



تأملات نقدية
في الدين والفلسفة والأخلاق

تأليف
عائد ماجد



إهداء

إلى أحرار هذا العالم الثوار.

موقع الكاتب الإلكتروني : aaid0.wordpress.com

حساب الكاتب على انستغرام: [a.aid0](#)

حساب الكاتب على تويتر: [AidMajid](#)

مقدمة، وتأسيس

بعد قرون طويلة من اضمحلال العقل العربي، سادت فترة الجمود الفكري التي نرى استمرارها إلى اليوم، خاصة بعد حملات الاستعمار وتطور النظم الاقتصادية والتخطيطية من دون تقدم للعقل، فنرى أننا مجرد أمم مستهلكة وليست أمماً مفكرة أو منتجة. وهذا لم يكن غائباً قط عن أعين المفكرين، والذين حملوا هم ما يرونه كما تتحمل الأم معاناة ابنها المريض، فسعوا سعيهم الدؤوب في محاولة تصحيح مسار الفكر العربي والعقل العربي، ولم تكن كل هذه المحاولات مجدية بالنسبة للغرض الذي حاولوا إصلاحه، وكانت النتيجة مخيبة للآمال بكل صراحة.

لكن لا يمكن لنا النظر إلى هذه الأشياء بمعزل عن سياقها العام، فإن الأمم ليست مبنية على عامل أو عاملين، بل هي بنية علاقات معقدة بين الشعوب وبنية علاقات سياسية واقتصادية واجتماعية، وهذا يفسر سبب فشل العديد من محاولات الإصلاح في العالم العربي، لأننا إلى الآن لم نبدأ رحلة تغيير المجتمعات لتغير جوانب أخرى تساعدنا في تغيير المجتمع أكثر وأكثر، فينتج عن ذلك إصلاح أحوال هذه الأمة المريضة الملتأثة بالأدران.

وغرض هذا الكتاب لا يختلف كثيراً عن غيره من الكتب التي ظهرت لتناقش هذه المسألة، فهذا قد يبدو للقارئ أنني أكتب هذا الكتاب الذي بين أيديكم لأنني

أريده أن يحدو حدو إخوته السابقين، متجهاً إلى النسيان بلا تغيير جذري، وهذا واقعاً ما أنا فاعله بطريقة مختلفة.

فأنا لم أكتب هذا الكتاب ليصلح العقل العربي، ولا أستطيع أصلاً أن أقول إنني كتبت لهذا الغرض، فمجرد كتابته بهذه الطريقة تدل على نوع من التبجح الواضح، وكأنني المخلص الذي جاء بعدد من الأوراق فيغير حال حضارة كاملة، ولم أكن يوماً هذا المخلص، ولا يمكن أن يأتي هذا المخلص يوماً.

لكن غرض هذا الكتاب الذي تقرأونه هو عنوانه تماماً، فبالعنوان تجدون الغرض الأوحده لهذا الكتاب الذي تقرأونه، وهو "التأملات". فأنا أسعى في هذا الكتاب للتأمل في عدد من القضايا، والغرض منها تبين أهمية التفكير والعقل في إصلاح مجتمعاتنا.

وهذه التأملات عديدة ومختلفة ومتنوعة في عدد من جوانبها، لكن غرضها سيكون واضحاً، وهو ضرورة التفكير في كل القضايا التي يمكن أن نفكر بها، ومن شأنها إصلاح العقل العربي. وبكل تأكيد سنأخذ رحلة في بناء أصول للتفكير وأصول أولية لمناقشة الأفكار ولممارسة هذا التأمل في القضايا التي ستلي هذا التأصيل.

وقبل الشروع بهذا، كل ما أريده هو ألا يجتزأ هذا الكتاب، فيحاكم بعضه دون بعض، فهو وإن تعددت مواضيعه يبقى مقسماً على محاور، وتعود هذه المحاور جميعاً إلى الغرض الذي بينته. فأتمنى أن تكون التأمّلات التي كتبتها قادرة على إضافة قطرة في تيار الإصلاح البطيء والهادئ.



في العصور الوسطى، كان العقل البشري مستعبداً لسلطة خارجة عنه تتحكم به وتمنعه من التفكير خارج إطار الإيمان. وتبعاً لذلك، فإن كل المعارف والعلوم كانت تصب في أمر واحد، وهو خدمة اللاهوت. وحتى المعرفة آنذاك لم تكن تُطلب لذاتها، بل كانت تُطلب لتحقيق نجاة الروح، ونجاة الروح تكون بالإيمان.

وهذا يُعتبر التيار السائد في العصور الوسطى والمتحكم أيضاً، حيث كان يستبد بالعقل ويدعو الناس للإيمان الساذج بدون تفكير. الآن، ربما تتساءل: إذا كان هذا هو التيار السائد وكان مسيطراً، كيف انتهت العصور الوسطى ودخلنا إلى عصر النهضة في القرنين الثالث عشر والرابع عشر؟

سؤالك منطقي فعلاً. وللإجابة عن هذا السؤال، يجب أن نعرف أن خروجنا من العصور الوسطى وتحررنا من هذا التيار لم يكن بسبب انتهاء السيطرة فقط، بل لأن الناس أدركوا ضرورة الإيمان العاقل، وهو الإيمان بالتفكير والتأويل.

وهنا ظهر تيار آخر، وربما هو قديم وظهر منذ فجر العصور الوسطى، وهو التيار الذي يدعو إلى التفكير والتأويل، حيث أن التفكير مهم بقدر أهمية الإيمان نفسه.

ورغم كل ما واجهه هذا التيار من مصاعب في تلك العصور، إلا أنه انتصر. لكن لا نستطيع أن نقول إنه انتصر انتصاراً كاملاً حتى الآن. لقد قادنا هذا التيار إلى عصر النهضة في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، وبعدها تطور أكثر في القرن الثامن عشر وأخذنا إلى عصر التنوير.

نستطيع القول إن هذا التيار كان يتجدد ويتطور حسب حاجة العقل البشري إليه. ولا نعرف إذا كان هذا التيار سيتطور أكثر مما هو عليه الآن. وهذا يبين لنا أن العقل في العصور الوسطى لم يتحرر مباشرة، ولم تحدث معجزة جعلت الناس تفكر في عصر النهضة، بل إنه تحرر تدريجياً.

لكن، رغم هذا، لا نستطيع القول إننا تخلصنا من التيار الأول، أو ما أسميه "تيار الإيمان الساذج". فحتى اليوم، نرى الكثير من الناس لا يملكون الشجاعة في بعض المناطق في العالم لتتحرر وتفكر، لذلك تبقى على ما هي عليه.

وفي أحيان أخرى، هناك أشخاص يحبون وضع أنفسهم داخل هذا القفص. وأنا أرى أن ما قاله إيمانويل كانط في مقاله بعنوان "ما التنوير؟" هو تفسير كافٍ: "إن الكسل والجبين هما سبب بقاء شريحة كبيرة من البشر قاصرة مدى الحياة." هذان النوعان من الأشخاص موجودان، وربما بكثرة أيضًا، وقد يكونون هم الغالبية. وربما لا يوجد مكان في العالم ليس فيه أشخاص من هذين النوعين. وفي بلادنا ومجتمعنا، هم موجودون بكثرة، وربما كنا نحن منهم.

فمنذ ولادتنا، ونحن نؤمن بأفكار رغم أن عقلنا غير مؤمن بها، وسبب ذلك غالبًا هو العاطفة التي تجعل ضميرك يؤنبك فقط لأنك شككت بإحدى هذه الأفكار.

ولا تستطيع التخلص من هذه الأفكار إلا عندما تتخلص من تلك العاطفة التي زُرعت فيك بسبب البيئة والمجتمع، الذي علمك ألا تناقش هذه الأفكار، ولا حتى أن تسأل عن شيء يخصها بـ "لماذا".

وهكذا يحقق المجتمع الجاهل أكبر إنجاز للحفاظ على جهله، وهو أن لا يتغير المجتمع ولا يجيد عن جهله.

وإذا لم يخرج الشخص من دائرة التكرار هذه، سيبقى سجين قطيع البهائم.

ولا يستطيع المرء الخروج من هذه الدائرة وهذا القطيع إلا عندما يرمي الاتباع وعقلية القطيع، ويبدأ بالسؤال حول كل فكرة، حتى تلك التي علمه المجتمع عدم الاقتراب منها. وكل فكرة وضعها القطيع في وسطه، وبدأ يطوف حولها ويحاول حمايتها بكل ما يملك من قوة.

ويتعلم أن كل الأفكار قابلة للنقاش، وكل الأفكار قابلة للشك. كما يجب أن يتعلم أن تقديس الفكرة هو سبب موتها ونهايتها.

الفكرة التي يعطيها الفيلسوف قابلة للشك والنقاش والتفنيد.

الفكرة التي يعرضها رجل الدين قابلة للشك والنقاش والتفنيد.

الفكرة التي يقولها السياسي قابلة للشك والنقاش والتفنيد.

ولا فكرة مقدسة. وهكذا نتخلص من الجهل وقيود الاتباع وأغلال العبودية الفكرية.

وهنا تتضح لنا أهمية العقل النقدي وضرورة التفكير بالطريقة النقدية، ولكي تبقى الأصولية والعبودية الفكرية مهيمنة على العقل، سعت كل السعي لتجريم هذا العقل وتحويل التفكير بهذه الطريقة إلى كفر فكري وهرطقة.

من أبرز العوامل بين انحدار الوعي والفكر عن المجتمعات هو تغييب ثقافة النقد، وتحويله إلى شيء عدائي سلبي في الذهن الجمعي، فيتحول تعريفه من أنه أسلوب منهجي لتبيين الأخطاء والعيوب إلى العدائية. وحين تختزل وظيفة النقد لدى الشعوب على أنه إساءة بدلاً من أنه تقويم، هنا يتم توسيع الطريق أمام عجالات الجهل، مُتبعًا له الدخول إلى هذه المجتمعات.

إن تجريم النقد لا ينبع من فراغ، بل من عوامل اجتماعية وأخرى نفسية كثيرة. قد تكون أهم هذه العوامل هي الفوقية، فإذا نظرت مجموعة لنفسها بأنها أعلى من الآخر، سوف تجد في النقد مجرد محاولة إساءة وانتقاص لا يُغتفر. وهذا ينزل حتى على مستوى الفرد؛ فالفرد أيضًا سوف يجد أن النقد محاولة انتقاص من مكانته، لا دعوة لمراجعتها.

ومن هذا العامل ينبثق عامل آخر، وهو فكر امتلاك الحقيقة المطلقة. فيمكن لأي شخص ملاحظة أن لهذا الفكر صلة واضحة بعدم تقبل النقد لدى هذه المجتمعات؛ فهذا الفرد يرى أن فكره لا يقبل الخطأ، يرى بأنه حقيقة غير قابلة

للقاش. فكيف يمكن له أن يتقبل الانتقاد أو حتى أي رأي آخر؟! وبالتالي لن يرى في آراء الآخرين إلا تجاوزاً وانحرافاً عن الحقيقة.

وهذا يقود إلى عامل أو فكر آخر، وهو الفكر الإقصائي، وبالتالي يصبح المخالف ليس فقط مخطئاً لا يصدق بالحقيقة المطلقة، بل خطراً يجب إسكاته. عندما تصل الشعوب لهذا النوع من الفكر، يتوقف النقد ويصبح جريمة. ومن يعلم الشباب كيفية النقد والشك يجب أن يُحاسب بنفس طريقة الإقصاء.

هنا، بعد أن وصل الذهن الجمعي والمجتمع إلى هذه المرحلة، تبدأ الوثنية؛ سواء كانت نظاماً أو حاكماً أو شخصاً أو مؤسسة، سوف تتحول إلى رمز يمتلك حصانة ضد المراجعة. وهذا بسبب ما وصل له المجتمع، فصارت فكرة غير قابلة للنقد فكرة ممكنة. لذلك، سوف تتحول من حالتها إلى أوثان، فتصبح فوق المسائلة وخارج نطاق المعادلة، وآراؤهم تصبح لها هالة من القداسة. ومن يعمل على النظر إليهم أو الكلام عنهم بدون هالة القداسة فقد ارتكب ذنباً، بل يتمادى إلى الفجور.

وهنا يسكن الخطر الحقيقي، لأن المجتمع باتت تُكْمَمُ فيه الأفواه، وتُكْسَرُ فيه الأقلام، ويتم إقصاء كل من يخالف. هنا يمكنك أن ترى الجهل الذي يطغى على هذه المجتمعات. فكرة النقد تكون سلبية تماماً، حتى على مستوى الفرد

والشخصيات التي يحبها، فيكون هناك نوع واضح من التناسب الطردوي بين الجهل
وتجريم النقد.

وهنا يجب علينا شرح ما هو العقل، وكيف تطور، وكيف يعمل. وبداية، فإن
مصطلح العقل هو مصطلح ميتافيزيقي، وليس مفهوماً مادياً، فإن الإنسان يمتلك
دماغاً، وهو نسخة أكثر تطوراً من أدمغة الحيوانات الأخرى، وهو بأقسامه يعد
المتحكم بجميع الوظائف التي يقوم بها الجسد، وبجميع الأفكار والمشاعر، رغم
اختلاف الأمر من وجهة نظر الكثيرين. فتاريخياً كان المسؤول عن التفكير، بوجهة
نظر الناس، القلب، لذلك كانت هناك أمور عقلية وأمور قلبية، فكان القلب مركز
تفكير أيضاً، رغم أن هذا خاطئ، فإن العضو المسؤول عن كل هذا هو الدماغ الذي
تطور عبر ملايين السنين، وقبل مئات الآلاف من السنين ليظهر بهذا الشكل الذي
مكن الإنسان من ابتكار اللغة، والذي ساعده في تطوير آليات عمله ليتقدم أكثر
وأكثر بهذا الشكل.

وهناك عدد كبير من الناس ممن ينكرون حقيقة التطور والانتقاء، رغم أنها أمور
أساسية في البيولوجيا حالياً، وهذا نابع من نرجسية الإنسان، فهو لا يقبل تقبل
حقيقة أنه كائن كباقي الكائنات، تطور حتى وصوله لهذا الحد، وهو مستمر في
التطور. ونفس هذه الآلية انتقلت حتى إلى طريقة تفكيره، فبات من الصعب على

غالبية الناس أن يتقبلوا آخر اكتشافات العلم وتطوراته، رغم أنه يسهل لهم حياتهم يوماً بعد يوم دون علم منهم.

وهذا يدخل ضمن إطار البيئة التي يتم تربية وبرمجة الدماغ فيها، فإن الدماغ، إن أردنا تقسيمه بطريقة واضحة، يتكون من وحدة تخزين ووحدة معالجة قادرة على ربط المعلومات وتحليلها واستخلاص نتائج من هذه المعلومات المركبة التي تمت معالجتها.

جميعنا نلاحظ أن البشر مختلفون في طريقة إدراكهم للواقع والعالم؛ لاختلاف نظراتهم لهذا العالم، وهو ما يمكن أن يكون محيراً للوهلة الأولى إذا فكرنا به بطريقة معيَّنة: لماذا نختلف في نظرتنا أصلاً؟

إذا جلبنا توأمين، وفصلنا أحدهما عن الآخر، ورَبَّينا كلاً منهما في بيئة مختلفة، فلا شك أن التشابه الوحيد بينهما سيكون في الشبه الخارجي والوراثي البيولوجي؛ فسيختلفان، بحكم البيئة المختلفة، في حكمهما على ما هو جميل وغير جميل، منطقي وغير منطقي، ممتع وغير ممتع، أخلاقي وغير أخلاقي. فنحن نرى العالم حسب حياتنا وتجاربنا وبيئتنا وما تلقَّيناه من معطيات. لهذا لاحظنا أن التأثير البيولوجي عند النوم، الذي من شأنه التأثير على أفكارهم، أقلُّ تأثيراً من التأثير

البيئي؛ لأن أدمغتنا تبني العالم في نظرها من جهتين: من الجهة البيولوجية مرة، ومن الجهة البيئية مرة أخرى، بناءً على ما عشناه وما جرّبناه خلال حياتنا.

كان هناك سؤال يراودني دائماً عندما كنت أرى شخصاً معيّناً يحب طعاماً ما أنا أكاد لا أطيق رائحته أصلاً؛ فبكل تأكيد أن الطعم مختلف بالنسبة لكلّ منا. فكنت أتساءل: كيف يبدو طعم هذا الطعام بالنسبة له؟ رغم أن الطعام هو نفسه، لكننا نختلف في تقبّلنا لهذا الطعام بشكل مختلف تماماً. كذلك الموسيقى؛ فكثيراً ما نجد أشخاصاً لا يحبون مقطوعة موسيقية أو أغنية نحن نُدمنها، لا لأن الموسيقى مختلفة، بل لأن نظرة كلّ منا لهذه الموسيقى مختلفة. فنحن نندوّق الطعام، ونستمع للموسيقى، ونقرأ الشعر، ونتعاطى مع الواقع بناءً على مفهومنا العقلي الخالص؛ لأن هذه الأمور مختلفة عن الأمور الغرائزية التي يعلم دماغنا عملها بيولوجياً ووراثياً. فاليوم لا يوجد فرق في نظرتنا البيولوجية لممارسة الجنس؛ فهي واحدة تقريباً كمفهوم وغريزة، لأنها تطوّرت وظلّت مع الإنسان لحفظ نوعه، كذلك هي في الحيوانات الأخرى كغريزة. لكننا نختلف في ما هو ليس غرائزياً؛ فذوقنا الموسيقي، وحبّنا لنوع من الطعام، وقراءتنا لنوع من الكتب، وحبّنا لنوع من الأفلام، وحبّ ممارسة لنوع من الرياضة، ليس أمراً غرائزياً تطوّر معنا وبقي للحفاظ على نوعنا، بل هي أمور تمدّنا بها الثقافة والمحيط والبيئة، وغيرها من الطرق التي مدّتنا بأفكارنا ومفاهيمنا، مُشكّلةً التجارب والمفاهيم التي يعتمد عليها دماغنا في النظر للعالم وإدراك الواقع.

من المشاكل التي ظهرت في بناء العقل العربي منذ القدم أنه غير قادر على تقبل الاختلاف والثقافات، وهذا ما أنتج العنف الواضح في التراث العربي، وهذا ناتج من عدم قدرة الإنسان العربي على تقبل الاختلافات والتعامل معها على أنها آراء تُناقش، فهو لا يدرك أن كل ما يمكن أن يتعصب له لا يعلو عن كونه مجرد أفكار اكتسبها من بيئة معينة. لذا وجب عليّ أن أعرض ما هو معنى الثقافة ومعنى الثقافات، كشيء أساسي في بناء ما نريد بناؤه، مؤسسين لما بعده.

مفهوم الثقافة من المفاهيم التي نسمعها كثيرا، وفي أماكن مختلفة، بداية من المجالات والكتب الفكرية إلى برامج التلفاز. الشيء الذي يربك الناس بشأن معنى الكلمة هو عدم تناولها بصيغة واحدة، فتراها تطلق على لوحات عصر النهضة، وعلى لوحات كلود مونيه، وعلى الموسيقى الكلاسيكية، وعلى موسيقى الجاز، وتطلق على الشعوب المعزولة أو الطقوس الدينية للشعوب. فما هي الثقافة؟ فهذا السؤال الذي يولد في رؤوس الكثيرين من البشر، وهو سؤال يستحق النظر فيه.

المسألة هنا هي: لماذا لا نجد تعريفا شاملا واضحا للثقافة دائما؟ السبب في هذا غالبا عائد لمن يتناولون هذه الكلمة في أعمالهم وأبحاثهم، فهم غالبا يكتبون عنها من وجهة نظر معينة أو يقصدون بها جانبا معينا، رغم أنها لا تختص بجانب واحد،

لأن الثقافة من زاوية رؤية شاملة غير مجتزأة تشمل كل ما يمكن للإنسان أن يكتسبه من أمور لا مادية بطريقة لاجينية، أي أمور نكتسبها بعيدا عن الجينات.

ولنوضح المفهوم أكثر، فهو واضح في تعريف إدوارد تايلور في كتاب الثقافة البدائية، حيث يقول: "الثقافة أو الحضارة مأخوذة بمعناها الأنثروبولوجي الواسع، هي ذلك المركب الكامل الذي يحتوي المعارف، الفنون، الأخلاق، الأعراف، وأي مقدرات أو عادات أخرى يتم اكتسابها بواسطة الفرد كونه جزءا من المجتمع".

فإن الثقافة بهذا المفهوم أشياء نكتسبها نحن الأفراد من المجتمع أو الواقع الخارجي، وهذه الأمور التي نكتسبها من العالم الخارجي أو المجتمع عبر عنها ريتشارد دوكنز في كتابه الجين الأناني بالميمات، وكما عرفها ريتشارد دوكنز ببساطة هي كيان قادر على أن ينتقل من عقل إلى آخر لاجينيا.

يمكن لنا تعريف الثقافة بشكل كامل من خلال هذا المفهوم البسيط، فكما تنتقل الجينات من جيل لآخر فنرت لون الشعر أو العينين والطول وشعر الوجه ولون البشرة، وإلى آخره من الأمور الموروثة جينيا، ينتقل الميم من فرد لآخر ليكون الفرد من الميمات المكتسبة ثقافته، مثل طريقة التحية، فنقول نحن "السلام عليكم"، بينما يقول الإيطاليون "Benvenuto". فهذا يسمى ميم منتشر في كل ثقافة بطريقة مختلفة.

أو طريقة شرب الشاي، ففي جنوب العراق مثلا يشرب الشاي برالستكان)، في ثقافة أخرى يشرب بالكوب أو أي شيء آخر. في بعض المناطق نجد الناس يأكلون بأيديهم، وفي مناطق أخرى يأكلون بالملاعق أو أي شيء آخر. هذه ميمات تنتقل عبر الأجيال وبين الأفراد لتكون الثقافة.

فكل ثقافة فإن الفرد يكونها من ميمات يكتسبها، بذلك يمكننا أن نرى الثقافة مفهوما واسعا جدا يكونه الفرد من ميمات، بدءا من عادات الطعام والتحية المناسبة، إلى المفاهيم الكبرى في الثقافة هي ميمات. بذلك تشمل الثقافة كل الأديان والفنون والأخلاق والعادات والتقاليد والرياضات المختلفة والفلسفات والنظريات الاقتصادية والنظم السياسية والعمارة، وكل الميمات التي يتناقلها البشر لاجينيا عن طريق الفكر، فهي تختصر - أعني الثقافة - كل نتاج الجنس البشري فكريا.



«1»

تأملات في الدين

الدين

الإله الهزلي

دور تقديس الأفكار في تهافت العقل

لعنة المؤسسة الدينية

الدين

لا يخفى على أحد منا أن الدين أحد المواضيع الشائكة التي لا نتطرق لهايتها وتعريفاتها، رغم أننا شعوب متدينة، وهذا ما يشرحه المصادر عن علم الأديان في وطننا العربي، وسبب عدم تطرقنا له هو كما ذكرنا؛ أنه موضوع شائك، فيصعب أن نتحدث عنه دون مواجهة عوائق، بغض النظر عن المنطلق الذي تحدثت منه، سواء كان فكرياً أو دينياً.

ومنذ بداية تفكير البشر بهذا الشأن، حاولوا وضع تعريف شامل لهذه البنية المسماة "الدين"، وهكذا تعددت آراء المفكرين في الأمر، وحاولوا وضع تعاريف للدين دون التأكيد على تعريف واحد واضح وشامل له، وذلك بسبب اختلاف النظرات إليه. فمثلاً في كتاب "الدين في حدود العقل" يقول إيمانويل كانط: "الشعور بواجباتنا كونها قائمة على أوامر إلهية"، وفي "محاضرات في فلسفة الدين" هيغل يعبر عن الدين بقوله: "الروح واعياً جوهره، هو ارتفاع من المتناهي إلى اللامتناهي".

وهكذا آراء العديد من المفكرين الذين استمروا بجبر التعريف هنا وهناك دون تفصيل واضح للأمر.

حتى فصل عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم الدين إلى قسمين في كتابه "الأشكال الأساسية للحياة الدينية"، وهما: المقدس والديني، وهذا الكتاب أحدث أثراً كبيراً في تعريفنا للدين؛ لأنه حدد الأساس في كل دين، حيث إن كل بنية دينية لا يمكن أن تكون دون اعتمادها بشكل أساسي على المقدس والديني، فهذه هي بنيتها الأساسية.

ولنأخذ الإسلام على سبيل المثال كنموذج؛ فإن الدين الإسلامي، إن حللناه بشكل أساسي، سوف يقبل نفس التقسيم، فنحن نرى في الإسلام قسمين:

مقدس

ودنيوي.

المقدس هو السماوي المحدد الذي لا يمكن للمسلم مسه؛ لأنه يعد أصلاً من أصول دينه، مثل الإيمان بالله، فهذا ما لا يمكن للمسلم تركه. وهذا الإيمان هو ما يحمل شعور بعض الأشياء الدنيوية عليه معتمدة عليه، مثل الضوابط الأخلاقية الدينية، فهي دنيوية لكنها قائمة من الإله. وهذا تماماً ما يناسب التعريف الذي وضعه إميل دوركايم في كتابه "الأشكال الأساسية للحياة الدينية"، حيث وصف الدين بأنه: "نظام متميز من المعتقدات التي تدور حول

موضوعات مقدسة يجري عزلها عن الوسط الديني، وتحاط بشتى أنواع
التحريم، وهذه المعتقدات والممارسات تجتمع كل المؤمنين والعاملين بها في
جماعة
معينة واحدة تدعى الكنيسة، أي: الملة".

ولا يمكن لنا فهم التعريف والتقسيم دون فهم ماهية المنظومة الدينية نفسها. فما
هي العقيدة؟ وكيف نشأت؟

لا يخفى على أحد منا أن أصل المعتقد القديمة لدى القدماء هو الأساطير، حيث
كانوا يضعون تفسيراً ميتافيزيقياً لظواهر معينة لا يفهمون معناها. وبهذه الطريقة
نشأت العقائد البدائية للبشر، وهي عقائد تتناسب مع أدوات الإنسان العملية
وحياته وعلومه، فإن أول علومه وأدواته حتماً لن تكون أعلى من عقائده.

وهكذا تُقرأ المعتقدات بدائرتها التي يجب أن تُقرأ بها، وهي: من التعددية إلى
ترجيح الآلهة ووضع كل مجموعة منها في حقل معين، إلى الوجدانية التي تؤمن
بإله واحد قادر على كل شيء، يحيط بكل شيء.

الإله الهزلي

لنأخذ عقولنا بأسوأ أنواع التخيل؛ لتتخيل أن هناك شخصاً يريد الكلام بلغة لا يفهم ما هي، ولا ما معانيها أصلاً، فقط من أجل الحفاظ على "روحه القومية". هذه اللغة ستفقد معناها، بحيث إنها ستكون رمزية شكلية، لكي يحافظ على "روحه القومية".

وهذه المفاهيم الرمزية الهزلية التي تُستخدم لنفس الغرض تُفسد معنى كل شيء يُؤخذ بهذه الطريقة، وغالبًا ما تؤدي بنتائج ضارة للمجتمعات التي تتبنى هذه الآلية. ومجتمعنا - أستطيع أن أقول - هو أكبر مثال حي على ذلك. مجتمعاتنا، بشكل عام، لديها مشكلة، وهذه المشكلة تعدّ محور اعتقادهم، وهي "آلهتهم"، فباتت الآلهة هذه مجرد رموز لاستمرار العقائد كعقائد، دون تخيلها خارج هذا المفهوم - "العقيدة".

وإلا، فكيف يمكن لعقيدة دينية أن تُسمى عقيدة من دون إله؟ في مجتمعنا، للوهلة الأولى، يبدو هذا الكلام غير منطقي بتاتاً؛ لأنه، حسب المفهوم العام، العقيدة منبثقة من إله. فكيف يمكن للإله أن يكون رمزية تحفظ مسمى العقيدة؟ وهذا ما حدث بسبب وجود التيارات الأصولية غير التجديدية، فمع مرور الزمن يصبح تغيير

الترتيب الهيكلي أمرًا طبيعي الحدوث، بحيث يصبح الإله، الذي كان بداية هذه العقيدة، عنصرًا من العناصر التي تستخدمها، لا مصدرًا لها.

وتفقد الأجيال، بسبب هذه المنهجية الأصولية، جيلًا تلو الآخر، القدرة على الحفاظ على الترتيب الأساسي. ودعني أقل: إن الإله، بهذه المنهجية، تفقده الأجيال كلما استمرت العقيدة لسنوات أطول، مع ازدياد الأمر سوءًا في بعض الحالات، بحيث إنهم سيعرفون العقيدة، يعرفون طقوسها، ويعرف كلٌّ منهم ما يجب أن يقول، وما يجب أن يصلية، وما يجب أن يدعو به، والإله لا يتجاوز دوره الفعلي سوى اسم مضمن داخل هذه الطقوس.

وكل هذا يحدث بسبب المنهجية الأصولية بالتحديد، التي أسميها "الأصولية العامية" الموجودة لدى المجتمع. فاليوم، نحن عندما نولد في عائلة مسلمة، سنكون مسلمين، ولو لفترة من حياتنا، على أقل تقدير. هذا ليس لأننا بحثنا أو عُرض علينا الإسلام واقتنعنا به، بل بسبب الأصولية العامية. فنحن نتبع آباءنا فقط. وهذا، على مستوى شعب كامل، سوف ينتج لنا مفهوم إله يُعبد ولا يُفهم، وما أطلقت عليه "الإله الهزلي"¹.

¹ الإله في الدين يمكن أن يكون إلهًا لا يأمر الأتباع بأذية غيرهم، وهذا هو الغرض من تقسيم الآلهة بين هزلية وغير هزلية. تبقى جميعها مسائل إيمانية تابعة للتأويل حسب النصوص المتعددة، والقصد من ذلك ليس دعم نموذج إيمان دون آخر، بل التمييز بين العقائد المؤذية وغير المؤذية، معززًا بذلك ضرورة وجود عقل يفكر حتى في مسائل الإيمان.

وهنا المشكلة في عبادة هذه العقائد مع الاستمرار بهذه المنهجية. وسوف أروي قصة لأجل توضيح المفهوم ومقارنته مع واقعنا.

تخيل أن هناك شعبًا معزولًا في أقصى بقاع الكوكب، لا حضارة، لا دين، لا كتب. جاء منهم مصلح، يمتلك منظومة أخلاقية، ويقول إنه نبي من الإله. أول ما فعله كان تعريفهم، أو أن يشرح لهم الإله كمفهوم داخل العقيدة على الأقل، لأنه لن يستطيع أن يقنعهم بالطقوس إلا بهذه الطريقة.

ثم، بعد أن آمنوا بإله هذا النبي وبدأت العقيدة تتشكل، وبدأ يعرض عليهم منظومته الأخلاقية الدينية شيئًا فشيئًا، نستطيع أن نطلق على هذا الجيل الذي عاصر بداية حركة هذا النبي "الجيل الأول" أو "الجيل المؤسس". الجيل الذي سيأتي بعدهم، أو دعني أطلق عليه اسم "الجيل الثاني"، وهم جيل أبناء هؤلاء، تربوا على دين آبائهم، وتعرفوا عليه أولاً، لأن الطفل، أكيد، عندما يُولد، سوف يلاحظ أن أباه يصلي، ثم سيكتشف لماذا والده يصلي، أو لمن هو يصلي.

فبالتأكيد، هنا أصبح الإله شيئًا يُعلم كشيء مضمن بالعقيدة. وهكذا، مع تعاقب الأجيال، الثالث والرابع والخامس، تصبح العقيدة أساسًا ونمطًا موروثًا، والإله مجرد

فرع لها. أي أنهم يعرفون النمط الموروث، في الأجيال الأخرى، حتى يصبح الإله مجرد اسم يُقال، يُذكر، ويُعبد.

لكن السؤال هنا: هل يمكن أن نعتبر أن هذه مشكلة؟ أو لماذا نقول إنها مشكلة؟ هو إيمان، والإيمان غيب في النهاية. والمشكلة هنا أن هذه المجتمعات سوف تتبع إلهًا ترسمه طائفة، أو صاحب فتوى، أو حتى عائلة. فعندما يفقد الإنسان التفكير بهذا، قد تحدث هذه الكارثة.

وبعد أن يصبح الإله "الأمر"، كما يُطلق عليه داخل هذه العقيدة، التي بات هو جزءًا منها، والتي يقودها مجموعة معينة بسبب المنهجية الأصولية، سوف يكون من السهل جدًا على المرء القتل باسم الإله، التدمير بحجة الطاعة، السكوت عن الظلم لأن رجلًا ملتحيًا قال إنه "قَدْر".

إنه حرفيًا "الإله الهزلي"، الذي يُعبد دون فهم، ويأمر دون أن يُسأل، ويُطاع دون وعي، دون تفكير: أهو الإله، أم أنه صورة؟ موجودة في نصوص تأطرت مع مجموعة معينة بمنهجية أصولية؟ وهذه المنهجية يمكن أن تصل بالشعوب إلى هذه الدرجة، فيؤلد الأشخاص في حضن هذه الأصولية، ويُسرق منهم الوعي، وتُباع لهم طقوس فارغة مجوفة. فيصبح الله تابعًا لعقيدة، وتكون تلك العقيدة سلاحًا يمكنها أن تصنع السلام المطلق، وبإمكانها أن تصنع الدمار بيد من يمتلك الفتوى.

والمؤسف هنا أنهم غير قادرين على الانتباه لذلك، لأنهم وُلدوا وأمامهم صورة للإله الهزلي، لم يختاروها، ولم يتأملوا ما هي، بل صارت كذلك، لأن عائلة أنجبت فلاناً، فعليه اتباع دينها. وبذلك تتشكل تلك الصورة، والسؤال عنها يصبح بدعة وتمرداً، والتفكر به والتشكيك يصبح كفرًا.

وعندما يصبح الفرد جزءًا من هذه الأصولية، سوف يسكن هذا الإله الهزلي داخله. والمشكلة الكبرى هي تلك المؤسسات. إن تلك المؤسسات تريد ما يُقيها، ويغذي جهل الناس، فانصرفت لفقهِ العبادات، تاركة فهم الإله كمسألة شخصية يمكن للإنسان خوضها متى أحب، - بالتأكيد مع تجهيله لكي لا يفكر بذلك ..

فأنت تعلم أن الإله لا يعطي كلمتهم أي صدى، بحال لم يكن شعارًا فقط. وتعليمهم للناس بضرورة التفكير لا يُديم سلطانهم، بل يُفسد سطوتهم. ويمكن ببعض الشجاعة أن يتخلص الفرد، فقط على أقل تقدير، من هذا الإله ومن هذه المنهجية البائسة. شجاعة كافية للسؤال، والنقد، والشك. لتعلم كيفية انتقاد الأفكار التي قيل لنا في السابق إن التفكير بها فقط مسٌ شيطاني. لذا، علينا اكتساب هذه الشجاعة.

بحيث يكون هناك دور للفلسفة والنقد والفكر، بعيداً عن هذه المؤسسة والمنهجية. ويمكن لكل شخص أن يمتلك هذه الشجاعة لكي يتحرر، فيحرر ربما جيلاً بعده، أو جزءاً من جيله. شجاعة تعطيه القدرة على حمل هذا "الإله الهزلي" من ياقة ثوبه، ورميه في أقرب سلّة مهملات، لعله يكون إلهاً جيداً للقمامة التي هناك، ولعل القمامة تكون عباداً صالحين.

هو ليس إلهاً لأي شخص. هو مجرد صورة مزيفة، وحلقة تضمن تماسك العقيدة دون انهيار، فضلاً عن كونه طريقة لاستعباد الشعوب. وأوضح تجليات فشل الأصولية العامية، وأوضح دليل على مفهوم "الإله الهزلي"، هو كل ما نراه من ظلم، وقسوة، وتطرف باسم الدين. ما هي إلا نتيجة عبادة إله هزلي؛ لأنه صُنِع كواجهة تضمن هوية العقيدة الدينية كعقيدة دينية، لكن دون مصدر لها.

لذلك، يكون شيئاً غير مفهوم، تُلصق به الصفات، منها صفة الرحمة، رغم أن قائد العقيدة، وهو من يملك هذه القدرة، بإمكانه أن يغيّر صفات الإله لشعب كامل. الصفات هذه صار يتحكم بها صاحب الفتوى.

وما يسبب هذه السطوة هو عدم قدرة الناس على الثورة ضد هذه المنهجية. فعندما يُولد الفرد، وهو يُلقن عن عقائد لا ربّ لها - أي كما قلت - عقائد مجوفة. وهذا لا

يمكن اعتباره جهلاً بريئاً، لا، إنه ممنهج، وليس بريئاً، لأن المؤسسات إما أنها لا تسعى لإيضاح مفاهيم مثل هذه، وإما أنها جاهلة بالأمر.

لكن، برأيك، ما الذي يدفع مؤسسة دينية لتعليم الشباب كيف ينتقدون كل شيء؟ في هذه الحالة، هي تبني بيئة للتعدي عليها. وفي المنهجية الأصولية، هذا يُبين العيب في مفهومها "التربية الدينية السليمة". فهو ليس إلا تجلياً من تجليات سطوة هذه الأصولية، خاصة أنهم يعلمونه أن دينهم على حق.

والتربية الحقيقية للقضاء على هذه الأصولية تبدأ بتعليم الفرد كيف يسأل، لا كيف يخاف. كيف يبحث، لا كيف يتبع. وهذا يُبين كم أن شعوبنا مسكينة، ذات تدبير سطحي. لأن التدين، بصورته الشائعة، مجرد قشرة، لا جذر. ويمكن أن يكون إيماناً ساذجاً.

والأفراد في هذا المجتمع، بمعنى الكلمة، يصبحون قبللة؛ لأنهم يظنون أن ما يعتقدون به هو الحق المطلق، دون التفكير بذلك، لأنهم وُلدوا وهم فيه. ومن هنا تأتي فكرة القتل بسبب الفتوى؛ لأن من يعبد إلهاً لا يفهمه، من السهل عليه أن يأخذ بأي أمر يُنسب إليه. حتى لو كان ذبحاً، اغتصاباً، ظلماً، بل خاصة إذا كان الأمر من هذا القبيل، لأنه يضع لربه الهزلي صفة دون فهمها، وأنه فوق الخير والشر، ويرى أن صاحب الفتوى هو صاحب اتصال مع الله، بشكل أو بآخر. فإن

أمره هذا الأخير بأي شيء، فسوف يفعل، باسم الله، بدون تفكير ووعي بالأمر الذي يفعله.

ولن يشعر هؤلاء بتأنيب ضمير؛ لأنهم لا يعبدون إلهًا، بل يعبدون الهزل، منبثقًا من عقيدة يُديرها رجل دين. وهذا الإله لا يُفهم، ولا يُسأل، ولا يُحاسب.

دور تقديس الأفكار في تهافت العقل

منذ ظهور الإنسان الحديث، الذي كان لديه دماغ ذو وظائف متعددة، وهذا الدماغ متطور جداً مقارنةً بما هو موجود عند أقرانه من الكائنات الحية، كان قادرًا على إخراج ما نسميه فكرة.

بدأنا نطلق على تلك الوظيفة في الدماغ، التي تنتج عنها الأفكار، اسم "عقل"، وهناك فرق بين الاثنين، للمعلومة فقط. وهكذا استمر هذا العقل البشري بإنتاج الأفكار لحل المشكلات التي تواجهه، حتى تمكن من إشعال النار، واستطاع أن يربي الماشية، وأن يزرع ويحصد ما يزرع، وأن يبني مجتمعات جديدة، وأن يصنع حضارة.

بدأت تلك الحضارات تتطور، وبدأت الملاحم الأدبية بالظهور، وكذلك الأعمال الفنية وما شابه ذلك. ظهرت الأديان المختلفة والمعتقدات المتنوعة، ثم جاءت الفلسفات المختلفة، والفلاسفة المتعددون بأفكارهم ووجهات نظرهم. نرى رجل دين من دين معين يرد على نظيره من دين آخر، ونجد الشيء نفسه بين الفلاسفة والمفكرين. يمكن تطبيق هذه القاعدة على البشرية جمعاء، فقد يكون لدينا مجتمع جيد من هذه الناحية.

لكن السؤال هنا: متى يفسد الأمر؟

أستطيع أن أقول لك: سيفسد الأمر عندما آخذ فكرة معينة، أو منظومة عقائدية معينة، أو فلسفة، أو حتى شخصية محددة، وأضعها داخل دائرة مغلقة، وما يدخل هذه الدائرة يصبح مقدسًا بالنسبة لمن يعتقد بذلك. أما من لا يؤمن بها، فإذا تجاوز على هذه الدائرة، لا نقول إنه يمتلك وجهة نظر معينة، بل نقول إنه خالف الحقيقة. دعوني أطلق على هذا "جحيم القدسية".

يحدث هذا عندما يؤمن اثنان بأفكار مختلفة، فكلٌّ منهما يرى أن فكرته هي الصحيحة، ويحاول فرضها على الآخر، متجاهلاً أن الشخص الآخر يمتلك معتقدًا أيضًا، وهو ينظر إليه كما أنظر أنا إلى معتقدي.

هنا سيفسد الأمر. فإذا كانت لدائرة القدسية الأولى معتنقون، ولدائرة القدسية الثانية معتنق واحد، فعلى الأخير أن يلقي ما يلقي من هؤلاء، لأنهم المنتصرون في هذه الحالة.

لنعد إلى الواقع الآن. إذا قارنت بين قاعدة "جحيم القدسية" وبين الكثير من المجتمعات، ستجد أنها تطبق فعليًا، وستكون أكثر واقعية لأنها مثال حي. فالمشكلة في كل الموضوع هي أنني إذا آمنت بشيء معين، سأعتقد أنه الحق

بالنسبة إليّ، متجاهلاً أن الآخرين يمتلكون معتقدات أيضاً. وهذا يدفع تلك المجتمعات إلى فعل كل شيء، مما يجعل الأمر سيئاً جداً، يصل حتى إلى سلب الآخرين حقوقهم، إن لم يصل إلى سلب حياتهم بالكامل.

جزء كبير من الجهل الذي يصيب تلك المجتمعات سببه المؤسسات الدينية، التي هي أيضاً واقعة داخل "جحيم القدسية"، وكذلك المفكرون الذين وقعوا في "جحيم القدسية".

فعلى الفرد اليوم أن يتقبل آراء الآخرين، بدون أن يقع في "جحيم القدسية"، لأن الآخر أيضاً يمتلك مقدسات. عليه أن يدرك أن الأمور المقدسة لديه، سواء كانت أفكاراً أو معتقدات دينية، قد لا تكون مقدسة عند غيره. الأمور التي يتعامل معها على أنها مقدسة، غيره يتعامل معها على أنها عادية.

فإذا أهانها شخص ما، لا يجب أن يصل الأمر إلى الدخول داخل دائرة "جحيم القدسية". عليك أولاً أن تأخذ بعين الاعتبار أنها غير مقدسة عنده، كما يجب مراعاة أخلاقيات كل شخص في التعامل مع مشاعر الآخرين ومعتقداتهم.

دعني أعط مثلاً قد يكون شعبيًا وتبسيطيًا، لكنه سيوصل الفكرة. عندما تمشي اليوم في شارع معين، ويأتيك أحدهم فيسبّ والدك، فتتعجب لماذا فعل هذا، فعليك أن

تأخذ بعين الاعتبار أن والدك شخص عادي بالنسبة إليه، وليس كما تنظر إليه أنت. وخذ في الاعتبار أخلاقيات كل شخص في احترام الآخرين.

ربما اليوم، أنت تمتلك أخلاقيات تمنعك من سب معتقدات غيرك أو إهانتها، حتى إن كنت مخالفًا لها. أما غيرك، الذي لا يعتقد بتلك المعتقدات، فقد لا يمتلك هذه الأخلاقيات.

لذلك، لكي نتخلص من هذا، علينا أن نؤمن بأن ما نحن عليه هو مجرد اعتقادنا، وغيرنا له اعتقاده. فإن أساء له، علينا أن نكون أكثر عقلانية، وأن نخرج من هذه الدائرة السخيفة، التي لم تجلب للبشرية والحضارة إلا العناء.

الدين قائم على الإيمان²، وهو التصديق بشيء دون وجود أدلة عليه في الواقع المادي، وهذا هو الإيمان، وهو موقف عائد للإنسان. لكن بعد أن يتحول الدين من منظومة لاهوتية أخلاقية إلى مجرد طقوس فارغة، هنا تقع المشكلة. فالدين سيتحول من كونه ديناً إلى أيديولوجية كاملة ترفض كل ما هو خارجها، وإن خالف هذا ما ينص عليه الدين نفسه. لكن هنا الدين لم يعد حاجة إنسانية، بل غاية مطلقة يخضع لها الكل، حتى الإله الذي يُفترض أنه يُعبد داخل الدين، لأن الدين فقد معناه الأساسي.

² العقل البشري كما بينا سابقاً محدود، وبينى معارفه على ما تخزنه ذاكرته، وتقوم وحدة معالجته بمعالجة هذه المعلومات المخزنة. لذلك يجب علينا الآن أن نبين هذا بشكل أوسع؛ فالعقل البشري أصغر بكثير من إدراك حقائق بهذا الحجم، مثل إدراك موجد الوجود وتشخيصه وغير ذلك.

ويظهر لدينا ذلك في أن العقل البشري لا يمكن أن يتخيل الأشياء التي لم ينشأ وهو يتعامل معها، مثل الأعداد الكبيرة، أو الأحجام الكبيرة جداً، أو الصغيرة غاية الصغر. فتخيل أن الإنسان وصل إلى عدد كبير من الاكتشافات والتقدم العلمي بفضل العدد السالب، والإنسان بعقله -الذي يعتقد أنه قادر على إدراك خفايا الوجود به- عاجز عن تخيل هذا العدد أصلاً، الذي فك لنا العديد من أسرار العلم.

فما بالك بحقيقة أعلى من كل الحقائق أوجدت الكون كله؟ لذلك فإن الجزم بمعرفة هذا ضرب من الخيال؛ فهي في النهاية مسائل إيمانية لا غير، لا يمكن إثباتها أو دحضها دحضاً تاماً، لأن العقل البشري محدود عن معرفة أشياء بهذا الحجم.

فعندما يتحول الدين إلى منظومة أيديولوجية، سيكون أداة رفض لكل شيء، أداة قادرة على تحطيمه وفعل كل شيء، وكل هذا سيكون مبررًا دينيًا بالنسبة للمعتقدين بهذه الأيديولوجية. فيتحول كل معنى حقيقي عند الإنسان إلى أداة تدعم اعتقادًا واحدًا، وهو الوحيد المبرر، وهو الوحيد الذي على حق، وهو الوحيد الذي لا يمكن لك أن تحيد عنه وتذهب للضد منه. وهذا الأساس في تحوله إلى منظومة مغلقة. فهذه الصفة الأولى، وهي اعتقاده بأنه الوحيد الذي على حق، والصفة الثانية هي تسييس كل مقدس في أمور لم يتحدث عنها أبدًا لأجل دعم الصفة الأولى. هنا يصبح السؤال جريمة، ويصبح الدين غير قادر على تحليل نفسه.

هنا وجب علينا النظر إلى النظير لهذا الدين، وهو الإلحاد الأيديولوجي. هنا الإلحاد الذي يُصنّف أنه ضد الإيمان الغيبي يصبح بذاته إيمانًا، فهو تحول من إجابة لسؤال: هل هناك خالق للكون؟ إلى ضد لكل ما هو متدين، كان مسالمًا أو محاربًا. هنا تختفي الفوارق بين الدين والإلحاد من ناحية الإيمان، فيصبح كلاهما إيمانًا يحملان نفس الطرق ونفس المنظومة، لكن لدعم أفكار مختلفة.

فالدين الأيديولوجي لم يخض يومًا النقاش مع الإلحاد بكونه موقفًا فلسفيًا ومعرفيًا، موقفًا عقليًا وصل له شخص بعد تفكير، بل ينظر له كهراء، ويناقش أكثر تجليات الإلحاد سطحية، مدعيًا أنه انتصر. وكذلك مع الإلحاد الأيديولوجي، فهو لم يناقش أيضًا الدين بوصفه منظومة متكاملة لها هدف، بل ينظر لها كاعتقاد سطحي

إيماني، متجاوزاً أنه بهذه الطريقة لا يتجاوز كونه موقفاً يقع بنفس الخط الفكري مع
التدين السطحي الأيديولوجي.

لعنة المؤسسة الدينية

بإمكان المؤسسة الدينية تحويل أكثر الشعوب تديناً إلى أكثر الشعوب إحاداً وكفراً
وابتعاداً عن الدين. هي فقط بحاجة إلى بعض السلطة وتقديس الشعب.
وهذا الأمر لا يختلف أياً كان الدين أو المذهب لهذه المؤسسة. بمجرد أن تكون
مؤسسة دينية، فإنها تستطيع فعل ذلك مع وجود الشرطين، وهما: السلطة
والقدسية.

فإن رجال الدين - الغالبية وليس الكل - في أي مكان وفي أي زمان، إذا وجدوا
التقديس والسلطة، فستجد كل الصفات التي يحاربها الدين داخل هذا الرجل.
فسيكون أبعد ما يكون عن تلك المبادئ التي تنص عليها الأديان، وستجد أنه يملك
أنياباً وأظافر، ولا يمانع أن يأخذ حقك، ولا يبالي بالآخرين. وبإمكانك ملاحظة
هذا في كل الدول التي تعطي رجال الدين قدسية وسلطة.

ستجد أنه يأخذ مالاً وحقوقاً، ولا يبالي بما يقول الدين نفسه. وهو من يجلس على
تلك المقاعد الخشبية ناعمة الملمس، المملوءة بأسماء الإله والشخصيات الدينية،
لكي يلقي لك خطبة يعظك فيها ويأمرك بالتقشف، وهو نفسه من أتى إلى هذا
المجلس بموكب من السيارات. ويزداد الأمر سوءاً عندما ينزلون من تلك المقاعد

إلى مقاعد الحكم والسياسة، فسترى فيهم أسوأ السياسيين، وسينقلون تلك الحقارة إلى السياسة.

فبرأيك، برجال الدين هؤلاء، ألا تستطيع المؤسسة الدينية تحويل الشعب المتدين إلى شعب ملحد؟ أناؤكد لك أنها قادرة على فعل ذلك.

وهي تفعل ما يحلو لها، وهي واثقة بتقديس الشعب لها، بحيث إنها متأكدة من أن هذا الشعب المسكين لن يقبل أي مساس بالمؤسسة الدينية. لذلك تصل إلى مرحلة التماذي شيئاً فشيئاً. تطرد عالماً أو رجل دين، وتضعه تحت الإقامة الجبرية لأنه يقول أموراً لا ينبغي عليه أن يقولها، أو تقتله إذا تطلب الأمر. والأمثلة كثيرة.

تتماذى بأخذ الأموال من الشعب، وتتماذى بمباركة الحكومات الفاسدة التي يعلم الشعب أنها تسيء له. بعد أن تصل المؤسسة الدينية إلى هذا الحد، سيحدث ما أسميه الانفجار بوجه الدين والمدافع عن الدين ورب الدين نفسه. وهذا ما أعنيه بالمعنى الحرفي.

بعد كل هذا التماذي، سيرى هذا الشعب أن كل ما يلقاه من العناء هو بسبب الدين، وسوف يفعل ما يستطيع فقط من أجل إيقاف هذا. خذ على سبيل المثال الشعب الفرنسي قبل الثورة الفرنسية. كان أحد أكثر الشعوب الأوروبية تديناً، لكن

بسبب تمادي الكنيسة وبذخ رجال الدين ودفاعها عن الملك لويس السادس عشر،
وبسبب هذا التمادي، حدث هذا الانفجار ضد الدين، بحيث أنهم أصبحوا ضد
الملك الذي يقال إنه جاء بمشيئة الإله، وضد الكنيسة التي تأمر الناس بعبادة الإله،
وضد الإله نفسه.

تم تغيير دين الدولة بعد انتصار الثورة مباشرة، وأصبح دينها هو الدين الذي يأمر
بالعقلانية. وأصبح عدو الشعب الوحيد هو الدين.

وكل هذا نتج بسبب شيء واحد، وهو تمادي الكنيسة. وإمكان هذا أن ينطبق على
جميع المؤسسات الدينية.



«2»

تأملات في الفلسفة

نقد المنهجية العامة في تناول الفلسفة

الفلسفة المثالية بين أفلاطون وبريكلي

الفلسفة المادية من الجذور إلى التبرع

تراجع الميتافيزيقيا

تأمل في فلسفة التاريخ عند هيغل

الديكالتيك

نقد النظرية الماركسية

النزعة العقلية والمزدرية بين ابن رشد والغزالي

جوهر الفلسفة الوجودية

نقد مبدأ الوجود يسبق الماهية عند سارتر

نقد فلسفة العبث عند كامو

نقد الفلسفة اللانجائية عند ديفيد بناتار

نقد المنهجية العامية في تناول الفلسفة

بعد فترة قضيتها في متابعة ومطالعة الميدان الفلسفي وقراءة الأعمال الفلسفية الكاملة لبعض الفلاسفة الكبار، اكتشفت أن هناك عيبًا واضحًا يعاني منه كل من يريد الدخول إلى عالم الفلسفة أو الميدان الفلسفي، وهو منهجية التعليم الفلسفي اليوم. وبفضل العامة، ممن يريدون أن يبيعوا المثاليات والفلسفات القديمة على الشعوب حاليًا ونقلها إلى الشارع رغم أنها بعيدة كل البعد عن الواقع، يقومون بنقل الفلسفة على أنها سياق تاريخي جاف، وهذا ليس من اختصاصات الفلسفة. بحيث إنه يأتي لك بدراسة الفلسفة من طاليس إلى فلاسفة العصر الحالي، وكأنه يعلمك تاريخًا لبلد معين أو تاريخًا لميدان فكري معين، رغم أن الفلسفة ليست كذلك تمامًا. وهذا هو الاتجاه الأول.

لكن نحن لدينا اتجاه آخر، وهو تعليم الفلسفة بالسياق الفكري، أو دعوني أسميه السياق الطابعي، وهو أن يعطيك المدارس الفلسفية والأفكار التي نصت عليها، ومحاولات إجابتهم عن الأسئلة الفلسفية التي طُرحت في زمانهم. قد لا أخفي أنني قد أقول إن هذا الاتجاه الآخر أفضل من الاتجاه الأول الذي يعلمها بمنهجية التاريخية، لكنه هو الآخر يعد ناقصًا، لأن كلاهما لا يعلمان من يريد دخول الفلسفة الميدان الفلسفي بشكله الواضح والدقيق. لأن الفلسفة ليست نظرية علمية أو نقاشًا قطعيًا أو حوارًا علميًا جافًا مثل النقاشات التي تدور بين المجتمع العلمي

عن ميكانيك الكم أو النظريات الأخرى، بل هي حوار جدلي مبني على فكرة أن تنقض الأفكار بعضها البعض حتى تثبت الفكرة لدى قارئ الفلسفة بشكل واضح، أو تثبت لدى الفيلسوف القائل بهذه الفكرة. بحيث إننا لا نملك أفكارًا ثابتة داخل الفلسفة، فأنت تجد الاختلاف الجوهرى في جميع المناهج الفلسفية عبر المدارس المختلفة. لذلك أرى أن هذا هو النقص في الاتجاه الآخر، وكأنه يجهزك لامتحان عليك أن تحفظ كل ما يمكنك من المدارس الفلسفية، ثم تذهب لتختبر نفسك بها، وبعدها تحصل على الشهادة. وهذا ليس صحيحًا، ولا السياق التاريخي صحيح، الذي حرفيًا ينقل لك الفلسفة تاريخيًا بشكل أفراد أو حتى مدارس حسب السياق التاريخي والتسلسل التاريخي. لكنهما، في كلا الحالتين، ناقصان في إيصال الفلسفة إلى المجتمع الحالي، الذي يرى التاريخ سياقًا جافًا مملًا، ويرى الفكر بهذه الطريقة صعبًا جدًا بأن تنقل له عدة مدارس في فترة زمنية قصيرة بمحاولات أن تعلمه أفكار كل مدرسة، فسيكون هناك تضارب بين الأفكار. لذلك قمت بتسمية كلا الاتجاهين بتسمية واحدة، وهي "المنهجية العامية لتعلم الفلسفة"، ودعني، أعرض عيوب كل اتجاه داخل هذه المنهجية.

إذا أتينا للنظام الأول، أو التاريخي، سوف نجد أنه يعامل الفلسفة على أنها توثيق لسير المفكرين وأفكارهم عبر الأزمان، وهذا ما يجعل الفلسفة مجرد سياق تاريخي ميت أو تراث تاريخي ميت، ومجرد حفظ لمراحل متتالية.

هذا ما يجعل الفلسفة بعيدة كل البعد عن الواقع الاجتماعي للإنسان، على خلاف ما هي في جوهرها، إذ هي الأسئلة التي تُطرح في كل يوم من حياة الإنسان. وهذا ما سعى إلى نشره بعض الأشخاص الذين يريدون نقل الأفكار المثالية، وكأن الفلسفة توقفت عند سياق تاريخي معين ولم تتحرك بعده. وسوف نجدهم بوضوح داخل مواقع التواصل الاجتماعي اليوم. وتجد أن هذا السياق التاريخي، وحتى الكُتَّاب الذين يكتبون بهذا السياق، تجد أنهم يعيدون كل البعد عن الواقع الحالي، بحيث إنهم يتحسسون من بعض الكلمات العصرية الحديثة، رغم أن الفلسفة والفكر ابن عصره، وليس ابن أزمنة ماضية. وهذا نابع من مشكلة أخرى، وهي عدم السير مع التطور الفكري ورفض سياق التطور.

أما النظام الآخر، فهو يقسم الفلسفة إلى مدارس فلسفية فكرية، ويأخذ كل مدرسة على أنها كتلة متجانسة من الأفكار يجب على من يدخل هذا الميدان أن يحفظها كما هي، دون الدخول إلى روح الجدل بين الأفكار. وقد يكون هذا النظام أفضل من النظام الأول، إلا أنه ناقص، لأنه بعيد كل البعد عن الروح المتغيرة للفلسفة الناشئة في كل عصر من العصور. لأنني، وكما قلت قبل قليل، الفكر ابن عصره.

وأنا أرى أن طريقة نقل الفلسفة في هذا الوقت هي نقل الفلسفة كممارسة وجدال، وليس كدراسة جافة. فإن الفلسفة في أصلها ليست حفظاً لمقولات الفلاسفة، ولا جمعاً لدساتير المدارس الفلسفية، بل فعل الجدل والصدام بين الأفكار والحجج

المختلفة. هذا ما يعطي الفلسفة طابعها الأصلي كروح تشع في كل عصر، وليس كترات ميت أو مقولات قالها شخص قبل مئات أو آلاف السنين.

بحيث يتم عرض الأسئلة الفلسفية والمجيء بالأجوبة الجدلية والأفكار الجدلية حول المسألة نفسها، مما يدفع داخل هذا الميدان إلى التفكير أولاً قبل حفظ ومعرفة ما قاله الآخرون.

وما أقوله إن الفلسفة يجب أن تبقى هيكلًا ديناميكيًا مستمرًا في الفكر والنقد المتجدد عبر كل عصر.

الفلسفة المثالية بين أفلاطون وبريكلي

نظرة واحدة منا على التاريخ الغربي كافية بنا لمعرفة أهمية الفلسفة المثالية، فقد كان لها التأثير المهم منذ فجر الفلسفة حتى امتد تأثيرها إلى العصور الحديثة، وربما سيمتد إلى ما هو أبعد؛ فإن للفلسفة المثالية ما لها من تأثير على الفكر الإنساني والفلسفي بشكل عام. وحتى إن للفظ "المثالية" أهمية في التاريخ الفلسفي، ولعبت الدور المهم فيه في أكثر من محور واتجاه.

والفلسفة المثالية بمفهومها العام هي التيار أو الاتجاه الفلسفي الذي يرى أن الواقع الحقيقي هو الواقع العقلي والفكري، ولا يمكن للمادة أن تأتي بمعزل عن الواقع العقلي؛ فهو الواقع المثالي الذي اكتسب هذا الاسم من فلسفة أفلاطون. ومع اختلاف الاتجاهات المثالية، فإنها تتحد في عدة مفاهيم، بل وأساسها هو أسبقية العقل على المادية، باختلاف الأفكار والتيارات حول هذا المفهوم. لكن كل الاتجاهات المثالية ترى أسبقية العقل على المادة، وأنه الأساس الأول للوجود، والمادة إما أن تكون مشتقة منه أو لا وجود مستقل لها خارجه؛ فهو المكون الأول. وفي نظر المثاليين، الحواس المادية متغيرة وغير ثابتة، فلا يمكن الاعتماد عليها كمصدر معرفة أو مصدر بحث عن الحقيقة، فيكون الفكر أسبق من الشيء. وبعض الكُتّاب في الشأن الفلسفي اتخذوا اتجاهاً محدداً فوصفوا كل الاتجاهات الفلسفية التي تنطوي على الشك، أو تنطوي على إيمان بمبدأ غيبي، أو تنطوي على محاولة

لإبعاد جانب من الأشياء الموضوعية عن المعرفة الإنسانية، بأنها اتجاهات مثالية، كالروحانية والعقلانية والتجريبية والنقدية كما قالوا، فهي اتجاهات مثالية. (راجع: ص5 من "ما هي المادية").

ومن الأمور الواضحة الجلية لكل طالب فلسفة أن الفلسفة المثالية وجدناها عند أفلاطون في "المُثل الأفلاطونية"، لكن إذا قرأنا فلسفة ما قبل سقراط يمكننا ملاحظة الشطحات المثالية في تلك الفلسفات، رغم أنها كانت تميل إلى المادية، لكن هذا لا يمنع وجودها. على سبيل المثال، مبدأ الوحدة خلف التنوع عند هيراقليطس أو عند طاليس، وكذلك وجود العالم غير المحسوس عند فيثاغورس، وحتى عند سقراط في الجدل العقلي. لكن هذه لم تكن إلا شطحات لا يمكن تكوين الفلسفة المثالية من خلالها. ولكي نفهم الفلسفة المثالية علينا فهم بدايتها، وبأي شكل بدأت.

ونحن نعرف بداية الفلسفة من بادئها الأول وهو أفلاطون، حيث لاحظنا المثالية عنده في نظريته عن الإنسان والعقل والعلم، التي عُرفت بـ"المُثل الأفلاطونية"، أي أن أفلاطون - إذا أردنا أن نصنّفه - فهو فيلسوف مثالي. لكن لم تكن كلمة "مثالية" هي ذاتها التي تملك ذات الدلالة اليوم، فهذا غير ممكن؛ فهي لم تكن تعني التخلي عن الإدراكات الحسية، فإن أفلاطون لم يتخلَّ عن هذه الإدراكات، بل أقر بأن الإدراكات العقلية هي التي يمكننا من خلالها إدراك جوهر وحقيقة

الأشياء العامة، أي أنها أعلى من الإدراكات الحسية، لكنه لم يتخلَّ عن الإدراكات الحسية ولم يُجرِّدها من حقائقها الموضوعية؛ فهو أعطى العقل والواقع الحسي حقَّه، مع تفضيله للعقل، بدون أن يُجرِّد الواقع الحسي من حقيقته الموضوعية. وهذا واضح في المُثُل الأفلاطونية. وكلمة "المثالي" لا تعني "عديم العيب" كما في الاستعمالات اليومية؛ فإن المُثُل - إن أردت وصفها - على سبيل المثال: نحن نعرف الخيول ونعرف أنها مختلفة وغير متشابهة، لكن رغم ذلك نحن نعرف انطباقاً واحداً ومفهوماً واحداً عن كل الخيول، وهذا هو "المُثُل"، وهو أعلى من كل الأشكال الأخرى الموجودة، وهو موجود في عالم لا يمكننا الإحساس به بحواسنا المادية. فإن أردنا تعريف أفلاطون، فهو المؤسس الأول لهذه الفلسفة، وامتد تأثيره - امتداد المثالية ذاتها - إلى قرون بعده، سواء في أفلوطين أو فلاسفة العصور الوسطى مثل القديس أوغسطين، حتى المثاليين الجدد ككانط وهيغل وديكارت وبركلي.

حتى اتخذت المثالية شكلاً مختلفاً عن شكلها القديم في مُثُل أفلاطون إلى مفهوم مختلف بشكل كبير، فجاءت المثالية بمفهومها الحديث لتزعزع الحقيقة الموضوعية للواقع الحسي. ولا يمكننا المرور على هذا بدون المرور على الممثل الأساسي لهذا الاتجاه، وهو بركلي، الذي يمثل أمام المثالية الحديثة - بتعبير العديد من كتَّاب الفلسفة - وجوهر المثالية عند بركلي يتلخص بقوله المشهور: "الوجود هو ما يُدرك". إن الفيلسوف الإيرلندي جورج بركلي يمثل نقطة التحول الراديكالية في

تاريخ الفلسفة المثالية، من المثالية الميتافيزيقية إلى المثالية المطلقة عند هيغل؛ إذ أعلن بركلي هنا نفي وجود المادة ككيان مستقل بذاته. وهذا التحول الراديكالي - بكل تأكيد - كان بسبب تأثير بركلي بالمناخ الفلسفي آنذاك، خاصة الفلسفة التجريبية للفيلسوف جون لوك، الذي فرض وجود مادة مستقلة قائمة بذاتها، وندرکها من خلال الحواس، وهذا ما يؤدي إلى الشك والإلحاد. ومن هنا، وبعد تأثره بالمثاليين من قبله، قدّم بركلي البديل الفلسفي الذي يرفض وجود المادة بشكل مستقل، وهذا ما عُرف بالمثالية الذاتية. وكل هذه المثالية تركز على المبدأ الذي قدمه بركلي بقوله: "الوجود هو ما يُدرك"، أي أن كل شيء موجود يتوقف على إدراكه من قبل عقل ما؛ لا وجود لشيء بشكل مستقل، بل في عقولنا كأفكار وإدراكات؛ فكل ما نراه ونسمعه ونحس به هي إدراكات عقلية داخل وعينا.

فعلى سبيل المثال، الكرسي الذي تجلس عليه في غرفة معينة، فإن وجوده ليس شيئاً مادياً قائماً بذاته، بل هو مجموعة من الإدراكات: لونه، ملمسه، شكله، صلابته؛ كل تلك إدراكات عقلية، ولا توجد بشكل مادي إلا بعد إدراكها. فأخرج من الغرفة التي فيها الكرسي، هل سيبقى الكرسي موجوداً؟ نعم، لكن فقط لأن الله يدركه.

في فلسفة بركلي، رأى بركلي أن المادة ووجودها بشكل مستقل أمر غير مُقرَّر فلسفياً؛ فنحن لا ندرك سوى الصفات، مثل الأصوات والروائح والأشكال والألوان،

وما إلى ذلك، وما هي إلا إدراكات عقلية داخل عقولنا فقط، فلا يمكن لنا أن ندعي وجود جوهر مادي، ولا يمكننا إدراكه أصلاً.

وإلى هنا يمكننا القول بأن الفلسفة المثالية كان لها التأثير البالغ، منذ عهد أفلاطون إلى العصور الوسطى عند أوغسطين، إلى بركلي، ومن تلاه من الفلاسفة المثاليين، فأُسست لنظرية معرفة، وأُسست لفلسفة كاملة تُعد من أهم الفلسفات في التاريخ الفلسفي، حتى وصلت إلى مرحلة أن طالب الفلسفة المبتدئ يُصاب بالذهول عندما يعلم أن المثالية والفلسفة ليسا لفظين متقابلين. فإن أراد هذا الطالب تقديم خدمة لنفسه ويحافظ على مساره الفلسفي، فلن يفعل إلا بعد أن يقرأ المثالية قراءة جيدة تليق بحجم تأثيرها.

الفلسفة المادية من الجذور إلى التفرع

لا يمكن لأيّ شخص قرأ التاريخ الفلسفي أن يتجاوز لفظة "المادية" أو يمرّ عليها مرور الكرام، فلهذا اللفظ ما له من الأثر البالغ في الفكر الإنساني في مختلف الحقول، من الاجتماع والسياسة وحتى العلوم الحديثة. وإنّها ممتدّة امتداد لفظة الفلسفة نفسها، فهي ممتدة من الفلسفة اليونانية ما قبل سقراط إلى الآن، وتمّ خلال هذا الامتداد تشكيل مفاهيم وثورات عميقة في الفكر الإنساني.

إنّ الفلسفة المادية، في مفهومها العام، هي الضدّ من الفلسفة المثالية، كما أن المثالية هي الضدّ من المادية، وهي التيار الذي يرى أن المادة هي الأصل الأول للوجود، وليس الوجود عقلياً أو روحياً كما تقول المثالية، بل هو وجود مادي محسوس فيزيائياً ومادياً، يمكننا رؤيته والتأكد منه بالحواس والتجربة. هنا يتبلور الصراع الفلسفي بين المادية والمثالية، ففي الموقف المثالي ترى المثالية أن حتى العالم هو امتداد للوعي والعقل، بما يناقض الموقف المادي الذي يرى أن حتى الوعي والإدراك ما هو إلا نتيجة لتفاعلات مادية ونتيجة تطور للمادة، أي أن كل شيء في هذا الوجود مادي.

وهذه الفكرة ليست طارئة على الفلسفة، بل نجد أصولها عند الفلاسفة الطبيعيين ما قبل سقراط، وخصوصاً في فلسفات أمثال طاليس، وأناكسيمندر، وأناكسيمينس،

الذين بحثوا عن أصل الكون في العناصر. ورغم اختلاف كلِّ منهم في تحديد تكوين العالم من أيِّ عنصر، لكنهم كانوا يفسرون العالم بشكل بعيد عن الأساطير، أي بشكل طبيعي ومادي. فطاليس رأى أن الماء هو مكوّن العالم وأصل كل شيء، وأناكسيمندر قال باللامحدودية، وأناكسيمينس قال إن الهواء هو أصل كل شيء. كلُّ ما نلاحظه في رؤيتهم وآرائهم هو أنهم حاولوا تفسير العالم بعدسة مادية، وهذا استمر إلى ديموقريطس الذي بلور أول نظرية ذرية مادية للكون، وقال بأن كل شيء يتكوّن من ذرات (Atoms) ومن الفراغ. لهذا لا يمكننا تجاوز ديموقريطس عند الحديث عن الفلسفة المادية، فهو يعدُّ أحد الأعمدة الشامخة التي تقف المادية عليها.

لكن، رغم وجود فكرة المادية في الفلسفة بشكل واضح كما قرأنا، فإنها لم تتبلور إلا عند الثورة العلمية، عندما جاءت هذه الثورة بالتيارات التي رفضت كل الفرضيات الميتافيزيقية لتفسير العالم، وأقرت بأن العالم خاضع لقوانين يمكننا تجربتها والتأكد منها، دون وضع عقل كلّي أو مطلق ما ورائي لتفسير هذا العالم الذي يمكننا تفسيره من خلال قوانين علمية يمكننا التحقق منها. وقد ساهم في هذا فلاسفة كبار مثل فرانسيس بيكون، ومن خلال هذا تم تأسيس منهج مادي صارم رافض لكل التفسيرات الميتافيزيقية للعالم.

وتعمقت المادية في الفلسفة الغربية أكثر عندما نصل إلى الحداثة، حيث تعشق المنهج التجريبي العلمي في الثقافة الأوروبية والغربية بشكل عام. فوصلنا إلى فلاسفة مثل توماس هوبز، الذي رأى أن الإنسان بحد ذاته مجرد أداة مادية، وأن كل ما فيه من وعيه وإدراكه ما هو إلا نتاج التفاعلات المادية التي تحدث داخل جسده. ثم تطوّرت المادية حتى بلغت أوجها وأوجه الصراع بين المثالية والمادية في الفلسفة الماركسية، وهي التي أعادت صياغة المادية في إطار جدليّ تاريخي، وأصبحت المادية الجدلية أو المادية التاريخية من أبرز مناهج الفلسفة الحديثة. فكارل ماركس تأثر بشكل كبير بالديالكتيك أو الجدل عند هيجل، رغم أنه كان جدلاً مثالياً، لكن ماركس قلبه من مثالي إلى مادي، وأسس بذلك رؤية ترى أن كل البنى الفكرية والدينية والسياسية ما هي إلا انعكاسات لبنية مادية واقتصادية أعمق.

عندما وصلنا إلى نقطة تغلغل المادية في الفكر الغربي وفي الفلسفة الحديثة، لا يمكننا تجاهل أوجه الصراع بينها وبين المثالية، خاصة المثالية الألمانية، حيث تمّ انتقادها بشكل كبير، كون الماديين ينظرون إليها على أنها هروب من الواقع الملموس إلى تصورات عقلية مجردة لا أصل لها. وهذا بسبب اختلاف نظرة الماديين، بحيث إنهم ينظرون إلى الواقع كما هو، لا كما نريد أن نراه.

ومن الأمور التي يجب علينا ملاحظتها أن الفلسفة المادية لعبت دوراً مهماً في تطوّر العلوم الحديثة، فهي وافقت المنهج التجريبي وأعطته المشروعية الفلسفية، فكان

كل اكتشاف في نظر الماديين هو تأكيد جديد على أن العالم محكوم بقوانين يمكن دراستها والتأكد منها، وليس هناك داعٍ لوضع العلل الغيبية. ولهذا نحن نرى أن أصحاب الثورات العلمية من العلماء في كل العالم كانوا متأثرين بالفكر المادي.

ومن الإشكالات الناتجة عن عدم قراءة، يرى الكثير أن المادية ضد القيم تماماً لأنها لا تعترف بغير المادة، وكأنها فلسفة صُنعت لتفقد الإنسان قيمته. وهذه فكرة خاطئة، فحتى الأمور التي تتمثل بالقيم مثل الأخلاق يمكن تفسيرها كنتيجة تفاعلات اجتماعية مادية أو تطورية. هم ضد افتراض علة تُفرض من الخارج، فهي ليست كما يراها البعض إنكاراً عبثياً للما ورايات، بل هي تيار فلسفي ينطلق من موقف فلسفي، وموقفها يرفض التسليم بفرضيات ما وراثية بدون أن تخضع للعقل والتجربة بما يمكن أن يشتهها مادياً. فهي بذلك ليست إنكاراً عبثياً.

يمكننا القول بأن الفلسفة المادية كانت ولا تزال أحد أهم التيارات في التاريخ الفلسفي، من طاليس إلى هوبز وماركس، ومن النزعة الذرية إلى الفلسفة الحديثة والمنهج التجريبي. هي حلقة في سلسلة التاريخ الفلسفي لا يمكن لأي شخص يريد قراءة الفلسفة أن يتجاوزها.

تراجع الميتافيزيقيا

إذا جئنا في آخر قرنين من الزمن، فسوف نلاحظ أنّ الفلسفة بدأت لا تتكلم عن نفس المواضيع التي كانت تتكلم عنها، بحيث إنّ بعض الجهّال في الفلسفة كانوا يظنون أنّ تلك المواضيع التي كانت الفلسفة تتكلم عنها هي جُلّ الفلسفة. والعديد من المواضيع التي توقفت الفلسفة عن الحوار بها هي مواضيع حُسمت، أو أنها انتهت، ولم يعد هناك حاجة للكلام عن هذه المسائل. قد يكون أهم هذه المسائل هي الميتافيزيقيا، وتحديدًا مفهوم الإله والدين وما إلى ذلك. لا أستطيع القول بأنها انتهت، فهي لا تنتهي، لكن أستطيع القول إنّ الفلسفة، وكما قلت سابقًا، هي ابنة سياقها، لذلك قلّ الحديث عن هذه الأمور شيئًا فشيئًا.

فلا يمكن لنا أن نقارن فلسفة اليوم بفلسفة العصور الوسطى؛ فالمسار مختلف ويدعم أمورًا مختلفة. بالنسبة للميتافيزيقيا، حاليًا، لم تعد هناك نفس الحاجة لها التي كانت تتطلبها في العصور الوسطى، وهذا عائد لأسباب كثيرة، أهم هذه الأسباب هو الثراء الفلسفي بهذا الأمر، بحيث إنّ المسائل التي شغلت الفلسفة لا يمكن أن تجد فلسفة بدون أن تجد هذا السياق داخلها: سياق الميتافيزيقي والمفهوم الإلهي والدين. وأبدأ بها من سقراط وما قبله، وصولًا إلى أرسطو والعلماء اللاهوتيين في العصور الوسطى والإسلاميين، وما جاء به عصر التنوير، كلها تحدثت عن الميتافيزيقيا باختلاف الأساليب، لكن الموضوع ثابت.

وأيضاً بسبب أن مفهوم الدين والإله تغيّر، لم يعد كما هو في السابق، فلم يعد مهمّاً بالنسبة للحياة الجمعية بقدر ما هو مهم للحياة الفرد. في السابق، أو في العصور الوسطى، كان مهمّاً للحياة الجمعية كاملة، بسبب أن الإله يحدد نظام الدولة: التي ستحكم، بأي نظام ستحكم، بأي دين، من الإله الذي سيعطي القواعد لهذه الدولة.

لكن مع التطور، ومع العصور المتعاقبة، وبعد تطور مفهوم الدولة العلمانية، لم تعد هناك نفس الحاجة للدين، فإنّ الدولة لم تعد بحاجة إليه. لذلك، هذا المفهوم تُرك للفرد، فهو، حسب إيمانه، لديه الحجج التي طُرحت سابقاً، والدين الذي سيُربّى عليه، والعديد من العوامل التي تجعله يؤمن بدينٍ معين، لكن الدولة ليست مهتمة لما ستؤمن به. القضايا حُسمت هنا، خاصة بعد ثورة نيوتن في الفيزياء، وبعد تطور العلوم التجريبية، أصبحت الكثير من الأسئلة التي كانت تُطرح في سياقها الميتافيزيقي يوجد لها حل في سياق تجريبي واضح، لا يحتاج إلى تفسير ميتافيزيقي.

فضلاً عن أن الفلسفة الحالية بدأت تتجه نحو الإنسان أكثر من اتجاهها نحو المسائل الميتافيزيقية، فصار الإنسان هو المركز. وهذا ما يمكنني أن أعبر عنه بأنّ

الميتافيزيقيا لم تَمُت، أو ليس لنا حاجة لها بعد الآن، لكنها تغيّرت من سياقها العام في إطارها العام إلى إطار خاص شخصي.

فلسفة التاريخ عند هيغل

أحد أهم أعمال هيغل الفلسفية هو كتاب "فلسفة التاريخ". وهذا الكتاب، الذي يعتبره البعض عرضاً موجزاً للتاريخ القديم، يبدأ من الهند والصين وبلاد فارس ومدن الإغريق وصولاً إلى العالم الروماني، ثم الجرمانى الذي احتوى على الإصلاح الدينى فى أوروبا والثورة الفرنسية، مما جعل هذا الكتاب من الأعمال العظيمة لهيغل. وقد يبدو سهلاً من هذا الوصف القصير والمبسط، ولا يرقى عن كونه مجرد كتاب تاريخى، وليس هذا صحيحاً بكل تأكيد؛ فهو عمل فلسفى ضخم يشرح رؤية هيغل العقلانية لحركة التاريخ، وهى فكرة مؤثرة جداً نجدها، بشكل أو بآخر، عند العديد من الفلاسفة المتأثرين بهيغل.

لم ينظر هيغل إلى التاريخ بوصفه حكاية غالباً ما تكون غير واضحة وعشوائية تسودها الصدفة وتكتبها القوة، بل نظر إلى التاريخ بشكل يقول إن للتاريخ دلالات ومعانى، وفكرة أن للتاريخ هدفاً ومغزى ليست فكرة جديدة، وغالباً ما ترتبط بدلالات دينية، وهذا ليس ما يسود النظرة الهيجلية؛ فإن هيغل يوضح أن تاريخ العالم هو تطور الوعي بالحرية الفردية.

يبدأ هيغل تأمله لمسار التاريخ بما يسميه العالم الشرقى، ويقصد به إمبراطورية الصين والهند القديمتين. وينظر هيغل، فإن هذا العالم الشرقى خارج نطاق تاريخ

العالم، لأنه وصل إلى وعي معين ومرحلة معينة من التطور، وتوقف بعدها. وشرح هيجل لمفهوم التاريخ في العالم الشرقي ونظرتهم للحرية، بداية من الصين التي كانت تخضع لنظام الأسر الحاكمة؛ أي إن الإمبراطور بمثابة الأب لهذا المجتمع، والمجتمع أبناء له. فهذا يعني أن الوعي بالحرية في عالم الشرق ليس حقيقياً، بل إنهم ليسوا أحراراً، والشخص الوحيد الحر، برأي هيجل في هذه الأنظمة، هو الحاكم نفسه. أما بالنسبة للرعية، فحتى الأخلاق والقوانين تنبع من الخارج، من قبل شخص يؤتمن على إدارة حرياتهم، فلا يوجد لدى الرعايا نوع من الضمير الفردي، بينما يمتلك شخص واحد هذه الحرية في المجتمع.

وفي الهند كان الشكل مختلفاً تماماً عن الشكل الصيني؛ فلو كان نظام الصين سياسياً صارماً يُخضع الرعايا لهذا النظام، فإن الهند نظامها نظام طبقات اجتماعية تحدد لكل فرد، من الذكور والإناث، عمله ودوره في المجتمع، وبهذا يكون أكثر تقييداً للحرية. فهذا النظام الهندي يعد أمراً طبيعياً، وليس نظاماً سياسياً؛ لذلك فالاستبداد ليس استبداداً سياسياً سلطوياً، بل استبداد طبيعي لا يمكن تغييره.

وعلى خلاف هذا النظام الاستبدادي، يبدأ التطور والتاريخ الحقيقي عند هيجل من الإمبراطورية الفارسية. ورغم أنها تحتفظ بالحاكم كما هو، لكن الحاكم أو الإمبراطور الفارسي مختلف، وإن كان حاكماً مطلقاً، وبذلك يكون الشخص الحر الوحيد في المجتمع. لكن أساس الاختلاف الذي يميز فارس عن الصين هو أنها

إمبراطورية ثيوقراطية، وهناك مبدأ يسري على الملك كما يسري على الرعايا، وهو مبدأ الدين أو الديانة الزرادشتية، وهذا يمثل تطوراً في الحرية؛ لذلك اعتبرها هيغل البداية الحقيقية للتاريخ.

كان العالم اليوناني عالم دول متفرقة، لكنها مدركة لمبدأ الحرية الفردية، وإن لم تكن ذات شكل متطور، لكنها امتلكت هذا النوع من الحرية المتطورة بالنسبة لفارس. وهكذا تتبع هيغل مسار الوعي بالحرية الفردية وصولاً إلى الإمبراطورية الرومانية. وقد يبدو للوهلة الأولى أن الإمبراطورية الرومانية من النوع القديم من الإمبراطوريات، ولا تختلف عن فارس كثيراً؛ فهي أيضاً تمتلك حاكماً مطلقاً، لكن في ظل تطور التاريخ لا يمكن أن يعود التاريخ إلى الوراء ويخسر التقدم الذي حصل عليه في مرتبة معينة. وكانت الإمبراطورية الرومانية حدودها واسعة، وتحتوي عدداً كبيراً من الشعوب المختلفة التي لا تمتلك روابط اجتماعية بينها وبين بعضها؛ فكان من الضروري أن تمتلك نظاماً قوياً صارماً قادراً على حفظ هذا التجمع للشعوب. لذلك نرى أن وعي الحرية الفردية بقي موجوداً، فإن النظام الروماني قائم على قانون اجتماعي سياسي يضمن حقوق الفرد، وهذا فرق كبير بين السلطة الإمبراطورية الكاملة في فارس وبين الصراع القائم بين الدولة والحرية في روما.

وهذا يأخذنا إلى ما بعد انهيار الإمبراطورية الرومانية، حيث كان هيغل يدعوا بالفترة الجرمانية أو العالم الجرمني. وكان لا يعني بها ألمانيا فقط كما قد يتصور

في أذهان بعضنا، بل كان يضم العالم الجرمانى ألمانيا بكل مقاطعاتها، فلم تكن متحدة بهذا الشكل منذ احتلالها من بونابرت، إضافة إلى هولندا وشبه جزيرة إسكندنافيا وبريطانيا وفرنسا. ومع مجيء حركة الإصلاح الدينى والثورة الفرنسية، التى فشلت فى ذاتها، وهذا ما لا يمكن لهيغل أن ينكره، لكنه نظر لها كقفزة فى المبادئ التى قدمتها للعالم. وهى ثورة تأثر بها هيغل بشكل كبير، حيث كان فى عمر 19 عند قيام الثورة الفرنسية، ووصفها بالفجر الجديد، وكان هذا ما يفعله فى "فلسفة التاريخ"، كما وصفه هو فى مقدمة الكتاب: "تأمل عميق فى التاريخ". حيث نظر هيغل بطريقة تحليلية عقلانية لا تقل صرامة عن شخصيته شخصياً للتاريخ، وربط أحداث العالم بهذا الأسلوب التحليلي لتصب كلها فى وعي الإنسان بحرية الفرد، التى نظر لها هيغل كمحرك أساسى للتاريخ.

الديكالتيك

الجدل بالمعنى الكلاسيكي للكلمة هو طريقة خاصة بالحجاج والمناظرة، تُطرح فيها وجهات نظر متعارضة أو مختلفة، فتظهر كل واحدة عيوب الأخرى حتى يكونوا فكرة أعلى ينتمي إليها الطرفان فيما بعد. وإن الشكل الأكثر كلاسيكية للديكالتيك أو الجدل يمكن رؤيته عند أفلاطون ناقلاً عن سقراط أحياناً، ففي المحاورات نجد هذا الأسلوب في طريقة النقاش، ويمكن ملاحظة هذا في محاوره مثل محاوره يوثيفرو، حيث اختلف مع سقراط على تعريف التقوى لكنهما اتفقا على تعريف واحد فيما بعد.

أما الجدل بمعناه الحديث فلم يعد أسلوب حوار أو أسلوب تبادل آراء، وتحول لشكله الحديث بعد سبات طويل، خاصة مع هيمنة العصور الوسطى على أوروبا، فاخفت هذه الكلمة في الميدان الفلسفي حتى وصلنا إلى هيغل. هيغل كان أول من يقيم منطقاً كاملاً على أساس الجدل يرتكز على مفهوم الجدل، ولم يبتدع هيغل قواعد الجدل، فإن لهذه الفكرة جذوراً أعمق وأكثر تعقيداً، لكن الفكرة لم تتبلور وتظهر بشكل منظم إلا عند هيغل، حيث أنشأ هيغل فلسفته المثالية على أساس الديكالتيك وجعله تفسيراً كافياً للتاريخ وكل مظاهر الحياة.

إن الجدل بمفهومه العام في المنطق الكلاسيكي كان طريقة حجاج أو نقاش فلسفية تجتمع فيها الأضداد والتناقضات الفكرية في نقاش واحد بين الأطراف المتضادة، وهذا هو الشكل الأكثر كلاسيكية للجدل، حيث يبدأ الحجاج بفكرتين مختلفتين وتبدأ كل واحدة منهما بمنافسة الأخرى، فتتحول إلى مفاهيم أكبر حتى تصل إلى حقيقة موحدة بين الطرفين.

أما الجدل الهيجلي فيعتمد على ثلاث لحظات أساسية:

الأطروحة (Thesis) وهنا تظهر الفكرة بصورة معينة.

النقيض (Antithesis) وهو الطرح المضاد، حيث يظهر من داخل الفكرة نفسها ويحمل داخله تناقضاً يولد المعارضة.

التركيب (Aufhebung) وهذا المصطلح الأكثر تعقيداً في الجدل الهيجلي، فهو ثلاثي المعنى في وقت واحد:

- الإلغاء (negation): إزالة الشكل القديم.

- الحفظ (preservation): الاحتفاظ بجوهره الإيجابي.

- الرفع (elevation): الارتقاء إلى مستوى أعلى.

ويعد وفاة الفيلسوف هيغل بسنوات عديدة جاء الفيلسوف الألماني الشاب كارل ماركس لقراءة أفكار الفيلسوف هيغل، حيث تأثر بها وبالهيجليين الشباب الذين

استعملوا جدل هيغل في إنشاء أفكار ثورية، حتى اتخذت ماركس الاتجاه المادي وأقر بأن هيغل ألبس الجدل الثوب المثالي العقلي.

وماركس لم يختلف في بنية الجدل الحديث مع هيغل، لكنه حوّل إلى المادية بدل المثالية، فعنده الفكر ليس هو الأساس ولا هو المحرك، بل التناقض يحدث في الواقع المادي وفي الاقتصاد كعلاقات الإنتاج وقوة الإنتاج، وفي المجتمع كالأسياد والعيبد، والإقطاعيين والفلاحين، والعمال والبرجوازيين، وفي التاريخ كالنظام الإقطاعي والبرجوازي. بالتالي فإن التاريخ عند ماركس يتطور بسبب التناقضات المادية والاجتماعية.

إذا لاحظنا الجدل بين ماركس وهيغل، سنلاحظ في ظل هذا الصراع بين المادية والمثالية أن حتى هذا الاختلاف بين ماركس وهيغل هو في نفسه جدلي دياكتيكي.

نقد النظرية الماركسية

كارل ماركس، الرجل العظيم الذي يُعدّ من أعظم العقول تأثيراً على الفكر البشري بشكل عام، وهذا ما لا يمكن أن نختلف فيه. وما لا يمكننا الاختلاف فيه أيضاً هو أن نظرية ماركس كانت أكثر النظريات الاشتراكية شهرةً وإثارةً للجدل في الوقت نفسه، وراحت بعد ذلك بعقود بالانهيار عن قيادة قطب كامل - على فرض أن هذا القطب طبقها كما هي - وانهارت الدول التي قامت على الماركسية اللينينية واحدةً تلو الأخرى بعد انهيار الاتحاد السوفيتي.

ويمكن لنا العودة إلى سبب الانهيار، وكان السبب الأساسي فيها اضمحلال الاقتصاد وجموده إلى درجة كبيرة في النظام الاشتراكي السوفيتي، الذي كان جامداً إلى حدٍّ كبير، بنفس حجم ترويجه للأفكار الماركسية والكتب الماركسية، في الوقت الذي لم يكن فيه يطبق هذه النظرية بالشكل الموجود في كتابات ماركس، بل بشكل يناسب الواقع. والحقيقة أن الاتحاد السوفيتي نجح في هذا إلى درجة كبيرة.

فما هي نظرية ماركس في نظرتها للواقع، وللعالم، ولتحليل الواقع والعالم والصراع والاقتصاد؟ تقوم نظرية ماركس بالدرجة الأولى على المنهج المادي، وقدّمها ماركس على أنها نظرية علمية بالدرجة الأولى؛ لذا سنتناولها على أساس كونها نظرية

علمية. وما لا يمكن لنا أن نغفله أن ماركس حاول أن "يُعلم" التاريخ - إن صح التعبير - وأن يجعل التاريخ علمًا كالطبيعة، يمكن قياسه والتنبؤ بأحداثه كما نستنتج الأنماط في الرياضيات والفيزياء.

وكل هذا يحدث بمبدأ الديالكتيك (الجدل)، حيث تمتلك كل فكرة نقيضها داخلها، ثم تنتقل إلى حقيقة تجمع بينهما. وهذا المبدأ يحد ذاته مختلف عن المنهج العلمي، الذي لا ينكر مبدأ عدم التناقض ولا يراه قانونًا شكليًا؛ فالمنهج العلمي قائم أصلاً على استبدال الحقائق التي ثبت عدم صحتها بأخرى أكثر منها صحةً ودقة، أي على الخطأ والتصحيح بشكل تراكمي، لا بالطريقة الديالكتيكية.

ومن هنا نرى أن نظرية ماركس زادت على ذلك التنبؤ والاستنتاج، فوضع التاريخ على أنه علم كالفيزياء وغيرها من العلوم، يعني أننا قادرون على قياسه وحسابه والتنبؤ بما سيحدث. ولأن التاريخ ليس علمًا في ذاته، وجدنا أن ماركس أخطأ في كل تنبؤاته تقريبًا؛ فهو قال إن التاريخ حتمي ويسير بحتمية، وقام ماركس بمعرفة هذا عن "علم التاريخ" من خلال دراسة الصراع الطبقي وحركته. فالشيوعية هنا ليست نظرية تقبلها أو نرفضها، بل حقيقة ستحدث شيئًا أم أئينا.

وهذا ينطلق من تحليل ماركس للطبقات، حيث قال إن الطبقات سوف تنحصر بطبقتين فقط. وفي الوقت الحالي، القول إنها طبقتان فقط أمر غاية في البساطة؛

فنحن نرى اليوم الفنيين والمهمن المختلفة وغيرهم ممن جاء بهم التطور. وحتى إن قبلنا أنهم تابعون لطبقة معينة، فإن درجات هذه الطبقة مختلفة تمامًا وأكثر تعقيدًا من هذه البساطة في التحليل الماركسي، الذي قام على أساس الرأسمالية في عصره.

تنبأ ماركس بأن الشيوعية ستقوم في نظام رأسمالي كامل متطور، وكانت أكثر هذه الأنظمة تطورًا في إنجلترا وألمانيا، لكن الثورة الاشتراكية - أو الشيوعية، إن صححت تسميتها بذلك - قامت في روسيا، البلد الزراعي المتخلف، فتلتها الثورة الصينية، والصين دولة أخرى أكثر تخلفًا، إضافةً إلى دول أخرى، جميعها لم تكن تحمل شروط تحقيق تنبؤات ماركس.

وتنبأ ماركس بأن الرأسمالية ستنتهار، وتقوم الاشتراكية كبديل لها لتقييم المجتمع الشيوعي. وعلينا الآن الحديث بشكل مختلف لكي نصف ماركس؛ فإنه قال هذا عن رأسمالية عصره، رأسمالية "اليد الخفية" وعدم التدخل المطلق بأي شأن من شؤون السوق، وهي انهارت فعلاً، لكن لم تحل محلها الاشتراكية، بل رأسمالية أقل من السابقة توحشًا، يكون فيها بعض التدخل لضبط السوق ومنع الاحتكار بدرجة معينة.

إن فكرة حتمية التاريخ التي سعى ماركس لبناء نظريته "العلمية" كاملةً عليها لم تكن سوى فكرة بعيدة كل البعد عن العلم الحقيقي أو العلم التجريبي؛ فكما نعرف، فإن العلم التجريبي يهتم بوضع فرضية وإقامة النظرية عليها من خلال الطرق والأدلة التجريبية، وهذا ما لم نجده موجوداً عند ماركس.

فالحتمية التاريخية فكرة قديمة جداً منذ عصر أفلاطون، وهي كذلك عند اليهود والتنبؤ لشعب الله المختار، وعند هيغل، الأستاذ المؤثر جداً على ماركس، فبصمة هيغل واضحة إلى درجة كبيرة في فكر ماركس.

وإذا لاحظنا الشيوعيين اليوم بأحزابهم المختلفة، فهم تركوا نظرية ماركس بمعناها ومبادئها في كتب ماركس، والتزموا بجانبها الأخلاقي في إقامة دولة اشتراكية؛ فقد ترى العديد من الشيوعيين اليوم لم يقرأوا نظرية ماركس، أو حتى غير مؤمنين بها. فتراهم اليوم في أوروبا مثلاً أقرب إلى الاشتراكية الفابية، وحتى في بعض أنحاء الوطن العربي، مثل الحزب الشيوعي العراقي، يتخذ مساراً أقرب إلى الاشتراكية الفابية.

وفي الصين، حيث يحكم الحزب الشيوعي الصيني، الذي يقال إنه قائم على الماركسية اللينينية، لكنه حتى على ماركسية لينين، التي صاغها وعدلها بما يناسب وقته وبلده، غريب عن هذه الماركسية اللينينية أيضاً؛ فهي تتبع نظاماً يمكن تسميته

بالماركسية المحدثة، والفرق بينها وبين مبادئ ماركس واضح جدًا من خلال ملاحظة الاقتصاد الصيني ونظام الصين.

تقع عظمة ماركس في فكره النقدي؛ فهو، مع فشله في نظريته، كان ناقدًا ممتازًا من الدرجة الأولى، ورجلاً حائزًا على شهادة الدكتوراه في الفلسفة، وهو رجل في غاية الذكاء والأخلاقية. فمشروع ماركس الفكري مختلف عن جانبه في النشاط والنضال، حيث له عدة كتب وعدة منشورات سعى فيها للمطالبة بحقوق العمال والمسحوقين، بل إن حقوق العمال والمسحوقين التي نراها اليوم في الدول التي كانت رأسمالية بشكل عنيف في يوم من الأيام، يعود الفضل الأساسي في وضع هذه الحقوق لماركس.

فالروح التي يجب أن نحياها لماركس هي روحه النقدية، لا لبس نظريته واتباع أي فكرة تقول بالاشتراكية والصفاق صفة "الماركسية" بها، التي لا يمكن أن تحدث في الواقع. فقد كان ماركس ناقدًا حتى لذاته، ومحجًا كثيرًا لتصحيح أفكاره، فكان يتأخر في الكتابة لأنه ما إن يكتب شيئًا يعود إليه ليصححه مجددًا، لأنه لم يعد معتقدًا به.

وما بالك بجزء كبير من تراث ماركس الذي نُشر بعد وفاته، وأنا متأكد أن ماركس كان قادرًا على تعديل نظريته لو حصل على وقت كافٍ لإعادة قراءتها. وسيبقى

جانب ماركس الأخلاقي أعظم ما جاء به الفكر الاشتراكي؛ فهو أعظم عقل
تحليلي ونقدي جاء من الاشتراكيين.

النزعة العقلية والمزدرية بين ابن رشد والغزالي

كل حضارة في فترة زمنية معينة، يجب أن تسود عليها نزعة تحرك هذه الحضارة؛ فنحن نعلم أن الحضارات لا تسري على فكرة واحدة، بل على مبدأ أو نزعة عامة تسود وتروج، غالباً بصراع مع نزعة أخرى أو مبادئ أخرى. في هذا الصراع قد تموت بعض المبادئ والنزعات، في حين يعلو شأن النزعة الفائزة، لكن لدى تلك النزعات التي ماتت القدرة على العودة مجدداً، بشكل وإطار يناسب المجتمع بصورته الحديثة. ونحن رأينا هذا في أمثلة عديدة في التاريخ البشري والحضارة البشرية، مثل النزعة العقلية في أوروبا بعد أن ماتت في عصور الكنيسة، أو ما قبل عصر النهضة، لتعود بشكل جديد له جذوره التي ماتت من الإغريق والرومان، لكن بإطار يناسب وقته، لتكون هذه النزعة فيما بعد سبباً في نهوض أوروبا.

وهذه النزعة، وقبل أن تسود في أوروبا، كانت قد لاقت مكانها في العالم العربي الإسلامي، بل وكانت تتصارع مع النزعة المزدرية للعقل، وهذه الأخيرة هي التي بقيت حتى وقت قريب نسبياً من كتابتي لهذه المقالة.

حيث أن لجمعينا القدرة على رؤية هذا الصراع بخطوطه العريضة وتفصيله، حيث إن صراعهما قد نراه جلياً بين ممثلي كلٍّ من هاتين النزعتين؛ حيث كانت النزعة العقلية التي يمثلها ابن رشد، والنزعة المزدرية التي يمثلها الغزالي. وعند إدراكنا لواقعنا الحالي، ولما مضى، ومقارنته مع أحداث الصراع الذي دار بين النزعتين، سوف يثير هذا لدينا التساؤل:

لماذا طغت نزعة الغزالي، ولم تَلقَ نزعة ابن رشد نفس الرواج، رغم أنها كانت الرائجة قبل هذا في العالم الإسلامي؟

ولنعرف إجابة هذا السؤال، علينا أن ندرك بأنها كانت سائدة في وقت قريب نسبياً من وقت حملة الغزالي عليها، أي أن العالم الإسلامي جربها وعرف ما هي. كما أن الحكم والظروف الاجتماعية آنذاك، لم تكن لتأخذ المجتمع للاستمرار بنفس النزعة التي كان عليها. وهذه الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، التي استمرت بواقع الأمة البائس، كانت سبباً في استمرار نزعة الغزالي حتى في العصر الحديث في العالم العربي.

الغزالي، بنزعته الأرستقراطية، وجد الحضن الدافئ في المجتمع الإسلامي، إضافة إلى تأييده من قبل السلطة آنذاك، فهو يُعد أول مفكر إسلامي تصدى للفلسفة بهذا الشكل.

ومن هنا، يمكن أن نستنتج أو نعرف بأن النزعة العقلية كانت موجودة قبل الغزالي، حيث كانت السائدة قبله. بل إن النزعة لم تمت بعد أن سلّ عليها الغزالي سيفه في كتابه الشهير "تهافت الفلاسفة"، الذي رد عليه ابن رشد في كتابه الشهير أيضاً "تهافت التهافت"، ليمثلاً ذروة هذا الصراع.

غير أن ابن رشد لم يلقَ نفس الحضن في المجتمع والسلطة، حيث أمر بحرق كتبه ومصادرتها، وفُرِضت العقوبات على حائزها. وهذا يُعد من الأمور المؤسفة في تاريخنا الإسلامي. لكن ابن رشد أصبح حلقة الوصل بين أوروبا القديمة، أي الإغريق والرومان، وبين أوروبا الجديدة التي تريد النهضة، حتى أن هناك بعض المفكرين الغربيين الذين

يؤمنون بأن المنهج التجريبي مأخوذ من أفكار وآراء ابن رشد. وهناك بعض المفكرين الذين كانوا أقل حدة في اعتقادهم، حيث كانوا ينظرون لابن رشد على أنه شارح ممتاز لأرسطو، كالمفكر الفرنسي رينان وغيره من المفكرين.

هذا الصراع بين فكرتين، مثل كلٍّ منهما شخصاً، يبين لنا كيف أن حركة النزعة في الحضارات قائمة على هذا الصراع، حيث تسود الفكرة التي تلائم مزاج المجتمع وهواه، وظروفه الحضارية والمحيطية به في فترة الصراع.

جوهر الفلسفة الوجودية

الفلسفة الوجودية تُعد أحد أكثر التيارات تأثيرًا في الفكر الحديث، وبشكل واضح، وهي فلسفة التفكير بالوجود ومركزية الإنسان في هذه الفلسفة. وبهذا تكون أماننا مفارقة، وهي أن الفلسفة الوجودية من أحدث المذاهب الفلسفية، وبنفس الوقت تُعد أقدمها.

هي أحد أحدث المذاهب الفلسفية لأنها ذات تأثير واضح ومباشر في العصر الحالي، خاصة بعد الحربين العالميتين وإلى الآن، بسبب القلق الوجودي الذي انتاب البشرية منذ ذلك الحين، واضعة الإنسان وحرته مركزًا لها. فإن قلق الإنسان المتزايد بشأن مصير العالم بعد الحربين، وبين قدرته على الاختيار وحرته وإرادته، ووضعه مركز مسؤولية في الاختيار، كل هذا يُعتبر من المبادئ التي تُبنى عليها الفلسفة الوجودية. ويمكننا ملاحظة تأثيرها منذ ذلك الوقت إلى الآن.

وهي في نفس الوقت أقدم المذاهب الفلسفية لأن عصب هذه الفلسفة الرئيسي هو أنها فلسفة لا تفكر بالوجود فقط، بل هي فلسفة تحيا الوجود. فإن هذه الأخيرة تخرج من معرفة الإنسان لوجوده والحياة فيه، فيحيها في مجرى حياته ومع تجاربه. أما الأولى، فهي خارجة من النظر للوجود من الخارج، وتنظر إلى الوجود في موضوعه. ومن هنا يمكننا ملاحظة هذه النبذة في العديد من الفلاسفة القدماء الذين

وضعوا من حياتهم أساسات فلسفية. فيمكننا ملاحظتها مثلاً عند أفلوطين قديماً وسقراط، وفي العصور الوسطى في العالم الإسلامي أيضاً لدينا الحلاج والسهورودي، وفي العصور الوسطى الأوروبية لدينا القديس أوغسطين. ولا يمكننا أن نحسب نبرتهم هذه مذهباً بقدر ما نعتبر أنها كانت إضاءات ذات طابع وجودي في اتجاهاتهم الفلسفية.

وأما الأب الروحي الحقيقي للوجودية فليس أحد هؤلاء، ولا أحد ممن جاء بعدهم بفترة قصيرة، بل شخص وُلد في بدايات القرن التاسع عشر، وهو المفكر الدنماركي كيركغارد.

هذا الفيلسوف شاهد وتمعن في الفلسفة النظرية التي بلغت أكمل بنيانها عند هيغل، الذي شيد بها بناءً فلسفياً عقلياً كاملاً يتكون من مفهومات وتصورات عقلية مجردة، يربط بينها منطق محكم، وهو الديالكتيك. وهو منطق تسوده الروح المطلقة الكلية، لا تتأثر بالواقع، وكل ما هو موجود هو عقلي، وكل ما هو عقلي هو موجود. وأنا لست بصدد شرح هذه الفلسفة لغرض عدم الانحراف عن الموضوع. ما يهمنا بها هو اعتراض كيركغارد عليها بشكل واضح. لكن لضرورة الإيضاح، ولكي لا تبدو مبهمة، لَبَّها هو أن الواقع تجلُّ للعقل الكلي.

فاعترض كيركغارد على هذا بقوله إن الفلسفة ليست أقوالاً خيالية لموجودات خيالية، بل الخطاب موجّه إلى كائنات موجودة. لذلك، فإن الفلسفة عند كيركغارد ليست بحثاً في المعاني المجردة، بل في المعاني الموجودة الحية. فالموت، على سبيل المثال، ليس مشكلة فلسفية، بل المشكلة هي أنني أموت. لذلك، يجب علينا رد المسائل هذه إلى الموجودات، والنظر إليها على أنها مواضيع يعانيتها الواقع. ويمكن أن نرى أن الاعتراض هنا هو أن إيجاد الفلسفة يجب أن ينطلق من الذات الموجودة، لا من العقل المجرد.

وهذا يُبين تأكيد الفرد على المعنى الكلي عند هيغل، ولهذا لا معنى بعد هذا للروح الكلية التي تنطلق من معانٍ عقلية مجردة، لا من معانٍ واقعية فعلاً.

ومن خصائص هذه الذات الفردية التي وضعها كيركغارد بدلاً عن الروح الكلية لهيغل، هي إمكانية الاختيار بين الممكنات التي تنطوي عليها هذه الذات الفردية، من التي يمكن لها تحقيقها. والاختيار هنا يجب أن يفضي إلى حرية، لأنه لا يوجد اختيار حيث لا حرية. والاختيار بحرية يقود بالضرورة إلى المسؤولية، بحيث إن المرء مسؤول عمّا سيختار. والسؤال هنا الذي يُسأل: لماذا يختار أصلاً؟

الاختيار هنا نابع من الوجود، فلا بد له أن يختار، فلا معنى للوجود بدون اختيار. ويجب أن يختار الشخص جزءاً من الممكنات، فلا يمكن للشخص أن يختار كل

الممكنات. على سبيل المثال، طالب الثانوية بعد تخرجه لا يمكن أن يختار كل التخصصات أو الكليات "الممكنات"، بل يختار تخصصًا أو كلية واحدة، ولا يمكن أن يختار جميع الكليات. هذا الاختيار يُبين مسؤولية الفرد، بحيث إنه مسؤول عن اختياره. لذلك، فإن الاختيار ضروري.

لكن هذا الاختيار يعني بالضرورة نبذ اختيارات أخرى كانت متاحة أيضًا، وهذا يكون فراغًا في الذات الفردية، بسبب أنه اختار اختيارًا من وجه الممكنات الكثيرة. فهذا، بالضرورة، يؤدي إلى مخاطرة.

ونظرًا لهذا، رأى كيركغارد أن الاختيار بطبعه يؤدي إلى مخاطرة، والمخاطرة تؤدي إلى قلق، على الإمكانيات عامة، ومن الاختيار الذي اختاره. وهذا أصبح أساسًا وركنًا من أركان الفلسفة الوجودية.

هناك وضع كيركغارد الأساسيات للفلسفة الوجودية بشكل واضح، فإنه وضع الإنسان في مركز البحث. مسائله الكبرى: الحرية، الاختيار، القلق، هي مركز ذاته وماهيته ووجوده. وعلى هذا الأساس، أكمل الفلاسفة بعد كيركغارد "أبو الوجودية" هذا المذهب، ونُقل بشكل واضح كثورة ضد التيارات العقلانية بعد الحريين العالميتين، واضعين أساسات أخرى، وداعمين هذا المذهب، بحيث إنه توسّع، وظهر بعد هذا ما يُسمى بالأدب الوجودي، الذي يُمثله جابرييل مارسيل، وجان بول سارتر الذي

أكمل ووصف بقلمه أحد أشهر المبادئ الفلسفية للفلسفة الوجودية بقوله: "الوجود يسبق الماهية". وبعد كل الفلاسفة الذين مرّوا على هذا المذهب، جاء سارتر ليصف ما قبله وما سيأتي بعده، وليبيّن لمن يريد معرفة الوجودية، قائلاً: الوجودية مذهب إنساني.

نقد مبدأ الوجود يسبق الماهية عند سارتر

جان بول سارتر من أشهر فلاسفة الفلسفة الوجودية، وأكثرهم تأثيراً؛ لما له من إنتاج غزير في مواضيع عدة. إذا قرأنا أحد أشهر كتبه وأبسطها في شرح الفلسفة الوجودية، وهو كتاب «الوجودية مذهب إنساني»، لوجدنا أنه يضع كل فكره الوجودي في كتاب صغير. في هذا الكتاب نرى أن المركز الذي يضعه سارتر لوجوديته هو مبدأ «الوجود يسبق الماهية».

نظرة واحدة منا يمكنها أن تلاحظ أحد الأخطاء الصياغية لهذا المبدأ؛ فكيف لوجود معين أن يوجد دون ماهية؟ فعندما نقول إن (أ) موجود، فنحن نقول ضمناً إن هذا الشيء معين وله طبيعة ما. وبمثال مماثل لمثال سارتر الذي يطرحه في كتابه عن السكين ليوضح المبدأ: فعندما أقول إن هذه سكين، فماهيتها هي أنها سكين؛ فإذا ألغيت ماهيتها لم تعد السكين موجودة. فهذا خطأ صياغي واضح، خاصة إذا طبقناه على الإنسان من داخل فلسفة سارتر؛ فهو لا يعتقد بوجود خالق للإنسان ليطبق مثال وجود السكين في ذهن صانعها قبل صنعها على الإنسان. فالوضع هنا أن هذا خلط بين الماهية وبين الهوية؛ فالذي تشكل قراراتي كإنسان هو هويتي، لا ماهيتي، ولا يمكن لوجودي أن يسبق ماهيتي؛ فإن وجودي مقترن بماهيتي، فلا يمكن لشيء أن يكون موجوداً بدون ماهية. فنستطيع أن نعبر عن هذا الخطأ بأنه خطأ في الصياغة.

سارتر يعتقد في فلسفته أن الإنسان حر بالضرورة ويتحمل اختياراته، ولم يكن هذا افتراضاً مبرراً؛ فإذا تجنبنا كل ما لا يختاره الإنسان بدايةً من ولادته، وجيناته، وعائلته، ودينه، ولغته، ونسبه، إلى آخره من هذه التي يسميها سارتر بالوقائع، فهذا أيضاً لا يعطي تبريراً لهذا الافتراض. فكل الأمور التي لا يختارها الإنسان برأي سارتر لا تمس جوهر حرية الإنسان، وهذا تفريق اعتباطي؛ فالكثير من أفعال الإنسان تكون نتيجة لعوامل اقتصادية وثقافية ووراثية. هنا يصبح قول «الحرية الضرورية» تعريفاً لغوياً لا غير، ولا يمكن أن يعبر عن الواقع الإنساني الذي يتغير لعدد من الأسباب.

ونحن نعرف أن هذا المبدأ لا يمكن أن يعبر عن هذا الواقع بقدر ما يمكنه التعبير عن خدمة المفاهيم التي صُنِعَ ليخدمها؛ فهو يعبر عن الأسبقية للوجود على الهوية التي تُصنَع بالاختيار بمسمى «الماهية»، ويعبر عن حرية لغوية بعيدة عن الحرية الواقعية.

نقد فلسفة العيث عند كامو

ألبير كامو أحد أهم الوجوه الفلسفية في العصور الحديثة، وفلسفته مشابهة لشخصيته بشكل أو بآخر. فيمكنك أن تلاحظ تمرد الفلسفة العيثية عند كامو منذ البداية، ويمكنك أن تلاحظ على فلسفته عنصرين واضحين كثيراً: أولاً، الانتماء الأخلاقي للإنسان دون الوقوع في الوهم الذي يقفز فوق العيث، وثانياً، إدراك حاد للوجود، رغم أنه رفض أن يُصنّف كوجودي، رغم علاقته بسارتر. إذا أردت أن تفهم هذه الفلسفة، فسيكون أمامك أمر أن تفهم الفلسفة الوجودية لتجد منطقة الاختلاف بينهما. وهنا يُطرح السؤال: ما هي فلسفة العيث؟

أستطيع شرح جوهر الفلسفة العيثية بعبارة كنت أقولها دائماً:

الإنسان إنسان متسائل،

والعالم عالم أخرس.

وهذه هي الفكرة الأساسية؛ الإنسان ككائن واعٍ يريد معنى، وهذا ما طرحته الفلسفة الوجودية، لكن الفرق هنا هو أنك غير قادر على خلق المعنى كما في وجودية سارتر، إنما العالم أخرس ولا يمكنه إعطاء أي معنى. والعيث هو العتية للتمرد؛ فهو بهذه الازدواجية، الازدواجية غير الخارجية بل الداخلية، حيث يدفع الإنسان للنظر والتوقف عن التبرير الموروث، مثل أن يرى الموت حدثاً وليس حدثاً كما هو في التبرير الموروث.

لذلك دعا ألبير كامو إلى التمرد على التبريرات الموروثة، وهذا واضح في رفضه لكل شيء من هذا القبيل، وتمرده عليه تمرداً كاملاً، حيث إنه رفض حتى الإله والدين، كونه يعتبرهما قفزة فوق العيث. وهذه الفكرة، أو فكرة العيثية، موجودة في الفكر الغربي باختلاف النظرات عنها. فيمكن ملاحظتها في أعمال الكثير من المفكرين الغربيين، مثل فريدريك نيتشه وكافكا، لكن ألبير كامو وجدها بمعناها وأصلها، وفتح بها باب التساؤل.

لكن عندما يدرك الإنسان أن هذا العالم أخرس، لن يجود له بالمعنى الذي يتوقعه الإنسان، حينها سوف يحتاج إلى الحل. وهنا أتكلم عن العيث بشكل عام، وليس في فلسفة كامو فقط.

سيكون أمامه:

- الانتحار كحل أول لإنهاء كل شيء. عالم أخرس، قلق وجودي يأكلني، لماذا أبقى بهذا العذاب؟ فيرى الإنسان أن موته أفضل من البقاء. وهذا ما هو مرفوض لدى ألبير كامو، فهو يرى أن الانتحار هروب من الواقع بدل المواجهة.
- وهذا يبيّن اختلافاً كبيراً في تناول هذه الفلسفة عند كامو في الأطر الشعبوية، حيث يظنون أن الانتحار يعتبر حلاً، في حين أن كامو رفضه بشكل عام.

- والحل الثاني الذي يظهر لدى الإنسان إذا أراد إيجاد حل، هو اللجوء إلى الإيمان والدين أو الإيديولوجيا، فهو يعتبر حلاً بسيطاً بالنسبة لعقل الإنسان، يعطيه الأمل بوجود المعنى ومغزى للاستمرار.

- وهذا ما رفضه كامو أيضاً، لأنه يعتبره قفزة فوق العبث، أي أنه خيانة للعقل.

وما تركز عليه فلسفة كامو بهذا الشأن هو التمرد.

هو أن ترفض خيانة العقل، وتدرك عدم وجود المعنى، لكن لا تستسلم للمواجهة، وتستمر بخلق القيم الخاصة دون توقف.

وهذا هو التمرد العبثي: أن تقبل الحياة رغم عبثها، ولا تستسلم للوهم، وأن تستمر بعيش الحياة وتستمر بخلق قيمك وتعيشها بصدق تام.

ويمكن ملاحظة هذه النبذة في أعمال أدبية واضحة لأبيير كامو، منها:

- أسطورة سيزيف: حيث إن سيزيف يعتبر حراً رغم عبثية تكرار عقوبته.

- الغريب: حيث يواجه ميرسو الكذب المجتمعي بصدق، ويواجه الموت دون وهم.

- الطاعون: حيث يواجه الأطباء في هذه الرواية المرض، ليس لأنهم يؤمنون بقدرتهم على القضاء عليه، بل لأنهم يرفضون الرضوخ للشر.

وعندما تقرأ كل هذه الأفكار بقلم كامو، سوف تعرف كيف استطاع أن يسمو بهذه الفلسفة بقلمه الأدبي، واستطاع أن يصوغها دون تكلف، بدون أن تختبئ الفكرة خلف المصطلحات.

لكن هذا لا يُنزهها ولا يجعلها غير قابلة للنقد.

كامو أثناء عرضه لفلسفته العبثية وقع في الكثير من الأخطاء ربما، والاختلافات مع مفكرين حول نفس الفكرة.

ويمكننا أن نميز هذه النقاط، وقد يكون أولها هو أن العبث لا يُنتج أي بديل. فهو قدم فكرة التمرد، لكنه فكك الموروث بشكل جيد، لكنه لا يقدم أي مشروع بديل صلب لذلك.

ورغم نُبل التمرد، فإنه يبقى سلبياً بشكل أو بآخر. فنحن نعرف الإنسان المقاوم، لا الإنسان المأمول، وهذا غير قطيعته للأمل الديني أو الإيماني بشكل مطلق، ولا يبدو مبرراً بكل صراحة.

فهو يعتبر أن الدين، أو ما شاكلة، قفزة فوق العبث لا مواجهة له، رغم أن هناك الكثير من المفكرين أصحاب العمق الوجودي استطاعوا أن يواجهوا هذا العبث، وهم مؤمنون، ومنهم من هو مؤمن بشدة، مثل كيركيغارد أو حتى دوستويفسكي، حيث إنهم يقدمون العبث كجزء من الصراع الوجودي.

وكامو بفعله هذا، وقتله لكل ما يمكن أن يُعتبر قفزة فوق العبث، أسس لمشكلة أخرى، وهي أنه قتل احتمالية وجود أي مبرر للقيم. فإن أخلاقية كامو أو إنسانيته غير مؤسسة، وهذا واضح، بحيث إن كامو يدعو لرفض العنف والظلم، وهو لا يقدم أي أساس فلسفي لأخلاقه، لأنه قتل ما يمكن أن يعطيه التبرير، وبدون وضع بديل له.

على سبيل المثال:

أنا لو كنت عبثياً عبثية كامو، لماذا أتمرد؟

لماذا أساعد الناس؟

لماذا أقف ضد الظلم؟

فهنا لا يوجد معيار للخير، لأنه يرفض المرجعية المطلقة، ولا يضع بديلاً لها.

وهذا ما يضعنا أمام أخلاقية خطيرة، ليس لها أي معيار.

وهذا غير الخلط الواضح في هذه الفلسفة بين المعنى الكوني والمعنى الشخصي،

الذي يعد الاختلاف الذي قسّم بين وجودية سارتر وبين عبثية كامو بشكل صارخ.

فإن كامو صاغ أن المعنى كونياً ليس موجوداً، لكن:

أليس من الممكن أن يكون المعنى نسبياً مكتسباً كما في وجودية سارتر؟

مثلاً: في العلاقات، الفن، الحب، التجارب؟

ربما يكون هنا المعنى ليس كونياً عاماً، لكن يمكن أن يكون نسبياً يُعاش.

وهذا ما يعني أن العبث يطلق حكماً كلياً دون تجربة كاملة.

نقد الفلسفة اللاإنجابية عند ديفيد بناتار

أحد أكثر الأطروحات الراديكالية في تاريخ الفكر الأخلاقي المعاصر هي الفلسفة اللاإنجابية، بشكلها الأكثر رواجًا عند ديفيد بناتار. وهي تنطلق من فرضية يبدو أنها نابعة من نظرة بناتار شخصيًا، وهذه الفرضية هي: "أن وجود الإنسان يعني حتمًا تعرضه للألم، لذلك فإن من الأفضل ألا يأتي للوجود أصلًا."

دعونا نعتبر أن هذه المقالة مجرد وقفة نقدية أمام فلسفة ديفيد بناتار، فرغم أنه لم يقدمها بشكل علمي، إلا أنها، وبدون علمٍ منه، مست بأحد جوانبها الجانب المادي والعلمي، بشكل أو بآخر. لذلك، قبل الوقوف لنقد هذه الفلسفة فلسفيًا ومنطقيًا، علينا أن نفككها علميًا.

من الجانب العلمي، فإن فلسفة بناتار تجاهلت أن علم النفس لا يصور الحياة كحلقة معاناة كاملة وخالصة، كما صوّرها بناتار. كما أن ركيزة رفض الوجود عند بناتار، وهي الألم، حسب العلوم، ترى أن الدماغ البشري بيولوجيًا يضحّم الألم أكثر من السعادة، وهذا لأسباب البقاء. إذًا، فهذا، بشكل أو بآخر، يجب أن يدفعنا إلى أن نأخذ مفهوم الألم بشكل أكثر موضوعية، لأنه قد يكون تصورنا عن الألم مجرد حالة من التضخيم. وهذا ما لم نجد له أي أثر في فلسفة بناتار، بحيث إنه لم

يلتفت إلى هذا التحيز البيولوجي لغرض البقاء، وأصدر حكمه الأخلاقي المطلق من واقع جزئي.

ولكن أعظم ما يجعل هذه الفكرة غير موافقة للطبيعة البيولوجية هو البعد التطوري، فإن جميع الكائنات الحية تتكاثر، والتكاثر ليس رغبة عشوائية فقط، بل امتداد لمنطق الحياة البيولوجي. وأي فلسفة تلامس هذا المنطق، عليها أن يكون لديها أساس بيولوجي صلب، وإن لم يكن لديها الأساس البيولوجي الصلب، فيجب أن يكون لديها الأساس الفلسفي المبرر والقوي لبيتيح لها مسه فقط، لا نقضه تمامًا. وهذا ما لم نجده في فلسفة بناتار.

أما من الجانب الفلسفي، فأكبر المشكلات التي تواجه هيكله فكرته هي "المفارقة التقييمية" التي تعتمد عليها فلسفته بالكامل، وهذه المفارقة هي أن لدينا خيارين: خيار الوجود، ويفترض مع الوجود وجود السعادة وأيضًا وجود الألم، وخيار اللاوجود، ويفترض عدم وجود السعادة والألم. المفارقة أن ديفيد بناتار يريد الخيار الثاني، والتبرير هو أن وجود الألم شيء سيئ، ويجب أن يفترض مع الوجود، لكن مع عدم الوجود، فلا ألم موجود ولا سعادة. ووجود الألم شيء سيئ كما قلنا، لكن عدم وجود السعادة لا بأس به، وهذا ما يبرر أن عدم الوجود أفضل من الوجود. لكن هذا المنطق منطوق أعرج، لأنه يعطي للألم وزنًا أخلاقيًا مطلقًا، وينكر أن فقدان السعادة نوع من أنواع الخسارة. والتبرير لهذا هو أنه لا يوجد أي شخص سيُحرم من السعادة

بحال عدم وجوده، لكن إن لم يوجد الشخص، فمن سيتجنب الألم؟ كلاهما معدومان، هو يميز بين العدم والعدم، والتمييز بين عديمين ضربت من التلاعب الذهني. كما أنها تغلب الألم على السعادة بدون تفسير أو أي تبرير.

وهذه الفلسفة، إن نظرنا لها من وجهة نظر وجودية، سنجد أنها فلسفة تسلب الحرية من الإنسان، وتسلب الإنسان حرية الوجود بحجة الأخلاق، حيث يقرر أن الحياة سيئة بناءً على التجربة الشخصية ومفهوم الألم. فمن غير المنطقي أن تطبق عليه حكمًا استباقيًا مبنيًا على تجربتك أنت. وحتى الحياة، مع كل العبث والألم الذي فيها، ربما، لكن تبقى فيها الكثير من الفرص لخلق المعنى. نحن من نكتب الفن وننحته ونخلق المعنى بشكل أو بآخر.

وأخيرًا، أستطيع القول إن كل شخص قرأ فلسفة بناتار بشكل جيد، وفهم الفكرة الخاصة به، سيعرف أن بناتار لم يؤسس أساسًا صلبًا لهذه الفلسفة. فإني لا أستطيع تجاوز البعد الفلسفي لفكرة بناتار، إن سلمنا أن الوجود شر، فلماذا إذا نسعى لإصلاح العالم والدفاع عن الناس؟ لماذا ندافع عن حقوق الإنسان؟ أو لماذا نبحث عن المساواة ما دام عدم الوجود هو الأفضل؟ فعلينا إذاً ألا نعترض على كل ما يُفسد الوجود، وهذه الفلسفة تقود إلى هنا لسبب واحد، وهو التخلي التام عن حرية الإنسان، إضافة إلى إنكار قيمة الوجود.

برأبي - وأنا أقر بحرية الجميع - أرى أن فلسفة بناتار، وأي فلسفة تشاركها هذا المبدأ، فلسفات انتحارية، فهي تسعى إلى فناء البشرية لإلغاء المعاناة، بدلاً من مواجهة المعاناة وحلها، كالماركسية، فبدل أن تفكر كيف تفني البشر، فكرت كيف تلغي المعاناة من زاوية رؤيتها.



«3»

تأمل في الأخلاق

الأخلاق المطلقة والنسبية

الأخلاق: ازدواجيتها ومعياريتها

تداعيات الأخلاق النسبية

الأخلاق بين كانط وديفيد هيوم

الأخلاق بين كانط وهيغل

الأخلاق المطلقة والنسبية

كانت وما زالت الأخلاق إحدى أهم القضايا في الفكر البشري، وما زالت تحظى بنفس الاهتمام الفكري منذ بداية التفكير البشري بشأنها. ومع ذلك ما زلنا نختلف بأهم صفاتها التي لا يمكن لأي فلسفة أخلاقية أن تقوم إلا بأخذ اتجاه من اتجاهين لتحديد صفتها، وهما:

الأخلاق النسبية،

الأخلاق المطلقة.

أولاً: الأخلاق النسبية:

النسبية بمفهومها العام هي عدم ثبات قياس الشيء من حيث الصحة أو الخطأ أو من نواحٍ أخرى في كل الأطر والأزمنة، فهي متغيرة من مكان لآخر أو من زمان لآخر، وحتى من ثقافة لأخرى. وهذا ما اتفقت عليه فلسفات كثيرة بشأن الأخلاق، حيث قالت بنسبية الأخلاق وعدم ثبات الحكم على المسائل الأخلاقية في كل زمان ومكان ومجتمع.

وهناك أمثلة عديدة على هذا في التاريخ، فلو عدنا إلى زمان معين ومكان معين سنجد أن فعلاً مثل زواج النساء في عمر صغير أمر طبيعي ويحدث بشكل عادي. قد تكون هذه النظرة جمعية، لكن ربما لدى فرد آخر من نفس المجتمع فهو غير مقبول. ولو ذهبنا إلى مكان آخر في نفس الزمن قد يكون غير مقبول أيضاً. وفي زماننا هذا في المجتمعات غالباً هو غير مقبول، لكن عند أفراد معينين قد يكون مقبولاً. وهذا ما نعنيه بنسبية الأخلاق، بحيث إن نفس الفعل اختلف الحكم الأخلاقي بشأنه من زمن لآخر ومن مكان لآخر، بل من فرد لآخر.

وأغلب المشاكل التي تحيط بالأخلاق هي عدم معياريتها وموضوعيتها، ما يجعل الأمر عبثياً بالنسبة لمن يفكرون في مجال الأخلاق. ومن الأسئلة التي تتمركز في وسط هذه الإشكاليات: لماذا أكون أخلاقياً؟ فعندما تحاول زرع مفاهيم مثل الأخلاق لا يمكن وضعها مباشرة بهذا الافتراض: "يجب أن تكون أخلاقياً"، لأنه بذاته افتراض غير مبرر. فما الفائدة من أن أكون أخلاقياً؟ أو ما الضرر بأن أكون غير أخلاقي؟ وهل هناك إلزام عقلي ومنطقي قد يلزمني بأن أكون أخلاقياً؟ وهذا ما يقودنا إلى:

ثانياً: الأخلاق المطلقة:

بما معناها إطلاقها وثباتها في كل الأطر، وهو التيار الأكبر لاندراج الأديان فيه، ومثلته بشكله الأكثر شيوعاً متفوقاً على كثير من الفلسفات الأخلاقية التي تتبنى مفهوم الأخلاق المطلقة، مثل الفلسفة الأخلاقية لإيمانويل كانت.

في الواقع، ومن خلال التجارب الاجتماعية، يمكننا ملاحظة واقعية نسبية الأخلاق مقارنة بالأخلاق المطلقة، وبنفس الوقت يمكن ملاحظة موضوعية الأخلاق المطلقة مقارنة بالنسبة. لذلك وجب علينا تحليل الأخلاق المطلقة من خلال الدين، ولناخذ الإسلام نموذجاً.

الإسلام بشكل خاص، والأديان بشكل عام، ينظم الأخلاقيات والمصدر المطلق على أساس الواجبات والمحرمات. وعلى أساس النظرة الفقهية العبادية للدين فإن تقسيمي للأخلاق المنظمة من مصدر مطلق في الدين ينقسم إلى قسمين:

- واجبات أخلاقية.

- أخلاقيات فقهية سلوكية.

أولاً: الواجبات الأخلاقية:

الواجبات الأخلاقية هي الأحكام الدينية التي يمكن قياسها بمبدأ المضرّة والمنفعة أخلاقياً خارج الدين، وقد نأتي بحكم مشابه لها من خارج الدين. فهي أخلاقية دون الحاجة إلى شريعة دينية لتشريعها، بل تحتل حتى اختلاف الحكم في مواقف أخرى.

يمكن قياس هذا خارج الدين أيضاً، مثل القتل: فهو فعل محرم داخل الدين الإسلامي بالنص القرآني، لكنه جائز في حالة الحراة أو القصاص أو في مسائل أخرى. مثل الزنا، فمنعه أخلاقياً يمكن قياسه نفعياً على مستوى المجتمع والنتائج. على سبيل المثال، الزواج من المقرّبات كالأم والأخت، لا أحتاج إلى شريعة لتشريعها حسب تأثير ويسترمارك. فعليه يمكن قياس أخلاقية أو عدم أخلاقية هذه الأفعال دون الحاجة إلى الشريعة الدينية نفسها، فالحاجة لها أخلاقية قبل أن تكون شرعية بدرجة أولى بعيداً عن مصدرها، لأنه مطلق في هذا الإطار.

ثانياً: أخلاقيات فقهية سلوكية:

هي الواجبات التي لا يمكن قياسها حسب أي تصنيف أخلاقي خارج العقيدة وخارج تشريع مصدرها المطلق. بل الكثير منها خارج مصدرها المطلق لا توضع داخل أي تصنيف أخلاقي، لأنها باختصار لا تمس أي قضية تمنعها أخلاقياً.

مثل قاعدة "يحرم بالرضاع ما يحرم بالنسب". بيولوجياً لا توجد أي مشاكل قد تنتج من زواج رجل بامرأة رضعت بما يقوي العظم ويشد اللحم من أمه، التي قد تكون أمه بيولوجياً أو امرأة أخرى. وهذا الفعل لا توجد فيه أي مشكلة تمنعه أخلاقياً، غير أنه صادر من مصدر مطلق. أو مثل عدم جواز زواج الرجل المسلم بامرأة غير مسلمة لا تتبع الأديان الإبراهيمية، وعدم جواز زواج المرأة المسلمة بأي رجل غير مسلم. فمسألة تحديد الزوج على هذا الأساس مسألة لا علاقة لها بالتصنيف الأخلاقي. فما المانع الأخلاقي من زواج امرأة مسلمة برجل مسيحي؟ أو ما المانع الأخلاقي من زواج رجل مسلم بامرأة هندوسية؟ لا يمكن تصنيف هذا أخلاقياً، فلا مانع أخلاقي ولا مانع غير المصدر المطلق.

موضوعية الأخلاق الدينية تتفوق على نسبية الأخلاق بالرغم من واقعية الأخرى في جوانب عدة. ورغم هذا، فإن فعالية كل منهما في الإجابة عن التساؤل: "لماذا يجب أن أكون أخلاقياً؟" غير مطلقة. لكن الأولى لا تعطي إجابة تماماً، ما يجعلها عبثية بشكل أو بآخر، بينما الأخرى تعطي إجابة كافية بقدر السؤال، لكنها غير مطلقة.

الأخلاق: ازدواجيتها ومعياريّتها

كانت وما زالت الأخلاق إحدى أهم القضايا في الفكر البشري، وما زالت تحظى بنفس الاهتمام الفكري منذ بداية التفكير البشري بشأنها. ومع ذلك ما زلنا نختلف بأهم صفاتها التي لا يمكن لأي فلسفة أخلاقية أن تقوم إلا بأخذ اتجاه من اتجاهين لتحديد صفتها، وهما:

الأخلاق النسبية،

الأخلاق المطلقة.

أولاً: الأخلاق النسبية:

النسبية بمفهومها العام هي عدم ثبات قياس الشيء من حيث الصحة أو الخطأ أو من نواحٍ أخرى في كل الأطر والأزمنة، فهي متغيرة من مكان لآخر أو من زمان لآخر، وحتى من ثقافة لآخرى. وهذا ما اتفقت عليه فلسفات كثيرة بشأن الأخلاق، حيث قالت بنسبية الأخلاق وعدم ثبات الحكم على المسائل الأخلاقية في كل زمان ومكان ومجتمع.

وهناك أمثلة عديدة على هذا في التاريخ، فلو عدنا إلى زمان معين ومكان معين سنجد أن فعلاً مثل زواج النساء في عمر صغير أمر طبيعي ويحدث بشكل عادي. قد تكون هذه النظرة جمعية، لكن ربما لدى فرد آخر من نفس المجتمع فهو غير مقبول. ولو ذهبنا إلى مكان آخر في نفس الزمن قد يكون غير مقبول أيضاً. وفي زماننا هذا في المجتمعات غالباً هو غير مقبول، لكن عند أفراد معينين قد يكون مقبولاً. وهذا ما نعنيه بنسبية الأخلاق، بحيث إن نفس الفعل اختلف الحكم الأخلاقي بشأنه من زمن لآخر ومن مكان لآخر، بل من فرد لآخر.

وأغلب المشاكل التي تحيط بالأخلاق هي عدم معياريتها وموضوعيتها، ما يجعل الأمر عبثياً بالنسبة لمن يفكرون في مجال الأخلاق. ومن الأسئلة التي تتمركز في وسط هذه الإشكاليات: لماذا أكون أخلاقياً؟ فعندما تحاول زرع مفاهيم مثل الأخلاق لا يمكن وضعها مباشرة بهذا الافتراض: "يجب أن تكون أخلاقياً"، لأنه بذاته افتراض غير مبرر. فما الفائدة من أن أكون أخلاقياً؟ أو ما الضرر بأن أكون غير أخلاقي؟ وهل هناك إلزام عقلي ومنطقي قد يلزمني بأن أكون أخلاقياً؟ وهذا ما يقودنا إلى:

ثانياً: الأخلاق المطلقة:

بما معناها إطلاقها وثباتها في كل الأطر، وهو التيار الأكبر لاندراج الأديان فيه، ومثلته بشكله الأكثر شيوعاً متفوقاً على كثير من الفلسفات الأخلاقية التي تتبنى مفهوم الأخلاق المطلقة، مثل الفلسفة الأخلاقية لإيمانويل كانت.

في الواقع، ومن خلال التجارب الاجتماعية، يمكننا ملاحظة واقعية نسبية الأخلاق مقارنة بالأخلاق المطلقة، وبنفس الوقت يمكن ملاحظة موضوعية الأخلاق المطلقة مقارنة بالنسبة. لذلك وجب علينا تحليل الأخلاق المطلقة من خلال الدين، ولنأخذ الإسلام نموذجاً.

الإسلام بشكل خاص، والأديان بشكل عام، ينظم الأخلاقيات والمصدر المطلق على أساس الواجبات والمحرمات. وعلى أساس النظرة الفقهية العبادية للدين فإن تقسيمه للأخلاق المنظمة من مصدر مطلق في الدين ينقسم إلى قسمين:

- واجبات أخلاقية.

- أخلاقيات فقهية سلوكية.

أولاً: الواجبات الأخلاقية:

الواجبات الأخلاقية هي الأحكام الدينية التي يمكن قياسها بمبدأ المضرّة والمنفعة أخلاقياً خارج الدين، وقد نأتي بحكم مشابه لها من خارج الدين. فهي أخلاقية دون الحاجة إلى شريعة دينية لتشريعها، بل تحتل حتى اختلاف الحكم في مواقف أخرى.

يمكن قياس هذا خارج الدين أيضاً، مثل القتل: فهو فعل محرم داخل الدين الإسلامي بالنص القرآني، لكنه جائز في حالة الحراة أو القصاص أو في مسائل أخرى. مثل الزنا، فمنعه أخلاقياً يمكن قياسه نفعياً على مستوى المجتمع والنتائج. على سبيل المثال، الزواج من المقرّبات كالأم والأخت، لا أحتاج إلى شريعة لتشريعها حسب تأثير ويسترمارك. فعليه يمكن قياس أخلاقية أو عدم أخلاقية هذه الأفعال دون الحاجة إلى الشريعة الدينية نفسها، فالحاجة لها أخلاقية قبل أن تكون شرعية بدرجة أولى بعيداً عن مصدرها، لأنه مطلق في هذا الإطار.

ثانياً: أخلاقيات فقهية سلوكية:

هي الواجبات التي لا يمكن قياسها حسب أي تصنيف أخلاقي خارج العقيدة وخارج تشريع مصدرها المطلق. بل الكثير منها خارج مصدرها المطلق لا توضع داخل أي تصنيف أخلاقي، لأنها باختصار لا تمس أي قضية تمنعها أخلاقياً.

مثل قاعدة "يحرم بالرضاع ما يحرم بالنسب". بيولوجياً لا توجد أي مشاكل قد تنتج من زواج رجل بامرأة رضعت بما يقوي العظم ويشد اللحم من أمه، التي قد تكون أمه بيولوجياً أو امرأة أخرى. وهذا الفعل لا توجد فيه أي مشكلة تمنعه أخلاقياً، غير أنه صادر من مصدر مطلق. أو مثل عدم جواز زواج الرجل المسلم بامرأة غير مسلمة لا تتبع الأديان الإبراهيمية، وعدم جواز زواج المرأة المسلمة بأي رجل غير مسلم. فمسألة تحديد الزوج على هذا الأساس مسألة لا علاقة لها بالتصنيف الأخلاقي. فما المانع الأخلاقي من زواج امرأة مسلمة برجل مسيحي؟ أو ما المانع الأخلاقي من زواج رجل مسلم بامرأة هندوسية؟ لا يمكن تصنيف هذا أخلاقياً، فلا مانع أخلاقي ولا مانع غير المصدر المطلق.

موضوعية الأخلاق الدينية تتفوق على نسبية الأخلاق بالرغم من واقعية الأخرى في جوانب عدة. ورغم هذا، فإن فعالية كل منهما في الإجابة عن التساؤل: "لماذا يجب أن أكون أخلاقياً؟" غير مطلقة. لكن الأولى لا تعطي إجابة تماماً، ما يجعلها عبثية بشكل أو بآخر، بينما الأخرى تعطي إجابة كافية بقدر السؤال، لكنها غير مطلقة.

تداعيات الأخلاق النسبية

يمكن لجميعنا أن يلاحظ أن الأخلاق غير ثابتة من مكان إلى آخر ومن زمن إلى آخر في واقعنا، وإن وضعنا واضحاً مطلقاً لهذه الأخلاق فإنها ستكون مطلقة من داخل منظومته الفكرية نفسها التي تقول إن الأخلاق مطلقة.

سبب عدم تقبلنا لنسبية الأخلاق أن الأخلاق ستكون عبثية، وسيفقد الإنسان أي معنى لها إن تعاملنا معها بهذه الطريقة وعمّمناها؛ فلا يوجد خير ثابت في هذه الحالة، بل لكل منا تصوره الخاص عن الخير، ولا يوجد شر، بل لكل منا تصوره الخاص عن الشر. فلو رأيت أنا أن القتل فضيلة فلن يكون هناك معيار يحكم عليّ ما هو دون ذلك، فأنا أراه فعلاً أخلاقياً من وجهة نظري، والأخلاق نسبية.

قد لا تكون هذه مشكلة عظمى لدى البعض؛ فيمكن أن نقيس صحة الأفعال في منظومتنا الأخلاقية نفعياً، وهذا صحيح، فيمكن أن تكون النفعية حلاً لهذه المشكلة. لكن ما الذي يمكن أن نعمّم به هذا المبدأ على كل فرد؟ أو كيف سنعمّم هذا المبدأ على كل فرد؟ وكيف سنعمّم كل صاحب منظومة أخلاقية أن النفعية هي حل لما يقع به من أفعال غير مبررة أخلاقياً أو أفعال غير واضحة؟

قد لا تكون هذه المشكلة، ويمكننا غضّ الطرف عنها. فالمشكلة الثانية أن مبدأ
النفعية بذاته مبدأ غير معياري وغير ثابت، ليس قانوناً رياضياً بالقاعدة؛ قد يختلف
من شخص لآخر بشكل طبيعي، كأني فعل داخل هذه الأخلاق. فهو لا يحل
المشكلة، بل يضعها في شيء آخر غير الأخلاق.

فما الذي يحدد نفع هذا الشيء للشخص؟ بكل تأكيد الشخص نفسه ومن داخل
عقل نفس الشخص. ومن الذي يحدد نفع هذا الفعل للمجتمع؟ بكل تأكيد إنه
الشخص نفسه ونظرة الناس لما قد يفيد المجتمع ويضرّه مختلفة بكل تأكيد. وهذه
المشكلة الأكبر: فكيف لنا أن نحل عدم معيارية الأخلاق بمبدأ هو الآخر غير
معياري ومتغير من شخص لآخر، والحكم على نفع الشيء مختلف من شخص
لآخر؟

الاخلاق بين كانط وديفيد هيوم

من أكثر المواضيع التي أثّرت المجال الفلسفي بالنقاشات والنظريات الفلسفية هي الأخلاق. فمنذ نشوء الحضارة البشرية وبداية سنّ القوانين وبداية ظهور الأديان، وقبل هذا، وجد الإنسان أنه يتعامل بالأخلاق، وهذا ما جعل الفلاسفة والمفكرين يختلفون عليها: على مقاييسها ومصدرها وطبيعتها وأحكامها. وفي هذا السياق، نتكلم عن فيلسوفين يُعدّان من أهم الوجوه الفلسفية في التاريخ البشري والمجال الفلسفي بشكل خاص، وهما: إيمانويل كانط وديفيد هيوم. وهذا قد يعطينا نقاشاً غنياً لفهم فكرتين ونظريتين مختلفتين جوهرياً، بين الأخلاق المطلقة التي تنتج من العقل بشكل قانون مطلق ثابت لكل الأزمنة والأماكن والظروف عند كانط، إلى نسبية الأخلاق وتأثرها بالتجارب والواقع الاجتماعي للإنسان، وهذا ما يجعلها مختلفة من شخص لآخر ومن زمان لآخر عند ديفيد هيوم.

بداية، رغم أن الفيلسوف ديفيد هيوم كان معروفاً بسكّته الفلسفية ونظريته التجريبية للمعرفة، لكنه أيضاً قدّم مفهومه وإسهاماته في الأخلاق. وفي نظريته الأخلاقية، يمكننا إيجاد نقطة انطلاق فلسفة هيوم في الأخلاق كونه أحد أبرز رواد الفلسفة التجريبية، وهذا انعكس على فلسفته الأخلاقية ومفهوم الأخلاق عنده. لذلك، علينا أولاً أن نفهم تجريبية هيوم بشكل مبسّط، وهذا من خلال معرفة أن هيوم كان يفصل بين مفهوم الانطباع أو الانطباعات، وهي التجارب الحسية التي يتعرض لها الإنسان

من العالم الخارجي، وبين الأفكار، التي تُعدّ انعكاسات باهتة من هذا العقل لتلك التجارب. فهنا يمكننا ملاحظة أن هيوم يشير إلى أن العقل لا يوَلِّد الأفكار من فراغ، بل هو آلية لربط التجارب والانطباعات الحسيّة. وهنا نرى من هيوم أن أفكارنا مهما بدت لنا مجردة، لكنها تبقى مبنية على تجارب حسيّة. ومن خلال النظرية التجريبية هذه، يمكننا ملاحظة الأثر المباشر على أخلاقية هيوم، فنرى أن العقل عاجز عن وضع معانٍ مطلقة، ومن مفهوم أعمق، عاجز عن إنتاج وتوليد قيم أخلاقية أو أي أحكام بالخير والشر. أي أننا غير قادرين على استنتاج "ينبغي" من "هو"، فإن الفعل الأخلاقي ليس مسألة استدلال أو مسألة عقل ومنطق، بل مسألة شعور وإحساس داخلي لا أكثر.

وللتوضيح أكثر عن أن الأخلاق لدى هيوم ليست مسألة عقل أو منطق استدلال، إنما مسألة شعور وعاطفة، فنحن اليوم لا نكره القتل لأنه يخالف قاعدة منطقية، بل لأننا نشعر بالنفور منه. وكذلك نحن نمدح الكرم لا لأنه ذو استدلال جيد وبماشي العقل والمنطق، بل لأننا نعجب به. وهذا ما يسمى بالإحساس الأخلاقي، وهو شعور فطري عند البشر، فإن البشر يستحسنون بعض الأفعال ويستتكرون البعض الآخر، وهذا الإحساس لا يحتاج إلى أساس منطقي أو لأي تنظير فلسفي.

ومن هنا يأتي المحرك الأساسي في أخلاقية هيوم، وهو الميل الاجتماعي أو الشفقة، وهي القدرة على وضع أنفسنا في مكان الآخرين. وهنا يأتي البعد

الاجتماعي لأخلاقية هيوم، بحيث إنه لا يرى أن الأخلاق أحكام داخلية مطلقة، بل هي مبنية على التجارب الحسية وتؤدي إلى تأسيس المنفعة العامة للمجتمع. وهذا ما يجعل فكر ديفيد هيوم هنا مألوفاً جداً، بحيث إنه يتفق مع المذهب النفعي، والذي تطوّر فيما بعد على يد جيريمي بنتام وجون ستيوارت مل.

وتُفرّق أخلاقية هيوم بشكل واضح بين الفضائل الطبيعية، كالكرم والتعاطف والرحمة، والفضائل المصطنعة، كاحترام الملكية والعدالة. فهي أمور لا تولد مع الإنسان، بل يُعامل بها. ولكن مع هذا، فلهما أساس واحد، وهو الانفعال الأخلاقي. وهذا ما يبيّن اتساق أفكار ديفيد هيوم.

وهنا نرى اختلاف النظرة الأخلاقية العقلانية عن أخلاقية هيوم، ونرى اختلاف موقع الإنسان في كل منهما. فالأولى ترى أنه كائن أخلاقي لأنه يمتلك الإرادة والعقل، أما عند هيوم، فهو كائن اجتماعي عاطفي، وأخلاقه تتكوّن من التجارب وبتأثيره بالمجتمع والاحتكاك به. ومن هنا، تتشكل أخلاقه من الشعور المشترك والإحساس، فتكون أخلاقه نسبية، لا من العقل النظري، فتكون أخلاقه مطلقة ثابتة، لأن الأخلاق عنده لا تتشكل لأنها مطابقة لقانون منطقي، بل لأنها تثير عنده مشاعر الاستحسان أو لأنها تؤدي لنفعٍ في السياق العام للمجتمع.

وتكمن أهمية أخلاقية هيوم في أنها غيّرت المقياس من أن الأخلاق نظرية مجردة عقلية، إلى عاطفة وشعور ناتج عن التجربة والانطباعات، وليست ناتجة عن اليقين العقلي والميتافيزيقي. وهذا ما أثار في العالم من بعده، وأدى إلى نشوء مذاهب فلسفية كاملة قائمة عليه، قد يكون أبرز هذه المذاهب هو الفلسفة النفعية. وليست المذاهب الفلسفية هي الوحيدة التي استفادت وتأثرت بهيوم، بل حتى علم النفس المعاصر الذي ينظر لنشوء الأخلاق بنفس الطريقة وبنفس النسبية.

ولاختصر وألخص كل ما سبق، وللمقاربة مع فكر كانط، فإن هيوم لا يرى في الأخلاق قوانين مطلقة، بل تعبير عن الطبيعة البشرية الناتجة عن التجربة والعاطفة. وهذا ما جعل الأخلاق نسبية، قد تختلف من مجتمع لمجتمع، أو من زمان لزمان، أو حتى من شخص لآخر.

والآن علينا أن نتحدث إلى الوجه الآخر تماماً، إلى الفلسفة التي تختلف عن فلسفة هيوم الأخلاقية اختلافاً جوهرياً، وصاحبها يُعد من أعظم الفلاسفة، وهي فلسفة إيمانويل كانط. في مشروع إيمانويل كانط النقدي، المتمثل في "نقد العقل الخالص" و"نقد العقل العملي"، نلاحظ أنه وضع الكثير من التركيز على موضوع الأخلاق، وينطلق هذا من كون إيمانويل كانط رجل عقلاني، فأراد في فلسفته الأخلاقية أن يضع مانعاً للعمل بالأعمال لتنتائجها أو للميول أو للحالات الشعورية، فأسس فلسفته الأخلاقية على هذا الأساس، بحيث تنظر للإنسان بنظرة عقلانية

صارمة، بكونه كائناً حراً عاقلاً أخلاقياً بطبيعته. وكذلك تنظر للأخلاق لا على نتائجها، بل تنظر لها كقواعد أخلاقية صارمة، ليميز بهذا ما هو أخلاقي وما هو مرضي وممتع، ليفصل بذلك في فلسفته الأخلاق عن التجربة والشعور.

في فلسفة كانط الأخلاقية، توجد فكرة محورية، وهي أن الأخلاق لا تتعلق بما نرغب به، بل بما ينبغي علينا فعله. فالأفعال الأخلاقية عند إيمانويل كانط لا يتم فعلها لأجل نتائجها أو لأي منفعة أخرى قد تترتب عليها، بل هي أفعال مطلقة ثابتة في كل مكان وزمان، باختلاف الظروف، ويجب على المرء فعلها مهما كانت النتائج. وهذا يبين الفرق الجوهرى بينها وبين أخلاقية هيوم، حيث إن هيوم يراها أخلاقاً نسبية. ففي فلسفة إيمانويل كانط، إذا قام أحدهم بالفعل الأخلاقي لمنفعة، فهذا الفعل لا يكون أخلاقياً، بل يكون أخلاقياً عندما يتم فعله لغرض الواجب العقلي أو الواجب الأخلاقي.

والواجب عند كانط لا يمثل في فلسفته تقييداً للحرية، بل إنه يمثل جوهر الحرية الداخلية للإنسان، بحيث إنه يكون قادراً، كونه كائناً عاقلاً أخلاقياً، على وضع قوانين أخلاقية ثابتة يحتكم إليها. ومن هنا تأتي فكرته الشهيرة: مبدأ الأمر المطلق، وهو ينص على أن الفعل الأخلاقي هو الفعل الذي يمكنك تعميمه كفعل جيد. وهذا هو المبدأ الأعلى الذي يتم الاحتكام إليه. فلا يمكنك الكذب لأنه أمر سيء

لا يمكنك تعميمه دون أن يؤدي إلى تناقض أخلاقي. فمن هنا ينطلق مفهوم كانط للأخلاق.

وهنا تصبح الأخلاق عند كانط ليست فقط مطلقة وعقلية، بل كونية، بحيث إنها لا تنتمي للثقافات، ولا تنتمي للإحساس والتجربة. وهذا ما يخالفه هيوم تماماً، ويجعلها تنبع من العقل المشترك لجميع البشر. فكل إنسان، بكونه كائناً عاقلاً أخلاقياً بطبيعته، سيكون قادراً على تمييز الواجب الأخلاقي، ولا يحتاج لأي تجربة حسية لكي يميز هذا الفعل الأخلاقي. وهذا ما يجعل الواجب الأخلاقي عند كانط، أو القانون الأخلاقي عنده، ليس كلياً فقط، بل شاملاً أيضاً. فهو، في أخلاقية كانط، ينتمي إلى مفهوم "noumenon"، أي إن هذا العالم يحكمه العقل والحرية، ولا تحكمه الرغبات والميول.

وفي فلسفة كانط أيضاً، يضع كانط الإنسان في مكان مختلف تماماً، فهو رغم نظرتة الصارمة للإنسان، إلا أنه ينظر إليه باحترام مطلق، بكونه غاية في ذاته، لا وسيلة لغيره، كونه كائناً عاقلاً أخلاقياً يحمل العقل والحرية. وبالتالي، يحمل الكرامة الإنسانية التي لا يمكن المساس بها. فهو يضع للإنسان القيمة، لا لكونه كائناً مفيداً أو قوياً، بل لكرامته الإنسانية وامتلاكه للعقل والحرية.

وهنا نرى أن فلسفة كانط مشروع عقلائي كامل يخضع للقانون الأخلاقي المطلق، يجعل من الحرية نظاماً مطلقاً أيضاً. فالحرية في فلسفة كانط الأخلاقية لا تعني أن نفعل كل شيء، بل تعني الخضوع الطوعي للقانون العقلي. وهذا ما يضع الحرية في فلسفة كانط، ويضع فلسفته بشكل عام في قلب التنوير، كونها وسيلة للتحرر وليست خاضعة لسلطة خارجية.

ومع ذلك، فإن فلسفة إيمانويل كانط الأخلاقية لا تخلو من الصرامة الجافة، إذ لا تترك أي مجال للمرونة بالمشاعر في السياقات الأخلاقية، ولا تراعي أبداً التفاوتات النفسية والثقافية. فهذه الفلسفة تنظر للواجب الأخلاقي والفعل الأخلاقي دون النظر إلى العواقب تماماً، بل إلى النية وانسجام الفعل مع الواجب الأخلاقي. وهذا ما أدى أيضاً إلى الاختلافات بين الفلاسفة، ممن رأى أنها فلسفة تعطي للإنسان حرية وكرامة لا مثيل لها، وبين من رأى أنها فلسفة صارمة غير قابلة للتطبيق في هذا العالم بكل تغيراته وتفاوتاته.

في المجمل، تشكل نظرية كانط واحدة من أعظم المحاولات الفلسفية لتأسيس أخلاق عقلانية، تقابل أو تواجه الأخلاق التجريبية، أو تواجه تجريبية هيوم على الأقل. تفاوتت فلسفاتهما في نقاط المقارنة وتفضيل إحدهما على الأخرى. لكن بعيداً عن هذا، فإن النقاش في المسألة الأخلاقية يعطينا أعظم معلومة عن الأسئلة الأخلاقية، وهو أن موضوع الأخلاق لا يتم حصره في مكان واحد أو في سؤال

واحد. يمكننا ملاحظة هذا في تجريبية هيوم وعقلانية إيمانويل كانط، حيث سعى هيوم لتحرير الأخلاق من الجمود العقلي وجعلها مناسبة لكل الأماكن والأزمان بنسبيتها، بينما سعى إيمانويل كانط لتحريرها من هذه النسبية، انطلاقاً من سؤال: كيف يمكن أن نكون أخلاقيين ولا نمتلك معياراً لهذه الأخلاق؟

الأخلاق بين كانط وهيغل

نحن، كبشر، نولد في مجتمعات وثقافات معينة، وبذلك يعمل عقلنا على أساس ما تلقيناه من معلومات ومعارف وعادات وتقاليد داخل هذه البيئة وداخل هذا المجتمع. وكما أننا نمتلك غرائز وتفضيلات وُلدنا بها، مثل الغريزة الجنسية والرغبة في تناول الطعام، وربما قمنا بتنميتها، فإننا نسعى إلى فعلها وإشباعها. وقد اكتسبنا بعضها من خلال مجتمعنا وبيئتنا وتعليمنا.

وبغضّ النظر عن مصدر هذه الشهوات أو الرغبات، سواء كانت بيولوجية أم اجتماعية، فإننا لم نخترها. وبذلك، عند فعل الأفعال بناءً عليها، فهذا يعني أننا لسنا أحرارًا في فعل هذه الأفعال. فحين يكون تصرفنا قائمًا على الرغبات، نكون غير أحرار. فما الشيء الذي نختار أفعالنا بناءً عليه دون أن يسلبنا حريتنا؟

حسب رأي إيمانويل كانط، فإن أساس أفعالنا ينبع من شيئين: إما غرائزنا التي اكتسبناها من واقعنا وبيئتنا وتعليمنا، وما تلقاه عقلنا من معارف اجتماعيًا أو بيولوجيًا، وبذلك نحن لسنا أحرارًا كما يبيّننا قبل قليل؛ أو العقل، بمعنى أننا ما إن نتخلص من رغباتنا وتفضيلاتنا، ونفعل كل ما نفعل انطلاقًا من العقل وحده، وعامل العقلانية المجرد فقط، وهو الشكل الكوني العام لقانون الأخلاق، أو مبدأ كانط الشهير

"الأمر المطلق"، الذي يعني أن نتصرف بحيث يمكن لتصرفنا أن يكون قانوناً طبيعياً وكونياً.

هنا يرى كانط أن التصرف الوحيد الذي لا ينتج من رغباتنا هو الفعل الناتج عن الأمر المطلق، وأن التصرف الحر عنده هو التصرف الذي يمكن أن يكون ذا قيمة أخلاقية حقيقية. وهو يجب أن يخرج من مبدأ، أو ينطلق من مبدأ، الواجب للواجب؛ أي إن فعل أي فعل، حتى لو كان يمكن أن يكون قانوناً كونياً، إذا تم بدافع رغبة، فإنه يفقد قيمته الأخلاقية. يجب أن يكون الدافع، ببساطة، هو التصرف وفقاً للأمر المطلق؛ أي أن تفعل الواجب لأنه واجب، لا لرغبة شخصية.

ونستنتج من هذا أن كانط يقول إن الحرية هي فعل ما هو واجب. وقد يبدو هذا التفسير متناقضاً بالنسبة للكثيرين؛ فكيف يمكن أن يكون فعل الواجب حرية؟ رغم أن كانط لا يقصد الواجب بهذا المعنى المحدود، بل يعني قبول الأمر المطلق بوصفه القانون الأخلاقي العقلاني الأعلى.

وعندما نذهب إلى هيجل، سنجد أن الكثير من آرائه هي آراء كانطية؛ فهو يرى أن العقل كوني أيضاً، وأنتنا لسنا أحراراً عندما نتصرف بناءً على الرغبات والشهوات بشكل كامل، وهي الشهوات والرغبات المتأثرة والناتجة من صفات وتأثيرات اجتماعية. كما أنه لا يعارض كون فعل الواجب حرية، بوصفه حاجزاً أساسياً

لشهواتنا ونزعتنا الطبيعية والاجتماعية، التي إذا تبادت ستقتود حياتنا إلى وضع تسوده الرغبات.

ومع كل هذا، يبقى هيجل في موقف المعارض على رأي كانط؛ فهو، رغم مدحه وأخذه للجوانب الإيجابية، يُعدّ من أشد النقاد لموقفه. ففي الجزء الثاني من كتابه "فلسفة الحق"، بعنوان "الأخلاق"، يقدّم نقداً حاداً لنظرية كانط الأخلاقية، بوصفها نظرية لا تتعمق في تفاصيل أفعالنا بسبب طابعها الكوني الذي يغلب عليها، فهي لا تستطيع أن تخبرنا بواجبنا المحدد. إضافة إلى ذلك، فإنها تجعل الإنسان منقسماً على نفسه، وتضع عقله في صراع دائم مع طبيعته البشرية البيولوجية، وتحرم عليه جانبه الطبيعي الذي لا يمكن أن يفارقه بشكل مطلق مهما حاول.

وذلك لأنها نظرية لا تقدم أي حل للتعارض بين الأخلاق والمصلحة الشخصية، وتترك السؤال الكبير في مجال الأخلاق فارغاً: "لماذا يجب أن نكون أخلاقيين؟" وما الفائدة من ذلك أصلاً؟ ولم يقدّم كانط إجابة تملأ هذا السؤال أو ترد على مضمونه.

وبالنسبة لنظرية كانط، التي نظر إليها هيجل بعين نقدية شديدة، فهي نظرية أفرط فيها كانط بعقلنة كل شيء، مما أدى إلى عدم توافقها مع الواقع. بينما كان هيجل

يتبع منهج تصحيح كانط. وإضافة إلى ذلك، يُعدّ من العقول العظيمة في الميدان
الفلسفي، حيث وقف في موقع الناقد، وانتقد العديد من التصورات القديمة
والحديثّة التي عاصرتّه. ورغم أخطائه العديدة، فإنه يبقى من أكثر العقول تأثيرًا في
تاريخ الفلسفة، وفي الفكر الفلسفي بشكل عام.



الفهرست



3.....مقدمة، وتأصيل.

«1»

تأملات في الدين

- 18.....الدين
- 21.....الإله الهزلي
- 29.....دور تقديس الأفكار في تهافت العقل
- 36.....لعنة المؤسسة الدينية

«2»

تأملات في الفلسفة

- 40.....نقد المنهجية العامية في تناول الفلسفة
- 44.....الفلسفة المثالية بين أفلاطون وبريكلي
- 49.....الفلسفة المادية من الجذور إلى التبرع

53.....	تراجع الميتافيزيقيا.....
56.....	تأمل في فلسفة التاريخ عند هيغل.....
60.....	الديكالتيك.....
63.....	نقد النظرية الماركسية.....
69.....	النزعة العقلية والمزدرية بين ابن رشد والغزالي.....
72.....	جوهر الفلسفة الوجودية.....
77.....	نقد مبدأ الوجود يسبق الماهية عند سارتر.....
79.....	نقد فلسفة العبث عند كامو.....
84.....	نقد الفلسفة اللانجائية عند ديفيد بناتار.....

«2»

تأمل في الأخلاق

89.....	الأخلاق المطلقة والنسبية.....
94.....	الأخلاق: ازدواجيتها ومعياريّتها.....
99.....	تداعيات الأخلاق النسبية.....
101.....	الأخلاق بين كانط وديفيد هيوم.....
109.....	الأخلاق بين كانط وهيغل.....

