اللاهوت المعاصر

يُعنى بتحليل ونقد اللّاهوت الغربي وتأثيره في العالم الإسلامي

معنى الحياة

مجموعة مؤلفين

إعداد وتحرير:

محسن الموسوي، محمّد رضا الطباطبائي

بسم الله الرحمن الرحيم

اللاهوت المعاصر : دراسات نقدية = Contemporary Theology Critical assessment : يعنى بتحليل ونقد اللاهوت الغربي وتأثيره في العالم الإسلامي : معنى الحياة / مجموعة مؤلفين ؛ اعداد وتحرير محسن الموسوي، محمد رضا الطباطبائي.- الطبعة الاولى.- النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1443 هـ. = 2022.
643 صفحة ؛ 24 سم.-(سلسلة دراسات نقدية في اللاهوت المعاصر ؛ 9)
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية : صفحة 643.
ردمك : 9789922680064
1. التعددية الدينية. 2. اللاهوتية -- مقالات ومحاضرات. أ. الموسوي، محسن، معد. ب.الطباطبائي، محمد رضا، معد. ج .العنوان.

LCC : BP190.5.R44 L34 2022
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة أثناء النشر

اللَّاهوت المعاصر(٩): معنى الحياة

إعداد وتحرير: محسن الموسوي، محمّد رضا الطباطبائي

الناشر: العتبة العبَّاسيَّة المقدَّسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيَّة

الطبعة الأُولىٰ: ٢٠٢٢م

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

المحتويات

مقدّمة المركز ٧

مفهوم معنى الحياة / د. أمير عباس علي زماني ١١

تحليل المقصود من «المعنى» في مفهوم «معنى الحياة» / د. عبد الله نصري ٤٩

معنى الحياة برواية الحكمة المتعالية / د. مسعود آذربيجاني ٧٥

«معنى الحياة» برؤية الفيلسوف آرثر شوبنهاور (نظرية تشاؤمية في بوتقة النقد والتحليل) / د. يد الله رستمي ٩٣

ما هو المعنى المبحوث عنه؟ (نقد ومناقشة رأي ألبير كامو في معنى الحياة) / د.علي فتحي ١٢١

ما بعد الحداثة وأزمة معنى الحياة / د. السيد أحمد رهنمائي ١٤٧

دراسة مقارنة لعلاقة معنى الحياة بالفطرة من وجهة نظر العلامة الطباطبائي وسورين كركيغارد / مسلم نجفي، **د.** السيد مرتضى الحسيني الشاهرودي ١٦٩

الخلود ومعنى الحياة من وجهة نظر بيرنارد ويليامز (دراسة نقدية تحليلية) / د. محمد محمد رضائي، زينب مهريان بور ٢٢٩

دراسة تحليلية نقدية حول مفهوم «معنى الحياة» في مبادئ الفلسفة الوجودية الدينية / د. سيّد محمود موسوي، ميثم شاد بور ٢٦٧

شواهد على إمكانية كشف معنى الحياة من تراث العلامة محمد حسين الطباطبائي رحمه‌الله **/** ميثم أماني ٣٠٣

دراسة تحليلية نقدية حول مفهوم «معنى الحياة» برؤية الفيلسوف فريدريك نيتشه / ميثم شادبور، **د.** سيّد محمود موسوي ٣٣٩

العلمنة الرابعة / د.لويجي بيرزانو ٣٧٥

دراسة حول «معنى الحياة» على أساس الرؤية الأنثروبولوجية للعلامة جعفري ومبادئها التربوية / د. جواد مداحي، د. محمد رضا شرفي جم، د. خسرو باقري نوع پرست ٤٢١

دور العبودية في معنى الحياة: «حياة بلا عبودية لا معنى لها» / د. عسكري سليماني أميري، د. أحمد محمدي أحمد آبادي ٤٥١

دراسة تحليلية نقدية حول معنى الحياة برؤية الفيلسوف ريتشارد تايلور / د. علي عسكري يزدي، سهيلا بيروزوند ٤٨٧

نقد المباني الأنثروبولوجية لأسلوب الحياة في نظرية علم النفس الفردي لـ «أدلر» من وجهة نظر الإسلام / د. أمير قربان بور لفمجاني ٥٢٥

إطلالة على الموت وإضفاء المعنى على الحياة في فلسفة صدر المتألهين والوجودية الإلحادية / د. علي عسكري يزدي، د. محسن قمّي، محمد رازآبادي ٥٥٧

مفهوم «معنى الحياة» في رحاب الحياتين الدينية والعلمانية دراسة نقدية حول نظرية ريتشار تايلور / ذوالفقار ناصري ٥٨١

شروط نظرية «معنى الحياة» برؤية سوزان وولف / طاهرة إشراقي، د. محمّد رضا بيات ٦١٥

مقدمة المركز

يتمّ إنتاج ونشر سلسلة اللاهوت المعاصر في حقل تحليل ونقد الأبحاث الإلهيّة المعاصرة وانعكاسها في العالم الإسلامي. وقد تمّ حتّى الآن ضمن هذه السلسلة تحليل موضوعات، من قبيل: «الكلّيات والمبادئ التصوّريّة للإلهيّات المعاصرة»، و«العلم والدّين»، و«نقد نظريّة تعارض الدّين والعلوم التجريبيّة»، و«العلم الدّيني»، و«الدّين والعلوم المعرفيّة»، و«الهرمنيوطيقا»، و«التجربة الدينية»، و التعددية الدينية. وفي سياق هذه السلسلة من الأبحاث يُعنى المجلّد الراهن بموضوع معنى الحياة.

على الرغم من أن البحث عن معنى الحياة، يُعدّ من أقدم المسائل في التفكير الفلسفي، وقد تعرّض كل واحد من المفكرين الكبار في مختلف المدارس الفكرية والفلسفية، إلى هذه المسألة تحت مختلف التعابير، من قبيل: السعادة والكمال وغاية وقيمة الحياة وما إلى ذلك. بيد أن التعبير الخاص لمعنى الحياة في الأدبيات الفلسفية يعود إلى ما يقرب من قرنين ونصف من الزمن (٢٥٠ سنة). وكذلك منذ عام ١٩٨٠ م أخذت الأنظار تتجه بشكل جاد إلى معنى الحياة في الفلسفة الإنجليزية / الإمريكية، بوصفه بحثاً فلسفياً مستقلاً، وخلال العقدين الأخيرين استمرّ هذا البحث بتدقيق واهتمام أكبر من قبل المحققين في الفكر الفلسفي، ولا سيما في أبحاث فلسفة الدين.

وكما هو الحال في كل مسألة وموضوع فلسفي آخر، من الواضح أن كل واحد من المفكرين والمدارس الفكرية، قد تعرّض إلى بحث السؤال عن معنى الحياة في ضوء أساليبه ومبانيه الفلسفية والمعرفية الخاصة، وإن النظريات التي أبدعوها في هذا المجال بدورها كانت متأثرة بتلك المباني الأنطولوجية والأبستمولوجية الأساسية. وعلى هذا الأساس نرى أن الأعمال والمقالات الصادرة في موضوع معنى الحياة، تقترن في الغالب

بعناوين من قبيل: الفلسفات الوجودية، والفلسفة التحليلية، والفلسفات القارّية، والتوحيد والإلحاد، أو آراء الفلاسفة والمفكرين الكبار، أو بحث تعاليم الأديان الكبرى، وتقسيمات من هذا القبيل. ومع هذا وباعتبار آخر يمكن تقسيم النظريات المختلفة في حقل معنى الحياة ضمن اتجاهين رئيسيين؛ وهما: الدلالية أو اللادلالية المقرونة بالفروع التي يشتمل عليها كل واحد من هذين الحقلين. وهناك من قال بأن الاتجاهات والنظريات الفلسفية المختلفة في مسألة معنى الحياة يمكن بحثها ضمن الأقسام الثلاثة الآتية، وهي: فوق الطبيعية[1]، والطبيعانية أو المذهب الطبيعي[2]، والعدمية[3].

وقد سعينا في تدوين هذا الكتاب ـ في حدود الإمكان ـ إلى تقديم مجموعة من أفضل الأبحاث والأعمال التي تعرّضت لنقد ومناقشة أبحاث معنى الحياة في مختلف الأبعاد من زاوية ومباني الفكر الديني. وإليك عناوين موضوعات بعض مقالات هذه المجموعة، وهي:

«مفهوم معنى الحياة»، و«اكتشاف معنى الحياة»، و«ما بعد الحداثة وتحديات معنى الحياة»، و«نسبة العبودية إلى معنى الحياة»، و«موت ومعنى الحياة»، و«معنى الحياة في الحكمة المتعالية»، و«معنى الحياة والفلسفة الوجودية»، و«معنى الحياة في الحياة الدينية والحياة العلمانية»، بالإضافة إلى بحث ونقد نظريات بعض المفكرين حول معنى الحياة، من قبيل: شوبنهاور، وفريدريك نيتشه، وسورين كركيغارد، وألبير كامو، والعلامة الطباطبائي، والعلامة الجعفري، وتايلور، وولف وغيرهم.

لقد تمّ تناول هذه الأسئلة بوصفها جزءاً من الهواجس والمسائل التي تُشكّل في موضوع معنى الحياة مطمحاً للنظر، وتمّت مناقشتها في مقالات هذا الكتاب. يتضمّن هذا الجزء مجموعة من مختلف الآثار والنظريّات لعدد من المفكّرين الذين يتبنّون مشارب فكرية متنوّعة، حيث تمحورت مساعيهم البحثيّة حول بسط شتّى المسائل المرتبطة بمعنى الحياة.

---

1. Supernaturalism
2. Naturalism
3. Nihilism

وكما هو معهود فالمركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة ضمن التزامه بمبادئ الأمانة العلميّة، قام المعنيّون بالشأن فيه بجمع المقالات التي وقع عليها الاختيار واستعراضها بين يدي القُرّاء الكرام دون تغيير وتصـرّف.

نتقدّم بالشكر الجزيل لكُتّاب المقالات التي وقـع عليهـا الاختيـار في هـذه السلسـلة، ونرجو من القُرّاء والباحثين الكرام إتحافنا بانتقاداتهم وآرائهم القيّمة.

وآخر دعوانا أن الحمد للـه ربّ العـالمين، والصـلاة والسـلام عـلى رسـوله الأمـين وآلـه الميامين.

مفهوم معنى الحياة[1]

د. أمير عباس علي زماني[2]

نسعى في مقالة «مفهوم معنى الحياة» إلى تحليل السؤال الأصلي عن معنى الحياة بشكل صحيح، وإيضاح مختلف الاتجاهات إلى هذه المسألة على أساس المباني والفرضيات المتفاوتة. إن المراد من «الحياة» في هذه المقالة مسار معروف وإرادي ينتهي بالموت، والمنشود هو «كل الحياة» بوصفها وحدة متصلة ومرتبطة ببعضها. في بحث الحياة نحن لا نستطيع الاكتفاء بمجرّد المستويات الابتدائية والطبقات الأولى من الحياة، والتوقف في «الحياة الروتينية» المتكررة والناظرة إلى إشباع الغرائز وتلبيتها. إن طلب المعنى يستلزم نوعاً من الذهاب إلى أبعد من هذه المرحلة. وفي تحليل المراد من «المعنى» في عبارة «معنى الحياة» يمكن تفسير المعنى بإحدى صورتين، وهما:

١. «المعنى» بمعنى «هدف الحياة»، وفي هذه الحالة سوف يكون معنى الحياة بمعنى الهدف والغاية من الحياة.

٢. «المعنى» بمعنى «القيمة»، وفي هذه الحالة سوف يكون معنى الحياة بمعنى قيمة الحياة.

نحن نذهب إلى الاعتقاد بأن هدف الحياة (غاية محتوى الحياة) إذا كان هدفاً جديراً ومشتملاً على ما يكفي من القيمة الذاتية، فإنه سوف يضفي قيمة على جميع الحلقات المرتبطة بذلك الهدف ويجعلها ذات مفهوم ومعنى. إن الفصل بين الأسلوب الكلامي في

---

١. المصدر: المقالة بعنوان «*معنای زندگی*» في مجلة (*نامه حکمت*) التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، الفصلية، العدد ٤٨، ربيع وصيف ٢٠٠٧م، الصفحات ١١٦ إلى ١٢٦.

ترجمة: حسن علي مطر الهاشمي.

٢. أستاذ مساعد في حقل فلسفة الدين في كلية الإلهيات من جامعة طهران.

بحث هـذا السـؤال عـن الأسـلوب الفلسـفي في بحثـه، والفصـل بـين النظريـات الدينيـة والنظريات غير الدينية في باب معنى الحياة، وتحليل وفصل الرؤية العينية والخارجيـة عـن الرؤية الذهنية في خصوص معنى الحياة، وكذلك ارتباط مفهومية الحيـاة مـع وجـود اللـه، وخلود النفس وأخلاقية نظام العالم وما إلى ذلك من المسائل الأخرى، من بـين الأبحـاث الأصلية لهذه المقالة.

١. إن جميع الأشخاص الجادّين في طلب الحياة المعقولة وذات القيمـة والمعنـى، لا محالة يواجهون في لحظة من لحظات عمرهم هذا السؤال العميق والمُلغز: ما هـي الغايـة من كلّ هذا العناء والتعب؟ وما هو الهدف الذي ننشده من وراء كل هذا الجري واللهـاث؟ لماذا يتعيّن علينا تعبيد حياة العناء في هذا العالم المؤلم والمضني؟ ما هو الهـدف النهـائي الذي يجب علينا أن نتحمل كل هذه الأمور الفضيعة من أجل الوصول إليه؟ وهـل تحتـوي الحياة في حدّ ذاتها على قيمة تجعل العيش فيها أمـراً يسـتحق الحيـاة؟ وهـل تـرجح كفّـة الآلام والمحن والمنغّصات والإخفاقات في هذه الحياة على كفّة السـعادات والجماليـات فيها؟ ما هو السبب المعقول الذي يحملنا على تحمّل كل هـذه الآلام والمحـن؟ ومـا هـو الشـيء الذي يجعل هذه الأمور قابلة للتحمّل وجميلة وممتعة مـن وجهـة نظـر الإنسـان؟ وهل الحياة في حدّ نفسها، يمكن أن تكون مطلوبة لذاتها؟ وهل «الحياة من أجـل الحيـاة» أمر معقول ومبرر؟ إذا لم يكن الأمر كذلك، سوف تكون الحياة وسيلة مـن أجـل الوصـول إلى غاية أخرى، ولكن السؤال كله هو ما هي تلـك الغايـة التـي تجعـل الحيـاة ذات قيمـة وتشتمل على أهمية؟ وهل يمكن التعرّف على تلك الغاية ويمكن الحصول عليهـا بالنسـبة إلى جميع الناس؟ وما هو الطريق الذي يوصل إلى تلك الغاية؟ وهل هذه الغاية أمر واحـد وشامل وعام أم هو أمر متعدّد ومتنوّع وشخصـي بالكامل؟ وهل تكمن هذه الغايـة خـارج الإنسان أمي هي تكمن في داخله؟ وهل هي أمر قابل للكشف أو أنه أمر قابل للجعل؟

٢. إن أسلوب تعاطي الأشخاص مـع هـذا السـؤال مختلـف. وفي الحقيقـة فـإن هـذا الهاجس ـ أي هاجس المعنى أو هاجس الحصول على حياة ذات معنـى ـ هـو واحـد مـن أهم الهواجس الوجودية للإنسان، حيث تنبثـق مـن أعـماق وجـوده. كـما يصـرّح بعـض

الفلاسفة الوجوديين بالقول: «إن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يشكل وجوده مسألة بالنسبة إليه»[1]. وإن الهاجس الأكثر جوهرية بالنسبة إلى الإنسان هو السؤال عن «من يكون؟ ومن أين جاء؟ وإلى أين يذهب؟ وما هو طريق الوصول إلى الغاية؟».

إن السؤال عن معنى الحياة لازم وجود إنساني خاص. إن الإنسان حيث كان موجوداً مفكراً ومستفهماً؛ فإنه يسأل عن سبب وجوده، وإن بيان هذا السؤال ليس أمراً عارضاً أو صدفة، ولا هو ناشئ عن الأسباب والعوامل الخارجية. إن من بين الأدلة على الحياة الأصيلة والجادّة، مواجهة الإنسان لهذا السؤال[2]، رغم اختلاف الناس وتنوّع أساليبهم واختلاف مستويات هذه المواجهة، وطرق الخروج من هذا السؤال.

٣. إن السؤال عن «معنى الحياة»، إنما يكون قابلاً للطرح إذا لم تكن ذات الحياة بمعناها «الروتيني واليومي» هي الغاية النهائية المطلوبة بالذات. وبعبارة أخرى: إن فرضية «الحياة من أجل الحياة» لا تنسجم مع السؤال العميق والواقعي عن معنى الحياة. لو عمدنا إلى اختزال جميع مسارات الحياة في أدنى مراتبها، واكتفينا بمجرّد الحياة اليومية الروتينية التي تكون في الغالب تابعة للغرائز والعادات والأعراف، ونفينا كل الأبعاد السامية الأخرى، ففي مثل هذه الحالة سوف تكون الحياة والبقاء في هذه المرحلة هي الهدف بالذات والنهائي، وعلى هذا الأساس يكون السؤال عن معنى الحياة لغواً وعبثاً، وعديم المعنى في الحقيقة والواقع.

إن السؤال عن معنى الحياة إنما يكون قابلاً للطرح إذا كانت الحياة نفسها ذريعة أو وسيلة للوصول إلى غاية أكبر وأهم، أو كانت مرتبة من أمر أسمى. إن الذين يطرحون هذا السؤال بشكل جاد، ويلتفتون إلى مقدمات ولوازم طرح هذا السؤال، يسعون إلى العثور على أمر يفوق المسار العادي والروتيني للحياة اليومية، ويضفي قيمة وأهمية على هذا المسار العادي، وتحويله إلى تيار هادف وحيوي. ومهما كان ذلك الأمر لا يمكنه أن يكون قابلاً للإحالة والإرجاع إلى ذات هذه المرتبة الغريزية والروتينية اليومية. إن الأمر الذي

1. Heidegger, Martin, 1962. P. 236.
2. Ibid

يُضفي أهمية وقيمة وجهة إلى المسار العادي للحياة وينفخ فيه روحاً، لا يمكن له أن يكون جزءاً من هذه الحياة الراكدة والهامدة والفاقدة للأهمية والقيمة النهائية. وربما لهذا السبب يذهب البعض إلى الادعاء قائلاً: «إن الأمر المتعالي هو الوحيد الذي يستطيع أن يضفي المعنى على حياة الإنسان»[1].

٤. لا شك في أن هناك اختلافاً في الآراء وفي إبداء أوجه النظر فيما يتعلق بأسلوب طرح السؤال عن معنى الحياة، وطريقة الإجابة عن هذا السؤال، ونوع الإجابات المذكورة عن هذا السؤال، والفرضيات الاعتقادية والأنثروبولوجية والكلامية المطروحة من قبل الذين خاضوا في هذا البحث، وإن هذا الاختلاف في الآراء حول هذا البحث العميق والملغز والشائك يبدو أمراً طبيعياً جداً.

في العالم القديم كانوا بدلاً من البحث عن معنى الحياة، يطرحون بحثاً آخر قريباً إلى حدّ ما من هذا البحث، وهو البحث عن مفهوم «السعادة». لقد كان للبحث عن السعادة وتحليل مفهومها منزلة ومكانة خاصة عند الفلاسفة التقليديين. وعلى الرغم من جذور هذا المفهوم الضاربة في النصوص الدينية المقدّسة، إلا أن الفلاسفة كانوا يطرحونه في الأدبيات الفلسفية بأسلوب فلسفي، وكان الفلاسفة يعملون على تحليله على نحو سابق استناداً إلى المباني المعرفية وما بعد الطبيعية الخاصة.

ولكي نتجنّب جميع أنواع الخلط واللبس في بيان مسألة معنى الحياة، يجب علينا:

أ) أن نعمل على الفصل بين أساليب خوض الفلاسفة والمتكلمين الجدد في بحث هذه المسألة، وبين خوض المتقدمين في موضوعات مشابهة لهذه المسألة، من قبيل البحث عن السعادة. رغم أن كل واحد من هذين الأسلوبين يمكن أن يؤثر في أسلوب الآخر ويعمل على تكميله.

ب) أن نفصل بين مفهوم «معنى الحياة» على نحو ما هو مطروح من قبل الإنسان الحديث، والمفاهيم الدينية المشابهة له في النصوص المقدّسة، من قبيل: الفلاح، والنجاة،

1. Wittgenstein, Ludwig, 1961, P 149.

والسعادة، وما إلى ذلك؛ وذلك لأن كل واحد من هـذه المفـاهيم، يحمـل داخـل نصوصـه الخاصة، وبناءً على مبانيه ومسلّماته الخاصة، يحمل قيمة معنوية مميّزة.

ج) أن نفصل بين الأسلوب الديني وبين الأسـلوب الفلسـفي أو الكلامـي لطـرح هـذه المسألة. لا شك في أن البحث عن معنى الحياة قد ارتبط بشكل وثيق بـالمقولات الدينيـة، بيد أن فصل وتفكيك أسلوب طرح البحث، يساعد على إيضاح الحدود والدقة في منهجية الخوض في الأسئلة وأساليب تحليلها واختبارها.

د) كما يجب علينا الفصل والتفكيـك بـين الأبحـاث العقليـة السـابقة وبـين الأبحـاث السايكولوجية والاجتماعية والأنثروبولوجية اللاحقة. لقد كان لأسلافنا اتجاه سابق في هـذا النوع من الأبحاث. فإنهم في بيان هذه المسألة وفي طريقة الإجابة عنها استناداً إلـى الأدلـة الفلسفية السابقة، كانوا يسعون إلى حلّ هـذه المعضـلات، في حـين أن مواجهـة الإنسـان الحديث مع هذا النوع من الأبحاث، هي مواجهة لاحقة وتجريبيـة وتسـتند إلـى الشـواهد الإحصائية والتجريبية. إن الإنسان الحديث قد انجرف نحـو هـذه الأبحـاث بسـبب نزاعـه الملموس والعينية مع أزمة العبثية واليأس والعزلة والاغتراب، حتى أخذ يسعى إلـى العثـور عن حل عينيّ وملموس لأوجاعه وهواجسه الوجودية[1].

٥. إن للحياة في بحث «معنى الحياة» معنى ومفهوماً خاصّـاً. إن المـراد مـن الحيـاة في هذا البحث هـي «حيـاة الإنسـان» في جميـع المسـتويات والمراحـل وبمفهومهـا الجـامع والكامل. لو أننا عمدنا إلى اعتبار حياة الإنسان أمراً ذا بُعد واحد، واعتبرناها غريزية ومفتقـرة إلى الإرادة والشعور والوعي والإدراك والحرية والاختيـار، وتنزلنـا بهـا إلـى مجـرّد مسـتوى الحياة والعيش، فإن معنى الحياة في هذه الحالة سوف يغدو سؤالاً عديم المعنى. ومـن هنـا فإن هذا السؤال لن يكون قابلاً للطرح بشـكل عميـق وجـاد بالنسـبة إلـى أصـحاب النظـرة المادية والفيزيقية للإنسان وجميع شؤونه ونشاطاته. ففي مثل هذه الحالة يكـون هنـاك بـين الإنسان وبعض الحيوانات وجه تمايز كيفي عميق. ومن الواضـح جـداً أن هـاجس المعنـى والسؤال عن المعنى، ينبثق من صرف الحياة الإنسانية في أعمق تضاعيفها وطبقاتها.

1. Cottingham, John. 2003. ***On the Meaning of Life***, Routledge. Taylor & Francis Group.

وعلى هذا الأساس يمكن القول إن بيان السؤال عن معنى الحياة يدلّ في حدّ ذاته على عدم كفاية هذا البُعد من الحياة، والمطالبة ببُعد أسمى من الحياة يجعل صعوبات وآلام ورتابة البُعد الأول من هذه الحياة أمراً مفهوماً.

وفي الأساس فإن ذات بيان هذا السؤال يحكي عن وجود بُعد آخر، حيث لا يكتفي بهذا القليل، ويصير إلى طلب منشود أسمى وأعلى. وإن هذا الطلب وهذا الهاجس ينبثق عن بُعدين أساسيين في وجود الإنسان، وهما: الوعي والاختيار. ويبدو أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي تلتقي هاتين الخصيصتين في وجوده. فهو يعمل على بناء نفسه، وإنه في بناء وإصلاح بنية وجوده يتمتع بالحرية والاختيار إلى حدّ كبير.

وعلى حدّ تعبير الفلاسفة الوجوديين إن الإنسان هو وحده الكائن الأصيل في هذا العالم، الذي يتقدّم وجوده على ماهيته، وفي الحقيقة فإنه لا يمتلك ماهية متعيّنة على نحو سابق. وبالإضافة إلى ذلك فإنه مدرك لوضعيته وكذلك لسائر إمكاناته ومحدودياته، ومن بينها ما يتعلق بالموت ونهاية الحياة[١].

وفي خضمّ هذه الأوضاع يتمثل أمامه السؤال عن كيفية الحياة وكيفية الكينونة، وما هو نوع الموت الذي يتعيّن عليه أن يختاره لنفسه؟ وبعبارة أخرى: إنه يواجه «أساليب مختلفة من أنواع الحياة». وفي مقام الاختيار سوف يتساءل عن سبب هذا الاختيار، وعندها سوف يتعرّض إلى مطبّ التشكيك والتردد، ويقف على مفترق طرق الأزمة. ثم يتعمّق هذا التشكيك ويتسع الشرخ بين هذه الأسئلة، ويؤدّي به الأمر في نهاية المطاف إلى السؤال عن سبب الحياة نفسها؛ وذلك لأن السؤال عن كيفية الحياة إنما ينبثق عن سبب الحياة نفسها. وإن كل جواب يتمّ تقديمه من قبلكم عن السؤال عن سبب الحياة، سوف يترك تأثيره على كيفية حياتكم.

٦. فيما يتعلق بكل سؤال يُعدّ التحليل والصحيح، والإيضاح المفهومي للمفاهيم المستعملة في ذلك السؤال، الخطوة الأولى في الجواب عن ذلك السؤال. وعلى هذا الأساس يجب علينا قبل بيان أيّ جواب، أن نبحث في تحليل ذات السؤال عن معنى

---

١. مك كواري، جون، ١٣٧٦، ص٥٥.

الحياة. وفي هذه المرحلة يذهب البعض إلى اعتبار هذا السؤال فاقداً للمعنى، وعلى هذا الأساس يعتبرونه «شبه سؤال» وغير قابل للجواب. في ضوء النهضة التجريبية التي بلغت ذروتها في العقدين الأولين من القرن العشرين، كان السؤال عن الأمور المتعالية والمُلغزة من قبيل: الله، والخلود، والمعنى، وأمور من هذا القبيل فاقدة للمعنى[1]. إن مبنى هذا الادعاء كان كامناً في المعيار التجريبي للمفهومية. وقد تمّ العمل على بيان إشكالات ونقاط ضعف هذا المعيار في موضع آخر بالتفصيل[2].

إن السؤال الرئيس في بحث «معنى الحياة» بشكل دقيق، هو: «هل هناك معنى للحياة؟»، وإذا كانت الحياة ذات معنى، فما هو الشيء أو الأشياء التي يمكنها أن تضفي المعنى على حياة الإنسان، ويكون لها معنى في الواقع أيضاً؟ وهل تكمن هذه الأشياء في داخل الإنسان أم في خارجه، أم في داخله وخارجه معاً؟ وهل هي أشياء عينية وواقعية أم هي اعتبارية وشخصية؟ وهل هي أمور قابلة للكشف أم هي قابلة للجعل؟ وهل هي واحدة بالنسبة إلى جميع الناس وفي جميع الأزمنة والأمكنة أم هي تابعة للشرائط الزمانية والمكانية والثقافية؟ وهل هي أمور متعالية ومقدّسة أم هي أمور غير متعالية ومرتبطة بهذا العالم الدنيوي؟ وهل هي في متناول جميع الناس أو هي في متناول مجموعة خاصة أو أشخاص بأعيانهم؟ وما هو طريق الوصول إلى هذه الأمور؟ كيف يمكن تحويل الحياة غير المفهومة وجعلها حياة ذات معنى؟ وما هي الأشياء التي إذا تمكن الإنسان من الوصول إليها، فسوف يتمكن من الوصول إلى مصدر المعنى؟ وما إلى ذلك من الأسئلة الأخرى بهذا الشأن.

وكما تلاحظون فقد تم السؤال في هذه الأسئلة عن مفهومين، وهما: «الحياة» و«المعنى». إن معنى الحياة ومعناها ناظر إلى أمر ملموس وعيني يتعاطى معه كل واحد منا من الصباح إلى المساء وحتى لحظة الموت.

وفيما يتعلق بهذا المفهوم، من الضروري الالتفات إلى النقاط الآتية:

---

1. Quinn, Philip. 2000, P. 61.

٢. علي زماني، أمير عباس، ١٣٦٨، ص١٤٩ ـ ٢٤٥.

أ) إن حياة الإنسان في هذا البحث هي وحدها التي تشكل محوراً لبحثنا، والتي تمتاز من عدّة جهات من الحياة الغريزية وذات البُعد الواحد لسائر الحيوانات.

ب) يتم التعرّض لتقييم جميع أبعاد ومقتضيات الحياة بإيجابياتها وسلبياتها، ومرّها وحلوها، وسواء أكانت متعالية أم غير متعالية.

ج) إن هذه الحياة حيث تقترن إلى حدّ ما بالوعي والاختيار، يمكن تنظيمها على صوَر مختلفة وفي مسارات متنوّعة وباتجاه أهداف وغايات متفاوتة. وبعبارة أخرى: تقوم فرضية هذا السؤال على اختيار الإنسان في حقل خاص؛ إذ لو افترضنا وجود نوع من الجبر المطلق يحكم جميع حياة الإنسان، عندها سوف يفقد معنى الحياة أهميّته وقيمته.

د) إن الإنسان في الحدّ الأدنى، وإن لم يكن مختاراً بلحاظ البداية والدخول في هذه المرحلة من الحياة، إلا أنه مختار في مواصلتها. إن بمقدوره أن يتجنّب هذه الحياة في كل لحظة. ولهذا السبب ذهب بعض الفلاسفة الوجوديين إلى اعتبار السؤال عن الانتحار من أكثر الأسئلة الفلسفية أصالة؛ لأن هذا السؤال في الواقع إنما يخوض في هذا السؤال القائل: هل الحياة تستحق أن يُعاش فيها أم لا؟

هـ) في هذا البحث يتمّ السؤال عن «كل مسار الحياة»، من الولادة إلى الموت وما بعد الموت، وليس مجرّد بعض اللحظات أو المقاطع الزمنية منها. على الرغم من أن الكل إذا كان ذا معنى أو حتى إذا لم يكن ذا معنى، فإن الأجزاء سوف تكون تابعة للكل أيضاً.

و) في بيان السؤال يجب الالتفات إلى أن كل حياة الإنسان ضمن نصّ خاص وأرضية محدّدة باسم «عالم الوجود»، تكون مورداً للسؤال. إننا مع الغفلة عن النصّ والأرضية، لا نستطيع الخوض في البحث عن معنى أو عدم معنى الحياة؛ لأن المفهومية إنما تكون قابلة للبحث على الدوام ضمن نصّ وأرضية. وبعبارة أخرى: إن كل حياة الإنسان جزء من مجموعة أوسع وأكبر، باسم عالم الوجود. لا يمكن تحديد مصير حياة الإنسان من دون الالتفات إلى كل نظام الوجود. وعلى هذا

الأساس فإن السؤال عن الوجود الإنساني الخاص ـ كما أكد الفلاسفة الوجوديين ـ رهن بالسؤال والبحث عن ذات الوجود، ولدراسة ذات الوجود ليس أمامنا سوى البدء من الوجود الإنساني الخاص، وهنا سوف نكون وجهاً لوجه أمام (دور هرمنيوطيقي) خاص[١].

لو اعتبرنا كل هذه المجموعة غير معقولة، ومن دون بداية أو نهاية، ومن دون أيّ خطة ومهملة، عندها سوف يكون الحديث عن مفهومية جزء صغير من هذه المجموعة اللامتناهية باسم الإنسان، لغواً وعبثاً؛ وذلك لأننا في مثل هذه الحالة سوف نكون ضمن مجموعة عظيمة ومذهلة، لا يحكمها أيّ نوع من الضرورة والعقلانية، ويتم تفسير وتحليل كل شيء على أساس مبدأ الصدفة. ومن الطبيعي أن يتم تفسير وبيان وجود الإنسان ضمن هذا الكل على أساس مبدأ الصدفة أيضاً[٢].

وأما لو اعتقدنا في مورد نظام الوجود بنوع من الشعور والعقلانية والهدفية وما إلى ذلك، عندها سوف يكتسب السؤال عن معنى حياة الإنسان مكانة خاصّة. وعلى كل حال فإنه مع الغفلة عن الكل لا يمكن الخوض في البحث عن الجزء.

٧. في تحليل السؤال عن معنى الحياة، يكون معنى «المعنى» في هذا التركيب الإضافي «معنى الحياة» داعياً إلى الإشكال قبل معنى الحياة. يذهب البعض إلى الاعتقاد بأن «المعنى» إنما يقبل الإسناد إلى الجُمَل والعبارات والأمثال، وأن الألفاظ والنماذج والكلمات والحروف وحدها التي تُعدّ ذات معنى إذا تمّ استعمالها بأسلوب خاص. لا شك في أن الاستعمال الأولي والأصلي للمعنى يكون في هذا الشأن، وإن المعنى أمر يقع وراء الألفاظ والعبارات، وإن الألفاظ والعبارات إنما تعبّر عنها وتدلّ عليها. والمعنى ذاته يعبّر بدوره عن الواقع. ومن هذه الزاوية يُعدّ إسناد المعنى إلى الحوادث والأشياء وما إلى ذلك خاطئ، وعلى هذا الأساس يُعدّ إسناد المعنى إلى الحياة نوعاً من «الخلط المفهومي»[٣].

---

١. مك كواري، جون، ١٣٧٦، ص٧٩.

2. Cottingham, John. 2003, P. 8.

3. Ellin, Joseph. 1995, pp. 322 – 324.

ولكن لو أردنا الحديث على طريقة فيتغنشتاين[١]، فإن ذات مفهوم المعنى بدوره مثل مفهوم اللعب والكثير من المفاهيم الأخرى، له استعمالات وتطبيقات متعدّدة ومتنوّعة، ويُطلق على طيف من الأمور التي قد لا يمكن العثور على أمر جامع ومشترك بينها، من قبيل: الكلمة ذات المعنى، والجملة ذات المعنى، والإشارة ذات المعنى، والحادثة ذات المعنى، والحياة ذات المعنى، وما إلى ذلك.

ما هو المراد حقاً من المعنى عند إضافته إلى الحياة، في عبارة معنى الحياة؟ ما هو اختلاف الحياة المفهومة وذات المعنى عن الحياة غير المفهومة وعديمة المعنى؟ وبعبارة أخرى: ما هي الخصائص التي تتوفر في الحياة المفهومة وذات المعنى، والتي تفتقر لها الحياة الفاقدة للمعنى؟ يبدو أننا عندما نسند «المعنى» إلى الحياة، نذهب قليلاً إلى ما هو أبعد من المعنى الأولي لها عند الإسناد إلى المفردات والجُمَل والكلمات، ولكن تبقى مفردة المعنى واقعة ضمن النسبة المفهومية مع الاستعمال الأولي لهذه الكلمة. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ كما يقع المعنى وراء الألفاظ، وأن الألفاظ تشير إلى المعنى وتعبّر عنه، وأن القصد والمطلوب النهائي من استعمال الألفاظ هو الحكاية والتعبير عن المعنى، كذلك يمكن القول في مورد الحياة إن ذات الحياة وأجزائها ومسارها اليومي لا يمكن أن يكون هو المطلوب والمقصد النهائي. إن معنى الحياة بهذا المعنى أمر متعال يقع ضمن المساحة الخارجة عن مسار الحياة، وأن الحياة وسيلة أو أرضية للوصول إلى ذلك المعنى، وإن المطلوب النهائي وبالذات ـ إذا كان له من وجود ـ هو ذلك الشيء الذي يُضفي المعنى على الحياة.

---

١. لودفيغ يوسف يوحنا فيتغنشتاين (١٨٨٩ ـ ١٩٥١م): فيلسوف نمساوي وأحد أكبر فلاسفة القرن العشرين. كان لأفكاره الأثر الكبير على كل من (الوضعانية المنطقية) و(فلسفة التحليل). أحدثت كتاباته ثورة في فلسفة ما بعد الحربين العالميتين. قال فيتغنشتاين بأن معظم المشاكل الفلسفية تقع بسبب اعتقاد الفلاسفة أن أكثر الكلمات أسماء. إن اللغة عند فيتغنشتاين هي الطريق إلى المعرفة باعتبارها وسيلة لفهم تكوين المعنى في الخطاب. من أبرز أعماله: (مصنف منطقي فلسفي)، و(تحقيقات فلسفية)، و(الكرّاسة الزرقاء)، و(الكرّاسة البنيّة). (المعرّب).

في باب التحليل والبيان الدقيق لمفردة «المعنى» في عبارة «الحياة ذات المعنى»، من الضروري الالتفات إلى النقاط الآتية:

١. إن مفردة «المعنى» في عبارة «الحياة ذات المعنى»، وإن كانت لا تستعمل بشكل دقيق في ذات معنى استعمالها الأولي في مورد الجُمَل والكلمات والمفردات، يمكن القول إن لها نوعاً من «الشبه الأسري» بذلك الاستعمال الأولي[1].

٢. لا يمكن تعريف معنى «المعنى» في هذه الأرضية الخاصة، على نحو دقيق وجامع ومانع.

٣. في تحليل معنى «المعنى» في هذا الشأن، لا يمكن لنا الاهتمام بمجرّد بُعد واحد من المعنى، والغفلة عن سائر الأبعاد الأخرى. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أننا لا نستطيع الاهتمام بمجرّد الأبعاد السايكولوجية من الحياة ذات المعنى، ونقول بأن الحياة ذات المعنى هي ذلك النوع من الحياة المقرونة بالحالات النفسية والسايكولوجية الخاصة من قبيل: الأمل، والطمأنينة، والسعادة، والرضا الداخلي. بل إن علينا في تحليل الحياة ذات المعنى أن نلتفت إلى جميع المستويات والجهات المنطقية والعقلانية والسايكولوجية والأنطولوجية لهذا النوع من الحياة.

٤. يجب الفصل في هذا التحليل بين العناصر والمؤلفات الأصلية والذاتية للحياة ذات المعنى، وبين اللوازم والآثار والنتائج الناشئة عنها. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ يمكن لشخص أن يعتبر الهدفية والغائية من جملة العناصر والمؤلفات الأصلية، ويعتبر رضا النفس في زمرة لوازم الحياة ذات المعنى.

٥. ولا بدّ في هذا التحليل من الالتفات إلى هذه النقطة أيضاً، وهي أن كل تعريف عن معنى الحياة، وملاك المعنى، يقوم على سلسلة من الفرضيات في باب الإنسان والعالم، وفلسفة الوجود، وملاك السعادة، والكثير من الأمور الأخرى من هذا القبيل.

٦. يجب علينا أن نلتفت في هذا التحليل إلى أننا إذا استطعنا أن نقدّم ملاكاً ومعياراً ثابتاً للفصل والتفكيك بين الحياة ذات المعنى وبين الحياة الفاقدة للمعنى، فإننا في مثل هذه الحالة يجب علينا التفكيك والفصل بين تلك الحياة التي تكون ذات معنى

1. Metz, Thaddeus. 2000, P. 150.

في الواقع وبين ذلك النوع من الحياة الذي يعتبره الشخص ذا معنى، ولكنه في الحقيقة والواقع وبحسب المعيار يكون فارغاً من المعنى[١].

٨. يبدو بالنظر إلى النقاط الآنف ذكرها أن هناك مضمونين أصليين في السؤال عن معنى الحياة. أو بعبارة أخرى: يمكن بيان هذا السؤال بطريقتين مختلفتين:

أ) يمكن تفسير «المعنى» هنا بـ «المطلوب، والغاية، والهدف». وكما أن معاني الألفاظ والعبارات والجُمَل والنماذج هي المطلوبة والمقصودة من الألفاظ وليست الألفاظ ذاتها، يجب في مورد الحياة أن نكون في طلب المعنى وأن ننشد مطلوباً ومقصداً أبعد من ذات المسار الجاري للحياة. إن ذلك الأمر المطلوب أو المقصود هو معنى الحياة. وفي هذا التفسير للمعنى يجب الالتفات إلى النقاط الآتية:

١. حيث يتم تفسير معنى الحياة هنا بـ «هدف الحياة»، يجب الالتفات إلى أن الحياة نفسها حيث تمثل نوعاً من النشاط أو مجموعة من الأنشطة والأحداث، لا يمكن أن تكون ذات هدف أو غاية، بل إن هذا الهدف أو الغاية إنما تكون لذلك الشخص الواجد أو المنهمك في الحياة. وبعبارة أخرى: إن الإنسان الذي يعيش ويخوض تجربة الحياة، يمكن له أن يختار هدفاً أو عدداً من الأهداف لحياته[٢].

٢. إن البعض بدلاً من إسناد الهدف إلى الإنسان، قام بإسناده إلى خالق الإنسان والكون. ومن هذه الرؤية يكون السؤال الأصلي في البحث عن معنى الحياة، هو: «ما هو الهدف والغاية التي خلق الله الإنسان من أجلها؟». وفي هذه الحالة يتمّ تفسير الحياة ذات المعنى، بمعنى «الحياة ذات الهدف» أيضاً، بيد أن الإنسان إنما يحصل على هذه الحياة ذات المعنى، إذا كان له ارتباط مناسب مع الله، وهذا الارتباط لا يتحقق إلا إذا حقق الإنسان غرض الله وغايته.

٣. إن النظرة الدينية إلى البحث عن معنى الحياة، تطرح هذا السؤال في العادة على النحو أعلاه؛ بمعنى أنها تطرحه على أساس المبنى الغائي وعلى محور الله

---

١. ملكيان، مصطفى، ١٣٨٥، ص٢٠٩ ـ ٢٣٧.

٢. المصدر أعلاه، ص٢٠٩ ـ ٢١١.

وغرضه وغايته. وفي هذه الرؤية يجب أن تتحد الغاية النهائية للإنسان مع غاية الله، لكي يتمكن الإنسان من الحصول على معنى الحياة.

٤. يجب علينا أن نفرّق هنا بين «الغاية» و«النتيجة»؛ لأن الغاية أمر مُدرَك واختياري يقصده الشخص عن وعي وإرادة واختيار، ويتحرّك نحوه قاصداً، في حين أن «النتيجة» أمر قهري وضروري، وتعني نقطة «نهاية الحركة»، وقد يكون بينها وبين الغاية المنشودة بون شاسع. كما يجب أن نفرّق هنا بين الغاية والمفاهيم الأخرى من قبيل الفائدة والمُعطى أيضاً.

٥. إن الغاية المنشودة هنا هي الغاية النهائية أو غاية الغايات. ويجب هنا أن نفصل أيضاً بين الغايات الابتدائية، والغايات المتوسّطة، والغايات النهائية. وفي البحث عن معنى الحياة نحن بصدد البحث والعثور على هذه الغاية أو الغايات النهائية. وهي الغاية أو الغايات النهائية التي تكون لها قيمة ذاتية وتكون مطلوبة ومقصودة بالذات. والسؤال الأصلي في هذه الحالة هو: هل هناك معنى ومطلوب وغاية للمسار الطولي للحياة بحيث يعمل على بيان وتفسير جميع هذه السلسلة، ويمنحها المعنى والقيمة والأهمية، دون أن يكتسب بدوره المعنى والقيمة من موضع آخر؟ وما هو هذا المطلوب أو المطالب بالذات، وكيف يمكن الوصول إليه أو إليها؟

٦. لو كانت لنا مثل هذه النظرة إلى السؤال عن معنى الحياة، فإن المسار الساري والجاري لحياتنا في مثل هذه الحالة سوف يكون بمنزلة الوسيلة للوصول إلى ذلك الهدف النهائي، ولا يمكن له أن يكون هو المطلوب بالذات. وفي الحقيقة يمكن القول: إن مسار الحياة منذ لحظة الولادة إلى الموت بمنزلة السفر؛ حيث نبحث في هذا السفر أبداً عن الوصول إلى محطة أخرى، ولا يمكن لهذا السفر في حدّ ذاته أن يكون هو الغاية الهدف النهائي.

٧. لا شك في أن هناك اختلافاً كبيراً في أوجه النظر بين الغائيين في البحث عن معنى الحياة في خصوص ما إذا كان هناك وجود لمثل هذا الهدف أو الأهداف

في عالم الواقع أم لا، وكذلك في باب ما إذا كانت هذه الغاية أو الغايات متعالية أم غير متعالية، وفي خصوص المحتوى والمضمون الدقيق لهذه الأهداف وطرق الوصول إليها[1].

ب) المعنى الآخر الذي يمكن أخذه لمفردة «المعنى» في عبارة «معنى الحياة»، هو «القيمة، والأهمية، والاعتبار»[2]. وفي هذه الحالة يكون معنى هذا السؤال القائل: «هل للحياة معنى»، هو «هل الحياة تستحق العيش أو لا تستحق العيش؟»، فإذا كانت الحياة تستحق العيش، فما هو الشيء أو ما هي الأشياء التي أعطت الحياة مثل هذا الاستحقاق؟ هل الحياة تنطوي على قيمة ذاتية أم تعود قيمتها وأهميتها إلى أمر آخر أو أمور أخرى؟ وما هو ذلك الأمر أو تلك الأمور؟ وهل كل نوع من أنواع العيش ـ لمجرّد البقاء على قيد الحياة ومواصلة الحياة مهما كانت كيفية ذلك العيش ـ ينطوي على قيمة؟ أم أن هناك عيش خاص من الحياة، والحياة بنوع خاص هي التي تنطوي على قيمة كافية ولازمة للعيش المطلوب؟

في تحليل هذا التفسير لمعنى الحياة، يجب الالتفات إلى النقاط الآتية:

١. حيث أن المفاهيم من قبيل: القيمة وعدم القيمة والمناقضة للقيمة قابلة للبحث والنقاش فيما يرتبط بالأفعال الاختيارية، فإن إسناد القيمة إلى الحياة إنما يكون ممكناً هنا، إذا اعتبرنا الحياة بمنزلة الفعل الاختياري أو مجموعة من الأفعال الاختيارية للإنسان. وفي هذه الحالة سوف يطرح هذا السؤال نفسه: هل هذا الفعل جدير بالاهتمام، وقيّم وهام ويستحق الثناء والاستحسان أم لا؟

٢. إن هذا السؤال بدوره ناظر إلى «كل الحياة» أو إلى «الحياة بوصفها مجموعة من كل»؛ إذ لو أنكم استقطعتم لحظة أو قطعة أو جزءاً خاصاً من الحياة وجعلتموه مورداً للسؤال، ربما كان ذلك الجزء ـ بمعزل عن الكل ـ منطوياً على حكم (كأن يكون بلا قيمة وبلا اعتبار)، وقد يكون ذات هذا الجزء في ارتباطه مع الكل

1. Metz, Thaddeus. 2000 و pp. 293 - 313.

2. Quinn, Philip. 2000, Pp. 53 – 68.

واجداً لحكم آخر (كأن يكون ـ على سبيل المثال ـ مقدمة للوصول إلى هدف قيّم)؛ ومن هنا فإن الذين يطرحون هذا السؤال إنما ينظرون إلى «كل الحياة»، لا إلى جزء خاصّ منها.

٣. إن هذا السؤال إنما يتمّ طرحه من حيث يواجه الإنسان الأبعاد السلبية والمريرة والمؤلمة والحزينة من الحياة. ومن الطبيعي أن الإنسان عندما يواجه اللحظات المريرة وحالات الإخفاق والفشل والإحباط، فإنه سوف يعاني من الألم والأسى. بيد أن هذا السؤال إنما يطرح نفسه بشأن مجموع الحياة ككل؛ إذ يقال: هل كل الحياة في مجموعها أمر إيجابي أم سلبي؟ وبعبارة أخرى: ما هي النتيجة التي نصل إليها عندما نقارن ما بين الأبعاد الإيجابية من الحياة وبين أبعادها السلبية والمريرة؟ فهل الأبعاد الإيجابية والجميلة والعظيمة من الحياة تفوق الأبعاد السلبية القليلة منها وتجعلها قابلة للتحمل أم العكس هو الصحيح؟ وبعبارة أوضح: هل مجموع الحياة من خلال حساب الربح والخسارة أمر مقرون بالنفع والقيمة أم أن الإنسان لا يحصل من هذه اللعبة والمقامرة سوى الضرر والخسران، أو إذا كان هناك من ربح فهو من القلة بحيث لا يقاس إلى حجم الخسارة الكبيرة التي ستحلّ بالإنسان؟[1]

٤. إن هذا التحليل عن السؤال ـ كما تلاحظون ـ يستلزم نوعاً من الرؤية اللاحقة إلى الحياة. وبعبارة أخرى: نحن هنا إنما نتعاطى مع الحياة العينية وفي مقام تحقق الفرد، حيث يصارع آلام وسلبيات الحياة بشكل محسوس وملموس.

٥. وكما هو ملحوظ فإن من بين الأرضيات الأصلية التي تستوجب الخوض في البحث عن معنى الحياة، إنما يكون عندما يواجه الإنسان مختلف الآلام والمرارات وأنواع النقص والفشل والإحباط وما إلى ذلك. وبعبارة أخرى: عندما نواجه الأبعاد السلبية والحزينة من الحياة، لو نظرنا برؤية واقعية إلى الحياة، سوف نجد وجود الآلام والمحن في صُلب الحياة أمراً واقعياً وملموساً ولا يمكن

---

١. هيك، جون، ١٣٨٦، ص٨٧ ـ ٩٨.

إنكاره. كيف يمكن لنا أن ننكر واقعة مهولة وعظيمة ومخيفة باسم «الموت»؟ وكيف يمكن الشك في وجود «المرض» و«الفقر والمسكنة»، و«الضعف والشيخوخة»؟ كيف يمكن إنكار الآلام والمحن العامّة والشاملة لجميع الناس بعد مواجهة الأبعاد السلبية من هذه الحياة؟ وكيف يمكن إنكار الألم الناشئ عن «الإخفاق» وعدم الوصول إلى تحقيق الغاية، والألم الناشئ من «الفقدان»، والألم الناشئ من «الرتابة والتكرار والروتين الممل»؟ وكيف يمكن الشك والترديد في ألم الوحدة والعزلة والغربة الوجودية وانعدام الأمل والشعور بعدم الحماية والأمان، والإحساس بالتشرّد والاغتراب عن الذات، وما إلى ذلك من الأمور المؤلمة الأخرى؟ ومن هنا يمكن القول: إن واحداً من المعاني الأصلية لـ «معنى الحياة» هو «معاني آلام ومحن الحياة».

إن وجود الآلام والمحن يؤدّي إلى الخوض في البحث عن معنى الحياة بطريقتين:

أ) إن وجود هذه الآلام والمحن ومواجهتها، يؤدّي إلى طرح هذا السؤال القائل: لماذا يجب علينا «تحمّل» هذه الآلام والمحن؟ ويمكن الإشارة هنا بشكل خاص إلى ظاهرة الموت. فما هو سرّ الموت حقاً؟ وكيف يمكن تفسير الموت وفهمه؟ وكيف يمكن تقديم تفسير واضح ومقبول ومقنع لضرورة الموت وجعل الطريق إلى تقبّل الموت ممهّداً أمام الإنسان؟

ب) في الطريقة الثانية لا نقصر النظر على جزئيات هذه الموارد بشكل مستقل، وإنما ننظر إلى كليّتها في مجموعة الحياة، ثم نتساءل ونقول: هل الحياة الممزوجة بالآلام والأوجاع والمصائب تستحق أن يُعاش فيها؟ وهل هذه الحياة الزاخرة بالألم والوجع ذات شأن ملحوظ، و«قابل للتحمّل»؟

إن بعض الفلاسفة الوجوديين الذين يدّعون أن السؤال عن «الانتحار»[1] هو السؤال الأكثر جدّية وأصالة من بين جميع الأسئلة الفلسفية الأخرى، إنما ينظر إلى هذه المسألة القائلة: هل هذه الحياة الزاخرة بالمرارات والاخفاقات وأنواع المصائب والآلام، تستحق أن

١. كامو، ألبير، ١٣٨٤، ص١١٠.

يعيش الإنسان فيها؟ وهل هناك من سبب وجيه ومعقول يدعو الإنسان إلى مواصلة هذه الحياة وتحمّل كل هذه الآلام والمحن؟ وما هو الشيء الذي يجعل تحمّل هذه الأعباء الثقيلة أمراً سائغاً؟

في ختام هذا البحث من الضروري الالتفات إلى النقاط الآتية:

١. لا شك في أن واحداً من أبعاد البحث عن معنى الحياة، هو البحث عن معنى الآلام والمحن، ولكن لا يمكن خفض جميع الأبحاث عن معنى الحياة إلى هذا البحث وإحالتها عليه فقط. ومن هنا نجد حتى أولئك الذين ينكرون وجود الألم والعذاب، ويعتبرونه نوعاً من التوهّم، أو الذين يعتبرون نظام العالم عبارة عن الخير الغالب، ويقولون بأن الشرور والآلام مغلوبة بالقياس إلى الخيرات، يخوضون بدورهم في البحث عن معنى الحياة أيضاً. وفي الحقيقة فإن البحث عن معنى الحياة إنما ينشأ عن ظمأ الإنسان الشديد إلى حلّ لغز الوجود وأسبابه. إن الإنسان في طلب معنى الحياة يسعى إلى تقديم بيان وتفسير معقول عن سبب الحياة، حيث ينشأ هذا الأمر بدوره من هذا السؤال الآخر القائل: لماذا هناك شيء موجود بدلاً من أن يكون معدوماً؟ لماذا الوجود، وليس العدم؟[1]

٢. يمكن لآلام وأوجاع ومصائب الناس، أن تكون على واحدة من الصوَر الثلاثة الآتية:

أ) الألم والوجع العبثي والذي لا يستند إلى دليل آو سبب، وفي هذه الحالة سوف يكون مريراً وغير قابل للتحمّل.

ب) الألم والوجع المعقول والمبرّر والقابل للتحمّل؛ حيث يعلم الإنسان لماذا يعاني من الألم، ومن الطبيعي أن هذا النوع من الألم والوجع يُصبح «قابلاً للتحمّل» بالنسبة إلى الإنسان.

ج) الألم والوجع الذي لا يكون قابلاً للتحمّل ومبرّراً ومعقولاً فحسب، بل ويكون عذباً وجميلاً ومحبوباً أيضاً.

---

1. Cottingham, John. 2003,P. 7.

٩. إن اختلاف النوع الثاني عن النوع الثالث، هو أنه في الآلام القابلة للتحمّل يعمل الإنسان في ضوء نوع من المحاسبة والتحليل العقلاني على تعبيد الطريق لنفسه من خلال قبول الألم والوجع من أجل الوصول إلى هدف، لا أن يتمّ إنكار وجود الوجع والألم، بل يتم «تحمّل» الوجع والألم من أجل الوصول إلى غاية ومطلوب أسمى. وأما في النوع الثالث فالقضية من نوع آخر؛ فالكلام هنا عن «الوجع المحبوب والممتع»، حيث يشعر الإنسان في ساحة ما بالوجع والألم، وفي ساحة أسمى يشعر بالسعادة واللذة من وجود هذه الألم والوجع. إن الكلام هنا ليس عن «تحمّل الصعوبة القائمة على الحساب والتوجيه»، بل الكلام هنا عن نوع من العشق والحماسة المطلقة نحو الشيء الذي يجعل الآلام والأوجاع ممتعة وجميلة وسائغة وعذبة من أجل الوصول إلى ذلك المطلوب.

يذهب بعض القائلين بـ «الفلسفة العدمية» ـ والذين يقولون بأن الحياة عديمة للمعنى ـ إلى الاعتقاد بأن تحمّل ثقل الوجود من قبل الإنسان عمل باهظ ومكلف وغير معقول وغير مبرّر وزائد على الضرورة. إن الإنسان ـ من وجهة نظرهم ـ قدّ تمّ الزجّ به في سجن الوجود، دون إرادة أو رغبة منه. إنه في هذه المرحلة من الوجود رهن المصائب والآلام. إنها آلام وأوجاع لا يعلم سبباً يدعوه إلى تحمّل أعبائها، وليس هناك أيّ طريق للهروب والخلاص من هذه الآلام والأوجاع، وليس هناك شيء يمكنه التخفيف من حمل أثقالها على الإنسان[1].

١٠. إن من بين الأساليب الأصلية لطرح مسألة المعنى هو الأسلوب الفلسفي. لو قبلنا بأن الفلسفة تبحث في «الأسرار الوجودية»، ولا تبحث في مجرّد حلّ بعض المسائل الجانبية، والقليلة الأهمية ـ كما كان يؤكد غابرييل مارسل[2] ـ عندها سوف يُعدّ البحث في أسرار الوجود بدلاً من العدم، وسرّ الموت، وسرّ الإله، وسرّ معنى ومعنى الحياة، من

---

١. علي زماني، أمير عباس،١٣٨٣، ص٢٦ ـ ٤٩.

٢. غابريل مارسيل (١٨٨٩ ـ ١٩٧٣م): فيلسوف وكاتب مسرحي وناقد موسيقي فرنسي. زعيم الوجودية المسيحية. ركز في أعماله على نضال الفرد في المجتمع من الناحية الإنسانية. من أعماله (سرّ الكينونة). (المعرّب).

وظائف ومهام الفلسفة[١]. في هذا المدخل تقع ذات الحياة مـورداً للتأمّـل العقـلاني، ويـتمّ السؤال عن أسبابها.

إن الحياة الإنسانية أمر مُلغز ومدهش ومحيّر ومذهل، والفلسـفة بـدورها ـ التـي يقـول أرسطو إنها وليدة الحيرة ونتاج الذهول ومتمخّضة عـنهما ـ تخـوض في بحـث هـذا الأمـر المذهل، وتطرح أسئلة عميقة بشأنه: من أين؟ وإلى أين؟ ولماذا؟ وكيف؟

إن هذه الأسئلة جزء لا ينفك عن وجود البشـر. وعلى حدّ تعبـير هايـدغر، إن الإنسـان كائن فذّ؛ لأنه الكائن الوحيد الذي ينشغل تفكيره في أصـل وجـوده، وهـو الكـائن الوحيـد الذي يحمل هاجس وجوده ليكون أمراً أصيلاً. وهو يـدّعي أن الإنسـان وحـده ـ مـن بـين جميع الكائنات ـ الذي يخوض تجربة أكثر العجائب إثـارة للعجـب؛ أي السـؤال في بـاب الوجود[٢]. وبشكل طبيعي لو أراد شخص أن يتعاطى مع السؤال عن معنى الوجـود بطريقـة فلسفية، لا يستطيع أن يأخذ الحياة دون النظر إلى الأرضية التي تكمن فيها الحيـاة، أي دون ملاحظة «عالم الوجود»؛ إذ أن الوجود ـ على حدّ تعبير مارتن هايـدغر[٣] ـ مـن المختصـات الإنسانية «الكينونة ـ في ـ العالم»[٤]. إن الإنسان يمتلك عالماً، ولا يمكنه أن يكـون موجـوداً من دون العالم، ولا يمكن أن يكون متصفاً بالقيمة والأهمية والمعنى.

وعلى هذا الأساس فإن السؤال عن معنـى حيـاة الإنسـان، يسـوقنا نحـو أسـئلة أعمـق وأشمل؛ ومن هنا فإننا نفصل بين ثلاثة أسئلة، وهي:

أ) السؤال عن معنى الوجود.

---

١. ڤول، جون، وروجيه فيرنو وآخرين، ١٣٧٢، ص١٦٢ ـ ١٣٩.

2. Cottingham, John. 2003, P. 2.

٣. مارتن هايدغر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦م): فيلسوف ألماني. تلميذ إدموند هوسـرل مؤسـس الظاهريـات. تميّـز هايدغر بتأثيره الكبير على المدارس الفلسفية في القرن العشـرين للميلاد، ومن أهمها الوجودية ومـا بعـد الحداثة. من أهم إنجازاته أنه أعاد توجيـه الفلسـفة الغربيـة بعيـداً عـن الأسـئلة الميتافيزيقيـة واللاهوتيـة والإبستيمولوجية، ليطرح عوضاً عنها أسئلة أنطولوجية، وهي أسئلة تتركز في الأساس على معنى الكينونة (Dasein). (المعرّب).

٤. المعبّر عنه بمصطلح الـ (Dasein). (المعرّب).

ب) السؤال عن معنى عالم الخلق ونظام المخلوقات.

ج) السؤال عن معنى الوجود الإنساني الخاص أو السؤال عن معنى حياة الإنسان.

إن السؤال الأول متقدّم من الناحية المنطقية على السؤالين الآخرين؛ بمعنى أنه ما لم يتمّ التعرّف على سرّ الوجود بشكل صحيح، لا يمكن الخوض في سرّ الخلق الذي يشتمل على مجرّد جزء من الوجود، أو البحث في سرّ خلق الإنسان. وربما كان هذا هو السرّ الرئيس في تقدّم وأهمية واتساع الأبحاث الوجودية والأنطولوجية في الفلسفات التقليدية ولا سيّما منها في الحكمة الإسلامية / الإيرانية.

ومن هنا فإن السؤال الأول ذو ماهية فلسفية بالكامل، وأما السؤال الثاني فهو كلامي تماماً، في حين أن السؤال الثالث سؤال متعدد الأضلاع وله أبعاد متفاوتة ومتنوّعة.

إن السؤال الأول ينشأ من «الحيرة بشأن الوجود». وإن الوجود هنا ناظر إلى أعمّ وأوسع معانيه. إن هذا المعنى من الوجود يشمل الطبيعة كما يشمل ما وراء الطبيعة أيضاً، ويشمل المادة والماديات، كما يشمل المجرّدات وغير الماديات أيضاً. والوجود هنا ينظر إليه من حيث هو وجود. إن هذا المعنى من الوجود يقع في قبال العدم.

إن السؤال الأكثر جوهرية والذي يفرض نفسه في هذا الشأن، يقول: ما هو المعنى الذي ينطوي عليه الوجود؟ ولماذا هو موجود؟ لماذا هناك شيء موجود بدلاً من أن لا يكون هناك وجود لأيّ شيء أبداً؟ لماذا الوجود موجود والعدم معدوم؟ لماذا الوجود وليس العدم؟[1] إن الحيرة الأكثر جوهرية، هي هذه الحيرة في قبال سبب الوجود.

إننا هنا وفي مواجهة السؤال عن الوجود نواجه مدخلين، وهما: المدخل الذي يدّعي أن السؤال عن الوجود ينطوي على جواب معقول، والمدخل الذي يرى أن هذا السؤال عديم الجواب أو غير قابل للجواب أصلاً.

من الواضح جداً أن طريقة الجواب عن السؤال عن الوجود، تترك تأثيراً عميقاً ولا يُنكر على طريقة الجواب عن السؤال عن معنى الحياة؛ وذلك لأن حياة الإنسان ليست مجتثّة أو منبتّة عن نظام الوجود، وهي تجري في داخل هذه الأرضية والنص الخاص. نحن لا نستطيع بحث

---

١. ڤول، جون(John Obert Voll)، وروجيه فيرنو وآخرين، ١٣٧٢، ص١٣٠.

المعنى بمعزل عن النص والأرضية. ولو قلنا إن كون الحياة ذات معنى أو عدم معنى الحياة مرهونة ومشروطة بالأرضية التي يجري فيها مسار الحياة، لم نقل شططاً. إن هذه الأرضية أو النص هو نظام الوجود في كليّته. إن أهمية وقيمة واعتبار الحياة رهن بالتفسير الذي نقدّمه عن هذا النص.

١١. الطريقة الأخرى لطرح السؤال عن معنى الحياة، هي الطريقة الكلامية. إن المتكلم في علم الكلام يتكفّل قبل كل شيء بتحليل وبيان وتوجيه المعتقدات الدينية من الناحية المنطقية في إطار النصوص المقدّسة والتراث الشائع والغالب لكل دين. وعلى هذا الأساس لا يمكن للمتكلم أن يبحث في معنى الحياة ـ مثل الفيلسوف أو فيلسوف الدين ـ بشكل محايد أو بطريقة حرّة وعلى نحو فلسفي. إنه يواجه المسلّمات الدينية والأطر الإيمانية الخاصة، ومن الطبيعي أنه يسعى إلى العثور على طريقة حلّ للإجابة عن هذا السؤال ضمن هذا الإطار.

إن البحث عن معنى الحياة قد اقترن بشكل دقيق في التفكير الكلامي بمعنى الله. وعلى هذا الأساس فإن أصل وجود الله في الدرجة الأولى ونوع الرؤية إلى الله وتصوّره في الدرجة الثانية، وتبعاً لهذين التحليلين، وبيان نمط علاقة الإنسان بالله، يؤثر بشكل كامل في كيفية الإجابة عن السؤال عن معنى الحياة. ومن الناحية الكلامية يمكن القول:

أ) إن وجود الله في عالم الوجود هو ـ في الحدّ الأدنى وبشكل مسلّم ـ شرط لازم في معنى الحياة؛ وعلى هذا الأساس «لا يمكن» لحياة الإنسان أن تكون ذات معنى دون افتراض وجود الله.

ب) إن إعتبار المعنى لحياة الإنسان لا تنسجم مع إبداء أيّ صورة عن الله. وبعبارة أخرى: إن الله إنما يمكنه أن يكون مصدراً ومنشأ لإعتبار المعنى إذا اشتمل على صفات وخصائص خاصّة. ويمكن بيان بعض هذه الصفات ـ التي تمثل شرطاً لازماً لمملكة المعاني ـ على النحو الآتي:

١. إن الله أمر متشخّص ومتعيّن. وبعبارة أوضح: إنه واحد من الموجودات. إن هذا النمط من الفهم يقع في النقطة المقابلة للتصوّر والفهم القائل بعدم تشخّص

الله. إن الذين يعتبرون الله هو «ذات الوجود وليس الموجود»، وما إلى ذلك من الأقوال الأخرى، يعتبرون الله أمراً غير متشخّص.

٢. إن الله خالق، وإن عالم الخلق هو فعل الله. وقد تمّ التأكيد في الأديان الإبراهيمية على خالقية الله كثيراً، فإنه قد خلق العالم من صقع «العدم».

٣. إن الله فاعل مختار ويمتلك إرادة حرّة. وكان بمقدور الله أن لا يخلق أو أن يعمد إلى خلق العالم بشكل آخر. إن التأكيد على اختيار الله وإرادته في عملية الخلق، تقع إلى الطرف المقابل من أولئك الذين يذهبون إلى القول بأن صدور العالم عن الله لم يكن نتيجة للإرادة الحرّة، بل هو من اللوازم القهرية والجبرية لاتصاف الله بفيض الكمالات الوجودية.

٤. إن الله فاعل مختار وهادف وله غاية. إن فعله ينطوي على حكمة وعلى غاية، وهو لا يفعل الخلق عبثاً واعتباطاً. وعلى هذا الأساس فإنه يهدف من وراء خلق الإنسان والعالم وجميع الكائنات في العالم إلى الوصول إلى غاية قيّمة وسامية. إن الله في الأديان الإبراهيمية كائن حكيم وعالم لا يصدر عنه أيّ أمر عبثي أبداً.

٥. إنه كائن شخصي ومتأنسن؛ بمعنى أن له أوضاعاً وحالات شبيهة بالإنسان. والمراد من التأنسن هنا هو أنه ليس شيئياً، وإنما هو كائن مدرك وبصير وسميع ومتكلّم ورحيم، وله ردود فعل مناسبة تجاه الإنسان وسائر الكائنات الأخرى. يمكن التكلّم معه والحصول منه على الجواب، ويمكن التقرّب منه أو الابتعاد عنه، ويمكن لنا أن نحبّه ونعشقه ويمكن الوصول إليه.

إن إله النصوص المقدّسة ـ بخلاف إله الفلاسفة ـ إله شخصي. إن الصفات المذكورة لله في النصوص المقدّسة، قبل أن تكون صفات انتزاعية وما بعد الطبيعية، من قبيل: وجوب الوجود، والبساطة المطلقة، والوحدة الصرفة، هي صفات أخلاقية وإنسانية، من قبيل: الرحمة، والعدالة، والغضب، والتكلّم وما إلى ذلك.

وعلى الرغم من أن وجود معنى حياة الإنسان في الرؤية الكلامية مشروطة ومرهونة بوجود الله، إلا أن صرف وجود الله ليس كافياً لإضفاء المعنى على حياة الإنسان. وبعبارة

أخرى: مع افتراض وجود الله «يمكن» لحياة الإنسان أن تكون ذات معنى. بالإضافة إلى وجود الله في صلب الواقع، يجب على الإنسان بدوره أن يكون في «ارتباط مناسب» مع الله. فمن دون قيام هذا الارتباط المناسب «بين الإنسان والله، فإن حياة الإنسان بشكل فعلي» تكون ذات معنى. وعلى كل حال فإن فكرة وجود معنى حياة الإنسان تحوّل عظيم ومتعدّد الأبعاد يحدث في داخل الإنسان، وبعد حدوث هذا التحوّل سوف يشعر الإنسان بالمعنى بكل وجوده وكيانه. رغم أن هذا التحوّل رهن بالأوضاع والأحوال الخارجية الخاصّة[1].

١٢. إن أحد أهم خصائص المرحلة الحديثة يتمثّل في ظهور العلم التجريبي والنموّ والازدهار الكبير والمذهل الذي شهده القرن الأخير في هذا المجال، وكذلك الاعتبار المتزايد للمنهج التجريبي في حل مشاكل وأسرار حياة الإنسان. لا شكّ في أن الظهور والازدهار والسيادة الشاملة للعلوم الجديدة، إذا لم نقل إنها أهم حادثة في المرحلة الحديثة على الإطلاق، فهي من دون ريب كانت واحدة من بين أكثر الأحداث أهمية في هذه المرحلة. هناك من ذهب إلى الاعتقاد بأن طريقة نظرة الإنسان الحديث إلى العالم والإنسان إنما هي طريقة علمية. فهو بصدد الحصول على إجابات عن جميع تساؤلاته وعلاجات لجميع أوجاعه وآلامه من العلوم الجديدة. وقد ذهب آخرون ـ بعد مشاهدة النجاحات المبهرة والمتسارعة للعلم الجديد في مختلف المجالات ـ إلى هذه النتيجة، وهي أن المنهج المعتبر الوحيد والكلي والنافع والموصل إلى الحقيقة، هو «المنهج التجريبي»، وأن الحقيقة الوحيدة القابلة للكشف والتي تشتمل على الواقعية العينية هي الحقيقة التجريبية[2].

بغض النظر عن الإشكالات المنطقية على هذا النوع من الآراء، فإن من بين النتائج المترتبة على مشاهدة السرعة المذهلة والمتزايدة للعلم الجديد، أن البعض قد ذهب به الظن إلى أن العلم الحديث ـ كما تمكن من حلّ واكتشاف الكثير من الأسرار البشرية

1. Metz, Thaddeus. 2000, pp. 293 - 313.
2. Barbour, Ian. 1989 - 1991, P. 3.

الخالدة ـ سوف يتمكن من حل سرّ الوجود أيضاً، وسوف يعمل على حلّ اللغز العريق لـ «معنى الحياة» أيضاً.

وقد ادعوا بأن تقدّم العلم الحديث في مختلف المجالات، بالإضافة إلى حلّ المشاكل السائدة في حياة الإنسان والتقليل من آلامه ومعاناته المتزايدة، سوف يتمكن من حلّ مشكلة «الموت» أيضاً، وكانوا متفائلين في أن الإنسان سوف يصل في المدى المنظور وفي ظلّ الحياة المنشودة والعلمية إلى تحقيق السعادة النهائية في هذه الكرة الأرضية، وتعمل على تحقيق ما سبق للأديان أن بشّرت بتحقيقه في عالم آخر.

إن جانباً من هذا التفاؤل كان ينطوي على مجرّد بُعد أبستمولوجي ونفسي، ويعود بجذوره إلى التعميمات الأبستمولوجية والنفسية للإنسان في حلّ مشاكله من طريق العلم الجديد. كما أن جانباً من هذا التفاؤل كان بدوره معلولاً لبعض اكتشافات العلماء في مختلف حقول علم النجوم والأحياء وسائر العلوم البشرية الأخرى.

يذهب ستيفن وليام هوكينج[1] ـ وهو من أبرز علماء عصرنا ـ إلى الادعاء بأن العلم التجريبي يتمكن ـ بحسب الأصول والقواعد ـ من حلّ مشكلة معنى الحياة، وإن العلماء إذا لم يتمكنوا حتى الآن من حلّ هذه المشكلة، فإن السبب في ذلك لا يعود إلى أن هذا السؤال خارج بشكل ذاتي عن دائرة التحقيق العلمي للعلماء، وإنما يعود سببه إلى انشغالهم في بسط وتوسيط نظريات حول كيفية العالم، الأمر الذي جعلهم يغفلون بشكل كامل عن «السؤال عن الأسباب». وفي الحقيقة فإن التنظير في باب وصف وبيان «كيفية» مسار أحداث العالم في صلب ومركز اهتمام العلماء والمختصين في العلوم التجريبية، بحيث غفلوا بالمرّة عن «السؤال عن أسباب الكون». من الواضح جداً أن السؤال عن معنى

---

١. ستيفن ويليام هوكينج (Stephen William Hawking 1942-2018): عالم فيزياء بريطاني. من أبرز علماء الفيزياء النظرية وعلم الكون على مستوى العالم. عانى من إعاقة شلته كلياً عن الحركة وأفقدته القدرة على الكلام مدى الحياة. له أبحاث نظرية في علم الكون، وأبحاث في العلاقة بين الثقوب السوداء والديناميكا الحرارية، كما له أبحاث ودراسات في التسلسل الزمني. (المعرّب).

ومعنى الحياة يمثّل بدوره نوعاً من السؤال عن أسباب الحياة والكون، وليس من قبيل السؤال عن الكيفية[1].

بيد أن ستيفن هوكينج يدّعي أن هذه الغفلة لا تعني عدم إمكان الجواب عن هذا السؤال من قبل العلم الجديد. فهو يقول صراحة: «... وعلى كل حال لو أمكن لنا أن نكتشف نظرية كاملة وجامعة (ومنسجمة)، تعمل على المزج بين فيزياء الكم والنسبية العامّة ... عندها سوف نكون قادرين على أن نلعب دوراً في البحث عن أسباب وجود عالم الوجود وأسباب وجودنا (ونصل إلى سرّ وجودنا وكذلك سرّ عالم الوجود أيضاً).ولو عثرنا على جواب لهذا السؤال، سوف يُسجل هذا أكبر انتصار للعقل البشري[2].

يبدو الالتفات هنا إلى نقطين أمراً ضرورياً:

أ) النقطة الأولى حول ماهية الأسلوب العلمي ودائرة التحقيق العلمي، هي أنه ما هي المسائل التي «يمكن» للعلم ـ بما هو علم ـ أن يبحث فيها (و«يجب» أن يبحث فيها)، وما هي المسائل الخارجة عن دائرة التحقيق العلمي / التجريبي، وإن العلم التجريبي مهما تمّ بسطه وتوسيعه، «لا يستطيع» البحث والتحقيق بشأن تلك المسائل والإجابة عنها. وبعبارة أخرى: ما هو نوع الأسئلة ذات الماهية غير العلمية (الفلسفية، والدينية، والعرفانية، والأخلاقية و...)، ولا يمكن للعلم أن يخوض في بحثها وتحقيقها؟

ب) النقطة الثانية بشأن ماهية هذا السؤال الخاص. النقطة الأصلية هنا هي: ما هو نوع السؤال عن معنى الحياة؟ هل هذا السؤال سؤال عن كيفية الحياة أم هو سؤال عن سبب الحياة؟ هل هذا السؤال سؤال عن جذر ومنشأ حياة الإنسان أم هو سؤال عن أمر قابل للتجربة والاختبار أم هو سؤال عن أمر متعال وغير قابل للتجربة والاختبار؟ وبكلمة واحدة: هل لهذا السؤال الخاص ماهية علمية أم هو أبعد من العلم، وإن العلم الجديد ـ مهما بلغ من التكامل ـ لا يمتلك القدرة على الجواب عن هذا

1. Cottingham, John. 2003, P. 4.

2. Hawking, Stephen. 1988, P. 193.

السؤال؟ إذا كان الأمر كذلك فما هي الدائرة التي يندرج هـذا السـؤال ضـمنها؟ فهـل يندرج ضمن حقل الفلسفة أو الدين أو العرفان أم يندرج ضمن جميع هذه الحقـول أم يذهب إلى ما هو أبعد من هذه الحقول والمجالات؟

يتضح من كلام ستيفن هوكينج أنه يرى أن السؤال عن أسـباب وجـود العـالم، وكـذلك السؤال عن سبب حياة الإنسان في دائرة العلم الجديد، وإنه يأمل في الوصول إلـى «نظريـة مثلى» تجمع بين الفيزياء الكمية والنسبية العامة، لنحصل بذلك على نظرية كاملة وجامعـة توفّر تفسيراً واحداً ومتناغماً لجميع ظواهر العالم. وهو في الواقع يدّعي أن العلـم الجديـد يمكنه أن يبحث في السؤال عن «كيفية العالم» كما يمكنه البحث في السـؤال عـن «سـبب العالم». وهو يأمل في الوصول إلى هذا النجاح الكبير. ولكن علينا أن نرى ما هو المراد من معنى الحياة حقاً؟ إن أحد أبعاد هذا السؤال يعود إلى فهم علاقتنا وصلتنا بسائر الكائنـات. ومن نكون ومن أين جئنا؟

إن الناحية العلمية من هذا السؤال تعود إلى البحث الأصـلي وجـذر ومنشـأ النـاس في هذه الكرة الأرضية. وقد فرض هذا السؤال نفسه على علماء العلوم التجريبية بشـكل جـاد، وهو: من أين أتينا حقاً؟ إن الجواب عن هذا السـؤال والـذي تـمّ اكتشـافه مـؤخراً، جـواب محيّر ومذهل. فإن الجواب الغالب كان هو أننا قد أتينا من السماء. لـو أمكـن لنـا في فـترة الليل أن نذهب بعيداً عن ضوضاء وصخب وأضـواء المدينـة، ونظرنـا في صـفحة السـماء الساكنة واللامتناهية منبهرين، سوف نرى ما لا يُحصـى مـن الـنقط المضـيئة التـي تسـطع علينا. إن هذه النقاط هي ذات المادّة التي شكلت يوماً مادةً لخلقنا وخلـق سـائر الكائنـات والموجودات على هذه الكرة الأرضية. نحن جزء من هذا العالم، ولكـن لسـنا كحبّـة رمـل منفصلة ضمن ما لا يحصـى من واحة رملية متناثرة، ولا مجرّد جزء من مجموعة مصـطنعة ومبعثرة، بل بوصفنا جزءاً متحداً ومرتبطاً بشكل وثيق مع كلّه. نحن نشترك في جـذر ومنشـأ واحد، حيث خلقنا من المادّة الأصلية لهذا الكن، المتمثّلة بغبار النجوم. فهل كان مصـدرنا من هذا العالم، بيد أننا قد انفصلنا عن هذا العالم؟ ربما كان الأمر كذلك![1]

1. Cottingham, John. 2003, P 3.

منذ القِدَم كان هناك نوعان من التمايز للفصل والتفكيك بين حدود العلم من حدود غير العلم، وهي:

١. التفكيك والفصل بين «السؤال عن الماهية» و«السؤال عن الأسباب».

٢. التفكيك والفصل بين «السؤال عن الكيفية» و«السؤال عن الأسباب».

إن العلم التجريبي ـ في ضوء التفكيك الأول ـ إنما يخوض في السؤال عن ماهية الشيء، ولا شأن له بأسباب وجود الأشياء، وأما في ضوء التفكيك الثاني، فتكون مهمة العلم هي وصف وبيان وتحليل كيفية الأحداث التجريبية للعالم، ولا يتعرّض إلى أسباب هذه الأحداث التجريبية أبداً.

إن هذه التفكيكات أصبحت اليوم أمراً رتيباً، وإن مجرّد هذه التفكيكات لا تجدي نفعاً، ولا يمكنها إيضاح الماهية الخاصّة لعمل العلماء بشكل صحيح.

وفي تاريخ الفلسفة، عمد أرسطو[1] إلى التفكيك بوضوح وبشكل حاذق بين أربعة طرق من الجواب في حقل البحث والتحقيق العلمي، وهذه الطرق الأربعة كالآتي:

١. الإجابات التي تبحث في بيان المواد والأجزاء المادّية المكوّنة للشيء، والتي كان يُعبرّ عنها بـ «العلّة المادية».

٢. الإجابات التي تحدّد ذات أو نوع شيء ما، والتي يسمّيها أرسطو بـ «العلة الصوريّة».

٣. الإجابات التي تشير إلى القوّة المحرّكة التي ساقت هذا الشيء إلى حالته الراهنة، وكان أرسطو يُسمّيها بـ «العلّة الفاعلية».

٤. الإجابات التي تبحث في بيان الغاية أو الهدف الذي يتّجه إليه الشيء، وكان أرسطو يسمّيها بـ «العلّة الغائية».

---

١. أرسطو أو أرسطوطاليس (٣٨٤ ـ ٣٢٢ق.م): فيلسوف يوناني. تلميذ إفلاطون ومعلم الإسكندر الأكبر. واحد من عظماء المفكرين. تغطي كتاباته مجالات عدّة، منها: الفيزياء والميتافيزيقا والشعر والمسرح والموسيقى والمنطق والبلاغة واللغويات والسياسة والحكومة والأخلاقيات وعلم الأحياء وعلم الحيوان. وهو واحد من أهم مؤسسي الفلسفة الغربية. (المعرّب).

إن التبيين الغائي يحظى بأهميّة خاصّة في آثار أرسطو؛ لأنه كان يدّعي أن جميع الأشياء تتجه إلى مكانتها ومنزلتها الطبيعية. ونحن في البيان الغائي نعمل على تحليل وبيان ظواهر العالم على أساس الغاية.

إن علم أرسطو بشكل عام، ومعرفته للطبيعة بشكل خاص، من النوع الغائي. وإنه بسبب اعتقاده بـ «الميل الطبيعي للأشياء» كان يعمل على تحليل وتفسير جميع الظواهر العلمية على أساس العلّة الغائية. واليوم على الرغم من أن العلماء ـ ولا سيّما علماء الأحياء منهم ـ يستفيدون في بعض الأحيان من التفسيرات الغائية أو الهادفة للظواهر، بيد أن العلم الجديد بدلاً من الالتفات إلى العلّة الغائية، يركز الانتباه في الغالب على العلة الفاعلية والمادية للأشياء. وربما أمكن القول: إن الغائية قد تمّ حذفها من العلم الجديد، ويقال في الغالب: إن مفكر وفيلسوف القرن السابع عشر «رينيه ديكارت»[1] قد رسم مساراً جديداً للعلم الحديث لم يكن فيه أيّ موضع للغائية من الإعراب[2].

وعلى هذا الأساس فإنه على الرغم من طرح أغلب العلماء الجُدُد أسئلة بشأن «الأسباب»، وأسئلة بشأن الأحداث الخاصة أو الأبنية الخاصّة، بيد أن بيان أسباب الأصول الغائية وشديدة التعميم والكلية التي تشكّل أساساً لجميع الظواهر، خارجة عن دائرة العلم، وإن هذا النوع من الأصول والقوانين الشاملة، لا يتحمّل أسئلة من قبيل: «لماذا كان الأمر كذلك؟».

---

١. رينيه ديكارت (René Descartes 1596-1650): فيلسوف ورياضي وفيزيائي فرنسي. يُلقب بـ (أبي الفلسفة الحديثة). إن الكثير من الأطروحات الفلسفية الغربية التي جاءت بعده هي انعكاسات لأطروحاته. كما أن لديكارت تإثيراً واضحاً في علم الرياضيات، وقد اخترع نظاماً رياضياً سُمّي باسمه وهو (نظام الإحداثيات الديكارتية) الذي شكل النواة الأولى لـ (الهندسة التحليلية)، فكان بذلك من الشخصيات الرئيسة في تاريخ الثورة العلمية. كما كان ديكارت الشخصية الرئيسة لمذهب العقلانية في القرن السابع عشر للميلاد. وهو صاحب المقولة الشهيرة: (أنا أفكر؛ إذن أنا موجود). (المعرّب).

2. Descartes, Rene. 1985, P. 258.

لو أردنا أن نصل إلى نظرية كاملة ومنسجمة ومتناغمة حول الكـون (تبنـي رؤيـة علميـة / فلسفية عظيمة تربط وتوحّد بين رينيه ديكارت وديفد هيوم[١] وإسحاق نيوتن[٢] وألبرت إنشـتاين[٣] إلى علماء في الفيزياء الكونية من أمثال ستيفن هوكينج)، يجب لهذه النظرية أن تضع جميع الظواهر الملحوظة في العالم تحت أقل الأصول أو القـوانين وأكثرهـا جامعيـة في الوقـت نفسه. ولكن كما كان ديفد هيوم يدّعي أيضاً، فإن السؤال القائل: «لماذا كانت هذه الأصول وحدها هي السائدة في العالم؟»، موضوع لم يـتم البحـث عنـه في التحقيقـات البشـرية؛ حيث لا يمكن للتحقيقات والأبحاث البشـرية أن تكشف الستار عن أسـراره.

وعلى هذا الأساس فإننا ننظر إلى هذا التفـاؤل الحـديث والقائـل بـأن الفيزيـاء الجامعـة والشاملة سوف تتمكن في المستقبل من تقديم إجابة مناسـبة عـن جميـع الأسـئلة والأسـرار البشـرية، بشـيء من الشك والترديد؛ فعلى فرض التسليم بظهور مثل هذه النظرية المُثلـى في المستقبل القريب أو البعيد، ولكن ما هو الدليل الذي يثبت أن هذه النظرية المُثلـى بالإضـافة إلى الجواب عن جميع الأسئلة العلمية، سوف يكون في مقدورها الإجابة حتـى عـن السـؤال عن غاية وجود الإنسان أيضاً؛ لماذا يمكن للنظرية المُثلى ـ التي يمكنها ربط فيزيـاء الجاذبيـة إلى الفيزياء الكمية ـ أن تساعدنا في حلّ وفصل الأسئلة الغائية في باب أسباب وجودنا وعالم الوجود؟ فحتى لو افترضنا أن هذه النظرية المُثلى هي النظرية الممكنة الوحيدة، فـإن مهمتهـا سوف تقتصـر على توصيف وضع العالم، ولن تجدي شيئاً في بيانه؛ بمعنى الإجابة عن سببه.

---

١. ديفد هيوم (١٧٧٩ ـ ١٧١١ David Hume): فيلسوف واقتصادي ومـؤرخ اسـكتلندي. يعتـبر شخصـية هامة في الفلسفة الغربية وتاريخ التنوير الإسكتلندي. (المعرّب).

٢. السير إسـحاق نيـوتن (١٧٢٧ ـ ١٦٤٢ Sir Isaac Newton): عـالم إنجليـزي. يُعـد مـن أبـرز العلـماء مساهمة في الفيزياء والرياضيات عبر العصور، وأحد رموز الثورة العلمية. (المعرّب).

٣. ألبرت إنشتاين (١٩٥٥ ـ ١٨٧٩ Albert Einstein): عالم فيزياء ألمـاني المولـد، سويسـري وأمـريكي الجنسية. اشتهر بوصـفه أبـو النسـبية لكونـه واضـع النظريـة النسـبية الخاصـة والنظريـة النسـبية العامـة الشهيرتين، واللتان شكلتا اللبنة الأولى للفيزياء النظرية الحديثة. (المعرّب).

١٣. أصدر الأساقفة الكاثوليك في الولايات المتحدة الأمريكية ذات مرّة إعلاناً، قالوا فيه: إن الاضطراب والضياع الذي يعاني منه الإنسان في العالم الحديث، إنما ينشأ من فقدان الإيمان والتخلّي عن الله والدين[١].

كما ذهب الفيلسوف الوجودي الفرنسي جان بول سارتر[٢] بدوره إلى الادعاء بأن الناس حيث كانوا يؤمنون بإله سماوي، فإنه كان بمقدورهم أن يعتبروه منشأ لتطلعاتهم الأخلاقية. إن العالم الذي كان مخلوقاً وتحت حاكمية إله يمثل دور الأب، كان ملجأ وملاذاً ومنزلاً مألوفاً ودافئاً بالنسبة إلى الإنسان. وكان بمقدورنا أنت نطمئن إلى أن الشرّ في العالم مهما كان كثيراً، إلا أن الخير سوف يتغلّب عليه في نهاية المطاف، وأن جيش الخير سوف يبيد جنود الشرّ ويستأصلهم. وأما اليوم حيث اختفى الله من الوجود، فإن الأمر قد اختلف بالمرّة. إن العالم اليوم ليس خاضعاً لسيادة كائن روحاني، بل على العكس من ذلك فإن العالم اليوم رازح تحت هيمنة قوى عمياء، ولذلك لا يمكن لأي هدف أخلاقي أو غير أخلاقي أن يكون موجوداً في عالم خارج عنا. ومن هنا يجب أن تنبثق أهدافنا من مجرّد أذهاننا وضمائرنا. إن أهدافنا وغاياتنا مجعولة من قبلنا. إن هذا العالم عالم ميّت. ونحن لا نعيش في عالم يدافع عن قيَمنا. إن هذا العالم يتخذ موقف الحياد تجاه هذه القيَم بالكامل[٣].

إن العصور الوسطى كانت تمثل مرحلة الإيمان، وأما العصر الجديد فهو عصر الإلحاد. إن البداية الحقيقية للانتقال من العصور الوسطى إلى العصر الجديد كان حيث أعرض العلماء في القرن السابع عشر للميلاد عن شيء باسم «العلّة الغائية».

---

1. Stace, W.T. 1999, P. 541.

٢. جان بول شارل إيمارد سارتر (١٩٨٠ ـ ١٩٠٥ Jean-Paul Charles Aymard Sartre): فيلسوف وروائي وناقد أدبي وناشط سياسي فرنسي. درس الفلسفة في ألمانيا خلال الحرب العالمية الثانية حين احتلت ألمانيا النازية فرنسا. انخرط سارتر في صفوف المقاومة الفرنسية السرية. اشتهر سارتر بكونه كاتباً غزير الإنتاج ولأعماله الأدبية وفلسفته المسماة بالوجودية، وانتمائه السياسي إلى اليسار المتطرّف. كان سارتر يرفض التكريم مكتفياً بلقب الدكتور، وإخلاصاً لهذا المبدأ رفض استلام جائزة نوبل للآداب. (المعرّب).

3. Stace, W.T. 1999, P. 541. 542.

إن المؤسسين للعلم الحديث من خلال المضي في خطواتهم الثورية، قاموا عن عمد وسابق تصميم وإصرار بحذف فكرة الغاية ـ بوصفها شيئاً يضبط الطبيعة ويُسيطر عليها ـ من قاموس علم الطبيعة الحديث لديهم. إنهم إنما اتخذوا هذه الخطوة لأنهم كانوا يرون الهدف والغاية عبارة عن توقع وضبط الأحداث والسيطرة عليها، وكانوا يعتقدون أن البحث عن الغايات للوصول إلى هذا الهدف، أمر عديم الجدوى والفائدة. إن الذي تجب معرفته من توقع الكسوف ليس هو الغرض منه، بل هو أنه طوال القرون الثلاثة المنصرمة، قد ظهر وازدهر في أذهاننا الخاضعة لسيطرة العلم التجريبي تصور خيالي جديد عن العالم. وطبقاً لهذا التصوّر الجديد أصبح العالم بلا هدف وبلا شعور وبلا معنى. إن الطبيعة ليست شيئاً سوى المادة الآخذة في الحركة. وليس هناك من هدف يحكم حركات المادة، وإن هذه الحركات محكومة للقوى والقوانين العمياء.

يمكن للدين أن يتعايش مع جميع أنواع علوم الفلك والجيولوجيا والفيزياء، ولكنه لا يستطيع التماهي والتناغم مع عالم بلا هدف وبلا معنى. إذا كان نظام الأمور بلا هدف وبلا معنى، إذن سوف تكون حياة الإنسان بدورها بلا هدف ولا معنى أيضاً. إن كل شيء عبث وهراء، وإن كل سعي سوف يكون في المنتهى فاقداً للقيمة. إن حياة الإنسان تفتقر إلى المعنى من الأساس. وإن الروح الممتعضة وغير المستقرة واليائسة والمحبطة للإنسان الحديث إنما تنشأ من هذا الأمر بالذات[1].

١٤. يرى أصحاب الفن أن السأم على نوعين: داخلي وخارجي.

فإن كان السأم معلولاً للعلل والعوامل النحسة من خارج الشخص الكئيب، عندها سيكون السأم خارجياً، ولكن السأم يكون في بعض الأحيان منبثقاً من الداخل وناشئاً من التعاسة الداخلية، ويُسمى هذا النوع من السأم بالسأم الداخلي. وعلى هذه الشاكلة يمكن تقسيم المعنى بدوره إلى قسمين، وهما: المعنى الخارجي، والمعنى الداخلي[2].

---

١. استيس، و. ت، ١٣٨٦، ص١٨ ـ ١٩.

2. Cottingham, John. 2003, P. 12.

إن مصدر ومنشأ المعنى قد يكون موجوداً في داخل الإنسان أو في خارجه. فقد يعمد بعض الأشخاص إلى تنظيم حياتهم وإضفاء المعنى والأهمية عليها من خلال خياراتهم وتعهداتهم الداخلية. وفي المقابل هناك من قد يضفي المعنى على حياته من خلال جعلها متطابقة مع إرادة الخالق تعالى الذي يراه هو المصدر النهائي والوحيد للقيَم. إن معنى الحياة ـ في ضوء الكثير من تقارير النظرية الإلهية ـ له مصدر ومنشأ خارجي، وهذا المصدر هو الله. إن عموم المتدينين الذين يرون سعادتهم رهناً بالارتباط والصلة المناسبة مع الله، يمتلكون هذا النوع من التصوّر عن معنى الحياة[1].

إن هذا التقسيم للمعنى يتداخل من جهة مع تقسيم آخر. ففي باب المعنى هناك رأيان، وهما:

١. رأي أولئك الذين يرون أن المعنى أمر واقعي وعيني وخارجي، ويعتبرونه أمراً «مكشوفاً»، و«يمكن» للإنسان، بل و«يجب» عليه أن يسعى إلى الوصول إليه.

٢. رأي أولئك الذين يرون أن المعنى منبثق من داخل الإنسان، ويعتبرونه أمراً أنفسياً.

إن المعنى في هذا الرأي أمر «مجعول» حيث ينشأ من الإرادة والاختيارات والتعهّدات الشخصية للإنسان، ولا يوجد له أيّ مصدر خارجي وراء إرادة الشخص.

إن الذين يذهبون فيما يتعلق بالمعنى إلى تبني الآراء «الداخلية» يعتبرونه أمراً «مجعولاً»، وفي المقابل فإن الذين يعتبرون المعنى «خارجياً»، يرونه أمراً واقعياً وعينياً وخارجياً، وأنه «قابل للكشف»، ويجب على الشخص أن يناله من أجل الحصول على المعنى.

وفي العالم الحديث ذهب فريدريك نيتشة[2] ـ الذي اشتهر بشعار موت الإله ـ إلى التصريح بأن الإنسان في مرحلة ما بعد الحداثة ـ التي هي في الحقيقة مرحلة ما بعد

---

1. Ibid.

٢. فريدريك فيلهيلم نيتشه (١٩٠٠ ـ ١٨٤٤ Friedrich Wilhelm Nietzsche): فيلسوف ألماني وناقد ثقافي وشاعر وملحن ولغوي وباحث في اللاتينية واليونانية. كان لأعماله تأثير عميق على الفلسفة الغربية وتاريخ الفكر الحديث. بعمر الرابعة والعشرين أصبح أستاذ كرسي اللغة في جامعة بازل حتى استقال في عام ١٨٦٩م بسبب المشاكل الصحية التي ابتلي بها معظم حياته، وأكمل العقد التالي

الإيمان بالله ـ مضطر إلى إنتاج المعنى من داخله. إن الإنسان في هذا العالم هو الذي يخلق وينتج المعنى والقيمة والأهمية، ولا يوجد فيما وراء إرادة الأشخاص أيّ مصدر أو منشأ للمعنى أبداً. وهو من خلال إعلانه الصريح عن موت الإله في كتابه «العلم الطروب»، قد أنكر وجود مصدر قدسي للمعنى في المرحلة الحديثة[1]. ومن وجهة نظره لم يبق للإنسان الحديث أيّ مصدر خارجي أو غير قدسي، وإنه مضطر إلى إضفاء المعنى على حياته من داخله، وهذا الأمر لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال الاستعانة بالعزم والإرادة الحديدية للإنسان الأمثل.

نحن في العالم الذي يصوّره نيتشة، نعيش الوحدة؛ إذ تمّ القذف بنا في زاوية منه. ويجب أن نعترف بأن الظلام قد أحاط بنا، وإن الشيء الوحيد الذي يمكن له أن يضيء الطريق لنا هو الإرادة الحديدية والعزم الراسخ من قبلنا لتقبل الوجود بحماسة لحظة بلحظة. إن المعنى من وجهة نظره يجب أن ينبثق من وجود الإنسان بالكامل[2].

كان الفيلسوف بروتاغوراس[3] يقول: «إن الإنسان هو المقياس والمعيار لجميع الأشياء». إنه مقياس لكل ما هو موجود، كما هو مقياس لغير الموجود أيضاً. ولو أننا جعلنا الإنسان معياراً ومقياساً لجميع الأمور، عندها سوف يُقاس الوجود والعدم، والواقعية وعدم الواقعية، والحقيقة والخطأ، والقيمة، وبالتالي المعنى وعدم المعنى، كل ذلك سوف يُقاس على مدار ومحور الإنسان. فبمعزل عن الإنسان ورؤيته لن يكون هناك وجود لأيّ حقيقة وخطأ أو قيمة أو انعدام للقيمة وما إلى ذلك أبداً. إن جميع هذه الأمور ترتبط بالإنسان وتدور مدار رؤيته واختياره والمدخل المنتقى من قبله. وعلى هذا الأساس فإننا في عالم

من عمره في تأليف أهم كتبه. وفي السن الرابع والأربعين عانى من انهيار وفقدان لكامل قواه العقلية. (المعرّب).

1. Nietzsche, Friedrich. 1882, P. 125.

2. Cottingham, John. 2003, P. 15.

٣. بروتاغوراس (٤٢٠ ـ ٤٨٧ Protagoras): زعيم الفكر السفسطائي في القرن الخامس قبل الميلاد. كان يعتقد أن الإنسان هو المقياس لكل شيء؛ بمعنى أن الخير والشر والصح والخطأ، يجب أن تحدد بأجمعها بحسب حاجات الكائن البشري. (المعرّب).

الحقيقة والواقع وبمعزل عن الملاحظات الإنسانية، ليس لدينا شيء باسم «الحُسن أو القبح الذاتي»، و«القيمة الذاتية»، و«الحقيقة في واقع الأمر»، والمعنى الواقعي. فإن جميع هذه الأمور هي أمور نسبية. إن هذا الرأي لم يقتصر طرحه وبيانه على بروتاغوراس وحده فقط، وإن أتباعه من المعاصرين لا يحجمون عن بيان مثل هذه المدعيات الخيالية والطوباوية. فإنهم بدورهم يُنكرون أيّ معيار أو ضابط مستقل عما هو من صنع واختراع ذات الإنسان وفي مسار أعماله وأفعاله التي يجترحها:

«ليس هناك من وجود لشيء جاد وعميق في وجودنا، غير ذلك الذي وضعناه في داخلنا». ليس هناك أيّ معيار لم نقم بإيجاده في سياق صنع عمل بعينه، وليس هناك وجود لأيّ معيار لعقلانية لا تلجأ إلى هذا النوع من المعايير المصنوعة من قبلنا، وليس هناك أيّ استدلال عقلاني لا يقوم على مقدمات غير تابعة لقراراتنا وعقودنا».[1]

وعلى هذا الأساس فإن جميع المعايير تأخذ قيمتها واعتبارها في نهاية المطاف من اختيارنا وعقودنا الاعتبارية. إن اعتبار أو عدم اعتبار جميع هذه الأمور تابع لاختيارنا وطريقة نظرتنا بوصفنا من البشر.

لم يكن لدى سقراط[2] مشكلة تُذكر في مقام الرد على سفسطات بروتاغوراس؛ لأن هذه الكلمات كانت ناشئة من الغرور، وهي في الوقت نفسه عديمة المضمون. فهي مغرورة ومتكبرة من حيث أننا كيفما فكرنا، لا نستطيع الشك في هذا الأمر وهو أننا كائنات ممكنة ومحدودة، ونستند إلى حقيقة وواقعية لم يكن لنا يد في صنعها، كما أنها عديمة المضمون من جهة أننا كيف نستطيع حقاً أن نجعل من أنفسنا معياراً ومقياساً لكل شيء، في حين لا نؤدّي دوراً في الأداء والنشاط الطبيعي في هذا العالم الشاسع والمترامي الأطراف؟ نحن نقيم النظريات العلمية وغير العلمية بأنفسنا، ولكن عندما لا تنسجم هذه النظريات مع

1. Rorty, Richard, 1982, P. 8.

٢. سقراط (٣٩٩ ـ ٤٧٠ Socrates): فيلسوف يوناني. يعتبر هو وأفلاطون وأرسطو واضعي أسس التفكير العالمي. (المعرّب).

تجاربنا العينية، يجب علينا أن نركنها جانباً، نحن في الحد الأقصى قد نستطيع العمل على تأخير انهيارها، ولكن لا نستطيع أبداً أن نحول دون وقوع هذا الانهيار.

لا يخفى أن في ما وراء هذه الادعاءات الجزافية والمغرورة والمخادعة لبروتاغوراس وأتباعه المعاصرين، هناك شيء من الحقيقة، وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن هذه الادعاءات تشير بدورها إلى حقيقة وجهة خاصّة من العلوم البشرية. فحيث أننا لا نستطيع البحث خارج ثقافتنا الإنسانية والنظر إلى واقع الأمور من الخارج كما هي، ثم نعمل بعد ذلك على صبّها في إطار ثقافتنا والحكم بشأن صدقها وكذبها، يجب علينا الإذعان بأننا على الدوام في إطار حوار مستمر ومتواصل مع أبناء نوعنا، وليس أمامنا من طريق مباشر وممتاز يوصلنا إلى قاعدة ذهبية أو طبقة تضمن تناسب فرضياتنا مع الواقعية.

وعلى هذا الأساس لا يمكن لنا الشك في هذه النقاط الثلاثة:

١. إن غاية العلم ـ بغض النظر عن أيّ قرار نتخذه ـ هي اكتشاف الواقعيات والحقائق، ودفع الأوهام.

٢. نحن لا نستطيع الخروج من أطرنا الذهنية وقوالبنا الثقافية، ومشاهدة الواقعية والحقيقة كما هي.

٣. بيد أن هذا الأمر لا يعني السقوط في أحضان المثالية المطلقة أو النسبية المفرطة، ويبدو أن بالإمكان تحليل وتفسير نشاط العلماء المختصين في العلوم التجريبية بالواقعية الانتقادية بشكل أفضل.

ما هو التأثير الذي يتركه هذا الأمر على رأي نيتشه في «إضفاء المعنى من الداخل». يبدو أن نيتشه بدوره حيث تصوّر أن الإنسان يمكنه من الداخل ومن دون الاستعانة بالدين أن يخلق المعنى، وأن يتجنّب ـ استناداً إلى بيانه الثابت ـ البحث عن الحقيقة والقيمة العينية، قد سقط في ذات مغالطة بروتاغوراس؛ إذ لا يمكن العثور على المعنى والقيمة في مجرّد الإرادة الساذجة وغير الخاضعة للاختبار. يجب أن يكون هناك تناسب بين القرارات والمعتقدات وما يوفّر الأساس لهذه الأمور. يمكن الحصول على أساس هذه المعتقدات في مصدر الوحي. كما يمكن لبعض الأشخاص أن يقيموا معتقداتنا وقراراتنا الإنسانية على

أساس الواقعيات الأساسية التي يتمّ العثور عليها في طبيعتنا الاجتماعية أو الحياتية. وعلى كل حال لا يمكن للإنسان أن يقيم هذا الأساس استناداً إلى مجرّد إرادته البحتة[1].

وعلى الرغم من أن جانباً من أحكامنا تنطلق من مجرّد رغباتنا وعواطفنا بمعزل عن الجهات العينية، إلا أننا نعمل على تقييم الأشياء بنحو ما على أساس خصائصها العينية؛ من ذلك على سبيل المثال أننا نعمل على تقييم الدواء على أساس خصائصه العلاجية، ونقيّم اللوحة الفنية بالنظر إلى التركيب الفني والبديع لألوانها وتجليات الظل والنور فيها، ونستمتع بالنغم الموسيقي بسبب تناغم ألحانه وعذوبته ورقته. وباختصار فإن القيَم تنشأ في الغالب من الخصائص العينية لهذا العالم، وليس من الرغبات والأمزجة الشخصية لنا. وإن المفاهيم القيَميّة بدورها انعكاس لهذه الخصائص العينية. وعلى هذا الأساس فحتى لو قبلنا بأن المعنى يشتمل على واحد من المفاهيم القيَميّة، لا شك في أن هذا المفهوم يعبرّ بدوره عن خصائص عينيّة متجذّرة في الأساس العيني للأشياء؛ وليس في مجرّد إرادتنا وأذواقنا وأمزجتنا المجتثة نحن البشر.

1. Cottingham, John. 2003, P. 20 – 21.

المصادر

استيس، و. ت. ، «*در بي معنايي معنايي هست*» در *معناي زندگي* («هناك معنى في انعدام المعنى» في معنى الحياة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أعظم پويا زاده، نشر أديان، طهران، ١٣٨٦هـ.ش.

علي زماني، أمير عباس، «*ايمان ديني و رنج‌هاي وجودي*» (الإيمان الديني والآلام الوجودية)، *مجلة پژوهش‌هاي فلسفي / كلامي*، العدد: ٢٠ ـ ٢١، ١٣٨٣هـ.ش.

علي زماني، أمير عباس، *خدا زبان و معنا* (الله والزمان والمعنى)، انتشارات آيت عشق، قم، ١٣٦٨م.

علي زماني، أمير عباس، *سخن گفتن از خدا* (الحديث عن الله)، پژوهشگاه فرهنگ اسلامي، طهران، ١٣٨٦هـ.ش.

ڤول، جون، وروجيه فيرنو وآخرين، *نگاهي به پديدارشناسي و فلسفه‌هاي هست بودن* (نظرة إلى الظاهراتية وفلسفات الكينونة)، شركت سهامي انتشارات خوارزمي، طهران، ١٣٧٢هـ.ش.

كامو، ألبير، *دلهره هستي* (الخوف من الوجود)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد تقي غياثي، مؤسسه انتشارات نگاه، طهران، ١٣٨٤هـ.ش.

مك كواري، جون، *مارتن هايدغر*، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد سعيد حنائي كاشاني، انتشارات گروس، طهران، ١٣٧٦هـ.ش.

ملكيان، مصطفى، *مهر ماندگار* (الحبّ الخالد)، نشر نگاه معاصر، طهران، ١٣٨٥هـ.ش.

هيك، جون، «*معناي ديني زندگي*» در *معناي ديني زندگي* («المعنى الديني للحياة» في معنى الحياة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أعظم پويا زاده، نشر أديان، طهران، ١٣٨٦هـ.ش.

Barbour, Ian. (1989-91), ***Religion in an Age of Science***, Harper San Francisco Publisher.

Cottingham, John (2003), ***On the Meaning of Life***, Routledge. Taylor & Francis Group.

Descartes, Rene (1985), ***The Philosophical Writings of Descartes***, Cambridge University Press.

Ellin, Joseph (1995), ***Morality and the Meaning of Life***, Fort Worth, Tex: Harcourt Brace.

Hawking, Stephen (1988), ***A Brief History of Time***, London: Bantam Press.

Heidegger, Martin (1962), ***Being and Time***, tr. J. Macquarrie and E.S. Robinson. S.C.M, London; Harper, New York.

Hume, David (1748), ***An Enquiry Concerning Human Understanding***, Oxford: Clarendon.

17. Leibniz, Gottfried Wilhelm, (1714), ***Monadology***, trans. By Robert Latta (1898): http://philosophy.server.org/Leibniz-monadology.txt

Macquarrie, John (1973), ***Existentialism***, London: Penguin Books.

Metz, Thaddeus (2000), "***Could God Purpose Be Source of Life's Meaning?***" In: ***Religious Studies***, no. 36. pp.293-313.

Id. (2001), ***The Concept of a meaning of Life***, American Philosophical Quarterly 38: 137-53.

Nietzsche, Friedrich (1882), ***The Joyful science***, trans. In W. Kaufman (ed). The Portable Nietzsche, New York: Viking. (1954).

Quinn, Philip (2000), "***How Christianity Secures Life's Meaning***", in ***The Meaning of Life in the World Religions***, Runzo and Martin (ed.), (2000), Oxford: One World Publication.

Rorty, Richard (1982), ***Consequences of Pragmatism***, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Stace, W.T. (1999), "***There is Meaning in Absurdity***" in: Pojman, Louis. P. (ed) ***Philosophy the Quest for Truth***, United States of America, Wadsworth Publishing Company. pp.541-548.

Wittgenstein, Ludwig (1961), ***Tractatus Logico – Philosophicus***, trans. by David Pears and Brian McGuinness, London: Routledge & Kegan Paul.

تحليل المقصود من «المعنى» في مفهوم «معنى الحياة»[1]

د. عبد الله نصري[2]

«معنى الحياة» هو أحد المواضيع الهامّة التي تطرح للبحث والتحليل في الفلسفات المعاصرة، والفلاسفة القدماء أيضاً أقرّوا بوجود معنى لها ومن هذا المنطلق تطرّقوا للبحث عن حكمة خلقة الإنسان والهدف منها.

في الآونة الأخيرة شاعت ظاهرة بين الكثير من الناس فحواها أنّ الحياة قد فقدت معناها، لذا يطرح السؤال التالي: ما هو معنى الحياة؟ رغم أنّ هذا السؤال طرح في بادئ الأمر من قبل فلاسفة مدرسة الفلسفة القارّية[3] لكنّه اليوم يطرح بشكل أساسي من قبل فلاسفة مدرسة الفلسفة التحليلية[4] لأنّ تحليل السؤال عن معنى الحياة يحظى بأهمية بالغة على صعيد تحليل نفس معنى الحياة. وفي هذا السياق ذكرت ثلاثة آراء بمحورية ما يلي:

---

١. المصدر: المقالة بعنوان«*تحليل معنا در معناى زندگى*» في مجلة (*ذهن*) التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، االفصلية، العدد ٦٧، خريف ٢٠١٦م، الصفحات ١٠٣ إلى ١٢٢. **ترجمة**: د. أسعد مندي الكعبي.

٢. أستاذ وعضو هيئة التدريس في جامعة العلامة الطباطبائي رحمه الله بمدينة طهران.

٣. الفلسفة القارية (Continental philosophy) هي مجموعة من الآراء والتوجهات الفلسفية التي ظهرت في القرنين التاسع عشر والعشرين في أوروبا القارية. كان أول ظهور لهذا المصطلح بين الفلاسفة المتكلمين باللغة الإنجليزية في النصف الثاني من القرن العشرين، وذلك للإشارة إلى عدد من المفكرين وإلى عدد من التقاليد الفلسفية خارج المدرسة التحليلية. (المترجم).

٤. الفلسفة التحليلية أو فلسفة التحليل (Analytic Philosophy) هي المدرسة الفلسفية التي تجعل الفلسفة منصبة على اللغة وتحليلاتها للتخلص مما يشوب التعبيرات اللغوية من لبس أو غموض أو خلط أو زيف. وتعدّ المدرسة الفلسفية الأشد شيوعا بين فلاسفة البلدان الناطقة بالإنكليزية. تُمَيَّز

١. الهدف من الحياة
٢. وظيفة الحياة
٣. قيمة الحياة

تطرّق الباحث في هذه المقالة إلى شرح وتحليل مختلف الآراء التي ذكرت بخصوص «معنى الحياة» في رحاب بيان ما إن كان المقصود من هذا السؤال «هل للحياة معنى؟» هو: هل حياة الإنسان تستحقّ أن تدوم أو لا؟ وبيان الإجابة الصائبة عن السؤال التالي: هل الحياة بحدّ ذاتها لها معنى أو يجب علينا نحن البشر أن نضفي إليها معنى؟

وضمن تفاصيل البحث حول إضفاء معنى إلى الحياة ذكر بعض النظريات التي طرحت بهذا الخصوص بصفتها نظاماً فسيفسائياً للحياة ثمّ تطرّق إلى شرحها وتحليلها بالتفصيل.

مقدّمة

السؤال عن معنى الحياة من جملة الأسئلة المطروحة للبحث والتحليل في المجتمعات البشرية على مرّ العصور، إلا أنّ الإجابة عنه قديماً تختلف عمّا يذكر في عصرنا الحاضر إلى حدّ كبير، فالعلامة محمد تقي جعفري أكّد على أنّ الحياة بالنسبة إلى القدماء كانت أمراً موقّراً وعظيماً للغاية لكنّها اليوم فقدت وقارها وعظمتها جرّاء اكتشاف بعض أسرار عالم الطبيعة، حيث أخطأ بعض الناس وتصوّروا أنّ «الوجود ليس ذا شأن رفيع كما تصوّر الأسلاف؛ وعلى هذا الأساس بات السؤال المذكور أقلّ أهميةً على الرغم من كونه أحد الأسئلة الجادّة والهامّة المطروحة في حياة البشر، وإثر ذلك قلّت أهمّية الإجابات التي تطرح حوله وأصبحت ذات طابع عامّي ـ غير علمي ـ ولا تذكر إلا ضمن نطاق محدود للغاية».[1]

الفلسفة التحليلية عن القارية الشائعة في دول غرب أوروبا غير الناطقة بالإنجليزية باعتمادها بشكل رئيسي على أفكار مؤسسيها من جامعة كامبردج جورج. إي مور وبرتراند راسل لكن كليهما في النهاية كان متأثرا بأفكار ومؤلفات الفيلسوف الألماني جوتلوب فريجه، والعديد من الفلاسفة الرواد في المنحى التحليلي أتوا أساسا من ألمانيا والنمسا. (المترجم).

١. محمد تقي جعفري، ١٩٧٣م، ج٧، ص٥٢٦. راجع أيضاً: محمد تقي جعفري، ٢٠٠٠م، ص١١.

في العصر الحاضر أكّد بعض الفلاسفة والمفكّرين من أمثال ألبير كامو على أهمّية السؤال المذكور واعتبروه من الأسئلة الأساسية في حياة البشر بحيث لا يمكن تجاهله بتاتاً، لكنّهم في الحين ذاته اعتبروا الحياة فارغةً من المعنى، فقد قال هذا الفيلسوف الغربي:

«البحث والتحليل حول قيمة الحياة ومعناها أكثر أهمّيةً من البحث والتحليل حول ما إن كانت الأرض تدور حول الشمس أو الشمس تدور حولها».[١]

الجدير بالذكر هنا أنّ المسألة التي تحظى بأهمية بالغة على صعيد البحث عن معنى الحياة، هي بيان المقصود من «المعنى» بشرح وتحليل، فلو اتّضح لنا المقصود بهذا الخصوص بإمكاننا حينئذٍ تسليط الضوء على المقصود من «معنى الحياة» بشرح وتحليل؛ لذا سنشير فيما يلي إلى ذلك كأوّل مبحث في هذه المقالة:

المبحث الأوّل: تحليل المقصود من «المعنى»

يا ترى ما هو معنى الحياة؟ بعض فلاسفة المدرسة الفلسفية التحليلية يعتبرون السؤال عن معنى الحياة عديم الأهمّية ولا فائدة منه مبرّرين ذلك بأنّ طرحه يحكي عن وجود خطأ في المبنى الفكري لمن يطرحه، ومنشأ هذا الخطأ هو أنّ كلمة أو مصطلح «معنى» عادةً ما يطرح في رحاب البحث عن المسائل اللغوية مثل الكلام والكتابة والعلامات والرموز المحسوسة ماديّاً وثقافياً مثل العلامات المرورية والتقاليد والأعراف السلوكية كالانحناء أمام الإنسان المحترم بدافع التواضع؛ لذا بما أنّ ماهية الحياة ليست لغوية ولا على غرار العلامات والتقاليد والأعراف المشار إليها، يمكن القول إنّها عارية عن المعنى ومن ثمّ إذا طرح سؤال حول معناها فهو منبثق من خطأ فكري.

حاول بعض الفلاسفة والمفكّرين تفنيد هذا الإشكال مؤكّدين على أنّ الحياة بحدّ ذاتها ليست ذات طابع لغوي قطعاً، لكن ما يطرأ عليها من أحداث ووقائع والمرتكزات الأساسية التي تتقوّم عليها وكلّ ما يجري فيها يمكن بيانه بشكل لغوي ومن هذا المنطلق تكتسب طابعاً لغوياً.

---

١. ألبير كامو، ٢٠١٤م، ص٢٠.

هذه الكلام طبعاً لا صحّة له على الإطلاق، لأنّ الباحث عندما يتطرّق إلى التحليل والبحث عن معنى الحياة لا بدّ وأن يتطرّق أيضاً إلى التحليل والبحث عن ماهيتها وحقيقتها وليس عن بيان ما يطرأ عليها من أحداث ووقائع أو المرتكزات الأساسية التي تتقوّم عليها فقط، لذا فالصواب في هذا المضمار هو وجوب عدم تضييق نطاق مداليل «المعنى» إلى هذا الحدّ كي لا يرد الإشكال المذكور.

مصطلح «معنى» ذو مدلول واسع النطاق، لذا تقتضي الضرورة تسليط الضوء عليه بالتحليل والبحث حينما نتطرّق إلى بيان المقصود منه بكلّ وضوح حين بيان المقصود من مسألة «معنى الحياة».[1]

وفيما يلي نذكر بعض الآراء والنظريات التي طرحت في هذا المجال:

نظرية ألفريد جول آير

الفيلسوف البريطاني ألفريد جول آير[2] ادّعى أنّ الفلسفة لا قدرة لها على الإجابة عن بعض الأسئلة التي تعتبر توقيفيةً لا إجابة لها، لكن رغم هذا الادّعاء حاول وضع إجابة للسؤال عن معنى الحياة حيث طرحه بالأسلوب التالي: كيف يمكن للحياة أن تتّسم بمعنى أو تصبح هادفةً؟ في هذا السياق استنتج وجود هدف للإنسان في هذه الحياة، وفسّره كما يلي: عندما يواجه كلّ إنسان ظروفاً شاقّةً أو يصبح في وضع معيّن فهو يسعى إلى إيجاد ظروف وأوضاع أخرى مغايرة تختلف عمّا هو فيه من منطلق اعتقاده بأنّها أنسب له في مسيرة حياته.

كذلك طرح السؤال التالي: كيف يمكن للحياة أن تتّسم بشكلٍ عامٍّ بمعنى محدّد أو يكون لها هدف معيّن؟ ضمن إجابته أكّد على أنّ أوّل أمر ينبغي أن يطرح ضمن الإجابة عن هذا السؤال هو أنّ الكائنات تجري نحو هدف معيّن، وعلى هذا الأساس يتّضح لنا الهدف من وجودها ومعنى الحياة بالنسبة إليها. لكنّه إلى جانب ما ذكر ادّعى أنّ الفلسفة ليس فيها أيّ دليل يثبت هذا الأمر، إذ لا يوجود ما يدلّ على أنّ الكائنات الحيّة تتحرّك نحو هدف

---

١. محمد رضا بيات، ٢٠١١م، ص٣ ـ ٤٢.

2. Alfred Jules Ayer

معيّن، وحتّى لو تصوّرنا وجود هدفٍ لها فهذا لا يعني أنّ هذا الهدف بحدّ ذاته يضع الإجابة للسؤال عن معناها وهدفها الحقيقي.[١]

هذا الفيلسوف الغربي كما ذكرنا آنفاً ادّعى عدم وجود إجابات فلسفية لبعض الأسئلة، مثل السؤالين التاليين: كيف ينبغي أن يعيش الإنسان في هذه الحياة؟ وما هو معنى الحياة؟ وبرّر ذلك بعدم وجود استدلال يثبت الإجابات التي تطرح بخصوص أسئلة كهذه إلى جانب أنّ القضايا الأكسيولوجية لا يمكن إثباتها بالدليل، إذ لا يوجد أيّ دليل يثبت قاعدةً لمبدأ أكسيولوجي على ضوء مبدأ أكسيولوجي آخر، لأنّ القواعد من هذا النوع وسائر القواعد الأخلاقية كلّها ذات طابع فردي وشخصي وليس جماعياً.

تحليل كاي نيلسن

الفيلسوف كاي نيلسن[٢] حاول نقض نظرية ألفريد جول آير المشار إليها على أساس أسلوب تحليلي متّبع في فلسفة اللغة، وفي هذا السياق سلّط الضوء على كلمتين هما «المعنى» و «الحياة» بهدف تحليل المقصود منهما ضمن البحث عن معنى الحياة، وعلى هذا الأساس أكّد على أنّ السؤال عن معنى الحياة ـ «ما معنى الحياة؟» ـ يقتضي أوّلاً بيان المقصود من الكلمتين المذكورتين فيه ثمّ ذكر الإجابة عنه بتفصيل.

وفي هذا المضمار أكّد على أنّ كلمة «معنى» تستخدم في كلّ عبارة للدلالة على مفهوم معيّن يختلف عن غيره كما لو سألنا: «ما معنى العلم؟» و «ما معنى الخير؟» فالمعنى في هذين السؤالين مختلفٌ، لذا حينما نسأل عن معنى الحياة لا نقصد من ذلك استكشاف خصائص مشتركة بين الكائنات الحيّة كافّة، بل نقصد ما يلي: هل الحياة عبارة عن سلسلة من الأحداث المتوالية غير المرتبطة مع بعضها التي تتواصل في حياة الإنسان إلى لحظة حلول الموت الذي تنقضي إثره هذه الحياة؟ أو المقصود منه ما يلي: هل يمكن استكشاف هدف كلّي للأحداث المتوالية التي تطرأ في حياة الإنسان؟

---

١. كاي نيلسون، ٢٠١١م، ص٥ ـ ٨٤.

10. Kai Nielsen

أحياناً يتمحور السؤال عن معنى الحياة حول الأهداف المبدئية المتعالية التي تحظى بقيمة حقيقية، أي تلك الأهداف المتعالية التي ينبغي للإنسان أن يسعى إلى تحقيقها خلال مسيرة حياته؛ وأحياناً يتمحور حول ما إن كانت الحياة من أساسها ذات هدفٍ أو لا.

من جملة آراء هذا الفيلسوف الغربي أنّ السؤال عن معنى الحياة أو هدفها غامض للغاية، وعلى هذا الأساس ادّعى أنّ السؤال عن ذلك لا يقصد منه بيان الحقائق، بل تبريرها لأنّنا عندما نسأل عن معنى حياتنا وهدفنا فيها نروم في الواقع ذكر تبرير لوجودنا في هذا العالم وبيان طبيعة الحياة والموت؛ ممّا يعني أنّ هذا السؤال يضمّ في طياته التساؤل عمّا يلي: كيف يجب أن نعيش؟ فهل هناك نمط خاصّ من الحياة يحظى بأهمّية أكثر من الأنماط أخرى المتعارفة بين الناس؟ كما هو واضح من هذا التساؤل فهو ذو طابع أكسيولوجي وليس وصفياً بيانياً بحتاً.

الجدير بالذكر هنا أنّ كاي نيلسن أيّد ألفريد جول آير في ادّعائه بأنّ السؤال عن معنى الحياة ذو طابع أكسيولوجي، لكن عارضه في رأيه القائل بعدم إمكانية الاستدلال على القضايا الأكسيولوجية، حيث أكّد على وجود مبادئ وقيم يمكن على أساسها تقييم أعمالنا والحكم عليها.

وضمن بحثه عن هذا الموضوع اعتبر السؤال عن معنى الحياة مرتبطاً بما وصفه «أحجية» أو «لغز» حياة الإنسان وما إن كانت تستحقّ أن تستمرّ أو لا، وإذا استحقّت الدوام والاستمرار فبأيّ نمط عندئذٍ يجب أن يعيش؟ حيث قال: «السؤال عن معنى الحياة هو في الواقع سؤال عن طبيعة سلوك الإنسان، لذا يمكن بيانه كما يلي: ما الهدف الذي يجب أن نسعى إلى تحقيقه في حياتنا؟ وهل حقّاً هناك أهداف أكسيولوجية يجب السعي لتحقيقها؟ وإذا كانت أهداف كهذه موجودة، فما هي يا ترى؟».[١]

تعريف ثاديوس ميتز

الفيلسوف ثاديوس ميتز[٢] ضمن تسليطه الضوء على موضوع البحث، قال لا توجد إجابة دقيقة بخصوص السؤال عن معنى الحياة، أي أنّ المقصود من هذا المعنى لا يمكن تعريفه

---

١. المصدر السابق، ص٩٤.

2. Thaddeous Metz

بدقّة ووضوح، وممّا قاله في هذا الصعيد: «هـذا التعريـف يفـوق قـدرة البشـر ولا يمكـن للعقل أن يخوض في غماره».[١]

وفي هذا السياق أشار إلى رأي الذين يدّعون عبثية الخوض في غـمار مباحـث «معنـى الحياة» مؤكّداً على أنّهم استندوا إلى دليلين لتبرير رأيهم هذا، وذلك كما يلي:

الدليل الأوّل: الأمور التي لها معنى عبارة عن رموز، لذا بما أنّ الحياة ليست أمراً رمزيـاً فهي عارية عن المعنى.

إلا أنّ بعض الفلاسفة من أمثال ألان غيويرث[٢] حـاولوا إثبـات أنّ الحيـاة مـن شـأنها أن تكون أمراً رمزياً،[٣] بينما الكثير من الفلاسفة التحليليين عارضـوا ذلـك مؤكّـدين علـى عـدم وجود أيّ دليل يثبت أنّ كافّة المعاني ذات ارتباط بالأمور الرمزية فهنـاك مـن عـرّف الحيـاة ذات المعنى بأنّها وجود غامض وحياة هامّة، وهذا التعريف لا يشير إلى أيّ أمر رمزي.

الدليل الثاني: أتباع المذهب المنطقي الوجودي اعتبروا بعض المفاهيم التي يمكن إثباتها تجريبياً كمعايير لإثبات دلالة الشـيء على معنى، وعلى هذا الأساس اسـتنتجوا أنّ المفـاهيم المرتبطة بالحياة عارية من المعنى نظراً لعدم إمكانية إثباتها بأسلوب التجربة الحسّية.

المفكّرون والفلاسفة الذين رفضوا هذه النظرية حاولوا تفنيـدها بالتأكيـد علـى إمكانيـة بيان المفاهيم المرتبطة بمسألة «معنى الحياة» بشكل يمكن على ضوئه إثبات أنّهـا متحقّقـة على أرض الواقع، فعلى سبيل المثال عندما نقول «الحياة ذات معنى حقيقـي» نقصـد مـن ذلك أنّ الإنسان يشعر بالرضا فيها عندما يحقّق أهدافه أو عندما ينتهج السبيل الصائب لدى سعيه إلى تحقيقها.

وذهب آخرون إلى أنّ معنى الحياة هو ذات هدفها، إلا أنّ ثاديوس ميتز نقض هذا الرأي لسببين هما كالتالي:

السبب الأوّل: هذه النظرية تنسجم في مضمونها مع كون «معنى الحياة» عطاءً للإنسـان ـ نظرية كشف المعنى ـ أكثر من انسجامها مع كونه انتخاباً من قبله ـ نظرية وضع المعنـى ـ

١. ثاديوس ميتز، ٢٠٠٣م، ص١٥.

2. Alan Gewirth

3. Alan Gewrith, 1988, p. 184.

فعلى سبيل المثال لو اعتبر شخصٌ أنّ نيل هدفه في الحياة غير ممكن «ما لم ينحدر من أسلاف ذوي شأن معين أو ممّن جعلهم الله تعالى شعباً مختاراً بين سائر الشعوب والأمم إلى جانب توفّر ظروف تضمن السعادة التي أساسها الفضيلة»، فهذا التصوّر ينطبق مع النظرية الأولى ـ كشف المعنى ـ لأنّ هذه الأمور عطاء وليست من وضع الإنسان واختياره، وإثر ذلك لا يكون له أيّ تأثير في إضفاء معنى إلى الحياة.

السبب الثاني: «الهدف» عبارة عن مفهوم عام وواسع النطاق، لذلك لو اعتبر بأنّه ذات «معنى الحياة» ففي هذه الحالة لا يمكن التمييز بينه وبين سائر المفاهيم الاعتقادية، «فعمل الخير على سبيل المثال إذا كان أقل شأناً من معنى الحياة، لا يعدّ في هذه الحالة هدفاً لائقاً لأن يختاره الإنسان».[١]

إذا أخذنا بعين الاعتبار اصطلاح الفيلسوف لودفيغ فيتغنشتاين المشابه للمعنى والمشتقّ منه، يمكننا حينئذٍ اعتبار «معنى الحياة» من سنخه، فقد وضّح ثاديوس ميتز رأيه كما يلي: «أعتقد أنّ النظرية التي يمكن اعتبارها مرتبطةً حقّاً بالمقصود من مفهوم» معنى الحياة «هي التي من شأنها طرح إجابة عن أسئلة مثل هذه: ما الأمر الذي يجب على الفاعل ـ الإنسان ـ أن يقوم به إلى جانب سعيه لتحصيل السعادة وأداء وظائفه؟ ما هي جوانب الحياة التي يجب على الإنسان تحصيلها أو الإعراض عنها بالكامل؟ ما هو السبب الذي يوجب على الإنسان العاقل الارتباط بمبدأ فيما وراء كيانه الحيواني (المادّي)؟»[٢]

هذا الرأي الذي تنبّاه ميتز عرضة للنقد من عدّة جهات كالتالي:

الجهة الأولى: نظرية الكشف المشار إليها سابقاً هي التي استند إليها في تفسير «معنى الحياة»، لكنّه في الواقع أعرض عن هذه النظرية التي تعني كشف معنى الحياة وتبنّى نظرية وضع المعنى أو ما يسمّى بالانتخاب أو الاختيار والتي أشرنا إليها سابقاً؛ لذا يطرح عليه السؤال التالي: ما هو دليلك على ذلك؟ أي ما هي فرضيتك التي اعتمدت عليها في قبول نظرية وضع المعنى وتفنيد نظرية كشفه؟

---

١. ثاديوس ميتز، ٢٠٠٣، ص٥٠.

٢. المصدر السابق، ص٥١.

الجهة الثانية: من يعتقد بنظرية كشف معنى الحياة أو اعتبارها عطاءً، أي أنّه يوقن بهذه النظرية التي تعتبر الله تعالى هو الهدف من الحياة وهو معناها الحقيقي وليس الإنسان بذاته، اعتقاده هذا لا ينفي دور الإنسان في الحياة، لأنّ تحقيق الهدف الإلهي لا يتسنّى دون القيام بعمل إرادي وانتخاب من قبل الإنسان نفسه.

الجهة الثالثة: يجب أن لا نقع في خطأ الخلط بين المقصود من هدف الحياة ومصاديقه، فبما أنّه مفهوم عامّ وشامل لذلك مصاديقه كثيرة؛ وأمّا بالنسبة إلى الهدف الذي يختاره الإنسان في حياته ويؤمن به فهو مرتبط برؤيته الشخصية أو التيار الفكري الذي يؤمن بمبادئه، وبما أنّ التيارات الفكرية كثيرة ومختلفة في متبنّياتها، لذا ليس من المتوقع بتاتاً أن يتبنّى الناس كافّةً هدفاً واحداً لحياتهم ثمّ يضفون إليها معنى على أساسه.

الجهة الرابعة: هذا الفيلسوف الغربي سار على نهج الكثير من أقرانه الفلاسفة الذين خلطوا بين مسألتي تعريف «معنى الحياة» والعوامل المؤثّرة في تبنّي هذا المعنى من قبل الإنسان، لأنّ تحديد خصائص الحياة التي تتّسم بمعنى وتشخيص العوامل التي تضفي إليها معنى مرتبطان من أساسهما بالتعريف الذي يطرح لبيان المقصود من معنى الحياة.

نظرية جون كوتنغهام

الفيلسوف جون كوتنغهام[1] تطرّق إلى بيان المقصود من «المعنى» قائلاً:

«حينما يطرح هذا السؤال الهامّ: ما هو معنى الحياة؟ فالمقصود إلى حدّ كبير هو بيان طبيعة ارتباطنا كبشر مع سائر الكائنات، فيا ترى من نحن؟ وكيف جئنا إلى هذا العالم؟».[2]

هذا الفيلسوف يعتقد أنّ البشر حتّى وإن كانوا جزءاً من هذا العالم، لكنّ وجودهم ليس على غرار الحصى الصغيرة التي هي جزء من تلّ كبير، بل إلى جانب انتمائنا لعالمنا ربّما نكون في الحين ذاته غرباء عنه، لذا ما نحن بصدده في هذا البحث هو معرفة معنى إدراكنا بالنسبة إلى أنفسنا وقيمتنا الإنسانية.[3]

1. John Cottingham

٢. جون كوتنغهام، ٢٠١٣م، ص٩٤.

٣. المصدر السابق، ص١١٢.

جون كوتنغهام استنتج أيضاً أنّ السؤال الذي يطرح بخصوص «معنى الحياة» ذو ارتباط بسرّ عالم الوجود، كما توصّل إلى نتيجة فحواها عجز العلوم البشرية عن طرح إجابة وافية لبيان المقصود من معنى الحياة، وفي هذا السياق استند إلى رأي لودفيغ فيتغنشتاين وقال: «نحن نشعر بأنّنا حتّى لو تمكّنا من الإجابة عن كلّ الأسئلة التي تطرحها علومنا، لكن رغم ذلك تبقى حياتنا غير واضحة بالنسبة إلينا».[١]

معنى الحياة برأيه مرتبط بسرّ عالم الوجود، وعلى هذا الأساس فالعلم عاجز عن استكشافه على حقيقته، وفي هذا السياق تطرّق إلى بيان آراء بعض الفلاسفة من أمثال رينيه ديكارت وديفيد هيوم اللذين تجاهلا الهدف من الحياة وصاغا نظرياتهما الفلسفية في معزل عنه.

كما اعتبر العلم غير قادر على الولوج في مباحث الهدف من الحياة مهما ارتقى وتطوّر من منطلق اعتقاده بأنّ الإيمان بالقيم يعتبر من مقتضيات اتّصاف الحياة بمعنى، وممّا قاله بهذا الخصوص:

«لا محيص من كون الكلام عن معنى الحياة ذا طابع أكسيولوجي، فعندما نعتبر الحياة المفعمة بالنشاط ذات معنى، من البديهي أن نستحسنها ونطلب من الآخرين أن تكون حياتهم بهذا الشكل».[٢]

المبحث الثاني: ثلاثة تفاسير للمعنى

ذكرت ثلاثة تفاسير لبيان المقصود من كلمة «معنى» المدرجة ضمن مفهوم «معنى الحياة»، وهي كما يلي:

التفسير الأوّل: معنى الحياة= هدفها

التفسير الثاني: معنى الحياة= فائدتها ووظيفتها

التفسير الثالث: معنى الحياة= قيمتها

وفيما يلي نوضّح هذه التفاسير بالتفصيل:

---

١. لودفيغ فيجنشتاين، ١٩٩٢م، ص١١٥.

٢. جون كوتنغهام، ص١٢١.

هدف الحياة

الفيلسوف باول إدواردز[1] أكّد على ضرورة التمييز بين «الهدف للحياة» لدى كلّ فردٍ من بني البشر، و«الهدف في الحياة»؛[2] لأنّ الهدف للحياة يحدّده الله سبحانه وتعالى الذي يشرف على جميع أفراد البشر، إذ بإمكانه تحديد هدف أو عدّة أهداف لحياة الإنسان من أولّها إلى آخرها؛ وعلى أساس هذا التفسير بإمكاننا الحديث عن الهدف في الحياة.

نقول في نقد هذا الرأي: كلّ إنسان باستطاعته تحديد هدف خاصّ لحياته لأنّ الموضوع لا يختصّ بالله سبحانه وتعالى، وهذا الرأي لا يمكن أن يطرح إلا عند البحث عن الهدف من فعله تعالى في خلقة الإنسان، أي حينما نسعى إلى معرفة الهدف النهائي من وراء خلقة الإنسان، ففي هذه الحالة ينبغي التساؤل عن الهدف الذي أراده تعالى تحقيقه حينما خلق الإنسان ومنحه حياةً في هذا العالم.

وظيفة الحياة (فائدتها)

بعض المفكّرين والفلاسفة اعتبروا وظيفة الحياة بأنّها ذات هدفها، ومن هذا المنطلق لم يتطرّقوا إلى إجراء بحوث مستقلّة خاصّة بها بشكل، حيث أكّدوا على أنّ وظيفة حياة كلّ إنسان يراد منها دوره في تحقيق هدفه أو أهدافه في الحياة.

قيمة الحياة

هناك من فسّر كلمة «معنى» في عبارة «معنى الحياة» بأنّها قيمتها من منطلق اعتقاده بوجود قضايا تعدّ متعاليةً بالنسبة إلى الإنسان، مثل بعض أقرانه البشر والأمور المقدّسة لديه وبعض المظاهر الطبيعة والآثار الثقافية والأعراف والتقاليد؛ فعلى ضوء سلسلة من القضايا الأكسيولوجية يسعى الناس كافّةً إلى إضفاء معنى لحياتهم، والمصاديق هنا كثيرة لكن أبرزها الاعتناء بالوالدين والمحبّة بين الزوجين ومحبّتهما أبنائهما وإنتاج بعض الآثار الفنّية والفكرية، إذ من خلال هذه الأمور يحاول الإنسان إضفاء معنى إلى حياته. خلاصة هذا الكلام هي أنّ كلّ ما يضفي إلى الحياة قيمةً فهو يضفي إليها معنى أيضاً.

---

1. Paul Edwards
2. Paul Edward, 1967, p. 412.

نستشفّ ممّا ذكر أنّ أصحاب هذا الرأي تطرّقوا إلى بيان العوامل المؤثّرة في الحياة ومعناها قبل أن يحدّدوا المقصود من مفهوم «معنى الحياة»، أي معناها الحقيقي.

الجدير بالذكر هنا أنّ أحد الباحثين استنتج من آراء الفلاسفة التحليليين عدّة معانٍ للقضايا الأكسيولوجية في الحياة، وهي كالتالي:

المعنى الأوّل: مبادئ أكسيولوجية ارتكازية وثابتة

المقصود هنا أنّ كلّ إنسان يمكن أن يعتمد على هذا النوع من المبادئ الأكسيولوجية «كي يتّخذ قراره النهائي إزاء حسن أو قبح سائر الأمور في حياته»، وبدون الاعتماد عليها تفقد الحياة الحكمة من وجودها، وذلك لما يلي:

«السؤال عن معنى الحياة حسب هذا المعنى للأمر الأكسيولوجي فحواه ما يلي: هل توجد هكذا قيمة في عالم الوجود بحيث يمكن على أساسها إضفاء معنى إلى حياة البشر؟ وإذا وجدت فما هي؟

بعض القضايا مثل الفناء في الله وكسب رضاه وخدمت الناس والطمأنينة النفسية والمبادئ الأخلاقية والقيم المناسبة والحياة ذات المعنى، هي من جملة الأمور التي تفي بدور أكسيولوجي أساسي في حياة الكثير من الناس».[1]

المعنى الثاني: طبيعة الحياة

توجد أمور إن تحقّقت في حياة كلّ إنسان فهي تضفي إليها معنى، وبيان ذلك كالتالي:

«المقصود من السؤال عن معنى الحياة هو بيان كيفيتها التي من شأنها إضفاء معنى لحياة كلّ إنسان من بني البشر، وادّعاء أنّ الحياة عاريةً من القيمة ـ حسب المعنى المشار إليه بخصوص الأمور الأكسيولوجية ـ هو في الواقع المدّعى الأساسي لأصحاب المذهب الإنكاري الذين يرفضون وجود فائدة إبستيمولوجية بهذا الخصوص، حيث يعتقدون بعدم وجود أيّ أمر أكسيولوجي من شأنه إضفاء قيمة إلى حياة الإنسان».[2]

---

١. محمد رضا بيات، ٢٠١١، ص٩ ـ ٥٨.

٢. المصدر السابق، ص٥٩.

الأمور التي تضفي إلى الحياة معنى ذات ارتباط بذات معنى الحياة، لـذا إن أردنـا بيـان تفاصيل الموضوع ينبغي لنا أوّلاً تحديد المقصـود مـن «المعنـى» بنفسـه والمقصـود مـن «معنى الحياة» ثمّ التطرّق إلى الأمور التي تضفي إلى الحياة معنى.

الجدير بالذكر هنا أنّ الباحث الذي نقلنا نصّ كلامه أعلاه قد وقع في خطأ على صـعيد تعريف معنى الحياة، فبدل أن يتطرّق إلى تعريفها تحدّث عن أمور تضـفي إليهـا معنـى ولا سيّما قوله: «المقصود من السؤال عن معنى الحياة هو بيان كيفيتها التي مـن شـأنها إضـفاء معنى لحياة كلّ إنسان من بني البشـر».

المعنى الثالث: معيار الاختيارين الصحيح والخاطئ

ضمن مباحث فلسفة الأخلاق تطرح أربعـة مفـاهيم أساسـية، هـي: الحسـن، القبـيح، الصحيح، الخاطئ.

فلاسفة الأخلاق تطرّقوا ضمن مباحثهم الأخلاقية إلى الإجابة عن السـؤال التـالي: مـا هو المعيار الذي ينبغي الاعتماد عليه للتمييز بين الحسن والقبيح وبين الصحيح والخاطئ؟ وفق المفهوم الذي يستبطنه هذا السؤال فالسؤال عن معنى الحيـاة يطـرح كـما يـلي: هـل هناك معيار يمكننا كبشـر الاعتماد عليه بغية اختيار أفضل الأمور الحسنة كي نضفي معنى إلى حياتنا؟[1]

السؤال عن معنى الحياة وفق ما ذكر يناط إلى الأمور التي تجعلها ذات معنى.

المعنى الرابع: هوية ذات قيمة معرفية

المقصود من القيمة المعرفية للهوية تلك الأمور التي يرغب الإنسان أن يُعرف بين أقرانه البشـر على أساسها، فهي التي تحدّد وجهته في الحياة، لذا كلّ من ينالها سوف يضفي إلى حياته معنى، وحسب هذا المعنى تكتسب حياته قيمـةً، وفي هـذا السـياق تسـائل الـبعض قائلين: «هل هناك مبدأ أكسيولوجي من شأنه صياغة هوية كلّ إنسـان في مجتمعـه بحيـث تكتسب حياته معنى في رحابه؟ ما هو هذا المبدأ إذا كان موجوداً حقّاً؟».[2]

---

١. المصدر السابق، ص٦٠.

٢. المصدر السابق.

محور البحث في هذا المضمار هو العامل أو العوامل التي تضفي إلى حياة الإنسان معنى، لذا يختلف الموضوع هنا عمّا نقصده في السؤال عن معنى الحياة: ما هو معنى الحياة؟

ثالثاً: قيمة الحياة

الباحث مصطفى ملكيان اعتبر معنى حياة كلّ إنسان ذات هدفه فيها وكيفية استثمار سنوات حياته وكلّ ما لديه من قابليات شخصية، وممّا قاله بهذا الصدد: «... إذ يبدو أنّ الحياة ليست سوى علمٍ مصحوبٍ بقابلياتٍ، فنحن في الحقيقة نمتلك عمراً وقابليات».[1] هذه القابليات عبارة عن دوافع وإدراكات، ومن هذا المنطلق فالمقصود من معنى الحياة كيفية استثمار الإنسان لما لديه من سلسلة دوافع وقابليات إدراكية طوال سنوات حياته وطريقة تسخيرها لإضفاء معنى لها.

وفي موضع آخر أكّد هذا الباحث على أنّ معنى الحياة يقصد منه قيمتها الحقيقية، حيث قال:

«المقصود من قيمة الحياة في أحد معانيها هو معنى الحياة، وعلى أساس هذا المعنى يكون عمر الإنسان مفيداً، فهذه هي الفائدة المقصودة عندما يقال الحياة ذات فائدة. وبشكل عامّ فإنّ ربح الإنسان في الحياة أكثر ممّا يبذله فيها، وهنا يطرح السؤال التالي: هل الملذّات التي ننالها طوال حياتنا على سبيل المثال أكثر عموماً من مجمل معاناتنا التي نواجهها خلال سعينا الحثيث فيها؟ للإجابة عن هذا السؤال نقول: بعض الفلاسفة وعلماء الدين أكّدوا على أنّ الإله لو كان موجوداً حقّاً وإذا كانت هناك حياة بعد الموت حقّاً، فالإجابة عن السؤال المذكور هي نعم، وفي غير هذه الحالة يكون الجواب كلا، ممّا يعني أنّ الشرط الأساسي لأن تصبح الحياة ذات فائدة ومربحة هو وجود الله سبحانه وتعالى ووجود حياة أخرى بعد الحياة الدنيا».[2]

---

١. مصطفى ملكيان، ٢٠٠٦م، ص٢٢٢.

٢. سوزان وولف، ٢٠٠٣م، ص٢٠.

حينما نحلّل هذا الكلام فلا بدّ من الأخذ بنظر الاعتبار ما يلي:

١. إذا كان المقصود من فائدة الحياة هو كون ربحها أكثر من بذلها، ولو كان المراد من الربح فيها هو مجمل الملذّات التي ينالها الإنسان، والبذل الحاصل فيها هو مجمل المعاناة التي يواجهها، فما نوع اللذّة والمعاناة في هذه الحالة؟ وما هو معيار الربح والضرر في الحياة؟ لأنّ الملذّات والمعاناة ذات أنواع كثيرة ومتنوّعة.

٢. يا ترى لو اعتبرنا الحياة هادفةً أو غير هادفةٍ فهل لهذا الاعتبار دور في كونها ذات ربح أو ضرر؟ وهل تصوّر الإنسان أنّ حياته غير هادفة يمكن أن يعدّ سبباً لمواجهة الكثير من الآلام والمعاناة فيها؟

الفلاسفة وعلماء الدين وفقاً لما تبنّوه من تفسير للحياة وهدفها أكّدوا على أنّ الله عزّ وجلّ والحياة بعد الموت مسألتان ضروريتان ولا محيص منهما في إضفاء معنى لحياة البشر.

٣. يا ترى هل يمكن تبرير حياة البشر منطقياً في منأى عن الاعتقاد بالله عزّ وجلّ والمعاد بعد الموت؟ وهل هذا الاعتقاد له دور في اختيار الإنسان نمط حياته أو لا؟ ألا ينبغي إنّ يبدأ البحث عن الأمور التي تضفي للحياة معنى من السؤال التالي: أيّة حياة هي المقصودة؟ ما هو نمط الحياة الذي يجعلها تتّسم بمعنى؟

الباحث مصطفى ملكيان تطرّق إلى هذا الموضوع مؤكّداً على أنّنا لو اعتبرنا «معنى الحياة» ذات الهدف الذي يحدّده الإنسان لنفسه، أي إذا اعتبرناه ذات اعتقاد الإنسان بكون هذا الهدف هو أساس وجوده، ففي هذه الحالة:

«سوف يعتمد على أقلّ مقدار ممكن من المبادئ والمعتقدات الماورائية أو الفلسفية، لأنّ هذه الأمور لا ترتبط كثيراً بما إن كانت لديه حياة بنّاءة أو لا ولا باعتقاده بالهدف الذي خلق لأجله، بل لا ارتباط لها بما إن كان في

حياته هدف أو لا. كذلك ليس لها ارتباط بما إن كانت الحياة جزءاً من أمر كلّي أعظم منها أو لا، ولا ترتبط بدورها في هذا الأمر الكلّي».[١]

ربّما لا يرغب إنسان بمعرفة ما إن كان لعالم الوجود خالق أو لا، ولا يريد أن يعرف ما إن كانت حياته جزءاً من أمر كلّي أو ليست كذلك، ولا يسعى لأن يعرف ما كان خالق هذا العالم له هدف معين في خلقته أو لا. هذه الأمور بكلّ تأكيد لها دور أساسي ومؤثّر في حياة كلّ إنسان، لذا فمن يعتبر الهدف الذي وضعه بنفسه لحياته أساساً لوجوده فيها، هو في الواقع قد رفض هذه الأمور من بادئ الأمر، أي أنّه لم يعتمد على فكرة وجود خالق لعالم الوجود ولم يعتبر حياته جزءاً من كلّ كما تجاهل الهدف الذي وضعه هذا الخالق لخلقته.

وفي مقابل هذا الإنسان هناك من يعتبر هدفه في الحياة ذات الهدف الذي وضعه خالق عالم الوجود للخلقة والحياة.

إذن، ألا يوجد اختلاف بين هذين النوعين من نمط الحياة وواقع رؤية البشر لها؟ لذا يجب تسليط الضوء على كيفية تسخير الإنسان عمره وقابلياته الذاتية والإدراكية ومجمل دوافعه كي نتوصّل إلى رأيه بالنسبة إلى معنى الحياة، فهذه الأمور منبثقة من حقائق ماورائية، لذا يجب أوّلاً أن تتّضح له قيمة حياته وقابلياته الذاتية والإدراكية كي يبادر بعد ذلك إلى اختيار الأسلوب الأمثل في استثمارها.

معنى الحياة وقيمة بقاء الإنسان حيّاً

بعض المفكّرين والباحثين الذين تطرّقوا إلى بيان المقصود من السؤال عن «معنى الحياة»، طرحوه في رحاب السؤال التالي: ما الأمر الذي يضفي إلى الحياة معنى؟

الواقع أنّ معنى الحياة والأمر الذي يضفي معنى إليها عبارة عن شيئين مختلفين عن بعضهما، لذا لدينا سؤالان وليس سؤال واحد كما تصوّر هؤلاء.

بناءً على ذلك نردّ عليهم قائلين: المراد من السؤال عن معنى الحياة هو ما يلي: هل الحياة تستحقّ أن يبقى الإنسان فيها حيّاً أو لا؟ وبتقرير آخر للسؤال: هل الحياة تستحقّ أن

---

١. مصطفى ملكيان، ٢٠٠٦م، ص٢٢١ ـ ٢٢٢.

نبقيها أو لا تستحقّ ذلك؟ فعندما نسأل «هل لحياة الإنسان معنى؟» نقصد من ذلك هل تستحقّ حياته الاستمرار أو لا؟ وبعبارة أكثر دقّة: هل خلقة الإنسان ـ حياته ـ عبارة عن أمر عبثي بحيث لا تستحقّ البقاء والاستمرار أو أنّها ليست كذلك؟ فإن كانت لا تستحقّ ذلك، من الأفضل طبعاً أن تنتهي بسرعة، لكنّها إن لم تكن عبثاً فهي بكلّ تأكيد تستحقّ أن تدوم.

تبنّي إحدى هاتين الإجابتين منوط بنوع تفسير الإنسان لمعنى الحياة، ولا شكّ في أنّها ليست أمراً منحه لنفسه، إذ لا دور لإرادته في خلقته على الإطلاق، وهنا يطرح السؤال التالي: ما هو منشأ حياة الإنسان؟ الإجابة عن هذا السؤال أثارت جدلاً واسعاً بين أتباع الفكر المادّي وأتباع الفكر الديني، فالمادّيون يعتبرون وجود الإنسان منبثقاً من عوامل فيزيائية وتفاعلات كيميائية شهدها عالم الطبيعة، حيث يدّعون أنّ سلسلةً من التغييرات التي حدثت في عالم الطبيعة أسفرت عن ظهور كائنات متنوّعة أحدها الإنسان، ولا فرق هنا بين اعتقادنا بأنّه انحدر من أنواع حيّة غير بشرية طرأ عليها تطوّر وراثي أو أنّه نشأ كإنسان منذ بادئ الأمر؛ ففي كلتا الحالتين لا يعتبر سوى كائن لا دور له في خلقته.

وأمّا أصحاب الفكر الديني فيعتقدون بأنّ عالم الوجود قد نشأ بفعل إرادة مبدأ ذي إدراك وهو الذي خلق الكائنات بكلّ أنواعها وبما فيها الإنسان، حيث خلق هذا الكائن بتدبير إلهي ولأجل تحقيق هدف محدّد.

بناءً على هذا الكلام لا يمكننا تسليط الضوء على مسألة «معنى الحياة» وتحليلها بدقّة ما لم نتطرّق إلى البحث عن مسألة خلقة حياة الإنسان، ولا شكّ في أنّ معنى الحياة بالنسبة الى كل انسان مرتبط بنمط تفسيره لها.

وهنا يطرح سؤال آخر للبحث والتحليل، وهو: هل المقصود من الحياة هو استمرارها؟

نحن نصف الكائنات الحيّة كافّةً بأنّها تمتلك حياةً، لكن لماذا لا نقول إنّها تواصل حياتها؟ فهل السبب في ذلك يعود إلى أنّ الحياة الحقيقية تعني سعي الإنسان إلى البقاء حيّاً؟ بالتأكيد كلا، لأنّ حبّ الذات هو أساس سعيه لأن يبقى على قيد الحياة، وحبّه لذاته مختصّ به فقط، وجميع الكائنات الحيّة لديها أيضاً حبّ للذات وبداعي هذا الحبّ تسعى

لأن تبقى على قيد الحياة، ومن هذا المنطلق تدافع عن نفسها عند مواجهة ما يهدّد وجودها، حيث تسعى لأن تبقى على قيد الحياة.

إذن، ما هي الميزة أو الميزات الموجودة في حياة الإنسان والتي يجب أن نتطرّق إلى بيان واقعها حينما يدور البحث حول الحياة؟ خلاصة الكلام هي أنّ نمط حياة الإنسان يختلف عن نمط حياة سائر الكائنات الحيّة، ولو أردنا معرفة السبب في هذا الاختلاف ينبغي لنا الغور في بنيته الوجودية، وهذا الموضوع يطرح ضمن المباحث الأنثروبولوجية، وفحواه كما يلي: حياة الإنسان تعني نمطها، أي أنّها مجموعة من السلوكيات والحالات والتوجّهات النفسية ومختلف الأحداث التي تطرأ عليه طوال حياته؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ أفعاله تقسم إلى إرادية واضطرارية وإكراهية، فبعض سلوكياته وحالاته تنشأ إثر أحداث متنوّعة يكون لإرادته دور فيها أحياناً وفي أحيان أخرى لا يكون لها أيّ دور.

الحقيقة هي أنّ الإنسان ليس قادراً على اختيار نمط حياته بإرادة محضة في جميع الأحيان، بل هناك عوامل خارجية تؤثّر على إرادته كتلك العوامل الفسيولوجية والسيكولوجية التي تصله عن طريق الوراثة، إذ تؤثّر على نمط حياته؛ لكن ما نقصده هنا بخصوص مسألة «معنى الحياة» تلك السلوكيات الإرادية التي لها دور في تحديد نمط حياته.

كشف المعنى أو وضع المعنى

بعد أن ثبت لنا أنّ الحياة ذات معنى، أي أنّها تستحقّ البقاء والاستمرار، فالسؤال التالي يطرح على طاولة البحث والتحليل: ما هو الأمر الذي يضفي إلى الحياة معنى؟ وبعبارة أخرى: ما الأمر الذي يصبح دافعاً للإنسان كي يواصل حياته؟

الإنسان كائن لديه الكثير من الأمور الهامّة في حياته ولا تقتصر أهمّية وجوده على سعيه إلى البقاء على قيد الحياة، بل نمط حياته ذو أهمّية بالغة بالنسبة إليه، وهذا الأمر يبلغ من الأهمّية درجةً بحيث يحدّد له ما إن كان بقاؤه على قيد الحياة ضرورياً أو غير ضروري؛ وهنا يطرح السؤال التالي: ما الأمر الذي ينبغي لنا اتّخاذه كهدف نهائي في الحياة كي نصوغ نمط حياتنا على أساسه؟

ذكرت لهذا السؤال إجابتان مختلفتان عن بعضهما من قبل أتباع الفكر الديني وأتباع الفكر المادّي، فأمّا المتدينون فقد أكّدوا على ضرورة أن يكون الهدف من الحياة ذات الهدف من الخلقة، أي يجب على الإنسان أن يجعل هدفه في الحياة ذات الهدف الذي أراده الله سبحانه وتعالى حينما خلقه؛ وهذا الرأي يتناغم مع نظرية كشف المعنى التي أشرنا إليها آنفاً. وأمّا المادّيون فيعتقدون بأنّ كلّ إنسان يجب أن يقرّر بنفسه ويجعل لحياته هدفاً بإرادته من منطلق اعتقادهم بأنّ الحياة من أساسها عبثية ولا هدف لها، لذا ينبغي لنا كبشر تحديد أهدافنا فيها كما نشاء؛ وهذا الرأي يتناغم مع نظرية وضع المعنى التي أشرنا إليها آنفاً.

ذكرنا في المباحث السابقة أنّ بعض المفكّرين والباحثين اعتبروا معنى الحياة بأنّه ذات الهدف منها، وبعضهم اعتبروه قيمتها؛ وهاتان النظريتان مرتبطتان مع بعضهما بشكل منطقي، فلو كان المراد من قيمة الحياة هو ما إن كانت تستحقّ الاستمرار أو لا، في هذه الحالة ينبغي لأصحاب هذا الرأي أن يجيبوا عن السؤال التالي: ما هو الهدف من الحياة؟ وهنا يطرح رأيان في تفسير معنى الحياة، أحدهما ديني والآخر مادّي في رحاب ما ذكرنا من أسئلة ضمن المباحث السابقة.

إذا كان المقصود من قيمة الحياة تلك المبادئ الأكسيولوجية التي يجب أن تحكمها والتي يتّضح على أساسها النمط الأمثل في حياة البشر، فلا شكّ ترتبط الإجابة عن هذا السؤال بشكل أساسي مع الهدف الذي يجب الاعتقاد به.

الحقيقة هي أنّ هدف الحياة ونمطها الأساسي مرهونان باختيار القيم الحاكمة عليها.

النظام الفسيفسائي للحياة

بعض الباحثين من أمثال مصطفى ملكيان تبنّوا نظرية وضع المعنى ورفضوا نظرية كشف المعنى، فالنظرية الثانية برأي هذا الباحث تدلّ على اتّصاف الحياة بنظام امتدادي بينما النظرية الأولى ليست كذلك لكونها تدلّ على نظام فسيفسائي.

الجدير بالذكر هنا أنّ كلّ عمل يقوم به الإنسان وفق أسس النظام الامتدادي فهو يقصد من ورائه بلوغ هدف معين، وهذا الهدف في الواقع عبارة عن وسيلة لتحقيق هدف آخر، لذا

حياته في هذا السياق كالسلّم الذي تكون كلّ درجة فيه بمثابة وسيلة للصعود إلى الدرجة التالية الأعلا منها، ومن ثمّ يجب عليه اجتيازها بالترتيب وواحدة تلو الأخرى كي يتمكّن من بلوغ السطح الذي يروم الصعود إليه، والمقصود من السطح طبعاً هدفه الأساسي في الحياة، ذلك الهدف الذي أراده الله عزّ وجلّ حينما خلقه.

النظام الامتدادي بناءً على ما ذكر عبارة عن نظام هدفٍ ووسيلةٍ أو عبارة عن مقدّمة الموضوع والموضوع نفسه، وقد طرح عليه الباحث مصطفى ملكيان إشكالين أساسيين هما كالتالي:

الإشكال الأوّل: على أساس هذا النظام يجب أن يبلغ الإنسان هدفاً نهائياً، أي أنّ كلّ شؤون حياته ليست مطلوبةً لنفسها، بل مطلوبة لغيرها، وهذا الغير في الواقع مطلوب لذاته، وبعبارة أخرى فإنّ شؤون الحياة حسب هذا النظام عبارة عن وسيلة يراد منها بلوغ حقيقة تعتبر هدفاً بالنسبة إليها؛ وعلى هذا الأساس لا ضير في أن نعتبر شؤون الحياة كافّةً بأنّها مطلوبة لذاتها وليس لغيرها.

الإشكال الثاني: هذا النظام يمكن أن يطرح على المستوى النظري وليس التطبيقي، حيث «لا يمكن أن يطرح النظام الامتدادي بشكل تطبيقي على الإطلاق، أي لا يمكن لأحد ادّعاء أنّ حياته بأسرها تتقوّم عليه، إذ ليس بمقدور أيّ إنسان أن يفعل ذلك».[1]

كما أكّد على أنّ الاعتقاد بكون الحياة ذات معنى يقتضي النظر إليها بصفتها مجموعة فسيفسائية وكلّ قطعة في هذه المنظومة الفسيفسائية لها أفعالها الإرادية، وممّا قاله بهذا الخصوص:

«عندما نقول إنّ الحياة عبارة عن أرضية مبلّطة بقطع الفسيفساء المرتبة إلى جانب بعضها وكلّ قطعة لها فعلها الإرادي، وعلى أساس هذا الترتيب الفسيفسائي نقول تصبح حياتنا ذات معنى عندما نقصد هذه القطع واحدةً تلو الأخرى أو نعتقد بأنّ كلّ واحدة منها مطلوبة لذاتها أو نتصوّر أنّنا من خلال واسطة واحدة أو واسطتين ـ أي بواسطة قطعة أو قطعتين ـ نتمكّن من الوصول إلى أمر مطلوب لذاته؛ لكن في هذه الحالة لا يوجد بينها نظام امتدادي لأنّ كلّ واحدةٍ منها لها مصيرها الخاصّ بها، ومن هذا المنطلق

---

١. المصدر السابق، ص٢٢٣ ـ ٢٢٤.

يقول الإنسان فعلت ذلك لكونه مطلوباً لذاته، ثمّ ينتقل إلى القطعة الفسيفسائية الأخرى لكنّه يجد شيئاً آخر فيقول هذا الأمر غير مطلوب لذاته، بل مطلوب لغيره وهذا الغير هو المطلوب لذاته. بعد ذلك يذهب إلى القطعة الثالثة فيجدها أيضاً غير مطلوبة لذاتها وإنّما مطلوبة لغيرها لكنّ هذا الغير ليس مطلوباً لذاته، بل مطلوب لأمر آخر وهذا الأمر كذلك مطلوب لغيره، وهذا الغير هو المطلوب لذاته.

نتيجة ذلك هي أنّ كلّ واحدة من قطع الفسيفساء إمّا أن تكون مطلوبة لذاتها دون واسطة أو بواسطة واحدة أو عدّة وسائط ربمّا تكون عشراً أو عشرين واسطةً كي نصل إلى ما هو مطلوب بذاته، لذا إن كانت حياتي كإنسان مليئة بهذه القطع الفسيفسائية سوف يكون لها معنى بغضّ عن وجود عالم آخر بعد هذا العالم المادّي أو عدم وجوده، وسواء كان هناك عالم كبير يشمل هذا العالم أو لا، وسواء كانت حياتي جزءاً من أمر كلّي أو لم تكن كذلك؛ لأنّ حياتي تتّسم بمعنى عندما أقوم بأيّ عمل كان سواء كان مطلوباً لذاته أو مطلوباً لأمر آخر وهذا الآخر مطلوب لذاته بحيث أستطيع بلوغه بواسطة أو بدون واسطة».[1]

هذا الكلام يرد عليه نقد من عدّة جهات هي كالتالي:

١. هل الحياة عبارة عن مجموعة من أفعال إرادية يقوم بها الإنسان أو أنّها أعمّ من ذلك بحيث تشمل أيديولوجيا وأهدافاً وحالات وأفعالاً وأحداثاً؟! ليس هناك مسوّغ لأن نقيّد حياة الإنسان بأفعاله الإرادية فقط، إذ هناك أمور تعتبر عللاً وأسباباً لهذه الأفعال، لذا لا يمكن تجاهلها على الإطلاق.

٢. هذه النظرية على غرار نظرية كشف المعنى من جهة القول بوجود ارتباط امتدادي بين شؤون الحياة، والسيد ملكيان يذكر بصريح العبارة أنّ بعض الأفعال التي يقوم بها

---

١. المصدر السابق، ص٢٢٦.

الإنسان مطلوبة لغيرها وليس لذاتها، ويؤكّد في الحين ذاته على أنّ كلّ مطلوب لغيره لا بدّ وأن يبلغ في نهاية المطاف مطلوباً لذاته.

أحد أوجه الاختلاف الأساسية بين نظريتي كشف المعنى ووضعه يتمحور حول الإجابة عن السؤال التالي: هل ينبغي لنا الاعتقاد بوجود أمرٍ واحدٍ مطلوب لذاته في حياة الإنسان بأسرها أو الاعتقاد بالكثير من الأمور المطلوبة لذاتها؟

٣. منشأ الاختلاف بين النظريتين يضرب بجذوره في السؤال التالي: هل حياة الإنسان عبارة عن أمرٍ كلّي أو أنّها مجموعة من أجزاء متنوّعة ومتناثرة؟

لا نقاش في كون الحياة ذات أجزاء متنوّعة وكلّ جزء منها له هدف خاصّ به، لكن النقاش يطرح حول ما يلي: ألا ينبغي اعتبار الحياة أمراً كلّياً بحيث ينصبّ الهدف من كلّ الأمور الجزئية في تحقيق هدف كلّي لها؟

لا ضير في أن يكون لكلّ فعل من أفعال الإنسان الإرادية هدفان، أي من الممكن أن يكون لهذا الفعل هدف خاصّ مرتبط به وفي الحين ذاته يصبح هذا الهدف وسيلةً لتحقيق هدف آخر كلّي، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ نظرية كشف المعنى تؤكّد على أنّ كلّ فعل خاصّ إلى جانب وجود هدف خاصّ له يهدف الفاعل إلى تحقيقه فهو يتضمّن أيضاً هدفاً نهائياً فحواه بلوغ مرتبة القرب الإلهي.

كافّة أعمال الإنسان من شأنها أن تتضمّن هدفاً كلّياً إلى جانب الأهداف الخاصّة التي يريد تحقيقها من وراء كلّ عمل، لكن يجب التنويه هنا على ضرورة أن لا يصبح الهدف الشخصي مغايراً للهدف الكلّي الذي يعتبر أساسياً، لأنّه شامل لكافّة شؤون حياة البشر.

٤. السيد ملكيان يعتبر نظرية كشف المعنى متناغمة مع مبدأ النظام الامتدادي الذي أشرنا إلى تفاصيله آنفاً، وفي الحين ذاته يعتبر نظرية وضع المعنى متناغمة مع النظام الفسيفسائي الذي ذكرنا تفاصيله أيضاً، وفي هذا السياق قال:

«النظام الامتدادي يتناغم مع نظرية كشف المعنى فقط، بينما النظام الفسيفسائي يتناغم مع نظرية وضعه؛ لكن الملفت للنظر أنّ الذين يتّبعون

النظرية الثانية غالباً ما يتبنّون فكرة النظام الفسيفسائي، والذين يتّبعون نظرية الكشف غالباً ما يتبنّون فكرة النظام الامتدادي».[١]

٥. لو تصوّرنا كلّ فعل إرادي بصفته قطعة فسيفساء فما الضير في أن يكون لكلّ قطعة منها هدف خاصّ بها بحيث يرتّبها الفاعل بشكل يجعلها بأسرها تتمحور حول هدف واحد كلّي؟ نستنتج من هذا الكلام أنّ نظرية الكشف لا تتقوّم على النظام الامتدادي فقط كما ادّعى السيد ملكيان، بل تتناغم أيضاً مع النظام الفسيفسائي؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه بنفسه يعتقد بوجود نظام امتدادي لبعض قطع النظام الفسيفسائي.

٦. إذا اعتبرنا الحياة عبارة عن أرضية مغطاة بقطع الفسيفساء، ففي هذه الحالة هل للاعتقاد بوجود أو عدم وجود عالم آخر فيماوراء عالم الدنيا دور في ترتيب هذه القطع ووضع كلّ قطعة في محلّها المناسب أو ليس له دور في هذا المضمار؟ وهل يصحّ من الأساس تشبيه الحياة بمجموعة من قطع الفسيفساء التي يتمّ رصفها بسهولة إلى جانب بعضها رغم عدم وجود ارتباط فيما بينها؟

٧. يا ترى ما هو المعيار في كون الفعل الإرادي مطلوباً لذاته أو لغيره؟ فهل هناك معيار كلّي أو يجب على كلّ إنسان أن يشخّص بنفسه تلك الأفعال المطلوبة لذاتها وما هو مطلوب منها لغيره؟ وإذا وجد هدف أساسي ونهائي لحياة الإنسان بأسرها بحيث يجب عليه أن يتّخذه كوجهة له ويجعل كافّة شؤون حياته مقدّمةً لتحقيقه، ألا تتّسم حياته في هذه الحالة بوحدة حقيقية؟!

نتيجة البحث

١. من الضروري بمكانٍ تحليل مفهوم «المعنى» ضمن البحث والتحليل بخصوص «معنى الحياة»، لأنّ تعريفه هامّ للغاية على صعيد تعريف معنى الحياة.

---

١. المصدر السابق.

٢. تطرّقنا في هذه المقالة إلى نقد بعض الآراء والنظريات المطروحة حول تفسير معنى الحياة، واستنتجنا أنّ المقصود من السؤال التالي: هل المقصود من كون الحياة ذات معنى هو أنّها تستحقّ أن تستمرّ أو أنّ المقصود شيء آخر؟ وبتقرير آخر: هل الحياة تستحقّ أن تدوم أو لا؟ وهل بقاء الإنسان حيّاً ذو أهمّيّة أو أنّه أمر عبثي؟ وذكرنا أنّ الإجابة عن هذا السؤال وما يرتبط به تقتضي بيان المقصود من الحياة لأنّ معناها فرع على تفسيرها.

٣. من يعتقد أنّ حياة البشر نشأت بمحض صدفة ينبغي له أن يقرّر ما إن أراد أن يواصل حياته أو ينهيها، بينما الذي يعتقد بأنّ الله عزّ وجلّ هو خالق الحياة وصاحب الخيار الأوّل والأخير في بقائها أو عدمها، ينعم بحياة ذات معنى ويبذل ما بوسعه لمعرفة هذا المعنى.

٤. الملحدون من منطلق اعتقادهم بعبثية الحياة من أساسها، إذا قرّروا البقاء ومواصلة حياتهم فلا محيص لهم من تحديد معنى لها، أي يجب عليهم وضع معنى للحياة التي يعتقدون بها.

٥. تترتّب على الاعتقاد بنظرية كشف معنى الحياة أو بنظرية وضع معنى لها، آثار كثيرة ذات ارتباط بنوع الحياة وكيفيتها ومسألة بقائها واستمرارها.

٦. من يطرح نظرية وضع المعنى في رحاب فكر ديني يجب عليه أوّلاً أن ينتقد النظرية المقابلة التي هي كشف المعنى وكلّ ما يترتّب عليها كي يثبت صواب رأيه، وثانياً ينبغي له العمل على إزالة كلّ تعارض ينشأ من رؤيته هذه.

المصادر

بيات، محمد رضا، ***دين و معنى زندگي در فلسفه تحليلي*** (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات جامعة الأديان والمذاهب، ٢٠١١م.

جعفري، محمد تقي، ***تفسير و نقد و تحليل مثنوي*** (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات إسلامي، الجزء السابع، ١٩٧٣م.

ـــــــــ ، ***فلسفه و هدف زندگى*** (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، مؤسّسة تدوين آثار العلامة جعفري، ٢٠٠٠م.

فيجنشتاين، لودفيغ، ***رساله منطقي فلسفي*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية شمس الدين أديب سلطاني، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، ١٩٩٢م.

كامو، ألبير، ***اسطوره سيزيوف*** (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية مهستي بحريني، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات نيلوفر، ٢٠١٤م.

كوتنغهام، جون، ***معناي زندگي*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية إسماعيل علي خاني، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات «علمي و فرهنگي»، ٢٠١٣م.

ملكيان، مصطفى، ***مشتاقي و مهجوري*** (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات «نگاه معاصر»، ٢٠٠٦م.

ميتز، ثاديوس، ***آثار جديد درباره معناي زندگي*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محسن جوادي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات معهد العلوم الإسلامية، ٢٠٠٣م.

نيلسون، كاي، ***فلسفه زباني و معناي زندگى*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمد آزاده، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات «نگاه معاصر»، ٢٠١١م.

وولف، سوزان، «***معناي زندگي***»، ترجمها إلى الفارسية مصطفى ملكيان، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، مجلة «***نقد و نظر***»، العددان ٢٩ ـ ٣٠، ٢٠٠٣م.

Edward, Paul, ***Meaning and Value of Life***, the Encyclopedia of Philosophy, ed: Poul Edward, 1967.

Gewrith, Alan, ***Self - Fulfillment***, Princeton University Press, 1988.

معنى الحياة برواية الحكمة المتعالية[1]

د. مسعود آذربيجاني[2]

ما معنى معنى الحياة؟ هل الحياة من جنس المادة، من قبيل: الحجر والماء، أو هي من مقولة الأعراض والخواص، أم من نوع الأحداث والوقائع؟ ما هو المراد من «المعنى» في عبارة «معنى الحياة»؟ هل المراد من معنى الحياة هو آلية الحياة أم قيمة الحياة؟

إن الحكمة المتعالية نظام حِكَمي (فلسفي) أسسه صدر المتألهين الشيرازي، وعمل تلاميذه وأنصاره الفكريون على توسعته وإكماله. إن أصالة الوجود، والحركة الجوهرية، واتحاد العقل والعاقل والمعقول، والنظام الأحسن، وما إلى ذلك يمثل بعضاً من أمّهات الأصول في فلسفة الحكمة المتعالية. في ضوء هذه الأصول وسائر المباني، يكون الشعور والحياة والحبّ أموراً جارية في جميع العالم. إن معنى النظام الأحسن هو أن الحكمة الإلهية تقتضي أن تكون سلسلة العلل المادية بحيث تتمكن أكثر المخلوقات في الحدود الممكنة من الحصول على الكمال؛ بمعنى أن تكون القوانين الحاكمة على الإنسان والعالم أفضل نظام ممكن، ليحظى البشر بأكثر الخير ولا يصيبه إلا أقل الشر. وبعبارة أخرى: إن النظام الأحسن، مقتضى صفة «العناية الإلهية».

---

١. المصدر: المقالة بعنوان «*معنای زندگی به روایت حکمت متعالیه*» في مجلة (*حکمت اسراء*) التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، الفصلية، العدد ٩، خريف ٢٠١١م، الصفحات ١٣٥ إلى ١٥٠.

ترجمة: حسن على مطر الهاشمي.

٢. عضو اللجنة العلمية لمركز أبحاث الحوزة العلمية والجامعة.

إن معنى الحياة للإنسان في الحكمة المتعالية يعود إلى فلسفة الحياة وغاية الله من خلق الإنسان. إن صدر المتألهين من خلال تصوير المراتب الطبيعية، والنباتية، والحيوانية، والإنسانية، يرى أن حركة ومسيرة النفس التكاملية منسجمة ومتناغمة مع مسار الحركة الجوهرية في المادة، والتي تبدأ من المادة وتنتهي إلى ما بعدها، ولهذا السبب فإن المعاد والقيامة إنما تتحقق بالنسبة إلى روح الإنسان. إن الحركة الجوهرية للنفس من العقل الهيولي لا تنتهي بالوصول إلى العقل المستفاد؛ وذلك لأن المرحلة الرابعة من الحياة المعنوية للنفس؛ أي: مرتبة الاتصال مع العقل الفعّال أو الروح القدسية وروح القدس، تذلل الجذبات المعنوية والاقتباس من النور والمعرفة، وهذا هو معنى الحياة.

معنى الحياة في الحكمة المتعالية

إن العبارات البسطة للنسيم وماء النهر، والفعل اللازم لتنفّس النبات
والاسم الجامد للنجم والحجر، واشتقاق الورقة من الشجرة
إن هذا النوع من الأسئلة
عند أديب الدهر ومذهب حقائقه،
قد سمعناه وقرأناه بشكل وآخر
إنها نقاط مألوفة
بيد أنه لم يخبرنا أحد: أين يكمن مرجع ضمير الحياة[1].

هذه أسئلة نسعى إلى الإجابة عنها في هذه المقالة في ضوء المسار المنطقي للمطالب.

لماذا تزخر حياة البشر بهواجس أنطولوجية، من قبيل: من أين جئنا؟ وأين نحن؟ ولماذا نكون؟ وإلى أين المصير؟ ومخاوف نفسية وسايكولوجية، من قبيل: الاضطراب والقلق والحزن والاكتئاب والإحباط والعدمية والنزاع مع الذات والصخب مع الآخرين والخوف والفزع والغضب والحقد والطمع والحسد والإعجاب بالنفس والغرور وما إلى ذلك؟ لماذا بلغ الناس هذا المستوى من العُزلة والتوحّد؟ حتى قيل: إن المجتمع الراهن عبارة عن ازدحام الوحيدين!

---

١. شفيعي كدكني، محمد رضا، ١٣٨٨، ص٤٠٢ ـ ٤٠٣.

لماذا يذهب البعض إلى اعتبار الحياة غير ذات قيمة؟ ولماذا أعرض بعض الأشخاص عن صلب الحياة وحقيقتها، وأخذوا يلجأون إلى مختلف أنواع نسيان الذات وخداع النفس والجنوح نحو الأوهام، وأخذوا يستعينون من أجل مواصلة حياتهم البائسة بأنواع المواد المخدرة والمشروبات الكحولية؟ ولماذا ارتفعت نسبة الانتحار؟ ولماذا أصبح الشعور بالحبّ تجاه الآخرين مضمحلاً وباهتاً؟ ولماذا ضعفت وتزعزعت الأواصر والعلاقات الأسرية إلى هذا الحد؟ ولماذا ...؟ إن هذا جانب من الأسئلة التي وإن كان يتداعى إلى الذهن منها عدم وجود معنى للحياة، إلا أنها تستدعي في الواقع معنى الحياة بشكل جادّ.

«إن الحياة مصحوبة بالتجارب والأعمال والخواطر والرؤى والحكايات التي تندرج ضمن مقولة واحدة. إن الحياة عبارة عن قصة وحكاية، إنها قصة حيّة وحقيقية يمكن العمل على وصفها وروايتها. إن الحياة شبكة من التجارب والأفكار والأعمال والخواطر والمشاريع والتوقعات والعلاقات والارتباطات الاجتماعية والفرضيات والمقدمات وما إلى ذلك، حيث ارتبطت هذه المفاهيم بأجمعها، وانخرطت تحت سيطرة وحاكمية نوع من معرفة الذات التي تشتمل على طبيعة معيارية؛ حيث تنبثق من الفطرة البشرية بوصفها عاملاً معرفياً وإنسانياً مضافاً إلى مشروع حياة أبدعه الشخص ذاته. إن كلية هذه المجموعة المعقدة رهن بمجرّد شخص بعينه وتستمدّ قوتها منه ... كلما كان مشروع وتخطيط الشخص بشأن الحياة مستنداً إلى قواه النقدية والمعرفية بشكل أكبر، كان هذا الشخص أكثر تحرراً من قيود الطبيعة والثقافة، وسوف يلعب دوراً أكبر في بلورة حياته. وفي حدود علمنا فإن الإنسان في المجتمعات الثقافية هو الكائن الوحيد الذي يتمتع بالمراتب الوجودية العالية بحيث يمكنه مواصلة حياته؛ وذلك لأنه وحده الذي يمتلك القوى المعرفية والثقافية اللازمة لمواصلة حياة مقرونة بمعرفة الذات ومشروع الحياة»[1].

---

١. آدمز، أي. أم،١٣٨٢، ص٣١٠ ـ ٣١٢.

وعلى هذا الأساس فإن الحياة بالنسبة إلى الإنسان ليست مجموعة من الأمور، من قبيل: الأكل والشرب والنوم والولادة والزواج والعمل والحياة والموت؛ بل هي مشروع كامل ومتكامل يتضمّن جميع هذه الأمور، ويُحدث بينها نوعاً من الانسجام والتناغم.

لقد وقع معنى الحياة في الأديان والفلسفة وعلم النفس مورداً للبحث، وقد تحدّث كل واحد من هذه الحقول عن معنى الحياة بشكل مختلف. يمكن للأديان الإلهية أن تؤكد بوضوح ـ من خلال التخطيط الهادف للعالم من حيث وجود المبدأ والمعاد، وانتصار الخير على الشر، والعمل على تسهيل الحياة الأخلاقية، ونشر العدالة في العالم، واللطف والرحمة والمغفرة الإلهية، والمعنوية وطعم الحياة، من خلال بناء العلاقات القوية مع الله والتجارب المعنوية ـ على معنى الحياة. بيد أنه لا يوجد هذا المقدار من الاتفاق بين الفلاسفة. فهناك منهم من أمثال توماس نايجل[1] من شكك في معنى الحياة من خلال التأكيد على عدمية الحياة[2]. وفي المقابل ذهب أكثر الفلاسفة الوجوديين ـ من خلال بيان موضوعات، من قبيل: وجود الإنسان، والحرية والمسؤولية، والألم والموت ـ إلى الاعتقاد بمعنى الحياة. وفي الوقت نفسه يمكن طرح الأسئلة الآتية: ما هو المراد من معنى الحياة؟ وما هي الغاية من الحياة؟ أو ما هي آلية الحياة أو قيمة الحياة؟ وهل أن معنى الحياة قابل للكشف أو قابل للجمع؟

حيث أن موضوع معنى الحياة هو في الغالب مسألة نفسية، وإن فهم الموضوع متقدم على بيان رأي صدر المتألهين، سوف نعمل أولاً على تقرير آراء علماء النفس في هذا الشأن.

يذهب إبراهام ماسلو[3] إلى الاعتقاد بأن معنى الحياة عبارة عن خاصية فردية[4]. إن معنى الحياة رهن بإدراك الاحتياجات. ويرى ماسلو أن الاحتياجات تقع على شكل سلسلة من المراتب. إن جميع الأفراد ينبعثون بواسطة حاجة، وما لم يتمّ إشباع الاحتياجات في المستوى الأدنى، فإنه قلما يتمّ بعث قيَم ومعنى حياة الأشخاص. وعندما يتم إشباع

1. Nagel, Thomas

٢. نايجل، توماس، ١٣٨٢، ص٩٢ ـ ١٠٧.

3. Maslow, Abraham

4. Maslow, A. H, 1968. P 206.

الاحتياجات على المستوى الأدنى، يصل الدور إلى إشباع الاحتياجات على المستويات العليا. إن بعض الاحتياجات العليا تتألف مما بعد الاحتياجات. يذهب ماسلو إلى الاعتقاد بأن إشباع ما فوق الاحتياجات ضروري لمعنى الحياة والسلامة النفسية للفرد، وإن الإخفاق فيها يشكل أرضية للمرض. ويرى أن أهم أنواع ما فوق الاحتياجات التي تمنح المعنى للحياة، هي: امتلاك منظومة قيَمية، وفلسفة الحياة والدين.

وقد فسّر باتيستا[1] وألموند[2]، معنى الحياة بالقيَم المعرفية والعاطفية للفرد من الحياة في كليّتها؛ حيث ترتبط بذلك عقائد الفرد[3]. وكلما كان الأفراد أشدّ إيماناً والتزاماً بالقيَم، فإنهم سوف يتمتعون بحياة أكثر معناً. يُجمع أكثر علماء النفس على أن معنى الحياة انتزاعي ومتعدد الأبعاد، وإن الإسلوب الأفضل في تعريفه هو أخذ الأبعاد الخاصة بنظر الاعتبار، من قبيل: الرضا عن الحياة، والهدفية، والحبور والسعادة والشعور بالرضا عن النفس والتعايش مع الذات والسعي إلى التفوّق عليها.

يذهب فيكتور فرانكل[4] إلى الاعتقاد بأن معنى الحياة عبارة عن الشعور الذي نعيش تجربته عند الخوض في نشاط ممتع، أو عند الذهاب إلى أحضان الطبيعة، واللقاء بالأصدقاء والأحبة، والنظر في الأعمال الأدبية والفنية، أو عندما نتصل بمصدر أزلي، ونرى أنفسنا مستندين إلى إطار أو دعامة وثيقة من قبيل: الدين وفلسفة حياة[5]. وهو يرى أن بالإمكان اكتشاف معنى الحياة من خلال ثلاثة طرق، وهي كالآتي:

١. من خلال الأعمال القيّمة والخلاقة.

٢. من خلال تجربة القيَم العليا، من قبيل: الوقوف أمام عجائب الطبيعة، والثقافة أو إدراك شخص آخر بواسطة الحبّ.

٣. بواسطة تحمّل الألم والمعاناة التي تمثّل أفضل تجليات القيمة الوجودية للإنسان.

---

1. Batista, John
2. Almond, Richard
3. Bafista, J & Almond, R. 1973, P 409 – 427.
4. Frankl, Viktor E
5. Frankl, V. 1976, P 54.

ويرى باميستر[1] أن معنى الحياة يتحقق من خلال إشباع الاحتياجات الأربعة الأساسية الآتية[2]:

١. الحاجة إلى الهدفية في الحياة.

٢. الحاجة إلى الشعور بالجدوائية الذاتية.

٣. الحاجة إلى امتلاك بعض القيَم التي من شأنها أن تعمل على توجيه سلوكيات الفرد.

٤. وجود أساس ومبنى ثابت وراسخ لامتلاك نوع من الشعور الإيجابي وتقدير الذات.

وفي جمع وتبويب آراء علماء النفس، يمكن القول:

١. إن علماء النفس ـ ولا سيما منهم أتباع المذهب الإنسوي ـ قد تأثروا في بحث معنى الحياة بالفلاسفة الوجوديين.

٢. على الرغم من أن النظرة الفلسفية إلى موضوع معنى الحياة، يأخذ بنا إلى حيث هدف الحياة الذي هو في الغالب أمر يكتشف، ويمكن القول إنه اتجاه عام إلى العالم ونوع البشر. بيد أن علماء النفس ـ بالإضافة إلى ذلك ـ يؤكدون على الغاية وعلى الآليات وقيمة الحياة، وهو غالباً ما يعتبر أمراً شخصياً وباطنياً وقابلاً للجعل والاعتبار.

٣. إن معنى الحياة رهن بإقامة التواصل والارتباط من قبل الإنسان مع غاية الحياة والعالم، والذي هو نوع من مطابقة الوضع الشخصي للذات مع الهدف الكلي والنوعي.

٤. إن هذا الارتباط يؤدّي في أبعاده المعرفية إلى إدراك وفهم الفلسفة الوجودية للعالم والإنسان، كما يؤدي في أبعاده العاطفية إلى التحمّل والصبر، وتقبل الصعاب والمنغصات ولوازمها.

٥. إن الإيمان والالتزام بالقيم التي يمكنها توجيه أوضاع العالم وسلوكيات الفرد، تعمل على تعبيد سبل الوصول إلى معنى الحياة.

الحكمة المتعالية

صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي (٩٧٩ ـ ١٠٥٠هـ) المعروف بـ «صدر المتألهين» و«الملا صدرا»، من مشاهير الفلاسفة في القرن الحادي عشر للهجرة، مؤسس مدرسة

1. Baumeister, R.

2 .Baumeister, R, 1991, P. 676 – 690.

الحكمة المتعالية في الفلسفة. وقد عمد في مؤلفاته الكثيرة إلى البرهنة والاستدلال على أصول ومباني هذه المدرسة، وعكف تلامذته وأتباع مدرسته من بعده على شرحها وتفصيلها وتنقيحها طوال القرون الأربعة الماضية. لقد تمكن صدر المتألهين من خلال نقده ومناقشته لآراء الفلاسفة السابقين ـ ولا سيّما منهم الفلاسفة المشائين والإشراقيين ـ من الوقوف على نقاط ضعف هذه الآراء في هذا الشأن، ومن خلال اختياره العزّلة والعبادة والرياضة الروحية تمكن من الحصول على الشهود العرفاني، وتفتح بذلك في الواقع برعم الحكمة المتعالية التي زرع بذرتها في تفكيره منذ سنوات، وسقاها بتفكيره وآرائه وبراهينه، وازدهرت من خلال المشاهدات العرفانية والحصول على الحقائق الباطنية[١]. وفيما يلي نشير إلى أهم أصول الحكمة المتعالية:

١. أصالة الوجود واعتبارية الماهية: إن الواقعية العينية مصداق بالذات لمعنى الوجود، والمفهوم الماهوي إنما يُعبرّ عن حدود الواقعية فقط، ويحمل عليها بالعرَض[٢].

٢. تشكيكية الوجود: إن الحقيقة الخارجة وحقيقة الوجود هما في الواقعة حقيقة عينية واحدة، وأن الكثرة في الحقائق الخارجية تعود إلى التشكيك في مراتب الوجود، وفي الحقيقة فإن ما به الاشتراك هو عين ما به الامتياز[٣].

٣. وجود الرابط المعلول: إن وجود المعلولات في العالم هو عين الربط والتعلق بوجود العلة، وهو شعاع وضياء منها؛ أي ليس لها استقلال وجودي، وأن وجود

---

١. صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، ***الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*** (تسعة مجلدات)، ج١، ص٧ ـ ٨، ١٩٨١م.

٢. مصباح اليزدي، محمد تقي، ***آموزش فلسفه*** (دروس في الفلسفة)، ج١، ص٢٩٤ ـ ٣٠٠، ١٣٦٧هـ.ش. (مصدر فارسي)؛ صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، ***الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة***، ج١، المرحلة الأولى / الفصل السابع.

٣. مصباح اليزدي، محمد تقي، ***آموزش فلسفه*** (دروس في الفلسفة)، ج١، ص٣٣٩ ـ ٣٤٣؛ عبوديت، عبد الرسول، ***درآمدي به نظام حكمت صدرائي*** (مدخل إلى نظام الحكمة المتعالية لصدر المتألهين)، ج١، ص١٥٢ ـ ١٦٠، ١٣٨٥هـ.ش. (مصدر فارسي)؛ صدر المتألهين الشيرازي، ***الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة***، ج٦، ص٨٦.

المعلول إضافة إشراقية لوجود العلة، وليست هي الإضافة التي تعدّ من المقولات. وبعبارة أخرى: إن المعلول تبعية وقيام بالعلة، وليس تابعاً وقائماً بها، وهو صدور عن العلة وليس صادراً عنها[١].

٤. الحركة الجوهرية: إن الحركة من العوارض التحليلية للوجود، وتنسب إلى الماهية الجوهرية أو الأعراض بالعرَض، وكما هو الشأن في مقولة الـ: متى والأين، فإن الحركة ممكنة في أصل الجوهر أيضاً[٢].

وهناك أمور أخرى تُعدّ هي الأخرى من أسس ودعائم الحكمة المتعالية، من قبيل: وحدة الوجود، وتجرّد الخيال، والمثال المتصل، واتحاد العاقل والمعقول، وبسيط الحقيقة، وحدوث النفس؛ رغم أن بعض هذه المفاهيم يمكن مشاهدتها في المدارس الأخرى أيضاً.

معنى الحياة في الحكمة المتعالية

١. إن معرفة الإنسان في فلسفة صدر المتألهين تقوم على أساس أصالة الوجود. وعلى هذا الأساس كما أدرك صدر المتألهين وشاهد حقيقته بالعلم الحضوري، ورأى أنها وجود وليست ماهية، ومن خلال مشاهدته لحقيقته، وجد الحقيقة في الوجود لا في الماهية[٣]. إن معرفة الإنسان عند صدر المتألهين ليست منفصلة عن معرفة وجوده، وإن حقيقة الإنسان بدورها ليست شيئاً آخر غير وجوده. إن الذي

---

١. مصباح اليزدي، محمد تقي، *آموزش فلسفه* (دروس في الفلسفة)، ج١، ص٣٧؛ عبوديت، عبد الرسول، *درآمدي به نظام حكمت صدرائي* (مدخل إلى نظام الحكمة المتعالية لصدر المتألهين)، ص٢١٨؛ صدر المتألهين الشيرازي، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، ج٢، ص٢٩٩.

٢. مصباح اليزدي، محمد تقي، *آموزش فلسفه* (دروس في الفلسفة)، ج٢، ص٣٠٦ ـ ٣٢٢؛ عبوديت، عبد الرسول، *درآمدي به نظام حكمت صدرائي* (مدخل إلى نظام الحكمة المتعالية لصدر المتألهين)، ص٣٠٩ ـ ٣٣٠؛ صدر المتألهين الشيرازي، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، ج٤، ص٢٧٤.

٣. جوادي آملي، عبد الله، *رحيق مختوم* (الرحيق المختوم) (خمسة مجلدات)، ج١، ص٣٧، ١٣٧٥هـ.ش. (مصدر فارسي).

يكون في الإنسان منشأ للآثار والبركات هو وجوده. إن الوجود واحد، ولكن له مراتب متعددة تشمل جميع الوجود، وحيث أن جميع الصفات الكمالية نمط من الوجود، بل هي عين الوجود، فكلما كان الوجود أقوى وأشدّ، سوف تكون الصفات الكمالية بدورها أعلى وأسمى. وكما أن الوجود المطلق يتصف بالقدرة والإرادة والعلم والخير والوحدة والبهجة والسرور والرضا المطلق، فإن حظ ونصيب سائر مراتب الوجود يتبيّن بحسب نسبة قربها وبُعدها عن الذات المقدسة لواجب الوجود. وعليه فإن كل كائن يستطيع رفع وجوده، سوف تزيد بهجته وسروره وطمأنينته وعلمه وإرادته.

٢. يرى صدر المتألهين أن الموجودات الإمكانية ـ ومن بينها الإنسان ـ هي عين التعلق والارتباط بالمبدأ، وليست متعلقة أو مرتبطة به[١]. وعليه ليس لها أيّ نوع من الاستقلال والقوام الذاتي والهوية الاستقلالية؛ بل هي بأجمعها ساطعة من نور جمال الشمس الأزلية لحضرة الحق تعالى. وبعبارة أخرى: بالنظر إلى عينية الربط في وجود المعلول، فإن الإنسان إنما يكتسب وجوده في ضوء واجب الوجود، بل إن هويته ليست سوى هذا الربط. وبطبيعة الحال فإن وجود العلقة والربط في العالم المادي بسبب البعد والفاصلة الكبيرة عن الوجود البحت والمطلق، يحظى من الغموض وعدم التعيّن وعدم الثبات بنسبة أكبر بالقياس إلى وجود الربط في العوالم الأخرى[٢]. يلجأ صدر المتألهين إلى استعمال مثال الصوَر المرآتية؛ بمعنى أن جميع الكائنات هي بمنزلة المرايا التي تعكس صورة الحق تعالى[٣]. وعليه فإن الناس إن هم إلا مرايا يتعيّن عليها بشكل وآخر أن تعمل على إظهار صورة الحق تعالى؛ بمعنى أن قيمتهم الوجودية ليست سوى ظلّ وجود المعبود والصورة العاكسة له.

---

١. صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، ج١، ص٤٧، وص٣٢٩.

٢. المصدر أعلاه، ج٨، ص٢٧٧.

٣. صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، *المشاعر*، إعداد: هنري كوربان، ص٤، ١٣٦٣هـ.ش.

٣. في الحكمة المتعالية وعلى أساس أصالة الوجود والوحدة التشكيكية للوجود، يتمّ إثبات أن الشعور والحياة من الكمالات الوجودية، بل هما عين الوجود. وعليه فإنهما مثل الوجود ساريان في جميع ذرّات العالم، وحتى الجمادات بدورها تتمتع بالحياة والوعي في حدودها ومراتبها[١]. إن كل موجود يتمتع بالشعور والحياة بمقدار ما له من السعة الوجودية، وإن سبب ضعف الشعور والحياة في الكائنات المادية يعود إلى أنها تمتلك وجوداً ضعيفاً وناقصاً. وعلى حدّ تعبير صدر المتألهين فإن وجود الكائنات المادية يتضمّن العدم، وظهورها ممتزج بالخفاء. إن حضورها يتحقق بالغيبة، وبقاؤها يتمّ الحفاظ عليه بواسطة التجدد والزوال، واستمرارها ينتظم بمجيء واستبدال الأمثال بشكل متتابع. وعلى هذا الأساس فإن الوجود المادي الجسماني لا يمكن له أن يمتلك وعياً وإدراكاً مستمراً وحياة باقية وثابتة[٢]. وعلى هذا الأساس فإنه على الرغم من وجود معنى الحياة في بعض الكائنات المادية بسبب امتلاكها لمرتبة من الشعور والحياة؛ ولكن كلما ارتقت السعة الوجودية إلى الأعلى وانفصلت عن التعلقات المادية، فإن هذا الشعور وهذه الحياة سوف ترتقي أكثر، ويصبح العلم بالذات وحياة الذات وغاية النفس أغنى وأكبر؛ بمعنى أن معنى الحياة يغدو أغنى وأشد. وعليه فإن هذا المعنى في الإنسان كلما تسامى أصبح أغنى.

٤. يعمد صدر المتألهين إلى تعريف العشق بأنه اتحاد مع المعشوق، ويراه مساوقاً للوجود[٣]. إنه يرى أن منشأ العشق يكمن في خيرية المعشوق، ويقول: إن كل كائن يعتبر الخير الملائم لوجوده حسناً، وإذا لم يحصل عليه فإنه ينجذب إليه. وفيما يتعلق بالله حيث أنه أصل كل خير وكمال مطلق وهو مبتهج بذاته أبداً، وعشقه لذاته من أكمل أنواع العشق، وحيث أن جميع العالم يمثل تجلياً لذاته التي لا مثيل لها، فإنه يعشق جميع العالم الذي هو عين الارتباط به. يرى صدر المتألهين أن «المحب

---

١. صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، ج٦، ص١٠٥.
٢. المصدر أعلاه، ج٧، ص٣٠٧ ـ ٣٠٨.
٣. المصدر أعلاه، ج٦، ص٣٤٠.

والمحبوب في الطرفين شيء واحد»[١]. وكما يبحث في اتحاد العاقل والمعقول، فإنه ينظر إلى اتحاد العاشق والمعشوق أيضاً، ويرى أن المعشوق الخارجي معشوق بالعرَض، والصورة الحاصلة من المعشوق معشوقاً حقيقياً ومتحداً مع العاشق والذي هو عين العشق أيضاً. إن عشق الكمال ـ طبقاً لرؤية صدر المتألهين ـ مودع في وجود جميع كائنات العالم وفي باطن جميع ذرّات الوجود، وإن عشق الوصول إلى الكمال النهائي يسري في جميع أجزاء العالم وأركانه. إن العشق في الكائنات غير المجرّدة التي تتمتع بالقوّة والاستعداد، على نحو طبيعي أو إرادي عبارة عن الشوق والميل إلى الحركة نحو المعشوق، وإن هذا الشوق والعشق هو أساس الحركة النفسانية والجسمانية لها. إن هذا الموران والغليان في جميع ذرّات العالم ينبثق من قوة العشق وحبّ الكمال المطلق، ولو لم يكن هذا العشق موجوداً، لأصبحت الموجودات الإمكانية ساكنة وهاجعة وخامدة[٢]. وفي الإنسان يتجلى معنى الحياة بالحصول على هذا العشق والحركة الكمالية في هذا المسار.

٥. طبقاً للحركة الجوهرية عند صدر المتألهين، تكون الحركة والمتحرّك في الخارج شيئاً واحداً، وهو الوجود العابر والسيال[٣]. يرى صدر المتألهين أن الحركة ليست شيئاً آخر غير التجديد والتجدد المستمر للعالم لحظة بلحظة، وقد توصل في نظامه الفلسفي إلى هذه النتيجة وهي أن جوهر العالم والأعراض بتبعه في حركة وصيرورة دائمة. وعلى هذا الأساس فإن جعل المتحرك، جعل للحركة والسيلان أيضاً. ومن هنا فإن الحركة الكمالية والاستكمالية في الإنسان تجري في صلب وجوده وجوهره الوجودي. وإن حركة وصيرورة الإنسان نوع من الوجود والكينونة.

٦. إن لمعرفة الذات في الحكمة المتعالية أهمية خاصة، وحتى معرفته الإلهية إنما تكون في ضوء معرفته لذاته. يرى صدر المتألهين أن معرفة الذات هي «أمّ الفضائل

---

١. المصدر أعلاه، ج٧، ص١٨٨.
٢. المصدر أعلاه، ج٢، ص٢٧٨.
٣. المصدر أعلاه، ج٣، ص٦١.

وأصل المعارف»[١]. إن معرفة النفس تعدّ سلّم الرقيّ في معرفة المبدأ وصفاته وأفعاله، ومفتاح الفرَج في معرفة المعاد وشؤونه. وعلى هذا الأساس فإن الوصول إلى معنى الحياة إنما يكون ـ بشكل رئيس ـ من طريق إدراك الذات ومعرفة النفس.

٧. إن الإيمان ـ من وجهة نظر صدر المتألهين ـ واحد من أهمّ الدعائم والركائز الهامة لمعنى الحياة. فهو يعتقد أن الإيمان نور عقلي تصل نفس الإنسان بواسطته من القوّة والنقص إلى الفعلية والكمال، وترتقي من عالم الظلمات والأجسام إلى عالم الأنوار والأرواح، وتصبح مستعدة إلى لقاء الله[٢]. يعمد صدر المتألهين فيما يتعلق بتحصيل الإيمان والمعارف الإلهية إلى التعريف بطريقين، وهما: البرهان والمكاشفة العينية[٣]. وبطبيعة الحال فإنه يُصرّح بأن حقائق الأمور الإيمانية لا يمكن الحصول عليها إلا بواسطة الاقتباس من نور مشكاة النبوّة والاستدعاء من باطن الولاية. وعليه يجب على كل من ينشد ذلك أن يفرغ قلبه من حبّ الدنيا، وأن يُطهّر ذاته ونفسه من جميع الأدران، وأن ينقطع من الخلق إلى الحق، وأن يُعرض عن جميع الرئاسات وشهوات الدنيا[٤]. وعلى هذا الأساس فإن معنى الحياة من وجهة نظر صدر المتألهين إنما يتحقق في ضوء الإيمان، ويصبح أكثر ثراءً وغنىً من خلال التمسّك بمراتب الإيمان.

٨. يذهب صدر المتألهين إلى القول بالاتحاد بين العاقل والمعقول[٥] ـ خلافاً لابن سينا القائل بعدم عقلانية هذا القول ـ وأقام عليه الكثير من الأدلة والبراهين[٦]. وذلك لأن

---

١. صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، ***الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة***، ج٩، ص٢٧٧؛ صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، ***العرشية***، تصحيح: غلام حسين آهني، ص٢٧٩، ١٣٦١هـ.ش.

٢. صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، ***أسرار الآيات***، تصحيح: محمد خواجوي، ص٢٨، ١٣٦٠هـ.ش.

٣. صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، ***العرشية***، تصحيح: غلام حسين آهني، ص٢٨٦، ١٣٦١هـ.ش.

٤. المصدر أعلاه، ص٢٨٧.

٥. الطوسي، الخواجة نصير الدين، ***شرح الإشارات والتنبيهات***، ص٢٩٥، ١٣٧٥هـ.ش.

٦. المصدر أعلاه، ج٣، ص٣١٢ ـ ٤٣٧؛ صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، ***المشاعر***، إعداد: هنري كوربان، ص٥١، ١٣٦٣هـ.ش؛ صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، مج***موعه رسائل فلسفي صدر المتألهين***، تحقيق: حامد ناجي الإصفهاني، ص٦٣ ـ ١٠٦، ١٣٧٥هـ.ش.

العاقل والمعقول متضايفان، وإذا حصل تعقل، فإن العاقل هو جوهر النفس الناطقة وعين ذاته، وحيث أن ذات النفس الناطقة عاقلة، فإن معقولها ـ بحكم قاعدة التضايف ـ يجب أن يكون في تلك المرتبة التي يكون العاقل فيها، والعكس صحيح أيضاً. وعليه فإن المعقول يجب أن يكون مع كامل هويته الوجودية في حاقّ ذات النفس؛ وإلا فإن المعقول لن يكون معقوله، ولن تصبح النفس عالمة به، ولن يكون العلم حاضراً عندها. ومع افتراض أن النفس الناطقة عاقلة بالقوّة، فإنها لم تصل من القوّة إلى الفعلية، ولم يترسّخ نور العلم في جوهر ذاتها، ويلزم من ذلك أن يكون المدرك عاقلاً بالقوّة، ويكون المعقول معقولاً بالفعل؛ في حين أن هذا المعنى بحكم التضايف لا يكون صحيحاً[١]. وعلى هذا الأساس فإن العاقل هو عين المعقول وعين العقل والتعقل؛ بمعنى أن العلم الذي هو صورة عقلية ومعقول بالذات، معقول كما هو العين العقلية للنفس أيضاً. إذن فالمدرِك والمدرَك والإدراك شيء واحد.

إن صدر المتألهين يرى أن برهان التضايف هذا جارياً في سائر الإدراكات، ولا يراه مقتصراً على الصوَر المعقولة فقط. بمعنى أن هناك اتحاد مع المدرِك حتى في الإدراك الوهمي والخيالي والحسّي أيضاً[٢]. وعلى هذا الأساس فإن معنى الحياة لن يكون مجرّد أمر إدراكي ومعرفي فقط، بل إن الذي يتمّ فهمه وإدراكه بوصفه معنى الحياة، يتحد مع وجود المدرِك، ويجري في جميع أنحاء وجوده. وعليه فإن جوهر النفس الناطقة يكتسب بنور العلم سعة وجودية، ويصبح جوهراً أكثر نورانية. إن العلم الحقيقي هو ذلك الشيء الذي يمتزج بروحه. وإن معنى الحياة عندما يكتسب صورة العلم الحقيقي، فإنه يسري من الإدراك إلى المدرِك ويمتزج بوجوده.

٩. إن النعمة ـ من وجهة نظر صدر المتألهين ـ أعم من كل خير ومنفعة وبهجة؛ سواء أكانت دنيوية أم أخروية. وعليه فإن جميع الكائنات والمخلوقات لا يخلو أمرها من أن تكون خيراً أو مصلحة. إن الخير هو السعادة المطلوبة بالذات، وغاية السعادة

---

١. حسن زاده آملي، حسن، *اتحاد عاقل به معقول* (اتحاد العاقل بالمعقول)، ص٥٢ ـ ٥٣، ١٣٦٢هـ.ش. (مصدر فارسي).

٢. صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، *المشاعر*، إعداد: هنري كوربان، ص٥٢.

تكمن في البقاء دون فناء، والفرح دون اكتئاب، والعلم غير المشوب بالجهل، والغنى دون افتقار. إذن غاية السعادة لا تكون إلا بالدخول إلى الجنة[١]. كما أن معنى النظام الأحسن في الخلق هو أن تكون سلسلة العلل المادية بحيث يتنعم أكبر عدد من المخلوقات بأفضل الكمالات والنِعَم؛ بمعنى أن تكون القوانين التي تحكم العالم والإنسان بحيث تحتوي على أكثر الخير وأقلّ ما يمكن من الشر بالنسبة إلى البشر (بسبب التزاحم). إن أحسنية النظام مقتضى صفة «العناية الإلهية»[٢]. فإن توفّر هذا النظام الأحسن للإنسان لكي يحصل على أكثر الخير والنفع، وبلغ أقصى مراتب السعادة، فإن معنى الحياة لن يكون سوى الحركة باتجاه نيل السعادة والخير.

١٠. إن الغاية من خلق الإنسان ـ على ما ورد في النصوص الدينية ـ هي توفير الأرضية المناسبة للاختبار والاختيار الحرّ للإنسان[٣]، وأن يَعبد الله سبحانه وتعالى[٤]، وأن يفوز في نهاية المطاف بمقام الفوز والفلاح والسعادة الأبدية، ويصل إلى مرتبة القرب والرضوان الإلهي حيث الأخيار والصالحون عند ربهم يرزقون[٥].

إن مراتب النفس ـ من وجهة نظر صدر المتألهين ـ عبارة عن: الطبيعية، والنباتية، والحيوانية، والإنسانية، حيث تحصل للجسد في الدنيا بالتدريج مقرونة بالمادة. إن الخيال هو أول مراحل الوجود الأخروي، وآخر مرتبة من مراتب العالم المادي؛ إذ ليس هناك شيء من أشياء هذا العالم ـ الأعم من الزمان والصورة والقوى ـ يمتلك القدرة على الانتقال إلى الآخرة بعينه، إلا بعد التحولات التي تطرأ عليه. والإنسان بدوره لا يكون مستعداً للحشر إلا بالقوّة الكمالية التي هي الصورة النهائية من الوجود؛ إذ أن جميع قواه، مثل: السمع والبصر والذوق، هي بمثابة شعاع وجوده؛ حيث تدّخر الصورة العلمية والخيالية الخارجية عند الخيال؛ بحيث لو فقدت هذه المواد الخارجية، سوف تبقى هذه

١. صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، ١٩٨١ة، ج٣، ص١٧٥ ـ ١٧٨.
٢. مصباح اليزدي، محمد تقي، ١٣٦٧، ج٢، ص٣٩٢.
٣. سورة هود (١١): ٧؛ سورة الملك (٦٧): ٢.
٤. سورة الذاريات (٥١): ٥٦؛ سورة يس (٣٦): ٦١.
٥. سورة آل عمران (٣): ١٥؛ سورة الجاثية (٤٥): ٢٣.

الصوَر محفوظة؛ كما هو الحال بالنسبة إلى بقاء النفس في عين فساد الجسد[١]. إن الفلاسفة الإسلاميين يعملون على بيان مسار النفس ضمن مرحلة العقل الهيولائي، والعقل بالملَكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد[٢]. ولكن بناء على توصية صدر المتألهين فإن الحركة الجوهرية للنفس من العقل الهيولائي لا تنتهي بالوصول إلى العقل المستفاد؛ وذلك لأن العقل المستفاد والمرحلة الرابعة من الحياة المعنوية للنفس، هي ذات الاتصال والاتحاد مع العقل الفعّال أو «الروح القدسية» أو «روح القدس» الذي يطلق عليه العرفاء تسمية «الوجود المنبسط». إن الروح والنفس الإنسانية من خلال الاتحاد مع هذا العقل الفعّال، والاقتباس من نور معرفته تتحوّل إلى روح مقدّسة[٣]. وذلك لأن الجمال الإلهي مطلق وغير متناه، وإن جاذبة عشقه وكذلك سير النفس لن تتوقف حتى بعد الوصول إلى الروح القدسية والروح الإلهية التي يتم التعبير عنها بمشاهدة الجمال الإلهي، وليس هناك نهاية لهذه العلاقة العظيمة من العشق والهيام الملكوتي. وعلى هذا الأساس يكتسب معنى الحياة ـ على أساس الغاية من خلق الإنسان ومساره التكاملي والمعنوي ـ امتداداً كبيراً ومتعالياً، ولن يكون لهذه الحياة أيّ نقطة توقف وسكون أو نهاية، ولا يتطرّق إليها التكرار والملل أو التعب، بل إنها من خلال الارتباط والوصول إلى مشاهدة الجمال الإلهي، تكتسب في كل يوم معنى أكثر حداثة وأبدع تجلياً.

خلاصة واستنتاج

أ) إن الكانون الأصلي لمعنى الحياة هو وجود الإنسان، وكلما كانت السعة الوجودية أكبر، كان معنى الحياة أغنى وأكثر ثمراً.

ب) إن وجود الإنسان معلول وهو عين الربط بالحق تعالى، وليس له أيّ استقلال من نفسه. وعليه كلما كان أكثر قرباً إلى المبدأ، سوف يحصل على أكبر حظ من الوجود والمعنى، وهذا يستلزم الابتعاد عن المادة والتعلقات المادية.

---

١. المصدر أعلاه، ج٩، ص٢٢١ ـ ٢٢٢.
٢. المصدر أعلاه، ج٣، ص٤١٣.
٣. المصدر أعلاه، ج٢، ص١٧٦، وج٣، ص١٢٧، وج٧، ص٢٤.

ج) إن العشق ـ بمعنى الشوق الشديد إلى الاتحاد مع المعشوق ـ يساوق الوجود، ويدفع العاشق إلى الحركة والكفاح في هذا المسار، ويلمس معنى الحياة بكل وجوده؛ إذ أن هذه الحركة الاستكمالية وصيرورة الإنسان ـ طبقاً للحركة الجوهرية ـ موجودة في صُلب الوجود.

د) إن المعرفة والإيمان من أهم ركائز معنى الحياة؛ حيث تبدأ بمعرفة النفس، وتصل إلى الفعلية والكمال بنور الإيمان؛ إذ بناء على اتحاد العاقل والمعقول في كل معرفة يُصبح عين وجود الشخص، ويصبح بسعة وجوده مستعداً إلى لقاء الله.

هـ) إن النظام الأحسن يوفّر فرص الاستفادة من أعلى الكمالات، لكي يصل الإنسان إلى أعلى مراتب السعادة، ويصل الإنسان من خلال سيره المعنوي واجتياز المدارج المتعالية إلى مشاهدة الجمال والجلال الإلهي، وليس لمعنى الحياة نهاية أو توقف.

المصادر

القرآن الكريم.

آدمز، أي. أم. ***معناي زندكي*** (معنى الحياة)، ترجمته إلى اللغة الفارسية: زهراء كلبايكاني، مجلة: ***نقد و نظر***، العدد: ٣١ ـ ٣٢، خريف وشتاء عام ١٣٨٢هـ.ش.

جوادي آملي، عبد الله، ***رحيق مختوم*** (الرحيق المختوم) (خمسة مجلدات)، مركز نشر إسراء، قم المقدسة، ١٣٧٥هـ.ش.

حسن زاده آملي، حسن، ***اتحاد عاقل به معقول*** (اتحاد العاقل بالمعقول)، نشر حكمت، طهران، ١٣٦٢هـ.ش. (مصدر فارسي).

شفيعي كدكني، محمد رضا، ***هزاره دوم آهوي كوهي*** (الألفية الثانية من الظبي الجبلي)، نشر سخن، طهران، ١٣٨٨هـ.ش.

صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، ***أسرار الآيات***، تصحيح: محمد خواجوي، نشر انجمن حكمت و فلسفه، طهران، ١٣٦٠هـ.ش.

صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، ***الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*** (تسعة مجلدات)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١م.

صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، ***العرشية***، تصحيح: غلام حسين آهني، انتشارات مولى، طهران، ١٣٦١هـ.ش.

صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، ***المشاعر***، إعداد: هنري كوربان، كتابخانه طهوري، طهران، ١٣٦٣هـ.ش.

صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، ***مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألهين***، تحقيق: حامد ناجي الإصفهاني، انتشارات حكمت، طهران، ١٣٧٥هـ.ش.

الطوسي، الخواجة نصير الدين، ***شرح الإشارات والتنبيهات***، نشر البلاغة، قم، ١٣٧٥هـ.ش.

عبوديت، عبد الرسول، ***درآمدي به نظام حكمت صدرائي*** (مدخل إلى نظام الحكمة المتعالية لصدر المتألهين)، انتشارات سمت ومؤسسه امام خميني، طهران وقم المقدسة، ١٣٨٥هـ.ش.

مصباح اليزدي، محمد تقي، ***آموزش فلسفه*** (دروس في الفلسفة)، منظمة الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى والثانية، قم المقدسة، ١٣٦٧هـ.ش.

مولوي، جلال الدين محمد بن محمد، ***مثنوي معنوي***، تصحيح: بهاء الدين خرمشاهي، ناهيد، طهران، ١٣٧٥هـ.ش.

نايجل، توماس، **پوچي** (العدمية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حميد شهرياري، مجلة: نقد و نظر، العدد: ٢٩ ـ ٣٠، ربيع وصيف عام ١٣٨٢هـ.ش.

Bafista, J & Almond, R (1973), ***The Development of Meaning in Life***, Psychatry.

Baumeister, R .(1991), ***How Stories Make Sense of Personal Experience***, Personality and Social Psychology Bulltein.

Frankl, V. (1976), ***Man's Search for Meaning***, NewYork, Pocket books.

Maslow, A. H (1968), ***Toward a Psychology of Being***, NewYork, VanNostrand.

«معنى الحياة» برؤية الفيلسوف آرثر شوبنهاور
(نظرية تشاؤمية في بوتقة النقد والتحليل)[1]

د. يد الله رستمي[2]

الفيلسوف الألماني آرثر شوبنهاور اعتبر الإنسان كائناً لا معنى لوجوده، ويمكن بيان أدلّته التي استند إليها لإثبات عدم وجود اتّساق فيما يسمّى «معنى الحياة» كما يلي:

١. الله ليس موجوداً والدليل على ذلك رواج شتّى أنواع المعاناة والمآسي الكثيرة في حياة البشر، إذ يفترض الإنسان وجود ربّ خالق بشكل غير مبرّر بغية إضفاء معنى لحياته.

٢. خلقة هذا العالم خاطئة من أساسها، لأنّ حياة البشر لا تطوي مراحل منتظمة على ضوء هدف محدّد تدركه عقولهم، لذا استمرار الحياة يعدّ أمراً عبثياً.

وعلى هذا الأساس اعتبر حياة الإنسان عديمة القيمة لأنّه يواجه خلالها الكثير من البلايا والآلام ويتحمّل خسائر فادحة، وضمن تأكيده على الدور الذي تلعبه إرادة الإنسان ادّعى أنّ اعتماده عليها في حياته يضطرّه لأن يقطع مراحل لا نهاية لها نظراً لعدم وجود حدّ

---

١. المصدر: المقالة بعنوان«*ارزيابى نظريه شوپنهاور درباره معناى زندگى*» في مجلة (*فلسفه دين*) التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، الفصلية، العدد ٣١، ربيع وصيف ٢٠١٨م، الصفحات ١٠٩ إلى ١٢٦.

ترجمة: د. أسعد مندي الكعبي.

٢. أستاذ في فرع الفلسفة والكلام بجامعة «بيام نور»، الجمهورية الإسلامية الإيرانية ـ طهران.

تتوقّف عنده رغباته وطموحاته، وهذا الأمر بحدّ ذاته يجعله عرضةً لمعاناة شديدة كما يجرّد حياته من كلّ معنى.

نظرية هذا الفيلسوف الغربي يرد عليها نقد صريح وواضح لأنّه اعتبر اللذّة هدفاً لحياة البشر وادّعى أنّ فيها تكمن الفائدة من بقائهم أحياء، لكن هذا الرأي باطل لكون فائدة الحياة وهدفها لا يقتصران على اللذّة فقط، فهناك أشياء أخرى قد تكون ذات قيمة أكثر منها، والنقد الآخر يرد على ادّعائه بخصوص اعتماد الإنسان على رغباته، فهي في الواقع لا تتلازم دائماً مع الآلام والمعاناة كما ادّعى لأنّ السير نحو الهدف عادةً ما يترافق مع شعور باللذّة ولا سيّما إذا كان هذا الهدف متعالياً.

مقدّمة

من جملة أهمّ الأسئلة التي تطرح دائماً بيننا نحن البشر، ولربّما أهمّها على الإطلاق، هو السؤال عن معنى الوجود بشكل عامّ ومعنى الحياة بشكل خاصّ ومعنى حياة الإنسان بشكل أخصّ، ورغم أنّ بعض الناس لا يطرحون هذه التساؤلات ولا يقحمون أنفسهم في تفاصيلها بشكل عملي، لكن لا شكّ في أنّها تراود أذهانهم وضمائرهم بشكل طبيعي، لأنّ الإنسان بطبعه لا يطيق الحياة التي لا معنى لها ولا يمكنه أن يستمرّ فيها، وردّة فعله في هذه الحالة هي الشعور بالسخط والملل ولربّما يقرّر الانتحار.

السؤال عن معنى الحياة والوجود عادةً ما يطرح عندما نواجه بعض القضايا التي لا مفرّ من معرفة واقعها في حياتنا وفي عالم الوجود عموماً، مثل الله والموت والشرّ والآلام والمعاناة، حيث يطرح بعدّة صيغ وفي رحاب تساؤلات عديدة كما يلي:

- هل هناك تناسب بين وجود الشرور في الحياة ووجود الله عزّ وجلّ؟
- ما السبب في كلّ هذه الشرور التي تجتاح العالم من أقصاه إلى أقصاه وعلى مرّ العصور رغم وجود الله عزّ وجلّ؟
- هل تستحقّ الحياة أن تستمرّ مع وجود كلّ هذه الشرور والآلام والمعاناة؟

ـ هل لحياة الإنسان معنى رغم أنّ الموت هو مصيره المحتوم؟

ـ هل يمكن للإنسان أن يجعل لحياته معنى أو يجرّدها من كلّ معنى بإرادته الشخصية؟

عندما يواجه الإنسان آلاماً ومعاناةً لا قدرة له على الخلاص منها ويتعرّض لمحن وبلايا شديدة لا طاقة له بها، عادةً ما تطرق ذهنه التساؤلات التالية: ما معنى هذه الحياة؟ فهل تستحقّ أن أبقى فيها حيّاً؟ وهل لها هدف معيّن؟

الفيلسوف الألماني آرثر شوبنهاور الذي يعتبر أشهر الفلاسفة المتشائمين في القرن التاسع عشر وفي تأريخ الفلسفة، نشأ تشاؤمه إثر واقع حياته الشخصية وجرّاء ما شاهده من بؤس علني في حياة سائر الناس، لذلك راود ذهنه السؤال عن معنى الحياة وحفّزه على تدوين بعض الآثار في هذا المضمار؛ وحسب رأي الفيلسوف فريدريك كوبلستون فالسبب في تبنّيه أراءه التشاؤمية يعود إلى حالته النفسية وخصائصه الشخصية وذوقه الخاصّ، وذلك لما شاهد من معاناة وبؤس بين البشر وعبثية حياتهم.[1]

حينما يدور الكلام حول موضوع «معنى الحياة» عادةً ما يراودنا هاجس يتمحور حول ثلاثة مرتكزات أساسية، هي الهدف من الحياة وقيمتها وفائدتها،[2] وكما ذكرنا فالفيلسوف الألماني شوبنهاور يعتقد بعدم وجود أيّ معنى لحياة البشر، ويقصد من ذلك عدم وجود هدف فيها وتجرّدها من كلّ قيمة حقيقة.

أمّا انعدام الهدف في الحياة فهو برأيه يؤثّر على إدراك الإنسان ورضاه بواقع حياته وكلّ ما يرتبط بها، إذ لديه له أيّ هدف يحفّزه على تسخير حياته لأجل تحقيقه ويضفي إليها معنى. كذلك يعتقد بأنّ الحياة لا تستحقّ أن تستمرّ نظراً لكون خسائر الإنسان وأضراره فيها أكثر ممّا يناله منها ومن الفوائد التي يحصل عليها خلال السنوات التي يعيش فيها.

مساعينا بناءً على هذا الرأي كلّها عبثية لا جدوى منها وعاقبة الحياة البشرية هي الفشل المحتوم، فهي أشبه بصفقة تجارية نفقاتها أكثر من أرباحها، لأنّ آلامها ومعاناتها أكثر من ملذّاتها.

---

1. Copleston, Fredrick. 1975, p. 74.

٢. مصطفى ملكيان، ٢٠٠٣م، ص١٨.

يبدو من كلام هذا الفيلسوف الغربي أنّ اللذّة هي القيمة الحقيقية لحياة البشر لكونها أمراً مطلوباً ومرغوباً فيه لدى الناس كافّةً ويتلائم مع طبيعة خلقتهم، وعلى هذا الأساس استنتج أنّ الحياة لا قيمة لها لكون معاناة الإنسان فيها أكثر من ملذّاته.

بشكل عامّ يمكن بيان وجهة نظر شوبنهار بخصوص عدم انسجام ما يسمّى بـ «معنى الحياة» مع واقع حياة البشر كما يلي: ضرورة وجود الله عزّ وجلّ ليست شرطاً لأن يكون لحياة البشر معنى، وهذه الحياة لا معنى لها من الأساس وذلك لسببين، الأوّل هو عدم وجود هدف محدّد فيها يرغب الإنسان في تحقيقه ويسعى دائباً لبلوغه، لذا حياته تجري نحو لاهدفية مطلقة لكونها عبثيةً ولا طائل منها؛ ممّا يعني عدم وجود أيّ هدف أو أهداف يمكن نيلها. وأمّا السبب الثاني فحواه أنّ الحياة في هذا العالم لا قيمة لها نظراً لما فيها من آلام ومعاناة وخسائر لا حدّ لها.

فضلاً عن ذلك ادّعى أنّ هذه الحياة لا معنى لها جرّاء مساعي الإنسان الرامية إلى تحقيق رغبته كي يبقى فيها حيّاً فحسب، لأنّ رغباته لا حدّ لها ولا نهاية بحيث لا تشبع طموحه مطلقاً.

إذن، حياة الإنسان برأيه لا معنى لها، أي لا هدف فيها ولا قيمة لها، بل مجرّد عبث مطلق لكونه لا يسعى فيها إلى تحقيق أيّ هدف ولا يشعر بأنّها تستحقّ الاستمرار نظراً لما يواجه من آلام ومعاناة، فهذا ما يناله منها فقط وفي نهاية المطاف ينهي الموت مسيرته التعيسة التي ليس فيها ما يناسبه ويليق بشأنه الإنساني ويجعله راضياً نفسياً بأوضاعه أو يمنحه بهجةً وطمأنينةً نفسيةً.

أدلّة شوبنهار لإنكار معنى الحياة

إنكار وجود الله عزّ وجلّ من الأساس ورفض رأي من يعتقد بضرورة وجوده فيما يخصّ معنى الحياة

بعض الفلاسفة الذين تطرّقوا إلى البحث والتحليل بخصوص معنى الحياة أكّدوا على ضرورة وجود الله عزّ وجلّ كي تتّصف حياة الإنسان بمعنى، بينما آرثر شوبنهاور أنكر

وجوده تبارك شأنه من الأساس، كما أنكر ضرورة وجوده كشرط لاتّصاف الحياة بمعنى، فهو من جملة الفلاسفة المتشدّدين في الإلحاد والرافضين للحقائق الماورائية،[١] حيث ادّعى أنّ العالم يزخر بالآلام والمعاناة والحياة مكدّرة فيه من أقصاه إلى أقصاه، كما اعتبر الإنسان يعاني من نقص وجودي وخبث ذاتي، ومن هذا المنطلق أنكر وجود خالق عالم وقادر ومريد لخير البشر.[٢]

لقد أنكر وجود الله الحكيم بصريح العبارة، وقال في هذا السياق:

«الحقيقة التي كشفها لي هذا العالم سرعان ما تغلّبت على معتقداتي اليهودية التي لُقّنت بها، وأثبتت لي أنّ العالم لم يخلق بيد خالق يريد الخير للبشر، بل هو عالم شيطاني».[٣]

كما عقّب على الرأي القائل بأنّ الخالق خلق الكائنات كي تتلذّذ من العذاب الذي تواجهه بتعبير آخر مشابه فحواه ما يلي: عندما نشقّ الحجب لا نشاهد إلهاً من ورائها، بل نشاهد شيطاناً مقتدراً اقتداراً لامتناهياً والخبث مسلكه بحيث يمضي وقته لنصب مكائد تسفر عن أذى مخلوقاته وعذابها.[٤]

إضافةً إلى ما ذكر فقد استدلّ بأمثلة لإثبات عقيدة وجود الإله، حيث قال:

«حينما نستقصي الآلام العظيمة والمصائب الشديدة التي يعاني منها الإنسان على مرّ أيام حياته ونجعلها أمام مرأى أعيننا، نشعر برهبة كبيرة، لذا لو أخذنا أكثر الناس يقيناً بوجود الإله وإيماناً به وتجوّلنا بهم في المشافي والمراكز الصحّية وغرف العمليات والسجون وزنزانات التعذيب والبيوت التي يسخّرون فيها كعبيد وساحات الحروب والأماكن المخصّصة للإعدام، ولو استطعنا أن نأخذهم إلى عمق التأريخ وما شهده من معاناة وبؤس

---

١. كرستوفر جاناواي، ٢٠١٦م، ص١٠.

2. Schopenhauer, Arthur. 2000, p. 291.

٣. ديدييه رايموند، ٢٠١٣، ص٣٤.

٤. برتراند راسل، ١٩٦٥م، ص٥٦٦.

وأريناهم تلك الأماكن المرعبة التي لا يمكن لأحد أن ينظر إليها لقسوة ما يحدث فيها، ولو أخذناهم أيضاً إلى الطامورة الظلماء المعروفة باسم «أبواب الجحيم»[١] والتي يموت فيها السجناء من شدّة الجوع؛ قطعاً سوف يدركون حقيقة الادّعاء التافه الذي يؤمنون به، ألا وهو (هذا العالم أحسن العوالم الممكنة) ثمّ يدركون واقع هذا العالم!».[٢]

بناءً على هذه الأمثلة ادّعى أنّ من يرى ويدرك كلّ هذه المآسي العظيمة التي عانت وما زالت تعاني منها البشرية سوف لا يؤمن بعدئذٍ بما يتمّ الترويج له من مفاهيم دينية مثل الخالق الرحمن والعالم الكامل العاري من النقص كما هو الحال في تعاليم الديانتين اليهودية والمسيحية وكما يروّج له بعض الفلاسفة أصحاب النزعة العقلية، فهذا العالم بهذه الأوضاع لا يتناغم على الإطلاق مع الإله وصفاته التي تذكرها الأديان لنا.[٣]

هدفه من هذا الكلام هو تفنيد النظرية القائلة بأنّ هذا العالم أفضل العوالم الممكنة[٤] والمطروحة من قبل الفيلسوف الألماني غوتفريد فيلهيلم لايبنتز، ووصف هذا الرأي بصريح العبارة بأنّه مجرّد سفسطة، وعلى هذا الأساس ادّعى أنّنا قادرون بكلّ سهولة وعلى نحو القطع واليقين إثبات أنّ هذا العالم أسوأ العوالم الممكنة، لأنّنا لا نستطيع مطلقاً تصوّره بالمعنى الذي ذكره لايبنتز، فهذا التصوّر مستحيل، بل ما يمكننا تصوّره بوضوح ويقين هو ما نشاهده ونعرفه ونلمسه على أرض الواقع. وفي هذا السياق امتدح آراء الفيلسوف ديفيد هيوم التي انتقد فيها الأديان ولا سيّما تلك التعاليم الدينية المتفائلة التي تعظّم الخلقة والخالق ضمن كتابه «محاورات في الدين الطبيعي»، وردّاً على رأي لايبنتز المشار إليه ادّعى أنّ استدلاله يمكن أن نعتبره صحيحاً في حالة واحدة فقط، وذلك إذا انعدمت الشرور في العالم بشكل تامّ، أي إذا لم نشاهد أقلّ أنواع الآلام والمعاناة بين

---

١. وصف الفنان الفرنسي دانتي أليغييري Dante Alighieri جهنّم ـ الجحيم ـ على أساسها في الكوميديا الإلهية.

٢. آرثر شوبنهاور، ٢٠١٣م، جهان همچون اراده و تصور، ص٣٢١ ـ ٣٢٢.

٣. كرستوفر جاناواي، ٢٠١٦، ص٩.

4. The Best Possible Worlds

البشر؛[1] فعندما تكون ملذّاتنا في الحياة مجرّد أوهام عابرة ولا تتحقّق على أرض الواقع مطلقاً، من الواضح أنّ ما ذكره لايبنتز ليس سوى كلام عقيم لا صواب له، وأوّل أمرٍ يمكن أن يطرح للتشكيك بعدل الإله هو انعدام الملذّات وليس ابتذالها،[2] وحتّى إذا ادّعي أنّ رأيه القائل بكون هذا العالم أفضل العوالم الممكنة صحيح، هنا أيضاً لا يمكن اعتباره دليلاً على أنّ للإله يداً في خلقته لكونه ليس خالقاً للعالم فحسب، بل خالق للإمكان أيضاً وعلى هذا الأساس باستطاعته أن يخلق في كلّ لحظة أشياء جديدة أفضل ممّا هو موجود، ثمّ يخلق أفضل منها، وهكذا إلى أن يتحقّق أفضل العوالم الممكنة.

وأضاف في هذا المضمار قائلاً: هناك مسألتان تثبتان لنا بطلان الاعتقاد بكون هذا العالم مظهر لنجاح خالق يريد الخير لمن خلق وأوجد العالم والخلق بحكمة واقتدار، وهما كالتالي:

الأولى: البؤس العظيم الذي يجتاح العالم من أقصاه إلى أقصاه دون استثناء.

الثانية: النقص الموجود في أعلا المخلوقات شأناً، أي الإنسان، ووضعه هذا يحكي عن سخرية الواقع الذي يعيش فيه مع أقرانه البشر.[3] الإنسان في كلّ هذه الحالات يرجع إلى نفسه ثمّ يصنع آلهةً يدعوها ويتضرّع إليها تملّقاً كي ينال منها شيئاً يعجز عن نيله في واقع الحال إلا بما لديه من قدرة وإرادة بينما هذه الآلهة لا تمنحه شيئاً، لذا فالتقديس والتفكير في الخلاص من الآلام والمعاناة التي تزخر بها حياة البشر لا يمكن أن يحدثان إلا في رحاب هذا العالم نفسه.[4]

---

1. Singh, R. Raj. 2010, p 49.

٢. ديدييه رايموند، ٢٠١٣، ص١٢٠.

٣. للاطلاع أكثر، راجع: آرثر شوبنهاور، ***جهان وتاملات فيلسوف***، ٢٠١٣م، ص١٠٠.

٤. للاطلاع أكثر، راجع: آرثر شوبنهاور، ***جهان همچون اراده و تصور***، ٢٠١٣، ص٣٢٢.

بعد كلّ هذه الاستدلالات ختم كلامه بتصوير العقيدة المسيحية بشكل معكوس، وذلك حينما قال: الخالق القادر الذي خلق العالم ليس مظهراً للخير المطلق، بل مظهر للشرّ المطلق.[١]

نستنتج من مجمل آراء هذا الفيلسوف الغربي ونظرياته ما يلي: عالمنا لا معنى له نظراً لما فيه من آلام ومعاناة كثيرة، وهو ليس مخلوقاً من قبل إلهٍ ذي قدرة مطلقة ومريد لخير البشر، بل مخلوق من قبل كائن خبيث يريد الشرّ للبشر، وهذا الخالق السيّئ الذي جعل عالمنا محفوفاً بالشرّ والقسوة ونظمه وفق هذه الأسس السيّئة، لا يمكنه أن يضفي للحياة معنى أو يجعلها ذات قيمة وشأن متعالٍ، فهي زاخرة بالآلام والمعاناة والبشر في هذا العالم يواجهون أعتى الظروف المزرية بكلّ قسوة.

فحوى هذا الكلام هي أنّ الله عزّ وجلّ لا يتّصف بصفات إيجابية، لذا لا يمتلك القدرة على إضفاء معنى إلى حياة الإنسان، وحتى لو افترضنا وجود إله خلق عالمنا، فهذا الافتراض لا يعني ضرورة كون البشر جزءاً من نظام شامل يعمّ عالم الخلقة.

فيما يلي نوضّح آراء آرثر شوبنهاور المشار إليها وفق ترتيب منطقي:

١. الحياة ليس لها معنى إلا بشرط أن يعيش البشر في عالم عارٍ من كلّ أنواع الآلالم والمعاناة، لكن بما أنّه زاخر بذلك فلا معنى لها.

٢. هذا العالم ظهر بقدرة إله خالق أو بقدرة البشر، لكن لا يمكننا نسبة خلقته إلى الإله الذي يجب أن تتناسب صفاته مع صفات الشرّ في عالم الخلقة، وهذا يعني عدم وجود إلهٍ من الأساس ومن ثمّ فالبشر هم المقصّرون في كلّ ما يحدث من مآسي ومصائب فيه.

٣. وجود الإله ليس ضرورياً لإضفاء معنى إلى حياة البشر، بل الشرط الأساسي لاتّصافها بمعنى هو خلوّها من كلّ ألم ومعاناة، لذا لا فرق في كون خالق العالم الله تعالى أو البشر أو أنّه نشأ عن طريق الصدفة.

---

١. جوليان يونغ، ٢٠١٧م، ص١٣١.

حياة الإنسان لا معنى لها

آرثر شوبنهاور أكّد على أنّ حياة البشر لا معنى لها، وانعدام المعنى برأيه ذات انعدام هدفها وقيمتها، فما دامت بلا معنى لذا لا هدف فيها ولا قيمة لها حينئذٍ؛ كما اعتبر هذا العالم في حدّ ذاته عارياً من المعنى ولا هدف فيه نظراً لما فيه من آلام ومعاناة كثيرة.

وقال في هذا السياق: حتّى إذا اعتبرنا حياة الإنسان ذات معنى وهدف، فمعناها وهدفها عبارة عن آلام ومعاناة، لأنّ البنية الأساسية للواقع الميتافيزيقي في العالم شيء بغيض لا يمكن قبوله على الإطلاق لدرجة أنّ عدم الولوج في هذا العالم أفضل بكثير من الحياة فيه تحت مظلّة كلّ هذه الشرور التي تحفّه من أقصاه إلى أقصاه؛[1] فحياة كلّ إنسان حينما ننظر إليها كأمر كلّي نجد أهمّ ما يميّزها أنّها تراجيديا حقيقية، لكن عندما ننظر إليها بجزئياتها وتفاصيلها نجدها عبارة عن مسرحية كوميدية.

وممّا قاله بهذا الخصوص أيضاً:

«... لأنّ أفعال الإنسان وهواجسه اليومية ومساعيه المتواصلة في كلّ حين ورغباته ومخاوفه المكنونة وشتّى الأحداث الأليمة التي يواجهها في كلّ ساعة، كلّها تحدث عن طريق الصدفة وهي على غرار مكر شيطاني. هذه الأمور في الواقع ليست مشاهد من مسرحية كوميدية، بل عبارة عن طموحات لا تتحقّق أبداً ومساعي لا تثمر على الإطلاق وآمال تذهب بكلّ قسوة أدراج الرياح جرّاء ظلم القدر، وأخطاء فادحة تكتنف حياة البشر من أوّلها إلى آخرها، فهذه الحياة المحفوفة دائماً بمآسي متوالية ومتواصلة ثمّ يكون مصيرها الموت المحتوم؛ وكلّ واحد من هذه الأمور يحكي لنا عن تراجيديا حقيقية. استناداً إلى ما ذكر كأنّما شاء القدر أن يسخر بمآسينا في هذه الحياة الأليمة، فهي من أوّلها إلى آخرها مليئة بالأحداث التراجيدية لكن

---

١. براين إدغار ماغي، ١٩٩٤م، ص٣٦١.

على الرغم من كلّ ذلك لم يتح لنا القدر حتّى امتلاك شأن الشخصيات التراجيدية ووقارها، بل جعلنا كالشخصيات البلهاء في مسرحية كوميدية».[١]

الجدير بالذكر هنا أنّ آرثر شوبنهاور استخدم في كلامه تشبيهات استعارية ذكرها بعض الفلاسفة في مؤلّفاتهم لوصف حياة الإنسان، مثل التراجيديا والكوميديا والعبثية والمعاناة.

ومن أقواله أيضاً: كلّ إنسان يصحو من أوّل أحلام حياته التي تراود ذهنه في سنّ الشباب، وكلّ من يمعن النظر بدقّة في تجاربه وتجارب أقرانه البشرن وكلّ من يستقصي الحقائق التأريخية في عصره والعصور السالفة، وكلّ من يقرأ ما نظمه الشعراء المبدعون من مفاهيم دالّة بخصوص واقع الحياة؛ إذا كان منصفاً ولم يشلّ عقله التعصّب والتحجّر، سيدرك بكلّ تأكيد أنّ هذا العالم الذي يعيش فيه البشر مضمار للصدفة والخطأ فحسب. نستشفّ من هذا الكلام أنّ شوبنهاور يعتبر وجود الآلام والمعاناة في عالمنا دليلاً قطعياً على عدم وجود معنى للحياة، حيث يعتقد بأنّ الحياة بأسرها عارية من المعنى ويمكن للإنسان أن يدرك هذه الحقيقة بعقله وفق الشرط الذي ذكره.

كذلك قال:

«أعتقد أنّ حسن الظنّ بما في هذا العالم والاعتقاد بوجود معنى للحياة ليس سوى ثرثرة ولقلقة لسان لا تتقوّم على فكر ونظر ثاقب، فهذا ما يدّعيه الذين ليس في جماجمهم شيء سوى ألفاظ خاوية؛ لذا رأيهم منبثق من فكر خاطئ من أساسه يمكن اعتباره منبثقاً من شرّ محض وسخرية مضمرة بمآسي البشر والشرور التي تؤرّق حياتهم».[٢]

وعلى أساس هذه الآراء ادّعى أنّ حياة الإنسان هشّة للغاية وعرضة للضرر في كلّ حين، فقد وصفها كما يلي:

«حياتنا من أوّلها إلى آخرها قوامها لحظات تمرّ وتمضي، لذلك تحوّلت إلى مساعي ونشاطات دائمة ومتوالية بحيث لا تتيح لنا أن نشعر بالراحة

---

١. آرثر شوبنهاور، جهان همچون *اراده و تصور*، ٢٠١٣، ص٣١٩.

٢. المصدر السابق، ص٣٢٣.

والاسترخاء لحظةً واحدةً؛ فحالنا في هذه الحياة حال من أرغم على أن يجري في طريق شديد الانحدار، لذا إن أراد البقاء مستنداً إلى قدميه فلا حيلة له من مواصلة الجري ولو توقّف سوف يتدحرج بدنه على الأرض.
حياة الإنسان على غرار وضع قصبة بشكل عمودي على رأس الإصبع، فهي متزعزعة، ومثل الكوكب الذي إن قرّر التوقّف عن الحركة في مداره سوف يهوي ساقطاً في باطن الشمس؛ لذا من الصعب بمكان أن يشعر بوجود معنى وهدف لحياته هذه لأنّه يعيش في عالم يستحيل بقاء أيّ شيء فيه، وكلّ ما فيه غائر في مستنقع التحوّل والتغيير الذي لا توقّف له على الإطلاق ويتحرّك بسرعة جنونية بحيث تهزمه هذه السرعة ويقهر أمام التطوّر الذي تشهده الحياة. لا شكّ في أنّ الإنسان لا يشعر بالرضا من هذه الأوضاع بتاتاً، فهو من أوّل حياته إلى آخرها يسعى دائباً لتحصيل السعادة التي هي مجرّد حلم وتصوّر محض، إذ لا يمكن لأحد نيلها في هذا العالم إلا القليل النادر من الناس، وحتّى هؤلاء تكتنفهم وكأنّها صحوة من نوم شاهدوا فيه رؤيا جميلة».[١]

هذا الفيلسوف الغربي شبّه الحياة بمقدّمة وتاليها، والإنسان بدوره دائماً يتحرّك في رحاب المقدّمة دون أن يبلغ المقصد الأساسي ـ تالي المقدّمة ـ أي أنّه لا يصل إليه على الإطلاق؛ ومن هذا المنطلق أكّد على أن لا هدف لها سوى المشقّة والعسر والمآسي والعذاب،[٢] لذا إن ادّعينا أنّها ذات معنى وهدف حقيقي فهدفها هو العذاب بذاته لكون كلمة الفصل له دون غيره.

وبخصوص آرائه ونظرياته قال: «من يدرك كُنه آرائي الفلسفية على حقيقتها سوف ينتشل فكره وذاته وكلّ وجوده من الرؤية المخادعة التي استحوذت عليه وعلى سائر أقرانه البشر والقائلة بوجود معنى لهذا العالم، كما سيدرك أنّ وجوده في هذا العالم لا يختلف

---

١. آرثر شوبنهاور، *جهان وتاملات فيلسوف*، ٢٠١٣، ص٧٨.
٢. آرثر شوبنهاور، *جهان همچون اراده و تصور*، ٢٠١٣، ص١٠٢٢.

عن سائر الظواهر الموجودة فيه وشتّى الأمور العبثية التي يتكوّن منها، فمن يمعن النظر في فلسفتي سيعرف حقّ المعرفة أنّ حياته عبثية لا معنى لها بتاتاً.[١] كلامه هذا يدلّ على أنّه يعتقد بكون كلّ شيء في هذا العالم ـ وبما فيه الإنسان ـ عرضة للتغيير ويطوي طريقه نحو النهاية التي هي مصيره المحتوم، وهذا الأمر يدلّ بوضوح على عبثية الحياة التي ليس فيها شيء ثابت يمكن للإنسان السعي إلى تحقيقه في رحاب كلّ العقبات التي يواجهها.

الحياة برأيه ليست سوى مجموعة من الآمال المحفوفة بيأس مطبق، وبرامج لا ثمرة منها، وأخطاء تمّ تشخيصها في وقت متأخّر؛ حيث أكّد على هذه الأمور التي تحكي عن مآساة حقيقية في حياة البشر ضمن المثال التالي: الشيخوخة وتجارب الحياة تسوقان الإنسان في نهاية المطاف إلى الموت المحتوم، وبعد سنين طويلة من التحرّي عن الحقائق يثبتان له أنّه كان على خطأ طوال حياته.[٢]

المعهود عنه أنّه غالباً ما يعرّف الحياة بعبارات سلبية محفوفة بالتشاؤم بحيث لا يعتقد بوجود أيّ خير أو أمر إيجابي فيها، وعلى أساس هذه الرؤية التشاؤمية اعتبر حياة الإنسان عبثية لا هدف فيها ولا وجود لشيء في ذهنه يمكن أن يضفي إليها معنى، حيث يدرك هذا الأمر على مرّ الزمان، أي أنّ هذه الحالة تكتنفه بعد أن يخوض تجارب الحياة، لأنّ طبع الزمان هو تغيير كلّ جديد وتحويله إلى قديم وإخفات تألّق كلّ ما هو متألّق وجميل في هذه الحياة، لذا رغم امتلاك الإنسان علماً وإرادةً بما يفعل وقدرةً على إجراء تغييرات في حياته، لكنّه لا يمكن أن يحقّق نتيجةً من ذلك، بل يلهث في هذه الحياة وراء شيء لا وجود له من الأساس.

خلوّ الحياة من معنى برأيه يدلّ على أنّ ما فيها آلام ومعاناة أكثر بكثير من ملذّاتها، بل مآسيها تفوق كلّ شيء جميل فيها؛ ويعتقد بأنّ نفقات من يعيش في هذه الحياة وكلّ ضرر يطاله فيها أكثر بكثير من الربح الذي يناله فيها، وفي هذا السياق رجّح عدم الربح على وجوده نظراً لقلّته مقارنةً مع الضرر.

---

١. براين إدغار ماغي، ٢٠١٤م، ص٢٩٧.
٢. آرثر شوبنهاور، ٢٠١٥م، ص٣١١.

بما أنّه زاول مهنة التجارة في فترة من حياته نلاحظ عباراته وأوصافه والأمثلة التي يستدلّ بها لإثبات آرائه غالباً ما تكون بطابع اقتصادي وتجاري، ومن أقواله التي تدلّ على هذا التأثّر: الحياة عبارة عن صفقة تجارية لا يمكنها تعويض ما ينفق الإنسان فيها،[١] وهذا الكلام يعني أنّ الحياة لا تستحقّ أن تُستثمر، بل يجب إهمالها.

وبشكل عامّ اعتبر الحياة محفوفة بمعاناة تستنفذ طاقة الإنسان أكثر ممّا تعطيه من لذّة وسعادة.[٢]

وقد اعتبر مآسي حياة البشر متفاقمةً إلى أقصى حدّ بحيث لا يمكن أن تقارن بما فيها من ملذّات ضئيلة، إذ لا يوجد أيّ توازن بين الأمرين برأيه، فقد قال بهذا الخصوص: قبل أن ندّعي بكلّ يقين وطمأنينة ونقول إنّ الحياة التي يعيشها البشر مثالية تستحقّ الإطراء والثناء، تعالوا ـ ولو لمرّة واحدة ـ نقارن بكلّ حيادية وإنصاف تلك الملذّات التي يمكن للإنسان أن ينالها بأيّ نحو كان ويستفيد منها مع كلّ ما يواجه من آلام ومعاناة بأيّ نحوٍ كان وهي طبعاً تؤثّر على حياته.

أعتقد أنّ إيجاد توازن بين الأمرين صعب للغاية، لكن ليست هناك ضرورة تدعونا لأن نستقصي الموضوع لنرى ما إن كان الشرّ في العالم أكثر أو الخير، لأنّ مجرّد وجود الشرّ يكفينا في ذلك، فهو لا يمكن أن يمحى مطلقاً بواسطة الخير الذي يرافقه أو يأتي بعده، بل يبقى بمحض حدوثه، وآلاف أنواع الملذّات لا يمكنها تعويض معاناة واحدة يواجهها الإنسان في حياته، كذلك بهجة آلاف الأشخاص وتلذّذهم لا يمكن أن يزيلان البؤس والحزن الحاصل من موت شخص عزيز على قلوبنا، كما أنّ أفراحي اليوم لا يمكنها مطلقاً إزالة آلامي السابقة، كذلك قال: من الأفضل لكلّ إنسان لو أنّه لم يولد في هذه الحياة، إذ ليس في حياة البشر أيّ رضا أو لذّة يمكن تحصيلها بحيث تعوّض ما يحلّ به من عذاب.[٣]

---

١. آرثر شوبنهاور، ***جهان همچون اراده و تصور***، ٢٠١٣، ص٥٧٤.

٢. جوليان يونغ، ٢٠١٤م، ص٢٨٤.

3. Janaway, Christopher. 2002, p. 571.

وعلى ضوء اعتقاده بأنّ خسائر الحياة وأضرارها أكثر من فوائدها، تمنّى أن لا يخوض معتركها من الأساس، واعتبر من ينكر وجود العذاب فيها بأنّه ساذج ذو فكر سطحي، فالبؤس على مرّ العصور أمر واقعي محتوم ومتواصل دون توقّف، ومن الخطأ بمكان تصوّر أنّ اللذّة تمنحنا شيئاً يستحقّ العناء.[١]

نستنتج من جملة ما ذكر أنّه يعتبر من ينكر الشرّ والمآسي في حياة البشر مغفّلاً لا يدرك ماهية العالم على حقيقتها، لأنّ البشر على مرّ العصور كانوا وما يزالون يعانون من شتّى أنواع الشرور والمآسي، فهذا الأمر جزء لا ينفكّ من حياتهم؛ وأمّا الفلاسفة الذين ادّعوا أنّ الخير واللذّة يفوقان ما فيها من شرور فرأيهم مجرّد زعم مخالف للواقع الثابت على نحو القطع واليقين.

المعاناة التي تحدّث عنها شوبنهاور عبارة عن حقيقة ثابتة لأنّ فقدانها هو معيار سعادة البشر، بينما اللذّة ليست كذلك، أي أنّها مسلوبة من حياتهم؛ وعلى هذا الأساس لا يمكن مطلقاً تحصيل اللذّة بذريعة المعاناة، أي ليس من الصواب الاعتقاد بأنّ الشرّ الذي يطال الإنسان أو يمكن أن يطاله بإرادته وسيلة يتمكّن من خلالها نيل لذّة، فهذا التصوّر مجرّد أوهام واهية إذ ليس من الممكن بمكان تحصيل أمر إيجابي في صفقة تجارية مقابل أمر سلبي.[٢]

وبما أنّ الحياة من وجهة نظره عبارة عن آلام ومعاناة، فمن يسعى فيها إلى العيش بلذّة وسعادة إنّما مساعيه عبث ولا طائل منها، لأنّ مقصوده عبارة عن شيء وهمي لا وجود له من الأساس؛ وفي هذا السياق عارض رأي من اعتبر الشرّ أمراً عدمياً بادّعاء أنّ الكثير من الشرور التي تطال البشر لا يمكن مطلقاً أن تحدث عن طريق الصدفة، كما رفض رأي من وصف الشرّ بأنّه أمر سلبي معتبراً هذا الرأي هذراً يستسيغه عامّة الناس فقط ولا يتناسب مع ذوق أصحاب الفكر السديد، ومن هذا المنطلق حاول إثبات أنّ الشرّ أمر إيجابي عن

---

1. Singh, R. Raj. 2010, p. 44 - 45.

٢. آرثر شوبنهاور، *جهان وتاملات فيلسوف*، ٢٠١٣، ص١٤٨.

طريق استدلالات فلسفية تارةً وعلى ضوء أمثلة تجريبية تارةً أخرى. طبعاً المقصود هنا من الأمثلة التجريبية ما يشاهده الناس في حياتهم وحياة أقرانهم المعاصرين والسابقين من آلام ومعاناة وما واجهوا ويواجهون من شرور ومآسي متنوّعة وواضحة للعيان، فهذا الأمر باعتقاده ندركه على نحو القطع واليقين بحيث لا يمكن التشكيك بمصداقيته بتاتاً.

فضلاً عن ذلك اعتبر الخير واللذّة مجرّد أمر يحكي عن طموح إنساني لم ولن يتحقّق، أو أنّهما عبارة عن أمر يدلّ على عذاب يؤرّق الإنسان، لذا ليس هناك أمر حقيقي في هذا العالم سوى هذا العذاب الذي يتبلور بأشكال متنوعة، لأنّنا جميعاً دون استثناء ندركه بكلّ وجودنا في واقع الحال ولا يكتنفها في هذا المضمار أدنى شكّ وترديد، بينما السعادة الناشئة من الخير واللذّة والتي يحلم بها ويتصوّر أنّها شيء حقيقي هي في الواقع مجرّد تصوّر وأمر وهمي بحت يراود ذهنه. وفي هذا السياق أكّد على أنّ تصوّر غلبة الخير واللذّة في نهاية المطاف دليل جلي على وجود الشرّ في العالم، وهذا التصوّر برأيه لا يمكن أن يطيق وجود توازن بين الأمرين.

كما شبّه البشر بالأغنام التي يسيطر عليها قصّاب قاسي القلب، حيث يقودها نحو المجزرة التي تقطع فيها أعناقها وتراق دماؤها بحيث هي تسير أينما يوجّهها دون أن تعلم بهذا المصير الذي بانتظارها.[١]

كلّ إنسان برأيه إذا كان صادقاً في كلّ شيء وله القدرة في السيطرة على قابلياته، لو عرض عليه بعد الموت أن يعود إلى الحياة مرّةً أخرى فهو لا يقبل بذلك على الإطلاق، إذ يرجّح أن يبقى في عدم مطلق على العيش في هذه الحياة المحفوفة بالآلام والمعاناة والزاخرة بكلّ أنواع الشرور.

وأمّا الموت فقد اعتبره أمراً مطلوباً لأنّه ينهي معاناة الإنسان وينتشله من شرور هذه الحياة، لذا لا قيمة لها من الأساس لكونها يجب أن تختم بالموت في نهاية المطاف، فلو كانت لها قيمة بحدّ ذاتها وكانت عبارة عن حقيقة مستقلّة غير مشروطة بشيء لما كان مصيرها الانتهاء

---

١. للاطلاع أكثر، راجع: آرثر شوبنهاور، ***جهان همچون اراده و تصور***، ٢٠١٣، ص٣٠٤.

والزوال، فما أشدّ الاختلاف بين بدايتها ونهايتها، لأنّ البداية زاخرة بالطموحات والآمال الوهمية والملذّات البدنية العابرة، بينما النهاية ثمرة للاستهلاك التامّ وفساد البدن من باطنه، إذ تفوح منها رائحة الموت؛ وعلى أساس هذا الكلام استنتج أنّ ملذّات الحياة ومآسيها تتبلوران على أرض الواقع في مرحلتين من حياة الإنسان كما يلي:

المرحلة الأولى: الحالات السعيدة وأحلام الطفولة ونشوة الشباب.

المرحلة الثانية: الحالات الحزينة ومتاعب سنّ الكهولة والضعف الذي ينهك الروح والبدن في سنّ الشيخوخة ثمّ سكرات الموت وآلام نزع الروح.

بعد ذلك تسائل قائلاً: يا ترى ألا تمنحنا كلّ هذه الحقائق شعوراً بكون الحياة عديمة القيمة وقد نشأت من أساسها نتيجة لخطأ اتّضح على واقعه فيما بعد بشكل تدريجي؟![1]... وأودّ أن أشير هنا إلى موضوع بهذا الخصوص وهو أنّ حُسن الموت يكمن في وضعه حدّاً للحياة الزاخرة بالمآسي وينهيها بالكامل، حيث نعتبره سلوى لنا في مقابل ما نواجه من مآسي في حياتنا.[2] كما هو واضح من كلامه فقد اعتبر الموت ذا قيمة لكونه نقطة النهاية لحياة البشر.

هناك تساؤلات تطرح على كلّ ما ذكر وهي كالتالي: هل الحياة تستحقّ أن تستمرّ؟ فهل كلّ ما يواجه الإنسان فيها من مآسي يمكن تعويضه بمجرّد بقائه حيّاً؟ فهل هناك فائدة منها؟

هذه التساؤلات مصدرها العقل العملي، وفحواها عدم عقلانية العمل الذي تكون خسائره أكثر من فوائده، فالعقل يحكم بضرورة عدم القيام به، وجميع الفلاسفة متّفقون بنحوٍ ما على هذا الأمر، وتقرير الاستدلال بخصوص موضوع البحث كما يلي: الحياة عبارة عن عمل، لذا لو كانت مثل تلك الأعمال التي نؤدّيها وتكون نفقاتها أكثر من فوائدها، فهي عديمة القيمة ولا تستحقّ الاستمرار عقلياً.

---

١. للاطلاع أكثر، راجع: آرثر شوبنهاور، *جهان وتاملات فيلسوف*، ٢٠١٣، ص٨٣.

٢. آرثر شوبنهاور، *جهان همچون اراده و تصور*، ٢٠١٣، ص١٠١٧.

شوبنهاور اعتبر الحياة عديمة القيمة ودليله على ذلك هو أنّ بقاء الإنسان حيّاً لا يعود عليه بالنفع ولا يتناغم مع حكم العقل السديد، لأنّ أضرارها المتمثّلة بالآلام والمعاناة أكثر بكثير من أرباحها المتمثّلة بالسعادة واللذّة.

رأي شوبنهاور بخصوص دور إرادة الإنسان في إضفاء معنى لحياته

في المباحث السابقة تطرّق آرثر شوبنهاور إلى بيان الأسباب والأدلّة التي تثبت عدم وجود معنى لحياة الإنسان على ضوء مختلف ظروفها وما يجري فيها من أحداث، أي أنّه سلّط الضوء على الأمور الظاهرية، وفي هذا المبحث سوف نتطرّق إلى بيان الأسباب التي ذكرها والأدلّة التي ساقها لإثبات عدم وجود معنى لحياة الإنسان في رحاب حالاته وأوضاعه النفسية.

آرثر شوبنهاور اعتبر رغبة الإنسان بأنّها حقيقة وجوده، وهي عبارة عن فطرة مكنونة في نفسه لأنّها لا تتوقّف عند حدّ ولا تنتهي على الإطلاق، فكلّما يتحقّق طموح سرعان ما يراوده طموح آخر، ناهيك عن أنّه إذا تمكّن من تحقيق أحد طموحاته فاللذّة التي ينالها منه عابرة وليست دائمةً بحيث سرعان ما تتحوّل إلى أمر مملّ ومتعب.

ويعتقد أنّ التأثير الشديد للرغبة هو الذي يجرّد حياة الإنسان من المعنى، لذا فمن كان عديم الرغبة أو رغباته ضعيفه عادةً ما يكتنفه شعور أقلّ بمعنى الحياة من أصحاب الرغبة القوية.

كما قال بهذا الخصوص: بما أنّ الرغبة لا نظم لها ولا تتقوّم على حكم العقل ولا هدف لها في وجود الإنسان بحيث تتجلّى في رحاب دافع يحرّكه نحو شيء يختلج في نفسه لكونه عاجزاً عن بلوغ هدفه، لذا فهي بمثابة مساعي لا تتوقّف عند حدّ وعذاب أبدي، ومن ثمّ فالحياة تعدّ عذاباً لكون رغباتنا فيها تبقى عقيمة باستمرار.[١]

---

١. آرثر شوبنهاور، *جهان وتاملات فيلسوف*، ٢٠١٣، ص١٣٨.

لقد أكّد على أنّ كلّ عذاب يواجهه الإنسان سببه رغباته، لذا لو أراد الخلاص من مآسيه وإضفاء معنى إلى حياته يجب عليه اعتبار رغباتـه سـلبيةً ومظهـراً لحاجـة ومعانـاة لكـون السعادة في واقعها تعني التحرّر من الرغبات.[١]

إذن، حسب هذا الكلام أينما وجدت الرغبة وجدت معها آلام ومعاناة، وكلّ رغبة ناشـئة في واقع الحال من حاجة ونقص، لذا فهي منبثقة أساساً من العذاب.

وتحدّث عن تأثير الرغبات أيضاً مؤكّداً على أنّ تحقّـق إحـدى رغبـات الإنسـان تعنـي حصوله على واحدة فقط من حوائجه التي يسعى إلى تلبيتها، لكن هذا ليس نهاية الأمر بـل هناك الكثير من الرغبات الأخرى التي يمكن أن لا تتحقّق على الإطلاق وبعضـها لا يـدوم طويلاً لكونه يتلاشـى شيئاً فشيئاً على مرّ الزمان لأنّ الإنسان يريد من ورائهـا بلـوغ الـذروة فيما يرغب لكنّ الذي يرضيه في هذه الحياة مجـرّد أمـور قصـيرة الأمـد وزائلـة، وحتّـى إذا رضـي بالكامل بما حصل عليه وحقّقه مـن رغبـات، فهـذا الرضـا في الواقـع مجـرّد حالـة شكلية لا تأثير لها على حقيقة الأمر لأنّ كلّ رغبة تجرّ وراءها مباشـرةً رغبـةً أخـرى بحيـث يثبت له أنّ الأولى كانت وهميةً بالنسبة إلى الثانية التي لا يكتشف أنّها وهمية أيضاً إلا بعـد أن تكتنفه الرغبة التي تليها.

إذن، ليست هناك أيّة رغبة تجعل الإنسان راضياً إلى الأبد بحيث لا يزول رضـاه مطلقـاً، بل يمكن تشـبيه رغباتـه بالعملـة المعدنيـة التـي يقـذفها المحسـن للمتسـوّل كي يـتمكّن بواسطتها من تأجيل معاناته إلى اليوم التالي، أي أنّه يقضـي بها حاجـة يومـه فقـط، وعلـى هذا الأساس ما دام إدراكنا خاضعاً لرغباتنا وما دمنا مستسلمين لطموحاتنـا وآمالنـا ونعـيش في قلق دائم من عدم تحقّقها، أي ما دمنا نتحرّك في مدار الرغبات؛ سوف لا ننـال السـعادة أبداً ولا يصبح لحياتنا معنى على الإطلاق؛[٢] لأنّ الأشياء التي نرغـب فيهـا لا حـدّ لهـا ولا يمكننا إشباع عطش أنفسنا من هذه الناحية، فهي مقترنـة مـع وجودنـا، أي مـا دام الوجـود وجوداً فالرغبة تلازمه.

---

١. فريدريك كوبلستون، ١٩٩٦م، ص٢٧٨.

٢. آرثر شوبنهاور، *جهان همچون اراده و تصور*، ٢٠١٣، ص٢٠٤.

وأضاف في هذا السياق: الجدير بالذكر هنا أنّ ما يشعر به الإنسان من حيرة وضياع في حياته العارية من هدف يستحقّ العناء، منشؤه فطرته البائسة، وبما أنّ واقع جميع البشر عبارة عن رغبة في الحياة فقط فقد اتّسموا بنزعة جلية إلى الشرّ كي يحافظوا عليها، وهذا الأمر يعني بكلّ تأكيد أنّ فطرتهم من أساسها متقوّمة على الشرّ، فهو أمر فطري مكنون في باطنهم.[١]

شوبنهاور تقدّم باقتراح ينقذ البشر من آلامها ومعاناتها ومن معضلة معنى الحياة التي شغلت أذهانهم على مرّ العصور، واقتراحه هو عدم الرغبة في الحياة، أي لا ينبغي للإنسان أن يرغب فيها كي يخلص من عذابه ومن معضلة معنى الحياة التي تؤرّقه! فنحن البشر برأيه كلّما رغبنا بأشياء أكثر سوف نعاني أكثر، لكن إذا عرفنا الحقيقة سوف نتمكّن من بيان موقفنا إزاء عالم الوجود بوضوح، ففي هذه الحالة بإمكاننا أن نرضى بالبقاء فيه أو ننتشل أنفسنا منه.[٢]

إذا كانت الرغبة تحكي عن مساعي وجهود لامتناهية فهي ليست سوى سائق أعمى ومحرّك جامح لا يتوقّف أبداً، لذا لا يمكن أن تشبع على الإطلاق ومن المستحيل إرضاؤها وإيصالها مرحلة الطمأنينة التامّة، فهي سعي دائب وجهد حثيث لا ثمرة له ولا نهاية، وكلّ إنسان بطبعه يطمح إلى السعادة والراحة إلا أنّ البدن عاجز عن ذلك.[٣]

نستشفّ من جملة ما ذكر أنّ شوبنهاور يعتقد بعدم وجود أيّة لذّة أو بهجة في هذه الحياة لها القابلية على تسكين رغبات الإنسان أو إيقافها عند حدّ معين، أي ليس هناك ما يطمئن قلبه ويروي ظمأه؛ وفي هذا السياق أكّد في بعض كتاباته كما أشرنا أعلاه إلى أنّ عدم الرضا في الحياة دليل يثبت عدم وجود معنى لها، فهي جرّاء الاستياء عديمة القيمة ولا تستحقّ أن يرضى الإنسان بها.

انعدام الحياة من المعنى باعتقاده سببه أنّ الإنسان دائماً يلهث وراء أشياء يرغب في امتلاكها أو تحقيقها، وهذه الحالة هي التي تتسبّب له بآلام ومعاناة، لذا لو لم يرغب بشيء

١. مايكل تانر، ٢٠٠٤م، ص٣٠.
٢. أبو القاسم ذاكر زاده، ٢٠٠٧م، ص٢٤.
٣. فريدريك كوبلستون، ١٩٩٦، ص٢٧١.

سوف لا يواجه أيّ ألم أو معاناة؛ ومن هذا المنطلق عندما نستقصي الحقائق نلاحظ أنّ كلّ شيء في هذه الحياة يؤرّق الإنسان ويغرقه بالمآسي لا بدّ وأن يكون مسبوقاً برغبة، فهذه الرغبة يسعى الإنسان إلى تحقيقها لكنّه كالعادة يعجز عن ذلك إثر بعض العقبات التي تسفر فيما بعد عن عذابه، ممّا يعني أنّه ما دام لاهثاً وراء تحقيق رغباته فلا محيص له من مواجهة شتّى أنواع المآسي.

نقد نظرية آرثر شوبنهاور

فيما يلي نذكر الإشكالات التي ترد على نظرية آرثر شوبنهار التي هي عرضة للنقد من أساسها:

الإشكال الأوّل: أنكر وجود الله عزّ وجلّ بذريعة وجود الشرّ والمآسي في الحياة، لكن هناك نقاش واسع بخصوص ما إن كان وجود الشرّ في الحياة يتناغم مع وجوده تعالى أو لا، فقد تبنّى فلاسفة الدين وعلماء الكلام آراء متنوّعة وكلّ واحد منهم أدلى بدلوه في هذا المضمار ومنهم من ذكر إجابات مقنعة.

خلاصة عقيدته بالنسبة إلى الإله الخالق هي أنّه لم يطمح إلى أيّ هدف عندما خلق البشر، أي أنّه لم يجعل لحياتهم هدفاً محدّداً، وهذا الادّعاء يتعارض مع المعتقدات الدينية بكلّ تأكيد، ناهيك عن أنّ الكثير من العلماء والمفكّرين اعتبروا وجود الخالق أمراً ضرورياً لإضفاء معنى إلى الحياة وللتقليل من الآلام والمعاناة التي تؤرّق البشر؛ لكنّه عارض كلّ هذه الآراء وادّعى أنّ افتراض وجود الخالق لإضفاء معنى إلى الحياة ليس سوى أمر عبثي لا طائل منه، فالإنسان يتلف وقته في البحث عن الإله.

الإشكال الثاني: الحياة من أساسها نشأت خاطئة، لذا لا ينبغي السعي لإدامتها وتوفير ما يتسبّب في ذلك، لأنّ العدم برايه أفضل بكثير من هذه الحياة البائسة.

لو سألناه: ما هو الاستدلال الذي أوصلك إلى نتيجة كهذه؟ سيجيب طبعاً أنّ الاعتقاد بوجود لذّة وسعادة بعد هذه الحياة دليل على ما ذكرت، لأنّ اللذّة هي الشيء الوحيد الذي له قيمة واقعية وملموسة في حياة البشر، وقد استدلّ على هذا الرأي كما يلي: الملذّات التي ينالها البشر في حياتهم أقل من المآسي التي تؤرّقهم على الدوام، وهذا الأمر بحدّ ذاته يجرّد الحياة من قيمتها.

لربّما السبب الذي دعاه لأن يتبنّى هذا التوجّه هو فكره التجاري،[١] حيث قيّم الأوضاع وفق حسابات اقتصادية وذكر نتائج ما تصوّره إزاء الملذّات في الحياة ضمن حساب مالي بحت على غرار المسائل الرياضية ثمّ استنتج منها أنّ الخسائر التي تطرأ في حياة الإنسان أكثر من الأرباح التي يحصل عليها لكون المآسي أشدّ وطئاً عليه من اللذائذ، ومن هذا المنطلق قال من الأفضل أن لا يستثمر الإنسان ما لديه لأجل هذه الحياة.[٢]

الجدير بالذكر هنا أنّ السبب الذي دعا بعض العلماء لأن يقيّموا معنى الحياة على أساس مسألتي اللذّة والمعاناة، يعود إلى رؤيتهم التي قوامها مذهب اللذّية أو المتعة[٣] حيث يعتقدون بأنّ معنى الحياة يتمثّل في تحقيق الملذّات والتمتّع فيها فقط، وشوبنهاور هو أحد هؤلاء بنحوٍ ما، وفي هذا السياق ادّعى أنّ الحياة يجب أن تسخّر لكسب الملذّات التي تمنحها معنى وفي غير هذه الحالة لا معنى لها.

لا شكّ في وجود خلل يطرأ على الحياة فيما لو اعتبرناها بهذا الشكل وصوّرناها على هيئة صفقة تجارية، فلربّما ليس من الممكن أساساً تقييم جميع تجاربها من الناحية الكمّية، كذلك يجب أن نقارن بين اللذّة والمعاناة من عدّة جهات، إذ لا أهمية لكمّية الزمان فيها ومدّة استدامتهما فقط، وإنّما من الواجب تقييم مدى خلوص كلّ واحد من الأشياء الدخيلة فيها.

إذن، أهمّ نقد يرد على استدلال هذا الفيلسوف الغربي هو طرح رأيه على ضوء تحقّق اللذّة وتأكيده على أنّها الشيء الوحيد الذي له قيمة في حياة البشر، فهذا الكلام باطل إذ هناك أشياء أخرى ذات قيمة عظيمة في حياتنا تفوق قيمة كلّ لذّة، ونوضّح هذا الموضوع بمثال: الفيلسوف فريدريك نيتشه اعتبر القضايا المعنوية بأنّها أعظم القيم في حياة البشر، وقد فسّرها بتحقيق الطموحات الشخصية وبلوغ درجة الاقتدار، لأنّ الضعفاء والعاجزين لا يمكنهم أن يقاوموا الآلام والمعاناة والمصائب في الحياة نظراً لفشلهم في الإبداع والسيطرة

---

١. آرثر شوبنهاور زاول مهنة التجارة بين الأعوام ١٨٠٤ إلى ١٨٠٧ لكنّه فشل فيها ولم يكن تاجراً ناجحاً.
٢. جوليان يونغ، ٢٠١٤، ص٢٩٨.

3. Hedonism

على الأمور ولكونهم متأثّرين في شتّى المجالات وغير مؤثّرين، بينما الأصحّاء والأقوياء يستقبلون كافّة الآلام والمعاناة والمصائب برحابة صدر ويعتبرونها فرصةً ذهبيةً لبناء النفس وتشذيبها لأنّ وجودهم زاخر بالقوّة والاقتدار، ممّا يعني أنّ هؤلاء لديهم أمور أخرى ذات قيمة عظيمة تفوق قيمة اللذّة في الحياة والخلاص من مآسيها، وهذه الأمور لخّصها نيتشه في الاقتدار أو بلوغ المراد.[١]

إذن، حسب هذا الرأي من الممكن أن تصبح هذه الحياة ذات معنى رغم كلّ ما فيها من آلام ومعاناة، فهناك أشياء أخرى قد تكون أكثر قيمةً من اللذّة نفسها، والطريف أنّ شوبنهاور بنفسه اعتبرها ذات قيمة عظيمة مثل الفضائل الأخلاقية، فهو دائماً يتهجّم على السعادة بسلاح المبادئ الأخلاقية السامية،[٢] لأنّ السعادة برأيه عبارة عن تصوّر محفوف بالتناقض وذلك لكون من يقوم ببعض الأفعال بغية تحقيقها لنفسه لا يمكنه أن يتجرّد من الفضائل الأخلاقية قاطبةً. هذا الكلام يدلّ على اعتقاده بأنّ الفضائل الأخلاقية أكثر قيمةً من السعادة الشخصية، ففضيلة الإنسان في رحاب الأخلاق تشهد تحوّلاً ذاتياً، أي أنّها تتنامى وتتعالى. وفي موضع آخر[٣] قال إنّ الإنسان بإمكانه أن يضفي قيمةً إلى حياته بصفتها غايةً بحدّ ذاتها، وفي هذا المضمار لم يتطرّق إلى مسألة الفضائل الأخلاقية بصريح العبارة، فكلّ شخص برأيه قادر على أن يمنح قيمةً للتجربة نفسها مقارنةً مع عدمها بغضّ النظر عن مضمونها، حيث له القدرة على أن يجعل وجوده في هذا المكان أفضل من عدم وجوده في ذلك المكان بغضّ النظر عن مسألة المعاناة في وجوده هنا أو هناك.

كذلك هناك مسائل أخرى تضاهئ ما يحصل عليه الإنسان في حياته وما يخسره، فأتباع مدرسة فريدريك هيغل على سبيل المثال اعتبروا الفائدة في الحياة تتبلور على ضوء رقي النفس وتطوّرها، واعتبروا الخسارة تتحقّق في غير هذه الحالة، أي عندما يعجز الإنسان عن ترقية نفسه وتطوير قابلياته، فهو برأيهم لم يأتِ إلى هذه الحياة لتحصيل أكبر قدر ممكن

---

١. للاطلاع أكثر، راجع: المصدر السابق، ص٣١٠.

٢. للاطلاع أكثر، راجع: آرثر شوبنهاور، *جهان همچون اراده و تصور*، ٢٠١٣، ص١٥٩.

٣. المصدر السابق، ص٥٧٧.

من اللذّة ودفع أكبر قدر ممكن من الآلام والمعاناة عن نفسه، بل أتى إليها كي يبني نفسه ويرتقي بقابلياته بغضّ النظر عن كون مساعيه في هذا المجال مصحوبة بلذّة أو عذاب.

كذلك توجد نظرية أخرى بهذا الخصوص مطروحة بين أتباع بعض المذاهب ذات التوجّهات الروحية ـ العرفانية ـ وفحواها أنّ معرفة الحقيقة هي الفائدة المرجوّة من الحياة، بينما أسوأ خسارة فيها هي فقدان هذه المعرفة.[١]

فضلاً عمّا ذكر حتّى لو تصوّر الإنسان أنّ فائدة الحياة تقتصر على اللذّة فقط وخسارتها تتمثّل فيما فيها من آلام ومعاناة، لكنّه عندما يكون جاهلاً بحقيقة مختلف أنواع الملذّات في الحياة سوف يتصوّر أنّ خسائرها أكثر من فوائدها، وعندما يعرف حقيقة هذه الملذّات سيدرك قطعاً الخطأ الذي وقع فيه وأنّ الأمر ليس كما كان تصوّر، فقد أدرك أنّ فوائد الحياة كثيرة أيضاً.

هناك الكثير من الأمور التي نجهل بها نحن البشر، لذا ليس لدينا حافز يشجّعنا على الحياة، والحلّ لهذه المعضلة هو أن تفتح أمام الإنسان نوافذ أخرى يرى الدنيا من خلالها.

يبدو أنّ آرثر شوبنهاور تسرّع في رأيه عندما تصوّر أنّ حياة البشر مجرّد آلام ومعاناة، حيث تجاهل تلك الحقيقة التي تعتبر حافزاً يشجّع الإنسان على الحياة والنشاط والإبداع بصفتها أمراً باطنياً من سنخ المشاعر والأحاسيس والهواجس النفسية، فهذه الحالة الذاتية المكنونة في نفس الإنسان إذا كانت موجودة حقّاً ـ وهي موجودة بالتأكيد ـ لا يكون عندئذٍ بحاجة إلى تقييم حياته وإجراء حسابات تجارية أو رياضية لمعرفة ما إن كانت أرباحها أكثر أو خسائرها؛ لأنّ من لديه حماس وشوق للحياة في غنى عن البحث لمعرفة معناها.

وقد اعتبر كافّة الناس متشابهين من حيث الشخصية والسلوك الأخلاقي، في حين أنّ الواقع على خلاف هذا التصوّر تماماً، لأنّهم مختلفون عن بعضهم بالكامل وفق العوامل الخمسة الأساسية التي تميّز كلّ شخص عن الآخر، ألا وهي:

١. الوراثة

٢. التعليم والتربية

٣. السنّ

---

١. مصطفى ملكيان، ٢٠١٦م، ص١٠.

٤. التجارب الفكرية

٥. الحالات النفسية

هذه العوامل الخمسة التي تتبلور في رحابها الاختلافات بين البشر تتعاضد مع بعضها لتحفّز بعض الناس على الإبداع في الحياة ومواصلتها بكلّ إقبال ونشاط، لأنّ أمثال هؤلاء يحبّون بحياتهم ويشعرون بلذّة عظيمة فيها.

الإشكال الثالث: الرغبة في الحياة سبب لمعاناة الإنسان وعذابه، لذا فهي مجرّد مأساه ومن ثمّ لا معنى لها.

في هذا السياق حاول الاستدلال لإثبات ادّعائه أنّ الرغبة في الحياة سبباً لمعاناة الإنسان وعذابه، حيث قال: كلّ رغبة تكتنفنا منشؤها نقصان موجود في وجودنا، وبعبارة أكثر دقّة تنشأ من عدم رضا الإنسان بأوضاعه وظروف حياته.

للردّ عليه نقول: صحيح أنّ الرغبة في شيء سببها فقدانه، فنحن لا نختلف في ذلك، لكن هل تقتضي الضرورة أنّ عدم تلبية هذه الرغبة سبب لعدم رضا الإنسان؟ طبعاً كلا، إذ ليس من الضروري أن يتلازم عدم تحقيق الرغبة مع عدم الرضاً دائماً، فعلى سبيل المثال لو بدأت بتدوين كتاب ثمّ أنهيت منه ثمانية فصول وبقي فصل واحد كي يكتمل، ففي هذه الحالة سوف أسعى جاهداً لكتابة هذا الفصل حتّى أكمل ما بدأت به، أي أنّ رغبتي لم تتحقّق حتّى الآن؛ لكن هل يدلّ هذا على عدم رضاي من الوضع الذي أنا عليه بالنسبة إلى تدوين الكتاب؟ بالتأكيد كلا، بل الأمر على العكس من ذلك تماماً لأنيّ مسرور جدّاً بعد أن تمكّنت من تدوين ثمانية فصول كاملة.

قد يعترض عليّ شوبنهاور وأمثاله قائلين: صحيح أنّك دوّنت ثمانية فصول من كتابك، لكنّ رغبتك الأساسية التي دفعتك لذلك هي تدون كتاب كامل وليس ناقصاً، لذا ما دام كتابك غير كامل فأنت غير راضٍ عن الأوضاع التي أنت فيها نظراً لعدم تحقّق رغبتك كاملةً.

أقول لهم: حتّى إذا لم أكن راضياً بالكامل من أوضاعي، إلا أنّ عدم رضاي هذا لا يضاهؤ رضاي بما أنجزته حتّى الآن، فالجانب الأعظم من رغبتي قد تحقّق وهو يسعدني

أكثر من حزني على عدم تحقيق الجزء اليسير منها؛ لـذا بإمكـاني اعتبـار وضـعي في هـذه الحالة بأنّه رضا وقبول.

إذن، بشكل عامّ لا ضرورة لأن أشعر بعدم الرضا من أوضـاعي، ولربمّـا لا أكـترث بمـا سأواجه في حياتي بعد أن أكمل عملي وأحقّق رغبتي لأنّ المهمّ هو تحقيق الهدف، ولربمّـا أعير اهتماماً لحركتي نحو هذا الهدف أكثر من اهتمامي ببلوغه، إذ قد يكـون السـفر نفسـه أفضل وألذّ من الوصول إلى المقصد.[١]

ما دام الإنسان سالكاً طريقه وتحدوه رغبة شديدة لبلوغ مقصـده الـذي لم يبلغـه حتّـى الآن، فهو في الواقع يتقدّم نحوه بغضّ النظر عمّا إن كان يشعر بالسعادة أو بالألم والمعاناة؛ كما أنّ سروره بهذا الهدف الذي يراود ذهنه لا يتحقّق عند بلوغه فحسب، بل يكتنفـه أيضـاً عندما يفكّر فيه ولـمّا يقترب منه.

الرغبة عبارة عن حركة باتّجاه يقصد منه الإنسان الخلاص من الحرمان ـ أي ملأ الفجوة الحاصلة من النقص الذي في شخصيته ـ وكلّ حرمان عادةً ما لا يكـون مؤلمـاً ومحزنـاً إذا تعامل معه الإنسان بعقلانية بحيث تحرّك نحو مقصده الذي يخلّصه منـه بمرونـة وسلاسـة من منطلق رغبته التي تحفّزه على ذلك؛[٢] ناهيك عن أنّ هذه الرغبة هـي التـي تمـنح حياتـه معنى، لذا يمكن الدفاع عنها واعتبارها أمراً إيجابياً رغم الآثار السلبية التي قد تترتّب عليهـا أحياناً، فعلى أساسها يتمكّن كلّ واحد منّا من إضفاء معنى إلى حياته.

كلّ إنسان بإمكانه منح نفسه رغبةً عمليةً في التقليـل مـن آلام أقرانـه البشـر وأن يحـثّ الخطى بحثاً عن الحقيقة دون أن يكتنفه أيّ امتعـاض في هـذا المضـمار بحيـث لا يشـعر بالأسـى على ما يفعل، بل يشعر بلذّة دائمة.

خاتمة الكلام هي أنّ شوبنهاور يُنتقد على النظرية التي ادّعى فيها أنّ اللذّة هي المعيـار الوحيد لاتّصاف الحياة بمعنى، حيث أكّد علـى أنّ حيـاة الإنسـان لا تتّسـم بمعنـى إلا إذا

---

١. للاطلاع أكثر، راجع: جوليان يونغ، ٢٠١٤، ص٢١٧.

٢. جورج سيمل، ٢٠١١م، ص٢١٧.

حقّقت له اللذّة؛ فهذا الكلام ليس صائباً إذ هناك معايير أخرى يتمكّن كلّ إنسان في رحابها من إضفاء معنى إلى حياته، فنحن قادرون بإبداعنا وذكائنا على وضع هذه المعايير التي لا تعتبر بعيدة المنال بفضل ما لدينا من قابليات فكرية وقدرات عقلية.

المصادر

مايكل تانر، ***آرثر شوبنهاور*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: خشايار ديهيمي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات «ماهي»، ٢٠٠٤م.

كرستوفر جاناواي، ***راهنماي شوبنهاور*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: رضا ولي ياري، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات «مركز»، ٢٠١٦م.

أبو القاسم ذاكر زاده، ***فلسفه شوبنهاور*** (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات «إلهام»، ٢٠٠٧م.

برتراند راسل، ***تاريخ فلسفه غرب*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: نجف دريا بندري، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات «شركت سهامي كتاب‌هاي جيبي»، ١٩٦٥م.

ديدييه رايموند، ***شوبنهاور*** (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية: بيتا شمسيني، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات «ققنوس»، ٢٠١٣.

جورج سيمل، ***شوبنهاور و نيچه*** (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية: شهناز مسمى برست، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات «علم»، ٢٠١١م.

آرثر شوبنهاور، ***جهان همچون اراده و تصور*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: رضا ولي ياري، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات «مركز»، ٢٠١٣م.

آرثر شوبنهاور، ***جهان وتأملات فيلسوف*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: رضا ولي ياري، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات «مركز»، ٢٠١٣م.

آرثر شوبنهاور، ***متعلقات و ملحقات*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: رضا ولي ياري، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات «مركز»، ٢٠١٥م.

فريدريك كوبلستون، ***تاريخ فلسفه از فيتشه تا نيچه*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: داريوش آشوري، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات «علمي فرهنگي»، الجزء الثاني، ١٩٩٦م.

براين إدغار ماغي، ***فلاسفة بزرگ*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: عزت الله فولادوند، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات «خوارزمي»، ١٩٩٤م.

براين إدغار ماغي، ***فلسفه شوبنهاور*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: رضا ولي ياري، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات «مركز»، ٢٠١٤م.

مصطفى ملكيان، ***معناي زندگي*** (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات «مركز تربية مدرس»، ٢٠٠٣م.

مصطفى ملكيان، ***شوق زندگي و ميل مبهم خودكشي*** (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، منشورات «كركدن»، ٢٠١٦م.

جوليان يونغ، ***شوبنهاور*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: حسن أميري آرا، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات «ققنوس»، ٢٠١٤م.

جوليان يونغ، ***فلسفه قاره اي و معناي زندگ*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: بهنام خدا بناه، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات «حكمت»، ٢٠١٧م.

Copleston, Fredrick. 1975. ***Artur Schopenhauer Philosopher of Pessimism,*** Oxford University Press.

Janaway, Christopher. 2002. ***Schopenhauer***. Oxford University Press

Singh, R. Raj. 2010. ***Shopenhauer: a Guide for the Perplexed***. Continuum.

Schopenhauer, Arthur. 2000. ***Parergon and Paralipomenon***. Translated by E. P.Payne. Oxford University Press.

ما هو معنى المبحوث عنه؟ (نقد ومناقشة رأي ألبير كامو في معنى الحياة)[1]

د.علي فتحي[2]

هل هناك ما يستحق العيش في هذه الحياة؟ يُعدّ ألبير كامو من بين المفكرين المعاصرين الذي يستدعون الفلسفة من جديد لتقف عند هذا السؤال السقراطي. يرى ألبير كامو أن أزمة الإنسان المعاصر تنشأ من أزمة المعنى في رقعة الحياة، ومن هنا فقد سعى ـ من خلال إدراك الإنسان لعدم أصالته ونفي أيّ مدخل غائي إلى الحياة (من طريق الأنظمة ما بعد الطبيعية والمدارس الدينية) ـ إلى تمهيد الطريق من أجل فهم عدمية حياة الإنسان. وفي الوقت نفسه سعى ـ من خلال جعل الإنسان وحياته أمراً ناسوتياً، ونفي جميع المفاهيم الدينية وما بعد الطبيعية، وإعادة تعريف مفاهيم، من قبيل: الشرف، والنُبُل، وبيان موضوع التمرّد والطغيان، وكذلك العيش في اللحظة الراهنة ـ إلى بيان الطريق إلى علاج هذه العدمية والعبور منها، وأن يعمل بذلك على تقديم معنى جديد لحياة الإنسان الحديث.

لقد سعى هذا المقال إلى مناقشة مختلف النظريات في حقل «المعنى» في بحث «معنى الحياة» باختصار، بالإضافة إلى تقرير رؤية ألبير كامو، والانتقال في نهاية المطاف ـ من خلال الإشارة إلى بعض التعارضات الجوهرية الموجودة في رؤية ألبير كامو تجاه معنى الحياة ـ إلى تمهيد الطريق لنقد هذه الرؤية.

---

١. المصدر: المقالة بعنوان«*در جستجوي كدام معنا؟ (نقد و بررسی ديدگاه كامو درباب معناي زندگی)*» في مجلة (*انديشه دينی دانشگاه شيراز*) التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، الفصلية، العدد ٧٠، ربيع ٢٠١٩م، الصفحات ٨٥ إلى ١٠٢.

ترجمة: حسن علي مطر الهاشمي.

٢. أستاذ مساعد في حقل الفلسفة / برديس فارابي من جامعة طهران.

المقدمة

إن السؤال عن معنى الحياة، سؤال معاصر شغل تفكير وضمير الإنسان في هذا العصر. وقد عمد الذين يتعاطون في الشأن الفلسفي ـ ولا سيّما في حقل الدين والأخلاق وعلم النفس ـ إلى جعل السؤال عن معنى الحياة في صُلب تأمّلاتهم. إن هذا السؤال من الأسئلة الهامّة المنبثقة من أعماق وجود الإنسان. وذلك لأن الإنسان هو الكائن الوحيد ـ من بين جميع الموجودات ـ الذي شغلت مسألة وجوده حيّزاً كبيراً في تفكيره[1]. إن هذا السؤال من الخصائص الوجودية لوجود الإنسان، وينبثق من صقع وجوده. إن طرح هذا السؤال ليس أمراً عارضاً واتفاقياً، وإنما هو من علامات وأمارات وأوصاف الحياة الأصيلة[2].

هل المعنى أمر أنفسي[3] يعمل الإنسان على جعله لمختلف الموضوعات والمضامين من خلال توظيفه لمقاصده ونواياه، أم أنه أمر آفاقي[4] حاضر في صُلب الواقعية، ويجب الاقتراب منه عبر اجتياز بعض المراحل والمنازل، والعمل على كشفه واصطياده، أو قد يكون هناك رؤية وسطية تجعل المعنى ثمرة ونتيجة للتلفيق بين هذين المدخلين.

وكذلك أسئلة من هذا النوع، من قبيل: هل الحياة مطلوبة لذاتها، وإن العيش فيها يكون من أجل العيش فيها؟ أم أن لحياة الإنسان هدف وغاية؟ فإذا كانت الحياة قنطرة للوصول إلى غاية، يرد عندها هذا السؤال القائل: هل يمكن التعرّف على هذه الغاية، وهل يمكن لجميع الناس أن يتعرّفوا عليها؟ ما هو طريق الوصول إلى هذه الغاية؟ وهل الغاية أمر واحد وشامل، أم هي أمر متكثّر ومتعدد؟ وهل هي أمر فردي وشخصي؟ وما هي منزلة الإنسان في إضفاء المعنى على الحياة؟ وما هو دور الله في معنى حياة الإنسان؟ هل يمكن لهذه الحياة الدنيوية أن تضفي المعنى على حياة الإنسان، أم لا بد لإضفاء المعنى على الحياة من الاعتقاد بوجود عالم آخر أيضاً؟ وما إلى ذلك من الأسئلة التي يجب الإجابة عنها في بحث معنى الحياة.

---

1. Heidegger, M, 1962, P 236.

٢. المصدر أعلاه.

3. Subjective

4. Objective

ومن هنا يمكن تبويب الأسئلة الخاصة بمعنى الحياة، ضمن ثلاثة حقول، كالآتي:

معنى الحياة:

أ) بمعنى الغاية والنهاية المطلوبة والمقصودة من الحياة[1]: من الواضح أن المراد من المعنى في هذا الحقل، يرتبط بذات الحياة. وكأن ذات الحياة مثل نفس الوجود تحتوي على معنى يجب على الإنسان أن يسعى إلى اكتشافه واصطياده، وهذا المعنى لا يرتبط بحياة الإنسان فقط، بل قد يشمل كل كائن له حظ من الحياة في هذا الوجود.

ب) بمعنى مقدار ومعيار واعتبار الحياة[2]: إن المقصود في هذا المعنى هو ذات الحياة، بغض النظر عن الأغراض والغايات الداخلية والخارجية التي يمكن أن تترتب عليها. هل الحياة في حدّ ذاتها تحتوي على قيمة وأهمية واعتبار؟ وهل يمكن لكل عيش وحياة لمجرّد كونها حياة أن تحتوي على قيمة واعتبار بغض النظر عن كيفيتها؟ في هذا المعنى تكون الحياة نفسها ذات قيمة، ولا ضرورة في إضفاء المعنى عليها إلى البحث عن أمور تقع بشكل ما خارج ذات الحياة. وبعبارة أخرى: على الرغم من جميع المنغصات والمرارات التي تحدث طوال حياة الإنسان، يمكن لمتع الحياة ولذاتها أن تشكل دليلاً وجيها على حياة الإنسان وبقائها واستمرارها.

ج) بمعنى السؤال عن منزلة وقيمة وغاية وجود الإنسان ودوره في دائرة الوجود[3]: إن هذا المعنى غير المعنى الأول الذي تقدّمت الإشارة إليه. إن الإنسان في هذا المعنى يكتسب مقاماً ومنزلة خاصة في انكشاف المعنى من الوجود. وبعبارة أدق: إن للإنسان في هذا التفسير دوراً فاعلاً في إضفاء المعنى على الحياة، ومن هنا قد يرفض شخص بحسب هذا المعنى حتى المفهوم الأول الذي ذكرناه لمعنى الحياة، ويذهب إلى الاعتقاد بأن الحياة من حيث هي حياة لا تتحمّل هذا المعنى، ولكنه يقبل هذا المعنى من معنى الحياة من حيث أن للإنسان دوراً مؤثراً وفاعلاً في إضفاء المعنى على الحياة.

---

1. Metz, Thaddeus, 2000, Pp 295.
2. Quinn, Philip, 2000, P 53 – 68.
3. Metz, Thaddeus, 2013, P 3&9.

ونقول بعبارة أخرى: إن الوجود ـ طبقاً للمعنى الأول ـ له معنى بغض النظر عن تفسير الإنسان وفهمه وروايته لهذا الوجود، وإن الإنسان من بين الكائنات إنما يستطيع مجرّد كشف حقيقة المعنى من طريق النسبة التي يحصل عليها من الحياة تبعاً للوجود لا أكثر. وأما بناء على المعنى الثالث فلا يكون للحياة معنى وهوية ومضمون منفصل ومستقل بغضّ النظر عن الإنسان، بل تكتسب الحياة معناها تبعاً لتفسير الإنسان، وإن الإنسان هو الذي يضفي المعنى على الحياة. وسوف نبيّن في هذه المقالة تحت أيّ واحد من هذه المعاني يندرج فهم ألبير كامو[١] لمعنى الحياة.

المداخل المختلفة إلى معنى الحياة

يمكن تنسيق النظريات الموجودة في حقل الجواب عن معنى الحياة ضمن الاتجاهات الثلاثة الآتية، وهي: الاتجاه الطبيعي[٢]، والاتجاه ما فوق الطبيعي أو ما بعد الطبيعي[٣]، والاتجاه العدمي[٤].

الاتجاه الطبيعي

إن الاتجاه الطبيعي يرى معنى الحياة في تنظيم الحياة المادية والحياة الدنيوية للإنسان، ويذهب إلى الاعتقاد بأن الشرائط واللوازم والإمكانات الموجودة في العالم المادي والتي يمكن الحصول عليها من طريق العلوم الإنسانية، كافية للوصول إلى معنى الحياة[٥]، رغم

---

١. ألبير كامو (١٩١٣ ـ ١٩٦٠م): فيلسوف وجودي وكاتب مسرحي وروائي فرنسي، جزائري المولد. ولد لأب قُتل بعد ولادته بسنة في الحرب العالمية الأولى، وأم إسبانية مصابة بالصمم، ولكنه تمكن من إنهاء دراسته من خلال المنح الدراسية التي حصل عليها بسبب نبوغه وتفوّقه. انخرط في المقاومة الفرنسية أثناء الاحتلال الألماني، وأصدر مع رفاقه في خلية الكفاح نشرة بهذا الاسم، وبعد تحرير باريس تحولت هذه النشرة إلى صحيفة يومية اسمها (الكفاح) واشترك في تحريرها جان بول سارتر. تقوم فلسفته على كتابين، هما: (أسطورة سيزيف) و(المتمرّد) أو على فلسفتين هما: (العبثية) و(التمرّد). ومن بين رواياته: (الطاعون) و(المقصلة) و(الموت السعيد). المعرّب.

2. Non Naturalist

3. Super Naturalist

4. Nihilism

٥. بيات، محمد رضا، ١٣٩٠، ص٨١.

وجود الاختلاف بينهم في أوجه النظر في حقل أنفسية وآفاقية ماهية معنى الحياة؛ فإن الذين يرون معنى الحياة أمراً داخلياً وأنفسياً، يذهبون إلى الاعتقاد بعدم إمكانية تقديم ملاك ومعيار واحد لمعنى الحياة؛ وذلك لأن كل شخص يكون معنى الحياة عنده ـ بالنظر إلى الآراء والأفكار والاتجاهات المتنوّعة والمختلفة التي يمكن أن يحملها ـ قد تقرّر عنده بشكل مختلف عن شخص آخر. طبقاً لهذه الرؤية يذهب مختلف الأشخاص إلى تفسير الحياة على أشكال مختلفة، وإن هذا المعنى رهن بالحالات والمتغيّرات الذهنية لهم. إن معنى الحياة منبثق عن الرؤية الإيجابية لكل شخص تجاه الحياة، وتابع للعلل الداخلية، وبعيد عن تأثير العناصر الخارجة عن وجوده. لقد كان لهذا الاتجاه مقبولية خاصّة بين أنصار الفلسفة البراغماتية والفلسفة الوضعية والفلسفة الوجودية[١].

وفي قبال هذه الرؤية جماعة تتحدّث عن آفاقية وعينية ماهية معنى الحياة، وتذهب إلى الاعتقاد بإمكانية تقديم ملاك ومعيار منسجم لمعنى الحياة، وإن هذا المعنى موجود بشكل مستقل عن الآراء والأفكار والتوجّهات. طبقاً لهذه الرؤية يكون معنى الشيء مرتبطاً بخصائصه ومشخصاته الذاتية، وليس متعلقاً بعقيدة وفهم الأفراد[٢]. هناك من الذين يرون المعنى أمراً آفاقياً وعينياً، من يذهب ـ من خلال اعتقاده بالآفاقية المحضة للمعنى ـ إلى إنكار تدخل الحالات الذهنية والأنفسية في إضفاء المعنى على الحياة من الأساس، وفي المقابل يذهب أنصار نظرية الآفاقية غير المحضة إلى الاعتقاد بأن معنى الحياة ليس أمراً عينياً بحتاً وصرفاً، بل إن الأمور الأنفسية والذهنية تتدخل فيه بشكل وآخر أيضاً[٣].

الاتجاه ما فوق الطبيعي

إن الاتجاه ما فوق الطبيعي يرى أن الاعتقاد بوجود عنصر يفوق الطبيعة أو ما بعد الطبيعي ـ من قبيل الاعتقاد بالله ـ يُعدّ شرطاً ضرورياً لمعنى الحياة، ويقول بأن مجرّد الإمكانات والقابليات الموجودة في العالم المادي لا تستطيع لوحدها أن تشكل أرضية مناسبة لظهور

---

١. المصدر أعلاه، ص٨٥.

٢. انظر: هيك، جان، ١٣٨٦.

٣. المصدر أعلاه.

القيَم التي تضفي المعنى على حياة الفرد[١]. طبقاً لهذه الرؤية يجب أن يتقرر المعنى في الحياة من خلال إقامة نسبة معينة مع الدائرة الروحانية والمعنوية، ولو لم يكن هناك وجود لله أو روح، أو إذا كان موجوداً ولكن لم يكن لأحد القدرة على إقامة الارتباط والتواصل معه، سوف تكون الحياة دون معنى. إن للمفكرين في الاتجاه ما فوق الطبيعي رؤيتان، وهما: محورية الله[٢]، ومحورية الروح[٣].[٤]

إن البيان الأهم والأكثر تأثيراً والذي يقوم على الإيمان بالله في باب معنى الحياة، هو أن الحياة إذا كانت زاخرة بالمقاصد التي حدّدها الله، عندها ستغدو الحياة ذات معنى وتكون من أفضل أنواع الحياة[٥]. إن الهدف والغاية من الحياة ـ طبقاً لهذه الرؤية ـ بدلاً من الإنسان، تنسب إلى خالق الإنسان والعالم، ويتم طرح السؤال الأصلي في بحث معنى الحياة على النحو الآتي: «ما هي الأغراض والمقاصد التي خلق الله الإنسان من أجلها». وفي هذه الحالة إذا كانت لدى الإنسان نسبة مناسبة مع الله، يكون قد حصل على الحياة ذات المعنى، وإن هذه النسبة إنما يُكتب لها التحقق إذا عمل الإنسان على تحقيق أغراض الله وغاياتها.

إن الاتجاه الديني في البحث عن معنى الحياة، يعمد في العادة إلى طرح هذا السؤال في ضوء المبنى الغائي وعلى أساس محورية الله وأغراضه وغاياته. وعلى أساس هذه الرؤية يجب أن تكون الغاية النهائية للإنسان منسجمة ومتناغمة مع الغاية الإلهية، ليتمكن الإنسان من الحصول على معنى الحياة. وبطبيعة الحال قد يكون هناك اختلاف كبير في وجهات النظر حول اعتبار هذه الغاية أو الغايات متعالية أو غير متعالية، وفي باب المحتوى والمضمون الدقيق والطريق الموصل إليها[٦]. بيد أن أنصار الاتجاه ما بعد الطبيعي الذين يرون أن الروح تشكل محور معنائية الحياة، يذهبون إلى الاعتقاد بأن

---

١. بيات، محمد رضا، ١٣٩٠، ص٨١.

2. God Centered Views

3. Soul Centered Views

4. See: Metz, Thaddeus, 2013.

٥. انظر: المصدر أعلاه.

6. Metz, Thaddeus, 2000, Pp 293 – 313.

المعنى في الحياة إنما يكتب له التحقق من طريق إقامة النسبة مع جوهر روحاني لا يقبل الفناء؛ ومن هنا إذا لم تكن هناك روح أو كانت هناك روح بيد أن الشخص لم يتمكن من إقامة النسبة معها بطريقة صحيحة، فإن حياته سوف تكون غير ذات معنى[١]. وبطبيعة الحال هناك تفاسير مختلفة ومتنوّعة في خصوص هذا الاتجاه، وقد قدم أنصار هذه النظرية رواية مبسطة ورواية أخرى معقدة، وإن تفصيل رؤية هذه الجماعة يحتاج إلى مجال أوسع من هذه المقالة. ويبدو أن التفسير الأكثر جامعية لهذه النظرية هو ذلك التفسير الذي يذهب إلى ما هو أبعد من مجرّد الرواية البسيطة، ويصل إلى الرواية الأشد تعقيداً، والتي على أساسها يعمل الله والروح معاً على إيجاد المعنى، وأن المعنى إنما يظهر من طريق الاتحاد مع الله في مساحة روحانية، من قبيل: الجنة على سبيل المثال. وهذا هو التقرير الذي أقرّه توما الأكويني[٢]، وليو تولستوي[٣]، والمفكرين الدينيين المعاصرين من أمثال كرايغ[٤] أيضاً[٥].

---

١. انظر: كامو، ألبير، ١٣٨١هـ.ش.

٢. توما الأكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤م): قسيس وقديس كاثوليكي إيطالي من الرهبانية الدومينيكانية، وفيلسوف لاهوتي مؤثر ضمن تقليد الفلسفة المدرسية وأحد معلمي الكنيسة الثلاثة والثلاثين، ويعرف بالعالم الملائكي والعالم المحيط. وهو أبو المدرسة التوماوية في الفلسفة واللاهوت. ترك تأثيراً كبيراً على الفلسفة الغربية؛ فكان الكثير من أفكار الفلسفة الغربية الحديثة إما ثورة على أفكاره أو انتصاراً لها، ولا سيما في مسائل الأخلاق والقانون الطبيعي ونظرية السياسة. من أعماله: (خلاصة اللاهوت) و(الخلق والخالق). (المعرّب).

٣. ليو تولستوي (١٨٢٨ ـ ١٩١٠م): روائي روسي ومصلح اجتماعي وداعية سلام ومفكر أخلاقي. يُعدّ من أعمدة الأدب الروسي في القرن التاسع عشر للميلاد. كفيلسوف أخلاقي اعتنق أفكار المقاومة السلمية (سياتاغراها) النابذة للعنف؛ حيث تبلور ذلك في كتابه (ملكوت الربّ في داخلكم) وهو العمل الذي أثر على مشاهير المناضلين في القرن العشرين، من أمثال: المهاتما غاندي، ومارتن لوثر كينغ، ونيلسون مانديلا. (المعرّب).

٤. وليام لين كرايغ (١٩٤٩ ـ ؟ م): فيلسوف تحليلي ولاهوتي مسيحي أمريكي. من أشهر اللاهوتيين الدفاعيين في العالم. وقد قام بمناظرة عدد من مروّجي الإلحاد، ومن بينهم: ريتشارد دوكينز، وسام هاريس، كما ناظر المسلم شبير علي عدّة مناظرات. من أعماله: (الإيمان المنطقي). (المعرّب).

٥. انظر: كامو، إلبير، ١٣٨١.

الاتجاه العدمي

يقوم الادعاء في هذا الاتجاه على أن الله إذا لم يكن موجوداً، فإن حياة الإنسان سوف تكون فارغة وعدمية. يذهب الفلاسفة الذين يدافعون عن هذا الاتجاه إلى الاعتقاد بأن وضع البشر سوف يحتوي على نوع من الانسجام الجوهري وغير القابل للتغيير. وحيث أن إدراك فقدان المعنى للعالم قد تكون تجربة مقلقة، سوف تظهر فكرة الانتحار بطبيعة الحال. إذا كانت جميع أهدافكم وغاياتكم قائمة على أساس هذا الافتراض القائل بأن جميع أفعالكم وأعمالكم وحياتكم من أجل كائن أعظم بالقياس إليكم، وكان هذا الكائن غني عن تأييدكم، عندها سيؤدي اكتشاف عدم وجود هذا الكائن إلى استعادة واسترجاع جميع أنواع المعنائية والهداية من حياتكم[١].

وبعبارة أبسط: لو قال شخص بأن الله أو الروح ـ من جهة ـ ضروري لإضفاء المعنى على الحياة، وقال ـ من جهة أخرى ـ بعدم وجود أي واحد من هذين الأمرين، سوف يكون عدمياً لا محالة.

كما ذهب جان بول سارتر[٢] ـ وهو من الفلاسفة الوجوديين الفرنسيين المدافعين عن هذا الاتجاه ـ إلى الاعتقاد بأن الناس حيث كانوا يؤمنون بالله، كان بمقدورهم اعتباره أساساً لأصولهم الأخلاقية. إن العالم الذي كان مخلوقاً لله، وواقعاً تحت ربوبيته، كان بالنسبة إلى الإنسان ملاذاً آمناً وموطناً حميماً. إن الإنسان كان يقطع ويعلم علم اليقين أن العالم رغم اشتماله على الحد الأكبر من الشرور، إلا أن الغلبة في نهاية المطاف سوف

---

١. مك كواري، جان، ١٣٧٦ه ش، ص٧٩.

٢. جان بول شارل إيمارد سارتر (١٩٠٥ ـ ١٩٨٠م): فيلسوف وروائي وناقد أدبي وناشط سياسي فرنسي. درس الفلسفة في ألمانيا خلال الحرب العالمية الثانية حين احتلت ألمانيا النازية فرنسا. انخرط في صفوف المقاومة الفرنسية السرية. اشتهر بكونه كاتباً غزير الإنتاج ولأعماله الأدبية وفلسفته المسماة بالوجودية، وانتمائه السياسي إلى اليسار المتطرّف. من أعماله: (الوجود والعدم)، و(الوجودية مذهب إنساني)، وله مجموعة من الروايات، ومن بينها: (الغثيان) و(الحائط)، ومن بين مسرحياته: (الذباب) و(الغرفة المغلقة). كان يرفض التكريم مكتفياً بلقب الدكتور، وإخلاصاً لهذا المبدأ رفض استلام جائزة نوبل للآداب. (المعرّب).

تكون لصالح الخير، وأن جنود الشر في طريقهم إلى التهاوي والانهيار. وأما الآن وفي ظلّ غياب الله فقد أصبح الوضع مضطرباً وشائكاً. إن العالم لا يرزح تحت ربوبية كائن معنوي، بل هو على العكس من ذلك خاضع لسلطة قوّة طائشة وعمياء؛ وعلى هذا الأساس لا يمكن لأيّ أصول أخلاقية أو غير أخلاقية أن تكون موجودة في العالم الخارج عن وجودنا. إن أصولنا وطموحاتنا يجب أن تنبثق من مجرّد أذهاننا وضمائرنا. إن أصولنا عبارة عن ذلك الشيء الذي نعمل على خلقه بأنفسنا. إن هذا العالم ليس سوى جثة. نحن لا نعيش في عالم يدافع عن قيَمنا. فإن هذا العالم يلتزم جانب الحياد تجاه هذه القيَم بشكل كامل[١].

كما ينحاز ألبير كامو بدوره إلى صفّ جان بول سارتر ضمن زمرة العدميين الذين ينكرون معنى الحياة. يقول كامو: إن فقدان الحياة بعد الموت وانعدام عالم يحظى بالنظم العقلاني والألوهي يجعل إمكان المعنى منتفياً. وغنياً عن الذكر أن أسلوب طرح الأسئلة عن معنى الحياة، والأجوبة المتعلقة بذلك، والمباني الأنطولوجية والأبستمولوجية والأنثروبولوجية وما إلى ذلك، تترك تأثيرها، وبالتالي فإنها تؤدّي إلى بيان آراء متعددة ومتنوّعة في هذا الموضوع. نسعى في هذا المقال إلى الإجابة عن هذا النوع من الأسئلة بالنظر إلى آراء ألبير كامو.

ألبير كامو والسؤال الفلسفي الجوهري

يُعدّ ألبير كامو من المفكرين الذين تقترب آراؤهم وأفكارهم من الفلسفات الوجودية، رغم استيحاشه الدائم من أن يُنسب إلى هذه المدرسة أو تلك المدرسة بعينها. وقد صرّح في مقابلة له قائلاً: «كلا: أنا لست وجودياً. فإني وجان بول سارتر نتعجب عندما يتمّ وصمنا بذلك»[٢]. لقد أكد كامو مراراً على أنه ليس فيلسوفاً، وإنما هو رجل أخلاقي. وادعى أنه قد

1. Stace, W. T, 1999, Pp 451 – 452.

٢. كمبر، ريتشارد، ١٣٨٥هـ.ش، ص١٩٢.

فكر وتحدّث حول أمور عاشها، من قبيل: العدمية، والتعارض، والعنف، وصداع التدمير. وبالإضافة إلى ذلك فإنه يؤكد على أنه قد امتدح قدرة الحياة على الخلق والإبداع[١].

يرى إلبير كامو أن المسالة الجوهرية في الفلسفة تكمن في الجواب عن هذا السؤال القائل: هل الحياة تستحق العيش أم لا؟ وتبعاً لهذا السؤال، يتم طرح سؤال آخر وهو: ما هي الأوصاف والخصائص التي يجب أن تشتمل عليها الحياة الصالحة والحسنة؟ وبطبيعة الحال ربما لا يكون طرح هذا السؤال والجواب الاحتمالي وجيهاً بالنسبة إلى القدماء؛ وذلك لأنهم لم يكونوا يتحدثون في حقل قيمة العيش والحياة، وكانوا يتحدّثون في هذا الشأن عبر الأدلة الفلسفية على نحو سابق عن معنى السعادة وتحليها على المستوى المفهومي، ويتحاورون في هذا الشأن استناداً إلى المباني الخاصة من الناحية المعرفية وما بعد الطبيعية.

ومن هنا فإن السؤال رغم حضوره في المفاهيم التاريخية القديمة بوصفه سؤالاً جوهرياً في تاريخ فلسفة الوجود، بيد أنهم كانوا في ذلك العصر يمتلكون جواباً حاضراً عنه، حيث كان الإنسان التقليدي متفائلاً بالحياة ولم تكن لديه مشكلة وتحدياً معها. وأما اليوم فإن السؤال عن قيمة الحياة قد تحوّل إلى معضلة ومسألة جوهرية وأساسية. إن الإنسان الحديث بالنظر إلى المقتضيات التي عرضت في بيئة عالمه الراهن، قد وجد نفسه ـ بسبب أزمة العدمية والإحباط والعزلة (لا بمعنى الاغتراب الذي يمثل مفهوماً دينياً وجوهرياً يضفي على الحياة معناها) والاغتراب عن الذات ـ منساقاً نحو طرح هذه الأبحاث، والبحث عن جواب عيني وانضمامي عن هواجسه الوجودية. وذلك لأنه وحده الكائن الأصيل الذي يتقدم وجوده على ماهيته في هذا العالم، وليس له ماهية متعيّنة على نحو سابق. يضاف إلى ذلك أنه مدرك لوضعه، وكذلك لسائر إمكاناته ومحدودياته، من قبيل: الموت ونهاية الحياة[٢]. إن هذه المسألة والمعضلة تتجلى عند إلبير كامو في بوتقة العدمية، والتي يمكن أن تؤدّي إلى الانتحار؛ وذلك لأن الشعور بالعدمية[٣] ـ أو الغثيان كما يقول

---

١. المصدر أعلاه، ص٥١.

٢. مك كواري، جان، ١٣٧٦هـ.ش، ص٥٥.

3 .Absurdity

سارتر ـ في حالة هروب ومطاردة مستمرة له. وإن الكبير ونفي الحياة وانتظار الموت، إنما هو من نتائج وتداعيات هذا النوع من النظر إلى الضجر الحياة والسؤال عنها[١].

منشأ معنى العدمية أو النهلستية في الحياة

يرى ألبير كامو أن منشأ العدمية والنهلستية ليس من صفاة العالم، وإنما هو من طريقة مواجهة احتياجات الإنسان من جهة، ومن سكوت العالم غير المعقول من جهة أخرى[٢]. إن هذه العدمية كانت نتيجة لفشل الحقيقة والواقعية التي كان من المفترض بها أن تلبي الحاجة الجوهري للإنسان. بيد أن السؤال الذي يمكن طرحه في هذا المجال: ما هي هذه الحاجة الجوهرية؟

إن هذه الحاجة من وجهة نظره كانت في السابق تلبّى بالنسبة إلى الإنسان الغربي بواسطة الدين والمسيحية، وأما في العصر الراهن فقد اضمحلت التعاليم الدينية وخفت بريقها في حياته، وقد أعلن كامو صراحة أن هذه العدمية والنهلستية قد ظهرت في المرحلة الجديدة نتيجة لموت الإله[٣].

إن إلبير كامو يُشير في بيان مراده إلى مختلف احتياجات البشر التي كان يتم تلبيتها في السابق بواسطة الدين بشكل وآخر، بيد أن هذه الاحتياجات لم يعد بالإمكان تلبيتها في عالم ما بعد موت الإله، ومن هنا فإنه لا يعمل في الواقع على بيان أمر على هامش عنوان الأمر العدمي، وإنما يُشير بصيَغ مختلفة إلى المقتضيات والاحتياجات المتفاوتة للإنسان، التي تبدو في النظرة الأولى متمايزة من بعضها في الحدّ الأدنى، وفي الختام حيث لا يُرى في الفضاء الفكري / الثقافي للإنسان الغربي المعاصر طريق لضمان ذلك، فإن هذا الأمر يفتح الطريق أمام العدمية.

---

1 .Camus, A, 2000, P 32.

٢. المصدر أعلاه، ص٣٢.

٣. المصدر أعلاه، ص٧.

إن من بين أوائل الاحتياجات التي يعتبرها ألبير كامو من الاحتياجات الجوهرية للإنسان، هي الرغبة إلى معنى الحياة؛ إذ هناك فكرة عظيمة ستمنح الحياة تعالياً ورفعة ... وسوف تضفي عليها معنى[١]. إنه يعتبر المراد من الحياة هنا هو التاريخ؛ حيث يرى أن المسيحية من خلال وضعها حكماً نهائياً ـ وهو أصل نهاية التاريخ ـ قد أضفت معناً على الحياة. يذهب كامو إلى الاعتقاد بأن الماركسية الهيجلية كانت تحفظ فكرة نهاية التاريخ «في سياق ما بعد الطبيعة[٢]»[٣]، بدعوى أنها كانت تدعي تحقيق الجنة الشيوعية التي هي حدث إعجازي في نهاية التاريخ[٤].

إن معنى عدمية الحياة الذي يتضح في الغياب النهائي للتاريخ، يمكن مشاهدته بوضوح في الأساطير أيضاً؛ من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن الماركسي الذي يدعي بزعمه أنه قد تحرر من الغفلة، يرى أن العمل النافع يكمن في استصلاح الأرض والإنسان، ولكنه سرعان ما يدرك أن جميع هذه الأعمال كانت عبثاً وأن حياته مثيرة للغثيان؛ إذ لا شيء منه أو تعاليمه ستبقى في نهاية المطاف، ولا شيء يدوم إلى الأبد[٥]. وبطبيعة الحال فإن ذات شخصية سيزيف الذي حُكم عليه من قبل الآلهة إلى الأبد؛ لكي يدفع صخرة ليضعها على قمّة جبل، ولكنه ما أن يبلغ بها القمّة حتى تتدحرج نحو أسفل الوادي من الجانب الآخر، إنما تحكي عن تفاهة وعدمية الحياة والوجود الذي تكون فيه بحيث لا يبقى معه حتى لأعظم الإنجازات البشرية ـ من قبيل أعمال غوته وحتى اسمه ـ شيئاً بعد آلاف السنين سوى الهباء والغبار المتطاير[٦].

إن الموضوع الآخر الذي تمّ التأكيد عليه في أسطورة سيزيف هو هذا الادعاء القائل بأن الواقعية يجب عقلنتها بشكل تامّ وكامل. والقصد هو أننا جميعاً على ما يبدو نعتقد أن ذهننا يستطيع تبويب العالم بمقدار طاقة وقدرة الناس وإظهار عناصره البناءة. وفي العقيدة

١. المصدر أعلاه، ص١٤.

٢. إنه هنا في الحدّ الأدنى بمعنى العبور على ما بعد الطبيعة أو نفي أي سلوك أو نظام ما بعد الطبيعي، يُفسّر العالم على أساس نظام طولي.

3. Metaphysical

٤. المصدر أعلاه، ص١٨٨ ـ ١٨٩.

٥. المصدر أعلاه، ص٨١ ـ ٨٣.

٦. المصدر أعلاه، ص٧٤.

المسيحية كان يتم تلبية هذه الحاجة والاقتضاء من طريق افتراض إله خالق لذهن الإنسان والبناء النهائي للواقعية، ولكن بعد موت الإله، لم يعد بمقدور هذا الادعاء أن يجد له أذناً صاغية. إن الواقعية أضحت مظلمة وحالكة ومضطربة بنحو جذري، ولا يمكن لنا إدراكها[١]، ومن هنا عمد إلبير كامو إلى طرح فكرة الغثيان.

إن الموضوع الثالث الذي فاقم ـ تبعاً لموت الإله ـ من تفاهة الحياة وعدم معناها، هو الغموض الذي يحفّ بموضوع الموت ونهاية الحياة. يرى كامو أنه عند ذلك لا يمكن التصديق بالكلام الجميل الذي يصدر عن المسيحية في باب الروح، وبناء على رأيه لا يعود هناك ما يحفظنا من رهبة الموت والفناء المطلق، وبناء على قوله فإننا في مثل هذه الحالة نحصل على تجربة جوهرية وقطعية عن العدمية[٢].

الموت ومعنى الحياة

لقد هيمن داء السل على جميع حياة ألبير كامو. وبذات النسبة كانت أسطورة سيزيف تُعدّ أثراً استثنائياً في لقاء الموت[٣]. يمكن لكل شخص أن يعتبر عمله هذا ـ كأيّ فلسفة هامّة أخرى ـ قبل جميع الأعمال والآثار الأخرى قد تكون موجودة في هذا الحقل، تأملاً في معنى الموت.

لقد تمّ التعريف بالموت في جميع أعمال إلبير كامو بوصفه شرّاً مطلقاً، وألدّ أعداء الإنسانية[٤]، ومن أكبر أنواع العنف والقسوة[٥]. إن الموت ـ بالنسبة إلى الإنسان الحديث ـ بوصفه فناءً مطلقاً، لا يُعدّ مجرّد ظاهرة مريرة فحسب، بل هو أمر جلل ومخيف ومهول وموضع مفزع ومرعب جداً[٦]. إن ألبير كامو لا يعتبر هذا الخوف مجرّد ظاهرة ومقولة

---

١. المصدر أعلاه، ص٢٠ ـ ٢٧.

٢. المصدر أعلاه، ص٢١.

3. Camus, A, 2000, P X.

٤. المصدر أعلاه، ص٢١.

٥. المصدر أعلاه، ص٨٤.

٦. المصدر أعلاه، ص١٣٤.

نواجهها في لحظات البؤس والتعاسة والمواقف الحسّاسة فقط، بل يذهب كامو إلى الاعتقاد بأن «الإنسان محكوم عليه بالموت»[١]. إن خطر الموت بوصفه حقيقة يمكن لها أن تحدث في كل لحظة، يفرض على الحياة اضطراباً وخوفاً دائماً ومتواصلاً[٢].

إن الفهم الجوهري الذي يرسمه إلبير كامو عن العالم، هو العدمية؛ وهو في ذلك يلجأ إلى استخدام مصطلحه الخاص ـ أي مفردة «الليل» ـ للتعبير عن هذه العدمية[٣]. إن الذي يعنيه كامو من وراء استعمال هذه المفردة هو القول بأن الحياة رغم مخاطر العدمية والفناء، لا يزال فيها ما يستحق الحياة. إن الحياة تبقى خطوة عظيمة تنطوي على تهوّر ومجازفة، ولذلك لا يجوز الانتحار أبداً[٤].

يعمد ألبير كامو إلى التعريف بالنبل والشرف[٥]، بوصفه الخصيصة الأولى التي يتحلى بها البطل العدمي في الحياة دون الاستعانة بالأساطير للحصول على الطمأنينة والسكينة. يذهب كامو إلى تسمية اتجاه أمثال سورين كركيغارد ـ من الذين يختارون معنى القفزة نحو الإيمان ـ قفزة نحو الاعتقاد العدمي. إن الإيمان بالله ـ من وجهة نظر كامو ـ لا ينسجم مع عزّته وكرامته، ولذلك فإنه يُعبرّ عنه بوصف «الانتحار الفلسفي». وكأن الإيمان ـ من وجهة نظره ـ نمط من الرجعية والتخلف؛ ومن هنا فإنه يذهب إلى الظن بأن الفهم الواضح والحماسي عن العدم والعدمية، يظهر بشرية الحياة أكثر من ذي قبل، وهو يسعى إلى تجنّب استعمال التعابير المتضادة والمتعارضة التي تعمل على تقويم عدمية حياة البشر[٦]. إن الطغيان والتمرّد[٧] خصوصية أخرى يذهب كامو إلى استعمالها في وصف بطل العدمية.

---

١. المصدر أعلاه، ص X.

٢. المصدر أعلاه، ص١٩ ـ ٢٨.

٣. المصدر أعلاه، ص١١٠.

٤. المصدر أعلاه، ص٧.

5. Integrity

6. Camus, A, 2000, P 51 – 53, & P. 104.

7. Revolt

إن الفهم المتزامن والمتقارن للعدمية والحاجة الجوهرية إلى أمر متعال، يعني إدراك وصف الغثيان الجوهري لوجود الإنسان. إن اليقين بالتقدير فشل، بيد أنه ليس تسليماً وتفويضاً له.

إن التمرّد ـ بناء على رؤية إلبير كامو ـ هو الذي يضفي القيمة على حياة بطل العدمية؛ إن التمرّد على الظروف والشرائط التي فرضت عليه، هو الآخر ـ بناء على رؤية كامو ـ ورسوخ القدَم المقرون بعدم الرضا الوجودي التام، هو الأمر الذي يبني عظمة الإنسان الوحيد[١].

إن ألبير كامو يعمل على بيان رأيه في إطار أسطورة سيزيف. إن سيزيف كما سبق أن أشرنا قد حُكم عليه بسبب تمرّده على الآلهة، بأن يعمل على دفع صخرة إلى أعلى قمة جبل، إلا أن هذه الصخرة في نهاية المطاف ما أن يبلغ بها سيزيف إلى قمة الجبل حتى تتدحرج بإرادة من الآلهات من قمّة الجبل إلى المنحدر. وهذا مصير يتكرر مراراً وتكراراً ومرّة بعد أخرى إلى ما لا نهاية. لقد أدركت الآلهات أن العالم من دون موت الأساطير، لا يحتوي على ما هو أكثر إثارة للرعب والفزع من إنجاز الأعمال العبثية. إن إلبير كامو إنما يخصص الفصول الأخيرة من كتابه بأسطورة سيزيف؛ وذلك لأن سيزيف ليس سوى نموذج ومثال لما ورد في كتابه. وفي الحقيقة فإن سيزيف هو النموذج الذي يعمل كامو على التعريف به لمعاصريه، وبطبيعة الحال ليس هو سيزيف الخالد الذي لا يقبل الفناء، وإنما يستبدله بسيزيف العامل الصناعي الحديث الذي يقوم بأعماله الروتينية المتكررة في مسار الإنتاج[٢]. وعلى حدّ تعبيره: إن الإدارة، والعمل، والبيت، والنوم، والإدارة، والعمل، والبيت، والنوم و.... وهكذا دواليك، وهذا التكرار المتواصل دون نهاية ـ كما يشير إلى ذلك ألبير كامو ـ هو الدَور الباطل الذي يُشكّل حياتنا.

إن سيزيف المدرك تماماً لخصيصة ظروفه الباعثة على الغثيان تماماً، لا يجد جواباً عن سؤاله القائل: لماذا يتعيّن عليه أن يحمل أثقال الحياة في هذه الأودية الزاخرة بالعناء والألم والتي يخيّم عليها شبح الموت؟ إنه حيث يدرك العدم والعدمية بشكل كامل، فإنه يدرك خواء وفراغ تلك «الكلمات القصار والجميلة بشأن الروح»، ويعلم أن هذه الحكاية القائلة

---

١. المصدر أعلاه، ص١٠٤.

٢. المصدر أعلاه، ص١٠٩.

بأن بمقدوره الوصول إلى السعادة الأبدية بواسطة أعماله ليس سوى وهم وخيال، ومع ذلك فإنه يحمل على عاتقه ثقل الوجود مثل البطل العنيد، في حين أنه يحتقر الضعفاء الذين يستسلمون للانتحار الفلسفي. يقول إلبير كامو إن الكلمات التي تظهر كرامة النفس على أفضل شكل، هي تلك الكلمات التي ظهرت في عبارة أوديب[1] القائل: «مع وجود كل هذه المصائب ... إن نُبل روحي تدفعني إلى هذا الاستنتاج القائل بأن كل شيء حسن». طبقاً للنتيجة التي يستنتجها ألبير كامو: «يجب علينا أن نتصوّر سيزيف بوصفه شخصاً راضياً وسعيداً»[2]، لأنه مغتبط بشجاعته ونُبله.

يسعى ألبير كامو إلى جعل سيزيف مثلاً ونموذجاً يُحتذى بالنسبة إلى معاصريه؛ ومن هنا فإنه يضطرّ إلى إضافة شيء إلى الجزء الأخير من أسطورته، وهو يزعم أن هذه الإضافة هي في الأصل فقرة قد سقطت من أصل أسطورة سيزيف، وإن هذا الجزء الساقط كان يحتوي على بيان سعادة سيزيف واغتباطه وهو يرى تدحرج الصخرة من أعلى الجبل إلى قاع المنحدر، وإن فرحة سيزيف تعكس رغبته في الحياة وتعلقه بها واستجابته لهذا المصير المقدّر. يقول كامو في الفقرة الأخيرة من هذا الكتاب:

«سأترك سيزيف عند قاعدة الجبل. فالمرء دائماً يجد عبئه ثانية. ولكن سيزيف يعلمنا الأمانة الأسمى، التي تنفي الآلهة وترفع الصخور. وهو أيضاً ينتهي إلى أن كل شيء حسن. وهذا الكون الذي يظلّ الآن بلا سيد، يلوح له غير عقيم وغير تافه. فكل ذرّة من تلك الصخرة، وكل قطعة معدنية من ذلك

---

١. أوديب: ملك طيبة في الميثولوجيا الإغريقية. حقق النبوءة القائلة بأنه سوف يقتل أباه ويتزوّج من أمّه، وبالتالي فقد جلب الكارثة لمدينته وأسرته. تم سرد هذه الأسطورة في إصدارات عديدة. وكانت تستخدم من قبل سيغموند فرويد وتسمّى (عقدة أوديب). (المعرّب).

٢. المصدر أعلاه، ص١٩، وص١٠٩ ـ ١١١.

الجبل الذي يملأه الليل، بحد ذاتها تؤلف عالماً. والصراع نفسه نحو الأعالي يكفي ليملأ قلب الإنسان. ويجب على المرء أن يتصوّر سيزيف سعيداً»[١].

إن الحياة بالنسبة إلى بطل العدمية ـ كما رأينا ـ ليست بناء، وإنما هي محض احتراق. خلافاً لكل إنسان طبيعي يعيش من أجل أهداف وغايات، فإن الإنسان العدمي لا يمتلك أيّ هدف قصير الأمد أو بعيد الأمد. والسؤال المطروح هنا يقول: ما هو إشكال الإنسان الطبيعي من وجهة نظر كامو وما هي أهدافه وغاياته؟ وما هو الإشكال في البناء وبناء الذات في الحياة؟ يذهب ألبير كامو إلى الادعاء بأن إشكال أمر الإنسان الذي يمتلك بعض الأهداف والمقاصد يكمن في أنه يقيس إمكاناته ... ويفتح حساباً للمستقبل ولمرحلة تقاعده عن العمل ويفكر في شؤون أولاده. إنه في الحقيقة قد عاد بشكل معدّل من الحياة المسيحية، ويعيش في المستقبل. وفي ناحية أخرى فإن بطل العدمية يعلن عن العدم، ويأخذ موقف الحياد واللامبالاة تجاه المستقبل، إنه يعيش اللحظة الراهنة، وفي توالي الآنات واللحظات[٢]، ويحرر نفسه من قيود الأمور المتكررة والروتينية والتي لا تؤدي إلى نتيجة، ولا يفكر إلا في الحياة في هذه اللحظة وفي الوقت الحاضر، ويكتفي باغتنام اللحظة لا غير.

نقد ومناقشة رأي كامو في باب معنى الحياة

بالنظر إلى صدر وذيل مقالة ألبير كامو في باب معنى الحياة، يمكن القول إن مراده من مفردة «المعنى» في عبارة «معنى الحياة» هو «القيمة، والأهمية، والاعتبار»[٣]. وفي هذه الصورة يكون معنى السؤال القائل: «هل للحياة معنى؟» هو «هل للحياة قيمة العيش فيها؟». وإذا كانت الحياة تستحق أن يُعاش فيها، فما هي الأمور التي أضفت عليها هذه القيمة؟ هل للحياة قيمة لذاتها، أم هناك أمر أو أمور أضفت عليها هذه القيمة؟ وما هو ذلك

١. كامو، ألبير، أسطورة سيزيف، نقلها إلى العربية، أنيس زكي حسن، ص١٤٢ ـ ١٤٣، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

٢. المصدر أعلاه، ص٥٦ ـ ٦٢.

3. Quinn, Philip, 2000, P. 56.

الأمر أو تلك الأمور؟ وهل كل نوع من أنواع الحياة ـ بغض النظر عن أي كيفية ممكنة يمكن أن تكون ـ قيمة للعيش فيها، أم أن نمطاً خاصاً من الحياة وبشكل خاص هي التي تكون واجدة للقيمة الكافية واللازمة للعيش المطلوب؟

من أجل تحليل ونقد ادعاء إلبير كامو، يمكن الإشارة إلى النقاط الآتية:

١. إن مفاهيم من قبيل القيمة والمفاهيم المقابلة لها، إنما تكتسب معناها، عندما يتمّ تقييمها في إطار النسبة إلى الأفعال الإرادية والاختيارية للإنسان. ومن هنا إذا كان كامو يعتبر الحياة مقرونة بالقيمة ومقيّدة بها، فمن الواضح أنه يعتبر الحياة بمنزلة فعل من الأفعال الإرادية للإنسان أو مجموعة من أفعاله الاختيارية. وفي هذا الأثناء يطرح هذا السؤال نفسه: هل لهذا الفعل قيمة واعتبار ويستحق الثناء والتقدير أم لا؟ والسؤال الأكثر جوهرية والذي يفتح لنفسه متسعاً للطرح هو: ما هو ملاك القيمة والثناء والتقدير؟ بالنظر إلى رؤية ألبير كامو إلى معنى الحياة والعدمية المنبثقة عنها، كيف يمكن العثور على معيار وملاك يمكن تعميمه على جميع أبناء البشر، ويقدّم تفسيراً مناسباً لأفعالهم وسلوكياتهم؟ ثم إنه يبدو أن هذا النوع من المدخل الخاص من قبله إلى معنى الحياة يؤدّي في نهاية المطاف إلى نفي المعنى؛ إذ لا يمكن عندها الحديث عن معنى يمكن تعريفه ضمن إطار منضبط، وبيان تكليف جميع الأفراد بمعيار محدد في حقل السلوكيات الفردية وتعاملاتهم الاجتماعية.

٢. إن السؤال عن معنى الحياة ليس ناظراً إلى جزء خاص من أجزائها، بل هو ناظر إلى جميع أبعادها ووجوهها بوصفها كلاً متكاملاً؛ ومن هنا يمكن تعميم حكم الأجزاء إلى الكل، كما يتمّ تقييم حكم الكل بالنسبة إلى أحكام الأجزاء. إن كل إنسان يعيش في مواقف حياته تجربة جوانب مريرة ومؤلمة وكئيبة. والسؤال الذي يمكن طرحه هو: هل مجموع الحياة بوصفه كلاً، أمر مطلوب أم غير مطلوب؟ عندما نقارن الوجوه والأبعاد الإيجابية في الحياة إلى المرارات والإخفاقات وجوانبها السلبية، ما هي النتائج التي سنحصل عليها؟ هل الحياة بحلوها ومرّها أمر مجد ويستحق العيش فيها، أم أن أضرارها أكثر من منافعها؟

وإذا كان هناك من ربح ونفع في البين، فهل هو ـ بالقياس إلى المنغصات والشرور والآلام والانحرافات ـ قليل ولا يُعدّ شيئاً؟[١]

إن هذا التحليل منبثق من نوع الرؤية المتأخرة والتجريبية إلى الحياة، حيث ينظر إلى الوضع والحالة الموجودة في الحياة، ويؤكد على الألم والعناء والنقصان ونقاط الضعف الموجودة في الحياة. وإن ألبير كامو بدوره ـ من خلال هذه النظرة إلى الحياة ـ يسعى عبر النظرة الواقعية إلى التذكير بوجود الألم والعناء في صُلب الحياة، بوصفه أمراً واقعياً وعينياً وملموساً. لا يمكن العثور على منفذ أو فجوة للهروب من الموت، ولا يمكن إنكار وجود الفقر والبؤس والشيخوخة والمرض. لا يمكن الشك في ألم الإخفاق والتكرار الرتيب المتعب والممل، واليأس والغربة والعزلة والاغتراب عن الذات. وإذا كان ألبير كامو يعتبر الانتحار هو السؤال الفلسفي الأكثر أصالة، فهو إنما ينظر إلى هذا الأمر.

ولكن يمكن القول في مقام توجيه النقد إلى ما يدّعيه ألبير كامو: على الرغم من أن البحث عن الألم والعناء والبؤس والمنغصات التي يعاني منها الإنسان تمثل بُعداً من أبعاد البحث عن معنى الحياة، إلا أن جميع أبحاث دائرة معنى الحياة لا تُختزل بهذه الأمور فقط. ومن هنا فإن الذين يعتبرون الألم والبؤس نوعاً من الوهم، أو الذين يفسرون نظام العالم على أنه عبارة عن غلبة الخير على الشر، قد تحدّثوا بدورهم عن معنى الحياة أيضاً.

كما يُشير كاتينغهام إلى أن السؤال عن معنى الحياة ينبثق عن ظمأ الإنسان إلى الإجابة عن سرّ الوجود، وإن الإنسان في بحثه عن معنى الحياة يسعى إلى الحصول على تفسير وجيه ومعقول لسبب الحياة، وهذا السؤال في حدّ ذاته منبثق عن سؤال أكثر جوهرية وهو:

---

١. هيك، جان، ١٣٨٦هـ.ش، ص٨٧ ـ ٩٨.

لماذا هناك شيء بدلاً من أن لا يكون[١]؟ وهو السؤال الـذي كـان قـد طرحـه لايبنـتس[٢] أول الأمر على نحو جاد، وتابعه هايدغر[٣] برواية جديدة.

ثم إن الوجع والآلام والمصائب التي يعاني منها الإنسان، ليست من دون سبب أو من دون علة، ومن هنا لا يمكن تحملها وتكون مريرة، كما يقول ألبير كامو ـ تبعـاً لجـان بـول سارتر ـ إنها باعثة إلى الغثيان، بل حيث أن الإنسان وحياته أمـر غـامض ومحـيّر وتكتنفـه الأسـرار، وإن الفلسفة بدورها وليدة الحيرة، فإن طـرح هـذا السـؤال يُعـدّ مـن خصائصـه الوجودية؛ وذلك لأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يعدّ أصل وجوده مشكلة بالنسبة له، وهو الكائن الوحيد الذي يحمل هاجس وجوده. وعلى حدّ تعبير هايدعر: إن الإنسان هـو الكائن الوحيد ـ من بين جميع الكائنات ـ الذي يعيش تجربة هي من أكثر العجائب إثـارة للتعجّب، ونعني بذلك تجربة السؤال عن الوجود[٤]. ومن هنا فإن الإنسان وحده هو الـذي يستطيع أن يطوي مراتب الوجود، ويُعبّد الطريق لطرح المزيد من الأسئلة الأكثر عمقاً. لـو عمد شخص إلى طرح السؤال عن معنى الحياة بطريقة فلسـفية، لا يمكنـه قـراءة الوجـود دون ملاحظة السياق والنسيج الذي تقوم الحياة علـى أساسـه، أي دون ملاحظـة الوجـود نفسه. ولو فسـرنا الإنسان من خلال الاستعانة بهايدغر بـ «الوجود / في / العـالم»، عنـدها لا يعود بمقدورنا الحديث عن الإنسان بمعزل عن وجوده أو عالمه، وإذا كان الطريق أمـام

---

1. Cottingham, John, 2003, P 7.

٢. غوتفريد لايبنتس (١٦٤٦ ـ ١٧١٦): فيلسوف وعالم طبيعة وعالم رياضيات ودبلوماسي ومحام ألمـاني الجنسية. يشغل موقعاً مرموقاً في تاريخ الرياضيات والفلسفة. المعرّب.

٣. مارتن هايدغر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦م): فيلسوف ألماني. تلميذ إدموند هوسـرل مؤسـس الظاهريـات. تميّـز هايدغر بتأثيره الكبير على المدارس الفلسفية في القرن العشـرين للميلاد، ومن أهمها الوجودية ومـا بعـد الحداثة. من أهم إنجازاته أنه أعاد توجيـه الفلسـفة الغربيـة بعيـداً عـن الأسـئلة الميتافيزيقيـة واللاهوتيـة والإبستيمولوجية، ليطرح عوضاً عنهـا أسـئلة أنطولوجيـة، وهـي أسـئلة تتركـز في الأسـاس علـى معنـى الكينونة. اتهمه الكثير من الفلاسفة والمفكرين والمؤرخين بمعـاداة السـامية، أو أنهـم في الحـد الأدنـى يأخذون عليه انتماءه ـ وإن في فترة ما ـ إلى الحزب النازي الألماني. (المعرّب).

4. Cottingham, John, 2003, P 2.

العدمية مفتوحاً في تاريخ الميتافيزيقا؛ فذلك إنما هو بسبب الغفلة التي حدثت في خصوص الوجود. إن السؤال عن الوجود، يرفعنا إلى مقام تذكيرنا بأصلنا، وتبعاً لذلك ينقذنا من العدمية (النهلستية)، أو على حدّ تعبير ألبير كامو: خواء العصر الحديث الذي يعاني منه البشر. لو تنبّه الإنسان إلى مقامه في الوجود، فإن جميع الآلام والمصائب والمنغّصات التي يواجهها في الحياة ـ وكذلك الموت الذي يؤكد عليه ألبير كامو أكثر من أيّ مقولة أخرى ـ سوف تكتسب توجيهاً وتفسيراً آخر، وتضع أمام الإنسان طريقاً جديداً لإضفاء المعنى للحياة.

٣. النقطة الأخرى التي يمكن الإشارة إليها في نقد ألبير كامو في باب معنى الحياة، تكمن في التهافت والتناقض الداخلي الذي يمكن مشاهدته في جميع مواضع دعواه في التعاطي مع هذا المعنى. يبدو أن هذا الشخص الذي يصفه ألبير كامو بأنه بطل العدمية، قبل أن تكون هناك فكرة ورؤية لأعماله وأفعاله، لديه حالة من الصراع والعناد مع ذاته، وإنه من خلال ثورته في مواجهة الطبيعة ومرارتها ومنغّصات الحياة، يلجأ إلى مجرّد التمرّد والعصيان، وبالتالي فإنه بذلك يبدد الطاقات والإمكانات التي أودعت في وجوده.

إن القول بأن الحياة احتراق وليست بناء وإصلاحاً، لا يقلل شيئاً من مرارات الحياة، ولا يفتح أفقاً جديداً أمام الإنسان، ولا يجعل الحياة قابلة للتحمّل، بل يحوّل جميع آمال البشر إلى يأس وقنوط وإحباط، ويسلب من الإنسان جذوة حبّ الحياة.

إن القول بأن بطل العدمية يمقت العيش في المستقبل، إنما يكون له معنى صحيح ومقبول، إذا كان المراد منه أن الفرد يعتبر الحياة في اللحظة الحالية والراهنة عدماً، وأن اللحظة الراهنة لا تنطوي على قيمة واعتبار من وجهة نظره. ولكن من المستبعد أن يصدر مثل هذا السلوك غير المعقول من أحد. لو تحمّل الشخص مرارة الحياة من أجل العيش في اللحظة، وصبر على الآلام ومنغّصات الحياة الراهنة، يجب أن يكون له غاية ودافع أسمى يبحث عنه في المستقبل، ويكون بذلك قد حصل على حياته الراهنة في المستقبل، حيث يقوده هذا التحمّل والصبر إلى تحقيق السعادة والرخاء القادم في المستقبل. كما أن الشخص الذي يعيش في مجرّد اللحظة الراهنة، ولا يرى لنفسه أيّ مستقبل، لا يمكن القول إنه يقوم بعمل عقلائي.

إن العيش الدائم في اللحظة الراهنة، دون أن يكون هناك أيّ اهتمام تجاه المستقبل، سوف يؤدي بالتالي إلى جعل الحياة راكدة ومملّة. إذا لم يتعلم دون جوان[1] من علاقاته الغرامية السابقة شيئاً، فإنه لن يحقق أي تكامل في تعامله مع الأشخاص الجدد، ولا يتعلم أيّ شيء من تجاربه السابقة.

٤. بالإضافة إلى النقاط السابقة، فإن فهم الزمان وتصرّمه إنما يكون ذا معنى بالنسبة إلى الإنسان. وعلى حدّ تعبير مارتن هايدغر: إن الإنسان كائن يتمتع بالحيثية الزمنية، وحيث أن (الكينونة / في / العالم) واجدة بالذات للحيثية الزمانية والتاريخية، فإن الزمان بدوره يفهم على أساس الحيثية الزمانية للدازاين[2]، وإن الوجود يُفهم في أفق الزمان. وعليه لا ينبغي توظيف الزمان بوصفه معياراً للتمييز بين مختلف أبعاد الوجود المتنوّعة، بل لا بدّ من إثبات أن الزمان في حدّ ذاته متعلقاً بمعنى الوجود، وكذلك يجب إثبات أن المسائل الراهنة والمحورية لجميع الأنطولوجيات لو تم فهمها وبيانها بشكل صحيح، فإن جذورها تكمن في ظاهرة الزمان[3]؛ ومن هنا فإن القسم الأول من الوجود والزمان قد تمّ استهلاله بهذا العنوان: تفسير الزمان بحسب الحيثية الزمانية وبيان الزمان بوصفه أفقاً استعلائياً للسؤال عن الوجود. وعليه فإن الدازاين في ذاته أمر تاريخي، وإن تاريخ الإنسان يتحدد في نسبته إلى الماضي والحاضر والمستقبل. إن التوصية الأكيدة من قبل ألبير كامو بالعيش والحياة في اللحظة، غير ممكن من دون فهم للزمان الذي مرّ عليه في الماضي، والنسبة التي يمكن أن يقيمها مع المستقبل. وبعبارة أدق: لا يمكن لذلك أن يتم مع تجاهل الأبعاد الإنسانية من وجود الإنسان. إن تجاهل وإنكار الماضي والمستقبل، بالنسبة إلى الإنسان الذي يكتسب

---

١. دون جوان أو دون خوان: شخصية خيالية وأسطورية ـ يستعين بها ألبير كامو في مؤلفاته ـ من الفولكلور الإسباني. ذاع صيته في أوروبا في القرن السابع عشر للميلاد قبل أن تنتقل شهرته للعالم أجمع. وتنسب صناعة هذه الشخصية للكاتب والشاعر الباروكي تيرسو دي مولينا في روايته (ماجن إشبيليا)، ويماثله الزير سالم في الأدب العربي. (المعرّب).

٢. الدازاين (Dasein): كلمة ألمانية تشير إلى الوجود الخاص للإنسان والذي يستوجب امتيازه من سائر الكائنات والموجودات.

3. Cottingham, John, 2003, P 18.

حماسة الوجود، ويكون مفعماً بالنسبة مع الزمان والوجود، يؤدي في نهاية المطاف إلى إلغاء طاقاته واختياراته، ويقرّ العدمية ـ أو الخواء بتعبير ألبير كامو ـ في صقع وجود الإنسان.

٥. إن تفسير ألبير كامو لبطل العدمية يستبطن في ذاته تناقضاً جوهرياً. فهو من جهة يشيد بسيزيف بسبب وعيه وإدراكه لنبله وشرف روحه (وهذا النبل الروحي منبثق من موت الوعي)، ومن جهة أخرى نرى أن سيزيف في استقامته في نبله على ما يُصوّره عنه ألبير كامو، يُصارع ظروفاً لا ينتج عنها سوى العذاب والقلق والألم والمحن. فكيف يمكن لهذا الشخص أن يكون سعيداً ومغتبطاً وزاخراً بالعنفوان، ويكون في الوقت نفسه مشتعلاً بجذوة العصيان والتمرّد؟

٦. إن ما يقوم به ألبير كامو من الدعوة في مواجهة العدمية إلى المثابرة والإصرار على الحياة، شبيه بشخص يخفق في زواجه، ولكي لا يُعتبر جباناً ورعديداً، يصبر على منغصات هذا الزواج؛ فيضحي بنفسه ويحترق ويداري ويواصل حياته على هذه الشاكلة. أو المريض المبتلى بداء عضال؛ فيمتنع عن الخضوع للعلاج أو إجراء العملية الجراحية؛ لكي يثبت أنه شجاع في مواصلة الحياة رغم العناء. وقد أشار سقراط في رسالته إلى بورتاغوراس إلى هذه النقطة الدقيقة، حيث قال: إن الشجاعة دون قيد أو شرط ليست فضيلة بالمطلق، بل إن الشجاعة والثبات والصبر على الصعاب إنما يُعدّ فضيلة إذا كان تجاه أمر يستحق الصبر والصمود.

النتائج

يرى ألبير كامو أن الاهتمام بأصل الحياة والعيش في اللحظة الراهنة، ونفي كل تصوّر يتعلق بما بعد الطبيعة، يمُثّل مدخلاً إلى إضفاء المعنى على الحياة. إنه يسعى إلى بيان العدمية والخواء المتكرر والممل لحياة الإنسان الحديث. إن التذكير بالوضع الراهن وحالة النفس ونفي جميع الأنواع الغائية، يمثل مساراً للوصول إلى المعنى. ومن هنا فإنه يجرّد العالم من جميع الوجوه الإلهية وما بعد الطبيعية وما بعد ما بعد الطبيعية، لكي يوصل الإنسان ـ بزعمه ـ إلى مقام إدراكه لذاته، ويذكّره بعزّلته في العالم، رغم أن هذا الإدراك للذات وهذا التذكير،

نقطة دقيقة وجديرة بالتأمّل، يمكن لها أن توفر الفرصة والمتّسع للتفكير والحياة الأصيلة؛ ولكن يبدو أنه لم يقدّم معياراً محدداً ومقبولاً للخروج من هذا الوضع المجتث الذي يصوّره للإنسان الغربي الحديث. هل يمكن للإنسان في عالم انعدام المعنى وفقدان الهوية ـ بزعمه ـ أن يعمل على إضفاء معنى وقيَماً لجعل الحياة قابلة للتحمّل دون الاستمداد والاستعانة بأيّ معنى ما بعد طبيعي أو فلسفي أو ديني. إن الاهتمام بأصل الحياة والعيش في اللحظة الراهنة للهروب من هواجس المستقبل التي يمكن للإنسان أن يواجهها، لا تحل عقدة من واقعه المعاصر المغلق. إن الإنسان هو الكائن الوحيد ـ من بين الكائنات الأخرى ـ الذي لا يعيش في اللحظة الراهنة فقط (بل إن الإنسان ـ كما سبق أن أشرنا ـ في الأصل هو الكائن الوحيد الذي يمتلك فهماً للزمان)، بل إن الماضي والمستقبل يجتمعان في حاضره، وليس أمامه من طريق للخروج من هذه الحالة الوجودية والأنطولوجية. هل يمكن لمجرّد نفي وإنكار المستقبل وتجاهله، والاهتمام بالعيش والحياة في اللحظة الراهنة والحال، أن يلبي ويستجيب لحقائق الحياة والهواجس الوجودية للإنسان، أو أن تشكل بداية طريق لتفسيرها وبيانها، أم أن تفسير ألبير كامو قد تجاهل هذه الأسئلة والهواجس الجوهرية للإنسان من الأساس بشكل آخر؟

المصادر

استيس، و. ت، «*در بي معنايي معنايي هست*» (هناك معنى في انعدام المعنى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أعظم پويا زاده مجلة (*نقد ونظر*) الفصلية، العدد ٢٩و٣٠، ربيع وسيف ١٣٨٢هـ.ش، الصفحات ١٠٨ إلى ١٢٣.

بيات، محمد رضا، *دين و معناي زندگي در فلسفه‌ي تحليلي* (الدين ومعنى الحياة في الفلسفة التحليلية)، انتشارات دانشگاه اديان و مذاهب، قم، ١٣٩٠هـ.ش. (مصدر فارسي).

علي زماني، أمير عباس: «*معناى زندگى*» في مجلة (*پژوهشنامه فلسفه دين*) الفصلية، العدد ٩، ربيع وصيف ١٣٨٦هـ.ش، الصفحات ٥٩ إلى ٩٠.

كامو، ألبير، *أسطورة سيزيف*، نقلها إلى العربية، أنيس زكي حسن، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

كامو، ألبير، افسانه سيزيف (*أسطورة سيزيف*)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمود سلطانيه، طهران: انتشارات جامى، ١٣٨٥هـ.ش.

كامو، ألبير، *دلهره هستى*، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد تقى غياثى، طهران: مؤسسه انتشارات نگاه، ١٣٨٤هـ.ش.

كامو، ألبير، *طاعون* (الطاعون)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: رضا سيد حسيني، انتشارات نيلوفر، طهران، ١٣٨١هـ.ش.

كامو، ألبير، فلسفه پوچى، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد تقى غياثى، طهران: انتشارات پيام، ١٣٤٩هـ.ش.

كمبر، ريتشارد، *فلسفه كامو* (فلسفة كامو)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: خشايار ديهيمي، ص١٩٢، طرح نو، طهران، ١٣٨٥هـ.ش.

متز، تدئوس، «*آثار جديد درباره‌ي معناي زندگى*»، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن جوادي، مجلة (*نقد ونظر*) الفصلية، العدد ٢٩و٣٠، ربيع وسيف ١٣٨٢هـ.ش.

مك كواري، جان، *مارتين هايدگر* (مارتن هايدغر)، ترجمه إلى الفارسية: محمد سعيد كاشاني، ص٧٩، انتشارات گروس، طهران، ١٣٧٦هـ.ش.

هيدگر، مارتين، ***هستی و زمان*** (الوجود والزمان)، ترجمه إلى الفارسية: عبدالكريم رشيديان، طهران: نشر نی، ١٣٨٢هـ.ش.

هيك، جان، «***معناي ديني زندگي***»، في: ***معناي زندگي*** (المعنى الديني للحياة، في: معنى الحياة)، ترجمته إلى اللغة الفارسية: أعظم پويا زاده، نشر أديان، طهران، ١٣٨٦هـ.ش.

ولف، سوزان، «***معناي زندگی***»، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمدعلی عبداللهی، مجلة (***نقد ونظر***) الفصلية، العدد ٢٩و٣٠، ربيع وسيف ١٣٨٢هـ.ش.

Camus, A., (2000) ***The Myth of Sisyphus*** (trans. J. O'Brien). London: Penguin. P. 32.

Cottingham, john, (2003), ***On the Meaning of Life***, London and New York: Routledge. Taylor Francis Group.

Heidegger, M., (1962) ***Being and Time*** (trans. J. Macquarrie and T. Robinson). Oxford: Blackwell. P. 236.

Metz, Thaddeus, (2000), "***Could God Purpose Be Source of Life's Meaning***?" In: ***Religious Studies***, no. 36. Pp. 293 – 313.

Metz, Thaddeus, (2013), "***The Meaning of Life***," ***The Stanford Encyclopedia of Philosophy***, hrrp://plato.stanford.edu/entries/lifemeaning. P. 3-9.

Quinn, Philip, (2000), ***How Christianity Secures Life's Meaning***, in ***the meaning of life in the world religions***, Runzo and Martin (ed.), (2000), Oxford: one world publication.

Stace, w. t., (1999), "***There is Meaning in Absurdity***", in: Pojman, Louis. P. (ed) ***Philosophy the Quest for Truth***, New York: Wadsworth publishing company.

ما بعد الحداثة وأزمة معنى الحياة[1]

د. السيد أحمد رهنمائي[2]

تسعى هذه المقالة إلى بيان دور التيار الفكري لما بعد الحداثة ـ بجميع تفاسيرها وتحليلاتها وما يُفهم منها ـ في خلق أزمة معنى الحياة. إن إطلالة ولو مقتضبة على أنثروبولجيا ما بعد الحداثة، تثبت أن موضوع «الإنسان من المهد إلى اللحد» قد شغل اهتمام فلاسفة ما بعد الحداثة أكثر من أيّ موضوع آخر. وفي الحقيقة فإن المسائل المرتبطة بدائرة الأنثروبولوجيا تعدّ من أهم المسائل التي تخضع لاهتمام منظّري ما بعد الحداثة. إن هذه المقالة بعد استعراض مفاهيم ما بعد الحداثة وبيان أبعاد من سلسلة الأصول ومواضع تفكير ما بعد الحداثة باختصار، تعمد إلى نقد ومناقشة الرأي المقتبس من هذا التيار الفكري تجاه الإنسان ودوره في إيجاد أزمة المعنى في الحياة. نستنتج من هذه المقالة أن الطريق الوحيد للخروج من هذه الأزمة، يجب العثور عليه في العمل على إحداث تغيير جوهري في النظرة إلى الإنسان والحياة الإنسانية، على أساس الرؤية الكونية المعتبرة والعقائد الصحيحة والأصيلة والثابتة.

---

١. المصدر: المقالة بعنوان «پست مدرنيسم و چالش معنای زندگی» في مجلة (تربيت اسلامی) التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، ا الفصلية، العدد ٣٢، صيف ٢٠٢٠م، الصفحات ٧٧ إلى ٩٢.

ترجمة: حسن علي مطر الهاشمي.

٢. عضو اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الخميني(ره) البحثية والتعليمية.

المقدمة

لقد تمّ اعتبار أزمة معنى الحياة منذ القِدَم واحدة من أكبر التحديات الماثلة أمام العالم البشري. وبشهادة الشرائط والأحوال المحيطة بالمجتمعات البشرية، ربما ستبقى أزمة المعنى متربّعة على رأس هرم جميع مشاكل الحياة الإنسانية. والسؤال الجوهري هنا يقول: ما معنى أزمة المعنى؟ وما هو منشؤها؟ ولماذا وكيف يمكن لهذه الأزمة ـ بوصفها آفة أنثروبولوجية جادّة ـ أن تتسع وتنتشر وتستمر؟ من الطبيعي للمعتقداد وأنواع الآراء والنظرات إلى الإنسان وإلى العالم أن تقع مؤثرة في إيجاد أو إزالة أزمة معنى الحياة. ومن البديهي في هذا الخضم أن تلعب المدارس المادية الإلحادية والعلمانية ـ بالنظر إلى المنعطفات الفكرية والقيَميّة الخاصة التي تخلقها في دائرة الأنثروبولوجيا ـ دوراً ملحوظاً في خلق الأزمات والعمل على مفاقمتها في حياة الإنسان. وإن تيار ما بعد الحداثة ـ ومن ذلك بالنظر إلى التفسير الذي يقدّمه في دائرة الأنثروبولوجيا عن بداية وأصل ومسار ومآل ومصير حياة الإنسان على أساس من مبانيها وأصولها المبتدعة والخاطئة ـ قد فاقم من أزمة المعنى في حياة الإنسان. لقد تمّ السعي في هذه المقالة باختصار ـ في إطار نقد ومناقشة الأفكار الأساسية لما بعد الحداثة في مورد الإنسان ـ إلى بيان طرق الحيلولة أو رفع أزمة المعنى في الحياة.

مفهوم ما بعد الحداثة

لقد ذكرت المعاجم اللغوية الإنجليزية مختلف التفسيرات والترجمات المتنوّعة لمفهوم ما بعد الحداثة، وهي في الغالب تعكس المسار التاريخي لمرحلة الحداثة وبداية المرحلة الجديدة لما بعد الحداثة[١].[٢] وطبقاً لنقل دائرة المعارف الفلسفية[٣] فقد تمّ استعمال مصطلح ما بعد الحداثة في عقد الخمسينات من القرن العشرين للميلاد، للدلالة على حركة

1. Merriam-Webster, ***Merriam-Webster's Collegiate Dictionary***, (2005), 11th edition, Frederick C. Mish, editor in Chief, s.v. "***Post-Modern***", Merriam Webster, Incorporated, Springfield, Massachusetts, USA. P. 970.
2. Definition of Postmodern: of, Relating to, or Being an Era after a Modern One "***Postmodern Times***" "***A Postmodern Metropolis***".
3. Encyclopedia of Philosophy

معمارية وفنية / ثقافية وأدبية حديثة في قبال القوانين الجارية والمرتبطة بالاتحاد والانسجام الناشئ عن أنواع الروايات والأساليب الفنية التقليدية[١]. وفي بعض الموارد يتم التأكيد في تفسير هذه المفردة ـ قبل أي شيء آخر ـ على ردّة فعل لحركة فكرية أو نمط من التفكير في قبال الفكر الشائع في الحداثة، دون أن تكون قاصدة النظر إلى الأفكار الحديثة بنظرة تاريخية[٢].[٣] كما أن مفردة ما بعد الحداثة تنظر أحياناً إلى نموذج من وجهة النظر المصرّة على نوع من إعادة النظر الحادّة والمتطرّفة تجاه الفرضيات والأفكار الحديثة في خصوص الثقافة والهوية والتاريخ واللغة وما إلى ذلك، وهذه المرّة دون نظرة تاريخية أيضاً[٤].[٥] ثم إن جماعة من الفلاسفة الألمان والفرنسيين قد استعملوا مصطلح ما بعد الحداثة في إطار نقد آلية نشاط العقل في موقعه بوصفه أساساً شاملاً ومصيرياً ومعياراً للعلم والأخلاق أو في نطاق نقد الثقافة الحديثة في موقع العامل الدافع للعلم والأخلاق[٦].

يجب أن نرى هل يتمّ فهم وتفسير مفردة ما بعد الحداثة في مصلح مستخدميها بهذا التشتت وهذه الفوضى أيضاً؟ ومن بين هذه الأفهام ـ التي يمكن الحصول عليها من ترجمة مريام ووبستر ـ هي أن ما بعد الحداثة يطلق على مرحلة من التفكير أو نمط فكري ظهر بعد عصر الحداثة في الغرب. وعلى هذا الأساس فإن مفهوم ما بعد الحداثة يشير إلى مدرسة تبلورت في الغرب بمرور الوقت والخروج من مرحلة الحداثة وتوفر الشرائط

1. Borchert, Donald M., Editor in Chief, (2006), P. 729.
2. Merriam-Webster, ***Merriam-Webster's Collegiate Dictionary***, (2005), 11th edition, Frederick C. Mish, editor in Chief, s.v. "***post-modern***", Merriam Webster, Incorporated, Springfield, Massachusetts, USA. P. 970.
3. Definition of Postmodern: of, Relating to, or being any of various movements in reaction to modernism that are typically characterized by a return to traditional materials and forms (as in architecture) or by ironic self-reference and absurdity (as in literature).
4. Merriam-Webster, ***Merriam-Webster's Collegiate Dictionary***, (2005), 11th edition, Frederick C. Mish, editor in Chief, s.v. "***Post-Modern***", Merriam Webster, Incorporated, Springfield, Massachusetts, USA. P. 970.
5. Definition of Postmodern: of, Relating to, or being a theory that involves a radical reappraisal of modern assumptions about culture, identity, history, or language.
6. Borchert, Donald M., Editor in Chief, (2006), P. 729.

والفضاء اللازم للمرحلة الجديدة في حقل الثقافة والتفكير الغربي. وعلى هذا الأساس بعد وقوع هذا الحدث بلغ عصر الحداثة نهايته، وشهدنا بداية مرحلة ما بعد الحداثة. وفي الحقيقة فإن هذا الفهم يُعدّ تفسيراً لألفاظ ومفردات مصطلح ما بعد الحداثة بمفهومه الشائع والأولي، بيد أنه ـ وخلافاً للتصوّر ـ لا يقدّم لنا تعريفاً دقيقاً عن مفهوم ما بعد الحداثة؛ وبطبيعة الحال فقد تم تقديم هذا النوع من الفهم من قبل بعض المدّعين الأوائل لفكر ما بعد الحداثة على هذه الصورة المذكورة. وقد رضخ لهذه الرؤية أشخاص من أمثال أرنولد تومبي[١] وفرنسوا ليوتارد[٢]؛ لكي يبيّنوا أنه قد خيّم بعد عصر الحداثة فضاء جديد على تفكير وثقافة البشر، يختلف إلى حدّ كبير عمّا كان يحدث في مرحلة الحداثة[٣]. وقد ذهب إلى اعتبار هذا الفهم لما بعد الحداثة يتجاوز الحداثة[٤] ويعمل على نفي ونبذ الحداثة، معتقداً أنه بعد ظهور مرحلة ما بعد الحداثة لا يبقى هناك من الناحية التاريخية موضع لحضور وانتشار الحداثة والأفكار الحديثة[٥]. وبعبارة أخرى: حيث يتغيّر التفكير، يتغيّر الفضاء بدوره أيضاً. تبعاً لهذا الفهم وهذه الرؤية،

«يشير مصطلح ما بعد الحداثة في العقود الأخيرة ـ بشكل متزايد ـ إلى مفهومه الشامل إلى نهاية مرحلة ازدهار الحادثة وأفول هذه المرحلة بعد ذروة ظهور الحداثة في القرن العشرين للميلاد»[٦].

---

١. أرنولد تومبي (Arnold Joseph Toynbee): أول منظر غربي في استعمال مصطلح ما بعد الحداثة؛ حيث استخدم هذا المصطلح في عام ١٩٣٩م لكي يفسّر به ما خطر على ذهنه منذ مدّة طويلة في خصوص ظهور مناخ بعد فضاء الحداثة.

٢. فرنسوا ليوتارد (Jean-François Lyotard): هو أول من رفض المعايير والموازين العامة والمقننة للحداثة بشدّة، وهاجم فكرة ما يُصطلح عليه بـ«الرواية الكبرى» (The Grand Narratives).

3. Docherty, Thomas, (1993), P. 1; Sarup, Madan, (1993), P. 32.

٤. ما بعد الحداثة المعارض(Oppositional Postmodernism)، ويتمّ التعبير عن هذا الفهم في بعض الموارد تحت عنوان ما بعد حداثة المقاومة (Post Modernism of Resistance) ليتم التعبير عن تيار ما بعد الحداثة بوصفه تياراً مدمّراً للحداثة ويرسم عنه صورة مقاومة في مواجهة الحداثة.

5. Smart, Barry, (1992), P 24.

٦. رهنمائي، سيد أحمد، ١٣٩٥، ص١٩٧.

وعلى أساس الفهم الثاني يعتبر مصطلح ما بعد الحداثة تياراً متحوّلاً في الثقافة والتفكير حيث انبثق من مرحلة الحداثة، وهو في الحقيقة ليس نافياً للحداثة، وإنما هو مثبت لها ويعمل على استمرارها وتواصلها[١]. كما أن التعبير بمصطلح ما بعد الحداثة المثبّتة يعكس تفسيراً وفهماً لما بعد الحداثة التي تمثل استمراراً ومكملاً للحداثة[٢].

وأما الفهم الثالث، فإنه يحكي عن أن ما بعد الحداثة ليست نافية أو طاردة للحداثة، ولا هي متمّمة أو مكلمّلة لها؛ إنما هي باختصار مقويّة لها ونافخة للحياة فيها بشكل وآخر. فحيث كان الفكير الحداثوي قد آل إلى الضعف والنقصان؛ جاء تيار ما بعد الحداثة لينتشل الأفكار الحداثوية من بين براثن الزوال والاضمحلال، ويعمل على تقويتها؛ لتبقى كما هي متربّعة على عرشها وقيَمها. وإن التعبير بـ «ما بعد الحداثة الباعثة لحياة»[٣]، ربما كان هو التعبير الأنسب لهذا الفهم الخاص لما بعد الحداثة. إن زيغمونت بومن[٤] يُعد ممثلاً لهذا الفهم عن تيار ما بعد الحداثة، حيث لم يعتبر بادئة الـ «ما بعد» بمعنى البُعد التقويمي والزمني. ومن هنا فإن

«ما بعد الحداثة ـ من وجهة نظر بومن ـ لا تعني أنها ولدت من الناحية الزمنية في اللحظة التي يمكن أن يقال إنها لحظة فناء ونهاية الحداثة»[٥].

من وجهة نظر هذا الرأي يجب الالتفات إلى شرائط توقفت خلالها الجهود الواسعة والمثمرة للحداثة ـ لأيّ سبب من الأسباب ـ أو تنكّبت الطريق. في ظلّ هذه الظروف حيث أخذ المنظرون لتيار الحداثة يشهدون أفول وضياع ثمار جهودهم هدراً، ظهر تيار اسمه ما

---

١. ويتم تعبير (Affirmative Postmodernism) في بعض الموارد بردّة فعل ما بعد الحداثة (Post Modernism of Reaction)، ليثبت أن ما بعد الحداثة إنما هو في الواقع حصيلة نوع من ردّة فعل حداثوية تجاه الشرائط والأوضاع الجارية.

2. Smart, Barry, (1992), P 24.

٣. إن تعبير (Reviving Postmodernism)، إنما هو من اقتراح كاتب السطور، حيث لم أجد في الغرب من يستعمله.

4. Zygmunt Bauman.

٥. رهنمائي، سيد أحمد، ١٣٩٥، ص١٩٨.

بعد الحداثة، ليعمل على تغيير الوضع إلى غير ما كان عليه من خلال إيجاد موجة جديدة، يراد منها إنقاذ ما بعد الحداثة من حالة الأفول والانقراض[١].

أما الرؤية الرابعة إلى ما بعد الحداثة، فإنها ترى أن هذا المصطلح لا يحتوي على أيّ بنية، ويفتقر إلى تعريف واضح، وترى أن من الصعوبة بمكان العثور على تعريف وصورة جامعة ومعبّرة وواضحة لهذا المصطلح[٢]. إن هذا العجز عن تقديم تعريف واضح لما بعد الحداثة قد نشأن من حيث ما يُرى ويُستشعر من أن كل شخص قد عمد إلى تعريف ما بعد الحداثة في ضوء فهمه الخاص لها. يبدو أن التحديات الماثلة أمام فهم مصطلح ما بعد الحداثة ـ أيّاً كان بيانه وتفسيره ـ يغلق الباب دون كل فهم وتفسير وواقعي لها.

سوف نترك تفصيل الكلام عن هذه الأفهام المختلفة والمتناقضة في بعض الأحيان إلى موضعه[٣]، وفيما يلي سوف نعمل على بحث دور ما بعد الحداثة في إيجاد أزمة معنى الحياة. وفي هذا المجال، سوف يتضح دور هذه الرؤية ـ من خلال التأكيد على نقاط الضعف الأنطولوجية والأبستمولوجية والأنثروبولوجية لما بعد الحداثة ـ في إيجاد الأزمات الفكرية، ومن بينها مفاقمة الأزمة المعنائية، إلى حدّ كبير.

الأفكار الجوهرية لما بعد الحداثة في بوتقة النقد والنظر

لقد عمد تيار ما بعد الحداثة ـ في الدائرة الأنطولوجية ـ إلى ربط جميع حقائق الوجود بالمادية التقليدية، وفسّر نظام الوجود ظاهراتياً في إطار المادية والتحصيلية الحسيّة / التجريبية، ولم يتجاوز هذا الفهم المادي؛ ومن هنا فإن تيار ما بعد الحداثة يقف بوجه النظرة الكلية بشكل كامل، ويخالف أصل مبنى «ما بعد الروايات»[٤] من الأساس صراحة وبكل وضوح[٥]. لقد عمد المنظّر البارز لما بعد الحداثة جون فرانسوا ليوتار[١] إلى الهجوم

1. Bauman, Zygmunt, 2000, P 10.

2. Flinders, Neil, (1990), P 6.

٣. للمزيد من البحث والنقاش في هذا الشأن، انظر: رهنمائي، سيد أحمد، ١٣٩٥، ص١٩٥ ـ ١٩٦.

4. Metanarratives.

٥. كيدنز، أنتوني، ١٣٧٧هـ.ش.

على الأصول والمعايير القانونية والأحكام الكلية والشاملة للحداثة الشاملة للكثير من التيارات والأحداث والأمور الجارية في الحياة، ويصطلح عليها عنوان (Narratives Grand) أو (Metanarratives)[٢]. ومن هنا فإن ليوتار ـ بالنظر إلى اعتباره ما بعد الروايات وجهة أساسية للحداثة ـ قد عمد في أبستمولوجيا الثقافة إلى اعتبار ما بعد الحداثة نهاية لما بعد الروايات. وفوق ذلك لا نرى في خطاب ما بعد الحداثة أي موضع أو دور لموجود باسم الله. وإذا كان هناك في السابق إله في ضوء التعاليم الدينية، فإن هذا الإله قد مات الآن، ولم يعد له أيّ شأن في أنظمة الحياة الإنسانية أبداً[٣]. وعلى هذا الأساس فإن الرؤية الكونية لما بعد الحداثة، هي من نوع الرؤية الكونية التحوّلية التي لا تطيق أي نوع من أنواع الأيديولوجيات الثابتة أبداً؛ إذ «أن الأيديولوجية لا تنسجم مع الاتحاد والتمامية والحتمية الأصولية، فهذه أمور لا تتناغم مع أصول ما بعد الحداثة».[٤]

في التفكير ما بعد الحداثوي لا يتمّ تجاهل وجود الله والوحي والإلهام والقضاء والقدر والمشيئة والمصلحة الإلهية، ولا يُرى لها أدنى أهمية وشأن فحسب، بل وفوق ذلك يجب بيان أو تطبيق كل موضوع أو مسألة أو ظاهرة أو سلوك، بغض النظر عن وجود الله[٥] أيضاً. إن هذه الرؤية قد ذهبت إلى أبعد من ذلك، حيث أخذت تخيّم حتى على تشييع الجنائز ودفن الأموات أيضاً، وتمّت كتابة بعض المقالات والرسائل العلمية وإصدار ونشر بعض

---

١. جان فرانسوا ليوتار (١٩٢٤ ـ ١٩٩٨م): فيلسوف وعالم اجتماع ومنظر أدبي فرنسي. اشتهر بأنه أول من أدخل مصطلح (ما بعد الحداثة) إلى الفلسفة والعلوم الاجتماعية، حيث عبّر عنها في أواخر السبعينات من القرن العشرين للميلاد، كما حلل صدمة ما بعد الحداثة على الوضع الإنساني. يكمن إسهامه الرئيس في حقل الفلسفة في نقده للحداثة وكتابته عن سقوط الآيديولوجيات الكبرى، ومن خلالها ينتقد فكرة التنوير نفسه؛ لأن كل هذه الآيديولوجيات هي من نتاج التنوير، وكلها كانت تهدف إلى التحرر وتحقيق السعادة للإنسان، ولكنها سقطت وفشلت فشلاً ذريعاً، ودعا لذلك إلى الخروج من هذه الحداثة التي أدت إلى الإبادات الجماعية وإلى قصف هيروشيما وناكازاكي بالقنابل الذرية. (المعرّب).

2. Lyotard, Jean-Francois, P 74.

3. Luntley, Michael, (1995), P. 2.

4. Sarup, Madan, (1993), P 130; Jameson, Fredrick, 1984, P 1.

5. Everything Without God.

الكتب في هذا الخصوص أيضاً[١]. إن هذه الرؤية تتناغم مع الرؤية الإنسوية وتتماهى معها بشكل أكبر. ومن هذه الناحية فإن كل عنصر ما ورائي يروم حكم الإنسان من خلال إلقاء الأصول والقوانين، محكوم عليه بالفناء. إن كل فكر وعقيدة يجب تقييمها بواسطة معيار المعرفة البشرية، وأن يتمّ اختبار صحتها وخطئها من خلال التجربة، وإخضاعها لدائرة معيار العلم التجريبي للإنسان، حتى يمكن الاعتقاد بها في حالة إثباتها بالتجربة[٢]. يضاف إلى ذلك أنه طبقاً لما بعد الحداثة «إن التفكير البشري يفتقر بطبيعته إلى جميع أنواع الأصول غير القابلة للتغيير والتبديل المعرفي». وعلى هذا الأساس لا يمكن أن نأخذ أيّ مكانة للتقييمات ما فوق البشرية في تفكير ما بعد الحداثة بنظر الاعتبار أبداً[٣]. في إطار التقييم الشخصي والفردي

«يمكن النظر إلى كل شيء من مختلف الزوايا، واعتباره قبيحاً أو جميلاً، حسناً أو سيئاً، خيراً أو شرّاً، مطلوباً أو مرفوضاً، أو مزيجاً من أمرين أو جميع هذه الأمور»[٤].

كما يُصرّ ما بعد الحداثويين في هذه الموقعية بدورهم «على نفي أيّ نوع من أنواع التعيّن الحقيقي» أيضاً. إنهم

«على أساس من نزعتهم الانتقادية يعمدون إلى إنكار جميع أنواع القطعية والثبات العيني، حيث تريد أن تكون فصل الخطاب في الأبحاث والمناظرات»[٥].

إن ما بعد الحداثة في الدائرة المعرفية تكتفي بالمعارف الحسية والتجريبية، ولا تقيم وزناً لسائر المعارف البشرية الأخرى. وبالنظر إلى عدم وجود حقيقة ثابتة وعينية[١] ـ من

---

١. إن بعض هذه العناوين، عبارة عن:

How to Hold A Funeral without God, Humanist Funeral Finding Meaning without God, Education without God, Economy without God, Marriage without God. https://www.funeralzone.co.uk/blog/c/funeral-zone-services.

2. Kurtz, Paul, (1973), P 15 – 16.

٣. رهنمائي، سيد أحمد، ١٣٩٥، ص٢٠٧.

٤. المصدر أعلاه.

5. Ozmon, Howard and Craver, Samuel, (1995), P 364 – 365, & P 372.

وجهة نظر ما بعد الحداثة ـ فإن هذا النوع من الأبستمولوجيا ينفي النزعة الإطلاقية بشدة، ويصير إلى النسبية، ويبقى وفياً للنزعة الذهنية[٢]. إن الحقيقة من وجهة نظر ما بعد الحداثة إنما تتعلق باللحظة الراهنة، فهي منفصلة عن الزمان الماضي، كما هي أجنبية عن المستقبل؛ إذ «لا وجود لأيّ معيار محدّد ومعيّن في مورد المعتقدات»[٣]. وعلى هذه الشاكلة فإن ما بعد الحداثة تتعاطى مع جميع أنواع الأفكار الكلية[٤] والتعميمية[٥] ـ ولا سيّما في خصوص العلوم اللاهوتية والميتافيزيقية ـ من أيّ سنخ معرفي كانت، من زاوية الاتجاه النقدي[٦]. مضافاً إلى ذلك أن ما بعد الحداثة قد سعت إلى تكوين فلسفتها من خلال تركيب العديد من الفلسفات والنظريات، الأمر الذي أثبت بدوره أولاً: أن فلسفة ما بعد الحداثة تفتقر إلى الأصالة. وثانياً: سوف نواجه في فلسفة ما بعد الحداثة تلفيقاً هجيناً وغير متوازن من مجموع من الفلسفات والنظريات.

إن أكمل أنواع الفلسفات هي أن تكون المعتقدات مرتبطة بساحة العقل النظري، وأن تكون القيَم والضرورات والمحظورات مرتبطة بحقل العقل العملي. وعليه فإن الفلسفة التي تحظى بالانسجام اللازم بين أركانها إذا كانت قيَمها وضروراتها ومحظوراتها تابعة لمعتقداتها. إن فلسفة ما بعد الحداثة تفكر ـ في دائرة المعتقدات والضرورات والمحظورات ـ بالتغيير والتحوّل المستمر، ولا تطيق أي نوع من أنواع الثبات في أيّ بُعد من الأبعاد. إن فن كل شخص في هذه الفلسفة الفردانية المفرطة يكمن في إبراز قدراته، وأن لا يكتفي باختيار الطريق الذي يرغبه في الحياة فحسب، بل وأن يعمل على تبديل وتغيير نمط حياته بشكل يومي بحسب مزاجه ورغبته أيضاً. وعندما تكون الأمزجة والرغبات وعدمها هي المعيار في تقييم الضرورات والمحظورات، فإن الأصول والموازين الثابتة وغير المتغيّرة التي تنبعث من المباني الدينية أو الفطرية أو العقلية الراسخة سوف تفقد محتواها واحدة واحدة، وتحل

1. Objective Truth
2. Subjectivism
3. Ozmon, Howard and Craver, Samuel, P 364 – 365, & P 372.
4. Totalism
5. Totalizing
6. Tappan, Mark, and Lyn Mikel. Brown, (2006), p. 101.

محلها الأهواء والأمزجة الشخصية للأفراد[1]. عندما تتعلق هذه الضرورات والمحظورات بمختلف الدوائر والمجالات الأخلاقية والاجتماعية والسياسية والثقافية وما إلى ذلك، فإن هذا الأمر سوف يؤدي إلى ظهور التعدد والتكثر والتشتت والانفصال والركود الإنساني في المجالات المذكورة، وسوف تتعرّض الحياة إلى تحدّ جاد.

إن تيار ما بعد الحداثة في البُعد الأنثروبولوجي لا يرى الإنسان صاحب هوية منسجمة وثابتة لا في البُعد الفردي ولا في البُعد الاجتماعي. وعلى هذا الأساس حيث تكون هوية الإنسان على الدوام عرضة للتغيير وعدم الثبات، فإن أفكار وآراء الإنسان ـ حيث تكون تابعة لشخصية وهوية الإنسان ـ سوف تكون بدورها غير ثابتة ولا مستقرة أيضاً[2]. ومن هذه الزاوية ينظر تيار ما بعد الحداثة إلى الإنسان من خلال الاتجاه الإنسوي، ويعتبر الإنسوية فصل الخطاب في جميع الأفهام والآراء. إن ما بعد الحداثويين يرسمون صورة الإنسان المنشود لهم، بحيث يبدو أنهم قد أخذوا من التعاريف المستمدّة من مختلف المذاهب والآراء المتنوّعة عنصراً واحداً أو عناصر متعددة من كل واحدة منها، وقدمتها في تعريفها للإنسان. وهذا يعني أن العثور على تعريف أصيل للإنسان في تفكير ما بعد الحداثة لا يبدو ممكناً. ومن هنا يجب البحث عن جذور تصوير ما بعد الحداثة الإنسان في تضاعيف التعاريف التي سبق أن تمّ تقديمها من قبل بعض المنظرين الغربيين. وعلى هذا الأساس لو أردنا الحصول على صورة واضحة عن إنسان ما بعد الحداثة، يجب علينا قبل كل شيء أن نتعرّف مسبقاً ـ وعلى نحو الإجمال في الحدّ الأدنى ـ على بعض الآراء المتنوّعة في مورد الإنسان. وفي هذا البين تبرز آراء المنظرين من أمثال: ديفد هيوم، وتشارلز دارون، وكارل ماركس، وفريدريك نيتشه، وسيغموند فرويد، أكثر من سواهم.

إن ديفد هيوم[3] ـ الذي يرى أن عقل الإنسان فيما يتعلق بتشخيص طريق وأهداف ومقاصد حياة الإنسان أضعف بكثير وأكثر محدودية من الرغبات والغرائز ـ يذهب إلى

1. Mibank, John, (1992), PP. 31 – 32; Bauman, Zygmunt, 2000, P. 10.

2. Sarup, Madan, (1993), P 130.

3. David Hume, 1711 - 1776.

الاعتقاد بأن هذه الرغبات والعادات والتقاليد الإنسانية تعدّ قبل أيّ عامل آخر من أكبر ما يعمل على توجيه الإنسان وهدايته في الحياة[١].

كما ذهب تشارلز دارون[٢] بدوره ـ تبعاً لديفد هيوم ـ إلى الاعتقاد قائلاً: «لا يمكن تشخيص طبيعة الإنسان بالعقل المنفصل والمعزول عن الدوافع والغرائز الطبيعية». كما كان دارون يصرّ على هذه النقطة وهي أن الخصائص الطبيعية للإنسان «تنبثق في الأصل عن المتغيرات الاتفاقية والعرَضية، ثم تصبح بعد ذلك موضوعاً للانتقاء والاختيار الطبيعي»[٣]. وكان يرى أن تأثير العادات والأوضاع والعلاقات الاجتماعية على سلوك الإنسان عميق وقوي جداً[٤].

وقد ذهب كارل ماركس ـ من خلال قوله:

«إن الناس جزماً هم جزء من العالم المادي» ـ إلى الإصرار على الجبر التاريخي والاجتماعي في العالم المادي والإنساني، ويرى أن هوية الإنسان ونشاطه متأثر بالجبر المذكور، وقال في ذلك: «... إننا نفكر ونعمل من أجل ذلك الشيء الذي يحدث في العالم المادي»[٥].

وقد ذهب فريدريك نيتشه في تفسيره للإنسان إلى التفكير قبل كل عنصر بـ «الإرادة المتعلقة بالقدرة»، ومن هنا فإنه يرى أن «بطله المثالي»شخص «لا تقيّده الأخلاق التقليدية ولا القيود والأغلال الاجتماعية». في رؤية نيتشة لماهية الإنسان

«إن أفضل أنواع الإنسان هو ذلك النوع الاستثنائي الذي لا يكون مديناً لأحد. إنه شخص مقتدر لا يثني إلا على أولئك الذين يكونون مثله في التحرر من الأخلاق والتقاليد وأن يملك حرية الاختيار ويتفوّق على

---

١. تريغ، روجر، ١٣٨٢، ص١٢٢ ـ ١٢٣.

2. Charles Darwin, 1809 - 1882.

٣. المصدر أعلاه، ص١٤٣ ـ ١٤٤.

٤. المصدر أعلاه، ص١٤٣.

٥. المصدر أعلاه، ص١٦٢؛ وانظر أيضاً:

Marx, Karl. and Engels, Frederick, (2004), P 57 – 59.

الأخلاق. وقال بأن الأخلاق والاختيار لا يجتمعان، ويواصل ثناءه على ذلك الشخص المتحرر»[١].

ويذهب سيغموند فرويد في تفسير هوية الإنسان قبل كل شيء إلى التأكيد على العامل الجنسي ودوره التحفيزي في سلوك الإنسان، وكان مثل ديفد هيوم قد آمن بأن العقل «لا يمكنه أن يكون هو الحاكم حقيقة»، بل أقصى ما يمكنه هو العمل على «ضبط مشاعرنا وعواطفنا والسيطرة عليها»[٢].

ما تمّ بيانه حتى الآن ـ على نحو الإجمال ـ يمثل نموذجاً للآراء التي تبيّن رؤية ما بعد الحداثويين في تفسير الإنسان إلى حدّ كبير. إنهم وإن لم يبيّنوا صراحة من هو الشخص أو الجماعة التي تأثروا بها في تفسير ماهية الإنسان وهويته وشخصيته، بيد أن فهمهم للإنسان يستحضر الآراء التي أشرنا إلى جانب منها. إن هذه الغربلة للآراء الأخرى في حقل بيان ماهية الإنسان تثبت أن المنظرين ما بعد الحداثويين لم يكونوا يتمتعون بالاستقلالية أبداً في تقديم تفسير واضح عن الإنسان، ولم يقدموا تفسيراً أصيلاً عن الإنسان.

إن جوهر ومبنى أنثروبولوجية ما بعد الحداثة مستعار من المذهب الإنسوي؛ وعلى هذا الأساس فإن أصالة الإنسان في رؤية ما بعد الحداثة سوف تكون تابعاً للتعريف الإنسوي للإنسان. إن طبيعة الإنسان من وجهة نظر الإنسوية منبثقة عن مسار الحياة المستمر[٣]؛ أي أنها منبثقة من قانون التطوّر الداروينى القائل بأنها ناتجة عن فعل التطور الطبيعي الحاصل صدفة على مرّ القرون الطويلة المتمادية. وفي هذه الرؤية لا يكون الإنسان وحده فحسب، بل وإن جميع الكائنات ما هي إلا نتاج وثمرة هذا التحوّل والتطوّر. بناء على قانون الداروينية لا يمكن الحصول على أصل وطبيعة أصيلة للكائنات والظواهر الطبيعية؛ وذلك لأن كل كائن إنما هو متحوّل ومتطوّر عن كائنات أخرى قد سبقته إلى الوجود.

---

١. تريغ، روجر، ١٣٨٢، ص١٨٥ ـ ١٨٧.

٢. المصدر أعلاه.

3. Continuous Process of Life

وكما ورد في الأصل الأول من الإعلان الثاني للإنسوية[١]، إن العالم قد وجد من تلقائه، وعليه فإن الإنسان الذي هو بدوره جزء من عالم الطبيعة الموجودة من تلقائه، يكون قد وُجد من تلقائه أيضاً[٢]. إن هذا النوع من الفهم لوجود الإنسان وطبيعته يقتضي تجاهل أي نوع من الثنائية بين الروح والجسد على ما هو مقرر في الرؤية الدينية والوحيانية وقاعدة الخلق الإلهي، وقد ورد التصريح في الأصل الثالث من الإعلان الإنسوي الأول بالقول: إن كلا عنصري الروح والجسد مقتبس من الدائرة الطبيعية والمادية من الوجود[٣]. إن هذا الفهم هو الذي يصوغ المبنى الإنثروبولوجي لما بعد الحداثة.

يذهب كل واحد من الأصلين الخامس والسادس من سلسلة أصول الإعلان الإنسوي الثاني[٤] إلى اعتبار جميع أنواع القيود التي توضع أمام الإنسان أو كل كابح يحول دون استمتاعه بالحياة ـ ولا سيّما في مجال النشاط الجنسي ـ مخالف لكرامته وقيمته الإنسانية، ومحكوم عليه بالفشل. يجب أن يتمتع الأفراد بالحرية الكاملة في التفكير وفي ممارسة جميع أنواع الأنشطة التي تحلو لهم[٥]. وقد سبق أن تمّ التصريح في الأصل الحادي عشر من الإعلان الأول بأن على الإنسان أن يتعلم كيفية التعامل مع الأزمات ـ

---

1. Humanist Manifesto

لقد تم تنظيم الإعلان الأول للإنسوية في الولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٣٣م من قبل ريموند براغ (Bragg Raymond)، وبعد تنقيحه من قبل باول كورتز (Kurtz Paul)، تم التوقيع عليه من قبل أربعة وثلاثين شخصاً من المستنيرين الغربيين، ومن بينهم جون ديوي (John Dewey). إن هذا الإعلان كان يؤكد في الغالب على الإنسوية بوصفها ديناً جديداً. انظر:

Kurtz, Paul, (1973)

2. Kurtz, Paul, (1973), P 8.

٣. المصدر أعلاه، ص٨.

4. Humanist Manifesto II.

إن الإعلان الثاني للإنسوية ـ الذي هو في الحقيقة تكملة للإعلان الأول ـ قد تمّ تدوينه سنة ١٩٧٣ للميلاد من قبل باول كورتز وإدوين اتش. ويلسون (Edwin H. Wilson)، وتم التوقيع عليه من قبل مئة وعشرين شخصاً من المستنيرين الغربيين، ومن بينهم بي. اف. سكينر (B. F. Skinner).

Cf. Wikipedia, Humanist Manifesto II, 2017.

5. Kurtz, Paul, (1973), P 18 – 19.

على أساس من علمه ومن دون الاعتماد على أي عامل غيبي ـ ويعمل على رفعها وتجاوزها بشكل مستقل[١].

إن الإنسان ما بعد الحداثوي يواصل مساره وحركته في طريق التحوّلات الطبيعية، وفي بعض الأحيان حتميته / الاجتماعية، أو حتميته / التاريخية. ومع ذلك فإن جميع طرق حياته تنتهي إلى منطقة من عدم الاستقرار والثبات؛ وهي النهاية التي يتمّ تحديدها بمقتضى مباني وأصول ما بعد الحداثة بالطبيعة والعالم المادي المتحرّك، ولا يذهب إلى أبعد من ذلك. ومن هذه الناحية لا يتمّ القبول بأي نوع من أنواع الأصولية، ولا يمكن للإنسان بلوغ السعادة إلا من خلال إقامة العلاقة والارتباط مع الطبيعة والعالم المادي المتحرّك وغير المستقر.

معنى الحياة - أزمة معنى الحياة

بغض النظر عن الأفهام المتنوّعة والمختلفة التي يمكن أن ترد في تفسير وشرح معنى الحياة، فإن المراد من إدراك وفهم معنى الحياة في هذه المقالة هو إدراك ماهية معنى الحياة في قولنا: من أين، وفي أين، وإلى أين. وبعبارة أخرى: إن معنى الحياة هو روح الحياة الإنسانية وسببها والحكمة منها، وهي الحقيقة التي يسعى جميع أفراد البشر إلى البحث عنها، ويخضعون إلى القيام بجميع الأنشطة الضرورية واللازمة من أجل الحصول عليها. وفي الحقيقة لا يمكن العثور على شخص لا يحمل هاجس الحصول على معنى الحياة، وماهيتها وأسبابها وكيفيتها. فهل سيتمكن جميع الذين يسعون إلى البحث عن معنى الحياة، من الحصول عليها؟ وفي الحقيقة فإنه في إطار الكشف والحصول على معنى الحياة، يجب على الباحث أن يجيب بوضوح عن الأسئلة الثلاثة الآتية: من أين جئنا؟ وأين نحن الآن؟ وإلى أين سنذهب؟ فهل سيتمكن الجميع من الحصول على الجواب الصحيح عن هذه الأسئلة، وهل سينجح الجميع في الوصول إلى الإجابة الصائبة والحقيقية عن هذه الأسئلة؟ لو أن شخصاً أو مجموعة من الأشخاص لم ينجحوا في اكتشاف معنى

---

١. المصدر أعلاه، ص٩.

الحياةعلى البيان المتقدم، فما هو المحذور الذي سيقعون فيه، وما هي الأزمة التي سيواجهونها؟ من الواضح بداهة أن الكثير من الأزمات ـ ومن بينها أزمة المعنى في الحياة ـ ينشأ من ناحية أن الإنسان لا يعلم، أو لا يريد، أو لا يستطيع أن يحصل على فهم وإدراك واضح للأسئلة الثلاثة أعلاه.

بقليل من البحث النفسي والاجتماعي يمكن التوصّل إلى سعة وعمق الأزمات التي شغلت اليوم أذهان وتفكير الكثير من الأشخاص والمجتمعات. ومن بين جميع الأزمات الراهنة يجب اعتبار أزمة معنى الحياة من أخطر تلك الأزمات، حيث أن هذه الأزمة قد أدّت من تلقائها إلى مفاقمة الكثير من الأزمات الأخرى، وأدّت إلى تضييق الخناق على الذين يعانون منها. كما سبق أن أشرنا فإن أزمة المعنى إنما تنشأ عندما يعجز الفرد عن إدراك منشئه الوجودي ومنزلته وطريقه وغايته، وأن يعجز ـ بعبارة أخرى ـ عن اكتشاف وبيان ماهية وسبب وكيفية الحياة. ومن هنا فإن الخوض في موضوع معنى الحياة وبحث وتجزئة وتحليل أبعادها قد احتل لنفسه قيمة ومكانة خاصة بين موضوعات ومسائل العالم الإنساني.

ما هي أزمة المعنى؟ ومن أين تنشأ؟ عندما لا يكون الإنسان مدركاً لأصالته، ولا يصل إلى الغرض من خلق الكائنات كما يجب وينبغي، فإنه سوف يقع في مستنقع ودوامة من الأوهام والأخيلة الواهية والضعيفة، وهذا إذا لم يُفهم بوصفه أزمة، فإنه لا شك يمثل بداية لأزمة، وسوف يؤدي إلى ظهور أزمة المعنى. وإن أوضاع وشرائط الحياة الإنسانية إنما ستغدو أكثر تعقيداً وحرجاً عندما لا يكون منشأ خلق الإنسان ولا مصيره ولا الحكمة والغاية من الحياة في هذا العالم واضحاً بالنسبة له، أو إذا كان يبدو له واضحاً بحسب الظاهر، يكون بعيداً كل البُعد عن فهم حقيقة وجوهر الحياة كما يجب.

لو تمّ تعريف الحياة الإنسانية بالمعايير والخصائص المنشودة لما بعد الحداثة؛ لن نحصل من هذا التعريف على غير معنى غريزي ودنيوي في مستوى وحدود الحياة المادية، ولن يتمّ الحصول على شيء يفوقه في حدود المعنى الحقيقي للحياة. وفي هذه الحالة سوف يتم تنظيم وبيان اعتبار وقيمة الحياة الإنسانية في ضوء اعتبار وقيمة المعتقدات

والضـرورات والمحظورات الواقعة تحـت تـأثير الآراء والاتجاهـات والأفعـال العلمانيـة / الليبرالية. من وجهة نظر ما بعد الحداثة ليست هناك حقائق وراء الحس والتجربـة وليسـت هناك مشهودات غير المشهودات المادية؛ لتكون هي المبنى في تقديم تعريف حقيقي عـن الحياة وتعيين الغاية والحكمة المتعالية منها. إن هذه النقطة سوف تتضح أكثر عندما نـدرك ـ في ضوء المستندات التاريخية ـ أن أفكار وآراء ـ الفيلسوف الكبير في القرن التاسع عشـر ـ فريدريك نيتشه، قد مهّدت الأرضية المناسبة بظهور وبروز ما بعد الحداثة. يكفي أن ندقق إلى حدّ ما في الجذور الفكرية لما بعد الحداثة، لنتمكن من تقييم اعتبارها بشكل صحيح.

لقد عمد فريدريك نيتشه ـ ضمن تأكيده علـى مقـولات مـن قبيـل: مقارعـة الفردانيـة، والتنصّل عن المبنائية، ومكافحة الجوهر، وانحلال الأمر الاسـتعلائي ـ إلـى بنـاء منظومـة نسبية متنصّلة عن الحقيقة. إن هذه المواد هي التي أعدّت نسيج تعاليم ما بعـد الحداثـة ... إن مكافحة نيتشه للجوهر تؤدّي إلى نفي جميع أنواع الضـرورة سـواء أكانـت مـن نوعهـا الطبيعي أو ما وراء الطبيعي. وعلى هذه الشاكلة ينهـار في فلسـفة نيتشـه جـوهر الأخـلاق والقيَم والأديان والفلسفات المتمحورة حول الحقيقـة، والمنظومـات التـي تنشـد الكـمال التام، وكل ما نتصوّر فيه الإلزام والضـرورة[1].

يذهب فريدريك نيتشه إلى التأكيد على هذه النقطـة، قـائلاً: «إن الإنسـان لـيس سـوى جسد، وما الرروح والعقل سوى مفردات للتعبير عن بعض جوانب هـذا الجسـد»[2]. وعلـى هذا، لو تمّ تعطيل العقل أو تجاهله، وانهـارت منظومـة القـيم، هـل يبقـى هنـاك مـن أمـل بالحصول على المعنى الأصيل والحقيقي للحياة بمعزل عن منزلة العقل ومنظومة القيَم؟

وعندما ننظر إلى الفهم الفلسـفي الخـاص ـ المـذكور في دائـرة المعـارف البريطانيـة لمصطلح ما بعد الحداثة ـ وهو يصوّر بوضوح عجز ما بعد الحداثة. عنـدها نـدرك لمـاذا عجز تيار ما بعد الحداثة عن بيان المعنـى الحقيقـي للحيـاة. وتبعـاً لهـذا التعريـف، يـتم التعريف بتيار ما بعد الحداثـة بوصـفه تيـاراً ينتمـي مـن الناحيـة التاريخيـة والزمنيـة إلـى

---

١. طاهري سرتشنيزي، إسحاق؛ وعزيز خاني، أحمد، ١٣٩٠، ص٣٥.

2. Nietzsche, Fredrick Wilhelm, (1966), P 59.

أواخر القرن العشرين للميلاد، حيث يزخر بالنزوع إلى الشك[١]، والنسبية[٢]، والذهنية[٣]، وتجاهل الفهم وذكاء العقل والمعرفة العقلانية أو التقليل من قيمة كاشفيتها[٤]، كما أنه مصحوب بحساسية انتقادية تامة في قبال الأيديولوجيا[٥] أو أيّ نوع من أنواع الاتجاهات والتيارات الأيديولوجية[٦].

كيف يمكن في التيار ـ الذي يرى أن الحقائق العينية مستقلة عن الذهن، ويعتبر الفهم الإنساني ساذجاً ويؤدّي إلى واقعية وحقيقة بسيطة[٧] ومبتذلة، وينظر إليها بوصفها مجرد فرضية معنائية[٨]، وإبداع لغوي لا أكثر ـ إضافة ثقل معنوي للحياة الإنسانية فوق ما يفكر ويعتقد[٩].

إن تيار ما بعد الحداثة يرى أن تبلور هوية الإنسان هو نتيجة للتعيّن والحتمية الاجتماعية، ولا يرى أهمية لعلم النفس الفردي وذلك البُعد من القدرات والأحوال والميول الطبيعية والذاتية للإنسان والتي يحملها معه منذ ولادته وقبل مزاولته للنشاط الاجتماعي، بل يعتبر جميع هذه الأمور أو الجزء الأكبر منها يمثل جانباً من علم النفس الإنساني، والذي يظهر بشكل كامل من قبل المجتمع على أثر الأفعال وردود الأفعال الاجتماعية، وليس لها أصالة من ذاتها[١٠]. من الطبيعي أن تجعل هذه الرؤية الإنسان على الدوام عرضة للشرائط غير المحددة والمبهمة في بعض الأحيان، بحيث لا يمكن لنا أن نعيّن له مصيراً ونهاية محدّدة. وفي هذه الحالة لا يمكن للإنسان أن يعقد الأمل على معنى

1. Skepticism
2. Relativism
3. Subjectivism
4. A General Suspicion of Reason
5. An Acute Sensitivity to the Role of Ideology

٦. دويغنان (Brian Duignan, the senior editor in philosophy at Britannica)، ٢٠١٧م.

Duignan, Brian, (2017), ***Encyclopedia Britannica*** (on line), s.v. ***Postmodernism***.

7. Naive Realism
8. Conceptual Construct
9. Duignan, Brian, (2017)

١٠. المصدر أعلاه.

مورث للاطمئنان وثابت ومستقل عن الشرائط الاجتماعية. كما أن الظروف والشرائط الاجتماعية بدورها تعاني على الدوام من الاضطرابات. وعلى هذا الأساس عندما لا يمكن الحصول على الاطمئنان اللازم من ناحية الهدف والغاية المحددة من الحياة، سوف يعاني الإنسان بالتدريج من أزمة المعنى في الحياة، ونتيجة لذلك لن يحصل على المنفعة والمتعة اللازمة من الحياة.

يُضاف إلى ذلك أن ليوتار[1] ـ وهو من أشهر شخصيات ما بعد الحداثة ـ يصرّ على هذه النقطة، وهي أولاً: أن عصر صياغة وإنتاج النظريات ولا سيّما في مجال السياسة وعلم الاجتماع قد انتهى. وثانياً: إن الحصول على نظرية أخلاقية وقيَميّة مطلقة بات غير متيسّر. وثالثاً: إن إضفاء المعنى على الحياة والعالم أمر نسبي وشخصي وخصوصي بالكامل[2].[3] كما يذهب ليوتار إلى اعتبار الفهم المتأخر[4] بالنسبة إلى المباني والمفاهيم الثابتة والتي لا تقبل التغيير، بوصفه من الخصائص الأخرى لما بعد الحداثة[5]. وبعد هذا البيان كيف يمكن لنا أنا نسعى إلى البحث عن معنى ثابت للحياة؟ وهل يمكن في الأصل ـ بعد هذه المواقف ـ أن يبقى هناك أمل في الحياة من أجل تحقيق الهدف أو الأهداف المتعالية؟ وبالتالي لو أمكن لجميع الآراء والمدارس ـ التي شكلت بمجموعها المباني والأصول والقيَم لما بعد الحداثة ـ أن تمنح الحياة الإنسانية معناً صحيحاً وكاملاً وثابتاً، يجب على ما بعد الحداثة المنبثقة عن تلك الأفكار، أن تتمكن من الوصول إلى هذه الغاية أيضاً؛ ولكن حيث يتمّ تجاهل هذا المقتضى في تفكير ما بعد الحداثة، فإن توقّع الوصول إلى هذا المعنى سوف يكون في غير محله، ولن يؤدّي إلى نتيجة.

---

1. Jean-François Lyotard

٢. جمشيدي، علي، ١٣٧٨هـ.ش.

3. http://postmodir.blogsky.com/1387/03/13/post-27/

4. Incredulity

5. Lyotard, Jean-Francois, (1987), P 74.

النتيجة

إن تصوير معنى الحياة مرتبط بمباني وأصول وأساليب الحياة الإنسانية. وكلما كانت هذه المباني والأصول والأساليب أكثر اطمئناناً وأدق وأشدّ ثباتاً، سوف تكتسب الحياة معناً أوضح. وعلى العكس من ذلك كلما كانت المباني والأصول والأساليب المنشودة أقل ثباتاً وأضعف وأقل إفادة للاطمئنان، كان تناسي الذات ونسيان الله في المجتمع أكثر رواجاً، ونتيجة لذلك سوف تفقد الحياة معناها الصحيح. وبعبارة أخرى: إن حياة الإنسان إنما تكتسب معناها عندما يدرك الإنسان بوضوح من أين جاء، ولماذا أتى، وبالتالي إلى أين سكون مصيره فيه نهاية المطاف. في مثل هذه الشرائط سوف يتمكن الإنسان من إدراك منزلته، وسوف يغدو مشمولاً لرحة الله الواسعة، وسوف يحصل على فهم أكبر للحياة وعلى مزيد من السعادة والمنفعة. إن هذه الصفة الممتازة من خصائص الأشخاص الذين يتعرّفون على ذواتهم بكل وجودهم، ويدركون الحدود الفاصلة بينهم وبين الله، وينظمون علاقتهم مع الدنيا والآخرة بشكل صحيح.

كما سبق أن ذكرنا فإن الحصول على هذه الخصائص والمختصات الإنسانية يستلزم الثبات على سلسلة من المباني والأصول والأهداف والأساليب الثابتة التي تضفي على الحياة الإنسانية معنىً، وتميّز دائرته وروحه عن الحياة الحيوانية. وعلى هذا الأساس فإنه للخروج من جميع أنواع الخلل أو أزمات معنى الحياة، يجب بالإضافة إلى الاهتمام بقيمة الحسّ والتجربة في حياة الإنسان، أن نلتفت أيضاً إلى القيمة الوجودية والعملية لعوامل وعناصر أخرى، من قبيل: الفطرة والعقل والوحي أيضاً، لكي نصل إلى المعنى الحقيقي للحياة بأقل التحديات، ونضع حدّاً ونهاية لأزمة المعنى. وبعبارة أوضح: إن هاجس ضمان جوهر ومعنى الحياة لا يسمح للإنسان بأن يقيّد فكره وخياله ورؤيته وقواه ودوافعه بسلاسل ما بعد الحداثة، وأن لا يفكر فيما هو أبعد مما توجبه هذه الرؤية. وعلاوة على ذلك فإن طريق الخروج من أزمة معنى الحياة هو أولاً: أن يتعرّف الفرد على الغاية والهدف من خلق الإنسان والعالم. وثانياً: أن يتعرّف على مباني وأصول وأساليب الحياة الإنسانية. وثالثاً: أن يكتشف العلاقات ويقيم الروابط الرباعية فيما بينه وبين الله، وفيما بينه وبين الآخرين،

وفيما بينه وبين ذاته ونفسه، وفيما بينه وبين الأشياء وعالم الطبيعة بشكل صحيح. هذا في حين أن فلسفة ما بعد الحداثة تدعو الإنسان إلى عالم الفردية، وذلك من أجل استغلال كل شخص وكل شيء في إطار الأهداف والنوايا والشخصية والخاصة، وتغلق آفاق الحياة الإنسانية على هذه المساحة، ولا تفكر في ما وراء هذا الأفق المادي والنفساني.

المصادر

تريغ، روجر، ***انسان از ديدگاه ده متفكر*** (الإنسان من وجهة نظر عشرة مفكرين)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: رضا بخشايش، پژوهشكده تعليم و تربيت، طهران، ١٣٨٢م.

جمشيدي، علي، ***بست مدرنيسم جيست*** (ما هية ما بعد الحداثة)، ١٣٧٨هـ ش. (postmodern.blogsky.com)

رهنمائي، سيد أحمد، ***غرب شناسي*** (الاستغراب)، مؤسسة الإمام الخميني (ره) للبحث والتعليم، ط ١٥، قم، ١٣٩٥هـ.ش.

طاهري سرتشنيزي، إسحاق؛ وعزيز خاني، أحمد، ***انسان شناسي پست مدرن و نقد آن از منظر آموزه‌هاي ديني*** (إنسان ما بعد الحداثة ونقد ذلك في ضوء التعاليم الدينية)، مقال منشور في المجلة الموسمية (تصدر كل شهرين): ***انسان پژوهي ديني***، الدورة الثامنة، العدد: ٢٥، ص٣٥ ـ ٧٥، ١٣٩٠هـ.ش.

كيدنز، أنتوني، ***پيامدهاي مدرنيت*** (تداعيات الحداثة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن ثلاثي، نشر مركز، طهران، ١٣٧٧هـ.ش.

Bauman, Zygmunt, 2000, ***Postmodern Ethics***, Massachusetts, Blackwell.

Borchert, Donald M., Editor in Chief, (2006), ***Encyclopedia of Philosophy***, v. 7, 2nd. Edition, Macmillan Reference USA, Thomson, Gale.

Docherty, Thomas, (1993), ***Postmodernism: A Reader***, New York, Columbia University press.

Duignan, Brian, (2017), ***Encyclopedia Britannica*** (on line), s.v. Postmodernism.

Flinders, Neil, (1990), ***A Restorationist Views the Modernism / Post modernism Debate***, Salt Lake Sity.

http://www.britannica.com/topic/s.v. postmodernism-philosophy.

http://www.merriam-webster.com/dictionary/s.v. postmodern.

http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Metanarrative.

https://www.funeralzone.co.uk/blog/c/funeral-zone-services.

Jameson, Fredrick, "***Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism***" in ***New Left Review***, n. 146, (July-August 1984, 59-92).

Kurtz, Paul, (1973), ***Humanist Manifestos I and II***, Buffalo, New York, Prometheus Books.

Luntley, Michael, (1995), ***Reason, Truth and Self, the Postmodern Reconditioned***, Routledge.

Lyotard, Jean-Francois, (1987), "***The Postmodern Condition***" in ***After Philosophy: End or Transformation?*** Cambridge, Massachusetts, MIT Press.

Marx, Karl. and Engels, Frederick, (2004), ***German Ideology***, C. J. Arthur, ed., New York, International Publisher.

Nietzsche, Fredrick Wilhelm, (1966), O***n the Genealogy of Morals and Ecce Homo***, New York, Vintage Book.

Ozmon, Howard and Craver, Samuel, (1995), ***Philosophical Foundations of Education,*** Columbus, Toronto, Merrell Publishing Company.

Sarup, Madan, (1993), ***An Introductory Guide to Post Structuralism and Postmodernism***, The University of Georgia Press.

Smart, Barry, (1992), "***Postmodernity and Present***", in ***Theories of Modernity and Postmodernity***, London, Sage Publication. P. 24; Wood, Elizabeth, (1993), ***Postmodernism, Montreal***, McGill University, Department of Culture and Values in Education, Course Pack.

Wood, Elizabeth, (1993), ***Postmodernism, Montreal***, McGill University, Department of Culture and Values in Education, Course Pack.

دراسة مقارنة لعلاقة معنى الحياة بالفطرة من وجهة نظر العلامة الطباطبائي وسورين كركيغارد[1]

مسلم نجفي[2]

د. السيد مرتضى الحسيني الشاهرودي[3]

إن الإنسان المعاصر ولأسباب متنوّعة ـ من قبيل: التقدّم العلمي والفلسفي، وضعف المرجعيات الدينية (اليهودية والمسيحية) في الإجابة عن الحاجات الفكرية والعملية، والسلوك غير اللائق من قبل الكنيسة مع العلماء، والنموّ المتسارع للرأسمالية والاستهلاكية ـ قد ابتلى بأزمة التحرر والخلاص من قيود التعبّد. إن العدمية وغياب المعنى، وتبعاً لذلك: الكمد، والخوف، والإحباط في الحياة الفردية من جهة، وانعدام الأمن والعدالة في الحياة الاجتماعية والعالمية من جهة أخرى، كانت من التداعيات الحتمية للتحرر والخلاص من قيود التعبّد. والذي تمّت الغفلة عنه في هذا الإطار هو البنية الماهوية والفطرية في الإنسان. لقد عمد الإنسان المعاصر إلى إنكار الماهية والفطرة، لكي يتمكن من خلال التنكر للتقاليد أن يحصل على الحرية في التفكير والعمل. نسعى في هذه المقالة إلى تقييم وتحليل طريق الخروج من أزمة العدمية وانعدام المعنى من وجهة نظر العلامة الطباطبائي

---

١. المصدر: المقالة بعنوان «*بررسی تطبیقی رابطه معنای زندگی با فطرت از نگاه علامه طباطبایی و کرکگور*» في مجلة (*الهيات تطبيقي*) التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، الفصلية، العدد ١٧، ربيع وصيف ٢٠١٨م، الصفحات ١ إلى ٢٨.

ترجمة: حسن علي مطر الهاشمي.

٢. طالب على مستوى الدكتوراه في المعارف الإسلامية من جامعة فردوسي في مشهد، مشهد المقدسة / إيران.

٣. أستاذ حقل الفلسفة والكلام في جامعة فردوسي في مشهد، مشهد المقدسة / إيران.

من منطلق الدفاع عن البنية الماهوية والفطرية في الإنسان، ومن وجهة نظر سورين كركيغارد المخالف لهذه البنية، وله منها مواقف غير موافقة، بأسلوب فلسفي وكلامي.

الكليات

المقدمة

إن أدنى تأمّل في معنى «معنى الحياة» يجعلنا ندرك عدم الشك في أهمية هذه المسألة. إن الإنسان كائن حيّ ومدرك وحر، لا مندوحة له من ممارسة نشاطه وتحرّكاته بحرية وإدراك. إنه محبّ لذاته، ويبحث عن مصلحته وسعادته، ولكن ما هي الحركة التي تضمن السعادة للإنسان؟ وفي أيّ اتجاه؟ وما هي الغاية والمعنى الذي يضمن له ذلك؟

لا شك في أن غاية ومعنى الحياة السعيدة يجب أن يتم تنظيمها بشكل يتناسب مع البنية الطبيعية والغريزية للإنسان. من ذلك على سبيل المثل أن البنية الطبيعية لجسم الإنسان تستلزم الحفاظ على درجة حرارة يُقدّر متوسّطها بـ ٣٧ درجة، والبنية الغريزية للإنسان تستلزم توفر الطعام المناسب له بالمقدار الكافي، وفي غير هذه الحالة سوف تتعرّض سلامته بل وحتى حياته للخطر.

هل هناك بالإضافة إلى الغريزة والطبيعة بنية أخرى في وجود الإنسان باسم «الفطرة»، يُفترض بالإنسان رعاية القوانين الخاصة بها أيضاً؛ وعلى هذا الأساس فإن المسألة الأصلية هي هل لنوع الإنسان فطرة أو نفس مشتركة وثابتة أم لا؟ وإذا كان الأمر كذلك، هل يكون لازم «معنى الحياة» المشترك واحد وثابت أم لا؟ من خلال القبول بوجود الفطرة المشتركة في البشر، سوف يكون معنى حياتهم مشترك، وإن ذلك المفهوم والهدف يجب أن يكون مستلهماً من تلك الفطرة وأن يتم لحاظه بالتماهي معها.

لقد تمّ السعي في هذه المقالة إلى مناقشة آراء شخصيتين من مشاهير الفلاسفة؛ أحدهما مسلم والآخر مسيحي، وهما: آية الله السيد محمد حسين الطباطبائي المعروف بـ «العلامة الطباطبائي» (١٩٠٤ ـ ١٩٨١م)، والدكتور سورين كركيغارد[1] الفيلسوف

١. سورين كيركيغارد (١٨١٣ ـ ١٨٥٥م): فيلسوف ولاهوتي دنماركي. كان لفلسفته تأثير كبير على الفلسفات اللاحقة لا سيما فيما يعرف بالوجودية الإيمانية (مقارنة بالوجودية الإلحادية). المعرّب.

الوجودي والتنويري البروتستانتي الدنماركي، في مسألة «الفطرة» وصلة ذلك بـ «معنى الحياة»، دراسة مقارنة وتحليلية ونقدية.

الجذور التاريخية

منذ العصور القديمة ـ ومنذ عصر أفلاطون وأرسطو بالتحديد ـ كان يتم تبويب و«تعريف» جميع الأشياء ذات المعنى والماهية المشتركة في نوع أو صنف خاص. ينقسم «التعريف» في الفلسفة الأرسطية إلى قسمين، وهما: الحدّ والرسم، وكل واحد من هذين القسمين ينقسم بدوره إلى قسمين أيضاً، وهما: التام والناقص. والحدّ التام يتكفّل ببيان جميع الذاتيات (من قبيل: تعريف الإنسان بالحيوان الناطق)، والحدّ الناقص يكتفي ببيان بعض الذاتيات (من قبيل: تعريف الإنسان بالجسم الناطق)، والرسم التام يُعنى بتعريف الشيء بجزء ذاتي وجزء عرضي (من قبيل: تعريف الإنسان بالحيوان الضاحك)، والرسم الناقص تعريف بجزء عرَضي (من قبيل: تعريف الإنسان بالضاحك)[1]. إن الذاتي أو الجوهر يُطلق على خاصية يكون بها قوام ووجود الشيء، ومن دونها يكون الشيء معدوماً، وأما العرَض فليس كذلك. وقد حظي هذا التقسيم بموافقة الفلاسفة المسلمين أيضاً؛ وعلى هذا الأساس فإن الحيوانية والناطقية والضاحكية، تعدّ من العناصر المشتركة بين الناس. وعلى هذه الشاكلة يُقال في تعريف الحيوان: «جسم نام حسّاس متحرّك بالإرادة»، ويُراد بالناطقية العقل والقدرة على التفكير. وما كان يُذكر سابقاً باسم الطبيعة والغريزة في الإنسان، إنما هو ناظر إلى حيوانية الإنسان التي تكون محل صدور أو انتزاع قوانين خاصة في وجود الإنسان؛ كما أن التعريف بالفصل «الناطقية» يشتمل على قوانين خاصة قد شكّلت ذات بنيته الفطرية، ويتم التعريف بها بعنوان «الفطرة». وقد ذهب الأستاذ الشيخ مرتضى المطهري بدوره إلى اعتبار الفطرة هي الصورة النوعية للإنسان والفصل المميّز له[2]. إن القوانين الناشئة عن حيوانية (الطبيعة والغريزة) وناطقية (الفطرة) الإنسان، تستلزم نمطاً خاصاً من الحياة، وإنه من دون أخذ هذه الأمور بنظر الاعتبار، تصبح الحياة صعبة ومستحيلة في بعض الأحيان.

---

١. المظفر، ١٤٠٨، ص٩٨ ـ ١٠٠.

٢. المطهري، مرتضى، ١٣٦٩هـ.ش، ج١، ص١٥٨.

في ضوء بعض الدراسات كان هذا المبنى والمنهج في تعريف الأشياء والكائنات ـ ومن بينها الإنسان ـ متبعاً وسائداً في فلسفة الغرب حتى عصر رينيه ديكارت[١] وإيمانوئيل كانط[٢]. وفي الغرب يُطلق على أنصار هذا المبنى اسم «الذاتانيون»[٣]، ويطلق على هذا المذهب عنوان «الذاتانية»[٤]؛ لأنهم كانوا يعتبرون الموجودات ذات معنى أو ماهية، ويقسّمون خصائصها الماهوية إلى قسمين، وهما: الذاتي أو الجوهري[٥]، والعرَضي[٦]. وفي قبال «الذاتانية» ظهرت فكرة غالبة وحظيت بطيف واسع من الأنصار باسم «ضدّ الذاتانية»[٧] أو «غير الذاتانية»[٨]، حيث لم يعتبروا الكيفيات والخواص الذاتية والعرَضية أوصافاً عينيّة؛ بل يرونها تابعة للوضع والتعاقد، ومرتبطة باللسانيات فقط؛ في حين أن الذاتي والعرَضي في الفلسفة الأرسطية والإسلامية أو في الذاتانية الغربية، ناظرة إلى الارتباط بين الذهن والخارج، وليس تابعاً للجعل والتواضع اللغوي[٩]. وعلى هذا الأساس فإن غير الذاتانيين بالإضافة إلى المخالفة مع الذات والماهية للإنسان، يذهبون بشكل عام إلى المخالفة مع الذات والماهية بالنسبة إلى جميع الأشياء والأمور. إن الفطرية[١٠] تعدّ واحدة من مصاديق

١. رينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠م): فيلسوف ورياضي وفيزيائي فرنسي. كان له تأثير واضح في علم الرياضيات، وقد اخترع نظاماً رياضياً سُمّي باسمه وهو (نظام الإحداثيات الديكارتية) الذي شكل النواة الأولى لـ (الهندسة التحليلية)، كما كان ديكارت الشخصية الرئيسة لمذهب العقلانية في القرن السابع عشر للميلاد. وهو صاحب المقولة الشهيرة: (أنا أفكر؛ إذن أنا موجود). (المعرّب).

٢. إيمانوئيل كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م): فيلسوف ألماني. يعتبر آخر الفلاسفة المؤثرين في الثقافة الأوروبية الحديثة، وأحد أهم الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفة الكلاسيكية، وهو آخر فلاسفة عصر التنوير في أوروبا والذي بدأ بجون لوك وجورج بيركلي وديفد هيوم. من أشهر أعماله: (نقد العقل المجرد)، و(نقد العقل العملي). (المعرّب).

3. Essentialists
4. Essentialism
5. Essential
6. Accidental
7. Anti-Essentialism
8. Non-Essentialism

٩. خندان، علي أصغر، ١٣٨٣هـ.ش، ص٣٦ ـ ٤٠.

10. Innatism

وأقسام الذاتية؛ حيث ترى أن الإنسان بشكل خاص له ذات وماهية وفطرة تميّزه من سائر الكائنات والحيوانات، وتضعه في منزلة ومكانة أسمى.

في الفلسفة الغربية الحديثة وبين التجريبيين كان الفيلسوف الإنجليزي جون لوك[١] هو أوّل من تحدّث عن مسألة الفطرة بشكل محدّد وتفصيلي، وردّ على أدلة الفطريين من أمثال: رينيه ديكارت، ولايبنتس[٢]. إنه يرى أن نظرية الفطرة غير صحيحة، ولا يمكن الدفاع عنها، وأنها تشكل خطراً على حرية التفكير والتحقيق في العلم والأخلاق والدين والسياسة. لقد كان جون لوك مؤسس الليبرالية ومدافعاً عن الحرية وعن الحقوق الفردية، وكان يعتبر نظرية الفطرة أداة زائفة للمخالفة مع الإصلاحات، ومواجهة التيار التنويري، واتخاذه ذريعة لتبرير الكسل والتقاعس عن العمل والبحث والتحقيق. إن تعبير جون لوك للإنسان هو أنه «صفحة بيضاء»، وتعبير شرّاحه هو «اللوحة غير المكتوبة»[٣].[٤] وقد عمد هو وأنصاره إلى ردّ الفطرة والفطريين بأكثر من عشرة أدلة[٥].

وفي المرحلة الغربية الحديثة، قام الماركسيون والوجوديون، وبعض الوجوه من أمثال: إميل دوركهايم[٦] وغيره، بمعارضة الذاتانية والفطرية أيضاً. إن اختلاف هؤلاء الأشخاص مع جون لوك وأمثاله، يكمن في أنهم ـ خلافاً له ـ لم يعارضوا قبول الذات في غير الإنسان، وإنما خالفوا مجرد الذات أو الفطرة في الإنسان فقط. وذهبت جماعة أخرى من قبيل:

١. جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤م): فيلسوف وطبيب تجريبي ومفكر سياسي إنجليزي. تولى العديد من المناصب الحكومية. (المعرّب).

٢. غوتفريد لايبنتس (١٦٤٦ ـ ١٧١٦): فيلسوف وعالم طبيعة وعالم رياضيات ودبلوماسي ومحام ألماني الجنسية. يشغل موقعاً مرموقاً في تاريخ الرياضيات والفلسفة. (المعرّب).

3. Tabula – Rasa

٤. لوك، جون، ١٣٨١هـ.ش، ص٢٩ ـ ٥٩؛ خندان، علي أصغر، ١٣٨٣هـ.ش، ص٢١٣ ـ ٢١٦؛ ملكيان، مصطفى، ١٣٧٧هـ.ش، ج٣، ص٢٥ ـ ٢٦.

٥. خندان، علي أصغر، ١٣٨٣هـ.ش، ص٢٢٥ ـ ٢٥٠؛ ملكيان، مصطفى، ١٣٧٧، ج٣، ص٤٣ ـ ٤٤.

٦. إميل دوركهايم (١٨٥٨ ـ ١٩١٧م): فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي. أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، وقد وضع لهذا العلم منهجية مستقلة تقوم على النظرية والتجريب في آن معاً. من أعماله: (في تقسيم العلم الاجتماعي)، و(الأشكال الأولية للحياة الدينية)، و(الانتحار). (المعرّب).

أنصار سيغموند فرويد[١]، وتوماس هوبز[٢]، وجون ستيوارت ميل[٣]، وجيرمي بنثام[٤]، إلى القول بالطبيعة الشريرة في الإنسان. وبطبيعة الحال هناك في المقابل مفكرون آخرون، من أمثال: جان جاك روسو[٥]، وإبراهام ماسلو[٦]، وإريك فروم[٧]، قد ذهبوا ـ مثل الذاتانيين والفطريين التقليديين ـ إلى الاعتقاد بالفطرة أو الطبيعة الصالحة والطيّبة للإنسان.

وعلى هذا الأساس فإن الآراء حول الإنسان في هذه المسألة تنقسم إلى ثلاثة أقسام أصلية، وهي:

---

١. سيغموند شلومو فرويد (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩م) طبيب نمساوي من أصل يهودي اختص بدراسة الطب العصبي. يعتبر مؤسس علم التحليل النفسي. اشتهر بنظريات العقل واللاوعي، كما اشتهر بتقنية إعادة تحديد الرغبة الجنسية والطاقة التحفيزية الأولية للحياة البشرية، وتفسير الأحلام كمصادر للنظرة الثاقبة عن رغبات اللاوعي. (المعرّب).

٢. توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩م): أحد أكبر فلاسفة القرن السابع عشر ـ للميلاد في إنجلترا وأكثرهم شهرة، ولا سيما في المجال القانوني؛ إذ كان ـ بالإضافة إلى اشتغاله بالفلسفة والأخلاق والتاريخ ـ فقيها قانونيا، عرف بمساهمته في التأسيس للكثير من المفاهيم التي لعبت دورا كبيرا على مستوى الفعل والتطبيق، وعلى رأسها مفهوم العقد الاجتماعي. (المعرّب).

٣. جون ستيوارت ميل (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣م): فيلسوف واقتصادي بريطاني. وقف مع بنثام ضد النزعة اليقينية وكل ما كان يقاوم مسيرة العقل والتحليل والعلم التجريبي، وكان يمقت ضيق الأفق وسحق الأفراد من قبل السلطة أو العادة أو الرأي العام. (المعرّب).

٤. جيريمي بنثام (١٧٤٨ ـ ١٨٣٢م): عالم قانون وفيلسوف إنجليزي ومصلح قانوني واجتماعي. اشتهر بدعواته إلى النفعية وحقوق الحيوان وفكرة سجن (بانوبتيكون). كما شملت مواقفه الحجج المؤيدة للفرد، والحرية الاقتصادية، والفصل بين الكنيسة والدولة، وحرية التعبير، والمساواة في الحقوق للمرأة، كما طالب بإلغاء الرق وعقوبة الإعدام وإلغاء العقوبات الجسدية. (المعرّب).

٥. جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨م): كاتب وأديب وفيلسوف وعالم نبات جنيفي / فرنسي. يُعدّ من أهم كتاب عصر التنوير. ساعدت فلسفته على تشكيل الأحداث السياسية التي أدّت إلى الثورة الفرنسية، حيث أثرت أعماله في التعليم والأدب والسياسة. (المعرّب).

٦. إبراهام ماسلو (١٩٠٨ ـ ١٩٧٠م): عالم نفس أمريكي من أبوين يهوديين روسيين. اشتهر بنظريته (تدرّج الحاجات). من أعماله: (نحو سيكولوجية كينونة)، و(أبعد ما تستطيعه البشرية)، و(الدافعية والشخصية). (المعرّب).

٧. إريك فروم (١٩٠٠ ـ ١٩٨٠م): عالم نفس وفيلسوف إنساني ألماني / أمريكي يهودي. (المعرّب).

١. الفطرة السليمة والصالحة.
٢. الفطرة الشريرة.
٣. اللافطرية[١].

إن الفطرة الصالحة والطيّبة عبارة أخرى لأنصار الأمور الفطرية أو المعارف والاتجاهات الإنسانية الخاصة. والفطرة الشريرة تعني قبول المعارف والاتجاهات السلبية أو الغريزية البحتة في الإنسان. وإن اللافطرية هي ذلك المعنى المنشود لجون لوك والفلاسفة الوجوديين والماركسيين؛ إذ يعتبرون الإنسان في بداية ولادته «صفحة بيضاء» وخالية من المعارف والاتجاهات الفعلية الإيجابية أو السلبية. وفي هذه الرؤية يُساق الإنسان بالتدريج وعلى طول مسار حياته باختياره وإرادته أو بتأثير من المحيط والبيئة والمناسبات الاجتماعية نحو الفضائل أو الرذائل، ويعمل بذلك على بلورة ذاته.

أقسام الفطريات

لا يمكن العثور على إحصائية واضحة وقطعية بشأن الفطريات. وقد تمّ تقسيم الفطريات في بعض الموارد إلى ثلاثة أقسام، وهي: الفطريات المعرفية (الإدراكية)، والفطريات البحثية (العلمية)، والفطريات الكمالية.

١. الفطريات المعرفية، من قبيل: القضايا البديهية أو القضايا الأولية، هي قضايا أخلاقية وتوحيدية.
٢. الفطريات البحثية، من قبيل: البحث عن الحقيقة (طلب العلم)، وحبّ الخير الأخلاقي، والحبّ والعبودية، والسلم المجتمعي، والخلود، والحرية، والكمال المطلق.
٣. الفطريات الكمالية، من قبيل: القدرة على التعلم، والتغلّب على الأهواء النفسية، والإبداع (الخلاقية)، والقدرة على التكلم والتفهيم والتفاهم (اللغة)، والتقرّب إلى الله[٢].

وبشكل عام يُدّعى أن كل واحد من هذه الفطريات الثلاثة أعلاه ـ في ضوء رؤيتها بشأن فطرة وجبلّة الإنسان ـ تجعل معنى الحياة متماهياً مع نمط فطرة الإنسان. يذهب أنصار

١. گرامي، غلام حسين، ١٣٨٩هـ.ش، ص١٠٨ ـ ١١٣.
٢. المصدر أعلاه، ص١٢١ ـ ١٤٨.

الفطرة الطيّبة أو الفطريين إلى الاعتقاد بأن سعادة الإنسان تكمن في أن يجعل معنى وغاية حياته في المزيد من تنمية وازدهار المعارف والاتجاهات والقابليات الفطرية. وأما أنصار الفطرة الشريرة فإنهم يرون سعادة الإنسان في السعي إلى إشباع غرائزه الحيوانية. بينما يذهب بعض أتباع اللاطبيعية بأن سعادة الإنسان تكمن في انتخابه الشخصي أيّ واحد من أطراف الخير أو الشرّ (من أمثال بعض الفلاسفة الوجوديين)، وهناك منهم من يرى الإنسان مجبراً على التبعية للبيئة الاجتماعية، والتي هي بدورها تابعة لواقع الإنتاج والأوضاع الاقتصادية (من أمثال الماركسيين).

والآن ننتقل إلى بحث مواقف العلامة محمد حسين الطباطبائي وسورين كركيغارد في هذا الخصوص:

آراء العلامة الطباطبائي

معنى الفطرة والفطري

نقل العلامة الطباطبائي كلام الراغب الإصفهاني[١] من أن أصل «الفطر» هو الشق طولاً؛ وإن قولهم: «فطر إليه الخلق»، هو إيجاده الشيء و إبداعه على هيئة مترشحة لفعل من الأفعال، فقوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾[٢] إشارة منه تعالى إلى ما فطر ـ أي: أبدع وركز ـ في الناس من معرفته تعالى، و فطرة الله هي ما ركز فيه من قوته على معرفة الإيمان[٣]. وإن «فطرة الله» في هذه الآية، تعني القدرة على معرفة الإيمان الذي عُجن ومُزج بماء وطينة الإنسان[٤].

وقد ذهب الأستاذ المطهري إلى القول بأن منشأ نظرية الفطرة هو القرآن الكريم والسنة المطهّرة، واعتبرها واحدة من الأصول القرآنية وأنها «أمّ المسائل»[٥]. وأعرب عن أسفه بسبب

---

١. أبو القاسم حسين بن محمد بن المفضل، المعروف بـ (الراغب الأصفهاني) (٥٠٢ ـ ٥٦٥هـ): أديب وعالم لغوي عاش في بغداد وأصله من أصفهان. ألف عدداً من الكتب في التفسير والأدب والبلاغة. (المعرّب).

٢. الروم (٣٠): ٣٠.

٣. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، ١٣٩١هـ، ج١٠، ص٢٩٩.

٤. المصدر أعلاه، ج٧، ص١٩١.

٥. نصري، عبد الله، ١٣٨٣هـ.ش، ص٢٣٧.

قلّة اهتمام العلماء والمفكرين الإسلاميين بهذه المسألة[١]. وقد استعمل العلامة في مؤلفاته هذا المصطلح أيضاً، حيث اعتبر أن «الفطرة هي أمّ المسائل»؛ إذ تحدّث في الكثير من آثاره ـ ولا سيّما منها تفسير الميزان ـ عن الفطرة وآثارها ونتائجها في مختلف الأبحاث والمسائل، من قبيل: إثبات وجود الله، والنبوّة، والمعاد، وصولاً إلى الأخلاقيات والمعاملات والسياسات وما إلى ذلك.

إن الآية الأشهر في القرآن الكريم للدلالة على الأمور الفطرية، هي قوله تعالى: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**﴾[٢].

قال العلامة الطباطبائي في تفسيره لهذه الآية: «فطرة الله» منصوب بتقدير أعني و الفطرة هي الملة، و المعنى: اثبت و أدم الاستقامة للدين؛ أعني الملة التي خلق الله الناس عليها، لا تبديل لخلق الله[٣]. إن هذه الهداية الداخلية ـ التي يتمّ التعبير عنها أحياناً بالهداية التكوينية ـ موجودة في الإنسان وفي جميع المخلوقات: ﴿**قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**﴾[٤].

كما يتضح من هذه المطالب، فإن العلامة الطباطبائي﵀، يرى أن الهداية التكوينية هي ذات الهداية الفطرية؛ إذ يقول: كما هدى الله كل نوع من أنواع الخليقة إلى سعادته التي هي بغية حياته بفطرته ونوع خلقته وجهّز في وجوده بما يناسب غايته من التجهيز ... فإن الإنسان بدوره ـ كسائر الأنواع المخلوقة ـ مفطور بفطرة تهديه إلى تتميم نواقصه ورفع حوائجه، وتهتف له بما ينفعه وما يضره في حياته، قال تعالى: ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾[٥] ... فللإنسان فطرة خاصة تهديه إلى سنة خاصة في الحياة وسبيل معينة ذات غاية مشخصة ليس له إلا أن يسلكها خاصة ... وليس الإنسان العائش في هذه النشأة إلا نوعاً واحداً لا يختلف ما ينفعه وما يضره بالنظر إلى هذه البنية المؤلفة من روح وبدن؛

---

١. المطهري، مرتضى، ١٣٧٨هـ.ش، ص٥٧٩ وص٧٨٦.
٢. الروم (٣٠): ٣٠.
٣. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، ١٣٩١هـ، ج١٦، ص١٧٨.
٤. طه (٢٠): ٥٠.
٥. الشمس (٩١): ٧ ـ ٨.

فما للإنسان من جهة أنه إنسان إلا سعادة واحدة و شقاء واحد؛ فمن الضروري حينئذ أن يكون تجاه عمله سنة واحدة ثابتة يهديه إليها هاد واحد ثابت[١].

يتضح من كلام العلامة الطباطبائي في هذا المقام، ما يلي:

أولاً: إن الفطرة تعني نوعاً من الإيجاد والإبداع الذي يجعل الموجود «مستعداً» للقيام بعمل، أو «مستعداً» ليصدر عنه أثر. وبعبارة أخرى: إن ذلك الفعل والأثر موجود على شكل استعداد بالقوّة في المخلوق. وبطبيعة الحال فإن العلامة الطباطبائي إنما نقل هذا المعنى عن الراغب الإصفهاني، ويبدو أنه قد ارتضاه.

ثانياً: يتضح من بيان الراغب أن الفطرة لا تستعمل بالنسبة إلى الإنسان فقط، بل تستعمل لكل شيء مخلوق سواء أكان إنساناً أو غير إنسان، كما صرّح العلامة الطباطبائي بهذا المعنى العام؛ إذ قال: إن الهداية الفطرية هي الهداية التكوينية، والتكوين يجري بشأن جميع المخلوقات، وليس الإنسان فقط. ومع ذلك يجب عدم إقامة نسبة «التساوي» بين الهداية التكوينية والهداية الفطرية، بل النسبة القائمة بينهما هي نسبة العموم والخصوص المطلق؛ باعتبار الهداية التكوينية أعم من الهداية الطبيعية والغريزية والفطرية، والهداية الفطرية خاصة بالإنسان؛ كما صنع الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري في بعض آثاره، ومن بينها كتاب «الفطرة».

ثالثاً: إن هذا التكوين والفطرة نوع من «الهداية» والإرشاد إلى السعادة والكمال المناسب لكل مخلوق. وعليه فإن مجموع التركيبة الجسدية (في الكائنات الحية)، والذهنية والروحية والنفسية لكل شي، تأخذ به نحو السعادة. وقد تمّ التصريح بشأن الإنسان أنه بالإضافة إلى الجسم ـ المستعد لهذه الهداية ـ يمتلك «نفساً» (الروح) أيضاً، وأن هذه النفس بدورها مُلهَمة من قبل الله لفهم القبائح والحسنات الأخلاقية؛ بمعنى أن له القدرة على تشخيص طريق الهداية من الضلالة، ويجب أن تكون هذه القدرة بسبب تكوينية وفطرية أمر استعدادي وبالقوّة.

رابعاً: إن كل نوع من أنواع المخلوقات ـ ومن بينها الإنسان ـ يمتلك أدوات جسدية وروحية ونفسية مشتركة. وعلى هذا الأساس يكون فهمها للمسائل العامة المرتبطة بالسعادة

١. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، ١٣٩١هـ، ج١٦، ص١٧٨.

أو الشقاء والضلالة أو الهداية مشترك. وبالتالي يكون نفعها وضررها مشترك، وعليه تكون بحاجة في الحياة المثالية والسعيدة إلى سنن وقوانين ثابتة ومشتركة.

إثبات الأمور الفطرية

إن العلامة الطباطبائي يرى أن البحث بشأن الله أمر فطري، ومستنده في ذلك ـ بالإضافة إلى الآيات والروايات ـ هي النصوص التاريخية والاكتشافات العلمية[١]. يذهب العلامة الطباطبائي إلى القول بأن الوثائق التاريخية والعلمية تثبت أن التجمعات البشرية الأولى كانت تؤمن بالله، وأن الاهتمام بهذا الموضوع والبحث بشأنه كان يمثل جزءاً من مشاغلهم وهواجسهم.

ولكن أولاً: لا شك في أن هذه الوثائق ـ مع افتراض حيادية المؤرّخين والمكتشفين ـ إنما هي من قبيل الاستقراء الناقص دون الاستقراء التام، ومن هنا فإنها لا تكفي لإثبات فطرية الأمور. وثانياً: هناك من يدعي العكس؛ إذ يقول إن الشواهد التاريخية والعلمية تثبت عكس ذلك؛ حيث نقل الأستاذ مصطفى ملكيان[٢] عن جون لوك[٣] ـ المنكر لفطرية معرفة الله ـ قوله: إن الكثير من المؤرخين والأنثروبولوجيين يتحدّثون عن جماعات وشعوب لم تكن تملك تصوّراً عن الله، ناهيك عن تصديق وجوده؛ ولا سيما الأنثروبولوجيين الذين قالوا: هناك حتى الآن سكان يقطنون المناطق النائية من الأرض [من أمثال السكان الأصليين في أستراليا وأفريقيا] والبعيدة عن الحضارة، ينكرون وجود الله. وقد أضاف جون لوك قوله: هناك الكثير من الملاحين الذين أكدوا لي أن بمقدورهم اصطحابي إلى الجزر النائية؛ حيث ينكر سكانها وجود الله[٤].

---

١. العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، *اصول فلسفه و روش رئاليسم* (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)، بلاتاريخ.

٢. مصطفى ملكيان (١٩٥٦ ـ ؟م): مفكر وفيلسوف وكاتب إيراني. أشهر مشروعاته الفلسفية هو (*العقلانية والمعنوية*). (المعرّب).

٣. جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤م): فيلسوف وطبيب تجريبي ومفكر سياسي إنجليزي. تولى العديد من المناصب الحكومية. المعرّب.

٤. ملكيان، مصطفى، ١٣٧٩هـ.ش، ج٣، ص٤٠.

إن الأمور الفطرية والغريزية، من قبيل: الأمـور الفطريـة العامّـة وغـير المكتسـبة وغـير القابلة للتبديل والاستدلال والبيّنة، والتي تقترب من خلال التدقيق فيها مـن إثبـات الأمـور الفطرية والفطريات. يبدو أن هناك عدّة خصـائص في الأمـور الغريزيـة تزيـل الشـك عـن الإنسان في وجود هذه القوى، حتى لو لم تكن الوثائق التاريخية كافيـة. مـن ذلـك ـ علـى سبيل المثال ـ أن الأكل والشـرب والرغبة الجنسية؛ حيث كانت ولا تزال مـن الأمـور التـي اقتضت حياة الإنسان وبقائه إلى هذا اليوم، وكذلك لكونها من الأمور المحسوسة والممتعة بالنسبة إلى الإنسان، كان وجودها غير قابل للإنكار. إن الفطريات الأخرى من قبيل: معرفة الجمال، وطلب الجمال، ومعرفة الخير، وحبّ الخير، ومعرفـة الحقيقـة وطلـب الحقيقـة، على الرغم من أنها تحظى بتعميم أقـل بالمقارنـة إلـى الأمـور الغريزيـة، ولكـن لا بسـبب تدخلها في حياة والإنسان وبقائه، وإنما من أجل المتعة المحسوسة والمشـهودة والسـكينة والهدوء الذي تحدثه في حياة الإنسان، قلما يتمّ التشكيك فيها، وإن المقاومـة والاعـتراض عليها ليست كبيرة. وأما فطرية العقائد الدينية من قبل التوحيد والإيمان بوجود الله والميـل نحو الخلود والبقاء في الحياة والقول بالعالم الآخر ويوم القيامـة، لا يلعـب دوراً في حيـاة الإنسان وبقائه، ولا هي من المسائل المحسوسة والمشهودة، وإنما يعود السـبب في إقبـال الكثير من الناس عليها واعتناقها إلى ما توفّره للإنسان من الرضا الباطني والسكينة والهـدوء والضمانة التي توفرها بالنسبة إلى الأمور الأخلاقية، وفي الوقت نفسه فإن الشـك والإنكـار في هذه الموارد ليس بالقليل أيضاً.

إن العلامة الطباطبائي (على هامش تفسـير الآيـات ١٧٢ ـ ١٧٤ مـن سـورة الأعـراف) بالإضافة إلى الوثائق التاريخية والاكتشافات العلمية، يذكر دليلاً عقلياً بشأن طريقـة وكيفيـة المعرفة الفطرية للإنسان عن الله، حيث يتم تنظيمه على النحو الآتي:

١. إن كل إنسان يرى وجوده ممكناً وتابعاً إلى الغير، وليس مستقلاً ومستغنياً؛ ولو ملك نفسه لوقاها مما يكرهه من الموت و سائر آلام الحياة و مصائبها.

٢. إن كل إنسان بالإضافة إلى الوجود، يرى أن تدبير أمور حياته تابع إلـى الغـير أيضـاً؛ لأنه يستمّد دائماً من الأسباب الطبيعية.

٣. إن الإنسان يعلم أن الأسباب الطبيعية هي في حدّ ذاتها تابعة وممكنة، وليست مستقلة ولا مستغنية.

٤. إن الإنسان يعلم أن الأسباب الطبيعية هي مثله في الحاجة والانقياد إلى حاكم غائب عنها يحكم فيها لها أو عليها، وإن جميع هذه الأسباب مطيعة ومذعنة لذلك الحاكم.

٥. إن القضايا أعلاه جزء من المعلومات والإحساسات الموجودة لدى كل إنسان الأعم من العالم والجاهل والصغير والكبير والشريف والوضيع، فالكل في ذلك سواء.

وعليه فإن الإنسان يعلم أن هناك حاكماً غيبياً (الله)، هو المالك والمدبّر لوجوده ولوجود العالم بأسره[١].

ولكن على الرغم من بداهة القضايا من الأولى إلى الثالثة، واستحالة إنكارها (من ذلك على سبيل المثال: إن كل شخص يدرك عبر حواسّه الخمسة، أنه لن يصمد ولن يبقى على قيد الحياة من دون تناوله الماء، والطعام، ودون استنشاقه للأوكسجين، وسائر المواد والعناصر الطبيعية)، وأما القضيّتان الرابعة والخامسة؛ فهما جديرتان بالتأمّل. إذ كيف يمكن معرفة أن جميع الأسباب الطبيعة تابعة لحاكم غيبي واحد، هو الله؟ وإن قيل: إن الناس إنما يصلون إلى هذا المعنى من خلال التفاتهم إلى بطلان التسلسل. قد يُشكل عليهم بالقول: حيث يشتمل بطلان التسلسل على أدلة وبراهين، ومن بين تلك التقريرات يتمّ بيان برهان الإمكان والوجوب، ينتهي ادعاء فطرية التوحيد ومعرفة الله إلى عقلية / نظرية التوحيد؛ وأما لو قيل: إن الناس يعتقدون بتبعية الأسباب الطبيعية إلى الله، دون الالتفات إلى البطلان العقلي للتسلسل، ربما كان الإشكال على ذلك هو القول: إذا كان الأمر كذلك؛ إذن لماذا نجد هناك الكثير من الناس الذين لا يذهبون إلى هذا الاعتقاد؟! وإن الذين اعتقدوا بذلك ربما كان اعتقادهم يعود في أسبابه إلى تقلينات البيئة المحيطة بهم أو الشعور بالحاجة على فرض الوجود.

وأما القضية الخامسة فتبدو في غاية المبالغة؛ إذ العلم والإحساس بالنسبة إلى القضايا السابقة، لا يكون عند جميع العلماء، وليس عند جميع الأشخاص الكبار، ناهيك عن

١. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، ١٣٩١هـ، ج٨، ص٣٠٧.

الجاهلين والصغار؛ لا سيّما وأنه كيف يمكن قبول ذلك بالنسبة إلى الأشخاص المتكبرين أياً كانت درجة تكبّرهم؟ قال العلامة الطباطبائي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾: إن الله أقرب إلى الإنسان من نفسه؛ وعليه فإنه لو شك في أيّ شيء، لن يشك في الله الواحد وربّ العالمين، ولن يضلّ في تشخيص المصداق الحقيقي. وعليه ليس أمام الإنسان أيّ طريق إلى الجهل وعدم معرفة الله والشك في توحيده[١]. إن هذا الكلام يمثّل بدوره بياناً آخر عن المطلب السابق. إن مراد العلامة الطباطبائي في كلا البيانين، هو أن هذه المعرفة والعلم بالله إنما يكون عند الأشخاص الذين لم يتعرّضوا إلى التعليمات الخاطئة، والغفلة، والمعاصي، والتكبّر والغرور؛ إذ هناك الكثير من الأشخاص الذين يشكون في وجود الله، بل وينكرون حتى وجوده أيضاً.

ثم إن العلامة الطباطبائي بالإضافة إلى معرفة الله ومحورية الله، يذهب إلى اعتبار أمور من قبيل: علم الإنسان بالتوحيد الذاتي وتوحيد الله[٢]، والتوحيد الصفاتي، واعتبار الله مطلق الوجود أو واجب الوجود[٣]، والولاية المطلقة لله على الكون والوجود (التوحيد الأفعالي)، والنبوّة، وولاية الإمام علي عليه السلام[٤]، وبشكل عام: أصول العقائد وعمومات الشرائع الإلهية، بوصفها من المعارف والاتجاهات الفطرية لدى الإنسان أيضاً[٥]. إن فطرية هذه الأمور، بمعنى أن الأشخاص إذا تصوّروا موضوع ومحمول القضايا المنشودة، فإنهم ـ بسبب وضوحها الكافي ـ سوف يصدّقون بها مباشرة ومن دون المطالبة بدليل.

وأما المعايير التي تمّت الإشارة إليها للأمور الفطرية (من قبيل: بيّن الثبوت، والعمومية والشمول، وغير الاكتسابية وما إلى ذلك)، فإنها تحتاج إلى الكثير من التأمّل والتفكير وطرح الأبحاث الاستدلالية، حيث شكك علماء الدين وكذلك العلامة الطباطبائي نفسه في فطريتها في معرض الدفاع عن هذه الموضوعات.

---

١. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، ١٣٩١هـ، ج٩، ص٤٨.
٢. العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، ١٣٩١هـ، ج٦، ص١٠٣.
٣. المصدر أعلاه، ج٦، ص١٠٤.
٤. المصدر أعلاه، ج١٦، ص١٨٧ والعلامة الطباطبائي، محمد حسين، ١٤١٥هـ، ص٢٢.
٥. العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، ١٣٩١هـ، ج١٦، ص١٩٢ ـ ١٩٣.

يذهب العلامة الطباطبائي في ضوء تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا...﴾[١]، إلى الاعتقاد قائلاً: ليس الدين إلا سنة الحياة، والسبيل التي يجب على الإنسان أن يسلكها حتى يسعد في حياته؛ فلا غاية للإنسان يتبعها إلا السعادة. وقد هدي كل نوع من أنواع الخليقة إلى سعادته التي هي بغية حياته بفطرته ونوع خلقته، وجهز في وجوده بما يناسب غايته من التجهيز ... فما للإنسان من جهة أنه إنسان إلا سعادة واحدة وشقاء واحد، فمن الضروري حينئذ أن يكون تجاه عمله سنة واحدة ثابتة يهديه إليها هاد واحد ثابت[٢]. إنه بالنظر إلى مقتضيات الزمان والمكان، مذعن للتغييرات اللازمة في التراث أيضاً، بيد أن التراث الديني الذي يتمثل بذات تركيبة وبنية الإنسانية، حقيقة واحدة ومشتركة في نوع الإنسان[٣]. ثم نقل الحديث المأثور عن رسول الله ’، والذي يقول فيه: كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجّسانه[٤]. يتضح من هذا الحديث أولاً: أن الإسلام هو دين الفطرة، دون الأديان الأخرى، من قبيل: اليهودية والمسيحية والزرادشتية التي تمّ تحريفها وتشويه أصالتها الأولى ودون سائر الأديان الأخرى. وثانياً: إن الأطفال يتأثرون بالتربية الخاطئة للوالدين وغيرهما، ويُعرضون عن الدين الفطري؛ وعلى هذا الأساس يمكن العودة ـ على الدوام ـ إلى طريق الفطرة من خلال نفض وإزالة غبار الغفلة والنسيان عنها.

وقال العلامة الطباطبائي أيضاً: إن الإسلام في جميع أحكامه وتعاليمه مقرون بالأبعاد الأخلاقية، وممتزج بالأصول الفكرية والاعتقادية والفلسفية؛ وحتى في الزواج والطلاق والبيع والشراء والأكل والنوم وما إلى ذلك. إن القرآن الكريم زاخر بهذه المفاهيم. إن الدين ـ طبقاً لآية الفطرة ـ إنما يجلب السعادة إذا كان مشتملاً على الاعتدال، وكان بعيداً عن الافراط والتفريط، والاعتدال لا يكون إلا إذا تمّ الالتفات في تعاليمه بالواقعيات

١. الروم (٣٠): ٣٠.
٢. العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، ١٣٩١هـ، ج٦، ص١٧٨ ـ ١٧٩.
٣. المصدر أعلاه، ج١٦، ص١٧٩.
٤. المصدر أعلاه، ج١٦، ص١٨٨.

والحاجات التكوينية والفطرية للإنسان، وهذا هو ما يشتمل عليه الإسلام[١]. وفي هذه الحالة يكون الاعتدال الشامل مفقوداً في سائر الأديان الأخرى، وتم التعبير عنه لذلك في حديث رسول الله ' بأنه انحراف عن الفطرة.

سبب إنكار الفطرة

إن الفطرة أو الهداية الفطرية ـ من وجهة نظر العلامة الطباطبائي ـ من لوازم الخلق، ولكنها قد تضعف أو يزول تأثيرها لبعض الأسباب. إن هذه الأسباب تحول دون الفهم العقلي والفطري[٢]. وإن أحد هذه الموانع هو الإفراط في حكم أحد الغرائز (من قبيل: الأكل، والشرب، والشهوة الجنسية، وحبّ الجاه، وما إلى ذلك)، الذي يؤدّي إلى التمرّد عن سائر الغرائز أو الفطريات[٣]. يذهب الماركسيون إلى القول بأن سبب توجّه الإنسان إلى الله يعود إلى الانحطاط الاقتصادي وبؤس البشر (الظلم والفقر). قال العلامة الطباطبائي في الجواب: إن التوحيد ليس معلولاً للحرمان المادي، بل إن الإعراض عن التوحيد هو المعلول للانشغال بعبادة المادّة؛ وذلك لأن الانحطاط الاقتصادي يقترن في بعض الموارد بالاستغراق في الشهوات وتعطيل التوحيد[٤].[٥]

---

١. العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، ١٣٨٢هـ، ص١٠٠ ـ ١٠١.

٢. العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، ١٣٩١هـ، ج٢٠، ص١٢٣ وج٦، ص١٠٤.

٣. العلامة الطباطبائي، بلاتاريخ، ج٥، ص٤٧ ـ ٤٨.

٤. المصدر أعلاه، ص٦١.

٥. لا يمكن بطبيعة الحال إنكار هذا الكلام من الماركسيين؛ بل إن من بين الأدلة على فطرية "التوحيد" لدى الناس، هو أن الظلم والفقر والخوف والجهل بالكثير من الحقائق والضعف في قبال العوامل المأساوية الطبيعية، من قبيل: الموت والأوبئة وما إلى ذلك. يؤدّي إلى رفع الغفلة والتوجّه إلى القوى الماورائية والمطلقة والمنقذة، ويؤدّي بالتالي إلى طمأنينة الإنسان وسكينته. هناك الكثير من الأدلة الوجدانية والتاريخية والمستندات النقلية (القرآنية والروائية)، على ذلك، من قبيل:

١) قوله تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾. الرعد (١٣): ٢٨. وعليه فإن عدم الاطمئنان يؤدي بالإنسان إلى التوجّه نحو الله.

وعلى هذا الأساس فإن أسباب وعوامل إضعاف أو تعطيل الفطرة، عبارة عن: التعليم الخاطئ والتربية الخاطئة[١]، والرذائل الأخلاقية من قبيل: اللجاج والتكبّر، واللذات الناشئة عن الانغماس المفرط في الغرائز والمعاصي[٢].

---

٢) قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾. طه (٢٠): ١٢٤. وعلى هذا الأساس فإن الفقر وغيره من الابتلاءات الدنيوية عناصر للإيمان وذكر الله.

٣) قوله تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ﴾. الشورى (٤٢): ٢٧. إن مفهوم هذه الآية هو أن قبض الرزق وشحّته، أو الفقر يؤدي إلى توجّه الناس إلى الله، وأن بسطه يؤدي إلى الغفلة عن ذكر الله.

٤) قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى * أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى﴾. العلق (٩٦): ٦ ـ ٧. وبالتالي فإن الخوف من الفقر والحاجة يحول دون تمرّد الإنسان، وتوجهه إلى الله.

٥. روي عن الإمام الحسين (ع)، أنه قال: «لو لا ثلاثة ما وضع ابن آدم رأسه لشيء؛ الفقر، والمرض، والموت». الشيخ الصدوق، الخصال، ص١١٣، ح: ٨٩.

إن هذه المفاهيم ونظائرها، تثبت أن الإنسان لكي يتخلص من الخوف والقلق والحزن واليأس الناشئ من العناصر البيئية، يتجه إلى الإيمان بالله، ويحصل على الطمأنينة من خلال الاعتقاد بوجود بالله، والحياة بعد الموت، وقد تمّ الحثّ على ذلك أيضاً. إلا أن خطأ الماركسيين وأمثالهم يكمن في أنهم قد جعلوا الإيمان بالله معلولاً لهذه الأسباب المذكورة، ومن هنا فقد تصوّروا أن "وجود" الله إنما يتمّ إثباته بهذه الأمور؛ في حين أن العلم أو التصديق بـ "وجود" الله، له أدلته وبراهينه الفطرية والعقلية والنقلية الخاصة. إن الأسباب المذكورة إنما تقتضي توجّه الناس نحو الله "الموجود" (وليس الموهوم).

١. إشارة إلى الحديث الآنف المأثور عن النبي الأكرم(ص) بشأن انحراف الأولاد نحو الأديان الأخرى بسبب آبائهم.

٢. يقول أفلوطين (٢٠٤ ـ ٢٧٠م) ـ عارف الأفلوطينية الحديثة ـ في هذا الشأن: لماذا يغفل الناس عن هذا الأمر على الرغم من أصلهم الإلهي وفطرتهم الإلهية ... وهو يرى أن التعلقات المادية تؤدّي إلى الاغتراب عن الذات، وإلى ارتكاب الذنوب، والتحوّل إلى مقراض يقصّ أجنحة الروح. إن التعلق بالمحسوس يقضي على الخاطرات الأزلية من الذهن، وتؤدّي الغفلة بوجود الإنسان ليصبح أسيراً للموجودات. (انظر: عباسي داكاني، پرويز، شرح قصه غربت غربي سهروردي (شرح قصّة الغربة الغربية للسهروردي)، ص٢٠٨ ـ ٢٠٩، نشر تنديس، ط ١، طهران، ١٣٨٠هـ.ش). وعليه فإنه بدوره يعتبر الماديات عاملاً للنسيان والغفلة عن الفطرة. كتب القديس أوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠هـ) ـ وهو من العرفاء والحكماء المسيحيين ـ في مقام المناجاة مع الله: "إن تلك الروح التي عميَت بسبب الأهواء النفسية الدنيئة، قد انفصلت عنك ولم تعد قادرة على لقائك" (انظر: المصدر أعلاه، ص٦٩). وإنه بالإضافة إلى المعاصي الغريزية، وبعض الخصال والرذائل الأخلاقية، من قبيل: العُجُب، والغرور، والتكبّر مانعاً يحول

نتائج الخروج على الفطرة

كما أن الإنسان يتعرّض من خلال الخروج على القوانين والتركيبة الطبيعية والغريزية إلى اختلالات جادّة في الحياة المادية والمعنوية، وقد تؤدّي في بعض الأحيان إلى الهلاك، هل الخروج على القوانين والبنية الفطرية، تترتب عليه مثل هذه اللوازم والمحاذير أيضاً؟

إن أحد المعارف الفطرية وغير القابلة للتشكيك باصطلاح المناطقة هو «الأوليات»، من قبيل: قضية «استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما»، و«لكل معلول علة»، وما إلى ذلك. ومن البديهي أن إنكار هذا النوع من القضايا مستحيل على المستوى النظري والعملي. من ذلك على سبيل المثال، إنه لو قلنا: إن (أ) هو (ب)، ونقول في الوقت نفسه إن (أ) ليس (ب)، أو القول إن الحرارة هي علة التبخير، والقول في الوقت نفسه بعدم وجود العلاقة بين هاتين الظاهرتين، يؤدي بنا إلى نسف أسس وجذور جميع العلوم البشرية، وإلقاء السلام ونظرة الوداع على نزعة البحث عن الحقيقة، وسوف تصبح الحياة اليومية مستحيلة أو مختلة. كما أن إنكار المعارف الأخلاقية والجمالية والميل إلى هذه الأمور غير ممكن أيضاً؛ إذ لا يقال بعدم وجود شيء باسم الصوت الرخيم أو المشهد الجميل، وإن الإنسان لا يحبّ هذه الأمور الجميلة والبديعة. وكذلك لا يُدّعى بأن الإنسان لا يعرف أموراً أخلاقية مثل: العدالة، والسخاء، والتواضع، وحُسن الخُلُق، والحبّ وما إلى ذلك، ولا يعرف أضدادها، من قبيل: الظلم، والبخل، والتكبّر، وسوء الخُلُق، والحقد، وإنه لا يميل إلى الطائفة الأولى ولا ينفر من الطائفة الثانية. إن إنكار هذا الادعاء يؤدي بالمجتمع البشري إلى الاضمحلال التام والانهيار الكامل.

يرى العلامة الطباطبائي أن إنكار التوحيد والمعرفة الفطرية بوجود الله ـ مثل سائر الأمور الفطرية السابقة ـ تترتب عليه تبعات وعواقب مريرة بالنسبة إلى البشر. وقال في تفسير الآية الرابعة والتسعين والآية الخامسة والتسعين من سورة الأعراف: لقد انقرضت الأمم السابقة؛ لأن أكثرهم كانوا فاسقين، ولأنهم خرجوا عن دائرة العبودية، ولم يحترموا

دون المعرفة الفطرية والقلبية، وبعكس ذلك يعتبر الفضائل الأخلاقية، من قبيل: التقوى وتهذيب النفس عنصراً وعاملاً للمعرفة. (انظر: بور سينا، ص٤٣١، ١٣٨٢هـ.ش).

العهود الإلهية والميثاق الأول المنعقد منذ اليوم الأول من الخلق[١]. إن مراد العلامة الطباطبائي من العهد الإلهي وميثاق اليوم الأول من الخلق، لا ينبغي أن يكون سوى المعارف والاتجاهات الفطرية، والتي على رأسها ـ من حيث الأهمية ـ البحث عن الله والتوحيد وحبّ الخير والتمسّك بالفضائل الأخلاقية، وطرد الرذائل الأخلاقية. ويرى العلامة أن عدم التمسّك بهذه الأمور عنصراً وعاملاً في ضياع وانقراض الإنسان.

قال الله تعالى: ﴿**وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ**﴾[٢]. إن «الإيمان بالله» و«التقوى والورع» في هذه الآية ـ طبقاً لكلام العلامة الطباطبائي ـ أمران فطريان يُشيران إلى فطرة التوحيد ومعرفة الله وعبادته، وفطرة حبّ الخير أو المعرفة والميل إلى الأخلاقيات؛ وعلى هذا الأساس فإن نزول البركات والنعم السماوية رهن بالتمسّك بالفطريات، وإن تكذيبها سيؤدي إلى نزول القم والعذاب والمصائب. وعلى هذا الأساس فإنه بالإضافة إلى الالتزام بالقوانين الطبيعية والغريزية، والالتزام بالمقتضيات الفطرية بدوره يؤدّي إلى الحفاظ على الحياة المعنوية للإنسان وتنظيم أموره المادية والمعنوية ويضمن سعادته أيضاً[٣]. يتضح من كلام العلامة الطباطبائي أن المصائب الناشئة عن ترك الفطريات تحصل عبر طريقين، وهما الطريق الطبيعي، والطريق ما وراء الطبيعي. إن الطريق الطبيعي يعني أن ترك الفضائل الأخلاقية والابتلاء بالرذائل الأخلاقية، يؤدّي بلا شك إلى اتساع دائرة الفقر والجهل في الحياة الاجتماعية للبشر، وأن ترك عبادة الله بالإضافة إلى ظهور الخلأ الروحي والمعنوي ومفاقمة الاضطرابات والخوف والعدمية وانعدام المعنوية في الحياة، يؤدي إلى فقدان الأخلاقيات لدعائمها، ونتيجة لذلك يتمّ التخلي عن الفضائل الأخلاقية. والمراد من الطريق غير الطبيعي أنه طبقاً لمفاد الآية الآنفة الذكر وما شابهها؛ أن من بين السنن الإلهية في العالم: نزول العذاب والعقوبات السماوية بسبب ترك الإيمان بالله وترك الورع والتقوى؛ من قبيل أنواع العذاب التي نشاهد

---

١. العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، ١٣٩١هـ، ج٨، ص١٩٥.

٢ الأعراف (٧): ٩٦.

٣. العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، ١٣٩١هـ، ج٨، ص١٩٥ ـ ١٩٩.

الإخبار عنها في القرآن الكريم مراراً وتكراراً بشأن أقوام الأنبياءﷺ، من قبيل: قوم نوح، وقوم لوط، وقوم صالح، وقوم شعيب، وقوم موسى وأمثالهم.

هل الفطرة فعلية أم بالقوّة؟

سبق أن علمنا أن القول بالفطرة ـ من وجهة نظر العلامة الطباطبائي ـ يعني أن هناك بنية خاصّة في خلقته، تؤدّي إلى ظهور المعارف والاتجاهات الخاصة لديه، وأن هذه البنية هي التي تهديه إلى الحياة السعيدة. وكما سبق أن ذكرنا: يُحتمل ان لا تكون هناك إحصائيات دقيقة وثابتة بشأن الأمور الفطرية؛ ولكن بالنظر إلى العلامات التي ذكرت لها، من قبيل: كونها غير اكتسابية، وعامة أو مشتركة، والثبات في العين، والقابلية على التقوية والإضعاف، وعدم التدليل أو البداهة[1]، فقد تمّ الحصول على بعض أبرز مصاديقها. وقد تمّ بيان هذه الموارد في البحث عن تاريخ هذه الموارد ضمن ذكر آراء العلامة الطباطبائي أيضاً.

إلا أن النقطة الهامة هي: هل الأمور الفطرية المقبولة من قبل العلامة الطباطبائي، بمعنى «فعلية» هذه الأمور منذ ولادة الفرد؟ أم أنها كامنة فيه «بالقوّة»،؟أم أن بعضها بالقوّة، وبعضها الآخر بالفعل؟ وإذا كانت بالقوّة، هل تصل إلى مرحلة الفعلية باختيار الفرد وإرادته، أم أنها تبلغ مرحلة الفعلية دون إرادته واختياره[2]؟

إن للعلامة كلمات ظاهرة بل وصريحة في القول بأن الفطرة أو الجبلّة الخيّرة «بالفعل»، وبالنتيجة فهي غير اختيارية؛ وإن كان بعض كلماته الأخرى قابل للحمل على كلتا الحالتين؛ حيث يمكن تفسيرها بالفعل وبالقوّة.

---

١. خندان، علي أصغر، ١٣٨٣هـ.ش، ص٢٢٥ ـ ٢٥٠؛ المطهري، مرتضى، ١٣٧٩هـ.ش، ج٢، ص٣١٣.

٢. إن الشهيد مرتضى المطهري الذي يرى في آراء العلامة الطباطبائي مفتاحاً لحل مشاكل أبحاثه الدينية والفلسفية، ضمن اعتقاده بفطرية البحث عن العلم، وحبّ الخير، وحبّ الجمال، والبحث عن الله، والإبداع، يذهب إلى الاعتقاد بأن الفطرية بالمعنى الأفلاطوني والديكارتي والكانطي، لا تعني الفعلية. (انظر: المطهري، مرتضى، ١٣٧٩هـ.ش، ج٢، ص٣١٣). كما أنه يخالف بشكل خاص جان بول سارتر ـ الذي يعتبر الإنسان فاقداً للذات والفطرة بالفعل ـ ويرى أن لازم فقدان ذات الإنسان هو عدم الإنسان. (انظر: المطهري، مرتضى،١٣٨٠هـ.ش، ج١٦، ص٥٦٩ ـ ٥٧٠). إن ظاهر هذين الكلامين يبدو متناقضاً؛ وعلى هذا الأساس ربما من الأفضل القول إن الشهيد مرتضى المطهري يرى بعض الأمور الذاتية فعلية، وبعض (الفطريات) بالقوة. (انظر: المطهري، مرتضى،١٣٧٩هـ.ش، ج٢، ص٣١٣).

١. قال سماحته في وجوب وضرورة إنزال الشريعة وإرسال الأنبياء: إن العقل العملي يدعو الإنسان إلى الحق وحُسن الأعمال وقبحها؛ دون العقل النظري المدرك لحقائق الأشياء، والعقل العملي يأخذ مقدمات حكمه من الإحساسات الباطنة، والإحساسات التي هي بالفعل في الإنسان في بادئ حاله هي إحساسات القوى الشهوية والغضبية، التي لا تحتاج إلى الفعلية[١]. إن هذا البيان يُثبت بوضوح أن الإحساسات الباطنية ـ من وجهة نظره ـ ومن بينها قوة الدعوة إلى الحق والباطل والحسن من الأعمال [فطرة معرفة الأخلاقيات والميل إليها]، موجودة في وجود كل إنسان منذ ولادته على نحو الفعلية دون القوّة.

٢. وفي تفسير قوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾[٢]، ذهب سماحته إلى القول بأن نفس الإنسان في مستهل ولادته تخلو من أيّ علم حصولي، فهي بمثابة «اللوحة الخالية من الكتابة»، إلا أن ذات هذه النفس لا تخلو من العلم الحضوري، وإن الشخص في الحد الأدنى له علم حضوري بذاته[٣]. وقال في ذلك:

«الآية تؤيد ما ذهب إليه علماء النفس [من] أن لوح النفس خالية عن المعلومات أول تكوّنها ثم تنتقش فيها شيئاً فشيئاً .. إن مراد الآية هو نفي العلم الحصولي دون الحضوري؛ وذلك أولاً: إن عبارة «يعلم شيئاً» تُستعمل عُرفاً في العلم الحصولي لا في العلم الحضوري. وثانياً: قول الله سبحانه وتعالى في مورد الطاعنين في السن: ﴿وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا...﴾[٤] بمعنى أن بعض الأشخاص يصل بهم الأمر من الناحية الفكرية والجسدية بعد تطاول السنين إلى الدرك الأسفل؛ بحيث ينسون معلوماتهم السابقة. ومن الواضح أن هؤلاء الأشخاص حتى وإن نسوا جميع معلوماتهم الحصولية، إلا أنهم يبقون عالمين بأنفسهم. وثالثاً: إن قوله

---

١. العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، ١٣٩١هـ، ج٢، ص١٤٨.
٢. النحل (١٦): ٧٨.
٣. العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، ١٣٩١هـ، ج١٢، ص٣١٢.
٤. النحل (١٦): ٧٠.

تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[١] إشارة إلى مبادىء العلم وجميع التصوّرات والحواس الظاهرية ومن أهمها السمع والبصر، وإن القلب والفؤاد بدوره مبدأ التصديق والتفكير»[٢].

إن مراد العلامة من النقطة الأخيرة هو أن الأشخاص قبل اكتساب الحواس الظاهرية أو نشاطها لديهم علم حضوري بأنفسهم.

فإن اعتبرنا المعارف الفطرية من نوع العلم الحضوري ـ وهي كذلك ـ فإن علم الإنسان الحضوري بذاته الذي يكون معه منذ ولادته أمر فطري، وبالتالي فإنه سيكون بالفعل لا بالقوّة.

٣. إن للعلامة الطباطبائي عبارات أخرى يُفهم منها أنه يذعن ـ إلى حدّ ما ـ بفعلية الفطرة التوحيدية ومعرفة الله. وقال في ذلك: إن قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي...﴾[٣] يُشير إلى أن الله قد خلق الناس بحيث يعلمون بوجود الله بطبيعتهم وارتكازهم الفطري، وإن «فطرة الله» تعني القدرة على المعرفة الإيمانية [بالله] والتي جبلت بطينة الإنسان ومائه[٤]. وظاهر كلامه الذي يتجلى من خلال تعابيره ـ من قبيل: «بطبيعتهم وارتكازهم»، و«المعرفة الإيمانية التي جبلت بطينة الإنسان ومائه» ـ يدل على فطرية التوحيد والمعرفة الإلهية، وإنها من نوع المعرفة بالفعل والعلم الحضوري.

وعلى هذا الأساس فإن العلامة الطباطبائي عالم منذ ولادته بـ «ذاته ونفسه» بالعلم الحضوري. ويرى أن العلم الحضوري للإنسان بنفسه مقرون بعلمه الحضوري بمعلوليته وافتقاره واحتياجه إلى العلّة. وفي هذه الحالة يكون له علم بالله أيضاً بالعلم الحضوري الفعلي والفطري؛ وذلك لأن الإنسان (المعلول) له وجود ربطي، وبعلمه الحضوري بذاته لديه علم حضوري بالله أيضاً، وحيث أن الله مظهر لجميع الحسنات والجماليات، فإن معرفة العلم، وطلب العلم، وحب الجمال والخير سوف تكون بأجمعها من الأمور الفعلية والفطرية. وكذلك ربما تمّ عدّ القضايا الأولية ـ من قبيل: استحالة اجتماع النقيضين

---

١. النحل (١٦): ٧٨.

٢. العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، ١٣٩١هـ، ج١٢، ص٣١٢.

٣. الروم (٣٠): ٣٠.

٤. العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، ١٣٩١هـ، ج٧، ص١٩١.

وارتفاعهما، وأصل العلية ـ من المعارف الحضورية والفطرية بالفعل أيضاً. هذه نتائج تنشأ من علم الإنسان الحضوري بذاته في بداية الولادة، ويحتمل أنهم نسبوا جميع ذلك إلى العلامة الطباطبائي أيضاً، رغم أني لم أجد له تصريحاً بجميع هذه الموارد، سوى العلم الحضوري بذاته، ومعرفة الأمور الأخلاقية والميل إليها، والعلم الفطري بوجود الله المودع في جبلّة الإنسان.

بيد أن المشكلة تكمن في هذه الناحية، وهي:

أولاً: لقد تقدّم في القسم الأول من الفصل الخاص بآراء العلامة الطباطبائي، أنه قد نقل عن كتاب «المفردات» للراغب الأصفهاني أن الفطرة تعني نوعاً من الإيجاد والإبداع الذي يجعل الموجود «مستعداً» للقيام بعمل، أو «مستعداً» لصدور أثر. وبطبيعة الحال فإن العلامة قد نقل هذا المعنى عن الراغب الأصفهاني، ويبدو منه أنه قد ارتضاه؛ وعلى هذا الأساس يكون العمل والأثر الفطري استعداد مودع في المخلوق بالقوة، لا بالفعل. ومع ذلك فإن في العديد من الموارد التي رأيناها في القسم الأول وسوف نراها لاحقاً، على الرغم من قبول قول العلامة، يتحدّث عن فعلية بعض الأمور الفطرية، ومن هنا فإن كلماته في هذه البحث تبدو متهافتة.

وثانياً: في القسم الثاني من فصل العلامة الطباطبائي، تمّ نقل برهان عقلي مؤلف من خمس قضايا حول فطرية معرفة الله. يجب القول بعد التدقيق الإجمالي في هذا البرهان: إنه في إدراك القضية الأولى إلى القضية الثالثة، لا تكون الفطرية بمعنى الفعلية ومنذ الولادة؛ بل إن هذه المعرفة وهذا الإدراك يحصل بمرور الزمان وبالتدريج بواسطة الحواس الظاهرية وارتباط الإنسان بالمواد والعناصر التي يستهلكها. كما أن القضية الرابعة والخامسة ـ لو سلمنا صحتهما ـ ليستا فعليتين، بل هما بالقوّة. فمن هو ذلك الطفل الذي يدرك تبعية الأسباب الطبيعية إلى حاكم غيبي؟! فهو لا يزال غير مدرك «للأسباب الطبيعية» ولا يمتلك معرفة وإدراكاً عن معنى «التبعية»، ناهيك عن معنى الحاكم الغيبي.

وثالثاً: تقدم في القسم الثاني من فصل العلامة الطباطبائي أنه بالإضافة إلى التوحيد ومعرفة الله، يعتبر فطرية مسائل من قبيل: العلم بالتوحيد الذاتي، ووحدانية الله، والتوحيد الصفاتي،

واتصاف الله بالمطلق وأنه واجب الوجود، وولايته المطلقة على الكون والعالم، والنبوّة، وولاية الإمام علي عليه السلام، وعمومات الشرائع الإلهية أيضاً. وحتى في حالة القول بفطرية هذه الأمور، إلا أنها سوف تكون بالقوة، ولن تكون بالفعل؛ وذلك لأن الإدراك والتصوّر الصحيح للموضوع والمحمول المرتبطين بهذه القضايا، يحتاج إلى التأمّل والتفكير؛ وعلى هذا الأساس فإن الأطفال الصغار وحديثي الولادة لا يمتلون مثل هذه المعلومات.

والخلاصة هي أن الإقرار بالوجود الفطري بالفعل لجميع هذه الموارد ليس بالأمر السهل. وبغض النظر عن العلم الحضوري للفرد بذاته الذي لا يُنكر وجوده حتى عند الصغار، فإن العلم الحضوري بسائر الموارد أعلاه يبدو مشكلاً؛ إلا إذا اعتبرنا أن العلم الحضوري والعلم الحصولي بهذه الأمور يكون بالقوّة وعلى نحو الاستعداد؛ وذلك لأن الكثير من الأشخاص قد تعرّضوا طوال حياتهم إلى التشكيك في وجود الله أو الميل إلى الخير وحبّ الجمال، وهناك من ذهب إلى إنكارها أيضاً. في حين أنهم لم يشكوا أبداً ولم يُنكروا وجودهم. إن الفطريات تصل إلى الفعلية بواسطة النموّ الذهني والجسماني للفرد، وتترسّخ من خلال التربية والتعليم الصحيح.

آراء كركيغارد

المقدمة

إن الوجودية[1] تطلق على الفكرة أو الفلسفة التي لا تعنى بالأنظمة العلمية والفلسفية السائدة[2]؛ لأنها تدّعي أن هذه الفلسفات بسبب خوضها في الأبحاث الانتزاعية والعقلية

1. Existentialism

٢. ينقسم الفلاسفة الوجوديون إلى فرعين؛ وهما: الفلاسفة الإلهيون، والفلاسفة الإلحاديون، وقد أدت المسائل المشتركة بينهما إلى عدّهما تحت مُسمّى واحد، وهو الوجودية. وإن من بين المسائل المشتركة بينهما: معنى الحياة، والعقل والحبّ والحماس، والموت والخلود، والعدمية، والأمل واليأس، وتقدّم وجود الإنسان على الماهية وما إلى ذلك. ومن بين المجموعة اللاهوتية منهم، يمكن لنا تسمية: كركيغارد، ودستويفسكي، وبرديابيف، وشستوف، وأونامونو، وغابرييل مارسيل، وكارل ياسبرس. وفي الحقل الإلحادي من الوجودية، يمكن لنا تسمية: فريدريك نيتشه، ومارتن هايدغر، وألبير كامو، وفرانس كافكا، وجان بول سارتر. (انظر: ملكيان، مصطفى، ؟، ص٣٥ ـ ١٠٦، ١٣٧٩هـ.ش)

البحتة، قد غفلت عن المسائل والهواجس الواقعية للإنسان. إن كركيغارد فيلسوف وجودي. ومثل هذا الفيلسوف تشكل المسائل الوجودية والباطنية هاجساً ومادّة أصلية لتفكيره.

قال هايدغر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦م): لقد عمد سورين كركيغارد في القرن التاسع عشر للميلاد إلى طرح مسألة الوجودية، وتعمّق فيها على نحو جاد. وقال جون ڤول (١٨٨٨ ـ ١٩٧٤م) أستاذ الفلسفة في السوربون: إن مصطلح الوجودية بمفهومه الراهن المستعمل في الفلسفة، كان سورين كركيغارد هو أول من تعرّف عليه واستعمله. إن كركيغارد يُسمّي المفكر الوجودي «مفكراً ذهنياً» (أنفسيّاً)، والمفكر العادي مفكراً عينياً وآفاقياً. وإن المفكر الثاني قد تعرّض ـ من وجهة نظره ـ إلى السخرية والاستهزاء، وأنه حريّ بأن يُرثى له. ويرى أن هؤلاء الأشخاص يتصفون بشرود الذهن، والاستغراق في الفرضيات، والغفلة عن الذات، ومتفاخرون، وجاهلون بطاقات الحبّ، ويفتقرون إلى الحماسة والجاذبية والإحساس[١]. إن المسألة الأصلية التي تشكل الشغل الشاغل بالنسبة إلى سورين كركيغارد في أعماله هي السؤال عن معنى الحياة. إنه يسعى في آثاره الأدبية إلى تقديم صورة عن حياة الإنسان الحزين والمنكود والعدمي والعبثي، وصاحب الروح الحرّة والجريحة وعديمة المعنى[٢]. وبعبارة أخرى: إن أعمال كركيغارد تعكس اضطراب وخوف الفرد في العالم المعاصر حيث يسعى إلى العثور على معنى في الحياة[٣].

إن من بين الأبحاث الانتزاعية بشأن الإنسان تعريفه بالنظر إلى ذاته وماهيته الخاصة. إن هذا الفهم عن الإنسان الذي يراه صاحب ذات أو ماهية خاصّة، هو من وجهة نظر الفلاسفة الوجوديين يؤدّي إلى تحديد وتهديد حرية الإنسان واختياره في بيان غاية ومعنى الحياة. وقد تمّت ترجمة مصطلح الوجودية في بعض الموارد إلى «أصالة الوجود الإنساني»[٤]. إن الوجه في هذه التسمية هو أنهم يرون أن الذي يتمتع بالأصالة والأهمية في

١. براندت، فريتيهوت، كي يركه گور: ١٣٧٣هـ.ش، ص٧٧ ـ ٨٢.
٢. بابكين، ريتشارد، ١٣٨٥هـ.ش، ص٤٢٠ ـ ٤٢١.
٣. برغمن، غريغزري، ١٣٨٨هـ.ش، ص١٢١.
٤. ومن بين المرادفات الأخرى لهذا اللفظ، هي: النزعة الوجودية، والفلسفة الوجودية، وأصالة الوجود، وفلسفة التقرر الظهوري، والأنطولوجية وما إلى ذلك. (انظر: بريجانيان، ماري، فرهنك اصطلاحات و

الإنسان هو «الوجود» وليس «الماهية». إنهم يقولون إن الإنسان فاقد للماهية والذات المتعيّنة مسبقاً. إن الذي يتمتع بالأصالة عندهم هو «وجود» الإنسان، الذي يعمل على بلورة «ماهيته» بشكل حرّ وبمرور الزمن.

«إن الكتّاب الوجوديين، يبحثون في الوجود؛ إذ أن الوجود ـ من وجهة نظرهم ـ متقدّم على الماهية»[١]. من وجهة نظرهم

«إن التأكيد على الوجود[٢] يعني أننا لا نستطيع القول بوجود فطرة أو ماهية للإنسان، ثم نقوم ببعض الاستنباطات بشأنه»[٣].

يقول هايدغر: ربما كانت للأشياء ذات، بيد أن الإنسان الذي هو صانعها، ليس له ذات وماهية؛ بل إن للإنسان وجوداً وقياماً وظهوراً. وبعبارة أخرى: إن ذات الإنسان تكمن في وجوده[٤]. وقال جان بول سارتر: «إن الإنسان ليس سوى ما يصنعه من ذاته. وهذا هو الأصل الأول بالنسبة إلى الوجودية»[٥].

«إن الإنسان ـ من وجهة نظر القائلين بأصالة الوجود ـ لا يستحق التعريف؛ لأنه في بداية الأمر ليس شيئاً ... إن معنى الطبيعة الإنسانية منتف ... إنه ذلك الشيء الذي يريد أن يكونه»[٦].

وبطبيعة الحال فإن جان بول سارتر قد أعلن لاحقاً عن فشل فلسفته؛ إذ عندما يتمّ نبذ ماهية الإنسان؛ فإن مسار بحث الأصالة إذا لم ينغلق تماماً، فإنه سوف يغدو في غاية الصعوبة؛ إذ ليس من الواضح ما هو نموذج هذه الأصالة[٧]. وبعبارة أخرى: إن نفي الفطرة أو

علوم اجتماعي (معجم مصطلحات الفلسفة والعلوم الاجتماعية)، تنقيح: بهاء الدين خرمشاهي، ص٢٩٥، پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى، ط ٣، طهران، ١٣٨١هـ.ش).

١. معين، محمد، ١٣٧٥هـ.ش، ج٥، ص١٦٧.

2. Existence

٣. ماك كواري، جون، ١٣٧٧هـ.ش، ص٧.

٤. وورنو، روجيه، و ڤول، جون، ١٣٧٢هـ.ش، ص٩٢.

٥. سارتر، جان بول، ١٣٧٦هـ.ش، ص٢٩.

٦. كرنستون، موريس، ١٣٥٤هـ.ش، ص٧٣ ـ ٧٥.

٧. أحمدي، ١٣٨٠هـ.ش، ص٢٣١، نشر مركز، ط ٢، طهران.

الماهية لا يُبقي موضعاً للحياة الأصيلة. إن الحياة الأصيلة إنما يكون لها أصل وجذور في وجود الإنسان، كي يخطو الإنسان نحو تحقيق نتائجها وحصد ثمارها.

قال سيم كين في شرح رؤية أحد الفلاسفة اللاهوتيين الوجوديين وهو الفرنسي غابرييل مارسيل (١٨٨٩ ـ ١٩٧٣م):

«لقد طرح الإنسان على طول التاريخ أسئلة حول طبيعته ومصيره، ولكنه لم يفقد يقينه بالنسبة إلى ماهيته ولم يغترب عن ذاته إلا في العصر الحديث فقط. ولم يعد يعرّف نفسه على أنه «حيوان ناطق» أو أنه «ابن الله»، وقد أضاع البوصلة بالمرّة»[١].

وعلى هذا الأساس فإن الإنسان من وجهة نظر الوجوديين «صفحة بيضاء»؛ حيث يولد ولا يوجد في صقع كيانه أو ضميره أي نقش خاص، كي يسوقه إلى جهة خاصة؛ وكما ورد في مقدمة المقالة فإن مصطلح «الصفحة البضاء» تعبير استعمله جون لوك لتأييد عدم ماهية الإنسان. ويبدو أن الفلاسفة الوجوديين قد أخذوا هذا المصطلح ومعناه منه. إن مثل هذا الفهم للإنسان القائل بأنه حرّ بالكامل في تعيين معنى حياته، لا أنه يجب أن يتعيّن معناه بمقتضى ماهيته وفطرته.

كركيغارد وذات الإنسان

يُعدّ سورين كركيغارد من أوائل الفلاسفة الوجوديين وأكثرهم تأثيراً في المرحلة الغربية الجديدة، ومن هنا فقد أطلق عليه لقب «أبي الوجودية»[٢].

وقد عمد بدوره إلى رفض تعريفات وتوصيفات الأديان والعلوم والفلسفات بشأن الإنسان. وعلى حدّ تعبير لافين: ليس هناك ـ من وجهة نظره ـ شيء يمكنه أن يبني عالمي. إنه يُفرغ الإنسان من جميع عناصر العلم والقيَم الأخلاقية والارتباط الإنساني. إني من وجهة نظره عبارة عن وجودي الخاص، بيد أن وجودي لا شيء. وعليه فإني أعيش من دون شيء يصنع وجودي ووجود العالم. إني أنظر إلى داخل الفراغ والعدمية، وأنزلق فوق قمّة

---

١. كين، سيم، ١٣٧٥هـ.ش، ص٢٣.

٢. وارنوك، ميري، ١٣٨٦هـ.ش، ص١١.

المعمعة هنا وهناك في خوف وحياة مرعبة[١]. إن الإنسان ـ من وجهة نظره ـ فاعل مدرك، وليس شيئاً تمّ توقعه أو تحويره. إنه كائن ذو شعور، ولا يتطابق مع أيّ تعريف وجوهر وتعليم أو نظام. أنا لست شيئاً سوى وجودي الواعي[٢].

يتضح من هذا الكلام أن سورين كركيغارد يرى الإنسان مفتقراً إلى الاتجاهات والمعارف الفطرية النظرية والعملية.

إن الإنسان في البدء لا يكون سوى مجرّد وجود بحت، بيد أنه وجود فارغ من أيّ محتوى؛ وحيث أنه يعلم بواقعه هذا؛ فإنه يشعر بالخواء والعدمية، ولذلك يستولي عليه الفزع والاضطراب. والسبب الآخر لخوفه وفزعه يكمن في انزلاقه إلى هذه الناحية وتلك الناحية؛ بمعنى أنه بسبب شعوره بالفراغ والعدمية لا يعلم ما الذي يجب عليه فعله، وما هو المعنى الذي يضفيه على حياته. يذهب دان كيوبيت (١٩٣٤ ـ ؟ م) ـ القس الإنجليزي والفيلسوف الديني ـ من خلال انتصاره لنظرية فلاسفة من أمثال: سورين كركيغارد، وفريدريك نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠م)، وباسكال[٣]، فيما يتعلق بالفردانية والتفرّد الإنساني الذي هو من المباني الهامّة في الفلسفة الوجودية ـ إلى الاعتقاد بأن الإنسان الحديث لا يستطيع تنظيم حياته وإضفاء المعنى عليها على أساس الرؤية التقليدية القائلة بالفطرة والطبيعة المشتركة بين أفراد البشر؛ إذ ليس هناك هوية وطبيعة مشتركة من وجهة نظر الإنسان الحديث. إن طبيعة الإنسان في مستهل حياته «هيولى منعدمة الشكل» و«إمكان محض». ولا يمكنه إضفاء الفعلية الخلاقة والمبدعة على ذاته إلا من خلال قيادة التعاليم الدينية. وقد نسب هذا التحليل من قبله إلى رأي كركيغارد ووافقه عليه[٤].

---

١. لافين، ت. ز، ١٣٨٦هـ.ش، ص٤٢٠ ـ ٤٢١.

٢. المصدر أعلاه، ص٤١٩.

٣. بليز باسكال (١٦٢٣ ـ ١٦٦٢م): فيزيائي ورياضي وفيلسوف فرنسي. اشتهر بتجاربه على السوائل في مجال الفيزياء وبأعماله الخاصة بنظرية الاحتمالات في الرياضيات، الأمر الذي أدى إلى إيجاد المبدأ المعروف بـ (قانون باسكال). كما استطاع أن يُسهم في إيجاد أسلوب جديد في النثر الأدبي الفرنسي من خلال مجموعته (*الرسائل الريفية*). (المعرّب).

٤. كيوبيت، دان، ١٣٨٠هـ.ش، ص٣١٩ ـ ٣٢٣.

كما أن كركيغارد يُنكر ـ على نحو التحديد ـ فطرية التوحيد والإيمان الإلهي. وقال وليام باريت[١] في هذا الشأن:

«إنه بوصفه تابعاً للفلسفة الكاثوليكية لتوما الأكويني، لا يعتقد بأن هذه العلاقة (مع الله) من قبيل الاتجاه أو الجاذبية الطبيعية نحو الله، موجودة في كينونة الإنسان. بل على العكس من ذلك، فهو يرى أن هذه العلاقة نتيجة لقرار ثابت وراسخ وقفزة أقيم أساسها على أمر مهمل وذي حدّين»[٢].

إن كركيغارد مسيحي «إيماني»[٣]، يرى الاستدلال العقلي والفلسفي من أجل الاقتناع بوجود الله والتدين ليس كافياً، بل ومضرّاً أيضاً[٤]. ويبدو أنه كذلك ينكر طريق فطرة وطبيعة الوجود الإنساني من أجل إدراك وجود الله. وبدلاً من ذلك فإنه يرى أن الإيمان بالله ناشئ من قفزة وقرار جاد، وهو إلى ذلك قرار لا يستند إلى مبنى عقلي واضح ومفهوم[٥]. وهو لا يبيّن هنا سبب رفضه لطريق الفطرة أو الطبيعة المؤيّدة من قبل الفلسفة التومائية[٦] والمسيحية، ولكن من خلال الأبحاث السابقة، يتمّ توضيح جوابه على النحو الآتي: إن القول بوجود الله والنزعة اللاهوتية الفطرية يؤدّي إلى سلب أو تحديد حرية واختيار الإنسان، ونتيجة لذلك فإن الإيمان الذي يكون من دون قرار وانتخاب من قبل الفرد ذاته، لا ينطوي على «الأصالة» والقيمة اللازمة، وسوف يتخلف عن «الكينونة» أو «الحياة الأصيلة» التي تمثل الهاجس الأساسي بالنسبة إلى الفيلسوف الوجودي. وبعبارة أخرى: إن كركيغارد في رفضه للفطريات والماهية في الإنسان، لا يقدّم لنا «دليلاً»، وإنما يذكر «علة».

---

١. وليام باريت (١٩١٣ ـ ١٩٩٢م): فيلسوف أمريكي. (المعرّب).

٢. باريت، ويليام، ١٣٦٢هـ.ش، ص٣٣.

3. Fideist

٤. ملكيان، مصطفى، ١٣٧٧، ج٤، ص١١٢ ـ ١١٣، وص٢٦٣ ـ ٢٦٤؛ براندیت، فريتيهوف، ١٣٧٣هـ.ش، ص٨٧؛ اندرسون، سوزان لي، ١٣٨٥هـ.ش، ص١٥٨؛ بيترسون، مايكل، ١٣٧٩هـ.ش، ص٧١ ـ ٧٢ وص٧٨.

٥. ملكيان، مصطفى، ١٣٧٧، ج٤، ص١١٢ ـ ١١٣؛ اندرسون، سوزان لي، *فلسفه كيركگور* (فلسفة كركيغارد)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: خشايار ديهيمي، ص٩٢ ـ ٩٣، ١٣٨٥هـ.ش؛ جمال پور، بهرام، ١٣٧١هـ.ش، ص١٠٠؛ فلين، توماس، ١٣٩١هـ.ش، ص١٦؛ برغمن، غريغزري، ١٣٨٨هـ.ش، ص١٢٤.

٦. نسبة إلى توما الأكويني.

الاعترافات غير الرسمية بالفطرة

خلافاً لما شهدناه في نفي فطرية الإيمان بالله وسائر الأمور الفطرية من قبل كركيغارد، فإن بعض عباراته ـ التي ربما صدرت عن لاشعوره ـ تثبت وجود الفطريات في الإنسان، ومن ذلك الأمثلة الآتية:

أولاً: ما كتبه حول تاريخ العشق الغرائزي، حيث قال: «إن تاريخ حياتكم يبدأ مع العشق، وينتهي إلى القبر»؛ ولكن هناك عشق آخر، وهو أبدي. وقال بشأن هذا العشق: «إن تاريخ ذلك العشق الأبدي قد بدأ بشكل مبكر جداً؛ لقد بدأ منذ باكورة حياتكم، في الزمن الذي وجدتم فيه من العدم، ولكن حيث لا شك في أنكم سوف تصيرون إلى العدم؛ فإن هذا العشق لن ينتهي في القبر أيضاً». إن القبر نقطة نهاية حياة الشخص، ولكنه ليس نهاية لحياة العشق. إن للعشق حياة خالدة ويجعل الشخص بدوره أبدياً[١].

يتضح من هذا الكلام أن لكل إنسان ـ سواء أكان صالحاً أم طالحاً ـ روح ونفس، وكما أن كل إنسان يحظى بالعشق الغريزي والجنسي، وأن هذا العشق موجود في الإنسان منذ ولادته بشكل غريزي، فإنه يحظى بالعشق الروحاني والمعنوي أيضاً. إن المراد من العشق الروحاني والمعنوي هو عشق الكمال المطلق والخيرات، وبشكل أوضح عشق الله تعالى؛ ومن هنا فإنه من وجهة نظر كركيغارد بالإضافة إلى الغريزة الجنسية التي تشكل جزءاً من ماهية الإنسان، فإن البحث عن الله والكمال المطلق موجود في فطرة وجبلّة الإنسان أيضاً؛ وذلك لأنه قد صرّح بأن هذا العشق الأبدي «قد بدأ منذ باكورة حياتكم». وهذا على خلاف الكلام المتقدّم لكركيغارد، والذي خالف فيه الفطرة والجبلّة والماهية السابقة في الإنسان.

وثانياً: يبدو أن كركيغارد يرى أن الإيمان، والحماسة (العيش بشغف)، والحبّ، أمور غير اكتسابية وغير اختيارية. وقد كتب في ذلك: إن العصر الإنساني الأصيل هو ذات الحماسة، والذي يدرك فيه كل جيل الجيل الآخر وذاته بشكل كامل؛ وعلى هذا الأساس لم ياخذ أيّ جيل الحبّ من جيل آخر ...؛ إلا أن الحماسة الأكبر في وجود الإنسان هو الإيمان. وهنا لا يبدأ أيّ جيل إلا من حيث بدأ الجيل السابق، ولا يذهب إلى أبعد من ذلك[٢]. إنه يرى

---

١. صابر، غلام، ١٣٨٨هـ.ش، ص٣٧.

٢. كركيغارد، سورين، ١٣٨٤هـ.ش، ص١٥٦.

الحماسة والإيمان «عنصراً إنسانياً بالأصالة»، ويعتبر الحبّ جزء من الوجود الإنساني الذي هو قسم من الانتماء، وإنه لم يأخذه من الجيل السابق. يحتمل أن كركيغارد على الرغم من عدم قبوله بالماهية السابقة في الإنسان، أذعن لاإرادياً بفطرية هذه الأمور.

وثالثاً: يتحدّث كركيغارد في بعض المواطن الأخرى بحيث يبدو منه الاعتراف لاإرادياً بفطرية بعض الأمور. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ قوله: «إن للمرأة ذوقاً ذاتياً واستعداداً فطرياً وإبداعاً خاصاً في شرح خصائص الرجل». إن استعمال تعابير من قبيل: «الذوق الذاتي» و«الاستعداد الفطري» لدى المرأة لبيان وشرح خصائص الرجل، يمثل اعترافاً بالذات والفطرة السابقة، وفي الحد الأدنى الفطرة بمعنى «الاستعداد» في جنس «المرأة»، وأن المرأة تؤلف نصف المجتمع الإنساني؛ وأما ما إذا كانت المرأة تتمتّع حقاً بمثل هذا الاستعداد والقدرة على شرح خصائص الرجال، فهو بحث آخر وهو موضع تأمّل؛ وذلك إذ كما أن جميع الرجال من أمثال كركيغارد، لا يمتلكون مثل هذا الذوق والاستعداد لتوصيف النساء، كذلك لا تحظى جميع النساء بمثل هذه القريحة لشرح وتوصيف الرجال. وبطبيعة الحال فإن كركيغارد كاتب وأديب ومفكر قدير، حيث أثبت ـ من خلال شرح بعض خصائص النساء ـ أنه يمتلك في المقابل من الناحية العملية ـ طبقاً لكلامه في الحدّ الأدنى ـ ذوقاً وذاتاً واستعداداً فطرياً ومهارة خاصّة في شرح خصائص المرأة؛ من ذلك مثلاً ما نقل من أنه قال في واحد من كتبه بعنوان «هذا أو ذاك»[1]:

«إن عينيّ لا تكلّان أبداً عن رؤية ما لا يُحصى من الأنوار الساطعة من جمال المرأة. إن لكل واحد من هذه الأنوار تجلّيه الخاص، وهو في حدّ ذاته كامل وباعث نحو النشاط وبث الروح وجميل. إن لكل امرأة جمالها وحالاتها الظاهرة والباطنة الخاصة. إنها ذات بسمة بهيجة، ونظرة خلابة، وعيون ملهمة، وصورة خفرة، وروح بشوش، وحزن دفين، وتشويش عميق، وتألم مرير، وإحساس بالغربة والانفصال، وعواطف متمرّدة، وشعور مضمّخ بالذنب، وحاجبين قاطعين، وشفة سائلة، وجبين عريض، وخصال شعر

1. Either / Or

خلابـة، ورمـوش منتظمـة، وكبريـاء لاهـوتي، وتواضـع ناسـوتي، وعفـاف ملكوتي، وحياء خفي، ومرونة بغـنَج، وخلـق رائـق، وطبـع لطيـف، وجـمال ساحر وملهِم، وبحر هادر من الحسـرة لا يُعرف مـداه، رقيقـة القـوام، رشـيقة الخطى، مرفوعة الهامة، بديعـة الحركـات، تمـيس في عطفهـا، بعيـدة مهـوى القرط، دقيقة القدم، ظريفة اليد»[1].

إن العبارات البديعة والأدبية الصادرة عن سورين كركيغارد في وصف النساء تمثّـل مـن جهة أخرى إذعاناً وإقـراراً بوجـود الغريـزة والفطـرة في الإنسـان، حيـث نشـاهد ذلـك في أوصاف من قبيل:

بسمة بهيجة، ونظرة خلابة، وعيون ملهمة، وحاجبين قـاطعين، وخصـال شـعر خلابـة، تميس في عطفها، وجمال ساحر وملهِم، رقيقة القوام، رشـيقة الخطـى، بديعـة الحركـات، وانحناءة البدن، ناعمة اليد والقدم وما إلى ذلك، تمثل بأجمعها اعترافاً (ربما غير مقصـود) بأمور «طبيعية» و«غريزية» في النساء اللاتي يشكلن نصف المجتمع. كـما أن صـفات مـن قبيل: الحياء والخفر، والبشاشة، والحزن، والتشويش، والشعور بالذنب والغربة، والعواطف المتمرّدة، والكبرياء اللاهوتي، والتواضع الناسوتي، والعفـاف الملكـوتي، والحسـرة، ومـا إلى ذلك، تمثل إقراراً بأمور تندرج في زمرة الفطريات. وإن بعض هذه الأوصاف بالإضـافة إلى أوصاف أخرى موجودة عند الرجال على نحو غريزي وفطري أيضاً.

ورابعاً: لقد تحدّث في موضع آخـر بحيـث يعـترف لاشـعورياً بــ «فطـرة البحـث عـن الحقيقة» حيث قال: إن الإنسان في البحث عن الحقيقة في شوق دائم إلى التجـدد؛ حيـث ينساق نحو الحقيقة بوصفه متعلّقاً أكثر منه ساعياً إلى امتلاكها. أجل إن هذا الشـوق لـدى الإنسان على نحو اليقين. إن الإنسان لن يصل إلى الحقيقة الكاملة أبداً، ولكنـه يسـير أبـداً نحو الحقيقة[2]. يبدو أن تعابير من قبيل: «الشوق الدائم إلى التجدد» والتـي «تجـرّ الإنسـان نحو الحقيقة» وإن «تعلّق» الإنسان بهذا الشوق، وبـ «البحث عن الحقيقـة»، يمثّـل اعترافـاً

---

١. صابر، غلام، ١٣٨٨هـ.ش، ص٢٠٦.

٢. ڤول، جون، ١٣٤٥هـ.ش، ص٤٣.

وإقراراً بذلك الشيء المعروف في الفلسفة الأفلاطونية وعند الفلاسفة المسلمين بـ «الفطرة الباحثة عن الحقيقة».

وخامساً: قال استراترن: كان سورين كركيغارد يُصر على أن الناس ليسوا ـ أو حتى في الدرجة الأولى ـ بـ «عالمين». إنهم يرغبون، ويعملون، ويختارون، ويتألمون، ويختبرون الكثير من العواطف والمشاعر التي تضفي صبغة على تجاربهم. إن هذه العواطف جزء لا يتجزأ من التجربة، وتعمل على تعريف الإنسان، وهذا بحث يجب بحثه في الفلسفة الواقعية. إن الفلسفة يجب أن تكون فلسفة «الوجود»[1]. ولكن ألا يحكي اعتراف كركيغارد ـ بأن الأشخاص «يرغبون»، و«يتألمون»، ولديهم «عواطف» تشكل «أجزاء لا تتجزأ من التجربة، وتعمل على تعريف الإنسان» ـ لا شعورياً عن وجود رغبات وعواطف فطرية أو غريزية لدى الإنسان. أليست هذه الرغبات والعواطف بالإضافة إلى «علم» الإنسان هو الذي يعمل على توجيه «سلوك» و«اختيار» الإنسان، ويدفع الإنسان في بعض الحالات إلى الحزن؛ وعندها ألا يُستنتج أن اختيار وعمل الإنسان يجب أن يتطابق مع «معلوماته»، و«رغباته»، و«عواطفه». يبدو أن الجواب عن هذا الأسئلة هو الإيجاب؛ وعلى هذا الأساس يجب على الإنسان أن يختار في حياته معنى وهدفاً موافقاً لرغباته وعواطفه، وأن يكون متماهياً ومنسجماً مع معلوماته.

وسادساً: كذلك قال كركيغارد في بعض مؤلفاته: «إن الإنسان بطبعة مخلوق حيواني؛ ومن هنا فإنه يكرّس جهوده كلها من أجل الالتحاق بركب (البشر). «تعالوا لكي نتحد ونكون بنياناً واحداً» ... وبطبيعة الحال فإن هذا المجهود يتمّ تقديمه في قالب من الألفاظ الطنانة مثل المحبة والتعاطفة والهيام وما إلى ذلك. إن هذا التزييف والنفاق هو عادة الكائنات المرذولة وسيئة السريرة التي نمثلها[2]. من خلال التدقيق في هذه العبارات، يمكن لنا أن نتبيّن مرة أخرى الاعتراف اللاشعوري لكركيغراد ببعض الأمور الفطرية والغريزية. إنه يرى الإنسان متصفاً بـ «الطباع الحيوانية» والاصطباغ بصبغة الجتمع، ومن هنا فقد جعله

١. استراترن، بول، ٦هـ.ش، ص٢٧.

٢. كركيغارد، سورين، ١٣٧٤هـ.ش، ص٩٨.

عرضة للوم. ثم يضيف قائلاً إن الإنسان «بطبعه» لكي يعمل على إظهار هذا الأمر «الحيواني» بوصفه شيئاً إيجابياً، فإنه يعمل على تجميله بألفاظ مثل: «المحبة والتعاطف والهيام». إنه يُسمّي هذا الأمر «تزييفاً ونفاقاً»، وهو ما يقوم به «الأراذل وأصحاب السرائر السيئة». وبالتالي فإنه يعترف ويقرّ ببعض الخصائص «الطبيعية»، والغريزية» في واقع الأمر؛ وهي غرائز من قبيل: «الاصطباغ بصبغة الجماعة»، وإخفاء هذه الغرائز السلبية من خلال التزييف والنفاق. إنه يرى هذه الأمور أمارات على «الرذيلة وسوء السريرة». وعليه فإن «سوء السريرة» جزء من التركيبة الطبيعية والداخلية أو الغريزة البشرية، وإن قيام هؤلاء الأشخاص بإخفاء أنفسهم خلف مفاهيم من قبيل: «المحبة والتعاطف والهيام»، يُشير بدوره ضمناً إلى بعض الفطريات، ونعني بها «الخيرات الأخلاقية».

وسابعاً: قالوا إن «الذات» الإنسانية ـ من وجهة نظر كركيغارد ـ ليست مجرد أمر «ذاتاني»، بل إن «الحرية والمسؤولية» الملازمة لها تعمل على تعريف «الذات» الإنسانية أيضاً[1]. إن هذه البصيرة الجوهرية التي صدع بها كركيغارد ثم سار عليها جان بول سارتر، تقول بأن مشكلة الحرية تكمن في «الخصلة الذاتية» للإنسان، ومع ذلك كله لا يعتبرها خصلة منحصرة بالإنسان فقط. والشيء الأهم هو أن الحرية ليست هي الشيء الذي نمتلكه، بل هي الشيء الذي نحن عليه[2]. يتضح من هذه العبارات أن للإنسان «ذاتاً» أو هوية تكون بعض خصائصها عبارة عن «الذاتانية» (الأنفسية، والذهنية)، و«الحرية» و«تحمّل المسؤولية». وفي الختام يؤكد على أننا نحن البشر لا «نمتلك» صفة الحرية الذاتية، بل «نكونها». وعليه فإن الناس «أحرار». إن فطرية بعض الأمور، من قبيل حبّ الخير الأخلاقي، وحبّ الجمال، والبحث عن الحقيقة، لا تتنافى مع الحرية والذاتانية، سواء أكانت الفطرية بمعنى المعطيات السابقة والموجودة منذ الولادة أو بمعنى الاستعداد والإمكان. من ذلك أن الإنسان ـ على سبيل المثال ـ رغم ميله الفطري إلى المشهد والمنظر الخلاب والصوت الجميل، ولكنه مع ذلك يمتلك الحرية أيضاً، ويمكنه تجاهل ميله، والمصير إلى ضدّه.

---

١. دستغيب، عبد العلي، ١٣٧٨هـ.ش، ص٧.

٢. المصدر أعلاه، ص٧٤.

والنتيجة هي أنه مع ما تقدم هل يجب اعتبار كركيغارد من القائلين بالأمور الفطرية لدى الإنسان أم هو من المنكرين لها؟ وإذا كان من القائلين بالفطريات، هل يجب عدّه من القائلين بالفطريات في الإنسان بالفعل أم من القائلين بها بالقوّة؟ وإذا اعتبرناه من القائلين بالفطريات بالقوّة، فهل يجب عدّه من القائلين بالفعلية التلقائية، أم من القائلين بالفعلة التي تحدث باختيار الإنسان. من بين جميع ما ذكر من كلماته أو المفسرين لآرائه، يتداعى إلى أذهاننا في كل مرّة واحد من هذه الحالات الأربعة، الأمر الذي يتركنا في شك وترديد في نسبة مجرّد واحد من هذه الآراء إليه؛ وعلى هذا الأساس نضطر إلى اعتبار مواقفه في هذا البحث متناقضة. ومع ذلك كله، فإن المعروف عنه أكثر من أيّ شيء آخر هو إنكار الماهية والفطرة، ويبدو أن مفسّري آرائه لم يلتفتوا إلى هذه التناقضات منه بالمقدار الكافي.

أبعاد وجود الإنسان

قال كركيغارد: إن الإنسان روح، ولكن ما هي الروح؟ إن الروح ذات، ولكن ما هي الذات؟ إن الذات أمر مركّب من المتناهي واللامتناهي، والأمر الزمني والأزلي هو الحرية والضرورة[١]. يُفهم من كلامه أن الجسم هو العنصر المتناهي والمحدِّد للذات، بيد أن النفس عنصر لامتناه، وإن الجمع بين الجسم والنفس هو الذي يُشكل ذات أو روح الإنسان[٢].

إنه يرى أن الإنسان يتكوّن من خمسة عناصر تندرج ضمن قسمين، والقسم الأول من هذه العناصر الوجودي يعبرّ عن الواقعية والانضمامية الملموسة وواقعيته في العالم، والقسم الآخر يعبرّ عن استعداداته وإمكاناته التي يحققها ضمن الحياة باختياره، ويُشكّل بها «ماهيته». إن العناصر الثنائية المذكورة عبارة عن: تركيب ذات الإنسان من المتناهي واللامتناهي، والجسم والنفس، والواقع والمثال، والضرورة والإمكان، وفي نهاية المطاف الأمر الزمني والأزلي[٣]. إن مراده من تناهي الذات هو محدودية الذات مع الأوصاف العينية

١. خادمي، مهدي، ١٣٩١هـ.ش، ص٧٦.
٢. المصدر أعلاه، ص٧٩.
٣. المصدر أعلاه، ص٧٦.

المعيّنة والفعلية؛ من قبيل: الجسمانية، والجنسية، ولون البشرة، والصفات الوراثية، ومستوى التعقل، والحالات الانفعالية، والتأثر بالمحيط والبيئة الطبيعية، والاجتماعية، والسياسية، والثقافية. ومراده من عدم تناهي الذات، هو قدرة الإنسان على توسيع دائرة وجوده، ولكن حيث ينطوي هذا الأمر على صعوبة بالغة فإن أكثر الناس لا يفعلون ذلك؛ إلا في شرائط خاصّة وهامّة[١].

وفي تركيب الذات من الضرورة والإمكان، تشير الضرورة إلى عينية الذات وحدودها الواقعية. والضرورة عندما تنفصل عن الإمكان تجعل وجود الذات غير أصيل. إن حذف كل واحد من هذين العنصرين يُهلك الذات. إن الإمكان يمهّد الأرضية لحرية الإنسان، ومن دون تقوية الإمكان سوف يسقط الإنسان قطعاً في أودية اليأس والحزن والمعاصي والأخطاء. إن الإمكانات المتعدّدة لذات الإنسان تصل إلى الفعلية من خلال عمله الاختياري، ثم تتشكّل ماهيته؛ وعلى هذا الأساس فإنه هو الذي يحدّد اتجاه حياته، ويكتسب قيَمه الخاصّة ويضفي على حياته المعنى المنشود. إن الغاية الأصلية من وجود الإنسان هي تحقق هذه الإمكانات؛ بيد أنه لم يحدّد بشكل دقيق ما هي الإمكانات التي يجب على الإنسان إيصالها إلى الفعلية[٢]. وعلى حدّ تعبير جون فال: إن مسار الاختيار في الفلسفات الوجودية من الممكن أن يقذف بالفرد إلى شتى السلوكيات. والذي يحظى بالأهمية هنا هو اتخاذ القرار؛ بيد أن الالتزام بغرض واحد وغاية خاصّة أمر مرفوض[٣].

نقد ومناقشة

يتضح من الكلام أعلاه الوارد حول ذات الإنسان، أن مراد كركيغارد من «الذات» في الإنسان، ما يتركّب من الجسم والنفس، ويتمّ التعبير عن هذه الذات في بعض الأحيان بـ «الروح». إنه رغم قوله بأن للإنسان جسماً متناهياً ومحكوماً بأمور من قبيل: الجسمانية، والجنسية الخاصة، والصفات الوراثية، ومستوى التعقل الخاص، والحالات الانفعالية،

---

١. المصدر أعلاه، ص٧٧ ـ ٧٩.

٢. المصدر أعلاه، ص٧٩.

٣. وورنو، روجيه، وڤول، جون، ١٣٧٢هـ.ش، ص٣٥٣.

والتأثر بالبيئة الطبيعية والاجتماعية، يراه فاقداً للماهية السابقة، ويرى أن الإنسان حيث يتمتع بالإمكانات اللامتناهية ـ الناشئة من إمكان تنمية النفس ـ يمكنه أن يوجد ماهية خاصّة في ذاته باختياره وحريته. إن الذي يتم ادعاؤه في نظرية «الذاتانية» هو تعريف الإنسان بما يمتلكه من الأمور غير الاختيارية أو السابقة على اختياره؛ وعلى هذا الأساس نصل من رؤية كركيغارد في تعريف ذات الإنسان أنه يقرّ بجزء يتم تقديمه في رأي الذاتانية بشأن تعريف الإنسان. من ذلك مثلاً: ما هو المراد من الحيوانية في تعريف الذاتانيين للإنسان بأنه «حيوان ناطق»؟ إن المراد هو الجسمانية، والنموّ، والإحساس (بالحواس الخمسة) والحرّكة الإرادية. وهو ما يُعبرّ عنه من قبل المناطقة بقولهم: «جسمٌ نامٍ حساسٌ متحرّكٌ بالإرادة»، والمراد من الناطقية هو العلم والتفكير. إن الموارد المذكورة في رؤية كركيغارد مقبولة بأجمعها؛ وذلك لأنه يرى أن الإنسان له جسم أو بدن، ومستوى خاص من التعقل، والتأثر بالبيئة الطبيعية والاجتماعية وله نموّ، وحركة إرادية، ويتمتع بالحواس الخمسة. ومن الواضح بداهة أن وجود هذه الخصائص في الإنسان ليس حصيلة اختياره وإرادته، بل هو معطى طبيعي وغير اكتسابي، وغير مستدل (بديهي أو بيّن)، ومشترك بين جميع أفراد البشر، وأن قوام وحياة الإنسان يكمن في هذه الأمور.

إنه من ناحية يعترف ويُقرّ بأن حذف كل واحد من عنصري الضرورة والإمكان، يتسبب بدمار ذات الإنسان، وإن عدم أيّ واحد منهما يجعل وجود الذات غير أصيل. ومن ناحية أخرى يُصرّ ـ مثل سائر الوجوديين ـ على الوجودية والحياة الأصيلة، ويحذّر من الحياة المحتشدة والعامية. لازم هذا الكلام هو أن الحياة الأصيلة والوجودية كما تقوم على بُعد الإمكان وتابع لتنمية وبسط النفس، وتفعيل الإمكانات الوجودية للنفس، تقوم على الاستناد إلى البعد الضروري والموافقة مع المعطيات الطبيعية من وجود الإنسان أيضاً، وهذا هو الشيء الذي يريده الذاتانيون عند تعريف الإنسان.

ولكن اتضح أن كركيغارد في عين اعترافه بالمعطيات الضرورية والطبيعية المذكورة، يذهب ـ على حدّ تعبير بعض المحققين ـ إلى الاعتقاد بأن «ماهية الإنسان» تتبلور من خلال عمله الاختياري من أجل تفعيل إمكانات ذات الإنسان. إذن هو الذي يجب عليه أن

يحدّد جهة وهدف حياته وأن يضفي المعنى على حياته. إن الغاية الأصلية من وجود الإنسان هو تحقق الإمكانات[١].

سبق أن ذكرنا أن كركيغارد يعتبر الإنسان في بداية ظهوره فارغاً ومعدماً ولا شيء وخالي الوفاض، وأنه إمكان محض، وهيولي بلا شكل، وأنه فاقد للمعرفة والميل إلى الله والأخلاقيات. يبدو أن هذا الادعاء يتنافى بدوره مع ما يُرى في تضاعيف اعترافاته غير الرسمية أو اللاواعية بشأن قبول الذات والفطرة (في الفقرة الثالثة)، كما يتنافى مع المطلب الذي يقوله حول ضرورة وتناهي ذات الإنسان وامتلاك أمور من قبيل: الجسمانية والجنسية والتعقل والحساسية والحركة الإرادية والتأثر بالبيئة الطبيعية والاجتماعية (في الفقرة الرابعة). كيف يكون في بداية ظهوره فارغاً ومعدماً وإمكاناً محضاً وهيولي بلا شكل، ومع ذلك يكون جسماً، وغريزة جنسية، ونموّاً طبيعياً، وتعقلاً، وحواساً خمسة، وحركة إرادية، ومتأثراً بالبيئة الطبيعية والاجتماعية. ألا يكون امتلاك مثل هذه الحالات ـ التي تكون مع الإنسان منذ ولادته بشكل طبيعي وغير اختياري، وتستكمل بالتدريج من خلال التأثر بالبيئة والنموّ والازدهار الطبيعي ـ متناقضاً مع إمكانه المحض وخلوّ وفاضه، وهل القبول بمثل هذه الذات بالنسبة إلى الإنسان لا يستوجب مقتضيات ولوازم خاصّة في توجيه وتعيين معنى الحياة. من ذلك مثلاً: ألا يؤدّي به نموّه الطبيعي في الحياة إلى أن يختط لنفسه طريقاً في حياته يساعده في الوقاية من أجل الحفاظ على سلامة صحته وحياته، والطريق التي تسهم في توفير الطعام والسكن والثياب والصحة والعلاج المناسب؟ ألا يستلزم الجنس الغريزة والانجذاب الجنسي، وهو بدوره يستلزم إشباعها، ونتيجة لذلك الحياة الاجتماعية وبناء الأسرة؟ ألا ينبغي أن تكون الحركات الإرادية متناسبة ومنسجمة مع الحاجات الطبيعية والغريزية آنفة الذكر؟ ألا يستلزم رفع الحاجات المذكورة بناء حياة اجتماعية؟ ألم تؤدّ الحياة الاجتماعية إلى الاختلاف والتزاحم ولا تزال؟ أليست قدرة التعقل والأحاسيس والعواطف الإيجابية هي التي دفعته ولا تزال تدفعه إلى رفع الاختلافات والحياة السلمية؟ وفي المقابل أليست المطالب غير المعقولة والإثرة والطمع والجشع وحب الأنا، هي التي تفاقم من

١. خادمي، مهدي، ١٣٩١هـ.ش، ص٧٩.

النزاع والحرب وسفك الدماء والفجائع الكبرى في العلاقات الاجتماعية؟ وهل القدرة وقوّة التعقّل والتجزئة والتحليلات العقلية في الأمور العامّة والجزئية من الحياة، لا تستلزم الاستناد إلى القضايا الأساسية والبديهية، من قبيل: معرفة استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وأن الكل أكبر من جزئه، وتلازم العلة والمعلول، واستحالة الترجيح بلا مرجّح، والاعتماد على الحواس الخمسة (المشهودات، والمجرّبات، وما إلى ذلك), والقضايا الرياضية البديهية؟ أليس قبول مثل هذه القضايا من لوازم التركيبة الطبيعية لمخ وذهن وفكر الإنسان وخارجاً عن الإرادة والانتخاب.

إن الجواب الإيجابي عن الأسئلة أعلاه يبدو بديهياً؛ وعليه لا يمكن القول ـ على غرار كركيغارد وسائر الفلاسفة الوجوديين ـ بعدمية وفراغ الإنسان وإمكانه المحض منذ بداية ظهوره وولادته. والأهم هو أنه لا يمكن اعتبار القدرات والإمكانات الطبيعية أعلاه ثمرة اختيار الإنسان وإرادته؛ بل إن الجزء المهم والأعظم منها يتبلور ضمن مسار النموّ الطبيعي وخارج اختياره وإرادته، ونتيجة لذلك فإت ذات أو ماهية الإنسان لا تتبلور تماماً بحرية واختيار الفرد لزوماً. أجل، إن المقبول هو أن جزءاً من ماهية الإنسان فقط يكون ثمرة الاختيارات الحرّة للفرد، وليس جميعها. وبهذا التوضيح القائل بأن الإنسان بسبب التركيبة الطبيعية وغير الاختيارية الموجودة في ذات المركب من الجسم والنفس، لديه احتياجات مرتبطة بجسمه ونفسه، من قبيل: الأكل والشرب والنوم والغريزة الجنسية والصحة وما إلى ذلك، مما يُسمّى بالاحتياجات الطبيعية والغريزية؛ ولكنه من جهة أخرى يمتلك معارف ترتبط بتركيبة ذهنه ونفسه أو روحه؛ من قبيل: المعارف البديهية النظرية التي تُسمّى بـ «الأوليات» من قبيل: استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وأصل العليّة، والقضايا الرياضية البديهية، والمعارف البديهية العملية التي تسمّى بالقضايا الأخلاقية، من قبيل: حسن العدالة والسخاء والصدق والإحسان والمحبة وما إلى ذلك، وقبح الظلم والبخل والكذب والضغينة والحسد وما إلى ذلك. ومعرفة القضايا التي تُسمّى بالقضايا الجمالية، من قبيل: الجمال البصري (المشاهد والصوَر الجميلة)، والسمعي (الأصوات الجميلة التي تصدر عن الإنسان وأمواج البحار والآلات الموسيقية). إن الإنسان ناظر إلى هذه

المعارف حيث له احتياجات وميول إلى هذه الأمور؛ من قبيل الميل إلى معرفة المزيد من الحقائق والإدراكات النظرية (طلب العلم أو الحقيقة)، والميل إلى الخيرات الأخلاقية، وكراهة الشرور الأخلاقية والميل إلى الجمال السمعي والبصري، والنفور من الأصوات الناشزة والمشاهد القبيحة.

إن الإنسان في مفترق طريقي إشباع الغرائز وإشباع الفطريات ـ التي ذكرناها مؤخراً ـ حرّ في أن يختار إشباع إحداهما أو أن يشبعهما معاً على حدّ الاعتدال والتساوي، أو أن ينظر إلى إحداهما بوصفها أصلاً، وإلى الأخرى بوصفها فرعاً أو وسيلة للحصول على الأخرى. إن نتيجة اختياره الحرّ هو الذي يبلور «ماهيته». وبعبارة أخرى: إن الإنسان يميل إلى حبّ الذات بشكل طبيعي أو تكويني، وهو يسعى إلى الحصول على السعادة. (من الواضح بداهة أن امتلاك حبّ الذات والسعي إلى حصول السعادة في حدّ ذاته ليس بالشيء الذي يكون ناتجاً عن الاختيار والإرادة، بل هو جزء من الماهية والذات السابقة على اختياره). وإنه في هذا الطريق لا يقنع بالقليل، وإنما يسعى إلى تحصيل السعادة أو الكمال المطلق. ويجب عليه أن يشخّص طريق الوصول إلى السعادة والكمال بقوة معرفته العقلية والأخلاقية، وأن يسعى إلى ذلك بحريته واختياره. وفي هذا الطريق يجعل تارة من إشباع الغرائز وتارة أخرى من إشباع الفطرة هدفاً ومعنىً أسمى في حياته. وإن الذي يسعى من أجل الحصول عليه ويصل إليه، هو الذي يصوغ ماهيته.

وعلى هذا الأساس تكون ماهية الإنسان على قسمين: الماهية أو الطبيعة الأولية، والماهية أو الطبيعة الثانوية. والماهية الأولية منبثقة عن البنية الطبيعية بمعزل عن اختيار الإنسان، وأما الماهية أو الطبيعية الثانوية فهي متمخضة عن حريته واختياره. وإن قسماً من الماهية والطبيعة الأولية موجودة لديه منذ الولادة بشكل فعلي، والقسم الآخر هو نتيجة النموّ التدريجي في بيئته الطبيعية والاجتماعية؛ بيد أن الماهية أو الطبيعة الثانوية تتبلور طوال حياة الفرد ومن الأفعال وردود الأفعال الإرادية والاختيارية له. إنه لا يسلك سوى طريق ضمان الغرائز، وتثبيت حيوانيته، أو يعمل بواسطة العقل والتفكير على إدارتها، ويعمل بذلك على تقوية فطرته الإنسانية.

ويبدو أن الذي تمّ التغافل عنه عند كركيغارد (في رؤيته الرسمية)، وسائر الفلاسفة الوجوديين، وبشكل عام المجموعة المخالفة للذاتانية، هي الماهية والطبيعة الأولية التي يكون جزء منها بالفعل والجزء الآخر منها بالقوة، وتتبلور ـ على كل حال ـ خارج اختيار الأشخاص. إنهم لم يأخذوا بنظر الاعتبار سوى الماهية الثانوية فقط، ونتيجة لذلك فإن

البعض منهم ـ من أمثال سورين كركيغارد ـ قد سمح بإيجاد أيّ شكل منها (من خلال بيان طرق الحياة تحت واحدة من سماءات الحياة الثلاثة: الحياة العبثية، والحياة الأخلاقية، والحياة الدينية) باختيار ذات الفرد؛ في حين أن تجاهل حقيقة باسم الماهية أو الطبيعة الأولية ـ التي هي خليط من الطبيعة والغريزة والفطرة ـ في إيجاد الماهية والطبيعة، ليس ممكناً ولا مطلوباً. إن القفز فوق هذه الماهية والفطرة الأولية ـ وذلك بذريعة الحرية التكوينية والتشريعية ـ سوف تترتب عليه آثار خطيرة على الحياة الفردية والاجتماعية.

وقد حظي هذا المفهوم على الكثير من الأنصار حتى في المرحلة المعاصرة من الغرب أيضاً. لقد احتشد الكثير من الفلاسفة المرموقين في مواجهة غير الذاتانيين والرأي المعروف لسورين كركيغارد وسائر الوجوديين. وفيما يلي نماذج من هؤلاء المخالفين:

١. يقول الفيلسوف الإنجليزي من أصل ليتواني أشعيا برلين[1]: هناك من الفلاسفة الوجوديين والعدميين المتطرفين، من كان يعتقد بعدم وجود أيّ قيمة إنسانية؛ إن الأفراد يشعرون هكذا بالمسؤولية وببساطة ومن دون الاستناد إلى أيّ سبب أو دليل. وقد ردّ أشعيا برلين على هذا الادعاء ـ بطبيعة الحال ـ معتقداً بوجود معيار لتقييم القيَم، وأن هذا المعيار هو الذي يعمل على بلورة الطبيعة الذاتية للبشر. إن التركيبة الجسدية والنفسية والعصبية، والأعضاء الخاصة، والخصائص النفسية، وقوّة التفكير، والإرادة والشعور وبعض الخصائص الأخلاقية، تعدّ من الخصال الإنسانية، وكل من لا يتصف بهذه الخصائص،

---

١. السير أشعيا برلين (١٩٠٩ ـ ١٩٩٧م): منظر اجتماعي سياسي وفيلسوف ومؤرّخ روسي / بريطاني. من أهم مفكري القرن العشرين، وهو الباحث الليبرالي الأبرز من أبناء جيله. تفوّق ككاتب مقال ومحادث وراو، ولمع نجمه بوصفه خطيباً قادراً على ارتجال سريع لمادة غنية ومتماسكة. (المعرّب).

يعدّ حيواناً أو شخصاً فاقداً للروح وميتاً. لقد أكد السير أشعيا برلين على الأصول الأخلاقية بشكل خاص، واعتبر القبول به أمراً ضرورياً ولا محيص عنه؛ لأننا بشر[١].

٢. قال الفيلسوف الأمريكي وليم باريت (١٩١٣ ـ ١٩٩٢م):

«إن سارتر .. على الرغم من ميله القلبي يفكر على الدوام بالإمكانات المدمّرة لحريّته المفضّلة. إنه يقول لنا: إن هذه الحريّة التامة تحدث دُواراً في الرأس. إن الصورة التي يرسمها عن الحرية، صورة مدمّرة لذاتها بشكل تلقائي ... إن الحرية ... يجب أن تكون في حدود الواقعيات العادية واليومية من الحياة. وبعد تلك القفزة الوحيدة والعظيمة والمذهلة، سوف تضطرّ إلى النزول ثانية إلى الحياة اليومية ... يذهب مارتن هايدغر إلى الاعتقاد بأن الحرية الجوهرية هي الحرية التي تحتضن الحقيقة، حيث تكون حرية السلوك متفرعة أو متمخضّة عنها. ما فائدة السلوك إذا لم نمتلك رؤية وبصيرة مستنيرة ... هناك في وجودنا جميعاً بفعل الانفلات والعناد واللجاج من الظرفية والقدرة على التحريف وإظهار العوَج في الموقعيات الإنسانية في الحياة اليومية، بحيث أنها تدعو إلى التعجب والذهول ...؛ ولكن علينا ولو في لحظة واحدة أن نتخلى عن هذا الاستعراض المرضي للعضلاة فهو استعراض جنوني وأعوج ومحرّف ... إن الطبيعة تشمل طبيعتنا الإنسانية أيضاً. ويتعيّن علينا كذلك أن نتخلى عن الهيمنة على العالم المادي، وكذلك على الآخرين وعلى أنفسنا أيضاً»[٢].

٣. عمد الفيلسوف الألماني رودولف أوتو[٣] إلى تعريف الأمر القدسي بالتعبير الكانطي على أنه مقولة سابقة على روح الإنسان. إن التديّن والميل إلى الأمر القدسي ـ من وجهة

---

١. برلين، أشعيان، ١٣٨٥هـ.ش، ص٢٨٢ ـ ٢٨٦.

٢. ماغي، برايان، ١٣٨٩هـ.ش، ص١٥٨ ـ ١٦٠.

٣. رودولف أوتو (١٨٦٩ ـ ١٩٣٧م): لاهوتي وفيلسوف ومقارن أديان ألماني لوثري. يُعتبر أحد أكثر علماء الدين تأثيراً في أوائل القرن العشرين. اشتهر بنشر مفهوم نومينوس (بمعنى: الظواهر الإلهية الخارقة)، وهي تجربة عاطفية عميقة يقول إنها موجودة في صميم ديانات العالم. (المعرّب).

نظره ـ أمر بنيوي وذاتي، وأنه ضارب بجذوره في طبيعة وفطرة الإنسان، وليس أمراً عارضياً أو سطحياً أو مفروضاً من الخارج؛ بل هو متجذّر في أعماق روح الإنسان وضميره[١]. وقد صرّح بأن الروح المدركة والمعرّفة تمتلك قابلياتها واستعداداتها وقوانينها الذاتية. يجب العمل على افتراض هذه النقطة مسبقاً؛ وذلك لأن هذه النقطة غير قابلة للشرح والبيان[٢].

وعليه لا ينغي الغفلة عن الواقعية الفطرية للإنسان وتجاهلها باسم الحرية، بل تجب مواصلة ما تقتضيه الماهية والفطرة البشرية بحرية، من أجل السعادة في الحياة.

المقارنة بين رأيي العلامة الطباطبائي وكركيغارد

١. العلامة الطباطبائي: لقد أدّى التدبير الإلهي في تكوين أنواع مخلوقات العالم؛ ليحصل كل واحد منها على كماله المناسب، ويتجه إليه على أساس القوانين الطبيعية والذكاء الغريزي، وإن الإنسان ـ بدوره ـ نوع خاص من الكائنات الحيّة، حيث يمتلك ـ بالإضافة إلى القوى التكوينية والطبيعية والغريزية ـ قوى معرفية واتجاه فطري إلى التمييز بين الحق والباطل، والحسن والقبيح من مصيره، والمطالبة بالكمال.

كركيغارد: إن وجود الإنسان مقدم على ماهيته؛ وعلى هذا الأساس فإنه يُنكر الماهية أو الذات والفطرة الخاصة في الإنسان، كما يُنكر الذاتانية في الإنسان؛ رغم أنه بحسب الظاهر لا يعترض على الذاتانية في غير الإنسان. وعليه فإن الإنسان لا يمتلك معرفة فطرية لتشخص ما هو الحسن أو القبيح لمصيره.

٢. العلامة الطباطبائي: إن جميع الأفراد بسبب امتلاكهم لأدوات ومعدّات مشتركة، فإنهم يمتلكون فطرة مشتركة، وبالتالي فإن لديهم سعادة وشقاوة مشتركة أيضاً؛ من ذلك ـ على سبيل المثال ـ إذا كانت معرفة الله وعبادته نافعة بالنسبة إلى شخص وتجلب له السعادة، فإنها سوف تكون كذلك بالنسبة إلى الجميع، وإذا كان تركها مضرّاً بشخص وتجلب له الشقاء، فإنها كذلك بالنسبة إلى الجميع أيضاً.

---

١. أوتو ـ رودولف، ١٣٨٠هـ.ش، ص١٦.

٢. المصدر أعلاه، ص٢١٦.

وأما كركيغارد فإنه حيث ينكر الذات والفطرة المشتركة بين الأفراد؛ فإنه يرفض كذلك المصير والسعادة أو الشقاء المشترك أيضاً. إن على كل شخص أن يصنع ذاته وماهيته باختياره وحريته. وما من حرج أو لوم عليه في أن يختار أي طريق من بين الطرق أو السماوات الثلاث (سماء المتعة، والسماء الأخلاقية، والسماء الدينية)[1]؛ رغم أن مسؤولية العواقب المحتملة التي تترتب على اختيار أيّ واحد من هذه الطرق سوف تقع عليه. وأما الاختيار الشخصي لكركيغارد فهو السماء الدينية، ورأى سعادته في الحياة الإيمانية.

٣. العلامة الطباطبائي: نستنتج من القرآن الكريم بوضوح أن الدين والشريعة النازلة من عند الله سبحانه وتعالى، تتناسب مع فطرة وبنية نوع الإنسان، وإن لازم سعادة الإنسان هو التبعية لهذا الموروث الديني.

إن كركيغارد مسيحي «مؤمن»؛ حيث يرى أن الكتاب المقدّس وتعاليمه تمثل بالنسبة إليه طريق النجاة والسعادة، وعلى الرغم من أنه لا يوصي الآخرين بهذا الطريق على نحو مباشر إلا فيما ندر، إلا أنه أوصى به كثيراً على نحو غير مباشر.

٤. العلامة الطباطبائي: فيلسوف مسلم ذاتاني ومؤيّد للفطرة؛ حيث يرى أن تعيين معنى الحياة بالنسبة إلى كل كائن حيّ ـ ولا سيّما الإنسان ـ دون أخذ بنيته الماهوية والفطرية بنظر الاعتبار، عمل عبثي وغير واقعي ومضرّ بسعادته وسلامته.

إن كركيغارد حيث أنه ينكر الذات والفطرة المشتركة للأفراد؛ فإنه ابتداءً يعتبر الإنسان كائن عدمي وفارغ المحتوى وهيولي غير متشكّل وإمكان محض؛ وعليه فإنه لا يرى محدودية في اختيار معنى الحياة، وإن كل شخص يختار واحداً من بين طرق الحياة الثلاثة بوصفه معنىً لحياته، سوف يسير في ذلك الاتجاه. وهذا هو الشيء الذي يُفهم من الموقف المعروف والأولي لسورين كركيغارد وتفسير الكثير من شارحي نظرياته. ولكن لديه بالإضافة إلى ذلك كلمات متعددة ومبعثرة تدلّ ـ على نحو الإشارة أو الصراحة ـ على أن الإنسان صاحب «ذات» و«فطرة» أولية، من ذلك أنه في معرض شرح خصائص وصفات

---

١. اندرسون، سوزان لي، ١٣٨٧هـ.ش، ص٨٦ ـ ٨٨، وص٩٢ ـ ٩٣، وص١٥١؛ وورنو، روجيه، وڤول، جون، ١٣٧٢هـ.ش، ص٣٥٣.

الإنسان يُذعن بالصفات غير المكتسبة، من قبيل: الجسمانية، والجنسية، ولون البشرة، والصفات الوراثية، ومستوى التعقل، والتأثر بالبيئة[١]، والعشق الأول والتعلق بالكمال المطلق[٢]، وحبّ الله والخيرات الأخلاقية والإيمان والحماسة[٣]، والاستعداد الفطري والذوق الذاتي لدى النساء[٤]، وفطرة البحث عن الحقيقة[٥]، والاتصاف بالطباع الحيوانية والرذيلة وسوء السريرة[٦]، والذاتانية الموضوعية[٧]. إن هذا هو التناقض الذي لا يمكن التغاضي عنه في رؤية سورين كركيغارد، الأمر الذي استتبع عدم استقراره في بحث الفكرة، واهتزازه في تعيين معنى الحياة.

٥. لقد اعتبروا أن خصائص الأمور الفطرية تشمل الأمور غير الاكتسابية، والاشتراك بين أفراد النوع، والثبات في عين القابلية على التقوية والتضعيف، والبداهة أو عدم الاحتياج إلى الاستدلال. وهذه العلامات يمكن اكتشافها من مجموع إيضاحات العلامة الطباطبائي أيضاً.

كما يمكن استظهار هذه العلامات من الرأي الثاني لسورين كركيغارد والذي يؤيّد فيه الذات والفطرة لدى الإنسان أيضاً.

٦. إن أكثر كلمات العلامة الطباطبائي تعكس اعتقاده بفعلية الأمور الفطرية لدى الإنسان، من قبيل البحث عن الحقيقة، ومعرفة الخير والشرّ الأخلاقي، والعلم بذاته، ويعتبر هذا كله من نوع العلم الحضوري؛ إذ يفهم من القرآن الكريم[٨] أن الإنسان في مستهلّ ولادته يكون مفتقراً إلى جميع أنواع العلم الحصولي، ومع ذلك يكون لديه ـ في الوقت نفسه ـ علم بذاته وحالاته، ومن بينها: الافتقار والاحتياج إلى الله. وربما لهذا السبب كانت معرفة

---

١. خادمي، مهدي، ١٣٩١هـ.ش، ص٧٧ ـ ٧٩.
٢. صابر، غلام، ١٣٨٨هـ.ش، ص٣٧.
٣. كركيغارد، سورين، ١٣٨٤هـ.ش، ص١٥٦.
٤. صابر، غلام، ١٣٨٨هـ.ش، ص٢٠٦.
٥. ڤول، جون، ١٣٤٥هـ.ش، ص٤٣.
٦. كركيغارد، سورين، ١٣٨٤هـ.ش، ص٩٨.
٧. دستغيب، عبد العلي، ١٣٧٨هـ.ش، ص٧١ ـ ٧٤.
٨. النحل (١٦): ٧٨.

القضايا الأولية (الأوليات)، وقسم من الخيرات وأنواع من الجمال في الحدّ الأدنى تنتسب إلى الفطرة الفعلية؛ بيد أن ادعاء فعلية جميع هذه الأمور ليست بالأمر السهل؛ ومع ذلك فإن بعض كلمات العلامة الطباطبائي يمكن تفسيرها بالفطرة بالقوة أيضاً. من قبيل قوله:

«فطرة الله التي فطر الناس عليها، إشارة منه تعالى إلى ما فطر؛ أي أبدع وركز في الناس من معرفته تعالى، و«فطرة الله» [في آية الفطرة] هي ما ركز فيه من قوته على معرفة الإيمان [المعجونة بطينته وجبلّته]»[1].

بيد أن تفسير هذا المورد ـ بقرينة سائر الموارد ـ أقرب إلى هذا الرأي؛ إذ أنه يصرّح بأن كل إنسان سواء أكان صغيراً أم كبيراً، عالماً أم جاهلاً، وحتى المتكبرين والصغاة منهم، يعلمون بتبعيتهم وانتمائهم إلى حاكم غيبي أو الله سبحانه وتعالى. ولكن يبدو أن هذا الكلام غير قابل للدفاع.

إن الرأي الأول لسورين كركيغارد، هو إنكار الماهية والطبيعة الفعلية في الإنسان، وهو يُصرّ على أن الماهية والذات أمر بالقوّة. وإن الإنسان يعمل على بلورتها وتشكيلها بواسطة إرادته واختياره الفردي. وفي الأساس فإن إنكار الفطرة والماهية في الثقافة الغربية الحديثة يأتي في إطار الدفاع عن الحرية التكوينية والتشريعية للإنسان في انتخاب طريقة حياته؛ إلا أن الرأي الثاني لكركيغارد؛ فإنه يعبّر عن الطبيعة الفعلية وغير الاختيارية للإنسان في أبعاد من قبيل: الجسمانية، والجنسية، ومستوى التعقل الخاص، والصفات الوراثية، وحبّ الكمال المطلق والحقيقة والإيمان، وحتى سوء السرية؛ ومع ذلك فإنه يذهب إلى الاعتقاد بأن الإنسان قادر على اجتياز بعض هذه الموارد غير الضرورية، واختيار طريق مغاير لها.

٧. العلامة الطباطبائي: إن الذي يؤدّي إلى تضييع الإنسان لهذه الفطرة الأولية، ويصل إلى إنكار الله أو الشك في وجوده، هو التربية والتعليم الخاطئ، والاستئناس بالأمور المادية والطبيعية، والتعلّق واللذات الناشئة عن المعاصي والذنوب. وبعبارة أخرى: سيادة وهيمنة الغرائز على نفس الإنسان؛ بيد أن هذا يؤدي إلى سجن الفرد وحبسه في الأهواء النفسانية والأفكار الخاطئة والابتعاد عن السعادة. كما أن القبول بالفطرة لا يتنافى مع حرية الإنسان.

---

١. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، ١٣٩١هـ، ج٧، ص١٩١.

يمكن للإنسان أن يجعل واحداً من طريقي الفطرة أو الغريزة هو المعنى الأصلي في حياته؛ مع فارق أن الطريق الأول يضمن له السعادة، والطريق الثاني يؤدّي به إلى الشقاء.

لقد ذهب سورين كركيغارد وسائر المنكرين للفطرة ـ بذريعة الدفاع عن الحرية التكوينية والتشريعية للإنسان ـ إلى إنكار الفطرة والماهية لدى الإنسان. وقد غفلوا عن أن القبول بالفطرة لا يعني سلب الحرية التكوينية والتشريعية؛ وذلك لأن الإنسان بالإضافة إلى امتلاكه بنية فطرية خاصّة به (الأعم من أن نعتبرها بالقوّة أو بالفعل)، لديه كذلك بنية غريزية أيضاً. إن كلاً من البنية والغريزية إنما تدعو الإنسان إلى الحياة الفطرية أو الغريزية فحسب، دون «إجبار وإلزام». وهذا الادعاء هو ذات ذلك الشيء الذي أقرّ به كركيغارد في رأيه الثاني، ويبدو أن ذلك منه كان لا شعورياً.

٨. العلامة الطباطبائي: بالإضافة إلى قوله بالمعرفة والاتجاه الفطري إلى الحقيقة والأخلاق والجمال، يذهب بشكل عام إلى التصريح بفطرية الدين، وبشكل خاص إلى القول بفطرية التوحيد ومعرفة الله والتوحيد الذاتي والتوحيد الصفاتي، واتصاف الله بأنه مطلق، والولاية المطلقة لله على الوجود، والنبوّة والولاية. كما أنه يرى أن جميع الشرائع والأحكام من فروع «الميثاق الفطري».

إن سورين كركيغارد في موقفه الأول لا يقول بأيّ أمر فطري في الإنسان، ويعتبره خالياً من أيّ دور، بل وخالياً من الفطرة الإلهية والتوحيدية؛ ولكنه في موقفه الثاني واللامنسجم يعترف ويقرّ ببعض ما تقدّم ذكره من الذاتيات الفعلية والأولية للإنسان. كما أن من بين مبانيه الفلسفية الهامّة، هي الذاتانية[1] أو الأنفسية. إنه من خلال هذا الطريق يقرّ بوجود الله ووحدانيته وسائر صفاته الأخرى، من قبيل: القدرة والعلم والرحمة وما إلى ذلك، ويرى أن العقل الفلسفي، والعلم، والتاريخ مخفقاً في هذا الطريق، بل ومضرّاً أيضاً[2]. ويبدو أن الطريق «الأنفسي» تعبير آخر عن العلم الحضوري والإدراك الفطري. وقد ورد في بيانه وكلامه استعمال كلمة «الوجدان» في توضيح الطريق الأنفسي أحياناً. و«الوجدان» هو

1. Subjectivism

٢. كركيغارد، سورين، ١٣٨٤هـ.ش، ص٦٩ ـ ٧٩.

ذات العلم الحضوري والداخلي والتلقي الفطري؛ وإن كنا نعتبره بالقوة والـذي يصـل إلـى الفعلية في مسار التكامل الجسمي والذهني للإنسان.

٩. إن العلامة الطباطبائي لا يرى سوى الإسلام الخالص ـ أي التشيّع ـ منـذ ظهـوره إلـى نهاية التاريخ، بوصفه هو الدين الفطري، واعتبر جوانب من سائر الأديان والمذاهب ـ بسبب التحريفات التي تعرّضت لها ـ مرفوضة وغير فطرية[1]. يذهب سورين كركيغارد إلـى الاعتقـاد بأن المسيحية هي «الطريق الوحيد للنجاة»[2]؛ إلا ان مراده ليس هو الانحصارية[3] أو طرد سائر الأديان والمذاهب الأخرى؛ بل مراده هـو رفـض الإلحـاد والماديـة. ولم نعـثر لـه علـى أي موقف أو تصـريح بشأن الإسلام والمسلمين، ويبدو أنه لم تكن لديه قراءة حول الإسلام.

١٠. العلامة الطباطبائي: لو اعتبرناه من القائلين بفعلية الأمور الفطرية آنفة الذكر، فإن هذا يعني أن الأشخاص لم يكن لديهم أيّ اختيار في إيجاد مثل هذه الذات والفطرة في نفسـه. إن الفطريات ـ مثل سائر الأمور الطبيعية والغريزية ـ أمور غير اكتسابية؛ وعلى الـرغم مـن ذلـك، فإن الإنسان ـ كما اتضح سابقاً ـ قادر على العـدول عـن الأمـور الفطريـة وتجاهلهـا بحريتـه واختياره، وأن يعمل على إشباع غرائزه فقط؛ وحتى إذا اعتبرناه من القائلين بالفطريات بـالقوّة، فإن الإنسان ليس لديه حرية واختيار في فعليتها؛ بل إن هذه الأمور هي في الغالب ـ مثل سائر الأمور الطبيعية والغريزية ـ غير اختياريـة، وأنهـا تصـل إلـى مرحلـة الفعليـة في مسـار النمـوّ الجسماني والذهني والنفسـي للإنسان، وبتأثير من البيئة الطبيعية والاجتماعية. إن اختيار الفرد يؤدّي في الغالب إلى «ازدهار» و«كمال» وتأسيس أو تحوّل الفطريات إلى ملَكات، أو يؤدّي ـ على العكس من ذلك ـ إلى تعطيلها وإضعافها؛ كما ذهـب العلامـة في تفسـير الآيـة الرابعـة والثمانين من سورة الإسـراء ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾، إلى الاعتقاد قائلاً:

«إن للإنسان شاكلة بعد شاكلة؛ فشاكلة يهيؤها نوع خلقته وخصوصية تركيـب بنيته، وهي شخصية خلقية متحصـلة مـن تفاعـل جهازاتـه البدنيـة بعضـها مـع

---

١. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، ١٣٩١هـ، ج١٠، ص١٨٩ ـ ١٩٠.

٢. كركيغارد، سورين، ١٣٧٧هـ.ش، ص٤٦.

3. Exclusivism.

بعض، كالمزاج الذي هو كيفية متوسطة حاصلة من تفاعل الكيفيات المتضادة بعضها في بعض. وشاكلة أخرى ثانية وهي شخصية خلقية متحصلة من وجوه تأثير العوامل الخارجية في النفس الإنسانية على ما فيها من الشاكلة الأولى إن كانت. [وبقرينة الآيات السابقة] يقرب كون المراد بالشاكلة الشاكلة بالمعنى الثاني؛ وهي الشخصية الخلقية الحاصلة للإنسان من مجموع غرائزه والعوامل الخارجية الفاعلة فيه»[١].

وقال سماحته في الإشكال على الفخر الرازي القائل بأن الآية تبيّن الاختلاف الماهوي بين الناس:

«إنه لو أقام الحجة على اختلاف ماهيات النفوس بعد رسوخ ملكاتها وتصورها بصورها لكان له وجه، وأما النفوس الساذجة قبل رسوخ الملكات فلا تختلف بالآثار اختلافاً ضرورياً حتى تجري فيها الحجة، وقد عرفت أن الآية إنما تتعرض لحال الإنسان بعد حصول شاكلته وشخصيته الخلقية الحاصلة من مجموع غرائزه والعوامل الخارجية الفاعلة فيه الداعية إلى نوع من العمل دعوة على نحو الاقتضاء ...»[٢].

إن قبول الشاكلة الأولية والثانوية من قبل العلامة الطباطبائي في البيان المذكور، يمثّل تأييداً لتلك المسألة التي تمّ بيانها في أواخر البحث عن رؤية سورين كركيغارد تحت عنوان الماهية أو الطبيعة الأولية والثانوية.

يذهب سورين كركيغارد ـ في ضوء نظريته الأولى ـ إلى الاعتقاد بأن الإنسان عليه أن يصوغ ماهيته المنشودة بحريته وقراره الفردي؛ وهي ماهية قد تكون ناتجة عن حياة اللذة أو في سماء معرفة الجمال[٣]، أو الحياة الأخلاقية أو السماء الأخلاقية[٤]، أو الحياة الإيمانية أو السماء الدينية[٥].

---

١. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، ١٣٩١هـ، ج١٣، ص١٩٢ ـ ١٩٣.
٢. المصدر أعلاه، ص١٩٣ ـ ١٩٤.

3. Aesthetic Sphere
4. Ethical Sphere
5. Religious Sphere

وأما في نظريته الثانية وغير الرسمية، فقد آمن بالفطرة بالقوّة، وحتى القول بالفطرة الفعلية والابتدائية، ويبدو أنه في ضوء ذلك قد اختار لنفسه العيش تحت السماء الدينية، وأخذ يسعى إلى دعوة الآخرين إلى العيش تحت هذه السماء بشكل مباشر أو غير مباشر.

١١. العلامة الطباطبائي: على هذا الأساس لا يمكن للإنسان أن يُعيّن معنى حياته دون الالتفات والنظر إلى الأمور الفطرية التي تؤلف جانباً من بنيته وتركيبته. إن هذا الكلام يشمل البنية الغريزية والطبيعية أيضاً، وبالتالي فإن معنى الحياة يجب أن يكون متماهياً ومتّسقاً مع التركيبة والاحتياجات الطبيعية والغريزية والفطرية، لا أن تكون على الضدّ منها أو تلزم الحياد تجاهها. إن هذه التركيبة الثلاثية تستلزم الاستجابة والاهتمام الصحيح بإشباعها بشكل متعادل ومنظم. إن تعاليم الإسلام الخالص قد عملت على مراعاة هذا التعادل والنظم أكثر من أيّ دين ومذهب ومسلك آخر، وعليه ليس هناك أمام الإنسان ـ للحصول على السعادة المادية والمعنوية والدنيوية والأخروية ـ ما هو أفضل من الإيمان بالله والتمسّك بالتعاليم الإسلامية. في هذه التعاليم حيث يتمّ تأصيل وتأبيد روح ونفس الإنسان، فقد تمّ العمل على تأصيل تلبية الاحتياجات الفطرية الناظرة إلى حاجات النفس والروح، وجعلها حاكمة على التركيبة الطبيعية والغريزية. وعليه فإن معنى حياة الإنسان هو العمل على المزيد من تطوير وازدهار الأمور الفطرية. ولا يمكن لذلك أن يتأتّى إلا من خلال العبودية في إطار التعاليم الدينية الأصيلة والعبادة والتزكية ومعرفة النفس.

إن النتيجة الهامّة للرأي الأول لسورين كركيغارد هي أن الإنسان ـ بسبب عدم وجود الماهية والفطرة ـ حرّ في أن يقفز عبر الطريق الأنفسي (دون العقلي والعلمي والتاريخي)، إلى واحد من الطرق الثلاث (الحياة العبثية، والأخلاقية والدينية)، ويجعل منها معنىً لحياته؛ وعلى الرغم من ذلك فإنه قد التفت في آثاره وأعماله إلى مواطن النقص والآفات الكثيرة التي تعاني منها سماء العبثية التي عاش تحتها ردحاً من الزمن[١]، وحذّر من مغبّتها[٢].

---

١. مستعان، مهتاب، ١٣٧٤هـ.ش، ص٥٢.

٢. آلن، دایاجینیس، ١٣٨٩هـ.ش، ص٧٦ ـ ٧٩؛ وورنو، روجیه، وڤول، جون، ١٣٧٢هـ.ش، ص١٣٠ ـ ١٣١؛ براندیت، فریتیهوف، ١٣٧٣هـ.ش، ص٢٩ ـ ٣٠؛ جمال پور، بهرام، ١٣٧١هـ.ش، ص٩٤ ـ ٩٥.

بل وحتى العيش تحت السماء الأخلاقية ـ التي هي أسمى من السماء السابقة ـ يحتوي على نواقص وآفات من قبيل: انعدام الأمل، وعدم وجود الركائز، والافتقار إلى الحماسة[١]؛ ولذلك فإنه يتخلى عن الحياة تحت السماء الأخلاقية، وينتقل إلى الحياة تحت السماء الدينية، ويعترف بهذا الانتقال ويفاخر به؛ وذلك لأن الإيمان بالله والسماء الدينية يضمن المعنى والهدف الأفضل لحياة الإنسان. وإن أفضل الامتيازات المترتبة على الحياة الإيمانية ـ من وجهة نظره ـ إجمالاً على النحو الآتي: الخلود والسعادة[٢]، وحلّ مسألة الشرور[٣]، وحسن الخلق مع الجار أو الآخرين[٤]، والحفاظ على كرامة وقيمة الإنسان[٥]، والقضاء على اليأس والكمد[٦]، والقضاء على القلق الناشئ من العدمية وكيفية الحياة[٧]، وإثارة الحماس[٨]، وبالتالي توحيد الشخصية الفردية أو الخلوص الوجودي[٩]. إنه يذهب ـ من خلال الطريق الثاني أو القول الضمني بالفطرة والماهية بالفعل أو بالقوّة ـ إلى الإيمان ثانية بالحياة الأخلاقية، وفوق ذلك يصل بعدها إلى الحياة الدينية.

١٢. يرى العلامة الطباطبائي أن العبادة والتزكية ومعرفة النفس، تعدّ أهدافاً تمهيدية ووسيطة في الحياة. إن المعنى الأصلي والنهائي للحياة يتلخّص في معرفة الربّ والتقرّب إلى الله سبحانه وتعالى[١٠]. وعندها سوف يحصل الإنسان في حياته الفردية على الطمأنينة والسكينة والأمل، وفي حياته الاجتماعية إلى العدالة والحرية والأمان. وتزول جميع أنواع

---

١. مستعان، مهتاب، ١٣٧٤هـ.ش، ص٩٧ ـ ٩٩.
٢. انظر، أكبري، رضا، ١٣٨٦هـ.ش، ص٤٧.
٣. كركيغارد، سورين، ١٣٧٤هـ.ش، ص٩٧.
٤. صابر، غلام، ١٣٨٨هـ.ش، ص٢٢٤ ـ ٢٢٥.
٥. كركيغارد، سورين، ١٣٧٧هـ.ش، ص١٣٤ ـ ١٣٥.
٦. براندیت، فريتيهوف، ١٣٧٣هـ.ش، ص١٠٤ ـ ١٠٨.
٧. ريد، هربرت، ١٣٨٥هـ.ش، ص١٨٦، وص١٩١، وص١٩٤.
٨. اندرسون، سوزان لي، ١٣٨٧هـ.ش، ص١٣٥ ـ ١٣٩.
٩. المصدر أعلاه، ص١٣٠ ـ ١٣٤.
١٠. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، ١٣٨٦هـ.ش، ص١٩٨ ـ ٢٠٠؛ العلامة الطباطبائي، محمد حسين، ١٤١٥هـ، ص١٠.

الخوف والإحباط والآلام والأحزان أو تصبح ذات معنى مفهوم[١]. لا يمكن تصوّر سعادة أكبر من هذه السعادة، سوى السعادة الأخروية، التي لا تتحقق بدورها إلا من هذا الطريق.

إن سورين كركيغارد من خلال إقراره بالأخلاق من الطريق الأنفسي، يعترف في الواقع بالمعرفة والنزعة الفطرية بالنسبة إلى الأخلاقيات، ويرى أن الحياة الأخلاقية تمثل قنطرة إلى الإيمان بالله والتديّن[٢]. وإنه يريد من الحياة الدينية، التسليم والتعبّد في قبال التعاليم الدينية، على الرغم مما تبدو عليه هذه التعاليم من التناقض وعدم الانسجام العقلي؛ لأن المسيحية تهدف إلى أن تصنع من الإنسان «كائناً استثنائياً»[٣]. إن الإنسان على الرغم من قدرته في التمرّد على الدين، إلا أن سعادته تكمن في التدين، وكمال التديّن يكمن في السيطرة على النفس وكبح جماحها، الأمر الذي يؤدّي بدوره إلى معرفة النفس، ويؤدّي بالتالي إلى معرفة الله سبحانه وتعالى. ومن لوازم ذلك هو الإيمان والحبّ والتفكير والدعاء والمناجاة في الخلوات[٤].

النتيجة

إن العلامة الطباطبائي يرى أن الإنسان مجبول على فطرة توحيدية وإلهية، تبحث عن الحق وتطلبه، وتبحث عن الخير وتنشده، كما أنها تبحث عن الجمال وتريده. ويرى أن سعادة الإنسان تكمن في التبعية لهذه الأمور والعمل على تطويرها وإيصالها إلى مرحلة الكمال، وصولاً إلى معرفة الربّ والفناء الأفعالي والصفاتي والذاتي[٥]. إن فائدة هذا الوصل والفناء تكمن في الحصول على «الحياة الطاهرة» والسالمة، بل على «أطهر أنواع الحياة» في الدنيا، ولا سيّما بالنسبة إلى الحياة في الآخرة؛ لأن هذا النمط من المعنى والأسلوب في الحياة سوف يخلّص الإنسان من جميع الآلام والأحزان والمخاوف والعدمية والإحباط، ويحقق له

١. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، ١٣٩١هـ، ج١٠، ص٨٩ـ٩٢، وج١١، ص٣٥٣ـ٣٥٧، ١٣٩١هـ.ش.
٢. جمال پور، بهرام، ١٣٧١هـ.ش، ص٩٦.
٣. كركيغارد، سورين، ١٣٧٧هـ.ش، ص١٣٥.
٤. صابر، غلام، ١٣٨٨هـ.ش، ص١٥٥ـ١٥٨.
٥. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، ١٣٨٥هـ.ش، ص٢٠١.

أفضل أنواع العلاقات الاجتماعية. إن لوازم ومقدمات هذا المسار والسلوك قد توفرت في التعاليم الإسلامية وفي التشيّع ـ المتطابق مع التركيبة الفطرية للإنسان ـ أكثر من سائر الأديان والمذاهب الأخرى؛ ولذلك يتعيّن على كل إنسان أن يُجسّد معنى حياته من خلال التعبّد بهذا الدين والمذهب. إن سائر الأديان تعد طرقاً ناقصة وضعيفة، وإن المذاهب البشرية أكثر نقصاً وضعفاً منها، بل إن الكثير منها متناقض وعلى طرف نقيض مع سعادة الإنسان[١].

إن سورين كركيغارد على الرغم من وجود التناقض في آرائه بشأن الماهية والفطرة، وبالتالي بشأن معنى الحياة، بيد أن بعض أعماله قد تضمّن اعترافاً ضمنياً وتلويحاً ـ بل واضحاً في بعض الأحيان ـ بالأمور الفطرية، وكأنه من خلال نقده للحياة في السماوات العبثية والأخلاقية قد اعترف لاشعورياً بارتباط الأمور الفطرية مع غاية ومعنى الحياة، ويرى أن سعادة الإنسان رهن في الأنفسية والحياة تحت السماء الدينية، والإيمان بالله والتسليم أمام التعاليم والأحكام الدينية / المسيحية. إن الحياة العبثية أو الغريزية، بل وحتى الحياة تحت السماء الأخلاقية (الأخلاق بمعزل عن الدين)، تؤدي بالإنسان إلى الفشل وانعدام الأمل. إنه يأسى على عصره؛ لأن هذا العصر يمثل ذروة المادية والحداثوية والتنكّر للتديّن والغفلة عن الاحتياجات المعنوية والروحانية للإنسان[٢]. لقد ظهر سورين كركيغارد من صلب الحضارة الجديدة وقلب عالم الغرب التنويري، وعلى الرغم من ذلك أعلن عن فشل الأنظمة الفلسفية والعلمية الحديثة، وانبرى ثانية لرفع لواء التديّن والمعرفة والإيمان بالله[٣]. وأخذ يصرخ بأعلى صوته: «إن حاجة الإنسان إلى الله، من أسمى كماله المطلوب»[٤]. ومع ذلك فإن ما يقترحه من «النزعة الإيمانية» القائمة على محاربة العقل، يتضمن تناقضاً مشتملاً على نواقصه الخاصة[٥].

---

١. انظر المصدر أعلاه، ص١٨٦ ـ ١٨٨؛ العلامة الطباطبائي، محمد حسين، ١٤١٥هـ، ص١٠.
٢. كركيغارد، سورين، ١٣٨٤هـ.ش، ص٦١ ـ ٦٣.
٣. مستعان، مهتاب، ١٣٧٤هـ.ش، ص٣٧، أكبري، رضا، ١٣٨٦هـ.ش، ص٤٧.
٤. صابر، غلام، ١٣٨٨هـ.ش، ص٩٣.
٥. بيترسون، مايكل، ١٣٧٩هـ.ش، ص٨٥ ـ ٩٠.

وعلى هذا الأساس يمكن تلخيص النتائج الهامة والمشتركة بين آراء هذين الفيلسوفين الشهيرين، على النحو الآتي:

١. القول بالفطرة في وجود الإنسان، وارتباط هذه الفطرة بمعنى الحياة، وإن كانت آثار سورين كركيغارد في هذا الشأن لا تنطوي على الانسجام والوضوح الكافي، وتبدو متناقضة.

٢. رفض وإبطال الفلسفات البشرية، من قبيل: الحداثوية[1]، وما بعد الحداثوية[2]، وتشعباتها، من قبيل: المادية[3]، والعلم التجريبي[4]، ومذهب اللذة[5]، والمذهب النفعي[6]، والتشكيك[7]، وما إلى ذلك.

٣. نبذ الحياة تحت سماء العبثية (الغريزية والعدمية) وكذلك نبذ الحياة تحت سماء الأخلاقية أيضاً.

٤. التأكيد على الحياة الإيمانية والدينية؛ العلامة الطباطبائي في التراث الديني / الإسلامي / الشيعي، وسورين كركيغارد في التراث الديني / المسيحي / البروتستانتي.

٥. التأكيد على أن السعادة المعنوية والدنيوية والأخروية رهن بتعميق الحياة الإيمانية؛ بمعنى: التعبد تجاه التعاليم الإلهية، والسير والسلوك العرفاني الذي يهدف إلى التزكية، ومعرفة النفس، والتقرّب إلى الله، وصولاً إلى الخطوة الأخيرة المتمثلة بـ (الفناء في الله). «والسلام».

---

1. Modernism
2. Postmodernism
3. Postmodernism
4. Scientism
5. Hedonism
6. Utilitarianism
7. Skepticism

المصادر

القرآن الكريم

أوتو- رودولف، ***مفهوم أمر قدسي (مفهوم الأمر القدسي)***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: د. همايون همتي، نشر نقش جهان، ط ١، طهران، ١٣٨٠هـ.ش.

أحمدي، ***سارتر كه مي نوشت (سارتر الذي كان يكتب)***، نشر مركز، ط ٢، طهران، ١٣٨٠هـ.ش.

استراترن، بول، ***آشنائي با سارتر (تعرّف على سارتر)***، ترجمته إلى اللغة الفارسية: زهران آرين، نشر مركز، ط ٣، طهران، ١٣٨٦هـ.ش.

أكبري، رضا، ***ايمان گروى (النزعة الإيمانية)***، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى، ط ٢، قم، ١٣٨٦هـ.ش. (مصدر فارسي).

اندرسون، سوزان لي، ***فلسفه كيركگور (فلسفة كركيغارد)***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: خشايار ديهيمي، طهران، طرح نو، ١٣٨٥هـ.ش.

اندرسون، سوزان لي، ***فلسفه كيركگور (فلسفة كركيغارد)***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: خشايار ديهيمي، طهران، طرح نو، ١٣٨٧هـ.ش.

آلن، دایاجینیس، ***سه آستانه‌نشین (ثلاثة جالسون على الأعتاب)***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: رضا رضائي، نشر ني، ط ١، طهران، ١٣٨٩هـ.ش.

بابكين، ريتشارد، ***كليات فلسفه***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سيد جلال الدين مجتبوي، دانشگاه طهران، ط ٢، ١٣٨٥هـ.ش.

باريت، ويليام، ***اگزيستانسياليسم چيست؟ (ما هي الوجودية؟)***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منصور مشكين بوش، نشر آگاه، ط ٢، طهران، ١٣٦٢هـ.ش.

براندت، فريتيهوت، ***كي يركه گور: زندكي و آثار (كركيغارد: السيرة الذاتية والآثار)***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: جاويد جهانشاهي، ص٧٧ ـ ٨٢، نشر پرسش، ط ١، إصفهان، ١٣٧٣هـ.ش.

برغمن، غريغزري، ***كتاب كوجك فلسفه (كتيّب الفلسفة)***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: كيوان قباديان، نشر كتاب آمه، ط ٨، طهران، ١٣٨٨هـ.ش.

برلين، أشعيان، ***سرشت تلخ بشر (الطبيعة المريرة للإنسان)***، ترجمته إلى اللغة الفارسية: ليلى سازكار، ص٢٨٢ ـ ٢٨٦، نشر ققنوس، ط ١، طهران، ١٣٨٥هـ.ش.

بريجانيان، ماري، ***فرهنك اصطلاحات و علوم اجتماعي (معجم مصطلحات الفلسفة والعلوم الاجتماعية)***، تنقيح: بهاء الدين خرمشاهي، پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى، ط ٣، طهران، ١٣٨١هـ.ش).

بورسينا، زهرا، ***تأثير گناه بر معرفت در اعترافات آگوستين قديس (تأثير الخطيئة على المعرفة في اعترافات القديس أغسطينو)***، مجلة (نقد ونظر) الفصلية، العدد ٢٩ ـ ٣٠، ربيع وصيف ١٣٨٢.

بيترسون، مايكل، ***عقل و اعتقاد ديني (العقل والإيمان الديني)***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، نشر طرح نو، ط ٣، طهران، ١٣٧٩هـ.ش.

جمال پور، بهرام، ***انسان و هستي (الإنسان والوجود)***، نشر هما، ط ١، طهران، ١٣٧١هـ.ش.

خادمي، مهدي، ***«تكوين وجودى ذات انسان نزد كى كگور» (التكوين الوجودي لذات الإنسان عند كركيغارد)***، فصلية «پژوهش‌هاى فلسفى و كلامي»، العدد: ٥٢، ١٣٩١هـ.ش. (مصدر فارسي).

خندان، علي أصغر، ***ادراكات فطري در آثار مطهري***، ابن سينا، دكارت، جان لاك، چامسكي (المدركات الفطرية في مؤلفات المطهري وابن سينا وديكارت وجون لوك وجومسكي)، نشر كتاب طه، ط ١، قم، ١٣٨٣هـ.ش. (مصدر فارسي).

دستغيب، عبد العلي، ***«كى يركه گور متفكر تنها» (كركيغارد المفكر الأوحد)***، مجلة «نامه فلسفه»، العدد: ٤، ١٣٧٨هـ.ش. (مصدر فارسي).

ريد، هربرت، ***آنارشيسم سياست شاعرانه (اللاسلطوية: سياسة شاعرية)***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن چاوشيان، نشر اختران، ط ١، طهران، ١٣٨٥هـ.ش.

سارتر، جان بول، ***اگزيستانسياليسم و اصالت بشر (الوجودية وأصالة الإنسان)***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مصطفى رحيمي، نشر نيلوفر، ط ٩، طهران، ١٣٧٦هـ.ش.

صابر، غلام، ***كى يركگارد و اقبال (كركيغارد وإقبال)***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد بقائي ماكان، نشر يادآوران، ط ١، طهران، ١٣٨٨هـ.ش.

العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، ***اصول فلسفه و روش رئاليسم (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)***، ج٥، حاشية: الشهيد مرتضى المطهري، انتشارات صدرا، طهران، بلاتاريخ.

العلامة الطباطبائي، محمد حسين، ***الرسائل التوحيدية***، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٢، قم، ١٤١٥هـ.

العلامة الطباطبائي، محمد حسين، ***الميزان في تفسير القرآن***، اسماعيليان،قم، ١٣٩١هـ.

العلامة الطباطبائي، محمد حسين، ***شيعة در اسلام (الشيعة في الإسلام)***، إعداد: السيد هادي خسروشاهي، نشر بوستان كتاب، ط ١، قم، ١٣٨٦هـ.ش.

العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، ***شيعه: مجموعه مذاكرات و مكاتبات پروفسور كربن با علامه طباطبائي (الشيعة: سلسلة مباحثات ورسائل البروفيسور هنري كوربان والعلامة الطباطبائي)***، مؤسسه پژوهشي حكمت و فلسفه ايران، ط ٤، طهران، ١٣٨٢هـ.ش. (مصدر فارسي).

العلامة الطباطبائي، محمد حسين، ***معنويت تشيّع (معنوية التشيّع)***، نشر تشيّع، ط ٢، قم، ١٣٨٥هـ.ش.

عباسي داكاني، پرويز، ***شرح قصه غربت غربي سهروردي (شرح قصّة الغربة الغربية للسهروردي)***، نشر تنديس، ط ١، طهران، ١٣٨٠هـ.ش.

فلين، توماس، ***اگزيستانسياليسم (الوجودية)***، حسين كياني، نشر بصيرت، ط ١، طهران، ١٣٩١هـ ش.

كوبليستون، فريدريك تشارلز، ***تاريخ فلسفه (تاريخ الفلسفة)***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: امير جلال الدين اعلم، طهران، علمى و فرهنگى، ١٣٨٦هـ.ش.

كركيغارد، سورين، ***انفسي بودن حقيقت (الأنفسية حقيقة)***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مصطفى ملكيان، مجلة نقد ونظر، العدد: ٣ ـ ٤، ١٣٧٤هـ.ش.

كركيغارد، سورين، ***ترس و لرز (الخوف والاضطراب)***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبدالكريم رشيديان، نشر ني، ط ٤، طهران، ١٣٨٤هـ.ش.

كركيغارد، سورين، ***گزيده‌اى از يادداشتهاى واپسين سالها (السنوات الماضية)***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: فضل الله پاكزاد، مجلة ارغنون، العدد: ٦ ـ ٥، ١٣٧٤هـ.ش.

كركيغارد، سورين، ***بيماري به سوي مرگ (مرض طريق المَوّات (المرض حتى الموت))***، ترجمته إلى اللغة الفارسية: رؤيا منجّم، نشر پرسش، ط ١، إصفهان، ١٣٧٧هـ.ش.

لوك، جون، ***جستاري در فهم بشر (بحث في فهم الإنسان)***، تلخيص: برينغل بتيسون، ترجمه إلى اللغة الفارسية: صادق رضا زاده شفق، نشر شفيعي، ط ٢، طهران، ١٣٨١هـ.ش.

كرنستون، موريس، ***ژان پل سارتر (جان بول سارتر)***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوچهر بزرگمهر، نشر خوارزمي، ط ٢، طهران، ١٣٥٤هـ.ش.

كين، سيم، ***گابريل مارسل (غابرييل مارسيل)***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مصطفى ملكيان، نشر گرّوس، ط ١، طهران، ١٣٧٥هـ.ش.

گرامي، غلام حسين، ***انسان در اسلام (الإنسان في الإسلام)***، دفتر نشر معارف، ط ١٢، قم، ١٣٨٩هـ.ش. (مصدر فارسي).

كيوبيت، دان، ***دريای ايمان (بحر الإيمان)***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن كامشاد، نشر طرح نو، ط ٢، طهران، ١٣٨٠هـ.ش.

لافين، ت. ز، ***از سقراط تا سارتر (من سقراط إلى سارتر)***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: پرويز بابايی، نشر نگاه، ط ٣، طهران، ١٣٨٦هـ.ش.

مستعان، مهتاب، ***كی يركه گور: متفكر عارف پيشه (كركيغارد: المفكر العارف)***، نشر روايت، ط ١، طهران، ١٣٧٤هـ.ش. (مصدر فارسي).

المطهري، مرتضى، ***فلسفه تاريخ (فلسفة التاريخ)***، ج١، نشر صدرا، ط ١، طهران، ١٣٦٩هـ.ش. (مصدر فارسي).

المطهري، مرتضى، ***مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)***، ج٢، انتشارات صدرا، ط ٩، طهران، ١٣٧٩هـ.ش. (مصدر فارسي).

المطهري، مرتضى، ***مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)***، ج٣، انتشارات صدرا، ط ٦، طهران، ١٣٧٥هـ.ش. (مصدر فارسي).

المطهري، مرتضى، ***مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)***، ج١٣، انتشارات صدرا، ط ٥، طهران، ١٣٧٨هـ.ش. (مصدر فارسي).

المطهـري، مرتضـــى، ***مجموعـه آثـار (الأعـمال الكاملـة)***، ج١٦، انتشـارات صـدرا، ط ٤، طهران، ١٣٨٠هـ.ش. (مصدر فارسـي).

المظفر، محمد رضا، ***المنطق***، نشـر فيروزآبادي، ط ٨، قم، ١٤٠٨هـ.

معين، محمد، ***فرهنگ فارسـي (المعجم الفارسـي)***، ج٥، نشـــر أمـير كبـير، ط ٩، طهـران، ١٣٧٥هـ.ش.

ماك كواري، جون، ***فلسفه وجودي (الفلسفة الوجودية)***، ترجمه إلـى اللغـة الفارسـية: سـعيد حنائي كاشاني، نشـر هرمس، ط ١، طهران، ١٣٧٧هـ.ش.

ماغي، برايان، ***مردان انديشه (رجال الفكر)***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عزّت اللـه فولادونـد، نشـر طرح نو، ط ٥، طهران، ١٣٨٩هـ.ش.

ملكيان، مصطفى، ***تاريخ فلسفه غرب (تاريخ الفلسفة في الغرب)***، ج٣، دفتر همكارى حـوزه و دانشگاه، ط ١، قم، ١٣٧٧هـ.ش.

نصـري، عبد الله، ***حاصل عمر (حصاد العمر)***، دفتر نشـر فرهنگ اسـلامى، ط ١، طهـران، ١٣٨٣هـ.ش. (مصدر فارسـي).

وارنوك، ميري، ***اگزيستانسياليسم و اخلاق (الوجودية والأخلاق)***، ترجمه إلى اللغة الفارسـية: مسعود عليا، نشـر ققنوس، ط ١، طهران، ١٣٨٦هـ.ش.

فال، جون، ***انديشه هستي (الفكر الوجودي)***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: باقر برهام، كتابخانه طهوري، طهران، ١٣٤٥هـ.ش.

وورنو، روجيه، وفال، جون، ***نگاهى به پديدارشناسـى و فلسـفه‌هاى هسـت بـودن (نظـرة إلـى الظاهراتية وفلسفات الكينونة)***، ترجمه إلى اللغـة الفارسـية: يحيـى مهـدوي، نشـــر خـوارزمي، طهران، ١٣٧٢هـ.ش.

الخلود ومعنى الحياة من وجهة نظر بيرنارد ويليامز
(دراسة نقدية تحليلية)[1]

د. محمد محمد رضائي[2]

زينب مهريان بور[3]

كلّ إنسان يمتلك قليلاً من المعرفة بنفسه وبما يدور حوله لا بدّ وأن يطرق ذهنه يواجه السؤال التالي: هل الموت يعني نهاية كلّ رغباتنا وطموحاتنا نحن البشر؟ لو لم يكن النهاية، إذن كيف ستكون حياتنا بعده سواء كانت في مرحلة واحدة أو عدّة مراحل؟

هذا السؤال يضرب بجذوره في تأريخ أسلافنا البشر منذ باكورة خلقتهم وكان له دور هامّ على صعيد مسألة الخلود وتحليل واقع الشخصية الإنسانية وما إن كانت حياتنا ذات معنى أو عارية من المعنى، وفي هذا السياق طرح بعض الفلاسفة شبهات حول مسألة الخلود حينما تطرّقوا إلى بيان معنى الحياة.

تمّ تدوين هذه المقالة بأسلوب بحث وصفي تحليلي بهدف نقد وتحليل نظرية الفيلسوف الغربي بيرنارد ويليامز التي تحدّث فيها عن موضوعي خلود الإنسان ومعنى الحياة والنسبة الرابطة بينهما، حيث استدلّ على أساس فلسفة الأخلاق العملية بأنّ حكم

---

١. المصدر: المقالة بعنوان «*نقد و بررسی نسبت جاودانگی و معنای زندگی (از نظر برنارد ویلیامز)*» في مجلة (*جستارهای فلسفه دین*) التي يصدرها المجمع العلمي لفلسفة الدين في جمهورية إيران الإسلامية، الفصلية، العدد ١٩، ربيع و سيف ٢٠٢٠م، الصفحات ٩٥ إلى ١٢٠.

ترجمة: د. أسعد مندي الكعبي.

٢. أستاذ في فرع الفلسفة ومتخصّص بفلسفة الدين ـ جمهورية إيران الإسلامية، جامعة طهران.

٣. طالبة ماجستير في فرع فلسفة الدين ـ جامعة طهران (كلية برديس فارابي) المسؤولة عن كتابة المقالة.

العقل لا يتناغم مع رغبة الإنسان في الخلود لكونه يحكم بعدم فائدة الحياة الخالدة؛ ثمّ استند إلى هذا الاستدلال ليدّعي أنّ الخلود لا يعدّ شرطاً ضرورياً لاتّصاف الحياة بمعنى، بل يعتبر نقطة سلبية في هذا المجال لكون الموت هو الذي يمنحها معناها الحقيقي.

تتضمّن هذه المقالة عدّة آراء نقدية طرحت على نظرية بيرنارد ويليامز المشار إليها وإثبات عدم صواب رأيه القابل بوجود تعارض بين مسألتي الخلود ومعنى الحياة، وفي هذا السياق أثبت الباحثان أنّ الأدلة التي اعتمد عليها لتفنيد مسألة الخلود باطلة ولا تتّصف بالرصانة العلمية المعتبرة لإثبات المطلوب.

مقدّمة البحث

عقيدتا خلود الإنسان واتّصاف حياته بمعنى من جملة المواضيع البنيوية في شتّى مجالات حياة البشر مثل الفلسفة بكلّ أنواعها ـ كالفلسفة الميتافيزيقية وفلسفة الأخلاق وفلسفة الدين ـ وعلم الأخلاق وعلم النفس وعلم الدين وعلم الاجتماع، كذلك ذات ارتباط وطيد بالحياة الفردية والعرفية لكلّ إنسان في المجتمع، حيث يتمّ تسليط الضوء عليهما في هذا المضمار، أي على الصعيدين الفردي والاجتماعي ومن شتّى نواحيهما، وهذا الأمر دليل بارز على الأهمية البالغة لهما وأهمية الأسئلة القديمة التي كانت تطرح منذ الحقبة الأولى في حياة البشر والتي من جملتها ما يلي:

ـ ما هي أهمّية هذه الحياة؟

ـ ما هو الهدف من هذه الحياة؟

ـ ما الشيء الذي يمنح حياة الإنسان معنى واقعياً؟

ـ هل الموت يعني نهاية كلّ رغبات الإنسان وأهدافه وإدراكاته أو لا يعني ذلك؟

ـ لو كان الموت هو النهاية المحتومة لكلّ رغبة وهدف وإدراك، فما الشيء الذي منح حياتنا معنى وعلى أساسه لا نشعر بعبثيتها؟

ـ لو لم يكن الموت هو النهاية المحتومة لكلّ رغبة وهدف وإدراك، فما هي طبيعة الحياة الخالدة التي سيعيشها الإنسان بعد الموت؟

ـ هل هناك دليل قطعي يثبت وجود حياة خالدة بعد الموت؟

ـ هل يمكننا اعتبار الخلود بأنّه أهمّ عامل يضفي معنى إلى الحياة؟

طرح هذا الموضوع للبحث والتحليل على مرّ العصور دليل على أنّ بني آدم منذ القدم اكتنفتهم وما زالت تكتنفهم رغبة في الخلود، لذا لا تنفكّ أذهانهم عن التفكير بكيفيته ومدى صوابه، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الأديان كافّة تؤكّد على خلود الإنسان بعد الموت رغم وجود اختلافات كثيرة في بيان جوانب الموضوع، إلا أنّها متّفقة على بنية الموضوع؛ لذا تمحورت دراسات ونقاشات الباحثين والمفكّرين وعلماء الدين من فلاسفة وغيرهم حول بيان طبيعة الخلود أو إثبات تحقّقه، لكن في الحقبة التي سبقت العصر الحديث لم تدوّن الكثير من البحوث بخصوص الاعتقاد بالخلود، أي لم يتطرّق الكثير من العلماء والمفكّرين إلى بيان ما إن كان هذا الاعتقاد مفيداً وإيجابياً أو أنّه مجرّد اعتقاد لا يؤثّر على سلوك الإنسان وأفكاره بحيث لم تذكر نتائجه وآثاره بشكل منهجي وفي نطاق نقاش علمي مفصّل إلا بنحو محدود للغاية، لكن بعد عصر النهضة والحداثة شهد هذا النوع من الدراسات انتعاشاً كبيراً بعد أن طرح من قبل مختلف المدارس الفكرية والفلسفية الحديثة وذكرت بخصوصه العديد من النظريات التي تعتبر جديدة من نوعها ولا سيّما على الصعيد الفلسفي ضمن مباحث فلسفة الأخلاق وغيرها، مثل النظرية النفعية في فلسفة الأخلاق والنظرية الوظائفية والنظرية البراغماتية، حيث تزايدت أهمّية البحث والتحليل في مضمار معتقدات الإنسان ومدى أهمّيتها والنتائج التي تترتّب عليها، لذا يحظى البحث عن الاعتقاد بالخلود بعد الموت في عصرنا الحاضر بأهمية بالغة لا تقلّ عن أهمّية البحث لإثباته.

ومن جهة أخرى شهدت الأوساط الفكرية في الآونة الأخيرة نقاشات محتدمة بين الكثير من المفكّرين والفلاسفة والأدباء بشتّى توجّهاتهم ومشاربهم الفكرية حول فائدة اعتقاد الإنسان بأنّه كائن خالد، وفي هذا السياق شكّك الكثير منهم في أهمّيته وحقيقته، لذلك تسائلوا قائلين: لو أمعنّا النظر بواقع الحياة الخالدة وتأمّلنا فيها بجدّ ودقّة، فهل سندرك أنّها ضرورية ومفيدة لنا حقّاً؟

وأمّا بخصوص مسألة النسبة بين عقيدة الخلود ومعنى الحياة باعتبار أنّ من يعتقد بالحياة الخالدة لا بدّ وأن تتّسم هذه الحياة بمعنى برأيه، فقد تبنّى المفكّرون والفلاسفة نظريتين أساسيتين هما كما يلي:

النظرية الأولى: اعتقاد الإنسان بأنّه كائن خالد يعدّ ضرورياً لاعتقاده بوجود معنى لحياته.

النظرية الثانية: اعتقاد الإنسان بأنّه كائن خالد يعتبر نقطة سلبية في حياته ولا يعود عليه بأيّة فائدة.

الجدير بالذكر هنا أنّ أتباع النظرية الثانية انتقدوا الأدلّة التي ذكرها أتباع النظرية الأولى لإثبات رأيهم، وإلى جانب ذلك ذكروا أدلّة تثبت عكس ذلك، حيث حاولوا على أساسها عدم ضرورة الاعتقاد بالخلود بالنسبة إلى معنى الحياة.

السبب الأساسي الذي حفّزنا على تدوين هذه المقالة هو شهرة نظرية الفيلسوف الغربي بيرنارد ويليامز ومقالته التي طرح هذه النظرية فيها، إذ سنسلّط الضوء عليها، إلى جانب رواج استدلالاته في الأوساط الفكرية والفلسفية والتي حاول فيها إثبات عدم فائدة الحياة الخالدة وعدم انسجام الاعتقاد بها مع الأسس العقلية التي تتقوّم عليها بعض النظريات البنيوية في العالم الغربي؛ بينما مسألة النسبة بين الخلود ومعنى الحياة تطرح للبحث والتحليل في رحاب مبادئنا الفكرية العرفية وأسس فلسفتنا الإسلامية لإثبات أنّ العقل يحكم بكون الحياة بحدّ ذاتها خالدة إلا أنّ الظروف التي تحفّها في عالم الدنيا فانية، وفي هذا السياق تذكر عدّة أدلّة مثل عدم إمكانية تحقّق العدل بالكامل في الحياة الدنيا الفانية ووجود مختلف أنواع الشرور فيها، حيث تطرّق مؤلّفوا الكتب العقائدية إلى بيان مسألة وجود الشرّ في حياتنا هذه بشرح وتفصيل. لكن رغم ذلك لا نجد في عرفنا الفكري ومبادئنا الفلسفية اهتماماً بالغاً بأهمّية الحياة الخالدة التي تعتبر في الواقع السبب الأساسي لاتّصاف حياتنا الدنيا بمعنى، بل الاهتمام ينصبّ على إثبات وجودها أكثر من أيّ شيء آخر.

الفيلسوف بيرنارد ويليامز على ضوء دراسته وتحليله مسالة الحياة الخالدة حاول تفنيد ضرورة الخلود على صعيد معنى الحياة، أي أنّ الاعتقاد بكون حياة الإنسان ذات معنى ليس مشروطاً بالاعتقاد بخلودها، بل حاول إثبات العكس من ذلك تماماً بحيث ادّعى أنّ الخلود بحدّ ذاته سبب لتجريد الحياة من المعنى.

المسألة الأخرى الجديرة بالذكر في هذا المضمار هي أنّ طرح هذا الموضوع على طاولة البحث والتحليل يحظى بأهمية بالغة نظراً لعدم ذكر كلّ التفاصيل المرتبطة به في

مصادرنا المترجمة والمؤلّفة على حدّ سواء، وحتّى ما طرح بخصوصها فقد أدرج بلا نظم وترتيب وبأسلوب منصف، إذ لا نجد اهتماماً جادّاً وحيادياً بمسألة النسبة بين الخلود ومعنى الحياة، بل معظم المصادر المدوّنة بالفارسية في هذا المجال إمّا أن تكون روائية فلسفية أو فكرية فلسفية، فأمّا الروايات الفلسفية هدفها إثبات عدم انسجام الاعتقاد بالخلود ومعنى الحياة الخالدة مع الأسس العقلية، وأمّا النظريات الفكرية الفلسفية فهي تطرح الموضوع في نطاق ميتافيزيقي بهدف إثبات خلود الحياة لكنّها لا تعير أهمية للبحث عن ضرورتها وفائدتها بالنسبة إلى الاعتقاد بمعنى الحياة. من هذا المنطلق تطرّقنا في هذه المقالة إلى نقد وتحليل أدلّة من ادّعى عدم فائدة الاعتقاد بالخلود وتعارضه مع حكم العقل.

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أنّ مقالة بيرنارد ويليامز التي تطرّقنا إلى نقد مضمونها وكذلك سائر المقالات التي دوّنت في نقدها، غير مترجمة إلى اللغة الفارسية ممّا يدلّ على كون موضوع بحثنا جديداً من نوعه وحريّ بالاهتمام.

ويمكن اعتبار مقالة هذا الفيلسوف الغربي التي عنوانها «قضية ماكروبولوس: تأمّلات في ملل الخلود»[1] من جملة المساعي الفكرية الرامية إلى تفنيد فائدة الخلود وضرورته بالنسبة إلى معنى الحياة، حيث اشتهرت على نطاق واسع في العالم ولا سيّما الأوساط الفكرية الغربية، لذلك تطرّق الكثير من المفكّرين والفلاسفة إلى نقد مضمونها أو تأييده، لكن المقالة الوحيدة التي تمّ تدوينها باللغة الفارسية بخصوصها عنوانها «ميتافيزيقا الموت: هل الخلود مطلوب؟»[2] للباحث آرش نراقي الذي تطرّق إلى نقد استدلالاتها بشكل مقتضب ولا يوجد أيّ تأليف آخر دوّنه مؤلّفونا في نقدها أو تأييدها، كما لم تُترجم إلى اللغة الفارسية الأمر الذي يزيد من أهمّية تسليط الضوء عليها وتحليل مضمونها بدقّة.

الجدير بالذكر هنا أنّ مسألة معنى الحياة تعدّ من أهمّ المسائل التي تطرح للبحث والتحليل ضمن المباحث الفلسفية السيكولوجية والدينية، وهي اليوم تدرج إلى جانب أكثر المسائل إثارة للجدل على نطاق واسع إثر ما شهده العالم من أحداث وتغييرات في العصر

1. Williams, Bernard (1973)

٢. آرش نراقي، ٢٠١٨م.

الحاضر والمنتصف الثاني من القرن العشرين ولا سيّما بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية، فهذه الأحداث زادت من أهميتها وحفّزت الباحثين على معرفة حقيقتها، إلا أنّ التوجّهات المادّية الشائعة في الأوساط الفكرية أسفرت عن طرح بعض الرؤى التي هي في الحقيقة عرضة للنقد مثل مذهب الإنكارية الذي شكّك أتباعه بالموضوع من أساسه وزعموا أنّ الحياة لا معنى لها. فضلاً عن ذلك شهد العالم تحدّيات ومشاكل جديدة جعلت من الضروري بيان واقع هذه المسألة كي يتمّ التوصّل إلى نتيجة بالنسبة إلى ما يحدث، فقد شاع الشعور بالضياع والحيرة في هذه الحياة وازدادت حالات الكآبة والانتحار في شتّى المجتمعات، ومن المؤكّد أنّ مسألة معنى الحياة هي واحدة من المعضلات التي لها دخل في كلّ ذلك، لذا لا محيص من السعي لبيان واقعها.

الهدف الأساسي من تدوين هذه المقالة هو بيان طبيعة الارتباط بين موضوعي الخلود ومعنى الحياة في رحاب الأسئلة التالية:

ـ لماذا يرغب الإنسان في حياة خالدة؟

ـ ما هي طبيعة الحياة التي يرغب الإنسان في أن تبقى خالدة كي تصبح وازعاً لاعتقاده بأنّها ذات معنى وهدف؟

ـ هل هناك دليل يثبت أفضلية الحياة الخالدة على الفانية بحيث يجعل الإنسان متّبعاً نهجاً أخلاقياً وصابراً أمام المعاناة والشرور التي يواجهها في حياته الدنيا؟

ـ والأهمّ من كلّ ذلك، هل الاعتقاد بكون الحياة ذات معنى متقوّم على دليل قطعي؟

ـ هل الحياة الخالدة بحدّ ذاتها لها معنى وعلى هذا الأساس من شأنها إضفاء معنى لحياتنا الفانية؟

وأمّا بالنسبة إلى خلفية البحث، فنحن نعتقد بعدم إمكانية تحديد حقبة زمنية معينة في تأريخ البشرية طرح فيها موضوعا الخلود ومعنى الحياة لأوّل مرّة، لأنّ الأسئلة التي أشرنا إليها طرقت أذهان الناس منذ باكورة التأريخ البشري، فهما من جملة المواضيع القديمة في الحياة، إذ كلّ إنسان ـ حتّى إذا كانت معرفته قليلة ـ عادةً ما كان يتأمّل بحقيقة عالمه وما يجري حوله متسائلاً:

ـ هل يوجد هدف في حياتنا؟ وهل لها قيمة؟ وما فائدتها؟

ـ هل الموت هو النهاية التامّة لكلّ رغباتنا وطموحاتنا وإدراكاتنا؟

ـ إذا لم يكن الموت هو النهاية المحتومة لكلّ شيء، ما هي حقيقة الحياة بعد الموت؟

هذه الأسئلة وما شاكلها تدلّ بوضوح على أنّ مسألة الخلود حظيت باهتمام البشر منذ العصور السالفة وطرحت كواحدة من أهمّ المسائل التي لها ارتباط بتصوّر الإنسان إزاء معنى الحياة.

وأمّا فيما يخصّ تأريخ طرح مسألة معنى الحياة في المدارس الفكرية والفلسفية، فالمعروف هو أنّ الباحثون تطرّقوا إلى بيان تفاصيلها على هيئة موضوع بحثي مستقلّ قبل ما يقارب قرنين ونصف القرن، لكنّها في بادئ الأمر ـ قبل عصر النهضة والحداثة ـ طرحت تحت عناوين أخرى وضمن مباحث ونقاشات فكرية متنوّعة مثل المواضيع المرتبطة بالسعادة والنجاة.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ مسألة السعادة طرحت كموضوع أساسي من قبل أتباع مذهب «فلسفة السعادة» حيث تضرب بجذورها في الفلسفة الإغريقية القديمة ولا سيّما فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو، فقد اعتبرها سقراط الغاية النهائية والهدف المنشود لجميع بني آدم، ووصفها أفلاطون بأنّها فضيلة وسموّ للروح، وحاول أرسطو إثباتها ضمن مباحث فكرية عقلية؛[1] والفلاسفة المسلمون بدورهم استخدموا مصطلح «سعادة» للدلالة على هدفية الحياة ومعناها، أي أنّهم اعتبروا سعادة الإنسان كامنةً في ضرورة وجود هدف ومعنى واقعي للحياة، فالكندي على سبيل المثال قال إنّ سعادة الإنسان المنشودة تتحقّق عندما تفارق روحه جسده، والفارابي وصفها بالخير الأعلا، وابن سينا اعتبر الحياة الأبدية والقرب من الله عزّ وجلّ أساساً للسعادة الحقيقية، والغزالي اشترط تحقّقها بالعلم والعمل.[2]

مسألة «معنى الحياة» لم تطرح قبل قرنين ونصف كموضوع مستقلّ في الأوساط الفكرية الغربية وبالأخصّ بين الأوساط الفلسفية، والسبب في ذلك يعود إلى أنّ الفلاسفة الغربيين في تلك الآونة كانوا يعتبرونها من أساسيات فكرهم الفلسفي ومن المبادئ الفكرية البديهية؛

---

١. للاطلاع أكثر، راجع: محمد علي فروغي، سير حكمت در اروبا.

٢. سعدي صفاري ـ رضا شريباني، ٢٠١٧م، ص١١٢.

لذلك طرحت فيما بعد لتصبح في عصرنا الحاضر واحدةً من أهمّ التحدّيات التي تواجهها البشرية ومن جملة المواضيع التي استقطبت أنظار الفلاسفة نحوها.

لا شكّ في أنّ كثرة الكتب والرسائل الجامعية والمقالات التي يتمّ تدوينها على صعيد المواضيع المرتبطة بالخلود ومعنى الحياة، دليل على أهميتهما في حياتنا، لكنّنا لا نجد في اللغة الفارسية بحثاً علمياً يتمحور بشكل أساسي حول مسألة عدم وجود ارتباط بينهما من وجهة نظر الفيلسوف بيرنارد ويليامز.

مسرحية ماكروبولوس

الفيلسوف الغربي بيرنارد ويليامز حاول إثبات عدم رغبة الإنسان في الخلود وعدم فائدته استناداً إلى النصّ المسرحي الذي دوّنه الكاتب التشيكي الشهير كارل تشابيك،[1] حيث تطرّق في هذا النصّ إلى بيان جزئيات عن حياة خالدة لسيّدة تدعى إيلينا ماكروبولوس التي كان والدها طبيباً في بلاط الإمبراطور، حيث طلب منه هذا الإمبراطور أن يصنع له إكسير الخلود بحيث يجرّبه أوّل مرّة على ابنته إيلينا.

إكسير الخلود أو إكسير الحياة الذي صنعه هذا الطبيب يجعل الإنسان شابّاً لمدّة ثلاثمئة سنة، وطول العمر هذا طبعاً سبب لتعبه وإنهاكه في حياة شاقّة ثمّ شعوره بالملل منها، لذلك يشعر من يتناوله بعد سنين طويلة بعدم الاكتراث بشيء ويرى الحياة عبثيةً لا هدف لها ولا معنى.

بعد أن بلغت إيلينا سن ٣٤٢ سنة شعرت بالملل من حياتها الخالدة فأصبحت كسولة لا تبالي بأيّ شيء وطغى عليها حزن عميق بحيث لا يسعدها شيء في العالم بأسره وبات كلّ ما حولها مكرّراً ومملاً بالكامل، فقد كان سكوتها مملاً وغناؤها أيضاً مملاً ولم يبق ما كان يسعدها سابقاً على حاله؛ لذلك عندما بلغت هذه المرحلة امتنعت عن تناول إكسير الحياة مرّةً ثانيةً إلى أن وافاها الأجل، وكان مصير هذا الإكسير أنّ شابّةً أتلفته رغم اعتراض رجال كهول عليها.[2]

---

١. عنوان هذا النصّ المسرحي هو «قضية ماكروبولوس». (من إضافات المترجم)

2. Williams, Bernard (1973), p. 82.

الخلود حسب فكرة مدوّن هذا النصّ المسرحي التي طرحها فيه، لا يناله إلا شخص واحد باعتباره سرّاً لا يعرفه جميع الناس، وأفضل سنّ لتناوله هو الثانية والأربعون باعتباره أفضل مرحلة من عمر الإنسان لنيل الخلود لأنّه في هذه المرحلة ما يزال منعّماً بطاقة الشباب وتجربته لا تبلغ الذروة، بل ما يزال قليل التجربة. أحد الباحثين اعتبر تخصيص هذه المرحلة من عمر الإنسان كأفضل موعد لنيل الخلود بأنّه دليل يشير إلى فكرة بيرنارد ويليامز في مجال كيفية نيل الخلود والظروف التي يمكن للإنسان أن يناله في رحابها.[١]

مسألة الخلود التي طرحت في هذه المسرحية تدلّ على شيء يشبه الخلود أو يمكن أن نسمّيه نوعاً من الخلود الذي هو في الواقع عرضي وليس أساسياً، لأنّ بطلة القصّة إيلينا ماكروبولوس يجب أن تتناوله مرّةً أخرى بعد ثلاثمئة سنة كي تبقى حيّةً،[٢] ومن هذا المنطلق فنّد بيرنارد ويليامز الصور الثلاثة للخلود ـ أي الصور المتعارفة في الأوساط الفكرية والفلسفية العالمية والغربية ـ والتي هي التناسخ والحياة بعد الموت وبقاء الحياة الدنيوية، حيث اعتبرها غير ثابتة عقلاً ولا يرغب الإنسان في أيّ منها، وكما ذكرنا فقد اعتمد على الفكرة التي طرحت في هذا النصّ المسرحي؛ وفي هذا السياق تجدر الإشارة إلى أنّ الخلود الذي تحدّث عنه وتصوّره هو من النوع الثالث، أي البقاء على قيد الحياة في عالم الدنيا.

من الآراء التي تبنّاها في هذه المضمار تأكيده على أنّ قصّة إيلينا تحكي عن عدم ضرورة تلازم الموت مع الشرّ أو سوء يكتنف الإنسان، بل يمكن أن يكون نهايةً لعذاب ومعاناة عظيمة كما حدث لهذه السيّدة بعد عمرها الطويل، وحتّى يمكن اعتباره وازعاً لمنح حياة الإنسان معنى.

وقد ابتدأ استدلاله على عدم رغبة الإنسان في حياة خالدة وعدم انسجام الخلود مع حكم العقل ـ إذ لا يعقل أن تبقى الحياة خالدةً إلى الأبد برأيه ـ وكون الموت هو الذي يضفي إلى الحياة معنى، بطرح مسألة عدم انسجام الخوف من الموت مع حكم العقل،

١. آراش نراقي، ٢٠١٧.
٢. المصدر السابق.

وذلك من خلال نقد استدلال الشاعر والفيلسوف الروماني تيتوس لوكريتوس[1] الذي كان من أتباع الفلسفة الأبيقورية[2] التي اعتبر فلاسفتها أنّ الخوف من الموت أمر معقول؛ بينما بيرنارد ويليامز خالفهم في ذلك وأكّد على وجود موضوعين مختلفين عن بعضهما في هذا المضمار، أخدهما الخوف من الموت والآخر طبيعة الموت من حيث كونه شرّاً.[3]

ومن المباحث الأخرى التي طرحها ضمن مقالته مسألة رغباتنا في الحياة، حيث اعتبرها بأسرها متقوّمة على افتراض كوننا موجودين في الحياة، أي مشروطة ببقائنا على قيد الحياة، فنحن نميل إليها لأنّنا نعيش في هذه الدنيا؛ وخلاصة ما توصّل إليه بهذا الخصوص هو أنّ هذه الرغبات تنصبّ في خدمة حياتنا وقد وصفها بالرغبات المشروطة لكن هذا لا يعني أنّ كلّ رغبة تكتنفنا من هذا النوع، إذ ليس جميع رغباتنا مشروطة؛ وفي هذا السياق ذكر مثالاً لبيان قصده وهو كما يلي: شخص يحاول الانتحار لكنّه يفكّر بمستقبله بعقلانية وحسابات منطقية، لذا يتوصّل إلى نتيجة فحواها أنّ ما يمنعه من إنهاء حياته عبارة عن حساب عقلي منطقي قوامه رغباته المكنونة في نفسه، حيث تسوقه هذه الرغبات إلى السعي لأن يبقى على قيد الحياة؛ وهي طبعاً ليست من سنخ الرغبات المشروطة في بقائه حيّاً.

إذن، لدينا رغبات أخرى غير مشروطة، وهي التي تحفّزنا على مواصلة الحياة، حيث نرغب في البقاء على قيد الحياة لأجل تحقيقها، وهي على العكس من الرغبات المشروطة أو المقيّدة لكون الحياة في خدمتها؛ ومن هذا المنطلق توصف بكونها غير مشروطة أو مطلقة، وتمنحنا إرادةً للحذر من الموت بحيث نعتبره بسببها شرّاً وسوء طالعٍ.[4]

وعلى ضوء مضمون مسرحية الكاتب التشيكي كارل تشابيك وقصّة إيلينا ماكروبولوس وسائر الاستدلالات التي ساقها لإثبات عدم وجود رغبة حقيقية في ذات البشر للخلود نظراً لعدم فائدته من الأساس، ادّعى أنّ الموت رغم كونه نهايةً للحياة لكنّه ليس دائماً ذا طابع سلبي وسبباً لضرر الإنسان لكون الخلود بحدّ ذاته غير مرغوب فيه كما أنّ الاعتقاد به

1. Lucretius
2. Epicureanism
3. Williams, Bernard (1973), p. 83.
4. Ibid, p. 83.

ورجاؤه يتناقضان مع حكم العقل، لأنّ فائدة الحياة الخالدة لا تتحقّق إلا إذا تـوفّرت شروط خاصّة لكنّ تحقّقها مستحيل، وبالتالي فالقضية سالبية بانتفاء الموضوع.

استدلالات بيرنارد ويليامز لإثبات عدم فائدة الخلود

بيرنارد ويليامز استدلّ على أنّ الموت يضفي إلى الحيـاة معنـى كـما يـلي: إذا بقينـا أحيـاء مخلّدين ولم يكن مصيرنا الموت، سوف لا يكون في حياتنا أيّ هـدف ولا رغبـة، أو ربمّـا تتغيّر شخصياتنا بحيث تصبح شيئاً آخر وكأنّنا غرباء عن أنفسنا هذه.

مسألة عدم فائدة الخلود التي أكّد عليها في مقالته يرد عليها إشكالان هما كالتالي:

الإشكال الأوّل: من الممكن أن يعيش الإنسان في رحاب حياة خالدة ذات جدوى وفائدة وتكون مرغوبة بالنسبة إليه، لذا يرتبط الموضوع هنا بأزمة هوية الإنسان وليس بالخلود.

الإشكال الثاني: الحياة التي فيها جدوى وفائدة هي في الواقع مطلوبة وضـــرورية، لـذا يرتبط الموضوع هنا بما يستهوي نفس الإنسان.

الباحث آرش نراقي ضمن كتاب ألّفه تحت عنوان «دروس من ميتافيزيقا الموت»[1] ومقالـة دوّنها بذات الموضوع، ذكر إشكالاً ثالثاً على نظريـة ويليـامز بمحوريـة أزمـة هويـة الإنسـان واعتبر هذه الهوية دليلاً ثالثاً اعتمد عليه هذا الفيلسوف الغربي لنقض مسألة الخلود؛ لكن هذا الإشكال لم يذكر في المقالة ضمن تقسيمات ويليامز ولم يطرح بشكل مباشـر.

بيرنارد ويليامز ذكر ثلاث نظريات التي تفسّر كيفية خلود الإنسان عندما أراد إثبـات عـدم وجود فائدة من الحياة الخالدة وعدم انطباق الاعتقاد بتحقّقها مع حكم العقل، وهـذه النظريـات هي التناسخ والحياة بعد الموت وبقاء الحياة الدنيوية (عدم حلول الموت على الإنسان مطلقاً).

أزمة الهوية الشخصية

ما يعرف في العصـر الحديث باسم أزمـة الهويـة الشخصـية (الفرديـة) مضـمونها المـرتبط بموضوع بحثنا هو اعتقاد الإنسان بأنّ حياته ليست خالدةً ـ أي لا يكـون مصـيره الخلـود ـ لذا ليس من الصواب أن يفكّر فيها ويرجوها، وذلك لأنّ خلوده إن تحقّق فعـلاً فهـو يعنـي

---

١. هذا الكتاب مدوّن باللغة الفارسية تحت عنوان «درس گفتار متافيزيك».

اضمحلال شخصيته الحالية وغربته عن ذاته، ممّا يعني أن تلك الحياة الخالدة لشخص آخر غيره ولا ارتباط له به من الأساس؛ أي أنّه نفسه التي تطلب الخلود اليوم عندما تتحقّق أمنيتها سوف تحلّ نفس أخرى محلّها في ذلك الوجود الخالد.

نرى من الضروري هنا بيان هذا الموضوع بوضوح أكثر كي يفهم القارئ الكريم مغزاه وذلك من خلال بيان واقع هويتنا الإنسانية في العصر الحاضر والتي إذا استطعنا الحفاظ عليها وصيانتها من الخلل سوف يصبح الخلود لها وليس لشخصية أخرى.

بيرنارد ويليامز يعتقد بأنّ رغبة الإنسان في الخلود تشهد تحوّلات كبيرة بشكل تدريجي خلال مسيرة حياته، وهذا هو السبب في صيرورة الحياة بعد خلودها من نصيب شخص آخر، لذا ليس من الحريّ بنا أن نرغب في حياة خالدة سينعم بها غيرنا؛ وقد وضّح هذا الموضوع كما يلي: لو أردت حياةً خالدةً فتحقّقت رغبتي بحيث مضت عليها ٢٠٠ سنة، في هذه الحالة تكون رغبتي الأولى التي راودتني في الخلود حينما كان عمري عدّة سنوات فقط، مختلفة بالكامل مع رغبتي في السنّة الـ ٢٠٠ من عمري ولا وجود لأيّ وجه مشترك بينهما، ومن ثمّ فالشخص الذي سيكون موجوداً بعد قرنين من الزمن مختلفاً عنّي؛ وعلى هذا الأساس حتّى لو بقيت حيّاً خالداً من الناحية الميتافيزيقية لكن ما سيحدث هو مسخ شخصيتي ومحو هويتي الحقيقية بالكامل.[١]

وفي هذا السياق رفض نظرية التناسخ في تفسير الخلود مؤكّداً على عدم وجود فائدة منه في هذه الحالة، وذلك من منطلق اعتقاده بأنّ الشخصية التي نشأت بعد التناسخ لا تمثّل سوى جزء يسير من الشخصية السابقة، أي أنّها حياة تمثّل جانباً ضئيلاً للحياة الأولى، لذا لا تتحقّق على أساسه الرغبة في الخلود ولا يحدث أيّ انطباق بينها وبين ما سيحدث مستقبلاً، فلربّما الشخصية التي نشأت بعد التناسخ لا ترغب في الخلود كما رغبت فيه الشخصية السابقة نظراً لعدم توفّر مسبّباتها التي كانت موجودة سابقاً، وهذا يعني عدم وجود أيّ اتّساق بين الرغبات الأولى واللاحقة لكون الشخص السابق غير الشخص اللاحق. بناءً على ذلك لو علم الشخص الأوّل منذ بادئ الأمر برغبات الشخصية التي

١. آرش نراقي، ٢٠١٧م.

ستنشأ في مستقبله عن طريق التناسخ سوف يخشى من تمنّي حياة طويلة خالدة ويشعر باليأس من هذا الأمر لأنّه لم يقصد محو هويته والقضاء على شخصيته عبر منح الخلود لشخص آخر، فالتناسخ لا يعني عدم اضمحلال الشخصية، بل من الممكن أن تنتهي بالكامل بسببه، وهنا تبقى معضلة إيلينا ماكروبولوس على حالها.[1]

أزمة الهوية الإنسانية العامّة

حينما يعاني المجتمع من أزمة الهوية الإنسانية بهيئتها العامّة فهذا يعني أنّ حياة البشر تتّسم بميزات خاصّة تزول وتضمحلّ مع مرور الزمان فيما لو انعدم الموت، حيث توجد العديد من الأسباب في هذا المضمار يمكن تلخيصها بما يلي:

السبب الأوّل: وجود حدود خاصّة تتقيّد بها حياة البشر بحيث تجعلها ذات طابع بشري، ممّا يعني وجود حدود معينة لكلّ شيء بحيث تجعله مختلفاً بالكامل عمّا سواه، لذا لو أزيلت هذه الحدود سوف يزول بنفسه ويتحوّل إلى شيء آخر ذي هوية مختلفة.

السبب الثاني: النصّ المسرحي الذي دوّنه الكاتب التشيكي كارل تشابيك فيه عبارات تدلّ على أنّ الموت ليس مجرّد سبباً لإدراك الإنسان حلول أجله ونهاية حياته، بل إضافةً إلى ذلك يعتبر إدراكاً بوجود حياة خالدة، وهذا الإدراك يمنح الحياة معنى وعلى أساسه تنشأ الكثير من القيم الأخلاقية، فحينما نعلم بأنّنا سنواجه مصيراً محتوماً خطيراً اسمه موت سوف نتمسّك بمبادئ أخلاقية متعالية، لذا لولاه لاستطاع كلّ إنسان أن يصبح شجاعاً يفعل كلّ ما يشاء دون أيّة خشية كما لو ألقى بنفسه وسط نار ملتهبة لإنقاذ طفل منها، لأنّه في هذه الحالة متأكّد من بقائه حيّاً.

السبب الثالث: حياة البشر أشبه بقصّة روائية، ومن المؤكّد أنّ معناها ينشأ من باطن أحداث هذه الرواية، لذا تمتاز بكلّ خصائص الفنّ الروائي ومن جملة هذه الميزات هي وجود نهاية لكلّ رواية تختم كلّ أحداثها بالتمام والكمال، لذا لو حذفنا هذه النهاية سوف تبقى الرواية ناقصةً.[2]

---

1. Williams, Bernard (1973), p. 92 - 94.

٢. آرش نراقي، ٢٠١٧م.

معضلة الملل في الحياة

بيرنارد ويليامز تحدّث عن إشكالية أخرى في حياة البشر تتمثّل في أزمة الملل وعدم الانجذاب المتواصل للحياة وما فيها، حيث أكّد على أنّ الخلود ليس من شأنه الحفاظ على هوية الإنسان الشخصية كما أنّ الرغبة فيه ليست دائمةً ومتواصلة إلى الأبد، وفي هذه الحالة ـ أي عندما يدرك الإنسان هذه الحقيقة ـ فهو إمّا أن لا يتأثّر بتاتاً بتجارب الحياة بحيث يشعر بالملل منها ولا يكترث بها لكونه يدرك أنّه مستقبلاً سوف يصبح غريباً عن ذاته، وإمّا أن يتأثّر بها دون أن تتغيّر رغبته في الخلود وفي هذه الحالة أيضاً تصبح الحياة الخالدة بالنسبة إليه مملّة لا جذّابية فيها، لأنّ هوية الإنسان الأخلاقية وميزاته الأساسية والبنيوية لا تبقى ثابتةً بلا تغيير في رحاب حياة خالدة حتّى لو اعتقد بكون نشاطاته الحياتية مرغوباً فيها ويسعى جاهداً لمواصلتها، لأنّ حياة كلّ إنسان عادةً ما تفقد جذّابيتها وطلاوتها مع مرّ السنين ثمّ تصبح مملّةً وكلّ ما فيها مكرّر. ويليامز على أساس هذه الفكرة ادّعى أنّ الرغبة في الخلود محدودة بحدّ ذاتها وسرعان ما تزول، والملل الكائن فيها منبثق من الرتابة الموجودة فيها والتكرار المتواصل، لذا فهي ليست مطلوبةً ولا طائل منها من الأساس.

إذن، رغبتنا في الخلود والبقاء على قيد الحياة برأي هذا الفيلسوف الغربي محدودة وليست مطلقةً لأنّها لا تدوم إلى الأبد، لذا فالرغبة في الحياة الحالية هي التي تضفي إلى حياتنا معنى وتمنحها قيمتها الحقيقية، لأنّها رغبة غير مشروطة حسب تعبيره.[1]

وضمن تسليطه الضوء على مسألة الخلود التي تعني بقاء الحياة الدنيوية تطرّق إلى بيان كيفية تحقّق الخلود، وفي هذا السياق أكّد على أنّ السنّ الذي اختاره الكاتب التشيكي كارل تشابيك لإيلينا في نصّه المسرحي هو ٤٢ سنة لأنّه يتناسب مع الحياة الخالدة، فالإنسان عندما يبلغ هذه المرحلة من عمره ما يزال صاحب طاقّة شابّة في روحه إلى جانب امتلاكه تجربةً كافيةً تؤهّله لمعرفة ما يجري في الحياة. وضمن بيانه تفاصيل هذا الموضوع احتمل إمكانية بقاء الإنسان حيّاً دنيوياً مؤكّداً على عدم استحالة حدوث أمور في المستقبل قد نتعجّب منها حالياً كما لو بقي الناس شبّاناً بحيث لا يبلغون سنّ الشيخوخة.

1. Wisnewski, Jeremy (2005), p. 28.

وقد أكّد على أنّ مغزى قصة إيلينا ماكروبولوس ما يلي: حتّى لو بقيت شخصية الإنسان على حالها لمدّة طويلة أو على نحو الخلود دون أن تتأثّر من مختلف التجارب التي يواجهها خلال مراحل خلوده، وفي الحين ذاته حتّى لو تواصلت رغبته في الخلود ولم تتضائل أو يندم عليها؛ فهو بكلّ تأكيد سوف يشعر بالملل جرّاء تكرار تجاربه بشكل رتيب وتشابه تلك الأمور التي يواجهها في حياته، ثمّ لا يبقى أيّ تبرير منطقي يحفّزه على الرغبة في الخلود بحيث يشعر ببرود تامّ وينعزل عن الناس بالكامل كما فعلت إيلينا.[١]

وضمن تحليليه النظرية الثالثة التي طرحت في تفسير الخلود والتي تعتبره حياةً بعد الموت، أيضاً صاغ رأيه على أساس سيرة إيلينا في النصّ المسرحي المشار إليه، وممّا قاله في هذا الصعيد: خلود الإنسان حسب ما حدث للسيّدة إيلينا يتحقّق في الحياة الدنيا، لكن معظم الذين يطمحون لنيله لا يعتقدون بأنّه يتحقّق في هذه الحياة بل اعتقادهم يرتكز على أنّهم سيخلدون بعد الموت، فوجود الإنسان برأيهم لا ينتهي حين الموت وإنّما سينعم بعده بحياة جديدة تختلف عن حياته الدنيوية بالكامل. رغم أنّ المعتقدين بهذا النوع من الخلود يدّعون عدم شعور الإنسان بملل فيه خلافاً لما عليه الحال في النوعين الأوّل والثاني، لكن اعتقادهم هذا ليس صائباً لأنّ الإنسان قطعاً سيواجه ذات المصير الذي واجهته إيلينا ماكروبولوس بحيث يطغى الملل والضجر عليه ولا يبقى له أيّ دافع لمواصلة حياته ثمّ تزول رغبته في الخلود.[٢]

يمكن تلخيص استدلالات بيرنارد ويليامز في النقاط التالية:

١. روح الإنسان فانية وخلودها مستحيل.

توصّل إلى هذه النتيجة دون أن يذكر دليلاً معتبراً يفنّد تحقّق الخلود، حيث تسائل عن ذلك ثمّ أيّد رأيه بكون العقل يحكم بعدم إمكانيته والذريعة الأخرى التي تشبّث بها في هذا الصعيد هي أنّ الموت هو الذي يضفي معنى للحياة.

---

1. Williams, Bernard (1973), p. 90 - 92.

2. Ibid, p. 94 - 95.

٢. قسّم رغبات الإنسان في الحياة إلى نوعين، مشروطة وغير مشروطة ـ مطلقة ـ حيث فسّر النوع الثاني بأنّه يحكي عن رغبة في البقاء على قيد الحياة والحذر من الموت باعتباره شرّاً يجب اتّقاؤه.

نستشفّ من هذا الكلام أنّ الاستدلالات التي طرحها ويليامز في مقالة «قضية ماكروبولوس: تأمّلات في ملل الخلود» بخصوص كون الخلود أمراً مطلوباً أو غير مطلوب وفيما يخصّ مسألة الموت، كلّها تتقوّم على الرغبة في الخلود.

بناءً على ذلك استنتج استحالة تحقّق الخلود، وهذه الاستحالة دليل واضح على أنّ كلّ حديث عنه مجرّد ضربٍ من الوهم والخيال؛ وحتّى لو افترضنا إمكانية تحقّقه فالحياة الخالدة في نهاية المطاف إمّا أن تكون مملّة لا يطيقها الإنسان أو أنّها ستكون من نصيب شخص آخر لكون هوية من رغب فيها قد مسخت بالكامل وحلّت محلّها هوية أخرى.

وضمن تفكيكه بين الرغبتين في الخلود المشروطة (المحدودة أو المقيّدة) وغير المشروطة (المطلقة)، أكّد على أنّنا إذا كنّا كائنات خالدة حقّاً سوف لا تكتنفنا رغبة في أن نخلّد لأنّ الإنسان لا يرغب بشيء في متناول يديه، وعلى هذا الأساس لا تنشأ لدينا أيّة رغبة تحفّزنا على مواصلة الحياة كما هو عليه الحال في واقعنا الحاضر.[1]

٣. الموت في سنّ طاعن حينما لا تكتنف الإنسان رغبة في مواصلة الحياة، لا يعدّ شرّاً، بل يمنح حياته معنى.

الموت برأي ويليامز ليس شرّاً على الإطلاق، وإنّما نعمة لذا لا ينبغي الخشية منه لكونه سبباً لعدم الخلود وحدوث ملل في الحياة وبفضله لا تضمحلّ شخصية الإنسان لتحلّ محلّها شخصية أخرى؛ فإذا حدث في وقت مناسب لا يمكن اعتباره شرّاً.

حينما يمضي الإنسان حياته في رحاب عددٍ كافٍ من السنين سوف يتمكّن من تحقيق رغباته وطموحاته، لكن في السنوات الأخيرة من حياته يعاني من ضمور بحيث يتوقّف فكرياً وبدنياً وتؤول طاقاته الوجودية إلى الأفول.[2]

---

1. Bowie, Tim (2011), p. 71 - 72.

٢. آرش نراقي، ٢٠١٧م.

بيرنارد ويليامز استنتج من جملة ما ذكر أنّ الحياة الخالدة مرفوضة ولا جدوى منها حتّى في أفضل الظروف، وذلك لأنّ رؤيته بالنسبة إلى الخلود متقوّمة من أساسها على طبيعة هوية الإنسان ورغباته؛ وفي هذا السياق أكّد على أنّ الرغبة في الخلود تعدّ ضروريةً لصياغة هوية الإنسان وإضفاء معنى لحياته فقط بغضّ النظر عن تحقّقها أو عدم تحقّقها، إذ من خلالها يبلور الإنسان علاقاته وخصائصه الشخصية بنحو يحكي عن واقع شخصيته؛ لكن لو زالت هذه الرغبة سوف يشعر بعبثية حياته ثمّ تمسخ شخصيته وتؤول إلى الزوال.

نظرية بيرنارد ويليامز في بوتقة النقد والتحليل

شهدت الأوساط الفكرية الكثير من ردود الأفعال إزاء نظرية بيرنارد ويليامز بين مؤيّد دافع عنها ومعارض ورفضها، وفي هذا المضمار حاول الكثير من المفكّرين نقدها ضمن بحوث علمية تحليلية، وفيما يلي نشير إلى بعض هذه الآراء النقدية:

نقد كلينتون نبتون (إمكانية الخلود في الجنّة)

الباحث كلينتون نبتون دوّن مقالةً انتقد فيها استدلال بيرنارد ويليامز الذي سعى من خلاله تصوير الخلود بأنّه غير مطلوب، وفي هذا السياق ابتدأ بعبارة ويليامز التالية: الخلود سوف يبدأ بملل يؤرّق الإنسان ويغرقه في ضجر دائم.

ردّ عليه قائلاً: لو كان استنتاجه صحيحاً لوجب علينا عدم الاشتياق لأيّة لذّة أو سعادة يمكن أن نتصوّرها بعد الموت أو ما يسمّيه المتدينون «جنّة». طبعاً من المحتمل وجود عوالم أخرى غير عالم الدنيا بحيث نلج فيها بعد وفاتنا ونعيش لمدّة محدودة من الزمن ربّما تكون طويلةً جدّاً وملؤها البهجة والسعادة؛ لذا حسب نظرية ويليامز وطبقاً لمعتقدات أتباع الأديان فالجنّة عبارة عن مكان مناسب جدّاً لكلّ إنسان يسكن فيه.

كذلك قال: رغم أنّ استدلال بيرنارد ويليامز صحيح لكن بعض فرضياته في هذا الاستدلال محلّ تأمّل ولا تخلو من إشكالات واضحة وجادّة، لذا فالنقد الذي يرد عليه لا يبطل استدلاله بالكامل، بل يجعله غير مقنع؛ وما يؤاخذ عليه في هذا المضمار هو تعارض ما ذكره مع عقيدة الخلود وحقيقة الموت حسب تعاليم الديانة المسيحية، فقد طرح مسألة

الخلود في مقالته بمعنى الحياة في الجنّة بعد الموت، إذ ذكر كلمة جنّة[1] في عدّة مواضع من هذه المقالة.

نبتون عرّف الموت بأنّه مجرّد نهاية لحياة الإنسان البدنية، لذا لا يعني موت الشخصية الإنسانية وزوالها وعدمية وجود الإنسان بعد حلول أجله.

إذن، استدلال ويليامز الثاني هو محور نقد نبتون، وفحوى هذا الاستدلال هي عدم فائدة الحياة بعد الموت لكونها تصبح مملّة وتفقد جذابيتها.

الجدير بالذكر هنا أنّ نبتون أعاد صياغة فرضيات ويليامز وطرح كلّ واحدة منها بشكل مستقلّ ثمّ تطرّق إلى نقدها تباعاً، وخلاصة ما ذكره كما يلي:

١. ويليامز يعتقد بوجود أنواع محدودة من الأشياء التي تمنح الإنسان سعادةً، أي أنّها محدودة بعدد معين.

٢. كلّ شيء يمنح الإنسان سعادةً في الحياة يصبح مع مرور الوقت مملاً ويفقد جذّابيته بحيث ينهكه.

٣. إذا كانت السعادة محدودة بأشياء محدّدة وكلّ شيء على مرّ الزمان يصبح مملاً وغير مطلوب، سوف يصل الإنسان إلى مرحلة لا يرغب فيها بمواصلة حياته.

٤. إذا بلغ الإنسان مرحلةً يكره فيها البقاء على قيد الحياة ولا يرى فائدةً من وجوده، فهذا يعني بكلّ تأكيد أنّ الجنّة غير مطلوبة من أساسها.

٥. نتيجة كلّ هذه المقدّمات هي عدم فائدة الجنّة وزوال رغبة الإنسان فيها.[2]

كلينتون نبتون طرح آراء بيرنارد ويليامز على طاولة النقد والتحليل كما يلي:

النقد الأوّل

صحيح أنّ رغبات الإنسان ونشاطاته في حياة فانية تعتبر محدودةً وليست مطلقةً وبالتالي لا تمنحه سوى مقدار ضئيل من السعادة، أي أنّ الأشياء التي يتلذّذ بها محدودة جدّاً؛ لكن نستشفّ من بعض المعتقدات المسيحية المتعارفة على نطاق واسع بين أتباعها في مجال

1. Heaven

2. Neptune, Paul, p. 1 - 2.

الحياة الروحانية في الجنّة والتي فحواها أنّ سكنتها يعودون إلى الحياة بأجسامهم التي طرقها الموت في حياتهم الدنيا، ولربّما هذه الأجسام تختلف من بعض النواحي عن الأجسام الدنيوية وتمتاز بخصائص جديدة لم يجرّبوها في عالم الدنيا؛ لذا من المنطقي الاعتقاد بأنّ أجساماً كهذه لها القدرة على التمتّع بأنواع غير محدودة من الملذّات وتجرّب كمّاً كبيراً من السعادة بشتّى الأشكال التي لم تكن متعارفة في حياتهم الأولى، ومن جهة أخرى لا ينبغي تجاهل قدرة الإنسان على الإبداع في التلذّذ بناءً على طبيعة شخصيته حيث يتمكّن من اكتشاف أنوع جديدة من السعادة في حياته الأخروية بأيّ نحو كان ولا سيّما أنّ حياته في الجنّة غير مقيدة بتلك القيود التي كان يعاني منها في حياته الأولى وليست فيها نواقص كالتي يعاني منها في هذه الحياة كما لا يواجه مشكلة قلّة مصادر السعادة.[1]

النقد الثاني

حتّى إذا أقررنا بأنّ الحياة الدنيا فيها عدد محدود من الأشياء التي تمنح الإنسان سعادةً ولذّةً، لكن نظراً لوجود أساليب عديدة يتمكّن على ضوئها من رفع مللـه منها بإمكانه أن يبدع في إسعاد نفسه وغيره بحيث لا تصبح كلّ لذّة مملّة له بعد مرور زمن طويل عليها؛ وهذا الأمر مرتبط بالجانب الروحي من شخصيته فالحياة الروحية فيها إبداع مشهود لدرجة أنّ إحدى الملذّات تصبح أكثر جذّابيةً وجمالاً كلّما مرّ عليها وقت أكثر.[2]

النقد الثالث

حتّى إذا قيل إنّ كلّ عمل يقوم به الإنسان يصبح مملاً بالنسبة إليه مع مرور الوقت، لكن هذا ليس أمراً عجيباً ومعضلاً لا حلّ له، فنحن خلال حياتنا اليومية عادةً ما نجرّب الملل لذا نسعى إلى تجاوزه من خلال مزاولة أعمال أخرى أو نستغلّ هذه اللحظات المملّة للتفكّر في واقع حياتنا وكيفية تحسينها والرقي بها إلى مستوى أفضل؛ لذا لو افترضنا أنّ هذا الملل سوف يرافقنا في حياتنا الأخرى حينما نستقرّ في الجنّة فلا يعني ذلك أنّ الحياة في الجنّة مرفوضة لا ترضينا والأفضل لنا أن نتخلّى عنها.

1. Ibid, p. 2 - 3.
2. Ibid, p. 3 - 4.

إذن، يجب على السيّد ويليامز إثبات أنّ الملل الذي يطرأ على الإنسان في الجنّة عند مرور مدّة طويلة على حياته فيها هو من سنخ الملل المنهك الذي يتسبّب بيأس قاتل؛ ومن جهة أخرى يجب عليه الإذعان بوجود أعمال ومباهج في الجنّة لا تنتهي إلى الملل على الإطلاق.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ كلينتون نبتون بعد هذا النقد ذكر أمثلةً على بعض الملذّات التي لا يشعر الإنسان بالملل والإنهاك منها نظراً لطلاوتها وتجدّدها مع مرور الوقت بحيث لا وجود لحدّ معيّن للتمتّع بها، وعلى هذا الأساس فنّد استدلال بيرنارد ويليامز مؤكّداً على وجود عوالم أخرى غير عالم الدنيا يجرّب الإنسان فيها سعادة وملذّات مطلقة لا حدّ لها بحيث لا يشعر بأيّ ملل أو إنهاك منها، وعلى أقلّ تقدير أنّ بعض الناس سوف يجرّبونها.

وإلى جانب ذلك ذكر بعض الملذّات الدنيوية التي لا يملّ الإنسان منها ولا ينهك مثل رغبته في أن يكون أفضل الناس وقيامه بتربية أبنائه وزواجه وصداقاته وحياته الأسرية والإيمان بالله عزّ وجلّ.[1]

ثانياً: نقد جيرمي ويسنيوسكي (إمكانية نشأة رغبات جديدة غير محدودة)

الباحث جيرمي ويسنيوسكي انتقد بيرنارد ويليامز على استدلاله الثاني الذي أكّد فيه على عدم وجود جذّابية في الحياة الخالدة وعدم إمكانية قبولها من الناحية العقلية، حيث رفض هذا الاستدلال واعتبر الحياة الخالدة مطلوبةً؛ وفي هذا السياق حاول إزالة الغموض عن هذا الموضوع وطرح قراءة جديدة لمفهوم الملل للتشكيك باستدلال ويليامز والتأكيد على أنّ من يعتقد به يجب أن يطرحه بنحوٍ آخر إن أراد الدفاع عنه. لذا في بادئ الأمر طرح تحليلاً أوّلياً كمثال للدفاع عن هذا الاستدلال، لكنّه استنتج منه قائلاً: حتّى إذا حلّلنا مفهوم الملل بأسلوب تخصّصي، لكن مع ذلك يبقى ادّعاء بيرنارد ويليامز محلّ إشكال وترديد، فالنقد وارد أيضاً حتّى إذا قلنا بأنّ تفسير الملل بفقدان الإنسان كلّ رغبة لامتناهية يطرح أيضاً على حاله في حياته الخالدة كما ادّعى ويليامز.[2]

بعد ذلك طرح نقده كما يلي: بيرنارد ويليامز اعتمد على فكرة أنّ رغباتنا الأساسية عندما تؤول إلى الزوال سوف لا تعود مرّةً أخرى، بل تفنى إلى الأبد؛ لكن هذا الكلام ليس

1. Ibid, p. 5.

2. Wisnewski, Jeremy (2005), p. 27.

صحيحاً، إذ من الممكن أن تنتهي هذه الرغبات إلا أنّ أفولها لا يعني عدم تجدّدها، فمجرّد زوالها لا يعدّ دليلاً على عدم عودتها من جديد، فلربّما يفقد الإنسان إحدى رغباته الأساسية لمدّة من الزمن لكن بعد مرور مدّة من الزمن وتحمّل عناء الملل منها، من الممكن أن تراوده مرّةً أخرى؛ لذا إن رغب بحياة خالدة فهذا لا يعني وجوب عدم تصوّر طروء مللٍ فيها على نحو القطع واليقين، بل قد يحدث ذلك لكنّه لا يدوم إلى الأبد نظراً لإمكانية زواله تجدّد الرغبة.[1] على سبيل المثال لو أنّ شخصاً كان يعيش في بلاد الإغريق القديمة ورغبته الأساسية التي راودته هي تجربة جميع أنواع الملذّات المادّية، لذلك تمكّن من أن يبقى على قيد الحياة ولمّا بلغ مرحلة القرون الوسطى استطاع إكمال تجربة كافّة الملذّات التي تمنّاها بحيث لم تبقَ لذّةً لم يجرّبها حسب تصوّره، لذا سوف يعيش بعد ذلك في حالة ملل؛ لكن بعد مضي عدّة قرون وحين ظهور الإنجازات التكنولوجية الحديثة يدرك أنّه كان على خطأ، فهناك ملذّات أخرى لم يجرّبها.[2]

نقد باول ريزكالا (الله مصدر لامتاهٍ ولا يشعر بتعبٍ)

الباحث باول ريزكالا وجّه نقداً على استدلال بيرنارد ويليامز الثاني الذي ادّعى فيه الثاني عدم وجود جذّابية في الحياة الخالدة، وفي هذا السياق أكّد على أنّ الله عزّ وجلّ عبارة عن مصدر لامتناهٍ للخير والسعادة، لذا له القدرة على منح الإنسان حياةً هادفةً بحيث لا يشعر بالملل فيها؛ حيث استند في نقده إلى معتقدات دينية، وذلك كما يلي: الخلود بحدّ ذاته لا هدف فيه، وحتّى المتدينون يعتقدون بهذا الأمر، لكن على ضوء الإيمان بوجود الله بصفته مصدراً لامتناهياً ووجوداً فياضاً لا توقّف لفيضه ولا يكتنفه أيّ تعب، قادر على تخليد الإنسان في رحاب حياة هادفة لا يطاله الملل فيها بأيّ نحو كان، لذا نظرية بيرنارد ويليامز يرد عليها نقد لأنّه طرحها متجاهلاً وجود هذا الإله القادر وادّعى أنّ كلّ رأي خلافها يتعارض مع حكم العقل.

---

1. Ibid, p. 35.
2. Ibid, p. 34 - 35.

المؤمنون بالله لا يعتبرون الخلود مجرّد حياة لامتناهية، بل يشترطون عدم تناهيها بوجود الله لكونها تدوم بفضل وجوده ورعايته لنا وعلى ضوء شتّى الوظائف والتكاليف التي جعلها على عاتقنا، لذا يكون الخلود هادفاً مع وجود الربّ.

إذن، الحياة الخالدة معناها الاستمرار تحت رعاية الله الذي نرجو رضاه ونحاول التقرّب إليه، وهذه رؤية تقليدية شائعة بين المتدينين.

الله له القدرة على فعل ما يشاء ومن ذلك باستطاعته أن يجعل الحياة غير مملّة مهما تطاول أمدها، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه لا يزيل الملل من أساسه أو يزيل ميزاتنا الإنسانية التي على أساسها نوصف بأنّنا بشر مثل قابلياتنا الإدراكية وإرادتنا وسائر قابلياتنا التي نشعر على أساسها بالملل، بل على ضوء صفاته الحسنى المتعالية تجعل احتمال شعورنا بالملل ضئيلاً جدّاً ولربمّا تجعله غير ممكن، لأنّه جذّاب يستهوي قلوبنا على الدوام، وهذا ما يجعلنا لا نشعر بأيّ ملل.[1]

نقد ليزا بورتولوتي ويوجين ناغاساو (اختلاف رغبات الإنسان)

الباحثان ليزا بورتولوتي ويوجين ناغاساو انتقدا نظرية بيرنارد ويليامز على ضوء إثبات وجود اختلاف بين الملل الدائم والملل المؤقّت وذكرا في هذا السياق أدلّة سيكولوجية للتأكيد على عدم وجود دليل يثبت أنّ الخلود اللامتناهي لا هدف له وسبب لشعور الإنسان بملل وتعب، وبيان نقدهما كما يلي: حتّى إذا قبلنا استدلال بيرنارد ويليامز المتقوّم من أساسه على ادّعاء ارتباط مسألة خلود الإنسان بسعادته وهدفه الشخصيين، ففي هذه الحالة إن تمكّن من تحقيق كافّة رغباته الشخصية لا يعني ذلك بالضرورة أنّه في نهاية المطاف سوف يتمنّى الموت ويشعر بالملل من الحياة بذريعة أنّ السيّدة إيلينا ماكروبولوس اكتنفتها هذه الحالة، إذ لا يمكن تسرية تجربتها على كافّة الناس.

إذن، لو لم يكن للإنسان هدف خاصّ في حياته فهذا لا يعني أنّه قطعاً سوف يرجو الموت ويرجّحه على الحياة، كذلك لا يعني عبثيتها وعدم هدفيتها من الأساس، فلربمّا يفقد الإنسان رغبته في الحياة ويشعر بالضجر منها في إحدى مراحل حياته، لكن هذا لا

1 .Ibid, p. 4.

يعني ضرورة رغبته في نهايتها والركون إلى الموت، بل غاية ما في الأمر قد تكون الرغبة في الموت آخر وأسوأ خيار له نظراً ليأسه من حياته التي يحتمل أن يتلذّذ فيها في رحاب رغبات أخرى غير الرغبة في الخلود، ناهيك عن أنّ رغبته في الخلود قد تراود ذهنه مرّةً أخرى، فهذا الأمر ليس مستحيلاً على الإطلاق.[1]

وفي هذا المضمار قسّما الملل إلى نوعين كما يلي:

ملل مؤقّت

هذا النوع من الملل يكتنف الإنسان جرّاء رتابة حياته وتكرار تجارب متشابهة إلى جانب انحسار مستوى الحماس والنشاط فيها، لكنّه مؤقّت ولا يدوم طويلاً لذا لا تترتّب عليه نتائج بعيدة الأمد؛ وأبرز مثال شائع في هذا المجال هو شعوره بالملل من شيء أو إنسان مثل الأعمال التي تكون في بادئ الأمر بهيجة وجذّابة لكن بعد مرور مدّة من الزمن تصبح مملّة ومتعبة نظراً لكثرة تكرارها.

الباحث غابريل Gabriel أكّد على أنّ هذه الحالة المملّة المؤقّتة متوقّع حدوثها في حياة البشر إثر تكرار بعض الأمور فيها ورتابة برامجهم اليومية إلى جانب انعدام ما يحفّزهم على مواصلة هذه البرامج.

ملل دائم

الملل الدائم أو الذي يمكن أن يوصف بالمزمن يختلف بالكامل عن الملل المؤقّت، حيث يكتنف الإنسان حينما يشعر بالسأم والضجر من الحياة بأسرها وليس من شيء محدّد، ويستتبع نتائج سلبية مباشرة مثل الكسل والانزواء والاضطراب والشعور بالغربة عن الذات واتّخاذ سلوكيات مناهضة للمجتمع والحياة الاجتماعية وتعاطي الخمور بشكل مبالغ فيه والمعاناة من كآبة مطبقة وربّما ينتهي بالانتحار، فهذه الحالات مشهودة لدى الذين يطغى عليهم هذا النوع من الملل؛ وفي هذا السياق أكّد الباحث غابريل على أنّ هذه الحالات النفسية المزرية سببها إرهاصات باطنية تراود الإنسان فتجعله في حالة من الملل الدائم.

1. Bortolotti, Lisa, Nagasawa, Yujin (2009), p. 266.

وأمّا بيرنارد ويليامز فهو لم يميّز بين النوعين المذكورين من الملل بحيث عمّمه على النوع الثاني، أي اعتبر حالات ضجر الإنسان من الحياة مللاً دائماً يجعله غير راغب في الخلود، وعلى هذا الأساس استنتج ما يلي: إذا فقدت الرغبة في الخلود سوف تنشأ لدى الإنسان حالة ملل دائم، والملل بكلّ تأكيد لا يتناغم مع الحياة الخالدة ولو حدث فيها سوف يجعلها غير مرغوب فيها، فهو كما يؤثّر سلبياً على الحياة المؤقّتة كذلك تأثير سلبي قطعاً على الحياة الخالدة.

نستشفّ من هذا الكلام أنّ ويليامز طرح الملل بصفته من النوع الثاني ـ الملل الدائم ـ لذا يجب أن تكون ثمرة هذا الاستنتاج هي أنّ تجاربنا المكرّرة لا يمكن أن تزيد من حالات مللنا، فهذا أمر غير معقول ولا يوجد دليل معتبر يثبته لكون تكرار التجارب المتشابهة يعدّ سبباً للشعور بالملل بشكل مطلق بغضّ النظر عن كونه مؤقّتاً أو دائماً وليس هناك ما يثبت أنّ هذا الأمر سبب لحدوث ملل دائم.[1]

نقد مايكل بيرلي (عجز ويليامز عن بيان حقيقة الخلود)

المفكّر البريطاني مايكل بيرلي انتقد نظرية بيرنارد ويليامز كما يلي: حسب استدلال ويليامز يجب أن نتصوّر الحياة الخالدة بأنّها حياة طبيعية محدودة على غرار هذه الحياة وفيها ملذّات معينة، ومن المؤكّد أنّ ضعف هذا الاستدلال سببه الاعتماد التامّ على مضمون قصّة إيلينا ماكروبولوس وكأنّها تحكي عن واقع قطعي لا يمكن التشكيك به، لكنّه غفل عن أنّ إدراكنا نحن البشر لمسألة الخلود غير تامّ ولا يمكن اتّخاذه كأساس للتنظير والبتّ في الأمور، إذ ليس من الصواب تقييم واقع الحياة الخالدة وفق معطيات حياة فانية، ومن ثمّ كلّ استدلال فلسفي بحت بخصوص مسألة الخلود لا يعدو كوناً ظنّاً وتخميناً غير موجّه.

يا ترى كيف يمكن لأحد ادّعاء أنّ الكائنات الفانية وعالمها عبارة عن مجاهيل لا أحد يعلم كُنهها ثمّ يدّعي عدم إمكانية البتّ فيما لو كان الخلود مرغوباً فيه أو غير مرغوب فيه اعتماداً على نصّ مسرحي تختلف أحداثه وشخصياته إلى حدّ كبير مع نمط حياتنا ولا فكرة فيه سوى مسألة طول عمر الإنسان؛ فهذا أمر مثير للسخرية حقّاً! لأنّ تصوّر وجود

1. Ibid, p. 266 - 270.

حياة خالدة وإنسان يمكن أن يعيش بعمر أبدي يقتضي قبل كلّ شيء تصوّر وجود عالم آخر غير عالمنا الدنيوي بحيث تكون الحياة فيه بنحو مختلف ويمتلك من يعيش فيها قابليات تؤهّله لأن يخلّد.

إذن، لا صواب لتعميم خصائص هذه الحياة الفانية على حياة أخرى أطول منها أمداً بكثير ولربّما لا نهاية لأمدها، لذا كلّ سيناريو يطرح وفقاً لهذه المعطيات يعدّ ضعيفاً جدّاً وأقلّ شأناً من أن نصوغ منظومتنا الفكرية وننظّر على أساسه.

الجدير بالذكر هنا أنّ السلبيات المشار إليها يمكن تصوّرها في كلّ حياة فانية، لذا يسوّغ لنا أن نحكم عليها بالشكل الذي صاغه بيرنارد ويليامز نظراً لانطباق الموضوعين مع بعضهما، لكن ليس من الصواب تسرية هذا الحكم إلى الحياة الخالدة، إذ لا نعرف حقيقتها لذا ليس من شأننا البتّ بما تمتاز به لكونها غير محدودة بحدود هذه الحياة التي نعرفها.[1]

نقد جون مارتين فيشر (الملذّات نوعان: مملّة وغير مملّة عند التكرار)

الفيلسوف الأمريكي جون مارتن فيشر هو أحد منتقدي بيرنارد ويليامز، وضمن مبحث الخلود في كتابه Death, Immortality, and Meaning in Life أكّد على أنّه ضمن استدلاله الذي تحدّث فيه عن الرغبة في الخلود وضرورته للبشر، أثبت أنّ الحياة الخالدة يمكن أن تكون جميلةً للإنسان مهما تطاولت واستدامت حالها حال الحياة الفانية التي فيها جمال وأمور محبّبة، وفي هذا المضمار عارض نظرية ويليامز من خلال طرحه فكرة أنّ الرغبات التي تكتنف الإنسان من الممكن أن تكون دائمة وغير مملّة مهما تكرّرت وليست هناك ضرورة تجعلها فانيةً أو مملّةً على نحو القطع واليقين، حيث وضّح رأيه كالتالي: يجب التمييز بين الملذّات التي يشعر الإنسان بالملل عندما تتكرّر كثيراً في حياته، والملذّات التي لا يشعر بالملل منها مهما تكرّرت، والجدير بالذكر هنا حتّى الملذّات من النوع الأوّل ـ المشعرة بالملل عند التكرار ـ تكون هكذا في الحياة الدنيا لكنّها قد لا تكون كذلك في الحياة الخالدة، فنحن لا نعلم طبيعة الإنسان في تلك الحياة إذ من المحتمل أنّه لا يشعر بالملل منها بحيث تمنحه سعادةً لا تتوقّف أبداً ومن ثمّ لا يشعر بالسأم من حياته الخالدة.

1. Bowie, Tim (2011), p. 63 - 76.

استدلال بيرنارد ويليامز ليس صحيحاً لأنّ بعض الملـذّات إن تكـرّرت تشـعر الإنسـان بالملل والضجر، لذا لا يرغب في تكرارها، أي أنّها لا تسـتحقّ أن تتكـرّر بشـكل متواصـل لكونها تفقد ميزة السعادة في هذه الحالة كما لو تسلّق إنسان جبل ويتني[1] لبلوغ قمّته؛ لكـن هناك ملذّات لا يشعر بالملل منها على الإطلاق مهما تكرّرت، إذ يمكنه تجربتها مـراراً دون أن يسأم منها بحيث يشعر بسعادة غامرة في كلّ مرّة، مثل الملذّات التي ينالها من الممارسـة الجنسية وتناول الطعام المفضّل له واستماع موسيقى جميلة.

إذن، مجرّد وجود ملذّات مملّة عند تكرارها في حياة الإنسان ليس دليلاً على أنّـه قطعـاً سيشعر بملل وضجر إثر هذا التكرار بحيث تفقد حياته جذّابيتها ويتمنى نهايتها، كلا فالأمر ليس هكذا. على سبيل المثال بإمكان إنسان أن يمضـي حياته في البلدان الأفريقيـة لأجـل إقامة العدل، وبعد أن ينجز مهمّته يشدّ الرحال نحو الهند، ثمّ يذهب إلى مكان آخر بحيـث يجرّب لذّة إقامة العدل بشكل مكرّر دون أن تكتنفـه حالـة ملـل أو ضـجر مـمّا فعـل، وفي المرحلة اللاحقة من حياته يتعلّم فنّ الرسم ويمضـي جانباً من عمره في مرسمٍ يشعر ببهجةٍ كلّما ذهب إليه، وهكذا تتواصل ملذّاته المتكرّرة دون أن يملّ من تكرارها.

نستنتج من هذا المثال أنّ الأشياء التي تمنح الإنسان لـذّة في الحيـاة ليسـت محـدودةً، مثل التأمّل في جمال العالم والطبيعة، فعندما نتصوّر هذا الجمال المذهل كيف سيكون في حياتنا الخالدة، سوف ندرك أنّه يزيد من جذّابيتها ولا يجعلنا نشعر بأيّ ملل فيها.[2]

نقد تيموثي تشابل (الرغبات المتعالية في الحياة)

الباحث تيموثي تشابل خالف نظرية بيرنارد ويليامز مؤكّداً على أنّ الرغبة في الخلود والتـي تعدّ أملنا في الحياة وتحفّزنا على السير قدماً فيها دون يأسٍ، ليس من الضـروري أن تكـون

١. جبل ويتني Mount Whitney فيه هو أعلا قمّة في الولايـات المتحـدة الأمريكيـة حيـث يقـع في ولايـة كاليفورنيا ويرتفع عن مستوى سطح البحر ما يقارب ١٤٥٠٥ قدم (٤٤٢١م)، وأول من صعده المتسلّقان أي. أتش. جونسون وجون لوكاس في عام ١٨٧٣م. (من إضافات المترجم)
المصدر:
https://en.wikipedia.org/wiki/Mount_Whitney

٢. آرش نراقي، ٢٠١٨م، ص٩٨.

محدودةً، أي أنّ حياة الإنسان عندما تصبح خالدةً فهو يمكن أن يشعر بملذّات لا تتوقّف عند حدّ بحيث لا يشعر بملل منها.

الجدير بالذكر هنا أنّ هذا الباحث الغربي اتّفق مع ويليامز في الكثير من آرائه لدرجة أنّه أيّده في نقد الفلسفة الأبيقورية، لكنّه اختلف معه على صعيد ما ذكر، حيث اعتبر رغباتنا تحفّزنا على القيام بمشاريع عظيمة في الحياة من شأنها أن تدوم وتتواصل دون توقّف؛ ومن كلامه الذي انتقد فيه ويليامز ما يلي: الحياة الخالدة عبارة عن حقيقة ثابتة ـ أي أنّ الخلود أمر محتوم ـ وظروف العيش فيها أفضل بكثير من الحياة الفانية، لأنّنا في هذه الحياة نعاني من ضغوط كثيرة إثر خضوعنا لقيود الزمان، لذا رغباتنا مرهونة بما لدينا من وقت محدود؛ لكن حينما يوافينا الأجل ونفارق الدنيا سوف نتخلّص من هذه القيود ثمّ نتمكّن بكلّ راحة وطمأنينة من تحقيق مشاريعنا ـ رغباتنا ـ ممّا يعني أنّ التحرّر من قيود الزمان إيجابي وعلى ضوئه تتحقّق رغباتنا الدائمة.

إذن، عندما ننظر إلى الموت وفق ظروف حياتنا الدنيوية المقيّدة بزمان محدود ونتأمّل فيما لو كنّا بسببه قادرين على تحقيق مشاريعنا التي نحلم بها أو لا، من المؤكّد أنّنا نتصوّره أمراً سلبياً لكونه سبباً في تجريد الحياة من المعنى والهدفية، لأنّ السعي لتحقيق الرغبات والأهداف هو الذي يمنح حياتنا معنى ويجعلها ذات قيمة عليا.

وأمّا المشاريع أو الرغبات التي نعتبرها متعالية فهي مثل المحبّة وتربية الأبناء، لذا يحول الموت طبعاً دون إكمالها وهو من هذه الزاوية يجرّد الحياة من هدفيتها ومعناها.

لدينا الكثير من المشاريع والأهداف المتعالية التي تمنح حياتنا معنى، ومن المؤكّد أنّها تختلف باختلاف الظروف الزمانية، فلربّما يتمّ إنجاز بعضها خلال مدّة قصيرة، لكن هذا لا يعني أنّنا نستطيع إنجازها كلّها دفعةً واحدةً لأنّها ليست كالخيوط الصغيرة الملتفّة ببعضها في حبلٍ واحدٍ بحيث تمتدّ معاً وتنقطع معاً؛ لذا تكتنف الإنسان في لحظة رغبة شديدة للبقاء على قيد الحياة من منطلق حبّه لإكمال مشاريعه وتحقيق أحلامه، ومن ثمّ ما دامت الحياة تجري وفق المرام ليس هناك سبب لأن يتوقّف فيها أو يتمنى زوالها.

استناداً إلى ما ذكر إذا كانت الحياة مثاليةً وفيها مشاريع متعالية، فهذا يعني أنّ الخلود أمر مطلوب وله أهداف سامية.[1]

ومن الآراء التي تبنّاها تيموثي تشابل في هذا المضمار: الإنسان يدرك معنى الحياة تناسباً مع مشاريعه الشخصية التي يرغب في تنفيذها، أي الرغبات التي يهدف إلى نيلها، ومن المؤكّد أنّها لا تبدأ دفعةً واحدةً ولا تنجز وتكتمل دفعةً واحدةً أيضاً، بل كلّ مشروع يتطلّب مرور مدّة من الزمن لأن يتبلور في الذهن ثمّ لا بدّ من مرور مدّةً أخرى كي يتمّ إنجازه؛ ويمكن تشبيه هذه الحالة بالحبل المفتول المكوّن من عدّة خيوط الملتفّة على بعضها لكن طول كلّ واحد منها يختلف عن الآخر، لذا كلّ مشروع أو رغبة في الحياة عبارة عن خيط من هذه الخيوط من حيث اختلاف طول كلّ واحد منها عن الآخر، بينما الحياة نفسها هي الحبل بأكمله، لذا طول هذا الحبل واحد بحيث يعكس طول الحياة الذي هو واحد.

بناءً على هذا التشبيه فالموت بمعنى قطع الحبل، وهذه الحقيقة تدلّ على أنّ القطع متى ما حدث سوف تتوقّف المشاريع غير المكتملة، أي لا تكتمل الرغبات التي يرجو الإنسان تحقّقها ولم تتحقّق بعد، وبعبارة أخرى فالموت يعني كبت بعض الرغبات نظراً لانهيار المشاريع التي ابتدأها الإنسان وأراد إنجازها؛ وعلى هذا الأساس فالخلود أمر إيجابي ومطلوب بالنسبة إلى الإنسان.

من المؤكّد أنّ الموت حتّى إذا لم يقضِ على كلّ رغباتنا المتعالية لكنّه على أقلّ تقدير يقضي على بعضها، لذا ما دامت هذه الرغبات متعالية بالنسبة إلينا ونبذل كلّ ما بوسعنا لتحقيقها، فهي تعدّ سبباً مقنعاً للرغبة في الخلود ودليلاً على كونه أمراً مطلوباً وإيجابياً.

الجدير بالذكر هنا أنّنا قادرون على امتلاك مشاريع ـ رغبات ـ دائمة، ولا شكّ في أنّ الحياة المثالية لا تتحقّق إلا في رحاب مشاريع متعالية وقيم نطمح في بلوغ ذروتها؛ وحتّى إذا انتهى بعضها لكن سرعان ما تحلّ محلّها أخرى، فهذه دورة الحياة الطبيعية التي لا تتوقّف لكونها عبارة عن مشاريع تبدأ وتنجز لتحلّ محلّها مشاريع أخرى دون توقّف، وفي

1. Chappell, Timothy (2009), p. 1 - 5.

ظلّ هذه الحركة الدائبة ترتقي شخصية الإنسان وينضج فكره، لذا يمكن اعتبار هذه المشاريع (الرغبات) بأنّها البنية الأساسية لوجودنا نحن البشر وليس لها حدّ تتوقّف عنده.

استناداً إلى ما ذكر يمكن تشبيه الموت بالمقصّ الذي يقطع حبل الحياة وخيوط الرغبات المتعالية، لذا ليس هناك حلّ لتحقيق هذه الرغبات سوى الخلود، فهو المضمار الذي تنجز فيه المشاريع دون توقّف.[1]

نقد كينيث روزاتي

الباحث كينيث روزاتي يعتقد أنّ النصّ المسرحي الذي دوّنه الكاتب التشيكي كارل تشابيك يعتبر مجرّد فكرةٍ مقترحةٍ للتأمّل فيها أكثر من كونه رأياً قطعياً، لذا فهو لا يهدف من وراء هذا النصّ إلى ادّعاء شيء على نحو القطع، بل غاية ما في الأمر أنّه طرح فكرةً من الممكن أن تطرح الكثير من أمثالها.

وفي هذا السياق اعتبر استدلال بيرنارد ويليامز الذي ادّعى فيه أنّ الإنسان يشعر بملل قاتل لو بقي خالداً، بأنّه غير مقنع ومتعارض مع المعتقدات والتصوّرات السائدة بين البشر على مرّ العصور، فهو استدلال يتعارض بالكامل مع رغبة الإنسان الفطرية في الخلود، وحتّى أتباع المذهب الإنكاري يقرّون بأفضلية الحياة من الناحية العقلية ويرغبون في بقائها؛ لذا لا صواب لادّعاء أنّ الحياة الطويلة سيّئة والأفضل انقطاعها.[2]

وممّا قاله في هذا السياق: بيرنارد ويليامز تجاهل بعض أحداث قصّة إيلينا ماكروبولوس، فلو أمعنّا النظر في مختلف أحداثها وتفاصيلها المرتبطة مع بعضها نلاحظ أنّ حالة الملل التي أصابت إيلينا بعد عمر طويل ثمّ انزواؤها عن العالم، سببهما الأساسي ميزاتها الشخصية وظروف حياتها.

ويليامز يعرف حقّ المعرفة ما الذي نتصوّره عندما نفكّر في الخلود، وقد لاحظ أنّ إيلينا كانت وحيدةً في حياتها الطويلة ولا وجود لمن يؤنسها ويسلّيها أو على أقلّ تقدير يشاركها في رغباتها، لذا شعرت بطلة القصّة بهذه الوحدة في عالم الخلود ثمّ راودها الملل

1. Burley, Mikel (2009), p. 529 - 533.
2. Kenneth Rosati 2013, p. 2 - 3.

فرجّحت الانزواء بقرار شخصي. لكن رغم ذلك نلاحظ ويليامز قد عمّم هذه النتيجة على كافّة البشر.[١]

كذلك انتقده قائلاً: ويليامز ضمن تسليطه الضوء على مسألة الانتحار وتحليلها من ناحية عقلية، أكّد على أنّ الرغبات التي يمكن أن تتحقّق قطعاً وحدها لها القدرة على تشجيع الإنسان لمواصلة حياته، وفي الحين ذاته ادّعى أنّ الرغبة في الخلود أو البقاء على قيد الحياة لمدّة طويلة ليست قطعيةً، أي ليس من المتيقّن أنّها تتحقّق.

الملفت للنظر أنّ ويليامز ذكر هذا الكلام دون استدلال، فقد شكّك في قطعية تحقّق الرغبة في الخلود ضمن تأكيده على كون الرغبات قطعية التحقّق هي التي تمنح الإنسان دافعاً لمواصلة حياته، لكنّه لم يضع حدّاً ومعياراً لهذه الرغبات.

صحيح أنّ الرغبات قطعية التحقّق ضرورية في حياتنا لكونها تمنح الحياة معنى وتجعل فيها هدفاً، لكنّها ليست كافيةً، إذ يمكن تصوّر أنّ بعض الناس يعيشون مع رغبات محدودة ويعتقدون بوجود معنى لحياتهم، وهذا بكلّ تأكيد يعني أنّ حياتهم لها معنى.

لنأخذ القدّيسة تريزا (الأمّ تريزا)[٢] على سبيل المثال، فقد أرادت مساعدة فقراء مدينة كلكتا الهندية تقرّباً إلى الله، وبالرغم من أنّ رغبتها مشروطة ببقائها حيّةً لكنّها لم تكن

1. Ibid, p. 7.

٢. اسمها الأصلي آغنيس غونكزا بوجاكسيو (بالألبانية: Anjezë Gonxhe Bojaxhiu). ولدت في ٢٦ أغسطس ١٩١٠ في بلدة إسكوبية (عاصمة جمهورية مقدونيا المعاصرة) التي كانت تابعة لولاية قوصوه في الدولة العثمانية، لعائلة مسيحية كاثوليكية متديّنة أصلها من ألبانيا. كانت تريزا شخصيةً مثيرةً للجدل أثناء حياتها وبعد وفاتها، فقد أُعجب بها الكثير من الناس بسبب مواقفها الإنسانية من إغاثة المنكوبين والمحتاجين والفقراء في المناطق الموبوءة بالأمراض والمبتلية بالمجاعات وبسبب مُناوئتها للإجهاض، فيما انتقدها آخرون لأسباب متنوعة منها عدم توفيرها ما يُسلتزم من أدوات وأجهزة للتخفيف عن المرضى المحتضرين في دور العناية التي تشرف عليها. نُشرت سيرتها الذاتية الموثقة سنة ١٩٩٢، وكُتبت بيد الكاتب الهندي نافين تشاولا، وصورت سيرة حياتها في عدة أفلام سينمائية وبرامج وثائقية، وسُردت في مجموعة من الكُتب الأُخرى (غير سيرتها الذاتية سالفة الذكر). (من إضافات المترجم)

المصدر:

https://ar.wikipedia.org/wiki/الأم_تريزا

ترغب في الحياة؛ ولربّما السبب في ذلك يعود إلى اعتقادها بأنّ بقاءها على قيد الحياة بيد الله وليس بيدها.

إذن، الرغبات اللامحدودة التي تراود ذهن الإنسان لا تعدّ لوحدها شرطاً كافياً لمنح الحياة معنى وهدفاً، إذ ما دامت غير محدودة من يمكن أن تراود ذهنه في كلّ آنٍ دون انقطاع.[1]

نتيجة البحث

تطرّقنا في هذه المقالة إلى نقد الاستدلالات التي ذكرها الفيلسوف الغربي بيرنارد ويليامز بالنسبة إلى مسألة الخلود التي طرحها على أساس رؤية براغماتية وبمحورية الرغبات المطلقة ـ غير المحدودة ـ والتي استنتج منها عدم فائدة الحياة الخالدة وتناقض الرغبة في الخلود مع حكم العقل والمنطق السليم.

كذلك اشتمل النقد رأيه القائل بأنّ الموت هو الذي يمنح الحياة معنى والذي اعتمد في طرحه على مضمون النصّ المسرحي الذي دوّنه الكاتب التشيكي الشهير كارل تشابيك تحت عنوان «قضية ماكروبولوس».

أهمّ ما ذكره ويليامز من نتائج في استدلالاته ما يلي:

١. هوية الإنسان تتغيّر في الحياة الخالدة، لذا فهي في الواقع ليست حياةً له بذاته لكونها ترتبط ببُعدٍ آخر من الوجود، وعلى هذا الأساس لا يمكن لمن يرغب في الخلود أن يحقّق أمنيته لأنّه سينتهي ويحلّ محلّه شخص آخر.

٢. إذا بقيت شخصية الإنسان بذاتها عند الخلود سوف يعاني من ملل وسأم بعد مدّة نظراً لتكرار ذات التجارب.

إذن، الحياة الخالدة بأيّ نحو كان لا تعتبر مطلوبةً ولا فائدة منها، لذا لا ينبغي للإنسان أن يرغب فيها، ومن هذا المنطلق كلّ رغبة في الخلود تتعارض مع حكم العقل على أساس ما ذكر أعلاه، ناهيك عن أنّ الموت هو الذي يمنح الحياة معنى.

استدلالات هذا الفيلسوف الغربي بخصوص مسألة الخلود شهدت رواجاً واسعاً في الأوساط الفكرية الغربية واهتماماً من قبل الباحثين والفلاسفة، لذلك كثر النقد عليها من

1. Kenneth Rosati 2013, 20 - 21.

جوانب مختلفة، وأحد أبرز ناقديها الفيلسوف الأمريكي جون مارتن فيشر الذي سلّط الضوء على مسألة تكرار الملذّات بأسلوب تحليلي وانتقد رأي ويليامز بكون رغبات الإنسان في الحياة الخالدة محدودة وتنتهي عند نقطة معينة.

الباحث تيموثي تشابل ذكر نقده ضمن تأكيده على وجود مشاريع عظمى ـ رغبات متعالية ـ في حياة الإنسان معتبراً هذه الرغبات دليلاً على رأي ويليامز الذي ادّعى على أساسه محدودية الحياة الخالدة.

الباحثان جيرمي ويسنيوسكي وليزا بورتولوتي انتقدا ويليامز على أنّه ذكر مفاهيم بحثه بشكل غامض دون أن يوضّح المقصود منها بدقّة لقرّائه كما لم يصنّفها في نظم منطقي وبما في ذلك مفهوم الملل الذي لم يذكر المقصود منه بدقّة.

وأمّا الباحث البريطاني مايكل بيرلي فقد انتقده عبر تأكيده على عدم وجود معيار ثابت أو دليل قطعي يمكننا على أساسه البتّ بكون الخلود مناسباً للإنسان أو غير مناسب، وتمحور نقد الباحث باول ريزكالا حول مسألة إنكار وجود الله عزّ وجلّ بصفته مصدراً لا يتوقّف في إفاضة الخلود، فعندما يعيش الإنسان في رحاب حياة خالدة سنيال منه فيضاً يجعله في نشاط دائم ولا يشعر بأيّ سأم أو ملل؛ ونقد الباحث كلينتون نبتون تمحور حول عدم تطرّق ويليامز إلى بيان واقع الحياة الخالدة في الجنّة بشكل دقيق وتجاهله إمكانية ظهور رغبات جديدة لامحدودة؛ وأمّا النقد الذي وجّهه الباحث كينيث روزاتي فحواه أنّ الرغبات اللامحدودة لا تعتبر كافيةً بحدّ ذاتها لإثبات صواب الرغبة في الخلود أو لإضفاء معنى إلى الحياة، فهناك أناس لديهم رغبات محدودة لكنّهم يرغبون في الخلود ولحياتهم معنى.

كذلك أشرنا في هذه المقالة إلى النقد الذي ذكره الباحث آرش نراقي الذي اعتبر النفس الميتافيزيقية كافيةً بحدّ ذاتها للحفاظ على هوية الإنسان الحقيقية وعدم تغيّرها في حياته الخالدة.

النقد على نظرية بيرنارد ويليامز متشعّب ويرد عليها بشكل جادّ من نواحي عديدة، لكن يمكن تلخيصه في النقاط التالية:

١. لم يذكر في مقالته تعريفاً للمصطلحات التي ارتكز عليها بحثه ولا سيّما الخلود والملل والموت ومعنى الحياة، وفي بادئ مقالته اكتفى بالقول بأنّ فناء الروح هو الموضوع المحوري في بحثه، وهذا يعني عدم اعتقاده بخلود الروح من الأساس، أي أنّه ينكر الخلود ابتداءً؛ كما ادّعى أنّ الموت هو الذي يمنح الحياة معنى؛ كذلك نستشفّ من مجمل آرائه عدم اعتقاده بالتفسير الثالث للخلود والذي يعني الخلود في هذه الحياة وعدم الموت.

فضلاً عن ذلك فالمثال الذي اعتمد عليه كمرتكز لتعريف مسألة الخلود لا يدلّ في الواقع على حقيقة الخلود، لأنّ قصّة إيلينا ماكروبولوس تدلّ فقط على أنّها عاشت لسنوات طويلة وفترة محدودة من الزمن ولم تنعم بحياة خالدة حقيقية، إذ غاية ما في الأمر أنّ خلودها في القصة عبارة عن حياة طويلة واجهت فيها ظروف عالم الدنيا الفاني فقط، لكنّه رغم ذلك اتّخذها أساساً لنقض عقيدة الخلود بشكل مطلق.

ذكر ضمن مقالته ثلاثة أنواع من الخلود هي التناسخ والحياة بعد الموت وبقاء الحياة الدنيوية، وقد انتقدها كافّةً، لذا عندما سلّطنا الضوء على آرائه بالنسبة إلى الخلود في هذه المقالة قصدنا من ذلك هذه الصور الثلاثة لكونه يرفضها دون استثناء.

٢. ما يدعو للأسف أنّ هذا المفكّر الغربي لم يذكر تعريفاً للموت، لكن نستشفّ من مجمل استدلالاته أنّه نقطة النهاية لحياة الإنسان، وقد عرّفناه في بادئ المقالة كما يلي: يوصف الإنسان بأنّه ميّت حسب الفهم الشائع عندما تتوقّف كلّ نشاطاته البدنية، وعندما نقول «مات فلان» نقصد من ذلك توقّف النشاط المشترك والتعاون في مختلف أعضاء بدنه التي تفي بدور أساسي لبقائه حيّاً، ومن جهة أخرى نقصد حدوث خلل في كلّ واحد من هذه الأعضاء بذاته بحيث يعجز عن مواصلة وظائفه الحياتية؛ والأهم من كلّ ذلك فإنّ أبرز ميزة يمكن على أساسها اعتبار الإنسان ميّتاً هي توقّف دماغه عن العمل، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الجزء العلوي منه مسؤول عن نشاطات الإنسان الإرادية وجزئه السفلي مسؤول عن نشاطاته غير الإرادية، لذلك يسفر توقّفه عن توقّف نبض القلب والجهاز التنفسي وسائر الأعضاء الحيوية في البدن. إذن، عندما تتوقّف نشاطات هذا العضو الحسّاس

بشكل نهائي بحيث لا يبقى أمل في عودته إلى الحياة مرّةً أخرى، يقال إنّ فلاناً قد مات رغم احتمال وجود نشاط حيوي ضئيل في البدن.[١]

٣. ذكر في هذه المقالة بصريح العبارة أنّه لا يعتقد بخلود الروح من الأساس، لكنّه لم يذكر دليلاً لإثبات هذا المدّعى.

٤. الباحث آرش نراقي ضمن كتابه «دروس من ميتافيزيقا الموت» ومقالة دوّنها بهذا الخصوص، ذكر إشكالاً ثالثاً على نظرية ويليامز بمحورية أزمة هوية الإنسان واعتبر هذه الهوية دليلاً ثالثاً اعتمد عليه هذا الفيلسوف الغربي لنقض مسألة الخلود في الحياة؛ لكن هذا الإشكال لم يذكر في المقالة ضمن تقسيمات ويليامز ولم يطرح بشكل مباشر. هذا الإشكال ذكرناه بهدف نقد رأي بيرنارد ويليامز القائل بأنّ الخلود ليس للبشر، أي أنّ الإنسان بطبعه لا يمكن أن يخلّد.

٥. أحد أهمّ الإشكالات التي ترد على نظرية بيرنارد ويليامز ما يلي: رغم أنّه فنّد الخلود بأشكاله الثلاثة، أي التناسخ وخلود الإنسان في الحياة الدنيا وخلوده بعد الموت؛ لكنّه في الواقع صوّر الخلود في كلّ هذه الحالات على أساس حالة واحدة هي الخلود في الحياة الدنيا، حيث استند إلى قصّة إيلينا ماكروبولوس التي خلدت لمدّة من الزمن في الحياة الدنيا التي هي فانية من أساسها ثمّ صوّر كيفية الخلود بهذا الشكل ليبني رأيه النهائي وفق ما استنتجه من قصّة خيالية ويدّعي أنّ الخلود لا فائدة منه ولا تتحقّق فيه آمال وطموحات الذين يعتقدون به.

عندما أراد نقض الخلود المقصود منه الحياة الدائمة في الجنّة بعد الموت، كان من المفترض به أوّلاً تسليط الضوء على حقيقته وفقاً لآراء الذين يعتقدون به وتوضيحه حسب هذه المعتقدات ثمّ نقضه، لكنّه لم يفعل ذلك؛ وكما قال الباحث كلينتون نبتون يبدو أنّه سخّر كلّ قدرته الاستدلالية لتفنيد الخلود الأخروي، لذا حاول تفنيده إلا أنّه اعتمد على تصوّرات مرتبطة بالحياة الدنيا الفانية ليدّعي أنّ كلّ شيء يدوم طويلاً أو يبقى خالداً سوف يصبح فيما بعد مملاً ومنهكاً نظراً لكثرة تكراره؛ وعلى أساس هذه المقدّمة الباطلة استنتج عدم جدوى الخلود.

---

١. آرش نراقي، ٢٠١٧.

٦. كلينتون نبتون عندما أعاد صياغة استدلال ويليامز لم يذكره على حقيقته، بل أجرى عليه تغييرات، فالملل الذي قال إنّه إذا أصاب الإنسان في حياته الخالدة سوف يضطرّه في نهاية المطاف إلى الانتحار، يجب أن يكون مللا منهكاً لا طاقة له على تحمّله؛ لكنّه لم يذكر هذا الشرط، بل أطلق عبارته دون قيد. وأمّا قوله بأنّنا قادرون على التخلّص من الملل الذي يصيبنا وصرف حواسّنا عنه عن طريق تغيير نشاطاتنا العملية، يمكن الردّ عليه وفق رأي بيرنارد ويليامز كما يلي: ليس من الضروري أن يكون الملل دائماً بمعنى الإدراك، أو يكون عدم الملل بمعنى عدم الإدراك، فلو حاول الإنسان تخليص نفسه من الملل نظراً لعدم وجود مفاهيم جذّابة في حياته إثر انعدام نشاطاته التي تخلق هذه المفاهيم، في هذه الحالة لا يمكن مطلقاً تصوّر حدوث أيّ تطوّر في الحياة أو تغييرٍ في ظروفها على الإطلاق، بل كلّ ما يمكن تصوّره هو عدم إدراك ما يجري فيها؛ لذا يمكن للإنسان الخالد أن يشعر بالراحة الدائمة في حياته الخالدة إذا تخلّى عن إدراكه.[1]

٧. بيرنارد ويليامز أخطأ حينما اختار النصّ المسرحي «قضية ماكروبولوس» الذي دوّنه الكاتب التشيكي كارل تشابيك لإثبات عدم فائدة الخلود، لأنّ هدفه الأساسي هو تفنيد الخلود بجميع أشكاله الثلاثة التي هي التناسخ والحياة الدائمة في عالم الدنيا والحياة الدائمة بعد الموت، بينما غاية ما يمكن ادّعاؤه على أساس هذا النصّ المسرحي هي إثبات عدم فائدة الخلود في الحياة الدنيا فقط، طبعاً هذا إن صحّ تعميم قصّة إيلينا على جميع الناس. لكن رغم ذلك لا يمكن ادّعاء أنّ هذه القصة تثبت عدم فائدة الخلود في الحياة الدنيا لكونها تتمحور حول حياة إنسان واحد فقط عانى من وحدة عندما أصبح خالداً وشاهد أحبّاءه كيف يموتون بين الفينة والأخرى، فالكثير من الناس يعتقدون بأنّ الحياة لا تكون جميلة ومطلوبة إلا إذا كانوا قرب أحبّائهم؛ لذا كان من المفترض بهذا المفكّر الغربي إثبات عدم فائدة الخلود وفقاً لتصوّر المعتقدين به وحسب نوعه، فعلى سبيل المثال وعدت الأديان التوحيدية أتباعها بأنّهم سيعيشون في الجنّة حياةً هنيئةً لا وجود فيها لأيّ شرّ ولا ألم ومعاناة وظلم بحيث ينجون من هذه الأمور السلبية التي لا

1. Williams, Bernard (1973), p. 95.

تنفكّ أن تؤرّقهم في الحياة الدنيا؛ لكنّنا نلاحظ أنّه حاول تفنيد الخلود بكلّ أنواعه الثلاثة المشار إليها على أساس نوع واحد ألا وهو الخلود في الحياة الدنيا الفانية التي لا يمكن مقارنتها مع حياة دائمة لامتناهية؛ ولا نبالغ لو قلنا إنّ هذا يعتبر أهمّ نقد يرد على نظريته.

٨. النقد الذي طرحه بعض الباحثين على نظرية بيرنارد ويليامز بخصوص عدم تعريفه المصطلحات الأساسية التي صاغ في رحابها هذه النظرية، صحيح ويرد عليه حقّاً، فهو لم يوضّح مقصوده من بعض المصطلحات المحورية مثل الخلود والملل ومعنى الحياة.

٩. نحن نعتقد بأنّ الموت يضفي إلى الحياة معنى، لكن عقيدتنا في هذا المضمار تختلف عن الرأي الذي تبنّاه ويليامز رغم ادّعاؤه أنّ الموت يضفي معنى إلى الحياة، فقد تبنّى هذا الرأي وبرّره قائلاً: الموت يمنح الحياة معنى لأنّ الخلود يشعر الإنسان بالإنهاك والملل.

لكنّنا نعتبر الموت واحداً من الأمور التي تمنح الحياة معنى لكونه مصدر عبرة لنا كي نفهم قيمة الحياة.

خلاصة الكلام هي أنّ بيرنارد ويليامز لم يطرح استدلالات مقنعة وقوّية لإثبات عدم فائدة الخلود وتفنيد دوره في إضفاء معنى للحياة، وحتّى لو تغاضينا عن كلّ استدلالاته لكن لا يمكن التغاضي عن سقم استدلاله بالنسبة إلى الخلود الذي يعني الحياة الدائمة بعد الموت، فهو لم يذكر أيّ دليل مقنع بهذا الخصوص.

المصادر

ليدا زاغيسكي، ***فلسفه دين: درآمدي تاريخي*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية شهاب الدين عباسي، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «پارسه»، ٢٠١٧م.

سعدي صفاري ـ رضا شريباني ـ مرضية أخلاقي، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: ***«مقايسه و ارزيابي رابطه جاودانگي با معناي زندگي در انديشه تولستوي و ملا صدرا»***، نشرت في مجلّة «***حكمت صدرائي***» الفصلية، العدد الثالث، سنه ٢٠١٧م.

آرش نراقي، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «***متافيزيك مرگ: آيا جاودانگي خواستني است؟***» نشرت في مجلّة «***انديشه پويا***» الشهرية، العدد ٥٠، سنة ٢٠١٨م.

آرش نراقي، محاضرة باللغة الفارسية تحت عنوان«***درس گفتار متافيزيك مرگ*** (الجزء الثاني)»، ٢٠١٧م، موجودة في الموقع الإلكتروني التالي: www.arashnaraghi.org

جيمس وارين، ***مواجهه با مرگ اپيكور و منتقدانش*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمد عمار مفيد، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «مولا»، ٢٠١٧م.

Altshuler, Roman (2015). "***Immortality, Identity, and Deserability***", (ed. Michael Cholbi), Rowman & Littlefield:

https://princeton.academia.edu/RomanAltshuler.

Bortolotti, Lisa, Nagasawa, Yujin (2009). "***Complitation, Jornal. Immortality without boredom***", ***Blackwell Publishing*** Ltd, Volume 22, Issue 3, pp: 261 - 277: https://doi.org/10.1111/j.1467-9329.2009.00431.

Bowie, Tim (2011). ***Mortality, Immortality, and Meaningfulness in Life***. Carleton University Ottawa, Ontario.

Burley, Mikel (2009). ***Immortality and Meaning: Reflections on the Makropulos Debate***. University of Leeds.

Chappell, Timothy (2009). "***Infinity goes up on trial: must immortality be meaningless***?" ***European Journal of philosophy***. Volume 17, Issue 1, pp: 30 - 44: https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2007.0028.

Neptune, Clinton (2019). "***A Defense of the Deserability of Heaven***". ***Religious Studies***, Published online: pp. 1 - 10: (DOI: 10.1017/S0034412518000835).

Neptune, Paul. ***Is immortality Tedious? "A response to Bernard Williams***": https://luc.academia.edu/ClintonNeptune.

Williams, Bernard (1973), "***The makropulos case: reflections on the tedium of immortality***". Cambridge university press. pp: 82 - 100:

https://doi.org/10.1017/CBO9780511621253.008.

Wisnewski, Jeremy (2005), "***Is immortal life worth living? Department of philosophy***", East Carolina university, Int J Philos Relig 58, pp: 27 – 36: https://doi.org/10.1007/s11153-004-3511-4.

دراسة تحليلية نقدية حول مفهوم «معنى الحياة» في مبادئ الفلسفة الوجودية الدينية[1]

د. سيّد محمود موسوي[2]

ميثم شاد بور[3]

الاستفسار عن مفهوم «معنى الحياة» من جملة أهمّ التساؤلات التي تراود ذهن الإنسان الغربي المعاصر، لذلك حظي باهتمام روّاد الفلسفة الوجودية الدينية.

تطرّق الباحثان في هذه المقالة إلى بيان المقصود من المفهوم المشار إليه في رحاب مبادئ الفلسفة الوجودية الدينية ضمن دراسة تحليلية نقدية، والنتائج التي تمّ التوصّل إليها دلّت على أنّ فلاسفة هذه المدرسة الفكرية يسعون إلى إثبات أنّ الله عزّ وجلّ بمثابة وجود مطلق ومقدّس ومتعالٍ على ضوء طرح قراءة جديدة للفهم العرفي الموروث إزاءه، وهدفهم من ذلك فتح نافذة جديدة نحو الإيمان به وإناطة معنى الحياة إلى هذا الإيمان.

لا شكّ في أنّ هذه الرؤية الفلسفية يرفضها الكثير من فلاسفة الفكر الديني وتبلغ أدنى مستوى من مستويات إثبات وجود الله، وذلك من منطلق اعتقادهم بأنّ وجوده عزّ وجلّ ثابت بالبرهنة والاستدلال.

---

١. المصدر: المقالة بعنوان «*بررسی انتقادی معنای زندگی از منظر اگزیستانسیالیسم الهی*» في مجلة «*آیین حکمت*» التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، الفصلية، العدد ٣٢، السنة التاسعة، ٢٠١٧م، الصفحات ٢٠٦ إلى ٢٣٣.

ترجمة: د. أسعد مندي الكعبي.

٢. أستاذ مشارك في جامعة باقر العلوم عليه السلام.

٣. طالب دكتوراه في قسم الفلسفة الإسلامية ـ جامعة باقر العلوم عليه السلام.

مقدّمة

الإنسان كائن لا يقتصر وجوده على الحياة والتنفّس والأكل والنموّ، بل يختلف عن سائر الكائنات على ضوء امتلاكه حياةً مميّزة يستطيع بفضلها أن يفكّر ويقرّر مصيره بإرادة حرّة، كذلك بإمكانه اعتبار كلّ وجوده وحياته كياناً موحّداً مترابط الأجزاء، ومن جهة أخرى بإمكانه اعتبار وجوده أوسع نطاقاً وأعلا شأناً من نمط الحياة اليومية، وعلى أساس هذه الرؤية يرى نفسه أمام سؤال في غاية الأهمية، وهو: هل هذا العالم مليء بالشرّ والموت والمآسي وهدفه خارج عن نطاق وجوده الذاتي بحيث تجري حياة الإنسان فيه خلال كلّ لحظة طلباً لهذا الهدف الهامّ أو لا وجود لأيّ هدف خارج عن وجوده بحيث يقوم الإنسان بنفسه باختيار هدف خاصّ يسعى إلى تحقيقه بإرادة حديدية لأنّه يعتبره أهمّ شيء يجب طلبه؟

هذا السؤال طرح تحت عنوان «قضية معنى الحياة»[1] خلال حقبة كانت عقيدة وجود الله تعالى راسخةً إلى أقصى حدّ بحيث لم يحقّ لأحدٍ التشكيك بها، لذا كانت الإجابة عنه واضحة وبديهية بناءً على هذه العقيدة التي لا يمكن التطاول عليها؛ إلا أنّ الأمر تغيّر في العصر الحديث، فقد أكّد أتباع الفلسفة الوجودية[2] على أنّ الإنسان الغربي المعاصر لا يعتقد بفكرة وجود الله فطرياً، لذا بات السؤال المذكور في غاية الأهمية للمجتمعات الغربية المعاصرة.

الهدف من تدوين هذه المقالة هو طرح دراسة تحليلية نقدية حول نظرية أتباع الفكر الوجودي الديني[3] إزاء مفهوم معنى حياة الإنسان الغربي المعاصر.

الحياة ومعنى الحياة

المقصود من كلمة «حياة» في هذه المقالة هو حياة الإنسان الحرّ الواعي الذي له القدرة على بناء شخصيته وصياغة هويته الذاتية.

---

1. The Problem of Meaning of Life
2. Existentialism
3. Divine Existentialism

الرأي الذي تبنّاه الفلاسفة الوجوديون إزاء هذا الموضوع هو عدم إمكانية تعريف حقيقة الإنسان، ومن ثمّ لا يمكن تعريف معنى الحياة الإنسانية، لأنّ الدازين[1] ـ أي الكينونة التي تعني وجود الإنسان الماهوي المجرّد عن كلّ شيّ آخر ـ له القدرة بأن يعتمد على نفسه بالكامل في عالم الوجود الخارجي وقادر أيضاً على صياغة هويته الوجودية الذاتية بنفسه، ممّا يعني أنّه مستقلّ عن كلّ شيء موجود خارج نطاق وجوده، لذا بإمكانه الاتّكاء على نفسه ومعرفة حقيقتها، بل بإمكانه بناء شخصيته من جديد في كلّ لحظة.

الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر أكّد على أنّ الدازين وحده يتمتّع بالوجود[2] ولا يتمتّع به غيره، وهذه الوجودية الدازينية تمنح الإنسان قابلية التصرّف كما يشاء ويرغب والتوجّه نحو أيّة وجهة تعجبه، ومن هذا المنطلق فإنّ ماهية كلّ إنسان ليست متعينة مسبقاً ولا ثابتة وغير مشتركة مع أقرانه البشر، بل هي عبارة عن ذلك الشيء الذي يصنعه بنفسه خلال مسيرة حياته.

الفيلسوف الألماني الآخر كارل ثيودور ياسبرس اعتبر الوجود بأنّه الذات الحقيقية للإنسان وأكّد على أنّه مستقلّ لكلّ شخص ولا نظير له، وعلى هذا الأساس تفتح أمامه نوافذ لامتناهية نحو إمكانيات جديدة متنوعة دائماً تفوق ما هو موجود في الواقع المعاصر، وهذا هو السبب في غموض الوجود الإنساني، إذ يبقى وجود الإنسان وحياته أمرين مجهولين لا يمكن فهمهما وفق مفهوم خاصّ على الإطلاق لأنّهما في حالة تغيير وتحول دائم نظراً لكثرة وتواصل عملية الاختيار لأشياء جديدة.[3]

وأمّا عبارة «معنى الحياة» فهي ذات ارتباط بمفهوم «هدف الحياة» و «قيمة الحياة»، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الحياة التي تتّسم بمعنى هي تلك الحياة الهادفة التي لها قيمة

1. Dasein
2. Existence
3. Bunnin, Nicholas and Yu, Jiyuan (2004), p. 237; Michelman, Stephen (2008), p. 132 - 133 & 239; See also: Guignon, Charles (2005), p. 252.

راجع أيضاً: فردريك تشارلز كوبلستون، ٢٠١١م، ص٣٠٧؛ فالتر بيمل، ٢٠٠٨م، ص١٧٣ ـ ١٨٥؛ محمود خاتمي، ٢٠١٢م، ص١٢٢ ـ ١٢٣؛ عبد الله نصري، ٢٠٠٨م، ص١٠٣ ـ ١٢٧.

عليا، لذا يقصد منها حياة الإنسان الواعي صاحب الإرادة الحرّة الذي يسعى إلى تحقيق هدف أعلا وأسما من الأهداف التي يريد كلّ إنسان تحقيقها في حياته اليومية العامّة بحيث يعتبر الحياة على أساسه عظيمة الشأن ومطلوبة.[١]

مفهوم «معنى الحياة» له دلالتان أساسيتان من حيث المنشأ هما كالتالي:

الدلالة الأولى: معنى في خارج نطاق وجود الإنسان، وهذا المعنى مكشوف له، أي يمكنه معرفته.

الدلالة الثانية: معنى في باطن وجود الإنسان، وهذا المعنى يوجده بنفسه.[٢]

وأمّا النظريات المطروحة بخصوص هذا المفهوم يمكن تصنيفها ضمن فئتين كما يلي:

الفئة الأولى: نظريات أساسها الاعتقاد بعالم ماوراء الطبيعة.

هذا النوع من النظريات على قسمين أيضاً:

ـ نظريات أساسها الإيمان بالله عزّ وجلّ.

ـ نظريات أساسها الاعتقاد بوجود الروح.

الفئة الثانية: نظريات أساسها الاعتقاد بقدرة عالم الطبيعة.

هذا النوع من النظريات هو الآخر على قسمين:

ـ نظريات قوامها وجود شخصية الإنسان (الوجود الذاتي).

ـ نظريات قوامها الوجود الخارجي.[٣]

الوجودية الدينية

مصطلح «الوجودية الدينية» يرادف من حيث المضمون الكلّي مصطلح «الفلسفة الوجودية»،[٤] ويقصد أتباع الفلسفة الوجودية من مصطلح «الوجود» وجود الإنسان[٥] وليس مطلق

---

١. أمير عباس علي زماني، ٢٠٠٧، ص٦٨ ـ ٧١.

٢. المصدر السابق، ص٨٤ ـ ٨٥.

٣. ثاديوس ميتز، ٢٠٠٣م، ص٢٦٨ ـ ٢٩١.

4. Michelman, Stephen (2008), p. 132. See also: Bunnin, Nicholas and Yu, Jiyuan (2004), p. 239.

5. Michelman, Stephen (2008), p. 132.

الوجود[1] الذي يراد منه وجود الله عزّ وجلّ وكذلك الإنسان وجميع الكائنات بحيث يستخدم في سائر الفلسفات غير الوجودية.[2]

مصطلح «وجودية» له دلالتان إحداهما خاصّة والأخرى عامّة، إذ يدلّ بنحو خاصّ على فلسفة فيلسوف القرن العشرين الفرنسي جان بول سارتر، لكن استعماله الغالب يكون في مدلوله العامّ الذي يطرح في آراء ونظريات فلاسفة ومفكّري القرنين التاسع عشر والعشرين على أساس محاور فكرية وفلسفية مشتركة.[3] الجدير بالذكر هنا أنّ هذا المصطلح استخدم في القرن التاسع عشر وفق مفهوم الوجود المتوارث من الأجيال السابقة لأنّه لم يكن حتّى تلك الآونة جزءاً من حركة فكرية مستقلّة ذات معالم خاصّة.[4]

مفهوم الوجودية بمعناه العامّ نشأ من ردّة فعل فلسفية شديدة قوامها نزعة عقلية معاصرة، فأصحاب هذه النزعة اعتبروا العقل بأنّه أعظم قدرة ذهنية لها القابلية على وضع حلّ لكلّ معضلة، وأهمّ مدّعياتهم ما يلي: الكائنات في عالم الوجود قوامها نظام عقلي منسجم بإمكاننا فهم حقائقه ومعالمه في نطاق نظام نظري قياسي، وهو أيضاً نظام فلسفي وعلمي يتقوّم على رؤية كلّية تعمّ كلّ شيء وكلّ شخص على ضوء قوانين عامّة وباعتبار أنّ الأشياء والأشخاص عبارة عن مصاديق لنوع واحد من الوجود.[5]

وجود الإنسان باعتقاد أتباع الفلسفة الوجودية فريد من نوعه ولا نظير له على الإطلاق، إلا أنّ هذا الاعتقاد لا يتناغم مع سائر الأنظمة الفلسفية والعلمية كما ينبغي، لأنّنا لو عملنا على أساسه سوف نبتعد عن واجبنا الأساسي في الحياة ألا وهو بناء شخصياتنا الإنسانية والرقي بها إلى أعلا مستوى ممكن خلال مسيرة حياتنا؛ ولهذا السبب يبتدئ الوجوديون فلسفتهم بطرح مباحث مسهبة بخصوص بيان حقيقة «النفس» الإنسانية بغية إثبات أنّها وجود فريد من نوعه وذو تأثير فاعلي ومتلاحمة مع مجتمع خاصّ وعالم له تأريخه الذي يختلف عن تواريخ سائر العوالم، كذلك على هذا الأساس يجعلون أحد أهمّ أهدافهم

1. being
2. Bunnin, Nicholas and Yu, Jiyuan (2004), p. 236.
3. Guignon, Charles (2005), p. 252.
4. Mc Bride, William (2005). p. 252.
5. Bunnin, Nicholas and Yu, Jiyuan (2004), p. 238. See also: Guignon, Charles (2005), p. 252.

الفلسفية فهم حقيقة وجود الإنسان «النفس» وبيان المبادئ التي يتمكّن في رحابها من العيش في كنف أفضل وأكمل حياة خلال العصر الحديث.

رغم أنّ أتباع الفلسفة الوجودية تبنّوا آراء متنوّعة إزاء حقيقة الوجود، إلا أنّهم متّفقون على بعض الأمور التي يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

١. ليس للإنسان أيّة ماهية ـ شخصية ـ ولا هدف متعينين مسبقاً بحيث يضافان إليه بواسطة الله تعالى أو وفق المقتضيات الطبيعية، بل كلّ إنسان له القدرة على اتّخاذ القرار لاختيار ما يشاء وبناء شخصيته كيفما يعجبه على ضوء سلوكياته وأعماله الإرادية.

الإنسان من هذه الناحية يعتبر موجوداً فقط بغضّ النظر عن أيّة خصائص أخرى، أي أنّه هو الذي يدرك حقيقة وجوده لكنّه يجد نفسه في عالم لم يكن له الخيار قبل ذلك في أن يلجه، فقد أُقحم في هذا العالم رغماً عن إرادته؛ ومن جهة أخرى كلّ إنسان بإمكانه صناعة هويته وصياغة ميزاته الشخصية على ضوء ما يفعله خلال مسيرة حياته، ومن هذا المنطلق تعرّف الشخصية الإنسانية بأنّها مجموعة من الصفات التي تعرّف ماهية الإنسان وتعكسها على حقيقتها بحيث يختارها بنفسه وهي ليست مفروضة عليه مسبقاً.

٢. كلّ إنسان يمتلك إرادة حرّة، ممّا يعني عدم وجود أيّ عامل اجتماعي أو طبيعي يفرض عليه القرارات التي يجب أن يتّخذها.

كلّ إنسان له القدرة على التفكير في ظروفه الخاصّة ثمّ على أساس هذا التفكير بإمكانه اتّخاذ قرار بخصوص مصيره، لذا فهو من هذه الناحية يتحمّل مسؤوليةً كاملةً قبال كلّ ما يفعل في حياته.

٣. هدف أتباع الفلسفة الوجودية هو صياغة فهم جديد لأكمل وأرقى نمط ممكن من الحياة لكلّ فرد من أبناء المجتمع البشري، لأنّ غالبية الناس يرغبون في أن يعيشوا

بشكل جماعي كالقطعان[1] بحيث يفعل الواحد منهم ما يفعله غيره[2] دون وجود خصوصية أو ميزة فردية تذكر، وحياتنا من هذه الناحية ليست أصيلةً ولا تجسّد هويتنا الحقيقية، ولأجل منحها أصالةً يجب علينا أن نفعل كلّ ما بوسعنا لإيجاد نظم وانسجام واقتدار فيها؛ وهذا التحوّل برأي الوجوديين يمكن أن يطرأ على الحياة غير الأصيلة ويجعلها أصيلةً عن طريق تجارب عاطفية عميقة [مثل الاضطراب وتجربة الخطيئة الوجودية] إذ بواسطة هذه الحالات يتسنّى لنا امتلاك فهم أفضل لحقيقة حياتنا ونصبح أكثر التزاماً بالمبادئ والقيم ونتصرّف بأسلوب موحّد.[3]

نستشفّ من جملة ما ذكر أنّ الفلسفة الوجودية عبارة عن مدرسة فلسفية تعتبر الإنسان كائناً فريداً من نوعه، ومن ثمّ كلّ شخص حسب هذه الرؤية له هويته الخاصّة التي يمتاز بها عن غيره بالكامل، لذا لا يبدأ الفلاسفة الوجوديون أطروحاتهم الفكرية بهذا الخصوص من «الأنا» الانتزاعية في الفلسفة، بل يبدؤونها من تجربة وجودية تنطلق في الحياة وتتمحور حول قضايا وجودية.

الجدير بالذكر هنا أنّ الفكر الوجودي يقسّم إلى أنواع مختلفة مثل ما يلي:

١. وجودية إيمانية (دينية)[4] ووجودية إلحادية[5]،

٢. وجودية المؤمن ووجودية الملحد[6]،[7]

٣. وجودية المسيحي[8]،[1] ووجودية الملحد،

---

1. herds

2. one

3. Bunnin, Nicholas and Yu, Jiyuan (2004), p. 238 - 239.
See also: Guignon, Charles (2005).

راجع أيضاً:

ـ جان واهل ـ روجيه فيرنوكس، ١٩٩٣م، ص٨١ ـ ٨٢ و أ.م. بوشنسكي، ٢٠٠٠م، ص١٢٧.

4. Theist

5. Non - Theist

6. Atheist

7 .Mc Bride, William (2005), p. 193 - 194.

8. Christian

خلاصة الكلام هي أنّ الوجودية الدينية سواءً كانت متقوّمة على معتقدات يهودية أو مسيحية، فهي في النتيجة تحكي عن شخصية إنسان هاجسه الأساسي في الحياة هو السير على نهج قوامه أنّ التجربة البشرية للشيء المقدّس (تجربة المقدّس) تتعارض مع البراهين اللاهوتية التي يطرحها المتدينون لإثبات وجود الله عزّ وجلّ.[٢]

هذا التعريف هو الذي سنعتمد عليه في مقالتنا، لذا نطرح مباحثها على أساس معنى «ديني» أعمّ لمفهوم الوجودية بحيث لا يقتصر فقط على ما يطرح من قبل اليهوديين والمسيحيين وسائر المتدينين التقليدين بخصوص الشيء المقدّس، فالوجودية الدينية برأينا عبارة عن منهج فلسفي يمنح الإنسان القدرة على التعالي والرقي نحو الشيء المقدّس، وهذا التعالي خارج عن نطاق البرهنة والاستدلال والفكر، وقد تبنّى هذه الرؤية الوجودية الدينية الكثير من الفلاسفة لكنّنا نسلّط الضوء في هذه المقالة على نظريات سورين كير كيغارد ١٨١٣ ـ ١٨٥٥ ومارتن هايدغر ١٨٩٩ ـ ١٩٧٦ وكارل ثيودور ياسبرس ١٨٨٣ ـ ١٩٦٩.

هذا المعنى العامّ للفلسفة الوجودية الدينية هو السبب في اعتبارنا مارتن هايدغر من جملة الفلاسفة المتدينين، حيث سنوضّح معالمها ومفهومها الكلّي ضمن المباحث اللاحقة.

الإنسان الغربي المعاصر وأزمة «معنى الحياة»: أسباب وحلول

مسألة «معنى الحياة» بالنسبة إلى الإنسان الغربي كانت توضّح سابقاً ضمن نطاق معتقدات دينية وأكسيولوجيا دينية مسيحية أو ضمن نطاق مبادئ فلسفية دينية أو لاهوتية طبيعية.

الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه[٣] ادّعى أنّ «الله ميّت» بالنسبة إلى الإنسان الغربي المعاصر و «نحن جميعاً قتلناه»،[٤] أي أنّ المتدينين والملحدين دون استثناء قتلوه، وموته أسفر عن تجريد كلّ عقيدة ومبدأ أكسيولوجي من الطابع العقائدي والأكسيولوجي بحيث

1. Bunnin, Nicholas and Yu, Jiyuan (2004), p. 239.
2. Michelman, Stephen (2008), p. 283.
3. Friedrich Nietzsche.
٤. فردريك نيتشه، ١٩٩٨م، ص١٩٢ ـ ١٩٤.

لا يمكن الإيمان بهما، أي أنّ الاعتقاد الديني انتهى بموته المزعوم؛ وثمرة هذا الفكر رواج النزعة الإنكارية في الثقافة الأوروبية وعدم بقاء أيّ هدف يمكن الاعتماد عليه والسير نحوه بخطى راسخة، ومن ثمّ فالإنسان الغربي المعاصر لا يصوغ حياته على أساس فكرة تحقيق هدف معتبر ومرجوّ في خارج الوجود الإنساني؛ وهذا هو المقصود من أزمة فقدان معنى الحياة بالنسبة إلى الإنسان الغربي المعاصر.[١]

أتباع الفلسفة الوجودية الدينية يبذلون ما بوسعهم بغية إصلاح الرؤية التقليدية إزاء الشيء المقدّس بهدف إيجاد جسر ارتباط جديد بينه وبين إنسان العصر الحديث.

في المباحث اللاحقة سوف نتطرّق بتفصيل أكثر إلى بيان آراء الفلاسفة الذين يتبنّون مبادئ الفلسفة الوجودية بخصوص أزمة معنى الحياة ونذكر الحلول المناسبة لها.

معنى الحياة برؤية الفيلسوف سورين كير كيغارد

الفيلسوف الدنماركي سورين كير كيغارد[٢] تطرّق إلى شرح وتحليل مفهوم معنى الحياة وفق رؤيته الخاصّة إزاء ماهية الإنسان بصفته فرداً وماهية الحقيقة من حيث كونها حقيقة، وفي هذا السياق أكّد على ضرورة استكشاف حقيقة الإنسان في هويته الذاتية «وجوده الشخصي»، وقد تبنّى فكرة أنّ الإنسان عبارة عن كائن في حركة دائبة نحو التجرّد من ذاته وبلوغ هدف معين يجسّد معنى يطمح إلى إيجاده في شخصيته الإنسانية، وممّا قاله بهذا الخصوص: «الفاعل[٣] والشخصية[٤] موجودان في ذات واحدة،[٥] والموجود يجري في حالة صيرورة».[٦] وعلى هذا الأساس يمكن وصف الإنسان بأنّه كالتيار الهائج الذي لا يمكن أن

---

١. فردريك نيتشه، ٢٠٠٨م، ص٥٧.

2. Soren Kierkegaard

3. Subject

4. Individual

5. Existing Self

6. Kierkegaard, Soren (2002), p. 58.

يهدأ مطلقاً، وإثر ذلك لا فائدة له من السعي لكسب علوم عملية موضوعية[1] بحيث تبقى الحقيقة الانتزاعية المتقوّمة على فكره الموجود في أرض الواقع على حالها.

إذن، يجب على الإنسان أن يتّخذ قراراً حاسماً ويتمسّك في حياته بهدف معين يضفي إلى حياته معنى خاصّاً لأنّه إن تأنّى أكثر سوف تضيع الفرص المتاحة له في هذا المضمار، لذا فالمعارف والحقائق الذهنية (الشخصية)[2] والبصيرة الذاتية هي التي تحظى بأهمّية أكثر من أيّ شيء آخر بهذا الخصوص، والمقصود منها كلّ ما يتواكب مع الرغبة الشخصية والمشاعر الجيّاشة التي تكتنف روح الإنسان، وخلاصتها هي الحياة واتّخاذ القرار؛ ومن ثمّ تتبلور حقيقة الحياة من هذه الناحية بشكل حماسي ورغبة عارمة من قبل الإنسان ولا تعني بالنسبة إليه مجرّد شيء لا يجد في نفسه رغبةً له.[3]

كير كيغارد استنتج من جملة ما ذكر أنّ الحقيقة الذهنية عبارة عن عدم يقين موضوعي نتمسّك به بشدّة حينما نخوض أكثر التجارب الباطنية حماساً.[4] هذا التعريف يدلّ على أنّ الحقيقة الذهنية تختلف بالكامل عن الحقيقة الموضوعية وهذا الاختلاف يبلغ حدّ التعارض لدرجة أنّ الأولى تبلغ الذرة عندما تنعدم الثانية، وقد أذعن كير كيغارد إلى أنّ معرفة الحقيقة الذهنية تعني معرفة إحدى الضرورات في الحياة بينما المعرفة اليقينية بالحقيقة الموضوعية ليست ضروريةً.[5]

وفي هذا المضمار أكّد على أنّ الإدراك ـ معرفة الحقيقة ـ مجرّد جانب أو بعدٍ واحدٍ من عملية بناء الشخصية، لأنّه لا يعتبر عنصراً أساسياً في هذا المضمار وكذا هو حال العواطف والأحاسيس فهي ليست من العناصر الضرورية هنا، بل العنصر الهامّ والضروري هو ذات حرّية الاختيار الذي يقوم به الإنسان ونزعته الذهنية؛ ممّا يعني أنّ الحقيقة الذهنية والاختيار الحرّ عبارة عن قضايا تنشأ في رحاب إدراك وحالات ذهنية

1. Objective
2. Subjective
3. Kierkegaard, Soren (2002), p. 58 - 61.
4. Kierkegaard, Soren (1923), p. 51.
٥. سوزان لي، ٢٠٠٨م، ص٥٨.

خاصّة في الشخصية الإنسانية، لكن الخيار النهائي في نهاية المطاف يبقى للأنا التي تختار ما تشاء ممّا يتناسب مع طبيعتها ورغباتها الشخصية.[١]

ومن آرائه في هذا المضمار أنّنا لو أردنا نيل هذه الحقيقة لا بدّ من التجديد إذ لا فائدة من الاكتفاء بتراث الأسلاف، لذا يجب على كلّ شخص وكلّ جيل إنساني أن يبدأ حركة جديدة وغير مسبوقة، لأنّ الحقيقة المشار إليها ليست شيئاً يمكن تحصيله بسهولة وسرعة، وقد قال بهذا الخصوص: «لو أردنا معرفة الحقيقة فلا بدّ من سعي حثيث وتحمّل مشقّة».

إذن، الحقيقة وفق ما ذكر أشبه بطريق لا حيلة للإنسان إلا السير فيه ولا وجود لأيّ طريق فرعي يرشده إلى هدفه المنشود، بل هذا الطريق هو كلّ شيء، وهو الحياة بذاته.[٢]

هذا الفيلسوف أكّد على وجود ثلاثة مجالات هي أستاطيقية وأخلاقية ودينية، اعتبرها بمثابة ثلاثة خيارات متاحة في حياة الإنسان الشخصية، إذ يمكن لكلّ شخص اختيار أحدها تناسباً مع رغباته الشخصية ثمّ صياغة قراراته الفورية وبلورة سلوكياته الشخصية على أساسه. هذه المجالات في واقعها عبارة عن ثلاثة نماذج عامّة لذلك الشيء الذي يمكننا على أساسه وعبر التعلّق به أن نصوغ الحقيقة الذهنية لحياتنا ثمّ إضفاء معنى لها، فالإنسان في رحاب الأستاطيقا يتصرّف بالكامل وفق رغبة روحه وقلبه، وفي رحاب الأخلاق يتصرّف وفقاً لما يرضي الآخرين بمحورية الخير والشرّ، وفي رحاب الحياة الدينية يتصرّف بالكامل حسبما يرضي الله عزّ وجلّ الذي يعتقد بأنّه حقيقة أبدية لامتناهية.[٣]

الجدير بالذكر هنا أنّ كير كيغارد تبنّى نهجاً دينياً في حياته وعلى هذا الأساس تطرّق إلى البحث عن حقيقة معنى الحياة في رحاب الاعتقاد بالله تعالى وارتباط حياة الإنسان

---

١. المصدر السابق، ص٩٣.

2. Kierkegaard, Soren (2002), p. 51 - 54.

٣. للاطّلاع أكثر، راجع: فردريك تشارلز كوبلستون، ٢٠١١م، ج٧، ص٣٣٢ ـ ٣٣٧ وسوزان لي أندرسون ٢٠٠٨م، ص٩٤ ـ ١٠٩ وجون ديفيد كابوتو، ٢٠١٠م، ص٣٥ ـ ٧٣ وبهرام جمالبور، ١٩٩٢م، ص٩٣ ـ ١٠١.

بذاته المقدّسة،[١] فقد اعتبر نفسه مكلّفاً ببيان واقع الحياة الإيمانية في بحوثه،[٢] وفي هذا السياق أكّد على أنّ المسيحي المتدين السالك مسلك الحقّ هو من لديه إيمان راسخ بالإله الذي تجلّى في إنسان هو المسيح عيسى ودائماً يجهد نفسه ويعاني من مشاقّ كثيرة في سبيل التقرّب إليه، وهذا الإيمان برأيه يعني الانقطاع التامّ والتعلّق بموجود تعتبر رؤيته تناقضاً، لكن كلّما يشتدّ هذا التناقض سوف يتزايد معه عدم يقين الإنسان ومن ثمّ يضعف إيمانه بهذا الإله، لذلك يقتضي الإيمان به والحياة لأجل نيل قربه التزاماً وتعلّقاً أكثر بحقيقة ذهنية أكثر قوّة وتأثيراً عليه.[٣] في مقابل هذه الرؤية الراديكالية إزاء حقيقة الإيمان هناك رؤية فلسفية مسيحية شاعت بين الأوساط الفكرية والدينية إبّان القرن التاسع عشر قوامها إضفاء صبغة عقلية للتعاليم الدينية وترويج فكرة سهولة الإيمان بهدف الحفاظ على مسألة التدين والإيمان بالعقيدة المسيحية في رحاب العالم المعاصر الذي بات العقل فيه صاحب القول الفصل وأصبح الناس غير مستعدّين لإنهاك أنفسهم وإجهادها في العبادات الدينية والمعتقدات التي تستوجب جهداً جهيداً، لأنّ تيسير الإيمان وطرحه بأسلوب مرن وبسيط يقلّل من رواج الإلحاد في المجتمع ناهيك عن أنّه يحول دون حدوث تضارب بين العقل والتدين أو يبقيه إلى أدنى مستوى ممكن، فمهما حدث في المجتمعات البشرية يبقى التدين في جوانب معينة متنافراً مع أحكام العقل. كير كيغارد انتقد هذه الرؤية التي شاعت في الأوساط الغربية لأنّها تنزّلت بالإيمان الحقيقي ـ الذي هو في الواقع شاقّ ومجهد ـ إلى مستوى متدنٍ مثيرٍ للدهشة، لذا فهي سلبية لكونها جعلت حياة المؤمنين في منأى عن هدفها الديني الأصيل ممّا يعني أنّها حياة بلا معنى.[٤] ومن هذا المنطلق حاول إعادة قراءة الإيمان المسيحي وطرحه بأسلوب جديد اعتماداً على مضامين النصوص المقدّسة بغية إثبات عدم إمكانية بيان حقيقة الإيمان

---

١. فردريك تشارلز كوبلستون، ٢٠١١م، ص٣٣٠.
٢. سوزان لي أندرسون ٢٠٠٨مص٣٨.
٣. جون ديفيد كابوتو، ٢٠١٠م، ص١٣٣ ـ ١٤٤.
٤. سوزان لي أندرسون ٢٠٠٨مص٦٢ ـ ٦٣.

والتدين بطرق استدلالية وعدم صواب ادّعاء إمكانية حدوث إيمان حقيقي على ضوء تبسيط التعاليم الدينية وعدم تحمّل أيّ جهد ومشقة، حيث اعتبر وجهته هذه قراراً فكرياً في غاية الأهمية حيث يتعهّد المؤمن الحقيقي على أساسها أن يعيش بهدف التقرّب إلى الله تعالى مرتقباً تجلّيه له، وهذه الحياة الإيمانية بطبيعتها متعبة وشاقّة وتجعل القلب في قلق دائم إلى جانب تلازمها مع شعور يراود الذهن بضرورة نبذ الدنيا وعدم اللهث وراء ملذّاتها.

كير كيغارد استنتج من كلامه هذا أنّ الفلاسفة والقساوسة الذين حاول تسهيل مسألة التدين والإيمان وادّعاء أنّ تعاليم الدين بسيطة ومتسامحة هدفهم الحقيقي هو تحريف الدين وتصويره بين الناس بأنّه مجرّد شيء عابر لا قوام له.[١]

ومن آرائه الأخرى في هذا الصعيد أنّ الإنسان ذاتياً وإثر ابتلائه بالخطيئة الأولى غير قادر على معرفة الله تعالى بشكل موضوعي، لذا ليس باستطاعته إثبات وجوده أو إنكاره اعتماداً على قابلياته الفكرية الذاتية، بل السبيل الوحيد لمعرفته والإيمان به هو تجلّيه لنا ومن ثمّ فالمؤمن الحقيقي السالك طريق الحقّ يجب أن يؤمن بتجلّي الإله على هيئة إنسان والذي يعتبر تناقضاً حدث قبل قرون في شخصية اليسوع عيسى ثمّ يبذل كلّ ما بوسعه ويجهد نفسه إلى أقصى حدّ على أمل أن يحدث هذا التجلّي الإلهي في روحه أيضاً.

من المؤكّد أنّ الله تعالى غير المقيّد بقيود الزمان قد تجلّى في عيسى المسيح في العهود السابقة ليصوّر لنا ذاته بشكل متناقض، وعلى ضوء هذا التجلّي المتناقض الذي هو مستحيل حسب الحسابات العقلية أعلن لنا أنّ الإيمان بالمسيحية يقتضي من المؤمن عملاً وانقطاعاً ورغبةً وتوجّهاً فكرياً، ولا صواب لمن ادّعى أنّه يقتضي اتّباع أحكام موضوعية عقلية أو حلّ ألغاز فلسفية.[٢]

الجدير بالذكر هنا أنّ هذا الفيلسوف الغربي يعتقد بعدم استحالة تجلّي الإله في الإنسان، ومن هذا المنطلق أكّد على أنّ المسيحي المتدين حقّاً يؤمن بتجلّيه في شخص

١. جون ديفيد كابوتو، ٢٠١٠م، ص١٣٣ ـ ١٤٤.
٢. المصدر السابق، ص٧٩ ـ ٨٠.

المسيح عيسى قبل قرون، لذا فالمقصود من التناقض الذي أشار إليه هو في الواقع تناقض مستحيل حسب تصوّر ذهن الإنسان لكنّه ليس مستحيلاً حقيقياً؛[١] وهذا يعني وجود مشقّة وصعوبة في معرفة الله تعالى بشكل موضوعي ومن ثمّ لا سبيل للإنسان سوى التوسّل به، وتوسّله معناه أن يعيش في رحاب حياة دينية دون أن ينقطع ارتباطه به تعالى، أي أنّ الإيمان أمر ذهني في واقع الحال وليس موضوعياً.

إذن، معرفة الله عزّ وجلّ برأيه تتحقّق عن طريق تفكّر ذهني[٢] على ضوء أسلوب ذاتي ذهني،[٣] وهناك معرفة أخرى هي موضوعية تحكي عن الحقيقة فقط ولا تعتبر الحقيقة بذاتها،[٤] والمؤمن الحقيقي هو الذي يرتجي تجلّي الله عزّ وجلّ له من خلال سيرته الإيمانية التي تجعل حياته زاخرةً بالمشقّة والعناء لكونه لا يرى شيئاً سواه ولا يرجو غيره على الإطلاق.[٥]

معنى الحياة برؤية الفيلسوف مارتن هايدغر

الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر[٦] عرّف مفهوم «معنى الحياة» على ضوء وجهة نظره الخاصّة إزاء مفهوم «الوجود»، ويمكن بيان رؤيته في هذا المجال كما يلي: «الإنسان الذي يحترم الوجود ويبجّله فهو يسعى بجدّ وجهد للحفاظ على أصالته وبيان حقيقته والتعامل معه بصفته أمراً قدسياً متعالياً، وعلى هذا الأساس يضفي معنى إلى حياته، في حين أنّ الإنسان الغربي المعاصر بات غافلاً عن حقيقة الوجود لذا يواجه اليوم أزمة فقدان معنى الحياة».[٧]

---

١. المصدر السابق، ص٨٢ ـ ٨٣.

2. Subjective

3. Subjectivity

4. Kierkegaard, Soren (2002), p. 51 - 53 & 60.

٥. سوزان لي أندرسون ٢٠٠٨مص١٠٩ ـ ١١٢ وراجع أيضاً: جون ديفيد كابوتو، ٢٠١٠م، ص٢١ ـ ٣٤ / ص٧٥ ـ ٨٦.

6. Martin Heidegger

٧. جون ماكواري، ١٩٩٧م، ص١٢٤ ـ ١٢٨.

هايدغر أكّد على أنّ الغفلة التي يعاني منها الإنسان الغربي المعاصر سببها بعض الأفكار الخاطئة التي عصفت بالمجتمعات الغربية ولا سيّما على الصعيد الفلسفي، فهذه الأفكار شاعت منذ عهد أفلاطون؛ إذ من منطلق اعتقاد الفلاسفة القدماء بعدم إمكانية تعريف مفهوم الوجود ونظراً لبداهته وعدم حاجته لأن يعرّف، ادّعوا عدم وجود ما يلزمنا بالبحث عنه وعن حقيقته. يرى هايدغر أنّ هؤلاء غفلوا عن حقيقة مفهوم الوجود جرّاء اعتقادهم ببداهته، وعلى هذا الأساس تطرّقوا في المباحث العلمية والفلسفية إلى البحث والتحليل بخصوص أشياء موجودة فحسب بغضّ النظر عن الوجود الأصيل الذي يعتبر قوامها وقوام كلّ شيء آخر، وهذا الوجود في الواقع لا يعتبر شيئاً على غرار سائر الموجودات وإنّما هو البنية الأساسية لكلّ ما هو موجود والحقيقة التامّة التي تتقوّم عليها الموجودات قاطبةً، فهذه الموجودات في واقع الحال مجرّد تجلّي وظهور له ولا أصالة لها ذاتياً.[١]

مارتن هايدغر ضمن مساعيه البحثية الرامية إلى بيان حقيقة الوجود ومعناه الصائب، اتّبع أسلوبين متباينين مع بعضهما وذلك كما يلي: في بادئ مسيرته الفكرية تطرّق إلى الموضوع عن طريق تحليل الدازين أنطولوجياً، وفي هذا السياق ذكر شروطاً يمكن للدازين على أساسها تجاوز نطاق الحياة الدنيا وعالم العقل العملي والولوج في عالم أصيل تكون الأصالة فيه للذات ويمكن في رحابه النظر إلى عالم الوجود من نافذة جديدة ومعرفة حقيقته على واقعها؛ لكنّه في مرحلة متأخّرة من مسيرته الفكرية انصرف إلى مبدأ أنطولوجي آخر غير الدازين ابتدأه من تحليل طبيعة العدم، أي أنّه ابتدأ بحوثه من النقطة التي تعتبر مبدأ العلم الحديث وفقاً لما تبنّاه من آراء على ضوء مفهوم الجيستال أو القشتال[٢] الذي يعني الهيكل والإطار الحاكم على منظومته الفكرية، وعلى هذا الأساس خلق تحدّياً جديداً في الأوساط الفكرية والدينية بعد أن طرح فكرة أنّ الوجود لا يندرج ضمن الأطر العلمية ومن ثمّ فهو عدم في هذا الإطار.

---

١. مارتن هايدغر، ٢٠١٠م، ص٦١ ـ ٦٥.

2. Gestell

هايدغر من خلال إيجاد خلل في الفكر الجيستالي حينما ذكر نواقصه والقيود التي تضيّق نطاقه فتح الباب على مصراعيه للفكر الديني الذي هو هدفه الأساسي والذي يمكن على أساسه طرح أفكاره الأنطولوجية.

فيما يلي نوضّح مرحلتي فكر هايدغر بتفصيل أكثر:

المرحلة الأولى من حياة هايدغر الفكرية

في هذه المرحلة تبنّى رؤية أنطولوجية قوامها ارتباط الوجود بالعالم وكلّ شيء فيه وهذا الارتباط ليس فيه بعد موضوعي ولا ذاتي، بل بأسره عبارة عن اجتماع ووحدة، وفي هذه الحالة فسّر وجود كلّ إنسان بأنّه عبارة عن كينونة في هذا العالم ونسبة إليه، لذا عالم كلّ إنسان ليس سوى مجموعة من أبعاد ارتباطية بالوجود.[١]

مارتن هايدغر في هذه المرحلة من حياته الفكرية حاول إثبات أنّ الاختلاف بين الموضوع والذات مجرّد افتراض بلا دليل، وإثر ذلك لا طائل ولا معنى للسعي إلى إثبات وجود العالم فينومينولوجياً بشكل استدلالي مبرهن وبشكل نظري، بل هذا السعي ضرب من المستحيل لكونه يهدف إلى حلّ معضلة لا وجود لحلّ نظري لها.[٢]

ومسألة كينونة الإنسان في هذا العالم برأي هايدغر هي التي تجعل ارتباطه الإدراكي ـ المفهومي ـ بعالمه ممكناً، وهذا يعني أنّ هذا الارتباط الإدراكي مرتكز على ارتباط غير إدراكي للكينونة في هذا العالم، إذ لا يبدأ ارتباط الإنسان بالعالم عن طريق التجربة والإدراك الحسّي وتداعيات عالم المادّة، بل ذات التجربة الحسّية وتداعيات عالم المادّة قوامهما انفتاح الإنسان على العالم، وهذا الانفتاح هو ذات الارتباط الجذري الذي يعدّ حلقة الوصل بينه وبين عالم الوجود وهو ثابت قبل أيّ إدراك آخر؛[٣] وعلى هذا الأساس اعتبر وجود الإنسان غير مستقلّ عن الوجود الكلّي الأصيل وإنّما مندرج ضمن الدازين

---

١. فالتر بيمل، ٢٠٠٨م، ص٩٣.

٢. مارتن هايدغر، ٢٠١٠، ص٢٠٢ ـ ٢٠٦ وراجع أيضاً: محمود خاتمي، ٢٠٠٨م، ص٤٣ ـ ٤٤.

٣. فالتر بيمل، ٢٠٠٨م، ص٩٣.

الذي يعني الكينونة في العالم؛ وأمّا العالم فقد اعتبره هايدغر في باكورة حياته الفكرية بأنّه مجموعة من أواصر الارتباط بين الإنسان الدازين والوجود الكلّي الأصيل.

وأمّا الدازين برأيه فمعظم مصاديقه غير أصيلة في الحياة وعالم الدنيا وذلك لأنّ بعض الناس يعتبرون كلّ شيء كوسيلة وليس لديهم أيّ انفتاح على الأبعاد الأخرى في عالم الوجود، بل نادراً ما يمكنهم ذلك وفي هذه الحالة فقط يتمتّعون بحياة أصيلة.

الدازين في رحاب الحياة الحقيقية (الوجود الأصيل) يدرك وجوده، لذا يدرك في آنٍ واحدٍ وجوده المطلق بعد الموت ويلتفت إلى حقيقته وكيانه الحقيقي الكلّي وكافّة إمكانياته الأنطولوجية بحيث يصبح في حالة تصون هذه الأبعاد الوجودية من التفرّق وبالتالي يتحمّل مسؤولية وجوده بنفسه ويتحرّر من تراكمات عالم المادّة، لذا يبدأ بالاختيار الأنسب في رحاب مواجهة واسعة النطاق مع عالم الوجود وتفتح أمامه آفاق جديدة.[١]

المرحلة الثانية من حياة هايدغر الفكرية (المرحلة المتأخّرة)

مارتن هايدغر اعتبر الفلسفة الحديثة بأنّها ذروة الذاتانية[٢] وفي رحابها تكون كلمة الفصل للعقل النظري، فهو الذي يحدّد نطاق كلّ شيء ثمّ على أساس مقرّراته يتمّ تقييم كلّ شيء أيضاً، إذ يجعل القضايا إلى جانب بعضها ثمّ يصوغ منها هيئة ليطرحها كحقائق ثابتة ويعتبر كلّ ما سواها عدماً؛ وهذا التأطير يصطلح عليه الجيستال أو القشتال.[٣] في هذه الحالة يتجلّى عالم الوجود حسب ما يرغب فيه أتباع النزعة العقلية، أي حسب ما نرغبه نحن البشر وليس حسب الهيئة التي يريدها وجوده الحقيقي؛ لذا فالإطار السائد لتجلّي الوجود في العصر الحديث عبارة عن إطار ذرائعي ممّا يعني أنّ الإنسان وعالم الطبيعة بمثابة شيئين مسخّرين ويطرأ عليهما تخريب من قبل قدرة عليا تسيطر عليهما، وإثر ذلك لا يعتبر الوجود مكاناً مقدّساً يكون الإنسان فيه مكرّماً ومقدّساً، بل بمثابة مكان بارد لا لون له ولا

---

١. جون ماكواري، ١٩٩٧م، ص٨٣ ـ ٩٦.

2. Subjectivism

٣. محمود خاتمي، ٢٠١٢م، ص١٧٠ ـ ١٧٥.

صورة مليحة باعتباره مجرّد وسيلة تعين الإنسان على تنفيذ برامج حياته الأساسية، والعلم الجديد حسب هذه الرؤية يتطرّق دائماً إلى البحث والتحليل بخصوص ما هو موجود فقط ولا شأن له بالأعدام، أي أنّه يسلّط الضوء فقط على ما هو ظاهر لنا ويعتبر كلّ ما سواه عدماً، في حين أنّ هذا العدم المزعوم هو ذات الوجود الذي يعتبر سابقاً لكلّ شيء وملازماً له ويتجلّى معه، لكنّه حسب مبادئ العلم الحديث ليس أكثر من ظهور للكائنات الموجودة في عالم الإمكان والمادّة.

بناءً على ما ذكر فالسؤال الذي يطرح في رحاب العلم الحديث بخصوص العدم يتمحور حول الشيء الذي ليس بظاهر للعيان ولم يتمّ إثباته باستدلال وبرهنة علمية تجريبية، فهو سؤال عن شيء فيما وراء عالم الطبيعة وله ميزاته الخاصّة التي تختلف عمّا هو ملموس بالعيان للعلم الحديث.[١]

عندما يبلغ الإنسان حدود الوجود ويعجز عن إيجاد ارتباط به لا حيلة له سوى الصبر والانتظار كي يشرق فيضه في قلبه ويرتبط به،[٢] وقد اعتبر هايدغر هذا الارتباط الذي يعتبر لغةً روحيةً خاصّةً بأنّه دعوة للوجود وناشئ من فكر إيماني وانتظار لفيض فكري، حيث يتبلور في شعر الشعراء وفي فكر من سخّر نفسه للوجود، فالتفسير الذي يطرح من قبل الشاعر إزاء عالم الوجود مقبول في هذا السياق حيث يفتح أمامه نافذةً نحو للوجود ينظر إليه من خلالها ثمّ يصوّره بألفاظ وأبيات شعرية.[٣] الجدير بالذكر هنا أنّه اعتبر الأمر القدسي واسطةً للفيض وهؤلاء الوسائط هم الشعراء الذين وقع عليهم الاختيار حيث يتحوّلون إلى حلقة وصل بين الإنسان والوجود.[٤]

رسالة الشعراء والمفكّرين المتدينين برأي هايدغر تتلخّص بما يلي:

١. تجربة الانفتاح على الوجود والتعامل معه كأمر ظاهر.

---

١. جون ماكواري، ١٩٩٧م، ص١٢٤ ـ ١٢٧.
٢. محمود خاتمي، ٢٠١٢م، ص١١١ ـ ١١٤.
٣. جون ماكواري، ١٩٩٧م، ص١٢٤ ـ ١٢٨.
٤. المصدر السابق، ص١٥٧ ـ ١٥٨.

٢. الحفاظ على هذا الانفتاح الأنطولوجي.

٣. طرح الوجود كأمر قابل للتوضيح والبيان لغوياً.[١]

بناءً على ذلك فالذين يتمّ اختيارهم لبيان حقيقة الوجود عبارة عن أشخاص متأثّرين بالوجود نفسه، أي أنّ دورهم انفعالي في هذا المضمار ويمكن تشبيههم بمن يتعاون مع غيره للقيام بأمر ما، إذ يستعينون بالفيض بغية بيان حقيقة الوجود.[٢]

هايدغر في هذه المرحلة من مسيرته الفكرية استند إلى شعر الشاعر الألماني يوهان هولدرين واستلهم من أفكاره أنّ عالم الوجود ـ الكينونة ـ عبارة عن كيان موحّد ذي أربعة أبعاد هي السماء والأرض والميّتين (البشر) والآلهة، وفي هذا السياق أكّد على أنّ كلّ واحد من هذه الأبعاد الأربعة متّكئ على الآخر ومن ثمّ يعتبر مرآةً للأبعاد الثلاثة القرينة له؛ ممّا يعني أنّ عالم الوجود والكينونة عبارة عن كيان واحد ذي أربعة أطر.

الجدير بالذكر هنا أنّ هذا التفسير لحقيقة الوجود ذو جانب استعاري أكثر من كونه شيئاً آخر، وقد اعتبر هايدغر العالم الرباعي الذي طرحه في أفكاره المتأخّرة سماءً مقدّسةً، ومن أقواله بهذا الخصوص: الألوهية لا تتجلّى ولا تختفي إلا في رحاب هذه السماء المقدّسة،[٣] ومن الصعوبة بمكان وصف حقيقة الوجود وإثباته، بل هذا الوصف في غاية الصعوبة لأنّنا نعتمد على اللسان الذي خلق لأجل وصف الأشياء الملموسة فقط، وهو طبعاً غير قادر على وصف شيء غيرها.[٤]

وقد فسّر مصطلح das heilige بالأمر القدسي حيث استخدمه لوصف الوجود بهدف التمييز بين الوجود وإله المسيحية بشكل أفضل،[٥] وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه طوال مسيرته الفكرية كان يبحث عن إله آخر،[٦] ذلك الإله الذي يمتاز ببعض خصال الألوهية لكنّه ليس

---

١. فالتر بيمل، ٢٠٠٨م، ص١٢.

٢. بابك أحمدي، ٢٠٠٢م، ص٦٨٢.

٣. محمود خاتمي، ٢٠١٢، ص٣١٧ـ٣١٨.

٤. بابك أحمدي، ٢٠٠٢م، ص٧٠٠ـ٧٠٦.

٥. المصدر السابق، ص٦٧٦.

٦. المصدر السابق، ص٦٨٢.

كإله المسيحية الذي هو عبارة عن كائن كسائر الكائنات، بل يكون وجوده أساساً لكلّ كائن في عالم الوجود؛ ومن هذا المنطلق رفض قول من اعتبر الإنسان سيّد المخلوقات وادّعاء من اعتبر رجال الدين المسيحيين رعاةً للوجود، لأنّ الإنسان بكيانه المطلق مجرّد كائن يحمل رسالة التعامل مع الوجود والحفاظ عليه وبيان حقيقته.[١]

نستشفّ من جملة ما ذكر أنّ فلسفة هايدغر هدفها النهوض بواقع الإيمان في العالم المعاصر خارج نطاق السنّة الاعتقادية الدينية الموروثة في المسيحية لأنّه طالما أكّد على أنّ إلهاً آخر فقط بإمكانه إنقاذ البشرية من واقعها المرير، فهو وسيلة النجاة المرجوّة؛[٢] كذلك خالف نظرية الفيلسوف جان بول سارتر الذي ادّعى أنّ الوجود في حدّ ذاته غريب على البشر وقد اخترق نطاق كيانهم، حيث اعتبره منبعاً للمعنويات واللطف وأساساً للمعارف البشرية، لذا لو تمكّن الإنسان من معرفة حقيقته سوف يصبح كائناً مقدّساً ومتعالياً.[٣]

معنى الحياة برؤية الفيلسوف كارل تيودور ياسبرس

المعروف عن الفيلسوف وعالم النفس الألماني كارل تيودور ياسبرس[٤] أنّ جهوده الفكرية تمحورت بشكل أساسي حول فلسفة الإنسان وقضاياه الأنطولوجية، وقد تبنّى رأياً مخالفاً لما ذهب إليه نظيره مارتن هايدغر بحيث اعتبر الوجود في مقابل الدازين، وعلى هذا الأساس فالدازين برأيه يجسّد طبيعة الإنسان التجريبية التي تعتبر مرتكز الفكر النظري بينما الوجود يحكي عن الموجود الأصيل ـ الذات الحقيقية ـ وهو مختصّ بذات كلّ موجود ويكون ملكاً له، وأمّا إمكانياته الأنطولوجية المتجدّدة فهي غير محدودة بقيد معين، كذلك لا يمكن إدراكه بواسطة التصوّرات المعهودة والواضحة مفهومياً ونظرياً، فهو ذات يجرّبها

---

١. جون ماكواري، ١٩٩٧م، ص١٢٤ ـ ١٢٨.
٢. بابك أحمدي، ٢٠٠٢م، ص٦٤٧.
٣. جون ماكواري، ١٩٩٧م، ص١٥١١ ـ ١٥٤.
4. Karl Theodor Jaspers

الإنسان ويعيشها حيث ترتبط بأمر متعالٍ[1] وتقطع مسيرة حياتها نحوه ولا يمكن معرفة كُنهها حرّية الاختيار، لأنّ الفكر والعمل هو أساس الوجود وحرّية الاختيار.[2]

ياسبرس قصد من هذا الكلام أنّ كلّ إنسان بحدّ ذاته عبارة عن وجود إنساني فريد من نوعه، لذا لا يمكن تفسير وجوده بالمفهوم الأنطولوجي العامّ للجنس البشري، وقد اعتبر الرؤية المفهومية للإنسان سبباً لخلق أزمةٍ فكرية أنطولوجية، فعلى مرّ الزمان وإثر هذه الرؤية السائدة تجاهل المفكّرون والفلاسفة حقيقته المعقّدة الفيّاضة التي تجري في حركة دائمة؛ ومن هذا المنطلق فسّر الوجود الإنساني كما يلي:

١. وجوده ليس مقتصراً على حياته اليومية الرتيبة، أي ليست مقيّدة بالدازين فقط.

٢. وجوده ليس محدوداً بالبعد الذي تثبته العلوم التجريبية عن طريق الإدراك.

٣. وجوده ليس مقيّداً بالاستنتاجات الفلسفية الكلّية التي تطرح من قبل أتباع الفلسفتين الوجودية والمثالية، أي أنّه ليس محدوداً بما يصطلح عليه «روح»، بل كلّ إنسان بحدّ ذاته يمتلك درجةً من الوجود إضافةً إلى الوجود الكلّي، ووجوده الخاصّ هذا عبارة عن وجود ذاتي لا يمكن أن يصوّر بصيغة مفهوم معين والعلم الحصولي لا قدرة له على تفسير حقيقته إلا أنّه يلعب أهمّ دور في حياته وهو الذي يحدّد مصيره لكنّه بقي مجهولاً في عالمنا المعاصر رغم أنّه البنية الأساسية لوجهة كافّة الأبعاد الانطولوجية للذات، لذا لو التفت الإنسان إليه سيتمكّن من معرفة حقيقة نفسه بشكل صائب ثمّ على أساس هذه المعرفة يختار الهدف المناسب الذي يجب أن يسعى إلى بلوغه وبالتالي يبني هويته الشخصية التي تميّزه عن سائر أقرانه البشر.[3]

هذه الرؤية التي تبنّاها ياسبرس وأكّد على أساسها أنّ الوجود الفردي لكلّ إنسان متعالٍ بحيث لا يمكن التنزّل بشأنه لكونه يجسّد حياته الحقيقية الفريدة اعتماداً على ذهنيته الخاصّة،[4] قد طرحها في الواقع متأثّراً بالكامل بنظريات كير كيغارد وفريدريك نيتشه.[1]

1. Transcendence

2. Bunnin, Nicholas and Yu, Jiyuan (2004), p. 239.

٣. عبد الله نصري، ٢٠٠٨م، ص١٠٣ ـ ١٢٧.

4. Subjectivity

هذا الفيلسوف الغربي من خلال تأكيده على هذا البعد الوجودي الفردي استنتج أنّ العالم الغربي المعاصر لو التفت إليه وعرفه على حقيقته سيتمكّن من تجاوز أزمة مفهوم «معنى الحياة»، لأنّ الإنسان الغربي في هذا العصر لو أدرك حقيقة بعده الوجودي الذاتي سوف يدرك أنّ وجوده ليس مجرّد حياة تندرج ضمن حياة أقرانه البشر، بل حياة فريدة من نوعها، لأنّه لو تصوّر أنّها ذات طابع جماعي سوف يتكاسل ويتنصّل عن مسؤولياته إزاء نفسه بحيث يجعل مقاليد أموره بيد الآخرين ثمّ يصبح مجرّد وسيلة بيدهم يحقّقون بواسطتها أهدافهم وليس أهدافه الشخصية، فهو في هذه الحالة ليس سوى وسيلة لا هوية لها، بل الغير هو الذي يصنع شخصيته ويعين له هدفاً في الحياة.

وأمّا الهدف الذي يجب على كلّ فرد أن يضعه لنفسه المتميّزة عن سائر الأنفس، فهو صعب بنحو ما نظراً لانهيار القيم الأصيلة والمعتقدات الدينية في العصر الحديث، لذلك سلك ياسبرس في هذا المضمار مسلك سلفه فريدريك نيتشه وأيّد فكرته القائلة بأنّ «الله ميّت» ونحن جميعاً بدون استثناء قتلناه، حيث قتله المتدينون والملحدون دون استثناء، وهذا الموت أبطل كلّ عقيدة دينية وأكسيولوجية وجعل من المستحيل الإيمان بها. هذا المنطق في الحقيقة أسفر عن رواج النزعة الإنكارية في الثقافة الغربية المعاصرة.

ياسبرس يعرف حقّ المعرفة أنّ فكرة «موت الإله» قد قضت على آمال البشرية ولم تبقِ بصيص أملٍ لهم في الحياة ثمّ أدّت إلى إيجاد صورة ذهنية خاصّة لعالم موهوم لا واقع له ملؤه أساطير كاذبة؛ لكن بما أنّ البشر لا يمكنهم العيش دون إيمان بالغيب فقد تبنّى المجتمع الغربي إيماناً أعمى انغمس في بحر من الإلحاد وحلّ محلّ الإيمان الحقيقي بعد أن شاعت الأفكار والنزعات الماركسية والسيكولوجية والعنصرية والطبيعية والتأريخانية في الأوساط الفكرية والفلسفية الغربية.[٢]

بناءً على ذلك صاغ منظومته الفكرية على أساس تحليل مفهوم «موت الإله» الذي ابتدعه فريدريك نيشته حينما أراد وضع حلّ لمعضلة الإنسان الغربي المعاصر المتمثّلة

---

1. Michelman, Stephen (2008), p. 195.

٢. عبد الله نصري، ٢٠٠٨م، ص٣٤٥ ـ ٣٤٦.

في أزمة مفهوم «معنى الحياة»، وفي هذا السياق أذعن بأنّ فكرة موت الإله تدلّ على ضمور روح الإنسان الغربي وبرود مشاعره الدينية ولا سيّما إزاء الله عزّ وجلّ، واعتبر تأثيرها يقتصر على ذلك لا أكثر. الجدير بالذكر هنا أنّه اعتبر هذه الفكرة سبباً لأفول الإيمان في المجتمعات الغربية لذلك رفضها وعارض نيتشه ومن حذا حذوه، إذ رجّح فكرة أنّ الإنسان لو تمكّن من إيجاد ارتباط وطيد بالحقيقة القدسية المتعالية وتقرّب إليها أكثر سوف يجد ذاته الحقيقية ويدرك معنى وجوده الفردي الأصيل، ممّا يعني رفضه رأي نيتشه الذي اعتبر الوجود كلّياً متجسّداً في إنسان يعمّ كلّ البشر ولا ارتباط له بوجود متعالٍ.[١]

وقد شكا هذا الفيلسوف من أقرانه الفلاسفة المعاصرين ضمن كتابه «مدخل إلى الفلسفة»، حيث وجّه اللوم لهم نظراً لتهرّبهم من السؤال عن وجود الله تعالى وعدم تطرّقهم إلى البحث والتحليل بخصوص وجوده أو عدمه، لأنّ هذا الموضوع برأيه من جملة المواضيع اللازمة لكلّ فيلسوف، إذ لا بدّ للفلاسفة أن يدلوا بدلوهم في هذا المضمار ويذكروا آرائهم إزاء الإله مهما كانت وجهاتهم الفكرية ومعتقداتهم الدينية حتّى إذا كانوا يشكّكون بوجوده.

إذن، كلّ فيلسوف برأيه يجب أن يذكر رأيه الصريح بالنسبة إلى الله عزّ وجلّ ويوضّح وجه الاستدلال الفلسفي الذي استند إليه، وأمّا الاستدلال الذي طرحه في هذا المجال فهو يتمحور حول أسلوبين كما يلي:

الأسلوب الأوّل: لاهوتي

الله عزّ وجلّ وفق الأسلوب اللاهوتي لا يعرف إلا عن طريق الوحي، وهذا يعني أنّ الإنسان بحدّ ذاته غير قادر على معرفته والإيمان به دون الاعتماد على الإلهام والوحي.

الأسلوب الثاني: فلسفي

الإنسان من الناحية الفلسفية بإمكانه الإيمان بوجود الله عزّ وجلّ عن طريق البرهنة والاستدلال العقلي.

---

١. المصدر السابق، ص٣٠ ـ ٣١.

إضافةً إلى هذين الأسلوبين، تبنّى أسلوباً ثالثاً فحواه إمكانية إثبات وجود الله عزّ وجلّ استدلالياً إلا أنّ هذا النوع من الاستدلال يتمحور حول بيان عروج روح الإنسان إليه تعالى وفقاً لأفكاره ومعتقداته.

هذه الأساليب اعتبرها وسائط محدودة وليست مطلقة لمعرفة الله عزّ وجلّ، إذ من خلالها يتحوّل إدراكنا الباطني له تعالى إلى فهم طبيعي.[١]

ياسبرس يؤمن بوجود الله عزّ وجلّ لكنّه اعتبر الإيمان به في رحاب فهم وإدراك لا يتسنّى إلا عن طريق حدوث تحوّل وجودي جذري، وممّا قاله في هذا المضمار: «الله ليس موجوداً بصفته مضموناً عملياً مثل مضامين سائر العلوم، بل وجوده عبارة عن مصدر فيّاض لوجود الكائنات».[٢] قبل أن يتطرّق إلى مباحث إثبات وجود الله تعالى أو ذكر صفاته، حاول إثبات إمكانية حدوث تجربة أنطولوجية مباشرة معه، فالإنسان على ضوء هذا الارتباط يتمكّن من معرفة وجوده الذاتي الأصيل وحرّيته الحقيقية كما يتاح له إيجاد نظم وانضباط في مجتمعه،[٣] كذلك من خلال هذا الارتباط يدرك أنّ الله تعالى موجود حقّاً؛ وفي هذا السياق قال: «الله موجود بالنسبة لي بمقدار ما تتحرّر نفسي تحرّراً حقيقياً».[٤]

الله عزّ وجلّ برأيه مجرّد رمز للحقيقة المتعالية بحيث لا يمكن تعريفه بشكل موضوعي ولا يمكن الاستدلال على وجوده عقلياً،[٥] والأمر المتعالي برأيه ليس جوهراً للعالم وليس فرداً متشخّصاً مثلما يطرح في المعتقدات الدينية بصفه مخاطباً يناجيه الإنسان، كذلك ليس خالقاً للعالم الذي يدور الحديث عنه في المبادئ الميتافيزيقية، كذلك لا يمكن استيعاب

1. Jaspers, Karl, (2003) ***Way to Wisdom An Introduction to Philosophy?***, Translated by Ralph Manheim, Yale University Press, p. 16.
2. Ibid, p. 17.
3. Michelman, Stephen (2008), p. 197.

راجع أيضاً: عبد الله نصري، ٢٠٠٨م، ص٢٧ ـ ٣٠.

4. Jaspers, Karl, (2003) ***Way to Wisdom an Introduction to Philosophy?***, Translated by Ralph Manheim, Yale University Press, p. 17.
5. Michelman, Stephen (2008), p. 197.

حقيقة وجوده في نطاق فكر الإنسان وإدراكه العقلي.[١] ياسبرس تأثّر بمنظومة إيمانوئيل كانط الفكرية من هذه الناحية لذلك أكّد على وجود اختلاف بين الأمر الذاتي (النومين) والشيء الظاهري (الفينومين)، وبناءً على هذا الرأي اعتبر العالم الظاهر لنا بما فيه من موجودات خارجية يختلف عن العالم الذاتي ـ العالم في نفسه ـ الذي لا يمكن للمعارف والعلوم التجريبية البشرية معرفة كُنهه لأنّ العقل يعجز عن الاستدلال عليه، وهذا النطاق الذاتي الغامض والخفي علينا من عالم الوجود هو الأمر المتعالي بحدّ ذاته، أي أنّه العالم في ذاته المكنونة هو المقدّس المتعالي برأي هذا الفيلسوف الغربي؛ وممّا قاله في هذا السياق: «لو أردنا الارتباط به فلا بدّ من التفلسف، والمقصود من التفلسف هنا بحث وتحليل فلسفي إزاء حقيقة الذاتي المتعالي المطلقة التي لا حدّ لها ولا نهاية، وهذا الأمر يحدث في كلّ عصر وفقاً لقابليات البشر الفكرية وظروفهم الخاصّة، ويمكن تعريفه بأنّه مرحلة تحوّل شخصي ناشئ من مواجهة التناقضات التي تزخر الحياة بها، وأمّا الشرط اللازم لتحقّقه فهو وجود ارتباط وطيد بالأمر المتعالي وانفتاح كامل عليه».[٢]

استناداً إلى هذه الفكرة طرح ياسبرس مفهوم «الإيمان الفلسفي»[٣] الذي قصد منه ما يلي: «يمكن للإنسان أن يواصل حياته بفضل هداية الله تعالى». الهداية الإلهية التي أشار إليها في هذا التعريف لا تتقوّم على الوحي والإلهام، بل قوامها إرادة حرّة، فنداء الربّ برأيه كامن في ذهن الإنسان الواعي وإرادته الحرّة بحيث يتجسّد في تقبيحه أشياء وأفعال واستحسانه أخرى يعتمد عليها في دوافعه الذاتية وسلوكياته العملية، لكنّ الأحكام التي يصدرها هنا ليست قطعيةً على الإطلاق ودائماً تكون محفوفةً بغموض.[٤]

وقد اعتبر هذا الإيمان الفلسفي متقوّماً على ثلاثة أركان أساسية هي كالتالي:

الركن الأوّل: الإيمان بوجود الله عزّ وجلّ بصفته إلهاً لا يمكن للإنسان معرفة كُنه ذاته ويعجز عن الاستدلال على وجوده عقلياً.

---

١. علي أصغر مصلح، ٢٠٠٨م، ص١٥٤.

2. Michelman, Stephen (2008), p. 193.

3. Phlosophical Faith

٤. عبد الله نصري، ٢٠٠٨م، ص٤٢٥ ـ ٤٢٨.

الركن الثاني: الاعتقاد بوجود أمر مطلق يتجاوز حدود الأهداف الإنسانية المحدودة بنطاق معين، لذا لو تقوّمت إرادة الإنسان عليه سوف يبلغ درجةً يدرك على أساسها أنّ وجوده أصيل.

الركن الثالث: الاعتقاد بأنّ عالم الظواهر ـ الفينومينات ـ عبارة عن مرحلة مؤقّتة وعابرة تفصل بين وجود الإنسان والله عزّ وجلّ، وعلى أساس هذا الاعتقاد يعتبر الإنسان عالم الوجود رمزاً لوجوده تعالى ولساناً ناطقاً يدلّ عليه.[١]

الرمز[٢] الذي تحدّث عنه في الركن الثالث وصفه بأنّه صورة مطلقة ـ لامتناهية ـ تنشأ لدى ذهن الإنسان الذي هو كائن غير مطلق، وهي صورة مقدّسة في حياة البشر لا يمكن أن توصف بألفاظ لغوية، لذا لا يمكن أن ينسجم المطلق مع اللامطلق بحيث لا ينـدرجان ضمن منظومة إدراكية واحدة نظراً لاختلافهما الجذري الذي يبلغ حدّ التعارض.[٣]

وفي هذا السياق أكّد على أنّ إيمانه الفلسفي ليس إيماناً دينياً ولا يرغب في أن يصبح هذا النوع من الإيمان منطلقاً للرجوع إلى المسيحية لكونه يتضادّ بالكامل مع الدوغماتية المسيحية؛[٤] وقد اعتبر فكره الفلسفي متقوّماً على تعاليم الإنجيل من جهة وعلى أفكار سبينوزا وكارل ماركس وإيمانوئيل كانط من جهة أخرى.[٥]

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الوجود المتعالي ـ الأمر المقدّس ـ لا يمكن تجسيده بشكل موضوعي ظاهراني ـ فينومينولوجي ـ ومن ثمّ ليس من الممكن تسليط الضوء عليه في رحاب بحوث علمية واستدلالية، أي لا يمكن الاستدلال عليه علمياً، لذا ينبغي الاعتقاد به وفق أطروحة الفيلسوف كير كيغارد وما أطلق عليه ياسبرس عنوان «إيمان فلسفي»، أو التعامل معه وفق نظرية فريدريك نيتشه ألا وهي نظرية «موت الإله»؛[٦] وهذا هو أقصى ما

---

١. المصدر السابق، ص٤٣٩ ـ ٤٤٠.

2. Cipher

3. Nelson, Eric Sean (2005), p. 325.

٤. عبد الله نصري، ٢٠٠٨م، ص٤٤١.

٥. المصدر السابق، ص٤٣١.

٦. فردريك تشارلز كوبلستون، ٢٠١١م، ص٤١٧.

يمكن للقواعد والرؤى الفلسفية فعله حسب رأي ياسبرس، أي أنّ الفلسفة لها القدرة فقط على بيان مسألة اختيار الإنسان ووجهته الفكرية وتمهيد الطريق له كي تفتح أمام ذهنه آفاق جديدة لا أكثر من ذلك، إذ ليس من شأنها أن تختار شيئاً نيابةً عنه كما لا يمكنها منحه براهين تنوب عن اختياره.[١]

نستنتج من جملة ما ذكر أنّ حقيقة الإيمان برأي هذا الفيلسوف الغربي تختلف عمّا ذهب إليه كير كيغارد، فهو لا يبلغ الذروة في التعارض مع أحكام العقل كما قال الأخير، بل يمكن اعتباره جناحاً يحلّق به الإنسان فيماوراء عالم العقل ويلج بواسطته عالم الأسرار والخفايا التي يعجز العقل عن استكشافها؛ ومن هذا المنطلق حاول إثبات ارتباط البشر أنطولوجياً بالله تعالى بصفته الوجود المتعالي وقد أكّد على هذا الأمر غاية التأكيد، وهذا الارتباط برأيه يمكن أن يتحقّق بصور عديدة لكن لا توجد أيّة صورة يتمكّن الإنسان على ضوئها من معرفة الله بشكل تامّ ومتكامل، لكن غاية ما في الأمر أنّه بعد أن يرتبط به يحدث انجذاب قوي يسوق روحه نحوه تعالى، وهو انجذاب على هيئة تفاعل روحي لكنّه لا يمنحه معرفةً كاملةً.[٢]

نتيجة البحث

نستنتج من جملة ما ذكر في المباحث الآنفة أنّ فكرة «موت الإله» بالنسبة إلى الإنسان الغربي المعاصر تعدّ من المرتكزات الأساسية في الفلسفة الوجودية الحديثة.

الفيلسوف الشهير فريدريك نيتشه أكّد على أنّ البشر في العصر الحديث متدينين وملحدين هم الذين قتلوا الربّ على ضوء ترويجهم مبادئ فلسفية وعلمية حديثة، لذا انتهت فكرة الإيمان بالله إلى الأبد ولا يمكننا الاعتقاد بوجوده مرّةً أخرى وبالتالي من الأفضل التخلّي عنه والبحث عن أسطورة أخرى ننشغل فيها كما انشغل أسلافنا بربّهم.

---

١. المصدر السابق، ص٢٢٥.

٢. محمود خاتمي، ٢٠١٢م، ص٢٠٧ ـ ٢٣٠.

الفيلسوف كير كيغارد قال حتّى إذا تسبّبنا نحن البشر من متدينين وملحدين بضمور عقيدة الإيمان بوجود الإله، لكنّ هذا لا يعني أنّه مجرّد أسطورة كاذبة، بل يدلّ على أنّ الإنسان المعاصر متديناً كان أو ملحداً قد اختار مسيراً منحرفاً في البحث عن الإله ضمن مبادئه الإيمانية وعلومه الفلسفية، حيث ولج من بوّابة أخرى بالخطأ، لذا عندما لم يجد من يفتح له هذا الباب تصوّر أنّ الدار فارغة من أساسها ولا أحد فيها ولم يعلم بوجود باب آخر يوصل إلى صاحب الدار.

كير كيغارد قال إنّ الله عزّ وجلّ موجود إلا أنّ الذهن البشري المحدود لا يمكنه استيعاب حقيقة وجوده لأنّه وجود مطلق عامّ وشامل لكلّ شيء في الكون بحيث يعمّ حتّى الفكر الفلسفي الوجودي وكافّة القضايا الأنطولوجية، وعلى هذا الأساس اتّبع أسلوباً جديداً لإثبات وجوده تعالى؛ وهذه الرؤية تبنّاها أيضاً كلّ من مارتن هايدغر وكارل ياسبرس باختلاف واحد هو عدم مناهضة العقل بالكامل كما فعل كير كيغارد، فالوجود وفق وجهة نظر هايدغر بمثابة أمر قدسي وياسبرس اعتبره أمراً متعالياً شمولياً.

ثمرة هذه الرؤية هي عدم إمكانية الحديث عن وجود الله تعالى بأسلوب إيجابي في رحاب الفكر الوجودي الديني، كذلك لا يمكن إثبات وجوده وبيان صفاته وفق استدلالات عقلية، فالأمر الذي يحظى بأهمية قصوى لدى الفلاسفة الوجوديين أكثر من أيّ شيء آخر هو ارتباط الإنسان وجودياً بالشيء المقدّس ـ الأمر المتعالي ـ وليس معرفته مفهومياً، وهذا الارتباط الوجودي لا يتحقّق بالاستدلال والبرهنة الموضوعية، بل يتسنّى عن طريق تحلّي الإنسان ذاتياً بصفاته والبقاء على قيد الحياة رجاءً للارتباط به والصبر على كلّ شيء حتّى يتحقّق هذا الرجاء ويتجلّى الفيض الإلهي له، فهذه هي الحياة الحقيقية التي تتّسم بمعنى وفي رحابها يسعى الإنسان بكلّ طاقته إلى مواجهة الحقيقة القدسية المطلقة المتعالية وجودياً راجياً استماع نداء الوجود.

من جملة الآراء التي تبنّاها هؤلاء الفلاسفة ما يلي: لو أردنا إضفاء معنى إلى الحياة لا بدّ من اعتبار الإله وجوداً آخر وليس موجوداً حيّاً مثل سائر الموجودات، كذلك يجب

اعتباره شيئاً آخر يختلف عن تلك المسائل والأفكار التي تراود ذهن البشر، بل من المفروض إدراك حقيقته بصفته وجوداً رمزياً معالمه الموضوعية غير واضحة بشكل ظاهري.

الله سبحانه وتعالى حسب هذه الرؤية عبارة عن وجود مطلق وأمر مقدّس ومتعالٍ وشاملٍ، وعلى هذا الأساس حاول كير كيغارد وهايدغر وياسبرس طرح آرائهم اللاهوتية بأسلوب يختلف عمّا ذهب إليه أقرانهم الفلاسفة، حيث سعوا إلى تعريف الإله وفق نمط يختلف عن النمط الفلسفي المتعارف في عهدهم من منطلق اعتقادهم بأنّ هذا النمط الفلسفي الذي رفضوه لا يمكن أن يفي بأيّ دور في حياة الإنسان الغربي المعاصر ولا يمكن الاعتقاد بنتائج استدلالاته على الإطلاق.

أتباع مدرسة الفلسفة الوجودية الدينية وعلى رأسهم هؤلاء الفلاسفة بذلوا كلّ ما بوسعهم لتجاوز الأزمة الروحية والدينية التي أرّقت الإنسان الغربي المعاصر على ضوء إصلاح القراءة المعهودة والمتوارثة للدين وسائر المبادئ الفلسفية والعلمية، وفي هذا السياق رجّحوا طرح صورة رمزية وغامضة للإله بكلّ ما للرمزية والغموض من معنى، ومن جهة أخرى أكّدوا على عجز العقل عن إدراك حقيقة ذاته المقدّسة، وعلى هذا الأساس قال كير كيغارد: «الله تعالى شاء أن يتجلّى للبشر بشكل متناقض كي لا يتدخّل الفلاسفة باستدلالاتهم ونقاشاتهم العقلية في الدين وتعاليم الوحي».[١]

لا شكّ في أنّ هذه الرؤية الفلسفية التي قوامها وجودية دينية لا تعتمد على العقل بشكل أساسي بالنسبة إلى مسألة معنى الحياة، بل تتعارض في بعض جوانبها معه، لذا لا يرتضي بها غالبية المتدينين لكونها تستبطن السير على نهج الفكر التقليدي الشكوكي الذي يدّعي من يتبنّاه عدم إمكانية إثبات وجود الله عزّوجلّ ولا معرفة حقيقته اعتماداً على الإدراك العقلي المتعارف.

---

١. جون ديفيد كابوتو، ٢٠١٠م، ص٧٩ ـ ٨٠.

الكثير من أصحاب المعتقدات الدينية والفلاسفة المتـدينين يعتـبرون العقائـد الدينيـة والمبادئ الأكسيولوجية التي تتبنّاها الأديان التوحيدية المتقوّمة على عقيدة التوحيـد بأنّهـا الهدف الأساسـي في الحياة ومعناها الحقيقي، وفي هذا المضمار أكّد على إمكانيـة ذكـر أدلّة لإثبات وجود الإله حسب الرؤية التقليدية رغم عدم إمكانية تقييد نطاق ذاته المقدّسة بالعقل البشـري المحدود؛ وعلى أساس هذه الرؤية رفضوا تفسـير مفهـوم «مـوت الإلـه» الذي تبنّاه نيتشه ومن حذا حذوه بمعنى بطلان العقائد الدينية واستحالة الاسـتدلال علـى وجوده وعدم إمكانية تجربة الارتباط به من قبـل الإنسـان المعاصـر، إذ اعتـبروه مصـدراً مقدّساً يضفي معنى إلى حياة الإنسان الغربي المعاصـر، وأصحاب هذا الرأي الذي قوامه إمكانية إثبات وجود الله تعالى بأسلوب استدلالي ينقسمون إلى فئتين أساسيتين:

الفئة الأولى: فلاسفة أكّدوا على ضرورة اللجوء إلى مبادئ المعرفة التقليدية على ضوء يقين راسخ لا تشوبه أيّة شائبة، وقد اعتبروا وجود الإله موضوعاً قابلاً للاستدلال، ومن هذا المنطلق ذكروا اسـتدلالات مبرهنـة بهـذا الخصـوص؛ وغالبيـة هـؤلاء فلاسـفة مسـلمون ومسيحيون محدثون من أتباع نظريات القدّيس توما الأكويني.

الفئة الثانية: فلاسفة متدينون معظمهم مسيحيون تبنّوا فكراً إصلاحياً جديداً ادّعوا علـى أساسه إمكانية إثبات وجود الله تعالى اعتماداً على أدلّة حتّى لو اعتبرت غير يقينية بالمعنى التقليدي للكلمة لكنّها تمنح الإنسان عقيدةً موجّهةً استدلالياً، وفي هذا السياق أكّدوا غايـة التأكيد على مسـألة التجربـة الدينيـة وعلـى أسـاس عقيـدتهم هـذه حـاولوا طـرح القيمـة الإبستيمولوجية للاعتقاد بوجود الإله إلى جانب سـائر القضـايا التجريبيـة باعتبارهـا شـأناً عقلياً حالها حال سائر القضايا التجريبية؛ فالفيلسـوف وليـام ألسـتون علـى سـبيل المثـال اعتمد على التجربة الدينية كأساس لإثبات وجوده تعالى، لذا أطّرهـا بنحـوٍ يشـابه التجربـة الحسّية واعتبرها علماً مباشـراً بالإله.[1]

---

١. مايكل بيترسون وآخرون، ٢٠٠٩م، ص٤٨ ـ ٦٨.

الجدير بالذكر هنا أنّ الفلاسفة المسلمين المعاصرين ذكروا آراء شبيهةً بما تبنّاه أقرانهم الغربيين، حيث أكّدوا على إمكانية الاستدلال والبرهنة عقلياً على أنّ وجودنا مرتبط أنطولوجياً بوجود الله عزّ وجلّ، وبالتالي هذا الارتباط الأنطولوجي بحدّ ذاته يجعلنا في غنى عن ذكر دليل يثبت وجوده تبارك شأنه، أي أنّ الاستدلال يعتبر وسيلةً لاستكشاف هذا الارتباط الذي يدلّ تلقائياً على وجود الربّ تعالى.

وأمّا الفلاسفة المسلمون القدماء من أمثال السهروردي وصدر المتألّهين ومن حذا حذوهما فقد اعتبروا علم العلّة الموجدة بمعلولها وعلم المعلول بها نوعان من العلم الحضوري ـ غير الاكتسابي ـ بينما العلم الاكتسابي عبارة عن التفات المعلول بهذا الارتباط الأنطولوجي، حيث يناله عن طريق قدرة عقلية محضة أو بواسطة سير وسلوك عرفاني أو بفيض يستقطب الروح نحو خالقها جلّ وعلا؛[1] وعلى هذا الأساس فالإيمان بوجود هذا الخالق الكريم يتقوّم على حكم العقل والشهود الروحاني أيضاً كما يمكن إثباته بالبرهنة والاستدلال، ومن ثمّ تصبح الحياة ذات معنى وهدف معين.

العرفاء المسلمون أيضاً أكّدوا على عدم اقتصار إثبات وجود الله عزّ وجلّ على تحليل المفاهيم العقلية استدلالياً، بل بالإمكان إثبات بعض جوانبه، أي معرفة حقيقته بشكل غير تامّ، وبيان ذلك كما يلي: الذات الإلهية المقدّسة محيطة بكلّ شيء وبكافّة الحقائق في عالم الوجود بأعلا مراتب التجرّد عن العقل والإدراك الحسّي البشري، ومن هذا المنطلق لا يمكن إدراكها بأيّ أسلوب من أساليب الإدراك الحسّي والتصوّري والعقلي؛ وهذا يعني استحالة إدراك كُنهها عقلياً لكون الإدراك الحسّي ـ والعقلي التامّ يصدقان على معرفة الأشياء الفينومينولوجية، أي الموجودة في عالم الخارج فقط؛ لكن مع ذلك كلّ إدراك لحقيقة وجوده في رحاب العلمين الحضوري والاكتسابي إنّما يكون على نحو الإجمال بمعنى «إدراك جانب من جوانب وجوده فحسب» وليس «إدراكاً على نحو الإحاطة التامّة الكاملة».[2]

---

١. محمد تقي مصباح اليزدي، ٢٠١١م، ص٢٢٠ ـ ٢٢١.
راجع أيضاً: محمد بن إبراهيم الشيرازي (صدر الدين الشيرازي)، ١٩٨١م، ص٣٤٧ ـ ٣٤٨.
٢. سيّد جلال الدين آشتياني، ١٩٩١م، ص١٥٧.

رغم أنّ كلّ أسلوب من الأساليب الإثباتية المشار إليها له حدوده وقيوده التي تضيّق نطاقه، لكن هذا الإطار المحدود لا يعني غضّ النظر عن النتائج التي توصّل إليها الفلاسفة والعرفاء وغيرهم على صعيد إثبات وجود الله عزّ وجلّ ثمّ ادّعاء أنّ حياتنا عاريةً من المعنى إلى جانب استهانة بقدرات العقل الاستدلالية.

المصادر

أحمدي، بابك، ***هايدگر و تاريخ هستي*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «مركز»، ٢٠٠٢م.

آشتياني، سيّد جلال الدين، ***شرح مقدمه قيصري بر فصوص الحكم*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، منشورات «أمير كبير»، ١٩٩١م.

أندرسون، سوزان لي، ***فلسفه كير كيگارد*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية ديهيمي، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، الطبعة الثانية، منشورات «طرح نو»، ٢٠٠٨م.

بوشنسكي، أ. م، ***فلسفه معاصر اروپايي*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية شرف الدين شرف خراساني، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، الطبعة الثانية، منشورات «علمي فرهنگي»، ٢٠٠٠م.

بيترسون، مايكل وآخرون، ***تجربه ديني*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حسين كياني، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «آشيانه كتاب»، ٢٠٠٩م.

بيمل، فالتر، ***بررسي روشنگرانه انديشه‌هاي مارتين هايدگر*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية بيجن عبد الكريمي، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، الطبعة الثانية، منشورات «سروش»، ٢٠٠٨م.

جمال بور، بهرام، ***انسان و هستي*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «هما»، ١٩٩٢م.

خاتمي، محمود، ***مدخل فلسفه غربي معاصر*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «علم»، ٢٠١٢م.

خاتمي، محمود، ***جهان در انديشه هيدگر*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، منشورات مؤسّسة العلم والفكر المعاصر الثقافية، ٢٠٠٨م.

الشيرازي، محمد بن إبراهيم (صدر الدين الشيرازي)، ***الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية***، جمهورية إيران الإسلامية، مشهد، الطبعة الثانية، منشورات «المركز الجامعي»، ١٩٨١م.

علي زماني، أمير عباس، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: ***معناي «معناي زندگي»***، نشرت في مجلّة «***نامه حكمت***»، السنة الخامسة، العدد ٩، الصفحات ٥٩ ـ ٨٩.

كابوتو، جون ديفيد، ***چگونه كير كگارد بخوانيم*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية صالح نجفي، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «رخداد نو»، ٢٠١٠م.

كوبلستون، فردريك تشارلز، ***تاريخ فلسفه غرب*** (باللغة الفارسية)، الجزء السابع، ترجمه إلى الفارسية داريوش آشوري، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، الطبعة السادسة، منشورات «علمي و فرهنگي»، ٢٠١١م.

ـــــــــ ، ***فلسفه معاصر*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية علي أصغر حلبي، الطبعة الثالثة، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «زوّار»، ٢٠١٣م.

ماكواري، جون، ***مارتين هايدگر*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمد سعيد حناني كاشاني، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «گروس»، ١٩٩٧م.

مصباح اليزدي، محمد تقي، ***آموزش فلسفة*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، الجزء الثاني، منشورات شركة الطباعة والنشر الدولي، ٢٠١١م.

مصلح، علي أصغر، ***فلسفه‌هاي اگزيستانس*** (باللغة الفارسية)، الطبعة الثانية، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات مركز الدراسات الثقافية والفكرية الإسلامية، ٢٠٠٨م.

ميتز، ثاديوس، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: ***آثار جديد درباره معناي زندگى***، ترجمها إلى الفارسية محسن جوادي، نشرت في مجلّة «***نقد و نظر***»، العددان ٢٩ و ٣٠، ٢٠٠٣م، الصفحات ٢٦٦ ـ ٣١٣.

نصري، عبد الله، ***خدا و انسان در فلسفه ياسپرس*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، الطبعة الثانية، منشورات مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ٢٠٠٨م.

نيتشه، فردريك، ***اراده معطوف به قدرت*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمد باقر هوشيار، الطبعة السادسة، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «فرزان»، ٢٠٠٨م.

نيتشه، فردريك، ***حكمت شادان*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية جمال آل أحمد وآخرون، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «جامي»، ١٩٩٨م.

هايدغر، مارتن، ***هستي و زمان*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عبد الكريم رشيديان، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «ني»، ٢٠١٠م.

واهل، جان ـ فيرنوكس، روجيه، ***نگاهي به پديدارشناسي و فلسفه‌هاي هست بودن*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية يحيى مهدوي، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «خوارزمي»، ١٩٩٣م.

Bride, William (2005). ***The Edinburgh Dictionary Of Continental Philosophy***, Edited by John Protevi, Edinburgh University Press.

Bunnin, Nicholas and Yu, Jiyuan (2004). T***he Blackwell Dictionary of Western Philosophy***, Blackwell Publishing.

Guignon, Charles (2005). ***The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy***, edited by Edward Craig, Routledge.

Jaspers, Karl, (2003). ***Way to Wisdom an Introduction to Philosophy?***, Translated by Ralph Manheim, Yale University Press.

Kierkegaard, Soren (1923). ***Selection from the Writings of Kierkegaard***, Translated by L. M. Hollander, published by The University of Texas.

Kierkegaard, Soren (2002). ***Provocations: Spiritual Writings of Kierkegaard***, Compiled and Edited by Charles E. Moore, the Bruderhof Foundation.

Michelman, Stephen (2008). ***Historical Dictionary of Existentialism***, the Scarecrow Press.

Nelson, Eric Sean (2005). ***The Edinburgh Dictionary Of Continental Philosophy***, Edited by John Protevi, Edinburgh University Press.

شواهد على إمكانية كشف معنى الحياة من تراث العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي[1]

ميثم أماني[2]

معنى الحياة وفقاً للرؤية المتقوّمة على إمكانية كشفه، موجود على أرض الواقع بدليل قدرتنا على كشفه، ورغم أنّ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي رحمه‌الله لم يشر إلى هذا الموضوع بشكل صريح لكن في كلامه شواهد تدلّ على اعتقاده بإمكانية كشف معنى الحياة من خلال معرفة هدفها الحقيقي، حيث يعتقد باتّحاد الفاعل والفعل والهدف مع بعضها في وجودٍ واحدٍ.

هدف الحياة أعلا مقاماً من سائر مراتب الوجود، لأنّه يعني هداية الإنسان من قبل الله في حياته الدنيوية، لذا فهو تبارك شأنه الغاية الأساسية والهدف الوحيد في حياته والذي يقتضي وحدة أفعاله تعالى.

حينما نستقصي هذا الكلام في التراث الفكري للعلامة الطباطبائي نلاحظ أنّه طرح أربع فرضيات ضمن أربع نظريات هي كالتالي:

١. نظرية الواقعية الأنطولوجية

---

١. المصدر: المقالة بعنوان: «*شواهد كشف باورى معناى زندگى در ديدگاه طباطبايى*» في مجلّة «*نامه حكمت*» المختصّة بمباحث فلسفة الدين و التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، الخريف والشتاء ٢٠١٦م، العدد ٢٨، الصفحات ١ إلى ٢٣.

ترجمة: د. أسعد مندي الكعبي.

٢. طالب دكتوراه في الفلسفة المقارنة ـ جامعة آزاد الإسلامية في طهران ـ فرع العلوم والدراسات، جمهورية إيران الإسلامية. أستاذ جامعة آزاد الإسلامية في مدينتي بهبهان والأهواز.

٢. نظرية الهدف من الخلقة
٣. نظرية النزعة العقلية
٤. نظرية صدق القضية «انطباق القضية مع الواقع»

هذه النظريات هي التي تثبت اعتقاده بإمكانية كشف وجود معنى للحياة، وحينما نستقصي مدوّناته في مختلف آثاره العلمية نلاحظ أنّه يؤيّد هذه الفكرة.

مقدّمة

مفهوم «معنى الحياة» من جملة المفاهيم التي تطرح على طاولة البحث والتحليل في فلسفة الدين، وهناك نظريتان في هذا المضمار هما ما يلي:

الأولى: نظرية الكشف
الثانية: نظرية الوضع

حيث تتبلور آثار كلّ واحدة منهما فيما يطرح على أساسها.

نظرية كشف معنى الحياة تؤكّد على ما يلي:

١. معنى الحياة موجود على أرض الواقع، أي للحياة معنى حقيقي.
٢. لنا القدرة على كشف معنى الحياة وإدراك حقيقته.

وأمّا نظرية وضع معنى الحياة فهي تؤكّد على ما يلي:

١. عدم وجود معنى للحياة في عالم الخارج (عالم الواقع).
٢. نظراً لعدم وجود معنى الحياة على أرض الواقع، لا يصحّ ادّعاء إمكانية اكتشافه ومعرفة حقيقته، لذا يجب أن نضعه ـ نصوغه ـ بأنفسنا.

«الكشف» معناه الفهم والإدراك، و «الوضع» معناه الوضع والاعتبار، وكشف معنى الحياة يدلّ على أنّه موجود قبل أن نكتشفه، فهذا أمر بديهي؛ وبعد ذلك فنحن ندرك أنّه موجود على أرض الواقع حقّاً، بينما وضع معنى الحياة يقصد منه أنّ هذا المعنى موجود قبل علمنا به وليس بعده، إذ لا يوجد معنى خارج نطاق وجودنا، لكن المسألة الهامّة هنا هي لا بدّ أن نضعه بأنفسنا بشكل اعتباري؛ لذا إن تطرّق الباحث إلى بيان الموضوع على أساس نظرية إمكانية كشف هذا المعنى، يجب عليه أن يبحث ويتحرّى عن دلالة مفهوم

معنى الحياة؛ وإن تطرّق إلى بيان الموضوع على أساس نظرية وضع معنى الحياة ففي هذه الحالة لا بدّ وأن يبحث ويتحرّى عمّا يضفي إلى الحياة معنى.[١]

أصحاب نظرية إمكانية كشف معنى الحياة اعتبروه كشفاً لحقيقة مستقلّة عن وجود الإنسان، إلا أنّ هذا الرأي ليس صائباً بالكامل بل لا بدّ من تصحيحه لكون الحقيقة ذات معنى عامّ يشمل أشياء كثيرة من جملتها وجود الإنسان، وحسب مبادئ علم الفلسفة الإسلامي ينقسم الوجود في أوّل تقسيم له إلى نوعين أحدهما ذهني والآخر عيني ـ واقعي ـ لأنّه متعيّن في عالم الخارج.

الوجود أمرٌ ذهني على أساس ما يسمّى بالحمل الأوّلي في المنطق، لكنّه خارجي على أساس الحمل الصناعي، وعلى هذا الأساس تعمّ حقيقته ذات الإنسان وكيانه الخارجي، لذا بإمكاننا بيان المقصود من معنى حياته الذاتية.

حينما نحلّل كلام العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي رحمه‌الله نجد فيه شواهد تدلّ على ما يلي:

١. معنى الحياة عبارة عن أمر موجود على أرض الواقع ومستقلّ عن فهم الإنسان.

٢. معنى الحياة الذي يمكن كشفه هو معناها الحقيقي الذي يمكن فهمه.

استناداً إلى هذا الكلام يمكن القول إنّ رأيه يختلف عن آراء الفلاسفة الذين يعتقدون بأنّ معنى الحياة عبارة عن أمر وضعي من صناعة البشر وليس موجوداً على أرض الواقع ذاتياً ولا يمكن كشفه ثمّ لا بدّ من أن نضعه بشكل اعتباري بأنفسنا.

الهيكل العامّ لهذه المقالة قوامه ثلاثة مباحث أساسية خلاصتها كما يلي:

ـ في المبحث الأوّل سوف نتطرّق إلى بيان دلالة مفهوم «معنى الحياة» وسائر المسائل التصوّرية المرتبطة به.

ـ في المبحث الثاني سنذكر شواهد على إمكانية كشف معنى الحياة من التراث الفكري للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي رحمه‌الله ، حيث نحلّل كلّ واحد منها على

---

١. مصطفى ملكيان، ٢٠٠٣م. راجع أيضاً: أمير عباس علي زماني، ٢٠٠٧م، ص٨٤؛ ديفيد ويغينز، ٢٠٠٣م، ص٤٨.

حدة وفق تسلسل موضوعي منتظم، لأنّ أسلوب البحث الذي اعتمدنا عليه تحليلي متقوّم على أساس بيان أسباب طرح الموضوع.

ـ في المبحث الثالث سوف نحلّل الشواهد التي استخرجناها من التراث الفكري للعلامة وفقاً لآرائه واعتماداً على النظريات التي طرحها، إذ من خلال تحليلها نستنتج خلاصة رأيه القائل بإمكانية كشف معنى الحياة وكيفية تحقّق هذا الكشف.

سيمنطيقا «معنى الحياة»

محور البحث في هذه المقالة يتقوّم بشكل أساسي على شرح وتحليل مدلول مصطلحين أساسين ومدلول ثالث يترتّب على تركيبهما مع بعضهما كبنية أساسية لموضوع البحث، وهما «المعنى» و «الحياة» والتركيب الإضافي «معنى الحياة».

بيان مدلول «معنى الحياة» يعدّ مقدّمة لمعرفة مدلول العبارة الاصطلاحية «كشف معنى الحياة»، وهذه العبارة هي محور البحث في هذه المقالة، إذ على أساسها سنحلّل الشواهد المستوحاة من التراث الفكري للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي رحمه‌الله.

مدلول «الحياة»

الفلاسفة المسلمون أكّدوا على وجود معنين لمصطلح «حياة» أحدهما أكثر شمولاً ويطرح العلوم الطبيعية ومبادئ الفلسفة القديمة، فهي على أساس هذا المعنى عبارة عن قدرة يتمتّع بها الكائن الحي حيث تتبلور في التغذية والنمو والإنجاب، ومعناها الآخر خاصّ يتمحور حول مبدأ العلم والقدرة، ويطرح لها تعريفان في هذا السياق الخاصّ هما كالتالي:

التعريف الأوّل: الحياة عبارة عن معنى متلازم مع العلم والقدرة.

التعريف الثاني: الحياة هي ذات العلم والقدرة حينما يجتمعان مع بعضهما أو هي المعنى الذي ينتزع منهما معاً.[1]

العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي رحمه‌الله تبنّى التعريف الأوّل من منطلق اعتقاده بكون معنى الحياة مختلفاً عن مفهوم العلم والقدرة سواء على الصعيد الذهني وفي عالم

---

١. محمد تقي مصباح اليزدي، ١٤٠٥هـ، ص٤٥٩.

الخارج، فهي برأيه ليست ذات معنى منتزع من العلم والقدرة؛ ومن جهة أخرى فهو يعتقد بأنّها موجودة على أرض الواقع ـ في عالم الخارج ـ لكون العلم عبارة عن أمر مضاف إلى ذات الكائن الحي وسلوكياته تنبثق منه، لذا فهو إلى جانب القدرة يعتبران من متطلّبات الحياة وليس من ذاتياتها.[١] وفي هذا السياق أكّد على أنّ الحياة الأخروية هي الحقيقية وهي باطن الحياة الدنيوية[٢] وذات آثار واقعية، ومن جملة آثارها ما يلي:

١. الحياة الحقيقية ليس فيها لغو ولعب، بل تعدّ جادّةً في كافّة جزئياتها.

٢. الحياة الحقيقية لا تقتضي السعي الدؤوب لبلوغ الكمالات الحقيقية، بل هي عبارة عن كمال حقيقي بحدّ ذاتها.

٣. الحياة الحقيقية لا يمكن أن تفنى، بل تبقى إلى الأبد.

٤. الحياة الحقيقية دائماً تتلازم مع سعادة واقعية لا يشوبها أيّ شقاء.

٥. الحياة الحقيقية بحدّ ذاتها سعادة ولا يقابلها شيء اسمه شقاء.

مدلول «المعنى»

الباحثون الذين تطرّقوا إلى بيان مدلول «معنى الحياة» سلكوا نهج المفكّر روبرت نوزيك وفسّرو مصطلح «معنى» بأنّه يدلّ على الارتباط العلّي بين الدالّ والمدلول ويدلّ أيضاً على المداليل المستخدمة لغوياً وعلى العبرة والموعظة والهدف والأسلوب البياني العملي،[٣] إلا أنّه في التركيب الإضافي «معنى الحياة» يدلّ على هدف الحياة أو قيمتها أو وظيفتها الأساسية.[٤]

العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي رحمه‌الله لم يتطرّق إلى مفهومي قيمة الحياة ووظيفتها لكن نستشفّ من آرائه الأنطولوجية أنّه يؤكّد على الهدف، أي أنّ المقصود من معنى الحياة برأيه هو هدفها، فعلى أساس قاعدتي العلّية العامّة (الفلسفية) والهداية العامّة (الكلامية) أثبت وجود هدف عامّ فحواه أنّ كلّ حركة وفعل في عالم الوجود ذو هدف

١. السيّد محمد حسين الطباطبائي ١٤٠٢، ص٣٧١.

٢. السيّد محمد حسين الطباطبائي ١٤٠٢، ج١٦، ص٢٢٥.

٣. محمد رضا بيات، ٢٠١١م، ص٥٣.

٤. مصطفى ملكيان، محاضرات دراسية باللغة الفارسية تحت عنوان: «*معناي زندگي*».

معين؛ فعلى أساس قاعدة العلّة العامّة[١] أكّد على أنّ كافّة سلوكيات البشر[٢] الطبيعية[٣] والفطرية[٤] ذات هدف ثابت.

مفهوم «معنى الحياة» استناداً إلى هذا الكلام متوقّف على مفهومي الفعل والحركة، لذا لا يمكن الحديث عن شيء في هذا السياق سوى عن الهدف.

وعلى أساس قاعدة الهداية العامّة فإنّ كافّة الكائنات تقتضي بلوغ درجة الكمال بشكل ذاتي لأنّه هدفها الأساسي،[٥] ومن هذا المنطلق كلّ كائن في عالم الوجود له هدف في حياته.

نستنتج من جملة ما ذكر أنّ مفهوم «معنى الحياة» حسب رؤية العلامة الطباطبائي هو ذات هدفها، وهذا الهدف مترتّب على الأفعال الإرادية التي تتقوّم عليها حياة الإنسان بكلّ أبعادها وعلى هيئتها الحقيقية؛ وحينما نتحدّث عن مسألة كشف معنى الحياة برؤية هذا العالم المسلم نقصد من ذلك أنّ هدف الحياة وفق هذه الرؤية عبارة عن هدف موجود على أرض الواقع ضمن سلوكيات الإنسان الإرادية.

شواهد كشف معنى الحياة في تراث العلامة الطباطبائي

يا ترى ما هي الشواهد الموجودة في التراث الفكري للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي رحمه‌الله والتي تدلّ على وجود معنى حقيقي للحياة من الممكن اكتشافه؟ فهل بالإمكان استنتاج شواهد من آثاره تدلّ على اعتقاده بوجود معنى حقيقي للحياة وفي الحين ذاته وجود هدف ثابت يمكن اكتشافه من قبل البشر؟ حسب الشواهد الموجودة في كلامه

---

١. السيّد محمد حسين الطباطبائي، ١٩٩٥م، ج٣، ص١٩٣.

٢. السيّد محمد حسين الطباطبائي، ١٤٢٢هـ، ج١، ص٢٣٠.

راجع أيضاً:

السيّد محمد حسين الطباطبائي، ٢٠٠٨م، ج٢، ص١٨٤ ـ ١٨٥.

٣. السيّد محمد حسين الطباطبائي، ١٤٢٢هـ، ص٢٣١.

٤. المصدر السابق، ص٢٦٣.

٥. السيّد محمد حسين الطباطبائي، ٢٠٠٨م، ج١، ص٥٧ ـ ٥٩.

سوف نثبت أنّه يعتقد بإمكانية كشف معنى الحياة وسنذكر أمثلةً من تراثه الفكري تؤيّد هـذا الاعتقاد، وذلك كما يلي:

اتّحاد الفاعل والفعل والهدف في شخصية الإنسان

قال العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي رحمه‌الله في كتاب نهاية الحكمة:

«فقـد تبـيّن أنّ لكـلّ فاعـل غايـة في فعلـه وهـي العلـة الغائيـة للفعـل وهـو المطلوب. وظهر ممّا تقدّم أمور أحدها أنّ غاية الفعل وهي التـي يتعلّـق بهـا اقتضاء الفاعل بالأصالة ولنفسه قد تتّحد مع فعلـه بمعنـى كـون الغايـة هـي حقيقة الفعل المتقرّرة في مرتبة وجـود الفاعـل ومرجعـه إلـى اتّحـاد الفاعـل والغاية كما إذا كان فعل الفاعل موجوداً مجرّداً في ذاته وفعله تامّ الفعليـة في نفسه مراداً لنفسه، وقد لا تتّحد مع الفعـل، بـل يختلفـان كـما فـيما إذا كـان الفعل من قبيل الحركات العرضية أو من الجواهر التي لها نوع تعلّق بالمـادّة كالنفوس والصور المنطبعة في المواد، فإنّ الفاعل يتوصّل إلـى هـذا القبيـل من الغايات بالتحريك، والحركة غير مطلوبة لنفسها فتتحقّق الحركة وتترتّـب عليها الغاية سواءً كانت الغاية راجعة إلـى الفاعـل كمـن يحزنـه ضرّ ضريـر فيرفعه ابتغاء للفرح، أو راجعة إلى المـادّة كمـن يتحـرّك إلـى وضـع يصـلح حاله، أو راجعة إلى غيرهما كمن يكرم يتيماً ليفرح».[1]

هذا الكلام يدلّ بوضوح على أنّ العلامة الطباطبائي يعتقـد بوجـود تـلازم بـين الفاعـل والهدف، وحسب الاصطلاح الفلسفي فهو يعتقد بوجود ارتباط بين الفاعل والهـدف علـى نحو الضـرورة، لذا وجود الفاعل متوقّف بالضـرورة علـى وجـود الهـدف، كـما أنّ وجـود الهدف متوقّف بالضـرورة على وجود الفاعل.

الجدير بالذكر هنا أنّ الفعل هو ذات الهـدف بالنسـبة إلـى الكائنـات المجـرّدة لكـون الهدف ذات وجودها، ووجودها بدوره عبارة عن أمر واقعي ـ فعلية حسب التعبير الفلسفي ـ

---

١. السيّد محمد حسين الطباطبائي، ١٤٢٢هـ، ص٢٣٢.

وكمال تامّ، وبما أنّ الفاعل والهدف متّحدان مع بعضهما لذا ليست هناك حاجة إلى هدف مستقلّ، بل محض وجودها يترادف مع الوجود الواقعي التامّ ويعدّ هدفاً بحدّ ذاته؛ إلا أنّ الكائنات المادّية لا يتّحد وجودها الواقعي ـ فعليتها ـ مع هدفها، بل فعلها يعتبر مقدّمةً لبلوغ الهدف، ولهذا السبب لا يعتبر الفاعل المادّي تامّ الفعلية، أي لا يبلغ درجة الواقعية التامّة، لذلك يؤدّي أفعاله لأجل إزالة نقصه وبلوغ درجة الكمال كي يصل إلى هدفه.

عدم اتّحاد الفعل والفاعل مع الهدف نظراً لعدم بساطته بمعناه العامّ لا يعني عدم اقتضاء هذا الاتّحاد، والعلامة الطباطبائي في أوّل جملة من كلامه الذي ذكرناه أعلاه اعتبر الهدف مرهوناً باقتضاء الفاعل، أي بمدى استعداده لذلك، وإذا تأمّلنا في الموضوع بدقّة أكثر نلاحظ أنّ الفاعل والهدف متّحدان مع بعضهما في الكائنات المجرّدة والمادّية إلا أنّ هدف الكائنات المجرّدة حصولي (متحقّق) وفي الكائنات المادّية تحصيلي (اكتسابي)، لأنّ الكائن المجرّد يبلغ هدفه منذ بادئ وجوده بينما الكائن المادّي يبلغه على ضوء أفعاله الطبيعية والإرادية، لذا فالاختلاف في هذا المضمار زماني فقط، أي أنّ المجرّد ينال هدفه في بادئ زمان خلقته بينما المادّي يناله بعد أن يطوي زمناً من حياته.

وجود الكائن المادّي واحد بوحدة أجزائه ويتحرّك حركةً جوهريةً، وأمّا مسألتي التقدّم والتأخّر الزماني بين الفاعل والفعل من جهة وبين الفعل والهدف من جهة أخرى، لا تعدّ سبباً في حدوث فترة عدم ـ فراغ وجودي ـ أو اختلاف جوهري بينهما لأنّهما يجسّدان وجوداً واحداً في زمان متّسع.

العلامة الطباطبائي يعتقد بوجود اختلاف بين الكائنات المادّية التي تمتلك علماً والتي لا تمتلك علماً، فقد اعتبر الكائنات المادّية غير العالمة بنوعها علّة فاعلة بالنسبة إلى أفعالها، وهذه الأفعال بحدّ ذاتها تعتبر كمالات ثانوية وبها تكتمل نوعية الكائن الحي؛ في حين أنّ الكائنات المادّية العالمة مثل البشر تكتمل فاعليتها بشرط متمّم ألا وهو امتلاكها علماً بفعلها وفي غير هذه الحالة لا تتحقّق فاعليتها.[1]

---

١. المصدر السابق، ص٢٣٣.

المقصود من هذا الكلام هو أنّنا عندما ننظر إلى الكائن عند وجوده في مرتبة القدَر الذي يحيط بوجوده الكلّي نستنتج أنّه واحد لكون هذه المرتبة من الوجود تعادل الوحدة، لكن عندما ننظر إليه وهو في مرتبة القضاء الذي يرتبط بجزئيات الكائن ومختلف تفاصيله نستنتج أنّه واحد لكن كلّ أجزاء وجوده ليست موجودةً في مكان واحد في نطاق وحدود ماهيته، بل لو أخذنا بعين الاعتبار أجزاءه وحدوده العارضة على وجوده الأصيل الذي يجري وفق حركة جوهرية نستطيع عندئذٍ إدراك كونه واحداً.

استناداً إلى ما ذكر فالهدف موجود بشكل عيني، أي أنّ وجوده خارجي في عالم الواقع من جهة اتّحاده بالفعل والفاعل، وبإمكاننا إثبات هذا الوجود الخارجي للهدف اعتماداً على مبدأ البداهة الذي يحكم به العقل، حيث تؤكّد القواعد العقلية على وجود هدف لكلّ فعل يصدر من الكائن العاقل، كذلك يمكن إثباته على ضوء مبدأ ضرورة وجود هدف لكلّ فعل بناءً على الارتباط بينه وبين الفاعل من جهة وبينه وبين الفعل من جهة أخرى.

ضرورة وجود الهدف بصفته درجةً عليا في درجات الوجود

أحد المرتكزات الأساسية في فكر العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي رحمه‌الله هو اعتقاده بكون الهدف موجوداً على بصفته أمراً كلّياً، والمقصود من ذلك عدم وجود أيّ فعل فارغ من الهدف ضمن الأنماط الثلاثة من الأفعال والتي هي إنسانية وطبيعية وربّانية.

بإمكاننا إثبات هذا المبدأ الأساسي في فكر العلامة الطباطبائي بنحو فلسفي أنطولوجي وليس بشكل تجريبي، وبما أنّ أفعال الإنسان هي أحد الأنواع الثلاثة المشار إليها وتنضوي تحت مظلّة المفهوم الكلّي للفعل، فلا بدّ وأن يكون لها هدف، أي أنّ الهدف فيها حسب التعبير الفلسفي كائن على نحو الضرورة.

المقصود من الفعل في هذا المضمار هو المعقول الثاني الفلسفي، والأسلوب الذي اتّبعه العلامة الطباطبائي على صعيد بيان طبيعة الفعل عبر تحليل ما يتّسم به في عالم الخارج، حيث يمكننا معرفة حقيقته على أساس أعراضه الخارجية التي يدركها الذهن، فتناول الطعام على سبيل المثال عبارة عن فعل طبيعي سببه شعور الكائن الحي بالحاجة

إلى الغذاء، وهذا الشعور حقيقي وليس وهمياً، لذا يمكن فهمه وتحليله على أساس الضرورة الكائنة بين تصوّر الهدف الذي يسمّى دافعاً لتناول الطعام وبين الأمر المنتزع من الشعور والذي هو حاجة الفاعل إلى الطعام من جهة وفعله ـ تناول الطعام ـ من جهة أخرى؛ وهذه الضرورة موجودة بين العلّة والمعلول كذلك موجودة بين أمرين متّحدين مع بعضهما، وبما أنّ مفهوم الفعل يصدق على كلّ ما يفعله الكائن الحي في عالم الخارج ويرتبط بالفاعل والهدف، لذا أينما وجد لا بدّ من وجود ارتباط على نحو الضرورة بين الفاعل والهدف من جهة، وبين الفعل والهدف من جهة أخرى، وهذه الحالة لا تختصّ بفئة معيّنة من الأفعال، بل هي ذات طابع عامّ لجميع أنواعها دون استثناء.

وممّا قاله العلامة الطباطبائي رحمه‌الله في هذا السياق:

«عالم الطبيعة الذي يحكمه قانون التكامل العامّ، جميع العلل للأفعال والأحداث الجارية فيه لها غاية وهدف، وكلّ مظهر كامل للوجود عبارة عن علّة غائية تتجلّى بشكلها السابق الناقص الذي يتمحور حول علته».[1]

الفعل طبيعياً كان أو بشرياً فهو عبارة عن متمّم لوجود فاعله، أي أنّه كائن في وجود واحد ضمن حركته من النقص إلى الكمال، والهدف عبارة عن كمال للشيء الموجود، لذا فالضرورة بين الفعل والهدف كائنة في المراتب الوجوية للكائن الواحد.

العلامة الطباطبائي من منطلق اعتقاده بكون الوجود أمراً مشكّكاً، أي أنّه أمر كلّي ينطبق على مصاديقه لكن بدرجات مختلفة، فهو يعتقد بوجود ارتباط مشكّك أيضاً بين القابلية والفعلية وبين النقص والكمال، أي أنّ مراتبها تختلف تبعاً لمصاديقها،[2] وبيان ذلك كما يلي:

١. وجود المرتبة الدنيا يدلّ باللزوم على وجود مرتبة عليا إزاءها، ووجود المرتبة العليا يدلّ باللزوم على وجود مرتبة دنيا إزاءها؛ ومن ثمّ فوجود النقصّ بحدّ ذاته يستلزم بالقطع واليقين وجود كمال، والعكس صحيح، أي أنّ وجود الكمال بحدّ ذاته دليل قطعي على وجود نقص.

---

١. السيّد محمد حسين الطباطبائي، ١٩٩٥م، ج٣، ص٢٦٥.

٢. السيّد محمد حسين الطباطبائي، ١٤٢٢هـ، ص٢٦.

٢. خروج الكائن من المرتبة الدنيا معناه ولوجه في المرتبة العليا، لذا لا يعني خروجه هذا أنّه يلج مرتبةً أدنى، فهذا الكلام ليس صحيحاً ولا ينطبق مع الواقع.[١]

بناءً على ما ذكر فالخروج من النقص يقتضي الدخول في مضمار الكمال، وهو ما يعبرّ عنه بعبارة «أصل التكامل العام».

مبدأ التكامل العامّ الذي يعتبر أمراً حتمياً في قانون العلّية العامّة موجود لدى جميع الكائنات، لذا يوجد ارتباط بين أفعال الإنسان وهدفه وهذا الارتباط حتمي كائن على نحو الضرورة، والضرورة بدورها في المرتبة العليا وليست الدنيا، وثمرة هذا الكلام هي أنّ الهدف في أفعال الإنسان موجود على نحو القطع واليقين لكون مرتبته الوجودية العليا تقتضيه على نحو مؤكّد.

نستشفّ من جملة ما ذكر أنّ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي رحمه‌الله يعتقد بوجود هدف في حياة الإنسان ضمن المرتبة العليا من وجوده، ومغزى رأيه في هذا المضمار هو اعتقاده بوجود هدفين أحدهما وسيلة والآخر مستقلّ بحدّ ذاته، فقد أكّد في مدوّناته على وجود هدف لكلّ فعل يصدر في عالم الوجود، وجميع الممكنات أيضاً تجري نحو هدف وحتّى الكيان الكلّي لعالم الوجود له هدف خاصّ باستثناء الله عزّ وجلّ؛ وفي هذا المضمار اعتبر هدف كلّ فعل بأنّه وسيلة بينما الهدف الكلّي لعالم الإمكان برأيه مستقلّ ومقصود بحدّ ذاته، وعلى هذا الأساس كلّ فعل من منطلق ارتباطه بمرتبة عليا فهو ذو هدف غير مستقلّ، أي أنّه وسيلة لهدف مستقلّ أعلا مرتبة منه، إلا أنّ الهدف الكلّي لعالم الممكنات مستقلّ بحدّ ذاته وغاية عليا مستقلّة لكونه يجري على ضوء حركة واحدة؛[٢] وأمّا وجه الاختلاف بينهما فيكمن في أنّ الهدف غير المستقلّ ـ الهدف الوسيلة ـ كماله نسبي بينما الهدف المستقلّ كماله مطلق بحيث يعمّ جميع الكمالات على نحو الشمولية العامّة.[٣]

---

١. المصدر السابق، ص٢٦٦.

٢. المصدر السابق، ص٢٦٣.

٣. المصدر السابق، ص٢٧.

الهدف ضرورةٌ في الهداية الدينية

قانون العلّية العامّة قانون فلسفي ينطبق مع قانون الهداية العامّة الذي هو في الواقع قانون كلامي ـ لاهوتي ـ وعلى أساس مبدأ الهداية العامّة استنتج العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي رحمه‌الله ما يلي:

١. الله سبحانه وتعالى هو العلّة المحدثة لعالم الوجود والمبقية له، وهدايته تعالى متواصلة دون انقطاع، وسوف تبقى هذه الهداية في جميع الأزمنة والعصور ولكلّ الكائنات إلى أن تصل إلى هدفها النهائي.[١]

٢. هداية الله سبحانه وتعالى تتجلّى على هيئة أمر ضروري من مقتضى البنية التكوينية لكائنات عالم الوجود، حيث تتبلور في غير الإنسان على هيئة طبيعية وفي الإنسان على هيئة امتزاج مع تصوّراته وتصديقاته ومشاعره ودوافعه وأفعاله.[٢]

هذا النوع من الهداية الذي يعتبر من المقتضيات اللازمة التي تترتّب على علم الإنسان وإرادته ويعدّ حلقة وصل بينه وبين ربّه تبارك وتعالى، هو في الواقع هداية تكوينية إلا أنّه تبارك شأنه يتدخّل فيها من خلال إنزال كتب سماوية وبعثة أنبياء، ثمّ عندما يهتدي البشر بواسطتها تصبح مباشرةً من قبله تعالى، أي أنّ الله يتدخّل فيها مباشرةً عندما يبلغ الإنسان مرتبة الهدي المنشود.

هداية الله سبحانه وتعالى تقتضي كونه صاحب فيض متوالٍ لا ينقطع حتّى لحظة واحدة، أي لا بدّ وأن يكون فيّاضاً مطلقاً حسب تعبير العرفاء، وهذا الفيض المطلق يعدّ مضماراً عامّاً للهداية وركناً أساسياً فيها، لأنّ ذاته تعالى متّحدة مع صفاته المباركة؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الهداية تعمّ الكائنات كافّةً دون استثناء لكنّها لا تعمّه تبارك شأنه، بل من المستحيل أنّها تعمّ ذاته المقدّسة، ومن المستحيل أيضاً أن تكون ذاته موجودة دون أن تتّصف بالهدي، أي أنّ صفة «هادي» من صفاته المباركة الضرورية التي يستحيل أن تنفكّ عن ذاته؛ وحصيلة هذا الكلام هي أنّ هدف الإنسان هو ذات النتيجة التي تترتّب على الهدي الإلهي، ومن ثمّ وجود هذا الهدف حتمي لا محيص منه.

---

١. السيّد محمد حسين طباطبائي ١٤٠٢، ج٤، ص٣٣.

٢. المصدر السابق، ج١٤، ص٤١٠.

إضافةً إلى ما ذكر فهداية الله عزّ وجلّ عندما تتبلور في الكائنات المادّية على هيئة اقتضاء ذاتي تتّصف بأنّها ثابتة راسخة بحيث لا يمكن أن يطرأ عليها أيّ تغيير، كذلك فوجوب عدم تخلّف المعلول عن علّته التامّة التي هي الربّ تعالى دليل على ضرورة وجود هداية ذاتية للكائنات المادّية، لأنّ النمو من ذاتياته، وقضية «الإنسان كائن ينمو بالضرورة» تشمل الضرورة الذاتية، والنمو المشار إليه هو ذات الهدي الإلهي الذي يتبلور على هيئة تكامل ثابت لا يطرأ عليه تغيير مطلقاً؛ ونتيجة كلّ ما ذكر هي أنّ الهدف نفس المقتضى الذاتي لوجود الإنسان بناءً على مبدأ الضرورة التي تطرح في هذا المضمار.

هذا الشاهد من كلام العلامة الطباطبائي يدلّ على ضرورة وجود هدف يتبلور على هيئة هدي إلهي تنشأ في رحابه اقتضاءات ضرورية للإنسان ومتطلّبات أساسية، فهو حينما يهتدي تكوينياً وتشريعياً سوف يتمكّن من بلوغ الهدف الذي يسير نحوه بناءً على ضرورة تحقّق هذا البلوغ بهدي من الله سبحانه وتعالى وبناءً على ما تقتضيه ذاته الإنسانية، وكلّ جوارحه وجوانحه من تصوّرات وتصديقات ورغبات وقرارات وحركات عضلية بمختلف أنواعها، ترتبط مع الهدف على نحو الحتم والضرورة لكونها منطلقات أساسية لكلّ جزء من أجزاء أفعال الإنسان.

أفعال الإنسان بكلّ تفاصيلها وجزئياتها استناداً إلى قاعدة الهداية العامّة عندما تتمحور فقط حول الهدف المنشود فهذا يعني أنّه يجري في مسار هداية الله تعالى المباشرة، لذا فالهدف في الحياة موجود على أرض الواقع لكونه نتيجةً مباشرةً لفعل الله تعالى المتواصل الذي لا يمكن أن يتوقّف على الإطلاق.

وجود الهدف ثمرة لوحدة أفعال الله تعالى

خلقة الكائنات وإبقائها على قيد الحياة كلاهما من أفعال الله عزّ وجلّ، والخلقة بحدّ ذاتها تتقوّم على فعل الحدوث بينما الإبقاء يتقوّم على استمرار حياة الكائن الحي، إلا أنّهما عبارة عن صورة لفعل واحد وعائدان لفعل «الإيجاد».

الله عزّ وجلّ في الوهلة الأولى يمنح الوجود لمن يخلقه، وهذا الوجود مستديم وباقٍ، ولا شكّ في أنّ البقاء بحدّ ذاته دليل على علمه تبارك شأنه والذي يتجلّى في ثلاث مراتب هي اللطف والقضاء والقدر.

فعل الإيجاد ـ إضفاء الوجود إلى الكائن المخلوق ـ يعتبر قديماً من جهة كونه من لوازم الوجود، وأمّا على أساس قاعدة «ما لا أوّل له لا آخر له» فهو أبدي لا يفنى لكونه من لوازم أزلية أفعال الربّ تبارك شأنه وأبديتها، لكن يطلق عليه اصطلاحاً عنوان استمرار واستدامة؛ وعلى هذا الأساس فإنّ إضفاء الوجود للمخلوقات يبقى متواصلاً دون انقطاع وعلى ضوئه تستمرّ وتتواصل الصفات المتّحدة مع الوجود مثل الفيض والعلم والخير والرحمة والاستمرار، ثمّ يترتّب على الاستمرار عدم التخلّف عن الفيض الإلهي الدائم.

إذن، لو كان المقصود من الهدف هو ما أراده الله عزّ وجلّ من خلقة الإنسان، يعني هدف الله في الخلقة، فهو موجود على نحو الضرورة ولا سيّما أنّه تبارك شأنه أزلي وأبدي ليس على نحو المسافات الزمانية، بل جمعت ذاته أوّل الخلقة وآخرها خارج نطاق الحسابات الزمانية؛ ولو اعتبرنا الهدف بأنّه الغاية من خلقة الإنسان وسلّطنا الضوء على هذا الموضوع من زاوية أنطولوجية وقيّمناه على أساس الفعل الإلهي، فهو موجود أيضاً على نحو الضرورة، لأنّ فعل الله تعالى واحد وأجزاؤه تعتبر ذات تعدّده، وميزتها أنّها متواصلة لا توقّف لها على الإطلاق، لذا فالهدف يكون موجوداً على نحو القطع واليقين لأنّه إن لم يكن موجوداً لا يمكن أن يتحقّق الفعل على الإطلاق.

الأمر الحتمي الذي يترتّب على تقدّم الفعلية على الاستعداد وتقدّم الكمال على النقص هو ضرورة وجود هدف، وإلا ليس هناك معنى للحركة من الاستعداد إلى الفعلية ومن النقص إلى الكمال، إذ يتصوّر البعض أنّ الهدف يمكن أن يتحقّق لاحقاً لأنّه متأخّر عن الفعل رغم أنّ الزمان في بادئ نظرنا إليه يبدو منصرماً ومتجدّداً؛ إلا أنّ مبادئ الحكمة المتعالية تدلّ على أنّ التعدّدية من لوازم الوحدة، وبساطة الوجود في ذات تعدّد القابليات تعتبر وجوداً فعلياً للهدف، أي أنّها دليل عملي على وجود الهدف.

الوحدة الكلّية للوجود، أي الوحدة المجتمعة للأشياء المتعدّدة تقتضي الإقرار بوجود هدف متحقّق على أرض الواقع على الرغم من أنّ التعدّدية الفردية للماهية بحدّ ذاتها تتطلّب تحقّقه فيما بعد، لكنّه موجود في الحقيقة.

إذن، الهدف موجود حالياً ووجوده متعالٍ ومتقدّم تقدّم شرف في المرتبة لكونه فعلية وكمالاً، ومن المؤكّد أنّ الفعلية والكمال متقدّمان بشرف المرتبة على القابلية والنقص، كذلك متقدّمان عليهما وفق مقتضى الطبع لأنّ الهدف من حيث كونه علّةً للعلّة الفاعلة يعتبر من جملة العلل الناقصة التي هي واحدة من العلل الأربعة الدخيلة في خلقة الكائنات المادّية.

خلاصة ما ذكر هي أنّ وحدة أفعال الله تعالى وبقاءها واللذان يقتضيان وحدة الإنسان منذ بادئ خلقته إلى آخرها، يقتضيان أيضاً على نحو الحتم واليقين وجود هدف في أفعاله حتّى إذا أخذنا تعدّديته بعين الاعتبار واعتبرنا الهدف متحقّقاً لاحقاً، وحتّى مع وجود الزمان، لأنّ وحدة الوجود بحدّ ذاتها تقتضي بالضرورة وجود هدف في عالم الخلقة؛ كذلك لو أخذنا مبدأ الوحدة للأمر المتعدّد بعين الاعتبار هنا أيضاً لا بدّ من وجود هدف متحقّق في مختلف الأزمنة السابقة واللاحقة.

هذا الكلام يدلّ على أنّ العلامة الطباطبائي يعتقد بوجود هدف حقيقي لحياة البشر، وفي هذا السياق اعتبر الله سبحانه وتعالى بأنّه هو الذي يفعل الإيجاد ـ فاعل الخلقة ـ لذلك فالوجود موجود بذاته وهو تبارك شأنه محيط به إحاطة قيّومية؛ ممّا يعني أنّ وجود ذاته المقدّسة هي هدف حياة الإنسان بكلّ تفاصيلها وجزئياتها وآثارها، أي أنّ الكمال المطلق يتجلّى في الإنسان على هيئة أجزاء وآثار.

تحليل شواهد كشف معنى الحياة في تراث العلامة الطباطبائي

الشواهد الدالّة على وجود معنى للحياة في التراث الفكري للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي رحمه‌الله تتطلّب تحليلاً دقيقاً كي يمكن على أساس هذا التحليل كشف رؤيته في هذا المضمار، وهنا تجدر الإشارة إلى ما يلي:

١. العلامة الطباطبائي لم يذكر بصريح العبارة مفهوم «معنى الحياة» والقدرة على استكشافه لأنّه لم يكن من مواضيع بحوثه ودراساته، بل كلّ ما لدينا من تراثه الفكري عبارة عن شواهد وأمثلة بخصوص موضوع البحث وإذا تطرّقنا إلى شرحها وتحليلها نستنتج أنّه يعتقد بإمكانية كشف هذا المعنى؛ لذا يمكن أن نصف دراستنا هذه بأنّها استنتاج من آثاره وتنصبّ لصالح استدلالاته لكونها تثبت حقيقة دينية أراد إثباتها بنفسه.

٢. الشواهد الموجودة في تراثه الفكري تدلّ بحدّ ذاتها على أنّه يعتقد بكون الهدف ـ معنى الحياة ـ موجود على أرض الواقع، وفي هذا السياق تجدر الإشارة إلى أنّ هذا الهدف يعتبر جزءاً من مبادئه الفكرية وفرضياته الارتكازية وليس من الشواهد التي يمكن استنتاجها استدلالياً.

حينما نحلّل الشواهد المشار إليها نستنتج أنّ العلامة الطباطبائي يعتقد بإمكانية كشف معنى الحياة حيث يثبت هذا الأمر من خلال مبادئه الفكرية وفرضياته الارتكازية، فهذه المبادئ والفرضيات هي التي تثبت ما ذكر بكلّ وضوح، لذا لا بدّ وأن يتمّ التحليل الذي سنتطرّق إليه على أساسها.

الجدير بالذكر هنا أنّ المبادئ والفرضيات المشار إليها إضافةً إلى بيانها واقع رؤية العلامة الطباطبائي بالنسبة إلى مسألة إمكانية كشف معنى الحياة، كذلك على أساسها يتّضح السبب في اتّباعه هذا النهج الفكري، ناهيك أنّ كشف معنى الحياة وفق رؤيته لا يمكن أن يتحقّق إلا على ضوء بيان المبادئ والفرضيات التي أشرنا إليها والمستوحاة من منظومته الفكرية، وهذا أمر طبيعي لأنّ كشف رؤية كلّ عالم مرهونة بطبيعة أفكاره الارتكازية.

العلامة الطباطبائي اعتبر كشف هدف الحياة أو معناها افتراضاً ارتكازياً ضمن الشواهد الأربعة التي أشرنا إليها آنفاً.

مبادؤه وفرضياته بهذا الخصوص، أي نظرياته بشكل عامّ تنقسم إلى قسمين كما يلي:

القسم الأوّل: نظريات أنطولوجية

القسم الثاني: نظريات إبستيمولوجية

نتطرّق فيما يلي إلى بيان هذه نظريات كلاً على حدة:

نظريات أنطولوجية

نظرية الواقعية (الواقع الأنطولوجي)

النظرية الواقعية تتفرّع إلى فرعين، إذ لدينا نظرية واقعية أنطولوجية وأخرى إبستيمولوجية.

النظرية الواقعية الأنطولوجية تؤكّد على وجود حقيقة خارجية مستقلّة عن إدراك الإنسان، وأمّا نظرية الواقعية الإبستيمولوجية فهي تؤكّد على أنّ إدراكات الإنسان لها القابلية على الانطباق مع الواقع الخارجي،[١] وسوف نتطرّق إلى بيان تفاصيلها بشكل مستقلّ تحت عنوان نظرية الصدق «الانطباق مع الواقع».

الجدير بالذكر هنا أنّ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي رحمه‌الله دافع عن نظرية الواقعية الأنطولوجية ولم يؤيّد السفسطة التي تعني إنكار الواقع كما رفض النزعتين الشكوكية والمثالية، وقد ابتدأ مباحث كتابه «نهاية الحكمة» بتوضيح مسألة أنّ البشر موجودون إلى جانب وجود كائنات أخرى، وكلّ هذه المخلوقات برأيه ترتبط مع بعضها في علاقات تأثير متبادل، والإنسان بطبعه يسعى إلى بلوغ هدف واقعي.[٢] وفي كتاب آخر اعتبر الواقع بأنّه أوّل مسألة فلسفية ووصفه بكونه الحدّ الفاصل بين الفلسفة والسفسطة،[٣] والواقعية الأنطولوجية برأيه عبارة عن قضية بديهية ـ ثابتة على نحو الحتم واليقين ـ لذا فهي في غنى عن الاستدلال لأنّ الإنسان يدركها بضميره.

أهمّ ما يمكن استنتاجه من الفرضية المذكورة أعلاه ما يلي:

أ) الواقعية الأنطولوجية عبارة عن مبدأ عامّ في قانون العلّية.

ب) الواقعية الأنطولوجية هي أساس الهدف العامّ.

وذلك لأنّ العلّية العامّة قائمة من أساسها على مبدأ الواقعية الأنطولوجية لكون الارتباط الضروري بين العلّة والمعلول موجوداً حقّاً على أرض الواقع وليس من سنخ الاعتبار كذلك ليس أمراً وهمياً، بل مفهوما العلّة والمعلول عبارة عن مفهومين من

---

١. باول موزر، ٢٠٠٣م، ص٧٩.

٢. السيّد محمد حسين الطباطبائي، ١٤٢٢هـ، ص٧.

٣. السيّد محمد حسين الطباطبائي ١٢٧٩، ج١، ص٣٧.

المفاهيم الفلسفية الثانية التي لها وجود خارجي؛ كذلك وفق العلّية العامّة فالهدف العامّ قائم على أساس الواقعية الأنطولوجية، لأنّ كافّة الكائنات بمقتضى عللها الذاتية والفاعلية تجري نحو هدف معين، ناهيك عن أنّ العلاقة التي تربط الفعل والفاعل بالهدف من سنخ العلاقات الضرورية الحتمية الواقعية ولا تعدّ اعتباريةً، وعالم الواقع بحدّ ذاته يثبت ضرورة وجود ارتباط بين الفاعل والهدف وبين الفعل والهدف، ومن هذا المنطلق فإنّ كشف معنى الحياة الذي يعني كشف هدفها في الحقيقة، يعتبر كشفاً لأمر واقعي وفي رحابه يحظى الإنسان بطمأنينة قلب بكون ركيزة حياته وكافّة سلوكياته فيها متقوّمة على أمر واقعي وليس اعتبارياً.

الواقعية الأنطولوجية تدرج ضمن المبادئ الأساسية في فلسفة العلامة الطباطبائي، إذ على أساسها يمكن التمييز بين البراهين الفلسفية وتمييز الواقع عن الاعتبار، لذا كافّة النتائج التي نستخلصها من البراهين الفلسفية ستكون واقعية بالكامل؛ ونستشفّ من الشواهد التي ذكرها في هذا السياق أنّه يؤكّد على كون الهدف يحظى بوجود خارجي، وبعبارة أخرى فهو يعتقد بوجود حقيقي لمفهوم «الهدف موجود» لكون نتيجة البرهان فلسفية وكلّ نتيجة فلسفية بحدّ ذاتها تكشف عن الواقع. ضمن هذا البرهان الفلسفي اعتمد العلامة على قضية بديهية ثابتة بالوجدان لا تبقي أدنى شكّ بالموضوع، وثمرة ذلك هي أنّ مبدأ الواقعية الأنطولوجية يعدّ مصدر ضمان واطمئنان للتأكّد من حقيقة مفهوم «الهدف موجود» كما أنّ الضمير يحكم بهذا الأمر بالبداهة.

نظرية هدفية الحياة (الاعتقاد بالهدف)

الاعتقاد بوجود هدف في الحياة في مقابل رأي الذين يعتقدون بالحياة الآلية التي تتحرّك مثل الماكنة.

على سبيل المثال عندما نسأل «لماذا يمشي فلان في هذا الشارع؟» يجيب من سألناه موضّحاً الهدف من وراء مشي فلان كما لو قال «إنّه يمشي لأجل أن يشتري طعاماً»، لذا بيان هذا الشخص الذي يجيب عن السؤال يتمحور حول طبيعة الهدف الذي دعا فلاناً لأن

يمشي في الشارع وفقاً لما يعلم به، وهنا يكون الهدف الذي هو شراء الطعام مشروطاً بالمشي، وهذا المشي طبعاً يمنح الماشي رغبةً في أن يواصله كي يبلغ هدفه.[١]

وإذا أردنا أن نسأل سؤالاً تحليلياً في المثال المذكور، يجب أن نطرحه كما يلي «كيف يمشي فلان؟»، لذا من نطرح عليه السؤال سوف يجيب بأسلوب يوضّح على أساسه طبيعة الفاعل والوسيلة التي يعتمد عليها في المشي،[٢] وأمّا كيفية مشيه فهو يتطرّق إلى بيانها عن طريق الابتداء بتوضيح أسلوبه وسببه وتحوّله إلى هذا الشكل الذي رآه السائل.

الجدير بالذكر هنا أنّ بيان الهدف الإبستيمولوجي متقوّم بشكل أساسي على المقتضيات الذاتية للموضوع المرتبط به وعلّته الغائية التي تعدّ سبباً في وجوده، إذ يتمّ بيانه على أساسها، بينما البيان التحليلي يتمحور حول الفاعل ومادّة الفعل بحيث تطرح الأسئلة بخصوص الموضوع كما يلي «كيف حدث ذلك؟ وما هي أسباب حدوثه؟ وما هي نتيجته؟» ولا تطرح بهذه الصيغة «ما هو هدف الفاعل من وراء فعله؟».

نستنتج ممّا ذكر أنّ الاعتقاد بوجود هدف هو في الواقع اعتقاد بإمكانية بيان الموضوع بأسلوب إبستيمولوجي ومعرفة جزئياته، بينما الاعتقاد بكون الحياة كالماكنة يدلّ على إمكانية بيان الموضوع بأسلوب تحليلي فقط.

كلّ موضوع يتمّ بيانه وفقاً لهدفيته فهو مرتبط في الواقع بأمر خارج عن نطاقه ولا بدّ له من بلوغه، ممّا يعني وجود هدف وبرنامج شامل يكون الموضوع جزءاً منه، لكن إذا تمّ بيانه وفق أسلوب تحليلي فلا معنى عندئذٍ لوجود أو عدم وجود الهدف والبرنامج الشامل لكونه مرتبطاً بأمر ذاتي مكنون في باطنه بحيث يندرج ضمن مراحل يساعد الواقع على ظهورها.

الاعتقاد بوجود هدف هو أحد الافتراضات التي تتقوّم عليها رؤية العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي رحمه‌الله في مجال مسألة كشف معنى الحياة الذي يعني هدفها الأساسي، وعلى هذا الأساس محور رؤيته التي وضّح فيها واقع حياة الإنسان هو ذات الهدف منها من منطلق اعتقاده بما يلي:

---

1. Craige, Edward (ed.). 2005, p. 387.

٢. إيان بربور، ٢٠١٠م، ص٣٩.

مبدأ الهدفية العامّة: العلامة الطباطبائي يعتقد بأنّ كافّة الكائنات الممكنة في عالم الوجود لها هدف في حياتها وبما أنّ الإنسان واحد منها، لذا له هدف أيضاً.[١]

إذن، حياة الإنسان برأيه ذات هدف ولا يمكن الاكتفاء في هذا المضمار بمجرّد بيان بنيته الوجودية والقضايا الحاكمة على حياته، ولو اكتفي بذلك ففي هذه الحالة لا يمكن فهم حقيقة الوجود الإنساني ولا حقيقة حياته، لأنّ حياته متقوّمة بشكل أساسي على وجود هدف له يمكن فهمه، ولولا ذلك تصبح حياته عبثيةً بحيث لا ينال فيها أيّة معرفة صائبة ولا يمكنه أن يحقّق رغباته الواقعية.

مبدأ الهداية العامّة: الهداية برأيه تقتضي وجود هدف وبرنامج شامل، ومن هذا المنطلق يتسنّى بيان الهدفية بأسلوب إبستيمولوجي وليس بأسلوب تحليلي، لذا يقال إنّ الله عزّ وجلّ لديه هدف خاصّ عندما يهدي مخلوقاته لأجل أن تبلغ هدفها، وهدفه يتجلّى ضمن مسيرة حياتها.

هداية الإنسان تقتضي توجيهه من قبل الله عزّ وجلّ نحو وجهته المطلوبة، أي يجب أوّلاً أن يبيّن له معالم الطريق الذي ينبغي له أن يسلكه ثمّ يهديه كي يمشي فيه ولا ينحرف عنه أو يسلك طريقاً آخر، وهذا ما يعبّر عنه اصطلاحاً الإرشارد إلى الطريق أو الإيصال إلى المطلوب؛ لذا الإنسان في طريق بلوغ هدفه لديه قصد، حيث يسير في مسلك هدي إلهي ضمن برنامج شامل.

الله عزّ وجلّ له هدف: على الرغم من أنّ هدف الله عزّ وجلّ بشكل عامّ يعتبر ذات وجوده المقدّس، إلا أنّ مخلوقاته رغم كونها موجودةً على هيئة كائنات متعدّدة لكنّها مرتبطة به على نحو العلقة اللازمة وليست مستقلّةً بذاتها لكونه محيطاً إحاطةً قيّوميةً عليها قاطبةً وعلى كافّة الأواصر التي تربطها به وعلى بنية عالم الوجود بأسره، فكلّ شيء دون استثناء خاضع لعلّيته وإحاطته القيّومية؛ ومن هذا المنطلق فإنّ هدفه متقدّم على وجود مخلوقاته، بل يعتبر علّةً لوجودها، وهي قاطبةً إذا كان لها هدف فهذا الهدف يعود إليه تبارك شأنه ويتواكب مع هدفه.

---

١. السيّد محمد حسين الطباطبائي، ١٩٩٥م، ج٣، ص٢٦٥.

بناءً على ما ذكر فإنّ عالم الوجود لم يخلق بمحض صدفة ولا يعتبر عالماً عبثياً وآلياً يتحرّك حركة الماكنة كما يدّعي البعض ضمن نظرياتهم التي وصفوه فيها بالعبثية وجرّدوه من كلّ معنى وهدف حقيقي.

كذلك لم يخلق الإنسان وينعم بالحياة عن طريق الصدفة، فهو لم يخلق عبثاً ولا يتحرّك آلياً كالماكنة، لذا لا يمكن ادّعاء أنّ حياته عبثيةً كما تصوّر البعض.

نظريات إبستيمولوجية

نظرية العقل (النزعة العقلية)

العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي رحمه‌الله عرف مصطلح «العقل» في تراثه الفكري بأسلوبين،[١] وذلك كما يلي:

التعريف الأوّل: العقل يطلق على الإدراكات الكلّية ووظيفته استكشاف مداليل المفاهيم والقضايا الكلّية.

التعريف الثاني: العقل يطلق على قدرة التمييز بين الخير والشرّ.[٢]

إذن، اعتبر العقل من جهة بأنّه ذات النفس الإنسانية الناطقة، ومن جهة أخرى اعتبره ذات الفطرة الإنسانية،[٣] لذا هوية الإنسان هي ذات عقله وعلى هذا الأساس استخدم مفهوم «العقل الفطري».[٤]

---

١. السيّد رحمت الله موسوي مقدّم وأمير عباس علي زماني، ٢٠١١م، العدد ٢٧، ص٥٩.

٢. السيّد محمد حسين الطباطبائي، ١٤٢٢هـ، ص٣٠٢.

راجع أيضاً:

ـ السيّد محمد حسين الطباطبائي، ٢٠٠٨م، ج١، ص٩١.

ـ رمضان فيروز جايي، ٢٠٠٤م، ص٦٧.

٣. السيّد محمد حسين الطباطبائي، ١٤٢٢هـ، ج١، ص٧٧.

راجع أيضاً:

ـ رمضان فيروز جايي، ٢٠٠٤م، ص٦٧.

ـ السيّد رحمت الله موسوي مقدّم وأمير عباس علي زماني، ٢٠١١م، ص٥٨.

٤. السيّد محمد حسين الطباطبائي ١٤٠٢، ج٧، ص٢٤٧.

النزعة العقلية التي اتّبعها العلامة الطباطبائي تعني بشكل عامّ قدرة الإنسان على التمييز بين الخير والشرّ، لكن حسب الإطلاق اللفظي والمفاهيم المقابلة له اتّسمت بمعاني أخرى هي كالتالي:

المعنى الأوّل: النزعة العقلية بمعنى النزعة التأسيسية

المنهج العقلي التأسيسي عبارة عن أسلوب يتّبعه الباحث لإثبات صواب أسس أطروحاته الإبستيمولوجية، وعلى أساس هذا المنهج تنقسم الآراء إلى نوعين، استنتاجية وغير استنتاجية، لكن في نهاية المطاف يتمّ إرجاع الاستنتاجية إلى غير الاستنتاجية؛ وبما أنّ العلامة الطباطبائي قسّم المفاهيم إلى نظرية وبديهية، فقد أرجع النظرية إلى البديهية؛[1] لذا فإنّ طرح الآراء بهذا الأسلوب يتمّ وفق منهج عقلي.

الجدير بالذكر هنا أنّ جميع آرائه ونظرياته طرحت وفق هذا المنهج.[2]

المعنى الثاني: النزعة العقلية في مقابل الخرافات والتقليد الأعمى

المقصود من النزعة العقلية هنا قدرة الإنسان على التمييز بين الخير والشرّ بحيث يلجأ إلى أحكام العقل ليدرك أنّ العقل السديد يتعارض مع الخرافات والأوهام والتقليد السلوكي الأعمى دون فكر وتعقّل، وفي هذا السياق قال العلامة الطباطبائي:

«آراء الإنسان ومعتقداته على قسمين: القسم الأوّل: آراء ومعتقدات نظرية ترتبط بسلوكياته بواسطة [أي بصورة غير مباشرة]، مثل علوم الرياضيات والطبيعيات والقضايا الميتافيزيقية.

القسم الثاني: آراء ومعتقدات عملية ترتبط بسلوكياته دون واسطة [أي بصورة مباشرة]، مثل المفاهيم المرتبطة بالأعمال الملزم بأدائها أو بعدم أدائها.

اختيار الرأي والعقيدة في القسم الأوّل يتقوّم على مسألة اتّباع العلم واليقين التي تستتبع البرهنة العقلية أو الحسّية، وأمّا في القسم الثاني فهو يتقوّم على

---

١. السيّد محمد حسين الطباطبائي، ١٤٢٢هـ، ص٣١٠.

راجع أيضاً: رمضان فيروز جايي، ٢٠٠٤م، ص٧٢.

٢. قاسم بور حسين، ٢٠١٢م، ص٥٣.

القضايا التي تجعل الإنسان يبلغ مبلغ الخير وتضمن سعادته بشكل مباشر أو تعينه على السير في السبيل الذي يقوده لها إلى جانب القضايا التي يجتنب على أساسها ما يسفر عن شقائه وبؤسه أو يلحق ضرراً بسعادته.

الاعتقاد بحقّانية ما ليس لنا علم به حسب ما وصف في القسم الأوّل، كذلك الاعتقاد بما لا علم لنا بخيره وشرّه حسب ما وصف في القسم الثاني، هما في الواقع اعتقادان خرافيان لا صّحة لهما.

كلّ رأي يتبنّاه الإنسان يرتبط في نهاية المطاف بفطرته وطبيعته لكون الفطرة تجري وفق علل الأمور والطبيعة تحفّزه على بلوغ كماله الحقيقي اعتماداً على الوسيلة التي تمكّنه من ذلك، وعلى هذا الأساس فهو لا يخضع إلى الرأي الخرافي الذي طرق ذهنه جرّاء جهل أو تقليد أعمى، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ العواطف الإنسانية والمشاعر الباطنية التي تثير قدرة خياله أو تجعله معتقداً بأفكار خرافية فهي عبارة عن مشاعر خوف ورجاء».[1]

استناداً إلى ما ذكر فالنزعة الخرافية تعني الآراء والمعتقدات التي لا يعلم الإنسان بصوابها أو بطلانها، أي أنّ صحّتها وسقمها غير واضحين بالنسبة إليه خلافاً للنزعة العقلية التي تقتضي بالحتم والضرورة علمه بصحّة آرائه ومعتقداته أو بطلانها.

المعنى الثالث: النزعة العقلية في مقابل العواطف

معتقدات الإنسان وسلوكياته تنشأ أحياناً من مصدرين كما يلي:

المنشأ الأوّل: تفكّر وتمييز بين الخير والشر ثمّ الاعتقاد بشيء والعمل على أساسه.

المنشأ الثاني: مجرّد عواطف وحالات نفسية تحفّز الإنسان بأن يعمل على أساسها.

وفي هذا السياق قال:

«المنطق العاطفي يسوق الإنسان نحو المنافع الدنيوية ويحفّزه على نيلها، فعندما يتقارن عمله مع منفعة ويشعر بذلك، فهذا الشعور يجعله بشوق جامح يحفّزه على القيام بما يحقّق هذه المنفعة؛ وعندما لا يشعر بوجود

---

١. السيّد محمد حسين الطباطبائي، *بررسي هاي اسلامي*، ٢٠٠٨م، ج١، ص١٩٠.

منفعة من عمله فهو يلزم جانب الصمت ولا يفعل شيئاً؛ بينما المنطق العقلي يلزمه باتّباع الحقّ، وقوام هذا المنطق هو اتّباع أفضل ما يمكن للإنسان استثماره ألا وهو الحقّ بغضّ النظر هنا عمّا إن حصل على منافع مادّية أو لم يحصل على شيءٍ منها».[١]

نستشفّ من هذا الكلام أنّ المنطق العاطفي يدعو الإنسان إلى اللهث وراء منافعه فقط، أي يلزمه بأن يفعل كلّ ما يضمن مصلحته، في حين أنّ المنطق العقلي يدعوه إلى اتّباع الحقّ فقط لكونه هو الضامن الوحيد لخيره وصلاحه.

المعنى الرابع: النزعة العقلية في مقابل النزعة التجريبية

المقصود من النزعة التجريبية هو عدم مصداقية الإدراكات الفطرية لكون الإنسان يدرك كلّ شيء عن طريق الحسّ والتجربة فحسب،[٢] وثمرة هذا الرأي هي أنّ كافّة المفاهيم غير التجريبية، أي الفطرية، إمّا أن ترفض بالكامل وكأنّها عدماً أو تنزّل منزلة المفاهيم التجريبية أو تعتبر مجرّد أوهام لا معنى لها؛ في حين أنّ النزعة العقلية تتمحور حول تقسيم إدراكات الإنسان إلى قسيمن، إذ منها إدراكات حسّية ـ تجريبية ـ وأخرى عقلية بحتة منبثقة من العقل بحدّ ذاته،[٣] لذا فهي تستتبع وجود مفاهيم عقلية لا يمكن التقليل من شأنها أو ادّعاء كونها مجرّد مفاهيم وهمية عارية من المعنى.

الجدير بالذكر هنا أنّ العلامة الطباطبائي يعتقد بكون المفاهيم كاشفة عن الواقع، ومن هذا المنطلق فهي موجودة في كافّة الإدراكات الحسّية والخيالية والعقلية ضمن العوالم الثلاثة، أي عالم المادّة وعالم المثال وعالم العقل.[٤] هذا الرأي يدلّ على أنّ النزعة العقلية تقتضي على نحو القطع الاعتقاد بوجود العوالم الثلاثة المشار إليها، بينما النزعة التجريبية تقتضي نفي كلّ عالم فيما خلا عالم المادّة، أي أنّها تؤكّد على وجود عالم المادّة فحسب؛ ممّا يعني أنّ النزعتين التجريبية والعقلية في هذه الحالة مرتبطتان بأسس

---

١. المصدر السابق، ص٩٣.

٢. السيّد محمد حسين الطباطبائي، ١٩٩٥م، ج٢، ص٢٤.

٣. المصدر السابق، ص٢٣.

٤. السيّد محمد حسين الطباطبائي، ١٤٢٢هـ، ص٣٠٣.

أنطولوجية رغم كونهما قضيتين إبستيمولوجيتين، وقد أشار العلامة الطباطبائي إلى هذا الموضوع قائلاً:

«العلوم الطبيعية تطرّقت إلى البحث والتحليل حول خواصّ الطبيعة فقط، حيث أثبتت وجود هذه الخواصّ لمواضيعها، ممّا يعني أنّ العلوم المادّية دائماً تستكشف الخواصّ الخفية للمادّة لكنّها عاجزة عن تفنيد القضايا الميتافزيقية؛ لذا فمن يعتقد بعدم وجود كلّ ما عجز الحسّ والتجربة عن استكشافه، اعتقاده هذا لا دليل عليه ويعدّ خرافةً واضحةً غاية الوضوح».[١]

المعنى الخامس: النزعة العقلية مقابل النزعة الإيمانية البحتة

الإيمان يعرّف بنحوين مختلفين، أحدهما تديّن بغضّ النظر عن العقل والآخر تديّن بحت مناهض للعقل، والتضادّ الحاصل بين العقل والإيمان حسب التعريف الثاني سببه أنّ الإيمان يتضمّن عقائد متناقضة ومضادّة لأحكام العقل حسب ادّعاء من يتبنّى هذا الرأي.[٢]

الإيمان والعقل وفقاً لمبادئ النزعة العقلية التي تبنّاها العلامة الطباطبائي منسجمان مع بعضهما بالكامل، بل كلّ واحد منهما مكمّل للآخر.[٣] نستنتج من هذا الكلام أنّ العلامة اتّبع نهجاً مختلفاً عمّا ذهب إليه أصحاب النزعة الإيمانية بحيث لم يعتبر الإيمان صرف حالة نفسية، بل اعتبره مترتّباً على العلم بشيء، فهو برأيه علم متواكب مع التزام عملي بالمعلوم،[٤] كذلك أكّد على وجود تأثير كبير للعقل على صعيد تحديد معتقدات الإنسان ونمط سلوكه في شتّى مجالات الحياة لدرجة أنّه عمّمه على الدين بحيث اعتبره أساساً لتديّن الإنسان[٥]

---

١. السيّد محمد حسين الطباطبائي، ٢٠٠٨م، ج١، ص١٠٢.

٢. مايكل بيترسون وآخرون، ٢٠١٠م، ص٧٨.

٣. السيّد محمد حسين الطباطبائي، ١٤١٧هـ، ج١٦، ص٤٣٠.

٤. المصدر السابق.

راجع أيضاً:

فاطمة وحداني وآخرون، ٢٠١٢م، العدد ١٨، ص٢٤.

٥. السيّد محمد حسين الطباطبائي، ٢٠٠٨م، ج١، ص٤٤.

ومرتكزاً أساسياً لإنسانيته، من هذا المنطلق قال يجب على الإنسان أن يخضع لأحكامه في كافّة أعماله ومعتقداته كي يستحقّ أن يوصف بأنّه إنسان.[١]

سوف نتطرّق إلى بيان مصداقين أساسيين على اتّباع العقل بشكل عملي ضمن مجالين، أحدهما الاعتماد عليه بصفته حافزاً يشجّع الإنسان على اتّباع الحقّ، أي اتّباعه كنهج للحياة، وممّا قاله العلامة الطباطبائي بهذا الخصوص ما يلي: «العقل يرغم الإنسان على اتّباع الحق، وهذا المنطق العقلي ـ اتّباع الحقّ ـ يعتبر أفضل ثروة ذاتية يمكن للبشر استثمارها».[٢] أساس هذا الكلام هو اعتبار النزعة العقلية في مقابل النزعة العاطفية، ودور العقل هنا بصفته منهجاً يتّبعه الإنسان هو الدعوة إلى الحقّ بحيث يسوقه نحو الحقّ، وثمرة ذلك هي أنّنا لو أردنا اتّباع الحقّ في كافّة قضايا حياتنا فلا بدّ من السير على نهج العقل لا غير، إذ لو تخلّينا عنه سوف نقع في فخّ الباطل.

وأمّا المجال الآخر الذي نعتمد فيه على العقل هو السيرة العملية العامّة في الحياة، إذ يجب على الإنسان أن يسلك نهجاً عقلياً في مسيرة حياته العامّة، وفي هذا السياق أكّد العلامة الطباطبائي على أنّ الإسلام أطلق دعوته استناداً إلى ثلاثة أركان أساسية هي كالتالي:

الركن الأوّل: السعادة في الحياة الآخرة بصفتها أهمّ مسألة في حياة البشر، وهي السعادة الحقيقية طبعاً.

الركن الثاني: ضرورة طلب السعادة الحقيقية وليس الوهمية.

الركن الثالث: ضرورة الاعتماد على العقل في النهج العامّ للحياة وليس العاطفة.[٣]

ثمّ استنتج من هذه الأركان الثلاثة أنّ الإنسان لا يمكنه نيل السعادة الحقيقية إلا عبر سلوك نهج العقل.[٤]

---

١. المصدر السابق، ص٧٧.

٢. السيّد محمد حسين الطباطبائي، ٢٠٠٨م، ج١، ص٩٣.

٣. المصدر السابق، ص٨٩.

٤. المصدر السابق، ص٩٢.

بناءً على ما ذكر فنحن بحاجة إلى العقل في حياتنا على صعيدين، أحدهما تحديد نمطها المناسب عبر اتّباع النهج الأمثل فيها، والآخر تحديد سعادتنا الحقيقية التي لا ننالها إلا على ضوء اتّباع الحقّ؛ لذا يجب أن نتّبع العقل في هذا المضمار كي نحصل على النتيجة المرجوّة، والعلامة الطباطبائي تبنّى هنا فكرة قدرة العقل على معرفة حقيقة مفهوم «هدف الحياة» ومفهوم «السعادة الحقيقية» لكونه وسيلة تمتلك القابلية على إدراك مضمون أمثال هذين المفهومين.

خلاصة هذا الكلام هي أنّ العلامة اعتبر النهج العقلي وسيلةً يمكننا على أساسها كشف مفهوم «معنى الحياة» وفي الحين ذاته أكّد على عدم نجاعة النهج التجريبي أو أيّ نهج آخر غير عقلي، إذ إنّ معرفة مفهوم هدف الحياة ومصداقه يمكن تحقّقها بواسطة أسلوب تأسيسي يمنح الإنسان يقيناً، وعلى أساس هذا الأسلوب باعتقاد العلامة يمكننا التمييز بين الواقع والباطل، أي الصواب والخطأ.

نظرية الصدق (الانطباق مع الواقع)

الفلاسفة المسلمون وفقاً لما يسمّى بنظرية الصدق أو الانطباق مع الواقع اشترطوا في صدق العقيدة انطباقها مع الواقع[١] من منطلق اعتقادهم بأنّ كلّ قضية تكون صادقةً إذا انطبقت مع الواقع،[٢] أي أنّهم عرّفوا صدق القضايا بانطباقها مع الواقع؛ بينما تبنّى آخرون فكرة انسجامها فقط مع الواقع وليس انطباقها التامّ، فحسب رأيهم يكفي في صدقها أن تنسجم معه، وغيرهم طرحوا فكرة إمكانية تطبيقها بشكل عملي كشرط لصدقها.

القائلون بضرورة انطباق القضايا مع الواقع كشرط لصدقها، أي عموم الفلاسفة المسلمين وبمن فيهم العلامة الطباطبائي، تبنّوا رأيهم هذا انطلاقاً من اعتقادهم بضرورة انطباق بنية القضية ومضمونها مع الواقع الذي يعمّ الوجودين الذهني والخارجي، لذا يعدّ هذا الانطباق معياراً لصدق كلّ قضية أو بطلانها.

---

١. عبد الحسين خسرو بناه، ٢٠٠٠م، ص٥٨.

٢. مرتضى حاج حسيني، ٢٠٠٤م، العدد ٤١، ص١٠٩.

الجدير بالذكر هنا أنّ العلامة الطباطبائي فسّر الواقع الخارجي بمعنى «ذات الشيء» أو ما يسمّى بـ «نفس الأمر»، وعلى هذا الأساس أكّد على أنّ القضايا الصادقة تنطبق مع ذات الشيء الموجود في عالم الخارج، وثمرة هذا الكلام هي أنّ ذات الشيء مترادف مع واقع القضية، ومن ثمّ فإنّ واقع كلّ قضية يختلف وفقاً لما يحكي عنه وجودها الذاتي الذي مصداقه ظاهر في عالم الخارج؛[١] وقد عرّفه بأنّه مطلق الثبوت[٢] ورديف للقضايا الذهنية الخارجية الحقيقية، والمفاهيم برأيه حقيقةً كانت أو اعتباريةً لها مطابق خارجي هو ذات الشيء الذي يعبرّ عنه بنفس الأمر.[٣]

كذلك قال إنّ عقل الإنسان يحكم بوجود مصاديق خارجية للمفاهيم ضمن ثلاث مراحل هي كالتالي:

المرحلة الأولى: الوجود الحقيقي ـ الأصيل ـ وفي هذه المرحلة كلّ حكم يصدر فهو حقيقي منطبق مع الواقع، وعلى هذا الأساس جميع الهلّيات البسيطة تحكي عن أحكام حقيقية، وانطباقها مع عالم الواقع الخارجي هو الوجود الأصيل لمواضيعها.

المرحلة الثانية: الماهيات بصفتها مظاهر للوجود، فالعقل يحكم بوجود اعتباري لها، أي أنّه ينسبه إليها وعلى أساس هذا الحكم يحكم بثبوتها، ممّا يعني أنّ الهلّيات المركّبة التي تحمل عليها الجواهر والأعراض لها مصاديق خارجية تسمّى ماهيات موجودة.

المرحلة الثالثة: العقل الذي هو بحاجة إلى وضع سلسلة من المفاهيم، لذا يعتبر المعقولات الثانية ثابتةً بنحو ما تبعاً للوجود أو الماهية طبعاً، لذا لها مصاديق تنطبق عليها في عالم الخارج تكون ثابتةً تبعاً للوجود أو للماهية.[٤]

ثمّ استنتج من هذا التقسيم أنّ ما ينطبق على القضية الذهنية كامن في الذهن، وما ينطبق على القضية الخارجية موجود في عالم الخارج، وما ينطبق مع القضية الحقيقية فيه نحو من

---

١. السيّد محمد حسين الطباطبائي، ١٤٢٢هـ، ج٣، ص٩٣١.
٢. المصدر السابق، ص٩٣٢.
٣. المصدر السابق، ص٩٣١.
٤. المصدر السابق، ص٢١.

الثبوت الذي يؤكّد عليه العقل، وأمّا القضايا الذاتية فكلّها برأيه من مستلزمات الأبعاد العقلية للماهيات بحيث تظهر إلى حيّز الوجود والواقع في رحاب ظهور ماهيتها.[١]

تجدر الإشارة على صعيد ما ذكر إلى القضيتين التاليتين:

١. بما أنّ العلامة الطباطبائي يعتقد بنظرية الصدق ويعتبر معيار صدق القضية انطباقها مع الواقع، لذا فهو يعتقد بوجود معنى للحياة في رحاب تأكيده على وجود هدف لها، فالهدف هو المعنى الحقيقي لها، وهذه القضية قطعاً صادقة برأيه لكونها تنطبق بالكامل مع عالم الواقع؛ لكن لو كان يعتقد بنظرية الإضافة، أي إضافة ذات الشيء إلى المعلوم الخارجي، فهذا يعني اعتقاده بنظرية الوهم والخطأ في الفكر،[٢] وفي هذه الحالة يختلف الاستنتاج بالكامل عمّا ذكرنا.

حسب مدلول نظرية الصدق «انطباق القضية مع الواقع» فالماهية واحدة لا أكثر سواءً كانت ذهنيةً أو خارجيةً، لكن غاية ما في الأمر أنّها في عالم الخارج ذات آثار خارجية وفي الذهن ليس لها أثر خارجي لكن حسب كلّ نظرية أخرى غير هذه فصدق القضية لا يمكن إحرازه على نحو القطع واليقين، لأنّ الصدق يستلزم بالضرورة وجود موضوع يدلّ عليه مرتبط بالصدق نفسه، وهذا الأمر لا يتحقّق في النظريات الثلاثة.

نظرية الصدق التي تبنّاها العلامة الطباطبائي تخلق لدى الإنسان يقيناً إبستيمولوجياً ومن ثمّ ينتفي على أساسها كلّ شكّ محتمل، ناهيك عن أنّها توجد يقيناً سيكولوجياً وتنقض كلّ ترديد حول صواب أو عدم صواب القضية.

٢. استناداً إلى نظرية الصدق «الانطباق مع الواقع» فالنتيجة هي أنّ قضية «الحياة لها هدف» التي معناها «الحياة لها معنى» تصدق في الحكم على الموضوع وكذلك على كافّة أجزائه.

مفهوما المعنى والحياة اللذان هما منشأ العلم والقدرة عبارة عن قضيتين من سنخ المعقولات الثانية الفلسفية التي لها مصداق خارجي، وحينما ندرجهما في قضية «الحياة

---

١. المصدر السابق.

٢. المصدر السابق، ص٤٦.

موجودة على أرض الواقع» ستصبح القضية حقيقية ومن ثمّ تثبت على أساس حكم العقل، كما أنّ مفهوم الهدف سواء كان معناه الدافع أو النتيجة فهو أيضاً من سنخ المعقولات الثانية الفلسفية التي لها مصاديق في عالم الخارج، وحينما ندرجه في قضية «الهدف موجود على أرض الواقع» فالقضية عندئذٍ حقيقية وعلى أساسها تثبت بحكم العقل.

قضية «الحياة لها هدف» استناداً إلى ما ذكر عبارة عن قضية حقيقية وتبعاً لها فإنّ مفهوم الوجود معتبر بشكل واقعي، وبيان ذلك كما يلي: مصداق الحياة هو الوجود بذاته، لكنّهما مختلفان من حيث المفهوم، لذا فالنسبة بينهما هي المساواة لكونهما في سياق واحد، إذ أينما وجد الوجود من حيث كونه وجوداً فهو يتّسم بحياة، أي أنّ الحياة توجد مع تحقّقه، والحياة تعدّ حياةً لكونها متّسمة به، لكن وفق التحليل العقلي يقال بما أنّ الوجود أكثر المفاهيم بداهةً وهو الأصيل فالحياة من حيث المفهوم والمصداق الثابت تعود إليه، ومن هذا المنطلق يكون المطابق الخارجي لقضية «الحياة لها هدف» هو كيفية ثبوتها تبعاً لثبوت الوجود الذي أقرّه العقل على نحو القطع واليقين، ومن ثمّ هذه القضية صادقة وتنطق مع الأمر الواقع وتثبت بذات كيفية ثبوته حسب حكم العقل، وصدقها منوط بهذا الانطباق.

إذن، هدف الحياة عبارة عن موضوع اكتشافي، فالإنسان بإمكانه إثبات وجود هدف لحياته وفق أسلوب عقلي، وفي هذه الحالة يتمكّن من كشف هدف حياته بأسلوب عقلي أيضاً، ومن ثمّ يكون قد تمكّن من كشف هدفها الحقيقي وليس الاعتباري.

كون هدف الحياة من سنخ القضايا الاكتشافية يستدعي العمل بنظرية الصدق «الانطباق مع الواقع» وفي غير هذه الحالة لا معنى له، والأسلوب العقلي الذي اعتمد عليه العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي رحمه‌الله يثبت على أساسه أنّ اعتقادنا بوجود هدف للحياة عبارة عن أمر منطبق مع الواقع بشكل حتمي، وبهذا فالإنسان على ضوء نمط معرفته عبارة عن كائن موجود في نطاق سائر الكائنات في عالم الوجود التي لكلّ نوع منها هدف حقيقي في حياته يتناسق معها.

المعرفة الحقيقية بالهدف من الحياة هي في الحقيقة تتمّة للهداية التكوينية للإنسان، أي أنّها جزء من مبادئ الهداية التكوينية وتسفر في النتيجة عن صيرورة الإنسان جزءاً متناسقاً

مع سائر أجزاء عالم الوجود على نحو الحقيقة والواقع ومن ثمّ يصبح متّحداً مع الحركة الجوهرية العامّة في النظام المادّي للكون وبهذا الشكل يكون وضعه مثل وضع سائر الكائنات في عالم الوجود ومندرج في وحدتها العامّة بحيث يتحرّك في مسيرة متعالية ضمن فعلية محضة تعتبر كمالاً مطلقاً.

نتيجة البحث

استناداً إلى الشواهد التي ذكرناها من التراث الفكري للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي رحمه‌الله فهو يعتقد بإمكانية كشف معنى الحياة، وفيما يلي خلاصة الأدلة المستوحاة من كلامه:

١. هدف الحياة موجود على أرض الواقع: هدف الحياة موجود في عالم الحقيقة والواقع وذلك لما يلي:

أ) الهدف متّحد أنطولوجياً مع الفعل والفاعل.

ب) اتّحاد الهدف والفعل والفاعل أنطولوجياً يدلّ على وجود هدف عملي رغم كونه متأخّراً من الناحية الزمانية.

٢. الهدف كائن في مرتبة أنطولوجية عليا، أي أنّه موجود في مراتب صيرورته التي تجري بشكل متّصل ومتوالٍ وكلّ مرتبة سابقة تعدّ نقصاً بالنسبة إلى المرتبة اللاحقة لها وكمالاً بالنسبة إلى المرتبة التي سبقتها، وذلك لأنّ هذه المراتب مرتبطة بوحدة الكائن ومرتبطة مع بعضها ارتباطاً حتمياً على نحو الضرورة التامّة، لأنّ المرتبة العليا بالنسبة إلى المرتبة السابقة تمتاز بوجود فعلي واقعي، وعلى هذا الأساس فالهدف موجود على أرض الواقع بكلّ مراتبه.

٣. هداية الله عزّ وجلّ تستلزم وجود اقتضاءات ذاتية ووجود هدف للحياة، لأنّها قطعية لا يمكن أن تتخلّف على الإطلاق وموجودة على نحو الضرورة.

٤. الهدف من الحياة متّحد مع الهدف من أفعال الله عزّ وجلّ، وهذا الاتّحاد يعود إلى كونه من أفعاله تبارك شأنه، لذا يعدّ موجوداً على نحو الفعلية والواقعية.

الجدير بالذكر هنا أنّ نسبة الممكن إلى الواجب هي ذات الارتباط فيما بينهما، وواجب الوجود يمتلك إحاطة قيومية بكائنات عالم الإمكان، لـذا هدفـه تعـالى في حيـاة الإنسـان متّحد مع أفعاله وهذه الأفعال القدسية تتبلور في حياة الإنسان، وعلى هذا الأساس فالتقدّم والتأخّر الماهويين الذين نتصوّرهما في هذه الأفعـال يـدلان بـالقطع واليقـين علـى وحـدة الوجود العامّة والشاملة لكلّ شيء في عالم الوجود.

إضافةً إلى ما ذكر فالعلامة الطباطبائي يعتقد بقدرة الإنسان على كشـف هـدف حياتـه، والأدلّة التي نستوحيها من تراثه الفكري تتلخّص بما يلي:

١. اعتقاده بالواقعية الأنطولوجية: لو كان الهدف غير موجـود علـى أرض الواقـع، فـلا يمكن كشفه من الأساس.

٢. نزعته العقلية: النزعة العقلية معناها إمكانية معرفة صدق وجود هـدف للحيـاة علـى أرض الواقع وفق أسلوب تأسيسـي، كذلك يقصد منها إمكانية الحكم بوجود هـدف واقعي للحياة ليس على أساس الشـعور والعاطفـة ولـيس بحكـم الحـسّ والتجربـة البحتة وليس على أساس الإيمان الصـرف، بل وفق مبادئ عقلية.

عندما ينتهج العقل أسـلوباً تأسيسـياً فهـو يحكـم ببداهـة مـا يستكشـفه ويثبـت يقينيـة وضـرورة وجود مفهوم «هدف الحياة موجود» بحيث تكون هذه القضية حقيقية.

٣. اعتقاده بنظرية الصدق «الانطباق مع الواقع»: استناداً إلى هذه النظريـة فـإنّ مفهـوم «هدف الحياة موجود» ينطبق مع قضية حقيقية يستتبع ثبوتها بالضـرورة واقعية مفهوم الوجود، وعلى هذا الأساس يصدق مفهوم «معنى الحياة موجود»، ومـن ثـمّ يمكـن كشف هذا المعنى.

خلاصة جملة ما ذكر أنّ العلامة الطباطبائي حسب الاستنتاجات التـي تـمّ تحليلهـا في هذه المقالة يعتقد بإمكانية كشف معنى الحياة باعتبار أنّ هذا الكشف مـن الآثـار الحتميـة للاعتقاد بالواقعية الأنطولوجية والهدفية في الحياة ونهـج النزعـة العقليـة ونظريـة الصـدق «الانطباق مع الواقع»، ومغزى كلّ ذلك هو إمكانية كشف معنى الحياة.

المصادر

بربور، إيان، ***علم و دين*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية بهاء الدين خرم شاهي، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات مركز النشر الجامعي، ٢٠١٠م.

بيات، محمد رضا، ***دين ومعناي زندگي در فلسفه تحليلي*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات «أديان»، ٢٠١١م.

بيترسون، مايكل، وآخرون، ***عقل و اعتقاد ديني*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «طرح نو»، ٢٠١٠م.

حاج حسيني، مرتضى، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «***بررسي و تحليل نظريه مطابقت صدق در فلسفه اسلامي***»، نشرت في مجلّة «***نامه مفيد***»، جمهورية إيران الإسلامية، السنة ٢٠٠٤م، العدد ٤١.

خسرو بناه، عبد الحسين، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «***ارزش شناخت: نظريه‌هاي صدق يا حقيقت***» (الجزء الثاني)، نشرت في مجلّة «***كلام اسلامي***»، جمهورية إيران الإسلامية، السنة ٢٠٠٠م، العدد ٣٣.

الطباطبائي، السيّد محمد حسين، ***الميزان في تفسير القرآن***، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات مكتب النشر الإسلامي، ١٤١٧هـ.

ـــــــــ ، ***اصول فلسفه و روش رئاليسم*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «صدرا»، ١٩٩٥م.

ـــــــــ ، ***بررسي‌هاي اسلامي***، (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، قم، الجزء الأوّل، منشورات مؤسسة «بوستان كتاب»، ٢٠٠٨م.

ـــــــــ ، ***مجموعه رسائل*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات مؤسسة «بوستان كتاب»، ٢٠٠٨م.

ـــــــــ ، ***نهاية الحكمة***، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات مؤسسة «بوستان كتاب»، ١٤٢٢هـ.

عارفي، عباس، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «***نفس الأمر و مناط صدق***»، نشرت في مجلّة «***ذهن***»، جمهورية إيران الإسلامية، السنة ٢٠٠١م، العددان ٦ و ٧.

علي زماني، أمير عباس، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «***معناي (معناي زندگي)***»، نشرت في مجلّة «***نامه حكمت***»، جمهورية إيران الإسلامية، السنة ٢٠٠٧م، العدد ٨٠.

فيروز جايي، رمضان، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «***عقلانيت در نظر علامه طباطبائي***»، نشرت في مجلّة «***ذهن***»، جمهورية إيران الإسلامية، السنة ٢٠٠٤م، العدد ١٧.

قاسم بور، حسين، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «***مسئله باور پايه و نظام معرفتي علامه طباطبائي***»، نشرت في مجلّة «***حكمت معاصر***»، جمهورية إيران الإسلامية، السنة ٢٠١٢م، العدد١.

مصباح اليزدي، محمد تقي، ***تعليقة على نهاية الحكمة***، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات مؤسسة في طريق الحقّ، ١٤٠٥هـ.

معلّمي، حسن، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «***رابطه بايد و هست از منظر علامه طباطبائي***»، نشرت في مجلّة «***حكمت معاصر***»، جمهورية إيران الإسلامية، السنة ٢٠١٠م، العدد ٢.

ملكيان، مصطفى، محاضرات دراسية باللغة الفارسية تحت عنوان: «***معناي زندگي***»، جمهورية إيران الإسلامية، ٢٠٠٣م.

موزر، باول، مقاله باللغة الفارسية تحت عنوان: «***واقع گرائي، عينيت و شك گرائي***»، ترجمها إلى الفارسية مرتضى فتحي زاده، نشرت في مجلّة «***ذهن***»، جمهورية إيران الإسلامية، السنة ٢٠٠٣، العدد ١٤.

موسوي مقدّم، السيّد رحمت الله وعلي زماني، أمير عباس، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «***ساحت‌هاي وجودي إنسان از ديدگاه علامه طباطبائي***»، نشرت في مجلّة «***انديشه نوين ديني***»، جمهورية إيران الإسلامية، السنة ٢٠١١م، العدد ٢٧.

وحداني، فاطمة وآخرون، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «***تحليل شكاف ميان نظر و عمل اخلاقي از ديدگاه علامه طباطبائي***»، نشرت في مجلّة «***پژوهش نامه اخلاق***»، جمهورية إيران الإسلامية، السنة ٢٠١٢م، العدد ١٨.

ويغينز، ديفيد، مقاله باللغة الفارسية تحت عنوان: «*حقيقت، جعل و معناي زندگي*»، ترجمها إلى الفارسية مصطفى ملكيان، نشرت في مجلّة «*نقد و نظر*»، جمهورية إيران الإسلامية، السنة ٢٠٠٣م، العددان ٢٩ و ٣٠.

Craige, Edward (ed.). 2005, ***Routledge Encyclopedia of Philosophy***, 2 nd edition, Vol. 9. Routledge.

دراسة تحليلية نقدية حول مفهوم «معنى الحياة» برؤية الفيلسوف فريدريك نيتشه[1]

ميثم شادبور[2]

د. سيّد محمود موسوي[3]

مفهوم «معنى الحياة» هو أحد المواضيع التي طالما طرحت تساؤلات حولها، والإنسان الغربي المعاصر عادةً ما يطرحه في نطاق الديانة المسيحية، وفي هذا السياق أكّد الفيسلوف الألماني فريدريك نيتشه على أنّ البشرية بلغت مرحلة انهيار كافّة الأسس العقائدية والأكسيولوجية المسيحية.

يعاني إنسان هذا العصر من هواجس الإنكارية ـ العدمية ـ التي شاعت على نطاق واسع، ومن هذا المنطلق حاول نيتشه تعريف مفهوم «معنى الحياة» وفق أسس مادّية دنيوية في رحاب التأكيد على مبدأ «إرادة القدرة»، والنتيجة الحتمية التي تترتّب على هذه الرؤية هي ضرورة الاعتقاد بالمبادئ المادّية الدنيوية البحتة لتجاوز عقبة الإنكارية التي اجتاحت العالم الغربي.

---

١. المصدر: المقالة بعنوان «*تحليل انتقادى ديدگاه نيچه درباره معناى زندگى*»، في مجلّة «*نقد ونظر*» التي تصدر في جمهورية إيران الإسلامية، السنة التاسعة عشرة، العدد الرابع، ٢٠١٤م، الصفحات ٣٣ إلىٰ ٥٥.
ترجمة: د. أسعد مندي الكعبي.

٢. طالب دكتوراه في الفلسة الإسلامية ـ جامعة باقر العلوم عليه السلام / المشرف على تدوين المقالة.

٣. أستاذ مشارك في جامعة باقر العلوم عليه السلام.

تطرّق الباحثان في هذه المقالة إلى تدوين دراسة نقدية تحليلية حول نظرية هذا الفيلسوف الغربي بغية إثبات عقمها لكونه لا تثمر سوى عن فكر إنكاري محض.

مقدّمة

السؤال عن معنى الحياة هو أحد الأسئلة الملازمة لحياة بني آدم على مرّ العصور، لكنّه قد يُنسى أحياناً جرّاء مجريات الحياة اليومية وما تحمل معها من متطلّبات تشغل ذهن الإنسان أو قد تحول دون طرحه بعض المعتقدات التقليدية الشائعة في بعض المجتمعات، لكنّه طرح بكلّ جدّ ودقّة في العصر الحديث حينما تجاهل الإنسان الغربي ربّ العالمين وخلا فكره من المعتقدات الدينية واستهان بالمبادئ الأكسيولوجية، وعلى هذا الأساس فالمنظومة العقائدية والأكسيولوجية المسيحية باتت هزيلةً وفقدت تأثيرها رغم أنّها قبل ذلك كانت تفسّر معنى الحياة لأتباعها وتمنحهم اعتقاداً بأنّ حياتهم ذات قيم متعالية ولها هدف حقيقي.

الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه الذي يعتبر أحد فلاسفة القرن التاسع عشر هو أحد المفكّرين الغربيين الذين أدركوا أنّ الإنسان الغربي المعاصر يواجه أزمة مفهوم «معنى الحياة» مؤكّداً على أنّها تسفر عن رواج فكر إنكاري، لكن الملفت للنظر أنّ آراءه في تلك الآونة لم تحظ باهتمام يذكر، لذلك قال: «لحدّ الآن لم يحن عهدي، فالبعض يولدون بعد موتهم».[١] كما وصف نفسه بأنّه أوّل صاحب رؤية إنكارية تامّة وكأنّه قد ضحّى بنفسه كي يدرك الناس مدى جدّية الرؤية الإنكارية ودقّتها، فقد تأمّل في نفسه كي يصبح معلّماً لأبناء العصر الحديث؛ والجدير بالذكر هنا أنّ دراساته التحليلية الفينومينولوجية التي دوّنها بخصوص الفكر الإنكاري تعدّ هامّةً للغاية لأنّها تصف لنا جذور الأزمات المعنوية والأخلاقية والسياسية التي اجتاحت العالم الغربي إثر شتّى العوامل الثقافية التأريخية والفلسفية الغربية.[٢]

---

١. فريدريك نيتشه، ٢٠٠٢م، ص٩١. راجع أيضاً: فريدريك نيتشه، ١٩٧٦م، ص٤١.

2. Keith Ansell - Pearson (2002), p. 199 - 200.

الهدف من وراء تدوين المقالة هو بيان رأي هذا الفيلسوف الغربي بخصوص مفهوم «معنى الحياة» والأزمة التي يعاني منها الإنسان الغربي المعاصر بهذا الخصوص بعد أن شاعت في مجتمعه فكرة عدم وجود معنى حقيقي للحياة، ثمّ تمّ تسليط الضوء على الاقتراحات التي ذكرها في هذا المضمار وفق دراسة تحليلية نقدية؛ لكن قبل ذلك ارتأينا بيان توجّهاته الفكرية وطبيعة شخصيته لأنّه أكّد قائلاً:

«كلّ فلسفة عظيمة ليست سوى اعتراف يقرّ به من وضع مبادئها، فهي على غرار تدوين مذكّرات بشكل غير مقصود».[١]

شخصية فريدريك نيتشه

ولد الفيلسوف فريدريك نيشته عام ١٨٤٤م ووافاه الأجل عام ١٩٠٠م وهو ينحدر من أسرة ألمانية كان تقطن إحدى قرى ساكسونية، وهي أسرة مسيحية متدينة تعتنق المذهب اللوثري البروتستانتي.[٢]

هذه الأسرة التي نشأ وترعرع في أحضانها كانت تعتبر تعاليم الكنيسة البروتستانتية مرتكزاً لتحديد الأنموذج الأمثل للحياة الفاضلة، لذلك في باكورة حياته تمّ تلقينه بهذه الرؤية الدينية،[٣] ومن هذا المنطلق بدأ حياته كمسيحي متدين[٤] لكن لمّا بلغ الثامنة عشرة من عمره تغيّرت رؤيته بالكامل وتوصّل إلى نتيجة فحواها أنّ المسيحية ليست سوى أمر عرفي وفكر متعصّب، لذا اعتبرها مجرّد ظلّ أو شبح عمره ألفي عام ولا بدّ من تجاوزه بغية الولوج في عالم جديد.

في بادئ مسيرته الفكرية درس علم اللاهوت المسيحي لكنّه في عام ١٨٦٥م انصرف عنها حتّى إنّه أعرض عن الذهاب إلى الكنيسة للمشاركة في طقوس العشاء الربّاني

---

١. فريدريك نيتشه، ١٩٩٦م، ص٣٣.
٢. جي. بي. ستيرن، ٢٠١٠م، ص٤٦.
٣. روي جاكسون، ٢٠١١م، ص٣٢.
٤. مارتن جي. نيوهاوس، ٢٠٠٤م، ص٨.

ـ الأفخارستيا ـ لذلك استاءت والدته الملتزمة بمبادئ المسيحية ممّا فعل وأجهشت بالبكاء والتضـرّع كي يعود إلى سابق عهده، كما كتبت لـه أختـه رسـالةً طلبـت منـه الرجـوع إلـى عقيدته الدينية مرّةً أخرى ونبذ الإلحاد، لكنّه أجابها:

«هنا مفترق الطرق الذي يفصـل النـاس عـن بعضـهم، لـذا إن أردت العـيش بطمأنينـة فكريـة وسـعادة إبقـي علـى ديانتـك المسـيحية، وإن أردت معرفـة الحقيقة فعليك أن تختاري طريق البحث والتحقيق».[١]

أمضـى نيتشه معظم حياته وحيداً ملحداً وغير مستقرّ في موطن واحد، لكنّه رغم ذلـك لم يشعر باليأس من الحياة ولم ينفكّ لحظةً عن استقصاء الحقائق الأساسية في حياة البشـر ومعناها وهدفها الواقعي، وخلال هذه الحقبة دوّن أفضل وأعظم مؤلّفاته وهي كتبـه الثلاثـة الشهيرة «هكذا تكلّم زرادشت» و «ما وراء الخير والشـرّ» و «في جنيالوجيا الأخلاق».[٢]

وخلال السنوات التي شهدت نضوج فكره الفلسفي وتحقّق طموحاته الشخصية وهـي الشهرة والمقام الاجتماعي والعلمي والاحترام من قبل الآخرين،[٣] فجأةً واجه انهيـاراً فكريـاً جعله متخبّطاً بحيث أصبح كالطفل العاجز عن تبنّي أفكاراً منسجمةً وقـد بقـي علـى هـذه الحال منذ عام ١٨٨٩م حتّى وافاه الأجل في الخامس والعشـرين من شهر آب / أغسـطس عام ١٩٠٠م.[٤]

فلسفة فريدريك نيتشه

الشخصية الإنسانية هي الموضوع الارتكازي في فلسفة فريدريك نيتشه، وفي هـذا السـياق صنّفها إلى نوعين كما يلي:

---

١. المصدر السابق، ص١٣ ـ ١٧.
٢. روي جاكسون، ٢٠١١م، ص٦٣.
٣. فريدريك نيتشه أشار إلى هذا الموضوع بنفسه ضمن آخر رسالة بعثها إلى أمّه.
للاطّلاع أكثر، راجع: مارتن جي. نيوهاوس، ٢٠٠٤م، ص٩٠ ـ ٩٣.
٤. جي. بي. ستيرن، ٢٠١٠م، ص٦٠ ـ ٦٢.

النوع الأوّل: أشخاص خاضعون ومستسلمون تحكمهم الأفكار والمعتقدات العامّة، حيث تختفي شخصياتهم تحت حجاب مطبق من الأعراف والتقاليد.

النوع الثاني: أشخاص أحياء حقّاً يعتبرون أنفسهم مسؤولين عن حياتهم وكيانهم الشخصي بحيث يرغبون في أن يحظوا بحياة مبدئية حقيقية ملؤها الصدق والصراحة وتكون زمام الأمور فيها بأيديهم، وهؤلاء هم الأحياء وأصحاب الضمير الحيّ وشعارهم الذي يرفعونه دون أن يخشوا من أحد هو: كُن إنساناً كما أنت، كُن على هيئة أعمالك وأفكارك ورغباتك.

وعلى هذا الأساس دعا أقرانه في ذلك العصر إلى أن يعيشوا بشخصياتهم الحقيقية التي تعكس حياتهم الواقعية من منطلق اعتقاده أنّ كلّ إنسان بصفته كائناً فريداً من نوعه لا يعيش في هذا العالم إلا مرّة واحدة،[1] وعلى ضوء هذه العقيدة كان يعتبر نفسه كائناً فريداً من نوعه يعيش حياةً تعكس واقع شخصيته وفكره، لذلك تجاهل كلّ استفسارٍ أو سؤالٍ كان يعتبره تافهاً؛[2] وأمّا نهجه الفلسفي فهو تفلسف تأريخي قوامه مبادئ بسيطة، ويعتبر نهجاً مختلفاً عمّا اتّبعه الفلاسفة الذين سبقوه، وعلى ضوئه اعتبر الإنسان كائناً تأريخياً خاضعاً بالكامل لظروف زمانه شهدت شخصيته على مرّ العصور تغييرات وتحوّلات أساسية ومتوالية، وهذا الأمر أسفر برأيه عن إحداث تغييرات جذرية على منظومته الفكرية وقابلياته الذهنية، لذا لا يمكن اعتبار قدرته العقلية معياراً يمكن على أساسه تقييم القضايا غير التأريخية وفهم حقائقها، وهذا الرأي يستدعي الاعتقاد طبعاً بعدم وجود أيّة حقيقة مطلقة،[3] وبالتالي كلّ نظام فلسفي شامل ليس فيه سوى قضايا شخصية تعود إلى رؤية الفيلسوف نفسه لكون النظريات التي تطرح في رحابه عبارة عن مذكّرات مدوّنة وفق ذوق شخصي وهي غير

---

١. فريدريك نيتشه، ٢٠٠٠م، ص١٩٣ ـ ١٩٤.
٢. فريدريك نيتشه، ٢٠٠٢م، ص٦٧.
٣. كيث أنسل بيرسون، ٢٠١٣م، ص٣٧ ـ ٣٩.

مقصودة بذاتها وغير منبثقة من علم بالواقع،[١] لأنّ معظم الأفكار التي يتبنّاها الفلاسفة عن وعي وإدراك إنّما تحكمها غرائزه وتسيّرها بشكل خفي نحو وجهة فكرية معينة.[٢]

استناداً إلى هذه التوجّهات ادّعى أنّ الفلسفة التأريخية باتت بديلةً للفلسفة الميتافيزيقية[٣] ثمّ على أساسها امتدح فلاسفة المستقبل لكونهم منزّهين من الرؤية الدوغماتية وصادقين حقّاً مع أنفسهم بحيث يذعنون إلى أنّ كلّ حقيقة يتوصّل إليها الإنسان مرتبطة بذاته فقط بحيث لا يمكن لغيره التوصّل إليها ولا ضرورة لأن تعمّم ويتمّ التعامل معها كواقع شامل يجب على الجميع الإقرار به،[٤] لذلك وجّه نقداً لاذعاً للكثير من القضايا التي يعتبرها الناس بديهية في شتّى المجالات الفلسفية والدينية والعلمية قديمةً كانت أو حديثةً ثمّ على هذا الأساس ادّعى أنّها مجرّد أساطير وخرافات لا واقع لها،[٥] وفي السياق ذاته أكّد على وجود ارتباط وطيد بين اللغة والفكر، والسبب الذي دعاه إلى ذلك هو اعتقاده بأنّ الكثير من الأخطاء الميتافيزيقية والعلمية سببها قضايا لغوية وتجارب تأريخية بشرية، فهذه التجارب عادةً ما تجري على الألسن ممّا يعني أنّ الخلل الموجود في الكثير من المعارف الشائعة في الأوساط الفكرية سببه جهل القدماء وسذاجة فكرهم لكنّ هذه المعارف المتزعزعة باتت بمرور الزمان راسخةً في الأذهان لتتحوّل تدريجياً إلى حقائق ثابتة تتجاوز نطاق الزمان والتأريخ.[٦]

لو نمعن النظر في جملة ما ذكر تتّضح لنا طبيعة المرتكز الأساسي للنقد الذي استند إليه هذا الفيلسوف الغربي إزاء شتّى المواضيع الدينية والأخلاقية والسياسية وبعض القضايا العلمية، إذ ليس من المستبعد أنّه كان يعتبر آراءه الفلسفية الارتكازية بمثابة حقائق علمية أو ميتافيزيقية، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ فلسفته ترتكز بشكل أساسي على فكرة الإنسان العظيم والعودة الأبدية وإرادة القدرة، واعتقاده هذا طبعاً يعني أنّه يعتبرها حقائق يجب على

---

١. فريدريك نيتشه، ١٩٧٦م، ص٣٣.

٢. المصدر السابق، ص٣٠.

3. Salaquarda, Jorge (1996), p. 99.

٤. فريدريك نيتشه، ١٩٧٦م، ص٨٢.

٥. فريدريك نيتشه، ٢٠٠٢م، ص١٤٧ ـ ١٤٨.

٦. فريدريك نيتشه، ١٩٧٦م، ص٤٧ ـ ٥٢.

الجميع أن يقرّوا بها. يبدو أنّ هذه الآراء التي كان بعضها مدعوماً في عصره بشواهد علمية جديدة، بمنزلة اختبار أراد تطبيقه في العصور اللاحقة التي لا وجود فيها لقضايا ميتافيزيقية ومبادئ مثالية وأكسيولوجية نظراً لعدم وجود دور لها في حياة البشر.[١]

«موت الإله» وأزمة «معنى الحياة»

أطروحة «موت الإله» تعدّ أهمّ الأفكار الفلسفية التي تبنّاها فريدريك نيتشه، لذا لها دور كبير في تيسير فهم طبيعة فكره الفلسفي، فقد اتّخذها منطلقاً لطرح سائر آرائه مثل الإنسان المقتدر العظيم والعودة الأبدية وإرادة القدرة، وعلى أساسها دعا إلى إعادة تقييم المبادئ العقائدية والأكسيولوجية وغربلتها؛ وقد فعل ذلك بنفسه ثمّ جعلها مرتكزاً له في تفسير معنى الحياة وفق رؤية مادّية دنيوية بحتة.

الإله برأي هذا الفيلسوف ليس سوى مفهوم تأريخي بات اليوم نافذ المفعول بحيث لا يمكن الاعتقاد به، ومن هذا المنطلق ادّعى أنّ الوجود بحدّ ذاته لا معنى له ولا هدف ولا قيمة واقعية، بل الإنسان بذاته له القدرة على إضفاء معنى إلى حياته المادّية بجهوده الخاصّة.

في معظم آرائه اعتبر المسيحية بكلّ ما فيها من تعاليم أخلاقية بأنّها مدرسة أفلاطونية،[٢] لكنّها بالنسبة إلى سائر الناس عبارة عن مرتكز أساسي يتجسّد في رحابه معنى الحياة وهدفها فيما لو حظيت برضا الإله وضمنت لهم السعادة في الحياة الأخرى؛ وفي هذا السياق استنتج أنّ المسيحية على ضوء ترويجها لمبادئ أخلاقية مثل البحث عن الحقيقة وقول الصدق، قد شجّعت أتباعها على السعي لمعرفة الحقيقة لكنّها لم تكن تعلم أنّ دعوتها هذه لا تنصبّ لصالحها مستقلباً وسوف تنقلب عليها لأنّ أعظم حقيقة توصّل إليها الإنسان الغربي المعاصر وأهمّ اكتشاف هو أنّها ديانة هشّة وخاوية المحتوى،[٣] لذا يمكن القول إنّ السحر انقلب على الساحر فقد أزيحت الحجب مرّةً أخرى واتّضحت الحقائق فتثبت للبشرية أنّ الوجود بحدّ ذاته فاقد للمعنى، لكن رغم وضوح هذه الحقيقة ما زال

---

١. روي جاكسون، ٢٠١١م، ص١٢٧ ـ ١٧٣.
٢. للاطّلاع أكثر، راجع: فريدريك نيتشه، ١٩٧٦م، ص٢١.
٣. فريدريك نيتشه، ٢٠٠٨م، ص٦١.

معظم الناس غير مستعدّين لأن يتعاملوا مع الواقع بصدق وإنصاف وبقيت آثار العقائد المسيحية مترسّخة في أذهانهم مثلما ترسّخت في أذهان أسلافهم طوال قرون متمادية وبسطت سلطتها المطلقة على أفكارهم ونزعاتهم. كذا هو حال البشرية برأيه، فقد كانت وما زالت العقائد والمبادئ الأكسيولوجية الموروثة تقمع أبدانهم وغرائزهم الطبيعية، وهذه الحالة تعني أنّ حياة المتدينين ليست سوى عمليات انتحار تدريجية تجري بشكل جماعي.

المقصود من هذا الكلام هو عدم وجود أيّة قيمة لحياتنا الدنيوية خارج نطاق عالم المادّة لكون قيمتها الحقيقية ـ إن وجدت طبعاً ـ تتجسّد في هذا العالم فقط، في حين أنّ الديانة المسيحية طوال قرون متمادية روّجت بين أتباعها لفكرة أنّ الحياة الدنيوية لا تحظى بأيّة قيمة ما لم يمضيها الإنسان في رحاب إيمان بحياة أخروية، كذلك روّجت لفكرة أنّ إرادة البشر لا قيمة لها على الإطلاق إلا إذا ارتبطت بإرادة الإله؛ لذا بعد اضمحلال هذه الديانة وزوال عقيدة الإيمان بالإله والعالم الآخر لم يعد هناك أيّ مبرّر للاعتقاد بالقيم والمبادئ الميتافيزيقية الخارجة عن نطاق عالم المادّة، ناهيك عن أنّ الحياة الدنيوية بذاتها لم تعد تلبّي طموحاتنا ولا رغبة لنا فيها لأنّ إرادتنا فيها باتت ضعيفةً للغاية بحيث لا تمكّننا من إعادة تأهيل مبادئنا الأكسيولوجية وإحيائها من جديد أو طرح مبادئ تفسيرية وأخلاقية جديدة من نوعها تتناسب مع واقع حياتنا المادّية؛ لذا فالمسيحية التي كانت ذات يوم عقبةً أمام الرؤية الإنكارية ـ العدمية ـ على الصعيدين النظري والعملي، باتت اليوم سبباً أساسياً لرواج هذه الرؤية في المجتمع.[1]

نيتشه ضمن أطروحاته الفلسفية اعتمد على توجّهاته الفكرية البحتة وتفرّد برأيه الشخصي في عهده الذي اعتبره عهد موت الإله، وفي هذا السياق تبنّى مبدأ القدرة وأفكاراً ماديّةً بحتةً لأجل إعادة صياغة المبادئ الأكسيولوجية وطرح معنى جديد لحياة البشر، لذلك وجد نفسه مضطرّاً قبل كلّ شيء لإنكار الحقائق الميتافيزيقية ولا سيّما الله

١. المصدر السابق، ص٦٤ ـ ٦٥.

عزّ وجلّ فادّعى أنّه مات في هذا العصر معتبراً هذا الأمر خبراً حقيقياً لا يمكن لأحد إنكاره وبالتالي يجب على البشرية أن تعيد حساباتها وتتأقلم مع حياة جديدة.

فكرة «موت الإله» طرحها لأوّل مرّة على لسان شخص اعتبره مجنوناً قد ناب عن جميع الناس في ذكر هذه الحادثة، حيث كان يحمل مصباحاً في وضح النهار. المقصود من المصباح هنا عقل الإنسان، لذا فالعقل برأيه هو المجنون الذي أخبر البشرية بموت الإله بعد أن أدرك الحقيقة التي لم يدركها ولم يتقبّل مسؤوليتها أحد من المتدينين ولا الملحدين، حيث قال: «الإله مات، ونحن البشر قتلناه وإثر ذلك سوف نتخبّط في حياة إنكارية من أوّلها إلى آخرها».[١]

خبر موت الإله أعلنه نيتشه مرّةً أخرى في عام ١٨٨٥م على لسان زرادشت الذي هو نبي عظيم بعث لتفنيد المعتقدات التي كانت سائدةً بين الناس، فقد قال على لسانه:

«أيّها الأخوة، أُقسم عليكم أن تبقوا أوفياء لهذه الدنيا ولا تصدّقوا بما يعدكم به البعض من وجود عالم أعظم منها، فهؤلاء يسمّمون أفكاركم بقصد أو دون قصد ويستهينون بالحياة».[٢]

هذا هو رأي زرادشت الذي أخبر الناس بموت الإله بكل سرور لأنّه كان يعتبر الإله أعظم خطر يهدّد كيانهم، لذا انتعشت حياتهم بمحض موته وزواله من أفكارهم.[٣]

بعد سنوات من التأريخ المذكور وصف نيتشه الإله بتعابير مختلفة، مثل «الخطاب غير الناضج» و «شيء غير رصين مناهض لنا نحن المفكّرين» و «حظر غير ناضج يأمرنا بعدم التفكير»[٤] و «مفهوم متضادّ مع معنى الحياة »،[٥] حيث اعتبر مفهوم الإله وسائر المفاهيم الدينية مجرّد تصوّرات محضة وأكاذيب من صناعة غرائز مرفوضة لبعض مرضى النفوس،

---

١. فريدريك نيتشه، ١٩٩٦م، ص١٩٢ ـ ١٩٤.
٢. فريدريك نيتشه، ٢٠٠٧م، ص٢٢.
٣. المصدر السابق، ص٣٠٦.
٤. فريدريك نيتشه، ٢٠٠٢م، ص٦٨.
٥. المصدر السابق، ص١٧٥.

فهو برأيه مجرّد مفهوم مبتدع من قبل أكثر الناس عرضةً للخلل الفكري في المجتمع بعد أن فرضوا شخصياتهم على الساحة بدلاً عن عظماء الناس الحقيقيين، أي أصحاب القدرة.[١]

فكرة «موت الإله» في كتابات هذا الفيلسوف الغربي والشخصيات التي تحدّث عنها مثل شخصيتي المجنون وزرادشت استهدف من ورائها إله المسيحية الذي يستهين ببدن الإنسان والأرض والحياة الدنيوية بحيث لا يحترم سوى الجانب القدسي ـ الميتافيزيقي ـ وممّا قاله فيه هذا السياق:

«الإله حارب النوع المتعالي من الإنسانية حرباً مميتةً ورفض كافّة الغرائز الإنسانية المتعالية التي تعدّ أساساً لوجود البشر بحيث لا ينظر سوى إلى جانبٍ ضئيلٍ منها، وهو الجانب السيّئ فقط، وعلى هذا الأساس حارب الإنسان المقتدر وذمّه».[٢]

وقد اعتبر إله المسيحية بأنّه مجرّد وهم وتصوّر يندرج ضمن أسوأ التصوّرات التي يمتلكها البشر إزاء «الله»،[٣] كما وصف المسيحية بشكل عامّ بكونها ديانةً مركّبةً من تصوّرات غير حقيقية[٤] وتطرح للناس معتقدات دينية ومبادئ أكسيولوجية فاسدة ومنحطّة[٥] قد بقيت حيّةً جرّاء مساعي الحمقى الذين لا فهم لهم ولا إدراك، وعلى ضوء هذه الرؤية قال إنّنا اليوم نمتلك ذوقاً فكرياً مناهضاً لها،[٦] ثمّ دعا إلى الإعراض عنها بالكامل والاهتمام ضمن البحوث العلمية بمسائل أهمّ منها مثل الماء والهواء والتغذية والتسلية والترفيه عن

---

١. المصدر السابق، ص٨٧.

٢. فريدريك نيتشه، ١٩٧٦م، ص٢٨.

للاطّلاع أكثر على تفاصيل هذا الموضوع في رحاب مفهومي القابليتين الفطرية (الذاتية) والعينية (الخارجية)، راجع: أمير عباس علي زماني، ٢٠٠٧م، ص٨٤ ـ ٨٥.

٣. فريدريك نيتشه، ١٩٧٦م، ص٤٦.

٤. المصدر السابق، ص٤١.

٥. المصدر السابق، ص٣٠.

٦. فريدريك نيتشه، ٢٠٠٧م، ص١٩٨.

النفس، إذ لا طائل من البحث حول الله والروح والفضائل الأخلاقية والذنوب وحقيقة الحياة الأبدية.[١]

استناداً إلى هذه الآراء تبنّى نيتشه وجهةً فكريةً خاصّةً إزاء الإله في الفكر المسيحي التقليدي وحتّى الإله الذي يتحدّث عنه أحياناً العلماء والفلاسفة في العصر الحديث، حيث قال في هذا السياق:

«الأدلّة التي يذكرها البعض لإثبات وجود الله غير تامّة ولا تنمّ عن نضوج فكري، لأنّ فكرة الإله ليست سوى أسطورة لا طائل منها وبسببها لا يرتضي المتدين بالحياة ويعرض عن أن يعيش وفق مبادئ إنسانيته».

لذلك طرح فكرة «موت الإله» التي اعتبرها عقيدةً متناغمةً مع الرضا بالحياة والإقبال عليها، كما توقّع بعض الأمور المستقبلية التي من جملتها أنّ الناس على مرّ الزمان سوف يتوصّلون إلى نتيجة فحواها أنّ نيتشه ما زال موجوداً بعد أن يثبت لهم كذب فكرة الإله وعدم فائدته في حياتهم وبطلان فكرة العالم الآخر، ثمّ يعرضون عن معتقداتهم الدينية بالكامل بحيث يركّزون اهتمامهم على حياتهم الدنيوية وغرائزهم المكبوتة التي كبحت طوال قرون؛ ومن هذا المنطلق دعا إلى السير على نهجه الفكري في أسرع وقت ممكن وعدم إتلاف الوقت في مباحث يراد منها إثبات وجود الإله أو عدم وجوده والتركيز بشكل أساسي على الحياة وما يرتبط بها مثل الفلسفة والتغذية وتأثير الماء والهواء على الإنسان أو إثبات وجود الإنسان المثالي العظيم والعودة الأبدية وإرادة القدرة.

بعد أن طرح فكرة موت الإله حاول إثبات أنّ الإيمان به عبارة عن فاجعة عظيمة وبذل ما بوسعه لبيان النتائج التي تترتّب عليه، ويمكن وصف حاله وهو يطرح هذه الرؤية كأنّه قد سمع صوت إعصار عظيم ثمّ شاهده يهدر متحرّكاً من الأفق البعيد بعد أن مات الإله، وهو إعصار الإنكارية ـ العدمية ـ الذي سيزعزع أركان الثقافة الأوروبية ويلتهمها في هديره المدوّي؛ والعدمية القادمة سوف تفنّد المبادئ الأكسيولوجية وتجرّدها من محتواها بحيث

---

١. فريدريك نيتشه، ٢٠٠٢م، ص٨٧ و ١٧٥.

لا يبقى في الحياة هدف ولا سبب مقنع لوجودها،[١] وذلك لأنّه اعتبر الإيمان بالله الذي يعدّ الركيزة الأساسية للمبادئ الأكسيولوجية وفكرة معنى الحياة قد انهار بالكامل وأدرك الناس أنّه مجرّد اعتقاد باطل لا مسوّغ له. لذا بعد موت الإله في هذا العصر تصوّر نيتشه ومن حذا حذوه عن عدم إمكانية الاعتماد على أيّ تبرير ديني أو فلسفي أو علمي لحقيقة الإنسان وعالم الوجود نظراً لعدم وجود دليل عملي يثبت مصداقية الاعتقاد به ـ هذا الإله الذي كان سبباً في إخماد الكثير من الطاقات الفكرية لدى البشر ـ فضلاً عن انهيار أسس المنظومة العقائدية والأكسيولوجية المسيحية، لذا بعد أن ثبت اليوم عدم وجود هدف معتبر يمكن الاعتماد عليه وجرّاء عدم قدرة الإنسان على بناء شخصيته الإنسانية وفق هذا الهدف الموهوم الخارج عن نطاق وجوده، طغت على روح الإنسان الغربي المعاصر نزعة إنكارية وبات يعاني من أزمة عدم وجود معنى للحياة.[٢]

الجدير بالذكر هنا أنّ رواج فكرة الإنكارية أسفر عن حدوث أزمة على صعيد مفهوم «معنى الحياة»، إذ بقي هذا المفهوم الأساسي الذي تطرح حوله أسئلة جادّة، غامضاً لا وجود لأيّة إجابة عن تساؤلات البشر عن حقيقته، وعلى هذا الأساس فكلّ فعل يقوم به الإنسان يدرك من خلاله عدم وجود هدف نهائي في حياته ويثبت له أنّ كلّ سلوكياته في واقعها عبارة عن عبث لا طائل منه، فحياته من هذه الناحية محفوفة بالآلام والمعاناة والشرور والموت والظلام وليس لها أيّ معنى.[٣]

ومن الأمور التي أكّد عليها هو ضرورة عدم اعتبار بعض القضايا سبباً لرسوخ النزعة الإنكارية لدى الإنسان مثل المشاكل الاجتماعية والفساد الأخلاقي، بل السبب الأساسي في هذا المجال برأيه هو انهيار الديانية المسيحية وزوال مبادئها الأخلاقية وبطلان تفسيرها للعالم المعاصر، أي أنّ المعتقدات الدينية المسيحية هي السبب في ذلك.[٤]

---

١. فريدريك نيتشه، ٢٠٠٧م، ص٦٤.

٢. المصدر السابق، ص٦٢.

٣. حميد رضا محبوبي آراني، ٢٠١٣م، ص٥٥.

4. Keith Ansell - Pearson (2002), p. 200.

نيتشه الذي أدرك الفاجعة العظيمة المتمثّلة في موت الإله ادّعى أنّها استتبعت رواج نزعة إنكارية وحدوث أزمة على صعيد معنى الحياة في العالم المعاصر، لذا تسائل قائلاً: ما المطلوب منّا إزاء معنى الحياة؟ فما هو الموقف الذي يجب أن نتّخذه وما الإجابة المقنعة لبيان معنى الحياة؟

هذه الوجهة الفكرية اضطرّته للتأكيد على عدم إمكانية بيان أيّ معنى حقيقي للحياة في رحاب الإيمان بالله والسير على نهج المعتقدات الدينية والمبادئ الأكسيولوجية التي يتبنّاها المتدينون، حيث أعرب عن يأسه بهذا الخصوص، لذلك حاول في بادئ الأمر تفنيد فكرة من يعتقد بإمكانية فهم معنى لها خارج نطاق الحياة الدنيوية للبشر أو في منأى عن إرادة الإنسان الذاتية مبرّراً رأيه بأنّ العقيدة الدينية الباطلة لا طائل منها مطلقاً ولا بدّ من اللجوء إلى أسس جنيالوجية ومعرفة منشأ الحياة كي نتمكّن من تحرير الناس وانتشالهم من تصوّراتهم الباطلة إزاء معنى الحياة المتقوّم على أسس دينية بغية أن يدركوا الواقع.

الاعتقاد الباطل الذي ادّعاه نيتشه فحواه ما يلي: يجب على كلّ إنسان أن يجعل هدفاً ومعنى لحياته خارج نطاق حياته الدنيوية، لذا كلّ ما يفعل ويواجه في هذه الحياة مثل تناول الطعام والأعمال اليومية والفكر وحبّ الملذّات والجمال والصمود أمام الآلام وتحمّل المشاكل، هدفه الوحيد هو أمر متعالٍ خارج نطاق هذه الحياة وفيما وراء الغرائز الطبيعية لكونها في الواقع مجرّد وسيلة لتحقيقه. فريدريك نيتشه عارض هذه الرؤية من أساسها وادّعى ضرورة البحث عن معنى الحياة وهدفها في نطاق الحياة الدنيوية المادّية لأنّ البحث عن ذلك في رحاب حياة أخرى قوامها الله والعالم الآخر يعدّ أمراً غير معقول والسبب الذي دعا البعض إلى الترويج له هو عدم قدرتهم على الصمود أمام الشعور بعبثية الحياة الذي بقي ملازماً لسيرتهم من أوّلها إلى آخرها، ممّا يعني أنّهم كانوا عاجزين عن أن يعيشوا لأجل الحياة نفسها؛ وقد ذكر هذا التبرير من منطلق اعتقاده بأنّ الحياة على أساس

الغرائز الطبيعية مطلوبة ومتعالية بحدّ ذاتها ولا حاجة للبشر إلى معنى وهدف متعالٍ خارج مضمارها وخارج نطاق إرادتهم وقدرتهم.[١]

ضمن مساعيه الفكرية حاول بيان المقصود من معنى الحياة وفق المبادئ التي يعتقد بصوابها، لذلك ذكر آراءه بهذا الخصوص على أساس مقتضيات الحياة الدنيوية المادّية وتناغماً مع فكرة موت الإله التي روّج لها، حيث طرح تساؤله وفق توجّهاته الفكرية كما يلي: «ما هو معنى الحياة بالنسبة إلينا نحن الذين لا نعتقد بوجود إله ولا عالم آخر؟». الحقيقة هو أنّه أراد وضع معنى جديد للحياة لا ارتباط له بعقيدة العالم الآخر ولا بأيّ أمر مقدّس خارج عن نطاق الذات الإنسانية، بل قوامه الاعتقاد بهذه الحياة الدنيوية المادّية والإرادة الشخصية الكامنة في ذات الإنسان فحسب. استناداً إلى هذا التوجّه الفكري نستشفّ أن نيتشه رغم تأكيده على عدم وجود أيّة قيمة للحياة التي يعيشها البشر فيما وراء حياتهم الدنيوية المادّية وعدم فائدة الاعتماد على مبادئ ميتافيزيقية، لكنّه لم يعارض سعي الإنسان لإضفاء معنى إلى حياته، وقد دعا إلى هذا اعتماداً على قابلياته الذاتية ومبادئ حياته المادّية الدنيوية فقط لكون كلّ شيء برأيه إنّما ينشأ من إرادة الإنسان الذاتية، إذ لا يمكن لأيّ إنسان أن يعيش حياةً مثاليةً ومحترمةً تحظى بمعنى حقيقي ومعتبر إلا إذا اعتمد بالكامل على إرادته الذاتية وما يرتبط في حياته في هذا العالم المادّي إلى جانب الإعراض بالكامل عن الإيمان بوجود إله وعالم آخر أو أيّ أمر مقدّس آخر.

اقتراحات نيتشه لتجاوز الإنسان أزمة شعوره بعدم وجود معنى لحياته

النتائج التي توصّل إليها فريدريك نيتشه عندما تطرّق إلى البحث والتحليل لمعرفة طريقة تجاوز أزمة معنى الحياة وعبثيتها والتي طرأت على حياة البشر بعد موت الإله ـ حسب رأيه ـ وانهيار المنظومة العقائدية والأكسيولوجية المتقوّمة على الاعتقاد به، تتلخّص بما يلي:

---

١. فريدريك نيتشه، ٢٠٠٧م، ص٧١.

الأولى: رفض فكرة موت الإله والبقاء على سنّة التدين.

نيتشه لم يؤيّد هذا الخيار من منطلق اعتقاده بأنّ الإنسان الباحث الذي يمتلك حبّ استطلاع واستكشاف واستفسار ولديه رفعة ذاتية، لا يمكنه الإذعان لعقيدة وجود الإله لكون إله الأديان عبارة عن شيء غير ناضج ويستهين بقدرات الإنسان الفكرية المتعالية.[١]

الجدير بالذكر هنا أنّه لا يعتقد فقط بعدم نضوج فكرة الإيمان بالله وعقم الأيديولوجيا الدينية، بل إضافةً إلى ذلك يعتقد بعدم نضوج المادّة والقوانين الطبيعية في الأيديولوجيا المادّية والعلمية، كذلك أكّد على عدم نضوج فكرة إرادة الإنسان الحرّة وحتّى إرادته غير الحرّة،[٢] وما دعاه إلى تبنّي هذا الرأي هو تحليله واقع شخصية الإنسان وفق رؤية تأريخية معتبراً إيّاه كائناً ما زال يمرّ في مرحلة النضوج وعلى هذا الأساس لا يمكن اعتباره مرآة تعكس واقع عالم الوجود لأنّ قابلياته الإدراكية والمعرفية واللغوية في تغيير متواصل، لذلك لا توجد أيّة حقيقة مطلقة في حياته؛[٣] وممّا ذكره في هذا المضمار: «ليس من الضروري أن تكون الحقيقة التي أدركها حقيقةً لسائر الناس»،[٤] وهذا الكلام يعني أنّ الحقيقة ليست سوى أسطورة واهية لا جدوى منها في حياة البشر، وحتّى لو تحقّقت منها فائدة فهي لا تعدّ دليلاً على كونها صائبةً.

الثانية: عقيدة وجود الإله مجرّد أسطورة رغم أنّها في العصور السالفة كانت بمثابة حقيقة قطعية لا يمكن لأحد أن يشكّك بها، فهي اليوم برأيه مجرّد فكرة هزيلة لا يمكن قبولها لكونها تتعارض مع ذوقنا الإنساني، ومن هذا المنطلق يستحيل اتّخاذها مرتكزاً لتفسير معنى الحياة.

الثالثة: رفض وجود أيّ ارتباط منطقي بين مسألتي موت الإله والنزعة الإنكارية.

---

١. فريدريك نيتشه، ٢٠٠٢م، ص٦٨.
٢. فريدريك نيتشه، ١٩٧٦م، ص٥٢ ـ ٥٤.
٣. كيث أنسل بيرسون، ٢٠١٣م، ص٣٧ ـ ٣٩.
٤. فريدريك نيتشه، ١٩٩٦م، ص٨٢.

نيتشه لم يؤيّد الرأي القائل بوجود ارتباط منطقي بين فكرة موت الإله والنزعة الإنكارية التي شاعت بين البشر، لأنّه يعتبر إرادة الإنسان التي تخلق الحقيقة قد زعزعت أركان المعتقدات الدينية ثمّ أبطلت كافّة المبادئ الأكسيولوجية التي انبثقت منها وباتت عرضةً لنقد جادّ وفق منح الأصالة للرؤية الإنسانية الذاتية والتجارب البشرية، فهذا النقد لم يبقِ أيّ اعتبار للأفكار والقيم الدينية، وقد وصف هذه الحالة بأنّها «انتصار على النفس[1]»،[2] وعلى هذا الأساس ادّعى أنّ الحركة الفلسفية الغربية أثمرت عن موت إله المسيحية واضمحلال الإيمان به ممّا أسفر في نهاية المطاف عن انهيار كافّة المبادئ الأكسيولوجية، وهذه الحالة التي وصفها بالعظيمة تسبّبت بنبذ الاعتقاد بسائر الآراء التي تطرح في الحياة الدينية، وحتّى ما بقي منه فهو برأيه سوف ينهار يوماً لا محالة لكونه مرتكزاً متزعزعاً من أساسه ولا يتقوّم على بنية راسخة.[3]

إذن، فكرة موت الإله أسفرت عن موت كلّ حقيقة كانت تطرح على أسس دينية كما تسبّبت بزوال الاعتقاد بوجود نظام ميتافيزيقي وأكسيولوجي وإبستيمولوجي، وهذا الرأي في الواقع عبارة عن إنكارية محضة وتجسيد للعدمية بشكلها المطلق، لذلك اعتبرها نيتشه واقعاً لا محيص عنه في حياة البشر ولا سبيل لهم إلى الخلاص منها وبالتالي يجب مواجهتها بكلّ شجاعة وصراحة.[4]

الرابعة: الإذعان للنزعة الإنكارية على ضوء رفض الحياة.

نيتشه عارض الاقتراح الثالث الذي يرتكز على آراء الفيلسوف آرثر شوبنهاور معتبراً إياه مرضاً نفسياً،[5] وفحواه ما يلي: إذا اعتقد الإنسان بأنّ العالم موجود بنحو مستقلّ ولا ارتباط له بالله والعالم الآخر ثمّ تجرّد فكرياً عن كافّة المعتقدات الدينية والأكسيولوجية، فاعتقاده هذا ليس قويماً إذ في هذه الحالة لما أمكن وجود هذا العالم، وعدم وجوده أفضل من

1. Self Overcomming

2. Keith Ansell - Pearson (2002), p. 200.

٣. فريدريك نيتشه، ٢٠٠٧م، ص٦٢.

4. Keith Ansell - Pearson (2002), p. 203.

٥. فريدريك نيتشه، ٢٠٠٧م، ص٧٨.

وجوده لأنّ الموت والمعاناة أمران لا ينفكّان عن حياة البشر، وبالتالي لما أمكن وجود أيّ هدف يمكن للإنسان أن يحقّقه لكون معنى الحياة يتمثّل في السعادة التي لا يمكن لأيّ إنسان نيلها في هذا العالم.

الخامسة: الرأي الذي تبنّاه آرثر شوبنهاور قوامه أنّ سعادة الإنسان تتحقّق عند خلاصه من الشرور والمعاناة في الحياة، إلا أنّ حياته مثل بندول الساعة الذي يتذبذب يميناً وشمالاً بين الملل والمعاناة، والسبب فيما يواجه من معاناة يعود إلى عدم اتّساق رغبته في الحياة مع عالمه الذي يعيش فيه لكونه عالماً مفروضاً عليه بالإكراه؛ لذا فهو في هذه الحالة ما لم يتمكّن من صياغة هذا العالم بشكل يتناغم مع رغباته سوف يواجه شرّاً ومعاناة ثمّ ينتهي به المطاف إلى الملل من الحياة بأسرها، لأنّها كما ذكرنا تتراوح بين المعاناة والملل لا غير، لذا يجب عليه أن يحترم الحياة المادّية الدنيوية ويتفوّق على معاناته عن طريق بناء واقع عالمه بشكل يتناسب بالكامل مع رغباته، ولا سبيل له غير ذلك كي ينال سعادته الإنسانية وينجو من المعاناة والملل، وفي غير هذه الحالة تبقى حياته عارية من المعنى ولا وجود لأي شكل من السعادة فيها.

النقد الذي وجّهه فريدريك نيتشه لهذه الرؤية متقوّم على رؤية تقليدية إزاء مفهوم السعادة وسوف نتطرّق إلى بيانه لاحقاً.

السادسة: الإذعان إلى النزعة الإنكارية على ضوء الاعتقاد بأصالة الحياة.

نيتشه تقبّل الأسلوب الرابع وخالف رأي آرثر شوبنهاور والرأي الشائع بخصوص مسألة السعادة معتبراً إيّاه تفسيراً مستحيلاً في عهد موت الإله بادّعاء أنّ السعادة لا يمكن نيلها دون معاناة لكونهما متلازمان مع بعضهما، فالسعادة تعني التفوّق على المعاناة في الحياة الدنيوية والعيش حياة هنيئة في رحاب موت الإله.

السعادة وفق هذه الرؤية مشروطة بالمعاناة التي يجب التغلّب عليها، ممّا يعني بطلان الرأي القائل بعدم وجود خيار أفضل لأنّ السعادة تتناسب بالكامل مع واقع عهد موت الإله والحياة الدنيوية المليئة بشتّى أنواع المعاناة، فهذا هو التفسير الصحيح برأي نيتشه، وعلى هذا الأساس طرح نظرية القدرة أو ما يسمّى بإرادة القدرة التي قصد منها

السلوكيات التي يتمكّن الإنسان بسببها من التغلّب على المعاناة والإقبال على الحياة الدنيا في رحاب اقتدار محض.[١]

السابعة: لا وجود لحياة بدون معاناة لأنّها من الأساس تعني التغلّب على شتّى أنواع المعاناة، وهذا هو معنى السعادة الحقيقي، ومن هذا المنطلق لا وجود للسعادة المطلوبة والنهائية إلا في هذه الحياة الدنيوية فحسب.

هذا الكلام يدلّ على أنّ نيتشه يفسّر معنى الحياة بالسعادة التي يمكن أن ينالها الإنسان في الحياة المادّية الدنيوية فقط والتي لا وجود لإله فيها، حيث اعتبرها مطلوبةً بحدّ ذاتها ولها قيمة ذاتية لا تكتسبها من مصدر ميتافيزيقي.

الثامنة: كلّ شيء في الماضي كان مرتبطاً بعقيدة وجود عالم آخر غير عالم الدنيا المادّي في رحاب إرادة الله ولطفه، لكن اليوم بعد الكارثة الكبرى التي تمثّلت في موت الإله باتت سعادة الإنسان والقيم الأخلاقية ومعنى الحياة مرتبطة بالحياة المادّية الدنيوية تناسباً مع الإمكانيات المتاحة للبشرية، ومن هذا المنطلق أكّد نيتشه على أنّ قيمة هذه الحياة المادّية العارية من وجود إله مرهونة فقط بالقدرة التي تضرب بجذورها في طبيعة الإنسان وغرائزه.[٢]

الجدير بالذكر هنا أنّ نيتشه لم يقصد من نظريته هذه خلق دين جديد، بل هدفه هو منح الإنسان فرصةً جديدة كي يجرّب استقلاله وحرّيته وإرادته الحرّة ليصبح المعيار الأساسي الذي يقيّم على أساسه كلّ خير وشرّ يفرضه عليه الآخرون.[٣]

التاسعة: فريدريك نيتشه سعى في مختلف آرائه الفلسفية إلى مدح الإنسان وادّعى أنّه في عالمه الجديد الذي شهد الحادثة العظمى التي تمثّلت في موت الإله يجب أن يعتمد على نفسه فقط ويؤدّي كافّة وظائفه في منأى عن عقيدة الإيمان بالله، أي يجب أن يغتنم فرصة موته ويلمم شتات حياته الإنسانية وما تشرذم من قدراته في هذه الحياة جرّاء

---

١. حميد رضا محبوبي آراني، ٢٠١٣م، ص١٨ ـ ٣٥.

٢. فريدريك نيتشه، ٢٠٠٧م، ص٨٦.

3. Keith Ansell - Pearson (2002), p. 205 - 206.

المعتقدات الدينية ويحثّ الخطى نحو كسب أكبر قدر ممكن الاقتدار كي يصنع عالمه من جديد بحيث يقول بكلّ صلابة: لقد أردت ذلك وما زلت أريده باقتداري.[١]

وقد أوصى الإنسان المقتدر العظيم بأن لا يكترث بشيء على صعيد الفكر والعقيدة سوى بعقله وينبذ كلّ ما ورثه من عقائد دينية وأعراف وتقاليد[٢] وأن يلتزم بهذا الأسلوب في الحياة ويكرّره مراراً كلّما سنحت له الفرصة، وهذا هو قصده من العودة الأبدية.

العاشرة: فكرة العودة المتوالية الأبدية ليست سوى تصوّر موهوم وضرب من الخيال والهدف منها هو إيقاظ مشاعر الإنسان كي يتعامل مع حياته الدنيوية بجدّية أكثر دون أن يأمل بأيّة حياة أخرى،[٣] وهذه الفكرة تتعارض بالتمام والكمال مع عقيدة الحياة الآخرة المطروحة في الرؤية المسيحية التي تتقوّم على نظرية الفيلسوف الإغريقي أفلاطون والتي على أساسها يكون الإنسان ملزماً بالإيمان ولا محيص له من الاعتقاد بأنّ حياته الآخرة هي ركيزة حياته الدنيوية ومحتواها الأصيل، أي أنّ معنى هذه الحياة كامن في عالم آخر غير هذا العالم المادّي.[٤]

الحادية عشرة: خير الإنسان المقتدر العظيم برأي نيتشه كامن في قدرته فقط حسب ما ذكر في النتيجة السابقة، فالقدرة بحدّ ذاتها وإرادتها عبارة عن أمر مكنون في ذات الإنسان، وأمّا الشرّ فهو ليس سوى حالة يشعر جرّاءها بعجز وضعف.

السعادة بناءً على هذا الكلام تتمثّل في شعور الإنسان باقتداره بحيث تتزايد وتتعالى أكثر مع تزايد قدرته وتعاليها حينما يشعر بامتلاكه قدرةً تعينه على دحض كلّ عقبة كامنة في مسيرة حياته الدنيوية، لذا فالمهمّ في حياته هو قدرته العظيمة وليس سعادته، وبالتالي يجب عليه أن يسلك طريق الحرب وليس السلام، وأن يتخلّى عن الفضائل الأخلاقية ويفعل كلّ

---

١. فريدريك نيتشه، ٢٠٠٧م، ص٢١٥.
٢. كيث أنسل بيرسون، ٢٠١٣م، ص٤٢.
٣. فريدريك نيتشه، ١٩٩٦م، ص٣٠٤.
٤. كيث أنسل بيرسون، ٢٠١٣م، ص٩٩.

ما بوسعه لكسب اقتدار بكلّ حذاقة في منأى عن الأخلاق، كما أنّ العاجزين والضعفاء في المجتمع يجب أن يقضى عليهم لأنّ فناءهم وبقاء الأقوياء هو أساس الإنسانية.[١]

تحليل نقدي حول آراء نيتشه

فيما يلي نسلّط الضوء على آراء فريدريك نيتشه في رحاب تحليل نقدي بمحورية الرأي الذي تبنّاه بخصوص مفهوم «معنى الحياة» الذي أناطه بالكامل إلى فكرة «موت الإله»، وذلك ضمن عدّة مباحث مستقلّة.

الجدير بالذكر هنا أنّ المنظومة الفلسفية لهذا المفكّر الغربي يرد عليها نقد جادّ في شتّى أطروحاتها، وسنشير فيما يلي إلى جانب من ذلك بشكل مقتضب:

أوّلاً: فكرة «موت الإله» هي إحدى أهمّ الآراء التي تبنّاها فريدريك نيتشه ضمن منظومته الفلسفية، حيث اعتبرها نتيجةً منطقيةً للثقافة العلمانية وقد كانت قبل ذلك حاكمةً على مبادئ الفكر الغربي،[٢] وبصفته فيلسوفاً ملحداً عارض نهج الفلاسفة المتدينين، ومن هذا المنطلق لم يسلّط الضوء على المواضيع التي طرحها للبحث والتحليل وفق عقيدة بوجود حقيقة قدسية ـ ميتافيزيقية ـ لذا لم يقيّم مسألتي موت الإله والنزعة الإنكارية وفق أسس قدسية كي يجد حلاً للمشكلة الفكرية والعقائدية التي حدثت إثر طرحه هاتين المسألتين، فقد ادّعى عدم وجود أي أمر قدسي وحتّى إذا افترضنا وجوده فهو ليس سوى أمر صامت لا يمكن لأيّ إنسان أن يسمع صوته، وعلى هذا الأساس استنتج أنّ هذا الأمر القدسي ـ الإله ـ حتّى إذا كان موجوداً فهو لا يؤمن به وكأنّه ليس موجوداً.

يا ترى هل فكرة «موت الإله» التي طرحها هذا الفيلسوف عبارة عن نتيجة قطعية للثقافة العلمانية كما ادّعى أو أنّ الأمر ليس كذلك؟ وإذا كانت هكذا حقّاً، هل يمكن اعتبار الثقافة العلمانية بأنّها المصير المحتوم للفكر الفلسفي وركيزته الأساسية؟ نيتشه أكّد على أنّها نتيجة قطعية للثقافة العلمانية واعتبر هذه الثقافة بأنّها المصير المحتوم للفكر الفلسفي

---

١. فريدريك نيتشه، ١٩٧٦م، ص٢٦ ـ ٢٧.

2. Magnus and Higgins (1996), p. 1.

والركيزة الأساسية له، لكنّ رأيه هذا ترد عليه مؤاخذات وذلك كما يلي: ادّعى أنّ الثقافة الغربية في القرن السابع عشر قد تلازمت مع الإلحاد، وهذا الادّعاء يتعارض مع معظم الآراء التي تبنّاها الفلاسفة والمفكّرون الغربيون الذين يصنّفون ضمن عدّة فئات، فمنهم مسيحيون متدينون وأخرون معتقدون بالدين الطبيعي وغيرهم لاأدريون وبعضهم مثقّفون ملحدون ينكرون وجود الله عزّ وجلّ، إلا أنّ الفئة الأخيرة عددهم أقلّ من غيرهم،[1] لذا فالثقافة الحديثة ـ التنوير الفكري ـ ليست متلازمة على نحو الحتم واليقين مع الإلحاد إلا إذا قيل إنّها حتّى لو لم تتلازم معه لكنّ نتيجتها الحتمية المنطقية هي إلحاد؛ وفي هذه الحالة إذا أردنا تفنيد فكرة «موت الإله» فلا بدّ من تفنيد الرأي القائل بأنّ الثقافة العلمانية هي المصير الفلسفي المحتوم في حياة البشر، وهذا الأمر حدث ابتداءً في القرن السابع عشر ولا سيّما في النقاشات التي طرحها بعض الفلاسفة الغربيين من أمثال يوهان جورج هامان ويوهان جوتفريد هردر وفريدريش هاينريش ياكوبي ثمّ استمرّ بجدّية أكثر وبلغ ذروته ضمن النقد اللاذع الذي طرحه الفيلسوف واللاهوتي سورين كير كيغارد والذي تبلور فيما بعد في رحاب مبادئ فلسفية أكثر دقّةً وبسطاً ضمن آراء مارتن هايدغر الفلسفية.

الجدير بالذكر هنا أنّ يوهان جورج هامان كان يعتقد بأنّ الثقافة التنويرية التي شهدها العالم الغربي في القرن السابع عشر تدلّ على قدرة الشيطان أكثر من دلالتها على العقل الاستدلالي المحض، واعتبرها عقبةً سيّئةً أمام فنّ الشعر وتعاليم وحي السماء، كما قال إنّها منبثقة من مغالطة إثر حدوث خلط فيها بين المكنون والظاهر ـ الذاتي والفينومينولوجي ـ ناهيك عن أنّها عرّفت بُعداً واحداً من الوجود الإنساني لكنّها عمّمته على وجوده قاطبةً.[2]

وأمّا الفيلسوف واللاهوتي سورين كير كيغارد فقد تابع هذا الموضوع بجدّية أكثر وفق رؤية دينية معتمداً على جهوده الفكرية الخاصّة وهو في بلده الدنمارك، حيث أكّد على وجود اختلاف جذري بين الإيمان والفلسفة، وعلى هذا الأساس وجّه نقداً لاذعاً للفلسفة

---

١. فريدريك تشارلز كوبلستون، ٢٠١٢م، ج٦، ص١٥ ـ ٧٢ و ١١٧ ـ ١٥٠.
٢. المصدر السابق، ص١٥١ ـ ١٦٨.

الحديثة لأنّها تجاهلت حقيقة الوجود الإنساني الجارية؛[١] ناهيك عن أنّه رفض مبدأ الحقيقة الخارجية[٢] التي تعتبر ركيزة أساسية للنظريات الفلسفية الحديثة والعلوم ذات الطابع العلماني مؤكّداً على الحقيقة الذاتية[٣] ومن أقواله في هذا السياق:

«الحقيقة [حسب مبادئ الفلسفة الحديثة] عبارة عن عدم اعتقاد يقيني بالمظاهر الخارجية، لذا لا بدّ لنا من التمسّك بالقضايا الأكثر ارتباطاً بالحقيقة الذاتية».[٤]

كير كيغارد أراد من وراء تأكيده على الحقيقة الذاتية إيجاد أفق جديد أمام البشر للإيمان بالله عزّ وجلّ من منطلق أنّ بني آدم على ضوء تدنّس أنفسهم بالخطيئة الأولى لا سبيل لهم إلى معرفة الله ذاتياً واستدلالياً، فهذه المعرفة برأيه مستحيلة عليهم ولا يمكن تحقّقها إلا إذا تجلّت ذاته المقدّسة لهم، وهذا التجلّي بكلّ تأكيد ليس ممكناً إلا إذا اتّبعوا الحقيقة الذاتية في رحاب إيمان راسخ، إذ لا يمكن للمبادئ الفلسفية والبحوث النظرية أن تضع حلاً لها على الإطلاق، فهي غير مؤهّلة لاستكشاف الحقيقة.[٥]

حينما نمعن النظر بآراء هامان وكير كيغارد نلاحظ أنّها تتناغم مع ما ذهب إليه فريدريك نيتشه ضمن تأكيده على أنّ النتيجة المنطقية المحتومة التي تترتّب على مبادئ الثقافة العلمانية والفكر الفلسفي الحديث بشكل عامّ، هي «موت الإله»، لكنّهما يختلفان عنه في أنّهما لم يستسلما لهذه النتيجة الفلسفية ولم يؤيّداها، بل عارضاها؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ معارضتهما ذات صبغة لاهوتية أكثر من كونها فلسفية. وأمّا مارتن هايدغر فعلى الرغم من أنّه امتدح نيتشه لكونه اكتشف النزعة الإنكارية التي كانت مكنونةً في الفلسفة الغربية، لكنّه تبنّى مسلكاً فكرياً يتعارض معه ضمن اتّخاذه مسلكاً نقدياً إزاء

---

١. فريدريك تشارلز كوبلستون، ٢٠١١م، ج٧، ص٣٣ و ٣٠٧ و ٣٣١ و ٣٣٧.

2. Objective

3. Subjecive

٤. جون كابوتو، ٢٠١٠م، ص٧٦.

راجع أيضاً: سوزان لي أندرسون، ٢٠٠٨م، ص٥٨؛ Kierkegaard, Soren (1923), p. 51.

٥. جون كابوتو، ٢٠١٠م، ص٧٩ ـ ٨٠.

المبادئ الفلسفية الغربية، حيث وجّه نقده في رحاب نقاشات فلسفية، وفي هذا السياق اعتبر الفلسفة الحديثة بأنّها السبيل الوحيد الذي يقود البشرية نحو النزعة الإنكارية من منطلق اعتقاده بأنّ السؤال عن معنى الوجود هو السؤال الحقيقي الذي يجب أن يطرح في المباحث الفلسفية، لكنّه بقي مهملاً بالكامل في تأريخ الفلسفة الغربية ولا سيّما في العصر الحديث،[١] لذا لا بدّ أن تكون له الصدارة في كافّة المباحث الفلسفية كي يستطيع الإنسان الغربي المعاصر أن يحرّر نفسه من قيود النزعة الذاتانية ويصحو من غفلته عن وجوده الحقيقي.[٢] وضمن شرحه وتحليله لمعنى الوجود[٣] الذي اعتبره أهمّ الأسئلة التي تطرح في علم الفلسفة، تطرّق إلى طرح تساؤلات أخرى،[٤] وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه وصف[5] كافّة أعماله الفلسفية بكونها جارية في الطريق[٦] من منطلق اعتقاده بأنّ الإجابات التي تطرح على الأسئلة الفلسفية دائماً مقطّعة إلى أجزاء غير متكاملة بحيث تبقى ناقصة وتجري في الطريق، لذلك فهي دائماً تأتي بأساليب ونظريات جديدة خلال حركتها التكاملية هذه.[٧] وقد أدرك بكلّ وجوده كيف أنّ توقّع فريدريك نيتشه لإعصار النزعة الإنكارية قد جرف معه كلّ شيء وحطّم أركان الفكر الفلسفي الغربي بحيث جعل الإنسان الغربي المعاصر يعيش حياة إلحاد لا وجود فيها لأيّ أمر مقدّس بكافّة معانيه سواء كان إله الأديان أو الفلاسفة أو اللاهوتيين، لذلك بات في معزل عن العالم وسائر الشعوب وراح يراوده هاجس بأنّه مالك كلّ شيء وكلّ إنسان في العالم بحيث يحقّ له أن يسخّر البشر والكون لمآربه الخاصّة.

---

١. مارتن هايدغر، ٢٠١٠م، ص٥٩ ـ ٦٠.

٢. محمود خاتمي، ٢٠١٢م، ص١٠٤.

3. Being

٤. فالتر بيمل، ٢٠٠٨م، ص١٣.

٥. بابك أحمدي، ٢٠٠٢م، ص٤.

6. Unterweg

٧. بابك أحمدي، ٢٠٠٢م، ص٨٦.

هايدغر سعى ضمن آرائه الفلسفية واللاهوتية إلى وضع حلّ لهذه الأزمة آملاً بظهور إله جديد يتجلّى للبشرية عن طريق آخر غير الوحي التأريخي والعقل الحديث، وهذا الطريق هو الشعر. ومن جملة آرائه التي تجدر الإشارة إليها هو اعتقاده بأنّ هدف الفكر الحقّ في العصر الحديث يجب أن يرتبط بعالم يدرك أهله الأمر المقدّس ويؤمنون به ويبجّلونه ثمّ يبذلون كلّ ما بوسعهم للحفاظ عليه والدفاع عن كرامته.[1]

نستشفّ من جملة ما ذكر أنّنا حتّى لو أذعنّا بكون الإلحاد والاعتقاد بموت الإله هما النتيجة المنطقية المحتومة للثقافة العلمانية، لكن هذا لا يعني عدم وجود أيّ سبيل آخر سوى الإقرار بهذه النتيجة، بل هناك حلول أخرى وهذا ما أكّد عليه العديد من الفلاسفة الغربيين الذين انتقدوا المبادئ الفلسفية الحديثة التي تطرح وفق نظريات الثقافة العلمانية.

ثانياً: الفلاسفة المتدينون وعلماء الدين بشكل عامّ عارضوا فكرة موت الإله مؤكّدين على وجود أناس مؤمنين لديهم أدلّة معقولة يثتبون على أساسها وجود الله عزّ وجلّ وفقاً لما ورثوه من مبادئ إيمانية رغم وجود آخرين تنصّلوا بالكامل عن الإيمان به تعالى وسلكوا نهج الإلحاد بحيث قتلوا الإله في حياتهم.

بعض الفلاسفة المعاصرين المتدينين من أمثال ريتشارد سوينبورن وألفين كارل بلانتينغا ووليام باين ألستون، بدل أن ينتهجوا مسلك يوهان جورج هامان وسورين كير كيغارد لينتقدوا الحركة الفلسفية الغربية أو يؤكّدوا على ضرورة الحياة الإيمانية، وبدل أن ينتهجوا مسلك مارتن هايدغر الذي فسّر الأمر المقدّس وفق رؤية جديدة؛ اعتمدوا بشكل أساسي في نظرياتهم الفلسفية على المبادئ الفلسفية الموروثة لإثبات صواب عقيدة وجود الله عزّ وجلّ، حيث طرحوها ضمن استدلالات عقلية وحسب الأسس العقائدية المتعارفة في الأديان الإبراهيمية، ومن هذا المنطلق فسّروا مفهوم معنى الحياة، أي أنّهم عرّفوا الحياة في إطار مبادئ دينية.

---

١. بابك أحمدي، ٢٠٠٢م، ص٦٦٨ ـ ٦٨٢.

الجدير بالذكر هنا أنّ آراء ونظريات هؤلاء الفلاسفة تحظى بأهمية في بحثنا هذا لكونها تؤكّد على عدم تلازم الفلسفة الحديثة مع الإلحاد والنزعة الإنكارية، أي أنّ المبادئ الفلسفية الحديثة لا تعدّ سبباً حتمياً لطرح نظريات إلحادية وإنكارية، بل بإمكاننا الاعتماد عليها لإثبات وجود الله عزّ وجلّ وفق أدلّة عقلية، حيث يمكن اتّخاذها كوسيلة لإثبات الرؤية التقليدية الموروثة للمعتقدات الدينية؛ فالفيلسوف وليام باين ألستون على سبيل المثال ميّز بين المبادئ التأسيسية وصنّفها إلى نوعين، مبادئ تأسيسية بسيطة وأخرى مركّبة، وعلى هذا الأساس استنتج ما يلي: وفقاً للمبادئ التأسيسية البسيطة لا يشترط في المعتقدات الدينية أن تكون دوغماتية بحيث لا تقبل التشكيك ولا الإصلاح ولا التفنيد، بل من الممكن أن تكون عرضةً للتشكيك والإصلاح والتفنيد أيضاً. ثمّ اعتبر هذه المبادئ بأنّها السبيل الوحيد الذي يمكن للفلاسفة على أساسه أن يدافعوا عن النظريات الفلسفية التي تطرح على ضوء وجهة فلسفية علمانية.

ومن آرائه المعروفة هو اعتباره بنية التجربة الدينية شبيهةً ببنية التجربة الحسّية، إذ يمكن الاعتماد عليهما معاً كمرتكز أساسي لتبرير بعض الآراء والنظريات التي تطرح لتفسير عالم الظواهر ـ الفينومينولوجيا ـ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هدفه الأساسي ضمن دفاعه عن هذا الرأي هو إثبات أنّ الإيمان المباشر بالله عزّ وجلّ على ضوء التجارب الدينية يعين الإنسان على امتلاك فهم معقول لبعض صفاته تعالى وحقيقة بعض أفعاله؛ فقد أكّد على أنّ الفكر الفلسفي من شأنه إثبات كون الدين أمراً يحتمل صدقه ومعتبراً من الناحية العقلية.[1]

---

١. مايكل بيترسون، ٢٠٠٨م، ص٤٩ ـ ٦٨.

راجع أيضاً: وليام ألستون، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: *دوگونه مباگرايي* نشرت في مجلّة *ذهن* التي تصدر في جمهورية إيران الإسلامية، ترجمها إلى الفارسية عظيمي دخت، العدد ٨، سنة الإصدار ٢٠٠١م.

وليام ألستون، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: *راه رجعت يك فيلسوف به ايمان* نشرت في مجلّة *كيان* التي تصدر في جمهورية إيران الإسلامية، ترجمها إلى الفارسية بناهنده، العدد ٥٢، سنة الإصدار ٢٠٠٠م.

الفيلسوف ريتشارد سوينبورن هو الآخر يعتقد بأنّ الإيمان بالله عزّ وجلّ يعدّ أمراً معقولاً واحتمال وجوده تعالى أقوى من احتمال عدم وجوده، حيث استند إلى الدليل أو البرهان التراكمي الذي فحواه ما يلي:

١. يمكن الاعتماد على براهين أخرى مثل البراهين الإدراكية وبرهان المشيئة الإلهية لأجل إثبات أنّ الإيمان بالله عزّ وجلّ لا يعدّ من الاحتمالات الضعيفة رغم عدم كونه من الاحتمالات القوية.

٢. التجربة الدينية هدفها إيجاد توازن وإثبات أنّ الإيمان بالله عزّ وجلّ أكثر احتمالاً من الإلحاد.

٣. التجربة الدينية إنّما تكون معتبرةً ومقبولةً فيما لو اقترنت بمبدأ سرعة التصديق[1] وهنا تكون أكثر رجحاناً.

٤. حينما تواجه التجربة الدينية في المراحل اللاحقة تحدّيات جادّة تقلّل من اعتبارها السابق، يجب أن تقترن مع مبدأ الشهادة[2] كي تتعاضد مختلف التجارب المتشابهة مع بعضها لتتغلّب على التحدّيات التي تأتي بها التجارب الشخصية.[3]

لا يختلف اثنان في أنّ الاعتقاد بوجود الله عزّ وجلّ هو أحد الأمور العقلية لدى الفلاسفة المسلمين، حيث استدلّوا على وجوده تعالى بأدلّة وبراهين فلسفية من منطلق اعتقادهم بأنّ العقل البشري المحدود له القابلية على بيان أوصافه تعالى والاستدلال لإثباتها بأسلوب يفهمه البشر؛ وبعض البراهين التي استندوا إليها ما يلي: الإمكان والوجوب، الحركة والحدوث، الصدّيقين، النظم.[4]

---

1. Principle of Credulity
2. Principle of Testimony

٣. سي. أف. ديفيز، ٢٠١٢م، ص١٢٩ ـ ١٥٤.

٤. عبد الله جوادي الآملي، ٢٠٠٩م.

نستنتج من جملة ما ذكر وجود بعض الفلاسفة الذين يعتقدون بإمكانية التغلّب على فكرة موت الإله وزواله من فكر الإنسان الغربي المعاصر ثمّ طرح معنى للحياة وفق إيمان تامّ وحقيقي به تبارك وتعالى.

ثالثاً: فريدريك نيتشه ضمن آرائه النقدية التي طرحها في شتّى المباحث الفلسفية والدينية والعلمية والأخلاقية، اعتمد على نهج بحثي تأريخي ذي طابع سيكولوجي لذلك اعتبر نفسه أوّل فيلسوف نفساني مؤكّداً على أنّه سخّر علم النفس في الدراسات الجنيالوجية المرتبطة بمختلف القضايا الدينية والمبادئ الأكسيولوجية؛[1] ومن جملة الآراء التي تبنّاها وفقاً لهذه الوجهة الفكرية هو أنّ الكثير من المعارف البشرية المرتبطة بكلّ شيء موجود في هذا العالم وكلّ القضايا التي باتت إلزاميةً وضروريةً في حياة البشر، منبثقة في واقعها توجّهات نفسية ومعرفة إنسانية بسيطة يعود تأريخها إلى عهود قديمة بحيث تحوّلت على مرّ الزمان إلى مصادر أساسها ونسي الناس مناشئها النفسية لتصبح تدريجياً بمثابة حقائق أزلية لا نقاش في مصداقيتها.[2]

استناداً إلى هذا الاستدلال اعتبر الفلسفة التأريخية بديلةً عن الفلسفة الميتافيزيقية مبرّراً هذا الأمر بأنّ التحوّل من الفكر الميتافيزيقي إلى التأريخي في المضمار الفلسفي يفسح المجال للفلاسفة كي يقيّموا كلّ موضوع من زاوية تأريخية بغية استكشاف حقائقه ومنشأه.

هذا الأسلوب يعدّ في غاية الأهمية بالنسبة إلى نيتشه لأنّ من يعتمد عليه بإمكانه أن يغيّر كافّة التعاليم الدينية المسيحية التي تعتبر أركاناً لهذه الديانة ثمّ يطرحها بصفتها مجرّد آراء تأريخية بحتة، وعلى هذا الأساس يستطيع إثبات بطلان الرأي القائل بأنّ «الحياة بدون دين غير ممكنة» وإثبات أنّه رأي واهٍ ومحض أسطورة وخيال.[3]

---

١. فريدريك نيتشه، ٢٠٠٢م، ص١٦٦ ـ ١٦٧.

٢. فريدريك نيتشه، ١٩٩٦م، ص١٠٠.

3. Salaquarda, Jorge (1996), p. 99.

الجدير بالذكر هنا أنّه إلى جانب رأيه هذا أدرك عدم إمكانية تفنيد الحقائق الدينية والإلزامات التي يتمسّك بها البشر اعتماداً على أسلوب جنيالوجي تأريخي، فهذا الأسلوب برأيه غير كافٍ لتحقيق الهدف الذي طمح إليه، حيث أقرّ بنفسه بعدم قدرته على تفنيد ما يرغب في تفنيده، لذا قال يجب أن نعتمد عليه لأجل تسكين هذه الحقائق والإلزامات كي تبقى راكدة لا حياة فيها.[1]

الأسلوب التحليلي التأريخي الذي اقترحه نيتشه لتقييم التعاليم الدينية يمكن بيانه كما يلي:

١. في بادئ الأمر وقبل كلّ شيء يجب أن يتطرّق الباحث إلى بيان واقع التعاليم الدينية مثلما يبيّن سائر القضايا، وهذا الأمر يقتضي بطبيعة الحال تحويلها إلى قضايا قابلة للبحث والتحليل وعدم اعتبارها حتميةً.

٢. يجب أن يقرّ الباحث بعدم قدرة الإنسان على إدراك كُنه الحقائق، وعلى هذا الأساس لا بدّ وأن يواصل بحوثه التحليلية على ضوء اعتقاده بأنّ كافّة الحقائق التي ذكرها الأسلاف وبقيت متوارثةً جيلاً بعد آخر، باطلة ولا واقع لها لأنّها محض أساطير لقّنها بعض الناس لقومهم ثمّ توارثتها الأجيال كحقائق ثابتة لا نقاش فيها.

لا شكّ في أنّ كلّ باحث ومفكّر يتبنّى رأياً مخالفاً لما ذهب إليه هذا الفيلسوف الغربي ويعتقد بقدرة الإنسان على كشف الحقائق ومعرفتها، فهو قطعاً يعارض الأسلوب الجنيالوجي التأريخي الذي أشرنا إليه، لأنّ النهج العلمي التأريخي حتّى إذا اعتبرناه عاملاً هامّاً ينشّط ذهن الباحث ويحفّزه على طرح العديد من التساؤلات إزاء شتّى القضايا والمعتقدات الدينية، لكن هذا لا يعني أنّه لا بدّ وأن يستنتج في نهاية المطاف عبثية الدين وخلوّه من كلّ حقيقة، فعلى سبيل المثال كلّ إنسان متدين بطبيعة الحال يعتقد بصواب تعاليم دينيه، وهذا أمر متعارف على مرّ العصور بين البشر، لذا يعتبرها ـ من الناحية الجنيالوجية ـ منبثقة من عالم الوحي وبإرادة الله عزّ وجلّ؛ وهذه القابلية المعرفية موجودة في الفلسفة الإسلامية وتتقوّم على مبادئ العلم الحضوري ـ الفطري ـ ومبادئ بديهية لا

---

١. فريدريك نيتشه، ٢٠٠٢م، ص١١٦.

غبار عليها، ومن هذا المنطلق قسّم الفلاسفة المسلمون العلم إلى نوعين بديهي حضوري (فطري) وحصولي (مكتسب)[١] مؤكّدين على عدم إمكانية طروء أيّ خطأ في العلم الحضوري،[٢] وضمن إقرارهم بامتلاك الإنسان قابليات علمية محدودة فيما لو اعتمد على واحد منهما فقط، استنتجوا ضرورة أن يتمّ التركيب فيما بينهما لأجل إثبات بعض الحقائق الأساسية، وهذا التركيب برأيهم يعين الباحث على أن يثبت مصداقية الحقائق الثابتة والأساسية في الحياة.

الجدير بالذكر هنا أنّ الفلاسفة المسلمين أكّدوا غاية التأكيد في مختلف مباحثهم الفلسفية على أنّ السبب الأساسي للعقم المعرفي الذي اجتاح الأوساط الفكرية والفلسفية الغربية يعود إلى عدم اكتراث المفكّرين والفلاسفة الغربيين بالعلم الحضوري إثر عدم تصديقهم به، لذا لو أقرّوا في مباحثهم الدينية والأخلاقية والفلسفية بوجود حقيقة فيما وراء العواطف والإدراكات البشرية لعارضوا أطروحة فريدريك نيتشه إزاء الدين والأخلاق والفلسفة.

رابعاً: بعد موت الإله ورواج النزعة الإنكارية بين البشر، لا بدّ وأن يواجه الإنسان معضلتين جادّتين لا محيص له منهما، وهما كالتالي:

١. حيرته إثر اعتقاده بعدم وجود هدف ومعنى لحياته.

٢. يأسه الناشئ من عدم وجود قدرة ـ مساندة له ـ يتبلور بفضلها معنى لحياته.

---

١. للاطّلاع أكثر، راجع: محمد فنائي أشكوري، ٢٠٠٩م، ص٢٥.
راجع أيضاً: غلام رضا فياضي، ٢٠٠٨م، ص٥٤ ـ ٥٥.

٢. للاطّلاع أكثر، راجع: محمد حسين زاده، ***منابع معرفت*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات مؤسّسة الإمام الخميني رحمه‌الله للتعليم والبحوث، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، ص١٤٧ ـ ١٥٣.
راجع أيضاً: غلام رضا فياضي، ٢٠٠٨م، ص٩٣ ـ ٩٩.
عبد الحسين خسرو بناه، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: ***چيستى علم حضورى و كاركرده اى معرفت شناختى آن***، نشرت في مجلّة *ذهن* التي تصدر في جمهورية إيران الإسلامية، العددان ١٥ و ١٦، سنة الإصدار ٢٠٠٣م.

فريدريك نيتشه حاول وضع حلّ لهاتين المعضلتين على ضوء أطروحته الشهيرة «إرادة القدرة»، حيث ادّعى أنّ الأقوياء الذين يعتبرون النخبة في المجتمع والمصداق الحقيقي للإنسان المقتدر العظيم يستطيعون أن يتغلّبوا عليهما بفضل قابلياتهم الفائقة.

لقد طرح هذه الفكرة رغم أنّنا لا نجد في آرائه الفلسفية أيّة قاعدة تضمن وجود مبدأ أكسيولوجي ثابت في حياة البشر كذلك ليس فيها أيّ تفسير لمعنى حياتهم الأمر الذي يدلّ بوضوح على عجزهم عن تجاوز المعضلتين المشار إليهما وفق المبادئ الفلسفية التي تبنّاها ومن ثمّ تبقى الحيرة تؤرّقهم واليأس يدكّ مضاجعهم، لذا لا محيص لهم للخلاص منهما سوى أن نفرض عليهم آرائنا كيفما كانت ـ حسب نظرية نيتشه طبعاً ـ أي يجب أن نخدع أنفسنا ونخدعهم كي يتقبّلوا ما نلقّنهم به من معاني ومبادئ أكسيولوجية ليصوغوا على أساسها نهج حياتهم!

هذا هو السبيل الذي اختاره نيتشه حيث ذكر بصريح العبارة بأنّ تغيّر معتقدات الناس وأفكارهم سببه تغيّر أذواقهم وتوجّهاتهم النفسية، وليس العكس؛ وهذا التغيّر لا يتسنّى إلا بواسطة ذوي القدرة والعظماء من البشر، لذا يجب أن يفرضوا أذواقهم وتوجّهاتهم على الآخرين دون الاكتراث بأيّ شيء.[1]

العالم الذي دعا هذا الفيلسوف الغربي إلى تأسيسه قوامه حدوث مواجهة حتمية بين المقتدرين وسائر الناس لأنّ كلّ إنسان لا بدّ وأن يتصرّف حسب الإرادة التي تمليها عليه قدرته ووفق ما تلزمه به غرائزه الطبيعية، لذا لا يوجد فيه أيّة حقيقة مطلقة وثابتة ولا أيّ مبدأ أكسيولوجي وأخلاقي معتبر.

الإنسان العظيم المقتدر برأيه هو الذي يمتلك صلاحية قيادة المجتمع، بينما الضعفاء والعبيد لا حيلة لهم سوى أن يطيعوه وينفّذوا كلّ ما يأمرهم به، لكن أحد الإشكالات التي ترد على هذا الرأي ما يلي: من المؤكّد أنّ عدد العظماء والمقتدرين في المجتمعات البشرية ليس قليلاً، لذا من هو القائد الذي يجب أن يشرف عليهم؟ أي من هو المقتدر

---

١. فريدريك نيتشه، ١٩٩٦م، ص١٠٠.

الذي يجب أن تكون إرادته معياراً حاكماً على الآخرين بحيث يكلّفون بطاعته والخضوع لأوامره؟ فمن هو الآمر ومن هو المأمور بين كلّ هؤلاء العظماء المقتدرين؟ هل وضع نيتشه معايير ثابتة وواقعية أو مبادئ مشتركة يتعامل هؤلاء المقتدرون على أساسها؟ وهل ذكر معياراً أو مبدئاً يمكن على أساسه منح احترام للضعفاء والعبيد ولو بشكل محدود للغاية؟ فهل لهذه الطبقة المسحوقة حرمة إنسانية في منظومته الفلسفية؟

فريدريك نيتشه عندما ذكر آراءه التي تطرّقنا إلى بيانها ربّما كان معتمداً بشكل أساسي على طبيعته الشخصية وتوجّهاته النفسية أكثر من اللازم، ويا ليته بقي حيّاً ليرى بأمّ عينه كلّ تلك الأعمال الإجرامية والعنصرية التي ارتكبها النازيون تحت مظلّة أطروحاته الفلسفية.

نتيجة البحث

النتيجة المنطقية المحتومة للفلسفة الغربية برأي الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه تتمثّل في رواج النزعة الإنكارية وانهيار كافّة القيم والمبادئ الدينية والأعراف الموروثة إلى جانب تجرّد حياة البشر من كلّ هدف متعالٍ ومعنى حقيقي وعدم ارتباطها بأيّ أمر مقدّس ـ ميتافيزيقي ـ حيث وصف القضايا التي يعتبرها الناس حقائق ثابتة بأنّها مجرّد أساطير وأوهام لكنّها لا تخلو من فائدة.

ومن جملة آرائه الشهيرة أطروحة «إرادة القدرة» التي اعتبرها المخرج الوحيد لتغلّب البشرية على النزعة الإنكارية، لكن حينما نمعن النظر في هذه الرؤية وفق أسلوب نقدي تحليلي ندرك أنّها باطلة لما يلي:

١. لم يثبتها بأدلّة وبراهين قطعية ومقنعة، إذ لم يأتِ بأيّ دليل يثبت أنّ النتيجة المنطقية والحتمية للفلسفة الغربية هي فكرة «موت الإله» وحدوث نزعة إنكارية شاملة لدى البشر إلى جانب تجرّد حياتهم من كلّ معنى حقيقي ومعتبر.

٢. استناداً إلى ما ذكر في النقطة الأولى، ليس هناك أيّ شاهد أو قرينة تدلّ على أنّ النتائج الفلسفية التي تترتّب على الفكر الفلسفي الغربي هي المصير المحتوم للفكر الفلسفي في كافّة المجتمعات، أي لا يمكن تعميم نتائج الفلسفة الغربية على سائر المدارس الفلسفية في العالم.

٣. النتيجة القطعية التي تترتّب على ما ذكر في النقطتين أعلاه، هي عقم نظرية فريدريك نيتشه وعدم اكتمالها لكونها لم تمكّن البشرية من التغلّب على النزعة الإنكارية الشاملة ولم تمنحهم القدرة على فهم المعنى الحقيقي لحياتهم.

المصادر

أحمدي، بابك، ***هايدگر و پرسش بنيادين*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «مركز»، ٢٠٠٢م.

ـــــــــ ، ***هايدگر و تاريخ هستي*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «مركز»، ٢٠٠٢م.

ألستون، وليام، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: ***«راه رجعت يك فيلسوف به ايمان»*** نشرت في مجلّة «***كيان***» التي تصدر في جمهورية إيران الإسلامية، ترجمها إلى الفارسية بناهنده، العدد ٥٢، سنة الإصدار ٢٠٠٠م.

ـــــــــ ، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «***دوگونه مبناگرايي***» نشرت في مجلّة «***ذهن***» التي تصدر في جمهورية إيران الإسلامية، ترجمها إلى الفارسية عظيمي دخت، العدد ٨، سنة الإصدار ٢٠٠١م.

أندرسون، سوزان لي، ***فلسفه كركگور*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية ديهيمي، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «طرح نو»، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨م.

بيترسون، مايكل، ***تجربه ديني*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حسين كياني، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «آشيانه كتاب»، ٢٠٠٨م.

بيرسون، كيث أنسل، ***چگونه نيچه بخوانيم*** (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية ليلى كوجك منش، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «رخداد نو»، الطبعة الثانية، ٢٠١٣م.

بيمل، فالتر، ***بررسي روشنگرانه انديشه‌هاي مارتين هايدگر*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية بيجن عبد الكريمي، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «سروش»، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨م.

جاكسون، روي، ***خود آموز نيچه*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية شاهين صولتي، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «جاودان خرد»، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

جوادي الآملي، عبد الله، ***تبيين براهين اثبات خدا*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات «***إسراء***»، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٩م.

حسين زاده، محمد، ***منابع معرفت*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات مؤسّسة الإمام الخميني رحمه‌الله للتعليم والبحوث، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

خاتمي، محمود، ***مدخل فلسفة غربي معاصر*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «علم»، ٢٠١٢م.

خسرو بناه، عبد الحسين، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «***چيستى علم حضوري و كاركرده اي معرفت شناختي آن***»، نشرت في مجلّة «***ذهن***» التي تصدر في جمهورية إيران الإسلامية، العددان ١٥ و ١٦، سنة الإصدار ٢٠٠٣م.

ديفيز، سي. أف، ***ارزش معرفت شناختي تجربه ديني*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية علي شيرواني وحسين علي شيدان شيد، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات معهد دراسات الحوزة العلمية والجامعة، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

ستيرن، جي. بي، ***نيچه*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عزت الله فولاد وند، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «طرح نو»، الطبعة السادسة، ٢٠١٠م.

علي زماني، أمير عباس، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «***معناي معناي زندگى***»، نشرت في مجلّة «***نامه حكمت***» التي تصدر في جمهورية إيران الإسلامية، السنة الخامسة، العدد الأوّل، سنة الإصدار ٢٠٠٧م.

فنائي أشكوري، محمد، ***علم حضوري*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات مؤسّسة الإمام الخميني رحمه‌الله للتعليم والبحوث، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م.

فياضي، غلام رضا، ***درآمدي بر معرفت شناسي*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات مؤسّسة الإمام الخميني رحمه‌الله للتعليم والبحوث، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨م.

كابوتو، جون، ***چگونه كركگور بخوانيم*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية صالح نجفي، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «رخداد نو»، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

كوبلستون، فريدريك تشارلز، ***تاريخ فلسفه*** (باللغة الفارسية)، الجزء السابع، ترجمه إلى الفارسية داريوش آشوري، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات شركة النشر العلمية الثقافية، الطبعة السادسة، ٢٠١١م.

كوبلستون، فريدريك تشارلز، ***تاريخ فلسفه*** (باللغة الفارسية)، الجزء السادس، ترجمه إلى الفارسية إسماعيل سعادت ومنوتشهر بزركمهر، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات شركة النشر العلمية الثقافية، الطبعة السابعة، ٢٠١٢م.

محبوبي آراني، حميد رضا، ***نيچه و آري گويي تراژيک به زندگی*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «مركز»، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.

ميتز، ثاديوس، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «***آثار جديد درباره معناي زندگی***»، نشرت في مجلّة «***نقد ونظر***» الفصلية التي تصدر في جمهورية إيران الإسلامية، ترجمها إلى الفارسية محسن جوادي، العددان ٢٩ و ٣٠، سنة الإصدار ٢٠٠٣م.

نيتشه، فريدريك، ***دجال*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عبد العلي دستغيب، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «آگاه»، الطبعة الثانية، ١٩٧٦م.

نيتشه، فريدريك، ***اراده معطوف به قدرت*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمد باقر هوشيار، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «فرزان»، الطبعة السادسة، ٢٠٠٨م.

نيتشه، فريدريك، ***انسان مصلوب «آنك انسان»*** (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية رؤيا منجم، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «مس»، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م.

نيتشه، فريدريك، ***چنين گفت زرتشت*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية داريوش آشوري، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «آگه»، الطبعة السابعة والعشرون، ٢٠٠٧م.

نيتشه، فريدريك، ***حكمت شادان*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية جمال آل أحمد وآخرون، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «جامي»، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

نيتشه، فريدريك، ***فراسوي نيك و بد*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية داريوش آشوري، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات شركة الخوارزمي المساهمة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦م.

نيتشه، فريدريك، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «***شوبنهاور به مثابه آموزشگر***»، نشرت في مجلّة «***نامه فلسفه***» التي تصدر في جمهورية إيران الإسلامية، ترجمها إلى الفارسية سيّد حسين أمين، العدد ٩، سنة الإصدار ٢٠٠٠م.

نيوهاوس، مارتن جي، ***فردريش نيچه*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية خشايار ديهيمي، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «ماهي»، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

هاوس، لوغر لوتكه، ***لطفاً كتاب‌هايم را نخوان: نامه‌هاى نيچه به مادرش*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية علي عبداللهي، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «ثالث»، الطبعة الثانية، ٢٠١١م.

هايدغر، مارتن، ***هستي و زمان*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عبد الكريم سروش، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «ني»، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

Keith, Ansell - Pearson (2002), An Introduction to Nietzsche as Political Thinker: The Perfect Nihilist, Cambridge University.

Kierkegaard, Soren (1923), Selection from the Writings of Kierkegaard, translated by L. M. Hollander, published by The University of Texas.

Magnus and Higgins (1996), The Cambridge Companion to Nietzsche, by Bernd Magnus and… (eds.), Cambridge University.

Salaquarda, Jorge (1996), The Cambridge to Companion to Nietzsche, Bernd Magnus and… (eds.), Cambridge University.

العلمنة الرابعة[1]

د.لويجي بيرزانو[2]

يستحضرُ التحوُّل الكبير في المجتمعات الغربيّة ـ الذي عرّفته العلوم الاجتماعية بالعلمنة والتحرُّر من الوهم ـ مؤلّفات ماكس فيبر الكلاسيكية حول تصاعُد الرأسمالية والحداثة، وقدْ حلّلتْ أبحاثٌ كثيرة تأثيره على الاقتصاد والثقافة والنظام السياسيّ للمجتمعات والدِّين. تمُثِّلُ كلُّ حالةٍ من العلمنة استقلاليةً جديدةً للحقيقة التي كانت تعتمدُ فيما مضى على البُعد الدينيّ حصراً؛ وعليه نُلاحظ الانتقال من البُعد المقدّس[3] إلى البُعد العلمانيّ[4].

يهدفُ هذا الفصل إلى دمْج المؤلفات الأساسية في العلوم الاجتماعية التي تتناولُ العلمنة مع مُساهمةٍ إضافية يمُكن الاطّلاع عليها بالتحديد في المدرسة الفرنسية المتخصِّصة بالتاريخ اليونانيّ القديم بِدءاً من جان بيير فِرنان[5]، مارسل ديتيين[6]، فرانسواز فرونتيسي ـ دوكرو[7]، بيير فيدال ـ ناكيه[8]، وغيرهم من الباحثين في الأساطير والفكر اليوناني. بناءً على أبحاثهم، عُرِّفت العلمنة الأولى (التي سوف نتناولها في الفقرة الفرعية

---

١. المصدر: المقالة فصل الثالث من كتاب: ***The Fourth Secularisation*** من تأليف Luigi Berzano. ترجمة Eunan Sheridan من اللغة الإيطالية إلى اللغة الإنكليزية. إصدار دار Routledge، 2019.
ترجمة: هبة ناصر.

٢. أستاذ متفرغ في قسم الثقافات والسياسة والمجتمع في جامعة تورين

3. Sacrum
4. Saeculum
5. Jean-Pierre Vernant
6. Marcel Detienne
7. Françoise Frontisi-Ducroux
8. Pierre Vidal-Naquet

التالية بعنوان: من الأسطورة إلى اللوغوس) بأنّها انتقالٌ من عالم الأساطير اليونانية إلى عالَم فلسفة اللوغوس، بينما العلمنة الثانية والتابعة زمنياً فهي الانتقال من اللوغوس إلى المسيحية (راجع الفقرة الفرعية تحت هذا العنوان). أمّا العلمنة التي درسها فيبر، أي حلول الحداثة التي تجعلُ سياقات الفكر المستقلّة عن الدّين مُتعدّدة بشكلٍ مُتزايد، فهي العلمنة الثالثة (راجع الفقرة الفرعية: الحداثة والاستقلال العلمي).

ولكن ما الذي حصل منذ مُنتصف القرن العشرين فصاعداً، بعد أن ساهمتْ العلمنة التي حلّلها فيبر في جعل الدين أقلّ أهميةً بشكلٍ مُتنامٍ في ميدان الحياة العامّة؟ الفرضية هنا (المطروحة في الفقرة الفرعية: استقلالية الأنماط الحياتية) هي إمكانية طرح شكلٍ رابع ـ أكثر راديكاليةً ـ من العلمنة، يتّصلُ بالحياة اليومية والأنماط الحياتية. امتدّت استقلالية الأنماط الحياتية، التي أكّد عليها نوع العلمنة التابع لماكس فيبر، لتشمل استقلالية الممارسات الفردية «من المهد إلى اللحد». في هذا السياق، يُصبِحُ عالم الحاجات والتوقّعات الفردية والممارسات اليومية بشكلٍ مُتنامٍ عالماً من الحرية والاستقلال عن الدين.

تبدأُ الفقرة الثالثة بتقديم الفلسفة اليونانية الكلاسيكية كعملية علمنةٍ للأساطير السابقة، وذلك من خلال إعادة صياغةٍ منطقية للأساطير الكبيرة التي تعتمدُ على مفهوم ***اللوغوس المجرّد*** التابع لأرسطو والذي يُشاركه به الرواقيّون. سارتْ المسيحية على نحوٍ مُماثل، فاستبدلت ***اللوغوس المجرد باللوغوس البشري***. بالتالي، وعلى المستوى النظري، وقعتْ ثورةٌ مُزدوجة: «من جهة، تحوّلَ «الإلهي»[1] من مبدأ أسمى مجهول الهوية إلى شخص؛ ومن جهةٍ أخرى، لم تعد وسيلة التعرُّف على هذا الشخص هي العقل بل الإيمان. «الإلهي» الذي فُهم في الفلسفة اليونانية على أنّه ***اللوغوس والكوزموس*** أصبح في المسيحية ***الإنسانية ـ الإلهية***. شكّل فرضُ الرؤية المسيحية العلمنة الثانية التي يُمكنُ أن نُسمّيها «أنسنة الإلهي»[2].

اهتمّ علماءُ الاجتماع بشكلٍ أساسيٍ بعلمنةٍ ثالثة حصلتْ منذ القرن الرابع عشر فصاعداً، أولاً مع النزعة الإنسانية ثمّ مع النزعة العقلية الديكارتية والهيغلية وصولاً إلى

1. Theion

2. Ferry L. (1996), ***L'Homme-Dieu ou le Sens de la Vie***, Grasset, Paris.
Ferry L. (2008), ***La Sagesse des Mythes. Apprendre à vivre***, Plon, Paris.

فلسفة القرن العشـرين: أي علمنة العلوم ـ الاقتصادية، السياسية، والطبيعية، وبعدها: النفسية والأنثروبولوجية والاجتماعية. انبثقتْ الحداثة والرأسمالية والحقوق الفردية والحرية الدينيـة من هذه العلمنة. أكّدت «مدينةُ الإنسان» على استقلاليتها. جاءَ هـذا التحـوُّل ـ الـذي أطلـق عليه ماكس فيبر *التحرُّر من التوهُّم* حول العالم ـ في الغـرب نتيجـةً للالتقـاء بـين التحـوُّلات الاجتماعية ـ الاقتصادية الكبيرة والأخلاق البروتستانتية. الإنسان المتحرِّر من الـوهم (الـذي يتطابقُ وفقاً لفيبر مع الإنسان الذي لديه ميلٌ نحو الأخلاق المتّزنة والفاضلة) قد أنشأ العـالم العلماني. في الحقبة نفسها، صاغ الفيلسوف الهولنـدي هوغـو غروتيـوس[1] مبـدأً اسـتقلالية الحقّ الطبيعي الذي يحظى بالصلاحية بحدّ ذاته بغضّ النظر عن وجود الله.

يختتمُ هذا القسم بفرضية وجود علمنةٍ رابعة تتصّـلُ بالحقبـة المعـاصِرة. إنّهـا علمنـةُ الأنماط الحياتية التي تعتمدُ بنحوٍ مُتناقِصٍ على الدِّين الذي ينتمي إليه الفرد وبشكلٍ مُتنامٍ على خياراته المستقلّة. النتيجة هي «دينٌ أفقي» حيـث تنشـأ هويّـات الأفـراد وانـتماءاتهم بشكلٍ مُتنامٍ مـن مبـادراتهم الشخصـية، ولكـن تُصـبح علـى نحـوٍ مُتزايـدٍ تأمُّليـة ومثـيرةً للإشكال.

من الأسطورة إلى اللوغوس

نشأتْ الفلسفة اليونانية من عملية إعادة الصياغة المنطقية للأساطير اليونانية الكبـيرة. بـدأ تاريخُ الغرب مع الفكر اليونانيّ الـذي قـام بطريقـةٍ «عامّيـة» باسـتعادة الأسـاطير السـابقة وإضفاء العلمنة عليها، ومن ثمّ تطوّر إلى التراث الفلسفيّ العظـيم للحكمـة والتنـاغُم في العالم مع بارمينيدس وأفلاطون وأرسطو والرواقيّين[2]. بدأ كلُّ شيءٍ حوالي أحد عشـر قرنـاً قبل المسيح في بيئةٍ شكّلتْ فيها الأساطيرُ والتفاسير الدينيّة للعـالم وعلـم أنسـاب الآلهـة «القبّة الأسطورية» التي قضـى البشـر الفانون حياتهم في ظلّها. كتب هوميروس في كتاب

1. Hugo Grotius

2. Vernant J.-P. (1989), ***L'Individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne***, Gallimard, Paris.; Vernant J.-P. (1990), ***Mythe et religion en Grèce ancienne***, Seuil, Paris.; Detienne M., Vernant J.-P. (1974), ***Les ruses de l'intelligence***. La métis des Grecs, Flammarion, Paris.

الإلياذة عن هذه الحقبة وحرب طروادة، فروى عن الحضور الدائم للآلهة وتدّخلهم في شؤون البشر، وهو حضورٌ ولِعٌ، مُحبٌ، غاضبٌ، وحتّى حاسدٌ أحياناً لسعادة البشر.

مارس السُلطةَ المطلقة في المدن الملك (الـ«أناكس») وهو القائد السياسيّ والكاهن الأعلى الذي كان يؤسِّسُ ـ بمساعدة طبقةٍ كَهَنية ـ تقويمَ الطقوس. كانتْ قوّتُه حصرية وكاريزماتية، وكان هو الوحيد الذي يتّصلُ بالآلهة من خلال طقوسٍ غامضة وسرية[1]. في القرن العاشر تقريباً قبل الميلاد، انطلقتْ حركاتُ هجرة الدوريّين في إثارة أولى التحوُّلات. بدأتْ تحلُّ المدينة وقواها الاجتماعية الجديدة محلّ الملك في مركز القوّة. طالتْ آثارُ هذه التغييرات الدّينَ أيضاً، وأصبحت الآلهة ـ التي كانت تُمثّل حضوراً يؤثّر في الحياة الواقعية ـ تبدو أكثر وكأنّها رموزٌ أو صورٌ أو تمثيلاتٌ عن المقدّس. رويداً، أضحى التاريخُ والفكرُ أكثر استقلاليةً عن الآلهة وأساطيرها. شكّل ذلك افتتاحُ أول علمنة: من الحقبة الأساطيرية للبُعد المقدّس إلى المرحلة العلمانية للبعد العلمانيّ. وُلدتْ الفلسفة اليونانية من هذا الواقع في إطار أشكالٍ مُحدّدة من الحياة الجماعية والموقف الدينيّ والفكر.

كتبَ بروتاغوراس، أب السوفسطائيين، في القرن الخامس قبل الميلاد ما يلي:

«أمّا فيما يتعلّقُ بالآلهة، فإنّني غير مُتيقنٍ من وجودها أو عدمه، أو كيف هو شكلها؛ بالفعل، هناك كثيرٌ من الأمور التي تُعرقل المعرفة اليقينية بهذا الشأن، وهو بشكلٍ أساسيٍ غموضُ الموضوع وقِصَر الحياة البشرية»[2].

تُشيرُ «اللاأدريّة» المفاجِئة التي أظهرها بروتاغوراس أنّ عمليةً كاملة ـ نُسمّيها العلمنة هنا ـ قد وصلت إلى خِتامها[3]. يُمكن العثور على مزيدٍ من الأدلّة في أشعار هسيودوس

1. Vernant J.-P. (1962), ***Les origines de la pensée grecque***, Presses Universitaires de France, Paris.

2. Untersteiner M. (1967), ***Sofisti: frammenti e testimonianze***, La Nuova Italia, Firenze. Vol.1:79,4.

٣. «العلمنة» مُصطلحٌ حديث، وُلد من الإلغاء النابوليوني للامتيازات الكَنَسية للأمراء الألمان، وهي من بقايا الخلاف الذي وقعَ في القرون الوسطى بين البابا والإمبراطور. مع حلول هذا الزمن، اكتسب المصطلح دلالةً أعم، حيث يُشيرُ إلى واحدةٍ من »حالات الموت» الكثيرة للإله أو، بدلاً من ذلك، إلى نموذجٍ مُحدّد للبُعد الإلهي في التاريخ الغربيّ. بالفعل، فإنّ الإله الذي يموتُ هو دائماً »مُختلف». حتى

التالية: «ثيوغونيا» و«الأعمال والأيّام» (ألّفها بين القرنَين الثامن والسابع قبل الميلاد) حيث استمرّ حضورُ الآلهة ولكنّ أفعالها غدتْ بعيدة بشكلٍ أكبر، ومُجرّدة، وتحدثُ بواسطة القانون وفكرة العدالة والمؤسّسات البشرية. مع حلول ذلك الوقت، أصبحت الآلهة تُصدر القرارات عبر المحاكم.

كمثالٍ عن عملية العلمنة (التي كانت في طور الحدوث في زمن هسيودوس)، يُمكن أن نتناول عُنصرَين مُهمَّين موجودَين في «اليومنيديات» (٤٥٨ قبل الميلاد)، المسرحية الثالثة من الثلاثية التراجيدية (المسرحيتان الأخريتان هما: «أجاممنون» و«حاملات قربان الخمر») التي ألّفها إسخيلوس والمعروفة بالأورستيا[1]. العنصر الأول هو قبول قرار الأريوباغوس (المحكمة) الذي تُصدره آلهات الانتقام/اليومنيديات وجميعُ المواطنين وتوجيه الاحترام له، والعنصر الثاني هو الاستخدام الفعّال *للوغوس* ـ العقل، الإقناع، وفنون الخطابة ـ من قِبل أثينا لإقناع آلهات الانتقام. *اللوغوس* باعتباره العقل هو الذي وضع اليونان القديمة على مسار العلمنة. بعدها بمدّةٍ قصيرة، جاءت قضية أنتيغون، وأصبح القانون الطبيعي الذي أكّدت عليه البطلة قانوناً طبيعياً سابقاً لزمانه.

«عند بروتاغوراس، تمّ تحويل التأمُّل بالبُعد الإلهيّ إلى موضوعٍ خاضعٍ للتحقيق مثل أيّ موضوعٍ آخر، وما يُميِّزه فقط هو أنّه 'مُبهم'. 'المبهم' هنا يُشيرُ إلى استحالة التحقيق التجريبي ـ العلميّ، واستحالة 'رؤية' الإله أو 'سماعه' أو لمسه، وهو سليلٌ شاحبٌ للآلهة الذين كان 'يَراهنّ' البشر و'يسمعونهنّ' و'يلمسونهنّ' وفقاً لهوميروس. انفصال البُعد البشريّ عن الإلهي مُرخّصٌ من الاحتمالات الدلالية النادرة لمصطلح 'الله'. الإله الذي نزل عن أولمبوس أو الإلهة التي قبضت على شعر آخيليس، الإله المشارِك سواء كان ودوداً أم لا، تدفّق إلى فئةٍ لفظية مُختلفة تماماً. مات إله العصور

مُصطلح اللاأدرية» الذي تمّ تطبيقه على بروتاغوراس هو رمزيٌّ تماماً لأنّه لا يُوضِّحُ بشكلٍ كاملٍ مفهومه حول البُعد الإلهيّ.

1. D'Agostini F. (2016), ***Secolarizzazione della cultura occidentale***. (Palazzo Lascaris, Torino, 1–2 December 2016).

القديمة. احتفلتْ اليونان في القرن الخامس ـ السادس بأوّل 'موتٍ للإلـه' في تاريخ الغرب.»[١]

المنطق التحقيقي لبروتاغوراس يفترضُ سَلَفاً انفصالاً بين الإنسان المحقِّق ـ الذي يضعُ نفسه موضعَ الفاعل في عملية المعرفة ـ والإله الذي هو موضوع تحقيق الرجل/المرأة. أضحى الدِّين موضوعاً للتحقيق، ومجموعةً من المعتقدات والطقوس والمبادئ الإيمانية التي يُمكن تحليلها في ظلّ وظيفتها الاجتماعية[٢]. الحياة التي كانت في الأصل دينيةً بشكلٍ وثيق أصبحتْ علمانية. بما أنّ مُصطلحات التضاد بين المجتمع (كتوسُّط فكري ومنطقي رسميّ للواقع) والطبيعة (كتمثيلٍ مُباشر عن الواقع) يتمّ تكرارها بين الدِّين والفكر الفلسفي، يمتزجُ الدِّين بالوظيفة الاجتماعية ويرتبطُ ـ وكأنّه بخيطٍ مُزدوج ـ مع القوة السياسية[٣]. وعليه، ترافقتْ ولادةُ الفلسفة اليونانية مع «الموت» الفلسفي لنموذجٍ ديني وللآلهة القديمة ـ ليس نهاية الدِّين بل تحوّله الراديكالي وحلول نموذجٍ غير مشهودٍ مُسبقاً حول البُعد المقدّس والبشرية. بدا وكأنّ ***اللوغوس*** قد ملأ الفراغ الذي خلّفته الآلهة. أصبحتْ الفلسفة اليونانية مع السوفسطائيّين في القرن الخامس قبل الميلاد

---

١. المصدر السابق، ٤

٢. حان الأوان لتوضيح الوظيفة السياسية ـ المؤسّساتية للدين: »مع وصول الديمقراطية إلى نقطتها القصوى، أصبحت مُحافِظة. لقد أدانتْ الفلاسفة وسعتْ لنيل دعم الدين» (D'Agostini, 2016: 267). بعيداً، على كل حال، عن الشكوك حول المؤهّلات الديمقراطية لحكومة أثينا في القرنين الخامس والسادس، صحيحٌ أنّ ذلك كان أيضاً عصر المحاكمات للـ«العقوق»، وهي وفقاً لتعريف أرسطو جريمة تُرتكب بحقّ الآلهة والشياطين أو حتّى الموتى والوالدَين والوطن. كان هذا هو الاتهام الذي وجّهه آنتيوس وميليتوس إلى سقراط.

٣. في المحاضرة التي تمّ الاقتباسُ منها آنفاً، لاحظ فابريزيو داغوستيني الحقيقة الغريبة المتمثلة في أنّ هذا الأمر لم يحصل نتيجة لأعمال السوفسطائيين بقدر وقوعه نتيجة لأعمال أفلاطون »الفاضل». كان كريتياس الوحيد من بين السوفسطائيين الذي اتّبع الاحتمالات الواردة ضمناً في عملية إضفاء الموضوعية على الفكر الديني إلى نتائجها القصوى ووظّفها فيما يتعلّق بأخلاق القوة، حيث رأى في الدين طريقاً إلى السيطرة السياسية. ولكنّ أفلاطون فقط هو الذي أضفى الراديكالية على الظاهرة ورتّبها منهجياً في عقيدته حول الدولة.

القمّة المضادّة للمعيارية للبُعد الديني والفضيلة والأخلاق، وتفرضُ على كلّ فردٍ تقبُّل المسؤولية عن حياته.

من خلال اقتفاء فكر بيير فرنان (١٩٩٠)، يُمكن أن يُقال بأنّ الأساطير الإغريقية تتلخّصُ في عملَين أساسيَّين: «ثيوغونيا» من تأليف هسيودوس و«الأوديسة» من تأليف هوميروس. يُمكن أن نعثر فيهما على رسالتين محوريتَين تأسيسيتَين جدّدتهما الفلسفة اليونانية من القرن الخامس وأضفتْ العلمنة عليهما، وقامت المسيحية فيما بعد بعلمنتهما بشكلٍ راديكالي. بالفعل، فإنّ المسيحية هي التي أتقنتْ العلمنة اليونانية بعد عدّة قرون.

الرسالة الأولى للأساطير المعَلمَنة ـ أي الفلسفة الوليدة ـ هي أنّ العالم لم يعدْ عالماً من الـ«كييوس» بل الـ«كوزموس». لقد أصبح عالماً مُنسّقاً مع نظامه العادل والخيِّر والمتناغِم، وآلهة الـ«كييوس» (الفوضى) والحرب ـ الـ«تيتان» والـ«سيكلوبس»، أعداء النظام والتناغُم ـ قد تلاشتْ. علمنتْ الفلسفةُ الأساطير من خلال بعض الأفكار المتكرِّرة. التخلّي عن الـ«كييوس» يُمكّن البشرية من العيش وفقاً لنظامٍ كونيٍ مُقدَّر مُسبقاً ويؤدّي إلى تجاوُز الخوف من الموت. إعادة إرساء التناغُم بين النفس وعالَم الحياة والولادة (وهو الشوق للعودة إلى الديار وفقاً ليوليسيس)، هو الأمنية الأغلى عند كلّ إنسان. الفكرة التي تُفيدُ أنّ الـ«كوزموس» (الكون) أبديٌ تعني أنّه يُمكن للبشر أن يعتبروا أنفسَهم أجزاءً من الأبدية ما داموا يتكيّفون مع قوانينها.

الرسالة الثانية للفلسفة اليونانية هي أنّ الحياة الجيّدة تتغلّبُ على الخوف من الموت، ليس موت النفس فحسب بل موت الأقرب والأغلى. ينتصرُ الحكيم على الخوف لأنّه يعلمُ أنّه بسبب الخوف يخسرُ المرءُ حرية تفكيره وانفتاحه على الأشخاص الآخرين. فضلاً على ذلك، الألم العميق المرتبِط بالماضي أو المستقبل يمنعُ الإنسان من العيش في الحاضر، أي البُعد الوحيد حيث يُمكنه أن يعيش (نستذكرُ هنا مقولة «اغتنِم اليوم» وفقاً للشاعر الروماني هوراس).

تمّ تطويرُ رسالتيّ الأساطير المعلمَنَة لاحقاً، خصوصاً في الفلسفة الرواقية، لتتحوّل إلى مُساواةٍ بين الـ«*كوزموس*» والـ«*لوغوس*» (العالم المنظّم جيداً، المنطقيّ، والعقلاني)

والـ«*ثيون*» (الإلهيّ). يمُثِّلُ الـ«ثيون» النظام الكونيّ المثاليّ لأنّه عادلٌ ومُتسامٍ على البشرية. لم نخلق هذا النظام الكونيّ المثاليّ. إنّه أبديٌّ، أرفع منّا، وإلهي («ثِيون»). أمّا الـ«*كوزموس*» فهو في الوقت نفسه «*لوغوس*» (عقلانيّ) و«*ثيون*» (إلهي). ما هي الحياة إذاً التي تُحيى بشكلٍ جيّدٍ في هذا النموذج من الفلسفة اليونانية؟ إنّها الحياةُ التي تتقبّلُ محدوديتها ـ الموت كوضعٍ طبيعي ـ ولكن تطمحُ للعيش في تناغُمٍ مع الـ«*كوزموس*» والعثور على مكانها في نظامه. تُتيحُ الحياة المتناغِمة مع النظام الكوني التغلُّب على الخوف من الموت والعيش في الحاضر ترافقاً مع الموقف الذي أطلقَ عليه نيتشه بعد قرونٍ مُتمادية «حُبَّ القَدَر». إنّها مسألة التغلُّب على شرّين كانا في نظر اليونانيّين الحاضر والمستقبل، وقد عرّفهما سبينوزا في كتابه «الأخلاق» (١٦٧٧) بـ«المشاعر الحزينة».

الشخصية المثالية وفقاً لهذه الرؤية هي يوليسيس في «الأوديسة». كان الهدف من تجوُّلاته بعد حرب طروادة أن «يعود إلى الديار»، إلى «*مكانه الطبيعيّ*» كما يُسمّيه أرسطو[1]. ولكن لكي تتركه معها، عرضتْ عليه الإلهة كاليبسو الخلود والشباب الأبديّ، إلا أنّ يوليسيس اختار أن يبقى إنساناً فانياً وأن يعود إلى إيثاكا، مُفضِّلاً أن يعيش حياةً ناجحة كإنسانٍ فانٍ عِوضاً عن حياةٍ غير ناجحة كإنسانٍ خالد. التراث اليوناني، على خلاف التراث المسيحي، لا يهتمُّ كثيراً بالخلود أو بحياة الخلاص الأبدية، بل يرى أنّ الحياة الإنسانية تخدمُ في إظهار قُدرات الإنسان مع الاعتراف في الوقت عينه بقيوده. هدفُ التراث اليوناني ليس الخلود بل المجهود المتمثِّل في تقبُّل الوضع الإنساني والحياة الجيّدة. كلُّ إنسانٍ لديه مكانه الطبيعي في الكون، كما أنّ كل عضو له مكانه في الكائن الحيّ الذي لا يعمل إلا إذا عمِلَ كلُّ عضوٍ وانتظمَ في مكانه الصحيح نسبةً إلى جميع الأعضاء الأخرى. حينما يقعُ التشتُّت، كما حصلَ مع يوليسيس، يُصبِحُ من الضروريّ استعادة المكان الذي ضاع، وذلك لإعادة تأسيس النظام الكوني. وفقاً لمؤلفات الرواقيّين، رغبَ يوليسيس بحياةٍ مُتناغِمة ـ وكانتْ مُمكنة فقط في مكانه الطبيعي إيثاكا ـ ولهذا السبب رفضَ اقتراحات كاليبسو المغرية حينما دعتْه للبقاء في جزيرة أوجيجيا الساحرة.

1. Ferry L. (1996), ***L'Homme-Dieu ou le sens de la vie***, Grasset, Paris.

الرسالتان الموروثتان عن الأساطير والخاضعتان للعلمنة من قِبل الفلسفة اليونانية تُعرِّفان ثلاث وظائف أساسية تتعلّقُ بالنظرية (أي ***اللوغوس***، ***الفكر المجرّد***، ***التفكير الإيجابي المستقل عن أيّ شكلٍ من الحقيقة الأسطورية أو الخارقة للطبيعة***)، والفناء (الأرستقراطي الذي سوف نشرحه فيما بعد)، والمجال الروحيّ (عقيدة الخلاص والحياة الجيّدة). وقعتْ الانفصالات الثلاثة الكبيرة المعلمِنة في المسيحية فيما يتعلّقُ بهذه المواضيع الثلاثة.

من اللوغوس إلى المسيحية

سُرعان ما ارتطم اللوغوس ـ التابع للفلسفة اليونانية الرواقية، والذي مثّل الـ«ثِيون» (الإلهي) والـ«كوزموس» على مدى خمسة قرون ـ بعلمنةٍ ثانية، وذلك حينما استبدلتْ المسيحية اللوغوس المجرّد التابع لأرسطو والرواقيِّين ***باللوغوس ـ الإنسان***، أي ***المسيح***. شكّل هذا الأمر على المستوى النظري ثورةً مُزدوَجة: أولاً، لم يعدْ الـ«ثِيون» (الإلهي) مبدأً مُجرداً بل شخصاً؛ ثانياً، طريقة التعرُّف عليه لم تعدْ العقل بل الإيمان. الـ«ثِيون» الوارد في الفلسفة اليونانية ـ والذي كما رأينا تألّف من اللوغوس زائد الـ«كوزموس» ـ أصبحَ في المسيحية بُعداً بشرياً ـ إلهياً مُتمثِّلاً في المسيح. شكّل فرضُ الرؤية المسيحية العلمنة الثانية الكبرى التي يُمكنُ أن نُعرّفها بـ«أنسنة الإلهي». وفقاً للوك فيري[1]، مثّل ذلك انفصالاً ثلاثياً: ***لاهوتياً***، ***أخلاقياً***، و***روحياً***. سوف نقتفي مسارَ الفيلسوف الفرنسي الملخّص في كتابه «الإنسان ـ الإله» (١٩٩٦).

الانفصال اللاهوتيّ: لم يعد البُعد الإلهيّ نظاماً كونياً بل شخصاً

الانفصال الأوّل الذي أثارتْه المسيحية الوليدة كان مفهوماً جديداً حول البُعد الإلهيّ الذي لم يعدْ يُفهَم على أنّه البناء والتناغُم الكونيّ (كما فهمه الرواقيّون) بل الإله الذي تمّ تحويله إلى بشر. وعليه، لم يعدْ الإله نظاماً كونياً بل شخصاً يُمكن إنشاء علاقة معه عبر الإيمان (عِوضاً عن المعرفة). وفقاً للرواقيّين، يجبُ أن يتقبّل الإنسانُ قَدَره كما هو لأنّه يتطابقُ مع النظام الكونيّ الموجود. انصهر البُعد الإلهيّ مع نظام العالَم، مع القَدَر، مع حقيقةٍ غير شخصية. المثال الأعلى الرواقيّ هو التحوُّل إلى جزءٍ غير شخصيٍ من الأبدية الكونية.

1. Luc Ferry

ولكن في المسيحية، انصهر البُعد الإلهيُّ بإنسانٍ مُحدَّد هو الإله أيضاً، ويتكلّم مع تلاميذه، ويعدهم بالخلود. أصبحت علاقة الإنسان مع الإله علاقةً شخصية، وأضحتْ العناية الإلهية شكلاً من اللطف يوجّهه الإله نحو مخلوقاته.

تطرحُ الجملة الافتتاحية في إنجيل القدّيس يوحنّا ـ المكتوب باليونانية، لغة الشرق الروماني الإمبريالي والفلسفة عموماً ـ هذا التعريف الجديد للألوهية: «فِي الْبَدْءِ كَانَ الْكَلِمَة (اللوغوس)، وَالْكَلِمَةُ كَانَ عِنْدَ اللهِ، وَكَانَ الْكَلِمَةُ اللهِ». يُواصل المقطع ١٤: «وَالْكَلِمَةُ صَارَ جَسَدًا وَحَلَّ بَيْنَنَا». كان المجاز حول التجسُّد غير مفهوماً للرواقيّين حينما يُشيرُ إلى الإلهيّ، أي ذاك الذي لم يعد نظاماً كونياً مجهولاً بل شخصاً، الإنسان ـ الإله الذي يتكلّمُ مع المخلوقين ويُنقِذُ العالَم. هذا هو «موت الفلسفة» لأنّه، على خلاف التراث اليونانيّ، يُدرِكُ البُعد الإلهيّ في المسيحية عبر الإيمان وليس العقل. رُغم أنّ الفلسفة قد حُرمتْ من دورها الرئيسي، إلا أنّ وجودها ظلّ مُستمراً ولكنّها بقيتْ في خدمة الدِّين وصولاً إلى العلمنة الثالثة المتمثِّلة في النزعة الإنسانية. تحوّلتْ الفلسفة إلى تركيبة مُتشابِكة من المناهج والمحتوى التي تُعرَف اليوم بالمدرسية الفلسفية، مكرّسة لتحليل المفاهيم، وذلك بعد أن خسرتْ وظيفتها الأساسية المتمثِّلة في تعليم الإنسان كيف يعيشُ حياةً جيِّدة. خلال تلك السنوات نفسها حينما كان القدّيس يوحنّا يُجهِّزُ إنجيلَه، كتب بولس رسالتَه الأولى إلى أهل كورنثوس:

«لأَنَّ الْيَهُودَ يَسْأَلُونَ آيَةً، وَالْيُونَانِيِّينَ يَطْلُبُونَ حِكْمَةً،
وَلكِنَّنَا نَحْنُ نَكْرِزُ بِالْمَسِيحِ مَصْلُوبًا: لِلْيَهُودِ عَثْرَةً، وَلِلْيُونَانِيِّينَ جَهَالَةً!
وَأَمَّا لِلْمَدْعُوِّينَ: يَهُودًا وَيُونَانِيِّينَ، فَبِالْمَسِيحِ قُوَّةِ اللهِ وَحِكْمَةِ اللهِ.
لأَنَّ جَهَالَةَ اللهِ أَحْكَمُ مِنَ النَّاسِ! وَضَعْفَ اللهِ أَقْوَى مِنَ النَّاسِ!» (الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس ١: ٢٢ ـ ٢٥ ـ SVD).

الانفصال الأخلاقي: جميعُ الأفراد مُتساوون

أثّر الانفصال اللاهوتي أيضاً على الصعيد الأخلاقي. حملت المسيحية رؤيةً حول العلاقات التي تجمعُ بين البشر تناقضتْ مع المبادئ الثلاث الرئيسية البنيوية للأخلاق اليونانية

الأرستقراطية ـ النخبوية. نجدُ هذه المعلومات في كتابات القديس جاستن، وهو فيلسوفٌ رواقي اعتنقَ المسيحية وأُعدِم خلال عهد الإمبراطور الرواقي ماركوس أوريليوس.

أولاً، استناداً إلى الأخلاق الرواقية، فإنّ بعض الناس بطبيعتهم هم أكثر موهبةً من الآخرين. تعتمدُ هذه الرؤية الأرستقراطية على الفكرة التي تُفيدُ أنّ النظام الأخلاقي والسياسي والقضائي ينبغي أن يعكس الهرمية الطبيعية للكائنات. المدينة الحقّة هي تلك التي تعكسُ النظام الطبيعي للأفراد، وتضعُ الأكثر موهبةً في مواقع القوّة. كان رأي أفلاطون في الماضي مُماثلاً، فقد كان يستشعرُ ضرورة تطابُق الهرمية الاجتماعية مع هرمية الجسد البشري: الذكاء، العقل[1] ـ خاصية الفلاسفة ـ يأتي في مكانٍ أعلى؛ الشجاعة[2] التي تتطابقُ في المفهوم اليوناني مع عضلة الحجاب الحاجز تأتي في الوسط، مثل المحاربين الذين يُدافعون عن جُدران الـ«بوليس»؛ وبعدها تأتي الرغبات الدنيا[3] الموجودة في مكانٍ أسفل، في المعدة، مثل الحِرفيّين والعمّال الذين يُلبّون الحاجات المادية للجسم الاجتماعيّ. وعليه، هناك هرمية من الكرامة الأخلاقية تتطابقُ مع الهرمية التشريحية. على خلاف هذه الرؤية الرواقية، تعتمدُ الأخلاق المسيحية على الكفاح ضدّ الحالات الطبيعية من انعدام المساواة، وعلى الانخراط في تقديم العون للضعفاء.

ثانياً، لم تتألّف الفضيلة في نظر اليونانيّين من التنازُع ضدّ الطبيعة بل من تحقيق الطبيعة الأرستقراطية الموهوبة. أصحابُ الفضيلة هم الذين يملكون المواهب الممتازة ويعرفون كيفيةَ استخدامها (يتألّقُ الكمال، حتى وفقاً لأرسطو، من الانتقال من القابلية إلى الفعل، من الـ"*Dynamis*" إلى الـ"*Energeia*"). هنا أيضاً، تختلفُ الأخلاق المسيحية تماماً عن الرواقية انطلاقاً من أمرها المتمثِّل في رفْض كلّ نوعٍ من الانعدام الطبيعي للمساواة، ويتمُّ تحديدُ الفضيلة على أنّها كفاحٌ ضدّ كلِّ شيءٍ غير مُتساوٍ بطبيعته.

ثالثاً، اعتقد اليونانيون أنّ الهدف من الأشياء منقوشٌ في الطبيعة، والمثال الأسمى هو اتّباع ما هو مكتوبٌ في طبيعة الأشياء. الطبيعة هي مبدأ الحركة، وكلّ ما هو مطلوبٌ من

1. Nous
2. Thymos
3. Epithymia

البشر هو البقاء في أماكنهم (أو العودة إليها). هذه هي قصّة يوليسيس الذي ابتعدَ عن دياره بسبب الحرب وأصرّ تماماً بعدَها على العودة إلى محلّ إقامته الطبيعيّ. تنفصلُ الأخلاق المسيحية هنا عن الأخلاق الرواقية إلى أبعد حد، خصوصاً على ضوء نظرتها إلى المساواة بين جميع الأفراد. رُغم أنّ الطبيعة تُنتِجُ مخلوقاتٍ مُختلفة، إلا أنّ كلَّ واحدٍ منها حُرٌّ في تحقيق المساواة. تطابقاً مع الأخلاق المسيحية، واعتماداً على الحرية عِوضاً عن الطبيعة، تتألّفُ الفضيلة من تحوُّل العالم الطبيعي. الاستنتاج هو أنّ الهرمية الطبيعية من المواهب الفردية لا تُؤسِّسُ لهرميةٍ سياسية، بل على العكس، يُنادى نُبلاء السياسة إلى إصلاح الظلم وانعدام المساواة الكامنَين في الطبيعة. وعليه، المجتمع المثالي في الرسالة المسيحية هو ليس المجتمع الذي يُقلِّدُ الطبيعة من حيث حالات انعدام المساواة فيها، بل ذاك المجتمع الذي يسعى نحو خير الجميع. هنا، نحظى بنظراتٍ أولى إلى الحداثة والمجتمعات الديمقراطية.

الانفصال الروحي: عقيدة الخلاص والحياة الجيِّدة

قدّمتْ المسيحية عقيدةً جديدة حول الخلاص والعيش حياةً جيّدة. سبقَ وأن حضرتْ هذه المواضيع في الفلسفة اليونانية ولكنّها اكتسبتْ جاذبيةً مُضافة مع المسيحية، وهذا يُساعدُ في توضيح سبب بقائها طويلاً. إذا كان البُعد الإلهي مجهولاً في الفلسفة الرواقية ومُنصهِراً مع النظام والتناغُم في الكون، فإنّ الإله المسيحي كان مُهتماً بكلِّ مخلوق ويُبشِّرُ بالخلود. بهذا النحو، تبدّل مفهومُ الحب والتعلُّق بالمخلوقات. فوق كلّ شيء، تبدّلتْ مفاهيمُ السلامة والخلاص ـ التي تُسمّى اليوم بالروحانية ـ من خلال تحوّلها إلى تجربةٍ شخصية بالشكل والمحتوى. يستنتجُ فيري أنّ إضفاء البعد الإنساني على الإله وإضفاء البُعد الإلهي على الإنسان يلتقيان، ولكنّهما يؤدّيان إلى سوء التفاهم في مجالاتٍ مُتنوّعة.

هذه هي النظرة المسيحية التي أدهشتْ جاستن إلى الحدِّ الذي اعتنق المسيحية. تُروى هذه القصّة في مؤلَّفه الدفاعي، وخصوصاً في مُجريات المحكمة ضدّه وضدّ تلاميذه. نجدُ هناك أسبابَ الصراع بين الفلسفة الرواقية والمسيحية الوليدة حول قانون الإله،

اللوغوس الذي تمّ تحويله إلى إنسان، والكفاح للتغلُّب على الحالات الطبيعية من انعدام المساواة. كما رأينا سابقاً، كان جاستن الذي عاش في القرن الثاني، فيلسوفاً رواقياً مُحترماً قبل اعتناق المسيحية. بعد تحوّله إلى المسيحية، ألّف دفاعَين عن النّصارى: الأول كان مُوجَهاً إلى الإمبراطور أنتونينويس بييوس، والثاني إلى ماركوس أوريليوس. تحدّث الفيلسوف هناك عن الدهشة المتمثِّلة في تحوُّل اللوغوس إلى «لحم»، وفي الخلاص الذي لم يعدْ يُرى كعنايةٍ عمياء بل كعلاقةٍ شخصية مع الإله الذي تحوّل إلى بشر. كتب جاستن أنّ الإله الرواقي أعمى، عديم الضمير، بينما الإله المسيحي يهتمُّ بكل واحدٍ منا ويعدُنا بالخلود والحب. وعليه، فإنّ الموقف أيضاً تجاه الحب والتعلق بالمخلوقات الذي قاومه الرواقيون قد تغيّر. من وجهة النظر المسيحية، يتمّ إنقاذ الشخص الذي يُحبه المرء، فالحبُّ أقوى من الموت، وبعد الموت سوف يلتمّ شملُ الأفراد الذين انفصلوا عن بعضهم بعضاً.

بدا المفهوم المسيحي حول *الإله ـ البشر* مُستنكَراً للغاية إلى الحدّ الذي قام الإمبراطور ماركوس أوريليوس ـ رُغم أنّه كان حكيماً ومُتنوِّراً ـ بإعدام جاستن وتلاميذه. إلى جانب مؤلَّفه الدفاعية، تمثّلتْ التّهمة الأكثر خطراً التي وُجِّهتْ ضدّ جاستن في نصٍ يتضمّنُ حواراً بينه وبين الحاخام تريفو من إيفيسوس. تمحورَ موضوعُ جدالهما حول ما إذا كان ينبغي تحديد هوية الـ«*ليون*» بالنظام الكوني أو بشخصٍ يجمعُ الصفتَين البشرية والإلهية. كان الجواب المسيحي راديكالياً للغاية في نظر دائرة ماركوس أوريليوس (التي ضمّتْ الحاكم الذي أدان جاستن) ومُهلِكاً للفيلسوف الرواقي الذي اعتنق المسيحية.

نختتمُ هذا الاستعراض العام الموجَز حول العلمنة الثانية (من الفلسفة اليونانية إلى المسيحية) ونقول: من غير الممكن تجاهُل التصدُّعات النظرية والأخلاقية والروحية العميقة التي أنتجتها هذه العلمنة. هذه التصدُّعات كانت عميقةً ومُستمرّة إلى الحدّ الذي لا يُمكن أن يصفَ الفردُ في الغرب في يومنا الحالي نفسَه بأنّه غير مسيحي، على الأقل حينما يتعلّقُ الأمر بالأفكار حول الفرد، والمساواة في الحقوق، والعمل، والخلاص، والحياة التي يعيشها الإنسان بشكلٍ جيّد.

الحداثة والحريّة العلمية

العلمنة الثالثة المتّصلة بتطوُّر المجتمعات الغربيّة منذ القرن الرابع عشر فصاعداً هي الأكثر دراسةً في العلوم الاجتماعية، بدءاً مع ماكس فيبر[1]. المؤلّفات الاجتماعية الأكثر إقناعاً هي تلك التي تعتبرُ العلمنة الثالثة، على الصعيد الدينيّ، من آثار تمييزٍ وظيفيٍ عام في أنحاء المجتمع الغربيّ الذي خصّص مهارات المنظومات الفرعية المتواجدة أصلاً (العائلة، المدرسة، الاقتصاد، السياسة، الرعاية، الدِّين، والثقافة) وشكّل منظوماتٍ جديدة، مُخصّصة أيضاً[2]. توجّب أن تُركِّز كلُّ منظومةٍ فرعيةٍ على وظائفها الخاصّة والتخلّي عن وظائف أخرى مُتنوِّعة كانت تنتمي سابقاً إلى نِطاق مسؤوليتها. خُذ على سبيل المثال كم وظيفة ومسؤولية اضطُرّتْ العائلة التقليدية أن تتخلّى عنها، مُتحوّلةً إلى أُسرة نواة مع والدَين عاملَين. هذا الالتقاء بين منظوماتٍ فرعية مُتعدّدة ـ كلٌ بوظائفها المحدّدة ـ يمُثِّلُ التعقيد في المجتمع المعاصِر. أمّا فيما يتعلّقُ بالمنظومات الفرعية التي امتلكتْ في الماضي كفاءاتٍ واسعة الانتشار، فهذا يعني فُقدان الأهمية (الرمزية والحقيقية، الفردية والجماعية) والمواجهة التنافسية التنازعية مع المنظومات الفرعية الأخرى.

حينما يأتي الأمر إلى المنظومة الفرعية الدينية، فإنّ تعيين حدود المسؤوليات يُشيرُ إلى آثارٍ كبيرة، ربما هي أكبر من تلك التي عانتْ منها العائلة التي شهدتْ أيضاً انخفاضاً حادّاً في مسؤولياتها. في المجتمع التقليدي، المنظومة الفرعية الدينية هي التي منحتْ الشكلَ والقواعدَ والتوقيتَ إلى الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. من الرحم إلى القبر، الدّينُ هو الذي وهبَ المعنى والمغزى إلى الأنماط الحياتية للأفراد، وحوّل أحياناً أكثر

---

١ في هذا السياق، العلمنة (Secularization) التي تُفهم بأنّها التحوّل الاقتصادي والاجتماعي والثقافي الذي تُصبِحُ من خلاله بعض قطاعات المجتمع مُستقلةً عن المؤسسات الدينية، هي مُختلفة عن كلٍ من العلمانية (Secularism) (الأيدولوجية التي تُضفي الإطلاق على الحقيقة الدنيوية وتؤكِّد أنّ العالم التجريبي موجودٌ فقط وأنّ الإلهي هو مجرد وهم ذهني) والعلمانية (Secularity) (مُقاربة تُحاول أن تُوازن الوجود وانعدام الوجود، الأبدية والوقت، العالم والله). الدولة العلمانية ليست إلحادية أو ثيوقراطية؛ إنّها حكومة جميع الاختلافات (الاقتصادية والثقافية وحتى الدينية).

2. Gilli G. A. (2016), ***Manuale Di Ex Voto***, Fusta Editore, Saluzzo, pg.80ff.

الأنشطة استنكاراً إلى شعائر مُقدّسة وطقوس. اتّسمتْ ساعاتُ النهار، من الفجر إلى الغروب، بالعلامات والأصوات المقدّسة، وحتى أوقات السنة قد اتّبعتْ تقويماً شعائرياً يحوي فصوله الخاصة ونواهيه ومهرجاناته. امتثلتْ الممارسات العملية لسلسلةٍ من القواعد والقوانين الدينية، وأضفتْ الطقوس الأهمية والقداسة على جميع الأمور سواء كانت عامة أم خاصة (تناول الطعام، الاحتفال، وإحياء ذكرى السنويات) بالإضافة إلى «مناسك العبور» (الولادة، الزواج، المرض، الموت). طوعاً أو كرهاً، تفاعلَ الدِّين مع كلّ مجالٍ في حياة المؤمنين وغير المؤمنين معاً، واضطرّ الجميع إلى الاعتراف بأنّه جوهريٌّ لإنتاج التماسُك والهوية الاجتماعية ضمن المجتمعات[1].

العلمنة التي تَبِعتْ التطوُّر الغربيّ العلميّ حَرَمتْ الدِّين من كثيرٍ من وظائفه ومسؤولياته، وجعلتْ المجتمع المدني حُراً ومُستقلاً ومُنفصلاً عن *المقدَّس*. وهذا بالذات هو *المجتمع العلماني* المعاصِر الذي شهِد خلال تاريخه الطويل تطوُّرَ العمليات المتعدِّدة من *التحرُّر من الوهم* حول العالَم وفقاً لتعبير ماكس فيبر. الحقيقة أمام عيوننا هي أنّ المجتمعات المعاصِرة أصبحت مع حلول هذا الوقت علمانيةً بشكلٍ حاسم في مؤسساتها الخاصّة والعامّة. يكتبُ بيتر بيرغر[2] عن أمريكا المتديِّنة وأوروبا غير المتديِّنة:

«الذي حصل فعلاً هو أنّ المجتمعات الدينية قد نجتْ وحتى أنّها ازدهرتْ لدرجة أنّها لم تُحاوِل أن تتكيّف مع الحاجات المفترَضة لعالَمٍ مُعلمَن. الحداثة، لأسبابٍ مفهومة تماماً، تُخرِّبُ جميعَ اليقينيات القديمة؛ وانعدام اليقين هو ظرفٌ يجِدُ كثيرٌ من الناس أنّه يصعبُ تحمُّله. وعليه، كلُّ حركة (ليس فقط دينية) تعدُ بتوفير أو تجديد اليقينيات يتحتّمُ أن تُواجِه التحدّي المتمثِّل في السوق المفتوح.»[3]

1. Heller A. (1970), ***A mindennapi élet, Akadémiai Kiadó***, Budapest.
2. Peter Berger
3. Berger P. L. (1999), "***The Desecularization of the World: A Global Overview***", in Berger (ed.), ***The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics***, Ethics and Public Policy Center-Eerdmans Publishing Company, Washington DC,3.

يبدو أنّ هذه الملاحظة تُناقِضُ أطروحة اولئك الذين تنبّأوا بأنّ عصرنا سوف يشهدُ ليس فقط ***علمنةً ـ مجهرية*** كميّة (للمعتقدات الفردية) أو ***علمنةً ـ متوسِّطة*** (للممارسات الفردية)، بل أيضاً ***علمنةً ـ كبيرة*** نوعية (عدم أهمية الدِّين الذي لم يعدْ يُلهِمُ مؤسّسات الشعب أو قوانينه أو ثقافته). في الواقع، بيئةُ اليوم تشهدُ المقارنة بين الأديان ـ غالباً بطريقةٍ تنازعية ـ مع القوى الاجتماعية والسياسية للأغلبية، وأحياناً تتحدّى شرعية الدوائر العلمانية الرئيسية وحريتها كالدولة واقتصاد السوق.

«ما هو على المحكّ هو تعريف الحدود العصرية بين المجالَين العام والخاص، بين المنظومة والعالَم الحيّ، بين المشروعية والأخلاق، بين الفرد والمجتمع، في وسط العائلة والمجتمع المدني والدولة، وفي وسط الشعوب والدول والحضارات والمنظومة العالمية»[1].

فلنتناول بتفصيلٍ أكبر آثارَ العلمنة على الروحانيات التي مثّلتْ بمعنىً ما منظومةً فرعية في كلّ دين. النقطة الأولى هي أنّ العلمنة لم تؤدِّ إلى اختفاء الروحانيات إلا أنّها غيّرت كثيراً من تعبيراتها التقليدية. النقطة الثانية هي أنّ هذا التحوُّل حصل على مُستوى كلٍّ من البُنية ـ المتّصلة بالمنظومات المتنوّعة والمنظومات الفرعية ـ وشخصيات الأفراد ومنظوماتهم القيمية وأنماطهم الحياتية. تشهدُ كثيرٌ من الأبحاث أنّ العلمنة قد مارستْ تأثيراً أكبر على العلاقات بين المؤمنين والمؤسّسات الكَنَسية من التأثير على حيوية حالات التديُّن الشائعة أو على الروحانيات الجديدة. وعليه، فإنّ المبدأ المعتمِد على رؤيةٍ كلية ومُندمِجة بشدّة حول المجتمع والذي يقولُ بأنّه إذا تمّت علمنةُ المجتمع فإنّ جميع أفراده سوف يكونون مُعلمَنين بنفس المقدار ليس صحيحاً. النقطة الثالثة المفيدة عند شرح التحوّلات النوعية والكميّة الواضحة في الروحانيات المعاصِرة هي التحوُّل الذي شهدته المجتمعات مثل الأبرشيات الكاثوليكية حيث وُلدتْ ذات مرة كثيرٌ من الروحانيات وتواجدت. بالفعل، المجتمعات الأبرشية في عملية العلمنة العامة هي التي تعرّضتْ

1. Casanova J. (2000), Ol***tre La Secolarizzazione. Le Religioni Alla Riconquista Della Sfera Pubblica***, Il Mulino, Bologna,12.

للتغييرات الراديكالية. لأسبابٍ ديموغرافية وتمدُّنية ومنظّماتية عملية، شاهدتْ كيف أنّ وظيفتها *كمجتمعات انتماء* قد اختفتْ. لقد فقدت الأبرشيات الكبيرة والصغيرة أهلها التاريخيّين الذين اعتبروها طوالَ حياتهم نقاطاً مرجعية حيث كانوا يُشاركون آرائهم حول العالَم والممارسات المدنية والدينية.

استقلالية الأنماط الحياتية

ما كُتب آنفاً حول العلمنة الثالثة هو مجرد وصفٍ سريعٍ للحجم الضخم من المؤلفات في العلوم الاجتماعية في أعقاب فيبر. ولكن ما هي التحوّلات الإضافية التي شملتْ الأديان والتجارب الروحية للأفراد من سنوات الـ١٩٦٠ لغاية يومنا الحالي؟ الفرضية هنا هي أنّه تمّ إطلاقُ علمنةٍ رابعة. بينما العلمنة الثالثة قد استهلّت انفصال الدِّين عن المجالات المتنوّعة (الاقتصادية، القضائية، السياسية، الثقافية، والحياتية اليومية) في المجتمع، إلا أنّ الحياة اليومية في وقتنا الحاضر هي التي تسعى نحو التطوُّر المستقل من خلال تحرير الأنماط الحياتية.

نشهدُ مع العلمنة الرابعة تحقيقَ مبدأ هوغو غروتيوس في العام ١٦٢٥ «كأنّ الإله ليس موجوداً»، والذي يُمكن أن نُضيف إليه اليوم الصيغة التالية: «كأنّ الجماعة ليست موجودة». في المجال الديني أيضاً، خلخلتْ الحداثة الصِلات مع الكنائس والتقاليد. أوهنتْ العلمنة الرابعة في يومنا الحالي الروابط والتقاليد والطقوس الواجبة بشكلٍ إضافي. لا تُنذر استقلالية الأنماط الحياتية بموت البُعد الديني بل بميل الفرد نحو تصميم مشروع حياته وملفاته التعريفية الروحية الجديدة الجذابة انطلاقاً من طبيعتها الحرة وممارساتها الشخصية الأفقية. هذه الأنماط الحياتية التي يتمُّ اختيارها فردياً هي مُركّبة، يتمّ انتقائها من عدّة مصادر، وتستندُ ممارساتها بشكلٍ رئيسيٍ إلى العلاقات البَينية مع البيئات الدينية والأفراد الآخرين التي/الذين لا يُمكن أن يُحقِّق الفرد أبداً اتّصالاً مباشراً معهم ويعرفهم فقط بشكلٍ افتراضيٍ عبر وسائل التواصل الاجتماعي والشبكات. هذا هو الظرف الحياتي الذي يُضعِفُ أيضاً الممارسات والسلوك الديني الموروث منذ الولادة. كقاعدةٍ عامة، هذه

الأنماط الحياتية تُرتِّبُ الروحانيات التي تضمُّ الأفراد الذين اختاروها على أساس الحاجات والاهتمامات والشعور الشخصي.

العلمنة الرابعة تُضفي العلمانية أيضاً على الممارسات الدينية وتجعلها مُستقلّة عن الأديان وترصفها مع أنماط الحياة التي يقومُ من خلالها الأفراد بإبلاغ أنفسهم والآخرين من هم، من يظّنون أنّهم يُشبهون، ومن يُريدون أن يُميِّزوا أنفسهم عنه، مُحدِّدين معنىً وحدوياً لوجودهم وسلوكهم. الأنماط الحياتية هي ميزةٌ خاصّة في مجتمع اليوم حيث، في كثيرٍ من الأحيان، ليست القيم والأيديولوجيات وحتى المقام الاجتماعي هو ما يُوضِّحُ سلوكَ البشر بل الأذواق والشعور والاهتمامات الشخصية واتّجاهات الموضة.

اليوم، وبعد ألفيّ عامٍ من نشوء المسيحية، نشهدُ ***وضعاً علمانياً***، وهو الأثر الأخير لعملية العلمنة التي تُحيطُ الكوكب برؤيةٍ جديدةٍ إلى الحياة، كافية لنفسها، من خلال الإعراب عن الأنماط الحياتية ومعنى حياةٍ فردي وجماعي. لقد تمّ التغلُّب على الآلهة والشياطين والكائنات السماوية والمؤسّسات التي تمُثّلها. بقيتْ شؤونُ الماضي في الكتب ـ وبالطبع في قلوب البشر ـ ولكنّ الحياة اليومية والأنماط الحياتية تذهبُ باستقلاليةٍ في طريقها الخاص. من علامات هذا الأمر الانزعاج من الطقوس والممارسات المتكرّرة والممنوحة طابعاً رسمياً[1]. تملكُ الأنماطُ الحياتية الأولوية في كلّ ظرفٍ وبيئة: ***الطقوس، لا؛ الأنماط الحياتية المستقلّة، نعم***. الإعلانات هي ***روحُ العصر*** في هذا الجو، وشرطٌ ضروريٌ للـ«تواجد هنا» ولأنّ «الجميع يراني».

في ***الوضع العلماني***، تتركُ صورُ الإله البعيد المجالَ للروحانيات الفراكتالية، الأديان الجديدة، وتكنولوجيات سعة العيش وأسواقها. يُصبحُ البُعد الإلهيّ وجوداً جسدياً مُعاشاً، أي إنّه قادرٌ على إصدار الطاقة الفكرية، التبديدية، والتحويلية. لقد انكشفت روحُ المجتمع العلماني، وقد سبق أن لمحها عالمُ الاجتماع إميل دوركايم الذي صرّح أنّه من أجل ضمان التماسك الاجتماعي لم يعد كافياً تأليهُ الملوك والقادة الكبار كما كان يحصلُ في

1. Calasso R. (2017), ***L'Innominabile Attuale***, Adelphi, Milano.

الماضي، بل ينبغي تأليه المجتمع نفسه[1]. أضحى التماسُك الاجتماعي مادةً إلهية تنتشرُ في الجسم الاجتماعي، وأصبحَ المجتمعُ نفسه ـ وأحياناً السوق ـ لأفراده ما مثّله الإله يوماً ما للمؤمنين. يتشكّلُ في هذا السياق ما يُمكن أن نُسمّيه «الأشكال الدينية الفراكتالية». الفراكتال، الذي يُفهَم على أنّه بُنيةٌ لا تتغيّر رُغم أنّها تُميِّزُ نفسَها بكثيرٍ من الأنماط، قد يبدو كبناءٍ اصطناعيٍ نادر، ولكنّ الحقيقة هي أنّ وجوده شائعٌ في الطبيعة ومن الأمثلة على ذلك: ترتيب غصون الأشجار، شكل القرنبيط، توزُّع الخلايا الرئوية، سطح السحاب، مجرى النهر، بُنية المجرّات، صاعقة البرق، وآثار إيداع الأيون في عمليةٍ إلكتروليتية. الشكل الفراكتالي فعّالٌ ليس فقط في لغة الرياضيات (حيث هو أكثر شيوعاً من الدائرة أو المربّع) بل بشكلٍ مُتساوٍ أيضاً لدى فهم الطبيعة وحين التطبيق على العلوم الغائية.

الفراكتال في المجال الدينيّ هو تكاثُر الأشكال، تكاثُر المؤسّسات الدينية (الكنائس، المذاهب، الحركات، ومواقع الإنترنت) وتكاثُر الأحاسيس والاهتمامات والروحانيات. مؤخراً، اتّخذتْ هذه الأخيرة شكلها بشكلٍ مُستقلٍ خارج الأديان، وتكيّفت مع حاجات الأفراد للاكتمال والشفاء والتنوير: أمّا الأساطير والمرويات التي أنشأتْ هذه الروحانيات فهي ضعيفة أو قد اختفتْ، خصوصاً في بُعدها المتسامي. *تتيّمُ* الروحانيات أحياناً، فاقدة لكثيرٍ من الفاعلية. يحصلُ كلُّ هذا في بيئةٍ مُعاصرة تشهدُ اجتثاثَ القواعد التقليدية للمعنى، على سبيل المثال: أيديولوجيات الماضي. أصبحَ عددٌ مُتنامٍ من الأفراد يرونَ أنفسَهم *كأيتام* كلِّ ماضٍ اجتماعيٍ وثقافي وديني، ولهذا السبب أنشأوا هويةً روحية وأنماطاً حياتية لوجودهم. يتمُّ تشكيلُ ممارساتٍ روحية جديدة ورؤى جديدة حول العالَم، واختبار أبجدياتٍ دينية أخرى، واستكشاف نصوصٍ وسادة قدماء. في كلّ هذا، الروحانيات (حتّى أكثر من الأديان) هي المفتاح لتأويل التحوّلات العميقة التي ما زالت تحصلُ من قِبل العلمنة في المجالَين الخاص والعام. *جمودُ الانتماء* ـ الذي يُفسِّرُ استمرارية الأديان ـ ليس له وجودٌ في الروحانيات. حتّى السوق قد لاحظ هذه الحقيقة، ففتح مجالاً خاصاً مُكرَّساً

1. Durkheim É. (1964), ***The Division of Labour in Society***, Free Press, New York.

للخدمات الروحيّة مُتعقِّباً الناس في حياتهم اليومية وعِلْمهم وأماكن عملهم ومُنتجعاتهم السياحية والأماكن التي يرتادونها سعياً وراء السلامة الجسدية والداخلية.

يجدرُ أن نتذكر بأنّ *الإنسان العلماني*[1] لم يضطرّ إلى انتظار التحقيقات الاجتماعية الحالية لكي يستوطن في العلمنة الرابعة. يُمكننا أن نراهُ حاضراً في الأوصاف التاريخية لإنسان القرون الوُسطى في حياته اليومية ـ في الساحات والمسارح والحانات ودور البِغاء. من جهةٍ ثانية، الإنسان العلماني مُقتنعٌ اليوم بأنّه يعيشُ بشكلٍ طبيعي لأنّه قد تحوّل إلى *إنسانٍ عاديٍ*[2]. الإنسان العلماني في العصر الحاضر هو نتاجٌ مصقولٌ ومُعقدٌ للتطوُّر التاريخي والتحوُّل الدينيّ، وهو غير مُتوقَّع لدرجة أنّه لا يعلمُ بنفسه ما هي حقيقته أو ماذا سوف يكونُ عليه مُستقبل العالَم.

وعليه، مع فقدان أهمية الأديان التاريخية المنظّمة، لم ينطفئ البُعد الدينيّ ولكنّ أحاسيس الإنسان العلماني وحاجاته تخضعُ للتحوُّل، مع كلّ الأهمية التي ينسبها إلى حرية الاختيار والتغيير التي تمّ إخضاعها للتجربة والاستبدال بطرقٍ لم تخطر على بالٍ في المجتمعات التقليدية. سبقَ وأن تنبأ ماكس فيبر بهذا حينما كتبَ بأنّ التحرُّر من وهم العالم، من بداية القرن الرابع عشر فصاعداً، هو الذي حوّل البُعد الديني التقليدي إلى أشكالٍ علمانية، أي إنّها مُستقلّة عن المحتويات العقائدية المعرّفة والقيود التي تفرضها الأديان التاريخية. أحياناً، في هذا السياق بالذات، نجدُ علمانيةً إنسانية تحوي من ناحية مجموعاتٍ دينية تعملُ كوكالات الرعاية الاجتماعية، ومن ناحيةٍ أخرى أفراداً علمانيّين يتصرّفون وكأنّهم كهنة كَنسيّين يُناصِرون التضامُن. في هذه الحالة، لا تتشكّل العلمانيات الإنسانية بعد الأديان أو ضدّها، ولكنّها بحدّ ذاتها أشكالٌ دينية في طور التوسُّع الكوكبي، وقادرة على معانقة الأديان والتحرّكات والاتّجاهات المختلفة. اللائكية الفرنسيّة هي إحدى أشكال العلمانية الإنسانية التي تكشفُ عن نفسها بطرقٍ كثيرة في مُنافسةٍ مع الأديان التقليدية[3].

---

1. Homo Saecularis
2. Homme Moyen
3. Calasso R. (2017)

بما أنّ *الوضع العلماني* قد تواجدَ على الدوام، ما هو الجديد إذاً؟ الجديد هو أنّه أصبح حالة طبيعية، وحالة *الإنسان العادي*. *الوضع العلماني* هو ما عبرّ عنه أحد الأشخاص الذين أُجريت معهم مقابلة في استطلاعٍ حديثٍ حينما أجاب: «لستُ مؤمناً ولستُ مُلحداً، إنّني إنسانٌ طبيعي». كان يمتلكُ الإنسان التقليدي واجباتٍ وتكاليف دينية مُحدّدة، ولكنّ الإنسان العلماني يعيشُ لنفسه وكأنّه لا يدينُ بشيءٍ لأحد. وصفته الآدابُ قبل وقتٍ طويل من وصْف العلوم الاجتماعية. من المحتوم أنّه في هذا النوع من الحياة، فإنّ انعدام اليقين، والتعاقُب، ومجهود الاختيار سوف تبقى جميعها مصدراً للقلق للإنسان المعاصِر. الحالة الاعتيادية حلّت مكان معايير الأديان التاريخية، ولكنّ الوضع العلماني لا يهدفُ إلى توجيه التحدي أو ـ حتى أقل ـ إلى استبدال الهويات الدينية التقليدية. المبدأ الجديد هو *الانتماء من دون إيمان*، حيث تنقلبُ الصيغة المعروفة *الإيمان من دون انتماء*. الإيمان والمشاركة بشكلٍ مُستقل وشخصي لا يمنعان الإنسان من البقاء ضمن تراثٍ تاريخي ـ ديني، ولكنّ كلّ شيء ـ بما في ذلك القلق وانعدام اليقين ـ هو شخصي وتم إضفاء الطابع الفرديّ عليه.

تشهدُ جميعُ الأبحاث حول الإلحاد المعاصِر على صعوبة العثور على أشخاصٍ يُعلنون أنّهم مُلحدين، إذ يعتبرون الكلمة مُبالِغة وحاسِمة للغاية. يُفضَّل استخدام عبارة «لاأدري»، وكذلك «باحث»، وفي الآونة الأخيرة «المؤمن مُجدداً». «*الروحاني غير المتديِّن*» هو أكثر الملفات التعريفية شيوعاً، الهوية السائدة في الوضع العلماني. لا يتقبّل *الروحانّيون غير المتدّينين* جميع أشكال الدّين المنظّم، ويستشعرون بُعداً روحياً أكثر سيولةً من البُعد الديني. *البيئة* التي يغمسون أنفسهم بها ـ حيث يجدون الـ«ما بعد» والمتسامي ـ هي البُعد الجمالي للمشهد الطبيعي وللموسيقى وللرسم وأخيراً للقضايا الإنسانية. إنّهم بذلك «حُجاج المطلق»، الذين يبحثون بشكلٍ واعٍ، ولهذا السبب يرفضون «البعد الديني» وهو بالضبط المنزل حيث يقطنُ فيه سُكّانُ الدين وأهله الأصليّون.

منذ حلول البروتستانتية فصاعداً، خلخلتْ الحداثة الروابط العامودية في المجال الدينيّ بالتقاليد والكنائس.

«يبدو أنّ البروتستانتية تُخفِّف مُحتوى الخطاب الديني حتّى تطرده كلياً، إلى أن تتمّ الإطاحة بالفاعل المؤمن ـ كما هو الحال مع الكويكرز ـ في جوٍ من التخلخل العميق من دون موطئ قدم. إذا كانت من جهة تحمي مركز المجال الديني من كلّ أثرٍ بشري، مُخلِّفةً الظل الفارغ للتسامي مُخيِّماً هناك، فإنّها من الجهة الأخرى تقومُ أيضاً بجرْف الطقوس وتخترعُ إلهاً لا يتكلّمُ مع الجماعات بل مع الأفراد. البروتستانتية هي الدِّين الحقيقي للحداثة، الذي وُلد وتغذّى من خلال اختراع التميُّز الإنساني في نهاية القرون الوُسطى.»[1]

أطلقتْ الحداثة في خِتام القرون الوسطى الدِّين ـ أو التديُّن، حينما يُشارُ إلى الأفراد ـ المتمثِّل بالتميُّز الإنسانيّ والانتقال من «الإله» إلى «الأنا». حتّى حينما يُستشعَر المعنى الديني جماعياً، فإنّ الجماعة هي شكلٌ اجتماعي مُتخلخل، كفرديات مُختلفة تتذبذبُ معاً أو تتشاركُ بشكلٍ مُتناقضٍ الذوقَ نفسه الذي يُفضِّلُ الصمت والوحدة. إنّها أشكالٌ جماعية من الأحداث الروحية الخالية من التسامي، من المعابد الخاصّة، ومن الأوثان المقدسة الجديدة، التي تملأ الفراغ ذا المعنى الديني الذي تخلّف من الروابط والتقاليد العامودية. في ختام مُجلده حول الروحانية الرقمية، يصفُ عالِمُ الرموز Leone واحدةً من هذه الطقوس الجماعية الجديدة: الهتاف.

«لا يمُكن إلا أن يتأثّر الفردُ بالبشرية التي تهتفُ للموت. الهتاف حتماً ليس للميّت، للإنجازات التي يمُكن أن يكون قد أنجزها في الحياة والتي سوف تُحجَز الآن عنه. لا، فالجمهور يحتفي مع هتافه بنفسه، وكأنّه يقولُ أجدْتَ صُنعاً، وكأنّه يُعبِّرُ عن انفجارٍ من الرضا على الدوران الناجح لراقص أو الارتجال المرِن لعازف جاز.»[2]

---

1. Leone M. (2014), ***Spiritualità Digitale: Il Senso Religioso Nell'Era Della Smaterializzazione*** (Spiritualità Senza Dio, 3), Mimesis, Milano, 23.

2 .Ibid, p46.

الهتافُ هو شكلٌ جديدٌ من العمومية، ولكنّه موجّهٌ نحو نفسه والمجموعة التي تُحرِّرُ ذاتها، في لحظاتٍ مُحدّدة، من تجزُّء النرجسية الرقمية للدنوّ بشكلٍ وثيق نحو بعض في وجه ذاك اللانهائي الذي يُسمّى الموت في أماكن أخرى.

ما هو إذاً المعنى الدينيّ في *العصر العلماني*؟ حدّدت المؤلفاتُ العالمية أربعة دوافع رئيسية للتحوُّلات الماضية قُدُماً في المجال الديني في الحداثة المتطوِّرة: نزع الطابع المؤسّساتي، نزع الطابع الشخصي، ظهور أشكالٍ اجتماعية جديدة من البُعد الديني، وتكاثُر الروحانيات. اعتماداً على هذه العوامل الدافعة، تطرحُ هذه الفقرة الفرضية التي تُفيدُ بأنّ العلمنة الرابعة تتألّفُ من استقلالية الأنماط الحياتية، وبشكلٍ أعم، من استقلالية الحياة اليومية.

القوى الدافعة للعلمنة الرابعة

قبل كلّ شيء، وكما رأينا سابقاً، هناك نزعٌ للطابع المؤسّساتي في الطراز الدينيّ، حيث ينتقلُ من المجال المؤسّساتي إلى المجال الذاتي. هناك إضعافٌ لعمليات التنشئة الاجتماعية التقليدية في الأجيال الجديدة، هذه العمليات التي تمكّنتْ المؤسّسات الدينية من خلالها، بشكلٍ مباشر أو غير مباشر، من نقل نماذجها الثقافية والحياتية. إنّه سياقٌ مُختلفٌ كثيراً عن ذاك السياق حيث كان اتّحاد مركز الانتماءات ـ المستمَد من الولاء التام لمجتمعٍ محلي (أبرشية، بلدة، حي) ـ تعليمياً بحدّ ذاته. تجربة تعدُّدية العوالم الاجتماعية، التي هي من سمات العصر العلماني، تجعلُ المجالَ المؤسساتيّ غير مهم في جميع المجالات ومنها الدينيّ، بحيث إنّ التجارب الشخصية للفرد تكتسبُ مزيداً من الوزن والواقعية من تجاربه المؤسّساتية، وهي تكتسبُ اليوم شرعيةً، واعترافاً، ومِصداقية إلى حدٍ لم يكن قابلاً للتصوُّر في المجتمع التقليدي. ينتمي اليوم خيارُ روحانية الفرد ومنشآتها إلى فئة المشاريع الحياتية التي ينبغي بناؤها فردياً، مع التعليم والعمل والعائلة.

يُقادُ الفرد ـ الذي أصبح اليوم *أنا مُتعدِّداً* ويختلفُ عبر الوقت ويرتبطُ بروحانيّته بطرقٍ مُختلفة وفقاً للبيئات اليوميّة التي يرتادها ـ لاتّباع خياراتٍ مُتغيِّرة ومُتتابعة حتّى في المجال

الروحيّ. رأينا في الفصل الثاني مفهومَيّ التفرُّد والتمييز اللَّذين حدّدهما سيمل[1] بأنّهما أحجارُ زاوية كلّ تطوّر اجتماعي فردي أو جماعيّ[2]. يستجيبُ الاثنان للحاجة المتمثِّلة في التأكيد على شخصية الفرد، وذلك من خلال التمييز النوعيّ الذي يمتلكُ وظيفة جذب انتباه المجموعة التي ينتمي إليها الفرد. التفرُّد والتمييز في مقابل الأعضاء الآخرين من المجموعة هما من بين الحوافز الرئيسية التي تحثُّ على أفعال الأفراد وتُحدِّدها. وعليه، توجدُ ***ذاتيةٌ مُتميِّزة*** في المجال الدينيّ أيضاً، وكأنّه تقريباً لتفادي ضياع فرادة الإنسان في الأشكال التي تُضفى عليها الموضوعية. وعليه، مع تكاثُر الأنماط الحياتية في المجتمعات الأفقية، يوجدُ حتّى في المجال الدينيّ انتقالٌ من الروحانية الوحدوية (المعهودة في المؤسّسات) إلى الروحانية المتعدّدة (المعهودة في الفاعلين). بعدها، تتكاثرُ الروحانيات بالطريقة عينها مثل الأنماط الحياتية، بدافع الرغبة الفرديّة بتمييز النفس أيضاً في مجال الهوية الدينية.

كما رأينا للتوّ، يتمُّ إضفاء الموضوعية على النمط الحياتي، وهو يتكاثرُ جاعلاً نفسه مُتاحاً لكلّ من يتبنّاه ويستخدمه بطريقته الخاصّة ويربطه بالمعاني والوظائف الشخصية بغضّ النظر عن بُعدها الأصليّ القيمي. في عملية الشخصنة هذه، يزدادُ عدد الأفراد والروحانيات التي لا تمتلكُ مكانةً دينية ثابتة، ولكنّ هذا لا يُنذِرُ بنهاية البُعد الروحيّ بل يُنذر بالميل الفرديّ نحو إنشاء المشروع الروحيّ ـ الحياتي الخاص بالإنسان. يؤدّي انحلال الملف التعريفي للفاعل المنفرد إلى تأويل الهوية الروحية كساحةٍ من الاحتمالات والقيود التي تنتمي بشكلٍ مُتزامنٍ إلى عدّة عوالم مُختلفة. التأكيد الموضوع على النفس وأصالتها هو جزءٌ لا يتجزأ من الروحانيات العلمانية حيث تُرى الرابطة بين الصحة الروحية والجسدية في إحدى التحيات الأكثر تكراراً (أي «الدعوات»): اهتمّ بنفسِك! الصحة والخلاص مُتشابِكان في كثيرٍ من الأحيان، ويصنعان حالةً من العافية العامة حيث لا يعودُ هناك تمييزٌ واضحٌ بين البُعدَين المادي والروحي. الأساس هو مجموعةٌ من الحاجات

1. Simmel
2. Simmel G. (1890), Üb***er Soziale Differenzierung. Soziologische und Psychologische Untersuchungen***, Duncker & Humblot, Leipzig.

المتعلِّقة بالحِمية الغذائية والصحة والعلاقات بين الأشخاص التي تنمو منها شبكةٌ عِلاجيـة وروحية جديدة.

القوة الدافعة الثانية وراء الحداثة المتقدِّمة هي إضفاءُ الطابع الشخصـي على الإيمان.

«مُلاحظاً بشكلٍ أضعف رابطَ الطاعة تجاه السلطات الدينية التقليدية، وناظراً إلى حُرية الاختيار على أنّها مُعترَفٌ بها اجتماعيـاً، مُشـرّعة، وكثـيراً مـا يـتمُّ مُناشدتها حتّى، يملكُ الفرد قوةَ ـ إن لم تكن وظيفةَ ـ الاختيار ليس فقط مـن بين مجموعةٍ من المقترحات الدينية الممكنـة التـي تتضـمّنُ تقاليـد وعقائـد ومنظّمات دينية مُعرّفة مُسبقاً، بل أيضاً من بـين مُعتقـداتٍ مُحـدّدة وعناصـر إيمانية يمُكن أن يُنتزع سياقها من التقليد والمنظّمة التي تمّ تطويرها فيها.»[1]

هناك ميلٌ مُتزايد نحو التكوين الحر لعناصـر النمط الحياتي للفرد[2]، ولكنّ هـذا التوليـد الشخصـي للأنماط لم يُعرقِل تبنّي المعتقدات والممارسـات الجديـدة أو أن يُنسَـب إليهـا معنى مُحدّد يأتي من خلال الأنماط الجماعية التي يتمُ تشاركها مع الآخرين. هذا هو البُعد الجماعي ـ ولو كان غير رسمي ـ للأنماط الحياتيـة. مُنِحـتْ عـدّة تسـميات لهـذه التقويـة للأنماط الدينية: مثل الـDIY (افعل ذلك بنفسك) الديني، الدِّين[3] (وفـق الطلـب)، النسـيج الديني، تديُّن العصـر الجديد، الدِّين المصمَّم، الفردية الفائضة. تُشيرُ التعريفات المختلفـة إلى تلك المجموعة من الممارسات (السلوك، المعتقدات، التجارب، الطقـوس، المعرفـة، القراءة) التي يزرعها الأفراد والمجموعات اليوم بحريةٍ أكبر من الماضـي. إنّها الظاهرة التي من خلالها تجتمعُ فكرة «السوق الحر» الدينيّ للخـير الرمـزي مـع فكـرة السـلوك الفـرديّ

1. Genova C. (2016), ***Oltre il credere. Significati e senso nelle pratiche religiose***, Mimesis, Milano, p11.

2. Roof W.C. (1993), ***A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation***, Harper Collins, San Francisco.

Roof W.C. (1999), ***Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion***, Princeton University Press, Princeton.

Roof W.C. (2003), "***Religion and Spirituality: Toward an Integrated Analysis***", in M.Dillon (ed.), ***Handbook of the Sociology of Religion***, Cambridge University Press, Cambridge: 137–148.

3. À la Carte

النفعيّ. الحداثة المتقدّمة هي التي تصنعُ فرداً مُتديّناً من هذا النوع: فاعلاً يُنظِّمُ في الوقت نفسه، وبحرية، التماسك الاجتماعي والاستقلالية، والاستمرارية والانقطاع فيما يتعلّقُ بروابط التقليد والجماعة؛ بكلمةٍ أخرى، الذي يصنعُ الفرد المتديِّن من دون أخلاق أو إيمان معياري بصرامة. إحدى الملفات التعريفية الدينية المنبثِقة من الأبحاث الحديثة هي: «أنا مؤمن، ولكن بطريقتي الخاصّة». هذا يعني في الكنيسة الكاثوليكية المؤمنين الذين يُشاركون في الوظائف الدينية المتّصلة بالحياة العائلية، وربما يذهبون في رحلةٍ دينية أو يُشاركون في احتفالاتٍ تُكرِّمُ قدّيساً مُحدداً، ولكنّهم بعدها يُشيِّدون سلوكهم بشكلٍ مُستقل. النتيجة النهائية لجميع الأديان هي تكاثُر الأنماط الحياتية الدينية حتّى داخل الأديان نفسها. تواجدَ في المجتمعات التقليدية نمطٌ حياتي ديني واحد فقط ـ ذاك الذي دلّتْ عليه السلطة الشرعية ـ ولكن تعتمدُ اليوم الأنماط الحياتية من الإيمان والممارسة والاعتراف بتكاليف أخلاقية مُحدّدة بشكلٍ مُتنامٍ على الخيارات الشخصية. ما سبق وأن حصل في الأزمة الكبيرة التي أصابتْ الأساطير الإغريقية قد ظهرَ مُجدداً: الآلهة التي صنعها البشر على صورتهم وأُولعوا بها، أصبحت أكثر نفعاً في شرح الأسئلة الكبرى مثل الألم والموت والمستقبل من نفعها في إرشاد الحياة اليومية للناس، وقد أدّى هذا إلى هشاشة تلك الآلهة ككياناتٍ مُستقلّة فعلاً.

تتعلّقُ القوّة الدافعة الثالثة وراء العلمنة الرابعة بالأشكال الاجتماعية الجديدة في المجال الدينيّ. ساهمتْ عمليتا نزع المؤسّساتية والشخصنة اللَّتين تحدّثنا عنهما في صعود أنماطٍ جديدة من التشارك الدينيّ، أو أنماطٍ حياتية جديدة مُنتَجَة أُفقياً كاتّجاهات الموضة[1]. تنشأُ منهما المعتقدات والممارسات الدينية ـ الأنماط الحياتية ـ الناتجة بشكلٍ أكبر عن التفاعُل والسياق الاجتماعي بدلاً من الوكالات التقليدية للتنشئة الاجتماعية الدينية. يحصلُ هذا

1. Roof (1999).

Fuller R. C. (2001), ***Spiritual, But Not Religious: Understanding Unchurched America***, Oxford University Press, London and New York.

Usunier J.-C., Stolz J.(2014), ***New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality***, Ashgate, Farnham.

أيضاً في الكنائس كالكنيسة الكاثوليكية حيث إنّ نسبة الأعضاء هي أعلى بكثير من اولئك الذين يتبنّون أنماطاً حياتية مُشخصنة «مُنتقاة» من تقاليد دينية مُختلفة لا تحثُّ بالضرورة على التحوُّل الدينيّ أو التحديد الوثيق للهوية بل على الاهتمام والاستكشاف. تُشيرُ هذه الأنماط الحياتية المتشكِّلة أفقياً والمؤلفة من العلاقات بين الأشخاص إلى:

«...تآكلٍ تدريجي ـ ليس بنفس المقدار للبُعد الجماعي للطابع الديني رُغم أنّه أضعفُ جُزئياً مما كان عليه في الماضي ـ بل بشكلٍ أساسي لانحداره المضفى عليه الطابع المؤسساتي، مركزية مُتنامية للفرد، ومُقاربته الأكثر ليبرالية والتأمُّلية تجاه الإيمان، حتّى في التجارب الجماعية.»[1]

في قلب هذا يقعُ العنصر المعهود في الحداثة المتمثِّل في *الفرص* الحياتية وشبه ـ التكليف المتمثِّل بالاختيار شخصياً. *الأنماط*، بدلاً من «*ال*»نمط، هي الشكل الأكثر عملياً في هكذا سياق. إذا كان هذا الاتجاه غير قابلاً للتوقيف، فإنّنا سوف نشهدُ إضعاف الروابط التقليدية ووضعاً من اللامعيارية، مع نقصٍ في العناصر المعيارية التي يتشاركُ فيها الجميع، وتكاثُر الخيارات الشخصية؛ لا اللامبالاة ولا الصمت حيال الدِّين بل تجزأة السرديات الكبيرة والتقاليد الدِّينية. بما أنّ مبادئ الإلحاد الفكري قد تفكّكتْ، فإنّ العلمنة الرابعة تُضاعِفُ الرؤى الذاتية والهواية[2] الدينية. كخلفيةٍ تفسيرية مُتاحة للجميع، هناك تكاثرٌ في الرؤى الروحية التي يمُكن أن تُرتَّب ضمنها الأحداث الحياتية الفردية والجماعية. النتيجة هي دينٌ شخصيٌ عرّفه عالم الاجتماع روبرت بيلا[3] بالشيلائية الذي يأتي من اسم شيلا، وهي امرأة أجرى مقابلةً معها: هناك عددٌ من الأديان بحجم سكّان الأرض[4]. أمّا فيما يتعلّقُ بحرية الاختيار الفعّالة في هذه التجارب الشخصية المتعدِّدة، فلا يمُكن أن يُلاحظ الفرد فيها استقلاليةً فائضة. حتّى هؤلاء المؤمنين الجدد هم مُوجَّهين آخَرياً أكثر مما قد

1. Genova C. (2016), ***Oltre il credere. Significati e senso nelle pratiche religiose***, Mimesis, Milano, p14.
2. Loisirs
3. Robert Bellah
4. Bellah R. (ed.) (1985), ***Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life***, University of California Press, Berkeley.180ff.

يظنّون. تُخبرهم أسواق المجتمعات الاستهلاكية ما الذي ينبغي أن يستهلكونه، حتّى في المجال الديني؛ وهم لا يُقاومون مُغريات السوق دائماً بطريقةٍ مُقنعة.

في يومنا الحالي، يتمُّ إظهار اهتمامٍ خاص بالنمط الحياتي الدِّيني، المعهود في التديُّن المعاصِر، الذي عُرِّف بأنّه ***ممارسةٌ دون إيمان***. إنّه النمط الحياتي الذي يُمكن مُلاحظته في تلك التجارب التي تتطوّرُ بشكلٍ جوهريٍ من التبنّي الفرديّ لممارساتٍ دينية مُتعدِّدة لم تعدْ مُستمَدَّة ـ كما في الماضي ـ من المعتقدات، بل أُفقياً من خلال ملاحظة الآخرين وتقليدهم. مع ذلك، فإنّ هذه الممارسات تتحلّى بمعنى وحدوي في نظر كلّ من يتبنّاها، ويُمكن تشاركها مع جماعاتٍ أكبر أو أصغر. في بعض الحالات (ولكن فقط فيما بعد)، قد تترافق مع تقاسُم العناصر العقائدية، أي المعتقدات.

في المجال الديني أيضاً، تُوثِّقُ الأبحاث تكاثرَ الاتّجاهات والأنماط الحياتية الفردية اعتماداً على انتخاب تجارب الفرد وممارساته الخاصّة التي أُعيد تشكيلها في أبجدياتٍ رمزية جديدة ـ طقوساً شخصية أو جماعية ـ تحتفي بإبداع الأفراد أو المجموعات المتديِّنة[1]. بشكلٍ مُماثلٍ لما يحصلُ في المجتمع الاستهلاكي، يُمكننا أن نقول بوجود انتقالٍ في الساحة الدينية من رموز المكانة إلى رموز الطراز، وبواسطته يتمّ فصْل الممارسات الدينية أيضاً عن أدوارها كمؤشِّراتٍ عن الطبقة أو الانتماء المفروض، وتحصلُ على بُعدٍ تواصليٍ تماماً. تُشيرُ الأبحاث حول الروحانيات الشبابية الجديدة بشكلٍ مُتنامٍ إلى تأكيد هذه الأنماط الحياتية اعتماداً على الألفة التعبيرية والعاطفية. إنّها روحانياتٌ «حميمية» تعتمدُ على التضامن والنرجسية الجماعية. الثقافة المبنية على الصور والإنتاج المفرط للاتصالات الخالية من الرجوع إلى السلطة تأتي بعد ضياع السرديات ذات الهدف والمنظومات المعيارية العامّة. هذا التحوُّل الأنثروبولوجي يُنشئ فاعلاً اجتماعياً جديداً يُفضِّلُ المعرفة

1. Berzano L., Genova C. (2010), ***La Società Delle Pratiche Orizzontali. Percorsi Di Ricerca e Ipotesi***, EMIL, Bologna.

Palmisano S. (2016), ***Exploring New Monastic Communities***, Routledge, Abingdon and New York.

Berzano L. (2017), ***Spiritualità. Moltiplicazione Delle Forme Nella Società Secolare***, Bibliografica, Milano.

الجمالية، والمعرفة الفنيّة، والمعرفة التعبيرية. إنّه أحد أبعاد العلمنة الرابعة: إضفاء المعيارية على الطابع الجمالي، وهو ما يُتيحُ اعتبارَ أنماط الحياة فناً ويسمحُ للفرد بمقاربة الشيء الجميل بموقفٍ مُستقلٍ مُستمتِع. إذا لم يكن البُعد الروحيّ مُنتمياً إلى الساحة الماديّة، ينبغي إذاً البحث عنه في كلِّ قلب.

المبدأ الموجِّه الرابع هو تكاثُر الروحانيات الجديدة حيث يمُكننا أن نعثر على ***التسامي الباطني*** في تُراث دوركايم. تضمُّ هذه الرؤية المتسامية كُلاً من المعنى الأصليّ للدِّين كتجربة[1] (إعادة الربط) وكصلةٍ/علاقة بين النفس وما فوقها، وكتجربة *re-legere* (إعادة القراءة، إعادة التأويل) تُترجم الحياة اليومية إلى شيءٍ ***أكثر*** وكتأويلٍ/ترجمةٍ مُطلقة للبُعد البشري إلى داخل الإلهي، والإلهي إلى داخل البشري. هذا يؤدّي إلى الاهتمام في توسعة مفهوم الروحانية ليشمل أشكالها الجديدة.

إحدى هذه الروحانيات هي ***الروحانية الخالية من الإله***، وهي تفاسير الحياة ومجموعات الممارسات التي لم تعُدْ مربوطة بالفكر الذي هو ميتافيزيقي بشكلٍ سائد، ولكن حيث العلامات المتسامية ما زالت مُتمثِّلة في معنى عالميٍ ممنوح للحياة، في حنين الأمل، في لقاءات الأنا ـ الأنت الموحِّدة، في تحليل الواجب الأخلاقي، في الحرية من الاغتراب، وفي شعور كلِّ فردٍ بالوحدة الداخلية. إنّها الروحانيات حيث يقومُ ***المختلف*** (أي الإلهي) بإدخال العناصر المتسامية إلى ***المماثِل*** (أي الحياة اليومية). هذا ليس بالشيء الجديد. في بداية القرن العشرين، وفي قلب الحداثة، طرحَ جورج سيمل شكلاً مُشابهاً لتحديد «البُعد الديني غير الكَنَسي»: «التديُّن» المتّسِم بدرجةٍ قُصوى من الاستقلال عن كلّ تُراثٍ ديني، بشكلٍ جزئيٍ لأنّه يسبقه على الدوام. «تديُّن» سيمل هو الحالة التي يجدُ الإنسانُ نفسَه فيها حينما يكونُ مُستعدّاً للاعقاد باللغز واختباره. يتعارضُ استنتاجَه مع الاستنتاج المعتاد الذي يُفيدُ أنّ حالات التديُّن الجديدة تنمو من الدِّين.

«كما أنّ المعرفة لا تصنعُ السببيّة بل السببيّة هي التي تصنعُ المعرفة، كذلك فإنّ الدِّين لا يصنعُ التديُّن ولكنّ التديُّن هو الذي يصنعُ الدِّين. المصير ـ كما

1. Re_Ligare

يعرفه البشر في سياق حالةٍ ذهنية داخلية مُحدّدة ـ يفرضُ ارتباكَ العلاقات والمعاني والمشاعر التي لم تُصبح بعدُ بحدّ ذاتها ديناً. لا دخل لمحتواها الواقعي بذلك، حتّى لتلك الأرواح التي تملكُ ميلاً مُختلفاً ولكنّها مُحرَّرة من هذا الواقع (وبنحوٍ ما أصبحت قاسية بسبب تديّنها السائد)، وعليه يصنعون لأنفسهم مملكةً من الطابع الموضوعي، وبالتالي يُحقِّقون «الدِّين»، الذي يعني هنا العالم الموضوعي للإيمان.»[1]

مع تكاثُر أشكال التديُّن التي وصفها سيمل، فإنّنا نرى أنّ المجتمع العلماني قد «اقتحمَ ملعب» البيئات الدينية. يُشيرُ كلُّ شيءٍ إلى وضعٍ حيث إنّ «الوجه المقدّس» ـ الذي احتوى في يومٍ من الأيام كلَّ المجتمع وحياة الأفراد ـ هو في طور الاختفاء. الروحانيات التي يُشيرُ إليها هذا العمل تملكُ كثيراً من التشابهات مع مفهوم سيمل حول التديُّن. الروحانيات الجديدة أيضاً هي مُستقلّة عن الأديان. القوّة المسيطِرة التي مارستها الكنائس على الأشكال الروحية التي اعتُبرت حُرة للغاية، فردية، وتجريبية، هي في طور الاختفاء أيضاً. مع تقدُّمها، تُصبح حتّى فكرة الإله مُتعدِّدة الأشكال في رؤاها وتمثيلاتها الكثيرة: الكائن الشخصي في المسيحية، أو الإله الروحي المحض وغير الشخصي، أو الإله الداخلي في المذهب الباطني، أو «الشعور المحيطي» وفقاً لرومان رولان وسيغموند فرويد، والصور المتعدّدة الكثيرة في كَون العصر الحديث. في هذه المعاني المتعدّدة حول معنى «الله»، يُمكن أن نضم المجهول، ما لا يُوصَف، غير الشخصي، الباطني، الداخليّ، والكائن الروحيّ المحض. أصبحَ الله اسماً شائعاً، عبارةً شِعرية، ومجازاً بلاغياً للإشارة إلى الطاقة، الزَّخم، أو حلم ما، أو لُغز. لا يعني أيٌّ من هذا بالضرورة نزع الطابع المقدّس أو تفسيراً جديداً لمذهب وحدة الوجود القديم أو أرواحيّة الأديان الغابرة. عِوضاً عن *أفاتارات* الأديان القديمة، تتطلّعُ هذه الروحانيات الجديدة إلى شعورٍ واهتمامٍ مُختلفَين ـ مع أو بدون صورة الأديان التقليدية للإله النمطيّ.

نجدُ اختلافاتٍ لغوية في أسماء الله ضمن الروحانيات التقليدية أيضاً: التسامي، الإلهي، الألوهية، الروح. كتبَ القدّيس برنارد دي كليرفو، وهو

1. Simmel G. (1992), ***Saggi Di Sociologia Della Religione***, Borla, Roma, 197.

راهبٌ وملفان من الكنيسة الكاثوليكية، في خِطبة في القرن الثاني عشر حول سِفر نشيد الإنشاد: «إنّنا نبحثُ عن ذاك الذي لا يُمكن أن تراهُ العين، ذاك الذي لا يُمكن أن تسمعه الأذن، ذاك الذي لم يتذوقه القلب. مهما يكن ذلك الشيء، إنّه ما يجذبنا وما نبحثُ عنه»[1]. دوّن الكاتب وعالمُ الثقافات البشرية الفرنسيّ فيكتور سيغالان[2]: «إنني أنتبهُ لما لم يُقَل بعد. إنّني أستسلمُ لما لم يُعلَن بعد. إنّني أخضعُ لما لم يُوجَد بعد»[3].

يُمكن أن يُعثرَ على هذا التفسير التناظريّ للروحانيّة ومفهوم الدِّين نفسه بشكله الأكثر راديكاليةً في مقطع والتر بنجامين[4] «الرأسمالية كدين» حيث إنّ الرأسمالية (وليس الدِّين المعلمَن كما يدّعي ماكس فيبر) هي ظاهرة دينية جوهرياً. دعمَ الفيلسوف الألماني أطروحته بأربعة عناصر: ١) الرأسمالية هي «دينٌ ثقافي محض، ربمّا الأشد الذي وُجد مُطلقاً»؛ ٢) إنّه «الاحتفاء بالمنظومة الطقوسية ***الخالية من الهدنة والخالية من الرحمة***» حيث كلُّ يوم هو عيد؛ ٣) إنّه «المثال الأوّل عن منظومة طقوسية لا تُكفِّر عن الذنب ولكن تصنع الشعور بالذنب/الدَّين»؛ و٤) كدين، ينبغي إخفاء إله الرأسمالية، ولا يُسمَح للإنسان بالرجوع إلى هذا الإله إلا في قمّه شعوره بالذنب. في الشكل الديني الدال على المثابرة إلى النهاية، لا يختفي تسامي الإله، والله غير ميّت بل مُتضمَّن في قَدَر البشر[5].

مرةً أخرى، كان بنجامين هو من اعترفَ بأنّ هذه الرؤية حول اللوم/المديونية الدينية قد وجدتْ تعبيرَها الأعظم في فلسفة نيتشه. يُمكن أن يُضاف بأنّه منذ زمن نيتشه فصاعداً، إنّ تمام الجدال حول موت الإله واللاهوت التقليدي قد سهّل تطوُّر مُخطّطٍ إيماني دقيق لكلٍّ ممن كانوا داخل الكنيسة أو ممّن غادروها: وهو إيمان مال بشكلٍ كاملٍ نحو المسيحية غير

1. Bernard de Clairvaux (1663), ***Les Sermons de Saint Bernard sur le Cantique des Cantiques***, 227.
2. Victor Segalen(1878-1919)
3. Segalen V. (1973), Stèles, Gallimard, Paris, 37.
4. Walter Benjamin
5. Benjamin W. (1996), "***Capitalism as Religion***", translated by Rodney Livingston in M. Bullock, M. Jennings (eds), ***Selected Writings***, Vol.1, Harvard University Press, Cambridge, MA: 288–291.

المتديِّنة، والتديُّن الشخصي، والتفاعل الاجتماعي. هذا المخطّط واضحٌ في وصف إمانويل ليفيناس[1] حيث أعطى الله الحياةَ لكائنٍ قادرٍ على الإلحاد، قادر على العيش في المجتمع «وكأن الله لم يكن موجوداً» على حدِ تعبير هيوغو غروتيوس الذي مرّ معنا. أنشأ هذا التفسير ميداناً من التحليل يهتمُّ بشكلٍ مُتنامٍ بدراسة العلاقات المتبادَلة بين الروحانية والإلحاد.

بأيِّ طريقة تتعلّقُ الروحانية بالإلحاد؟ وكيف يفرضُ الإلحاد على الروحانية العيشَ بمعيّة المجتمع ما بعد العلماني؟ بينما أفقرتْ هذه العلاقات في الماضي كُلاً من الروحانية والإلحاد، إلا أنّها اليوم تُعيدُ تقديمَ معلومتين مُهمتين. المعلومة الأولى هي الادّعاء بأنّ الروحانية (بالإضافة إلى الدِّين) هي ليستْ فقط تذكيراً بماضٍ بدائي قُدِّر له الاختفاء في الحداثة. هذه الرؤية حول انحلال الدِّين، أو على الأقل تقليصه في واحدة من الوظائف الخاصة البسيطة الكثيرة في المجتمعات المعقدّة والمتميِّزة، كانت قصيرة الأمد. تبيّن أنّ تنبُّؤ تشارلز رايت ميلز[2] حول التطوُّر التدريجي لكونٍ مُقدّس وكونٍ علماني هو وهمي على حدٍ سواء:

> **«كان العالَم ذات يوم مليئاً بالمقدّس ـ في الفكر، والممارسة، والهيئة المؤسّساتية. بعد عصر الإصلاح وعصر النهضة، اجتاحتْ قوى العصرنة الكرة الأرضية. والعلمنة ـ التي هي عملية تاريخية ناتجة ـ قد أرختْ هيمنة المقدّس. مع مرور الوقت، سوف يختفي المقدس كلياً، إلا في المجال الخاص ربما»[3].**

المعطى الثاني هو أنّ الإلحاد في المجتمع العلماني لم يعد بحاجة إلى أن يُخطئ مُعتقداً بأنّ خصمه هو الروحانية التي تهتمُّ بالفعل والمعاناة في العالم. هذا الاحتمال بوجود علاقة إبداعية وخصبة بين الإلحاد والروحانية قد اقترحه ـ من بين آخرين ـ رايمون بانيكار[4]، وهو مُدافعٌ شديد عن الحاجة لحفظ التوتُّر المثمر بين الأنا العلمانية والأنا الروحانية[5].

1. Emmanuel Lévinas
2. Charles Wright Mills
3. Mills C. W. (1959), ***The Sociological Imagination***, Oxford University Press, New York, 32-33.
4. Raimon Panikkar
5. Panikkar R. (1993), ***The Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness***, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.

العلمنة وحدها تستطيعُ منعَ المقدّس من أن يُصبح إلغاءً للحياة، ووحدها الرؤية الروحية تجاه العالم والحياة يمُكنها أن تمنع الإلحاد من أن يُصبح مُتعصِّباً وأعمى. يُشكِّلُ المقدّس والعلماني قِطبَين مُختلفَين في الحياة: الأول هو قطب الوقت المحدود والحياة اليومية، والثاني هو قِطب اللانهاية والآخرية والتسامي. يمُكن للبشر أن يحتضنوا كليهما.

يمُكن العثور على أبحاثٍ إضافية حول الروحانيات الخالية من الإله في الحقل المعرفيّ المتمثِّل بالروحانية الموجّهة للمشكّكين، وفي المجلة العالمية لدراسة التشكيك (٢٠١٠ ـ ٢٠١٣). بدأتْ هذه التحليلات مع إصدار مُجلّد روبرت سولومون «الروحانية للمشكِّك» (٢٠٠٢)، وهو العمل الأهم حول الروحانية العلمانية التي مُنحت طابعاً طبيعياً، مُحاولاً الدفاع عن مصداقية الروحانية العلمانية ونزاهتها:كـ«امتنانٍ أنطولوجي». طوّر باحثون آخرون[1] فيما بعد هذه النظرة حول عالمٍ علماني ومُلحد من منظورٍ قد عُرِّف بأنّه «تفسير الامتنان الأنطولوجي»[2]. حاولَ جميعهم تبديدَ نقد ماكس فيبر للحداثة وآثارها المتمثّلة بالتحرُّر من الوهم والتسطيح نزولاً اللَّذين يسرقان السِّحر والعمق من الحياة الروحانية. الأطروحة العامة لهذه الحركة العلمانية الروحية ـ إذا كان من الملائم تسمية هكذا ظاهرة مُتنوِّعة داخلياً بذلك ـ هي أنّ كلّ روحانية علمانية ينبغي أن تكون قادرة على أن تأخذَ بعين الاعتبار ليس فقط علامة الامتنان لنفسها ووجودها الخاص، بل لكامل سياق الوجود الجماعي.

بأيّ معنى يمُكن للروحانية ذات الطابع الطبيعي المعادي بشكلٍ كبيرٍ لما هو خارقٌ للطبيعة أن تحتوي معنىً قوياً من الامتنان؟ فضلاً على ذلك، هل هذا الامتنان العميق للتجارب الحياتية مُمكنٌ فعلاً فقط لاولئك الذين يعتقدون بوجود «شيءٍ» أو «أحد» ـ على سبيل المثال: خالق إلهي ـ يملأُ الإنسان بالدهشة؟ وفقاً لريتشارد دوكينز، هذا الامتنان الأنطولوجي ممكنٌ تماماً في انعكاسٍ وجوديٍ جاد، مع أنّه مُستقلٌ عن كلِ إيمانٍ إلهي بالرغم من الانسجام مع فكرة الخالق الإلهي. هذا المؤلِّف نفسه يجمعُ بين الاحترام

1. Dawkins, Dennet

2. Colledge R. J. (2013), "***Secular Spirituality and the Hermeneutics of Ontological Gratitude***", Sophia, 52, n.1, Springer Netherlands: 27–43.

والخوف ممّا تكشفه العلوم المعاصرة حول التعقيد والجمال المذهلَين في الكون، مُثيراً إمكانية وجود استجابةٍ باطنية تجاه الطبيعة، وهي استجابةٌ تختلفُ تماماً عن القناعة القطعية بوجود إلهٍ خارقٍ للطبيعة. ادّعى دوكينز في وقتٍ أقرب زمنياً أنّ الوجود بحدّ ذاته هو أمرٌ يدعو للامتنان وأنّ الامتنان مهمٌ حتّى لمن يُنادي بمذهب الطبيعة ويؤمن بالتطوُّر[1].

يُتيحُ تبنّي *مفهوم الروحانية الخالية من الإله* الاعترافَ بالأشكال الجديدة من الروحانية التي تظهرُ اليوم وتتوسّع تدريجياً. تتّسمُ هذه الأشكال بالاعتماد على تشارُك السلوك والممارسات المتكرّرة عبر الوقت، والتي هي في نظر الأفراد غير مُعدَّة بشكلٍ مُستقلٍ عن بعضها بعضاً بل هي مُترابطة بشكلٍ متبادل. هذه المجموعة من الممارسات تُضفي المعنى على حياة الفرد وتمنحه بُعداً روحياً، ولكن من دون الاعتماد على دين الفرد حينما تكون المسألة مُتعلِّقة بالمؤمنين. من وجهة النظر هذه، يتّضحُ أنّ العلاقات التقليدية بين الانتماء والإيمان والممارسات الدينية هي أكثر تعقيداً بكثير. مؤخّراً، وبهدف تفسير الروحانيات المعاصِرة، تبنّى كثيرٌ من الباحثين صيغةَ *الإيمان دون انتماء* التي صمّمتها غريس دايفي[2] في ختام دراسةٍ حول الكنيسة الأنغليكانية الإنكليزية[3]. ولكن على ضوء هذا النموذج، فإنّ الروحانيات من نوع السلوك دون إيمان هي التي في طور الانتشار على ما يبدو. يُمكن لنا أن نُلاحظ بشكلٍ مُتنامٍ أنماطاً حياتية روحية (وحتى دينية) للأفراد الذين يتبنّون مجموعةً من الممارسات، تتمتّعُ بالمعنى الوحدوي ويتمُّ مُشاركتها في جماعاتٍ أكبر أو أقل ـ ويُضافُ إليها في بعض الحالات فقط، وبشكلٍ لاحق، تقاسُم العناصر العقائدية. تتطوّرُ الممارسات أحياناً ضمن مجموعاتٍ مُنظّمة، ولكن يتمُّ تنميتها في كثيرٍ من الأحيان بشكلٍ مُنفرد. هذا الشكل الجديد من الدِّين أو الروحانية ليس فقط صعباً بالخصوص على التأويل بواسطة الأدوات التحليلية الكلاسيكية، بل أيضاً ـ حينما يُنظَر إليه عبر هذه العدسات ـ هو في خطر أن لا يُعترف به كنوعٍ من الروحانية.

1. Colledge, 2013.
2. Grace Davie
3. Davie G. (1994), ***Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging, Blackwell***, Oxford and Cambridge.

اقتراحُنا هنا هو أن نُفسِّر هذه الأشكال على أنّها روحانياتٌ تتوافقُ مع تعريف الأنماط الحياتية المعروض في الفصل الأول. يستندُ التعريف إلى نموذجٍ شاملٍ يضمُّ محتوياتٍ روحية واجتماعية معاً: تُشيرُ الأولى إلى أبعاد الإحساس الروحيّ، والتسامي، والحياة الداخلية، والبحث عن المغزى والتجربة؛ أمّا الثانية فهي تُشيرُ إلى أبعاد الممارسات، المغزى والمعنى، التمييز الجماعي والتشارك، الأنماط وشدّة المشاركة، والعناصر الإنتاجية للروحانيّة[1].

الخاتمة

بدأ هذا القسم الذي يتناولُ الأشكال الأربعة من العلمنة مع الفلسفة اليونانية التي نشأتْ من علمنة الكائنات الإلهية في الأساطير من خلال إعادة صياغتها عقلياً. انبثقتْ النزعة الإنسانية الحديثة أيضاً ـ وبعدها المذهب العقلي التابع لديكارت وهيغل ـ من علمنة جُزءٍ من الدِّين المسيحي. أسّس كانط أخلاقاً عامّية كُلياً لا تعتمدُ على دينٍ مُحدّد بل على النظر في اهتمامات العقل البشري. جميعُ الفلسفات العظيمة كانت ثمرةً لعلمنة دينٍ سابق، إلى الحدّ الذي لا يُمكن أن يفهم الفرد التيارات العظيمة من الفلسفة من دون أن يعرف الأديان أولاً. في مقدّمة كتابه «الفجر» (١٨٨١)، ادّعى نيتشه أنّه وريثُ عصر التنوير ومَن علمنوا الدين، وأعلنَ رغبته في إكمال مهمة العلمنة بما أنّ عصر التنوير نفسه كان يحتوي بُنية دينية خاصة به. يُمكن أن يُقال بأنّ عمل نيتشه قد وجدَ تمامه في الدين الذي نظّر له مارسل غوشيه[2] ومن يرفضون الدِّين باعتباره خضوعاً.

يكمنُ العنصر الرئيسي للعلمنة الرابعة في مفهوم ***الأفقية الاجتماعية*** الذي يتّضحُ، حينما يتمّ تطبيقه على المجتمع والأنماط الحياتية، أنّه مؤشِّرٌ كافٍ عن التحوُّل العميق الذي يضمّ المنظومات الدينية أيضاً وأنماط الاعتقاد والممارسة التي يتّبعها أعضائها. تتعلّقُ ***الأفقية الاجتماعية*** بالحرية الدينية، غياب المبدأ الذي يتواجدُ بواسطته دينٌ حقيقيٌ واحدٌ فقط، وانفصال الهوية عن تعيين الهوية.

---

1. Berzano L., Genova C. (2008), ***I lifestyles nella partecipazione religiosa, il Segnalibro***, Torin.
Berzano L., Genova C. (2015), ***Lifestyles and Subcultures: History and a New Perspective***, Routledge, Abingdon and New York.

2. Marcel Gauchet

يتألفُ *التديُّن الأفقي* من اختفاء القناعة بأنّ الدِّين الذي وُلدنا فيه هو إرثٌ واجبٌ لا ينبغي التخلّي عنه، والنموّ الموازي للقناعة بأنّ الدين نفسه هو مسألة خيارٍ شخصي. فيما مضى، كان من النادر هجرانُ الدين الذي وُلد فيه الإنسان: على أكثر تقدير، كان يترك الفرد الممارسة أو ينتقل من نوعٍ من الروحانية إلى آخر، ولكن كلّ ذلك ضمن الدِّين نفسه. كان من الأكثر شيوعاً للفرد أن يرفض دينَه كلياً بدلاً من اختيار دينٍ آخر. أما اليوم، وعلى النقيض من ذلك، يسمحُ (وبمعنىً ما، يُشجِّع) مبدأ حرية الاختيار على تحرير النفس إرادياً من الدين الشخصي وتكريس النفس لدينٍ آخر يمنحُ رضىً شخصياً أكبر. فكرةُ الاختيار الشخصي ـ وهي أحياناً وبالفعل ظاهرة فقط بسبب وجود أشكالٍ كثيرة من التكييف ـ هي الواجب الوجودي الجديد في ميدان التعليم والعمل والعلاقات الودية، أي في هوية الإنسان. نمط بناء الهوية قد يكونُ إمّا *عامودياً* أو *أُفقياً*. الأول معهودٌ في المجتمعات التقليدية حيث كان يعتمدُ كلُّ شيءٍ على الظروف عند الولادة، والثاني يُبنى رويداً على خيارات الفرد الواحد، وهو ليس نهائياً أبداً، ويتّسمُ بالتشكُّل والتأمُّل المستمرَّين. *الهوية الأُفقية* هي المذهب الفردي الجديد، لها طبيعة ذو وجهين: من ناحية، تجعلُ الجميع مُتجانساً في سوقٍ واحدٍ للأنماط الحياتية تُلهمه الثقافة العالمية؛ ومن ناحيةٍ أخرى تُميِّزُ بين المجموعات والأفراد من خلال التأكيد على هوياتٍ عِرقية وفردية مُتعدِّدة. تتمثّلُ فرضيةُ العلمنة الرابعة في أنّ الأنماط الحياتية الأفقية تنتشرُ اليوم حتّى في المجال الديني، بدلاً من الأنماط التقليدية (العامودية) التي أعيد إنتاجها (من الأعلى إلى الأسفل) على قاعدة تأثير من يمُثِّل السلطة المنصَّبة. الأنماط الحياتية اليوم هي أكثر تفتُّحاً، وأكثر حُرية في إرساء علاقات المساواة، وفوق كلّ شيء هي في تشكُّل مُستمر: إنّها تملكُ الصفات التي عرّفها روبرت ليفتون[1] بأنّها «مُتبدِّلة»، أو قابلة للتغيير باستمرار.

ثانياً، يتّصلُ *التديُّن الأفقي* بإضعاف القناعة بأنّ الدِّين الذي يعتقدُ به الإنسان هو الدِّين الحق الوحيد، وفقاً للمبدأ اللاهوتي الكاثوليكي «لا خلاص خارج الكنيسة». هذه هي حقيقةٌ لاهوتية أُنيطت في الماضي حصراً إلى علماء اللاهوت ولكنّها اختفتْ اليوم من

1. Robert J.Lifton(1993)

أوساط الناس العاديّين ممّن ليسوا علماء لاهوت وينتمون إلى المجتمع الأفقي وثقافته[1]. في المجتمع التعدّدي حيث يعيشُ الفرد إلى جانب الآخرين ممن ينتمون إلى أديانٍ مُختلفة وتجمعه بهم علاقاتُ الاحترام والصداقة، من الصعب الاعتقاد بأنّ دينَ الفرد هو الدين الأساسيّ الوحيد للعيش جيّداً. من الأسهل الاعتقاد بوجود طرقٍ أخرى أيضاً تؤدّي إلى الخلاص، وبإمكانية أن يقوم كلّ فردٍ باختيار الطريق الأكثر استجابةً لسلامه الداخليّ، فلا يوجد إذاً طريقٌ واحدٌ للجميع.

تمّ استبدالُ المبدأ العقائدي «لا خلاص خارج الكنيسة» بمبدأٍ آخر يُفيدُ وجودَ ألف طريقٍ إلى الخلاص يُتَّبَعُ وفقاً للخيار الشخصي. أسقطتْ عولمة العلم والتكنولوجيا حواجزَ المكان والزمان التي فصلتْ الأفراد عن بعضهم، وأنتجَتْ وضعاً في العالم المعاصِر عرّفه بيتر بيرغر بأنّه «تمدُّن الوعي»: الجميع يقعُ تحت وابل تعدّديةٍ في الاتّصالات والمعلومات[2]. *وسائل الإعلام* الجديدة تُشدِّد هذا البُعد الأفقيّ للمجتمع والأديان، مُشكِّلةً ثقافةً عالمية فورية تُضعفُ جميعَ الأشكال التقليدية من الثقة والمعاملة بالمثل. سقوطُ البنية العامودية للأديان وهرميتها يُشيرُ أيضاً بالنسبة إليها ـ في مجال الفكر التأمّلي ـ إلى فُقدان الفكر الميتافيزيقي الفريد لصالح عمليات الفكر المجرّد التي يُسيطرُ عليها العلم الطبيعي والتكنولوجيا بشكلٍ مُتنام.

وعليه، حتى في المجال الديني، قد تؤثِّر العلاقات التسلسلية (قضاء بعض الوقت في مجموعةٍ واحدة ومن ثمّ الانتقال إلى أخرى) سلباً على قوّة تحديد الهوية ضمن الدين الذي يتبنّاهُ الفرد، مُثيرةً أشكالاً من النشوز المعرفيّ بين تجربةٍ وأخرى. يُضعِفُ الفرد قوةَ انتمائه إلى مجموعته، مُوجِّهاً اهتمامه نحو المجموعة التالية. نُلاحِظُ هنا ظاهرةً تُسمّى بـ«الاعتناقات الدائرية» لكلٍّ من الهويات وعمليات تحديد الهوية: إنّها تعني بالنسبة للأولى الانتقالَ من دينٍ إلى آخر، وللثانية الاهتمامات المتتالية والإحالات إلى أديانٍ مُختلفة.

1. Stolz J., Könemann J., Schneuwly Purdie M., Englberger T., Krüggeler M. (2015), ***Religion et Spiritualité à L'ère de L'ego***, Labor et Fides, Genève.

2. Berger P.L., Berger B., Kellner H. (1973), T***he Homeless Mind: Modernization and Consciousness***, Penguin Books, Harmondsworth.

ثالثاً، يُعزِّزُ *التديُّن الأفقي* الانفصالَ بين الهوية وتحديد الهوية. يُنادي أفرادٌ وحيدون بالمفهومَين ولكن لا يمُكن تطبيقهما إلا من خلال كياناتٍ جماعية[1]. أمّا للفرد، فإنّ *الهوية* تعني القدرة على إرساء اختلافٍ قابلٍ للملاحظة بين الإنسان والآخرين، مُحافِظاً على ذلك التميز مع مرور الوقت. إنّها قابلة للكشف فقط بالعودة إلى مجموعةٍ من الأفراد المتشابهين الذين ـ بصفتهم مُتشابهين ـ يستطيعُ أن يستشعر الإنسان التماثل معهم. أمّا عملية *تحديد الهوية*، فإنّها تعني التأثير الذي يُمارسه استشعارُ الفرد للتماثل مع الكيان الجماعيّ على خياراته وسلوكه؛ وعليه، فإنها مُمكنة فقط بالعودة إلى حقيقةٍ/حقائق أخرى. في المجال الديني أيضاً، تحصلُ عمليةُ بناء الهوية الفردية فقط بالعودة إلى شكلٍ دينيٍ أُضفي عليه الطابع المؤسّساتيّ وينوي الإنسان الانتماءُ إليه؛ وعليه، تعني الهوية الاعترافَ بذلك الشكل الدينيّ الذي على أساسه يستطيعُ أن يتكلّم الفرد المؤمن مُستخدِماً *نحنُ* بدلاً من *أنا*.

تتّفقُ الأبحاث أنّ أشكالَ الهوية ـ بل أكثر، تحديد الهوية ـ من النوع الديني في المجتمعات المعاصرة تخضعُ بشكلٍ مُتنامٍ للتمييز وأنّ ما يتعرّض للوهن الشديد هو تحديد الهوية، إلى الحدّ الذي يمُكن وصفُ الوضع *بالهوية القوية والتحديد الضعيف للهوية*[2]. في السياق الديني الحالي الذي يتّسمُ بوفرةٍ كبيرة من الخيارات الممكنة والخيارات المعقّدة، ينقسمُ الأشخاص الذين أُجريت معهم مقابلة في أقليةٍ مُشاركة تماماً في مجتمعها (أو حركتها، أو مجموعتها) وأكثريةٍ تعتبرُ *التحديد القويّ للهويّة* رفاهيةً لا يمُكن التطلّع إليها من دون التخلّي بشكلٍ مُفرط عن استقلالهم. يمُكن أن نُشير إلى بُعدَين من هذا التمييز بين الهوية وتحديد الهوية: يتعلّقُ الأول بازدياد التعدُّدية وتكاثُر المجموعات والتعليم الديني المتاح، في سياقٍ سمّاهُ البعض «السوق الديني»؛ وأمّا الثاني فهو يتعلّقُ بتمييز الخيارات والاهتمامات والأنماط السلوكية الدينية في الفرد نفسه. بناءً على هذا التمييز المزدوج،

1. Berzano L., Genova C., Pace E. (2005), "***Credere in libertà***", in V. Cesareo (ed.), ***Ricomporre la vita. Gli adulti giovani in Italia***, Carocci, Roma: 200–233.

2. Berzano L. (2005), "***Religione a Monreale: tra identità e identificazione***", in L. Berzano, P. Zoccatelli (eds), ***Identità e identificazione***. Il pluralismo religioso nell'entroterra palermitano, Salvatore Sciascia, Roma: 13–100.

يُمكن أن يُقال بأنّ فُرص تطوير أشكالٍ جديدة من الهوية وتحديد الهوية لم تكن قطّ في الكثرة نفسها التي تشهدها المجتمعات المعاصِرة.

في بيئةٍ من التعدّدية المتزايِدة، الفردُ المتديِّن الذي ينتمي إلى دوائر اجتماعية وثقافية مُتنوِّعة (سَكَنية، مُتعلّقة بالعمل، ترفيهية، دينية، سياسية) يملكُ فُرصاً أكبر لإرساء الاختلافات والتشابهات بين نفسه والآخرين ولتطوير عملياتٍ لاحقة من تحديد الهوية، ولكن كثيراً ما تعتمدُ هذه العمليات على «حلقاتٍ أضعف». تطويرُ عملية تحديد الهوية مع مجموعةٍ دينية مُعيّنة لا يعني (لحدّ الآن) تقلُّد هويتها بقدر ما يعني تقوية اهتمامات الفرد والبحث عن مُحفِّزاتٍ جديدة. إنّه يعني وضع التجربة الدينية للفرد في ميدان الهواية[1] حتّى ولو كان مُمكناً أن يُؤثِّر هذا التحديد للهوية بشكلٍ كبيرٍ على الممارسات والسلوك. ولكن في الوقت نفسه، فإنّ احتمالات هُجران الروابط مع المجموعة التي ينتمي إليها الفرد أو ترخيتها تتزايد. بالفعل، تمتلكُ كلُّ مجموعةٍ كَنَسية ودينية ثقافةً فرعية مُعيّنة، وتستخدمُ قوانينها اللغوية الخاصة، وتمتلكُ تاريخَها الخاص، وتُفصِّلُ اهتماماتٍ وأهداف تختلفُ عن التي يتبنّاها الآخرون. المشاركة أو إبداء الاهتمام بالمجموعات المختلفة يعني إرساءَ علاقةٍ تسلسلية معها، هجران واحدةٍ للدخول في أخرى في تسلسلٍ سريع نوعاً ما. هذه أيضاً هي بعض العناصر التي تُعدِّلُ العلاقات بين الهوية وتحديد الهوية كما يُظهر الجدول التالي:

السِّماتُ الاجتماعية للهوية وعملية تحديد الهوية الدينية

الهوية الدينية	عملية تحديد الهوية الدينية
مفروضة، واجبة	مُكتسبة، طوعية
مُعرّفة ومُنظّمة مؤسّساتياً	مُستقلة
ثابتة، أُضفي عليها الطابع المؤسّساتيّ	مُتجزّأة، مُتقلِّبة
جماعية، مُجتمعية	فردية
أرضيّة	مُتحرّكة
دائمية	عَرَضية، مُرتبطة بالأحداث

1 .Loisirs

لا ينبغي أن نستنتج بأنّ هذا الوضع من الحرية/الاستقلالية الأكبر للإيمان يؤدّي إلى اختفاء الهويات المذهبية المتنوّعة. هذه الفينومينولوجيا من «الإيمان الحر» تتعلّقُ بشكلٍ أكبر بتحديد الهوية بدلاً من عمليات بناء الهوية. حتّى في الدول الأوروبية الشمالية حيث كانت التبادلات الكاثوليكية ـ البروتستانتية أشدّ، ما زالت الهوية الدينية المذهبية قوية لأنّها تستمرُّ في تحقيق وظائف اجتماعية أخرى ـ فردية وجماعية ـ تختلفُ عن تلك الوظائف المرتبِطة بتحديد الهوية. ما زالتْ الهوية الجماعية الكاثوليكية في البيئة الإيطالية هي هوية الأغلبية، ومن ضمنهم اولئك الذين يقولون «جميع الأديان هي حقيقية بالتساوي». ما زالت الهويات الدينية المذهبية تُحدِّدُ العديد من الشبكات الاجتماعية حتّى مع استمرار تراجُع الأبعاد الدينية فعلاً. وعليه، فإنّ ترسُّخ الهوية الكاثوليكية في إيطاليا مُترابطٌ بإعادة تأكيد الهوية، ويمُكن أن يُقال وفقاً لمبدأ القصور الذاتي. وعليه، فإنّ التحدّي الأساسي الذي يُواجِهُ علم اجتماع الحداثة الدينية يكمنُ في فهم الحركة المزدوجة للأهمية المتناقِصة للمنظومات المؤسّساتية الدينية و«قبضة» الهويات الدينية التقليدية. هذا يُوضِّحُ الاهتمامَ الموجَّه في الأبحاث للتغلُّب على نظريات العلمنة غير الملائِمة، وهو مجهودٌ يسعى هذا الكتاب أن يُساهم فيه.

المصادر

Ammerman N. T. (ed.) (2007), ***Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives***, Oxford University Press, London and New York.

Baumann M., Stolz J. (eds) (2009), ***La nouvelle Suisse religieuse***. Risques et chances de sa diversité, Labor et Fides, Genève.

Beck U. (2008), D***er eigene Gott: von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen***, Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, Frankfurt am Main (Eng. Trans. ***A God of One's Own***, Polity Press, Cambridge, 2010).

Bellah R. (ed.) (1985), H***abits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life***, University of California Press, Berkeley.

Benjamin W. (1996), "***Capitalism as Religion***", translated by Rodney Livingston in M. Bullock, M. Jennings (eds), Selected Writings , Vol. 1, Harvard University Press, Cambridge, MA: 288–291.

Berger P. L. (1999), "***The Desecularization of the World: A Global Overview***", in P. L. Berger (ed.), ***The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics***, Ethics and Public Policy Center-Eerdmans Publishing Company, Washington, DC.

Berger P. L., Berger B., Kellner H. (1973), ***The Homeless Mind: Modernization and Consciousness***, Penguin Books, Harmondsworth.

Berger P. L., Davie G., Fokas E. (2008), ***Religious America, Secular Europe? A Theme and Variation***, Aldershot, Ashgate.

Bernard de Clairvaux (1663), Les Sermons de Saint Bernard sur le Cantique des Cantiques (It. Trans. San Bernardo di Chiaravalle, Sermoni sul Cantico dei Cantici, Vivere In, Roma, 1996).

Berzano L. (2005), "Religione a Monreale: tra identità e identificazione", in L. Berzano, P. Zoccatelli (eds***), Identità e identificazione***. ***Il pluralismo religioso nell'entroterra palermitano***, Salvatore Sciascia, Roma: 13–100.

Berzano L. (2017), Spiritualità. Moltiplicazione delle forme nella società secolare, Bibliografica, Milano.

Berzano L., Genova C. (2008), ***I lifestyles nella partecipazione religiosa***, il Segnalibro, Torino.

Berzano L., Genova C. (2010), ***La società delle pratiche orizzontali***. Percorsi di ricerca e ipotesi , EMIL, Bologna.

Berzano L., Genova C. (2015), Life***styles and Subcultures: History and a New Perspective***, Routledge, Abingdon and New York.

Berzano L., Genova C., Pace E. (2005), "***Credere in libertà***", in V. Cesareo (ed.), ***Ricomporre la vita***. Gli adulti giovani in Italia , Carocci, Roma: 200–233.

Calasso R. (2017), ***L'innominabile attuale***, Adelphi, Milano.

Campiche R. J. (ed.) (2004), ***Die zwei Gesichter der Religion***. Faszination und Entzauberung , Theologischer Verlag Zürich AG, Zürich.

Casanova J. (2000), ***Oltre la secolarizzazione***. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica , il Mulino, Bologna (***Original Edition Public Religions in the Modern World***, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1994).

Cipriani R. (1988), ***La religione diffusa***. Teoria e prassi , Borla, Roma (Eng. Trans. ***Diffused Religion*** , Springer Nature, Cham, 2017).

Colledge R. J. (2013), "***Secular Spirituality and the Hermeneutics of Ontological Gratitude***", Sophia , 52, n. 1, Springer Netherlands: 27–43.

D'Agostini F. (2016), Secolarizzazione della cultura occidentale – V secolo a. C., Paper for the Forme dell'ana-teismo contemporaneo conference (Palazzo Lascaris, Torino, 1–2 December 2016).

Davie G. (1994), Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging, Blackwell, Oxford and Cambridge, MA.

Dawkins R. (2006), ***The God Delusion***, Bantam Books, London.

Dennet D. C. (2006), Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon, Viking, New York.

Detienne M., Vernant J.-P. (1974), ***Les ruses de l'intelligence***. La métis des Grecs , Flammarion, Paris. 60 The fourth secularisation

Detienne M., Vernant J.-P. (1979), ***La cuisine du sacrifice en pays grec***, Gallimard, Paris (Eng. Trans. ***The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks***, University of Chicago Press, Chicago, 1998).

Durkheim É. (1964), ***The Division of Labour in Society***, Free Press, New York.

Ferry L. (1996), ***L'Homme-Dieu ou le sens de la vie***, Grasset, Paris (Eng. Trans. ***Man Made God: The Meaning of Life***, University of Chicago Press, Chicago, 2002).

Ferry L. (2008), ***La sagesse des mythes. Apprendre à vivre***, Plon, Paris (Eng. Trans. The Wisdom of the Myths , Harper & Collins, New York, 2014).

Frontisi-Ducroux F., Vernant J.-P. (1997), ***Dans l'oeil du miroir***, Éditions Odile Jacob, Paris.

Fuller R. C. (2001), ***Spiritual, But Not Religious: Understanding Unchurched America***, Oxford University Press, London and New York.

Garelli F., Guizzardi G., Pace E. (eds) (2003), ***Un singolare pluralismo*** , il Mulino, Bologna.

Gauthier F., Martikainen T. (2013), R***eligion in Consumer Society: Brands, Consumers and Markets ,*** Ashgate, Farnham and Burlington, VT.

Genova C. (2016), Oltre il credere. Significati e senso nelle pratiche religiose, Mimesis, Milano.

Gilli G. A. (2016), Manuale di ex voto , Fusta Editore, Saluzzo.

Giordan G., Pace E. (eds) (2014), Re***ligious Pluralism: Framing Religious Diversity in the Contemporary World***, Springer International Publishing Switzerland, Cham.

Gorski P., Kyuman Kim D., Torpey J., VanAntwerpen J. (eds) (2012), ***The PostSecular in Question: Religion in Contemporary Society***, New York University Press, New York.

Heller A. (1970), ***A mindennapi élet , Akadémiai Kiadó, Budapest*** (It. Trans. ***Sociologia della vita quotidiana*** , Pgreco, Milano, 2012; Eng. Trans. Everyday Life , Routledge, New York, 1986).

Holy Bible: King James Version (2016), Thomas Nelson Publishers, New York.

Leone M. (2014), Spiritualità digitale: il senso religioso nell'era della smaterializzazione (Spiritualità senza Dio, 3), Mimesis, Milano.

Lerat C., Rigal-Cellard B. (eds) (2000), ***Les mutations transatlantiques des religions***, PUB, Pessac.

Lifton R. J. (1993), The Protean Self: Human Resilience in an Age of Fragmentation, Basic Books, New York.

MacKian S. (2012), Everyday Spirituality: Social and Spatial Worlds of Enchantment, Palgrave Macmillan, London.

Mills C. W. (1959), ***The Sociological Imagination***, Oxford University Press, New York.

Nesti A. (1985), ***Il religioso implicito***, Ianua, Roma.

Nietzsche F. (1881), Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile , Schmeitzner, Chemnitz (Eng. Trans. Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality , Cambridge University Press, Cambridge, 1997).

Norris P., Inglehart R. (2004), S***acred and Secular. Religion and Politics Worldwide,*** Cambridge University Press, Cambridge.

Obadia L. (2013), "Désoccidentaliser encore les sciences des religions? La

modélisation des ‘spiritualités asiatiques’ en France et en Europe", in F. Raphaël, A. Piette (coord.), ***Revue des Sciences Sociales***, numéro spécial: “Penser le religieux”, 49: 122–129.

Palmisano S. (2016), ***Exploring New Monastic Communities***, Routledge, Abingdon and New York.

Panikkar R. (1993), The Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness , Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.

Roof W. C. (1993), A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation, Harper Collins, San Francisco.

Roof W. C. (1999), Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion, Princeton University Press, Princeton.

Roof W. C. (2003), "***Religion and Spirituality: Toward an Integrated Analysis***", in M. Dillon (ed.), ***Handbook of the Sociology of Religion***, Cambridge University Press, Cambridge: 137–148.

Segalen V. (1973), ***Stèles*** , Gallimard, Paris.

Simmel G. (1890), Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen, Duncker & Humblot, Leipzig.

Simmel G. (1992), ***Saggi di sociologia della religione , Borla, Roma*** (Eng. Trans. ***Essays on Religion*** , translated by H. J. Helle, L. Nieder, Yale University Press, New Haven, CT, 1997).

Solomon R. (2002), Spirituality for the Skeptic: The Thoughtful Love of Life, Oxford University Press, New York.

Spinoza B. (1677), ***Ethica ordine geometrico demonstrata***, Rieuwertsz, Amsterdam (It. Trans. ***Etica*** , Laterza, Roma and Bari, 2009; Eng. Trans. Ethics , Penguin, London, 1996).

Stolz J., Könemann J., Schneuwly Purdie M., Englberger T., Krüggeler M. (2015), ***Religion et spiritualité à l’ère de l’ego***, Labor et Fides, Genève (Eng. Tr. (Un) ***Believing in Modern Society: Religion, Spirituality, and Religious-Secular Competition***, Routledge, Abingdon and New York, 2016).

Turner B. S. (2011), Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State, Cambridge University Press, Cambridge.

Untersteiner M. (1967), ***Sofisti: frammenti e testimonianze***, La Nuova Italia, Firenze.

Usunier J.-C., Stolz J. (2014), New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality, Ashgate, Farnham.

Vernant J.-P. (1962), ***Les origines de la pensée grecque***, Presses Universitaires de France, Paris (Eng. Trans. ***The Origins of Greek Thought***, Cornell University Press, New York, 1982).

Vernant J.-P. (1965), ***Mythe et pensée chez les Grecs***. Études de psychologie historique , Éditions Maspero, Paris (Eng. Trans. ***Myth and Thought Among the Greeks*** , Urzone, New York, 2006).

Vernant J.-P. (1985), ***La mort dans les yeux***. Figures de l'autre en Grèce ancienne , Hachette, Paris.

Vernant J.-P. (1989), ***L'individu, la mort, l'amour***. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne , Gallimard, Paris.

Vernant J.-P. (1990), ***Mythe et religion en Grèce ancienne***, Seuil, Paris.

Vernant J.-P., Vidal-Naquet P. (1972), ***Mythe et tragédie en Grèce ancienne*** I , La Découverte, Paris (Eng. Trans. ***Myth and Tragedy in Ancient Greece***, Urzone, New York, 1988).

Vernant J.-P., Vidal-Naquet P. (1986), ***Mythe et tragédie II***, La Découverte, Paris.

دراسة حول «معنى الحياة» على أساس الرؤية الأنثروبولوجية للعلامة جعفري ومبادئها التربوية[1]

د. جواد مداحي[2]

د. محمد رضا شرفي جم[3]

د. خسرو باقري نوع پرست[4]

يرمي هذا البحث إلى دراسة معنى الحياة والمبادئ الأنثروبولوجية التي ينهض عليها من وجهة نظر العلامة محمد تقي جعفري ليستخلص الأصول والمبادئ التربوية من نظريته في «الحياة المعقولة». وينحو هذا البحث منحىً توصيفي ـ تحليلي ويعتمد مناهج الاستنتاج العملي والتحليل المتعالي. وتشير النتائج النهائية للبحث إلى أن العلامة جعفري بتشديده على المنحى الديني يرسم ملامح الحياة ذات المعنى ضمن إطار نظرية الحياة المعقولة. ويرى أن عنصري العقل والضمير الأساسيين لهما دور مهم في ارتقاء الحياة التكاملية التي تنقل الإنسان في ظل تعاليم الأنبياء الإلهيين من مرحلة «عدم بناء الذات» إلى مرحلة «بناء الذات» ومن ثم إلى مرحلة «البناء الإلهي». إنه يرى ترادفاً بين معنى الحياة وهدفها،

---

١. المصدر: المقالة بعنوان «*بررسی «معنای زندگی» براساس دیدگاه انسان‌شناختی علامه جعفری و اصول تربیتی ناظر بر آن*» في مجلة (*علوم تربیتی از دیدگاه اسلام*) التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، الفصلية، العدد ٨، ربيع وصيف ١٣٩٦، الصفحات ٣٠ إلى ٥٣.

ترجمة: حيدر نجف.

٢. دكتوراه فلسفة تربية وتعليم من مركز أبحاث الحوزة والجامعة (الكاتب المسؤول).

٣. أستاذ مساعد في قسم فلسفة التربية والتعليم بجامعة طهران.

٤. أستاذ قسم فلسفة التربية والتعليم بجامعة طهران.

ونظريته حول معنى الحياة تتطابق مع نظرية الهدف الإلهي القائلة بأن الحياة تبدو ذات معنى بمقدار سيرها على طريق تحقيق الهدف الإلهي من خلقة الإنسان ألا وهو التموضع في موضع الجاذبية الربوبية. وهذا الاشتمال على معنى يتحقق في ظل الخروج من الحياة الطبيعية المحضة والدخول في الحياة المعقولة. وفي نهاية المطاف فإن المبادئ التي يتوصّل إليها البحث هي: ارتقاء المشاعر، ارتقاء الحرية نحو الاختيار، أرجحية الأفعال على الأقوال، تربية الوجدان (ضمير)، التلازم بين التعقّل والتهذيب، وتحمّل المسؤولية.

مقدمة

الاستفهام عن «معنى الحياة» من أهم الاستفهامات والأسئلة النفسانية والدينية والفلسفية التي تواجه الإنسان المعاصر، والإجابة الصائبة عن هذا السؤال يمكنها أن تصون الإنسان من العبثية والاضطراب والاكتئاب وعدم التنظيم والبرمجة، وتجعل حياته ذات اتجاه ومعنى. من جهة أخرى فإن معنى الحياة قضية تستغرق جميع شؤون حياة الإنسان ومن أهمّها التربية والتعليم. والتربية والتعليم عملية لا يمكن حصرها في زمان ومكان وموضع معين من قبيل الصف الدراسي والمدرسة، والإنسان بوصفه كائناً عاملاً يقف داخل إطار من الأفعال والحالات والعلاقات حيث يؤثر على الآخرين ويتأثر بهم حسب حالاته وعلاقاته مع هؤلاء الآخرين وحسب ظروف حياته ومراحلها. هذا التأثير والتأثر المتبادل منوط بنمط نظرته إلى الهدف من الحياة وفلسفتها التي تمهد الأرضية للـ «ينبغيات» الأساسية في حياة الإنسان. وعليه فقضية معنى الحياة من أهم القضايا التي تواجه الإنسان العصري والتي بمستطاعها حل عقدة الأسباب والعلل التي تقف وراء «التعاليم» و«الينبغيات» المشهودة في منظومة التربية والتعليم، والمنحى الذي يتخذه الفرد فيما يتعلق بمعنى الحياة يترك بصماته المباشرة في أبعاد حياته العملية والسلوكية وأفعاله وردود أفعاله، ذلك أن مصدر أعمال كل فرد نابع بالتالي من نظرته ورؤيته لمعنى الحياة.

فريق من الفلاسفة نظير أوكن[1] (١٩٠٨م) عدّوا معنى الحياة ظاهرة لا يمكن تفسيرها، ومن باب أولى فإن العثور على إجابة بليغة كافية وافية شافية لها عملية مستحيلة. وفريق

1. Euken, Rodolf

آخر من الفلاسفة المعاصرين من قبيل الوضعيين، وهم أصحاب نظرة مادية للإنسان وشؤونه ونشاطاته، يعتبرون السؤال عن معنى الحياة سؤالاً غير ذي معنى ولا يصح طرحه. وجماعة من المفكرين يرون السؤال «ما هو معنى الحياة؟» غير ذي معنى بسبب أن قضية المعنى تنتمي لحيّز اللغة، والمعنى منوط بأسلوب كلامنا حول الأشياء، فهي لا تكتسب معناها إلى ضمن سياق حواراتنا، وحيث أن الحياة ليست من قبيل الأشياء والرموز ولا من سنخ اللغة لذا فإطلاق «المعنى» عليها غير صحيح (ايغلتون،[1] ١٣٨٤ [٢٠٠٥] ص٧٧).

المفكرون الذين قرروا وجود معنى في الحياة ذكروا لها معاني مختلفة يمكن تصنيفها جميعاً إلى شعبتين هما الهدف والغاية، والقيمة والأهمية. في المنحى الأول يعتقد معظم المفكرين من قبيل ستيس،[2] وهوپ واكر،[3] وميتز،[4] وجعفري، و... بوجود معنى للحياة ويرون أن «معنى الحياة» هو هدفية الحياة. يقول واكر (١٣٨٢ [٢٠٠٣]، ص١٤٣): «ما أقصده من معنى الحياة هو أن للحياة هدفها ومنطقها أو تصميمها الذاتي». ويقول الأسقف بركلي: «الحياة قول الله الذي يحاول بواسطته نقل شيء مهم لنا» (نقلاً عن ايغلتون، ١٣٨٨ [٢٠٠٩]، ص٩٥). أما تدوس ميتز (٢٠٠٢) فيثير نظرية الهدف الإلهي في معرض شرحه لأحد الاتجاهات مافوق الطبيعية للمعنى والذي يميل هو نفسه إليه. في هذه النظرية تكون الحياة ذات معنى بمقدار مساعدتها على تحقيق الهدف الإلهي من خلقة الإنسان. وستيس أيضاً يرى في جانب من بحثه أن معنى الحياة يكمن في تعبيرها عن هدف الحياة:

> **«يمكن للدين أن يتجانس مع أي نوع من علم النجوم أو علم الأرض أو الفيزياء أو...، لكنه لا يمكن أن ينسجم مع عالَمٍ بلا هدف ولا معنى. إذا كان نظام الأمور بلا هدف ولا معنى، كانت حياةً الإنسان أيضاً بلا هدف ولا معنى» (ستيس، ١٣٨٢ [٢٠٠٣]، ص١١٣).**

---

1. Eaglton, Terry
2. W. T. Stace
3. Lois Hope Walker
4. Thaddeus Metz

في المنحى الثاني يترادف المعنى مع القيمة والأهمية. وفي هذه الحالة تكون العبارة «هل للحياة معنى؟» بمعنى «هل للحياة قيمة؟». يؤمن بعض المفكرين نظير جون كاتينغهام،[1] وفرانكل،[2] وإفلاطون، وأرسطو، و... بهذا المنحى. يقول كاتينغهام (٢٠٠٣): «السؤال عن معنى الحياة سؤال عن القيمة ويُطرح ابتناء على سلسلة من الخصوصيات العينية» (نقلاً عن عليّ زماني وغفوريان، ١٣٨٩ [٢٠١٠]، ص١٠). أمّا إفلاطون فلا يتحدث بصراحة عن معنى الحياة ومفهومها، لكن معنى الحياة من وجهة نظره يتحقق عموماً بوجود قيم من قبيل السلام، والسكينة، والجمال، والعدالة، والحكمة، وحسن النيّة، والأخوّة (شرفي، ١٣٨٤ [٢٠٠٥]، ص٣٢). ويوضّح أرسطو أن هدف المجتمع السياسي ليس العيش فقط بل «العيش الأفضل» (م ن) مؤكداً أنّ مفهوم قيمة الحياة شرط لكون الحياة ذات معنى. وفي أثار فرانكل أيضاً غالباً ما يأتي المعنى والقيمة بطريقة متداخلة، بحيث يتسنى القول إنه هو أيضاً يرى معنى الحياة قائماً على ثلاثة نظم أساسية هي القيم الخلاقة، والتجربية، والرؤيوية (فرانكل، ١٩٦٢).

قضية معنى الحياة وخصوصيات الحياة ذات المعنى وأصول تحقيق مثل هذه الحياة كانت من أبرز هموم الإنسان على مدى التاريخ وخصوصاً خلال القرن الأخير. وتتجلى أهمية هذه القضية أكثر عندما نعلم أن أساس النقاش حول الأخلاق والقيم الإنسانية مقترن بالبحث حول معنى الحياة، وعليه إذا لم نستطع تصور معنى للحياة سواء كان مصطنعاً أو مكشوفاً فلن يعود ثمة مجال لإثارة الينبغيات التربوية وما يجب وما لا يجب. من بين المفكرين الإسلاميين الذين تطرقوا لقضية معنى الحياة يبرز العلامة محمد تقي جعفري كفيلسوف مؤثر في منظومتنا الثقافية والتربوية. لقد طرح جعفري إشكالية الحياة ذات المعنى على خلفية التعاليم الإسلامية باقتراحه نموذج «الحياة المعقولة». وبذلك من الضروري مناقشة أفكاره في هذا الباب ودراستها بوصفها أفكاراً دينية محلية. والغاية من هذه الدراسة تسليط الأضواء على معنى الحياة وركائزه الأنثروبولوجية في رؤية جعفري

1. John Cottingham
2. Frankl, V. E

واستنباط أصول الحياة التربوية وأسسها في نظريته حول «الحياة المعقولة». إنجاز هذه الدراسة يمكنه أن تكون له آثاره ومردوداته الإيجابية على صعيد توعية المتعلمين في خصوص معنى الحياة وتبيين الينبغيات والواجبات الأساسية وتحفيز ناشئة المجتمع للسير باتجاه الانتقال التدريجي من الحياة الطبيعية المحضة إلى الحياة ذات المعنى.

في هذه الدراسة نجيب عن سؤالين أساسيين: ١. ما هو معنى الحياة في الرؤية الأنثروبولوجية لجعفري؟ ٢. ما هي الأصول والمبادئ التربوية في الحياة ذات المعنى من وجهة نظره؟

المنهج

تعتمد هذه الدراسة منهجاً توصيفياً ـ تحليلياً وتترسّم منهجية الاستنتاج العملي (نموذج فرانكنا) والتحليل المتعالي (باقري وآخرون، ١٣٨٩ [٢٠١٠]) في استنباط الأصول والمبادئ. في استنتاج الدلالات التربوية من نموذج فرانكنا (التحليل القهقرائي) في الحالات التي تكون فيها الأصول أو التوجيهات الكلية في دراسة النصوص مشخّصة وبيّنة يتم الخوض في مبنى كل أصل بالنظر لكل أصل تربوي. بعبارة أخرى بالنظر للأصل (المبدأ) أو التوجيه المطروح يجري السؤال ما هو المبنى أو الركيزة المطروحة له في النص كقضية واقعية؟ طبعاً في هذا الأسلوب من التحليل يقوم الافتراض على أن الخلفيات المسوِّغة للأصول التربوية (القضايا الواقعية المبنائية والهدف) مطروحة في النص المنظور، وفي حال عدم طرح هذه الخلفيات في النص فمعنى ذلك عدمُ الإشارة إلى مبناها وركيزتها. في مثل هذه الحالات يصار إلى التحليل المتعالي بالنظر للأصل والمبدأ ونحدد المبنى الذي يُعدّ شرطاً لازماً للتحدث عن ذلك الأصل. يقول باقري وآخرون (١٣٨٩ [٢٠١٠]، ص١٣٧) في إيضاحهم للتحليل المتعالي (المنطق الفوقاني) إن هذا النوع من التحليل يعمل أولاً على توصيف ظاهرةٍ ما ثم يتخذ وجود شيءٍ ما كشرط لازم وضروري لها، وشكل برهانه المتعالي على النحو التالي:

ـ الظاهرة (أ) قد حدثت.

ـ الشرط اللازم لحدوث (أ) هو أن يكون (ب) موجوداً.

ـ إذن يجب أن يكون (ب) موجوداً.

وقد استُخدم هذا النمط من التحليل من قبل العديد من الفلاسفة. على سبيل المثال استخدم كانط هذا المنهج في مجال العقل النظري ليدرس شرط إمكانية معرفة الإنسان للظواهر، واستنتج ضرورة وجود مقولات الفاهمة لتنظيم التلقّيات الحسية (باقري وآخرون، ١٣٨٩ [٢٠١٠]، ص١٤٠). وفي نموذج آخر خذوا مثلاً مفهوم «العقوبة» كمفردة من المفردات الشائعة في التربية والتعليم. الشرط اللازم لاستخدام «العقوبة» بشكل صحيح هو افتراض مفهوم إيجاد الألم والحالة غير المرغوبة لدى الفرد. بتعبير آخر مفهوم إيجاد الألم قبلية مسبقة لمبنى العقوبة وهذا شرط منطقي لازم (م ن، ص١٤٧). وفي تطبيق هذا المنهج تتسنى الإشارة إلى نموذج من النماذج، ففي ضوء مبدأ تحمل المسؤولية بالمستطاع السؤال بنحو متعال: ما هو الشرط أو الشروط اللازمة لتحققها؟ الجواب هو أن الشرط اللازم لتحمل المسؤولية كقاعدة متاحة هو أن يكون الإنسان قد التزم وتعهد مسبقاً بشيء. وعلى هذا النحو يتسنى عن طريق تحليل الشرط أو الشروط اللازمة التوصل إلى مبنى ذلك الأصل.

إذا كان المبنى والهدف محدداً في النص أمكن استخدام نموذج فرانكنا (بشكل متقدم للأمام) وعلى شكل تكوين قياس عملي من أجل الوصول إلى الأصل (م ن، ص١٢٥).

النتائج

بالنظر إلى أن وجود أو عدم وجود معنى للحياة منوطان تماماً بالصورة التي تُعرض للإنسان، فإن صحة أو سقم الإجابة عن معنى الحياة منوطان بصحة أو سقم المباني الأنثروبولوجية لتلك الرؤية. من جهة ثانية جميع أجزاء النظام التربوي بما في ذلك الأهداف والمباني والأصول و... تتعلق بنحو من الأنحاء بوضع الإنسان، والقواعد والأساليب والمحفزات التي ينبغي اعتمادها في هداية الإنسان في مسيره من الحياة الطبيعية إلى الحياة المعقولة ذات المعنى، ليست أيٌّ منها عديمة الصلة بالقضايا الأنثروبولوجية ومعرفة الإنسان. من هنا ولأجل تبيين معنى الحياة واستنتاج الأصول والمبادئ التربوية في نظرية الحياة المعقولة نسلط الأضواء أولاً على التصورات الأنثروبولوجية لجعفري والتي تكوِّن هيكلية نظريته.

الرؤية الأنثروبولوجية للعلامة جعفري

الإنسان في عالم الوجود

لعالم الوجود من وجهة نظر جعفري وجهان مهمان هما أولاً الوجه العيني والمادي للعالم وهو عبارة عن الظواهر والعلاقات والأبعاد والتي يمكن لحواسنا وأذهاننا ومختبراتنا إدراكها بأشكال من الكميات والكيفيات. والوجه الثاني هو الحقيقة العليا للعالم المتجهة نحو خالق الوجود. وعلاقة هذه الحقيقة العليا بالوجه العيني والمادي للعالم تكافئ تقريباً العلاقة بين الروح والجسد المادي (جعفري، ١٣٦٠ [١٩٨١]، ص٥٦). ومن ناحية يتكوّن مجموع العالم من آلاف الأجزاء المختلفة وكل هذه الأجزاء مترابطة ومتصلة ومتناسقة مع بعضها (م ن، ١٣٨٨ أ [٢٠٠٩أ]، ص٨٠).

وفقاً لرؤية العلامة جعفري لله دور محوري وأساسي في الوجود، بحيث يُختتم السياقُ الكلي لحركة الوجود به. من وجهة نظره علاقة عالم الوجود والإنسان بالله تماثل علاقة الشجرة والثمرة بالشمس. وبكلمة ثانية الإنسان ثمرة شجرة الوجود الواقعة تحت إشعاع الأنوار الإلهية (م ن، ١٣٧٠ [١٩٩١]، ج٢). وفي معرض بيانه لمكانة الإنسان في الوجود يشير إلى عشرة أنواع من العلاقة بين الله وعالم الوجود (سواء الإنسان أو غير الإنسان)، وهذه الأنواع العشرة هي باختصار:

١. علاقة الإحاطة: ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا﴾ (النساء، ١٢٦). ٢. علاقة القيّوميّة: فحوى الآية التالية هي أن الله هو الذي يقيم وجودَ العالم ويمسكه: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ (البقرة، ٢٥٥). ٣. علاقة المعيّة وهي عبارة عن وجود الله مع الموجودات (من إنسان وغير إنسان): ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (الحديد، ٤). ٤. علاقة الخلق والصنع: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾ (الأنعام، ١٠٢). ٥. علاقة المالكية المطلقة: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ (المائدة، ١٨). ٦. علاقة الحفظ: ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ﴾ (هود، ٥٧). ٧. علاقة الربّ والمربوب: ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الأنعام، ١٦٤). ٨. علاقة العبودية: ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾ (مريم، ٩٣). ٩. العلاقة الملكوتية: وقد قيلت الكثير من الآراء في تفسير الملكوت، بيد أن المعنى

الكلي والأجمع منها كلها هو «الصورة ماوراء الطبيعية للأشياء»: ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (يس، ٨٣). ١٠. علاقة النور: من الآيات التي تشبِّه علاقة الله بكلا نوعي الموجودات (الإنسان والعالم) ببيانٍ واحد: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (النور، ٣٥). تقرر هذه الآية أن الوضوح والضياء في الوجود هو من الله وكذلك إحاطته المطلقة بكل أجزاء العالم ومجموع العالم، فكما أن النور ينفذ في كل الأجسام الشفافة ويُضيئها من دون أن يتّحد معها، كذلك نور الله موجود في كل الوجود وينير كل أجزاء الوجود من دون أن يتّحد بها (جعفري، ١٣٧٠ [١٩٩١]، ج٢).

الأبعاد المادية والروحية للحياة الإنسانية

يقسِّم العلامة جعفري (١٣٧١ [١٩٩٢]، ج٢٢) جوهر الوجود الإنساني إلى بعدين مادي وروحي. ويرى لكل واحد من البعدين دوره وحصّته في تكامل «الأنا الإنسانية». وعلى أنظمة التربية والتعليم المعقولة أن تمهِّد الأرضية للانسجام والاتحاد والتناسق بين البعدين المذكورين على سبيل تثمير نشاطاتها. ويعتقد جعفري (١٣٧١ [١٩٩٢]، ج٢٢) أن اختزال وجود الإنسان وتفكيكه وتجزئته خطر كبير في كلٍّ واحد من البعدين.

ينظر جعفري لأهمية البعد المادي للحياة من زاويتين: الزاوية الأولى هي أن الأبعاد المادية للحياة متموضعة في مجرى قوانينها الخاصة، والإنسان الحيّ يشعر بالألم والعذاب لأبسط اختلال في تلك الأبعاد. بعبارة أخرى أهميّة هذا البُعد كامنٌ فيه هو نفسه فهو يبحث عن تأمينه وضمانه في كل لحظة (م ن، ١٣٦٢ [١٩٨٣]، ص٨٦). الزاوية الثانية لأهمية هذا البعد هي أن البعد المادي للحياة ساحة لنشاط البعد الروحي للإنسان، وأي خلل يطرأ عليه يتسبب بنفس المقدار في خلل في البعد الروحي للحياة. وبكلام آخر البعد المادي له طابع الوسيلة لرشد البُعد الروحي وكماله (م ن، ص٨٧). طبعاً البعد الروحي لحياة الإنسان من وجهة نظر جعفري له أهميته الاستثنائية، بحيث كلما كان هذا البعد الروحي أكثر تأثيراً في إدارة الحياة الإنسانية كلما كانت الحياة أكبر توفيقاً في رشدها وكمالها، ولا مراء في أن تمايز الإنسان عن سائر الكائنات الحيّة كامن في هذا البعد. البعد الروحي للحياة خلافاً لبعدها المادي يحتاج حاجة ماسّة إلى التربية والتعليم وإرادة التفعيل (م ن، ص٩١).

حرية الإنسان واختياره

يرى جعفري (١٣٦٠ [١٩٨١]، ج٨) بداية الحياة التكاملية في «الانعتاق» الذي يمرُّ بـ «الحرية» ويزدهر في مرحلة «الاختيار» السامية. ويعتقد أن هذه المراحل الثلاث تختلف عن بعضها اختلافاً أساسياً، غير أن معظم الباحثين لا يفرِّقون بين هذه المراحل الثلاث. إنه يُعرِّف هذه المراحل الثلاث على النحو أدناه:

«الانعتاق» عبارة عن: «رفع القيود والأغلال التي تقيد الإنسان بشكل من الأشكال، سواء كانت هذه القيود والأغلال جسمانية أو التزامية تعاقدية أو نفسية». و«الحرية» عبارة عن: «التحرر من القيود والأغلال مضافاً إلى القدرة على اختيار أحد الطرق المتاحة أمام الإنسان» (م ن، ص١٩٤). و«الاختيار»[1] عبارة عن: «إشراف وسلطة الشخصية على القطبين الإيجابي والسلبي للعمل، للانتفاع من الحرية في سبيل الوصول إلى الخير والرشاد» (م ن، ص١٩٥).

يذهب جعفري إلى أن الإنسان كائن حرّ بفطرته «ولا تكن عبدَ غيرِكَ وقد جعلكَ اللهُ حراً» (نهج البلاغة، الكتاب رقم ٣١، ص٥٣٢). ويعتقد أن الاختيار يجب أن يزدهر على خلفية حرية الإنسان. ويرى أيضاً أننا إذا شبّهنا الحرية بالنور الفيزياوي فالاختيار عبارة عن العمل المفيد الذي نقوم به تحت إشعاعات ذلك النور (جعفري، ١٣٦٠ [١٩٨١]، ص٤٣). بتعبير ثان الفرق بين الحرية والاختيار يكمن في أن انتخاب الطريق بالشعور بالحرية لا يضمن ضرورةَ الهدفِ وصلاحه، وعليه تتحول تلك الحرية الخام إلى حرية متعالية (اختيار) عن طريق تعزيز الشخصية المشرفة والمسلطة على القطبين الإيجابي والسلبي للعمل، وبالنتيجة كلما تقدم الفرد أو المجتمع في الانتفاع من الحرية على سبيل الاختيار يكون قد تمتع بالحياة التكاملية بنفس المقدار والدرجة.

مراحل تعيّن الحياة الإنسانية

تتكوّن بنية وجود الإنسان من وجهة نظر جعفري (١٣٧٢ [١٩٩٣]، ج٩، ص١٨٠ ـ ١٨٥) من ثلاثة تعيّنات أساسية هي كما يلي: التعيّن الأول هو التعيّن غير الإرادي من قبيل الأمور

١. يقول جعفري (١٣٧١ [١٩٩٢م]، ج٢٣، ص٦٤): كلمة اختيار من باب افتعال من الخير، وثمة في معنى الاختيار معنيان هما البحث والانتقاء.

الطبيعية بشكل عام والعوامل الجغرافية والوراثة والقوانين الاجتماعية التي ليس للإنسان إرادة واختيار في تحققها ونشاطها في إيجاد المنظومة الإنسانية الراهنة.

التعيّن الثاني هو الأعمال والمساعي والتوجيهات التي مارسها الإنسان على تلك المواد والأمور الطبيعية بمقدار استطاعته وجعلها على شكل مجموعة خاصة وأوجد شخصية معينة في جسم محدد. ظهور التعين الثاني إلى الوجود يتم دائماً على خلفية الإرادة. في هذه المرحلة من التعين يمتلك الإنسان أدوات عمل عديدة من قبيل الفكر والتعقل والعلم والقدرة على التجريد، وينتصر وينجح في بناء ذاته والآخرين والطبيعة. وعلى العموم الخصوصية الكلية لهذا التعيّن هي أصالة «الأنا»، وإذا طُرح شيء آخر غير هذا فسيكون طفيلياً أو وسيلة لتضخّم «الأنا».

يبدأ التعيّن الثالث من نقطة التعديل العالي لـ «الأنا» و«غير الأنا». المراد من «الأنا» هنا هو نفسه المذكور في التعيّن الثاني. والمقصود من «غير الأنا» ما يشمل كل الواقعيات غير ذات ذلك الفرد. بعبارة أخرى أفرادُ البشرِ الآخرون باستثناء الأنا والله مشمولون كلهم بهذا المفهوم الواسع جداً لغير الأنا. والبحار والجبال والحيوانات و... عالم الوجود بشكل عام هي ضمن غير الأنا. والمراد من التعديل ليس أن يُعدِّل الإنسانُ نفسَهُ طبقاً لإرادة الأنا ويتأقلم مع الطبيعة والمجتمع والله، لأن مثل هذا التعديل والتناغم كان ممكناً في التعين الثاني. وعلى هذا الأساس يكون الكمالُ والمثال الأعلى للوجود (الله) هو ملاك التعديل بين الأنا وغير الأنا في هذه المرحلة، وهذا التعديل المقدس يأخذ بيد الإنسان إلى حدود نصاب الكمال. في هذه المرحلة تصل علاقة الإنسان بالله إلى حدها الأعلى. وبالطبع فإن الإنسان في هذه المرحلة لا يمزج تلقّياته الإلهية بالأنا الطبيعية، ولا يخلطها بعرض وطول إراداته ومعلوماته. إنه لا يهبط بالله بل يرتفع بنفسه.

بالنظر إلى المراحل الثلاث من التعين الإنساني يُتاح رسم ثلاث مراحل لبناء الإنسان من منظار العلامة جعفري: مرحلة «عدم بناء الذات» المتعلقة بالتعين الأول، ومرحلة «بناء الذات» المتعلقة بالتعين الثاني، ومرحلة «البناء الإلهي» المتعلقة بالتعين الثالث (جعفري، ١٣٥٧ [١٩٧٨]، ج١، ص٢٩٦ ـ ٣٠٠).

العقل والوجدان (الضمير) عنصران أساسيان في اشتمال الحياة التكاملية على معنى

يعتقد جعفري (١٣٨٨ج [٢٠٠٩ج]، ص١٤٨) أن الحياة المعقولة مبتنية على بنية تحتية تتكوّن من عنصري العقل والوجدان (الضمير)، ولهذين العنصرين دور أساس في مسيرة الإنسان نحو الرشد والكمال.

أ) العقل: يُسمّي جعفري النشاطات المتنوعة التي تحدث في دماغ الإنسان بالتعقّل، والعامل على كل تلك الأنشطة هو العقل.. أنشطة مثل تداعي المعاني، والتجسيم، والتجريد، و... . إنه يصنف العقل إلى عقلين: العقل النظري والعقل العملي. العقل النظري من وجهة نظره له وظيفتان مهمتان: ١. توصيف «ما هو موجود» من الزاوية التحليلية والتركيبية، ٢. توجيه الإنسان نحو الهدف. أمّا اختيار الوسائل التي شخّصها الإنسانُ فيما يتعلق بالواقعيات وهل كان ذلك التشخيص صائباً أم خاطئاً فلا شأن للعقل النظري بذلك (م ن، ١٣٦٠ [١٩٨١]، ص٥٩). العقل النظري في رأيه يبيّن طريق الاستنتاجات المنطقية، أما كيف يمكن الانتفاع من هذه الاستنتاجات المنطقية؟ وهل تُمثّل المصلحة الحقيقية للشخص المتعقِّل وسائر البشر أم لا؟ فلا يرى العقلُ النظري من واجبِه الإجابة عن هذه الأسئلة، لكن العامل الذي يجيب عن هذه الأسئلة هو العقل العملي الذي هو عبارة عن الضمير الواعي للأصول والقوانين والقادر على تطبيقها على الحالات التي تواجهه (م ن، ص٥٨).

المراد من العقل في «الحياة المعقولة» العقل النظري من جهة والعقل العملي الذي هو الضمير الواعي والفعّال والمحرِّك، وكلاهما يعملان لصالح شخصية الإنسان السائرة نحو الرشد والكمال ويتسبّبان في تساميه ورفعته. وبالطبع فإن هذا الكمال والتسامي ممكن عندما يكون هذان في تناسق وانسجام فيما بينهما (م ن، ص٢١٥).

ب) الوجدان (ضمير): التعريف الأعم الذي قيل للوجدان هو أنه «كلُّ ظاهرة تستقر في داخلنا ونتلقّاها ونجدها، وهذا ما نسمّيه الوجدانيات» (م ن، ١٣٨٨ج [٢٠٠٩ج]، ص١٩). يفسّر جعفري (١٣٨٨ج [٢٠٠٩ج]، ص٣٥) الوجدان في ضوء ظاهرتين على جانب كبير من الأهمية توجدان في «الأنا الإنسانية»: الظاهرة الأولى الوعي الذاتي أو

وجدان الذات (العلم الحضوري). هذه الظاهرة موجودة بشكل عام في داخل كل أفراد البشر الذين يتمتعون بأدمغة وأنفس معتدلة ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾ (القيامة، ١٤)، ولها العديد من المراتب المختلفة. في هذه الظاهرة لا تُدرِكُ «الأنا الإنسانيةُ» وحسب بل تُدرَك أيضاً. أي من دون أدنى تصور لاختلاف «النفس» وتعددها في الحالتين المذكورتين، يتحد المُدرِك والمُدرَك ويكونا شيئاً واحداً. الظاهرة الثانية هي بناء الذات أو تنظيم الذات (صيانة الذات) حيث يصنع الإنسانُ في هذه الظاهرة نفسَهُ كما يريد، ويتدخل ويتصرف ويغير في نفسه وفقاً للأهداف المادية والمعنوية التي يختارها لحياته، فيصدّها عن الأهواء والنزوات ويزكّيها أو يحاسبها أو يلوّثها. وفي القرآن ثمة أوجه متنوعة للتأثيرات والتغييرات في الأنا المذكورة يقسّمها العلامة جعفري إلى النوعين التاليين: ١. التأثيرات والتغييرات السلبية المخرِّبة التي تَرِدُ على النفس من قبل «الأنا الطبيعية الحيوانية» وتجرّ النفسَ الإنسانية إلى السقوط. ٢. التأثيرات والتغييرات الإيجابية والتكاملية التي تَرِدُ على نفس الإنسان من قبل عامل «الأنا الملكوتية» وتفضي إلى نجاة الإنسان وفلاحه على الصعيدين الفردي والاجتماعي (م ن، ص٣٩) ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (الشمس، ٧ ـ ١٠). في ضوء الظاهرتين المومى إليهما يصنّف جعفري الوجدان إلى معنيين كليين هما العلم الحضوري (الوعي الذاتي) والوجدان الأخلاقي (م ن، ص٣٠)، والوجدان الأخلاقي (عامل تزكية النفس) هو نفسه «الأنا الملكوتية» (النوع ب) التي تصون النفس من الأدران والموبقات وتضعها على جادة «الحياة المعقولة» (م ن، ص٤٠).

معنى الحياة من وجهة نظر العلامة جعفري

علم مفاهيم معنى الحياة من وجهة نظر العلامة جعفري

معنى الحياة تركيب إضافي (مضاف ومضاف إليه) مكوّن من جزئين هما «معنى» و«الحياة». خلافاً لمعظم المفكرين المعاصرين الذين ركّزوا في موضوع «معنى الحياة» على «المعنى» وأشبعوه بحثاً وتدقيقاً وتحقيقاً، خصّص العلامة جعفري جُلَّ اهتمامه لتحليل الجزء الثاني من الموضوع أي «الحياة». من وجهة نظره فإن معرفة الحياة وتحليلها أساس

ومحور التصورات حول «معنى الحياة»، ومعرفة الحياة تستلزم معرفة الهدف من الحياة. يقول جعفري في معرض الإجابة عن السؤال: ما هي «الحياة» المُحبّذة المنشودة المطلقة في ساحة الوجود؟ إنه ينبغي بادئ ذي بدء أن نعرف ما هو معنى الحياة؟ ومعناها منوط بالغاية والهدف من الحياة. إذا كانت الغاية من الحياة الأكل والشرب وإشباع الغرائز الطبيعية المحضة عندئذ لن يكون هذا المعنى منشوداً مطلقاً، وإذا فهمنا «معنى الحياة» في «الحياة المعقولة» النابعة من الحكمة والعناية الأزلية لله والتي هي حياة جارية سارية من الله وإلى الله وتنتهي إلى حضرة الله فمثل هذا المعنى للحياة سيكون منشوداً مطلقاً في ساحة الوجود (جعفري، ١٣٨٨ب [٢٠٠٩ب]، ص١٣٥).

استخدم جعفري المعنى والهدف على نحو المترادفين في مواضع كثيرة من قبيل ما مرّ بنا أعلاه، وبَحَثَ عن تحقق الحياة ذات المعنى في الحياة المعقولة. الهدف من منظاره «عبارة عن تلك الحقيقة المنشودة المحبّذة التي يكون الوعي والشوق إلى الظفر بها محفزاً للإنسان نحو أداء الأعمال واختيار الوسائل التي تأخذ بأيدينا إلى تلك الحقيقة وتجعلها ممكنة الوصول إليها» (جعفري، ١٣٥٧ [١٩٧٨]، ج١، ص٨٠). ويعتقد أنه ما لم يدخل أفراد البشر في مرحلة «الأنا الإنسانية» العليا وما لم يخرجوا من المراحل الظاهرية للحياة الخارجية، فلن يكون بمستطاعهم التوفر على وعي كلّيّ لحركة الوجود نحو الكمال الأعلى، ولن يميّزوا بين ظِل الحياة والهدف من الحياة (م ن، ص٢٧). من وجهة نظره ينبغي لأجل طرح السؤال حول معنى الحياة أن يكون السائل بالضرورة محيطاً بموضوع السؤال ومشرفاً ومهيمناً على ما يسأل عنه ليمكن طرح السؤال، ولهذا لن تستطيع دودة تافهة تعيش في ثقبِ شجرةٍ أن تضع الشجرة والبستان والبستانيّ أمامَ أنظارها على الإطلاق وأن تحيط بهذه الأمور وأن تسأل عن فلسفتها والهدف منها. بالنسبة لأيّ إنسان استطاع انتشال «أناه» من الغرق في الأفراح والأحزان والجاذبيات الحياتية الضرورية والارتفاع بها عن هذا المستوى فراح ينظر للوجود من آفاق أسمى، يتسنى طرح السؤال عن هدف الحياة وفلسفتها (م ن).

إنه يعتقد (١٣٨٨ب [٢٠٠٩ب]) أنّ غالبية المفكرين وفي معرض إيضاحهم لمعنى الحياة والهدف منها لم يتفطنوا إلى ماهية الحياة وخصائصها العظيمة فأثاروا مسائل تنمّ عن أنهم أخذوا الحياة بمعنى الموضوع المشتمل على عدة ظواهر وسلوكيات وقوىً تمتد ما

بين الولادة والموت (الظِلال) وأطلقوا على ذلك اسم الحياة وراحوا يتابعون معرفة ماهيتها ومعناها ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ (الروم، ٧).

تقسيم حياة البشر إلى «حياة طبيعية محضة» و«حياة معقولة»

يفتّش جعفري عن العوامل التي أدّت إلى هذا التقسيم في عاملين أساسيين: ١. العامل الداخلي وهو عبارة عن الغرائز الطبيعية الإنسانية التي لا تعرف أبداً أيّ مبدأ أو قانون في غليانها ونشاطها. تطالب هذه الغرائز بإشباعها فقط ولأجل تعديل هذا الغليان والمطالبة ما من عامل سوى قوة شخصية الإنسان التي تعتبر نشاط العقل والوجدان نشاطاً أصيلاً. ٢. العامل الخارجي المتمثل في علاقات الحياة الاجتماعية. بمعنى أنّ البشر لم يستطيعوا في سبيل تحقيق مزايا حياتهم الاجتماعية أن لا يخسروا مواهبهم الفردية الثمينة (جعفري، ١٣٦٠ [١٩٨١]، ص٩). هذان العاملان أدّيا إلى تصنيف البشر في حياتهم إلى فئتين مهمتين: ١. الذين يشعرون بالعجز عن تعديل غليان غرائزهم الطبيعية ونشاطها فجعلوا إشباع هذه الغرائز في المتن الحقيقي من حياتهم، و استسلموا في حياتهم الاجتماعية للقوالب والمفاهيم المصطنعة للتعايش المحض. هؤلاء هم السائرون في قافلة «الحياة الطبيعية المحضة» ويشكلون الأكثرية الغالبة من الناس على مرّ التاريخ. ٢. الأشخاص الذين اعتبروا نشاط العقل والوجدان أصيلاً ووجدوا أنفسهم ملزمين بتخصيب مواهبهم الدماغية والنفسية وتثميرها، ولم يكونوا عبيداً بالمطلق للقوالب التي صنعتها لهم الحياة الاجتماعية، وكانت لهم دوماً جهودهم الداخلية باتجاه تعديل تلك القوالب على مسار الرشد الاجتماعي المناسب لهم. هؤلاء هم السائرون في قافلة «الحياة المعقولة» والذين يُعدّون أقلية من حيث العدد (م ن).

الحياة المعقولة، الحياة ذات المعنى

في ضوء الرؤية الأنثروبولوجية لجعفري فإنه يعتبر عاملي العقل والوجدان من العوامل الأصلية في الرقيّ إلى الحياة المعقولة. إنه يرى الحياة الدنيوية حقيقة جدّ متعالية وعظيمة وقادرة على الرقيّ والسموّ إلى منطقة الجاذبية الربوبية شريطة أن تخضع للتنقية والتصفية

وإشراف العقل السليم والوجدان الواعي، وتحلّق إلى الأعالي بجناحي المعرفة والعمل البنّاء. في هذه الحالة تكون هذه الحياة الدنيوية قد قطعت مسار الحياة المعقولة وتُعدّ حياةً ذات معنى. وفي تعبير آخر عن الحياة المعقولة يقول جعفري: «الحياة المعقولة هي تلك الحياة الدنيوية التي تسير في طريق الحياة الأخروية» (جعفري، ١٣٧٢ [١٩٩٣]، ج١٠، ص٢٨٧).

مصطلح «الحياة المعقولة» مستلّ من ثلاثة توصيفات للحياة الطيّبة وردت في القرآن الكريم. وبعبارة هي تلك الحياة المتوكّئة على الدليل والبرهان، والتي تجري من الله وإلى الله، وتسير بالمعرفة والعمل البنّاء الصالح باتجاه الهدف الأعلى من الحياة (م ن، ١٣٨٨ب [٢٠٠٩ب]).

التوصيف الأول: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾ (النحل، ٩٧).

التوصيف الثاني: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ (الأنفال، ٤٢).

التوصيف الثالث: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الأنعام، ١٦٢).

وبالتالي يُعرِّف جعفري الحياة المعقولة وذات المعنى بما يلي:

«الحياة المعقولة عبارة عن الحياة الواعية التي تنظِّم القوى والطاقات والأنشطة الجبرية وشبه الجبرية للحياة الطبيعية بفضل ترشيد الحرية وازدهار الاختيار، تنظِّمها على مسار الأهداف التكاملية النسبية، وتأخذ بيد الشخصية الإنسانية التي تُبنى في هذه الرحلة تدريجياً إلى الهدف الأعلى من الحياة. وهذا الهدف الأعلى هو المشاركة في السياق الكلي للوجود التابع للكمال الأعلى» (جعفري، ١٣٦٠ [١٩٨١]، ص٣٨).

إذن، بناءً على تعريف جعفري نجد خمسة عناصر يطرحها في الحياة المعقولة هي: الحياة الواعية، وتنظيم القوى الجبرية وشبه الجبرية[1] ووضعها على مسير الأهداف التكاملية،

---

١. المراد من شبه الجبرية (الجبرية الشرطية) أنه بالنظر للقدرات الإنسانية المذهلة لن تعود الكثير من العوامل والظواهر الطبيعية ذات طابع جبري مطلق يفوق اقتدار الجماعات البشرية المتعاضدة (جعفري، ١٣٦٠ [١٩٨١]، ص٣٨).

وتحقيق الأهداف التكاملية العقلانية، وتموضع الشخصية على مسار بناء الذات، والدخول في الهدف الأعلى للحياة. يوضّح جعفري الهدف الأعلى للحياة وهو المشاركة في السياق والوتيرة الكلية للوجود التابعة للكمال الأعلى كما يلي: «معنى المشاركة في السياق الكلي للوجود هو التموضع في دائرة الجاذبية الربوبية وتنقية الروح من الأدران والتلوّثات الحيوانية والرذائل الأخلاقية بواسطة التكاليف المقرَّرة من قبل الأنبياء الإلهيين والتسليم للأوامر البنّاءة والوجدان الأعلى وتغيير الأنا المجازية إلى أنا حقيقية تحفِّز كلَّ حركات الإنسان وسكناته العضوية والنفسية والدماغية لتكون عبادةً» (م ن، ص٥٤).

التربية في الحياة المعقولة

التربية والتعليم في الحياة المعقولة من وجهة نظر جعفري (١٣٦٠ [١٩٨١]، ص١٠٤) عبارة عن «تعزيز عوامل إدراك واقعيات الحياة المعقولة واستيعابها، وتحفيز الناشئة في المجتمع للانتقال تدريجياً من الحياة الطبيعية المحضة إلى الحياة المعقولة».

ما يشدد عليه جعفري على صعيد التربية في إطار الحياة المعقولة هو أولاً: أن يلقِّن المربّون هذه الحقيقة للأفراد الخاضعين للتربية والتعليم (المُتربّين) وهي أن ما يمكن عرضه عليهم كواقع لتعليمهم وتربيتهم هو أحد خصائصهم هم أنفسهم وليس شيئاً يُفرض عليهم من خارج ذواتهم. بعبارة أخرى كل مبدأ تربوي يُلقى للتعليم أو الصيرورة[1] يشعر به الإنسانُ المتعلمُ والخاضعُ للتربية بأنه إحدى ظواهر ذاته هو، والأمر هنا كما يعتبِر أكلَ الطعام وشربَ الماء ضرورةً لشعوره الذاتي بالجوع والعطش. ثانياً: الأصول والمبادئ التربوية التي يطرحونها لصيرورة الإنسان المتربيّ وتغييره ينبغي أن تكون ممكنة القبول من قبل جميع النفوس المعتدلة مثل ضرورة الصدق والعدالة (م ن، ١٣٦٠ [١٩٨١]، ج٨، ص٢٦٢). في هذه الحالة عندما تطرح في مراحل أرقى قضايا أخلاقية ومعتقدات الناس المختلفة حولها سوف يستخدم الشخصُ المتربيّ تلك القدرة التي اكتسبها في المراحل الأولى فيميّز بين الحق والباطل والصحيح والخطأ. والمفترض أن الفطرة الخالصة للشخص

١. القصد هو التحولات والصيرورات التكاملية.

المتربيّ تنشط في المراحل الأولى وتُدرِك المعايير والملاكات المتحرِّكة (جعفري، ١٣٦٠ [١٩٨١]، ج٨، ص٢٦٢).

ليست التعاليم التربوية لجعفري من نوع التربية والتعليم المدرسي والمحدود بإطار الأفعال وردود الأفعال الموجودة في الفضاءات التعليمية، إنما ترتبط تعاليمه التربوية بكافة شؤون حياة الإنسان والتي تستغرق كل هويته الوجودية. لم يتطرق جعفري في أعماله بصراحة للمبادئ التربوية في نظريته حول الحياة المعقولة، ولكن يمكن عبر مزيد من التأمل والتحليل التوصّل إلى المبادئ التربوية في الحياة المعقولة بفضل إيماءاته وتلويحاته المبثوثة في أعماله. وبالمقدور دراسة المبادئ التربوية المستخلصة في هذا البحث بمزيد من التفصيل.

المبادئ التربوية في الحياة المعقولة

ارتقاء المشاعر

يبتني هذا المبدأ على «مراتب تأثّر الإنسان»، فحسب رؤية جعفري لا تُنكِر الحياةُ المعقولة تأثّر الإنسان، وتروم تبديل التأثرات الخام والابتدائية إلى مشاعر راقية بواسطة العقل (جعفري، ١٣٦٠ [١٩٨١]، ص٥١). إنه يقول إن المشاعر عبارة عن تموّج نفسي وهياجي أثناء التواصل مع الظواهر والواقعيات، وهو تواصل يؤثر بنوع من الأنواع على المُتلقّي بحيث يفقد المتلقي مقاومته أمامها (م ن، ١٣٧٢ [١٩٩٣]، ج٦، ص١١٩).

من وجهة نظره للمشاعر والأحاسيس في داخل الإنسان حالتان أساسيتان. الحالة الأولى هي المشاعر الابتدائية الأولية الخام، وهو ما يُشاهد لدى الأطفال والأفراد غير الراشدين. هذه الحالة من المشاعر توجد عادة لدى الأفراد الذين لم تُرسِّخ العناصرُ النفسية القوية شخصياتِهم ولم تنقلها من طور الانعكاس والانفعال إلى طور الفاعلية. الحالة الثانية والمُحبّذة وهي المشاعر الراقية (أو الرشيدة) تحصل بواسطة تقدم التعقّل. في هذه الحالة وقبل أن تؤثر حوافز المشاعر في نفس الإنسان تخضع لمجموعة القوى والنشاطات في عقل الإنسان (م ن، ص١٢٢). الإنسان الخاضع للتربية والتعليم وفي أهم مرحلة انتقالية هي مرحلة الانتقال من المشاعر الخام إلى المشاعر الراقية، يكتسب وعياً تدريجياً بعدم

كفاية المشاعر والأحاسيس والتأثرات العاطفية في جميع أبعاد الحياة. على سبيل المثال: الإنسان غير الرشيد وقبل بلوغه هذه المرحلة يظنّ بوحيٍ من مشاعره الخام أن كل إنسان جدير بالاحترام، لكنه شيئاً فشيئاً يواجه أفراداً شقاة سلبيين ملوثين ويكتشف أنه قد يكون هناك شياطين متلبسون بلبوس البشر. في مرحلة الانتقال من عهد المشاعر الخام إلى طور المشاعر الراقية قد ينقطع المتربيّ بسبب إهمال المعلِّم والمربيّ عن المشاعر إلى درجةٍ وكأنّ الله لم يخلق لهذه الكائنات مشاعر أساساً، كما أن إفراط بعض الأفراد في تأثرهم بالمشاعر يصل إلى درجةٍ كأنّ الله لم يخلق لهم قوّة باسم العقل، فيَطرُدون العقلَ النظري ويقصونه بالمرّة (جعفري، ١٣٨٩ [٢٠١٠]). في ظل هذا المبدأ يتاح تبديل أنواع الحبّ الخام إلى حبّ معقول وتحويل الرغبات والعشق الصوري إلى رغبات وعشق مُوجِبٍ للكمال، وحيث أن الأجواء التعليمية طافحة بالتأثيرات والتأثرات المتبادلة بين الطلاب والمعلِّمين من قبيل تأثرات الطالب الناجمة عن التنافس الدراسي، وتأثراته الناتجة عن الجاذبية والنفور العاطفي تجاه المعلمين والأقران، وتأثراته النابعة من اتساع العلاقات الاجتماعية للطلبة مع أقرانهم، والكثير من الحالات الأخرى، لذا فإن مبدأ ارتقاء المشاعر يكتسب أهمية مضاعفة.

ارتقاء الحرية إلى مستوى الاختيار

يتعلق هذا المبدأ بمبنى «حرية وجود الإنسان». في معظم الكتب التربوية يُعَدُّ الاختيارُ مبنىً للحرية والمسؤولية ويُنظر له بوصفه إمكانية لانتقاء الإنسان وانتخابه. وكما مرّ بنا في بحوث الأنثروبولوجيا يُعرِّف جعفري الاختيار والحرية تعريفاً مختلفاً.

يقول جعفري في بيان تشبيهي إننا لو شبّهنا الحرية بالعقل لكان الاختيار عبارة عن تحصيل المعقول والوصول إليه بواسطة النشاط العقلاني، والإنسان موضوع التربية (المتربيّ) عليه في حيّز الحرية المُعطاة له أن يكون طالباً للخير والرشاد ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ (المائدة، ٤٨) (جعفري، ١٣٦٠ [١٩٨١]، ص٤٤).

ما يراد من هذا المبدأ كقاعدة يُوصى بها المتربيّ أن يرتقي بحرية الإنسان من مرحلة «أقولُ كلَّ ما أريد وأفعلُ كلَّ ما أريد وأفكّر بكلِّ ما أريد» والوصول به إلى مرحلة الاختيار

السامقة لتُوجَّه بذلك أقوالُهُ وأفكارُهُ وأفعاله نحو أهداف الخير والكمال الفردية والاجتماعية (م ن، ١٣٧١ [١٩٩٢]، ج٤، ص١١٥). يرى جعفري أن مصدر هذا المبدأ المهم هو الدعاء رقم ٣٣ من الصحيفة السجادية: «واقضِ لي بالخيرة وألهمنا معرفة الاختيار» (الصحيفة السجادية، ١٣٨٧ [٢٠٠٨]، ص١٣٦). الحرية كماء زلال يتدفق من متن الحياة الإنسانية، ولا بدّ من بستانيّ (مربّين) واعٍ خيّر من أجل الانتفاع منه انتفاعاً صحيحاً وبالمقدار المطلوب وفي الوقت المناسب حتى تأخذ الحرية بأيدي الأفراد نحو اكتساب الخيرات والكمالات الإنسانية. إذا لم يستطع مدراء المجتمع والمربّون إفشاء وتكريس القيم والكمالات الإنسانية السامية في حدود الحياة الجمعية ومراكز التربية والتعليم عندها سوف يستخدم المتعلمون في ذلك المجتمع الحرية باتجاه الانحلال وفي كل الاتجاهات والمجالات (جعفري، ١٣٦٠ [١٩٨١]، ص٤٥).

مبدأ أرجحية الأفعال على الأقوال

يبتني هذا المبدأ على «مراتب أثر الفعل الإنساني». يَعُدُّ جعفري أقوالَ الإنسان مرتبة أدنى من أفعاله، ويرى الأفعال العينية للمربّين أهم وأشد تأثيراً في عملية التربية والتعليم من أقوالهم. إنه يعتقد أن للأقوال قابلية وسائلية قياساً إلى الأفعال. بعبارة أخرى ليست الألفاظ واللغة والأقلام سوى وسائل مناسبة لحياةٍ وصيروراتٍ تكاملية (جعفري، ١٣٨٩ [٢٠١٠]، ص١٦٣). وعليه فالفعل له بالمقارنة مع الكلام مرتبةٌ أرقى في تحقّق الحياة المعقولة وله تحققه العيني بينما الألفاظ مرايا تشير إلى المفاهيم التي قد تكون مؤثرة في الإنسان السائر على درب الصيرورات التكاملية إذا كان جديراً بهذا التأثر.

من الآيات القرآنية التي يعتمدها جعفري لتبيان هذه الفكرة الآية التي تقول: ﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً**﴾ (النحل، ٩٧) والتي تعتبِر الفعلَ الصالحَ البنّاء شرطاً للدخول في طور الرشد والكمال والولوج في رحاب الحياة المعقولة (جعفري، ١٣٨٨ب [٢٠٠٩ب]).

يرى جعفري أن هناك ثلاثة مؤشرات تدلّ على أهمية وتأثير أفعال المربّين مقارنة بأقوالهم وكلامهم. المؤشر الأول هو أن الفعل الخارجي يدلُّ على أن الفاعل يؤمن بالفعل الذي يقوم

به، بينما حافز الكلام لا ينحصر في الإيمان به فالبشر يستخدمون مفردات العدالة والعدل وتطبيق العدالة في جملات جد فصيحة وبليغة لكنهم ليس لهم من حافز سوى استعباد البؤساء وممارسة الظلم ضدهم. المؤشر الثاني هو أن الفعل يحتاج إلى توفير مقتضيات وظروف عينية ورفع الموانع والعقبات عن طريقه ورسم الأهداف والبحث عن الوسائل والأدوات اللازمة للتنفيذ، وهذا ما لا تحتاجه الأقوال في الغالب. بكلمة ثانية صدور الفعل عن شخص يُعبِّر عن جريان حياته باتجاه ذلك الفعل وعلى سبيله، أما الكلام فيصدر بكل سهولة إذ إن تحريك اللسان وقذف العبارات لا يستلزم شيئاً سوى التصميم على إطلاق الكلام. المؤشر الثالث هو أن العمل الخارجي ليست فيه قابلية التحريف والتصرّف خصوصاً بالنظر إلى أن الأعمال المُرائية تتميّز غالباً عن الأعمال المخلصة بفضل الظواهر والعلامات الخاصة بها عاجلاً حدث ذلك أم آجلاً، فتخرج عن حالة الغموض والتعمية (جعفري، ١٣٨٩ [٢٠١٠]، ص١٦١). وقد وبّخ اللهُ البشرَ في القرآن الكريم فيما يتعلق بعدم تطابق أفعالهم مع أقوالهم وشدّد على ضرورة تطابق الأقوال مع الأفعال: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ، كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ**﴾ (الصف، ٢ ـ ٣).

هذا المبدأ في عملية التربية والتعليم يتعلق بفعل المربيّ أكثر من تعلقه بفعل المتربيّ. وحيث أن المربيّ في عملية التربية والتعليم مؤثر أكثر بينما المتربيّ متأثر على الأغلب، لذا يشدد هذا المبدأ على أن يؤثر المربيّ في المتربيّ أكثر ما يؤثر بأفعاله، ذلك أن الأفعال تطمئن المتربيّ وتعبِّر عن سياق حياة المربيّ باتجاه تلك الأفعال التي يجترحها. كذلك طبقاً لهذا المبدأ إذا آمنا بأرجحية الفعل على القول فينبغي تطبيق القول مع الفعل وتعديله وفقاً له، فيحاول المربّون أن يكون «ظاهرهم» في المسائل التربوية وخصوصاً الأخلاقية منسجماً مع «واقعهم» وأن يطلقوا الكلام بالمقدار الذي يتناغم مع أعمالهم العينية الخارجية، وفي حال لم يُشاهد هذا التطابق بين أقوالهم وأفعالهم فقد تكون الآثار في العملية التربوية معكوسة.

تربية الوجدان

في ضوء الأفكار السابقة يُعرِّف جعفري الوجدان بمعنيين كليين: الأول الوجدان المعرفي والمراد به الشعور النفساني الذي يوعّينا بحالنا، والثاني الوجدان الأخلاقي المتعلق بتربية

الوجدان الأخلاقي والقائم على مبنى «صيانة الذات الإنسانية»، بمعنى أنّ الإنسان يسعى دوماً لبناء ذاته وتنظيم وجوده (سواء بالاتجاه الإيجابي أو بالاتجاه السلبي) (جعفري، ١٣٨٨ج [٢٠٠٩ج]، ص٣٥). يصنع الإنسانُ ذاته بالشكل الذي يريده ويتصرف في نفسه ويغيّرها. يستند جعفري على الكثير من الآيات القرآنية (الرعد، ١١؛ الشمس، ٧ ـ ١٠؛ الأنعام، ١٠٤؛ فاطر، ١٨) ليقرِّر أنّ هذا التصرف والتغيير وبناء الذات إمّا على سبيل التزكية والتهذيب من الأهواء والنزوات أو على سبيل التلوّث بالأدران والأقذار والأهواء والنزوات: ﴿**وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى، فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى**﴾ (النازعات، ٤٠ ـ ٤١)، ﴿**وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ**﴾ (النساء، ١١١). فائدة هذا المبدأ ونتيجته هو أن طوفان الأحداث والوقائع وهجمات الأهواء والنزوات في الظروف المختلفة لحياتنا تفرض علينا الانهيار والركوع أحياناً، وإذا كان وجدان الإنسان في مثل هذه الظروف رشيداً متربّياً ناضجاً فسيمكنه الحؤول دون الوقوع في المزالق وستكون نتيجة تربيته وصول الإنسان إلى مرحلة الكمال حيث يتحقق الخير والسعادة للفرد والمجتمع. يعتقد جعفري بشأن إمكانية تربية الوجدان أن تربية الوجدان ممكنة في كلّ السنين بيد أنها مناسبة جداً للأطفال، حيث أن الوجدان لدى الأطفال جدّ حيّ ويقظ ولا يزال غير متلوِّن بألوان الرغبات والركود. وآية هذه اليقظة هي أن الطفل يتعجّب ويندهش إزاء القبائح والانحرافات والجرائم ولا يمكنه تقبّل أن يحصل شيء بخلاف الوجدان، وعليه فهذه المرحلة مرحلة مهمة لتربية الوجدان وتعزيزه (جعفري، ١٣٨٨ج [٢٠٠٩ج]). يقول جعفري حول ضرورة انعقاد الوجدان في نفوس الأطفال:

> **«تربيةُ بوصلةٍ عليا في داخل الأطفال للتأشير على درب الصواب والخطأ في العلاقات الاجتماعية والأخلاقية ضروريةٌ بنفس درجة تعزيز المناعة للوقاية من نشاط الميكروبات المختلفة في بدن الإنسان. الوجدان المتربّي النامي خير عامل تلقائي للحيلولة دون الجُنَحِ والجرائم» (م ن، ١٣٨٩ [٢٠١٠]، ص١٧٧).**

يعارض جعفري بشدة الذين يقولون: «لا تلوموا الأطفال، ولا تؤذوهم بالأوامر والنواهي الإلزامية، واضحكوا في وجوههم دوماً» (برتراند رسل نقلاً عن جعفري، ١٣٨٩ [٢٠١٠]، ص١٧٧). يقول جعفري:

«إذا لم نلم الطفلَ ولم نذقه مرارة المساوئ والسلبيات ولم نجعل حلاوة المحاسن والإيجابيات ممكنة الإدراك بالنسبة له، فستكون النتيجة أن يمرَّ بفترة شباب متناقضة جداً» (م ن، ١٧٨).

حسب رأيه إذا لم يُدرِك الطفلُ المتربيّ ضرورةَ الإيجابيات والسلبيات ولم يذق مفهوم الأمر والنهي والقانون، فلن يمكن تصور شخصية متوازنة له. وبالتالي ينبغي صدّ الطفل عن العوامل السلبية عن طريق التذكير واللوم والمنع من أجل تربية وجدانه وتعزيزه، وكذلك جذب نفوس الأطفال إلى الأمور الحميدة والإيجابية عن طريق المواعظ والتشجيع وعرض النماذج الصالحة. وهكذا فالضمائر والوجدان بحاجة إلى الصيانة من خطر الركود والتلوّث وتكريس التربية الصالحة (م ن، ص١٨٠).

تلازم التعقّل مع التهذيب

يتعلق هذا المبدأ بمبنى وجود «العقل» في الإنسان وهذا أحد العناصر الأساسية في كون الحياة التكاملية ذات معنى. يشير جعفري إلى أنواع النشاطات الدماغية للبشر ويسمّيها نشاطات العقل، ومن ذلك النشاطات التجريدية وتطبيق القضايا الكلّيّة على المصاديق الجزئية والأحكام التي يصدرها العقل فيما يخصّ العلاقة بين الأهداف ووسائلها، والأحكام التي يصدرها حول أنواع التلازم، والأصول والمبادئ البديهية والقضايا الرياضية و... (جعفري، ١٣٦٠ [١٩٨١]، ص٦٢). إنه يعتقد مع أن ماهية هذه النشاطات ضرورية في شؤون الحياة الطبيعية والنفسية للبشر كضرورة تنفّس الهواء، بيد أنها لا تدخل ضمن دائرة القيم، واتصافها بالضرورة والقيمة من باب كونها وسائل ضرورية. القيمة المستقلة والذاتية في هذه النشاطات تتعلق بإرادات البشر الذين يفرضون تلك الأنشطة على العقل وأهدافهم. إذا حصرنا العقل بهذه النشاطات فينبغي النظر لعظمة العقل أو انحطاطه حسب الهدف المتوخّى من تلك النشاطات التي نقوم بها. العقل في هذه النشاطات ومن دون أخذ الخير والشر بنظر الاعتبار هو نفسه العقل النظري. إنه يقول في عبارة حكيمة: «العقلُ عقلٌ ويقوم بعمله دائماً، وينبغي النظر ما هي الـ «نريد» التي يُحرِّك الإنسانُ العقلَ على أساسها في جميع شؤون الحياة» (جعفري، ١٣٦٢ [١٩٨٣]، ص١٦٧).

الإنسان موضوع التربية والتعليم من منظار جعفري لا يمكنه من دون التعقّل واستخدام العقل أن يلج في حدود الحياة التكاملية بل لا يمكنه حتى أن يسدّ احتياجاته الحيوية الأولية، لكن سدّ الاحتياجات بواسطة التعقل أمرٌ ممكن من دون أخذ اتجاهاتها الخيّرة والشريرة بنظر الاعتبار. نيل الحياة المتعالية والكاملة وهو هدف غائي ممكنٌ بواسطة العقل الخاضع لأوامر «الأنا المهذبة» وتوجيهها. وبكلمة ثانية ترقية الحياة التكاملية غير ممكنة من دون توظيف العقل واستخدامه، مع ملاحظة أن العقل من دون تهذيب روحي لن يفعل أيّ عمل إنساني (م ن).

تلازم التعقل مع التهذيب يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار من قبل المربّين كمبدأ أساسي ليدعوا الأفراد الذين يربّونهم إلى التهذيب والتزكية إلى جانب دعوتهم إلى التعقل والأنشطة المعرفية. وقد حظيت هذه الحقيقة الشريفة بالتعظيم والإجلال في المصادر الإسلامية أيضاً: «مَن لم يُهذِّب نفسَهُ لم ينتفِع بالعقل» (التميمي الآمدي نقلاً عن جعفري، ١٣٦٢ [١٩٨٣]، ص١٦٨). وفي خصوص التعقل يرى جعفري أن مفتاحه الأساسي إيجاد الرغبة والحافز للسؤال والمطالبة بالدليل (م ن، ١٣٨٩ [٢٠١٠]، ص١٩٥).

تحمّل المسؤولية

وفقاً لرأي العلامة جعفري يتعلق هذا المبدأ بذلك «العهد الوجودي» أو التعهّد الأعلى الذي أبرمه الله مع بني آدم ﴿**أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ، وَأَنِ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ**﴾ (يس، ٦٠ ـ ٦١). التعهد الأعلى من وجهة نظره عبارة عن «معرفة موقع الذات في عالم الوجود والالتزام بتكامل الشخصية وتثميرها» (جعفري، ١٣٥٧ [١٩٧٨]، ١٧٣).

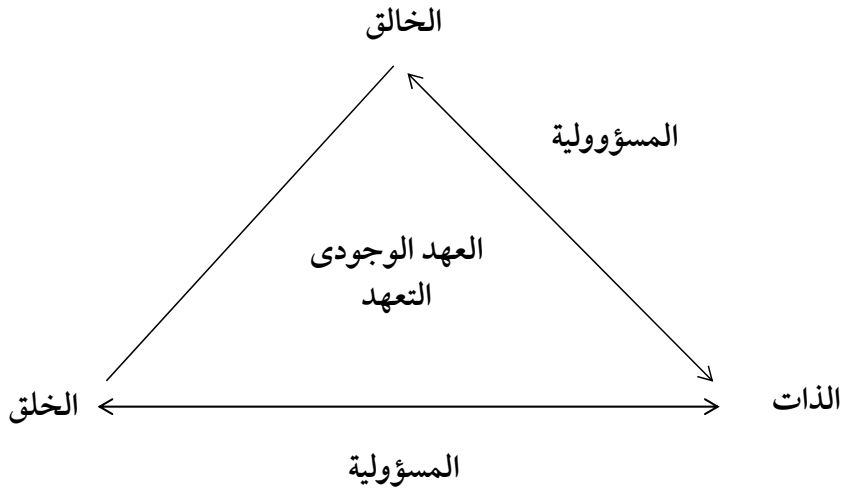
الإنسان في هذا التعهد الأعلى يتقبّل نفسه ككائن تابع لعالم الوجود وهو تجل للمشيئة الإلهية. هذا التقبّل يثبت هدفيته طوال الحياة وفي كل شؤون الحياة. تتعزز التعهدات والمواثيق الاجتماعية والأخلاقية والحقوقية و... بالجوهر الخالص لذلك التعهد الأعلى، وترتوي الحياة من معينه. بعبارة أخرى يخضع الطابع الخَلْقي للتعهد وهو المواثيق والعهود المتداولة الناشئة عن جبر الحياة الاجتماعية لهيمنة الطابع الخالقي للتعهد (جعفري، ١٣٧٢

[١٩٩٣]، ج٩، ص١٩٤). من دون التعهد الأعلى لن يكون أمامنا أيّ سبيل لإثبات أية قيمة إنسانية، ولأن الإنسان طبقاً للعهد الوجودي كائن متعهد إذن فهو موضع سؤال ويجب أن يتحمل مسؤوليته. مرحلة ما بعد التعهد والالتزام هي مرحلة المسؤولية: ﴿**وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا**﴾ (الإسراء، ٣٤).

بالنظر لرؤية جعفري متى ما اكتسبت مسؤولية الإنسان المتربيّ فيما يتعلق بالخلق وفي ضوء العهد الوجودي معناها بالطابع الخالقي للتعهد عندئذ سيتحوّل تعهد الفرد مع الخَلْق في العلاقات الاجتماعية إلى قاعدة ثلاثية (الشكل رقم ١) يقف الخالق على رأسها، وبذلك يتجاوز الفرد ضيق التعهد والمسؤولية بينه وبين الخَلْق ويهتم لتعهده مع الخالق ويرى شروطه وعهوده مع الله أرجح وأسبق من شروطه وعهوده مع الخلق. وهكذا يجد مسؤوليته أثقل من ذي قبل. وأخيراً علاوة على الخلق سوف يخضع للمساءلة من قبل الله، وسيعمل الفرد بتأنٍّ واحتياط في قبول المسؤوليات الاجتماعية، وتتضاعف همّته وعزمه في تنفيذ المسؤوليات باقتدار.

تحمّل المسؤولية شأنها شأن القواعد التي يوصي بها الإنسان تشي بأن الفرد المتربيّ يجب أن يشعر بالمسؤولية حيال المقاصد التي يتخذها في سياق حياته والأعمال التي يقوم بها لأجل تحقيق تلك المقاصد، ومبدأ تقبّل المسؤولية وتحمّلها في سياق حياة البشر سوف تبعدهم عن الآفات والعقبات التي تعتور طريق الكمال وسموّ الشخصية، وسيحول دون أن يبيح الإنسانُ لنفسه استخدام أية وسيلة للوصول إلى تكامله الوجودي.

طبقاً لهذا المبدأ ينبغي تربية الإنسان المتربيّ بحيث يدع جانباً أيّ عذر أو ذريعة ويتحمل مسؤولية جميع أعماله على مبنى التعهد الأعلى. وعلى المعلمين والمربّين أن يوفروا لدى المتربيّ لاستعداد لفهم المسؤولية وتحمّلها ويعلموه أنه في حياته الاجتماعية مضطر لتقبل تعهداته المعقولة، وهو في تعهداته هذه ليس مسؤولاً أمام الخلق فقط بل مسؤول أمام الله وأمام نفسه أيضاً، إذ إنه طبقاً للعهد الوجودي متعهد وملتزم بتكامل وجوده الذاتي وتساميه.



الشكل رقم ١

بحث واستنتاج

الهدف الذي ترمي إليه هذه الدراسة هو مناقشة معنى الحياة ومبانيه الأنثروبولوجية من وجهة نظر العلامة محمد تقي جعفري، ومن ثم استخلاص المبادئ التربوية ومبانيها من نظريته حول الحياة المعقولة. طبقاً للنتائج التي توصلت إليها الدراسة بالمقدور استنتاج النقاط التالية: ١. الإنسان في رؤية جعفري يتمتع بفطرة خالصة، وهو باستخدام وجدانه الواعي وعقله السليم في ظل تعاليم الأنبياء لديه الجاهزية والقدرة التامّة على التسامي والارتقاء والانتقال من الحياة الطبيعية المحضة إلى الحياة المعقولة، وبوسعه طيّ مراحل «عدم بناء الذات» و«بناء الذات» والوصول إلى مرحلة «البناء الإلهي» السامقة والتي تتحقق في التعين الثالث من مراحل تعالي الإنسان. ٢. جعفري من المفكرين الذين يؤمنون بالترادف بين معنى الحياة والهدف من الحياة، ويرى معنى الحياة في الحياة الهادفة التي تتحقق في نطاق الخروج من الحياة الطبيعية المحضة والدخول في الحياة المعقولة. ٣. يركز جعفري بمنحى ديني جُلَّ اهتمامه على معنى الحياة ويعتبر معرفتها أهم عامل في الوصول إلى هدف الحياة ومعناها، ويعتقد أنه ما لم يدخل البشر في مرحلة «الأنا

الإنسانية» العليا فسوف لن يميزوا بين ظل الحياة والهدف من الحياة، أو سوف يعانون من الانحراف في اكتشاف مصاديق معنى الحياة وأهدافها. ٤. من وجهة نظر جعفري تدل طبيعة العالم على الهدف الأعلى وهو المشاركة في السياق الكلي للوجود التابع للكمال الأعلى، ومعناه التموضع في دائرة الجاذبية الربوبية وتنقية الروح من الأدران الحيوانية بواسطة التكاليف المقررة من قبل الأنبياء الإلهيين والتسليم للأوامر البنّاءة التي يمليها الوجدان الأعلى والعقل السليم. ٥. المباني والمبادئ التربوية المستخصلة من نظريته حول الحياة المعقولة هي كما يلي:

١. مراتب تأثر الإنسان ← ١. ارتقاء المشاعر
٢. حرية وجود الإنسان ← ٢. ارتقاء الحرية إلى مستوى الاختيار
٣. مراتب أثر الفعل الإنساني ← ٣. أرجحيّة الفعل على الكلام
٤. عقل الإنسان ← ٤. التلازم بين التعقل والتهذيب
٥. العهد الوجودي ← ٥. تحمل المسؤولية
٦. صيانة الذات الإنسانية ← ٦. تربية الوجدان

وفي الختام نقترح إنجاز دراسات أخرى حول معنى الحياة من منظار مفكرين إسلاميين آخرين، ليُصار بفضل الإجماع ومقارنة الأفكار والأصول المستخلصة منها إلى تصميم نظام واحد في مضمار الحياة المثالية ذات المعنى من المنظور الإسلامي، وليمكن في نهاية المطاف الاستفادة من هذا النظام في معالجة المشكلات الأخلاقية والسلوكية للمتربّين في العصر الحديث.

المصادر

القرآن الكريم.

أوكن، «***معنا و ارج زندگی***» (معنى الحياة وقيمتها)، ترجمة ضياء الدين دهشيري، طهران، منشورات جامعة طهران، ١٣٥٦.

ايغلتون، ت، «***معنای زندگی***» (معنى الحياة)، ترجمة عباس مخبر، طهران، دار آگاه للنشر، ١٣٨٨.

باقري، خ، سجادية، ن، توسلي،هـ، «***رویکردها و روش‌های پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت***» (اتجاهات ومناهج البحث في فلسفة التربية والتعليم)، طهران، پژوهشكده مطالعات فرهنگي واجتماعي، ١٣٨٩.

جعفري، م، «***حیات معقول***» (الحياة المعقولة)، طهران، دار نور للنشر، ١٣٦٠.

ـــــــ «***ارکان تعلیم و تربیت***» (أركان التربية والتعليم)، طهران، مؤسسة تدوين ونشر آثار العلامة جعفري، ١٣٨٩.

ـــــــ «***آفرینش و انسان***» (الخلقة والإنسان)، طهران، مؤسسة تدوين ونشر آثار العلامة جعفري، ١٣٨٨أ.

ـــــــ «وجدان» (الوجدان)، طهران، مؤسسة تدوين ونشر آثار العلامة جعفري، ١٣٨٨ج.

ـــــــ «***ترجمه و تفسیر نهج البلاغه***» (ترجمة نهج البلاغة وتفسيره)، ج١، طهران، دار نشر الثقافة الإسلامية، ١٣٥٧.

ـــــــ «***ترجمه و تفسیر نهج البلاغه***» (ترجمة نهج البلاغة وتفسيره)، ج٢، طهران، دار نشر الثقافة الإسلامية، ١٣٧٠.

ـــــــ «***ترجمه و تفسیر نهج البلاغه***» (ترجمة نهج البلاغة وتفسيره)، ج٨، طهران، دار نشر الثقافة الإسلامية، ١٣٦٠.

ـــــــ «***تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی***» (تفسير المثنوي ونقده وتحليله)، ج١١، طهران، انتشارات اسلامي، ١٣٦٧.

ـــــــــــ «*فلسفه و هدف و زندگی*» (فلسفة الحياة وهدفها)، طهران، دار قدياني للنشر، ١٣٧٥.

ـــــــــــ «*امام حسين شهيد فرهنگ پيشرو انسانيت*» (الإمام الحسين شهيد الثقافة الإنسانية الرائدة)، مشهد، العتبة الرضوية المقدسة، ١٣٨٨ب.

ـــــــــــ «*ترجمه و تفسير نهج البلاغه*» (ترجمة نهج البلاغة وتفسيره)، ج٤و٢٢ و ٢٣، طهران، دار نشر الثقافة الإسلامية، ١٣٧١.

ـــــــــــ «*ترجمه و تفسير نهج البلاغه*» (ترجمة نهج البلاغة وتفسيره)، ج٦ و٩ و١٠، طهران، دار نشر الثقافة الإسلامية، ١٣٧٢.

ـــــــــــ «*ايده‌آل زندگی و زندگی ايده‌آل*» (مثالية الحياة والحياة المثالية)، طهران، مؤسسة تدوين ونشر آثار العلامة جعفري، ١٣٧٩.

ـــــــــــ «*شناخت انسان در تصعيد حيات تكاملی*» (معرفة الإنسان في ارتقاء الحياة التكاملية)، طهران، أمير كبير، ١٣٦٢.

دشتي، م، «*شرح و ترجمه نهج‌البلاغه*»(شرح نهج البلاغة وترجمته)، مشهد، دار نشر الروضة الرضوية المقدسة، ١٣٨٧.

ستيس، و، «*در بی‌معنايی معنايی هست*» (ثمة معنى في اللامعنى)، ترجمة أعظم پويا، مجلة نقد ونظر، ٢٩ ـ ٣٠، ١٠٨ ـ ١٢٤، ١٣٨٢.

شرفي، م، «*تأملی نقدگونه در باب معنای غايی زندگی با تأكيد بر ديدگاه ويكتور فرانكل*» (تأملات ناقدة في المعنى الغائي للحياة في ضوء رؤية فيكتور فرانكل)، مجلة علم النفس والعلوم التربوية، (١) ٣٥، ٢٩ ـ ٥٠، ١٣٨٤.

الصحيفة السجادية، ترجمة مهدي إلهي قمشه‌اي، ١٣٨٧.

علي زماني، أ، و غفوريان، م، «*مؤلفه‌های زندگی معنادار از ديدگاه جان كاتينگهام*» (مكوِّنات الحياة ذات المعنى من وجهة نظر جون كاتينغهام)، *پژوهش‌های فلسفی*، (١٧)، ٧ ـ ٣٢، ١٣٨٩.

واكر، ل، «*دين به زندگی معنا می‌بخشد*» (الدين يمنح المعنى للحياة)، ترجمة أعظم پويا، مجلة *نقد ونظر*، ٢٩ ـ ٣٠، ١٤١ ـ ١٤٩، ١٣٨٢.

Frankl, V. E, Psychiatry and man`s quest for meaning, ***Journal of Religion and Health***, 1(2), 93 – 103, 1962.

Metz, T, Recent work on the meaning of life, ***Ethics***, 2(4), 781 – 814, 2002.

دور العبودية في معنى الحياة: «حياة بلا عبودية لا معنى لها»[1]

د. عسكري سليماني أميري[2]

د. أحمد محمدي أحمد آبادي[3]

السؤال عن حقيقة «معنى الحياة» كائن في باطن الوجود الإنساني بحيث يتبادر إلى ذهن كلّ إنسان، وعلى هذا الأساس لم ينفكّ البشر على مرّ العصور عن استقصاء إجابة مقنعة له كي ينعموا بطمأنينة نفسية من هذه الناحية ويحدوهم أملٌ في الحياة.

هذا السؤال عادةً ما يتبادر إلى ذهن كلّ من يبلغ مرحلة متطوّرة من الوعي الذاتي، هذا الوعي الذي يتأمّل الإنسان على أساسه بحقيقة وجوده ومنشئه ومصيره وهدفه والحكمة من حياته في عالم الوجود، ومن هذا المنطلق ذكر الفلاسفة تفاسير عديدة بخصوص معنى الحياة وهدفها، بعضها منبثق من نزعة مادّية وبعضها مجرّد وهمٍ وخيالٍ إثر تصوّرات لا واقع لها، بينما ذكرت تفاسير فلسفية قوامها الإيمان بالله عزّ وجلّ.

الحياة حسب مبادئ الأيديولوجيا التوحيدية والتعاليم الإسلامية، تكتسب معنى في رحاب الإيمان بالله عزّ وجلّ وعبوديته، وعلى هذا الأساس سوف نسلّط الضوء في المقالة على الموضوع من زاوية إسلامية.

---

١. المصدر: المقالة بعنوان «*نقش بندگی در معناداری زندگی*» باللغة الفارسية في مجلّة «*معرفت فلسفي*» التي تصدر في جمهورية إيران الإسلامية، السنة الثامنة عشرة، العدد الثاني، التسلسل ٧٠، ١٣٩٩، الصفحات ١٣١ ـ ١٤٨.

ترجمة: د. أسعد مندي الكعبي.

٢. أستاذ في قسم الفلسفة بمؤسّسة الإمام الخميني رحمه‌الله للتعليم والبحوث.

٣. أستاذ مشارك في قسم المبادئ النظرية الإسلامية بمؤسّسة الإمام الخميني رحمه‌الله للتعليم والبحوث.

كلمات مفتاحية: معنى الحياة، هدف الحياة، عبثية الحياة، الإيمان بالله، الإسلام

مقدّمة

الجدير بالذكر هنا أنّ حياة الإنسان تعدّ من أهمّ المواضيع التي يتمّ تحليلها من جوانب شتّى، ولو غفل عن شأنه الرفيع في عالم الوجود بصفته أفضل الكائنات التي خلقها الله عزّ وجلّ، ولم يعلم بالهدف الحقيقي في حياته والسبيل الذي يضمن له الكمال المطلوب والسعادة المنشودة، سوف يخفق في تنظيم معتقداته وسلوكياته العملية على أساس المُثُل المستوحاة من حقيقة عالم الوجود والتي تمكّنه من بلوغ كماله الإنساني الذي خلق لأجله؛ وبما أنّ حياته الدنيا لا تتكرّر، لذا لو لم يتبنّ معتقدات وسلوكيات تأخذ بيده نحو الهدف من الحياة، سيكون مصيره الخسران وفقدان ثروته الإنسانية التي منحه الله عزّ وجلّ إياها.

استناداً إلى ما ذكر فالأولوية تكمن في بيان معنى الحياة وهدفها على ضوء معرفة الإنسان بشأنه الرفيع في منظومة عالم الخلقة وفق أسس عقلية، إذ ينبغي له أن لا يغفل عن أنّه عبد الله وخليفته في الأرض، لذا حينما يلتفت إلى هذه الحقيقة سوف ينشأ لديه حافز على اختيار النهج الصائب في حياته بحيث ينظم شؤونها على ضوء إيمان بوجود معنى وهدف لها باعتبار أنّ هذا الإيمان من مقتضيات خلقته، وهو في هذه الحالة ينتشل نفسه من الضياع الفكري والهواجس العبثية التي تراود ذهن من لا يعتقد بوجود معنى للحياة.

هذه الحقيقة تستدعي بكلّ تأكيد ضرورة بيان معنى الحياة وهدفها وحقيقة الإنسان بصفته عبداً لله عزّ وجلّ بغية إثبات عدم عبثية الخلقة، والأسلوب الأمثل في هذا المضمار هو تسليط الضوء على الموضوع في رحاب المنظومة الإبستيمولوجية الإسلامية، ولا نبالغ لو قلنا إنّ هذا البحث يعدّ أهمّ وأكثر المباحث فائدةً لكون إيمان الإنسان بوجود معنى لحياته يهوّن عليه ما يواجه من مصاعب ومعاناة في مسيرته الدنيوية، بل يوجد لديه لذّةً فيها ويمنحه أملاً كبيراً بحيث يحفّزه على حثّ الخطى لبلوغ كماله المطلوب وسعادته المنشودة بفضل اعتقاده بأنّه عبد لله العزيز الحكيم الذي خلقه.

مدلول «معنى الحياة»

كلمة «معنى» ذات ارتباط بالألفاظ اللغوية، فعندما نتحدّث عن موضوع لغوي نحن في الحقيقة نشير إلى معناه وكأنّنا نقول «معناه كذا»، كما لو قلنا «معنى كلمة حصان كذا» و «معنى كلمة شجرة كذا» و «معنى كلمة حجر كذا»، أو كقولنا «معنى هذه العبارة كذا»، وما إلى ذلك من معاني لغوية، حيث نقصد المدلول اللفظي للكلمة أو العبارة، لأنّ الحكاية عن المدلول تعدّ ركيزةً أساسيةً في كلّ لغة.

إذن، كلمة «معنى» من الناحية اللغوية تدلّ على مفهوم كامن في لفظها، فهذا اللفظ هو الذي يحكي عن المفهوم المستبطن فيها؛ وأمّا المفهوم بحدّ ذاته أو «المعنى غير اللغوي» فهو يحكي عن شيء آخر أصبح اللفظ وسيلةً لبيانه، وبالتالي يقال: اللفظ يخبر عن المعنى، والمعنى يخبر عن المفهوم، أي المحكي عنه.

الرموز والعبارات والحروف تستخدم للحكاية عن مفهوم «معنى» عندما تدلّ في ظاهرها على مدلول معين وتوصف بأنّها ذات «معنى».

المعنى يتبلور في اللغة بصفته واسطةً بين الألفاظ والعبارات والرموز، ومن جهة أخرى يحكي عن الواقع أو ما يسمّى في الفلسفة بنفس الأمر أو الأمر بذاته؛ فالألفاظ والعبارات والرموز تجسّد المعنى في ذهن الإنسان ثمّ يتبلور هذا المعنى على هيئة أمر واقعي ومدلول ذاتي، مثل كلمة «إنسان»، إذ تعتبر رمزاً لهذا الكائن الذي يسمّى إنساناً وتحكي عن معناه المتصوّر في الذهن والذي هو في الحقيقة صورة للإنسان الخارجي.

المعاني الحقيقية والمعاني الاعتبارية

المعاني الحقيقية عبارة عن مداليل وصور ذهنية تنطبق على مصاديقها الخارجية، وهذه المصاديق بدورها تنطبق أيضاً على معانيها الحقيقية، مثل ما نفهمه من كلمات أرض وسماء ونجوم وإنسان، أي أنّ ما ينطبق عليها موجود في عالم الخارج، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ انطباق أو عدم انطباق هذه المعاني مع المصداق الخارجي ليس له تأثير على حقيقة وجود هذا المصداق في عالم الواقع، لأنّه موجود بمعناه في عالم الخارج بشكل مستقلّ عن صورته الذهنية، وهذا المعنى الكامن فيه يوصف بأنّه «حقيقة».

وأمّا المعاني الاعتبارية فهي موجودة حسب اعتبار ذهني، أي أنّها لا تتحقّق في عالم الخارج دون أن يصوغها الذهن بنحوٍ اعتباري، مثل معنى كلمة «مِلك»، لأنّ مفهوم الملكية متحقّق باعتبار ذهني، لذا كافّة المعاني الاعتبارية بهذا الشكل.

معنى الحياة ـ حياة الإنسان ـ ضمن تقسيم المعاني إلى حقيقية واعتبارية، يندرج ضمن المعاني الحقيقية لكن ليس بمعنى أنّ كيان الإنسان من سنخ المعاني الماهوية، بل بمعنى أنّ ما يمرّ به الإنسان تحت عنوان حياة لا ارتباط له بالاعتبار أو عدم الاعتبار الذهني، فالكلام في مجال معنى الحياة يتمحور حول بيان مصداق الحياة ـ ما يحكي عنها ـ والذي هو أمر واقعي وجارٍ في عالم الخارج، وهنا يتّضح أنّ المراد من معنى الحياة ليس معناها اللغوي وإنّما معناها المصداقي الموجود في أرض الواقع؛ وهنا يطرح السؤال التالي: ما هي حقيقة الحياة بصفتها مرحلةً يطويها الإنسان منذ لحظة ولادته حتّى وفاته؟ وبتقرير آخر نقول: لماذا يجب أن يعيش الإنسان؟ وما الذي يريد كسبه من السنوات التي يمضيها خلال حياته؟ وخلاصة الكلام هي: ما هو معنى الحياة؟

معنى الحياة وهدفها

هناك أربع إجابات يمكن أن تطرح حينما نسأل عن معنى الحياة، وكلّها تنصبّ في نهاية المطاف في مجرى واحد، وهي كالتالي:

١. معنى الحياة هو ذات هدفها، لذا فالسؤال عنه يمكن تقريره كما يلي: لماذا يجب أن نعيش؟ من البديهي أنّ الهدف لا ينسب إلى الحياة بذاتها، بل المقصود منه هدف الإنسان الذي يتمتّع بالحياة أو الهدف الذي خُلق الإنسان لأجله ـ أي هدف الخالق جلّ وعلا ـ ومن ثمّ فالسؤال عن معنى الحياة يعمّ من يتمتّع بها ومن يمنحها أيضاً.

إذن، حينما نسأل عن معنى الحياة نقصد ذلك الشيء الذي يبرّر وجودها.

٢. المقصود من كلمة «معنى» في السؤال عن معنى الحياة هو قيمتها، لذا يمكن تقرير السؤال كما يلي: هل للحياة معنى؟ أي هل للحياة قيمة بحيث تستحقّ أن يعيشها الإنسان؟

في بادئ الأمر قد يبدو أنّ قيمة الحياة تختلف عن هدفها، لكن عندما ندقّق في الموضوع ونتأمّل في مفهوم «قيمة» يتّضح لنا أنّ هذا المفهوم متلازم مع الهدف، لأنّ قيمة

كلّ شيء لا تكتسب معناها إلا على ضوء وجود هدف له، لذا حينما يقال «هذه السيارة قيمتها كذا وهذا البيت قيمته كذا» فالأساس في اكتسابهما قيمة هو تحقيق هدف خاصّ من كلّ واحد منهما.

إذن، عندما نسأل: هل الحياة لها قيمة؟ المقصود هو: هل الهدف الذي يتحقّق عن طريق الحياة يستحقّ أن يتحمّل الإنسان لأجله كلّ هذه المشاكل والمشاقّ التي يعاني منها طوال مسيرة حياته؟

خلاصة الكلام هي أنّ قيمة الحياة في هدفها.

٣. المقصود من معنى الحياة هو فائدتها، لذا عندما نسأل: ما هو معنى الحياة؟ نقصد من ذلك السؤال عن فائدتها، أي ما هي الآثار التي تترتّب على وجودها أو عدم وجودها؟ فما هو تأثير وجودها أو عدمها على العالم؟

معنى الحياة يطرح باعتباره نفس فائدة الحياة في رحاب اعتقادنا بوجود كلٍّ يكون الإنسان جزءاً منه، واعتقادنا بأنّ هذا الكلّ له هدف معيّن بحيث كلّ جزء منه يلعب دوراً أساسياً في تحقيق هذا الهدف المنشود، ولو حدث خللٌ في أحد الأجزاء سوف لا يتحقّق الهدف.

معنى كلّ جزء في هذا السياق هو أنّ وجوده يعين على تحقيق الهدف الذي يريده الكلّ، لكن عند انعدامه لا يتحقّق هذا الهدف، لذلك يوصف معنى الحياة بأنّه فائدتها.[1]

الجدير بالذكر هنا أنّ الفائدة على غرار القيمة من جهة عدم كونها ذات معنى الهدف، لكنّها مثل القيمة باعتبارها معنى إضافياً متلازماً مع الهدف، فعندما نقول: «فائدة هذا البيت هي ما يرغب الإنسان في تحقيقه عندما يمتلكه، وهذه الرغبة أساسها استثمار فائدته»، نقصد من ذلك أنّ البيت مفيد لأنّ فائدته تنعكس على حياة الإنسان، ومن ثمّ فالهدف من امتلاكه هو فائدته بحدّ ذاتها، أي تحقيق فائدة منه؛ وعلى هذا الأساس يقال إنّ الفائدة لا تكتسب معنى إلا في رحاب وجود هدف.

اختلاف فائدة الحياة عن قيمتها يكمن في أنّ معنى قيمة الحياة لا يؤخذ بنظر الاعتبار بصفتها جزءاً من العالم بأسره، بل قيمتها تتحقّق في رحاب وجود هدف لها؛ لذا فالقيمة

---

١. أمير عباس علي زماني، ١٣٨٦، الصفحات ٥٩ إلى ٨٩.

من هذه الناحية تختلف عن الفائدة، أي أنّ قيمة الحياة ليست مثل فائدتها حسب ما افترضنا بحيث تفي بدورها لتحقيق الهدف بصفتها جزءاً من كلّ، لكنّهما في نهاية المطاف ـ أي قيمة الحياة وفائدتها ـ تشتركان من حيث تلازمهما مع هدفها؛ ومن هذا المنطلق فالمعيار في اتّصاف الحياة بمعنى هو كونها هادفةً، وهنا يكون معناها في مقابل عبثيتها وخلوّها من المعنى.

٤. معنى الحياة عبارة عن مفهوم ينتزع من ذات الحياة وفق ظروف خاصّة على أساس أنّها تجري لأجل هدف متعالٍ بحيث يبلغ الإنسان درجة التكامل حينما يحقّقه.

عبثية الحياة

النسبة بين اتّصاف الحياة بمعنى وعبثيتها كالنسبة بين العدم والملكة، فالحياة عبارة عن مرحلة من شأنها أن تحظى بنظم خاصّ على ضوء وجود هدف حقيقي لها، ولو تحقّقت هذه الشأنية على أرض الواقع سوف تكتسب الحياة معنى ولو لم تتحقّق بحيث جرت الحياة دون أيّ هدف معتبر ففي هذه الحالة تصبح عبثيةً.

لأجل أن نوضّح المقصود من عبثية الحياة ينبغي أوّلاً تسليط الضوء على المقصود من مفهوم «معنى الحياة» وبيان تفاصيله بدقّة كي يتبيّن لنا معنى عبثيتها.

استناداً إلى ما يقال بالنسبة إلى مفهوم «معنى الحياة» فالمراد منه هو أنّ الحياة التي لها معنى هي التي لها هدف، وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار هدفية الحياة بأنّها ذات معناها، أي أنّها تتّصف بمعنى واقعي متلازماً مع هدفيتها؛ وحسب هذا الرأي متى ما جرت الحياة في مسار هدفها فهي توصف بأنّها ذات معنى، ممّا يعني أنّ مفهوم «معنى الحياة» عبارة عن وصف انتزاعي ينتزع من مقارنة الحياة مع هدفها.

عبثية الحياة على أساس قرينة التقابل بين الأمرين يقصد منها حركة الحياة اعتباطاً نحو وجهة مجهولة، أي عدم هدفيتها، ومن هذا المنطلق يمكن بيان معنى عبثيتها بتفسيرين كما يلي:

التفسير الأوّل: عبثية الحياة معناها عدم هدفيتها.

التفسير الثاني: عبثية الحياة معناها عدم امتلاكها هدفاً متعالياً، أو إذا كان فيها هدف متعالٍ فالحياة لا تجري لأجل تحقيقه، والسبب في ذلك هو أنّ الحياة التي لها معنى حسب هذا التفسير الثاني يكون معناها متلازماً مع هدفيتها، أي أنّ معناها وهدفها لا ينفكّان عن بعضهما كما ذكرنا آنفاً في المعنى الذي قلنا فيه إنّ المعنى ينتزع من الهدف، ومن ثمّ بإمكاننا استخدام كلا الكلمتين بدل بعضهما، أي المعنى والهدف[1] نظراً لتلازمهما مع بعضهما، ومعناها بطبيعة الحال ينتزع على ضوء مقارنتها مع هدفها.

ومن جهة أخرى يقال ما دامت الحياة غير هادفة لا يمكن حينئذٍ مقارنتها مع الهدف، وبالتالي لا يمكن انتزاع معنى لها لكون الهدف غير موجود من الأساس، أي أنّ القضية سالبة بانتفاء الموضوع حسب التعبير المنطقي.

إذن، مفهوما معنى الحياة وهدفيتها متلازمان مع بعضهما، وبناءً على هذا التفسير عندما نذكر مفهوم معنى الحياة في تفاصيل هذه المقالة نقصد منه هدفها أيضاً، لكن تجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا الانطباق مؤدّاه عدم كون معنى الحياة مفهوماً انتزاعياً، لأنّه بمعنى هدفيتها، ومن المؤكّد أنّ تصوّر معناها لا يستوجب مقارنة حركتها مع هدفها، إذ حسب الافتراض ينطبق معناها مع هدفها وهذا الأمر طبعاً يختلف عن قولنا إنّ معناها متلازم مع هدفيتها. استناداً إلى هذا الافتراض تتمّ المقارنة بين حركتها وهدفها في حين أنّها تجري نحو تحقيق هدف ينصبّ في معناها، ولو لم يكن هذا الهدف موجوداً فهي تصبح عبثيةً، أي تكون العبثية أمراً انتزاعياً منها.

بناءً على ذلك فعبثية الحياة ومعناها كلاهما يقارنان وفق معيار واحد هو هدفيتها، أي إن كان لها هدف فهي ذات معنى وإن لم يكن لها هدف فهي عبثية، وعلى ضوء هذه المقارنة يتّضح المقصود من معناها وعبثيتها، ووجه الاختلاف بينهما هو أنّ حركة كلّ الحياة أو جزءاً منها نحو هدف معيّن ومعتبر تدلّ على أنّها حياة ذات معنى، أي أنّ الكلّ

---

١. عسكري سليماني أميري، ١٣٨٢، الصفحات ٢ إلى ٤٣.

يصبح ذا معنى إذا كان له هدف والجزء أيضاً يكون ذا معنى إذا كان له هدف؛ لكن لو لم يكن للكلّ أو الجزء هدف في الحياة، فهذا الكلّ أو الجزء يكون عبثياً.

نستشفّ من جملة ما ذكر أنّ عبثية الحياة تطرح للبحث والتحليل في نطاق مفهوم معنى الحياة أو على أساسه، وكلاً من المعنى والعبثية يتّصفان بواقعية بنحوٍ ما، أي أنّ العبثية لها مفهوم دالّ في نطاق كونها عبثاً عارياً عن المعنى، والمعنى له مفهومٌ دالّ بذات المستوى الذي تدلّ عليه العبثية لكن من جهة أخرى، لأنّ معنى الحياة وعبثيتها إنّما يطرحان كشيئين موجودين على أرض الواقع أو غير موجودين في رحاب تحليل هدفيتهما، فمعنى الحياة يطرح على ضوء هدفيتها، وعبثيتها تطرح على ضوء عدم هدفيتها.

مفهوم «معنى الحياة» في مبادئ الحكمة المتعالية

الفلسفة الإسلامية تثبت كون منظومة عالم الوجود في أمثل نظم على ضوء استدلال عقلي، لذا فالعالم الموجود على أرض الواقع وفق هذه الرؤية يعدّ أفضل عالم ممكن، ويمكننا طرح عدّة استدلالات لأجل إثبات أنّ نظام الخلقة هو الأفضل من هذه الناحية وكلّ واحد من هذه الاستدلالات متقوّم على أحد أبعاد أفضلية عالمنا ومنظومة عالم الوجود بشكل عامّ، وبيان ذلك كما يلي:

أوّلاً: أفضلية نظام الخلقة على ضوء صدروه من أفضل فاعل، ألا وهو الله عزّ وجلّ.

نظام الخلقة يعتبر أفضل نظام ممكن باعتبار أنّ فاعله الربّ جلّ وعلا حسب التوضيح التالي:

١. أفضليته من جهة أنّ الصور العلمية للأشياء موجودة في علم الله عزّ وجلّ مسبقاً، لذا كلّ شيء فيه يعتبر في غاية الروعة والجمال لكونه يتمتّع بوجود قدسي؛ وبناءً على ذلك فالأشياء الموجودة في هذا العالم تعتبر في غاية الروعة والجمال لكون كلّ واحد منها مثال للصور العلمية الإلهية، وهذا ما يقتضيه حكم العقل والمنطق.[١]

---

١. صدر الدين الشيرازي (الملا صدرا)، ١٤١٠هـ، ج٧، ص١٠٧.

٢. الله عزّ وجلّ ذو كمال مطلق وهو حقيقة الوجود بأسره وكافّة الكائنات عبارة عن تجلّيات له، لذا تعدّ تجلّياته أفضل التجلّيات في عالم الوجود لأنّ كلّ ما يتجلّى من صاحب الشأن الأفضل يظهر بأفضل صورة يمكن أن يتّصف بها، ومن هذا المنطلق نستنتج أنّ العالم الموجود هو أفضل عالم ممكن.[١]

ثانياً: أفضلية نظام عالم الوجود من حيث حركته نحو أفضل الغايات (الأهداف).

الله عزّ وجلّ هو العلّة الغائية لوجود كلّ مظهر من مظاهر عالم الوجود، ومن البديهي أنّ كلّ شيء غايته أفضل الغايات هو أيضاً يعتبر أفضل شيء يمكن افتراض وجوده، وعلى هذا الأساس تنشأ الكائنات في عالم الوجود بأفضل شكل يمكن افتراضه لها، ومن ثمّ فالنظام الموجود والحاكم عليه هو أفضل نظام ممكن.

ثالثاً: أفضلية نظام عالم الوجود من حيث اتّصافه بمعنى.

كون عالم الوجود هو الأفضل من جهة أنّه ذو معنى حقيقي يعود إلى أنّ كلّ شيء فيه يدور مدار درجته الوجودية بنحوٍ يجعله يجري نحو غايته وينتهي إليها، وهذه الغاية هي المناسبة له والمتوقّعة أن تكون له بالبداهة على ضوء خصائصه التي يمتاز بها والظروف التي تحفّ وجوده، لذا بما أنّ الله عزّ وجلّ قد خلق أفضل نظام ممكن فما يتحقّق في عالم الوجود هو الأفضل على الإطلاق بصفته حقّاً.[٢]

بناءً على ذلك فإنّ أفضلية نظام عالم الوجود من حيث اتّصافه بمعنى حقيقي معناها أنّ كلّ شيء موجود فيه ذو درجة وجودية خاصّة، ومن ثمّ معنى اتّصافها بمعنى حقيقي هو إيفاء دورها وفقاً لمقتضى درجتها الوجودية، ومن ناحية أخرى بما أنّ نظام عالم الوجود مخلوق من قبل الله عزّ وجلّ الذي وجوده عبارة عن خير محض ونظراً لكون الكائنات فيه قد خلقت بأفضل شكل ممكن، لذا يجب على كافّة الكائنات أن تفي بدورها بأفضل شكل ممكن وفي مرتبتها الوجودية الخاصّة بها، لذا إن أردنا بيان معنى الحياة يجب أوّلاً أن نعرف

---

١. المصدر السابق، ص١٠٦.

٢. المصدر السابق، ص١٠٧.

الإنسان ودرجته الوجودية ثمّ نتطرّق إليى بيان معنى حياته، لأنّ المعنى الحقيقي لوجوده هو ذات معنى حياته الحقيقي.

معنى حياة الإنسان

حياة الإنسان بطبيعة الحال تعدّ من خصائص وجوده، لذا معرفة معناها تابع لمعرفة حقيقته، وهذه المعرفة الثانية تابعة لمعرفة درجته الوجوديه ـ مقامه في عالم الوجود ـ لكن وجه الاختلاف بين الأمرين يكمن في كون وجوده من سنخ المعاني الماهوية والحقائق الخارجية، والمقصود من ذلك هو أنّ معناها يراد منه صورتها الذهنية التي تحكي عن أمر خارجي ـ ماهوي ـ بينما معنى حياته ليس من سنخ المعاني الماهوية رغم أنّه يحكي عن حقيقة مستقلّة عن الاعتبار الذهني، أي أنّ وجود معنى لحياته ليس من سنخ وجود الملكية والرئاسة اللتين يكون وجودهما وعدمهما مرهونين باعتبار ذهني أو عدم اعتبار ذهني، بل من سنخ المعقولات الثانية الفلسفية، لأنّ الحياة عبارة عن حركة حقيقية متواصلة مستقلّة عن الاعتبار الذهني.

استناداً إلى ما ذكر نقول: إنّ دلالة كلّ موجود على معنى عبارة عن تحقّق أفضل دور ممكن له بمقتضى مقامه الوجودي على ضوء تحقّق هدف يبرّر خلقته، لذا نستنتج أنّ معنى الحياة يتحقّق في رحاب اختيار منهجها المتقوّم على هدفها الحقيقي، وإثبات كون الحياة ذات هدف مرهون ببيان الهدف الأساسي من الخلقة لأنّ حياة الإنسان تعدّ من خصائصه، لذا ما دام الهدف من الخلقة غير واضح سوف لا يتّضح معنى الحياة، ومن هذا المنطلق نؤكّد على أنّ بيان معنى الحياة وهدفها مرهونان ببيان الهدف من خلقة الإنسان والحكمة التي اقتضت ذلك.

خلاصة مفهومي معنى الحياة وعبثيتها

المقصود من مفهوم «معنى» في مصطلح «معنى الحياة» تلك الحقيقة التي يعبّر عنها تارةً بالهدف وتارةً بالقيمة وتارةً أخرى بالسبب من وجود الحياة، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الحياة البيولوجية ليست هي المقصودة في مبحثنا، بل المقصود هو معناها الفلسفي.

عندما نسأل: ما المقصود من معنى الحياة؟ مرادنا هو البحث عن الدليل الفلسفي للحياة، أي الدليل الذي يبرّر وجودها، لذا يمكن تقرير السؤال كما يلي: ما هو الهدف الذي إن تمّ تسخير الحياة لأجل تحقيقه سوف تحظى بمعنى وإذا انعدم تصبح عبثيةً لا معنى لها؟

بعد أن اتّضح لنا مدلول مفهوم «معنى الحياة»، من المؤكّد أنّ معنى عبثيتها قد اتّضح أيضاً، لأنّ عبثيتها في مقابل معناها.

النسبة الارتباطية بين مفهوم معنى الحياة ومفهوم عبثيتها كالنسبة بين العدم والملكة، لأنّ الحياة من شأنها أن تنتظم في رحاب هدفها ثمّ على هذا الأساس تتّسم بمعنى، ولو أنّ هذا النظم الذي هو قابلية مكنونة فيها تحوّل إلى واقع فعلي فهي سوف تتّصف بمعنى، وفي مقابل ذلك لو أنّ هذه القابلية لم تتّسم بفعلية سوف تصبح حياة الإنسان عبثيةً لا معنى لها.

عدم عبثية الخلقة ومعنى «الوجود الإنساني»

معرفة حقيقة الحياة ومعناها الواقعي وشتّى أحكامها مرهون بمعرفة حقيقة وجود الإنسان وشأنه الإنساني في منظومة الخلقة، وبعد معرفة هويته الإنسانية تطرح عندئذٍ مسألة موضوع الحياة ومتطلّباتها وأهدافها، والمقصود من هذا الكلام هو أنّ ما يحدث في بنية الإنسان الوجودية بحيث تتبلور شخصيته على أساسه من الممكن أن يكون غير ذلك الشيء الذي يجب أن يحدث، لأنّ المحور الارتكازي لهويته بأسرها في مقام نشأته وعمله ورغباته ومتطلّباته من الممكن أن يكون شيئاً آخر غير ما يقتضيه شأنه الإنساني وهذا الأمر يحدث لدى معظم البشر بداعي سلوكياتهم الشخصية.

قال أحد الباحثين: «في مقام العمل يمكن وصف الحياة التي هي شخصية الإنسان وطبعه بأنّها ثمرة للأهداف التي يختارها بنفسه»،[1] وهذا الكلام كما هو واضح من مضمونه يؤكّد على أنّ ما يحدث عبارة عن نتيجة عملية لعمل الإنسان.

---

١. محمد تقي جعفري، ١٣٧٣، ج١، ص٧٥.

ما يحدث على أرض الواقع بشكل عملي هو أنّ شخصية كـلّ إنسـان عبـارة عـن ثمـرة للأهداف التي يختارها في حياته، والجدير بالذكر هنا أنّ ما يختاره ربمّا يكون خاطئاً ولـيس ذلك الشـيء الذي يجب عليه اختياره، فحينما نقول إنّ أهداف الإنسان ورغباتـه هـي التـي تُظهر هويته على حقيقتها لا نقصد من ذلك أنّ معنى الحياة الحقيقي منوط بهذه الأهـداف والرغبات الشخصية، بل المقصود منه أنّ هوية الإنسان الحقيقة تتقوّم على أهداف ورغبات غير شخصية، أي إذا أردنا معرفة واقع هذه الهوية لا يمكن تحديدها على ضوء أمـور فرديـة لكونها واحدة لدى جميع أبناء الجنس البشـري كما أنّ رغباتهم الأصيلة مشتركة.

الجدير بالذكر هنا أنّ البشـر ليسوا متكافئين من حيث القابليات الذاتيـة، فقـد روي عـن المعصوم قوله: «الناسُ معادنٌ كمعادنِ الذهبِ والفضّةِ»،[1] وهذا يعنـي أنّ كـلّ إنسـان يبلـور حياته وفق الرؤية التي يرغب فيها، لكن هذا التبلور ليس ناشئاً من الهوية الإنسانية المشـتركة بداعي أنّ الرغبات الفردية لها دور في نشأة شخصية كلّ إنسان، ومن المؤكّـد أنّ هـذا النـوع من الرغبات لا يحكي عن واقع الهوية الإنسانية الشمولية، لذا لا يـتمّ تسـليط الضـوء عليهـا وتحليلها عندما يتطرّق الباحثون إلى دراسة الهوية الإنسانية الشمولية التـي هـي في الحقيقـة عبارة عن هوية واحدة جارية لدى جميع البشـر دون استثناء، ومن ثمّ فهي تقتضـي بطبيعتها عدم نشأة رغبات مختلفة لديهم، بل تقتضـي وحـدة هـذه الرغبـات؛ وعلـى هـذا الأسـاس فالموضوع الذي يطرح للبحث والتحليل يندرج ضمن السؤال التالي: ما هـي الحكمـة مـن وجود هوية مشتركة لدى البشـر؟ أي مـا هـو الهـدف الـذي يـبرّر وجـود الإنسـان في هـذه الحياة؟ الإجابة عن هذا السؤال هي ذات الإجابة التي تطرح عند الإجابـة عـن السـؤال عـن معنى الحياة ـ هدفها ـ لأنّ حياة الإنسان ليست شيئاً مستقلاً عن كيانه، لذا عندما نسـأل: مـا هو الهدف الذي يمكن اعتباره مبرّراً حقيقياً لوجود الإنسان؟ نقصد من ذلك: ما هو الهـدف الذي يمكن اعتباره مبرّراً حقيقياً لوجود حياة الإنسان؟ إذ من المؤكّد أنّ السؤال عن الحكمة من الخلقة فحواه الاستفسار عن معنى الحياة والحكمة من خلقة البشـر، وتجدر الإشارة هنا أنّ الفرضية التي يستند إليها هذا السؤال هو الإذعان بكون الخلقة هادفـةً والعبـث بـاطلاً في

١. محمد بن يعقوب الكليني، ١٤٠٧هـ، ج١٥، ص٤٢٢.

منظومة عالم الخلقة لكون السؤال عن الحكمة التي تبرّر خلقة البشر لا يكون منطقياً ومقبولاً إلا إذا أقررنا بأنّ المرحلة التي سبقت الخلقة متقوّمة على حكمة وعقل وتدبير بحيث لا وجود فيها لأدنى عبث؛ لذلك نجد القرآن الكريم قد دعا البشر إلى التفكّر في العديد من آياته بأسلوب الاستفهام الإنكاري وحذّرهم من أن يقعوا في فخّ الوهم ويتصوّروا أنّ الخلقة مجرّد أمر عبثي، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ * فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ**﴾[1] نلاحظ في هذه الآية أنّ القرآن الكريم يؤكّد على أنّ فكرة عبثية الخلقة مجرّد وهم لا واقع له لأنّ الله عزّ وجلّ متعالٍ عن أن يفعل ذلك، إذ ليس العبث من شأنه على الإطلاق، بل لا يمكن بتاتاً نسبة أيّ شيء عبثي له.

هذه الآية المباركة أشارت إلى صفتين من صفات الله عزّ وجلّ تدلان على استحالة وجود عبثية في الخلقة، إحداهما صفة «المَلِك» والأخرى صفة «الحقّ» ﴿**فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ**﴾، ومن المؤكّد أنّ العجز هو منشأ العبث، لذا أراد تعالى في هذه الآية تذكير عباده بأنّه متعالٍ عن كلّ عجزٍ خلافاً للإنسان الذي يترك الكثير من الأعمال لأنّه عاجز عن أدائها وحينما يحاول فعلها فهو يقول إنيّ أقوم بذلك عبثاً.

الله عزّ وجلّ عبارة عن قدرة مطلقة وحقّ مطلق، لذا من البديهي أنّه لا يجعل خلقة بني آدم ناقصةً دون أن تكتمل، بل وضع قانوناً يجعلها تبلغ مرحلة كمالها الحقيقي، ألا وهو المعاد بعد مفارقة الحياة الدنيا، وذلك لأنّ كون الفاعل هو الحقّ لا يتناغم مع عدم اكتمال فعله، وعلى هذا الأساس يمكن تفسير الآية بالنحو التالي: هذا الربّ الحقّ خلقته حقّ أيضاً، وبما أنّ هذه الخلقة مظهر لهذا الحقّ تبارك شأنه، لذا لا يأتيها الباطل والعبث من أيّة جهة كانت، وخلاصة الكلام هي أنّ الحقّ لا بدّ وأن يكون ناشئاً من الحقّ ومن ثمّ لا وجود لبطلان وعبثية فيه على الإطلاق.[2]

---

١. سورة المؤمنون، الآيتان ١١٥ ـ ١١٦.

٢. مرتضى مطهّري، ١٣٧٢، ج٤، ص٥٧٠.

حقيقة الوجود الإنساني برؤية قرآنية

معرفة حقيقة وجود الإنسان وطبيعة تركيبته المكوّنة من بدن مادّي وروح مجرّدة، كذلك معرفة خصائص تجرّد روحه وكماله الإنساني وسبيل بلوغه السعادة المنشودة، هي من جملة المسائل التي تندرج ضمن المباحث الأنثروبولوجية، ومن المؤكّد أنّ أفضل سبيل لمعرفتها هو الانتهال من كلام الله عزّ وجلّ، أي القرآن الكريم الذي أنزل لأجل هداية بني آدم، إذ تطرّق في آياته المباركة إلى بيان شتّى القضايا المرتبطة بطبيعتهم الوجودية بكلّ وضوح؛[1] وفي هذا السياق وضّح معنى الحياة على أساس حقيقة الإنسان وأرشده إلى السبيل الذي يجعلها تتّصف بهذا المعنى الذي هو هدفها الأساسي، لذلك يقول الباحثون إنّ الدين هو الذي يعرّف الإنسان من حيث مبدئه الوجودي، ومن البديهي أنّ تلبية متطلّبات الحياة الدنيوية والأخروية إلى جانب تدوين نظام منهجي للحياة وتعيين الحقوق والوظائف الإنسانية وتحديد مجرى الحياتين الدنيوية والأخروية للبشر، تعدّ أموراً مستحيلةً ما لم يتمّ تعريف الإنسان بحقيقة وجوده.[2]

المسائل الأنثروبولوجية في الفكر الإسلامي تطرح على أساس عبودية وتكليف شرعي في رحاب مبدأ امتلاك الإنسان اختياراً في سلوكياته وإرادةً حرّةً دون أن يرغم على شيء من ذلك، وعلى هذا الأساس فإنّ طرح نظرية معنى الحياة على أساس هذه الرؤية الأنثروبولوجية تسفر عن نتائج خاصّة بها على صعيد بيان هذا المعنى.

بناءً على ذلك سوف نتطرّق فيما يلي إلى بيان حقيقة الوجود الإنساني ومعنى الحياة في رحاب تعاليم القرآن الكريم:

القرآن الكريم يؤكّد على أنّ روح الإنسان هي حقيقة وجوده، ويعتبر خصائصها مختلفة بالكامل عن خصائص البدن، وعلى هذا الأساس فهو يعتبر إنسانيته غير متّسمة بطابع مادّي.

الجدير بالذكر هنا أنّ الإنسان والحيوان يشتركان من حيث وجودهما المادّي، لكن ما يميّز خلقة الإنسان عن خلقة الحيوان وسائر الكائنات ذلك الشيء الذي وصفه القرآن

---

١. عبد الله جوادي الآملي، ١٣٨٤، ص٣٠.

٢. جعفر السبحاني، ١٣٨٢، ج٤، ص١٦٧ ـ ١٨٥.

الكريم بإنشاء الخلق الآخر، فهذا الإنشاء من مختصّاته على نحو الحصر، فقد قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾،[1] هذه الآية تشير إلى مراحل خلقة الإنسان كما يلي:

- عصارة (سلالة) من طين.
- نطفة في قرار مكين.
- تحوّل النطفة إلى علقة.
- تحوّل العلقة إلى مضغة.
- تحوّل المضغة إلى عظام.
- إكساء العظام بلحم.

الجدير بالذكر هنا أنّ الحيوان أيضاً يمضي نفس هذه المراحل في خلقته أو أنّه يمضيها باختلاف ضئيل مع البشر، لكن هناك مرحلة أشارت إليها الآية المذكورة ضمن العبارة التالية: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾، وهذا يعني أنّ الإنسان يختلف عن الحيوان وسائر الكائنات من حيث نشأته في خلق آخر.

«الروح» في القرآن الكريم ذكرت ضمن تراكيب لغوية عديدة مثل «روحي» و «روحه» و «روحنا» حيث أضيف كلّ واحد منها إلى ضمير يشير إلى الله عزّ وجلّ، والآيات التي ذكرت فيها تدلّ بوضوح على وجود حقيقة اسمها «روح» ومن ثمّ فإنسانية الإنسان مقوّمة على هذه الروح.[2]

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الروح التي وهبها الله عزّ وجلّ للإنسان هي التي تميّزه عن سائر المخلوقات، لذا إن أردنا معرفة حقيقة معنى حياته لا بدّ أوّلاً أن نعرف ما تقتضيه روحه بصفتها حقيقة كيانه وذات منشأ إلهي.

---

١. سورة المؤمنون، الآيات ١٢ ـ ١٤.

٢. عبد الله جوادي الآملي، ١٣٨٤، ص٥١.

تعريف الإنسان بالحدّ المنطقي برؤية قرآنية

التعريف السائد للإنسان هو أنّه حيوان ناطق، والمقصود من النطق في هذا التعريف هو التفكير، لذا كلمة «حيوان» هنا تجمع في دلالتها الحياتين النباتية والحيوانية والنفس الناطقة (المفكّرة).

حينما نمعن النظر في آي الذكر الحكيم ندرك أنّ هذا التعريف غير كامل حسب المفهوم القرآني، إذ على الرغم من انطباقه على الكثير من الناس باعتبار أنّ كلّ واحد منهم حيوان ناطق، لكنّهم في الحقيقة ليسوا بشراً بكلّ ما للإنسانية من معنى،[1] فقد وصف أمثال هؤلاء بتعابير عديدة تشير إلى أنّهم خارجون عن نطاق إنسانية البشر الحقيقية، مثل وصفهم بالأنعام والشياطين، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾،[2] هذه الآية تصف بعض الجنّ والبشر بالأنعام ـ الدوابّ ـ بل تعتبرهم أضلّ سبيلاً منها بالرغم من امتلاكهم قلوباً وأعيناً وآذاناً، لأنّهم لا يوظّفونها لما هو جدير بهم.

أمثال هؤلاء البشر حسب الرؤية القرآنية خارجون عن نطاق الإنسانية، لكن قد يدّعي البعض أنّ هذا الرأي لا صواب له لكون الآية التي أشرنا إليها وصفتهم بـ «الإنس» وهذا الوصف بحدّ ذاته دليل على أنّهم بشر لكن غاية ما في الأمر أنّهم يعيشون مثل الدوابّ. هذا الادّعاء لا يرد على ما ذكر لأنّ النقاش في معنى الآية لا يتمحور حول اللفظ، فعندما قلنا إنّ القرآن اعتبرهم خارجين عن نطاق الإنسانية لا نقصد من ذلك عدم صواب إطلاق لفظ «إنسان» على كلّ واحد منهم كي يطرح النقاش حول صحّة هذا الإطلاق وعدمه، بل محور النقاش هو مفهوم هذا اللفظ الذي يحكي عن مدلوله، وعلى هذا الأساس يطرح السؤال التالي حول أمثال هؤلاء: هل يمتلكون مقوّمات الإنسانية الحقيقية أو لا؟ طبعاً بما أنّهم لا يمتلكون مقوّمات الإنسانية الحقيقية لذلك اعتبرهم القرآن الكريم خارجين عن نطاق الإنسانية.

---

١. المصدر السابق، ص١٣٧.

٢. سورة الأعراف، الآية ١٧٩.

الجدير بالذكر هنا أنّ مقوّمات الإنسانية الحقيقية عبارة قلب يعي الحقيقة وعين تبصرها وأذن تسمعها، والقرآن الكريم بدوره اعتبر بني آدم الفاقدين لهذه الخصائص الأصيلة يندرجون ضمن الحيوانات، فقد قال تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً﴾،[1] هل تظنّ أيّها الرسول أنّ معظم الناس يستثمرون قابلياتهم العقلية ويعملون وفق فهمهم؟! إنّك تصرّ على هدايتهم ظنّاً منك إمكانية تحقّق ذلك، لكنّهم في الحقيقة لا يعون الحقيقة ولا يفهمونها، كذلك لا يرتضون بأنّ يهديهم أحدٌ لذلك ولا يتّبعون من لديه وعي وفهم حينما يدعوهم إلى الحقّ، لذا هم مثل الدوابّ التي لا يمكن أن تهتدي وتتبّع الحقّ، بل بما أنّهم يرجّحون ضررهم على نفعهم يعتبرون أكثر ضلالاً من الدوابّ وأكثر عرضةً للانحراف.

هؤلاء أكثر ضلالاً من الدوابّ لأنّهم رغم امتلاكهم عقلاً وسمعاً يمكن أن يهتدوا بفضلهما لكنّهم يحرمون أنفسهم من ذلك ثمّ يقعون في فخّ الانحراف والضلال إثر عدم اكتراثهم بما لديهم من قابليات، في حين أنّ الدوابّ ليس لديها هدي عقلي وسمعي.[2]

الحياة الإنسانية المنبثقة من إدراك صائب للحقّ والتي تسير تبعاً لمبادئه، تتجرّد من طابعها الإنساني فيما لو سلكت غير هذا المسير، فهي حسب الرؤية القرآنية حياة في ظاهرها لكنّها ليست حياةً إنسانيةً، بل حيوانية وأحياناً تتنزّل إلى مستوى أدنى من مستوى الحياة الحيوانية؛ لذا نلاحظ أنّ النصّ القرآني وصف بعض الناس بالحيوانات، وهذا الوصف يدلّ على أنّهم حيوانات حقيقية أو أدنى درجةً منها.[3]

الجدير بالذكر هنا أنّنا لو أردنا تعريف الإنسان فلا بدّ من صياغة هذا التعريف بشكل يميّزه عن الحيوانات وذلك عن طريق ذكر ما يصطلح عليه منطقياً «الفصل الحقيقي» ومن البديهي أنّ إنسانيته هي فصله الحقيقي، لذا فإنّ آخر ترتيب لهذا الفصل المائز هو الذي يتّضح على أساسه معنى حياة الإنسان.

---

١. سورة الفرقان، الآية ٤٤.

٢. السيّد محمد حسين الطباطبائي، ١٤١٧هـ، ج١٥، ص٢٢٥.

٣. عبد الله جوادي الآملي، ١٣٨٤، ص١٤٣ ـ ١٤٤.

تمّ تعريف الإنسان في النصّ القرآني من حيث الجنس والفصل المنطقيين بأنّه «حيّ متألّه»، ممّا يعني أنّ جنسه «حي» وفصله «متألّه»، لذا فالمقصود من كونه حيّاً هنا هو امتلاكه حياةً نباتيةً وحيوانيةً وإنسانيةً حسب المعنى المصطلح، فهذا فصل منطقي في التعريف، لكن الفصل الأخير أو النهائي في هذه التعريف هو كونه متألّهاً.

الجدير بالذكر هنا أنّ ميزة التألّه ـ الإيمان بالله ـ سابق لمعرفته تبارك شأنه، ونستشفّ من التحليل المنطقي الذي ذكرناه للتعريف أنّ القرآن الكريم لا يعتبر ناطقية الإنسان بأنّها فصل أخير في تعريفه لكون هذه الناطقية عبارة عن شرط لازم لكنّه غير كافٍ، إذ يندرج الحيوان الناطق في جنس الإنسان، بينما التألّه هو الشرط الكافي في إنسانيته باعتباره الفصل الأخير في تعريفه.

الحياة والإيمان ممتزجان في شخصية الإنسان إلى أقصى حدّ لدرجة أنّ حقيقته مكنونة في إيمانه بالله عزّ وجلّ ـ تألّهه ـ لأنّه تعالى خلقه حيّاً متألّهاً، وعلى هذا الأساس فالإنسان الحقيقي هو من لا يقيّد نفسه بنطاق الحياة الحيوانية المحدودة بحيث لا يجعلها مقتصرة على النطق حالها حال الحيوانات، ومن جهة أخرى فالحياة الإنسانية الحقيقية مرتبطة بالإنسان الحقيقي، وإثر ذلك لا يمكن تفسير معنى الحياة في منأى عن مقتضى حياة البشر ذاتياً، أي الإيمان بالله عزّ وجلّ، بل بيان معناها يجب أن يتمّ وفق مقتضيات نفس الإنسان وشأنها الفطري الرفيع في عالم الخلقة.

بناءً على تعريف الإنسان بأنّه «حيّ متألّه» نستنتج أنّ القرآن الكريم يعتبر كلّ من لا يصدق عليه التعريف المذكور ـ أي كلّ من لا ينتهج مسلكاً فطرياً يتناغم مع مقتضى ذاته الإنسانية ـ بأنّه خارج عن نطاق الحياة البشرية، وضمن بيانه وظائف الأنبياء على صعيد تبليغ رسالة السماء، قال: ﴿لِيُنْذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾[1] لقد جاء القرآن لأجل تحذير الناس ـ الأحياء ـ وإتمام الحجّة على الكافرين. نستشفّ من التقابل بين الحيّ والكافر في هذه الآية أنّ الحيّ المقصود هو غير الكافر، وأنّ الكافر المقصود هو من لا يمتلك حياةً حقيقيةً، ومن ثمّ فالكافر من منطلق عدم امتثاله في سلوكه العملي إلى

١. سورة يس، الآية ٧٠.

ما تقتضيه ذاته الإنسان وفطرته التي فطر عليها بحيث لا يؤمن بالله عزّ وجلّ، يدرج في عداد الموتى.[١]

هناك من يتسائل قائلاً: نظراً لكون عدداً قليلاً من الناس مثل الأنبياء وأوصيائهم وجماعات قليلة من أتباعهم يعيشون وفق مبادئ العبودية الحقّة، ومن جهة أخرى بما أنّ عدداً كبيراً جدّاً من الناس لا يمتلكون تصوّراً صحيحاً لهذا المعنى، هل يمكن ادّعاء أنّ هؤلاء الذين هم أكثر عدداً خارجون عن نطاق الإنسانية الحقيقية؟! في بادئ الأمر قد لا يكون من السهل تصديق هذه الحقيقة، لكن على أساس المبادئ العقلية والفلسفية والتعاليم القرآنية التي تحكي عن الحكمة من وجود الإنسان فهذا الأمر ليس مستبعداً على الإطلاق، بل لا يمكن تصوّر غيره ولا تبرير لأيّ رأي آخر سواه، فصيرورة الإنسان إنساناً حقيقياً وفق المبادئ الفلسفية مرهونة بأدائه واجباته العبادية، لأنّ تشابه سلوكيات البشر في ظاهرها لا يعدّ معياراً يمكن على أساسه إثبات إنسانيتهم الحقيقية، فهذا التشابه لا دور له في إنسانية الإنسان وعدمها ولا ارتباط له بوجهات نظر البشر ورغباتهم، بل المعيار الحقيقي لإنسانيتهم يتمثّل في الحكمة من خلقتهم ومقتضيات حقائق عالم الوجود، فقد استودع الله عزّ وجلّ في كلّ إنسان قابلية إنسانية حقيقية وجعله مخيّراً في أن يستثمر هذه القابلية كي يصبح إنساناً واقعياً بكلّ ما للكلمة من معنى أو يصبح شيئاً آخر غير ذلك، لذا صيرورة الإنسان إنساناً حقيقياً وعيشه حياةً إنسانيةً واقعيةً ومن ثمّ اتّصاف حياته بمعنى وسيرها نحو هدفها المقرّر لها، هي أمور اكتسابية.

معنى الحياة في رحاب التعاليم الإسلامية

القرآن الكريم قسّم الناس إلى فئتين، أحياء وأموات، وأكّد على أنّه كتاب مقدّس وعامل للحياة وعرّف النبي محمداً صلى الله عليه وآله بأنّه محيي البشر، ولربمّا أكثر الآيات وضوحاً في الدلالة على هذا المعنى هي قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا**

١. عبد الله جوادي الآملي، ١٣٨٤، ص١٥٢.

﴿يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾،[١] المقصود من هذه الآية وسائر الآيات المشابهة لها يمكن بيانه كما يلي: أيّها المؤمنون، هذا النبي يدعوكم إلى أمر يحييكم، فلبّوا دعوته لأنّ الحياة الواقعية لا يمكن أن تتحقّق إلا في رحاب العمل بالتعاليم الإسلامية، فهي حياة لا ينالها البشر إلا في رحاب العمل بتعاليم خاتم الأنبياء والمرسلين وهي التي تعتبر حياةً إنسانيةً وليست حيوانيةً لكون الحياة الحيوانية ليست بحاجة إلى اتّباع هذه التعاليم السماوية، إذ تتحقّق دون الحاجة إلى إيمانٍ؛ ومن جهة أخرى فإنّ كسب الحياة المثلى وتحصيل معناها الحقيقي مرهون بمساعي الإنسان وجهوده الشخصية، أي أنّه أمر اختياري وليس إجباري، فالأنبياء والرسل وظيفتهم إبلاغ رسالة السماء وتعليم الناس الحقائق وإرشادهم إلى السبيل الذي يضمن لهم كسب حياة ذات معنى واقعي، وخلاصة الكلام هي أنّ أعمال الإنسان وسلوكياته منبثقة من إرادته الشخصية واختياره التامّ.

الإنسان استناداً إلى ما ذكر عبارة عن كائن معتمد على نفسه وهو الذي يقرّر مصيره وفق مبادئ الأيديولوجيا الإسلامية التوحيدية، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الأمر وأكّد على أنّ شخصية الإنسان عبارة ثمرة لمساعيه في قوله تعالى: ﴿أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾،[٢] أي أنّ كلّ شيء يحصل عليه الإنسان مرهون بسعيه وجهده الشخصي.

روي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام حديث يصف فيه الدنيا، وفحواه ما يلي: الحياة الواقعية لا يمكن أن تتحقّق إلا في رحاب العبودية لله تعالى والإيمان الحقيقي به، والعبودية الحقّة عبارة عن جوهرة ثمينة تعينه على الارتباط بمقام الربوبية الذي هو مظهر الأسماء الإلهية الحسنى.[٣]

وفي المباحث التالية سوف نتطرّق إلى بيان كيف أنّ الإنسان عبر اتّباعه الأنبياء وتعاليم السماء يضفي إلى حياته معنى حقيقياً.

---

١. سورة الأنفال، الآية ٢٤.

٢. سورة النجم، الآية ٣٩.

٣. عبد الله جوادي الآملي، ١٣٨٧، ص١٨٣.

الدين يضفي إلى الحياة معنى

ذكرت العديد من التعاريف للدين وهي تختلف في مضمونها وعلى صعيد بيانها حقيقته، لذا يختلف نطاق الدين والتدين من حيث السعة والضيق حسب كلّ تعريف يطرح في هذا المضمار.

كلمة «دين» لغةً تعني كلّ شيء غائب ولم يكن حاضراً، والدَّين بمعنى القرض والجزاء، كذلك تعني الطاعة والعادة،[١] وقد ذكرت في النصّ القرآني بمعاني ومداليل عديدة أبرزها الشريعة التي تعني مجموعة من القوانين والمقرّرات الشرعية التي تتضمّن أصولاً وفروعاً أقرّها الله عزّ وجلّ لأولي الألباب،[٢] مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾،[٣] وقوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾.[٤] كذلك هناك آيات تدلّ على أنّ الدين بمعنى الطاعة، كما هو مضمون الآية التالية: ﴿وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ﴾.[٥] معنى عبارة «لا يدينون» في هذه الآية تعني أنّهم لا يطيعون دين الحقّ.

وهناك آيات ذكرت فيها كلمة «دين» بمعنى الجزاء مثل ما يلي:

- ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾.[٦]
- ﴿يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ﴾.[٧]
- ﴿وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ﴾.[٨]

---

١. الخليل بن أحمد الفراهيدي، بلاتاريخ، ج٨، ص٧٢.
راجع أيضاً: محمد بن مكرم بن منظور، ١٤١٤هـ، ج١٣، ص١٦٦.
٢. فخر الدين الطريحي، ١٣٧٥، ج٦، ص٢٥٢.
٣. سورة آل عمران، الآية ١٩.
٤. سورة الكافرون، الآية ٦.
٥. سورة التوبة، الآية ٢٩.
٦. سورة الفاتحة، الآية ٣.
٧. سورة النور، الآية ٢٥.
٨. سورة الذاريات، الآية ٦.

كلمة «دين» في هذه الآيات بمعنى الجزاء، وأمّا معناها الذي له ارتباط بموضوع بحثنا على صعيد إضفائه معنى للحياة فهو «الشريعة»، أي تلك القوانين والمقرّرات ـ الأحكام الدينية شرعية وغير شرعية ـ التي يقرّها الله عزّ وجلّ لبني آدم بهدف هدايتهم لنيل السعادة المنشودة وذلك عن طريق بعثة الأنبياء إليهم، فهذه الأحكام هي التي تتبلور على أساسها معتقداتهم وسلوكياتهم الفردية والاجتماعية ضمن مسيرة حياتهم الدنيوية؛ لذا يمكن استنتاج تعريف للدين كما يلي: الدين عبارة عن مجموعة من العقائد والأحكام الدينية التي أنزلها الله عزّ وجلّ بهدف هداية بني آدم إلى سبيل سعادتهم الحقيقية.

كما هو واضح فهذا التعريف يتضمّن ثلاثة عناصر أساسية ذاتية وعنصر خارجي، أمّا العناصر الذاتية الثلاثة فهي العقائد والأخلاق والأحكام الدينية، بينما العنصر الخارجي هو الهدف الذي يتمحور حول سعادة الإنسان، وهو لا يتحقّق إلا على ضوء الالتزام العملي بالتعاليم الدينية.[1]

الهدف من الحياة هو بلوغ الإنسان الغاية ـ الهدف ـ من خلقته في رحاب أعماله التي هي في واقع الحال بحاجة إلى برنامج عملي يتضمّن المبادئ الأساسية الكلّية والجزئية لوظائفه الفردية والاجتماعية، وتلبية هذه الحاجة خارجة عن نطاق قدراته الذاتية نظراً لعجزه عن معرفة ما فيه مصلحة له وما يفسد حاله، وتجدر الإشارة في هذا المضمار إلى أنّ بعض الفلاسفة يدّعون أنّه قادر على معرفة السبيل الذي يقوده إلى سعادته والسبيل الذي يوقعه في شقاء ومعاناة دون الحاجة إلى الدين وهدي السماء، لكن هذا الادّعاء باطل لكونه مجرّد غرور ناشئ عن جهل بالحقائق، وإن لم يكن كذلك فهو عبارة عن توقّع مبالغ فيه إلى أقصى حدّ؛ فلو كان البشر قادرين بأنفسهم على معرفة سبيل السعادة والكمال واتّفقت آراؤهم على هذا الأمر دون الحاجة إلى الدين، لما تجرّأ أيّ فيلسوف وتحدّث عن مسألة تشخيص السبيل الذي يقودهم إلى السعادة أو يوقعهم في فخّ الشقاء والمعاناة.

---

١. للاطّلاع أكثر، راجع: عبد الله جوادي الآملي، ١٣٨٥، ص٢٤٣؛ راجع أيضاً: عبد الله جوادي الآملي، ١٣٨٦، ص٢٦ ـ ٢٨.

هذا الاختلاف بحدّ ذاته دليل على عجز الإنسان عن تشخيص السبيل الصائب وعدم قدرته على وضع برنامج عملي ونظري منتظم لحياته لكونه عاجزاً عن معرفة حقيقة السعادة وعناصرها الأساسية، كذلك لا قدرة له عن معرفة حقيقة الشقاء وعناصره الأساسية، فكلّ هذه الأمور تبقى مجهولةً بالنسبة إليه ولا يدرك كُنهها؛ وهذا الغموض سببه جهله بواقع شخصيته وقابلياته الذاتية المحدودة، ومن المؤكّد أنّه عندما يكون جاهلاً بحقيقة ذاته كيف يمكنه معرفة سبيل كماله وسعادته وأسباب شقائه؟! وكيف يمكنه معرفة السبيل الذي يمكّنه من بلوغ هدفه المنشود الذي يمنحه سعادة حقيقية؟!

إضافةً إلى عجز الإنسان عن معرفة مصالحه الشخصية والقضايا التي تتسبّب بمفاسد وخسران له، فهو عبارة عن كائن اجتماعي، والحياة الاجتماعية كما نعلم تشتمل على الكثير من المواضيع والقضايا التي يواجهها طوال مسيرة حياته بحيث يكون ملزماً بامتلاك علماً بها.

ونظراً لكونه كائناً اجتماعياً تمتزج في حياته الفردية مبادئ السعادة وشتّى أسباب الخير والشرّ ومقوّمات منهج الحياة، مع مبادئ سعادة سائر أعضاء مجتمعه وشتّى الأسباب التي تعود عليهم بالخير والشرّ ومقوّمات منهج حياتهم، فهذا الامتزاج يبلغ درجةً قصوى بحيث يجعله غير قادر على العيش منفرداً في منأى عن أقرانه في المجتمع؛ وعلى هذا الأساس يقال: «يجب على الإنسان أن يبحث عن سعادته في منهج حياةٍ يضمن أيضاً سعادة كافّة أقرانه في المجتمع». لكن نظراً لقصوره عن امتلاك فهم صائب لمفهوم السعادة ومصداقها الحقيقي، وعجزه عن تشخيص مصالحه الشخصية والاجتماعية على حدّ سواء، فالنتيجة القطعية في هذا المضمار هي عجزه في مقام معرفة حقائق الأمور عن تشخيص مصالحه الشخصية وكلّ ما يفسد حياته إلى جانب عدم قدرته سلوكياً وعملياً على إرشاد أقرانه في المجتمع إلى السبيل الذي يسوقهم نحو السعادة المنشودة.

لا شكّ في أنّ عجزه على الصعيد الإبستيمولوجي وعدم قدرته على وضع منهج قويم للحياة على الصعيدين الفردي والاجتماعي، أي عجزه عن صياغة نمط حياة واقعي ومثالي، يتجلّى بوضوح أكثر ويتضاعف إلى أقصى حدّ حينما ينشأ لديه اعتقاد راسخ بكون الموت ليس نهايةً للحياة، لأنّه لا يمتلك أيّة تجربة بالنسبة إلى الحياة بعد الممات بحيث لم يجرّب

مطلقاً المظاهر الواقعية للسعادة والشقاء في عالم ما بعد الموت، وإثر ذلك لا يمكنه امتلاك أيّ تصوّر إزاء السعادة الحقيقية وهذا الأمر بطبيعة الحالة يجعله عاجزاً عن إيجاد سبيل يقوده ويقود أقرانه البشر نحوها؛ وهنا تثبت لنا الحكمة من حاجته إلى الدين، لأنّ إيمانه فقط يضمن له تحقيق أهدافه العليا التي تنتهي إلى سعادته الحقيقية، أي تلك الأهداف التي خلق من أجلها، وهنا أيضاً يعتقد بأنّ حياته ذات معنى واقعي وليست عبثيةً على الإطلاق.

جرّاء عجز الإنسان عن معرفة سبيل سعادته وأسباب شقائه ونظراً لعدم قدرته على تشخيص مصالحه والقضايا التي تفسد حياته وعدم امتلاكه المؤهّلات الكافية لوضع منهج قويم ومثالي لحياته، فهو من المؤكّد بحاجة إلى الدين، لأنّ عدم كمال عقله يجعله بحاجة إلى ما يسدّ النقص الموجود في حياته ويتمّم منظومته الإبستيمولوجية؛ ومن المؤكّد لا يمكن لكلّ دين أن ينقذه في هذه الحالة، فإذا لم يتضمّن الدين الذي يعتنقه منهجاً واقعياً ومثالياً للحياة سوف يصبح أتباعه أمام خطر كبير ويهدّد كيانهم شبح العبثية في الحياة، لذا فالدين الواقعي عبارة عن برنامج شامل ومتناسق وهدفه الأساسي هو ضمان بلوغ البشر مرحلة الكمال والسعادة، وذلك عن طريق تعليمهم المبادئ الأساسية في الحياة على الصعيدين الفردي والاجتماعي إلى جانب منحهم منهجاً قويماً وتشريع إلزامات ونواهي لهم ووضع حلول لكافّة مشاكلهم وتعيين تكاليفهم ومسؤولياتهم في المجالين الفردي والاجتماعي. من المؤكّد أنّ عقل الإنسان بصفته فرداً عاجز عن وضع هكذا برنامجاً متكاملاً ومنسجماً، كذلك العقل الجماعي لا يمتلك هذه القدرة مهما كانت تجارب البشر السابقة ومعلوماتهم، وحتّى لو قيل إنّ هذه التجارب تحكي عن كافّة جوانب حياة الإنسان ومتطلّباتها.

إذا تأمّلنا بواقع الموضوع بمنطقٍ سديدٍ وأمعنّا النظر في نظام خلقة البشر سوف يثبت لنا بالدليل القطعي أنّ العقل يحكم بكون نظام عالم الخلقة المتقوّم على حكمة بليغة لا يمكن أن يتغاضى عن الدين على صعيد تحقّق معنى الحياة وهدفها، لأنّ حاجتهم إلى الدين هي ذات حاجتهم إلى الأنبياء، فكلّ إنسان بمقدار ما هو محتاج إلى الدين في حياته الدنيوية، محتاج أيضاً إلى نبي لأنّ مناط الدين الدين هو ذات مناط النبوّة، أي أنّ الحاجة إلى شريعة السماء تعدّ أمراً ضرورياً لإكتمال الخلقة ولتوفير الأرضية المناسبة للتكامل

الاختياري المنوط إلى الإنسان في مسيرته الدنيوية، ومن هذا المنطلق أكّد الحكيم ابن سينا على ضرورة وجود شريعة ونبوّة في المجتمع قائلاً:

«فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع الإنسان ويتحصّل وجوده، أشدّ من الحاجة إلى إنبات الشعر على الحاجبين وتقعير الأخمص من القدمين وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة إليها في البقاء، بل أكثر ما لها أنّها تنفع في البقاء».[1]

نستشفّ من هذا الكلام أنّ حاجة البشر إلى نبي ضرورية لبقاء نسلهم الإنساني وتكاملهم، وهذه الحاجة أعظم بكثير من حاجتهم إلى بعض الأشياء التي لا تؤثّر على وجودهم مثل الشعر الذي ينبت في الحاجبين وتقعّر أخمص القدمين وما إلى ذلك من أشياء مشابهة لا تعدّ في غاية الأهمية ولا تؤثّر على بقاء نسلهم، بل غاية ما في الأمر أنّها ذات منفعة لهم من بعض النواحي بحيث تفيدهم في أن يواصلوا حياتهم لكنّ عدمها لا يعني انقراضهم.

بناءً على كلام الحكيم ابن سينا نقول: العقل يحكم بأنّ نظام الخلقة الحكيم الذي وفّر للبشر حتّى أبسط الأشياء التي تفيدهم في حياتهم وأشياء أخرى غير ضرورية في وجودهم ولا تؤثّر على بقائهم، لا يمكنه قطعاً أن يتغاضى عن توفير حاجاتهم الأساسية والضرورية التي تصبح خلقتهم ناقصةً بدونها.

الجدير بالذكر هنا أنّ نسبة الدين إلى الحياة كنسبة الروح إلى البدن، فكما أنّ الروح منشأ للحياة والنشاط والتغذية والنمو والقوّة والكمال وهي التي تحرّك البدن وعلى ضوئها يؤدّي وظائفه، كذلك الدين يمنح حياة الإنسان بهجةً وأملاً وبصيرةً وتعالياً بحيث يجعله يشعر بهويته الإنسانية الحقيقية وفي نهاية المطاف يسوقه نحو كماله المطلوب وسعادته المنشودة؛ وفي مقابل ذلك كما أنّ البدن دون الروح يصبح جسداً هامداً لا حياة فيه ويؤول

---

١. الحسن بن عبد الله (ابن سينا)، ١٣٥٧هـ، ص٣٠٤.

كما نلاحظ فالنصّ المنقول عن الحكيم ابن سينا هزيلاً بعض الشيء من حيث الإنشاء العربي، حيث نقلناه كما هو في المصدر. (المترجم)

إلى التلاشي والاضمحلال، كذلك حياة الإنسان إذا لم تتقوّم على مبادئ ومعتقدات دينية أصيلة ولم تجرِ في مجرى الهدف الذي أقرّته السماء له فهي في كلّ لحظة عرضة لأن تقع في فخّ العبثية والخسران ثم تنتهي لا يمكن أن تبقى حياةً.

دور العبودية في إضفاء معنى للحياة

كلمة «عبد» لغوياً تعني المملوك،[1] أي ذلك الكائن الذي يكون وجوده وكلّ ما لديه مملوكاً لغيره، والإنسان يوصف بالعبد لكون كافّة شؤونه الوجودية مملوكة لله عزّ وجلّ، وعبوديته هنا تعني تبلور سلوكياته العملية على أساس ما تقتضيه مملوكيته، لذا فالمقصود من العبودية في المصطلح الديني هو ذات المقصود منها في المعنى اللغوي، أي أنّ دلالة كلمة عبد اللغوية نفس دلالتها الاصطلاحية، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ مقتضى العبودية من الناحية النظرية يختلف عن مقتضاها من الناحية العملية، لأنّها تصدق على الإنسان بواقعية حينما يعتقد أنّه عبد، أي عندما يعتقد بعبوديته من الناحية النظرية، ثمّ يتصرّف ويصوغ كافّة سلوكياته العملية على أساس هذا الاعتقاد.

الجدير بالذكر هنا أنّ مقتضى العبودية من الناحية النظرية هو اعتقاد الإنسان بعدم استقلال أيّ بعد من أبعاده الوجودية، أي عدم امتلاك أبعاده الوجودية وجودها ذاتياً، بل أساس وجوده وكافّة أبعاده من عند الله عزّ وجلّ فحسب، لكنّه تبارك شأنه منحه اختياراً وإرادة حرّة في حياته، ومن هذا المنطلق فهو في عين حرّيته واختياره يعدّ عبداً مملوكاً لله عزّ وجلّ، ومن ثمّ لا يمكنه التحكّم بأيّ بعد من أبعاده الوجودية إلا بإذنه تبارك شأنه.

العبودية تفسّر فلسفياً كما يلي: الإنسان في حقيقته عبد مملوك لله عزّ وجلّ بحيث يدرك بكلّ وجوده عدم استقلاله ذاتياً ووجودياً عنه تعالى، لذا لا يرى نفسه مستقلاً في أيّ بعد من أبعاد وجوده.

هناك الكثير من القضايا التي توقع الإنسان في خطأ وتجعله يشعر بأنّه مستقلّ ذاتياً ووجودياً وبالتالي توهمه بكون القرار عائداً له بحيث يمكنه أن يحكم عليها كيفما يشاء وفق

---

١. الخليل بن أحمد الفراهيدي، بلاتاريخ، ج٢، ص٤٨.
راجع أيضاً: محمد بن مكرم بن منظور، ١٤١٤، ج٣، ص٢٧٠.

رغباته الشخصية، وهذه الحالة قطعاً تتعارض مع مقتضيات العبودية الحقّة، وفيما يلي نذكر مثالين على هذا الموضوع كي تتّضح الصورة للقارئ الكريم بشكل أفضل:

١. يتصوّر الإنسان أنّه مستقلّ وإثر هذا التصوّر يظنّ أنّه مخوّل في أن يتّخذ ما يشاء من قرارات حسب رغباته الشخصية بحيث يفعل ما يشاء دون قيد وضابطة، وهذا التصوّر بكلّ تأكيد يتعارض مع ما تقتضيه مبادئ العبودية لكونه عبداً مملوكاً لله عزّ وجلّ في كافّة أبعاده الوجودية، فهو كائن مملوك له تبارك شأنه من كلّ جهة في حياته، وعلى هذا الأساس لا يمكنه منطقياً وأخلاقياً أن يتّخذ أيّ قرار دون إذن ربّه العزيز الحكيم.

الجدير بالذكر هنا أنّ الذين تطغى عليهم روح التكبّر ولا سيّما أتباع النزعة الإنسانية، لا يرتضون بحقيقة أنّ الإنسان مملوك لله عزّ وجلّ في كافّة أبعاده الوجودية ولا يقبلون مطلقاً بأن تتقوّم كلّ سلوكياته على ما يرضي هذا الربّ العزيز وعدم مخالفة أوامره، أي أنّهم لا يقبلون أن يؤدّي الإنسان أفعاله بإذن ربّه من منطلق اعتقادهم بضرورة امتلاكه حرّيةً مطلقةً، وهذا الاعتقاد طبعاً منشؤه تصوّرات غير عقلانية لكونه متقوّماً على عواطف بحتة، ولا شكّ في أنّ كلّ رغبة منبثقة من عاطفة بحتة لا يمكنها تغيير ماهية الإنسان الحقيقية ناهيك عن أنّها لا تنصبّ في مصلحته على الإطلاق.

إذن، من الجدير بأتباع هذه النزعة المشوبة بالتكبّر أن يصوغوا منظومة أفكارهم على أساس مبادئ واقعية، ولا شكّ في أنّ الذين يتذوّقون طعم العبودية الحقّة يشعرون بأنّ لذّة الحياة كلّها كامنة في الخضوع لله عزّ وجلّ وطاعة أوامره وترك ما نهى عنه، كذلك يشعرون بكلّ وجودهم بأنّ الذنوب تعدّ أعظم تخبّطاً في الحياة وأشدّ مفسدةً لها؛ وهؤلاء المتدينون طبعاً لا يعتزمون على فعل أيّ شيء إلا بعد أن يتأكّدوا بأنّ ربّهم العزيز الحكيم يرتضي به ويريده منهم لكون إرادتهم تابعة لإرادته تبارك شأنه، وعلى هذا الأساس خاطبنا القرآن الكريم قائلاً: ﴿**وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا * إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ**﴾[١] أي لا تقل إنيّ سأفعل كذا شيئاً يوم غدٍ بمشيئتي البحتة، بل قل سأفعله إن شاء الله. نستشفّ من هذه الآية أنّ أيّ قرار يريد الإنسان اتّخاذه يجب أن يكون مرضياً من قبل الله عزّ وجلّ وتابعاً لمشيئته، لذا

١. سورة الكهف، الآيتان ٢٣ ـ ٢٤.

فإنّ أوّل مقتضى للعبودية هو اعتقاد الإنسان بكونه غير مأذون بفعل ما يتعارض مع المشيئة الإلهية، أي يجب أن لا يفعل ما يخالف إرادة ربّه العزيز الحكيم.

٢. العلم هو ثاني مثال نذكره هنا، حيث يتصوّر بعض الناس أنّهم يمتلكونه ذاتياً، لكن الواقع أنّهم لا يمتلكون أيّ نوع من العلم الذاتي.

معظم الناس لديهم تصوّر خاطئ على صعيد ما لديهم من علوم، حيث يتصوّرون أنّهم اكتسبوها بمحض تفكّرهم ومساعيهم، غافلين عن أنّ التعاليم الدينية هي أساس كافّة مقدّمات امتلاك أيّ علم، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم مؤكّداً على عدم امتلاك الإنسان أيّ نوع من العلوم بشكل ذاتي ومستقلّ عن الله عزّ وجلّ: ﴿**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾.[١] الله عزّ وجلّ هو من منح الإنسان الأذن والعين والعقل وكلّ ما لديه من مقوّمات وقابليات تعينه على كسب العلم، لذا جميع العلوم التي يمتلكها منشؤها ربّه العزيز الحكيم وهذا ما يؤيّده قوله تعالى: ﴿**عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ**﴾،[٢] وقوله تعالى: ﴿**قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ**﴾.[٣] كلام الملائكة في هذه الآية ومخاطبتهم الله عزّ وجلّ بأنّهم لا يمتلكون من العلم الذاتي شيئاً وأنّ كلّ ما لديهم من علم قد نالوه منه تبارك شأنه، ليس بنحو الخطاب المؤدّب والاحترام، بل هو خطاب يراد منه بيان حقيقة ثابتة، أي إقرار بضعف.[٤]

نستنتج من جملة ما ذكر أنّ الإنسان لا يمتلك ذاتياً أيّ نوع من العلم، فهو غير مستقلّ علمياً لأنّ كلّ ما لديه من علوم ومعارف قد تعلّمها من ربّه العزيز الحكيم، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ كافّة علوم البشر ومعارفهم مع كلّ ما فيها من معلومات تعدّ ضئيلةً للغاية في مقابل تلك العلوم والمعارف التي هم جاهلون فيها، ناهيك عن أنّ كلّ علم يمتلكونه في أيّ مجال كان قد نشأت مقدّماته من علم إلهي ولولا هذه المقدّمات الأساسية لما امتلكوه على الإطلاق.

---

١. سورة النحل، الآية ٧٨.

٢. سورة العلق، الآية ٣.

٣. سورة البقرة، الآية ٣٢.

٤. للاطّلاع أكثر، راجع: السيّد محمد حسين الطباطبائي، ١٤١٧، ج١٣، ص٢٥٩.

بناءً على ما ذكر في المبحث السابق بخصوص العلم، فما يرتبط بمسألة معنى الحياة في هذا المضمار هو أنّ المعنى الحقيقي لحياة الإنسان يكمن في معرفته حقيقة وجوده وتشخيصه السبيل القويم الذي يأخذ بيديه نحو الكمال المطلوب والسعادة المنشودة.

القرآن الكريم تطرّق إلى بيان موضوع كإجابةٍ عن سؤال يطرح بخصوص حقيقة بني آدم، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾،[1] معنى هذه الآية أنّ الناس يسألونك أيّها النبي عن حقيقة الروح، فأجبهم أنّها من «عالَم» أمر الله تعالى وأنتم غير قادرين على معرفة حقيقتها لأنّكم لم تمنحوا إلا القليل من العلم. لا شكّ في أنّ عدم قدرة البشر على معرفة حقيقة الروح هو أحد أوجه عجزهم عن امتلاك علم مطلق لكونهم غير قادرين على معرفة المليارات من الحقائق الخفية عنهم، لذا عجزهم في الواقع لا يتوقّف فقط على قلّة علومهم ومعلوماتهم، بل حتّى هذه العلوم والمعلومات القليلة ليست من عندهم بل اكتسبوها من الله عزّ وجلّ، فهم غير قادرين على امتلاك أيّ علم بنحو ذاتي ومستقلّ.

العبودية الحقيقية لله عزّ وجلّ على صعيد مسألة العلم، ولا سيّما في مجال قدرة الإنسان على تشخيص المنهج القويم في الحياة، تقتضي منه أن يصوغ برنامج حياته على أساس نهج ديني كي تكتسب حياته معناها الحقيقي في رحاب الهدف الذي خُلق لأجله.

العبودية الحقّة للربّ العزيز الحكيم من حيث ارتباطها بالإرادة والعلم وبكافّة الأمور الأخرى في حياة البشر، تقتضي عدم تصوّر الإنسان مطلقاً بأنّه مستقلّ ذاتياً أو مالك ذاتي لأيّ شيء كان، بل عليه أن يذعن إلى مضمون هذه القاعدة الشهيرة: «العبد وما يملك لمولاه»، لأنّ كلّ ما لديه عائد إلى الله عزّ وجلّ، وهو محتاج إليه بكلّ وجوده وفي كافّة مراحل حياته دون استثناء؛ وعلى هذا الأساس يكون عاجزاً عن أن يعتمد على نفسه فقط لمعرفة النهج القويم في الحياة والذي يأخذ بيديه نحو الكمال المطلوب والسعادة المنشودة، لأنّ نظم شؤون الحياة كي تجري في مجرى هدفها الأساسي الذي هو الكمال والسعادة

---

١. سورة الإسراء، الآية ٨٥.

الواقعيين يستلزم معرفةً بحقيقة الكيان الإنساني ومعرفة النهج القويم الذي يجب على الإنسان انتهاجه، ولا ريب في أنّ تحقّق هذا الأمر مستحيل دون الاعتماد على تعاليم وحي السماء، أي أنّ العلم بالسبيل الذي يقودنا إلى النجاة غير ممكن فيما لو ابتعدنا عن الدين وتعاليمه؛ لذا يجب علينا طلب العون من تعاليمنا الدينية كي نعرف الوجهة الواجب علينا أن نتحرّك نحوها.

ويمكن تلخيص مقتضيات مبدأ العبودية لله عزّ وجلّ والتي تضفي إلى حياة البشر معنى حقيقياً في النقاط التالية:

١. الإنسان في كافّة أبعاده الوجودية مملوك لله عزّ وجلّ ـ عبد له ـ لذا لا يملك أيّ استقلال ذاتي في أيّ شأن من شؤونه.

٢. اختيار الإنسان نهجاً قويماً في الحياة يضمن له تحقيق كماله المطلوب وسعادته المنشودة، يوجب عليه امتلاك علم ومعرفة.

٣. الإنسان لا يمتلك ذاتياً أيّة معرفة بمصالحه وبالأمور التي تفسد حياته.

٤. الله عزّ وجلّ هو منشأ كلّ علم ومعرفة لدى البشر.

نستنتج من هذه النقاط ما يلي: بما أنّ الإنسان عاجز عن تشخيص مصالحه وما يفسد حياته، ولا يمتلك قدرةً على معرفة السبيل الذي يقوده إلى كماله المطلوب وسعادته المنشودة، لا بد له من اللجوء إلى هدي ربّه العزيز الحكيم واستلهام النهج القويم في الحياة منه؛ ومن البديهي أنّ هذه اللابدّية ـ أي الوجوب ـ عبارة عن حتمية منطقية وليست أخلاقيةً، ومعنى ذلك أنّ الإنسان لو أراد لحياته أن تتّصف بمعنى حقيقي فلا محيص له من الاستعانة بهدي الله عزّ وجلّ ولا خيار له غير ذلك.

نتيجة البحث

يمكن تلخيص النتائج التي توصّلنا إليها في المقالة ضمن النقاط التالية:

١. الحياة عبارة عن جريان متواصل في كيان الإنسان، وهي من سنخ المفاهيم الماهوية ومعناها على غرار المعاني الحقيقية، أي أنّها لا تمتلك ماهيةً مستقلّةً عن الذهن لكون مفهومها انتزاعي ـ اعتباري ـ لكنّه ليس من جملة المفاهيم الاعتبارية التي هي

على غرار مفهومي الرئاسة والملكية التي يكون معناهـا ووجودهـا مجـرّد اعتبـار في خارج الذهن، بل هو مفهوم من نوع المعقولات الثانية الفلسفية التي يكون وجودهـا الخارجي غير منوط باعتبار الذهن لها.

إذن، مصداق هذا المعنى الانتزاعي الذي يحكي عن الحياة، موجود في عـالم الخـارج سواء انتزع الذهن مفهومه أو لم ينتزعه، لأنّه يحكي عن جريان حياة حقيقيـة تجـري بشكل مستقلّ عن كلّ اعتبار ذهني، لذا يطرح السؤال التالي ضمن البحث عن معنى الحياة: ما معنى هذا الجريان؟ والمقصود هنا طبعاً نفس معنى الحياة.

٢. أثبتنا في المقالة أنّ للحياة معنى حقيقياً على ضوء بيان واقعها وهـدفها الأساســي، كما أثبتنا أنّ معناها هو ذات هدفها.

لذا عندما نسأل: ما هو معنى الحياة؟ نقصد: ما هو التوجيه الفلسفي الذي يـبرّر وجـود حياة الإنسان؟ أي ما هو الهدف الذي يجعلها ذات معنى حقيقي فـيما لـو تحرّكـت نحوه ويجعلها عبثيةً فيما لو ابتعدت عنه؟

٣. بما أنّ العبثية في نظام عالم الخلقة ليست مفترضةً من الأساس ولا وجود لهـا علـى الإطلاق، لذا لا يمكننا ذكر إجابة صائبة للسـؤال عـن معنـى الحيـاة وهـدفها إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار الحكمة من خلقة البشـر والهدف الـذي وضـع لهـم في مسـيرة حياتهم الدنيوية، لأنّ هدف الحياة تابع للهدف من الخلقة.

الجدير بالذكر هنا أنّ الهدف من الخلقة مرتبط بالله عزّ وجـلّ مـن حيـث كـون الخلقـة فيضاً من ذاته المقدّسـة، وهـذا الفـيض مـرتبط بالإنسـان مـن حيـث تحـوّل قابلياتـه المكنونة إلى حقائق ملموسة، أي انتقال كمالاته الإنسانية من مرحلة القوّة إلى الفعلية حسب التعبير الفلسفي؛ وتجدر الإشـارة هنـا إلـى أنّ هـدف حياتـه هـو تحقّـق هـذه الكمالات.

إذن، يجب على الإنسان نفسه استكشاف كمالاته المكنونة في ذاته وبذل كلّ ما بوسـعه لتفعيلها على أرض الواقع بشكل عملي، ممّا يعني أنّ اكتسـاب حيـاة البشـر معنـى حقيقياً مرهون بجهودهم أنفسهم.

٤. بلوغ الإنسان سعادته المنشودة في رحاب اكتساب حياته معنى حقيقياً، يقتضي منه امتلاك معرفة صائبة بالنهج الذي يجب أن يختاره في مسيرته الدنيوية والذي يقوده في نهاية المطاف إلى الكمال المطلوب والسعادة المنشودة.

٥. الإنسان لا يمتلك أيّ علم بشكل ذاتي وتلقائي، بل كلّ ما لديه من علوم هي في الحقيقة مكتسبة من عند الله عزّ وجلّ، أي أنّه يعلم بهدي منه تعالى، وإثر ذلك إذا انعدم الهدي الإلهي في منظومة عالم الخلقة سوف يعجز الإنسان عن إضفاء معنى حقيقي لحياته وإثر ذلك يخفق في بلوغ السعادة المنشودة على الإطلاق.

٦. كلّ من يعتقد بعبثية عالم الخلقة ويدّعي أنّ حياة البشر أساسها لغو، هو في الواقع يحرم نفسه من نيل السعادة ولا يمكنه أن يضفي إلى حياته معنى حقيقياً ولا يستطيع بلوغ هدفها الذي خلق من أجله.

٧. العبثية في الخلقة مستحيلة، ومن هذا المنطلق فالنقص الكائن في معرفة الإنسان يتمّ تعويضه عن طريق معرفته سعادته الحقيقية وتشخيص السبيل القويم الذي يأخذ بيديه نحوها، وهذا الأمر من الضرورات المنطقية قطعاً لكون الحكمة الإلهية تقتضي خلقة العالم بأفضل وأمثل شكل ممكن وتوفير كافّة المستلزمات الأساسية التي تتيح لبني آدم بلوغ درجة الكمال المطلوب والسير نحو الهدف من خلقتهم، لذا فالهداية التشريعية تعتبر من مقتضيات الحكمة الإلهية.

٨. لو أراد الإنسان بلوغ كماله المطلوب ونيل سعادته المنشودة كي ينعم بحياة حقيقية، ينبغي له أن يستلهم النهج الصائب والقويم في الحياة من مبادئ الهدي الإلهي، لأنّ هدي الله تعالى هو الذي يمنحه السعادة ويضفي معنى إلى حياته.

٩. الهدي الإلهي يتجلّى لبني آدم في كلّ عصر من العصور التأريخية ضمن تعاليم دينية تتناسب مع مقتضيات الزمان والمكان، أي أنّهم ينعمون بها تحت مظلّة الدين الذي يأتيهم به الأنبياء والرسل.

١٠. التعاليم الدينية تؤكّد على أنّ حياة البشر لا تكتسب معناها الحقيقي إلا في رحاب الإيمان بالله عزّ وجلّ والعبودية له، كذلك لا يمكن أن يتخلّصوا من فخّ تصوّر عبثية الحياة إلا على ضوء إيمانهم وعبوديتهم.

١١. اتّصاف الحياة بمعنى حقيقي إنّما يتحقّق على ضوء الإيمان بالله عزّ وجلّ والعبودية له في رحاب إرادة حرّة مستودعة لدى الإنسان، أي أنّه مخيّر في اتّباع تعاليم دين السماء وعبادة ربّه وليس مجبراً على ذلك؛ لذا بإمكانه إضفاء معنى حقيقياً لحياته في رحاب إيمانه بربّه العزيز الحكيم والالتزام بتعاليم دينه، ولو فعل ذلك سوف يوفّق في حياته الآخرة ولا يكون الخسران مصيره.

المصادر

القرآن الكريم

ابن سينا، الحسن بن عبد الله، ***النجاة***، جمهورية مصر العربية، القاهرة، منشورات مطبعة السعادة، ١٣٥٧هـ.

ابن منظور، محمد بن مكرم، ***لسان العرب***، جمهورية لبنان، بيروت، منشورات دار صادر، ١٤١٤هـ.

جعفري، محمد تقي، ***ترجمة و تفسير نهج البلاغة*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات مكتب الثقافة الإسلامية، ١٩٩٤م.

جوادي الآملي، عبد الله، ***انتظار بشر از دين*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات إسراء، ٢٠٠١م.

ـــــــــ ، ***تفسير انسان به انسان*** (باللغة الفارسية)، تحقيق محمد حسين الهي زاده، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات إسراء، ٢٠٠٥م.

ـــــــــ ، ***جامعه در قرآن: تفسير موضوعي قرآن كريم*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات إسراء، ٢٠٠٨م.

ـــــــــ ، ***حق و تكليف در اسلام*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات إسراء، ٢٠٠٦م.

ـــــــــ ، ***دين شناسي*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات إسراء، ٢٠٠٧م.

السبحاني، جعفر، ***منشور جاويد*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ٢٠٠٣م.

سليماني أميري، عسكري، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «***پوچی پوچی، نقدي برماقله پوچی***»، نشرت في مجلّة «***نقد ونظر***»، العدد الثالث، السنة الثامنة، ٢٠٠٣م، الصفحات ٢ إلى ٤٣.

الشيرازي، صدر الدين (الملا صدرا)، ***الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة***، جمهورية لبنان، بيروت، منشورات دار إحياء التراث العربي، ١٤١٠هـ. السيّد محمد حسين

الطباطبائي، ***الميزان في تفسير القرآن***، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم، ١٤١٧هـ.

الطريحي، فخر الدين، ***مجمع البحرين***، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات مكتبة مرتضوي، ١٩٩٦م.

علي زماني، أمير عباس، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «***معناي زندگى***»، نشرت في مجلّة «***نامه حكمت***»، العدد الأوّل، السنة الخامسة، ٢٠٠٧م، الصفحات ٥٩ إلى ٨٩.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، ***العين***، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات «هجرت»، بدون تأريخ نشر.

الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تصحيح علي أكبر غفّاري ومحمد آخوندي، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧هـ.

مطهّري، مرتضى، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، الجزء الرابع: المعاد، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «صدرا»، ١٩٩٣م.

دراسة تحليلية نقدية حول معنى الحياة برؤية الفيلسوف ريتشارد تايلور[1]

د. علي عسكري يزدي[2]

سهيلا بيروزوند[3]

النظريات التي تطرح لتفسير معنى الحياة على قسمين، أحدهما نظريات تتقوّم على ادّعاء أنّ الحياة ذات معنى معتبر وهدف حقيقي والقسم الآخر نظريات قوامها عبثية الحياة وخلوّها من معنى معتبر وبالتالي عدم هدفيتها.

النظريات التي يؤكّد أصحابها على وجود معنى معتبر للحياة هي الأخرى على قسمين، أحدهما نظريات أساسها أنّ حياة الإنسان ذات معنى حقيقي بحدّ ذاتها، والقسم الآخر أساسها إمكانية إضفاء معنى لها من قبله نفسه.

كما أنّ النظريات التي يعتقد أصحابها بوجود معنى معتبر ذاتي للحياة على قسمين أيضاً، أحدهما نظريات فحواها أنّ الحياة ذات معنى مادّي طبيعي فحسب، والقسم الآخر نظريات فحواها أنّها ذات معنى فيماوراء عالم المادّة والطبيعة، أي أنّها ترتبط بحقائق ميتافيزيقية تضفي إليها معنى غير مادّي.

---

١. المصدر: المقالة بعنوان: «*تحليل انتقادى ديدگاه ريچارد تيلور در معناى زندگى*» في مجلة (*قبسات*) التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، الفصلية، العدد ٩٥، ربيع ١٣٩٩، الصفحات ٣١ إلى ٦٠.

ترجمة: د. أسعد مندي الكعبي.

٢. أستاذ مشارك في قسم مبادئ الإسلام النظرية ـ جامعة طهران (المشرف على تدوين المقالة).

٣. طالبة دكتوراه في قسم تدريس المعارف الإسلامية ـ جامعة طهران.

تطرّق الباحثان في هذه المقالة إلى بيان رؤية الفيلسوف الغربي ريتشارد تايلور بصفته ممثّلاً للفلسفة الطبيعية العقلية، ومن جملة الآراء التي تبنّاها أنّ العلوم البشرية لها القابلية على توفير الظروف المناسبة وتمهيد الأرضية لحياة ذات معنى اعتماداً على الإمكانيات المادّية الموجودة في عالم الطبيعة، فهذه الإمكانيات عبارة عن وسيلة لها القدرة على إضفاء معنى إلى حياة البشر، وعلى هذا الأساس ادّعى أنّنا لسنا بحاجة إلى عالم فيماوراء هذا العالم المادّي كي تتّسم حياتنا بمعنى؛ وفي هذا السياق اشترط الإبداع في رحاب ما يلي:

١. علم وإدراك

٢. حرّية إرادة

٣. منهج وبرنامج شامل للحياة

إحدى المؤاخذات الأساسية التي ترد على هذا الرأي هي عدم إمكانية تحقّق الشروط الثلاثة التي ذكرها تايلور بالتمام والكمال نظراً لضيق نطاق عالم الطبيعة ونسبية معنى الحياة ـ حسب رأيه ـ ناهيك عن أنّه لم يذكر تبريراً مناسباً يفسّر واقع الحياة بعد الممات إلى جانب عجزه عن طرح فكرة تتضمّن حلاً يفنّد على أساسه شعور الإنسان بعبثية حياته ووحدته في عالم الوجود وغربته عن ذاته الحقيقية.

مقدّمة

خلال العقود الماضية طرحت استفسارات في الأوساط الفكرية الغربية حول مفهوم «معنى الحياة» وذكرت العديد من التفاسير له تتباين حسب وجهة نظر كلّ باحث ومفكّر، وكما هو واضح منها فهي لا تتضمّن أوجه اشتراك كثيرة.

المجتمعات البشرية في العصر الحديث تعاني من أمراض نفسية وفراغ روحي ووحدة وعبثية وغربة عن الذات في هذا العالم المادّي، لذلك حدث اضطراب كبير في حياة الإنسان على الصعيد الروحي، ومن ثمّ باتت الحاجة ماسّة إلى ذكر إجاباتٍ شافيةٍ ووافيةٍ للاستفسارات التي تطرح بخصوص معنى الحياة بحيث يرتضيها العقل السليم والمنطق السديد، وهذا الأمر يقتضي بطبيعة الحال دراسة وتحليل كافّة النظريات التي طرحت

لتفسير معنى الحياة من خلال بيان نقاط ضعفها وقوّتها على ضوء تقييمها وفق معايير معتبرة وصائبة كي نتوصّل في نهاية المطاف إلى معنى مقنع وعملي وفق أسس ثابتة.

نظراً لكثرة الآراء المطروحة في هذا السياق ولأجل النهوض بنوعية البحث في هذه المقالة إلى أعلا مستوى ممكن كي لا يتشتّت ذهن القارئ الكريم ويرتكز موضوع البحث حول نقطة محورية يتمّ على أساسها تقييم الموضوع بأسلوب بحث علمي متكامل، سوف نسلّط الضوء على آراء المفكّر الغربي ريتشارد تايلور[1] ولا سيّما نظريته بخصوص مفهوم معنى الحياة، لأنّه تبنّى وجهة نظر خاصّة إزاء موضوع البحث؛ ومن هذا المنطلق تمّ تبويب البحث كالتالي: في البداية ذكرنا مباحث عامّة بخصوص مفهوم معنى الحياة مثل حقيقته الدلالية ونطاقه الدلالي وتأريخ طرحه في الأوساط العلمية والأسباب التي دعت إلى طرحه، ثمّ ذكرنا مختلف الآراء والنظريات التي تمّ تفسيره على أساسها، وبعد ذلك سلّطنا الضوء على الأسس الفكرية التي انبثقت منها نظرية ريتشارد تايلور وفحوى تفسيره لمعنى الحياة؛ وفي نهاية المطاف تطرّقنا إلى نقد هذا التفسير بأسلوب علمي.

مدلول مفهوم «معنى الحياة» ونطاقه

السؤال عن معنى الحياة هو أحد الأسئلة الهامّة التي تطرح في الأوساط العلمية وحتّى بين عامّة الناس، وعلى هذا الأساس فالإجابة عنه في غاية الأهمّية لكونها تصوغ طبيعة رؤيتنا تجاه الحياة وتبعاً لذلك تؤثّر على النهج الذي نسلكه فيها، لذا تقتضي الضرورة طرح إجابة صحيحة وعملية وفق أسس علمية واستنتاجات في غاية الدقّة كي يتّضح لنا السبيل الأمثل الذي يجب أن نجعله نطاقاً لحركتنا؛ وهذا الأمر بطبيعة الحال له مقدّمات أهمّها تحديد النطاق الدلالي للأسئلة التي تطرح حول مفهوم معنى الحياة ومضمونه الدقيق، ثمّ بيان كافّة النظريات التي طرحت حوله ونطاقها الخاصّ وشتّى جوانبها التنظيرية ونقاط ضعفها وقوّتها كي تتبلور على أساس هذه المقدّمات إجابة صحيحة ذات ثمرة عملية.

---

1. Richard Taylor

يمكن تسليط الضوء على مفهوم «معنى الحياة» ضمن مجالات علمية متنوّعة مثل الفلسفة والعرفان والأخلاق وغيرها، إذ من الممكن أن يتّسم من الناحية المفهومية بمعنى فلسفي ومن ثمّ يمكن بيان معنى حياة الإنسان في رحاب الوجود بذاته لأنّ هذا المعنى هو المرتكز الأساسي في كلّ دراسة وبحث علمي بخصوص معنى الحياة، لذا من الضروري بمكان تسليط الضوء عليه بشكل عامّ في بادئ الأمر ثمّ بمحورية حياة الإنسان.

الجدير بالذكر هنا أنّ علم الأنطولوجيا يندرج ضمن نطاق الدراسات الفلسفية، لذا يمكن تدوين البحوث العلمية المتقوّمة على أسس عقلية حول مسائل الوجود بشكل عامّ ووجود الإنسان ومعنى حياته بشكل خاصّ ضمن نطاق فلسفي.[١]

فضلاً عن ذلك بإمكاننا تسليط الضوء على الموضوع في رحاب دراسة تتقوّم على وجهة نظر شهودية ـ عرفانية ـ بهدف معرفة حقيقة الوجود ووجود الإنسان وطبيعة ارتباطه بالله عزّ وجلّ.

الجدير بالذكر هنا أنّ العرفان يطرح تفسيراً خاصّاً لنظام عالم الوجود وأيديولوجيا تنطبق مع الواقع مثلما يطرح في الفلسفة، لكن وجه الاختلاف بينهما هو أنّ المعرفة الحاصلة من العرفان ذات طابع شهودي بينما في الفلسفة نتمكّن من معرفة نظام عالم الوجود عن طريق معارف ينتزعها الذهن.[٢]

مفهوم معنى الحياة يطرح للبحث والتحليل في فلسفة الأخلاق أيضاً ضمن دراسات بعضها بمحورية المبادئ الأخلاقية وبعضها الآخر بمحورية مبادئ أخرى تتجاوز نطاق الأخلاق، والقسم الأوّل من هذه الدراسات يتمّ على أساس أسلوب بحث عقلي هدفه بيان أفضل معيار لحياة أفضل، لذا يرتكز البحث في هذا المضمار على بيان الأسباب الداعية إلى اتّباع أفضل نهج في الحياة وتطرح فيه مسائل ذات ارتباط بقيمة الحياة، أي أنّ البحث بمجمله

---

١. أمير عباس علي زماني، ١٣٨٦، الصفحات ٧٣ ـ ٧٥.

٢. علي أميني نجاد، ١٣٨٧، ص٤٤ ـ ٤٥.

يدور في مدار بيان معنى الحياة. وأمّا القسم الثاني فالبحث يتمحور فيه حول بيان طبيعة ارتباط مدلولية كلّ شيء بالأخلاق وارتباط معنى الأخلاق والقيم الأخلاقية بمعنى الحياة.[١]

مفهوم معنى الحياة يطرح أيضاً للبحث والتحليل في نطاق علم النفس، وفي هذا المضمار يؤكّد علماء النفس على أنّ السلامة النفسية للإنسان مثل شعوره بالبهجة والطمأنينة والأمل والرضا في حياته وما إلى ذلك من قضايا إيجابية، كلّها منبثقة من شعوره بوجود معنى لحياته، ومن هذا المنطلق سلّطوا الضوء في درساتهم السيكولوجية بشكل أساسي على مواضيع قوامها ضرورة اتّصاف الحياة بمعنى.

كذلك يطرح للبحث والتحليل في نطاق دراسات غير دينية ولا ارتباط لها بفلسفة الدين، إذ يتطرّق الفلاسفة إلى بيان ما إن كانت حياة الإنسان تتّسم بمعنى حقيقي أو لا تتّسم به في رحاب رؤية لا ترتكز على مبادئ وأسس دينية، وفي هذا المضمار يتمّ تسليط الضوء على مسألة ارتباط معنى الحياة بالعديد من المفاهيم مثل الاعتقاد أو عدم الاعتقاد بوجود الله تعالى شأنه أو الاعتقاد أو عدم الاعتقاد بخلود الإنسان ضمن بحث علمي لا يتقوّم على رؤية دينية؛[٢] وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ بعض الباحثين يؤكّدون ضمن هذه الدراسات على ضرورة وجود معنى للحياة من منطلق الإيمان بالله تعالى أو بالخلود، في حين أنّ بعضهم يرفضون هذا التلازم ويتبنّون فكرةً أخرى.

وأمّا نطاق البحث في هذه المقالة فهو فلسفة الدين، فقد تطرّق الباحثان إلى بيان مفهوم معنى الحياة وفق رؤية فلسفية بمحورية نظرية الفيلسوف الغربي ريتشارد تايلور الذي طرح آراءه استناداً إلى مبادئ المذهب الطبيعي.

---

١. علي زماني، ١٣٨٦، ص١٥.

٢. المصدر السابق.

تفاسير متنوّعة لمعنى الحياة

السؤال عن معنى الحياة يطرح في رحاب مضامين وصيغ متنوّعة يتقوّم كلّ واحد منها على فرضيات وأسس خاصّة، ومن المؤكّد أنّ فصل هذه المضامين والصيغ عن بعضها يساعد على بيان المقصود من هذا المفهوم، وكيفية هذا الفصل يمكن تقريرها كالتالي:

١. الفصل بين النظريات الوصفية والنظريات التي تتقوّم على مبادئ ثابتة (نظريات مبدئية).

الباحث الذي يتطرّق إلى طرح نظريات وصفية يسعى في الحقيقة إلى ذكر وصف حقيقي للقيم التي يمكن للإنسان الاعتماد عليها بغية إضفاء معنى إلى حياته، وأمّا الباحث الذي يطرح نظريات مبدئية فهو يسعى إلى وضع معيار أساسي لحياة ذات معنى حقيقي، والسؤال حول معنى الحياة في هذا السياق يتمحور حول الشروط الضرورية والكافية لتحقّق حياة ذات معنى حقيقي.

٢. الفصل بين النظريات المبدئية.

هذه النظريات عادةً ما تطرح موضوع البحث بخصوص معنى الحياة بأساليب متنوّعة منها ما يلي:

أ) بعض النظريات تطرح السؤال عن معنى الحياة بقصد بيان حقيقة حياة «الجنس البشري»، وبعضها الآخر تطرحه بقصد بيان حقيقة شخصية الإنسان بصفته فرداً.[١]

ب) بعض النظريات تطرح السؤال عن معنى حياة الإنسان بصفته فرداً عن طريق توجيه الخطاب له بشكل مباشر، وبعضها الآخر تطرحه من خلال خطاب غير مباشر.[٢]

ج) بعض النظريات تطرح السؤال عن معنى حياة الإنسان بصفته فرداً، وذلك كما يلي: هل كلّ إنسان هو الذي يوجد معنى لحياته أو أنّه يكتشفه فحسب؟ تجدر الإشارة هنا إلى أنّ وضع معنى للحياة يختلف عن كشف معناها الحقيقي لأنّ قوامهما رؤيتان مختلفتان إزاء الموضوع، فكلّ إنسان حسب مبادئ نظرية الوضع هو الذي يصوغ معنى لحياته لكن حسب مبادئ نظرية الكشف غاية ما في الأمر أنّه يكتشف معناها بطرق عديدة.

---

1. Matz; " ***New Developments in the Meaning of Life*** ", Philosophical Compass; 2007, 2 (2), p. 211.
2. Matz; 2001, p. 147.

الفصل بين مختلف وجهات النظر المطروحة بخصوص معنى الحياة.

وجهات النظر التي تطرح لبيان المقصود من معنى الحياة تقسم بشكل عامّ إلى رؤى ونظريات تؤكّد على عدم عبثية الحياة، وأخرى يدّعي أصحابها عبثيتها وانعدامها من كلّ معنى معتبر، والعلماء الذين يعتقدون بوجود معنى حقيقي ومعتبر للحياة ويرفضون ادّعاء من يدّعي عبثيتها يتبنّون وجهات نظر مختلفة ويصنّفون بشكل عامّ إلى فئتين، فمنهم من يقول إنّ الحياة بحدّ ذات لها معنى حقيقي ومعتبر، بينما الآخرون يدّعون أنّ كلّ إنسان هو الذي يضع معنى لحياته. أصحاب الرؤية الأولى ينقسمون أيضاً إلى فئتين، إذ فيهم من يتبنّى نزعةً طبيعيةً وفيهم من يتبنّى نزعةً فيما وراء عالم المادّة والطبيعة، أي أنّها نزعة ميتافيزيقية.

كلّ وجهة نظر ممّا ذكرنا تحدّد نمط رؤية الباحث والمفكّر والشروط الأساسية التي تتقوّم عليها نظريته التي يطرحها لبيان معنى الحياة، وفيما يلي نسلّط الضوء بالتفصيل على آخر رؤيتين أشرنا إليهما، وهما نظريتا عبثية الحياة وعدم عبثيتها:

نظرية عدم عبثية الحياة

المقصود من وجود معنى للحياة

الباحثون والمفكّرون الذين يعتقدون بعدم عبثية الحياة ويؤكّدون على وجود معنى حقيقي لها يصنّفون إلى فئتين من حيث النزعة الطبيعية وعدمها:

أ) أصحاب النزعة الطبيعية: النظرية التي يطرحها أصحاب هذه النزعة قوامها إمكانية توفير الظروف اللازمة لحياة ذات معنى اعتماداً على العلوم البشرية، والإمكانيات المادّية في هذه الحياة تعيننا على إضفاء معنى لحياتنا، وعلى هذا الأساس لا حاجة لنا إلى عالم آخر فيما وراءه، ممّا يعني أنّ الأمور غير المادّية مثل الله تعالى والروح من شأنها إضفاء معنى إلى الحياة لكنّها لا تعتبر ضروريةً في هذا المضمار، أي أنّ وجودها وعدمها سواء.

النظريات الطبيعية على قسمين، ذهنية ـ ذاتية ـ وموضوعية، وأصحاب النظريات الطبيعية الذهنية يعتقدون بعدم وجود معيار ثابت يمكن على أساسه طرح تعريف لمفهوم

معنى الحياة، لذا كلّ تعريف منوط إلى الوجهة الفكرية لمن يطرحه،[1] ممّا يعني أنّ معنى الحياة بحدّ ذاته تابع لما يجول في نفس الإنسان ولا تأثير للعوامل الموضوعية عليه.

يمكن القول استناداً إلى هذه الرؤية إنّ أحد الأمور من شأنه أن يتّسم بمعنى فيما لو أراد الإنسان أن يضفي إليه معنى، فالمعاني مرتبطة بما يجول في ذهنه وباطنه وبإيجابية رؤيته إزاء شتّى الأمور، بينما العوامل الموضوعية المرتبطة به لا تأثير لها في مجال إضفاء معنى لأيّ شيء كان.

أصحاب النظريات الطبيعية الموضوعية يؤكّدون على أنّ معنى كلّ شيء مرتبط بخصائصه الذاتية ولا وجود لأيّ معيار ثابت في هذا المضمار، وذلك لأنّ المعنى عبارة أمر خارجي ومستقلّ عن الذهن، لذا لا تعتبر هذه النظريات معنى الحياة مرتبطاً بعوامل باطنية كامنة في وجود الإنسان مثل رغباته النفسية، كما لا يعتقد أتباعها بضرورة وجود الله عزّ وجلّ أو النفس الإنسانية لأجل أن تتّصف الحياة بمعنى لكون المبادئ الأخلاقية والإبداعات الإنسانية من شأنها أن تكون عاملاً أساسياً يضفي إلى الحياة معنى، ممّا يعني ضرورة التزام الإنسان بالفضائل الأخلاقية كي يتسنّى له أن يعيش في حياة ذات معنى حقيقي.

أصحاب هذه النظرية يصنّفون ضمن فئتين أساسيتين، إذ منهم منظّرون يتبنّون نزعةً موضوعيةً بحتةً ومنظّرون يتبنّون نزعةً موضوعيةً بنحوٍ نسبي، وطبقاً للنزعة الموضوعية البحتة فكلّ ما يرتبط بحالات الإنسان الذاتية وشؤونه الذهنية لا يفي بأيّ دور على صعيد إضفاء معنى إلى الحياة، بينما النزعة الموضوعية النسبية ـ غير البحتة ـ يؤكّد أصحابها على ارتباط مسألة اتّصاف الحياة بمعنى بحالات الإنسان الذاتية وشؤونه الذهنية مثل المشاعر والأحاسيس ومختلف القضايا المعرفية.[2]

استناداً إلى ما ذكر فإنّ معنى الحياة وفق النزعة الموضوعية البحتة ليس له ارتباط بنمط رؤية الإنسان إلى عالم الوجود وذاته الإنسانية، لكنّه حسب النزعة الموضوعية النسبية ذو ارتباط بنمط الرؤية التي يتبنّاها الإنسان إزاء ما ذكر.

---

1. Matz; 2007, p. 203.
2. Matz; 2001, p. 203 - 206.

ب) أصحاب النزعة الميتافيزيقية: يؤكّد أصحاب هذه الرؤية التي تتجاوز نطاق عالم المادّة والطبيعة بأنّ هذا العالم لا قابلية له على توفير ظروف مناسبة لحياة ذات معنى، لذا لا يمكن أن تتّصف حياة الإنسان بمعنى حقيقي إلا إذا ارتبط بعالم روحاني ـ ميتافيزيقي ـ محض، فإذا كان الله عزّ وجلّ موجوداً أو الروح كانت موجودة بأيّ نحوٍ كان ولم يوجد الإنسان ارتباطاً معهما فحياته في هذه الحالة تكون عاريةً من المعنى.[1]

النظريات التي يطرحها الباحثون والمفكّرون في رحاب هذه الرؤية على قسمين، إذ منها نظريات تتقوّم على الإيمان بوجود الله عزّ وجلّ، ونظريات أخرى تتمحور حول وجود النفس الإنسانية، وعلى أساس القسم الأوّل فإنّ معنى الحياة مرهون بالارتباط به تبارك شأنه بصفته هدفاً لعالم الوجود، لذا من خلال سعي الإنسان إلى الارتباط به فهو يضفي معنى إلى حياته؛ وأمّا على أساس القسم الثاني فلا ارتباط لمعنى الحياة بوجوده تبارك وتعالى، بل أساسه ارتباط الإنسان بجوهر أبدي يسمّى نفساً، لذا لو لم تكن هناك نفس أو كان ارتباط الإنسان بها غير متقوّم على أسس صائبة سوف لا تتّصف حياته بمعنى على الإطلاق؛[2] ومن هذا المنطلق تقتضي الضرورة وجود إله أو خلود النفس الإنسانية لأجل أن تتّسم الحياة بمعنى حقيقي ومعتبر.

إضفاء معنى إلى الحياة

هناك من يعتقد بأنّ الإنسان هو الذي يضفي معنى إلى حياته، أي أنّها بحدّ ذاتها عارية من المعنى، لذا بإمكان كلّ إنسان أن يضفي معنى إليها عن طريق قابلياته الذاتية، لذا هذه النظرية قوامها وضع معنى للحياة.

نظرية عبثية الحياة

هناك من يعتقد بأنّ الحياة بحدّ ذاتها فاقدة لأيّ معنى حقيقي وهذه الميزة تحول دون قدرة الإنسان على إضفاء معنى إليها، والفيلسوف الألماني آرثر شوبنهاور هو أحد المروّجين

1. Matz; 2000, p. 294.
2. Matz; 2001, p. 203 - 206.

لهذه النظرية، حيث قال: «حياتنا مثل بندول الساعة الذي يتأرجح بين المعاناة والكسل... وبعد أن يسخّر الإنسان كافّة أشكال معاناته وعذابه في وهم جهنّم، لا يبقى لديه شيء يجعله للجنّة سوى الكسل».[١] شوبنهاور بهذا الكلام يعتبر حقيقة الحياة مجرّد معاناة وعذاب وتعب وعبثية.

أتباع هذه النظرية يعتبرون الحياة من أوّلها إلى آخرها عذاباً بحتاً دون أن تثمر عن أيّة نتيجة إيجابية ومفيدة، حيث تنهي بالموت.

الفيلسوف ألبير كامو هو الآخر حذا حذو شوبنهاور مؤكّداً على أنّ الحياة عبث ولا معنى حقيقي لها، وادّعى في هذا السياق أنّه لا يوجد أيّ مسوّغ معتبر يبرّر وجود الإنسان في هذا العالم ورفض رأي من قال إنّ هذا المعنى ثابت لها مسبقاً؛ وكذا هو الحال بالنسبة إلى رأي جان بول سارتر، فقد اعتبر حياتنا عبثيةً وادّعى عدم امتلاك الإنسان أيّة ماهية حقيقية وعلى هذا الأساس يجب عليه أن يصنع لنفسه ماهيةً إلا أنّ أقرانه البشر يقيّدون حرّيته ومن هذا المنطلق لا ينفكّ عن السعي في سبيل إخضاعهم لسلطته، وفي هذه الحالة سوف يفقد كلّ من يخضع له استقلاله الشخصي وهو الآخر يسعى إلى أن يخضع غيره لسلطته، وهلمّ جرّاً؛ لذا حياة البشر ليست سوى جهنّم ملؤها معاناة وعذاب لا يتوقّف، فهي صراع دائم بينهم، وقال بهذا الخصوص: «أنا أعيش لأجل أن أموت فحسب، وكلّنا كائنات مجهولة نعيش في عالم مجهول بالكامل».[٢] وقال بصريح العبارة: «الحياة مجرّد عبث والإنسان ليس سوى كائن مضطرب لا فائدة من حياته، لذا في نهاية المطاف نخسر حياتنا دون تحقيق أيّة فائدة».[٣] كذلك قال: «إذا لعب الإنسان دوراً معيناً في الحياة ثمّ بعد أن يتعب من دوره هذا يختار دوراً آخر، ففي هذه الحالة كلّ دور له معنى إلا أنّ الحياة بأسرها لا معنى لها لكونها غير قادرة على إضفاء معنى لوجودنا».[٤]

---

١. ويل ديورانت، ١٣٧١، ص٢٩١.
٢. هنري توماس، ١٣٨٢، ص٢٣١.
٣. بول ستراثيرن، ١٣٧٩، ص٥٦.
٤. جوليان يانغ سارتر، ١٣٩٠، ص١٩٤ ـ ٢١٢.

سيمنطيقا «معنى الحياة»

نستنتج من جملة ما ذكرنا في المباحث الآنفة أنّ نظرية العلماء الذين أكّدوا على عدم عبثية الحياة تنشعب إلى رؤيتين بالنسبة إلى مفهوم «معنى الحياة» هما كما يلي:

الرؤية الأولى: الحياة بحدّ ذاتها لها معنى

أصحاب هذه الرؤية يعتقدون بأنّ الحياة لها معنى بشكل ذاتي ومن ثمّ فالإنسان مكلّف بأنّ يكشف هذا المعنى لا أن يضفي إليها معنى.

الرؤية الثانية: إضفاء معنى إلى الحياة

أصحاب هذه الرؤية يعتقدون بأنّ الحياة عارية من المعنى بحدّ ذاتها ومن ثمّ يجب على الإنسان نفسه أن يضفي إليها معنى.

الجدير بالذكر هنا أنّ كلا الفريقين يعتقدون بوجود هدف وقيمة وثمرة عملية ـ وظيفة ـ للحياة وبيان ذلك كما يلي:

١. الهدف في الحياة: مفهوم «هدف الحياة» هو أحد المفاهيم الأساسية المرتبطة بمفهوم «معنى الحياة»، وعلى ضوئه تصبح كلّ حياة هادفة متّصفةً بمعنى على نحو الضرورة، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الفيلسوف الأمريكي باول إدواردز أكّد على ضرورة التمييز بين الهدف لحياة كلّ إنسان والهدف في حياة البشر.[1]

النظريات التي يؤكّد أتباعها على هدفية الحياة تنشعب إلى رؤيتين أساسيتين هما كالتالي:

الرؤية الأولى: قوامها أنّ الله عزّ وجلّ هو الذي يعين هدف حياة البشر، لذا فالإنسان على ضوء سعيه لتحقيق هذا الهدف في عالم الدنيا يتمكّن من إضفاء معنى إلى حياته، وهذه الرؤية توصف بأنّها ميتافيزيقية.

الرؤية الثانية: قوامها أنّ الإنسان بنفسه هو الذي يعين هدفه في الحياة، وهذه الرؤية توصف بأنّها طبيعية.

٢. قيمة الحياة: يذهب أصحاب هذه الرؤية إلى أنّ مفهوم قيمة الحياة يعتبر واحداً من المعاني الهامّة المرتبطة بمفهوم معنى الحياة، وعلى أساسها فإنّ كلّ ما يضفي قيمةً

1. Edwards, Paul; 1967, p. 472.

إلى حياة الإنسان فهو في الحقيقة يضفي معنى إلى حياته، ومثال ذلك احترام الناس ومراعاة حقوقهم والبرّ بالوالدين والإيثار على النفس لأجل الآخرين وغير ذلك من خصال أخلاقية حميدة تضفي معنى إلى حياتنا كبشر، إذ على ضوء قيمتها العليا تصبح حياتنا ذات معنى.

٣. ثمرة الحياة (وظيفتها): أحد المفاهيم الأخرى المرتبطة بمفهوم معنى الحياة هو ثمرتها العملية ـ وظيفتها ـ ولا شكّ في أنّ كلّ سؤال يطرح بخصوص ثمرة أيّ شيء في العالم يتمحور في الحقيقة حول الاستفسار عن فائدته العملية ووظيفته ودوره، وعلى هذا الأساس فالسؤال عن معنى الحياة يقصد منه الاستفسار عن الدور الذي يفيه الإنسان في حياته والثمرة العملية والوظيفية التي تترتّب عليها؛ لكن يبدو أنّ هذا التفسير لا يطرح على نطاق واسع في مجال بيان معنى الحياة.

خلفية البحث عن معنى الحياة

بعض المفاهيم مثل السعادة والفلاح والنجاة وما شاكلها كانت وما زالت تطرح ضمن مباحث علم الأخلاق وفلسفة الأخلاق، وفي شتّى العصور اعتبرت كمرتكز أساسي في هدف الإنسان من الحياة، فروّاد المدارس الأخلاقية القديمة مثل المدرسة الإغريقية التي تزعّمها أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو والذين تلوهم من أمثال أبيقور وزينون ثمّ توماس هوبز وغيرهم، تطرّقوا إلى البحث والتحليل بخصوص المواضيع المرتبطة بسعادة البشر،[1] كذلك تطرّق إلى هذه المواضيع روّاد المدرسة الفلسفية والعرفانية الشرقية مثل الفارابي وابن سينا والغزالي وابن مسكويه وغيرهم.

الفيلسوف الإغريقي أرسطو على سبيل المثال أكّد على أنّ الإنسان عندما يسخّر رغباته في خدمة عقله ويجتنب الإفراط والتفريط، سوف ينال الفضيلة والسعادة.[2] وأمّا الفيلسوفان

---

١. لورانس سي. بيكر، ١٣٧٨، ص٤٣.

٢. ريتشارد هنري بوبكين، ١٣٦٧، ص١٥ ـ ١٦.

المسلمان صدر الدين الشيرازي (صدر المتألّهين) وابن سينا فقد اعتبرا السعادة الحقيقية للبشر مرهونة بالتقرّب إلى الله عزّ وجلّ.[١]

نستنتج ممّا ذكر أنّ البحث عن معنى الحياة وفقاً لهذه النظريات كان مطروحاً في بادئ الأمر في رحاب بيان معنى السعادة الحقيقية، وقد تطرّق إليه العلماء ضمن مواضيع علم الأخلاق وفلسفة الأخلاق، ومعظم الدراسات التي أجريت في هذا المضمار ذات طابع ميتافيزيقي، لكن في الفترة التي تلت القرون الوسطى وعصر النهضة والحداثة اتّسمت بطابع مادّي تجريبي إثر التطوّر التقني الذي شهده العالم، لأنّ معظم علماء الفكر الحداثي يعتبرون الفكر التجريبي ذا أهمية قصوى لكنّهم مع ذلك يعتقدون بأنّ العلم التجريبي البحث يردع الإنسان عن السعي لأن يتحرّى عن حقيقة عالم الوجود والحياة برؤية ميتافيزيقية، وهذا ما أكّد عليه أبرز فلاسفة العصر الحديث من أمثال إيمانوئيل كانط وفردريك هيغل وكارل ماركس ومارتن هايدغر.

إيمانوئيل كانط على سبيل المثال ضمن مباحثه الشهيرة التي دوّنها بخصوص النومين (الذاتي) والفينومين (الظاهري) اعتبر العالم من حيث ارتباطه بالإنسان على قسمين، أحدهما يمكن إدراكه وهو الفينومين المتمثّل بالظواهر، والآخر لا يمكن إدركه وهو النومين المتمثّل بالذاتيات، لذا لا يمكننا معرفة المفهوم الثاني إلا في نطاق العقل (الذهن) لكونه خارجاً عن نطاق الحسّ والتجربة.[٢]

إذن، النومين لا يتّسم بخصائص حسّية لذا ليس من الممكن إدراكه إلا عن طريق العقل، فصاحب الإدراك عندما يعتمد على قدرته الإدراكية لفهم حقيقة النومين لا يتسنّى له هذا الفهم إلا إذا حلّل المفاهيم ذهنياً في منأى عن الحسّ، وعلى هذا الأساس يمكن بيانها كما هي وليس كما تظهر لأنّها ليست ظواهر.[٣]

---

١. الحسين بن عبد الله بن الحسن (ابن سينا)، ١٤٠٠هـ، ص٢٦١ ـ ٢٦٢.

2. Kant, Immanuel; 1997, p. 248 - 249.

3. Ibid, p. 249 - 250.

الفلاسفة أتباع المذهب الوجودي تبنّوا وجهات نظر مختلفة بهذا الخصوص فبعضهم من أمثال كير كيغارد تطرّقوا إلى بيان معنى الحياة على ضوء اعتقادهم بقدرة البشر على امتلاك معرفة بما هو ذاتي، حيث اعتبروا المعرفة مرتبطة بصاحب الإدراك بداعي أنّ كلّ معرفة في واقعها ذات ارتباط بالوجود على حقيقته،[1] وفي مقابل ذلك هناك فلاسفة من أمثال جان بول سارتر وألبير كامو ومارتن هايدغر استندوا إلى مبادئ العلوم التجريبية ليجرّدوا الحياة من معناها الحقيقي ويدّعوا أنّها عبثية، لذلك حاولوا التمسّك بهذه الرؤية بناءً على تجاهلهم القضايا الميتافيزيقية، فهايدغر على سبيل المثال قال إنّ الإنسان قد قذف إلى عالم الوجود، لذا يجب عليه ضمن وجوده غير المشخّص والمجهول أن يضع هدفاً لحياته وسبباً يبرّر وجوده في هذا العالم.[2]

علماء الفلسفة التحليلية تطرّقوا أيضاً إلى تحليل مفهوم معنى الحياة وفي هذا السياق دوّنوا مباحث فلسفية تحليلية مستقلّة عن بعضها ثمّ طرحوا تفاصيل النتائج التي توصّلوا إليها ضمن رؤيتين إحداهما متقوّمة على مبادئ طبيعية والأخرى قوامها مبادئ ميتافيزيقية.

أصحاب الرؤية الطبيعية يعتقدون بأنّ العلوم البشرية من شأنها توفير الأرضية المناسبة لأن يتمتّع الإنسان بحياة ذات معنى، فالإمكانيات المادّية المتاحة له في هذا العالم تعينه على إضفاء معنى إلى حياته، لذا فهو في هذا المضمار ليس بحاجة إلى عالم فيما وراء عالم المادّة، بينما أصحاب الرؤية الميتافيزيقية يتبنّون رأياً مخالفاً حيث يؤكّدون على أنّ إمكانيات عالم المادّة لا قابلية لها على تمهيد الأرضية المناسبة لأن يتمتّع بحياة ذات معنى حقيقي، وعلى هذا الأساس لا تتّسم حياته بمعنى إلا إذا كان على ارتباط بعالم مجرّد عن المادّة، أي عالم روحاني ميتافيزيقي.

الفيلسوف الألماني جورج سيمل أكّد على أنّ كلّ عصر تحكمه أيديولوجيا خاصّة، حيث تبلورت أيديولوجيا العصر الإغريقي في رحاب مفهوم «الوجود» وفي عصر النهضة والحداثة في مفهوم «الطبيعة» وفي القرن الثامن عشر في مفهوم «شخصية الإنسان» وفي

---

١. فريتس بابنهيم، ١٣٧٢، ص١٣٥.

٢. محمد رفيع محموديان، ١٣٧٨، ص٣٣ ـ ٣٤.

القرن العشرين في مفهوم «معنى الحياة»،[١] وعلى أساس هذه الرؤية يمكن القول إنّ التنظير بخصوص مفهوم «معنى الحياة» خلال العصور التي سبقت القرن العشرين كان متأثّراً بالأيديولوجيات التي كانت حاكمةً عليها.

الجدير بالذكر هنا أنّ التنظير بخصوص مفهوم معنى الحياة متشعّب وواسع النطاق، لذا لأجل أن نرفع من مستوى البحث من الناحية النوعية ونسلّط الضوء على الموضوع بأسلوب محوري كي لا يتشتّت ذهن القارئ، سوف نتطرّق إلى بيان تفاصيله في رحاب دراسة نقدية لأحد الفلاسفة الذين تبنّوا نزعةً مادّيةً طبيعيةً، حيث وقع الخيار على الفيلسوف ريتشارد تايلور.

أسباب طرح موضوع معنى الحياة

أحد الأسئلة الأساسية التي تطرح بخصوص معنى الحياة هو ما يلي: ما سبب رواج مسألة «معنى الحياة» في الأوساط العلمية خلال القرون الماضية ولا سيّما في العالم الغربي بحيث تحوّلت إلى موضوع أساسي من مواضيع البحث العلمي؟

بعض الباحثين يوعزون السبب في ذلك إلى مواجهة البشرية مصاعب ومشاكل في الحياة، ومنهم من يقول إنّ أحد الأسباب الأساسية لطرحه وطرح فكرة وجود أو عدم وجود معنى للحياة، هو حياة البذخ والرفاهية التي شهدتها البشرية إبّان العصر الحديث.[٢]

الحقيقة هي أنّ الإنسان يبحث عن معنى واقعي لحياته لدواعي فطرية، ولا شكّ في أنّ البحث عن هذا المعنى ناشئ من رغبته الذاتية في معرفة الحقيقة وسبب وجوده في هذا العالم، ناهيك عن وجود سبب آخر لذلك ألا وهو بغضه الشديد لعبثيتها ولعدم جدواها من منطلق شعور فطري أيضاً؛ وبما أنّ معرفة أسباب رواج هذا الموضوع تعيننا على فهم معنى الحياة بشكل أفضل، سوف نتطرّق في هذا البحث إلى بيان منشئه، لكن قبل ذلك نودّ التنويه على أنّ كل تحليل سنذكره مرتبط في الحقيقة بمعنى معين من مفهوم معنى الحياة، وفي هذا

---

١. فريتس بابنهيم، ١٣٧٢، ص١٢١ ـ ١٢٢.

2. Kant, Immanuel; 1997, p. 263.

السياق سوف نتطرّق في بادئ الأمر إلى ذكر التفسير أو السبب الذي تبنّاه الفيلسوف وولتر ستيس وفحواه أنّ مفهوم معنى الحياة هو ذات مفهوم هدفها، ومن ثمّ فعدم معناها هو ذات عدم هدفيتها في عالم الخلقة والوجود، وبعد ذلك نذكر التفسير أو السبب الذي تبنّاه الفيلسوف إيدو لانداو وفحواه أنّ مفهوم معنى الحياة هو ذات مفهوم قيمة الحياة، لذا فالاعتقاد بعدم معناها منشؤه تدنيّ مستوى القيم والمبادئ في المجتمعات الحديثة.

تفسير وولتر ستيس: تخلّي العلماء عن مبدأ هدفية الحياة

الفيلسوف وولتر ستيس قال إنّ العلماء الذين ذاع صيتهم في الأوساط الفكرية في القرن السابع عشر من أمثال غاليليه ويوهانس كيبلر وإسحاق نيوتن قد أحدثوا تغييراً في منظومتهم العلمولوجية[1] ويمكن القول إنّ السبب الأساسي في هذا التغيير يعود إلى تحوّل مفهوم معنى الحياة إلى مسألة ارتكازية في المباحث العلمية الجديدة آنذاك.

ومن جملة آراء ستيس أنّ العلماء الجدد لا يوعزون وظيفة العلم التجريبي إلى كشف الهدف من الأحداث الطبيعية، بل يوعزونها إلى كشف هذه الأحداث بنفسها بغضّ النظر عن هدفها، وهذا التحوّل الفكري أسفر بشكل تدريجي عن طرح فكرة عدم هدفية الحياة وتهميش الاعتقاد بهدفيتها، ومن هذا المنطلق قالوا بما أنّ عالم الوجود غير هادفٍ إلى غرض معين، لذا حياة الإنسان أيضاً لا هدف لها ولا معنى لكونه جزءاً من هذا العالم. هذا الرأي يترتّب عليه القول بنسبية الأخلاق وحرّية الإنسان المطلقة ومركزية الإنسان دون الله عزّ وجلّ، لأنّ المبادئ الأخلاقية في عالم لا هدف له تابعة لرغبات البشر وموضوعة من قبلهم وليست أصيلةً.[2]

تفسير إيدو لانداو: اضمحلال القيم المتعالية في نفس الإنسان الغربي

الفيلسوف إيدو لانداو اعتبر تنامي الرؤية غير الدينية خلال القرون الأخيرة سبباً لطرح موضوع معنى الحياة على طاولة البحث والتحليل في العالم الغربي، وما دعاه إلى طرح

---

1. Scientology

٢. وولتر تيرنس ستيس، ١٣٨٢، ص١٠٨ ـ ١٢٤. للاطّلاع أكثر، راجع: ملكيان، ١٣٨٢، ص٧٧ ـ ٩٥.

هذه الفكرة اعتقاده بأنّ الله عزّ وجلّ حسب الرؤية الدينية ذو قيمة عليا واعتبار مطلق، فهو الركيزة الأساسية للقيمة العظيمة التي تحظى بها الكنيسة والكتب المقدّسة والعبادات والصيام، فسموّ هذه الأمور سببه انتسابها إليه تعالى فحسب، حيث يعتقد المتدينون أنّه تبارك وتعالى مشرف على أعمالنا وهو الذي يحكم عليها، وبمعونة التعاليم الدينية بإمكان الإنسان أن يتبنّى تفسيراً للحياة يتمكّن بفضله أن يتحمّل المصائب والبلايا التي يواجهها في الحياة؛ لكن بعد أن تنامت الرؤية غير الدينية باتت حياة الإنسان عديمة من المعنى وراح يراوده شعور بعبثيتها، وما زاد الطين بلّةً اتّساع نطاق الفكر الرأسمالي الذي يدعو أصحابه إلى ضرورة اختيار أفضل الوسائل المادّية في الحياة كي يتمكّن الإنسان من تحقيق أهدافه، وهذا التصوّر يوحي له أنّ كلّ شيء في العالم مجرّد وسائل يراد منها تحقيق أهداف معينة لا تحظى بأيّة قيمة ذاتية ولا تتمتّع بأيّ استقلال؛ وهذه الرؤية أدّت بطبيعة الحال إلى رواج فكرة عدم وجود معنى لأيّ شيء في الحياة وبما في ذلك حياة الإنسان، فهي مجرّدة من كلّ معنى حقيقي ومعتبر.[1]

نظرية ريتشارد تايلور

فيما يلي نتطرّق إلى بيان مضمون نظرية الفيلسوف ريتشارد تايلور التي طرحها بخصوص معنى الحياة:

سيمنطيقا مفهوم «معنى الحياة»

النظريات المطروحة لأجل بيان المقصود من مفهوم «معنى الحياة» تتمحور كما ذكرنا في المباحث الآنفة حول ثلاثة محاور أساسية هي قيمتها وهدفها وثمرتها العملية (وظيفتها)، واستناداً إلى ما ذكرنا بخصوص الرؤية المتقوّمة على نزعة طبيعية، فإنّ من يتبنّاها يعتقد بكون معنى الحياة مرهوناً بهدفيتها.

النظريات التي تمحورت حول مسألة هدفية الحياة على قسمين، أحدهما نظريات تعتبر الحياة بحدّ ذاتها لها هدف والآخر نظريات تؤكّد على ضرورة سعي الإنسان لأن يضفي

1. Kant, Immanuel; 1997, p. 264 - 265.

إليها هدفاً، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ أصحاب النزعة الطبيعية يعتقدون بكون الإنسان هو الذي يمكنه أن يضفي معنى إلى حياته، ومن جملتهم الفيلسوف الغربي ريتشارد تايلور.

مبادئ أنطولوجية

علم الأنطولوجيا يشمل جانباً واسعاً من المباحث الفلسفية وقوام دراساته وبحوثه مسألتان أساسيتان هما كالتالي:

أ) حقيقة الوجود.

ب) حقيقة الأشياء والكائنات الموجودة.[1]

من جملة الأسئلة التي تطرح في رحاب المباحث الأنطولوجية، ما يلي: هل يوجد عالم مستقلّ خارج نطاق ذهننا وحواسّنا وإدراكاتنا؟ وهل المفاهيم والمعاني الوجودية مستقلّة عنّا أو أنّها مرتبطة بنا؟

الإجابة عمّا ذكر تطرح في رحاب رؤيتين، إحداهما متقوّمة على مبادئ المذهب الواقعي، والأخرى قوامها مبادئ غير واقعية.

أصحاب الرؤية الواقعية يعتقدون بأنّ المفاهيم والمعاني موجودة في عالم الواقع بشكل مستقلّ عن وجودنا، ونحن في صدد البحث عنها وكشف حقيقتها؛ وفي مقابل ذلك يعتقد أصحاب الرؤية غير الواقعية بعدم وجود أيّ معنى مستقلّ عن وجودنا لأنّنا نحن الذين نخلقها، فذهننا هو الذي يصوغها.

ريتشار تايلور الذي بصفته أحد أتباع مذهب الفلسفة الطبيعية يعتقد بأنّ المعرفة الحقيقية ترتكز على التجربة الحسّية، لذا لا يمكن تحصيلها إلا عن طريق التجربة والمشاهدة، ممّا يعني أنّه ينظر إلى الموضوع على أساس رؤية غير واقعية، لذا يعتقد بعدم وجود أيّ معنى مستقلّ عن ذهننا، بل نحن نضعه ومن ثمّ فالمعاني نصنعها بأنفسنا.

---

١. أر. جي. هولينغ ديل، ١٣٨١، ص٢٢.

مبادئ أبستيمولوجية

السؤال الذي يطرح بخصوص الموضوع من الناحية الإبستيمولوجية هو ما يلي: هل بإمكان الإنسان امتلاك معرفة حقيقية بخصوص مختلف المفاهيم والمعاني؟

على أساس الرؤية الأنطولوجية الواقعية لا بدّ من وجود عالم آخر مستقلّ فيما وراء العالم الذي يدركه ذهننا وحواسّنا وإدراكاتنا، لذا تقرّر الإجابة عن السؤال أعلاه كما يلي: بعض المفاهيم والمعاني قد لا يمكن أن تندرج ضمن نطاق قابلياتنا الإدراكية لكونها مرتبطة بعالم مستقلّ عن عالم الذهن والحواسّ والإدراك، وإثر ذلك نعجز عن معرفتها على حقيقتها بالتمام والكمال، ومن ثمّ لا نتمكّن من امتلاك معرفة ذاتية بها ممّا يعني إخفاقنا بهذا الخصوص من الناحية الإبستيمولوجية.

لكن على أساس الرؤية الأنطولوجية غير الواقعية لا وجود لأيّ عالم مستقلّ خارج نطاق ذهننا وحواسّنا، لذا تقرّر الإجابة عن السؤال المذكور كما يلي: كافّة المفاهيم والمعاني تندرج ضمن نطاق إدراكنا فقط ومن ثمّ بإمكان ذهننا أن يحيط بها إبستيمولوجياً بالكامل، لذا نحن لسنا مقيّدين مطلقاً بالنسبة إلى معرفتها، بل لنا مطلق القدرة على ذلك.[١]

بما أنّ أصحاب النزعة الطبيعية يعتبرون المعرفة الحقيقية متقوّمة على التجربة الحسّية بحيث لا يمكن كسبها إلا عن طريق المشاهدة والتجربة، وعلى هذا الأساس يقولون: بما أنّ المعاني والمفاهيم الميتافيزيقية لا يمكن أن تخضع للمشاهدة والتجربة، لذا فهي غير موجودة على أرض الواقع، أي أنّها مجرّد أمور وهمية لا صحّة لها.

الفيلسوف ريتشارد تايلور تبنّى رؤيةً انطولوجيةً غير واقعية إزاء هذا الموضوع، ومن هذا المنطلق انتهج مسلكاً غير معرفي من الناحية الإبستيمولوجية، إذ يعتقد بعدم وجود معيار ثابت للمعاني والمفاهيم لكون معنى الشيء لا ارتباط له بخصائصه الذاتية، بل مرتبط بعناصر باطنية مثل الرغبات الكامنة في نفس الإنسان، وليس هناك معنى مستقلّ عن الذهن، والإنسان بإمكانه الاعتماد على قابلياته كي يضفي معنى وقيمةً إلى حياته.

---

١. ديفيد ماك ناوتون، ١٣٨٦، ص٢٥.

إذن، المعنى مرتبط بمن يعرّفه وبما يجول في باطنه، وعلى هذا الأساس لا يمكن لأيّ شيء أن يتّسم بمعنى إلا إذا أراد الإنسان بنفسه أن يضفي معنى له، وهذا المعنى الجديد مرتبط بعناصر ذهنية وباطنية ورؤية الإنسان الإيجابية، بينما العناصر الخارجة عن وجوده لا تأثير لها في إضفاء معنى إلى أيّ شيء كان.

مبادئ الأنثروبولوجية

أصحاب النزعة الطبيعية يعتقدون بأنّ الإنسان متعلّق ذاتياً بعالم المادّة والطبيعة ونطاق وجوده محدود به فحسب، لذا يطرحون تعريفاً له يشابه ما يتبنّاه علماء العلوم التجريبية مثل علمي الفيزياء والبايولوجيا والعلوم المعرفية، وفحواه هي أنّ الإنسان عبارة عن كائن ذي طابع فيزيائي وبايولوجي محض؛ وثمرة ذلك عدم الاعتقاد بامتلاكه أيّة خصائص ميتافيزيقية كالأخلاق والمبادئ الاعتقادية الدينية وما إلى ذلك من أمور غير مادّية، وحتّى إذا أخذت بعين الاعتبار فلا بدّ وأن يتمّ بيان حقائقها وفق أسس علمية طبيعية بحتة قوامها الحسّ والتجربة.

الإنسان استناداً إلى هذه الرؤية عبارة عن كائن في موازاة سائر الأشياء المادّية ـ الجمادات ـ التي هي ذات بُعد واحد ومن سنخ مكوّنات عالم المادّة والطبيعة، لذا كلّ ما يختاره لنفسه كي يضفي معنى إلى حياته مثل العلم والإدراك والحرّية والتخطيط الشامل للمستقبل، منبثق في واقع الحال من هذا العالم المادّي ولا وجود لأيّة خصّيصة ميتافيزيقية فيه؛ كما يعتقد أتباع هذه الرؤية أنّ الإنسان هو المحور الارتكازي والبنية الأساسية لكلّ شيء في عالم الوجود، أي أنّ خلاصة كلامهم هي اعتبار الإنسان بديلاً عن الله عزّ وجلّ ومركزاً للوجود قاطبةً.[1]

بناءً على هذه الرؤية حلّت محورية الإنسان محلّ محورية الله عزّ وجلّ في عالم الوجود، والجدير بالذكر هنا أنّ أبرز ميزة للرؤية المتقوّمة على محورية الإنسان هي استقلاله واحترام متطلّبات حياته ورغباته بحيث يسوّغ له اختيار ما يشاء وفقاً لما تمليه عليه هذه

---

١. كولين براون، ١٣٧٦، ص٤٦.

المتطلّبات والرغبات الشخصية،[1] ومن ثمّ على أساسها يتعين الحقّ والباطل والصواب والخطأ، وتبعاً لذلك تتغيّر هذه الأمور مع تغيّر متطلّبات حياته ورغباته لكونها نسبيةً. ثمرة هذا الاستنتاج هي ادّعاء عدم وجود أيّ حكم أو مبدأ ثابت حتّى إذا كان متقوّماً على طبيعة الإنسان بذاته، لكون كلّ حكم ومبدأ لا بدّ وأن يتغيّر مع تغيّر متطلّبات حياته ورغباته؛[2] كذلك يترتّب عليها كما يبدو عدم جدوى طرح أيّ سؤال عن الهدف من وجود الإنسان وولادته في هذه الدنيا ثمّ موته ومصيره بعد الموت، وما إلى ذلك من أسئلة خارجة عن نطاق القوانين المادّية الطبيعية.

«معنى الحياة» برؤية ريتشارد تايلور

الفيلسوف ريتشارد تايلور هو أحد المدافعين عن النزعة الطبيعية، وفي بادئ نظرياته الفلسفية وضّح معنى الحياة على أساس أسطورة سيزيف (سيسيفوس) ثمّ ذكر اقتراحاً لحلّ هذه المسألة وصياغة معنى للحياة.

الجدير بالذكر هنا أنّ سيزيف قد أفشى سرّ آلهة الإغريق للكائنات الفانية لذلك عاقبته هذه الآلهة بأن يحمل صخرةً كبيرةً من أسفل الجبل إلى قمّته، وكلّما يوصلها إلى القمّة تسقط مرّةً أخرى فيعود لحملها، وبقي على هذه الحال إلى الأبد، فهو يفعل شيئاً لا معنى له، أي أنّ حياته لا معنى لها، وهذه الأسطورة بذاتها تنعكس على حياة الإنسان، إذ لا توجد أيّة فائدة من خلوده نظراً لعدم وجود هدف نهائي له؛ وممّا قاله تايلور في هذا السياق:

> **«عدم وجود معنى للحياة هو عدم وجود أيّة فائدة في خلودها، لذا معنى الحياة على العكس من ذلك إذ لا بدّ وأن تكون للحياة فائدة كي تتّسم بمعنى حقيقي، ومن ثمّ فالحركة الطويلة المكرّرة تكون ذات ثمرة هامّة ونهائية ـ أي ذات فائدة هادفة ـ فيما لو وجد هدف نهائي لاستمرارها وحركتها».**[3]

---

1. Taylor, Charles; 2007, p. 25 - 27.

٢. سعيد كرمي، ١٣٨٨، ص٢٠.

3. Taylor, Charles; 2007, p. 23.

بعد هذا الادّعاء اقترح في بادئ الأمر حلاً لعبثية الحياة وانعدام معناها، حيث قال لو أنّ سيزيف نقل الصخرة الكبيرة إلى قمّة الجبل وبنى هناك معبداً جميلاً لاستطاع أن يضفي إلى حياته معنى ويتحرّر من العبثية التي هو فيها، لأنّ هذا المعبد في الحقيقة عبارة عن هدف خالد من شأنه منح حياته معنى حقيقياً، ونصّ كلامه ما يلي: «لو افترضنا أنّ سيزيف وضع هذه الصخرة وغيرها على القمّة وبنى منها معبداً جميلاً وخالداً لما ذهبت جهوداً هباءً لأنّها أثمرت عن شيء مفيد».[1] تايلور ذكر هذا الاقتراح لكن مجمل آرائه تدلّ على أنّه في الواقع لا يعتقد بكونه مفيداً رغم تصريحه بذلك، فقد ادّعى أنّ سيزيف بهذا العمل يحرم نفسه من القيم الحقيقية التي تجول في ذهنه، أي أنّه يفعل شيئاً لا ينسجم مع معتقداته على الرغم من أنّ بناء المعبد له هدف ذو قيمة إيجابية لكون هذا المعبد له نهاية يجب وأن ينعدم عند حلولها، لذا لا بدّ أن يبني غيره، ومن البديهي أنّ التكرار متعب ومملّ؛ ومن هذا المنطلق طرح اقتراحاً آخر يمكن لسيزيف على أساسه أن يضفي معنى لحياته، وهو كالتالي: لو جعلت الآلهة عملية حمل الصخرة إلى قمّة الجبل ودحرجتها مرّةً أخرى إلى أسفله غريزةً في باطنه فهو سيشعر بوجود معنى لهذه الدحرجة ومن ثمّ لا يشعر بأيّ تعب ولا ملل.

إذن، فحوى اقتراح تايلور هو نصيحة سيزيف بأن يبحث عن معنى لحياته في ذاته، وهو نفس المعنى الذي استودعته الآلهة في باطنه، أي يجب عليه اكتشاف هذا المعنى وهذا الكشف سيضفى معنى إلى حياته، وهو بطبيعة الحال معنى حقيقي لا عبثية فيه لأنّه يبقى حيّاً في باطنه إلى الأبد ويجعل حياته ذات معنى؛ وممّا قاله لإثبات صواب هذا الاقتراح:

«بإمكاننا إحياء ذلك الشيء الذي أعرضنا عنه بالكامل فيما لو بذلنا جهوداً حثيثةً للتأمّل في باطننا ومعرفة أبعاد حياتنا الإنسانية، أي إذا امتلكنا إرادةً قويةً ورغبةً جادّةً فيما نفعل... وهذا الأمر ينطبق حتّى على الحشرة المضيئة... التي تعتبر دورة حياتها برأينا عديمة الفائدة رغم مرور ملايين السنين على

1. Ibid, p. 21.

وجودها في هذا العالم، لكن إذا تأمّلنا في واقع حياتها من باطنها سوف تنعكس دورة حياتها لنا بشكل آخر... لذا لو قيّم الفلاسفة حياة سيزيف الخالدة على ضوء دورة حياة هذه الحشرة وتوصّلوا إلى نتيجة تجعلهم يائسين من وجود معنى حقيقي لها، فالسبب في ذلك يعود إلى عدم وجود تلك الفائدة التي يبحثون عنها والمعنى الذي يطمحون إلى استكشافه... والحمد لله أنّ هذا المعنى غير موجود، لأنّه كامن في باطننا نحن البشر وينشأ من أنفسنا ولا يمكن أن نحصل عليه من عالم الخارج، وهو أوسع نطاقاً وأكثر جمالاً من كلّ عالم سماوي يخطر في بال البشر ويحلمون به بكلّ شوق وولع على مرّ العصور».[1]

وقد أكّد في هذا المضمار على أنّ حياتنا نحن البشر شبيهة بحياة سيزيف الذي حلّ عليه غضب الآلهة ولا تختلف عنها بشيءٍ يذكر، فكلّ آثارها تتجلّى في حياتنا، لأنّ ما يبقى من نتائج تمخّضت عن حياتنا ليس سوى تلال غطّتها رمال كثيفة بحيث تتغيّر على مرّ الزمان إلى أشياء أخرى، لذا فكلّ إنسان حاله حال سيزيف لكون حياته مجرّد حمل صخرة إلى قمّة جبل ثمّ تتدحرج فيعود إلى تكرار حملها إلى الأعلا مرّةً أخرى دون توقّف.[2]

الجدير بالذكر هنا أنّ تايلور فسّر معنى الحياة بأنّه ذات هدفها، وفي هذا السياق اعتبر الحياة العارية من المعنى حياةً مكرّرةً إلى الأبد ولا ثمرة مفيدة لها بحيث تنشأ دون زمان ولا يطرأ عليها أيّ تغيير جذري.[3] وعلى هذا الأساس ادّعى أنّ حياة كافّة الكائنات والكثير من البشر مكرّرة ولا ثمرة لها وليس فيها أيّ انتخاب إيجابي ولا إبداع، ممّا يعني خلوّها من المعنى لكون الشرط الأساسي لاتّصافها بمعنى حقيقي هو وجود إبداع فيها.[4]

---

1. Ibid, p. 28 - 29.

٢. ديفيد ويغنز، ١٣٨٢، ص٤٤ ـ ٤٨.

3. Taylor, Richard; 1987. p. 679 - 681.

4. Ibid, p. 680 - 682.

النشاطات الإبداعية مثل التفكّر والتصوّر المثمر والتخطيط المحبك والالتزام بالقيم المبدئية، تعتبر أسساً متعاليةً في حياة البشر ولا وجود لها في حياة غيرهم، لذا حياتهم فقط ذات معنى حقيقي، وممّا أكّد عليه في هذا السياق:

«الإنسان هو الكائن الوحيد الذي ترتبط حياته بالزمان وبإمكانه أن يعتمد على قدرته الإبداعية وأن يفرض على عالم الطبيعة تأريخاً إنسانياً ليس لأيّ كائن آخر تأريخ مثله».[1]

إذن، قدرة الإنسان الإبداعية هي التي تضفي إلى حياته معنى حقيقياً برأي هذا الفيلسوف الغربي، وهذه القدرة مكنونة في ذاته ولا تتبلور في حيّز الواقع والفعلية بالتمام والكمال إلا في حياة فئة معينة من البشر، لذلك قال: «حياة الإنسان تكتسب معنى حقيقياً في رحاب قدرته على تغيير الواقع وإيجاد عوالم لنفسه وتمهيد الخلفية التأريخية المناسبة التي يتمكّن بواسطتها من خلق زمان يصبح تأريخاً».[2]

المعنى الحقيقي للحياة لا يتجلّى إلا في حياة المبدعين من البشر الذين يمتلكون القدرة على تحرير أنفسهم من الأمور العبثية المكرّرة التي لا ثمرة مفيدة لها، وأهمّ ميزة لهذا الإبداع هو امتلاك إدراك الفاعل لواقع عمله وثمرته وامتلاكه برنامجاً واضحاً لمستقبله.[3]

نقد نظرية ريتشار تايلور

بعد أن ذكرنا آراء الفيلسوف الغربي ريتشارد تايلور التي طرحها في نظريته التي فسّر على أساسها معنى الحياة، نتطرّق فيما يلي إلى تقييمها بأسلوب نقدي:

١. الإنسان حسب رأيه عبارة عن كائن طبيعي ذي بُعدٍ واحدٍ، أي أنّه شيء مادّي فحسب، لكن رغم ذلك فهو ينوب عن الله تبارك وتعالى بصفته كائناً مطلقاً غير متناهٍ، حيث تجاهل تايلور مسألة كونه مخلوقاً خلقه إله مطلق غير متناهٍ.

من البديهي أنّ كون الشيء مخلوقاً يعتبر أحد الأصول الأساسية في مفهوم معنى الحياة.

1. Ibid, p. 683 - 684.
2. Ibid, p. 685 - 686.
٣. رمضان مهدوي آزاد بني، ١٣٨٦، ص٦٠ ـ ٦١.

الفيلسوف المسلم صدر الدين الشيرازي ذكر برهان الفقر الوجودي ـ حاجة المخلوق في وجوده إلى خالق ـ لإثبات وجود خالق ومخلوق في عالم الوجود، وعلى أساس الاستدلال الذي ساقه في تقرير هذا البرهان استنتج أنّ حقائق الوجود على نوعين:

النوع الأوّل: موجود متعلّق بموجود آخر، فهو مفتقر ومحتاج ذاتياً.

النوع الثاني: موجود غير متعلّق بأيّ موجود، فهو غني بالذات وليس مفتقراً أو محتاجاً إلى غيره.

بناءً على ذلك لا بدّ وأن ينتهي وجود الموجود المفتقر المتعلّق بغيره إلى وجود غني ومستقلّ، إذ في غير هذه الحالة ـ أي إذ افترضنا أنّه لا يرتبط بوجود مستغنٍ ـ سوف نقع في محذور الدور والتسلسل اللذين يعتبران ضرباً من المستحيل حسب المبادئ المنطقية الثابتة، وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يتحقّق وجوده في معزل عن ذلك الوجود المستغني بالذات، فهو في الواقع يستلهم وجوده منه فحسب ولولاه لكان عدماً؛ وحسب تعبير صدر الدين الشيرازي يعتبر شأناً من شؤون الموجود المستغني؛[1] وثمرة هذا الكلام هي أنّ الأشياء في عالم الوجود ليست متعدّدة وجودياً، بل الوجود بأسره واحد هو الله تبارك وتعالى وله شؤون ومظاهر متعدّدة.

إذن، كافّة الكائنات التي خلقها الله تعالى بحكمته ـ وبما فيها الإنسان ـ ليست لها هوية وجودية، أي ليس لها وجود مستقلّ ذاتياً، بل كلّها مظاهر لوجوده تعالى الغني بالذات وعلامات على وجود ذاته المقدّسة.

النتيجة التي تترتّب على الاعتقاد بكون الإنسان مخلوقاً متعلّقاً ذاتياً بموجود مطلق لا حدود له، هي تجاوز نطاق معنى حياته عن طبيعته كإنسانٍ، بينما ريتشارد تايلور ادّعى أنّ كلّ إنسان لو أراد أن تتّصف حياته بمعنى فلا بدّ له أن يبادر إلى ذلك بنفسه بصفته كائناً مادّياً محدوداً لا وجود لأيّ بُعدٍ ميتافيزيقي في حياته.

٢. بما أنّ الإنسان كائن ذو بُعد واحد ـ طبيعي مادّي ـ كما ادّعى تايلور، فهو محروم من كلّ بُعد روحاني ميتافيزيقي، وحتّى لو افترض وجود بُعد روحاني لديه، ففي هذه

١. صدر الدين الشيرازي (صدر المتألّهين)، ١٣٦٠، ص٣٥ ـ ٣٦.

الحالة يكون بُعده المادّي هو البنية الأساسية لوجوده في حين أنّ بُعده الروحاني مجرّد وسيلة مسخّرة لخدمة بدنه المادّي.

وفي هذا السياق قال الفيلسوف كورليس لامونت[1]: «فلاسفة الفلسفة الإنسانية دائماً يؤكّدون لنا بأنّ البيئة الوحيدة لحياة البشر هي الكرة الأرضية التي نعيش فيها لا غير، وعلى هذا الأساس يدّعون أن لا حاجة للبحث عن السعادة والكمال في مكان آخر غيرها، إذ لا يوجد مكان سواها، ومن ثمّ يجب أن نبحث عن مصيرنا وجنّتنا المفقودة فيها وفي زمان حياتنا فقط بحيث لا يمكننا تحقيق هذا الهدف فيما بعد».[2] كما هو واضح من صريح هذا الكلام فإنّ فلاسفة الفلسفة الإنسانية لا يعيرون أيّ اهتمام للبعد الروحاني الميتافيزيقي في وجود الإنسان ويعتقدون بعدم إمكانية توفّر أيّة ظروف يمكن في رحابها أن تتبلور قابلياته المعنوية، ومن ثمّ كلّ شيء يضفي إلى حياته معنى فهو مقتصر على بُعده الجسماني المادّي وملذّاته الحسّية فحسب؛ وهذه الرؤية بكلّ تأكيد تتنزّل بشأنه إلى مستوى حيوان بحت.

إذن، الإنسان وفق هذه الرؤية ذو بُعد حيواني محض، لذا لا يتكامل في كيانه سوى هذا البُعد، بينما بُعده الإنساني يبقى ضامراً لا فاعلية له على الإطلاق.[3]

ريتشارد تايلور ادّعى أنّ متطلّبات الإنسان ورغباته الإنسانية هي البنية الأساسية والسبب الرئيسي لأن تتّصف حياته بمعنى حقيقي، ولو كان للبُعد الروحاني الميتافيزيقي أهمّية في نمط حياته فهو يتمكّن من رفع مستواها نوعياً لأنّ وجود تأثير جادّ لهذا البُعد يرتقي بمستوى متطلّباته ورغباته من الحيوانية إلى الروحانية والإنسانية، ولا شكّ في أنّ هذا الأمر له دور أساسي في إضفاء معنى حقيقي إلى حياته. وفي هذا السياق اعتبر بعض الأمور غير المادّية من جملة الأسس التي تضفي معنى إلى حياة البشر، مثل الإبداع والعلم والحرّية، لكنّه أكّد على هذه الأمور وحدها بصفتها قضايا مستقلّة عن البُعد الروحاني والمتعالي في كيان الإنسان والذي هو على ارتباط بمبدأ الوجود؛ لذا لا ترتقي حياة الإنسان وفق هذا التفسير إلى مستوى نوعي مطلوب.

1. Corliss Lamont
2. Lamont, Carless; 1977, p. 16.
٣. عبد الله جوادي الآملي، ١٣٨٤، ص٥٤.

البُعد الأصيل في وجود الإنسان هو ذلك البُعد الذي ترتبط به هويته وشخصيته وإنسانيته، لأنّ حقيقة وجوده أمر آخر غير بُعده المادّي، ألا وهو بُعده الروحي، ففي عالم المنام على سبيل المثال يضعف تعلّق جسمه المادّي جرّاء تفعيل بُعده الروحي ولو بشكل ضئيل، حيث تتحرّر روحه بقدرتها الميتافيزيقية من قيود المادّة المفروضة عليها وتفعل أشياء يستحيل أن تفعلها وفي عالم اليقظة وتكتسب معلومات عن الماضي والمستقبل، وهذه المعلومات تكون مذهلةً أحياناً لدرجة أنّها لا تبقي أيّة ذريعة لإنكار وجود الروح والبعد الميتافيزيقي لدى الإنسان.

أحد الأمثلة الأخرى على وجود الروح بصفتها حقيقةً ثابتةً وأصيلةً هو عدم توقّف موت خلايا بدن الإنسان وتغييرها بشكل متواصل لدرجة أنّ البدن يغير كلّ خلاياه طوال فترة الحياة عدّة مرّات، لكن رغم ذلك تبقى شخصية الإنسان على حالها دون أن يطرأ أيّ تغيير ماهوي عليها، فهو ذات الإنسان وهويته واحدة منذ ولادته حتّى وفاته.

الأدلّة التي ذكرها العلماء والباحثون لإثبات أنّ الروح عبارة عن وجود مجرّد عن المادّة وكونها المحور الارتكازي لكلّ نشاطات الإنسان وإدراكاته وأحاسيسه وتجاربه ورغابته وإرادته الحرّة، تدلّ بمجملها على أنّها هي حقيقة وجوده ومحور كيانه الإنساني وليس البدن.[١]

٣. الإنسان حسب نظرية ريتشارد تايلور عبارة عن كائن مقيّد بأوضاع عالم المادّة والطبيعة، لذا ليس لديه أيّ ارتباط بعالم ما وراء الطبيعة، وهذا الانفكاك الميتافيزيقي يجعله عاجزاً عن وضع هدف معتبر وبرنامج شامل وحكيم لحياته، أي ليست لديه قدرة على إيجاد هدفٍ يضفي معنى إلى حياته؛ وكما هو معلوم فالحياة التي تتّسم بمعنى حقيقي هي التي تجري لأجل تحقيق هدف حكيم.

وقيل بهذا الخصوص:

«من يدّعي عدم وجود تخطيط ومنهج ثابت في خلقة الإنسان سبب ادّعائه هذا هو اعتقاده بكون كافّة العلل الفاعلة والغائية كامنة في باطن الإنسان بحيث يمكنه تفعيل كلّ قابلياته وقواه الذاتية اعتماداً على نفسه فحسب

---

١. صدر الدين الشيرازي (صدر المتألّهين)، ١٩٨١م، ج٩، ص١٨٦.

وفي معزل عن العلل الخارجية؛ وهذا الادّعاء لا يتوقّف عند هذا الحدّ، بل يقول أصحابه إنّ الهدف أو الغاية الوجودية للإنسان مكنونة في باطنه أيضاً، لذا يعتبر كائناً مستقلاً متقوّماً بذاته فقط لكونه هو الذي يفعّل كلّ شيء مكنون في نفسه ويصونها ويرتقي بها اعتماداً على قدرته الذاتية؛ إلا أنّ هذا الأمر لو كان صحيحاً فهو يسفر عن حدوث اضطرابات نفسية شديدة برأي علماء النفس».[1]

أهمّ ركن في الحياة الهادفة هو هدفية خلقة الإنسان، أي قوامها الهدف الذي وضعه الخالق الحكيم للإنسان، إذ خلقه لأجل أن يحقّقه باعتباره هدفاً متعالياً، وهو طبعاً غير قادر على تحقيقه خلال مسيرة حياته الدنيوية المحدودة التي لا تدوم إلا لسنوات معدودة؛ لذا يعتقد العلماء المتدينون الذين يؤمنون بالحقائق الميتافيزيقية الخارجة عن نطاق عالم المادّة والطبيعة أنّ الهدف الحقيقي لحياة الإنسان هو التقرّب إلى الله عزّ وجلّ وحثّ الخطى إلى لقائه بصفته الوجود المطلق، والسبيل الذي يجب أن يسلكه في هذا النهج قوامه اتّباع تعاليم دينية أصيلة وارتكاز سيرة حياته قولاً وفعلاً على التقرّب إليه تعالى بنوايا صادقة ونزيهة؛ وفي هذه الحالة تصبح حياته بأسرها وفي كلّ لحظة تمرّ عليها جاريةً في مجرى التقرّب إلى الربّ الذي هو الوجود الأسما والأفضل، وهذا السلوك هو العامل الوحيد الذي يضفي إلى حياته معنى حقيقي؛ ومن المؤكّد أنّ حياة إنسان كهذا تختلف بشكل جذري عن حياة من لا يعتقد بأنّ الله تبارك شأنه خالق حكيم بحيث يضع لنفسه أهدافاً خاصّة يتصوّر أنّ من شأنها أن تضفي معنى إلى حياته.

لا شكّ في أنّ الهدف إذا انبثق من باطن الإنسان ولا ارتباط له بأيّ اعتقاد ميتافيزيقي ديني بحيث يضع منهج حياته ويخطّط لكلّ برامجه ويطبّقها اعتماداً على عقله المحدود الذي هو عرضة للخطأ وليس لإبداعه إلا مستوى ضئيل، لا يمكن على الإطلاق أن يضاهئ الهدف الذي وضعه البارئ الحكيم تعالى شأنه صاحب العلم المطلق والقدرة اللامحدودة.

---

١. مريم صانع بور، ١٣٨٩، ص٢ ـ ٣١.

٤. استناداً إلى الرؤية الطبيعية التي تبنّاها تايلور، فالإنسان يعيش في عالم الوجود منفرداً جرّاء اعتقاده بعدم وجود إله، ونتيجة هذا الاعتقاد هي عدم اعتقاده بوجود أيّ تخطيط وبرنامج حكيم في عالم الوجود من قبله تبارك شأنه.

الإنسان على هذا الأساس عبارة عن كائن منقطع عن العالم الميتافيزيقي المجرّد عن خصائص الطبيعة المادّية، وممّا قاله أحد الباحثين في هذا السياق:

«الإنسان حسب هذه الرؤية لا يعتبر كائناً موجوداً في هذا العالم، بل عبارة عن كائن مستقلّ ومنفصل عنه، حتّى إنّه ليس جزءاً من الطبيعة ولا يعدّ أساساً جزءاً مميّزاً منها، بل هو كائن خارج عن نطاقها ولا يمكن تعريف شخصيته وتفسير حقيقتها إلا في رحاب تخطيط وبرنامج ماورائي ـ ميتافيزيقي ـ من قبل الله عزّ وجلّ».[1]

رأي تايلور الذي أشرنا إليه هنا ثمرته غربة الإنسان عن ذاته وعن عالم الوجود إلى حدّ كبير وتجرّد حياته من كلّ معنى معتبر، وإثر هذه الغربة لا بدّ وأن يواجه معاناة واضطراب وحيرة ومشاكل نفسية أخرى.

٥. تحقّق حياة ذات معنى حقيقي برأي تايلور مرهون بوجود إبداع قوامه ثلاث ميزات أساسية بصفتها شروطاً حتميةً، وهي علم وحرّية إرادة وبرنامجاً شاملاً للحياة، لكن بما أنّه مفكّر يتبنّى نزعةً طبيعيةً لا يمكن أن تتّسم الحياة بمعنى وفق رأيه هذا لأنّ تحقّق الشروط الثلاثة المشار إليها بشكل تامّ مستحيل في نطاق عالم المادّة والطبيعة المحدود، فكلّ علم يمتلكه الإنسان حسب رؤية أتباع هذه النزعة محدود بنطاق مادّي، ومن البديهي أنّ عالم المادّة والطبيعة هو مجرّد جزء من عالم الوجود ومن ثمّ إن تمّ تقييد دائرة وجود الإنسان وإدراكه به ليس صائباً ولا يتقوّم على أسس منطقية؛ ناهيك عن أنّ حرّية إرادة الإنسان هي الأخرى مرتبطة بالوسائل المادّية الطبيعية ومن ثمّ نطاق سلوكه مقيّد أيضاً بعالم المادّة والطبيعة، لذا فهي ليست حرّيةً كاملةً، كما أنّ البرنامج الشامل الذي تبنّاه تايلور هو الآخر محدود بحياة مؤقّتة ضيّقة النطاق في عالم الدنيا، وإثر ذلك لا يمكن أن يتحقّق على الإطلاق.

---

١. المصدر السابق، ص١٥٦.

٦. العلوم البشرية حسب رأي تايلور لها القابلية على توفير الظروف اللازمة لتحقّق حياة ذات معنى حقيقي، والإمكانيات المادّية الموجودة في هذا العالم المادّي تعيننا على إضفاء معنى إلى حياتنا، وعلى هذا الأساس لا حاجة لنا لعالم فيما وراء عالم المادّة والطبيعة كي يتسنّى لنا إضفاء معنى إلى حياتنا، فهذا المعنى برأيه تابع فقط لعوامل مكنونة في باطن الإنسان.[1]

تايلور يعتقد بأنّ اتّسام الحياة بمعنى مرهون بإبداع الإنسان، وهذا الإبداع يتبلور على أرض الواقع في رحاب الفكر والعلم وحرّية الإرادة ووجود برنامج شامل، لكن هذا البرنامج لا يمكن أن يتبلور على أرض الواقع إلا إذا اعتقدنا بعدم وجود أيّة محدودية للإنسان في أيّ مجال كان.

هذا الفيلسوف الغربي في الواقع كما ذكرنا اعتبر حرّية الإنسان المطلقة مرهونةً بمتطلّبات حياته ورغباته الباطنية، لكن كما هو واضح لو فسح المجال للإنسان في أن يرغب بكلّ ما يشاء دون قيد وشرط ستصبح حياته عاريةً من المعنى ثمّ يؤول مصيره إلى الحيرة والضلال، لكنّه حسب الرؤية الدينية عبارة عن كائن متحرّر من سلطة هذه الرغبات الجامحة،[2] وعلى هذا الأساس فهو كائن حرّ لا يقيّده أيّ قيد سوى خالقه الله تبارك وتعالى.

الجدير بالذكر هنا أنّ الحرّية بحدّ ذاتها لا تعتبر هدفاً لحياة الإنسان، بل هي مجرّد وسيلة يعتمد عليها لمعرفة المعنى الحقيقي لحياته.

إذن، هناك اختلاف بين الرؤيتين المشار إليهما، فحرّية إرادة الإنسان حسب الرؤية الأولى ـ رؤية ريتشارد تايلور ـ قوامها عدم تعلّقه بخالقه بصفته كائناً حرّاً بحدّ ذاته، بينما أتباع الرؤية الثانية ـ الرؤية الدينية ـ يؤكّدون على أنّها مرهونة بخالقه الحكيم، حيث استودع

---

1. Matz; 2001, p. 203.

٢. كلّ إنسان بإمكانه أن يصبح حرّاً فيما لو أعرض عن شهواته ورغباته النفسية.
للاطّلاع أكثر، راجع: الحسن بن علي الحرّاني، ١٤٠٤هـ، ص٨٩.

في باطنه نزعةً فطريةً إلى العبادة، وهذه النزعة بحدّ ذاتها تحكي عن وجود ارتباط بينهما، ومن هذا المنطلق يجب تعريف حرّية إرادة الإنسان حسب هذا الرأي.

٧. معنى حياة كلّ إنسان حسب رأي تايلور تابع لرغباته وميوله الباطنية وطبيعة رؤيته الإيجابية إلى الحياة، لكن يطرح عليه السؤال التالي: كيف يمكننا وضع معيار نقيّم على أساسه الرغبات الأصيلة الحقّة ونميّزها عن الرغبات العبثية الباطلة التي لا قيمة لها؟

المعيار الوحيد الذي استند إليه هذا الفيلسوف الغربي هو أسطورة سيزيف ـ سيسيفوس ـ الذي عوقب بأن يبقى يحمل صخرةً إلى قمّة جبل ثمّ تسقط ويعاود حملها مرّةً أخرى، وفي هذا السياق قال بإمكاننا تسرية إرادته على كلّ شيء يمكن تصوّره في حياة البشر، لذا إن امتلك الإنسان إرادةً قويةً كهذه سيتسنى له إضفاء معنى حقيقياً إلى حياته.

إذا اعتبرنا إرادة الإنسان ورغباته الذاتية معياراً أساسياً فنتيجة ذلك هي اختلاف القيم والمبادئ من شخصٍ إلى آخر، ومن ثمّ يصبح معنى حياة كلّ إنسان مختلفاً عن معنى حياة كلّ واحد من أقرانه البشر، أي أنّ كلّ إنسان ينفرد بمعنى خاصّ لحياته إذ لا وجود لأيّ معيار ثابت وشامل خارج نطاق ذاته، وعلى هذا الأساس تصبح كافّة شؤون حياته مثل الإبداع منوطةً إلى رغباته الباطنية.

هذه الرؤية تسفر بكلّ تأكيد عن عدم تحقّق أيّ تفاهم وتلاحم بين بني آدم ثمّ يصبح كلّ واحد منهم وحيداً وغريباً وتائهاً وحائراً في هذا العالم، فضلاً عن ذلك فهي لا تتناغم مطلقاً مع المبادئ والأسس العقلية، لأنّ العقل يحكم بحتمية وجود ارتباط منطقي بين القيم المتعالية والحقائق الخارجية في حياة البشر كي تتّسم حياتهم بمعنى حقيقي، وبالتالي يمكن أن ننسب القيم إلى حقائق وجودية.

بناءً على ذلك لا يتسنّى لنا تشخيص أيّ شيء نواجهه في هذه الحياة بشكل صائب، كذلك لا يمكننا ذكر أيّ دليل يمكن على أساسه أن نرجّح شيئاً على آخر، ممّا يعني أنّ هذه الرؤية تتمخّض عن فكر نسبي لكون رغبات البشر الذاتية تختلف من شخص إلى آخر وليست مشتركةً على نسق واحد بينهم جميعاً، ناهيك عن أنّها تتغيّر لدى كلّ إنسان بين الحين والآخر.

إذن، نظرية تايلور التي أوعز فيها معنى الحياة إلى ذات الإنسان لا تفي بالغرض ولا تكفي في تفسير المعنى الحقيقي للحياة، لأنّ الذات الإنسانية وحدها لا تعدّ كافيةً لإضفاء معنى إلى الحياة، وفي هذا السياق قال الفيلسوف ديفيد فيغنز:

«إذا تأمّلنا في الموضوع برؤية غير إبستيمولوجية ـ أي اعتماداً على إرادة الإنسان ورغبته ـ فمعنى الحياة هو الذي نضعه بأنفسنا لأنفسنا وتتبلور في رحابه أوضاعنا، وفي هذه الحالة فالأمور التي تحظى بأهمية في حياتنا متواكبة مع إرادتنا، وخلال هذه المرحلة ليس من الواضح في نطاق انعدام المعرفة كيف نحدّد الاختلافات التي تقتضيها إرادتنا بين الأدلّة المعتبرة وغير المعتبرة والتي نتمكّن على أساسها من إثبات أهمّية كذا شيئاً فنسعى إلى تحقيقه أو عدم أهمّيته فنعرض عنه. يبدو أنّ أصحاب هذا الرأي يقولون إنّنا في عالم النفس بمحض أن نستعيد إرادتنا التي فقدناها سوف تتّضح لنا كافّة الأدلّة المعتبرة وغير المعتبرة، إذ الحياة على أساس التفسير غير الإبستيمولوجي لا معنى لها من حيث الفكر المستبطن في عالم النفس، ومن هذا المنطلق يستنتجون أنّ القاعدة الأساسية في هذا المضمار فحواها حجّية كلّ دليل نستند إليه بإرادتنا الحرّة ونعتبره حجّةً ومعتبراً، أي أنّه يعتبر دليلاً مقبولاً من حيث الإرادة، لكن بما أنّ أنفسنا هي التي تصنع هذه الإرادة التي نختار بسببها ما نريد وننتقي كلّ ما نرغب فيه، فالنفس تحلّلها وتتأمّل يها وتقيّمها».[1]

٨. تايلور ادّعى عدم وجود أيّ اختلاف بين مساعي الإنسان الصائبة والخاطئة، والإنسانية وغير الإنسانية، فعلى سبيل المثال لا يمكننا ادّعاء وجود اختلاف بين حياة السحلية العمياء التي تأكل أبناء جنسها وبين حياة بعض الحيوانات التي تتقوّم سلوكياتها على شعور، كذلك لا يمكن ادّعاء وجود اختلاف بين حياتها وحياة البشر؛ لكن الواقع على خلاف هذا الادّعاء، إذ ليس من الممكن مطلقاً تجاهل الاختلافات الأساسية الموجودة بين كلّ هذه الكائنات.

---

١. ديفيد ويغنز، ١٣٨٢، ص٥٢.

٩. تايلور قال حتّى إذا افترضنا أنّنا قادرون على وضع إجابة يتّضح على أساسها السبب في خلقة الإنسان ووجوده في هذا العالم، لكن لا يمكننا ذكر إجابة توضّح لنا السبب في ضرورة بقائه حيّاً بعد الموت، لذا يعتبر الموت نهايةً لحياته وعدماً لوجوده.

نتيجة البحث

استناداً إلى ما ذكرنا في هذه المقالة نستنتج أنّ الفيلسوف الغربي ريتشارد تايلور يعتقد بعدم وجود معنى حقيقي ومعتبر لحياة الإنسان لكونها محدودة بنطاق عالم المادّة والطبيعة فقط رغم كونه مخلوقاً يمتلك قابليةً على الإبداع، إذ ليس هناك معنى يتناسب مع شأنه كإنسان؛ لكن المبادئ والتعاليم الدينية تثبت أنّ كلّ اعتقاد يراود ذهن الإنسان، أي حتّى أصغر اعتقاد من حيث المضمون، وكلّ فعل يصدر منه صغيراً كان أو كبيراً، لا بدّ وأن يتقوّم على هدف معيّن ومن ثمّ فهو يساهم في إضفاء معنى إلى حياته، ممّا يعني أنّ الأهداف في حياة البشر ذات درجات ومراتب مختلفة، فعلى سبيل المثال يمكن لكلّ إنسان أن يعتقد بوجود الله تبارك وتعالى وبأنّه خُلق بصفته كائناً يمتلك بُعداً ميتافيزيقاً ـ ما ورائياً ـ مجرّداً عن آثار المادّة، وعلى هذا الأساس يؤمن بوجود معنى حقيقي ومعتبر لحياته بحيث تصبح كافة الأهداف الموجودة لديه سبباً في إضفاء معنى إلى حياته؛ كذلك بإمكانه الاعتقاد بعدم وجود إلهٍ وفي الحين ذاته الاعتقاد بوجود بُعد ميتافيزيقي لكيانه الإنساني وعلى هذا الأساس يضع أهدافاً لحياته ومن ثمّ يضفي إليها معنى؛ فضلاً عن ذلك بإمكانه أن يؤمن بالإله والحياة الخالدة فيضع أهدافاً لنفسه وبالتالي يضفي إلى حياته معنى.

نستدلّ من هذه النظريات أنّ حياة الإنسان ذات معنى وهدف، لكن غاية ما في الأمر أنّ هذه الأهداف ليست على مستوى واحد، بل على درجات ومراتب مختلفة.

الواضح أنّ أعلا مستوى من هذه المستويات هو ارتكاز فكر الإنسان ومعتقداته على وجود مبدأ لعالم الخلقة، ونظراً لكون بني آدم أعلا شأناً ومقاماً من سائر المخلوقات لذلك يستحقّون أعلا وأرقى الأهداف التي تنتهي إلى الخالق الذي خلق كلّ شيء؛ إلا أنّ ريتشارد تايلور تجاهل هذا الموضوع، فعلى الرغم من اعتقاده بوجود قابليات عظيمة لدى الإنسان

مثل الإبداع والفكر والعلم والإدراك وحرّية الإرادة ضمن برنامج شامل في حياته، إلا أنّه قيّد كلّ هذه الميزات المتعالية في نطاق عالم المادّة والطبيعة فقط، أي أنّه عرّف ذات الإنسان في أدنى مستوياتها، ومن هذا المنطلق ادّعى أنّ كافّة أهدافنا وبرامجنا في الحياة حتّى إذا كانت سبباً في إضفاء معنى إلى حياتنا لكنّها في واقع الحال من صياغة أذهاننا التي لا تتجاوز قابلياتها الفكرية نطاقاً محدوداً، ومن ثمّ تنزّل بسطح متطلّباتنا ورغباتنا إلى أدنى مستوى حينما قيّدها بنطاق عالم المادّة والطبيعة الحيواني؛ وبهذا استنتج أنّ حياتنا تنتهي إلى الأبد بعد الموت ونصبح عدماً، ممّا يعني أنّها حياة عبثية لا معنى لها، وهذا ما اعتقد به في مجمل آرائه، بينما من يتبنّى رؤيةً دينيةً لا بدّ وأن يؤمن بوجود إله حكيم مطلق غير متناهٍ وغير محدودٍ، وعلى أساس هذا الإيمان يعتقد بوجود هدف حكيم ومتعالٍ لعالم الوجود، وثمرة ذلك أنّ الإنسان بصفته جزءاً من هذا العالم لذا حياته ترتبط بهدفه، أي أنّها ذات معنى حقيقي ومعتبر وليست عبثيةً على الإطلاق، وبالتالي فجميع الأهداف والبرامج التي تضفي معنى إلى حياته تكون في أعلا المستويات نظراً لارتباطها بمبدأ خلقة عالم الوجود، حيث ترتقي على مستوى الحيوانية والماديّة الطبيعية لتلج نطاق الروحانية الماورائية وفي نهاية حياته الدنيوية القصيرة سوف يلج حياةً جديدةً أهمّ ميزة لها هي الخلود والبقاء الأبدي بفضل الارتباط بمبدأ الخلقة تبارك شأنه.

المصادر

أميني نجاد، علي، ***آشنايي با مجموعه عرفان اسلامي*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات مؤسّسة الإمام الخميني رحمه‌الله للتعليم والبحوث، ٢٠٠٨م.

بابنهيم، فريتس، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «***عصر جديد: بيگانگي انسان***» نشرت في مجلّة «***فرهنگ***» التي تصدر في جمهورية إيران الإسلامية، العدد ١٥، تأريخ الإصدار سنة ١٩٩٣م.

براون، كولين، ***فلسفه و ايمان مسيحي*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الارسية طاطه وس ميكائيليان، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات العلم والثقافة، ١٩٩٦م.

بوبكين، ريتشارد هنري، ***كليات فلسفه*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سيد جلال الدين مجتبوي، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «حكمت»، ١٩٨٨م.

بيكر، لورانس سي، ***تاريخ فلسفه اخلاق غرب*** (باللغة الفارسية)، ترجمها إلى الفارسية مجموعة من المترجمين، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات مؤسّسة الإمام الخميني رحمه‌الله للتعليم والبحوث، ١٩٩٩م.

توماس، هنري، ***بزرگان فلسفه*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية فريدون بدره إي، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات العلم والثقافة، ٢٠٠٣م.

جوادي الآملي، عبد الله، ***فطرت در قرآن*** (باللغة الفارسية)، تحقيق محمد رضا مصطفى بور، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات «***إسراء***»، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥م.

الحرّاني، الحسن بن علي، ***تحف العقول عن آل الرسول***، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات جماعة المدرسين، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

الحسين بن عبد الله بن الحسن (ابن سينا)، ***رسائل ابن سينا***، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات «بيدار»، ١٤٠٠هـ.

حسيني شاهرودي، مرتضى، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «***معرفي و نقد پوزيتيويسم منطقي***» نشرت في مجلّة «***پژوهشي علوم انساني*** (الهيات و حقوق)» الفصلية التي تصدر في جمهورية إيران الإسلامية، العدد ٧، تأريخ الإصدار سنة ٢٠٠٣م.

ديورانت، ويل، ***تاريخ فلسفه*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عباس زرياب، جمهورية إيران الإسلامي، طهران، منشورات «آموزش انقلاب اسلامي»، ١٩٩٢م.

ستراثيرن، بول، ***آشنايي با سارتر*** (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية زهراء آرين، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «مركز»، ٢٠٠٠م.

ستيس، وولتر تيرنس، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «***در بي معنايي معنا هست***» نشرت في مجلّة «***نقد ونظر***» التي تصدر في جمهورية إيران الإسلامية، ترجمتها إلى الفارسية أعظم بويا، العدد ٢٩ ـ ٣٠، تأريخ الإصدار سنة ٢٠٠٣م.

الشيرازي، صدر الدين (صدر المتألّهين)، ***الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة***، لبنان، بيروت، منشورات دار إحياء التراث، ١٩٨١م.

الشيرازي، صدر الدين (صدر المتألّهين)، ***الشواهد الربوبية***، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «دانشگاهي»، ١٩٨١م.

صانع بور، مريم، ***نقدي بر مباني معرفت شناسي اومانيستي*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «كانون انديشه جوان»، ٢٠١١م.

علي زماني، أمير عباس، «***پرونده دين و معناي زندگي***» نشرت في مجلّة «***كتاب ماه دين***» التي تصدر في جمهورية إيران الإسلامية، العدد ١٦٥، تأريخ الإصدار سنة ٢٠٢١م.

علي زماني، أمير عباس، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «***معناي معناي زندگي***» نشرت في مجلة «***پژوهشنامه فلسفه دين***» التي تصدر في جمهورية إيران الإسلامية، العدد ٩، تأريخ الإصدار سنة ٢٠٠٧م، الصفحات ٧٣ ـ ٧٥.

كرمي، سعيد، سكولاريسم: ***مباني و مؤلفه ها*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «أمير كبير»، ٢٠٠٩م.

ماك ناوتون، ديفيد، ***بصيرت اخلاقي*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمود فتح علي، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات مؤسّسة الإمام الخميني رحمه‌الله للتعليم والبحوث، ٢٠٠٧م.

محمد بن علي بن بابويه (الشيخ الصدوق)، ***التوحيد***، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات جماعة المدرسين، ٢٠١٩م.

محموديان، محمد رفيع، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «***علم مدرن: كليت جهان و معناي زندگي***» نشرت في مجلّة «***نامه فلسفه***» التي تصدر في جمهورية إيران الإسلامية، العدد ٧، تأريخ الإصدار سنة ١٩٩٩م، الصفحات ٢٤ ـ ٢٥.

ملكيان، مصطفى، «***بي دليلي بي معنايي***» نشرت في مجلّة «***نقد ونظر***» التي تصدر في جمهورية إيران الإسلامية، العددان ٣١ و ٣٢، تأريخ الإصدار سنة ٢٠٠٣م، ص٧٧ ـ ٩٥.

ملكيان، مصطفى، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «***رويكردي وجودي (اگزيستانسياليستي) به نهج البلاغه***» نشرت في مجلّة «***علامه***» التي تصدر في جمهورية إيران الإسلامية، العدد ١، تأريخ الإصدار سنة ٢٠٠١م، الصفحات ٢٧٩ ـ ٢٨٧.

مهدوي آزاد بني، رمضان، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «***معناي زندگي انسان و نقش خلاقت زايي دين***» نشرت في مجلّة «***انديشه نوين ديني***» التي تصدر في جمهورية إيران الإسلامية، التسلسل ٣، العدد ٩، تأريخ الإصدار سنة ٢٠٠٧م، الصفحات ٦٠ ـ ٦١.

هولينغ ديل، أر. جي، ***تاريخ فلسفه غرب*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عبد الحسين آذرنگ، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «ققنوس»، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٢م.

ويغنز، ديفيد، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «***حقيقت، جعل و معناي زندگي***»، ترجمها إلى الفارسية مصطفى ملكيان، نشرت في مجلّة «***نقد ونظر***» التي تصدر في جمهورية إيران الإسلامية، العددان ٢٩ و ٣٠، تأريخ الإصدار سنة ٢٠٠٣م، الصفحات ٣٨ ـ ٩١.

يانغ جوليان، سارتر، ***فلسفه و معناي زندگي*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمد آزاده، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «نگاه معاصر»، ٢٠١١م.

Edwards, Paul; "***Meaning and Value of Life***", ***The Encyclopedia of Philosophy***, ed: Paul Edwards. vol. 4. New Yourk: Mc Millan, 1967.

Edwards, Paul; "***The Encyclopedia of Philosophy***", Vol.4, New York: Ma cmillan Publishing CO, 1967.

http://www.jstor.org/stable/20128521

Iddo. Landau; "***Why has Question of the Meaning of Life Arisen in Last Two and a Half Centuries?***", ***Philosophy Today***; vol. 41, no. 2, Research Library, Summer1997.

kant, Immanuel; ***Critique of Reason***; trans. by Norman Kemp Smith; New Yourk, Ma cmillan, 1997.

Lamont, Carless; ***The Philosophy of Humanism***; Newyork: Humanist Press, 1977.

Matz; "***Could God's Purpose be the Source of Life's Meaning***", ***Religious Studies*** 36, 2000, pp. 293 - 313.

Matz; "***New Developments in the Meaning of Life***", ***Philosophical Compass***; 2007, 2 (2), pp. 196 - 217.

Matz; "***The Concept of a Meaningfull Life***", ***American Philosophical Quarterly***; 38, 2001, pp. 137 - 153.

Taylor, Charles; ***A Secular Age***; Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press: Massachusetts and London, 2007.

Taylor, Richard; " ***Time and Life's Meaning***", The Review of Metaphysics; No. 40, 1987. p. 679 - 681. IN.

Taylor, Richard; "***The Meaning of Life***"; 2000, pp. 19 - 28.

نقد المباني الأنثروبولوجية لأسلوب الحياة في نظرية علم النفس الفردي لـ «أدلر» من وجهة نظر الإسلام[1]

د. أمير قربان بور لفمجاني[2]

إن نمط الحياة يحدّد اتجاه الإنسان في الحياة، وإن أول من تناول هذه المسألة في علم النفس هو ألفرد أدلر[3]. إن النظرية الأنثروبولوجية لـ «أدلر» كان لها أعمق الأثر في تبلور معنى نمط الحياة. يرى أدلر أن الإنسان كائن اجتماعي، وأن أهم دافع عنده هو التغلب على عقدة النقص والوصول إلى الكمال في الحياة معتمداً على الإرادة الحرّة. كما أن الإنسان فيما يتعلق بالقيَم الأخلاقية يقف في ماهيته على الحياد، حيث القيَم الأخلاقية أمور غير واقعية. وبالنظر إلى رؤيته الأنثروبولوجية وبيئته الاجتماعية والثقافية المغايرة في جوهرها عن المجتمع الإسلامي، يبدو نقد ومناقشة هذه النظرية بالالتفات إلى المباني الفكرية

---

١. المصدر: المقالة بعنوان «*نقد مبانی انسان‌شناختی سبک زندگی در نظریه‌ی روان‌شناسی فردنگر آدلر از دیدگاه اسلام*» في مجلة (*پژوهش نامه انتقادی متون و برنامه های علوم انسانی*) التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، الشهرية، العدد ٨٣، صيف ١٣٩٩، الصفحات ٢٤١ إلى ٢٦٣.

ترجمة: حسن علي مطر الهاشمي.

٢. أستاذ مساعد في حقل الاستشارة، وعضو اللجنة العلمية في جامعة جيلان، رشت، إيران.

٣. ألفرد أدلر (١٨٧٠ ـ ١٩٣٧م): طبيب عقلي نمساوي. مؤسس علم النفس الفردي. اختلف مع فرويد وكارل يونغ من خلال التأكيد على أن القوة الدافعة في حياة الإنسان هي الشعور بالنقص والتي تبدأ حالما يبدأ الطفل يدرك وجود الأشخاص الذين يتمتعون بقدرة أفضل منه للعناية بأنفسهم والتكيف مع بيئتهم. ومنذ اللحظة الأولى التي يشعر فيها الفرد بالنقص يبدأ الكفاح للتغلب عليها، فإذا فشل في ذلك سيلجأ إلى نوع من سلوك الضد الاجتماعي من الاستبداد والتفاخر إلى الطغيان السياسي. (المعرّب).

للإسلام أمراً ضرورياً. إن الإنسان من وجهة نظر الإسلام كائن ذو بُعدين (مادي / روحي)، حيث لا تنحصر علقته بالبيئة الاجتماعية فقط، بل وله بالإضافة إلى ذلك صلة بالخالق والطبيعة أيضاً. يضاف إلى ذلك أن إرادة الإنسان تقع في طول إرادة الله سبحانه وتعالى، وبذلك يكون الإنسان مسؤولاً عن خياراته. وإن الغاية من الحياة ـ طبقاً للتعاليم الإسلامية ـ هي عبادة الله والتقرّب منه تبارك وتعالى. بحيث لو كانت جميع الأفعال الجوارحية والجوانحية للفرد المسلم قائمة على مرضاة الله، بمعنى أن تكون نيته في القيام بالأعمال رضا الله سبحانه وتعالى، سوف يكون قريباً من الله، وتكون غاية الله من خلقه قد تحققت.

المقدمة

إن الإنسان كائن فاعل وهادف يمضي قُدُماً في مسار هذه الحياة. وإن الإنسان في الحياة يسعى إلى إشباع غرائزه واحتياجاته المختلفة، ومن بينها: الاحتياجات الجسدية والاقتصادية والنفسية والذهنية والاجتماعية. إن الأهداف والاحتياجات من جملة محركات الإنسان ودوافعه. إن على الإنسان من أجل الوصول إلى أهداف الحياة أن يحدد لنفسه مساراً محدداً ومشخّصاً، ويطلق على هذا المسار أسلوب الحياة أو نمط الحياة[١]. وإن أول من أدخل مصطلح أسلوب الحياة[٢] في علم النفس، هو ألفرد أدلر وذلك في نظرية علم النفس الفردي.

لقد شكّل أسلوب ونمط الحياة نقطة ارتكاز الكلام في نظرية أدلر. إن الأشخاص إنما يقومون بدورهم على أساس أسلوبهم الخاص في الحياة. إن أسلوب الحياة هو المحدد الرئيس لشخصية الفرد وطرح الرؤية الفكرية لأدلر. إن أسلوب الحياة من أهم العناصر التي يقوم الإنسان بتنظيم حياته على أساسها، ويحدد حركته في العالم والحياة في ضوئها[٣].

إن أسلوب ونمط الحياة يتعرّض إلى المسائل التي تعمل على بلورة صلب حياة الإنسان في العالم. وبعبارة أخرى: حيث يتمّ الحديث عن نمط الحياة أو كيفية الحياة، يجب أخذ جميع المسائل التي يواجهها الإنسان في خضم الحياة بنظر الاعتبار، ومن هنا

---

١. شفيع آبادي، عبد الله، ١٣٩١ ص٤٥٠.

2. Life Style

٣. شفيع آبادي، عبد الله وناصري، غلام رضا، ١٣٩٢، ص٩٣.

فإن أسلوب الحياة يشتمل على مساحة واسعة من سلوك الإنسان فيما يتعلق بذاته وأسرته ومجتمعه وحتى البيئة التي يعيش فيها[١].

وعلى هذا الأساس وبالنظر إلى أهمية معنى نمط الحياة، يعدّ الخوض في الأرضية الثقافية والقيَم الإسلامية أمراً ضرورياً؛ وذلك لأن نظريات علم النفس لا تنشأ في الخلأ والفراغ، بل إن تبلورها يتوقف على سلسلة من الأصول والركائز التاريخية والاجتماعية والفلسفية والشخصية. إن النظريات تعكس شخصية المنظر واحتياجاته، كما تعتبر نتاج العصر التي تظهر فيه. إن القوى التاريخية والاجتماعية تؤثر على المنظّر، كما أن لفلسفة المنظّر دوراً في بلورة النظرية[٢].

إن جميع النظريات التي يتمّ تدريسها في الجامعات الإيرانية في حقل علم النفس أو الاستشارة وبشكل عام في العلوم الاجتماعية والإنسانية، مترجمة في الغالب من أعمال ومؤلفات كتبت في البلدان الغربية وفي الولايات المتحدة الأمريكية بشكل خاص، حيث يتم تدريس ذات هذه المؤلفات المترجمة لطلاب الجامعات دون تغيير أو تصرّف. وحيث نعيش في قطر إسلامي تسوده رؤية خاصة إلى العالم والإنسان والقيَم والحياة، يجب أن تخضع نظريات علم النفس والاستشارة إلى النقد والنقاش في ضوء المباني الإسلامية، لكي تتناسب مع الثقافة الإسلامية بشكل أفضل. وفي هذه الحالة يبدو أن هذه النظريات سوف تكون أكثر جدوائية ونفعاً. وعلى هذا الأساس فإن أخذ النسيج الثقافي والديني لأبناء قطرنا ونقد النظريات الاستشارية في ضوء متبنيات أغلب الناس (وهي تعاليم الإسلام بطبيعة الحال) تجعل من نظريات المشاورة، ومن بينها نظرية ألفرد أدلر قابلة للاستفادة والتوظيف بعد أخذ الثقافة والقيَم الاجتماعية لقطرنا بنظر الاعتبار.

من وجهة نظر الاستشارة الثقافية المتعددة، يعدّ هذا الأمر من جملة الأمور التي يجب أن تقع ضمن سلّم أولويات المستشارين. وذلك لأن الاتجاهات العلاجية التي يتم عرضها اليوم في مختلف الكتب الاستشارية، مستوردة من الثقافة الأوروبية / الأمريكية، وهي تقوم

---

١. بور أميني، محمد باقر، ١٣٩٢، ص١٧.

٢. شفيع آبادي، عبد الله وناصري، غلام رضا، ١٣٩٢.، ص٩.

على سلسلة من القيَم الخاصة. ولـذلك فـإن هـذه الاتجاهـات لا يمكـن أن تنطبـق علـى المراجعين من ذوي الخلفية العرقية والقومية والثقافية وحتى الدينية المختلفة بشكل قاطع، وذلك لأن هذه الاتجاهات لا تلتزم الحياد من الناحيـة القيميّـة، ولا يمكـن تطبيقهـا علـى جميع الناس المنتشـرين في مختلف بقاع الكرة الأرضية[١].

إن نظريات علم النفس بشكل خاص، ونظريات العلـوم الإنسـانية بشـكل عـام، بسـبب اشتمالها على المباني اللادينية والأسس العلمانية والإنسوية، لا تقبل الانطباق التام والكامل مع الثقافة الإسلامية، وإن طريق إصلاح هذه الآفات يستدعي اسـتبدالها بالمبـاني والأسـس الفلسفية والتنظيرية الإسلامية، في إطار التفسير الإسلامي للنظريات، وتحقيق إنتـاج العلـوم الإنسانية الإسلامية أيضاً[٢]. وهكذا هو الأمر بالنسبة إلى معنى نمط الحيـاة، ولا شـك في أنـه بسـبب تـأثر ذات هـذه النظريـة بالمبـاني الأنطولوجيـة، والأنثروبولوجيـة، والقيميـة، والأبستمولوجية لعصـر الحداثة، فقـد تـأثر هـذا المعنـى بـدوره بهـذه المبـاني أيضـاً. وفي الحقيقة يمكن القول إن هذا المعنى يقوم بدوره على أساس مباني خاصة، وإن إحـدى هـذه المباني هي الرؤية الأنثروبولوجية لألفرد أدلر.

يتم تقسيم العناصـر والمعتقدات المرتبطة بأسلوب الحياة من وجهة نظر ألفرد أدلر إلى أربع مجموعات، وذلك على النحو الآتي:

١. إن معنى الذات أو تصوّر الأنا، يعني الاعتقاد بمن أكون.

٢. الذات المثالية يعني الاعتقاد بماذا يجب أن أكون.

٣. تصوير العالم، بمعنى اعتقاد الفرد بالمحيطين به وبيئته والعالم.

٤. المعتقدات والقوانين الأخلاقية، بمعنى مجموعة الأمـور التـي يراهـا الفـرد صـائبة أو خاطئة[٣].

---

١. كوري، جيرالد، ١٣٨٥، ص٤٣.

٢. خسـرو پناه، عبد الحسين، ١٣٩٢، ص١٧.

٣. انظر: شفيع آبـادي، عبـد اللـه وناصـري، غـلام رضـا، ١٣٩٢، ١٣٩٢هــ.ش؛ شـيلينغ، لـويس، ١٣٨٢، ص١٠٥؛ يوهانسن، ثور، ١٣٩٣، ص٤٦.

عندما ننظر في عناصر أسلوب الحياة من وجهة نظر ألفرد أدلر، نجد أن العنصرين الأولين منها (أي: ماهية الإنسان «تصوّر الأنا»، وكيفية الإنسان «الإنسان المثالي أو النموذجي»)، يعودان بشكل مباشر إلى بحث الأنثروبولوجيا. وعلى هذا الأساس فإن الحديث عن نمط الحياة في نظرية ألفرد أدلر دون الالتفات إلى مبانيه الأنثروبولوجية لا يُعدّ أمراً صائباً. وذلك لأن معنى نمط الحياة يتم تناوله وطرحه أساساً حول حياة الإنسان، ولا موضوعية لهذا المعنى في الأصل بشأن حياة الحيوانات. يظهر التضاد بين مباني هذه النظريات الخاصة بالعلاج النفسي والمشاورة مع العقائد والمباني الدينية والاعتقادية لأبناء قطرنا في الوصفات التي يصفها المستشارون للمراجعين، حيث ستقلل من جدوائية هذه الأنماط والأساليب الاستشارية. ولهذا السبب يجب العمل على نقد وتحليل هذه النظريات بشكل دقيق، والاستفادة من مزاياها الإيجابية والقابلة للتطبيق. وعلى هذا الأساس وبالنظر إلى المباحث أعلاه، فإن السؤال الذي نبحث عن الإجابة عنه في هذه الدراسة هو:

أولاً: ماذا يعني أسلوب الحياة في نظرية ألفرد أدلر؟

وثانياً: ما هي الرؤية الأنثروبولوجية لألفرد أدلر؟

وثالثاً: ما هي الانتقادات الواردة على هذه المباني من وجهة نظر الإسلام؟

أسلوب التحقيق

يندرج أسلوب التحقيق في هذه الدراسة ضمن إطار التحقيقات التوصيفية / التحليلية، والغاية منه، مناقشة ونقد المباني الأنثروبولوجية لنمط وأسلوب الحياة في نظرية علم النفس الفردي لألفرد أدلر. ولهذا التحقيق مرحلتان، وفي المرحلة الأولى سوف نبحث في معنى نمط الحياة في نظرية أدلر، ثم نستعرض الرأي الأنثروبولوجي لأدلر من مختلف المصادر المتوفرة. ولهذه الغاية سوف نعمل ـ من خلال الرجوع إلى المصادر المشتملة على نظريات ألفرد أدلر ـ على استخراج آرائه المذكورة حول أسلوب الحياة وماهية الإنسان. وفي المرحلة الثانية سوف نعمل على مناقشة ونقد آراء أدلر في ضوء الاستعانة بالمصادر الإسلامية المشتملة على الآيات والروايات وكذلك بعض المصادر ذات الصلة البحث الأنثروبولوجي.

أسلوب الحياة

إن أسلوب الحياة هو لازمة الكلام في نظرية الشخصية لألفرد أدلر. فإن الشخص إنما يلعب دوره على أساس نمط وأسلوب حياته. إن السلوكيات تابعة لأسلوب الحياة. إن أسلوب الحياة هو الذي يحدد النوع الخاص وردّة فعل الأشخاص في مواجهة العقبات والمشاكل. وإن نسيج أسلوب الحياة يتبلور منذ مرحلة الطفولة[١]. إن كل إنسان يقطع في الحياة مساره الخاص بشكل فريد لا يشبه الآخرين. إن نمط حياة كل شخص يتبلور منذ الأسابيع الأولى من حياته. وإن نوع ردود الأفعال والسلوكيات ونظرات أفراد الأسرة هي التي تصوغ نمط وأسلوب حياة الفرد. إن أسلوب الحياة هو الشاخص الذي تصاغ ردود أفعالنا بموجبه، ونفكر وندرك ونتصرّف على أساسه. إن الأساليب التي نختارها للمواجهة مع تحديات الحياة إنما تنشأ من أسلوب الحياة[٢]. إن العقائد والفرضيات الأساسية التي ينظم الشخص واقعياته على أساسها، وتكتسب معناها في خضم أحداث الحياة، تبلور أسلوب ونمط حياته. إن نمط الحياة يعمل على توحيد جميع أفعالنا، ويتشكل من مجموع قيَمنا وأفهامنا في علاقتنا مع أنفسنا والآخرين والعالم. إن أسلوب الحياة هو نمطنا الخاص للمضي نحو تحقيق الغاية من الحياة. فنحن عندما نسعى إلى تحقيق الأهداف الهامة بالنسبة لنا، نعمل على صياغة نمط حياتنا[٣]. إن أسلوب الحياة هو الذي يحدد كيف يتأقلم الشخص مع عقبات الحياة، وما هي السبل التي يجترحها من أجل الوصول إلى أهداف الحياة. يذهب ألفرد أدلر إلى الاعتقاد بأن نمط الحياة يتبلور منذ الأعوام الأولى من الحياة، وتبعاً لذلك يسعى الشخص بطريقته الخاصة من أجل الحصول على التفوّق أو الكمال. وكان أدلر يرى أن نمط الحياة يتبلور على أساس كيفية تفوّق الشخص على سلسلة من العقد النفسية. وإن أسلوب الحياة يصعب تغييره بعد بلوغ الطفل السنة الرابعة أو الخامسة من عمره. ويمكن إدراك وفهم أسلوب حياة الأشخاص من خلال طريقة

---

١. شفيع آبادي، عبد الله وناصري، غلام رضا، ١٣٩٢، ص٩٣ ـ ٩٥.

2. Carlson, J, Watts, R.E. & Maniacci, M (20006), P. 12.

٣. كوري، جيرالد، ١٣٨٥، ص١٠٩ ـ ١١٠.

مواجهة الأفراد لتكاليف الحياة الخمسة، وهي: النمو الذاتي، والأمور المعنوية، والعمل والمهنة، والتعاطي مع المجتمع، والحبّ[١].

الرؤية الأنثروبولوجية لأدلر

لقد كان ألفرد أدلر يعتبر الإنسان منظومة واحدة متكاملة، ويرى أهمية لتعاطيه مع المجتمع. وهو يرى أن الإنسان خلاق وهادف، وهو مالك لزمام مصيره[٢]. لقد أبدع أدلر نظرية شمولية حول ماهية الإنسان، ورؤية خاصة حول العالم والإنسان وفلسفة خاصة حول الحياة. لقد كان الاتجاه لدى أدلر ينظر إلى ماهية الإنسان من زاوية اجتماعية؛ إذ يرى ماهية اجتماعية لدوافع الإنسان الجوهرية، وأنها تستند إلى الحاجة الإنسانية العميقة للتعلق والانتماء إلى المجتمع الإنساني. إن اتجاه أدلر عبارة عن رؤية قِيَميّة، وذلك لأنه ينظر إلى الإنسان ضمن إطار رؤية متأنسنة ومتفائلة، ويفترض أن الإنسان كائن يختزن في ذاته قابلية التعاون في صلب الحياة الاجتماعية الأصيلة، وكذلك قابلية تطويره لذاته ونموّ ذاته، وكذلك المشاركة المؤثرة من أجل الوصول إلى السلامة العامّة. إن الفكرة المركزية في رؤية ألفرد أدلر بشأن ماهية الإنسان تعود إلى ماهيته الاجتماعية. وهو يعتقد أن السنوات الأولى من الحياة تشتمل على آثار عميقة على نموّ وتطوّر شخصية الإنسان؛ وذلك لأن إدراك الفرد لماضيه وتفسيره بشأن الأحداث والوقائع الأولى يترك أثراً حاسماً وقطعياً على حياته في المستقبل[٣]. يرى ألفرد أدلر أن حركات وأنشطة الفرد ناظرة إلى بعض الأهداف. وإن هذه الأهداف وتوقعات الأشخاص ناظرة بدورها إلى المستقبل، وتشكل حافزاً محرّكاً لتنشيط الفرد. إن الأهداف الخيالية هي العلل الذهنية للوقائع والأحداث النفسية[٤]. إن الأهداف الخيالية هي نتاج التصوّرات والأفكار اللاواعية، حيث ليس لها شاهد من الواقع، وإنما هي ذهنية بالكامل. وعلى هذا الأساس فإنه على الرغم من تبلور هذه الأخيلة في عالم غير واقعي، إلا أن هذه

1 .Sharf, Richard S (2012), P. 127.

2. Ibid, p. 126.

3 .Ambrus, Z. (2009), P. 40.

٤. شفيع آبادي، عبد الله وناصري، غلام رضا، ١٣٩٢، ص٨٩.

الحالة لا تعني أنها أقل أهمية من الواقعيات العينية للحياة الحقيقية. وكأن الـ (as if)[١] للعالم الخارجي تتبلور على شكل قيَم العالم الواقعي، وأن أهدافنا الخيالية مشدودة إلى المستقبل. إن هذا المستقبل ليس عينياً، ولكن عندما يعمد الشخص إلى بيانه في الزمن الراهن أو يتمناه، فإنه يُعدّ عينياً[٢].

لقد كان ألفرد أدلر يعتقد ـ خلافاً لسيغموند فرويد الذي كان يؤكد على الفواعل المعاشية والغريزية ـ أن الأفراد إنما يمتلكون الدوافع في الدرجة الأولى من خلال العلاقات الاجتماعية. إن الشخص يعمل في السنوات الستة الأولى من حياته على بلورة اتجاهه بالنسبة إلى الحياة. إن السلوك هادف وغائي، وإن تركيز العلاج إنما يقوم في الغالب على الوعي. كما أنه يؤكد ـ خلافاً لفرويد ـ على الاختيار، والشعور بالمسؤولية، ومعنائية الحياة، والسعي إلى النجاح وتحقيق الكمال. وهو يرى أن منشأ جميع جهود الإنسان تنطلق من شعوره بعقدة النقص، وهذا أمر طبيعي بالنسبة إلى عموم الناس. إن عقدة النقص لدى الشخص تدفعه إلى السعي من أجل تحقيق النجاح والسلطة والكمال والاستعلاء والوصول إلى المستويات العليا. يرى أدلر أن سلوك الشخص لا يتحدد عبر الوراثة وتأثير البيئة فقط، وإنما هو يمتلك القدرة على التفسير والتأثير وخلق الأحداث والوقائع أيضاً. إن خيارنا في التصرّف بممتلكاتنا الوراثية والتعامل مع القيود المفروضة علينا، تحظى بأهمية أكبر من الجينات والعناصر الوراثية. يذهب أنصار أدلر إلى الاعتقاد بأن الظروف البيئية تحدّ من قابلية وقدرة الإنسان على الاختيار والإبداع[٣]. إن اتجاه الحركات والأنشطة الفردية يسير نحو المستقبل وفي إطار الغائية الخيالية[٤]. لقد كان أدلر متأثراً بفلسفة فيهينجر[٥]، وأنه قد اكتشف نظرية الجبر التاريخي في نظريته. حيث أدرك أن أغلب توقعات الإنسان من المستقبل، حيث هي التي تعمل على تحفيزه، وليست تجاربه الماضية. لم يكن ألفرد أدلر كما هو

١. فلسفة (as if): فلسفة بمثابة.
٢. ساعتجي، محمود، ١٣٨٣، ص٢٧.
٣. كوري، جيرالد، ١٣٨٥، ص٩٨.
٤. شفيع آبادي، عبد الله وناصري، غلام رضا، ١٣٩٢، ص٨٩.
5. Vaihinger

الحال بالنسبة إلى فيهينجر مؤمناً أبداً بالتقدير والمصير، وكان يرى أن الإنسان هو الذي يرسم مصيره بوعيه وإدراكه[١]. إن رؤية ألفرد أدلر إلى الإنسان رؤية متفائلة، وهي تركز على وعيه وإدراكه وشعوره. إن الإنسان يمتلك إرادة حرّة، ويمكنه العمل على صياغة وقولبة العناصر والعوامل الاجتماعية المؤثرة عليه، وأن يستفيد من تلك العناصر بشكل خلاق، وأن يصنع أسلوب الحياة الخاص به. وإن هذه الفردانية تمثل ناحية أخرى من رؤية أدلر بشأن الإنسان. وعلى الرغم من أن بعض جوانب ماهية الإنسان ـ ومن بينها العلاقات الاجتماعية والسعي إلى تحقيق الذات ـ تعد في رؤية أدلر أموراً ذاتية، إلا أن تجربة الحياة هي التي تحدّد كيفية تحقق هذه العناصر. نحن لسنا ضحايا طفولتنا، وإنما نستفيد من تجارب الطفولة في صياغة نمط حياتنا. إن الإنسان من خلال سعيه إلى تدارك النواقص يصل إلى مرحلة الكمال، وإن هذا المسار يبدأ من المراحل الأولى من الطفولة. إن الشعور بالنقص هو مصدر الدوافع والحوافز وبذل الجهود. وإن الغاية الأخيرة من هذه المساعي والجهود هي الكمال وطلب الاستعلاء والتسامي. وإن جهة وبُعد هذا الكمال يكمن في المستقبل. كان ألفرد أدلر يذهب إلى الاعتقاد بأن الذي يكمن في المستقبل (الأهداف الخيالية) هو الذي يعمل على بلورة السلوك[٢].

إن الأشخاص لا يقبلون الانقسام إلى عالمين وغير عالمين، وإنما هم اجتماعيون وهادفون يتحدد دافعهم من خلال سعيهم إلى بيان أهميتهم. وفي الحقيقة فإن نظرته إلى الإنسان نظرة كلية وليست جزئية. إن أفراد البشر كائنات اجتماعية، ومن هنا فإن سلوك البشر لا يمكن إدراكه إلا في إطار نسيجه الاجتماعي. إن لدى كل إنسان ظرفية ذاتية باسم العلاقة الاجتماعية. إن العلاقة الاجتماعية تعني النزوع إلى التعاون مع الآخرين من أجل الصالح العام. إن جميع أعمال الإنسان تنطوي على هدف وغاية يتم تحديدها من قبل الفرد. إن الإنسان يعيش تجربة الشعور بالنقص منذ طفولته، ومن حينها يبدأ السعي الحثيث من أجل تحقيق الكمال والتغلب على هذا النقص. نحن إنما نحصل على

١. شفيع آبادي، عبد الله وناصري، غلام رضا، ١٣٩٢، ص٨٦.
٢. شولتز، دوان، وشولتز، سيدني ألن، ١٣٨٣، ص١٤٩ ـ ١٥٠.

مدركات عن أنفسنا والعالم المحيط بنا منذ الطفولة، وعلى أساس هذه المدركات يتحدّد سلوكنا. فنحن البشر نمتلك حرية الاختيار، ويمكن لنا ـ بل يجب علينا ـ أن ننتخب ونختار ما نريده لأنفسنا. ينزع كل إنسان إلى السلوك من منطلق تفسيراته الفردية الفذة للحياة. وقد أطلق ألفرد أدلر على هذه التفسيرات الفذة مصطلح أسلوب الحياة[١]. يذهب أنصار أدلر إلى الاعتقاد بأن بعض الأشخاص في سعيهم إلى الاستعلاء والكمال يلجأون إلى قواهم العقلية، وبعضهم إلى مهاراتهم الفنية، وبعضهم إلى قولهم العضلية والجسدية والرياضية[٢]. إن مراد ألفرد أدلر من الاستعلاء وطلب الكمال هو سعي الإنسان من أجل ازدهاره وارتقائه. إن السعي إلى طلب الاستعلاء والكمال من الممكن أن يتجلى بأشكال مختلفة وكثيرة، ويمكن لكل شخص أن يختار أسلوبه الخاص من بين هذه الأشكال والأساليب الكثيرة من أجل تحقيق الكمال. وإن الأشخاص الطبيعين والسليمين ذهنياً ينشدون من الأهداف ما له ماهية اجتماعية بالدرجة الأولى. إن نوع وكيفية تجلّي جهود الشخص من أجل تحقيق الكمال، يعود إلى شعوره بالنقص وطرق التغلب على هذا النقص[٣]. إن سعي الإنسان من أجل الاستعلاء والكمال يقوم على الإطار الذهني للأشخاص. إن رؤية أدلر من هذه الناحية هي رؤية ظاهراتية تنظر إلى أسلوب خاص يدرك به الأفراد عالمهم. إن هذه الواقعية الذهنية تشمل مدركات الفرد وأفكاره ومشاعره وأحاسيسه وقيَمه ومعتقداته وعقائده واستنتاجاته. إن السلوك إنما يدرك في إطار الرؤية الذهنية والظاهراتية. إن الواقعية العينية ـ من وجهة نظر ألفرد أدلر ـ ذات أهمية أقل من الطريقة التي نعبّر بها عن الواقعية والمفاهيم التي نصل إليها من خلال تجاربنا[٤]. يذهب أنصار أدلر إلى الاعتقاد بأن سلوكنا هو حصيلة وثمرة تفسيرنا لبيئتنا ومحيطنا. وعلى هذا الأساس فإننا لا نرى أو ندرك الواقعيات كما هي في الحقيقة، وإنما الذي ندركه هو تصوّرنا

---

١. شيلينغ، لويس، ١٣٨٢، ص٩٦ ـ ٩٧، ١٣٨٢هـ.ش.
٢. كوري، جيرالد، ١٣٨٥، ص١١٠، ١٣٨٥هـ.ش.
٣. شفيع آبادي، عبد الله وناصري، غلام رضا، ١٣٩٢، ص٩٠ ـ ٩١.
٤. كوري، جيرالد، ١٣٨٥، ص١٠٧، ١٣٨٥هـ.ش.

الذهني للشرائط والظروف. وعليه فإن المعالجين من أتباع ألفرد أدلر لا يلتفتون كثيراً إلى الواقعيات كما هي في الحقيقة، ويتعرّضون لتفسير الأشخاص للواقعيات[١]. إن الظاهراتية تعني الاهتمام بالعالم الداخلي لكل فرد من أجل كشف واقعية أحد المفاهيم الأصلية لرؤية ألفرد أدلر[٢].

البحث

نقد ومناقشة المباني الأنثروبولوجية لنظرية علم النفس الفردي لأدلر من زاوية الإسلام

منذ سنوات متمادية والنظريات وتطبيق الاستشارات تواجه تحدياً بسبب عنصرية هذه النظريات والاستشارات، واختصائصها بأشخاص معينين، واقتصارها على ثقافة واحدة، وإجحافها بحق القوميات الخاصة. ومن هنا فقد تمّ القيام بالكثير من الأعمال فيما يتعلق بمقولة تعدد الثقافات[٣]. إن نظريات علم النفس لا تنشأ في الخلأ والفراغ، بل إن تبلورها يتوقف على سلسلة من الأصول والركائز التاريخية والاجتماعية والفلسفية والشخصية، وهي من ثمار ونتائج العصر الذي تتبلور فيه[٤]. إن من بين أسباب اختلاف النظريات المتنوّعة في حقل علم النفس، هو اختلاف المنظرين بشأن الإنسان وشخصيته. لا شك في أن فهم المستشار وإدراكه لحقيقة الإنسان تترك أثراً في نوع تشخيصه والتدخلات التي يقوم بها[٥]. كما أن المستشارين طبقاً لبعض الموارد يعمدون إلى انتخاب نظرية والاستفادة منها، ومن بين هذه الموارد عبارة عن: عقائد المستشير حول شخصية وماهية الإنسان[٦]. إن دراسة النظريات تثبت أن جميع هذه النظريات تقريباً تعمل ـ بالنظر إلى فهمها للإنسان والوجود وكذلك الهدف

---

١. يوهانسن، ثور، ١٣٩٣، ٢٠١٠، ترجمه إلى اللغة الفارسية: فريد براتي سده، ص٤٦ ـ ٤٧، ١٣٩٣هـ.ش.
٢. ساعتجي، محمود، ١٣٨٣، ص٣٣، طهران، ١٣٨٣هـ.ش.
٣. مانتي، روبرت، *مشاور و مراجع: راه هاي يافتن راه حل هاي مشكلات* (المشاور والمراجع: طرق العثور على حلول للمشاكل)، ١٩٩٧؛ ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن مشكبيد حقيقي، وأمير قربان بور لفمجاني، ص٣٩، انتشارات بلور، ط ١، رشت، ١٣٨٩هـ.ش.
٤. شفيع آبادي، عبد الله وناصري، غلام رضا، ١٣٩٢، ص٩.
٥. كوري، جيرالد، ١٣٨٥، ص٧.
٦. شفيع آبادي، عبد الله، ١٣٩١، ص١١٢.

والغاية من الحياة ـ على وصف الضرورات والمحظورات السلوكية بهدف الحصول على السلامة النفسية والمعيارية لحياة أفضل. لا شك في أن عدم الالتفات إلى النسيج الثقافي والديني للمراجعين في صياغة المفاهيم الموردية والجزئية لمشاكلهم، بالإضافة إلى التشخيص غير الدقيق، يتجلى في توصيف الحلول وقلة تأثير الفنون العلاجية. وذلك لأن المراجعين يحضرون بطيف من التنوّع في جلسة المشاورة، وإن واحداً من هذه الاختلافات الثقافية هو الاختلاف في الدين والمذهب مع المستشار. إن الدين والروحانيات أبعاد ثابتة من التنوّع الثقافي حيث تواجه علماء علم النفس والمستشارين في العمل التمريضي. لا شك في أن هذا البُعد من أهم الأبعاد الثقافية في بلورة معتقدات وقيَم وسلوكيات الشخص[١]. إن الاهتمام بالمباني الثقافية والدينية المختلفة للمراجعين يعدّ واحداً من ضرورات مسألة المشاورة فيما يتعلق بصياغة المفاهيم الموردية والجزئية[٢]. وعلى هذا الأساس فإن السبب الرئيس وراء بحث ومناقشة هذه النظرية من زاوية التعاليم الإسلامية، هو الالتفات إلى الاختلافات الثقافية. ومن هنا لو عملنا على نقد ومناقشة مباني نظريات المشاورة من زاوية مباني الدين الإسلامي ـ بوصفه واحدا من مقوّمات الثقافة الإسلامية ـ فإن جدوائية وتأثير الفنون المقتبسة من هذه النظريات سوف تتجلى في الثقافة الإسلامية بشكل أكبر.

التأكيد على البُعد الاجتماعي للإنسان

إن من بين الموارد الجديرة بالتأمّل في نظرية ألفرد أدلر بشأن الإنسان، تأكيده المفرط على البُعد الاجتماعي للإنسان (العلاقة الاجتماعية) والغفلة عن سائر أبعاده الوجودية الأخرى، والنظرة الأحادية حول ماهية الإنسان. وفي الحقيقة فإن أدلر قد ابتلي بالرؤية الضيّقة في حقل معرفة الإنسان وطبيعته وماهيته، ومن بين الأدلة الرئيسة على ذلك غلبة النزعة الإثباتية على الزمان حيث عمد إلى التنظير في هذا المجال. فعلى الرغم من أن الإنسان يولد في مجتمع صغير باسم الأسرة، ثم يعيش بعد ذلك ضمن المجتمع، بيد أن جميع علاقات الإنسان لا يمكن حصرها واختزالها بالمجتمع.

---

١. انظر: يوهانسن، ثور، ١٣٩١.

2. See: Sperry, Len, & Carlson, Jon. (2013).

إن الإنسان ـ في ضوء تعاليم الدين الإسلامي ـ بالإضافة إلى المجتمع، يقيم ارتباطاً مع ذاته ونفسه[١]، ومع خالقه[٢]، ومع الآخرين[٣]، ومع الطبيعة[٤] أيضاً. وقد تمّت الغفلة في نظرية أدلر عن ثلاثة موارد من هذه المقولات، ونعني بذلك: العلاقة مع الذات، والعلاقة مع الله، والعلاقة مع الطبيعة. عندما يتم حصر الأبعاد الوجودية للإنسان ببُعده الاجتماعي، عندها سيتم تحديد السلوكيات التي تشبع هذه الأبعاد والاحتياجات المرتبطة بها أيضاً. ونتيجة لذلك لن يكون هناك معنى لعبادات من قبيل الصلاة والصوم وما إلى ذلك. إن لازم هذه الرؤية عدم الالتفات إلى معنى الروح والفطرة بالنسبة إلى الإنسان، حيث لم يلتفت إلى ذلك عموم المنظرين من علماء النفس، ومنهم ألفرد أدلر بسبب ذهابهم إلى الرؤية الإثباتية.

إن لألفرد أدلر رؤية خاصة ومحدودة تجاه ماهية الإنسان، في حين أن للإسلام رؤية مختلفة إلى الإنسان. إن الإنسان من وجهة نظر الإسلام كائن ذو بعدين، وأحد هذين البعدين هو البُعد الجسماني، حيث يتعلق بالاحتياجات الغريزية والحياتية. والبُعد الآخر هو البُعد الروحاني وغير الجسماني للإنسان حيث يندرج هذا البُعد تحت عناوين من

---

١. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾ البقرة (٢): ٢٠٧، وقوله تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ الإسراء (١٧): ٧، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ التحريم (٦٦): ٦، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾ الحشر (٥٩): ١٩. وقول أمير المؤمنين عليه السلام: «عباد الله زنوا أنفسكم» نهج البلاغة، الخطبة رقم: ٩٠.

٢. كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ البقرة (٢): ١٥٦، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ الإنشقاق (٨٤): ٦.

٣. كما في قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ النساء (٤): ١، وقوله تعالى: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ الفرقان (٢٥): ٦٣، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ﴾ الحجرات (٤٩): ١١، وقوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ آل عمران (٣): ١٥٩.

٤. كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ البقرة (٢): ١٦٤.

قبيل: الروح والفطرة. وفي الحقيقة فإن الكثير من الأفعال التي يقوم بها الإنسان المسلم، بما في ذلك العبادات، من قبيل: الصلاة والصوم وطلب العلم ومساعدة الآخرين، إنما تأتي في سياق إشباع حاجاته الروحانية والفطرية، من أجل التقرّب من الله سبحانه وتعالى.

الإرادة الحرّة

كما أن تأكيد أدلر على الإرادة جدير بالتأمّل أيضاً. لم يكن أدلر يؤمن بالتقدير والمصير، وكان يرى أن الإنسان يمكنه أن يصنع مصيره بنفسه. يذهب أنصار أدلر إلى الاعتقاد بأن القيود والمحدوديات البيئية أو الحياتية قد تمنع في بعض الأحيان من تحقيق رغبات الإنسان[١]. كما أنه يرى أن الإنسان كائن حيادي من حيث الماهية، فلا هو بالصالح ولا هو بالطالح. إن الإنسان يمتلك القدرة على الاختيار ويستطيع السعي نحو الأفضل[٢]. وبطبيعة الحال فإن القول بأن الإنسان يستطيع أن يصنع مصيره، ينطوي على ناحية إيجابية؛ إذ يثبت أن الإنسان يمتلك إرادة وحرية في اتخاذ القرارات والعمل على أساس ذلك. ومن ناحية أخرى فإن تأثير بعض العوامل من قبيل المجتمع والبيئة والوراثة على الأعمال الإرادية وإن كان لا يمكن إنكاره، ولكن لا يمكن لأيّ شيء من هذه الأمور أن يسلب إرادة الإنسان أو يشلّ قدرته على الاختيار[٣]. ومن الضروري التذكير بهذه النقطة وهي أن ألفرد أدلر وإن كان لا يؤمن بالمصير والتقدير، ويرى أن الإنسان حرّ ومريد في صنع مصيره، إلا أنه لم يكن ـ في الوقت نفسه ـ يؤمن بأن الإنسان يمكنه أن يكون كل ما يشاء؛ وذلك لأن حرية الإنسان محدودة ومقيّدة[٤]. وهذا يعني أنه يذهب إلى القول بالجبر المعتدل، وهو في ذلك يُشبه القول بالقضاء والقدر الإلهي في التعاليم الإسلامية تقريباً، إلا أن الاختلاف الجوهري بين رؤية أدلر والرؤية الإسلامية يكمن في أن أنصار أدلر يذهبون إلى الاعتقاد بأن هذه القيود والمحدوديات في الإرادة تنشأ من قيود البيئة والعوامل الوراثية، وهذه هي نقطة اختلاف

١. شفيع آبادي، عبد الله، ١٣٩١، ص٨٦.
٢. يوهانسن، ثور، ١٣٩١، ص٤٨.
٣. فتح علي، محمود، ١٣٨٤، ص٣٣.
٤. كوري، جيرالد، ١٣٨٥، ص١٠٧، ١٣٨٥هـ.ش.

الرؤية الإسلامية عن رؤية ألفرد أدلر. وعلى الرغم من أن نتيجة هذا الاعتقاد الأدلري (الجبر المعتدل) قد تشبه القضاء والقدر الإلهي في السلوك والعمل، إلا أنهما يختلفان في الماهية والمباني. وذلك لأن هناك بين المسلمين من يؤمن بأن الإنسان حرّ في انتخاب أفعاله وأن يتخذ قراراته في الحياة، إلا أنهم يرون أن مجرّد الحرية في اتخاذ القرار لا يضمن تحقق النتيجة النهائية في الخارج وعلى المستوى العملي، لأن نتائج الخيارات كلها بيد الله ومشيئته[١]. وقد ورد هذا المعنى في آية من سورة الكهف صراحة في بيان عقيدة المسلمين؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا * إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾[٢]. وقد حدث في الحياة اليومية مراراً أن يتخذ الشخص قراراً ويخطط له، وتكون جميع الظروف والشرائط متوفّرة ومعدّة لإنجاز الأمر، ومع ذلك لا يُكتب التحقق لما أراد. وفي تفسير هذه الظاهرة يجب القول إن تأثير إرادة الإنسان ـ من وجهة نظر الإسلام ـ ليس حتمياً في تحقيق النتائج. إن إرادة الإنسان في التعاليم الإسلامية تقع في طول إرادة الله سبحانه وتعالى، وإن للقضاء والقدر الإلهي دوراً في تحقق الأمور. بمعنى أنه لو كانت جميع الأمور والأرضيات معدّة لوقوع حادثة ما، ولم تتعلق إراد الله ـ أو القضاء الإلهي بعبارة أخرى ـ بتحقق تلك الحادثة، فإنها لن تتحقق. وهذا الأمر يتسق مع الكلمة الشهيرة لأمير المؤمنين عليه السلام، إذ يقول: «عرفت الله سبحانه بفسخ العزائم، وحل العقود، ونقض الهمم»[٣].

إن الإنسان في التعاليم الإسلامية ليس مكرها على القيام بأفعاله الاختيارية، ولا هو مستقل عن إرادة الله، بل هو في ذلك بين أمرين. إن فاعلية الإنسان في التعاليم الشيعية، لا تتنافى أبداً مع إرادة الله فيما يتعلق بأفعال العباد، بل هذا عين الواقع، وإن المعرفة الصحيحة لله والإنسان والإدراك الدقيق لماهية الفعل الاختياري، ترشدنا إلى هذه الحقيقة. إن الناس في القيام بأفعالهم ليسوا مستقلين عن الله ولا مستغنين عنه، وبالإضافة إلى تأثير إرادة وقرار الإنسان في إنجاز الأمور، فإن إذن الله وتقديره وإرادته مؤثرة على مستوى أكبر.

---

١. يوهانسن، ثور، ١٣٩١، ص٩٣.

٢. الكهف (١٨): ٢٣ ـ ٢٤.

٣. *نهج البلاغة*، الحكمة رقم: ٢٥٠.

وبعبارة أخرى: إن إرادة الله قد تعلقت بأن تصدر أعمالنا عنا بإرادتنا، ولو أنه سبحانه لم يُرد ذلك، لما كان هناك أيّ تـأثير لإرادتنـا[١]. إن الإنسـان فاعـل لأعمالـه، وأن أفعالـه الإراديـة والاختيارية تصدر عنه بفعل إرادته واختياره. وفي الوقت نفسه لا يمكن غض الطـرف عـن أن أصل نظام الوجود وجميع عالم الخلق ـ والذي يشكل الإنسان وإرادته جزءاً منه ـ يقـوم على إرادة الله ومشيئته. لو قام شخص في لحظة معينة بالعمل (أ)، فإن إمكان تحقـق هـذا العمل يتوقف على إرادة الله ومشيئته. إن العبارة السابقة لا تعني أن الشـخص مجـبر علـى القيام بعمل خاص، وإنما تعني أن الله إذا لم يشأ ولم تتعلق إرادته بصدور ذلك الفعل مـن العبد، لما تمكن العبد من القيام بذلك الفعل أبـداً. إن القـول باختيـار الإنسـان وأنـه يقـوم بأفعاله بإرادته لا يعني أبداً استقلاله وسيطرة وهيمنة إرادته على إرادة الله سـبحانه وتعـالى. إن قدرة الشخص على إنفاذ إرادته وتوفّر سائر الشـرائط الأخـرى، تتوقـف بأجمعهـا علـى مشيئة الله وإذنه. وهذه العبارة لا تعني ـ بطبيعة الحال ـ أن الله فاعل لتلـك الأعـمال. فـإن إرادة الله ـ من وجهة نظر الإسلام ـ لا تحلّ محلّ إرادة الإنسان أبداً[٢].

مسؤولية الإنسان

كما أن الشعور بالمسؤولية في نظرية ألفرد أدلر يدعو إلى التأمّل أيضاً. فإن نتيجة الحصـول علـى الإرادة الحـرّة هـي تقبّـل المسـؤولية. ويبـدو أن أدلـر يوافـق علـى حريـة الإنسـان ومسؤوليته[٣]. بيد أن النقطة الهامة والاختلاف الجوهري بين رؤيته ورؤية الإسلام تكمـن في حجم وسعة هذه المسؤولية. فمن وجهة نظر الإسلام، حيث لا تقتصـر حياة الإنسان علـى الدنيا، وإنما تستمرّ إلى الآخرة أيضاً، فإن الإنسان سوف يكـون مسـؤولاً حتـى عـن حياتـه الأخروية في يوم القيامة أيضاً. ومن جملة فوائد هذا الأمر تأصـيل القـيَم في وجـود وكيـان الإنسان المسلم. بمعنى أن الإنسان المسلم إنما لا يكذب ولا يسـرق ولا يظلم؛ لأنه يعلـم أن عليه أن يمثل بين يدي الله يوم القيامة، وعليه أن يتحمل مسؤولية أعمالـه التـي ارتكبهـا

---

١. رجبي، محمود، ١٣٨٤، ص١٦٦ ـ ١٦٧.
٢. واعظي، أحمد، ١٣٨٥، ص١١٨.
٣. يوهانسن، ثور، ١٣٩١، ص٦٥.

في الدنيا. وعليه فإن مسؤولية الفرد المسلم لا تقتصر على حياته الفردية والاجتماعية في هذه الدنيا فقط، وإنما تشمل حياته الأخروية أيضاً. وفيما يتعلق بحجم ومستوى مسؤولية الإنسان يقول الإمام علي عليه السلام: «اتقوا الله في عباده وبلاده فإنكم مسؤولون حتى عن البقاع والبهائم»[١]. وبذلك نلاحظ أن الإنسان مسؤول من وجهة نظر التعاليم الدينية، ولكنه ليس مسؤولاً عن ذاته وإشباع حاجاته فحسب، بل هو كذلك مسؤول عن الآخرين، بما في ذلك المدن وحتى الحيوانات أيضاً.

الغائية الخيالية

إن النزعة الغائية الخيالية[٢] هي الأخرى من المفاهيم الجديرة بالنقد في نظرية ألفرد أدلر. لقد كانت فلسفة (As if) التي أبدعها هانس فيهينغر (١٩٦٥م) قد تركت بتأثيرها على اتجاه ألفرد أدلر. فقد ترك هذا المعنى تأثيره على الغايات والأهداف الخيالية لأدلر. إن الأخيلة[٣] أفكار ليس لها وجود في العالم الواقعي، ولكنها تساعد الناس على مواجهة الحقائق بشكل أفضل. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن الفكرة القائلة بأن جميع الناس يولدون وهم متساوون فكرة خيالية، وعلى الرغم من عدم واقعيتها إلا أنها تشكل دليلاً ومرشداً لنا في حياتنا اليومية. ولكنه خيال نافع للتعاطي والتعامل مع الآخرين بشكل أفضل، ولم يكن حقيقة واقعية. وفي الحقيقة فإن رسالة هذا الرأي لأدلر وفلسفة (As if) هي أننا نتعامل مع القيَم الأخلاقية كما لو كانت أموراً واقعية وحقيقية في حين أنها ليست كذلك في الواقع فهي ليست حقيقية[٤]. إن هذا الرأي من أدلر يتماهى ويتسق مع الإطار الظاهراتي لنظريته أيضاً[٥]. إن عدم واقعية القيَم الأخلاقية من المباحث الهامّة في فلسفة الأخلاق، حيث يمكن بحثها ومناقشتها من ناحيتين، فهي من ناحية تعود إلى الأنثروبولوجيا أيضاً، ونتيجة هذه

---

١. *نهج البلاغة*، الخطبة رقم: ١٦٧.

2. Fictional Finalism

3. Fictions

4. Sharf. Richard S (2012), P. 126.

٥. كوري، جيرالد، ١٣٨٥، ص١٠٧، ١٣٨٥هـ.ش؛ شفيع آبادي، عبد الله وناصري، غلام رضا، ١٣٩٢، ص٨٧، ١٣٩٢هـ.ش؛ ساعتجي، محمود، ١٣٨٣، ص٣٣، طهران، ١٣٨٣هـ.ش.

الرؤية هي أن الإنسان في باطنه ودخيلته حيادي تجاه القيَم الأخلاقية (كما سبق أن ذكرنا)، وأن هذه القيَم تقع مورداً لاهتمام الإنسان بما تحتوي عليه من الآليات المحتملة. إن هذه الرؤية تخالف النص الصريح للقرآن الكريم؛ في قوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾[٢]. حيث تدلّ هذه الآيات على أن للعمل الصالح والعمل القبيح حقيقة واقعية، وأنهما يتركان أثراً واقعياً على روح الإنسان ونفسه. إن الإنسان طبقاً للتعاليم الإسلامية يمتلك بُعداً فطرياً تقع على عاتقه مهمة تحديد جانب من كليات الفضائل والرذائل الأخلاقية. إن جميع الناس يمتلكون القدرة على تمييز بعض مصاديق الخير والشر. فقد أقرّ جميع الناس عبر التاريخ بحسن الصدق والشجاعة والإيثار والعدالة وما إلى ذلك، كما أقروا بقبح الكذب والغش والظلم وما إلى ذلك من الموبقات الأخرى[٣]. إن هذه الأمور من الموارد التي يقرّ بها الكثير من الناس، بل وربما جميع البشر في جميع أقطار الدنيا ـ بما في ذلك المناطق والأصقاع التي لم يكن لها حظ من تعاليم الأنبياء ـ وهذا يشكل دليلاً على فطرية بعض الأمور الأخلاقية. ومن ناحية أخرى فإن القول بعدم واقعية القيَم الأخلاقية ينطوي على تداعيات وتبعات خطيرة لا يمكن المرور عليها مرور الكرام. فلو لم يكن هناك واقعية وحقيقة للعبارات الأخلاقية، سوف يترتب على ذلك نتائج، ومن بينها: عدم قابلية القضايا الأخلاقية للاتصاف بالصدق والكذب، وعدم وجود المعيار لمعقولية الأحكام الأخلاقية، والتعددية الأخلاقية، والنسبية الأخلاقية. وفيما يتعلق بالمورد الأول، يجب القول إن الصدق يعني مطابقة القضية للواقع، والكذب يعني عدم مطابقة القضية للواقع. وعليه عندما تكون القضايا الأخلاقية إنشائية وغير واقعية، عندها لا يكون هناك معنى للكلام عن صدق وكذب القضايا الأخلاقية. وفيما يتعلق بالمورد الثاني يجب القول إن البيان العقلاني للأحكام الأخلاقية إنما يكون ممكناً عندما تقوم هناك علاقة منطقية بين القيَم والحقائق الخارجية، وأما إذا كانت الأحكام الأخلاقية من سنخ الإنشائيات، لن تكون هناك أيّ علاقة منطقية فيما بينها، بل ولن يكون

١. الشمس (٩١): ٨.
٢. الإسراء (١٧): ٧.
٣. گرامي، عبد الحسين، ١٣٨٧، ص١١٦.

بإمكان أيّ دليل عقلي أن يثبتها. وفيما يتعلق بالتداعيات والتبعات السلبية المترتبة على هذا الكلام، يجب القول: إن من بين النتائج المترتبة على هذا الاعتقاد أن جميع النظريات والأحكام الأخلاقية مهما كانت متعارضة ومتناقضة سوف تكون مقبولة بنسبة واحدة. من ذلك على سبيل المثال أن قضية «الصدق حسن» وقضية «الصدق قبيح» سوف تكونان معتبرتين بدرجة واحدة، وهذا في الحقيقة ضرب من الجمع بين النقيضين، وهو باطل بالبداهة. وفيما يتعلق بالتبعة الرابعة المترتبة على عدم الواقعية، يمكن القول أيضاً: إن النسبية في الحقل الأخلاقي واحدة من تداعيات عدم واقعية المفاهيم الأخلاقية. إذ عندما لا تكون للأحكام الأخلاقية أيّ جذور في الحقيقة والواقع، وكانت تابعة للرغبات الفردية أو الأذواق الاجتماعية، فإن هذه الأحكام الأخلاقية بطبيعة الحال سوف تكون عرضة للتتغير بتغيّر الأذواق والرغبات لدى الأفراد أو توجهاتهم الاجتماعية. إن السلوك الذي يُعدّ اليوم حسناً، سوف يعتبر في قابل الأيام بفعل التغيير والتحوّل الاجتماعي قبيحاً، وإن السلوك الذي يُعدّ في ظلّ بعض الظروف الفكرية والاجتماعية الخاصّة قبيحاً، سوف يُعدّ بفعل التغيّر الطارئ على تلك الظروف حسناً[1]. في حين أن القيَم الأخلاقية تقوم على حقائق عينية، وإن المفاهيم التي تستعمل في الأخلاق بوصفها من المفاهيم القيَمية، ليست مستقلة عن المفاهيم النظرية والواقعية[2].

ومن بين النتائج المترتبة على هذا الرأي، أنه لا يكون هناك معنى لنقد السلوك الأخلاقي وغير الأخلاقي للآخرين؛ إذ عندما نقرّ بالنسبية، لن يكون هناك من وجود للحسن والقبح الحقيقي في العالم الخارجي. لأن الأخلاقيات في الحقيقة ليس لها واقعية عينية، وإنما هي أمور تابعة للأذواق والأمزجة. وهكذا لا معنى للسعي من أجل الحصول على الأحكام الأخلاقية؛ إذ لا واقعية لها طبقاً لهذه الرؤية. وإن السعي وراء العثور على أجوبة لأسئلة من قبيل: هل إسقاط الأجنة أمر صائب؟ وهل الموت الرحيم إجراء صحيح؟ وهل قتل آلاف الأبرياء من البشر بأسلحة الدمار الشامل سلوك سويّ؟ ستكون كلها جهود اعتباطية

---

١. مصباح اليزدي، محمد تقي، ١٣٨٨، ص٣٣.

٢. مصباح اليزدي، محمد تقي، ١٣٩٢، ص٣٣١.

وعبثية، ولا معنى لها. وسوف تكون الأخلاق جوفاء وفارغة من المحتوى ولن يبقى شيء منها. كما أن الرأي الواقعي أو غير الواقعي الأخلاقي، يبيّن الحدود الأخرى في الحياة أيضاً. وإن السياسة والاقتصاد (الربا والحلال والحرام)، والعلاقات المتبادلة بين الأفراد، وتربية الأولاد، والزواج وما إلى ذلك من مفردات الحياة، سوف تتأثر جميعها بهذه القضية. لو لم يكن للأخلاق واقعية عينية، لا تعود هناك قيود أو حدود تحدّ من سلوك الأشخاص. نعلم جيداً أن جهود الأنبياء إنما كانت تصبّ في إطار تكميل القيَم الأخلاقية، وقد روي عن النبي الأكرم ’، أنه قال: «إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق». وفي هذه الحالة فإن هذه القيَم إذا لم تكن تعكس الواقع، فإن واحداً من الأهداف الرئيسة للأنبياء سوف تفقد معناها[1]. ورد في بعض كتب نظريات الشخصية المثالية بشأن شاب يافع كان قد راجع أدلر بسبب شعوره بالذنب من الاستمناء، فأجابه أدلر إن الجمع بين هذين الأمرين (الاستمناء والشعور بالذنب) كثير عليك، فإما أن تستمني دون شعور بالذنب، أو تشعر بالذنب دون استمناء[2]. وعلى الرغم من كون هذا مجرد مثال سريري، إلا أنه في الحد الأدنى يبيّن جانباً من رؤية ألفرد أدلر بشأن الأخلاقيات.

وقد عمد أدلر إلى تسرية حتى هذه اللاواقعية إلى معنى الإله أيضاً. فقد ذهب إلى الاعتقاد بأن الله بالنسبة إلى العالم النفسي فكرة ذهنية، وبالنسبة إلى رجل الدين حقيقة واقعية. إن الجهود الإنسانية جوهرة إنسانية، ومن خلال بيان هذا الموضوع القائل بأن الأفراد يتجهون على الدوام نحو الأهداف المنشودة وكأنها موجودة، قد اعتبر فكرة الإله بوصفها انعكاساً غائياً أو تجلياً عينياً للغاية النهائية. وقد تعرّض أدلر إلى النقد بسبب تجاهله للدور الواقعي والعملي لله في حياة الأشخاص، وأن الحياة ليس لها أيّ معنى داخلي[3]. طبقاً لرؤية أدلر فإن الرغبة في الاقتراب من الله، واتباع أوامر الله، والاتحاد معه،

---

١. انظر: خواص، أمير، وحسيني قلعه بهمن، أكبر، ودبيري، أحمد، وحسين شريفي، أحمد، وباكبور، علي، وإسلامي، محمد تقي، ١٣٨٨.

٢. شولتز، دوان، وشولتز، سيدني ألن، ١٣٨٣، ص١٥١.

٣. يوهانسن، ثور، ١٣٩١، ص٦١ ـ ٦٢.

تمثل أهداف الجهود الإنسانية من أجل الوصول إلى الكمال. وطبقاً لرؤية أتباع أدلر فإن فكرة الإله ـ وليس الله بوصفه وجوداً حقيقياً وواقعياً ـ تؤدي بنا إلى التمكّن من تعريف معنى الكمال من زاوية الفرد والمجتمع في إطار تحقيق الأهداف والغايات المعنوية والروحية في المستقبل، وخلق المسارات المعرفية والشعور العاطفي المناسب[1]. هذا في حين أن الله سبحانه وتعالى من وجهة نظر الإسلام هو خالق الناس والحيوانات والسماء والأرض وجميع الكائنات في الكون وعالم الوجود أيضاً: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[2].

وفي الحقيقة فإن الأنثروبولوجيا الإسلامية لا يمكن أن تكون من دون الخوض في معنى الإله؛ إذ أن جميع المسلمين ـ طبقاً لتعاليم الدين الإسلامي ـ يعتقدون بأن الناس هم خلق الله، وإن الله لا يعدّ موجوداً (وجوداً) واقعياً بالنسبة إلى علماء الدين فقط (كما كان أدلر يقول أن الله لا يكون شيئاً واقعياً وحقيقياً إلا عند رجال الدين)، بل هو موجود واقعي بالنسبة إلى جميع المسلمين، حيث تقوم بينهم وبين الله علاقة وارتباطاً تكوينياً، ويتجهون إليه سيراً نفسياً وذاتياً: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾[3]، و﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾[4].

إن من بين أهم أنحاء أسلوب حياة الإنسان المسلم، ارتباطه بخالقه، وهذا ما يؤكده وضع العبادات، بما في ذلك الفرائض اليومية الخمسة: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾[5]. هناك في كل علاقة ارتباط بين طرفين في الحدّ الأدنى، وإن العلاقة بين الإنسان وبين الله بدورها ذات طرفين أيضاً. وفي بعض العلاقات يكون أحد الأطراف فاعلاً، والطرف الآخر منفعلاً. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن العلاقة بين الإنسان والأشياء المحيطة به، يكون الإنسان فيها فاعلاً وسائر الأشياء الأخرى منفعلة. وفي بعض العلاقات

1. See: Ambrus, Z. (2009).

٢. الرعد (١٣): ١٦؛ الزمر (٣٩): ٦٢.

٣. الانشقاق (٨٤): ٦.

٤. البقرة (٢): ١٥٦.

٥. النساء (٤): ١٠٣.

الاجتماعية الأخرى، يقف الإنسان في قبال سائر الناس، ويكون الأشخاص الآخرون فاعلون مثله، ويتأثرون به ويؤثرون فيه بشكل متزامن. إن الفرق بين العلاقات الإنسانية المتبادلة والعلاقة القائمة بين الإنسان والأشياء، يكمن في أن تأثير الأشياء على الإنسان تأثير لا شعوري، في حين أن تأثير الأشخاص على بعضهم تأثير واع ومطلوب، وبالتالي لا يمكن اعتبار تأثير الأشياء أمراً فاعلاً. وهناك نوع من العلاقات لا يكون فيها أحد الأطراف منفعلاً أبداً، وأن العلاقة القائمة بين الإنسان وبين الله من هذا القبيل. ويتم التعرّض إلى بحث هذه العلاقة والارتباط وكيفيته في البحوث الاعتقادية إلى حدّ كبير. وفي الرؤية الكونية الإسلامية يتم بحث العلاقة والارتباط التكويني بين الله والإنسان. إن العلاقة التكوينية القائمة بين الله والإنسان علاقة بين الخالق والمخلوق، وبين الخالق الذي يمثل الكمال المطلق، وبين المخلوق الذي يمثل الحاجة والفقر المطلق، والذي أودع الله فيه بعض الاستعدادات والطاقات الكامنة بإرادته. وقد أشار الله سبحانه وتعالى إلى هذه العلاقة الوجودية والتكوينية بينه وبين الإنسان في القرآن الكريم، بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾[1].

هذا مع أن العلاقة مع الله من وجهة نظر أدلر يتم النظر إليها بما هي غاية وهدف في المستقبل بوصفها غاية خيالية وذهنية لا واعية، في حين أنها من وجهة نظر الدين تعدّ بحثاً مقدساً عن حقيقة عينية[2]. وإن علاقة الإنسان بالله في الإسلام علاقة حقيقية وليست علاقة ذهنية. وإن الإنسان من خلال العبادة واتباع الأوامر الإلهية يقترب من الله على نحو وجودي. إن الإسلام يرى أن جميع العالم وجميع الكائنات ـ ومن بينها الإنسان ـ مخلوقات لله، ولذلك فإنها تقيم معه علاقة تكوينية واقعية، ومن هنا يجب على المكلف ـ من أجل الحفاظ على هذا الارتباط ـ أن يمارس هذه التكاليف ومن بينها الصلاة خمس مرّات في اليوم في الحد الأدنى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾[3]. وذلك لأن العبادة ـ التي هي الغاية

١. الانشقاق (٨٤): ٦.
٢. يوهانسن، ثور، ١٣٩١، ص٦٧.
٣. طه (٢٠): ١٤.

من خلق الإنسان في المنظور الإسلامي: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[١] ـ مقرونة بالطاعة. وأن المسلم حيث يكون مخلوقاً وعبداً لله يجب عليه أن يطيع أوامر الله، وأن هذه الطاعة تتجلى على شكل أنواع العبادات الثابتة.

عقدة النقص (مصدر أكثر الدوافع الإنسانية)

إن عقدة الشعور بالنقص نقطة أخرى من موارد النقد في هذه النظرية. إن مصدر الكثير من جهود الإنسان ـ من وجهة نظر أدلر ـ تكمن في عقدة شعوره بالنقص. وبشكل عام لا يمكن القبول بالنظرة التي تحصر الدوافع الإنسانية بعامل واحد فقط. وكما سبق أن ذكرنا، فإن الإنسان ـ من وجهة نظر الإسلام ـ كائن ذو بُعدين. فمن ناحية نجد أن جميع أفعال الإنسان ذات مستويين؛ المستوى الظاهري، والمستوى الباطني، والمستوى الباطني يتمثل في نوايا الأشخاص. فإن نية الشخص إذا كانت لله، فإن روحه سوف تتكامل، وتقترب من الله بنحو من الأنحاء. وفي الحقيقة فإن الاقتراب من الله يعني من بعض الجهات أن الإنسان قد أوجد في ذاته بعض الصفات الإلهية وخصائصها. ومن ناحية أخرى فإن هذا القرب من الله يعني أن جميع أفعال الإنسان ـ بما في ذلك تلك الأفعال اليومية والروتينية ـ يمكن أن تصبّ في مسار الهدف النهائي المتمثل في تسامي وازدهار الفطرة الإنسانية. فإن أموراً من قبيل: تناول الطعام، والاستجمام والاستراحة، والعمل والنشاط، وتحصيل العلم، وتلبية الرغبات الجنسية ضمن الأطر المشروعة، يمكنها بأجمعها أن توفر الأرضية لازدهار وتكامل الفطرة الإنسانية، شريطة أن تكون من أجل الله والحصول على مرضاته: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[٢]. إن هذه الموارد بأجمعها تثبت أهمية النية والدافع وأسباب السلوك في الإسلام. وفي الحقيقة فإن النية تمثل روح عمل الشخص المسلم، وإذا كان ظاهر أفعاله وأعماله حسناً، ولم تكن نيته ودافعه في ذلك مرضاة الله سبحانه وتعالى، فإن أعماله رغم حسنها الظاهري لن تكون مقبولة عند الله سبحانه

١. الذاريات (٥١): ٥٦.
٢. الأنعام (٦): ١٦٢.

وتعالى. وعلى هذا الأساس فإن الدافع في جميع الأفعال الجوانحية والجوارحية للإنسان من وجهة نظر التعاليم الإسلامية ـ خلافاً لرؤية أدلر القائل بأن عقدة الشعور بالنقص تمثل منشأ ودافعاً للكثير من النشاطات الإنسانية ـ يمكن أن تكون من أجل اكتساب مرضاة الله، وفي هذه الحالة فإن الإنسان سوف يسير في طريق القرب من الله سبحانه وتعالى. وإن الهدف والغاية من الحياة واحدة من أهم الأبحاث في اتجاه ألفرد أدلر. وربما أمكن القول إن الفارق الأهم بين رأي أدلر وما ورد في تعاليم الإسلام حول الإنسان، يعود إلى الغاية والهدف من الحياة. والنقطة الجديرة بالتأمل في بيان الغاية الرئيسة من الحياة من وجهة نظر أدلر أنه يعتبرها عبارة عن التغلب على عقدة الشعور بالنقص وطلب الكمال. وهو يرى أن الاستعلاء وطلب الكمال يمكن أن يختار المسار الإيجابي والسلبي. إلا أنه لم يبيّن سبب هذا الافتراق، وما الذي يحدث حتى يعمل الشخص على توجيه رغبته في الكمال نحو المسار الإيجابي المتمثل بخدمة الآخرين والتربية والتعليم، في حين يعمل الشخص الآخر على توجيه مساره الاستعلائي في طلب الكمال في الاتجاه السلبي المتمثل باكتناز الأموال وحب الجاه والثروة والمناصب عبر سلوك الطرق السياسية الخاطئة. والسؤال الأكثر جدية في هذا الشأن هو: هل هذا المورد وحده هو الذي يشكل الغاية من الحياة؟ إن هذه الرؤية إلى الحياة وأهدافها تتعارض مع تعاليم الدين الإسلامي. إن الإنسان المسلم يسعى ـ من وجهة نظر الدين الإسلامي ـ من وراء جميع أفعاله إلى هدف وغاية خاصة. إن هذه الغاية موجودة في جميع أفعال الإنسان، وتسمّى النية. وبالنظر إلى نية الشخص المسلم والمؤمن يمكن اعتبار جميع حياته هادفة. إن هذه الغاية في حياة الإنسان المسلم والمؤمن تنشأ من رؤيته الصحيحة والصائبة إلى أصل خلق الكون والإنسان. إن هذا الإنسان يرى الكون والخلق بأجمعه هادفاً[1].

إن الهدف والغاية من الخلق وإرسال الرسل ـ من وجهة نظر الدين الإسلامي، إنما هو لهداية الناس وتحقيق جميع الكمالات الفطرية. وفي هذا السياق روي عن الإمام علي عليه السلام

---

١. أبو ترابي، علي، ١٣٨٦، ص٢٨٦.

في نهج البلاغة، أنه قال في بيان الغاية من إرسال الرسل وبعث الأنبياء ٨: «ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسيّ نعمته»[١]. وقد رصد الإسلام للإنسان مرحلتين من الحياة؛ إحداهما في الدنيا، والأخرى في الآخرة. وإن الحياة الدنيا مقدمة للحياة في الآخرة. وإن الغاية الأخيرة للإنسان هي القرب من الله سبحانه وتعالى. والمراد من القرب هنا هو الوصول إلى الإدراك العميق والمباشر لعلاقة الإنسان مع الله، وهو مقام يحصل بواسطة الاختيار وبفعل التكامل الحقيقي للنفس. إن القرب من الله لا يتحقق إلا من خلال العبادة، ولا يمكن للإنسان أن يتقرّب من الله من غير مسار العبادة. وبطبيعة الحال فإن العبادة من وجهة نظر الإسلام لا تقتصر على الصلاة والصوم والأفعال المناسكية فقط. وفي الحقيقة فإن الإنسان المسلم إنما يستطيع الوصول إلى هذه المرحلة من القرب الإلهي من خلال امتثال التكاليف الدينية، وأن تكون جميع أعماله في الحياة ضمن دائرة الإيمان بالله والمعاد والآخرة لغاية القرب من الله سبحانه وتعالى. إذ عندما تكون جميع أعمال الإنسان لله، فإن جميع هذه الأعمال سوف تعتبر عبادية، والعبادة تقرّب الإنسان من الله عزّ وجل[٢].

النقطة الأخرى بشأن اختلاف رؤية الإسلام عن رؤية ألفرد أدلر، تدور حول معنى الكمال. إن الكمال من وجهة نظر أدلر يكمن في تحقق بعض الخصائص التي تؤدي إلى التغلب على الشعور بعقدة النقص. كما يمكن من خلال البحث في المصادر ذات الصلة اقتباس الجهود من أجل الكمال والاستعلاء والحركة في إطار الوصول إلى الدرجات العليا لإمكانات الإنسان وتحقيق ذاته أيضاً. وهذا المعنى بدوره يختلف اختلافاً جوهرياً مع تعريف الكمال في التعاليم الإسلامية. من ذلك أن كمال الشجرة أو الحيوان ـ على سبيل المثال ـ يكمن في تفتح استعدادهما والذي يمكن التعرّف عليه من طريق المشاهدة والتجربة والاختبار. ولكن من الواضح أن كمال النبات والحيوان أدنى من الكمال الإنساني، وإن الأشخاص الذين لم يصلوا إلى الكمالات المعنوية والروحية للإنسان، لا

١. نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١.
٢. أبو ترابي، علي، ١٣٨٦، ص٢٥١ ـ ٢٥٢.

يمتلكون القدرة على إدراك الكمالات الإنسانية. ثم إن كمال الحيوان والنبات له حدّ معيّن يمكن إدراكه بسهولة، وكان هذا الحد ثابتاً بين أنواع أفراد الصنف الواحد منها عبر القرون، ويمكن الوصول إلى هذا التعريف من خلال دراسة وبحث مجموعة منها. إلا أن المعرفة الكاملة للكمالات الإنسانية ـ ولا سيّما منها الكمالات المعنوية والروحية ـ ليست من قبيل معرفة الحيوانات والنباتات التي يمكن معرفتها بواسطة المشاهدة والتجربة والاختبار؛ إذ أن الكمالات الروحية والمعنوية والفضائل المعنوية للإنسان لا تقبل الإدراك الحسّي[1]. إن الكمال عبارة عن ذلك الشيء الذي تتوقف عليه تمامية ذلك الشيء ويؤدي إلى اكتماله. إن الكمال بخلاف السعادة ـ التي يختصّ بها الإنسان ـ لا ينحصر بالإنسان، فإن للحيوان والنبات كمالاً أيضاً. من ذلك أن كمال الشجرة ـ على سبيل المثال ـ يكمن في إنتاج الثمار. وبهذا التعريف يكون الكمال بمعنى فعلية كل واحد من طاقات الإنسان؛ لأنه يستوجب كماله. من ذلك مثلاً أن الإنسان تمكن من الوصول إلى المرحلة التي يتمكن فيها من السير والنطق والتعلّم والدراسة وما إلى ذلك، عُدّ ذلك كمالاً له. وأما السعادة فهي تمثل الكمال النهائي بالنسبة له، وإن الكمال النهائي يتحقق بفعلية جميع طاقاته الكامنة، ولا سيما منها كمالاته الفطرية[2]. وهذا النوع من الكمال (السعادة) ينشأ من الاختلاف في الرؤية الأنثروبولوجية للإسلام بالمقارنة إلى رؤية ألفرد أدلر.

التأكيد على تبلور الشخصية في السنوات الأولى من الطفولة

لقد ذهب ألفرد أدلر إلى الاعتقاد بأن أسلوب الحياة الفذ للإنسان، يتبلور خلال الأعوام الستة الأولى من حياته، وأن للأحداث المقبلة تأثيرات عميقة على نموّ شخصية الإنسان[3]. وعلى الرغم من إقرارنا بدور مرحلة الطفولة في تبلور الشخصية الواقعية، ولكن يبدو أن حصر تبلور أسلوب الحياة في مرحلة الطفولة مجانب للصواب. فهل يمكن للأطفال بعمر

---

١. المصدر أعلاه، ص٢١٥ ـ ٢١٦، ١٣٨٦هـ.ش.

٢. انظر: گرامي، عبد الحسين، ١٣٨٧، ١٣٨٧هـ.ش.

٣. كوري، جيرالد (٢٠٠٥م)، ١٣٨٥، ص١١٠.

السادسة أن يحددوا أهدافهم وغاياتهم من حياتهم؟ هذا في حين أننا نرى الكثير من الشباب وحتى طلاب الجامعات، وهم حيارى ضائعون في مسار الحياة، ولا يستطيعون اتخاذ القرارات المناسبة والصحيحة فيما يتعلق بأهدافهم وغاياتهم في هذه الحياة. وعليه كيف يمكن للطفل الذي لم يبلغ المرحلة الذهنية والفكرية الكافية أن يرسم لنفسه الأهداف الخيالية لحياته؟!

الاستنتاج

لقد كان الغرض من هذه المقالة هو دراسة ونقد المباني الأنثروبولوجية لأسلوب الحياة عند ألفرد أدلر من وجهة نظر الإسلام. إن رأي أدلر حول الإنسان ـ والذي يتجلى في معنى أسلوب ونمط حياته ـ يختلف عن رأي الإسلام بشأن الإنسان، ومن الضروري نقد رؤيته ومناقشتها في ضوء المباني الإسلامية من أجل تطبيقها على الشرائط الثقافية والدينية لأقطارنا. إن الإنسان من وجهة نظر ألفرد أدلر كائن اجتماعي، وتتجلى أهم دوافعه في الحوافز الاجتماعية. وأما من وجهة نظر الإسلام فإن الإنسان كائن ذو بعدين (مادي / معنوي)، وأن حياته لا تقتصر على الحياة في هذه الدنيا فقط، وأنما الحياة الدنيا تشكل مقدمة للحياة في عالم الآخرة. كما أن حياة الإنسان لا تنحصر ببيئته الاجتماعية، بل إن له ارتباطاً بذاته بالإضافة إلى صلته وعلاقته مع الله والطبيعة أيضاً. يذهب ألفرد أدلر إلى الاعتقاد بأن الإنسان يمتلك إرادة حرّة معتدلة، وأن هذه الإرادة يتمّ تحديدها وتقييدها بواسطة البيئة والوراثة. وفي المقابل يذهب الإسلام إلى القول بأن للإنسان إرادة مشروطة، وأن إرادته تقع في طول الإرادة الإلهية. وخلافاً لأدلر ـ الذي لم يكن يؤمن بالقضاء والقدر، وكان يرى أن الإنسان هو الذي يصنع مصيره ـ يذهب الدين الإسلامي في تعاليمه إلى القول بأن للقضاء والقدر الإلهي دوراً في تحقق أفعال الإنسان. يذهب ألفرد أدلر إلى الاعتقاد بأن الإنسان حيث يمتلك إرادة حرّة فإنه مسؤول، وأن دائرة مسؤوليته في نظرية أدلر تقتصر على الحياة في هذه الدنيا، وأما من وجهة نظر الإسلام فإن مسؤولية الإنسان لا تقتصر على الحياة في هذه الدنيا فقط. بل على الإنسان أن يحضر في يوم القيامة وأن

يمثل بين يدي الله سبحانه وتعالى لكي يجيب عن الأعمال التي قام بها في هذه الدنيا. إن الإنسان من وجهة نظر ألفرد أدلر يلتزم الحياد تجاه القيَم الأخلاقية؛ إذ لا واقعية للقيَم الأخلاقية من وجهة نظره، بل إننا نتعامل معها وكأنها أمور واقعية. في حين أن الإسلام يرى أن للإنسان فطرة أخلاقية، وأنه يدرك بعض كليات الأخلاق، وأنه يتمتع بالوجدان الأخلاقي، كما أن القيَم الأخلاقية بدورها واقعية، وإن إنكار هذه الواقعية سيؤدي بنا إلى القول بالنسبية الأخلاقية. إن الله من وجهة نظر أدلر فكرة ذهنية، وأن هذه الفكرة الذهنية تعمل على توجيه سلوك الإنسان على غرار الغاية الإلهية، في حين أن الله في الإسلام هو خالق جميع العالم، وأن له وجوداً حقيقياً وواقعياً، وأن علاقة الإنسان به علاقة تكوينية وحقيقية، وليست علاقة اعتبارية. إن غاية حياة الإنسان من وجهة نظر الإنسان تكمن في طلب الاستعلاء والكمال والتغلب على عقدة الشعور بالنقص، وأما من وجهة نظر الإسلام فإن الغاية النهائية للإنسان المسلم تكمن في التقرّب من الله، ولا يحصل هذا التقرّب إلا من طريق العبادة. ولو أن الإنسان المسلم قام بجميع أفعاله الجوانحية والجوارحية من أجل الله، وكانت نيته من القيام بالأعمال مرضاة الله، فإنه سيقترب من الله؛ فحيث تكون جميع أعماله من أجل مرضاة الله، فإنها تعدّ من العبادة، وأن القرب من الله إنما يتحقق من طريق العبادة فقط.

المصادر

قرآن كريم.

أبو ترابي، علي، ***نقد ملاك‌هاي بهنجاري در روان شناسي (نقد الملاكات المعيارية في علم النفس)***، مركز انتشارات مؤسسة آموزشي و پژوهشي إمام خميني، ط ١، قم، ١٣٨٦هـ.ش. (مصدر فارسي).

بور أميني، محمد باقر، ***سبك زندگي: منشور زندگي در منظر امام رضا عليه السلام (نمط الحياة: بيان الحياة عند الإمام الرضا عليه السلام)***، انتشارات قدس رضوي، ط ١، مشهد المقدسة، ١٣٩٢هـ.ش. (مصدر فارسي).

خسرو بناه، عبد الحسين، ***فلسفه‌ي علوم انساني: بنيادهاي نظري (فلسفة العلوم الإنسانية: الأسس النظرية)***، مؤسسه‌ي حكمت نوين اسلامي، ط ١، قم المقدسة، ١٣٩٢هـ.ش. (مصدر فارسي).

خواص، أمير، وحسيني قلعه بهمن، أكبر، ودبيري، أحمد، وحسين شريفي، أحمد، وباكبور، علي، وإسلامي، محمد تقي، ***فلسفه‌ي اخلاق (فلسفة الأخلاق)***، دفتر نشر معارف، ط ٥، طهران، ١٣٨٨هـ.ش. (مصدر فارسي).

رجبي، محمود، ***انسان‌شناسي (الأنثروبولوجيا)***، انتشارات مؤسسة آموزشي و پژوهشي إمام خميني، ط ٧، قم، ١٣٨٤هـ.ش. (مصدر فارسي).

ساعتجي، محمود، ***نظريه‌هاي مشاوره و رواندرماني (نظريات المشاورة وعلم النفس العلاجي)***، نشر ويرايش، ط ٢، طهران، ١٣٨٣هـ.

شفيع آبادي، عبد الله وناصري، غلام رضا، ***نظريه‌هاي مشاوره و روان درماني (نظريات الاستشارة والعلاج النفسي)***، مركز نشر دانشكاهي، ط ١٩، طهران، ١٣٩٢هـ.ش. (مصدر فارسي).

شولتز، دوان، وشولتز، سيدني ألن، ***نظريه‌هاي شخصيت (نظريات الشخصية)***، ترجمه إلى اللغة الفارسية سيد يحيى محمدي، مؤسسة نشر ويرايش، ط ١، طهران، ١٣٨٣هـ.ش.

شيلينغ، لويس، نظريه‌هاي مشاوره: ***ديدگاه‌هاي مشاوره (نظريات الاستشارة: الآراء الاستشارية)***، ترجمته إلى اللغة الفارسية: خديجة آرين، انتشارات اطلاعات، ط ١، طهران، ١٣٨٢هـ.ش.

فتح علي، محمود، ***انسان راه و راهنماشناسي (الإنسان الطريق ومعرفة التوجيه والإرشاد)***، مركز انتشارات مؤسسة آموزشي و پژوهشي إمام خميني، ط ١، قم، ١٣٨٤هـ.ش. (مصدر فارسي).

كوري، جيرالد، ***نظريه و كاربست مشاوره و روان درماني (نظرية وتطبيق الاستشارة والعلاج النفسي)***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سيد يحيى محمدي، انتشارات ارسباران، ط ١، طهران، ٢٠٠٩م.

گرامي، عبد الحسين، ***انسان در اسلام (الإنسان في الإسلام)***، نشر معارف، ط ٨، قم المقدسة، ١٣٨٧هـ.ش. (مصدر فارسي).

مانتي، روبرت، ***مشاور و مراجع: راههاي يافتن راه حل‌هاي مشكلات (المشاور والمراجع: طرق العثور على حلول للمشاكل)***، ١٩٩٧؛ ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن مشكبيد حقيقي، وأمير قربان بور لفمجاني، انتشارات بلور، ط ١، رشت، ١٣٨٩هـ.ش.

مصباح اليزدي، محمد تقي، ***فلسفه اخلاق (فلسفة الأخلاق)***، شركت چاب و نشر بين الملل، ط ٤، طهران، ١٣٨٨هـ.ش. (مصدر فارسي).

مصباح اليزدي، محمد تقي، ***نقد و بررسي مكاتب اخلاقي (نقد ومناقشة المدارس الأخلاقية)***، ص٣٣١، انتشارات مؤسسه آموزشي پژوهشي امام خميني، ط ٣، ١٣٩٢هـ.ش. (مصدر فارسي).

واعظي، أحمد، ***انسان از ديدگاه اسلام (الإنسان من وجهة نظر الإسلام)***، انتشارات سمت، ط ٧، طهران، ١٣٨٥هـ.ش. (مصدر فارسي).

يوهانسن، ثور، ***دين و معنويت در روان درماني و مشاوره (الدين والروحانية في العلاج النفسي والمشاورة)***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: فريد براتي سده، انتشارات رشد، ط ١، طهران، ١٣٩٣هـ.ش.

Ambrus, Z. (2009). "***Theological aspects of Alfred Adler's individual psychology***". European Journal of Science and Theology, No5, Vol3. P. 40.

Carlson, J, Watts, R.E. & Maniacci, M (20006). ***Adlerian Therapy: Theory and Practice***, Washington DC: American Psychological Association.

Corey, Gerald (2009). ***Theory and Practice of Counseling and Psychotherapy***, Belmont: Thomson Brooks/Cole, a part of The Thomson Corporation.

Sharf. Richard S (2012), ***Theories of Psychotherapy and Counseling Concepts and Cases***, Belmont: A Division of Cengage Learning, Inc, 20 Davis Drive.

Sperry, Len, & Carlson, Jon. (2013), ***how master therapists work: Effecting change from the first through the last session and beyond***, London: Routledge.

إطلالة على الموت وإضفاء المعنى على الحياة في فلسفة صدر المتألهين والوجودية الإلحادية[1]

د. علي عسكري يزدي[2]

د. محسن قمّي[3]

محمد رازآبادي[4]

إن الإلحادية الوجودية تعمل على تفسير حقيقة وماهية الإنسان في ضوء المعطيات المادية والدنيوية لهذا العالم، ومن خلال إنكارها للميتافيزيقا فقد ذهبت إلى إنكار وجود الروح الإنسانية أيضاً، وعليه فإنها ترى أن الإنسان كائن متناه وهو وليد الصدفة، وعليه أن يعمل بنفسه على إضفاء المعنى على حياته المشرفة على الموت. إن ختام هذه الحياة العبثية موت يؤدّي بجميع جهود الإنسان ـ من أجل الهروب من الفناء والحصول على الخلود ـ إلى يأس وانعدام للأمل. وأما في فلسفة وحكمة صدر المتألهين فالإنسان يتكوّن من جسم يؤول إلى الموت وروح لا تموت، وإن الشخصية الحقيقية للإنسان تتمثل في روحه الخالدة. إن الروح في طريقها إلى التسامي وبعد اجتيازها لمراحل الكمال والاستغناء عن

---

١. المصدر: المقالة بعنوان «*تاملی بر مرگ و معنابخشی آن به زندگی در حکمت صدرایی و اگزیستانسیالیسم الحادی*» في مجلة (*اندیشه نوین دینی*) التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، الفصلية، العدد ٥٤، خريف ١٣٩٧، الصفحات ٤٥ إلى ٦٠.

ترجمة: حسن علي مطر الهاشمي.

٢. أستاذ مساعد في جامعة طهران.

٣. أستاذ مساعد في جامعة باقر العلوم عليه السلام.

٤. طالب على مستوى الدكتوراه في حقل المباني الإسلامية النظرية، من جامعة طهران.

الجسم المادي، سوف تتجرّد منه وتواصل مسارها في الحياة الأبدية؛ ليكون الموت بداية للحياة الحقيقية المتمثلة بالخلاص من سجن الجسد، كما يمثل ذلك باكورة للأمل واليقظة بالنسبة إلى الإنسان. نسعى في هذه المقالة من خلال بيان ماهية الموت إلى دراسة ومناقشة دور الموت في إضفاء المعنى على الحياة من زاوية هاتين المدرستين.

بيان المسألة

إن لفكرة الموت وما هو المصير بعد الموت جذوراً تمتدّ إلى بداية حياة الإنسان على الكرة الأرضية، بحيث كانت مسألة الموت والحياة قرينة تفكير البشر على طول التاريخ، حيث شغلت حيّزاً كبيراً من أفكار العلماء والمفكرين وأتباع المذاهب والأديان المختلفة عبر التاريخ. إن الإنسان في هذا التحدي الدائم إما يعتبر الموت بوصفه نهاية لوجوده، أو مجرّد نهاية لحياته المادية والطبيعية. ومن هنا كانت إحدى الهواجس الدائمة للإنسان تتمثل في طريقة مواجهته لموته، وكانت حصيلة ذلك جهود ومساع حثيثة ومتواصلة لظهور الآراء وإنتاج الاتجاهات المختلفة بل والمتناقضة أحياناً حول الموت والمسائل المحيطة به.

إن الإنسان ينتبه أولاً إلى ظاهرة موت الآخرين، بيد أنه يأخذ بالتدريج ينتبه إلى موته أيضاً، وعندها يستولي عليه الاضطراب والقلق، ويكون ذلك منشأ للسؤال في الأفكار؛ حيث يتساءل: ما هي حقيقة الموت؟ وهل الموت فناء وزوال، أو هو مرحلة من المسار التكاملي للإنسان، وخطوة نحو الحياة الأبدية والخالدة؟

إن الموت لغة يعني نهاية الحياة وزوالها[١]، وأما في المصطلح الطبي فهو يعني التوقف الكامل لجميع الوظائف الحياتية وعدم القدرة على استرجاعها[٢]. إن هذا الرأي ينظر من زاوية التركيبة الجسدية ومن وجهة النظر المادية والحواس الخمسة، ويرى علامات الموت في توقف أنشطة الدماغ والمخ، والقلب، والأعضاء، وتحلل الجسد، وزوال حرارة الجسم، ولا يشير في العادة إلى خروج شيء من الجسم اسمه الروح.

---

١. معين، محمد، ١٣٦٤، ج٣، ص٤٠٤٣.

٢. بور جواهري، علي، ١٣٨٣، ص١٢٠.

وأما في آراء الفلاسفة فهناك اختلافات كبيرة جداً حول الموت وحقيقته. فقد ذهب بعضهم من أمثال إبيقور[١] إلى اعتبار الموت نهاية الوجود وأنه يؤدي إلى فناء الإنسان. «عليك أن تألف هذا الأمر والاعتقاد؛ وهو أن الموت بالنسبة لنا لا شيء ... لأننا عندما نكون موجودين لا يكون الموت بيننا، وعندما نموت، لا يعود لنا وجود»[٢]. وهناك من ذهب إلى الاعتقاد بخلود الإنسان. «يذهب سقراط إلى الاعتقاد بأن الموت لا يعدو أن يكون مجرّد انفصال للروح عن الجسم، وأن الروح تواصل وجودها بعد الانفصال عن الجسم»[٣]. كما كان أفلاطون يذهب بدوره إلى الاعتقاد بأن الإنسان يموت تماماً، والشيء الذي لا يموت ليس هو ذات الإنسان، بل هو عنصر إلهي فيه؛ أي الروح، وإن الإنسان بعد الموت يذهب ليلتقي بالآلهات والأشخاص العدول والصالحين[٤]. كما أنه في بحث النهي عن الانتحار، يُعرّف الموت بانفصال الجسد عن الروح[٥].

هناك اختلافات كبيرة جداً بين الفلاسفة الوجوديين. فهناك بون شاسع بين أفكار وآراء «مارتن هايدغر»[٦] و«كارل ياسبرس»[٧]، وبين «غابرييل مارسيل»[٨] و«جان بول سارتر»[٩]، وبين

---

١. إبيقور (عاش ما بين ٣٤١ ـ ٢٧٠ق.م): فيلسوف يوناني قديم. أسس لمدرسة فلسفية سُمّيت باسمه (الإبيقورية). (المعرّب).

2. Epikur, 1982, P. 45.

٣. كاماث، مادهاو، ١٣٨١، ص١٦٩.

٤. أفلاطون، ١٣٣٧، ج١، ص٣٨ ـ ٤٠.

٥. المصدر أعلاه، ص٤٩١.

٦. مارتن هايدغر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦م): فيلسوف ألماني. تلميذ إدموند هوسرل. تميّز هايدغر بتأثيره الكبير على المدارس الفلسفية في القرن العشرين للميلاد، ومن أهمها الوجودية وما بعد الحداثة. (المعرّب).

٧. كارل تيودور ياسبرس (١٨٨٣ ـ ١٩٦٩م): فيلسوف وطبيب نفساني ألماني. ينتمي إلى التيار المؤمن في الفلسفة الوجودية. من أعماله (الباثولوجيا النفسية العامة). (المعرّب).

٨. غابريل مارسيل (١٨٨٩ ـ ١٩٧٣م): فيلسوف وكاتب مسرحي وناقد موسيقي فرنسي. زعيم الوجودية المسيحية. (المعرّب).

٩. جان بول شارل إيمارد سارتر (١٩٠٥ ـ ١٩٨٠م): فيلسوف وروائي وكاتب مسرحي وناقد أدبي. من أعماله: (*الوجود والعدم*)، ورواية (*الغثيان*)، و(*عصر العقل*). (المعرّب).

«فريدريك نيتشه»[١] و«سورين كركيغارد»[٢]. إن الوجودية أو أصالة الوجود الخاص بالإنسان ينقسم ـ من حيث الاتجاه إلى الله والدين ـ إلى ثلاثة أقسام، وهي كالآتي:

أ) الوجودية الدينية واللاهوتية، ويقف على رأسها «سورين كركيغارد»، وبالإضافة إليه كل من ميجيل دي أونامونو[٣]، وكارل ياسبرس، وغابرييل مارسيل.

ب) الوجودية الإلحادية، وعلى رأسها جان بول سارتر، وألبير كامو[٤]، وفرانز كافكا[٥] أيضاً.

ج) الوجودية الحيادية أو المرتبكة، وعلى رأسها فريدريك نيتشه، ومارتن هايدغر.

إن من بين أهم المسائل التي حظيت باهتمام جاد من قبل فلاسفة هذا التيار وخاضوا فيها بحثاً ونقاشاً، هي مسألة الموت ومواجهته. بحيث قالوا بأن هذا الموضوع يحظى

---

١. فريدريك فيلهيلم نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠م): فيلسوف ألماني وناقد ثقافي وشاعر وملحن ولغوي وباحث في اللاتينية واليونانية. كان لأعماله تأثير عميق على الفلسفة الغربية وتاريخ الفكر الحديث. عانى من انهيار وفقدان لكامل قواه العقلية. من أعماله: (الإرادة الحرة والقدر)، و(هل يستطيع الحسود أن يكون سعيداً حقاً)، و(مولد التراجيديا)، و(ما وراء الخير والشر)، و(أفول الأصنام)، و(إنسان مفرط في إنسانيته). (المعرّب).

٢. سورين كيركيغارد (١٨١٤ ـ ١٨٥٥م): فيلسوف ولاهوتي دنماركي. كان لفلسفته تأثير كبير على الفلسفات اللاحقة لا سيما فيما يعرف بالوجودية الإيمانية (مقارنة بالوجودية الإلحادية). (المعرّب).

٣. ميجيل دي أونامونو (١٨٦٤ ـ ١٩٣٦م): فيلسوف وشاعر وروائي وسياسي إسباني باسكي. بالإضافة إلى كتبه الكثيرة، كتب ما يزيد على ثلاثة آلاف مقالة قصيرة. وقد اكتسب عداء أربع حكومات متعاقبة بسبب نقده السياسي الجريء. (المعرّب).

٤. ألبير كامو (١٩١٣ ـ ١٩٦٠م): فيلسوف وجودي وكاتب مسرحي وروائي فرنسي، جزائري المولد. انخرط في المقاومة الفرنسية أثناء الاحتلال الألماني، وأصدر مع رفاقه في خلية الكفاح نشرة بهذا الاسم، وبعد تحرير باريس تحولت هذه النشرة إلى صحيفة يومية اسمها (الكفاح) واشترك في تحريرها جان بول سارتر. تقوم فلسفته على كتابين، هما: (أسطورة سيزيف) و(المتمرّد) أو على فلسفتين هما: (العبثية) و(التمرّد). (المعرّب).

٥. فرانز كافكا (١٨٨٣ ـ ١٩٢٤م): كاتب تشيكي يهودي. كتب باللغة الألمانية. يُعدّ رائد الكتابة الكابوسية. يعدّ أحد أفضل الأدباء الألمان في فن الرواية والقصّة القصيرة. تصنّف أعماله ضمن الواقعية العجائبية. وقد ظهر في الأدب مصطلح الكافكاوية رمزاً إلى الكتابة الحداثية الممتلئة بالسوداوية والعبثية. أكثر أعماله شهرة: رواية المسخ، والمحاكمة، والقلعة. (المعرّب).

بالاهتمام الأكبر في تقييم حياة الإنسان، ويؤدّي إلى إضفاء المعنائية على الحياة. ومن ناحية أخرى فإن أنصار مدرسة صدر المتألهين يرون أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين معنى الحياة والاهتمام بمسألة الموت وحياة الإنسان الخالدة.

يتمّ السعي في هذا التحقيق إلى تحليل وبحث حقيقة وماهية الموت، وآثاره وتداعيات المواجهة معه من وجهة نظر أنصار مدرسة صدر المتألهين، والفلسفة الوجودية الإلحادية.

حقيقة الموت في الوجودية الإلحادية

وجود الإنسان صدفة

إن الموت من وجهة نظر الفلاسفة الوجوديين عبارة عن نهاية الدنيا ونهاية وجود الإنسان؛ إن الإنسان يُصبح بالموت محدوداً ويصل إلى حدّ التناهي. يذهب الفلاسفة الوجوديون إلى الاعتقاد باعتباطية عالم الإمكان وإنكار ضرورته؛ بمعنى أن لا أولوية لأيّ من وجود عالم الوجود والكائنات وعدم وجودها على الآخر، وأن هذا العالم لم يوجد بواسطة علّة ضرورية، بل إن وجوده قد تحقق في إطار أمر ممكن وغير ضروري. إن هذا الاعتقاد يستتبع القول بعدم الاطمئنان إلى استمرار العالم وبقائه؛ لأن الممكن الذي لم تكن هناك أيّ ضرورة لأصل وجوده، ليس هناك أيّ ضمانة قطعية على بقائه أيضاً. «يذهب مارتن هايدغر إلى الاعتقاد بأن الحضور في العالم قد حدث في ضوء صدفة تامّة؛ وعلى هذا الأساس فإن الدازاين عبارة عن وجود تمّ قذفه؛ ولذلك لا يكون سيّد الكائنات، وإنما هو مجرّد راع لوجوده»[1]. بحيث نجد حتى سورين كركيغارد ـ الذي يُعدّ من الفلاسفة الوجوديين اللاهوتيين:

«قد هاجم في معرض الرد على مسيحي دنماركي من القرن التاسع عشر للميلاد الذي كان يظن أن الدين والخلود أمر بديهي، أو أنه قد أقرّ تماماً بأنه سوف ينجو من الموت، فهاجم هذه الثقة المفرطة بالنفس من جانبه،

---

١. كواري، ماك، ١٣٧٦، ص١٣٣.

مذكّراً إياه بعدم وجود أيّ برهان قاطع سوى تبعات الخيار الذي يتمّ انتخابه من قبلنا»[1].

إنكار الخلود

وعلى هذا الأساس فقد تمّ إنكار أبدية الإنسان وخلوده من قبل فلاسفة الوجودية الإلحادية، وبذلك فقد وقفوا إلى الضدّ من المدارس والمذاهب التي تعتبر الإنسان كائناً خالداً وأبدياً يتكوّن من بُعدين، هما عبارة عن جسد يموت وروح لا تموت. إنهم من خلال القول باللاأدرية فرضوا تحدّياً على العقل في حقل المسائل الميتافيزيقية والثنائية والتمايز بين الروح والجسم، وادّعوا أن إثبات بقاء الروح وخلودها من مبتدعات حقل الإيمان؛ من أجل إحداث بارقة أمل للحياة بعد الموت، في قبال هاجس فناء الإنسان لا أكثر.

إن الأنثروبولوجيا الخاصة بالوجوديين الملحدين ـ الذين يبحثون شؤون الإنسان في ضوء أنطولوجية هذا العام منضمّاً إلى المسائل الوجودية ـ تعمل بدورها على بحث وتقييم المسائل المرتبطة بالموت داخل هذا العالم، وتنفي إمكانية أيّ نوع من أنواع الخلاص من الموت. إن الإنسان في هذا العالم ـ من وجهة نظرهم ـ كائن مشرف على الموت، وإن وجوده «وجود من أجل الموت» وليس «وجوداً لما وراء الموت». ليس هناك أيّ إمكان استعلائي للإنسان من هذا العالم الذي أغلق دونه الباب بالرتاج. ولذلك «فإن الموت هو نهاية أمر الإنسان وزواله وفنائه»[2]. وهذا الفناء والزوال لا يقتصر على واحد من متعلقات أو أجزاء وجوده، بل هو زوال وفناء لكل ما هو كائن وموجود. وفي الحقيقة فإن وجود الإنسان متقوّم بالعدم «إن الدازاين يعني المكث في موقف مشرِف على حافّة العدم»[3]. وبطبيعة الحال فإن المراد من العدم والزوال، ليس هو العدم المحض، بل يعني نهاية فهم وإدراك الإنسان للكون والوجود. أي أن الموت والفناء، عبارة عن محدودية وضوح ظهور العالم

---

1. History of European Ideas, 1990, P. 65 – 78.

٢. كرشينان، رادا، ١٣٩٢، ص٤٩.

٣. هايدغر، مارتن، ١٣٨٣، ص١٧٨.

بالنسبة إلى الإنسان. «إن الموت قد أحاط بجميع الوجود البشري، وهذا من أوضح الأمارات والدلالات على محدوديته في قبال القوّة المضنية للوجود»[1].

المحدودية الذاتية لوجود الإنسان

يذهب مفكرو هذا المذهب إلى الاعتقاد بأن الموت أمر ذاتي وكامن في ذات الإنسان، وليس حادثة خارجة عن ذات الإنسان، وأنها ترد عليه من الخارج. وفي الحقيقة فإن الإنسان في ضوء المحدودية المجبولة في ذاته ووجوده، غير قادر على إدراك الوجود بشكل كامل. إن وجود الإنسان ليس بتلك الدائرة والمساحة الواسعة المنفصلة عن العدم والتي تكون ضمن دائرة المطلق واللازمان؛ بل هي مشرفة من الناحية الذاتية على التناهي. وعلى هذا الأساس فإن الإنسان كائن يحمل قابلية الموت من الداخل، وإن العدم نمط من وجوده ومقوّم لذاته، وليس الأمر كما لو كان الموت أمر خارجي ويعرض على الإنسان من خارجه.

إن وجود الإنسان في هذا الرأي في حالة من التغيير المستمر، وهو في كل لحظة في طريقه للوصول إلى نوع من الإمكان الجديد من الوجود. إن الموت هو حدّ الوجود ونهاية إمكان الإنسان؛ إذ يوقف الخروج إلى الإمكانات الجديدة الأخرى، وإن الإنسان ينتهي بالموت. «هناك في الدازاين عدم انتهاء دائم ينتهي بالموت، وهذا أمر لا يمكن ردّه. وفي الحقيقة والواقع فإن عدم الانتهاء الدائم هذا هو ذات إمكان الموت الذي يتواكب مع الدازاين منذ الولادة، وإن الانتهاء بواسطة الموت، هو ذات تحقق الموت الطبيعي الذي يحوّل إمكان الموت إلى الفعلية»[2].

موت الإنسان وفناؤه

إن الموت في الفلسفة الوجودية الإلحادية بمنزلة الجدار الذي لا يتمكن الإنسان من الذهاب إلى ما وراءه، أو أن يفكر فيه ويشعر به. يتم الحديث عن الموت بوصفه نهاية وختاماً لحياة البشر، وليس مرحلة من حياة الإنسان الخالدة؛ ومن هنا فإن حقيقة الموت ليست هي الخروج والانتقال من هذا العالم، ونحن لن نخرج من هذه الدنيا إلى خارجها

1. Heidegger, Martin, 1996, P. 77.

٢. هايدغر، مارتن، ١٣٨٩، ص٥٢٣.

أبداً، بل «تمّ تحديدنا بالموت»[١]. وكما صرّح جان بول سارتر «لا يوجد هناك وجه أو ناحية أخرى من الحياة، وإن الموت ظاهرة بشرية»[٢]. في ظل هذه الظروف والشرائط من الفناء الدائم للخلق والحقيقة التي تخفض كل شيء ليتساوى مع التراب والحضيض، ويضحك من فروق الحياة، يُحكم بالفشل على جميع الجهود التي بذلها عبر الزمن من أجل الخلاص من الموت والحصول على آخر أشكال الخلود، لتتحوّل إلى يأس وإحباط.

وفي نهاية المطاف فإن «كل شيء سيكون عبثاً وفارغاً من المعنى»[٣]. إن الموت نهاية أمر عبثي، كما أن الحياة بدورها عبث وتفاهة. فعندما يعلم الإنسان أنه غير مخلّد؛ فأيّ فرق في أن تستمرّ هذه الحياة العبثية لساعة واحدة أم تطول لعدد من السنوات والأعوام، ثم تفقد الحياة أهميتها بعد ذلك!

الموت وإضفائه المعنى على الحياة

لقد تبلور مبنى العقيدة الوجودية الإلحادية على أساس عدم المعنائية الذاتية للوجود. ومن هذه الزاوية لا وجود للشعور في ما وراء العالم، وإن الإنسان هو وحده الذي يضفي المعنى على الوجود، ويحدد قيمة أو عدم قيمة أمور العالم.

«إن الحياة لا تنطوي على معنى وغاية وراء ما هو موجود. فكل ما هناك هو هذا الموجود هنا، ويتعيّن على الإنسان أن يحصل على كل ما يمكنه الحصول عليه من الحياة في هذا العالم»[٤].

لقد تمّت تسرية هذا الرأي إلى موضوع الموت أيضاً، بمعنى أن الموت ـ من وجهة نظر فلاسفة هذه المدرسة ـ هو مثل الحياة، لا يحتوي في حدّ ذاته على أيّ معنى. وعلى الرغم من ذلك فإن الموت عنصر هامّ للغاية في إضفاء المعنى والقيمة على حياة الإنسان، ويمكنه مثل الضربة والإيقاع الأخير في الموسيقى أن يضفي المعنى على

---

١. جون ڤول، آندره، ١٣٥٧، ص٤٥.

2. Sartre, Jean Paul, 1992, P. 682.

٣. كامو، ألبير، ١٣٨٦، ص٣٣٣.

٤. كامو، ألبير، ١٣٨٤، ص٥٤، نشر آكاه.

الحياة، ويؤدي إلى إضفاء المعنى وتوجيه حياة الإنسان. «إن دور الموت لا يعدو التوجيه، وعلى هذا الأساس ليس للموت معنى ولا مفوم سواء أكان في حدّ ذاته أو بوصفه نهاية لحياتنا»[1].

إن إدراك الشخص لمحدوديته الوجودية، وعدم ثباته الوجودي، هو الذي يفرض عليه الشعور بمسؤوليته في مرحلة حياته. كما ذهب ياسبرس إلى الاعتقاد بأن الحالة الحدّية للموت تذكرنا بضرورة أخذ الموت بنظر الاعتبار عند قيامنا بكل فعل من الأفعال[2]. وعليه فإن المحدودية الناشئة من الموت تؤدّي إلى اكتساب الحياة البشرية أهمية، وفي المقابل فإن عدم الموت يؤدّي إلى سلب المعنى من الحياة. ومن هذه الزاوية يكون خلود الإنسان وأبديته في تعارض مع معنائية الحياة. وذلك لأنه لو اعتبرنا أن مستقبل الحياة من دون نهاية، فإن هذا سوف يؤدي إلى زوال الأهمية عن مسؤولية الحياة، ويؤدّي كذلك إلى تعليق الخيارات الأساسية للإنسان، ونتيجة لذلك زوال المعنى عن الحياة. وعلى هذا الأساس فإن الإنسان الأصيل هو الذي يدرك أن موته أمر لا مفرّ منه، ويقدم لذلك تحليلاً صحيحاً عن وضعيته في عالم الوجود ومعنائية الحياة.

حقيقة الموت في فلسفة صدر المتألهين

إن «أصالة الوجود» هي المبنى والأساس في فلسفة وحكمة صدر المتألهين؛ فهي من الأصول التي تنشر مظلتها على جميع تحليلاته؛ بحيث أن جميع الأفكار الخاصة به في فلسفته تقوم على محور أصالة الوجود، وتُبنى على أساس هذا الأصل. إن حقيقة كل شيء ـ طبقاً لـ «أصالة الوجود» ـ تكمن في وجوده الخاص به، والوجود من الحقائق العينية، وهو عين العينية، وليس من الأمور الانتزاعية[3]. وحيث أنه مجرّد وجود، إذن تكون له حقيقة وواقعية. إن اختلاف الموجودات يعود إلى ذات الوجود وشدّته وضعفه، وإن الوجودات ليست حقائق متباينة، بل هي حقائق ذات مراتب. (تشكيكية الوجود).

1. See: Sartre, jean Paul, 1992: P. 681. 683.

٢. خاتمي، محمود، ١٣٨٥، ص١٥١ ـ ١٥٤.

٣. صدر الدين الشيرازي، محمد، بلاتاريخ، ص٩ ـ ٢٠.

إن الأشياء والموجودات في هذا العالم لا تعرف الثبات والاستقرار؛ وأن التغيير كامن ومتأصّل في ذاتها؛ ولذلك فهي في حالة صيرورة دائمة (الحركة الجوهرية). وفي هذا المسار الشامل تحتوي جميع الأشياء والموجودات المتغيّرة، على اشتداد في ذاتها، وهي في انتقال دائب من حالة الضعف إلى الشدّة، ومن النقص إلى الكمال. (الحركة الجوهرية الاشتدادية).

«هناك في الحركة الجوهرية تدرّج، وهناك اتصال وتتابع، وإن الشخص يعبر بالتدريج وبشكل متواصل من نوع إلى نوع آخر يشتمل عليه بالقوّة، إلى أن يكتسب ذلك النوع الفعلية بعد أن كان بالقوّة»[١].

حقيقة الإنسان

تذهب فلسفة صدر المتألهين إلى اعتبار الإنسان بوصفه كائناً ذا بُعدين؛ فهو يتألف من روح وجسم. وإن هذين الأمرين من الحقائق المترابطة والعناصر الموجدة للإنسان؛ حيث تقوم بينهما علاقة ذاتية واتحادية[٢]، وليس علاقة انضمامية وتركيبية[٣]. وفي الحقيقة فإن النفس والجسم وإن كانا مختلفين في المنزلة والمرتبة، إلا أنهما في حدّ الذات حقيقة واحدة، وإنهما في عين الوحدة والبساطة على درجات ومراتب متفاوتة[٤].

يرى حكماء وفلاسفة هذه المدرسة أن الإنسان وإن كان مؤلفاً من بُعدين، إلا أن بُعده الأصيل وشخصيّته الحقيقية والواقعية إنما تتمثّل بالروح والنفس الإنسانية المجرّدة التي ترتبط مع البدن بعلاقة تدبيرية[٥]. وفي الحقيقة فإن هوية وتشخّص الجسم بالنفس، ولذلك ما دامت النفس باقية كان وجود وتشخّص الجسم والبدن مستمرّاً. «إن الإنسان ليس مجرّد

---

١. جوادي آملي، عبد الله، ١٣٩٦، ص٤٦٢ ـ ٤٦٣.

٢. في التركيب الاتحادي، لا يمكن الفصل بين أجزاء المركّب إلا في العقل والذهن، وإلا فإنهما في الخارج موجودان في وجود واحد.

٣. في التركيب التركيبي، تكون الأجزاء المركبة لحقيقتين متباينة في ذاتها؛ حيث بينها تركيب طبيعي.

٤. صدر الدين الشيرازي، محمد، ١٣٦٨، ج٩، ص٩٨.

٥. المصدر أعلاه، ١٣٦٨، ج٨، ص٢٩٠.

روح فقط، بل هو مركّب من الروح والبدن الجسماني، وتكون الأصالة في البين للروح، والجسم تابع للروح»[١].

إن الإنسان حقيقة وجودية، وهو وإن كان له منشأ مادي وكان جسماني الحدوث؛ بيد أنه في صلب الحركة الجوهرية الاشتدادية، يجتاز مقام المادية السابق، ويصل إلى مرحلة التجرّد، ويُصبح الإنسان روحاني البقاء[٢]. وعلى هذا الأساس فإن أصل خلق النفس الإنسانية كان من الجسم والمادّة، وقد بدأت النفس حركتها الذاتية في عالم الطبيعة في قالب جوهري مادّي وجسماني. إن النفس في هذه المرحلة تحتاج إلى الجسم من أجل الحصول على كمالها، ولكن وجودها يقوى بالتدريج وبفعل الحركة الجوهرية، حتى لا تعود بحاجة إلى الجسم، وتتخطى مساحة المادة، لكي تنال كمالاتها المناسبة في المراتب الطولية للتجرّد.

«لو كان الإنسان في آخر لحظة من حياته منتبهاً، وشاهد كيفية موته بأمّ عينه، سيرى حينها أن الموت كان متدرّجاً منذ البداية، وإن عمال ملك الموت كانوا في عمل دؤوب منذ اليوم الأول وهم يعملون بشكل دائب على نزع النفس من الطبيعة، وفي اللحظة الأخيرة من حياته الطبيعية تنقطع تلك الثمالة الأخيرة من خيوط الارتباط بعالم الطبيعة أيضاً؛ حيث ينتقل إلى عالم البرزخ»[٣].

الموت وبقاء النفس

على الرغم من أن النفس في بداية الخلق ولدت في المادّة، وكانت بحاجة إلى حماية وهداية البدن، إلا أنه بمجرّد أن تكتسب شكلاً غير مادي (مجرّد) حتى تنعكس هذه العلاقة، وتصبح النفس هي الحامي والحارس للبدن. إن النفس البشرية ـ في ضوء «أصل الحركة الجوهرية» ـ تسلك طريق تكاملها لحظة بلحظة، حتى تصل بالتدريج وبفعل

١. جوادي آملي، عبد الله، ١٣٨٠، ج٤، ص١٧٥ ـ ١٧٦.
٢. صدر الدين الشيرازي، محمد، ١٣٨٢، ص٣٢١.
٣. الأردبيلي، عبد الغني، ١٣٩٢، ج٣، ص٤٠٥.

مسارها الصعودي والتكاملي إلى مرحلة التجرّد. «يمكن للإنسان بواسطة الحركة الجوهرية أن يطوي جميع العوالم والأكوان، ويصل من المرحلة الجمادية إلى أعلى مراحل التجرّد»[١]. إن النفس المتكاملة بعد انفصالها من الجسد واستغنائها عنه، تتحوّل في نهاية المطاف إلى العقل المجرّد، وتواصل حياتها في أجواء وفضاءات أسمى من العالم المادي.

«إن النفس والجسم ـ من وجهة نظر صدر المتألهين ـ متحدان فيما بينهما بشكل طبيعي، ويوجدان بوجود واحد، وهما في الحقيقة شيء واحد يواصل حركته الجوهرية في عالم ثلاثي الأبعاد أو رباعي الأبعاد حتى يصل إلى عالم منعدم الأبعاد»[٢].

يذهب الفلاسفة في مدرسة صدر المتالهين ـ من خلال توظيف الأدلة على «استحالة فساد النفس»، و«عدم فساد النفس بسبب فساد البدن» ـ إلى القول ببقاء النفس، ويؤكدون على أن النفس بعد زوال البدن باقية بسبب بقاء علتها.

«إن جميع الأدلة والبراهين القائمة على إثبات تجرّد النفس، تثبت هذا المعنى وهو أن النفس جوهر لا هو جسم ولا جزء من الجسم، كما أنها ليست بعرض، وعليه فإنها لا يعتريها الفساد، بل بقاؤها خالد ودائم»[٣].

وفي الحقيقة فإن النفس الإنسانية عندما ترتقي في صُلب الحركة الجوهرية الاشتدادية، وتدخل من عالم الخلق إلى عالم الأمر، سوف تغدو وجوداً عقلياً مجرّداً لا يحتاج إلى البدن المادي وحالاته وعوارضه. وعلى هذا الأساس فإن زوال وانفصال الجسم لا يضرّ ببقاء النفس الإنسانية، بل تزول الحيثية التعلقية للنفس بالبدن، ولا تعود النفس بحاجة إلى البدن في بقائها.

عندما ترتقي النفس وتتحوّل، وتبعث من عالم الخلق إلى عالم الأمر، يتصبح وجودها وجوداً عقلياً مجرّداً، وفي هذه المرحلة لا تعود لها حاجة إلى البدن وأحواله واستعداده؛ وعلى هذا الأساس فإن هذا الزوال لاستعداد البدن من حيث الذات والبقاء لا يضرّ

---

١. صدر الدين الشيرازي، محمد، ١٣٦٨، ج٩، ص١٨٥ ـ ١٩٦.
٢. المطهري، مرتضى، ١٣٧٥، ص١٨.
٣. حسن زاده آملي، حسن، ١٣٧١، ص٤٠٠.

بالنفس، وإنما يكون ذلك مضـرّاً من حيث التعلّق والتصـرّف؛ وذلك لأن الوجود الحدوثي للنفس هو غير وجودها البقائي؛ لأن تلك مادية وهذه مجرّدة من المادة، وعليـه فـإن حالـة النفس في مرحلة الحدوث ليست مثل حالة الـنفس في مرحلـة الاسـتكمال وتحوّلهـا إلـى المبدأ الفعال، إذن فالنفس في الحقيقة جسمانية في حدوثها روحانية في بقائها[١].

حقيقة الموت

إن صدر المتألهين من خلال تقسـيمه المـوت إلـى قسـمين، وهـما: المـوت الطبيعـي[٢]، والموت الاختراميّ[٣]. يرى أن كلا الموتين ناشئ من انقطاع وانفصـال الـروح عـن البـدن. ومن خلال رفضه لما ذهب إليه بعض الأطباء والفلاسفة ـ الذين يرون أن المـوت معلـول لفساد البدن ـ اعتبر الموت تحرّراً للنفس من قيود البـدن بسـبب كمالهـا واسـتغنائها عـن البدن، وفي الحقيقة فإن البدن رافع لحاجات النفس، وتحويلها من القوّة إلى الفعلية. إنـه يرى أن النفس في حالة مستمرة في مسيرتها التكاملية، ولا تتوقف عـن الحركـة مـع بدايـة الشيخوخة والنموّ السلبي للبدن. وكلما اشتدّت هذه الحركة كلما زاد انصـراف النفس عن البدن، وإثر ذلك يأول البدن إلـى الضـعف، إلـى أن يفضـي الاسـتغناء الكامـل للـنفس ـ الناشئ عن استكمالها واستقلالها في الوجود ـ إلى الانفصـال والارتحـال عـن الـنفس، وعندها يتحطّم البدن[٤].

إن الموت وخروج النفس من هذه النشأة ليس بمنزلة عدم وفناء الإنسان، بل هـو رحلـة من النقص إلى الكمال، ومن القوّة إلى الفعل، وهـو عبـارة عـن ولادة ومخـاض في عـالم

---

١. صدر الدين الشيرازي، ١٣٦٨، ج٨، ص٣٩٣.

٢. الموت الطبيعي يكون عندما تبلغ شدّة وقوّة النفس مرحلة بحيث لا يعـود البـدن قـادراً علـى مجاراتهـا. (المصدر أعلاه، ج٩، ص٥٢ ـ ٦٥).

٣. الموت الاختراميّ يكون عندما لا تعود النفس قادرة على تدبير البدن بسبب فساده وتحطّمـه؛ بحيـث لـو لا هذا الفساد والتحطم لكان بمقدور النفس أن تبقى في ذلك البدن لمدة أطول. (انظر: المصـدر أعـلاه، ص٥٠ ـ ٥٢).

٤. صدر الدين الشيرازي، ١٣٦٨، ج٩، ص٥٠.

آخر[١]. ذلك أن النفس في الدنيا إنما تبلغ الكمال بواسطة البدن، وبعد وصولها إلى هذه الغاية، فإنها فسوف تصبح مكتفية بذاتها.

«إن الموت عبارة عن انتقال من النشأة الملكية إلى النشأة الباطنية الملكوتية. وبعبارة أخرى: إن الموت حياة ثانوية ملكوتية بعد الحياة المِلكية الأولية. إن الموت ليس فناء بل هو انتقال من النقص إلى الكمال»[٢].

بعد أن تحصل النفس على وجودها وحياتها، فإنه من غير المنطقي أن تفقدها وتنعدم؛ وذلك لأن الوجود ـ من الناحية الفلسفية ـ هو دائماً نقيض العدم، ولا يمكن للشيء أن يتمخّض من نقيضه أبداً. وعلى هذا الأساس فإن حياة الإنسان لا تنحصر بالحياة في البدن وفي هذا العالم، وما دامت نفس الإنسان باقية، فإن الحياة باقية أيضاً. «إن الموت نوع من الكمال، وليس فناء أو زوال»[٣].

الموت أمر نسبي

إن الموت ليس فناء وانعداماً أبداً، بل هو على العكس من ذلك بحكم ولادة جديدة للإنسان، وهو شبيه بالخروج من الحالة الجنينية إلى الحالة المستقلة البشرية. إن العالم المادي بالنسبة إلى الإنسان في حكم رحم الأم بالنسبة إلى الجنين، وإن الموت في الواقع إنما هو تغيير لشكل الحياة وتبديل للمنزل، وتغيير لأجواء حياة الإنسان. ولذلك كما يضيق الرحم بالجنين فيؤدّي إلى ولادة الإنسان في هذا العالم، فإن الموت هنا يعني أن يضيق البدن بنفس الإنسان، فتكتب له حياة وولادة جديدة في عالم آخر.

«إن الإنسان كائن دائب الحركة، فهو في حالة حركة وتبدّل مستمر، بمعنى أنه في الواقع ذات الصورة الطبيعية الصرفة الأولية، ولكنها ترتفع وترتقي بالحركة الجوهرية، لتستقل في نهاية المطاف وتخرج من الطبيعة، والخروج

---

١. صدر الدين الشيرازي، محمد، ١٣٨٠، ص٥٧٧.
٢. الإمام الخميني، روح الله، ١٣٧٣، ص٣٢٣.
٣. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، ١٤٢٠، ص٢٦.

من الطبيعة هو الموت. وعليه فإن الموت والحياة أمور نسبية؛ لأن الشخص عندما ينتقل من مكان إلى مكان آخر، يكون ميتاً بالنسبة إلى المكان الأول، وحياً بالنسبة إلى المكان الثاني»[١].

ومن هذه الزاوية تكون الحياة عبارة على سلسلة ذات حلقات ودرجات ومراحل، حيث الخروج من كل مرحلة يُعدّ تحرراً من تلك المرحلة ودخولاً في مرحلة أكمل من الحياة وولادة جديدة.

«لا وجود للموت المطلق بمعنى الفناء والزوال المطلق أبداً ... وعليه فإن الموت أمر نسبي. وأما الحيات فهي نفسية. بمعنى أن جميع العالم حي. إن الكائن الحي إذ ينتقل من مكان إلى مكان آخر، فإنه يموت بالنسبة إلى المكان المنقول عنه، ويحيا بالنسبة إلى المكان المنقول إليه. وفي جميع مراحل هذا السير والحركة يستحيل الموت بمعنى تخلل العدم والفناء والزوال البحت بين المتحرّك والمقصد»[٢].

وعليه فإن حقيقة وتشخّص الإنسان ـ في ضوء مباني فلسفة صدر المتألهين ـ إنما يكون بروحه ونفسه، وإن الحركة الجوهرية للنفس تؤدّي في نهاية المطاف إلى استغنائها عن البدن ومفارقتها له. عندما لا يعود البدن يطيق تحمّل نموّ وكمال النفس، سوف يتحقق أمر انتقال وانفصال النفس، وفي نهاية المطاف سوف يضمحل الجسم ويفنى بعد غياب مدبّره. وعلى الرغم مما يبدو عليه الموت بحسب الظاهر من كونه أمراً سلبياً وعدمياً؛ الأمر الذي يؤدي إلى زوال وانفصال المرء عن نشأة الدنيا، بيد أنه في الحقيقة أمر وجودي وهو من سنخ الكون والوجود، وليس من مقولة العدم والزوال. «إن الموت أمر وجودي، بل هو أتمّ من الوجود المِلكي»[٣].

---

١. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، ١٣٧٤، ج١١، ص٤٠٦.
٢. جوادي آملي، عبد الله، ١٣٨٠، ج٤، ص١٨٨.
٣. الإمام الخميني، روح الله، ١٣٨٥، ص١٣٨.

تداعيات رؤية فلسفة صدر المتألهين والوجودية إلى الموت

إن الاهتمام بالموت يمكن أن يكون سبباً في تصحيح رؤية وسلوك الإنسان والنظر إلى الحياة وقيَمها بشكل عميق، كما يمكن له أن يؤدّي إلى تداعيات سلبية، من قبيل: الركود والسكون والعدمية واليأس والكمد. وفي الحقيقة فإن أسلوب النظر إلى الموت هو الذي يحدد ما إذا كان يجب التهرّب منه وتجاهل آلامه ومنغصاته، أو التفكير فيه بوعي ويقظة. إن معنائية الموت والحياة أمران مترابطان، ومن دون تفسير الموت بشكل معقول، سوف تفقد الحياة معناها أيضاً.

إضفاء المعنى على الحياة

إن اعتقاد الوجودية بعبثية عالم الوجود وإنكار ضرورته، يقدّم صورة خاصة عن الحياة، حيث يُصبح وجود الإنسان ـ بموجب ذلك ـ مثل عالم الوجود أمراً حادثاً على نحو الصدفة. إن هذه الإنسان قد تمّ القذف به في الوجود، وتمّ تحديد حياته بالموت والفناء، وتعيّن عليه إضفاء المعنى على حياته بنفسه. إذن يجب تقبل الموت بدلاً من الخوف والرهبة منه، وأن يتمّ التفكير فيه والاهتمام به على الدوام؛ لكي يذهب الاضطراب والقلق عنه، وعندما تنتهي الحياة تجب مواجهة الموت على نحو بطولي.

«إن الإنسان الأمثل ـ بزعم فريدريك نيتشه ـ لا يسمح للموت بنصب كمين له وأخذه على حين غرّة، بل إن الإنسان الأمثل يعيش منتبهاً إلى الموت، ويفكر فيه وينظر إليه بسعادة وكبرياء بوصفه المحطة الأخيرة المناسبة والطبيعية للحياة»[1].

وأما فلسفة صدر المتألهين فإنها تعتبر عالم الوجود أمراً له معنىً وله منشأ ضروري (واجب الوجود). إن أصل ظهور الإنسان والوجود (بغض النظر عن التفات الإنسان أو عدم التفاته إلى ذلك) لا يحتوي على معنى من تلقائه؛ وعلى هذا الأساس لا يكون الوجود قد حدث صدفة وبحاجة إلى إضفاء المعنى عليه من قبل الإنسان، والإنسان بدوره ليس موجوداً متناهياً وعبثياً قد تمّ القذف به إلى الوجود، وإنما يمتلك وجوداً خالداً ومتعالياً،

---

١. صنعتي، محمد، ١٣٨٨، ص١ ـ ٦٤.

وأنه قد جاء إلى الوجود بهدف السير والحركة من النقص إلى الكمال والوصول إلى منشأ العالم.

ومن هذه الزاية يكون الموت مجرّد انفصال بين الروح والجسد، ونهاية فرص الإنسان في هذه الحياة من أجل الوصول إلى الغاية السامية والعالية؛ ولذلك فإن الموت الذي يعقب حياة أخرى يضفي المعنى على حياة الإنسان، ويؤدّي إلى حيوية الحياة واغتنام الفرص واكتساب القرارات للقيَم والمعاني.

اليأس والأمل

إن الإنسان يميل بفطرته إلى الخلود والحياة الأبدية، وهذا الميل «هو جزء من المسار العام للعالم، والذي بدونه لم تكن لحركتنا وسعينا في الحياة معنى معقول، ولا لسكوننا ومُكثنا»[١].

عندما ينظر الإنسان إلى الموت بوصفه نهاية لكل شيء، ويرقب فناءه وزواله، سوف يحيط به اليأس والقنوط من كلّ جانب، وتصبح الحياة بالنسبة إليه أمراً عبثياً وفاقداً للمعنى. إن الإنسان الذي يعيش حسرة الخلود، يتجه بقدميه نحو الفناء؛ لن يكون هناك فرق بعد ذلك بالنسبة له بين قصر الحياة أو طولها؟ وسوف تفقد الحياة قيمتها وأهميتها عنده، وسوف يكون ترجيح الحياة على الموت ترجيحاً بلا مرجّح؛ بل قد ترجح كفّة الموت على كفّة الحياة؛ إذ في الموت خلاص من منغصات وآلام الحياة.

«إذا كان حقاً أني سوف أفنى وأصبح في صقع العدم، فإن العالم حيث أنتمي له سيكون محكوماً بالفناء والعدم أيضاً. فلماذا لا ينتهي من الآن؛ منعاً لتعرّضي لأيّ وعي وإدراك جديد يفرض عليّ تحمل خدعة عذاب الحياة العابرة والوجود الظاهري؟ إذا لم تكن خدعة الحياة الفانية، والحياة من أجل العيش أو بالنسبة إلى الآخرين المحكومين مثلنا بالموت، ترضي أرواحنا، فما هي فائدة الحياة إذن؟ إن الحل الأمثل بالنسبة لنا هو الموت»[٢].

---

١. جعفري، ١٣٥٩، ج٥، ص١٠.

٢. أونامونو، ميجيل، ١٣٧٠، ص٨٠.

إن طبيعة وماهية الموت ـ في منظور فلسفة صدر المتألهين ـ وإن كانت أمراً يدعو إلى الخوف والرهبة، ويدفع الإنسان إلى الخشية والفزع، إلا أن هذا الخوف غير المبرّر يعود سببه إلى الأنس بالحياة في الدنيا والتعلّق بأهدابها وصعوبة الانفصال عنها، في حين أن الجانب الحقيقي من الموت لا ينطوي على غير السعادة والفرح. إن الإنسان الخالد الذي يتم إعداده للانطلاق إلى ما وراء الموت، يحمل صورة جميلة ومشرقة عن الموت؛ لأن الدنيا بالنسبة له بمنزلة السجن الذي يحول بينه وبين رؤية المحبوب، والموت بداية الحياة الحقيقية، والخلاص من قفص الجسد، والوصول إلى الخلود ولقاء المحبوب[١]. إن هذا النوع من الموت يعدّ خلاصاً من العدمية والعبثية، وتعلق للإنسان بأهداب السعي والأمل. في حين أن:

«الغفلة عن فلسفة الحياة، واعتبار الخلق أمراً عبثياً، وإنكار الأبدية، والتفسير الخاطئ لفلسفة الموت، يؤدّي بالإنسان إلى عدم أخذ عالم الوجود بشكل جاد، ويعمل على تخدير الحياة»[٢].

طلب الموت

ولكن هناك مشكلة جادّة في الحقيقة والواقع، تتمثل بظاهرة الانتحار. إن الحكم بشأن «ما إذا كانت الحياة تستحق العيش أم لا؟» رهن بالإجابة عن هذا السؤال الفلسفي الرئيس[٣]. إن الإنسان الذي يعيش ضمن قطعة زمنية محددة من الحياة تفنى بالموت، ويتمتع بوجود متناه متجه نحو الموت، يتخبّط في مستنقع واسع من الاضطراب واليأس وانعدام الأمل، ويتحوّل العالم من وجهة نظره إلى محيط هائل من الخوف والفزع. «لو أمكن أن أموت، إذن لم يكن من الضروري أن أظهر إلى الوجود أصلاً، بل لم يكن من الضروري أن يكتب الوجود لأيّ أحد»[٤]. وعلى هذا الأساس فإن الحياة المحدودة والتي يعقبها الفناء والعدم،

١. صدر الدين الشيرازي، محمد، ١٣٦٦، ج٦، ص١٠٣.
٢. جعفري، محمد تقي، ١٣٧٢، ص٢٥٤.
٣. كامو، ألبير، ١٣٨٢، ص١٧.
٤. بلاكهام، هرولدجان، ١٣٦٨، ص١٤٧.

تفقد قيمتها بالمرّة. وعندما يطغى على المرء شعور بالعدمية والعبثية والحزن والغثيان، ولم يعد هناك معنى للحياة، لن يكون الاستمرار في الحياة بعد ذلك مهمّاً. إن هذه الزوبعة تدفع بالإنسان نحو الفناء والعدم، وتجعل من الانتحار في نظره أمراً معقولاً ومبرّراً. كما أن جان بول سارتر في ضوء قوله باختيار الإنسان وحريته المطلقة قد تحدّث عن ظاهرة الانتحار بوصفها نموذجاً من حرية الإنسان في التعامل مع عبثية الوجود. وبالنسبة إلى الوجوديين يُعدّ الانتحار خياراً شخصياً، فالمهم بالنسبة لهم هو الاختيار وليس الوجود أو العدم. فإن اختار البقاء استمرّت حلقات الحياة المتسلسلة، وإلا فإنه يلغي وجوده من هذه الدنيا بإرادته. وقال جان بول سارتر: «إنني بالنسبة إلى الموت ... لست حرّاً، ولكني كائن حرّ لكي أموت، وأختار ... أخذ موتي على عاتقي»[١].

وأما طلب الموت في فلسفة صدر المتألهين فلا يعود سببه إلى العجز والرغبة في الخلاص من المحن والصعاب في هذه الدنيا، وإنما يعود سببه إلى الشوق لتحقيق كمال النفس. إن هذا الاتجاه لا يعني تجاهل قيمة ومعنى الحياة، ولا يعني الإقدام على الانتحار؛ بل إن الروح الإنسانية قبل حلول وقت الموت الإجباري والطبيعي، من خلال انتخاب الموت الاختياري تنقطع عن الرغبات والتعلقات المادية والشهوانية، وتطوي مراتب التجرّد والكمال. يمكن بيان هذا الاتجاه من خلال التعبير بـ «الموت الإرادي والقفزة الاستباقية»[٢].

حيث أن موضوع الموت في حكمة وفلسفة صدر المتألهين يعني الحركة والنشاط الاستعلائي للإنسان في مسيرته نحو الكمال والمراتب العُليا من الحياة، فإنه يعتبر طلب الموت بمعنى التفاني عن الذات وانقطاع النفس عن التعلقات الدنيوية، ومن هنا فإن الشخص رغم حضوره في هذه الدنيا إلا أن نفسه قد تكاملت وتكون بذلك واصلة إلى مقام التجرّد. ومن هنا فإن طلب الموت في هذه الفلسفة ليس نتيجة القول بعبثية وعدم قيمة الحياة، بل من باب الأمل بتسريع وتكميل سير الإنسان نحو الكمال والاستفادة من لذة

---

١. المصدر أعلاه، ص٢١٢.

٢. فرامرز قراملكي، أحد؛ همتي، حيدر، ١٣٨٨، ص٣٢.

الوصول إلى واهب الوجود ومبدأ العالم، ولذلك يكون الشخص في شوق تام ودائم ومتواصل إلى الموت من أجل التعجيل في لقاء الله والحضور في مسرح كرامته[١]. ومن هنا فإن طلب الموت إنما هو في الواقع طلب للحياة، ولكن ليس أيّ حياة، وإنما هي الحياة الحقيقية والمتعالية.

نقد

يبدو أن منشأ الخطأ في رؤية وأنثروبولوجية الوجودية الإلحادية، يكمن في تجاهل وإنكار «واجب الوجود» ومبدأ الكون. إن فريدريك نيتشه لم يكتف بعدم اعتبار ما بعد الطبيعة فقط، بل ومن خلال إعلانه عن موت الإله أكد على أن ما بعد الطبيعة مسألة منتفية ويجب تجاوزها. ونتيجة لذلك تم تفسير الكون بوجود عبثي وغير ضروري، وتنزّل الإنسان إلى ذرّة غبار وجدت نفسها فجأة مستقرّة على صفحة الوجود، وسرعان ما ستذروها الرياح وتُصبح نسياً منسياً. بيد أن البراهين المتقنة والمتينة المقامة على إثبات وجود الواجب، تمثّل في حدّ ذاتها شاهداً على ردّ هذا الادعاء. كما أن صدر المتألهين بدوره في إثبات واجب الوجود من خلال الاستناد إلى مبانيه الفلسفية وطرح برهان الصدّيقين يسلك من حقيقة الوجود إلى وجوب الوجود وضرورته الأزلية. وهو البرهان الذي يعتبره العلامة الطباطبائي من أقوى البراهين وأكثرها اعتباراً في الوصول إلى الله سبحانه وتعالى[٢]. إن الله سبحانه المفيض للوجود الثابت بذاته والمثبت لسائر مراتب الوجود، قد جعل الغاية ومعنى الخلق (ولا سيّما الإنسان)، في الوصول إلى مقام الوجوب والسير إلى الحق، ومنح الوجود هوية وضرورة. وعلى هذا الأساس فإنه بمجرّد إثبات واجب الوجود، يضمحل واحد من الأسس الرئيسة للوجودية (اعتباطية وعبثية الوجود)، وينحسر تفسير الإنسان بوصفه كائناً تمّ القذف به إلى الوجود من باب الصدفة.

فمن وجهة نظر هذه المدرسة ـ بالنظر إلى الموت والفناء الماثل بين أيدينا ـ يتعيّن على المرء أن يتكفّل ويأخذ على عاتقه إضفاء القيمة والمعنى على الحياة بنفسه، وقد ذهب

١. صدر الدين الشيرازي، محمد، ١٣٦٣، ص٤١٢.
٢. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، ١٤٢٨، ج٢، ص٢٦٨.

بعض أقطاب هذه المدرسة، من أمثال: مارتن هايدغر وألبير كامو ـ في هذا الاتجاه المتناقض (فناء الإنسان وإضفاء المعنى على الحياة) ـ إلى اعتبار الموت والاهتمام به مستوجباً لأصالة وقيمة الحياة، أو المواجهة مع الموت عملاً بطولياً يقوم به الإنسان؛ بيد أن تداعيات هذا النوع من التفسير للموت لن تكون شيئاً سوى اليأس والعبثية والخوف. وذلك لأن إضفاء المعنى الظاهري والاعتبار الموهوم، لا يمثّل حلاً لرفع هواجس الفناء والزوال الحقيقي وميل الإنسان ورغبته في الخلود. وكما قد أقرّوا واعترفوا بأنفسهم فإن «الشخص عندما يفقد التصوّر الوهمي للأبدية والخلود، فإنه لن يختلف الأمر عنده بين أن يكون الموت منه على مدى بضع ساعات أو عدّة سنوات»[1]. إن مآل وثمرة هذه الرؤية إلى الوجود سوف تكون عبارة عن إنسان مجتث ومستأصل من جذوره وفاقد للركيزة والملاذ؛ أحاط به اليأس من كل جانب، ويكون فارغاً من جميع أنواع الدوافع التي تشدّه إلى الحياة والعمل والنشاط. وعلى هذا الأساس يكون الانتحار خياراً مسؤولاً للخلاص من مشاكل الحياة ووضع حدّ لانتظار الموت.

إن التدقيق والتأمّل في هذه المسألة يثبت أن الإشكال الرئيس الذي تعاني منه الوجودية يكمن في التهرّب من العقل والاعتماد البحت على الاكتشاف والشهود والحالات الشخصية.

في حين أن الكشف والشهود وإن كانا يُعدّان من المصادر المعرفية الهامّة عند صدر المتألهين أيضاً، بيد أنه يدرجهما بحذق تحت محك وميزان حكم العقل وألزمهما البرهان، ولهذا السبب فإنه ـ من خلال قبوله الاستدلالي بواجب الوجود عن سقراط ـ قد صان نفسه من السقوط في الضلال الذي سقطت فيه الوجودية.

النتيجة

إن الإنسان في الوجودية الإلحادية كائن تمّ القذف به إلى الوجود، حيث يشتمل على محدودية ذاتية ويمثل الموت حدّاً لها. إن كينونته «كينونة من أجل الموت»، ولن يكون له بعد الموت طريق إلى خارج هذا العالم، ولذلك فإن الموت يعني نهاية وجود الإنسان واضمحلال أمله بالخلود والبقاء. إن الحياة والموت يفقدان المعنى في هذا المذهب، وإن

١. سارتر، جان بول، ١٣٨٤، ص٢٦ ـ ٢٨.

الإنسان يضفي عليهما المعنى والقيمة من خلال مواجهته مع المحدودية الناشئة من الموت.

إن الإنسان يتكوّن ـ في مدرسة صدر المتألهين ـ من بُعدين، وهما: الروح والجسم، وإن بُعده الأصيل هو الروح والنفس. إن النفس ـ من وجهة نظر هذه المدرسة ـ جسمانية الحدوث، وهي إثر الحركة الجوهرية الاشتدادية تستغني بمرور الوقت عن المادّة والجسم، وتصل إلى مرحلة التجرّد والخلود. وعلى هذا الأساس فإن الموت يمثل مرحلة من مراحل السير والسلوك التكاملي للإنسان نحو الخلود والأبدية والانتقال من عالم الملك إلى عالم الملكوت.

إن الموت في فلسفة صدر المتألهين بداية حياة جديدة، تستوجب تحرر النفس من قيود الجسد، ولذلك فإنه يمثل رحلة حياة هنيئة ملؤها الحبور والأمل بالحياة. لأن الإنسان الخالد الذي يرمي ببصره إلى آفاق ما وراء هذا العالم، ويصبو إلى الكمال والتعالي في ذلك العالم، يتخلص بالموت من شرنقة الجسد والعالم المادي، ويواصل مسيرته وتكامله الوجودي في عالم آخر أرفع وأرحب.

إن تبعة الرؤية الوجودية الإلحادية إلى الموت تتمثل في الاضطراب والفزع؛ وقد سعى فلاسفة هذه المدرسة إلى التعريف بعنصر الموت بوصفه عاملاً لإضفاء الأصالة والبطولة على الحياة، الأمر الذي يؤدّي بالنتيجة إلى إضفاء المعنى على الحياة، ولكن يبدو أن هذه الجهود لم تؤتِ ثمارها؛ وذلك لأن الشعور بالعبثية والعدمية الناشئ عن عدم الخلود، لا يترتب عليه غير اليأس والقنوط وانعدام الأمل. ليست هناك أولوية لـ «الوجود» على «العدم»، ويضمحل معنى الحياة ؛ حتى يتجلى الانتحار في مثل هذه الحالة على شكل خيار مسؤول للإنسان الحرّ الذي يرجّح كفّة الموت ـ في خضمّ المواجهة العمياء والطائشة ـ على خواء الوجود وعبثيته.

المصادر

الأردبيلي، عبد الغني، ***تقريرات فلسفه امام خميني*** (تقريرات فلسفة الإمام الخميني) ج٣، موسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، طهران، ١٣٩٢هـ.ش.

أفلاطون، ***دوره آثار أفلاطون*** (مجموعة أعمال أفلاطون)، ترجمها إلى اللغة الفارسية: محمد حسن لطفي، ورضا كاوياني، ج١، نشر خوارزمي، طهران، ١٣٣٧هـ.ش.

الإمام الخميني، روح الله، ***شرح جهل حديث*** (شرح الأربعون حديثاً)، موسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، طهران، ١٣٧٣هـ.ش.

الإمام الخميني، روح الله، ***معاد از ديدگاه امام خميني*** (المعاد من وجهة نظر الإمام الخميني)، موسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، طهران، ١٣٨٥هـ.ش.

أونامونو، ميجيل، ***درد جاودانگي*** (وجع الخلود)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهاء الدين خرمشاهي، نشر ألبرز، طهران، ١٣٧٠هـ.ش.

بلاكهام، هرولدجان، ***شش متفكر اگزيستانسياليست*** (ستة مفكرين وجوديين)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن حكيمي، نشر مركز، طهران، ١٣٦٨هـ.ش.

بور جواهري، علي، ***بيوند اعضاء و مرگ مغزي در آينه فقه*** (زرع الأعضاء والموت الدماغي في مرآة الفقه)، جامعة الإمام الصادق عليه السلام، طهران، ١٣٨٣هـ.ش. (مصدر فارسي).

جان وال، آندره، ***انديشه هستي*** (فكرة الوجود)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: باقر برهام، نشر طهوري، طهران، ١٣٥٧.

جعفري، ***ترجمه و تفسير نهج البلاغة*** (ترجمة وتفسير نهج البلاغة)، ج٥، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، طهران، ١٣٥٩هـ.ش. (مصدر فارسي).

ـــــــــ ، ***شخصيّت خيام*** (شخصية الخيام)، نشر كيان، طهران، ١٣٧٢هـ.ش. (مصدر فارسي).

جوادي آملي، عبد الله، ***تفسير موضوعي قرآن كريم*** (التفسير الموضوعي للقرآن الكريم)، ج٤، نشر إسراء، قم، ١٣٨٠هـ.ش. (مصدر فارسي).

ـــــــــ ، ***رحيق مختوم***، ج١٩، نشر إسراء، قم، ١٣٩٦هـ.ش. (مصدر فارسي).

حسن زاده آملي، حسن، عيون مسائل النفس و سرح العيون في شرح العيون، ص٤٠٠، نشر أمير كبير، طهران، ١٣٧١هـ.ش. (مصدر فارسي).

خاتمي، محمود، ***مكاتب فلسفي در قرن بيستم*** (المدراس الفلسفية في القرن العشرين)، انتشارات دانشگاه طهران، طهران، ١٣٨٥هـ.ش.

سارتر، جان بول، ***ديوار*** (الجدار)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: صادق هدايت، انتشارات آزاد مهر، طهران، ١٣٨٤هـ.ش.

صدر الدين الشيرازي، محمد، ***الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة***، ج٩، دار إحياء التراث، بيروت، ١٣٦٨هـ.ش.

ـــــــــ ، محمد، ***الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية***، بنياد حكمت اسلامي صدرا، طهران، ١٣٨٢هـ.ش.

ـــــــــ ، محمد، ***المبدأ والمعاد***، نشر بوستان كتاب، قم، ١٣٨٠هـ.ش.

ـــــــــ ، محمد، ***تفسير القرآن الكريم***، ج٦، نشر بيدار، قم، ١٣٦٦هـ.ش.

ـــــــــ ، محمد، ***كتاب المشاعر***، بلاتاريخ، نشر مهدي، إصفهان.

ـــــــــ ، محمد، ***مفاتيح الغيب***، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، طهران، ١٣٦٣هـ.ش.

صنعتي، محمد، ***درآمدي به مرگ در انديشه غرب*** (مدخل إلى الموت في الفكر الغربي)، مجلة ***أرغنون***، العدد: ٢٦ ـ ٢٧، ص١ ـ ٦٤، ١٣٨٨هـ.ش. (مصدر فارسي).

العلامة الطباطبائي، محمد حسين، ***الميزان في تفسير القرآن***، ترجمه إلى الفارسية: محمد باقر موسوي همداني، ج١١، دفتر انتشارات اسلامي، قم، ١٣٧٤هـ.ش.

ـــــــــ ، ***بداية الحكمة***، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٠هـ.

ـــــــــ ، ***نهاية الحكمة***، ج٢، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٨هـ.

فرامرز قراملكي، أحد؛ همتي، حيدر، ***چيستي و انواع مرگ از ديدگاه ابن سينا و ملا صدرا*** (ماهية وأنواع الموت من وجهة نظر ابن سينا وصدر المتألهين)، مجلة رهنمون الفصلية، العدد: ٣ ـ ٤، ص٣٢، ١٣٨٨هـ.ش. (مصدر فارسي).

مفهوم «معنى الحياة» في رحاب الحياتين الدينية والعلمانية[1]
دراسة نقدية حول نظرية ريتشارد تايلور

ذو الفقار ناصري[2]

الرؤيتان الدينية والعلمانية تطرحان مفهومين فكريين مختلفين إزاء حياة الإنسان، ومن هذا المنطلق تؤسّس كلّ واحدة منهما أفقاً ذا معالم خاصّة بخصوص معنى الحياة.

حياة الإنسان ذات خصائص معينة وفق كلّ واحدة من هاتين الرؤيتين، وعلى أساس هذه الخصائص يمكن تقييمها من حيث اتّسامها بمعنى حقيقي أو عدم اتّسامها بذلك، أي أنّ الحياة تعدّ ذات معنى أو عارية من المعنى حسب الوجهة الفكرية التي يتبنّاها الإنسان.

الفيلسوف الغربي ريتشارد تايلور تبنّى نهجاً وفق أسس المذهب الطبيعي في تعريف معنى الحياة، لذا ادّعى أنّها عارية من المعنى بحدّ ذاتها، لذا يمكن للإنسان أن يضفي معنى إليها عن طريق إبداعه، حيث اعتبر الإبداع معياراً لهذا الأمر، ثمّ وضّح السبب في عدم اعتقاد أصحاب الرؤية العلمانية بوجود معنى لحياة الإنسان العلماني على أساس هذه الفكرة.

يتمحور موضوع البحث في هذه المقالة حول الإجابة عن السؤال التالي: هل يمكن ادّعاء أنّ حياة الإنسان العلماني من شأنها أن تتّسم بمعنى حينما يصبح مبدعاً؟

---

١. المصدر: المقالة بعنوان: «*معنای زندگی در حیات دینی و حیات سکولار*» في مجلّة «*تأملات فلسفية*» التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، النصف سنوية، السنة الثامنة، العدد ٢١، سنة الإصدار ١٣٩٧ش، الصفحات ٢٠١ إلى ٢٢٧.

ترجمة: د. أسعد مندي الكعبي.

٢. حائز على شهادة دكتوراه في «فلسفة الدين» من جامعة «برديس فارابي»، وباحث في مركز دراسات العلوم والثقافة الإسلامية.

ضمن تفاصيل البحث والتحليل أثبتنا بطلان نظرية هـذا الفيلسـوف الغـربي، فالإنسـان العلماني حتّى إذا تمكّن من الإبداع في حياته لكنّها تبقى عارية من المعنـى لأنّهـا تتّصـف بمعنى حقيقي حينما يكون الإبداع في رحاب حياة دينية فقط، إذ يمكن للإنسان المبـدع أن يضفي إلى حياته معنى فيما لو تبنّى نهجاً دينياً عبر اتّباع الـدين الحـقّ طبعـاً، فعلـى ضـوء ازدهار قابلياته الوجودية يتسنّى له العيش في حياة ذات معنى حقيقي؛ بينما الإنسـان الـذي يسلك نهجاً علمانياً بداعي اعتقاده أنّ البشـر هم البنية الأساسية والهدف في الحيـاة قاطبـةً وأنّهم فقط مقدّسون، لا يمكنه قطعـاً إضـفاء معنـى حقيقـي إلـى حياتـه نظـراً لعـدم تـوفّر الشـروط اللازمة لإبداعه الذي ادّعاه تايلور، ومن ثمّ تبقى حياته بلا معنى ولا هدف.

مقدّمة

الرؤيتان الدينية والعلمانية يتمخّض عـنهما عالَـمان مختلفـان أحـدهما «عـالم قدسـي» والآخر «عالم عرفي»، حيث لا ينطبقان على بعضهما بتاتاً، ناهيـك عـن وجـود اختلافـات جوهرية بينهما نظراً للتباين الملحوظ في وجهات النظر التي تطـرح مـن قبـل كـلّ واحـدة منهما، وهذه الاختلافات أساسها عدم انطباق مبادئهما الفكرية الأساسية.

حياة الإنسان الذي ينتهج مسلكاً دينياً تتقوّم من أساسها على الاعتقاد بوجـود اللـه عـزّ وجلّ بصفته خالق عالم الوجود بكلّ ما فيه، لذا يتبنّى أفكاراً دينيةً في كافّة نـواحي الحيـاة؛ بينما حياة الإنسان العلماني تتقوّم على عدم الالتزام بأيّـة عقيـدة دينيـة، أي أنّـه لا يرضـى بالعمل وفق الأحكام الدينية في مضماري الحياة الفردي والاجتماعي، لكـن عـدم الالتـزام هذا لا يعني بالضـرورة محاربة الدين أو الكفـر، بـل المقصـود هـو أنّ الإنسـان العلـماني ـ وحتّى المتدين الذي يتبنّى نهجاً علمانياً ـ يحاول في بعض مجـالات حياتـه عـدم التقيّـد بالعبودية لله عزّ وجلّ ولا سيّما على صعيد بعض القضايا الاجتماعية، لذا فالإنسان الـذي تكون علمانيته بهذا المستوى بحيث لا يرضـى بأن يعمل بالأحكـام الدينيـة في المجـالات التي أشـرنا إليها، هو في الواقع عبارة عن كائن يقدّس ذاته ويعتقد بأنّها مستقلّة عن الخـالق ويعتبرها الأساس في عالم الوجود.

الاعتقاد بالمبادئ والقيم الدينية والعمل وفق معايير التدين الحقيقي من قبل الإنسان المتدين، هي أمور تعدّ بنيةً أساسيةً وخلفيةً أنطولوجيةً وإبستيمولوجيةً لحياته، ومن ثمّ تضفي إلى حياته معنى حقيقياً؛ إلا أنّها في العصر الحديث تضائلت إلى حدّ كبير وقلّما يعتمد عليها البشر، ممّا أسفر عن رواج السؤال عن معنى الحياة واعتقاد البعض بعدم وجود معنى حقيقي لها.

بناءً على ما ذكر تتّسم حياة الإنسان بخصائص معينة ضمن النظريتين الدينية والعلمانية، ومن هذا المنطلق يتبنّى المتدينون آراءً تختلف عمّا يتبنّاه العلمانيون إزاء مفهوم «معنى الحياة»، لذا إن أردنا تحليل الموضوع يجب تسليط الضوء على هذه الخصائص بالشرح والتحليل.

نظريات تفسير معنى الحياة

الآراء التي تطرح لتفسير معنى الحياة تتمحور بشكل عامّ حول ثلاث نظريات أساسية هي ما يلي:

١. النظرية الطبيعية.

٢. النظرية غير الطبيعية.

٣. النظرية الميتافيزيقية (فيما وراء الطبيعة).

الجدير بالذكر هنا أنّ النظريتين الأولى والثانية تنظران إلى حياة الإنسان من مرآة علمانية ـ لادينية ـ إذ تؤكّد الأولى على أنّ حياته المادّية ـ الطبيعية ـ هي التي يتجسّد فيها مفهوم «معنى الحياة» ولا يتعدّاها إلى حياة أخرى وذلك في رحاب فكر مادّي تجريبي، في حين أنّ الثانية لا تعتبر حياته كامنةً في عالم الطبيعة فحسب، بل تتعدّاها لحياة معنوية تخلد نفسه فيها وذلك في رحاب إرادته الحرّة، أي أنّ هذه الإرادة التي تعني حرّية الاختيار من شأنها أن تضفي معنى إلى حياته، وهذا ما ذهب إليه بعض الفلاسفة من أمثال إيمانوئيل كانط؛[1] وأمّا النظرية الثالثة فيؤكّد أتباعها على أنّ الإنسان لا يمكنه إضفاء معنى حقيقياً إلى حياته في منأى عن المعتقدات الدينية، أي أنّه غير قادر على تجاوز نطاق عالم الطبيعية

١. للاطّلاع على النقد الذي يرد على هذه النظرية، راجع المصدر التالي: قدرت الله قرباني، ١٣٩٦، ص٤.

المغلق وكسب معنى لحياته دون الاعتقاد بوجود عنصر ميتافيزيقي ـ فيما وراء عالم المادّة والطبيعة ـ مثل الله عزّ وجلّ.

فضلاً عن ذلك فالنظرية الطبيعية بذاتها تتفرّع إلى نظريتين إحداهما تؤكّد على وجود معنى الحياة في نفس الإنسان، والأخرى تعتبره موجوداً خارج نطاقها أيضاً، وأصحاب نظرية اقتصار معنى الحياة على النفس الإنسانية يعتقدون بأنّ حياة الإنسان تكتسب معنى حسب واقعها النفسي ودوافعها الباطنية لا غير.[١]

نستنتج من جملة ما ذكر أنّ مفهوم «معنى الحياة» يمكن تسليط الضوء عليه في رحاب رؤيتين، إحداهما تتقوّم على الاعتقاد بوجود خالق لعالم الوجود وعلى أساسها يتمّ تحليل موضوع «هدف الفاعل»، وهذا التحليل بطبيعة الحال يتبنّاه المتدينون المعتقدون بوجود الخالق، أي أنّها بمحورية الله عزّ وجلّ؛ وأمّا الأخرى فتتقوّم على الاعتقاد بمحورية الإنسان وعلى أساس هذا الاعتقاد يتمّ تحليل «الهدف من الفعل» وفي هذه الحالة طبعاً يمكن لغير المتدينين أن يطرحوا موضوع معنى الحياة للبحث والتحليل، لكن في هذه الحالة لا محيص لهم من بيان موقفهم إزاء الرؤية الأولى، وحسب مبادئهم الفكرية عادةً ما يفنّدونها، أي أنّهم لا يعتبرون الإيمان بالله عزّ وجلّ شرطاً أساسياً لاتّصاف الحياة بمعنى ويدّعون أنّها غير هادفة من هذه الناحية، وهذا الأمر هو الذي يضطرّهم للاعتقاد بعبثية حياة الإنسان وعدم اتّصافها بمعنى حقيقي وهدفٍ متعالٍ، ومنهم من يفسّر الموضوع وفق رؤية علمانية مثلما فعل برتراند راسل وبعض أتباع مدرسة الفلسفة التحليلية المعاصرة،[٢] أي أنّهم اعتبروا معنى الحياة محدوداً بالكامل ببعض القضايا مثل الالتزام بالقيم الأخلاقية التي من جملتها حبّ الإنسان أقرانه البشر وتقديم خدمات لهم أو إدراك المفاهيم الإستاطيقية ـ الجمالية ـ أو كسب شهرة وثروة وقدرة،[٣] ومن هذا

---

١. محمد رضا بيات، ١٣٩٠، ص٨١.

٢. رمضان مهدوي آزاد بني، ١٣٦٨، ص٥٥ ـ ٦٢.

٣. برتراند راسل ضمن فلسفته الإلحادية حذا حذو الكثير من الفلاسفة العلمانيين وادّعى أنّ حياة الإنسان تتّسم بمعنى رغم كلّ الشرور والمعاناة التي يواجهها، وأوعز السبب في ذلك إلى الحبّ والمعرفة

المنطلق يطرح نوعان من النظريات بخصوص المعيار الذي يتمّ على أساسه تقييم مفهوم «معنى الحياة» وإثبات وجوده من عدمه، وهما كالتالي:

النوع الأوّل: نظريات توضّح مفهوم «معنى الحياة» على ضوء مبادئ تنظيرية ميتافيزيقية ـ ما ورائية ـ وغالباً ما تتمحور حول رؤى دينية، لذا يعتقد من يطرحها أنّ حياة الإنسان في معزل عن الدين لا معنى لها، وعلى هذا الأساس يؤكّد الفلاسفة الذين يعتقدون بهذه الرؤية على أنّ مفهومي «الله» و «خلود النفس الإنسانية» أساسيان في هذا المضمار أو أنّ أحدهما على أقلّ تقدير أساسي لإضفاء معنى إلى حياة الإنسان.

النوع الثاني: نظريات توضّح مفهوم «معنى الحياة» على ضوء مبادئ تنظيرية طبيعية أو غير طبيعية، أي علمانية بمجملها، والهدف من ورائها هو استكشاف معيار غير ديني لهذا المعنى، ويعتقد من يطرحها بوجود تأثير لبعض القضايا في حياة الإنسان على صعيد إضفاء معنى إلى حياته، مثل الأخلاق والحبّ وخدمة الناس أو كسب ثروة ومقام وقدرة؛ فهذه معايير هامّة برأيهم.[1]

والشفقة؛ لكن هذا الرأي يرد عليه نقد جادّ يمكن تلخيصه بما يلي: ليس هناك أيّ نظام أخلاقي عارٍ عن المبادئ الميتافيزيقية والفلسفية، لذا فالنظام الفلسفي الذي اتّبعه الفلاسفة العلمانيون والذي أوقعهم في فخّ الرؤية المادّية البحتة لا يمكنه أن يقنعهم بشيء فيما خلا النزعة العاطفية الجامحة Sentimentalism ثمّ يصطرّهم لادّعاء أنّ منشأ كلّ سلوكياته أخلاقي بحت، ممّا يعني أنّ المبادئ الأخلاقية هي المعيار الوحيد لتقييم كلّ لذّة ومعاناة في حياة البشر.

للاطّلاع أكثر، راجع: مصطفى ملكيان، ١٣٧٤، ص٢٢.

وعلى أساس ما ذكر لو افترضنا أنّ الاعتقاد بوجود الله عزّ وجلّ باطل واعتبرنا الفكر العلماني صادقاً، سوف لا يبقى لدينا أيّ مسوّغ مقنع وواضح يمكن بواسطته إثبات تكافؤ البشر، كذلك لا يبقى أيّ وازع يحفّزنا على تقديم العون للآخرين أو احترام كافّة الناس أو إضمار المحبّة والمودّة لهم، كذلك لا يمكن ذكر أيّة إجابة مقنعة وواضحة لضرورة اتّباعنا نهجاً أخلاقياً فاضلاً في حياتنا، فما ذامت الأخلاق لا تعود علينا بالنفع ـ وأحياناً تلحق بنا ضرراً ـ لا يبقى أيّ وازع معقول يحفّزنا على اتّخاذها نهجاً في الحياة.

نقلاً عن: لويس هوب ووكر، ١٣٨٩، ص١٤١.

١. محمد رضا بيات، ١٣٩٠، ص٨٢. راجع أيضاً: رمضان مهدوي آزاد بني، ١٣٦٨، ص٥٥ ـ ٦٢.

معنى الحياة برؤية ريتشارد تايلور

نظرية الفيلسوف الغربي ريتشارد تايلور[1] هي إحدى النظريات المطروحة لتفسير مفهوم «معنى الحياة» وفق الرؤية الطبيعية عبر التأكيد على أنّ هذا المعنى مكنون في ذاته ـ نفسه ـ وتتجلّى معالم هذه النظرية بوضوح في مقالتين إحداهما نشرت في عام ٢٠٠٠م تحت عنوان «معنى الحياة»[2] والأخرى نشرت في عام ١٩٨٧م تحت عنوان «الزمان ومعنى الحياة».[3]

حاول هذا الفيلسوف طرح تعريف واضح ومفهوم لمعنى الحياة استناداً إلى أسطورة سيزيف[4] ـ سيسيفوس ـ المستوحاة من التراث الإغريقي القديم، وفي هذا السياق تطرّق أوّلاً إلى بيان المقصود من الوجود العاري من المعنى بعد ذلك وضّح المقصود من الحياة العارية من المعنى،[5] ثمّ طرح معنى «الإبداع»[6] كمعيارٍ وحيدٍ يتمكّن الإنسان على أساسه من أن يضفي معنى إلى حياته، حيث ذكر كلّ ما يرتبط به من عناصر مختلفة؛ وعلى هذا الأساس عرّف معنى الحياة بأنّه ذات هدفها وذلك لأنّ السلوك العاري عن المعنى أو الحياة العارية عن المعنى عبارة عن أمرين يتكرّران إلى ما لانهاية ثمّ لا تترتّب

1. Richard Taylor.

2. The Meaning of Life.

3. Time and the Meaning of Life.

٤. خلاصة هذه الأسطورة هي أنّ سيزيف ـ سيسيفوس ـ قد أفشى سرّ آلهة الإغريق للكائنات الفانية، أي بني آدم، لذلك عاقبته هذه الآلهة بأن يحمل صخرةً كبيرةً من أسفل الجبل إلى قمّته، وكلّما يوصلها إلى القمّة تسقط مرّةً أخرى فيعود لحملها، وبقي على هذه الحال إلى الأبد، فهو يفعل شيئاً لا معنى له، أي أنّ حياته ـ عبثية ـ لا معنى لها، وهذه الأسطورة بذاتها تنعكس على حياة الإنسان في كافّة العصور، إذ لا توجد أيّة فائدة من خلوده نظراً لعدم وجود هدف نهائي له. للاطّلاع على تفاصيل أكثر، راجع:
Taylor, Richard (2000), p. 20.

كذلك راجع: ألبرت كامو، ١٣٨٢، ص٤٩.

5. Taylor, Richard (2000), p. 20 & 22.

٦. الإبداع Creativity الذي اقترحه ريتشارد تايلور ضمن تفسيره مفهوم «"معنى الحياة"» يقصد منه امتلاك الإنسان نشاطات إبداعية مثل التفكير والتصوّر وامتلاك برنامج مستقبلي والقيام بأفعال مثلى تتناغم مع المبادئ الأكسيولوجية، وأكّد على أنّ هذه المبادئ موجودة في حياة البشر فقط.

عليهما أيّة نتيجة تذكر بحيث تصبح الحياة بلا تأريخ ولا زمان ولا يطرأ فيها أيّ تغيير جذري على الإطلاق.[1]

استناداً إلى معيار الإبداع فحياة كافّة الحيوانات والكثير من البشر عبارة عن أمرٍ مكرّرٍ ورتيبٍ ليس فيه أيّة ثمرة عملية ولا يحكي عن وجود إرادة حرّة يختار الكائن الحيّ بفضلها ما يريد تحقيقه، لذا يمكن أن توصف أعماله بأنّها مجرّد سلوكيات لكائن مستعبدٍ ليس لديه أيّ إبداع يذكر، ومن ثمّ لا يمكن لحياة كهذه أن تدلّ على معنى حقيقي.[2]

الكثير من البشر عادةً ما يكرّرون ذات أعمالهم اليومية ويفعلون ما فعلوه سابقاً وإثر هذا التكرار المملّ تصبح نتيجة حياتهم ذات ما حصلوا عليه في بادئها باختلاف طفيف، ومنهم من تكون نتيجة حياته ذات النتيجة التي انتهت إليها حياة أسلافه قبل سنين متمادية، أي أنّهم يرثونها منها وكأنّ أولئك الأسلاف قد ادّخروها لهم، لذا يعيشون في رحاب حياة مملّة جرّاء تكرار أحداثها وينجبون جيلاً جديداً بذات الخصال مثلما أنجبهم أسلافهم، وخلال مسيرتهم هذه منهم من يجمعون ثروات طائلة ماديّة وغير ماديّة أو ينالون مناصب عليا أو يذيع صيتهم أو يكسبون قدرةً اعتماداً على أساليب ماكرة يخدعون على أساسها الآخرين أو يلجؤون أحياناً إلى قوّة التهديد والسلاح والحروب المدمّرة إن اقتضت مصلحتهم ذلك، لكنّهم في نهاية المطاف يغادرون الحياة ويخلّفون وراءهم كلّ ما ادّخروا من ثروات ومناصب وشهرة وقدرة لورثتهم.

إذن، هناك تساؤلات تطرح بخصوص حياة كهذه، هي ما يلي:

ـ ما هو المعنى الذي يمكن أن تتّسم به حياة كهذه؟

ـ هل يمكن ادّعاء أنّ معناها الحقيقي ـ هدفها الأساسي ـ هو مجرّد إمضاء الإنسان فيها عدّة سنوات في رحاب حياة دنيوية وقضائه أوقاتاً ممتعة؟

ـ ألا تعدّ هذه الحياة في واقع الحال من طراز حياة بطل الأسطورة الإغريقية سيزيف؟

ـ ألا يسفر التكرار في شؤون الحياة الدنيوية عن عدم تحقيق أيّة نتيجة مفيدة؟

---

1. Taylor, Richard (1987), p. 679 - 681.

2. Ibid, p. 680 - 682.

حياة كهذه برأي ريتشارد تايلور عبارة عن مسيرة مكرّرة عديمة النتيجة ولا نهاية لها، لذلك تنطبق بالكامل مع حياة سيزيف، أي أنّها عارية من المعنى، ومن هذا المنطلق قال إنّ أهمّ شرط يجب توفّره كي تتّسم حياة سيزيف بمعنى حقيقي ـ أي يكون لها هدف معتبر وغير عبثي ـ هو أن يبادر إلى الإبداع بأن يبتكر بنفسه منهجاً جديداً متقوّماً على أفكاره وتصوّراته الشخصية.[1]

ومن أرائه التي تبنّاها في هذا السياق ما قاله بخصوص عالم الطبيعة: «على الرغم من أنّ عالم الطبيعة جميل وعظيم لكنّه لا يمتلك أيّ نشاط إبداعي مثل التفكير والتصوّر والتخطيط والبرمجة للحياة، لأنّ القيام بأفعال تتقوّم على مبادئ أكسيولوجية وذات طابع إبداعي وتأريخي مختصّ بالكائنات التي لديها سلوك عقلاني، إذ لا يمكن لعالم الطبيعة صناعة تأريخ أو إبداع أمور عظيمة، بل حياة البشر فقط لها معنى حقيقي تكتسبه من خلال فرض الإنسان نفسه على عالم الطبيعة في كلّ عصر وزمان لكونه كائناً متواكباً مع الزمن، لذا فهو يفرض التأريخ الذي يصنعه على الطبيعة وهو تأريخ مختصّ به على نحو الحصر بفضل قدرته الإبداعية وسلطته على التأريخ، في حين أنّ أيّ كائن آخر لا يمتلك القدرة على صناعة تأريخ مثله على الإطلاق.[2]

وضمن تأكيده على كون الإبداع يعدّ أمراً هامّاً في هذا السياق بحيث يضفي معنى حقيقياً إلى حياة الإنسان، أكّد أيضاً على أنّه قدرة لا يمكن أن يمتلكها إلا أشخاص بالتحديد، إذ يتمكّن أمثال هؤلاء من تغيير أوضاع حياتهم والإبداع فيها وصناعة تأريخ لها، ثمّ على هذا الأساس يصبح الزمان بالنسبة إليهم تأريخاً، وهذه الخصائص هي التي تضفي المعنى الحقيقي الذي تقتضيه حياة البشر؛[3] وهذا المعنى لا يمكن أن يتبلور إلا في حياة المبدعين لكونهم قادرين على تحرير أنفسهم من التكرار الرتيب والمملّ في الحياة الطبيعية.

هذا الإبداع برأيه له ميزات خاصّة تميّزه عمّا سواه، وأهمّ ميزة تجدر الإشارة إليها في هذا السياق هي إدراك الفاعل لما يفعل وللنتائج التي تترتّب على أفعاله وامتلاكه حرّيةً فيما

1. Ibid, p. 681.
2. Ibid, p. 683 - 684.
3. Ibid, p. 685 - 686.

يفعل بحيث لا يمكن لأحد إرغامه على فعل شيء دون إرادته، إلى جانب امتلاكه برنامجاً شاملاً لمستقبله.[١]

الجدير بالذكر هنا أنّنا سنوضّح في تفاصيل هذا البحث الميزات التي اعتبرها ريتشارد تايلور كمعايير أساسية لتحقّق الإبداع في حياة الإنسان باعتبار أنّ هذا الإبداع هو المعيار الذي تتحقّق بفضله حياة ذات معنى معتبر، وفي هذا السياق سنثبت أنّ الميزات المشار إليها لا يمكن أن تتحقّق إلا في رحاب حياة دينية لأنّ الإبداع في الحياة الطبيعية والعلمانية لا يمكنه بتاتاً إضفاء أيّ معنى لحياة الإنسان، كما سنثبت أنّ نهج حياة سيزيف بطل الإسطورة الإغريقية القديمة ـ بمعناه القديم والمعقّد ـ قد ألقى بظلاله على مسلك أتباع الفكر العلماني في العصر الحديث؛ وبعد بيان تفاصيل هذه المواضيع سوف نتطرّق إلى بيان مضمون نظرية ريتشارد تايلور ضمن تسليط الضوء على خصائص الحياتين الدينية والعلمانية بهدف إثبات أنّ الحياة لا يمكن أن تتّسم بمعنى حقيقي ومعتبر إلا في رحاب التدين، وهذه هي الحياة الطيّبة.

خصائص الحياة العلمانية

في الديانة المسيحية تمهّدت الأرضية المناسبة لطرح مبادئ أنطولوجية وإبستيمولوجية متقوّمة بالكامل على الحسّ والنزعة الطبيعية والرؤية التجريبية البحتة نظراً لما تمتاز به هذه الديانة وإثر وجود الكثير من مواطن الضعف والنقص فيها ضمن شتّى جوانبها، لذلك طرحت في رحابها قضايا تجريبية بشرية؛[٢] وهذه الظاهرة جديدة شاعت في عصر النهضة والحداثة وتجلّت ضمن مظاهر متنوّعة إحداها النزعة العلمانية، وقال أحد المفكّرين في هذا المضمار:

> **«الفكرة الأساسية لنظرية علمنة الحياة تبلورت في عصر التنوير الفكري، وعلى ضوئها اقتضت الحداثة على نحو الحتم واليقين زوال الدين من فكر الفرد والمجتمع على حدّ سواء».**[٣]

---

١. رمضان مهدوي آزاد بني، ١٣٦٨، ص٦٠ ـ ٦١.
٢. سعيد كرمي، ١٣٦٨، ص٢٠.
٣. بيتر بيرغر، ١٣٧٧، ص٤٤.

خلال هذه المرحلة من تأريخ المسيحية فرضت نظريات دعاة الإصلاح والفلاسفة المحدثين نفسها على الساحة الفكرية ومهّدت الأرضية المناسبة لرواج الفكر العلماني ومحورية وجود الإنسان واستقلال حياته، وأحد هؤلاء هو الفيلسوف الشهير إيمانوئيل كانط، حيث فسح المجال لطرح رؤى ذات طابع علماني، فضمن مقالة له تحت عنوان «إجابة عن السؤال: ما هو التنوير؟» عرّف التنوير كما يلي:

«التنوير الفكري عبارة عن خروج الإنسان من مرحلة عدم الرشد والبلوغ وولوجه مرحلة التقصير؛ وعدم بلوغه معناه عجزه عن تسخير قابلية فهمه دون وجود من يرشده إلى الصواب»،[1]

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه أكّد في هذه المقالة على سعي الإنسان المعاصر إلى بناء إيمانه على أساس العقل.

بعد أن شاعت هذه الرؤية في العصر الحديث ـ وهي كما ذكرنا متقوّمة على مبادئ بشرية وطبيعية بحتة ـ وجد الإنسان المعاصر نفسه أمام رؤية جديدة تبلورت اليوم تحت عنوان حياة علمانية، حيث يقصد منها حياة يقلّ دور الدين فيها وينحسر تأثيره إلى أدنى مستوى ممكن ضمن مختلف الجوانب الفردية والاجتماعية ثمّ يؤول بشكل تدريجي إلى الأفول ليحذف بالكامل من الحياة، ولا شكّ في أنّ الدين إذا حذف بنحو مطلق سوف ترتكز كلّ تفاصيل حياة الإنسان على معايير بشرية وطبيعية.

ويمكن تلخيص المعالم العامّة للفكر العلماني في النقاط التالية:

محورية العقل والاكتفاء به

العلمانية بشكلها الأوّل الذي ظهرت فيه كانت تدعو إلى منح الأولوية للعقل في مقابل دين آباء الكنيسة والإيمان التقليدي الموروث من الأسلاف، والأمر الهامّ على هذا الصعيد هو طرح فكرة عدم قدسية آباء الكنيسة وعدم صواب تحصينهم من النقد إلى جانب الترويج لفكرة ارتكاز الحياة الدينية على مبادئ عقلية.[2] وقال أحد الباحثين واصفاً العقل العلماني:

---

١. إيمانوئيل كانط، ١٣٧٧، ص٣١.

٢. بخشايشي ١٩٩٦، ص١١.

«العلمانيون يعتبرون العقل واقعاً مستقلاً بحيث ينشئ نفسه بنفسه وهو الذي يجعل هذا العالَم عالَماً ويمنحه كيانه، كذلك لا يعير أيّة أهميةً لله عزّ وجلّ لأنّه يعتبر نفسه أمراً مطلقاً».[١]

العقل بكلّ قابلياته يسخّر في الحياة العلمانية لأجل تحقيق منافع مادّية على ضوء الاعتقاد بأنّ كمال الإنسان محدود بهذه الحياة الدنيوية المادّية فقط، لذا إثر انقطاع العقل العلماني بشكل تامّ عن وحي السماء فهو يقيّم قابلياته وفق معايير مادّية بحتة، الأمر الذي أسفر عن التنزّل به إلى مستوى وسيلة محدودة بالنظر إلى قضايا جزئية بحيث أصبح مجرّد عقل آلي لا هدف له سوى تلبية رغبات الإنسان المادّية الحيوانية.[٢]

النزعتان الإنسانية والفردانية

عصر النهضة والحداثة الذي انطلق في العالم الغربي بعد القرن الرابع عشر للميلاد، ارتكزت التوجّهات الفكرية فيه على أسس إنسانية بحتة بحيث بات كلّ شيء في الحياة يقيّم بمحورية الإنسان، أي أنّه أصبح جبهةً في مقابل محورية الله عزّ وجلّ والأديان التوحيدية، وأهمّ ميزة للنزعة الإنسانية الحديثة هي الاعتقاد باستقلال البشر عن كلّ شيء في الوجود واحترام كلّ رغباتهم؛[٣] لذلك حلّت محورية الإنسان في النظام المتقوّم على فكر علماني محلّ محورية الله عزّ وجلّ، ثمّ على هذا الأساس تمحورت كافّة القضايا المرتبطة بالبشر حول هذا المحور فحسب، وما تجدر الإشارة إليه في هذا المضمار هو أنّ العلمانيون منحوا الإنسان حرّية الإرادة التامّة وحقّ اختيار ما يشاء وفق رغباته الشخصية، ومن هذا المنطلق يعير أتباع النزعة الإنسانية أهميةً بالغةً للملذّات والرفاهية المادّية بادّعاء أنّها تعود بنفع أكثر على البشر وتجعلهم راضين عن حياتهم؛[٤] ومن جهة أخرى فمنذ أن طرح إيمانوئيل كانط فكرة أنّ حقيقة الإنسان هي «ذروة متعته» ضمن مبادئ فلسفته

١. محمد مجتهد شبستري، ١٣٨٢، ص٢٥.

٢. همايون همتي، ١٣٧٥، ص١٩٨.

3. See: Taylor, Charles (2007), p. 25 - 27.

4. Edwards, paul (1967), p. 69 - 72.

الأخلاقية، احتلّت الشخصية الإنسانية في العالم الغربي المعاصر مكانةً مرموقةً؛ وحينما نقارن بين النزعتين الإنسانية والفردانية حسب أصول الفكر الغربي ندرك أنّهما ينطبقان على بعضهما، والمقصود من انطباقهما هنا هو أنّ محورية الإنسان ـ الإنسانية ـ في هذا الفكر المعاصر تعدّ ذات الفردانية ولا يقصد منها الإنسان الكلّي أو الذات الإنسانية.[١]

أرجحية الحقّ على التكليف

الركيزة الأساسية للفكر العلماني هي التأكيد على كون الحقّ ذا طابع بشري بحت، حيث يتمّ تعيين كلّ حقّ على أساس رغبات الإنسان، لذلك لا يوجد في الحياة شيء ثابت اسمه حقّ، بل هو عرضة للتغيير بشكل متواصل تزامناً مع تغيّر رغبات البشر، وهذه الرؤية تمخّضت عن اعتباره أمراً نسبياً حاله حال سائر المفاهيم النسبية ومن ثمّ يتمّ تعريفه في كلّ مجتمع وثقافة بأسلوب مستقلّ ومختلف بحيث لا يمكن أن يطرح له تعريف جامع وشامل.

ميزة الإنسان العلماني هي تملّصه من كلّ تكليف في ذمّته لكونه يعتبر نفسه على حقّ في كلّ ما يفعل وليس مكلّفاً بشيء على الإطلاق، فقد أذعن لأوامر «أنبياء العلمانية» ثمّ على ضوء اعتقاده بأحقّية نفسه في كلّ شيء تجاهل كافّة التكاليف ظنّاً منه أنّه بلغ مرحلة الحرّية المطلقة التي لا يقيّدها أيّ قيد؛ وعلى أساس هذا الاستقلال الجامح والحرّية اللامحدودة اعتبر الدين مصدر تكليف ووجد نفسه مخوّلاً في الاعتراض عليه ورفضه، كما انتقد الإنسان الذي سبق عهده وادّعى أنّه كائن رافض للحقّ بالكامل وخاضع للتكليف بشكل مطلق لكونه لم يعتبر لنفسه أيّ حقّ بعد أن جعل نفسه تحت إمرة شخص مقتدر لا ينفكّ عن إصدار الأوامر والنواهي للبشر بحيث كان يستغلّهم على نحو القهر والإجبار تحقيقاً لمآربه وينظر إليهم بصفتهم مجرّد وسائل عارية من الإنسانية، فقد كان يغويهم تحقيقاً لمآربه الشخصية ولا حيلة لهم في تلك الآونة سوى الإذعان لما يطلب منهم لأنّه

١. مصطفى ملكيان، ١٣٧٩ ـ ١٣٧٨، ص٨٦. الفكر المعاصر يرفض النزعة الذاتية بأيّ شكل كان، لذا حينما يطرح في رحابه مفهوم «"الإنسانية"» فالمقصود منه ذلك الفرد الواقعي الذي يعيش في عالم الحسّ والتجربة وليس الذات الإنسانية.

كان يلقّنهم بأنّ ما يأمرهم به أو ينهاهم عنه عبارة عن تكليف ديني أقرّه لهم الربّ الذي إن لم ينفّذوا ما يطلب منهم سوف يخلّدهم في عذاب دائم لا مخرج لهم منه.[١]

النزعة النسبية في الإبستيمولوجيا والأخلاق

أتباع النزعة العلمانية لا يعتقدون بأيّ معيار ثابت أو قدرة مطلقة أو ذاتية أو مبادئ كلّية ثابتة وأصيلة، بل يعتقدون بنسبية كلّ شيء في الوجود، أي النسبية المطلقة التي تتجسّد برأيهم في كافّة نواحي حياة البشر، وفي هذا السياق أكّدوا على أنّ جميع المبادئ الإبستيمولوجية والأخلاقية نسبية أيضاً، حيث برّروا هذه الرؤية كما يلي: بما أنّ فهم الإنسان ذو نطاق ضيّق ومحدود وعرضة للخطأ، لذلك لا وجود لأيّ مبدأ أكسيولوجي مطلق وثابت في شتّى المجالات الإبستيمولوجية، ومن ثمّ كافّة إدراكاته مؤقّتة ونسبية.

وفي هذا المضمار دوّن الفيلسوف الغربي وولتر تيرنس ستيس مقالة تحت عنوان «اللامعنى له معنى» قال فيها:

> **«مؤسّسو العلم الحديث ضمن آرائهم التي طرحوها على صعيد تفسير علم الطبيعة حذفوا فكرة كون الهدف يكبح جموح الطبيعة ويسيطر عليها، وقد اتّبعوا هذا النهج الفكري على ضوء اعتقادهم بأنّ العلم هو الذي يكبح جموحها ويسيطر عليها ويشخّص واقعها وواقع كلّ ما يحدث فيها، وعلى هذا الأساس ادّعوا أنّه من العبث بمكان البحث عن أيّ هدف في هذا المضمار؛ بينما الأوروبيون القدماء ـ ولا سيما غاليليه ـ كانوا يعتقدون بوجود الهدف الذي أنكره هؤلاء ويعتبرون العالم مسيطر عليه من قبل هذا الهدف، لكن في الفترة التي لحقت عهد غاليليه شاعت بينهم فكرة أنّ العالم لا هدف له على الإطلاق».**[٢]

حياة الإنسان المعاصر بناءً على هذا الكلام غير متقوّمة على أساس راسخ وتدور في دوّامة عدمية المعنى، كما أنّ عالم الوجود لا هدف له على الإطلاق حسب الفلسفات

---

١. عبد الكريم سروش، ١٣٨١، ص٦٧.

٢. وولتر تيرنس ستيس، ١٣٨٩، ص٢٠٢.

الحديثة نظراً لعدم وجود دليل يثبت لنا السبب في خلقته بهذا الشكل؛ لكن هذا التبرير يرد عليه ما يلي: لو قلتم ليس لدينا دليل يثبت لنا وجود هدف لعالم الوجو نظراً لعدم معرفتنا بالسبب من وراء ظهوره بهذا الشكل، نقول لكم حتّى لو كان بشكل لآخر لطرحتم التساؤل ذاته وأنكرتم هدفيته لأنّكم لا تجدون الدليل الذي تبحثون عنه في نظامكم الفكري. من الواضع أنّ الاعتقاد بعدم وجود تبرير عقلاني نهائي لوجود كلّ شيءٍ هو البنية الأساسية لما يسمّى بالفكر الحديث.[١]

النتيجة التي تترتّب على الاعتقاد بعدم هدفية عالم الوجود هي عدم ارتكاز المبادئ الأخلاقية والإبستيمولوجية على الأهداف التي وضعها الله عزّ وجلّ للكائنات أو الأهداف التي يسير هذا العالم نحوها، ومن ثمّ يصبح كلّ شيء نسبياً مرتبطاً بالأمور التي تبهج البشر أو تحزنهم، وهذه الأمور بطبيعة الحال ليست ثابتةً، بل دائماً عرضة للتغيير؛[٢] ومن جهة أخرى كانت العلمانية في بادئ رواجها ذات هوية علمية ومتقوّمة على أسس عقلية وتجريبية بحيث يقيّم من يعتقد بها كلّ شيء وفق استنتاجات عقلية بشرية بحتة واعتماداً على نتائج العلوم التجريبية باعتبار أنّها الوسيلة الوحيدة لتقييم صواب أو خطأ كلّ شيء في الحياة، لكن بعد رواج النزعة التجريبية ونظريات الفلسفة الوضعية نبذت كلّ مبدأ ديني وعقلي وتخلّت عن تمسّكها بالعلم أيضاً لتجعل المعايير الإنسانية البحتة أساساً لها وبما في ذلك إذعانها لرغبة الإنسان بالكامل بحيث بات ذات طابع نسبي بالكامل وأسفرت عن حدوث شكوكية إبستيمولوجية لدى بعض المفكّرين.[٣]

رفض السنن الدينية والتراث الشعبي

السنن والأعراف الموروثة في حياة البشر نشأت على أساس مبدأ الهدفية لعالم الوجود، وهي في الواقع متقوّمة على الاعتقاد بوجود ارتباط بين الأرض والسماء، إلا أنّ أتباع الفكر العلماني يرفضون كلّ نظام عليّ متقوّم على مبدأ الهدفية في الحياة لأنّ غايتهم هي تفسير

---

١. المصدر السابق، ص٢٠٦.

٢. المصدر السابق.

٣. للاطّلاع أكثر، راجع: سعيد كرمي، ١٣٨٨، ص٢٠.

معنى حياة البشر وهدفها على أساس مبادئ طبيعية وتجريبية، أي أنّهم يتحرّون عن الهدف في هذا المضمار فحسب؛ ومن هذا المنطلق يعتبرون الدين مجرّد سنّة موروثة من الأسلاف، وهذا التصوّر جعلهم يبذلون ما بوسعهم لتهميشه من الحياة في بادئ الأمر ثمّ حذفه بالكامل على الصعيدين الفردي والاجتماعي.

الجدير بالذكر هنا أنّ شخصية الإنسان الملتزم بالسنّة والتراث تختلف عن شخصية الإنسان المتجدّد، إذ يعتبر الوحي والتجارب الروحية والمكاشفات الشهودية ذات قيمة إبستيمولوجية ومتقوّمة على حكمة رصينة متعالية، لذا يتقيّد في حياته بهذه المصادر الإبستيمولوجية الثلاثة وكلّ ما يتمخّض عنها على الصعيدين النظري والعملي؛ في حين أنّ الإنسان المتجدّد لا يكترث بها على الإطلاق ويتجاهلها بالكامل، لذلك طرأت تغييرات جذرية على مسلك الإنسان التقليدي من الناحيتين النظرية والعملية، أي على الصعيدين الفكري والتطبيقي؛ وهذه الظاهرة أسفرت عن حدوث اختلاف أساسي في مجال فهم الإنسان للحقيقة كسلوك نظري، وفي فهمه للخير كسلوك عملي.[١]

النزعة التجدّدية

البنية الأساسية للنزعة إلى التجدّد هي سعي الإنسان المعاصر إلى تغيير عالمه قبل تغيير نفسه، وهذا السلوك يتعارض بالكامل مع النظرية التي يطرحها أتباع المدرسة الرواقية، لأنّ الرواقيين قالوا قديماً: الإنسان في هذه الحياة لا يجد ولا يرى ما يريده، وما يجده ويراه فيها فهو لا يريده؛ لذا من الأفضل له أن يعمل على إحداث تغيير في نفسه، لذا يجب أن يغلق عينيه وينظر إلى العالم بنحوٍ آخر وأن يغيّر مشاعره وعواطفه. إلا أنّ الإنسان المتجدّد انتهج مسلكاً مغايراً لهذا الرأي بالكامل بعد أن بذل قصارى جهده لتغيير عالمه وليس نفسه بهدف نيل أعلا درجة من الراحة والرفاهية في الحياة، وفي هذا المضمار نجده يسعى إلى تحقيق شيء آخر وفق منهج جديد من نوعه، وأهمّ ثمرة لهذه الظاهرة التي طرأت على الفكر الحديث هي رواج النزعة الجامحة للعلوم التجريبية وتناميها بشكل

١. مصطفى ملكيان، ١٣٧٩ ـ ١٣٧٨، ص١٣٥.

متواصل دون هوادة لأنّ الميزة الأساسية لهذه العلوم مقارنةً مع غيرها مثل العلوم الفلسفية والروحية والتأريخية، هي قدرتها على إيجاد تغيير في العالم الخارجي بالشكل الذي يرغب فيه الإنسان.

من المؤكّد أنّ العلوم التجريبية لها القابلية على بيان طبيعة الأمور الظاهرية والملموسة في الحياة وعلى أساس هذا البيان التجريبي يبادر أتباع الفكر المادّي إلى تفسير القضايا غير الظاهرية ووضع برنامج خاصّ لها، في حين أنّ سائر العلوم لها القدرة على إيجاد تغيير في باطن الإنسان ولا قدرة لها على تغيير عالمه الخارجي.[١]

التغييرات الإبستيمولوجية التي طرأت في العصر الحديث ونشأ على أساسها الإنسان المتجدّد اضطرّته لأن يصوغ لنفسه أنموذجاً إبستيمولوجياً جديداً يجعله ملزماً بأن ينتهج مسلكاً مختلفاً عمّا كان متعارفاً لدى من سبقه.[٢]

الإباحية والحرّية المطلقة

أتباع كلّ نهج فكري يتقوّم على نظام علماني لا يعتقدون بوجود أيّ حكم ثابت في شتّى المجالات الفقهية والإلزمات والنواهي الأكسيولوجية التي تتّسم بطابع ديني، كذلك يدّعون عدم وجود أيّ مبدأ ثابت يحكم طبيعة الإنسان وكيانه الإنساني، وإنّما المعتبر من وجهة نظرهم مجرّد أحكام ومقرّرات ذات طابع بشري بحت بحيث تتناسب مع رغبات الإنسان ودائماً عرضة للتغيير لكونها غير ثابتة، فهي في الواقع قوانين بشرية مؤقّتة ذات طابع نسبي، لذا لا يمكن لأيّ حكم خارج نطاقها أن يتحكّم بحياة البشر، بل هي التي يجب أن تحكمها فحسب.

استناداً إلى هذه الرؤية يتقوّم الفكر العلماني على الإباحية والحرّية المطلقة في كلّ شيء لكون الإنسان وحده معيار لكلّ شيء في الوجود.[٣]

---

١. المصدر السابق، ص٢٦ ـ ٤٨.

2. Taylor, Charles (2007), p. 711 - 727.

٣. سعيد كرمي، ١٣٨٨، ص٢٠.

الإلحاد وغربة الإنسان عن ذاته

النزعة الإنسانية التي ترسّخت شيئاً فشيئاً بعد أن رفع أتباعها شعار حرّية الإنسان المطلقة واستقلاله التامّ، بسببها تحوّل الاعتقاد بوجود الله عزّ وجلّ تهديداً للفكر البشري، ومن هذا المنطلق ادّعى من يتبنّاها أنّ الإيمان به سبب لغربة الإنسان عن ذاته.

دعاة الفكر الحديث فسّروا عالم الوجود حسب فهمهم البشري المحض، وإثر ذلك تغيّرت رؤية الإنسان إليه وكأنّ حقيقةً جديدةً قد ظهرت في حياتهم حلّت محلّ الحقيقة السابقة التي عرّفها لهم الدين وورثوها من أسلافهم؛ لذا فالإنسان الغربي الغارق في بحر الفكر العلماني انتهج مسلك الإلحاد ونبذ كلّ عقيدة ترتبط بوجود الله عزّ وجلّ الذي هو خالقه ومبدأ وجوده في هذه الحياة، ومن ثمّ تجاهله بالكامل من الناحية الإبستيمولوجية ليقع في فخّ الغربة عن الذات؛[1] ممّا يعني أنّه قد زعزع أسس ارتباطه المتناسب والمتناسق مع عالم الوجود وخالقه ليحوّل نفسه إلى كائن غير متناسق مع وجوده الحقيقي.

النزعة العلمية «العلموية»[2]

العلم التجريبي مرتبط من أساسه بعالم الطبيعة ومحدود به بالكامل، إلا أنّ الإنسان المعاصر جعله مرتكزاً إبستيمولوجياً في حياته، لذا اتّخذه منطلقاً ارتكازياً لتقييم عالم الوجود بكلّ ما فيه، حيث اعتبر التجربة والمشاهدة العينية كسبيل وحيد لمعرفة كافّة الحقائق رغم أنّ التجريبية في الحياة مجرّد وسيلة واحدة من عدّة وسائل معتمدة لمعرفة الحقائق ولا تعدّ الوسيلة الوحيدة.

هذه النزعة العلمية ـ العلموية ـ التي هي عبارة عن موضوع إبستيمولوجي[3] لا يوجد أيّ دليل يثبت أحقّيتها، ناهيك عن أنّها أسفرت عن ظهور نزعة ماديّة[4] بحتة من خلال

---

١. للاطّلاع أكثر، راجع: باتريك ماسترسن، ١٣٨٨، الفصل الثامن.

2. Scientism

3. Epistemological

4. Materialism

طرحها بعض المفاهيم السيكولوجية غير المنطقية التي تحوّلت تدريجياً إلى مواضيع أنطولوجية[1] وميتافيزيقية.

علموية الإنسان المتجدّد ونزعته المادّية جعلته حائراً وتائهاً على صعيد القيم الذاتية والعلل الهادفة والمفاهيم الأنطولوجية الشاملة وحقائق الوجود بشكل عامّ،[2] فالعلم في رحاب النهج الفكري العلماني بات في منأى عن الحقائق الدينية الثابتة بحيث اقتصرت أحكام العقل فيه على مفاهيم تجريبية بحتة، إذ لا يقبل العلمويون أيّ استنتاج عقلي إلا إذا خضع للتجربة وتمّ إثباته على أساسها؛ لذلك أهملت سائر المصادر الإبستيمولوجية مثل الدين والقيم الأخلاقية والفنّ والجماليات لكونها غير خاضعة للتجربة، حيث اعتبرت عاريةً من المعنى ولا بدّ أن يتحرّر العلم منها، وهذا الأمر يعني بكلّ تأكيد الإعراض عن الواقع والتمسّك بأمور وهمية، فقد قيّد أتباع هذه النزعة جميع الحقائق بنطاق عالم الطبيعة المادّي الضيّق والتجارب البشرية فقط.

إثر هذه الرؤية التجريبية البحتة اقتصر أتباع الفكر العلماني في نهجهم العلمي على وصف الظواهر وبيان كيفيتها دون بيان أسبابها وعللها الحقيقية.[3]

«معنى الحياة» في رحاب الفكر العلماني

العلمانية في مفهومها الأوّل كانت منطلقاً لترميم الفكر الديني وصياغته من جديد وفق معايير بشرية حديثة، لكنّها تحوّلت بشكل تدريجي إلى منافس للفكر الديني ومصدر معارضة للتدين.

في بادئ الأمر تمحورت النشاطات العلمانية حول قضايا سياسية على ضوء طرح فكرة فصل الدين عن السياسة، لكن خلال عصر النهضة والحداثة وضمن مجريات أحداثه المتوالية اتّسع نطاقها الإبستيمولوجي شيئاً فشيئاً لتعمّ كافّة جوانب حياة البشر؛ وحسب مبادئها ينبغي لنا التزام جانب الصمت وعدم التحرّي عن حقيقة حياة الإنسان ولا سيّما

1. Ontological

٢. مصطفى ملكيان، ١٣٧٤، ص٢٢.

٣. سعيد كرمي، ١٣٨٨، ص٢٠.

فيما يرتبط بقضايا هامّة مرتبطة بكيانه مثل الهدف من وجوده في هذا العالم وولادته وموته، وهذا الأمر أسفر عن انعدام المرتكزات الأساسية والمناسبة في حياته الدنيوية ثـمّ تمخّـض عن رواج النزعة الأخلاقية النسبية والتشكيك في حرّية إرادته لكون المبادئ الأخلاقية برأي أتباع هذا الفكر كائنة في عالم غير هادفٍ، أي عالمنا هـذا، لـذا ادّعـوا أنّهـا تابعـة بالكامـل لرغبات الإنسـان وملذّاتـه وكـلّ مـا يبهجـه أو يحزنـه، ثـمّ اسـتنتجوا أنّ الأنظمـة الفكريـة الأخلاقية تكتسب تعاليمها واعتبارها من هذه الرغبات فقط؛ ومن المؤكّد أنّ أجـواء فكريـة كهذه لا يمكن للباحث فيها أن يذكر أيّ تبرير معقول إلا للمبادئ الأخلاقية المتقوّمة علـى مذهب المتعة.[1]

هذه الرؤية العلمانية يرد عليها نقد أساسـي لكن بيان تفاصـيله يتطلّـب بحثـاً مسـهباً لا يسعنا المجال إلى تسليط الضوء عليه في هذه المقالة الموجزة، لذا أهمّ ما نودّ التنويه عليـه هنا هو أنّ العلمانية على الصعيد الاجتماعي لم تكتـفِ بنبـذ الـدين وحذفـه بالكامـل مـن المضمار السياسـي فحسب، بل نبذته من كافّة القـيم الإنسـانية ومختلـف جوانـب الحيـاة العامّة ثمّ بلغت مرحلةً بحيث نبذته بالكامل حتّى من نطاق الحياة الفرديـة لتجـرّد الإنسـان عن القيم الدينية وبالتالي قضت على الدين في حياة البشـر بالكامل، وهذه الظاهرة أسفرت في نهاية المطاف عن تصوير حياة الإنسان بأنّها عديمة الأساس والمعنى والهدف.

لو أنّ نطاق الحقيقة محدود بهذا العالم المادّي ومقتصـر علـى التجربـة البشـرية كـما يدّعي أتباع الفكر العلماني، فلا شكّ في أنّنا سـنواجه مشـاكل جـادّة علـى صـعيد مفهـوم «معنى الحياة» لأنّ إدراك البشـر العرفي والفلسفي والعلمي بشكل عام متقـوّم مـن أساسـه على قضايا تحدث عن طريق الصدفة وهو دائماً عرضة للتحوّل والتغيير باعتباره شأناً ممكناً وليس حتمياً، ناهيك عن أنّه مرتبط أساساً بالمبادئ السلوكية للبشـر وتوجّهاتهم الشخصية، لذا لو أراد الإنسان معرفة المعنى الحقيقي لحياته يجب عليـه أن ينظـر إلـى الواقـع ضـمن نطاق أوسع بكثير من نطاق هذا العالم المادّي المحدود بحيـث يتأمّـل فكريـاً في مضـمار ميتافيزيقي فيما وراء الأشياء المادّية.

---

١. محمد رضا بيات، ١٣٩٠، ص٣١ ـ ٣٧.

الفيلسوف الغربي لودفيج فيتجنشتاين اعتبر القضايا الدينية والأخلاقية والفنّية عاريةً عن المعنى ضمن آرائه الفلسفية الأولى حينما استند في استدلالاته إلى معايير قيّم فيها المعاني وفق مبادئ الفلسفة الوضعية، لكنّه غيّر رأيه بالكامل بعد ذلك، فقد أكّد في كتابه الشهير «مصنف منطقي فلسفي» على عدم إمكانية معرفة المعاني الحقيقية والمبادئ الأكسيولوجية في مكوّنات هذا العالم المادّي، حيث قال بصريح العبارة: «معنى هذا العالم يجب أن نبحث عنه في خارج نطاقه، إذ يحدث فيه كلّ شيء على واقعه وينعكس كما هو في عالم الواقع، وليس فيه أيّ مبدأ أكسيولوجي وإذا وجد فيه شيء من هذا القبيل فلا قيمة له، لذا فما هو ذو طابع أكسيولوجي حقيقي ـ إن وجد حقّاً ـ إنّما يوجد في عالم آخر غير هذا العالم، أي خارج نطاق هذه الأحداث والأوضاع،[1] لأنّ كلّ الأحداث والأوضاع فيه عبارة عن أمور عرضية لا ثبات لها، ومن المؤكّد أنّ ما يوجد أمراً غير عرضي لا يمكن أن يكون موجوداً في هذا العالم الذي هو عالم الأعراض، وفي غير هذه الحالة لا بدّ وأن يكون هو الآخر عرضياً؛ لذا، يجب أن يوجد خارج نطاق هذا العالم المحدود».[2]

لو تأمّلنا في الحياة الدنيوية بحدّ ذاتها سوف ندرك أنّها تقدّم لنا انعكاسات متعارضة إزاء المعاني والمبادئ الأكسيولوجية الموجودة فيها، فعلى سبيل المثال عندما يطبّق الإنسان في سلوكياته الشخصية المبادئ الحقيقية المتعالية مثل الحقيقة والحرّية والعدل والحبّ بكلّ إرادة واختيار، هو في الواقع قد أقرّ بوجود هذه الحقائق على أرض الواقع واعترف بها من الناحية الأنطولوجية بصفتها أموراً ضروريةً لا بدّ وأن تكون موجودةً حقّاً ومرتبطةً بشخصيته كفردٍ، لذا نظراً لكونها قضايا شخصية فلا بدّ وأن تكون قد نشأت من مبدأ شخصي على نحو القطع واليقين وإلا لا يمكن أن تتحقّق فائدة عملية منها؛ ومن المؤكّد أنّ الإقرار بكونها أموراً مطلقةً ـ غير محدودة ـ يقتضي كون مبدئها أيضاً مطلقاً ولا يحدّه حدّ، لكن إن اعتبرناها عرضيةً بحيث تكون محدودة ومن جملة الأمور الممكنة ففي هذه الحالة لا يمكن أن تتّسم بأيّ إطلاق من الناحية الأنطولوجية، وبالتالي لا يمكن قبول ادّعاء كون الحقيقة أمراً

1. what happens and is the case.
2. Wittgenstein, L. (2004), p. 37 - 41.

مطلقاً أو الأمور الأنطولوجية ذات طابع شخصي، بل لا بدّ من افتراض وجود مبدأ شخصي قد انبثقت منه كي لا نقع في المحذور. هذا المبدأ الذي يمكن لنا الاستناد إليه للإذعان بوجود حقيقة شخصية متعالية هو الله تبارك وتعالى، لأنّه الحقيقة المطلقة والحرّية المطلقة والعدل المطلق والحبّ المطلق الذي لا حدّ له ولا حدود.[١]

الإنسان العلماني استناداً إلى ما ذكرنا في المباحث الآنفة على ضوء اعتقاده بأنّه كائن مستقلّ بالكامل وحرّ مطلق في اختيار وفعل ما يشاء حسب ما يمليه عليه عقله الذي يعتبره الركيزة الأساسية لكلّ شيء، لا يقيّد نفسه بأيّ التزام ديني جادّ ولا أحكام شرعية، لذا تتقوّم كلّ سلوكياته على قرارات بشرية بحتة، ناهيك عن أنّه لا يعير أيّة أهمية لرضا الله عزّ وجلّ، لكنّه إثر هذا التوجّه المنحرف عاجز عن معرفة المبادئ الأكسيولوجية بشكل مناسب سواءً في نفسه أو في عالم الطبيعة والمادّة؛ لذا لا يمكنه مطلقاً أن يدرك أيّ معنى لحياته، وحتّى لو سعى إلى إيجاد معنى لها في عالم الدنيا المادّي فهو لا يتوصّل إلى أيّة نتيجة مثمرة، بل يقع في فخّ العدمية والإنكارية والعبثية.

خصائص الحياة الدينية[٢]

الإنسان حسب مبادئ الأديان التوحيدية عبارة عن كائن مخلوق من قبل الله عزّ وجلّ ربّ العالمين الذي ابتدأ خلقته وخلقة كلّ شيء في عالم الوجود، فهو المالك المطلق التامّ لوجوده،[٣] وأمّا بالنسبة إلى معنى الحياة البشرية حسب الرؤية القرآنية فحياة الإنسان الدنيوية متقوّمة على مرتكزين أساسيين هما الحياة بعد الموت ومفهوم «الله»، حيث ترتبط بهما ارتباطاً مباشراً ومن الشواهد على هذه الحقيقة قوله تعالى: ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ**﴾.[٤]

---

١. باتريك ماسترسن، ١٣٨٨، ص٢٣١ ـ ٢٣٣.

٢. «الإسلام» والحياة الدينية الإسلامية هما المقصودان من «الدين» والحياة الدينية في هذه المقالة، كذلك يعمّ الكلام فيها مختلف التوجّهات الفكرية إزاء الدين والتعاريف التي طرحت بخصوصه، ومرادنا منه ما كان ذا طابع سماوي يتناسب بالكامل مع ميادئ الأديان التوحيدية.

٣. للاطّلاع أكثر، راجع: عبد الله جوادي الآملي، ١٣٨١، ص١٣٧ ـ ١٥٦.

٤. سورة المؤمنون، الآية رقم ١١٥.

الله عزّ وجلّ منح الإنسان نعماً كثيرةً منها العقل وحرّية الإرادة ـ الاختيار ـ كي يتمكّن بنفسه من تمييز الحقّ عن الباطل ويعرف السبيل الصائب الذي يختلف عن السبيل المنحرف، ولأجل أن يتحلّى بالسجايا الأخلاقية والعلم والعمل بغية أن يتمكّن من بناء شخصيته ويبلغ مرحلة التكامل ويجعل من نفسه كائناً روحياً ومصداقاً حقيقياً لخليفة الله في الأرض ثمّ ينال خلوده ففي مقام القرب الإلهي؛ لذلك منحه تعالى حقوقاً وفي مقابل ذلك كلّفه بواجبات يتمكّن من خلال أدائها أن ينال حقوقه المشروعة وفي الحين ذاته يصون نفسه من تجاوز حقوق أقرانه البشر، فقد هداه إلى هذا السبيل وجعل الخيار له في أن يسلكه: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾.[1]

الدين في حياة الإنسان العلماني ذو طابع بشري على غرار العناصر الثقافية المتعارفة في حياة البشر بحيث يدور في دوّامة المصالح الشخصية فحسب،[2] إلا أنّه في رحاب الخطاب القدسي يختلف بالكامل بحيث تكتسب حياة الإنسان بفضله معناها الحقيقي لكونه منبثقاً من مصدر سماوي، لذا يعتبر وسيلة ارتباط بينه وبين السماء ويفسّر على هذا الأساس، وبالتالي لو تمّ تجريده من طابعه الميتافيزيقي الخارج عن نطاق عالم الدنيا والمادّة أو تمّ تفسيره بكونه مجرّد شأن دنيوي مادّي بحت، سوف يزول من حياة البشر قطعاً لتتحوّل إلى حياة علمانية.

ويمكن تلخيص أهمّ خصائص الحياة الدينية ضمن العناصر التالية:

محورية الله تعالى وعقيدة التوحيد

الله تبارك وتعالى في رحاب الحياة الدينية هو الخالق الأوحد لعالم الوجود قاطبةً بكلّ ما فيه بشر من وغيرهم، وهو المالك الحقيقي لوجودهم ووليّهم المطلق، لذا كلّ شيء في النظام الديني التوحيدي في شتّى الأبعاد الفردية والاجتماعية متقوّم من أساسه على مبدأ العبودية لله تباك وتعالى ويتناغم بالكامل مع ما جاءت به التعاليم الدينية الحقّة.

---

١. سورة الإنسان، الآية رقم ٣.

٢. أصغر افتخاري، ١٣٨٦، ص٦ ـ ٢٠.

الله تبارك وتعالى موجود في كافّة ذرّات عالم الوجود بشكل فاعل وشامل وفي كلّ زمان ومكان وإرادته متجسّدة في كلّ شيء دون استثناء على ضوء قواعد تحكم العالم بأسره مثل اللطف والاقتدار المطلق والعلم المطلق والتأثير المطلق.

الحكمة الإلهية تقتضي وجود ارتباط أنطولوجي بين الكائنات الممكنة ـ وبما فيها الإنسان ـ وبين الله تبارك وتعالى الذي هو واجب الوجود والمفيض له بنحوٍ مطلقٍ، وبالطبع فإنّ أحد طرفي هذا الارتباط ـ الله ـ يتمتّع بوجود مستقلّ، وطرفه الآخر ـ الكائنات ـ يتمتّع بوجود تبعي؛ وحسب التعبير المصطلح في مبادئ الحكمة المتعالية التي طرحها صدر الدين الشيرازي (صدر المتألّهين) فوجود الإنسان عبارة عن ارتباط بالله تبارك وتعالى، أي أنّه محض ارتباط بالوجود المطلق وليس وجوداً مستقلاً عنه؛ ومن هذا المنطلق يعدّ سبحانه وتعالى الحقيقة القدسية الوحيدة في الحياة الدينية للإنسان المؤمن، لذا يجب أن يطيعه ويخضع له بالكامل ويعبده كي يضفي إلى حياته معناها الحقيقي.

النزعة العقلية المتقوّمة على مبادئ الوحي

الإسلام ـ ولا سيّما مذهب التشيّع ـ أعار أهميةً قصوى للعقل لدرجة أنّه اعتبره حجّةً إلى جانب الكتاب والسنّة، فهو يعدّ من المصادر الأساسية في الدين؛ وهو حسب الرؤية الإسلامية على قسمين هما العقل النظري والعقل العملي.

الجدير بالذكر هنا أنّ العقل النظري يهدي الفكر البشري والعقل العملي يتحكّم بنزعاته ودوافعه، لذا فالأوّل يدرك الإنسان بفضله الوجودات والأعدام، والإلزامات والنواهي؛ بينما الثاني يمنحه قدرةً يصوغ سلوكه العملي على أساسها.

وقد روي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنّه قال: «**العقل ما عبد به الرحمن واكتُسب به الجنان**».[1]

من البديهي أنّ العقل حسب التعاليم الدينية لا يكون ناجعاً لوحده ولا يمكن الاعتماد عليه بشكل مستقلّ لتحقيق أيّة نتيجة مطلوبة، لأنّه مجرّد وسيلة لإدراك القضايا الكلّية

١. محمد بن يعقوب الكليني، ١٤٠١هـ، ص١١.

وعاجز عن إدراك جزئيات الحياة الإنسانية، فعلى سبيل المثال يدرك أنّ شكر النعمة واجب على الإنسان لكنّه غير قادر على تعيين الأسلوب المناسب لأداء هذا الشكر، ويدرك أنّ الظلم قبيح والعدل حسن لكنّه غير قادر على تشخيص حكم بعض القضايا الجزئية وكيف يجب على الإنسان أن يتصرّف إزاءها مثل لعب القمار أو أخذ الربا؛ لذا ينبغي للإنسان الاستعانة بوحي السماء كي يتسنّى له ذلك، فالوحي هو الذي يمنح العقل هذه الأحكام.[١]

استناداً إلى ما ذكر فالحياة الدينية الإسلامية فيها تلازم بين العقل والشرع، إذ ما يحكم به العقل يؤيّده الشرع وكلّ ما يحكم به الشرع يؤيّده العقل، لذا ليس هناك أيّ تضادّ أو تعارض بين العقل والدين، بل كلّ واحد منهما يكمل الآخر، ومن هذا المنطلق وضعت بعض القواعد الفقهية على أساس مبدأ التلازم بين العقل والشرع مثل القاعدة التي أشرنا إليها والتي يطرحها الفقهاء بهذه الصيغة «ما حكم به العقل حكم به الشرع، وما حكم به الشرع حكم به العقل».[٢]

الاعتقاد بالمعاد بعد الممات وخلود الإنسان

عقيدة المعاد التي تعني البعث والحساب في يوم القيامة كي ينال كلّ إنسان جزاء ما فعل في حياته الدنيوية، تعدّ من العقائد الأساسية في الدين، وعلى أساسها إمّا أن يعيش الإنسان في الحياة الآخرة حياة خالدة منعّمة أو يطاله عذاب أبدي.

إذن، حياة الإنسان وفق المبادئ الدينية لا تنتهي بالموت، بل تبلغ ذروتها في التكامل. صحيح أنّه عندما يفارق هذه الحياة الدنيا المادّية يتلاشى بدنه في التراب ولا يبقى منه شيء، إلا أنّ روحه تبقى خالدة في عالم الملكوت ولا تضمحلّ على الإطلاق، حيث يمنحها الله حياةً جديدةً في عالم الآخرة ليقطف فيه ثمار ما زرع في حياته الدنيوية، إذ ينال نعيماً إن فعل صالحاً وعذاباً إن فعل سوءاً، فقد روي عن خاتم الأنبياء والمرسلين محمدﷺ: «**الدنيا مزرعة الآخرة**».[٣]

---

١. عبد الله جوادي الآملي، ١٣٨١، ص٤٤ ـ ٥٢.

٢. محمد رضا المظفّر، ١٤١٥هـ، ص٢٢٧.

٣. محمد بن زين الدين (ابن أبي جمهور)، ١٤٠٥هـ، ج١، ص٢٦٧.

عالما الدنيا والآخرة حسب مبادئ الأيديولوجيا الدينية مرتبطان مع بعضهما ارتباطاً تامّاً ومكمّلان لبعضهما[١] لدرجة أنّ تصوّر أحدهما دون الآخر يجرّده من معناه الحقيقي، وما يضفي إلى حياة الإنسان معنى هو سعيه الدؤوب كي يبلغ درجة التكامل في الحياة الدنيا ثمّ ينال تكامله النهائي في الحياة الآخرة الأبدية وينعم بالسعادة الدائمة قرب بارئه تبارك وتعالى؛ لذا من منطلق أنّه كائن خالد فو مظهر تتجلّى فيه حياة الله تبارك وتعالى الذي قال في كتابه الكريم: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾.[٢]

التناسب بين الحقّ والتكليف

الحقّ والتكليف في رحاب الحياة الدينية عبارة عن وجهين لعملة واحدة، لذا إن أراد الإنسان نيل سعادته المنشودة يجب عليه أن يكون صاحب حقّ وفي الحين ذاته صاحب تكليف، وفي هذا السياق يعدّ عقله وإرادته الحرّة وسيلتين لأداء تكاليفه، فقد تمّ تكليفه لأنّه كائن عاقل، ومن لا تكليف له تصبح حياته مثل حياة الحيوانات التي لا تعقل من الأمور شيئاً؛ وهذه الحقيقة على خلاف ما يتصوّره البعض الذين اعتبروا التكليف إهانةً للإنسان، ورأيهم طبعاً باطل ولا صواب له على الإطلاق لكون تكليفه عبارة عن تكريم لشخصيته الإنسانية، فمن المقتضيات الضرورية لعقله وحرّية إرادته أن يكون في ذمّته تكليف.

ومن جهة الأخرى إذا لم يكن لديه حقّ في هذه الحياة يصبح كائناً عديم القيمة، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ معظم التكاليف التي جعلت على كاهله أساسها حقوقه التي يتمتّع بها، إذ لا يوجد أيّ تكليف خارج نطاق حقوقه؛ لذا لو انعدم الحقّ لانعدم التكليف لأنّهما في رحاب الحياة الدينية موجودان إلى جانب بعضهما، بل يمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك وادّعاء أنّ التكليف في واقعه تابع للحقّ، فالحقّ مثل المحور الذي تدور العجلة حوله، ولا شكّ في أنّ دورانها دائماً متقوّم على محورها بحيث لا تدور بدونه؛ وعلى هذا الأساس ما لم يكن هناك حقّ فلا وجود لتكليف ينشأ إزاءه.[٣]

---

١. عبد الله جوادي الآملي، ١٣٨١، ص١٥٧.
٢. سورة الفرقان، الآية رقم ٥٨. للاطّلاع أكثر، راجع: عبد الله جوادي الآملي، ١٣٨١، ص٢٦٧.
٣. أحمد بهشتي، ١٣٧٥، ص٢٨ ـ ٥٤.

الإنسان استناداً إلى هذه الرؤية الدينية ينال حقيقة وجوده في رحاب ارتباطه بالله عزّ وجلّ ويصبح مصداقاً حقيقياً لخليفة الله في الأرض.

معنى الحياة في رحاب الحياة الدينية

ذكرنا في المباحث الآنفة أنّ الفيلسوف الغربي ريتشارد تايلور اعتبر حياة سيزيف ـ سيسيفوس ـ بطل الأسطورة الإغريقية بأنّها عارية من المعنى والهدف لكون كلّ شيء فيها مكرّر، وعلى هذا الأساس ادّعى أنّ إبداع الإنسان هو الذي يضفي إلى حياته معنى حقيقياً ويجعل لها هدفاً، أي أنّه يضفي إليها معنى في رحاب سلوكه المتقوّم على علمه بنتيجة عمله وإرادته الحرّة، وذلك وفق برنامج شامل مخطّط له مسبقاً؛[1] ممّا يعني أنّ الإبداع بحدّ ذاته يعتبر معياراً لمعنى الحياة، ومن ثمّ فكلّ من لا يمتلك القدرة على الإبداع ستصبح حياته بلا معنى.

الجدير بالذكر هنا أنّ تايلور لم يعرّف الإبداع الذي استند إليه في طرح نظريته واكتفى بذكر بعض خصائصه مثل تواكبه مع ظروف الزمان والتأريخ وامتلاك فاعله علماً وإدراكاً وإرادةً حرّةً في سلوكياته إلى جانب برنامج شامل في الحياة، حيث ادّعى أنّ هذه الأسس تتيح للإنسان امتلاك أرقى صورة للحياة الهادفة التي تتّسم بمعنى حقيقي.[2]

حينما نسلّط الضوء على هذه النظرية برؤية تحليلية نلاحظ ما يلي: الدين الذي قوامه الإيمان بالله عزّ وجلّ يضفي إلى حياة الإنسان معنى خاصّاً لا يمكن لأيّة أيديولوجيا غير دينية أن تضفيه إليها، لذلك بإمكاننا تحليل معنى **الإبداع** الذي أشار إليه تايلور وفق هذه الرؤية الدينية، حيث أكّد على أنّ إبداع الإنسان مشروط بامتلاكه علماً وإرادة حرّة وبرنامجاً شاملاً في الحياة؛ لكن بما أنّ هذا الفيلسوف يتبنّى نهجاً فكرياً علمانياً ذا صبغة مادّية طبيعية فقد انحسرت نظريته في نطاق ضيّق ألا وهو عالم الطبيعة المحدود، وبما أنّ الإنسان في رحاب الفكر العلماني عبارة عن كائن مستقلّ بذاته ويمتلك قدسيةً ذاتيةً لا ارتباط لها بأيّ أمر ميتافيزيقي، لا يمكنه تجاوز نطاق عالم المادّة والطبيعة على الإطلاق

1. Taylor, Richard (1987), p. 679 - 681.
2. Ibid, p. 681.

لترتقي روحه في عالم الماورائيات؛ ونتيجة هذا التوجّه هي أنّ كلّ ما يختاره في حياته يجب أن يقتصر على نطاق عالم الطبيعة المغلق، لذلك ادّعى تايلور ـ كما ذكرنا سابقاً ـ أنّ كلّ إنسان يرغب في أن يضفي معنى حقيقياً إلى حياته يجب أن يتمكّن من الإبداع فيها على أساس ثلاثة مرتكزات هي العلم وحرّية الإرادة والبرنامج الشامل.

يرد على هذا الكلام أنّ تحقّق الشروط أو المرتكزات الثلاثة التي أشرنا إليها بالكامل في عالم الطبيعة يعدّ ضرباً من المستحيل لأنّ علم الإنسان وفق مبادئ الفكر العلماني مقتصر على نطاق عالم المادّة والطبيعة فحسب ولا يتجاوزه على الإطلاق، في حين أنّه مجرّد عالَم يندرج ضمن نطاق عالم الوجود الأعمّ والأشمل، لذا تضييق نطاق الوجود الإنساني به ثمّ تقييد فكره بنطاقه الضيّق المحدود لا يتناغم مع حكم العقل على الإطلاق.

العلم الذي يعدّ معياراً في الفكر العلماني هو العلم التجريبي والوضعي فقط وكلّ ما سواه برأي العلمانيين مهمل ولا طائل منه، وقد بالغوا في نهجهم هذا لدرجة أنّهم ضيّقوا نطاق وجود الإنسان أيضاً بحدود عالم المادّة والطبيعة بحيث تعاملوا معه وكأنّه شيء مادّي على غرار سائر الأشياء المادّية الموجودة في عالم الطبيعة، وعلى هذا الأساس فهو لا يعرف مصيره وعواقب أعماله بالكامل ضمن هذه الدائرة المادّية الضيّقة؛ ناهيك عن أنّ كلّ سلوكياته وحتّى إرادته الحرّة ذات ارتباط تامّ بوسائل مادّية طبيعية بحتة، لذا لا يتّسع له أيّ نطاق عملي إلا في مضمار عالم الطبيعة؛ ولا شكّ في هذا النوع من الحرّية لا يعدّ في حقيقته حرّيةً كاملةً، في حين أنّ من يعيش حياةً إيمانيةً دينيةً ويعتبر نفسه عبداً لله عزّ وجلّ ولا يعبد إلا إيّاه، يمتلك حرّيةً كاملةً في رحاب هذه الحياة الدينية ولا تقيّده الأمور المادّية الطبيعية.

المسألة الأخرى الجديرة بالذكر في هذا المضمار هي أنّ استقلال الإنسان وفق فهم غالبية المفكّرين العلمانيين لا يتضائل مطلقاً في رحاب تدينه، وهذا الكلام يعني أنّ الإيمان بالله عزّ وجلّ لا يحرمه من أيّ نوع من الحرّيات التي يتمتّع بها في الأنظمة غير الدينية؛ لأنّنا سواء اعتقدنا بوجوده تعالى أو لم نعتقد فنحن أحرار في اختيار ما نشاء من خير وشرّ، ممّا يعني أنّ عالم الإنسان المتدين المعتقد بوجود الله أفضل من سواه بكثير، إذ يمنحه

رضا أكثر من عالم الإنسان غير المتدين،[١] وهو قطعاً أفضل له من أن يعيش في عالم لا ميزة له. نستشفّ من هذا الكلام أنّ حياة الإنسان تتّسم بمعنى حقيقي في رحاب تدينه، والمنظّرون الذين يعتقدون بأنّها يمكن أن تتّسم بمعنى في منأى عن التدين لا يستند رأيهم إلى مرتكز معتبر أو مبدأ إبستيمولوجي يثبت صواب رأيهم لكون الدين هو النظام الإبستيمولوجي الوحيد الذي يرتبط بوجود الإنسان منذ بادئ ولوجه في هذه الحياة وإلى لحظة وفاته ويوضّح مبدأ خلقته ومصيره بعد هذه الحياة المادّية، وقد وضع له برنامجاً إبستيمولوجياً شاملاً ومتكاملاً؛ في حين أنّ سائر الأنظمة الإبستيمولوجية وبما فيها النظام العلماني لها القابلية على تفسير حياة الإنسان ومعناها في نطاق الحياة الدنيوية المحدود فقط ولا تمتلك القدرة على الإطلاق بأن تطرح تفسيراً خارج هذا النطاق المغلق والضيّق، لذا يطرح أتباعها فكرة عدم وجود عالم آخر فيما وراء عالم المادّة والطبيعة.

الإنسان العلماني الغارق بالفكر المادّي الطبيعي على ضوء عدم اعتقاده بالحياة بعد الموت، ليس لديه أيّ برنامج شامل وكلّي لحياته الخالدة، بل كلّ ما لديه من أفكار وبرامج إنّما تقتصر على هذه الحياة الدنيا المادّية الفانية التي لها زمان محدّد سينقضي ثمّ تنقضي معه، لكن رغم ذلك نلاحظ أنّ ريتشارد تايلور ذكر شرطاً ضرورياً لتحقّق إبداع الإنسان في هذه الحياة، ألا وهو وجود برنامج شامل يتحرّك في نطاقه؛ لكن واقع الحال هو أنّ الحياة المادّية الطبيعية محدودة ومؤقّته لا يتحقّق فيها إبداع كامل، بل كلّ ما يمكن أن يتحقّق منه مجرد مظاهر إبداعية ناقصة وغير تامّة على الإطلاق، بل لا يمكن أن يتحقّق من أساسه في حياة الإنسان العلماني حسب الشروط التي طرحها هذا المفكّر الغربي، لذا لا يمكن لأيّ إنسان أن يبدع إلا في رحاب إيمانه بوجود مرجع أعلا ترتبط به حياته ارتباطاً تامّاً، أي الله سبحانه وتعالى، لأنّه لا يمكن أن يدرك المعنى الحقيقي لحياته إلا إذا أدرك أنّ وجوده فيها مرتبط بمبدأ أصيل وعرف هذا المبدأ وما سيؤول إليه مصيره بعد حياته الدنيوية الطبيعية.

الإبداع في نطاق الحياة الدينية يتمحور حول هدف معين يختاره الإنسان المتدين لنفسه، وهو لا يتحقّق طبعاً إلا عن طريق السير على النهج الذي وضعه الربّ تبارك

١. لويس هوب ووكر، ١٣٨٩، ص٣٧٨ ـ ٣٨٤.

وتعالى والاتّصاف بصفاته، فهو مبدع قد خلق الإنسان على هيئة صفاته المباركة وأمره بأن يفعّل قابلياته الذاتية كي يصبح مبدعاً مثله، لأنّ تعاليمنا الدينية تؤكّد على أنّه تبارك شأنه وكذلك الإنسان كلاهما مبدعان لكن وجه الاختلاف يكمن في أنّه تعالى مبدع ذاتياً والإنسان يستلهم الإبداع منه وبفضله يفعّل قابلياته الثرية التي استودعها في ذاته حينما منحه الوجود.

الإبداع بالنسبة إلى الإنسان عبارة عن قابلية يتحقّق معنى حياته على أساسها، أي أنّها تصبح ذات معنى حقيقي حينما يكون مبدعاً؛ والبرنامج الشامل الذي وضعه الدين له هدفه إضفاء معنى لحياته، لأنّ كلّ إنسان بإمكانه السيطرة على كلّ ما في حياته بفضل التزامه بالتعاليم الدينية التي تسوق قابلياته الإبداعية نحو التحلّي بالصفات الإلهية، وفي هذا المضمار يعدّ الزهد والتقوى والعبادات والأعمال الدينية العملية عوامل هدفها بلورة هذه القابليات في مسيرة الإنسان الدنيوية، ولا شكّ في أنّ فقدانها الذي يجعل الإنسان عاجزاً عن الإبداع يسفر عن انغماس حياته في عذاب ومعاناة ويأس وحقد وبغض لكلّ شيء.[1]

نستشفّ من جملة ما ذكر أنّ الإنسان لا يمكنه بتاتاً إضفاء معنى إلى حياته إلا في رحاب حياة دينية يصبح مبدعاً بفضلها على ضوء مبادئ أيديولوجيا الوحي الشمولية وما استودع الله عزّ وجلّ فيه من إرادة حرّة واختيار في كافّة سلوكياته ومن خلال الالتزام بالبرنامج الشامل الذي وضعه له كي يخطّط لمستقبله على أساسه؛ في حين أنّ الإنسان العلماني دائماً مبتلا بقضايا حياتية مكرّرة ورتيبة في شتّى سلوكياته بحيث لا يمتلك معرفة شمولية بكيانه الإنساني أو بالبرنامج الشامل الذي يجب أن يصنع مستقبله على أساسه كي يمهّد الطريق لحياته الأخرى بعد هذه الدنيا المادّية الفانية رغم كلّ ما لديه من إبداعات علمية ومادّية ضمن حياته الطبيعية.

ذكرنا آنفاً أنّ الميزات التي اشترطها الفيلسوف الغربي ريتشارد تايلور لتحقّق معنى **الإبداع** في حياة الإنسان العلماني، لا يمكن أن تتحقّق على الإطلاق، ومن هذا المنطلق لا يمكن أن تصوّر أنّ قابلياته الوجودية تتنامى وتزدهر ولا سيّما القابليات المعنوية التي يمكن

---

١. رمضان مهدوي آزاد بني، ١٣٦٨، ص٦٤ ـ ٧٠.

أن يتّخذها كوسيلة للتحلّي بصفات الله عزّ وجلّ، ومن ثمّ تبقى حياته تحوم في فلك عالم المادّة والطبيعة المغلق المحدود ولا يمكن أن تتّسم بمعنى حقيقي بتاتاً.

نتيجة البحث

تطرّقنا في هذه المقالة إلى بيان المعيارين اللذين اعتمد عليهما الفيلسوف الغربي ريتشارد تايلور بالنسبة إلى مسألة تجرّد حياة الإنسان من المعنى، وهما التكرار المتوالي وعدم تحقّق أيّة نتيجة إيجابية من حياته؛ كذلك وضّحنا المعيار الذي اعتمد عليه لإثبات أنّ الحياة تتّسم على أساسه بمعنى حقيقي، وهو الإبداع؛ وقد قارنّا هذه المعايير الثلاثة مع واقع حياة أصحاب الفكر العلماني وأصحاب الفكر الديني، وفي هذا السياق ذكرنا أوّلاً عناصر الحياة الدينية التي من جملتها محورية الله عزّ وجلّ والرؤية العقلية المتقوّمة على مبادئ الوحي والاعتقاد بوجود ارتباط جذري بين عالمي الدنيا والآخرة، ثمّ أثبتنا أنّ الحياة تتّسم بمعنى حقيقي فيما لو كانت دينيةً.

كذلك تطرّقنا إلى بيان العناصر الأساسية للحياة العلمانية التي من جملتها النزعة الإنسانية التي تتقوّم على مبدأ محورية الإنسان والفكر الإلحادي والغربة عن الذات والنزعة العلموية وما إلى ذلك من أمور تتعارض مع التعاليم الدينية، وفي هذا المضمار أثبتنا أنّها حياة تدور في فلك الحياة الدنيوية المادّية المحدودة بنطاق عالم الطبيعة الذي عمره مؤقّت، لذا فهي عارية من المعنى الحقيقي لكونها طبيعية بالكامل ومقيّدة بنطاق عالم المادّة الضيّق وبحدود النزعة التجريبية المحدودة، وقلنا حتّى لو تمكّن من الإبداع فيها لكنّها تبقى عديمة المعنى بداعي عدم اعتقاده بمبدأ عالم الوجود ـ الله سبحانه وتعالى ـ ولا بمصير معلوم بعد هذه الحياة المؤقّتة.

بعد ذلك سلّطنا الضوء على نظرية هذا الفيلسوف الغربي بأسلوب نقدي وأثبتنا بطلان ادّعائه الذي طرح على أساسه معيار «الإبداع»، حيث اعتبره مرتكزاً أساسياً في إضفاء معنى إلى حياة الإنسان العلماني. النقد الذي يرد عليه في هذا المضمار هو أنّ الإبداع لا يمكن أن يتحقّق في رحاب الحياة المتقوّمة على رؤية علمانية وتعرّف وفق مبادئ وأسس مادّية طبيعية بحتة، بل يمكن أن يتحقّق في رحاب حياة دينية متقوّمة على إيمان بالله عزّ وجلّ

فقط، لأنّ العناصر التي ذكرها تايلور لبيان واقع الإبداع الذي يقصده ليس لها القابلية على أن تنزل إلى حيّز الفعلية في حياة الإنسان العلماني وإنّما تحقّقها ممكن في حياة الإنسان المتدين فقط.

بناءً على هذا الاستنتاج فالإبداع بالنسبة إلى الإنسان يعدّ قابليةً ومن ثمّ لا تتّسم الحياة بأيّ معنى إلا عند تحقّقه، وهو يقتضي بطبيعة الحال امتلاكه إرادةً حرّةً وهدفاً في حياته، لكن ليس هناك إبداع يصدق بمفهومه الحقيقي إلا على ضوء الإيمان بالله عزّ وجلّ، أي أنّ قابليات بني آدم الإبداعية لا يمكن أن تنزل إلى حيّز الفعلية بشكل مستقلّ عنه تعالى أو دون الاعتقاد بالخلود.

الجدير بالذكر هنا أنّ الإحصائيات المتزايدة يوماً بعد آخر لحالات الانتحار وكثرة المصابين بالأمراض النفسية والعصبية في البلدان الغربية، سببها الأساسي هو شعور أبنائها بعبثية حياتهم وتجرّدها من المعنى وعدم هدفيتها، ومن المؤكّد أنّ هذه الظاهرة تؤيّد النتائج التي توصّلنا إليها في هذه المقالة.

المصادر

ابن أبي جمهور، محمد بن زين الدين، ***عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية***، تحقيق وتصحيح مجتبى عراقي، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات دار سيّد الشهداء للنشر، ١٤٠٥هـ.

أخوان كاظمي، بهرام، ***عوامل پيدايي و پايايي سكولاريسم در جهان مسيحي: در بررسي و نقد مباني سكولاريسم*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات معهد الدراسات الثقافية والاجتماعية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

افتخاري، أصغر، ***شرعي سازي در مقابل عرفي سازي: در بررسي و نقد مباني سكولاريسم*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات معهد الدراسات الثقافية والاجتماعية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

بهشتي، أحمد، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «***حق و تكليف***» نشرك في مجلّة «***كتاب نقد***» الفصلية التي تصدر في جمهورية إيران الإسلامية، العدد ١، سنة الإصدار ١٩٩٦م.

بيات، محمد رضا، ***دين و معناي زندگي در فلسفه تحليلي*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات جامعة الأديان والمذاهب، ٢٠١١م.

بيرغر، بيتر، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «***بر خلاف جريان: نقد نظريه سكولار شدن***» نشرت في مجلّة «***كيان***» الفصلية التي تصدر في جمهورية إيران الإسلامية، ترجمها إلى الفارسية سيّد حسين سراج زاده، العدد ٤٤، سنة الإصدار ١٩٩٨م.

جوادي الآملي، عبد الله، ***نسبت دين و دنيا: بررسي و نقد نظريه سكولاريسم*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات «***إسراء***»، ٢٠٠٢م.

رمضان مهدوي آزاد بني، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «***معناي زندگي انسان و نقش خلاقيت زايي دين***» نشرت في مجلّة «***انديشه نوين ديني***» التي تصدر في جمهورية إيران الإسلامية، السنة الثالثة، العدد ٩، سنة الإصدار ١٩٨٩م.

ستيس، وولتر تيرنس، ***در بي معنايي معنا هست*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات معهد دراسات العلوم والثقافة الإسلامية، الطبعة الثانية، ٢٠١٠م.

سروش، عبد الكريم، ***سكولاريسم: در سنت و سكولاريسم*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات مؤسّسة «صراط» الثقافية، ٢٠٠٢م.

قرباني، قدرت الله، مقالة نشرت باللغة الفارسية تحت عنوان: «***كانت و جعل معناي زندگي در دوره مدرن***» نشرت في مجلّة «***نقد ونظر***» الفصلية التي تصدر في جمهورية إيران الإسلامية، العدد ٨٧، سنة الإصدار ٢٠١٧م.

كانط، إيمانوئيل، ***در پاسخ به پرسش روشن نگري چيست*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سيروس آرين بور، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «آگاه»، ١٩٩٨م.

كرمي، سعيد، ***سكولاريسم: خاستگاه ـ مباني و مؤلفه ها*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات مؤسّسة «أمير كبير»، ٢٠٠٩م.

الكليني، محمد بن يعقوب، ***أصول الكافي***، لبنان، بيروت، منشورات دار صعب، الجزء الأوّل، الطبعة الرابعة، ١٤٠١هـ.

ماسترسن، باتريك، ***الحاد و از خود بيگانگي*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سيد إبراهيم موسوي، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات معهد العلوم والثقافة الإسلامية، ٢٠٠٩م.

مجتهد شبستري، محمد، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «***آزادي قلبي انسان***» نشرت في مجلّة «***كيان***» الفصلية التي تصدر في جمهورية إيران الإسلامية، العدد ٢٥، سنة الإصدار ٢٠٠٣م.

مجموعة من الباحثين والمترجمين، ***معناي زندگي*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات معهد الدراسات العلمية والثقافية الإسلامية، الطبعة الثانية، ٢٠١٠م.

المظفّر، محمد رضا، ***أصول الفقه***، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات مكتب الإعلام الإسلامي، الجزء الأوّل، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

ملكيان، مصطفى، ***سنّت گرايي ـ تجدد گرايي و پسا تجدد گرايي*** (باللغة الفارسية)، تحت إشراف الاتّحاد الإسلامي لطلبة جامعة «شريف»، ١٩٩٩م ـ ٢٠٠٠م.

ملكيان، مصطفى، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «***اقتراح***» نشرت في مجلّة «***نقد ونظر***» الفصلية التي تصدر في جمهورية إيران الإسلامية، العددان ٣ و ٤، سنة الإصدار ١٩٩٥م.

همتـي، همايـون، مقالـة باللغـة الفارسـية تحـت عنـوان: «*ناكـامي در تبيـين معنـا و مبنـاي سكولاريسم*» نشـرت في مجلّة «*كتاب نقـد*» الفصلية التي تصدر في جمهورية إيـران الإسـلامية، العدد الأوّل، سنة الإصدار ١٩٩٦م.

ووكر، لويس هوب، مقالة باللغة الفارسية تحت عنـوان «*ديـن بـه زنـدگي معنـا مـي بخشـد*» نشـرت في مجلة «*نقد ونظر*» التي تصدر في جمهورية إيران الإسلامية، ترجمتها إلـى الفارسـية أعظم بويا، السنة الثامنة، العددان ١ و ٢، ٢٠١٠م.

ويغنز، ديفيد، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «*حقيت ـ جعل و معناي زنـدگي*» نشـرت في مجلّة «*نقد ونظـر*» الفصلية التي تصدر في جمهورية إيران الإسلامية، ترجمها إلـى الفارسـية مصطفى ملكيان، العددان ٢٩ و ٣٠، سنة الإصدار ٢٠٠٣م.

Crig, Lane, William (2000). ***The Absurdity of Life Without God, The Meaning of Life***. Klemke (ed.). New York And Oxford University press.

Edwards, paul (1967). ***The Encyclopedia of Philosophy***, Vol. 4, New York: Macmillan Publishing CO.

Keith Ward (2000). "***Religion and the Question of Meaning***," ***the Meaning of Life in the World Religions***. Joseph Runzo and Nancy M. Martin (eds.). One World Oxford, VOL. 1.

Taylor, Charles (2007). ***A Secular Age***. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge: Massachusetts and London, England.

Taylor, Richard (1987). "***Time and Life's Meaning***," ***The Review of Metaphysics***, No. 40. IN: http://www.jstor.org/stable/20128521.

Taylor, Richard (2000). "***The Meaning of Life***". IN: ***Good and Evil Amherst***. N.Y. Prometheus Books.

Wittgenstein, L. (2004). ***Tractatus Logico - Philosophycus***, EBOOK, 6. 41. In: www.bookza.org

شروط نظرية «معنى الحياة» برؤية سوزان وولف[1]

طاهرة إشراقي[2]

د. محمّد رضا بيات[3]

المختصّون بالفلسفة التحليلية تطرّقوا في العقود الماضية إلى الدفاع عن نظرية «معنى الحياة» بصفتها تحكي عن مفهوم مبدئي مستقل، ومن هذا المنطلق رفضوا رأي الذين قلّلوا من شأنه واعتبروه مفهوماً مبدئياً أخلاقياً مرتبطاً بسعادة البشر فحسبت، وهو ما أكّدت عليه الفيلسوفة سوزان وولف، حيث ذكرت في هذا السياق شروطاً ذاتية وموضوعية ضمن نظرية طرحتها بخصوص مفهوم «معنى الحياة» بهدف إثبات كونه معنىً خارجاً عن نطاق الأخلاق والسعادة على ضوء اعتقادها بضرورة أن تتمكّن كلّ نظرية تطرح بخصوص هذا المعنى من بيان مبادئ أكسيولوجية ثابتة إزاء ارتباط كلّ إنسان بمفاهيم وقيم أعلا وأسما من المفاهيم والقيم الكامنة في نفسه كي يشعر بالرضا في حياته، وفي غير هذه الحالة فهي لا تختلف عن النظريات الأخلاقية ونظريات السعادة.

بعد ذلك تطرّقت إلى نقد وتحليل بعض المعايير مثل استقلال المصادر الأكسيولوجية لكلّ إنسان عن غيرها وتقييم الأمور وفق رؤية محايدة غير مشوبة برغبات شخصية إلى جانب

---

١. المصدر: المقالة بعنوان «*شرايط يک نظرية «معنای زندگی» از ديدگاه سوزان ولف*» في مجلة (*پژوهشنامه فلسفه دين*) التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، الفصلية، العدد ٣٥، ربيع وصيف ١٣٩٩، الصفحات ١٥٥ إلى ١٧٤.

ترجمة: د. أسعد مندي الكعبي.

٢. طالبة دكتوراه في فرع فلسفة الدين ـ جامعة طهران.

٣. أستاذ مساعد في فرع فلسفة الدين ـ جامعة طهران. (المشرف على كتابة المقالة).

رفع كفاءته وقابلية تقييمه للقضايا المبدئية والأهداف الأساسية في الحياة بهدف معرفة القيم والمبادئ الخارجة عن نطاق ذاته، فهذه الأمور برأيها يمكن أن تضفي معنى إلى حياة البشر.

ثمّ استنتجت عدم إمكانية وضع معايير قطعية يمكن على أساسها تحديد القيم والمبادئ الخارجة عن ذات الإنسان، وعلى هذا الأساس ادّعت أنّه قادر على التمييز بين السلوكيات الهادفة والسلوكيات الأخلاقية المتواكبة مع السعادة دون الحاجة إلى أسس تنظيرية أو الرجوع بشكل مباشر إلى تجاربه الشخصية.

نظرية سوزان وولف واجهت نقداً تمثّل في عدم إمكانية تمييز السلوكيات الهادفة عبر الرجوع المباشر إلى التجارب الشخصية وعدم الاستناد إلى نظرية معيّنة، حيث نقضها كلّ من ستيفان كامبل ونومي أربالي؛ لكن يمكن الدفاع عن هذه النظرية رغم عدم خلّوها من المؤاخذات التي انتقدت عليها، لأنّها تمكّنت من التمييز بين مفهوم «معنى الحياة» ومفهومي الحياة الأخلاقية والسعادة.

مقدّمة

الباحثة سوزان وولف أكّدت ضمن دراساتها على أنّ الفلاسفة في العصر الحديث قلّما تطرّقوا إلى الحديث عن معنى الحياة وغالباً ما تطرّق علماء اللاهوت وخبراء علم النفس إلى هذا الموضوع، بينما عامّة الناس يلتفتون إليه حينما يشعرون بفراغ في حياتهم أو يشعرون بأنّها ليست ذات مغزى عميق.[1]

على الرغم من عدم ذكر عبارة «معنى الحياة» في مدوّنات الكثير من الفلاسفة في العصور السابقة لعصر النهضة والحداثة، لكن بإمكاننا ذكر إجابة مناسبة بخصوص السؤال التالي الذي يطرح بهذا المضمون: ما الشيء الذي من شأنه إضفاء معنى إلى حياة الإنسان على افتراض وجوده؟ مثال ذلك نجده في آراء أرسطو (٣٢٢ ـ ٣٨٢ ق. م.) التي تطرّق فيها إلى بيان حقيقة الإنسان، وآراء القديس توما الأكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤م) التي طرحها وفق نظرته إلى الحياة السعيدة، وآراء إيمانوئيل كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م) حول الخير الأسمى؛ إذ يمكننا من خلال تسليط الضوء على هذه التوجّهات الفكرية معرفة إجابات

1. Wolf, Susan. 1997 b. p. 2.

أصحابها عن السؤال المذكور ومعرفة الهدف النهائي الذي ينبغي للإنسان أن يسعى لتحقيقه كي تصبح حياته ذات قيمة عليا ومعنى معتبر.

أتباع المذهب الوجودي في القرن العشرين سبقوا الفلاسفة التحليليين وفاقوهم جهوداً بحثيةً تجاه موضوع معنى الحياة وفق أسلوب بحثي جديد من نوعه، بينما الفلاسفة التحليليون خلال العقود الماضية تطرّقوا إلى هذا الموضوع بصفته مفهوماً فكرياً مستقلاً عن مفهومي السعادة[١] والأخلاق[٢] وعلى أساس هذا التوجّه طرحوا آراءهم بخصوص معنى الحياة، وفي هذا السياق قال الفيلسوف التحليلي المعاصر ثاديوس ميتز: مصطلح معنى الحياة في بادئ القرن العشرين لم يعتبر من المصطلحات الدالّة على مفهوم مبدئي مستقلّ، بل في أفضل الأحوال تنزّل الباحثون بشأنه واعتبروه دالاً على السعادة والأخلاق.[٣] استناداً إلى ذلك حاول الفلاسفة التحليليون في العقود الماضية إثبات أنّ مفهوم معنى الحياة لا يمكن التنزّل بشأنه إلى مفهومي السعادة والأخلاق. هذا الكلام لا يعني طبعاً أنّ المبادئ الأكسيولوجية الدالّة في موازاة المبادئ الأكسيولوجية الثابتة في المجتمع تعدّ على غرار المبادئ الأخلاقية والدينية والجمالية، فهؤلاء الفلاسفة ضمن تفسيرهم الخاصّ للمبادئ الأكسيولوجية أرادوا إثبات عدم إمكانية اتّسام الحياة بمعنى معتبر وفق أيّ مبدأ كان، بل بعض المبادئ فقط لها القابلية على إضفاء معنى معتبر إليها؛ لذا على الرغم من اختلاف آرائهم حول ما يمكن أن يضفي معنى إلى حياة كلّ إنسان أو ما يكون ضرورياً لهذا الغرض، لكنّهم حاولوا طرح نظريات خاصّة إزاء مفهوم معنى الحياة،[٤] وفي هذا السياق نجد الفيلسوف ثاديوس ميتز بادر إلى استقصاء النظريات المذكورة بشأنه لأجل إثبات أنّ

---

١. السعادة happiness في المصادر الفلسفية عبارة عن مصطلح ذي مداليل عديدة مثل السرور والبهجة والراحة ومعاني أخرى، وفي هذه المقالة يتمحور البحث حول لفظ السعادة نفسه ومفهومها الشائع، لأنّ الباحثة سوزان وولف اعتبرته دالاً على الأمور والمبادئ التي تمنح الإنسان لذّة ورفاهيةً وطمأنينةً في الحياة ولم تقصد منه بهجة عابرة وسرور مؤقّت.

2. Morality

3. Metz, Thaddeus. 2002, p. 782.

٤. محمد رضا بيات، ١٣٩٠، ص١٩ ـ ٢٠.

عملية التنظير حوله من قبل الفلاسفة التحليليين قد اتسّع نطاقها، ثمّ صنّف النظريات الفلسفية التحليلة إزاءه ضمن ثلاثة أنواع كما يلي:

١. نظريات طبيعية.[١]

٢. نظريات غير طبيعية.[٢]

٣. نظريات ميتافيزيقية[٣].[٤]

لكن المسألة الأساسية التي ينبغي الالتفات إليها في هذا المضمار هي معرفة الشروط التي يجب توفّرها في النظرية التي تطرح بخصوص معنى الحياة كي يمكن اعتبارها نظرية خاصّة بالموضوع ومختلفة عن النظريات المماثلة مثل النظريات التي تذكر حول الأخلاق والسعادة، ولأجل الاستناد إليها بغية الدفاع عن وجود معنى حقيقي للحياة.

الباحثة سوزان وولف ذكرت هذه الشروط ضمن تراثها الفكري ووضّحت المسائل التي أشرنا إليها أعلاه، وعلى هذا الأساس سوف نتطرّق في هذه المقالة إلى بيان رؤيتها إزاء مفهوم معنى الحياة ضمن دراسة تحليلة وحسب الشروط التي وضعتها.

نظرية سوزان وولف إزاء «معنى الحياة»

رغم أنّ الفلاسفة التحليليين إبّان العقود الماضية ذكروا لمصطلح «معنى» ثلاثة مداليل أساسية هي المبدأ والهدف والوظيفة،[٥] إلا أنّ الفيلسوفة سوزان وولف أكّدت على أنّ مدلول هذا المصطلح ضمن عبارة «معنى الحياة» ما زال غامضاً وفي معظم استعمالاته لا يدلّ على مفهوم محدّد، لأنّه يتبلور ضمن المبادئ الأكسيولوجية الثلاثة التي هي الأخلاق والدين والجماليات بمدلول خاصّ، لذا موضوع كلّ واحد منها يتمحور حول أحد مداليله وهو «المبدأ»، لكن لا نعلم ما هو وجه الاختلاف بين مداليل المبدأ ضمن كلّ واحد منها، لذا ينبغي لنا وضع معيار لمعرفة أوجه الاختلاف كي يزول الغموض.

---

1. Naturalist
2. Non - Naturalist
3. Super - Naturalist
4. Metz, Thaddeus. 2005, p. 312.

٥. محمد رضا بيات، ١٣٩٠، ص٦٤.

بناءً على ما ذكر قالت هذه الباحثة لو اعتبرنا مفهوم «معنى الحياة» دالاً على مفهوم «المبدأ» يجب عندئذٍ تفسيره بشكل يجعله مختلفاً عن المبدأ المقصود في رحاب مباحث الأخلاق والسعادة، لذلك ذكرت شروطاً خاصّةً لكلّ نظرية تطرح بخصوص معنى الحياة يكون المبدأ على أساسها مختلفاً عمّا يطرح في غير هذا الموضوع وذا معنى مستقل دال عليه فقط، ووفق هذه الشروط تتهيّأ الأرضية المناسبة للباحث لأجل أن يطرح نظريته إزاء معنى الحياة.

وقد ذكرت هذه الشروط على ضوء مسألة شعور الإنسان بالرضا الذي يتناسب مع ظروف حياته،[1] حيث سنتطرّق إلى بيان الموضوع في رحاب مفهوم الرضا ومدى تناسبه مع مدلول معنى الحياة، ثمّ نحلّل النتائج لبيان مدى صواب نظريتها أو سقمها.

سوزان وولف تعتقد أنّ النظرية التي تطرح بخصوص «معنى الحياة» يجب أن تتضمّن مبادئ تجعل ارتكازية كلّ إنسان قادراً على ضوء التمسّك بها أن يتجاوز نطاق رؤيته المحدودة[2] وبفضل هذا الارتباط ينتابه شعور بالرضا في حياته، لذا إن توفّر هذا الشرط فيها يمكن حينئذٍ اعتبارها من جملة النظريات المختصّة ببيان معنى الحياة بحيث تختلف عن النظريات الأخلاقية والنظريات التي تطرح بخصوص السعادة.

قبل أن نتطرّق إلى بيان مضمون نظريتها نرى من الضروري أوّلاً بيان النظريات التي تطرح حول واقع نفس الإنسان (نظريات ذاتية)[3] وحول ما يرتبط بواقعه الخارجي (نظريات موضوعية)،[4] وذلك طبعاً لأجل أن نفهم نظريتها بشكل أفضل، لأنّها تنتقد هذه النظريات الذاتية والموضوعية.

نظرية الإبداع التي طرحها الفيلسوف ريتشارد تايلور هي من جملة النظريات الذاتية، فعلى ضوء تفسيره ذات الإنسان بأنّها «المبدأ» أكّد على أنّ مجرّد الرؤية الإيجابية التي تحمل معها معنى للحياة من شأنها إضفاء معنى إلى حياة البشر، وفي هذا السياق استدلّ

1. Fitting Fulfillment View
2. The Larger - Than - Oneself View
3. Subjective Theores
4. Objective Theores

بأسطورة سيزيف ـ سيسيفوس ـ الإغريقية، حيث عوقب هذا الشخص من قبل الآلهة بعد أفشى أسرارها وعقوبته هي أن يمضي كلّ حياته في نقل حجر كبير من أسفل الجبل إلى قمّته مراراً وتكراراً، حيث يسقط منها متدحرجاً إلى الأسفل كلّما أوصله إليها، لذا قال تايلور لو أنّ سيزيف اقترح على الآلهة أن يحقنوا في عروقه مادّةً تغيّر نمط رؤيته للحياة وتجعله راضياً بما يفعل، لاتّسمت قطعاً بمعنى معتبر رغم تكرار أحداثها،[1] لأنّ معنى الحياة مرهون برؤية صاحبها فقط.[2]

ومن جهة أخرى فالنظريات الموضوعية مثل النظرية النفعية التي طرحها الفيلسوف إرفينغ سينجر[3] تؤكّد على أنّ ارتباط الإنسان بقضايا موضوعية ـ خارج ذاته ـ يعدّ كافياً وحده لإضفاء معنى إلى حياته حتّى إذا لم يتستبطن في ذاته رؤيةً إيجابيةً إزاءها.

سوزان وولف انتقدت النظريات الذاتية والموضوعية المشار إليها في رحاب تأييدها طرح نظرية موضوعية متكاملة تتضمّن تفسيراً موضوعياً لمعنى الحياة ضمن التأكيد على الشعور الذاتي للإنسان بهذا المعنى، حيث اعتبرت هذا الشعور شرطاً ضرورياً لصواب نظرية كهذه كي تدرج ضمن نظريات معنى الحياة،[4] وعلى هذا الأساس فسّرت المعنى بأنّه ثمرة لارتباط الجذب الذاتي مع الجذب الموضوعي،[5] وفيما يلي نوضّح هذين التفسيرين للمعنى:

ارتباط الإنسان بمبدأ فيما وراء ذاته

سوزان وولف ذكرت تعبيراً تشبيهياً هو «ارتباط الإنسان بما هو أعظم منه» لبيان البنية الأساسية للنظرية التي تطرح بخصوص مفهوم «معنى الحياة»، وفي هذا المضمار أكّدت

١. الفيلسوف ألبير كامو اعتبر حياة سيزيف مملّة وعبثية لا نتيجة لها لكون كلّ أحداثها متكرّرة. للاطّلاع أكثر، راجع: ألبير كامو، ١٣٨٥، ص٣٦.

2. Taylor, Richard. 1970, p. 1 - 8.

3. Irving Singer

٤. سوزان وولف استناداً إلى هذه الرؤية التركيبية بين النوعين من النظريات، اعتبرت الموضوعية منها غير كافية لإضفاء معنى إلى حياة الإنسان، حيث اشترطت فيها أن تتلازم مع التأكيد على الرؤية الإيجابية بخصوص الذات، ولو تحقّق هذا الشرط فهي نظرية موضوعية متكاملة برأيها.
للاطّلاع أكثر، راجع: محمد رضا بيات، ١٣٩٠، ص٩٨.

5. Wolf, Susan. 2010. The Meaning in Life and why it Matters. Princeton University Press, p. 2.

على أنّ كلّ نظرية تطرح بهذا الخصوص يجب أن تتضمّن مبدئاً أو عدّة مبادئ يمكن للإنسان أن يرتبط بها بحيث تكون أعظم منه أو فيما وراء ذاته، أي أنّها أكثر قيمةً ممّا لديه؛[1] فعلى أساس هذا الارتباط يمكن بيان السبب في عدم قدرتنا على تبرير معنى حياة امرأة تحبّ تربية الأسماك في حوض منزلي[2] أو عن معنى حياة بطل الأسطورة الإغريقية سيزيف، لأنّهما غير مرتبطين بمبدأ أسما من حياتهما، لذا لا يمكنهما إضفاء معنى إليها؛ ومن هذا المنطلق لو افترضنا أنّ سيزيف كلّف بنقل حجر من أسفل الجبل إلى قمّته مراراً وتكراراً كي يحول دون هجوم حشرات مضرّة على الأرض التي يقطنها البشر أو لإنقاذهم من وباء يقضي عليهم، أو افترضنا أنّ شخصاً يدخّن السجائر لأجل أن يشعر جاره المصاب بمرض الأيدز بألم أقلّ، ففي هذه الحالة يمكن تبرير معنى حياتهما لأنّ كلّ واحد منهما يفعل شيئاً ذا قيمة فيما وراء قيمة حياته الذاتية؛ وفي غير هذه الحالة لا صواب لرؤية ريتشارد تايلور التي أكّد فيها على الرؤية الإيجابية للإنسان ضمن نطاق حياته فقط، لذا حياة المرأة المحبّة لتربية الأسماك في منزلها وحياة سيزيف أيضاً لا يمكن أن تتّسم بأيّ معنى معتبر، لأنّ الآلهة حتّى إذا حقنت مادّةً في عروق سيزيف فلا طائل من ذلك في إضفاء معنى معتبر إلى حياته، كذلك لا طائل من أن تجرّد ذهنه من الفهم والإدراك كي يتوهّم أنّ حياته ذات معنى. لذا لا يرغب أيّ إنسان أن يكون مصيره مثل مصير سيزيف، وما قاله الفيلسوف جون ستيورات بهذا الخصوص: «هل الإنسان الساخط على حياته أفضل أو الخنزير الراضي بها؟ وهل سقراط الساخط على حياته أفضل أو الإنسان الأحمق الراضي بها؟»[3] يشير إلى حياة سيزيف العارية من المعنى.

سوزان وولف أكّدت على عدم وجود ارتباط بين رغبة سيزيف والمرأة المحبّة لتربية الأسماك مع الموضوع الحقيقي الذي يرغبان فيه، لذا لا يمكن لرغبتهما أن تضفي معنى إلى حياتهما، وقد وضّحت هذا الموضوع ضمن المبحث التالي.

---

1. Ibid, p. 18.

٢. هذا المثال مقتبس من قصّة حول حياة امرأة ادّعت أنّها تشعر بوجود معنى حقيقي لحياتها حينما تربيّ أسماكاً في منزلها.

3. Mill, John Stuart. 1895, p. 14.

شعور الإنسان بالرضا من معنى حياته

سوزان وولف ذكرت في نظريتها أنّ كلّ إنسان يسعى إلى الشعور بالراحة في حياته من خلال سعيه لتحقيق مصالحه الشخصية، لكن هناك مصاديق كثيرة ومتنوّعة لهذا الشعور ولشتّى المصالح الشخصية، لذا يجب التمييز بينها وتحديد طبيعة الشعور باللذّة والرضا والمصالح التي تمنح الإنسان رضا؛ لأنّ الشعور باللذّة وبوجود معنى[1] لما يتلذّذ به الإنسان عبارة عن مسألة ذاتية تدلّ على طبيعة صاحبها وعلى ما يدركه من معنى بسببها وعلى مختلف المشاعر الثابتة التي تنشأ منها، لكنّ منشأ هذا الشعور مختلف ومنبثق من مصادر أكسيولوجية عديدة ليست على نسق واحد؛ ومن هذا المنطلق أكّدت السيّدة وولف على أنّ حياة الإنسان من شأنها أن تكون ممتعةً ومليئةً بالملذّات لكن في ذات الوقت قد لا تمنحه الشعور بالرضا، كذلك من شأنها أن تكون حياةً مرفّهةً لكن غير مريحة؛ وفي هذا السياق أشارت إلى حياة سيزيف والمرأة التي تحبّ تربية الأسماك في حوض منزلي وقالت من الممكن أنّهما يتلذّذان في حياتهما لكن هذه اللذّة لا تمنحهما الرضا عنها لكون الشعور بالرضا ينبثق من المبادئ المتعالية التي تسمو على المبادئ المحدودة في حياة كلّ إنسان، أي أنّها تنشأ من حياة حسنة حسب[2] ـ تعبيرها ـ أو من محاسن عظيمة وقيّمة في الحياة لا وجود لها في حياة سيزيف وتلك السيّدة.

استناداً إلى ما ذكر استنتجت هذه الباحثة ما يلي: طرح نظرية معتبرة دالّة بخصوص معنى الحياة يشترط فيه أن يتقوّم على تفسير لمبدأ يتناسب مع هذا المعنى، وينبغي لهذه النظرية أن تحدّد مبادئ ارتكازية معتبرة لبيان المعنى الحقيقي للحياة والتي من شأنها أن تمنح الإنسان شعوراً بالرضا في حياته وليس باللذّة؛ لكن ليس لدينا قواعد ثابتة وقطعية لتحديد هذا النوع من المبادئ، لذا لا بدّ وأن نعتمد على تجاربنا في الحياة.

فيما يلي نسلّط الضوء على هذا الموضوع ثمّ نقيّمه في إطار تحليلي نقدي:

---

١. مدلول السعادة أو معنى الحياة هو ليس ذات الشعور باللذّة أو الرضا، بل عبارة عن نتيجة للشعور باللذّة أو الرضا، لكن غاية ما في الأمر أنّه ناشئ من المبادئ التي تتناسب مع لذّة الإنسان أو رضاه.

2. Good in Life

الثمرة التي تترتّب على نظرية سوزان وولف هي أنّ حياة الإنسان تتّسم بمعنى حقيقي فيما لو ارتبطت بمبدأ أكسيولوجي فيما وراء ذاته وفي الوقت نفسه شعر بالرضا منها، لذا لا يكفي أحدهما في إضفاء معنى إلى حياته، أي لا يكون لها معنى حقيقي لمجرّد ارتباطه بمبدأ أكسيولوجي فيما وراء ذاته أو مجرّد شعوره بالرضا، بل لا بدّ من تلازمهما مع بعضهما، ممّا يعني ضرورة توفّر كلا المبدأين الذاتي والموضوعي في آنٍ واحدٍ، لأنّ هذا التلازم يؤثّر إلى أقصى حدّ على حياة الإنسان بحيث يجعله راضياً من ارتباطه بالمبادئ الأكسيولوجية التي تتناسب مع الحياة ذات المعنى الحقيقي.[1]

هناك مسألة هامّة يجب الالتفات إليها على صعيد ما ذكر، وهي ضرورة اعتبار المقوّمات الذاتية للمعنى ـ أي شعور الإنسان بالرضا عن حياته ـ بأنّها ذات التفسير الذاتي للمعنى أو المبدأ الأكسيولوجي لكون نظرية هذه الباحثة تؤيّد التفسير الذاتي للمبادئ وعلى هذا الأساس رفضت النظريات الذاتية البحتة، وإلى جانب ذلك أكّدت على ضرورة شعور الإنسان بالرضا عن حياته كي يتحقّق المراد.

السيّدة وولف لم تتحدّث بشكل مفصّل عن مدى تأثير المبادئ الذاتية على معنى الحياة على ضوء اعتقادها باتّفاق جميع الباحثين على هذا الأمر بنحوٍ أو بآخر، لكنّها تطرّقت إلى بحث مفصّل حول المبادئ الموضوعية التي أشارت إليها في نظريتها وذلك من ناحيتين هما كالتالي:

١. الأسباب التي تجعل الإنسان يهتمّ بالمبادئ الموضوعية في حياته.

٢. السبل الكفيلة بتحديد المبادئ الموضوعية التي تتناسب مع معنى الحياة.

وفيما يلي نوضّح هذين المحورين نظراً لأهمّيتهما في نظرية سوزان وولف، حيث اعتبرت المبادئ الموضوعية لمعنى الحياة تحدّياً كبيراً ولحد الآن لم يتمّ توضيحها بشكل نهائي.[2]

---

1. Wolf, Susan. 2010, p. 33.

2. Ibid, p. 47.

الأسباب التي تجعل الإنسان يهتمّ بالمبادئ الموضوعية في حياته

من آراء سوزان وولف اعتقادها باهتمام البشر بالمبادئ الموضوعية لأسباب عديدة، حيث اعتبرت هذه الظاهرة دليلاً مؤيّداً لنظريتها، وبيان ذلك في النقاط التالية:

اهتمام الإنسان برؤية الآخرين لشخصيته وتأثيرها على توجّهاته في الحياة

الرؤية الإيجابية لكلّ إنسان تجاه نفسه عبارة عن حاجة منبثقة من شعوره بكرامتها حسب رأي السيّدة سوزان وولف، لكنّه يعتبر رؤية الآخرين لشخصيته أكثر واقعيةً لأنّه حينما ينظر إليها بنفسه عادةً ما يكون منحازاً ويقيّمها من جهة واحدة تنصبّ لصالحها بحيث يعتبرها أفضل من غيرها، بينما نظرة أقرانه البشر إليها محايدة إلى حدّ كبير وليس فيها تقييم أحادي الجانب، بل التقييم يكون بمساواة بين كافّة الجوانب.

فيلسوف علم الأخلاق المعاصر توماس ناغل ذكر في هذا السياق تعبيراً استعارياً هو «النظرة من اللامكان»،[1] كذلك ذكر تعبيراً آخر نقلاً عن باحثين آخرين وهو «النظر بعين الله»، وهدفه من وراء ذلك هو إثبات أنّ البشر لديهم رغبة في أن ينظروا إلى أنفسهم وإلى كافّة الأمور بدون حكم مسبق، لأنّهم دائماً يرغبون في إصدار أحكام موضوعية على ضوء رؤية أقرانهم بحيث تخلو إلى حدّ كبير من المصالح الشخصية والانحياز والرؤية الأحادية الجانب والأنانية.[2] نستشفّ من هذا الكلام أنّ المبدأ الموضوعي لا يختلف عن المبدأ الذاتي، وعادةً ما ينشأ لدى الإنسان على ضوء الرؤية المشتركة التي يتبنّاها الآخرون تجاه شخصيته، لذا يستند إليها بطمأنينة أكثر.

رغبة الإنسان في أن يعيش حياة اجتماعية يحترم مبادءها المقبولة

أحد المواضيع التي ذكرتها السيّدة سوزان وولف لأجل إثبات اهتمام البشر بالمبادئ الموضوعية المرتبطة بمعنى الحياة، هي رغبتهم في الحياة الاجتماعية واحترامهم مبادءها المقبولة، إذ في رحاب حياتهم الاجتماعية تنشأ لديهم هوية خاصّة تجعلهم راغبين في أن

1. View From Nowhere
2. Nagel, Tomas. 1986, p. 190 - 209.

ترتبط أنفسهم مع المبادئ العامّة مثل محاربة الظلم والحفاظ على سلامة المباني التراثية والتأريخية أو إنشاد الشعر الذي يستحسنه أبناء مجتمعهم، حيث يحترمون هذه المبادئ ويعتبرونها قيماً متعاليةً؛ وهذه النزعة برأي وولف ذات تأثير كبير عليهم لدرجة أنّهم يتمسّكون بالمبادئ المشار إليها برغبة ذاتية وشوق كبير بغضّ النظر عن علم الآخرين بما يفعلون أو عدم علمهم لكونهم يعتبرون مجتمعهم أساس هويتهم، ومن ثمّ فكلّ ما يرتبط به يعدّ أمراً متعالياً يعينهم على أن يحفظوا هويتهم ويصونهم من الشعور بالغربة عن الذات؛ ومن أقوالها في هذا السياق: «الفنّان الذي يرفضه مجتمعه أو المخترع أو عالم الاجتماع الذي لا يكترث أحدٌ باختراعاته، يواصل نشاطاته القيّمة من منطلق اعتقاده بأنّ الشمس لا تبقى مختفيةً وارء السحب إلى الأبد، بل سيأتي اليوم الذي يدرك أبناء مجتمعه قيمة عمله».[1]

الحاجة إلى الراحة النفسية

السبب الآخر الذي يدعو الناس إلى الاهتمام بالمبادئ الموضوعية حسب رأي سوزان وولف هو أنّهم عندما يواجهون بعض الأحداث مثل الموت ويدركون ضعفهم وعجزهم في عالم الوجود وعدم اهتمام هذا العالم بما يحلّ بهم من بلايا ومصائب، يشعرون بقلق واضطراب ويئس، لذا يحاولون التخلّص من هذه المشاعر السيّئة والمقلقة على ضوء ارتباطهم بالمبادئ التي يعتبرونها مصدراً لطمأنينتهم وراحتهم.[2]

السبل الكفيلة بتحديد المبادئ الموضوعية التي تتناسب مع معنى الحياة

السيّدة سوزان وولف على ضوء بيانها أسباب اهتمام البشر بالمبادئ الموضوعية، ذكرت السبل الكفيلة بتحديد ما يتناسب منها مع معنى الحياة بغية أن يتمكّن الإنسان من معرفة ما يتناسب منها مع معنى حياته، وفي هذا المضمار أشارت إلى المبادئ التي ينبغي له العمل على أساسها واتّخاذها مرتكزاً في حياته.

1. Wolf, Susan. 2010, p. 28.
2. Ibid, p. 29.

الفيلسوف مايكل ستوكر قال بهذا الخصوص: «التناسب بين الحبّ بذاته وما نحبّه هو أحد المؤشّرات على الحياة الحسنة التي تتّسم بمعنى معتبر»،[1] لذا محبّة الشيء وحدها ليس من شأنها إضفاء معنى إلى حياة الإنسان، إلا أنّ محبّة الأمور المبدئية مرجّحة على غيرها لأنّ هذه المحبّة برأي السيّدة وولف تنشأ لدى الإنسان دون تردّد وبرؤية ثاقبة وبصيرة متّقدة؛[2] لكن ما لم يكن لديه معيار أو معايير ثابتة يمكنه على أساسها تحديد المبادئ الموضوعية التي تضفي إلى حياته معنى، فهو بكلّ تأكيد عرضة للوقوع في خطأ ومن ثمّ يعجز أيضاً عن تعليم الأطفال كيفية تمييز الطريق الصائب عن غيره، ناهيك عن أنّنا نعيش في عصرٍ تحكمه أوضاع السوق والاقتصاد، حيث تنشأ رغبات الناس وفقاً للأشياء والقضايا التي يتمّ الترويج لها تجارياً وبالتالي يعملون وفق مبادئ وهمية لا واقع لها، وهذه الظاهرة في غاية الخطورة.[3]

السيّدة وولف ضمن تحليلها ونقدها المعايير التي اقترحت لتحديد المبادئ الهادفة التي لها تأثير على معنى الحياة، توصّلت إلى نتيجة فحواها أنّ تحديد هذا النوع من المبادئ بقي معضلة لا حلّ لها في علم الفلسفة؛ وضمن المبحث التالي نتطرّق إلى بيان هذا الموضوع والنقد الذي طرحته.

استقلال المبادئ عن ذات الإنسان

الخلفية المبدئية لكلّ سلوك ونشاط إنساني أساسها مصدر خارج عن ذات الإنسان وكلّ ما لديه من رغبات ومصالح شخصية، وهذا الاستقلال للمبادئ ـ حسب رأي سوزان وولف ـ هو أحد المعايير التي يمكن على أساسها تحديد المبادئ الموضوعية،[4] وفي السياق ذاته ذكرت رأي الباحث هاري فرانكفورت الذي أكّد فيه على أنّ المحبّة وحدها لا تعتبر كافيةً في إضفاء معنى إلى الحياة، بل لا بدّ أن تتواكب مع معرفة الإنسان حقيقة ذلك الشيء الذي

1. Stocker, Michael. 1977.
2. Wolf, Susan. 2002, p. 236.
3. Ibid, p. 237.
4. Wolf, Susan. 2010, p. 19.

يحبّه؛[1] وعلى هذا الأساس استنتجت أنّ كلّ إنسان يجب أن يرتبط بمبادئ خارجة عن نطاق ذاته كي ينعم بحياة لها معنى معتبر، لكن على الرغم من أهمية هذا الموضوع إلا أنّه معيار من الحدّ الأدنى وتأثيره ليس كبيراً، لذا لا يمكننا الاعتماد عليه بالكامل لتحديد معالم الحياة ذات المعنى وتمييزها عن الحياة التي لا معنى لها، إذ هناك الكثير من المصاديق التي يمكن اعتبارها معايير من هذا النوع مثل حبّ المرأة لأسماكها التي تربّيها في منزلها، فهذا النوع من المحبّة لا يضفي معنى إلى حياة الإنسان.

الجدير بالذكر هنا أنّ محبّة هذه السيّدة لأسماكها لا تضفي معنى إلى حياتها، والسبب في ذلك طبعاً ليس عدم اعتمادها على مبدأ مستقلّ خارج عن نطاق ذاتها، بل السبب الأساسي يعود إلى أنّ هذا المبدأ رغم كونه مستقلاً لكنّه لا يفي بالغرض، أي لا يستحقّ كلّ ذلك الجهد والوقت الذي تسخّره السيدة في تربية أسماكها، لذا ينبغي لها أن تلجأ إلى مبادئ سامية كي تتمكّن من إضفاء معنى إلى حياتها.[2]

تقييم الموضوع من قبل الآخرين

المعيار الآخر الذي ذكرته الفيلسوفة سوزان وولف هو تحديد قيمة أحد السلوكيات الإنسانية من قبل الآخرين، أي تقييم سلوك الإنسان من قبل أقرانه البشر بشكل محايد وفي منأى عن المصالح الشخصية، لذا إن لم يتحقّق الحياد في هذا المضمار ستحدث واضحة في هذا المضمار كما لو حاول أحد المدمنين على المخدّرات أن يعدّ قطعات الموزائيك في الحمّام أو أن يشاهد أحد الأفلام عدّة مرّات، فهو يعتبر هذا السلوك مبدئياً ذا معنى معتبر رغم أنّ الناس يعتقدون بأنّه سلوك عبثي، أو مثل اعتقاد أحد أعضاء فرقة دينية بأنّ طاعة قائدها بشكل مطلق يعدّ أمراً مبدئياً من منطلق تعصّبه المفرط لفرقته وعلى هذا الأساس يشعر بالرضا رغم أنّ سلوكه هذا لا يضفي أيّ معنى معتبر إلى حياته برأي الآخرين. ومن جهة أخرى قد يكون الأمر على العكس تماماً، إذ قد يتصرّف الإنسان وفق سلوك قد لا يشعر بأنّه ذو معنى معتبر ومبدئي إلا أنّ الناس يعتبرونه ذا معنى معتبر ومتقوّم

1. Frankfurt, Harry B., and Harry G. Frankfurt. 1999, p. 7.
2. Wolf, Susan. 2010, p. 38.

على مبادئ سامية؛ لذا لا ينبغي له أن يقيّم سلوكه بنفسه، بل إن أراد معرفة حقيقته يجب أن يوكل تقييمه إلى الآخرين كي يقلّ احتمال الوقوع في الخطأ.

رغم أنّ قبول الإنسان آراء الآخرين إزاء سلوكياته الشخصية قد يعينه على أن لا يبادر إلى تقييم شخصيته بشكل منحاز ويدّعي إيجابيتها أو تقييمها بشكل سلبي وتشاؤمي، لكن الباحثة سوزان وولف أكّدت على أنّ هذا المعيار أيضاً لا يمكن أن يصبح حلاً مقبولاً، فحتى لو قيّم سائر الناس سلوكيات أحدهم وتمكّنوا من تحديد المبادئ التي تتناسب مع معنى الحياة للذين لهم تأثير أساسي في المجتمع، لكن مع ذلك كما أنّ التقييم الفردي لا يمكن أن يصبح معياراً لبيان المبدأ الحقيقي الذي يمكن على أساسه إضفاء معنى إلى الحياة، كذلك التقييم الجماعي لا يعدّ مؤشّراً دالاً على المبدأ الحقيقي، فإذا افترض الخطأ في تقييم الفرد ليس هناك ما يضمن عدم افتراضه في تقييم الجماعة، لأنّهم عرضة للخطأ أيضاً بصفتهم أفراداً اجتمعوا مع بعضهم في حياة اجتماعية مشتركة لكن كلّ واحد منهم على حدة عرضة للوقوع في الخطأ؛ والأحداث التأريخية خير دليل على ذلك، فالكثير من المجتمعات قد سلكت طريقاً منحرفاً في تحديد قيمها ومبادئها الأكسيولوجية وهذا الخطأ لا يمكن تشخيصه إلا مع مرور الوقت؛ وعلى هذا الأساس استنتجت هذه الباحثة أنّ الخطأ في تحديد المبدأ لا يقع فيه الفرد فقط، بل الجماعة أيضاً عرضة لذلك، إذ لا يستبعد أن يقع عدد كبير من الناس في خطأ؛ وثمرة هذا الاستنتاج هي أنّ تحديد المبادئ الأكسيولوجية خارج عن نطاق قدرة البشر الإدراكية.

الجدير بالذكر هنا أنّ السيّدة وولف اعتبرت هذه المشكلة قطعية وتحدث دائماً في حياة البشر لكن مع ذلك هناك الكثير من المبادئ التي يمكنهم تقييم الأمور على أساسها دون ارتكاب خطأ لكونها مفهومة للجميع وثبوتها قطعي،[1] فقد اعتبرت هذه المبادئ هي الحدّ الأقصى الذي يمكن الاعتماد عليه ولا يمكن تجاوزها إلى مبادئ أخرى ذات ارتباط بحياة البشر، لذا لم تتطرّق إلى الحديث عن مبادئ أخرى مصونة من الخطأ بحيث يمكن الاعتماد عليها لمعرفة المعنى الحقيقي للحياة، لأنّ قوام رؤيتها في هذا المضمار

1. Ibid, p. 45.

والهاجس الذي راودها لبيان الموضوع، إثبات عدم قدرة الآراء الذاتية والموضوعية على بيان معنى الحياة، بل يمكن للمبادئ الموضوعية فقط أن تدلّ على هذا المعنى.

النهوض بقابليات الإنسان

السيّدة سوزان وولف اعتبرت كلّ مبدأ له القدرة على تنمية قابليات الإنسان معياراً لتحديد سائر المبادئ التي تتّسم الحياة على أساسها بمعنى حقيقي، وفي هذا السياق تطرّقت إلى شرح وتحليل بعض القضايا التي لا يمكن أن تضفي معنى إلى الحياة بغية استكشاف النواقص الكامنة فيها وإثبات أنّ هذه النواقص تهدر طاقة الإنسان وتتلف وقته، ومن هذا المنطلق أكّدت على ضرورة اهتمامه بقضايا معينة وقيامه بسلوكيات ترفع من مستوى قابلياته، ويمكن اعتبار هذا الأمر معياراً أساسياً، إذ من شأنه أن يوسّع من نطاق معنى الحياة فيما لو اعتمد الإنسان عليه في رحاب نشاطات مختلفة ضمن شتّى المجالات الأخلاقية والفنّية والعلمية وغيرها، ومن ثمّ بإمكاننا الدفاع عن معنى الحياة.[1]

استناداً إلى ما ذكر بإمكان كلّ إنسان أن ينمّي قابلياته في رحاب مهنة معيّنة بحيث يسعى إلى بلوغ القمّة فيها والوصول إلى خطّ النهاية أسرع من منافسيه وكأنّه عدّاء في مضمار سباق أو مطرب أو طبّاخ، وعلى هذا الأساس يعيش في رحاب حياة ذات معنى حقيقي. رغم أنّ هذا التوضيح مقبول إلى حدّ ما لكنّه غير كافٍ وهناك حاجة إلى معايير أخرى، فما نستوحيه من الأمثلة التي ذكرتها هذه الباحثة لا يدلّ على ما أرادت إثباته، إذ لا يمكن اعتبار تنامي كلّ قابلية بأنّه وازع لإضفاء معنى إلى حياة الإنسان، لذا يجب أن يكون هذا التنامي إيجابياً ومفيداً لنفسه ولغيره، وبعبارة أخرى يجب أن يصبح مبدئاً معتبراً لأنّ بعض القابليات الأخرى مثل القدرة على صناعة المخدّرات لا يمكنها بتاتاً إضفاء معنى إلى حياة الإنسان.

التحكيم المناسب

عادةً ما يتّخذ الناس قرارات متنوّعة في حياتهم مثل اختيار سيارة أو منزل أو زوجة، وذلك اعتماداً على أساس تحكيمي مناسب وفق مبدأ هادف، فالإنسان الواعي والدقيق والمحبّ

1. Ibid, p. 37.

لخير الجميع والذي يعيش في هذا العالم مثل عامّة الناس بحيث لا يوجد أمامه أيّ مانع كي يختار ما يشاء في حياته، يجب أن يعتمد على معايير خاصّة بين عدد كبير من الخيارات المتاحة له، لكن كيف يمكنه تحديد هذه المعايير؟ عامّة الناس عادةً ما يواجهون عقبات ومشاكل بحيث يعجزون عن معرفة كافّة المعايير المعتبرة، لكنّهم مع ذلك قادرون إلى حدّ كبير على أن يقتربوا منها اعتماداً على حَكَم صالح ولائق (مختصّ)،[1] أو بعبارة أخرى حكم يقيّم الأمور بشكل هادف بحيث يمكنه تحديد المبادئ التي تضفي إلى الحياة معنى على أساس المبدأ الذي يجب اختياره حسب رأي السيّدة وولف، لذا يجب أن يمتلك كفاءةً عقليةً تؤهّله لهذه المهمّة وفهماً وذكاءً ومعلومات شاملة حول الموضوع إلى جانب حياديته وحبّه الخير للجميع وما إلى ذلك من صفات حسنة أخرى.

هذا المعيار برأي السيّدة وولف عبارة عن لجوء إلى أنموذج مثالي وهادف ليس من شأنه أن يكون أنموذجاً قابل لاعتماد البشر نظراً لاختلاف المثالية عن الحقيقة اختلافاً تامّاً، ناهيك عن أنّ المثاليات لا يمكن أن تصبح معايير مناسبة لتحديد القيم والمبادئ التي تضفي معنى إلى حياة البشر.[2]

الحلّ المقترح من قبل سوزان وولف

السيّدة سوزان وولف تعتقد بأنّ تقييم الإنسان لشتّى القضايا في سنّ طفولته بهدف معرفة ما هو مفيد منها وتمييزه عمّا يعتبر عبثياً ومضيعةً للوقت، أساسه تجربته الشخصية والبيئة الثقافية التي يعيش في رحابها، وبعد أن يبلغ سنّ الرشد فهو عادةً ما يواجه آراء متنوّعة وتشذّب تجاربه الشخصية وحتّى تجارب سائر أعضاء أسرته ومجتمعه لتبلغ مستوى مقبولاً، وهذه المراحل في حياة البشر دائمة لا توقّف لها؛ والجدير بالذكر هنا أنّ تقييم الإنسان لمختلف الأمور والمعايير في الحياة دائماً يكون خاضعاً لتجاربه وفي بعض المراحل تتحوّل المبادئ التي استند إليها مع مرور الزمان لتحلّ محلّها مبادئ جديدة، وهذا الأمر بكلّ تأكيد يعدّ معضلة تسفر عن عدم استقرار إثر عدم وجود مرجع نهائي

1. Competent Judge
2. Wolf, Susan. 2010, p. 46.

يمكن الاعتماد عليه لتحديد القيم والمبادئ التي تضفي معنى إلى حياة الإنسان، لكن مع ذلك لا ينبغي التشكيك في ضرورة البحث والتحرّي لأجل استكشاف مبادئ مناسبة على هذا الصعيد.[١]

وعلى الرغم من وجود الكثير من القرائن التي يمكن على أساسها تفنيد الآراء الذاتية البحتة إزاء المبادئ التي تضفي معنى إلى الحياة، لكن لحدّ الآن ليس من المتاح لنا طرح رأي موضوعي مناسب ومقبول بالكامل بهذا الخصوص، ومن هذا المنطلق أكّدت السيدة وولف على أنّنا من خلال اعتمادنا على تجاربنا ومعلوماتنا وأفكارنا ودون أن نحتاج إلى نظرية خاصّة بالنسبة إلى معنى الحياة، بإمكاننا بيان كافّة التساؤلات التي تطرح بخصوصه ثمّ نتمكّن من تقريب وجهات نظرنا إزاء المبادئ التي تضفي معنى إلى الحياة ومعرفتها على حقيقتها، وهذا الأمر يوسّع من نطاق المبادئ المذكورة ويعدّ وازعاً لاعتبار حياة معظم الناس بأنّها ذات معنى معتبر.[٢]

السيّدة وولف اعترفت بوجود مؤاخذات ترد على نظريتها، وعلى هذا الأساس قالت إنّ بعض الأمور لا شكّ ولا ترديد في عبثيتها بحيث لا تضفي إلى حياة الإنسان أيّ معنى حسب نظريتها، مثل الأرقام القياسية التي يتمّ تسجيلها في موسوعة غينيس كتناول كمية كبيرة من الطعام بسرعة فائقة أو الجلوس لفترة طويلة مثل الضفدعة، وما إلى ذلك من أفعال لا جدوى منها.[٣] كذلك أذعنت إلى أنّ عدم قدرتنا على طرح معيار محدّد جعل البعض يتصوّر عدم وجود معيار كهذا وبالتالي لا وجود لأيّ مبدأ أكسيولوجي من شأنه إضفاء معنى حقيقي إلى حياة الإنسان، لكن رغم ذلك فإنّنا لو سلّطنا الضوء على مبادئ موضوعية بحتة فلا بأس في ذلك، لأنّها على أقلّ تقدير تشجّعنا على معرفة هذه المبادئ، لذا من المؤكّد أنّ وجود هذه المبادئ أفضل من عدمها. استناداً إلى هذا الرأي استنتجت أنّنا حتّى إذا لم نمتلك أيّة نظرية فلسفية بخصوص معنى الحياة لكنّنا قادرون على أن نعيش

1. Wolf, Susan. 2011, p. 36 - 37.
2. Ibid, p. 37.
3. Ibid, p. 47.

في رحاب حياة ذات معنى حقيقي لأنّ مجرّد اهتمام الإنسان بهذا الأمر يمكن أن يصبح وازعاً له كي يتأمّل في معنى حياته ثمّ يوجد تغييراً فيها.[1]

بناءً على ذلك بإمكاننا أن نتأمّل بحقيقة معنى الحياة ـ ولو بشكل غير مباشر ـ كي نجعل حياتنا وحياة أبنائنا وتلامذتنا ذات معنى معتبر، وأمّا التأمّل فيها بشكل مباشر ثمّ تحديد كلّ جزئياتها ضمن أنواع معيّنة فهو يعيننا على معرفة أنفسنا وقيمنا ومبادئنا بشكل أفضل وبالتالي تقييم رغباتنا ونشاطاتنا في الحياة بشكل مناسب.

نستنتج من جملة ما ذكر أنّ رؤية السيّدة وولف بالنسبة إلى مفهوم معنى الحياة تتّسم بطابع سلبي أكثر من إيجابيتها، فعلى ضوء تأمّلنا بحقيقة معنى الحياة ندرك تلك الأمور التي لا تتّسم بمعنى حقيقي، لذلك يتّسع نطاق المبادئ التي تضفي معنى إلى الحياة بشكل ملحوظ بحيث تصبح الكثير من سلوكيات الإنسان ونشاطاته ذات معنى معتبر مثل عيادته صديقاً مريضاً راقداً في المستشفى أو تعلّمه مسائل فلسفية أو فنّ الزراعة والبستنة أو تحضير مقبّلات لذيذة لوجبات الطعام، لذا فهو في هذه الحالة ليس مضطرّاً لأن يتنزّل بسلوكياته الأخلاقية وسعادته إلى أدنى مستوى مثل الأمثلة التي ذكرناها، لأنّه إن تنزّل بها إلى هذا الحدّ يصعب عليه إدراكها ضمن مبادئ أخلاقية أو مبادئ سعادة، وحتّى لو تمكّن من إدراكها في هذه الحالة فهذا تقليل من شأنها؛ لذا إن اعتبرنا معنى الحياة مفهوماً مختلفاً ففي هذه الحالة بإمكاننا اعتبار تلك السلوكيات التي تمنحنا رضا في الحياة بأنّها ذات معنى حقيقي دون أن نضطرّ لأن نقيّمها من جهة الأخلاق والسعادة.[2]

نظرية سوزان وولف في بوتقة النقد والتحليل

نقد الباحث ستيفان كامبل

الفيلسوف ستيفان كامبل مور قسّم سلوكيات الإنسان إلى ما يلي:

١. أفعال ذات معنى أو مولّدة للمعنى.

---

1. Ibid, p. 38.
2. Ibid, p. 5.

٢. أفعال مضادّة للمعنى.[1]

٣. أفعال بين الأمرين، أي أنّها تتراوح بين السلب والإيجاب (مولدّة ومضادّة).

كما قسّم الشعور المرتبط بالمعنى إلى ما يلي:

١. الشعور بالرضا.

٢. الشعور بعدم الرضا.

٣. شعور بين الرضا وعدمه.

وأمّا رأيه بالنسبة إلى نظرية الفيلسوفة سوزان وولف، فهو يعتقد بأنّها ذات ارتباط بالأفعال ذات المعنى والشعور بالرضا من قبل صاحب هذه السلوكيات، لكن لا ارتباط لها بالأفعال المولّدة للمعنى والمضادّة له والتي هي حدّ وسط بين إيجاد المعنى والتضادّ معه بحيث لا تحمل طابعاً سلبياً ولا إيجابياً، كذلك لا ارتباط لها بشعور الإنسان بعدم الرضا أو الشعور الذي يكتنفه بين الرضا وعدمه.

وفي هذا السياق طرح تسع فرضيات وفق التقسيمات التي ذكرناها أعلاه لبيان طبيعة ارتباطها بنظرية السيّدة وولف، وذلك كما يلي:

	مبادئ موضوعية	مبادئ ذاتية
١	مبادئ موضوعية مولّدة لمعنى في الحياة	شعور بالرضا من قبل الإنسان الذي ينشأ هذا المعنى في باطنه
٢	مبادئ موضوعية مولّدة لمعنى في الحياة	شعور يتراوح بين الرضا وعدمه
٣	مبادئ موضوعية مولّدة لمعنى في الحياة	شعور بعدم الرضا
٤	مبادئ موضوعية مضادّة للمعنى في الحياة	شعور بالرضا
٥	مبادئ موضوعية مضادّة للمعنى في الحياة	شعور بين الرضا وعدمه
٦	مبادئ موضوعية مضادّة للمعنى في الحياة	شعور بعدم الرضا
٧	مبادئ موضوعية تتراوح بين السلب والإيجاب	شعور بالرضا
٨	مبادئ موضوعية تتراوح بين السلب والإيجاب	شعور بين السلب والإيجاب
٩	مبادئ موضوعية تتراوح بين السلب والإيجاب	شعور بعدم الرضا

1. Anti - Meaning

بعد أن ذكر ستيفان كامبل مور هذه الحالات التسعة أكّد على أنّ بعضها أكثر رجحاناً على غيره رغم أنّها تستبطن مبادئ مضادّة لمعنى الحياة أو ذات طابع سلبي،[1] وضمن تحليله الحالة الرابعة التي يكون سلوك الإنسان على أساسها مضاداً لمعنى الحياة بالكامل لكنّه يشعر بالرضا منه، والحالة السادسة التي يكون فيها سلوكه مثل ما ذكر في الحالة الرابعة لكنّه لا يشعر بالرضا منه، استنتج أنّ الحالة الرابعة مرجّحة على السادسة لكون الإنسان في رحابها حتّى إذا تبنّى مبدئاً مضاداً لمعنى الحياة ولم يتوفّر في سلوكه أحد الشروط التي ذكرتها الباحثة سوزان وولف إلا أنّه يمتلك مبدئاً ذاتياً يتمثّل في الشعور بالرضا، بينما في الحالة السادسة لا يتوفّر فيها حتّى شرط واحد من شروط السيّدة وولف؛ وعلى هذا الأساس رغم أنّه ينتهج سلوكاً مضاداً لمعنى الحياة ـ في الحالة الرابعة ـ لكن هذا السلوك يرجّح على السلوك المرتبط بالحالة السادسة.

وفي هذا السياق أكّد كامبل على عدم إمكانية تبرير الاحتمال الرابع استناداً إلى نظرية السيّدة وولف لكونها أناطت تحقّق معنى الحياة بتوفّر الشرطين معاً، أي السلوك المتناسق مع معنى الحياة وكذلك الرضا من قبل صاحبه، ومن ثمّ إذ لم يجتمعا في حياة إنسان لا يمكن اعتبارها ذات معنى حقيقي، لذا طرح تفسيراً آخر لهذه النظرية كي يتسنّى تبرير بعض الحالات التسعة التي ذكرها.

وضمن شرحه ما يرتبط بالشروط اللازم توفّرها كي تتّسم الحياة بمعنى وفق نظرية السيّدة وولف والتي قوامها ضرورة وجود تناسب بين المبادئ الموضوعية وشعور من يتبنّى هذه المبادئ بصفته مبدئاً ذاتياً، قال بإمكاننا ترجيح الحالة السادسة على الرابعة حسب مضمون نظرية السيدة سوزان وولف، وقد تبنّى هذا الرأي على ضوء اعتقاده بوجود اختلاف بينهما، ففي الحالة السادسة يوجد تناسب بين المبادئ الموضوعية التي تتعارض مع معنى الحياة والمبادئ الذاتية التي تتمثّل بعدم الرضا، لكن لا وجود لهذا التناسب في الحالة الرابعة لأنّ الإنسان يشعر بالرضا من المبادئ الموضوعية المتعارضة مع معنى الحياة.[2]

1. Campbell, Stephen M., and Sven Nyholm. 2015, p. 702.
2. Ibid, p. 703.

ما ذكره السيّد كامبل لا يمكن أن يعتبر لوحده معياراً لإضفاء معنى إلى حياة الإنسان، لأنّ التناسب الذي أشار إليه في الحالة السادسة مجرّد معيار ظاهري، والحقّ هو ضرورة الاعتماد على معيار حقيقي كامن في المحتوى وليس في الظاهر، أي أنّ نوع المبدأ لا يعدّ بحدّ ذاته معياراً مناسباً في هذا المضمار، لذا لا صواب للنقد الذي طرحه على نظرية الباحثة سوزان وولف وفق هذا التحليل، ومن ثمّ لا تقتضي الضرورة طرح تفسير آخر لنظريتها، فلو ميّزنا بين سلوكين لا يتّصفان بمعنى معتبر ثمّ أكّدنا على ضرورة اختيار أحدهما وترجيحه على الآخر الذي لا يتّصف بمعنى أيضاً، ففي هذا الحالة نستنتج أنّ الحالتين الرابعة والسادسة من الحالات التسعة التي ذكرها السيّد كامبل، لا ارتباط لهما بمعنى الحياة مطلقاً، بل لا يمكن على أساسهما إضفاء معنى إلى الحياة رغم ضرورة اختيار أحد السلوكين اللذين لا يضفيان معنى إلى الحياة استناداً إلى توفّر أحد الشروط فيه على أقلّ تقدير، وهذا الاختيار لا يتعارض طبعاً مع نظرية السيّدة وولف، إذ لا يقصد منه أنّ هذا السلوك يتّسم بمعنى ومن شأنه إضفاء معنى إلى الحياة، بل المقصود منه هو أنّ عدم المعنى فيه يبلغ أدنى مستوى مقارنةً مع غيره، وبعبارة أخرى يقصد منه اختيار أهون الشرّين، أي اختيار ما يتّصف بمستوى ضئيل من عدم معنى وترجيحه على ما يتّصف بمستوى كبير من عدم المعنى.

نقد الباحثة نومي أربالي

الفيلسوفة نومي أربالي[1] سلّطت الضوء على تقرير نشر في موقع Marryour الإلكتروني بخصوص تربية الحيوانات في المنزل وإعراب الكثير من الناس عن رضاهم من اقتنائهم حيوان منزلي، وضمن تحليلها لما ذكر فيه استنتجت أنّ نظرية الباحثة سوزان وولف لو صحّت ففي هذه الحالة لا بدّ من تهميش عدد كبير من الناس وتجاهلهم واعتبار مشاعرهم خداعاً أو وهماً أو نوعاً من الكآبة، ومن ثمّ يبقى عدد قليل منهم ينعمون بحياة ذات معنى حقيقي مثل الوالدين أو العشيقين أو الصديقين اللذين تربطهما علاقة صداقة قديمة أو

1. Nomy Arpaly

حتّى من تربطهما علاقة تعامل يومي بسيطة؛ ومن هذا المنطلق لا يمكن الاعتقاد بوجود معنى لحياة الكثير من الناس وفق نظرية السيّدة وولف، فهناك أناس يمكن اعتبار حياتهم ذات معنى بداعي شعورهم بالرضا منها رغم عدم وجود مبادئ موضوعية فيها تتناسب مع معنى الحياة المعتبر.

حسب رأي السيّدة وولف لا يمكن مطلقاً أن تكون حياة شخص بالغ يهتمّ بتربية الأسماء في منزله ذات معنى معتبر، لكون هذا السلوك لا يضفي أيّ معنى لحياته، كذلك لا يمكنه أن يضفي معنى معتبراً لحياة طفل متخلّف عقلياً؛ لكن هذا السلوك برأي السيّدة أربالي له القابلية على أن يرفع من مهارة هذا الطفل في الحياة ويمنحه شعوراً بالفخر ومن ثمّ قد يجعل الآخرين كباراً كانوا أو صغاراً يهتمّون به ويدركون براعته، لذا يمكن لهذا السلوك أن يضفي معنى إلى حياته؛ فعلى الرغم من أنّ تربية الأسماك في المنزل لا تحظى بقيمة تتناسب مع معنى الحياة، لكن من شأنها أن تضفي معنى إلى حياة طفل متخلّف عقلياً.[1]

السيّدة سوزان وولف دافعت عن نظريتها كما يلي:

١. يمكن الاعتماد على هذه النظرية لإثبات اتّصاف حياة الكثير من الناس بمعنى حقيقي ومعتبر، وفي الوقت ذاته يمكن الاعتماد عليها لإثبات عدم اتّصاف حياة كثيرين منهم بمعنى حقيقي ومعتبر مثل حياة من يقضي اليوم بأكمله متسكّعاً في الشوارع أو مشرّداً أو بتدخين السجائر.

٢. بعض المؤاخذات التي ذكرت على هذه النظرية مثل التي ذكرتها الباحثة نومي أربالي، لا تعدّ رصينةً لدرجة أنّها تنقضها، لأنّ تربية الأسماك في المنزل من قبل طفل متخلّف عقلياً حتّى إذا أضفت إلى حياته معنى لكن هذا لا يعني اعتبار اقتناء

---

1. Wolf, Susan. 2010, p. 86 - 87.

إحدى المؤاخذات التي ترد على الباحثة سوزان وولف هي عدم ذكرها المصادر التي اقتبست منها بعض الآراء ممّا يزيد من صعوبة معرفة قائلها، وأحد الأسباب هو أنّ بعض آثارها عبارة عن مدوّنات لمحاضراتها ومن جمعها في نصوص مدوّنة لم يشر إلى المصادر التي نقلت منها بعض الآراء، كما أنّ النقد الذي وجّهته الباحثة نومي أربالي مقتبس من مراسلات إلكترونية بينها وبين وولف أو محادثات شفاهية، والمصدر الوحيد الذي اعتمدت عليه في نقدها هو كتاب السيّدة وولف.

الأسماك في المنزل مبدئاً موضوعياً يتناسب مع معنى الحياة، بل السبب في ذلك يعود إلى الظروف الخاصّة لهذا الطفل نظراً لعدم نضوج عقله، حيث أضفا سلوكه معنى إلى حياته، وهذا السلوك طبعاً يضفي معنى إلى حياة كلّ طفل ينتهجه، لأنّ معنى حياة الطفل المتخلّف عقلياً كما قالت السيّدة أربالي ليس منبثقاً من سلوكه في تربية الأسماك، بل من مبدأ موضوعي آخر مثل تنمية مهارته أو اهتمام الآخرين بهذا السلوك.

الجدير بالذكر هنا أنّ السيّدة سوزان وولف ضمن ردّها على مؤاخذة السيّدة أربالي اقترحت ما يلي: إذا استطعنا أن نوصي أبناءنا بأن ينتهجوا سلوكاً معيّناً، يشترط في هذا السلوك أن يضفي معنى إلى حياتهم.

هذا الاقتراح كما يبدو ليس صائباً، إذ ليس هناك ما يضمن أنّ كلّ سلوك نوصي به أبناءنا من شأنه أن يضفي معنى حقيقياً ومعتبراً إلى حياتهم، لأنّ احتمال الخطأ وارد في طلباتنا منهم وأحياناً نوصيهم بسلوكيات تجعلهم يشعرون بسعادة وليس برضا عن الحياة.

عمومية الشروط التي ذكرتها الباحثة سوزان وولف

رغم أنّ السيدة سوزان وولف ذكرت الشروط اللازم توفّرها عند طرح كلّ نظرية لتعريف معنى الحياة ودافعت عن مفهوم معنى الحياة في رحاب المبادئ الأخلاقية ومبادئ السعادة، إلا أنّ هذه المبادئ ذات طابع عامّ وكلّي بحيث لا يمكن على أساسهما تحديد مبادئ فيما وراء المبادئ المحدودة لحياة كلّ إنسان، كذلك لا يمكن الاعتماد عليها لتقييم طبيعة الشعور بالرضا من الحياة وبيان ما كان مقبولاً منه؛ لأنّ المبادئ التي تتجاوز نطاق حياة الإنسان تختلف باختلاف البشر، ناهيك عن أنّ مناشئ رضاهم عن الحياة مختلفة وليست ثابتةً.

الجدير بالذكر هنا أنّ السيّدة وولف ميّزت بين شعور الإنسان بالرضا وشعوره باللذّة في الحياة، ومن هذا المنطلق حاولت ذكر معنى واضح ومفهوم للشعور بالرضا، لذا على الرغم من إمكانية التمييز بين هذا الشعور والشعور باللذّة، لكنّها لم توضّح نطاق المبادئ التي من شأنها منح الإنسان شعوراً بالرضا؛ كذلك فإنّ شعوره هذا إن كان مباشراً وعلى

ضوء إدراكه الذاتي ـ وكما يبدو هذا هو رأي السيّدة وولف ـ فهنا ترد مؤاخذة فحواها ما يلي: شعور الإنسان بالرضا إذا كان منبثقاً من ذاته يجعل معنى الحياة مرتبطاً إلى حدّ كبير بمشاعره الشخصية، وهنا من المؤكّد يسفر عن تزايد احتمال الخطأ في هذا الشعور، ناهيك عن أنّه يعد عقبةً أمامه بحيث لا يتيح له تقييم هذا الخطأ وإصدار حكم مناسب إزاءه، لأنّه شعور حتّى إذا كان خاطئاً لكنّه لدى صاحبه يعتبر معياراً لتقييم كلّ شيء والحكم عليه.

لكن إذا نشأ هذا الشعور لدى الإنسان بفضل مؤثّر خارجي وليس ذاتياً، فهذا يعني أنّ المبادئ الموضوعية المتناسبة مع معنى الحياة يجب أن ترسّخه في نفسه حتّى إذا لم يكن منبثقاً من باطنه، وفي هذه الحالة لا يرتبط الشعور بالرضا بشعور هذا الإنسان الذاتي، بل يجب أن ينشأ لديه حسب مقتضيات المؤثّر الخارجي.

المؤاخذة الأساسية التي ترد على هذا الكلام تتلخّص بما يلي: الجانب الذاتي وفق ما ذكر تمّ تجاهله بالكامل، وهذا التجاهل طبعاً يتعارض مع مضمون نظرية السيّدة سوزان وولف ولا يمكن تبريره بأيّ نحوٍ كان، لأنّ شعور الإنسان بالرضا من حياته جرّاء شعور ينشأ لديه بتأثير خارجي لا يمكن اعتباره شعوراً ذاتياً مرتبطاً بمعنى حياته، ومن ثمّ لا يمكن نسبته إلى ذاته وشخصه، وحتّى على افتراض إمكانية نسبة هذا الرضا إلى الشخص نفسه، لكن في هذه الحالة يصبح رضاه مفروضاً عليه وليس باختياره.

عدم فائدة التجربة ما لم تقترن بنظرية

رغم أنّ الحلّ النهائي الذي اقترحته الباحثة سوزان وولف عملي وممكن إلى حدّ ما، لكن يرد عليه ما يلي:

١. الاعتماد على التجربة التي لا تتواكب مع نظرية لا يمكنه إضفاء معنى إلى حياة الإنسان لأنّ البشر على مرّ العصور استثمروا التجارب الشخصية والعامّة استناداً إلى نظريات متلازمة معها، لذا حتّى إن كان لحياة صاحب التجربة معنى على الصعيد العملي فهذا لا يعني انتفاء الحاجة لوجود نظرية تفسّر معنى الحياة، إذ بدون هذه النظرية لا يمكن الدفاع عن معنى الحياة من الناحية العملية.

من الممكن طبعاً أن لا يعتمد الإنسان على أيّة نظرية ليفسّر تجربته على أساسها، إلا أنّ عدم وجود نظرية كهذه لا يعني إمكانية اتّخاذ تجاربه أو تجارب الآخرين أساساً والاعتماد عليها بالكامل، وفي هذا السياق قال الفيلسوف إيان بربور إنّ المشاهدات التجريبية والمعلومات الثابتة المتداولة تندرج ضمن النظريات، لذلك ليست هناك أيّة لغة ولا فهم إلا مع وجود نظرية، لأنّهما متقوّمان على نظريات.[1]

٢. لا صواب لرأي السيدة سوزان وولف الذي اعتبرت على أساسه النظريات الموضوعية التي طرحت من قبل سائر الباحثين بأنّها غير موجّهة وليس من شأنها إعانتنا على معرفة المبادئ التي تمنح حياة الإنسان معنى، لأنّ موضوع كلّ واحدة منها يتمحور حول مبدأ أو مبادئ خاصّة يمكننا بمعونتها إلى حدّ ما تحديد المبادئ التي تمنح الحياة معنى.

نظرية كانط الأخلاقية في بوتقة نقد سوزان وولف

من جملة مواضيع نظرية إيمانوئيل كانط الأخلاقية عدم إمكانية التخلّي عن السلوك الأخلاقي بأيّ نحوٍ كان، لأنّ التخلّي عنه يعني تحوّل السلوك إلى فعل متعارض مع حكم العقل.

إيمانوئيل كانط تبنّى هذا الرأي في نظريته من منطلق اعتقاده بأنّ السلوك الأخلاقي يمثّل العقل العملي للمشرّع أو إرادته الحرّة، لذا إن صدر منه سلوك لا يمكن أن يتحوّل إلى قانون فقد ناقض نفسه.

الباحثة سوزان وولف أيّدت تفسير الفيلسوف بيرنارد ويليامز لنظرية كانط الأخلاقية، وعلى أساس هذا التفسير قالت إنّها تتمحور حول مسألة اختيار السلوك الأخلاقي أو السلوك الذي يمنح الإنسان سعادةً، ففي هذين السلوكين اختلاف بين توفير منافع الإنسان الشخصية والمبادئ الأخلاقية العامّة، ولا شكّ في أنّ المصالح الشخصية ليست مقدّمة عقلاً على السلوك الأخلاقي؛ لكن إذا أذعنّا بوجود اختلاف بين المعنى والأخلاق ففي هذه الحالة لا يمكن الدفاع عن الأخلاق في كافّة الحالات دون استثناء.

1. Barbour, Ian Graeme. 1997, p. 108.

بيرنارد ويليامز ذكر مثالاً في هذا المضمار كي يوضّح قصده، وهو كالتالي: لنفرض أنّ بول غوغان[١] فنّان مبدع وقد تصوّر أنّه لو هاجر وعاش في تاهيتي سوف يتمكّن من تطوير قابلياته الفنّية والرقيّ بها إلى مستوى أعلا نظراً لوجود مناظر جميلة فيها تعينه لبلورة قابلياته الإبداعية على أرض الواقع، لكن من البديهي أنّ هجرته هذه تعني ابتعاده عن أسرته، لذا تعدّ سلوكاً غير أخلاقي، لكنّه رغم ذلك قيّم أوضاعه وقابلياته من شتّى النواحي ثمّ قرّر أن يترك أسرته ويهاجر إلى تلك المنطقة كي يضفي إلى حياته معنى.[٢]

ويليامز اعتبر قرار غوغان في الهجرة بأنّه سلوك مقبول ذو معنى أخلاقي ويمكن تبريره دون انتقاد، لذا فهو لا يتعارض مع نظرية كانط الأخلاقية لكون كلّ سلوك أخلاقي إنّما ينشأ في رحاب حياة ذات معنى، بينما الحياة التي لا معنى لها ليست فيها خلفية مناسبة لقيام الإنسان بأيّ سلوك أخلاقي.

السيّدة وولف بعد أن ذكرت ما أشرنا إليه أعلاه قالت: عندما تصبح الحياة عارية من المعنى فمن الأفضل، بل من اللازم ترجيح المبادئ التي تضفي إليها معنى على السلوكيات الأخلاقية، إذ لا يمكن للإنسان أن ينتهج أيّ سلوك أخلاقي في منأى عن هذه المبادئ إلا إذا أضفى سلوكه الأخلاقي معنى إلى حياته في ظروف معيّنة؛ لذا لو افترضنا

---

١. بول غوغان Paul Gauguin: رسّام فرنسي تخرج من أروقة المدرسة الانطباعية، إلا أنّه أبدى ميولاً أخرى ورغبات مختلفة، فكان من المؤسسين لحركات فنّية لاحقة. كان يريد أن يستكشف المنابع الأولى للإبداع، لذلك أمضى فترة من الزمن (منذ عام ١٨٨٦م) في بريطانيا برفقة جماعة من أصدقائه مثل إميل برنارد وآخرين، حيث أطلق على هذه المجموعة اسم "مدرسة جسر أفين" وقد نشأت معها الحركة التركيبية.

التحق بعدها بصديقه الرسّام فان غوخ في مدينة آرل الواقعة في الناحية الجنوبية من فرنسا قبل أن يستقر عام (١٨٩١م) في بولينيزيا (تاهيتي، هيفا أوآ). الجدير بالذكر هنا أنّ غوغان كان له بالغ الأثر على أتباع المدرسة الوحوشية. (من إضافات المترجم)

المصدر:

https://ar.wikipedia.org/wiki/غوغان-بول

2. Williams, Bernard. 1981, p. 22 - 23

حالة أخرى لا يقتضي فيها السلوك الذي له معنى نقض أو تفنيد السلوك الأخلاقي، ينبغي للإنسان حينها أن يمتثل لهذا السلوك ويبحث عن معنى لحياته في مكان آخر.[1]

نتيجة البحث

الباحثة سوزان وولف لم تقصد طرح نظرية تفسّر على أساسها معنى الحياة، بل تطرّقت إلى بيان الشروط اللازم تحقّقها لطرح نظرية كهذه، بمعنى أنّ نظريتها بمحورية هذه الشروط، ومن هذا المنطلق حاولت إثبات أنّ معنى الحياة مفهوم مختلف عن المبادئ الأخلاقية ومبادئ السعادة، وفي هذا السياق استطاعت أن تدافع عن رأيها على ضوء ما ذكرته بخصوص الشروط اللازم توفّرها في الإنسان الذي يريد إضفاء معنى إلى حياته ويسعى إلى الالتزام بالسلوك المتقوّم على مبادئ موضوعية تتناسب مع معنى الحياة.

المبادئ الأخلاقية حسب رأيها تتناسب مع معنى الحياة لكنّها إن لم تتواكب مع رضا الإنسان الذي ينتهج سلوكاً أخلاقياً، فهي في هذه الحالة لا تضفي إلى حياته معنى، ونتيجة هذا الكلام هي عدم اهتمامها بالنظريات التي تطرح بمحورية الفضائل الأخلاقية وهدفيتها ووظائفيتها من منطلق عدم اعتقادها بضرورة اشتراط رضا صاحب السلوك الأخلاقي للحكم على كون هذا السلوك أخلاقياً أو غير أخلاقي، إذ يعدّ أخلاقياً حتّى إذا لم يتواكب مع الرضا. رأيها هذا في الحقيقة يتعارض مع نظريتها التي أكّدت فيها على أنّ كلّ سلوك أخلاقي لا يعني بالضرورة أنّه يحكي عن معنى معتبر، بل يكون ذا معنى فيما لو تواكب مع رضا صاحبه، ومن جهة أخرى لا نجد لمفهوم السعادة وجوداً في أيّ من الشروط التي ذكرتها، حيث اعتبرته مفهوماً مختلفاً بالكامل ولا ارتباط له بمعنى الحياة وذلك لما يلي:

١. السعادة ليست ناشئة من مبدأ متناسب مع معنى الحياة، بل من مبادئ تمنح الإنسان لذّةً.

٢. السعادة أو الحياة المرفّهة والمريحة تمنح الإنسان لذّةً ولا تمنحه رضا.

استناداً إلى ذلك فإنّ مبادئ السعادة تختلف بالكامل عن المبادئ التي تضفي إلى حياة الإنسان معنى.

---

1. Wolf, Susan. 1997 b, p. 313 - 315.

نستنتج من جملة ما ذكر أنّ النظرية التي تطرح إزاء معنى الحياة لا تكون صائبةً ومعتبرةً إلى إذا توفّرت فيها الشروط التي ذكرتها السيّدة وولف، لأنّها في غير هذه الحالة لا تعتبر من نظريات معنى الحياة ـ حسب رأي هذه الباحثة ـ بل ربمّا تندرج ضمن النظريات الأخلاقية أو نظريات السعادة.

المصادر

بيات، محمد رضا، ***دين و معناي زندگي در فلسفه تحليلي*** (باللغة الفارسية)، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات جامعة الأديان والمذاهب، ٢٠١١م.

كامو، ألبير، ***افسانه سيزيف*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمود سلطانيه، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «حامي»، ٢٠٠٦م.

Barbour, Ian Graeme. 1997. Religion and Science, Historical and Contemporary Issues. Harper Collins.

Campbell, Stephen M., and Sven Nyholm. 2015. "Anti - Meaning and why it Matters", Journal of the American Philosophical Association 1 (4): 694 - 711.

Frankfurt, Harry B., and Harry G. Frankfurt. 1999. Necessity, Volition, and Love. Cambridge University Press.

Metz, Thaddeus, 2005, "Introduction (to a special issue on meaning in life" Philosophical Papers, 34 (3): 311 - 329.

Metz, Thaddeus. 2002. "Recent Work on the Meaning of Life", Ethics, 112 (4): 781 - 814.

Mill, John Stuart, 1895, Utilitarianism, London: George Routledge & Sons.

Nagel, Tomas, 1986, The View from Nowhere, New York and Oxford: Oxford University Press.

Stocker, Michael. 1977, "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories", The Journal of philosophy 73 (14): 453 - 466.

Taylor, Richard, 1970, Good and Evil: A New Direction, New York: Macmillan.

Williams, Bernard, 1981, Moral Luck, Cambridge University Press.

Wolf, Susan, 2010, The Meaning in Life and Why it Matters, Princeton University Press.

Wolf, Susan. 1997 a, "Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life", Social Philosophy and Policy, 14: 207 - 225.

Wolf, Susan. 1997 b. "Meaning and Morality", In Proceedings of the Aristotelian Society, vol. 97, no. 1, pp. 299 - 316. Oxford: Oxford University Press.

Wolf, Susan. 2002. "The True, the Good, and the Lovable: Frankfurt's Avoidance of Objectivity," pp. 227 - 252, in The Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfur, edited by Sarah Buss and Lee Overton, Cambriedge: MIT Press.