العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

سلسلة مصطلحات معاصرة

٤٩

الاستغراب

منهجنا في فهم الغرب ونقده

تأليف
هاشم الميلاني

هذه السلسلة

تتغيّا هذه السلسلة تحقيق الأهداف المعرفية التالية:

أولاً: الوعي بالمفاهيم وأهميتها في تشكيل وتنمية المعارف والعلوم الإنسانية وإدراك مبانيها وغاياتها، وبالتالي التعامل معها كضرورة للتواصل مع عالم الأفكار، والتعرُّف على النظريات والمناهج التي تتشكل منها الأنظمة الفكرية المختلفة.

ثانياً: رفع الغموض عن الكثير من المصطلحات والمفاهيم التي غالباً ما تستعمل في غير موضعها أو يجري تفسيرها على خلاف المراد منها. لا سيما وأن كثيراً من الإشكاليات المعرفية ناتجة من اضطراب الفهم في تحديد المفاهيم والوقوف على مقاصدها الحقيقية.

ثالثاً: بيان حقيقة ما يؤدّيه توظيف المفاهيم في ميادين الاحتدام الحضاري بين الشرق والغرب، وما يترتّب على هذا التوظيف من آثار سلبية بفعل العولمة الثقافية والقيمية التي تتعرّض لها المجتمعات العربية والإسلامية وخصوصاً في الحقبة المعاصرة.

رابعاً: رفد الجامعات والمراكز العلميّة، ومراكز الأبحاث والمنتديات الفكرية بعمل موسوعي جديد يحيط بنشأة المفهوم ومعناه ودلالاته الإصطلاحية، ومجال استخداماته العلمية، فضلاً عن صِلاته وارتباطه بالعلوم والمعارف الأخرى.

الاستغراب

منهجنا في فهم الغرب ونقده

بسم الله الرحمن الرحيم

العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

سلسلة مصطلحات معاصرة ٤٩

الاستغراب

منهجنا في فهم الغرب ونقده

تأليف
هاشم الميلاني

الميلاني، هاشم، 1392 هجري- مؤلف.
الاستغراب منهجنا في فهم الغرب ونقده / تأليف هاشم الميلاني.-الطبعة الأولى.-النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1448 هـ. = 2026.
178 صفحة ؛ 24 سم. (سلسلة مصطلحات معاصرة ؛ 49)
يتضمن ارجاعات ببليوجرافية : صفحة 170-178.
ISBN : 9789922262413
1. الحضارة الغربية. 2. الاسلام والغرب (شيعة) أ. العنوان.

LCC: CB245 .M56 2026
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
الفهرسة أثناء النشر

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٥١٩٥) لسنة ٢٠٢٦ م

الاستغراب، منهجنا في فهم الغرب ونقده (سلسلة مصطلحات معاصرة – ٤٩)

تأليف: هاشم الميلاني

الناشر: العتبة العبّاسيّة المقدّسة / المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة

الطبعة: الأولىٰ، ١٤٤٨ ق / ٢٠٢٦ م

www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com

المحتويات

كلمة المركز ٩

تمهيد ١٣

الفصل الأول: الغرب في أسسه ومبانيه ١٧

التعريف ١٧

الأهداف والضرورة ٢٠

المنطلق والمباني المعتمدة ٢٣

المبنى الأنطولوجي ٢٣

المبنى الأنثروبولوجي ٢٥

المبنى الإبستمولوجي ٢٦

المنهج ٢٧

الطريق الأوّل: الاستعانة بالمناهج الغربيّة لمعرفة الغرب ونقده ٢٨

الطريق الثاني: الاستعانة بالمناهج الإسلاميّة لمعرفة الغرب ونقده ٢٩

أدوار الغرب ٣٠

الجذور الأولى ٣٠

عصر الإغريق (اليونان والرومان) ٣٢

القرون الوسطى ٣٤

عصر النهضة ٣٩

الحداثة ٣٩

ما بعد الحداثة ٤٠

الأسس والمباني النظريّة للغرب ٤١

المبنى الأنطولوجي ٤٢

المبنى الأبستمولوجي ٤٣

المبنى الأنثروبولوجي ٤٣

جوهر الغرب ٤٤

الوضعيّة ٤٤
النزعة الإنسانويّة (الهيومانيّة) ٤٦
النسبيّة المعرفيّة ٤٦
العلمانيّة ٤٦
الهيمنة ٤٧
الديمقراطيّة ٤٧
الليبراليّة ٤٧
العولمة ٤٨
مناهج الغرب ٤٨
الفوائد والنتائج ٦٠
الهفوات والمخاطر ٦١

الفصل الثاني: التغريب ٦٥
أهداف التغريب ٦٦
عوامل التغريب ٦٨
١. جهاز الدولة ٦٨
٢. النخب والمثقفون ٦٩
معالم التغريب ٧٠
١. معالم التغريب الثقافي ٧٠
٢. معالم التغريب السياسي ٧٣
٣. معالم التغريب الاقتصادي ٧٤
٤. معالم التغريب الديني ٧٤

الفصل الثالث: الموقف من الغرب ٧٧
١. الموقف الفقهي ٧٨
أ. قاعدة التسخير ٧٩
ب. قاعدة علوّ الإسلام ٧٩
ج. قاعدة حرمة التوادد مع المحاربين ٨٠
د. قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) ٨١

هـ. قاعدة عدم التشبه بالكفّار ٨١
و. قاعدة سوء الظنّ بالعدو ٨٢
٢. الموقف السياسي ٨٢
٣. الموقف الثقافي والمعرفي ٨٣
موقف العلماء من الغرب ٨٥
الشيخ محمّد الحسين كاشف الغطاء ٨٥
الاستعمار ٨٧
الماديّة ٨٩
الشيخ محمّد رضا المظفر ٩١
١. الاستعمار ٩٢
٢. الغزو الثقافي ٩٢
٣. نقد المادّيّة ٩٣
٤. نقد القول بالصدفة ٩٤
٥. نقد التغريب ٩٥
السيّد محمّد باقر الصدر ٩٦
١. المباحث الأبستمولوجيّة ٩٨
٢. المباحث الأنطولوجيّة ١٠٧
٣. المباحث الاجتماعيّة ١١١
السيّد محمّد حسين الطباطبائي ١١٤
١. الحضارة الغربيّة ١١٤
٢. الحسّ والتجربة ١١٦
٣. النسبيّة والسفسطة ١١٨
٤. الغرب والدين ١١٨
٥. الداروينيّة ١٢٠
٦. قانون تنازع البقاء ١٢١
الشيخ مرتضى مطهري ١٢٢
الشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي ١٢٩
١. نظريّة المعرفة ١٣٤

٢. العلة والمعلول ١٣٧
٣. المادّيّة الديالكتيكيّة ١٣٨
٤. فلسفة الأخلاق ١٤٠
٥. الليبرالية ١٤٤
٦. العلمانية ١٤٦
الشيخ عبد اللّه الجوادي الآملي ١٤٧
١. المعرفة ١٤٨
٢. مسألة الألوهية ١٥٢
٣. العلم والدِين ١٥٨
٤. العلم والإيمان ١٦٠
٥. حقوق الإنسان ١٦٣
٦. التعدّديّة الدينيّة ١٦٥
٧. العلمانيّة ١٦٥
٨. الديمقراطية ١٦٧
٩. النزعة الإنسانويّة ١٦٨

المصادر ١٧٠

كلمة المركز

تدخل هذه السلسلة التي يصدرها المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة في سياق منظومة معرفيّة يعكف المركز على تظهيرها، وتهدف إلى بحث وتأصيل ونقد مفاهيم شكَّلت ولمّا تزل مرتكزاتٍ أساسيّةً في فضاء التفكير المعاصر.

وسعيًا إلى تحقيق هذا الهدف وضعت الهيئة المشرفة خارطةً شاملةً للعناية بالمصطلحات والمفاهيم الأكثر حضورًا وتداولًا وتأثيرًا في العلوم الإنسانيّة؛ ولا سيّما في حقول الفلسفة، وعلم الاجتماع، والفكر السياسي، وفلسفة الدين، والاقتصاد، وتاريخ الحضارات.

أمّا الغاية من هذا المشروع المعرفي، فيمكن إجمالها بالآتي:

أوّلًا: الوعي بالمفاهيم وأهميّتها المركزيّة في تشكيل المعارف والعلوم الإنسانيّة وتنميتها وإدراك مبانيها وغاياتها، وبالتالي التعامل معها كضرورةٍ للتواصل مع عالم الأفكار، والتعرُّف على النظريّات والمناهج التي تتشكّل منها الأنظمة الفكريّة المختلفة.

ثانيًا: إزالة الغموض حول الكثير من المصطلحات والمفاهيم التي غالبًا ما تُستعمل في غير موضعها، أو يجري تفسيرها على خلاف المراد منها؛ لا سيّما وأنّ كثيرًا من الإشكاليّات المعرفيّة ناتجة عن اضطراب الفهم في تحديد المفاهيم والوقوف على مقاصدها الحقيقيّة.

ثالثًا: بيان حقيقة ما يؤدّيه توظيف المفاهيم في ميادين الاحتدام الحضاري بين الشرق والغرب، وما يترتّب على هذا التوظيف من آثار سلبيّةٍ بفعل العولمة الثقافيّة والقيميّة التي تتعرَّض لها المجتمعات العربية والإسلاميّة، وخصوصًا في الحقبة المعاصرة.

رابعًا: رفد المعاهد الجامعيّة ومراكز الأبحاث والمنتديات الفكريّة بعملٍ موسوعيٍ جديدٍ يحيط بنشأة المفهوم ومعناه ودلالاته الاصطلاحيّة، ومجال استخداماته العلميّة، فضلًا عن صِلاته وارتباطه بالعلوم والمعارف الأخرى. وانطلاقًا من البعد العلمي والمنهجي والتحكيمي لهذا المشروع، فقد حرص المركز على أن يشارك في إنجازه نخبةٌ من كبار الأكاديميّين والباحثين والمفكّرين من العالمين العربي والإسلامي.

❊❊❊

في هذا الكتاب من سلسلة مصطلحات معاصرة، نضع بين يدي القارئ والباحث الكريم دراسةً تأسيسيّةً واستراتيجيّةً حول مصطلح «الاستغراب»، بوصفه ضرورةً ملحّةً حضاريّةٍ لفهم «الآخر» الغربيّ وفهمًا علميًّا وموضوعيًّا بعيدًا عن سطوة الانبهار أو ردّات الفعل الانفعاليّة. يطرح الكتابُ منهجيّةً إسلاميّةً نقديّةً لقراءة الآخر وينطلق في رحلةٍ تحليليّةٍ لسبر أغوار الغرب، بدءًا من جذوره التاريخيّة (من الإغريق إلى ما بعد الحداثة)، مرورًا بتشريح مبانيه الفلسفيّة الحاكمة (الأنطولوجيّة، والإبستمولوجيّة، والأنثروبولوجيّة)، وصولًا إلى تعرية مفاهيمه الجوهريّة كالوضعيّة، والعلمانيّة، والهيمنة، واللّيبراليّة. كما يسلّط الضوءَ بكثافةٍ على ظاهرة «التغريب» ومخاطرها الثقافيّة والمعرفيّة على العالم الإسلامي. وتتويجًا لهذا الجهد المعرفي، يقدّم الكتابُ خارطةَ طريقٍ لمنهجٍ إسلاميٍّ نقديٍّ في التعامل مع الحضارة الغربيّة، مستعرضًا ومحلّلًا مواقفَ ورؤى نخبةٍ من كبار علماء ومفكّري الإسلام (أمثال كاشف الغطاء، والمظفّر، والطباطبائي، والصدر، ومطهري) الذين قدّموا مقارباتٍ أصيلةً تحصّن الهويّة، وتفرّز الصالح من الطالح، وتعيدُ بناءَ الثقة بالذات في خضمّ التدافع الحضاريّ الراهن.

وختامًا، نرجو أن يمثّل هذا الإصدار إضافةً نوعيّةً للمكتبة العربيّة والإسلاميّة، ولبنةً رصينةً في بناء الوعي الحضاريّ الذي ننشده، ممّا يعين الباحثين والنخب على امتلاك أدوات الفهم النقديّ والبصيرة النافذة في

التعامل مع تحدّيات العصر. ولا يسعنا في هذا المقام إلا أن نتقدّم بوافر الشكر والامتنان لمؤلّف الكتاب سماحة السيّد هاشم الميلاني، الذي بذل جهدًا مشكورًا في إعداد هذه الدراسة القيمة، واللّهَ العليَّ القديرَ نسألُ أن يتقبّل هذا الجهدَ بقبولٍ حسن، وأن يجعله خالصًا لوجهه الكريم، ونافعًا لطالبي الحقيقة، وذخرًا ليوم الدين، إنّه نعم المولى ونعم النصير، وآخر دعوانا أن الحمد للّٰه ربّ العالمين.

تمهيد

لقد أثار موضوع الغرب جدلًا واسعًا في العالم الإسلامي وأسال حبرًا كثيرًا، وتطرّق كلّ باحثٍ إلى جانبٍ من جوانبه، وأخذ بالبحث والفحص بين مؤيّدٍ ومعارض، وتدور هذه الكتب والبحوث حول نوع علاقة الإسلام والغرب، أو تفوّق الحضارة الإسلاميّة وتأثيرها على الغرب، أو التعريج على منهجٍ أو تيّارٍ فكريٍّ أو عَلَمٍ من أعلام الغرب، هذا عدا حركة الترجمة – المنحازة في الأغلب نحو الغرب – إلى اللغة العربيّة في مختلف العلوم، ممّا يكوّن بمفرده مكتبةً استغرابيّةً كبيرة.

إنّ التطرّق إلى الغرب والاهتمام بمعرفته لم يكن من الترف الفكري بمكان؛ بل هو حاجةٌ مضاعفةٌ في عصرنا الراهن، وذلك لعدّة أسباب:

١. إنّ الحضارة الغربيّة هي الحضارة المتفوّقة اليوم، وقد عمّت العالم بتقنيتها وثقافتها، وقدّمت نمطًا جديدًا للسلوك النظري والعملي على مستوى الحياة الفرديّة والاجتماعيّة.

٢. اقترنت هذه الحضارة المتفوّقة بالعنصريّة وادّعاء التفوّق العرقي والعلمي فاستعمرت العالم وبسطت هيمنتها؛ ممّا جعلها المركز والباقي أطرافًا.

٣. الانبثاق الحضاري لا يولد من فراغ، بل الحضارات تُبنى بعضها على بعض، والأمم تتغيّر ولا تبقى أمّةٌ في الصدارة إلى الأبد، وإلّا لم نشهد الحضارة الغربيّة ولكانت الحضارات القديمة هي المتصدّرة لحدّ الآن. ونحن اليوم نشهد الانبثاق الحضاري الجديد، ممّا يعني لزوم التعرّف على الحضارة السابقة لبناء الحضارة اللاحقة.

٤. إنّ اللّٰه سبحانه وتعالى خلق الكون على قاعدة التسخير، وسخّر الكائنات بأجمعها بعضها لبعض، وذلك لاستمرار الحياة، فلا بدّ من التعرّف على الآخر لتسخير ما أودعه اللّٰه فيه لرفع حوائجي الخاصّة والعامّة، قال تعالى: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ (الزخرف: ٣٢).

٥. قد نشرت الحضارة الغربيّة روح المادّيّة والعلمانيّة وحاربت الدين أو جعلته في خانة المسكوت عنه واللّا معنى؛ ممّا يدعو المؤمن إلى التعرّف عليه وعلى مبانيه الفكريّة للدفاع عن الدين والهويّة ونقد المدّعيات الخاطئة.

فهذه وغيرها تحتمّ علينا التعرّف على الغرب وعلى أُسسه ومبانيه وجذوره وامتداده منذ تكوّنه الأوّل وإلى يومنا الحاضر، وهو أمرٌ لا يقوم به باحثٌ أو مؤسّسةٌ، بل بحاجةٍ إلى تعاضد الجهود، وتأسيس المراكز والمؤسّسات المعنيّة بذلك، وبمنهجيّةٍ تحليليّةٍ نقديّةٍ خاصّةٍ كي لا تُضيف إلى (قصّة الحضارة) قصّة أُخرى.

ثم إنّه قد شاع في العقود الأخيرة استعمال مصطلح (الاستغراب)، وذكر كلّ شخصٍ أو تيّارٍ تعريفًا خاصًّا له يتوافق مع مبانيه وأهدافه، وتمّ تأليف مجموعة كتبٍ وبحوثٍ ودراساتٍ وأطاريح جامعيّة حول الموضوع ذاته ولبيان مختلف أبعاده، وقد دعا رودي بارت إلى تأسيس علمٍ في الشرق يوازي الاستشراق للتعرّف على الغرب، وقال: «ولا بأس أن ننتهز هذه الفرصة فنثير سؤالًا – ولو من ناحية المبدأ – هو السؤال عن إمكانيّة أن ينشأ في الناحية الأخرى، أي في العالم العربي الإسلامي، اتّجاهٌ للبحث شبيه بالدراسات الإسلاميّة عندنا، ولكن في الوجهة المقابلة، يهدف إلى دراسة تاريخ الفكر في العالم المسيحي الغربي وتحليله بطريقة علميّة، ويمكن أن يُطلق على مثل هذا الاتّجاه في البحث –إن أُخذ مأخذ الجدّ، وأُرسيت له قواعده الثابتة بوصفه نظامًا– علم الغرب، أو باختصار: الاستغراب»[1].

١. بارت، الدراسات العربيّة الإسلاميّة في الجامعات الألمانيّة، ١٩.

وقال عبد الوهاب المسيري: «ولا يمكن للإنسان المسلم أن يبدع ويولّد معارف حديثةً من تراثه ونماذجه المعرفيّة إلّا بعد أن يتحرّر من قبضة الغرب... أعتقد أنّ كلّ من يودّ أن يطوّر مشروعًا معرفيًّا حضاريًّا مستقلًّا، عليه أن يبدأ شاء أم أبى بنقد المشروع الغربي، نظرًا لذيوعه وهيمنته»[١].

وقد أخذ المصطلح حيّزه الكافي عند حسن حنفي بعد تأليف كتابه الشهير (مقدّمة في علم الاستغراب) حاول فيه رسم خارطة - وإنْ كانت فلسفيّة - لكيفيّة التعامل المعرفي مع الغرب، وزعم أنّه «لم تقم حتّى الآن حركة نقد له [أي للغرب] إلّا في أقلّ الحدود ومنهج الخطابة أو الجدل دون نهج النقد ومنطق البرهان»[٢]. وظهرت بعده أعمالٌ كثيرةٌ تقارب الموضوع ذاته بأشكالٍ مختلفة، وربّما كانت محاولة المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة من المحاولات الرائدة في هذا المضمار.

١. المسيري، «الفكر الغربي: مشروع رؤية نقديّة»، ١٢٥.
٢. حنفي، مقدّمة في علم الاستغراب، ١٣.

الفصل الأول:
الغرب في أسسه ومبانيه

التعريف

لا نريد الخوض في المعنى اللغوي لجذر (غ ر ب) حيث توجد معانٍ كثيرةٌ لهذه الأحرف الثلاثة مجتمعةً، وما يقرّب من هدفنا هو الدال على الجهة من بين سائر المعاني التي أشار إليها ابن منظور في موسوعته اللغويّة (لسان العرب).

فالغرب هو الذي يقابل الشرق، وقد ورد استخدامه في القرآن في عدّة موارد، كقوله تعالى: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾ (الرحمن: ١٧)-وقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ (الكهف: ٨٦) كما أنّه يعني البُعد والتنحّي، فالغَرْبُ: الذهاب والتنحّي عن الناس، وغَرَبَ أي بَعُدَ، والتغرّب: البُعد، والغريب: بعيد عن وطنه[1].

أمّا الغرب بالمعنى الاصطلاحي وما نطلق عليه اسم (الاستغراب) فهو مصدر من باب الاستفعال بمعنى طلب الشيء، وإرادة التعرّف عليه، والمقصود منه هنا المعنى الاصطلاحي أي: طلب الغرب بغية التعرّف عليه من جميع جوانبه بمعزل عن الانبهار والتبعيّة، بل برؤيةٍ تحليليّةٍ نقديّة.

والغرب يُطلق على عدّة معانٍ طوليّة:

١. **الغرب الجغرافي**: وهو ما ترسمه الخطوط الجغرافيّة والخرائط العالميّة لما يقع من جهة غرب آسيا، ليشمل بلدان أوروبا وأمريكا وكندا.

٢. **الغرب الثقافي**: وهو ما أنتجه الغرب الجغرافي من ثقافةٍ وعلومٍ في عصوره المختلفة إلى يومنا الحاضر.

---

١. ابن منظور، لسان العرب، غرب.

٣. الغرب الحضاري: وهو الرؤية الكونيّة والمنظومة المعرفيّة والثقافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة التي ولدت في الغرب الجغرافي وارتضعت من الغرب الثقافي، وأصبحت مسيطرةً على العالم أجمع جرّاء أدوات الهيمنة الصلبة والناعمة التي تمتلكها.

والذي نقصده في عمليّة الاستغراب هو هذا المعنى الأخير، وهو لا يعني إلغاء باقي المعاني، إذ إنّ هذا المعنى الأخير ولد في أحضان الغرب الجغرافي، وترعرع واستمدّ أُسسه من الغرب الثقافي، وأصبح الحضارة المهيمنة على العالم.

فليس الاستغراب عندنا قراءة الغرب كيفما اتّفق -كما ذهب إليه زكي نجيب محمود-[1] بل هو قراءةٌ واعيةٌ، وناقدةٌ بالوقت نفسه، تعزّز الثقة بالذات، وتحافظ على الهويّة والخصوصيّات، ولا تؤدّي إلى الاستلاب الفكري والعملي؛ لاعتمادها على تراثها وهويّتها الأصيلة، كما أنّ الاستغراب ليس النفي المطلق للغرب، وليس أيضًا نقد الغرب بالغرب وإنْ استعنّا بذلك في بعض الأحيان كتكتيك لا استراتيجيّة.

إنّ منطلقنا نحو الغرب يعتمد على تعاليم الثقلين: القرآن والعترة. فاللّه تعالى خالق الكون خلق البشر مختلفين ليتعارفوا فيما بينهم: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات: ١٣) كما لم يجعلهم مستكفين بأنفسهم، بل ربط حوائج بعضهم ببعض على نظام التسخير: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ (الزخرف: ٣٢). فطالب الحقيقة والعلم لا بدّ أن يسير ويخوض في الأقوال والآراء المختلفة ويتمسّك بأحسنها وأوفقها: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ (الزمر: ١٨)، وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: «اضربوا بعض الرأي ببعض

---

١. حيث زعم بأنّنا طول القرن الماضي نستلهم من الغرب ما استطعنا، وإنّ جامعاتنا مليئةٌ بأفكار الغرب من سياسةٍ واقتصادٍ واجتماعٍ وآداب وغيرها. راجع: محمود، «خلافنا مع الغرب وهم متبادل»، ٢٠.

يتولّد منه الصواب»[١]. وقال عليه السلام أيضًا: «من استقبل وجوه الآراء عرف مواقع الخطأ»[٢].

وقد جعل حسن حنفي الاستغراب نظير الاستشراق، وقال: «الاستغراب هو الوجه الآخر، بل والنقيض من الاستشراق، فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب) يهدف علم الاستغراب إذن إلى فكّ العقدة التاريخيّة المزدوجة بين الأنا والآخر، والجدل بين مركب النقص عند الأنا ومركب العظمة عند الآخر... أمّا في الاستغراب فقد انقلبت الموازين، وتبدّلت الأدوار، فأصبح الأنا الأوروبي الدارس بالأمس هو الموضوع المدروس اليوم»[٣].

ولم يرتض الدكتور رضا داوري اردكاني بهذا التناظر، إذ لم يرد أوّلًا في أيّ معجمٍ أو قاموسٍ معادلة الاستشراق بالاستغراب، وثانيًا وجود الخلاف البنيوي بينهما، إذ إنّ الاستشراق هو نسبةٌ خاصّةٌ بين الباحث وموضوع بحثه، بين ذات الدارس والموضوع المدروس، في هذه النسبة يكون الدارس مهيمنًا ومتسلّطًا على الموضوع المدروس، ولم تكن له أيّ علقةٍ معه، إذ ما دام لم يدخل الموضوع تحت تملّك الدارس وتصرّفه وإحاطته التامّة، لا يمكن أن يكون موضوعًا مدروسًا، وعليه فهذه العمليّات لم تتحقّق في الاستغراب، إذ لم نتمكّن من جعل الغرب موضوعًا مدروسًا؛ لأنّه أوّلًا قد استولى علينا ولم يدخل تحت تصرّفنا وإحاطتنا، وثانيًا أنّنا قد أصبحنا متعلّقين بعلومه ومعطياته المعرفيّة بحيث لم نتمكّن من جعله موضوعًا للدراسة حتّى ننظر إليه نظرةً فوقيّةً خارجيّةً[٤].

ومع قطع النظر عن هذا السجال، فإنّ ما نعنيه من الاستغراب، إنّما هو معرفة الغرب بجميع أبعاده وأدواره وتيّاراته ومدارسه وتاريخه برؤيةٍ تحليليّةٍ نقديّة، ومن منطلقنا الخاصّ وهويّتنا دون تقاطع أو استلاب، وهذا الأمر

١. الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ١٥٨، ح٨٩.
٢. نهج البلاغة، قصار الحكم، ١٦٣.
٣. حنفي، مقدّمة في علم الاستغراب، ٢٣-٢٤.
٤. داوري اردكاني، درباره غرب، ٣٣.

ممكنٌ وبحاجةٍ إلى دعامتين: ١- المعرفة التامّة بالمباني والمناهج الإسلاميّة المعتمدة على العقل والنقل، ٢- المعرفة التامّة بالمباني والمناهج الغربيّة.

الدعامة الأولى لا بدّ أن تكون تامّةً وشموليّةً لمن يريد أن يلج مخاض معرفة الغرب، أمّا الدعامة الثانية فيمكن التبعيض فيها وأن تكون جزئيّة، لصعوبة الوقوف على جميع الغرب بما فيه خلال ثلاثة آلاف سنة، نعم يمكن للإنسان أن يختصّ بفرعٍ علميّ أو دورٍ من أدوار الغرب ويتعمّق فيه، وهكذا يعمل الآخرون فرادى أو مؤسّسات، لتكتمل الحلقة وتُدوّن منظومة نقديّة متكاملة للغرب بالتدريج.

الأهداف والضرورة

هل نحن بحاجةٍ إلى هذا الحقل المعرفي، والقيام بمحاولاتٍ لتأسيس علم الاستغراب؟ ما الضرورة والأهداف القاضية بذلك؟! ما الجدوى وراء تأسيس هذا العلم؟!

إذا أردنا أن نجمل القول في الضرورة والأهداف، فهي محاولة لزوم تعرّف (الأنا) على (الآخر)، والنفوذ في بناه الفكريّة والمعرفيّة لتحديد الموقف السليم تجاهه في عملية إعادة بناء الحضارة الإسلاميّة. أما التفصيل فيتلخّص ضمن النقاط الآتية:

١. نعتقد أنّ ديننا خاتم الأديان، وأنّ الحضارة الإسلامية هي التي ستحكم العالم في المستقبل. هذا المعتقد يتعارض مع أسس الغرب ومبانيه، ودعواه في السيطرة التامّة على العالم، فيحاول زعزعة الوضع والحيلولة دون تحقق هذا المدعى. إذًا نحن بحاجةٍ إلى التعرّف على الغرب حقّ المعرفة للوقوف على أساليبه والاطلاع على مناهجه من أجل صدّ المخاطر، وتحصين المجتمع أمام استلاب الهوية والغزو العسكري المحتمل والثقافي المتحقّق.

٢. قد أشرنا إلى أنّ الحضارات تتلاقح وتتفاعل في ما بينها، ونحن في مشروع إعادة بناء الحضارة الإسلامية لا بدّ من أن نتعرّف على باقي الحضارات ومن أهمها الحضارة الغربيّة المعاصرة، ونستفيد من النتاج

المعرفي التقني السليم الذي أنتجته البشرية لسدّ الفراغات وتحسين الحياة المعيشيّة والمعرفيّة.

٣. لزوم التخلّص من الاختراق والاستعمار الثقافيّ، ولا يتسنّى ذلك إلّا بعد التعرف التام على الغرب، والوقوف على نقاط القوة والضعف، والمخططات والآليات المستخدمة من قبله قديمًا وحديثًا.

٤. العالم اليوم ـ بفضل الثورة المعلوماتيّة والتقنيّة الجديدة ـ أصبح كقريةٍ صغيرةٍ، وفي هذه القرية لا بدّ من التفاعل مع الآخر وعدم الانفعال أمامه، ولا يتسنّى ذلك إلّا بالتعرّف التام عليه.

٥. التعرّف على الآخر والتفاعل معه نداءٌ من صميم الدين يفرضه علينا الواجب الديني للاقتباس والتزوّد من نقاط القوّة «اطلب العلم ولو بالصين»[١]، والوقوف على مكامن الخطر، وعدم الوقوع في الفخ «العَالِم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس»[٢].

٦. قد ابُتُلِيَ العالَمُ الإسلامي، ولا سيّما نخبه الفكريّة، بالتغرّب والانبهار أمام الغرب واستلاب الهويّة، ولا يمكن التخلّص من ذلك ومعالجة من هذه الأزمة إلّا بالتعرّف الموضوعي على الغرب، وتفكيك بناه وأسسه ومقوماته، إذ الانبهار فرع تصوّر التفوّق التام للآخر في جميع المجالات حيث إنّ «حبّ الشيء يعمي ويصم»، وهذه الصورة الخياليّة سوف تتقشّع بعد تفكيك البنى والوقوف على نقاط القوة والضعف، ولا يبقى مجالٌ للانبهار، بل سوف ينتقل الإنسان من الانبهار إلى الموضوعيّة، ويخرج من طور استلاب الهويّة.

٧. قد حوّل الغرب ــ بفضل تفوّقه ــ العالم إلى مركز وأطراف، أي هو المركز والآخر هو الطرف، وللخروج من هذا المأزق وقلب الطاولة لا بدّ من تأسيس علم الاستغراب، فإما أن نكون مراكز كلّنا وإمّا أطرافًا كلّنا.

٨. إنّ الغرب واقع نعيشه، حقيقةٌ سرت في جميع مفاصل حياتنا، وذلك

---

١. ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله: ١: ٧؛ السيوطي، الجامع الصغير، ١، ١٦٨ ح ١١١٠.
٢. الكليني، أصول الكافي، ١، ٢٧.

من خلال ما أحرزه من تقدّمٍ علميّ ومعرفيّ وتقني، فلا بدّ من تحديد الموقف أمامه، هل نأخذه ككتلةٍ واحدةٍ، وكما هو من دون تمييز بين الآليات والمناهج والمعتقدات والنتائج؟ أم يمكننا تفكيكه وغربلته؟ أسئلة شغلت النخبة الإسلاميّة والعربيّة منذ أكثر من مائة وخمسين سنة. ولا يمكن الإجابة عنها إلّا بسبر أغوار الغرب والتعرّف التام عليه.

قد تكون بعض الأهداف مشتركةً مع ما ذكر في الفقرة السابقة (الضرورة)، ولكن مع هذا يمكن الإشارة إلى الأهداف الآتية:

٩. القيام بمراجعةٍ شاملةٍ لتاريخ الغرب للوقوف على مخطّطاته طوال هذه الفترة لأخذ العبرة منها من جهة، ورسم طريقة التعامل مع الغرب المعاصر من جهةٍ ثانية، إذ إنّ الغرب المعاصر امتدادٌ للغرب الماضي، ولا يمكنه الخروج من ماضيه.

١٠. كشف الفراغ المعرفي والخُلُقي الموجود في الغرب جرّاء الابتعاد عن المعنى والدين.

١١. التحرّر من الاستعمار الثقافي والهيمنة الغربيّة على جميع مفاصل حياتنا الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والعلميّة.

١٢. الاعتقاد بأنّ الغرب ليس مصدرًا للمعرفة في جميع ما تحتاج إليه البشريّة، بل هو أيضًا يشكو من أزماتٍ كثيرة.

١٣. الوقوف على الخلافات والتناقضات الكثيرة الموجودة في الغرب وبين العلماء أنفسهم، والعلم بأنّ الغرب ليس كتلةً منسجمةً واحدةً وغير متناقضة. إذ إنّ بعضنا بعد أن يصل إلى الانبهار أمام الغرب ويتغرّب، يتصوّر أنّ ما وصل إليه الغرب في جميع مفاصل حياته مقدّسٌ وصحيحٌ لا غبار عليه، ولا يتطرّق إليه الخطأ، إنّ الوقوف على الخلافات الموجودة في الغرب يُبدّد هذا الوهم، ويثبت بأنّ ما وصل إليه الغرب ليس أمرًا نهائيًّا ومقدّسًا.

١٤. وأخيرًا تقديم حلولٍ ومعالجاتٍ علميّةٍ وعمليّةٍ لأزمات الغرب، منبثقةٍ من الفطرة السليمة والوجدان الحي المعتمد على المبادئ الإنسانيّة والوحي

الإلهي، تلبيةً للوظيفة الإنسانيّة الملقاة على عاتقنا في مساعدة الآخر إذ الناس صنفان «إمّا أخٌ لك في الدين، وإمّا نظيرٌ لك في الخلق»[١].

هذه وغيرها من الأهداف تجعل التعرّف على الغرب ضرورةً معرفيّةً مهمّة، وتدعو المهتمّين ببناء المجتمع المشاركة الفاعلة في هذا الحقل المعرفي إلى بناء الذات والقدرات، وللدفاع عن الهويّة والمعتقدات.

المنطلق والمباني المعتمدة

في عمليّة فهم الغرب والتعرّف عليه لا بدّ من تحديد المنطلق الذي ننطلق منه، والمنظومة المعرفيّة التي نعتمد عليها لفهم الغرب ونقده، إذ من دون ذلك لن نتمكّن من تقديم نظريّةٍ متماسكة، وسنقع في فوضى معرفيّةٍ ومغالطاتٍ منطقيّة.

إنّ المنطلق الذي ننطلق منه في مقاربة الغرب إنّما هو المنظومة الدينيّة والترسانة المعرفيّة بما فيها من أدلّةٍ نقليّةٍ وعقليّةٍ وفطريّةٍ، ومنطلقنا هذا يبتني على ثلاثة مبانٍ أساسيّة:

المبنى الأنطولوجي

يعتمد المبنى الأنطولوجي على النظرة الكونيّة ومعرفة الوجود، والنظرة الكونيّة هي التي تحدّد الأهداف، الأوامر والنواهي، والمناهج والطرق، والمسؤوليّات الملقاة على عاتق النظريّات[٢]. ينقسم الناس أنطولوجيًّا إلى قسمين:

- قسمٍ يعتقد بالغيب، وعالم ماوراء الطبيعة أو الميتافيزيقا، ووجود الخالق.
- قسمٍ لا يعتقد بذلك، ويحصر الحياة في الحياة المادّيّة الصرفة، فإمّا أن ينكر تلك العوالم، وإمّا لا يتّخذ موقفًا إزاءها.

---

١. نهج البلاغة، عهد مالك الأشتر.

٢. راجع: مطهری، مقدّمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، ٦٣.

وسواء اتّبعنا القسم الأوّل أم الثاني، فإنّ رؤيتنا الكونيّة هذه، ستؤثّر لا محالة على المنهج الذي نتّخذه لدراسة الكون ومعرفته، ولكلّ واحدٍ منهما طريقته ومنهجيّته الخاصّة في تناول القضايا والنظريّات الدينيّة وغير الدينيّة، ولا يمكن الجمع بينهما، وهذا هو السبب في الفوضى التي وقع فيها الخطاب الحداثي في العالم الإسلاميّ؛ إذ أراد أن يقرأ الدين الإلهي بالمناهج المادّيّة التي تنكر الألوهيّة، وتجعلها إمّا انفعالاتٍ نفسيّة، وإمّا ضروراتٍ اجتماعيّة.

فالإنسان المُسلِم الملتزم بدينه، يلزمه أن ينطلق من منطلق الوحي، ويرى سريان القدرة والحكمة الإلهيّة في جميع الأشياء المادّيّة والمعنويّة، وهذه الرؤية الأنطولوجيّة هي التي تحكم جميع حياته لا سيّما الفكريّة والثقافيّة منها، ولا يسوغ له تفسير أيّ ظاهرةٍ بمعزلٍ عن هذه الرؤية الشموليّة.

وهذه الرؤية نسمّيها (الرؤية الكونيّة التوحيديّة)، وتعني أنّ الكون خُلق بمشيئةٍ حكيمة، وأنّ نظام الكون يبتني على الخير والرحمة، وإيصال الكائنات إلى كمالاتها المطلوبة. في الرؤية الكونيّة التوحيديّة يكون المبدأ هو اللّٰه (إنّا للّٰه)، والمنتهى أيضًا هو اللّٰه (وإنّا إليه راجعون).

نظام الخلقة لم يكن عبثًا ومن دون هدف، بل يدار طبقًا لقوانين وسننٍ إلهيّة، وإنّ وظيفة الإنسان إيصال نفسه والمجتمع إلى السعادة في الدارين، علمًا بأنّ الرؤية الكونيّة التوحيديّة لا تخالف العقل والعمل والاستدلال، بل تستمدّ منها أيضًا، فكلّ ذرّةٍ من الذرّات وكائنٍ من الكائنات دليلٌ جليٌّ على وجود الخالق المدبِّر[1].

١. راجع: م. ن، ٧٢.

المبنى الأنثروبولوجي[١]

تحتلّ المباحث المتعلّقة بالإنسان المرتبة العليا في الدراسات الدينيّة والدراسات المادّيّة، قديمًا وحديثًا، وقد تطوّرت هذه المباحث بعد ظهور العلوم الجديدة في الغرب منها الأنثروبولوجيا أو علم دراسة الإنسان، وقد تطوّر هذا العلم كثيرًا، وأصبح يشمل جميع أنحاء الإنسان الوجوديّة.

غير أنّ ما يهمّنا هنا، هو أنّ الموقف من المقدّمة الأنطولوجيّة الأولى، يؤدّي دورًا حاسمًا في تحديد الموقف هنا أيضًا، فلو كانت رؤيتنا الأنطولوجيّة إلهيّةً، فرؤيتنا إلى الإنسان ستكون متأثّرةً بالرؤية الإلهيّة لا محالة، ولو تمسّكنا بالرؤية المادّيّة سيكون موقفنا إزاء الإنسان مادّيًّا أيضًا، وهذا سرّ الانتشار السريع للأنثروبولوجيا المادّيّة في القرون الأخيرة، إذ بعد انحسار الرؤية الأنطولوجيّة والدينيّة في الغرب جرّاء فتوحات الحداثة وعلمنة الفرد والمجتمع، حلّت الرؤية المادّيّة محلّها، وفُسّرت المنظومة الكونيّة وما فيها تفسيرًا ماديًّا.

إنّ الرؤية الدينيّة للإنسان تستمدّ معلوماتها من الدين السليم والعقل القويم، فالإنسان -كما في النصوص الدينيّة المقدّسة - أُختصّ بالخلافة الإلهيّة في الأرض كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠)، وهذه الخصيصة، جعلته مكرّمًا من بين باقي المخلوقات: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (الإسراء: ٧٠)، وجُعل مختارًا، وليس مجبرًا ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (الإنسان: ٣).

وليعلم أنّ الخلافة والكرامة الإنسانيّة ليست مطلقة، بل لها حدود وضوابط، فربّما يختار الإنسان طريق الشرّ فيكون ﴿كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ (الأعراف: ١٧٩)، وربّما يختار طريق الخير فينال مقام القرب والخلافة والكرامة.

ومن هنا ترتبط النظرة الأنثروبولوجيّة الدينيّة للإنسان بمسألة النبوّة والإمامة، فإنّ هذا الإنسان لا يتمكّن أن يسلك طريق السعادة في الدنيا والآخرة بمفرده،

١. نقصد بالأنثروبولوجيا هنا معرفة الإنسان من وجهة نظر الدين، ولا نريد المعنى الغربي للكلمة.

بل لا بدّ له من خارطة طريقٍ تحدّد له المسار، وتنير له المسير، وهذه الخارطة هي الوحي المبلّغ إلى الأنبياء من لدن الحكيم القدير، مضافًا إلى ما يمليه العقل المستقيم على الإنسان فيما لا نصّ فيه، أو في المستقلّات العقليّة، وتمتاز النظرة الدينيّة إلى الإنسان بعدّة مميّزات:

أوّلًا: كونها شاملةً لمختلف أبعاد الإنسان الوجوديّة؛ لأنّها تعتمد الوحي الذي أنزله اللّٰه لهداية البشر ماديًّا ومعنويًّا.

ثانيًا: إتقان هذه الرؤية وعدم تطرّق الخطأ إليها كونها نازلةً من خالق الإنسان الخبير بجميع نواقصه وحوائجه.

ثالثًا: الالتفات إلى المبدأ والمعاد لنيل السعادة المنشودة في الدارين.

ورابعًا: فهم الإنسان وتفسيره ضمن المنظومة الكونيّة العامّة، إذ يُعدّ الإنسان حلقةً من حلقات هذه المنظومة الكونيّة، وليس بمعزلٍ عنها[1].

المبنى الإبستمولوجي

إنّ رؤيتنا الأنطولوجيّة والأنثروبولوجيّة، تؤثّر لا محالة على موقفنا الإبستمولوجيّ؛ فمن ينكر الميتافيزيقا أو ينفي الثوابت والأمور المطلقة، يقع في النسبيّة المعرفيّة، ومن يعتمد على الأنثروبولوجيا الوضعيّة، لا يسعه التصديق بكثيرٍ من المعارف الغيبيّة.

وإذا انقسم الفلاسفة تجاه المعارف إلى مثاليّين وواقعيّين، فنحن في رؤيتنا المعرفيّة الدينيّة ننتمي إلى المدرسة الواقعيّة، إذ نعتقد أنّ للمعارف ما يقابلها في الخارج والعالم الواقعي، خلافًا للمثاليّة التي تنكر ذلك، وتعطي الأولويّة للذهن[2]. وما يهمّنا هو إمكانيّة الوصول إلى معارف يقينيّةٍ ومتطابقةٍ مع نفس الأمر والواقع المادّي أو المعنوي، إذا الواقع لا ينحصر في الواقع المادّي الحسّي.

إنّ هذه المنطلقات والمباني قد ولدت على هامش الدين والنصّ المقدّس، فهي مبانٍ ونظريّات ومناهج داخليّة وجوانيّة، ولها مميّزات عدّة:

---

١. للمزيد: راجع: مصباح اليزدي، إنسانشناسى در قرآن، ٣١-٣٣.

٢. للمزيد: راجع: الطباطبائي، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ٦٦.

١. إنّ المبادئ المعرفيّة لهذه النظريّات مستقرّةٌ في داخل الثقافة الإسلاميّة، ولها السبق على النظريّة والعلم المتولّد منها، كما لها تجلّيّات في الأدب، والفنّ، والشعر، وما شاكل ذلك.

٢. إنّ النظريّات والمناهج المستوحاة منها، تتناغم بعضها مع بعضٍ في بطن الثقافة الإسلاميّة، وربّما يكون لها تأثيرٌ وتأثّرٌ متبادل.

٣. إنّ المنهج المتّبع في الثقافة الإسلاميّة منهجٌ داخليٌّ أصيل، وحتّى لو كان دخيلًا كالمنهج الفلسفي مثلًا، فإنّه يدخل إلى العالم الإسلامي بعد هضمه وتهذيبه وهندسته ليتوافق مع الخطوط العامّة الحاكمة على الثقافة الإسلاميّة ونظرتها الكونيّة.

٤. إنّ المسألة والموضوع المبحوث عنه في النظريّات والمباني والمناهج الداخلية ناشئٌ من صميم الحاجة المعرفيّة الحاكمة على المجتمع الإسلاميّ، وتلبية لحلّ أزماتها المعرفيّة[١].

المنهج

لا يتمكّن المفكّر من الولوج في الحقل العلمي خاليًا عن المنهج؛ إذ إنّه السكّة التي يسير عليها قطار العلم، وهو الطريق الذي يوصل الباحث إلى المقصود، فإذا كانت المباني تحدّد المعاني، فالمناهج توصلنا إلى النتائج، ونحن في عمليّة فهم الغرب لا بدّ أن نتمسّك بمنهجٍ يعيننا على سلوك هذا الطريق الوعر.

وقد أصبح موضوع المنهج من أهمّ المباحث في الدراسات العلميّة والمعرفيّة؛ لكونه البوصلة التي تحدّد مسار البحث، وتقي الباحث من الوقوع في الأخطاء والمغالطات، وأصبح المنهج والمنهجيّة علمًا خاصًّا بحدّ ذاته، له أصوله وقواعده الخاصّة، ومن المهمّ تحديد المنهج في عمليّة فهم الغرب، والتعرّف عليه، ونقده.

ولنا في تحديد المنهج لمعالجة الغرب ومقاربته تحليلًا ونقدًا طريقان:

---

١. للمزيد: راجع: پارسانيا، «نظرية وفرهنگ»، ٢٢.

الطريق الأوّل: الاستعانة بالمناهج الغربيّة لمعرفة الغرب ونقده

ربّما يقترح البعض التمسّك بالمناهج الغربيّة للتعرّف على الغرب ونقده وقراءة الأنا؛ إذ لا يوجد مذهبٌ أو تيّارٌ فكريٌّ معرفيٌّ غربيٌّ، إلّا ويوجد أمامه تيّارٌ معرفيٌّ مناهضٌ له، فالباحث يأتي ويختار منهجًا غربيًّا لضرب مبنى أو منهجٍ غربيّ آخر.

لكن لا بأس بهذا الأمر على نحو الموجبة الجزئيّة وبعنوان التكتيك، ولكن يلزم استراتيجيًّا الاعتماد على مناهج قويمةٍ تنشأ من عمق ثقافتنا وتراثنا الإسلامي، لكيلا نقع في الاستلاب مرةً أخرى، فنريد أن نهرب من الغرب فنقع في أحضانه من جهةٍ أخرى. وهذا ما يسمّيه حسن حنفي بالاستغراب المعكوس، ويقول منتقدًا الوضع العربي في تعامله مع الغرب: «إنّ أقصى ما استطعنا في علاقتنا بالتراث الغربي، هو الاستغراب المعكوس، أي تبنّي مذهبٍ غربيّ مسبقٍ بناءً على المزاج أو الاختيار الإيديولوجي والوعي السياسي، ثمّ محاولة قراءة الأنا خلاله، مثل المثاليّة الغربيّة، الشخصانيّة، الظاهراتيّة، الماركسيّة، الوضعيّة، الوجوديّة، البنيويّة، العلميّة»[١].

فهذا الطريق وإنْ دعا إليه بعض الباحثين، وتمسّكت به أكثر النخب الجامعيّة اليساريّة والقوميّة لنقد الغرب، غير أنّه غير مجدٍ؛ فهو ربّما ينفعنا في التعرّف على الغرب غير أنّه عقيمٌ في النقد الجذري للغرب؛ وذلك لعدّة أسباب:

١. إنّ الغرب الحديث متغيّرٌ يعيش حالةً من النسبيّة واللّايقين والسيولة، ولا سيّما في حقبة ما بعد الحداثة، فما تظهر نظريّة إلّا وانهارت بعد مدّةٍ وجيزة، فاختلاف المباني وتغيّرها يستدعي تغيّر المناهج، فلو اتّبعنا المنهج الغربي لنقد الغرب لزمنا التغيّر والتلوّن الدائم وعدم الوصول إلى اليقين.

٢. إنّ الاستعانة بالغرب لنقد الغرب وقوعٌ في فخّ الغرب من جهةٍ ثانية؛ فالمنتقد حينئذٍ يفرّ من الغرب، ويأوي إليه في الوقت نفسه، وليس هذا هدفنا.

---

١. حنفي، مقدّمة في علم الاستغراب، ٦١.

٣. إنّ المناهج هذه هي بنفسها موضوع المعرفة، فلا يمكن أن تصبح أداة المعرفة والنقد.

٤. إنّ نقد المباني يستتبع نقد المناهج، فبانهيار المباني تنهار المناهج أيضًا، فكيف نستعين بها للمعرفة والنقد؟

٥. إنّ الغرب بدأ بالحداثة اعتمادًا على المناهج الجديدة التي قامت بنفي مصادر المعرفة القدسيّة والدينيّة، وأخرجت العلم الديني من دائرة الثقافة والحضارة، واعتمدت على المناهج العلمانيّة، فلا يمكن الاعتماد عليها لبناء رؤيةٍ إسلاميّةٍ ودينيّةٍ لتحديد الموقف من الغرب.

والحاصل أنّ الاعتماد على المناهج الغربيّة لنقد الغرب غير مقبولٍ، اللّهم إلّا على نحو التكتيك، ومن باب ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الحشر: ٢)، فنحن نستعين بنقد الغرب للغرب لتفكيكه، وبيان عدم انسجامه الداخلي.

الطريق الثاني: الاستعانة بالمناهج الإسلاميّة لمعرفة الغرب ونقده

هذا الطريق هو الأمثل، وهو الاستراتيجيّة الصحيحة في مواجهة الغرب؛ إذ المنهج لا بدّ أن ينطلق من المباني الإسلاميّة التي نعتمدها ليعطينا رؤيةً تأصيليّةً سليمةً بمعزلٍ عن التأثّرات الغربيّة.

وعمدة المناهج الإسلاميّة هي: المنهج النقلي، والمنهج الكلامي، والمنهج الفلسفي، والمنهج العرفاني. ولكلّ واحدٍ من هذه المناهج محاسنها الخاصّة غير أنّ معظمها لا ينهض لمعرفة الغرب ونقده، فالمنهج النقلي - ولا سيّما التاريخي- ينفع على نطاقٍ ضيّقٍ للتعرّف على الظاهرة ووضعها، أمّا المنهج الفلسفي فهو في أسسه وبعض مبانيه وريث الغرب ذاته، مضافًا إلى أنّه ربّما ينفع في نقد مباحث الوجود واللّاهوت والميتافيزيقا فقط، ولا يرتقي إلى سائر المباحث الاجتماعيّة واللغويّة والنفسيّة، وما شاكل. أمّا المنهج العرفاني فهو حالةٌ خاصّةٌ تعرض المشاهِد وغير قابلةٍ للتعميم، ولا تكون حجّة.

فلم يبقَ لنا من المناهج الإسلاميّة سوى المنهج الكلامي، فهو المعتمد في فهم الغرب ونقده؛ إذ نراه منهجًا إسلاميًّا نبع من حاق التراث الإسلامي من

جهة، وهو من جهةٍ ثانية منهجٌ مرنٌ يتكيّف مع موضوعه المبحوث؛ وذلك أنّه يعتمد على النقل الصحيح الثابت، وعلى العقل القويم، كما يعتمد على المشهورات والمقبولات في مقام الجدل والاحتجاج، كما بإمكانه الاستفادة من سائر المناهج الإسلاميّة الأخرى عند الحاجة كالمنهج الفلسفي عند مناقشة شبهات الخصوم الفلسفيّة حول الدين، وكالمنهج الأصولي في المباحث اللغويّة، والمنهج النقلي – التاريخي – في وصف الظاهرة وتبيينها، ويمكنه أيضًا الاستعانة بالمناهج الغربيّة ذاتها لضرب الغرب.

أدوار الغرب

الجذور الأولى

لم يكن الغرب الجغرافي الذي نشهده اليوم على هذه الحالة من التقسيمات الجغرافيّة منذ نشأته وتكوّنه الأوّل، إذ يعود تاريخه إلى أكثر من ٢٥٠٠ سنة، وخلال هذه المدّة طرأت عليه تحوّلاتٌ جغرافيّةٌ كثيرةٌ إلى أن وصل إلى حالته هذه التي نشاهدها اليوم المتكوّن من مختلف الدول، وعلى رأسها أميركا وبريطانيا وألمانيا وفرنسا.

كان الشرق هو مهد الأديان الإلهيّة والحضارات، فكلّ الأنبياء بُعثوا من الشرق، كما أنّه شهد حضارة الصين والهند وبابل ومصر وفارس، فالغرب في تشكّله الأوّل كان يعيش على هامش الشرق وحضاراته العريقة.

بدأ الغربيّون بالتكوّن بنحوٍ تدريجيّ إذ ما كانت تلك الديار في غابر الأيّام مسكونة، وكان نواة التشكّل البشري في الغرب بدأ بالهجرة من إفريقيا الشماليّة ومن الشرق الأوسط[١]، ثمّ تلتها هجراتٌ أخرى من إقليم الأناضول، وثبتوا أقدامهم في المنطقة التي تعرف الآن باسم البلقان[٢]، والسكّان الأصليّون ما كانوا على درجةٍ عاليةٍ من الحضارة، إذ الحضارة آنذاك كانت تكمن من

١. غريمال وآخرون، موسوعة تاريخ أوروبا العام، ١: ٦١.
٢. لنتون، شجرة الحضارة، ٢: ١١٨.

الشرق[١]، وبعد الاختلاط والهجرة المتكرّرة تأثّرت البلاد الغربيّة بالحضارات السابقة عليها، وظهرت فيها الملامح الحضاريّة الأولى.

وبهذا الصدد يقول فرانكفورت أيضًا: «في القرن السادس ق.م كان الإغريق في مدنهم العظيمة على ساحل آسيا الصغرى على اتّصال بكلّ المراكز التي تتزعّم العالم المتحضّر: مصر وفينيقيا وليديا وفارس وبابل. ولا ريب مطلقًا في أنّ هذا التماس لعب دوره في نمو الحضارة الإغريقيّة ذلك النموّ السريع الباهر»[٢].

ثمّ إنّ الجذور الأولى للحضارة اليونانيّة ترجع إلى جزيرة كريت (ما بين ٢٤٠٠-١٤٠٠ق.م)، وتدلّ الدراسات على أنّ الشعب الكريتي كان خليطًا من المهاجرين من آسيا الصغرى وليبيا ومصر والساحل السوري، وكذلك القادمون من جنوب أوروبا[٣]. هذه الهجرات كوّنت حضارة كريت الأولى، وقد أثّرت في جميع مفاصل الحياة الكريتيّة[٤]، وكريت هي التي كوّنت جزءًا من الحضارة اليونانيّة فيما بعد من خلال الهجرة والتلاقح المعرفي والفنّي، مضافًا إلى سائر العوامل.

والحضارة الأخرى التي سبقت اليونان وكان لها الدور البارز في حضارته إنّما هي الحضارة الموكينيّة ما بين عام (١٧٠٠-١١٠٠ق.م) حيث انتقلت إليها أيضًا ما تبقّى من حضارة كريت. والحضارة الثالثة ما قبل اليونان، هي الحضارة الدورية عام ١١٠٠ق.م، وهي وإن لم تكن حضارةً بالمعنى الاصطلاحي إذ كان الدوريّون قومًا غزاة، ولكن مع هذا كانت لهم خبرةٌ بالحديد والحرب، وقضوا على كريت والموكينيّين، وبعد غزو اليونان الحالية واستيطانها، تبدأ بوادر الحضارة اليونانيّة من هذا الخليط المتناقض، وذلك في حدود القرن الثامن قبل الميلاد.

---

١. م. ن، ٢: ١١٦.

٢. فرانكفورت، ما قبل الفلسفة: الإنسان في مغامرته الفكريّة الأولى، ٢٧٥.

٣. سعد، حضارة كريت، ضمن (نقد الحضارة الغربية)، ١: ١١٠.

٤. ديورانت، قصّة الحضارة، ٢: ٤٢.

عصر الإغريق (اليونان والرومان)

بدأت الحضارة اليونانيّة بالتكوّن التدريجي منذ القرن الثامن قبل الميلاد وعلى أنقاض الحضارات الصغيرة التي اضمحلّت جرّاء الحروب والغزو والهجرة، وعليه فإنّ الحضارة اليونانيّة لم تكن معجزةً غربيّةً ظهرت وتكوّنت فجأةً وجرّاء العبقريّة اليونانيّة، نعم نحن لا ننفي عن الشعب اليوناني بعض الاستحقاقات، غير أنّه كغيره من الشعوب يمتاز بأمورٍ ويخفق في أمورٍ أخرى، وقد استطاع حُسن الاستفادة ممّا ورثه عن سائر الحضارات، ليكوّن لنفسه حضارةً جديدة.

وقد اعترف بهذا الأمر كثيرٌ من المؤرّخين والباحثين، يشير رالف لنتون إلى تقدّم حضارة مصر وبلاد النهرين قبل اليونان بألفي سنة[١]، ثمّ يقول: «وأهمّ ما يجب أن نتذكّره هو أنّ حضارة الإغريق الكلاسيكيّة، مثلها في ذلك مثل جميع الحضارات الأخرى التي نعرفها، قد استعارت كثيرًا من غيرها من الحضارات ... ويجد المنقّب عن أصل الحضارة الإغريقيّة أنّ جذورها قد امتدّت بعيدًا في الماضي، وتشعّبت وامتدّت تشعّباتها لتأخذ من مصادر مختلفة كثيرة»[٢].

ويقول مؤرّخ تاريخ العلم سارتون: «وممّا أفسد فهم العلم القديم كثيرًا من الأحيان ظاهرتان من الإهمال الذي لا يمكن التسامح فيه، والظاهرة الأولى تتعلّق بإهمال العلم الشرقي، فمن سذاجة الأطفال أن نفترض أنّ العلم بدأ في بلاد الإغريق، فإنّ المعجزة اليونانيّة سبقتها آلاف الجهود العلميّة في مصر وبلاد ما بين النهرين وغيرهما من الأقاليم، والعلم اليوناني كان إحياء أكثر منه اختراعًا[٣]، كما يشير إلى نحوه ول ديورانت أيضًا[٤].

ويقول البروفسور أنتيلا: «بدأت الثقافة العليا من بلاد الرافدين ومصر،

---

١. لنتون، شجرة الحضارة، ٢: ٣٨٠.

٢. م. ن، ٢: ٢٩٨.

٣. سارتون، تاريخ العلم، ١: ٢٠.

٤. ديورانت، قصّة الحضارة، ٦: ٤٢، ١٣٠-١٣٤.

وانتشرت من هناك شيئًا فشيئًا إلى مختلف نواحي الشرق الأوسط، وإلى أجزاءٍ من شرق حوض البحر الأبيض المتوسّط، وإلى قبرص وجزيرة كريت، وفي الأخير إلى أرض اليونان»[١].

اليونان قد تكوّن منذ القرن الثامن قبل الميلاد من خلال مجموعة مدنٍ متقاربةٍ ومتجاورةٍ ومتعدّدة الجنسيّات؛ ممّا يصعب على الباحث العثور على وحدةٍ مشتركةٍ فيما بينهم، يقول ول ديورانت: «وأصعب ما يواجه مؤرّخ الحضارة اليونانيّة القديمة ويثبط همّته هو أن يؤلّف من هذه الأعضاء المتفرّقة في جسم بلاد اليونان وحدةً منسجمةً وقصّةً متّصلة الأجزاء»[٢]. وربّما تكون مدينة أثينا وإسبارطة ومقدونية أهمّ مدن اليونان حيث شهدتا حكمًا ديمقراطيًّا مقيّدًا، ودستورًا قانونيًّا يخضع له الجميع على يد سولون في أثينا وليقورغ في إسبارطة. ولكن امتازت أثينا باحتضان كبار الفلاسفة أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو، كما شهدت التيّار السفسطائي أيضًا. أمّا مقدونية فهي موطن إسكندر، وآخر حلقةٍ من حلقات اليونان.

وتمتاز حضارة اليونان بعدّة خصائص لخّصها بعض الباحثين فيما يأتي:

١. أنّها حضارةٌ كوزمولوجيّةٌ، أي تعتمد على الكون، والعالم الخارجي، والطبيعة.

٢. أنّها حضارةٌ علمانيّة.

٣. تعتمد على الإنسان البطل، والمواطن والمفضّل.

٤. تجعل جميع الناس برابرةً، وتحتقرهم.

٥. الاعتماد على العقل المنقطع عن الوحي.

٦. الإلحاد وإنكار الخالق.

٧. الاعتماد على الفوسيس (أي الوجه الظاهر للكون أو الكوزمولوجيا)، واللوغوس (أي كلام ونطق الفوسيس، والذي يتبلور في عقل الإنسان بالمآل).

---

١. أنتيلا، بحرنا المشترك الشرق مهد الغرب، ١٨.

٢. ديورانت، قصّة الحضارة، ٦: ١٣٥.

٨. وأخيرًا انعكاس هذه الحضارة في ملحمة هومر (إيلياد وأوديسه) حيث تكشف هذه الملحمة وجه اليونان البشع آنذاك وفراغه من الأخلاق والعدالة والإنسانيّة والمعنويّة والدين[١].

منذ خمسة قرون (٨٠٠-٣٠٠ق.م) شهدت المدن اليونانيّة تطوّراتٍ كثيرة، من أهمّها الحروب الطاحنة الداخليّة التي ابتلت بها هذه المدن؛ ممّا أدّى إلى تضعيفها جميعًا وسقوطها تحت وطئة الرومان الدولة المجاورة لهم أي إيطاليا، ومنه ظهرت الحضارة اليونانيّة الرومانيّة، علمًا بأنّ الحضارة الروميّة استمرّت بالشدّة والضعف طيلة حياتها إلى أن انقرضت في القرن الرابع الميلادي، وبدأ بعدها عصر القرون الوسطى.

القرون الوسطى

مصطلح القرون الوسطى يُطلق على الحقبة الزمنيّة ما بين القرن الرابع والقرن الخامس عشر الميلادي، ويبدأ بعد اعتناق إمبراطور روما المسيحيّة كدين رسمي، ويستمرّ إلى ما يقارب عشرة قرون تقريبًا ليحلّ محلّه عصر التنوير.

وهذه الحقبة الطويلة لم تكن على وتيرةٍ واحدةٍ، بل شهدت تقلّباتٍ وتيّاراتٍ فكريّةً واجتماعيّةً وسياسيّةً واقتصاديّةً كثيرة، والدين الغالب وإن كان المسيحيّة غير أنّه لم يكتسح الساحة، ولم يكن القوّة الوحيدة الحاكمة، بل كان بجانبه قوّة الملك وقوّة الإقطاعيّين، فهذا الثالوث هو المسيطر على الساحة السياسيّة واجتماعيّة والثقافيّة والاقتصاديّة.

وعلى رغم ما يُشاع من قبل التيّار العلماني والحداثي من أنّه عصر الظلمة وعصر تفتيش العقائد، فإنّ هذا أوّلًا لم ينحصر بهذه المدّة الزمنيّة، بل تاريخ الغرب كلّه تاريخ أظلم وأسود مشوب بالظلم والاضطهاد بأشكال مختلفة، وثانيًا أنّه أمرٌ مبالغٌ فيه لمصالح مختلفة، منها ضرب الدين وتحميله جميع الإخفاقات البشريّة وإنْ كان بريئًا منها، نعم نحن لا ننكر أنّ الدين المسيحي

١. زرشناس، دوره تاريخ غرب باستان، ١: ٨٩-١٠٠.

المحرّف يتحمّل قسطًا من اللوم، غير أنّ التعميم وجعله رأس الحربة أمرٌ يروّج له التيّار الحداثي لمآرب شتّى.

من الأمور المهمّة التي ظهرت في هذه الحقبة يمكن الإشارة إلى ما يأتي:

١. التشكّل والتكوّن التدريجي لدول أوروبا الحالية، حيث تكوّنت فرنسا وألمانيا وبريطانيا بشكلٍ تدريجي، وأخذت حيّزها الجغرافي الحالي جرّاء الحروب والخلافات الداخليّة والهجرة.

٢. التبشير المسيحي في القارّة الأوروبيّة أوّلًا، وإخضاع السلطة الحاكمة للهيمنة الكنيسة المعنوية مع اختلاف هذه العلاقة في مختلف القرون صعودًا وهبوطًا.

٣. الحروب الداخليّة الدامية بين مختلف الكيانات والجاليات الغربيّة بغية توسيع رقعة النفوذ والمصالح المادّيّة والتجاريّة.

٤. سيطرة الإسلام على إسبانيا، ثمّ سقوطها بيد الغرب بعد مدّة لأسبابٍ مختلفةٍ، ربّما يكون أهمّها الغزو الثقافي، والإفساد وبثّ روح المادّيّة والهوى بين الشعب المسلم.

٥. ظهور بوادر حركة الاستشراق التبشيري من خلال ترجمة القرآن الكريم، وكذلك إرسال البعثات التبشيريّة لتنصير المسلمين.

٦. الحروب الصليبيّة الطاحنة التي دامت ما يقارب القرنين، وأدّت إلى ضحايا كثيرةٍ، وتهييج المشاعر ضدّ المسلمين.

٧. اتّساع رقعة الخلافة العثمانيّة، والتوسّع نحو الغرب، والتفوّق السياسي والاقتصادي لها؛ ممّا أدّى إلى البدء بالتخطيط لكسر هذا التفوّق من قبل دول الغرب، إلى أن أُطيح بها جرّاء الخطط الغربيّة الماكرة، والغزو الثقافي، والتغريب الواسع[١].

٨. ظهور الطبقة البرجوازيّة، وترك النظام الإقطاعي؛ ممّا أدّى إلى تمهيد ظهور طبقة رجال أعمال ومفكّرين علمانيّين، وفسح المجال لحركة عصر النهضة الغربيّة.

---

١. للمزيد راجع: الميلاني، «التغريب هو الوجه الآخر للهيمنة الغربيّة»، ١٣.

٩. التلاقح الحضاري بين الحضارة الإسلاميّة والحضارة الغربيّة جرّاء ترجمة الكتب والعلوم الإسلاميّة المختلفة ولا سيّما الفلسفيّة إلى اللّغة اللاتينيّة، وبناء الحضارة الغربيّة عليها.

لقد اعترف بفضل حضارة الإسلام على الغرب كثيرٌ من الباحثين، وأقّروا بتفوّق الحضارة الإسلاميّة، يقول بلاك: «كانت المدن والتجارة والإنتاج الحِرفي أكثر تقدّمًا في العالم الإسلامي حتّى القرن الثاني عشر»[١]. أمّا جوستاف لوبون فيصرّح بهمجيّة الغرب وتمدّن العرب قائلًا: «نثبت الآن أنّ تأثير العرب في الغرب عظيم أيضًا، وأنّ أوروبا مدينة للعرب بحضارتها... ولا يمكن إدراك أهميّة شأن العرب في الغرب إلّا بتصوّر حال أوروبا حينما أدخلوا الحضارة إليها، إذ رجعنا إلى القرن التاسع والقرن العاشر من الميلاد حين كانت الحضارة الإسلاميّة في إسبانيا ساطعة جدًّا، رأينا أنّ مراكز الثقافة في الغرب كانت أبراجًا يسكنها سنيورات متوحّشون يفخرون بأنّهم لا يقرأون... ودامت همجيّة أوروبا البالغة زمنًا طويلًا من غير أن تشعر بها، ولم يبد في أوروبا بعض الميل إلى العلم إلّا في القرن الحادي عشر وفي القرن الثاني عشر من الميلاد، وذلك حين ظهر فيها أناس رأوا أن يرفعوا أكفان الجهل الثقيل عنهم، فولّوا وجوههم شطر العرب الذين كانوا أئمّة وحدهم»[٢].

ويقول باحثٌ آخر بعد استيلاء الغرب على إسبانيا: «واحتلّ الفرسان المسيحيّون الكثير من المراكز المتألّقة للثقافة الإسلاميّة،... وأقام حاكمٌ مسيحيٌّ بعيد النظر هو ألفونسو السابع ملك قشتالة وليون، مركزًا لدراسة الثقافة والعلم الإسلاميَيْن في طليطلة ... وكانت النتيجة حفزًا فكريًّا منقطع النظير، فقد تأثّرت بعمق كلّ وجوه الحياة الأوروبيّة تقريبًا، من الدين والفلسفة إلى المؤسّسات الحكوميّة إلى العمارة إلى العادات الشخصيّة والشعر الرومانسي ... وخلال أقل قليلًا من جيل، تُرجم لبّ العلم الإسلامي

١. بلاك، الغرب والإسلام: الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي، ٤٨.
٢. لوبون، حضارة الغرب، ٥٨٤.

إلى اللاتينيّة، وخلال مائة عام كان الغرب من الناحية الجوهريّة قد استوعب المعرفة العلميّة للإسلام»[١].

وقد ألّف كثيرٌ من العرب في تفوّق حضارتهم على الغرب، انظر على سبيل المثال: تاريخ العلوم عند العرب لعمر فروخ، وحضارة العرب لمصطفى الرافعي، وأعمال رشدي راشد في سلسلة تاريخ العلوم عند العرب، علمًا بأنّ منطلقات هؤلاء قد تختلف فالتيّار العلماني يتمسّك بذلك ويبحث عن الجوانب الإنسانويّة والمادّيّة في التراث ليثبت تقدّمه في الحداثة والعلمانيّة، كما يشير إلى ذلك رشدي راشد عندما يذكر تأسيس بعض الدول العربيّة معاهد للاهتمام بالتراث العلمي العربي وقال: «كان الهدف هذه المرّة إيديولوجيًّا، وهو بيان البعد العلمي للحضارة العربيّة لتأكيد حقّ العرب المعاصرين في الحداثة»[٢]. وكان هدف بعضهم الآخر دينيًّا لينفي عن الإسلام صفة التخلّف التي ألصقها بالإسلام أعداؤه.

نعم هناك من أصابه التفوّق العرقي الغربي، ورغم اعترافه بتفوّق العالم الإسلامي في المجالات كافّة، غير أنّه يحاول أن يُرجع ذلك إلى اليونان، لينفي عن الإسلام صفة الأصالة في كثيرٍ من العلوم، فهذا توبي أ. هف بعدما يثبت التقدّم العلمي للعرب في كلّ الحقول المعرفيّة، يقول في سبب ذلك: «أنّ العرب أُتيح لهم الإطّلاع التامّ تقريبًا على التراث العلمي اليوناني، بينما كان هذا التراث مجهولًا لدى الغرب»[٣].

ولكن الدراسات الفاحصة والأمينة اليوم أثبتت التفوّق الإبداعي لعلماء الإسلام في كثيرٍ من المسائل، ويشير الدكتور جورج صليبا إلى حادثةٍ واحدةٍ كان يزعم الغرب تفرّده بها وهي اكتشاف كوبرنيك الفلكي، ولكن أثبتت الدراسات الحديثة تقدّم ابن شاطر على كوبرنيك، يقول صليبا: «أربك هذا

١. جولد شتاين، المقدمات التاريخيّة للعلم الحديث، ١١٠-١١٢.
٢. راشد، دراسات في تاريخ العلوم العربيّة وفلسفتها، ٨.
٣. هف، فجر العلم الحديث، ٦٥.

الاكتشاف طبعًا المجتمع الأكاديمي إلى حدّ؛ وذلك لأنّ علوم عصر النهضة الأوروبيّة كانت تعتبر ابتكارًا أوروبيًّا قائمًا بذاته، أي إنّ هذه العلوم أُحدثت من العدم تقريبًا... فلذلك السبب شكّل اكتشاف نويغبور للصلة المباشرة بين أعمال كوبرنيك وبين نظريّات حركات الكواكب العربيّة، التي كانت قد نشأت في العالم الإسلامي قبل ذلك الوقت بزهاء قرنين أو ثلاثة، أمرًا مثيرًا للصدمة لم تستوعبه بعد المصادر الثانويّة التي تروي تاريخ العلم بشكل عام»[1].

والحاصل أنّ الحضارة الإسلاميّة لم تكن معبرًا وقناةً لنقل المياه المعرفيّة من اليونان إلى الغرب فحسب، بل كانت جهاز تحليةٍ لهذه المياه الآسنة مضافًا إلى ما أبدعه المسلمون وأضافوا عليها، صحيح أنّ المسلمين استفادوا من حضارة اليونان وفارس، ولكن لم يكونوا ناقلين فقط، بل أضافوا، وصحّحوا، وأبدعوا.

ثمّ إنّ المسلم قد أخذ هذه العلوم وهضمها، واستعملها لصالح المنظومة الدينيّة، خلافًا للغرب حيث أخذها من المسلمين واستعملها وفق مبانيه المادّيّة، إلّا ما حدث في المسيحيّة وما تبنّاه توما الأكويني من مزج الفلسفة بالمسيحيّة لتوفير مناخ عقليّ في الدفاع عنها أمام شبهات الخصوم، أمّا الباقون فقد جعلوها سلَّمًا للمادّيّة وأرجعوها إلى أصولها الإلحاديّة الإغريقيّة، وجرّدوها من مضامينها وتفاسيرها الإسلاميّة التي قام بها كلّ من الفارابي وابن سينا، وهذا ما يتحمّل ابن رشد إثمه؛ إذ أحبط محاولة فلاسفة الإسلام الاستراتيجيّة في التوفيق بين الفلسفة والدين، غير أنّ ابن رشد بدأ بتجريدها عن هذه المؤثّرات وقرأها بلسان أرسطو، وهذا ما خدم الغرب العلماني خدمةً عظيمةً، وشوّه صورة الفلسفة الإسلاميّة إلى حدٍّ كبير.

وابن رشد وإن لم يكن علمانيًّا - كما يحاول أن يصوّره الجابري في مشروعه الرشدي - بل كان قاضيًا ومتكلّمًا وفقيهًا، لكنّه أخطأ خطأً كبيرًا في تجريد فلسفة أرسطو من أعمال الفارابي وابن سينا، وخدم التيّار العلماني الغربي كثيرًا.

---

١. صليبا، العلوم الإسلاميّة وقيام النهضة الأوروبيّة، ٣١٩-٣٢٠.

ربّما تكون هذه النقاط أبرز الحوادث التي وقعت خلال القرون الوسطى، علمًا بأنّ بعضها كان مقطعيًّا ولفترة زمنيّة خاصّة، وبعضها الآخر قد امتدّ طيلة هذه المدّة لكن بالقوّة والضعف بحسب الظروف الزمكانيّة.

عصر النهضة

يُعدّ عصر النهضة – منتصف القرن الرابع عشر إلى بدايات القرن السادس عشر – بداية الحداثة الأوروبيّة، حيث ظهرت البوادر الأولى من إيطاليا وبدأت بالانتشار شيئًا فشيئًا إلى أن عمّت أوروبا وانتهت إلى عصر الحداثة وأُلوهة الإنسان وسيادة المادّيّة.

وقد ظهرت أولى حركات الاستعمار في هذه الفترة، ولا سيّما أنّ اكتشاف الباروت وصناعة الأسلحة الناريّة ساعدت الغرب في التسلّط والاستيلاء على باقي مناطق العالم لتنشيط حركة التصدير، ونهب ثروات البلاد، وتأمين المواد الأوّليّة.

العامل المهمّ والأخير الذي حدث في عصر النهضة وانتهى إلى عصر الحداثة الشاملة، إنّما هو نهضة الإصلاح الديني بقيادة مارتين لوثر، الذي شقّ صف المسيحيّة الكاثوليكيّة واخترع المذهب البروتستانتي المتسامح، والذي كان بدوره من أهمّ العوامل لفتح الباب أمام الليبراليّة وتضعيف سلطة الدين المسيحي آنذاك.

الحداثة

الحداثة الغربيّة وليدة عصر النهضة، نمت وترعرعت في القرن الثامن عشر والتاسع عشر الميلادي، ففي هذين القرنين ظهرت المدارس والنظريّات والمباني والمناهج المختلفة يرعاها مفكّرون وفلاسفة وساسة، وبلغ الغرب ذروته في جميع المجالات ولا سيّما في التوحّش والعنف، إذ أنهى قرنه التاسع عشر واستفتح القرن العشرين بحربَيْن عالميَين راح ضحيّتهما الملايين من البشر.

إنّ الميزة الأساسيّة التي تفصل عصر الحداثة عمّا قبلها، تغيير وجهة الإنسان من السماء إلى الأرض، ففي السابق كانت الأمور تُفسّر وتفهم في

الإطار الديني وطبقًا لتعاليم الكنيسة، لكن تلاشت هذه النظرة واتّجه الإنسان نحو الأرض شيئًا فشيئًا، ولا سيّما بعد استفحال العلم ودعواه في تفسير جميع الأمور وفق المنهج الحسّي التجريبي، وهكذا انهارت شيئًا فشيئًا الأسس الدينيّة والإيمانيّة، وانحسر الدين في النطاق الفردي الضيّق الخاص، وتمّ تعميم هذه الرؤية على جميع العالم.

فانفصلت كلٌّ من السياسة والثقافة والاجتماع والاقتصاد عن الدين بشكلٍ تدريجي، وأخذت تُفسّر بالتفسير المادّي البحت، وهذا التحوّل لم يكن ليحصل فجأةً ومن دون مقدّمات، بل تعاضدت الأسباب والعلل طيلة عقودٍ وقرونٍ، وأوصلت الغرب إلى ما هو عليه اليوم.

وهذا الأمر إن صحّ على الدين المسيحي حيث لم يكن نقيًّا وسليمًا من عبث الإنسان، غير أنّه لا يصحّ على الإسلام، وكتابه الخالد بقي مصونًا من التحريف، والعترة الطاهرة هي الرقيب أمام تحريف المحرّفين.

ما بعد الحداثة

إنّ الحداثة كما قلنا بدأت في الغرب بعدما تحوّلت رؤية الإنسان من السماء إلى الأرض، وهذه الحداثة أوصلت الإنسان بهذا التغيّر إلى السعي واللهث وراء إشباع الرغبات والانغماس في المادّيّة المتطرّفة، فهذا الإشباع أدّى إلى انفجارٍ سلبي – وليس إيجابيًا على الطريق الصحيح – نحو الهاوية والتفكّك والحيرة وكسر جميع القيود والثوابت والكلّيّات، وهذا ما يسمّى بعصر (ما بعد الحداثة).

يقول المسيري بهذا الصدد: «إنّ ما بعد الحداثة تعني في واقع الأمر النهاية: نهاية التاريخ ونهاية الإنسان ونهاية السببيّة، ونهاية المحاكاة، ونهاية الميتافيزيقا، ونهاية التفسير، وما بعد الحداثة بهذا المعنى تعني العداء للحداثة، وإخفاق الحداثة، ونهاية الحداثة، وإفلاس الحداثة»[1].

ظهرت بدايات وطلائع الانقلاب على الحداثة وتجاوزها السلبي في كتابات

١. بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، ٨٦.

نيتشه العدميّة، ثمّ تقولبت على يد أمثال جاك دريدا وليوتار، وانتشرت وأحاطت جميع مرافق الحياة الفكريّة والسياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والفنيّة.

وبهذا تنتهي أدوار الغرب في محطّته الأخيرة قبل زواله النهائي إنْ شاء اللّٰه على يد صاحب الأمر عليه السلام.

وهذه الأدوار هي التقسيمات العامّة والكبيرة للغرب بحسب التسلسل الزمني والنقلات النوعيّة التي حصلت فيه، ونحن في عمليّة فهم الغرب وتأسيس علم الاستغراب، لا يمكننا الاكتفاء بهذا التاريخ العامّ، بل يلزم وضع خطّةٍ مدروسةٍ تقوم بتفكيك كلّ دورٍ من الأدوار لتبحثه بحسب الجغرافيا، والأنظمة الثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة، وبحسب التيّارات والمدارس والمراكز المولودة، وكذلك أهمّ الوقائع والأعلام، وبهذا تكتمل حلقات سلسلة علم الاستغراب.

الأسس والمباني النظريّة للغرب

اعتمد الغرب في تاريخه الطويل على مجموعة أسسٍ ومبانٍ فكريّةٍ ونظريّةٍ مختلفة، وربّما متضادّة فيما بينها، وكانت بعض هذه الأسس مؤقّتةً تختصّ بزمانٍ ومكانٍ محدّدين، ظهرت جرّاء حوائج معرفيّة مؤقّتة، وبعضها الآخر عامّة ومنبسطة. ونحن هنا لا نريد الخوض في جميع هذه المباني، إذ ما يهمّنا هو العصر الحديث الذي عشنا أزماته، وبسط هيمنته علينا، وعلى الكرة الأرضيّة أجمع.

الحضارة الغربيّة الحديثة تعتمد اليوم على ثلاثة مبانٍ رئيسة: المبنى الأنطولوجي، والمبنى الأبستمولوجي، والمبنى الأنثروبولوجي.

١. المبنى الأنطولوجي يعتمد على نزع القداسة من العالم، والقول بالعلمانيّة الشاملة.

٢. المبنى الأبستمولوجي يعتمد على معطيات عصر الحداثة في تفسير المنظومة الكونيّة سواء عند أنصار العلم، أو عند أنصار الفلسفة، وقد بدأ الصراع بينهما على يد فرانسيس بيكون ورينيه ديكارت، وانتهت عند

أنصار العلم إلى مقولة (ضدّ المنهج)، وعند أنصار الفلسفة إلى المنهج الظاهراتي والتاريخاني والهرمنيوطيقي، ومآل كليهما الشكوكيّة والنسبيّة، والوقوع في التيه المعرفي.

٣. المبنى الأنثروبولوجي يعتمد على الهيومانيّة، وتأليه الإنسان، وتقديس رغباته وشهواته، والمقصود من الإنسان هو الإنسان الغربي بطبيعة الحال.

وإليك بيانها:

المبنى الأنطولوجي

المبنى الأنطولوجي يعني الرؤية نحو الوجود، فهل رؤيتنا إلى الوجود رؤيةٌ إلهيّةٌ تعتمد على الخالقيّة، أم أنّها دنيويّة بحتة تعتمد على المادّيّة المنقطعة عن الغيب؟ لقد غيّرت الحداثة وجهة الإنسان من السماء إلى الأرض، وفي البعد الأنطولوجي اتّخذت العلمانيّة مذهبًا ودينًا جديدًا، فالعلمانيّة هي الرؤية الدنيويّة للوجود، وفي ضوئها يتمّ تعريف الوجود وسائر شؤونه وتجلّياته. وهي التي حدّدت المبنى الأبستمولوجي والأنثروبولوجي أيضًا -كما سيأتي.

تمّ فصل الدين عن الفضاء العام، وغاية ما فُسح له إنّما هو الفضاء الخاصّ الشخصي وحتّى في هذا الفضاء الضيّق تمّ التلاعب بالدين وتفسيره بمناهج مادّيّة بحتة نزعت قدسيّته وربطته بحالاتٍ اجتماعيّةٍ أو نفسيّةٍ أو ثقافيّةٍ ليتطابق مع العلمانيّة المعاصرة.

فالعلمانيّة بهذا المعنى الشامل قدّمت رؤيةً مادّيّةً للكون (الإنسان والطبيعة)، وشملت جميع أبعاده السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة والاجتماعيّة[١]. فهي «ليست مجرّد فصل الدين أو الكهنوت أو هذه القيمة أو تلك عن الدولة، أو عمّا يُسمّى الحياة العامّة، وإنّما هي فصلٌ لكلّ القيم الدينيّة والأخلاقيّة

١. المسيري و العظمة، العلمانيّة تحت المجهر، ٥٢.

والإنسانيّة – المتجاوزة لقوانين الحركة المادّيّة والحواس – عن العالم، أي عن كلّ من الإنسان – في حياته العامّة والخاصّة – والطبيعة بحيث يصبح العالم مادّةً نسبيّةً لا قداسة لها»[١].

المبنى الأبستمولوجي

إذا كان المبنى الأنطولوجي يهتمّ بالرؤية نحو الوجود، فالمبنى الأبستمولوجي يهتمّ بكيفيّة تفسير الوجود وفهمه.

لقد طرحت العلمانيّة تفسيرًا جديدًا للوجود يتوافق مع رؤيتها نحو الوجود، واستعانت بمسارينِ فكريّينِ غربيّينِ ظهرا منذ بدايات عصر النهضة الغربيّة، قدّما منهجين جديدين للفهم والمعرفة، فظهرت العلمويّة والجنوح نحو التجريبيّة على يد فرانسيس بيكون وكتابه (الأرغانون الجديد) لرفض المنطق الأرسطي، وكيفيّة تعاطيه مع القضايا، كما ظهرت العقلانيّة الرياضيّة الجديدة على يد رينيه ديكارت في كتابه (مقال في المنهج)، وقد استمرّ هذان المساران طيلة قرونٍ متماديةٍ إلى أن وصلنا إلى زماننا الحاضر.

فشهدت العلمويّة الوضعيّة، والوضعيّة المنطقيّة، وما بعد الوضعيّة المنطقيّة، والبارادايم، وأخيرًا نظريّة ضدّ المنهج للإطاحة بكلّ المنتجات العلميّة السابقة، أمّا العقلانيّة فاستمرّت وشهدت مختلف المناهج المعرفيّة كالهرمنيوطيقا والفينومينولوجيا والتاريخيّة، وقد انتهى هذان المساران إلى ما بعد الحداثة والفوضى المعرفيّة والنسبيّة الشاملة، مع إقصاء العقل النوراني والوحي والشهود كمصادر للمعرفة اليقينيّة.

المبنى الأنثروبولوجي

المبنى الأنثروبولوجي يعدّ خلاصة المبنى الأنطولوجي وتطبيقه العملي على أرض الواقع، وهو يعني سيادة الإنسان المادّي البحث على منصّة الوجود، وهذا يتمثّل في الهيومانيّة أو النزعة الإنسانيّة الحديثة والمعاصرة. فالإنسان

---

١. م. ن، ١٢٢.

المتمثّل بالرغبات والأهواء والشهوات والمصالح الفرديّة هو سيِّد الكون، وله أن يعمل ما يحلو له وإن أدّى إلى انتهاك جميع الحرمات، وهو ما نشاهده اليوم بأبشع صوره من الإباحيّة والشذوذ والإلحاد وانقلاب القيم.

هذه المباني الثلاثة هي الأمّ الراعية لباقي المذاهب والمدارس كالليبراليّة، والماركسيّة، والديمقراطيّة، والفردانيّة، والرأسماليّة، والعولمة، والجندر، وحقوق الإنسان، وغيرها من المصطلحات التي تعتمد على تلك الأسس الأساسيّة.

جوهر الغرب

لم يكن الغرب كما قلنا كتلةً متناسقةً واحدة، بل حاله حال سائر المجتمعات في التنوّع والاختلاف وحتّى التناقض، وهذا الأمر أدّى إلى ظهور تيّاراتٍ ومدارس بمبانٍ فكريّةٍ مختلفةٍ كما مر، أثّرت على السلوك العملي للشعب الغربي، وصاغت منظومته الفكريّة، ولا سيّما عند النخب والساسة وأصحاب القرار.

ولكن رغم هذا الاختلاف والتناقض، هناك أمورٌ ربّما تكون مشتركةً في جميع أدوار الغرب، أو في بعض الحقب الزمنيّة، تعدّ المحور والجوهر للثقافة الغربيّة، وتكوّن هويّته العامّة ولا سيّما في مراكز اتّخاذ القرار، وفيما يلي إطلالة سريعة على أهمّ هذه الأمور، إذ للتفصيل مكانٌ آخر.

الوضعيّة

بدأت النزعة التجريبيّة الغربيّة في أواخر القرون الوسطى، لتعتمد على التجربة والحسّ في تفسير الكون بدل الفلسفة أو الدين، وتبلورت على يد فرانسيس بيكون (ت ١٦٢٦م)، وأطلق على الفلسفة بأنّها (حدس الطبيعة)، بينما يريد هو (تفسير الطبيعة) فالحدس غير مجد إذ «حتّى لو قدّر للعقول من مختلف العصور والأزمنة أن تجتمع وتبذل قصارى جهودها، وتتواصل فكريًّا مع بعضها بعضًا، فإنّها لن تحرز تقدّمًا عظيمًا في مجال العلوم من خلال الحدس»[1].

١. بيكون، الأرغانون الجديد، ١٠٣ رقم ٣٠.

غير أنّ «تفسير الطبيعة يتمتّع بفرصة أن يكون حقيقيًّا، ولا بدّ من إنجازه من خلال الأمثلة والتجارب المناسبة والموائمة، بحيث يمكن للحواس حينها إطلاق حكم على الطبيعة وعلى الشيء ذاته»[١].

واستمرّت التجريبيّة على يد أمثال لوك وهيوم وغيرهما، إلى أن وصلت إلى ذروتها وتحوّلت إلى الوضعيّة البحتة على يد أغوست كنت (ت ١٨٥٧م) وأصبحت تيّارًا جارفًا حلّ محلّ الفلسفة في القرن التاسع عشر، وأخذ على عاتقه تفسير العالم تفسيرًا علميًّا بحتًا بمنأى عن الميتافيزيقا والدين والعقل الكلاسيكي، فالوضعيّة ليست مجرّد نظريّة، بل هي «مذهب في الحياة ينفذ في جماع الفكر والعمل، نظريّة المعرفة، علم النفس، علم الاجتماع، الأخلاق، علم الجمال، الدين، الفنّ، السينما، علم التربية»[٢].

والوضعيّة هذه جاءت لتعمّم منهجها على جميع العلوم، سواء الطبيعة أو الإنسانيّة وحتّى الدين، وقد قال رائدها أغوست كنت: «ستكتسب الفلسفة الوضعيّة بسبب إنشاء علم الاجتماع طابع العموم الذي ما زال ينقصها، وستصبح بهذه الوسيلة قادرةً على احتلال مكان الفلسفة اللّاهوتيّة والميتافيزيقيّة التي يعدّ ذلك العموم الخاصيّة الحقيقيّة الوحيدة لها في الوقت الحاضر»[٣].

وقد تطوّرت الوضعيّة إلى الوضعيّة المنطقيّة على يد تيّار حلقة فينّا في أوائل القرن العشرين، واعتمدت على التجريبيّة الإفراطيّة وحصرت الصحّة والحقيقة في مبدأ التحقّق، أي إنّ معنى القضايا يتوقّف على تحقّقها تجريبيًّا، والقضيّة التي لا يمكن إثباتها بالتجربة فليس لها معنى، وبهذا أصبحت كلّ القضايا الدينيّة والفلسفيّة والميتافيزيقيّة غير ذات معنى.

---

١. م. ن، ١١٢ رقم ٥٠.

٢. بنروبي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ٧.

٣. بريل، فلسفة أوجيست كونت، ٢٢.

النزعة الإنسانويّة (الهيومانيّة)

ظهرت النزعة الإنسانويّة في القرن التاسع عشر، وتشير إلى اتّجاهٍ خاصٍّ يتمّ فيه التأكيد على محوريّة الإنسان والتركيز على أبعاده المادّيّة حصرًا، بحيث بدأ «أغلب المفكّرين في الغرب يسعون بشكلٍ وآخر إلى تنظيم جميع أُسسهم وقواعدهم في الفلسفة والأخلاق والعلم والسياسة والاقتصاد والثقافة على أساس الإنسان وتوجّهاته واحتياجاته»[١]. وفي الوقت نفسه بدأ التهرّب عن المباني الميتافيزيقيّة والدينيّة والوحيانيّة وما بعد الطبيعة، وهذا أدّى إلى تأليه الإنسان في الغرب.

النسبيّة المعرفيّة

للنزعة الشكّيّة في الغرب تاريخٌ طويلٌ يعود إلى عصر الإغريق والمذهب السوفسطائي، وقد تبلورت هذه النزعة في عصرنا الراهن، جرّاء المباني والمناهج الجديدة ولا سيّما اللغويّة واللّسانيّة منها، تبلورت في قالب نسبيّة المعرفة، وعدم إمكان الوصول إلى حقيقة المعنى المراد، وبتبعه الإفتاء بشرعيّة تعدّد القراءات وصوابيّة جميعها. هذا هو مؤدّى الهرمنيوطيقا الفلسفيّة والبنيويّة، وزادت ما بعد الحداثة الطين بلّة، وكسرت جميع المطلقات والسرديّات الثابتة في المعرفة وغيرها، بحيث ساقت الإنسان إلى السيولة وعدم التعيّن المطلق.

العلمانيّة

العلمانيّة أقرب إلى الاتّجاه العامّ -الحاوي لمجموعة قيمٍ ومبانٍ دنيويّة- من أن يكون مبنى خاصًّا، فهو النظرة الدنيويّة أو العلميّة البحتة إلى جميع الأمور، فالعلمانيّة رؤيةٌ كونيّةٌ ومنظومة قيمٍ تقدّم المادّة والدنيا، وتلتجئ إليها في كلّ الأمور، وتقوم بتفسير العالم وما فيه على ضوئها، والعلمانيّة هذه لا تفسح مجالًا للدين في الفضاء العامّ، وتبعده إلى الفضاء الخاصّ والعُلقة الشخصيّة

١. طلعتي، الهيومانيّة: دراسة تحليليّة نقديّة للأسس والجذور، ٢٦.

بين الإنسان وما يعتقده حقًّا، وقد ضعفت العلمانيّة نوعًا مّا بعد ظهور الخواء المعنوي لدى الإنسان الغربي، واتّجاهه إلى الدين والمعنويّة، وبعد انتشار تيّار ما بعد العلمانيّة الذي نادى به بعض الفلاسفة بعد ملاحظة إيجابيّات الدين على الحياة الفرديّة والاجتماعيّة.

الهيمنة

بسبب بعض الآراء العرقيّة الخاطئة، وبفضل التقدّم التقني والعلمي الذي شهده الغرب فيما بعد عصر التنوير، تخيّل الغرب أنّه المركز والباقي هم الأطراف، ومن هذه النقطة بدأت الهيمنة الغربيّة، فظهرت في بداياتها على نحو الاستعمار المباشر للآخر لنهب ثرواته وفتح أسواق بيعٍ جديدة، واستمرّت في وقتنا الراهن من خلال السيطرة على الموارد الحيويّة والإعلاميّة والعسكريّة وغيرها، وقد رسّخت الدول الغربيّة ولا سيّما أمريكا هيمنتها من خلال الأمم المتّحدة وصندوق النقد الدولي وهاليوود وغيرها من المراكز والمؤسّسات الرسميّة وغير الرسميّة.

الديمقراطيّة

وهي الصفة السياسيّة البارزة اليوم في العالم، وحيث تكوّن شاكلة الحكم وتصوغ ظاهره، وقد أصبحت الديمقراطيّة اليوم آليّة للحكم، وتمكّنت الأنظمة الإسلاميّة – بعد طول عناء – بالتوفيق بينها وبين الدين، ليكون الشكل ديمقراطيًّا والمحتوى دينيًّا.

الليبراليّة

ظهرت الليبراليّة في القرن السادس عشر، وتوسّع نطاقها وأصبحت المدرسة الغالبة والإيديولوجيّة المهيمنة في الغرب، وأدّت إلى تحوّلاتٍ كبرى سياسيّةٍ واجتماعيّةٍ ودينيّةٍ واقتصاديّة، إذ إنّها تعني الحرّيّة، أي التحرّر من كلّ القيود التي فرضها الدين والعرف والاجتماع والنظام السياسي آنذاك على الفرد الغربي.

والليبراليّة لها أنواع ثلاثة:

١. الليبراليّة الكلاسيكيّة، وقد نشأت في القرن السادس عشر وازدهرت

في القرن السابع عشر، ولعبت دورًا بارزًا في الغرب وحوّلته الإنسان الغربي إلى كائنٍ جديدٍ بأفكارٍ وتوجّهاتٍ وثقافةٍ ونمطٍ حياةٍ جديدة.

٢. الليبراليّة الاشتراكيّة، حيث بدأت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، واندمجت مع التيّار الاشتراكي نوعًا ما لتقلّل من حدّة النظام الليبرالي وقساوته ضدّ العمال خصوصًا والشعب عمومًا، ولا سيّما بعد ظهور إخفاقات الليبراليّة الكلاسيكيّة وفشلها في إدارة المجتمع، فهي رغم عدم التخلّي عن المصالح الرأسماليّة والسوق الحرّ، تسعى نوعًا ما للتقليل من ضغط أصحاب رؤوس الأموال على الأوساط العمّاليّة في المجتمعات الغربيّة، فتقوم بخديعتهم من خلال تقديم بعض التنازلات وإعطاء الامتيازات، لتدفع خطر الاعتراضات والاحتجاجات.

٣. الليبراليّة الحديثة، وقد تكوّنت في القرن العشرين، وأصبحت في نهايات القرن إيديولوجيا مهيمنةً ونظريّةً حاكمةً في الغرب من دون منازع[١].

العولمة

تُعدّ العولمة اليوم المعْلم الأساسي للحضارة الغربيّة، وبها تمكّن الغرب من بسط نفوذه وانتشاره في العالم؛ إذ العولمة حقّقت الاندماج العالمي مع الغرب في شتّى الصُعُد السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة وغيرها، من خلال تحطيم الخصوصيّات الدينيّة والقوميّة والخضوع لإرادة قوى ليبراليّة عابرةٍ للقارّات، مع محوريّة الرأسماليّة النفعيّة المنسلخة عن القيم[٢].

مناهج الغرب

شهد المنهج في الغرب تطوّرات كثيرة بتطوّر العلوم والمعارف، وبظهور المدارس والتيّارات الفكريّة المتنوّعة. إذ لا يخلو أيّ علم من منهج، لأنّ الباحث السائر في المجهولات للوصول إلى العلم يتّخذ طريقة خاصّة وهذه الطريقة هي المنهج، وعليه فإنّ العلم والمنهج توأمان، بل إنّ المنهج يسير دائمًا في ظلّ العلم.

---

١. للمزيد راجع: زرشناس، الليبراليّة.

٢. للمزيد راجع: الكعبي، العولمة: المنشأ والمنجز والمآل، ١١ فما بعد.

ونظرًا للفوضى المنهجيّة التي شهدها الإغريق بسبب ظهور السوفسطائيّين، ظهرت محاولة لتنظيم المناهج والبحث فيها للوصول إلى المعرفة اليقينيّة من قِبل أرسطو في كتاب المنطق حيث قال: «فأمّا الشيء الذي عنه نفحص فهو البرهان، وغرضنا العلم البرهاني»[١]. لذا اعتمد على القياس.

فالغرب في بدايات تشكّله العلمي والفلسفي شهد منهجين، المنهج البرهاني لدى الفلاسفة والمنهج الشكّي لدى السوفسطائيّين، وبعدما غلبت المسيحيّة على الغرب وأصبحت الدّين الرسمي أُضيف منهج آخر وهو المنهج النقلي حيث يتمّ الاعتماد فيه على الكتاب المقدّس لتفسير الكون، وإن تغيّر هذا المنهج ومال نحو المنطق والفلسفة على يد توما الأكويني بتأثير من الفلسفة الإسلاميّة وترجمتها إلى اللاتينيّة، ولكن رغم هذا بقي الكتاب المقدّس هو المرجع والمعتمد في تفسير الكون وما فيه.

وفي بدايات ما يسمّى بعصر الأنوار (ق: ١٦ و١٧)، وظهور بوادر القطيعة بين الحاضر والماضي، ظهر على الساحة الفكريّة منهجان متخالفان: المنهج التجريبي أو الحسّي على يد فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦). والمنهج العقلي الرياضي على يد رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) وكلاهما يبغيان الوصول إلى الحقيقة، وكانا بدايات لمذاهب فكريّة وفلسفيّة متعدّدة ومتخالفة، كما كانا يخالفان المنهج الأرسطي.

طبعًا إنّ إرهاصات المنهج التجريبي بدأت قبل هذه الفترة، فهناك من ينسب ذلك إلى أرسطو: «وشاهدهم على هذا تآليفه التي جمعها ناشروه تحت عنوان الأورجانون، أي الآلة أو الأداة التي بها تكتسب المعرفة الصحيحة. ولكن أرسطو وإن كان قد فطن إلى الاستقراء وطالب باصطناع الملاحظة، إلّا أنّه لم يستوف مباحث الاستقراء، ولم يفصّل مراحله منهجًا للبحث العلمي»[٢].

وقد ذهب محمود قاسم إلى أنّ روجر بيكون (١٢٢٠-١٢٩٢) هو أوّل من

١. أرسطو، المنطق، ١: ١٣٧.

٢. الطويل، أسس الفلسفة، ١٣٣.

وضع أُسس التجربة في علوم الطبيعة، فإنّه أراد تحرير معاصريه من التفكير المدرسي، وحاول التأليف بين التفكير الرياضي والتجربة، لذا جعل التجربة من الطرق المؤدية إلى المعرفة الصحيحة على غرار أقوال رجال الدين والقياس المنطقي. غير أنّ محاولته باءت بالفشل لظهور التوماويّة الداعية إلى الأرسطيّة[١].

قد نُسب إبداع المنهج التجريبي والتنظير له إلى فرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦)، حيث اعترض على الطريقة العلمية القديمة، وحاول تأسيس طريقة جديدة تعتمد على التجربة بشكل أكبر، ومنهجيّته هذه تعتمد على مبنى قصور العلوم القديمة في السيطرة على الطبيعة وكشف الحقيقة، لذا صبّ نقده على المنطق الأرسطي حيث يقول: «إنّ فنّ المنطق... فشل كليًّا في استعادة الحال السابقة، وبدأ يعمل على تصحيح الأخطاء بدلًا من الكشف عن الحقيقة»[٢].

ورغم نقده للمنطق والفلسفة القديمة، فإنّه لا ينفيهما تمامًا بل يحاول أن يشقّ طريقًا جديدًا للوصول إلى الحقيقة والسيطرة على الطبيعة، ويزعم أنّ هذا الثاني الذي يطلق عليه منهج تفسير الطبيعة أعمق إذ يقول: «أمّا بالنسبة لمن... يتوق إلى التوغّل أكثر في العمق، ولمن لا يكتفي بهزيمة خصمه في النقاش، بل يتطلّع إلى فتح الطبيعة والسيطرة عليها من خلال الفعل، وليس فقط من خلال امتلاكه لآراء جميلة وممكنة التحقيق حول مسائل مختلفة، بل معرفة أكيدة ويمكن إثباتها، فإنّني أدعو مثل هؤلاء (إذا شاؤوا) كطلّاب علم حقيقيّين، إلى الانضمام إليّ بحيث نتوغّل عبر حجرات انتظار الطبيعة... ومن أجل فهم أفضل لذلك، فقد اخترنا أن نطلق على الطريق الأوّل أو المنهج الأوّل عنوان: الحدس العقلي، أمّا الثاني فقد آثرنا أن نطلق عليه العنوان التالي: تفسير الطبيعة»[٣].

---

١. قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، ١٥-١٦.
٢. بيكون، الأرغانون الجديد، ٨٩.
٣. م. ن، ٩٢.

وبناء على هذا كان يهدف بيكون «أن يكون مثل كولمبس أي يكتشف عالمًا جديدًا، وأن يبحر مخترقًا أروقة أعمدة هرقل رمز العالم القديم، مبحرًا في المحيط الأطلسي لكي يكتشف جديدًا، والآخرون قادرون على تحقيق شيء مشابه لو أنّهم تخلّو عن التوقير غير المناسب للقدم، وعن الوثوق في أناس تنسب إليهم العظمة في الفلسفة، وأن يتبعوا الأورجانون الجديد»[١].

طبعًا هناك من يعترض على هذه الصدارة لبيكون، ويبعده عن تأسيس المنهج التجريبي ويقول في حقّه أنّه «لم يتمكّن من فهم نظام الطريقة التجريبيّة وسرّها» وأنّه لم يكن قد اخترع المنهج التجريبي، ذلك أنّ المنهج كان ممارسًا قبله، وأنّه لم يكن عالمًا[٢].

وعلى طرف النقيض الآخر ظهر رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) حيث أسّس الذاتويّة الغربيّة، وانطلق من نفسه للوصول إلى اليقين، وترك الشكوك التي كانت تعتوره على حدّ قوله: «إنّني وجدت نفسي يحيرني من الشكوك والضلالات، ما بدا لي معه أنّني لم أكتسب من اجتهادي في التعليم، إلّا تبيّني شيئًا فشيئًا جهالتي»[٣].

كما أنّه لم يقتنع بالمنطق الأرسطي كمنهج صحيح للوصول إلى الحقيقة، فإنّه رغم اعتقاده ما للمنطق من «تعليمات كثيرة جدًّا صحيحة ومفيدة» ولكن مع هذا يرى «أنّ فيه أيضًا غيرها، إمّا ضارّة وإمّا عديمة النفع، وهي مختلطة بها بحيث يكاد يكون فصلها عنها من المتعسّر»[٤].

من هذا المنطلق بدأ يفكّر في تأسيس منهج جديد يوصله إلى الحقيقة واليقين ويقول: «هذا ما كان سببًا في أنّي فكرت في وجوب البحث عن منهج آخر يكون مع احتوائه على مزايا تلك العلوم الثلاثة [المنطق، التحليل الهندسي والجبر] خاليًا من عيوبها»[٥].

---

١. باومر، الفكر الأوروبي الحديث القرن السابع عشر، ٤٧.
٢. راجع: برنار، مدخل إلى دراسة الطبّ التجريبي، ٥٢.
٣. ديكارت، مقال في المنهج، ٧.
٤. م. ن، ٢٨-٢٩.
٥. م. ن، ٢٩.

وهكذا تمّ تأسيس المنهج العقلي الرياضي من قبل ديكارت، بالاعتماد على الأسس والقواعد التالية التي يشرحها:

١. ألا أقبل شيئًا ما على أنّه حق ما لم أعرف يقينًا أنّه كذلك.

٢. أن أُقسّم كل واحدة من المعضلات التي سأختبرها إلى أجزاء قدر المستطاع.

٣. أن أسير أفكاري بنظام بادئًا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة، كي أتدرّج قليلًا قليلًا حتّى أصل إلى معرفة أكثرها تركيبًا.

٤. أن أعمل في كل الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنّني لم أغفل شيئًا[١].

وبعد تأسيس هذا المنهج المعتمد على العقل والجبر والتحليل الهندسي، وبعد تطبيقه على أرض الواقع للوصل إلى الحقيقة يقول ديكارت: «ولقد شعرت بلذّات بالغة جدًّا منذ بدأت في أن آخذ نفسي بهذا المنهج، لذّات لا أعتقد أنّ من المستطاع أن يجد المرء ما هو أعذب منها ولا أطهر في هذه الحياة»[٢].

وعلى غرار هذين العلَمَين كان غاليلو غاليلي (١٥٦٤-١٦٤٢) يسير بنفس الاتّجاه تقريبًا في رفضه لمنهج المنطق القديم، ومحاولة تأسيس منهج جديد، «فقد ألحّ في بيان أهميّة المنهج الرياضي الذي هداه إلى كشوفه العظيمة في علم الفلك، ورأى من السخف أن يذهب بعضهم إلى القول بأنّ التفكير الفلسفي القديم يكشف لنا عن حقيقة الأشياء على نحو أفضل ممّا تفعل الملاحظة والتجربة.

وقد فطن إلى وظيفة الرياضة في العلم الطبيعي، وكان اعتماده على الرياضة سببًا في تقدّم العلوم التجريبيّة»[٣].

---

١. م. ن، ٣٠-٣٢.

٢. م. ن، ٤٤.

٣. قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، ٢٠.

وفي نفس هذه الفترة الزمنيّة تقريبًا، وامتدادًا لمنهج ديكارت ظهر منهج التحليل والتركيب في منطق بور رويال الذي تمّ تأسيسه من قبل أنطوان أرنولد (١٦١٢-١٦٩٤) وبيير نيكول (١٦٢٥-١٦٩٥) وسمّي بهذا الاسم نسبة إلى دير «بور رويال» من الأديرة المسيحيّة الواقعة في جنوب غرب باريس[١].

وقد ذكرا وشرحا منهجهما في كتاب المنطق أو فن توجيه الفكر وهو منهج التحليل والتركيب، حيث قالا:

«إنّ هناك نوعين من المناهج: أحدهما لاكتشاف الحقيقة، وهو ما يُطلق عليه التحليل أو منهاج التحليل، ويمكن أيضًا أن نسمّيه منهاج الابتكار، وثانيهما مختص بتفهيم الحقيقة للآخرين متى وجدناها، ويسمّى هذا المنهاج بالتركيب أو التأليف، ويمكن أن نطلق عليه منهاج بناء المذاهب»[٢].

وقد انتصر جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) للمنهج التجريبي، وأورد في كتابه الهام عن العقل البشري والمعرفة أنّ التجربة مصدر كل معرفة، والإحساس هو وحده الذي يزوّدنا بالصور الخارجيّة، وأنّ التأمّل العقلي يزوّدنا بالصور الذهنيّة، وهكذا فقد نزع المعرفة من السلطة والدين، وبدأ على عهده بواكير الفصل بين الدين والعلم وتقديم التجربة كمصدر للمعرفة[٣].

وعلى خلافه عمل لايبنتس (١٦٤٦-١٧١٦) حيث استخدم منهج التحليل الرياضي، وتوغّل في المنطق حتّى قيل أنّ عمله نقلة منطقيّة بعد أرسطو حيث أسّس المنطق الرياضي، فمعه «بدأ عهد جديد في المنطق، فما كان أرسطو بالنسبة إلى المنطق القديم، سيكون لايبنتس بالنسبة إلى الجديد، إذ سجّل قطيعة كبرى في التطوّر التاريخي لهذا العلم»[٤]. وحاول التوفيق بين العلم

١. عصام الدين، «المنهج في منطق بور رويال»، ٥٢٧.
٢. أرنولد و نيكول، المنطق أو فن توجيه الفكر، ٣٢٥.
٣. راجع: الطويل، قصّة النزاع بين الدين والفلسفة، ٢٠٧.
٤. بلانج، المنطق وتاريخه من أرسطو الي راسل، ٢٥٩.

والدين ورفع التعارض عنهما حيث «كان على وعي تام بالخطر الذي يهدّد الدين من جرّاء الكشوف العلميّة الحديثة»[١].

هذه أهم المناهج التي طرحت في القرن السابع عشر على يد كبار المفكّرين وفلاسفة الغرب، وقد استمرّت هذه المناهج في القرن الثامن عشر، وأُضيف عليها مناهج جديدة بحسب تطوّر العلم، كما أنّ نفس تلك المناهج قد تطوّرت سيّما المنهج التجريبي.

نفتتح القرن الثامن عشر بديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦) وما أحدثه من ثورة في المنهج الاستقرائي، فإنّ موقف هيوم من أصل العلّيّة وعدم يقينيّتها، وكذلك موقفه من الاستقراء التقليدي وإخراجه من دائرة الاستدلال، والاقتصار في العلوم الطبيعيّة على التجربة،[٢] دفع موقفه هذا بعجلة المنهج التجريبي الى الأمام.

ومن هذا المنطلق يقول مؤرخ الفلسفة الغربيّة كابلستون: «ينظر الفلاسفة التجريبيّون المحدثون إلى هيوم على أنّه جد الفلسفة التي قبلوها... هيوم يظلّل بالنسبة له الفيلسوف البارز حتّى نهاية القرن الثامن عشر الذي أخذ المذهب التجريبي بجدّيّة، وحاول أن يطوّر فلسفة تجريبيّة متّسقة»[٣].

وعلى نقيض المذهب التجريبي، نشأ في القرن الثامن عشر المنهج المثالي، وقد ظهرت بداية على يد جورج باركلي (١٦٨٥- ١٧٥٣)حيث كان عمله يتراوح بين المثالية والتجريبية، ولكن مع قطع النظر عن هذا فإنّه يُعزى تأسيس المثالية والتنظير لها إلى إيمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) حيث خالف النظرة التجريبيّة البحتة، وأرجع البحث إلى الذهن وإلى طرق تكوّن المعارف وأنّ «القوانين الطبيعيّة ليست نسخًا منقولة عن الواقع المعطى، وليست سلاسل تفرض علينا من الخارج، بل هي بالأحرى من خلق العقل، وبعبارة أخرى

١. زكريّا، آفاق الفلسفة، ١٧٧.

٢. للمزيد راجع: فهمي زيدان، الاستقراء والمنهج العلمي، ١٠١ فما بعد.

٣. تاريخ الفلسفة، فردريك كابلستون ٥: ٣٣١.

أنّهم يعدون القوانين الطبيعيّة إضافات رمزيّة تطبيقها على الواقع العيني يقتضي أن يعرف المرء، وأن يوافق على مجموع من النظريّات المشبعة بعناصر قبليّة[١]...».

ورغم مخالفة كانط للمنهج التجريبي الصرف، غير أنّه جرّاء إنكاره لقدرة العقل على اكتناه الميتافيزيقا، وسدّ الباب أمام التنظير الفلسفي حول المغيبات والماورائيّات، فسح المجال لظهور المنهج التجريبي المتطرّف تحت أستار الوضعيّة أو الإثباتيّة، حيث أصبحت تتدخل في نظريّة المعرفة، علم النفس، الاجتماع، الأخلاق، علم الجمال، الفن، الدين، السياسة، التربية، وفي جميع الأمور الأخرى[٢].

وكان سان سيمون (١٧٦٠-١٨٢٥) أوّل من استخدم لفظ (Positif) (الوضعي) حيث كان «يتنبّأ بقرب مقدم عصر الأفكار الوضعيّة التي ينبغي أن تحلّ محلّ الأفكار الخارقة للطبيعة، ويطرح كل تفكير نظري ميتافيزيقي، ويتحدّث عن إمكان وضرورة دراسة المجتمع دراسة علميّة خالصة، ويودّ أن يستبدل بالنزعة التأليهيّة نزعة طبيعيّة، أي نوعًا من دين العلم»[٣].

وقد بدأ المنهج الهرمنوطيقي في هذه الفترة على يد فردريك شلايرماخر (١٧٦٨-١٨٣٤) وتطوّر لاحقًا على يد غادامر وغيره من التأويليّين إلى أن أصبح المنهج الغالب سيّما في تفسير وتأويل النصوص المقدّسة.

وفي هذه الفترة أيضًا ظهر هيغل (١٧٧٠-١٨٣١) ومنهجه الجدلي من أجل الكشف عن التناقضات في الفكر والواقع، في العقل والتاريخي، حيث استطاع المنهج الجدلي فهم كل شيء وتركيب كل تناقض. ليستمر لاحقًا في القرن التاسع عشر في المنهج الماركسي بنحو آخر[٤].

---

١. بنروبي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ٢٤٧.

٢. م. ن، ٧.

٣. م. ن، ٩.

٤. راجع: حنفي، «المنهج الفلسفي»، ٥٠.

وهكذا ينتهي القرن الثامن عشر، ليفتتح القرن التاسع عشر بتطوّر المنهج الوضعي على يد أغوست كنت (١٧٩٨-١٨٥٧)، وتأسيس علم الاجتماع الوضعي، إذ رأى بأنّنا نعيش في عصر العلم، بعد أن قطعنا شوطًا في عصر الألوهيّة وعصر الفلسفة.

وكان للثورة الفرنسيّة أثر بارز في دعم هذا المنهج، إذ بعدما نُحّي الدين من الساحة السياسيّة والثقافيّة والاجتماعيّة، طُرح سؤال هام مفاده: «ما الذي يجب أن يكون عليه النظام العام الذي ستوضع أُسسه بعد الثورة[١]؟».

فإذا كان الدين أُلقي جانبًا، وكانت الفلسفة في لبس جديد ونزع جرّاء انقلاب كانط الكوبرنيكي، لم يبق سوى المذهب الوضعي أن يتدخّل لرسم خارطة طريق العلم والمجتمع والثقافة، وكأنّ علم الاجتماع الوضعي حلّ محلّ الفلسفة القديمة التي كانت تفسّر الكون وما فيه من طبيعيّات وما وراء الطبيعيّات، فأصبح علم الاجتماع رائد الحركة الفكريّة آنذاك.

وقد سار جون ستيورات مل (١٨٠٦-١٨٧٣) نفس الاتّجاه، حيث «رفض المناهج الصوريّة والفلسفات الميتافيزيقيّة التي شاعت في الفلسفة الإغريقيّة القديمة وفلسفة العصر الوسيط. أنكر أيّ نوع من أنواع المعرفة الفطريّة أو القبليّة، تلك التي لا تقوم على أساس من الخبرة الحسّية، ولا تتّجه مباشرة نحو الوقائع الجزئيّة»[٢].

وكان يرى «أنّ الظواهر الإنسانيّة يجب أن تعالج بنفس الطريقة التي تعالج بها الظواهر الطبيعيّة، بمعنى أن يستخدم المنهج التجريبي في دراستها»[٣].

وبنفس الاتّجاه تقريبًا يظهر كلود برنارد (١٨١٣-١٨٧٨) ليناصر الوضعيّة من جهة ويخالفها من جهة أخرى، فهو «ينكر مع الوضعيّة إمكان إدراك

١. راجع: بريل، فلسفة أوجيست كونت، ٢.
٢. فهمي زيدان، الاستقراء والمنهج العلمي، ٧٣.
٣. الطويل، جون ستيوارت ميل، ١٥٠.

المطلق، وتصوّره للعلم ذو نزعة نسبيّة، ويؤكّد أنّنا لا نستطيع أن نعرف غير العلاقات التي تعبّر عنها الظواهر، وغرض العلم هو تحديد قوانين هذه العلاقات، وكذلك يقول مع الوضعيّين أنّنا لا نعرف من الظواهر الطبيعيّة غير كيفيّتها، أعني الظروف الفيزيائيّة لوجودها، ولا نستطيع أبدًا أن نعرف أساسها. بيد أنّ كلود برنارد ينحرف عن الوضعيّة في مسألة مهمّة... فإنّه يحارب التصوّر التجريبي للعلم»[١]. كما أنّه يحاول التوفيق بين الفلسفة والعلم.

وعلى نقيض هذا التيّار يأتي رائد من روّاد الفلسفة الوجوديّة ليخالف الاتّجاه الوضعي، ألا وهو سورن كيركيغارد (١٨١٣-١٨٥٥)، فإنّه «الرائد الأوّل للمنهج الجديد في العلوم الإنسانيّة، فلقد طالب بضرورة دراسة الإنسان وفق مصطلحات علم الروح لا علوم الطبيعة، ورأى ضرورة وجود منهج يفيد في دراسة الروح والباطن دراسة كيفيّة خالصة»[٢].

وفي منتصف هذا القرن تقريبًا ظهر المنهج الماركسي بماديّته الجدليّة في دراسة الطبيعة، وبالماديّة التاريخيّة في دراسة المجتمع، وبهذا الصدد يقول ستالين: «وقد سمّيت بالماديّة الديالكتيكيّة لأنّ أسلوبها في النظر إلى حوادث الطبيعة أو طريقتها في البحث والمعرفة هي ديالكتيكيّة، ولأنّ تحليلها حوادث الطبيعة وتصوّرها لهذه الحوادث أي نظريّتها ماديّة»[٣].

وعندما نصل إلى فيلهلم دلتاي (١٨٣٣-١٩١١) نراه يسعى سعيًا بليغًا لوضع أسس العلوم الإنسانيّة، واستقلاليّة مناهجها عن مناهج العلوم الطبيعيّة، حتّى أنّ «العمل الشاقّ طيلة عقود، الذي خصّصه دلتاي لوضع أسس العلوم الإنسانيّة، كان مناقشة مطردة للمطلب المنطقي الذي حدّده مِل للعلوم الإنسانيّة في الفصل الأخير المشهور من كتابه»[٤].

---

١. بنروبي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ٢٧٤.
٢. عبد المعطي، «البحث عن منهج للعلوم الإنسانيّة»، ١٩.
٣. ستالين، الماديّة الديالكتيكيّة والمادية التاريخيّة، ١٧.
٤. غادامير، الحقيقة والمنهج، ٥٣.

وفي منتصف القرن التاسع عشر ظهرت البراجماتيّة على يد تشارلز ساندرز بيرس (١٨٣٩-١٩١٤) وكذلك ويليام جيمس (١٨٤٢-١٩١٠)، فالبرجماتيّة عند بيرس «ليست رؤية عن العالم، بل هي منهج للتفكير من أهدافها أن تجعل الأفكار واضحة. ولذلك فإنّها تنتمي إلى علم المناهج إلى ما يسمّيه بيرس بالمنهج»[١].

وهي عند جيمس «مجرّد طريقة فحسب، مجرّد منهاج فقط»[٢]. ويضيف في شرح هذا المنهج: «إنّ الطريقة البراجماتيّة هي في الأصل وبصفة أوّليّة، طريقة لحسم المنازعات الميتافيزيقيّة التي لولاها وبدونها ما كان يمكن لها أن تنتهي... هي محاولة تفسير كل فكرة بتتبع واقتفاء أثر نتائجها العمليّة كلًّا على حدة»[٣].

كان منتصف القرن التاسع عشر، مرحلة ازدهار المناهج الغربيّة، فقد ظهرت البراجماتيّة كما ذكرنا، وظهر أيضًا منهج التحليل النفسي لدى سيغموند فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩) وكذلك المنهج البنيوي على يد دوسوسور (١٨٥٧-١٩١٣)، والمنهج الظاهراتي على يد أدموند هوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨)، والفلسفة التحليليّة ومنهجها على يد بيرتراند راسل (١٨٧٢-١٩٧٠) وجورج مور (١٨٧٣-١٩٥٨)، والمدرسة السلوكيّة ومنهجها على يد جون واطسون (١٨٧٨-١٩٥٨)، كما شهد علم الاجتماع الوضعي تطوّره على يد أميل دوركايم (١٨٥٨-١٩١٧) ومحاولته لجعل الظواهر الإنسانيّة أشياء، وما لاقاه من اعتراضات في ذلك يشرحها في مقدّمة كتابه[٤].

عندما ينتهي القرن التاسع عشر، وتدخل أوروبا القرن العشرين وما فيه من ملابسات اجتماعيّة وثقافيّة ومعرفيّة وسياسيّة، نرى امتداد المناهج السابقة

١. كابلستون، تاريخ الفلسفة، ٨: ٤٤٥.
٢. جيمس، البراجماتيّة، ٧٢.
٣. م. ن، ٦٣-٦٤.
٤. دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، مقدّمة الطبعة الثانية.

وتطوّرها في القرن العشرين، كما نشهد ولادة مناهج جديدة، سيّما وأنّ أوروبا تدخل عصر ما بعد الحداثة، وظهور مفكّرين انتقدوا الأسس والمباني الغربيّة وزادوا الغرب ظلمة على ظلمة ﴿ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا﴾ (النور: ٤٠). ودخل الغرب فوضى علميّة ومعرفيّة ومنهجيّة لا مثيل لها.

وأهم المناهج التي ظهرت في هذا القرن هي منهج مدرسة فيينّا في الوضعيّة المنطقيّة على يد أمثال موريس شليك (١٨٨٢-١٩٣٦) وكذلك رودولف كارناب (١٨٩١-١٩٧٠) وغيرهما، ومعارضات كارل بوبر(١٩٠٢-١٩٩٤) لهم وإن كان ينتمي إلى نفس الاتّجاه التجريبي والوضعي العام، وكذلك محاولة امري لاكاتوش (١٩٢٢-١٩٧٤) في نظريته حول ما بعد المنهجية، حيث حاول الجمع بين المناهج المختلفة مهما أمكن، والاستعانة بأفضلها في النظريات العلمية، وأخيرًا ما ذهب اليه بول فيراباند (١٩٢٤-١٩٩٤) من ثورة عارمة ضدّ المنهج العلمي في كتابه الشهير ضدّ المنهج، حيث ثار على جميع المناهج وذهب إلى «أنّ كل القواعد المنهجيّة التي يتشدّق بها فلاسفة العلم سواء الاستقرائيّون أو التكذيبيّون، تتعارض تمامًا مع مصلحة العلم، بمعنى أنّه يجب إسقاطها وتطبيق قواعد عكسيّة محدّدة»[1].

وكذلك المنهج النقدي في مدرسة فرانكفورت على يد أمثال ماكس هوركهايمر (١٨٩٥-١٩٧٣) وهربرت ماركوزة (١٨٩٨-١٩٧٩) وتيودور آدورنو (١٩٠٣-١٩٦٩) وأخيرًا يورغن هابرماس (١٩٢٩- ...).

كما ظهرت مناهج ما بعد حداثويّة على يد ميشال فوكو (١٩٢٦-١٩٨٤) ومنهجه الأركيولوجي، وكذلك جاك دريدا (١٩٣٠-٢٠٠٤) ومنهجه التفكيكي.

١. انور، «ضد المنهج: إطلالة على أزمة العقلانيّة الغربيّة المعاصرة»، ١٩٠.

الفوائد والنتائج

بعد أن يتمّ تأسيس علم الاستغراب، ويتحوّل إلى مشروعٍ في صميم وعي الأمة يكتب وينظّر ويفكّر فيه الصغير والكبير، يتوارثه الأبناء عن الآباء، والصغار عن الكبار، يمكن أن نجتني الفوائد التالية:

١. استرجاع الثقة بالنفس بعد ما تتمكّن من فهم الغرب، والدخول معه في سجالاتٍ علميةٍ، وتفاعلٍ مستمرٍ ومتكافئ.

٢. الخروج من مركزيّة الغرب، والتعامل معه معاملة الند للند، وجعله مدروسًا بعد أن كان دارسًا.

٣. الخروج من الانبهار أمام الغرب، والتخلّص من حالة التغرّب.

٤. الهندسة العكسيّة للاستشراق، ودراسة الغرب للشرق، من خلال تأسيس علمٍ يماثله، باسم الاستغراب، يهدف إلى دراسة الغرب بكلّ موضوعيّة.

٥. التعرّف على خدع الغرب ومكره، ولا سيّما في الجانب السياسي والإمبريالي من خلال الوقوف على تاريخه في المستعمرات، وما أنتج من دمارٍ واستلابٍ للهوية، ومن فرضٍ لقيم الغرب بشتّى الوسائل، وتقديم مصلحته على مصلحة الشعوب المستعمَرة.

٦. إضافة علمٍ جديدٍ ممنهجٍ إلى سائر العلوم التأسيسيّة التي تدرس في الجامعات الإسلاميّة، وفتح مناخٍ جديدٍ أمام الباحثين لخلق آثارٍ رائدةٍ ومبدعة.

٧. التخلّص من التقليد الأعمى لعلوم الغرب، وعدم الاكتفاء بترجمة نتاج الغرب المعرفي من دون نقدٍ وتمحيصٍ وكأنّه وحيٌ منزلٌ ومقدّس.

الهفوات والمخاطر

كلّ أمرٍ تأسيسي - ولا سيّما عند بداياته - لا يخلو من هفواتٍ ومخاطر؛ إذ إنّه ما دام في مرحلة التأسيس لا يعدو أن يكون تنظيريًّا لم يدخل في مضمار السباق، ولم يقيّم بمحك العمل، إذ إنّ مقام النظر ما دام لم يتفاعل مع مقام العمل لن يُقوّم، ولن تظهر مواقع خلله ونقصه، وعليه فالتقييم النهائي لعملية تأسيس علم الاستغراب، والوقوف على مواقع الخلل، ونقاط الضعف بحاجةٍ إلى مدّةٍ زمنيّةٍ يتمّ فيها تطبيق هذا العلم على أرض الواقع.

ولكن مع هذا يمكننا في مقام التنظير رسم بعض الهفوات العامة التي ربما يقع فيها الباحث، نشير إلى أهمّها في ما يأتي:

١. الوقوع في مغالطة الوجه والكنه، أو الجزء والكل، حيث يتم فيها أخذ الجزء مكان الكل، والوجه مكان الكنه، بمعنى أن نأخذ جهةً واحدةً ونطاقًا واحدًا من الغرب، ونقتصر عليه، ونزعم أنّه المقوّم الوحيد للغرب أو الحضارة الغربية، ونغفل عن باقي الجوانب التي كوّنت تلك الحضارة، وهذا ما وقع فيه الدكتور حسن حنفي حيث اقتصر في كتابه (مقدمة في علم الاستغراب) على الوعي الفلسفي الأوروبي، وجعله أم العلوم الأخرى، فقال: «فالوعي الأوروبي بالنسبة لنا هو الوعي الفلسفي، فالفلسفة أم العلوم. الوعي الأوروبي بالنسبة لنا فلسفيٌّ خالصٌ ليس السياسي أو الاقتصادي.. الوعي الفلسفي هو أساس الوعي السياسي والاقتصادي والاجتماعي. فالوعي الأوروبي لديّ يشير إلى منطقة الوعي الخالص الذي يحمل التصورات للعالم؛ هو أساسًا الوعي الفلسفي أو الوعي النظري»[١].

وسَببُ ذلك هو كونه متخصصًا في الفلسفة، درسَ الوعي الأوروبي بوصفه ظاهرةً فلسفيةً شكلًا ومضمونًا، فليأتِ متخصّصون آخرون ليدرسوا الغرب من وجهة نظر سائر التخصصات.

٢. الاقتصار على الوصف دون الدخول إلى مرحلة التحليل والنقد

١. حنفي، مقدّمة في علم الاستغراب، ٧٦.

والتأسيس، فيصبح المستغرب مجرد ناقل لقصة الغرب، ويكون أشبه بعلم التاريخ الذي يدرسه الدارسون في طيّات دراساتهم الجامعيّة عن الدول المختلفة، ومذاهبها الفكريّة.

٣. عدم لحاظ البيئة الثقافيّة والدينية والاجتماعيّة والسياسيّة التي نشأ فيها الغرب، وتكوّن في أحضانها وترعرع في ظلّها، ومحاولة تطبيق بعض النماذج الغربيّة في واقعنا وبيئتنا وثقافتنا المختلفة - ربما - مع تلك، ولا سيّما في عملية النقل والاقتباس الإيجابي.

٤. الاقتصار على استمرار نقد الغرب دون محاولة العبور عن الغرب وهضمه، وإعادة تأسيس الحضارة الإسلامية.

٥. الغفلة عن خلفيات ناقدي الغرب من الغربيين، إذ إنّ المنطلقات والخلفيات تختلف عند الناقدين للغرب، فهناك من ينتقد الغرب من منطلقاتٍ يساريّةٍ وماركسيّةٍ، ويجعل البدائل اشتراكيّة، وهناك من ينتقد الغرب من منطلقاتٍ تقويميّةٍ بمعنى أنّه ليس ناقدًا للغرب بالمعنى الحقيقي، بل ينتقد أزمةً خاصّةً للتخلص منها بغية الوصول إلى تقويم الغرب لا تقييمه، وهناك من ينتقد الغرب من منطلقاتٍ إنسانيّةٍ، ويدعو إلى تغيير سياسات الغرب؛ لأنّها توجب دمار البشريّة والإنسانيّة.

ففي عملية تأسيس علم الاستغراب لا بد أولًا من الاستفادة من جميع هذه النقود، وثانيًا الالتفات إلى المنطلقات والخلفيات لكلّ ناقدٍ كي لا نقع في فخ النتائج والحلول المعطاة التي ربما لا تتوافق مع مبادئنا وقيمنا، أو فخ الدعوة إلى تقويم الغرب واستمرار حياته من خلال نقد الغرب. وعلى سبيل المثال عندما يأتي هوسرل وينتقد الغرب في كتابه (أزمة العلوم الأوروبيّة) فإنّه لا يريد بذلك إلّا أن يخرج بنتيجةٍ أخرى تصبّ في مصب الغرب نفسه، حيث أسّس مذهب الظاهريّات، وهو لا يقلّ خللًا عمّا كان قبله، وبحاجةٍ إلى نقدٍ وتحليل.

٦. عدم التمييز - في مقام الاقتباس - بين قيم الغرب التي صنعت الحضارة

المعاصرة والتي تأسّست على الانقطاع عن عالم الغيب وما وراء المادة، وبين الآليات والمناهج التي يمكن استخدامها دومًا وتكون خنثى - إن صحّ التعبير - لا تحمل أيّ مبادئ وقيم.

٧. جعل الغرب كتلةً شريرةً واحدةً، ورفضه جملةً وتفصيلًا.

٨. جعل الغرب كتلةً خيّرةً واحدةً، والانبهار أمامه، وقبول جميع ما فيه.

الفصل الثاني: التغريب

التغريب أو التغرّب أو التفرنج لغة من باب التفعيل أو التفعّل، ويأتي بمعنى التشبيه أو التلبّس أو الصيرورة والمطاوعة، وفي معناه الاصطلاحي يدلّ على التشبّه بالغرب أو التلبّس به ومطاوعته والصيرورة مثله، فالتغريب إذًا أن يصبح المرء متشبّهًا بالغرب ومتلبّسًا ومنبهرًا به، ويراه المرجع الوحيد في جميع الشؤون الثقافيّة والسياسيّة والاجتماعية والاقتصادية.

ولا يوجد تعريف عام للتغريب متّفق عليه عند المفكّرين، فكل واحد منهم عرّفه بنحو، وبالنظر إلى تجلّي أو بعض التجليّات الغربيّة في العالم الإسلامي.

فقد اقتصر أنور الجندي على البعد الثقافي حيث قال: «التغريب في أبسط مفهوم هو: حمل المسلمين والعرب على قبول ذهنيّة الغرب، وغرس مبادئ التربية الغربيّة في نفوس المسلمين حتّى يشبّوا مستغربين في حياتهم وتفكيرهم وحتّى تجف في نفوسهم موازين القيم الإسلاميّة»[1].

كما أنّ جلال آل أحمد نظر إلى الجانب الثقافي والتقني فقال في تعريفه أنّه: «مجموعة الأعراض التي تطرأ على حياتنا في جوانبها الثقافيّة والحضاريّة والفكريّة من دون أن يكون لها أيّة جذور في التراث، أو أيّ عمق في التاريخ، وبدون أن يكون دخولها تدريجيًّا يسمح بالاستعداد لها... وإنّما تداهمنا دفعة واحدة، لتقول لنا: أنا هديّة الآلهة إليكم. التغريب إذن مؤشّر حقبة من تاريخنا لم نضع فيها اليد على الآلهة، ولم تكن لنا معرفة بنظامها وبنائها ولم نتوفّر خلالها على مقدّمات الآلهة، أي العلوم الحديثة والتكنولوجيا. والتغريب

---

١. الجندي، أهداف التغريب في العالم الإسلامي، ١٣.

بعد ذلك خصوصيّة فترة من تاريخنا اضطررنا فيها تحت وطأة جبر السوق والاقتصاد وتداول النفط، إلى استيراد واستهلاك الآلهة»[١].

ثمّ إنّ مطاع صفدي عندما تعرّض للتغريب جعله هدفًا للسيطرة السياسيّة فقال: «كان مبدأ تدمير الثقافات الذاتيّة الخاصّة بالشعوب المستعمَرة وإلباسها النمذجة التغريبيّة المسلوخة في مضمونها المعرفي والتقني الأصلي، أساسًا لزعزعة الاستقلال الوطني لهذه الشعوب»[٢].

ومهما يكن من أمر فإنّ عمليّة التغريب هذه، تعد من أهم أسباب هيمنة الغرب على العالم الإسلامي، وإذا ما قام المرء بفحص شامل ودقيق، لرأى المؤثرات الغربيّة في جميع مفاصل الحياة الاجتماعيّة والدينيّة والثقافيّة والسياسيّة، حتّى أنّ بعض المسلمين انسلخ من هويّته وتغربن نهائيًّا:

« فباتوا لا يكترثون لشأن من شؤون الدين الذي ولدوا فيه، ولا يهابون المصارحة بالتعطيل والإلحاد، فتلاشت في نفوسهم حرارة الإسلام، وذهبت منهم عصبيّة الإيمان»[٣].

واعتمادًا على هذه الشموليّة والسعة التغريبيّة، قال المستشرق الأمريكي لوثروب ستودارد: «إنّ ما قد بلغته الروح الغربيّة في الشرق من سعة الانتشار وشدّة التأثير، هما من الأهميّة بحيث لو أردنا الكلام عليه تفصيلًا استغرق ذلك المجلّدات الضخام»[٤].

أهداف التغريب

لو أردنا الوقف التام على أهداف التغريب في العالم الإسلامي، لابد وأن نرجع الى الوراء ونفحص مطامع الدول الغربية في السيطرة على العالم الإسلامي لّما يمتلك من موارد كثيرة يحتاجها الغرب، وقد زاده شره الغرب توسّعه

---

١. آل أحمد، نزعة التغريب، ٣٨.

٢. صفدي، نقد الشر المحض، ١٩٩.

٣. ستودارد، حاضر العالم الإسلاميّ، ٤: ٨.

٤. م. ن، ٤: ٢٣٧.

في جميع المجالات ممّا أدّى الى حاجته لاستيراد المواد الخام المتوفّرة في الشرق أولًا، والحصول على أسواق استهلاكية كبيرة لتسويق المنتوجات والمصنوعات الغربية ثانيًا.

وقد اشتدت حركة التغريب في العالم الاسلامي بعد زوال الحكم السوفيتي، وتحول العالم الى قطب واحد، وظهور الاسلام كمنافس قوي امام الغرب، ممّا دعا مراكز القرار والاستخبارات العالمية لتطبيق الحرب الباردة التي سّنّوها على روسيا؛ على العالم الاسلامي، وهذا ما تم التأكيد عليه في تقرير مؤسسة راند للنفوذ في العالم الاسلامي من خلال بناء شبكات الاعتدال الاسلامي، وبالاستعانة بتجارب الحرب الباردة مع روسيا، إذ يقول التقرير«وما نحتاجه في هذه المرحلة هو استخلاص الدروس من تجربة الحرب الباردة، وتحديد مدى صلاحيتها لظروف العالم الإسلامي اليوم، ورسم خريطة طريق لبناء شبكات الاعتدال وتحالفات إسلامية معتدلة»[١]. علمًا بأن روسيا كانت متفوّقة على امريكا في الحرب الثقافية، حيث تمكّنت من تشويه سمعة امريكا، كما يصرّح بذلك سوندرز ويقول: «وبفضل الدعاية السوفيتية في المقام الاول، كانت النظرة الى امريكا دائمًا تعتبرها صحراء من الناحية الثقافية، دولة مصانع الليان وقيادة السيارات المتهوّرة والعنف[٢].»

ولكن تمكنت وكالة الاستخبارات الامريكية من التفوّق على هذه الدعايات من خلال حرب باردة ذكية خاضتها ضدّ روسيا من خلال استخدام الثقافة كسلاح، وبمعونة مؤسسات وشبكات اجتماعية كثيرة تثبت قيم الحرية والسلام والديمقراطية وغيرها من الدعايات البراقة الجوفاء.

وهذا ما حاولت امريكا والغرب تطبيقه في العالم الاسلامي من خلال «فحص شامل للتكوين الفكري والتنظيمي للعالم الاسلامي[٣].» والوقوف

١. بينارد، بناء شبكات الاعتدال الإسلاميّ، ٤٥.
٢. سوندرز، الحرب الباردة الثقافية، ٥٢.
٣. بينارد، بناء شبكات الاعتدال الإسلاميّ، ٣١.

على نقاط الخلل وعلى المتعاونين ومكامن النفوذ، بالعفل تمكّن الغرب من ذلك وقام بعملية تغريبية شاملة، باستخدام الثقافة كسلاح، والافكار كساحة قتال، والقلم وما ينتج أدوات القتال.

وآخر ما توصّل اليه الغرب وعلى رأسهم امريكا في الغزو الثقافي والحرب الباردة لتغريب العالم الإسلامي وإفزاعه من محتواه الديني، انّها هو مشروع المشترك الابراهيمي أو الدين الابراهيمي الذي ينضوي تحت مشروع الديبلوماسية الروحية المطروحة من قبل الاستخبارات العالمية للسيطرة على العالم الاسلامي، وتمهيد إنشاء دولة اسرائيل الكبرى[١].

عوامل التغريب

لم يولد التغريب في العالم الإسلامي فجأة ومن دون أسباب وعوامل، بل تظافرت مجموعة عوامل أدّت إليه، مع لحظ أنّ التغريب كان يختلف سعة وضيقًا بين الحين والآخر، فتارة يشتدّ إذا تظافرت واتحدت جميع الأسباب والعوامل، وتارة يخفّ إذا قلّت تلك الأسباب، حتّى أنّ الشخص الواحد ربّما كان متغربنًا في برهة من حياته، غير أنّه يتراجع في أُخريات حياته وينحو نحو التراث والتقاليد، كما هو الحال عند زكي نجيب محمود[٢] وغيره من المفكّرين.

وفيما يلي نشير إلى أهم عوامل التغريب بشكل موجز وبما يتناسب مع هذه الرسالة:

١. جهاز الدولة

لا يخفى أنّ جهاز الدولة (الحاكم، الوزراء، والساسة) لما يملك من سلطة ومال، كفيل بأيّ تغيير يطرأ على المجتمع، وقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: «إذا تغيّر السلطان تغيّر الزمان»[٣]. فجهاز الدولة كلّما كان متغربنًا، أدّى ذلك إلى سرعة حركة التغريب في البلاد، كما شاهدنا ذلك في حكم

١. جمال الدين، «الدبلوماسية الروحية والمشترك الابراهيمي»، ٢٩فما بعد.
٢. راجع: زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ٥.
٣. نهج البلاغة، الكتاب رقم ٣١.

رضا بهلوي وأتاتورك ومحمّد علي باشا. حيث قاموا بعمليّة تغريبيّة واسعة بالاعتماد على قوّة السلطة وسلطة المال.

٢. النخب والمثقفون

إنّ النخب والمثقفين لاتصالهم المباشر بالغرب من خلال التعليم، أكثر عرضة للتغريب من غيرهم، وقد وقع على عاتقهم القيام بتغريب المجتمع وفق النموذج الأوروبي من خلال إلقاء المحاضرات وطباعة الصحف والمجلّات وغيرها.

ففي الخلافة العثمانيّة على سبيل المثال، تميّز عهد التنظيمات (١٨٣٩-١٨٧٨م): «بظهور كوكبة كاملة من الأدباء الذين يجرّبون شيئًا فشيئًا الأشكال الأدبيّة المأخوذة عن الغرب: الرواية، المسرح، البحث الفلسفي، فنّ الكتابة الصحفيّة، ويستخدمون هذه الوسائل التعبيريّة لتوجيه النقد وللسجال، ولتقديم الدرس إلى القادة، ولتهذيب القرّاء. وقد يتصوّر المرء أنّ هؤلاء الكتاب ليسوا غير مجرّد نشطاء بلا فائدة، لكن ذلك غير صحيح، فإذا كانت عجلة الإصلاح تتحرّك، فالفضل في ذلك إنّما يرجع إليهم أيضًا، فعبر الحماس الذي يحتفون به بالحضارة الغربيّة، وعبر الحمية التي ينادون بها بتحولات أكثر جسارة باستمرار، يسهمون إسهامًا فعّالًا في تحريك الأمور»[١].

ويمكن أن نشير إلى واحد من هؤلاء المثقفين في البلاط العثماني، والذي كان له دور بارز في تغريب السلطان والبلاط، وهو محمّد أفندي الذي أرسله أحمد الثالث عام ١٧٢٠م إلى فرنسا، وقد ترك تقريرًا مثيرًا عن رحلته وما شاهده هناك، ولدى عودته إلى إسطنبول أصبح داعية الثقافة والمدنيّة والتقنيّات الفرنسيّة، إلى درجة أنّ الصدر الأعظم الشديد التأثّر بما سمع، يدفع أوساط البلاط والحكومة إلى تبنّي أسلوب حياة جديدة، كما أنّ السلطان أحمد الثالث يتبنّى عن طيب خاطر هذه الحالة الذهنيّة، ويدعو

١. ريبُو، أندريه، «بدايات المسألة الشرقيّة»، ٢: ٧١.

إلى إسطنبول عددًا من الفنّانين الأجانب، وينظّم الكثير من أشكال اللهو على الطراز الأوروبي[١].

وفي تقرير مؤسسة راند حول بناء شبكات الاعتدال الإسلامي، للغزو الفكري والثقافي، تمّ التركيز والاعتماد على الأكاديميين والمثقفين المسلمين من العلمانيين والليبراليين، وعلى علماء الدين والشبان المعتدلين. مما يعني اهمية النخب لتغيير الأفكار.

الأحزاب والتيّارات

لم يكن ينجح المثقفون في تغريب المجتمع لو عملوا بشكل فرادى، لذا اتّجهوا إلى تأسيس جمعيّات وأحزاب مختلفة، لتسريع عمليّة التغريب تحت لواء هذه الجمعيّات والتكتلات، والتي كانت بدورها مدعومة من الغرب أيضًا، كما هو الحال في حركة تركيا الفتاة التي تأسّست عام ١٩٠٢ في تركيا من قبل خمسين ليبراليًّا معارضًا لسياسات عبد الحميد الثاني، وكانت مدعومة من قبل الدولة الأوروبيّة سيّما بريطانيا، كما أنّ اليهود والحركة الماسونيّة كانتا من الداعمين أيضًا[٢].

معالم التغريب

الأهداف والعوامل التي ذكرناها أدّت إلى تغريب الفرد والمجتمع في العالم الإسلامي، وتركت أثرها الواضح في شتّى المجالات وكانت لها معالم في المجال الثقافي والسياسي والاجتماعي الاقتصادي والديني، نوجزها فيما يلي:

١. معالم التغريب الثقافي

وهو أوسع نطاقًا من غيره، لأنّ للثقافة مساحة واسعة تشمل مجموعة مهام وأعمال متنوّعة كالتعليم، والصحافة، والفن والكتابة وغيرها.

أمّا التعليم فيعدّ العمود الفقري، إذ إنّه يصوغ عقليّة الطالب، ونحن نرى

١. راجع: مانتران، «الدولة العثمانيّة في القرن الثامن عشر»، ١: ٤١٥.
٢. راجع: جورجو، «النزع الأخير»، ٢٢٧-٢٣٧.

سرعة عجلة التغريب في العالم الإسلامي، جرّاء النظام التعليمي الغربي، وقد اعترف هاملتون جب انّ إرساء أنظمة الغرب السياسيّة والاقتصاديّة، لابدّ أن يمهد له السبيل بنظام في التعليم، ومن هذا المنطلق يشير إلى المدارس التي تمّ تأسيسها بجهود جمعيّات تبشيريّة مسيحيّة مختلفة في العالم الإسلامي، وما كان لها من أثر بالغ في صياغة عقليّة الطلّاب، إذ يقول: «فإنّها أثّرت تأثيرًا عظيمًا في العالم الإسلامي... هذه المدارس صاغت أخلاق التلاميذ، وكوّنت ذوقهم، والأهم أنّها علّمتهم اللغات الأوروبيّة التي جعلت التلاميذ قادرين على الاتّصال المباشر بالفكر الأوروبي، فصاروا في مستقبل حياتهم مستعدّين للتأثّر بالمؤثّرات التي فعلت فيهم فعلها أيّام الطفولة... ولكن الذي فعلته بلا ريب، أنّها ربّت في التلاميذ خروجًا على الأنظمة الاجتماعيّة وعلى السياسة إلى حدّ ما في أوطانهم الأصليّة، وبإضعافها من هذه الوجوه لسلطان النزعة الإسلاميّة القديمة على التلاميذ، أدخلت في بناء المجتمع الإسلامي أداة هادمة، وقطعت بعض الأواصر التي كانت تحفظ تماسكه»[١].

أمّا الصحافة فهي أداة تغريبيّة أخرى، نشرت تعاليم الغرب وثقافته على نطاق واسع في العالم الإسلامي، وعلى سبيل المثال فإنّ الصحافة المصريّة «كانت آراؤها مجدّدة قويّة التجديد حتّى استطاعت أن تكون عضدًا قويًّا لزعماء الاستغراب في كفاحهم لاستنفار الرأي العام إلى جانبهم»[٢].

وإذا كانت الصحافة تخاطب النخب عادة، وتبتعد عن طبقة عامّة النّاس سيّما مع فشوّ الأمية، فإنّ للفنّ مجالًا تغريبيًّا واسعًا في المجتمع، بفروعه الكثيرة كالرسم والنحت والمسرح والموسيقى وغيرها، فالموسيقى الغربيّة دخلت بشكل رسمي في الخلافة العثمانيّة أيّام السلطان محمود الثاني (١٧٨٥-١٨٣٩) بحيث أصبحت من مؤسّسات الدولة الرسميّة[٣]. وفي زمنه

١. جب وآخرون، وجهة الإسلام، ٣٧-٣٨.

٢. م. ن، ٤٣.

٣. راجع: اوستونا، «تاريخ الدولة العثمانية»، ٢: ٢١.

فتحت معاهد لتعليم الموسيقى الغربيّة، وأصبحت فنًّا يتذوّقه المثقفون[١]. وكذلك عامّة الناس.

أمّا الرواية فقد «خرجت من رحم المجتمع البرجوازي، وعبّرت عن مصالحه الحيويّة، وعكست قوانين تطوّره، لا يمكن التفكير فيها لا جماليًّا ولا موضوعاتيًّا، بمعزل عن الإمبرياليّة الغربيّة التي ورّطت كل أركان المعمورة في شروطها وألاعيبها وعقابيلها لم يسلم منها لا شرق ولا غرب، ولا جنوب ولا شمال»[٢].

أمّا الأدب والشعر فقد ظهر تأثير الأدب الغربي على الأدب العربي، وعلى إحياء الموشحة والأشكال المقطعيّة الأخرى في مرحلتين: الأولى عن طريق مصر ولا سيّما على أيدي المسلمين الذين تلقّوا العلم في أوروبا وفي مدارس التعليم المدنيّة. الثانية عن طريق سوريا ولبنان من خلال العرب المسيحيّين، وخاصّة أولئك الذين تعلّموا في مدارس الإرساليّات التبشيريّة[٣].

وفي مجال النقد الأدبي فقد «أضحت مناهج من مثل: الظاهراتيّة والبنيويّة والشعريّة والأسلوبيّة والتفكيكيّة والتأويليّة ونظريّة القراءة والتلقي والسيميائيّة، ذات تأثير وحسم فاعلين في استكناه النصّ الأدبي، وفي باقي المعارف بشكل عام... وقد أجبرت هذه المناهج بحضورها الفاعل أرباب النقد على التّعامل بموجب معاييرها في الوصف والتحليل»[٤].

وفي مجال العمران وتشييد المباني وتخطيط المدن، فقد ظهرت آثار التغريب فيها أيضًا بشكل جلي، ولم تسلم مدينة من المدن الإسلاميّة من هذا التأثير وإن كان بالشدّة والضعف، ففي مصر عمل الفرنسيّون على تغيير معالم

---

١. م. ن، ٢: ٥٠٩.

٢. بو خالفه، أطياف الاستشراق: تشكّلات الآخر في روايات أمين معلوف، ٩٩.

٣. موريه، أثر التيّارات الفكريّة والشعرية الغربيّة في الشعر العربي الحديث ١٨٠٠-١٩٧٠، ٣٠.

٤. عطيّة، الخطاب النقدي العربي المعاصر وعلاقته بمناهج النقد الغربي: دراسة مقارنة، ٢٥٥.

المدن نحو النموذج الغربي[١]، وفي تركيا منذ عهد عبد الحميد الثاني شهدت المدن الكبيرة في الإمبراطوريّة العثمانيّة تغييرات كثيرة، فهندسة الشوارع، محطّات السكك الحديديّة، مكاتب البريد، مستودعات السلع، الفنادق، الترام، المقاهي وغيرها من الأمور، فإنّها كلّها مقتبسة من الغرب[٢].

ولم يكن المسرح بمعزل عن باقي الفنون، إذ إنّه لم يكن مسبوقًا به في الثقافة العربيّة والإسلاميّة، وفي البدء «عمد الكتّاب على النصوص المسرحيّة الأوروبيّة فنقلوها إلى اللغة العربيّة، ثمّ اقتبسوا منها الأشكال وبعض المضامين، ولاءموا بينها وبين بيئات بلدانهم»[٣]. علمًا بأنّ «هذه المسرحيّات المبنيّة بالكامل في أغلب الأحيان على نجاحات المشاهد الأوروبيّة، تتحدّث عن إيجابيّات الحضارة الغربيّة، وتعلي من شأن الأفكار وأساليب الحياة الواردة من أوروبا»[٤].

٢. معالم التغريب السياسي

المنظومة السياسيّة متشعبة الأطراف، وتشتمل على: جهاز الدولة، البرلمان، نوعيّة نظام الحكم، القانون أو الدستور وغيرها من الأمور، ولم تكن جميعها بمعزل عن لوثة التغريب، وبهذا الخصوص يقول هاملتون جب: «نجد أنّ الأخذ بوسائل الغرب الفنيّة في تنظيم الحكومة والإدارة يتبوّأ مكانًا أسمى في عين الجمهور، وليس هذا في البلاد التي تحت الإشراف المباشر أو غير المباشر لأوروبا فحسب، حيث يمكن أن يكون هذا قضيّة مسلّمة، ولكنّه أيضًا في معظم البلاد الإسلاميّة المستقلّة، حيث أُعيد تنظيم المصالح والنظم الإداريّة على الأسلوب الأوروبي شيئًا فشيئًا، حتّى يمكن القول بأنّها استغربت تمامًا»[٥].

---

١. راجع: زيادة، «القاهرة بدايات التغريب العمراني».
٢. دومون، «فترة التنظيمات»، ٢: ١٠٩-١١٢.
٣. خلوج، «الترجمة في بدايات المسرح التونسي»، ٧٤.
٤. دومون، «فترة التنظيمات»، ٢: ٧٢.
٥. جب، وجهة الإسلام، ٢١١.

٣. معالم التغريب الاقتصادي

قد يكون العامل الاقتصادي من أهم الدواعي لاستعمار العالم الإسلامي من قبل الغرب، وقد استخدم الغرب شتّى الوسائل والسبل لاستغلال ثروات البلاد ونهبها لصالحه، لذا وضع الغرب خططًا متعدّدة للاستيلاء على الموارد الاقتصاديّة من خلال إعطاء قروض بأرباح كبيرة وعند العجز عن الأداء يتم الابتزاز والتحكّم الأكثر[١]، أو ضرب العملة المحلّيّة بهدف تأمين المواد الخامّ بأسعار أقل[٢]، وكذلك بث روح الاستهلاك والتبذير عند عامّة النّاس والتشبّه بالغرب في المأكل والملبس والمسكن[٣].

وكذلك الامتيازات التجاريّة التي تعطى للشركات الغربيّة، حيث كانت على حدّ تعبير المستشرق الروسي لوتسكي: وسيلة من وسائل الاستعباد الاستعماري[٤].

٤. معالم التغريب الديني

ربّما يكون التغريب في قراءة الدين وتفسيره من أخطر أنواع التغريب، إذ هو يمسّ العقيدة ويغيّر مسار الأعمال والطقوس الدينيّة، وإذا أمكن التسامح في باقي أنواع التغريب وغضّ الطرف عنها، غير أنّه لا يمكن التّسامح فيما يخصّ العقيدة التي تتكفّل سعادة الإنسان الدنيويّة والأخروية. وإذا أردنا أن نبحث عن أسباب تغريب القراءة الدينيّة، لرأينا أنّ أهم سبب لذلك هو المناهج الغربيّة التي دخلت إلى العالم الإسلامي جرّاء التعليم، وغيّرت موقف النخب الإسلاميّة تجاه الدين وتفسيره ودوره في الحياة، يصف المستشرق ك. ك. برج حالة النخب الأندونيسيّة تجاه الدين قائلًا: «فقد أصبحوا بتأثير التعليم

١. راجع: بركنز، الاغتيال الاقتصادي للأمم، ٢٤، لابيدس، تاريخ المجتمعات الإسلاميّة، ٢: ٨٢٣.

٢. راجع: اوستونا، «تاريخ الدولة العثمانيّة»، ٢: ٥٧٤.

٣. راجع: جمعة، حياة الشرق، ١٧٥.

٤. لوتسكي، تاريخ الأقطار العربيّة، ٢٥.

العلماني لا يعبئون بالدين في الجملة، وإذا احتكّوا بالإسلام فكثيرًا ما يميلون لقبول سلطان العلم»[١].

وهذا الأمر لا يختص بإندونيسيا، بل هو عام شامل لجميع البلدان الإسلاميّة، وهذا ما يعترف به هاملتون جب إذ يرى أنّ الحركة التعليميّة حرّرت الشعوب الإسلاميّة من سلطان الدين، ففي السابق كان الأدب الديني هو المسيطر على الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة، أمّا الآن فأصبح نشاطه غير متقيّد بالدين، ووجد نفسه خاضعًا لقوانين مدنيّة لا تستمد شرعيّتها من القرآن والسنّة «وهكذا نرى سلطان الإسلام قد انفصمت عراه عن حياته الاجتماعيّة، وهذا السلطان يخسر شيئًا فشيئًا حتّى يقتصر على دائرة صغيرة من الأعمال[٢]...».

ومن الطريف ما يذكره طه حسين بهذا الصدد: «وأكبر الظنّ أنّ القضاة المسلمين القدماء لو انشروا في هذه الأيّام، لأنكروا من نظام المحاكم الشرعيّة شيئًا كثيرًا، ولعلّهم أن ينكروا أكثر ممّا يعرفون»[٣].

١. جب، وجهة الإسلام، الفصل الخامس: أندونيسيا؛ برج: ١٩٢.
٢. م. ن، ٢١٨.
٣. طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ٣٢.

الفصل الثالث: الموقف من الغرب

بعد أن أصبح الغرب حقيقةً راهنةً وواقعًا نعيشه، كان لزامًا علينا تحديد الموقف منه لنكون على بيّنةٍ في كيفيّة التعامل معه، ولا سيّما اليوم وقد أصبح العالم الإسلامي خاصة الشيعي يختلف عن وضعه في الأمس، حيث أصبح قوّةً متصاعدةً ممّا يشكّل خطرًا على الغرب في المستقبل، حتّى إنّ هانتينغتون تنبّأ بذلك الخطر وطرح نظريّة صراع الحضارات، وكان التركيز على الحضارة الإسلاميّة، ومهما كانت دوافعه في هذه النظريّة، غير أنّ المواجهة الحضاريّة بين العالم الإسلامي والغرب باتت وشيكة.

وفي هذا الصراع الحضاري يلزم معرفة الآخر بنحوٍ جيّدٍ، وتحديد الموقف منه، ولا سيّما أنّ تاريخ الغرب في عصره الحديث والمعاصر أسود في تعامله مع العالم الإسلامي، خاصّةً في حقبة الاستعمار المظلم، وربّما يتصوّر بعض الباحثين أنّ لهذا الاستعمار بعض الإيجابيّات أدّت إلى ازدهار العالم الإسلامي غير أنّ هذه الخدمات لم تكن لولا أنّها تصبّ في المآل لصالح المستعمِر، وقد التفت هشام شرابي إلى هذا فقال: «إنّ المشروعات العصريّة التي بدأتها الإمبرياليّة: الطرق، السكّة الحديد، تسهيلات المرافئ، المؤسّسات الإداريّة والتعليميّة والصحّيّة والزراعيّة إلخ... لم تكن لتنفّذ لولا أنّها تخدم المصالح الاقتصاديّة والسياسيّة والاستراتيجيّة للاستعمار»[1].

وفي غير هذه الموارد فإنّ جهد الغرب ينصبّ على إفشال العالم الإسلامي في جميع الموارد، وهذا ما يُطلق عليه محمّد نور الدين أفاية بعمليّة الخصي حيث يقول: «فمنذ بداية القرن التاسع عشر والغرب يعمل على إجهاض كلّ

١. شرابي، المثقفون العرب والغرب، ٢٦٣.

محاولات النهوض العربيّة والإسلاميّة إلى الآن... عمليّة الخصي التي يقوم بها الغرب للعرب والمسلمين، تتمّ بطرقٍ وأساليب غير مباشرةٍ من خلال العلاقات الاقتصاديّة والسياسيّة بواسطة الثقافة والإعلام...»[١].

هذه الأمور كلّها تدعو إلى البصيرة، ولزوم وضع خطّةٍ مستحكمةٍ في نوعيّة التعامل مع الغرب وتحديد الموقف منه، لكن لا تخلو السّاحة الفكريّة من محاولاتٍ متفرّقةٍ هنا وهناك، فهي محاولةٌ مشكورةٌ يلزم التعرّف عليها، والاستفادة منها، وحياكتها من جديدٍ في نظامٍ منسجم.

إنّ الاستغراب لا يعني معاداة الغرب بنحوٍ مطلقٍ كما حاول تمريره يان بورما حيث قال: «وما ندعوه بالاستغراب هو تلك الصورة التي رسمها للغرب أعداؤه، وقد نزعوا عنه الطابع الإنساني»[٢]. بل هو كشف حقيقة الغرب بكلّ موضوعيّةٍ لرسم خريطة التعامل معه.

ثم إنّ الإنسان المسلم يحاول أن يحدّد مساره دائمًا مع الدين ليخطو خطاه ولا يتعدّاه، بغية الوصول إلى السعادة في الدّارين، وحينما يواجه المسلم الغرب، فما هو الموقف الديني الصحيح تّجاهه؟! ولا بدّ من تفصيل القول في مقام الإجابة، وتفكيك الغرب وإعطاء الجواب المناسب لكلّ جزءٍ على وفق النقاط الآتية:

١. الموقف الفقهي

بعدما أصبح الغرب بما يحمل من ثقافةٍ وتقنيةٍ وحضارةٍ هو المهيمن على العالم الظاهري، ما هو موقفنا الفعلي في التعامل معه؟ وما هي الأصول والأسس والمباني التي ينبغي التمسّك بها في التعامل مع الغرب بعد أن أصبح حقيقةً نعيشها، يتعذّر رفضها؟

نحن لسنا من أصحاب التقاطع والرفض التامّ، ولا سيّما في عصر العولمة وترابط المصالح، بل نعتقد بلزوم الانفتاح والتعاون من جهة، والاعتماد على

---

١. أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، ١٩٧.

٢. بورما وأفيشاي مرغليت، الاستغراب: موجز تاريخ النزعة المعادية للغرب، ١٧.

بعض الأسس والمباني الفقهيّة في هذا التعامل من جهةٍ ثانيةٍ لتكون معيارًا وميزانًا لنا في هذا التعاون، وتعصمه من الوقوع في الإفراط والتفريط.

وفيما يلي نشير إلى أهمّ هذه الأسس والمباني:

أ. قاعدة التسخير

إنّ اللّٰه تعالى خلق الخلق والكون وفق قانون التسخير، فجعل الكلّ مسخّرًا للكلّ سواء في ذلك الجمادات والنباتات والحيوانات والإنسان، كما جعل كلّ الكائنات مسخّرةً للإنسان مضافًا إلى حاجة كلّ إنسانٍ لنظيره من بني البشر، وإلّا اختلّت الحياة. قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ * وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الجاثية: ١٢-١٣). وقال تعالى: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ (الزخرف: ٣٢).

وعليه فإنّ العلاقة مع الغرب هي مصداقٌ من مصاديق التسخير، وتبادل الحاجات التكوينيّة في نظام الخلقة شريطة عدم التبعيّة والتغلّب والهيمنة، بل على نحو التبادل الثنائي الإيجابي لتمرير الحوائج المشتركة، إذ نظام الخلقة بُني على التفاوت، وسدّ الحوائج بالاستعانة بالآخرين.

ب. قاعدة علوّ الإسلام

تعتمد هذه القاعدة على ما روي عن رسول اللّٰه ﷺ حيث قال: «الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه»[١].

وهذه القاعدة من القواعد العظيمة التي ينبغي التفات الجميع إليها في كيفيّة التعامل مع الغرب، بنحو تكون الكلمة العليا للإسلام في جميع الموارد، سواء من خلال تقديم البديل الأفضل أو الإنارة على الطريق وتسديد المسير، كما أنّ القاعدة تدلّ بمفهومها على وجود بنيةٍ تكوينيّةٍ في الإسلام توجب رفعته، ولا بدّ من اكتشافها، والتمسّك بها.

١. الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ٤: ٣٣٤، ح٥٧١٩.

ج. قاعدة حرمة التوادد مع المحاربين

لم يكن الإسلام دين التقاطع والتدابر مع الجميع، بل هو دين المحبّة والتواصل، مع وجود بعض الاستثناءات التي يحاول الخطاب العلماني طمسها لينفي بزعمه بعض مظاهر العنف في الإسلام، والحال أنّ الإسلام دين العدالة والعدالة كما تقتضي السماحة والمحبّة تقتضي تارة العنف والشدّة.

ويفرّق القرآن بين المحبّة المتناهية وبين التعامل والتعايش المشترك وفق نظام التسخير، فالمحبّة المطلقة مع الكافرين والمحاربين وأعداء الدين مرفوضةٌ إذ تسبّب رفع الغيريّة وكشف الأستار واتّحاد النفوس الذي حدّده الشرع بين المؤمنين فقط، أمّا التعايش والسماحة وحسن الخلق فيعمّ الجميع دون المحاربين الذين رفعوا لواء محاربة الدين والعداء معه. قال تعالى: ﴿لَّا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (الممتحنة: ٨-٩). وقال تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ﴾ (آل عمران: ٢٨).

وبهذا الصدد وتوضيحًا للآية يقول العلّامة الطباطبائي رحمه اللّٰه: «الأولياء جمع ولي من الولاية، وهي في الأصل ملك تدبير أمر الشيء، فوليّ الصغير أو المجنون أو المعتوه هو الذي يملك تدبير أمورهم وأمور أموالهم، فالمال لهم وتدبير أمره لوليّهم، ثمّ استعمل وكثر استعماله في مورد الحب؛ لكونه يستلزم غالبًا تصرّف كلّ من المتحابّين في أمور الآخر لإقضائه إلى التقرّب والتأثّر عن إرادة المحبوب وسائر شؤونه الروحيّة، فلا يخلو الحبّ عن تصرّف المحبوب في أمور المحبّ في حياته.

فاتّخاذ الكافرين أولياء هو الامتزاج الروحي بهم بحيث يؤدّي إلى مطاوعتهم، والتأثّر بهم في الأخلاق وسائر شؤون الحياة، وتصرّفهم في

ذلك ... وإذا قويت الولاية كما إذا كان من دون المؤمنين، أوجب ذلك فساد خواصّ الإيمان وآثاره ثمّ فساد أصله»[١].

د. قاعدة (لا ضرر ولا ضرار)

هذه القاعدة من القواعد الفقهيّة المعروفة المستنبطة من الروايات الصحيحة الكثيرة الواردة عن المعصومين عليهم السلام، وهي عامّةٌ لا تخصّ الفقه فقط، ويمكن تطبيقها في الجوانب السياسيّة والثقافيّة أيضًا، فالتعامل مع الغرب لا بدّ أن يُبنى وفق هذه القاعدة، فيحرم التعامل معه إذا كان ثمّة ضررٌ معتد به تّجاه الإسلام أو البلدان والشعوب الإسلاميّة، ويجوز التعامل فيما توجد مصلحةٌ تعود لنفع المسلمين.

هـ. قاعدة عدم التشبه بالكفّار

إنّ الغزو الثقافي الغربي يحاول بسط ثقافته ونمط حياته على جميع العالم، وهنا تأتي قاعدة (حرمة التشبّه بالكفّار)، لتحدّد لنا طريقة التّعامل مع الغرب في السلوك العملي والثقافي والاجتماعي ونمط الحياة، فالتشبّه المذموم هو الذي يسلب هويّة الإنسان، ويلبسه هويّةً أخرى إمّا غير دينيّةٍ، وإمّا ضدّ الدين، فلا يجوز للمؤمن أن يتلبّس لباس أعدائه وأعداء الدين، وهذه القاعدة حتى لو لم يرد فيها نصٌّ فهي قاعدةٌ فطريّةٌ وعرفيّةٌ وعقلائيّة.

قال الإمام الصادق عليه السلام: «أوحى اللّه إلى نبيٍّ من الأنبياء: قل للمؤمنين لا يلبسوا لباس أعدائي، ولا يطعموا مطاعم أعدائي، ولا يسلكوا مسالك أعدائي، فيكونوا أعدائي كم هم أعدائي»[٢].

وعن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «إن لم تكن حليمًا فتحلّم، فإنّه قلّ من تشبّه بقوم إلّا أوشك أن يكون منهم»[٣].

---

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٣: ١٥١-١٥٢.
٢. الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ١: ٢٥٢.
٣. نهج البلاغة، قصار الحكم، ٢٠٧.

و. قاعدة سوء الظنّ بالعدو

قد أكّد الإسلام كثيرًا على حسن الظنّ فيما يدور بين المؤمنين، حيث ينبغي للمؤمن أن يحمل أخاه المؤمن على المحامل الحسنة، ولكن فيما يخصّ العدوّ فالقاعدة تنعكس، ولا بدّ من جعل سوء الظنّ هو الأصل. يقول أمير المؤمنين عليه السلام بهذا الصدد: «ولكن الحذر كلّ الحذر من عدوّك بعد صلحه، فإنّ العدوّ ربّما قارب ليغفل، فخذ بالحزم واتّهم في ذلك حسن الظنّ»[1].

فهذه الأصول والقواعد الفقهيّة وغيرها تفرض علينا نمطًا خاصًّا من التعامل مع الغرب، لا الانبهار التامّ، والاستسلام والتبعيّة، ولا هو التقاطع التامّ والعداء الشامل، بل التوازن والعدالة في التعامل وجعل الدين وعزّة الإسلام والمسلمين ومصالحهم هي الأساس في رسم خارطة التّعامل.

٢. الموقف السياسي

نحن لا ننطلق من منطلق العداء مع الغرب في التعاملات السياسيّة، بل ننطلق من منطلق التبادل والتعاون المشترك والمتعادل، بحيث يحفظ حقوقنا وكرامتنا وسيادتنا، وفي هذا التّعامل المشترك لا بدّ أن ألا نغفل عن تاريخ الغرب الأسود، وكيفيّة تعامله معنا، واستعمار بلادنا، وما زالت أطماع الغرب لم تنته، وإن تغيّرت الخطط وظهرت بأشكال أُخرى.

كما يقتضي الموقف السياسي الاستعداد العسكري وارتقاء البنية الدفاعيّة والاعتماد على التصنيع الداخلي، وأن نعدّ العدّة لوقت المواجهة الاحتماليّة، فلا بدّ أن ألا ننخدع بالشعارات البرّاقة، وبثّ روح التّسامح ونزع فتيل العنف، الأمور التي لا يعترف بها الغرب إذا تصادمت مع مصالحه، بل يرى نفسه المركز، والباقي أطرافًا وعبيدًا يلزم عليهم تهيئة متطلّبات راحة المركز ليصل إلى مصالحه وملذّاته ورفاهيّته، ولو على حساب سحق الآخرين.

١. نهج البلاغة، الكتاب ٥٣، إلى الأشتر لمّا ولّاه مصر.

ويمكننا تلخيص الموقف السياسي ضمن نقطتين:

أ. أن تكون المنظومة السياسيّة الغربيّة في حالة حربٍ مع الإسلام، فالموقف هنا المقاومة والجهاد والدفاع.

ب. أن تكون المنظومة السياسيّة الغربيّة في حالة سلم، فالموقف هنا:

أوّلًا: التعامل الدبلوماسي الإيجابي بما ينفع مصالح الشعوب الإسلاميّة.

ثانيًا: الحذر وأخذ الحيطة لعدم الوقوع في فخّ الغرب ومكره، وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: «ولكن الحذر كلّ الحذر من عدوّك بعد صلحه، فإنّ العدو ربّما قارب ليتغفّل، فخذ بالحزم واتهم في ذلك حسن الظنّ»[1].

ثالثًا: الاستعداد والتهيّؤ، وقد قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ﴾ (الأنفال: ٦٠).

رابعًا: أن تكون اليد العليا للمسلمين لقوله (صلّى اللّٰه عليه وآله): «الإسلام يعلو، ولا يُعلى عليه»[2].

٣. الموقف الثقافي والمعرفي

نعتقد أنّ المعرفة والعلوم لم تكن حكرًا على أحد، بل هي رهينة التفكير والتأمّل، والعلم لا ينحصر بحدودٍ جغرافيّةٍ، وله شأن عالمي، يُفيد الإنسانيّة أينما وجد، كما أشرت في البداية فإنّ الحضارات لا تولد من العدم، بل جرّاء التلاقح المعرفي مع باقي الحضارات، وهضم علومها ومعارفها، والإضافة عليها بحسب متطلّبات العصر.

فالعلوم والمعارف الغربيّة نتاجٌ بشريٌّ فيه ما ينفع، وفيه ما يضرّ، وعند الاقتباس لا بدّ أن ننظر إلى الأسس والمباني والمنطلقات؛ كي لا نقع في فخّ هذه العلوم والمعارف؛ إذ بعضها مادّيّ بحت يؤول إلى الإلحاد، وبعضها

---

١. م. ن.

٢. الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ٢: ٣٣٤.

الآخر يعين المسلم في توسيع رؤيته، ويساعده على قدرة الاستنباط من النصوص الدينيّة، وبعضها الآخر أيضًا علوم عامّة ليس فيها ما يعارض الدين، ويمكن تطبيقها، وأخذها شريطة تبيئتها مع وضعنا الراهن، والإضافة إليها، وألّا نبقى تلاميذ إلى الأبد.

وكذلك الأمر في التقنيّة الحديثة، إذ إنّ كثيرًا منها قابل للاستفادة في العالم الإسلامي شريطة الالتفات إلى آثارها السلبيّة على الإنسان والبيئة.

وعليه فإنّ الموقف من المنظومة الثقافيّة يعتمد:

أوّلًا: على تعاليم الدين الإسلامي في طلب العلم والثقافة السليمة من دون تحديد بحدودٍ جغرافيّةٍ خاصّة، إذ العلم ملك مشاعٌ للجميع، شريطة ألا يبقى المسلم تلميذًا أو متعلّمًا دائمًا، بل يتعلّم ويتتلمذ ليصبح مبدعًا مستقلًّا لاحقًا.

ثانيًا: رفض ما يخالف تعاليم الدين والعقل والفطرة السليمة.

ثالثًا: رفض التغريب والاستلاب الفكري والمعرفي والعملي.

أمّا الموقف الاقتصادي من المنظومة الغربيّة، يعتمد أيضًا على التعامل التجاري والاقتصادي الإيجابي والمتكافئ، وعلى رفض ما يخالف تعاليم الدين من تعاطي الربا في المعاملات والإسراف وغيرهما، على رفض النظام الرأسمالي الليبرالي وتقديس الربح، وعلى رفض الاتجار بالمحرمات الشرعيّة إلّا لضرورة.

موقف العلماء من الغرب

كان العلماء في الصف الاول من التصدي للغرب وكشف خططه وبرامجه والوقوف امام توسعه، وفيما يلي نشير الى مواقف بعض العلماء تجاه الغرب، وتفكيك بناه النظرية والعملية:

الشيخ محمّد الحسين كاشف الغطاء

للشيخ كاشف الغطاء مواقف واعية تجاه الغرب، تنبئ عن عمق بصيرته ووقوفه على خدع الغرب ومكره، وكان يرى أنّ المدنيّة الغربيّة أكبر ضربة للدين[1] من دون فرق بين الإسلام والنصرانيّة، إذ «الغرب لو امتلك الشرق... ما كان ليخصّ الديانة الإسلاميّة بعسفه، ويبسط للنصرانيّة جناح لطفه وبساط عطفه، بل ينظر إلى مطلق الدين بعين سخطٍ واحدةٍ، ويستقبلهما معًا بسطوةٍ جامدةٍ، وأخذةٍ قاسية»[2].

وكان يقول بملء فيه وبحرقة قلب: لا أُحاول أن أُلفتك وأدلّك على ما تتهدّده به مكائد الأغيار من نصب حبائل الغوائل له، والدأب في السعي على محقه ومحوه، وتكدير صفوه وتعكير غيره، وكدّهم وكدحهم سرًّا وجهرًا، ليلًا ونهارًا، في كلّ الدقائق والثواني والآنات والأزمنة حتّى أصبح الشرق والإسلام على الأخص، هو الشغل الشاغل، والهمّ الطائل الذي لا تتصرّف أفكار أغياره إلّا إليه، ولا تتجوّل إلّا فيه، ولا تعتني وتهمّ إلّا به، ولا تمهّد السبل وتُلَبِّد الأمل وتوطّد المساعي إلّا إلى الظفر به والإتيان عليه وقلع جراثيمه من رقعة الأرض.

تجهد بكلّ الأسباب والعوامل، وتنصب كلّ الأشراك والحبائل؛ لصيد هذا الطائر القدسي، وإزهاق روحه، وإطفاء جمرات الغيظ بقطرة دم حياته. لم تدع سبيل حيلةٍ لذلك إلّا سلكته، ولا ملاكَ خدعةٍ إلّا امتلكته، ولا

---

١. يُنظر: كاشف الغطاء، المراجعات الريحانيّة، ٣٧ ضمن مجموعة المؤلفات، ج٧.
٢. كاشف الغطاء، الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية، ٢: ٣٧٣.

قـوى مكرٍ إلّا استعملتها، ولا ربوةَ غدرٍ إلّا افترعتها، ولا مظنّةَ باب عدوانٍ إلّا قرعتها، ولا سيطرةَ سلطةٍ إلّا ضربتها.

فأقلامٌ تجري، ودعاةٌ تسري، ورسلٌ تبشّر، وكتبٌ تُكتب، ورسائلُ تُنشر، وأموالٌ تستميل، وأحوالٌ تحيل ولا تستحيل، إلى كثيرٍ من أمثال ذلك من إعمال القوى الروحيّة، والكتائب الدينيّة، والجيوش الملّيّة.

نعم، وتعضدها مدافعُ في البَرّ، وأساطيلُ في البحر، وطيّاراتٌ فـي الجـوّ، ومدمّراتٌ في كلّ دوٍّ، إلى وفيرٍ من أمثالها في إعمال القوى القهريّة، والسلطة الملكيّة.

وسياساتٌ ومؤتمراتٌ، واتّفاقاتٌ واجتماعاتٌ، وحلٌّ وعقود، ونقضٌ وعهود، وبرقشةٌ وخداع، ولينٌ وزماع، وتساهلٌ وامتناع، وأثوابٌ تحبّب، وابتشاشٌ على أجسام حقدٍ واغتشاش، وظاهرُ نصحٍ ووفاق عـلـى بـاطـن خـدعٍ ونفاق، وإجهارُ ودٍّ وولاء يُسِرُّ حَسْوًا في ارتغاء، إلى ما لا أُحصيه من استعمال القوى السياسيّة، وتلوّنات حرباء المصانعة، وتوليد الغـلـبـة مـن أُمّ بـراقش الغـدر والمداهنة، وهل روح السياسة إلّا ذلك؟!

كلّ هذه الجلبة والوجبة، والسباق والحلبة، والعجيج والضجيج، والتـفادح والتكادح، دوائر تستدير على نقطة، ومدارات تسير في الحركة على مركزٍ واحدٍ وخطّة، ألا وهو – لا سمح اللّٰه – مَحْق الإسلام، وإزهـاق هـذا الدِين، وامتلاك الشرق، واستعباد الشرقيّين[1].

ويخاطبهم تارةً أخرى ويقول: «واهًا منكم يا بني سكسون، أقسم حقًّا لو جمع كلّ ظلمٍ من طواغيت البشر وجبابرتهم من ملايين السنين، لما ساوى ظلمكم للعرب والإسلام سنة واحدة، ومنذ سبعمائة سنة أي من عهد الحروب الصليبيّة إلى اليوم أنتم دائبون في الكيد للإسلام، تبغون له الغوائل، وتنصبون له الحبائل، تقذفونه بالقنا والقنابل»[2].

---

١. م. ن، ١: ٣ـ ٥.

٢. كاشف الغطاء، المثل العليا في الإسلام لا في يحمدون، ٧٤.

ويضيف قائلًا في وصفهم بأنّ الرحمة لا توجد عند الغرب[١]، ولهم أحابيل وأشراك لاصطياد الطيور الضعيفة[٢]، أنّهم يريدون لنا الجهل والتأخّر في شتّى النواحي، في التسلّح والعمران والزراعة والصناعة، لنبقى خاضعين لهم وراضين بنهب الثروات[٣]، إنّ لهم مواعيد خلّابة وأقاويل كاذبة[٤]، إنّهم يسيئون إلى كلّ من يساعدهم ويحسن إليهم، ولا يكتفون بمقابلة الإحسان بالإساءة بل يقضون على حياته[٥]، وإنّ الدول الغربيّة شرٌّ على العالم كلّه[٦].

وأخيرًا فإنّ «هذا الثالوث المشؤوم: أمريكا، إنكلترا، فرنسا قد سفكوا من دماء البشر ما لم تسفكه السباع الضواري في الغابات والصحاري، وقد تمرّ السنة ولا نسمع أنّ السباع والذئاب افترست إنسانًا، وهؤلاء كلّ يومٍ يفترسون ألوفًا من البشر»[٧].

كما أنّه عند مساجلاته مع الريحاني حول الغرب، ردّ على قوله بأنّ للغرب حسنات لابدّ أن يشكر عليها، بالقول: بأنّ السيئات التي ارتكبها الغرب من الحروب والفساد ونهب الثروات وإشاعة الشهوات تفوق تلك الحسنات المزعومة[٨].

الاستعمار

«قد عرف اليوم حتّى الأبكم والأصمّ من المسلمين أنّ لكلّ قطرٍ من الأقطار الإسلاميّة حوتًا من حيتان الغرب، وأفعى من أفاعي الاستعمار، فاغرًا فاه لالتهام ذلك القطر وما فيه»[٩].

---

١. كاشف الغطاء، محاورة الامام المصلح الشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء مع السفيرين البريطاني والاميركي، ١٤.

٢. كاشف الغطاء، المثل العليا في الإسلام، ٢١.

٣. م. ن، ٢٥.

٤. م. ن، ٣٣.

٥. م. ن، ٧٥.

٦. م. ن، ٥٢.

٧. م. ن، ٩٧.

٨. كاشف الغطاء، المراجعات الريحانيّة، ٣٩.

٩. كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، ٢٥، وكاشف الغطاء، قضيّة فلسطين الكبرى، ٨٦.

نعم هذه البلية التي يشير إليها الشيخ كاشف الغطاء قد عمّت معظم البلاد الإسلاميّة وسبّبت الدمار والخراب، وذلك أنّ «أصل بليّتنا – معاشر المسلمين – هو الاستعمار، وكلّ رزيةٍ وبليةٍ فالاستعمار أصلها وفرعها، ومنبعها ومطلعها»[١].

ثمّ إنّ الشيخ كاشف الغطاء يشبّه الاستعمار كاللص يدخل الدار ويسرق ما فيها، وصاحب الدار إذا أراد أن يصيح أو يدافع عن ماله وعرضه خشي على حياته، ثمّ يقول اللص له: أنّي آخذ هذه الأموال منك لأُعمّر بها دارك وأصونها من الخراب، وإذا ثار أهل الدار، وأرادوا إخراج اللصوص، قابلوهم بالحديد والنار، فهذا هو الحال في تونس ومراكش والجزائر وغيرها من الدول الإسلاميّة المستعمرة[٢].

ويشير الشيخ كاشف الغطاء إلى نقطةٍ أساسيّة، وهي أنّ الاستعمار لم يترك الدول الإسلاميّة حتّى بعد استقلالها الظاهري، بل أنّه عاد بلونٍ آخر، وفي ذلك يقول: «نعم أعطيتمونا الاستقلال ولكن الاستقلال الكاذب المزيّف»[٣]؛ وذلك أنّ جميع الوزارات والبرلمانات تخضع لتوصيات المستعمر؛ لأنّهم جميعًا من صنائعهم «إنّ المستعمر حديثه وقديمه... هو الملك المطلق والفاعل المختار، وبالأخصّ في النواحي الاقتصاديّة، والشؤون الماديّة والماليّة، كلّها تعود إليه وتدخل في خزانته مباشرة أو غاية. الذهب الأحمر والأبيض والأسود، وكلّ ما هنا يرجع إلى ما هنالك، وكلّ المؤسّسات ذات الشأن هي له ولمصالحه»[٤].

فالاستعمار هو الاستعمار وما وصل إليه العالم الإسلامي من الاستقلال إنّما هو «الاستقلال المزيّف في استعمارٍ مغلّف، ويبذلون الصيغ والعناوين،

---

١. كاشف الغطاء، قضيّة فلسطين الكبرى، ١٦٤.

٢. يُنظر: كاشف الغطاء، محاورة الامام المصلح الشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء مع السفيرين البريطاني والاميركي، ١٤.

٣. م. ن، ١٢.

٤. كاشف الغطاء، المثل العليا في الإسلام، ٤٠.

استعمار فانتداب فحماية، الحقيقة واحدة لا تتغيّر والعبارات شتّى. حتّى نزلت إلى ميدان الاستعمار الدنيا الجديدة، فجاءت بلونٍ من استعمارٍ جديدٍ: الدفاع المشترك، المساعدات العسكريّة، النقطة الرابعة، المساعدات الفنيّة، الحلف العسكري، وكلّها خداعٌ وصراع، واختلاساتٌ وأطماع، خداعٌ مغلّف، وطمعٌ مزيّف»[١].

وأخيرًا فإنّ الاستعمار هو السبب الرئيسي في تخلّف العالم الإسلامي، وقد حاول إفساد إيمان الناس وأخلاقهم وعقيدتهم ليحكم سيطرته عليهم، إذ إنّه يعلم أنّ الدِين ما دام حاكمًا والنفوس ما دامت ملتزمةً بتعاليمه لما تمكّن من إحكام سيطرته[٢]، «فكان من أحد مكايد المستعمرين إذاعة الملاهي، وإباحة الخمور، ومعدّات الفسق الفجور في بلادنا»[٣] وللأسف فقد «سرت هذه الروح الخبيثة: روح الفساد، فساد الأخلاق، والاستهتار والخلاعة، وموت الشعور والوجدان، وضياع المقاييس وهتك النواميس، إلى جميع الطبقات: الحاكمين والمحكومين، والرعاة والرعية»[٤].

والمستعمر هذا «ما فتح بلاد المسلمين بمدافعه وطياراته وعدته وعتاده وانما فتحها بسموم التفرقة وبذور البغضاء والشحناء التي بثها بينهم»[٥].

الماديّة

وعلى غرار تصدّي الشيخ كاشف الغطاء للاستعمار الاستيطاني، لقد تطرّق إلى الاستعمار الثقافي، وما تبثّه أندية الفكر والمعرفة الغربيّة في العالم الإسلامي من نزعاتٍ ماديّةٍ وداروينيّةٍ، لذا خصّص قسطًا من همّه المعرفي القيام بالإجابة على شبهات الماديّين منكري الخالق.

فقد ردّ على أصحاب المذهب الحسّي الذين يحصرون المعرفة بالحواس

---

١. م. ن، ٢٦ ـ ٢٧.

٢. م. ن، ٨٤ ـ ٨٥.

٣. كاشف الغطاء، قضيّة فلسطين الكبرى، ١٠٧.

٤. كاشف الغطاء، المثل العليا في الإسلام، ٥٧.

٥. كاشف الغطاء، الميثاق الوطني العربي، ص٧٧.

الظاهريّة بأنّهم مهما بلغوا من الجدّ والجهد فإنّهم لا يتمكّنون من الوصول إلى معرفة النفس والعقل من خلال الحواس الظاهريّة، وبناء على منطقهم لا بدّ من إنكار النفس والعقل «فلو قصرنا الأشياء الراهنة على مدركات تلك الحواس لكنّا قذفنا بالعلوم والحقائق في هوّة حالق، وخسرت صفقة العلم وأهله وخاب كلّ إنسانٍ من جدوى عقله»[١].

كما أنّه يرد على السوفسطائيّين الذين ينكرون كلّ شيء، ويجعلون الموجود والمعدوم سواسية، بلزوم ضربهم وإيلامهم إذ «هي الضربة القاضية على سفسطته التي لا تفرّق بين الموجود والمعدوم»[٢].

وفي مقام ردّه على المذهب المادّي الذي يجعل المادّة مبدأ العالم ومصدره، يقول كيف يتسنّى للمادّة المظلمة العمياء الصماء التي لا إدراك لها، أنْ تُوجِد هذا الكون مع ما فيه من كمالٍ وإتقانٍ، وبعد أن وقفوا على هشاشة المدعى ذهب بعضهم إلى صدور العالم بالصدفة والاتّفاق، وعندما ظهر ضعف هذه النظريّة ذهب قومٌ آخر إلى نظريّة الانتخاب الطبيعي أو بقاء الأصلح، فيتساءل الشيخ كاشف الغطاء من هو الذي ينتخب؟ هل المادّة العمياء هي التي تنتخب أم أنّه القوّة الروحيّة المجرّدة التي نذهب إليها أي خالق الكون[٣].

وفي مقام ردّه على نظريّة دارون، فإنّه يتمسّك تارةً بأقوال دارون نفسه في الاعتراف بقوّةٍ مجرّدةٍ لا ماديّة[٤]، وتارةً أخرى يتمسّك بأقوال بعض علماء التشريح والجيولوجيا والطبيعة لردّ نظريّة دارون[٥]، ويتمسّك تارةً ثالثة بأقوال فلاسفة الغرب وعلمائه في إثبات الصانع[٦].

---

١. كاشف الغطاء، الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية، ١: ٦٨.
٢. م. ن، ١١٢ ـ ١١٣.
٣. يُنظر: م. ن، ١٠١ ـ ١٠٨.
٤. يُنظر: م. ن، ١٤٥.
٥. يُنظر: م. ن، ٧٥.
٦. يُنظر: م. ن، ١٤٦ ـ ١٥٣.

الشيخ محمّد رضا المظفر

إنّ موقف العلّامة المظفر تجاه الغرب لا يختلف عن موقف سائر المصلحين المنتمين إلى التيّار الإسلامي والثقافة الدينيّة، حيث أنّه لمس بلحمه ودمه تبعات الغرب السيئة في جميع الميادين سيّما السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة.

ويعتقد المظفر بأنّنا واجهنا الغرب في مرحلتين، الأولى عند ترجمة تراث اليونان، والثانية في العصر الحديث ويقول: «ولما انتشرت الفلسفة اليونانيّة قلّدها بعض العرب تقليدًا أعمى ومن غير نهج، فأوجب بلبلة في الأفكار عند المسلمين، وشعر المسلمون بأنّهم مهاجمون من قبل الفلسفة اليونانيّة، كما أوجدت الفلسفة الحديثة في عصرنا الحاضر بلبلة في أفكارنا»[١]. كما يرى أنّ «أساس الاختلاف بين المسلمين عقائديًّا، هو تأثّرهم الشديد بالأفكار الفلسفيّة التي سرت إليهم من هذه الفلسفة اليونانيّة»[٢].

يذكر الشيخ المظفر موقف مدينة النجف الأشرف ونخبها من الغرب ومدنيّته ليقسّمهم إلى ثلاثة:

١. فئة تقبّلت هذه التطوّرات بصدر رحب.

٢. فئة غالت في متابعتها ورفضت كل قديم وما يرتبط به.

٣. الفئة الكبرى قد رفضت كل جديد حذرًا من أن يؤثّر على العقيدة.

ولكن المظفر لم يرتض بذلك بل يرى لزوم أخذ الوسط، لذا كان يسعى في منتدى النشر لتربية «ناشئة دينيّة تكون هي الحلقة المفقودة التي تتطلّبها الحاجة وينشدها كل من الطرفين»[٣].

علمًا بأنّ المظفر لا يأخذه موقفه السلبي تجاه الغرب إلى اتّخاذ نظرة سلبيّة مطلقة نحو الغرب، بل يرى بلزوم غربلته وأخذ النافع منه وترك الضار، ويقول

١. المظفر، موسوعة العلامة الشيخ محمّد رضا المظفر قدس سره، ٦: ٨١ (محاضرات فلسفيّة).

٢. م. ن، ٨٦ (محاضرات فلسفيّة).

٣. م. ن، ٨: ٧٢ (تقديم نشرة البذرة).

بهذا الصدد: «... كما تُراجع اليوم آراء الغربيّين، فما ينفعنا في خدمة الدين أخذنا به، وليس معنى ذلك تصحيح الأفكار الغربيّة»[١].

ولا بد أن نشير على نحو الإجمال إلى مواقف الشيخ المظفر تجاه الغرب ضمن النقاط التالية:

١. الاستعمار

لا يغيب عن عين المظفر الباصرة خطر الاستعمار وما خلّفه من دمار شامل في العالم الإسلامي، وهذا الدمار قد حلّ بنا على نحو التدرّج لأنّ التجارب أفادته ذلك فـ«نفث ناقع سمّه على ناموس التدرّج بطرق متشعبة وسبل متفرقة بدسّ السمّ في العسل من حيث ندري ولا ندري»[٢].

ويتأسّف ويقول بحرقة قلب: «وقد مضت سنون طويلة والمستعمرون الصليبيّون يدكّون حصون الإسلام حصنًا حصنًا، وينشرون راية الإلحاد نشرًا نشرًا، ويبخسون حقّ الفضائل بخسًا بخسًا ونحن المسلمون -لا بارك اللّٰه فينا من مسلمين- أعنّاهم على أنفسنا إعانة الضعيف المتخاذل للقوي المهاجم، وساعدناهم على ديننا مساعدة العبد اللئيم لسيّده الجائر الحاقد، وشاركناهم في هدم قواعدنا مشاركة الدنيء الغبي للعدو اليقظ الجائر... ولا شكّ أنّ المستعمرين الطغاة يتضاحكون في سرّهم بملء أشداقهم على هوساتنا في تقليدنا لهم، ويفرحون بمنتهى سرورهم على انكفائنا على أنفسنا وديننا، وعلى انعكافنا على أصنامهم التي نصبوها لنقلّدها»[٣].

٢. الغزو الثقافي

لو تتبعنا كلام الشيخ المظفر رحمه اللّٰه لرأيناه متألّمًا من غزو الغرب الثقافي للعالم الإسلامي، فهو يرى ذلك الغزو بأمّ عينه ويسمّيه بالحرب الصليبيّة الثانية

---

١. م. ن، ٦: ٨٢ (محاضرات فلسفيّة).

٢. م. ن، ٨: ١٤٦ (كيف يتدرج الغربيون في هدم المدنية والدين).

٣. م. ن، ٥٥-٥٦ (خلود النهضة الحسينيّة).

ويقول: «فدبروا حملتهم الصليبيّة الثانية تحت الخفاء من طريق نشر مدنيّتهم»[١].

ويشير العلّامة المظفر إلى بعض معالم هذا الغزو الثقافي العارم من قبيل هدم الجامعة الإسلاميّة[٢] نشر روح التفرقة والاختلاف بين المسلمين[٣] إشعال النعرات القوميّة[٤] نشر الإلحاد سيّما في المدارس[٥] إلقاء دعوى تعارض العلم والدين[٦] تأسيس مدارس ومعاهد علميّة للنفوذ في العالم الإسلامي تحت ذريعة نشر العلم والمعرفة[٧].

٣. نقد المادّيّة

يناقش العلّامة المظفر النزعة المادّيّة الغربيّة، ويرى أنّ الماديّين لا ينكرون واجب الوجود بل ينكرون العلم والاختيار في واجب الوجود، ويقولون بأزليّة المادّة[٨] وبعبارة أخرى اعتبروا أنّ واجب الوجود هو المادّة والطبيعة[٩].

إنّ الشيخ المظفر لا ينكر المنهج التجريبي جملة وتفصيلًا، بل يرى لزوم استخدامه في مورده الصحيح، وينكر على الذين يخبطون خبط عشواء في استخدام المناهج في غير موردها، فهل يمكن مثلًا استخدام آلات الزراعة في الطبابة؟! وكذلك ينتقد الماديّين حيث يريدون استخدام أدوات الحس في غير موردها، لذا نراه يقول: «والمفارقات التي وقعت للبشر بسبب استعمالهم آلات شتّى في غير مواضعها، فآلات الزراعة لا تستعمل في الطبابة، ولا تقاس الأشياء كلّها بمقياس واحد، فآلات الأسباب الطبيعيّة هو الحسّ، وقد حاول

---

١. م. ن، ١٤١ (الإسلام ووسائل المستعمرين).
٢. م. ن، ١٢٨.
٣. م. ن، ٢٠١.
٤. م. ن، ١٤١.
٥. م. ن، ٣١، ١٤٢.
٦. م. ن، ١٤٢.
٧. م. ن، ١٤٦.
٨. م. ن، ٦: ٩٩ (الفلسفة الإسلاميّة).
٩. م. ن، ١٠٢.

القدماء إخضاعها إلى النظر العقلي ففشلوا، والعصريّون لم يستعملوا الحسّ في مواضعه، وحين يريدون إقحامه في ما وراء الطبيعة والمادّة، فإنّهم يفشلون ولا يصلون إلى نتيجة صحيحة، في حين لا يمكن تحصيل المحسوسات عن طريق القضايا العقليّة، ولا يمكن معرفة غير المحسوسات عن طريق الحسّ، فالحسّيون يقولون أنّ ما لا يناله الحسّ لا حقيقة له ولا واقع له، وإنّ الميتافيزيقا شيء باطل وهمي»[١].

ومع قطع النظر عن النقد النظري للمادّيّة، فإنّ الشيخ المظفر يرى أنّ انتشار المادّيّة والابتعاد عن الدين سبب انحسار الفضائل، وأصبح العصر الحالي (عصر الإفلاس الروحي) ويقول رحمه اللّٰه: «وهذا الإفلاس في الروحيّات ليست تهمة تكال جزافًا وأمرًا يحتاج إلى تدليل بل هو الواقع الذي لا مفرّ من الاعتراف به، ولا سبيل للهروب من مواجهته... ولقد صار هذا المرض سمة النهضة الحديثة لا تفارقها، كما لا تفارق الابتسامة ثغر الفتاة اللعوب المرحة لتغري عشّاقها، وتوقع في الشرك فتيانها»[٢].

٤. نقد القول بالصدفة

يعتقد الشيخ المظفر أنّ القول بنظريّة الصدفة في خلق العالم من أوهن الشبهات السخيفة التي طرأت على فكر الإنسان، ويرى أنّها من أوهام بعض السوفسطائيّين اليونانيّين أمثال ديموقراطيس، كما تبعه في العصر الراهن بعض الباحثين الملحدين، لذا يقوم الشيخ المظفر بنقد هذه النظرة، ويناقش القائلين بها.

وبما أنّ مردّ نظريّة الصدفة يعود إلى إنكار أصل العلّية والسببيّة، لذا نرى شيخنا المظفر يركّز على إثبات أصل العلّية والسببيّة القائمة بين أجزاء العالم لنقد نظريّة الصدفة[٣].

---

١. م. ن، ١٠٥-١٠٦ وأيضًا ٢٦٢ (فلسفة الكندي).
٢. م. ن، ٨: ٢١٩ (عصر الإفلاس الروحي) وأيضًا ٢٣١ (واجب الرجل الديني).
٣. م. ن، ٦: ٥٢ (الفلسفة الإسلاميّة) وأيضًا ٢٨٦ (نظريّة الصدفة).

٥. نقد التغريب

كان الشيخ المظفر رحمه اللّٰه متألّمًا كثيرًا عن الروح التغريبيّة التي يشاهدها في الجوامع الإسلاميّة، والتزيّي بزيّ الغرب في نمط الحياة والسلوك العام، مضافًا إلى انتشار الفجور والخمور والسينما والموسيقى والملاهي وغيرها من المحرّمات. وما كان يؤلمه أكثر انسياق الفئة الشابة نحو هذا التيّار الجارف ويقول: «وناشئة من أبنائنا تذهب في تيّار هذا العصر الجارف»[١].

كما يرى رحمه اللّٰه أنّ المدنية الحديثة ربّت جيلًا جديدًا «أصبح يفكّر تفكيرًا جديدًا لا يشبه بوجه من الوجوه تفكير الأجيال الماضية، وهو فيما عنده منوّر الفكر مثقّف ثقافة تهزأ بالثقافة القديمة»[٢].

ويقول بألم وحرقة قلب: «وإنّي لأتمنّى على كلّ واحد من المؤمنين الأخيار الغيورين أن يجوب البلاد الإسلاميّة من أقصاها لأدناها، كما شاهدت قسمًا من مظاهرها العابرة، ليرى بأُم عينيه كما رأيت إلى أيّ مدى تردّت الحال بتعاليم الإسلام الصحيحة، وإلى أيّ تحلّل خلقي اقتبسناه من أعدائنا الغربيّين، وإلى أيّ استهتار وحشي بروح الدين بلغناه تقليدًا لخصومنا المستعمرين»[٣].

وربّما يكون أكثر أسف الشيخ المظفر على شيئين:

١. أن خدعتنا الدعايات الغربيّة بحيث عشعش في أدمغة الناس اللّهث وراء كل فكرة جديدة للتخلّص من التخلّف بزعمهم، فذهبوا وراء هذه الشعارات الفارغة أمثال الحرّية والرقي والاستقلال، ولكن «ما جنينا منها إلّا العبوديّة وفساد الأخلاق وضعف النفوس»[٤].

٢. أن يقوم المسلمون بهدم دينهم منخدعين بالغرب حيث يقول: «ومن العجيب أنّ المسلمين أو الذين يحلو إليهم أن يسمّوا أنفسهم بالمسلمين،

---

١. م. ن، ٧: ١٤٦ (كلمة في تأبين السيّد موسى الجصاني).

٢. القاموسي، من أوراق الشيخ المظفر، ٢٠٥.

٣. المظفر، موسوعة العلامة الشيخ محمّد رضا المظفر قدس سره، ٨: ٥٥-٥٦ (خلود النهضة الحسينيّة).

٤. م. ن، ٨: ٢٣١ (واجب الرجل الديني).

كانوا وما زالوا مِعولًا هدّامًا بيد أعداء الإسلام لنقضه وتهديم صرحه، وفي هذا العصر بالذات اتّخذ أعداء الإسلام في نشرهم لمدنيتهم الداعرة بين ظهرانيّنا، اتّخذوا من المسلمين وسيلة من أعظم الوسائل لهدمه ونقضه من الأساس، فخلقوا منهم أعداء ألدّاء لدينهم من حيث يشعرون أو لا يشعرون»[١]. وأخيرًا: «فنحن شرذمة تحت كلّ حجر ومدر، فلا ديننا اتّبعنا، ولا بشملنا احتفظنا، ولا بتعاليمنا استرشدنا، ولا بمعارفنا الأولى أخذنا، وزخرف لنا الاستعمار أضاليله فأصبحنا طرائق قددًا، وسخّر منّا عبيدًا نجبي له من لحمنا ودمنا لنسدّ بعض نهمته وهيهات»[٢].

السيّد محمّد باقر الصدر

إنّ السيّد الشهيد قدّم منظومته الإسلاميّة بديلًا للمنظومة الغربيّة، وعند تقديم كلّ بديلٍ لابد من تحليل منظومة البديل الآخر ونقدها، وبيان خللها وعدم صلاحيّتها، لتحلّ المنظومة الجديدة محلّها، وعليه فقد قام السيّد الشهيد في أكثر كتبه التوعويّة والدعويّة ببيان الرؤية الإسلاميّة، ونقد المنظومة الغربيّة. وبما أنّ المنظومة الغربيّة تنقسم إلى الرأسماليّة والاشتراكيّة في زمن حياة السيّد الصدر، فقد تكلّم عن هذين التيّارين الكبيرين، وتطرّق إلى نواقصهما المعرفيّة والاجتماعيّة والفلسفيّة والاقتصاديّة وغيرها.

علمًا بأنّ الماركسيّة التي أولدت الاشتراكيّة وإن لم تكن غربيّةً بمعنى التحقّق التطبيقي؛ لأنّ تطبيقها تم في الدول الشرقيّة نوعًا ما، ولكن بما أنّها صنيعة الغرب وولدت في أحضانه، وعلى يد مفكّريه، وتبنّت بعض الأحزاب الغربيّة اليساريّة بعض مفاهيمها، أدرجناها ضمن المنظومة الغربيّة.

نبدأ في بيان موقف السيّد الشهيد تجاه الغرب من تقسيمه الثلاثي لتبعيّة العالم الإسلامي للغرب حيث يقول: «قد عبّرت التبعيّة في العالم الإسلامي

---

١. م. ن، ٨: ٢٩ (عيد المولد النبوي).
٢. م. ن، ٨: ١٢٣ (ليسمعها المسلمون).

لتجربة الإنسان الأوروبي الرائد للحضارة الحديثة عن نفسها بأشكالٍ ثلاثةٍ مترتبةٍ زمنيًّا، ولا تزال هذه الأشكال الثلاثة متعاصرةً في أجزاءٍ مختلفةٍ من العالم الإسلامي:

الأوّل: التبعيّة السياسيّة التي تمثّلت في ممارسة الشعوب الأوروبيّة الراقية اقتصاديًّا حكم الشعوب المختلفة بصورةٍ مباشرةٍ.

الثاني: التبعيّة الاقتصاديّة التي وافقت قيام كياناتٍ حكوميّةٍ مستقلّةٍ من الناحية السياسيّة في البلاد المتخلّفة، وعبّرت عن نفسها في فسح المجال للاقتصاد الأوروبي؛ لكي يلعب على مسرح تلك البلاد بأشكالٍ مختلفةٍ، ويستثمر موادها الأوّليّة، ويملأ فراغاته برؤوس أموالٍ أجنبيّةٍ، ويحتكر عددًا من مرافق الحياة الاقتصاديّة فيها بحجّة أبناء البلاد المتخلّفين عن تحمّل أعباء التطوير الاقتصادي لبلادهم.

الثالث: التبعيّة في المنهج التي مارستها تجارب عديدة من داخل العالم الإسلامي حاولت أن تستقلّ سياسيًّا، وتتخلّص من سيطرة الاقتصاد الأوروبي اقتصاديًّا، وأخذت تفكّر في الاعتماد على قدرتها الذاتيّة في تطوير اقتصادها والتغلّب على تخلّفها غير أنّها لم تستطع أنْ تخرج في فهمها لطبيعة المشكلة التي يجسّدها تخلّفها الاقتصادي عن إطار الفهم الأوروبي لها، فوجدت نفسها مدعوّةً لاختيار المنهج نفسها الذي سلكه الإنسان الأوروبي في بنائه الشامخ لاقتصاده الحديث»[١].

وبعد هذا العرض العام والتقسيم الثلاثي الذي قدّمه السيّد الشهيد للتبعيّة التي تتمثّل في جهاز الدولة نوعًا ما، يمكننا تصنيف كلام السيّد الشهيد في تحليل منظومة الغرب ونقدها ضمن ثلاثة أصناف أو أقسام: **القسم الأوّل**: يتعلّق بالأبستمولوجيا ومباحث نظريّة المعرفة، **والقسم الثاني**: يتعلّق بالأنطولوجيا ومباحث الوجود والفلسفة والميتافيزيقا والنظرة الكونيّة،

١. الصدر، اقتصادنا، ٩.

والقسم الثالث: يتعلّق بالمباحث الاجتماعيّة ودور الإنسان الغربي في الاجتماع والاقتصاد والسياسة والثقافة.

وفيما يأتي نحاول أنْ نُلخّص مشروع السيّد الشهيد النقدي للغرب ضمن هذه الأقسام الثلاثة العامّة:

١. المباحث الأبستمولوجيّة

ينتقد الشهيد الصدر نظريّة المعرفة اليونانيّة المؤسّسة على يد أفلاطون وأرسطو كما ينتقد نظريّة المعرفة التجريبيّة على سواء، ليؤسّس مشروعه المعرفي. وفيما يلي نشير إلى أهم النقود المتوجّهة إلى نظريّة المعرفيّة الغربيّة.

ـ المُثُل:

تبتني نظريّة المعرفة الأفلاطونيّة على نظريّة المُثل، وتعتمد نظريّة المُثل على دعامتين الأولى: إنّ النفس موجودةٌ قبل البدن في عالمٍ أسمى من المادّة، والثانية إنّ الإدراك العقلي عبارةٌ عن إدراك الحقائق المجرّدة الثابتة في ذلك العالم الأسمى، وهو عالم المُثل.

ويرى السيّد الشهيد خطأ كلتا الدعامتين:

أوّلًا: إنّ النفس في مفهومها الفلسفي المعقول ليست شيئًا موجودًا بصورةٍ مجرّدةٍ قبل وجود البدن، بل هي نتاج حركةٍ جوهريّةٍ في المادّة تبدأ النفس بها ماديّةً متّصفةً بخصائص المادّة، وتصبح بالحركة والتكامل وجودًا مجرّدًا عن المادّة، ولولا هذه النظريّة لما تمكّنا من توضيح علاقة النفس والمادّة.

وثانيًا: في ضوء الإدراك العقلي إنّ المعاني المحسوسة هي المعاني العامّة نفسها التي يدركها العقل بعد تجريدها، فليس الإنسان العام المُدرَك حقيقةً مثاليّةً سبق أن شاهدناها في عالم أسمى، بل هو صورةٌ هذا الإنسان أو ذاك بعد إجراء عمليّة التجريد واستخلاص المعنى العام[١].

١. الصدر، فلسفتنا، ٦٠ ـ ٦١.

ـ الاستقراء الأرسطي:

أمّا بخصوص أرسطو فيتطرّق السيّد الشهيد إلى نقد نظريّته المعرفيّة المستنبطة من الاستقراء دون الاستنباط، فيورد عليها أوّلًا إنّ أرسطو لم يفرّق بين الملاحظة والتجربّة، وأراد بالاستقراء كلّ استدلالٍ يقوم على أساس تعداد الحالات والأفراد، ولكن السيّد الشهيد يفرّق بينهما حيث إنّ الملاحظة هي الاقتصار على مشاهدة سير الظاهرة كما هي لاكتشافها، أمّا التجربة فهي التي يتدخّل الإنسان في تعديل سير الطبيعة، وخلق الظاهرة الطبيعيّة لاكتشاف أسبابها.

وثانيًا إنّ أرسطو قد قسّم الاستقراء إلى كاملٍ وناقصٍ، فتعداد الحالات وفحصها إذا كان مستوعبًا لكلّ الحالات التي تشملها النتيجة المستدلّة بالاستقراء، فالاستقراء كامل، وإذا كان الفحص يشمل عددًا محدّدًا فالاستقراء ناقص. وأرسطو قد اتّخذ من كلّ واحدٍ منهما موقفًا خاصًّا، ولكن السيّد الصدر يعترض على هذا التقسيم ويقول بأنّنا نريد من الاستقراء كلّ استدلالٍ يسير من الخاصّ إلى العام، والاستقراء الكامل لا يسير من الخاصّ إلى العام، وعليه فهو استنباطٌ وليس استقراءً، فالاستقراء الذي يسير من الخاصّ إلى العام هو الناقص فقط. فتقسيم أرسطو ناشئ من تجاوزه عن مفهوم الاستقراء المتعارف عليه، واتّخاذه تعبيرًا عامًّا للاستقراء، وهو كلّ استدلالٍ يقوم على أساس تعداد الحالات والأفراد[1].

وعليه فإنّ الاستقراء الكامل غير مقبولٍ عند السيّد الصدر للأدلّة التالية:

١. إنّ الاستقراء الكامل في الحقيقة نوعٌ من أنواع الاستنباط حيث تكون النتيجة فيها مساويةً للمقدّمات، ويكفي مبدأ عدم التناقض لصدق النتيجة.

٢. لا يمكن الوصول من خلال النتيجة مثلًا (كل إنسان يجوع) إلى العلقة السببيّة بين جميع الإنسانيّة وبين الجوع، لأنّ المقدّمات تقول هذا الإنسان،

١. الصدر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، ١٩ ـ ٢٢.

وذاك يجوع، ولا تتحدّث عن العلقة السببيّة، وهنا تكون النتيجة أكبر من المقدّمات، ولا يمكن لأصل عدم التناقض من تصحيحها؛ لأنّ النتيجة في إعمال أصل عدم التناقض لابدّ أن تكون أصغر من المقدّمات أو متساويةً معها.

٣. إنّ الاستقراء لا يمكن أنْ يكون شاملًا وكاملًا مائة بالمائة؛ لأنّه يشتمل على الأفراد الحاضرين بالفعل، فمن لم يوجد لا يمكن أن يشمله الاستقراء، وعليه فلا يمكن تعميم النتيجة على جميع الأفراد في كلّ الحالات والأزمان.

٤. وهناك إشكالٌ قدّمه بعض المُحدَثين بأنّ ما يحاول المستقرئ الاستدلال عليه بالاستقراء معروفٌ لديه قبل ذلك من خلال عمليّة الاستقراء نفسها، وعليه فالاستقراء الكامل لم يكن دليلًا بأيّ شكلٍ من الأشكال. ولكن يعتقد السيّد الصدر أنّ المنطق الأرسطي يمكنه الإجابة عن هذا الإشكال[١].

أمّا بخصوص الاستقراء الناقص فتوجد ثغرةٌ فيه وهي كيفيّة الطفرة من الخاصّ إلى العام أو بعبارةٍ أخرى كيف نستطيع أن نستدلّ بالاقتران بين ظاهرتين على السببيّة بينهما، مع احتمال أن يكون اقترانهما مجرّد صدفة.

وللإجابة عن هذا الإشكال أسّس أرسطو قاعدة عقليّة تقول: (إنّ الاتّفاق – أي الصدفة – لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا) بمعنى أنّ شيئين ليست بينهما رابطةٌ سببيّةٌ، لا يتكرّر اقترانهما في جميع الأحيان، ولا في أكثر الأحيان[٢]. وبهذا يصبح الاستدلال قياسيًّا وعلميًّا.

وقد أورد على رأي أرسطو وقاعدته العقليّة، بأنّنا نعتقد بلزوم ابتناء المعارف الثانويّة على معارفٍ عقليّةٍ أوّليّةٍ، والعقل مصدرٌ لمعرفةٍ قبليّةٍ مستقلّةٍ عن التجربة والاستقراء، لكن هذه القاعدة وعلمنا بأنّ الاتّفاق في الطبيعة لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا، ليس علمًا عقليًّا قبليًّا، بل هو نتاج من نتاجات الدليل الاستقرائي نفسه، فلا يمكن أن يشكّل الأساس المنطقي للاستقراء[٣]. وإذا

١. م. ن، ٢٤ ـ ٣٠.
٢. م. ن، ٣٦ ـ ٤٠.
٣. م. ن، ٤٦ ـ ٤٧.

كان الأمر كذلك كانت النماذج التي يستقرئها المستقرئ كافية للوصول إلى النتيجة من دون الحاجة إلى القاعدة العقليّة الأرسطيّة[١].

ـ النظريّات العقليّة:

وقد تبنّاها أمثال ديكارت وكانط، وتتلخّص بوجود منبعين للتصوّرات: الإحساس وما يصل إلى الأحاسيس من معارف من طعمٍ وسماعِ صوتٍ ونحو ذلك. المنبع الثاني الفطرة بمعنى امتلاك الذهن لمعانٍ وتصوّراتٍ لم تنبثق عن الحسّ، بل هي من الثوابت في الفطرة، وهذه التصوّرات الفطريّة عند ديكارت هي: (اللّٰه، والنفس، والامتداد، والحركة) وأمّا عند كانط فالجانب الصوري للإدراكات والعلوم الإنسانيّة كلّه فطريّ بما فيها صورة الزمان والمكان والمقولات الاثنتي عشر.

ولكن يمكن تفنيد النظريّة العقليّة عن طريقين:

١. تحليل الإدراك تحليلًا يعود إلى الحسّ بأجمعه بحيث نستغني عن الفطريّات، وهذا ما قام به لوك وباركلي وهيوم.

٢. الردّ الفلسفي على التصوّرات الفطريّة بمعنى أنّ الآثار الكثيرة لا يمكن أن تصدر عن البسيط، فالنفس بسيطة فلا يمكن أن تكون سببًا لصورٍ فطريّةٍ كثيرة، بل كثرة الإدراكات في النفس لابدّ أنْ ترجع إلى أسبابٍ وعواملَ خارجيّةٍ كثيرةٍ، وهي آلات الحسّ وما يطرأ على الحواس.

وبهذا يمكن الردّ على النظريّة العقليّة المعرفيّة، ولكن مع هذا لم يرتض السيّد الصدر هذا الردّ، ويؤسّس مبدأ ليصحّح النظريّة العقليّة لا على طريقة كانط وديكارت، بل على طريقة صدر المتألّهين والحركة الجوهريّة بمعنى أنّ الأفكار الفطريّة موجودة في النفس بالقوّة، وتكتسب صفة الفعليّة بتطوّر النفس وتكاملها الذهني[٢].

---

١. م. ن، ٥٤، ٥٨.

٢. الصدر، فلسفتنا، ٦١ ـ ٦٣.

ـ النظريّة الحسّيّة:

تذهب هذه النظريّة إلى أنّ الإحساس هو المنبع الوحيد للتصوّرات، فنحن حين نحسّ بالشيء نستطيع أن نتصوّره، أمّا المعاني التي لا يمتد إليها الحسّ فلا يمكن للنفس إبداعها، وابتكارها ذاتيًّا بصورةٍ مستقلّةٍ، وليس للذهن إلّا التركيب والتجزئة لتلك الصور مثلًا يتصوّر جبلًا من ذهبٍ حيث يركّب صورة الجبل وصورة الذهب، أو تجزئة الشجرة المدركة إلى قطعٍ وأجزاءٍ. كما له أن يقوم بعمليّة التجريد والتعميم، مثلًا يجرّد خصائص الصورة عن صفاتها الخاصّة ليصوغ معنى كليًّا.

وهذه النظريّة تنسب إلى جون لوك الذي قام بالردّ على ديكارت في المفاهيم الفطريّة، وحاول إرجاع جميع التصوّرات والأفكار إلى الحسّ[١].

ويرد السيّد الشهيد عليها بأنّ هذه النظريّة يمكنها أن تبرهن على أنّ الحسّ هو الينبوع الأساس للتصوّر، ولكنّها لا تسلب عن الذهن قدرة توليد معانٍ جديدةٍ غير حسيّةٍ، فهناك مفاهيم من قبيل العلّة والمعلول، والجوهر والعرض، والإمكان والوجوب، والوحدة والكثرة وغيرها من المعاني والمفاهيم لا تستند إلى الحسّ[٢].

ـ المذهب التجريبي

يعتقد المذهب التجريبي بأنّ التجربة هي المصدر الأساس لجميع المعارف، إذ إنّ الإنسان يبدأ حياته خاليًا من كلّ معرفةٍ ثمّ تنشأ المعرفة عنده عبر التجارب، وعليه فلا توجد معارفُ عقليّةٌ ضروريّةٌ سابقةٌ للتجربة، وعليه فالمذهب التجريبي إذ يحصر المعرفة بالتجارب يرفض المعارف الميتافيزيقيّة. كما أنّه يسير من الخاصّ إلى العام خلافًا للمباحث العقليّة[٣].

يناقش السيّد الشهيد هذا المعتقد ولا يقبله للأدلّة الآتية:

---

١. م. ن، ٦٤.

٢. م. ن، ٦٦.

٣. م. ن، ٧٤ـ ٧٦.

١. القاعدة القائلة (التجربة هي المقياس الأساس لتمييز الحقيقة) هل هي معرفةٌ أوّليّةٌ حصل عليها الإنسان من دون تجربة؟ أو إنّها كسائر المعارف ليست فطريّةً ولا ضروريّةً؟ فعلى الأوّل بطل المذهب التجريبي الذي لا يؤمن بالمعارف الأوّليّة، وعلى الثاني أي إذا كانت بحاجة إلى تجربة سابقة، فمعناها أنّا لا ندرك في بداية الأمر أنّ التجربة مقياسٌ منطقيٌّ مضمون الصدق فكيف يمكن البرهنة على صحّتها، وبعبارةٍ أخرى إنّ هذه القاعدة إنْ كانت صحيحةً فنحن نسأل عن سبب القول بصحّتها هل تأكّدوا من ذلك من دون تجربةٍ فمعناه أنّها قضيّةٌ بديهيّةٌ، أو إنهم وصلوا إليها بتجربةٍ سابقةٍ وهو أمر مستحيل؛ لأنّ التجربة لا تؤكّد نفسها.

٢. إنّ الجوهر المادّي لا يدرك بالحسّ، وإنّما تدرك ظواهر المادّة وأعراضها بالحسّ فقط، فالوردة مثلًا نحسّ برائحتها أو نعومتها ولا ندرك ذاتها وجوهرها، إذ الجوهر والذات يدرك ببرهانٍ عقليّ؛ ولذا أنكر بعض التجريبيّين وجود المادّة.

٣. لو انحصرت المعرفة بالحسّ لما تمكّن الإنسان من الحكم باستحالة أيّ شيءٍ مطلقًا؛ لأنّ الاستحالة بمعنى عدم إمكان وجود شيءٍ، ليس ممّا يدخل في نطاق التجربة، ولا يمكن للتجربة أنْ تكتشفه، وغاية ما تفعله التجربة الدلالة على عدم وجود أشياء معيّنةٍ، وعدم وجود الشيء لا يعني استحالته.

٤. لا يمكن إثبات العليّة عن طريق المذهب التجريبي، فالتجربة لا توضّح لنا إلّا التعاقب بين ظواهر معيّنة، أما سببيّة إحدى الظاهرتين للأخرى والضرورة القائمة بينهما فلا تكشفه وسائل التجربة، وقد اعترف بهذا الأمر هيوم التجريبي وجون ستيورات ميل، فأنكر هيوم العليّة وقال بتداعي المعاني[١].

١. يُنظر: الصدر، فلسفتنا، ٧٦ ـ ٨٠.

ـ المثاليّة

إنّ مصطلح المثاليّة قديمٌ وله عدّة معانٍ، وقد بنى أفلاطون مذهبه المعرفي على نظريّة المُثل، وهي لا تنكر الواقع الموضوعي، ولكن المثاليّة الحديثة جاءت وزعزعت أساس الواقع الموضوعي، وقد قسّم السيّد الشهيد المثالية إلى: مثاليّة فلسفيّة، ومثاليّة فيزيائيّة، ومثاليّة فيزيولوجيّة.

أمّا المثاليّة الفلسفيّة فيمثّلها باركلي في قاعدته الشهيرة (أن يوجد هو: أن يُدرِك أو أن يُدرَك)، فلا يُقرّ بوجود شيءٍ ما لم يكن مدرِكًا أو مدرَكًا، فالمدرِك هو النفس والمدرَك التصوّرات، أمّا الأشياء المستقلّة والموضوعيّة فليست موجودةً، فوجود الشيء يعني وجوده في إدراكنا، وإنّ اللّٰه تعالى هو الذي يبعث تلك الإحساسات فينا فندركها، ثمّ يناقش السيّد الصدر أدلّته.

أمّا المثاليّة الفيزيائيّة، فقد ذهبت الفيزياء القديمة إلى أنّ الطبيعة واقعٌ موضوعيٌّ مادّيٌّ يحكمه نظامٌ آليٌّ كامل، ولكن بعد ظهور الحركة العلميّة الحديثة أدرك الفيزيائيّون أنّ الماديّة ماتت، وأنّ المفهوم المادّي للعالم أصبح يتعارض مع العلم والبراهين التجريبيّة؛ لذا كوّنوا لأنفسهم مفهومًا جوهريًّا أعمق من المفهوم المادّي، إذ الماديّة اعتمدت على الوهم البشري العام عن العالم لا المفهوم العلمي المطابق للعالم، ومن هنا ظهرت المثاليّة الفيزيائيّة.

أمّا المثاليّة الفيزيولوجيّة فتذهب إلى أنّ الشكل الذاتي للإحساس البشري يتوقّف تحديده على تركيب حواسنا، وليست طبيعة الإحساس الآتي من الخارج هي التي تحدّد بمفردها شكل الشيء في حواسنا، بل هو رهينٌ بالجهاز العصبي قبل كلّ شيءٍ، وعليه فالحواس لا تعطينا أنباءً عن العالم الخارجي، نعم الأشياء الخارجيّة أسبابٌ أوّليّةٌ لإثارة العمليّة الحسيّة، ولكن الجهاز العصبي هو الذي يبلور عمليّة الإحساس.

وقد ناقش السيّد الشهيد كلّ هذه التيّارات المثاليّة ورفضها لعدم انسجامها مع طبيعة الإدراك والنظريّة المعرفيّة التي يتبنّاها[1].

---

١. يُنظر: م. ن، ١١٧ ـ ١٤١.

ـ النسبيّة

تذهب النسبيّة إلى وجود الحقيقة الموضوعيّة وإمكان المعرفة البشريّة، غير أنّ الإنسان لا يمكنه أنْ يبلغ تلك الحقيقة، ولا يحصل إلّا على معرفةٍ أو حقيقةٍ نسبيّةٍ بمعنى أنّها مشوبةٌ بالذاتيّات، ولا يمكن فصل الحقيقة الموضوعيّة من الذاتيّات لتبدو عاريةً عن كلّ إضافةٍ أجنبيّةٍ.

ويقسّم السيّد الشهيد النسبيّة هذه إلى: ١. نسبيّة كانط ٢. النسبيّة الذاتيّة.

١. نسبيّة كانط:

يقسّم كانط الحكم العقلي إلى:

أ. الحكم التحليلي المبتني على توضيح الموضوع وتحليله فقط، مثل قولنا:(المثلث ذو أضلاعٍ ثلاثةٍ)، فهو لا يعطينا معرفةً جديدةً.

ب. الحكم التركيبي حيث يزيد محموله شيئًا جديدًا على الموضوع كقولنا: (الحرارة تمدّد الفلزات)، فالصفة التي نطلقها على الموضوع (الحرارة) ليست مستخرجةً منه بالتحليل، بل تضاف إليه فتحصل معرفةٌ جديدةٌ.

ثمّ إنّ الأحكام التركيبة تارة تكون أوّليّةً أي ثابتة لدى العقل قبل التجربة، وأخرى تكون ثانويّةً أي ثابتة لدى العقل بعد التجربة. ومع لحاظ هذه الأقسام والأحكام يقسّم كانط المعارف جميعها إلى ثلاث:

أوّلًا: الرياضيّات، وأحكامها جميعًا أحكامٌ أوّليّةٌ تركيبيّةٌ سابقةٌ للتجربة، وعليه فالحقائق الرياضيّة حقائقٌ يقينيّةٌ مطلقة.

ثانيًا: الطبيعيّات، أي المعارف التجريبيّة أو الظواهر المنعكسة من المادّة دون المادّة نفسها، وهي عند كانط ليست موضوعًا للإدراك والتجربة، والأحكام هنا تركيبةٌ ثانويّةٌ أي تظهر بعد التجربة، فهي مزيجٌ من الذاتيّة والموضوعيّة، من الإدراك العقلي والصورة الخارجيّة المدرَكة، مع إعطاء أولويّة للفكر والعقل بمعنى أنّ الأشياء تدور حول الفكر خلافًا لما كان يعتقده

الناس من أنّ الفكر يدور حول الأشياء. فالشيء في ذاته هو الواقع الخارجي من دون إضافةٍ شيءٍ منّا، وهذا الشيء المجرّد من الذاتيّة غير قابلٍ للمعرفة، أمّا الشيء لذاتنا فهو مزيجٌ من الموضوع التجريبي والصورة الفطريّة القبليّة التي توجد في الذهن، من هنا تنشأ النسبيّة لأنّنا ندرك حقيقة الشيء لذاتنا لا حقيقة الشيء في ذاته.

ثالثًا: الميتافيزيقا، وهنا يرى كانط استحالة التوصّل فيها إلى معرفةٍ عن طريق العقل النظري، ولا يمكن إقامةُ معرفة ميتافيزيقيّة على أساسٍ فلسفيّ؛ لأنّ الميتافيزيقا لا تدخل في الأحكام التركيبيّة الأوّليّة ولا الثانويّة، فلم يبقَ إلّا الأحكام التحليليّة وهي ليست معرفةً حقيقيّةً بل شرح وتحليل للموضوع لا أكثر.

وقد ردّ السيّد الشهيد نسبيّة كانط بما يأتي:

أوّلًا: جعل كانط الحقائق الرياضيّة مخلوقةً للنفس، وليست مستوردةً من الخارج؛ لذا جعلها يقينيّةً لا يتطرّق إليها الخطأ، ولكن نقول إنّ العلم ليس خلّاقًا بل كاشفًا عمّا هو خارج حدود الذهن، فعلمنا بحقيقيّةٍ رياضيّةٍ مثل (٤=٢+٢) ليس معناه أنّنا نخلقها بل لها واقعٌ موضوعيّ، والعلوم الرياضيّة انعكاسٌ لهذا الواقع في الذهن، فهي كالقوانين الطبيعيّة.

ثانيًا: جعل كانط العقل بمنزلة روابط موجودةٍ في العقل بالفطرة تنظّم الإدراكات الحسيّة، ولكن هذا لا يصحّ فلو كان الأمر كذلك أي تكون الإدراكات الأوّليّة في العقل مجرّد روابطٍ معلّقةٍ تنتظر موضوعًا لتظهر فيه، فحينئذٍ كيف يتاح لنا أن نخرج من التصوّريّة إلى الموضوعيّة ونثبت الواقع الموضوعي، فالواقعيّة لابدّ لها أن تعترف بأنّ الإدراكات الفطريّة في العقل انعكاساتٌ علميّةٌ لقوانين موضوعيّةٍ مستقلّةٍ، فمعرفتنا بأنّ الحرارة تسبّب التمدّد تستند إلى إدراكٍ حسّيّ تجريبي، وإدراكٍ عقليّ ضروري لمبدأ العليّة، فإذا ثبت هذا وأنّ للعقل علومًا فطريّةً ضروريّةً أمكننا أن ندرس القضايا الميتافيزيقيّة على أساسٍ فلسفي أيضًا.

٢. النسبيّة الذاتية

وهي اتجاهٌ يتبنّاه جماعةٌ من المفكّرين يعمم الطابع النسبي إلى جميع الحقائق، فليست الحقيقة إلّا الأمر الذي تقتضيه ظروف الإدراك وشرائطه، ولما كانت الظروف تختلف، فسوف تتغيّر الحقيقة أيضًا بتبعها، وعليه فليست الحقيقة هي مطابقة الفكرة للواقع. وسبب ظهور هذه النسبيّة إنّما هو التفسير المادّي للإدراك[١].

٢. المباحث الأنطولوجيّة

تبتني المباحث الأنطولوجيّة الغربيّة عند السيّد الشهيد على المباحث الأنثروبولوجيّة، بمعنى أنّ نوعية التفكير وشاكلة الإنسان الغربي تؤدّي إلى نظرةٍ كونيّةٍ خاصّةٍ، وشاكلة الإنسان الغربي وأخلاقيّاته مبتنيةٌ عند الشهيد الصدر على نظريّة الصراع حيث يقول: «إنّ كلّ هذه الاتّجاهات ذات الطابع العلمي أو الفلسفي هي قبل كلّ شيءٍ تعبيرٌ عن واقعٍ نفسيّ عامٍّ، وشعور حادٍّ لدى إنسان الحضارة الحديثة بالصراع»[٢].

ويقول في شرح ذلك وبيانه: إنّ الإنسان الأوروبي ينظر دائمًا إلى الأرض لا إلى السماء، واستطاع الإنسان الأوروبي من استنزال الإله من السماء إلى الأرض وتجسيده في كائنٍ أرضي، والشاهد على ذلك المحاولات العلميّة للتفتيش عن نسب الإنسان في فصائل الحيوان، وتفسير الإنسانيّة على أساس التكييف الموضوعي مع الأرض والبيئة، أو تفسير الإنسان على أساس القوى المنتجة وما شاكل.

وهذه النظرة الأرضيّة للإنسان أولدت قيمًا للمادّة والثروة والتملّك تنسجم معها، وانعكست هذه القيم في مبادئ اللذة والمنفعة، وصاغت نفسيّة الإنسان الأوروبي. ثمّ إنّ الأوروبي وبالاستناد على هذه المبادئ فجّر طاقاته الماديّة من دون مللٍ وكللٍ فراح ينتهل منها ليروي نهمه وظمأه.

---

١. يُنظر: فلسفتنا، ١٤٣ ـ ١٥٤.

٢. الصدر، اقتصادنا، ٢٠.

والنظرة الأرضيّة وانحسار التوجّه نحو اللّٰه تعالى أدّى إلى فقدان رقابةٍ حقيقيّةٍ عليا في ذهنه تحدّد أعماله من الخارج، فهذه الحالة رسّخت في ذهنه الحريّة والانفلات من القيم العليا، والاستقلال؛ لذا فُقد الشعور بالمسؤوليّة الأخلاقيّة، وأدّت إلى تفشّي ظاهرة الصراع؛ لأنّ لكلّ إنسانٍ أن ينطلق بحريّةٍ إلّا إذا تصادم مع الآخر، فكلّ فردٍ كان يُشكّل بوجوده النفي لحريّة الشخص الآخر، وهكذا نشأت فكرة الصراع في ذهن الأوروبي، وانعكست هذه الفكرة على الآراء الفلسفيّة كقانون طبيعي بين الأحياء، أو حتميّة الصراع الطبقي داخل المجتمع، أو تفسير الكون على أساس الديالكتيك وما شاكل[١].

ثمّ يوجّه السيّد الشهيد نظره نحو المدرسة التجريبيّة التي لا تعتقد بشيءٍ لا يثبت بالتجربة الحسّيّة فيقول لها: إنْ كان المراد عدم الإيمان بشيءٍ ما لم يحسّوا بوجوده إحساسًا مباشرًا، ورفض كلّ فكرةٍ ما لم يدركوا واقعها الموضوعي بأحد الحواس، فهذا نسف للعلم بأجمعه حتّى أنّ نيوتن عندما اكتشف قانون الجاذبيّة لم يحسّ بها بأحد حواسه، بل استنتجها من مجموعة مشاهدات، وإنْ كان مرادهم من التجربة درس الظاهرة المحسوسة بالحواس، واستنتاج شيءٍ آخر منها استنتاجًا عقليًّا فهذا ما نتّفق فيه معهم.

وعندما نصل إلى العليّة يناقش السيّد الشهيد ديفيد هيوم في إنكاره لأصل العليّة وجعل الارتباط بين الظاهرتين من باب تداعي المعاني، بحيث يحصل من هذا التداعي نوعٌ من الإلزام العقلي ينتج في الذهن المعنى المتّصل بإحدى العمليّتين العقليّتين[٢].

ويناقش السيّد الشهيد هذا المبنى بعدّة أدلّة:

١. يلزم على هذا المبنى عدم الوصول إلى قانون العليّة إلّا بعد سلسلةٍ من الحوادث المتكرّرة، مع أنّه ليس من الضروري ذلك، إذ يمكن استنباط العليّة بين شيئين من حادثةٍ واحدةٍ.

---

١. الصدر، اقتصادنا، ١٨ ـ ٢٠.

٢. يُنظر: الصدر، فلسفتنا، ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

٢. هل العلاقة الظاهرة في الذهن بين العلّة والمعلول ضروريّةٌ أم علاقة مقارنة، فإذا كانت ضروريّة فقد ثبت المطلوب، وإن كانت مقارنةً بين ظاهرتين فلم يتحقّق ما يرومه هيوم من تفسير عنصر الضرورة في العلّيّة.

٣. الضرورة التي نقول بها في العلّيّة إنّما هي ضرورةٌ موضوعيّةٌ، وليست ضرورة سيكولوجيّة كما يزعم هيوم.

٤. العلّة والمعلول قد يكونان مقترنينِ تمامًا ومع ذلك ندرك علّيّة أحدهما للآخر من دون حاجةٍ إلى التكرار كحركة اليد وحركة القلم، فالعقل يدرك الحركتين في آنٍ واحدٍ، فلماذا يجعل إحداهما علّةً للأخرى؟

٥. إنّ التداعي يحصل بين شيئين من دون الاعتقاد بالعليّة كما هو الحال بتعاقب الليل والنهار، فليس الليل علّة للنهار ولا العكس كذلك.

والخلاصة «إنّ المذهب التجريبي يؤدّي حتمًا إلى إسقاط مبدأ العليّة، والعجز عن إثبات علاقاتٍ ضروريّةٍ بين الأشياء، وإذا سقط مبدأ العلّيّة انهارت جميع العلوم الطبيعيّة باعتبار ارتكازها عليه»[١].

وأمّا بخصوص المدرسة الوضعيّة، فيرى السيّد الشهيد أنّها ولدت من رحم التجريبيّة، وإذا كانت التجريبيّة تعتقد بأنّ القضايا الفلسفيّة غير مجديةٍ في الحياة العلميّة ولا تثبت بالأسلوب العلمي، فإنّ الوضعيّة تعدّت ذلك وذهبت إلى أنّ القضايا الفلسفيّة لا تحمل معنى إطلاقًا، وإنّما هي كلامٌ فارغٌ ولغوٌ من القول، وخلاصة موقف الوضعيّة من الفلسفة ينعكس في النقاط الآتية:

١. لا يمكن إثبات القضيّة الفلسفيّة؛ لأنّها تعالج موضوعاتٍ خارجةً عن حدود التجربة والخبرة الإنسانيّة.

٢. لا يمكن أنْ نصف الظروف التي إن صحّت كانت القضيّة صادقةً وإلّا فهي كاذبة، إذ لا فرق في صورة الواقع بين أن تصدق القضيّة الفلسفيّة أم تكذب.

بيان ذلك: إنّ الكلام المفهوم في الوضعيّة يتحقّق إذا كانت صورة العالم

---

١. م. ن، ٨٠ ـ ٨٢.

تختلف في حال صدق القضيّة عنها في حال كذبها، مثل قضيّة (البرد يشتدّ في الشتاء) حيث إنّ العالم الواقعي له صورةٌ معيّنةٌ حسّيّةٌ إذا وافق القضيّة كانت صادقةً وإلّا كاذبة، وأمّا مثل (للتفاحة جوهر) فإنّ واقع التفاحة الخارجي لا يختلف سواء صدقت هذه القضيّة أم كذبت.

٣. وبهذا فإن القضايا الفلسفيّة لا معنى لها؛ إذ لا تخبر عن العالم شيئًا.

٤. وعلى هذا الأساس أيضًا لا يصحّ أنْ توصف بصدقٍ أو كذب.

ويرد عليهم السيّد الشهيد بأنّنا يمكننا إثبات معارفٍ عقليّةٍ ما قبل تجريبيّةٍ مودعةٍ في صميم العقل البشري، ويرتكز عليها الكيان العلمي، وعليه فتعتمد القضايا الفلسفيّة على هذه المعارف وتكون قابلةً للصدق والكذب. أمّا مبدأ وصف الظروف التي ذكروها أي قبول القضيّة شريطة أنْ تكون لها معطياتٌ حسّيّةٌ مباشرة، فهي إنْ صحّت تهدم حتّى كثيرًا من القضايا العلميّة أيضًا فضلًا عن الفلسفيّة، كقانون الجاذبيّة إذ هو ليس قانونًا حّسيًّا مباشرًا بل هو قانونٌ مستنتجٌ من معطياتٍ حسّيّة، أمّا إذا وافقت الوضعيّة على معطياتٍ كهذه، فالقضايا الفلسفيّة أيضًا تكون من هذا القبيل كإثبات وجود علّةٍ أولى للعالم، فإنّ محتوى هذه القضيّة لم يكن حسّيًّا، ولكن الفيلسوف يستنتجه من طريق المعطيات الحسّيّة.

أمّا قولهم إنّ القضيّة الفلسفيّة لا معنى لها، فيرد عليهم السيّد الشهيد نقضًا بالقضايا التي تتّصل بالعالم الطبيعي، وليس للإنسان القدرة في تجربتها كقولنا: (إنّ الوجه الآخر للقمر الذي لا يقابل الأرض زاخرٌ بالجبال والوديان)، فإنّنا لا نملك القدرة على إثبات ذلك أو تكذيبه حاليًّا، فهل تكون هذه القضيّة الطبيعيّة لغوًا، علمًا بأنّ أكثر مسائل العلم هي كذلك، إذ العلم كثيرًا ما يطرح قضايا على صعيد البحث قبل أنْ يملك التجربة الحاسمة حولها[١].

١. يُنظر: م. ن، ٩٦ ـ ١٠٢.

٣. المباحث الاجتماعيّة

للمباحث الاجتماعيّة أهميّة قصوى في مشروع السيّد الشهيد، ويمكن القول بأنّه رحمه اللّٰه جعلها المحور الأساسي في مسيرته العلميّة، بمعنى أنّ مشروعه الفكري الإصلاحي جاء كجوابٍ عن السؤال الاجتماعي. ذلك أنّ السيّد الشهيد يعتقد أنّ «مشكلة العالم التي تملأ فكر الإنسانيّة اليوم، وتمسّ واقعها بالصميم، هي مشكلة النظام الاجتماعي التي تتلخّص في محاولة إعطاء أصدق إجابة عن السؤال الآتي: ما هو النظام الذي يصلح للإنسانيّة، وتسعد به في حياتها الاجتماعيّة؟»[١].

ويرى السيّد الصدر أنّ هذه المشكلة ليست وليدة اليوم، بل هي مشكلة عميقة الجذور في الأغوار البعيدة من تاريخ البشريّة، وجرّاء هذا ظهرت أربعة مذاهب اجتماعيّة معاصرة:

١. النظام الديمقراطي الرأسمالي.

٢. النظام الاشتراكي.

٣. النظام الشيوعي.

٤. النظام الإسلامي.

ويرى أنّ العالم اليوم بين النظام الرأسمالي والاشتراكي، أمّا النظام الشيوعي والإسلامي فوجودهما فكريّ خالص، عدا الإسلام حيث شهد تجربة قصيرة آلت إلى الفشل والخمول لاحقًا، علمًا بأنّ السيّد الصدر كتب كتابه فلسفتنا قبل انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران.

وبناء على هذا يكرّس السيّد الشهيد جهده لبيان الموقف الإسلامي من هذين النظامين، مضافًا إلى تقديم الإسلام كبديل حضاري عنهما صالح لإيصال الإنسان نحو ساحل البرّ والأمان في الدنيا والآخرة[٢].

---

١. الصدر، فلسفتنا، ١١.

٢. م. ن، ١٢ ـ ١٣.

١. الديمقراطيّة الرأسماليّة

تقوم الديمقراطيّة الرأسماليّة على الإيمان بالفرد، وأنّ مصالحه الخاصّة تكفل مصلحة المجتمع، وأنّ الدولة تهدف إلى حماية الأفراد ومصالحهم الخاصّة، وتتلخّص الديمقراطيّة الرأسماليّة في الحريّات الأربع: السياسيّة والاقتصاديّة والفكريّة والشخصيّة[١].

فالحريّة السياسيّة تبتني على إعطاء حقّ تقرير الحياة العامّة لكلّ فردٍ في وضع الخطط، ورسم القوانين وتعيين السلطات، ويلزم المساواة التامّة في الحقوق السياسيّة بين المواطنين كافّة.

أمّا الحريّة الاقتصاديّة فترتكز على الإيمان بالاقتصاد الحرّ، وفتح جميع الأبواب أمام المواطن في المجال الاقتصادي، فيباح التملّك للاستهلاك والإنتاج معًا، فلكلّ فردٍ الحريّة في سلوك أيّ طريقٍ لكسب الثروة لتحقيق مصالحه، وتنافس السوق هو الذي يحقّق العدل والإنصاف.

أمّا الحريّة الفكريّة فهي حريّة المعتقد والفكر من دون عائقٍ من السلطة. أمّا الحريّة الشخصيّة فتعني تحرّر الإنسان في سلوكه الخاصّ من مختلف ألوان الضغط والتحديد، ما لم تصطدم حريّته بسيطرة الآخرين على سلوكهم، فالحدّ النهائي الذي تقف عنده الحريّة الشخصيّة هو حريّة الآخرين[٢].

ويعتقد السيّد الشهيد أنّ النظام الرأسمالي نظام مادّي خالص أخذ الإنسان بمعزل عن خالقه، غير أنّ هذا النظام لم يبن على نظامٍ فلسفيّ مادّيّ للحياة، إذ إنّ المسألة الاجتماعيّة تتّصل بواقع الحياة، ولابد أن تقام على قاعدةٍ مركزيّةٍ لتشرح حدودها وواقعها، أمّا الرأسماليّة فإنّها تفقد هذه القاعدة الفلسفيّة، وتنطوي على خداعٍ وتضليل[٣].

---

١. م. ن، ١٤.
٢. يُنظر: م. ن، ١٤ ـ ١٧.
٣. يُنظر: م. ن، ١٧، ١٩.

ولأجل هذه الماديّة الصارخة تمّ إقصاء الأخلاق من الحسبان، بل تبدلّت مفاهيمها وصارت المصلحة الشخصيّة هدفًا أعلى، والحريّة وسيلةً لتحقيق تلك المصلحة[١]. فالنظام الرأسمالي محكومٌ عليه بالفشل والانهيار لاعتماده على المفاهيم الماديّة الخالصة التي لا يمكنها إسعاد البشر[٢].

٢. الاشتراكيّة الشيوعيّة

يوجد في الاشتراكيّة مذاهب متعدّدة أشهرها المذهب الماركسي القائم على النظريّة الماركسيّة والماديّة الجدليّة، وتمّ تطبيق هذا المذهب على التاريخ والاجتماع والاقتصاد من قبل ماركس على الرغم من قدم هذه المقولات (أي الجدل والماديّة) وتقدّمها تاريخيًّا على حياة ماركس.

وقد قام ماركس بعملين:

١. تفسير التاريخ تفسيرًا ماديًّا خالصًا بطريقة ديالكتيكيّة.

٢. زعمه بأنّه اكتشف تناقضات رأس المال والقيمة الفائضة.

وبهذين العملين آمن بضرورة فناء المجتمع الرأسمالي، وإقامة المجتمع الاشتراكي، ومن بعده المجتمع الشيوعي.

فالميدان الاجتماعي ميدان صراع المتناقضات، وكلّ ظاهرةٍ اجتماعيّةٍ تحمل نقيضها في الوقت نفسه، ويحصل حينئذٍ صراعٌ بين المتناقضات، وبعد تراكم التناقضات يحدث تغييرٌ اجتماعيٌّ، وإنشاء وضعٍ جديدٍ وهكذا إلى أن تصبح الإنسانيّة كلّها طبقةً واحدةً، وتتمثّل مصالح الفرد في مصالح تلك الطبقة الواحدة وهنا يسود السلام[٣].

ولكن عندما رأى الماركسيّون أنّ الشيوعيّة لا يمكن تطبيقها حاليًا واصطدموا بالواقع الموجود، ورأوا لزوم تطوير الإنسان ليقبل بهذه المبادئ،

---

١. م. ن، ٢٠.

٢. م. ن، ٤٣ ـ ٤٤.

٣. يُنظر: الصدر، فلسفتنا، ٢٦ ـ ٢٧.

اخترعوا طريقًا وسطًا وهو النظام الاشتراكي، وتنازلوا عن مبادئهم في إلغاء الملكيّة الخاصّة ومحوها تمامًا، وتوزيع السلع حسب الحاجات الاستهلاكيّة للأفراد، والتوازن بين حاجة المجموع والإنتاج في الكميّة والتنويع والتحديد لئلّا يقعوا في مشاكل الرأسماليّة نفسها[١].

السيّد محمّد حسين الطباطبائي

لقد قام العلّامة الطباطبائي بنقد الغرب بشكلٍ غير مباشرٍ، وذلك من خلال تظهير القراءة التأصيليّة للدِين وتبيين دوره في سعادة الفرد والمجتمع، فجميع ما قدّمه العلّامة يصبّ في هذا المصبّ، وبهذا فهو ينتقد الغرب والتغريب بشكلٍ غير مباشر، ولم يجد الباحث في كتب العلّامة الطباطبائي منظومةً نقديّةً متكاملةً للغرب، نعم توجد إشارات هنا وهناك تتناول الغرب صريحًا، وسوف نشير إليها ضمن النقاط الآتية:

١. الحضارة الغربيّة

إنّ محور الحضارة الغربيّة الحديثة عند العلّامة الطباطبائي هي الماديّة، فغاية «الاجتماع المدني الحاضر التمتّع من المادّة، ومن الواضح أنّ هذه تستتبع حياةً إحساسيّةً تتبع ما يميل إليه الطبع سواء وافق ما هو الحقّ عند العقل أم لم يوافق، ولذلك كانت القوانين تتبع في وضعها وإجرائها ما يستدعيه هوى أكثريّة المجتمع وميول طباعهم، ...ولازم ذلك أنْ يعتاد المجتمع الذي شأنه ذلك، بما يوافق هواه من رذائل الشهوة والغضب، فيستحسن كثيرًا ممّا كان يستقبحه الدِين، وأنْ يسترسل باللعب بفضائل الأخلاق والمعارف العالية مستظهرًا بالحريّة القانونيّة»[٢].

هذه الخاصيّة لا تقتصر على حداثة الغرب، بل إنّها دأب جميع الأمم التي تقدّم الدنيا على الآخرة، من أقدم العصور ومختلف الحضارات الغابرة؛ لذا

١. يُنظر: م. ن، ٢٧ ـ ٢٩.

٢. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٤: ١٠١.

فإنّ الحضارة الغربيّة لم تكن بمعزلٍ عن هذه الحالة مع فارقٍ يشير إليه السيّد الطباطبائي بقوله: «ولو تأمّلت حقّ التأمّل، وجدت هذه الحضارة الحاضرة ليست إلّا مؤلّفة من سنن الوثنيّة الأولى، غير أنّها تحوّلت من حال فرديّةٍ إلى حال الاجتماع، ومن مرحلة السذاجة إلى مرحلة الدقّة الفنيّة»[١].

وقد استعمل الغرب جميع إمكاناته الماليّة والإعلاميّة والاستعماريّة لإلقاء تفوّق هذه الرؤية الماديّة على غيرها، فبعد تلقيننا بأنّ رؤيتنا الكونيّة أصبحت من مخلّفات الماضي ولا تنفع للحياة المعاصرة، أصبح الفكر الأوروبي هو السائد ولا طريق للإنسان في حياته سوى منهج الحياة الأوروبيّة كما أنّ الطريق العلمي ينحصر أيضًا بما أنتجه الغرب «لذلك ليس للإنسانيّة لبلوغ التقدّم سوى عملٍ واحدٍ، هو أنْ تنبذ رؤيتها وراء ظهرها، وتنصاع بالتبعيّة الكاملة إلى الأوروبيّين في الفكر والعمل، دون أنْ يبدر منها ما يدلّ على الاعتراض وحتّى النقاش»[٢].

ويتأسّف العلّامة الطباطبائي على أنّ المجتمع الإسلامي اليوم قد ترك العمل بسنّة الدِين والسيرة الإسلاميّة العامّة، وحلّ محلّها سيرة الكفّار، ولم تزل تستحكم أركانها وتثبّت قواعدها، كما يرى أنّ هذه الرذائل التي تحيط بنا والتي اقتبسناها من الكفّار، إنّما هي أضداد ما ذكره اللّٰه تعالى[٣].

لا يفوته أيضًا أن يشير إلى حقيقةٍ في غاية الأهميّة ترتبط بواقع حال الحضارة الغربيّة، ووجهها المرعب الآخر الذي أخفته تحت قناع المَدنيّة، والدفاع عن الإنسان، فإنّه يقول في هذا الصدد: «ولعمري لو طالع المطالع المتأمّل تاريخ حياتهم الاجتماعيّة من لدن النهضة الحديثة الأوروبيّة، وتعمّق فيما عاملوا به غيرهم من الأمم والأجيال المسكينة الضعيفة، لم يلبث دون

---

١. م. ن، ١٠٢.
٢. الطباطبائي، مقالات تأسيسيّة في الفكر الإسلامي، ٣٠٠، ٤٢١.
٣. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٥: ٣٩٣.

أنْ يرى أنّ هذه المجتمعات التي يظهرون أنّهم امتلأوا رأفةً ونصحًا للبشر، يفدون بالدماء والأموال في سبيل الخدمة لهذا النوع، وإعطاء الحرية والأخذ بيد المظلوم المهضوم حقًّا، وإلغاء سنّة الاسترقاق والأسر، يرى أنّهم لا همّ لهم إلّا استعباد الأمم الضعيفة مساكين الأرض ما وجدوا إليه سبيلًا بما وجدوا إليه من سبيل، فيومًا بالقهر، ويومًا بالاستعمار، ويومًا بالاستملاك، ويومًا بالقيمومة، ويومًا باسم حفظ المنافع المشتركة، ويومًا باسم الإعانة على حفظ الاستقلال، ويومًا باسم حفظ الصلح ودفع ما يهدّده، ويومًا باسم الدفاع عن حقوق الطبقات المستأصلة المحرومة، ويومًا ويومًا ....»[١].

٢. الحسّ والتجربة

إنّ ابتناء الحضارة الغربيّة على الماديّة، أدّت بهم إلى اعتماد الحسّ والتجربة منهجًا للمعرفة، ويعد العلّامة الطباطبائي هذا من بلايا العصر الحديث ويقول: «وقد ابتليت الحقيقة والحق اليوم بمثل هذه البليّة بالمدنيّة الماديّة التي أتحفها إليها عالم الغرب، فهي مبنيّة على الحس والمادّة، فلا يقبل دليل فيما بعد الحسّ، ولا يسأل عن دليل فيما تضمّن لذّة ماديّة حسيّة»[٢].

وقد احتجّ أكثر علماء الغرب نصرة للمنهج التجريبي بقولهم إنّ العقليّات المحضة يكثر وقوع الخطأ والغلط فيها مع عدم ما يميّز به الصواب من الخطأ، وذلك بخلاف الإدراكات الحسيّة، حيث إنّنا نجربها بالحسّ مرارًا لنقطع دابر الشكّ.

ويرد عليهم العلّامة الطباطبائي بقوله:

١. إنّ جميع المقدّمات المأخوذة فيها عقليّةٌ غير حسيّةٍ، فهي حجّةٌ على بطلان الاعتماد على المقدّمات العقليّة بمقدّماتٍ عقليّة، فيلزم من صحّة الحجّة فسادها.

---

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٤: ١٠٦.

٢. م. ن، ١: ٢١٠.

٢. إنّ الغلط في الحواس لا يقلّ عن الغلط والخطأ في العقليّات، فلو كان مجرّد الخطأ موجبًا لعدم الاعتماد، لكان عدم الاعتماد على الحسّ أولى وألزم.

٣. إنّ التمييز بين الخطأ والصواب لا بدّ منه في جميع المدركات، غير أنّ التجربة – وهي تكرار الحسّ – ليست آلة لذلك التمييز، بل القضيّة التجريبية تصير إحدى المقدّمات من قياسٍ يُحتجّ به على المطلوب، وهذا القياس متكوّنٌ من مقدّماتٍ عقليّةٍ لا حسيّة.

٤. إنّ التجربة نفسها ليس ثبوتها بتجربةٍ أخرى وهكذا إلى غير النهاية، بل العلم بصحّتها من طريقٍ غير طريق الحسّ، فالاعتماد على الحسّ والتجربة اعتمادٌ على العلم العقلي.

٥. إنّ الحسّ لا ينال غير الجزئي المتغيّر، والعلوم لا تستنتج ولا تستعمل غير القضايا الكليّة، وهي غير محسوسةٍ ولا مجربةٍ[١].

وأخيرًا فإنّ القرآن الكريم يُخطّئ طريق الحسيّين، إذ أوّل ما يُعنى ببيانه هو أمر توحيد اللّٰه تعالى، ثمّ يرجع إليه ويبني عليه جميع المعارف الحقيقيّة التي يبيّنها ويدعو إليها، ومن المعلوم أنّ التوحيد أشدّ المسائل ابتعادًا من الحسّ[٢].

كما قام بالردّ على الماديّين في إنكارهم الروح لعدم العثور عليها ماديًّا بأنّه أمرٌ صحيحٌ، ولكن هذا لا يدلّ على انتفاء النفس المجرّدة أو الروح، وذلك أنّ «العلوم الطبيعيّة الباحثة عن أحكام الطبيعة وخواص المادّة، إنّما تقدر على تحصيل خواصّ موضوعها الذي هو المادّة، وإثبات ما هو من سنخها وكذا الخواص والأدوات الماديّة، وأما ما وراء المادّة والطبيعة فليس لها أن تحكم فيها نفيًا ولا إثباتًا، وغاية ما يشعر البحث المادّي به هو عدم الوجدان، وعدم الوجدان غير عدم الوجود»[٣].

---

١. م. ن، ١: ٤٧ـ٤٨.
٢. م. ن، ٥: ٣١٢.
٣. م. ن، ١: ٣٦٦ـ٣٦٧.

٣. النسبيّة والسفسطة

يدعو بعض الباحثين إلى النسبيّة الشاملة التي تعني أنّ جميع المعارف تتغيّر بتغيّر الأوضاع الاجتماعيّة بمرور الأزمنة. فيردّهم العلّامة قائلًا: «كفى في بطلان كلّيتها أنّها لو صحّت (أي كانت كليّة مطلقةً ثابتةً) أثبتت قضيّةً مطلقةً غير نسبيّةٍ وهي نفسها»[١]، وكفى في هذا لنفي المدعى.

أمّا بخصوص السفسطة، فإنّها موقفُ فكري لقومٍ نشأوا في عصر اليونان، ونفوا وجود العلم أي الإدراك المطابق للواقع، وهؤلاء وإنْ لم يكونوا في البداية هكذا، أي لم نشاهدهم مثلًا يبكون في مكان الضحك، أو يصمتون للتكلّم، أو يستخدمون السمع للنظر وما شاكل، بل إنّهم في حياتهم العمليّة بعيدون عن السفسطة، غير أنّهم في مقام النظر والتفلسف ينكرون الواقع، والأخطر منهم من ينفي أيّ واقعٍ حتّى وجودهم الشخصي.

وأسهل طريقٍ للردّ عليهم، أنّهم عندما يتكلّمون لإثبات مرادهم والاستدلال عليه، يقومون بتصديق معلوماتٍ كثيرةٍ من حيث لا يشعرون، من قبيل: وجود المتكّلم، ووجود المخاطب، ووجود الكلام، ووجود الدلالة والإرادة، ووجود التأثير، وهذا يكفي للردّ عليهم[٢].

٤. الغرب والدين

إنّ رؤية الغرب المعاصر تجاه الدِين – كما يراها العلّامة الطباطبائي – سلبيّةٌ، ويعود ذلك إلى سببين:

الأوّل التاريخ الأسود الذي خلّفته الكنيسة تجاه العلم في القرون الوسطى، وساقت الملايين إلى التعذيب والموت. والثاني التقدّم الصناعي والعلمي المذهل الذي لم يترك مجالًا للدِين بزعمهم[٣].

---

١. م. ن، ٤: ١٢٠.

٢. يُنظر: الطباطبائي، أصول فلسفة و روش رئاليسم، ٣٦ ـ ٣٩، والطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١: ٤٩.

٣. ينظر: الطباطبائي، مقالات تأسيسيّة في الفكر الإسلامي، ٣٠٣، ٤١٩.

وهذان العاملان أثّرا على مسار دراسة الدِين في الغرب، وقد بدأ الاهتمام بها بعد الحرب العالميّة الثانية، لذا طُرحت أسئلة شكّكت في مصداقيّة الدِين وأبديّته وشموليّته، حيث جعلوا الدِين ظاهرةً اجتماعيّةً كسائر الظواهر، تنتهي بالتحليل إلى سلسلة عوامل طبيعيّة، وأنّ الدِين ليس إلّا معطيات أفرزتها عبقريّة ثلّةٍ من الرجال لإصلاح المجتمع وحثّ الناس على اتّباعها، وهذه المعطيات سوف تتكامل بتكامل الزمان، وتتواكب مع متطلّبات العصر[١].

كما ذكروا أنّ الدِين يتعلّق بعصر خرافات العهد الثاني، حيث قسّموا العصور التي مرّ بها الإنسان إلى أربعة: عصر الأساطير، وعصر الدِين، وعصر الفلسفة، وعصر العلم[٢].

بينما القرآن يرفض هذه النظرة، ويرفضها التاريخ العلمي أيضًا، فالقرآن والإسلام عبارةٌ عن سلسلة النُظم المتطابقة مع مقتضيات نظام الوجود، ومع خلقة الإنسان بوصفه جزءًا من عالم الوجود، وهذه النظم ثابتةٌ غير قابلةٍ للتغيير، وترجع إلى النظام الكوني الذي قدّره اللّٰه تعالى بقدرته وإرادته، هناك أحكام متغيّرةٌ قابلةٌ للانطباق على متغيّرات العصر[٣].

أمّا تقسيم حياة الإنسان إلى أربعة عصور، فإنّ تاريخ الدِين والفلسفة يكذّب ذلك، فإنّ دين إبراهيم عليه السلام كان بعد عهد الفلسفة في الهند ومصر وكلدان، ودين عيسى ودين محمّد عليهما السلام كان بعد عهد اليونان، مضافًا إلى أنّ دِين التوحيد يتقدّم على جميع الأديان حيث رافق الخِلقة منذ البداية[٤].

ثمّ إنّ السيّد الطباطبائي يتأسّف على حالة الاستلاب التي تعيشها المجتمعات الإسلاميّة أمام الغرب، حيث بدأوا ينظرون إلى الدِين من منظار الغرب، ويقولون: «طالما لم يَعُد المجتمع المتمدّن الراقي - ويعنون به

١. ينظر: م. ن، ٩١ ـ ٩٤.
٢. ينظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١: ٤٢٣.
٣. ينظر: الطباطبائي، مقالات تأسيسيّة في الفكر الإسلامي، ٩٦ فما بعد.
٤. ينظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١: ٤٢٤.

المجتمع الأوروبي – يتعايش مع الدِين أو يعترف بدورٍ له في المعاش، فعلينا إذًا أنْ نكيّف حياتنا على طبق هذا المنهج كي نواكب تيّار المعاصرة... بيد أنّ الأنكى من ذلك أنّ الاستلاب وفقدان التوازن، بلغا بنا شأوًا عظيمًا من الانحدار، إذ أصبحنا نكوّن صورتنا أزاء حقائق إسلامنا، ونفسّر وقائع تاريخنا من خلال ما تقوله أوروبا في هذا المجال»[١]. كما أشار أيضًا إلى اقتفاء النخب الإسلاميّة للمستشرقين وما قالوه عن العرفان[٢].

٥. الداروينيّة

تعدّ نظريّة دارون عن أصل الإنسان من المباحث المهمّة التي راجت كثيرًا في الوسط العلمي الغربي، وأصبحت حديث الساعة في الأنديّة العلميّة، وألقت بظلالها على العالم الإسلامي أيضًا ووجدت لها أنصارًا، كما قد استغلّها التيّار الإلحادي كثيرًا.

وقد أشار العلّامة الطباطبائي إلى هذه النظريّة إجمالًا وعلى هامش موضوع خلقة الإنسان، فهو يرى – طبقًا للآيات القرآنيّة – أنّ هذا النسل الموجود من الإنسان – لا كلّ نوعٍ إنساني – ليس نوعًا مشتقًّا من نوعٍ آخر حيوانيّ أو غيره، بل هو نوعٌ أبدعه اللّٰه تعالى من الأرض، فقد كانت السماوات والأرض ولا إنسان، ثمّ خلق زوجين من هذا النوع، وإليهما ينتهي هذا النسل الموجود، قال تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ﴾ (الحجرات: ١٣)[٣].

«وهذه الفرضيّة بخصوصها وإنْ لم يتسلّمها الجميع تسلّمًا يقطع الكلام، واعترضوا عليه بأمورٍ كثيرةٍ مذكورةٍ في الكتب، لكنّ أصل الفرضيّة وهي أنّ الإنسان حيوانٌ تحوّل إنسانًا، ممّا تسلّموه وبنوا عليه البحث عن طبيعة الإنسان»[٤].

فمضافًا إلى ما أشار إليه العلّامة الطباطبائي من عدم أخذها أخذ المسلّمات

١. الطباطبائي، مقالات تأسيسيّة في الفكر الإسلامي، ٣٠١ فما بعد.
٢. ينظر: م. ن، ٦١.
٣. يُنظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٢: ١١٢.
٤. م. ن، ٤: ١٤٣.

في الغرب، يشير في مقام نقدها إلى أنّها فرضيّة علميّة، «والفرضيّة غير مستندةٍ إلى العلم اليقيني، وإنّما توضع لتصحيح التعليلات والبيانات العلميّة، ولا ينافي اعتبارها اعتبار الحقائق اليقينيّة بل حتّى الإمكانات الذهنيّة، إذ لا اعتبار لهذا أزيد من تحليل الآثار والأحكام المربوطة بموضوع البحث»[١].

وبعبارةٍ أخرى: «أنّه فرْضٌ افترضوه لتوجيه ما يربط به المسائل من غير أنْ يقوم عليه دليلٌ قاطعٌ، فالحقيقة التي يشير إليها القرآن الكريم من كون الإنسان نوعًا مفصولًا عن سائر الأنواع غير معارضةٍ بشيءٍ علميّ»[٢].

«فالقول بتبدّل الأنواع بالتطوّر فرضيّةٌ حدسيّةٌ تبتني عليها العلوم الطبيعيّة اليوم، ومن الممكن أن يتغيّر يومًا إلى خلافها بتقدّم العلوم وتوسّع الأبحاث»[٣].

٦. قانون تنازع البقاء

ينقل العلّامة الطباطبائي ما ذهب إليه الكثير من علماء الطبيعيّات من أنّ موجودات العالم تخضع في طيّ مسيرها التكاملي لقانوني: تنازع البقاء، وانتخاب الأصلح، وهذا الصراع عامٌّ يشمل الإنسان والحيوان والنبات، فكلّ نوعٍ من هذه الأنواع يدخل صراعًا يؤول إلى محو الضعيف وبقاء القوي، وهكذا تتحرّك الطبيعة نحو الكمال.

ودليلهم على ذلك التجارب العلميّة، حيث رأوا أنّ بعض أنواع الحيوان قد انقرض نسله في العصور السابقة، ممّا يدلّل على صحّة الدعوى.

يذكر السيّد الطباطبائي في مقام المناقشة، ما ذكره المعارضون لتلك الدعوى من بقاء كثيرٍ من الأنواع الضعيفة في عالم الطبيعة إلى جوار الأقوى. وممّا يرد عليه أيضًا أنّ هذه القاعدة غير صالحةٍ للتعميم لتكون أصلًا ثابتًا في جميع الموارد، كما أنّها تفتقر إلى الجنبة الأخلاقيّة، وتكون باعثًا لكثيرٍ من

---

١. م. ن، ٢: ١١٢.
٢. م. ن، ٤: ١٤٤.
٣. م. ن، ١٦: ٢٥٩.

المفاسد لاسيّما لو طبّقت على الحالة الاجتماعيّة، إذ تبرّر الحروب وأنواع الخصومات وسلب حقوق المجتمعات الضعيفة.

والمعتمد عند العلّامة الطباطبائي ابتناء نظام الكون على أصل العلّيّة والمعلوليّة، واقتضاء العلّة الأقوى للسيطرة على المعلول الأضعف، بشرط ألّا تخرج الظواهر عن هذا الإطار، وفيما عداه يمكن النقض من وجهة نظرٍ فلسفيّةٍ.

ثمّ ينقل العلّامة رأي بعض المفسّرين حول بعض الآيات من حيث دلالتها لصالح قانون تنازع البقاء وبقاء الأصلح، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَـٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (البقرة: ٢٥١). ولم يرتضِ ذلك التفسير، بمعنى أن تدلّ هذه الآيات على تلك القوانين تمامًا، ويطرح نظريّته البديلة المبتنية على أصل التسخير والاستخدام، وتكوين المجتمع وتعاونه في ظلّ هذا الأصل، لا على أصل استئصال المجاميع الضعيفة على وفق قانون الصراع بين القوي والضعيف[١].

الشيخ مرتضى مطهري

لم يكن موضوع الغرب خافيا على الشيخ مطهري، اذ على غرار اهتمامه بتأصيل الفكر الديني كان مهتمّا أيضا بالوافد الغربي، وما تركه من آثار سلبية في المجتمع الإسلامي، لذا نراه يتطرق الى تحليل ونقد أعلام الغرب والتيارات الفكرية الغربية في معظم كتبه وبحوثه ومحاضراته، بحيث يحتاج التفصيل فيه إلى كتاب ضخم، ولكن سنحاول أن نشير فيما يلي الى أهم النقاط التي تطرق اليها.

كان رحمه اللّٰه بصدد تبيين زيف الغرب وافكاره للناس وللطبقة المثقفة والنخب. لذا نراه يقول: «... من الواجب علينا أن نضع القرّاء الكرام في

١. الطباطبائي، مقالات تأسيسيّة في الفكر الإسلامي، ٢٩١ ـ ٢٩٧، الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٢: ٣٠٠.

الصورة الحقيقية لتحذيرهم مـمّا يجري حولهم وتوعيتهم بما تتضمّنه تلك الأفكار التي تستوردها مجتمعاتنا من العالم الغربي والتي تبهر شبابنا حينما يطّلعون عليها ومن ثمّ تستدرجهم بشعاراتها البرّاقة التي تطرح تحت عناوين مقدّسة كالحرّية والمساواة؛ فيا ترى كيف سيكون مصيرهم فيما لو أنّهم ساروا في ركبها وانخدعوا بها؟! فما هي نهاية هذا الطريق الشائك؟! وهل ستتمكّن المجتمعات البشرية من السير قدُمًا في هذا المضمار من دون أن تتوقّف في نفقٍ مظلمٍ؟! أو أنّ كلّ هذا مجرّد خدعةٍ كبرى استهدفت كيان البشرية بأسرها! لا ريب في أنّ الانخراط في ركب هذه القافلة السقيمة لا ثمرة له سوى الهلكة والخسران»[١].

الشهيد مرتضى مطهري برع في أصول الفلسفة الإسلامية وتعرّف على جوانبها كافّة لدرجة أنّها ترسّخت في نفسه ومكّنته من امتلاك رؤيةٍ ثاقبةٍ ساعدته على طرح نظرياتٍ أثبت فيها أسباب انحراف الثقافة والفلسفة الغربيتين، حيث أكّد على أنّ نقطة الافتراق بين الفلسفة الإسلامية والغربية تكمن في أنّ الثانية متقوّمةٌ على أفكارٍ مادّيةٍ وتسعى إلى تصوير الحقائق والظواهر الكونية في معزلٍ عن عالم ما وراء الطبيعة وبعيدًا عن عقيدة الإيمان بوجود اللّه عزّ وجلّ؛ فالمفكّرون الغربيون سخّروا كلّ ما لديهم من طاقاتٍ علمية بغية إثبات أنّ شؤون الحياة كافّةً متقوّمةٌ في أساسها على عوامل دنيوية وأسباب مادّية.

انه يقول بهذا الصدد: «خلال الأيام الأولى التي انهمكت فيها بدراسة وتحليل التعاليم الفلسفية للمدرستين الإسلامية والغربية، بذلت قصارى جهودي لكي أُدرك أوجه الاختلاف والتمايز بينهما، إذ ركّزت اهتمامي لأجل معرفة نقطة الافتراق التي تجعل كلّ واحدةٍ منهما تنصبّ في بوتقةٍ معيّنةٍ.

١. مطهري، اخلاق جنسي، ٢٨.

النتيجة التي توصّلت إليها في هذا الصدد أنّ نقطة الاختلاف تكمن في مفهومي (الوجود) و(الحقيقة)، فأصحاب النزعة المادّية يعتبرون هذين المبدئين حكرًا على المادّة فحسب، أي إنّ الوجود الحقيقي لا يمكن أن يتجلّى إلا في رحاب الحقائق النسبية المحسوسة المتّصفة بالأبعاد الزمانية والمكانية والتي هي عرضةٌ للتغيير والتحوّل باستمرارٍ، لذا ليست هناك أيّة حقيقةٍ فيما وراء هذه القضايا العينية. بينما أصحاب النزعة الدينية يؤمنون بتأثير القدرة الغيبية – الإلهية – في الوجود والحقيقة، لذا نجدهم لا يقيّدون الوجود والحقيقة في تلك القضايا المادّية المشار إليها، حيث اعتبروا المادّيات مجرّد بُعدٍ من أبعادهما.

من المؤكّد أنّ المفكّر المتديّن يختلف في توجّهاته الفكرية عن نظيره المادّي، إذ لا يعتقد بأنّ الوجود والحقيقة مقتصران على الأمور المادّية، بل يؤمن بالقضايا الماورائية المجرّدة عن الزمان والمكان والحركة باعتبارها حقائق وجودية ثابتة وخالدة. إذن، نستنتج مـمّا ذكر أنّ المدرسة المادّية ضيّقة النطاق في حين أنّ المدرسة الدينية واسعة الأُفق»[١].

وأضاف قائلا: «الثقافة الغربية متقوّمةٌ في أساسها على أفكارٍ مادّيةٍ، فهي في واقعها ليست ثقافةً مسيحيةً وإنّما مادّيةٌ تتّصف في بعض جوانبها بالكفر والإلحاد.

نقصد من كونها مادّيةً أنّ القيم الإنسانية فيها منبثقةٌ من جذورٍ مادّيةٍ ولا تمتّ بأدنى صلةٍ للروح المجرّدة والإيمان باللّه سبحانه وتعالى»[٢].

واعتبر الشهيد مطهري أنّ أحد أهمّ الأسباب التي أدّت إلى هذا الضلال يرجع إلى استياء الناس من الكنيسة وتصرّفات أربابها قبل عصر النهضة والحداثة، أي في القرون الوسطى بالتحديد؛ كما أكّد على أنّ هذا الطرح

١. مطهري، علل گرايش به مادي گري، ١٠.
٢. م. ن، ٦١.

الغربي الجديد ليست له جذورٌ في المبادئ الفلسفية الإغريقية وإنّما نشأ وشاع في العصر الحديث الذي شهد تحوّلات كبرى على مختلف الأصعدة التقنية والثقافية والدينية، ومن جملة أقواله في هذا المضمار ما يأتي: «إنّان الفترة المظلمة من تأريخ أوروبا وفي القرون الوسطى بالتحديد، كان بيان عقيدة الإيمان باللّه عزّ وجلّ منوطًا بالقساوسة فحسب، ومن المؤسف أنّهم طرحوها في إطار مفاهيم ساذجة لا تفي بالغرض ولا تعكس الحقيقة بحذافيرها مطلقًا، لذلك لم تقنع المفكّرين والباحثين عن الحقائق الاستدلالية الرصينة، بل جعلتهم ينأون عن الإيمان بالخالق البارئ ويسخّرون جلّ طاقاتهم الفكرية لتفنيد التعاليم الدينية»[١]. وقال في هذا السياق أيضًا: «الكنيسة صوّرت اللّه سبحانه وتعالى على هيئةٍ بشريةٍ، لذا نجد أبناء المجتمعات التي كانت تحت سلطتها يتبنّون هذه الصورة المادّية الباطلة منذ نعومة أظافرهم، ولكنّهم حينما يبلغون سنّ الرشد والإدراك العلمي يكتشفون بطلانها لكونها تتعارض مع القواعد والأصول العلمية والعقلية الثابتة، وعلى أقلّ تقديرٍ فهي لا تتناغم معها بالكامل. أضف إلى ذلك أنّ عامّة الناس في تلك الآونة لم يمتلكوا القدرة الكافية للنهوض بواقع عقيدتهم عبر نقد تعاليم أرباب الكنائس وطرحها ضمن مفاهيم استدلالية معقولة بعد تفنيد العقيدة التي روّجها القساوسة؛ لذلك لم يجدوا بدًّا فيما بعد من إنكار الأفكار الكنسية والتخلّي عنها من الأساس بادّعاء أنّها لا تنسجم مع المعايير العلمية الثابتة»[٢]. وبعد هذا الاستدلال التأريخي، واصل كلامه حول طبيعة الرؤية الغربية للّه عزّ وجلّ والإيمان به وبدوره في عالم الوجود، فقال: «الغربيون اعتبروا عصر التطوّر العلمي صفحةً جديدةً طوت صفحة التديّن واللاهوت، حيث تأثّروا

١. م. ن، ٥٦.
٢. م. ن.

بنظريات مؤسّس المذهب الوضعي الفيلسوف أوجست كونت الذي طرح متبنّياته الفكرية في أجواء طغت عليها سلطة الكنيسة. هذا المفكّر الغربي جعل اللّٰه تعالى كسائر الكائنات المخلوقة وكأنّه قد قسّم المهامّ والوظائف والكون بين الربّ وعباده! وغاية ما في الأمر أنّه اعتبر الإله غامضًا لذلك نسب إليه كلّ ظاهرةٍ لا يمكن تفسيرها وفق القواعد والأصول المادّية.

نقل المفكّر الفرنسي نيكولا كميل فلاماريون كلامًا لأوجست كونت حول العلم، وقد جاء في جانبٍ منه: العلم هو والد الطبيعة، وهو الذي عزل الإله عن عمله وهمشّه، ومن ثمّ قدّم له الشكر والثناء على خدماته المؤقتّة، وهو السبب في عظمته.

المراد من هذه العبارة أنّ الناس قديمًا كانوا ينسبون جميع الظواهر والحوادث التي تطرأ في الكون إلى اللّٰه عزّ وجلّ، فعلى سبيل المثال حينما يصاب أحد الناس بالحمّى آنذاك، يتساءل الآخرون عن السبب في ذلك ويبحثون عن منشأ هذا المرض، ومن ثم لا يتوصّلون إلا إلى نتيجة أنّ اللّٰه سبحانه هو الذي خلق الحمّى فيتوقّف استنتاجهم العلمي عند هذا الحدّ.

إذن، أوجست كونت لا يقصد من كلامه الذي نقله فلاماريون بأنّ اللّٰه عزّ وجلّ هو مدبّر شؤون الكائنات بحيث له القابلية على خلق الحمّى وابتلاء الإنسان بها – أي إنّه لا يعتقد بكون اللّٰه هو الخالق البارئ للكون والكائنات – وإنّما أراد وصف عقيدة الأمم السالفة بأنّها تصوّر الربّ بكونه كائنًا غامضًا أو ساحرًا بإمكانه أن يقرّر فجأةً إيجاد حمّى لدى الإنسان، لذلك أكّد على أنّ العلم جاء ووضع حلًا لهذا اللغز الذي بقي عصيًا على البشرية طوال تأريخها ليثبت أنّ الحمّى ليست مخلوقةً من قبل اللّٰه تعالى، بل هناك ميكروبات معيّنة تتسبّب بحدوثها.

هذه الأطروحة أسفرت عن تراجع العقيدة بوجود الخالق خطوةً إلى الوراء،

لذلك اضطرّ عالم اللاهوت لأن يتخلّى عن معتقداته الماورائية وينسب الحمّى إلى الميكروبات. الخطوة القهقرائية التالية تجسّدت في معرفة خالق هذه الميكروبات، وهنا أيضًا تمكّن العلم المادّي من تخطّي علم اللاهوت بعد أن اكتشف منشأ تكاثر الميكروبات وأسباب نشأتها، ومن ثمّ تهمّشت العقيدة اللاهوتية أكثر من السابق وتراجعت إلى الوراء خطوةً أخرى.

وهكذا توالت المباحث العلّية وفي كلّ مرحلةٍ يتفوّق العلم المادّي بالتزامن مع تراجع علم اللاهوت خطواتٍ أكثر فأكثر إلى الوراء حتّى تطوّرت العلوم الحديثة واتّسع نطاقها لتستكشف حقائق مادّية جديدة لم تكن البشرية على علمٍ بها سابقًا، وأمّا كثير من القضايا التي بقيت عللها طيّ الكتمان فقد تيقّنت البشرية بكونها معلولةً لعللٍ مادّيةٍ أيضًا تناظر تلك العلل التي تمّ استكشافها قبل ذلك؛ وإثر ذلك أعرضت المجتمعات عن عقيدة الإيمان باللّه سبحانه وتعالى إلى الأبد إذ لم يبق له مكانٌ ولا واجبٌ يؤدّيه في حياتها العملية.

فهو في هذه الحالة كالموظّف القديم الذي يُحال على التقاعد إلى الأبد لتوكل مهامّه إلى من هو أكثر جدارةً وكفاءةً منه، لذا لا يبقى له مكانٌ في نطاق وظائفه ولا تأثيرٌ في الدائرة التي ينتسب إليها»[١].

الفكر المادي هذا أدى الى سقوط الأخلاق في الغرب إذ «عندما تتبلور لدى الإنسان فكرة أنّ الكون لم يخلق لهدفٍ، وأنّه عارٍ من كلّ أنماط الوعي والإدراك باعتبار أنّ الكائنات خلقت فيه عن طريق الصدفة ولأغراضٍ عبثيةٍ بحيث ينعدم كلّ شيءٍ بعد مفارقة الحياة؛ من الطبيعي أن يبادر إلى استغلال كلّ فرصةٍ تُتاح له لأجل تحقيق مآربه الخاصّة ونزواته الحيوانية، حيث يتوصّل إلى نتيجةٍ فحواها أن لا فائدة من التحلّي بالخلق الرفيع وإتلاف العمر بالمحاسن!

لا شكّ في أنّ اعتبار الحياة والخلقة والوجود أمورًا عبثيةً يسفر عن شيوع

١. مطهري، علل گرايش به مادي گري، ٥٩ – ٦٠.

المادّية الأخلاقية ولا سيّما أنّ هذا التوجّه الفكري يجعل الإنسان في صراعٍ باطنيٍّ دائمٍ ويستنزف جميع طاقاته الذهنية، لذلك نجد من يتبنّاه عادةً ما يتهرّب من واقعه المرير الذي يؤرّق كيانه من دون انقطاعٍ ليبحث عن وسيلةٍ تجعله في مأمنٍ مـمّا هو فيه؛ ومن ثمّ يسعى إلى تحصيل ما يجعله قادرًا على نسيان واقعه فيلجأ إلى تعاطي المخدِّرات وشرب الخمر، وهذا الشذوذ النفسي بطبيعة الحال ينتعش بأجلى صوره في مجالس الفسق والمجون التي تجعل الإنسان غارقًا في المادّية الأخلاقية من رأسه إلى أخمص قدميه»[١]

وجراء هذا الاتجاه قد تدنّست شخصية الإنسان طوال سنواتٍ في رحاب الفلسفة الغربية الحديثة، فهي اليوم هدفٌ للسخرية والإهانة في معظم المنظومات الـفلسفية السائدة بين المجتمعات الغربية؛ إذ إنّ الإنسان في تلك الديار قد سقط إلى الحضيض ليصبح مجرّد آلةٍ ميكانيكيةٍ بعد أن تمّ تهميش بُعده الروحي الأصيل.

الفلاسفة الغربيون يعدّون الإيمان بوجود غايةٍ لخلقة الطبيعة والإنسان عقيدةً رجعيةً تنمّ عن تخلّفٍ وشذوذٍ، لذا لا يمكن لأحدٍ اعتبار بني آدم بأنّهم أشرف الكائنات وأنّ كلّ ما في المكوّن مسخّرٌ لخدمتهم، فهذه العقيدة برأيهم ناشئةٌ من فكرةٍ بطليموسيةٍ قديمةٍ طُرحت في العهود السالفة حول هيئة الأرض والسماء باعتقاد أنّ الأرض هي المحور الأساسي الذي تدور حوله جميع الكواكب السيّارة؛ لذلك بعد أن أُثبت بطلان هذه النظرية الجغرافية سوف لا يبقى مجالٌ لقول إنّ الإنسان هو أشرف المخلوقات، حيث زعموا أنّ هذه العقيدة تنمّ عن أنانيةٍ اجتاحت المجتمعات البشرية في فترةٍ من الزمن بينما الإنسان أمسى اليوم متواضعًا ويعتبر نفسه كسائر الكائنات لكونه خلق من التراب وسيكون مصيره إلى التراب أيضًا وهذه هي نهايته المحتومة[٢].

---

١. م. ن، ١٧٣.

٢. مطهري، نظام حقوق زن در إسلام، ١٣٥.

وللشيخ المطهري مناقشات كثيرة مع علماء وفلاسفة الغرب من منطلق الدين الإسلامي والفلسفة الإسلامية، كما انه ناقش التيارات الفكرية في الغرب كثيرا سيما الماركسية التي نشأت وترعرعت في الغرب، وغزت العالم الإسلامي والعالم الشرقي المتعب من ويلات الغرب واستعماره وظلمه. ومن اراد التفصيل فليراجع كتاب (الفلسفة الغربية برؤية الشيخ مرتضى مطهري) من منشورات المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.

الشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي

يسرد الشيخ مصباح اليزدي في بداية كتابه (المنهج الجديد في تعليم الفلسفة) تاريخ الفلسفة الغربية، ويشير الى أنّها مرّت بثلاث مراحل من الشكّ: الأولى في زمن السوفسطائيين في اليونان قبل الميلاد، والثانية بعد انهيار الفلسفة المدرسيّة جرّاء ظهور الاتجاهات المادّيّة والمذاهب الفكريّة الجديدة، والمرحلة الثالثة بدأت مع التجريبيين الجُدد أمثال بيكون، وجون لوك، وديفيد هيوم.

ثم يصنّف المذاهب الفلسفيّة في اتجاهين رئيسين هما: الاتجاه العقلي، والاتجاه الحسّي، ويذهب الى أنّ أغلب الفلاسفة الإلهيين هم من ذوي الاتجاه العقلي، وأكثر الملحدين من الاتجاه الحسّي، ويرى أنّ الغلبة كانت للاتجاه الحسّي لعدم وجود منافسٍ قويّ لهم في معسكر العقليين.

ومن هذا المنطلق يرى الشيخ مصباح أنّ الفلسفة الغربية لغلبة الأفكار التجريبيّة والماديّة حُرمت من نظامٍ فلسفيّ قويّ ومحكمٍ على الرغم من وجود بعض المحطّات المضيئة عندهم، يقول في ذلك: «ومع أنّه بين الحين والآخر يُبدي بعض فلاسفتهم ملاحظاتٍ طريفةً، ويفيضون في مسائل دقيقةٍ ولاسيّما في مجال المعرفة، وتنقدح في بعض العقول والقلوب شراراتٌ مضيئةٌ، ولكنّهم لم يستطيعوا إبداع نظامٍ فلسفيّ محكمٍ ومستقرّ، ولم تستطع تلك النقاط المضيئة في تفكيرهم أنْ ترسم للعلماء خطًّا مستقيمًا راسخًا، وإنّما

كانت الاضطرابات والغيوم وما تزال تخيّم على الجو الفلسفي في الغرب»[١].

ويستنتج الشيخ مصباح بعد عرضه الموجز لتاريخ الفلسفة الغربية، دوام الفلسفة الإسلاميّة واستحكامها، وأنّها قطعت مسيرًا مستقيمًا ومتعاليًا دائمًا، ولم تنحرف عن مسيرها الأصلي، في حين يّعد الخلافات الداخليّة فيها من قبيل الأغصان المتفرّعة من أصل الشجرة[٢].

هذه النقاط المضيئة والضئيلة في الغرب التي أشاد بها الشيخ مصباح لم تتمكن من الغلبة على تيار الشكّ والماديّة، ولم تنجح في إنقاذه من الأزمات الكثيرة؛ لذا يحكم الشيخ على الإنسان المعاصر بالضياع والحيرة، ويقول: «إنّ هذه قصة إنسان عصرنا الذي حقّق تقدّمًا تكنولوجيًا هائلًا فأصابته الحيرة، وضاع ولم يدرِ من أين جاء؟ وإلى أين يذهب؟ وإلى أيّة جهةٍ لابدّ من أن يتّجه؟ وأيّ سبيلٍ لابدّ من أنْ يسلك؟ وهكذا تنتشر في عصرنا مذاهب العبث والعدميّة فتدبّ كالسرطان في فكر الإنسان المتمدن وروحه، وكدودة الأرض تنخر أُسس الإنسانيّة وتحطّمها»[٣].

وكانت النتيجة «أنّ الحيرة التي استولت على إنسان عصر الفضاء لم تقتصر على مسائله الفرديّة والشخصيّة، وإنّما امتدّت لتشمل مسائله الاجتماعيّة أيضا، وقد تجلّى ذلك في مذاهب سياسيّةٍ واقتصاديّةٍ متناقضةٍ، ومع أنّ هذه المذاهب التي صاغتها اليد البشريّة قد أدّت امتحانها، وأثبتت فشلها ونقصها وعدم صلاحيتها، فإنّ المجتمعات البشريّة الحائرة لم تنفضْ منها يدها...»[٤].

هذه الحيرة قد سرت في العالم الاسلامي أيضًا، وأدّت إلى ظهور تيّاراتٍ مختلفةٍ، منها حالة التغريب والالتقاط؛ لذا يشكو الشيخ مصباح هذه الحالة التي يعيشها المجتمع الإسلامي، وبعض المثقّفين، فيقول: «من المؤسف أنّ مجتمعنا الإسلامي ظهرت فيه أفكارٌ انتقائيّةٌ (التقاطيّة) كثيرةٌ خاصّة

١. مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ٤٣.
٢. مصباح اليزدي، النظرية السياسية في الإسلام، ١: ٤٣ ـ ٤٤.
٣. م. ن، ١٣١.
٤. م. ن، ١٣٢.

في النصف الأخير من القرن الماضي..»[١]. ويعزو سبب هذه الانتقائيّة الى أنّ هؤلاء الأشخاص يحملون من جهةٍ معتقداتٍ موروثةً من مجتمعهم الإسلامي ولا يريدون التفريط بها، ويطلعون من جهةٍ أخرى على آراءٍ جديدةٍ ويقتنعون بها أيضًا، ويضيفونها إلى معتقداتهم الدينيّة من دون الالتفات إلى عدم تجانسهما.

وقد أدّت هذه الانتقائيّة إلى القول بالتعدديّة المعرفيّة بمعنى أنّ كلّ ما يقوله أيّ شخصٍ فهو صحيح، ولا يوجد باطلٌ مطلقٌ، ثم انتهت إلى مذهب الشكّ وعدم إمكان الحصول على الاعتقاد اليقيني. هذه الحالة هي الثقافة التي اختارها الغرب اليوم لنفسه، ويحرص على إخضاع العالَم كلّه لها؛ كي تضمحلّ فيه روح الحميّة إزاء المعتقدات الدينيّة والعلميّة والفلسفيّة، ويتصوّر أنّ كلّ رأيٍ وكلّ نظريّةٍ ربما تكون صحيحةً أو قد تكون نظريّةٌ أخرى على العكس منها صحيحةً أيضًا، وهذا يعني رفض الاعتقاد اليقيني، ونفي القول بأنّ الدِين الحقّ والمذهب الحقّ والنظريّة الحقّة هي شيءٌ واحد[٢].

ثم قام الشيخ مصباح بعقد مقارنةٍ بين النظرة الإسلاميّة والنظرة الغربيّة حول مجموعةٍ من المفاهيم الثقافيّة والسياسيّة، ليقدّم اختلاف النظرة الإسلاميّة عن الغربيّة. ففي مجال القانون فإنّ الرؤية الإسلاميّة ترى أنّ أفضل القوانين هو الذي يلبي ويوفّر موجبات التكامل المادّي والمعنوي في الإنسان مع شدّة التأكيد على الجانب المعنوي، في حين أهملت القوانين الغربيّة الجانب المعنوي وذهبت إلى لزوم تلبية الحوائج الماديّة والاجتماعيّة للإنسان حصرًا[٣].

أمّا التعدديّة الدينيّة إذا كانت بمعنى التعامل بأدبٍ واحترامٍ مع بقية الأديان فهو أمرٌ ممدوحٌ ومؤكّدٌ عليه في الإسلام، ولكن إذا كانت بمعنى أنّ المسيحيّة

١. مصباح اليزدي، النظرية السياسية في الإسلام، ١: ١٨٦.
٢. م. ن، ١: ١٨٧ ـ ١٨٨.
٣. م. ن، ١٨٤.

واليهوديّة مثل الإسلام ولا فرق بين اعتناق الإسلام، أو أيّ دِينٍ آخر؛ لأنّ كلّ واحدٍ منها يتضمّن جزءًا من الحقّ، فلا الإسلام حقٌّ مطلقٌ ولا اليهوديّة كذلك، فلا شكّ في أنّ هذا لا ينسجم مع روح أيّ دينٍ من الأديان بل لا ينسجم حتى مع العقل[١].

ثم يشير الشيخ مصباح إلى مفهومٍ آخر تم استيراده من الغرب، وهو مفهوم الحريّة المطلقة، وينفي قبول هذه الفكرة إذ الدِين يبتني على مفهوم العبوديّة للّٰه والخضوع أمامه، بخلاف النظرة الغربيّة[٢].

وفي المناخ السياسي يشير الشيخ مصباح الى مسألة الديمقراطيّة، وأنّها تبتني على أساس إعطاء حقّ التشريع للناس، وعدم وجود أيّ واقعٍ بمعزل عن إرادة الشعب، ولكن هذا أيضًا غير صحيحٍ، إذ قبول الإسلام كمجموعة أحكام وقوانين تسود المجتمع لا ينسجم مطلقًا مع قبول الديمقراطيّة في التشريع[٣].

أما مسألة شرعيّة تعدّد القراءات فهو أيضًا من المستوردات الغربيّة، وقد إنّجر الغرب إليها أوّلًا: لعدم انسجام مضمون الكتاب المقدّس عندهم مع الاكتشافات العلميّة، وثانيًا: النزاعات الدينيّة بعد عصر النهضة بين أتباع المسيحيّة. فهذان العاملان أدّيا الى إضفاء الشرعيّة على تعدّد القراءات وأنّ كلّها تتسم بالصحّة[٤].

أمّا بخصوص أصل الدِين فإنّ الغربيين في هذا العصر ذهبوا إلى التقليل من قيمته وشأنه، وإخراجه من واقع الحياة الإنسانيّة إلى الهامش، فيتعاملون مع الدِين معاملة الفنون الجميلة، ويقبلونه كأمرٍ فنّي، فالمتدين كالشاعر حيث يختلي في المعبد ويتصوّر أنّ له ربًّا يخاطبه ويناجيه، هذا هو الأصل

١. م. ن، ١٩٠.
٢. م. ن، ١٩١.
٣. م. ن، ١٩٩.
٤. مصباح اليزدي، تعدّد القراءات، ١٣.

الأساس عندهم، ربّما يصرّحون به أو يلمحون به لكن المؤدّى واحد، فالدِين عندهم يرجع الى أذواق الناس المتدينين، فليس هناك أمر يجب إثباته بالدليل العقلي والبرهان والمنطق. كما أنّهم لا يعترفون بالأحكام القطعيّة للعقل، ولا يعترفون باليقين، فالنزعة الغالبة عندهم هي نزعة الشكّ، ويرمون القائل باليقين والجزم إلى الجهل.

أمّا الإنسان فالثقافة الإلحاديّة تنكر وجود الروح لأنّه أمرٌ غير محسوس، أو تتصوره كأمرٍ تابعٍ للبدن، فيموت بموت البدن، فلا يبقى بعد البدن شيءٌ باسم الإنسان حتى تكون له لذة أو عذاب، فالأصالة إذًا عندهم لهذا الجسم المادي ورغباته[١].

هذه بعض المفاهيم المستوردة من الغرب التي أشار إليها الشيخ مصباح في طيّات كلامه، ورأى أنّ الجامع لها هو النزعة الإنسانيّة[٢] التي ظهرت في أروبا أواخر القرون الوسطى، وجعلت الإنسان ورغباته الماديّة أساس كلّ شيءٍ، وانتهت هذه النزعة الى العلمانيّة والليبراليّة، وهذان العنصران هما اللذان يُشكلان الثقافة الغربيّة حاليًا[٣].

أمّا الدواء الذي يعطيه الشيخ مصباح لهذا الدّاء هو إعادة صياغة العلوم الاجتماعيّة والسياسيّة والحقوقيّة وما سواها من جديدٍ بحيث تنسجم علميًّا وأصوليًّا مع مبادئنا ومعتقداتنا الدينيّة، ومن هذا المنطلق بدأ الشيخ مصباح بالعمل وشمّر عن ساعديه ليعالج الشبهات المستوردة من الغرب برؤيةٍ فلسفيّةٍ اجتماعيّةٍ مستوحاةٍ من المبادئ الدينيّة: «نحن نؤكّد ابتداء عند مواجهة الآراء والأفكار والمعتقدات المستقاة من الثقافات الأخرى على محاولة استكناه جذورها، ثم نرى هل أنّها تنسجم مع الأفكار الإسلاميّة أم لا؟ فإنْ كانت

١. مصباح اليزدي، أصول المعارف الإنسانيّة، ٢٢٢ ـ ٢٢٦.

2. Humanism

٣. مصباح اليزدي، النظرية السياسية في الإسلام، ١: ٢١٠.

منسجمةً يؤخذ بها، وإلّا فيجب نبذها والتوجّه نحو أُسس ديننا، واتّخاذها منطلقًا لأفكارنا وعقائدنا وثقافتنا»[١].

هذه هي المنهجيّة المتبعة عند الشيخ مصباح في جميع مؤلّفاته وبحوثه، وفيما يأتي نحاول تسليط الضوء إجمالًا على أهم المسائل التي حاول معالجتها بهذه المنهجيّة، ومن أراد التوسّع فعليه مراجعة الدراسات والبحوث نفسها. إذ هذا المختصر لا يتسع لأكثر من هذا. على الرغم من أنّ الشيخ لا يرى ضيرًا بالاقتباس من الغرب في مجال التكنولوجيا والتقنيّة، ولكن كلامه ونقده ينصبّ على المجال المعرفي والثقافي، كما أنّه يدعو إلى فتح باب الحوار مع الغرب لكن بشرط الإلمام بالثقافة الإسلاميّة أوّلًا، وعقد توازن علمي معرفي بين طرفي الحوار كي لا نخسر الحوار[٢].

١. نظريّة المعرفة

يرى الشيخ مصباح تقدّم نظريّة المعرفة والبحث عن قيمتها المعرفيّة والعلميّة على مباحث الوجود؛ إذ ما لم تثبت قيمة المعرفة العقليّة فمن العبث الخوض في مباحث الوجود والفلسفة والوصول إلى الحقّ.

ويذهب الشيخ مصباح إلى أنّ مباحث المعرفة هذه هي التي أربكت مواقف كثيرٍ من فلاسفة الغرب، إذ يقول: «ومن هنا اضطربت مواقف كثير من رجال الفلسفة المشهورين في الغرب من قبيل هيوم، وكانط، وأوجست كُنت، وجميع الوضعيين، فحطّموا بنظرياتهم الخاطئة أسس الثقافة في المجتمعات الغربيّة، وضلّلوا حتى علماء العلوم الأخرى، وبالخصوص علماء النفس السلوكيين...»[٣] وفي هذا الصدد يتناول الشيخ اتّجاهين معرفيين ظهرا في الغرب:

---

١. م. ن، ١٩٤.

٢. مصباح اليزدي، أصول المعارف الإنسانيّة، ٢٣٢، ٢٣٥.

٣. مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ١: ١٤٧.

الاتجاه الوضعي

الوضعيّة:

يقتصر الوضعيون في مقام المعرفة على الإدراك الحسّي الذي يحصل نتيجة اتّصال أعضاء الحسّ بالظواهر الماديّة، ويعتقدون أنّه الإدراك الحقيقي والعلمي، وبناءً عليه فلا يبقى مجالٌ للبحث والدراسة العلميّة المفيدة لليقين حول مسائل ما وراء الطبيعة، وتصبح جميع مسائل الفلسفة فارغةً لا قيمةَ لها[١].

وفي مقام الردّ على الوضعيين يذكر الشيخ مصباح نقاطًا عدّة:

بحسب هذا المذهب تنهار أقوى أُسس المعرفة، وهي المعرفة الحضوريّة والبديهيّات العقليّة.

أنّهم بنوا أساسهم على الإدراك الحسّي، وهو أضعف نقطةٍ في المعرفة، وأقلّها قيمةً؛ لأنّه معرّضٌ للخطأ أكثر من غيره.

ادّعاء فراغ المفاهيم الميتافيزيقيّة من المضمون ادّعاءٌ جزافيٌّ باطل؛ لأنّه لو صحّ هذا لما بقي بينها وبين الألفاظ المهملة فرقٌ، ولأصبح نفيها واثباتها سواء.

بناءً على هذا لا يبقى مكانٌ لأيّ قانونٍ علمي بعنوان كونه قضيّةً كليّةً يقينيّةً وضروريّةً؛ ذلك أنّ هذه الخصائص لا يمكن اثباتها حسيًّا بأيّ وجهٍ من الوجوه.

يُنقض عليهم بالمسائل الرياضيّة التي تُشرح وتُعالج بوساطة المفاهيم العقليّة، أي بتلك المفاهيم التي يعدّها هؤلاء لا معنى لها، ولذا اضطر بعضهم للاعتراف بنوعٍ من المعرفة الذهنيّة للمفاهيم المنطقيّة[٢].

أصالة العقل أم الحسّ

هذا الاتجاه هو أكثر اعتدالًا من الاتجاه الوضعي، ورغم اعترافهم بالحسّ وأهميته يختلفون في إعطاء الأصالة والتقدّم للحسّ أم العقل، والبحث عندهم يقع تارةً في التصورات، وتارةً أخرى في التصديقات.

ففي التصوّرات وبعد الاعتراف بالمفاهيم الكليّة يُطرح سؤالٌ مفاده أنّ مهمة

---

١. م. ن، ٢١٤ ـ ٢١٥.

٢. م. ن، ٢١٦ ـ ٢١٧.

العقل هل تقتصر على تجريد الإدراكات الحسيّة وتعميمها، أو أنّ العقل بنفسه يتمتع بإدراكٍ مستقلٍّ، غاية الأمر أنّ الإدراك الحسّي قد يصبح شرطًا لتحقّق الإدراك العقلي.

القائلون بأصالة الحسّ يعتقدون أنّ العقل لا يستطيع أنْ يفعل شيئًا سوى التجريد والتعميم، فلا يوجد إدراكٌ عقليٌّ إلّا وهو مسبوقٌ بإدراكٍ حسّيّ، وفي قبالهم أصحاب الاتجاه العقلي الذين يؤمنون بأنّ للعقل إدراكاتٍ مستقلّةً هي من لوازم وجوده ولا يحتاج فيها إلى إدراكٍ قبلي.

أمّا في التصديقات فمحور البحث فيها أنّ الأحكام في القضايا هل تكون متوقفةً على التجربة الحسّيّة أم أنّ العقل يستطيع مستقلًا وبعد الظفر بالمفاهيم التصوريّة إصدار الأحكام من دون حاجةٍ إلى التجارب الحسّيّة؟ فالتجريبيون يعتقدون أنّ العقل لا يستطيع إصدار الأحكام من دون الاستعانة بالتجارب الحسّيّة، أمّا القائلون بأصالة العقل في التصديقات فيؤمنون أنّ للعقل مدركاتٍ تصديقيّةً خاصّة يدركها بنحوٍ مستقلٍّ.

والرأي الصحيح عند الشيخ مصباح هو أصالة العقل بمعنى خاصّ في كلّ بابٍ، أمّا في باب التصوّرات فهي بمعنى أنّ المفاهيم العقليّة ليست هي التصورات الحسّيّة نفسها وقد تغيّر شكلها، وأمّا في التصديقات فهي بمعنى أنّ العقل في أحكامه الخاصّة لا يحتاج إلى التجربة الحسّيّة[١].

ومن مباحث نظرية المعرفة البحث عن قيمة المعرفة، أي هل يمكن الحصول على معرفة حقيقيّة بمعنى مطابقة الصور العلميّة المدرَكة للواقع الذي تحكي عنه، أم لا يمكن ذلك؟ وهذا البحث يقتصر على المعارف الحصوليّة فقط.

يعدّ العقليون فطرة العقل معيارًا لمعرفة الحقائق، ويعدّون القضايا التي تستنتج بشكلٍ صحيحٍ من البديهيّات قضايا حقيقيّة، ويضفون القيمة على القضايا الحسّيّة والتجريبيّة إذا كانت قابلةً للإثبات بفضل البراهين العقليّة.

---

١. م. ن، ٢١٨ ـ ٢٢٠.

إنّ ملاك الصدق والكذب في القضايا عند الشيخ مصباح هو تطابق القضايا أو عدم تطابقها مع ما وراء مفاهيمها، ففي القضايا التجريبيّة تقارن مع الواقعيّات المادّيّة، وفي القضايا المنطقيّة تقارن مع مفاهيم ذهنيّة أخرى تحت إشرافها، وفي القضايا الفلسفيّة لابدّ من الالتفات إلى علاقة الذهن والعين أي: أنّ صدقها يعني كون محكياتها العينيّة - سواء كانت ماديّةً أم مجرّدةً - بحيث ينتزع الذهن منها المفاهيم المتعلّقة بها[١].

٢. العلة والمعلول

يرى الشيخ مصباح خطأ كثيرٍ من فلاسفة الغرب أمثال هيوم في تفسيرهم للعلّة والمعلول حيث زعموا أنّه يتم الحصول عليهما من ملاحظة التقارن والتعاقب بين ظاهرتين بشكلٍ منتظمٍ[٢].

ثم حاول هؤلاء إثبات أصل العلّيّة عن طريق التجربة، ولكن هذه المحاولة عقيمةٌ ولا طائل تحتها؛ لأنّها تستلزم الدور؛ إذ إنّ كلّية نتائج التجربة تتوقّف على قوانين العليّة، والمفروض أنّنا نحاول إثبات تلك القوانين عن طريق تعميم نتائج التجربة وكلّيّتها.

إنّ أقصى ما يمكن الحصول عليه من التجارب الحسّيّة هو التقارن أو التعاقب المنتظم، لكن هذا التقارن والتعاقب أعمّ من العلّيّة؛ لذا لا يمكن إثبات علاقة العلّيّة عن طريقهما، وأخيرًا فإنّ التجربة الحسّيّة مهما تكرّرت فإنّها لا تستطيع نفي إمكان تخلّف المعلول عن العلة، أي أنّ هذا الاحتمال يبقى موجودًا على الدوام، وهو أن يتحقّق معلولٌ من دون علّةٍ، وكذا احتمال ألّا يتحقّق المعلول مع وجود علّة؛ وذلك في الموارد التي لم تتم تجربتها، فالتجربة الحسّيّة تعجز عن إثبات العلاقة الكلّيّة والضروريّة بين ظاهرتين فضلًا إثبات القانون الكلّي للعلّيّة في مورد جميع العلل والمعلولات[٣].

---

١. مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ٢٥١ ـ ٢٥٨.
٢. م. ن، ٢: ١٠.
٣. م. ن، ٢٢ ـ ٢٤.

وبعد هذا العرض يرى الشيخ مصباح أنّ أصل العلّيّة من القضايا التحليليّة التي يستخرج مفهوم المحمول فيها من مفهوم الموضوع، فهي من البديهيّات الأوليّة المستغنية عن أيّ دليلٍ وبرهانٍ، وصرف تصوّر الموضوع والمحمول كافٍ للتصديق بها.

ومع هذا فإنّ هذه القضية لا تدلّ على وجود المعلول في الخارج، ولا يمكن اعتمادها لإثبات أنّ في العالم الخارجي وجودًا يحتاج الى العلّة؛ لأنّ القضيّة الحقيقيّة في حكم القضيّة الشرطيّة، وهي بذاتها لا تثبت وجود موضوعها في الخارج، وغاية ما تدلّ عليه هو أنّه إذا تحقّق في الخارج موجودٌ بوصف المعلوليّة فلابدّ من أنْ تكون له علّةٌ.

والخلاصة أنّ العلم بمصاديق العلّة والمعلول – عدا ما يُدرك منها بالعلم الحضوري – ليس بديهيًّا ويحتاج إلى برهان، فلابدّ أوّلًا من تعيين صفات العلّة والمعلول وبتطبيقها على الموجودات الخارجيّة يمكن تشخيص مصاديق العلّة والمعلول[١].

٣. المادّيّة الديالكتيكيّة

من المسائل العقديّة الأساس نظرة الإنسان إلى الكون وإلى ما بعد الطبيعة، فبالاستناد إلى هذه النظرة يتم تصنيف الإنسان عقديًّا ضمن دائرة الإيمان، أو دائرة الإلحاد. وفي ضوء ذلك يقسّم الشيخ مصباح النظرة الكونيّة لدى الإنسان إلى قسمين رئيسين: النظرة الإلهيّة، والنظرة المادّيّة. ثم يشرح أسس النظرة المادّية ومقوّماتها من اعتمادها الحسّ والتجربة، ونفي ما وراء ذلك ليصل إلى المادّيّة الديالكتيكيّة التي أسسها ماركس وانجلز، والتي كانت مثارًا للنقاش بين المفكّرين الإيرانيين آنذاك. يرى الشيخ مصباح أنّ المادّيّة الديالكتيكيّة تعتمد ثلاثة أُسس:

١. أصل التضاد الداخلي.

٢. أصل الطفرة أو تحوّل التغيّرات الكميّة الى تغيرات كيفيّة.

٣. أصل نفي النفي أو ديناميكيّة الطبيعة.

---

١. م. ن، ٢٤ ـ ٢٦.

أصل التضاد

يبتني هذا الأصل على وجود ضدّين في كلّ ظاهرةٍ، ينتج من الصراع بينهما ظاهرةٌ ثالثةٌ وهكذا، وأجرى الماركسيون هذا التضادّ في طبيعة المجتمع أيضًا، فالمجتمع الرأسمالي يحتوي على ضدّه، وهو طبقة البروليتاريا، وينتج من الصراع بينها المجتمع الشيوعي، كما يعتقدون أنّ أصل التضادّ أثبت بطلان النظرة الميتافيزيقيّة حول استحالة التضادّ والتناقض.

وفي مقام الردّ عليهم يرى الشيخ مصباح أنّ وجود أصل التضادّ لا يُنكر على نحو الإجمال، إذ التضادّ ليس حالةً شاملةً، فيمكن ذكر أمثلةٍ كثيرةٍ على خلاف هذه الحالة، ثم إذا صدقت هذه النظريّة لابدّ من أنْ تشمل نفسها أيضًا بمعنى أنّ الظواهر إذا اشتملت على ضدّين فلا بدّ من أن يكون لكلّ واحدٍ من الضدّين أيضًا ضدّان وهكذا الى ما لا نهاية، وأخيرًا فإنّ امتناع التضادّ المنطقي لا علاقة له بهذا التضادّ؛ إذ إنّ المستحيل هو اجتماع الضدّين أو النقيضين في موضوعٍ واحدٍ، أمّا ما يطرحه الماركسيون فلا يتّصف بوحدة الموضوع.

أصل الطفرة

يقوم هذا الأصل على فكرة أنّ الظواهر الطبيعيّة ليست كلها تدريجيّة الحصول بل يحصل بعضها على نحو الطفرة، بمعنى أنّ التغيرات الكميّة حينما تبلغ درجةً معيّنةً، فإنّها تتبدل إلى كيفيّةٍ جديدةٍ، وتكون سببًا في حدوث التغيرات الكيفيّة النوعيّة، كما في المجتمع حين تحتدم الصراعات بين طبقات المجتمع فسوف تحدث طفرةٌ أو ثورةٌ جديدة لا محالة.

وفي مقام مناقشة هذا الأصل يرى الشيخ مصباح أنّ ما يمكن تقبّله هو لزوم توفّر كميّةٍ معيّنةٍ لتحقّق بعض الظواهر الطبيعيّة، لا تَبدّل الكميّة إلى الكيفيّة، ولا ضرورة الزيادة التدريجيّة للكميّة، كما أنّ هذا الشرط لا يشمل جميع التغيرات الكيفيّة والنوعيّة، فليس هناك قانونٌ كونيٌّ شاملٌ يسمّى بالطفرة أو الانتقال من التغيرات الكميّة إلى التغيرات الكيفيّة.

أصل نفي النفي

يعني هذا الأصل – الذي يطلق عليه أيضًا قانون تطوّر الضدّين أو ديناميكيّة الطبيعة – أنّ الحركة الديالكتيكيّة ارتقائيّةٌ وتكامليّةٌ دائمًا، فالظاهرة الجديدة تكون أكثر تكاملًا من القديمة دائمًا.

والجواب أنّ كلّ تغيّرٍ وتَبدّلٍ يعني زوال الحالة السابقة وظهور حالةٍ جديدةٍ، فإذا كان الغرض من هذا الأصل هو هذا المعنى فلم يأتِ بشيءٍ جديدٍ، أمّا الإلزام من قبلهم بأنّ هذا التطوّر يكون تكامليًا دائمًا، وأنّ الظاهرة اللاحقة لابدّ من أنْ تكون أكمل من السابقة، فهو غير صحيح، فهل إنّ الماء يتكامل عندما يتحوّل إلى البخار، أو البخار حينما يتحوّل إلى الماء؟[١].

٤. فلسفة الأخلاق

يرى الشيخ مصباح أنّ الجمل الأخلاقيّة والقانونيّة تشتمل على مفاهيم من قبيل (لابدّ، ولا ينبغي، وواجب، وممنوع)، وعندما تُلاحَظ هذه المفاهيم يُرى أنّها ليست من قبيل المفاهيم الماهويّة، أي ليس لها ما بإزاء خارجي، بل أنّها من المفاهيم الاعتباريّة.

وهذه المفاهيم يمكن أنْ تدرس بأشكالٍ مختلفةٍ، منها دراستها من الناحية اللفظيّة والأدبيّة، بمعنى أنّ هذه الألفاظ لأيّ معنى وضعت؟ وما هي التحوّلات التي طرأت عليها؟ وهل استعمالها في هذه المعاني حقيقيٌّ أم مجازيّ؟ وهذه الدراسات تتعلّق بعلم اللغة، وقد تناول علماء أصول الفقه كثيرًا منها بالدرس والتحقيق.

ومنها البحث حول كيفيّة إدراك هذه المفاهيم، وطريقة انتقال الذهن من مفهوم إلى مفهومٍ آخر، وتُدرس هذه الجوانب في فرعٍ خاصٍّ من علوم النفس، وهو المختصّ بعمليّات الذهن.

ومنها البحث عن تعلّق هذه المفاهيم بالواقعيّات الخارجيّة، بمعنى أنّ هذه المفاهيم هل هي من ابتكارات الذهن، التي ليس لها أيّ ارتباطٍ بالواقع

١. مصباح اليزدي، دروس في العقيدة الاسلامية، ١: ١٣٣ ـ ١٤٠.

الخارجي؟ أم أنها تعكس الميول والرغبات الفرديّة والاجتماعيّة؟ وهل القضايا الأخلاقيّة والقانونيّة قضايا خبريّةٌ قابلةٌ للصدق والكذب والصحة والخطأ؟ أم أنّها من قبيل العبارات الإنشائيّة التي لا معنى للصحّة والخطأ فيها؟ وإذا كانت قابلةً للصدق والكذب فما هو المعيار في صدقها وكذبها؟ وهذا ما يهمنا هنا[١].

ثم يقول الشيخ مصباح إنّ القضايا الأخلاقيّة تُصاغ بصورتين:

أنْ تحكي عن ثبوت قاعدةٍ خاصّةٍ في نظامٍ معيّنٍ كما يقال: (الكذب لإصلاح ذات البين في الإسلام جائز)، وملاك الصدق والكذب فيها هو مطابقتها وعدم مطابقتها للمصادر الأخلاقيّة عند ذلك النظام الخاصّ.

– أنْ يكون مفادها الحكاية عن نفس الأمر والثبوت الواقعي بغض النظر عن الأنظمة الخاصّة، كما يقال: (العدل حسن).

فهنا توجد نظريّاتٌ وآراءٌ مختلفةٌ في الغرب، ومن أشهر النظريّات المطروحة في هذا المضمار هي:

أ) يُنكر بعض فلاسفة الأخلاق والقانون في الغرب وجود مثل هذه الأُصول العامّة والثابتة، والوضعيّون بالخصوص يتخيّلون أنّ البحث في هذه المسألة لغوٌ لا فائدة وراءه، ويعدوّنها من الأفكار الميتافيزيقيّة غير العلميّة.

ومن الواضح أنّه لا يُتوقّع غير هذا من أتباع المذهب الوضعيّ الذين سمّروا عيونهم على معطيات الحواس، ولكن بعض العلماء الآخرين الذين الصدر منهم مثل هذا الحديث يمكن أنْ يقال لهم: إنّ منشأ هذا التخيّل هو تحوُّل القيم الأخلاقيّة والقانونيّة في المجتمعات المتنوّعة وفي الأزمنة المختلفة، ممّا أدّى بهؤلاء للاعتقاد بنسبيّة الأخلاق والقانون وللتشكيك بالأصول القيميّة الثابتة أو إنكارها، وسيزول هذا التخيّل بعد نفي نسبيّة الأخلاق والقانون.

ب) هناك فئة أخرى من الفلاسفة عدّت القضايا القيميّة من قبيل الاعتباريّات الاجتماعيّة الناشئة من حاجات الناس ومشاعرهم الباطنيّة، وهي تتطوّر بتغيّر

١. مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ١: ٢٠٤ ـ ٢٠٦.

هذه العوامل، ومن هنا عدّها هؤلاء خارجةً عن نطاق الدراسات البرهانيّة القائمة على أساس المبادئ اليقينيّة الضروريّة الدائمة، وبناءً على هذا فالملاك في صدق هذه القضايا وكذبها هو تلك الحاجات والرغبات التي أدّتْ إلى اعتبارها.

وفي مقابلهم يمكن القول: لا شكّ في أنَّ جميع المعارف العمليّة تتعلّق بسلوك الإنسان الاختياريّ، ذلك السلوك الناشئ من لون من ألوان الرغبة الداخليّة، وهو يتّجه نحو هدفٍ خاصٍّ وغايةٍ معيّنةٍ، وعلى هذا تتكوّن مفاهيم خاصّةٌ ليست من سنخ المفاهيم الماهويّة، وتتشكّل منها هذه القضايا، ولكن دور المعارف العمليّة هي أنّها تُنير للإنسان الطريق في مقام الاختيار بين الرغبات المتعارضة لكي يصل إلى الهدف الإنسانيّ الأصيل والرفيع ولكي يهتدي إلى السعادة والكمال المطلوب، ومثل هذا الطريق لا يتلاءم دائمًا مع رغبات كثير من الناس الذين هم أسرى رغباتهم الحيوانيّة، ولذّاتهم المادّية الدنيويّة المتقضّية، وإنّما هو يحملهم على تعديل طلباتهم الغريزيّة والحيوانيّة، وعلى الكفّ عن بعض اللذائذ المادّيّة والدنيويّة.

إذًا إذا كان المقصود من حاجات الناس ورغباتهم هو مطلق الحاجات الشخصيّة والفئويّة التي هي دائمًا في تعارضٍ وتزاحمٍ، ومؤدّية لفساد المجتمعات وتدهورها، فإنّ ذلك مخالفٌ للأهداف الأساسيّة للأخلاق والقانون. وإنْ كان المقصود هو الحاجات الخاصّة والرغبات الإنسانيّة الرفيعة المدفونة عند كثيرٍ من الناس وهي غير نشطةٍ لديهم لتغلّب الهوى والرغبات الحيوانيّة عليها، فإنّ ذلك لا ينافي الثّبات والدوام والكليّة والضرورة، ولا يؤدّي إلى خروج مثل هذه القضايا عن نطاق المعارف البرهانيّة، كما أنَّ اعتباريّة المفاهيم التي تشكّل عادةً موضوعاتِ مثل هذا القضايا، وتتضمّن لونًا من المجاز والاستعارة، لا تعني أنّها فاقدة للأساس العقليّ.

ج) النظريّة الثالثة هي أنَّ الأصول الأخلاقيّة والقانونيّة هي من بديهيّات العقل العمليّ، وناشئةٌ من فطرة العقل ـــ مثل بديهيّات العقل النظريّ ـــ

ومستغنيةٌ عن الدليل والبرهان، وملاك الصدق والكذب فيها هو موافقتها ومخالفتها لضمير الناس.

إنَّ هذه النظريّة التي لها جذورٌ في أفكار فلاسفة اليونان القديمة، وقد تبّناها كثيرٌ من فلاسفة الشرق والغرب ومن جملتهم كانط، هي أوجه من سائر النظريّات وأقرب إلى الحقيقة منها، ولكنّها في الوقت نفسه قابلةً لمناقشاتٍ دقيقةٍ نشير إلى بعضها:

إنَّ ظاهر هذه النظريّة هو تعدّد العقل وانفكاك مدرَكات كلٍّ منهما عن الآخر، وهو أمرٌ قابل للمنع. إنَّ الإشكال الوارد على كون مدرَكات العقل النظريّ فطريةً وارد أيضًا على هذه النظريّة؛ فإنَّ الأصول الأخلاقيّة والقانونيّة ليست مستغنيةً عن الاستدلال، ولا غير قابلةٍ للتعليل كما يزعم أصحاب هذه النظريّة، بل حتّى أعمّها وهو حسن العدل وقبح الظلم يحتاج إلى برهان كما سوف نشير إليه فيما بعدُ[١].

النسبيّة في الأخلاق والقانون

وفي مبحث نسبيّة الأخلاق يقول الشيخ مصباح: «إنَّ كثيرًا من القضايا القيميّة ولاسيّما القضايا القانونيّة لها استثناءات، وحتّى حسن الصدق أيضًا لا كليّة له، ومن ناحية أُخرى فقد يصبح موضوعٌ واحدٌ محلًّا لاجتماع عنوانين لهما حكمان متضادّان، وفي صورة تساوي ملاكيهما فإنَّ الشخص يكون مخيّرًا بين الفعل والترك، أمّا إذا كان أحد الملاكين أهمّ من الآخر وكانت المصلحة فيه أرجح من الأخرى فإنّه مكلّفٌ برعاية جانب الملاك الأهمّ فيسقط الحكم الآخر عمليًّا، ويلاحظ أيضًا أنَّ لبعض الأحكام القانونيّة قيودًا زمانيّة ثم تُنسخ بعد الفترة المحدّدة.

وبالالتفات إلى هذه الملاحظات تصوّرَ بعضُهم أنَّ جميع الأحكام القيميّة نسبيّةٌ ولا تتميّز بالعموم الإفرادي والإطلاق الزمانيّ، وقد اتّخذت المذاهب

١. مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ٢٦٤ ـ ٢٦٨.

ذات الاتّجاه الوضعيّ اختلافَ الأنظمةِ القيميّةِ في المجتمعات والأزمنة المختلفة دليلًا على كون جميع القضايا القيميّة نسبيّةً.

ولكن الواقع أنَّ مثل هذا النسبيّة موجودةٌ أيضًا في قوانين العلوم التجريبيّة، فكلّيّةُ أيّ قانونٍ تجريبيّ تابعةٌ لتحقّق شروطه وانعدام الموانع والمزاحمات، وتعود هذه القيود – من وجهة النظر الفلسفيّة – إلى تركّب علل الظواهر، وبفقدان شرط منها ينتفي المعلول أيضًا.

وبناءً على هذا إذا استطعنا تعيين علل الأحكام الأخلاقيّة والقانونيّة بشكلٍ دقيقٍ والتفتنا إلى قيود موضوعاتها وشروطها بشكلٍ كاملٍ فسوف نجد أنَّ الأسس الأخلاقيّة والقانونيّة تتمتّع أيضًا بالعموم والإطلاق في نطاق ملاكاتها وعللها التامّة، ومن هذه الناحية فهي لا تختلف عن سائر القوانين العلميّة.

ونلفت النظر إلى أنّنا نعتمد في هذا البحث على الأُسس الأخلاقيّة والقانونيّة العامّة، وأمّا بعض الجزئيّات من قبيل قوانين المرور وأمثالها فهي خارجةٌ عن محلّ البحث»[1].

٥. الليبرالية

لم يركز الشيخ مصباح كثيرًا على المعنى اللغوي لمصطلح الليبراليّة، أمّا في معناها الاصطلاحي فاكتفى بقوله إنّها: «تُطلق على طريقة التفكير المستخدمة في المجالات السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة والدينيّة، وهي تعتمد أساسًا في طبيعتها على مزيدٍ من الاهتمام بالحقوق الطبيعيّة للأفراد»[2].

وبناء على هذا فإنّ الليبراليّة السياسيّة مثلًا تعني الاهتمام الجادّ بحقوق الفرد وحرّيّته في الشؤون السياسيّة. والليبراليّة الاقتصاديّة تشير الى الاقتصاد الذي يُعتمد فيه على الفرد وحرّيّته في النشاط الاقتصادي وعدم تدخّل الدولة إلّا بالحدّ الأدنى، وهكذا الليبرالية الثقافيّة والدينيّة وما شاكل.

---

١. م. ن، ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

٢. مصباح اليزدي، أسئلة وردود، ٢٨٨.

أمّا الأسس والمباني الفكريّة التي يعتمد عليها هذا المذهب، فيشير الشيخ مصباح إلى أهمها وهي:

- **الفرديّة**: بمعنى أنّ الفرد وحقوقه الخاصّة مرجّح على كلّ شيءٍ، وأنّ المفاهيم الجماعيّة من قبيل مصلحة المجتمع لم تكن إلّا وهمًا، كما لا يوجد خيرٌ مطلقٌ أو فضيلةٌ حتى نحاول على أساسها التدخّل في الحياة الخاصّة للناس.

- **القيمة المطلقة للحرّيّة**: حيث لا يحدّها شيءٌ إلّا حرّيّة الأفراد الآخرين، ولا يمكن التغاضي عن الحرّيّة بعد هذا الحدّ من أجل قيمٍ أخرى كالعدالة والأخلاق والدِين وما شاكل.

- **الرأسماليّة**: وهي اقتصاد السوق الحرّ، وقد عُجنت الرأسماليّة مع الليبراليّة حتى قيل إنّ الليبرالية هي إيديولوجيا الرأسماليّة.

- **محوريّة الإنسان**: بمعنى أنّه محور الكون، وهو الأصل ويجب إخضاع القوانين السياسيّة والثقافيّة والاقتصاديّة وغيرها لرغباته.

هذه أهم المحاور الأساسيّة للّيبراليّة عند الشيخ مصباح، وقد عدّ أمورًا أُخر من قبيل العلمانيّة، والفصل بين الدين والدنيا، والتسامح، والتساهل من تفّرعات تلك المحاور الأساسيّة.

وهذا المذهب بهذه الأسس والمباني لا ينسجم مع الإسلام، ولذا يشير الشيخ مصباح إلى أهمّ نقاط الخلاف بين الليبراليّة والإسلام قائلًا: الحرّيّة ليست قيمةً مطلقةً للإنسان في الإسلام، بل القيمة المطلقة هي الطاعة والامتثال لأحكام اللّٰه، فالحرّيّات في الإسلام مقيدةٌ بالحدود الإلهيّة.

إنّ الليبراليّة تحصر حقيقة الإنسان في الأنا الطبيعيّة والمادّيّة، ولكن الإنسان في الإسلام له بُعدٌ مادّيٌّ وبُعدٌ معنويٌّ، والأصالة للروح، والبدن المادي حاملٌ ومركبٌ للإنسان الحقيقي، فالإنسان بلا معنويّات ولا أخلاق ولا دِين ولا التزام بالخالق المعبود ليس إنسانًا، وإنّما هو حيوان ذو رجلين كسائر الحيوانات بل هو أسوأ منها.

حرّيّة التعبير في الفكر الديني مقنّنة، فلا يسمح الإسلام باقتناء كتب الضلال أو الإساءة إلى المقدّسات.

إنّ حق التقنين في الإسلام مختصٌّ باللّه تعالى، إذ هو المالك الحقيقي للمخلوقات، وهو الذي يمتلك حقّ التقنين في شؤون الحياة كافة.

إنّ الدولة في الليبرالية لابدّ من أن تدافع عن الأطر العامّة للحياة الاجتماعيّة وتمارس الحدّ الأدنى من التدخّل في شؤون الناس استنادًا إلى أصالة الفرد، لكن الدولة في الفكر الإسلامي ملزمةٌ بنشر الفضيلة والمحافظة على أرواح الناس ونواميسهم والسعي للارتقاء بمعنويات الفرد والمجتمع مضافًا إلى بثّ الرفاه والأمن وما شاكل، وإذا ما حصل هناك تزاحمٌ بين الحقوق فإنّ حقوق المجتمع تقدّم على حقوق الفرد، والفضيلة تقدّم على الرفاه والمادّيّة.

إنّ من لوازم الليبراليّة التسامح والتساهل في شتّى المواقف، ولكن الإسلام وإن كان شريعةً سمحةً سهلةً، لكنه يقرّ المداراة في إطار الأحكام الإلهيّة، ويتعامل بالشدّة والغلظة في بعض الموارد.

هذه الموارد تدلّ على عدم إمكان الجمع بين الإسلام والليبراليّة بأيّ حالٍ من الأحوال[١].

٦. العلمانية

يعرّف الشيخ مصباح العلمانيّة بأنّها: «اتجاهٌ فكريٌّ له معالمه، منها فصل الدِين عن الدولة، وتبلور الدولة على أساسٍ وطني، والتقنين وفقًا لإرادة البشر، والتركيز على الشؤون المادّيّة، وسيادة العلوم التجريبيّة بدلًا عن العلوم الإلهيّة، بناءً على هذا فإنّ العلمانيّة تركز على انفصال دائرة الدِين عن السياسة، ويُعتبر الدِين في هذا النظام أمرًا فرديًّا رسالته بلورة العلاقة بين الإنسان وربّه فقط، ولا دخل له في السياسة وإدارة أمور المجتمع أبدًا»[٢].

---

١. مصباح اليزدي، أسئلة وردود، ٢٩١ ـ ٢٩٤.
٢. م. ن، ١٦٣.

وفي البحث عن جذور العلمانيّة وتاريخها يرى الشيخ مصباح أنّ الغرب هو مهدها، وأنّها إفرازٌ طبيعيٌّ للأحداث التي سبقت عصر النهضة، كما أنّه يشير إلى أهمّ أسباب حدوثها ويلخّصها في نقاط: «حدوث التعارض بين معطيات العلم وتعاليم الكنيسة المستوحاة من الإنجيل. تقاسم الأعمال بين الكنيسة والقيصر استنادًا إلى ما في الانجيل: (ما لقيصر يجب أنْ يُترك لقيصر، وما للّه يجب أن يُترك للكنيسة)، حيث مهّد الطريق أمام العلمانيّة. ظهور نهضة الإصلاح الديني وما أدّت إلى تقليص دور الدِين في شؤون الحياة. ظهور عصر التنوير وجعل الإنسان هو المحور للكون ونبذ ما وراء الطبيعة والغيب»[١].

هذه هي العوامل هي التي أدّت الى ظهور العلمانيّة، وهي اتجاهٌ لا يتوافق مع الإسلام؛ ذلك أنّ العلمانيّة تخوّل غير اللّه حقّ التشريع والحاكميّة، فيما تصرّح الرؤية التوحيديّة أنّ المالكيّة والحاكميّة الحقيقية للّه ولا حقّ للإنسان أبدًا في الحكم على غيره من دون إذن منه تعالى، كما أنّ الفكر العلماني يحصر الدِين في علاقة الإنسان باللّه فقط، ولكن للإسلام قوانينه وأحكامه لكافة شؤون الإنسان الفرديّة والاجتماعيّة[٢].

الشيخ عبد اللّه الجوادي الآملي

ينحو الشيخ الجوادي الآملي في مؤلفاته منحى التأصيل الإسلامي للأزمات المعرفيّة والاجتماعيّة التي يشهدها عالمنا المعاصر، ويرى أَنّ هذه الأزمات المعرفيّة والاجتماعيّة مردّها الى ما حدث في الغرب ابّان النهضة العلميّة والدينيّة هناك؛ حيث بدأت منذ القرن الرابع عشر، واستمرت إلى يومنا الحاضر، فأنتجت هذه الأزمات، فنرى الإنسان اليوم في بعده المعرفي أُصيب بالحيرة العلميّة والنسبيّة وعدم ثبات الآراء، وفي بعده النفسي أُصيب بالكآبة والاضطراب السلوكي وفقد الراحة والطمأنينة والهويّة، وفي بعده الخُلقي

١. م. ن، ١٦٣ ـ ١٦٥.
٢. م. ن، ١٦٦.

أُصيب بأنواع المفاسد الخُلقية، وفي بعده الاجتماعي أُصيب بالانهيار الأُسري وتفسّخ أواصر الحبّ والأخوة بين أفراد المجتمع، أما الجانب السياسي فما نراه من امبرياليّة عالميّة والفوضى السائدة في المجتمعات.

يرى الشيخ الآملي أنّ سبب جميع هذه الأزمات هو العزوف عن الدِين وعن البعد الإلهي في الإنسان، وإعطاء زمام الأمور الى النزعة الإنسانيّة الحديثة، وما أنتجته من تغليب البعد المادي في الإنسان على البعد المعنوي، حتى أنّ الدِين أصبح يُفسّر بتفاسير ماديّةٍ دنيويةٍ، فأصبح ظاهرةً على غرار باقية الظواهر التاريخيّة التي حدثت في التاريخ بأسباب ومبادئ دنيويّة ماديّة[١].

في عملية التأصيل التي يرنو إليها الشيخ الآملي، لا يفوته أنْ يسجّل ملاحظاته النقديّة لما ذكره علماء الغرب ومفكّروه، وهذه الملاحظات هي التي سنحاول تسليط الضوء عليها في بحثنا هذا ضمن نقاطٍ موجزةٍ:

١. المعرفة

يرى الشيخ الجوادي الآملي أنّ نظرية المعرفة متأخّرةٌ عن كثيرٍ من المباحث العقليّة في مقام الإثبات، لكنها في مقام الثبوت متقدّمة عليها جميعًا؛ إذ ما دامت لم تُحلّ مسألة المعرفة ولم يتبيّن كيفيّة معرفتنا بالأشياء، سوف لا تنفعنا سائر المسائل الفلسفيّة والكلاميّة وغيرها.

ـ وفي تعريف المعرفة يرى الشيخ الآملي أنّها من المفاهيم البديهيّة الغنيّة عن التعريف، إذ محاولة تعريفها توقعنا في الدور الصريح؛ لذا لابدّ من الاكتفاء بشرح الاسم وبيان المحتوى (التعريف التنبيهي)[٢].

وهناك من ذهب الى إنكار المعرفة، وهم قسمان: قسم ينكر أيّ نوعٍ من أنواع المعرفة وهم السوفسطائيّون والشكّاكون، وقسمٌ ينكر المعرفة في إطارٍ خاصّ وهم المادّيّون الذين حصروا المعرفة بالحسّ والتجربة المادّيّة وأنكروا المعرفة الغيبيّة، إذ الوجود والواقع عندهم محصورٌ في المادة، فالنظرة الماديّة للإنسان والكون تُنتج مادّيّة المعرفة وآلياتها.

---

١. الجوادي الآملي، انتظار بشر از دين، ١٣.

٢. م. ن، ٨٧.

وفي قبال هؤلاء يوجد من يعترفون بأصل إمكان المعرفة، وتوسيع نطاقها وعدم اقتصارها على الماديّات؛ لذا ذهبوا إلى القول في جميع المحسوسات أو المعاليل العقليّة ومنها المعرفة؛ بالعلّة الفاعليّة إلى جنب العلل القابلة وفي طولها[1].

ثم بعد هذا شرح الشيخ أهمّ الآراء الواردة في نظريّة المعرفة وقيمتها قائلًا:

ـ هناك من لا ينظر الى مسألة كاشفيّة العلم والمعرفة للواقع، ولم يعر لها أهميّةً، بل يرى أنّ المهم هو مقدار المنفعة الحاصلة من هذه المعرفة سواء كشفت عن الواقع أم لم تكشفه، وسواء كانت صحيحة أم خطأ، إنّما الملاك هو الأثر النفعي الحاصل منها.

ـ يلاحظ على هذا الرأي أنّه يخلط بين الوسيلة والهدف، ويلزم منه عدم وجود معيارٍ ومحكٍّ لتشخيص الصحيح من الخطأ في العلوم التي لم تنتج فائدةً عمليّةً، ويلزم أيضًا القول بصحّة ما ينفع عملًا وإنْ لم يكن مطابقًا للواقع، وفساد ما ليس فيه نفعٌ وإنْ كان مطابقًا للواقع، كما تنفي هذه الرؤية التفاوت بين العلوم النظريّة والعمليّة وتجعلهما شيئًا واحدًا.

ـ ذهب بعضهم إلى أنّ المعرفة لم تكن كاشفةً عن الواقع بل هي التي تولّد الواقع، فالواقع ما توافق عليه العلماء (نظريّة التصويب)، ويلزم من هذا عدم تخلّف الواقع عمّا أجمع عليه العلماء وهو كما ترى.

حصر المعرفة بالأمور الحسية وإنّ مشاعر الانسان كما تتأثّر من الواقع الخارجي تؤثّر فيه أيضًا، والناتج من هذا التأثير والتأثر هو الواقع والحقّ، وهو المعيار لمعرفة الصحيح من الخطأ.

ـ يلزم من هذا التفسير الفصل بين الإنسان والكون وعدم وقوف الإنسان على ما يدور خارج ذاته بشكل تام، وهو خلط بين مقدّمات المعرفة، وحقيقة المعرفة، وذلك أولًا: أنّ المعرفة لا تنحصر بأدوات الحسّ، وثانيًا أنّ المعرفة أمرٌ مجرّد عن المادّة، فلا يمكن أن تكون الناتج الحاصل من التأثير والتأثر نفسه، بل هي حركة فيزيائيّة تنتج أمرًا ميتافيزيقيًا اسمه المعرفة، ثالثًا: يلزم أن يكون

---

١. م. ن، ٨٩ ـ ٩٣.

الحقّ عند كلّ شخصٍ مختصٍّ به، ولا يوجد حقٌّ مشتركٌ بين أفراد الانسان[١].

وممّا يسرد الشيخ الآملي في مباحثه قصة المعرفة في الغرب، اعتمادهم الفرضيّات بدل اليقينيّات، والفرضيّة هي سلسلة قضايا لم تكن بديهيّةً ولم يتم إثباتها في مكانٍ آخر، بل هي خنثى للإثبات وعدم الاثبات، فالقضايا التي تستنتج هكذا لم تكن ذات قيمةٍ علميّةٍ، بل هي مضطربةٌ ومتزلزلةٌ وإنْ أنتجت آثارًا وهميّةً؛ لأنّها تعتمد الفرض.

هذا الاضطراب والتزلزل الناتج من ترك اليقين لا يمكن علاجه بقيدٍ أو قيود إضافية كما توهّمه الوضعيون (أصل الإثبات او التحقق)، أو الملحدون والمادّيون، فأيّ قيدٍ أو شرطٍ لا يمكنه أنْ يوصل هذه الفرضيّات إلى ساحة المعرفة الحقيقيّة التي هي اليقين بالواقع.

إنّ الفوضى والتغيّر الدائم اللذين تشهدهما الفرضيات، يؤدّيان إلى تبدّل وتغيير الأنظمة المعرفية أيضًا، كما يؤدّيان إلى تكوين رؤيةٍ عند مفكّري المعرفة الحقيقيّة المؤدّية إلى العلم واليقين بأنّ المعرفة البشريّة لم تكن سوى بناء أنظمةٍ فكريّةٍ باعتماد هكذا قضايا مختلفة ومتغيّرة، وعليه لا توجد معرفةٌ ثابتةٌ إطلاقًا بل إنّ الثبات وهمٌ متغيّرٌ وزائلٌ ولا يمكن الاعتماد على البرهان[٢].

وعند الرجوع إلى الخلف للبحث عن سبب وصول الغرب إلى هذه المرحلة، يرى الشيخ الآملي أنّ الحّسيين طرحوا شعارًا مفاده أنّ القدرة هي التي تولّد العلم، وأنّ غاية جميع العلوم هي السلطة على الطبيعة، ووظيفة العلم معرفة الطبيعة لتحقيق هذه السلطة، فرسم أرباب هذه الفكرة جدولًا استقرائيًّا للوصول إلى جميع الحقائق المادّيّة وزعموا أنّ الحسّ هو الطريق الوحيد لمعرفة الكون، فتولّدت جرّاء ذلك فلسفاتٌ علميّةٌ ادّعت أنّ المعرفة البشريّة تتكوّن على شكل علومٍ مختلفةٍ جرّاء مجموعة أحاسيس أوليّة، أي تم مشاهدة الموارد الجزئيّة بالحسّ، وبعد التكرار أُلغيت الخصائص الزمكانيّة،

---

١. م. ن، ٩٦ ـ ١٠٦.

٢. الجوادي الآملي، انتظار بشر از دين، ١٦١ ـ ١٦٥.

واستنتجت قوانين كليّة، وتولّدت علومٌ مختلفة، ووصلت بالمآل بعد أخذ مشتركات العلوم إلى قوانين كونيّة عامّة مثل قانون الحركة أو التكامل، المشترك بين جميع العلوم.

هذه المناهج لم تدم كثيرًا وسرعان ما تبيّن عوارها؛ إذ الظنون المتراكمة عن طريق الحواس لا تولّد اليقين، فانتبه الحسّيّون إلى أنّ الحسّ وحده لا يتمكن من كشف كثيرٍ من القوانين ولم يوصل الإنسان إلى اليقين، فذهبوا إلى القول بأنّ المعارف البشريّة مزيجٌ من ادراكات الحواس وتفاعلات الذهن، وبعد مدّة ظهر عوار هذه النظرة أيضًا، فأبدعوا أمرًا آخر هو قانون الفرضيّات العلميّة، وعليه فإنّ المعرفة العلميّة هي تلك الفرضيّات التي يمكن إثباتها أو إبطالها عن طريق الحواس[١].

لكنّ هذا لا يعني عند الشيخ الآملي نكران ما انتجه العلم الحديث من منافع مختلفة للناس، ولكن الذي يرفضه هو الإفراط في اعتماد الحسّ، والمادّيّة المنتجة لمذاهب فكريّة باطلة أمثال الماركسيّة، وكذلك تأليه الإنسان ورفض الميتافيزيقيّا والأديان وجعلها في بوتقة الخرافة والأساطير[٢].

وخلاصة الأمر: يرى الشيخ الجوادي الآملي أنّ من المبادئ الفلسفيّة المهمّة المؤثّرة في مسير المعرفة، كيفيّة النظر إلى الواقع عبر الإجابة على السؤال: هل أنّ الواقع ينحصر في الطبيعة والمادة، أم أنّ هناك واقعًا وحقائق غير مادّيّة وميتافيزيقيّة؟

«والاعتقاد بمادية الوقائع وطبيعيتها يفضي إلى الاعتقاد بأنّ الإنسان والعالم هما أمران واقعيان يقع أحدهما في عرض الآخر، وكل واحد منهما بالنسبة إلى الآخر علة إعدادية أو معدة تمهد السبيل الحصول التأثير والتأثر. وفي هذا المسار يتأثر الإنسان ببعض الوقائع الخارجية، فيظهر هذا التأثر على

١. م. ن، ١٦٧ ـ ١٦٩.
٢. م. ن، ١٧٠ ـ ١٧١.

شكل فكرة. وأما بحسب الرؤية الميتافيزيقية والنظرة التي ترى المعرفة غير مادية، فإن الإنسان والعالم علل معدة لظهور أمر آخر هو الفكر. وهذا الأخير هو ظاهرة ثالثة تختلفُ عن الإنسان والعالم. أي الفكر أمر واقعي يختلف عن فاعل المعرفة» وعن موضوع المعرفة»[١].

وعندئذٍ تكون النتيجة ظهور واقعٍ جديدٍ جرّاء احتكاك الإنسان بالكون، ولما كان الإنسان في سيره المعرفي يحاط بالفكر عادةً دون المعلوم، والفكر يغاير المعلوم دائمًا، فهذا التغاير يعيق الإنسان الفكور عن الوصول إلى العالم الخارج عن نفسه وحينئذٍ تفقد المعرفة قيمتها في إظهار الواقع ومعرفة الكون، ويبقى العالِم في وادي الشكّ والحيرة.

وبعد أن يقسّم الشيخ الآملي الشكّ الى الجلي والخفي، يرى أنّ المعرفة المادّيّة توجب الشكّ لا محالة، فمن يقارب المعرفة من وجهة نظرٍ مادّيّةٍ سيقع في فخ الشكّ لا محالة سواء الجلي منه أم الخفي.

ثم بعد هذا العرض يرى الشيخ الآملي أَنّ النظرة ما بعد الطبيعية إلى الواقع والقول بعدم انحصار المعرفة بالسير المادّي، وقبول الجوانب الميتافيزيقيّة للمعرفة، توجب الأمان من الوقوع في الشكوكيّة بكلا نوعيها.

٢. مسألة الألوهية

إنّ من أهم المسائل المطروحة في اللاهوت الغربي مسألة إثبات وجود اللّٰه تعالى، حيث تزلزلت كثيرٌ من الأدلّة الفلسفيّة المقامة على ذلك بسبب النظريّات العلميّة الجديدة التي ولدت بعد عصر الظلمة المسمّى بعصر التنوير.

وقد أشار الشيخ الجوادي الآملي إلى براهين إثبات وجود اللّٰه تعالى وردّ على بعض الشبهات الغربيّة، وفيما يأتي نشير إلى أهمّ تلك الردود:

---

١. الجوادي الآملي، تبيين البراهين على إثبات وجود اللّٰه، ٥٣.

برهان الإمكان والوجوب

تقرير البرهان: إنّ الوجود الخارجي إمّا أنْ يكون وجوده ضروريًّا فهو واجب الوجود، وإمّا أنْ يكون عدمه ضروريًّا فهو ممتنع الوجود، وإمّا أنْ يتساوى فيه الطرفان فهو ممكن الوجود. ثم إنّ هذا الممكن يحتاج إلى مرجّحٍ ليتّصف بالوجود والعدم إذ هما يعرضان عليه ولم يؤخذا في ذاته. فإذا وجد هذا الممكن في الخارج فلابدّ من أنْ يكون له مرجّحٌ رجّح له طرف الوجود على العدم.

هذا البرهان دخل إلى العالم الغربي عن طريق ابن رشد، ومن خلال توما الاكويني، وتم نقده في الفلسفة الغربيّة المعاصرة، وأُثيرت حوله مجموعةٌ من الشبهات.

من تلك الشبهات ما أورده هيوم حيث قال بأنّ نسبة أجزاء العالم إلى الوجود والعدم لو كانت متساويةً وكان كلّ واحدٍ من تلك الأجزاء بحاجةٍ إلى علّةٍ موجدة، فلو كان هذا صحيحًا لما أمكن تعميمه على المجموع: لعدم وجود دليلٍ على تساوي المجموع مع الأجزاء في الحكم، فلو قلنا مثلًا أنّ كلّ واحدٍ من أفراد البشر له أُمٌّ واحدةٌ، لما أمكننا القول بأنّ جميع البشر لهم أمٌّ واحدةٌ.

يردّ الشيخ الآملي على هذه الشبهة بأنّ المستفاد من هذا البرهان أنّ الممكن لا يوجد من دون الاستعانة بغيره، وهذه قضيّةٌ حقيقيّةٌ تسري على جميع الممكنات لا مجموعها؛ لأنّ المجموع لا وجود له أصلًا؛ ولأنه لا وجود له فلا يكون واجبًا، ولا ممكنًا فلا يحتاج إلى غيره.

«وهذا التوضيح الأخير يكشف عن بطلان الإشكال المنقول عن هيوم، فهو يدعي أننا لم نختبر مجموع العالم حتى نقدر على الإخبار عن حاجته إلى العلة. وهذا المدعى يمكن أن يتلبس بصورة الإشكال فيما لو كان أصل الاستدلال في برهان الإمكان والوجوب ناظرا إلى مجموع الممكنات. وواقع الحال:

أولا : المجموع بما هو مجموع فاقد وغير متصف بالوجود الخارجي.

ثانيا : لم يستفد في البرهان من المجموع كأصل ومقدمة.

ثالثًا: على فرض أن مجموع الممكنات كان موجودًا، واستفيد منه في البرهان، فإن إمكانه وحاجته إلى العلة من اللوازم الذاتية له، وهو أمر يدركه العقل ولا يتوقف إدراكه على المشاهدة والتجربة»[١].

البرهان الوجودي

هذا البرهان من إبداعات آنسلم القديس في القرن الحادي عشر، وكان مثارًا للجدل في تاريخ الفلسفة الغربيّة، ويبتني هذا البرهان على كيفيّة تصوّر مفهوم اللّٰه تعالى في ذهن الإنسان، وهو: أنّ اللّٰه موجودٌ لا يمكن تصوّرُ موجودٍ آخر أكبر منه ولا أكمل، فلو لم يكن اللّٰه موجودًا لكانت الكائنات الموجودة أكمل منه، أي: إذا لم يكن اللّٰه موجودًا لم يمكن تصوّر كونه أكمل موجودٍ، وعدم كمال اللّٰه – وقد أُخذ الكمال في مفهومه – يوجب التناقض وهو باطل. وعليه نستنتج من إبطال عدم وجود اللّٰه تعالى – لاستحالة ارتفاع النقيضين – نقيضه أي: وجود اللّٰه تعالى.

أما دليل التلازم بين عدم الوجود وعدم الأكمليّة فهو أنّ العدم نقصٌ، والموجودات أكمل من المعدومات، وعليه فلو كان اللّٰه معدومًا لكانت الموجودات أكمل منه، فلم يكن أكمل موجودٍ متصوّرٍ، وهذا خُلْف.

وقد نوقش هذا البرهان من وجهات نظرٍ متعدّدةٍ من قبل فلاسفة الغرب وفلاسفة الشرق، ولكن يرى الشيخ الآملي أنّها غير تامّة، ولكنه مع هذا لا يصحّح البرهان الوجودي أيضًا، بل يرى أنّ الإشكال الرئيس عليه هو وقوعه في مغالطة الخلط بين المفهوم والمصداق؛ ذلك أنّ الحمل الأولي الذاتي يختصّ بالمفاهيم، والحمل الشايع الصناعي يختصّ بالواقع والحقائق الخارجيّة، ومن هنا يمكن خطأ برهان آنسلم؛ لأنّ الأكمليّة لمفهوم اللّٰه تعالى تُخدش فيما إذا سُلب منه مفهوم الوجود والموجوديّة بالحمل الأولي، فلو كان اللّٰه غير موجودٍ في الخارج بأن يُسلب منه الوجود بالحمل الشايع لا يستنتج منه سلب مفهوم الوجود والأكمليّة بالحمل الأولي.

١. الجوادي الآملي، تبيين البراهين على إثبات وجود اللّٰه، ١٢٩.

«والبرهان الوجودي الذي قرره القديس أنسلم، كما سيأتي في متن الكتاب، فيه خلط بين الحمل الأولي الذاتي والحمل الشائع الصناعي، ولما كانت وحدة الحمل من شروط التناقض؛ فإن المفهوم المعبر عنه في البرهان بقول آنسلم: الوجود الذي لا يمكن تصور ما هو أعظم منه إذا لم يكن موجودًا في الخارج، فلا يلزم أي تناقض من افتراض عدمه؛ لأنه الموجود الأعظم كمفهوم ذهني وبالحمل الأولي، وليس أعظم بالحمل الشائع، ولما كان سنخ الحمل في السلب والإيجاب مختلفًا فلا تناقض»[1].

برهان المعجزة

استند بعض أرباب اللاهوت المسيحي إلى المعاجز لإثبات وجود اللّٰه تعالى، حيث ينطلقون في البدء من إثبات وجود معاجز، ثم إنّ هذه المعاجز لمّا لم يكن لها مبدأ مادّي أو طبيعي، فلابدّ من أنْ يكون لها مبدأ غير مادّيّ، وهو اللّٰه تعالى.

ولكن هذا البرهان غير تامٍّ عند الشيخ الآملي إذا لم يرجع إلى إحدى البراهين الثابتة من قبيل برهان الإمكان والوجوب. ومن جملة ما يُؤخذ على هذا البرهان:

١. إمكان الخدشة في تلك المعاجز لمن لم يشهدها، ولم يطلع عليها عن حسٍّ ويقين.

٢. لو فرضنا صحّة تلك المعاجز، فاستنتاج وجود اللّٰه تعالى من هذا البرهان يتوقف على مقدّمات:

أ) قبول أصل العليّة والقول بأنّ تلك الحوادث معلولة.

ب) إمكان تصوّر جميع الطرق الطبيعيّة وغير الطبيعيّة المؤديّة إلى إيجاد تلك الحوادث.

ج) إبطال علّية جميع تلك الطرق إلّا علّيّة الباري تعالى. ونظرًا لصعوبة تحقّق هذه المقدّمات لا يمكن الاستناد إلى هذا البرهان.

---

١. م. ن، ٤٢ -٤٣.

ثم يستنتج الشيخ الآملي «يمكن الاستفادة من المعجزة بعد إثبات أو قبول عدد من المبادئ والأصول الموضوعة مثل: وجود الواجب، ضرورة بعثة الأنبياء، والمعرفة الدينية لهداية الناس في المجالات التي لا سبيل مباشر لهم إليها، وهي تدل على صدق النبي الخاص في دعواه النبوة وارتباطه باللّٰه تعالى.

والمعجزة في ظل هذه المبادئ المذكورة لا تكون خرقًا لقانون العلية، بل تكون مصداقا من مصاديقه وموردا من موارده. ولو كانت المعجزة خرقًا لقانون العلية لأمكن نسبة أي شيء إلى أي شيء، وعندها ينسد باب البرهان على وجود اللّٰه بها أو بغيرها من البراهين والأدلة»[١].

برهان التجربة الدينية

تمسّك بعض المتكلّمين في الغرب بهذا البرهان، وصورته على النحو الآتي: أوّلًا: إثبات وجود شهودٍ لواقعٍ مقدّسٍ، وثانيًا هذا الشهود لا يمكن إسناده إلى المبادئ الطبيعيّة، إذًا يوجد واقعٌ غير طبيعيّ لهذا الشهود وهو اللّٰه تعالى.

وفي مقام الإجابة يرى الشيخ الآملي أنّه لو افترضنا صحّة المقدّمة الأولى، من قبل من ليس له شهود، يبقى الإشكال على المقدّمة الثانية قائمًا؛ لأنّ الكبرى حتى لو تمت فإنّها لا تثبت سوى موجودٍ غير طبيعي، وهذا المقدار لا يثبت وجوب الوجود ووحدته وما شاكل.

ثم إنّ كبرى القياس بحاجة إلى إقامة برهان، ذلك أنّ بعض علماء النفس يرجعون التجارب الدينيّة إلى الميول والغرائز الكامنة أو الناشئة من الوجدان الجمعي، وهذه الأمور ليست برهانيّة، وعليه فالتجربة الدينيّة لا توجب اليقين العلمي[٢].

البرهان الأخلاقي

للبرهان الأخلاقي صور متعدّدة في الغرب تطرّق إليها علماء اللاهوت، ولكن العمدة فيها ما ذهب إليه كانط، فإنّه عند تحليله النظري للقوانين الأخلاقيّة لم يكن بصدد تبريرها من خلال إثبات المبدأ الواجب الآمر والمقنّن، فهو يرى

١. م. ن، ٢٠٢.
٢. م. ن، ٢١٠.

أنّ العقل العملي عند فهمه للقوانين الأخلاقيّة التي هي ضروريّة الصدق، يعتقد بوجود اللّه والنفس، وبعبارة أخرى إنّ الاعتقاد باللّه يستند إلى المعرفة الأخلاقيّة، لا أنّ القانون الأخلاقي يستند إلى الاعتقاد باللّه.

يورد الشيخ الآملي إشكالين على هذا البرهان:

أوّلًا: لا يعدّ استدلاله بمنزلة إقامة البرهان على وجود الواجب أو النفس؛ لأنّه يعتقد أنّ المفاهيم العقليّة ما دامت تقترن بالشهود الحسّي لا تحكي عن العالم الخارجي، وعليه فالملازمة التي حاكها بين أحكام العقل العملي مع الإذعان بوجود اللّه وإرادة الإنسان، لم تكن لها سوى قيمة أخلاقيّة من دون أن تجد إلى الواقع الخارجي سبيلًا. إذ الدليل الأخلاقي لم يثبت وجود اللّه تعالى عن طريقٍ عينيّ معتبر، ولم يدفع شبهة الشكّاكين، غاية ما يثبته أنّه إذا أراد أنْ يفكّر طبقًا للقوانين الأخلاقيّة، لابدّ له من أنْ يصدّق هذه الفرضيّة طبقًا لقواعد العقل العملي، والخلاصة فإنّ هذا البرهان لم يثبت وجود اللّه كواقعيّة عينيّة معترف بها في الأديان الإلهيّة.

ثانيًا: الإشكال ناظرٌ إلى القول بالملازمة بين الأحكام الأخلاقيّة وقضايا العقل النظري أمثال وجود اللّه تعالى، ذلك أنّ الأحكام الأخلاقيّة المرتبطة بالعقل العملي لها محمولات وموضوعات خاصّة حيث تشتمل على قضايا بيّنة يذعن لها العقل العملي، ولا يمكن استنتاج القضايا المرتبطة بالعقل النظري من القضايا المرتبطة بالعقل العملي، وعليه فالقوانين الأخلاقيّة لا تستلزم قضايا نظريّة، بل إنّ أحكام العقل العملي تعتمد أحكام العقل النظري لتصل إلى نتائج جديدة في مناخ العقل العملي[1].

هذه أهم البراهين التي تطرّق إليها الشيخ الآملي، كما أنّه لا يفوته أن يعزو هذا الإرباك الفكري في اللاهوت الغربي إلى بُعد علماء الغرب عن المعارف العقليّة والفطريّة والوحيانيّة، واقتصارهم على المعارف الحسيّة والتجريبيّة ممّا أدّى إمّا إلى الإلحاد الصريح أو الألحاد المبطّن، إذ الإلحاد غالبًا ما يعرض

١. الجوادي الآملي، تبيين البراهين على إثبات وجود اللّه، ٢١٧ ـ ٢١٨.

في عبائر مبهمةٍ وملتويةٍ كي لا يفهم القارئ منها شيئًا واضحًا، وجرّاء هذا فقد ذهب أمثال غابريل مارسل وياسبرس إلى إبطال أدلّة إثبات وجود اللّٰه، وذهب أمثال سارتر إلى إنكار اللّٰه رأسًا، وأمّا بارت وكي ير كغور فقد جعلا التجربة الدينيّة هي الدالّة على اللّٰه دون الأدلّة العقليّة، وآخرون أمثال تيليش وأتباعه فصلوا المعبود عن الخالق، والألوهيّة عن الربوبيّة، أمّا كانط ولاك فقد تنزلوا إلى البراهين الأخلاقيّة فقط، ناهيك عن أتباع هيغل الملحدين أمثال باخ، وماركس، وانجلز حيث زعموا أنّ الاعتقاد بالإله مضيعة، وكذلك ما ذهب إليه سبينوزا، ولايب نتز حيث جعلوا اللّٰه وجودًا كلّيًّا ومطلقًا.

هذه الأقوال كلّها يعدّها القرآن طائفًا من الشيطان، وقد أدّت إلى الحيرة والشكّ في الغرب لاسيما بمدد وسائل الإعلام الهائلة[1].

٣. العلم والدِين

من المسائل المهمّة التي شغلت المناخ المعرفي الغربي وأثارت جدلًا كبيرًا في وسط الأندية الفلسفيّة، مسألة العلاقة بين العلم والدِين، وقد تغلّب القول بتعارضهما ممّا أدّى الى انحسار الدِين وفسح المجال أمام الإلحاد، والنظرة المادّيّة للعلوم.

يرى الشيخ الآملي أنّ سبب هذا التعارض الموهوم يعود إلى أمرين:

١. تحجيم دور العقل وإبعاده عن أطر المعرفة الدينيّة، والزعم بأنّها تقتصر على النصّ فحسب، فالمعرفة الدينيّة إذًا تنحصر في الأدلة النقليّة وما يستوحيه الإنسان من النصوص، وما يُدرك بوساطة العقل الحسّي أو التجريبي أو التجريدي، فإنّه يختصّ بالمعرفة العلميّة والفلسفيّة ولا دخل للدِين فيها، فحينئذٍ يقع التعارض فيما لو جاء نصٌّ أوهم الخلاف مع أمرٍ علميّ أو تجريبيّ أو فلسفي.

والحلّ هو القول بإنّ العقل يقابل النقل أو النصّ ولا يقابل أصل الدِين، فاللّه الذي جعل الأدلة النقليّة من مصادر المعرفة الدينيّة، جعل العقل أيضًا حجّةً شرعيّةً ومصدرًا لمعرفة الدِين، فحينئذٍ لو حصل تعارضٌ بين دليلٍ نقليٍّ

---

١. م. ن.

ودليلٍ علميّ أو فلسفيّ، لكان من مصاديق التعارض بين العلم أو الفلسفة مع النقل لا مع الدِين؛ فالعقل لا يعارض الدِين لأنّه من مصادره، أمّا التعارض بين العلم والنقل فهو أمرٌ مستساغٌ كما قد يتعارض دليلٌ نقليٌّ مع دليلٍ نقليّ آخر من دون أنْ يتمّ أيّ مساسٍ بأصل الدِين وقدسيته، بل لابدّ من البحث عن الوجوه التي تحلّ هذا التعارض.

٢. الأمر الثاني الذي مهّد لإيهام التعارض بين العلم والدِين في الغرب، هو مسألة تخصّص العلوم وتجزّئها، وفصل بعضها عن الآخر، ذلك أنّ العلوم والمعارف فيما مضى كانت مترابطةً ومتلائمة بعضها مع بعض، كانت الأندية العلمية آنذاك تدرّس الطبيعيات والرياضيات إلى جانب الفلسفة والكلام وسائر العلوم الرائجة، كانت العلوم في أخذٍ وعطاءٍ مستمرٍّ فيما بينها، فالعلوم ما بعد الطبيعيّة كانت تتكفّل تحليل المبادئ والمباني والفرضيّات ونقدها، وتضع نتائجها تحت اختيار العلوم الطبيعيّة في منظومةٍ كونيّةٍ واحدةٍ.

ولكن بعد القرن الثالث عشر بدأت بوادر فصل العلوم بعضها عن الآخر، فتخصّصت العلوم واستقلّت في منظوماتٍ فكريّةٍ غير مترابطةٍ، فانفصلت العلوم الطبيعيّة عن ما بعد الطبيعيّة، وانفصل العلم التجريبي عن الفلسفة.

نعم هذا العلم الحديث يعترف كسابقه بنظام العلّية، لكن بما أنّه انقطع عن الدِين والفلسفة الإلهيّة، ترك العلّة الفاعليّة والغائيّة واقتصر على ما انتجه الحسّ والتجربة والبحث في العلل القابليّة، أي أنّ هذا الشيء ماذا كان قبل هذه اللحظة؟ وما هو الآن؟ وماذا سيكون لاحقًا جرّاء تأثّره بالعوامل الطبيعيّة؟ هذا هو الاقتصار على السير الأفقي للظواهر الطبيعيّة، وإغفال السير العمودي والصعودي للكون والطبيعة[١].

ثم يرتقي الشيخ الآملي ليقول: لما كان العالَمُ صُنعَ اللّٰهِ تعالى، وكان العلم كشفًا وقراءةً للطبيعة والكون، وتفسيرًا وتبيينًا لصنعِ اللّٰهِ وفعله، فالعلم لا

١. الجوادي الآملي، منزلت عقل در هندسه معرفت دينى، ١١٠.

يكون إلّا دينيًّا وإلهيًّا ولا يوجد علمٌ إلحادي، لكنّ الإنسان يجعل العلم آلةً للإلحاد، ويستغلّه لمآربه[١].

٤. العلم والإيمان

من الشبهات المستوردة من التراث الكلامي الغربي، شبهة انفصال الإيمان والدِين عن البرهان والاستدلال؛ ذلك أنّ كثيرًا من الذين زعموا حصولهم على المعرفة العلميّة والبرهانيّة للمبادئ الدينيّة يفقدون الإيمان بل ربما يلحدون، كما أنّ كثيرًا من المؤمنين لا يقدرون على إقامة البرهان والاستدلال على ما يؤمنون به.

ويردّ الشيخ الآملي على هذه الشبهة قائلًا: «وهذا الكلام الآنف الذكر يبين لنا أن التفكيك بين العلم والإيمان في المراحل والمراتب المختلفة للسلوك الديني، لا يعني بأي شكل من الأشكال التفكيك والانفصال بين الدين والعقل، وذلك بمعنى الحكم على العقل بالعجز عن معرفة الأصول الدينية والحقائق الميتافيزيقية؛ بل إن التفكيك المشار إليه أعلاه، يكشف عن أن الأشخاص المحرومين من العلم الشهودي والحضوري الحقائق الخلق ليس عندهم طريق لتمييز صحيح المعتقدات من سقيمها سوى طريق العقل؛ وذلك لأن الإيمان الذي هو فعل ومهمة من مهام العقل العملي، وتعبير عن ميل الإنسان إلى الأمور التي أدركها وتحققت في وعاء الإدراك والوعي الإنساني، فإذا كانت هذه الأمور مبنية على أمور يرى الإنسان صحتها وصوابيتها، عندها يكون الإيمان بها إيمانا عالميا، وإذا كانت هذه الأمور غير متيقنة ومع ذلك تعلق الإيمان بها، فهذا الإيمان هو إيمان متحجر. وفي المقابل إذا أخذ الإنسان موقف عدم الإيمان تجاه الأمور التي تعلق علمه بصحتها، فمثل هذا العلم مقترن عند صاحبه بالكفر أو الفسق، وإذا أخذ الإنسان موقف عدم الإيمان تجاه القضايا التي يجهلها ولا علم له بها، فيكون قد جمع بين الجهل والكفر أو الفسق.

---

١. م. ن، ١٣٠.

الإيمان ميل نفسي، يصح إذا كان مبنيا على أمر صحيح، ويكون إيمانًا غير صحيح إذا بني أو تعلق بأمر غير صحيح. وعليه إذا انسد باب التمييز بين الخطأ والصواب في المسائل الميتافيزيقية والمبادئ الدينية، وفرض الإصرار على الواقعية المستمرة للإيمان وكونه أمرًا حيويا، سوف ينسد باب التمييز بين المؤمنين بأرباب متفرقين والمؤمنين بإله واحد قهار»[١].

ثم يشير الشيخ الآملي إلى النصوص الدينيّة التي تؤيّد التلازم والترابط العميق بين العلم والإيمان؛ لقوّة العقل في التعرّف على القضايا الدينيّة من جهة، ولتأثير العلم على تقويم الإيمان الصحيح من جهةٍ ثانية، ومن تلك النصوص التي يشير إليها الشيخ، قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر: ٢٨)، وقول أمير المؤمنين عليه السلام: «ما آمنَ المؤمن حتى عقلَ»[٢]، وكذلك قوله: «على قدر العقل يكون الدِين»[٣]، وغيرها من النصوص التي تشير إلى أنّ المراتب العليا من الإيمان لا تتحقّق من دون مراتب عليا من العلم والتعقل.

«التلازم الوجودي بين العلم والإيمان يعني أن المراتب العالية من الإيمان لا يمكن تحققها وتحصيلها دون الوصول إلى المراتب العالية من العلم. وعلى ضوء هذا، لا يمكن لمن يبتغي الإيمان السالم والسليم، أن يعفي نفسه من تحصيل العلم والمعرفة، ولا يمكن دحض هذه الحقيقة بالكلام على عدد كبير من الجاهلين المؤمنين، أو الاستناد في إبطالها إلى وجود علماء فاسقين، حتى لو كانوا كثيرين. ولا يمكن غض النظر ولا تجاهل عجز الفلاسفة عن إثبات وجود الباري، والمرور على ذلك مرور الكرام، والقناعة بالظن بأن ما في الكتب السماوية من حديث وجود اللّٰه ما هو إلا حديث عن الإحساس بوجوده تعالى، واكتفاء بالتجربة الدينية وأن ما تكشف عنه التجارب الشخصية لا صلة له بعالم الإثبات والبرهان على وجوده تعالى، أو بالاعتقاد والقول

١. الجوادي الآملي، تبيين البراهين على إثبات وجود اللّٰه، ٩٥.
٢. الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ٢: ٢٦٤.
٣. م. ن.

بأن لغة الدين أجنبية عن اللغة الفلسفية، وأن طريق الدين لا ربط له بطريق الفلسفة، ولا يوجد ربط وجودي ومباشر بين العقل والعلم من جهة والإيمان من جهة أخرى».[١]

ثم يشير الشيخ الآملي إلى مشكلة أخرى يقع فيها القائلون بفصل العلم عن الدِين، وهي الوقوع في فخ الافراط والتحجّر، وهذا ما ابتلى به متكلمو الغرب، ذلك أنّ القيمة الفلسفيّة للمعرفة الحّسيّة عندما تتناول القضايا الدينيّة والحقائق الميتافيزيقيّة لم تكن سوى السفسطة والشكّ، وأنّ الدين يهبط إلى كونه إحساسًا ووجدانًا باطنيًّا؛ لأنّ المؤمن الراسخ في إيمانه بعد ما حكمَ بفصل العلم عن الدِين، فإمّا أن يحكم بتعطيل العقل في مجال إدراك المعارف الدينيّة العميقة والعالية، فيصل إلى الجمود والتحجّر والإفراط، وإمّا أن يقع في فخ الشكّ والسفسطة جرّاء تفسيرها تفسيرًا ماديًّا حسيًّا.

فعندما ينزاح العقل عن مهمة الحكم في المبدأ والمعاد، تصبح القضايا الميتافيزيقيّة مهملةً لا معنى تحتها، فحينئذٍ يفقد العلم صلاحيّته للحكم بصلاح هذا الدِين أو عدم صلاح ذلك الآخر، ويستوي في هذه الحالة الإيمان بالطاغوت والإيمان باللّه تعالى، وهذه أهم الأضرار المتوجّهة إلى الإيمان عندما يفقد حصن العقل[٢].

بعد هذا يذكر الشيخ الآملي وجهًا آخر أورده دعاة الفصل بين العلم والإيمان، وهو أنّ الأديان لاسيّما التوحيديّة منها لم تستشهد بالبراهين الفلسفيّة والمنطقيّة لإثبات وجود اللّه، بل إنّ كثيرًا من المتكلّمين والفلاسفة يتحاشون إقامة البرهان على وجود اللّه تعالى، أو يرون عدم الفائدة في إقامة هكذا براهين، وهذا ما وقع فيه بول تيليش إذ لم يكتف بالقول إنّ اقامة البرهان على وجود اللّه خلاف اقتضاء الشرع، بل ذهب إلى أنّه من قبيل الإلحاد[٣].

---

١. الجوادي الآملي، تبيين البراهين على إثبات وجود اللّه، ٩٧-٩٨.
٢. م. ن، ٩٥.
٣. الجوادي الآملي، دين شناسي، ٣١.

وفي مقام الردّ على هذه الشبهة يرى الشيخ الآملي أنّها غير صحيحة لاسيّما بالنسبة إلى القرآن الكريم، إذ إنّه أوّلًا جاء في مقام الردّ على المشركين الذين كانوا يعتقدون بوجود الخالق، ولم يكن بصدد إثبات أصل الخالق، وأمّا ثانيًا فإنّ القرآن في مقام الردّ على الدهريين يطالبهم بالحجّة والبرهان، ويقيم أدلةً برهانيّة لدحض مدّعاهم، كقوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ * أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَل لَّا يُوقِنُونَ﴾ (طور: ٣٥ـ٣٦)، وأمّا ثالثًا فتوجد رواياتٌ كثيرةٌ في التراث الديني مليئة بالبراهين العقليّة لاسيّما في كتاب نهج البلاغة.

والخلاصة أنّ هذا القول ناتجٌ من غلبة السفسطة والشكّ والوقوع في أسر فخ الآراء الحسّية والماديّة الصرفة، حيث ألقتهم في حبائل اتّهامات المستدلّين بالإلحاد من جهة، وتقليل نطاق الدِين إلى أقلّ ما يمكن من جهةٍ ثانية ليتمسّكوا في سلوكهم الجمعي بالمدينة الجمعّية (الديمقراطيّة)، وفي سلوكهم الفردي بالليبراليّة[١].

٥. حقوق الإنسان

ينطلق الشيخ الجوادي الآملي في تأسيسه لفلسفة حقوق الإنسان، من تعريفه للحقوق حيث يشكّل هذا التعريف العمود الفقري الذي يبني عليه بنيانه المعرفي والتأسيسي لنظرية حقوق الإنسان، ذلك أنّ الحقوق عنده: «مجموعة قوانين وقرارات اجتماعيّة جاءت من قبل خالق الإنسان والكون، لتحكيم وبسط النظم والقسط والعدل في المجتمع البشري؛ كي يضمن سعادة المجتمع»[٢].

ومن هذا المنطلق انبرى الشيخ الآملي لنقد لائحة حقوق الإنسان الغربيّة؛ لأنّها كتبت بمعزلٍ عن هذه النظرة الكونيّة الحقوقيّة، وأنّها لا تتمكن من تأمين حاجات أكثر الناس، مضافًا إلى أنّها لم تعتمد قانونًا كونيًّا موحَّدًا، بل اعتمدت الأعراف والآداب الاعتباريّة المتغيّرة بين بني البشر، كما أنّ الإنسان لا يتمكن

١. الجوادي الآملي، تبيين البراهين على إثبات وجود اللّه، ١٠٢ـ١٠٧.
٢. الجوادي الآملي، فلسفه حقوق بشر، ٧٥.

من تشريع الحقوق العالميّة وتشخيصها؛ لأنّه محصورٌ في نطاق الدنيا وجاهلٌ بحقائقه الباطنيّة والظاهريّة، ورغباته وحوائجه الصادقة والكاذبة.

وبعد هذا العرض السريع يطلّ الشيخ الآملي إطلالةً سريعةً على لائحة حقوق الإنسان العالميّة ليسجّل عليها النقاط الآتية:

١. إنّها اعتمدت أسسًا إلحاديّةً وماديّةً منقطعةً عن اللّٰه تعالى.

٢. هذه اللائحة تحقّق رغبات الدول الاستعماريّة، ولم تكن بصدد تأمين حقوق الأمم المستضعفة، مضافًا إلى أنّ الإسلام يعترف بالحقوق الناشئة من تراضي الأمم والأفراد فيما إذا كانت في دائرة الحكم الإلهي.

٣. على الرغم من وجود مفاهيمَ وبنودٍ براقّةٍ وإنسانيّة في هذه اللائحة كالحرّيّة، والمساواة، والأمن العام، والتعليم وغيرها من الموارد، فعلى الرغم من وجود هذه المفاهيم، فإنه ينبغي أن يحذر الإنسان من الانخداع ببريقها، بل عليه التفكّر أولًا في المعاني المرادة من هذه المصطلحات، فهل المراد من الحريّة في هذه اللائحة مثلًا المراد نفسه منها في القاموس الإلهي؟

٤. فشل هذه اللائحة في مقام التطبيق والعمل، والتبعيض بين أبناء البشر.

٥. الاقتصار على النظرة الماديّة للإنسان وإغفال الجوانب المعنويّة، والأبعاد الروحيّة، والارتباط بالخالق[١].

هذا فيما يخصّ الحقوق، أمّا الإنسان فالنظرة الغربيّة إليه ترى أنّه لم يكن ذا منزلةٍ وقيمةٍ سابقًا، وإنّما الحداثة هي التي أرجعت له كرامته وقيمته، وسيصل إلى كماله المطلوب فيما بعد الحداثة، وهذا هو المذهب الإنسانوي المعاصر والسائد في الأندية الفكريّة المعاصرة.

أمّا النظرة الإسلاميّة فهي بخلاف هذا كلّه حيث ترى أنّ الإنسان ذو بعدٍ روحيّ وبعدٍ مادّي، وهو المظهر الأتمّ للباري تعالى، ولم تكن هذه الصورة الماديّة هي كماله الأتم، بل كماله الأتم هو الكمال الباطني والروحي[٢].

---

١. م. ن، ٢٥٧ ـ ٢٧١.

٢. الجوادي الآملي، تبيين البراهين على إثبات وجود اللّٰه، ٧٤.

٦. التعدّديّة الدينيّة

من المسائل الفكريّة التي أثارت جدلًا واسعًا في الوسط المعرفي، مسألة التعدّديّة الدينيّة، فقد ذهب جان هيك وغيره إلى القول بالتعدّديّة وعدم انحصار النجاة في دِينٍ واحدٍ، بل جميع الأديان على حقّ وتؤدّي إلى النجاة.

يرد الشيخ الآملي على هذا القول ويذهب إلى أنّ الدِين جاء لهداية الإنسان، وقد ثبت أنّ للإنسان حقيقةً واحدةً، وعليه لابدّ من أن يكون الدِين النازل لهدايته واحدًا أيضًا، وذلك للترابط الوثيق بين معرفة والإنسان ومعرفة الدِين، فلو عُرِفَ الإنسان بنحوٍ دقيقٍ؛ لعُرِفَ الدِين بنحوٍ صحيح، فلو قلنا إنّ للإنسان حقائق متعدّدة في مرّ العصور لذهبنا إلى تعدّد الأديان، ولكن لو قلنا إنّ الإنسان يمتلك فطرةً إلهيّةً ثابتةً لم تتغير على مدى القرون وتبدّلاتها، لكان الدِين ثابتًا أيضًا وواحدًا وإنْ تغيّرت الشرائع بحسب الزمان والمكان[١].

ومن وجهة نظر أخرى يرى الشيخ الآملي أنّ جذور التعدّديّة الدينيّة تعود إلى نوعيّة النظرة الكونيّة التي يمتلكها الإنسان، فلو اعتقد شخصٌ بنسبيّة المعرفة والحقيقة لذهب إلى القول بنسبيّة الدِين وتكثّره؛ لأنّ حاق الواقع طالما لا يُدرك، فسيكون كلّ رأي حقًّا وصحيحًا[٢].

ثم ينبري الشيخ الآملي للردّ على الأدلة العرفيّة والنقليّة المقامة من قبل أرباب التعدّديّة لدعم مدّعاهم، ويفنّدها واحدًا واحدًا.

٧. العلمانيّة

يرى الشيخ الآملي أنّ العلمانيّة مصطلحٌ دخيلٌ ورد من الغرب، وقد تم تعريفه في دوائر المعارف بفصل الدِين عن الدنيا، أو فصل الدِين عن شؤون المجتمع، أو فصل الدِين عن السياسة، وهذه المعاني طوليّةٌ ومتداخلةٌ، ومحورها نفي الحكومة الدينيّة[٣].

---

١. الجوادي الآملي ،دين‌شناسي، ١٨٥ ـ ١٩٠.
٢. م. ن، ٢٠٧ ـ ٢١١.
٣. الجوادي الآملي، نسبت دين ودنيا، ١٨.

وقبل الخوض في التعريف لابدّ من أن نقف على الأرضيّة والمناخ الذي سبب ظهور العلمانيّة، وهي عند الشيخ الآملي تتلخّص في:

١. **العلمويّة**: إنّ عصر النهضة الأوربيّة قُرن بالحركة العلميّة في جميع الحقول المعرفيّة، هذه الحركة ما كانت تتعارض مع الدِين في البداية حتى أنّ كثيرًا من العلماء والمفكرين كانوا من المتدينين يذعنون بما وراء الطبيعة والغيب، لكن سرعان ما انقلبت الطاولة وأصبح العلم هو المعبود الأوّل والأخير وضيق الخناق على الدِين، وهذا ما أدّى إلى فصل الدِين عن العلم وإرجاع جميع الأسباب والمسببات إلى العلل الماديّة، وغفلوا عن أنّ الدِين لا ينكر الوسائط الماديّة بل يؤكّد عليها دومًا، والتراث الديني مليء بالدعوة إلى العلم والتعلّم واستعمال العقل، كما أنّ العلم أيضًا لا يدلّ على عدم حاجة الظواهر الطبيعيّة عن علّةٍ غائيّةٍ عليا، بل لو أنصف العلماء لرأوا أنّ هذا الكون لابدّ له من مدبّر.

٢. **العقلانيّة**: إلى جنب الحركة العلمويّة ظهرت حركة الاكتفاء بالعقل في فهم الظواهر الطبيعيّة، وإهمال الجانب الديني في فهم الكون، فزعموا أنّ العقل حلّال المشاكل يمكن اعتماده في جميع الأمور، وأوهموا الناس بأنّنا كنّا ننتظر الدِين كي يفسّر لنا الكون والحياة، أمّا الآن فحلّ محلّه العقل، وهو مفتاح جميع المغلقات، وتطوّر الأمر حتى بالنسبة إلى اللاهوت، فاخترعوا اللاهوت الطبيعي وأحلّوه محلّ الدِين المسيحي، وهؤلاء أيضًا غفلوا عن أنّ العقل ليس هو الفارس الوحيد، وهناك أمور لم يتمكن من الوصول إليها.

٣. **النزعة الإنسانيّة**: التي يعود تاريخها إلى أواخر القرن الثالث عشر عندما ظهرت بوصفها نهضةً أدبيّةً في بداية أمرها، ثم تعمّمت وجعلت الإنسان ورغباته الماديّة المحورَ التامّ لكلّ شيءٍ، زعمًا منهم بأنّه ذو بُعدٍ واحدٍ وهو البُعد المادي، غافلين عن البعد الروحي[١].

---

١. م. ن، ٣٣ـ ٦٢.

ثم بعد هذا السرد يشرح الشيخ الآملي أدلّة القائلين بالعلمانيّة، كما يشير إلى تنوّعهم بين ملحدٍ لا يؤمن بالِدين، ومتدينٍ يرى لزوم انحسار الدِين عن الفضاء العام حفاظًا على قدسيته، كلّ بحسب مبانيه الفكريّة[١].

٨. الديمقراطية

قد مرّ رأي الشيخ الآملي حول النظام السياسي الإسلامي، ومنه يعرج على نقد الديمقراطيّة، ويقول إن شعار الإسلام يختلف عن شعار الحكومات البشريّة لاسيّما في الغرب حيث إن شعار الدين هو الحكومة الإسلاميّة واتّباع الحقّ أمّا شعار الحكومات البشريّة والديمقراطيّة هو اتّباع رأي الأكثريّة وعليه فإنّ الخلاف الأساس بين الحكومتين إنما هو مسألة تحكيم رأي الأكثريّة في الاتباع وتشخيص الحقّ. فإن الحقّ في رأي الإسلام يأتي ويثبت عن طريق الوحي أمّا الديمقراطيّة فتجعل محور الحقّ وتثبيته عن طريق الأكثريّة[٢].

وقد زعم الغرب بالاعتماد على النظام الديمقراطي أنّه سيّد العالم، وهذا الزعم يبتني على أصول أربعة عندهم:

١. النمو السكّاني الهائل.

٢. محدوديّة الموارد الطبيعيّة والأرزاق التي لا تكفي لجميع البشريّة.

٣. بناء على قانون تنازع البقاء الداروينى فإنّ الأقوى هو الذي لابدّ أن يبقى وله حقّ الحياة.

٤. لمّا كان الغربي أفضل الناس وأقواهم عند نفسه فلابدّ أنْ يستوفي حقّه وإنْ سبّب ذلك فقر الآخرين واضطهادهم.

فهذا هو منطق الغربيين وأرباب الديمقراطيّة الحديثة[٣].

أمّا بخصوص رأي الأكثريّة فيعتقد الشيخ الآملي أنّ الاختلاف الرئيس بين

---

١. م. ن، ٦٦.

٢. الجوادي الآملي، ولايت فقيه ولايت فقاهت وعدالت، ٩١.

٣. م. ن، ٩٢؛ والجوادي الآملي، جامعه در قرآن، ٤٢٢.

الإسلام والديمقراطيّة يكمن في أنّ الإسلام يجعل الحقّ والقانون مقدّمًا على رأي الأكثريّة التي هي تكشف عن الحقّ ولا تنشؤه، أمّا النظام الديمقراطي فيجعل الحقّ ناشئًا من رأي الأكثريّة.

والفرق الآخر أنّ الإسلام يعتبر حجيّة رأي الأكثريّة فيما يخصّ شؤونهم، فالإنسان المؤمن المذعن بولاية اللّٰه ورسوله يكون رأيه حجةً فيما يخصّ الإجرائيّات وفي ضوء الشرع[١].

٩. النزعة الإنسانويّة

يرى الشيخ الآملي أنّ أصحاب النزعة الإنسانويّة الحديثة قد حكّموا العقل والعلم على مقدّرات أمورهم وأقصوا الوحي؛ فأصبح الإنسان ورغباته المادّيّة هي محور الحياة ومنشأ جميع الشؤون الفرديّة والاجتماعيّة، وقد ظهرت هذه النزعة في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي في إيطاليا ثم انتشرت في جميع أوروبا، وهذه النزعة تشكو من التفريط والإفراط.

أمّا التفريط فمن حيث إن الهيومانيّة قد جعلت رغبات الإنسان ومتطلّباته المادّيّة هي المحور الأساس مع إهمال سائر الجوانب الوجوديّة فيه لاسيما المعنويّة منها، وبهذا تنزل مقام الإنسان إلى مرتبة الحيوانات والبهائم والسعي نحو إشباع الغرائز والشهوات، وانغلقت أمامه أبواب حقائق العالم الكونيّة، وغطّت الحجب فطرته، وإلى هذا يشير القرآن في قوله: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِن بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (الجاثية: ٢٣).

أمّا الإفراط فمن حيث جعل الإنسان هو الميزان والمحور في جميع الأعمال الفرديّة والاجتماعيّة، وجعله مستقلًّا، والحال أنّ الإنسان لم يكن من وجهة نظرٍ دينيّة إلّا وجودًا إمكانيًّا رابطيًّا غير مستقلٍّ، وحاله حال سائر

١. الجوادي الآملي، ولايت فقيه ولايت فقاهت وعدالت، ٩١؛ والجوادي الآملي، جامعه در قرآن، ٤٢٩.

الموجودات التي لا تستقلّ في ذاتها ووجودها فالممكنات لابدّ أن تعتمد على الوجود المطلق، وتستمر في هذا الاعتماد كما تمّ بيانه في برهان الإمكان والوجوب بنحوٍ تفصيليّ. فالإنسان كما يعتمد في تكوينه على الإرادة الإلهيّة، فكذلك في حياته التشريعيّة لابدّ أن يعتمد عليها أيضًا[1].

١. الجوادي الآملي، نسبت دين ودنيا، ٥٢ ـ ٥٨.

المصادر

١. القرآن الكريم.

٢. نهج البلاغة.

٣. إبراهيم أحمد سعد. «حضارة كريت». ضمن: نقد الحضارة الغربية، مجموعة باحثين. النجف: العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٢ هـ.

٤. ابن عبد البر. جامع بيان العلم وفضله. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٨ هـ.

٥. ابن منظور، محمّد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠١٠.

٦. أرسطو. المنطق. ترجمة: عبد الرحمن بدوي. دار زين العابدين، ١٣٩٧ ش.

٧. أرنولد، أنطوان، وبيير نيكول. المنطق أو فن توجيه الفكر. ترجمة: عبد القادر قنيني. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧.

٨. أفاية، محمّد نور الدين. في النقد الفلسفي المعاصر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٤.

٩. آل أحمد، جلال. نزعة التغريب. ترجمة: حيدر نجف. مراجعة: عبد الجبار الرفاعي. مؤسسة الأعراف للنشر، ١٤٢٠ هـ.

١٠. الآمدي، عبد الواحد. غرر الحكم ودرر الكلم. ط. ٢. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ١٤١٠ هـ.

١١. أنتيلا، ياكوهامين. بحرنا المشترك: الشرق مهد الغرب. أبو ظبي: الهيئة، ٢٠١٠.

١٢. أنور، أحمد. «ضد المنهج: إطلالة على أزمة العقلانية الغربية المعاصرة». في: قضايا العلوم الإنسانية: إشكالية المنهج، علي عبد المعطي وآخرون. سلسلة الفلسفة والعلم، العدد الأول. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٦.

١٣. أوستونا، يلماز. «تاريخ الدولة العثمانية». ضمن: تاريخ الدولة العثمانية، روبير مانتران. القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣.

١٤. بارت، رودي. الدراسات العربية الإسلامية في الجامعات الألمانية. القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١١.
١٥. باومر، فرانكلين ل. الفكر الأوروبي الحديث: القرن السابع عشر. ترجمة: أحمد حمدي محمود. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
١٦. بركنز، جون. الاغتيال الاقتصادي للأمم. القاهرة: دار الطناني للنشر.
١٧. برنار، كلود. مدخل إلى دراسة الطب التجريبي. القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٥.
١٨. بروكر، پيتر. الحداثة وما بعد الحداثة. ترجمة: عبد الوهاب علوب. تصحيح: جابر عصفور. أبو ظبي: المجمع الثقافي، ١٩٩٥.
١٩. بريل، ليفي. فلسفة أوجيست كونت. آفاق للنشر والتوزيع، ٢٠٢٤.
٢٠. ــــــــــــ. فلسفة أوجيست كونت. ترجمة: محمود قاسم، والسيد محمّد بدوي. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
٢١. بلاك، أنتوني. الغرب والإسلام: الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي. الكويت: عالم المعرفة، ٢٠١٢.
٢٢. بلانچ، رابرت. المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل. ترجمة: خليل أحمد خليل. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.
٢٣. بنروبي. مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٤.
٢٤. بو خالفة، إبراهيم. أطياف الاستشراق: تشكلات الآخر في روايات أمين معلوف. القاهرة: دار رؤية، ٢٠١٨.
٢٥. بورما، يان، وأفيشاي مرغليت. الاستغراب: موجز تاريخ النزعة المعادية للغرب. ترجمة: ثائر ديب.
٢٦. بيكون، فرانسيس. الأرغانون الجديد. ترجمة: منذر محمود محمّد. دمشق: دار الفرقد، ٢٠١٦.
٢٧. بينارد، شيريل وآخرون. بناء شبكات الاعتدال الإسلامي. مركز نماء، ٢٠١٦.
٢٨. پارسانيا، حميد. «نظرية وفرهنگ». مجلة راهبرد فرهنگ، العدد ٢٣ (١٣٩٢ ش): ص. ٧-٢٨.

٢٩. جب، هـ. أ. ر. وآخرون. وجهة الإسلام. ترجمة: محمّد عبد الهادي أبو ريدة.
٣٠. جمال الدين، هبة. «الدبلوماسية الروحية والمشترك الإبراهيمي». الاستعمار، العدد ١ (٢٠٢٤).
٣١. جمعة، محمّد لطفي. حياة الشرق. دار إحياء الكتب العربية، ٢٠١٩.
٣٢. جندي، أنور. أهداف التغريب في العالم الإسلامي. القاهرة: اللجنة العليا للدعوة الإسلامية.
٣٣. الجوادي الآملي، عبد اللّٰه. انتظار بشر از دين. ط. ٣. قم: مؤسسة إسراء العالمية للعلوم الوحيانية، ١٣٨٤ ش.
٣٤. ــــــــــــ. تبيين البراهين على إثبات وجود اللّٰه. ترجمة: محمّد حسن زراقط. النجف: العتبة العباسية المقدسة / المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٢٤.
٣٥. ــــــــــــ. جامعه در قرآن. ط. ٣. قم: مؤسسة إسراء العالمية للعلوم الوحيانية، ١٣٩٠ ش.
٣٦. ــــــــــــ. دين‌شناسی (سلسله بحث‌های فلسفه دين). ط. ٢. قم: مؤسسة إسراء العالمية للعلوم الوحيانية، ١٣٨٦ ش.
٣٧. ــــــــــــ. فلسفه حقوق بشر. ط. ٥. قم: مؤسسة إسراء العالمية للعلوم الوحيانية، ١٣٨٦ ش.
٣٨. ــــــــــــ. منزلت عقل در هندسه معرفت دينی. ط. ٢. قم: مؤسسة إسراء العالمية للعلوم الوحيانية، ١٣٨٦ ش.
٣٩. ــــــــــــ. نسبت دين ودنيا. ط. ٤. قم: مؤسسة إسراء العالمية للعلوم الوحيانية، ١٣٨٦ ش.
٤٠. ــــــــــــ. ولايت فقيه: ولايت فقاهت وعدالت. ط. ٢. قم: مؤسسة إسراء العالمية للعلوم الوحيانية، ١٣٧٩ ش.
٤١. جورجو، فرانسوا. «النزع الأخير». ضمن: تاريخ الدولة العثمانية، روبير مانتران، ج. ٢. القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣.

٤٢. جولد شتاين، توماس. المقدمات التاريخية للعلم الحديث. الكويت: عالم المعرفة، ٢٠٠٣.

٤٣. جيمس، وليام. البراجماتية. ترجمة: محمّد علي العريان. المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٨.

٤٤. حنفي، حسن. «المنهج الفلسفي». ضمن: قضايا العلوم الإنسانية: إشكالية المنهج، أحمد أنور. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة.

٤٥. ــــــــــــ. مقدّمة في علم الاستغراب. ط. ٣. بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات، ٢٠٠٦.

٤٦. خلوج، بوبكر. «الترجمة في بدايات المسرح التونسي: بين التعريب والتغريب». مجلة الحياة الثقافية، العدد ١٧٢ (١ أبريل ٢٠٠٦).

٤٧. داوري أردكاني، رضا. درباره غرب. طهران: منشورات هرمس، ١٣٩٠ ش.

٤٨. دوركايم، إميل. قواعد المنهج في علم الاجتماع. تقديم: محمّد الجوهري. ترجمة: محمود قاسم. القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١١.

٤٩. دومون، بول. «فترة التنظيمات». ضمن: تاريخ الدولة العثمانية، روبير مانتران، ج. ٢. القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣.

٥٠. ديكارت، رينيه. مقال في المنهج. بيروت: دار الرافدين، ١٩٣٠.

٥١. ديورانت، ول. قصة الحضارة. بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨.

٥٢. راشد، رشدي. دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١.

٥٣. ريبو، أندريه. «بدايات المسألة الشرقية». ضمن: تاريخ الدولة العثمانية، روبير مانتران، ج. ٢. القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣.

٥٤. زرشناس، شهريار. الليبرالية. كربلاء: العتبة العباسية المقدسة، ٢٠١٧.

٥٥. ــــــــــــ. دوره تاريخ غرب باستان. قم: تسنيم، ١٣٩٢ ش.

٥٦. زكريا، فؤاد. آفاق الفلسفة. بيروت: دار التنوير، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨.

٥٧. زيادة، خالد. «القاهرة بدايات التغريب العمراني». مجلة الفكر العربي، العدد ١٦.

٥٨. زيدان، محمود فهمي. الاستقراء والمنهج العلمي. القاهرة: دار الجامعات المصرية، ١٩٧٧.

٥٩. سارتون، جورج. تاريخ العلم. القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠.

٦٠. ستالين، جوزيف. المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية. ترجمة: حسقيل قوجمان.

٦١. ستودارد، لوثروب. حاضر العالم الإسلامي. ترجمة: عجاج نويهض. مكتبة البابي الحلبي، ١٣٥٢ هـ.

٦٢. سوندرز، ف. س. الحرب الباردة الثقافية. ترجمة: طلعت الشايب. دار رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٨.

٦٣. السيوطي، جلال الدين. الجامع الصغير. بيروت: دار الفكر، ١٩٨١.

٦٤. شرابي، هشام. المثقفون العرب والغرب. بيروت: دار النهار، ١٩٨١.

٦٥. الشيخ، أحمد. من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب: المثقفون العرب والغرب. بيروت: المركز العربي للدراسات الغربية، ٢٠٠٠.

٦٦. الصدر، السيد محمّد باقر. الأسس المنطقية للاستقراء. دار الصدر، ١٣٩٠ ش.

٦٧. ــــــــــــ. اقتصادنا. ط. ١١. بيروت: دار التعارف، ١٩٧٩.

٦٨. ــــــــــــ. فلسفتنا. ط. ١٠. بيروت: دار التعارف، ١٩٨٠.

٦٩. الصدوق، محمّد بن علي. من لا يحضره الفقيه. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٤ هـ.

٧٠. صفدي، مطاع. نقد الشر المحض. بيروت: مركز الإنماء القومي، ٢٠٠١.

٧١. صليبا، جورج. العلوم الإسلامية وقيام النهضة الأوروبية. ترجمة: محمود بن محمّد حداد. أبو ظبي: كلمة، ١٤٣٢ هـ.

٧٢. الطباطبائي، محمّد حسين. أسس الفلسفة والمذهب الواقعي. تعليق: مرتضى المطهري. بيروت: دار الهادي، ١٤٠٣ هـ.

٧٣. ــــــــــــ. الميزان في تفسير القرآن. مؤسسة النشر الإسلامي.

٧٤. ـــــــــــــ. مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي. ترجمة: خالد توفيق. بيروت: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤١٨ هـ.

٧٥. طلعتي، محمّد هادي. الهيومانية: دراسة تحليلية نقدية للأسس والجذور. كربلاء: العتبة العباسية المقدسة، ٢٠٢٢.

٧٦. طه حسين. مستقبل الثقافة في مصر. مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧.

٧٧. الطويل، توفيق. أسس الفلسفة. ط. ٢. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

٧٨. ـــــــــــــ. جون استيوارت ميل. مصر: دار المعارف.

٧٩. ـــــــــــــ. قصة النزاع بين الدين والفلسفة. مصر: مكتبة الآداب، ١٣٦٦ هـ.

٨٠. عبد المعطي، علي. «البحث عن منهج للعلوم الإنسانية». ضمن: قضايا العلوم الإنسانية: إشكالية المنهج، أحمد أنور أبو النور. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة.

٨١. عصام الدين، أحمد. «المنهج في منطق بور رويال». دورية المؤتمر السنوي الدولي: كيف نقرأ الفلسفة، مج. ٥، ع. ٩ (٢٠١٩).

٨٢. عطية، هيام عبد زيد. الخطاب النقدي العربي المعاصر وعلاقته بمناهج النقد الغربي: دراسة مقارنة. جامعة القادسية: كلية الآداب، قسم اللغة العربية، ٢٠٠٧.

٨٣. غادامير، هانز جورج. الحقيقة والمنهج. ترجمة: حسن ناظم، وعلي حاكم صالح. دار أويا، ٢٠٠٧.

٨٤. غريمال، بيار وآخرون. موسوعة تاريخ أوروبا العام. بيروت: دار عويدات، ٢٠١٢.

٨٥. فرانكفورت، هـ. وآخرون. ما قبل الفلسفة: الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى. بيروت: مكتبة الحياة، ١٩٦٠.

٨٦. قاسم، محمود. المنطق الحديث ومناهج البحث. مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٣.

٨٧. قاموسي، محمّد رضا. من أوراق الشيخ المظفر. بغداد: المكتبة العصرية.

٨٨. كاشف الغطاء، محمّد حسين. أصل الشيعة وأصولها. تحقيق: علاء آل جعفر. مؤسسة الإمام علي (ع).

٨٩. ـــــــــــ. الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية. تحقيق: محمّد جاسم الساعدي. المجمع العالمي لأهل البيت (ع)، ١٤٣٢ هـ.

٩٠. ـــــــــــ. قضية فلسطين الكبرى. مطبعة النعمان، ١٩٦٩.

٩١. ـــــــــــ. المثل العليا في الإسلام لا في بحمدون. النجف الأشرف: المطبعة الحيدرية، ١٣٧٣ هـ.

٩٢. ـــــــــــ. محاورة الإمام المصلح الشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء مع السفيرين البريطاني والأميركي. النجف الأشرف: المطبعة الحيدرية، ١٣٧٣ هـ.

٩٣. ـــــــــــ. المراجعات الريحانية. بيروت: المطبعة الأهلية، ١٣٣١ هـ.

٩٤. ـــــــــــ. الميثاق الوطني العربي. النجف الأشرف: المطبعة الحيدرية، ١٣٥٨ هـ.

٩٥. الكعبي، حيدر. العولمة: المنشأ والمنجز والمآل. كربلاء: العتبة العباسية المقدسة، ٢٠٢٢.

٩٦. الكليني، محمّد بن يعقوب. أصول الكافي. طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣ ش.

٩٧. ـــــــــــ. الكافي. طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣ ش.

٩٨. كوبلستون، فردريك. تاريخ الفلسفة. ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام. المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣.

٩٩. لابيدس، إيرام. تاريخ المجتمعات الإسلامية. ترجمة: فاضل جتكر. ط. ٢. دار الكتاب العربي، ٢٠١١.

١٠٠. لنتون، رالف. شجرة الحضارة. القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠.

١٠١. لوبون، جوستاف. حضارة الغرب. القاهرة: مكتبة النافذة، ٢٠١٢.

١٠٢. لوتسكي، فلاديمير. تاريخ الأقطار العربية. ط. ٩. دار الفارابي، ٢٠٠٧.

١٠٣. مانتران، روبير. «الدولة العثمانية في القرن الثامن عشر». ضمن: تاريخ الدولة العثمانية، إشراف: روبير مانتران، ج. ١، ترجمة: بشير السباعي. القاهرة: دار الفكر، ١٩٩٢.

١٠٤. محمود، زكي نجيب. تجديد الفكر العربي. ط. ٩. دار الشروق، ١٩٩٣.

١٠٥. ـــــــــــ. «خلافنا مع الغرب وهم متبادل». ضمن: من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب: المثقفون العرب والغرب، أحمد الشيخ. بيروت: المركز العربي للدراسات الغربية، ٢٠٠٠.

١٠٦. المسيري، عبد الوهاب. «الفكر الغربي: مشروع رؤية نقدية». مجلة إسلامية المعرفة، س. ٢، ع. ٥.

١٠٧. المسيري، عبد الوهاب، وعزيز العظمة. العلمانية تحت المجهر. ط. ٤. دمشق: دار الفكر، ٢٠١٤.

١٠٨. مصباح اليزدي، محمّد تقي. أسئلة وردود. ترجمة: ماجد الخاقاني. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤٢٥ هـ.

١٠٩. ـــــــــــ. أصول المعارف الإنسانية. بيروت: جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، ١٤٢٢ هـ.

١١٠. ـــــــــــ. انسان‌شناسی در قرآن. ط. ٦. قم: مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث العلمي، ١٣٩٨ ش.

١١١. ـــــــــــ. تعدد القراءات. ترجمة: ماجد الخاقاني. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ٢٠٠٦.

١١٢. ـــــــــــ. دروس في العقيدة الإسلامية. ط. ٧. دار الرسول الأكرم (ص)، ١٤٢٩ هـ.

١١٣. ـــــــــــ. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة. ترجمة: محمّد عبد المنعم الخاقاني. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤٢٥ هـ.

١١٤. ـــــــــــ. النظرية السياسية في الإسلام. ترجمة: خليل عصامي الجليحاوي. دار الولاء، ٢٠٠٨.

١١٥. المطهري، مرتضى. اخلاق جنسى. طهران: منشورات صدرا، ١٣٨٩ ش.
١١٦. ـــــــــــ. علل گرايش به مادى گرى. طهران: منشورات صدرا، ١٣٨٩ ش.
١١٧. ـــــــــــ. مقدّمه‌اى بر جهان‌بينى اسلامى. طهران: منشورات صدرا.
١١٨. ـــــــــــ. نظام حقوق زن در إسلام. ط. ٣٣. منشورات صدرا، ١٣٨١ ش.
١١٩. المظفر، محمّد رضا. موسوعة العلامة الشيخ محمّد رضا المظفر. كربلاء: العتبة العباسية المقدسة، مكتبة ودار المخطوطات، ١٤٣٧ هـ.
١٢٠. موريه، ش. أثر التيارات الفكرية والشعرية الغربية في الشعر العربي الحديث ١٨٠٠-١٩٧٠. ترجمة: شفيع السيد. بيروت: دار الجمل، ٢٠١٤.
١٢١. الميلاني، هاشم. «التغريب هو الوجه الآخر للهيمنة الغربية». مجلة الاستغراب، العدد ٢٣ (ربيع ٢٠٢١ / ١٤٤٢ هـ).
١٢٢. هف، توبي إ. فجر العلم الحديث. ترجمة: محمّد عصفور. الكويت: عالم المعرفة، ١٤٢١ هـ.

المؤلِّف في سطور

هاشم الميلاني

باحث ومؤلف

ـ تأسيس وإدارة مكتبة الروضة الحيدرية في النجف ٢٠٠٦ ـ ٢٠١٢

ـ تأسيس وإدارة المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.

ـ رئيس تحرير ثلاث دوريات فكرية "الاستغراب"، "العقيدة"، "دراسات استشراقية".

ـ مؤلف وباحث في الفكر الإسلامي.

مؤلفاته:

١ـ حديث الغدير

٢ـ تحقيق نهج البلاغة

٣ـ سلسلة في رحاب نهج البلاغة ١٥ جزء.

٤ـ مكتبة الروضة الحيدرية جهود وجهاد.

٥ـ تحقيق كتاب إرشاد القلوب للديلمي (ق٩).

٦ـ تحقيق وترجمة كتاب منتهى الآمال للشيخ عباس القمي وحياة القلوب للعلامة المجلسي.

٧ـ الوسطية.

٨ ـ الديمقراطية ـ مفهومها وتاريخها وتجاربها ـ المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ـ بيروت ـ النجف الأشرف ـ ٢٠١٧.

وله بحوث ودراسات مطبوعة في مختلف المجالات.

هذا الكتاب

الاستغراب
منهجنا في فهم الغرب ونقده

يأتي هذا الكتاب ضمن سلسلة «مصطلحات معاصرة» التي يصدرها المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ليقدّم دراسة تأسيسية ونقدية لمصطلح «الاستغراب» بوصفه مدخلا ضروريا لفهم الحضارة الغربية والآخر الغربي فهما علميا وموضوعيا، بعيدا عن الانبهار أو ردود الفعل الانفعالية. ويتتبع الكتاب جذور الغرب وتحولاته الفكرية، ويحلل أهم مبانيه الفلسفية ومفاهيمه المركزية، كما يتناول ظاهرة «التغريب» وآثارها الثقافية والمعرفية في العالم الإسلامي. وفي إطار بناء رؤية إسلامية نقدية للتعامل مع الحضارة الغربية، يستعرض الكتاب مواقف نخبة من كبار علماء ومفكري الإسلام، محاولا تقديم أدوات منهجية تعين على التمييز بين عناصر القوة والضعف في التجربة الغربية، وتعزز الوعي الحضاري والثقة بالذات، وتمكّن الباحث والقارئ من قراءة «الآخر» بوعي نقدي وبصيرة أعمق.

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

http://www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com