان فساده.

ماهيّة الفكر الغربي:

يذكر صموئيل هانتنغتون في كتابه: (صدام الحضارات) أنّ من السّمات الرئيسية للغرب التي تعدّ جوهر الحضارة الغربية، الفصل بين السلطة الروحية والسلطة الدنيويّة الذي "أسهم إلى حدّ كبير في تطوير الحريّة في الغرب". ويقول: "تاريخياً، كانت الهويّة القوميّة الأمريكية تعرف ثقافياً بتراث الحضارة الغربية، وسياسياً بمبادئ القانون الأمريكي الذي يتّفق عليه الأمريكيون بشكل إجماعي: الحريّة، الديمقراطية، الفردانيّة، المساواة أمام القانون، الدستوريّة، الملكيّة الخاصّة". وينقل عن آرثر م شليزنجر الأصغر قوله: "أوروبا هي المصدر... المصدر الفريد لأفكار الحريّة الفرديّة والديمقراطيّة السياسية وحكم القانون وحقوق الإنسان والحريّة الثّقافية... هذه كلّها أفكار أوروبيّة وليست آسيويّة ولا أفريقية ولا شرق أوسطيّة، إلا بالتّبني"، ثم يقول بعدها: إنّ هذه الأفكار "هي التي تجعل الحضارة الغربيّة فريدة". ويقول فيليب نيمو في كتابه: (ما هو الغرب؟): "يمكن التعريف في مقاربة أولى بالحضارة الغربية: بدولة القانون، والديمقراطية، والحرّيات الفرديّة، والعقلانية النقديّة، والعلم، والاقتصاد الحرّ المرتكز على الملكيّة الخاصّة". ويقول المؤرخ نيال فرغسون في كتابه: (Civilization: The West and the Rest) "منجزات الحضارة الغربية: الرأسماليّة والعلم وحكم القانون والديمقراطية". ويقول المؤرخ السير رامسي ميور Miur في كتاب: (القانون والحريّة في حضارة الغرب): "إذا شبهنا حضارة الغرب بجسم حي، كانت الحريّة هيكله العظمي وعصبه، والقانون لحمه وحواسه. على هذا قامت الحضارة الغربيّة". وحدّدت

منظمة القيم الأوروبيّة (EuropäischeWerte.info) في كتاب أصدرته بعنوان (Definition of the most basic European Values and their significance for our modern society)، ستّ قيم أساسيّة أوروبيّة هي: التفكير الهيوماني (المركّز على فرديّة الإنسان)، العقلانيّة، العلمانيّة، سيادة القانون، الديمقراطيّة، وحقوق الإنسان. ويؤكّد ميلان زافيروفسكي Zafirovski (في كتابه: التّنوير وآثاره على المجتمع الحديث The Enlightenment and Its Effects on Modern Society) على أنّ القيم التي يتميّز بها الغرب وتشكّل أسس حضارته المتميّزة هي العلمانيّة، والدّيمقراطية، والعقلانيّة، والتّقدّم، والرأسماليّة، والحريّة، والحداثة، والتعدّديّة، وسعادة الفرد، والعلم، والمساواة؛ وهذه كلّها نتاج التّنوير والحركة الفكريّة والثّورة الثقافيّة في أوروبا الغربيّة. وإذا اعتمدنا هذه الأقوال المعرّفة بماهيّة الفكر الغربي، واستحضرنا معها ما مرّ معنا حول نشأته، يمكن أن نعطي صورة مبلورة تضبط الأسس الهيكليّة البنائيّة لمبدأ الغرب وتحصر أركان حضارته وثقافته.

فبعد صراع مع الكنيسة توصّل العقل الغربي إلى نتيجة تشكّل قاعدته الفكرية وعقيدته وهي: العلمانية (اللائكية) التي تعني فيما تعنيه التحرّر من قيود الكنيسة والتخلّي عن حكم الدّين (الإله)، والاعتماد على العقل البشري متسلّحاً بالمنهج العلمي في وضع نظام للإنسان الغربي بوصفه الفردي والجمعي يسيّر شؤونه في الحياة. فكانت الحرّية – ببعدها الفكري والسياسي والاقتصادي والمجتمعي – المنبثقة عن العلمانية (اللائكية) هي المفهوم المحوري الذي بنى عليه الغرب تصوّره للنظام المنظّم لشؤون الفرد والمجتمع والدولة؛ فهي

إذن المنطلق، وهي أيضاً الغاية؛ ولذلك كانت هذه الفكرة مقدّسة عند الغرب دولة وشعباً. وتمثّل الدّيمقراطية التي أخذ بها الغرب الهيكل النظامي والإطار السياسي المؤطّر لفكرة الحريّة. وعليه، فمن حيث المبدأ الذي هو عقيدة عقلية ينبثق عنها نظام؛ فإنّ المبدأ الغربي يقوم على العقيدة العلمانية (اللائكية) التي انبثق عنها النّظام الديمقراطي. ويعرف هذا المبدأ الغربي بالمبدأ الرأسمالي من باب تسمية الشيء بأبرز ما فيه، وهو النظام الاقتصادي المبني على فكرة حريّة الملكيّة التي تلخّصها العبارة الشهيرة: "دعه يعمل، دعه يمرّ" (Laissez faire, laissez passer)، وقد يسمّى أحياناً بالمبدأ الرأسمالي الليبرالي (liberal capitalism) إبرازاً لفكرة الحريّة أو إبرازاً للفلسفة التي أنتجته.

وأمّا من حيث الحضارة التي هي مجموع مفاهيم عن الحياة تتبناها أمّة ما، فإنّ أهمّ المفاهيم الحضارية الغربيّة التي يتبناها الإنسان الغربي وتعمل دول الغرب على تركيزها في مجتمعها ونشرها في العالم بأكمله هي:

- العلمانية (اللائكية): وهي -كما سلف - عقيدة الغرب وأساس حضارته.

- الديمقراطية شكلاً ومضموناً: أي كشكل من أشكال الحكم (وتشمل أموراً منها الانتخابات وسيادة القانون والفصل بين السلطات) وكمنظومة قيمية قائمة على ما يسمّى بالحريّات الأساسيّة.

- العقلانيّة (Rationalism) بمعنى تحكيم العقل في كلّ شيء.

- الحريّة الفرديّة والعامّة بأبعادها الفكرية والسياسيّة والاقتصادية والمجتمعيّة.

- الفردانية (Individualism).

– التعدّدية (Pluralism) بأبعادها الفكرية والثّقافية والسياسيّة والمجتمعيّة.

– حقوق الإنسان (Human rights)، وتشمل فكرة المساواة (Equality) ككل، وعنها تفرّعت فكرة المساواة بين ما يسمّى بالنوع الاجتماعي (Gender Equality).

– النفعيّة (Utilitarianism) كتصوّر للحياة يحدّد معنى السعادة، وبها ارتبطت فكرة اللذّة (Hedonism) وفكرة الرفاهيّة (Welfare) كمقياس غائي.

وأمّا من حيث الثّقافة التي هي مجموع معارف، فالسائد الآن في الغرب إطلاق مصطلح العلوم عليها مع الفصل بينها حسب المجالات والتخصّصات والمناهج؛ فعندهم ما يسمّى بالعلوم الطبيعية أو ما يسمّى أحياناً بالعلوم الدّقيقة Exact sciences وتشمل العلوم الطبيعية (مثل: الكيمياء، البيولوجيا، الفيزياء) والعلوم الصوريّة Formal sciences (مثل: الرياضيات، المعلوماتيّة)، وعندهم ما يسمّى بالعلوم الإنسانية والاجتماعية وهو المصطلح الغالب أو بالعلوم السلوكية أو بالعلوم العقلية (الروحية أو المعنويّة). والعلوم الإنسانية الاجتماعية هي المعدودة ضمن الثّقافة، وتشمل علوماً عدة منها: علم الاجتماع، والنفس، والاقتصاد، والإنثروبولوجيا (علم الإنسان)، والفلسفة، واللسانيات، والحقوق (التشريع والقانون)، والسياسة وغير ذلك. وهذه المعارف المسمّاة بالعلوم، وما تفرّع عنها من مناهج بحثية في مختلف المجالات (مثل: المنهج التاريخي والوصفي والاستقرائي والإحصائي...) ومناهج نقديّة (مثل: المنهج الانطباعي Impressionism والشكلي (اللغوي) Formalism

والوظيفي Functionalism والبنيوي Structuralism والتفكيكي Deconstruction)، مبنيّة كلّها على وجهة نظر الغرب ومؤسّسة على أساس فكرته عن الحياة، كما أنّها متأثّرة بمنهجه العقلاني أو بالطريقة العلمية التجريبية، ما يجعل الفصل بين الموضوعي والذاتي فيها من أصعب الأمور ويحتاج إلى يقظة وحذر للتمييز بين البحث الفكري الموضوعي المجرّد والبحث الذاتي المتأثّر بقاعدة الغرب الفكرية ومنهجه.

وعلينا هنا ونحن نتناول الثقافة الغربيّة بالبحث والنقض أن ننبّه إلى لزوم التمييز بين أمرين: بين الجانب النظري والجانب العملي. فالجانب النظري للفكر الغربي أو ما يسمّى بالعقل النظري يشمل الثّقافة الغربيّة ككل، وما نتج عنها من معارف ومباحث، فيشمل جملة من التيّارات والاتّجاهات والمناهج والمذاهب التي تعنى بها الفلسفة الغربية مثلاً وما يسمى بالأبستمولوجيا المعنيّة بالبحث في نظرية المعرفة في الماضي والحاضر، بغضّ النّظر عن الناحية العملية التطبيقية وأثرها على المجتمع والدولة والفرد من حيث صياغة الأفكار والأنظمة والسلوك. وعليه، فلا يعنينا مثلاً في هذا السياق من بحثنا العملي حدسية برجسون، ولا تحليلية راسل، ولا تشاؤمية شوبنهاور أو غير ذلك من نظريات تعدّ من صميم الثّقافة الغربيّة؛ إلّا أنّها لا كبير أثر لها في الصياغة العملية لمبدأ الغرب وحضارته كما هما عليه الآن. ففي الغرب جملة من التيّارات والنّظريات والمذاهب الفكريّة، وهي في حقيقتها ليست سوى إفراز من إفرازات الحضارة الغربيّة نفسها بمفاهيمها المهيمنة وإن ظهرت في شكل الردّ أو النقد لها، فكان منها المؤثّر كالفلسفة النسويّة (Feminism) ومنها غير المؤثّر؛ فوجب عدم

الاغترار بهذا، والتّفريق بين الأمرين، أي التفريق بين الأفكار كمعارف والأفكار كمفاهيم تأسّس عليها المبدأ وصيغت وفقها الحضارة، وترسّخت كمقاييس وقيم في المجتمع يخضع لها الفرد والجماعة وتقوم عليها الدولة بأنظمتها ومعالجاتها. ومع أنّنا لم نتعرّض في هذا الكتاب إلى هذه التيّارات والاتجاهات والمذاهب الفكريّة المندرجة ضمن مسمّى الثقافة الغربيّة عامّة، إلّا أن نقضنا للفكر الغربي ككلّ لم يهمل الأسس التي قامت عليها وأفرزتها.

هذا هو الفكر الغربي، مبدأ وطريقة وحضارة وثقافة، الذي نروم نقضه، وهو بإجمال التّفكير الغربي (الأوروبي / الأمريكي) الموصوف بالتفكير العقلاني ومنهجه المسمّى بالتجريبي (Experimental) أو العلمي (Scientific)، ونتاجه المسمّى بفكر التّنوير (Enlightenment) أو بفكر الحداثة (Modernity)، ومبدؤه المسمّى بالرأسمالية، وعقيدته المسمّاة بالعلمانية (اللائكية)، وطريقته في نشر المبدأ وهي الاستعمار، ونظامه المسمّى بالدّيمقراطية المؤسّس على فكرة الحرّية، وفلسفته المسمّاة باللّيبرالية بنزعتها الفردانية (Individualism) وتصوّره للحياة المسمّى بالنفعيّة (Utilitarianism).

نقض طريقة التّفكير الغربيّة

البحث في طريقة التّفكير الغربيّة هو بحث في كيفية إنتاج الغرب للأفكار، مهما كانت هذه الأفكار، فيشمل البحث في كيف يستمدّ الغرب فكره، ومن أين، أي يشمل البحث في المنهج الذي يسلك للوصول إلى معرفة ما، ويشمل أيضاً مصدر استمداد الفكر. وكما سبق بيانه، فإنّ الغرب يقدّم نفسه كرائد للمنهج العقلاني والعلمي؛ فتكون طريقة تفكيره مبنيّة على هذين العنصرين أي على العقلانية والعلم.

العقل والعقلانية:

أمّا العقلانيّة (Rationalism) فلها في الثّقافة الغربيّة معان عدّة، منها المعنى الفلسفي الخاص الذي يذكر في مقابل الإمبريقية (Empiricism)، ومنها المعنى العامّ، وهو كما بيّنه جون كوتنغهام في كتابه: (العقلانية فلسفة متجدّدة): "الالتزام بمقاييس العاقلية (Rationality)". وهذا المعنى العام هو محلّ عنايتنا في هذا المقام؛ ذلك أنّ القاسم المشترك بين المفكّرين الغربيين كلّهم الاتّفاق على جعل العقل – بغض النظر عن أدواته في التحليل والحكم – هو الحاكم، أي هو المرجع في الحكم على الأشياء والأمور وليس الدّين. يقول كرين برينتون في كتابه: (تشكيل العقل الحديث): "تنزع العقلانيّة إلى إسقاط كل ما هو خارق للطبيعة أو غيبي من الكون، وأبقت فقط على الطبيعي الذي يؤمن المفكر العقلاني أنّه قابل للفهم في النهاية، وأنّ سبيلنا إلى فهمه في الغالب الأعمّ الوسائل التي يعرفها أكثرنا باسم مناهج

البحث العلمي". وتلخّص منظمة القيم الأوروبيّة في كتابها: (Definition of the most basic European Values) معايير العقلانية الحديثة المضادّة للنظرة الكنسية في نقاط هي: ١) العقل فوق الإيمان. ٢) العقل مصدر القرار وليس الإيمان. ٣) العقل يتجاوز الدّين والمطلقيّة بحريته في التفكير والفعل. ٤) الخير هو المعقول وليس ما عرّفه الإنجيل. ٥) تقويم الأمور بحسب الاعتبارات العقلانيّة وليس الدينيّة.

فالغرب إذن عقلاني بمعنى أنّه تخلّى عن الدّين وأصبح يعتمد العقلَ، والعقلَ وحدَه، كحاكم. وتظهر حاكمية العقل عند الغرب فيما يسمّى عنده بالمبادئ (Principles) والقيم (Values) والمعايير (Norms) التي تلخّص أسس الفكر الغربي ككلّ: مبدأ وحضارة وثقافة. والقيم عنده بمعنى التصوّرات الكليّة المجرّدة حول الأشياء والأفعال من حيث وصفها بأنّها خير أو شرّ، وحسنة أو قبيحة، وصائبة أو خاطئة، وأخلاقية أو غير أخلاقية، وبالتّالي فهي مرغوب فيها أو مرغوب عنها. فتعدّ القيم المقرّرة والمتبناة عنده من ناحية كمقياس لما هو خير أو حسن عند الفرد أو الجماعة، ومن ناحية ثانية كمقياس كلّي مرشد وموجّه للسلوك الفردي والجمعي. وأمّا المبادئ، فمنهم من يفرّق بينها وبين القيم، ومنهم من لا يفرّق. ومن فرّق فليس باعتبار المعنى، إنّما باعتبار الثّبات والخصوصيّة؛ فعدّ بعض القيم قابلة للنسبيّة والتغيّر، وأما المبادئ فقيم ثابتة لا تتغيّر، كما أنّها إنسانيّة كونيّة ومنها الحرّية والعدالة والمساواة والعلمانيّة. وأمّا المعايير فهي عنده مجموعة قواعد سلوكيّة جزئيّة معيّنة بجانب القانون منبثقة عادة عن القيم ومرتبطة بالأخلاقيات والتقاليد السائدة في مجتمع ما تحدّد السلوك المقبول أو المرفوض. فهذه القيم والمبادئ والمعايير

الغربيّة ناشئة عن وجهة نظر الغرب في الحياة أو ما يسمّى بالأيديولوجيا القائمة على فصل الدّين عن الحياة وتحكيم العقل وحده؛ وذلك بجعل النفعيّة هي الأساس في تحديد معنى الخير والشّر، والحسن والقبيح؛ فهي تعبّر عن فلسفة الغرب المتعلّقة بالأشياء والأفعال من حيث المقياس ومنه الإحجام والإقدام، ومن حيث الحكم ومنه الثواب والعقاب، ومن حيث القصد والقيمة المراعاة بالعمل.

فهم قد اعتمدوا في تحديد الخير أو الحسن في الفعل على عواقبه أو نتائجه، وهو ما يسمّى عندهم بالنظرة "العواقبية" (Consequentialism). وبناء عليه قالوا: إنّ الفعل الحسن أو الخيّر وبالتالي المطلوب أو المرغوب فيه هو الفعل الذي ينتج منفعة للإنسان. والمنفعة – كما عرّفها جيرمي بنتام – هي: "كلّ لذّة أو كلّ سبب لإيجاد لذّة؛ إنّها القدرة الكافية في غرض معين على إنتاج ربح أو نفع أو امتياز أو لذّة أو خير أو سعادة". وهكذا تحدّد النفعيّة (Utilitarianism) غاية الإنسان بسعيه إلى الحصول على السعادة، وهذه السعادة تتحقّق بكل ما ينفعه، وما ينفع الإنسان هو اللذّة. وهذا الرأي هو السائد في الغرب، وهو الذي يشكّل التصوّر العملي الغربي للحياة، إلّا أنّهم يعبّرون عنه حديثاً بمفهوم الرّفاهية (Welfare) فيقولون: يقوّم الفعل للقبول الأخلاقي أو الرفض ولعدّه حسناً أو قبيحاً بحسب ما يحقّق من رفاه للإنسان بوصفه الفردي أو الجمعي، وما القيم والمعايير الموضوعة إلّا لتحقيق ذلك. فالنتيجة واحدة وهي النفعيّة التي يقرّرها العقل البشري، ولا دخل للدّين أو الإله فيها. ولكي يثبت العقلانيون قدرة العقل على إدراك الخير والشرّ بمفرده

وعدم الحاجة للدّين، فإنّهم يوردون ما يسمّى بمعضلة يوثيفرو (Euthyphro) الأفلاطونيّة التي حاصلها: هل الفعل خير لأن الله أمر به، أم أنّ الله أمر به لأنّه خير؟ فإن قلت بالفرضيّة الأولى، قالوا: معنى هذا أنّ الأفعال لا قيمة حقيقية لها، وإنما هي اعتباريّة خاضعة لإرادة الله، فلو لم يأمرك الإله بالعدل لما عدلت، مع أنّ العدل حقيقة عند البشر قاطبة لا تستقيم الحياة بدونه. وإن قلت بالفرضيّة الثانيّة، قالوا: إذا كان الفعل خيراً ومعياره في ذاته، فهو مستقّل عن الإله ويمكن للعقل إدراكه دون الحاجة إلى الإله. وهكذا أقام الغرب بعقلانيته منظومته القيمية مستبعداً الدّين.

وهذه المعضلة اليوثيفريّة الأفلاطونيّة التي بنيت عليها نظرة الغرب العقلانية – سواء منها العواقبية أم المثاليّة – إلى مسألة القيم والأخلاق ككل باعتبارها حجّة عقليّة تبرّر استبعاد الدّين من الحياة، هذه "المعضلة" ليست في حقيقتها سوى مغالطة؛ لأنّها – بغضّ النظر هنا عن سوء تصوّرهم للإله وفساد معتقدهم – أسست على أساس خاطئ وهو التسليم بأنّ الأفعال لذاتها فيها الخير والشر أو الحسن والقبح فيتأتى للعقل إدراكها وتحديد المرغوب فيه والمرغوب عنه، مع أن هذا باطل.

أما بالنسبة للخير والشر فهو وصف للأفعال من حيث أثرها في نظر الإنسان، ومن حيث الإقدام عليها والإحجام عنها، فالإنسان يحب أشياء تقع منه أو عليه في الدائرة التي يسيطر عليها والدائرة التي تسيطر عليه، ويكره أشياء فيهما، فيحاول أن يفسر هذا الحب وهذه الكراهية بالخير والشر، ويميل لأن يطلق على ما يحب أنه الخير، وعلى ما يكره أنه الشر. وكذلك أطلق على

أفعال أنّها خير وعلى أفعال أخرى أنّها شر على أساس ما أصابه منها من نفع، أو ما لحقه منها من ضرر.

والحقيقة أن الأعمال التي تقع من الإنسان في دائرته لا توصف بأنها خير أو شر لذاتها، لأنّها مجرد أفعال فقط ليس لها وصف الخير أو الشر باعتبار ذاتها، وإنّما جاء كونها خيراً أو شراً بناء على اعتبارات خارجة عن ذات الأعمال، فقتل النفس الإنسانية لا يسمى خيراً ولا شراً، وإنما يسمى قتلاً فقط. وكونه خيراً أو شراً إنّما جاء من وصف خارج عنه؛ ولذلك كان قتل المحارب خيراً وقتل المواطن أو المعاهد أو المستأمن شراً، فيكافأ القاتل الأول، ويعاقب القاتل الثاني، مع أنهما عمل واحد ليس فيه تمييز. وإنّما الخير والشر آت من العوامل التي تسير الإنسان للقيام بالعمل والغاية التي يهدف إليها من القيام به. فالعوامل التي سيرت الإنسان للعمل والغاية التي يهدف إليها هما اللذان عيَّنَا وصف العمل بالخير والشر، سواء أحب الإنسان أو كره، وسواء أصابه منه نفع أو ضرر.

أما الأفعال التي تحصل من الإنسان أو عليه في الدائرة التي تسيطر عليه فإن الإنسان يصفها بالخير أو الشر تبعاً لمحبته وكراهيته، أو نفعه وضرره، لكن هذا الوصف لا يعني أنه وصف لها في حقيقتها، فقد يرى شيئاً خيراً وهو شر، وقد يراه شراً وهو خير: ﴿**وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۗ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ٢١٦**﴾.

هذا بالنسبة للخير والشر، وأما بالنسبة لموضوع الحسن والقبح فإنه وصف الأفعال من حيث حكم الإنسان عليها ومن حيث العقاب والثواب عليها، وأعمال الإنسان هي مادة فقط باعتبار ذاتها مجردة عن كل ملابساتها

واعتباراتها. وكونها مادة لا توصف بالحسن أو القبح لذاتها، وإنّما توصف بذلك من جهة ملابسات خارجة عنها، واعتبارات آتية من غيرها. وهذا الغير الذي يبين الفعل من كونه حسناً أو قبيحاً لا يمكن أن يكون العقل؛ لأنّ العقل عرضة للتفاوت والاختلاف والتناقض، إذ قياسات العقل للحسن والقبح تتأثر بالبيئة التي يعيش فيها بل تتفاوت وتختلف بالعصور على تعاقبها، فإذا ترك قياس القبح والحسن للعقل كان الشيء قبيحاً عند فئة من النّاس وحسناً عند آخرين، بل قد يكون الشيء الواحد حسناً في عصر، قبيحاً في عصر آخر. مع أن وصف الفعل بالقبح أو الحسن يجب أن يكون سارياً على جميع بني الإنسان في جميع العصور؛ ولذلك كان لا بد من أن يكون بيان الفعل من كونه حسناً أو قبيحاً آتياً من قوة وراء العقل، وهو الله سبحانه.

والإنسان أعطى نفسه صلاحية الحكم على الفعل بأنه حسن أو قبيح قياساً على الأشياء، فإنه لما وجد أنه استطاع أن يحكم على الشيء المر بأنه قبيح وعلى الشيء الحلو بأنه حسن، وعلى الشكل البشع بأنه قبيح وعلى الشكل الجميل بأنه حسن، رأى أنه يستطيع الحكم على الصدق بأنه حسن وعلى الكذب بأنه قبيح، وعلى الوفاء بأنه حسن وعلى الغدر بأنه قبيح، فأعطى نفسه صلاحية الحكم على الأفعال بأنها حسنة أو قبيحة؛ وبناء على حكمه هذا وضع العقوبات على الفعل القبيح ووضع المكافآت على الفعل الحسن مع أن الفعل لا يقاس على الشيء، فإن الشيء يدرك الحس فيه المرارة والحلاوة والبشاعة والجمال فيمكنه أن يحكم عليه، بخلاف الفعل فإنه لا يُوجَد فيه شيء يحسه الإنسان حتى يحكم عليه هو بالقبح أو الحسن، فلا يتأتى أن يحكم عليه بالحسن أو القبح مطلقاً من نفس الفعل.

وعليه، فإنّ قياسات الإنسان للخير والشر، وللحسن والقبح، قياسات متفاوتة متناقضة لصدورها عن عقل قاصر، وشعور متفاوت غير ثابت؛ فلا يصحّ إذن أن يترك قياس الخير والشر والحسن والقبح للإنسان؛ لأنّه يجعلها مختلفة من عصر إلى آخر، ومن فئة إلى أخرى، وهو ما يخالف واقع المبادئ من كونها عالمية يسري وصفها للفعل على جميع بني الإنسان في كلّ العصور؛ لذلك، كان لا بدّ من قوة وراء العقل تبيّن للإنسان الخير والشر، والحسن والقبح، وتحدّد له تبعاً لذلك ما يجلب من مصالح وما يدرأ من مفاسد، وهذه القوة هي خالق الإنسان وهو الله سبحانه وتعالى ﴿**أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ۝١٤**﴾.

ولا يقال هنا، إنّ الاختلاف والتباين ليس بالضرورة أن يكون سلبياً، فقد يكون إيجابياً دالّاً على التطوّر والتقدّم؛ ولهذا تتطوّر القوانين الغربيّة لتطوّر المجتمعات والنّاس. لا يقال هذا؛ لأن المعالجات في أصلها هي أحكام منظمة لعملية إشباع الإنسان حاجاته العضوية وغرائزه، من حيث هو إنسان، فالأصل في النظام أن لا يعالج مشاكل الإنسان بوصفه الفردي أو بوصفه يعيش في عصر ما وفي مكان ما، إنما يعالج مشاكله بالنظر إليه كإنسان هو الذكر والأنثى، وهو العربي والأعجمي، وهو الأبيض والأسود، وهو إنسان الماضي والحاضر والمستقبل. والإنسان من حيث هو إنسان، لا يختلف حسب الزمان والمكان، فلا فرق بين إنسان هذا العصر وبين إنسان العصور السابقة؛ فإنسان هذا العصر شأنه شأن إنسان العصر السابق، يحسّ بالجوع والعطش، ويشعر بالخوف والشبق؛ لأنّ الحاجات العضوية والغرائز واحدة في الإنسان لا

تختلف من فرد إلى آخر أو من عصر إلى عصر آخر. وما يرى من تغيّر في حياة الإنسان هو في واقعه ليس تغيّراً في ذات الإنسان، إنما في أشكال الحياة. فالإنسان الأول سكن الكهوف وركب الحصان، وإنسان اليوم يسكن ناطحات السحاب ويركب الطائرة. ولو دققنا النظر لوجدنا الدافع لسكنى الكهف وركوب الحصان عند الإنسان الأول هو الدافع نفسه لسكنى العمارة وركوب الطائرة عند إنسان هذا العصر؛ ومن هنا فإن النظام الصالح لكلّ زمان ومكان هو النظام الذي يضع معالجات لمشاكل تنطبق على كل إنسان بغض النظر عن لونه وجنسه وعرقه ومكانه وزمنه.

وأمّا القيم، فقد أخطأ العقل الغربي في بحثها من أربعة وجوه:

الأوّل، أنّ القيم التي يتحدّث عنها مفكرو الغرب، مثل الحرّية والكرامة والعدل والمساواة والرّحمة والنّزاهة والتّسامح والتّضامن وغير ذلك، هي مفاهيم مجرّدة لا يدرك معناها إلّا إذا ارتبطت بمحسوسات، أي بمصدر تلقّيها وبمعالجات تطبيقية؛ ولهذا نرى البشر لا يختلفون في إقرارها كمفاهيم مجرّدة إنّما يختلفون في مصادر تلقّيها وممارساتها العمليّة، وبناء عليه فمن التدليس القول مثلاً: إنّ المساواة قيمة كونيّة ومطلب إنساني مع علمنا بأنّها تعني عند الغربي غير الذي تعنيه عند المسلم، وتعني في الرأسمالية غير الذي تعنيه في الإسلام.

الثاني، أنّ القيم التي يتحدث عنها الغربيون ويحاولون التأكيد عليها في مجتمعاتهم غير قابلة للتحقّق؛ لأنّها متناقضة مع وجهة النّظر أو الأيديولوجية الغربيّة التي تصوّر الحياة من زاوية نفعيّة. فالقيم إذا كانت من غير جنس وجهة

النّظر عن الحياة فإنّها تكون مجرّد أفكار ولن تتحوّل إلى مقاصد وممارسات. وهذه حقيقة أدركها جمع من مفكري الغرب أنفسهم ما دعاهم إلى محاولة إحياء النظريّة المسمّاة بأخلاق الواجب (Deontological ethics). وهذا يعني أنّهم يتصوّرون إمكان التزام الغربي بالقيمة لذاتها دون النظر في عواقبها ومنفعتها؛ أي لا تكذب لأن الكذب قبيح في ذاته، واصدق لأنّ الصدق حسن في ذاته. وهذه نظرة مثاليّة خياليّة غير قابلة للتحقّق في مجموع الأفراد في الغرب لعدم وجود الحافز على التطبيق. فعلم الإنسان بأنّ الصدق حسن لا يترتّب عليه تلقائياً الالتزام به؛ إذ لا بدّ من دافع عقدي يصاحبه المدح والذّم. فالإنسان الذي تَفصِل عقيدته الدنيا عمّا قبلها وعمّا بعدها، وتجعل فردانيّته مركز الكون، وتصوّر له الحياة واحدة هي الحياة الدنيا وعليه أن ينهم من ملذّاتها بقدر المستطاع؛ هذا الإنسان لن يعير للصدق اهتماماً إلّا بقدر ما يحقّق له من مصلحة. ولا يقال هنا، إنّ القانون بما يمثّله من سلطة عقابية رادع ومحفّز على الالتزام، لا يقال هذا؛ لأنّ القانون لا يضبط السلوك البشري في الأزمنة والأمكنة كلها، بل ضبطه للسلوك هو ضبط قاصر ومحدود الأثر، فيحتاج المرء إلى حافز آخر عند غفلة القانون عنه.

الثالث، أنّ تحديد القيم ليس مسألة عقلانيّة يقوم بها الإنسان؛ لأنّه من شأنه أن يركّز على مفاهيم وقيم فيثبتها ويهمل أخرى حسب وجهة نظره في الحياة، ومثال ذلك فإنّ مفهوم العِرض لا معنى له في الغرب مع أنّه من المفاهيم الأساسيّة عند المسلمين، والقيمة الروحية لا وجود لها في المنظومة القيمية الغربيّة مع أنّ الملايين من البشر متديّنة؛ فهو قد أهملها لأنّه علماني ولا يعنى

بالناحية الدينيّة. ومن شأن الإنسان أيضاً أن يفاضل بين القيم ليختار أفضلها، وإن لم تكن متفاضلة ولا متساوية؛ إلاّ أن الإنسان لا يرضى بذلك بل يفاضل ويساوي بينها. وهذه المفاضلة والمساواة لا تكون بناء على القيمة نفسها بل بناء على ما يصيبه هو منها، وعلى ذلك بنى الإنسان التّفاضل والتّساوي بين القيم على نفسه، وما تجره هذه القيمة له من نفع أو ضر؛ ولذلك يجعل نفسه المقياس أو يجعل الأثر الذي يصيب ذاته من هذه القيم هو المقياس، فتكون في الحقيقة مفاضلة بين آثار هذه القيم على نفسه لا بين القيم ذاتها. وبما أن استعدادات بني الإنسان تختلف بالنسبة لآثار القيم؛ لذلك تختلف مفاضلتهم بينها. فالأشخاص الذين تتغلب عليهم الميول المادية وتتملكهم الشهوات ويهملون القيم الأخرى غير الماديّة، يفضلون القيمة المادية وينصرفون لتحقيقها كما هو واقع الحال المشاهد المحسوس في الغرب.

الرابع، أنّ المنظومة القيمية الغربيّة باطلة من أساسها؛ لأنّ كلّ مفكري الغرب على اختلاف مذاهبهم ونزعاتهم لم يفرّقوا عند النظر في ضوابط السلوك بين المفاهيم المسيّرة لها والقصد منها، فكان بحثهم كلّه حول القيم يتعلّق بضوابط السلوك وليس القصد منه. فالقيم التي يتحدّثون عنها، وتبلغ المئات مقسّمة حسب المجالات، كالنزاهة والحبّ والتركيز والتعاطف والانضباط والتواضع والتفاهم والتسامح والحرّية والديمقراطية والشجاعة والمساواة والإخلاص والصدق وغير ذلك، هذه القيم منها ما يندرج ضمن مفاهيم الانضباط التي تتعلّق بالفرد وعلاقات الأفراد فيما بينهم أو تتعلّق بالجماعة في المجتمع، ومنها ما يندرج ضمن الصفات الخُلقيّة الفرديّة، وهي كلّها لا تعلّق لها

بقيم الأعمال؛ ذلك أنّ الإنسان، من حيث هو إنسان، يقوم بأعمال ليشبع غرائزه وحاجاته العضويّة وفق مفهوم معيّن يحدّد له جواز القيام بالعمل أو عدم جوازه، ولكنّه لا يقوم بالعمل منضبطاً بالمفهوم وحده بل هو يراعي تحقيق قصد من العمل الذي قام به وإلّا كان مجرّد عبث. والقصد من العمل أي من أجل ماذا يقوم الإنسان بالعمل هو الذي يسمّى قيمة العمل. وبما أنّ الحضارة الغربية تقوم على أساس فصل الدّين عن الحياة، وإنكار أنّ للدّين أثراً في الحياة، وتصوّر الحياة بأنّها منفعة، وتجعل مقياس الأعمال النفعيّة، فلا توجد فيها قيم أخلاقيّة أو روحيّة أو إنسانيّة إلا صورياً، وإنّما توجد فيها قيم ماديّة نفعيّة فقط. وهذه النظرة المادية النفعيّة هي التي أفرزت شقاء الإنسان أو بتعبير إميل بريهية (Brehier) في كتابه (اتجاهات الفلسفة المعاصرة): "... إن المعرفة المادية انتهت إلى حضارة صناعية موغلة في المادية استأصلت إنسانية الإنسان وأفقدته ذاته وحولته إلى شيء وآلة". وما مفاهيم الانضباط – ومنها المفاهيم الخُلقيّة التي يسميها الغرب بالقيم – التي بدأ مفكرو الغرب يتحدّثون عنها ويرون لزومها وحاجة المجتمع إليها، إلّا من الملحقات بالمبدأ الرأسمالي بعد أن بان فشله وأثره الكارثي على البشرية، ومع ذلك فليست هي المقصودة بذاتها لصحتّها إنّما للمصلحة، عملاً بمقولة فولتير – كما أوردها ول ديورانت في قصة الفلسفة –: "... لا بدّ للبلد ليكون صالحاً أن يكون له دين. أريد من زوجتي وخياطي ومحاميي أن يؤمنوا بالله وبذلك يقل غشّهم وسرقاتهم لي. وإذا كان لا وجود لله يجب علينا أن نخترع إلهاً...". فالخُلق نفسه في الفكر الغربي لازم بمقدار ما يحقّق من مصلحة أو منفعة.

العلم والطريقة العلمية:

إذا كان الإنسان عند الغرب هو الحاكم، فكيف يحكم؟ وكيف يستمدّ معارفه الإنسانيّة؟ وما هو المعيار الذي يقيس به الحقيقة؟ أسئلة منهجيّة متعلّقة بالطريقة المنتجة للفكر سألها الغرب بعد أن أزاح الدّين عن الحياة كمصدر معرفة ومنهج، فكان جوابه محصوراً في مذهبين: المذهب العقلاني والمذهب الإمبريقي. فالمذهب العقلاني، يقول بأسبقية الفكر على الواقع فيعتمد على العقل كمصدر معرفة وليس الحواس، ويرى أنّ العقل، سواء بالحدس والاستنباط أم بالمعرفة القبلية الفطريّة، هو معيار اليقين والحقيقة وليس التجربة. وأمّا المذهب الإمبريقي، فيرى أنّ الحسّ هو المصدر الوحيد لتكوّن الأفكار، وأنّ المعرفة الإنسانيّة بعدية حاصلة بالتجربة والحواس. وعن هذه الرؤيّة الإمبريقية تشكّل المنهج العلمي التجريبي؛ ولهذا تُسمّى الإمبريقية بالتجريبية لاعتمادها على التجربة كمعيار للحقيقة أو المعرفة، وعنها أيضاً انبثقت فلسفات عدّة أثّرت في الأفكار المتعلّقة بأنظمة المجتمع في الغرب، ومنها الفلسفة الماديّة والنفعيّة والوضعية والبراغماتية وغيرها.

ونظراً لما حقّقه المنهج العلمي التجريبي من إنجازات واكتشافات ساهمت في النهضة الماديّة المدنيّة الغربيّة، فقد تبنى الغرب هذا المنهج كطريقة في التفكير، وبالغ في تقديرها إلى حدّ التقديس، وجعلها وحدها أساس التفكير ومعيار الحقيقة، وحكّمها في جميع الأشياء وعمّمها على جميع الأبحاث إلى حدّ صارت فيه بعض المعارف المتعلّقة بالإنسان والمجتمع وعلاقاته تجري وفق هذه الطريقة العلميّة التجريبيّة بناء على ما يسمّى بفكرة الحتمية (Determinism). ومع

أنّ ظهور نظريّة النسبيّة ونظريّة الكوانتم (Quantum) واكتشافات الهندسة غير التقليدية وغيرها قد شكّك في يقينية العلم وكذلك في الحتمية؛ ما مهّد لقيام ثورة مضادة للعلم والمنهج التجريبي والحتميّة منذ المنتصف الأوّل من القرن العشرين، فحاول بعض مفكري الغرب نقد العلم وإبراز فشله خاصّة فيما يتعلّق بنظرته للإنسان كظاهرة ماديّة طبيعية؛ إلّا أنّ العلم ظلّ مسيطراً ممتلكاً للسلطة المعرفية في الغرب، وظلّت الطريقة العلمية هي مقياس التفكير ومعيار النقد وأساس المعرفة؛ فلا يعني الغرب بقوله التفكير العلمي أو التفكير النقدي سوى الطريقة العلمية التجريبية.

والحقيقة، أنّ هذه النظرة الغربية إلى العلم باطلة من وجهين: باطلة من وجه اعتباره معرفة في ذاته، وباطلة من وجه اعتباره أساس التفكير.

أمّا من حيث اعتبار العلم معرفة في ذاته، فإنّه في التصوّر الغربي ليس مجرد منهج بل هو مضمون معرفة هي منتهى الإدراك البشري، وقد فسّر أوجست كونت (Conte ت ١٨٥٧م) رائد الفلسفة الوضعية طبيعة المعرفة العلمية من خلال تقسيمه المعرفة البشرية بعامة إلى أطوار ثلاثة وهي: اللاهوت، الميتافيزيقا والعلم. ففي المرحلة اللاهوتية كان الإنسان يفسر الظواهر الطبيعية وفق افتراض قوى غيبية تتمثّل في آلهة، وفي المرحلة الميتافيزيقية كان الإنسان يميل إلى التجريد وتعليل الظواهر الطبيعية بتفسيرات منطقية، أما في المرحلة العلمية فإن الإنسان يدرس الطبيعة وفق منهج تجريبي، يفسرها من خلاله، ويصوغ معرفة وضعية في قالب علمي وصفي يمكّن الإنسان من السيطرة على الطبيعة، والتحكم فيها، وتسخيرها لصالحه. هذا ما زعمه

أوجست كونت، ولكنّ العلم فشل فشلاً ذريعاً فيما زعم وادّعى، ولم يقدّم للإنسان معرفة متكاملة شاملة حول وجوده، أو دوره أو غاياته؛ إذ قدّم للإنسان معرفة مادية انتهت به إلى حضارة صناعية وما بعد صناعية، تميّزت بإيغالها في التفسير الكيفي والكمّي للعالم، وساهمت في أن يُسخِّر الإنسان الطبيعة، إلا أنّها أبعدته عن معرفة ذاته، وإدراك كنه إنسانيته، وشغلته عن التدبر في كينونته وصيرورته؛ ذلك أنّ العلم يعتبر بحثَ الإنسان عن غايته من الوجود وسعيه لإدراك كنه حقيقة مصيره مجرد مباحث فلسفية: كسمولوجية وأنطولوجية وميتافيزيقية، تتجاوز معطيات الواقع المادي المحسوس، فهي مسألة لا يمكن بحثها، ولا فائدة منها. فطبيعة العلم طبيعة وصفية، تُعنى بالعالم والوجود من حيث الكيف والكم، أي تعنى بالأشياء والأمور كما هي عليه، لا كما يجب أو ينبغي أن تكون عليه؛ إذ يفسر العلم الظواهر من حيث كيفها وكمّها؛ لذلك فهو أقرب إلى الوصف من التفسير؛ لأنّ التفسير يقتضي أموراً فوق الوصف، وهي بحث أسباب وجود الظاهرة وغاياتها. فوصف العلم للإنسان لا يقدّم تفسيراً لحقيقته؛ لأنه يتجاهل بيان الغاية منها. وتحليل العالم كيفاً وكمّاً، يساعد البشرية على فهم العالم من حيث وصفه؛ ولكنّه لا يقدّم للبشرية قواعد سلوكية أو مفاهيم غائية. والعلم، وإن قدّم معرفة ما للإنسان؛ إلا أنها معرفة جزئية تتعلّق بجزء من وجوده وعالمه، ولا تفي بكلّ مظاهر حياته وجوانب وجوده. قال الله تعالى: ﴿**يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ** ۝﴾. فهناك أسئلة كثيرة يعجز العلم عن الإجابة عنها، وأهمّها سؤال لماذا؟ لماذا وجد الإنسان؟ ولماذا وجد الكون؟ ولماذا وجدت

الحياة؟ وهي كلّها أسئلة مصيرية بالنسبة للإنسان، تصاحبه في حياته، ولا يمكن أن يهدأ له بال، ويقرّ له قرار إلا بالإجابة عنها، سواء أكان الجواب صحيحاً أم باطلاً. وفي هذا السياق يقول الكاتب والسياسي الفرنسي أندري مالرو Malraux André (ت ١٩٧٦م): "حضارتنا هي الأولى في التاريخ التي تجيب على سؤال: ما معنى الحياة؟ بلا أدري". علاوة على هذا، فإنّ من خصائص المنهج العلمي – كما يقولون – التقدّمية (Progressivism) وإعادة الإنتاج (Prolification)، ومعنى هذا أنّ كلّ معرفة علميّة فهي قابلة للنماء والتطوّر، وقابلة للتصويب والتعديل؛ ما يعني أنّ العلم لا يقدّم معرفة نهائية فلا يتأتى للإنسان أن يبني عليها حياته وأنظمته؛ وعليه، فمن الخطأ القول بأنّ العلم معرفة تكشف معنى الحياة، وتفسر حقيقة الوجود الإنساني.

أمّا اعتبار الطريقة العلميّة أساس التفكير فمنهج فاسد؛ وفساده آتٍ من جهات عديدة منها:

أولاً: الطريقة العلمية في تحقيق المعرفة هي منهج معيّن في البحث يسلك للوصول إلى معرفة حقيقة الشيء المبحوث عنه، وتقوم على خطوات معيّنة هي: الملاحظة + الفرضية + التجربة + تحليل المعطيات (البيانات) = الاستنتاج. هذه هي خطوات الطريقة العلمية الكلاسيكية، وهناك جدل بين مفكّري الغرب حول أسبقية الملاحظة على الفرضية أو العكس، كما تسمّى أحياناً باسم المنهج الاستقرائي (Inductive Method) – تمييزاً لها عن المنهج الاستنباطي (Deductive) العقلاني – وهو المنهج المعتمد في كثير من العلوم الطبيعية كالطب والفيزياء والكيمياء، وكذلك في العلوم الإنسانية

كعلم النفس وعلم الاجتماع. وهذه الطريقة المسمّاة بالطريقة العلمية لا تصلح لأن تكون أساس التفكير للإنسان؛ لأنّ وضع أساس للتفكير البشري يقتضي كونه في متناول البشر قاطبة بحيث يمكنهم التأسيس عليه. والطريقة العلمية في واقعها، طريقة معقّدة، تخضع لقوانين وشروط معينة ليس بمستطاع البشر كلهم الوفاء بها أو مراعاتها. فهي يمكن من ناحية واقعية أن تكون أساس التفكير لبعض الناس، ولصفوة الخاصة، وليس لعامة الناس. وإذا كانت المعرفة أو الحقيقة من حقّ الناس كلّهم، فلا بدّ من أن يجعل للوصول إليها أساس عام بمقدور الجميع التأسيس عليه، وهو ما لا يتوفر في الطريقة العلمية. ولقد كانت نشأة الطريقة العلمية في الغرب، وكان بروزها في المجتمع، بناء على نزعة نقدية ثورية ترفض المعرفة الكنسية التي تصادر حرية الفرد في المناقشة والنقد، وتبخسه حقّه في القبول أو الرفض؛ إلاّ أنّ العلم بجعله أساس التفكير في الغرب حلّ محلّ الكنيسة باعتباره سلطة سامية يجب الإذعان إليها والانقياد لها؛ وصار ما يقدّمه العلم من تفسيرات للكون والحياة، حتى وإن كانت مما ليس في متناول الجميع إدراكه والوعي عليه، صار من واجب الجميع التسليم به وإن كان مجرد فرضيات لم تقنَّن بعد، وإذا قُنِّنت فلا تعدّ نهائية بل هي قابلة للتصحيح والتعديل. وهكذا تحوّل العقل الغربي من تابعية للكنيسة إلى تابعية للعلم وتقليد أعمى له بل عدّه بعضهم ديناً – ومثال ذلك السينتولوجيا (Scientology) – رغم أنّه لا يمتلك أجوبة نهائية تتعلّق بقضايا الإنسان. فالعلم الذي أريد منه تحرير الإنسان في الغرب أصبح قيداً له.

ثانياً: تقوم الطريقة العلمية على أساس التجربة التي لا تتأتى إلا في بحث المواد الخاضعة للحسّ، ولا يتأتى وجودها في الأفكار أو المباحث المتعلّقة بالفكر. وأمّا ما يرى لدى الغرب من تعميم الطريقة العلمية على كلّ معرفة ومجال بحث إنساني، فهو على سبيل المحاكاة والتقليد للطريقة الأصل؛ إذ إنّ من الغربيين من يقرّ بعدم إمكانية تطبيق المناهج التجريبية على كلّ المعارف البشريّة. فالمشاعر والأحاسيس الإنسانية لا يمكن أن تدرس من منظور تجريبي مخبري؛ لأنها ليست مادة ملموسة يمكن إخضاعها للتجربة المعملية. والعلاقات البشرية التي تصبغ المجتمع بلون خاص لا يمكن أن تبحث وفق منهج تجريبي يقوم على الاختبار المعملي.

ثالثاً: ليست الطريقة العلمية قطعية النتائج بل هي ظنية فيها قابلية الخطأ. وهو أمر ملاحظ في البحث العلمي ومقرر فيه، ولهذا توصف المعرفة العلمية بأنها معرفة احتمالية وتقدمية أي قابلة للتطور والنماء والتعديل، فليست يقينية؛ لذلك فلا تصلح الطريقة العلمية أساساً للتفكير البشري يقوم عليه وجوده وتبنى عليه حياته؛ لأنّها لا تقدّم حقائق ثابتة، ولا تعطي نتائج نهائية عن وجود الأشياء، وصفاتها وماهيتها بل لا تنشئ فكراً أصلاً. ولو جعلت الطريقة العلمية أساس التفكير لأدت إلى تمييع مفهوم الوجود البشري، وتغييب معنى الحياة؛ ما ينتج ضبابية في إدراك كنه الوجود، وتشوشاً في وعي الإنسان عن ذاته، وغاياته، ودوره في الحياة، وهو أمر يقلق الإنسان ويجعل منه كائناً عبثيّاً.

والحاصل، فإن الطريقة العلمية رغم إيجابياتها، وحاجة الإنسان إليها؛ إلا أنها لا تصلح لأن تكون أساس التفكير، وإن صلحت في العلوم التجريبية وفي بعض المجالات المعرفية الممكن إخضاعها للاختبار المعملي.

والطريقة الصحيحة التي يجب اتخاذها أساساً للتفكير، وجعلها حكَماً في الحكم على الأشياء والأمور، هي الطريقة العقلية. فالطريقة العقلية إذا استعملت على وجهها الصحيح من نقل الحسّ بالواقع بواسطة الحواس إلى الدماغ ووجود معلومات سابقة – لا آراء سابقة أو قبلية – يفسّر بواسطتها الواقع، فإنها تعطي نتائج صحيحة. فالحسّ لا ينفصل عن التفكير كما ظنّ بعض مفكّري الغرب، والمعلومات السابقة، لا الآراء السابقة القبليّة كما ظنّ بعض مفكّري الغرب، هي العنصر اللازم المحتّم في التفكير. والطريقة العقلية، سواء عُرّفت تعريفاً صحيحاً أم لم تعرَّف، هي الطريقة التي يجري عليها الإنسان من حيث هو إنسان في تفكيره، وحكمه على الأشياء، وإدراكه لوجودها وحقيقتها وصفاتها. فهي طريقة في متناول البشر كافة، يعتمدها الإنسان، بغض النظر عن مستواه التعليمي، تلقائياً في فهمه، وإدراكه، وإصدار أحكامه. والطريقة العقلية تصلح لكلّ فروع المعرفة، ومجالات البحث، فتصلح للعلوم الطبيعية، وللفيزياء، وللرياضيات، وللفلسفة، وللسياسة ولغير ذلك. كما أنها تتميّز بخاصيتين لا توجدان في الطريقة العلمية. فتتميّز بقدرتها على إنشاء الأفكار الجديدة بخلاف الطريقة العلمية التي تتميّز بصفة الكشف والاستنتاج؛ ذلك أنّ الطريقة العلمية تكشف الموجود، ولا توجد المعدوم، وتبني على الموجود ولا تنشئ المعدوم؛ فلا تبدع فكراً جديداً. وأمّا الميزة الثانية للطريقة العقلية، فهي القدرة على إعطاء النتائج القطعية عن وجود الأشياء؛ لذلك فهي تمدّ الإنسان بحقائق جازمة قطعية يحتاجها في إدراك معنى حياته، بخلاف الطريقة العلمية ذات الصفة الاحتمالية التي لا تعطي الإنسان إلا ظنيات فيها قابلية الخطأ.

وقد يقال: كيف تجعل الطريقة العقلية أساس التفكير، وقد تحدّد من قبل أن العقل عاجز، وناقص، ومحدود، فليس بمستطاعه تحديد الخير والشرّ، والحسن والقبح؟ أو كيف يقال بالعقل كأساس للتفكير البشري ثمّ يقال بعدها بوجود قوة غير العقل تعيّن للإنسان ما يجلب من مصلحة وما يدرأ من مفسدة؟ والجواب هو، أنّ العقل هو أساس إثبات هذه القوة التي تعيّن له الخير والشرّ، والحسن والقبيح. فالعقل يثبت أنّ وراء الكون والإنسان والحياة خالقاً خلقها جميعاً، وهو الله تعالى. وأنّ الإنسان المخلوق يعجز عن وضع نظام ينظم علاقته بخالقه؛ لذا كان لا بدّ من رسول يبلغ رسالة الخالق التي وضع فيها نظامه المنظم للعلاقة بينه وبين المخلوق. والعقل أيضاً يثبت عجز المخلوق عن وضع نظام كامل، لا تناقض فيه ولا تفاوت واختلاف، يشبع الإنسان على أساسه غرائزه وحاجاته العضوية إشباعاً دقيقاً منسقاً؛ لذا كان لا بدّ من هذه الجهة أيضاً من رسول يبلغ النظام الذي ارتضاه الخالق المنزّه عن النقص والتناقض. وعليه، فلا تناقض بين جعل العقل أساس التفكير، وبين الإيمان بقوة هي الله تعالى، تنظم شؤون الإنسان في الحياة، وتحدّد له الخير والشرّ، والحسن والقبح.

حول مفهوم الحقيقة:

وقد يقال أيضاً: لا وجود لشيء اسمه حقيقة جازمة، فالدارج الآن أنّ "الحقيقة نسبية، وتختلف من فرد إلى آخر، ومن جماعة إلى أخرى، ومن وقت إلى آخر، وليس لها معايير موضوعية"، فكيف يقال بأنّ الطريقة العقلية تمدّ

الإنسان بحقائق جازمة قطعيّة عجز عنها العلم، أليست هذه دغمائية (Dogmatism) ترسّخ نزعة حتميّة ومطلقيّة (Absolutism) في الحكم على الآراء والأفكار والقناعات؟ ثمّ إنّ من أحكام الطريقة العقلية ذاتها أحكاماً ظنيّة أيضاً، فاستوت في ذلك مع الطريقة العلميّة، فكيف تجعل أساس التّفكير بحجّة قطعيتها؟

والجواب على هذا يتعلّق ببيان واقع الحقيقة، وواقع القطع والظنّ في الأحكام التي يصدرها العقل.

ومفهوم الحقيقة، أبسط من أن يعقده المرء على نفسه بنظريات غربيّة حديثة، كنظرية النفعيّة أو الترابط أو الثنائية أو النسبيّة المعرفية والثقافيّة والأخلاقية أو غيرها من النظريات التي لا تمتّ للواقع بصلة، إنما هي مجرد فلسفات وتأمّلات خيالية يكذّبها العقل والحس. فالحقيقة ليست مصطلحاً يصطلح عليه كلّ قوم كيفما يشاءون، وليست فكرة مجردة يتأمل فيها الفلاسفة كما يريدون، وليست مفهوماً حضاريّاً تختصّ به أمة دون الأخرى، إنما هي واقع معين عند البشر قاطبة مهما اختلفوا في التعبير عنه. وهذا الواقع هو كون الحقيقة عند كل البشر، أدركوا ذلك أم لم يدركوه، مطابقة الحكم أو الفكر للواقع الذي دل عليه. فلو رسمنا شكلاً هندسيّاً له أربعة أضلاع متوازية متساوية وأربع زوايا قائمة، وعرضناه على زيد وتوماس للحكم عليه، فإنّ التثبت من حقيقة حكمهما يكون بطريقة واحدة عند البشر قاطبة، وهي مطابقة حكمهما بواقع الشكل. فإن قال أحدهما أو كلاهما، إنه مربع، قلنا هذه حقيقة، وإن قال أحدهما أو كلاهما، إنه مثلث، قلنا ليست هذه الحقيقة؛

لأن الشكل الهندسي المرسوم ليس سطحاً تحيط به ثلاثة خطوط. ولو قال علي: فلان بالبيت. وقال جيمي: فلان ليس بالبيت، فإنّ الحقيقة هي في مطابقة حكمهما للواقع، فإن كان فلان بالبيت، كان قول علي حقيقة، وإن لم يكن فلان بالبيت، كان قول جيمي حقيقة. هذا هو مفهوم الحقيقة، فهو مطابقة الفكر للواقع الذي دلّ عليه بغض النظر عن طبيعة الفكر نفسه، سواء أكان فكراً محضاً أم علميّاً أم منطقيّاً أم غيره.

أمّا مسألة مقياس اعتبار الحقائق القطعيّة اليقينيّة والتّوصل إليها والتفكير فيها، وتمييزها عن الظنّيات، فتضبط بالنظر في مجالات البحث العقلي نفسه. فالعقل الذي هو نقل الواقع إلى الدماغ بواسطة الحواس مع معلومات سابقة يفسر بواسطتها الواقع، يطلق أحكامه على الأمور والأشياء من حيث وجودها، وماهيتها، وصفتها.

فإذا كان الحكم العقلي متعلقاً بوجود الشيء فإنه بلا ريب قطعي يقيني؛ لأنّ الحكم على الوجود جاء عن طريق الإحساس بالواقع، والحسّ لا يمكن أن يخطئ بوجود الواقع، فالحكم الذي يصدره العقل عن وجود الواقع في هذه الطريقة قطعي.

وأمّا إذا كان الحكم متعلقاً بماهية الشيء أو صفته، فيكون ظنياً فيه قابلية الخطأ؛ لأنّ الحكم على الماهية أو الصفة، يأتي من طريق المعلومات عن الشيء، أو تحليلات الواقع المحسوس مع المعلومات، وهي يمكن أن يتسرّب إليها الخطأ؛ لذا كان هذا الحكم عرضة للتفاوت والاختلاف لتفاوت القدرات البشرية في التحليل، وفي كم المعلومات عن الشيء وكيفها. ومثال ذلك، لو

سمعنا صوت حركة فإننا نحكم قطعاً بوجود متحرك، ولكننا لا نستطيع الجزم بماهيته ولا صفته، فقد يكون إنساناً وقد يكون شيئاً آخر، فحكمنا هنا ضمن الظنّيات؛ إلاّ أنّ الإقرار بوجود الظنّيات في بعض الأحكام لا يعني عدم وجود حقيقة قطعيّة مطلقاً؛ لأننا إذا طابقنا الحكم على واقعه أدركنا حقيقته، ولو حكمنا على المتحرك – كما في المثال المذكور – بأنه رجل أو حيوان من حركته، ثم طابقنا الحكم على واقعه المحسوس لدينا لأدركنا الحقيقة؛ لذلك، فإن وجود احتمال الظنّ في بعض الأحكام والأفكار، لا ينفي وجود الحقيقة القطعية التي تُلزم العقل بالتسليم بها.

وأمّا من يزعم من الغربيين أنّ الحقيقة نسبية فلا توجد حقيقة مطلقة، ومن يزعم منهم أيضاً أنّ الحقيقة ثنائية، فهناك حقيقة عادية وهناك حقيقة كبرى، كقول الفيزيائي نيلس بور (Bohr): "الحقيقة العادية هي الحقيقة التي يكون ضدها ليس حقيقة. وأما الحقيقة الكبرى، فهي الحقيقة التي يكون ضدها حقيقة أيضاً"، فزعم باطل بلا شك؛ لأنّ الحقيقة ما تعلق بالوجود. فلا يمكن أن يقع حسّ الإنسان على شيء ما، ومع ذلك يتطرق إليه احتمال عدم الإحساس أو نسبيته. فالإنسان إذا رأى مثلاً شيئاً ما، فلا يمكن قطعاً أن يضع احتمال عدم رؤيته للشيء، فهو إمّا أن يكون قد رآه وإمّا لا. كما لا يمكن للإنسان العاقل، أن يقول قد رأيت الشيء وهذه حقيقة عادية، وأما الحقيقة الكبرى فإني رأيته ولم أره، أو إنّه موجود ومعدوم، أو وجوده نسبي يحتمل العدم. فهذا هراء لا يصدر عن العقلاء.

علاوة على هذا، فإنّ مفهوم الحقيقة السائد في المجتمع الغربي وعند الغربيين، من ناحية عملية واقعية لا أكاديمية ولا فلسفية، هو مفهوم البراغماتية

أو ما يسمّى بالفلسفة العملية أو الذرائعية. وتعرّف البراغماتية الحقيقة بأنّها "ما نفع وأفاد" أو هي "القيمة الفورية للفكر". يقول وليام جيمس (كما في تاريخ الفلسفة الغربية لراسل): "ما دام الإيمان بفكرة ما مفيداً لنا في حياتنا، فهي حقيقة". فأصحاب هذا الرأي – وأغلب الغربيين – لا يعنون أنفسهم ببحث أسس الفكر وكنهه، إنّما ينظرون إلى النتائج العملية للفكر، فقد أدّت بهم النسبيّة إلى اعتبار صدق الفكرة في مقدار تأثيرها على الحياة ونفعها.

وهذا خطأ من وجوه منها: الأوّل، أنّ النفعية ترتبط بالأشخاص والأهواء والنزعات الخاصة. فلو كانت الحقيقة ما نفع، لكان الكذب حقيقة لنفعه في بعض المواضع ولبعض الأشخاص. وهو ما لا يجوز أن يقول به عاقل وإن كان هذا الأمر مشاهداً ملحوظاً في سلوك الغربيين. الثاني، أنّ بحث البشر منذ القدم عن مفهوم الحقيقة هو بحث عن مقياس لفض النزاعات ولحلّ المشكلات المتنوعة. وبما أنّ المنفعة متفاوتة بين البشر ومتباينة، فإنها لا تصلح لأن تكون مقياساً وقاعدة يرجع إليها حال النزاع؛ وذلك لأنها ببساطة لا تحل النزاع إنما تبقي عليه كما هو بالتسليم بحقيقتين، فتحوله من نزاع بين حق وباطل إلى نزاع بين حق وحق. الثالث، أنّ جعل المنفعة جوهر الحقيقة يؤدي إلى التناقض. ومثال ذلك، التوحيد والتثليث. فالله تعالى، إما أن يكون واحداً أو يكون ثلاثة، فإن أخذ شخص بالتوحيد لمنفعة وأخذ الآخر بالتثليث لمنفعة أخرى يراها، وقلنا إنّ قول الموحد والمثلث حقيقة، فسيؤدي هذا إلى إثبات الأمر ونقيضه لذات واحدة. وهو مما لا تحتمله الذات الواحدة. الرابع، أنّ الحقيقة الوحيدة التي تستخلص من مفهوم الحقيقة النفعي، هي انعدام الحقيقة في المجتمع والدولة والحياة، وسيادة النفعية فيها، وهو ما يلاحظ في حياة الغرب على مستوى السلوك والقيم.

والواقع، أنّ عدم التفريق بين الأحكام التي يصدرها العقل، أي الوجود والماهية والصفة، هو الذي أوجد الالتباس عند جملة من مفكري الغرب حتى آيس بعضهم من إمكان وجود الحقيقة فتلمّس تأويلات وهميّة لها. وإذا وضح لهم هذا الفرق، فقد وضح لهم طبيعياً مجال الظنيّة، ولنقل النسبيّة، وهو الحكم على الماهية والصفة القابل للخطأ. وقابليّة الخطأ في الحكم بالطبع لا تعني تحقّقه إنّما هو احتمال فيه للتفرقة بينه وبين القطعي اليقيني؛ ولهذا يعتبر الحكم على الماهية والصفة فكراً صائباً حتى يتبيّن خطؤه، وحينئذ فقط يحكم عليه بالخطأ. وما أروع الفكر الإسلامي الذي قرّر منذ قرون أنّ البحث العقدي بحث حقّ وباطل لا عذر فيه، والمصيب فيه واحد، وأمّا البحث الفقهي المتعلّق بالأحكام الشرعيّة فبحث صواب وتخطئة، قاعدته: رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأيك خطأ يحتمل الصواب؛ لأنّ العقائد في جوهرها هي حكم على الوجود فهي قطعيّة، والأحكام الشرعيّة حكم على الماهية والصفة فهي في أغلبها ظنيّة.

نقض العقيدة الغربيّة الرأسمالية

كانت الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا – كما سبق بيانه – مسيطرة على الحياة والمجتمع والدولة والنّاس باسم الدّين؛ فكانت تبسط هيمنتها على الملوك والحكام من منطلق فكرة التّفويض الإلهي التي تخوّل لهم الحكم وتعطيهم الشرعيّة فيخضعون لها حيناً ويتحالفون معها حيناً آخر من أجل مصلحتهم، وكانت تبسط هيمنتها على الناس بادّعاء امتلاكها حقّ الغفران وحقّ الحرمان ومن خالف تعاليمها سيق إلى محاكم التفتيش الوحشيّة، كما كانت أيضاً تهيمن اقتصاديّاً من خلال امتلاكها للأراضي والأموال الناجمة عن العشور وغيرها؛ ولكن ابتداء من القرن السادس عشر الميلادي بدأ نفوذها يتقلّص شيئاً فشيئاً، ويعود ذلك لعوامل كثيرة أهمّها الإصلاح الديني البروتستانتي (The Protestant Reformation) الذي قاده مارتن لوثر ومهّد لما سمّاه بعض الغربيين بـ"بروز الدولة والابتعاد عن الإلهي"؛ إذ "انقلبت العلاقة بين الإنسان والله إلى غير رجعة. ضربت عملية لوثر الوساطة في الصميم... إعادة النظر في مسألة الوحدة بين السماء والأرض التي أثيرت، تشكّل الخطوة الأولى باتجاه العصر الحديث" كما قال مارسيل غوشيه (Gauchet) في كتابه: (نشأة الديمقراطية). وكنتيجة لظهور البروتستانتية تخلّت إنجلترا عن المذهب الكاثوليكي وأقامت الكنيسة الإنجليكانية لتأكيد السيادة الملكية عليها والانفصال عن روما والسلطة البابويّة، ثمّ اندلعت حرب الثلاثين عاماً التي شاركت فيها النمسا وإسبانيا وفرنسا والسويد والدنمارك والدويلات الألمانية واستمرّت إلى سنة ١٦٤٨م، وهي سنة توقيع صلح وستفاليا، الصلح الذي

أنهى الحروب الدينية، وكان بداية لظهور الدولة القومية الحديثة حيث تضمّن الإشارة إلى "علمنة" ممتلكات الكنيسة، بمعنى نقلها إلى سلطات غير دينية أي لسلطة الدولة الدنيوية. وتزامن ذلك كلّه مع تطوّرات اقتصادية شهدتها أوروبا بعد مرحلة الكشوفات الجغرافية، كما تزامن أيضاً مع تبدّل في النظرة إلى الكنيسة وتعاليمها ومعارفها التي فرضتها الثورة الفكريّة والعلمية التي سبق الحديث عنها في المدخل. وكنتيجة لهذه العوامل كلّها، استقبلت أوروبا القرن الثامن عشر الميلادي وقد تهيّأت لفكرة فصل الدّين عن الحياة التي أكّدتها مبادئ الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩م، ولم يتمّ ترسيخ الفكرة وتنفيذها إلّا في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين؛ حيث عرفت فيما بعد باسم العلمانية (Secularism)، وأصلها الدنيوية أو العالمانية من العالم وليس العلم، أو اللائكية (laïcité) كما تسمّى في الفضاء الفرنكفوني والبلدان الكاثوليكية. ومن الجدير بالذكر، أنّ الدول الغربية التي تبنت العلمانية لم تنصّ كلّها على علمانية الدولة في دساتيرها، بل منها من ينصّ على كنيسة معيّنة أو دين معيّن باعتباره دين الدولة كإنجلترا، وتعدّ فرنسا مثلاً التي أقرت قانون ١٩٠٥م القاضي بلائكية الدولة حالة شاذة في هذا السياق نظراً لاعتبارات تاريخية وفكريّة وسياسيّة خاصّة بها؛ ولهذا يفرّق بعض الغربيين بين العلمانية واللائكية باعتبار الأخيرة علمانية نصّت عليها الدولة في دستورها.

وتفسّر العلمانية أحياناً بأنها فصل الكنيسة عن الدولة، وهذا المعنى لا يعبّر حقيقة عن فلسفتها ولا يدلّ بدقّة على مفهومها العقدي، إنّما يعبّر عن المفهوم الإجرائي لها؛ ذلك، أنّ الغرب قد توصّل إلى قناعة مفادها: فصل الدّين عن الحياة، وهذا هو المفهوم العقدي الفلسفي لفكرة العلمانية الذي

سار عليه الغرب منذ القرن الثامن عشر؛ إلّا أنّه أبرزه عمليّاً بالتنصيص على جهتين ترمزان إليه وهما: الكنيسة كجهة معبّرة عن الدّين بمعتقداته وتعاليمه القديمة، والدولة كجهة معبّرة عن الحياة بأنظمتها العقلانية الحديثة. فحقيقة العلمانية (اللائكية) كما وردت في تعريفات الغربيين أنفسهم لها هي فصل الدين عن الحياة. ومثال ذلك: قال موريس باربيه Maurice Barbier في كتابه: (La laïcité): "تعني اللائكية في مفهومها الواسع الفصل بين الدين والحقائق الدنيوية (les réalités profanes). فهي تفترض أنّ هذه الحقائق لا تخضع لاحتواء الدين أو تأثيره، سواء عنى الدين إيماناً ما أو جمعية ما أو سلطة دينية ما. وهكذا، نرى أن الفلسفة في الغرب استقلت عن اللاهوت، وأنّ مختلف العلوم تكوّنت خارج إطار المسيحية بل ضدّها أحياناً، وأنّ كل الحقائق الإنسانية: السياسية، والاجتماعية، والثقافية وغير ذلك، قد استقلت عن الدين. وقد تم تحقيق هذا عبر إجراء من الفصل ليس بقصير المدى، وهو ما نطلق عليه العلمنة (laicization ou secularisation)؛ ولهذا السبب يمكن لنا أن نصف مجتمعاً ما أو فكراً ما أو أخلاقاً ما باللائكية إذا تخلّصت تماماً من أي أثر ديني، ولم تطع إلا المبادئ الصرفة ضمن النظام العقلاني أو الطبيعي. وأما بالمعنى الضيق للكلمة، فيمكننا أن نتحدث عن لائكية التعليم للدلالة على أنه لا يحوي أي خاصية طائفية (دينية) (confessionnel)".

وميّز الفيلسوف تشارلز تايلور في كتابه: (A Secular Age) بين ثلاثة معان للعلمانية في الغرب: المعنى الأوّل والثاني يتعلّق بموقف الدولة والفرد ضمن "حدود الفضاءات العمومية من حيث هي فضاءات تزعم أنها خالية من أي حضور لله أو أي إحالة إلى حقيقة نهائية، أو بعبارة أخرى إن القواعد والمبادئ

التي نتبعها والمداولات التي ننخرط فيها في مختلف فضاءات النشاط الاقتصادي والسياسي والثقافي والتعليمي والمهني والترفيهي، لا تحيلنا عموماً إلى الله أو إلى أي معتقدات دينية، وأن الاعتبارات التي نعمل وفقها متضمنة في كل صيغة من صيغ "العقلانية" الخاصة بكل فضاء من فضاءات هذه الأنشطة – أعظم كسب في الاقتصاد، وأكبر فائدة لأكبر عدد في المجال السياسي، وهلمّ جرّا. وفي ذلك تناقض صارخ مع الفترات السابقة، حيث أقرّ الإيمان المسيحي أوامر تسلطية، في كثير من الأحيان عبر أفواه رجال الدين، وهي أوامر لا يمكن تجاهلها بسهولة في أي من هذه الميادين، مثل حظر الربا، أو الالتزام بإنفاذ الأرثوذكسية". وأمّا المعنى الثالث لها فهي أنّها غيّرت الموقف من الدين، "ويتمثل التحوّل إلى العلمانية بهذا المعنى، من بين أمور أخرى، في الانتقال من مجتمع حيث لا خلاف بشأن الإيمان بالله الذي لا يمثل إشكالاً، إلى مجتمع لا يرى في ذلك إلا خياراً من بين خيارات أخرى؛ ولكنه غالباً ليس الخيار الذي يمكن استساغته بسهولة".

ويذهب بعض المفكرين إلى تقسيم العلمانية (اللائكية) وعدم التعامل معها كمنظومة معرفية سياسية فلسفية واحدة. فمن هؤلاء من قسّمها إلى: فرنسية وإنجلو سكسونية، ومنهم من قسّمها إلى لينة ومتشددة (Soft and Hard Secularism)، أو (laïcité ouverte vs militante)، ومنهم من قسّمها إلى ملحدة ومحايدة، ومنهم من قسّمها إلى جزئية وشاملة، وغير ذلك. وهذه التقسيمات كلّها، وبخاصّة التقسيم الجزئي والشمولي لها الدارج الآن عند بعض المسلمين خاصة، لا تغيّر من واقع العلمانية (اللائكية) من حيث كونها تعني فصل الدين عن الحياة الذي ينتج عنه طبيعياً فصل الدّين عن

الدولة. فليست العلمانية الجزئية مجرد رؤية براغماتية إجرائية، بل هي رؤية معرفية تقوم على فلسفة عقلانية لا تقرّ بصلاحية الدّين للحكم ورعاية شؤون الإنسان. فلا يمكن فصل الناحيّة الإجرائية للحلّ العلماني عن الناحيّة الفكرية الفلسفية كما يظن البعض؛ لأن القائل بالعلمانية الجزئية يحتاج إلى تبرير فكري فلسفي يبرّر صدق الإجراء وصحّته؛ وعليه، فالعلمانية (اللائكية) هي فصل الدين عن الحياة، وهي عقيدة الغرب، وقاعدته الفكرية، وقيادته الفكرية.

أمّا كونها عقيدة الغرب؛ فلأنّها هي الفكرة الأساسية التي يصدّق بها الغرب تصديقاً جازماً، ويعتبرها الحلّ للعقدة الكبرى المتمثلة في النظرة الكلّية إلى الكون والإنسان والحياة، وعلاقتها جميعاً بما قبل الحياة الدنيا وما بعدها. وأمّا كونها قاعدة الغرب الفكرية؛ فلأنّها الأساس الذي يبنى عليه كلّ فكر فرعي، والأصل الذي ينبثق عنه النظام. وأمّا كونها قيادة الغرب الفكرية؛ فلأنّها تقود كلّ من يعتنقها إلى وجهة نظر معيّنة في الحياة، وإلى نمط معين من العيش، وإلى الحكم على الأفكار والوقائع والأحداث من زاوية خاصة.

والعلمانية فاسدة بوصفها عقيدة، وبوصفها قاعدة فكرية، وبوصفها قيادة فكرية، وفسادها آت من جهات عدّة منها:

فساد العلمانية كعقيدة:

يرتبط لفظ العقيدة (credo) في التصور الغربي بجملة من المفاهيم السلبية، فهي عنده ترادف الإيمان الديني، وتنشأ عن مصدر لا شعوري يكره

الإنسان على التصديق بقضية من القضايا من غير دليل. وتعني عنده أيضاً قبول العقل لحقيقة ما ذات طبيعة فوقية أو ما ورائية بدون برهنة واستدلال. وعرّف الإيمان – كما في قاموس الفلسفة (DICTIONNAIRE DE PHILOSOPHIE) لجاكلين روس – بأنه: "... من ناحية أخلاقية، اعتقاد عقلي، ومع ذلك فلا يمكن البرهنة عليه، يتعلّق بوجود الإله، وخلود الروح والحرية... ومن ناحية دينية، توجه روحي نحو حقيقة موحاة ودغمائية (غير استدلالية وغير قابلة للنظر)"؛ لذلك لا بدّ لنا قبل الخوض في بيان فساد العقيدة الغربية من أن نقوّم فساد نظرة العقل الغربي إلى مفهوم العقيدة ذاته. فالعقيدة، من حيث واقعها عند البشر قاطبة، تفيد التصديق الجازم بقضية من القضايا تشكّل فكرة أساسيّة. وهذا التصديق قد يكون مرتبطاً بدين، أي بإيمان بخالق ويوم بعث، وقد لا يكون. فالشيوعي يعتقد أي يصدّق تصديقاً جازماً بعدم وجود إله، وأن الكون مادة. والمسلم يعتقد أي يصدّق تصديقاً جازماً بوجود إله، وأنّ الكون مخلوق لخالق. فالتصديق الجازم إذن هو الأساس في اعتبار العقيدة، وذلك بغض النظر عن موضوع التصديق ذاته، سواء أكان ذا مضمون ديني أم غير ديني. والجزم لا يكون إلا بدليل عند المصدق، ولذلك فالعقيدة هي تصديق جازم عن دليل، بغض النظر عن طبيعة الدليل الذي استند إليه المصدِّق.

وها هنا مسألة متعلقة بالدليل، فالغرب يحصر دلالة الدليل في العلم. يقول دومنيك موران في كتابه (DIEU EXISTE T-IL): "إذا تعلّق الأمر بوجود الله، فقد أجمع فلاسفة المسيحية وعلماء اللاهوت على أنّ لفظ الدليل، الذي هو قطعاً في عالمنا قد ارتبط بالدقة العلمية، لا يحقّق الغرض؛ لذلك فإنّ

الكثيرين، كتوماس الأكويني، يحبّذون الكلام عن الطرق إلى الله". ويقول راتزنغر (البابا السابق) في الإيمان المسيحي (FOI CHRETIENNE): "ليس بمستطاع أي أحد أن يبرهن رياضياً على وجود الله، ولا حتى المؤمن نفسه".

وهذا الحصر للدليل بالعلم خطأ؛ لأن الدليل في حقيقته يعني المرشد إلى المطلوب، أو ما يتوصل به إلى إدراك قضية من القضايا، أو هو المنهج المثبت لصحة مقولة من المقولات أو صدق فرضية من الفرضيات، أو هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر. والدليل بهذا المعنى هو عند الناس جميعهم، فلا فرق في تعريف الدليل بين قول أبي البقاء الكفوي (في الكليات): "الدليل المرشد إلى المطلوب، يذكر ويراد به الدالّ... ويذكر ويراد به العلامة المنصوبة لمعرفة المدلول، ومنه سُمي الدخان دليلاً على النار. ثم اسم الدليل يقع على كل ما يعرف به المدلول، حسياً كان أو شرعياً، قطعيّاً كان أو غير قطعي..."، وبين قول هاري فيليمسن الهولندي في قاموس فلسفة (WOORDENBOEK FILOSOFIE): "دليل مقولة ما، هو المنهج الذي يثبت صحتها..."، أو بين قول جاكلين روس الفرنسية في (قاموس الفلسفة): "الدليل،... عملية يتم بمقتضاها البرهنة على صحة فرضية ما". فالدليل هو ما أمكن من خلاله البرهنة على أمر ما. هذا هو الدليل من حيث واقعه عند البشر قاطبة، أمّا اشتراط كونه علميّاً، أو عقليّاً، أو منطقيّاً، أو حدسيّاً، أو وجدانيّاً أو غير ذلك، فهو بحث في صفته ومضمونه وليس بحثاً في واقعه. وبعبارة أخرى، فإنّ المرشد إلى المطلوب هو الدليل، واعتبار العلم أو العقل أو الوجدان صفة المرشد، لا يخرج المرشد عن كونه دليلاً؛ لأن وصف الدليل بصفة من هذه الصفات إنما يعبّر عن مضمونه، ويحدّد معلمه، ولكنه لا

يفيد الحصر، وعليه، سواء أطلق الفلاسفة وعلماء اللاهوت ورجال الفكر الغربي، اسم الطريق أم اسم الأمارة أم اسم العلامة على الدليل، فإنّ هذا لا يغير من واقع كونه دليلاً. وسواء، اعتبر علماء اللاهوت الوجدان، أم البراغماتيون المنفعة، أم الأخلاقيون العامل الأخلاقي، أم المفكرون العقل أساس الإيمان والاعتقاد، فكلهم اعتقد عن دليل وإن اختلف نوع الدليل ذاته.

وإذا أدرك هذا، أدرك الخطأ في صعيد بحث الغرب للعقيدة. فالبحث لا ينصبّ على كون التصديق عن دليل أو عن غير دليل؛ لأن واقع الاعتقاد عند البشر لا يكون إلا عن دليل، وإنّما ينصبّ البحث على صحة الدليل المعتمد، وهل يجب أن يكون علميّاً أو عقليّاً أو منطقيّاً أو غير ذلك. فالتصديق الجازم عند البشر قاطبة لا يتأتى إلا عن دليل، ولكن هل تصلح كلّ الأدلة لتحقيق صدق الجزم أم لا تصلح؟ هذا هو صعيد البحث.

والعلم لا يصلح كدليل على العقيدة؛ لأنّ من قضاياها التي يبحث فيها وعنها، ما ليس بملموس كوجود الذات الإلهية، وما ليس بحسي كوجود الجنّة والنار والشياطين والملائكة، فلا تخضع للتجربة. ومن هنا يتبين خطأ النظرة الغربية إلى العقيدة، من حيث المفهوم، والاشتراط والشرط. وأمّا ما يصلح كدليل على صدق الجزم بتصديق ما، أي كدليل على العقيدة، فهو العقل أو الطريقة العقلية. فهي –كما سبق بيانه – وحدها التي تصلح كأساس للتفكير البشري، تبنى عليه الأحكام، وتتأسّس عليه النظرة الكلّية المتعلّقة بوجود الإنسان ومعنى حياته. وعليه، فإنّ نظرتنا إلى العقيدة الغربية، من حيث إثبات بطلانها وفسادها، مبنية على العقل، وقائمة على أساس الطريقة العقلية في الحكم على الأشياء والأمور. وفساد العقيدة الغربية عقلاً تدلّ عليه جملة من الأمور، منها:

١- العقيدة الغربية في واقعها، هي نتاج ظرف مجتمعي، وسياسي، وتاريخي للغرب. فقد نشأت كحلّ تسوية (Compromis) لنزاع بين الكنيسة والمفكرين والحكّام، فلم تنتج عن فكر، ولم تبنَ على عقل. فهي عقيدة بالتوافق، أي توافق الناس على العمل بها، وليست عقيدة بالعقل، أي أقام أهلها البرهان على صدقها عقلاً. ومثال ذلك في فرنسا: فقد خضعت اللائكية للتصويت في مجلس النواب (Chambre des députés)، فتمّ بتاريخ ١٩٠٥/٠٧/٠٣م التصويت بـ٣٤١ صوتاً للائكية مقابل ٢٣٣ صوتاً ضدّها، ثم خضعت للتصويت في مجلس الشيوخ (Sénat) بتاريخ ١٩٠٥/١٢/٠٦م، فكانت النتيجة: ١٨١ صوتاً معها مقابل ١٠٢ ضدّها، ثمّ أصبحت قانوناً التزم به النّاس بغضّ النظر عن صحته أو بطلانه من ناحية فكرية. فالعلمانيّة إذن لا مبرّرات فكرية لها، وإنّما مبرّراتها كلّها تاريخية تعبّر عن تجربة قوم. ولا يخفى على عاقل فساد هذه المبرّرات. فلو قال قائل: الغرب عانى من الدّين وانحط به، وحينما فصل الدّين عن الحياة نهض. قيل له: المسلمون نهضوا بالدّين، وارتفعوا به، فلما ضعف فهمهم للدّين، ثمّ أزيح من حياتهم، انحطوا. لذلك لا تصلح المبرّرات التاريخية المعبّرة عن تجربة قوم كدليل عقلي يبرهن على صدق العقيدة، فلا بدّ من مبرّرات فكرية، وأدلة عقلية، وهو أمر تفتقده العلمانية.

٢- إذا كانت العلمانية قد نشأت كتسوية لنزاع بين الكنيسة من جهة والمفكرين والحكّام من جهة أخرى، وتمثّلت في حلّ وسط يتمّ بمقتضاه تنازل كلّ من الطرفين عن قسم من مطالبه، فإنّنا في هذا السياق بحاجة إلى نظرة في واقع هذه العقيدة من حيث المنشأ تبيّن لنا تهافت منطق العقل الغربي

الحديث، فنسأل السؤال التالي: عن أي شيء تنازل رجال الدّين، هل تنازلوا عن قسم من مطالب الدّين أو عن قسم من مطالبهم؟

فإن قيل تنازلَ رجال الدّين عن قسم من مطالب الدّين، فهذا يثبت أن الدين في واقعه له علاقة بالحياة، فلا يصح إذن فصل الدين عن الحياة، وبهذا يظهر خطأ العقيدة الغربية القائلة بفصله. وأما إن قيل تنازلَ رجال الدّين عن قسم من مطالبهم لا عن مطالب الدين، فهذا يعني أن الدين في واقعه لا علاقة له بالحياة، وهذا يبطل الاتفاق الذي حصل بين رجال الدين والمفكرين القاضي بفصل الدين عن الحياة لأنّه توافق على غير محلّ النزاع؛ إذ لا علاقة في هذه الحالة للدّين بالحياة ليُنصّ على فصله.

وقد يقول قائل: إنّ الدّين في التصور الغربي يعني رجال الدّين، لوجود ارتباط بين الكنيسة وبين الدّين؛ لذلك فإنّ الغرب لا يفرّق بينهما. والجواب هو أنّ هذا يبطل كون العلمانية عقيدة عالمية، إنسانية كونيّة، صالحة للبشر كلّهم؛ لأنّها مبنية على تصور غربي للدّين، فلا تصلح لتعمّم على البشرية.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ الحلّ الوسط حلّ ترضية. والترضية لا يمكن تصورها بين الآراء والأفكار، وإن تُصوِّرت بين الأشخاص في مصالحهم؛ لأنّ الحكم على الفكر يفيد وصفه بالبطلان والخطأ، أو وصفه بالصواب والصحة. والعقل السليم لا يستسيغ الجمع بين الحقّ والباطل، والنور والظلام.

وعليه، فإنّ العلمانية في واقعها حلّ ترضية بين فريقين: فريق يعبّر عن رافضين للدين أعطى لنفسه صلاحية التنازل عن رأي فكري، وفريق يعبّر عن متمسّكين بالدين أعطى لنفسه صلاحية التنازل عن رأي ديني. وهذا يفيد أن العلمانية نشأت عن ترضية بين رجال، وتسوية بين طرفين، فلم تتمّ بين الفكر

ذاته وبين الدّين، وهو أمر يدلّ على أنّ النزاع بين الدّين وبين الفكر ما زال قائماً إلى يومنا هذا، وأنّ العقل الغربي لم يقدّم حلاّ عقليّاً لأساس المشكلة، وهو ما يلاحظ في الجدل حول الدين وعلاقته بالسياسة إلى يومنا هذا في المجتمع الغربي.

وقد يقال: إنّ الغرب أنهى النزاع بعدم البحث فيه، وجعل بحث المشكلة من اهتمام الفرد.

والجواب على هذا، هو أنّ مسألة وجود الخالق المدبّر، والدّين المنظّم لشؤون الإنسان، مسألة إنسانية وليست مسألة فردية، فهي تتعلّق بالإنسان من حيث هو إنسان، لا من حيث هو فرد. والدليل على كونها مسألة إنسانية تعني الإنسان ككلّ، اهتمام البشر منذ قديم الزمن، وإلى يومنا هذا، بالبحث فيها. فالدين من حيث هو ليس مسألة فردية، بل الغرب هو الذي أراد أن يجعله مسألة فردية بعد أن كان مسألة الإنسان.

ثمّ إنّ الغرب بجعله الدّين من اهتمام الفرد، يهرب من حلّ المشكلة. فالغرب عجز عن حلّ المشكلة حلاّ جذريّاً بأن يعترف بالدّين ودوره في الحياة والمجتمع، أو يقول بالقضاء عليه كلية بإنكاره، وبدلاً من ذلك اختار التسوية بفصله عن الحياة وترك مسألة الإيمان والإلحاد للفرد. وهذا يدلّ على أن الغرب في حقيقة الأمر لم يحلّ المشكلة بل هرب من حلّها. والهروب من حلّ المشكلة يعني بقاء المشكلة واستمرار وجودها. وهذا ما دفع عالم الاجتماع الشهير بيتر برغر (Peter L. Berger) الذي كان من أشدّ الدعاة إلى العلمانية في الستينات من القرن الماضي إلى القول: "إنّ العالم اليوم مع بعض

الاستثناءات... أشدّ تديّناً مما كان عليه من قبل، وفي بعض المناطق أكثر مما كان عليه من قبل. وهذا يعني أنّ كياناً كاملاً من أدبيات نظرية العلمنة التي صاغها مؤرخون وعلماء اجتماع بغير دقة هو في جوهره خاطئ". لذلك فإنّ السؤال عن علاقة الدّين بالحياة ما زال قائم الذات، ويحتاج العقل الغربي إلى بحثه والإجابة عنه.

٣- إنّ عقيدة فصل الدّين عن الحياة تناقض نفسها؛ لأنّها تثبت الدّين وتنفيه في آن واحد. أمّا إثباتها للدّين فمن خلال قولها بفصله عن الحياة؛ إذ إنّ الفصل بين أمرين يعني الاعتراف بهما وإثباتهما. فالفصل يكون بين موجودين وليس بين معدومين أو بين معدوم وموجود. وأمّا نفيها للدّين آن إثباته، فيفهم من واقع الدّين نفسه. فالدّين هو الإيمان بخالق وبيوم بعث وحساب. وإذا كان الإيمان بالخالق يقتضي إثبات صفات الكمال له، كالقدرة والتدبير والعلم المحيط بكلّ شيء، فإنّ فصل الدين عن الحياة ينفي هذا الإيمان لأنّه يجرّد الخالق من صفاته، وينفي عنه القدرة على التدبير. وإذا كان الدّين يقتضي الإيمان بيوم حساب، فإنّ الفصل ينفيه لأنّه ينفي أعمال الحساب. فهل يحاسب الخالق على ما أمر به ونهى عنه، أم يحاسب على ما أمر به عقل الإنسان الغربي ونهى عنه؟

ثمّ إنّ إثبات الخالق يقتضي بداهة النظر في علاقته بالمخلوق. وعلاقة الخالق بالمخلوق، إمّا أن يحدّدها الخالق أو يحدّدها المخلوق. أمّا المخلوق فلا يصلح لتحديد علاقته بالخالق، لعجزه وقصوره ومحدوديته، ولعدم علمه بإرادة الخالق منه ما لم يعلمه الخالق نفسه؛ لذا، فإنّ تحديد علاقة الخالق بالمخلوق

هي للخالق نفسه حصراً. وهنا يرد سؤال وهو: من الذي حدّد علاقة الخالق بالمخلوق التي اقتضت وفق التصور الغربي فصل الدّين أو نظام الخالق عن الحياة؟ فإن قيل حدّدها المخلوق، فباطل لما سبق أن بيّنّاه. وإن قيل حدّدها الخالق، فأين الدليل على ذلك؟ إن كان دليل العقل الغربي على ذلك هو عبارة الإنجيل: "ردّوا لقيصر ما لقيصر، ولله ما لله". فهو دليل باطل لأنه ليس دليلاً عقلياً من جهة، ولأنه في أفضل أحواله قد يعطي مشروعية فصل الدين عن الحياة للنصارى وفق فهمهم المحرّف للنصرانية؛ ولكنه لا يبرر الفصل لغيرهم كالمسلمين؛ لأن الإسلام يجعل قيصر وما لقيصر هو لله. فبطل أن تكون العلمانية عقيدة للإنسان ككلّ.

٤- إنّ العقيدة العلمانية عقيدة مخالفة لفطرة الإنسان؛ ذلك أنّها باعترافها الضمني بالدّين، تقرّ بغريزة التديّن المفطور عليها الإنسان، وبإقرار العلمانية بالدّين فإنّها تعترف بضرورة إشباع غريزة التدّين، ولكنها تقصر هذا الإشباع على التقديس والعبادة. إلا أنّ التدّين لا يظهر في التقديس فقط، إنما يظهر أيضاً ويبرز في العجز والاحتياج في سائر الأمور، فلمّا فصلت العلمانية بين الدّين والحياة، فإنّها نفت واقع عجز الإنسان واحتياجه، أي أنكرت جزءاً من الفطرة الإنسانية وتجاهلته.

فالعلمانية جعلت من الدّين علاقة شخصية بين الخالق والمخلوق، أي اعترفت به من ناحية أنّه تقديس وعبادة، وتجاهلت شعور الإنسان بالعجز والنقصان الذي يظهر في تدبيره لشؤونه. والإنسان في تدبيره لشؤونه في الحياة، أي في تنظيم سلوكه المتعلّق بإشباع غرائزه وحاجاته العضوية، يظهر عليه

الاختلاف والتناقض. وهذا يدلّ على عجزه واحتياجه إلى الخالق المدبّر؛ لهذا كان من الفطرة الإنسانية أن يكون الدّين، أي النظام الذي أمر به الخالق المدبّر، العليم بخبايا الإنسان، أساس تدبير شؤون الإنسان.

والحاصل، فإنّ العقيدة العلمانية عقيدة باطلة لمخالفتها العقل والفطرة. ولا نجانب الصواب إذا قلنا، إنّ الإنسان لم يعرف عقيدة باطلة، هشة الأسس، سطحية المبرّرات، متهافتة البنيان الفكري، كالعقيدة العلمانية.

فساد العلمانية كقاعدة فكرية:

العلمانية أو فصل الدّين عن الحياة هي قاعدة الغرب الفكرية التي تبنى عليها أفكاره، وتنبثق عنها أحكامه. والمراد من ابتناء الأفكار قياس كلّ فكرة على الأصل، فإن وافقت الأصل، قبلت، وإن خالفت الأصل، ردّت. من ذلك القول بوجود خالق مدبّر، فهي فكرة مخالفة لأصل العلمانية التي تنفي التدبير عن الخالق؛ إذ لا معنى لاعتباره مدبّرا إلا ربط الدّين بالحياة. وأمّا انبثاق الأحكام فالمراد منه صدور المعالجات المتعلقة برعاية الشؤون في الحياة عن مصدر تقرّ به الفكرة الأساسية أي العقيدة. والمصدر الذي أقرّته العقيدة الغربية هو الإنسان أو العقل، إذ بنفيها علاقة الدين بالحياة أقرّت بأصل جعل التشريع للإنسان.

والعلمانية كقاعدة فكرية فاسدة، والدليل على فسادها ما يلي:

١- العلمانية في واقع الأمر لم تقرّر حقيقة الوجود من حيث هو أزلي أم مخلوق لخالق، ولم تبحث الأمر لإعطاء الجواب النهائي القاطع فيه، واكتفت

بفصل الدّين عن الحياة. وفكرة فصل الدّين عن الحياة فكرة متناقضة تحوي في ثناياها جملة من المتناقضات، فهي تقرّ بالدّين من جهة، وتنفي وجوده من جهة أخرى، تثبت الخالق، وتنفي الصلة به، وتثبت يوم البعث، وتنفي الغاية منه، وتثبت الحساب، وتنفي أعماله، وتعترف بأنّ الإنسان مخلوق محدود وعاجز، ثمّ تجعل منه إلهاً مشرّعاً حاكماً، وتعترف بعدم أزلية الحياة الدنيا، وتزرع في الإنسان حبّ الخلود والركون إلى الأرض؛ لذلك كان التناقض من ميّزات هذه القاعدة الفكرية، وكانت الأفكار التي بنيت عليها متناقضة تجمع بين الأضداد، وبين الحقّ والباطل. فلا عجب إذن أن يقرّ العقل الغربي بفكرة دارون مع أنّه يعترف ضمنا بفكرة الخلق ووجود الخالق، أو أن يعترف بقداسة الكنيسة مع أنّه يحاربها. ولا عجب أن نجد بعض الدساتير الغربية تنصّ على الفصل بين الكنيسة والدولة وأنّ هذا الأمر غير قابل للتعديل، مع أنّها تنصّ في الوقت نفسه على حكم الشعب نفسه بنفسه. ويبرز التناقض هنا إذا افترضنا أن الغربيين في جملتهم آمنوا بالدّين كمنظم لشؤون الحياة، ففي هذه الحالة يكون فصل الدين عن الحياة مخالفاً لإرادة الشعب، وإذا افترضنا أن الغربيين في جملتهم قد ألحدوا وأنكروا وجود الدّين، فلا يكون هناك معنى حينها لهذه المادة الدستورية مع وجود شعب ملحد.

٢- بنيت العلمانية على أساس الحلّ الوسط، لذلك كانت "الوسطية" أبرز ما يميّز القاعدة الفكرية الغربية، وكان التوسط بين الحقّ وبين الباطل أو بين باطلين من ميزات الأفكار والمعالجات الغربية. فلا توجد عند العقل الغربي حدود فاصلة بين الخير والشرّ، وبين الحقّ والباطل، وبين النور والظلام، فهو يبني كلّ الحلول والمعالجات، الفكرية منها، والسياسية، والاقتصادية، والمجتمعية،

على أساس الحلّ الوسط. ولذلك كانت "الوسطية" عندهم أسمى صفة يتميّز بها الغربي، سواء أكان مفكراً أم سياسيّاً، رجل دنيا أم رجل دين، وكانت عندهم أرقى صفة توصف بها المعالجات والحلول؛ وعليه، فإن العقل الغربي لا ينظر مثلاً إلى فكرة العدالة الاجتماعية، وحقوق العمال والنقابات، كفكرة مضادة للرأسمالية بل يرقّع بها فكرته الأصلية، ويصوغ منهما الديمقراطية الاشتراكية، ويعتبرها أرقى الأنظمة. وترى التشريعات والقوانين الغربية تسير وفق المقياس الوسطي، فتوضع المقترحات ويدور النقاش حولها من أجل إيجاد صيغة وسطية يقرّها الساسة والبرلمانيون بالتوافق. فليست المسألة عندهم مسألة صواب وخطأ، أو حقّ وباطل، إنما مسألة إيجاد تسوية بين الأطراف المختلفة، وهم يفتخرون بذلك باعتبار الحل الوسط في السياسة هو المثل الأعلى (Political Ideal) عندهم ويرتبط ارتباطاً وثيقاً وحتميّاً بالديمقراطية كجزء منها لا غنى عنه. والصحيح أن "الوسطية" بهذا المعنى هي فكرة خبيثة تميع الأمور وتخلط الحق بالباطل والصواب بالخطأ فيؤدي ذلك إلى ضياع الإنسان والمجتمع ويسود النفاق والكذب وينصرف الناس عن طلب الحق والهدى.

٣- بما أنّ العلمانية تفصل الدّين عن الحياة، فإنّها تقول بانبثاق المعالجات التي ترعى بها شؤون الإنسان في الحياة، عن الإنسان نفسه؛ لذلك كان العقل هو الذي يعيّن الخير والشرّ، والحسن والقبح، وكانت السيادة للإنسان، فيسير في الحياة وفق النظام الذي يريده ويختاره. وهي نظرية فاسدة كما بيّناه لأنّ الإنسان عاجز عن وضع نظام دقيق، لا يُرى فيه التفاوت والاختلاف. ونظرة إلى واقع الغرب تري مدى التفاوت والتناقض في التشريعات

التي وضعها العقل الغربي، حيث أصبحت المجتمعات حقل تجارب يجري الحقوقيون والمشرّعون والساسة تجاربهم عليها، فما من حقّ إلا وقيد، وما من قانون إلا وغيّر أو عدّل، وما من مادة إلاّ وألحقت بها عشرات التأويلات والتفسيرات، حتى أضحى الدستور والقوانين لعبة بين أيدي السّاسة يغيرون فيها ويعدّلون في كلّ يوم مادة. ولقد طالت أيدي العبث أسس المبدأ الرأسمالي وقيمه، فعدّل الغرب من فكرة الحرية، وحقوق الإنسان، من خلال قوانين مكافحة الإرهاب، وهو أمر يدلّ على فساد هذه القاعدة الفكرية، وعدم قدرتها على إيجاد معالجات للواقع إلا بتغيير أسسها وتعديل المفاهيم المنبثقة عنها.

فساد العلمانية كقيادة فكرية:

العلمانية قيادة فكرية، لأنّها تقود من يعتنقها في الحياة، فتعيّن له وجهة نظر، وتحدّد له نمط عيش. أمّا وجهة النظر العلمانية فمبنية على أساس المنفعة؛ إذ تصور الحياة كمنفعة، وترى السعادة دنيويّة وليست أخرويّة، تتحقّق بالنهم من الملذّات والتمتّع بالمتع الجسدية؛ لذلك فهي لا تقيم لغير القيمة المادية وزناً، ولا توجد فيها قيم روحية ولا أخلاقية، ولا إنسانية. وأمّا نمط الحياة الذي قادت إليه العلمانية معتنقيها، فهو نمط يتمثّل في الحريات، والفردية.

والعلمانية كقيادة فكرية فاشلة؛ لأنّها لم توفر للبشرية السعادة الحقّة، ولم توجد لدى معتنقيها طمأنينة وسكينة. فقد جرّت هذه القيادة الفكرية، بوجهة نظرها النفعية ونمط عيشها الإباحي، الويلات على الأمم والشعوب، إذ عرفت البشرية في عهدها الحروب العالمية، ومعتقلات النازية والفاشية، والجريمة

المنظمة، وفقر الملايين من الناس وموتهم جوعاً، وجلبت معها الأمراض النفسية كالاكتئاب، والأمراض الجسدية كالإيدز، وتفشت معها الإباحية الجنسية، وتفسخت بناء عليها الروابط الاجتماعية والعائلية، وأنتجت ثقافة الاغتصاب والعنف، وأفرزت فكرة الانتحار.

لذلك فإنّ القيادة الفكرية الغربية قيادة فاشلة نظريّاً وعمليّاً كما شهد بذلك أهلها أنفسهم. يقول عالما الاجتماع رودني ستارك Rodney Stark وروجي فينك Roger Finke كما ورد في كتاب: (SACRED AND SECULAR: Religion and Politics Worldwide): "بعد حوالي ثلاثة قرون من الإخفاق التام في التنبؤات وسوء تصور الماضي والمستقبل، يبدو أنّ الوقت قد حان لأخذ عقيدة العلمنة إلى مقبرة النظريات الفاشلة، وأن نهمس إليها: ارقدي في سلام (requiescat in pace)...".

نقض طريقة الغرب في نشر مبدئه الرأسمالي

إن المبدأ لا يكون مكتملاً دون أن يتضمن طريقة لنشره إلى العالم أجمع، وهذه الطريقة تحدد السياسة الخارجية للدول التي تطبق هذا المبدأ. والدول الغربية بوصفها دولاً تتبنى المبدأ الرأسمالي فإنها تعتمد طريقة هذا المبدأ في نشره؛ لذلك كان لا بد من الوقوف على واقع هذه الطريقة، وكان لا بد من بيان فسادها ونقضها.

طريقة الرأسماليين في نشر مبدئهم:

الدول في الغرب الرأسمالي قائمة على فكرة الدولة القومية، وهي التي إليها تنتمي البلد وحكومتها، وعلى أساسها تعرّف، فهي شعب يعرّف بناءً على حدوده. ويمكن تعريف الشعب في الفكر الغربي بناءً على واحد أو أكثر من العوامل، كالجغرافية والتاريخ والعرق والتراث اللغوي، وهي عوامل تجعل للشعب حسب رأيهم هوية جماعية مميزة، فيتصرف أفراد الشعب وكأنهم جسد واحد ويكون لهم حق تقرير المصير، ويستطيعون أن يختاروا العيش في دولة ذات سيادة مستقلة عن الشعوب الأخرى. فالغرب في جميع الحالات ينظر إلى الشعب على أن له حدوداً إقليمية ثابتة، ومعنى هذا أن حدود الدولة القومية من المفترض أن تبقى ثابتة إلى الأبد ضمن الحد الأقصى المتاح لهذا الشعب، وأنه لا يوجد أساس مشروع للتوسع وراء تلك الحدود. ويقول الغربيون إن الحدود الثابتة هي الطريقة المثلى لتجنب الحرب؛ ولكنّ هذا بالإضافة إلى جعل

المنفعة المادية هي المقياس المتحكم في الأفراد والدولة، أدى، على النقيض من ادعائهم، إلى تفاقم الحاجة إلى التوسع الإمبراطوري الاستعماري (الإمبريالي)، حيث إن الدول الصاعدة في أوروبا وقد وجدت نفسها غير قادرة على التوسع الإقليمي فقد توجهت نحو التوسع الاستعماري، وهكذا برز التوسع الاستعماري بوصفه طريقة المبدأ الغربي في نشر نفسه، ولقد ظلت النزعة الإمبريالية الاستعمارية قائمة خلال صعود الغرب، سواء أكان ذلك بشكل معلن أم مستتر، وهي موجودة اليوم بقوة، بل ربما وصلت إلى مستويات أكبر وأعمق من أي عصر سابق في تاريخ الغرب.

فالغرب قد مارس التوسع الاستعماري، فاستعمر واستعبد في القرنين الأخيرين بلدان العالم كلها أو كاد. والنهم الاستعماري الغربي ليس أمراً مستهجناً، بل هو منسجم مع تصورهم للنفعية المادية، فإذا كان الفرد تحركه في هذا العالم حاجاته ورغباته المادية، فإن هذا يُترجم على مستوى الدولة إلى مصالح مادية وطنية. وقد استخدمت الدول الغربية القوة العسكرية في المقام الأول للدخول إلى كل قارة غير أوروبية والسيطرة عليها، واتبعت في الغالب نهجاً محدداً يتمثل في: احتلال الأرض رسمياً، وحل أنظمة الحكم القائمة فيها، ثم تكوين أو إعادة تشكيل النخبة السياسية فيها، من أجل بناء طبقة حاكمة موالية للغرب وملتزمة بتطبيق النظم الغربية في البلاد. وقد ظلت النزعة الإمبراطورية قوية حتى بعد الإنهاء الرسمي للاستعمار، من خلال الاستقلال الشكلي للبلاد المستعمرة، فما حصل هو ببساطة الانتقال من الاستعمار الرسمي الصريح إلى شكل مستتر من استعباد القوى الغربية استعباداً كبيراً لتلك الشعوب، وقد تمكن الغرب من الاستغلال الواسع النطاق للثروات والموارد

العالمية من خلال صياغة نموذج اقتصادي استعماري معقّد، يجبر المستعمرات (الدول الضعيفة) على تصدير جزء كبير من مواردها وقوتها العاملة بأسعار زهيدة ظالمة، بينما تستورد المستعمرات الخدمات والسلع الغربية الجاهزة بأسعار باهظة لدرجة الابتزاز.

وأما الحملات الناعمة التي ينفذها الغرب دولياً لنشر مُثُل الحرية والديمقراطية، فإنها تأتي في الحقيقة في درجة ثانوية بالنسبة لطريقته الاستعمارية، بل هي في واقع الأمر جزء من هذه الطريقة وأداة لتسهيلها وتمويه حقيقتها.

الخلفية التاريخية للاستعمار الغربي:

ترجع أصول الإمبريالية الغربية إلى التنافس المرير في الحقبة النصرانية، بين ملوك أوروبا، رغم ولائهم الرسمي للبابا الواحد المشترك فيما بينهم. ثم قامت القوى الأوروبية باستكشاف الطرق البحرية التي يمكن أن تتجاوز شرق المتوسط وأن تصل إلى الهند على وجه الخصوص، الأمر الذي قاد الأوروبيين إلى اكتشاف القارة الأمريكية، فيما أدى نهمهم للإثراء الشخصي إلى الفظائع المروعة التي حلت بالشعوب التي لا حول لها ولا قوة في تلك البلاد. كما حصلت الفظائع في مناطق معينة من آسيا وأفريقيا، ولكن فرصة أوروبا الحقيقية حصلت مع سقوط الدولة العثمانية من مركز الدولة الأولى في العالم في القرن الثاني عشر الهجري، فحينها فُتحت فجأة بلاد آسيا وأفريقيا الغنية بالثروات أمام الاستعمار الأوروبي. وقد أصبحت الدول الأوروبية في هذه المرحلة قوىً عالمية، وتحوَّل التنافس المحتدم بينها إلى تنافس ذي طبيعة دولية؛ إذ دخلت في صراعات

عسكرية فيما بينها حول ممتلكاتها الجديدة. وبعد الحروب النابليونية المدمرة اجتمعت القوى الأوروبية الكبرى من أجل وضع آلية لتنظيم التنافس الإمبريالي فيما بينها وتجنب الحرب المباشرة المفتوحة. ومع أن ذلك النظام المعروف باسم "الوفاق الأوروبي" قد جلب نحو مئة عام من الهدوء في أوروبا، إلا أنه كان السبب في الغزوات الاستعمارية الكبرى في التاريخ البشري؛ ذلك أنه مكَّن القوى الأوروبية من تركيز أنظارها على الاستحواذ على العالم كله تقريباً.

وقد بدأ الفصل الأخير في قصة الإمبريالية الغربية بالحرب العالمية الثانية، حين أدى بروز أمريكا القوة الكبرى الجديدة إلى التفكيك القسري للإمبراطوريات الأوروبية، ثم صارت ممتلكات هذه الإمبراطوريات مرتعاً للاستغلال الأمريكي. وكانت مؤسسات بريتون وودز كصندوق النقد الدولي وغيره، كانت عنصراً رئيسياً في هذا المشروع، وصاحب ذلك طغيان الثقافة الأمريكية في أرجاء العالم، وما زالت أمريكا توسع وجودها العسكري في بلد تلو بلد آخر، مستخدمة في ذلك ذرائع مشابهة لتلك التي استخدمها أسلافها الأوروبيون، وتقوم ببناء القواعد العسكرية في أرجاء العالم، وتفكك الأنظمة المحلية، وتعيد تشكيل الطبقات الحاكمة في تلك البلاد بحيث تضمن ولاءها للإملاءات الأمريكية. ولا يزال النظام الدولي اليوم يعمل كآلية لتنظيم تنافس القوى الكبرى، وفي الوقت ذاته من أجل توفير الأدوات اللازمة لإخضاع العالم لمطالبها. وحل مكان القوى الخمس في "الوفاق الأوروبي" خمسة أعضاء دائمون في مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة، أي متنافسون أقوياء يشرفون معاً على استغلالهم الجماعي للجنس البشري كله.

الخلفية الفكرية للاستعمار الغربي:

استطاع الغرب تبرير إمبرياليته بالاعتماد على ما ادَّعوا أنه القانون الدولي، هذا القانون الذي من حيث تكوينه يُمكِّنهم من معاملة الدول غير الغربية معاملة مختلفة تماماً عن الدول الغربية. وترجع أصوله إلى المنافسات بين ملوك أوروبا النصرانية في بناء إمبراطورياتهم، إلا أن القانون الدولي الغربي قد تأسس بشكل فعلي بعد صلح ويستفاليا، فتخلت أوروبا عن فكرة ملوك عدة تحت بابا واحد، ووضعت مكانها فكرة دول مستقلة ذات سيادة، كل واحدة منها حرة في تقرير شؤونها الدينية والعلمانية، فهو قانون أوروبي بني على الفكر الغربي ومصالح الدول الغربية.

ولم يقتصر "الوفاق الأوروبي" على استخدام القانون الدولي لتنظيم شؤونه الداخلية وحسب، بل تعدَّى ذلك إلى استخدامه في إخضاع القوى غير الغربية للنظام الأوروبي الغربي باعتباره قانوناً دولياً ملزماً للجميع حسب ادعائهم.

وقد لعبت فكرة النفعية المادية دوراً مركزياً في جعل الدول الغربية تقوم باستعمار الشعوب الأخرى وتتصارع على الثروات في العالم دون أن تجد مقاومة حقيقية من شعوبها التي تدعي الحرية والعدالة والمساواة وحقوق الإنسان!

نقض طريقة الغرب الاستعمارية:

١- لقد تعرضنا في مواضع عدة من هذا الكتاب إلى مفهوم النفعية المادية وبينا خطره على الإنسان، ويظهر فساد هذا المفهوم من خلال مآلاته

كالإمبريالية التي هي عمل فظيع بربري يُخضِع ويستغل شعوباً بأكملها، فينزع عنهم إنسانيتهم ويجعلهم عبيداً للآخرين. وقد جلبت قرون من الإمبريالية الغربية تعاسة لا يمكن وصفها إلى المليارات من البشر، فأحالت حضارات سابقة إلى رُقع متجاورة من الدول الفاشلة يمسكها حكم مستبد، وانتهكت قارات بأكملها، فأحلَّت بها الحرب والفقر والمرض والجوع. فالإمبريالية الغربية هي لعنة وعقاب حل على جميع بني البشر، وهي قمة الشر في الحضارة الغربية، وهذا وحده كاف لبيان فسادها.

٢- إن مفهوم الدولة القومية مفهوم فاسد من أساسه، فهو مبني على فهم خاطئ للأمة، فالأمة لا تسلك في الحياة سلوك الأمة إلا إذا كانت تحمل المفاهيم نفسها والقناعات والمقاييس تجاه شؤون الحياة. أما عوامل التاريخ والجغرافيا والعرق واللغة والتراث فيمكن أن تسهم في تكوين سمات مشتركة عند شعب من الشعوب ولكنها لا تستطيع توحيد وجهة نظره في الحياة، فالطريقة الوحيدة الصحيحة لتعريف الأمة تقوم على أساس المبدأ. زد على ذلك أن تكوين الدول الأوروبية لم يسبقه عموماً إلا القليل مما يتصل بأي مفاهيم تتعلق بالأمة. فتاريخ ما يسمى الدول القومية في أوروبا هو أنها أُنشئت بشكل عشوائي على أساس تقسيم القوى التي كانت قائمة عند وضع ترتيبات ويستفاليا، أما التعديلات الإقليمية التي حصلت منذئذٍ فقد تمت لأسباب براغماتية تماماً، وليس لاعتبارات ضرورية لتكوين الأمم.

٣- من الخطأ الافتراض بأن منع التوسع الإقليمي يضع حداً للحروب. فالدول الأوروبية عموماً لم تتوسع منذ ويستفاليا، إلا أنهم منذ ذلك الحين قد خاضوا أشرس الحروب بشكل روتيني بعضهم ضد بعض وضد بقية العالم.

وأمريكا لم تتوسع منذ بلغت خمسين ولاية، ولكنها انخرطت مراراً بعد ذلك في حروب حول العالم. والحل الصحيح لزيادة قوة الدولة أو نقصانها هو السماح بتعديل الحدود الإقليمية، بحيث تستطيع الدول القوية القادرة على رعاية شئون الناس أن تتوسع في حجمها لتضمَّ مناطق أخرى فتعاملها على قدم المساواة مع سائر مناطقها، وترعى شؤونها بدلاً من وجود دول ضعيفة غير قادرة على إدارة شؤون الناس. فالحل الصحيح للتوسع هو أن تُدعى شعوب أخرى للانضمام إلى الدولة على أساس المساواة. فأمريكا مثلاً تضم اليوم خمسين ولاية في اتحادها، وكان من الأجدى بدلاً من أن تتآمر على دول أمريكا الوسطى والجنوبية بخططها الإمبريالية من أجل إخضاعهم والتسلط عليهم كما هو حاصل بالفعل اليوم، كان من الأجدى أن تدعو بعض تلك الدول إلى المشاركة في اتحادها على أساس المساواة.

٤- فكرة القانون الدولي هي فكرة خاطئة، فالقانون هو مرسوم إلزامي تصدره سلطة قادرة على تنفيذه ضمن صلاحياتها، وبالقطع ليس هناك سلطة عليا قادرة على تنفيذ المراسيم الدولية، وبهذا تكون فكرة القانون الدولي لا معنى لها، وإنما أتى الغرب بهذا المصطلح لتمويه أعماله الإجرامية والاستعمارية بستار من المبررات ذات المظهر القانوني. والحقيقة أن الدول منذ العهود القديمة تلتزم في علاقاتها المتبادلة ليس بقانون دولي وإنما بأعراف وتقاليد دولية مشتركة، يتعذَّر في الغالب على أي دولة بمفردها أن تتلاعب بها. وأي دولة تنتهك هذه الأعراف والتقاليد تتعرض للعزلة والمقاطعة من جانب الجماعة الدولية كلها، وهذه الأعراف الدولية تشكل رادعاً لأي دولة، بل لأقوى الدول في العالم.

٥- إن الهيئات العالمية كالأمم المتحدة وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي وغيرها هي أدوات للإمبريالية الغربية، وتقع تحت هيمنة القوى الكبرى. وإذا كان للمنظمات الدولية أن تتشكل فلا بد من أن تكون مفتوحة حقاً لجميع الدول، وألا تقتصر على أي مبدأ أو وجهة نظر في الحياة. وينبغي أن يكون هدف هذه المنظمات أن تكون منتديات ومنصات لتيسير التواصل الصادق المخلص، فيكون الحوار والتفاوض بين دول متعددة، وينعدم فيه القسر والإكراه، وبهذا يمكن استعادة السلام والاستقرار في شؤون العالم.

نقض النظام الغربي الرأسمالي

النّظام الغربي، هو مجموعة الأفكار والأحكام المنبثقة عن العقيدة العلمانيّة المنظّمة لشؤون الناس والضابطة للعلاقات، فيشمل معالجات لمشاكل الإنسان في شتى جوانب الحياة، وبياناً لكيفية تنفيذ المعالجات، والمحافظة على العقيدة وحمل المبدأ. ويطلق مصطلح النّظام أيضاً للدلالة على أفكار وأحكام منتظمة في موضوع واحد، ومنه يقال مثلاً: نظام الحكم، والمراد به مجموعة الأفكار والأحكام التي لا تتأتى رعاية شؤون النّاس أو حكمها إلّا بها، فتشمل الجانب السياسي والإداري والقضائي والمالي وغير ذلك.

والأصل في النظام أنّه منبثق عن العقيدة؛ لأنّها القاعدة الفكرية التي يبنى عليها كلّ فكر فرعي وينبثق عنها كلّ حكم، فهي الأصل والنظام الفرع؛ فيكون إبطال العقيدة إبطالاً للنظام ذاته لأنّه متفرّع عنها؛ إلّا أننّا من باب التفصيل في عدم صلاحية الفكر الغربي ككلّ، سنبيّن هنا بطلان نظامه من خلال النّظر في بعض الأسس التي أقام عليها أنظمته الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. علاوة على هذا، فإنّ الغرب نفسه يقدّم حضارته للبشريّة باعتبارها منتهى الرقيّ والتقدّم من خلال أنظمته، زاعماً أنّ نظامه يحوي في ذاته وأركانه أدلّة صحته وصلاحيته بما حقّقه من نهضة لشعبه وأنتجه من مدنيّة متطوّرة. وأوضح مثال على هذا البلاد الإسلامية التي طبّقت فيها الأنظمة الغربيّة الرأسمالية والديمقراطية واعتمدت كطريقة تتعلمن من خلالها الشعوب المسلمة وهي لا تشعر؛ ولهذا كان لا بدّ من وضع أسس النظام الغربي على محك النقد لبيان عدم صلاحيتها وبطلانها، وزيف ما أنتجته وحقّقته.

نقض النظام الاقتصادي الرأسمالي:

النظام الاقتصادي الرأسمالي نظام يقوم على حريّة الملكية لوسائل الإنتاج حيث يسعى فيه كلّ فرد أو مجموعة لتحقيق مصلحة خاصّة إشباعاً أو ربحاً. وترتكز الرأسمالية على ركائز أساسيّة هي:

١) الملكيّة الخاصّة أو حريّة الفرد في التملك.

٢) المصلحة الذاتيّة الخاصّة أو الربح الذي يعدّ المحرّك الرئيس للنشاط الاقتصادي.

٣) المنافسة من خلال حريّة دخول السوق أو الخروج منه.

٤) آلية السوق المبنيّة على العرض والطلب مع جعل الثمن أداة التوازن فيه.

٥) محدوديّة دور الدولة في السوق الاقتصادية.

ويطلق الاقتصاديون اليوم على النظام الاقتصادي السائد في العالم والمتّبع في أغلب دول الغرب مصطلح الاقتصاد المختلط (Mixed economy)، بمعنى أنّه اقتصاد يجمع بين السوق الحرّة في جزء منه، وتدخل الدّولة في جزء آخر. فتُعطى للخواص (الأفراد والشركات) الحريّة الاقتصادية في استخدام رأس المال والاستثمار والإنتاج، مع تدخّل الدولة في مجالات معيّنة ووضعيات معيّنة لتقديم خدمات اجتماعية أو منع الاحتكار لإيجاد التوازن. وهكذا فإنّ الأسعار مثلاً خاضعة لليد الخفيّة (invisible hand) في السوق؛ ولكن قد تتدخّل الدولة في بعض السلع كالتبغ مثلاً، فتفرض عليه

ضريبة لتشجيع عدم استخدامه. والذي يميّز الاقتصاديات في الدول المتّبعة للاقتصاد المختلط هو مدى تدخّل الدولة في الشأن الاقتصادي، فالنموذج الأمريكي مثلاً يختلف عن النموذج الألماني أو الفرنسي أو الياباني أو السويدي، مع أنّها كلّها تتّبع النظام ذاته، وسواء سمّيت رأسمالياتها برأسمالية الدولة، أم رأسمالية الرّفاه، أم رأسمالية السّوق، أم الرأسمالية المدارة أم الرأسمالية الحديثة أو غير ذلك، فلا يخرجها ذلك عن كونها رأسمالية. فكون أوروبا مثلاً تميل إلى وضع الرقابة والضوابط على الأسواق المالية، بينما ترفض أمريكا وبريطانيا الأمر، فلا يعني ذلك أن أوروبا غير رأسماليّة. وعليه، فإنّ الاقتصاد الغربي الرأسمالي واحد، ولا مجال للحديث عن الاختلاف في النوع، وإن جاز الحديث عن اختلاف في النموذج ضمن إطار واحد هو الرأسمالية. علاوة على هذا، فإنّ تدخّل الدولة ذاته الذي جعل اليوم كمعيار لوصف النظام الاقتصادي بأنّه مختلط، هذا التدخل للدولة هو نتاج الرأسمالية ذاتها؛ لأنّ الإصلاحات الجزئيّة التي شهدتها النظريّة الاقتصادية الرأسمالية وبخاصّة في النصف الأوّل من القرن العشرين من خلال النظرية الكينزية (Keynesian)، كانت من أجل المحافظة على استمراريّة النظام الرأسمالي. فتدخّل الدولة في بعض البلدان لترشيد السلوك الاقتصادي وتسريع عمليات النمو، أو لسنّ بعض القوانين ذات الصبغة الاجتماعية كالقوانين المتعلّقة بالضمان الاجتماعي والبطالة والرعاية الصحيّة كان نتيجة لظهور حركة عماليّة قويّة متأثرة بالفكر الاشتراكي تطالب بحقوقها، وكان أيضاً نتيجة لأزمات اقتصادية متعدّدة (منها أزمة سنة ١٩٢٩م) وضعت الرأسمالية على المحكّ وأثارت الشكوك في

صلاحيتها، فكانت المراجعات النقدية والإصلاحات والتعديلات الجزئية لإنقاذ الرأسماليّة ذاتها ولضمان استمرارها. ورغم ذلك، فإن تدخل الدولة ذاتها أصبح في الآونة الأخيرة محلّ انتقاد بعد تبلور رؤية جديدة تسمى بالنيوليبرالية في آخر القرن العشرين، راجعت مراجعات كينز وانتقدتها، داعية إلى تحجيم سلطة الدولة وتحرير الرأسمال الاقتصادي من كل قيد عملاً بقواعد الرأسماليّة الأصيلة.

وعلى كل حال، فقد بنينا نظرتنا النقدية على فلسفة الاقتصاد الرأسمالي أي الأسس والقواعد التي قام عليها؛ فنظرنا إلى نظام اقتصاد الدول الغربية ككل كاقتصاد رأسمالي دون مراعاة لأوجه الاختلاف بينها. ذلك أنّ أسس الاقتصاد وقواعده، كالنظرة إلى الاقتصاد ذاته من حيث ماهيته وغايته، وكالنظرة إلى المشكلة الاقتصادية، وتعريف القيمة والسلع والخدمات، هذه الأسس والقواعد هي واحدة عند الغرب لا يُختلف فيها ولم تتغيّر.

وأمّا فساد هذا النظام الاقتصادي الرأسمالي فيمكن الوقوف عليه من خلال النقاط التالية:

١- المادة الاقتصادية:

يرى الاقتصاديون في الغرب أنّ حاجات الإنسان تشبع بمادتين هما؛ السلع والخدمات. فالسلع، هي وسائل الإشباع المحسوسة الملموسة، كالخبز والسيارة والتلفون وغير ذلك. والخدمات هي وسائل الإشباع المحسوسة غير الملموسة، كخدمة الاستشارة القانونية وإصلاح السيارة وأعمال التنظيف وغير ذلك. والذي يجعل السلع والخدمات مشبعة هو المنفعة التي فيها، سواء أكانت

جزئية أم كليّة، مباشرة أم غير مباشرة. وهذه المنفعة إذا توفرّت في الشيء جعلته صالحاً لإشباع حاجة، وبما أنّ الحاجة معناها اقتصاديّاً الرغبة، فإنّ الشيء النافع اقتصاديّاً هو كلّ ما يُرغب فيه، سواء أكان ضروريّاً أم غير ضروري، وسواء اعتبره بعض الناس نافعاً واعتبره بعض آخر مضراً، فإنه يكون نافعاً اقتصاديّاً ما دام هناك من يرغب فيه. وعليه، "فإنّ الكحول والأفيون، في المفهوم الاقتصادي، سلعة من السلع شأنها شأن الغذاء والكساء..." كما قال جيلي زايلسترا Jelle Zijlstra في كتابه: (المدخل إلى الاقتصاد). وعلى ذلك، ينظر الاقتصادي الغربي الرأسمالي إلى وسائل الإشباع أي إلى السلع والخدمات باعتبارها تشبع حاجة، بغضّ النظر عن أي اعتبار آخر؛ فينظر إلى الخمر من حيث كونها لها قيمة اقتصادية لأنّها تشبع حاجة لأفراد، وينظر إلى بائعة الهوى باعتبارها تؤدي خدمة لها قيمة اقتصادية لأنها تشبع حاجة لأفراد. "فالاقتصادي، لا يحكم على الحاجات أو يعيّنها من زاوية أخلاقية مثلاً فيقبلها أو يردّها لأنّ هذا عمل علم الأخلاق، كما لا يحكم على الأشياء من ناحية ضررها الصحي أو عدمه لأنّ هذا عمل الطبّ. فالاقتصادي يسأل فقط: هل هناك حاجة تتطلّب الإشباع وهل في الشيء إمكانية الإشباع" كما قال جيلي زايلسترا في كتابه: (المدخل إلى الاقتصاد). وهذا يعني أن الاقتصادي الرأسمالي لا يهتمّ بما يجب أن يكون عليه المجتمع، بل يهتمّ بالمادة الاقتصادية من حيث كونها مطلوبة ونافعة اقتصادياً، ثم كيف يوفّرها، ويقيس كل شيء بحسب منفعته الاقتصاديّة.

ونظرة الاقتصاديين الرأسماليين إلى الحاجات والمنافع كما هي، لا كما يجب أن يكون عليه المجتمع، هي نظرة تدلّ على أنّ رجل الاقتصاد الرأسمالي ينظر إلى الإنسان على أنه إنسان مادي بحت، مجرّد من الميول الروحية،

والأفكار الأخلاقية، والغايات المعنوية. فهو لا يبالي بما يجب أن يكون عليه المجتمع من رفعة معنوية، وما ينبغي أن يسوده من سمو روحي؛ لا يبالي بكلّ ذلك بل همّه المادة البحتة التي تشبع الجوعات المادية البحتة. فهو لا يغشّ في البيع حتّى تربح تجارته، وإذا ربحها بالغشّ يصبح الغشّ مشروعاً، وهو لا يطعم الفقراء إجابة لأمر الله بالصدقة، وإنما يطعمهم حتى لا يسرقوه. فهذا الشخص الذي ينظر هذه النظرة إلى الإنسان من خلال نظرته إلى المنفعة، ويقيم الحياة الاقتصادية على أساس هذه النظرة يعتبر في حقيقة الأمر من أخطر الأشخاص على المجتمعات وعلى النّاس؛ لأنّه يحوّل المجتمع البشري إلى غابة يأكل فيها القوي الضّعيف.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ الأموال والجهود التي يسمّونها السلع والخدمات إنما يسعى إليها الفرد للانتفاع بها، وتبادل الناس لها يكوّن بينهم علاقات يتكوّن بحسبها المجتمع، فلا بدّ من أن ينظر إلى ما يكون عليه المجتمع في علاقاته جملة وتفصيلاً، حين النظرة إلى الأموال والحاجات. فالاهتمام بالمادة الاقتصادية من حيث كونها تشبع حاجة وتلبّي رغبة دون الاهتمام بما يجب أن يكون عليه المجتمع، هو فصل للمادة الاقتصادية عن العلاقات، وإخضاع للإنسان لها بدل أن تخضع هي له من خلال تنظيم علاقته بها، وهذا غير طبيعي وغير صحيح؛ ولذلك، لا يجوز أن نعتبر الأشياء نافعة لمجرّد وجود من يرغب فيها، سواء أكانت في حقيقتها مضرة أم لا، وسواء أكانت تؤثّر سلباً في علاقات الناس أم لا، وسواء أكانت محرّمة في اعتقاد الناس في المجتمع أم كانت محلّلة، بل يجب اعتبار الأشياء نافعة فقط إذا كانت في حقيقتها نافعة للإنسان مع النظر إلى ما يجب أن يكون عليه المجتمع.

٢- حرية الملكية (الملكيّة الخاصّة):

القاعدة الأساسيّة المميّزة للرأسمالية هي تبنيها فكرة حرية الملكيّة الخاصّة كنتيجة لتبنيها فكرة الحريّة الفرديّة. وبما أنّ المبدأ الرأسمالي يقوم على فكرة الحريّة بنزعتها الفردانيّة، كان من أهمّ مظاهرها حريّة الفرد في أن يمتلك ما يشاء وكيف يشاء؛ ومن هنا كانت حريّة الملكية الفرديّة من مقدّسات الرأسمالية، فلزم حسب نظرتهم أن تفتح للفرد أبواب تملّك الثروة وتنميتها بالحدّ من تدخل الدولة وتقنين القوانين اللازمة لحمايتها. فالأصل في التّشريع القانوني الغربي أن يقرّ الملكيّة الفردية الخاصّة لكلّ وسائل الإنتاج، وأن يجعل من مسؤوليات الدولة حمايتها، وعدم تشريع ما يعود عليها بالإلغاء، وعدم تقييدها إلّا بالقدر الضروري لحماية حريّة الآخرين.

هذا هو الأصل الفلسفي الرأسمالي للملكيّة الخاصّة؛ إلّا أنّ الواقع أنّ الملكيّة الخاصّة تطوّرت عبر الزمن نتيجة للرأسماليين أنفسهم وتكالبهم على الربح والإنتاج وتنمية رأس المال لتتحوّل من ملكية فرديّة إلى ملكية فرد أو مجموعة أو ملكيّة مقيّدة كما يقولون؛ فلم تعد الرأسمالية تعرّف بأنّها حريّة الفرد في التملك بل أصبحت حريّة الفرد أو المجموعة في التملّك؛ ذلك أنّ التطور الصناعي والتكنولوجي فرض نمطاً جديداً من المنافسة الاقتصادية أدّى إلى مضاعفة حجم رأس المال والاستثمار الذي فرض بدوره ضرورة امتلاك المشاريع الضخمة من طرف جمع من الملاّك (كشركات المساهمة) وليس فرداً واحداً، كما فرض تدخل الدولة واتّساع دورها في التمويل والاستثمار في العديد من البلدان الرأسمالية لخدمة أهداف ما يُسمّى بـ"دولة الرفاهيّة". وفي هذا التطور دلالة على خيالية الرؤية الرأسماليّة للاقتصاد وبطلانها لمناقضتها الأصل الذي بنيت عليه وتميّزت به كخاصيّة من خاصياتها.

وفكرة حرية الملكيّة الخاصّة لكل شيء هي في ذاتها فكرة باطلة من جانبين: الأوّل، أنها تؤدي حتماً إلى تركيز وسائل الإنتاج بأيدي أفراد أو فئة قليلة، وهذا يستلزم تركيز الثروة بأيدي طبقة رأسماليّة تتسلّط على اقتصاد البلاد، فتصبح ذات سلطة تعمل على إخضاع السلطة السياسية وتجعل منها أداة لخدمة مصالحها، وهو الواقع المشاهد في الدول الرأسماليّة. الثاني، أنّ تحديد نوع الملكيّة مرتبط بالموارد الاقتصادية ذاتها وبنظرة النظام الاقتصادي لمسألة توزيع الثروة؛ لأن من الثروة ما تتأتى فيه الخصخصة ومنها ما لا تتأتى فيه الخصخصة. وبما أنّ الرأسمالية تُعنى أساساً بزيادة الثروة وتنميتها، ولا تُعنى بمسألة توزيع الثروة، فقد نظرت إلى الموارد الاقتصادية كلّها باعتبارها قابلة للخصخصة. وهذا باطل؛ لأنّ التوازن الاقتصادي في أي مجتمع من المجتمعات لا يتحقّق إلّا من خلال تفتيت الثروة ومنع تركّزها في أيدي فئة قليلة، وكذلك بمراعاة حقّ الجماعة فيها من خلال تملّكها للمنافع العامّة كالمعادن والنفط. وعلى هذا فالأصل في الملكيّة أنّها غير محصورة في الملكية الخاصّة، بل هي في حقيقتها مقسمة إلى ملكية خاصّة وملكية عامّة وملكية دولة، وهذه القسمة الثلاثية مما تميّز به الإسلام دون الرأسمالية والاشتراكية، وهي تبرز عظمة النظام الاقتصادي الإسلامي، وأنّه النظام الوحيد القادر على تدبير شؤون الإنسان بما يضمن حاجاته الأساسية ويحقّق له الرفاهية الحقة.

٣- مفهوم الإنتاج:

يعرّف الإنتاج عند الرأسماليين بأنه "العمليّة التي تؤدي إلى إنشاء سلعة أو خدمة لها قيمة وتساهم في منفعة الأفراد"؛ فهو عندهم "خلق منفعة أو زيادتها"

(to create or increase utility)؛ إلّا أنّ الاقتصادي الرأسمالي لا يأخذ في الاعتبار كل منفعة، إنما يقصر الأمر فقط على المنفعة الاقتصادية الماديّة القابلة للبيع (vendible). فالمرأة التي تقوم بالأعمال المنزلية وترعى شؤون البيت والأطفال، لا يعدّ عملها إنتاجاً إلّا إذا باعته كخدمة لغيرها، وأمّا عملها لنفسها في بيتها من أجل أسرتها وأطفالها فيعدّ من وجهة نظر اقتصادية جزئية، وتحديداً من زاوية مقياس ما يسمّى بتكلفة الفرصة البديلة (Opportunitätskosten)، يعد خسارة لسوق العمل. فالاقتصادي لا يأخذ بعين الاعتبار المنفعة الاجتماعية والدور التربوي الذي تؤدّيه المرأة من منطلق أنّها أم وربّة بيت، بل يقيس ذلك بمقياس المنفعة المادية. وهذه النظرة النفعيّة الماديّة المسيطرة على المجتمع الغربي جعلت الإنسان يقاس بمقياس النفع الاقتصادي؛ فقيمته مقدّرة اقتصادياً لا غير في مجتمع حدّدت أهدافه بالإنتاج والاستهلاك يؤدّي فيه الإنسان وظيفة آلية، ويدور معه كالسنّ في الدولاب، ما أنتج ما يسمّيه فلاسفة الغرب باغتراب الإنسان (Alienation). فلا عجب إذن أن نرى مثلا المرأة الأم وربّة البيت في المجتمع الغربي تخجل من دورها الفطري الطبيعي الاجتماعي؛ لأنّها غير منتجة اقتصادياً؛ ولذلك دخلت سوق العمل بكل طاقتها، وأهملت بيتها وأسرتها ما أنتج تفكّك الأسرة وضياع الأطفال.

٤– المشكلة الاقتصادية:

المشكلة الاقتصادية عند الغرب ملخّصة ببساطة في قاعدة بديهية عنده وهي الندرة: موارد محدودة، ورغبات غير محدودة (Limited Resources,Unlimited Wants)، وهو يعني عدم كفاية السلع

والخدمات لإشباع حاجات الإنسان إشباعاً كليّاً. وهكذا يقولون: "المشكلة هي: بالرغم من أنّ احتياجاتك ورغباتك عمليّاً غير محدودة، إلّا أنّ الموارد المتوفرة لإشباع الاحتياجات نادرة" (كما في كتاب: Economics: A Contemporary Introduction للبروفيسور الأمريكي .William A McEachern)، فالعقل الغربي يرى إذن أنّ "الحاجات الإنسانية غير محدودة، وأنّ الإنسان يسعى دائماً للأكثر والأفضل... فلم يحصل أبداً أن أشبع المرء كليّاً" (عن المدخل إلى الاقتصاد). ولما كانت الحاجات والرغبات غير محدودة، وكانت مادة الإشباع محدودة، فإنّ المشكلة الاقتصادية تنشأ عندهم من العجز عن تحقيق الإشباع الكلّي للحاجات.

وهذا الرأي عند الغرب، خطأ يخالف الواقع المحسوس؛ ذلك أنّ الحاجات التي يكون إشباعها ضرورياً هي الحاجات الأساسية لدى الفرد بوصفه إنساناً، لا الحاجات الثانوية أو الكمالية، وإن كانت الحاجة الكمالية يسعى ويعمل لإشباعها. وعلى هذا فإنّ الحاجات الأساسية، أي المأكل والملبس والمسكن، محدودة، والأموال والجهود التي يسمونها السلع والخدمات الموجودة في العالم كافية لإشباعها. وأما مشكلة زيادة الحاجات المتجدّدة، فإنّها لا تتعلّق بزيادة الحاجات الأساسية؛ لأنّ الحاجات الأساسية للإنسان من حيث هو إنسان لا تزيد، وإنما الذي يزيد ويتجدّد هو حاجاته الكمالية التي تنشأ عن التقدم المدني. وهذه الحاجات الكمالية يعمل لإشباعها؛ ولكن عدم إشباعها لا يسبّب مشكلة، بل الذي يسبّب المشكلة هو عدم إشباع الحاجات الأساسية. وعليه، فلا توجد مشكلة في محدودية السلع والخدمات

لإشباع الحاجات الأساسية فضلاً عن جعلها المشكلة الاقتصادية التي تواجه المجتمع. وإنما المشكلة الاقتصادية هي توزيع هذه الأموال والجهود على كلّ فرد من الأفراد لإشباع جميع حاجاتهم الأساسية إشباعاً كليًّا، ومساعدتهم على السعي لإشباع حاجاتهم الكمالية. ففي أمريكا مثلاً تُلقى آلاف الأطنان من الحبوب في البحر، ولا توزّع على ملايين الفقراء في البلد، وتكنز مليارات الدولارات ولا تشغّل في عجلة الاقتصاد ولا يعطى منها للفقراء. فالمسألة ليست عدم كفاية المادة ولا عدم محدودية الحاجة، إنما هي في النظرة الاقتصادية الرأسمالية المبنية على الاحتكار والجشع والأنانية البغيضة التي تجعل ثمانين في المائة من ثروة البلاد في يد مجموعة قليلة من الرأسماليين تحوّل المجتمعات إلى مجتمعات استهلاكيّة لتسويق إنتاجها وتحقيق الربح بحجّة أنّ زيادة الاستهلاك للفرد أو الجماعة تحقّق ارتفاع مستوى الرفاهيّة في المجتمع.

لقد أهمل الاقتصاد الرأسمالي مسألة توزيع الثروة، وجعل الأهداف الاقتصاديّة مرتكزة على تحقيق النمو، ومعالجة البطالة والتضخّم والانكماش؛ ولهذا كان الاقتصاد الرأسمالي يهدف إلى غاية واحدة هي زيادة ثروة البلاد جملة، ويعمل للوصول إلى أرفع مستوى ممكن من الإنتاج، ويجعل تحقيق أقصى ما يمكن من الرفاهية لأفراد المجتمع، نتيجة لزيادة الدخل، ورفع مستوى الإنتاج في البلاد، وذلك بتمكينهم من أخذ الثروة حين يترك لهم الحرّية في العمل لإنتاجها وتوزيعها. فالاقتصاد لا يوجد معالجات لإشباع حاجات الأفراد، وتوفير الإشباع لكلّ فرد من أفراد المجموعة، وإنما هو منصبّ على توفير ما يشبع حاجات الأفراد أي منصبّ على حاجات المجموعة بزيادة الإنتاج والدخل وتوفير فرص

العمل وترك الحرية للأفراد. فسواء حصل الإشباع لجميع الأفراد أم حصل لبعضهم دون بعض، فليس هذا مجال البحث الاقتصادي والهدف منه، وعلى الفقير أن يتحمّل مسؤولية فقره لأنّه المتسبّب فيه. وهذه النظرة عند الرأسماليين خاطئة ومخالفة للواقع، ذلك أنّ الحاجات التي تتطلّب الإشباع هي حاجات فردية مع كونها حاجات إنسان، فهي حاجات لعلي وأنطوان، وليست حاجات لمجموعة الإنسان أو لمجموعة أمة وشعب؛ لذلك كان الأصل في سياسة الاقتصاد ضمان الإشباع لجميع الحاجات الأساسية لكلّ فرد بعينه إشباعاً كليّاً، وتمكينه من إشباع الحاجات الكمالية بقدر ما يستطيع. فزيادة الإنتاج، والنمو الاقتصادي، ورفع مستوى المعيشة في البلاد ككل، دون النظر إلى ضمان انتفاع كلّ فرد من هذا هو خطأ، وجلب الرفاهية للناس وتركهم أحراراً في الأخذ منها بقدر ما يتمكنون، دون النظر إلى ضمان حقّ العيش لكلّ فرد منهم أياً كان، هو خطأ. فسياسة الاقتصاد الغربي، التي تهدف إلى النمو الاقتصادي والزيادة في الإنتاج، وتهمل التوزيع، والتي تعنى بالبحث في إنتاج المادة الاقتصادية دون العناية بحقّ كلّ فرد في المجتمع في إشباع حاجاته الأساسية، هي سياسة خاطئة وفّرت نظرياً لمجموع الأفراد رفاهية نسبية، وحكمت على البقية بالفقر والعوز مع أنهم متساوون في حقّ الحياة وإشباع الحاجة.

أمّا الإسلام، فعلاوة على أحكام إباحة الملكية وإباحة العمل وزيادة الإنتاج، قد شرع أحكاماً شرعية أخرى تضمن إشباع جميع الحاجات الأساسية لكل فرد من أفراد الرعية إشباعاً كليّاً. وبذلك ضمن توزيع الثروة على جميع أفراد الرعية فرداً فرداً بحيث يضمن في هذا التوزيع إشباع جميع الحاجات

الأساسية (المأكل، الملبس، المسكن) إشباعاً كليّاً إلى جانب تمكين كل فرد من أفراد الرعية من إشباع حاجاته الكمالية على أكبر قدر مستطاع. فالإسلام لم يجعل ضمانة إشباع الحاجات الأساسية ترقيعاً للنظام، ولا جعلها تعالج ثغرات معينة، ولا خصّ بها فئات معينة كما فعلت الرأسمالية، وإنما جعلها أحكاماً من أحكام النظام؛ فأحكام إباحة الملكية وإباحة العمل، وأحكام النفقة، وأحكام رعاية الشؤون كلها أحكام شرعية متساوية في التشريع والأدلة، يتكوّن منها النظام الاقتصادي كما فصّلناه في كتبنا.

نقض نظام الحكم الديمقراطيّ:

انطلق فلاسفة الغرب، عند بحثهم في مفهوم السلطة وانتقالها من الكنيسة إلى الشعب، من فكرة خياليّة افتراضيّة لا واقع لها بل هي مجرّد تصوّر ذهني عند أصحابها، وهي أنّ الإنسان كان يعيش في حالة الطبيعة (State of Nature) ثم انتقل إلى حالة التمدن (State of Civil) عبر عقد اجتماعي (Contrat Social) يفيد اجتماع الأفراد للتنازل عن جزء من إرادتهم لتشكيل إرادة جماعيّة هي الإرادة العامّة التي تشكّل السيادة. واتفاق الأفراد على التنازل عن إرادتهم يسمى العقد الاجتماعي الذي هو أساس الدولة وأساس السلطة وأساس الحريات العامة. ورأوا أنّ النظام الذي يجسّد هذه الفكرة كما تصوّروها في كيان سياسي لممارسة السيادة الشعبية، هو النظام الديمقراطي. وعلى هذا، فإنّ نظام الحكم في الغرب يقوم على الديمقراطيّة، وهي كلمة يونانية الأصل صيغت من

كلمتين (Démos – Kratos) وتعني حكم الشعب. وعادة ما تعرّف الدّيمقراطية بمقولة أبراهام لنكولن (ت ١٨٦٥م) الشهيرة عنها، أنّها "حكم الشعب نفسه، بنفسه، لنفسه".

والدّيمقراطية بمفهومها العالمي الحديث، كما يروّج لها الغرب، لا تنفصل عن فكرة الحرّيات، وهذا الأمر ليس جديداً ولم تتفتّق عنه عبقريّة الغرب كما يُظنّ بل هو موروث عن الإغريق أيضاً، ففي كتاب السياسة يقول أرسطوطاليس: "مبدأ الحكومة الديمقراطيّة إنما هو الحريّة... لأنّ الحريّة كما يقال هي الغرض الثابت لكل ديمقراطيّة"، إلّا أنّ مفهوم الحريّة الحديث يختلف عن مفهوم الإغريق، وهو أمر تميّز به الغرب ابتداء من عصر التنوير وظهور الفلسفة الليبراليّة. لذلك يعبّر عن الديمقراطيّة في الاصطلاح الحديث بالدّيمقراطية الليبرالية تمييزاً لها عن بقية الدّيمقراطيات، القديمة أو الجديدة كالديمقراطية الاشتراكيّة؛ إذ إنّ الديمقراطية الحقّ في التّصور الغربي هي الدّيمقراطية المرتبطة بمفهوم الحرّية الذي أقرّه العقل الغربي في عصر تنويره؛ ولذلك توصف بأنّها جملة من الأفكار والمبادئ المتعلّقة بالحرّية كما تصوّروها، ويعدّها بعض المفكّرين التكوين النّظامي لفكرة الحرّية (Institutionalization of freedom). ويمكن القول إنّ الإجماع منعقد عند الغربيين من أنصار الديمقراطية على أنّها لا تنفصل عن جملة من الأمور التي تعدّ بمثابة أركان لها، وهي: السيادة للشعب، فصل السلطات، الحرّيات، حقوق الإنسان، المساواة، التعدّدية، الانتخابات الحرّة والنّزيهة وما يتبعها من تداول سلمي على السلطة، سيادة القانون، والحكم للأغلبية مع حفظ حقّ الأقليّة.

هذه هي الدّيمقراطية باختصار، ومن الجدير ذكره أنّها كانت وما زالت محلّ انتقاد من المفكرين الغربيين أنفسهم، وهو ما قرّره جاك رانسيير في كتابه: (كراهية الديمقراطيّة) بقوله: "ليست كراهية الديمقراطية جديدة بالتأكيد، إنّها قديمة قدم الديمقراطيّة". والنقد الأساسي الذي وجّهه أغلب المفكرين للنظرية الديمقراطية بدأ أساساً من مصطلح الشعب كمصطلح غامض اختلف في تحديد المعني به، ثمّ انتقل الخلاف بعد ذلك إلى النظر في الناحية الإجرائيّة لضبط مفهوم حكم الشعب حيث تثبت الناحية الإجرائية عمليّاً خيالية الفكرة في ذاتها وعدم واقعيتها؛ فلو نظرنا إلى المعنى اللغوي للديمقراطية باعتبارها حكم الشعب، وجدنا غياب هذا المعنى عن الواقع حتى أيام اليونان أنفسهم وهم أوّل من ابتدع هذه الفكرة؛ إذ كانت كلمة الشعب عندهم تفيد فئة معينة من الأحرار، وتستثني النساء والرقيق ومن لم يكن من أصل أثيني، ثمّ لما أعيد العمل بفكرة الديمقراطية من جديد في القرن الـ١٨م، أدرك بعض المفكرين عدم واقعية النظرية من ناحية إجرائيّة؛ لأنّ اجتماع الشعب كلّه للحكم وإدارة الدولة أمر مستحيل، فطوّروا شكلها وأوجدوا ما يسمى بالديمقراطية التمثيلية أو النيابية.

والمتتبع للحركة الفكرية الغربية يلحظ وجود اتجاه متبلور منذ عقود من الزمن لدى جملة من المفكرين ينحو إلى الأخذ بالمعيار الواقعي للحكم وردّ مفهوم الديمقراطية النظري بعدما تبيّن لهم عدم واقعيّته. ويتزعم هذا الاتجاه مجموعة من المفكرين، منهم: باريتو (V. Pareto) وموسكا (Mosca) وروبرت ميشلز (Robert Michels) وميلز (C. Wright Mills) وغيرهم، وهم يتبنون نظرية النخبة أو الصفوة (Elite Theory) التي تقوم

على فكرة استحواذ أقلية من الشعب على القوة في المجتمع. ويلخص موسكا هذا الواقع في كتابه (الطبقة الحاكمة The Ruling Class) بقوله: "في كل المجتمعات منتظمة التركيب والتي يوجد فيها شيء يسمى حكومة، فإن الطبقة الحاكمة أو بالأحرى هؤلاء الذين يمارسون القوة العامة، يكونون دائماً أقلية، نجد تحتها طبقة عديدة من الأفراد الذين لا يشاركون في الحكم بأي معنى حقيقي للمشاركة؛ ولكنهم يخضعون له فقط، ويمكن أن نسميها الطبقة المحكومة". وفي هذا السياق يقترح عالم السياسة والقانون الفرنسي موريس دوفرجيه (M. Duverger) في كتابه (الأحزاب السياسية Political Parties) تغيير صيغة "حكم الشعب بالشعب" بصيغة أخرى معبرة عن حقيقة واقع الحكم هي: "حكم الشعب بصفوة من الشعب".

وأهمّ الانتقادات التي وجّهها مفكرو الغرب أنفسهم للديمقراطية هي:

١. طغيان الأغلبية وضياع حقوق الأقليات.

٢. خطورة توسع سلطة الرأي العام؛ إذ إنّ الانتخابات والقرارات تخضع للرأي العام الذي تتحكم فيه قوى معينة من أصحاب المصالح وجماعات الضغط.

٣. قانون الأوليجاركية (Oligarchy) الحديدي الذي ينصّ على احتكار السلطة والتنظيم السياسي في يد مجموعة قليلة من الرأسماليين.

٤. تحولها مع الوقت إلى بيروقراطية؛ إذ إنها مع مرور الوقت تصبح أكثر تعقيداً حتى تكون السلطة بيد المتخصصين فقط.

هذه بعض الانتقادات الموجّهة إلى الديمقراطية من المفكّرين الغربيين أنفسهم؛ إلّا أنّ أغلبهم لا يعرض بديلاً عنها، وإنّما ينطلق منها كقاعدة ثابتة

لا يتصوّر غيرها ككيفية حكم، ومن ذلك اعتراف السياسي البريطاني أنتوني بيرش Anthony Birch في كتابه: (مفاهيم ونظريّات الديمقراطيّة المعاصرة) بأنّه فقط قلّة قليلة من الأفراد هي القادرة على الحكم في المجتمعات المعاصرة، ومع ذلك يقول: "أعتقد أنّ الديمقراطية التمثيلية هي أفضل أنواع الحكم الممكن تصوّرها"؛ ولهذا نجد كثيراً من المفكّرين يحاولون تطوير آليات الديمقراطيّة وإحياء مفاهيمها وقيمها مقرّرين رغم النّقد الشديد لها أنّها الأفضل؛ لأنّها – كما قال روبرت دال في كتابه: (الديمقراطية ونقّادها) –: "تتفوّق بطرق ثلاث على الأقل على الطرق الأخرى ذات الجدوى والتي يمكن أن يُحكم الشعب عن طريقها. أوّلاً، أنّها تروّج لفكرة الحرية كما لا يقدر أي بديل ذي جدوى أن يفعل... ثانياً، تروّج العملية الديمقراطية لفكرة تطوير الإنسان، ليس أقلّها قدرته على ممارسة تقرير المصير والاستقلال الذاتي المعنوي ومسؤولية الفرد عن اختياراته. وأخيراً، أنّها أوثق (إن لم يكن بالتأكيد أكمل) طريقة يمكن للإنسان بواسطتها أن يحمي المصالح والخيرات التي يشارك بها الآخرين ويدفعها إلى الأمام". وواضح مما سبق أنّ المفكّرين الغربيين أنفسهم قد محّصوا فكرة الديمقراطية ونقدوها نقداً شاملاً بيّنوا فيه مواطن الخلل فيها حسب تصوّرهم، ومع ذلك يكاد إجماعهم ينعقد على أنّها أفضل ما أبدعه عقل الإنسان في الحكم، وأنه لا يوجد بديل لها.

والحقيقة، أنّ النظرة العميقة في واقع الديمقراطية كما هي في التّصور الغربي ترينا كون الكلمة عندهم ترمز إلى بُعدين: بُعد حضاري فكري، وبُعد سياسي. فهي من زاوية أولى منظومة قيميّة مؤطّرة لقيم الغرب ومفاهيمه عن

الحياة كالحريّة والمساواة والتعدّدية والعلمانيّة وغير ذلك، أي هي إطار سياسي يحوي مجموع المفاهيم الحضاريّة المتبناة عند الغرب؛ ولهذا اعتبرها فوكوياما مثلاً في كتابه: (نهاية التاريخ) المرحلة الأخيرة في تطور البشريّة الأيديولوجي، ويصفها مفكرو الغرب وعلماء السياسة – كجان لويس كرمون J.L Quermonne في كتابه: (الأنظمة السياسية الغربية les régimes politiques occidentaux): بأنّها في ذاتها وقبل كلّ شيء قيمة ومثل أعلى بل الأيديولوجية المهيمنة للمجتمعات الغربية. ويصفها جورج بيردو في كتابه: (الديمقراطية) بأنّها فلسفة ونمط عيش ومعتقد. وعليه، فإنّ البحث فيها من هذه الزاوية أي كمجموع مفاهيم عن الحياة أو قيم أو مثل عليا يندرج ضمن مبحث الأسس الحضاريّة التي تبنّاها الغرب وأقام عليها كيانه السياسي. وأمّا الزاوية الثانيّة، فتتعلّق باعتبار الديمقراطية أرقى أو أمثل أو أفضل أنظمة الحكم الممكنة كما يقولون. فالمقرّ لها من هذه الزاويّة لا ينظر إلى محتواها الحضاري أي مفاهيمها وقيمها أو أيديولوجيتها القابلة في نظره للتحوّل أو الاختلاف أو الردّ، إنّما ينظر إليها –كما يقولون – في ذاتها أو في المعنى المجرّد للفكرة بغضّ النظر عن أي شيء آخر أي ينظر إليها كنظام سياسي ينظّم مسألة الحكم في دولة ما، ويضبط الشؤون السياسية لمجتمع ما. وهذا المبحث في حقيقته يتعلّق بما يسمّى عندهم فلسفة الحكم التي تعدّ أصل المباحث السياسية، وهو المبحث الذي يظهر فيه قصور العقل الغربي على مستوى التّفكير السياسي وغلطه فيه منذ لحظة التأسيس.

فالإنسان من حيث هو إنسان، أو الفرد من حيث كونه يعيش في هذه الحياة، هو سياسي يحبّ السياسة ويعانيها؛ لأنّه يرعى شؤون نفسه، أو شؤون من هو مسؤول عنهم، أو شؤون أمّته. ورعاية شؤون الأمّة أو الشعب أو الجماعة التي ينتمي إليها هذا الإنسان السياسي تقتضي منه النّظر في مسألة الحكم؛ لأنّ الرعاية العملية لا تتأتى إلّا من خلال هيئة سياسية أو دولة – بغضّ النظر هنا عن تعريفها والداعي إلى قيامها – تتأسّس على نظام يحدّد شكلها وأجهزتها وهياكلها ومؤسّساتها، والأفكار والمفاهيم والمقاييس التي ترعى الشؤون بمقتضاها، والدستور والقوانين التي تطبّقها، وغير ذلك مما لا يتأتى الحكم إلا من خلاله، وهو ما يطلق عليه النظام السياسي أو نظام الحكم.

وتصوّر الإنسان لنظام الحكم الذي يمكّنه عملياً من رعاية الشؤون مبني في أصله على أسئلة ثلاثة: بماذا يحكم؟ ومن يحكم؟ وكيف يحكم؟

أمّا بماذا يُحكم؟ فالحالة الطبيعيّة أنّه يحكم بالمبدأ الذي ارتضاه مجموع النّاس، وعلى هذا يكون دور الحاكم أو الحكومة تنفيذ أو تطبيق مجموعة المفاهيم والمقاييس والقناعات التي تبنتها الجماعة. وهذه المسألة تطرح على الحاكم والمحكوم مرّة واحدة حين تأسيس الدولة، ولا يتكّرر طرحها مع كلّ انتخاب أو استفتاء أو جلسة برلمانيّة أو نظر سياسي، فلا تطرح من جديد إلّا في حالة واحدة وهي حالة سقوط النّظام القائم وإرادة تغييره، أي في حالة تأسيس جديد. وعلى هذا، فإنّ الدولة الغربيّة – بغضّ النظر عن اسمها وشكلها ونموذجها – قد قامت على أفكار ومفاهيم معيّنة تعدّ ثابتاً لا يقبل النظر فيه، تماماً كالدولة الإسلامية دولة الخلافة التي قامت هي الأخرى على

أفكار ومفاهيم معيّنة وإن كانت غير أفكار الغرب ومفاهيمه؛ وكون الدولة الغربيّة قامت على مبدأ، أي عيّنت بماذا تُحكم، لا يعدّ في حدّ ذاته خصيصة من خصائص نظام الحكم الغربي يتميّز به عما سواه.

ولا يقال هنا، إنّ التميّز الغربي يكمن في كون الإنسان الغربي يعبّر عن سيادته من خلال وضعه هو بنفسه لمفاهيم الحكم وقيمه، أي هو اختار بنفسه بماذا يُحكم وشرّع لنفسه بنفسه قوانينه، لا يقال هذا لأنّ البحث هنا لا يتعلّق بمصدر الحكم، إنّما يتعلّق بوجود أفكار ومفاهيم الحكم ذاتها؛ فمثلما يوجد عند الغرب مبدأ يحكم به، ويوجد عند غيره مبدأ آخر يحكم به بغضّ النظر من أين استقاه، فلا تميّز لأحدهما على الآخر من هذه الجهة، وإنّما يظهر التميّز حين البحث في مصدريّة الحكم من ناحية صدق المبدأ أو صلاحيته أو خيريّته، وهذه مسألة لا تعلّق لها هنا بصعيد البحث، وقد بحثنا قسماً منها من قبل، ونبحث القسم الثاني ضمن مبحث الحضارة الغربيّة. فصعيد البحث هو أنّ جواب سؤال: بماذا يحكم الإنسان؟ أجابت عنه كلّ الأنظمة السياسيّة التي عرفتها البشرية بلا استثناء، ما يعني عدم تميّز الفكر السياسي الغربي المؤمن بالنظام الديمقراطي من هذه الجهة.

ولا يقال أيضاً، إنّ نظام الحكم الغربي الديمقراطي يتميّز بالتعدديّة، وهي تضمن عدم الواحديّة والتفرّد وتسمح بوجود ثقافات وأيديولوجيات متنوّعة. لا يقال هذا؛ لأنّ التعدديّة الغربية هي تعدديّة في داخل المبدأ ذاته، فالغرب لا يقبل فكراً يؤثّر في المجتمع من خارج مبدئه، ولا يقبل المفاهيم التي تناقض مبدأه؛ ولذلك فإنه حارب الأحزاب الشيوعية في السابق وحارب وما زال

يحارب ما يسميه الإسلام السياسي ويصفه بالتطرف والراديكالية والأصولية، فهي إذن تعدديّة شكليّة ضمن المبدأ وليست حقيقية. فإذا أريد بالتعدديّة اختلاف الآراء والتصوّرات والمشاريع والأفهام الفكرية والسياسية داخل المبدأ ذاته؛ فلا تميّز للفكر الغربي من هذه الجهة لوجود ذلك في أنظمة أخرى كالنظام الإسلامي. وأمّا إذا أريد بالتعدديّة النظرة إلى ما يسمّى بالأقليات وتحديد ما لها وما عليها وفق تقسيم المجتمع إلى مجالين: الخاص والعام (The Public and Private Domains) – كما ورد في تقسيمات علماء السياسة والاجتماع –، واعتبار الديمقراطية الحديثة متميّزة في السماح بالخصوصيّة والتنوع في المجال الخاص، وأمّا المجال العام فتحكمه القواعد العامة التي يلتزم بها الجميع، إذا أريد ذلك بالتعددية فغير صحيح لأمرين: الأول، من ناحية عمليّة، فالدول الغربية الآن تفرض قيمها ومفاهيمها حتى في المجال الخاص، وتراقب المسلمين في كل كبيرة وصغيرة، وتحاسبهم على كل فكرة وتمتحنهم في ثقافتها وحضارتها، وتجبرهم على الذوبان في حضارتها، وهذا أبعد ما يكون عن التعددية المدّعاة، الثاني، من ناحية نظريّة فكريّة، فالتفريق بين الخضوع للنظام العام وبين عيش الآخرين وفق أديانهم وقناعاتهم في مجالات خاصة، هذا التفريق موجود في النظام الإسلامي، فلا خصوصية للديمقراطيّة في هذا الأمر. علاوة على هذا، فإنّ مفهوم الذمّة الذي يقول به الإسلام فكراً وممارسة هو أرقى وأعدل وأضمن للحقوق من مفهوم الأقليّات الغربي.

وأمّا من يحكم وكيف يحكم فإنّ علماء السياسة والاجتماع في الغرب ممن عنوا بقضية الحكم وأنظمته نظروا في تاريخ الإنسان السياسي وواقعه وأحصوا

أشكال الحكم وأنماط القيادة، فقسّموا أنظمة الحكم التي عرفتها البشريّة – حسب رأيهم – إلى أقسام متعدّدة بحسب المعايير المتّخذة في الحكم، وجلّها موروث عن الإغريق، وحاصلها: أنّ النظام إمّا أن يسلّم بأهلية الشعب للحكم أو لا. فإن كان النظام لا يقول بأهلية الشعب للحكم، فله أنماط منها: الميرتوقراطية (Meritocracy) أي حكم المؤهّلين أو الأكْفَاء أو أصحاب الجدارة، والأوليجاركية (Oligarchy) أي حكم القلّة من أجل مصالحها، والأرستقراطية (Aristocracy) أي حكم النبلاء، والأوتوقراطية (Autocracy) أي حكم الفرد، والثيوقراطية (Theocracy) أي حكم النخبة الدينية، وغير ذلك. وأمّا إذا كان النظام يقوم على حقّ الشعب في الحكم أو يستند إلى مبدأ أهليّة الشعب في الحكم، فهو النظام الديمقراطي، وهو نظام الحكم الوحيد عندهم في هذا القسم الذي عدّ أفضل الأنظمة وأمثلها. ومنهم من يصنّف الأنظمة وفق معايير الشرعيّة التي يقوم عليها الحكم وطريقة تولى السلطة وإدارة الحكم ونمط السلطة الممارس وقابليتها للتداول، وبناء عليه يقسّم الأنظمة على ثلاث مجموعات أساسيّة: النظام الشمولي (الكلياني) (Totalitarian regime)، النظام التسلّطي (Authoritarian regime)، والنظام الديمقراطي. فتوضع الديمقراطية عند المفكّرين الغربيين دائماً وأبداً كنموذج مثالي يقابل نماذج سيئة استبداديّة.

إن الغرب العلماني، بعد أن أثبت للإنسان الحقّ في السيادة بحيث يضع نظامه وتشريعه بنفسه، أثبت له الحقّ في السلطة أي جعله يختار بنفسه من يحكمه عبر الانتخابات. فالغربيون خلطوا بين مكوّنات الحكم كلّها ولم يفرّقوا

بين السلطة والسيادة والصلاحية، وجعلوا البحث يجري على صعيد واحد كما تصوّروه دون أن يخطر ببالهم إمكان التفرقة والتفصيل أو وجود أنظمة تفرّق وتفصل بل جعلوا الديمقراطيّة معيار الخيرية في الأنظمة السياسية. وهذه نظرة ذاتيّة (Subjective) – كما يقولون – أي غير موضوعية وغير نزيهة، وسطحيّة ينقصها العمق الفكري والفهم الصحيح لواقع الحكم.

فالسيادة عندهم تطلق بمعنى أنّ الإنسان يملك إرادته ويمارسها، أي يختار من يحكم وبماذا يحكم، فهو الذي يضع أنظمته وقوانينه ويشرّعها ويختار من ينفذها. وهذا المعنى إذا أريد به مطلق الإنسان أو جنسه، فالسيادة عندهم هي فعلاً للإنسان؛ لأن الذي يشرع في الغرب ويختار الحاكم هو الإنسان، وأمّا إذا أريد به الإنسان بوصفه الفردي، وهو مرادهم الحقيقي، أي أن الفرد هو سيد نفسه، فالسيادة غير موجودة في الغرب؛ لأنّ النظام والتشريع الغربي تضعه فئة أو قلّة ولا يشارك في وضعه كلّ الأفراد. فالواقع العملي للغرب الديمقراطي أنّ التشريعات تضعها حكومة أو هيئة أو مجلس ثمّ تسنّ كقوانين ملزمة يخضع الشعب كلّه لها؛ فمفهوم السيادة كما تصوّروه غير مطابق لواقع الحكم عندهم، ومع ذلك يصرّون على هذا الفهم. ثم إن واقع الحكم في الدنيا كلها أن هناك حاكماً وأن هناك محكوماً، وأن الحكم هو بيد فرد أو فئة من الناس؛ إذ لا يتأتى لشعب ما أن يكون كلّه حاكماً ومحكوماً في الآن ذاته؛ لذلك فإنه لا وجود لشيء اسمه سيادة الشعب أو سيادة الأفراد، فالسيادة إما أن تكون لفرد معين أو لفئة قليلة تمارس إرادتها بوضع التشريعات والقوانين للمحكومين، وإما أن تكون السيادة للخالق سبحانه فتؤخذ التشريعات

والقوانين من الوحي، ولا يوجد غير ذلك مطلقاً؛ إلّا أنّ علمانيّة الغرب، وصراعه التاريخي مع الكنيسة النصرانيّة، وتجربته مع أنظمة الحكم الثيوقراطية التي تسلّطت على النّاس بحكم الحقّ الإلهي، أعمت بصيرته فرفض عبودية الإنسان لخالقه، وقبل عبوديّة الإنسان للإنسان وسمّاها سيادة.

والإنسان إذا حدّد النظّام الذي يحكّمه في العلاقات، وحدّد مصدر النّظام والتشريع، أي حدّد بماذا يحكم، انتقل إلى البحث فيمن ينفّذ أي فيمن يحكم. ولمّا كانت الجماعة من البشر لا تستطيع كلّها أن تباشر التنفيذ، فإنّها تنيب عنها من يباشره برضاها، وهذا معنى كون السلطة أو السلطان للشعب أو للأمّة. وهذا المعنى لم تتميّز به الديمقراطيّة بل يوجد في غيرها، وهو من صميم نظام الحكم في الإسلام؛ ولهذا تعرّف الخلافة بأنّها عقد مراضاة واختيار؛ لأنها بيعة بالطاعة لمن له حقّ الطاعة من ولاية الأمر. فلا بدّ فيها من رضا من يُبايَع ليتولاها، ورضا المبُايعين له. غير أن الغرب وإن كان من ناحية نظرية يجعل السلطان للشعب لأنه هو الذي يختار حاكمه بانتخابات حرة كما يقولون، إلا أن الواقع العملي يدل على أن اختيار الشعب لحاكمه في الغرب هو اختيار شكلي غير حقيقي؛ لأن أصحاب رأس المال والأغنياء والمتنفذين هم الذين يقررون في الحقيقة من يكون الحاكم، فهم وحدهم في ظل الأنظمة والإجراءات الانتخابية المعقدة، هم وحدهم من يستطيع التأثير في الرأي العام وتوجيهه لانتخاب من يريدون، وهم وحدهم القادرون على تمويل الحملات الانتخابية المكلفة. وهذا أمر مشاهد معلوم لدى القاصي والداني. فالغرب من ناحية عملية لم يجعل السيادة للشعب، بل السيادة فيه هي لفئة قليلة متنفذة

تستعبده، وكذلك لم يجعل السلطان للشعب، بل هو في يد فئة قليلة متنفذة، وهكذا يظهر أن الشعب في الغرب مستعبد، فلا هو سيد نفسه ولا هو يملك السلطان، ولكنهم استطاعوا التلاعب به وغرروا به بإقناعه بأنه السيد وصاحب السلطان!

وأمّا كيف يحكم الحاكم؟ فهذا سؤال يتعلّق بمبحثين: بمبحث كيف يتولى السلطة أو الحكم، وكيف يدير شؤون الحكم؟

فبالنسبة لكيفية تولي الحكم، فإنّ الأساليب كثيرة منها الاقتراع والتعيين والوراثة واغتصاب الحكم وغير ذلك، وقد استقرّ عرف النّاس اليوم على اعتبار الانتخاب أفضل الأساليب، وهو الأسلوب المتبع في الغرب. وبغضّ النظر عن سوء التطبيق الذي شهده نظام الحكم الإسلامي في فترات من تاريخه، فإنّ أسلوب الانتخابات من الأساليب التي أقرّها الإسلام وطبّقت عمليّاً في اختيار الخلفاء بحسب الإجراءات الممكنة في زمنهم. وعلى هذا، فإنّ الديمقراطيّة لا تتميّز بالأسلوب الانتخابي في اختيار الحاكم بل يشاركها في هذه الميزة غيرها. وإنّما تكمن خصوصيّة الديمقراطية في رؤيتها لكيفية إدارة شؤون الحكم من خلال تصوّرها لمفهوم القيادة. فالقيادة عند الغربيين تنقسم إلى ثلاثة أنماط هي: ١) القيادة الديمقراطية (Democratic Leadership) التي تشجّع وتتيح مشاركة الجماعة في كلّ القرارات، ٢) القيادة الاستبداديّة (Authoritarian Leadership) أو القيادة الفرديّة (Autocratic Leadership) التي تجعل القرارات بيد فرد مستبد، ٣) القيادة الفوضويّة (Laissez-faire Leadership) التي تبيح لأعضاء الجماعة تدبير أمورهم

وأخذ قراراتهم بأنفسهم. وبناء على هذا التقسيم قالوا إنّ القيادة الديمقراطيّة أي القيادة الجماعيّة هي أفضل أنماط القيادة. وهذا المفهوم غير صحيح من وجهين: الأوّل، أنّه من ناحية عمليّة واقعيّة لا يوجد ما يسمّى بالقيادة الجماعيّة، فواقع الحكم حتى في الغرب نفسه، كما يعلمون ويشاهدون، أنّه في نهاية المطاف هو بيد شخص واحد، سواء أكان رئيس جمهوريّة أم رئيس وزراء، فهو حين يباشر الحكم يفرض نفسه فردياً، فتصبح السلطة كلها بيد رئيس الوزراء أو رئيس الجمهورية، ويكون الباقون معاونين أو موظفين أو مستشارين. ففي أمريكا مثلاً الحكم بيد رئيس الجمهورية، وفي إنجلترا وألمانيا مثلاً الحكم بيد رئيس الوزراء، وحتى الشيوعيون في الاتحاد السوفييتي سابقاً الذي جاء له لينين بالقيادة الجماعية، لم تقم فيه قيادة جماعية قط إلا شكلاً على الورق، وفي الكلام ليس غير، أما واقعياً فقد كانت القيادة فردية، وهذا أمر طبيعي لأن الحكم أو الرئاسة أو القيادة هي عبارة عن تدبيرٍ ناتج عن مفهوم، فأصلها المفهوم وإدراك الحقائق، وهذا مرتبط بالدماغ من حيث الإحساس والربط قوة وضعفاً، ومن حيث المعلومات صحة أو كثرة، وهذا يختلف من دماغ إلى دماغ، فيستحيل أن يتوافق دماغان وأكثر في السير في كل شيء في الحكم على الأشياء للقيام بتدبيرها، وهنا يحصل الاختلاف، فصار لا بُدَّ من أن ينزل أحدهما للآخر؛ وحينئذٍ تتحول القيادة إلى فردية؛ ولهذا لا يمكن أن تكون القيادة جماعية، بل يستحيل أن تكون إلا فردية.

الثّاني، أنّهم خلطوا في إدارة الحكم بين أمرين فرّق بينهما الإسلام تفريقاً دقيقاً ما جعله مميّزاً في هذه الناحية؛ إذ إنّ الحكم يمرّ بمرحلتين: مرحلة الرأي

ومرحلة القرار. ففي المرحلة الأولى يبحث عن رأي لعلاج مشكلة، فتتعدّد الآراء وتخضع للنقاش والبحث، مع تفصيل متى تكون ملزمة ومتى تكون مُعلِمة، وهو ما يعرف في نظام الحكم الإسلامي بالشورى. قال الله تعالى: ﴿وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ﴾. ويأتي في المرحلة الثانيّة اتّخاذ القرار، وهذا أمر فردي يبتّ فيه صاحب الصلاحيّة ولا يتأتى البتّ فيه بشكل جماعي. قال الله تعالى: ﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ فَإِذَا عَزَمۡتَ فَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ﴾؛ ولهذا كان الحكم في الإسلام غير أوتوقراطي وغير ديمقراطي، بل هو نموذج فريد يتّسم بالواقعيّة وليس المثالية الاسميّة الشكليّة.

والحاصل، فإنّ الديمقراطية كنظام حكم لا أفضليّة لها في ذاتها من حيث الشكل والآليات والإجراءات، خاصة إذا ما قورنت بنظام الحكم الإسلامي، وحقيقة الأمر أنّها تستمدّ قدسيتها وأفضليتها عند أهلها من مضمونها، أي من المفاهيم والقيم الحضاريّة التي تمثّلها كالحريّة، وهو ما سنتناوله بالنقض بعد قليل.

نقض النّظام الاجتماعي الغربي:

كانت النظرة إلى الرجل والمرأة في الغرب نابعة من تصوّر ديني، كاثوليكي وبروتستانتي، يرى المرأة دون الرجل وأنها أسّ الخطيئة، إلّا أنّه يعطي للعلاقة بينهما المنحصرة في حدود الزوجيّة قيمة كبيرة من أجل تشكيل أسرة تؤدّي دوراً تربويّاً أخلاقيّاً في المجتمع. وعندما هيمنت الحركة التنويرية بفكرها الحداثي على المجتمع الغربي في القرن الـ١٨م، تبنت العلمانية، وفصلت الدين

عن الحياة وعلاقات المجتمع، وفرضت مفاهيم جديدة كالحريّة والمساوة والعدالة، وأعطت تصوّراً جديداً عن الإنسان والمجتمع يناقض المسيحية، إلّا أنها رغم ذلك لم تغيّر النظرة الدونيّة إلى المرأة السائدة في المجتمع والأدبيات اللاهوتيّة والفلسفية، بل حاول بعض الفلاسفة تبريرها فلسفيّاً وعقليّاً. وهكذا ظلّ كثير من فلاسفة الليبرالية والتنوير كهيوم وهوبز ولوك وكانط وروسو ومونتسيكيو يشكّكون في قدرات المرأة العقلانيّة، ويؤكّدون فكرة فلاسفة الإغريق التي تزعم أنّ الذكر بحكم طبيعته يتفوّق على الأنثى عقليّاً، كقول الفيلسوف أرسطو مثلاً (كما في قصة الفلسفة لديورانت): "المرأة من الرجل كالعبد من السيد، وكالعمل اليدوي من العمل العقلي، وكالبربري من اليوناني. والمرأة رجل ناقص، تركت واقفة على درجة دنيا من سلّم التطوّر..."، فلم تطرح قضية مساواة الرجل بالمرأة عند فلاسفة الغرب إلّا من قلّة قليلة ومنهم جون ستيوارت ميل في النصف الثاني من القرن الـ١٩م من خلال كتابه "استعباد النساء" (The Subjection of Women)؛ ولهذا ظلّت القوانين الأوروبيّة الغربيّة بعد الثورات الديمقراطيّة وعلمنة المجتمع متأثّرة بهذه النظرة، فلم تعطَ المرأة حقوقاً جديدة بل كرّست دونيتها. ومثال ذلك، نصّ قانون نابليون المسمّى بالقانون المدني الفرنسي (Code Civil) الصادر سنة ١٨٠٤م في المادة ٢١٧: "لا تستطيع المرأة أن تهب ولا تبيع ولا تقتني من غير إذن زوجها ومشاركته". وبقيت المرأة بعيدة عن السياسة لأنّها بطبعها لا تصلح لها – كما قرّر أغلب الفلاسفة – ولم تمنح حقوقاً سياسيّة إلّا في القرن العشرين، ومثال ذلك فرنسا التي منح فيها حقّ التصويت للنساء سنة ١٩٤٥م أي بعد قرن ونصف من

الثورة الفرنسيّة التي نادت بالحريّة والمساواة والديمقراطيّة وجعلت رمزها امرأة (ماريان). والخلاصة أنّ الحركة التنويرية والحداثيّة لم تغيّر من النظرة الدونيّة إلى المرأة، وكانت عقلانيتها وقيمها المزعومة حول الحريّة والمساواة موجّهة أساساً إلى الرجل دون المرأة، ولا أدلّ على هذا من فشل اقتراح جون ستيوارت ميل في مجلس العموم البريطاني سنة ١٨٦٧م، بتعديل كلمة "رجل" في القانون الانتخابي واستبدال كلمة "شخص" بها؛ إذ صوّت له ٧٣ عضواً وعارضه ١٩٤ عضواً.

ومع أنّ حركة التنوير والحداثة الغربيّة أبقت على النظرة المتعلّقة بمكانة المرأة والرجل في المجتمع؛ إلّا أنّها بحكم تبنيها لفكرة الحريّة وتعريفها للسعادة باللذّة غيّرت في النظرة إلى الصلة بينهما وأثرها. فسلّطت نظرتها على صلة الذكورة والأنوثة أي على الصلة الجنسية، فأباحت الحريّة الجنسية وطعنت في مفاهيم الشرف والعِرض والعفة، مناقضة للكنيسة النصرانيّة التي كانت تعتبر تقصّد اللذّة إثماً وتعُدّ الجنس عملاً ماديّاً شيطانيّاً لا يسمح به إلّا في إطار الزواج من أجل الإنجاب محدّدة له وضعية مسموحة واحدة فقط في أيام محدودات معدودات. وقد تأيّدت هذه النظرة المبنية على الصلة الجنسية مع نشوء علم الاجتماع وعلم النفس على قاعدة فكريّة علمانية ومنهجيّة ماديّة؛ فقلّل الأوّل من شأن الأسرة ولم يلغها وضخّم دور المجتمع والدولة في التنشئة كما يظهر من أعمال دوركهايم مثلاً، وتكفّل الثاني بربط سلوك الإنسان بالدوافع الجنسية محذّراً من دور الكبت في إنتاج العقد والأمراض النفسيّة ومرّوجاً للتحرّر الجنسي كما يظهر من أعمال فرويد مثلاً. وقد سارت

الاشتراكيّة الماركسيّة التي نشأت في منتصف القرن الـ١٩م في هذا الاتجاه، فدافعت عن التحرّر الجنسي وطبيعيّة العلاقات الجنسية، وجعلت من أهداف الشيوعيّة إلغاء نظام الزواج والأسرة، وتحدّثت عن مشاعيّة النساء وأنّ الزواج من مظاهر الملكيّة الخاصّة بل ذهب فريدريك إنجلز في كتابه: (أصل نظام الأسرة والدولة والملكيّة الفرديّة) إلى أنّ الزواج مظهر خضوع من جنس إلى جنس آخر، وأنّه أوّل صراع وخضوع طبقي في التاريخ. فالزواج حسب الرؤية الماركسيّة يهمّش دور المرأة في المجتمع ويبقيها خاضعة لسيادة الرجل الاقتصاديّة واستمرار نظام العائلة كمؤسسة رأسماليّة.

انقضى القرن الـ١٩م بصراعاته الأيديولوجيّة وتحوّلاته السياسية والاقتصاديّة ولم يتغيّر وضع المرأة، ثمّ استقبلت المجتمعات الغربيّة القرن العشرين من أوّله إلى منتصفه باندلاع حربين دفعتاها إلى الزجّ بالمرأة في معترك الإنتاج والخدمة ما خلق لها وضعيّة جديدة جرّت إلى الإقرار ببعض حقوقها السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وقد مهّدت هذه الوضعية الجديدة لتكثيف ما يسمّى بالحركة النسويّة (Feminism) من نشاطها وإعلاء سقف مطالبها بل تغيير أهدافها واستراتيجيتها، فبدأت ما تسمّى بالموجة النسويّة الثانيّة في الستينات من القرن الـ٢٠م مستهدفة النظام الاجتماعي برمّته القائم في الغرب عبر رؤية جديدة تعرف بالجندريّة (Gender) مستلهمة أفكارها من الفلسفة الليبراليّة التحرريّة والماركسيّة والوجوديّة والتفكيكية، ومدعومة بحركات التحرّر الجنسي ومنظمات الشواذ؛ وهكذا أصبح الهدف ليس مجرّد المساواة بين الرجل والمرأة بل التماثل وإلغاء كلّ الفروق. وبعد عقود من الزمن وقع تبني مصطلح الجندر من طرف

منظمات دوليّة منها الأمم المتّحدة التي اعتمدته كمفهوم في اتفاقية سيداو سنة ١٩٧٩م، ثمّ نصّت عليه كمصطلح ومفهوم في وثائق مؤتمر السكان الثالث بالقاهرة سنة ١٩٩٤م، وبعدها في المؤتمر الرابع ببكين ١٩٩٥م، وقد أقرّته كثير من الدول الغربيّة شيئاً فشيئاً وقبلت مضامينه كليّاً أو جزئيّاً.

والحاصل، فإنّه نتيجة لعوامل كثيرة، اقتصادية وثقافية وسياسية واجتماعية، تفاعلت عبر عقود طويلة من الزمن، غيّر الغرب من نظرته إلى المرأة والرجل وطبيعة العلاقة بينهما، فتغيّر تبعاً لذلك واقع النظام الاجتماعي عنده. ويمكن القول إنّ النظام الاجتماعي الغربي الحديث هو النظام الذي ينظّم اجتماع اثنين متغايرين أو مثليين، ويعنى بالعلاقة التي تنشأ بينهما من اجتماعهما وما يتفرّع أو ينتج عنها. وهو نظام باطل مناقض للعقل والفطرة، وبطلانه بيّن في الأسس التي قام عليها:

١- النظرة إلى الرجل والمرأة:

إنّ أسّ الغلط عند الغرب يكمن في نظرته إلى المرأة، سواء في ذلك نظرته القديمة أو الحديثة. فقد كانت كلّ نظرياته وتشريعاته عند تأسيس حضارته منصبّة على الرجل، وعندما تبيّن القصور فيها وظهرت دعوات تحرير المرأة والمناداة بحقوقها تبنى فكرة المساواة، وهي فكرة باطلة؛ لأنّ القول بالمساواة يشير إلى حكم سابق يفيد الفصل والتمييز بين شيئين، وهذا يدلّ على أنّ حكم الأصل عند الغربيين هو التمييز بين الرجل والمرأة. ثمّ إنّ المساواة تقتضي سبق المثال الذي يقاس عليه؛ لذلك فمساواة المرأة بالرجل، تعني جعل الرجل المثال الذي يقاس عليه والأساس الذي ينطلق منه، وهذا يعني بديهياً أنّ

المشرّع الغربي قد راعى الرجل في التشريع ابتداء ثمّ ألحق به المرأة؛ لذلك، فإنّ أصل التشريع الغربي منصبّ على الرجل وليس منصباً على الرجل والمرأة معاً، ما يعني أنّ النظرة إلى المرأة من حيث الأصل لم تتغيّر وإن تغيّرت بعض التّشريعات، وبقيت المشكلة قائمة في المجتمعات الغربيّة تظهر في مظاهر مختلفة منها ما يسميها الغربيون بصراع الأدوار (Role conflict). وقد أدركت الحركات النسويّة هذا الأمر، وأنّ المشكلة ليست في التّشريعات إنّما في النظرة ذاتها أي في فلسفة التشريع؛ لأنّ المعالجات كأحكام وقواعد ضابطة ومنظمة للعلاقات تنبثق عن النظرة إلى العلاقات ومقاصدها والمخاطب بها. وبناء عليه، لم يعد الأمر يتعلّق بحقوق تشريعية أو بمساواة قائمة على ثنائية الرجل والمرأة، إنّما بدعوة لإعادة النظر في أسس النظام المجتمعي ككل ومنه النظام الاجتماعي بما يتفرّع عنه من مفاهيم حول المرأة والرجل والزواج والأطفال والأمومة والأبوّة والعائلة. وانصبّ الفكر الجديد في الغرب على تجاوز مفهوم الجنس (Sex) وفق المعيار الثنائي، أي جنس الذكر ويقابله جنس الأنثى بيولوجيّاً، إلى مفهوم الجندر (Gender) المعبّر عن التشكيل الثقافي والاجتماعي للفرد والمؤدّي إلى تقاسم الأدوار في المجتمع. فعندهم ليس الاختلاف بين الرجل والمرأة حتميّة بيولوجيّة إنّما مبناه على الثقافة والأيديولوجيا والمعتقدات التي ترسم معالم الهويّة، فهو حتميّة ثقافيّة. وهو ما لخّصته عبارة شهيرة للفيلسوفة الفرنسية سيمون دي بوفوار (Simone de Beauvoir) تقول فيها: "نحن لا نولد نساء، إنما نصبح كذلك (On ne naît pas femme, on le devient)"، فحسب رأيهم لا يتشكل دور المرأة في المجتمع كنتاج لخصوصيتها البيولوجية (الطبيعية)، إنما يتشكّل وفق

الظروف الاجتماعية والثقافية السائدة في المجتمع. وعليه، فلكل شخص أن يحدّد هويته، فيحدد الذكر إن أراد أن يكون رجلاً أو امرأة، وتحدد الأنثى إن أرادت أن تكون امرأة أو رجلاً، وعلى المجتمع أن يلغي الفروق في الجنس والأدوار ويضمن لكل شخص أن يحدّد هويته كما يشاء. وهذا الرأي أيضاً بيّن البطلان ينقض نفسه بنفسه؛ لأنّه إذا كانت الدراسات الجندرية تقرّ بأنّ الثقافة هي التي ترسم معالم هوية الإنسان الذكورية أو الأنثوية، فهذا يعني أنّ المرأة أو الرجل نتاج الثقافة السائدة في مجتمع ما، وبما أنّ الثقافات والأيديولوجيات متعدّدة ومختلفة ومتناقضة، وأقرّ الغرب نفسه والأمم المتحدة نفسها بتنوعها وبوجوب احترامها وبأنّها حقّ إنساني، فمن الطبيعي إذن أن تكون هويّة المرأة المسلمة مثلاً مختلفة عن هويّة المرأة الغربية، فتكون الجندريّة قد نقضت غزلها من بعد ما أبرمته وقلعت بيدها ما غرسته. فلم يبق من مجال لتحقيق الجندرية حسب فهمهم إلّا بتغيير ثقافة العالم بأكمله وتوحيد النظرة وفق فكرهم ليتأتى خلق الجيل الجندري، وهو ما تكفّلت به الأمم المتحدّة بعولمة مفهوم الجندر وفرضه على الدول، وهذا أيضاً يناقض فكرة التنوع والخصوصيّة الثقافية المنصوص عليها في مواثيق الأمم المتحدة نفسها والمقرّرة في الغرب عبر دراساته الأنثروبولوجية والاجتماعية وغيرها. ولم يجد أنصار الجندريّة سوى القول: لا تعارض بين الحقوق العالميّة والنسبية أو الخصوصيّة الثقافية. ولنا أن نسأل: من الذي جعل الجندريّة من الحقوق العالميّة؟ وكيف تكون عالميّة والشعوب والثقافات ضدّها بل المجتمع الغربي نفسه منقسم حولها؟!

علاوة على هذا، فإنّ الفكرة في ذاتها باطلة؛ لأنّ الإقرار بوجود الاختلاف البيولوجي الطبيعي بين الذكر والأنثى، ونفي تأثيره أو دوره في

أنظمة المجتمع تناقض آخر؛ فتشريع حقّ الإجهاض مثلاً الذي تتبناه الحركة النسويّة الجندريّة وتدافع عنه، لا يتعلّق بالثقافة إنّما يتعلّق بطبيعة المرأة، فهو يخصّ المرأة ولا يخصّ الرجل. والسماح للمرأة الحامل بإجازة مدفوعة الأجر للولادة، لا تعلّق له بالثقافة إنّما يتعلّق بطبيعة المرأة، فهو يخصّ المرأة ولا يخصّ الرجل. أمّا أن تقول المرأة في حال الإجهاض والولادة أنّها رجل؛ لأنّ هويتها الجندريّة ذكوريّة، فعبث ننزّه البشريّة عنه وننزّه أنفسنا من الردّ عليه. فالواقع المشاهد المحسوس يثبت لزوم أخذ العامل الطبيعي (البيولوجي) بعين الاعتبار حين التّشريع مثلاً، فالعامل البيولوجي يلاحظ حين سنّ الأحكام والمعالجات المتعلّقة بذوي الإعاقة أو بالأطفال أو بكبار السنّ، فكان من الطبيعي أن يلاحظ في الذكر والأنثى لاختلاف طبيعتهما، ولكن السؤال المهم هو: متى تلزم مراعاته ومتى لا تلزم؟ فهذا موضع تمايز المبادئ ودليل صحتها أو بطلانها. ولهذا فإنّ نظرة الغرب القديمة أو الحديثة إلى الرجل والمرأة نظرة خاطئة من حيث أساسها.

والنظرة الصحيحة للرجل والمرأة المقنعة للعقل والموافقة للفطرة، القادرة على تخليص المجتمع الغربي والإنسانية جمعاء من الضياع والتيه والبؤس والشقاء، هي النظرة التي جاء بها الإسلام. قال الله تعالى: ﴿وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾، وقال: ﴿وَأَنَّهُۥ خَلَقَ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰ ۝٤٥﴾، وقال: ﴿وَمَا خَلَقَ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰٓ ۝٣﴾، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ﴾. فالله عزّ وجلّ خلق الذكر والأنثى كجنسين مختلفين، وهذا الفرق الفطري الطبيعي أو البيولوجي – كما يقال – بين الجنسين أي جنس الذكر والأنثى لا خلاف فيه

بين أحد من الناس، مؤمنهم وكافرهم، أبيضهم وأسودهم، ذكورهم وإناثهم. ورغم إقرار الإسلام بهذا الفرق الطبيعي؛ إلّا أنّه على النقيض من كل الفلسفات لم يراعِه في نظرته إلى الجنسين بل راعى النوع ككل أي نظر إلى الذكر والأنثى باعتبار الإنسانية لا غير. فالمرأة إنسان، والرجل إنسان، ولا يختلف أحدهما عن الآخر في الإنسانية، ولا يمتاز أحدهما عن الآخر في شيء من هذه الإنسانية. وقد هيأهما الله لخوض معترك الحياة بوصف الإنسانية، وجعلهما يعيشان حتماً في مجتمع واحد، وجعل بقاء النوع متوقّفاً على اجتماعهما، وعلى وجودهما في كلّ مجتمع. فلا يجوز أن ينظر لأحدهما إلاّ كما ينظر للآخر، بأنّه إنسان يتمتّع بجميع خصائص الإنسان ومقوّمات حياته. فقد خلق الله في كلّ منهما طاقة حيوية، هي الطاقة الحيوية نفسها التي خلقها في الآخر. فجعل في كلّ منهما الحاجات العضوية كالجوع والعطش، وجعل في كلّ منهما غريزة البقاء، وغريزة النوع، وغريزة التدّين؛ وهي الحاجات العضوية والغرائز نفسها الموجودة في الآخر. وجعل في كلّ منهما قوّة التفكير وهي قوّة التفكير نفسها الموجودة في الآخر؛ فالعقل الموجود عند الرجل هو العقل نفسه الموجود عند المرأة إذ خلقه الله عقلاً للإنسان، وليس عقلاً للرجل أو المرأة. هذا هو الأساس الذي يجب أن ينطلق منه، فلا يفترض في المرأة أنّها مشكلة، ولا يطالب بحقوقها منفصلة، ولا يبحث أمر مساواتها بالرجل أو عدمه؛ لأنهما إنسان واحد، لهما الخاصّيات ومقوّمات الحياة ذاتها وإن اختلف جنسهما. وحين جاء الإسلام بالتكاليف الشرعية التي كلّف بها المرأة والرجل، وحين بيّن الأحكام الشرعية التي تعالج أفعال كلّ منهما، لم ينظر إلى مسألة المساواة أو المفاضلة أو المماثلة بينهما أية نظرة، ولم يراعِها أية مراعاة، وإنما نظر إلى أنّ

هناك مشكلة معيّنة تحتاج إلى علاج، فعالجها باعتبارها مشكلة معيّنة بغضّ النظر عن كونها مشكلة لامرأة أو مشكلة لرجل. فالعلاج هو لفعل الإنسان أي للمشكلة الحادثة، وليست المعالجة للرجل أو المرأة. فالإسلام حين جعل للمرأة حقوقاً، وجعل عليها واجبات، وجعل للرجل حقوقاً، وجعل عليه واجبات، إنما جعلها حقوقاً وواجبات تتعلّق بمصالحهما، ومعالجات لأفعال باعتبارها فعلاً معيناً لإنسان معين. فجعلها واحدة حين تقتضي طبيعتهما الإنسانية جعلها واحدة، وفرق بينها حين تقتضي طبيعة كلّ منهما هذا التفريق. ومن هنا نجد الإسلام لم يفرّق في دعوة الإنسان إلى الإيمان بين الرجل والمرأة. وجعل التكاليف المتعلّقة بالعبادات من صلاة وصوم وحج وزكاة واحدة من حيث التكليف، وجعل الأخلاق والاتصاف بها للرجال والنساء على السواء، وجعل أحكام المعاملات من بيع وإجارة ووكالة وغير ذلك واحدة للرجال والنساء، وأوجب التعلّم والتعليم بلا فرق بين الرجال والنساء. وهكذا شرّع الله الأحكام المتعلّقة بالإنسان كإنسان، وجعلها واحدة للرجال والنساء. قال الله ﷻ: ﴿**إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٣٥﴾**﴾. وأمّا حين تكون هذه الحقوق والواجبات، وهذه التكاليف الشرعية تتعلق بطبيعة الأنثى بوصفها أنثى، أو تتعلّق بطبيعة الذكر بوصفه ذكراً، تكون هذه الحقوق والواجبات أي هذه التكاليف مختلفة بين الرجل والمرأة؛ لأنها لا تكون علاجاً للإنسان مطلقاً بل تكون علاجاً لهذا

النوع من الإنسان الذي له نوع من الطبيعة الإنسانية مختلف عن الآخر، فكان لا بدّ أن يكون العلاج لهذا النوع من الإنسان، لا للإنسان بوصفه المطلق؛ ولذلك، خصّ الإسلام المرأة بأحكام تتعلّق بأنثويتها، كأحكام الحيض والنفاس، وجعل لها حقّ الحضانة دون الرجل، وجعل العمل لكسب المال مباحاً لها، فرضاً على الرجل، ولم يوجب عليها القتال وأوجبه على الرجل. هذه هي نظرة الإسلام إلى الذكر والأنثى أو الرجل والمرأة، وهي نظرة مسلّطة على إنسانيتهما لا على جنسهما أو نوعهما الاجتماعي. وهي النظرة الصحيحة التي تزيل النزاع القائم اليوم في العالم بين الذكور والإناث، وتجعلهم إخواناً يعملون معاً على استقرار المجتمع وتقدمه.

٢– العلاقات الجنسيّة:

ناقضت الحركة التنويرية الحداثية الليبراليّة مفهوم الكبت الجنسي الموروث عن الكنيسة بمفهوم الإطلاق والتحرّر. فأسّست لنظرة جديدة فيما يخصّ الصلة بين الرجل والمرأة مسلّطة على الذكورة والأنوثة أي على العلاقة الجنسيّة بينهما، فتغيّرت مفاهيم الإنسان الغربي عن الشرف والعفّة والعلاقات الحميمة بين الجنسين، وظهرت ثقافة الجنس المروّجة للإثارة والإباحيّة التي حوّلت المرأة إلى بضاعة، وأصبحت ممارسة الزنا بين الرجل والمرأة في القرن الـ١٩م في بلدان أوروبا، باستثناء بعضها كإنجلترا الفيكتوريّة كما قيل، مظهراً من مظاهر الحريّة فلا يشترط أن ترتبط بزواج أو أن يقصد بها الإنجاب لتشكيل أسرة. ففي فرنسا مثلاً بعد ثورتها ألغيت عقوبة الإعدام للزنا، ونصّ قانون نابليون أنّ السلوك الجنسي مهما كان نوعه ومع أيّ كان لا يعاقب مرتكبوه بشرط الرشد

والتراضي. وفي القرن الـ٢٠م حصل التحوّل في الغرب بأكمله بحكم عوامل تضافرت؛ إذ أدّى إطلاق الحريّة للإنسان في ممارسة الجنس بدون قيد إلى تفشي الممارسات الشّاذة، فتشكّلت جماعات بحسب ميلها الجنسي وتكاثرت كجماعات اللواط والسحاق والساديّة والمازوشية، وتأسّست شركات تتاجر بالجنس وتروّج له عبر الإعلام والأفلام والمجلات، وظهرت أبحاث ودراسات قام بها علماء النفس، كفيلهلم رايش (Wilhelm Reich)، تضخّم من قوة الدافع الجنسي في الإنسان أو الطاقّة الجنسية المسمّاة بالليبدو (Libido) وتدعو إلى التحرّر الجنسي، بل وضع عالم النفس ماسلو (Abraham Maslow) الجنس في هرمه الشهير ضمن الحاجات العضويّة (الحيويّة) كالتنفس والشرب والأكل، وقد ساند الاتجاه النسوي التحرّر الجنسي الذي رأى فيه تحريراً للمرأة من قيود الزواج والأمومة والأسرة والسلطة الذكورية والأبويّة. وهكذا تراكمت هذه العوامل كلّها عبر عقود من الزمن في المجتمع الغربي لتفجّر ما يعرف بالثورة الجنسية (Sexual revolution) في الستينات من القرن العشرين التي امتدت إلى الثمانينات، وانتهت بالإقرار شيئاً فشيئاً بما يسمى حقوق الشواذ وما ترتّب عليها من حقّ لهم في حرّية الممارسة والزواج وغير ذلك. وها نحن في بداية العقد الثالث من القرن الـ٢١م، وقد أجيزت فيه كلّ ممارسات الانحراف والشذوذ حتى فاق في انحطاطه ما دوّنه التاريخ الغربي نفسه عن سدوم (Sodom) وبومبي (Pompeii).

والحقيقة، أنّ هذه النظرة الغربيّة للعلاقات الجنسية بين البشر القائمة على إطلاق الغريزة بدون تقييد لمحلّ الإشباع وكيفيته هي باطلة، مناقضة للعقل

والفطرة، ويظهر بطلانها في ذاتها، أي من حيث النظر العقلي في الأساس الذي قامت عليه وفي نتيجتها، أي من حيث أثرها على المجتمع والإنسان؛ ذلك أنّ العقل الغربي قد أقرّ بوجود دوافع في الإنسان تدفعه إلى إشباعها، وبحث في الدوافع كلّها تحت مسمّى الغرائز وقسّمها تقسيمات متعدّدة. والملاحظ عند الغربيين في أغلب أبحاثهم أنّهم لم يميّزوا بين أمرين: بين الحاجة العضويّة والغريزة، وبين الغريزة ذاتها ومظاهرها. فقد اعتبر الغرب الجنس ضرورة طبيعيّة يتحتّم إشباعها، أي نظر إلى الجنس نظرته إلى الحاجة العضويّة، واعتبر الحيلولة دون إشباعها بقمعها (Suppression) أو كبتها (Repression) يؤدي إلى نتائج مدمّرة للفرد والجماعة؛ وبناء عليه أطلقوا العنان للإشباع وتقصّدوا الإثارة. والواقع، أنّ الجنس ليس حاجة عضويّة بل هو غريزة. والفرق بينهما أنّ الحاجة العضوية (الحيويّة) كالأكل والشرب وقضاء الحاجة، تتميّز عن الغريزة في حتميّة الإشباع؛ لأنّ عدم إشباع الحاجة العضوية يؤدي إلى الهلاك. فعدم الأكل، أو عدم الشرب، تكون نتيجته الهلاك. وأمّا الغريزة فلا يتحتّم إشباعها؛ لأنّ عدم إشباعها لا يؤدي إلى الهلاك ولا يحصل منه موت، وإن أدّى إلى قلق وحصل منه انزعاج، فلم يحصل أن هلك أحد من النّاس لأنّه لم يمارس الجنس قطّ، والدليل عليه واقع البشر عامّة. وتتميّز الحاجة العضويّة عن الغريزة أيضاً من ناحية الإثارة؛ فالحاجة العضوية تثار من الداخل وأما الغريزة فتثار من الخارج؛ ذلك أنّ الحاجة العضوية تتطلّب الإشباع طبيعيّاً من الداخل؛ لأنّ الجسم يتطلّبها للبقاء، بخلاف الغريزة فإنّها لا تتطلّب الإشباع طبيعيّاً من الداخل من غير مؤثر خارجي، بل لا تثور داخليّاً إلاّ بمؤثّر خارجي

من واقع مادي مثير أو فكر مثير، ومنه تداعي المعاني المثير، فإذا لم يوجد هذا المؤثّر الخارجي لا تحصل الإثارة. فطلب الإشباع كمّاً وكيفاً مرتبط بالإثارة، وكلّما قلّت المؤثرات قلّت الرغبة.

علاوة على هذا، فإنّ الغرب في الجملة لم يميّز بين الغريزة ومظهرها، وهذا واضح من كتابات ودراسات علماء النفس الغربيين الذين جعلوا الجنس لذاته غريزة وليس مظهراً لغريزة النوع. والتفرقة بين الأمرين مهمّة جداً لما يترتّب عليها من نتائج متعلّقة بالقصد؛ فمن ينظر إلى الجنس باعتباره غريزة يجعله مقصوداً لذاته، ومن ينظر إليه باعتباره من مظاهر الغريزة فهو عنده مقصود لغيره محدّد الكيف والمحل؛ وبناء على هذا الفرق يتحدّد سلوك الإنسان تجاهه من حيث مدى تأثيره على حياة الفرد والجماعة. ومن الغربيين من ميز في الناحية الجنسية بين الغريزة وبين المظهر، وقالوا إنّ الجنس يخدم غرض التناسل، ومع ذلك فقد افترضوا التعارض بين غاية الطبيعة – كما يقولون – وغاية الإنسان، فجعلوا التناسل غاية الطبيعة، وأمّا غاية الإنسان فهي الحصول على أكبر قدر من الاستمتاع بالنشوة الجنسيّة كما في كتاب: (أصول الدافع الجنسي) لكولن ولسن. وهذه الآراء الغربيّة باطلة؛ لأنّها تصرف اهتمام الإنسان عن الغريزة ذاتها إلى مظهرها، فيقع التركيز على الفرع دون الأصل، وتصبح غاية الإنسان تحقيق أكبر قدر من اللذّة بغضّ النظر عن استمرار النوع، وهو ما يجرّه إلى الانحراف والشذوذ بحثاً عن أنماط أخرى من الاستمتاع تخرج الإنسان عن إنسانيته كالتي تسمّى عندهم بالجثمانية (Gerontophilia) والحيوانية (Zoophilia) والاختناقيّة (Hypoxyphilia) وغيرها.

وأمّا من حيث النتيجة وأثر هذه النظرة إلى العلاقات الجنسية على الإنسان والمجتمع الغربي، فإنّ المشاهد المحسوس أنّها قد أدّت إلى مفاسد كثيرة في الغرب منها:

– تغيّر واقع المرأة من كون الأصل فيها أنّها أم وربّة بيت وعرض يجب أن يصان إلى بضاعة جنسية وذاتٍ مشتهاة فقط، فلا يلتفت إلى إنسانيتها إنّما يلتفت إلى أنوثتها.

– سيطرة الصورة الاصطناعية للمرأة، المتمثّلة في جسد جنسي مثير، وما أدّى إليه من عقد وأمراض نفسية وجسمية عند النساء.

– التخلّي عن مفهوم الأسرة وضرورتها للمجتمع.

– فساد العلاقات الأسرية وتفكّكها، وفشل الزيجات وكثرة الطلاق رغم قلّة الزواج.

– التخلّي عن مفهوم مسؤوليّة الآباء تجاه الأبناء الذين أصبحت مؤسّسات الدّولة ترعاهم وتربّيهم حسب مفهوم "مهنيّة الأمومة" باعتبارها أفضل من الأمومة الطبيعية.

– فشو الزنا والدعارة بشكل مذهل حتى بات هو الأصل، وكثرة الإجهاض وأولاد الزنا الذين يسمّيهم الغرب بالأولاد غير الشرعيين.

– فشو الخيانات الزوجية وانعدام الثقة بين المتزوجين.

– فشو الشذوذ الجنسي وما جلبه من أمراض خطيرة وعقد نفسيّة.

– فشو الاغتصاب، وكثرة الاعتداءات الجنسية على الأطفال.

– ضعف النمو الديمغرافي وشيخوخة المجتمع الغربي نتيجة إهمال أصل الغريزة وهو بقاء النوع، وهي مسألة تهدّد الوجود الغربي ككل، وهو ما حذّر منه باتريك بوكانن Patrick Joseph Buchanan في كتابه: (موت الغرب) بقوله: "موت الغرب ليس تنبؤاً بما سيحدث، إنّه تصوير لما يحدث الآن. إنّ أمم العالم الأوّل تموت، وهي تواجه أزمة مميتة. لا بسبب شيء ما يحدث في العالم الثالث، بل بسبب ما لا يحدث في الوطن وفي بيوت العالم الأوّل، مضى على معدلات الخصوبة الغربيّة عقود وهي تهبط".

والحقيقة، أنّ الرغبة الجنسية طبيعية في الإنسان، وهي إمّا أن تكبت وإمّا أن تطلق وإمّا أن تنظّم. فالكبت يناقض كونها غريزية طبيعية في الإنسان تحتاج إلى إشباع. والإطلاق الذي يعني تحلّلها من كلّ قيد والتركيز على إشباعها يناقض واقع كونها مظهراً لغريزة النوع، إذ من الخطأ إهمال الأصل والتركيز على الفرع؛ ولذلك كان لا بدّ من تغيير نظرة الجماعة من بني الإنسان إلى ما بين الرجل والمرأة من صلات الذكورة والأنوثة، أو بعبارة أخرى الصلات الجنسيّة، من نظرة مسلّطة على اللذّة والتمتّع إلى جعل هذه اللذّة والتمتع أمراً طبيعيّاً حتميّاً للإشباع، وجعل النظرة منصبّة على الغرض الذي من أجله كانت هذه الغريزة وهو بقاء النوع. وبهذه النظرة يتحقّق إشباع الغريزة ويتحقّق القصد منها، فتتحقّق الطمأنينة للجماعة التي تأخذ بهذا المفهوم. هذه هي النظرة الصحيحة المقنعة للعقل والموافقة للفطرة، ورغم أنّ الغرب يدرك فساد نظرته من خلال النتائج الكارثيّة التي جرّتها على المجتمع إلّا أنّه يرفض في كبر وعناد الاعتراف بصدق النظرة الإسلاميّة؛ لأنّها تتعارض مع مفهومين يمثّلان عماد حضارته وهما: الحريّة والفردانيّة.

نقض أهمّ مفاهيم الحضارة الغربيّة

الحضارة هي مجموع المفاهيم عن الحياة، ومنها مفاهيم أساسيّة يعدّها أهلها مقاييس وقيماً ومُثلاً عليا يتميّزون بها، ومنها مفاهيم فرعيّة ثانويّة. ومن المفاهيم الأساسيّة المميّزة للحضارة الغربيّة – كما مرّ ذكره – مفهوم الفردانيّة والحريّة. يقول الاقتصادي والفيلسوف لودفيج فون ميزس Ludwig von Mises في كتابه: (الحرية والملكية Liberty and Property): "إنّ المبدأ المميّز للفلسفة الاجتماعيّة الغربيّة هو الفردانيّة. وهي تهدف إلى خلق مناخ يكون فيه الفرد حرّاً في التفكير، والاختيار، والتصرّف دون قيد من أجهزة المجتمع الجبريّة والقمعيّة أي الدولة. وإنّ كلّ المنجزات الروحيّة والماديّة للحضارة الغربيّة هي نتيجة لأثر فكرة الحريّة هذه".

نقض فكرة الفردانيّة:

أصل لفظ الفردانيّة (Individualism) مشتق من كلمة "فرد" (Individu) وهي من أصل لاتيني (Individuum) وتعني ما لا ينقسم، أو ما لا يقبل التجزئة، أو الجزء الذي لا يتجزأ. ويؤسّس هذا المعنى عند الغرب لرؤية فلسفية تقوم على إطلاق مفهوم الفردانيّة على كيان ممتنع عن التجزئة، أي كائن إنساني له خصائصه الذاتيّة المميّزة ويتمتّع باستقلاليّة التفكير والاختيار والتصرّف؛ فهي نظريّة تقول بتفوّق الفرد على كلّ أشكال الواقع

وتعتبره أعلاها قيمة. ويطلق مصطلح الفردانيّة أيضاً في مقابل الاشتراكية والجمعنة (Sociability) والجماعيّة (Collectivism)، فيفيد بذلك رؤية سياسية تعتني أشدّ العناية بالفرد والمبادرة الفرديّة وتقلّل من دور الدولة أو تنفيه أحياناً. ويفيد أيضاً رؤية مجتمعيّة تركّز على حقوق الفرد في مقابل الجماعة، وتجعل دور الدولة والمؤسسات المجتمعيّة محصوراً في خدمته وتحقيق مصلحته. ويلخّص مفهوم الفردانية واقع الصراع الذي عاشه الإنسان الغربي قبل التنوير والحداثة مع الأنظمة الشموليّة والاستبداديّة، ويرمز إلى نظرة كونيّة جديدة بأبعاد سياسيّة واقتصادية واجتماعيّة أصبح فيها الفرد سيّد الكون ومركزه، يسيطر على وجوده، وله الحريّة في اختيار نمط حياته وسلوكه؛ فهو الحقيقة الأولى التي سبقت وجود الدولة والجماعة والمجتمع، وقد ولد بحقوق طبيعية وجب أن يتمتّع بها؛ ولهذا فإنّ الفرد هو غاية الدولة تحافظ على حقوقه وتحمي حرياته، وهو أيضاً غاية المجتمع، تخدمه الجماعة ولا يخدمها.

فأصل مفهوم الفردانيّة أنّه منبثق عن العلمانية؛ ذلك أنّ الإنسان الغربي حينما تخلّص من سلطة الكنيسة والملوك التي كانت تربط دنياه كلّها وأعماله بالآخرة ضمن نظام يشعره بالإكراه والجبريّة، ويسحق إرادته وحقّه في الحياة، ويشكّل هويّته حسب تقاليد المجتمع ومعتقداته، حين تخلص من هذه السلطة قطع صلته بالآخرة وحوّل تركيزه على الدنيا، فأصبح يعيش – كما يقولون – داخل العالم لا خارجه بل أصبح سيّده. ثمّ تدعّمت مركزيّة الفرد وسيادته بنظريّة الحقّ الطبيعي (Jus naturale) بمعنى أنّ للفرد حقوقاً يستمدّها من طبيعته ولا يمنحها المجتمع له، وهي ثابتة له لا تنتزع ولا تلغى. فالأفراد يولدون

بحقوقهم الطبيعية أي وجودهم بحقوقهم سابق على وجود المجتمع بقوانينه وتشريعاته وقيوده، فكانت الحريّة هي أساس الوجود الإنساني، وهم يتساوَون في هذه الحقوق وليس لأحد منهم أن يسلب أو يلغي حقّ الآخر، وبما أنّ الفرد كائن غير اجتماعي من حيث الأصل والطبيعة، فهو عرضة للتضارب والصراع والفوضى في حال الاجتماع، فكان لا بدّ من تنظيم هذه الحالة بتنازل من مجموع الأفراد غايته إقرار الحقّ في الحريّة والمساواة للجميع، أي يتنازل الفرد عن حقّه للإرادة الجماعيّة التي تجسّمها الدولة عبر عقد اجتماعي (Contrat Social)، وهكذا أصبحت السلطة من خلال التعاقد مؤسّسة بشريّة تستمدّ شرعيّتها من اتّفاق تنظيمي بين النّاس ينظّم الحقوق والحريّات، أي تقوم الدولة على إرادة بشريّة وليست إلهيّة تكون فيها إرادة الأفراد هي الأصل والأساس للإرادة الجماعيّة.

هذه هي الفردانيّة وفق المعاجم الغربيّة، وهي من أعمدة الحضارة الرأسمالية، بل عدّها بعض المفكّرين الغربيين "الخاصيّة الثّقافيّة المحدّدة للحضارة الغربية" (كما في كتاب: The Uniqueness of Western Civilization لريكاردو دوشين)؛ ولهذا توصف الرأسمالية بالمبدأ الفردي أي المبدأ الذي يرى أنّ المجتمع مكوّن من أفراد، ولا ينظر إلى المجتمع إلا نظرة ثانوية، ويخصّ نظرته بالفرد؛ ولذلك يجب أن تضمن الحريات للفرد. ومن هنا كانت حرية العقيدة بعض ما تقدسه، وكانت الحرية الاقتصادية مقدسة أيضاً ولا تقيّد بناء على فلسفتها، وإنما تقيّدها الدولة لضمان الحريات، وتنفذ الدولة هذا التقييد بقوة الجندي وصرامة القانون، إلا أنّ الدولة هي وسيلة وليست غاية، ولذلك كانت السيادة نهائياً للأفراد لا للدولة.

وهي فلسفة باطلة في تصوّرها للإنسان والمجتمع ومفهوم الحقّ، والدليل على بطلانها أمور منها:

أوّلاً: الحقّ الطبيعي الذي بنيت عليه الفلسفة الفردانية عرّفه هوبز Hobbes بأنّه: "الحرية التي عند كل شخص في استعمال سلطته كما يشاء من أجل المحافظة على طبيعته الذاتية"، وعرفه كانط Kant بقوله: "...هو فقط ما يعتبره عقل كلّ إنسان قبلياً (a priori)" (كما في قاموس الفلسفة لجاكلين روس: Dictionnaire de Philosophie, Jacqueline Russ). ومرادهم بهذا أنّ الإنسان يولد بطبيعة معينة، وطبيعته هذه التي ولد عليها أو وجد بها هي قانون سيره وسلوكه؛ ما يعني أنّها هي في ذاتها قواعد ثابتة له، أي حقّ. ونظريّة مفهوم الفرد الممتلك لحقوق طبيعية، أو لحقوق ما قبل سياسية أو ما قبل تعاقديّة – كما يقولون – تفترض أسبقية هذه الحقوق على المجتمع بأنظمته وتشريعاته وقوانينه بناء على فكرة الحالة الطبيعية (State of Nature). والحالة الطبيعيّة هي حالة متخيّلة ومتصوّرة في ذهن بعض الفلاسفة كهوبز ولوك وغيرهما، ولا واقع لها، فهي مبنيّة على تخمينات وفروض وتصوّرات. ومناط البحث لا يتعلّق بالإنسان الأوّل المفترض واقعه في أذهانهم، ولا بإنسان ما قبل التاريخ أو ما قبل المدنيّة، إنّما يتعلّق بالإنسان من حيث هو إنسان مشاهد محسوس بوصفه الفردي أو الجمعي؛ ولهذا فنحن لا نحتاج إلى افتراض واقع للإنسان لكي ندرسه ثم نحكم عليه، بل ننطلق من الواقع الموجود فنقيس الغائب على الشاهد، لا العكس. وطبيعة الإنسان التي يتحدّثون عنها هي الإنسان بما خلق عليه أو بما هو عليه، والبحث في ماهيّة الإنسان يكون

بالنظر في أعماله وسلوكه. والناظر في أعمال الإنسان يلحظ أن لديه طاقة حيوية، وهذه الطاقة الحيوية فيها إحساسات طبيعية تدفع الإنسان للإشباع، فهذا الدفع يكوّن مشاعر أو إحساسات، وهي تتطلب الإشباع، منها ما يتطلب الإشباع حتماً وإذا لم يشبع يموت الإنسان لأنه يتعلق بوجود الطاقة من حيث هو وجود، ومنها ما يتطلب الإشباع ولكن بشكل غير حتمي، فإذا لم يحصل الإشباع ينزعج ولكنه يبقى حيّاً، لأنه يتعلق بحاجات الطاقة لا بوجودها، ولذلك كانت الطاقة الحيوية ذات شقين: أحدهما يتطلب الإشباع الحتمي، وهذا ما يطلق عليه الحاجات العضوية، وذلك كالجوع والعطش وقضاء الحاجة، وثانيهما يتطلب الإشباع دون حتم، وهذا ما يطلق عليه الغرائز، وهي ثلاث: ١) غريزة البقاء التي من مظاهرها الخوف وحب التملك وحب السيطرة وغير ذلك مما يخدم بقاء الإنسان. ٢) وغريزة النوع التي من مظاهرها الميل الجنسي والأمومة والأبوة وغير ذلك مما يخدم بقاء النوع الإنساني. ٣) وغريزة التدين التي من مظاهرها الشعور بالنقص والعجز والاحتياج والتقديس الذي هو منتهى الاحترام القلبي لشيء ما، وغير ذلك مما يدفع الإنسان للبحث عن كنه وجوده وحلّ عقدته الكبرى المتمثلة في الأسئلة المصيرية: من أين؟ وإلى أين؟ ولماذا؟

هذه هي طبيعة الإنسان، والملاحظ أنّ الإنسان حين يندفع لإشباع حاجته أو غريزته إنّما يفعل ذلك بناء على إدراك عقلي يميّزه عن الحيوان وليس بمجرد الرجع الغريزي. ولهذا يحتاج الإنسان إلى مفهومين للسلوك: مفهوم عن الشيء من حيث إنّه يشبع أو لا يشبع، ومفهوم عن الحياة من حيث إنّه يجوز

له الإشباع أو لا يجوز. والمفاهيم عن الحياة غير مستقاة من ذوات الأشياء أو من ذات الإنسان، بل هي أمر خارجي مرتبط بوجهة النظر ومقياس الأعمال المتبنى، وبعبارة أخرى فهي مرتبطة بالنظام المنبثق عن العقيدة الذي يحدّد للإنسان حقوقه وواجباته بوصفه الفردي أو الجمعي؛ ولهذا، لا يوجد شيء اسمه حقوق طبيعية موجودة مع الفرد منذ ولادته؛ لأنّ الحقوق تتحدّد بالمفاهيم الحضاريّة والثقافيّة التي يعتنقها الأفراد. وإنّما تتميّز الحضارات بما تبنته من مفاهيم وأنظمة تقاس صحّتها بمدى موافقتها للفطرة أو لطبيعة الإنسان. ومثال ذلك، فالحضارة الأوروبيّة القروسطيّة مخالفة للفطرة باعتمادها فكرة الرهبنة والكبت، وكذلك الحضارة الأوروبيّة الحديثة مخالفة للفطرة باعتمادها فكرة الإباحيّة وإقرارها الشذوذ الجنسي، وأمّا الحضارة الإسلاميّة فموافقة للفطرة باعتمادها فكرة التنظيم لا الكبت ولا الإطلاق، فهي تقرّ بالغريزة وتقرّ بإشباعها؛ إلّا أنّها تنظم مظهر الإشباع ولا تطلقه.

ثانياً: إنّ الإنسان منذ عُرف يعيش في مجتمع أي في "الحالة المدنيّة" (State of Civil) – كما يقولون – وليس في "الحالة الطبيعية"، فواقعه أنّه كائن اجتماعي يخضع لنظام ضمن مجتمع ودولة يعيّنان حقوقه وواجباته. وأمّا القول إنّ الإنسان انتقل من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنيّة أو المجتمع المدني (Civil Society) عبر عقد اجتماعي يضمن الحقوق الطبيعيّة الفرديّة، وأنّ إرادة الفرد هي الأساس وسابقة على الجماعة، فكان لا بدّ من الحفاظ على الفرديّة بالنظر إلى المجتمع كمجموعة من الأفراد يكون فيه النظام مرسّخاً لقيمة الفرد لا للجماعة، فهذا القول باطل فكراً ونتيجة؛ ذلك أنّ واقع المجتمع، أيّ

مجتمع، أنّه مجموعة من الناس تنشأ بينهم علاقات دائمية، ففرد زائد فرد، زائد مليون فرد، إلخ، يساوي جماعة، أي ينشأ عن هذه المجموعة من الأفراد جماعة، فإذا نشأت بين هؤلاء الأفراد علاقات دائمية كانوا مجتمعاً، وإن لم تنشأ بينهم علاقات دائمية ظلوا جماعة، ولا يشكلون مجتمعاً إلا إذا نشأت بينهم علاقات دائمية؛ فالذي يجعل مجموعة الناس تشكل مجتمعاً إنما هو العلاقات الدائمية فيما بينهم، وهذه العلاقات إنما تنشأ بدافع مصالحهم؛ لأنّ النّاس يحتاج بعضهم بعضاً في قضاء مصالحهم المختلفة والمتعدّدة. فالمصلحة هي التي توجد العلاقة ومن غير وجود مصلحة لا توجد علاقة، إلا أنّ هذه المصالح إنما يبينها من حيث كونها مصلحة أو مفسدة مفهوم الإنسان عن المصلحة، وبما أن المفاهيم هي معاني الأفكار فتكون الأفكار هي التي عينت المصلحة، فيحصل من وجودها وتوحّدها عند الناس وجود العلاقة. وبما أنه لا بد أن يوجد إلى جانب الأفكار المشاعر من فرح وسرور وغضب وغير ذلك، فيحصل أيضاً توحد المشاعر في النظر إلى المصلحة؛ إلّا أنّ وحدة الأفكار والمشاعر لا تكفي وحدها لإيجاد العلاقة، فلا بدّ من وجود النظام الذي تعالج به هذه المصلحة حتى يتم وجود هذه العلاقة؛ لذلك فإن العلاقة حتى توجد بين الناس لا بد من أن تتحقق بينهم وحدة الأفكار والمشاعر والأنظمة. فإذا لم توجد وحدة هذه الأمور الثلاثة بينهم لا توجد علاقة، ومن هنا كان المجتمع هو الناس وما يوجد بينهم من أفكار ومشاعر وأنظمة، وليس كما يقول الرأسماليون من أنّ المجتمع مجموعة أفراد يعمل كل فرد في هذه المجموعة على تحقيق مصلحته الخاصّة، فهو حسب نظرتهم نتاج عرضي لتجمّع الإرادات الفرديّة. والنظرة

الغربيّة إلى المجتمع في حقيقتها لم تغيّر من تعريف المجتمع كواقع قائم الذات، إنّما غيّرت من وظيفته عندهم وصبغت مفهوم العلاقات فيه بصبغة معيّنة؛ فكرّست النزعة الفرديّة في الأفراد، وركّزت على حقوقهم وحريّاتهم بوصفهم كيانات مستقلّة منفصلة عن الجماعة، وما الحياة المجتمعية إلّا مسألة قرارات فرديّة وخيارات نفعيّة تكون الترابطات فيها والعلاقات مشروطة بإرضاء مصلحة فرديّة؛ فالمجتمع الرأسمالي مجتمع تتشكّل فيه العلاقات حسب المصلحة التي تحكمها النفعية، ما أنتج العزلة والانطوائية والأنانيّة واللامبالاة وعدم الانتماء وانعدام العلاقات التعاونيّة والعائليّة وفقدان الأسرة لقيمتها في المجتمع؛ الأمر الذي أدّى بدوره إلى تعاظم نقد الفردانيّة في الغرب نفسه وظهور دعوات لإعادة إحياء النزعة الجماعيّة والقيم التضامنيّة لدى الأفراد، بل إنّ الدول الغربيّة نفسها قد بدأت عمليّاً منذ عقود بالتدخّل في كثير من الأمور الاقتصادية والسياسية والمجتمعية تقييداً للفردانيّة بحجّة إيجاد التوازن في المجتمع مقرّة بوجود مصالح عامّة مقدّمة على المصالح الخاصّة، حتى صارت أنظمتها تكاد تقرب من الأنظمة الشموليّة.

ثالثاً: تصوّر الفلسفة الفردانيّة الفرد في سعي دؤوب ومستمر للمحافظة على ذاته واستقلاليته وحقّه في أن يمتلك نفسه وقراره خوفاً من الذّوبان في هويّة جماعيّة تفرض عليه بالإكراه، فالأفراد في المجتمع الرأسمالي ذرّات منفصلة أو ذوات منفردة تتنافس فيما بينها بعضها ضدّ بعض، فيعدّ الفرد المتفرّد عدواً للآخر بالقوة أو الفعل. وهذا يعني أنّ الفردانيّة تفترض وجود صراع بين الفرد والجماعة، وأن الإنسان مخيّر بين أمرين: فردانيّة يكون فيها هو القيمة العليا وتتيح له صياغة

كينونته وصيرورته حسب رغبته وإرادته، أو جماعية (جموعية) (Collectivism) تكون فيها الجماعة أعلى قيمة من الفرد وتشكّل ذاته حتميّاً وآليّاً حسب معايير الجماعة ورغبتها وإرادتها كما تقول به بعض المذاهب الفكريّة كالاشتراكية. وبما أنّ الفرد سابق للجماعة حسب الفلسفة الفردانيّة، فهو أحقّ بالتقديم وأولى بالأفضليّة وأعلى قيمة؛ ما يعني الإبقاء على حالة الصراع في المجتمع قائمة مستمرّة بين الفرد والجماعة؛ فهي لم تعالج المسألة ولم تنظمّها تنظيماً يكفل السعادة والهناءة للإنسان بوصفه الفردي والجمعي، بل اختارت طرفاً على آخر وأبقت المجتمع يصطلي بنار الصراع. والحقيقة، أنّ المجتمع فيه الفرد والجماعة أي الناس بوصفهم الفردي والجمعي، فكان لا بدّ من تنظيم للعلاقة يضمن الانسجام والتناسق وعدم التعارض والتناقض بين الرغبات والإرادات ومنه الصراع والتمزّق والتفكّك، فينظر للجماعة باعتبارها كلّاً له أجزاء، وينظر للفرد باعتباره جزءاً من هذه الجماعة غير منفصل عنها؛ ولكن كون الفرد جزءاً من الجماعة لا يعني أنّ جزئيته هذه كجزئية السن في الدولاب، بل يعني أنّه جزء من كل، كما أنّ اليد جزء من الجسم؛ وهذه هي النظرة الإسلامية للمجتمع وعلاقة الفرد بالجماعة؛ ولذلك عني الإسلام بهذا الفرد بوصفه جزءاً من الجماعة، لا فرداً منفصلاً عنها، بحيث تؤدي هذه العناية للمحافظة على الجماعة، وعني في الوقت نفسه بالجماعة لا بوصفها كلّاً ليس له أجزاء بل بوصفها كلّاً مكوناً من أجزاء هم الأفراد بحيث تؤدي هذه العناية إلى المحافظة على هؤلاء الأفراد كأجزاء. وهذه النظرة الإسلاميّة هي النظرة الوحيدة الكفيلة بإحلال السّلام والطمأنينة والتّواد والتّراحم في المجتمع. عنِ النُّعْمَانِ بنِ بَشِيرٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «**الْمُسْلِمُونَ كَرَجُلٍ وَاحِدٍ، إِنِ اشْتَكَى عَيْنُهُ اشْتَكَى كُلُّهُ، وَإِنِ اشْتَكَى رَأْسُهُ اشْتَكَى كُلُّهُ**» (رواه مسلم في صحيحه).

نقض فكرة الحريّة:

الأصل في مفهوم الحريّة عند البشر كلّهم أنّه ضدّ العبوديّة، وهذا المعنى هو المعنى الحقيقي للفظ الذي ورد في تراث البشريّة اللغوي منذ أوّل استعمال له. ثمّ توسّع في دلالته بعض الشيء فاستعمل للتعبير عن معان مجازية تعبّر عن مفارقة حالة العبوديّة حسب لغات الأمم وثقافاتها وحضاراتها.

وفي المعاجم الغربيّة، يأتي لفظ الحريّة بمعنى ضدّ العبودية، أو – كما جاء في قاموس الفلسفة لروس –: "حالة الشّخص الذي لا يكون في حال عبودية وخدمة"، ويأتي بمعنى "انعدام المعوقات الخارجيّة"، وقد لاحظ فيه الغربيون معنى يفيد غياب القيود أو الضرورة أو الإكراه في الاختيار أو الفعل، واستعمل عندهم أيضاً في معنى الاستقلالية والسيادة، فالإنسان الحرّ (libre) هو الذي لا يخضع لقيود خارجية أو سلطة قاهرة من غيره، أو هو الذي لا يتبع سيّداً.

والظاهر من الاستعمال اللغوي للكلمة عند جميع البشر تقريباً أنّ المعنى الجامع للفظ الحريّة هو الانعتاق من القيود ماديّة كانت أو معنويّة، وقد ارتبط مفهومه منذ القدم بخصوصيّة الحضارة والثقافة السائدة في مجتمع ما، ومع ذلك لم يعرّف إلّا بضدّه أي العبوديّة، ولم تبنَ معانيه المشتقّة منه أو المولّدة والمحدثة إلّا بملاحظة معنى العتق في مقابل الرقّ. ففي كتاب السياسة لأرسطوطاليس يعرّف الحريّة الديمقراطيّة بقوله: إنّها "الرخصة لكل واحد أن يعيش وفق هواه. يقولون إنّ هذا هو خاصّة الحريّة كما أنّ خاصّة الرّق ألا يكون للمرء اختيار حرّ". فلم تتصوّر البشريّة مطلقا معنى الحريّة إلّا بعد ملاحظة معنى العبوديّة أو ما التصق به من معان أخرى شبيهة كالجبر والإكراه أو الضرورة والحتميّة عند

بعض الفلاسفة. ولم يشذّ فلاسفة الغرب ومفكرو التنوير عن هذا النهج حين تبنيهم لفكرة الحريّة بمفهومها الفكري والسياسي الحديث في القرن الـ١٨م. فقد صوّروا حياتهم في القرون الوسطى كحياة العبيد الذين لا إرادة لهم، ولا حول ولا قوّة، وصوّروا الكنيسة بسلطتها الدينيّة والملوك بسلطتهم السياسية كسادة يستعبدون الشعب ويصادرون إرادته في التفكير والتعبير والتملك والتمتّع بالحياة؛ ومن هنا كان صراعهم صراع إرادة وسيادة، وشعارهم التحرّر أي الانعتاق من قيد الكنيسة وتعاليمها والانعتاق من أغلال الحكّام وطغيانهم، فكانت كلمة الحريّة معبّرة عن كل هذا، وكانت ركيزة من ركائز الحضارة الغربيّة. يقول أندرو هايوود Heywood في كتابه: (المفاهيم الأساسية في السياسة): "تعدّ الحريّة، وفي الغالب، القيمة السياسيّة العليا في المجتمعات الليبراليّة الغربيّة. تتمثّل قيمتها في أنّها بارتباطها بفكرة أنّ البشر مخلوقات عقلانيّة ذات إرادة ذاتية، إنما تعد بإشباع الاهتمامات الإنسانيّة أو بتحقيق القدرات الإنسانية الكامنة. باختصار، تعدّ الحريّة الأساس للسعادة، وحسن الحال".

إلّا أنّ الغرب في عصر تنويره لم يركّز على مطلق الحريّة، إنّما ركّز على حريّة خاصة تنسجم مع فكرة الفردانيّة التي تقرّرت كمنطلق للإنسان في هذه الحياة الدنيا بمعزل عن الآخرة باعتباره سيّد الكون. وبناء عليه، فقد كانت الحريّة المطلوبة في القرن الثامن عشر والتاسع عشر هي ما يعرف بالحريّة الطبيعية (Natural Liberty) أو الحريّة الفرديّة تمييزاً لها عن الحريّات السابقة كالحريّة التي عرفها الإغريق، ويظهر هذا مثلاً في كتابات هوبز ولوك ومل وآدم سميث وبنتام، وهو ما أكّده بشدّة بنجامين كونستانت Constant في خطاب شهير له سنة ١٨١٩م حول الفرق بين الحريّة القديمة والحديثة

(De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes). فالحريّة إذن وفق مفهوم الغرب في القرنين الـ١٨ والـ١٩م هي أن تفكّ القيود عن الفرد ليترك وشأنه وليمارس حقوقه الطبيعيّة ويحقّق مصلحته الشخصيّة كيفما يشاء، ولا يتأتى ذلك إلّا بكبح تسلّط الدولة والحدّ من تدخلها في شؤونه الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وإذا كان لا بدّ من القوانين التي تنقل الإنسان من حالة الطبيعة إلى حالة المدنيّة، وتضبط سلوك الإنسان في المجتمع المدني، فبقدر الضرورة فقط، وتبعاً لهذا المفهوم تقرّرت حقوق الفرد في المواثيق والدساتير الغربيّة بعد الثورات بصورة تحفظ الحريّة الفرديّة بصيغة تقرب من الحريّة المطلقة، ومثاله ما جاء في إعلان حقوق الإنسان الفرنسي لسنة ١٧٨٩م؛ حيث عرفت الحريّة بأنها "حقّ الفرد في أن يفعل كل ما لا يضرّ بالآخرين، ولا يمكن إخضاع ممارسة الحقوق الطبيعيّة لقيود إلّا من أجل تمكين أعضاء الجماعة الآخرين من التمتّع بحقوقهم، وهذه القيود لا يجوز فرضها إلّا بقانون".

والواقع أنّ هذا المفهوم للحريّة الطبيعيّة أو الفرديّة، شأنه شأن فكرة الفردانية، كان مجرّد ردّ فعل على ظلم عانى منه الفرد الغربي، ولم يكن تصوّراً فكريّاً عميقاً مبلوراً يأخذ بعين الاعتبار حقيقة الإنسان والمجتمع، وطبيعة العلاقة بينهما. فالإنسان لا يمكن أن يعيش وسط مجتمع بدون قيود، وإلّا تحوّل المجتمع إلى غابة يسيطر فيها القوّي على الضعيف؛ وهو أمر أدركه الغرب لذلك تخلّى عن مفهوم الحريّة كما وقع تصوّره في القرنين الـ١٨ والـ١٩م، واصطلح على تسميته بالحريّة السلبيّة في مقابل الحريّة الإيجابيّة المنظّر لها حديثاً. يقول أندرو هايوود Heywood (في كتابه: المفاهيم الأساسية في

السياسة): "مال الليبراليون المحدثون والاشتراكيون إلى تأييد رؤية إيجابية للحريّة تبرر توسيع مسؤوليات الدولة وعلى وجه الخصوص فيما يتعلّق بالرفاهية والإدارة والاقتصاد. هنا، تعتبر الدولة عدواً للحريّة عندما ينظر إليها كقيد خارجي على الفرد، ولكن كضمانة للحريّة عندما تضع الشروط للتنمية الشخصيّة وتحقيق الذات". وعليه، فقد بدأ الغرب في القرن العشرين بعد تغير الأوضاع السياسية والاقتصادية والمجتمعيّة والعالميّة، وقيام الحرب العالمية الأولى ونجاح الثورة البلشفية سنة ١٩١٧م، وظهور أزمات متعدّدة، بدأ في إعادة النظر في مفهوم الحريّة حتى استقرّ على مفهوم آخر يسمّى بالحريّة المدنيّة (Civil Liberty) التي تشتمل بدورها على الحريّة الشخصيّة (الفردية) والدينيّة والاقتصاديّة والسياسيّة. والحريّة المدنيّة – كما قال جيلكريست Gilchrist (في كتابه: Principles of Political Science) – تنشأ من الدّولة المنظّمة في حكومة تسنّ القوانين وتنفّذها، وسلطة الحكومة محدّدة بالدّولة لأنّ سيادة الدّولة هي الضمان للحريّة الفرديّة في مقابل الحكومة. ومعنى هذا الكلام أنّ الغرب تخلّى عن فكرة الحريّة وفق مفهوم عصر التنوير، وأصبح يرى ضرورة تقييدها من طرف الدولة بقوانين منظّمة وإن كثرت؛ لأنّ القانون – كما يقول رامسي ميور Miur في كتاب: (القانون والحريّة في حضارة الغرب) – "بصورته الغربيّة لا يمكن أن يقوم إلّا على قدر ما من الحريّة، وكذلك الحريّة فإنّها لن تصان إلّا بقدر من حماية القانون وتعضيده". وهكذا أصبحت الحريّة في الغرب – حسب تعبير لاسكي (H.J. Laski) – مناخاً (an atmosphere) يسمح فيه للفرد بممارسة فعله ونشاطه، أي حريّة مشروطة أو مقيّدة تعرّف بارتباطها بالقانون والدولة باعتبارها "القدرة

على الاختيار بين عدّة أشياء، أي حرّية التصرف والعيش والسلوك حسب توجيه الإرادة العاقلة دون الإضرار بالغير أو دون الخضوع لأي ضغط إلاّ ما فرضته القوانين العادلة الضرورية وواجبات الحياة الاجتماعية"، أو كما قال مونتسكيو من قبل في كتابه: (روح القوانين) عن الحرية: "الحرية هي حقّ فعل كلّ ما تسمح به القوانين...".

والحقيقة، أنّ هذا التصوّر الغربي الحديث للحريّة، ليس مجرّد رِدّة عن تصوّر شكلي قديم إنّما هو في واقعه رِدّة عن الحريّة ذاتها ومناقضة كلّيّة لجوهرها وإن أنكر الغرب ذلك. فالحرية، في واقعها، هي الانعتاق من القيود، ولا يمكن أن تسمّى الحريّة حريّة أو تتصوّر إلّا إذا كانت بهذا المعنى. فالعبد إذا انعتق من قيد سيده قيل إنّه حرّ، والبلد إذا انعتق من قيد مستعمره قيل إنّه حرّ مستقلّ. هذا هو المعنى المتبادر للذّهن عند كلّ البشر عند إطلاق لفظ الحرّية، وهو المعنى المنصوص عليه في معاجم الغرب، وهو أيضاً المعنى الذي أراده المفكرون والفلاسفة في أوروبا وناضلوا من أجله أثناء نزاعهم مع الكنيسة والملوك؛ لذلك، فقول الغرب اليوم إنّ الحريّة لا تعني غياب القيود أو الانعتاق منها، قول يهدم الأساس الذي قامت عليه حضارة الغرب، ويمحو تاريخها المبني على أسطورة الكفاح من أجل أن يفعل الفرد الغربي ما يشاء وينعتق من قيود القانون الكابح لرغباته وتطلّعاته. ثمّ إذا كانت الحرية اليوم في الغرب المسمّاة بالحريّة المدنيّة تعرّف بأنّها سيادة القانون – كما ورد في كتب علوم السياسة الغربية – أي الخضوع للقانون وطاعته، فما الفرق بينها وبين حريّة الرومان مثلا؟ ألم تعرّف الحريّة (libertas) في مدوّنة جوستنيان الأوّل (The digest of Justinian) في المادة الأولى (من الباب الثالث من الكتاب الأوّل) بأنّها: "المكنة الطبيعية التي

بها يستطيع الإنسان عمل ما يريد ما لم يمنعه مانع من قوة جبريّة أو من قانون"، فهل يعني هذا أنّ الحضارة الرومانية كانت حضارة حريّة؟ وهل يعني هذا أنّ الشعب الأوروبي كان حرّاً قبل قيام "ثورة الحرية"؟ وهل يعني أيضاً أنّ الملوك والقياصرة كانوا يدافعون عن الحرية بحملهم النّاس على الخضوع للقانون وبمحاربتهم الخارجين عنه من المفكرين؟ فإذا كانت الحرية في العرف الغربي الحديث تعني سيادة القانون، فمعناه أنّ شعوب الدنيا بأكملها حرّة تنعم في الحرّية، فلماذا تخصيص العالم الرأسمالي بلفظ العالم الحرّ؟ ولماذا التبجّح بما يستوي فيه الكلّ؟ بل لماذا قامت ثورات الغرب التنويريّة أصلاً؟

والناظر في لفظ الحرية مرتبطاً بتاريخ استعماله عند البشريّة يجد أنّه مهما قيل عن تعريفه فهو غير متحقّق في أفعال العباد؛ إذ لا يمكن أن يوجد فرد في مجتمع دون أن تفرض على سلوكه قيود ما تسمّى القانون أو النظام أو الأحكام أو العادات أو المسؤوليّة أو غير ذلك، أي لا يمكن أن يوجد فرد في جماعة يعيش في حالة انعتاق من قيود تنظّم العلاقات إلّا إذا اختار العزلة والعيش وحيداً. وعلى هذا فلم توجد الحريّة مطلقاً بهذا المعنى إلّا في صورة ذهنيّة متخيّلة سمّيت بالحالة الطبيعية، وأما الحالة الواقعية للإنسان قديماً وحديثاً، في الشرق والغرب، فهي حالة الانضباط بقانون أي حالة عدم الحريّة. وعليه، فمفهوم الحريّة الغربي لا مصداق له، ولا يمكن الوقوف على صدقه الدلالي إلّا إذا ربط بالفكر الغربي نفسه، فهو المسمّى حريّة، بمعنى أنّ الحريّة الغربيّة ليست معرّفة بذاتها، إنّما هي فكرة وهميّة معرّفة بمضمونها الخاص الذي هو فكر الغرب ومفاهيمه أو مبدأ الغرب وحضارته؛ فالإنسان الحرّ عند الغرب هو الذي يتبنى العلمانية ويعيش وفق النمط الغربي كما حدّده بارونات المال

والإعلام والجنس. ووهميّة الحريّة أمر مدرك حتى عند الإنسان الغربي نفسه المقيّد بمئات بل آلاف القوانين، وأشدّها عليه وأثقلها قوانين الضريبة، إلّا أنّ فتح باب الإباحيّة الجنسية على مصراعيه استخدم ملهاة تغطّي تناقض الغرب وتشغل النّاس عن التفكير والبحث عن البديل.

وبما أنّ واقع الإنسان أنه كائن مجتمعي يعيش في جماعة، ويستحيل عليه عقلاً وفعلاً أن يتحرّر من قيود النظام أو القوانين المنظّمة لعيشه مع غيره، فقد صرف الإسلام الإنسان عن الاعتناء بمفهوم مستحيل التحقّق إلى مفهوم ممكن التحقق وهو العبوديّة لله وحده. فصعيد البحث لا يتعلّق بإمكان العيش بدون قيود، فهذا غير ممكن، إنّما يتعلّق بمن يضع تلك القيود؛ ولهذا فإنّ الإسلام يحرّر الإنسان من عبودية الإنسان والخضوع لسيادته، ويرتفع به إلى سمو العبودية لخالق الإنسان. فكانت العبوديّة للخالق لا للمخلوق أي خضوع الإنسان لخالقه والالتزام بنظامه وطاعته هي أرقى الدرجات وأعلى المرتبات؛ لأنّها تحقيق لحكمة خلقه. قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾.

الخلاصة والخلاص

يتحدّث كثير من المفكرين الغربيين عن إلحاد وخواء روحي يعصف بالكائن الغربي، وعن فقدان الإنسان لإنسانيته وتحوّله إلى آلة في مجتمع صناعي استهلاكي، ويتحدثّون عن حالات كآبة وبؤس وانعزالية واستلاب واغتراب يعيشها الفرد في المجتمعات الغربيّة ولا يجد طريقاً للتخلّص منها سوى الانتحار، ويتحدثّون أيضاً عن العبثيّة والعدميّة والانسلاخيّة واللاإنتمائيّة، وعن عنصريّة وانتهازيّة وعبوديّة جديدة وحروب تفتك بالبشريّة ودمار للقيم ونزعة استعمارية دمويّة ووحشيّة، وغير ذلك من مآس تعمّ الكرة الأرضيّة، ثمّ يلخّصون كلّ ذلك في تعبير أصبح اليوم دارجاً عند مثقفي الغرب وهو: أزمة الإنسانيّة.

والأزمة الإنسانية التي يتحدّثون عنها، تعني في أبسط معانيها حالة توقّف في الزمان والمكان يصحبه شعور بالفشل لعدم التوصّل إلى علاج وحلّ؛ ذلك أنّ التشوّش في عقلية الإنسان ونفسيته ينتج الاضطراب في أفكاره وميوله وسلوكه، فيسيطر عليه إحساس الفشل الذي ينتج العجز والضياع والحيرة والعبثية. وعلاج الأزمة، لا يكون بالبحث في مظاهرها ونتائجها، إنّما يكون بالنظر في سببها الحقيقي الذي أنتجها، ثمّ لا يتبقّى بعد ذلك سوى ترك المكابرة وشجاعة الاعتراف بالحقّ. وسبب أزمة الإنسانيّة التي يتحدّثون عنها هو فشل الثقافة الرأسماليّة وحضارتها المسيطرة على العالم؛ فقد فشلت ثقافتها المتمثّلة في منهجها المعرفي العقلاني الوضعي في فهمها للإنسان وطبيعته فنظرت إليه مجرّد مادة هي دافعه وغايته، وفشلت في نظرتها إلى المجتمع ومقوّماته فركّزت على نزعة فرديّة ورسّخت مقولة "الإنسان ذئب لأخيه

الإنسان". وأمّا فشلها الحضاري فظاهر في عقيدتها المنكرة لصلة الحياة بما قبلها وما بعدها، والمؤلّهة للإنسان باعتباره سيّد الكون والمشرّع، وظاهر في نظامها المجتمعي التحرّري الذي عجز عن توفير الطمأنينة والسعادة، وفي قيمها المنحصرة في النفعيّة والماديّة التي حصرت السلوك الإنساني في غايات غريزية حيوانيّة بمعزل عن الإنسانية والأخلاق والروح.

والرقي الحضاري لأمّة من الأمم، لا يقاس فقط بتقدّمها المدني وتطوّرها العلمي والتكنولوجي بل يقاس بأخلاق راقية وقيم سامية وغايات ترتفع بالإنسان من درك الحيوانيّة، وبأنظمة توافق فطرته تمزج فيها المادة بالروح وفق ميزان دقيق يجمع بين خيري الدنيا والآخرة. فكم من أمم سبقت الغرب، وكانت لها القوة والغلبة والرقي المادي المدني، ولكنّها حادت عن شرع ربّها وتكبّرت في الأرض وطغت وتجبّرت، وعلت وفسدت وأفسدت، فدمّرها الله تدميراً. قال الله تعالى: ﴿**أَوَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ كَانُوا۟ مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَانُوا۟ هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَءَاثَارًا فِى ٱلْأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ ٱللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَمَا كَانَ لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مِن وَاقٍ ۝**﴾.

وإنّ خلاص الإنسان الغربي، وخلاص العالم بأسره، يكمن في التخلّص من العقيدة العلمانية، وأخذ عقيدة تحلّ عقدة الإنسان الكبرى حلّاً يقنع العقل ويوافق الفطرة فيملأ القلب طمأنينة وسكينة. والعقيدة الحقّة هي التي توجد لدى الإنسان فكرة كلية صحيحة عن الكون والإنسان والحياة، وعن علاقتها جميعاً بما قبل الحياة الدنيا وما بعدها؛ إذ بناء على هذه الفكرة الكلية يستطيع الإنسان أن يحدّد معنى وجوده، والغاية منه؛ وبناء عليه يحدّد مفاهيمه عن الحياة الدنيا، فيكيّف وفقها سلوكه.

والطريق إلى إيجاد فكرة كلية لدى الإنسان هو التفكير المستنير، وليس الوسطية، أو الهرب من الإجابة عن أسئلة الإنسان المصيرية، من أين أتيت؟ ولماذا أتيت؟ وإلى أين المصير؟ وكلّ من كان له عقل يدرك من مجرّد وجود الأشياء التي يقع عليها حسّه، أنّ لها خالقا خلقها. فالأصل في الأشياء المدركة أن تكون ممكنة الوجود لذاتها، أو مستحيلة الوجود لذاتها، أو واجبة الوجود لذاتها. فالممكن لذاته، حكم على شيء يوصف بمقتضى العقل بأنه ممكن وجوده أو عدمه لذاته. وهذا الحكم أي حكم إمكان الوجود يقابله حكم وجوب الوجود واستحالته. من ذلك وقوع حسّ الإنسان على طاولة، يثبت أحكاماً عقلية بديهية متعلّقة بوجود الطاولة؛ إذ هي بالنسبة لذاتها ممكنة الوجود؛ لأنّ وجودها مرتبط بصانعها. وأمّا الصانع بالنسبة للطاولة، فحكمه وجوب الوجود؛ لأنّ وجوده سبب لوجود الطاولة. وهكذا، فإنّ الكون والإنسان والحياة من قبيل الممكن وجوده، ووجودها يدلّ على وجوب وجود من أوجدها. وواجب الوجود هو الخالق، وهو الله سبحانه وتعالى. وإيمان الإنسان المخلوق بوجود خالق، يقتضي البحث في وجود علاقة للخالق بالمخلوق. ولمّا كان الإنسان عاجزاً عن تحديد طبيعة علاقته بالخالق، فإنّ العقل يقتضي أن يتوقف الإنسان عن تحديدها، وأن يترك أمر تحديدها إلى الخالق ذاته. وقد عيّن الخالق سبحانه وتعالى كيفية ربطه العلاقة بالمخلوق، فبعث الرسل إلى البشرية، ومنهم موسى عليه السلام إلى قومه، وعيسى عليه السلام إلى قومه، ومحمد ﷺ إلى الناس كافة.

وللتّأكد من صدق رسالة الرّسول ونبوّته، فإنّ العقل يقتضي إقامة البرهان من الرسل على رسالتهم، فتطلب ذلك إظهار المعجزات التي ليس

للبشر القدرة على الإتيان بها عادة. فكانت معجزات من موسى، ومن عيسى ومن غيرهما من الأنبياء عليهم السلام؛ إلاّ إنّها معجزات نقلية خبرية لا واقع لها الآن، والمعجزة الوحيدة التي يقع عليها حسّ الإنسان، وما زال التّحدي قائماً بها، هي المعجزة التي أتى بها محمد ﷺ من الله سبحانه وتعالى وهي القرآن.

والتثبت من المعجزة يكون بطريقتين: بالإدراك المباشر أو الاستدلال. ومن ذلك لـمَّا انقلبت عصا موسى عليه السلام إلى حية تسعى، أدرك السحرة أنّ هذا معجزة وليس بسحر، فوقفوا على المعجزة بأنفسهم، وتيقنوا من صدق موسى. وأمّا غير السحرة، فوقفوا على المعجزة من عجز السحرة على الإتيان بمثلها وتسليمهم لموسى بها، فكان طريق الاستدلال سبيلهم إلى الإيمان. وكذلك الشأن بالنسبة للقرآن، إمّا أن يقف المرء مباشرة على كونه معجزاً لا يمكن الإتيان بمثله، أو يستدلّ بعجز العرب جميعهم، مؤمنهم وكافرهم، على الإتيان بمثله مع تحدّيه لهم. ثمّ إنّ القرآن إمّا أن يكون من العرب، أو من محمد ﷺ، أو من الله تعالى. وقد بطل أن يكون من العرب؛ لأنّهم لم ينسبوه إلى أنفسهم، وعجزوا عن الإتيان بمثله مع تحدّيه لهم. وبطل أن يكون من محمد ﷺ؛ لأنّه عربي فيصدق عليه ما يصدق على العرب كلّهم. ثمّ إنّ محمداً ﷺ تكلّم بكلام كثير، ومن كلامه ما روي من أحاديث متواترة تختلف عن القرآن، ولو كان القرآن من كلامه لادّعى الإعجاز في كلامه كلّه، لا في بعضه؛ إذ لا معنى أن يدّعي الإعجاز في جزء مع قدرته عليه في الكلّ. وبما أنّه بطل أن يكون القرآن من العرب، أو من محمد ﷺ، فيكون قطعاً من الله تعالى، ويكون معجزة لمن أتى به.

وعليه، فإنّ الإيمان بالله، وبرسالة محمد ﷺ أي الإيمان بالعقيدة الإسلامية مبني على العقل، ومستند عليه، لذلك كانت العقيدة الإسلامية عقيدة عقلية تقنع العقل. وهي أيضاً عقيدة موافقة لفطرة الإنسان؛ لأنّها تقر غريزة التّدين فيه، وتقرّ باحتياجه إلى الخالق المدبّر، وتجعل الدّين أي النظام الذي أمر به الله تعالى هو المدبّر لأعمال الإنسان، فيرعى به شؤونه ويعالج به مشاكله؛ لذلك كانت العقيدة الإسلامية، كقاعدة فكرية، وقيادة فكرية، مقنعة للعقل، موافقة للفطرة، ينتج عنها طمأنينة وسكينة، وكانت هي خلاص الإنسان.

والعقيدة الإسلاميّة عقيدة روحية سياسية؛ لأنّها تتولى بما انبثق عنها من أحكام، وما بني عليها من أفكار، تتولى رعاية شؤون الدنيا والآخرة. فالنظام المنبثق عنها، هو مجموعة أحكام شرعيّة تنظّم علاقة الإنسان بخالقه، وعلاقة الإنسان بنفسه، وعلاقة الإنسان بغيره من بني الإنسان، فكان نظاماً شاملاً متكاملاً قائماً على أساس العبوديّة لله تعالى وحده، فيستوي فيه الرجل والمرأة، والغني والفقير، والكبير والصغير، والأسود والأبيض. أخرج الإمام أحمد في مسنده عن أَبِي نَضْرَةَ، حَدَّثَنِي مَنْ سَمِعَ خُطْبَةَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي وَسَطِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ فَقَالَ: «**يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا أَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَى. أَبَلَّغْتُ؟**».

ويرى في هذا النظام مزج المادة بالروح على النقيض من الرأسماليّة التي تفصل المادة عن الروح. فالإنسان وأعماله مادة، لأنّه يندفع في الحياة بدفع طاقته الحيويّة من حاجات عضويّة وغرائز تتطلّب منه إشباعها، فيقوم بذلك بناء على إيمانه بأنّه مخلوق لخالق، وأنّ الحياة متصّلة بما بعدها وما قبلها، فيتقيّد

بشرع الله عزّ وجلّ ويلتزم بأوامره ونواهيه المسيّرة لسلوكه؛ فيكون بذلك قد أدرك في سيره صلته بالله أي مزج المادة بالروح ابتغاء نيل رضوان ربّه سبحانه وتعالى الذي تتحقّق به الطمأنينة الدائمة أي السعادة.

وأعمال الإنسان في الإسلام ليست عبثيّة بل مقصودة، فهو يسير بأمر الله ونهيه، أي يتقيدّ بالحكم الشرعي في الأعمال من أجل هدف ينشده وقصد يحقّقه، فكانت أعماله مسيّرة بأحكام تنتج نتيجة مقصودة يراعيها المسلم في عمله أي تحقّق قيمة معيّنة للفرد والجماعة. ومن تتبع الأحكام الشرعيّة يُرى أنّ القيم التي عيّنها الشرع وقدرها من خلال معالجات مشاكل الإنسان في الحياة هي أربع: الماديّة والروحيّة والخلقية والإنسانية. فإذا عمل الإنسان المسلم على تحقيق هذه القيم وفق أحكام الشرع وكما حدّدها وقدّرها ورتّبها في سلم، تحقّقت في المجتمع القيم كلّها بالقدر الذي يلزمه كمجتمع مسلم بما يضمن تحقيق الرفاهية والطمأنينة للكلّ. قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطۡمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكۡرِ ٱللَّهِۗ أَلَا بِذِكۡرِ ٱللَّهِ تَطۡمَئِنُّ ٱلۡقُلُوبُ ٢٨**﴾.

وإننا في الختام ندعو البشرية كلها، والشعوب الغربية ضمنها، أن تعيد النظر فيما هي عليه، وأن تنبذ الفكر الرأسمالي والحضارة الغربية، وأن تأخذ بدلاً منها الإسلام وتتبناه، فهو وحده الكفيل بإنقاذ البشرية من الشقاء الذي تعيشه، وبإخراجها من دياجير الظلم والظلمات إلى نور العدل والحق.

تم الفراغ منه في الحادي عشر من صفر الخير ١٤٤٣هـ

الموافق ٢٠٢١/٠٩/١٨م