

الدين والإيمان والأخلاق

دراسات في علم نفس الدين النقدي

الدين والإيمان والأخلاق
دراسات في علم نفس الدين النّقدي

لؤي خزعل جبر

الناشر جامعة الكوفة

سلسلة «دراسات فكرية»

الطبعة الأولى: بيروت لبنان، 2020

First Edition: Beirut Lebanon, 2020

توزيع: دار الرافدين - بيروت



UNIVERSITY OF
KUFA

لؤي خزعل جبر

الدين والإيمان والأخلاق

دراسات في علم نفس الدين النقدي



UNIVERSITY OF
KUFA



مؤسس السلسلة ومديرها

د. حسن ناظم

مستشار السلسلة

د. علي حاكم صالح

هيئة المستشارين

الأستاذ فلاح رحيم

د. عبد الأمير زاهد

د. هيثم سرحان

د. حسن الحكيم

الأستاذ سعيد الغانمي

د. جواد الخوئي

د. يوسف إسكندر



هيئة التحرير

نور إسماعيل
حسن الصرّاف

المتابعة والتنسيق

رسل بدران
أحمد باسم سعدون

الإخراج الفني

شيرين صافي حريري
(دار الرافدين - لبنان)

دليل المحتويات

9	مقدمة
11	الدين: مقارنة فرومية
11	مدخل
14	الإنسانية النقدية
17	نقد المقاربة الفرويدية واليونانية
23	الوضع الإنساني والحاجات الوجودية
30	التوجهات الطبيعية الإنتاجية وغير الإنتاجية
36	البنية الشخصية والبنية الاجتماعية
39	الدين كحاجة وجودية شاملة
43	الدين التسلطي والدين الإنساني
48	الوثنية المعاصرة والصوفية الإنسانية
55	الإيمان: بنية شخصية
55	مدخل
56	المقاربة اللاهوتية الفلسفية
64	المقاربة اللاهوتية النفسية
75	المقاربة النفسية الفلسفية
85	الأخلاق: مقاربات نفسية
85	مدخل
87	المقارنة البنائية النمائية
90	الأخلاق ما قبل التقليدية
91	الأخلاق التقليدية

92.....	الأخلاق ما بعد التقليديّة
98.....	المقارَبة النبويّة الحدسيّة
101.....	المقارَبة الاجتماعيّة التأويليّة
108.....	المقارَبة الديناميّة الإنسانيّة
119.....	الإله: تمثلاته الخطابية
119.....	مدخل
131.....	التمثّلات
136.....	الخطاب السلفي
140.....	الخطاب المعتزلي
146.....	الخطاب الأشعري
150.....	الخطاب الشيعي
156.....	الخطاب الفقهي
160.....	الخطاب الصوفي
165.....	الخطاب السلبي
169.....	الخطاب اليساري
174.....	المُخرجات
179.....	الروحيّة: التجربة العقلانية
179.....	مدخل
180.....	الروحيّة والدين والإيمان
183.....	النماذج النظرية - الإجرائية للروحيّة
189.....	ملكيان والروحيّة والعقلانيّة
195.....	فروم والخطاب الروحي النفسي
201.....	خاتمة
207.....	المصادر والمراجع

مقدمة

الأديانُ رافقت الإنسان مُنذُ بدايات تكوينه، وحكمت حياته، وأنتجت تطورات إيجابية في مسيرته التاريخية، كما أنتجت تعصبات وصراعات دامية استنزفت محطات شاسعة من وجوده.

وفي السياق العربي الإسلامي الذي نعيش فيه يُشكل الدين بنية مركزية، وأحد التابوات الثلاثة الكبرى، إلى جانب السياسة والجنس، وفي اللحظة التاريخية الراهنة اكتسب أهمية مُضاعفة، مع تصاعد السلفيات والأصوليات والنزعات الدينية. فالخطاب الديني التقليدي يشهد الآن أزمةً حادةً وجادة، ولكنه يُنكر ذلك، لكون مقولاته استحكمت على مدى قرونٍ وسدت منافذ الرؤية عليه، إذ طبعتُه بنية مُغلقة، وأحد علامات انغلاقه قطيعته مع معطيات العلوم الاجتماعية، التي تضيء الكثير من جوانب الظاهرة الدينية، فالدينُ بالنتيجة تلقيه، فهمه، توظيفه، من الإنسان، في جماعات، ضمن سياقات تاريخية. ولعل أهم تلك العلوم هو علم النفس، إذ يحفر في البنية المعرفية والانفعالية والسلوكية للفرد المُتدين، وفي انعكاسات المنظومات الدينية على تلك البنية، والنقدي منه يذهب إلى البنى الأعموق، إلى رسابات السُلطة، بعقلية دينامية جدلية، لتكريس القيم الأساسية: العدالة والحرية والحُب والعقل، في حياة الإنسان والمجتمع.

هناك مفاهيم مركزية في الخطاب الديني: الدين، الإيمان، الأخلاق، الإله، الروحية، تُستعمل بتبسيطة مفرطة، ولتلك التبسيطة عواقب وخيمة، ولذلك جاء هذا الكتاب لبحث جملة من المفاهيم بأدوات نفسية نقدية، لتحقيق فهم أدق وأعمق لتلك المفاهيم.

أصل أربعة فصول من الكتاب أبحاث متعددة، أنجزت ضمن خطتي العلمية الأكاديمية لسنة (2019 - 2020)، فالدين بحث قدم لمؤتمر العراق الفلسفي التاسع لكلية الآداب، الجامعة المستنصرية، (2019)، بعنوان: «الدين والإنسان والمجتمع في الفلسفة الإنسانية النقدية الفرومية». والإيمان محاضرة قدمت في الندوة الشهرية للجمعية العراقية لعلم النفس السياسي، (2019)، بعنوان: «الدين بين الإيمان العقلاني واللاعقلاني: رؤية نفسية تحليلية اجتماعية». والأخلاق بحث قدم إلى مجلة قضايا إسلامية معاصرة، (2020)، بعنوان: «الإنسان كينونة أخلاقية: تأملات نفسية اجتماعية». والإله بحث قدم للمؤتمر العلمي الثالث للجمعية العراقية لعلم النفس السياسي، (2019)، بعنوان: «صور الإله في الخطابات الدينية». وقد أعدت هذه الأبحاث وفق تخطيط مسبق لتؤلف هذا الكتاب، فتجنبت - إلى حد كبير - التداخل الذي يفرضه تقارب وتشابك الموضوعات، وحرصت على أن تتكامل في بنية مفاهيمية مترابطة. وقد وردت الخاتمة لتقدم رؤية شمولية للثيمات المركزية في الفصول السابقة.

لؤي

السماءة 2020

الدين: مقارنة فرومياً

مدخل

الدين (البنية الدينية) والإنسان (البنية الشخصية) والمجتمع (البنية الاجتماعية الاقتصادية) ثلاثية مترابطة - بعمق - في الفلسفة الفروميه، ولا يمكن فهم طرف دون استيعاب الطرفين الآخرين. وقد عكف إريك فروم⁽¹⁾ - على امتداد نصف قرن - على تحليل العلاقة الجدلية الدينامية

(1) إريك فروم (1900 - 1980)، عالم النفس التحليلي الاجتماعي والفيلسوف الإنساني الألماني. أحد أضخم القامات العلمية النفسانية الاجتماعية، ومؤسس منظومة فكرية شاسعة، متعددة التخصصات. وُلِدَ في (23/3/1900)، في مدينة فرانكفورت الألمانية، وكان الطفل الوحيد لأبوين يهوديين إرثوذكسيين. دَرَسَ الفلسفة والدين وعلم الاجتماع وعلم النفس في جامعات هايدلبرغ وفرانكفورت وميونخ، واحترف التحليل النفسي في معهد التحليل النفسي في برلين، وانضمَّ لمعهد البحوث الاجتماعية (مدرسة فرانكفورت)، كخبير للتحليل النفسي (1930 - 1939)، وشَرَعَ بدراسة بنية الطبع التسلطي، وهاجر مع هجرة المعهد وأعلامه - بسبب النازية - إلى الولايات المتحدة الأمريكية (1934)، ليمارس البحث والتدريس في جامعات عدّة: كولومبيا وبيننغتون ومكسيكو وميشيغان ونيويورك ويتواصل بطاقة عالية في النشاطات العلاجية والتدريسية والبحثية والتأليفية والتنويرية والسياسية حتى وفاته (18 - 3 - 1980). مُنذُ بداياته الفكرية في بواكير الثلاثينات، طرَحَ مقارنة فريدة، اعتمدت وانتقدت الفرويدية والماركسية ضمن مقولات إنسانية، وانفتحت على مختلف المعارف البشرية: الفلسفية والدينية والأثروبولوجية والسوسولوجية، لتتصاعد في منظومة فكرية متنامية ومتعاضدة مستقلة، ذوّبت الحدود بين التخصصات الاجتماعية والإنسانية، عُرِفَتْ بـ: التحليل النفسي الإنساني Humanistic Psychoanalysis، والاشتراكية الإنسانية Socialist Humanism، والإنسانية النقدية Critical Humanism، والإنسانية

المتبادلة بين هذه البنيات. وقد أنتجت حفرياته الفلسفية والسوسولوجية والأنثروبولوجية والسايكولوجية تبصّرات فائقة الدقة والقيمة في ماهية الدين، وبواعثه ومحدداته ودينامياته النفسية والاجتماعية، ووظيفته في الكينونة الفردية والجمعية.

الأزمات الروحية والأخلاقية والاجتماعية القاتلة المطبقة، وتصاعد الخطابات الدينية، وانبعثت الحركات الدينية المتطرفة التدميرية، تجعل من المنظومة المعرفية الفرومية ذات أهمية بالغة، وبشكل خاص في المجتمعات العربية والإسلامية، حيث تتصل أعمق مشاكل الواقع في تلك المجتمعات بالبنية الدينية، ويشكل تحليل تلك البنية ضرورة وجودية حتمية. إلا إن تعقيد وكثافة وسعة وإحاطة التابوات يعوق تكريس ذلك التحليل، ويجعل منه ممارسة خطيرة، وهو ما انعكس في محدودية المنجز المعرفي الفلسفي والسوسولوجي والأنثروبولوجي والسايكولوجي التنويري النقدي في المجال الديني، وانحصار تداول ذلك المنجز - المحدود - ضمن فئة محدودة من المشتغلين والمهتمين، كما لم يسمح

الجدلية Dialectical Humanism، أنتجت جملة من أهم الكتب الفلسفية السايكولوجية في القرن العشرين، من قبيل: الهروب من الحرية (1941) Escape from Freedom، والإنسان من أجل ذاته: (1947) Man for Himself، والتحليل النفسي والدين Psychoanalysis (1950) and Religion، واللغة المنسية (1951) The Forgotten Language، والمجتمع السوي (1955) The Sane Society، وفن الحب (1956) The Art of Loving، ومفهوم الإنسان عند ماركس (1961) Marx's Concept of Man، وما وراء سلاسل الوهم (1962) Beyond the Chains of Illusion، وقلب الإنسان (1964) The Heart of Man، والاشتراكية الإنسانية (1965) Socialist Humanism، وثورة الأمل (1966) The Revolution of Hope، وتشريح التدميرية البشرية (1968) The Anatomy of Human Destructiveness، وتملك أو نكون (1976) To Have or to Be? (1973).

باستيعاب التراث الفكري الهائل في هذا المجال، ومن ذلك أغفال المنظومة الفروموية. إذ لاحظَ الباحثُ - مثلاً - غياب هذه المنظومة عن أغلب - إن لم نقل كل - الاشتغالات البحثية العربية في فلسفة الدين، ولعل ذلك يرجع لأسباب عدة، إلا أنه في النتيجة يؤسّر خلافاً أساسياً، لكون تلك المنظومة من أعمق ما أُنتج في فلسفة الدين في القرن العشرين.

مُقارَبة فروم (1) بنيوية Structural وليست مضمونية Content، تنطلق من تحديد عام لمفهوم الدين، يستوعب مدى وإسعاً من الخطابات، ويتجاوز الثنائيات التصنيفية التبسيطية، كما يتجاوز الأحكام القيميّة التقليدية، ويشتغل على المكونات الجوهرية المشتركة، و (2) متعددة التخصصات Multidisciplinary، حيثُ تندمج التأمّلات الفلسفية بالشواهد الإمبريقية، والمقولات النظرية بمعطيات الممارسة التحليلية النفسية الاجتماعية، وتتعاصد مع الطروحات اللاهوتية النقدية والتحليلات التاريخية والأنثروبولوجية، و (3) ديناميّة Dynamics، ترفض الإطلاقيّة والنسبوية السوسولوجية، فلا توافق على الثبوتية والسكونية الإطلاقيّة، كما تعارض السببية والتنوعية النسبوية، إذ لا تنظر إلى الطبيعة البشرية كجوهر أحادي مُطلق، ولا كتغيرات لانهائية، وإنما كصيرورة ذات بنية جدلية راسخة عميقة، وتجليات تاريخية متحوّلة، و (4) نقدية Critical، تشتغل على تفكيك المنظومات السلطوية التقليدية، وتعمل على تعرية العقلية الأداةية التغريبيّة الحديثة، وتحاول كشف التبريرات اللاعقلانية الكامنة في مختلف البنات، الشخصية والاجتماعية والدينية، تلك التي تعمل على إدامة الواقع الاغترابي للإنسان، وتحول بينه - كفرد وكمجتمع - وبين تحقيق كينونته الإنسانية، و (5) إنسانية Humanistic، تعتمد الإنسانية

كفلسفة شاملة للإنسان، لا كحركة نهضويّة، تقوم على الاعتقاد بوحدّة البشريّة، وتأكيد كرامة ورفعة الإنسان، وقدرته على تطوير وإكمال ذاته، والعقل والموضوعيّة والسلام (Fromm, 1966).

الدراسة الحاليّة تحاول تقديم هذه المقاربة بشكل إجماليّ تكثيفي، مُصمّم لتحقيق هدفين مزدوجين، الأوّل تبيان المقولات الأساسيّة للمقاربة عبر استقراء شاملٍ لأعمال فروم، وصياغة تلك المقولات بطريقة خاصّة، والثاني الانفتاح بتلك المقاربة على الإشكاليّات الرئيسيّة الكامنة في الواقع العراقي والعربي والإسلامي، فهذه الدراسة لا تنطلق من همّ فكري متعالٍ، وإنما من همّ إنساني واقعي، إذ تسعى إلى توظيف هذه المقاربة في فهم الذات والآخرين والعالم في السياق المعيش، بطريقة تنأى عن الجدالات العقيمة الاستقطبيّة، وتتفاعل - بعمق - مع الأزمات الروحيّة والاجتماعيّة للإنسان المتعيّن، في أقصى مخاوفه وطموحاته، وعقلانيّته ولاعقلانيّته، وفي يوميّات حياته كما في سرديّاته الكُبرى.

الإنسانيّة النقديّة

في فلسفته الإنسانيّة النقديّة، قدّم فروم صيغة متفردة ومتطورة من الفلسفة الإنسانيّة Humanism والنظريّة النقديّة Critical Theory. فالإنسانيّة النهضويّة برزت كحركة فلسفيّة وأدبيّة، لتضع الإنسان في مركز الفلسفة، وكذلك شروط حياته التاريخيّة والسياسيّة، وأكّدت حرّيته واستقلاليّته وخالقيّته وإبداعيّته ومسؤوليّته الفائقة، الإنسان العالميّ، الإنسان العابر للمواقف، بكل تنوعاته وأخلاقيّاته وقيمه وجماليّاته، إذ كل فرد يحمل في داخله الشكل الكلي للطبيعة الإنسانيّة. ليست متقاطعة - بالضرورة - مع الدين، فإلى جانب اتجاه متقاطعٍ معه، يرفض المعتقدات الدينيّة،

هناك اتجاه متضامن معه، ويشتغل من داخله، ويستلهم مفاهيمه الإنسانية، والأخير، كما يشير بعضهم، هو الأساس، إذ الرواد كانوا «متدينين بعمق»، وكان التقاطع مع «اللامفكر فيه» في بدايات الحركة، ولم يصبح كذلك إلا مع العصر التنويري، بعد أن توافرت مقدماته وأدواته المعرفية، ولا زال للاتجاهين حضوره، وفلاسفته الكبار، كسارتر وريكور (صالح، 2005، ص 73 - 83، كونزمان وآخرون، 2007، ص 97، بروتون، 2014، ص 39 - 56، لو، 2016، ص 9 - 14). وفروم في مقالته: «الإنسانية كفلسفة شاملة للإنسان» (Fromm, 1966) أكد أن هذه الحركة ما هي إلا تجلٌ لفلسفة شاملة ذات تراث طويل، يقع في جوهر الرسائل النبوية وجملة من المنظومات الفلسفية، تقوم على أربعة أركان: الاعتقاد بوحدة الإنسانية، وتوكيد كرامة الإنسان، وقدرة الإنسان على الكمال، والتشديد على العقل والموضوعية والسلام. وقد تكاثفت في القرنين الأخيرين كرد فعل على التهديد الذي يتعرض له الإنسان، وأهمه التهديد الروحي، إذ «في المجتمع الصناعي، سواء كان رأسمالياً أو شيوعياً، يتشبه الإنسان لحظة تلو الأخرى، ويعمل على قتل ذاته كمستهلك أبدي، كل شيء يتحول في النهاية إلى سلعة استهلاكية، ويصبح منسلخاً عن ذاته، ويصير لحظة تلو أخرى رقماً، لا كينونة، بتعبير هيدغر» (فروم، 1989، ص 145 - 146، 2016، ص 52 - 53).

عند هذه النقطة انبثقت النقدية كضرورة، لتعرية محاولات تشييء الإنسان، فبعد النهضوية والتنويرية دخلت البشرية في منعطف خطير، رصدته النظرية النقدية، مدرسة فرانكفورت، معهد البحوث الاجتماعية، إذ اشتغلت - في النظرية التقليدية والنظرية النقدية (1937) جدل التنوير

(1944) - على سؤالٍ أساسٍ: «كيف إنَّ الإنسانيَّة بدل أن تلتزم بشروط إنسانيَّة حقَّة، سرعان ما راحت تغرق في شكلٍ جديد من أشكال البربريَّة؟»، ومفارقة «تدمير العقل التنويري لنفسه» (هوركهaimer وأدورنو، 2006، ص 13 - 15)، وخاضت سياحة أنثروفسلفيَّة في تحليل نزعات التنوير، ومظاهراتها بالنزعات الأسطوريَّة، وكيفيَّة انبعاث النزعات الأخيرة في عمق التنوير، وصولاً إلى أسطوته، ما منحه بالتالي قدرة فائقة على تأييد سيطرة المجتمع القائم، ونفي إمكانيَّة تغييره، فشرعت بنقد جذري للمشروع التنويري، الذي قام على أساس العقل والحرية والعدالة واحترام كرامة الإنسان وفكرة التقدم الإنساني، بهدف التخلص من الظلم ومختلف أشكال السيطرة في ظل المؤسسات الدينية والسياسية المهيمنة، لكن تبين - في خضم التطور التاريخي - أنه أبعد ما يكون عن تحقيق هذه القيم الإنسانيَّة، ولم يعد مؤهلاً أو قادراً على تحرير الإنسان، وخاصَّة في ظل النظم السياسيَّة والاقتصاديَّة الشموليَّة، إذ اختنقت الحرِّيَّة وغاب العقل، وقد دمرَّ العقل التنويري نفسه عندما تحوَّل العقل إلى أداة للسيطرة على الطبيعة ومن ثم على الإنسان، واختزل في معرفة المعطى وتفسيره، واستبعدت القيم الدينيَّة والجماليَّة والأخلاقيَّة والفلسفيَّة. واستهدفت النظريَّة النقديَّة من تعرية وتفكيك المضمورات السلطويَّة للعقليَّة الأداة التسيبيَّة - عبر الممارسة النقديَّة - هدم الاغتراب والتسليبيَّة والهيمنة والتسلطيَّة وإعادة القيم الأساسيَّة للحياة البشريَّة. وقد استعانت منذ البداية بفروم كخبير في علم النفس التحليلي والاجتماعي، إلا إنَّ مقاربتَه الخاصَّة، التي طالت بالنقد كلاً من التحليلية والماركسيَّة الكلاسيكيَّتين، وأخذت تؤسس لمقولاتٍ مُغايرة، لم ترُق للبقية، فانفصل وواصل اشتغالاته المُستقلَّة، إذ

تشرّبت نقديته بنزعة إنسانية عميقة، هدفت إلى تأسيس ثقافة كونية إنسانية، ارتكزت على أسس فلسفية ودينية متنوعة ومختلفة، اندمجت بقدرته التأويلية البارعة في النزعة الإنسانية، كما امتزجت بالممارسة العملية، مُنتجة منظومة فلسفية أشبه بالكاتية والهوسرلية، ساعية إلى تحقيق فلسفة نظرية - عملية، نقدية إنسانية تغييرية (هاو، 2010، ص 56 - 61: بومير، 2010، ص 11 - 24، مكاوي، 2017، ص 18 - 24، جمعة، 2011، ص 332 - 334).

نقد المقاربة الفرويدية واليونغية

قدّم سيغموند فرويد (1856 - 1939) Sigmund Freud في أربعة من كتبه الأخيرة: الطوطم والحرام (Totem and Taboo) (1913)، ومستقبل وهم (The Future of an Illusion) (1927)، وقلق في الحضارة (Civilization and Its Discontents) (1930)، وموسى والتوحيد (Moses and Monotheism) (1939)، مقاربة سايكولوجية - أنثروبولوجية للدين، كانت ذات تأثير هائل، وتعرّضت لنقدٍ عنيفٍ، إذ انتهت إلى إن الدين: عُصَابُ جَمَاعِي وَوَهْمٌ خَطِرٌ. استند فرويد في تحليلاته إلى مراجعة تاريخية أنثروبولوجية لبدايات البشرية، وإلى الكشوفات النفسية للطفولة، حيث تكمن تهديدات الطبيعة والثقافة للإنسان، ففي كلا البدايتين - النوعية والفردية - يكون الإنسان ضعيفاً عاجزاً خائفاً، قدراته العقلية محدودة، محاطاً بالتهديدات: الثقافة تفرض عليه الحرمان، والآخرون يسببون له الألم، والطبيعة الجامحة تنزل به المصائب، مما يدفعه إلى التماس الأمان والحماية من قوّة أعلى: الإله - الأب. لا يحدث ذلك ببساطة، بل عبر عمليات ثقافية تاريخية ونفسية انفعالية مُعقّدة وطويلة، تعمل على تشكيل معتقدات

وهميّة، لتخفيف الضائقة البشريّة في العالم، معتقدات نابعة من الرغبات اللاشعوريّة العميقة والذكريات التاريخيّة، تتراكم وتندمج في البنية الثقافية، وتُدرك كوشي مُنزَل، ويُسَقَطُ كل التطور التاريخي والتبدلات بحسب العصور والحضارات المختلفة، وترسّخ في البنية الانفعاليّة الشعوريّة واللاشعوريّة، وبذلك تُصبح خارج حدود المُحاجّة العقليّة، فلا يستمع الفرد - ولا يستجيب - إلى كل البراهين المخالفة لمعتقداته، إذ يُهدد ذلك أمنه الداخلي، ذلك الأمن الزائف العُصابي الوهمي.

«الحياة - في هذه الدُنيا - تعمل في خدمة تدبيرٍ سامٍ أعلى، تدبير يصعب التكهن بطبيعته، لكنه ذو دخل بكل تأكيد بكمال كينونة الإنسان... وكل ما يحدث في هذه الدُنيا ينبغي أن يعد تنفيذاً لمقاصد عقل يسمو على عقلنا، عقل يدبر جميع الأمور على أحسن وجه، أي لخيرنا، وإن سلك دروباً ومنعرجات يصعب تتبعها. وعلى كل منا تسهر عناية إلهيّة رفيقة، غير صارمة إلا في الظاهر، عناية لا تسمح بأن نصير العوبة بين أيدي القوى الطبيعيّة الساحقة العادمة الشفقة. وحتى الموت بالذات ليس اضمحلالاً، ليس عودة إلى حيث اللا حياة واللا حركة، وإنما هو بداية ضرب جديد من الوجود، مرحلة على طريق تطور أسمى وأرفع... والقوانين الأخلاقيّة التي قامت عليها حضاراتنا هي عينها التي تسوس الكون، بيد أن هناك على هذا المستوى محكمة عليا تسهر على التقيد بها بقوة ومنطق أعظم بما لا يقاس. فالخير يجد على الدوام في نهاية المطاف ثوابه، كما يجد الشر قصاصه، إن لم يكن في هذه الدُنيا، فعلى كل حال في الحياة اللاحقة التي تبدأ بعد الموت. يومئذ ستمحى من لوح الوجود كل مخاوف الحياة وآلامها وفضائعها، وستحمل إلينا الحياة بعد الموت، التي هي استمرار

لحياتنا الأرضية، كل الكمال وكل المثل العليا التي يمكن أن تكون أعوزتنا في هذه الدنيا الدنية. وما الحكمة السامية التي توجه هذه المقادير، وما الطيبة الفائقة التي تتجلى فيها، وما العدالة التي تتحقق فيها، سوى سجايا الكائنات الإلهية التي فطرنا وفطرت الكون معنا، أو هي بالأحرى سجايا البارئ الأحد الذي تجسدت وتكثفت فيه، وفي عصرنا الحضاري هذا، جميع آلهة الأزمنة البدائية» (فرويد، 1998، ص 26 - 27).

في مقابل هذه الرؤية، قدّم كارل يونغ (Carl Jung (1875 - 1961) في علم النفس والدين (Psychology and Religion (1938) مقاربة أنثروبولوجية - سايكولوجية أنتجت رؤية مغايرة للدين، رفضت الرؤية الفرويدية. فبعد استكشافه للاشعورية الجماعية والنماذج الأصلية الكامنة في البنية الرمزية لمختلف الناس والثقافات والديانات، في مختلف الأزمنة والأمكنة، وترجمة ذلك في المعطيات الحلمية الفردية ضمن الممارسة العلاجية النفسية، توصل يونغ إلى عمق وحقيقة المعتقدات الدينية، فالدين هو مراقبة دقيقة صارمة للخارق للطبيعة، أي وجود أو أثر دينامي غير متولد من فعل إرادي تحكمي، بل - على العكس - مهيمن على الذات البشرية الخاضعة لسلطته، الذات ضحيته لا خالقه، وهو تمظهر للاشعور الجمعي، وكل من الممارسة والتجربة الدينية تنبثقان من اللاشعور الجمعي، والإله نموذج أصلي راسخ في السيكلوجية البشرية، مندمج بالذات، مما يجعل الإنسان متوجه - بالفطرة - إلى تلك القوة الشاملة، والتدين تجارب ذاتية تقوم على المواجهة المباشرة مع العالم، مُختزنة أبعاده الشاسعة، التي يقصّر العلم والعقل والوعي عن ملامستها، فذلك العالم الأرحب من الخبرات المتعالية المُفارقة يتسرّب

عبر الحكمة اللاشعورية. والمعتقدات الدينية صيغ للخبرة الدينية الأصلية المُصاغَة في قالبٍ مذهبي، ذات محتويات - في الغالب - متجمدة في بنية صلبة محكمة، تجعل من ممارسة الخبرة الأصلية طقساً ثابتاً. فالدين - هنا - ليس عُصاباً، بل شافياً، وليس وهماً، بل واقعاً، أو بتعبيرٍ آخر، وهماً واقعياً تنبثق حقيقته من مساهمته في إغناء الحياة البشرية، ومن تعبيره عن الطبقات العميقة للذات الإنسانية.

«بصرف النظر عما يقوله الناس في الخبرة الدينية، الإنسان الذي يختبرها يمتلك كنزاً من شيء يمدّه بينوع من الحياة والمعنى والجمال، ويخلع على العالم والبشرية رونقاً جديداً. لقد أضحى يمتلك الآن إيماناً وسلاماً. أين هو ذلك المعيار الذي يستطيع أن يقول المرء بموجبه إنَّ هذه الحياة غير مشروعة، أو إنَّ هذه الخبرة غير صحيحة، أو إنَّ هذا الإيمان وهمٌ ليس إلا؟ هل ثمة حقيقة عن الأشياء النهائية خير من الحقيقة التي تعينك على الحياة؟ هذا هو السبب الذي يجعلني آخذ بالاعتبار الشديد الرموز اللاشعورية. فهي الأشياء الوحيدة القادرة على إقناع العقل النقاد في الإنسان الحديث، وهي مقنعة لأسباب بطل زيتها لاعتمادها على القهر ليس إلا، فالشيء الذي يشفي العُصاب لا بد وأن يكون قهاراً كالعُصاب، وبما إنَّ العُصاب واقعي جداً، فلا بد أن تكون الخبرة المُسَعَفَة واقعية أيضاً، ولا بد أن تكون وهماً واقعياً جداً، إن أردت أن تُعبر عن ذلك تشاؤمياً. لكن ما الفرق بين وهم واقعي وخبرة دينية شافية؟ فرق في الكلمات ليس إلا... لا أحد يعلم ما هي الأشياء النهائية، لذلك يجب علينا أن نأخذها كما نختبرها، وإذا أعانتك هذه الخبرة على جعل حياتك صحيحة أكثر، وجميلة أكثر، وكاملة أكثر، وأريح

لك ولمن تُحِب، تستطيع أن تقول وأنت في مأمن من الغلط: لقد كان هذا فضلاً من الله» (يونغ، 1988، ص 112 - 113).

وفي التحليل النفسي والدين (Psychoanalysis and Religion) (1950)، انتقد فروم كلا الرؤيتين، كما كشف عن زيف التقييم السائد الذي يجعل من الفرويدية سلبية ومعادية للدين بينما اليونغية ايجابية ومساندة للدين. ففرويد يرى إنَّ خطورة الدين تكمن في كونه يميل إلى تقديس مؤسسات إنسانية سيئة، وتعليمه للناس الاعتقاد بوهم وتحريمه للتفكير النقدي يقود إلى تهشيم العقل، كما إن ربطه الدين بالأخلاق يؤدي إلى تحطيم القيم الأخلاقية إن تداعت المعتقدات الدينية، وإذا تخلى الإنسان عن وهمه بإله أبوي، وواجه وحدته وتفاهته في الكون، فسيكون أشبه بطفل ترك بيت أبيه، إلا إنَّ غاية التطور الإنساني هو أن يتغلب على هذا الشيت الطفولي، وعلى الإنسان أن يُعلِّم نفسه مواجهة الواقع، والاعتماد على قواه الخاصة، فالمتحرر من السلطة - المهددة والحامية - هو وحده الذي يستطيع استعمال قوة عقله وإدراك الكون ووظيفته فيه بصورة موضوعية لا وهمية، فهدف التطور الإنساني عند فرويد هو تحقيق مثل المعرفة والحُب الأخوي وتخفيف الآلام والاستقلال والمسؤولية، وهي الجوهر الأخلاقي لكل الأديان العظمى، فهو «يتحدث باسم الجوهر الأخلاقي للدين، وينتقد في الدين الجوانب الالهية الفائقة لأنها تحول دون التحقيق الكامل لهذه الأهداف الأخلاقية... يعارض الدين باسم الأخلاق، وهو موقف نستطيع أن نصفه بأنَّه ديني»، بينما يقدم يونغ اللاشعور بصيغة دينية، كقوة مهيمنة، يكون تأثيره ظاهرة دينية أساسية، فتكون العقيدة الدينية كالحلم، تعبير عن استيلاء قوة خارجية، وبذلك «يهبط بالدين

فيحيله إلى ظاهرة نفسية، ويرفع اللاشعور فيجعله ظاهرة دينية» (فروم، 1977، ص 15 - 24). فاللاشعور عند فرويد جوهره ما في الإنسان من شيء سيء مكبوت يتنافر مع مطالب الحضارة والأنا الأعلى، وعند يونغ مصدر للوحي ورمز للإله نفسه والخضوع لأوامره بحد ذاته ظاهرة دينية، وهذان الرأيان متحيزان لجانب واحد من الحقيقة، فاللاشعور يحتوي على الأدنى والأعلى، على الأسوأ والأفضل، لا ينبغي أن نقرب منه كإله يجب عبادته ولا تينياً يجب قتله، بل نقرب منه في تواضع وإحساس عميق بالبهجة، نرى فيه الشطر الآخر من الذات بلا فزع ولا رهبة، نكتشف فيه رغبات ومخاوف وأفكار ولمحات نافذة استبعدت من الوعي (فروم، 1977، ص 88). ولذلك في قبائل هاتين الرؤيتين يقدم فروم رؤيته المغايرة - الدينامية الإنسانية النقدية - للدين، التي تتجاوز ثنائية السلبية - الإيجابية، الوهمية - الواقعية، على أساس رؤيته للطبيعة البشرية، فلا الدين - بالمطلق - عصاب ولا شافٍ، ولا وهمٌ ولا حقيقة، وإنما يمكن أن يكون هذا أو ذاك بحسب نمطه وأسس ودينامياته، ف«الطبيعة البشرية ليست حقيقة معينة، مثل الخير والشر، بل تناقضاً متجذراً في شروط الوجود البشري ذاته، ويحتاج هذا الصراع بحد ذاته إلى حل، وليس هناك - بالأساس - سوى الحلول النكوصية والتقدمية، فما بدا في بعض الأحيان على أنه دافع أصيل للتقدم في الإنسان ليس سوى آليات بحث عن حلول جديدة، وعند أي مستوى جديد يصل إليه الإنسان، تظهر تناقضات جديدة ترغمه على مواصلة مهمة البحث عن حلول جديدة، ويستمر في هذه العملية حتى يصل إلى هدفه النهائي، ويصبح إنساناً كاملاً، ويتمكن من التوحد مع العالم» (فروم، 2014، ص 162).

الوضع الإنساني والحاجات الوجودية

انطلق فروم في تشييد معماره المعرفي - والتأسيس له - من تحليل الوضع الإنساني Human Situation. فبالعودة إلى بدايات تكوينه، الإنسان - من حيث جسمه ووظائفه الفيزيولوجية - ينتمي إلى المملكة الحيوانية، وتأدية الحيوان لوظائفه محددة بالغايز، نماذج العمل الخاصة المحددة بالبنى العصبية الموروثة، ومع تقدم الحيوان في سلم التطور يُصبح - عند الولادة - أشد مرونة في نموذج العمل، وأنقص اكتمالاً في التوافق البنيوي، وفي الرئسيات العليا يوجد ذكاء غير قليل كذلك، بمعنى استعمال الفكر لإنجاز الأهداف المرغوبة، فيتمكّن بذلك من تجاوز أنموذج العمل الغريزي، ولكن الحيوان على الرغم من نموه الكبير ضمن المملكة الحيوانية، تظلُّ بعض عناصر وجوده الأساسية ذاتها، حيث يعيش عبر قوانين الطبيعة البيولوجية، ولا يتمكّن من تجاوز كونه جزءاً من الطبيعة، وليس لديه ضمير ذو طبيعة أخلاقية، ولا إدراك لذاته ووجوده، ولا عقل، بمعنى اختراق السطح الذي تدرّكه الحواس وفهم الخاصية الكامنة خلفه، وبالتالي ليس لديه مفهوم عن الحقيقة، وإن كانت لديه فكرة عما هو نافع. لكن عند مرحلة من التطور الحيواني، يحدث بزوغٌ فريد، شبيهٌ بالظهور الأوّل للمادة، أو بالظهور الأوّل للحياة، حيث يكف العمل في العملية التطورية عن التحدّد بالغريزة، ويفقد التكيف للطبيعة صفته القسرية، ولا يعود العمل تثبته الآليات الموروثة، عندما يتجاوز الحيوان الطبيعة، ويتجاوز الدور السلبي الخالص للمخلوق، يولّد الإنسان. إدراك الذات والعقل والتخيّل يُصدّعُ التناغم مع الطبيعة الذي يميز الوجود الحيواني، ويحوّل الإنسان إلى حالةٍ شاذة، إلى فلتةٍ كونية، فهو جزء من الطبيعة،

وخاضع لقوانينها الماديّة، وعاجزٌ عن تغيير تلك القوانين، إلاّ أنّه يتجاوز بقية الطبيعة، إنّهُ مَفْصُولٌ في حين هو جزء، ومشرّدٌ في حين هو مقيدٌ بالمأوى الذي يشترك فيه مع كل المخلوقات، وهو إذ يُلقى به في الدنيا في مكانٍ وزمانٍ تصادفيين، يُرغم على الخروج منها تصادفياً كذلك. وإذ يُدرك ذاته يدرك عجزه وتحديات وجوده، ويتصوّر نهايته: الموت، وهو ليس متحرر من انقسام وجوده، فلا يستطيع التخلص من ذهنه ولا جسمه، والعقل الذي هو نعمته كذلك هو نقمته، إذ يرغمه على أن يكون قادراً أبدأً على مهمة حل مشكلة انقسام لا تُحل، والوجود الإنساني - من هذه الناحية - مُختلف عن وجود كل الكائنات العضويّة الأخرى، فهو في حالة اختلال توازن دائمٍ محتوم، حياته لا يمكن أن تُعاش بتكرار أنموذج نوعه، هو الوحيد الذي يُمثّل وجوده مشكلة عليه أن يحلها ولا يستطيع الهرب منها، ولا يمكن له أن يعود إلى الحالة ما قبل البشريّة، حالة الانسجام مع الطبيعة. كما إنّ ميلاده حادثة سلبية، لأنّه يفتقر إلى التكيّف الغريزي مع الطبيعة، ويفتقر إلى القوّة البدنيّة، فهو عند الولادة أشدّ الحيوانات عجزاً، ويحتاج إلى الحماية مدّة أطول، ومع فقدانه للوحدة مع الطبيعة لم يُعطَ الوسيلة ليعيش وجوداً جديداً خارج الطبيعة، وعقله هو الأكثرُ بدائيّة، فلا معرفة لديه عن عمليّات الطبيعة، ولا وسائل لديه للتعويض عن الغرائز المفقودة، وهو يعيش في جماعات صغيرة بلا معرفة بنفسه وبالآخرين، فمشكلة وجوده فريدة، فقد تم إخراجهُ من الطبيعة وهو لا يزال فيها، وهو إلهي وحيواني، وغير محدود ومحدود، تفرض عليه ضرورة العثور على حلول دائمة للتجدد للتناقضات في وجوده، والعثور على أشكالٍ دائمة السمو من الوحدة مع الطبيعة، ومع أخوته البشر، ومع ذاته، هي مصدر

كل القوى النفسية التي تحرضه، وكل العواطف وأشكال الشغف والقلق. فبمقدار ما يكون الإنسان إنساناً لا يكون إشباع الحاجات الغريزية كافياً لجعله سعيداً، وهي ليست كافية حتى لجعله سويّاً، والمسألة الأساسية في الدينامية الإنسانية بشكل خاص تكمن في الوضع الإنساني، وفهم الإنسان يجب أن يتأسس على تحليل حاجات الإنسان الناشئة من ظروف وجوده (فروم، 2009، 128 - 130).

- الاتصال Relatedness: تقطع روابطه الأولية مع الطبيعة، وامتلاكه للعقل والتخيّل، وإدراكه لعزله وانفصاله وتصادفيته، تدفع الإنسان إلى البحث عن صلات جديدة، إذ لا يُطيقُ البقاء بمفرده، كما لا يمكنه استعادة الصلات القديمة، فبزوغه ككائن فريد واقعة نهائية، وأمامه طريقان للتوحد والاتصال بالعالم، الأول التسلطية: الخضوعية - الهيمنة، يتنازل فيه عن فرديته وحرّيته واستقلالته وسلامته بالخضوع لشخص أو جماعة أو مؤسسة أو إله، أو بالسيطرة، وهو توفّق لا حدّاً لإشباعه، وبتزايد يتزايد إحباطه وتدميره لذاته، والثاني الحُب، حيث يشبع حاجته إلى توحيد نفسه بالعالم ويحافظ - في الوقت ذاته - على سلامته الفردية، فالحُب هو اتحادٌ واستقلالٌ، يكون فيه الفرد مع الكل ومع ذاته، ذلك التضامن الإنساني مع أمثاله، كلُّ أمثاله، حيث المهم فيه صفته النوعية لا موضوعه، شموليته لا شخصته، حُب الذات والبشرية والطبيعة في ذات الشخص، بأركانه المتمثلة بالاهتمام والمسؤولية والاحترام والمعرفة، اهتمام بتطور الشخص وسعادته، واستجابة لحاجاته المعلنة والمخفية، واحترامه بإدراكه كما هو بلا تحريفٍ من الرغبات والمخاوف، ومعرفته باختراق سطحه إلى صميم كيانه.

- التجاوز Transcendence: الإنسان يُلقى به في العالم دون معرفته أو رضاه أو إرادته، ويخْرُجُ منه كذلك، ولكن بما أنه يمتلك العقل والتخيّل، ويُدرِكُ فرادته، لا يُمكن أن يرضى بوظيفته السلبية كـمخلوق، فيندفع لتجاوز تصادفية وجوده وسلبيته، بممارسة الخلق، وأمامه طريقتان لتجاوز العالم، الأوّل الإبداعية، حيث يخلق الحياة، بالتكاثر والزراعة والصناعة والفن والفكر والحُب، وبذلك يتجاوز نفسه بوصفه مخلوقاً، ويرفع نفسه فوق سلبية وجوده وتصادفيته إلى مجال القصدية والحرية، والثاني التدميرية، فإذا لم يستطع أن يبدع الحياة، سيتوجّه إلى تدمير الحياة، فتدميره للحياة يجعله يتجاوزها كذلك إذ يضعه فوق الحياة. فالخيار النهائي عند الإنسان بالنظر لكونه مدفوع إلى تجاوز نفسه هو أن يُبدع أو يدمر، أن يحب أو يكره، فالقوة الهائلة لإرادة التدمير والدافع إلى الإبداع راسخين في طبيعة الإنسان، والقول بأنه قادر على تنمية قدراته الأولية الكامنة على الحب والعقل لا يُشير ضمناً إلى الاعتقاد الساذج بطيبة الإنسان، فالتدميرية إمكانية ثنائية متجذرة في ماهيته الصميمة، ولكنها ليست إلا بديل الإبداعية، الحاجة إلى الإبداع تفضي إلى السعادة، والتدميرية إلى الشقاء، وبالدرجة الأولى للمدمر ذاته.

- التجذّر Rootedness: لا يمكن للإنسان أن يستغني عن جذوره الطبيعية إلا بمقدار ما يعثر على جذور إنسانية جديدة، ولذلك نلاحظ اشتهاؤ الإنسان العميق لعدم قطع روابطه الطبيعية ومحاربة انخلاءه عن الطبيعة وعن الأم والدم والتراب. وأكثر الروابط الطبيعية ابتدائية هي رابطة الطفل بالأم، والأسرة والعشيرة، ومن ثم الدولة أو الأمة أو المؤسسة الدينية، تقوم بالوظيفة التي كانت للأم نحو الطفل بالأصل، العون والدفع

والحماية، وأمامه طريقتان للتجذُّر، الأوَّل السفاحيَّة، رفض التخلي عن مدار حماية الأُم، والتعلُّق الانفعالي المفرط بالأُم، وليس بحمولاته الجنسيَّة - في حالات معينة - إلا دلالة على عمق تلك الرغبة العميقة للارتباط بالأُم، والتوق القوي للبقاء غير منفصلٍ عن ذلك الحاضن الآمن، وكذلك - بالضبط - مع المؤسسات الممثلة لتلك الرابطة، والثاني الأخويَّة، فلن يعثر الإنسان على شكل إنساني جديد للتجذُّر، ويحوُّل عالمه إلى وطن إنساني حقيقي، إلا عندما يفلح في تنمية عقله وحبِّه أكبر مما فعل لحد الآن، وعندما يستطيع أن يبني عالماً قائماً على التضامن والعدل الإنسانيين، ويستطيع أن يشعر بالتجذُّر في تجربة الأخوة الشاملة.

- الهويَّة Identity: تفردية الإنسان، وانفصاله، وعقله وخياله، تجعله بحاجة إلى تشكيل مفهوم عن نفسه، إلى أن يقول ويشعر بـ «أنا هو أنا»، بكيونته المستقلة المتميزة، ولأنَّه لا يُعاش بل يعيش، ولأنَّه فقد وحدته الأصلية مع الطبيعة فإن عليه تكوين القرارات، والإحساسُ بأنَّه فاعلُ أفعاله، وأمامه طريقتان إلى الهوية، الأوَّل التماثل القطيعي، حيث تغيبُ الأنا في النحن، ويتمثال الفرد مع الجموع، ينغمس في العشيرة والأمة والديانة والطبقة والمهنة والجماهير، ويكون مستعداً للمجازفة بحياته والتخلي عن رغباته والتنازل عن حريته والتضحية بأفكاره من أجل التوحد مع القطيع، لنيل إحساس وهمي بالهويَّة، ولا يستطيع أن يتصور إمكانية وجود فرد بمعزل عن الجماعة، وربما تم تمويه ذلك التتابع - كثيراً - بتغطيته بوهم الفردية، والثاني الفرديَّة، حيث تستقل الأنا عن النحن، يستقلُّ الإنسان عن الجموع، ويتحرر من الضغط التسلطي، ويشعر بذاتيته المستقلة، ويفكر في نفسه، ويتخذ قراراته بنفسه، ويكون الفاعل - الحقيقي - لأفعاله،

ويشعر بكونه مركز قدراته، ويخبر نفسه كما هي، ويكون تفكيره وشعوره وفعله منبثقين من ذاته.

- إطار التوجُّه والإخلاص Frame of Orientation and Devotion:

يجدُ الإنسان نفسه محاط بظواهر محيرة، ولا يمتلكه العقل عليه أن يفهم تلك الظواهر، ويضعها في سياق ما يستطيع أن يفهمه ويعالجه بتفكيره. وحتى لو كان إطار توجهه وهمياً تماماً، فإنه يشبع حاجته إلى صورة ما يكون لها معنى بالنسبة إليه، كأن يعتقد بقدرة حيوانٍ طوطمي أو بإله المطر أو بتفوق عرقه، فإن الحاجة إلى إطار للتوجه تكون قد أشبعت، وصورة العالم لدى الإنسان تعتمد على تطور عقله ومعرفته، وأمامه طريقان للتوجُّه، الأوَّل رفض العقل، اللاموضوعية، والنظر إلى العالم بطريقة مشوهة بالرغبة، والثاني العقل، القدرة على رؤية العالم كما هو، والطبيعة كما هي، والأشخاص الآخرين كما هم، بموضوعية، بلا تحريف من الرغبات والمخاوف، وقد استغرق الوصول إلى الموضوعية سيرورةً تطوريةً طويلة، فالعقل هو ملكة للإحاطة بالعالم بالفكر والوصول إلى الحقيقة، المتناقضة مع الذكاء الذي هو قدرة الإنسان على الاحتيال على العالم بمساعدة الفكر والوصول إلى النجاح، وهو ملكة يجب أن تُمارس لتتطور، وغير قابلة للإنقسام، بمعنى إنَّ ملكة الموضوعية تُشير إلى معرفة الطبيعة والإنسان والمجتمع، وإذا عاش الأوهام حول قطاع من قطاعات الحياة فإن قدرته على العقل تتقيّد وتضرّر، وينكبح استخدامه للعقل فيما يتصل بكل القطاعات الأخرى، وهو في ذلك مثل الحُب، فكما أن الحُب توجه يشير إلى كل الموضوعات ولا يتلائم مع قصره على

موضوع واحد، فإن العقل ملكة إنسانية يجب أن تشمل كامل العالم الذي يواجهه الإنسان. فالحاجة إلى إطار للتوجه توجد على مستويين، الحاجة الأولى - والأكثر أساسية - هي امتلاك إطار ما للتوجه بقطع النظر عن أنه حقيقي أو زائف، وإذا لم يكن للإنسان مثل هذا الإطار المرضي ذاتياً فإنه لا يمكن أن يعيش سوياً، والحاجة الثانية إلى الاتصال بالواقع عبر العقل، وإلى فهم العالم موضوعياً، ولكن ضرورة إنماء عقله ليست ضرورة ماسة مثل ضرورة إنشاء إطار ما للتوجه، ما دام ما هو في خطر في الحالة الثانية هو سعادته وهدوءه وليس سلامته. وذلك يتضح في التبرير العقلي، فمهما كان التصرف غير معقول وغير أخلاقي نجد لدى الإنسان رغبة ملحة لا يمكن قهرها لتبريره، وأن يبرهن لنفسه وللآخرين أن تصرفه يقرره العقل أو الفهم المشترك أو - على الأقل - الأخلاق المتعارفة، وتكون لديه صعوبة يسيرة في التصرف بخلاف العقل لكن من المحال أن لا يضيفي على تصرفه ذلك مظهر الباعث المعقول. ولو كان الإنسان مجرد عقل بلا جسد لأمكنه تحقيق هدفه في تحقيق نظام فكري شامل، ولكن بما أنه حي بالجسد والعقل، فأناً عليه أن يستجيب لانقسام وجوده لا بالتفكير وحسب، بل كذلك في عملية العيش الكلية في مشاعره وتصرفاته، ومن ثم فإن أي نظام توجه مرضي يشتمل لا على العناصر العقلية وحسب، بل كذلك على عناصر الشعور والإحساس المعبر عنها في موضوع الإخلاص. والأجوبة المقدمة عن حاجة الإنسان إلى نظام توجه وموضوع للإخلاص تختلف اختلافاً كبيراً في المضمون والشكل، فهناك أنظمة بدائية، وأنظمة غير تأليهية، وأمثلة فلسفية خالصة، وأنظمة دينية وحدانية، لكن مهما كانت

محتوياتها، فإنها - جميعاً - تستجيب لحاجة الإنسان إلى أن يكون لديه لا مجرد نظام فكري ما، بل كذلك موضوع للإخلاص، يخلع المعنى على وجوده وموضعه في الطبيعة (فروم، 2009، ص 136 - 174).

التوجُّهات الطبيعيَّة الإنتاجية وغير الإنتاجية

الشخصية البشرية هي كلفة الخصائص النفسية الموروثة والمكتسبة المانحة لفرادة الإنسان، والخصائص الموروثة هي مزاجه ومواهبه وخصائصه الثابتة في بنيته الجسمية، والخصائص المكتسبة هي طبعه، ما تشكله تجارب الشخص، لا سيما في حياته المبكرة، وهو قابل للتغيير بالتبصُّرات والخبرات الجديدة، أساسه الجوهرية يكمن في أنماط اتصال الشخص بالعالم، حيث - في سيرورة العيش - يتصل الإنسان بالعالم عبر اكتساب واستيعاب الأشياء ووصل نفسه بالناس وبذاته، وكلاهما اتصال مفتوح لا تحدده الغرائزية، فهو الشكل الدائم نسبياً الذي توجد فيه الطاقة الإنسانية في عمليتي الاستيعاب والمشاركة الاجتماعية، ويتمثل بنمطين من التوجُّهات: توجُّهات غير إنتاجية وتوجُّهات إنتاجية.

- التقبلي Receptive: توجه يرى مصدر كل الخير في الخارج، والسبيل الوحيد للحصول على ما يريد من مادة وعاطفة وحب وعرفة هو أن يتلقَّاه من الآخرين، ومشكلة الحب لديه أن يكون محبوباً لأن يُحب، كما أنه غير مميز في اختيار موضوعات حبه، إذ يحب كل من يمنحه الحب، ومفرط الحساسية تجاه أي انسحابٍ أو صمودٍ يكابده من المحبوب، وتفكيره يتسم بالاستقبالية والبحث عن مانح المعلومة، وولاؤه أساسه الإقرار بالفضل والخوف من فقدان الدعم، ومن الصعب عليه أن يقول لا، مما ينتج شلل قدرته النقدية، واتكال على السلطات والناس، والشعور بالضياع في

الوحدة، والعجز عن تكوين القرارات وتولي المسؤولية، ويمتلك وجهة نظر تفاؤلية وديّة، ويتصف بالدفء والرغبة بالمساعدة، وعندما يتهدد مصدر إمداده يبدي القلق والذهول. ويغلب هذا التوجه في المجتمعات التي تكون فيها إحدى الجماعات ذات حق راسخ في استغلال الأخرى، فما دامت المُستغلّة ليست لها القدرة على تغيير وضعها، أو ليست لديها فكرة التغيير، تنزع إلى أن تنظر إلى سادتها نظرة معيها، فبنية المجتمع تطبع في ذهن الفرد أنّه عاجز عن تنظيمها والاعتماد على نشاطه وعقله، وفي التقبليّة الرقيقة يتوقع الناس أنه في كل مجال يوجد خبير يستطيع أن يقول لهم كيف تكون الأمور وكيف يجب أن تجري، وإنّ كل ما ينبغي فعله هو الإصغاء إليه وتجرع أفكاره.

- الاستغلالي Exploitative: توجه يرى مصدر كل الخير في الخارج، والسبيل الوحيد للحصول على ما يريد هو سلبه من الآخرين بالقوة والخبث، ومشكلة الحب لديه تتمثل بالانجذاب إلى كل ما يستطيع سلبه من غيره، ويحب من هو مشروع للاستغلال، وتفكيره يتسم بالسرقة من الآخرين، وموقفه مزيج من العدا والتلاعب وسوء الظن والكليّة والحسد والغيرة، والمبالغة في تقدير ما يمتلكه الآخرون وبخس ما يملكه. ويعود هذا التوجه إلى الأسلاف القرصانيين والاقطاعيين والبارونات اللصوص والرأسماليين المنبوذين والمغامرين، الذين يجوبون الأرض بحثاً عن الربح، هدفهم أن يشتروا بالرخيص ويبيعوا بالغالي، ويسعون وراء السلطة والثروة بلا رحمة، كما تم إحياء الاستغلالية في الأنظمة التسلطية التي حاولت أن تستغل الموارد الطبيعية والبشرية من أي بلد كانت قوتهم كافية لغزوه، وأعلنت حق القوة وبررته بقانون الطبيعة: البقاء للأقوى.

- الادخاري Hoarding: توجه يتسم بضعف الإيمان بإمكانية الحصول على شيء جديد من العالم الخارجي، ويرى إن الأمن يقوم على الادخار والتوفير، ولذلك يكون الفرد شحيح بالمال والأشياء والمشاعر والأفكار، والحب لديه امتلاك، ويتصف بالوفاء للماضي والذكريات، والعجز عن التفكير الانتاجي، والترتيب الجامد والتشدد الاضطراري في النظافة. ويغلب هذا التوجه في المجتمعات ذات الاهتمام بالأعمال الاقتصادية المنظمة، القائمة على المبادئ السليمة والمحافظة على ما تم كسبه، حيث الملكية الخاصة رمز للذات، وحماتها هي القيمة العليا، وتظافر العالم المستقر والأملاك المستقرة والقيم الأخلاقية المستقرة، منحت أعضاء الطبقة الوسطى شعوراً بالانتماء والثقة بالنفس والفخر.

التسويقي Marketing: توجه ظهر في العصر الحديث، مرتبط بالوظيفة الاقتصادية للسوق في المجتمع الحديث، حيث السوق الحديثة لم تعد مكان لقاء بل آلية تتميز بالطلب المجرد وغير الشخصي، فينتج الفرد لهذه السوق لا لفئة معروفة من المستهلكين، القيمة التبادلية بدل القيمة الاستعمالية، فجزوره في خبرة الفرد لنفسه كسلعة، ولقيمتها بوصفها قيمة تبادلية، وظهور سوق الشخصية حيث اعتماد النجاح المادي على القبول الشخصي، فهناك شخصيات معروضة للبيع وفق القيمة التبادلية، وأهم وسائل انتقال الطراز المرغوب فيه من الشخصية إلى الإنسان العادي هو الفيلم السينمائي، تحت شعار: أنا كما تروني، فمنزلته ونجاحه وشهرته تعوضانه عن الشعور الحقيقي بالهوية، وكذلك يدرك الآخريين على أنهم سلع، ويختزل الاختلاف بينهم إلى مجرد اختلاف كمي في مدى النجاح والجادبية، ولذلك تكون علاقاته سطحية، وتفكيره يتسم بتطبيق المقارنات

والقياسات الكمية وليس التحليل الدقيق للظاهرة، وغاية التعلم لديه هي جمع المعلومات المفيدة لأغراض السوق. وبخلاف التوجهات الثلاثة السابقة حيث كل واحد هو شكل للاتصال الإنساني عندما يهيمن على شخص يكون مخصصه الذي يميزه، فإن هذا التوجه لا يبرز شيء كامن في الإنسان، فمصمم طبيعته أنه لا يظهر نوعاً خاصاً أو دائماً من الاتصال، وإنما الخصيصة الدائمة فيه هي مجرد قابليةً لتبديل المواقف، فليس السائد موقف خاص واحد، وإنما الفراغ الذي يمكن ملؤه بأسرع ما يكون بالخصيصة المرغوبة التي تُستبدل بسهولة إذا كانت أخرى أكثر مرغوبةً.

- المُنْتِج Productive: الإنسان حيوان منتج، قادر على تحويل المواد المتاحة باستعمال عقله ومخيله، فالإنتاجية موقف أساس، طريقة اتصال في كل مجالات الخبرة البشرية، تشمل استجابات الفرد العقلية والانفعالية والحسية للآخرين ولنفسه وللأشياء، وهي قدرته على توظيف طاقاته وتحقيق إمكانياته المتأصلة، تشترط التحرر والاستقلالية، وخبرة الذات كتجسيد لقدراته، وكفاعل، وهي تختلف عن النشاط الذي هو سلوك يحدث التغيير في وضع قائم ببذل الطاقة، فهناك نشاط لإنتاجي، من قبيل الاستجابة للقلق والخضوع للسلطة والنشاط الآلي والرغبات اللاعقلانية، فكل هذه تتضمن النشاط، إلا أنه نشاط مُعوق لا ينبثق من الذات الحرة ولا يحقق المصلحة الإنسانية، بينما الإنتاجية هي خبرة العالم بطريقتي إعادة الإنتاج والتوليد، فهم الوجود الواقعي بصورة تسجيلية وتصور وإحياء وإعادة خلق المادة الجديدة عبر النشاط العفوي للقدرات العقلية والانفعالية. فالعقل والحُب الإنتاجيان هما معلما الإنتاجية الأساسيان، وهما شكلان متلازمان لفهم العالم، فالحب يمكنه من اختراق الجدار

الذي يفصله عن الآخر، ويفهمه، وهو شعور شديد الخصوصية، قدرة عند كل إنسان، لكن تحقيقه أصعب الانجازات، ورغم إن موضوعاته وشدته ونوعيته متنوعة، إلا إن عناصره الأساسية هي: الاهتمام والمسؤولية والاحترام والمعرفة، فالحب نشاط وليس هوى، ماهية المحبة هي الجهد المبذول من أجل الشيء والعمل على نموه، فالمحبة والجهد لا ينفصلان، كما أن المحبة لا يمكن أن تنفصل عن المسؤولية، والمسؤولية فيه ليست واجباً مفروضاً من الخارج، وإنما استجابة لطلب نابع من الاهتمام، وهو بلا احترام ومعرفة المحبوب يتحول إلى هيمنة وتملك، والاحترام ليس خوف ورهبة، بل القدرة على رؤية الشخص كما هو، وإدراك فرادته وفرديته، ولا يكون ذلك بدون معرفته، والفرد لا يحب مصادفة، فقدرتة على الحب هي من ينتج الحب، وحب الفرد بطريقة إنتاجية يعني أن تتصل بصميمه الإنساني، كممثل لكل البشر، فمحبة فرد بلا محبة الإنسان ليست إلا سطحية وعرضية. والعقل يمكن الإنسان من تجاوز السطح وفهم ماهية الموضوع بالدخول في علاقة فعالة معه، فليس هو مجرد وسيلة لبلوغ الغايات العملية، وإنما العمق، الوصول إلى جوهر الأشياء والعمليات، وظيفته الفهم والإحاطة والارتباط بالذات والأشياء عبر الاستيعاب، يخترق السطح لاكتشاف الماهية والعلاقات الخفية والمعاني العميقة، فهو منظوراني، بمعنى استيعاب كل الأبعاد والمنظورات والاهتمام بما هو ماهوي عمومي شامل، فالذات متأثرة ومعنية بالموضوع، وكلما كانت الصلة أشد صميمية كان التفكير أخصب، فالمفكر يحرضه اهتمامه بالموضوع، فيتأثر به ويكون رد فعل عليه، وتكون الموضوعية احترام للموضوع، القدرة على رؤيته كما هو لا كما يود أن يكون، فالموضوعية

ليست ممكنة بدون احترام الأشياء الملاحظة، بدون القدرة على رؤيتها في فرادتها وروابطها الداخلية، كما أن الموضوعية رؤية كلية، فعزل جزء يجعل حتى ذلك الجزء غير قابل للفهم، فالموضوعية لا تعني التجرد، بل الاحترام، وليس المهم مدى وجود مصلحة، وإنما نوع المصلحة، هل هي متنافية مع الحقيقة واكتشاف طبيعة الشيء أم لا. وتعطيل النشاط الإنتاجي يؤدي إما إلى عدم النشاط أو إلى الإفراط في النشاط، والقسر والجوع لا يمكن أن يكونا شرطَي النشاط الإنتاجي، بل الحرية والأمن الاقتصادي وتنظيم المجتمع بطريقة تجعل من العمل معبر عن قدرات الإنسان هي العوامل المفضية إلى التعبير عن نزعة الإنسان الطبيعية إلى الاستفادة الإنتاجية من قدراته. وليس هناك شخص إنتاجي بصورة كلية، كما أنه ليس هناك شخص يفتقر بالكامل للإنتاجية، ولكن الوزن الخاص للتوجه الإنتاجي وغير الإنتاجي في البنية الطبيعية لكل شخص يتفاوت ويحدد التوجهات غير الإنتاجية، وحين يكون التوجه الإنتاجي هو السائد لا تكون لغير الإنتاجية المعنى السلبي الذي يكون لها حين تكون مهيمنة، فالتوجهات غير الإنتاجية يمكن أن تعد تحريفات للتوجهات التي هي في حد ذاتها طبيعية وجزء ضروري من الحياة، فكل إنسان عليه - لكي يبقى حياً - أن يكون قادر على قبول الأشياء من الآخرين، وعلى أخذ الأشياء، وعلى التوفير والمبادلة، وعلى أن يتبع السلطة ويرشد الآخرين، وعلى أن يكون وحيداً وأن يثبت موجوديته، ولا تتحول إلى اشتهاة للتلقي أو الاستغلال أو الادخار أو التسويق إلا إذا كانت طريقة اكتساب الأشياء والاتصال بالآخرين غير إنتاجية، فتتحول الأشكال غير الإنتاجية للاتصال الاجتماعي عند الشخص الإنتاجي التي هي الولاء والسلطة والمحايطة

والجزم إلى الخضوع والسيطرة والانسحاب والتدميرية عند الشخص غير الإنتاجي، فلكل توجه غير إنتاجي وجه ايجابي وآخر سلبي حسب درجة الإنتاجية في البنية الكلية للطبع (فروم، 2007، ص 84 - 146).

البنية الشخصية والبنية الاجتماعية

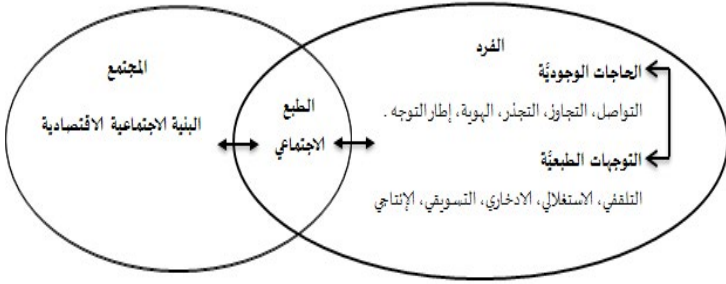
الشخصية نتاج تفاعل جدلي متبادل مع المجتمع، وقد أكد فروم منذ بداياته - بكل وضوح وعمق وصرامة - العلاقة الدينامية المتبادلة بين البنيتين الشخصية والاجتماعية، واشتق مفهوم الطبع الاجتماعي: النواة الجوهرية لبنية الطبع عند معظم أعضاء الجماعة، تلك النواة التي تتكون نتيجة الأساسي والمشارك من التجارب ونمط الحياة في تلك الجماعة، ومع وجود مختلفين، فإن بنية طبع أغلب أعضاء الجماعة هي تنويعات على هذه النواة، ففهم طبع الفرد يحتاج لفهم العوامل التفرقية، بينما فهم كيف يتم حفر مجرى الطاقة الإنسانية وكيفية عملها كقوة إنتاجية في نظام اجتماعي معين يتطلب فهم الطبع الاجتماعي، فلكل المجتمعات والطبقات الرئيسة والفرعية طبع اجتماعي خاص، تتكون وتقوى على أساسه أفكار مختلفة، وإذا كان طبع الفرد متطابق مع الطبع الاجتماعي فإن الدوافع المهيمنة في شخصيته تفضي به إلى أن يعمل ما هو ضروري ومرغوب فيه في الظروف الخاصة بثقافته، وذلك بدوره يمنحه الراحة الذاتية، كما إن الفرد بتكيفه لظروفه الاجتماعية يظهر تلك الخصائص التي تجعله يرغب في أن يفعل ما يفعله، وإذا كان طبع أكثرية الناس في المجتمع متكيفاً بهذه الطريقة مع المهمات الموضوعية التي على الفرد أن ينجزها في هذا المجتمع فإن طاقات الناس تتشكل بطرق تحولها إلى قوى منتجة لا غنى عنها لتأدية ذلك المجتمع لوظيفته، فالطبع الاجتماعي يدخل الضرورات الخارجية

في الذات، وبذلك يسخر الطاقة البشرية لنظام اقتصادي واجتماعي معين، وعلى الرغم من أن تكون الطبع تشكله ظروف الحياة الأساسية، وأنه لا توجد طبيعة إنسانية ثابتة في البيولوجي، فإن للطبيعة الإنسانية دينامية خاصة تشكل من خلالها عاملاً فعالاً في تطور العملية الاجتماعية، فالطبع الاجتماعي ينجم عن تكيف الطبيعة الإنسانية الدينامي مع بنية المجتمع، وتؤدي الظروف الاجتماعية المتبدلة إلى تبدلات في الطبع الاجتماعي، في الحاجات الجديدة وأحوال القلق الجديدة، وهذه الحاجات الجديدة تولد أفكاراً جديدة، وتجعل الناس شديدي التأثير بها، فتعمل على توطيد طبع اجتماعي جديد، وتعبير آخر، تؤثر الظروف الاجتماعية في الظواهر الإيديولوجية عبر وسيط الطبع، ومن جهة أخرى ليس الطبع نتيجة التكيف السلبي مع الظروف الاجتماعية، بل التكيف الدينامي على أساس العناصر التي إما أنها ملازمة بالبيولوجية للطبيعة الإنسانية أو صارت ملازمة بفعل التطور التاريخي (فروم، 1972، ص 221 - 236، 2009، ص 297 - 315).

كل مجتمع يبني ويعمل بطرق محددة، نتيجة عدد من الشروط الموضوعية، وتتضمن هذه الشروط طرق الإنتاج والتوزيع التي تعتمد على المواد الخام، والتقنيات الصناعية، والمناخ وعدد السكان، والعوامل السياسية والجغرافية، والتقاليد والتأثيرات الثقافية، فلا يوجد مجتمع بصورة عامة، ولا توجد إلا بني اجتماعية خاصة تعمل بطرق مختلفة ويمكن التحقق منها، ومع إن هذه البنى تتغير في سياق التطور التاريخي فهي ثابتة نسبياً ضمن زمن معين، ولا يمكن لمجتمع أن يوجد إلا ضمن إطار بنيته الخاصة، وعلى أعضاء المجتمع وطبقاته المتنوعة والجماعات الاعتبارية فيه أن تتصرف بطريقة تتمكن بها من تأدية الوظيفة بالمعنى الذي

يتطلبه النظام الاجتماعي، ووظيفة الطبع الاجتماعي أن يشكل طاقات أعضاء المجتمع بطريقة لا يكون سلوكهم مسألة قرار شعوري بخصوص اتباع النموذج الاجتماعي، بل مسألة رغبة في التصرف كما يجب عليهم، والارتياح للتصرف بحسب متطلبات الثقافة. ولا يمكن فهم تكون الطبع الاجتماعي بعامل واحد، بل بفهم تفاعل العوامل السوسولوجية والإيديولوجية، وبالنظر إلى أن العوامل الاقتصادية أقل سهولة في إمكانية التغيير تكون ذات هيمنة محققة في هذا التفاعل، وهذا لا يعني إن الدافع إلى الكسب المادي هو القوة الوحيدة أو الأشد في الإنسان، بل تعني إن الفرد والمجتمع معنيان بالدرجة الأولى بمهمة البقاء على قيد الحياة، وأنه لا يمكن إلا عند تأمين البقاء أن يشرع في إشباع الحاجات الإنسانية الضرورية، وتتضمن مهمة البقاء إن على الإنسان أن ينتج، عليه تأمين الحد الأدنى من الغذاء والمأوى الضروري للبقاء، وتأمين الأدوات اللازمة للعملية الإنتاجية، فتحدد طريقة الإنتاج بالنتيجة نمط الحياة، إلا إن الحديث عن البنية الاجتماعية الاقتصادية للمجتمع قطب واحد في العلة المتبادلة بين النظام الاجتماعي والإنسان، القطب الآخر طبيعة الإنسان التي تسبك الظروف الاجتماعية للعيش، فلا يمكن فهم العملية الاجتماعية بدون معرفة واقع الإنسان، خصائصه النفسية والفزيولوجية، وبحث التفاعل بين طبيعته وطبيعة الظروف الخارجية، فبينما من الصحيح إن الإنسان يكيف نفسه للظروف، فهو ليس صحيفة بيضاء تكتب عليها الثقافة نصها، والحاجات من قبيل الكفاحات من أجل السعادة والانسجام والحب والحرية متأصلة في طبيعته، وهي كذلك عوامل دينامية في العملية التاريخية تستطيع إذا أحطت أن تثير ردود أفعال نفسية تخلق في النهاية

الشروط الملائمة للكفاحات الأصلية، وما دامت الشروط الموضوعية للمجتمع والثقافة راسخة تكون وظيفة الطبع الاجتماعي ترسيخية، وإذا تبدلت الظروف الخارجية على نحو لا تتلائم فيه مع الطبع الاجتماعي تتحول وظيفة الطبع الاجتماعي إلى تفسیخية، إلى ديناميت بدلاً من مصهر (فروم، 1989، ص 125 - 126، 1994، ص 77 - 84، 2009، ص 188 - 191).



الدين كحاجة وجودية شاملة

الدين - عند فروم - «مذهب للفكر والعمل، تشترك فيه جماعة ما، ويعطي للفرد إطاراً للتوجيه وموضوعاً للعبادة» (فروم، 1977، ص 25)، فالحاجة له ضاربة الجذور بعمق في جوهر وجود الإنسان، فهو تجل للحاجة لإطار للتوجه والإخلاص، و«لا وجود لمصدر للطاقة في الإنسان أقوى منه، فليس الإنسان حُر في أن تكون له مُثُلٌ عليا أو لا تكون، ولكنه حر في الاختيار بين ضروب المُثُل العليا المختلفة، بين أن يكرس نفسه لعبادة القوة والتدمير أو العقل والحب. ويجب أن نفهم كل مُثُل أعلى - بما في ذلك المُثُل العليا التي تظهر في الأيديولوجيات الدينية - على أنها تعبيرات عن نفس الحاجة الإنسانية، ونحكم عليها بحسب ما تنطوي عليه من

حقيقة، والمدى الذي تفضي إليه في الكشف عن قوى الإنسان، والدرجة التي تكون فيها تلبية حقيقية لحاجة الإنسان إلى التوازن والانسجام في عالمه. فلا وجود لإنسان بغير حاجة دينية، لكن هذا القول لا يخبرنا بشيء عن سياق خاص تتجلى فيه هذه الحاجة الدينية، فقد يعبد الإنسان الحيوانات أو الأشجار أو الأصنام أو إلهاً غير منظور أو إنساناً مقدساً أو زعماء شيطانيين، أو أسلافه أو أمته أو طبقته أو حزبه أو المال أو النجاح، وقد يؤدي به دينه إلى تطوير روح الدمار أو الحب، إلى التسلط أو الإخاء، أو ربما ضاعف من قوة عقله أو أصابها بالشلل، وقد يدرك إن مذهبه مذهب ديني يختلف عن المذاهب الدنيوية، أو يظن أنه لا يملك ديناً، وأن تكريس نفسه لأهداف دنيوية مزعومة، كالقوة أو المال أو النجاح، المسألة ليست دين أو لا دين، بل أي نوع من الدين، هل هو من النوع الذي يساعد على تطور الإنسان، على الكشف عن قواه الإنسانية الخاصة به كإنسان، أم هو من النوع الذي يصيب هذه القوى بالشلل؟ « (فروم، 1977، ص 28 - 29، 1989، ص 127 - 128، 2006، ص 358 - 359، Dietrich، 1978، Fromm، 1999).

قدرة الدين على تحريك السلوك تشير إلى كونه ليس مجرد مجموعة معتقدات وشرائع، ولكنه إيمان مغروس بعمق في بنية الشخصية الفردية، ولكونه دين جماعة فهو متجذر في الشخصية الاجتماعية، فموقف الإنسان الديني وجه لبنية شخصيته، هويته تتحدد بما يكرس نفسه له، لكن الناس في الغالب لا يكونون واعون بما هم مكرسون له، ولا يستطيعون التمييز بين عقيدتهم الرسمية وعقيدتهم الحقيقية، وإن تكن سرية غير معلنة، فرجل يعبد السلطة - مثلاً - بينما يدعو لدين جوهره المحبة، تكون عبادة السلطة

دينه السري، بينما دينه الرسمي ليس إلا إيديولوجية. فالإنسان يمكن أن يصاب بالارتباك والعجز عن الفعل الهادف المتسق إذا افتقد خريطة للعالم الطبيعي والاجتماعي الذي يعيش فيه، إذا لم يمتلك صورة للكون ولمكانه فيه، صورة ذات تكوين ونظام وتماسك داخلي، لأنّه بذلك لن يرى طريق توجيه ذاته، ولن يرى نقطة ارتكاز ثابتة تمكنه من تنسيق أفكاره وانطباعاته، فالكون الذي يعيش فيه لا معنى له في ذهنه ولا ثقة له في أفكاره عنه إلا من خلال الاتفاق العام بين الناس الذين يعيش معهم، وحتى لو كانت الخريطة خاطئة، فإنها تؤدي وظيفتها النفسية، ولكن الخريطة لم تكن أبداً خاطئة بالكامل، كما لم تكن أبداً صحيحة بالكامل، وإنما كانت دائماً تفسيراً تقريبياً يكفي لتفسير الظاهر وخدمة الحياة، وتتسق الخريطة مع الحقيقة بالقدر الذي تساعد فيه على جعل الممارسة الحياتية متحررة من التناقض واللامعقولية. ولم توجد حضارة خلت من إطار للتوجه، كما لا يوجد كائن بشري ليس لديه إطار للتوجه، وإن أنكر في الغالب إن لديه مثل هذه الصورة الكلية، واعتقد بأنه يتصرف ويستجيب لمختلف الظواهر والأحداث حالةً حالة، بحسب ما تهديه أحكامه، ولكن من السهل إثبات أن له فلسفته المسلمة، وهي عنده مرادفة للفطرة السليمة، ولا يعي إن كل مفهوماته تستند إلى إطار مرجعي، وعندما يواجه ما يختلف عن رأيه بشكل أساسي يصفه بالجنون أو اللامعقولية أو الصبانية في قبال منطقته. والخريطة وحدها لا تكفي كمرشد للعمل، فلا بد من هدف، موضوع تركز من أجله الحياة، نقطة مركزية تستقطب كل الجهود والقيم الفعالة، لجعل الطاقة تتكامل باتجاه واحد، وتمكن الفرد من تجاوز وجوده المنعزل بكل ما يكتنفه من شكوك ومخاطر، وتشبع حاجته للمعنى، ف«البنية الاجتماعية

الاقتصادية والبنية الشخصية والبنية الدينية مقولات مترابطة، لا تنفصل الواحدة عن الأخرى، وإذا كان النظام الديني غير متجاوب مع الشخصية الاجتماعية السائدة، وفي تعارض مع الممارسة الاجتماعية للحياة، فإنه لن يكون إلا مجرد إيديولوجية، وهنا يجب البحث عن البناء الديني الحقيقي، حتى لو لم نعه كنظام ديني»، فلا تهم الطريقة التي يفسر بها الناس توجههم الشخصي، إذ قد يكون البعض متديناً دون أن يعتبر نفسه كذلك، وقد يكون البعض الآخر لادنياً بينما يعتبر نفسه دينياً (فرم، 1989، ص 128 - 130).

الكُل - عند فروم - متدينون، فذلك مغروس في عمق وجودهم، والمعلن لا قيمة حقيقية له، ففي قبال الرسمي هناك السري، والسري هو الفعلي، هو المحرك الأساس، هو ما يجب أن يكتشف ويبحث ويفهم، ولذلك يؤكد فروم تصاعُد الوثنية الحديثة - عبادة السلطة والسوق والنجاح والدولة والحزب والأمة - كدين سري مقابل التوحيدية كدين رسمي، التي انهزمت أمام السلطة الدنيوية، وآثرت المصلحة، ووجهت العناية إلى معتقدات معينة بدل الحُب، بل شاركت في انتهاك المُثل، و«لو كانت الكنائس ممثلة لا للحرف الذي نزلت به الوصايا العشر أو القاعدة الذهبية فحسب، بل لروح هذه الوصايا، لكانت قوى قادرة على سد طريق الارتداد إلى عبادة الأصنام»، ولذلك «لا بد أن نسأل هذا السؤال - لا من وجهة النظر المعادية للدين، بل نتيجة القلق على روح الإنسان -: هل نستطيع أن نثق في أن يكون الدين ممثلاً للحاجات الدينية أم ينبغي أن نفصل هذه الحاجات عن الدين التقليدي القائم حتى نمنع انهيار كياناتنا الأخلاقية؟» (فروم، 1977، ص 35). هنا عمد فروم إلى تقديم تمييز رئيس بين الأديان التسلطية والأديان الإنسانية.

الدين التسلطي والدين الإنساني

- الدين التسلطي هو اعتراف الإنسان بقوة فائقة غير منظورة تتحكم في مصيره، ولها عليه - بسبب الهيمنة - حق الطاعة والتبجيل والعبادة. فسبب الطاعة والتبجيل والعبادة لا يكمن في صفات الإله الأخلاقية، في الحب والعدل، وإنما في السيطرة، في السلطة على الإنسان. العنصر الجوهرى في الدين التسلطي وفي التجربة الدينية التسلطية هو الاستسلام لقوة متفوقة على الإنسان، والفضيلة الأساسية هي الطاعة، والخطيئة الكبرى هي العصيان، كما يتم الإله على أنه شامل القدرة، عالم بكل شيء، والإنسان - بالعكس - عاجز وتافه، ولا يشعر بالقوة إلا بمقدار ما يكتسب من فضل الإله ومعونته عن طريق الاستسلام التام، والإذعان لسلطة قوية هو أحد السبل التي يستطيع بها الإنسان أن يهرب من شعوره بالوحدة والمحدودية، وفي فعل الاستسلام يفقد استقلاله وتكامله، ولكنه يكتسب الشعور بأن قوة مهيبة تحميه. الإله في الدين التسلطي رمز للقوة والجبروت، وهو الأعلى لأن له القوة الأعلى، الإنسان بجانبه لا حول له ولا قوة. وكثيراً ما يسلم الدين التسلطي بمثل أعلى يصل إلى درجة عالية من التجريد والبعد، بحيث لا يمت بصلة - تقريباً - للحياة الواقعية للناس الحقيقيين، ولمثل هذه المثل - كالحياة بعد الموت - يضحى بحياة وسعادة الأشخاص الذين يعيشون هنا والآن، وهذه الغايات المزعومة تبرر كل الوسائل، وتصبح رموزاً تتحكم باسمها الصفوة الدينية أو الدنيوية في حياة الناس. فالمزاج السائد في الدين التسلطي هو الخوف والذنب. والمسيحية - مثلاً - كانت في البدايات ذات نزعة إنسانية لا تسلطية، ولكن عندما لم تعد دين الفلاحين والعمال والعبيد والفقراء، بل دين الحاكمين

للامبراطورية الرومانية، ساد الاتجاه التسلطي بدل الإنساني. فالدين الإنساني يدور حول الإنسان وقوته، فعلى الإنسان أن ينمي قدرة عقله كيما يفهم نفسه وعلاقته بغيره من الناس وموضعه في الكون، كما ينبغي عليه أن يعرف الحقيقة فيما يتعلق بحدوده وإمكانياته، وينمي قدرته على حب الآخرين، كما يحب نفسه، وأن يخوض تجربة التضامن مع الكل، وله مبادئ ومعايير ترشده لهذه الغاية، فالتجربة الدينية هي تجربة الاتحاد بالكل، القائمة على ارتباط الإنسان بالعالم بالفكر والحُب. وهدف الإنسان في الدين التسلطي هو أن يحقق أكبر قدر من القوة لا أكبر قدر من العجز، والفضيلة هي تحقيق الذات لا الطاعة، والإيمان هو القناعة المؤسسة على التجربة الفكرية والشعورية لا على تصديق السلطة، والمزاج السائد فيه هو الفرح. ومن أمثله تعاليم المسيح وسقراط وسبينوزا وبعض الاتجاهات في الديانتين اليهودية والمسيحية، كالتصوف، ودين العقل الذي نادى به الثورة الفرنسية، والبوذية المبكرة قد تكون من أفضل الأمثلة، فبوذا معلم عظيم، إنَّه المستنير الذي أدرك حقيقة الوجود الإنساني، وهو لا يتحدث باسم قوة فائقة، بل باسم العقل، ويهيب بالإنسان أن يستعمل عقله الخاص ويرى الحقيقة، وتعد طائفة الزن البوذية ذات الموقف الأكثر جذرية ضد النزعة التسلطية. والتمييز بين التسلطي والإنساني لا يقع بين الأديان فحسب، بل قد يقع ضمن الدين الواحد (فروم، 1977، ص 36 - 42، جمعة، 2011، ص 263 - 291، Wulff, 1991).

ينبغي أن لا يتوقف تحليل الدين عند كشف العمليات النفسية التي تجري في الإنسان خلف تجربته الدينية، بل يتقدم لكشف الظروف التي تساعد على تكوين التراكيب التسلطية والإنسانية، تلك التراكيب التي تنبثق

منها ضروب التجربة الدينية المختلفة، تحليل نفسي اجتماعي، فما يفكر فيه الناس ويشعرون به يضرب بجذوره في شخصياتهم، وشخصياتهم تصاغ وفق الصورة الكلية لممارستهم للحياة، التركيب الاجتماعي والاقتصادي والسياسي لمجتمعهم، ففي المجتمعات التي تحكمها أقلية قوية تسيطر على الجماهير، يمتلئ الفرد بالخوف حتى يصبح عاجزاً عن الشعور بالقوة والاستقلال، وتكون تجربته الدينية في هذه الحالة تسلطية، وحين يشعر الفرد بالحرية والمسؤولية عن مصيره تتكون التجربة الدينية الإنسانية، وتاريخ الدين فيه شواهد كثيرة عن الترابط بين البناء الاجتماعي وضروب الخبرة الدينية. ولعل واحدة من أهم كشوف التحليل النفسي تلك المرتبطة بالتبريرية، إذ ينكر البعض الوقائع الواضحة، ويشوه أخرى، وحين يوافق على بعض الوقائع يصف موقفه بالمنطقية والاتساق، والدرجة التي يبلغها الإنسان في استعمال تفكيره لتبرير العواطف اللامعقولة وأفعال طائفته تبين عظم المسافة التي ما زال عليه أن يقطعها ليصبح عقلياً، فالصدع الحاصل بين الطبيعة القطعية والإنسانية هو أساس نوعين من التوجيه: التوجيه بالقرب من القطيع والتوجيه بالعقل، والتبريرية مصالحة بين الطبيعتين، فازدواجية التفكير والثنائية القائمة بين العقل والتبرير هما التعبير عن الثنائية الأساسية في الإنسان، وعن الحاجة إلى تعايش القيد والحرية، وتفتح العقل وظهوره الكامل يعتمدان على بلوغ الحرية والاستقلال. إذ يميل الإنسان إلى قبول الحقيقة التي تقررها الغالبية العظمى من الجماعة، وما يصدره من أحكام تحدده حاجته إلى الاتصال بالقطيع، وخوفه من الانعزال عنه، وقليل من الأفراد هم الذين يستطيعون احتمال هذا الانعزال، وقول الحق على ما فيه من خطر فقدان الصلة بالقطيع، هؤلاء هم الأبطال

الحقيقيون للجنس البشري، ولولاهم لكان الإنسان إلى الآن يعيش في الكهوف، أما الغالبية العظمى من الناس الذين ليسوا أبطالاً، فإن تطور العقل عندهم يعتمد على تكوين نظام اجتماعي يحترم فيه كل فرد احتراماً تاماً، ولا يتخذ أداة تحركه الحكومة أو أي جماعة أخرى، نظام اجتماعي لا يخشى فيه من توجيه النقد ولا يكون فيه البحث عن الحقيقة عازلاً للإنسان عن أخوته، بل يوحده بهم، فالإنسان لن يبلغ القدرة التامة على الموضوعية والتعقل إلا بقيام مجتمع للإنسان يتجاوز كل الانقسامات الجزئية بين الجنس البشري، وإلا إذا أصبح الولاء للجنس البشري ومثله العليا هو الولاء الأول في الوجود. فالدراسة الدقيقة لعملية التبرير فتحت بعداً جديداً للحقيقة، فقد أثبتت إن مجرد إيمان الفرد بقول معين إيماناً مخلصاً ليس كافياً للحكم بإخلاصه، وإنما بفهم العمليات اللاشعورية التي تعتمل في داخله، تستطيع أن نعرف ما إذا كان يقوم بعملية تبرير أم يقول الحقيقة، والتبرير لا يشير إلى تشويه الدافع الحقيقي أو إخفائه فحسب، بل كذلك الأفكار الكاذبة التي لا يكون لها وزن ولا دلالة معادلة لما يعزوها أصحابها إليها، فالفكرة قد تكون مجرد قوقعة خاوية أو مجرد رأي يتخذه الفرد لأنه النموذج الفكري لثقافته، وقد تكون تعبير عن مشاعر ومعتقدات الفرد الحقيقية المتجذرة في شخصيته وذات منبت عاطفي وتحدد أفعاله، ولذلك موقف التحليل النفسي من الدين يهدف إلى فهم الواقع الإنساني خلف المذاهب الفكرية، فيبحث عن مدى تعبير المذهب عن الشعور الذي يعلنه أم هو مجرد تبرير يخفي المواقف المضادة، ومدى كونه منبثق من منبت عاطفي وليس مجرد رأي فارغ، وتحليل أي مذهب فكري عسير للغاية، فعلى المحلل النظر إلى المذهب ككل، فمعنى أي جزء من مذهب

فلسفي أو ديني لا يمكن تحديده إلا داخل السياق الكلي للمذهب، ولو عزل جزء عن سياقه لكان باباً لأي نوع من سوء التأويل المتعسف، كما أن على المحلل أن يدرس بناء شخصية الذين يدعون إلى مذاهب فكرية معينة، كأفراد وجماعات، وأتساق ذلك البناء مع المُعلن، ويفسر المذهب في حدود القوى اللاشعورية التي يمكن استنتاجها من التفاصيل الدقيقة في السلوك الظاهر، وسيجد - مثلاً - إن الطريقة التي ينظر بها الشخص إلى جاره أو يتحدث بها إلى طفل، والطريقة التي يأكل ويمشي ويصافح بها، أو الأسلوب الذي تتخذه جماعة من الأقليات، أكثر تعبيراً عن الإيمان والحب من أي معتقد مقرر، وبذلك قد يجد الواقع ذاته خلف مختلف الأديان، كما سنجد مواقف إنسانية متعارضة داخل الدين الواحد، فإذا كانت التعاليم تساهم في تطور وقوة وحرية وسعادة المؤمنين فسيجد ثمار الحب، وإذا أسهمت في انطواء الامكانيات الإنسانية والتعاسة والعقم فلا يمكن أن تتولد عن الحب، بصرف النظر عما تقصد العقيدة تبليغه للناس (فروم، 1977، ص 50 - 60).

«مأساة الأديان العظمى - جميعاً - أنها تنتهك وتفسد مبادئ الحرية في اللحظة التي تتحوّل فيها إلى مؤسسات جماهيرية، تهيمن عليها البيروقراطية الدينية، فالمؤسسة الدينية والرجال الذين يمثلونها يأخذون - إلى حد ما - مكان الأسرة والقبيلة والدولة، فهم يحتفظون بالإنسان مغلولاً بدلاً من أن يتركوه حراً، ولم يعد الله هو الذي يُعبَد، بل الجماعة التي تدّعي الكلام باسمه، حدث هذا في جميع الأديان، أما مؤسسو الأديان فقد قادوا الإنسان خلال الصحراء بعيداً عن أغلال مصر، على حين أن آخرين أرجعوه فيما بعد إلى مصر جديدة، وإن أطلقوا عليها أرض الميعاد». فالوصية القائلة:

أحب أخاك كما تحب لنفسك، هي المبدأ الأساس المشترك في جميع الأديان، وما العلاج التحليلي في جوهره إلا محاولة لمساعدة الفرد على اكتساب أو استعادة القدرة على الحب، كما يبين أن الحب بطبيعته لا يمكن أن يكون مقصوراً على شخص واحد، وكل من يحب شخصاً واحداً فحسب ولا يحب جاره يبرهن على أن حبه لذلك الشخص ما هو إلا ارتباط خضوع أو سيطرة، ولكنه ليس حباً، وكل من يحب جاره ولا يحب نفسه يثبت إن حبه لجاره ليس صادقاً، والواقع الإنساني الكامن خلف تصور حب الإنسان للإله في الدين الإنساني هو قدرة الإنسان على أن يحب حباً إنتاجياً، حباً لا يشوبه الطمع ولا الخضوع ولا السيطرة، حباً نابعاً من اكتمال شخصيته، فحب الله رمز على الحب النابع من القوة لا الضعف (فروم، 1977، ص 78 - 80).

الوثنية المعاصرة والصوفية الإنسانية

للدين أربعة جوانب: (1) الجانب التجريبي، العاطفة الدينية والعبادة، فالموقف المشترك بين تعالم مؤسسي الأديان الشرقية والغربية الكبرى هو الموقف الذي لا يخرج فيه الهدف الأسمى من الحياة عن الاهتمام بروح الإنسان، وإتاحة الفرصة لإظهار قدراته على الحب والتفكير، ولا يكمن الخطر الذي يتهدد الدين - في هذا الجانب - بالعلم، بل في التصرفات السائدة في الحياة اليومية ضمن التوجه التسويقي، فاغتراب الإنسان عن ذاته، ولامبالاته بذاته وبالأخرين، هي المهددات الحقيقية للدين، و (2) الجانب العلمي السحري، نظريات لفهم قوى الطبيعة، وبمقدار ما بقيت معرفة الإنسان بالطبيعة وقدرته على السيطرة ضئيلة كان هذا الجانب مهم في تفكيره، وكلما تقدم علمياً وتقنياً كانت حاجته لتكليف الدين بذلك

أقل، و (3) الجانب الشعائري، فالشعائر من أهم العناصر في كل دين، والطقوس ليست بالضرورة لاعقلانية قائمة على الكبت، فهناك طقوس عقلانية، والطقس هو الفعل المشترك المعبر عن التطلعات المشتركة المتأصلة في القيم المشتركة، والطقس المعقول يختلف عن اللامعقول في وظيفته، فهو لا يدفع أذى الدوافع المكبوتة، بل يعبر عن تطلعات ذات قيمة مدركة، وليس له صفة تسلطية قهرية، بخلاف الطقس اللامعقول الذي يمكن استكشافه في درجة الخوف الحافة بانتهاكه، و (4) الجانب الدلالي السمانتي، فالدين في تعاليمه وطقوسه يتحدث بلغة رمزية، وجوهر اللغة الرمزية هو التعبير عن التجارب الفكرية والشعورية الداخلية بتجارب حسية، وفهم لغة الرموز يؤدي إلى تقييم جديد للحكمة العميقة الدالة التي يعبر عنها الدين في لغته الرمزية. التحليل النفسي الاجتماعي يساهم بعمق في إنارة هذه الجوانب، في تحرير تفكير الإنسان وحُبه، وتحقيق معرفته العلمية، وتحديد شعائره العقلانية، وفهم رموزه الدينية، والكشف عن أن مشكلة الدين الحقيقية ليست مشكلة الإله، وإنما مشكلة الإنسان، وما الصيغ الدينية والرموز الدينية سوى محاولات للتعبير عن ضروب من الخبرة الإنسانية، والمهم هو طبيعة هذه الخبرات، وما نسق الرموز إلا المدخل الذي يمكن منه استخلاص الواقع الإنساني الكامن فيه، فمن اليسير أن نجد الكثيرين ممن يعلنون إيمانهم بالله وهم في موقفهم الإنساني عبدة أصنام، أو أناس بلا إيمان، بينما بعض الملحنين المتحمسين يكرسون حياتهم لإصلاح حال البشرية، لأعمال الأخوة والحب، وبذلك يتخذون موقفاً دينياً عميقاً يتسم بالإيمان. فتركيز المناقشة الدينية على قبول رمز الإله أو إنكاره يسد الطريق على فهم المشكلة الدينية كمسألة دينية، ويحول دون

تنمية الموقف الإنساني الذي يمكن تسميته بالديني في المعنى الإنساني. فالصراع الحقيقي ليس بين الاعتقاد بالله والإلحاد، بل بين موقف إنساني ديني وموقف وثني، بصرف النظر عن كيفية التعبير عنه وكيفية تمويهه في الفكر الواعي. جوهر الوثنية لا يكمن في عبادة هذا الصنم أو ذلك، ولكنه موقف إنساني معين، يمكن وصفه بتأليه الأشياء أو المظاهر الجزئية من العالم، وبأنه خضوع الإنسان لمثل هذه الأشياء، في مقابل موقف يكرس فيه الإنسان حياته لتحقيق أسس مبادئ الحياة، كالحب والعقل، بهدف أن يصبح ما هو بالقوة، كائن خلق مشابه للإله، وليست التماثيل المصنوعة من الخشب والحجارة هي فقط الأصنام، فالكلمات والآلات والزعماء والدولة والسلطة والجماعات السياسية والعلم والإجماع يمكن أن تصبح أصناماً، بل حتى الإله نفسه يمكن أن يصبح وثناً. فيجب الكف عن الجدل حول الإله، والاشتغال على تعرية الوثنية المعاصرة (فروم، 1977، ص 91-107، حماد، 2005، ص 202، 233 - 236).

التجربة الدينية تتسم بـ: (1) الدهشة، الانبهار والوعي بالحياة، وبوجود الذات، وبمشكلة صلة الإنسان بالعالم، و (2) الهم الأساس، الهم المتصل بموقف الدهشة، هم أساس بمعنى الحياة، بتحقيق الإنسان لذاته وإنجاز مهمته، و (3) الموقف التوحدي، لا في نفس الإنسان فحسب، ولا مع الآخرين فحسب، بل مع الحياة والكون ككل، فيجمع في صعيد واحد بين الإدراك الحاد الأليم للذات ككيان مستقل فريد، والشوق إلى اختراق حدود الكيان الفردي لتوحد الفرد مع الكل، والموقف الديني - بهذا المعنى - هو أكمل تجربة للفردية ونقيض الفردية في آن واحد، وهو ليس امتزاجاً للاثنيين بقدر ما هو استقطاب تنبثق التجربة الدينية عما فيه من توتر

(فروم، 1977، ص 87، 2010، Araullo). وهذه التجربة تتجلى بقوة في الصوفيّة، فالمتصوفة متشبعون بقوة الإنسان، وتشابهه مع الإله، وبفكرة إن الإله يحتاج إلى الإنسان بقدر ما يحتاج له، وكون الإنسان خُلق على صورة الإله فهتم عندهم كتعبير عن الهوية الجوهرية بين الإله والإنسان، ولم يكن الخوف والخضوع، بل الحب وتأكيد الإنسان لقواه، همما أساس التجربة الصوفيّة، فليس الإله رمزاً للقدره على الإنسان، بل رمزاً على قوة الإنسان الخاصة (فروم، 1977، ص 48). وبذلك كان «التصوف يمثل أعلى تطور للمعقولة في التفكير الديني» (فروم، 1977، ص 85)، فاليهودية والمسيحية والإسلام أديان توحيدية، تعبد إلهاً واحداً، في مقابل العبادة الوثنية لآلهة متعددة، وهذا الفارق بين الواحد والمتعدد ليس فارقاً كمياً، وإنما نوعياً، فالواحد هو المبدأ الأعلى للمعرفة والأخلاق، ولم ينبثق فقط في الشرق الأدنى، وإنما كذلك في الهند والصين، وفرضية معقولة أنه عند نقطة معينة من التطور البشري عندما قطع الإنسان أغلب روابطه الأولية التي تصله بالأرض والقبيلة، وعندما بلغت الفردانية قمته الأولى وأصبح الفرد واعٍ بذاته كفرد في مواجهة تنوع الظواهر، ما هو «ليس أنا»، ما يقابله، تطورت حاجة منطقية بالنتيجة تمثلت بالتمييز بين العالم الفينومينولوجي، عالم الكثرة، عن مبدأ آخر مضاد للعالم الفينومينولوجي، مبدأ الواحد، أو الـ «ليس شيء»، لتجنب الانغماس بالحجاب المضلل لتنوع الأشياء، وعاش الخبرة ذاتها مع نفسه، فعند القمة الأعلى للفردانية ذاتها، أصبحت معايير وقوانين جماعته الأولية أقل فاعلية، وانغمس بتنوع رغباته وأمنيته، وكلما كثر ما يخلقه كثرت رغباته، فأصبح عاجزاً عن التعامل مع الرغبات ما لم يبيني فكرة الواحد في نفسه، يختبر نفسه كموضوع للرغبات

والأفعال، فصاغ مفهوم الذات أو «أنا»، فالبحث عن مبدأ الواحد كمبدأ تنظيمي للمعرفة وخبرة الذات أصبح ضرورة، وإلا لبقى الإنسان شيئاً من الأشياء وأسير احساساته. إلا أن هذا المبدأ تعرّض إلى التوثين، مما دفع بعض المفكرين الثوريين لتنقيته المفهوم الخالص للواحد من اختلاطاته التسلطية والتوثينية التي دفتته ودمرتة، من قبيل اللاهوت السلبي Negative Theology للفيلسوف الصوفي اليهودي موسى ابن ميمون Maimonides، الذي أكد أنه يمكن أن نقول ما ليس هو الإله، وليس ما هو، وكما يقول: «أصبح واضحاً لك الآن أنه في كل وقت تحقق دليل ينفي شيئاً في الإشارة إلى الإله، فأنت تصبح أكمل، بينما مع كل توكيد إيجابي إضافي فأنت تتبع مخيلتك وترتد عن المعرفة الحقّة بالإله»، واللاهوت السلبي له جذوره في التقاليد الإنجيليّة، حيث تحريم تمثيل الإله باسم أو صورة أو نُصَب في جوهره تحريم تقديم مقولة إيجابية عن الإله، وواصل الرُّسل معرفتهم ضد توثين الإله عبر الاحتجاج العنيف على عبادة الصور والنصب الواصفة للإله. وواصل الفيلسوف الصوفي المسيحي ايكارت Eckhart ذلك بقوة، فقدم تصوفية أشد تحررية، وأصلب توكيداً على الاستقلالية، فالعقل هو معبد الله، ولا مكان له أكثر أساسيّة منه، فاعتمد المفهوم المسيحي للإله، وتجاوزه بمفهوم الألوهية. ومن أمثلة هذه الإشتغالات في العالم الإسلامي جلال الدين الرومي - معاصر ايكارت - الذي قدم مفاهيم مناظرة للتصوفية الألمانية الكاثوليكية العظيمة، بل قد تكون أكثر جرأة في التعبير وأقل تقييداً بالتقليدية، كقوله إن الإنسان يجب أن يتجاوز الوحدة مع الإله بتحقيق الوحدة مع الحياة، وقد سبق الإنسانية النهضوية بقرنين في تسامحيته الدينية، وبفكرة الحب كقوة إبداعية أساسيّة، وقد كان إلى جانب

صوفيته شاعراً وراقصاً، وأحد أعظم المحبين للحياة، وحبه للحياة تخلل كل سطر من كتاباته وكل فعل من أفعاله، ولم يكن الرومي مجرد شاعر وصوفي ومؤسس نظام ديني؛ كان أيضاً رجلاً له رؤية عميقة في طبيعة الإنسان. ناقش طبيعة الغرائز، وقوة العقل على الغرائز، وطبيعة الذات، والوعي، واللاوعي، والوعي الكوني؛ ناقش مشاكل الحرية واليقين والسلطة. في كل هذه المجالات، لدى الرومي الكثير ليقوله مما هو مهم لأولئك المهتمين بطبيعة الإنسان (فروم، 2013، ص 177 - 183 Fromm, 1975، 1965).

وهذه كانت حقيقة الرسائل النبوية، فالأنبياء هم الناطقون بالحقيقة، حقيقة إنَّ على الإنسان أن يختار بين البدائل، كما هي متوفره، فليس هو مسير، بل عليه أن يحسم أمره بين اختيارات متاحة أمامه، وما قالوه عن البدائل المتوفرة لم تكن فقط - كما يفهم اليوم - معنوية أو روحية، بل سياسية حقيقية، كما كانوا منذرون، لا يرشدون فقط إلى البدائل، بل يحذرون من السقوط ويكفحون ضد الخطأ، لكنهم بعد أن يكونوا قد قاموا بواجباتهم من الناحية التبصيرية والإرشادية يتركون للشعب حرية التصرف، يضعون المسؤولية على الإنسان لصنع تاريخه. وقد أعلنوا عبادة الإله الواحد الذي يدعو إلى الحق والعدالة، وانشغلوا بمسائل ممارسة الحياة مع السؤال: كيف لهذه النظم الروحية أن تتحقق؟ وكانت مسألة الإله الواحد أساسية، إذ تعني وحدة شاملة، وحدة أحادية، أساس كل التنوعات والاختلافات في الخصائص والخلفيات، و طرحوا مفهوماً للسلام لا يعني غياب الحرب فقط، وإنما مفهوماً روحياً فلسفياً منبثقاً من فكرتهم عن الإنسان والتاريخ، يتمثل بالتجانس بين الإنسان والإنسان، بين الرجل والمرأة، بين الإنسان

والطبيعة، القدرة على المحبة ومعرفة الحقيقة والتصرف بعدالة والتحرر من عبودية العواطف غير المنطقية، حيث تحل الوحدة محل الاغتراب. ولذلك إذا أراد الإنسان أن يفهم عالمه يجب أن لا يقتصر على التاريخ، بل أن يقرأ الأنبياء، فليدبرهم الكثير ليقولونه عن الحاضر، أكثر مما نجده في تقارير الأخبار اليومية التي تدّعي الواقعية وتحتل مجرى الأحداث الراهنة (فروم، 2013، ص 245 - 253، 1960). (Fromm, 1960, 253 - 245).

بذلك تتخطى هذه الفلسفة المقاربات التبسيطية، فتجذر الدين في الطبيعة البشرية، ولكن ليس بالطريقة السكونية التقليدية، وإنما بطريقة دينامية جدلية، كما تحدد تكوينه بالتفاعل مع البنية الاجتماعية، فتكشف عن نمطين رئيسين للدين: التسلطي والإنساني، وعن نمطين في تواجده: الرسمي والسري، فخلف الإنسانية المعلنة قد تكمن تسلطية مضمرة، وخلف التوحيدية الظاهرة قد تكمن وثنية باطنة، تخترق جوانبه وتجربته، وقد سعت التصوفية الإنسانية إلى تحقيق إنسانيته ومحاربة توثنه، وهي بذلك تلتقي مع جوهر الرسائل النبوية، لتفتح الرؤية على آفاق جديدة، تتخطى التصنيفات الجاهزة، والأحكام الارتجالية، لتلامس العمق الحقيقي للممارسة الإنسانية الدينية.

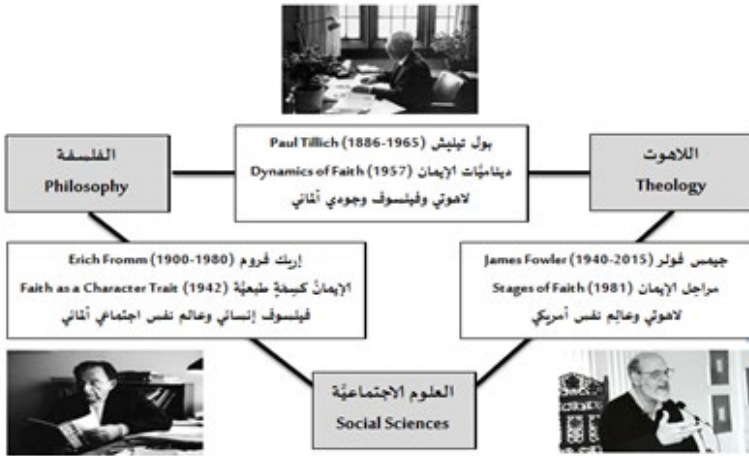
الإيمان: بنية شخصية

الدينُ والإيمانُ مقولتان مركزيَّتان في اللاهوت والفلسفة والعلوم الاجتماعية المعاصرة والواقع الإنساني برمته، لما يتضمَّنانه من إمكانيات بناءٍ وهدمٍ للحياة بحسبِ النمطِ المُهيمنِ منهما، ولذلك تسعى هذه الدراسة إلى تقديم رؤية نفسية اجتماعية لمفهوم الإيمان، بنمطيه الإيجابي والسلبى، وانعكاسه على إنتاج تدين حقيقي ايجابي أو تدين زائف سلبى.

مدخل

ما الإيمان؟ ما أنماطه؟ ما ديناميَّاته؟ هل يقتصرُ على السياقات الدينية التقليدية أم يمتدُّ إلى السياقات الحياتية الأخرى؟ هل يرتبطُ بالبنية الفردية فقط أم بالبنية الاجتماعية كذلك؟ أسئلةٌ أساسية، يجب أن تُبحث في سياق ما نعيشه من تطرُّفات اجتماعية وانكسارات إنسانية. فثنائية (مؤمن/ كافر) حكمت العلاقات الاجتماعية على امتداد التاريخ البشري، وكانت مركز صراعات دامية، في مختلف النظم، وعلى مختلف الأصعدة، وأنتجت مُعطيات كارثية. إلا إنَّ المفاهيم العميقة الكامنة في هذه الثنائية لم تخضع لبحثٍ كافٍ في سياقاتنا الأكاديمية والثقافية، ولم تأخذُ التصورات الفلسفية والعلمية عن تلك المفاهيم مساحةً مهمةً في السياق المعرفي والاجتماعي، ولذلك نشهد تعاطٍ مشوَّه واختزالي من كل الأطراف المعنية، مما يُديم

الصراعات العبيئية. في هذه الورقة سأحاول التعريف بمفهوم أساسي، وهو بذاته شاسع، وتراثه الفلسفي واللاهوتي والعلمي هائل، ولذلك سأقدم - بشكل إجمالي - ثلاث مقاربات فلسفية لاهوتية علمية رائدة، ضمن رؤية نفسية اجتماعية. فالرؤية النفسية الاجتماعية في هذه المفاهيم باتت ضرورة ملحة، لإخراج المفاهيم الأساسية من دائرة التابوات والتصو الشعبية.



المقاربة اللاهوتية الفلسفية

- بول تيليش (1886 – 1965) Paul Tillich

لاهوتي وفيلسوف وجودي ألماني

- ديناميات الإيمان (1957) Dynamics of Faith

تنطلق وجودية تيليش من توكيد إنَّ الإنسان وجد بمفرده، ككل مخلوق، ولكنه ليس فقط بمفرده، وإنما يعلم أنَّه كذلك، لأنَّه يعي ما هو عليه، فيتساءل عن وحدته، وكيف يستطيع التغلب على انفراده، إذ لا

يستطيع تحمّل - ولا تجنّب - الوحدة، إنّه قدّره، الذي لا يُمكن حتى للرب رفعه. وعظمة الإنسان في أنّه يتفرد: يتمركز داخل ذاته ويفصل عن عالمه، يستطيع تجاوزه ومعرفته وحبّه، وفيه يتحقق الحُب: أعظم قوّة قادرة على مقاومة الوحدة. أمام مُعضلة وحدته، يكون الإنسان بين خيارين وجوديين لمواجهة قلق المعنى: شجاعة اليأس Courage of Despair وشجاعة الكينونة Courage to Be، شجاعة العدميّة الجسورة - النيتشويّة واليهودجريّة - في مقابل توكيد الذات: شجاعة الكينونة (تيليش، 1981، ص 50 - 58، 1981، ص 129 - 133، الخولي، 1998، ص 113 - 116).

في سياق تأسيس الكينونيّة، يشتغل تيليش على الإيمان، لتبيان ماهيّة ووظيفته وأنماطه وتنوعاته وارتباطاته. فيعرّف الإيمان على أنّه انشغال الشخصية الشاملة بهمّ أقصى Ultimate Concern، فالإيمان - من جهة - انشغال بهمّ إلى أقصى حد، وديناميَّاته هي ديناميَّات الهمّ الأقصى عند الإنسان، وليس المطلب اللامشروط الذي يفرضه هو ما كمن في قرار الهمّ الأقصى، بل الوعد بالتحقق الأقصى الذي يقبل كفعل إيمان، دون أن يُحدّد محتوى هذا الوعد بالضرورة، فالهمّ الأقصى قد يكون الله أو الأمّة أو النجاح، إذ يمكن لكل منها أن يستقطب انشغال الإنسان ويُشكّل هدفه الأسمى، ويكون لكل منهما وعوده، وما لم يستجب الفرد - بالكامل - لمطالبه يكون عرضة لخسارة تلك الوعود، وهو - من جهة أخرى - فعل الشخصية الشاملة، ويحدث في مركز الحياة الشخصية، ويشمل كل عناصرها، وهو أكثر الأفعال المتركزة في العقل الإنساني، وليس حركة جزء خاص أو وظيفة معينة في وجود الإنسان الشامل، بل اتحاد جميع هذه العناصر، ولكن لا على نحو الجمع الرياضي، وإنما تعالي على كل أثر

خاص، وتعالى على شموليتها، وممارسة أثره الحاسم في كل منها، يندمج فيه الشعوري واللاشعوري، والمعرفي والانفعالي، في انجذابٍ ونشوةٍ، وقوفٍ خارج الذات، وعيٍ عميقٍ بالحقيقة والقيمة الأخلاقية. فالإنسان قادر على التعالي بدفق تجاربه النسبية والانتقالية في حياته الاعتيادية، وتجاربه وإحساساته وأفكاره مشروطة ومتناهية، محتواها الهم المتناهي والمشروط ما لم ترتفع إلى مصداقية لامشروطة، مما يفترض إمكانية عامة مسبقة، وجود عنصر اللاتناهي في الإنسان، إذ الإنسان قادر على فهم المعنى الشخصي المركزي في الغاية القصوى اللامشروطة المطلقة اللامتناهية، فهو ممكن إنساني بمعنى القوة النازعة للتحقق الفعلي. والهم اللامشروط هو هم باللامشروط، والعاطفة اللامتناهية هي العاطفة باللامتناهي، فإلى جانب البعد الذاتي هناك الموضوعي، إذ لا يوجد إيمان بلا محتوى يتوجّه إليه، ما يقصد في فعل الإيمان، كالألوهية في فكرة الله، عنصر اللامشروط والغاية القصوى، وهو ما يمكن أن يكون حقيقياً ويمكن أن يكون زائفاً، وكلما ازدادت وثنية الإيمان تناقصت قدرته على قهر الانشقاق بين الذات والموضوع، وقاد إلى خيبة وجودية (تيليش، 2007، ص 7-19).

والإيمان ليس هو معرفة باهتة ولا إرادة اعتقاد ولا انفعال. فالإيمان ليس فعل معرفي له درجة أدنى من البينة، تأكيد شيء مرجح أو مستبعد بلا برهنة نظرية، فالأخير اعتقادٌ وليس إيمان، والإيمان أكثر من مجرد الثقة حتى في السلطات الأكثر قداسة، بل هو المشاركة في هم الفرد الأقصى بكل وجوده، ولذلك لا يجب أن تستعمل مفردة الإيمان فيما يتعلق بالمعرفة النظرية، سواء كانت معرفة قائمة على أساس بينة مباشرة ما قبل علمية أو علمية، أو قائمة على أساس الثقة بالسلطات التي تعتمد

بدورها على بيئة مباشرة أو غير مباشرة. وليس في معرفة الواقع يقين البيئة الكاملة، فعملية المعرفة لا تنتهي، ولن تصل إلى النهاية إلا في حالة معرفة الكل، ومعرفة الكل متعالية تعالٍ لامتناه عن أي عقل متناه، فلكل معرفة بالواقع قائمة بالعقل الإنساني خاصية احتماليَّة، بينما يقين الإيمان ليس له هذه الخاصيَّة، كما أنه ليس له خاصيَّة اليقين الصوري، فيقين الإيمان يقين وجودي، بمعنى وجود الإنسان بأسره داخل فيه، وله عنصران: الأول يقين حول وجود الفرد ذاته وارتباطه بالأقصى، والآخر مجازفة باستسلام لهم ليس بأقصى بالفعل، فهو مشككة وجوديَّة تتعلق بـ أكون أو لا أكون. كما أنَّه ليس إرادة الاعتقاد المتممة لفقدان البيئة، فالمحتوى المقصود في إرادة الاعتقاد يقدمه العقل للإرادة، سواء كانت تلك الإرادة مكابدة للإنسان أم هبة العناية، فلا الحجج من أجل الاعتقاد ولا إرادة الاعتقاد يمكن أن تخلق الإيمان. والإيمان - من جانب ثالث - كحالة هم أقصى بالإنسان كله لا ينحصر بذاتيَّة مجرد الإحساس، فهو يدعي الحقيقة لهُمَّه والتزامه به، فالانفعال ليس منبع الإيمان، فالإيمان متناه في اتجاهه وعيني في محتواه، لذلك يدعي الحقيقة والالتزام، وهو موجّه نحو اللامشروط، ويبدو في واقع عيني يتطلّب الالتزام ويسوغه. وحقيقة الإيمان ليست هي حقيقة عقلية تقنية ولا علمية ولا تاريخيَّة ولا فلسفيَّة. فللعقل معنيان، الأول العقل التقني، المنهج العلمي والصرامة المنطقية والحساب التقني، وهو يوفر الأدوات اللازمة لمعرفة الواقع والسيطرة عليه، بينما يوفر الإيمان الاتجاه الذي تتم فيه ممارسة هذه السيطرة، والثاني العقل الإنساني، منبع المعنى والبنية والمعايير والمبادئ، يتمهى بإنسانيَّة الإنسان، ولو ناقضه الإيمان لنزع صفة الإنسانيَّة عن الإنسان، ودمر نفسه، إذ لا يقدر

سوى كائن يمتلك بنية العقل على أن يهتم بما هو أقصى ويميز القصى ويفهم الأوامر اللامشروطة للوازع الأخلاقي ويعي المقدس، فالعقل - الإنساني - هو الشرط القبلي للإيمان، والإيمان هو الفعل الذي يصل به العقل في نشوته وانجذابيته إلى ما بعد ذاته، فعقل الإنسان متناهٍ، يتحرك داخل العلاقات المتناهية حين يهتم بالعالم وبالإنسان، لكنه ليس مقيد بتناهيه، بل يعيه، ويرتفع فوقه، يعيش في همومه الأولية لكنه يعي لانهايته الممكنة، ويتمظهر ذلك الوعي بهم أقصى، فالعقل مُسَلِّمُ الإيمان، والإيمانُ تحققُ العقل، ولكن الإنسان يعيش حالة اغترابٍ عن طبيعته الحقيقية، يعيشُ استعمالٍ مشوّهٍ للعقل وإيمانٍ وثني، فيحتاجُ إلى تأهيلٍ جذري للحياة الفعلية للإيمان والعقل في ظروف الوجود الإنساني. وفي الحقيقة التاريخية تدخل الذات المؤولة، بينما هي منفصلة في الحقيقة العلمية، والإيمان لا يستطيع ضمان الحقيقة الواقعية، غير أنه يستطيع - بل يجب - أن يؤول معنى الوقائع بحسب وجهة نظر الهم الأقصى، وإنه لتشويه كارثي لمعنى الإيمان أن نطابقه بالاعتقادات بالمصادقة التاريخية لقصص الكتاب المقدس، فلا يمكن للحقيقة العلمية والحقيقة التاريخية إثبات أو نفي الحقيقة العلمية والحقيقة التاريخية. والحقيقة الفلسفية حقيقة متعلقة ببنية الوجود، بينما الحقيقة الإيمانية متعلقة بهم الفرد الأقصى، وتكمن الحقيقة الفلسفية في مفاهيم صحيحة عن الأقصى، بينما تكمن الحقيقة الإيمانية في رموز صحيحة عن الأقصى، والعلاقة الفلسفية هي وصف منفصل عن البنية الأساسية التي يكشف فيها الأقصى عن نفسه، بينما علاقة الإيمان هي تعبير داخلي لهم عن معنى الأقصى. فحقيقة الإيمان - من

الجانب الذاتي - كفاية التعبير عن الهم الأقصى، القوة في التعبير عن الهم الأقصى بطريقة تخلق رداً وفعالاً وتواصلًا برموز حيَّة، وهي - من الجانب الموضوعي - تعبير عن الأقصى الحقيقي، وكل نمط من الإيمان يميل إلى الارتفاع برموزه العينيَّة إلى مستوى الصلاحيَّة المطلقة، ولذلك فإن معيار حقيقة الإيمان أن يتضمَّن النقد الذاتي، فيكون الرمز كافٍ ليس فقط في التعبير عن الأقصى، وإنما في افتقاره إلى الغاية القصوى (تيليش، 2007، ص 40 - 50، 88 - 112).

النقد الذاتي يرتبط بالشكيَّة، وتيليش يفرق بين ثلاثة شكوك: منهجي وشكوكي ووجودي. الشك المنهجي شك بالوقائع والاستنتاجات، والشكوكي موقفٌ رافضٌ لكل الاعتقادات، وكلاهما لا صلة لهما بالإيمان. الإيمان فعل كائنٌ متناه يحيط به اللامتناهي ويحوِّله له، وهو فعل متناه بكل تحديدات المتناهي، وهو فعل يشارك فيه اللامتناهي وراء تحديدات الفعل المتناهي، وهو يقيني بقدر ما يكون تجربة للمقدَّس، وفي الوقت ذاته مريب بقدر ما يتلقى باللامتناهي الذي يرتبط به كائن متناه، هذا العنصر من الريبة في الإيمان لا يمكن إزالته، بل يجب قبوله، العنصر الذي يقبل هو الشجاعة، التأكيد الذاتي الجدي لوجود الإنسان برغم قوى اللاوجود التي هي إرث كل ما هو متناه، إذن لا بد من المجازفة، مجازفة إذا ما تبين أنَّ ما كان يعد قضية هم أقصى إنما هو قضية هم أولي عابر، أعظم مجازفاته، لأنَّ الاخفاق يعني هدُّ حياته وتنازله عن ذاته والحقيقة والعدالة إلى هم زائف، هذا هو الشك الوجودي، الشك المرافق لكل مجازفة، شك من يهتم همًّا أقصى بمحتوى عيني، لا يتعلق بما إذا كانت قضية منطقية خاصة صحيحة أم زائفة، ولا يرفض كل حقيقة عينيَّة، وإنما عنصر

التوجس في كل حقيقة وجودية، يُقبل في الإيمان بهذا التوجس، ويضمه إلى نفسه في فعل الشجاعة، فالإيمان يتضمن الشجاعة، ولذلك ينطوي على الشك، الشك الجدي هو تأكيد الإيمان، يشير إلى جدية الهم وطبيعته اللامشروطة. وفيما يخص الجماعة الإيمانية، تذكر الأجيال فترات كبت العقل المستقل - ثقافياً ودينياً - باسم الصيغ المذهبية لإيمان ما، وقد ترك صراع الحياة والموت للاستقلال المتمرد مع قوى الكبت الدينية ندبة عميقة في اللاشعور الجمعي، ففعل الإيمان - كأى فعل آخر في حياة الإنسان الروحية - يعتمد على اللغة، وبالتالي على الجماعة، فبدون اللغة لا يوجد فعل إيمان ولا تجربة دينية، ولتكون الجماعة الإيمانية ممكنة دون كبت استقلال الحياة الروحية للإنسان يجب أن تكون السلطات المدنية حيادية، تجازف بظهور صور إيمانٍ مخالفة، ومحاولة فرض توافق روحي وتحقيقه يزيح المجازفة والشجاعة في فعل الإيمان، ويحول الإيمان إلى نمط سلوكي لا يقبل البدائل، ويفقد خاصية كونه غاية قصوى حتى لو تم تحقيق الواجبات الدينية بهم أقصى، فالتعبيرات العقائدية عن هم الجماعة الأقصى يجب أن تشتمل على النقد الخاص، يجب أن يصير واضحاً فيها جميعاً - سواء كانت تعبيرات طقسية أو مذهبية أو أخلاقية - أنها ليست قصوى، بل تشير إلى الأقصى (تيليش، 2007، ص 23 - 37).

عند كل مجموعة دينية وثقافية، وإلى درجة ما كل فرد، تجربة خاصة ومحتوى للإيمان، وكل نمط يدعي مصداقية قصوى للمعنى الخاص للإيمان الذي يمثله، وهذا ما يخلق التوترات والصراعات بين مختلف أنماط الإيمان داخل كل جماعة دينية وبين الأديان الكبرى. ويمكن تحديد نوعين من أنماط الإيمان: أنطولوجي وأخلاقي. الأنطولوجي

يتعلق بحضور المقدّس هنا والآن، يكرم مكان ظهوره، ويستحوذ على العقل بسطوته المرعبة والفائقة، ويستثير الواقع الاعتيادي ويسوقه إلى ما وراء ذاته بطريقة نشوة انجذائية، فهو قداسة الوجود، وهو ثلاثة أنماط: تقديسي وصوفي وإنساني، التقديسي حضور المقدّس في شيء أو شخصٍ أو حدث، لكن هل الوسط الذي يجرب من خلاله الإنسان همّه الأقصى يعبر عن غاية قصوى حقيقية، هذا السؤال هو القوة المحركة في تاريخ الدين، التي تثور النمط التقديسي للإيمان، وتدفع بالإيمان إلى ما وراء ذاته باتجاهات مختلفة، فالعقل الإنساني ينسى هذا القصور، ويماهي الموضوع المقدّس بالأقصى نفسه، ويؤخذ الموضوع التقديسي بوصفه مقدساً في ذاته، وتختفي خاصيته كحاملٍ للمقدّس، فلا يعود فعل الإيمان يتجه نحو الأقصى بل نحو ما يمثله، فتضيع شفافية الإيمان، وهذه الحدود للنمط التقديسي هي ما ولدت في جميع حقب التاريخ النمط الصوفي، ذلك النمط الذي اتخذ خطوة جذريةً بالتعالى في الإيمان إلى الواقع كله، الواحد، ما فوق الوجود، فالمعنى الحقيقي للإيمان في الهم الأقصى لا يمكن أن يتوحد بقطعة من الواقع كما يرغب الإيمان التقديسي، كما لا يمكن التعبير عنه بألفاظ النظام العقلي، بل هو قضية تجربة نشوة انجذائية، وليس للأقصى مكان في داخل العالم المتناهي إلا أعماق النفس الإنسانية، وفي قبال ذلك يأتي النمط الإنساني، كموقفٍ يجعل الإنسان مقياس حياته الروحية في الفن والفلسفة والعلم والسياسة والعلاقات الاجتماعية والأخلاقيات الشخصية، فيتجلى الإلهي في الإنساني، إذ الهم الأقصى للإنسان هو الإنسان، الإنسان في جوهره، الإنسان الحقيقي، إنسان الفكرة، لا الإنسان الفعلي ولا الإنسان في تعريبه عن طبيعته الحقيقية، بينما

التقديسي والصوفي يتعاليان على حدود الإنسانيّة، ويحاولان الوصول إلى الأقصى في ذاته وراء الإنسان وعالمه، يظلّ الأنسانوي في داخل هذه الحدود، ولذلك عُدّا دينيين، وعُدّ علمانياً. والأخلاقي يرى في المقدّس الحكم على كل ما يوجد، يتطلب قداسة شخصية واجتماعية بمعنى العدالة والحب، فيمثل ما نحن عليه في الجوهر وما يجب أن نكون عليه، فهو قداسة الوجوب، وهو ثلاثة أنماط: التشريعي والعرفي والخلقي، التشريعي الإيمان بالتعاليم والقوانين الوحيانيّة الطقوسية والاجتماعية المتعالية المتخللة في كل حياة الإنسان، والعرفي منظومة قواعد عرفيّة، إيمان بالطبيعة اللامشروطة للأوامر والتكاليف، حيث قانون الكون وتجلياته في قوانين الدولة والمجتمع، والخلقي حيث الانقياد لمعيار العدالة هو معيار علاقة الإنسان بهمه الأقصى، ومنه إيمان التنويريين. وفي تجربة المقدّس يتحد العنصران الأنطولوجي والأخلاقي من حيث الجوهر، بينما يتغايران في حياة الإيمان، وينساقان إلى الصراعات والتدميرية المتبادلة (تيليش، 2007، ص 67 - 83).

المقاربة اللاهوتيّة النفسية

• جيمس فولر (1940 - 2015) James Fowler

لاهوتي وعالم نفس أمريكي

- مراحل الإيمان (1981) Stages of Faith

انطلق فولر من بول تيليش واللاهوتي الأخلاقي ريتشارد نيبور

(1894 - 1962) Richard Niebuhr وعالم مقارنة الأديان ولفرد سميث

(1919 - 2000) Wilfred Smith، ومن جان بياجيه (1896 - 1981) Jean Piaget

1980) ولورانس كولبيرغ (Lawrence Kohlberg (1927 - 1987 وإريك إريكسون (Erik Erikson (1902 - 1994، في تشييد رؤيته لماهية الإيمان وتطوره كسلسلة مراحل - كلية نسقية دينامية تطورية - تعكس ارتباط الفرد بمراكز القيمة المتعالية، الهم الأقصى، المعنى في الحياة، القيم الجوهرية للعيش، الأشخاص والأسباب والمؤسسات المحبوبة والموثوقة، الخير والشرف، الإمكانية والاحتمالية، ولا يقتصر على الدين في محتواه وسياقه، وإنما اهتمام إنساني شامل، طريقة الإنسان والجماعة لمقاربة مجال قوة الحياة، طريقة إيجاد التماسك وإعطاء المعنى للقوى والعلاقات المتعددة التي تشكل الحياة، فقبل أن يكون الفرد دينياً أو لا دينياً، وبعد أن يكون كاثوليكياً أو بروتستانتياً أو يهودياً أو إسلامياً أو لا أدياً أو ملحداً، فإنه منغمس في الإيمان، يهتم بكيفية العيش ومعناه، وهو مندمج في طبعه وشخصيته، وبتعبير آخر، طريقة انغماسه بخبرة الذات والآخرين والعالم كما ترتبط وتتأثر بالظروف القصوى لوجوده. فالدينُ تقاليد وتعميمات تراكمية تتألف من نصوص مقدسة تتضمن السرديات والأساطير والنبوءات والإلهامات، ورموز بصرية وغير بصرية، وتقاليد شفاهية، وتعاليم ولاهوتيات وعقائديات وشعائريات وطقوسيات، والمعتقدات كتل أفكار معينة تنبثق من محاولة ترجمة الخبرات والعلاقات بالمتعالي في مفاهيم ومقولات محددة، بينما الإيمان أعمق وأكثر شخصية، فهو طريقة الاستجابة للقيمة والقوة المتعالية - 92، 31 - 4، 1981، Fowler) (13 - 11، p.84، Fowler et. al., 2004، Newsome, 1988، p.93.

- المرحلة (0) الإيمان اللاتمايز Undifferentiated Faith (الرضاعة):

في هذه المرحلة، لا يوجد إيمان محدد، وإنما أوليات، حيث تندمج

أسس الثقة والشجاعة والأمل والحب بطريقة غير متميزة، وتتصارع مع التهديدات المحسوسة للترك والتغيرات والحرمانات في بيئة الرضيع. نوعية المشاركة وقوة الثقة والاستقلالية والأمل والشجاعة التي تتشكل في هذه المرحلة تُكوّن البنية التحتية للإيمان اللاحق. وانبثاق قوة الإيمان في هذه المرحلة هو ذخيرة الثقة الأساسية والخبرة العلائقية للمشاركة مع مقدم الحب والرعاية الأولي. والخطر يكمن في فشل المشاركة بأحد اتجاهين، إما تكوّن نرجسية مفرطة تتمثل بخبرة المركزية، تتجلى في الهيمنة والمشاركة المشوّهة، أو خبرة الإهمال أو التغيرات التي تحبس الرضيع في أنماط العزلة والمشاركة الفاشلة (Fowler, 1981, p121).

- المرحلة (1) الإيمان الحدسي الإسقاطي Intuitive - Projective Faith (ما قبل المدرسة): مرحلة محاكاةً خياليةً، فالطفل يتأثر بقوة وثبات بالأمثلة والأمزجة والأفعال والقصص عن الإيمان المرئي للراشدين القريبين منه. تتوافق مع مرونة أنماط التفكير، إذ لا يزال الطفل يواجه الجديد دون أن تتشكل لديه عمليات ثابتة للمعرفة. والعمليات التخيلية الكامنة في خيالاته غير مقيدة وغير محكومة بالتفكير المنطقي. وفي ترابط مع أشكال المعرفة المحكومة بالإدراك، يكون التخيل في هذه المرحلة منتج بإفراط للصور والمشاعر - الايجابية والسلبية - المستديمة. وستشهد هذه المرحلة الوعي بالذات الأوّل، ويكون متمركز حول الأنا فيما يتصل بمنظورات الآخرين؛ إضافة إلى الوعي الأوّل بالموت والجنس وبالتابوات القوية التي تعزل بها الثقافات والأسر هذه المجالات القويّة. مزية هذه المرحلة ولادة التخيل، والقدرة على توحيد واستيعاب العالم المعيش بصور قويّة وكما يقدّم في قصص تدون فهم الطفل الحدسي ومشاعره نحو

الظروف القصوى للوجود. والخطر في هذه المرحلة ينبثق من الاستحواذ المحتمل على تخيل الطفل بالصور المطلقة للإرهاب والتدميرية، أو من الاستغلال المتعمد أو غير المتعمد لتخيله في تعزيز التابوات والتوقعات الأخلاقية أو العقائدية. والعامل الأساس في التحول للمرحلة اللاحقة هو انبثاق التفكير الإجرائي العياني، وفي قلب التحول تطور اهتمام الطفل بمعرفة ماهية الأشياء وتحديد أسس التمييز بين ما هو واقعي وما يبدو فقط كذلك (Fowler, 1981, p.133 – 134).

- المرحلة (2) الإيمان الأسطوري الحرفي Mythic – Literal Faith (المدرسة): يشرع الطفل - في هذه المرحلة - بالتعامل مع قصصه ومعتقداته وطقوسه التي ترمز الانتماء إلى مجتمعه. المعتقدات تكون متلائمة مع التفسيرات الحرفية كقواعد واتجاهات أخلاقية، والرموز تُعدُّ أحادية البعد وذات معنى حرفي. وانبثاق الإجراءات العيانية يقود إلى تسوير وتنظيم التركيب التخيلي للعالم في المرحلة السابقة. الخاصية العرضية للإيمان الحدسي الإسقاطي يقدم طريقة لبناء سردي للتماسك والمعنى، والقصة تصبح الطريقة الأساسية لإعطاء وحدة وقيمة للخبرة. ومع تزايد الدقة بفهم منظورات الآخرين، تنظم المرحلة الحالية العالم بالاعتماد على الانصاف المتبادل والعدالة المتأصلة، ويكون الفاعلون تجسيميون في قصصهم الكونية، يمكنهم التأثير بعمق وقوة بالمواد الرمزية والدراماتيكية، ويمكنهم تقديم سردية تفصيلية عن ما حدث، وهم لا ينتهون بسيل القصص إلى معانٍ مفاهيمية تأملية الصياغة. القدرة الجديدة في هذه المرحلة تتمثل بانبثاق السردية وتولد القصة والدراما والأسطورة كطرائق لإيجاد وإعطاء التماسك للخبرة. والخطر يكمن في محدوديات

الحرفيّة والاعتماد المفرط على التبادلية كمبدأ لبناء البيئة القصوى، إذ يمكن أن ينتج إما سيطرة مفرطة أو كمالية متكلفّة أو استقامة تامة، أو الاحساس المذل بالرداءة، المتشكل بسبب الإهمال أو سوء المعاملة أو الازدراء الظاهر من الآخرين المهمين. والعامل الممهّد للمرحلة اللاحقة هو التصادم الضمني والتناقضات في القصص التي تؤدي إلى تأمل في المعاني، والتحول إلى التفكير الإجرائي الصوري يجعل هذا التأمل ممكناً وضرورياً، وتسقط الحرفيّة السابقة، ويؤدي التصور المعرفي الجديد إلى التحرر من الأوهام فيما يخص المعلمون والتعاليم السابقة، وتحدث الصراعات بين القصص السلطوية، وانبثاق المنظور الاجتماعي التشاركي يخلق حاجة لعلاقة شخصية مع القوة الموحدة للبيئة القصوى (Fowler, 1981, p.149 – 150).

- المرحلة (3) الإيمان التركيبي التقليدي Synthetic – Conventional Faith (المراهقة): في هذه المرحلة تمتد خبرة الشخص بالعالم إلى ما وراء أسرته، إذ تشد الانتباه جملة مجالات: الأسرة والمدرسة والعمل والأقران والمجتمع والإعلام والدين، والإيمان يجب أن يقدم توجه متماسك في قلب هذا المدى المعقد والمتنوع من الانتماءات، ويجب أن يركب القيم والمعلومات، ويقدم أساساً للهوية والرؤية. عادةً ما تنبثق وتهيمن هذه المرحلة في المراهقة، ولكن للكثير من الراشدين تصبح المحل الدائم للتوازن، تبني البيئة القصوى في العلاقات الاجتماعية المتبادلة، صورها للقيمة والقوة الموحدة تشتق من امتداد الخصائص المعيشة في العلاقات الشخصية، فهي مرحلة انصياعية بمعنى أنها محكومة بالفعل بتوقعات وأحكام الأشخاص المهمين وبالنتيجة لا

تمتلك استيعاب كاف للهوية والحكم المستقل لبناء وإدامة المنظور الخاص. وبينما تكون المعتقدات والقيم مستشعرة، فإنها عادة ما تكون محمولة بشكل ضمني، فالشخص يكمن فيها وفي معنى العالم الذي يتخللها، ولكن ليس هناك داعٍ للخروج منها إلى التأمل فيها أو فحصها بشكل صريح ونظامي. الشخص في هذه المرحلة ذو إيديولوجية، تجمع متسق من القيم والمعتقدات، لكنه لا يوضعها للفحص. والفروق في الرؤية مع الآخرين تعد فروقات في نوع الشخص. والسلطة تقع في الزامات وظائف السلطة التقليدية - إن أدركت كقيمة شخصية - أو في إجماع الجماعة الوجيهة القيمة. القدرة المنبثقة في هذه المرحلة هي تكوين الأسطورة الشخصية، أسطورة الفرد الخاصة التي تكون الهوية والإيمان، المستدمجة في ماضيه ومستقبله المحتمل بصورة البيئة القصوى الموحدة بخصائص الشخصية. الخطر في هذه المرحلة مضاعف، فتوقعات وتقييمات الآخرين يمكن أن تكون مستدخلة بقوة مما يهدد الاستقلال اللاحق في الحكم والفعل، أو تنبثق الخيانات الاجتماعية المتبادلة إما لليأس العدمي بخصوص المبدأ الشخصي للكينونة القصوى أو للحميمية التعويضية مع الإله غير المرتبط بالعلاقات الدنيوية. والعامل المسهم في كسر هذه المرحلة والاستعداد للتحويل يتضمن الصدمات الحادة والتناقضات بين مصادر السلطة القيمة، والتغيرات الملحوظة عند القادة الشرعيين أو السياسات أو الممارسات التي كانت تعد فيما سبق مقدسة ومحصنة، التعارض مع الخبرات أو المنظورات التي تقود إلى تأمل نقدي في معتقدات الفرد وقيمه المتكونة والمتغيرة، وصلتها بجماعته وخلفيته الخاصة. تكرار

خبرة «مغادرة البيت» - انفعالياً أو مادياً - تولد نمطاً من الفحص للذات والخلفية والقيم الموجهة للحياة حتى هذه النقطة (Fowler, 1981, p.172 - 173).

- المرحلة (4) الإيمان الفردي التأملي Individuative - Reflective Faith (الرشد): الانتقال من المرحلة السابقة إلى هذه المرحلة قضية حاسمة بشكل خاص لما يتضمنه من أن الفرد في نهايات المراهقة أو الرشد يجب أن يبدأ بتولي ثقل المسؤولية عن التزاماته وأسلوب حياته ومعتقداته واتجاهاته، وعندما يحدث الانتقال نحو هذه المرحلة يجب أن يواجه الفرد توترات حتمية معينة: الفردانية مقابل التحدد بالجماعة وعضوية الجماعة، الذاتية مقابل الموضوعية ومتطلبات التأمل النقدي، تحقيق الذات كاهتمام أولي مقابل خدمة الآخرين، سؤال الكينونة المرتبطة بالنسبي مقابل الكفاح مع إمكانية المطلق. تتميز هذه المرحلة بتطور مزدوج، فالذات - التي تكونت هويتها وإيمانها فيما سبق من خلال الدائرة الاجتماعية للآخرين المهمين - تتطلب الآن هوية متحررة من الوظائف المفروضة ومعاني الآخرين، تتألف الهوية الجديدة من معنى يوطر الشعور بحدودها وصلاتها الداخلية ووعيها بذاتها كرؤية للعالم، الذات (الهوية) والرؤية (رؤية العالم) متميزتين عن هوية ورؤية الآخرين، وتصبحان عاملين مهمين في الاستجابات والتفسيرات والأحكام التي يصدرها الفرد عن أفعال الذات والآخرين، ويعبران عن حدوس التماسك في البيئة القصوى بمصطلحات النظام الصريح للمعنى، حيث تترجم الرموز إلى معانٍ مفاهيمية، فهي مرحلة اللاأسطورة، وتقليل تأثير العوامل اللاشعورية في الأحكام والسلوك. قوة هذه المرحلة تتجلى في القدرة على التفكير

النقدي في الهوية (الذات) والرؤية (الإيديولوجية)، والخطر يكمن في هذه القوة: الثقة المفرطة في العقل الشعوري والتفكير النقدي ونمط من النرجسية الثانية. والقلق من الصور الذاتية والرؤية المكونة في هذه المرحلة يجعل الشخص مستعداً للانتقال إلى ما يشبه الأصوات الداخلية الفوضوية المزعجة، وعناصر من الماضي الطفولي والصور والطاقات من الذات الأعمق، تولد الإحساس بعقم وسطحية المعنى الذي يخدمه الفرد، مما يشير إلى الاستعداد لشيء جديد، والقصص والرموز والأساطير والمفارقات من تقاليد الفرد الخاصة والعامة ربما تصر على كسر إحكام الإيمان السابق، والتحرر من الأوهام والاعتراف بأن الحياة أكثر تعقيداً من منطق المرحلة المتمثل بالفروق الواضحة والمفاهيم المجردة القابلة للفهم يضغظ باتجاه مقارنة أكثر جدليّة وتعددية لحقيقة الحياة (Fowler, 1981, p.182 – 183).

- المرحلة (5) الإيمان الاتحادي Conjunctive Faith (متصف العمر): تتضمن هذه المرحلة تكامل في الذات والرؤية لكل ما تم قمعه وإنكاره في اهتمام المرحلة السابقة باليقين الذاتي والتكيف المعرفي والوجداني الشعوري مع الواقع، فيتطور في هذه المرحلة البساطة الثانية حيث يعاد توحيد القوة الرمزية بالمعاني المفاهيمية، كما يحدث إعادة استخلاص وتشغيل جديد لماضي الفرد، والانفتاح على أصوات ذاته العميقة، مما يتضمن اعتراف نقدي بلاشعوره الاجتماعي، بالأساطير والصور المثالية والتعصبات المبنية بعمق في نظام الذات عبر التنشئة في طبقات اجتماعية وتقاليد دينية وجماعة أثنية معينة. وبشكل غير مألوف قبل أواسط الحياة، تشهد هذه المرحلة قداسة الهزيمة وواقعية الالتزامات والأفعال النهائية،

فكفاح المرحلة السابقة للوضوح باستعمال حدود الذات والرؤية تخلصه المرحلة الحالية، وتنشط المفارقة وتبدو الحقيقة متناقضة، فكفاح هذه المرحلة لتوحيد المتضادات في العقل والخبرة، فتعمم وتديم الحساسية للحقائق الغريبة، وتقارب ما هو مختلف ومهدد للذات والرؤية، والالتزام بالعدالة يتحرر من قيود القبيلة والطبقة والدين، ومع الجدّة التي يمكن أن تنبثق في ما بعد منتصف الحياة، تكون هذه المرحلة مستعدة للانقضاء من أجل سبب المحافظة والرعاية لإمكانية توليد هوية الآخرين ومعناهم. القوة الجديدة في هذه المرحلة تنبثق من التخيلية التهكمية، القدرة على عيش ورؤية المعاني القوية للفرد وجماعته بينما في الوقت ذاته يعترف بأنها نسبية وجزئية ومدمرة - حتماً - لتقديرات الواقعية المتعالية، فالخطر يكمن في التوجه للاستسلام والكسل المعطل، وانبعاث الانسحاب القانع أو الساخر، المطلوب للفهم المتناقض للحقيقة. هذه المرحلة يمكن أن تثنى الرموز والأساطير والشعائر لأنها مستحوذة بعمق الواقعية التي تشير إليها، كما ترى انقسامات الأسرة البشرية حيوية لأنها محكومة بإمكانية المجتمع الشامل للكينونة، لكن هذه المرحلة تظل منقسمة، تحيا وتتصرف بين عالم غير متحول ورؤية وولاءات متحولة، وفي حالات قليلة يلي هذا الانقسام تحقيقاً جذرياً في مرحلة لاحقة (Fowler, 1981, p.197 - 198).

- المرحلة (6) الإيمان العالمي Universalizing Faith (ما بعد منتصف العمر): التحول إلى هذه المرحلة يتضمن تجاوز الانقسام السابق عبر التحقيق الأخلاقي والزهدى للاستيعاب العالمي، وبأغفال التهديدات للذات وللجماعات الأولية وللتنظيمات المؤسسية للنظام الحالي، تصبح هذه المرحلة تجسيداً فاعلاً لواجبات الحب الكامل والعدالة التامة التي

كانت ذات تقديرات جزئية في المرحلة السابقة، فالذات تنغمس في تحويل الواقعية الحاضرة باتجاه الفعلية المتعالية. الفرد في هذه المرحلة يتصف بخصائص ظاهرة تهز محكنا التقليدي للسواء، فأغفاله لحفظ الذات وتنشيطه لذوقه وشعوره بالفعلية الأخلاقية والدينية المتعالية يعطي أفعاله وكلماته صفة الاستثنائية واللاتوقعية، وفي إخلاصه للرحمة العالمية ربما ينتهك إدراكنا الضيقة للعدالة، وفي اختراقه لها جس البقاء والأمن والأهمية يهدد معاييرنا للصواب والخير والحكمة، ورؤيته الواسعة للمجتمع العالمي تعري جزئية قبليتنا، ومبادراته القيادية - التي تتضمن في الغالب استراتيجيات لاعنفية وتقدير كبير للكينونة - تشكل تحدياً لرؤيتنا العادية للأهمية. هذه المرحلة نادرة جداً، فالفرد في هذه المرحلة يتصف بامتلاكه مكونات إيمان معقدة حيث يشعر بكون البيئة القصوى شاملة لكل كينونة، ويصبح مجسداً ومحققاً للروح الشاملة والمحقة للمجتمع الإنساني، ويكون مُعدِّ، بمعنى أنه يخلق مناطق للتحرر من الأصفاد الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والإيديولوجية، ويعيش بشعور المشاركة في القوة التي توحد وتحول العالم، والعالمية تعاش كهدم للبنى، وبضمنها البنى الدينية، ولذلك في الغالب يموت على يد من يأمل تغييرهم، والعالمية تكرّم وتحفظ بعد موته أكثر مما في حياته، وهو يمتلك من الرحمة والحكمة ما يجعله يبدو أكثر صفاءً وبساطة واكتمالاً إنسانياً من الأغلب، مجتمعه شامل في مداه، والخصوصيات محترمة لكونها مسارب الشمولية، وبالتالي محببة بعيداً عن الاعتبارات المنفعية، وفرد مثله مستعد للتألف مع الأشخاص من أي مرحلة أخرى أو تقليد إيمانٍ آخر (Fowler, 1981, p.199 - 201).

المرحلة	شكل المنطق	المنظور الاجتماعي	شكل الحكم الأخلاقي	حدود الوعي الاجتماعي	مركز السلطة	شكل تماسك العالم	الوظيفة الرمزية
الجسمي الاسقاطي	ما قبل الإجرائية .	الأثرية .	لماقية والمكافئة.	أسرة والآخرين الأولون .	علاقات التعلق والاعتماد. الحجم والقوة والرموز المرتبة للسلطة .	حتمي .	الروحية السحرية .
الأسطوري الجرحي	الإجرائية العمانية .	المنظور البسيط .	المنفعة الأدائية (الانصاف المتبادل).	مؤلاً، مثلنا في المجالات الأسرية والإثنية والعرقية والطبقية والدينية).	الزمامات ووظائف السلطة، والبروز المتزايد للعلاقة الشخصية .	سردى درامى .	العرفية الأحادية .
التركيبى التفليدي	الإجرائية السورية المبكرة .	الاجتماعية المشاركة .	التوقعات الاجتماعية .	مركز من الجماعات للرد فيه علاقات متبادلة.	اجماع الجماعات القيمة والتشكيل القيم لتقاليد المعتد والقيمة .	نظام ضمني ومعان متوسطة رمزياً وتحمل عموي.	التعمدية الرمزية والقوة المثيرة للتأسلة في الرمز .
الفردي التأملي	الإجرائية السورية (الثلاثية) .	المشاركة مع الجماعة أو الطبقة المختارة	المنظور المجتمعي والنسبية التأملية أو الشمولية المنحيزة للطبقة.	مجتمعات متنافسة إيديولوجياً مع تطابق مع الاستبصارات والمعايير المختارة .	حكم الفرد كما هو موجه بمنظوره الأيديولوجي . والسلطات والمعايير المتطابقة معه .	نظام صريح . توسط معامهي . وضوح الحدود والسلات الداخلية للنظام.	الرموز منفصلة عن الرمز إلى . المترجمة إلى المثاليات. والقوة المثيرة للتأسلة في المعنى المخفى بالرمز.
الاتحادي	الإجرائية السورية (الجدلية) .	المشاركة مع الجماعات والطبقات والتقاليد الأخرى .	أولية المجتمع والقانون الأعلى المبني (الشمولية والتقدمية) .	الامتداد خلف معايير واهتمامات الطبقة . حساسية إيديولوجية سارية لجفائق وسطاب الجماعات الخارجية والتقاليد الأخرى .	الارتباط الجدلي لعمليات الحكم والخبرة مع النشاطات التأملية للآخرين وللتعبيرات المتنوعة للحكمة البشرية التراكمة .	رمزية متعددة الأنظمة وتوسط معامهي .	إعادة التوحيد النقدية للقوة الرمزية غير القابلة للاختزال والمعاني المثالية . والقوة المثيرة للتأسلة في الواقعية في وحلف الرمز وفي قوة العمليات اللاشعورية في الذات.
العالمي	الإجرائية السورية (التركيبية) .	المشارك مع مجتمع الكينونة .	الولا، للكينونة.	التوحد بالنوع، والحب التجاوزي للكينونة .	الحكم الشخصي المحكوم بالعبوات والجفائق للمراحل السابقة، والتظهر من الكماح الأثني. والارتباط بالقدس الممارم مبدأ الكينونة.	واقعية موحدة ووحدة تشاركية للواحد خلف الكثير .	القوة المثيرة للرموز المنحلقة عبر توحيد الواقعية المتوسطة بالرموز والذات .

(Fowler, 1981, p.244-245 ; Loewenthal, 2008, p.71)

هذه المراحل أنماطٌ عامّة، منتظمة بشكل منطقي تتابعي، إلا إنها ليست ضرورية التحقق، فقد يحدث - لأسباب نفسية اجتماعية - تثبيت في مرحلة

معينته. ويقع أغلب الناس بين المرحلتين الثانية والخامسة: أسطوريون حرفيون/ انصباغيون إيديولوجيون/ فردانيون نقديون/ تكامليون نسيون، بينما تكون السادسة نادراً، صعبة التحقق، إذ لا يكون في هذه المرحلة إلا الشخصيات الفريدة. كما يُمكن تحديد انقسامين أو نمطين أساسيين: (1) الإيمان الخضوعي (المرحلة الثانية والثالثة)، و (2) الإيمان التحرري (المرحلة الرابعة والخامسة)، كما تمّ - إلى حد ما - في مقياس التطور الإيماني FDS لـ Leak, Loucks & Bowlin 1999، حيث أفراد (يعتقدون - تماماً - بمعتقدات وقيم وتعاليم مؤسستهم الدينية، على أساس تشبّتهم، وتقبلهم لتلك التشبّث، ويرون ضرورة انسجامهم وتآلفهم مع محيطهم، ولا حاجة لمعرفة وجهات نظرٍ أخرى) في مقابل أفراد (ينتقدون ويختبرون معتقدات وقيم وتعاليم مؤسستهم الدينية، على أساس بحثهم وتحليلهم وفهمهم، ويمكنهم الاختلاف والتصارع مع محيطهم، ويرون حاجة للانفتاح على الآخرين ومعرفة وجهات نظرٍ أخرى) - (Leak, 2008, p123 - 131, Ashdown & Gibbins, 2012, p.22 - 28, Szapkiw & Hutchinson, 2018, p.1 - 26).

المقاربة النفسية الفلسفية

- إريك فروم (1900 - 1980) Erich Fromm

فيلسوف إنساني وعالم نفس اجتماعي ألماني

- الإيمان كسمةٍ طبيعِيَّة (1942) Faith as a Character Trait

ذكر فروم إن الإيمان أصبح غير متناغم مع السياق الفكري المعاصر، لكونه رُبطَ بالعقائد الدينية في مقابل النظم العقلية والعلمية، حيث الغيبية

والماورائية في مقابل الحقائق الواقعية، فالإيمان والعقل متغايران في الجوهر، لكل منهما عالمه الخاص، بلا نقطة تماس، الإيمان هو اللاعقل، مجاله بعيد عن العقل، وليس للعقل أن يمتد إليه، ذلك العالم الميتافيزيقي، بمفاهيمه السيالة، بينما العقل هو اللاإيمان، هو الاشتغال التفكيري الأمبريقي على الوقائع الملاحظة والمختبره، ذلك العالم التجريبي، بوقائعه وقوانينه الصلبة المفهومة. وقد تبلورت هذه الرؤية في العصرين النهضوي والتنويري، عبر الصراع الطويل مع السلطة الكنسية المطالبة بحصر التفكير ضمن الأطر الكنسية، ولذلك اتصفت بالتقدمية، إذ كانت بمحاربة الإيمان تحارب القيود الدينية، تحارب اللامعقولية، وتعمل على تكريس عقل الإنسان وقدرته على تأسيس نظم اجتماعية إنسانية عادلة، إلا أنها الآن لم تعد بهذه الصفة، لأسباب كثيرة تتعلق بانتكاس العقل التنويري، بل صارت رجعية، فاللاإيمان - اليوم - يعكس التشوش واليأس العميقين، ووقعت العقلانية في النسبوية، وأصبحت الحقيقة مقولة ميتافيزيقية، وخلف اليقين العقلي كمن شك عميق جعل الناس يقبلون ويتصالحون مع ما يُعزَس فيهم من فلسفات (فروم، 2007، 228 - 229).

هذه الأزمة المعرفية - الروحية، حيث الثنائية التقاطعية قادت - وتقود - الإنسان إلى الجذب الإنساني، فرضت أسئلة مركزية: هل على الإنسان أن يعود إلى تمسكه التقليدي بالدين - الذي انتقدته النهضوية والتنويرية - ليستعيد إيمانه التقليدي؟ هل يبقى على تمسكه بالعقلية والعلمية الحديثة - التي انتكست إلى تشيئية وتغريبية جديدة - ويتحمل بأسه وشكائه وخضوعيته؟ هل الإيمان منحصر بالدين، والعقل خصيصة العلم؟ هل الإيمان - بالفعل - مُتقاطع مع العقل؟ أجاب فروم بالنفي!

شَرَعَ فروم بكسرِ ثنائِيَّة الإيمان - العقل، بمقارَبَةِ بنويَّة للإيمان، وليست مضمونيَّة، حيث الإيمانُ موقفُ أساس Essential Attitude للشخص، وبنية طبيعِيَّة Character Structure تجري في كل تجارِبِه، تُمكنُه من أن يواجه الواقع بلا أوهام، ويعيش بإيمانه، بدونه ينغرس العُقم واليأس والخوف في صميم وجوده (فروم، 2007، ص 229 - 230). فالإيمانُ ليس شكلاً واهناً للاعتقاد أو المعرفة، وليس إيماناً بهذا أو بذلك، وإنما الاقتناع بما لم تجرِ البرهنة عليه بعد، معرفة الإمكانِيَّة الحقيقيَّة، الوعي بالخصوصِيَّة، معرفة ما هو حقيقي ولم يتوَلَّد بعد، قائمٌ على مَلَكة المعرفة والاستيعاب، ينفذ من السطح إلى اللب، ليس تنبؤً بالمستقبل، وإنما رؤية الحاضر في حالة الحمل الذي سيتوَلَّد، اليقين بحقيقيَّة الإمكانِيَّة، اليقين باللايقين، مؤكِّد في إطار رؤية الإنسانِ واستيعابه، وليس في إطار الانبثاق النهائي للواقع (فروم، 2010، ص 31 - 32). وبذلك لا يتحدَّد الإيمان بمضمونٍ معيَّن، فهو بنيةٌ شاملة، توجد في الدين كما في العلم والعلاقات الاجتماعية والذات، لا تتقاطع مع العقل، بل تتشابك معه، لينتج - ذلك التشابك - نمطين أساسيين: إيمانٌ لاعقلاني وإيمانٌ عقلاني. ولفهم هذين النمطين بدقَّة لا بد - قبل ذلك - من فهم نقيض الإيمان: الشكُّ.

الشكُّ نوعان: شكُّ لاعقلاني وشكُّ عقلاني. الشكُّ اللاعقلاني Irrational Doubt ليس استجابة فكريَّة لافتراض غير صحيح، وإنما شكُّ يستغرقُ حياة الشخص الانفعاليَّة والفكريَّة، ولا وجود فيه لتجربة يقينية في كل المجالات، فكل شيءٍ مشكوك، ولا شيءٍ يقيني، فهو حالةٌ منهكةٌ مُعدِّبة تنبثق من عدم تكامل الشخصية الكلية والإحساس الشديد بالعجز والحاجة للمساعدة، والشكُّ المعاصر يتمثَّل بموقف عدم الاكتراث الذي

يكون فيه كل شيء ممكناً، ولا شيء يقيني، مما يفضي إلى التشوش في كل شيء، في العمل والسياسة والأخلاق، مع عدّه حالة ذهنيّة طبيعيّة، إضافةً إلى العزلة والارتباك والعجز، إذ لا يتم عيش تجربة الحياة على أساس أفكار الفرد وانفعالاته وإدراكاته الحسيّة، وإنما على أساس التجارب المُفترضة، فتحل اللامبالاة والنسويّة. والشكُّ العقلاني Rational Doubt هو ارتياب بخصوص افتراضات تعتمد صحتها على الاعتقاد بسلطة، وليس على تجربة الفرد، وله وظيفة مهمّة في تطور الشخصية، إذ يُرادف تنامي الاستقلاليّة النقديّة، ويُعدُّ - تاريخياً - أحد البواعث الكبرى للفكر الحديث، حيث تلقت الفلسفة والعلم أهم البواعث المثمرة، جوهره الانعتاق من السلطة الدينيّة والسياسيّة الاستبداديّة (فروم، 2007، ص 230 - 232). الأوّل هَدَمي، سلبِي، انهزامي، تغريبي، منبثق من الخوف، يفقد فيه الإنسان ثقته واتصاله - إلى حد ما - بالواقع، بينما الثاني بنائي، إيجابي، مقتحِم، إنساني، منبثق من الرغبة في المعرفة، والتوق للحقيقة، والقدرة النقديّة، والاستقلاليّة والحرية، يتفاعل فيه الفرد - بعمق - مع الواقع، مثاله الشكُّ الديكارتي الذي وُضِعَ كل المقولات في دائرة التساؤل، وانطلق من يقينيّة الشك: «أنا أفكر، إذن أنا موجود»، من الذات المفكرة النقديّة العاريّة المُستقلّة، لبناء معارف يقينيّة عن الطبيعة والإنسان، وشكّل قطعة مع السلطة التقليديّة، ووضع الإنسان ككيان عقلائي في مواجهة العالم.

الإيمان - كذلك - نوعان: الإيمان اللاعقلاني والإيمان العقلاني. الإيمان اللاعقلاني Irrational Faith هو الاعتقاد بشخص أو فكرة أو رمز غير منبثق من تجربة الفرد الفكريّة الشعوريّة، بل من خضوعه الانفعالي لسلطة لاعقلانية، وبتعبير آخر، قناعة تعصبيّة متجذرة في الخضوع للسلطة

للاعقلانية، تقبل شيء ما على أنه حق بالفعل لأنَّ سلطة ما أو أغلبية تقول به، والفرد الذي تنازل عن استقلاليته الداخلية وخضع لسلطة يميل إلى إحلال تجربة السلطة محلَّ تجربته، فيفكر ويشعر ويتصرّف كما تريده، وفي أغلب الأحيان دون أن يدرك ذلك، بل يعتقد أنه يقبل ما طرحه السلطة لأنَّه متوافق مع أفكاره، بينما هو في الحقيقة إيمان العبيد، يضرب جذوره في الخضوع لسلطة يعتقد أنها فائقة القوة وشاملة القدرة وكلية المعرفة. والإيمان العقلاني Rational Faith قناعة راسخة قائمة على النشاط الفكري والانفعالي الانتاجي، وفي العلم - الذي يفترض أن لا موقع للإيمان فيه - يكون الإيمان العقلاني أحد أهم عناصره، فالعالم لا يصل لكشف جديد من تتابع الاختبارات وجمع الوقائع بلا رؤية توقعية عقلية، إيمان بالهدف والفرضية والنظرية، إيمان بعقله وملاحظته وحكمه، وكذلك في الذات يشكل الإيمان ضرورة، إيمان بالجواهر العميق للشخصية في مقابل التبدلات المتواصلة، وفي الآخرين، في الصداقة والحب، إذ تكون مستحيلة بلا إيمان بالآخر، بمواقفه الأساسية الصميمية، بإمكانياته الكامنة، وفي البشرية في فكرة القدرة على بناء نظم اجتماعية عادلة، إيمان - ككل إيمان عقلاني - ليس تفكيراً رغيباً، بل قائم على ما تدل عليه منجزات البشرية التاريخية والتجارب الداخلية الشخصية وخبرات العقل والحب، فأساسه هو الإنتاجية (فروم، 2007، 232 - 238)، ويقتضي الشجاعة، القدرة على المخاطرة، الاستعداد حتى لتقبل الألم وخيبة الأمل، ومن يتمسك بالأمان والسلام كشرطين أوليين للحياة ليس لديه إيمان، ومن ينغلق داخل نظام دفاعي يسجن نفسه، بخلاف الإيمان الذي يشترط الشجاعة، الشجاعة للحكم على قيم معينة بأنها ذات جدارة كبرى،

والقفز وتعليق كل شيء على هذه القيمة (فروم، 2000، ص 109 - 116).
 الأوّل دفاعي، خضوعي، تعصّبي، أجوف، يغيب فيه الفرد عن ذاته وقواه
 وإمكانيّاته، بينما الثاني إنتاجي، استقلالي، تمرّدي، انفتاحي، إنساني،
 يعيش فيه الفرد تجربته ككائن مُفكّر، مُجرب، حسّاس، يبني حياته ومعارفه
 وعلاقاته على أساس التفاعل البنائي بين ذاته والعالم.

الشك العقلاني يتعايش مع - بل هو في صميم - الإيمان العقلاني،
 فكلاهما مكونان في بنية جدليّة منفتحة، فالإيمان العقلاني موقفٌ نابعٌ من
 تجربة مفتوحة، تجربة قائّمة على وعي كامل بحقيقة الإمكانية والمحدودية
 البشريّة، تجربة منبعثة من التوق للحقيقة، بلا تشوهات رغبة، وبذلك تبقى
 نقدية، وثوقيّة نقدية. والشك اللاعقلاني هو الوجه الآخر الخفي للإيمان
 اللاعقلاني، فكلاهما نتاجُ بنية منغلقة، فالطبيعة الإطلاقيّة التبسيطيّة
 للإيمان اللاعقلاني تكشفُ عن ممارسة دفاعيّة منبثقة من خوفٍ عميق،
 محاولة لتحصيل الأمان عبر إذابة الذات في سلطة، فهو شكٌ عميق في
 الذات، والافتقار للإيمان بالذات يجعل من المستحيل الإيمان بأي شيء
 آخر، مما يبين أنّ الإيمان بالسلطة على حساب الذات يُخفي شكّاً لا شعورياً
 بتلك السلطة، وكذلك الطبيعة الإطلاقيّة التبسيطيّة للشك اللاعقلاني،
 فالانغماريّة الشاملة في النسبوية، وما يرافق ذلك من إرهابٍ ويأسٍ، يشيرُ
 إلى رغبة لا شعوريّة بإيمانٍ لا عقلاني، فالعقائدي المتعصّب - في عمقه -
 شكّكٌ متطرّف، والشكّك المتطرّف - في عمقه - عقائديّ متعصّب.

إذن، الإيمان العقلاني كاتجاه بشري يختلف عن الإيمان اللاعقلاني،
 يحدث كل منهما كجزء من بنيتين طبيعتين مختلفتين، وإذا رغب أحد فهم
 البنية الطبيعيّة في مفردات المتلازمات النمطيّة للسّمات الطبيعيّة، سيجد إن

المتلازمة المتضمنة للإيمان اللاعقلاني تضمُّ كذلك الخضوع للسلطات اللاعقلانية، والكفاحات السادية والماسوشية، وغياب الحرّية والانتاجية، بينما المتلازمة المتضمنة للإيمان العقلاني تضمُّ كذلك الحرّية والحُب والانتاجية. والسؤال الذي يطرح نفسه عند هذه النقطة: إلى أي الشروط الشخصية والاجتماعية يرجع حدوث الإيمان العقلاني واللاعقلاني؟ وبعد الصلة بين الإيمان والبنية الطبعية، فإن السؤال يكون عن الشروط المولدة لبنية طبعية أو أخرى؟ الإيمان اللاعقلاني ونوع البنى الطبعية التي هو جزءٌ منها يسود في أي مجتمع مبني على خضوع جماعة من الناس لقوة أخرى، حيث تغلب السلطة اللاعقلانية، وحيث لا يُعترف بـ. أو يُنكر - مبدأ أن كل فرد هو - بالأساس - غاية، وليس وسيلة لغايات الآخرين، وبالنتيجة يكون هو نوع الإيمان - الوحيد - الذي يسوغ للناس العيش في النظام الفاشي. بينما الإيمان العقلاني يمكن أن يتطور ويسود فقط في النظام الاجتماعي المبني على مبدأ العدالة وكرامة الإنسان، حيث لكل فرد فاعليته ومسؤوليته عن المشاركة في تشكيل حياته وحياة المجتمع. فالإيمان العقلاني نتاج الديمقراطية الحقيقية. للبقاء على قيد الحياة، يحتاج الإنسان إلى الإيمان. من أجل البقاء في عالم الحاضر والمستقبل المتطور، سيحتاج الجميع إلى الإيمان العقلاني. ولا يمكن أن يتطور ويسود الإيمان العقلاني إلا في ظل نظام اجتماعي يتم فيه التحقيق التام للمثل الديمقراطية (Fromm, 1942, p.318 - 319).

النظم الدينية والعلمانية تتشارك هذين النوعين، فقد تكون الدينية ذات إيمان عقلاني، وقد تكون ذات إيمان لا عقلاني، والعلمانية قد تكون ذات إيمان عقلاني، وقد تكون ذات إيمان لا عقلاني، بل إنَّ إيمان

الفرد بالعدالة والحرية والعقل والمحبة قد يكون عقلياً، وقد يكون لا عقلياً، يكون عقلياً عندما يتأسس على التجربة الإنتاجية لكل فرد، ويكون لا عقلياً عندما يتأسس على ما تفرضه السلطة. ولذلك - بحسب تعبير فروم - يوجد بين الإيمان الصوفي بالله والإيمان العقلي اللاتأليهي بالإنسانية إختلافٌ أقل مما هو بين إيمان الصوفي وإيمان الكافني بالله ذي الجذور الموعلة في الاقتناع بعجزه وخوفه من سلطة الله (فروم، 2007، ص 240). فليس هناك تعالٍ متأصلٍ، بل تماثل بنيوي، يوجد الفارق التمايزي فيه خاصية بنوية: الإيمان العقلي، فالدين العقلي أفضل من العلمنة اللاعقلانية، وكذلك العلمنة العقلانية أفضل من الدين اللاعقلاني، وللدين العقلي والعلمانية العقلانية قيمة ايجابية مماثلة، كما للدين اللاعقلاني والعلمانية اللاعقلانية قيمة سلبية مماثلة، يكون المؤمن العقلي الديني مُماثل للمؤمن العقلي العلماني، في إيجابيته وضروريته، والمؤمن اللاعقلاني الديني مناظر للمؤمن اللاعقلاني العلماني، في سلبته وتهديده. الأساس في التفاضل: إنتاجية الإنسان، تفكيره وإيمانه وحبه ونشاطه العقلي الإنتاجي الإنساني، تلك الإنتاجية المرتبطة ب: إنتاجية المجتمع، بنيته الاقتصادية الاجتماعية العادلة. فليست القضية - إلى حد كبير - قضية قبول الدين أو رفضه بالمطلق، ايجابيته أو سلبته بالمطلق، وإنما عقلانية الإيمان أو لاعقلانيته، الإنسان المثبح أو المُعترِب، المجتمع السوي أو المُضطرب. هنا تذهب الأسئلة والتحقيقات إلى مناطق أعمق، مناطق خلف الجدالات العبيثة المُستشرية، نحو التأمل في الطبقات التحتية للطبيعة البشرية والبنية الاجتماعية.

مقايسة بالمنظورين السابقين، التيليشي والفولري، نجد إن مقارَبة فروم: (1) اشتغلت على بنية البنية، فالهَمُّ الأقصى يُقارِبُ عندهُ الحاجة الوجودية لإطار للتوجُّه وموضوعٌ للعبادة، الممثلة لبنية الدين، بينما الإيمانُ لديه بنية داخل تلك البنية، نمطٌ طبع في عمق تلك البنية، و (2) استوعبت النمطين الرئيسيين، فالخضوعي والتحرري يوازنان اللاعقلاني والعقلاني، إذ إما أن يبني الفرد إيمانه على أساس السلطة أو على أساس ذاته، إما أن يتقبَّل - بسلبية - ما تقوله وتتوقعه جماعته أو أن يُمارِس - بإيجابية - قدرته النقدية التفكيرية والشعورية، و (3) حَفَرَتْ أعمق في البنية الطبيعية، إذ لم تكتفِ بوصف العملية، وإنما اشترطت الإنتاجية، كما توغَّلت في تحليل بناء الطبع الإنتاجي، وصلته بالبناء الاجتماعي، وخرَجَتْ من الرؤية الفردية الوعظية إلى الجمعية التغييرية.

الأخلاق: مقاربات نفسية

مدخل

الأخلاق عمق الفلسفة، وجوهر الرسائل الدينية، وأساس العلاقات البشرية، وأحد أكثر المفاهيم والمجالات إشكالية. وتكتسب أهمية مضاعفة في اللحظات التاريخية الكبرى، حيث احتدام الصراعات الاجتماعية، وما ينتج عن ذلك من استنزاف مهول للطاقات البشرية بسبب التعصبات والعذابات. وقد شغلت الفكر البشري منذ بداياته الأسطورية والفلسفية، ومع كانت Kant (1724 - 1804) - في نقد العقل العملي وميتافيزيقية الأخلاق - أصبح في مركز اشتغالات الفكر الحديث، الفلسفي والعلمي، واتخذ أسسه ومساراته ومباحثه الخاصة (وود، 2014، ص 185 - 212). وكان لعلم النفس اهتماماً أصيل بالأخلاق منذ بداياته، فتكونت اتجاهات ونظريات في داخله تجلّت في تخصص مستقل: علم نفس الأخلاق، مثل اندماج النظرية الأخلاقية بعلم النفس، سؤاليه المركزيين: ما طبيعة الحكم الأخلاقي؟ ولماذا يتصرف الناس بشكل جيد أو سيء؟ (Doris, 2010, p.1)، فالأخلاق تتألف من قواعد سلوك تعتمد على الشعور بما هو صائب وخاطئ، ولذلك حاول علم نفس الأخلاق

تقديم إجابات علمية عن الأسئلة: ما نوع الشعور الأخلاقي؟ وما مكوناته؟ وكيف يُعرّف الصائب والخاطيء؟ ومن أين يأتي الشعور الأخلاقي؟ ومن أين تحصل المعرفة بالقواعد؟ وهل الشعور الأخلاقي قابل للتغيير عبر الزمن؟ وكيف ولماذا؟ وهل يمتلك كل الناس الشعور بالصائب والخاطيء ذاته؟ وكيف يختلف باختلاف الأفراد والثقافات؟ وإلى أي مدى يتصرف الناس بحسب شعورهم الأخلاقي؟ (Sunar, 2018, p3).

في العالم الإسلامي والعربي هناك إغفال كبير لمبحث الأخلاق، على المستويات كافة، الشعبية والثقافية والأكاديمية، الدينية والعلمانية، فليس هناك اهتمام بالتساؤلات الأخلاقية الكبرى، ولا اشتغالات بحثية ضمن هذه التساؤلات. وبالتحديد في علم النفس، أغلب - إن لم نقل كل - الدراسات إما تتجنب المتغيرات الأخلاقية، أو تعمل على المتغيرات الأخلاقية ولكن بطريقة سطحية تقريرية، لا تستوعب ذلك الزخم الإنساني - الفردي والجمعي - الهائل لتلك المتغيرات. ولذلك في هذه الورقة سأعمل على الوقوف عند ما أعدّه المحطّات الأساسية في علم النفس الأخلاقي، المنظومات التي عبرت عن توجهات نظرية مختلفة: معرفية وثقافية وتعلمية ودينامية، ومراكز اهتمام مختلفة: بنائية وبنوية وتأويلية وإنسانية، تلك المحطّات التي تفتح أسئلة جوهرية عن الواقع الاجتماعي الإسلامي والعربي المُتخَم بالشعارات والتابوات الأخلاقية، وفي الوقت ذاته بالسطحية والاعتراضية الأخلاقية والممارسات والصراعات والمواقف اللاأخلاقية.

المقاربة البنائية النمائية

قدّم جان بياجيه (1896 - 1980) Jean Piaget في كتابه «الحكم الأخلاقي عند الطفل» (The Moral Judgment of the Child) 1932 أوّل مقاربة نفسية منظّمة للأخلاق، سعت - بالتوازي مع فلسفته الإستمولوجية التكوينية ونظريته المعرفية البنائية الباحثة في بناء المعرفة البشرية - إلى استكشاف بناء الأخلاق البشرية. وقد استعمل تقنيتين لدراسة كيفية بناء القواعد الأخلاقية: اللعب والسيناريوهات، إذ يلاحظ الأطفال وهم يلعبون ويُسألون عن قواعد اللعب، كما تقدم لهم قصصاً قصيرة تتضمن سلوكاً سيئاً من طفل أو راشد، ويُسألون عن مدى عدالة وإنصاف تلك الأفعال، وسبب ذلك. فتوصّل إلى تحديد أربع مراحل لتطور الفهم الأخلاقي للقواعد.

- القواعد الحركية Motor Rules (الولادة - سنتان): ترافق هذه المرحلة الفترة الحسية الحركية المعرفية، وهي حركية فردية، حيث الطفل يتعامل مع الألعاب بحسب مخططاته الحركية الموجودة فقط، فاللعب محاولة فردية خالصة، ولا وجود لقواعد جمعية.

- القواعد الأنوية Egocentric Rules (2 - 5 سنوات): ترافق هذه المرحلة فترة ما قبل العمليّات المعرفية، فيتسم اللعب بالتمركز حول الذات، إذ لا يفهم الطفل القواعد بشكل جيد، أو يمارسها بتلقائية، ولا يكون لديه معنى محدد للتعاون ولا للتنافس، فلعبه أقرب للمونولوج الداخلي منه إلى الحوار التبادلي الحقيقي.

- قواعد التعاون الأولي Incipient Cooperation (7 - 8 سنوات): ترافق هذه المرحلة فترة العمليّات العيانية المعرفية، حيث تكون التفاعلات أكثر

اجتماعية، والقواعد محكمة وملاحظة، ويتعلم الطفل ويفهم السلوك التعاوني والتنافسي، إلا أن فهمه للقواعد لا يزال مختلفاً عن المرحلة التالية، حيث الفهم المتبادل يظل غير تام.

- قواعد التعاون الأصيل Genuine Cooperation (11 - 12 سنة):

ترافق هذه المرحلة فترة العمليّات الصوريّة المعرفيّة، حيث يكون التعاون أكثر جديّة، ويفهم الطفل القواعد بطريقة أكثر تقنيّة، فيستمتع باختلافات الرأي المرتبطة بالقواعد، وبتكر قواعد جديدة، ويُفصّل ويُحكّم تلك القواعد، كما يحاول توقع كل الاحتمالات الممكنة.

فبدية الطفل مع رؤية إجباريّة تقديسيّة للقواعد، نتيجة القسر الذي يفرضه الكبار من الأطفال على صغارهم، إضافة إلى ضغط الراشدين، فتتحد القواعد مع الواجبات، ونهايته عند فكرة التعاون والعدل، المستقلة - إلى حد ما - عن المؤثرات القسريّة، والمنبثقة من التقدير المتبادل، إذ تدخل فكرة العدل والظلم في عقل الطفل على حساب الراشد، لا من أجله، أدّت ببياحيه إلى تحديد نمطين من الأخلاقيات ترتبطان بـ: المجتمع كما هو والمجتمع كما يجب أن يكون.

- التبعية الأخلاقية Moral Heteronomy (4 - 7 سنوات): ترتبط

الأخلاق بالقواعد الثابتة، غير القابلة للتغيير، والذنب يحدد بمدى انتهاك القواعد أكثر مما يحدد بالنية. فالواجب إثاري في جوهره، فكل خضوع للقاعدة أو للراشد فهو خير، بصرف النظر عما قد يأمر به، وكل عمل لا يتسق مع القواعد فهو شر، فالقاعدة لا يمكن أن تعد من عمل العقل، أو مما يحكم فيه العقل أو يفصره، وإنما معطى خارجي، مُنزّل ومفروض، فالخير هو الطاعة. وفي نظم الامتثال الاجباري لا يمكن التمييز بين المجتمع كما

هو والمجتمع كما يجب أن يكون، فهناك مجموعة من العقائد والأعمال يتسلمها الفرد، والأخلاق تدعو إلى الاحتفاظ بها كما هي، وكل جدل وتأويل يمس هذه القواعد يكون معارض لفكرة الامتثال لهذه القواعد.

- الاستقلالية الأخلاقية Moral Autonomy (10 فما فوق): يُدرك الطفل أن القواعد ذات طابع تحكيمي، ومكوّنة بالإجماع المتبادل لدواعي الانصاف والمساواة، وليست ثابتة ومطلقة، وإنما قابلة للتغيير عند الحاجة. ففي مقابل فكرة الواجب السابقة، تتكون فكرة الخير الأخلاقية، فالخير ليس نتيجة القسر الذي يفرضه المجتمع كما في الواجب، وإنما يقوم على التقدير المتبادل، فكل إنسان حرٌّ في إدخال مستحداث بشرط أن يفهم الآخرين ويفهمهم، وكل ما يعملهُ يدرسه الآخرون ويختبرونه، فهناك ضبطٌ متبادل، تعاوني، يقوم على فهم العقل وحكمه وتفسيره للقواعد الأخلاقية في سياق تفاعلي اجتماعي، يتيح التمييز بين المجتمع كما هو والمجتمع كما يجب أن يكون (بياجيه، 1956، ص 15 - 17، 96 - 97، Fleming, 2006, p.1 - 5).

أعجبَ لورانس كولبيرغ (1927 - 1987) Lawrence Kohlberg بمقاربة بياجيه، ولكن بينما نظر بياجيه للأطفال كمناطقة صغار، عدّهم كولبيرغ فلاسفةً أخلاقيين، واعتقد أنه لا يمكن دراسة الحكم الأخلاقي بدون الفلسفة، أو بتعبير أكثر تحديداً، ما يُمكن أن نعنيه بالأخلاق. ولذلك استعمل تقنيّة المعضلات الأخلاقية، حيث يعرض مواقف لا تكون فيها الأفعال صائبة أو مخطئة بوضوح، ولا يهتم بقرار الطفل عن مدى صواب أو خطأ الفعل المحدد، وإنما بكيفية توصله لاستنتاجاته، ومن الأمثلة الشهيرة لمعضلاته قضية «هينز يسرق الدواء»: (كانت هناك امرأة تشارف

على الموت بسبب نوع خاصٍ من السرطان، وكان هناك دواء واحد حدد الأطباء أنه قادر على إنقاذها، وكان خليطاً اكتشفه حديثاً أحد الصيادلة الموجودين في البلدة نفسها، وكان يتطلب اعداده مبلغاً كبيراً، وكان الصيدلي يبيعه بعشرة أضعاف تكلفته، فبحث هينز - زوج المرأة المريضة - عن أي شخص يمكنه اقراضه المبلغ، ولم يجمع سوى نصف ثمنه، فأخبر الصيدلي بأن زوجته تكاد تموت وطلب منه أن يبيعه له بالمبلغ الذي لديه أو يدعه يسدد الباقي فيما بعد، لكن الصيدلي رفض ذلك، وأجابته بأنه اكتشف الدواء ويريد اكتساب المال من خلاله، فأصيب هينز بالإحباط، ورجع واقتحم الصيدلية وسرق الدواء لزوجته. هل كان يجب على الزوج فعل ذلك؟. ومن خلال دراسة استجابات الأطفال للمعضلات، وسَّع كولبيرغ مرحلتي بياجيه إلى ست مراحلٍ بثلاثٍ مستويات.

- الأخلاق ما قبل التقليدية Preconventional Morality

يفكر الطفل بالأخلاق في إطار نواتج عدم إطاعة قواعد الراشدين لتجنب العقوبة، فالسلوكيات الجيدة أو السيئة تعتمد على تلك النواتج، وبتعبير آخر، السلوك موجّه بالمكافآت والعقوبات، وليس هناك استيعاب لقواعد المجتمع.

- العقاب والطاعة Punishment and Obedience: يصنع الفرد قراراته الأخلاقية على أساس إمكانية الإمساك به وتعرّضه للعقاب. فهو يحدد الصواب والخطأ من خلال نواتج فعله، فعندما يمسك ويعاقب فمعنى ذلك إن الفعل خاطئ، وإلا فهو صائب. فيطيع الطفل والديه ورموز السلطة القوية التي يمكن أن تعاقبه بدنياً، ويفهم أنه يجب تجنب التعرض للعقاب، ويظل غير قادر على رؤية العالم من منظور الآخرين، وسلوكه

موجّه باللذّة. فقد يجيب الطفل على معضلة هينز بأنه يجب عليه أن يسرق الدواء لأنه مالم يفعل سيواجه مشاكل مع زوجته وأسرته، أو لا يجب عليه أن يسرق لأنه قد يُسجن.

- الأدائيّة Instrumentalism: يشعر الفرد إن الفعل مبرر أخلاقياً إذا كانت نتائجه تجلب نواتج ايجابية بالتبادل، فقانون (العين بالعين والسن بالسن) و (لا تعضض اليد التي تطعمك) و (أفعل شيئاً لأجلي لكي أفعل شيئاً لأجلك) تعبّر عن هذه المرحلة، حيث المصلحة الشخصية تحدد صواب الفعل أو خطأه. فيدرك الطفل إنَّ هناك فائدة متبادلة في التعاون، فيقلل من أنويته، إذ يعرف أن الفرد إذا كان جيداً مع الآخرين فسيكونون معه كذلك، فهو يبحث عن حاجاته على أساس التبادل الاجتماعي. فقد يجيب الطفل على معضلة هينز بأنه يجب عليه أن يسرق الدواء لأنه سيكون سعيداً عندما تعود زوجته لأجله، أو لا يجب عليه أن يسرق لأن الصيدلي يستحق المردود لجهوده في اكتشاف الدواء.

- الأخلاق التقليديّة Conventional Morality

يبدأ الطفل بإدراك القواعد الاجتماعية، ويكتسب منظوراً أكثر موضوعية عن الصواب والخطأ.

- العلاقات الاجتماعية المتبادلة Interpersonal Relationships: يصنع الفرد قراراته على أساس التقاليد والولاء والعيش كما يتوقع الآخرون. فالفرد يتوجّه نحو التأثير على أصدقائه ومعارفه من خلال أن يكون جيداً، لا يتأخّر - مثلاً - لأنه لا يريد أن يقلق أبويه، أو البائع يغش في الميزان لأنه يعتقد إن الكل يغشون. وهذه المرحلة تسمى كذلك بـ (أخلاق المراهقة) أو (الولد الجيد، البنت الجيدة)، لأن المراهق يتأثر بقوة بأقرانه. فالعامل

الدافع الأساس للسلوك الجيد يكون الرغبة بالحصول على الاستحسان الاجتماعي من المقربين. فقد يجيب الطفل على معضلة هينز بأنه يجب عليه أن يسرق الدواء لأن زوجته وأسرتة سيرون بأنه فعل الصواب لأجلهم، أو لا يجب عليه أن يسرق لأن الناس سيعتبرونه لصاً.

- القانون والنظام Law and Order: يتبع الفرد القوانين والقواعد لكونها مهمة لذاتها. فهو لا يتخذ قرار أخلاقي ليسعد الآخرين، بل لأنه يعتقد أن القوانين والقواعد وجدت لتوجه السلوك فيجب أن تتبع. فيمتد معنى النظام إلى ما بعد المقربين، إلى المجتمع بشكل عام، ويكون المركز قيام الفرد بواجبه. فقد يجيب الطفل على معضلة هينز بأنه يجب عليه أن يسرق الدواء لأنه يجب عليه أن يقوم بالصواب لزوجته ويجب أن يتقبل العقوبة، أو لا يجب عليه أن يسرق لأن السرقة خطأ بصرف النظر عن الظروف.

الأخلاق ما بعد التقليدية Postconventional Morality

يتخطى الفرد التأكيد على المعايير التقليدية المجتمعية، ويعتمد المبادئ الشخصية المثالية.

- العقد الاجتماعي Social Contract: يصنع الفرد قراراته على أساس القواعد المتفق عليها اجتماعياً. فالفرد يعتقد إن مجتمع الناس العقلاء يحتاج لهذه القواعد لتنظيم وظائفه، فالقواعد لا تقبل بشكل أعمى أو لأنها قواعد بل لأنها مفيدة (أكبر نفع لأكثر عدد)، ويتبعها الفرد لأنه يعتقد بمبادئ كالتحررية وكرامة وحقوق الإنسان. فيفهم الفرد أن القانون والقواعد خلقت للمنفعة المتبادلة لكل الناس، فالقوانين غير العادلة يجب أن تُبدل، ويجب أن تسود الديمقراطية. فقد يجيب الطفل على معضلة هينز بأنه يجب عليه أن يسرق الدواء لأن زوجته تحتاج إلى الدواء والقانون

يجب أن يكون إلى جانبه، أو لا يجب عليه أن يسرق لأن الصيدلي وإن كان لا أخلاقي فإنه يستحق الثمن قانونياً.

- المبادئ الأخلاقية الشاملة Universal Ethical Principles: تفكير الفرد الأخلاقي يعتمد على مبادئ عامة ومجردة مستقلة عن قوانين وقواعد المجتمع. فالفرد يحدد الصواب بوصفه المعايير الشاملة المستدخلة التي تقف خلف القوانين المحسوسة، أو روح القانون. فلا يحدد الصواب والخطأ بالقواعد والقوانين، وإنما بالتأمل الفردي عن ماهية السلوك المناسب، وتتقدم القيم الأخلاقية الشخصية - من قبيل الاعتقاد بأن كل حياة مقدّسة - على كل القوانين والتقليديات. فقد يجيب الفرد على معضلة هينز بأنه يجب عليه أن يسرق الدواء لأن انقاذ زوجته خيار أخلاقي أفضل من إطاعة القانون، فالحياة مقدّسة. والقليل - كما يؤكد كولبيرغ - من الأفراد يصلون هذه المرحلة (Krebsm & Crain, 1985, p.120 - 122). (Denton, 2005, p.631, Fleming, 2006, p.7 - 10).

شنت كارول جليجان (1936) Carol Gilligan - في كتابها «بصوت مختلف: النظرية النفسية وتطور النساء» In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development (1982) - حملة نقدية عنيفة على نظرية كولبيرغ، من منطلق نسوي، إذ وصفت النظرية بالجنسية الضيقة، حيث درست الرجال، وعمّمت النتائج على النوعين، ولذلك كُنَّ النساء يظهن أقل أخلاقية من الرجال، ليس لأنهن كذلك، بل لأن المؤشرات المستعملة لقياس أخلاقيتهن كانت رجالية، متحيزة، بينما - في الحقيقة - النساء يختلفن عن الرجال في مفاهيمهن للفهم الأخلاقي، فالصبيان والرجال يهتمون بالأخلاق المعتمدة على القواعد

والمبادئ المجردة للعدالة، بينما البنات والنساء على الرعاية والحنان، فقابلت بين أخلاق الرعاية Morality of Care وأخلاق العدالة Morality of Justice. ففي سياق معضلة هينز السابقة، وجدت الصبي المفتتِن بقوة المنطق، يوضع الحقيقة في الرياضيات، كأكمل ممثل للمنطق، يتعامل مع المعضلة كمنط من المشكلة الرياضية في مجال بشري، فيضع المعادلات والمقدمات للتوصل إلى حل، ويحاول وزن قيمة الحياة بالقياس للمال الذي سيكسبه الصيدلي من البيع، بينما البنت كانت غير حاسمة في ذلك، إذ تعمل وفق منطق آخر، منطق الرعاية، فتجيب بأن هناك طرقاً أخرى ممكنة غير السرقة، بحيث لا يجب أن يسرق وفي الوقت ذاته لا يسمح بأن تموت زوجته (Fleming, 2006, p.15 – 17، Gilligan, 1982, p.24 – 39). وقد حددت ثلاثة مستويات موازية لمستويات لكولبيرغ.

- التوجه للبقاء الفردي Orientation to Individual Survival: النساء يبحثن هنا عن «من هُنَّ»، فعادة يشعرن بالوحدة في عالمٍ عدائي، وعاجزات عن التعبير عن اهتمامهن الذاتي، فليس هناك تفكير ب «يجب»، وإنما فقط بما يُردن، فال «يجب» لا تختلف عن ال «يرغب»، والآخرون يؤثرون على القرار فقط عبر القدرة على التأثير في العواقب. فالبقاء أحد أول الأشياء في الحياة، والناس يقاتلون من أجله.

- الخير كتضحية ذاتية Goodness as Self – Sacrifice (التحول من الأنانية إلى المسؤولية): النساء يبدأن يفكرن بأنفسهن بشكل إيثاري، ويبدأن بالاهتمام بالآخرين، فيتمكّن من إيجاد حلول دون إيذاء أحد أو يخترن الضحية بحكمة، فيغيرن من صورتهم الذاتية ويتحولن إلى التفكير الأخلاقي. بينما كانت الأخلاق في المستوى السابق تعد قوانين مفروضة

من المجتمع على الفرد الذي يجب أن يطيع، يعتمد الحكم الأخلاقي في هذا المستوى على المعايير والتوقعات المشتركة، فالنساء يُشرعنَّ مطلبهنَّ بالعضوية الاجتماعية عبر تكيف القيم الاجتماعية، ويصبح الحكم المتبادل أسمى وأفضل، ويعتمد على تقبل الآخرين، وينبثق الصوت النسوي التقليدي بوضوح، وتُعرّف الذات على أساس القدرة على رعاية وحماية الآخرين، فيبين العالم بافتراضات عن الخير النسوي المنعكس في الصور النمطية، فهناك صفات تعد مرغوبة من النساء، كالحساسية واللطفة والتعبير عن المشاعر، وقوة هذا الموقف تكمن في قدرته على الرعاية، ومحدوديته تتمثل بتقييده المفروض على التعبير التلقائي.

- أخلاق اللاعنّف (Morality of Nonviolence) (التحوُّل من الخير إلى الحقيقة): النساء يَمِلنَ إلى السيطرة على حياتهنَّ، وإدراك جدية الموقف، لاسيما عندما يحدث مع احتمال إيذاء شخص آخر، ويبدأن بالعناية بالآخرين بدلاً من مجرد العناية بأنفسهنَّ، كما يزودن من حولهن بمعنى الأخلاق. إذ يشهد هذا المستوى إعادة بناء العلاقة بين الذات والآخرين، وفحص منطق التضحية بالذات لأجل أخلاقية الرعاية، فيبدأن بالسؤال عن مدى الأنانية أو المسؤولية، الأخلاقية أو اللاأخلاقية، لاستيعاب حاجاتهنَّ ضمن تحقيق الرعاية والاهتمام، مما يقود إلى إعادة بحث مفهوم المسؤولية، إلى جانب الاهتمام الخارجي بما يفكر فيه الناس مع الحكم الداخلي، وبفصل صوت الذات عن أصوات الآخرين تسأل النساء عن مدى إمكانية أن يكنَّ مسؤولات عن أنفسهن والآخرين، ويوفقن التباين بين الأذى والرعاية، وممارسة مسؤولية كهذه تتطلب نوع جديد من الحكم أوّل شروطه الاستقامة، فلتكون مسؤولة من الضروري أن تكون بداية

عارفة بما تفعله، ومحك الحكم يتحوّل من الخير إلى الحقيقة كأخلاقية للفعل تصبح مرتكزة ليست على ما يظهر للآخرين، وإنما واقعية قصده وعواقبه، كما يتم التوفيق بين المفاهيم المتباينة عن الأنانية والمسؤولية عبر تحول فهم الذات وإعادة تعريف الأخلاق، فتُفحص الافتراضات الكامنة في قناعات نكران الذات النسوي وأخلاقية التضحية بالذات، وتُرفّض هذه القناعات وتوسّم بالالأخلاقية، ويُشيدّ اللاعنف كمبدأ حاكم على كل الأحكام والأفعال الأخلاقية، مما يؤكد التساوي بين الذات والآخر، فتصبح الرعاية بالنتيجة التزام شامل (Gilligan, 1985, p.12 – 28) (2013, p.28 – 32).

فالذات عند جيليجان قائمة ومُتعيّنة بشكل جذري، وهي سميكة وليست رقيقة، محددة بصلاتها وعلاقاتها التاريخية، والقدرة الأخلاقية ليست محاولة للتجريد من هذه الذات المتعيّنة لتحقيق - كما يؤكد كولبيرغ - موقف موضوعي كلي يحدد وجهة النظر الأخلاقية، فأخلاقيات الرعاية ترتبط بقوة رعاية متعيّنة وبشخص تقيم معه علاقة متعيّنة، والأخلاق ليست فقط عن كيفية تصرّف فرد لاشخصي تجاه آخر لاشخصي. وكما إن الذات متعيّنة بشكل جذري، فإنّ الآخر كذلك، والقوة الأخلاقية يجب أن تفهم الآخر كفرد خاص وليس كمجرد شخص ما يُدرج ضمن فئات أخلاقية عامة، والفعل الأخلاقي الذي يُغفل ذلك ناقص ومعيّب. وتحقيق المعرفة بالآخر المتعين مهمة أخلاقية معقدة وصعبة وتتطلب قدرات أخلاقية خاصّة، ففهم حاجات واهتمامات الآخر وفهم العلاقة معه تتطلب التوجه له برعاية وحب وتعاطف وحنان وحساسية انفعالية، رؤيته كمختلف عن الذات، له وجوده الخاص، وليس كإسقاط لما

يشعر به الفرد عندما يكون مكانه. وتأكيد كون الذات مُثَقَلَة، تعارض جيليجان أنموذج كولبيرغ - المُشتق من كانت Kant - حيث الأخلاقية بالنهاية موضوع فرد عقلائي يشرعن لنفسه ويطيع القوانين المنبثقة من ذاته، فصوّرت القوة الأخلاقية كمقاربة لعالم الفعل المقيد بروابطه وعلاقاته، وهذه العلاقات - وهي قابلة للتغيير - ليست من صنع القوة الخاصة بالكامل ولا يمكن أن تستوعب في أنموذج طوعي أو تعاقدية. وبخلاف كولبيرغ الذي يرى إن نمط التفكير الذي ينتج المبادئ الحاكمة على الفعل الصائب هو عقلائي صوري، حيث الانفعالات ذات وظيفة ثانوية، ترى جيليجان إن الأخلاق تتضمن - بالضرورة - تداخل الانفعال والمعرفة والفعل، فمعرفة ما نفعل يتضمن معرفة الآخرين والارتباط بطرائق تتضمن الانفعال والمعرفة، وفعل الرعاية يعبر عن الانفعال والفهم. وأيضاً بخلاف كولبيرغ الذي يرى إن مبادئ الفعل الصائب شاملة وقابلة للانطباق على الجميع، ترفض جيليجان فكرة أن الفعل المناسب لفرد ما هو بالضرورة شامل أو قابل للتعميم على الآخرين، وضمناً بالنتيجة ترفض فكرة الاستجابة المناسبة، مفهوم الفعل الصائب الذي يحمل التطبيق الشمولي، وفي الوقت ذاته تتجنب الذاتية الفردية والنسبية التي عادة ما تعد البديل الوحيد لفكرة الشمولية، إذ ترى إن الرعاية والمسؤولية تقدم معايير لاذاتية من خلال كون مناسبة الاستجابة يمكن أن تتمن في حالة معينة، معيار يتيح للفرد أن يقول بأن شيئاً معيناً هو فعل مناسب لفرد معين، ولكن ليس بالضرورة أن يكون صائباً لأي شخص في ذلك الموقف (Blum, 1988, p.474 - 477).

المقاربة البنويّة الحدسيّة

نظرية الأسس الأخلاقية Haidt & Graham ل Moral Foundations مقاربة حديثة ذات تطبيقات واسعة ومتنامية متعددة التخصصات، فكرتها المركزية أنه بدلاً من التركيز على فضائل ورتائل الأفراد، فإن الحكم الأخلاقي موجّه - بالأساس - بالاستجابات الحدسية للقيمة الأخلاقية للأفعال نفسها، والمبدأ العام هو إن تلك الأفعال مؤكّدة أو مُدَنّسة. استهدفت وصف وتفسير سبب اختلاف الأفراد والجماعات في ما يرونه صواب أو غير صواب أخلاقي. وقد ارتكزت على أربعة مقدمات عن الأخلاقية البشرية:

- **الأوليّة Nativism** (هناك نسخة أوليّة من العقل الأخلاقي): بينما هناك تنافس بين التفسير التطوري والثقافي، الاختزالي والبنائي، فإن نظرية الأسس الأخلاقية سعت بدقة لدمج المقاربتين. وقد عرّفت الأوليّة بكونها الوسائل الفطرية المنظمة في سياق تطور الخبرة. وقد استعارت تمثيل العقل ككتاب: الطبيعة تقدم النسخة الأولية، وتقوم الخبرة بتنقيح تلك النسخة، فالجينات (الجمعية) تكتب النسخة الأولى في النسيج العصبي، والخبرة (التعلم الثقافي) تنقح تلك النسخة خلال الطفولة بشكل أساس، وخلال الرشد بمدى أقل. العقل البشري منظّم في سياق الخبرة بحيث يكون مستعد لتعلم القيم والمعايير والسلوكيات المرتبطة بجملة متنوعة من المشكلات الاجتماعية التكيفية المتواصلة.

- **التعلم الثقافي Cultural Learning** (تحرير النسخة الأولية عبر التطور ضمن ثقافة معينة): الأسس ليست بنايات مكتملة، ولكن تُقيّد أنواع البنائات التي يُمكن بنائها بسهولة، فبعض المجتمعات ربما تبني قلعة

على أساس واحد فقط، بينما مجتمعات أخرى تبني على أسس عدة. ولا يُمكن رؤية الأسس مباشرة، واستنتاج شكل وعدد الأسس عبر استكشاف أخلاقية ثقافة واحدة، وإنما عبر بحث بيانات اثنوغرافية وارتباطية وتجريبية من مجتمعات عدة.

- الحدسية Intuitionism (الحدوس تأتي في البداية، ثم التفكير الاستراتيجي): الحدس الأخلاقي بزوغ مفاجئ في الوعي، أو على حافة الوعي، لشعور تقييمي (حب - كره، جيد - سيء) بخصوص شخصية أو أفعال شخص، بدون أي وعي شعوري بالمضي عبر خطوات بحث أو وزن للأدلة أو اشتقاق لاستنتاج. وبتعبير آخر، التقييمات الأخلاقية تحدث بسرعة وآلية، بلا جهد نسبياً، بعملية ترابطية كلية، أقرب للحكم الجمالي من التفكير المبدئي. ولا يعني ذلك إن الأفراد لا يدخلون في تفكير أخلاقي تفصيلي، وإنما تلك الحدوس تشكل عبر التطور ضمن سياق ثقافي، ومخرجاتها يمكن أن تحرر أو تعدل بالتفكير اللاحق والاهتمامات الحاضرة الذاتية، وهي تقع في فئات، ونظرية الأسس الأخلاقية تبين بدقة ما هذه الفئات، وسبب كوننا نتحسس أخلاقياً لجملة صغيرة من القضايا، وسبب تنوع هذه الحدوس الأخلاقية عبر الثقافات.

- التعددية Pluralism (هناك تحديات اجتماعية متواصلة متعددة، ولذلك هناك أسس أخلاقية متعددة): التفكير التطوري يؤكد التعددية والوظيفية، فالبنى العقلية الفطرية - كالأسس الأخلاقية - استجابات لتحديات تكيفية واجهت الأسلاف على مدى زمني طويل. وقد حددت النظرية - على نحو الحصر الاستقرائي - خمسة أسس: الرعاية والانصاف

والجماعة والسلطة والتطهيرية، تختلف بالدرجة من مجتمع إلى آخر، ومن ثقافة إلى أخرى، ومن زمن إلى آخر، والأولان فرديّان، يتعلقان بوظيفة الفرد داخل الجماعات الاجتماعية، والثلاثة الأخيرة اجتماعية رابطة، تتصل بتكوين وديمومة الروابط الاجتماعية:

- أساس الرعاية/الأذى Care/Harm Foundation: الاهتمام الأساس بمعاناة الآخرين، وتتضمن فضيلتي الرعاية والشفقة. التحدي التكيفي (حماية ورعاية الطفل)، والمثيرات الأصلية (معاناة وكرب وحاجة طفل الفرد)، ومن المثيرات الحالية (الشخصيات الجذابة)، والانفعالات (الشفقة على الضحية والغضب من المعتدي)، والفضائل (الرعاية واللطف).

- أساس الإنصاف/المخادعة Fairness/Cheating Foundation: اهتمام بالتعامل غير المنصف، واللامساواة، والرؤية المجردة للعدالة. التحدي التكيفي (كسب فوائد علاقة الشراكة المتبادلة)، والمثيرات الأصلية (الاحتيال والتعاون والتضليل)، ومن المثيرات الحالية (الخيانة الزوجية)، والانفعالات (الغضب والامتنان والذنب)، والفضائل (الانصاف والعدالة والثقة).

- أساس الولاء/الخيانة Loyalty/Betrayal Foundation: اهتمام مرتبط بالتزامات عضوية الجماعة، كالولاء والتضحية بالذات والاحتراس من الخيانة. التحدي التكيفي (تكوين تحالفات متماسكة)، والمثيرات الأصلية (تهديد أو تحدي الجماعة)، ومن المثيرات الحالية (الفرق الرياضية والأمم)، والانفعالات (الفخر بالجماعة)، والفضائل (الولاء والوطنية والتضحية بالذات).

- أساس السلطة/التدمير Authority/Subversion Foundation :
اهتمام مرتبط بالنظام الاجتماعي، والالتزامات بالعلاقات التراتبية،
كالطاعة والاحترام وتحقيق الدور المناسب. التحدي التكيفي (صياغة
علاقات مفيدة ضمن تراتبيات)، والمثيرات الأصلية (علامات الرتبة
العالية والمنخفضة)، ومن المثيرات الحالية (الرؤساء والمحترفون
المحترمون)، والانفعالات (الاحترام والخوف)، والفضائل (الطاعة
والاذعان).

- أساس التطهيرة/الانحلال Sanctity/Degradation Foundation :
اهتمام بالتأثيرات الجسدية والروحية السلبية، وتتضمن فضائل
الصحة والسيطرة على الرغبات. التحدي التكيفي (تجنب الاعتلالات
المعدية)، والمثيرات الأصلية (منتجات ضعيفة وأناس مرضى)،
ومن المثيرات الحالية (الهجرة والجنسية المنحرفة)، والانفعالات
(الاشمئزاز)، والفضائل (الاعتدال والتقوى والنظافة) (Haidt et. al.,
2009, p.110 – 119; Graham et. al., 2012, p.55 – 130; Koleva et.al.,
2016).

المقاربة الاجتماعية التأويلية

لماذا يُقدّم أشخاص عاديون على ارتكاب الأفعال الوحشية تجاه
الأشخاص الآخرين، في الحروب والصراعات الاجتماعية والسياسية
والدينية، كما في الحياة اليومية؟ كان هذا هو السؤال المركزي الذي
انطلق منه عالم النفس الاجتماعي ألبرت باندورا (Bandura, 1990,
2002, 1999, 1996) لتأسيس نظريته الاجتماعية المعرفية
عن الانفصال الأخلاقي Moral Disengagement، ووجد أنه قبل

ذلك يجب معرفة الآليات التي من خلالها يعيش الناس بتوافق مع المعايير الأخلاقية. فخلال التنشئة الاجتماعية - كما يعتقد باندورا - تُبنى المعايير الأخلاقية من المعلومات المبلّغة عبر التعليم المباشر، والاستجابات الاجتماعية التقييمية لسلوك الفرد، والتعرض لمعايير التقييم الذاتي المنمذجة من الآخرين. وعندما تتكوّن، تعمل هذه المعايير كموجّهات وموانع للفعل. فالناس ينظمون أفعالهم من خلال العواقب المطبقة على ذواتهم. فيفعلون الأشياء التي تعطيهم الرضا والإحساس بقيمة الذات، ويحجمون عن التصرف بطرق تنتهك معاييرهم الأخلاقية، لأن سلوكاً كهذا سيجلب لوم الذات. وفي مواجهة الإغراءات الموقفية للتصرف بطرق لإنسانية، يمكن للناس اختيار التصرف بطريقة أخرى، عبر ممارسة التأثير الذاتي المضاد. والقوانين الذاتية التوقعية تبقى السلوك متسقاً مع المعايير الداخلية. فبعض الممارسة المتواصلة للتأثير الذاتي يُدفع ويتنظم السلوك الأخلاقي. والقوة الأخلاقية تكمن في نسق التنظيم الذاتي الذي يعمل عبر ثلاث وظائف فرعية رئيسية: المراقبة الذاتية والحكومية والاستجابة الذاتية. فالمراقبة الذاتية لسلوك الفرد هي الخطوة الأولى نحو ممارسة السيطرة عليه. ويبعث الفعل الاستجابات الذاتية من خلال الوظيفة الحكمية التي يقيّم من خلالها السلوك في مقابل المعايير الداخلية والظروف الموقفية. فالحكم الأخلاقي يضع الفرصة لتأثير الاستجابة الذاتية. ويجعل الناس أنفسهم يتصرفون بتوافق مع معاييرهم الأخلاقية عبر الاستجابات الذاتية الايجابية والسلبية التوقعية في المراحل المختلفة للفعل.

تطور وظائف التنظيم الذاتي لا يخلق نسق سيطرة ثابت داخل الشخص، كما تشير ببساطة نظريات الاستدخال التي تستدمج وحدات من قبيل الضمير أو الأنا الأعلى أو المبادئ الأخلاقية كمراقبات داخلية دائمة للسلوك. تأثيرات الاستجابية الذاتية لا تعمل ما لم تنشط، وهناك عمليات نفسية كثيرة يمكن بواسطتها فصل القوانين الذاتية عن السلوك اللإنساني. فالتنشيط الانتقائي وفصل السيطرة الداخلية تتيح أنماط مختلفة من الفعل مع ذات المعايير الأخلاقية. فالقوانين الذاتية يمكن أن تنفصل عبر تأويل: مبررات الفعل، وعواقبه، وفاعله، وضحيته. إذ تحيل إلى مبررات أخلاقية وعواقب بسيطة وفاعل غير مسؤول وضحية مُستحق، بدلاً من مبررات لأخلاقية وعواقب وخيمة وفاعل مسؤول وضحية غير مُستحق، على التابع. ومن الواضح أن نسق الإحالة الأول يجعل الأفعال الوحشية متسقة مع المعايير الأخلاقية الذاتية، بينما يجعلها الثاني متقاطعة مع تلك المعايير، وكل الفاعلين يسعون لتحقيق الاتساق، والابتعاد عن التقاطع.

- التبرير الأخلاقي Moral Justification: الجملة الأساسية من الممارسات الانفصالية تجري على تأويل السلوك المؤذي ذاته. فالناس لا ينخرطون بشكل اعتيادي في السلوك المشحوب حتى يبررون لأنفسهم صوابية أفعالهم. والجدير باللوم يمكن أن يصبح صواباً عبر إعادة تأويل معرفية. في هذه العملية من التبرير الأخلاقي، يصبح السلوك المؤذي مقبول شخصياً واجتماعياً عبر تصوير كونه بخدمة أهداف اجتماعية وأخلاقية عالية القيمة. مما يجعل الناس يتصرفون بحسب الإلزام الاجتماعي والأخلاقي. وفي تعاملات الحياة اليومية يبرر السلوك العدواني باسم

حماية الشرف والسمعة. وعبر قرون تم ارتكاب أغلب السلوك التدميري من الناس العاديين اللطيفين باسم الإيديولوجيات المُحَقَّقة والمبادئ الدينية والواجبات القومية. فعندما يُنظر من منظورات متباينة للأفعال العنيفة نفسها تبدو أشياء مختلفة عند أشخاص مختلفين، ولذلك نجد في صراعات القوة أن النشاط الإرهابي لجماعة يمثل عند جماعة أخرى حركة تحررية. فتلاقي المطالبات الأخلاقية المضادة للعنف آذاناً صمّاء، إذ كل طرف يشعر بأنه متفوق أخلاقياً على الآخر.

- **النعت المُلطّف Euphemistic Labeling**: تشكّل اللغة أنماط تفكير الناس التي تعتمد عليها الكثير من أفعالهم. فالنشاطات يمكن أن تأخذ تسمينات مختلفة بشكل مدهش بالاعتماد على التسمية الممنوحة لها. ولذلك تقدم اللغة المُلطّفة أداة ملائمة لتقنيع النشاطات المشجوبة أو حتى منح مكانة مرموقة لها. فمن خلال التصحيح والحشو الالتفافي، يصبح السلوك التدميري لطيفاً. وقد أظهرت الدراسات المخبرية القوة البالغة للغة المُلطّفة. فالتلطف سلاح قاتل. إذ يتصرف الناس بشكل أكثر وحشية عندما يعطى الشخص المعتدي وصفاً مصححاً أكثر بكثير مما يفعلون عندما يسمى سلوكه عدواناً. إذ تصبح الهجمات «ضربات جراحية»، ويصير المدنيون المقتولون بالتفجيرات «ضرر جانبي».

- **المقايسة المُفيدة Advantageous Comparison**: يمكن كذلك خلع صفات مختلفة جداً على السلوك بالاعتماد على ما يناقضه. فعبر استثمار المقايسات المُفيدة مع أكثر النشاطات المشجوبة، يعد السلوك المؤذي لطيفاً أو يبدو ذو عواقب قليلة. فالنشاطات المشجوبة الأكثر فضاة،

يحتمل بشدة أن تظهر السلوك المؤذي للشخص تافهاً أو حتى خيراً. التحويل المعرفي للسلوك المؤذي إلى سلوك جيد عبر التبرير الأخلاقي والخصائص المفيدة عبر النعت المُلطّف والمناقضات السلوكية هو الآلية النفسية الأكثر فاعلية لانفصال القوانين الذاتية. وذلك لأن تغليف الوسائل المؤذية بهدف اجتماعي أو أخلاقي عال لا يحذف الموانع الذاتية فحسب، بل يستدمج الاستحسان الذاتي في خدمة الأعمال المؤذية. فالإرهابيون يرون سلوكهم كأفعال استشهادية، لا ذاتية، عبر مقياسها بالوحشيات الواسعة التي يتعرض لها الناس الذين يتوحدون معهم. كما يتم اللجوء للمقاييس التاريخية لتبرئة الذات. وترتكز هذه المقاييس التبريئية على التبرير الأخلاقي. إذ يسهل جعل العنف أخلاقي من منظور منفعي عبر مجموعتين من الأحكام: (1) عدم فاعلية الممارسات غير العنيفة في تحقيق التغيرات المطلوبة، و (2) التحليلات المنفعية المستعملة في المقاييس المُخفّفة مع تهديدات الأعداء الفعلين أو المتخيلين تثبت أن أفعال الفرد المؤذية ستمنع الكثير من المعاناة الإنسانية، ولا تسببها. وكل هذه التقديرات عرضة لعمليات اجتماعية متحيزة وأخطاء استنتاجية ناجمة عن معلومات غير مؤكدة.

- تقليل قيمة أو تشويه العواقب Disregard or Distortion of Consequences: الطرق الإضافية لإضعاف استجابات الردع الذاتية تعمل عبر تقليل قيمة أو تشويه عواقب الفعل. فعندما يوجه الناس نشاطات مؤذية للآخرين من أجل الكسب الشخصي، أو بسبب الاغراءات الاجتماعية، يتجنبون مواجهة الأذى الذي سببوه، أو يختزلونه. فهم يستدعون بسرعة المعلومات السابقة المعطاة لهم عن الفوائد المحتملة

للسلوك، ولكنهم أقل قدرة على تذكر نتائج الضارة. وإضافة للإغفال الانتقائي والتشويه المعرفي للنتائج، التمثيل المشوّه ربما يتضمن جهود فاعلة لتكذيب الأدلة عن الضرر الذي سببوه. ومع تجاهل أو اختزال أو تشويه أو إنكار النتائج الضارة لسلوك الفرد، يكون هناك مبرر قليل لتنشيط اللوم الذاتي.

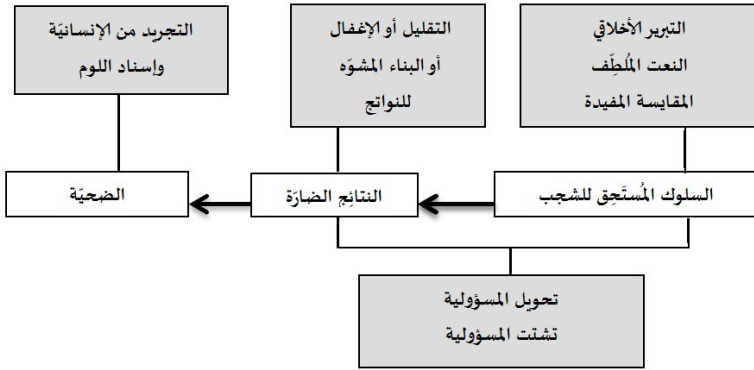
- تحويل المسؤولية Displacement of Responsibility: تنشط القوانين الذاتية بقوة أكثر عندما يتم الاعتراف بالقوة الشخصية للنتائج الضارة. ولذلك تعمل الجملة الأخرى من الممارسات التفكيكية عبر حجب أو تشويه العلاقة الوسيطة بين الأفعال والنتائج التي تسببها. وتحت تحويل المسؤولية يرى الناس أفعالهم كشارك من الضغوط أو الأوامر الاجتماعية للآخرين أكثر مما هي شيء مسؤولون عنه شخصياً. ولما لم يكونوا مالكين بالفعل لأفعالهم، يفصلون استجابات لوم الذات. ولذلك يريدون التصرف بطرق يرفضونها عادة إذا تحملت السلطة الشرعية المسؤولية عن نتائج أفعالهم.

- تشتت المسؤولية Diffusion of Responsibility: ممارسة السيطرة الأخلاقية تضعف أيضاً عندما تحجب القوة الشخصية عبر تشتت المسؤولية عن السلوك الضار. وهذا يحدث بطرائق عدة. فالمسؤولية يمكن أن تنتشر عبر تقاسم عمل المغامرة مع أعضاء مختلفين يؤدون جوانب مقسمة فرعية تبدو غير مؤذية بذاتها، لكنها مؤذية بكليتها. واتخاذ القرار الجماعي ممارسة شائعة أخرى، تمكن الناس بطريقة أخرى من السلوك بطريقة لإنسانية. فعندما يكون كل شخص مسؤول، لا واحد يشعر بالمسؤولية بالفعل. الفعل الجماعي يظل فرصة

أخرى لإضعاف السيطرة الأخلاقية. فأى ضرر تفعله الجماعة يمكن عادة عزوه إلى حد بعيد لسلوك الآخرين. فالناس يتصرفون بوحشية أكثر تحت مسؤولية الجماعة مما عندما يحملون أنفسهم المسؤولية الشخصية عن أفعالهم.

- التجريد من الإنسانية Dehumanization: الجملة الأخيرة من الممارسات الانفصالية تجري على مستلمي الأفعال الضارة. قوة القوانين الذاتية الأخلاقية تعتمد جزئياً على كيفية رؤية المعتدين للناس الذين يعاملونهم بقسوة. فإدراك الآخر كإنسان تنشط الاستجابات التعاطفية والانفعالية البديلة عبر التشابه المُدرَك. فمتعة ومعاناة الذين يتوحد بهم الشخص أكثر إثارة من الغرباء، أو أعضاء الجماعة الخارجية، أو الذين يجردون من الخصائص الإنسانية. ولهذا من الصعب معاملة الأشخاص الإنسانيون بقسوة دون خطر الكرب الشخصي ولوم الذات. فأنصاف البشر يعدون ليس فقط يفتقرون للحساسية وإنما كذلك كموجودات غير قابلة للتأثر إلا بالوسائل المؤذية. لوم الذات عن السلوك المؤذي يمكن أن يفصل أو يعطل عبر التجريد من الإنسانية التي تجرد الناس من الصفات الإنسانية أو عزو خصائص بهيمية لهم. ومع التجريد من الإنسانية، سيكفون عن أن يبدو كأشخاص لهم مشاعر وآمال واهتمامات، بل أشياء خالية من الإنسانية. الناس يحشدون التبريرات الأخلاقية للسلوك العقابي الموجه نحو الأفراد الذين حرموا من الإنسانية، لكنهم ينكرون الأفعال العقابية ويدينونها على خلفية أخلاقية نحو الأفراد الموصوفون بمصطلحات الإنسانية.

- إسناد اللوم Attribution of Blame: لوم الأعداء أو الظروف يبقى حيلة أخرى يمكن أن تخدم أهداف تبرئة الذات. وفي الانفصال الأخلاقي عبر عزو اللوم، يرى الناس أنفسهم ضحايا بالكامل مدفوعون للسلوك المؤذي عبر استفزاز قسري. فيصبح السلوك العقابي بالتالي استجابة دفاعية مبررة للتحريض. فيتحمل الضحايا اللوم عن جلب المعاناة لأنفسهم. تبرئة الذات قابلة للتحقيق كذلك من خلال رؤية الفعل الضار بوصفه محكوماً بظروف قاهرة أكثر من كونه قراراً شخصياً. ومن خلال تثبيت اللوم على الآخرين أو على الظروف، لن تكون أفعال الفرد المؤذية مغتفرة فحسب، بل يمكن أن يشعر بالصوابية الذاتية في العملية.



المقارِبَةُ الدِينَامِيَّةُ الْإِنْسَانِيَّةُ

في كتابه المهم «الإنسان من أجل ذاته: بحث في علم نفس الأخلاق» (Man for himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics (1947)، انطلق إريك فروم (1900 - 1980) Erich Fromm من الأزمنة الوجودية للإنسان الحديث، إذ بينما تزداد سيطرته على الطبيعة، يشعر بالعجز في

حياته الفردية والاجتماعية، وفي حين خلق أدوات أحدث وأفضل للهيمنة على الطبيعة، انغمس في الوسائل وفقد رؤية الغاية، وبينما أصبح سيداً للطبيعة غداً عبداً للآلة التي بنتها يده، وهو بكل معرفته عن المادة جاهل فيما يتصل بأهم مسائل وجوده الإنساني وأكثرها أساسية: من هو؟ وكيف يعيش؟ وكيف يمكنه إطلاق الطاقات الهائلة الكامنة فيه بطريقة إنتاجية؟ وخلق الشك المتزايد في استقلال الإنسان وعقله حالة تشوش أخلاقي، حيث تُرك بلا هادٍ من وحي أو عقل، وكانت النتيجة قبول الموقف النسبوي الذي يرى أن أحكام القيمة والمعايير الأخلاقية هي حصراً أمور تذوق أو تفضيل اعتباطي، ولا يمكن وضع أية مقولة ذات صحة موضوعية في هذا المجال، ولكن بما إن الإنسان لا يستطيع أن يعيش بلا قيم ومعايير، فإن هذه النسبوية جعلته فريسة سهلة لأنظمة القيمة اللاعقلية، بينما - في الحقيقة - المعرفة بالطبيعة الإنسانية لا تفضي إلى النسبوية الأخلاقية، بل بالعكس، إلى الاقتناع بأن مصادر المعايير الأخلاقية قائمة على الخصائص الجوهرية في الإنسان، وانتهاكها يؤدي إلى التحطيم الانفعالي والعقلي (فروم، 2007، ص 38 - 41).

وفرق بين نمطين من فلسفة الأخلاق: التسلطية والإنسانية. فلسفة الأخلاق التسلطية Authoritarian Ethics Philosophy ترى إن السلطة هي من تنص على ما هو خير للإنسان، وتضع القوانين ومعايير السلوك، وتلك السلطة لاعقلانية، تقوم على الهيمنة والخوف والمحرمات، ولا تقبل النقد، وذات طبيعة متعالية، كما تنكر قدرة الإنسان على معرفة الخير والشر، فلا تتأسس على العقل بل على مهابة السلطة والتبعية، وما هو جيد ووديء يقام على أساس مصالح السلطة، والخوف من الاستهجان

والحاجة إلى الاستحسان هما الباعث الأقوى - بل الحصري - للحكم الأخلاقي، والإثم الذي لا يغتفر هو العصيان، مناقشة حق السلطة في سن المعايير ومناقشة بديهايتها القائلة بأن المعايير التي تشرعها السلطة هي من أجل خير الناس. وفي المقابل، فلسفة الأخلاق الإنسانية Humanistic Ethics Philosophy ترى إنَّ الإنسان هو مانح المعيار وموضوع المعايير، وترتكز على سلطة عقلانية تقوم على الكفاءة والتعاون، وتقتضي النقد، وتعتقد بالتساوي مع التابع، ويكون الإنسان نفسه هو وحده الذي يمكن أن يحدد مقياس الفضيلة أو الإثم، فالخير هو ما هو خير للإنسان، والشر هو ما هو ضار للإنسان، والمقياس الوحيد للقيمة الأخلاقية هو حسن حال الإنسان، فهي متمركزة حول الإنسان، بمعنى إنَّ أحكامه القيمية - ككل أحكامه الأخرى ومدركاته - مترسخة في خواص وجوده، وليس لها معنى إلا بالإشارة إليه، فهي - بالنتيجة - العلم التطبيقي لفن العيش القائم على علم الإنسان النظري (فروم، 2007، ص 44 - 52).

كما فرَّق - في السياق ذاته - بين نمطين من الضمير: التسلطي والإنساني. الضمير التسلطي هو صوت السلطة الخارجية، إيعازاته لا يحددها حكم الفرد القيمي، بل أوامره وتحريماته هي ما تقضي به السلطات، وحضور تلك السلطات التي يخافها الفرد هو المصدر الذي يغذي السلطة المتغلغلة في الذات، فالضمير الجيد هو وعي إرضاء السلطة الخارجية، والضمير الآثم هو وعي إغصابها، والإساءة الأولى هي التمرد على حكم السلطة، فالعصيان هو الإثم الأكبر، والطاعة هي الفضيلة الكبرى، إذ تدل الطاعة - ضمناً - على الإقرار للسلطة بمنتهاى السيطرة والحكمة، وبحقها في أن تأمر وتجازي وتعاقب وفقاً لمراسمها، والسلطة تتطلب الخضوع لا خوفاً

من سيطرتها فحسب، وإنما اقتناعاً بحقها وتفوقها الأخلاقي، وواجب الاعتراف بتفوق السلطة يؤدي إلى عدد من النواهي، كمحرّم الشعور بأنه مثل رجل السلطة، أو حتى يمكن أن يصبح كذلك، لأنّ هذا من شأنه أن يناقض أفضليّته وفرادته المطلقتين، فرجل السلطة لديه قدرات ليس بمقدور غيره الوصول إليها، فالتفاوت بينه وبين الإنسان هو العقيدة الأساسية، وهو الفرد الوحيد الذي لا يتبع مشيئة آخر، فالقدرة والإرادة والخلق امتيازاته. لكن الإنسان لم يكف عن المجاهدة من أجل أن ينتج، وإلى الحد الذي يشعر فيه بأنه متكل على السلطات التي تعلوه، تجعله إنتاجيته وتوكيد إرادته يشعر بالذنب، فالضمير التسلطي المذنب هو نتيجة الشعور بالقوة والاستقلال والإنتاجية والعزة، والضمير التسلطي الجيد ينبثق من الشعور بالطاعة والاتكال والعجز وارتكاب الآثام، فيصبح المذنب أساس الجيد، والجيد يجب أن يخلق الإحساس بالذنب. ولإدخال السلطة في الذات تضمينان: خضوع الإنسان للسلطة وتولي وظيفة السلطة في معاملة الذات بصرامة وقسوة، فيصبح الإنسان لا العبد المطيع وحسب، بل كذلك فارض المهام الصارم الذي يعامل نفسه معاملة العبد، فالطبع التسلطي وقد تعوقت إنتاجيته يُظهِرُ قدراً معيناً من السادية والتدميرية، وهذه التدميرية تنبثق من تولي الفرد وظيفة السلطة وهيمنته على ذاته، فالضمير التسلطي تغذيه التدميرية التي يكنها الشخص تجاه ذاته، فيتاح للمجاهدات التدميرية بذلك أن تعمل تحت قناع الفضيلة. ولا تنجم أحاسيس الذنب عن مجرد الاتكال على السلطة اللاعقلانية، والاعتقاد بأن الواجب إرضاء تلك السلطة، ولكنه بدوره يقوي الاتكال، وقد أثبتت أحاسيس الذنب أنها أنجع وسيلة لتشكيل الاتكال وزيادته، وهنا تكمن وظيفة من الوظائف

الاجتماعية لفلسفة الأخلاق التسلطية طوال التاريخ، فالسلطة تجعل أتباعها يشعرون بالذنب بسبب تجاوزاتهم الكثيرة وغير القابلة للتجنب، وهذا التفاعل بين الإحساس بالذنب والاتكال هو الذي يؤدي إلى صلابة العلاقات التسلطية. ولم تغير أنظمة التربية الليبرالية والتقدمية هذا الوضع بمقدار ما يعتقد، إذ حلت محل السلطة الصريحة سلطة مجهولة، ومحل الأوامر الصريحة صيغ تأسست علمياً، ومحل لا تفعل كذا، أنت لا ترغب في أن تفعل كذا، وفي الحقيقة قد تكون هذه السلطة المجهولة أشد قمعية - في كثير من الجوانب - من السلطة الصريحة. وفي المقابل، الضمير الإنساني الذي هو صوت الإنسان الموجود في كل كائن بشري، المستقل عن العقوبات والمكافئات الخارجية، هو استجابة الشخصية الكلية لأدائها الوظيفي الصحيح أو لاختلال ذلك الأداء، وهو معرفة الفرد بداخله، بنجاحه و إخفاقه الخاصين في فن العيش، وله خاصية عاطفية، لأنه ليس مجرد استجابة للعقل، وتنتج الأعمال والأفكار والأحاسيس المؤدية إلى الأداء الوظيفي الصحيح وكشف الشخصية الكلية إلى شعور بالاستحسان الداخلي، شعور بالاستصواب يشكل جوهر الضمير الإنساني الجيد، وبخلافه المذنب، فهو رد فعل النفس على ذاتها، صوت الذات الحقيقية الذي يدعو إلى العودة إلى النفس والعيش بشكل إنتاجي، صوت الرعاية المُحَبَّة للنفس، وتعبير عن مصلحة الإنسان الذاتية، وغايته الإنتاجية ومن ثم السعادة. لكنه صوت خافتٌ عن الكثيرين، إذ ما دامت وظيفته هي أن يكون حارس مصلحة الإنسان الحقيقية، فإنه حي إلى الحد الذي لا يكون فيه الشخص قد فقد ذاته وأصبح فريسة اللامبالاة والتدميرية، فعلاقته بإنتاجية الفرد علاقة تفاعل، كلما عاش الفرد بإنتاجية قوي ضميره وازدادت

إنتاجيته، وكلما قل عيشه بإنتاجية ضعف ضميره، كما إن الإصغاء بحد ذاته صعب، فالضمير يتحدث بشكل غير مباشر، ولذلك في الغالب لا يدرك أنه من يتحدث، بل يُعتقد أنه مجرد تشوش وقلق، ورد فعله على الإهمال ستجلى بشعور غامض بالذنب والاضطراب والانهاك. والضميران - التسلطي والإنساني - غير منفصلين، ولا يستبعد أحدهما الآخر عند الفرد، بل موجودان عند كل فرد، والمشكلة تكمن في تمييز القوة الخاصة بكل منهما وترابطهما، فكثيراً ما يعاني الفرد تجربة الإحساس بالذنب - شعورياً - على أساس الضمير التسلطي، في حين إنها دينامياً - ضاربة الجذور في الضمير الإنساني، حيث يكون الضمير التسلطي - في هذه الحالة - تبريراً للضمير الإنساني، فالشخص قد يحس - شعورياً - بالذنب لعدم إرضاء السلطات، لكنه - لا شعورياً - يحس بالذنب لعدم سيره في حياته بحسب توقعات ذاته، والنماذج الثقافية تدعم هذا الكبت، فمن الصواب - مثلاً - أن يحس الفرد بالذنب لتخيب أمل أبيه، لكن بمعنى أقل أن يحس بالذنب لإهمال ذاته، إضافة إلى الخوف من أن يضطر بعد أن يدرك ذنبه الحقيقي إلى أن يحرر ذاته ويقيم حياته بدل التذبذب بين الخوف من الأب ومحاولات إرضائه، كما أن محتويات المعايير - كتعاليم لا تقتل ولا تكره وأحب جارك - متواجدة في الفلسفتين التسلطية الإنسانية، فالاختلاف بين الضميرين ليس أن التسلطي يسبكه الموروث الثقافي بينما الإنساني يتكون بصورة مستقلة، فالضمير شبيه بالقدرة على الكلام والتفكير، التي وإن تكن إمكانات إنسانية جوهرية لكنها لا تنبثق إلا في سياق اجتماعي وثقافي، فالجنس البشري في الآلاف الخمسة أو الستة الأخيرة لتطوره الثقافي صاغ في أنظمتها الدينية والفلسفية معايير أخلاقية يجب على ضمير

كل فرد أن يتجه إليها، ولكن بسبب المصالح الممنوحة كحق شرعي في كل نظام مال ممثلوه إلى توكيد الاختلافات أكثر من الجوهر المشترك، وبرغم ذلك فمن وجهة نظر الإنسان إنَّ العناصر المشتركة في هذه التعاليم أهم من اختلافاتها، وإذا كانت هذه التحديدات والتحريفات نتاج الوضع التاريخي والاجتماعي الاقتصادي والثقافي الذي تكونت فيه، فإن الفرد يجد اتفاقاً مدهشاً بين كل المفكرين الذين كانت غايتهم تطور الإنسان وسعادته (فروم، 2007، ص 178 - 304).

معايير فلسفة الأخلاق التسلطية للخير والشر هي أحكام السلطة، وطاعتها فضيلة الإنسان، لكن فلسفة الأخلاق الإنسانية تضطر إلى التغلب على صعوبة إنَّ جعل الإنسان الحَكَم الوحيد في القيم يجعل اللذة والألم الفيصل النهائي للخير والشر، ولو كان هذا هو الخيار الوحيد لما أمكن - بالفعل - للمبدأ الإنساني أن يكون الأساس للمعايير الأخلاقية، لأن بعض الناس يجد اللذة في تعاطي المسكرات وتجميع الثروة والشهرة وإيذاء الناس، وبعضهم يجد اللذة في المحبة والتشارك مع الأصدقاء والتفكير، فكيف يمكن للحياة أن تسترشد بدافع يحث الإنسان والحيوان والجيد والسيء والمريض والطبيعي؟! وحتى عند قصر مبدأ اللذة على تلك اللذات غير الضارة بمصالح الآخرين فمن العسير أن يكون مبدأ كاف! إلا إنَّ الخيار بين الخضوع للسلطة والاستجابة للذة كمبدأين إرشاديين خيارٌ باطل، فالتحليل التجريبي لطبيعة اللذة والرضا والسعادة والسرور يكشف إنها ظواهر متناقضة إلى حد ما، إذ يشير التحليل إلى أن السعادة والفرح على الرغم من أنهما - بمعنى من المعاني - تجربتان ذاتيتان، إنما هما حصيلة تفاعلات مع شروط موضوعية يعتمدان عليها، ويجب

عدم خلطهما بمجرد تجربة اللذة الذاتية، ويمكن إجمال هذه الشروط الموضوعية على وجه الإحاطة بأنها الإنتاجية، وتحليل الاختلاف الكيفي بين شتى أنواع اللذة هو مفتاح مشكلة العلاقة بين اللذة والقيم الأخلاقية. فالرضا يرتبط بالجوع والعطش والجنس والنوم والرياضة المترسخة في النشاط الكيميائي للكائن الحي، والضرورة الفزيولوجية الموضوعية لإشباع هذه المتطلبات تفهم - ذاتياً - بأنها رغبة، وإذا ظلت غير مشبعة لمدة من الزمن يحدث إحساس بالتوتر، وإذا تم التخلص من هذا التوتر يتم الإحساس بالتفريغ كلذة، فهو اختلال في العمليات الكيميائية، متواتر بانتظام، طبيعي، شرط للسعادة. واللذة غير العقلية نمط راسخ الجذور في التوتر النفسي، إذ قد يعتقد الفرد بأن رغبته ناشئة من متطلبات جسده، في حين هي ناتجة - فعلياً - من حاجاته النفسية غير المعقولة، فقد يكون الجوع الشديد ناجم عن حاجاته النفسية إلى التخفيف من القلق والاكتئاب، ورغبته الجنسية الشديدة عن حاجته إلى إثبات القيمة والهيمنة، فهي اختلال وظيفي نفسي، لا يروى غليله، إذ في صميم طبيعته عدم إمكانية الإشباع، بل تخفيف مؤقت، وتتجذر في الافتقار للإنتاجية. والاختلاف بين هذه اللذة والسعادة من أهم مشكلات فلسفة الأخلاق، فتارة هناك ندرة نفسية نتاج نقص يفضي إلى التوتر، ويشمل الرضا واللذة غير العقلية، يرتبط بالإشباع حيث يكون ضرورة، وأخرى هناك وفرة نفسية نتاج طاقة فائضة هي مجال الإنتاجية والنشاط الداخلي، لا توجد إلا عندما لا يكون على الإنسان أن يعمل من أجل المعيشة، فيستهلك بذلك معظم طاقاته، ومنه تنبثق كل المنجزات البشرية، وهو ما يرتبط بالسعادة، حيث الإشباع يعبر عن الحرية والإنتاجية، وتكون اللذة هي الفرح، وبينما

الإشباع واللذة غير العقلية لا يقتضيان مجهوداً انفعالياً، وإنما مجرد أحداث تخفف التوتر، فإن الفرح انجاز، يفترض مقدماً مجهوداً داخلياً، هو مجهود النشاط الإنتاجي، فالسعادة هي معيار البراعة في فن العيش ومعيار الفضيلة، ونقيض الاكتئاب الناجم عن الجذب وعدم الانتاجية، وليس الحزن، فالحزن جزء من الوجود الإنساني، ومكابدته حتمية، ولا يمكن التحرر منه إلا بالانفصال الكامل الذي يقصي قدرة الإنسان عن خبرة السعادة (فروم، 2007، ص 204 - 222).

فكل المنظورات النفسية بيّنت - بشكل علمي - إنَّ الإنسان كينونة أخلاقية، وتنوّعت في مقاربات تلك الكينونة، إذ أكّدت المقاربة البنائية النمائية على كون الأخلاقيات ليست معطيات منجزة، وإنما بنيات تطويرية، تتعاضد مع التطور المعرفي والانفعالي، ضمن سياق اجتماعي تفاعلي منغرس في التراث الفلسفي الثقافي المجتمعي، وتتحرك ضمن مراحل تكاملية، تنطلق من التقييد والخارجية والخضوعية إلى التحرر والداخلية والاستقلالية، من الخوف والأناية إلى العدالة والرعاية، لتعمل المقاربة البنيوية الحدسية على اكتشاف الأسس الأخلاقية الكبرى - الفردية والاجتماعية - الكامنة في كل الأفراد والثقافات، مؤكدة أساس الرعاية والعدالة كأساسين فرديين رئيسيين، تحوطهما أسس اجتماعية رابطة ثلاث: الولاء والسلطة والتطهيرية، لتعالج الاجتماعية التأويلية نقطة خطيرة في السيكولوجية الأخلاقية البشرية، تتمثل بآليات تحويل انتهاك الأخلاق إلى أخلاق، فالإنسان لما كان كينونة أخلاقية لا يستطيع أن يتعايش مع ممارساته اللاأخلاقية، فيعمد إلى تأويلات تحفظ اتساقه الداخلي، وقناعته بأخلاقته، لتتغلل الدينامية الإنسانية في أعماق تلك البنات والأسس

والتأويلات لتكتشف الفلسفتين الأخلاقيتين المتصارعتين في الذات والمجتمع، الفلسفة التي تؤكد أسبقية ومركزية السلطة، والفلسفة التي تؤكد أسبقية ومركزية الإنسان، وتقابل بين السلطة والعقل، بين الخضوع والإنتاجية، في نقد عميق للأخلاق الاغترابية، التي تحول تلك الكينونة الأصلية إلى كينونة مزيفة مستلبة، تعيش المراحل الأخلاقية الطفولية، وتكرس الأقطاب السلبية من الأسس الأخلاقية، وتغذي آليات الانفصال الأخلاقي لشرعنة وإدامة الممارسات اللاإنسانية.

وفي السياقات العربية والإسلامية نلاحظ هيمنة الفلسفة الأخلاقية التسلطية، وبشكل خاص في الخطاب الديني التقليدي، حيث هناك سلطة مفارقة فوقية مطلقة، مقابل إنسان جاهل عاجز آثم، ليس عليه إلا أن يطيع، وليس له إلا أن يستجيب لما تقرره المؤسسات الدينية، مما ولد ما نشهده من تعصبات وصراعات دامية، انتهكت الإنسان في كل مجالات وجوده، وقمعت المفكرين النقديين، تحت شرعية الأخلاق الدينية. والغريب إن هناك محاولة فريدة ووحيدة لصياغة رؤية عميقة للأخلاق في السياق الإسلامي، كانت للعلامة الأزهري الكبير محمد عبد الله دراز (1894 - 1958)، في أطروحته التي أنجزت في جامعة السوربون الفرنسية (1947) بإشراف لويس ماسنيون ورينيه لوسن، وصدرت في كتاب «دستور الأخلاق في القرآن» (1950)، وكان من أهم ما خلصت إليه إن الأخلاق القرآنية ليست دينية، بل إنسانية، لم تشغل فيها الشعائر الدينية إلا أقل مكان، ولم ترتكز - بالأساس - على الخوف والسلطة المتعالية واجبة الطاعة بلا مناقشة ولا نقد بمعزل عن العقل والشعور الإنساني، ورفضت - بشكل قاطع - أن يستند نفوذ الواجب إلى سلطة دينية محضة، فشرعية

الضمير سابقة في الوجود على شريعة الدين الإيجابية، إذ كل إنسان منذ تكوينه لديه الشعور بالخير والشر والعدل والظلم، ولم تأتِ الشريعة الإيجابية لنسخ الشريعة الطبيعية، بل لتغذي الضمير وتنوره وتعتمد عليه، مشروطة بقبول الإنسان وموافقته، ولذلك نجد التأكيد على الالتزام العام، بموجب عقد الإيمان، يسبق المطالبة بالطاعة الإلهية المخلصة، فليست الصفة الإلهية إلا لحظة وسيطة بين شعورين إنسانيين، كما أن الكثير من الواجبات الأسرية والاجتماعية تُركت بلا تحديد من الناحية الكمية، وأسندت إلى الضمير المشترك، بل إن كل تكليف قرآني يجعل شرط تطبيقه مجموعة من الاعتبارات تحترم القدرة الإنسانية والواقعية المادية والتوافق بين الواجبات، وخوّلت كل ضمير فردي جزءاً من النشاط التشريعي، وميّزت بوضوح بين الاتجاهات شديدة العمق للنفس الإنسانية، وحاجات الإنسان العابرة، المشروعة وغير المشروعة، كما فرقت بين ما ينبغي تركه دون مساسٍ لارتباطه بظرف شامل، وبين ما يترك لحكم كل فرد لتغيره بتغير الملابسات والظروف، وبين ما ينبغي إصلاحه أو إسقاطه لكونه إضافة زائفة (درّاز، 1950، ص 675 - 684). إلا إن هذه المحاولة مُغَيِّبة ومُغْفَلَة ومُعْطَلَة!

الإله: تمثلاته الخطابية

أَوَّلُ الدِّينِ: مَعْرِفَتُهُ، وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ: التَّصَدِيقُ بِهِ،
وَكَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ: تَوْحِيدُهُ، وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ:
الإِخْلَاصُ لَهُ، وَكَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ:
نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ.

الإمام علي بن أبي طالب (599 - 661)

كُلُّ مَا مَيَّزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ - فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ -
مَخْلُوقٌ، مَصْنُوعٌ مِثْلَكُمْ، مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ.

الإمام محمد بن علي الباقر (677 - 733)

كُلُّ يَصْنَعُ إِلَهَهُ بِنَفْسِهِ.

الشيخ الأكبر ابن عربي (1165 - 1240)

الإِنْسَانُ خَلَقَ اللهُ عَلَى صَوْرَتِهِ.

الفيلسوف الألماني فيورباخ (1803 - 1843)

مدخل

«الإله» The God هو المفهوم الرئيس في الديانات التالهيية، وله الثقل الفائق في التوحيدية بشكل خاص، وعلاقته بالكون والإنسان تختلف باختلاف صياغاته في الخطابات الدينية، وكذا في المنظومات الفلسفية

والتمثلات الاجتماعية المتناغمة مع تلك الخطابات، ولذلك الاختلاف نواتج مهمة، تُشكّل مفهوم الإنسان، وتحكم حياته الفردية والاجتماعية، وهي ما يجعل من محاولة دراسة بنيته ودينامياته وتشكلاته وتغاريته ضرورة قُصوى.

شكّلت دراسات صورة الإله God Image أحد الاشتغالات الرئيسة في اللاهوت والفلسفة والعلوم الاجتماعية، وتلك الاشتغالات مُتغيرة، فاللاهوتية والفلسفية تبحث في طبيعته الأنطولوجية، ما هو الإله بحد ذاته؟ ما حقيقته وصِفاته؟ ما علاقته - الفعلية - بالعالم والإنسان؟ تارةً بالانطلاق من المنظومة الدينية (اللاهوت)، وأخرى من الأسس العقلية (الفلسفة)، بينما العلمية الاجتماعية لا تهتم بأنطولوجيته، وإنما بتمثلاته الاجتماعية، كيف يفهم الإنسان الإله؟ ما العوامل - الفردية والجمعية - المؤثرة في فهم الإنسان للإله؟ ما معطيات ذلك الفهم وانعكاساته على الحياة الشخصية والاجتماعية؟ فالأولى تهتم، بالاصطلاح الكانتي، بالإله «بذاته»، بينما الأخيرة تهتم بالإله «لذاتنا»، فبصرف النظر عن حقيقته الوجودية «وجوده في العالم»، وجوده الموضوعي، فإن فاعلية الإله تكمن في حقيقته السيكلوجية «وجوده في الإنسان»، وجوده الذاتي. ويُمكن أن نذكر نماذج من هذه الدراسات، للتوصل إلى رؤية أعمق عن طبيعة البحوث السيكلوجية والسوسيولوجية والأثروبولوجية.

دراسة «التأثيرات المتميزة لتنشيط التفكير بالإله على تنظيم الذات» لـ Laurin, Kay & Fitzsimons 2012، من الدراسات الرائدة التي بحثت كيف يؤثر التعرّض لتمثلات الإله على السلوك، أكدت إن أغلب الناس في العالم يعتقدون بوجود - أو احتمال وجود - إله أو قوة روحية مماثلة،

وعلى الرغم من تنوع معتقداتهم الخاصة بشأنه، فإن مفهوم الإله كقوة متعالية قوية ثابتٌ عبر الثقافات والديانات، وكل شخصٍ يتعرّض لسبيلٍ من الصور والأفكار المرتبطة بالإله، وإذا كان وجود الإله مما يُمكن الشكُّ به، فإن كونيّة الإله كفكرة ثقافية ليس كذلك. ومن بين التوصيفات المختلفة للإله في الديانات، هناك توصيفين أساسيين عامين: الإله كقوة مسيطرة كليّة القدرة Omnipotent، والإله ككينونة عليمّة كليّة المعرفة Omniscient، كما أنّ من بين أبعاد تنظيم الذات Self - Regulation المتعددة، هناك بُعدين أساسيين في كل النظريّات: متابعة الهدف الفاعلة Active Goal Pursuit (الانغماس الفاعل في السلوك المؤدي إلى الهدف، وتقليل التناقض بين الحالة الحالية والحالة المرغوبة)، ومقاومة الإغراء Temptation Resistance (الإمساك عن السلوك بطريقة تخالف متابعة الهدف، بتجاهل وكبت وصرف الذات عن المثيرات المُبعّدة عن الهدف). فافتَرَضت إنّ التوصيف الأوّل (القدير) يعوق تنظيم الذات عبر تقليل البُعد الأوّل (المتابعة)، إذ صورة الإله كلي القدرة يقلل من إدراك الفرد لقدرته ومسؤوليته، وبالتالي متابعته لأهدافه، والتوصيف الثاني (العليم) يُساعد تنظيم الذات عبر زيادة البُعد الثاني (المقاومة)، فصورة الإله كلي المعرفة يزيد من إدراك الفرد لكونه تحت النظر، مُشاهد ومكشوف، وبالتالي مقاومته للمغريات. وقد أثبتت التصميمات التجريبية الستة هذين الافتراضين. مما يُشير إلى أنّ: (1) صورة الإله ذات تأثير مهم على السلوك، و (2) ذلك التأثير قد يكون سلبي أو إيجابي بحسب تفاعل نمط الصورة وبعُد السلوك. وعقّبت على ذلك بتنوّعات محتملة على هذه النتائج، فصورة القدير والعليم قد تكون ذات معاني متباينة داخل - وبين - الثقافات،

فالتمثلُ تختلفُ مساحاته وحدوده وتأويلاته، ويكون لتلك الاختلافات تأثيرات متباينة، فالعلمُ بمعنى مشاهدته لكل حركة، يختلفُ عن مشاهدته للأفعال الأهم، وانحصاره بمجالات كبرى معيَّنة من السلوك الأخلاقي، كالنزاهة والإخلاص، يختلفُ عن امتداده إلى مجالات تفصيلية واسعة، كالرقص واللعب، كما قد تتفاعل التمثلات، ولا تكون خطيةً ومستقلةً، فصورة العليم قد تزيد المُقاومةَ لأنَّه قادرٌ على إيقاع العقوبة، وبخلافه لن يزيد المقاومة، ولا تقتصر على هاتين الصورتين، فتمثلاتٌ أخرى قد تمارس تأثيرات خطيةً وتفاعليةً كذلك، إضافةً إلى أنَّ معالمَ مفهوم الإله انعكاسٌ لمعالمِ المجتمع ذاته، فالمجتمعات المختلفة تنتج تمثلات مغايرة لسياقات ثقافية واجتماعية أخرى.

ودراسة «الأسس الأخلاقية والأصولية الدينية والانفصال الأخلاقي» لجبر (2019)، بيَّنتُ إنَّ «الإله الأصولي» أحد المكونات الرئيسة للأصولية الدينية، إلى جانب النص الأصولي والإنسان الأصولي، وكانت له خصوصية فريدة، إذ جاء في المقدمة، وارتبط بكل الأسس الأخلاقية: الرعاية والإنصاف والسلطة والجماعة والتطهرية، في توكيد عميق للترابط الفلسفي التاريخي بين الإله والأخلاق، الذي أُنشأ انقسام الفلسفة الأخلاقية إلى التقليدية والإنسانية، فالرؤية الأصولية تنتمي إلى الفلسفة التقليدية، تلك التي تعتمد الإله كمرکز للأخلاق، يتجلى ذلك بوضوح في هذه النتيجة الدقيقة، بينما نجد إن الإنسان الأصولي مرتبط بالإنصاف والسلطة، فالرؤية الأصولية للإنسان، تلك التي تقيس قيمته بمقدار تبعيته للإله الأصولي، بلا شك تشغل بالعدالة الناتجة عن اتباع تلك السلطة، ليأتي ارتباط النص الأصولي بالتطهرية فقط ليكشف عن كون التعاليم

آلية لتحقيق الرؤية التطهيرية الأصولية، وارتباط الإله الأصولي والإنسان الأصولي بالانفصال الأخلاقي يعمق هذه الرؤية، فكلما اشتدت صورة الإله الأصولي والإنسان الأصولي، كان ذلك أدعى للانفصال الأخلاقي. ويعضد هذا المنطق ما كشف عنه التحليل العاملي، حيث اجتمعت الأسس والإله الأصولي والانفصال الأخلاقي في عامل واحد، في مقابل عامل ثانٍ ضمَّ النصَّ الأصولي والإنسان الأصولي. وتحليل الانحدار المتعدد جاء ليكثف هذه النتائج في مسارات تنبؤية دقيقة، ليكشف عن إنَّ الإله الأصولي له القدرة التنبؤية الأساسية بالانفصال الأخلاقي، لتتضح الآليات النفسية بقوة، وتطرح بشكل مباشر وصريح إشكالية طالما طُرحت في الكتابات الفكرية المعاصرة، إلا أنها لم تنل التوكيد والتدعيم العلمي النفسي الدقيق، إذ كشفت العلاقة بين صورة الإله والتأويل الأخلاقي المؤثر في الفعل الفردي والجمعي. فالتمثُّل المعرفي للإله، صورته الذهنية، بنيت الاجتماعية، هويته التاريخية، ضمن خطابٍ تقليديٍّ أصوليٍّ، تلك التي ترسمه بشكل متصلبٍ إطلاقيٍّ عقابيٍّ، تجعله يتغلغل في عمق الأسس الأخلاقية، ويفضي إلى تكثيف الانفصال الأخلاقي.

ودراسة «فهم صور الإله ومفاهيم الإله: نحو تأويلية لخبرة التعلق بالإله» لـ 2015 Counted، أشارت إلى أنَّ بحث صور الإله أصبح من الموضوعات الرئيسة في اللاهوت وعلم نفس الدين وعلم اجتماع الدين، وأكَّدت إنَّ صور الإله تتكوَّن بالتفاعل بين الإيمان والثقافة والفلسفة المعاصرة، ودَكَرت سبعة مخططات أساسية للإله: (1) المخطط الهيليني، الإله كمبدأ سببي منطقي، لا يهتم بالتجارب الانفعالية للناس، ولا تؤثر عليه، فهو المُحرِّك غير المُتحرِّك، و(2) المخطط الميتافيزيقي، الإله

كمفارقٍ للأحداث التاريخية، هناك انشقاقٌ انطولوجي بين وجوده ووجود الإنسان، كبنوة غيبية وحيانية نهائية، و (3) المخطط الإمبريالي، الإله كحاكم إمبراطوري، يهيمن على كل جوانب الحياة، التقدير المسيطر على الإمبراطورية، و (4) المخطط الأبوي، الإله مهيمٍ على مخلوقاته بالطاعة الأخلاقية، والممارسات العقابية التطهيرية، الأب الاستبدادي، و (5) المخطط الهرمي، الإله كملكٍ وسيد وقاضٍ وحاكمٍ في عالمٍ قائمٍ على الطبقة، ثنائية الأعلى - الأدنى، رأس الهرم، و (6) المخطط الاقتصادي والمادي، الإله كمعبود عامٍ حامٍ للرخاء، مملكته سياق استثماري، وهو مديرٌ للاستثمارات، و (7) المخطط السياسي والاجتماعي Political and Social، الإله كمحرر ومقاتل من أجل الحرية، يقف إلى جانب المظلومين والمُعَدَمين والمُهَمَّشين. ويُمكن تبيان اعتماد هذه الصور بالاستناد إلى نظرية التعلق Attachment Theory، إذ ترى إنَّ التمثيلات العقلية للذات فيما يتصل بالآخرين تتكوّن من علاقة الأب - الطفل، وما يتخلل ذلك من أحداث حياتية واقعية، سلبية وإيجابية، تنعكس في علاقته الاجتماعية، كما في رؤيته للإله، فصور الإله هي جزء من النماذج العاملة الداخلية المتكونة خلال الصلة الانفعالية في تفاعل الأب - الطفل. وهناك ثلاثة أساليب رئيسة للتعلق: (1) الآمن Secure، اتساق الرعاية، والحُب، يولد الثقة العقلانية بالذات والآخرين، فيتمكن الفرد من إقامة علاقة متوازنة، تتسم بالدفء، دون فقدان فرديته واستقلاليته، و (2) القلق Anxious، توتر وخوف وشعور بالتفاهة وبحث مَرَضِي عن الحُب والقبول من الآخرين، و (3) المتجنب Avoidant، استقلالية سلوكية مفرطة، وتجنب العلاقات القريبة، وعدم الثقة بالآخرين. فصورة الإله خبرة علاقة تعلقية بالإله،

منبثقة من العلاقة التعلُّقية بين الأب - الطفل، قد تكونُ بنمطٍ آمنٍ أو غير آمنٍ: قلقٍ أو متجنبٍ، وغير الآمن يتطور مع مفاهيم الإله في الخبرة الانفعالية للمؤمن بالإله، فمفاهيم الإله مؤشرات للإيمان الديني والقواعد الاستعارية لتنظيم أنماط التعلُّق غير الآمنة، مفاهيم الإله هي شكل من اللغة الدينية التي تشير إلى العلاقة مع الإله ضمن سياق الجماعة الإيمانية، فهمٌ معرفي لفظي للإله، بينما صور الإله تشير إلى الفهم الانفعالي التجريبي للإله، التوجه غير اللفظي للإله الذي يعكس أفعالاً مانح الرعاية الأول، وبذلك تكون القاعدة لبلورة المفاهيم، والأساس الذي يحكم تفكير الفرد وعاطفته وسلوكياته فيما يتصل بالإله، والمجالات الحياتية المرتبطة به.

ودراسة «مقاربة سوسولوجية لمفهوم الإله عند الشباب الإيراني» لـ Safa & Ahmadi 2011، انطلقت من إنَّ مفهوم الإله - في المقاربة السوسولوجية - ليس هو الوجود المتعالي للإله، وإنما بنية اجتماعية أساسية في التاريخ الكلي للأديان، فعملت على إعادة بناء مفاهيمية للإله عند الشباب الإيرانيين، المتحررين من المقاربة الشيولوجية، فبحث مفهوم الإله في المجالات الاستمولوجية والانفعالية والاجتماعية، فالمجتمع الإيراني - كما تقول - في تحوُّل، تتصارع فيه الأنساق الاعتقادية التقليدية والحديثة، وتعددية التفسيرات والتأويلات الجديدة للإله، حيث يندمج طيف هذه التقديمات التعددية في المستويات الاجتماعية الميكروية والماكروية. فاعتمدت المقابلات، والتحليل بالترميز التعامدي المفتوح الانتقائي، وبناء الفئات والفئات الجوهرية، فظهرت ست فئات جوهرية: إبستمولوجية، وأنثروبولوجية وانفعالية، وتوقعاتية، وفردية، ومجتمعية. هناك أسئلة إبستمولوجية - فلسفية ودينية واجتماعية - مرتبطة بالإله،

وجدت على نحوٍ خفيٍّ وغامضٍ وخائفٍ ومهددٍ، نتيجة التابوات الكثيرة التي حَصَرَت الحديث والتفكير بخصوص الإله، ووسمته بالخطيئة، وكرست الخوف عند الشباب، فحرمتهم - بالتالي - من النقد الاجتماعي، إذ الخوف من السؤالِ عن الإله له أبعاد اجتماعية ترتبط بالخوف من نقد العالم والمجتمع. كما أنَّ هناك معطيات أنثروبولوجية تجلَّت في وصف الإله بخصائص مثالية إنسانية، كإمبراطور أو سيد أو حاكم، تعكس البنية السياسية في التاريخ الاجتماعي الإيراني، تشكَّلت خلال الطفولة. ولوَّنت الانفعالية معالم صورة الإله، فتم التعبير عن مشاعر متناقضة، كالذنب والخوف والإثارة والنجاح والأمل والسعادة والخجل، وكان الأقوى هو الشعور بالذنب، إما لفهم القوة المطلقة العظيمة للإله وهيمنته وسيطرته، أو لفهم كرمه وتسامحه وعفوه. ووجدت توقعاتية عالية من الإله، إضافة لما هو متوقع من الناس تجاه الإله، يرى الشباب بأنَّ هناك ما هو متوقع من الإله تجاه الناس، هناك مسؤوليات للإله، تتمثل بتحقيق الحياة الاقتصادية والاجتماعية الكريمة، وهداية الناس إلى الأفعال الصائبة، إضافة إلى رغباتٍ شاملة وإنسانية، كما يرتبط به حل المشكلات الصعبة والمصيرية التي تقع خارج قدرة الإنسان. ولعلَّ أهم المعطيات كانت تلك النزعة الفرديَّة في صورة الإله عند الشباب، فالإله الذي يعرفونه ويعبدونه إله شخصي فردي خاص، صديقٌ مثالي، يفهمهم ويعرِّف حاجاتهم ويحكم عليهم بإنصاف، متسامح، مخلص، حميم، متعاطف، موثوق، يحترمهم، ويؤمن بحريتهم. وفي مقابل ذلك، كانت الصورة الاجتماعية للإله، الإله الذي يقدمه المجتمع، وهو مختلف عن الإله الفردي، وصفه الشباب بالمزيَّف، حيثُ رسم المجتمع صورة الإله الكئيب المُعاقب، ولذلك

تكرّست الاحتفالات والطقوس الدينيّة الحزينة والمأساويّة، وحُضرت الموسيقى والرقص والسعادة والإثارة، وتم توسيع تلك الصورة إلى الكثير من السلوكيات الاجتماعية والفردية السليمة والمنسجمة مع الحاجات والرغبات الواقعية والمرتبطة بمجالات شخصيّة، لتصبح آثمة ومخطئة، فالمجتمع - بحسب رؤيتهم - حدد الأعراف والقوانين والمعايير، ثم عدّ أيّ خروج عنها علامة على الخطيئة تجاه الإله، لكن الدين والإله الحقيقي لم يفعل، مما أنتج الخوف من الإله، والانفصال عنه، ونقص معرفته، ونزعات تمردية، واغتراب.

ودراسة «بحث في صور الإله المناسبة ضمن الأنموذج الأفريقي للمنصب الرعوي» لـ Kasambala 2000، ذات دلالة خاصّة، إذ اهتمت بالتحكّم بصور الإله المقدّمة في المواقف الرعويّة، بحيث يجب أن تكون مناسبة للمجتمع الذي تتم فيه، وذلك عبر فهم طبيعة ذلك المجتمع، فصور الإله هي تمثالات الإله - بلغة استعارية ورمزيّة - المعبرة عن كيفية خبرة الإله في حياة الناس، فهم وخبرة الإله في إطار أفكار وحاجات وتوقعات الإنسان، الطرق المختلفة لرسم الإله بالمجازات والرموز والطقوس. والتواصل عبر الثقافي يواجه مشكلتين: (1) التكيف Accommodation، الاستمرارية، و (2) الرفض Rejection، الانقطاعيّة، وفي المجتمع الأفريقي يواجه محتوى الإيمان المسيحي هاتين المشكلتين، خصوصية كيفية تعبيرهم عن خبرتهم بالإله، وما هو غير مقبول عندهم كتمثيل للإله. مما يتطلب توظيف أنموذج هيرمنوطيقي لتحديد العوامل الكامنة في الكوزمولوجية والأنثروبولوجية الأفريقيّة المؤثرة في صياغتهم لصورة الإله، وبالتالي

يمكن من تقديم تلك الصورة - خلال الممارسة الرعويّة - بطريقة فاعلة، تستجلب النتائج المطلوبة، ولا تتصارع مع التفسير اللاهوتي للتفاعل بين الإله والإنسان في الموقف المُعَيَّن. فوجِدَت إنَّ الأفريقيون يبنون روحانيتهم (رؤيتهم للعالم) حول العلاقات، ولذلك يجب أن تقدّم صورة الإله بمفاهيم اجتماعيّة وليست شخصيّة، كما إنَّ البحث في دلالة الإله في أزمنة الشدّة الأفريقية هو بحث في توكيد القوّة والتغلّب، والحضور المنتصر، في لحظات تهديد قيمهم وحياتهم الثقافية بقوى كونيّة، فالصورة المطلوبة هي تلك التي تؤكد حضوره في لحظات المُعاناة، ولكن كوزمولوجيتهم الروحية تتضمن الكثير من الخوف والحساسية من حضور القوى، مما يجعل من الضروري توكيد حقيقة رعاية الإله وفي الوقت ذاته قدرته على تجاوز المخاوف من الحضور الكوني، فهم بحاجة لصورة إله تعطيهم الشجاعة في هذه اللحظات، حيث لا مجازات من قبيل الراعي أو الصديق أو الأب أو الرفيق تفيد في تجاوز الخوف، صورة الإله المُمكن، الحضور التمكيني للإله

.Empowering Presence of God

هذه الدراسات بحثت الإله «في الإنسان»، صورته المتكوّنة والمُشغلة في السياق الاجتماعي، فأثبتت تأثيرات صورته على السلوك والتأويلات الأخلاقيّة، وتغاير تلك التأثيرات بحسب نمط الصورة والبعد السلوكي، وتنوع - وتباين - تلك الصور بين - وداخل - الثقافات، إذ تقوم تلك الثقافات ببناء تلك الصور، عبر آليات متعددة، كأسلوب التعلّق المنبثق من علاقة الطفل بأبويه، وتحول تلك العلاقة إلى نماذج عاملة داخلية تشتغل في كل علاقته اللاحقة برموز السلطة، وتمارس تكوين مفاهيم

- لفظية معرفية - للتعبير عن تلك الخبرة - الانفعالية التجريبية - بهدف التحكم بالمُعطيات السلبية للأساليب غير الآمنة، كما أظهرت السعة التمثيلية لتلك الصور في الوَسَط الاجتماعي، بأبعادٍ ابستمولوجية وأثروبولوجية وانفعالية وتوقعاتية وفردية واجتماعية، تختزن - إلى حد ما - رؤية اجتماعية نقدية متولدة عن الصدمات التقليدية - الحداثية المرافقة للتحويلات المجتمعية، ولكل مجتمع طبيعته الخاصة، ولحظاته التاريخية الخاصة، التي تفترض صوراً معينة للإله، فالطبيعة واللحظات الخاصة قد تجعل من صورة مقبولة وأخرى مرفوضة، صورة إيجابية المُعطيات وأخرى سلبية، مما يجعل من إدراك ذلك ضرورة لتكريس الصورة التي تُساهم في إخراجِه من أزماته الاجتماعية والسياسية. هنا نلاحظ إنَّ الدراسات غير معنّية بوجودِ الله - في الواقع - وعدم وجوده، باتصافه بالصفة المعينة - في الواقع - وعدم اتصافه، بدقّة فهم الناس لحقيقته - الأنطولوجية - وعدم الدقّة، فلذلك مباحثه الخاصة في اللاهوت والفلسفة، وإنما معنّية بكيفية فهم الناس للإله، ومُخرجات ذلك الفهم، وكيفية اشتغاله في السياق الاجتماعي الثقافي، وبتعبير آخر، ليس بالإله «كما هو»، وإنما بالإله «كما يُدرّكه الإنسان». لكنَّ الفارق بين النوعين من البحوث ليس بهذه الصرامة، وهنا سنؤكد رؤية أعمق، فمعرفة الوجود «بذاته» مستحيلة، بحسب المنظور الكانتي، لا يُمكن الوصول إليه، وكلُّ ما هناك - إلى حد بعيد - هو الوجود «لذاتنا»، كل ما نعرّفه إنما هو مُنتجنا، فهمنا، فكّرنا، وبالتالي فإنَّ ما تتوصّل إليه البحوث اللاهوتية والفلسفية من معطيات عقائدية هو تمثّلات اللاهوتيين والفلاسفة للإله، التي ليست منقطعة عن الموضوعية، إلا أنها - بالنتيجة

- تمثلاتهم المتأثرة بخصائصهم الشخصية، وسياقاتهم الاجتماعية والثقافية، ولحظاتهم التاريخية، والتي تدخل في علاقة تفاعلية دينامية مع تمثلات الناس. فالصور اللاهوتية والفلسفية للإله، تدعى - بشكلٍ ضمني - الكشف عن الإله «بذاته»، تقول أن الإله هو هذا، واللاهوتية - بالأساس - تتحول إلى عقيدة، وتشكل في خطابٍ، يُقادُ الناس للإيمان به، ويعاقبون على مخالفتِهِ، وبِهِ تتعرّف هوياتهم كمؤمنين أو كافرين.

الدراسة الحالية تحاول البحث في هذه المنطقة، الصورة اللاهوتية والفلسفية للإله، وهي منطقة لم تكن ضمن اهتمامات الدراسات المذكورة، وأغلب الدراسات الاجتماعية، وإن كانت هناك اهتمامات مقارنة في بعض المنظورات، كالمنظومة الفروميّة، إلا أن السياق العربي والإسلامي لم يشهد ذلك، لصعوبته وخطورته، صعوبته تكمن في التعامل مع المنظومات الفكرية الكبرى، الشاسعة والمُعقّدة، وخطورته تنبثق من كونه منطقة تماسٍ قريبٍ من البنية العقائدية، فبينما الدراسات الاجتماعية التقليدية التي درّست تمثلات الناس، التي لم تكن - بوضوح - ذات معطيات عقائدية، حوربت لشبهة أنها تتضمن تلك المعطيات، إذ لا تميز الذهنية الدينية والشعبية التقليدية - بل وحتى الأكاديمية - بين الحقلين المتغيرين، فكيف بدراسة كهذه، لا تشتغل على تمثلات الناس الاجتماعيين، بل الناس اللاهوتيين؟ مع العلم إن الدراسة ليس محاكمة نقدية داخلية للاتجاهات الفكرية، بمعنى إثبات صحة وحقيقتة اتجاه في مقابل بطلانٍ وزيفٍ اتجاهٍ آخر، فلذلك محله في الأبحاث الفلسفية والكلامية، وإنما بحثٌ في الدلالات النفسية والاجتماعية ذات المعطيات الإنسانية لمقولات تلك الاتجاهات.

التمثّلات

التمثّلات الاجتماعية Social Representations ترجعُ إلى عالم النفس الفرنسي سيرغي موسكوفيتش - (1925 - Serge Moscovici) (2014)، الذي أكّد أنّ الظاهرة النفسية لا يمكن أن تُفسّر إلا مندمجة في الظروف التاريخية والثقافية والاجتماعية الماكروية، وعرّف التمثّلات الاجتماعية كمنظومة من المفاهيم والمقولات والتعليقات، تنبثق عن الاتصالات الاجتماعية التي تحدث بين الأفراد في سياق الحياة اليومية، وبتعبير آخر، نسق من القيم والأفكار والممارسات، له وظيفتان: (1) تحقيق نظام يُمكن للأفراد من خلاله توجيه أنفسهم في العالم المادي والاجتماعي، والسيطرة عليه، و (2) تُمكن التواصل عبر تقديم شفرة للتبادل الاجتماعي، وشفرة لتسمية وتصنيف الجوانب المتعددة للعوالم وتاريخها الفردي والجمعي، فهي ظاهرة جمعيّة ترتبط بالمجتمع الذي يبنها بشكل مشترك عبر الأفراد في حديثهم وفعلهم اليومي بهدف التصرف والتواصل، ولذلك تتمايز الجماعات الاجتماعية في فهم الظواهر الاجتماعية، إذ تدفع الأحداث الجديدة إلى استجابات جمعيّة رمزيّة مصحوبة بخطاب يتسق والبنية الأيديولوجية للجماعات الرئيسة والفرعية، فنتج تمثّلات جديدة مستقرة، تعزز الهوية الاجتماعية، والعلاقة بين التمثّلات الاجتماعية والهوية الاجتماعية جدليّة، تأثيرات متبادلة، وكلاهما في عملية صيرورة متواصلة، فالتمثّلات ليست تكوينات قارّة سكونيّة، وإنما ديناميّة قابلة للتغيرات، كما أنّها لا توجد منعزلة، وإنما في شبكة من التمثّلات المترابطة - (Wagner et.al.,1999,p.95 - 6•Duveen,2007,p.546) .100•Breakwell,1993,p.3

تُشكل التمثلات الاجتماعية جوهر المعرفة الاجتماعية، إذ تساعد على التمكّن المعرفي من العالم وفهمه، والقدرة على التواصل. وهي تشتغل بعمليتين: (1) التثبيت Anchoring، عملية تصنيف وتسمية عبر مفاهيم قائمة في الذهن ضمن نظام معرفي مسبق، تعمل على ربط الخبرات الجديدة بالقديمة، و(2) الموضّعة Objectifying، تحويل الأفكار المجردة إلى أشياء محسوسة، بالشخصنة (ربط الفكرة بشخص) والتصوير (ربط الفكرة بصورة). ولا تظهر التمثلات إلا في بيئة من التفاعل والعلاقات الاجتماعية، وتُنظّم وتوضّع في إطار أو شكل معيّن بواسطة العمليات الاجتماعية، وقد يتم تحويل أو تغيير خصائص الإطار أو الشكل القائم، كما لا بد أن تكون خاصة بشيء في العالم المحيط، له أهمية خاصة في عمليات الجماعة، ويشكل معلّم في بيان وتواصل الجماعة، ولتلك التمثلات قيمة رمزية فائقة، وتضع الأفراد في موقع معين على خريطة البنية الاجتماعية (مكفلين وغروس، 2002، ص 238، فريزر وآخرون، 2012، ص 363).

ولعلّ جملةً من أهم التمثلات الاجتماعية تلك المرتبطة بالدين، فالجماعة الدينية تنبني على - وتشارك في - تمثلات أساسية للمفاهيم الدينية، ترمز لهوية تلك الجماعة، ويكون لتلك التمثلات نواتج اتجاهية وسلوكية بالغة الأهمية. بل للدين - ذاته - تمثلات اجتماعية، تختلف باختلاف الجماعات، وتنعكس على الاتجاهات والسلوكيات، فمن يعدّ الدين هو الاعتقاد بالإله، يقبل تعاليم المؤسسة الدينية، وتكون اتجاهاته ايجابية نحو الدين، وينخرط في العبادات والممارسات الدينية، ومن يعدّه بحثً عن المعنى، سوف لن يعتقد بالمؤسسة الدينية، وتكون اتجاهاته

متناقضة نحو الدين، وقد يقوم ببعض العبادات والممارسات الدينية، ومن يעדّه وسيلة للتعامل مع المشاكل الحياتية، ستكون اتجاهاته سلبية نحو المؤسسة الدينية، ولا يقبل تعاليم المؤسسة، ولا يقوم بالعبادات والممارسات الدينية، ومن يעדّه نظام رمزي وخريطة طريق للحياة، يؤمن بالإله، ويقبل تعاليم المؤسسة الدينية، ويفهم ويقبل المعاني الرمزية للرسائل الدينية، وتكون اتجاهاته ايجابية نحو الدين، ويمارس المعتقدات الدينية بحرية بلا ضغط، وينضم للتجمعات الدينية (Borges et. al., 2015, p.524 – 531; Lauri et. al., 2018, p15 – 17).

التمثّلات تتحوّل إلى خطابات، وفي كتابيه: «نظام الخطاب» و«حضريّات المعرفة»، يُشير الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو (1926-1984) إلى أن إنتاج الخطاب في كل مجتمع إنتاج مُراقب، ومُنْتَقَى، ومُنظَّم، ومُعَادَ تَوزِيعِه من خلال إجراءات عِدَّة للحد من سلطته ومخاطره، والتحكم في حدوثه المحتمل، وإخفاء ماديته الثقيلة والرهيبية. ولعل أهم تلك الإجراءات هي الخارجية المرتبطة بالسلطة والرغبة، والتي تتمثل ب: (1) المنع، حيث لا يمكن قول كل شيء في كل ظرف من كل أحد، فهناك موضوع لا يجوز الحديث عنه، وطقوس خاصة بكل ظرف، وخصوصية ممنوحة للذات المتحدثة، و(2) القسمة والرفض، حيث هناك خطاب العقل وخطاب الحُمق، الأول يوصف بالمنطقية والتماسك، ويُقبَل ويُتداول، والثاني يوصف بالفراغ وانعدام القيمة، ويُرفض ولا يُتداول، و(3) إرادة الحقيقة، حيث هناك الحقيقية والزيف، فهناك خطاب مالِك للحقيقة يجب الخضوع له، وآخر فاقد للحقيقة يجب مناهضته. كما أنّ هناك إجراءات داخلية، تعمل كمبادئ

للتصنيف والتنظيم والتوزيع، تتمثل بـ: (1) التعليق، حيث في كل مجتمع محكميات ونصوص كبرى أساسية توجه وتراقب وتشكل نسق الخطاب في العصور المختلفة، كالنصوص المقدسة في الخطاب الديني، و (2) المؤلف، لا كفرد تحدّث أو كتّب، بل كمبدأ لتجميع الخطابات، كوحدة وأصل للدلالات الخطابات، و (3) الفروع العلمية، الالتزام بالتخصصية والمنهجية والتقنية لحقل معين، حيث يعترف كل حقل معرفي، ضمن حدوده وشروطه، بقضايا صحيحة وأخرى خاطئة، ويقذف إلى هوامشه بمسخ المعرفة. وإلى جانب هذين النمطين، هناك الإجراءات الكبرى لإخضاع الخطاب، التي تحدد شروط استعمال الخطابات، وقواعد تلقي الخطابات، لتقليل عدد الذوات المتكلمة، فليست كل مناطق الخطاب مفتوحة بنفس الدرجة، فبعضها محروس وممنوع علانية، والآخر مفتوح للجميع، وتتمثل بـ: (1) الطقوس، عملية تحديد المواصفات الواجبة للمتكلمين، والحركات والظروف والسلوكيات وكل مجموع العلامات المرافق للخطاب، و (2) المذاهب، الدينية والفلسفية والسياسية، الاستعمال المشترك لنفس المجموعة الواحدة من الخطابات يعرف عدد من الأفراد انتمائهم المتبادل، بشرط الاعتراف والقبول بحقائق وقواعد موحدة، حيث يتم إخضاع الذوات المتكلمة للخطابات، وإخضاع الخطابات لجماعة المتكلمين، و (3) التملك الاجتماعي للخطابات، حيث كل منظومة تربوية هي طريقة سياسية للإبقاء على تملك الخطابات، أو لتعديل ذلك التملك، بجانب ما تحمله هذه الخطابات من معارف وسلطات (فوكو، 1987، ص 19 - 66، 2007، ص 4 - 44).

الخطابات بنيات مُعقّدة، وبشكل خاصٍ الدينيّة، بل لعلّ كل الخطابات دينيّة، ولكن المقصود تلك الخطابات ذات الطابع الديني المُعلن، فهي - بدايةً - تحيلُ التمثّلات إلى مقولات الحقيقة المُطلقة، وتحوّل إلى خطابات متماسكة، مُسيّجة بالإجراءات الخارجيّة والداخليّة والكُبرى. ومفهومُ الإله أحد التمثّلات الكُبرى في كل الأديان، ومتابعته في دينٍ واحدٍ مُضنية ومعقدة، وإن كانت مساراته تكاد تكون متقاربة، للتفاعل بين المجتمعات والثقافات، ولوحدة الثيمات الرمزية فيه، ولذلك سيقترن البحث على السياق الاسلامي، فجدالاته، ومركزياته، ومعطياته، تختزل - باعتقادي - كل التراث الديني والفلسفي العالمي، ويمكن تلمس ذلك بمراجعة «الله والفلسفة الحديثة» لجيمس كولنز، و«الله والإنسان» لكارين ارسترونغ. والبحث في السياق الإسلامي كذلك ليس بالهين، فهو بحاجة لاشتغالات كثيفة، لا يتسع لها كتابٌ، فضلاً عن دراسة، فالفرق الكلامية، والاتجاهات الفلسفيّة، والمنظومات الفكرية، كثيرة، ومتشعبة، ومتداخلة، فنحاول اقتناص الثيمات العامة، دون الخوض في التفصيلات، كما أن هناك مشكلتين معرفيتين: هل الصورة في الكتب أو المباحث المتخصصة بالإله، أم في مجمل المنظومة الفكرية والثقافية للخطاب؟ وهل تلك الصورة كامنة في النصوص أم تعبر كذلك عن الواقع؟ بلا شك إن صورة الإله في مجمل المنظومة، إلا أن استقصاء المنظومة يعقد المعقد، ولذلك سنتخذ من الإشارات المتخصصة علامات ومداخل لمجمل المنظومة، كما سنحاول ان نستخلص العموميات التي تشكل الخلفية العامة للمعاش على نحو إجمالي، فالواقع بعيدٌ عن التفصيلات اللاهوتية، وله من ذلك السمات الكُبرى.

الخطاب السلفي

السلفية تيار فكري متجذر في البدايات الإسلامية، عُرف - بدايةً - بأهل الحديث، تشكّل في المدينة المنورة مع الإمام مالك بن أنس (711 - 795)، ثم تكرّس عند تصاعد تيارات مُغايرة أخرى في العصر العباسي مع الإمام أحمد بن حنبل (780 - 855)، وتبلورت التسمية وتعمّقت المنهجية وتكاملت النظرية مع شيخ الإسلام ابن تيمية (1263 - 1328) وتلميذه ابن القيم الجوزية (1292 - 1350)، وانتهت - إلى حد ما - عند محمد بن عبد الوهاب (1703 - 1792)، لتمتدّ في مسالك متنوعة عدّة، جوهره النصية والنقلية، ومعارضّة العقلية والذوقية، ومعيارية وحاكمية طريقة وتصورات ومتبنيات السلف الصالح، فهم الأسلم والأعلم والأحكم، ومركزية التوحيد بفهم السلف، ومحاربة الفرق المُبتدعة (عثمان، 1981، الحفني، 1993، ص 245 - 247، عمارة، 1994، البخاري، 2012، ميري، 2014، سالم ويونني، 2015).

«الكيف منه غير معقول، والاستواء منه غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»، مقولة مالك التأسيسية، عند إجابته على السؤال عن معنى «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»، تختزل الرؤية السلفية، فالاستواء صفة حقيقية مفهومّة، ولكن الكيفية غامضة مستحيّلة المعرفة، ويجب أن تؤخّذ كما هي، كما وردت، بلا نقاش ولا سؤال، فذلك بدعة مضللة محرّمة. فعلى الفرد - كما أكد الإمام أحمد - أن يصف الله بما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله، ويُنفى عنه ما نفيه، وتقبّل الأخبار - القرآنية والنبوية - عنه كما جاءت (الخميس، 1992، ص 63 - 74، الدقر، 1999، ص 98 - 133، النشار والطالبي، 1971، ص 10 - 11)، ولا

يعارض - بحسب تعبير ابن تيمية - النصوص بمعقوله (أبو زهرة، 1991، ص 222 - 227)، فقد «وصف الله نفسه بأكمل وأجمل الأوصاف، كما يليق بجلاله وعظمته، في كتابه وعلى لسان نبيه، ليعرف خلقه بنفسه، كالعلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والحب والرأفة والرحمة والعلو والاستواء على العرش والإتيان والمجيء والنزول إلى السماء الدنيا، وأن له وجهاً ويداً وقدماً وساقاً وعيناً، إلى غير ذلك من صفاته التي نطق بها الكتاب والسنة، ومن صفاته تعالى اشتق أسماءه الحسنى، كالعليم والحَي والقادر والودود والرحيم والرؤوف إلى غير ذلك، وعقيدة السلف الذين كانوا أعلم الأمة وأعرفها بالله رب العالمين: الإيمان بجميع ذلك على وجه الإجمال فيما جاء مجملاً، وعلى وجه التفصيل فيما جاء مفصلاً، من غير تزيد ولا نقص، وكان هذا الاعتقاد يقوم على أربعة دعائم: الإثبات المفصل المجمل لكل صفة كما ورد بها النص، والتنزيه وعدم التكييف والتشبيه، وعدم التأويل المفضي إلى التعطيل، والعلم بالله تعالى والمعرفة به من خلال صفاته» (الجديع، 1995، ص 71 - 72)، وبتعبير ثانٍ، «نصفه بما وصف به نفسه في كتابه، وبما وصفه به رسوله، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، فلا ننفي عنه ما وصف به نفسه، ولا نحرف الكلم عن مواضعه، ولا نلحد في أسماء الله وآياته، ولا نكيف ولا نمثل صفاته بصفات خلقه، لأنه لا سمي له، ولا كفوله، ولا ندله، ولا يقاس بخلقته، ليس كمثله شيء في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله... فمن فهم نصوص الكتاب والسنة في صفات الرب ما يفهمه من صفات المخلوقين فقد ضلَّ في عقله ودينه، وشبه الله بخلقته، ومن نفى ظاهر

النصوص، وزعم أنه ليس لها في الباطن مدلول هو صفة لله، وإنَّ الله لا صفة له ثبوتية أو مثبت بعض الصفات - كالصفات السبع - ويؤول ما عداها فهؤلاء نُفاة الصفات (آل معمر، 1413، ص 23 - 24، 166)، وبتعبير ثالث أعمق، يقول ابن القيم الجوزية: «أنَّه سبحانه الكامل في أسمائه وصفاته، وأنَّه الموصوفُ بكل كمال، المنزه عن كل عيب ونقص، فالكمال كله والجمال والجلال والبهاء والعزة والعظمة والكبرياء كله من لوازم ذاته، يستحيل أن يكون غير ذلك، فالحياة كلها له، والعلم كله له، والقدرة كلها له، والسمع والبصر والإرادة والمشيئة والرحمة والغنى والجود والإحسان والبر كله خاص له قائم به، وما خفي على الخلق من كماله أعظم وأعظم مما عرفوه منه، بل لا نسبة لما عرفوه من ذلك إلى ما لم يعرفوه» (ابن القيم، 2003، ص 486)، وبتعبير رابع أشمل، يقول العثيمين: «نؤمن بربوبية الله تعالى، أي بأنه الرب الخالق الملك المدبر لجميع الأمور، ونؤمن بالوهية الله تعالى، أي بأنه الإله الحق وكل معبود سواه باطل، ونؤمن بأسمائه وصفاته، أي بأن له الأسماء الحسنی والصفات الكاملة العلیا، ونؤمن بوحديته في ذلك، أي بأنه لا شريك له في ربوبيته ولا ألوهيته ولا أسمائه وصفاته، ونؤمن بأنه ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا، ويأتي يوم المعاد للفصل بين العباد، وأن له وجهاً، ويدين كريمتين عظيمتين، وعينين اثنتين حقيقتين، وأن المؤمنين يرونه يوم القيامة، وأنه لا مثيل له لكمال صفاته، ولا يظلم أحداً لكمال عدله، ونؤمن بثبوت كل ما أثبتته الله لنفسه أو أثبتته له رسوله من الأسماء والصفات، لكننا نتبرأ من محدورين عظيمين هما التمثيل، أن يقول بقلبه أو بلسانه: صفات الله تعالى كصفات المخلوقين، والتكليف، أن يقول

بقلبه أو لسانه: كيفية صفات الله كذا وكذا، ونؤمن بانتفاء كل ما نفاه الله عن نفسه أو نفاه عنه رسوله، ونسكت عما سكت الله عنه ورسوله... ونرى أن من زعم اليوم ديناً قائماً مقبولاً عند الله سوى دين الإسلام من دين اليهودية أو النصرانية أو غيرهما فهو كافر، يُستتاب، فإن تاب وإلا قُتِل مُرتداً... ونؤمن بأن خير هذه الأمة الصحابة، ثم التابعون، ثم تابعوهم، ونعتقد بأن ما جرى بين الصحابة رضي الله عنهم من الفتن فقد صدر عن تأويل اجتهدوا فيه، فمن كان مُصيباً كان له أجران، ومن كان منهم مُخطئاً فله أجر واحد، وخطؤه مغفور له... ونؤمن بالقدر خيره وشره هو تقدير الله تعالى للكائنات حسبما سبق به علمه واقتضته حكمته، فكل ما يقوم به العباد من أقوال أو أفعال أو تروكٍ فهي معلومة لله تعالى مكتوبة عنده والله تعالى قد شائها وخلقها، ولكننا مع ذلك نؤمن بأن الله تعالى جعل للعبد اختياراً وقدرة بهما يكون الفعل» (العثيمين، 1422، ص 16، 28 - 29، 30 - 31، 38 - 39).

البيئة الاجتماعية التقليدية البسيطة التي شهدت البدايات الإسلامية، فرّضت - كما يؤكد عمارة - التقبلية النصية العفوية، فكانت صورة الإله البسيطة: الكامل المُفارق، بصفاتٍ غير قابلةٍ للفهم، ولا للسؤال، فضلاً عن التأويل، بل للإيمان السلفي، حيث جماعةٌ مثالية هي المرجعية الكبرى في رسم معالم الإله، هذه البساطة القلقة انعكست على عدوانية مُفرطة نحو المغايرين «المبتدعين»، بل انعكست - بالنتيجة - على صورة عدوانية للإله، ولذلك نجد النقد التكفيري الهائل لمختلف الاتجاهات اللاهوتية والفلسفية والمذاهب الدينية، من فلاسفة ومتكلمين ومتصوفة، أشاعرة ومعتزلة وشيعة (ابن تيمية، 1986، 2018، عبد الوهاب، 2014)،

وفي كتب الأخير، وبشكل خاص «كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد» - الكتاب الأعظم للسلفية المعاصرة - نلمس خطورة تلك البساطة، فالكتاب صغير، عبارة عن أبواب محدودة، تُفتح بآيات وأحاديث، وتُذيل بتعليقات ارشادية مُقتضبة، وهو - كما يقول الديرى - إذا ما قيس بأُمّهات الكتب الكلامية عن التوحيد، وما تتضمنه من جدالات فلسفية ولاهوتية عميقة، نجد أن لا قيمة له (الديرى، 2017، ص 81)، لكنّه اختزن طاقة تأثيرية كبيرة، حدد مشكلة لا في توحيد الربوبية، وإنما في توحيد الألوهية والصفاتية، فكل من عبد غير الله السلفي، بطريقة مُعلنة وخفية، أو أضاف أو أول صفة، كافر، و«الطريق إلى الله لا بد له من أعداء قاعدين عليه، أهل فصاحة وعلم وحجج، فالواجب عليك أن تعلم من الدين ما يفيد سلاحاً لك تقاثل به هؤلاء الشياطين»، حيث ينطلق من أفق نصي وحرفي، ليرسم صورة للإله، لا تعني «بالخضوع لقوة مطلقة للتحرر من قوى مُقيدة، بل بالخضوع لنصوص حرفية، فهو توحيد الخضوع الخارجي، وليس الانقياد الداخلي للألوهية، لا يحضر الله كنور في قلب الإنسان، ويضيء عالمه، بل كآمر، يهدد ويتوعد وينتقم ويكره ويتبرأ ويشهر سيفه المسلول، ليس تجربة روحية مع المطلق، بل احتراب مع المختلف والصراع معه وغزوه وقتله» (الديرى، 2017، ص 95).

الخطاب المعتزلي

المعتزلة تيار فكري تكوّن في بدايات القرن الثاني الهجري، بصري - بغدادي، بزعامة وإصل بن عطاء (700 - 748)، الذي اعتزل - لاختلاف فكري - مجلس الحسن البصري (642 - 728)، وأخذ بتأسيس مقولاته، التي امتدت إلى جملة من أكابر العلماء البصريين، كالعلاف والنظام،

ومن ثم البغداديين، كالخياط والإسكافي، ليشكلان مدرستيه الرئيسيتين، وتستقر عند القاضي عبد الجبار المعتزلي (935 - 1025)، جوهره التوكيد على العقل والعدل، ونقد النزعات التقليدية النصية، فكان الركيزة الأساسية لبناء فلسفة عقلانية إنسانية مدنية (عمارة، 1848، ص 173 - 186، الحفني، 1993، ص 358 - 366، الخيون، 1997)، ولذلك تمت محاربتُهُ بضرارة، وطمس معالمه، فقد نُسب إلى مخالفة السلف الصالح وتسرب الفلسفات اليونانية وتخطي الدلالات الظاهرية للنصوص (العبدية وعبد الحلیم، 1987، المعتق، 1414)، وكان تراجعُه - كما يقول سبحاني - «انهزاماً لدعاة الحرية، وانتصاراً وتقويةً لقوى الجهل والأمية، ولو كانت الحرية سائدة في الأمة الإسلامية لكان الوضع غير ما نشاهدُه» (سبحاني، 1427، ج 3، ص 645).

أساس معرفة الله هو العقل، ولا يمكن الركون في ذلك إلى التقليديات والظاهریات، «إن الله لا يُعرف بطريق الضرورة ولا بطريق المشاهدة... الضرورة تنفي الحرية، فإن الإنسان يعرف الله بفعل إنساني، لا يفرض عليه بالضرورة من خارج، بل ولا من داخل، وإنما فعل إنساني حر، لا يقيدُه إلا القيد العقلي الإنساني... أن علم الإنسان بالله نظر عقلي هو أول الواجبات، باعتبار الإنسان إنساناً، والتقليد ممتنع على الإنسان الجدير بسمة الإنسانية، أي بقدرته العقلية على النظر والتفكير، ولا بد من النظر والاستدلال دفعا للتقليد، ولا يستطيع العامي القاصر عقلياً عن تقليد غيره إلا في الفروع دون الأصول، وهذا يعني - بعبارة أخرى - إن معرفة الإنسان بالله واجب، وجهد، وإن للإنسان فيه نفعاً ماثلاً على الأقل في دفع ضرر قد يحقق به إذا امتنع عنه، وليس نظر الإنسان وتفكره

لمعرفة الله من باب إرضاء الفضول وحب الاطلاع، يقول القاضي إن نظر الإنسان لمعرفة الله يدفع عن النفس ضرراً يخاف المرء الوقوع فيه عند تركه هذا النظر، فإنَّ المكلف إذا بلغ كمال العقل لا بد من أن يخاف من ترك النظر ضرراً لسبب من الأسباب، فربما يكون اختلاطه بالناس وسماع اختلافهم في الأديان وتضليل بعضهم بعضاً، وتكفير بعضهم بعضاً، وقول كل واحد منهم للآخر إنَّ الحق في جانبي، وإن ما أنت عليه باطل يؤدي إلى الهلاك، فعند هذا يخاف العاقل إن لم ينظر ولم يتفكر أن يقع في ورطة الهلكة. وربما يكون سبب الخوف دعاء الدعاة وقصص القاصين وتخويف المخوفين، وقد تقرر في العقل إن دفع الضرر عن النفس واجب سواء كان معلوماً أو مضموناً، وسواء كان معتاداً أو غير معتاد، فثبت وجوب النظر في طريق معرفة الله» (عبد الجبار، 1996، ص 39 - 67، العوا، 1987، ص 75 - 79). والاشتغال العقلي قاد المعتزلة إلى تقديم صورة للإله مغايرة للصورة السلفية والصورة الأشعرية، فهم بخلاف الأولى لا يقفون بسلبية أمام النصوص، ويسألون ويناقشون، ويعتمدون ما يُبرهن عليه، ويؤولون ما يخالفه، كما أنهم يرون في الثانية نزعة تعددية، لا توحيدية ولا تنزيهية، فكانت نقاط ارتكازهم نفي الصفات عن الإله، والقول بحدوث كلامه، وفاعلية الإنسان، ولذلك عرفهم الشهرستاني - في ملله ونحله - بالقول: «الذي يعُم طائفة المعتزلة من الاعتقاد: القول بأن الله تعالى قديم، والقدم أخص وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا هو عالم لذاته، قادر لذاته، حي لذاته، لا بعلم وقدرة وحياة، وهي صفات قديمة ومعاني قائمة به، لأنَّه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في

الإلهية. واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق، في محل، وهو حرف وصوت، كتب أمثاله في المصاحف، حكايات عنه. واتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست بمعاني قائمة بذاته... واتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله، خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، والرب تعالى منزه أن يُضاف إليه شر وظلم، وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً» (الشهرستاني، ص 38 - 39).

نفى المُعتزلة الصفات لما كانَ يستلزمُهُ الإثبات من خدشٍ في وحدانية الإله، وبساطته، وإطلاقه، متأثرين - كما يشير بعض الباحثين - بالافلاطونية الجديدة، وبشكل خاص بأفلوطين، الذي أكد أن تعالي الإله يمنع من إطلاقِ صفة من الصفات عليه، لأن ذلك تشبيه، فهو ليس عالم، بل العلم، وليس جميل، بل الجمال، فإن لم تكن الصفات عين الذات كانت إما حادثة أو قديمة، ولما لم تكن حادثة فهي قديمة، وبذلك شاركت الذات في القدم، فأصبحت آلهة أخرى، لأن القدم أخص وصفٍ للقديم، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم، فما إطلاق الصفات إلا لنفي الضد، لنفي النقص، فما يُعرَف هو ما ليس عليه الإله فقط، ولا يُمكن معرفة ما هو عليه حقيقة (قاشا، 2010، ص 70 - 73)، يقول الخياط: «إن الله تعالى لو كانَ عالماً بعلمٍ فإما أن يكون ذلك العلم قديماً أو يكون محدثاً، ولا يمكن أن يكون ذلك العلم قديماً لأن هذا يوجب وجود اثنين قديمين، وهو تعدد، وهو قول فاسد، ولا يمكن أن يكون علماً حادثاً لأنه لو كان كذلك يكون قد أحدثه الله إما في نفسه أو في غيره أو لا في محل، فإن كان أحدثه في نفسه أصبح محلاً للحوادث، وما كان محلاً للحوادث

فهو حادث، وهذا محال، وإذا أحدثه في غيره كان ذلك الغير عالمًا، بما يجعل منه دونه، ولا يعقل أن يكون أحدثه لا في محل لأن العلم عَرَض لا يقوم إلا في جسم، فلا يبقى إلا حالة واحدة، وهو أن الله عالم بذاته» (الخياط، 1925، ص 111 - 112)، وبيان أعمق يقول القاضي عبد الجبار في كتابه الرئيس «شرح الأصول الخمسة»: «أنه تعالى لو كان عالمًا بعلم، لكان لا يخلو إما أن يكون معلومًا، أو لا يكون معلومًا، فإن لم يكن لم يجز إثباته، لأن إثبات ما لا يعلم يفتح باب الجهات، وإن كان معلومًا فلا يخلو إما أن يكون موجودًا أو معدومًا، لا يجوز أن يكون معدومًا، وإن كان موجودًا فلا يخلو إما أن يكون قديمًا أو محدثًا، والأقسام كلها باطلة، فلم يبق إلا أن يكون عالمًا لذاته على ما نقوله... وأما الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمعانٍ محدثة فهو أن المحدث لا بد له من مُحدث، فلا يخلو أن يكون مُحدث هذه المعاني نفس القديم تعالى، أو غيره من القادرين بالقدرة، لا يجوز أن يكون محدثها غيره من القادرين بالقدرة لأن القادر بالقدرة لا يصح منه إيجاد المعاني، وأما العلم وإن صح منه إيجاده فإنما يصح منه إيجاده لنفسه لا لغيره، لأن القادر بالقدرة لا يفعل الفعل في الغير إلا بالاعتماد، والاعتماد مما لا حظَّ له في توليد العلم، لأنه لو صح ذلك لوجب في الواحد منا إذا اعتمد على صدر غيره أن يوجد هناك علم، ومعلوم خلافه، ولا يجوز أن يكون محدثها نفس القديم تعالى لأنه يجب أن يكون على هذه الصفات قبل وجود هذه المعاني، فلو ترتب حصول هذه الصفات على وجود هذه المعاني أدى إلى أن يقف كل واحد منهما على الآخر، فلا يحصلان، وذلك محال. وتفصيل هذه الجملة هو أن القديم تعالى لو كان قادرًا بقدرة محدثة، والمحدث لا بد

له من محدث، لكان محدثها لا يخلو إما أن يكون نفس القديم تعالى أو غيره من القادرين بالقدرة، لا يجوز أن يكون غيره من القادرين بالقدرة لأن القادر بالقدرة لا يصح من إيجاد القدرة، على أن وجود القادرين بالقدرة يترتب على قدرة القديم تعالى، فلو ترتبت قدرة القديم تعالى على قدرتنا لوقف كل من الأمرين على صاحبه فلا يحصلان ولا واحد منهما، ولو كان محدثها نفس القديم تعالى لوجب أن يكون قادراً قبل وجود هذه القدرة حتى يصح منه إيجادها، ولا تصح قدرته إلا بعد هذه القدرة، فيترتب كل واحد منهما على الآخر، وكذلك الكلام في كونه حياً ب حياة محدثة... لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، والأصل في ذلك أنه تعالى لو كان يستحق هذه الصفات لمعان قديمة وقد ثبت إن القديم إنما يخالفه مخالفة بكونه قديماً، و ثبت أن الصفة التي تقع بها المخالفة عند الافتراق بها تقع المماثلة عند الاتفاق، وذلك يوجب أن تكون هذه المعاني مثلاً لله تعالى، حتى إذا كان القديم تعالى عالماً لذاته، قادراً لذاته، و جب في هذه المعاني مثله، ولو جب أن يكون الله تعالى مثلاً لهذه المعاني، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، لأن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات، بل كان يجب أن يكون كل واحد مثلاً لصاحبه، وكان يلزمهم العلم بصفة الحياة والقدرة وغيرها، حتى يقع الاستغناء بواحدة منها عن سائرهما» (عبد الجبار، 183 - 196). ويواصل جدالاته العميقة ليصل إلى إن الله عالم لا بعلم، وقادر لا بقدرة، وحي لا بحياة، ويعمل على إخضاع كل المقولات الصفاتية الإثباتية السلفية لعملية تأويلية عقلية، ليكشف - كما يعتقد - عن التوحيد التنزيهي الحقيقي.

الخطاب الأشعري

الأشعرية تيار فكري تكوّن في القرن الثالث الهجري، بصري - بغدادي، بزعامة أبو الحسن الأشعري (847 - 936)، كوسطٍ بين السلفية والمعتزلة، إذ حاول الدفاع عن المعتقدات التقليدية بالوسائل الكلامية العقلية، ولذلك عدّ الاتجاه العقائدي الرئيس لأهل السنة والجماعة، واستقطب جملةً من أكابر العلماء، كالغزالي والرازي والسيوطي والبغدادى، (الحفني، 1993، ص 51 - 52، العوا، 2016، ص 309 - 315، رزوق، 2018)، وهو يصرح بذلك إذ يقول إنّ دينه «التمسك بكتاب ربنا عز وجل، وسنة نبينا عليه السلام، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة المحدثين، ونحن بذلك معتمدون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، نضر الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته، قائلون، ولما خالف قوله مخالفون، لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل، الذي أبان الله به الحق، ودفع به الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين» (الأشعري، 2011، ص 201)، ومع ذلك - لاعتماده العقلية - تعرّض لانتقادات عنيفة من التيار السلفي، ولم يقبل بتمثيله لأهل السنة والجماعة، بل تم تأكيد مخالفته لهم، وخروجه عنهم، ونُسب إلى المعتزلة، والمبتدعين (المحمود، 1995، محمد نور، 1995، الجاسم، 2007، الغامدي، 2009، الحوالي، 2014).

في «مقالات الإسلاميين» عرّض الأشعري للاتجاهات الكلامية المختلفة، وأكد مخالفته للكل، وبشكل خاص المعتزلة، وموافقته لأهل الحديث والسنة: «جملة ما عليه أهل الحديث والسنة الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسوله، وما جاء من عند الله وما رواه الثقات عن رسول

الله صلى الله عليه وسلم، لا يردُّون من ذلك شيئاً... وإنَّ الله سبحانه على عرشه، وإنَّ له يدين بلا كيفٍ، وله عينين بلا كيفٍ، وله وجهاً، وأنَّ أسماء الله لا يُقالُ أنها غير الله كما قالت المعتزلة، وأقروا إنَّ لله سبحانه علماً، وأثبتوا السمع والبصر، ولم ينفوا ذلك عن الله كما نفتته المعتزلة، وقالوا أنه لا يكون في الأرض من خيرٍ ولا شرٍ إلا ما شاء الله، وأنَّ أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله، أو يكون أحد يقدر أن يخرج عن علم الله، أو أن يفعل شيئاً علم الله أنه لا يفعله، وأقروا أنه لا خالق إلا الله، وإنَّ سيئات العباد يخلقها الله، وأنَّ أعمال العباد يخلقها الله، وأنَّ العباد لا يقدر أن يخلقوا شيئاً، وأنَّ الله سبحانه وفقَّ المؤمنين لطاعته، وخذل الكافرين، ولطف بالمؤمنين ونظر لهم وأصلحهم وهداهم، ولم يطف بالكافرين ولا أصلحهم ولا هداهم، ولو أصلحهم لكانوا صالحين، ولو هداهم لكانوا مهتدين، ويقولون إنَّ القرآن كلام الله غير مخلوقٍ، وأنَّ الله سبحانه يُرى بالأبصار يوم القيامة.... فهذه جملة ما يأمرُون به ويستعملونه ويرونه، وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب» (الأشعري، 1980، ص 290 - 297)، ويعيدُ تأكيد ذلك في - الكتاب المنسوب إليه - «الإبانة عن أصول الديانة» (الأشعري، 2011، ص 202 - 275)، ويتوسَّع في الاستدلال عليه بالتفصيل - مفردة مفردة - في بقيَّته. وبعبارة أشمل، قال الاسفراييني في «التبصرة في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين»: «علم أن الله حقق في افتراق هذه الأمة ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم من افتراق هذه الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة، واحدة منها ناجية، والباقيون في النار، فأما الاثنتان والسبعون.... والفرقة الثالثة والسبعون هي الناجية، وهم: أهل السنة والجماعة... اعتقاد أهل السنة والجماعة السليم هو:

أن تعلم أن العالم بجميع أركانه وأجسامه وما يشتمل عليه من النبات والحيوان وجميع الأفعال والأقوال والاعتقادات كلها مخلوق كائن عن أول، وأنَّ المخلوق لا بد له من خالق، وخالق العالم واحد، والخالق لشيء ثابت موجود لا يجوز وصفه بالعدم، لأن الخالق لا يكون خالقاً إلا بأن يكون قادراً، ولا يكون قادراً إلا والقدرة قائمة، والمعدوم لا يقبل هذه الصفات، ولا يجوز وصفه بالحاجة، فإنه يلزمه أن يخرج من وصف الحاجة إلى وصف الاستغناء، وذلك يتضمن بطلان صفة وحدوث صفة، وخالق العالم قائم بنفسه، مستغن عن خالق يخلقه وعن محل يحله وعن مكان يقبله، وأنَّ القديم سبحانه يُرى وتجاوز رؤيته بالأبصار، لأن ما لا تصح رؤيته لم يتقرر وجوده كالمعدوم، وكل ما صح وجوده جازت رؤيته، والخالق لا يشبه الخلق في شيء، لأن مثل الشيء ما يكون مشاركاً له في جميع أوصافه الجائزة والواجبة والمستحيلة، وخالق العالم لا يجوز عليه الحد والنهاية، لأن الشيء لا يكون مخصوصاً بحد إلا أن يخصه مخصص بذلك الحد ويقرره على تلك النهاية بجواز غيره من الحدود عليه، والقديم سبحانه ليس بجسم ولا جوهر، لأن الجسم يكون فيه التأليف والجوهر يجوز فيه التأليف والاتصال، وكل ما كان له الاتصال أو جاز عليه الاتصال يكون له حد ونهاية، والقديم ليس بعرض، لأن العرض مما يستحيل بقاءه، والحركة والسكون والذهاب والمجيء والكون في المكان والاجتماع والافتراق والقرب والبعد من طريق المسافة والاتصال والانفصال والحجم والجرم والجنّة والصورة والحيز والمقدار والنواحي والأقطار والجوانب والجهات كلها لا تجوز عليه لأن جميعها يوجب الحد والنهاية، والحوادث لا يجوز حلولها في ذاته وصفاته، لأنَّ ما كان محلاً للحوادث

لم يخل منها وإذا لم يخل منها كان محدثاً مثلها، ولا يجوز عليه النقص، ولا يجوز عليه الكيفية والكمية والأينية، لأن من لا مثل له لا يمكن أن يقال فيه كيف هو، ومن لا عدد له لا يقال فيه كم هو، ومن لا أول له لا يمكن أن يقال مم كان، ومن لا مكان له لا يقال فيه أين كان، وصانع العالم حي قادر عالم يريد متكلم سميع بصير، لأن من لم يكن بهذه الصفات كان موصوفاً بأضدادها، وأضدادها نقائص وآفات تمنع صحة الفعل، فصحت ثبوت هذه الصفات له من وجهين، أحدهما دلالة الفعل، والثاني نفي النقائص، وقد دلت على إثبات هذه ظواهر نصوص القرآن، وله حياة وقدرة وعلماً وإرادة وكلاماً وسمعاً وبصراً، لأن من كان موصوفاً بهذه الصفات ثبتت له الصفات، ولا يجوز أن يقال أنها هي هو أو غيره، ولا هي هو ولا هي غيره، ولا أنها موافقة أو مخالفة، ولا أنها تباينه أو تلازمه، أو تتصل به أو تنفصل عنه، أو تشبهه أو لا تشبهه، ولكن يجب أن يقال أنها صفات له موجودة به، قائمة بذاته، مختصة به، وكل صفة قامت بذات الباربي لم تكن إلا أزلية قديمة» (الاسفراييني، 1983، ص 23 - 135، 25 - 165).

ويرى سُبْحاني إنَّ عقيدة الأشعري الأعمق تتضح ليس في كتابيه المقالات والإبانة، وإنما في كتابه «اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع»، ففيه يخرجُ - إلى حد ما - عن الرؤية الحنبليَّة (سبحاني، 1427، ج 2، ص 59 - 82)، إلا أنني وجدتُ أنَّه فيما يخص صورة الإله لم يختلف، وإن كان يحتمل أنَّه قدَّم آراء مغايرة في موضوعاتٍ أخرى، لكن اعتقاده بالصفاتِ بقي على تصورهِ السابق، يقول: «ومما يدل على أنَّ الله تعالى عالم بعلم، أنه لا يخلو أن يكون الله تعالى عالماً بنفسه أو بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه، فإن كان عالماً بنفسه كانت نفسه عالماً، لأن قائلاً لو

قال: إن الله تعالى عالم بمعنى هو غيره لوجب عليه أن يكون ذلك المعنى علماً، ويستحيل أن يكون العلم علماً، أو العالم علماً، أو يكون الله تعالى بمعنى الصفات، ألا ترى أن الطريق الذي يعلم به أن العلم علم أن العالم به علم، لأن قدرة الإنسان التي لا يعلم بها لا يجوز أن تكون علماً، فلما استحال أن يكون الباري تعالى علماً استحال أن يكون عالماً بنفسه، فإذا استحال ذلك صح أنه عالم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه. فإن قال قائل: ما أنكرتم أن يكون الباري سبحانه عالماً لا بنفسه ولا بمعنى يستحيل أن يكون هو نفسه، قيل له: لو جاز هذا لجاز أن يكون قولنا عالم لم يرجع به إلى نفسه ولا إلى معنى، ولم يثبت به نفسه ولا معنى يستحيل أن يكون هو نفسه، وإذا لم يجز هذا بطل ما قالوه. وهذا الدليل يدل على إثبات صفات الله تعالى لذاته كلها، من الحياة والقدرة والسمع والبصر وسائر صفات الذات» (الأشعري، 1955، ص 30 - 31).

الخطاب الشيعي

الشيعية تيار فكري متجذر في البدايات الإسلامية، متمركز حول إمامة علي بن أبي طالب (599 - 661)، تشكّل ضمن مسارات مُعقّدة، وُفرق متعددة، تجاوزت العشرين، الأغلب اندثرت، وبقيت ثلاثة: الزيدية والإسماعيلية والإمامية الإثنا عشرية (الشهرستاني، 1992، ص 144 - 193، إسماعيل، 1995، النوبختي، 2012، العوا، 2016، ص 109 - 191، المغربي، 1995، ص 137 - 168، الأشعري، 1341)، والأخيرة هي السائدة، وتُعرف كذلك بالجعفرية نسبةً إلى الإمام جعفر الصادق (702 - 765)، تقولُ بأئمة معصومين، طاعتهم مُفترضة، ونصوصهم مرجعية كالنبوية، وقد تمّت مأسسته واستقرّت معالمه في القرن الرابع الهجري، مع الصدوق (932

- (991)، والمُفيد (948 - 1022)، والمرتضى (966 - 1044)، والطوسي (995 - 1050)، وقد كان الصدوق أقرب إلى النصية النقلية، بينما الآخرون أقرب إلى العقلية (الوكيل، 2014، 71 - 97، قانصو، 2016، ص 444 - 532، مكد موت، 1413، الشمري، 1434)، بما قاربته مع المعتزلة، وأوجد نقاط الالتقاء الكثيرة (أبو زهرة، ص 215 - 233)، حتى عدّه البعض مُعتزلة، بينما أكد آخرون مُعَايَرَتَهُ، وكان منطلق المُغايرة في الإلهيات: الموقف من الصفات (سبحاني، 1427، ج3، ص 268).

يقول الصدوق في «الاعتقادات»: «الله واحد ليس كمثله شيء، قديم لم يزل ولا يزال، سمياً بصيراً عليمًا حكيمًا حيًّا قيومًا عزيزًا قدوسًا قادرًا غنيًّا، لا يوصف بجوهر ولا جسم ولا صورة ولا عرض ولا خط ولا سطح ولا ثقل ولا خفة ولا سكون ولا حركة ولا مكان ولا زمان، وأنه تعالى متعال عن جميع صفات خلقه، خارج عن الحدين: حد الإبطال وحد التشبيه، وأنه تعالى شيء لا كالأشياء، أحد صمد لم يلد ولم يولد فيشارك، ولم يكن له كفواً أحد، لا ضده ولا ند له ولا شبه ولا مثل ولا نظير ولا شريك، لا تدركه الأبصار والأوهام، ومن قال بالتشبيه فهو مشرك، ومن نسب إلى الإمامية غير ما وصف في التوحيد فهو كاذب، وكل خبر يخالف ما ذكرت في التوحيد فهو موضوع مخترع، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو باطل، والأخبار التي يتوهمها الجهال تشبيهاً لله عز وجل بخلقه فمعانيها محمولة على ما في القرآن من نظائرها، لأن في القرآن (كل شيء هالك إلا وجهه) ومعنى الوجه الدين، والوجه الذي يؤتى الله منه ويتوجه به إليه... كل ما وصف الله تبارك وتعالى به من صفات ذاته فإنما نريد بكل صفة منها نفي ضدها عنه، ونقول لم يزل الله سمياً بصيراً عليمًا حكيمًا قادرًا عزيزًا

حياً قيوماً واحداً قديماً، وهذه صفات ذاته، ولا نقول أنه عز وجل لم يزل خالقاً فاعلاً شائياً مريداً راضياً ساخطاً رازقاً وهاباً متكلماً لأن هذه صفات أفعاله، وهي محدثة... أفعال العباد مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين، ومعنى ذلك أنه لم يزل الله عز وجل عالماً بمقاديرها، اعتقادنا في ذلك قول الصادق عليه السلام: ولا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين، فقيل له: وما أمر بين أمرين؟ قال: مثل ذلك مثل رجل رأته على معصية فنهيته فلم ينته، فتركته، ففعل تلك المعصية، فليس حيث لا يقبل منك فتركته كنت أنت الذي أمرته بالمعصية» (الصدوق، 1435، ص 5-94)، كما يؤكد في «الهداية» (الصدوق، 1432، ص 4-18)، ويخصص «التوحيد» لسرد الروايات عن الأئمة المعتمدين في تفاصيل ذلك (الصدوق، 1430). وقدم المفيد في «تصحیح اعتقادات الإمامية» تعليقات نقدية لبعض فقرات كتاب «الاعتقادات» للصدوق، ذات طابع عقلي، فيقول مثلاً في التعليق على «ذاته فإنما نريد بكل صفة منها نفي ضدها عنه»، المقاربة للمعتزلة: «صفات الله تعالى على ضربين: أحدهما منسوب إلى الذات، فيقال: صفات الذات، وثانيهما منسوب إلى الأفعال، فيقال: صفات الأفعال، والمعنى في قولنا صفات الذات أن الذات مستحقة لمعناها استحقاقاً لازماً لا لمعنى سواها، ومعنى صفات الأفعال أنها تجب بوجود الفعل ولا تجب قبل وجوده، فصفات الذات لله تعالى هي الوصف له بأنه حي قادر عالم، ألا ترى أنه لم يزل مستحقاً لهذه الصفات ولا يزال، ووصفنا له تعالى بصفات الأفعال كقولنا خالق رازق محيي مميت مبدئ معيد، ألا ترى أنه قبل خلقه الخلق لا يصح وصفه بأنه خالق، وقبل إحيائه الأموات لا يقال أنه محيي، وكذلك القول فيما عددناه، والفرق بين صفات الأفعال وصفات الذات أن صفات

الذات لا يصح لصاحبيها الوصف بأضدادها. ولا خلوه منها، وأوصاف الأفعال يصح الوصف لمستحقها بأضدادها، وخروجه عنها» (المفيد، 1413، ص 41)، وقال في «أوائل المقالات»: «الله عز وجل واحد في الإلهية والأزلية، لا يشبهه شيء، ولا يجوز أن يماثله شيء، وأنه فرد في المعبودية لا ثاني له فيها على الوجوه كلها والأسباب، وعلى هذا إجماع أهل التوحيد، إلا من شذ من أهل التشبيه، فإنهم أطلقوا ألفاظه، وخالفوا في معناه، وأحدث رجل من أهل البصرة يُعرَف بالأشعري قولاً خالف فيه ألفاظ جميع الموحدين ومعانيهم فيما وصفناه، وزعم أن له صفات قديمة، وأنه لا يزال بمعان لا هي هو ولا غيره، وزعم أن لله وجهاً قديماً، وسمعاً قديماً، وبصراً قديماً، ويدين وعينين، وأن هذه كلها أزلية قدماء... والله حي لنفسه لا بحياة، وأنه قادر لنفسه وعالم لنفسه، لا بمعنى كما ذهب إليه المشبهة من أصحاب الصفات والأحوال المختلفة، وهذا مذهب الإمامية كافة والمعتزلة.. وأن كلام الله تعالى محدث، وبذلك جاءت الآثار عن آل محمد عليهم السلام، وعليه إجماع الإمامية والمعتزلة» (المفيد، 1413، ص 51 - 52). فنلاحظ البصمات المنهجية العميقة للمعتزلة، مع بعض الاختلافات المضمونية، وتتضح أكثر من مقايسة «الملخص في أصول الدين» للمرتضى، و«الاقتصاد فيما يجب على العباد» و«تمهيد الأصول» للطوسي بـ«شرح الأصول الخمسة» للقاضي.

وأشمل، وأحدث، إجمالاً لرؤية الإمامية قدمه المُظفر في «عقائد الإمامية»، الذي يفتتحه بأصالة النظر، وعقلية وجوبه في المعتقدات، ثم يقول: «نعتقد أن الله تعالى واحد أحد، ليس كمثل شيء، قديم لم يزل ولا يزال، هو الأول والآخر، عليم حكيم عادل حي قادر غني سميع

بصير، ولا يوصف بما توصف به المخلوقات، فليس هو بجسم ولا صورة، وليس جوهرًا ولا عرضًا، وليس له ثقل أو خفة، ولا حركة ولا سكون، ولا مكان ولا زمان، ولا يُشار إليه، كما لا ند له ولا شبه ولا ضد ولا صاحبة ولا ولد ولا شريك ولم يكن له كفواً أحد، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار، ومن قال بالتشبيه في خلقه بأن صور له وجهًا ويداً وعيناً أو أنه ينزل إلى السماء الدنيا أو أنه يظهر إلى أهل الجنة، فإنه بمنزلة الكافر به جاهل بحقيقة الخالق المنزه عن كل نقص، وكذلك يلحق بالكافر من قال إنه يتراءى لخلقه يوم القيامة وإن نفى عنه التشبيه بالجسم، فإن أمثال هؤلاء المدعين جمدوا على ظواهر الألفاظ في القرآن الكريم أو الحديث، وأنكروا عقولهم وتركوها وراء ظهورهم، فلم يستطيعوا أن يتصرفوا بالظواهر حسبما يقتضيه النظر والدليل وقواعد الاستعارة والمجاز، ونعقد أنه يجب توحيد الله تعالى من جميع الجهات، فكما يجب توحيد في الذات ونعقد أنه واحد في ذاته ووجوب وجوده، كذلك يجب - ثانياً - توحيد في الصفات، وذلك بالاعتقاد بأن صفاته عين ذاته، وبالا اعتقاد بأنه لا شبه له في صفاته الذاتية، فهو في العلم والقدرة لا نظير له، وفي الخلق والرزق لا شريك له، وفي كل كمال لا ند له، وكذلك يجب - ثالثاً - توحيد في العبادة، فلا تجوز عبادة غيره بوجه من الوجوه، وكذا إشراكه في العبادة في أي نوع من أنواع العبادة، واجبة أو غير واجبة، ومن أشرك في العبادة غيره فهو مشرك، وحكمه حكم من يعبد الأصنام والأوثان، ونعقد أن صفاته تعالى الثبوتية الحقيقية الكمالية التي تسمى بصفات الجمال والكمال، كالعلم والقدرة والغنى والإرادة والحياة، هي كلها عين ذاته، وليست صفات زائدة عليها،

وليس وجودها إلا وجود الذات، فقدرته من حيث الوجود حياته، وحياته قدرته، بل هو قادر من حيث هو حي، وحي من حيث هو قادر، لا اثنية في صفاته ووجودها، وهكذا الحال في سائر صفاته الكمالية، نعم هي مختلفة في معانيها ومفاهيمها، لا في حقيقتها ووجوداتها، لأنه لو كانت مختلفة في الوجود - وهي بحسب الفرض قديمة وواجبة كالذات - للزم تعدد واجب الوجود ولا نثلتمت الوحدة الحقيقية، وأما الصفات الثبوتية الإضافية، كخالقية والرازقية والتقدم والعلية، فهي ترجع في حقيقتها إلى صفة واحدة حقيقية هي القيومية لمخلوقاته، وأما الصفات السلبيّة التي تسمى بصفات الجلال، فهي ترجع جميعها إلى سلب واحد هو سلب الإمكان عنه، فإن سلب الإمكان لازمه - بل معناه - سلب الجسمية والصورة والحركة والسكون والثقل والخفة وما إلى ذلك، بل سلب كل نقص، ثم إن مرجع سلب الإمكان في الحقيقة إلى وجوب الوجود، ووجوب الوجود من الصفات الكمالية، فترجع الصفات الجلالية السلبية آخر الأمر إلى الصفات الكمالية، والله تعالى واحد من جميع الجهات، لا تكثر في ذاته المقدسة، ولا تركيب في حقيقة الواحد الصمد... أفعالنا من جهة هي أفعالنا حقيقة ونحن أسبابها الطبيعية، وهي تحت قدرتنا واختيارنا، ومن جهة أخرى هي مقدورة لله تعالى وداخله في سلطانه، لأنه هو مفيض الوجود ومعطيه، فلم يجبرنا على أفعالنا حتى يكون قد ظلمنا في عقابنا على المعاصي، لأن لنا القدرة والاختيار فيما نفعل، ولم يفوض إلينا خلق أفعالنا حتى يكون قد أخرجها عن سلطانه، بل له الخلق والحكم والأمر، وهو القادر على كل شيء ومحيط بالعباد» (المظفر، 1380، ص 22 - 26، 31).

الخطاب الفقهي

الفقه - بالاصطلاح الحديث التخصصي - هو العلم بالأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية، وبحسب الظاهر والممارسة لا صلة له بالعقائد، فالعقائد أصول الدين، بينما يتعلّق الفقه بفروعه، بالعبادات والمعاملات من حيث الحرمة والحليّة، ولتشكيله تاريخ طويلٌ ومعقّد ليس هنا محلّ الخوض فيه (الأشقر، 1982، سبحاني، 1999، بور، 2010، جمعة، 2014)، ولكنه امتدّ وهيمنَ على كل مفاصل المعرفة الدينية الأخرى، فضمّرت المباحث الكلامية والفلسفية، العقائدية والأخلاقية والتفسيرية والتاريخية والاجتماعية، في مقابلٍ تعملق المباحث الفقهية، وصار الفقهاء - وليس الفلاسفة ولا المفسرون ولا غيرهم - هم الناطقون باسم الدين، وحُماة الشريعة. والفقه يركز - بلا شك - على تصورات عقائدية، فأُسسه ومبانيه العميقة مرتبطة بالمقولات العقائدية، عن الله والنبوة والرسالة، وتغايراته مرتبطة بتغايرات تلك المقولات، كما أنّهُ - لهيئته - استحثّ وولّد مقولاتٍ عقائدية، حتى أصبحت الرؤية العقائدية المترشحة عنه - بشكلٍ ضمني - مسيطرة، حتى صحّ أن يقال بوجود «إسلام الفقهاء» (حمامي، 2006).

انطلاقته التأسيسية كانت مع الإمام الشافعي (767 - 823) وكتابه «الرسالة»، الذي ثبت فيه أصول الفقه، وحدد بنيتَه الرباعية: الكتاب والسنة والاجماع والعقل، التي هيمنت للآن، مع تغييرات طفيفة أو شكلية، وكرّس مقولة: «ما من واقعة إلا ولها حكم»: «فليست تنزلُ بأحدٍ من أهل دين الله نازلةً، إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيه» (الشافعي، 1940، ص20)، والسنة - القول والفعل والتقريب - امتدادٌ لكتاب الله، نصٌّ ثانٍ، وكذلك الإجماع الكاشف عن السنة، والعقل على هامش ذلك (أبو زيد،

(2007). وقد بان الصراع العقائدي فيه بين التقليون والعقليون، الأخباريون والأصوليون، وهو صراع - بحسب تعبير السبزواري - صغروي وليست كبروي، لا يمسُّ أصل الاعتماد على النص، ولا يمنع عن لزوم القواعد المعتمدة المحاورية في استفادة الأحكام الإلهية عن الكتاب والسنة» (السبزواري، 1985، ج 1، ص 9). الافتراض العقائدي الأساس: «لما كان الله تعالى عالماً بجميع المصالح والمفاسد التي ترتبط بحياة الإنسان في مختلف مجالات حياته، فمن اللطف اللائق برحمته أن يشرع للإنسان التشريع الأفضل وفقاً لتلك المصالح والمفاسد في شتى جوانب الحياة، وقد أكدت ذلك نصوص كثيرة: أن الواقعة لا تخلو من حكم» (الصدر، 2009، ج 1، ص 385). ولهيمنة الفقه، صارت صورة الإله: الإله المُشرع، إله الحلال والحرام، إله الثواب والعقاب، الإله المتحكم بكل تفصيل من تفاصيل الحياة، من اليومية الشخصية البسيطة إلى المصيرية الجماعية. فكل فعلٍ أو قولٍ أو تركٍ للإنسان يجب أن يتحرى فيه حكم الله، ويبحث الفقهاء عن ذلك الحكم الشرعي في الأدلة المُحرزة (الكاشفة عن الحكم الشرعي) والأصول العملية (المحددة للوظيفة العملية عند عدم العلم بالحكم الشرعي)، والأدلة المحرزة قد تكون قطعية (كشف تام للحكم) أو ظنية (كشف ناقص للحكم)، وفي حالة وجود دليل على الحكم يُلزم الفرد بتطبيقه، بلا نقاش، ولكن ماذا إن لم يكن هناك دليل؟ ماذا يفعل؟ هنا نموذج - في أصول الفقه الشيعي - من المهم تقديمه لمدى العلاقة بين الرؤية العقائدية والفقهية، والاختلاف باختلاف صورة الإله المُعتمدة، وطبيعة تلك الصورة الكلية، إذ هناك اتجاهين في الإجابة، الأول نظرية قبح العقاب بلا بيان، وهي النظرية السائدة، المرتكزة على فكرة التحسين

والتقبيح العقليين المعتزلية، ترى أن الله إن بيّن الحكم وخالفه الفرد يستحق العقاب، ولكن إن لم يبين فليس على الفرد شيء، فمعاقبته في هذه الحالة فعلٌ فيبيح، والله لا يفعل القبيح، ولذلك فالأصل في حالة فقدان الدليل هو «أصالة البراءة»، يقول النائي: «أما العقلُ فحكمه بالبراءة مما لا يكاد يخفى، لاستقلاله بقبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف بعد إعمال العبد ما تقتضيه وظيفته من الفحص عن حكم الشبهة واليأس عن الظفر به في مظان وجوده، ولا يكفي في صحة المؤاخذه واستحقاق العقوبة مجرد البيان الواقعي مع عدم وصوله إلى المكلف، فإن وجود البيان الواقعي كعدمه غير قابل لأن يكون باعثاً ومحركاً لإرادة العبد ما لم يصل إليه، ويكون وجوده علمي» (النائي، 1438، ج 3، ص 365)، ويقول الأصفهاني: «مدار الاطاعة والعصيان على الحكم الحقيقي، وأن الحكم الحقيقي متقوم بنحو من أنحاء الوصول، لعدم معقولية تأثير الانشاء الواقعي في انقراح الداعي، وحينئذ فلا تكليف حقيقي مع عدم الوصول، فلا مخالفة للتكليف الحقيقي فلا عقاب، فإنه على مخالفة التكليف الحقيقي، إلا أن عدم العقاب لعدم التكليف أمر، وعدم العقاب لعدم وصوله أمر آخر، وما هو مفاد قبح العقاب بلا بيان هو الثاني دون الأول» (الأصفهاني، 2008، ج 4، ص 83)، والثاني يرى «أصالة الاشتغال»، ويتمثل بنظريتين، الأولى نظرية دفع الضرر، فالعقل يقرر وجوب اجتناب الضرر عن احتمال، واستحقاق صاحبه اللائمة لو أقدم عليه وصادف وقوعه، ف«القاعدة الأولى مع احتمال التكليف وعدم تنجزه بالوصول تنفي العقاب من الشارع وتمنعه، والأخرى لا تمنعه، بل تصحح صدوره منه، وتلقي التبعة على المكلف إن قصر في أمثاله، فالأولى مؤمنة من الضرر، والثانية غير مؤمنة» (الحكيم، 1997،

ص 498)، والثانية - وهي الأهم - نظرية حق الطاعة لمحمد باقر الصدر (1935 - 1980)، ترى بأن «المولوية الذاتية الثابتة لله سبحانه وتعالى لا تختص بالتكاليف المقطوعة، بل تشمل التكاليف الواصلة ولو احتمالاً، وهذا من مدركات العقل العملي، وهي غير مبرهنة، فكما أن أصل حق الطاعة للمنعّم والخالق مُدرَك أولي للعقل العملي غير مبرهن، كذلك حدوده سعة وضيقاً، وعليه فالقاعدة الأولية هي أصالة الاشتغال بحكم العقل، ما لم يثبت الترخيص الجاد في ترك التحفظ» (الصدر، 2009، ج 2، ص 302)، فإن منطق الاتجاه الأول «فصل بين الحجية والمولوية، مع أنه لا فصل بينهما، بل البحث عن الحجية بحث في حدود المولوية بحسب الحقيقة، لأن المولوية عبارة عن حق الطاعة، وحق الطاعة يدركه العقل بملاك من الملاكات، كملاك شكر المنعم أو ملاك الخلقية أو المالكية، ولكن حق الطاعة له مراتب، وكلما كان الملاك أكد كان حق الطاعة أوسع، فقد يفرض بعض المراتب من منعمية المنعم لا يترتب عليه حق الطاعة إلا في بعض التكاليف المهمة لا في كلها، وقد تكون المنعمية أوسع بنحو يترتب حق الطاعة في خصوص التكاليف المعلومة، وقد تكون مولوية المولى أوسع دائرة من ذلك، بأن كانت منعميته بدرجة يترتب عليه حق الطاعة حتى في المشكوكات والم احتمالات من التكاليف، فهذا بحسب الحقيقة سعة في دائرة المولوية، إذن فالحجية ليست شيئاً منفصلاً عن المولوية وحق الطاعة، ومرجع البحث في قاعدة قبح العقاب بلا بيان إلى البحث عن أن مولوية المولى هل تشمل التكاليف المحتملة أم لا، ولا شك في أنه في التكاليف العقلانية عادة تكون المولوية ضيقة ومحدودة بموارد العلم بالتكليف، وأما في المولى الحقيقي فسعة المولوية وضيقها

يرجع فيها إلى حكم العقل العملي تجاه الخالق سبحانه، ومظنوني أنه بعد الالتفات إلى ما بيناه لا يبقى من لا يقول بسعة مولوية المولى الحقيقي بنحو تشمل حتى التكاليف الموهومة، ومن هنا نحن لا نرى جريان البراءة العقلية» (الهاشمي، 1997، ج5، ص24). مع هذه النظرية يبلغ الخطاب الفقهي ذروته بالتفاعل مع المقولات الكلامية عن الإله، فالصورة المولوية الواسعة انعكست في تصاعد الشمولية الفقهية إلى الاحتمالات، فضلاً عن المتيقنات، وامتدت بحسن العقاب إلى ما يتعدى البيان، ليلغ الخوف الإنساني أشده، فهو ليس مطالب فقط ببذل الجهد لتحصيل البيان، ويصل الأمان عند عدم تحصيله، بل لا ينفك عنه، الإله هنا هو ذلك الشارع، المولى، الذي لا حدود لحق طاعته، الذي يحق له - ويحسن منه - معاقبة الفرد حتى على تركه للتكاليف الموهومة والمشكوك والمحملة.

الخطاب الصوفي

الصوفية تيار فكري واتجاه سلوكي، عارض العقلية المفرطة، الكلامية والفلسفية، والنصية الفقهية الظاهرية، التي أضعفت الروحية الأخلاقية، انبثق كنزعات زهدية، وتشكل كتيار متميز في القرن الثاني الهجري، وتكامل كبنية نظرية في الرابع الهجري، جوهره الذوقية العميقة، وحُب المطلق، والتصفية النفسية، ومشاهدة الحقيقة القلبية، وطابعه اللغة الرمزية المنفتحة والتضامنية الإنسانية الكلية، ضم جملة من الشخصيات الكبرى، كذو النون المصري (790 - 859) وأبو يزيد البسطامي (804 - 874) والجند البغدادي (830 - 910) والحسين الحلاج (858 - 922) وشهاب الدين السهروردي (1154 - 1191) وعبد الكريم الجيلي (1365 - 1424)، وبلغ ذروته في الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي (1165 - 1240)،

وقد تعرّض لنقدٍ عنيفٍ ومحاربة ضارية وتشريدٍ وتقتيلٍ بشعٍ لأعلامه من التيارات التقليدية، وبشكلٍ خاصٍ السلفية (العلوي، 1997، شميل، 2006، نيكسون، 2007، الطيب، 2007، العوا، 2016).

الصوفي ليس متكلماً، ولا فيلسوفاً، ولا فقيهاً، وإنما عاشق، لا يركزُ إلى اللغة والمفاهيم والقواعد والأطر، وإنما إلى الحُب، التوق، الشوق، والتعبيرُ عن ذلك صعبٌ، وكما قال النُفري: «كلما اتسعت الرؤية، ضاقت العبارة»، ولذلك يعمد إلى الرمز والإشارة، في الكتابة الثرية والشعرية، فكل الكون تجل للألوهية، وهذه هي الوحدة الوجودية المتعالية، نظرية وحدة الوجود، التي بسّطت في «الفتوحات المكية» و«فصوص الحكم»، حيث الذات الإلهية هي «الأحدية المحيطة بالأطراف المتقابلة والمتضادة، المركز الذي تتحد فيه كل أشكال التضاد، ويتعالى على كل التنافرات والتناقضات في عالم الكثرة، إنه مركز الدائرة التي يوجد الكل فيها، والتي يقف العقل أمامه حائراً، فهي تشتمل على اجتماع الأضداد، الذي لا يمكن أن يرد إلى مقولات العقل البشري، أو إلى وحدانية تنعدم معها كل الفوارق الوجودية، ويغفل الوضع المتعالي الذي يحتله المركز بالنسبة إلى كل المتناقضات التي تنحل جميعها فيه، فالظاهر والباطن والأول والآخر والحق والخلق والعاشق والمعشوق والعاقِل والمعقول، كل هذه التناقضات الظاهرة تنحل في الذات الإلهية» (حسن، 1986، 141)، ف «إذا ما وجد، بل إذا ما كان ثمة وجوب لمعطى تجريبي يمكن الحديث عن تأثير إلهي، وعن هوى إلهي عبر الإنسان ومن أجله، انفعالية إنسيّة، يكون باعثاً لانقلاب الكيان الإلهي إلى إنسان، انتحائيته الإنسيّة، فإن المعطى التجريبي الوحيد لا يمكن أن يكون إلا حالة مشابهة في الإنسان،

حالة تكون مكتملة له، كتناسب تأثري، ينكشف فيها التأثر الإلهي، بعبارة أخرى، فإن هذه الحالة لا يتم بلوغها، وليس لها من واقع تجريبي، إلا في حال يعيش الكائن الإنساني كتجلٍ انفعالي، وكما لوهية، أو كتجلٍ انتحائي، وهو ما يعني إن الإنسان لا يبلغ مباشرة سؤالاً يطرح عليه من الخارج، فذلك ضرب من التأمل الخالص، إنه يبلغه في الجواب، وهذا الجواب هو كيانه نفسه، في نمط وجوده الخاص مطلقاً كما يرغب فيه ويمارسه، يتعلق هذا الجواب إذن بالمقدار الذي يغدو به الإنسان قادراً على الله، ذلك أن هذه المقدرة هي التي تحدد وتقيس التناسب باعتباره وسيطاً ضرورياً لكل تجربة دينية، فالسبيل: التعرف على الإله التأثري في حكمة صوفية تحافظ على المفهوم المزدوج للإله غير القابل للمعرفة والإله المتكشف، وفهم لغز أصل المخلوقات يعبر عن نفسه باعتباره تعاطفاً ورحمة، وتفاعلاً إلهياً يحرر الكائنات من عدم وجودها، وهو ما ينجم عن تفاعلية إنسانية إلهية تجعل الخالق الإلهي والمتفاني في حبه متعاضدين في وجودهما نفسه، بعبارة أخرى، فهم كيف أن الانفعال الإنسي بالإله والانفعال الرباني بالإنسان يكونان دائماً في تفاعل تبادلي مستمر، وأن الوحدة الصوفية ليست متعارضة مع الوحدة التفاعلية... تمة ما يوج في الأصل، فيما وراء الوجود الموجود، الإله غير الموجود، الرب غير القابل للمعرفة وغير القابل للتكهن، وثمة الإله المكشوف، العاقل الفاعل المتقبل للأسماء الحسنی، القادر على إقامة علاقة (كوربان، 2006، ص 106 - 107). ومن هذه العلاقة ينتقل الإنسان من الإنسان الحيوان إلى الإنسان الكامل (ابن عربي، 1990)، ف «الإنسان الأكبري ينفرد بوضع وجودي منفتح على إمكانات متعددة بحسب السمات الوجودية التي تتجاوز حقيقته، والتي

من بينها خلق وحق، ويجمع بين القدم والحدوث والظهور والبطون والكثرة والوحدة والظلمانية والنورانية، فهو كالشجرة من التشاجر الذي فيه، لكونه مخلوقاً من الأضداد، وإن مما يترتب عن هذه السمات الوجودية أن هذا الإنسان وفق هذا المعلم الصوفي يقظ نائم، وحي ميت، ومتأنس متأله، وله ظاهر إلى الخلق من جهة الكثرة، وله باطن إلى الحق من جهة الوحدة، مل يجعله برزخاً بين الحق والعالم، يظاهي الحق فيجمع حقائق الأسماء الإلهية تخلقاً وتحققاً، ويضاهي الخلق فيجمع حقائق العالم التي بها يكون عالماً صغيراً يماثل العالم الكبير، وهذه فطرته الجامعة للصورة الإلهية والكونية التي لا يدرك حقيقتها إلا أرباب علم التشريح الإلهي العارفين بشرف الحقيقة الإنسانيّة... الوحدة أعظم أركان الإنسانية، فهي عقيدة الإنسان الكامل، وأسلوبه في الوجدان، وعنوان رسالته للعالم، ثم أنها أدواته الخلاقة لاستيعاب الكل، وامتصاص التناقض، وطبي الاختلاف، وقطع دابر الشجار، وإلحاق القاصي بالداني، والظاهر بالباطن، وتجاوز النسبي والمقيد نحو الكوني والشمولي، وذلك في كل ما يتعلق بالمسائل الدينية والوجودية والأخلاقية والمعرفية والجمالية، وهذا ما يجعل نموذج الإنسان الذي ينحته ابن عربي يعانق الإنسانية بأقوى معاني الانفتاح والمحبة والتسامح، لتصبح النزعة الإنسانية هي ذلك اللقاء الكوني للكل مع الكل باسم دين الحب، الذي يجوب الآفاق ويخترق الحدود والقيود، ما دام هذا الحب والعشق هو علة الوجود وحركته الأولى» (عشقي، 2016، ص15).

قال ابن عربي: «لقد صار قلبي قابلاً كل صورة، فمرعى لغزلان، وديّر لرهبان، وبيت لأوثان، وكعبة طائف، وألواح توراة، ومصحف قرآن،

أدينُ بدينِ الحبِّ، أنى توجَّهت رَكَائِيُهُ، فالْحُبُّ ديني وإيماني»، في هذه الرؤية المتسعة، تذوب الفروقات بين الأديان، كل الأديان، إذ هي ذات جوهر واحد، طُرُقٌ متنوعة إلى هدفٍ مُشترك، بل أكثر من ذلك، يقول ابن عربي عن الآية «وإلهكم إله واحد» (البقرة، 163): «هو خطاب ينسحب على كل مألوهٍ مُتعبَّد، وذلك أن سر الألوهِية لولا ما وجدها كل عابد في معبوده - أي عند عبادته لمعبوده - ما عبده، وهكذا لو مُمكنوا من فصل الخطاب لقالوا وإنما ضل المُضِل لنسبة الألوهِية لمن ليس بإله، وهو إنما عبد من ذلك المعبود سر الألوهِية التي هي الله تعالى لما انسحب أثرها على ذلك المعبود ربنا تبارك وتعالى، فهذا روح قوله: وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو، فأثبت عين ما نفى في الحقيقة، وإنما أخذوا هؤلاء بالنسبة التي أضافوها لما نحتوه وسموه ونصبوه ورفعوا إليه حوائجهم، فافهم ذلك فإنه سر عجيب» (ابن عربي، 2001، ص 31)، ويعقب ألموند على هذا النص بالقول: «إن فكرة ابن عربي هنا لافتة للنظر: الله هو السر في عبادة الأوثان. إذ يمكننا التفكير في أن أكثر الأشياء دنساً ودينيوية تحتوي ذلك السر، مطوياً فيها، يراه أولئك الذين يرون الله مثل خلقه، وليس مثلهم في آن، يراه من تعلم الرؤية بكلتا عينيه فيما يقوله الشيخ الأكبر، هذا السر يمكن ملاحظته، بل وإنه لينطوي على قدرة هائلة، القدرة على قلب معنى الآية قلباً كاملاً، القدرة على تحويل الممارسة التي يراها عموم المسلمين ممارسة محرمة إلى صورة من التعب على درجة من الصحة والقبول شأن الدعاء في صلاة المساء، ومن ثم فحتى أولئك الوثنيون الذين لا يفهمون المعنى الحقيقي المائل في عبادتهم الأصنام، سيكون مألهم الرحمة، أما عبادة الأوثان الفُضلى التي يمارسها أولئك الذين قد فهموا سر حضور

الله في كل مكان وزمان، وهو الحضور الذي يحيرهم، فلن يعود بقدرة المرء وشفهم بأنهم عبدة أوثان، فالوثن في هذه الأحوال يصبح وسيلة تعبد يعي حقيقتها الصوفي، لن يعود الوثن مجرد ضحكة الله الأخيرة من العصاة غير المؤمنين، بل يصير على الأصح إعادة تعيين موقع المقدس على نحو جذري فيما هو يومي عادي ظاهر الدنس: (كل الصور الحسيّة وغير الحسيّة محل تجليه، فالله يتكلم من كل صورة وليس في كل صورة)» (الموند، 2011، ص 180).

الخطاب السلبي

تُرجع الأدبيات اللاهوت السلبي Negative Theology إلى موسى بن ميمون (1135 – 1204) Moses ben Maimon، المعروف بميمونديس Maimonides، الفيلسوف اليهودي القرطبي المصري. فهو وإن كان أقدم منه، إذ يعود إلى الأفلاطونية الجديدة، وبالتحديد الفيلسوف أفلوطين Plotinus، وامتدّ إلى مختلف المنظومات الفلسفيّة (ذبيح، 2018)، كما أعتقد أنّه استفادّه - إلى حد ما - من الفلاسفة المسلمين، فقد عاش في السياق الإسلامي العباسي، ودرس الفارابيّة والسينويّة، وعاصر الرشديّة، وهو - كما تبين - واضحٌ عندهم، إلا إنَّ كل سابقه لم يؤكده كتوكيده.

في كتابه الرئيس «دلالة الحائرين» (1186 – 1190)، الذي كتبه للتوفيق بين الفلسفة والتوراة، بين العقل والنقل، شنَّ ابن ميمون حملةً عنيفةً على اللاهوت الايجابي، وأكد إنَّ الله لا يُمكن وصفه بصفاتٍ ثبوتية، وإنما فقط بسلوب، لأنَّه ليس كمثلِه شيء، والصنفة غير ذات الموصوف، ويجب تكريس ذلك لاستبعاد الصفات الزائفة المتكاثرة،

والمعرفة الإيجابية تختص بتدبيره، وما يكشف عنه نظام الكون من حكمته، حيث أفعاله، فهو العلة الفاعلية والصورية والغائية للكون، فعل محض، وعقل محض (بدوي، 1984، ص 497 - 500). وقال: «الله عز وجل قد تبرهن أنه واجب الوجود، لا تركيب فيه، وليس ندرك إلا إتيته فقط، لا ماهيته، فيستحيل أن تكون له صفة إيجاب، لأنه لا إتيته له خارجاً عن ماهيته، فتدل الصفة على إحداهما، فناهيك أن تكون ماهيته مركبة، فتدل الصفة على جزئيتها، ناهيك أن تكون له أعراض، فتدل الصفة عليها أيضاً، فلا صفة إيجاب بوجه. أما صفات النفي فهي التي ينبغي أن تستعمل لإرشاد الذهن لما ينبغي أن يعتقد فيه تعالى، لأنها لا يلحق من جهتها تكثير بوجه، وهي ترشد الذهن لغاية ما يمكن الإنسان أن يدركه منه تعالى... لا أقول إن موجب صفات الله تعالى مقصر عن إدراكه، أو مُشرك، أو إدراكه على خلاف ما هو عليه، بل أقول نفى وجود الإله من اعتقاده وهو لا يشعر، فالمقصر عن إدراك حقيقة ما، هو الذي يدرك بعضها ويجهل بعضها، والله تعالى لا تكثير في حقيقة وجوده، فيفهم منه شيء ويُجهل شيء آخر، وكذلك المُشرك لأمر ما، هو الذي تصور حقيقة ذات ما على ما هي عليه، وأوجب مثل تلك الحقيقة لذات أخرى، وهذه الصفات - على رأي من يظنها - ليست هي ذات الإله، بل معنى زائد على الذات، وكذلك أيضاً الذي يدرك الشيء على خلاف ما هو عليه، لا بد ضرورة أن يدرك منه شيئاً ما، على ما هو عليه، فالمقصر عن إدراك الإله والبعيد عن معرفته هو الذي لم يتبين له سلب معنى من المعاني التي قد تبرهن لغيره سلبه عنه، فكل من قلَّتْ سوابهُ قَصَرَ إدراكه» (ابن ميمون، ص 137 - 138، 147 - 148).

السياق الإسلامي، كانت هذه الفكرة مطروحة فيه، كما تمت الإشارة إلى ذلك، عند المعتزلة، حيث ينفون عن الله صفات الإيجاب، ويشبتون صفات النفي، وقد وافقهم الفارابي (872 - 950)، وأكد استحالة تعريف الله (عاتي، 1993، ص 68)، وقبل كل ذلك، هناك نص فريد مؤسس، يصرح بذلك، يرجع إلى البدايات الإسلامية، ما قبل التدوينية والفلسفية، هو نصُّ علي بن أبي طالب: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ، وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ: التَّصَدِيقُ بِهِ، وَكَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ: تَوْحِيدُهُ، وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ: الإِخْلَاصُ لَهُ، وَكَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ: نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، لَشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ إِنَّهَا غَيْرُ المَوْصُوفِ، وَشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ إِنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ، فَمَنْ وَصَفَ اللّٰهَ سَبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ، وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ، وَمَنْ ثَنَّاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ، وَمَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهَّلَهُ، وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهَ، وَمَنْ حَدَّهَ فَقَدْ عَدَّهَ... كَائِنٌ لَا عَن حَدَثٍ، مَوْجُودٌ لَا عَن عَدَمٍ، مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارِنَةٍ، وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بُمَزَايَلَةٍ» (نهج البلاغة، 2010، ص 45 - 46، الخطيب، 1985، ص 283 - 284). وقد شكّل هذا النصُّ مُعضلةً أمام اللاهوت الإيجابي، وبشكل خاص عند الإمامية، ولذلك عمّلت على تأويل النص، فقال صدر المتألهين: «أراد به نفي الصفات التي وجودها غير وجود الذات، وإلا فذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكمالية والأوصاف الكمالية من دون قيام أمر زائد بذاته تعالى فرض أنه صورة كمالية له، فعلمه وقدرته وإرادته وحيويته وسمعه وبصره كلها موجودة بوجود ذاته الأحديّة، مع إن مفهوماتها متغايرة ومعانيها متخالفة، فإن كمال الحقيقة الوجودية في جامعيتها للمعاني الكثيرة الكمالية مع وحدة الوجود» (الشيرازي، 1430، ص 124).

كان لرؤية ابن ميمون تأثير عميق في ماستر ايكارت Meister Eckhart (1260 - 1327)، الفيلسوف المسيحي الألماني، الذي يُعدُّ من أهم المحطّات الرابطة بين الأفلاطونية الجديدة وفلسفات النهضة والفلسفات الألمانية الحديثة، شكّلت فلسفته تحدُّ للخطاب اللاهوتي التقليدي، وإلهام للمتصوفين، إذ أكّدت إنَّ الله فوق الوجود، خالٍ منه، عقلٌ محض، والعقلُ فعلٌ محض، ففعله جوهره، لا يُمكن تعريفه، ولا وصفه، فَمَنْ عرّفه ووصّفه فقد حدّه، بل هو سلبُ السلب، اللامتناهي الذي يُفارقُ كل متناهٍ، صورة الألوهية، فالألوهية هي الواحد الذي لا يُقال عنه شيء، الهاوية المتجانسة، السكوت الثابت، الطبيعة اللامطبوعة، النور الذي لا يمكن الوصول إليه، الذات المنطوية، الله بصرف النظر عن علاقته. والنفس الإنسانية من طبيعة الله نفسه، وفي النفس يلدُّ الله نفسه، تكْمُن - هي والعالم - في الألوهية، والتقدم الأزلي يتحقق في الله، حيث يوجد العالم مع الله، فيستيقظ كل شيء في فكره، وتتولد الموجودات من وجوده، وفي الصورة الإلهية يستشعر ذاته، ويشاهد ظهور الكون وعالم الصور، وحركته في هذا العالم هي النفس التي ترتبطُ بالعالم والله، وتتصاعدُ - بتلقائية - نحو الألوهية، فتعزل لتصير فوق الزمان وفوق المخلوقات، تشعر بتوحد العالم والله، وتوحد الناس والإنسان، الإنسان الله، فتفنى في العدم الإلهي، ويعودُ العالم إلى ينبوعه، والوجود إلى أصله، وتمتد الحياة السرمديّة في سكونٍ بلا نهاية (بدوي، 1981، ص 211 - 215، كرم، 2014، ص 179 - 180). وقد عدّه فروم أعظم ممثلي الصوفيّة الألمانية، وأعمق المفكرين وأكثرهم جذريّة، يشجب بنية الملكية كشر يقف في طريق تحرر الإنسان، حيويته، إيجاده لنفسه، فالتخلي عن الملكية، التعلق، الشغف،

التخلي عن نمط الملكية، الجوانبيّة، كان يعني خلق الشرط الضروري للفاعليّة التامة، فتلك الفاعلية ممكنة فقط في شروط الحرية، عندما لا يكون هناك تعلق بما ضُمّن في الأنا، المشكلة ليست أني لا أملك شيئاً، بل في أني لست مرتبطاً فردياً بما أملك، الإنسان المنغمس في الرفاه والزاهد الذي يحرم نفسه من كل شيء كلاهما يشتركان في نمط أنانيّة الامتلاك، الأوّل بالتوكيد والثاني بالإنكار، فالتضاد الحقيقي موجود بين الإنسان مقيد الأنا، الذي يبني وجوده مبدأ الملكية، والإنسان الحر، الذي تغلب على أنانيته، وبالنسبة إليه كل ما يملكه مجرد أداة من أجل حيوية أكبر، لا يهم فيما إذا كان يملك أكثر أو أقل، لأنه هو نفسه كل شخص قادر على عيش التجربة ذاتها، فإن يستطع أن يحوز حالة عقلية لا يكون فيها مسكوناً سلفاً بأي شيء، ومع ذلك، مركزاً، ولا يتشبث بأي شيء، فسيختبر قوة وحيوية غير عادية، عندما يلتفت إلى شيء ما يشعر برغبة في القيام به، بالخروج من هذا السكون يحوز الطاقة اللازمة للفعل، لكن فقط من أجل فعل جوهري. وقد قاربهُ فروم بماركس، إذ يرى إنَّ نظريّة ماركس - في العمق - منظومة دينيّة، تهدف لخلاص الإنسان، إعادة تشكيله في لغة علمانيّة من المُثل العليا لعقيدة خلاصٍ نبويّة، فحس التملك الذي يتحدث عنه ماركس هو بالضبط الأنانية عند ايكارت، والكينونة هي الغاية المُشتركة (فروم، 2013، ص 129، 139 - 140، 146، 165).

الخطاب اليساري

اليسار الإسلامي تيار فكري سبعيني، يُعدُّ الفيلسوف المصري حسن حنفي (1935) مُنظره الرئيس، عمل على تقديم قراءة نقدية للمفاهيم الإسلاميّة بصيغة ماركسيّة (عبد الكريم، 1995، ص 10 - 41، حنفي، 1996،

ص 7 - 31)، وقد تعرّض لنقدٍ عنيفٍ من الخطاب التقليدي (محمود، 1978). تمثل جوهرهً بنظريته في تاريخية النصوص الدينية، وضرورة تقديم قراءة عقلية، إنسانية، نقدية، عصرية، جديدة، منفتحة على العلوم الإنسانية والثقافات المغايرة والسياقات الاجتماعية، وتوكيد الطابع الثوري للدين، ومناهضته للاستغلال الطبقي. يقول حنفي: «اليمين واليسار وضعان اجتماعيان، يدلان على وجود طبقتين اجتماعيتين، تحاول كل طبقة أن تدافع عن حقوقها بالأبنية النظرية المتاحة في المجتمعات التقليدية، وهي العقائد الدينية. فهي قضية عملية وليست قضية نظرية، وبناء اجتماعي وليست حقيقة فكرية. تحاول إحدى الطبقتين، وهي الأقلية المسيطرة التي تمتلك وسائل الانتاج، والمسيطرة على الحكم، استغلال الطبقة الأخرى - وهي الأغلبية - لصالحها، عن طريق الفكر الديني، أي تفسير الدين لصالحها، كما تحاول الطبقة الأخرى - وهي الأغلبية المستغلة - إعادة تفسير الدين لصالحها، للقضاء على الأقلية المسيطرة بنفس السلاح. فالدين سلاح ذو حدين طبقاً لاستعماله، وهذا هو معنى العبارة المشهورة: أفيون الشعوب وصرخة المضطهدين» (حنفي، 1996، ص 7).

في «التراث والتجديد» (1980) و«من العقيدة إلى الثورة» (1988)، كانت فرضية حسن حنفي الأساسية - فيما يخص الإله - إن صورة الإله - نظرياً وشعبياً - نتاج الحاجات الاجتماعية لكل جماعة في كل زمن، منعكسة في الدلالات المتعددة للفظ «الله»، إذ له دلالات متعددة حسب كل علم، فهو الشارع في علم أصول الفقه، وهو الحكيم في علم أصول الدين، وهو الموجود الأول في الفلسفة، وهو الواحد في التصوف، يستعمله الجميع دون تحديد سابق لمعنى اللفظ، إن كان له معنى مستقل،

أو لما يقصده المتكلم من استعماله له، بل أنه يحتوي على تناقض داخلي في استعماله، باعتباره مادة لغوية لتحديد المعاني أو التصورات، وباعتباره معنى مطلقاً يراد التعبير عنه بلفظ محدود... صرخة وجودية أكثر منه معنى، رد فعل على حالة نفسية أكثر منه تعبيراً عن قصد أو إيصال معنى، لفظ نعبر به عن صرخات الألم وصيحات الفرح، تعبير أدبي أكثر منه وصف لواقع، تعبير إنشائي أكثر منه وصف خبري، وما زالت الإنسانية كلها تحاول البحث عن معنى للفظ الله، وكلما أمعنت في البحث ازدادت الآراء تشعباً وتضارباً، فكل عصر يضع من روحه في اللفظ، ويعطي من بناءه للمعنى، وتتغير المعاني والأبنية بتغير العصور والمجتمعات، فالله عند الجائع هو الرغيف، وعند المستعبد هو الحرية، وعند المظلوم هو العدل، وعند المحروم هو الحب، وعند المكبوت هو الإشباع، صرخة المضطهدين، والله في مجتمع يخرج من الخرافة هو العلم، وفي مجتمع يخرج من التخلف هو التقدم، فإذا كان الله هو أعز ما لدينا وأعلى ما لدينا فهو الأرض والتحرر والتنمية والعدل، وإذا كان الله ما يقيم أودنا وأساس وجودنا ويحفظنا فهو الخبز والرزق والإرادة والحرية، وإذا كان الله ما نلجأ إليه حين الضرر وما نستعيد به من الشر فهو القوة والعتاد والاستعداد، كل إنسان وكل جماعة تسقط من احتياجاتها عليه، ويمكن التعرف على تاريخ احتياجات البشر بتتبع معاني لفظ الله على مختلف العصور» (حنفي، 1992، ص 113).

الله ذاتٌ مُطلّقة، فهي خارج نطاق الإدراك والإشارة واللغة، فالعلم بطبيعة موضوعه ومنهجه وغايته تحويلٌ للمطلق إلى نسبي، تحديداً للظاهرة في واقعة معينة مضبوطة، كما لا يُمكن للعقل الإنساني النسبي، بحياته

وإدراكه ومعالمه وأهدافه ورغباته وميوله، أن يحيط بالذات المطلقة، وكما لا يمكن إدراكه لا يمكن الإشارة إليه، فليس هناك في العالم ما هو ذات الله للرجوع إليه، كمقياس للتحقق والصدق، فذات الله مفهوم بلا مصداق، وكذلك لا يمكن التعبير عنه، لأن اللغة الإنسانية منحصرة بالتصورات الإنسانية، وهي نسبية، فلا تُطبق حمل المطلق، مهما وظفت من رمزية، ولذلك فإن الحديث عن الله حديث عن الإنسان، يتوهم الإنسان إنه يتحدث عن الله في حين أنه يتحدث عن نفسه، ف«الله ليس موضوع للمعرفة أو للتصور أو للإدراك أو للتصديق أو للتعبير، بل هو باعث على السلوك، ودافع للممارسة، وقصد للاتجاه، وغاية للتحقيق، الله طاقة حالة في الإنسان من أجل أن يحيا ويسلك ويعمل ويحس ويشعر ويتخيل ويتعقل، الله طاقة حيوية يحولها الإنسان إلى فعل، الله ليس موضوع ثابت للمعرفة، بل حركة ممكنة تتم من خلال فعل الإنسان، ومشروع يمكن أن يتحقق بجهده، الله ليس تصور، بل فعل، ليس نظر، بل عمل، الله ليس موضوع لنظرية المعرفة، بل باعث سلوكي في علم الأخلاق، ليس موضوع لفهم العالم، بل وسيلة لتغييره، الله ليس موجود وجوداً نظرياً يمكن إثباته بالدليل العقلي، بل هو عملية إيجاد وتحقيق وخلق وتقديم، الدليل الوحيد على وجوده هو دليل عملي لا نظري، والبرهان الوحيد على وجوده هو إيجاده بالفعل عندما يحققه الفرد كغاية والإنسانية كمشروع. تصور الله على أنه موجود كامل هو في الحقيقة تعبير عن رغبة، وتحقيق لمطلب، وتمن لأمل، ونظرة بعيدة إلى هدف، وسير حثيث نحو غاية، وليس حكماً على وجود في الخارج، فنحن بهذا التصور نعبر عن أعز ما لدينا، وعن أعمق تمنياتنا في أن نكون كاملين عالمين قادرين، ونبعد عن أنفسنا عيوبنا

ونقائصنا من موت وعجز وجهل، فذات الله هي ذاتنا مرفوعاً إلى الحد الأقصى، ومثلنا بعد أن شخصناها ماثلة أمام الأعين، ذات الله المطلق هو ذاتنا بنحو المطلق، ورغبنا في تخطي الزمان وتجاوز المكان، ولكنه تخط وتجاوز على نحو خيالي، وتعويض نفسي عن التحقيق الفعلي لهذه المثل في الحياة الإنسانيّة» (حنفي، 1988، ج1، ص82 - 83). وما الإلهيات إلا إنسانيّاتٌ مقلوبة، نظريّة الذات والصفات والأفعال نظريّة في الإنسان، وليس في الله، «فالصفات السبع هي في الحقيقة صفات إنسانيّة خالصة، فالإنسان هو العالم والقادر والحي، والإنسان هو السميع والبصير والمتكلم والمريد، كل صفة تعبر عن طاقة إنسانيّة أو ملكة، يعبر العلم عن العقل النظري، والقدرة عن العقل العملي، والحياة عن الوجود الإنساني الحي، والسمع والصر مدخلان للعلم، والكلام تعبير عن العلم، ونطق به في العالم الخارجي، والإرادة تعبير عن القدرة، وتحقق لها بالفعل» (حنفي، 1988، ج2، ص555).

الخطاب الأشعري - كما يذكر حنفي - هو الخطاب اليميني، بينما الخطاب الاعتزالي هو الخطاب اليساري، في التراث القديم، وقد ساد الأوّل لأكثر من عشرة قرون، وأعطى الأولويّة لله في الفعل والعلم والحكم والتقييم، والمجتمعات الآن تعيش ضياع القدرة على المبادرة باسم الله والسلطة، ومن ثم «فالاختيار البديل، الاختيار الاعتزالي، الذي لم يسُد إلا قرناً أو قرنين من الزمان، بلغت الحضارة الإسلاميّة فيهما الذروة، هذا الاختيار قد يكون أكثر تعبيراً عن حاجات العصر، وأكثر تلبية لمطالبه» (حنفي، 1992، ص21). ويضيف فكرة أخرى تنصّ على إنّ «مأساتنا أننا بتكويننا الأشعري يمين، في حين أننا بوضعنا الاجتماعي

يسار، وبالتالي يكون اختيارنا الفكري غير واقعنا المادي، وهنا تظهر ضرورة إعادة الاختيار الفكري، حتى يتفق الفكر مع الواقع» (حنفي، 1996، ص32). بذلك يضعُ حنفي اشتغاله اليساري ضمن النطاق الاعتزالي، إلا أنه - كما أعتقد - ليس على نحو الاستعادة الاستعارية، وإنما الجذرية، فالجذر الاعتزالي العقلي هو المنطلق، مع إعادة بناءٍ حديثة للتراث بأجمعه، تبدأ من صورة الإله، من اللاهوتية الميتافيزيقية إلى الاجتماعية الإنسانية، تكسر اغتراب الإنسان، وتعيده إلى ذاته، في اشتغالٍ يُحيل - بشكلٍ أولي - إلى الفلسفة الفيورباخية، وهو يصرح في دراسته «الاغتراب الديني عند فيورباخ» بأنَّ الفيلسوف الألماني فيورباخ (1804 - 1872) Ludwig Feuerbach عمل على إثبات إنَّ «الشيولوجيا ما هي إلا أنثروبولوجيا مقلوبة، وإنَّ ما يظنه اللاهوتي على أنه وصف لله هو في حقيقة الأمر وصف للإنسان، فاللاهوتي يصف نفسه ظاناً أنه يصف الله، ويقوم بعملية خفية، وهي تشخيص صفاته الخاصة، ثم إخراجها وتثبيتها على آخر، شخص خاص هو الله... أعاد اكتشاف الله كمنشأ وفاعلية في العالم» (حنفي، 1987، ص407).

المُخرجات

الفكر منغرسٌ في أرضه الاجتماعية والثقافية وظروفه التاريخية، وهذه الخطابات الثمانية كذلك، فهي تعبيراتٍ عن صراعاتٍ هوياتيةٍ وأطر معرفيةٍ ونزعاتٍ إنسانيةٍ، وجاءت صورة الإله في سياق تلك التعبيرات، فمن صورة ضيقة تكشف عن هوية وعقلية منغلقة، إلى صورة متسعة تكشف عن هويةٍ وعقليةٍ منفتحة. ويمكن تصنيفُ هذه الخطابات ضمن نمطين بحسب البنية العميقة لصورة الإله:

النصيَّة النخبويَّة (السلفي والأشعري والشيوعي والفقهي): السلفيَّة وليدة بيئة صحراويَّة تسلطيَّة، وعقليَّة تقليدية تتصف بالبساطة المعرفيَّة والبنية الدوغماتيَّة، والهويَّة الاجتماعيَّة المُغلقة، وأفضَّل تجسيدٍ لذلك مقولة مالك التأسيسيَّة، الإله لا نعقلُه ولا نجْهله، هكذا ببساطة، فقط علينا أن نُؤمن به، كما قالَ ذلك سلفنا الصالح، الجماعة المثاليَّة المُقدَّسة، نقبل ما يقولونُه كما هو، بلا سؤاٍ ولا نقاشٍ، ومن حاولَ ذلك فهو مبتدع تجب محاربته ومعاقبته، وما الأشعريَّة إلا محاولة تكريس ذلك بأدواتٍ عقليَّة، بأدواتِ الخصوم المنحرفين، فالأشعريَّة هي محاولة للدفاع عن الهوية السلفيَّة المهددة بالانتقادات المعتزليَّة، ولذلك عاشت هاجس التأكيد على أنها من أهل السُنَّة والحديث، بطريقة وسواسيَّة، لأنها تُدرك تحسس العقليَّة السلفيَّة من المغايرة، وهو ما حدث بالفعل، إذ حرصت تلك العقليَّة إلى هذه الأيام على نفي الأشعريَّة، هذه العقليَّة السلفيَّة الأشعريَّة كرَّست صورة الله كحاكِم مُفارق، في مقابل الإنسان ككائنٍ هامشي، ما عليه إلا الطاعة، فكراً ووجداناً وسلوكاً، تترك المتناقضات متجاورة بطريقة تبسيطيَّة، فالله معروف وغير معروف، الله خالق أفعالِ الإنسان والإنسان مختار، كيف؟ لا يحق لأحد السؤال، وإلا فهو خارجٌ عن الدين، وفي الحقيقة ليس خارجاً عن الدين وإنما عن رؤية السلف، ورؤية السلف هي الدين، والشيعة لم تخرُج عن ذلك الإطار، فقد كانت جماعة مقموعة، مهمشة، مضطهدة، فمن ناحية تمردت باعتمادِ مقولاتٍ معتزليَّة متمردة، فقالت بإمكانية المعرفة التأويلية، والعدالة الإلهيَّة، وطرحت فكرة وسطية لفاعلية الإنسان، وانتقدت السلف، ولكن من ناحية أخرى ذهب لتخلق سلفاً موازياً، جماعة مثاليَّة مُقدَّسة أخرى، وحافظت على صورة

الله كحاكم مُفارق، وبقي الإنسانُ على الهامش، فبدلاً من السلف، صار الأئمة هم الأعلَم والأحكم والأسلم، وبالغت أكثر في ربط هذه الجماعة بالإله، فقد خلق الخلق لأجلهم، وهم حُزان علمه ومستودع حكمته، فتوسّع النص، وازدادت القداسة، وضمّان الهيمنة المُحكّمة، انبثقت العقليةُ الفقهيّة، للسيطرة على كل حركات الإنسان، بل وأفكاره ومشاعره، والتأكد من عدم خروجه من الرؤية التقليدية، فأضافت صورة الله كمُراقبٍ مُعاقبٍ، وصار أغلب القتل والقمع الفكري في التاريخ الإسلامي بفتوى، هنا تكاملت الصورة: الإله كحاكمٍ مُعاقبٍ، مُفارقٍ، محتوى اعتقادي، وصارت الجماعة مرتبطة بنصوص مقدّسة ونخبة مقدّسة، فرقة ناجية، تمتلك الحقيقة الوحيدة المطلقة، وكل من يخرج عن ذلك يجب تدميره. هنا تمّت إضاعةُ الإله والإنسان، فلا الإله هو الإله حقيقةً، بل اسقاطاتٍ بشريّة، ولا الإنسان هو الإنسان، بل بنية مغتربة مكموعة، جاهلة، عاجزة، خاطئة، تمّ تأليه النص، والنخبة، وأصبح الإله حارسٌ لقلعة الجماعة المقدّسة، ووسيلة لقمع المُغايرين.

العقلانيّة الإنسانيّة (المعتزلي والصوفي والسليبي واليساري): الاعتزالُ وليد البيئة العراقية، حيث الثقافات المتعددة والعقليات الجدليّة، وكذلك التصوف إلى حد بعيدٍ، حيث البنية الهوياتية والعقلية المنفتحة، والقدرة على التمرد بالمنطق المُغاير، العقلي مقابل التقليدي، والجدلي مقابل الستاتيكي، ولا يخفى العمق الاعتزالي والصوفي في اللاهوت السليبي، وهو واضح في اليساري، هنا ذهابٌ إلى ما وراء الظاهريّات، إلى الخفي، العميق، حيث التناقضات تتحد بطريقة جدليّة سامية، ويكون مصدر معرفة الإله ليس النص والجماعة المقدسة، بل العقل والحُب، حيث التجربة

الإنسانية، ولذلك يُعادُ الإله إلى ألوهيته، وتُسقطُ عنه الأقنعة البشريّة، يعودُ إلى إطلاقيته التنزيهيّة، لا ليتعد عن الإنسان، ويكون مفارقاً، بل ليلتحَم به، ويكون ملاصقاً، فبعد أن يستعيد الإنسان ذاته، ويكسر اغترابه، يتمكنان من الالتقاء كما هما، بحقيقتهما الأصليّة، الإله كإله والإنسان كإنسان، فتكون صورة الله كعادلٍ مُحِبٍ هي القائِمة، ويعودُ الإنسانُ إلى مركزِيته، يرتبط بالإله وأخيه الإنسان من خلال عقله وحبّه، من خلال قدرته النقديّة والإبداعيّة، ويرى الله - لا كمحتوى - بل كعمليّة، ويلمس تجلياته الشاملة في كل الموجودات، ويُدرِك حدودَ معرفته، فلا يقولُ بامتلاك الحقيقة المطلقة، بل يرى الجوهر المشترك في الإنسانية، ويعترفُ بوظيفته كساعٍ للحقيقة. وبذلك تنتهي عند قول فروم: «الإله في الدين الإنساني صورة لذات الإنسان المتفوقة، ورمزٌ لما يمكن - وما ينبغي - أن يكون عليه، بينما في الدين التسلطي هو المالك الوحيد للعقل والحب، إذ أسقط الإنسان عليه أفضل ما عنده، فأفقر نفسه، وكلما كان الإله أكمل كان الإنسان أنقص، فالإله يمتلك كل الحب والحكمة والعدل، بخلاف الإنسان، فيشعر بالضالّة والعجز، والاغتراب عن ذاته، عن قواه الخاصّة، وأصبحت منفصلة عنه، إذ لم يتبق له شيء، وأصبح السبيل الوحيد إلى نفسه يمر من خلال الإله، فيعتمد عليه، كما إنّ ذلك يكرس الشر فيه، إذ يفقد الثقة بذاته والآخرين، ولا يمتلك تجربة حبه الخاص، وقوة عقله الخاصّة، فينفصل المقدّس عن الدنيوي، ويتصرف في حياته الدنيويّة بلا حب، وفي مجال الدين يتكرس شعوره بالخطيئة، ويحاول استعادة إنسانيته الضائعة عبر صلته بالإله، واكتساب مغفرته عبر تأكيد عجزه وتفاهته، مما يولد الخطيئة، فيجد نفسه في مأزق أليم، كلما أثنى على الإله صار أشد خواءً،

وكلما أصبح أشد خواء أحس بأنه يتمادى في الخطيئة، وكلما أمعن في الإثم ازداد تمجيداً للإله، وصار أعجز عن استرداد نفسه... مشكلة الدين ليست في الإله، فكثير من المعلنات التوحيدية تُخفي مواقف وثنية، بينما مواقف إلحادية تكون دينية، فالصراع الحقيقي ليس بين الاعتقاد بالإله والإلحاد، بل بين موقف إنساني ديني وموقف وثني، بصرف النظر عن كيفية التعبير عنه، الأصنام تأليه المظاهر الجزئية في العالم، مقابل موقف يكرس فيه الإنسان حياته للمثل السامية، كالحب والعقل» (فروم، 1977، ص 48 - 50، 102). إنه نصٌّ هائل!!!

الروحانية: التجربة العقلانية

مدخل

تراجع قيمة المؤسسات والمعتقدات والممارسات الدينية التقليدية تزامن مع تصاعد قيمة الروحية Spirituality، في العقود الأخيرة، لأسباب إنسانية واجتماعية وثقافية، وفي مجال علم نفس الدين أصبحت الروحية من المفاهيم الرئيسة، التي استقطبت نظريات ودراسات كثيرة.

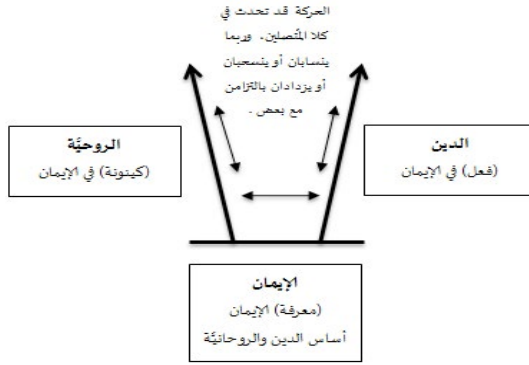
الروحانية مفهوم مُعقّد، صعبُ التعريف، مُتداخِل مع مفاهيم أخرى، وبشكل خاص مع الدين والإيمان، في الفلسفات والنظريات والدراسات المتخصصة (Dyson et. al., 1997; Salander, 2012; Westerink, 2012; Niekerk, 2018)، وكذلك في الفهم العام الشعبي الاجتماعي (Coura et. al., 2012)، إلا أنه - في الوقت ذاته - ضرورة في العالم المعاصر، إذ أخذت التوجهات تنحو إليه بشكل متزايد، كما نلمح ذلك في بعض التطورات الفلسفية، والمنجزات الأدبية، والمنظومات الأخلاقية، وذلك بعد تصاعد النزعة الإنسانية كموقف احتجاجي على المعطيات السلبية التدميرية للخطابات الدينية التسلطية والعلمية المتطرفة.

أعتقد إنَّ الروحيَّة هي نتاج تراكم التجربة البشريَّة الطويلة، والتركيب Synthesis الجدلي - الهيجلي - المتخطي للأطروحة Thesis والنقيض Antithesis، فهي تسام على ثنائيات، الدين - العلم، الدين - اللادين، الطبيعة - الميتافيزيقية، الطبيعة - الإنسان، الذات - الآخر، البرهان - العرفان، في وحدة ديناميَّة متماسكة، ضمن معانٍ جديدة للمفاهيم التقليديَّة: الدين، العقلانيَّة، الإنسانيَّة. وفي هذه الأوراق سأحاول تقديم رؤية إجماليَّة شموليَّة عنه، تمايزاته، ونماذجه، وتأطيراته، في علم نفس الدين، وفي فلسفة الدين، للتمكُّن من بناء صورة دقيقة عن نطاقه ووظيفته.

الروحيَّة والدين والإيمان

في أنموذج الإيمان والروحية والدين Faith, Spirituality, and Religion Model لـ Newman 2004، الإيمان عمليَّة معرفة بنائيَّة في عمق تكوين وإدماة إطار شاملٍ للمعنى، تنبثق من ارتباطات أو التزامات الفرد بمراكز القيمة الفائقة ذات القوة على توحيد خبراته عن العالم، فتهب المعنى لعلاقاته وسياقاته وأنماطه الحاضرة والماضية والمستقبلية، فهو - بالنتيجة - حالة من المعرفة Knowing. والدين جملة معتقدات وممارسات توقر الإله أو مركز القوَّة والقيمة، فالفرد يفعل أشياء، كالعبادات، لإثبات عبوديته وإخلاصه، فهو - بالنتيجة - حالة من الفعل Doing، بينما في الروحيَّة يحاول الفرد أن يعيش حياة موجهة بإيمانه، فيتأمل ويتخذ قرارات ضميرية فيما يتصل بأفعاله بالاعتماد على كيفية إحساسه بجوهر تلك الأفعال، فهي - بالنتيجة - حالة من الكينونة Being. والروحيَّة والدين دالَّة function الإيمان، فكل من الدين والروحيَّة يتطلبان الإيمان كأساس، وبتعبير آخر، الإيمان مبدأ موجه يكون من خلاله الأفراد دينيون

أو روحيون، والإيمان يفيد كمصدر وهدف للدين والروحانية، والتفاني للدين أو إدراك تنامي الروحانية يعد المقياس لفهم إيمان الفرد. ويمكن لكل واحد منهما الحضور بدون الآخر، فمثلاً، يمكن أن يمتلك الشخص مؤمناً (معرفة)، لكنه لا يكون بالضرورة متديناً (فعل)، أو قد يكون مؤمناً ومتديناً، لكنه لا يكون بالضرورة روحياً (كينونة). والدين والروحانية ليسا بالضرورة عنصرين في إيمان الفرد، ومع ذلك قد يكونان مؤشرين لعمق الإيمان، فبسبب كون القيمة المضافة للإيمان تتطلب الدين والروحانية، يدوان عنصرين متداخلين للإيمان - رغم أنه ليس بالضرورة - حاسمين لتطور الإيمان. الناس يمكن أن يكونوا روحيين أو دينيين ويظلون ذوي إيمان غير منعكس في ذلك، أو - بدلاً من ذلك - يكون نسق صناعة المعنى في حياتهم ضمناً لدرجة إن أفعال الروحانية والدين بعيدة عن قدرتهم على توضيح إيمانهم، فمثلاً، قد يقول الفرد: «ربما لست متديناً، لكنني شخص جيد»، فهو لا يبحث نسقه لصناعة المعنى لفهم سبب كونه جيداً. ويتيح النموذج حرية مناقشة المفاهيم الثلاثة مع الالتفات لسياق كل واحد، فمع النظر للإيمان كأساس، يكون الدين والروحانية مُتَّجان، طريقتي حياة تتيح للفرد عيش إيمانه. كما أنه بينما يتجذر الإيمان داخل الفرد، فإن الروحانية والدين ديناميان، متحركان، وبتعبير آخر، ليسا حدّين يمكن للفرد - أو يجب - أن يبلغ أحدهما، بل الفرد يجري على امتداد متصل الروحانية و/ أو الدين، وفي لحظات معينة ربما يكون الفرد أكثر روحية وربما غير متدين، وفي أخرى بالعكس، والجوهرين يمكن أن يدعماً تطور بعضهما، فمثلاً، أفعال الدين يمكن أن تساعد الفرد على أن يكون أكثر روحية، كما إن أفعال الروحانية قد تقوده إلى الدين (Newman, 2004, 106 - 108).



وفي أنموذج الدين والروحانية Religion and Spirituality Model Nelson 2009، الدين هو كل جوانب العلاقة الإنسانية بالألوهية والمُتعالِي، مصدر وهدف كل الحياة والقيم الإنسانية، ونشاطات وطريقة حياة ترتبط بانفعالات وعادات وممارسات وفضائل وأهداف ورغبات وطموحات والتزامات ومعتقدات وطرائق تفكير ولغة معيَّنة، فهو ليس مرتبط بالمتعالِي كما هو هناك في الخارج فحسب، وإنما كذلك متأصل في الحياة اليومية والخبرات والممارسات المعيشة، وهناك بعض التقاليد الدينية تؤكد التعالِي، وأخرى تؤكد المتأصل، وثالثة تركز على الاثنين: الإله الموجود في وحول الناس، فالدين - بالنتيجة - بنى وممارسات ومعتقدات تنظيمية للجماعة الدينية، وذلك بخلاف الروحانية، التي ترتبط بالجانب التجريبي الشخصي من العلاقة بالمتعالِي، وتتألف من مصدر القيم والمعنى النهائي، وتجاوز الذات، وطريقة خاصة للفهم، ووعي داخلي عميق، وتكامل ذاتي. وهناك نمطان من الصياغات المفاهيمية الدينية للروحانية: السميقة Thick والرقيقة Thin، الأولى غنية بالإشارات الضمنية لمعتقدات وممارسات

خاصة ترتبط بتنظيم الحياة الفردية والجمعية حول العلاقات مع الإله والآخرين والطبيعة، توحيدية ذات محتوى اجتماعي قوي ومتعدد الأبعاد، بمكونات خبراتية ومعلقاتية ومؤسسية، بينما تقف الثانية بالضد عبر التأكيد على الخبرات الطبيعية والقيم الشخصية، المرتبطة بتنظيم الحياة الفردية والجمعية حول أنماط دينامية من المعاني والقيم والعلاقات الصانعة لحياة قيمة. وبذلك يمكن النظر إلى الدين والروحانية كمفهومين منفصلين ومتداخلين في الوقت ذاته، كما يمكن تحديد أربعة أنماط ناتجة عن تفاعل هذين المفهومين: (1) التكامل التقليدي (تدين عالي - روحية عالية)، و(2) الدوغماتية الثقافية (تدين عالي - روحية منخفضة)، و(3) الفردانية الروحية (تدين منخفض - روحية عالية)، و(4) العبثية المعادية (تدين منخفض - روحية منخفضة) (Nelson, 2009, p.3 - 11).

النماذج النظرية - الإجرائية للروحانية

هناك نماذج كثيرة انبثقت من بناء مقاييس للروحانية، والتحليلات العاملية لتلك المقاييس، عدت الروحانية خبرة إنسانية شاملة، وتنوعت في تحديد أبعاد ومجالات الروحانية، فوجدت نماذج أحادية وتعددية (Meezenbroek et. al, 2012)، وسنقتصر على ذكر بعض أشهر تلك النماذج.

• أنموذج 1991 - 1997 Genia

- الدعم الروحي Spiritual Support: الروحانية كشعور عميق بالاتصال مع المتعالي والذات والآخرين: أشعر غالباً بالارتباط القوي بقوة أعظم من نفسي، وإيماني يمنح حياتي معنى وهدف، وإيماني هو طريقتي في

الحياة، وأفكر غالباً بموضوعات تتصل بإيماني، وإيماني جزء مهم من هويتي الفردية، وعلاقتي بالإله هي حب غير مشروط، وإيماني يساعدي في مواجهة المآسي والمعاناة، وأكتسب قوة روحية من الثقة بقوة عليا، وإيماني غالباً خبرة انفعالية عميقة، وأبذل جهود واعية للعيش وفق قيمتي الروحية، وإيماني يمكنني من المسامحة عندما أتصرف بخلاف ضميري الأخلاقي، ومشاركة إيماني مع الآخرين مهم لنموي الروحي، وإيماني يوجه طريقتي الكلية في الحياة.

- الانفتاح الروحي Spiritual Openness: الروحية كبنية دينامية منفتحة على التجارب والحقائق الإيمانية المتنوعة: أعتقد بوجود منظومات إيمانية حقيقية متعددة، وأفكار المنظومات الإيمانية المغايرة تزيد من فهمي للحقيقة الروحية، وأعتقد بأن العالم جيد بالأساس، والمعرفة بالمنظومات الإيمانية المختلفة جزء مهم من تطوري الروحي، وأشعر برابط روحي قوي مع كل البشرية، وأتحدى تعاليم إيماني، ومعتقداتي الروحية تتغير مع مواجهة أفكار وخبرات جديدة، والأشخاص من المنظومات الإيمانية المغايرة يشتركون في رابط روحي عام.

• نموذج 2002 Underwood & Teresi

الخبرة الروحية اليومية Daily Spiritual Experience: الروحية عندما تكون تجربة مُعاشة في حياة الفرد التفصيلية، وليس الخبرة الصوفية Mystical: أشعرُ بحضور الإله، ارتبط بكل الحياة، خلال العبادة أو الأوقات الأخرى التي أكون فيها على صلة بالإله أشعر بالمتعة التي تنتشني من الاهتمامات اليومية، أجد القوة والراحة في ديني وروحانيتي،

أشعر بسلام عميق، ألتمس معونة الإله في خضم النشاطات اليومية، أشعر بحب الإله لي مباشرةً وعبر الآخرين، أنا منجذب روحياً بجمال الخلق، أشعر بالامتنان لما عندي من نعم، أشعر بالعناية الإيثارية للآخرين، أقبل الآخرين حتى عندما يفعلون ما اعتقد أنه مخطئ، أرغب بالاقتراب من الإله والتوحد معه.

• أنموذج 2004 Harvey

- سمةُ الروحانية Trait Spirituality: الروحانية كخاصية ثابتة، بحث متواصل عن المقدَّس، والانفتاح الدائم للخبرات المُتعالية: رسالتي في الحياة موجهة بإيماني بالأصل إلهي، وروحيتي تمنح المعنى لحياتي، وعلاقتي بالأصل الإلهي تساهم في إحساسي بالسلامة النفسية، وهدفني الأولي العيش بإيمانية وتطابق مع معتقداتي الروحية، والشخص الروحي عادة ما يعي الأصل الإلهي، وهو النقطة المركزية.

- حالةُ الروحانية State Spirituality: الروحانية كخاصية موقفية، ترتبط بظرف مؤقت: هناك أوقات يُحبطني فيها الأصل الإلهي، وأشعر بأنه تركني أسقط، لدي خبرة تجعلني سعيد جداً تساعدني - مؤقتاً - في تجاوز أو حل ثنائيات من قبيل الجمال مقابل البشاعة، ولدي خبرة الاستمتاع والبهجة التامة، وفي بعض الأحيان أتناغم مع نفسي، ولدي خبرة غامرة بالحب، ولدي خبرة في كون كل الأشياء واعية، وأن لا شيء ميت بالفعل، وتوحي لي برؤية جديدة للواقع، وأنا أتأمل فقط في مناسبات خاصّة، وفي أوقات معينة أشعر بالابتعاد عن الأصل الإلهي، وقد أمتلك سلامة روحية ثم أخسر تلك السلامة.

• **أنموذج Fisher2010**

- الروحية الشخصية Personal Spirituality: علاقة الفرد مع ذاته، الإحساس بالهوية، والوعي الذاتي، والاستمتاع بالحياة، والسلام الداخلي، ومعنى الحياة.

- الروحية الاجتماعية Communal Spirituality: علاقة الفرد مع الآخرين، حب الآخرين، ومسامحتهم، والثقة بهم، واحترامهم، واللفظ معهم.

- الروحية البيئية Environmental Spirituality: علاقة الفرد مع الطبيعة، الاتصال بالطبيعة، والاندھاش، والتوحد بالطبيعة، والتناغم مع البيئة، والإحساس بسحرية البيئة.

- الروحية التجاوزية Transcendental Spirituality: علاقة الفرد مع المُتعالى، العلاقة الشخصية بالإلهي، وعبادة الخالق، والتوحد بالإله، والسلام معه، والحياة التقوية.

• **أنموذج Hardt, Schultz, Xander, Becker & Dragan 2012**

- الاعتقاد بالإله Belief in God: الروحية المرتبطة بالعلاقة مع الإله: أثق بالإله، إيماني يساعدني في التعامل مع مشاكلي، أثق بإيماني في قراراتي، أشعر بحب الإله، أشعر بأن الإله صديقي.

- البحث عن المعنى Search for Meaning: الروحية كبحث متواصل عن المعنى: حياتي تعني البحث والتساؤل، أبحث عن الاستبصارات العميقة، أحاول جعل عقلي منفتحاً، وتوسيع نفسي، وأبحث عن الروح.

- اليقظة العقلية Mindfulness: الروحية كتفاعل حميمي مع الآخرين: أحاول التعامل بوعي مع الآخرين، ومع البيئة، وأحاول مساعدة الآخرين، وأتصف بالصبر والتسامح، وأحاول التعاطف مع الآخرين.

- الشعور بالأمان Feeling of Security: الروحية كشعور داخلي بالأمن والمتعة والكونية: أشعر بسلام عميق في داخلي، وحياتي آمنة وممتعة، وأشعر بالتوحد مع العالم، وأرى عالماً صديقاً من حولي، وأشعر بأن هناك الكثير من الحب في العالم.

• أنموذج Singh & Makar 2015

- الوعي الذاتي Self - Awareness: الروحانية كموقف إيجابي من الذات: أنا راضٍ بما أنا عليه، وأمتلك صفاتٍ جيدة، ولدي اتجاه إيجابي نحو نفسي، وأعتقد بأنني شخص قيم، وأثق بذاتي، وحياتي مهمة عندي، وأعتقد بأنني مساو للآخرين، وأنا شخص رحيم، وأجد معنى في المواقف الصعبة، وأفكر بالأشياء الإيجابية.

- أهمية المعتقدات الروحية في الحياة Importance of Spiritual in Life: الروحانية كمكون حياتي أصيل وفاعل: روحياتي تساعدني في تحديد أهدافي، وتعريف نفسي، وهي جزء من طريقي الكلية في الحياة، ومتكاملة مع كل جوانب حياتي.

- الممارسات الروحية Spiritual Practices: الروحية كأفعال: أنغمس في البرامج البيئية، وأقرأ الكتب عن الروحية، وأتأمل لتحقيق السلام الداخلي، وأحاول العيش بتناغم مع البيئة، وإيجاد الفرص لتقوية روحياتي، وأستعمل الصمت للتعلم عن نفسي.

- **الحاجات الروحية** Spiritual Needs: الروحية كحاجات جمالية ومعرفية واجتماعية: أبحث عن الهدف في حياتي، أستمتع بالاستماع للموسيقى، أحتاج أجوبة عن أسرار الحياة، والعلاقات الدائمة مهمة عندي، وأحتاج لتحقيق السلام الداخلي، وأبحث عن الجمال في حياتي، وأحتاج لصلوات قوية بالأخرين، وحياتي متطورة، وأحتاج لتطوير حياة معنوية.

- **الروحية في العمل** Spirit at Work: الروحانية متفاعلة مع العمل: المؤثرات المتعالية تؤثر في كثيرًا، عملي ينشط روحي، في العمل نعمل معاً لحل الصراعات بطرائق إيجابية، أعيش المتعة في العمل، وعملي يرتبط بما اعتقد أنه الأهم في حياتي، وأحب الذهاب إلى العمل، وقيمي الروحية تؤثر في اختياراتي في العمل.

أعتقد إن هذه النماذج وإن قدّمت رؤية متقدمة ومحددة عن الروحانية، لم تنجح - إجمالاً - في مميّزة الروحانية عن الدين والإيمان، إذ نجد حضوراً واضحاً لكليهما، وبالتأكيد هناك تداخل بين هذه المفاهيم، كما أنّهُ لا يُراد للروحانية أن تنفصل عنهما، إلا أن من الضروري أن نذهب لتلك الأبعاد الجوهرية للروحانية، الخصائص المميزة التي تجعل من الروحانية تفق متفردة - وإن كانت متفاعلة - مع الدين والإيمان.

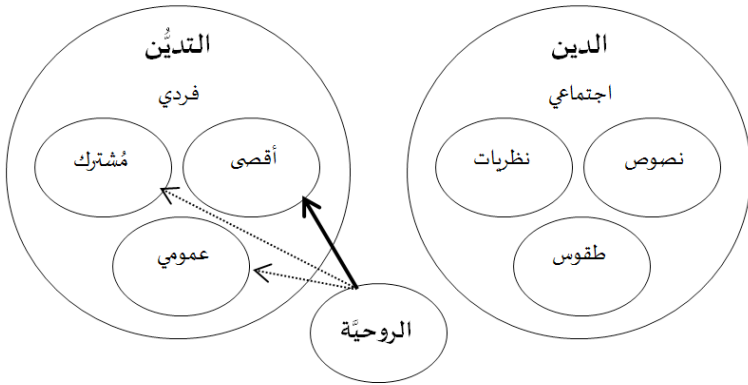
الروحانية اهتمامٌ متواصلٌ وعميق بالقيم الجوهرية، بالإنساني في شموليته، والطبيعي في جماليته، والمُتعالِي في عقلنته وأنسنته، انفتاحٌ على كل المنظومات والخطابات لاقتناص تلك القيم، والبقاء في صيرورة تفاعلية مع اليومي والعمومي لتحقيق ذلك التواصل والانفتاح، وهُنَا تكون المضامين الدينية والإيمانية مفرداتٌ - غير إلزامية - في السياق الروحي.

ملكيان والروحانية والعقلانية

المفكر والفيلسوف الإيراني مصطفى ملكيان (1956)، في كتابه الرئيس «العقلانية والروحانية» Rationality and Spirituality، وكذلك «التدين العقلائي» Rational Religious، على تأسيس مقارباتٍ حديثةٍ تركز على الروحانية Spirituality، كجوهرٍ للتدين، وكبديلٍ للدين. إذ يرى إنَّ «الفهم التقليدي للدين كانت له في حينه معطياته الايجابية، ولكنه اليوم غير جديرٍ بأن ننحاز إليه، لا باعتبار الواقع، ولا باعتبار المصلحة، لا إذا كان همك الوحيد الوصول إلى الحقيقة (الرؤية الواقعية)، ولا إذا كان همك النجاة (الرؤية النفعية)، في كلتا الحالتين لا يمكن الدفاع عن الدين بالمفهوم القديم... اليوم نحتاج إلى الروحانية Spirituality، لا إلى الدين بمفهومه التقليدي» (ملكيان، 2012، ص 29).

فرّق ملكيان بين الدين والتدين، وبين ثلاثة معانٍ للدين، وبين ثلاثة معانٍ لجوهرية الروحانية في التدين، فالدينُ قد يكون: (1) مجموع النصوص المقدّسة للأديان والمذاهب، و(2) مجموع النظريات الشارحة والتفسيرية للنصوص الأصلية، و(3) مجموع ممارسات التابعين لدينٍ مُعيّن، وهو بهذه المعاني الثلاثة - النصوص والنظريات والطقوس - اجتماعي، بينما التدينُ فردي، ممارسة فردية للإنسان في باب الدين يتنوع ويتعدّد بتنوع وتعدد المُتدينين في العالم، والروحانية بديلٌ للدين بمعانيه السابقة، فالإنسانُ الروحي لا يُمكنهُ القول بكل ما في النصوص المقدّسة، فهو خارجُ إطارِ النصوص الدينية والمذهبية، ولا يتقيّدُ بالنظريات الموضوعية لتفسير تلك النصوص، بل هي جوهر التدين، ولجوهر التدين ثلاثة معانٍ: (1) الجواب النهائي والغاية

القصوى لعملية التدين، و (2) القاسم المشترك بين الأديان، كأخلاقية نظام الكون، ومعاملة الناس كما تُحب أن يُعاملوك، و (3) رسالة الدين، وجنبتة العمومية، بصرف النظر عن طبيعة ظروفه التاريخية الخاصة، وجوهرية التدين تُشير إلى المعنى الأول، مع وجود تداخل بين ما يؤمن به الروحيون من عقائد وبين القواسم المشتركة للأديان، والجهات العمومية لكل دين.



ما الروحانية؟ ولماذا وكيف تكونت؟ وما الخصائص البنيوية للروحانية؟ الروحانية - كما يؤكد ملكيان - اتجاه، لا مذهب، اتجاه في النظر إلى العالم، قد يسير فيه أفراد بمذاهب ونظريات خاصة، فالمذهب هو مجموعة عناصر معرفية ناظرة للحقيقة والقيمة والوظيفة، ومنه العرفان Spiritualism، وليست الروحانية كذلك، بل اتجاه سيكولوجي، يُدرك الإنسان ضروريته عندما يستشعر أمرين: (1) الحاجة إلى الدين، و (2) أن الدين بمفهومه التقليدي التاريخي لا ينسجم مع عناصر الحداثة الملازمة، وعناصر الحداثة الحسنة الممكنة، فيعمد إلى قبول الدين بفهم جديد. فالحداثة هي

العقلية الإنسانية الواقعية المعاصرة، ولا يمكن العيش في العالم بفاعلية بلا تناغم مع تلك العقلية، بل إن ذلك ليس غير مرغوب، بل غير ممكن، وللحدائث نمطين من العناصر: (1) عناصر ملازمة (غير قابلة للاجتناّب)، و(2) عناصر ممكنة (قابلة للاجتناّب) حسنة وسيئة، والدين لا بد أن ينسجم - لا أقل - مع الملازمة، وإلى حد ما مع الممكنة الحسنة، وأهم وأكبر خصائص الحدائث الملازمة هي العقلانية، وهي تتجلى في: (1) المنهجية البرهانية الاستدلالية، عدم القبول بالتعبد، بل بالأدلة والعملية البرهانية المُقنعة المتواصلة، والقناعة الذاتية بالاستقلال عن السلطات، وبخلافه يحدث الاعتراّب، و(2) الشكّية التاريخية، لا بمعنى إغفال التاريخ وعدم الاستفادة منه، وإنما بمعنى القول بعدم إمكانية الوصول إلى نتائج يقينية في التاريخ، فهو علم احتمالي، لا يقيني، و(3) الآنية - المكانية التجريبية، بعد الحياة الواقعية هي المختبر العملي الأساس للمقولات، ولا يمكن القبول بفكرة ليست ذات انعكاسات قابلة للاختبار في الواقع الفعلي، و(4) اللاميتافيزيقية الكلاسيكية، فالنظريات الميتافيزيقية الشاملة الجامعة تهافت، وأصبحت فناعات ثقيلة، و(5) اللاتقديسية الشخصية، فجميع الناس متساوون، ومجردون من القدسية، مطالبون بإثبات مقولاتهم، وليس هناك من هو فوق ذلك، و(6) التاريخية الدينية، فكل الأديان ذات مضامين ترتبط بظروف ثقافية وحضارية وجغرافية خاصة، مما ينعكس على كون جملة من العقائد والأحكام والتعاليم محلية الطابع. وهذه السمات تتقاطع - بالكامل - مع الدين التقليدي، فهو تعبدية وثوقي آخري ميتافيزيقي تقديسي إطلاقي، فلا يمكن أن يوجد في هذا السياق إلا الدين المُعقلن، والتدين العقلاني، وهو حق ومصالحة، حق لأن بالإمكان

إثباته بالمنطق، ومصلحة لأنَّ الإنسانَ المُعاصر لا يقبل القراءات الدينيَّة الأصوليَّة والسلفيَّة والإيديولوجيَّة (ملكيان، 2010، ص 262 - 276).

الدينُ العقلاني يتسمُ بـ (12) سمة، تتوزَّعُ على (3) مجالات: الرؤية الدينيَّة، والسلوكيَّات الدينيَّة، والنزعات الدينيَّة، (4) سماتٍ لكلِّ مجالٍ على التتابع، وهي: (1) فلسفة حياةٍ شاملةٍ موحَّدة، مستوعبة لجوانب الحياة كافَّة، متغلغلة في كلِّ المسامات، لا بمعنى الحتميات الحاكمة، بل بمنح كلِّ التصرفات والحالات معانٍ سامية، و (2) طلب الحقيقة بلا احتكاريَّة، سعي متواصلٍ نحو الحقيقة، بلا وصولٍ نهائي، ولا إدعاءً لذلك الوصول، و (3) الممارسة النقديَّة، البحث الدائم عن الأدلة والبراهين، وممارسة النقاش والتدقيق، والتوغل نحو الأعمق، باستكشاف التعارضات الظاهرية، والاتساق مع التطورات المعرفية، و (4) الأخلاقيَّة الكونيَّة، فالعالمُ محكومٌ بنظم أخلاقية دقيقة، و (5) السيطرة على الذات، مقاومة النزوات الوقتية الضارة، والتنقية الروحيَّة، والصلابة العاطفيَّة، والتفردية، و (6) استقلاليَّة الذات، الخروج من سيادة الآخر إلى سيادة الذات، من التبعية إلى الاستقلاليَّة، من الاغتراب إلى الإنسانيَّة، و (7) الطمأنينة اللايقينيَّة، فالطروحات الدينيَّة مستعصية على العقل، لا مُعارضَة ولا مدعومة، فيظل الفرد في حالةٍ من التساؤل الدائم القلق، مع حالة من الانتشاء والطمأنينة الروحيَّة، و (8) النزعة الإنسانيَّة، الاهتمام بالآخرين، بهدفٍ إنساني، وليس قومي أو ديني أو وطني أو فتوي، والتحرر من الماضويات والظاهريات والمعتقدات في التعامل مع الآخرين، فالإنسانُ بما هو إنسان يستحق التقدير والمحبة والتضامن، و (9) مصارحة الذات، النظرة الواقعية للذات، وتعرية الأفتعة، بلا مجاملات ولا مغالطات ولا

تحيزات، و (10) تقبل الآخرين، تفهم نقاط ضعف كل البشر، فهم صيرورة متواصلة، و (11) الثقة بالذات، وعدم التراجع عن المتنبات تحت ضغط المجتمع، و (12) تجنب الوثنية، عدم الانسياق إلى التصنيم، إطلاق النسبيات، السلطة والثروة والمكانة والشخصيات والعقائد قد تكون آلهة، ويمكن للفرد تحديد ما يعبده - كما يقول إريك فروم - بطريقتين: تأمل مدى استعداده للتضحية بكل شيء من أجله، وعدم التضحية به من أجل أي شيء، وتأمل داخله، لمعرفة ما يخضع له بلا مناقشة، فالمتدين العقلاني يهدم - باستمرارٍ - الآلهة المزيّفة (ملكيان، 2010، ص 248 - 261).

العقلانية جوهر الروحية، فهي حدائيه، لا تقبل إلا ما تقتنع به بعد استدلال وتأمل ونقاش، عميق وموضوعي ومتواصل، وإيمان الروحية عقلاني، في مقابل القبول التعبدي، فملكيان يرى إنَّ التعبدي لا إيماني، أو - بتعبير فروم - إيمان لا عقلاني، إذ التعبدي اعتقاد بقضية بالاستناد إلى قول الغير، وهو المرفوض من الروحية، والروحي مؤمن، وما من إنسانٍ إلا وهو مؤمن، قد لا يكون الإنسان تعبدي، لكنه يستحيل أن لا يكون إيماني، فالفرق بين الإنسان العقلاني وغيره، ليس إنَّ الأول لا إيمان له، والثاني مؤمن، بل كلاهما مؤمنين، والفرق يرجع إلى مرتكزات ذلك الإيمان، فتارة يكون إيمان عقلاني، وأخرى تعبدي، ويشير ملكيان إلى أربع فرضيات: (1) توافر برهان تام على إثبات طرفٍ ونقض الآخر، و (2) توافر برهان مرجح على إثبات طرف مع بقاء احتمال الآخر، و (3) تساوي برهان الطرفين، و (4) فقدان البرهان على الطرفين، والأول ينتج العلم اليقيني، والثاني الميل الاحتمالي، والثالث والرابع هما محل الإيمان، فالإيمان يرتبط بقضية متساوية البراهين، أو مفتقدة للبراهين، فيتحدد الميل بما

تقود إليه من نتائج روحية إيجابية (ملكيان، 2012، ص 161 - 162) وبتعبير آخر، يرتبط الإيمان بموضوعات غير عقلانية Non - Rationality، وليس لاعقلانية Irrationality، إذ تشير الأولى إلى ما يستعصي على العقل، ففي العالم هناك مخفيات تتخطى مدى التفكير البشري، بينما تشير الثانية إلى ما يخالفُ العقل، والأولى مقبولة في الروحية، بخلاف الثانية (Badamchi, 2017, p.143).

ولدت الروحية - كما يعتقد ملكيان - في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بفعل ثلاثة عوامل: (1) اتساع المعرفة بخصائص الأديان الأخرى، فبمقدار ما يبقى أتباع الأديان والمذاهب المختلفة بعيدين عن بعضهم، وجاهلين ببعضهم، يكون تعلقهم بدينهم أكثر وأشد تطرفاً، وما أن يكتشفوا الجوانب المشرقة في الأديان والمذاهب الأخرى، حتى يتطور فهمهم لدينهم ومذهبهم الخاص، ويدركوا على الأقل أنه واحد من بين مجموعة أديان، وذلك لم يكن متاحاً قبل تنامي الدراسات الدينية الاجتماعية آنذاك، و(2) تكشف نتائج الاختلافات بين الأديان، وحجم المخاطر الناجمة عن الخلافات التي توجدتها الأديان بين الناس، و(3) تبين عدم إمكانية إثبات المزاعم الميتافيزيقية لأي دين من الأديان، فمن خصائص الدوغمائية الدينية قناعة صاحبه بإمكانية إثبات ميتافيزيقيته، ومن لا يقبل يعده معاند للحقيقة، ولكن عندما يكتشف إن تلك المقولات غير قابلة للإثبات تتراجع درجة تعلقه وافتتانه، فيقبل الخصائص الإيجابية في دينه، ويتحفظ على السلبيات (ملكيان، 2012، ص 131 - 133). هذه العوامل أنتجت توجه الإنسان إلى الروحية، وتوقه إلى: السكينة والبهجة والأمل، التي لا ترتبط بدين خاص ولا معرفة تخصصية ولا نظام اجتماعي

محدد، من كينونة الطاعة Obedient إلى كينونة الاستقلالية Autonomy، إلى السعادة Happiness (تحقيق أقصى لذة وأقل ألم)، والخيرية Goodness (تخفيف معاناة الآخرين)، والأصالة Authenticity (عيش الحياة المُستحقة)، وبتعبير آخر، كيف أعيش (السعادة والخيرية)؟ ولماذا أعيش (الأصالة)؟ ليكون التعبير عن الحقيقة وتقليل المعاناة المَعلمين الأساسيين لحياته (Badamchi, 2017, p.143 - 144). الأصالة تُشكل شغف الروحانية، فالروحي يتوق لحياة أصيلة، لا مُستعارة، الوفاء للذات والولاء لها، وعدم التفريط بهذا الوفاء والولاء لصالح الوفاء والولاء للآخرين، فيكون: (1) قبول كلام الغير مشروط بأن يقدم برهاناً مقنعاً على مُدعاه، فالروحية برهانية، (2) آني - مكاني، لا بمعنى القناعة بما موجود الآن في المكان، وإنما بتوكيده، يقرأ العالم في لحظته الراهنة، ويقدم قراءته المعاصرة، متحرر من تبعات الماضي وهموم المستقبل، وقابل للتغير، ولا يخشاه، و (3) مكثف بعرض نتائج تجاربه الشخصية، ولا يطالب الناس بالقبول (ملكيان، 2012، ص 95 - 98).

فروم والخطاب الروحي النفسي

بصمات فروم واضحة في عمل ملكيان، سواء ذكر ذلك - كما في مواضع معينة - أو لم يذكر، ففروم أهم من اشتغل في هذه المنطقة، ومنذ منتصف القرن العشرين وهو يؤكد الحاجة الضرورية للروحانية، لما اكتشفه - خلال تحليلاته النفسية والفلسفية والاجتماعية والأنثروبولوجية - من الأهمية البالغة للظرف الثقافي والروحي للإنسان، وقدمه في مقاربة فلسفية جديدة للتحليل النفسي: الإنسانية (Araullo, 2010, p.1).

كان الرُّسل والمتصوفون والزيون أهمُّ مصادرٍ روحيَّة فروم، فقد جمعت هذه التعاليم لتوكيد مدى أهميَّة الظرف الثقافي والروحي للإنسان، إلى جانب تحقيق الذات Self - Realisation عند هيجل وكيركجارد، وتحقيق الذات Self - Actualisation عند ماسلو وغولدشتاين، مع توسيعه للامتداد إلى الروحيَّة، وقدَّم مقارَبَة الخبرة X، كتسمية للخبرة الدينيَّة، خبرة تحقيق الحاجة للارتباط بالكائن البشري الآخر بسبب الإنسانية الكامنة فيه، حيث الإنسانية هي الروحيَّة، إذ تتضمن الغيرية والحنان والحُب، فالعقل - لوحده - لا يكفي لتوجيه الإنسان في علاقته بالإنسان، بل يجب عليه تطوير قدرته على الحُب. والحاجة للارتباط أعمق وأهمُّ حاجات الكائن البشري، وهي أساس تحقيق الإنسان لفرديته وذاته، إذ لا يمكن له أن يعيش بمفرده، ووجوده بلا معنى إن لم يستطع تحقيق إمكانيَّاته، وتحقيق هذه الإمكانيَّات يعتمد على رفاقه (Araullo, 2010, p.1 - 6).

إضافةً إلى ذلك، شكَّلت قراءته ل - أو كشفه عن - الجوهر الإنساني في الماركسيَّة رافداً عميقاً، دمج الروحيَّة بالمجتمعيَّة، إذ وجد إنَّ فلسفة ماركس تمثل احتجاجاً ضد اغتراب الإنسان، ضياعه عن نفسه، تحوله إلى شيء، وتعد التحقيق الكامل لإنسانية الإنسان، ولعملية انعقائه من القوى الاجتماعية التي تقيدته، غير منفصلٍ عن عملية وجود هذه القوى، وعن التغيير الاجتماعي الذي يتأسس على هذا الوعي، فهي احتجاج متشرب بالإيمان في الإنسان، وبقدرته على تحرير ذاته، وتحقيق طاقاته، ف «هدف ماركس هو الانعتاق الروحي للإنسان، وتحريره من قيود الحتمية الاقتصادية، لإعادة بنائه في كليته الإنسانية، ولتمكينه من إيجاد الوحدة والتوافق مع أقرانه البشر، ومع الطبيعة» (فروم، 1998، ص 18). ماديته

التاريخية هي دراسة الحياة الاجتماعية والاقتصادية الواقعية للإنسان، ودراسة تأثير طريقة حياة الإنسان الفعلية على عملية تكون فكره وشعوره، وهي «ضد المادية الفلسفية، التي تدّعي إن المادة هي قوام كل الظواهر الذهنية والروحية، وإن المشاعر والأفكار يمكن تفسيرها بوصفها نتائج لمجرى العمليات الجسدية الكيميائية... التفسير المادي أو الاقتصادي للتاريخ الذي قدمه ماركس لا يتبنى بتاتاً العامل المادي أو الاقتصادي بوصفه الدافع الرئيس الأكبر في الإنسان، حيث يؤكد إن الإنسان - الكلي والواقعي - هو موضوع التاريخ وقوانينه، فهو تفسير أنثروبولوجي، فهم للتاريخ متركز على قاعدة إن الإنسان مبدع وفاعل تاريخه» (فروم، 1998، ص 26 و 29)، المُسلّمة الأساسية هي «إنّ الكيفيّة التي ينتج بها الإنسان تؤثر في حنكته وطريقته في العيش، وهذه الحنكة تؤثر بدورها في تفكيره، وفي بنية مجتمعه السياسية والاجتماعية، فالأمر لا يتعلق بدافع نفسي، بل بطريقة الانتاج، ولا بعامل سيكولوجي ذاتي، بل بعامل اقتصادي اجتماعي موضوعي، وفي إمكان ظروف اقتصادية شتى أن تخلق دوافع سيكولوجية مختلفة، فالإنسان يجب أن يشرب ويأكل قبل أن يهتم بالسياسة والعلم والفن والدين، فإنّ إنتاج الأشياء التي تخدم المعيشة المباشرة ودرجة التطور الاقتصادية الذي حققه المجتمع الموجود يشكلان الأساس الذي تطورت عليه المؤسسات السياسية والاجتماعية، فالإنسان الذي تملكه رغبة الحيازة والتملك هو إنسان مشوّه، فكان هدفه مجتمع اشتراكي منظم على نحو لا يكون فيه الربح أو الملكية الخاصة الهدف الأساسي للإنسان، بل التطوير الحر لكل قدراته وطاقاته، ليس الإنسان الذي يمتلك الكثير، بل الإنسان الذي يكون الكثير» (فروم، 1994، ص 44 - 46). فالرأسمالية

مُنتَقَدَة لا لذاتها، بل لكونها تسلب إنسانية الإنسان، استقلالته وحرته القائمة على فعل الخلق الذاتي، وقد تكون الشيوعية كذلك، ف«الشيوعية التي تنفي الإنسان في كل المجالات هي التعبير المنطقي للملكية الخاصة، إذ تصبح الجماعة كرأس مالي كلي» (فروم، 1998، ص 55). ف«اشتراكية ماركس هي تحقيق للدوافع الدينية الأعمق، السائدة في أديان الماضي الإنسانية العظيمة... حارب ماركس الدين لكونه مغرباً، ولا يشبع الحاجات الحقيقية للإنسان، فحرب ماركس ضد الله هي حرب ضد ذلك الوثن الذي يسمى الله، يقول: (ليسوا ملحدين أولئك الذين يحتقرون آلهة الجموع، بل الذين ينسبون آراء الجموع إلى الآلهة)، فالحاده هو الشكل الأكثر تقدماً من الصوفيّة العقلانيّة» (فروم، 1998، ص 81 - 82).

وتحت ذلك كله قدّمت الفرويديّة - بحسب القراءة الفروميّة - العمق التحليلي النفسي للإنسانية، فهي لديه ذات وظيفه دينيّة، تستهدف رعاية الروحيّة، تنمية إمكانيّات الإنسان، وتحقيق فرديّة، فهناك قوانين ثابتة مركوزة في الطبيعة البشريّة، ووظيفة إنسانيّة تشتغل في كل حضارة، وهذه القوانين لا يُمكن أن تُنتَهك ما لم تصيب الشخصية بضرر بالغ، فإذا انتهك شخص تكامله الأخلاقي العقلي يَضعُف، بل يصيب مجموع شخصيته الشلل، وهنا يشعر بالتعاسة والألم، وإذا كانت حضارته تقبل طريقته في الحياة قد لا يعي الألم أو يعيه بوصفه متعلق بموضوعات منفصلة عن مشكلته الحقيقيّة، ولكن مهما كان تفكيره فإن مشكلة صحته العقلية لا يمكن أن تنفصل عن المشكلة الإنسانية الأساسيّة: مشكلة تحقيق أهداف الحياة الإنسانية من استقلال وتكامل وقدرة على الحب. ويشترك التحليل النفسي مع كل الأديان، في توكيد ضرورة أن

يكافح الإنسان لمعرفة الحقيقة، ولا يمكن أن يصل إلى إنسانيته الكاملة إلا بمقدار ما ينجح في هذه المهمة، ويكون مستقل وحر وغاية في ذاته، لا وسيلة لأغراضٍ شخصٍ آخر، كما يجب عليه أن يربط نفسه بإخوانه البشر بدافع الحب، وإن لم يمتلكه يكون قوقعة خاوية حتى لو امتلك كل القوة والثروة والذكاء، فيجب عليه أن يعرف الفرق بين الخير والشر، ويتعلم كيفية الاستماع لضميره، واتباعه. فنقدُ فرويد للدين - كما يرى فروم - إنما هو نقد لذلك الدين المُقيد للإنسان، المُكرس لاعتماديته، المُعيق لوصوله إلى الحرية والاستقلالية، وبتعبيرٍ آخر - كتعاليم الأنبياء - محاربة العبادة المحرمة، والتبشير - بدلاً من ذلك - بالقيم الأساسية المشتركة، قيم الحقيقة والحب والعدل، وبتعبيرٍ ثالث يهدف إلى مساعدة الفرد على تحقيق موقف يمكن وصفه بالديني الإنساني، لا التسلطي، يتمثل بتمكينه من اكتساب ملكة رؤية الحقيقة، والقدرة على الحب (فروم، 1977، ص 68 - 69، 70، 77، 85).

الروحانية - عند فروم - هي الإنتاجية، ضد الاغتراب، حيث الإنسان لا يمارس ذاته كقوة فعالة في عملية فهمه للعالم، بل كون العالم (الطبيعة، الآخرون، الذات) ما زال مُغرباً عنه، فهو يركز على التمايز بين الوجود والجوهر، على حقيقة إن وجود الإنسان مُغربٌ عن جوهره، وأنه في الحقيقة ليس هو ما هو كامن فيه، وليس ما يجب أن يكون، والمفهوم الكلي للاغتراب وجد في مفهوم الوثنية، فجوهر ما دعاه الأنبياء الوثنية ليس كون الإنسان يعبد كثيراً من الآلهة بدلاً من إله واحد، بل يتمثل في إن الأوثان هي من عمل يد الإنسان، فهو يعبد ما خلقه، فيحول ذاته إلى شيء، وينقل إلى الأشياء التي خلقها خصائص حياته، فيصبح منخلعاً عن

قوى حياته، عن ثروة طاقاته، والأوثان يمكن أن تكون تمثالاً للإله، دولة، كنيسة، شخص، ملكية (فروم، 1998، ص 63 - 65). وبتعبير آخر، «جوهر الوثنية لا يكون في عبادة هذا الصنم أو ذلك، ولكنه موقف إنساني معين، يمكن أن يوصف بأنه تأليه للأشياء أو لمظاهر جزئية من العالم، وخضوع الإنسان لمثل هذه الأشياء، في مقابل موقف يكرس فيه الإنسان حياته لتحقيق أسمى مبادئ الحياة، مثل الحب والعقل، مستهدفاً أن يصبح ما هو بالقوة، فليست التماثيل المصنوعة من الخشب والحجارة هي وحدها أصنام، الكلمات يمكن أن تصبح أصناماً، والآلات يمكن أن تصبح أصناماً، والذكاء والدولة والسلطان والجماعات السياسيّة يمكن أن تكون كذلك، بل العلم ورأي الناس يمكن أن يصبح صنماً، والإله نفسه أصبح وثناً بالنسبة للكثيرين (فروم، 1977، ص 106 - 107).

خاتمة

الصراعات والجِدالات في داخل الدين (بين الأديان والمذاهب الدينيّة) وخارجِه (بين الدينين واللادينين)، في الغالبية الساحقة، وهميّة زائفة، لا تقفُ عند الجذور العميقة للاختلافات، وكل طرفٍ يرى في نفسه الحقيقة المطلقة، والفرقة الناجية، ويتعاملُ - في أفضلِ الأحوالِ - باستعلاءٍ مع الآخر، وهما في المركّب ذاته، ينطلقان من ذات المصادرات اليقينيّة، ويتحركان في ذات الأطر المعرفيّة، وينتهيان إلى ذات النتائج النرجسيّة، في دائرة مُفرّعة، مقبّية ومُميّنة.

الدينُ أوسعُ مما هو في الذهنيّة العامّة، فهو مذهب للفكر والعمل، تشترك فيه جماعة ما، ويعطي للفرد إطاراً للتوجيه وموضوعاً للعبادة، متجذراً في الطبيعة البشريّة، بطريقة دينامية جدليّة، متفاعلٌ مع البنية الاجتماعيّة، فلا وجودَ لإنسانٍ بلا دين. فالمُشكلة ليست في وجودِ الدينِ وعدمِه، بل في نوعيّته وتوظيفِه، مدى بنائيّته مقابلِ هدميّته، مدى تكريسِه للحُب والعقلِ والإبداعية والتضامنيّة والاستقلاليّة الإنسانيّة مقابلِ تكريسِه للتسلطيّة والقطعيّة والتدميريّة والاعتراضيّة، ولا قيمة - بالأساسِ - لما يُعلنُ، بل لما يُفعلُ، فالخطابات الرسميّة ليست بالضرورة هي الخطابات الحقيقيّة، إذ قد تكون في الظاهر، في الشعارات، في المقولات، توحيدية، عقلائيّة، إيجابيّة، بينما هي في

الحقيقة، في العمق، في الفعل، وثنيّة، لا عقلانيّة، سلبية، ومَن يحدد ذلك هو الحفريات النفسية الاجتماعية، فالدين - في وجوده الحياتي - ظاهرة نفسية اجتماعية، وإذا كان ثمة مُشكلة فيه فهي نفسية اجتماعية، ولا ترتبط - إلى حد ما - ببنيته الجوهرانية، ومقولاته الأصلية، ففي تلك البنية يلتقي الأنبياء والمفكرون والمصلحون العظام، وتندمج الرسالات والفلسفات والنظريات الملهمة.

وفي الدين بمفهومه التقليدي، لا بدّ من التفريق بين الدين وفهمه وتوظيفه ومأسسته، بين الدين كرسالة ونصوص أصلية، وبين فهم تلك النصوص، واشتقاق المقولات من تلك النصوص، وتوظيف ذلك الفهم وتلك المقولات في الواقع، وبناء منظومة دينية، الجانب الثاني جانب بشري، تحكمه البنية المعرفية والانفعالية للأفراد والجماعات، وهو موضع اشتغال العلوم الاجتماعية، بخلاف الأوّل، ففرق كبير بين الجانبين، والتفريق بديهي، لكنّ الخطاب التقليدي يُنكره، لغايات سلطوية، يُعطي فهمه وتوظيفه وممارساته صبغة إلهية مقدّسة، فمن يتقدّه ينتقد الدين، بينما هذه كذبة، فمن يتقدّه إنما يتقدّ فهماً بشرياً، وتكويناً تاريخياً، فالهيكل العقائدي والفقه الهائل، الذي أنجز عبر قرون، إنما هو اشتغالات رجال، ضمن سياقات اجتماعية، ولذلك نجد إن كل نص فيه ما لا حصر له من التفسيرات والتأويلات، المتوازية والمتعارضة، بل والمتحاربة، وليس هناك مقولة عقائدية ولا مسألة فقهية ولا قضية تاريخية واحدة إجماعية، وليست - كما يحاول الخطاب التقليدي تكريسه - بديهيّة ونهاية وثابتة. وما ذلك الإختلاف والخلاف إلا نتاج عمليات نفسية اجتماعية.

التعصب هو أصلُ مشكلة الدين، بمفهوميهِ العِلْمِي والعُرْفِي، مشكلتهِ الذاتيةِ المُرتبطةِ بتغريبِ الإنسان، ومُشكلتهِ الاجتماعيّةِ المرتبطةِ بالصراعاتِ الداميةِ، مُشكلتهِ التي تشوّه بنيتهِ الأصليّةِ الساعيةِ إلى تكريمِ الإنسانِ وتكريسِ التضامنِ الإنسانيِ الاجتماعي، وتلك المُشكلةُ ترجعُ إلى اختلافاتِ انفعاليّةِ ومعرفيّةِ وجماعيّةِ، الانفعاليّةِ تتمثّلُ بالتسلّطيّةِ، والمعرفيّةِ تتمثّلُ بالدوغماتيّةِ، والجماعيّةِ تتمثّلُ بالهويّةِ الاجتماعيّةِ السليبيّةِ، إذ هُناك ارتباطاتٌ وجدائيّةٌ لاعقلانيّةٌ بالجماعةِ، تفرّضُ الخضوعَ المُطلقَ لسلطاتِ الجماعةِ، والالتزامِ الجامدِ بالقيمِ التقليديّةِ، والقناعةَ بالتراتبياتِ الطبقيّةِ، وتقديسِ القوّةِ، ورفضِ كلِ مغايرةِ، وذلك قد يرجعُ إلى طبيعةِ نسقِ المُعتقداتِ السائدِ، إلى البنيةِ المعرفيّةِ العميقةِ، إذ تكونُ مُغلّقةً، تمايزُ - بحدّةٍ - بين ما تعتقدهُ وما يعتقدهُ المغايرون، وتضخمُ الفروق، وتُهملُ المُعتقداتِ المُغايرةِ، وتتمركزُ حولِ الرؤيةِ الغاييةِ للحياةِ، وإطلاقيّةِ وقداسةِ السلطةِ، فهي مسكونةٌ بالحاجةِ لتفاديِ التهديدِ، بالخوفِ من العالمِ، وذلك قد يحدثُ في سياقِ من الصراعاتِ الاجتماعيّةِ، والنزعةِ للهيمنةِ الاجتماعيّةِ، حيثُ تتكرّسُ هويّةُ اجتماعيّةِ سلبيةِ تبعثُ على محاولةِ القيامِ بتغييراتِ اجتماعيّةِ في واقعِ الجماعةِ، إما بالتنافُسِ لتحقيقِ التصاعدِ، أو - في حالِ صعوبةِ أو استحالةِ ذلك - بعمليّةِ تأويليّةِ لبعْدِ المقايسةِ أو لصفاتِ المُقايسةِ أو لجماعةِ المُقايسةِ، فتأخذُ الجماعةُ بيناءِ المُعتقداتِ المتلائمةِ معِ الوضعِ الاجتماعي، بما يمنحها الشعورِ بالأفضليّةِ، الموهوميّةِ في الغالبِ، وتغلِقُ على تلكِ المُعتقداتِ، وتحوطُ ذلكِ بنزعاتِ انفعاليّةِ مُتطرفة. ذلك هو ما يولدُ الدينَ التسلطيّ والإيمانَ اللاعقلانيّ والأخلاقُ الخضوعيّةِ والإله

العقابي، ويحول دون الدين الإنساني والإيمان العقلاني والأخلاق الإنسانية والإله العسقي.

وبالعودة إلى واقع الخطاب الديني التقليدي نجد الدين التسلطي بأوضح صورته، حيث الإنسان، الجاهل، العاجز، في مقابل قوة فائقة كاملة، كلية المعرفة والقدرة، ونصوص ثابتة، وجماعة مقدسة، فضيلته الكبرى هي الطاعة، والانقياد المطلق لتلك التعاليم، وخطيئته الكبرى هي العصيان، والنقاش، والنقد، فهو كائن تابع، مغترب، عبثي، تحكمه المؤسسة الدينية، في كل تفاصيل حياته، في أفعاله وأقواله وتروكبه، تمنحه صكوك الغفران، ومفاتيح الجنة، أو تكفره، وتقتله، لا الدين الإنساني، الذي يكرس قدرة الإنسان وعقله وحبّه وتضامنه وانفتاحه ونقديته وتحقيقه لذاته، كما نجد الإيمان اللاعقلاني، الإيمان الخضوعي، الطفولي، الأسطوري الحرفي، التقليدي، اللاعقلاني، القائم على الفناعة التعصبية المتجذرة في الخضوع للسلطة اللاعقلانية، الإيمان بمحتوى محدد بطريقة ثابتة، لا يقبل المغايرة والتنوع، ولا يؤمن بالمجازفة والتجريبية، لا الإيمان التحرري القائم على التجربة الفكرية والانفعالية الذاتية الانتاجية، الارتباط الشجاع بهم أقصى، الجسور المنفتح على مختلف الإمكانيات، المترافق مع التساؤلات والشكوك والاحتمالات، التوهج الاحتجاجي المتواصل، النفاذ إلى الجوهر الإنساني في المنظومات الإيمانية المتعددة، ونجد الأخلاق الخضوعية، فالمحرك للالتزام الأخلاقي هو الترهيب والترغيب، النعيم والجحيم، التبعية الأخلاقية، الخوف من العقاب، والرغبة بالمنفعة، والتناغم مع توقعات الآخرين، والالتزام بحرفية القوانين المقدسة، الأخلاق الأناثية، التسلطية، القائمة على السلطة، المنبثقة من

الخوف والإثم، الممارسة للتأويلات الانفصالية للأفعال التدميرية، وليس الأخلاق الإنسانية، المنطلقة من الإستقلالية، من التوق إلى العدالة والحب، من المفاهيم الشمولية الإنسانية، من المسؤولية والحقيقة، من الصوت الداخلي المتحرر من العقوبات والمكافآت الخارجية، ونجدُ الإله العقابي، إله الفرقة الناجية، إله النصوص والجماعات المقدسة، الحاكم المُفارق، المُراقب - بغضبٍ - لكل مخالفات الفردٍ للتعاليم المؤسسية، المُعاقب - بقسوة - على كل انحراف، ذلك الموجودُ المُهيمن، المُهدد، المُطلع، المتمكن، المنفصل بتعاليه الوجودي والصفاتي عن الإنسان، وما الإنسانُ إلا عبدٌ - وليسَ عابدٌ - له، ما عليه إلا الخوف والطاعة، وفي كل الأحوال هو مقصر، مذنب، عاجزٌ عن شكرِ النعمة، مستحق للعقاب، وليس الإله العسقي، إله الإنسانية، العادل، المُحب، المُطلق لكل جماليات الإنسان، وكل قدراته الإيجابية، المؤكد لعقله وحبّه وتوقه الدائم والعميق لحياة ذات معنى، مع ذاته ومع الآخرين والطبيعة.

ينطوي هذا الخطابُ على نزعة وثنية كامنة، فالإله هو النصوص، والمعتقدات، والشخصيات، بل حتى الإله المُفترض هو صنعة بشرية صنمية، أداة لإدامة هيمنة الجماعة، ولتأليه التاريخي والبشري، ولعقاب المخالفين. والتحرر من هذه النزعة الوثنية يتطلب تحرير الإنسان والمُجتمع، كسر اغتراب الإنسان عن ذاته، وعن الآخرين والطبيعة، وذلك بخلق بنية اجتماعية سليمة، مجتمع سياقاته ومؤسساته قائمة على العدالة والعقلانية، لا يكون فيه الإنسان وسيلة، بل غاية، هدفه نفتح قدراته الإنسانية، بلا جشع ولا استغلالية ولا تلكية ولا نرجسية ولا انتهازية ولا أنانية، بلا خوفٍ ولا تشويهٍ ولا إنكارٍ ولا إسقاطٍ ولا خضوع، قائدهُ

ضميره وقناعاته الأخلاقية المستقلة، ومحبته وتضامنه مع كل البشر، بكل تنوعاتهم واتجاهاتهم. بذلك - وبذلك فقط - يُمكن تأسيس دين إنساني، دينٌ عقلائي، يجدُ فيه الإنسانُ السكينة والبهجة والأمل، ويحقق فيه الحياة الأصلية الإنتاجية.

المصادر والمراجع

- ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (2003) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم (1986) منهاج السنة النبویة في نقض كلام الشيعة والقدريّة. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم (2018) مسألة في توحيد الفلاسفة. دار الفتح للدراسات.
- ابن عربي، محيي الدين (1946) فصوص الحكم. بيروت: دار الكتاب العربي.
- ابن عربي، محيي الدين (1985) الفتوحات المكية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن عربي، محيي الدين (1990) الإنسان الكامل. مطبعة الكاتب العربي.
- ابن عربي، محيي الدين (2001) رسائل ابن عربي. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن ميمون، موسى (/) دلالة الحائرين. تحقيق حسين آتاي. مكتبة الثقافة الدينية.

- أبو زهرة، محمد (/) الإمام الصادق: حياته وعصره وآراؤه وفقهه. القاهرة: دار الفكر العربي.
- أبو زهرة، محمد (1991) ابن تيمية: حياته وعصره وآراؤه وفقهه. القاهرة: دار الفكر العربي.
- أبو زيد، نصر حامد (2002) هكذا تكلم ابن عربي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- أبو زيد، نصر حامد (2007) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية. بيروت: المركز الثقافي العربي.
- الاسفراييني، أبي المظفر (1983) التبصرة في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين. بيروت: عالم الكتب.
- إسماعيل، محمود (1995) فرق الشيعة بين التفكير السياسي والنفي الديني. القاهرة: سينا للنشر.
- الأشعري، أبو الحسن (1955) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع. القاهرة: مطبعة مصر.
- الأشعري، أبو الحسن (1980) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. فرانز شتايز بفيسبادن.
- الأشعري، أبو الحسن (2011) الإبانة عن أصول الديانة. الرياض: مدار المسلم.
- الأشعري، سعد بن عبد الله (1341) كتاب المقالات والفرق. طهران: مطبعة حيدري.
- الأشقر، عمر سليمان (1982) تاريخ الفقه الإسلامي. الكويت: مكتبة الفلاح.

- الأصفهاني، محمد حسين (2008) نهاية الدراية في شرح الكفاية. مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
- آل معمر، حمد بن ناصر (1413) التحفة المدنية في العقيدة السلفية. الرياض: دار العاصمة.
- ألموند، إيان (2011) التصوف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربي ودريدا. ترجمة: حسام نايل. القاهرة: المركز القومي للترجمة.
- البخاري، عبد الله بن عبد الرحيم (2012) ما هي السلفية؟ القاهرة: دار الاستقامة.
- بدوي، عبد الرحمن (1981) موسوعة الفلسفة. الجزء الأول. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- بدوي، عبد الرحمن (1984) موسوعة الفلسفة. الجزء الثاني. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- بروتون، جيرى (2014) عصر النهضة. ترجمة: إبراهيم البيلي محروس. القاهرة: مؤسسة هنداوي.
- بور، مهدي علي (2010) تاريخ علم الأصول. بيروت: دار الولاة.
- بومنير، كمال (2010) النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت. بيروت: الدار العربية للعلوم.
- بياجيه، جان (1956) الحكم الخُلقي عند الأطفال. ترجمة: محمد خيرى حربى. القاهرة: مكتبة مصر.
- تيليش، بول (1981) الحُب والقوة والعدالة. ترجمة: كامل يوسف حسين. القاهرة: دار الثقافة.

- تيليش، بول (1981) الشجاعة من أجل الوجود. ترجمة: كامل يوسف حسين. بيروت: المؤسسة الجامعية.
- تيليش، بول (2007) بواعث الإيمان. ترجمة: سعيد الغانمي. منشورات الجمل.
- الجاسم، فيصل بن قرار (2007) الأشاعرة في ميزان أهل السنة. الكويت: المبرة الخيرية لعلوم القرآن والسنة.
- جبر، لؤي خزعل (2020) الأسس الأخلاقية والأصولية الدينية والانفصال الأخلاقي. مجلة آداب المستنصرية.
- الجديع، عبد الله بن يوسف (1995) العقيدة السلفية في كلام رب البرية. الرياض: دار الصميدعي.
- جمعة، علي (2014) تاريخ أصول الفقه. القاهرة: دار المقطم.
- جمعة، قاسم (2011) النظرية النقدية عند إريك فروم. بيروت: منتدى المعارف.
- الحفني، عبد المنعم (1993) موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية. القاهرة: دار الرشاد.
- الحكيم، محمد تقي (1997) الأصول العامة للفقه المقارن. المجمع العالمي لأهل البيت.
- حماد، حسن (2005) الإنسان المغترب عند إريك فروم. القاهرة: مكتبة دار الحكمة.
- حمامي، نادر (2006) إسلام الفقهاء. بيروت: دار الطليعة.
- حنفي، حسن (1987) دراسات فلسفية. القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية.

- حنفي، حسن (1988) من العقيدة إلى الثورة. بيروت: دار التنوير.
- حنفي، حسن (1992) التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات.
- حنفي، حسن (1996) اليمين واليسار في الفكر الديني. القاهرة: دار الثقافة الجديدة.
- الحوالي، سفر (2014) منهج الأشاعرة في العقيدة. دار منابر الفكر.
- الخطيب، عبد الزهراء (1985) مصادر نهج البلاغة وأسانيده. الجزء الأول، بيروت: دار الأضواء.
- الخميس، محمد بن عبد الرحمن (1992) اعتقاد الأئمة الأربعة: أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد. الرياض: دار العاصمة.
- الخولي، يمنى طريف (1998) الوجودية الدينية: دراسة في فلسفة باول تيليش. القاهرة: دار قباء.
- الخياط، أبو الحسين (1925) الانتصار والرد على ابن الراوندي. القاهرة.
- الخيون، رشيد (1997) معتزلة البصرة وبغداد. لندن: دار الحكمة.
- درّاز، محمد عبد اله (1950) دستور الأخلاق في القرآن. ترجمة: عبد الصبور شاهين. القاهرة: دار البحوث العلمية.
- الدقر، عبد الغني (1999) أحمد بن حنبل: إمام أهل السنة. دمشق: دار القيم.
- الدمشقي، جمال الدين (1979) تاريخ الجهمية والمعتزلة. بيروت: مؤسسة الرسالة.

- الديري، أحمد علي (2017) إله التوحش: التكفير والسياسة الوهابية. بيروت: دار أوائل للدراسات والتوثيق.
- ذبيح، كمال مسعود (2018) الالهيات السلبية أو اللاهوت السلبي: دراسة نقدية. مجلة الدليل، العدد (4)، ص (149 - 196).
- الربيعي، فالح (2000) تاريخ المعتزلة: فكرهم وعقائدهم. الدار الثقافية للنشر.
- رزوق، وسام (2018) الخطاب الأشعري: موقفه من المخالف ودعوى تحوله إلى منطق التضليل والتكفير. سلسلة الإسلام والسياق المعاصر.
- سالم، أحمد وبيوني، عمرو (2015) ما بعد السلفية: قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر. بيروت: مركز إنماء للأبحاث.
- سبحاني، جعفر (1427) بحوث في الملل والنحل: دراسة موضوعية مقارنة للمذاهب الإسلامية. قم: مؤسسة الإمام الصادق.
- سبحاني، جعفر (1999) تاريخ الفقه الإسلامي وأدواره. بيروت: دار الأضواء.
- السبزواري، عبد الأعلى (1985) تهذيب الأصول. بيروت: الدار الإسلامية.
- الشافعي، محمد بن إدريس (1940) الرسالة. مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- الشمري، رؤوف أحمد (1434) الشريف المرتضى متكلماً. قم: مجمع البحوث الإسلامية.

- شمیل، آنا ماری (2006) الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف. ترجمة: محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب. منشورات الجمل.
- الشهرستاني، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم (1992) الملل والنحل. بيروت: دار الكتب العلمية.
- الشيرازي، صدر الدين (1430) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. الجزء السادس. قم: سليمان زادة.
- صالح، هاشم (2005) مدخل إلى التنوير الأوربي. بيروت: دار الطليعة.
- الصدر، محمد باقر (2009) دروس في علم الأصول. بيروت: دار التعارف للمطبوعات.
- الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي (1430) التوحيد. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
- الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي (1432) الهداية. قم: مؤسسة الإمام الهادي.
- الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي (1435) الاعتقادات. قم: مؤسسة الإمام الهادي.
- الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن (1394) تمهيد الأصول. قم: مركز تخصصي علم كلام.
- الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن (1430) الاقتصاد فيما يجب على العباد. قم: نكارش.

-
- الطيب، محمد (2007) إسلام المتصوفة. بيروت: دار الطليعة.
 - عاتي، إبراهيم (1993) الإنسان في الفلسفة الإسلامية: نموذج الفارابي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
 - عبد الجبار، القاضي (1996) شرح الأصول الخمسة. القاهرة: مكتبة وهبة.
 - عبد الكريم، خليل (1995) الأسس الفكرية ليسار الإسلام. القاهرة مؤسسة الأهالي.
 - عبد الوهاب، محمد (2014) كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد. قطر: مكتبة أهل الأثر.
 - العبد، محمد وعبد الحليم، طارق (1987) المعتزلة بين القديم والحديث. دار الأرقم.
 - عثمان، محمد فتحي (1981) السلفية في المجتمعات المعاصرة. الكويت: دار القلم.
 - العثيمين، محمد بن صالح (1422) عقيدة أهل السنة والجماعة. الرياض: المكتب التعاوني.
 - عشقي، منير (2016) النزعة الإنسانية بين خطاب الفلسفة وخطاب التصوف: رسالة ابن عربي للإنسانية. مؤمنون بلا حدود: قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية.
 - العلوي، هادي (1997) مدارات صوفية: تراث الثورة المشاعية في الشرق. مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي.
 - عمارة، محمد (1984) المعتزلة والثورة. القاهرة: دار الهلال.

- عمارة، محمد (1994) السلفية. تونس: دار المعارف.
- العوا، عادل (1987) المعتزلة والفكر الحر. دمشق: الأهالي للطباعة.
- العوا، محمد سليم (2016) المدارس الفكرية الإسلامية من الخوارج إلى الأخوان المسلمين. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث.
- الغامدي، خالد بن علي (2009) نقض عقائد الأشاعرة والماتريدية. الرياض: دار أطلس الخضراء.
- فروم، إريك (1972) الخوف من الحرية. ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات.
- فروم، إريك (1977) الدين والتحليل النفسي. ترجمة: فؤاد كامل. القاهرة: دار غريب للطباعة.
- فروم، إريك (1989) الإنسان بين المظهر والجوهر. ترجمة: سعد زهران. الكويت: عالم المعرفة.
- فروم، إريك (1994) ما وراء الأوهام. ترجمة: صلاح حاتم. اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع.
- فروم، إريك (1998) مفهوم الإنسان عند ماركس. ترجمة: محمد سيد رصاص. سوريا: دار الحصاد للنشر والتوزيع.
- فروم، إريك (2000) فن الحُب. ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد. بيروت: دار العودة.
- فروم، إريك (2006) التحليل النفسي وبوذية الزن. في: إريك فروم وسوزوكي وريتشارد دي مارتينو (2006) بوذية الزن والتحليل النفسي. ترجمة: محمود منقذ الهاشمي. الأردن: أزمنا للنشر والتوزيع. ص 111 - 186.

- فروم، إريك (2006) تشريح التدميرية البشرية. ترجمة: محمود منقذ الهاشمي. دمشق: منشورات وزارة الثقافة.
- فروم، إريك (2007) الإنسان من أجل ذاته. ترجمة: محمود منقذ الهاشمي. دمشق: منشورات وزارة الثقافة.
- فروم، إريك (2009) المجتمع السوي. ترجمة: محمود منقذ الهاشمي. دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية.
- فروم، إريك (2010) ثورة الأمل. ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد. القاهرة: مكتبة دار الكلمة.
- فروم، إريك (2016) حب الحياة. ترجمة: حميد لشهب. بيروت: جداول للنشر والتوزيع.
- فروم، إيريش (2013) كينونة الإنسان. ترجمة: محمد حبيب. سورية: دار الحوار.
- فروم، إيريش (2013) الحب أصل الحياة. ترجمة: ناصر ناصر. اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع.
- فروم، إيريش (2014) جوهر الإنسان. ترجمة: سلام خير بك. اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع.
- فرويد، سيجموند (1998) مستقبل وهم. ترجمة: جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة.
- فريزر، كولن وبيرشل، برندان وهاي، ديل وديوفين، جيرارد (2012) تقديم علم النفس الاجتماعي. ترجمة: فارس حلمي. عمان: دار المسيرة.

- فوكو، ميشيل (1987) حفريات المعرفة. ترجمة: سالم يفوت. بيروت: المركز الثقافي العربي.
- فوكو، ميشيل (2007) نظام الخطاب. ترجمة: محمد سيلا. بيروت: دار التنوير.
- قاشا، سهيل (2010) المعتزلة: ثورة الفكر الإسلامي الحر. بيروت: التنوير للطباعة.
- كرم، يوسف (2014) تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط. القاهرة: مؤسسة هنداوي.
- كوربان، هنري (2006) الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي. ترجمة: فريد الزاهي. الرباط: منشورات مواسم.
- كوزمان، بيتر وبوركارد، فرانز وفيدمان، فرانز (2007) أطلس الفلسفة. ترجمة: جورج كتورة. لبنان: المكتبة الشرقية.
- لو، ستيفن (2016) الإنسانيّة. ترجمة: ضياء وراد. القاهرة: مؤسسة هنداوي.
- محمد نور، خالد بن عبد اللطيف (1995) منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى. المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية.
- المحمود، عبد الرحمن بن صالح (1995) موقف ابن تيمية من الأشاعرة. الرياض: مكتبة الرشد.
- محمود، مصطفى (1978) أكذوبة اليسار الإسلامي. القاهرة: دار المعارف.

- المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين (1381) الملخص في أصول الدين. طهران: مركز نشر دانشكاهي.
- المعتق، عواد (1414) المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها. الرياض: مكتبة الرشد.
- المفيد، محمد بن محمد بن النعمان (1413) أوائل المقالات. قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.
- المفيد، محمد بن محمد بن النعمان (1413) تصحيح اعتقادات الإمامية. قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.
- مكاوي، عبد الغفار (2017) النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت. القاهرة: مؤسسة هنداوي.
- مكموت، مارتن (1413) نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد. ترجمة: علي هاشم. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
- مكفلين، روبرت وغروس، رتشارد (2002) مدخل الى علم النفس الاجتماعي. ترجمة: ياسمين حداد وموفق الحمداني وفارس حلمي. الاردن - دار وائل للنشر.
- ملكيان، مصطفى (2010) العقلانية والمعنوية: مقاربات في فلسفة الدين. ترجمة: عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف. بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين.
- ملكيان، مصطفى (2012) التدين العقلاني. ترجمة: عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف. بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين.
- مير، رول (2014) السلفية العالمية: الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغير. ترجمة: محمد محمود التوبة. الشبكة العربية للأبحاث.

- النائيني، محمد حسين (1438) فوائد الأصول. مؤسسة النشر الإسلامي.
- النشار، علي سامي والطالبي، عمار جمعي (1971) عقائد السلف للأئمة أحمد بن حنبل والبخاري وابن قتيبة وعثمان الدارمي. الاسكندرية: منشأة المعارف.
- نصر، حسن (1986) ثلاثة حكماء مسلمين. بيروت: دار النهار للنشر.
- نهجُ البلاغة (2010) ما اختاره الشريف الرضي من كلام علي بن أبي طالب. تحقيق: قيس بهجت العطار. قم: مؤسسة الرافد للمطبوعات.
- النوبختي، الحسن بن موسى (2012) فرق الشيعة. بيروت: منشورات الرضا.
- نيكسون، رينولد (2015) في التصوف الإسلامي وتاريخه. ترجمة: أبو العلا العفيفي. منشورات الجمل.
- الهاشمي، محمود (1997) بحوث في علم الأصول. مركز الغدير للدراسات.
- هاو، آلن (2010) النظرية النقدية: مدرسة فرانكفورت. ترجمة: ثائر ديب. القاهرة: المشروع القومي للترجمة.
- الوكيل، حيدر (2014) علم الكلام الشيعي. قم: باقيات.
- وود، آلن (2014) كانت. ترجمة: بدوي عبد الفتاح. القاهرة: المركز القومي للترجمة.
- يونغ، كارل (1988) الدين في ضوء علم النفس. ترجمة: نهاد خياطة. دمشق: العربي.

- Araullo, A. (2010) *Erich Fromm's psycho – spiritual discourse*. Fromm Forum.
- Ashdown, B. & Gibbins, J. (2012) Faith Development and Collectivism among emerging adults in Guatemala and The United States. *Advances in Psychology Study*, V.1, pp.22 – 28.
- Badamchi, M. (2017) Between Truth and Democracy: Mostafa Malekian's Spiritual Intellectualism. In: M. Badamchi (2017) *Post – Islamist Political Theory*. Springer. pp.149 – 178.
- Bandura, A. (1990) Mechanisms of moral disengagement. In W. Reich (Ed.) *Origins of terrorism: Psychologies, ideologies, theologies, states of mind* (pp. 161 – 191). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bandura, A. (1996) Mechanisms of Moral Disengagement in the Exercise of Moral Agency. *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 71, No. 2, 364 – 374.
- Bandura, A. (1999) Moral disengagement in the perpetration of inhumanities. *Personality and Social Psychology Review*. [Special Issue on Evil and Violence], 3, 193 – 209.
- Bandura, A. (2002) Selective Moral Disengagement in the Exercise of Moral Agency. *Journal of Moral Education*, Vol. 31, No. 2, P.101 – 119.
- Bandura, A. (2005) The Role of Moral Disengagement in the Execution Process. *Law and Human Behavior*, Vol. 29, No. 4, P.371 – 393.
- Blum, L. A. (1988) Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory. *Ethics*, V.98, pp. 472 – 491.
- Borges, M.S., Santos, M.B.C. & Pinheiro, T.G. (2015) Social representations about religion and spirituality. *Rev Bras Enferm*, V.68, pp.524 – 531.

- Breakwell, G. M. (1993) Social Representation and Social Identity. *Papers on Social Representations*, V.2, pp.1 – 217.
- Counted, V. (2015) Understanding God images and God concepts: Towards a pastoral hermeneutics of the God attachment experience. *Verbum et Ecclesia*, V.36, pp.1 – 14.
- Coura, P., Auskerb, N. H. & Hvidt, N. C. (2012) Six Understandings of the Word ‘Spirituality’ in a Secular Country. *Archive for the Psychology of Religion*, V.34, pp.63 – 81.
- Crain, W. C. (1985) *Theories of Development*. Prentice – Hall.
- Dietrich, J. (1999) *The Religious Understanding of Erich Fromm*. Fromm – Forum.
- Doris, J. M. (2010) *The Moral Psychology Handbook*. Oxford: Oxford University Press.
- Duveen, G. (2007) Culture and Social Representations. In: J. Valsiner & A. Rosa (Ed.) *The Cambridge Handbook of Sociocultural Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 543 – 559.
- Dyson, J., Cobb, M. & Forman, D. (1997) The meaning of spirituality: a literature review. *Journal of Advanced Nursing*, V.26, pp.1183 – 1188.
- Fisher, J. (2010) Development and Application of a Spiritual Well – Being Questionnaire Called SHALOM. *Religions*, V.1, pp.105 – 121.
- Fleming, J. S. (2006) *Piaget, Kohlberg, Gilligan and Others on Moral Development*.
- Fowler, J. W. (1981) *Stages of Faith*. USA: HarperCollins.
- Fowler, J. W., Streib, H. & Keller, B. (2004) *Manual for Faith Development Research*.
- Fromm, E. (1942) Faith as a Character Trait. *Psychiatry Journal for the Study of Interpersonal Process*, V.5, pp. 307 – 319.
- Fromm, E. (1960) The Prophetic Concept of Peace. In S. Yamaguchi (Ed.) *Buddhism and Culture*. Kyoto: Norkano Press.

-
- Fromm, E. (1965) Rumi. In A. R. Arasteh(1965) *Rumi the Persian: Rebirth in Creativity and Love*. Pakistan: Ashraf Press.
 - Fromm, E. (1966) A Global Philosophy of Man. *The Humanist*, V. 26, pp. 117 – 122.
 - Fromm, E. (1999) *On Mysticism and Religion*. Fromm Forum.
 - Funk, R. (2004) *Erich Fromm: The Courage to Be Human*. New York: Continuum.
 - Genia, V. (1991) The spiritual experience index: A measure of spiritual maturity. *Journal of Religion and Health*, V.30, pp.337 – 347.
 - Genia, V. (1997) The Spiritual Experience Index: Revision and reformulation. *Review of Religious Research*, V.38, pp.344 – 361
 - Gilligan, C. (1982) *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
 - Gilligan, C. (1985) In a Different Voice: Women's Conceptions of Self and of Morality. In H. Eisenstein & A. Jardine (Ed.) *The Future of Difference*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
 - Gilligan, C. (2013) *The ethic of care*. Barcelona: Fundació Victor Grífols i Lucas.
 - Graham, J., Nosek, B. A., Haidt, J., Iyer, R., Koleva, S., & Ditto, P. H. (2011). Mapping the moral domain. *Journal of Personality and Social Psychology*, 101(2), 366 – 385.
 - Haidt, J., Graham, J. & Joseph, C. (2009) Above and Below Left – Right: Ideological Narratives and Moral Foundations. *Psychological Inquiry*, V.20, pp.110 – 119.
 - Hardt, J., Schultz, S., Xander, C., Becker, G. & Dragan, M. (2012) The Spirituality Questionnaire: Core Dimensions of Spirituality. *Psychology*, V.3, pp.116 – 122.
 - Harvey, M. (2004) *Development and Psychometric Validation of The State – Trait Spirituality Inventory*. PHD Dissertation, University of North Texas.

- Hernandez, B. C. (2011) *The religiosity and spirituality scale for youth: development and initial validation*. PHD Dissertation, Louisiana State University.
- Kasambala, A. E. (2000) *The quest for appropriate God Images within an African paradigm for pastoral ministry*. Master thesis, University of Stellenbosch.
- Koleva, S., Beall, E. & Graham, J. (2016) Moral Foundations Theory: Building Value Through Moral Pluralism. In: Sison, A. J. G., Beabout, G. R., Ferrero, I. (Eds.) *Handbook of Virtue Ethics in Business and Management*. Springer, New York.
- Krebsm, D. L. & Denton, K. (2005) Toward a More Pragmatic Approach to Morality: A Critical Evaluation of Kohlberg's Model. *Psychological Review*, V.112, pp.629 – 649.
- Lauri, M. A., Lauri, J. & Duriez, B. (2018) Social Representation of Religion of Maltese University Students.
- Laurin, K., Kay, A. C. & Fitzsimons, G. M. (2012) Divergent Effects of Activating Thoughts of God on Self – Regulation. *Journal of Personality and Social Psychology*, V.102, pp.4 – 21.
- Leak, G. K. (2008) Factorial Validity of The Faith Development Scale. *International Journal for The Psychology of Religion*, V,18, pp123 – 131.
- Loewenthal, K. M. (2008) *The Psychology of Religion*. Oxford: Oneworld.
- Meezenbroek, E., Garssen, B., Berg, M., Dierendonck, D., Visser, A. & Schaufeli, W. (2012) Measuring Spirituality as a Universal Human Experience: A Review of Spirituality Questionnaires. *J Relig Health*, V.51, pp.336 – 354.
- Nelson, J. M. (2009) *Psychology, Religion and Spirituality*. Springer.
- Newman, L. L. (2004) Faith, Spirituality, and Religion: A Model for Understanding the Differences. *The College of Student Affairs Journal*, V.23, pp.102 – 110.

-
- Newsome, R. D. (1988) Ego, Moral and Faith Development in Near – Death Experiencers: Three Case Studies. *Journal of Near – Death Studies*, V.7, pp73 – 105.
 - Niekerk, B. (2018) Religion and spirituality: What are the fundamental differences? *Theological Studies*, V.74, pp. 1 – 11.
 - Safa, M. & Ahmadi, H. (2011) A sociological approach to the concept of God amongst Iranian youth. *Theological Studies*, V.67, p.1 – 12.
 - Salander, P. (2012) The Emperor’s New Clothes: Spirituality: A Concept Based on Questionable Ontology and Circular Findings. *Archive for the Psychology of Religion*, V.34, pp.17 – 32.
 - Singh, A. & Makar, S. (2015) *Measurement of Spirituality: Development and Validation of a Questionnaire*. Paper presented in XVI Annual Conference, pp.806 – 847.
 - Sunar, D. (2018) *The Psychology of Morality*. Online Readings in Psychology and Culture.
 - Szapkiw, A. R. & Hutchinson, L. R. (2018) A Predictive Model for TCK Identity Development: What Role Do Faith Development and Religious Motivation Play. *Journal of Counseling and Psychology*, V.2, pp.1 – 26.
 - Underwood, L. G. & Teresi, J. (2002) The Daily Spiritual Experience Scale: Development, theoretical description, reliability, exploratory factor analysis, and preliminary construct validity using health related data. *Annals of Behavioral Medicine*, V.24, pp.22 – 33.
 - Wagner, W. (2015) Representation in Action. In: G. Sammut, E. Andreonli, G. Gaskell & J. Valsiner (Ed.) *The Cambridge Handbook of Social Representations*. Cambridge: Cambridge University Press. pp.12 – 28.
 - Wagner, W., Duveen, G., Farr, R., Jovchelovitch, S., Lorenzi – Cioldi, F., Markova, I. & Rose, D. (1999) Theory and method of social representations. *Asian Journal of Social Psychology*, V.2, pp.95 – 125

- Westerink, H. (2012) Spirituality in Psychology of Religion: A Concept in Search of Its Meaning. *Archive for the Psychology of Religion*, V.34, pp.3 – 15.
- Wulff, D. M. (1991) Erich Fromm: The Hope of a Humanistic Faith. In: D. M. Wulff (1991) *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*. New York: John Wiley and Sons.

سلسلة «دراسات فكرية»

جامعة الكوفة - العراق

- الدين والإيمان والأخلاق: دراسات في علم نفس الدين النقدي، لؤي خزعل جبر، 2020.
- الوجود والوعي: استئناف الفينومينولوجيا، شايح الوقيان، 2020.
- نحن والآخر في الرواية العربية المعاصرة، نجم عبد الله كاظم، 2020.
- النصّ والحياة، حسن ناظم، 2020.
- مقدمة في اللغة، لويس هيلمسليف، ترجمة يوسف إسكندر، 2020.
- التأسيس العقدي للعنف الديني في الإسلام، السيد جواد محمد تقي أبو القاسم الخوئي، 2020. (إصدارات كرسي اليونسكو للحوار)
- إشكالية العنف الديني: دراسة سوسولوجية في الفكر الشيعي، عبد الأمير كاظم زاهد، 2020. (إصدارات كرسي اليونسكو للحوار)
- السلوك الاحتجاجي في العراق: الديناميات الفردية والجماعية، تحرير: فارس كمال نظمي، 2020.
- المجتمع اللا اجتماعي: دراسة في أدب فؤاد التكرلي، علي حاكم صالح، 2020.

- أعلام في النحو العربي، مهدي المخزومي، اعتنى به وخرّج نصوصه حسين منصور الشيخ، 2020.
- الرواية سرداً ثقافياً: سسيولوجيا الثقافة وأرختها وتسييسها، سمير خليل، 2020.
- أنسنة الشعر: فوزي كريم مدخل إلى حداثة أخرى، حسن ناظم، 2020.
- عن الجمال، إدغار موران، ترجمة محمد الذبحاوي، 2019.
- الحدود العراقية - الإيرانية والوضع القانوني لشط العرب، حميد الخطيب، 2019.
- الجذور الإسلامية للتعددية الديمقراطية، عبد العزيز ساشادينا، ترجمة حجاج أبو جبر، 2019، (إصدار كرسي اليونسكو للحوار - جامعة الكوفة).
- كيف نُحلُّ الحكاية؟ التراث والتأويل في النقد العربي الحديث، عبد الفتاح كيليطو نموذجاً، عبد الستار جبر، 2019.
- السيرة الشعبية في النقد العربي المعاصر: دراسة في المفاهيم، صفاء ذياب، 2019.
- المقارنة العربية: الاتجاهات والتطبيق، هادي رزاق الخزرجي، 2019.
- سوسير وفتجنشتين: فلسفة اللغة ولعبة الكلمات، تأليف: روي هاريس، ترجمة فلاح رحيم، 2019.
- تاريخ زقاق: مقالات في مئوية السرد العراقي، محمد خضير، 2019.

- دوائر نيتشه: جينالوجيا المفاهيم، عدنان فالح دخيل، 2019.
- هاني فحص: سيرة وفكر 1946 - 2014، ريام غانم نجيب، 2019 (إصدار كرسي اليونسكو للحوار - جامعة الكوفة).
- الصوتانة المقطعية: نحو نظرية توليدية للمقطع، جورج ن. كليمنتس، صامويل جي. كايزر، ترجمة مبارك حنون وأحمد العلوي، 2019.
- نزعات التعددية الثقافية في القرن الرابع الهجري، نور إسماعيل، 2019 (إصدار كرسي اليونسكو للحوار - جامعة الكوفة).
- هكذا تكلم الجواهري: مقدمات ومقالات وكلمات وحوارات، جمعها وحرّرها: وسام حسين العبيدي، 2019.
- الدماغ الخلاق: علم أعصاب العبقريّة، نانسي آندرياسن، ترجمة حميد يونس، 2019.
- الحقبة التأسيسية للتشيع الاثني عشري: خطاب الحديث بين قُم وبغداد، آندرو جَي. نيومان، ترجمة علي زهير، مراجعة حسن ناظم، 2019.
- مصادر التصوّف الإيراني، سعيد نفيسي، ترجمة عبد الكريم جرادات ومازن النعيمي، تقديم محمد الندوي، 2019.
- الاعتقاد بعدالة العالم: الوهم والضرورة، فارس كمال نظمي، 2019.
- المحرومون في العراق: هويتهم الوطنية واحتجاجاتهم الجمعية (دراسة في سيكولوجية الظلم)، فارس كمال نظمي، 2019.

- ذكريات ولمحات من تاريخ العراق خلال خمسين سنة من 1914 - 1964، عبد الله شكر الصراف، 2019.
- سياسة الألم والمعنى: طقوس عاشوراء وزيارة الأربعين بالعراق، فرج الحطّاب، 2019.
- العنف الثقافي: خطاب خصوم الحداثة، حسن الخاقاني، 2019.
- سوسولوجيا المنقذ: أيديولوجيا الغيبة ويوتوبيا الظهور، أحمد الصحّاف، 2019.
- التربية المدنية العالمية: مسؤوليات وحقوق في عالم مترابط، هاكان ألتناي، ترجمة عبد النور خراقي، 2019.
- المجمل في الغلوسيماتيقا: دراسة في منهجية اللسانيات مع إحالة خاصة على اللسانيات (النظرية العامة)، هانز يورغن أولدال، ترجمة يوسف إسكندر، 2019.
- أبحاث في الغلوسيماتيقا، تحرير وترجمة يوسف إسكندر، 2019.
- النظرية الغلوسيماتيقية: وتجلياتها في الدرس اللساني العربي، ابن شمّاني محمد، 2019.
- نصرة الفترة و عُصرة الفِطرة، عماد الدين الأصبهاني (519 - 597هـ)، تحقيق وتقديم: عبد الله عبد الرحيم السوداني، 2019.
- الحوزة تحت الحصار: دراسة في أرشيف حزب البعث، عباس كاظم، 2018.
- مع الجواهري: الحدث والذات والقصيدة، زهير الجزائري، 2018.

- المهابهارتا: عن ملحمة الهند الخالدة، جان كلود كارييه وبيتر بروك، ترجمة حسن ناصر، 2018.
- مداخلٌ لنظرية اللغة، لويس هلمسليف، ترجمة يوسف إسكندر، مراجعة حسن ناظم، 2018.
- اقتصاد ما لا يضيع: قراءة سيمونيدس الكيوسي مع باول تسيلان، آن كارسن، ترجمة علي مزهر، مراجعة حسن ناظم، 2018.
- أزمة التنوير العراقي: دراسة في الفجوة بين المثقفين والمجتمع، فلاح رحيم، 2018.
- الذاكرة التاريخية والثقافة السياسية: دراسة نفسية في ديناميات العجز المتعلم الجمعي في المجتمع العراقي، لؤي خزعل جبر، 2018.
- الصراع المذهبي: فصول في المفهوم والتاريخ، نخبة من المفكرين، تحرير حسن ناظم وإياد العنبر، 2018 (إصدار كرسي اليونسكو للحوار في جامعة الكوفة).
- إلى كربلاء: دراسة مَسْحِيَّة عن شيعة إيران والعراق، (فوتيني كرسيتيا، أليزابيث دَكَيْسَر، دين نوكس)، ترجمة نصر الحسيني، حسن الأسدي، آية الروّاف، مراجعة حسن ناظم، علي حاكم صالح، 2018 (إصدار كرسي اليونسكو للحوار - جامعة الكوفة).
- مقالات في الأدب والثقافة، سعيد عدنان، 2018.
- تذويب الإنسان، حسن الخاقاني، 2018.
- أصول العنف: الدين، والتاريخ، والإبادة، جون دوكر، ترجمة علي مزهر، مراجعة حسن ناظم، 2018.

- جمره الحكم: مخاضات التجربة الشيعية في السلطة بعد 2003، علي طاهر الحمود، 2017.
- السيرة والعنف الثقافي: دراسة في مذكرات شعراء الحداثة بالعراق، محمد غازي الأخرس، 2017.
- الصحراء، علي شريعتي، ترجمة حسن الصرّاف، مراجعة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، 2017.
- الحروب الباردة، حميد الخطيب، 2017.
- شيعة العراق، علي الشكري، 2017.
- حكاية الجند: الحرب والذاكرة والمذكرات في القرن العشرين، صموئيل هاينز، ترجمة فلاح رحيم، 2016.
- دور هيئة الأمم المتحدة في النزاعات الدوليّة: العراق أنموذجاً، حميد الخطيب، 2016.
- نصوص مسماريّة تاريخية وأدبيّة، ترجمة نائل حنون، 2015.
- المنمنمات الإسلامية، ماريا فيتوريا فونتانا، ترجمة عزّ الدين عناية، 2015.
- أربع رسائل فلسفية، أبو الحسن العامري، تحقيق سعيد الغانمي، 2015.
- الذات نصف نفسها، جوديت بتلر، ترجمة فلاح رحيم، 2014 (طبعتان).
- ثورة 1920: قراءة جديدة في ضوء الوثائق التاريخية، عباس كاظم، ترجمة حسن ناظم، 2014.