سلسلة تفكيك الفكر الغربي

١

أزمة الفكر الأوروبي المعاصر
من وهم التنوير إلى متاهة العدم

د . محمد محمود مرتضى

مركز براثا للدراسات والبحوث
Baratha Center for Studies and Research

أَزمَةُ الفكرِ الأُورُوبيّ المعُاصِرِ
مِن وَهمِ التَّنوِيرِ إِلَى مَتَاهَةِ العَدَمِ

د. محمد محمود مرتضى

◆ رقم الطبعة: الأولى
◆ تاريخ الطبعة: ٢٠٢٥ م - ١٤٤٦هـ
◆ مكان الطبعة: بيروت - بغداد

الآراء المطروحة لا تعبر عن رأي المركز بالضرورة

© جميع الحقوق محفوظة للمركز

مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

Baratha Center for Studies and Research
www.barathacenter.com
barathacenter@gmail.com

سلسلة تفكيك
الفكر الغربي
١

أزمة الفكر الأوروبي المعاصر
من وهم التنوير إلى متاهة العدم

محمد محمود مرتضى

أستاذ الفلسفة في جامعة المعارف - بيروت
مدير مركز براثا للدراسات - بيروت.

سلسلة تفكيك الفكر الغربي

يحتلُّ الفكرُ الغربيُّ في عالمنا المعاصر، بمختلف تجلّياته في العلوم الإنسانيّة موقعًا مُهيمنًا في تَشكيل التصوّرات الثقافيّة، والنُظم الاجتماعيّة، والسياسيّة. وقد أَسْهَمَ هذا الفكرُ، عبر مساراته الفلسفيّة والتاريخيّة، في تقديم أُطْروحات ومناهجَ أَثّرَتْ بعمق في كيفيّة فَهم الإنسان للعالم، من مفاهيم الحريّة والعَقْلانيّة إلى الحَدَاثَة وما بعد الحَدَاثة. ولَكنَّ هذا الفكرَ، رَغْم إسهاماته، لم يخلُ من التعقيدات التناقضات، بل أَنتَجَ أزمات معرفيّة وخُلُقيّة واجتماعيّة أَلْقَتْ بظلالها على الحضارة الغربيّة ذاتها والعالم بأَسْره. لقد بَرَزَتْ الحاجةُ إلى قراءة نقديّة تفكيكيّة لهذا الفكر، قراءة لا تكتفي بالاحتفاء بإنجازاته بل تتعمّقُ في تحليل مساراته وكَشْف إخفاقاته وعثراته. فالهيمنةُ الفكريّةُ الغربيّةُ ليستْ قَدَرًا محتومًا، بل مشروعًا قابلًا للفحص والنقْد، خاصّة عندما يتعلّق الأمرُ بمفاهيمه التي تبدو أحيانًا منحازةً أو قاصرةً عن استيعاب التجارب الإنسانيّة خارج سياقها الغربيّ.

انطلاقًا من هذا الإدراك، يُطلقُ مركزُ بَراثا للدراسات والبحوث (سلْسلَةُ دراسات تفكيك الفكر الغربيِّ)، وهي سلسلةٌ تُعنى بوضع الفكر الغربيِّ، في أبرز أُطْروحاته ومناهجه في العلوم الإنسانيّة، تحت مِبْضَع النقد والتحليل. تسعى السلسلةُ إلى تفكيك البنَى الفلسفيّة والفكريّة التي قام عليها هذا الفكرُ، وكَشْف مواطن الإخفاق التي أَدَّت إلى أزمات قِيَميّة ومعرفيّة، سواء في الغرب نفسه أم في سياق محاولات اسْتنْساخه في مجتمعات أُخْرى.

إنَّها دعوةٌ لإعادة النَظَر في مسلّمات الفكر الغربيِّ من خلال تحليل مُعمّق ونَقْد منهجيٍّ، يَكْشفُ أوْجَهَ القصور في مقاربته للإنسان والمجتمع، ويُعيد فتحَ البابِ أمام رؤى بديلة أكثر شموليّةٍ وإنسانيّةٍ

المُقدّمَةُ

مَدخَلٌ إلى الأَزمَة: هَل أَخطَأَ الغَربُ الطَّريقَ؟

مُنذ أنْ أطلقَ الغربُ الحديثُ مشروعَه الفلسفيَّ والسِّياسيَّ تحت راية التَّنوير، وَعدَ العالَمَ بعصرٍ جديد تَحكمه العقلانيَّة، وتَزدهِر فيه الحُريَّة، ويتحقَّق فيه التَّقدم. كان شِعار التَّنوير، كما صاغه إيمانويل كانط (Immanuel Kant): "لتكن لديكَ الشَّجاعة لتستخدمَ عقلكَ بنفسك". وهكذا، بدا أنَّ الغربَ قد وضعَ الإنسانَ على عرش المَعرفة، وأنَّه أصبح قادرًا على فَهم العالَم، بل والسَّيطرة عليه.

لكن، ومع مرور القرون، بدأت هذه الوُعود تتقوَّض واحدةً تلوَ الأُخرى. فبدلاً من التَّحرُّر، جاء الاستعمار. وبدلاً من التَّقدم الخُلُقي، جاءت الحُروب العالميَّةُ والمجازرُ الجماعيَّةُ. وبدلاً من السَّعادةِ الإنسانيَّة، جاء القلق والاكتئاب والتَّفكُّك الاجتماعيُّ. واليوم، ونحن نقفُ على أطلال قرنين من الحداثة، نكتشف أنَّ المشروعَ الَّذي بدأ بوعد النُّور، قد انتهى إلى متاهةٍ مُظلمةٍ من العدميَّة والاغتراب.

لِمَاذَا هَذا الكتابُ؟

جاء هذا الكتاب ليُسلّط الضَّوءَ على الأزمات العميقةِ الَّتي تعصف بالفِكر الغربيّ، والَّتي ليست مُجرَّد أزمات عابرة، بل هي تجلّيات لأزمةٍ جوهريَّة في الرُّؤية الَّتي تأسَّس عليها هذا الفِكر. إنَّها أزمةُ فقدان المعنى، وأزمة ضَياع الإنسان وَسط مشاريع عقلانيَّة فصلته عن ذاته، وعن مُجتمعه، وعن قِيمه الرُّوحية العميقة.

لا نسعى في هذا الكتاب إلى مُهاجمة الغرب أو التَّشفي من أزماته، بل نحاول أن نُقدّم قراءةً نقديَّة تحليليَّةً تكشف عن الجذور الفلسفيَّة والمعرفيَّة الَّتي قادت إلى هذه الأزمات. فالغرب ليس مجرَّد جغرافيا، بل هو أيضًا منظومةٌ فِكريَّةٌ أصبح تأثيرها كونيًّا، ممَّا يجعل أزماته أزمات إنسانيَّة بامتياز.

مِن وهمِ التَّنويرِ إلى مَتاهَة العَدم

لَقد كانَ التَّنوير لحظةً فارقةً في التَّاريخ الغربيّ، لكنَّه كان أيضًا لحظةَ تأسيسٍ للأزمة الَّتي نُعالجها اليوم. فقد قام على افتراضات ثلاثة كانت، في ظاهرها، مَفاتيح للتَّحرُّر، لكنَّها أصبحت لاحقًا بُذورًا للتّيه:

١. **عقلانيَّة بِلا روح:** جعل التَّنوير العقلَ سيّدًا مُطلقًا، لكنَّه بذلك جرَّد الإنسان من بُعده الرُّوحي والخُلُقِيّ، ممَّا أدَّى إلى ظهور

علمانيَّة ماديَّة تُنكر المعنى خارج ما هو ماديّ وتجريبيّ.

٢. **فَردانيَّة مُفرطَة:** ركَّز التَّنوير على حُريَّة الفرد، لكنَّه دفع هذه الحريَّة إلى حدّ القطيعة مع الجماعة، ممَّا أدَّى إلى تفكُّك الأُسرة والمُجتمع، وظهور الفرد المعزول الباحث عن ذاته في عالم بلا روابط.

٣. **وَهمُ التَّقدُّم الحتميّ:** آمنت الحداثة الغربيَّة بأنَّ العِلم والتِكنولوجيا سيحلاَّن جميع المُشكلات، لكنَّهما قادا إلى كوارث بيئيَّة، وإلى تحوُّل الإنسان نفسِه إلى ترسٍ في آلةٍ اقتصاديَّة عِملاقة.

الغَربُ في مِرآة أزماته: رحلةٌ عبرَ الفُصول

يَنطلق هذا الكتاب في رحلَة تحليليَّةٍ عبر الأزمات الَّتي أصابت الفِكرَ الغربيَّ في مُختلف ميادينه؛ ليَكشف كيف تلتقي كلُّ هذه الأزمات عند جذر واحد: أزمة رؤية الإنسان والمُجتمع.

- **في الفَلسفة:** نستعرض كيف بدأت أزمة المعنى مع (ديكارت - Descartes) الذي فصل العقلَ عن الجسد، ومع (نيتشه - Nietzsche) الَّذي أعلن "موت الإله"، ممَّا قاد إلى العدميَّة وفقدان الهدف الوُجوديّ، فضلاً عن الانسلاخ عن الميتافيزيقا، والاستغراق في الماديَّة.

- **في السّياسة:** نُحلّل كيف أدَّى مفهوم السّيادة المُطلقة إلى الطُّغيان، وكيف أنتجت الدّيمقراطيَّات الحديثة شعوبًا مُستهلِكة فاقدة للمعنى، وكيف صعدت الشعبويَّات باعتبارها علامات لأزمة الثّقة في النّظام السّياسي
- **في الأُسرة والعَلاقات:** نكشف كيف قادت الفردانيَّة إلى تفكُّك الأُسرة، وكيف تحوَّلت العَلاقات الإنسانيَّة إلى علاقات سائلة قائمة على الاستهلاك لا الالتزام.
- **في عِلمِ النَّفس:** نَتتبَّع كيف تحوَّل الطّبُّ النَّفسي إلى صناعة للرّبح، وكيف ساهمت شركات الأدوية في تحويل القلق والاكتئاب إلى أسواق استهلاكيَّة ضخمة.
- **في عِلمِ الاجتماع:** نُحلّل كيف فَقد علم الاجتماع دَوره النَّقدي، وكيف أصبح أداةً للهيمنة بدلًا من أداةٍ للفَهم والتَّحرير.
- **في الأَنثرُوبُولوجيَا:** نكشف كيف تحوَّلت دراسة الإنسان إلى أداة استعماريَّة لتصنيف البَشر، ثُمَّ كيف فقدت الأنثروبولوجيا هُويَّتها في عصر العولمة وما بعد الحداثة.

مَا وَراء الأَزمَة: الإِنسانُ المَفقودُ

إذا كان هذا الكتاب يتناول الأزمات المُتعدّدة للفِكر الغَربي، فإنَّه

يُؤكّدُ على أنَّ هذه الأزمات كلّها تتقاطع عند جذر واحد: أزمة الإنسان. فالإنسان الذي وعدته الحداثة بالتَّحرُّر، أصبح عبدًا للآلة والسُّوق. والإنسان الذي بشَّرت به الدّيمقراطيَّة، أصبح مُستهلكًا فاقدًا للصَّوت والمعنى. والإنسان الذي وعده العِلم بالسَّعادة، أصبح أسيرًا للأدوية والمُهدّئات.

إنَّ الغربَ، في بحثه عن الإنسان، فقدَ نفسَه وفقدَ الإنسان.

لِماذَا نَقرأُ الغَربَ؟

قد يتساءلُ القارئ: لماذا ننشغل بأزمات الفِكر الغَربي؟ أليس الغَرب في النّهاية شأنًا يخصُّه؟ لكن الحقيقة أنَّ أزمات الغرب أصبحت أزمات عالميَّة؛ لأنَّ الغرب لم يَعُد جغرافيا فقط، بل أصبح نظامًا فِكريًّا ومعرفيًّا يُحدّد شكل الاقتصاد، والثَّقافة، والتَّعليم، وحتَّى تصوُّراتنا عن الحياةِ والإنسان.

إنَّ فَهم أزمات الغرب -هو في جوهره- فهمٌ لأزمات الإنسان المُعاصر، وهو أيضًا فُرصة لإعادة التَّفكير في بدائل تتجاوز هذه الأزمات، بدائل تُعيدُ الاعتبار للرُّوح، وللمعنى، وللإنسان في جوهره الأصيل.

مَا بَعدَ النَّقد: بَحثًا عَن المَعنَى

رغم أنَّ هذا الكتابَ يُركّز على النَّقد، لكن غايتَه ليست الهدمَ، بل

الفَهم. فنحنُ لا نسعى إلى استبدال وهمٍ بوهم، ولا إلى استبدال متاهة بمتاهة أُخرى. بل نسعى إلى إضاءة مساحات الظَّلام الَّتي قادت إلى هذه الأزمات، على أمل أن يَكون النَّقد مدخلاً إلى إعادة بناء رؤية للإنسان والمجتمع أكثر توازنًا وعُمقًا.

إنَّ الغربَ اليوم، يقفُ على مُفترق طُرق: بين حداثة أوصلته إلى العدم، ومعنى يتوقُ إليه لكنَّه لا يجده في منظومته الفِكريَّة. ورُبمَّا، في لحظة الأزمة هذه، يكون مُستعدًا أكثر من أي وقتٍ مضى للاستماع إلى رؤىً أُخرى، إلى أصواتٍ جاءت من خارج حداثته، لكنَّها تتحدَّث إلى الإنسان، كلّ الإنسان.

دَعوةٌ إلى القَارئ:

هذا الكتاب ليس حُكمًا على الغرب، بل حِوارًا معه، وليس إدانة له، بل مُحاولةٌ لفَهم كيف يمكن لعقلٍ عظيم أن يضل الطَّريق. وهو أيضًا دعوةٌ للقارئ إلى التَّفكير النَّقدي، وإلى البحث عن المعنى وسط ضجيج الحداثة وما بعدها.

فَفي النّهاية، الأزمات الَّتي يُعالجها هذا الكتاب ليست أزمات الغرب فقط، بل هي أزماتُ الإنسان الحديث بطريقة أو بأُخرى، أينما كان. وهي أزمات تستدعي منَّا جميعًا -شرقًا وغربًا- أن نسأل السُّؤال الَّذي تهرُب منه الحداثة مُنذ بدايتها: ما معنى أن نكون بشرًا؟ وما معنى أن

تكون لنا حياة ذات معنى؟

بَينَ الأَزمَةِ والأَملِ

لقد بدأ الغرب مشروعَه باسم التَّنوير، وانتهى إلى متاهةِ العدم. لكنَّ العدمَ، رغم ظلامه، قد يكون أيضًا لحظة مِيلادٍ. فالأزمات، حين تُفهم في عُمقها، ليست نهايةً، بل فُرصةٌ لبدايةٍ جديدةٍ.

وهذا الكتاب، إذ يكشف أزمات الفكرِ الغربي، فهو في الوقت ذاته دعوة إلى ما بعدها: إلى استعادة الإنسانِ، لا بوصفه كائنًا اقتصاديًّا أو معرفيًّا فقط، بل بوصفه روحًا تبحث عن المعنى، وعقلاً يتطلَّع إلى الحِكمة، وقلبًا يَتُوق إلى الرَّحمة.

محمد مرتضى
بيروت ١٤ شباط (فبراير)
٢٠٢٥م
الموافق ١٥ شعبان المعظم ١٤٤٦هـ.

الفَصلُ الأَوَّلُ:
الجُذُورُ الفَلسَفِيَّةُ لِلأَزمَةِ..
نَقدُ الحَدَاثَةِ مِن دَاخِلِهَا

إنَّ الأزمةَ الفكريَّة الَّتي يُعاني منها الغربُ اليوم، ليست وليدةَ اللَحظةِ الرَّاهنةِ، ولا يمُكن النَّظر إليها باعتبارها خللاً طارئًا في بنية نظام سياسيّ أو اقتصاديّ يمُكن إصلاحه بإجراءات جُزئيَّة خاصَّة، إنَّما هي أزمةٌ عميقةٌ جدًا، وضاربةٌ في الجُذور، ترتبط بتأسيس الحَداثَة نفسها، مُنذ اللحظة الأُولىَ الَّتي أعلن فيها العقلُ الغربيُّ تمرُّدَه على التُّراث واللاهوت والعقل الإيماني، ليؤسّسَ نفسَه باعتباره سلطةً مُطلقة فوق كلّ شيء.

إذًا، وُلدت الحداثةُ على أرضيَّة انفصالات ثلاثة، هي: انفصالُ الإنسان عن السَّماء، وانفصاله عن مُجتمعه، وانفصاله عن طبيعته؛ وهي جاءت لتكون المبدأَ التَّأسيسيَّ للحداثة الغربيَّة ذاتها.

ومُنذ اللحظة الدّيكارتيَّة الأُولى، عندما قيل "أنا أُفكّر إذًا أنا موجود"، تحوَّلت الذَّاتُ إلى نُقطة مركزيَّة معزولة عن العالم، تنظرُ إليه بوصفه شيئًا خارجيًّا ينبغي إخضاعه والسيطرة عليه. بهذا الإعلان بدأ مشروع

الحداثة، وبه بدأت الأزمةُ.

والواضح هنا، أنَّه عندما رفعَ (ديكارت) العقلَ إلى مرتبة السُّلطة المُطلقة، كان يبني سورًا بين الإنسان وكل ما هو خارج عقله، سواء أكان (هذا الخارج): الطَّبيعة أم المُجتمع أم الإيمان أم حتَّى الجسد. فالعقل قد أصبح سيّدًا مُنفصلاً عن العالم، يُحلّله ويُفكّكه ويُسيطر عليه، لكن في هذه السَّيطرة ذاتها، كان العقلُ يفقد صلتَه الحيَّة بالوجود ككل؛ حيثُ أصبح العالَم الخارجيُّ مجرد "موضوع"، والذَّات المُفكّرة مجرَّد "ذات مُحايدة" ترصد وتُسيطر.

إنَّ هذا الفصلَ الحادَّ، هو الجذر الأوَّل للأزمة؛ لأنَّه حوَّل الإنسانَ من كائنٍ مُتَّصلٍ بالعالم إلى مراقبٍ خارجيّ له، ومن روح مُتجذّرة في الوجود إلى عقلٍ مُنفصل يتوهَّم أنَّه سيده.

ثم جاء (كانط) مُحاولاً إنقاذَ الأخلاق من الفراغ، لكنَّه أنقذها نظريًّا فقط، ورغم أنَّ أخلاق الواجب "الكانطيَّة"، سعت لإعادة تأسيس الأخلاق على قاعدة عقليَّة صارمة، لكنَّها فصلت الأخلاقَ عن العاطفة والوجدان والرُّوح، وجعلتها مجرَّدَ التزام شكليّ جاف، يقومُ على "الواجب لأجل الواجب"؛ حيثُ كانت مُحاولة لتعويض حالة الفراغ الرُّوحي بعد إقصاء الدّين عن الحياة، لكنَّها لم تملأ هذا الفراغ بل عمَّقته؛ لأنَّها قدَّمت أخلاقًا بلا قلب، ومبادئ بلا روح.

وبدوره، حاول الفيلسوف (هيغل - Heigl) إنقاذَ الحداثة عبر إدخال

التَّاريخ والجماعة في قلب الفَلسفَة، مُعلنًا أنَّ الدَّولة هي تجسيدٌ للعقل في التَّاريخ، لكنَّه -في سعيه هذا- صنعَ وحشًا آخر؛ حيثُ أصبحت الدَّولة كيانًا مُقدَّسًا، تُبرّرُ كلَّ شيءٍ باسم "التَّطوُّر التَّاريخي".

وهكذا تحوَّلت الفلسفةُ "الهيغليَّة" إلى البِنية التَّحتيَّة الفِكريَّة لكلّ الشُّموليَّات الأُوروبيَّة اللاحِقة، من الفاشية إلى الستالينيَّة، وهذا التَّحوُّل جعل القمع هو التَّعبير الأسمى عن حكمة التَّاريخ.

ثُمَّ جاء (نيتشه) ليُعلنَ أنَّ هذا البناء سقطَ كله، وأنَّ "الإله قد مات". وبهذا الإعلان، كان (نيتشه) يكشف عن نهاية المشروع الحَداثيّ الخُلُقِيّ كلّه، ويضع إصبعه على الجُرح العميق، وهو أنَّ الحداثة قتلت الإله ولكنَّها لم تجد بديلاً يمنحها المَعنى وقُوَّة الغاية.

فقد مات الإله، ومات معه المَعنى، وبقي الإنسان مُعلَّقًا في فراغ وجوديّ رهيب ومفزِع. فـ(نيتشه) لم يعرض علاجًا، بقدر ما وصف المأزق: إمَّا عدميَّة صريحة، وإمَّا "إرادة القُوَّة"، وهي مفهوم مُبهم فتح الباب لأكثر القراءات عُنفًا واستبدادًا لاحقًا.

ومع مدرسة فرانكفورت (مُمثَّلة في كلّ من أدورنو - Adorno وهوركهايمر - Horkheimer)، جاءَ النَّقدُ الأكثر قسوة للتَّنوير الغربي؛ حيثُ كشفا -في كتابهما "جدل التَّنوير"- عن أنَّ مشروع التَّنوير لم ينحرفْ لاحقًا بسبب سوء التَّطبيق، بل كانَ مشروع الهيمنة كامنًا فيه منذ لحظته الأولى. والعقل الأداتي -الذي يرى كلَّ شيء باعتباره أداة للسَّيطرة- كانَ

هو جوهر التَّنوير وأصله وفصله. وهذا التَّنويرُ الَّذي وعد بالحريَّة، هو نفسه انتهى إلى أدوات ضبط ورَدع وإقصاء، والثَّقافة الَّتي وعدت بالتَّنوير، انتهت إلى صناعة ثقافة استهلاكيَّة، تُنتج التَّسلية كما تُنتج السّلع.

وأما (هابرماس - Habermas) -الَّذي حَاولَ لاحقًا إنقاذَ الحداثة- فهو لم يفعلْ أكثر من إعادةِ ترتيبِ كراسي السَّفينة الغارِقة، فقد بدا تصوُّره عن "العقل التَّواصليّ"- الَّذي يمُكن أن يُنقذ الفضاء العام- جميلاً من النَّاحية المفهوميَّة النَّظريَّة، لكنَّه كان ساذجًا -من النَّاحية العَمليَّة- في مُواجهة رأس المال والإعلام العملاق، الَّذي كان –وما زال- هو الَّذي يُحدّد ماذا يمُكن أن يُقال وما لا يُقال.

كان (هابرماس) آخر الحالمين بأنَّ الحداثة يمُكن إصلاحها من الدَّاخل، بينما كانت الحداثة قد تجاوزت مَرحلة الإصلاح إلى مرحلة العجز البنيوي.

وهكذا، يمُكننا القول هنا بكلّ وُضوح، إنَّ الأزمةَ الغربيَّة اليوم هي أزمة كامِنة في بنيتها وجوهرها، وهي ليست مُجرَّد أزمة تقنيةٍ أو سياسيَّة أو اقتصاديَّةٍ فقط، بل هي أزمة رؤية الإنسان نفسه، فالإنسان الَّذي صنعته الحداثة ليس إنسانًا حيًّا، بل هو مجرَّد عقل أداتي بارد؛ فَرْد معزول في بحرٍ من الاستهلاك والتَّسليع، مُفرغ من المَعنى، ومجرَّد من أيّ ارتباط رُوحي بالعالم. وفكرة العَقلانيَّة الَّتي كانت من أهمّ مظاهر الحداثة الغربيَّة، كانت بلا روح، والفردانيَّة بلا روابط، والتَّقدم بلا غاية، وهذا

هو الثَّالوث الَّذي يمُكن عبره اختصار أزمة الغَرب.

ولهذا، فإنَّ نقد الأزمة -في مُحاولة الخروج منها- عليه أن يذهبَ إلى الجُذور والبِنى والأعماق، أي إلى تلك اللحظة الَّتي أعلن فيها (ديكارت) استقلالَ العقل، وأقصى فيها القلبَ، ليجعل من الإنسان سيّدًا على عالَم انفصل عنه تمامًا.

وهذا لا يأتي إلَّا عبرَ طرح سؤال جوهريّ: هل يمُكن إعادة التَّفكير في الإنسان خارج هذه الرُّؤية الحداثيَّة كلّها؟! هل يمُكن استعادة المعنى دون العودة إلى ما قبل الحداثة؟! هل هناكَ حداثة بديلة، أو طريق ثالث، يُنقذ الإنسانَ من جحيم الانفصال؟! هذا هو السُّؤال الذي سيُطاردنا عبر محتويات هذا الكتاب.

الفَصلُ الثَّانِي:
أَزمَةُ المِيتَافِيزِيقَا والأُلُوهِيَّة

تتمثَّل أزمة الحداثة الأُوروبيَّة في أساسِها، من خلال أنَّها كانت وما زالت أزمة معنى، وأزمة وجود، وأزمة ميتافيزيقيَّة، تتعلَّق بموقع الله في النّظام الفِكري والمَعرفي الغربي، على مُستوى الرُّؤية والخلفيَّات الفلسفيَّة العميقة.

ومنذُ أنْ قرَّرَ العقلُ الأوروبيُّ الحديثُ إعلانَ استقلاله، لم يكتفِ بإزاحة الكنيسة أو التَّشكيك في سلطة رجال الدّين، بل مضى إلى نزعِ مركزيَّة الإله نفسه، وإعادة تعريف العالَم والإنسان والعقل من خارجه تمامًا. بهذه الحركة الجذريَّة، دخل الفكر الأوروبيُّ في قطيعة وجوديَّةٍ مع كلّ ما يتجاوز الحِسَّ والتَّجربة، وبدأ تدريجيًّا في تفكيك الميتافيزيقا، حتَّى لم يبقَ منها سوى ركام شاحب من المَفاهيم الميّتة.

ففي القُرون الوُسطى -ورغم كلّ ما قيل عن استبداد الكَنيسة وتسلُّط رجالاتها- كانت الميتافيزيقا هي التي تُشكّل العمودَ الفِقريَّ للفِكر الأوروبي على وجه العموم؛ حيثُ كانَ التَّصوُّر الكَونيُّ يقوم على أنَّ العالَمَ مخلوقٌ، وهو يحمل معنى غائيًّا ما؛ وأنَّ الإنسانَ كائنٌ مُتَّصل بالسَّماء، وأنَّ الحقيقةَ النّهائيَّة ليستْ في العالَم المَنظور وحده، بل فيما وراءه.

طبعًا، هذا التَّصوُّر، رغم ما كان يحمله من مُشكلات وتأويلات مُحرّفة، لكنّه أبقى سؤالَ الأُلوهيَّة حاضرًا بقوَّة في الفِكر الأوروبي، بوصفه السُّؤال الَّذي تنبثق منه كلُّ الأسئلة الأخرى: من أينَ جاءَ العالم؟

وما الغاية منه؟ وما موقع الإنسان فيه؟

ومع صعود النَّهضة، ثُمَّ التَّنوير، بدأ العقلُ الأوروبيُّ في تفكيك هذه الصُّورة الكونيَّة؛ وكانَ الدافعُ الأول يتحرَّك انطلاقًا من فكرة الصّدام مع الكنيسة الّتي لا شكَّ بأنَّها احتكرت الحقيقة في تفسير الميتافيزيقا لخدمة سلطتها الزمنيَّة، وأصبحَ نقدُها تدريجيًّا نقدًا لله نفسه، ونقدًا للفِكرة الميتافيزيقيَّة الَّتي تجعل العالمَ جزءًا من خُطَّة إلهيَّة كُبرى.

هنا بدأت أزمة الميتافيزيقا تتشكَّل وتتصاعد، وكأنَّ العقل الأوروبيَّ أراد أن يُحرّر نفسه من كلّ ما هو مُتعالٍ ومُقدَّس بمرجعيَّات مُطلقة، ليؤسّسَ نفسه على الأرض وحدها، خارج كلّ أُفق سماويّ ورجعيَّة سماويَّة.

وهكذا بدأت هذه الأزمة تأخذُ مع (ديكارت) طابعًا فلسفيًّا صارمًا، فبينما حافظَ (ديكارت) على فِكرة الله نظريًّا، لكنه جَعلَها خارج النسق المعرفي الفعلي، وجرى هذا من خلال اعتبار (ديكارت): «أنَّ الله ليس مركزًا وُجوديًّا، بل مُجرَّد ضمانة معرفية»، أي مجرَّد فرضيَّة ضروريَّة لضمان صحة الأفكار، وليس محورًا للوُجود نفسِه، لتتحوَّل الأُلوهيَّة من حقيقة حيَّة إلى وظيفة معرفيَّة فحسب.

لقد تعمَّقتْ أزمةُ الغرب مع (إيمانويل كانط) الَّذي أعلن أنَّ العقلَ البشريَّ عاجزٌ بطبيعته عن الخَوض في قضايا الميتافيزيقا الكُبرى؛ لأنَّ هذه القضايا تتجاوزُ حدوده. والميتافيزيقا، عند (كانط)، ليست

معرفة مُمكنة، بل وهمٌ دائم للعقل البشري. هنا تحوَّلت الميتافيزيقا من علم الحقيقة إلى مِنطقة محظورة، لا يُسمح للعقل بدخولها إلاَّ بوصفها فضاءً للأوهام المُتعالية البعيدة عن حدود العقل، الذي يجب أن تتأسَّسَ الحياة على مرجعيَّته لا مرجعيَّة الدّين.

وبعد (كانط) جاء (نيتشه) ليُعلنَ موتَ الإله صراحةً، ليس باعتباره حقيقة لاهوتيَّة فقط، بل باعتباره مركزًا للقِيَم والمعنى، وجوهرًا للوجود. ولم يكن موت الإله عند (نيتشه) «إعلان إلحاد»، بل جاء ليكون كشفًا فلسفيًّا عن حقيقة أساس -رسَّخها فلاسفة الغرب وعلى رأسهم (نيتشه)- هي: أنَّ هذا العالم (عالم بعد الحداثة) لم يعد يَحتمل أيَّ مركز ميتافيزيقيّ، وأنَّ الإنسان الحديثَ يعيش في كونٍ بلا غاية ولا معنى ولا أصلٍ متعال.

إنَّ هذه السّلسلة التَّاريخيَّةَ الَّتي خطَّها الفكرُ الأوروبيُّ، من نقد الكَنيسة، إلى نَزع مركزيَّة الإله، إلى إعلان موته، شكَّلت بمُجملها الهيكل الرَّئيس والعمود الفقريَّ لما نُسمّيه اليوم "أزمة الميتافيزيقا»، لكنَّها لم تكن مجرَّد عمليَّة معرفيَّة باردة، بل كانت انقلابًا وُجوديًّا شاملاً؛ لأنَّ الإنسان الأوروبيَّ -بعد أن تخلَّص من إله الكَنيسة- وجَدَ نفسه وحيدًا في كونٍ صامت، فأصبحَ بلا سند روحي، ولا أفق غائي، ولا معنى وجودي.

والأزمةُ السابقة، بل تسرَّبتْ من الفلسفة إلى العلم، خاصَّةً منه العلم

الحديث الذي أسند معاييره -رغم إنجازاته الماديَّة الضَّخمة- على ميتافيزيقا مضادَّة كانت ترى العالم مجرَّد مادَّة صمَّاء، تتحرَّك وفق قوانين ومعادلات رياضيَّة، بلا غاية ولا قصد، حتَّى الإنسان نفسه أصبح، في ضوء هذه الرُّؤية، مجرَّد ظاهرة بيولوجية نشأتْ بالصُّدفة، وستنتهي بلا أيّ معنى متجاوز.

وهكذا، تحوَّلت الأزمةُ الميتافيزيقيَّة إلى أزمة معنى، تركَّزت على فقدان الإنسان الأوروبي الشُّعور بأنَّه جزءٌ من قصَّة كونيَّة ذات مغزى وغاية. وحين فَقَد هذا الشعور، تحوَّل وجود هذا الإنسان إلى عبث مُطلق، وصارَ الموتُ نهاية بيولوجية بلا دلالة ولا معنى، كما باتت الأخلاق مجرَّد توافق اجتماعي مُؤقَّت، وأصبحت الطَّبيعة مُستودعًا للخامات، بدلاً من أن تكون بيتًا وُجوديًّا مُشتركًا مليئًا بالمعاني والغايات الكُبرى.

وهذا يجعلنا نؤكّد أنَّ الأزمة الميتافيزيقيَّة هي أزمة عموميَّة شاملة وليست نخبويَّة، حتَّى أنَّها تسرَّبت إلى الثَّقافة الشعبيَّة العُموميَّة، فصار الإنسان العاديُّ يعيش بلا أيّ إحساس بالقداسة، ولا أدنى شعور باحترام القِيَم الدّينيَّة المُقدَّسة، وبلا أي تصوُّر لغاية كُبرى تتجاوز حاجاته الاستهلاكيَّة، وحتَّى الأديان الَّتي بقيتْ في الغرب، تحوَّلتْ -في كثير من الأحيان- إلى حالة روحانيَّة استهلاكيَّة، تُقدّم حُلُولاً نفسيَّة مُؤقَّتة وقصيرة الأمد، بدلاً من أن تقدم رؤية كونية رصينة، متماسكة.

لقد كانت أزمة الميتافيزيقا الجُرح الرُّوحيَّ العميق الذي تنزف منه كل

الأزمات الأُخرى، من أزمة الأخلاق، إلى أزمة الأُسرة، وأزمة الهُويَّة، وأزمة السّياسة؛ لأنَّ الإنسان حين يفقد موقعه في الوجود، يفقد بالتَّالي معناه الخُلُقي والاجتماعي والسّياسي، ويُصبح مجرَّد كائن يبحث عن لذَّة عاجلة، بدلاً من أن يبحثَ عن معنى وجوديّ شاملٍ.

وعلى الرَّغم من أنَّ هذه الأزمة خاصَّة بالغرب، لكنَّها توسعت لتكون أزمةً كونيَّة شاملة؛ لأنَّ النَّموذج الحداثيَّ الغربيَّ أصبح النموذجَ الكَونيَّ الحاكم، الأمر الذي جعل الأزمة تنتقل إلى كلّ المُجتمعات الَّتي تبنَّتْ هذا النَّموذج دون مساءلة؛ أي باتت أزمةً عالميَّة تطال الإنسان المعاصر في كل مكان، كلَّما حاول أن يسألَ: لماذا أنا هنا؟ ولماذا أعيش؟ وما الذي يجعل حياتي ذات قِيمةٍ؟

ولا شكَّ بأنَّ الخُروج من هذه الأزمة يبدأ من إعادة فتح سؤال الميتافيزيقا ذاته، بإعادة التَّفكير في موقع الإنسان في هذا الوجود، وموقع الله في قلب المعنى. ومن دون ذلك، ستبقى كلُّ الحلول مجرَّد ترقيعات سطحيَّة في جدارٍ تتَّسع فيه الشقوق يومًا بعد يوم.

الفَصلُ الثَّالِثُ:
أَزمَةُ الفَردَانِيَّةِ واحتِضَارُ القِيَمِ الجَمَاعِيَّةِ

لم يكن صعود الفَردانيَّة في الفِكر الأوروبيّ مُجرَّد تحوُّل اجتماعيّ عابر، بل كانَ انقلابًا وُجوديًّا على طريقة الإنسان الغربيّ في فَهم نفسه وعلاقته بالعَالَم. فمُنذُ اللحظة الَّتي بدأ فيها العقلُ الأوروبيُّ الحديث مشروعَ تحرير الإنسان من كلّ سُلطةٍ مُتعاليةٍ، كانَ ذلكَ يعني تحريره من كلّ شبكةِ انتماءٍ طبيعيّ، سواء كان الانتماء الدّينيُّ أو الاجتماعيُّ أو الخُلُقي. هكذا، وُلدت الفَردانيَّةُ بوصفها ركنًا من الأركان الرئيسة للمشروع الحداثي، واعتُبرت الحريَّة الفرديَّة أقدس قِيمة في الفلسفة السياسيَّة والاجتماعيَّة الحديثة. لكن الفَردانيَّة، الَّتي بدت في بداياتها وعدًا بالتَّحرُّر، تحوَّلتْ مع مرور الزمن إلى سجنٍ وجوديّ خانق، حيثُ فقد الإنسان معاني الانتماء والأمان والهُويَّة المُشتركة، وانتهى إلى عُزلة مُطلقة وسط مجتمع مزدحم بالفَردانيّين المَعزولين مثله.

نعم، الفَردانيَّةُ -في الوعي الفلسفي الغربي- هي تصوُّر فلسفيٌّ للإنسان نفسِه، من حيثُ إنّه وحدة مُستقلَّة ذاتيًّا، مُكتفية بما لديها، وليسَ لها من غاية سوى السَّعي لتحقيق سعادتها الخاصَّة، ووسيلتها في ذلك، عقلها الذَّاتي.

وهذا التَّصوُّرُ بدأ يتبلور بوضوح مع فكرة العقد الاجتماعي للفيلسوف (توماس هوبز - Thomas Hobbes). والعقدُ يتمحورُ في أنَّ المُجتمعَ ليسَ جماعة طبيعيَّة قائمة على وشائج الأخلاق أو الدّين أو الثَّقافة المُشتركة، بل هو مجرَّد "اتفاق اضطراري" بين أفراد يبحث كل منهم عن مصالحه الخاصَّة، ويتنازل عن جزء من حُريَّته مقابل الأمن والاستقرار، باعتباره شرطًا من شروط بناء الحياة وتطوُّرها. ثُمَّ جاء (جون لوك - John Locke) ليصقل هذا المفهوم، معلنًا أنَّ الفرد سيّد نفسه ومالكُ جسدِه، وأنَّ المُجتمع لا يزيد عن كونه أداةً لحماية الملكيَّة الفرديَّة.

ومع صعود الليبراليَّة الكلاسيكيَّة، وتَبلوُر الاقتصاد الرَّأسمالي، تحوَّلت الفردانيَّة من فلسفة سياسيَّة إلى روح ثقافيَّة شاملة، تحكمُ العَلاقات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والخُلُقيّة. فأصبح النَّجاح الفرديُّ هو الفضيلة الأُولى، والمسؤوليَّة الجماعيَّة تحوَّلت إلى عبء مرفوض، بل إلى خطر على حريَّة الفرد. بهذا المعنى، تظهر الفردانيَّة بصفتها هدمًا تدريجيًّا لكلّ منظومة القِيَم الجماعيَّة، سواء أكانت الأُسرة أم الجيرة أم الجماعة الوطنيَّة أم الدينيَّة.

لكن الواضح أنَّ الفردانيَّة الأوروبيَّة، في صورتها المُتطرّفة، حملت تناقُضًا داخليًّا قاتلاً، فهي وعدت الفرد بالحريَّة الكاملة، لكنَّها في الوقت نفسه نزعته من كل سياق معنويّ وجماعيّ، وتركته في مواجهة كون فارغ بلا معايير ولا روابط ولا مبادئ غائيَّة. باتت لديه حريَّة، ولكن بلا انتماء،

ولا معنى، ولا التزام، إنَّها -في الحقيقة- وصفة للعُزلة والقلق وانعدام الأمان وجوديًّا، وليست وعدًا بالسَّعادة والتَّحقُّق. وهذا ما اكتشفه الفرد الحديث نفسه، وهو يحتفل بتحرُّره؛ حيثُ واجه في لحظات الوحدة موقفًا مصيريًّا، وهو أنَّه مجرَّد كائن هش، لا يستطيع حمل نفسه وحده، ولا تفسير وجوده وحده، ولا بناء عالمه الخُلُقيّ بمعزل عن الآخرين.

هذا التَّفكُّك الاجتماعيُّ لم يبقَ حبيس النَّظرية، بل انعكس في بِنية الأُسرة الغربيَّة، الَّتي تحوَّلت من أسرة ممتدة إلى أُسرة نوويَّة، ثُمَّ إلى مجرَّد عَلاقات مؤقَّتة بين أفراد، يبحث كلٌّ منهم عن تحقيق ذاته، حتى لو كانَ ذلك على حساب العلاقة الأُسريَّة نفسها.

وهذا ما جعل الأُسرة، الَّتي كانت -عبر التاريخ- أهمَّ شبكة تضامن اجتماعي، تتحوَّل -في ظلّ الفردانيَّة- إلى تحالُفٍ هشّ بين ذوات مُستقلَّة، سرعان ما يتفكَّك (هذا التحالف) عند أوَّل تعارض في المصالح بين مُكوناته وعناصره.

وحتَّى الجوار، بمعناه التَّقليدي، فقَدَ قيمته؛ لأنَّ الجارَ لم يعد امتدادًا للذَّات، بل موضوعًا قانونيًّا تُحدّده العقود والأنظمة والاتّفاقات، ولا علاقة لروابط الأخلاق أو الدّين به، الأمر الَّذي دفعَ المجتمعات الغربية تدريجيًّا إلى أن تُصبحَ عبارة عن جُزر فرديَّة، يعيش فيها كلُّ فرد داخل حدود غرفته أو شقَّته أو منزله، ولا يعرف عن جاره شيئًا، ولا يشعر نحوه بأيّ التزام معنويّ وخُلُقيّ.

وفِي المجال خُلُقيّ، أنتجت الفردانيَّة نزعةً نسبيَّة مدمّرة؛ لأنَّ الأخلاق أصبحت مُجرَّد اختيار فردي محض؛ حيثُ أنَّ ما هو صحيح بالنّسبة لي، قد لا يكون صحيحًا بالنّسبة لك، وما أَعتبرهُ خيرًا، قد تراه أنتَ شرًّا. ومع غِياب المرجعيَّة الجماعيَّة، تحوَّلت الأخلاق إلى ذوق شخصيّ، لا يحتكم إلى معيار جمعيّ مُشترك.

وأمَّا في السّياسة، فقد أنتجت الفردانيَّة ما يُسمى بـ «ديمقراطيَّة السُّوق»؛ حيثُ النَّاخب مجرَّد مستهلِك سياسيّ يبحثُ عمَّا يخدُم مصالحه و«نزعاته» الشَّخصيَّة المباشرة، وبناءً عليه تحوَّلت الديمقراطيَّة من فضاء (اجتماعي - سياسي) للحوار الوطنيّ إلى مزاد علني، تبيع فيه الأحزاب وعودًا فرديَّة مُوجَّهة لكلّ فئةٍ على حِدَّة، بدلًا من أن تُقدم رؤية مُشتركة لمُستقبل الجماعة الوطنيَّة.

والنَّتيجة النّهائيَّة لهذه الفردانيَّة المُطلقة، كانت احتضار القِيم الجماعيَّة بكلّ صورها. فالتَّضامن الاجتماعيُّ أصبح استثناءً، لا قاعدة. والالتزام الخُلُقيّ المُشترك أصبح مجرَّد ذكرياتٍ من زمن قديم. حتَّى المُواطنة نفسها تحوَّلت إلى عقدِ خدمات، وليست علاقةَ انتماءٍ عُضوي، وهكذا، أصبح الفرد الأوروبيُّ الحديث سيّدًا بلا مُجتمع، وحرًّا بلا روابط، ومُتحرّرًا حتَّى من المعنى نفسه.

لكنَّ المُشكلة الأكبر في الفردانيَّة، أنَّها خرجت من إطارها الجُغرافي

الغربي كمُجرَّد حالة اجتماعيَّة غربيَّة، لتتحوَّل إلى قيمة كونيَّة مُعَولَمة، انتقلت إلى كلّ المُجتمعات الَّتي تبنَّت النَّموذج الحداثيَّ الغربيَّ. وهكذا، أصبحت أزمة الفردانيَّة كونيَّة عامَّة، تُواجه فيها كلُّ المُجتمعات السؤال نفسَه وهو: كيف نحمي الحريَّة الفرديَّة دون أن نُدمّر النَّسيج الجماعيَّ؟! وكيف نُحرّر الإنسان دون أن نقتله بالعُزلة والفراغ؟!

إنَّ الخروج من هذه الأزمة يعني إعادة اكتشاف الإنسان بوصفه كائنًا اجتماعيًّا بالضَّرورة، لا تكتمل إنسانيَّته إلَّا عبر روابطه الحيَّة مع الآخرين. والفرد هو ذات مُتجذّرة في شبكة من العَلاقات والمعاني، لا تتحقَّق حريَّته إلَّا عبرها، ولا يكون إنسانًا كاملاً إلَّا بها.

الفَصلُ الرَّابِعُ:
أَزمَةُ الليبرَالِيَّةِ الجَدِيدَة
وتَفكِيكُ الأَخلَاقِ عبرَ الاِقتِصَادِ

إذا كانت الليبراليَّة الكلاسيكيَّة قد بشَّرت الإنسان الحديث بالحريَّة بوصفها القِيمة المُطلقة، فإنَّ الليبراليَّةَ الجديدةَ نقلت هذا الوعد إلى مستوى آخر؛ حيثُ تحوَّلت الحريَّة إلى حريَّة السُّوق المُطلقة، وجرى تفكيك الإنسان نفسه إلى مُستهلِك بلا هُويَّة، وجرى تفكيك الأخلاق إلى مجرَّد قواعد نفعيَّة تحكمها ديناميَّات العرض والطلب.

لقد كانت الليبراليَّة الجديدة -الَّتي انطلقت مع نهاية السَّبعينيَّات وبداية الثمانينيَّات- نظريةً ورؤيةً شاملةً للعالَم، لا مجرَّد مذهب اقتصادي؛ وكانت رؤيتها تقوم على أنَّ السُّوق هو البنية الأساسيَّة الوحيدة الَّتي تُنظم الحياة، وأنَّ القِيمَ الاجتماعيَّة والخُلُقيّة والسّياسيَّة يجب أن تخضع بالكامل لمنطق السُّوق، بحيثُ يُقاس كلُّ شيء بقيمته السُّوقيَّة، لا بقيمته الإنسانيَّة أو الخُلُقيّة أو الروحيَّة.

في ظلّ هذه الرؤية، تحوَّلَ الإنسانُ من مواطنٍ إلى مستهلِك، ومن كائنٍ له حقوق وواجبات داخل مُجتمع مُتماسكٍ، إلى فردٍ مَعزول يقيسُ وجوده بقوَّته الشّرائيَّة وقدرته على المنافسة.

وهذه التحوُّلات لمْ تبقَ على المُستوى الاقتصادي، بل تفكَّكتْ معها المنظومة الخُلُقيّة بأكملها. الأخلاق، التي كانت دائمًا مُرتبطة بقِيَم الجماعة وبالمسؤوليَّة المُتبادلة، أصبحت مجرَّد خطاب تسويقي؛ حيثُ الفضيلة هي النَّجاح الماديُّ، والقِيم هي المرونة والقدرة على تحقيق الرّبح، والمِعيار الوحيد للحكم على الأفعال هو جدواها الاقتصاديَّة.

بهذا المعنى، فإنَّ الليبراليَّة الجديدةَ فكَّكت الأخلاق من الداخل، وحوَّلت القِيم إلى سلع رمزيَّة تُباع وتُشترى في سوق الثَّقافة والإعلام. حتَّى الأعمال الخيريَّة أصبحت -في ظلّ هذا المنطق- مُجرَّد استثمار في السُّمعة وصورة العلامة التّجاريَّة. كما أنَّ الخَير أصبح نفسه جزءًا من لُعبة التَّسويق، ولم يعد فضيلة قائمةً بذاتها.

والأخطر ممَّا تقدَّم أنَّ الليبراليَّة الجديدةَ أعادت تعريفَ الإنسان نفسه، ليس بوصفه كائنًا خُلُقيًّا أو اجتماعيًّا، بل بوصفه رائد أعمال ذاتيّ، مسؤول عن كلّ تفاصيل وجوده، حتى لو ولد في بيئة قاهرة أو ظروف غير إنسانيَّة.

وبهذه الرُّؤية، تم تحميل الفرد المسؤوليَّة المُطلقة عن نجاحه وفشله، وأُلغيت أيّ مسؤوليَّة اجتماعيَّة أو تضامُن جماعيّ. والنَّجاح أصبح دليل الفضيلة، والفشل أصبح دليل الكسل أو الغباء. وهكذا، تمَّ تفكيك التَّضامن الاجتماعي من أساسه؛ لأنَّ المُجتمع لم يعُد يُنظر إليه باعتباره نسيجًا واحدًا، بل سوقًا تنافسيًّا مفتوحًا، كلُّ فرد فيه مسؤول عن نفسه وحده.

والأخلاقُ التَّقليديَّة، الَّتي كانت قائمة على قِيم العدالة والرَّحمة والتَّكافل، أصبحت -في نظر الليبراليَّة الجديدة- قِيمًا مُعطِّلة للنُّمو، لأنَّها تضعُ اعتباراتٍ غير اقتصاديَّة في معادلات السُّوق. وهكذا، تَمَّ خصخصة الأخلاق بالكامل؛ بحيثُ أصبح لكلّ فرد أخلاقه الخاصَّة، الَّتي تتوافق مع مَصالِحه الفرديَّة، وأصبحت الأخلاق المُشتركة عبئًا تاريخيًّا يجب التَّخلُّص منه.

في ظلِّ هذا التَّفكيك، أصبح الاقتصاد هو المعيار الوحيد للحُكم على السّياسات والقوانين والتَّعليم والإعلام والثَّقافة، فكلُّ شيء بات يُقاس بمدى قدرته على تحقيق النُّمو الاقتصادي فحسب، وذلك بصرف النَّظر عن أي أثر خُلُقيّ أو اجتماعيّ أو قِيميّ. وهكذا، أصبحت السّياسة الاقتصاديَّة ليست مجرَّد أدوات لإدارة السُّوق، بل إيديولوجيا شاملة تُعيد تشكيل كل شيء: من الأُسرة إلى التَّعليم، ومن القِيَم إلى العَلاقات الإنسانيَّة.

وبالمآل العملي، لم تسلم حتى الأُسرة نفسها -التي كانت تاريخيًّا نواةَ القِيم الأخلاقيَّة- من هذا التفكيك، فتحوَّلت -تحت ضغط هذا النَّمط الاقتصادي (الاقتصاد النيوليبرالي)- إلى وحدة إنتاجيَّة واستهلاكيَّة، مُفرَّغة من القِيمة والمعنى والغاية، كما أصبحت العَلاقات العائليَّة نفسها تخضع لحسابات الرّبح والخسارة. وأصبح الزَّواجُ، الذي كان عقدًا اجتماعيًّا وخلُقيًّا، استثمارًا عاطفيًّا مشروطًا، ينتهي بانتهاء العائد

المُتوقَّع منه، وكذلك تحوَّلت التَّربية إلى استثمار في «رأس المال البشري»؛ بحيثُ أصبح الطّفل مشروعًا اقتصاديًّا مُستقبليًّا، يُعدُّ منذ ولادته ليكون منافسًا ناجحًا في سوق العمل.

إنَّ هذا التَّفكيك الاقتصادي للأخلاق، أدَّى إلى صعودِ النَّزعة الفردانيَّة المُفرطة، الَّتي جعلت كلَّ فرد يرى في الآخر مجرَّد منافس، لا شريكًا في بناء جماعة مُتماسكة. كما أثَّرت تلك النَّزعة على التَّضامن الاجتماعي الَّذي بات مجرَّد سلوك غير عقلاني في منطق السُّوق، والرَّحمة أصبحت عاطفة مُعيقة، والكرم أصبح سذاجة اقتصاديَّة.

وفي ظلّ هكذا مناخ عبثيّ لا جدوائيّ -إذا صح التعبير- أصبح من الطَّبيعي أن تنهار القيم الخُلُقيّة التَّقليديَّة؛ لأنَّها تتعارض مع العقل الاقتصادي الأداتي الَّذي تحكمه الليبراليَّة الجديدةُ.

لكن هذا التَّفكيك لم يتوقَّف عند حدود الغرب. فمع عولمة الاقتصاد، تمَّ تصدير النَّموذج النيوليبرالي إلى العالم كله، وأصبحت القِيم الخُلُقيّة في المُجتمعات غيرِ الغربيَّة تُعاني من نفس التَّفكُّك؛ حيثُ غزت ثقافة السُّوق كلَّ شيء: من التَّعليم إلى الإعلام، ومن السّياسة إلى الأُسرة. وهكذا، أصبحت أزمة الليبراليَّةِ الجديدةِ أزمةً كونيَّةً، تُعيد تشكيل إنسان العصر الحديث كلّه.

إنَّ الخروج من هذه الأزمة، يستدعي إعادة الاعتبار للأخلاق كقيمة مستقلَّة، لا تخضع لحسابات الرّبح والخسارة ومنطق السُّوق المادّي،

ويقتضي أولاً تحرير الإنسان من وهم أنَّه ليس سوى مجرَّد مشروع اقتصاديّ، وضرورة إعادته إلى حقيقته الوُجوديَّة الَّتي تعتبره كائنًا أخلاقيًّا واجتماعيًّا، لا تتحقَّق إنسانيَّته إلَّا داخل شبكة من العَلاقات القائمة على قِيَم العدالة والرَّحمة والتَّكافُل.

إنَّ معركتنا في هذا العصر الماديّ تتركَّز حول إنقاذ الأخلاق من قبضة الاقتصاد، لأنَّها معركة بِنيويَّةٌ وحاسمةٌ حول معنى الإنسان نفسه، من حيثُ: هل هو رقم في معادلة السُّوق؟ أم كائن يحمل في داخله نُورًا خُلُقيًّا، لا يُقاس بمعايير الربح والخسارة؟

الفَصلُ الخَامِسُ:
أَزمَةُ العَقلِ الأَدَاتيِّ وتَجرِيدُ الإِنسَانِ مِن إِنسَانِيَّتِهِ

إذا كانَ المشروعُ الحداثيُّ قد وعد الإنسان بتحريره من خلال العقل، فإنَّ هذا العقلَ نفسَه هو الذي قاد إلى أعقد أشكال استعباد الإنسان، ونزع إنسانيَّته بعد تدمير قِيمه الإنسانيَّة أو إفراغها من مضمونها الحقيقيّ. والسَّبب أنَّ الحداثةَ الغربيَّة -منذ ديكارت وحتى الثَّورة الصّناعيَّة- قزَّمت العقلَ واختزلته إلى أداة للسَّيطرةِ والهَيمنة على الطَّبيعة أَوَّلًا، ثُمَّ على الإنسان نفسه ثانيًا.

وهذا العقل الأداتيُّ، الَّذي انفصل عن الأخلاق والمعنى، تحوَّل إلى آلة قِياس ومُعايرة وتَحكُّم، ترى العالمَ أرقامًا وجداول ومعادلات وقياسات، وترى الإنسانَ ذاتَه مُجرَّد مورد بشريّ، يمُكن استثماره أو استهلاكه أو استبعاده إذا فقد جدواه الإنتاجيَّة.

ولا بدَّ من التَّنويه هنا، إلى أنَّ هذا العقلَ الأداتيَّ كان -وما زال- رؤية للعالم، تقوم على أساس أنَّ المعرفةَ مُنفصلةٌ عن القِيم والمبادئ، أي ترى الفعلَ مُنفصلاً عن الغاية، وترى كلَّ شيء قابلاً للتَّكميم والقياس

والتَّوظيف والاستثمار الماديّ. وحتَّى الإنسان نفسه، في هذه الرُّؤية، ليس ذاتًا حُرة تَحمل رسالةً وجوديَّةً، بل وحدة إنتاجيَّة، أو مستهلِكًا، أو رقمًا في مُعادلة النُّمو الاقتصاديّ. بهذا المعنى، فإنَّ العقل الأداتيَّ جرَّد الإنسان من رُوحه ، كما جرَّده من معنى كونه إنسانًا، وحوَّله إلى مجرَّد ترسٍ في آلة إنتاج عملاقة.

هنا، في قلب هذه الأزمة، يكمنُ ذلك الانقلاب الفِكريُّ والعمليُّ الذي حصل مع الحداثة العِلميَّة، حين قرَّر العقلُ الأوروبيُّ أن يتعاملَ مع العالم باعتباره مادةً صماء، خاضعة لقوانين صارمة، بلا روح ولا غاية. هذا التَّصوُّر، الَّذي بدأ باعتباره منهجًا علميًا، انقلب إلى رؤية وجوديَّة، حتَّى أصبح الإنسان نفسُه موضوعًا لهذه الأداتيَّة. ومع الثَّورة الصّناعيَّة، والتَّوسع الرَّأسمالي، أصبح الإنسان مادةً إنتاجيَّةً، لا تُعرَّف قيمته إلَّا وفقًا لإنتاجيَّته، وصار العمل ذاته مجرَّد نشاط اقتصادي، لا فِعلاً إبداعيًّا يحمل قِيمًا ومعاني.

لقد عزل هذا التَّصوُّر الأداتيُّ للعقلِ الإنسانَ عن ذاته؛ لأنَّ الإنسان بطبيعته كائنٌ يبحث عن المعنى قبل أن يبحث عن المنفعة، ولكن مع اختزال وجوده إلى مجرَّد عامل منتج أو مستهلِك نشط، وجدَ الإنسان نفسه في حالة اغتراب مُزدوج، فمن جهة هو اغترابٌ عن عمله الَّذي فقد أيَّ معنى وجوديّ أو خُلُقيّ، ومن جهة ثانية هو اغترابٌ عن ذاته، الَّتي تحوَّلت إلى مورد ضمن موارد الشَّركة أو الدَّولة أو السُّوق.

أمَّا مدرسة فرانكفورت، وعلى رأسها (ماكس هوركهايمر) و(تيودور أدورنو)، فقد كانت أوَّل من كشف هذا الخللَ البنيويَّ في بِنية عمل وآليَّة اشتغال العقل الحداثي.

وقد بيَّنت تلك المدرسة أنَّ التَّنوير، لم يُحرّر الإنسان، بل حوَّله إلى موضوع للسَّيطرة، فكان العقل الأداتي -الذي ولده هذا التنوير- وسيلة ضبط وتحكُّم، سواء عبر العلم، أو عبر الدَّولة، أو عبر الثَّقافة الجماهيريَّة. ليصبح كلُّ شيء في المجتمع الحديث أداةً لأهداف أخرى، ولم يعد هناك شيءٌ يُقدَّر لذاته. حتَّى الإنسان نفسه أصبح وسيلةً، وليس غاية.

وفي الاقتصاد، تجلَّى هذا العقلُ الأداتيُّ في (Fredrick Taylor) التايلوريّة - نسبة لمؤسّس علم الإدارة الحديثة؛ حيثُ أصبحَ العاملُ أداةً إنتاجيَّة تخضعُ للقياس الدَّقيق، وكأنَّ جسده وعقله جزءٌ من الآلة. ففي التَّعليم، أصبح الطَّالب مادة خام تُصقل لتناسب احتياجات السُّوق. وفي الطّب، أصبحَ الجسدُ آلةً بيولوجيَّة تُصلح أعطالها دون النَّظر إلى بُعدها الرُّوحي أو النَّفسي. وفي الإعلام، أصبح الإنسان مجرَّد مُستقبِل سلبيّ، يُمنهج وفق معادلات التَّأثير والإعلانات والدّعاية السّياسيَّة.

وحتَّى في العَلاقات الإنسانيَّة، تسلَّل العقل الأداتيُّ، فأصبح الحبُّ نفسُه معاملةً نفعيَّة، والزَّواج صفقة اجتماعيَّة، والصداقة استثمارًا في شبكة عَلاقات مفيدة. بهذا، أصبح الإنسان الحديث يعيش في عالم

محكوم بالمنطق الأداتيّ بالكامل، عالَم يقيس كلَّ شيء: السعادة تُقاس بمعدَّلات الاستهلاك، والنَّجاح يُقاس بالدَّخل السَّنوي، والقِيمة الإنسانيَّة تُقاس بالسّيرة الذَّاتيَّة.

لكنَّ الخطر الأكبر لهذا العقل الأداتي، تَمَظهر في تدميرِه لقُدرة الإنسان على طرح الأسئلة الكُبرى؛ لأنَّ العقلَ حين ينحصر في الأدوات والوسائل، فإنَّه يفقد القدرة على السُّؤال عن الغاية والمعنى، من قبيل: لماذا نعيش؟ ما معنى الخير؟ ما الغاية من هذا التَّقدم؟ وهذه كلها أسئلة تقع خارج أُفق العقل الأداتيّ؛ لأنَّه لا يرى إلَّا الوسائل، ولا يعترف إلَّا بما يُمكن قياسه وحسابه ماديًّا وحِسيًّا؛ الأمر الذي يجعلنا نؤكّد على أنَّ الإنسانَ الحديثَ -الذي يعكس في وعيه وسلوكه تمثُّلات العقل الأداتي وتطبيقاته العمليَّة- بات عبقريًّا في الوسائل، أُميًّا في الغايات.

وحقيقةً، هذا التَّفكيك الأداتيُّ للإنسان تعمَّم عالميًّا -في نتائجه وآثاره- مع انتشار الرأسماليَّة المُعولَمة، وأصبحت كلُّ المُجتمعات البشرية، حتَّى تلك الَّتي تُحاول الحِفاظ على هُويَّتها الثَّقافيَّة أو الدّينيَّة، تعيش تحت ضغط ووطأة العقل الأداتيّ، سواء في التَّعليم أو الاقتصاد أو الإعلام أو حتَّى في إدارة الدولة، بما يعني أنَّ أزمة العقل الأداتيّ تحوَّلت إلى أزمة كونيَّة، يُعاني فيها الإنسان في كلّ مكان من فقدان المعنى لصالح منطق الأداء.

ولا شَّك، بأنَّ الخروج من هذه الأزمة يتطلَّب استعادة العَلاقة بين العقل والقِيم، وبين المعرفة والغاية، وبين الإنسان والرُّوح. فلا يمكن اعتبار العقل مجرد أداة، بل هو جزء من رحلة الإنسان نحو المعنى والغاية، وحين يُعزَل عن هذه الرّحلة، يتحوَّل إلى أداةِ تدمير وتخريب، حتَّى لو بدا على السَّطح أداة تقدُّم..

إنَّ إنقاذ الإنسان من العقل الأداتي يعني إعادة الاعتبار لإنسانيَّته، بوصفه كائنًا يحمل في داخله سؤال المعنى، ولا يكتفي بإتقان الوسائل.

والعقل حين يفقد بوصلته الأخلاقيَّة، يتحوَّل إلى عبد للأقوَى. وما لم يستعِد الإنسانُ قدرته على طرح الأسئلة الكبرى، فإنَّ كلَّ التَّقدُّم التّقني والاقتصاديّ والعِلميّ لن يكون سوى قفزة نحو الهاوية.

الفَصلُ السَّادِسُ:
أَزمَةُ العَدمِيَّةِ بوصفها إرثًا لِلحَدَاثَةِ

حينَ نذكرُ العدميَّة في الفلسفة الأوروبيَّة، فإنَّ اسم (نيتشه) يقفز إلى الواجهة باعتباره الصَّوت الأكثر صراحةً في إعلان موت الإله، وبالتَّالي انهيار كلّ منظومة القِيَم الموروثة. لكنَّ اختزال العدميَّة في شخصيَّة (نيتشه) وحده، هو قراءة مُريحة وخادعة، تُسقِط من الحساب أنَّ العدميَّة ليستْ مجرَّد موقف فلسفيّ اختياريّ، بل هي قدَرُ الحداثة نفسه، أي هي النَّتيجة المنطقيَّة لمسارٍ بدأ منذ لحظة إعلان العقل الحديث استقلاله، حين قرَّرَ أنَّه لا يحتاج إلى أيّ مرجعيَّة خارجيَّة، سواء أكانت دينيَّةً أم ميتافيزيقيَّة أم حتى خُلُقيّة.

لم يكن (نيتشه) مُهندس العدميَّة، بل كانَ المراقب الَّذي امتلكَ شجاعة تسميتِها؛ لأنَّ الحداثة الأوروبيَّة كلَّها كانت في جوهرها -منذ ديكارت إلى هيوم إلى كانط- رحلة طويلة نحو هذه اللحظة، لحظة انكشاف الفراغ.

وفي اللحظة الَّتي قرَّر فيها العقل الأوروبيُّ أنَّه لن يعترف بأيَّة حقيقة إلَّا تلك الَّتي يصنعها بنفسه، فإنَّه أعلن ضمنيًّا بُطلان كلّ الحقائق السَّابقة،

بما في ذلك الحقائق الخُلُقيّة والقِيميَّة الَّتي كانت تستمدُّ مشروعيَّتها من الإيمان بإله أو غاية مُتجاوزة. فالعدميَّة هي الوجه الآخر للعقلانيَّة الحديثة، حيثُ لا يبقى أيُّ معنى خارج الذَّات المُفكّرة.

وهكذا، فإنَّ (نيتشه) جاءَ ليقولَ: انظروا حولكم، أنتم تعيشونها بالفِعل، أنتم تبنون تقدُّمكم العلميَّ والتقنيَّ فوق أنقاض أيّ يقين خُلُقيّ أو ميتافيزيقيّ. أنتم تمارسونَ استهلاكًا محمومًا يُغطّي على حقيقة أنَّكم فقدتم أيَّ إحساس بالغاية. أنتم تديرون حياتَكم اليوميَّة وفق منطق اللذَّة والنجاح السريع؛ لأنَّكم فقدتم أيَّ رابط مع فِكرة الخير في ذاته أو الحقيقة في ذاتها. (نيتشه)، بهذا المعنى، لم يكُن "عدميًّا" كما صُوّر، بل كان قارئًا جريئًا للحداثة، كشف ما يحاول الجميعُ إخفاءه.

وفي حقيقة الأمر، كانت إرادة القوَّة عند (نيتشه) إعادةَ رسمٍ لملامحِ إنسانٍ ما بعد الحداثة، يعرف أنَّه يعيش في كونٍ بلا معنى ولا غاية، لكنَّه لا يرتجف خوفًا من هذا الفراغ، بل يخلق قِيَمه بنفسه، ويصنع معنىً لا يستمدَّه من أحد، ولا يرثه من ماضٍ انتهى. وبهذا المعنى، تكون لديه قُدرة على مُواجهة العدم بابتسامةٍ ساخرة، قُدرة على الرَّقص فوق الفراغ، على حدّ تعبير (نيتشه).

لكن هذه الرُّؤية البطوليَّة للعدميَّة، سرعان ما اصطدمت بواقع الإنسان الأوروبيّ العاديّ، الَّذي كان مُستهلِكًا صغيراً يبحثُ عن لذَّته العاجلة، ويهربُ من مواجهة العدم عبر إدمان الرفاه، والاحتماء بالقطيع. وهكذا

تحوَّلت العدميَّة، من تمرينٍ فلسفيّ على مُواجهة انعدام المعنى، إلى مُمارسةٍ يوميَّة خفيَّة، يُمارسها الإنسان الحديث دون أن يسمّيها: في طريقته وفي الحب، وفي عمله، وفي تربيته لأبنائه، وفي علاقته بجسده وعمره وموته.

المُفارقة أنَّ (نيتشه) -الَّذي أراد مواجهة العدميَّة ببطولة فرديَّة- فتحَ البابَ أمام أكثر التَّأويلات جماهيريَّة لفكره وفلسفته، فالفاشية مثلاً، قرأت إرادة القُوَّة باعتبارها ترخيصًا للعنف (حتى منه العنف العدمي)، وقَرَأَت العدميَّة باعتبارها دعوةً لهدم كلّ القِيَم تمهيدًا لقِيم الدَّولة القوميَّة المُطلقة. وهكذا تحوَّلت إرادة القوَّة -الَّتي كانت عند نيتشه مواجهة فرديَّة للعدم- إلى مشروعٍ سياسيّ شاملٍ، يفرضُ على الجميع رؤيةً واحدةً للمعنى، باسم الأمَّة أو العِرق أو الحِزب.

لكن حتَّى بعد سقوط الفاشيَّة، لم تختفِ العدميَّة. بالعكس، عادت في صورة أكثر خفاءً، وهي صورة عدميَّة الاستهلاك؛ حيثُ الإنسان الحديث لا يحتاجُ إلى قتلِ الإله علنًا، لأنَّه ببساطة نسي السُّؤال أصلاً. يعيشُ ليستهلكَ، ويستهلكُ لينسى أنَّه لا يعرف لماذا يعيش. يستهلك المُنتجات، والعلاقات، والأفكار، وحتَّى الأديان -الَّتي تحوَّلت إلى منتجات روحيَّة خفيفة- أضحت تُقدّم حلولاً نفسيَّةً سريعة، بدلاً من أنْ تفتحَ أُفقًا ميتافيزيقيًّا عميقًا.

بهذا المعنى، تحوَّلت العدميَّةُ الى بنية تحتيَّة ثقافيَّة، تُحدّد الكيفيَّة الَّتي نفهم السعادةَ من خلالها، وكيف نُحدّد قِيمتنا الذَّاتيَّة، وكيف نبني

علاقاتنا، وكيف ننظر إلى الموت. إنَّها الميتافيزيقا الصَّامتة الَّتي تحكم السُّوق، والإعلام، والتَّعليم، وحتَّى الأخلاق المعاصِرة. ولهذا السَّبب، العدميَّةُ ليست مُجرَّد «مشكلة فكريَّة»، بل هي الهواء الذي نتنفَّسه دون أن ندري.

ومن هُنا، فإنَّ السُّؤال الَّذي يطرحه هذا الفصل، ليس "كيف نخرج من العدميَّة؟"، بل هل يمُكن أصلاً للحداثة أن تكون شيئًا آخر غير عدميّ؟! وهل يمُكن لعقلٍ يرفض أيَّ مُطلق أن يُنتج معنىً؟! وهل يستطيع إنسانٌ لا يؤمنُ بشيءٍ خارج ذاته أنْ يبني مُجتمعًا عادلاً، أو أخلاقًا صادقة، أو حُبًّا حقيقيًّا؟!

ربمَّا كانت أعظم مساهمة لـ(نيتشه) أنَّه أجبرنا على مُواجهةِ هذه الأسئلة، لا لكي نجيبه بإجابات جاهزة، بل لكي نفهم أنَّ الحداثة كلَّها سؤالٌ مُعلَّق، وأنَّ الإنسانَ الحديثَ -في جوهره- كائنٌ لم يجد بعد جوابًا لسؤال المعنى.

ورغم أنَّ سؤال المعنى هذا حاولت فلسفةُ التَّنويرِ حذفه، لكنَّه ظلَّ يُطاردُ العقلَ الأوروبيَّ كظلٍّ طويل. لأنَّ الإنسان -حتى حين يُعلن موت الإله- يبقى محتاجًا لشيءٍ يؤمن به، لعقيدة يعتنقُها تكون ذات معنى وجوديّ، وحين لا يجد هذا الشَّيء أو هذه العقيدة، فإنَّه يصنع عقيدةً أو آلهة جديدة، كالمال، أو القوَّة، أو الشُّهرة، أو اللذَّة، أو الاستهلاك، لكنَّ كلَّ هذه الآلهة أصغر بكثير من أن تمنحه المعنى الكبير الَّذي

يبحث عنه.

من هنا، العدمُ هو علامةُ جُرحٍ في قلب الإنسان الحديث. جرح لا يمكن ستره، لأنَّه ليس جرحًا عارضًا، بل هو نُدبة الحداثة العميقة.

الفَصلُ السَّابِعُ:
أَزمَةُ مَا بَعدَ الحداثَةِ وتفكِيك المَعاييرِ الخُلُقيّة والسّيَاسِيَّةِ

حينَ وصل العقل الأوروبيُّ إلى مرحلة "ما بعد الحداثة"، كانَ بمثابة إعلان إفلاس شامل للرُّؤية الحداثيَّة نفسها؛ حيثُ إنَّه في النّهاية وجدت الحداثةُ نفسها -في ظلّ ما وعدت به من: المعرفة الموضوعيَّة والعقلانيَّة الحاكمة، والقِيَم الإنسانيَّة الكونيَّة- مشروخةً بالكامل من داخلها، بعد أن استنزفت كُلَّ طاقتها التَّفسيريَّة، مصطدمةً بحقائق مريرة، من قبيل أنَّه لا يوجد عقل كونيٌّ مُحايدٌ، ولا معرفة نقيَّة خارج المصالح، ولا أخلاق مُطلقة تعلو على اختلاف الثَّقافات والسّياقات. وبهذا المعنى، جاءت ما بعد الحداثة، لتكون تصفية حساب معها، تصفية جرت من داخلها، ومن خلال أدواتها ذاتها.

إنَّ الفِكر ما بعد الحداثيّ، قام على هدم أُسس المشروع الحداثي، خاصَّة تلك المتعلّقة بالحقيقة والمعنى والمعايير الخُلُقيّة والسّياسيَّة.

وبطبيعة الحال، لم يأتِ كلٌّ من (ميشيل فوكو Michel Foucault- وجاك دريدا Jacques Derrida- جان فرانسوا ليوتار Jean-François

Lyotard)، وغيرهم من رموز ما بعد الحداثة، لكي يبنوا فلسفةً جديدةً، بل ليُظهروا أنَّ الفلسفة الحداثيَّة كانت دائمًا مشروعًا سُلطويًّا مُتنكّرًا في هيئة تحرُّر معرفيّ، والفيلسوف (فوكو) تحديدًا كشف كيف أنَّ الخطاب الحداثيَّ عن الحقيقة والعقل كان أداةً لإنتاج السُّلطة، وكيف أنَّ كلَّ معرفة تتضمَّن في جوهرها عُنصرًا قمعيًّا؛ لأنَّها تُعرّف ما هو طبيعي، وما هو شاذ، وما هو ممكن، وما هو مستحيل. ولهذا نقول بأنَّ المعرفة، عند (فوكو)، هي آلة إنتاجيَّة تصنعُ العالَم الذي تناسبه.

بهذه الرُّؤية، أصبحت المعايير الخُلُقيّة والسّياسيَّة في الفِكر الأوروبيّ مَحض بناء ثقافيّ تاريخيّ، لا يمتلك أيَّة شرعيَّة مُطلقة أو فوقيَّة. فما نعتبره اليوم خُلُقيًّا، هو مجرَّد اتفاق هش نابع من موازين القوَّة في لحظة تاريخيَّة مُعيَّنة، وما يبدو سياسيًّا رشيدًا، هو مجرد توافق بين قوى مهيمِنة. والأخلاق ليست كونيَّة، بل سياقيَّة، والسّياسة ليست تطبيقًا لعقد اجتماعي، بل إدارة للصّراعات.

وبهذا التَّفكيك، انهارت فكرةُ القِيم المُشتركة الجامعة (ذات النَّسق المبدئي الشَّامل)، وتحوَّل الفضاء السياسيُّ الخُلُقيّ إلى حلبة مفتوحة للصّراع السَّردي؛ حيثُ باتت كلُّ جماعة تكتب أخلاقها وفقًا لمصلحتها و«منافعها»، وتدير سياستها بمعزلٍ عن أيَّةِ مرجعيَّة عُليا.

أمَّا الفيلسوف (جاك دريدا)، فهو من جِهته، ذهب أبعد من ذلك، حين أعلن استحالة الوُصول إلى أيّ معنى ثابت. فالنُّصوص، سواء كانت

نصوصًا فلسفيَّة أو قانونيَّة أو دينيَّة، ليست خزائن للمعنى، بل هي شبكات تأويل مفتوحة، يمُكن لأيّ قارئ أن يعيدَ تفسيرها إلى ما لا نهاية. وبذلك، ضُربت آخر حصون اليقين: اليقين اللُغوي، وأصبحت الحقيقة نفسها رهينة للعبة التَّأويلات، بلا أفق للحسم أو الاتّفاق النّهائي.

وهكذا امتدَّت هذه التَّفكيكيَّة -الَّتي لم تكُن مجرَّد لُعبة أكاديميَّة- لتطالَ الثَّقافة العامَّة؛ حيثُ تحوَّلت السّياسة إلى حرب سرديَّات، وتحوَّلت الأخلاق إلى آراء شخصيَّة، وتحوَّل الإعلام إلى فضاء للتَّلاعُب اللُغوي.

وجاء مُصطلح أو جملة ما بعد الحقيقة لتكون هي الابنة الشَّرعيَّة لفلسفة ما بعد الحداثة؛ حيثُ صار الجميع يتعامل مع الحقيقة باعتباره منتجًا لُغويًا، يصنعه الأقوى لُغويًّا وإعلاميًّا. وفي ظلّ هذه الفوضى التَّأويليَّة، فقدت السّياسة جوهرها الخُلُقيّ، وباتت أقرب ما تكون إلى إدارة احترافيَّة للأكاذيب المقبولة، كما فقدت القِيم السياسيَّة شكلَّت أساس العقد الاجتماعي -كالحريَّة والعدالة وحقوق الإنسان- مضمونها القِيمي الخُلُقيّ، وتحوَّلت إلى شعاراتٍ قابلة للتَّوظيف حسب السّياق. وبدلاً من أن تكون الأخلاق مرجعيَّةً ضابطة للسّياسة، تحوَّلت السّياسة إلى صناعة الأخلاق وفقًا لمصالح اللحظة الرَّاهنة.

والأمر ذاته حدث مع الأخلاق الاجتماعيَّة؛ حيثُ أصبح كلُّ فرد يصنع أخلاقه بنفسه، بناءً على تجربته الفرديَّة أو ميوله الشخصيَّة أو ثقافته الفرعيَّة، بما يُؤدّي لتحقيق مصالحه الذَّاتيَّة. ومع تفكيك المرجعيَّة

الخُلُقيّة الجمعيَّة، أصبح المُجتمع الغربيُّ مجتمعًا بلا مركز قِيَمي، الأمر الَّذي جعله يتحرَّك ويعيش على هامش توافقات مؤقَّتة، سرعان ما تنهار عند أوَّل أزمة أو اشتباك اجتماعيّ وسياسيّ.

وهذه الحالة، الَّتي تُصوَّرُ أحيانًا باعتبارها قمَّة الحريَّة الفرديَّة، هي في الحقيقة قمَّة هشاشة المُجتمع، في فكره الفردانيّ وعقيدته النَّفعيَّة وسحقه للمعنى والأخلاق؛ لأنَّ المُجتمع الَّذي يفقد مرجعيَّته الخُلُقيّة المُشتركة، يفقد أيضًا قُدرته على إنتاج الثّقة بين أفراده، كما يفقد مناعته الذَّاتيَّة في كلّ ما يُمكن أن يواجهه من أخطار وأزمات؛ لأنَّ الأزمات هي اختبارات للقِيم السَّائدة والجَامعة للمجتمع، والمُجتمع الَّذي لا يمتلك منظومةً قِيميَّةً صلبة، هو مجتمع مُهدَّد بالانهيار الخُلُقيّ والسّياسيّ عند كل اختبار جدي عمليّ.

إنَّنا نعتقدُ أنَّ فلسفة ما بعد الحداثة كانت مرآةً عاكسةً لفوضى، هي بالأساس كانت قائمة وموجودة أصلاً، ولم تكن هذه الفلسفة تدعو إليها، فالحَداثةُ كانتْ تعدُ بمعايير عقلانيَّة كونيَّة، لكنَّها انتهت إلى تفكيك ذاتها؛ لأنَّ العقلَ الذي بدأ يُشكّكُ في كلّ شيء، انتهى بأنْ التَهَمَ نفسه، فلم يعد قادرًا على إنتاج أيّ يقين خُلُقيّ أو سياسيّ.

من هُنا يمكن القول، إنّ هذا الفصلُ من أزمة الفِكرِ الأوروبيّ هو الأشد إرباكًا؛ لأنَّه يُعيدنا إلى نقطة الصّفر الَّتي يتمحور حولها السؤالان الآتيان: إذا كانت كلّ القِيم والمعايير نِتاج لُعبة سلطة، وإذا كانت

الحقيقة نفسها لفظًا ثقافيًّا عابرًا، فماذا يبقى؟! كيف يُمكن بناء مجتمعٍ أو سياسة أو أخلاق في عالَمٍ بلا حقائق ولا معايير ثابتة؟ وهي ليست أسئلة فلسفيَّة مجرَّدة، بل هي أسئلة حقيقيَّة ما فتئت تُواجه كلَّ مواطن غربيّ اليوم، وهو يرى مُجتمعه ينقسم إلى فُقاعات هوية، وكل فقاعة تمتلك حقيقتها الخاصَّة وأخلاقها الخاصَّة وسرديَّتها الخاصَّة.

في هذا المشهد، تتحوَّل الأزمة إلى أزمةٍ وُجوديَّة؛ لأنَّ المُجتمع الَّذي يفقد بوصلته الخُلُقيّة والسّياسيَّة، يفقد قدرته على البقاء حيًا، ويتحوَّل إلى فُسيفساء مُفكَّكة، عاجزة عن إنتاج معنى مُشترك أو مُستقبل مشترك.

الفَصلُ الثَّامِنُ:
أَزمَةُ الهُوِيَّةِ فِي الفِكرِ الأُورُوبِيّ

تبدو أزمةُ الهُويَّة في الفِكر الأوروبي اليوم الوريث الطَّبيعيُّ لكلّ أزمات الحداثة المُتراكمة؛ فمن أزمة الميتافيزيقا الَّتي جرَّدت الإنسان من أيّ انتماءٍ كَونيّ، إلى أزمة الفردانيَّة الَّتي عزلت الفردَ عن الجماعة، إلى أزمة العدميَّة الَّتي أفرغت القِيَم من أي معنى مُتجاوز.

في هذا السّياق المُضطرب، كان من الطَّبيعي جدًّا أن تتحوَّل الهُويَّة -الَّتي يُفترض أنَّها نواة الوُجود الذَّاتي والجماعي- إلى ساحة معركةٍ مفتوحةٍ، تدور فيها أعمق الصّراعات الفِكريَّة والثَّقافيَّة والسّياسيَّة.

قامت الهُويَّة الأوروبيَّة، في تشكُّلها التَّاريخي، على مُعادلة مركَّبة هي: الجغرافيا الأوروبيَّة باعتبارها إطارًا ماديًّا، والدّين المسيحيّ إطارًا روحيًّا، والتُّراث الإغريقيُّ والرُّومانيُّ إطارًا فلسفيًّا وسياسيًّا. هذه الهُويَّة خضعت لتحوُّلات عميقة مع كلّ ثورةٍ فكريَّة أو اجتماعيَّة أو سياسيَّة. ومع الحداثة، بدأت الهويَّة الأوروبيَّة تفقد أبعادها الجماعيَّة والرُّوحيَّة، وتحوَّلت تدريجيًّا إلى هويَّة فرديَّة تقوم على الذَّات العاقلة المُستقلَّة، ثُمَّ

مع الليبراليَّة والرأسماليَّة تحوَّلت إلى هويَّة استهلاكيَّة، تقيس وجودها عبر الامتلاك والاستهلاك.

ثُمَّ جاءت العَولمة لتُفجّر ما تبقَّى من ثوابت هذه الهويَّة. فمع انتقال أوروبَّا من موقع المركز الإمبراطوري إلى مُجتمع منفتح على العالم، وجدت الهويَّة الأوروبيَّة نفسها مُخترقة من كلّ الجهات: ثقافات وافدة مع الهجرات، وقِيم جديدة مع الإعلام المُعولَم، ونماذج معيشيَّة مُغايرة مع السُّوق العالميّ.

بهذا المعنى، باتت الهويَّة الأوروبيَّة أقرب إلى نصّ مفتوح، يُعاد تأويله كلَّ يوم وفقًا للمُتغيّرات الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة.

وقد انعكسَ هذا التَّفكُّكُ في الهويَّة على مستويات عِدَّة؛ فمن جهة، حدث صعود في الهويَّات الفرعيَّة، سواء أكانت عرقيَّة أم دينيَّة أم جنسيّة، حيثُ بدأ كلُّ مُكوَّن اجتماعي يُعيد تعريف نفسه في مواجهة الهويَّة الأوروبيَّة الكليَّة. ومن جهةٍ أُخرى، انفجر صراع الأجيال بين جيل ما بعد الحرب الَّذي تربى على هويَّة "وطنية – أوروبية" ذات ملامح واضحة، وجيل العَولَمة الَّذي يعيش في فضاء هويَّاتيّ سائل، لا يحكمه انتماءٌ مكانيٌّ أو ثقافيٌّ مُحدَّد.

والفِكرُ الأوروبيُّ -الَّذي كان ينظر للهويَّة باعتبارها رابطة عضويَّة تجمع الأفراد داخل مشروع جماعي- وجد نفسه مضطرًّا لإعادة تعريف الهويَّة باعتبارها اختيارًا فرديًّا؛ وحيثُ أصبحت -هذه الهوية- مشروعًا شخصيًّا

يعيدُ تشكيله طوال حياته. وبهذا التَّحوُّل، فقدت الهويَّة معناها الجوهريَّ بوصفها رابطة جماعيَّة ذات بُعد تاريخيّ وروحيّ وخُلُقي، لتُصبح سلعةً ثقافيَّة يختارها الفرد مثلما يختار ملابسه أو موسيقاه المُفضَّلة.

لكنَّ هذا التَّفكُّكَ الدَّاخليَّ للهويَّة لم يكن نهاية القصَّة؛ إذ إنَّه مع تصاعُد الهجرات إلى أوروبَّا، خاصَّة من العالم الإسلامي والعالَم الجنوبي، وجدت الهويَّة الأوروبيَّة نفسها في مواجهة أسئلة وجوديَّة من قبيل: من نحن؟ وما الذي يجعلنا أوروبّيّين؟ وهل يكفي أن نحمل جنسيَّة قانونيَّة؟ أم أنَّ هناك «روحًا أوروبيَّة» لا تُختزل في الوثائق والإجراءات؟!

وقد فجَّرت هذه الأسئلةُ مخاوف هويَّاتيَّة عميقة، أدَّت إلى صعود اليمين الشَّعبوي الَّذي يُقدّم إجابات تبسيطيَّة تقوم على استدعاء هويَّة أوروبيَّة نقيَّة، عرقيَّة وثقافيَّة، في مواجهة «الآخر» المُهاجر أو المسلم.

ضمن هذا المناخ المشحون، أصبحت الهويَّة الأوروبيَّة موضوعًا للخوف أكثر ممَّا هي موضوع للفخر، وباتت هويَّةً دفاعيَّةً، تقوم على ما نرفضه أكثر ممَّا تقوم على ما نؤمن به. وهذا ما جعل أوروبَّا، الَّتي بنت حداثتها على وعود العقل والحريَّة والتَّقدُّم، تعود إلى تَبنّي خطاب انغلاقيّ يخشى العالَم، ويرى في التَّنوُّع خطرًا، وفي العولمة غزوًا ثقافيًّا، وفي الهجرة تهديدًا وجوديًّا.

لكنَّ المُفارقةَ أنَّ هذا الدّفاع الهويَّاتي -إذا صحَّ التَّعبير- يحدثُ في

زمنِ انهيار الحدود الفعليَّة. فالتّكنولوجيَا الرَّقميَّة جعلت الحدود الثَّقافيَّة شبه مستحيلة، والاقتصاد العالمي جعلَ السّيادَة الاقتصاديَّة وهمًا، والاتفاقيَّات الدَّوليَّة جعلت التَّشريعات الوطنيَّة خاضعة لضغوط دوليَّة مُعقَّدة.

بهذا المعنى، كلُّ دفاع عن هويَّة نقيَّة في عالَمٍ مُعولَم هو دفاع يائس؛ لأنَّ العولمة حالةٌ داخليَّة تعيشها أوروبَّا في كلّ تفاصيل واقعها وحياتها اليَّوميَّة، من الطَّعام إلى الأزياء واللغة والإعلام.

إنَّ أزمة الهويَّة الأوروبيَّة هي أزمة وجوديَّة، لا مجرَّدَ أزمة ثقافيَّة عابرة يمُكن نقدها وتجاوز تحدياتها؛ لأنَّ أوروبَّا تجدُ نفسها مضطرَّة للاختيار بين هويَّة مُغلقة تحتمي بالتَّاريخ، وهويَّة مفتوحة تذوب في العولمة. وبين هذين الخيارين المتُطرّفين، تفقد القدرة على إنتاج هويَّة ثالثة، تستطيع أن تُحافظَ على ذاتها دون أنْ تنغلق، وتنفتح دون أنْ تذوب.

وفي قلب هذه الأزمة، يقفُ الفرد الأوروبيُّ حائرًا بين نزعةٍ فردانيَّة مُتطرّفة، تجعله يعتقد أنَّ هويَّته شأنه الخاص وحده، وبين شعورٍ عميق بالحنين للانتماء إلى شيء أكبر من ذاته. هذه الحيرة هي تجربة وجوديَّة مُعاشة، يشعرُ بها كلُّ أوروبيّ في علاقته بأسرته، وبجيرانه، وبدولته، بل حتَّى بجسده ولُغته ولهجته.

بناءً على ما تقدَّم، نؤكّد على أنَّ الأزمة حقيقةٌ، ولها دلالة عميقة على انقطاع السّلسلة التي تربطُ الفردَ بتاريخه وجماعته وقِيَمه، وهذا

الانقطاع هو الجُرح الخفيُّ الذي ينزفُ في قلب الحداثة الأوروبيَّة منذ لحظة ميلادها.

الفَصلُ التّاسعُ:
أزمَةُ الشَّعبَوِيَّةِ وصُعُودُ السّيَاسَةِ العَاطِفِيَّةِ

لم تكُن الشَّعبويَّة يومًا ظاهرةً عابرة في التَّاريخ السّياسي الأوروبيّ، فقد تعمَّقت في العُقود الأخيرة لتُصبح بِنيةً سياسيَّةً دائمةً، وجزءًا من أدوات الحُكم والتَّعبئة، بل حتَّى أنَّها أصبحت نمطَ تفكيرٍ يهيمنُ على عَلاقة الشُّعوب بالسُّلطة، وعَلاقة الأفراد بالسّياسة نفسِها.

ومع صُعود الشَّعبويَّة، دخلت السّياسة الأوروبيَّة مرحلةً غير مسبوقةٍ من العاطفيَّة السّياسيَّة؛ حيثُ لم يَعُد البرنامج السّياسيُّ ولا المرجعيَّة الفِكريَّة ولا المنطق المؤسّسي هو ما يحكم اللُّعبة، بل الخطاب الانفعالي الَّذي يُخاطب الغرائز رأسًا، ويؤجّج المخاوف والآمال بأسلوب مسرحيّ، يُجيد اللعب على الهويَّة والقلق الوُجودي والحِسّ بالظُّلم.

إنَّ الشَّعبويَّة هي رؤية للعالَم، تنظر إلى المجتمع باعتباره مُنقسمًا إلى شعبٍ نقيّ وسُلطةٍ فاسدة، وتُقدّم نفسَها باعتبارها الصَّوت الوحيد النَّقي لهذا الشعب.

بهذا التَّصوُّر، تقوم الشَّعبويَّة دائمًا على الاختزال والتَّبسيط المُخل؛ حيثُ تُلغى كلّ التَّعقيدات الاقتصاديَّة والثَّقافيَّة والتَّاريخيَّة، لصالح سرديَّةٍ خُلُقيّة بسيطة: نحن الخير، وهم الشرُّ.

وقد صعدَت الشَّعبويَّة في السّياق الأوروبيّ، لتكون في قلب أزمة مُزدوجة: فهي أزمة الدّيمقراطيَّة التَّمثيليَّة من جهة، وأزمة الهويَّة الأوروبيَّة من جهةٍ أُخرى؛ حيثُ إنَّه مع تصاعُد العَولَمة، وتآكل دور الدَّولة القوميَّة، وتراجُع الثّقة بالمؤسسات التَّقليديَّة، فَقَدَ المواطنُ الأوروبيُّ الشُّعورَ بأنَّ صوته ذو قيمة، أو له أي تأثير حقيقي، وتحوَّلت كلٌّ من هياكل السّياسة (البرلمان /الأحزاب/ الإعلام الرسمي)، في الوعي الشَّعبي، إلى نُخب مُغلقة، تعيش في أبراجها وتُدير السّياسة بمنطق الصَّفقات، لا بمنطق التَّمثيل الحقيقي للإرادة الشَّعبيَّة. هذا الفراغ في التَّمثيل، فتح الباب أمام الشَّعبويّين ليقولوا: نحن الشَّعبُ الحقيقيُّ، ونحن صوتكم الصريح.

لكنَّ الأزمة الأعمق الَّتي غذّت الشَّعبويَّة كانت أزمة الهويَّة؛ حيثُ وجدَ المواطنُ الأوروبيُّ نفسه محاطًا ومحاصرًا بين عولمةٍ بلا حدود تفرض عليه أن يكونَ مواطنًا عالميًّا، وتغيُّرات ديمغرافيَّة وثقافيَّة جعلته يشعر بأنَّ بلده نفسه لم يعُد له.

في هذا السّياق، جاءت الشَّعبويَّةُ لتُقدّمَ له وهمَ استعادةِ السَّيطرة، عبر شعارات مِثل: «استعادة الوطن» و«إغلاق الحدود» و«حماية الثَّقافة

الوطنيَّة». وهكذا تحوَّلت الشَّعبويَّة إلى سِياسة خَوف، تُخاطب غرائز البقاء والهويَّات المُهدَّدة، بدلاً من أن تُخاطب العقول أو تقدّم برامج واقعيَّة.

العاطفيَّة السّياسيَّة، الَّتي تُرافق الشَّعبويَّة دائمًا، هي أداة حكم. والزَّعيم الشَّعبويُّ كل ما يحتاج إليه هو تواصُل عاطفيٌّ دون واسطة مع الجماهير، يُبقيها في حالة تأهُّب دائم ضدَّ «الأعداء»، سواء أكانوا مُهاجرين أم نُخبًا أو إعلامًا تقليديًّا أم حتَّى مؤسسات الدَّولة نفسِها.

من هنا، فالشَّعبويَّة عبارة عن تآكل داخليّ للدّيمقراطيَّة؛ لأنَّها تحوّل السّياسة من عمليةٍ عقلانيَّة تفاوضيَّة إلى استعراض مسرحيّ، تقوم فيه السُّلطة على قوَّة الخطاب العاطفي لا على شرعيَّة البرامج والسّياسات.

لقد أتقنَ اليمين الشَّعبويُّ في أوروبَّا، على وجه الخصوص، هذه اللُّعبة؛ لأنَّه يملك عدوًّا أو أعداءً جاهزين، وهم: المهاجرون، والإسلام، والاتّحاد الأوروبيُّ، والعولمة الثَّقافيَّة؛ فهذه العناصر كلُّها تُقدِّمُ صورة «الآخر» الَّذي يُمكن تحميله مسؤولية كلّ فشل وكلّ خوف وكلّ إحباط. لكن الشَّعبويَّة ليست حِكرًا على اليمين، فحتَّى اليسار الشَّعبوي في جنوب أوروبَّا وأمريكا اللاتينيَّة تبنَّى الخطابَ العاطفيَّ نفسَه، وإن كان يوجّهه ضدَّ «النُّخب الرَّأسماليَّة» بدلاً من المُهاجرين.

وما يجمع كلَّ الشَّعبويّين، يمينًا ويسارًا، هو الهروب من التَّعقيد. فبدلاً من مُواجهة الأزمات الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والثَّقافيَّة عبر مناهج

واقعيَّة، يختصرون كلَّ شيء في معركة خُلُقيّة بين شعب طيّب وسلطة فاسدة. هذا الاختزال يجعل الشَّعبويَّة جذَّابة في أوقات الأزمات، لكنَّه يجعلها عاجزة عن إدارة الواقع حين تصل إلى السُّلطة، لأنَّ الواقع أكثر تعقيدًا من خطابها.

وأيضًا الشَّعبويَّة باتت علامة ثقافيَّة على تحوُّلات عميقة في بِنية الوعي الأوروبيّ نفسِه، فالمواطن الَّذي يستجيب للشَّعبويَّة هو ابن ثقافة الاستهلاك الفوريّ، الَّتي دفعته للبحث عن حلول سريعةٍ لكلّ شيءٍ، في السّياسة كما في السُّوق.

وهذا ما يجعلنا نقول بأنَّ الشَّعبويَّة هي الابن السّياسي للنيوليبراليَّة الثَّقافيَّة، لا أنَّها نقيض للنيوليبراليَّة كما يُظنُّ أحيانًا؛ حيثُ السّياسة تتحوَّل إلى مُنتَج سريع، يُباع بخطاب عاطفيّ مُباشر، بدلًا من أن يكون عمليَّةً طويلةً ومعقدة لصناعة التَّوافقات.

إنَّ أزمة الشَّعبويَّة هي عرَضٌ لمرض أعمق، مرض فقدان القُدرة على إدارة السّياسة كفضاء عقلانيّ للصّراع والتَّفاوض، وفقدان الثّقة في المؤسَّسات، وتحوُّل السّياسة إلى ساحةٍ للتَّفريغ العاطفيّ بدلًا من أن تكون ساحة لصناعة المستقبل. ولهذا، فإنَّ أزمة الشَّعبويَّة تمُثل أزمة الفِكر السّياسيّ الأوروبيّ، الَّذي لم يعُد قادرًا على إنتاج خطاب جذَّاب دون أن يستسلم لسحر الشَّعبويّة.

الفصلُ العاشرُ:
أزمةُ السّياسةِ البيئيَّةِ بينَ الاستغلالِ والسّياسةِ الخضراءِ

لقد دَخلت المسألةُ البيئيَّة دائرةَ الاهتمامِ السّياسيّ في أوروبَّا، نتيجة أو مآلاً طبيعيًّا لأزمةٍ بنيويَّة عاشتها الحداثةُ الأوروبيَّة في علاقتها بالطَّبيعة ذاتها؛ حيثُ إنَّه منذ اللحظة الَّتي أعلن فيها العقل الأوروبيُّ سيادته المُطلقة على العالَم، تمَّ النَّظر إلى الطَّبيعة باعتبارها مَخزنًا للمواد الأوليَّة، ومواردًا يجب إخضاعه وتسخيره لخدمة النُّموّ الاقتصادي والتَّوسع في التَّطوُّر الاستهلاكي؛ أي إنّه لم يكن للطبيعة في التَّصوُّر الحداثي أيُّ قِيمة جوهريَّة، بل كانت قيمتها مُستمدَّة بالكامل من وظيفتها ودورها على مُستوى ما تُقدّمه للإنسان من خدمات وقُدرة على مزيد من الاستهلاك. ولا شكَّ أنَّ هذا المنظور الأداتيَّ للعلاقة مع البيئة والطَّبيعة، هو الَّذي قاد إلى دخول العالم في حالة الاستنزاف البيئيّ الشَّامل، وهو كارثة كبيرة تُعاني منها الأرض اليوم.

لكن ما حدثَ مع نهاية القرن العشرين، أنَّ هذا الاستنزاف بدأ ينعكس على الإنسان نفسه، ليس فقط في صورة كوارث بيئيَّة مُنفصلة، بل كأزمة

وجوديَّة تُهدّد استمرار الحضارة الحديثة ذاتها. هنا فقط، بدأت البيئة تتحوَّل إلى قضيَّة سياسيَّة، باعتبارها ساحة صراع اقتصاديّ وجيوسياسيّ بين الدّول والشَّركات والقُوى الاجتماعيَّة. وبدلاً من أن تُولّدَ أزمة البيئة رؤية بيئيَّة جديدة، تُحرّر الحداثة الأوروبيَّة من مركزيَّتها البشريَّة، وتُعيد الاعتبار لعلاقة الإنسان بالطَّبيعة، فإنَّها تحوَّلَتْ إلى مُجرَّد ورقة تفاوض، تستخدمها الدُّول الكُبرى لإعادة توزيع موازين القوَّة، وتستخدمُها الشَّركاتُ لخلق أسواق جديدة تحت عُنوان «الاقتصاد الأخضر».

ممَّا تقدَّم، نستنتّج أنَّ السّياسة البيئيَّة الأوروبيَّة كانت -وما زالت- إدارة مصالح، في عالَم أصبح فيه المناخ والطَّاقة والموارد جزءًا من هندسة الهيمنة الاقتصاديَّة. فالشَّركات العملاقة -الَّتي كانت لعقود رمز التَّلوُّث والاستنزاف- تحوَّلت -بقدرة قادر- إلى رُوَّاد الاستدامة؛ لأنَّها أدركت أنَّ الاستدامة نفسها يمكن أن تكون سلعة مُربحة، وأنَّ التحوُّل البيئيَّ يمكن أن يكون فرصةً لإعادة إنتاج الهيمنة الاقتصاديَّة عبر احتكار التقنيَّات الخضراء وتسليع الحُلول البيئيَّة.

وهكذا، يُمكن القول إنَّ السّياسة البيئيَّة الأوروبيَّة عبارة عن حالة تكيُّف سطحيّ مع مظاهر الأزمة، دونَ لمسِ جوهرها. فهي تعالجُ التَّغيرُّ المناخي دونَ أن تقتربَ من جذر المشكلة، وهي مشكلة النُّمو الاقتصادي المُنفلت، والاستهلاك المُفرط، والعقليَّة الأداتيَّة الَّتي ترى الطَّبيعة مجرَّد أداة، لا شريكًا وجوديًّا. ولهذا، فإنَّ كلَّ الاتفاقيَّات البيئيَّة،

من «بروتوكول كيوتو - Kyoto Protocol» إلى «اتّفاق باريس»، تدور في حلقة مُفرَّغة؛ حيثُ يتمُّ تقليص الانبعاثات هنا، مُقابل فتح أبواب جديدة للاستهلاك هناك.

وفي قلب هذا التَّناقض، نشأت ما يُسمى بـ «السّياسة الخضراء»، الَّتي رفعت شِعارات حماية البيئة، لكنَّها في الواقع استبطنت نفس العقليَّة الحداثيَّة الَّتي أنتجت الأزمة أصلاً، فهي ترى أنَّ الحلَّ البيئيَّ هو حل تقني واقتصاديٌّ، عبر تطوير طاقات نظيفة، وتشجيع الصّناعات الخضراء، وابتكار حلول تكنولوجيَّة ذكيَّة. لكنَّ هذا الحلَّ يتجاهل كلّيًّا أنَّ الأزمة البيئيَّة هي أزمة رؤية، أزمة علاقة الإنسان بالطَّبيعة، وأزمة معنى التقدُّم ذاته. فطالما أنَّ التَّقدُّم يُعرَّف بأنَّه زيادة الإنتاج والاستهلاك بلا سقف، فإنَّ أيَّ سياسة بيئيَّة ستظلُّ تجميلاً للكارثة، لا علاجًا حقيقيًّا لها.

ويظهر التَّناقُض الأكبر هنا، حين تتحوَّلُ البيئة ذاتها إلى سِلع؛ بحيثُ إنَّه بدلاً من إعادة النَّظر في معنى التَّنمية وأُسلوب الحياة، يتمُّ العمل على تحويل الهواء النَّظيف والمياه النَّقيَّة والطَّاقة المُتجدّدة إلى مُنتجات فاخرة، لا يحصل عليها إلَّا الأغنياء، بينما الفُقراء يُتركون وحدهم في مواجهة الكوارث البيئيَّة ضمن أحيائهم المُهمَلَة، وعلى حدودهم المُلتهبة.

نعم، إنَّ السّياسة البيئيَّة الأوروبيَّة ليست سياسة بيئيَّة حقيقيَّة بمعنى الكلمة، بل هي إعادة توزيع للمخاطر؛ حيثُ تَشتري الدول الغنية بيئة

نظيفة عبر تصدير التَّلوُّث والفقر البيئي إلى الأطراف.

طبعًا، في ظلّ هذا المشهد، برزت على السَّاحة مجموعة حركات بيئيَّة جذريّة، ترفض هذه السّياسة التَّجميليَّة، وتدعو إلى ثورة بيئيّة تعيد تعريف العلاقة بين الإنسان والطبيعة جذريًّا. وهذه الحركات كانت ترى أنَّ حلَّ الأزمة البيئيَّة يكون عبر إعادة التَّفكير في معنى التَّنمية نفسه، وطرح أسئلة عميقة حول الاستهلاك، والنُّمو، والمعنى الرُّوحي لعلاقة الإنسان بالأرض.

ولكن، من الواضح أنَّ هذه الحركات نفسها بدأت تواجه مُعضلة خطيرة، وهي أنَّها تتحرَّك داخل فضاء ثقافيّ (معرفيّ) حديث لا يُؤمن بأيّ قداسة للطَّبيعة، ولا يرى في الإنسان إلَّا مركزًا منفصلاً يحكم العالم ويُعيد تشكيله كما يشاء. وهذا يعني أنَّ السّياسة البيئيَّة الحقيقيَّة لن تكون مُمكنة إلَّا إذا أخرجَ الفِكر الأوروبيُّ نفسه من هيمنة وأسْر المركزيَّة البشريَّة، وتعلَّم أن ينظُرَ إلى الإنسان على أساس أنَّه جزءٌ من نسيج الحياة، لا سيّدًا مُتعاليًا عليها.

وهكذا تتحوَّل أزمة البيئة إلى اختبارٍ فلسفيّ للفكر الأوروبي ذاته، بما يدفعنا للتَّساؤل: هل يستطيع هذا الفِكر أنْ يتجاوزَ غرورَه التَّاريخي، ويعترفَ بأنَّ الطَّبيعة هي شرط وجوديٌّ وروحيٌّ لكل معنى إنساني؟! أم أنَّ العقل الأوروبيَّ سيواصل اللعب التّقني فوق الحافة، حتَّى يجد نفسه أمام كارثة وُجوديَّة شاملة، لا تنفع معها الحُلول الجزئيَّة؟!

الفَصلُ الحَادِي عَشَر:
أَزمَةُ دَورِ الدِّينِ فِي إِعَادَةِ تَشكِيلِ الأَخلَاقِ والسِّيَاسَةِ

لا يمكنُ فَهمُ أزمة الفِكر الأوروبي المُعاصر بمَعزلٍ عن طبيعة العَلاقة المُلتبسة بين الدّين والحداثة، منذ بدايات المشروع الحداثي الكوني. فمنذُ لحظة ميلاد الحداثة، كانَ الخصم الَّذي تَعينَّ على العقل الأوروبي مُواجهته لتأسيسِ شرعيةٍ جديدةٍ للمعرفة والسّياسة والأخلاق. بهذا المعنى، تحوَّلت العَلاقة بين الحداثة والدّين في أوروبَّا من حالة السّجال الفِكريّ الهادئ، إلى معركة تأسيسيَّة تأصيليَّة، أفضت إلى إخراج الدّين من المجال العام، وإعادة تعريفه باعتباره شأنًا شخصيًّا (فرديًّا)، لا دخل له بتنظيم المجتمع أو توجيه السّياسة أو صياغة القيَم.

لكنَّ هذا الإخراج بات تحوُّلاً جذريًّا بنيويًّا في وظيفة الدّين الَّذي كان -في المجتمعات الأوروبيَّة ما قبل الحديثة- المصدرَ الأساس للمعنى، ومنه تستمد القيَم شرعيَّتها، والسّياسة خُلُقيّاتها، والعلاقات الاجتماعيَّة منطقها، لكنَّ الحداثة قطعت هذا الحبل السُّريَّ، وقرَّرتْ أنْ تبني أخلاقًا جديدة تقوم على مرجعيَّة العقل وحده، وسياسة جديدة

تقوم على الإرادة العامَّة وحدها، وقِيمًا جديدة تستمد مشروعيَّتها من التَّوافق الاجتماعي لا من الوحي الإلهي.

لكنَّ هذه القطيعة التي بدتْ ممكنةً في لحظة الحماس التنويري، كشفتْ عن ثغرات عميقة مع مرور الزَّمن. فالأخلاق الَّتي تمَّ بناؤها على العقل وحده، سرعان ما فقدت قدرتها على الإلزام؛ لأنَّ العقل لا يستطيع أن يُقدّمَ سببًا حقيقيًّا يجعل الإنسان يلتزم بقيمة ما، إذا لم تكن في مصلحته المُباشرة. والسّياسة التي بُنيَت على الإرادة العامَّة وحدها، وجدت نفسها عاجزة عن ضبط نفسها؛ لأنَّ الإرادة العامَّة يمُكن التَّلاعب بها عبر الإعلام والأيديولوجيا. وهكذا وجدت الحداثة نفسها في مأزق: لقد أخرجت الدّين من المجال العام، لكنَّها لم تجد بديلاً قادرًا على بناء نظام خُلُقيّ وسياسيّ مُستقر.

ومع نهاية القرن العشرين، بدأت أوروبَّا تُعيد اكتشاف الدّين من جديد، ليس من حيثُ كونه مصدرًا للمعرفة العلميَّة، ولا أساسًا للقانون الوضعي، بل باعتباره مصرفًا للقِيم، يمُكن الرُّجوع إليه لإعادة تأسيس نوع من الإجماع الخُلُقيّ، الَّذي يحتاجه أيُّ مجتمع ليبقى متماسكًا. لكنَّ هذه العودة كانت عودة مشروطة؛ لأنَّ أوروبَّا أرادت دينًا مُصنّعًا مُعلَّبًا، يناسب ذائقة الحداثة: دينًا بلا مُطلقات، وبلا يقينيَّات حادَّة، وبلا أحكام نهائيَّة؛ دينًا مرنًا ونسبيًّا، قابلاً للتَّفاوض مع السُّوق والهويَّة والحقوق الفرديَّة.

وهكذا، نشأت -في ظلّ هذه العودة الحذرة- تيارات متعددة لما يُسمَّى بـ «الرُّوحانيَّة الجديدة»، الَّتي تُقدم الدّين باعتباره أداة للتَّوازن النَّفسي، لا باعتباره رؤية كونيَّة قيميَّة مُلزمة، فأصبح الدّين مصدرًا للإلهام الشَّخصي فحسب، لا علاقة له بأيّ نظام خُلُقيّ، بل هو تجربة ذاتيَّة تُساعد الفرد على إدارة قلقه الوُجودي.

إنَّ هذه النُّسخة اللطيفة من الدّين، الَّتي تُسمَّى أحيانًا «دين السُّوق»، لم تكن قادرة على ملء الفراغ الخُلُقيّ والسياسي؛ لأنَّها أفرغت الدّين من بعده الاجتماعي والتشريعي، وحوَّلته إلى سلعة ثقافيَّة خفيفة.

وفي المقابل، شهدت أوروبَّا صعود تيارات دينيَّة مُحافظة، خاصَّة في الأوساط المسيحيَّة، تُطالب بإعادة الاعتبار للدّين في المجال العام، باعتباره مرجعيَّة خُلُقيّة وسياسيَّة، لا مجرَّد تراث ثقافي؛ بحيثُ يكون قادرًا على مواجَهة موجات التَّفكيك الخُلُقيّ والنسبيَّات الثَّقافيَّة الَّتي تُهيمن على المجال الأوروبي. هذه العودة المُحافظة للدّين، مثَّلت تعبيرًا عن قلق وجوديّ داخل المجتمعات الأوروبيَّة نفسها، قلق نابع من إحساس عميق بأنَّ الحداثة تركت الإنسان عاريًا، بلا حماية معنويَّة، وبلا منظومة قِيمية راسخة.

والمُفارقة هنا، أنَّ هذه العودةَ المُحافِظة نفسها، عمَّقت الاستقطاب، ولم تُفضِ إلى إحداث مصالحة تاريخيَّة بين الدّين والحداثة؛ لأنَّ التَّيَّارات العَلمانيَّة الجذريّة رأت فيها تهديدًا واضحًا لمُكتسبات

الحداثة، خاصَّة في قضايا الحُريَّات الفرديَّة والحقوق الجندريَّة والهويَّات الثَّقافيَّة، فتحوَّلت أزمة دور الدّين إلى معركة ثقافيَّة وسياسيَّة، تتجاوز المجال الفلسفيَّ إلى الشارع والإعلام والسياسات التشريعيَّة.

هذا الوضع المُركَّب، جعل الدّين في أوروبَّا يعيش حالة ازدواجيَّة غريبة، فهو من جهة مطلوب بوصفه مصدرًا للقِيَم، ومن جهة أخرى مخيف باعتباره تهديدًا للحداثة. هذه الازدواجيَّة عكست الارتباك العميق الَّذي كانت -وما زالت- تعيشه أوروبا في تعريف موقع الدّين في زمن ما بعد الحداثة. فلا هي قادرة على استعادته كما كان، ولا هي قادرة على الاستغناء عنه بالكامل، ولا هي قادرة على ابتكار بديل خُلُقي مستقر.

من هنا، نحن نتصوَّر أنَّ أزمةَ دور الدّين في إعادة تشكيل الأخلاق والسياسة، هي أزمة وجوديَّة في العمق والمعنى، بما يدفعنا للتَّساؤل: هل تستطيع أوروبَّا أن تعيد بناء منظومة قِيَميَّة وسياسيَّة دون استدعاء الدّين؟! وإذا استدعته، هل سيكون الدّين مجرَّد خزان رمزي، أم سلطة معياريَّة؟ وكيف يُمكن إقناع مجتمع علمانيّ بأنَّ الدّين الَّذي أخرجه قبل قرنين من السّياسة، يُمكن أن يعود اليوم ليشارك في إعادة تعريف الأخلاق والسّياسة؟!

هذه الأسئلة هي الأسئلة الَّتي تصنع السّياسَة الأوروبيَّة اليوم، من قضيَّة الحجاب إلى قوانين الأُسرة إلى تعريف المُواطنة إلى النّقاش

حول اللاجئين المسلمين. وفي كل هذه القضايا، يبقى السُّؤال العميق هو: ما مكان الدّين في أوروبَّا اليوم؟ وعلى ما يبدو سيظلُّ مُعلَّقًا؛ لأنَّ أوروبَّا لم تحسم بعد علاقتها مع ماضيها، ولا مع حاضرها، ولا مع مستقبلها.

الفَصلُ الثَّانِي عَشَرَ:
أَزمَةُ المُسؤُولِيَّةِ الاِجتِماعِيَّة

ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ الحداثة الأوروبيَّة -حينما رفعت الفرد إلى أعلى المراتب الوُجوديَّة (جاعلةً من عقله مرجعيَّة أُحاديَّة مُطلقة)- كانت تظُنُّ أنَّها تمنحه الحريَّة والتَّحرُّر والكرامة، لكنَّها في الوقت نفسه، كانت تؤسّس لأزمة خفيَّة، ستتفجَّر لاحقًا في صورة تآكل كامل لفكرة المسؤوليَّة الاجتماعيَّة.

لقد كانت الفَردانيَّة، حين وُلدت بوصفها فكرة من رحم التَّنوير، وعدًا بتحرير الإنسان من كلّ وصاية خارجيَّة، سواء أكانت وصاية الكنيسة أم التَّقاليد أم السُّلطة المطلقة، لكن ما حدث لاحقًا في الواقع العملي، أنَّ هذا التَّحرير -الَّذي بدا في ظاهره انتصارًا للعقل والحريَّة- استحال إلى عُزلة وجوديّة لهذا الفرد، جعلته يجد نفسه مُنفصلاً عن كلّ شبكة عُضويَّة كان ينتمي إليها من قبل، سواء أكانت: الأُسرة، أم الجماعة، أم الأمَّة، بل حتَّى الطَّبيعة.

وفي اللحظة الَّتي أصبح فيها الفرد وحدة مستقلة مُكتفية بذاتها، صارَ

حملُ المسؤوليَّة المُشتركة عبئًا غير مبرر؛ لأنَّه لا يعود عليه (على الفرد) بمنفعة واضحة، فلماذا إذًا أعتني -وهذا هو لسان حال الفرد- بجاري أو أُساهم في رفاه مجتمعي؟ ولماذا أفكر في الأجيال القادمة؟

إنَّ هذه الأسئلة لم تكن مطروحةً أصلاً في المُجتمعات التَّقليديَّة؛ لأنَّ الفرد كان يرى نفسه جزءًا من نسيج عضويّ عام وشامل هو المجتمع، بحيث تكون مسؤوليته تجاه الجماعة امتدادًا طبيعيًّا لمسؤوليَّته تجاه نفسه. أمَّا في الحداثة الفردانيَّة، فقد تمَّ تفكيك هذا النَّسيج العام، ليُصبح الفرد جزيرة مُستقلَّة مُنعزلة في بوتقة الذَّات، لا يتَّصل بالآخرين إلَّا عبر عقود قانونيَّة أو مصالح ماديَّة.

ولكن مع صعود النيوليبراليَّة، تحوَّلت هذه الفردانيَّة إلى فردانيَّة مُتطرّفة، راحت تُقدّس الذَّات وتضعها في مركز الكَون؛ حيثُ أصبح النَّجاح الفرديُّ هو القيمة العُليا، وبات التَّضامُن الاجتماعيُّ سلوكًا بدائيًّا لا يُناسب الفرد العصريَّ الَّذي يعرف كيف يُدير مصالحه وحده، الأمر الَّذي جعل المسؤوليَّة الاجتماعيَّة تتحوَّل إلى شبه فضيلة، يمُارسها الأفراد أحيانًا بدافع تحسين الصُّورة أو التَّسويق الذَّاتي، لكنَّها فقدت مكانتها باعتبارها قيمة جوهريَّة تُشكّل نسيج الأخلاق العامَّة.

وفي هذا السّياق أيضًا، تحوَّل العمل الخيريُّ نفسه إلى استثمار معنويّ، ولم يَعد تعبيرًا عن إحساس حقيقيّ بالمسؤوليَّة، والشَّركات الكُبرى -الَّتي كانت جزءًا من ماكينة تفكيك الرَّوابط الاجتماعيَّة عبر

تسليع كل شيء- أصبحت فجأة أبطال المسؤوليَّة الاجتماعية، ليس لأنَّها آمنت بالمجتمع، بل لأنَّها أدركت أنَّ هذه العادة الخُلُقيّة السائدة باتت تُساهم في تحسين صورتها أمام المُستهلكين.

وهكذا، حتَّى فكرة المسؤولية الاجتماعيَّة تم خصخصتها وتسليعها، وتحوَّلت إلى مُنتَج يُضاف إلى هويَّة العلامة التّجاريَّة.

وفي النهاية، انتهى الفِكر الأوروبيُّ -الَّذي بدأ مع التَّنوير بدعوة الفرد إلى تحمُّل مسؤوليَّته الخُلُقيّة تجاه نفسه وتجاه الآخرين- إلى تفكيك فكرة المسؤوليَّة بالكامل. فكلُّ مسؤوليَّة تقوم على افتراض وجود قيمة مُشتركة تعلو على المصلحة الفرديَّة، وهذا الافتراض أصبح مرفوضًا في الثَّقافة الفردانيَّة المُتطرّفة. فلا يوجد شيء «أعلى» من رغبات الفرد واختياراته. وإذا كانت المسؤوليَّة تتعارض مع هذه الرَّغبات، فإنَّ المسؤوليَّة نفسها تُصبح ممارسة قمعيَّة، لا فرق بينها وبين الوصاية الدّينيَّة أو الخُلُقيّة القديمة.

بهذا المَعنى، تُصبح أزمة المسؤوليَّة الاجتماعيَّة في أوروبا نتيجة طبيعيَّة لمسار فلسفيّ كاملٍ، لا مجرَّد تراجُع في قِيَم التَّضامن، وهو مسار بدأ مع تقديس الفرد وانتهى بتفكيك أيّ معنى للجماعة. وهذه الأزمة تظهر اليوم في كلّ تفاصيل الحياة الأوروبيَّة، تظهر وتتجلَّى في انهيار الأُسرة النَّوويَّة، وفي تآكل مفهوم الجوار، وفي تفكُّك العمل النّقابي، وفي تراجع الثّقة بالمؤسَّسات، وفي انتشار «ثقافة العقد» الَّتي

تحكم كلَّ العَلاقات، من الزَّواج إلى العمل وإلى السّياسة.

لكنَّ هذه الفردانيَّة المُتطرّفة، لم تترك المسؤوليَّة الاجتماعيَّة فارغة بالكامل، بل ملأتها بمسؤوليَّات مصطنعة، مثل: المسؤوليَّة عن الصّحة الشَّخصيَّة، والمسؤوليَّة عن النَّجاح المِهني، والمَسؤوليَّة عن السعادة الفرديَّة. هذه المسؤوليَّات، الَّتي تبدو في ظاهرها تأكيدًا على استقلال الفرد، هي في جوهرها إعادة إنتاج فردانيَّة معزولة، تجعل الفرد مسؤولاً عن كلّ شيء يخصُّه وحده، لكنَّها تُحرّره تمامًا من أي مسؤوليَّة تجاه الآخرين.

ويمُكننا القول والتأكيد هنا، على أنَّ هذه الفردانيَّة الجديدة هي فلسفة متكاملة، ونظام حياة، يُدَرَّس في المدارس، ويُسوَّق عبر الإعلام، ويُحتفى به في الثَّقافة الشَّعبيَّة. فالفرد «البطل» هو الذي يعتمد على نفسه، ويبني نجاحه الشخصي وحده، ويحقق سعادته بمعزل عن أيّ التزام تجاه الجماعة. وهكذا أصبحت المسؤوليَّة الاجتماعيَّة علامة ضعف، بينما أصبحت الأنانيَّة المُحترفة علامة قوَّة.

لكنَّ هذه المُعادلة تحمل تناقضها القاتل؛ لأنَّ المُجتمع الَّذي يفقد إحساسه بالمسؤوليَّة الجماعيَّة، يفقد قُدرته على البقاء كجماعة أصلاً. والتَّضامن هو شرط بقاء، لأنَّ المُجتمعات لا تقوم على العقود وحدها، بل تقوم على نسيج من الالتزامات المتبادَلة، الَّتي لا يمكن حصرها في القانون أو الاقتصاد.

ويمُكن القول هنا إنّ أزمة المسؤوليَّة الاجتماعيَّة في أوروبَّا، هي -في واقعها العملي- تعبيرٌ وجودي عن نمَوذج حضاريّ فقد القُدرة على رؤية الإنسان كائنًا اجتماعيًّا بطبيعته، وأعاد تعريفه باعتباره مشروعًا فرديًّا مكتفيًا بذاته. هذه الرؤية، مهما بدت مُغرية على المُستوى الفردي، تنتهي دائمًا إلى مجتمعات مُفكَّكة، يعيش فيها كلُّ فرد باعتباره وحيدًا في صحراء مزدحمة، يلمس الآخرين، لكنَّه لا يشعر بأي التزام حقيقيّ تجاههم.

الفَصلُ الثَّالِثُ عَشَرَ:
أَزمَةُ النَّزعَةِ التّقنِيَةِ والمَعنَى الإِنسَانِيّ

منذُ اللحظة الَّتي قرَّر فيها العقلُ الأوروبيُّ الحديث أن يجعل التّقنية مركز العالَم، كان واضحًا أنَّ هذا الخيار لن يكون مجرَّد تبنٍّ لأدوات مُحايدة، بل هو إعادة تعريف جوهريَّة لما يعنيه أن تكون إنسانًا. لقد قامت التّقنية المُقرَّرة أوروبيًّا بإعادة تشكيلٍ عميقةٍ لعلاقته بالعالَم، وبذاته، وبالزَّمن، وبالمعنى.

وفي قلب النَّزعة التّقنية الَّتي اجتاحت الحداثة الأوروبيَّة، كان يكمن تصوُّرٌ جديدٌ للوجود، يرى العالَم باعتباره مادّةً قابلة للتَّطويع، ويرى الإنسان نفسه بوصفه صانعًا مطلقًا، لا حدود لسلطته على الطَّبيعة، بل ولا حدَّ لسلطته على نفسه. وهذه النَّزعة التّقنية الَّتي كانت -وما زالت- مولعة بالتَّقدُّم العلمي، هي رؤيةٌ وجوديَّة للإنسان والحياة، ترى في الإنسان كائنًا ناقصًا في طبيعته، ولا يكتملُ إلاَّ عبر التّقنية. وهذا الفَهم، الَّذي بدأ مع الحداثة، وصل -في ما بعد الحداثة- إلى ذروته القاتلة، عندما تحوَّلت التّقنية من كونها أداة، إلى أن تُصبح قدَرًا للإنسان لا مفرَّ منه.

وهكذا لم يعدْ هذا الإنسانُ الحَديث يسألُ: لماذا أبتكر هذه التّقنية؟ أو ما الأثر الخُلُقيّ لانتشارها؟ بل أصبح سؤال التّقنية الوحيد هو: هل يمُكن فعل هذا؟ وإذا كان مُمكنًا، فهو مشروع، وإذا كان مشروعًا فهو مطلوب. وهكذا انفصل الفِعل عن المعنى، وتحوَّلت التّقنية إلى غاية قائمة بذاتها، تتمثَّل أزمتها في اختزال الإنسان إلى مجرَّد مُستهلِك للتّقنية، وتفريغ المعنى من أيّ محتوى خارج العمليَّة التّقنية نفسها.

في هذا السّياق، أصبح العقل الأوروبيُّ مهووسًا بالكفاءة، والسُّرعة، والتَّطوير المُستمر، دون أن يتوقَّف لحظة ليتفكَّر وسأل: ما الَّذي نفعله بأنفسنا؟ وأي إنسان نصنعه عبر هذا الانهمار التقني المتواصل؟

في قلب هذه الأزمة، نجد أنَّ كلَّ شيء أصبح قابلاً للقياس والمُعايَرة، من السَّعادة إلى الحبّ والتعليم، والإنتاج الثقافي. والتَّقويم الرَّقمي، والإحصاءات الدَّقيقة، والخوارزميَّات الذَّكيَّة، كلها حوَّلت الوجود الإنساني إلى بيانات رقميَّة قابلة للتَّحليل والتَّوقع والإدارة. لكن في هذا التَّحوُّل نفسه، ضاع ما لا يُقاس: الرُّوح، والمعنى، والتَّأمُّل، والشَّك، والصَّمت، والعاطفة العميقة، وحتَّى الألم الشَّخصي الذي لا يمُكن اختزاله إلى معادلة.

لقد صنعت هذه النَّزعة التّقنية إنسانًا جديدًا تمامًا، وهذا الإنسان هو «الإنسان التّقني» الَّذي يرى نفسه عبر أدواته، ويفهم وجودَه عبر شاشاته، ويقيس قيمته عبر سرعة استجابته للمُعطيات الرَّقميَّة. ولم يعد

الإنسان يسأل: من أنا؟ وما الغاية من وجودي؟ وما معناه؟ وإلى أين أسير؟ بل أصبح يسأل: كيف أُقوّم؟ كم عدد المتابعين؟ ما هو أدائي الرقمي؟ هذه التّقنية، الَّتي وعدت بتحرير الإنسان، انتهت إلى إعادة تعريفه باعتباره كائنًا أدائيًّا، لا كائنًا وجوديًّا.

والأخطر ممَّا تقدَّم، أنَّ هذه النَّزعة التّقنية لم تترك فراغًا للتَّساؤل الفلسفيّ؛ لأنَّها قدَّمت نفسها باعتبارها العلم المُطلق، ومن يجرؤ على التَّشكيك فيها يُصنَّف فورًا بأنَّه عدو للتَّقدُّم أو رومانسي، يحنُّ إلى عصر ما قبل الحداثة. وهكذا تحوَّلت التّقنية من أداةٍ قابلة للنّقاش إلى عقيدة جديدة، تقوم على إيمان مُطلق بأنَّ كلَّ تقدُّمٍ تقني هو بالضَّرورة تقدُّم إنسانيٌّ، وأنَّ رفض أيّ تقنية هو بالضَّرورة علامةُ تخلُّف.

لكنَّ هذه العقيدة التّقنية اصطدمت بمُعضلة عميقة، وهي: أنَّه كلَّما ازدادت التّقنيات تعقيدًا، كلَّما تراجع المعنى، فالتَّقدُّم التّقني -الَّذي وَعَدَ بتحرير الوقت- جعلَ الإنسانَ أكثر قلقًا؛ والتَّواصل الرقمي -الَّذي وعد بتقريب المسافات- جعلَ الإنسانَ أكثر وحدة؛ والذَّكاء الاصطناعي -الَّذي وعد بتحقيق الكفاءة المطلقة- جعل الإنسان يشكُّ في جدوى وجوده والغاية منه. وهكذا، أصبحت التّقنية -الَّتي وعد أصحابها أن تكون طريقًا إلى التَّحرُّر- مسرحًا لأزمة وجوديَّة جديدة؛ حيثُ وجد الإنسان نفسه محاصرًا بتقنيات تَفهمه أكثر ممَّا يفهم نفسه، وتوجّه سلوكه دون أن يدري.

وتتجلَّى هذه الأزمة الوجوديَّة للتّقنية اليوم في قضايا مثل: الذَّكاء الاصطناعي، وتعديل الجينات، والمدن الذكيَّة، والأجساد المُعزَّزة تقنيًا. في كلّ هذه المسارات، السُّؤال ليس فقط: ما الَّذي نستطيع فعله؟ بل أيضًا: ما الَّذي يحقُّ لنا فعله؟ وماذا نفعل حين تُصبح التّقنية قادرة على تغيير تعريف الإنسان نفسه؟

لذا نعتقدُ أنَّ أزمةَ النَّزعة التّقنية في أوروبَّا هي أزمةُ معنى وجوديّ حقيقيّ، وليست مجرَّد أزمة خُلُقيّة أو سياسيَّة إجرائيَّة؛ لأنَّ الحضارة الَّتي تختزل الإنسانَ إلى مجرَّد وحدة أداء تقني، تفقدُ القدرةَ على الإجابة عن سؤال: لماذا نعيش أصلاً؟ وإذا فقد الإنسان هذا السُّؤال، فإنَّ كلَّ التّقنيات مهما بلغت من الذَّكاء، لن تستطيع أن تُعيدَ إليه إحساسه بجوهر وجوده.

من هنا، فإنَّ السُّؤال الَّذي يطرحه هذا الفصل لا علاقة له بمواضيع من قبيل: حدود الذَّكاء الاصطناعي أو خُلُقيّات تعديل الجينات، بل هو سؤال فلسفيٌّ وجوديٌّ عميق، وهو: هل تستطيع الحضارة الأوروبيَّة أن تستعيد إنسانيَّتها بعد أن ابتلعتها تقنيتها؟! أم أنَّ التّقنية لم تعد مجرَّد أداة، بل أصبحت إطارًا كليًّا يحكم الوجودَ نفسه؛ بحيثُ لم يعد مُمكنا التَّفكير خارجها؟!

الفَصلُ الرَّابِعُ عَشَرَ:
أزمَةُ اليُوتُوبيا فِي الفِكرِ الأُوروبّي المُعاصِرِ

تاريخُ الفكر الأوروبيّ الحديث، هو في جوهره تاريخ اليوتوبيا؛ حيثُ إنَّه منذ أنْ أعلنَ العقلُ الأوروبيُّ تحرُّرَه من اللاهوت، وجدَ نفسه مدفوعًا للإجابة عن السُّؤال الصَّعب: ما هو العالَم المِثاليُّ الَّذي نسعى إليه؟!

لقد وُجدت دومًا -في قلب الحداثة- يوتوبيا مُعلنة أو مُضمرة، ترسمُ صورةَ المستقبل المُمكن، وتبرّر مشروع التَّقدم باعتباره المسار الحتمي نحو هذا العالم المِثالي؛ ولكن هذه اليوتوبيا الَّتي كانت في بداياتها أفقًا للأمل، صارت مع تقادُم الأيام مصدرًا للأزمة؛ لأنَّ كلَّ محاولة لتحقيقها على الأرض انتهت إلى كارثة تاريخيَّة، وتركَت وراءها حُطامًا إنسانيًّا وأجيالاً من الخيبات.

إنَّ اليوتوبيا الأوروبيَّة مكونٌ بِنيويٌّ في العقل الغربيّ الحديث، لا فكرة عارضة في مسيرته، فمنذ يوتوبيا (توماس مور - Thomas More) إلى «مدينة الشَّمس» لـ(كامبانيلا - Campanella)، ومن الاشتراكيَّة الطوباويَّة إلى اليوتوبيا التّقنية، كانت هناك دائمًا صورة مستقبلية موعودة،

باعتبارها غاية التَّاريخ ومبررًا لكلّ تضحية حالية. حتَّى الحركات الثَّوريَّة الكُبرى -من الثَّورة الفرنسيَّة إلى البلشفيَّة- كانت تتحرَّك على إيقاع يوتوبيا العدالة المُطلقة والمجتمع الكامل الَّذي سيُولد بعد لحظة الثَّورة.

لكنَّ هذه اليوتوبيا، كلَّما اقتربت من التَّحقُّق، تحوَّلت إلى كابوس؛ لأنَّ المُجتمع الإنسانيَّ بطبيعته مُعقَّد، ومتناقض، وغير قابل للقولبة، وأيَّة محاولة لصُنع مجتمع مِثاليّ تنتهي بالضَّرورة إلى قمع الواقع لصالح المثال. وهذا ما حدث مع كلّ التَّجارب اليوتوبيَّة الكُبرى في أوروبَّا، والَّتي آلت وانتهت إلى أنظمة شموليَّة، ترى في كلّ اختلاف خيانةً لليوتوبيا، وفي كلّ اعتراض تهديدًا للحُلم الجماعي.

ولكن، في القرن العشرين، ومع سقوط الأنظمة الشُّموليَّة، بدا وكأنَّ العقلَ الأوروبيَّ قرَّر التَّخلي عن اليوتوبيا بالكامل؛ حيثُ لم يعد هناك وعدٌ تاريخيٌّ كبير، ولا صورة مِثاليَّة للمستقبل، فتحوَّلت السّياسة إلى إدارة يوميَّة للأزمات وآثارها، وتحوَّل الفِكر إلى نقدٍ لا ينتهي لكلّ شيء، وتحوَّلت الفلسفة إلى تفكيك للسَّرديَّات الكُبرى. ولكن هذا التَّخلي عن اليوتوبيا، كان في الواقع هروبًا من أسئلة جوهريَّة تتعلَّق بمعنى العيش، والغاية منه، والدَّافع للنّضال من أجله، وماهيَّة التَّقدُّم ومعناه!

وعلى هذا الطَّريق، خلقت هذه اليوتوبيا فراغات إنسانيَّة قاتلة، سرعان ما مُلئت بأشكال جديدة من اليوتوبيا المُقنَّعة.

فالرأسماليَّة المُعولَمة، الَّتي تُقدّم نفسها باعتبارها نهاية التَّاريخ، هي

في حقيقتها يوتوبيا اقتصاديَّة، تَعِد الإنسان بالسَّعادة المُطلقة إذا اندمج في ماكينة السُّوق بلا شروط.

والتّقنية الرَّقميَّة، الَّتي تُقدّم نفسها باعتبارها المستقبل الحتمي، ليست إلاَّ يوتوبيا تقنية، تَعِد الإنسان بالخلاص عبر ظاهرة الذَّكاء الاصطناعي والبيانات الضَّخمة، وحتَّى الخطابات البيئيَّة، الَّتي تحذّر من انهيار المناخ، لا تخلو من يوتوبيا خضراء، ترى في الطَّبيعة البديلة جنة جديدة يمكن استعادتها.

وهكذا، يُمكننا القول بأنَّ اليوتوبيا لم تختفِ، بل غيَّرت شكلها ومظهرها الخارجي فقط، حيثُ انتشرت كوعدٍ إلى كلّ تفاصيل الحياة اليوميَّة، من الإعلان التّجاري، إلى خطاب التَّنمية البشريَّة، ومشاريع الأحزاب، وحتَّى إلى الدّيانات الجديدة الَّتي تخلط الرُّوحانيَّة بالتنمية الذَّاتيَّة. وكلُّ هذه الوعود تشترك في شيء واحد، هو إخفاء الصّراع الحقيقي، وتقديم صورة مثاليَّة لعالم يمكن بناؤه دون ألم أو تضحية أو مواجهة مع التَّناقضات البنيويَّة للحياة البشريَّة.

والواضح أنَّ هذه اليوتوبيا النَّاعمة، لا تقلُّ خطرًا عن اليوتوبيا الثَّورية؛ لأنَّها تُخدّر الوعي، وتُقدّم النَّجاح الفرديَّ بوصفه بديلاً عن العدالة الجماعيَّة، وتُصوّر المشكلات البَنيويَّة -مثل الفقر والتَّمييز والاستغلال- باعتبارها مُشكلات تقنية يمُكن حلَّها عبر الابتكار والإبداع، دون الحاجة إلى مُواجهة النّظام نفسه.

وبهذا المعنى، أزمة اليوتوبيا في الفكر الأوروبيّ هي أزمة إخفائها خلف أقنعة جديدة، وأوروبَّا لم تتخلَّ عن الحُلم، لكنَّها صغَّرته، وجعلته حُلمًا فرديًّا بدلاً من أن يكون مشروعًا جماعيًّا.

وهذه الفردنة لليوتوبيا جعلت السّياسة تفقد وظيفتها الكُبرى، وتحوَّلت إلى إدارة تفصيليَّة لحياة أفراد معزولين، يبحث كل منهم عن خلاصه الشَّخصي، بينما تتآكل فكرة المستقبل المشترك.

والسُّؤال الَّذي يفرض نفسه في هذا السياق هو: هل يستطيع العقلُ الأوروبيُّ أن يعيد بناء يوتوبيا جديدة، لا تكون شموليَّة تقمع الاختلاف، ولا فردانيَّة تَغرق في الاستهلاك؟ هل يُمكن تخيُّل مستقبل يعيد الاعتبار لفكرة المعنى الجماعي، دون أن ينزلق إلى سلطة مطلقة باسم الحُلم؟ هذا السُّؤال يظلُّ معلَّقًا؛ لأنَّ أوروبَّا، رغم كلّ تقدُّمها المادّي والتّقني، تعيش اليوم فراغًا روحيًّا وسياسيًّا هائلاً، يجعلها تشتاق إلى يوتوبيا، حتَّى لو كانت تعرف أنَّها مستحيلة.

الفَصلُ الخَامِسُ عَشَرَ:
أَزمَةُ الإِنسانِ ما بعدَ الحداثِي

يقفُ الإنسانُ الأوروبيُّ اليوم في نهاية مسار طويل، بدأ مع الخروج من عباءة اللاهوت في عصر النَّهضة، ومرَّ بولادة الذَّات العاقلة في القرن السَّابع عشر، ثُمَّ بانفجار المشروع الحداثي في القرن التَّاسع عشر، وصولاً إلى مرحلة ما بعد الحداثة؛ حيثُ يعيش الإنسان عالقًا بين الفراغ والاستهلاك. هذا الإنسان ما بعد الحداثي لم يَعُد يحمل يقينيَّات كُبرى، ولا يؤمن بمشاريع كليَّة، ولا يشعر بانتماء عميق لأيّ هويَّة جمعيَّة، بل أصبح ذاتًا عائمة، تتشكَّل يوميًّا وفقًا لإيقاع السُّوق والإعلام، وتُعيد تعريف نفسها كلَّ صباح عبر شاشة الهاتف.

لقد أضحت أزمة الإنسان ما بعد الحداثي أزمة وجوديَّة مُعاشة في كلّ التَّفاصيل اليوميَّة، من نمط الاستهلاك إلى شكل العلاقات العاطفيَّة، ومن فقدان الشُّعور بالأمان إلى الإحساس بالعبثيَّة المُطلقة. والإنسان الأوروبيُّ اليوم لم يعد يسأل: «من أنا؟» أو «ما معنى الحياة؟»، بل يسأل: «ماذا أشتري اليوم؟» و«ما هو الاتجاه الجديد الذي يجبُ أن

أتَّبع؟». وهذه الأسئلة السطحية هي علامة على فراغ داخليّ يُحاول الإنسان أن يملأه بأي شيء، حتى لو كان سلعة مؤقَّتة.

إنَّ رؤية ما بعد الحداثة لم تُقدّم للإنسان أيَّ جديد للعالَم، مُكتفيةً بتفكيك كلّ الرؤى السَّابقة: الدّين، والفلسفة، والأيديولوجيا، والهويَّة الوطنيَّة، وهي كلُّها تمَّ وضعها في قفص الاتهام، باعتبارها «سرديَّات كُبرى» تنتمي لعصر أَفلَ وانتهى.

ورغم الوجاهة النَّقديَّة لهذا التَّفكيك، تُرِكَ الإنسانُ عاريًا تمامًا، بلا مرجعيَّة ولا إيمان ولا أفق. وهكذا، وجد الإنسان الأوروبيُّ نفسه في مواجهة العدم، لكنَّه هذه المرة لم يواجهه باعتباره فيلسوفًا وجوديًّا يبحث عن معنى، بل واجهه باعتباره مستهلكًا يهرب من السُّؤال أصلاً، عبر إغراق نفسه في شبكات التَّرفيه والمتعة الفوريَّة.

ورغم أنَّ الإنسان في المُجتمعات التَّقليديَّة، كان يعرف موقعه في العالم من خلال سلسلة من الانتماءات المُتداخلة، كالعائلة، والدّين، والطَّبقة، والوطن؛ فإنَّه جرى -في عصر ما بعد الحداثة- تفكيك هذه الانتماءات جميعًا، ليُصبحَ الإنسان فردًا عاريًا أمام ذاته، مسؤولاً بالكامل عن اختراع هويَّته الخاصَّة، وصناعة قِيمه الشَّخصيَّة، بل حتَّى تعريفه الخاص للسَّعادة والمعنى.

وهذا العبء الوجوديُّ، الَّذي يُقدَّم عادة باعتباره حريَّة مطلقة، هو في الحقيقة عبء ساحق؛ لأنَّ الإنسان الَّذي يُطلب منه أن يخترع نفسه كلَّ

يوم، يعيش في حالة قلق دائم؛ لأنَّ أيَّ اختيار يقوم به يظلُّ هشًّا، وقابلاً للنَّقض والتَّغيير في اللحظة التَّالية.

في هذا السياق، تحوَّلت العدميَّة من موقف فلسفي نقديّ إلى أُسلوب حياة؛ حيثُ بات يعيش هذا الرَّفض يوميًّا، عبر سلوكه الاستهلاكي، وعلاقته المتوتّرة مع الزَّمن، وهروبه المستمر من كلّ التزام طويل المدى، بما أفضى إلى جعل العدميَّة إيقاع حياة؛ حيثُ كل شيء مؤقَّت، وكلُّ علاقة قابلة للإلغاء، وكلُّ معنى مُعلَّق حتَّى إشعار آخر.

لكنَّ الإنسان الأوروبيَّ -رغم استغراقه في هذه العدميَّة النَّاعمة- لا يستطيع أن يتوقَّف عن البحث عن المعنى. وهذه المفارقة العميقة هي جوهر الأزمة، فالإنسان يُنكر الحاجة إلى المعنى، لكنَّه يعيش جوعًا وجوديًّا لا يستطيع إنكاره. وهذا الجوع يظهر في انفجار موجات الرُّوحانيَّة التّجاريَّة؛ حيثُ يذهب الإنسان إلى جلسات اليوغا والتَّأمُّل بحثًا عن طُمأنينة فوريَّة، ثُمَّ يعود إلى إيقاع الاستهلاك في اليوم التَّالي. يظهر أيضًا في الحنين إلى الجماعات العضويَّة؛ حيثُ يعيد الشباب اكتشاف هويَّات عِرقيَّة أو دينيَّة أو جندريَّة، ليس بدافع الإيمان الحقيقي بها، بل بدافع الحاجة إلى إطار يُنظِّم الفوضى.

إنَّ هذا البحث المحموم عن المعنى في زمن العدميَّة، ينتهي غالبًا إلى حلول سريعة، تبيعها صناعة التَّنمية الذَّاتيَّة، وشركات الرفاه الرُّوحي، ومؤسَّسات العلاج النَّفسي الَّتي استحالت أديانًا جديدةً، تُقدّم خلاصًا

علمانيًّا للإنسان القلِق، لكنَّ هذا الخلاص نفسه مؤقَّت؛ لأنَّه يتعامل مع أعراض الأزمة، لا مع جذرها العميق، وهو أنَّ الإنسان الأوروبيَّ فقد إيمانه بأيّ شيء يتجاوزه، سواء أكان إلهًا أم تاريخًا أم مشروعًا جماعيًّا.

في هذا المشهد، يُصبحُ فقدان المعنى حالة بِنيويَّة -عميقة غير طارئة- تُلازم الإنسان ما بعد الحداثي طوال حياته. فهو يعيش في عالم بلا مركز، ويتحرَّك بلا وجهة، ويبني ذاته بلا يقينيَّات. وهذا الوجود المُعلَّق، رغم ما فيه من إغراء الحريَّة الُمطلقة، هو وصفة أكيدة للقلق المُزمن؛ لأنَّ الإنسان كائن يحتاج إلى بوصلة روحيَّة، حتَّى لو كانت هذه البوصلة مؤقَّتة أو مشروطة.

بناءً عليه، نؤكّد بأنَّ أزمة الإنسان ما بعد الحداثي، هي أزمة عميقة في الوجود تمسُّ جوهر التَّجربة الإنسانية نفسها؛ لأنَّ الإنسان الَّذي لا يعرف لماذا يعيش، لن يستطيع أن يجيبَ على أيّ سؤال آخر، مهما كان بسيطًا، وهذا الفراغ الوجوديُّ هو الجذر العميق لكلّ الأزمات الاجتماعيَّة والسّياسيَّة والثَّقافيَّة الَّتي يعيشها الغرب اليوم: من انهيار الثّقة بالمؤسَّسات، إلى تفكُّك الأسرة، مرورًا بموجات الاكتئاب الجماعي، وانتهاء بالعُنف العبثي الَّذي ينفجر بلا سبب واضح.

في النَّهاية، هذه الأزمة هي علامة واضحة وسافرة على شيخوخة حضاريَّة؛ لأنَّ الحضارات تنهار عندما تفقد إيمانها بذاتها وبمعنى وجودها، وعندما يعجز الفرد فيها عن الإجابة على أبسط سؤال: لماذا أعيش؟!

الفَصلُ السَّادِسُ عَشَرَ:
أَزمَةُ اِنهِيارِ الذَّاتِ الحَدِيثَةِ

عندما وُلدت الحداثةُ الأوروبيَّة، كانتْ الذَّات الحديثة هي الرِهان الأكبر الَّذي عُلِّقت عليه كلُّ وعود التَّحرُّر والعقلنة والسّيادة على العالم؛ حيثُ جاءت الذَّات لتكون نَموذجًا وجوديًّا جديدًا بالكامل، يقوم على قطيعة صارمة مع التَّصوُّرات الدّينيَّة والتَّقليديَّة الَّتي كانت ترى الإنسانَ جزءًا من نظامٍ كَونيّ متكامل، له موقع مُحدَّد ووظيفة واضحة. وفي المقابل، جاءت الحداثة لتعلنَ أنَّ الإنسان بلا موقعٍ مُسبق، وأنَّه يصنع نفسه بنفسه، ويبني وجوده العَملي وحده، وأنَّ حُريَّته تعني قدرته على إعادة تعريف ذاته بلا قيد من ميراث أو تقليد أو سُلطة.

لكن هذه الذَّات الَّتي قدَّمتها الحداثة -باعتبارها ذاتًا مُتحرّرة مستقلة- كانت تحمل في قلبها بذور اغترابها الخاص؛ لأنَّها حرَّرت الإنسان من كلّ شيء، لكنَّها لم تُخبره كيف يعيش هذه الحريَّة. فقد كان يُمكن للحريَّة أن تكونَ خلاصًا وجوديًّا، لو أنَّها جاءت وتحرَّكت في سياق مشروع معنويّ كبير يمنحها معنى ووِجهة، لكنَّ الحريَّة الحداثيَّة

جاءت في فراغ ميتافيزيقيّ كامل؛ بحيثُ أصبحت الحريَّة عِبئًا مُطلقًا، يُلقى على كاهل الفرد وحده، بلا شبكة أمان روحيّ أو خُلُقيّ.

وفي هذا الاتّجاه، بدأ الاغتراب الحديث يتشكَّل، ليس من موقع أنَّه اغتراب اقتصادي كما وصفه (ماركس - Marx)، ولا أنَّه اغتراب نفسيٌّ كما صوَّره (فرويد - Freud)، بل من حيثُ إنَّه اغتراب وجوديٌّ، يتمظهر من خلال أنَّ الإنسان يعيش في عُزلة عميقة عن ذاته وعن العالَم؛ لأنَّه أصبح كائنًا بلا جذور، يُطلب منه أن يخترع نفسه كلَّ يوم، في مواجهة عالَم بلا مركز.

وهذا ما جعل الاغتراب مآلاً طبيعيًّا للنَّموذج الحداثي نفسه، لا مجرد نتيجة جانبية للحداثة، والسبب هو أنَّ الذَّات الحديثة -حين حرَّرت نفسها من كلّ سُلطة خارجيَّة- وجدت نفسها في مواجهة خواء داخليّ. إنَّها ذاتٌ تُنادي وتطالبُ بالحريَّة المُطلقة، لكنَّها لا تعرف ماذا تفعل بهذه الحريَّة في عالَم كبير ومُتنوّع وهائل. ومن هُنا، تحوَّلت الحريَّة إلى عبء وجوديّ ثقيل؛ لأنَّ الحريَّة في الفراغ هي تيه بلا وجهة ولا معنى.

لقد كانت الذَّات في المجتمعات التَّقليديَّة، تُعرّف نفسها أو تُعبّر عن ذاتها من خلال شبكة الانتماءات العُضويَّة المعروفة وهي: العائلة، والقرية، والدّين، والأُمَّة؛ وكانت هذه الشبكة تُوفّر بوصلة قِيَميَّة للفرد؛ بحيثُ تكون حياته جزءًا من قصة كُبرى، تمنحه معنىً وتحدّدُ له موقعًا ومسؤوليَّة وغاية وجوديَّة. أمَّا الذَّات الحديثة، فقد تحرَّرت بالكامل من

هذه الشبكة، ووجدت نفسها مطالبة بأن تصنعَ قصَّتها بنفسها، دون أن يكون هناك نصٌّ جاهز تستند إليه وتتقوَّم به.

ولكن سرعان ما تحوَّلت هذه الحريَّة المُطلقة إلى قلق وجوديّ دائم ومستمر؛ لأنَّ الذَّات حين تفقد الإطار القِيمي المُشترَك، تُصبح مشروعًا عبثيًّا معلَّقًا، بلا أفق ولا ضمان. وهذا القلق الوجوديُّ هو الَّذي حاولت الحداثة تغطيته عبر الاندفاع نحو الإنتاج والاستهلاك والتَّقدُّم التّقني؛ حيثُ إنَّه بدلاً من مواجهة سؤال المعنى، قرَّرت الذَّات الحديثة إلهاء نفسها في مشاريع السَّيطرة على الطبيعة، وتحقيق الرفاه المادّي، وابتكار تقنيات جديدة تمنحها شعورًا زائفًا بالتَّفوُّق.

لكنَّ هذه المشاريع جميعًا لم تفعل شيئًا سوى تضخيم الاغتراب؛ لأنَّ الذَّات الَّتي تمَّ تعريفها عبر ما تستهلكه أو ما تُنتجه، هي ذات وظيفيَّة، تفقد قيمتها بمجرَّد أن تتوقَّف عن الإنتاج أو الاستهلاك. وهكذا، أصبح الإنسان الحديث رهينة دائمة لأداء اجتماعيّ واقتصاديّ مستمر؛ لأنَّه يعرف أنَّ أيَّ توقُّف يعني الوقوع في الفراغ الكامل.

إنَّ هذا الاغتراب الوظيفيَّ تزامن مع اغتراب آخر أكثر خطورة، وهو اغتراب الإنسان عن جسده وزمنه وألمه وفرحه. فقد فرضت الحداثة نَموذجًا مثاليًّا للذَّات، هو نَموذج الذَّات النَّاجحة المتفوّقة الَّتي تُدير وقتها بكفاءة، وتضبط مشاعرها بدقَّة، وتقدّم صورة مثاليَّة عن نفسها في كلّ لحظة. هذه الذَّات المُدارة (والمُتحكَّم بها) هي صورة تسويقيَّة، تمَّ

تصميمها (وتعييرها) وفق معايير الإعلام والسوق. وهكذا، أصبح الإنسان الحديث غريبًا عن ذاته؛ لأنَّه لا يرى نفسه إلَّا عبر عيون الآخرين.

وفي هذا الإطار، فقدت الحريَّة معناها الخُلُقيّ والرُّوحيَّ، وتحوَّلت إلى حريَّة الأداء. فأنتَ مثلاً حرٌّ بقدر ما تستطيع أنْ تؤدّي أدوارَكَ الاجتماعيَّة بكفاءة، وتُحقّقَ نجاحَك الفرديَّ بسرعة، وتبيع نفسك في سوق العَلاقات والفرص. لكنَّ هذه الحريَّة المَحسوبة هي مجرد نُسخة مُشوَّهة من الحريَّة؛ لأنَّ الحريَّة الحقيقيَّة تقومُ على امتلاك الذَّات لذاتها، وليسَ على استجابة الذَّات لتوقُّعات السُّوق والمُجتمع.

إنَّنا نتصوَّر أنَّ هذا التَّشوه العميق للحريَّة أنتجَ ذواتًا هشَّة، تلمعُ من الخارج، لكنَّها تنهار عند أوَّل أزمة؛ لأنَّها بلا جذور داخليَّة. والذَّات الَّتي تعيش على الاعتراف الخارجي فقط، تنهار بمجرَّد أن تفقدَ هذا الاعتراف. وهكذا، أصبح الاغتراب الحداثي اغترابًا مُضاعفًا: اغتراب عن الجذور، واغتراب عن الذَّات نفسها.

وهذه الذَّات المُغتربة، الَّتي صنعتها الحداثة، هي قائمة اليوم في قلب الأزمة الأوروبيَّة:

- فهي ذاتٌ فقدت علاقتها بالمعنى؛ لأنَّها تحرَّرت من كلّ قيمة عُليا.
- وهي ذاتٌ فقدت علاقتها بالجماعة؛ لأنَّها اعتبرت نفسها وحدة مستقلَّة مُكتفية بذاتها.

■ وهي ذاتٌ فقدت علاقتها بالحقيقة؛ لأنَّها اعتقدت أنَّ كلَّ حقيقة نسبيَّة ومُتغيّرة.

وهذه الذَّات المُعلَّقة لا يمكنها -بطبيعة الحال- أنْ تصنع مجتمعًا مستقرًّا وهادئًا وهانئًا، ولا أن تؤسّس مشروعًا جماعيًّا؛ لأنَّها ذاتٌ قلقةٌ تعيشُ للحظة فقط، ولا تُؤمن بشيء خارج رغباتها الآنيَّة.

بهذا المعنى، تُعتبر أزمة انهيار الذَّات الحديثة، أزمة حضاريَّة شاملة كليَّة، لا أزمة فرديَّة جزئيَّة؛ لأنَّ الحضارة الَّتي فقدت ذاتها، ستفقد بالضَّرورة قُدرتها على الاستمرار. فالمجتمعات تعيش عندما يكون لأفرادها إيمان مُشترك بمعنى وجودهم. وحين تفقد الذَّات هذا الإيمان، تفقد قدرتها على التَّضحية، وعلى الالتزام، وعلى بناء المُستقبل.

الفَصلُ السَّابِعُ عَشَرَ:
أزمةُ الحُرّيَّة فِي الفِكرِ الأُوروبّي

إذا كانت الحريَّةُ هي الشّعار الأبرز الَّذي رفعته الحداثة الأوروبيَّة منذ فجرِ عصر النَّهضة، فإنَّها اليوم الجُرح الأعمق الَّذي يكشف هشاشة المَشروع الحداثي كلّه. فالفكر الأوروبيُّ -الَّذي جعلَ الحريَّة أساس كرامة الإنسان، وجوهر العقلانيَّة الحديثة، والقاعدة الخُلُقيّة والسّياسيَّة الَّتي تُبنى عليها كلُّ القِيَم الأخرى (السّياسيَّة منها وغير السّياسيَّة)-، يجدُ نفسه اليوم أمام سؤال وجوديّ مرعب هو: هل ما زالت الحريَّة -الَّتي تخيَّلها الآباء المؤسسون- ممكنة؟! وهل يمكن لهذا المفهوم -الَّذي تآكل عبر قرون من التَّحوُّلات السّياسيَّة والاقتصاديَّة والثَّقافيَّة- أن يحتفظ بمضمونه الخُلُقيّ والفلسفي؟!

في الواقع، إنَّ الحريَّة في الفِكر الأوروبيّ كانت دومًا عُقدة معقَّدة تتشابكُ فيها الفلسفة مع السّياسَّة، والأخلاق مع الاقتصاد. ومنذ عصر الأنوار، كانت الحريَّة تعني تحرير الإنسان من الوصاية اللاهوتيَّة، ومن سُلطة التَّقاليد الجامدة، ومن تسلُّط السُّلطة المُطلقة. لكنَّها في الوقت

ذاته كانت تعني إطلاق العنان للعقل الإنساني، ليبني عالمه الجديد وفقًا لمعايير المنطق والتَّجربة وحدهما.

إنَّ هذه الحُريَّة، في نسختها الأولى، كانت حريَّة تأسّيسيَّة، أي إنَّها كانت مشروعًا جماعيًّا لبناء مجتمع حر، يقوم على التَّعاقد الحر بين المواطنين الأحرار، وبهذا المعنى، ارتبطت الحُريَّة عُضويًّا بفكرة المُواطنة؛ حيثُ لا تكون الحريَّة الحقيقيَّة إلَّا حريَّة مشروطة بانتماء الإنسان إلى فضاء عام يحمي حريَّته ويصونها ويضمنها.

لكن مع صعود الليبراليَّة الاقتصاديَّة، بدأت الحريَّة تتفكَّك إلى مجرَّد حريَّة فرديَّة سلبيَّة، أي حريَّة التَّحرُّر من القيود، لا حريَّة بناء القِيَم المشتركة. وتحوَّلت الحريَّة إلى حق في الامتلاك، وحق في الاستهلاك، وحق في تقرير المصير الفردي، بمعزل عن أي التزام جماعيّ أو مسؤوليَّة خُلُقيّة. وهكذا، بدأ المشروع الحداثيُّ يفقد توازنه الأوَّل؛ لأنَّ الحريَّة حين تنفصل عن المشروع السياسي الخُلُقيّ الجماعي، تُصبح نزعة تفكيكيَّة تُهدّد النَّسيج الاجتماعيَّ نفسَه.

لقد تعرَّضت الحريَّة في القرن العِشرين إلى نكستين متناقضتين: نكسة الأنظمة الشُّموليَّة، الَّتي رأت في الحريَّة الفرديَّة تهديدًا للمشروع الجماعي، ونكسة الرأسماليَّة المتُوحشة الَّتي حوَّلت الحريَّة إلى سلعة، يمكن بيعها وشراؤها في سوق الأفكار والقِيم. وبين هاتين النكستين، فقدت الحريَّة معناها الخُلُقيّ العميق، وتحوَّلت إلى شعار أجوف،

ترفعه الأنظمة الدّيمقراطيَّة لتبرير خياراتها، وترفعه الشَّركات لتسويق منتجاتها، وترفعه حتَّى الدول الاستعماريَّة لتبرير تدخُّلاتها في العالَم.

وبهذا يمكننا القول هنا، إنَّ أزمة الحُريَّة في الفكر الأوروبيّ اليوم هي أزمة وظيفيَّة لا نظريَّة، انطلاقًا من أنَّ الحريَّة أصبحت أداة هيمنة؛ حيثُ يُفرَض باسمها نماذج اقتصاديَّة وثقافيَّة على الشُّعوب الأخرى، كما يُفكّك باسمها الرَّوابط الاجتماعيَّة التَّقليديَّة، وباسم الحريَّة يُعاد أيضًا تعريف الإنسان باعتباره مشروعًا فرديًّا محضًا، بلا أيّ التزام خُلُقيّ أو تاريخيّ.

لكنَّ المُفارقة الكُبرى، أنَّ هذه الحريَّة -الَّتي وعدت الإنسان الأوروبيَّ بالتَّحرُّر الكامل- جعلته في النّهاية أكثر عُرضة للاستلاب؛ لأنَّ الحريَّة حين تفقد المعنى المتجاوز، أي حين تُصبح حريَّة بلا أفق قِيَمي أو مشروع جماعي، تتحوَّل إلى عبء نفسيّ وجوديّ؛ لأنَّ الفرد يُصبح مسؤولاً عن صياغة هُويّته الذاتيّة بالكامل، بلا أي دعم أو سند من ثقافة أو دين أو تاريخ. وبدلاً من أن تكون هذه الحريَّة المُطلقة مصدر قوَّة، أضحت مصدر قلق دائم؛ لأنَّ الإنسان الَّذي لا يوجد فوقه أي سُلطة، يجد نفسه أسيرًا لرغباته الخاصَّة، وأسيرًا لقوَّة السُّوق والإعلام، الَّتي تتسلَّل إلى وعيه لتحدّد له ماذا يريد، وكيف يشعر، وماذا يخاف.

إنَّنا نعتقد أنَّ الحريَّة الَّتي بدأت باعتباره مشروعَ تحرُّر جماعي، انتهت في ما بعد الحداثة إلى حريَّة استهلاكيَّة معزولة؛ حيثُ يقيس الإنسان

حريتَّه بما يستطيع امتلاكه واستهلاكه، لا بما يستطيع بناءه خُلُقيًّا وسياسيًّا. وهذه الحريَّة المستهلكة فقدت تمامًا روحها الخُلُقيّة، لأنَّها لم تعد تطلب من الإنسان أيَّ التزام تجاه الآخرين، ولا أي إحساس بالمسؤوليَّة التَّاريخيَّة أو الثَّقافيَّة.

وهذا التَّفكيك للحريَّة حوَّلها إلى سلاح ذي حدَّين: فمن جهة، هي تمنح الفرد إحساسًا بالسّيادة المُطلقة على حياته، ومن جهة أخرى، هي تتركه وحيدًا في مواجهة فراغ المعنى؛ لأنَّ الحريَّة بلا مشروع جماعي تأكل نفسها بنفسها. وهذا هو جوهر الأزمة: الحريَّة الَّتي تحرَّرت من كلّ شيء، انتهت إلى حريَّة بلا معنى، وبلا هدف، وتستنفز ذاتها في فراغ الاستهلاك.

وتدور اليوم، في قلب الفكر الأوروبي، معركة محتدمة في إعادة تعريف الحريَّة، فهل هي -أي الحريَّة- مجرَّد حق فردي في تقرير المصير؟! أم إنّها مسؤوليَّة جماعيَّة في بناء مجتمع أكثر عدالة؟! هل الحريَّة تعني التَّحرُّر من كلّ شيء، أم تعني إعادة اكتشاف القِيَم الَّتي تستحق أن نكون أحرارًا من أجلها؟! وهذه أسئلة وجوديَّة تواجه كل مواطن أوروبيّ، وهو يرى كيف تحوَّلت الحريَّة من قيمة نضاليَّة إلى شعار استهلاكيّ، ومن أفق تحرُّر جماعيّ إلى فردانيَّة معزولة تستهلِك العالَم ولا تبني أيَّ شيء.

نعم، إنَّ أزمة الحريَّة في الفكر الأوروبيّ هي أزمة خُلُقيّة وسياسيَّة

وحضاريَّة عمليَّة لا نظريَّة مفهوميَّة؛ لأنَّ الحضارة الَّتي لا تعرف لماذا تريد الحريَّة، ولا لأي غاية، ستنتهي إلى حريَّة بلا مضمون، وحريَّة بلا قيمة.

والحريَّة ليست مجرَّد حق، وليست مجرد اختيار، بل هي التزام معنويٌّ تجاه الذَّات والجماعة والكون. وهذه الحقيقة البسيطة، الَّتي كانت واضحة في المراحل الأولى من الحداثة، نُسيت في خضم سباق الاستهلاك واللذَّة الفرديَّة. ولهذا، فإنَّ الخروج من أزمة الحريَّة يكون فقط بإعادة اكتشاف المعنى الَّذي تستحق الحريَّة أن نُضحي من أجله.

الفَصلُ الثَّامِنُ عَشَرَ:
أَزمَةُ العَدالَةِ في الفِكرِ الأُوروبّي المُعاصِرِ

تُعدُّ العدالةُ من المفاهيم المُؤسّسة للفكر الأوروبيّ منذ الفلسفة الإغريقيَّة الأولى؛ حيثُ كانت المدينة الفاضلة عند (أفلاطون - Plato) تقوم على التَّناسُب العادل بين الأفراد، وتوزيع المهام والمسؤوليَّات بما يُحقّق الانسجام الاجتماعيَّ.

ومع بُزوغ الحداثة، لم تختفِ فِكرة العدالة، لكنَّها تغيَّرت جوهريًّا، لتُصبح عدالة تقوم على الحقوق الفرديَّة المتساويَّة، بدلًا من العدالة التَّراتبيَّة الَّتي عرفتها المُجتمعات القديمة. لكنَّ هذا الانتقال الَّذي بدا انتصارًا تاريخيًّا للحداثة، حمل في داخله بذور أزمة ستنفجر لاحقًا، عندما أصبح مفهوم العدالة نفسه رهينة التَّصوُّر الليبرالي الضَّيق، الَّذي اختزل العدالة إلى مجرَّد إجراء قانونيّ، وأفرغها من مضمونها القِيَميّ والسياسي العميق.

لقد باتت العدالة -في الفِكر الأوروبيّ المعاصر- تقنية إجرائيَّة، تضمن عدم الاعتداء على الحقوق الفرديَّة، دون أن تهتم بمضمون هذه

الحقوق نفسها، أو بالسّياق التَّاريخي والاجتماعي الَّذي يُنتجها. وهذا التَّحوُّل جعل العدالة تفقد روحها الأصليَّة بوصفها أفقًا قِيَميًّا وسياسيًّا يُعبر عن فكرة الخير المشترك، وتحوَّلت إلى ميزان دقيق يقيس الحقوق والواجبات بمعزل عن أي رؤية قِيميَّة شاملة.

إنَّ هذا التَّصوُّر الإجرائيَّ (الوظيفيَّ) للعدالة، ترعرع ونما في حضن الليبراليَّة السياسيَّة الَّتي كانت ترى أنَّ الحريَّة الفرديَّة هي القيمة العُليا، وأنَّ العدالة ليست سوى إطار تنظيميّ لضمان عدم انتهاك هذه الحريَّة. وهكذا، أضحت العدالة مجرَّد قواعد لُعبة، ولم تعد هدفًا بذاتها، والمهمُّ أن تلتزم الأطراف بالقواعد فقط، أمَّا النتيجة النّهائيَّة لهذه اللُعبة -سواء أدَّت إلى توزيع عادل للثرَّوة أم لا، وسواء أنتجت مجتمعًا متضامنًا أم لا- فهذا أمر خارج نطاق العدالة نفسها.

لكنَّ هذا التَّصوُّر الإجرائيَّ، الَّذي بدا عقلانيًّا وواقعيًّا في سياق الحداثة المُبكّرة، أصبح مصدر أزمة عميقة مع تصاعُد التَّفاوت الاجتماعي والاقتصادي، ومع انكشاف الوجه الاستعماري للحداثة الأوروبيَّة نفسها؛ إذ كيف يمُكن الحديث عن العدالة في ظل تاريخ طويل من الاستعمار والاستعباد والاستغلال؟ وكيف يمُكن فصل العدالة عن المساءلة التاريخيَّة؟

لقد انقسمت مقاربات العدالة في الفِكر الأوروبيّ المعاصر إلى تيَّارين رئيسين: تيار ليبرالي يرى أنَّ العدالة تعني المساواة الشَّكليَّة

أمام القانون، وتيار نقدي يرى أنَّ العدالة لا يمُكن أن تتحقَّق إلَّا عبر تصحيح تاريخيّ، يأخذ بالاعتبار المظالم البِنيويَّة الَّتي صنعت العالم الحديث. هذا الانقسام يعكس أزمة المفهوم نفسه: هل العدالة مجرَّد معيار قانوني محايد؟ أم إنّها أداة مقاومة تاريخيَّة ضدَّ البِنى الظَّالمة الَّتي تراكمت عبر القرون؟

في قلب هذه الأزمة، تقف العدالة الاقتصاديَّة باعتبارها نقطة الانفجار الكُبرى. فالليبراليَّة الَّتي وعدت بالمساواة أمام الفرص، انتهت إلى إنتاج تفاوتات هائلة، تجعل العدالة الصُوريّة أمام القانون مجرَّد وهم؛ لأنَّ القدرة على الاستفادة من الحقوق القانونيَّة تعتمد فعليًّا على الموقع الطَّبقي والقدرة الاقتصاديَّة. وبهذا المعنى، تُصبح العدالة الليبراليَّة مجرَّد تغطية قانونيَّة لنظام اقتصاديّ يقوم في جوهره على انعدام العدالة.

لكنَّ أزمة العدالة في الفِكر الأوروبي لم تتوقَّف عند الاقتصاد، بل امتدَّت -وتمتَّد- إلى العدالة الثَّقافيَّة أيضًا؛ حيثُ إنَّ المجتمعات الأوروبيَّة ما زالت -رغم خطابها الكَوني حول المساواة وحقوق الإنسان- تُعيد إنتاج تراتبيَّات ثقافيَّة ترى في الإنسان الأوروبيّ المعيار، وفي الثَّقافات الأُخرى مجرَّد هوامش، وهذه النَّظرة الاستعلائيَّة تجعل الحديث عن العدالة بين الشُّعوب والثَّقافات مجرَّد خطاب صُوريّ لا قيمة له؛ لأنَّ البنية العميقة للفِكر الأوروبيّ ما زالت ترى في نفسها مركزًا، وفي الآخرين ملحقات يجب إدماجها أو ترويضها.

ومع تصاعُد قضايا الهجرة واللجوء، انكشفت هذه الأزمة بصورة أكثر وضوحًا. فالعدالة الَّتي يتمُّ التَّباهي بها داخل أوروبَّا، تتوقَّف عند حدودها الجغرافيَّة. أمَّا القادمون من خارجها، فإنَّهم يُعاملون باعتبارهم حالات استثنائيَّة، لا تنطبق عليهم القِيَم الكونيَّة المعلنة. وهكذا، تظهر العدالة الأوروبيَّة في أحيان كثيرة باعتبارها عدالة داخليَّة تخصُّ أبناء النَّادي الأوروبيّ فقط، ولا تمتد إلى الآخرين إلَّا بمقدار ما يخدم مصلحة المركز.

إذًا، إنَّ أزمة العدالة في الفكر الأوروبيّ هي أزمة حضاريَّة متجذرة؛ لأنَّ العدالة هي صورة المُجتمع عن نفسه، ومقياسٌ قِيَميّ يكشف حقيقة ما يؤمن به، وحين تُصبح العدالة مجرَّد إجراءات قانونيَّة، أو شعارات دعائيَّة، فإنَّ المجتمع يفقد بوصلته القِيَميّة، لأنَّ العدالة هي ميزان المعنى في أي مشروع حضاري.

وهذا التَّفكُّك في مفهوم العدالة يجعل أي حديث عن تجديد المشروع الحداثي الأوروبيّ مجرَّد وهم؛ لأنَّ الحداثة الَّتي لا تواجه تاريخها الاستعماريَّ، ولا تعترف بأنَّ العدالة ليست فقط حقوقًا فرديَّة، بل هي مساءلة خُلُقيّة شاملة لكلّ البنى الاقتصاديَّة والسّياسيَّة والثَّقافيَّة، هي حداثة عاجزة خُلُقيًّا عن إنتاج أي مشروع مستقبليّ ذي معنى.

لهذا، فإنَّ الخروج من أزمة العدالة يحتاج إلى ثورة في الضَّمير الأوروبيّ، تُعيد تعريف العدالة باعتبارها مسؤوليَّة تاريخيَّة، لا مجرَّد

قواعد تقنية. هذه الثَّورة الخُلُقيّة لم تحدث بعد؛ لأنَّ أوروبَّا ما زالت تتعامل مع العدالة باعتبارها مسألة إجرائيَّة، وليست جُرحًا مفتوحًا في تاريخها.

الفَصلُ التَّاسِعُ عَشَرَ:
أَزمَةُ العَلَاقَةِ مَعَ الطَّبِيعَةِ

يَكشف واقعُ المناخ العالمي الَّذي يُعاني من ظواهر تتهدّد العالَم اليوم، عن أزمة حضاريَّة عميقة تتحدَّد في طبيعة الرُّؤية الغربيَّة للطَّبيعة، وهي رؤية ماديَّة بحتة جعلت من الطبيعة موردًا للاستغلال والتَّجيير القسري فقط. وما يُمكننا قوله هنا عن حقيقة هذه الأزمة، إنَّها أزمة رؤية وقِيَم ومعنى؛ لأنَّ العَلاقة الَّتي تربط الإنسان بالطَّبيعة ليست علاقة اقتصاديَّة ماديَّة فقط، بل علاقة وجوديَّة وخُلُقيّة، علاقة مبادئ وغايات.

لقد بدأت أزمة العَلاقة مع الطَّبيعة، مع الفلسفة الدّيكارتيَّة الَّتي أسَّست لحدوث فصلٍ حادّ بين الإنسان والطَّبيعة؛ حيثُ رأى (رينيه ديكارت) أنَّ الإنسان هو "سيّد الطَّبيعة ومالكها"، وأنَّ العالَم مجرَّد آلة يمكن تفكيكها وإعادة تشكيلها، وقد حوَّل هذا التَّصوُّر -الَّذي جعل العقل هو مركز الوجود- الطَّبيعة إلى موضوع للاستغلال، لا شريكًا في الحياة.

وقد تعمَّقت هذه الرُّؤية مع الثَّورة الصّناعيَّة؛ حيثُ أصبحت الأرض

موردًا للمواد الخام، وتحوَّلت الأنهار إلى قنوات للنَّقل، وتحوَّلت الغابات إلى حطب للآلات. وهكذا، كما لاحظ الفيلسوف الألماني (مارتن هايدغر - Martin Heidegger)، فإنَّ الحداثة لم تجعل الإنسان فقط يستخدم الطَّبيعة، بل جعلته ينظر إليها بوصفها مخزونًا جاهزًا (Standing Reserve) يجب استغلاله حتى آخر قطرة.

وقد بلغت هذه الرُّؤية ذروتها مع صعود الرَّأسماليَّة، الَّتي جعلت من الرّبح الهدف الوحيد، ممَّا أدَّى إلى استنزاف الطَّبيعة بطريقة غير مسبوقة. وقد أشار الفيلسوف الألماني (كارل ماركس) إلى أنَّ الرَّأسماليَّة ليست فقط نظامًا اقتصاديًّا، بل هي أيضًا نظام يستغل الإنسان والطبيعة معًا؛ لأنَّها ترى في كلّ شيء قيمة تبادُليَّة يمكن بيعها وشراؤها.

ثمَّ إنَّ الأسواق -الَّتي تمَّ تقديمها على أساس أنَّها آليَّة عقلانيَّة- فشلت في حماية البيئة، لأنَّها جعلت تدمير الطَّبيعة مجانيًّا؛ حيثُ لا تدفع الشَّركات ثمن التَّلوُّث الَّذي تسببه. وهكذا، فإنَّ الأزمة المناخيَّة هي نتيجة منطقيَّة لنظام يرى في الطَّبيعة مجرَّد مورد اقتصاديّ.

ومع تصاعُد الأزمة البيئيَّة، ظهرت تيارات فلسفيَّة تُحاول إعادة التَّفكير في العلاقة بين الإنسان والطَّبيعة، كان أبرزها تيار الإيكولوجيا العميقة (Deep Ecology) الذَّي أسَّسه الفيلسوف النرويجي آرني نايس (Arne Naess).

ويرى (نايس) أنَّ المشكلة الأساسيَّة هي في الرُّؤية الَّتي تجعل

الإنسان مركز الكون، ويقترح أن ننتقلَ إلى رؤية ترى الإنسان جزءًا من شبكة الحياة، وليس سيّدًا عليها. ومن هنا، يدعو إلى التَّخلي عن الأنانيَّة البشريَّة (Anthropocentrism) لصالح رؤية بيئيَّة تجعل لكلّ كائن حقًّا في الحياة، بصرف النَّظر عن فائدته للإنسان.

لكنَّ هذا التّيار، رغم أهميَّته، ظلَّ في نظر البعض محدودًا؛ لأنَّه ركَّز على الطبيعة باعتبارها كيانًا ماديًّا، ولم يتناول الأبعاد الرُّوحيَّة للعَلاقة بين الإنسان والعالَم. وهكذا فإنَّ الإيكولوجيا العميقة، وهي ترفض مركزيَّة الإنسان، تقع أحيانًا في فخ إزالة الإنسانيَّة (Dehumanization)؛ حيثُ تصبح الطَّبيعة قيمة في ذاتها، حتَّى على حساب الإنسان نفسه.

وإذا كانت الرُّؤية الغربيَّة قد جعلت الإنسان سيّدًا على الطَّبيعة، فإنَّ الرُّؤية الرُّوحيَّة، خصوصًا في الفِكر الإسلامي، تُقدّم تصوُّرًا مختلفًا يجعل الإنسان خليفةً وأمينًا على الأرض، لا مالكًا لها، وعلى هذا الصَّعيد تأتي العَلاقة مع الطَّبيعة -بحسب ما جاءت في القرآن الكريم- في إطار الأمانة والمسؤوليَّة والوعي بالوجود:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠].

فالخلافة هنا ليست سُلطة، بل تكليف ومسؤوليَّة؛ حيثُ يصبح الإنسان مسؤولًا عن حفظ التَّوازن الَّذي أودعه الله في الكون:

﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ۝ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ﴾ [الرحمن: ٧-٨].

وهذا التَّصوُّر يجعل العَلاقة مع الطَّبيعة علاقة عهد وأمانة، لا علاقة

استغلال وسيطرة، ممَّا يجعل حماية البيئة جزءًا من الواجب الدّيني والخُلُقيّ.

الفرق بين الرُّؤية الغربيَّة والإسلاميَّة للطَّبيعة.. من الامتلاك إلى الأمانة:

في الرُّؤية الإسلاميَّة	في الرُّؤية الغربيَّة الحداثيَّة وما بعد الحداثيَّة
الطَّبيعة هي أمانة يجب الحفاظ عليها؛ لأنَّ الإنسان مسؤول عنها أمام الله وأمام الأجيال القادمة.	الطَّبيعة هي مورد اقتصاديٌّ يجب استغلاله لتحقيق الرَّفاهية الماديَّة.
الإنسان جزء من نظام متكامل، وعليه أن يحافظ على التَّوازن الَّذي وضعه الله.	الإنسان هو مركز الكون، وكلُّ شيء يجب أن يخدم احتياجاته.
الطَّبيعة لها قيمة لأنَّها خلق الله، واحترامها جزء من احترام الخالق.	في (الإيكولوجيا العميقة): الطَّبيعة لها قيمة ذاتيَّة مستقلَّة عن الإنسان.

وقد قدَّم المُفكر (طه عبد الرحمن) رؤيةً إسلاميَّة معاصرة تجعل البيئة جزءًا من الأمانة الخُلُقيّة، حيثُ رأى أنَّ الحفاظ على البيئة هو جزء من التَّزكية الرُّوحيَّة، لأنَّ الإنسان لا يُمكن أن يكون صالحًا إذا كان مفسدًا في الأرض.

من هنا، قد تكون الأزمة البيئيَّة فرصةً لإعادة التَّفكير في العَلاقة بين الإنسان والطَّبيعة على أُسس جديدة، بما يتجاوز المعنى الماديَّ فقط في ثنائية «الإنسان – الطَّبيعة» الَّتي صنعتها الحداثة وفشلت كليًّا فيها. وهنا، يمُكن للرُّؤية الدّينيَّة أن تلعب دورًا محوريًّا؛ لأنَّها تجعل الحفاظ على الطَّبيعة جُزءًا من المسؤوليَّة الخُلُقيّة، لا مجرَّد مصلحة اقتصاديَّة.

إنَّنا نعتقد أنَّ الخروجَ من هذه الأزمة لنْ يكونَ -ولا يمكن أن يكون أصلاً- عبر الحلول التّقنية وحدها، بل عبر بناء رؤية جديدة تجعل من حماية الطَّبيعة جُزءًا من العدالة، ومن العدالة جزءًا من الأخلاق، ومن الأخلاق جزءًا من الإيمان، وبأنَّ الإنسان جزء من نسيج الكون، مسؤول عنه، ومسؤول أمام صانعه.

وهكذا، فإنَّ المستقبل سيكون في المزيد من التَّواضع أمامها؛ لأنَّ الإنسان لن يكون حرًّا حقًّا إلَّا حين يُدرك أنَّ حريَّته ليست في الامتلاك، بل في الأمانة.

الفَصلُ العِشرُونَ:
أَزمَةُ المَوتِ والخُلُودِ

تتجسَّدُ أزمة الفكر الأوروبيّ المعاصرِ في موقفه من الموت، تلك الحقيقة الوجوديَّة الَّتي حاولت الحداثة طمسها تحت ركام العلم والاستهلاك والتَّقدُّم التّقني.

وإذا كانت الفلسفات القديمة ترى في الموت جزءًا من دورة الحياة، فإنَّ الإنسان الحديث أصبح ينظر إليه باعتباره عدوًّا رهيبًا يجب هزيمته، لا حقيقة تجب مواجهتها، مع أنَّ هذا الإنكار لم يُلغِ الموت، بل جعله شبحًا يُطارد الإنسان في كلّ لحظة وآن، ممَّا أدَّى إلى تفجُّر وتفاقم أزمة وجوديَّة عميقة تتجلَّى في الفراغ الرُّوحي، وهوس الشباب، والخوف المرَضِي من الفَناء.

ولطالما كان الموت محورًا للتأمُّل الفلسفي في التُّراث الأوروبيّ، لكنَّه انتقل من كونه مُعلّمًا للحياة إلى مصدر للقلق الوجودي مع تطوُّر الحداثة.

فالرُّواقيون (Stoics): رأوا أنَّ الحكمة تبدأ حين يتصالح الإنسان مع حتميَّة الموت.

لكن مع صعود الحداثة، حدث تحوُّل جذري في النَّظرة إلى الموت، فقد رأى هيغل –على سبيل المثال- أنَّ الموت هو محرّك التَّاريخ، لأنَّه اللحظة الَّتي يواجه فيها الوعي نفيه ويتجاوزه إلى مستوى أعلى من الإدراك.

أمَّا هايدغر فقد جعل الموت محورًا لفلسفته الوُجوديَّة، مُعتبرًا أنَّ الإنسان هو "الكائن -نحو- الموت (Sein-zum-Tode)"، وأنَّ الوعي بالموت هو الَّذي يمنح الحياة معناها الأعمق. لكن (هايدغر) رغم عمقه، ترك الإنسان وحيدًا أمام موته دون أيّ أفق للخَلاص.

أمَّا مع الوجوديين، مثل (جان بول سارتر - Jean-Paul Sartre) و(ألبير كامو - Albert Camus)، فقد أصبح الموت عبثًا، لأنَّهم رفضوا أيَّ معنى يتجاوز الحياة نفسها. وهكذا، تحوَّلت مواجهة الموت من لحظة للبحث عن المعنى إلى لحظة فراغ وعبث.

وهكذا فقد حاولت الحداثة -الَّتي بُنيت على سيطرة الإنسان على الطَّبيعة- أن تُسيطر على الموت نفسه، لكنَّها فعلت ذلك عبر إنكاره لا مواجهته.

فالطّبُّ الحديث: نقل الموت من البيت إلى المستشفى، مما جعل الإنسان يموت وحيدًا، بعيدًا عن أسرته؛ وباعتبار أنّ الموت حدث مُخجل يجب إخفاؤه.

والإعلام وصناعة الجمال: فرضت صورة مثاليَّة للشباب والصّحة، ممَّا

جعل الشيخوخة عارًا والموت فشلاً.

والتّكنولوجيا والذَّكاء الاصطناعي: وعدت بتمديد الحياة، حتى وصلنا إلى حُلم "ما بعد الإنسانيَّة (Transhumanism)"، الَّذي يرى أنَّ الإنسان يمُكنه التَّغلُّب على الموت عبر دمج العقل بالآلة.

لكن هذه المحاولات لم تلغِ الخوف من الموت، بل جعلته أكثر حدَّة؛ لأنَّ إنكار الموت لا يُؤدّي إلَّا إلى تضخيم رعبه.

لقد أدَّى هذا الإنكار إلى خلق حالة من العدميَّة؛ حيثُ فقد الموت دوره بصفته مُعلّمًا للحياة وأصبح مجرد نهاية بلا معنى.

فقد رأى جان بودريار (Jean Baudrillard) أنَّ المُجتمع الحديث يخفي الموت؛ لأنَّه يهدّدُ وهمَ الخُلود الَّذي تبيعه الثَّقافة الاستهلاكيَّة. لكنَّ هذا الإخفاء يجعل الموتَ حاضرًا في كلّ مكان بصورة مُشوَّهة، من أفلام العنف إلى ألعاب الفيديو. فيما سيغموند فرويد رأى أنَّ إنكار الموت يُؤدّي إلى ظهور غريزة الموت (Thanatos)، الَّتي تجعل الإنسان يُدمّر نفسه والآخرين دون وعي.

إنَّها العدميَّة، وهي تتجلَّى في مظاهر عديدة:

١. انتشار معدَّلات الاكتئاب والانتحار، خاصَّة بين الشَّباب الَّذين يشعرون بأنَّ حياتهم بلا أفق.

٢. هوس الهروب عبر المخدرات، والكحول، أو حتَّى الغرق في عوالم الواقع الافتراضي.

٣. صعود ثقافة "عيش اللحظة" الَّتي تمجّد اللذَّة الفوريَّة؛ لأنَّها ترى أنَّ المستقبل لا يحمل إلا الفَناء.

إذا كانت الحداثة ترى الموت نهاية، فإنَّ الرُّؤية الدّينيَّة، وخاصَّة الإسلاميَّة، تراه بدايةً؛ لأنَّ الموت ليس نهاية الوجود، بل انتقال إلى طور آخر من الحياة.

وأما في الوعي الدّيني لقضيَّة الموت، فقد اعتبرت الثَّقافة الإسلاميَّة الموت حياة لا عدمًا، بل هو جسر إلى الحياة الأبديَّة. جاء عن الإمام علي عليه السلام: «أنتم طُرداء الموت، إن أقمتم له أخذكم، وإن فررتم منه أدرككم، وهو ألزم لكم من ظلّكم، الموت معقود بنواصيكم» . وهذه الرُّؤية تجعل مواجهة الموت جزءًا من حكمة الحياة، لا سببًا للهلع منها.

كما وتَعتبر الرُّؤية الدّينيَّة أيضًا أنَّ الموت مُعلّم للأخلاق؛ حيثُ جاء في الحديث الشَّريف: «أكثروا ذكر هادم اللذَّات»؛ لأنَّ ذكر الموت يُحرّر الإنسان من وهم الخُلود الَّذي يُولّد الطَّمع والظُّلم.

والموت أيضًا هو ولادة جديدة، فقد وصف القرآن الكريم الموت بأنَّه "توفٍّ"، أي أخذ النَّفس كاملة، ممَّا يُشير إلى أنَّه ليس فَناءً بل هو انتقال إلى طور آخر من الحياة: ﴿**كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ۗ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ**﴾ [آل عمران: ١٨٥].

إنَّ هذا التَّصوُّر يمنح الإنسان أفقًا يتجاوز الموت، ممَّا يجعله يرى الحياة والموت باعتباره جزءًا من رحلة واحدة، لا نقيضين مُتصارعين.

الفرق بين الرُّؤية الغربيَّة والإسلاميَّة للموت.. من العدم إلى المعنى:

الرُّؤية الإسلاميَّة الرُّوحيَّة	الرُّؤية الغربيَّة الحداثيَّة
الموت هو انتقال من حياة إلى حياة	الموت هو نهاية مُطلقة للحياة
الموت جزء من دورة الحياة يجب التَّأمُّل فيه	الموت حدث بيولوجي يجب تأجيله أو إنكاره
التَّأمُّل في الموت يولد الحكمة والاستعداد	الخوف من الموت يُولّد العدميَّة والقلق
تقبل الشيخوخة كمرحلة نُضج وحكمة	هوس الشَّباب وإنكار الشيخوخة
الخُلود يُبحث عنه في العمل الصَّالح والذّكر	الخُلود يُبحث عنه في التّكنولوجيا والجينات

من هنا، وبالاستناد لما تقدَّم، نعتقد أنَّ أزمة الموت الَّتي يعاني منها الفِكر الأوروبيّ، ينبغي أن تتحوَّل لتكون فرصة مهمَّة لإعادة التَّفكير في

الإنسان نفسه، لا بوصفه جسدًا بيولوجيًّا ينتهي بالموت، وإنما بوصفه كائنًا يحمل في داخله سؤالاً أبديًا عن المعنى والغاية.

وفي هذا السّياق، يمُكن للرُّؤية الدّينيَّة، خاصَّة كما تُقدّمها الفلسفات الدّينيَّة، أن تكون أفقًا جديدًا؛ لأنَّها تجعل الموت جزءًا من قصَّة أكبر، لا نهاية لها، خاصَّة مع معرفتنا أنَّ أزمة الموت في الفِكر الأوروبيّ هي مرآة تعكس أزمة الإنسان الحديث الَّذي فقد المعنى لأنَّه فقد الأفق.

والتَّصالح مع الموت يعني حبها بطريقة مختلفة؛ لأنَّنا ندرك أنَّها مؤقتة، وأنَّ قيمتها في طبيعة عيشها، لا في دوامها. وهكذا، فإنَّ الموت، الَّذي يبدو نهاية، يُصبح في الحقيقة بداية لفهم الحياة بوصفها أمانة، وليست غنيمة، وحكاية يجب أن تُروى حتى نهايتها، لا أن تُقطع أو تُزيَّف.

الفَصلُ الحَادِي والعِشرُونَ:
أَزمَةُ الحُبِّ والعَلَاقَاتُ الإِنسَانِيَّةُ فِي العَالَمِ مَا بَعدَ الحَدَاثِي

يُمثّل الحبُّ أحدَ أعمق التَّجارب الإنسانيَّة؛ لأنَّه يربط الإنسان بالآخر عبر علاقة تتجاوز المصالح والأنانيَّة. لكنَّه -في عالم ما بعد الحداثة- تحوَّل ليُصبح تجربة استهلاكيَّة نفعيَّة مؤقَّتة، تُستهلك كما تُستهلك السّلع، وتُرمى حين تفقد بريقها.

وهكذا، فإنَّ أزمة العلاقات الإنسانيَّة اليوم هي تعبير عن أزمة خُلُقيّة أعمق؛ حيثُ انهارت الروابط الاجتماعيَّة تحت وطأة الفردانيَّة والرأسماليَّة الرَّقميَّة، ممَّا جعل الإنسان المعاصر وحيدًا وسط عالم مُزدحم.

ولطالما كان الحبُّ موضوعًا للتَّأمُّل الفلسفي في التُّراث الأوروبيّ، لكنَّه انتقل من كونه فضيلة تربط الإنسان بالآخر إلى علاقة هشَّة يغلب عليها التَّشيُؤ والاستغلال.

١. فقد رأى أفلاطون الحبَّ باعتباره طريقًا إلى الجمال المُطلق؛ حيث يبدأ الإنسان بحب الجسد لكنَّه يرتقي إلى حب

الرُّوح، ثُمَّ إلى حب الحكمة والمعرفة. لكنَّ هذا التَّصوُّر، رغم سُموّه، كان مثاليًّا إلى حدٍّ كبير؛ لأنَّه فصَل الحبَّ عن الحياة اليوميَّة، وجعل منه تجربة عقليَّة أكثر منها إنسانيَّة.

٢. **أمَّا سبينوزا (Spinoza):** فاعتبر أنَّ الحبَّ هو فرح ناتج عن إدراك الإنسان لاتصاله بالكون، ممَّا يجعل الحبَّ عنده حالة من التوافق مع النّظام الكَوني، لا مجرَّد عَلاقة بين فردين.

٣. **فيما نجد أنَّ إيمانويل كانط (Kant):** يتحدَّث عن أنَّ الحبَّ الحقيقيَّ ليس عاطفة، بل هو فعل خُلُقيّ ينبع من احترام الآخر باعتباره غاية في ذاته، لا وسيلة لتحقيق رغباتنا.

ولكن مع دخول الحداثة وما بعدها، بدأ هذا التَّصوُّر الخُلُقيّ للحبّ يتآكل تدريجيًّا، ليحلَّ محلَّه تصوُّر استهلاكيٌّ يرى في الحبّ علاقة تبادل مصالح، لا التزامًا خُلُقيًّا.

لقد جعلت الرأسماليَّة الحديثة من الحبّ نفسه سلعة تُباع وتُشترى، ممَّا أدَّى إلى تفكيك معناه القِيَميّ وتحويله إلى تجربة مؤقَّتة قائمة على المتعة الفرديَّة. وهذا ما لاحظناه -مثلاً- عند زيجمونت باومان (Zygmunt Bauman) في كتابه "الحبُّ السَّائل - Liquid Love"؛ حيثُ وصف مآل العَلاقات في عصر الحداثة السَّائلة، معتبراً إيَّاها عَلاقات مؤقَّتة وسريعة التَّفكُّك، ويتمُّ البحث عن الشَّريك كما يتمُّ البحث عن منتج في السوق، وعندما يفقد هذا الشَّريك قدرته على

الإشباع، يتمُّ استبداله بآخر.

وهكذا، فإنَّ الرَّأسماليَّة لم تجعل العلاقات أكثر انفتاحًا، بل جعلتها أكثر هشاشة؛ لأنَّها أفرغتها من الالتزام وحوَّلتها إلى عقود مؤقَّتة تنتهي بانتهاء المنفعة.

والمُلاحظ، أنَّ وسائل التَّواصل الاجتماعيَّ عمَّقتْ هذه الأزمة، عبر تحويل العَلاقات إلى سوق مفتوحة يتمُّ فيها البحث عن الشَّريك وفق معايير سطحيَّة تُحدّدها الخوارزميَّات.

ومن تلك التَّطبيقات -مثلاً- تطبيقات المُواعدة الَّتي حوَّلت العَلاقات إلى تجربة استهلاكيَّة قائمة على التَّمرير السَّريع (Swipe Culture)، ممَّا جعل الحبَّ لُعبة احتمالات تحكمها الصُّور والانطباعات الأوَّليَّة الانفعاليَّة، لا المعرفة العميقة.

لقد جعلت وسائل التَّواصل الاجتماعي العَلاقات قائمة على الأداء الظاهريّ العَلني؛ حيثُ تُصبح قيمة الحبّ مرهونة بعدد الإعجابات والتَّعليقات، ممَّا يُؤدّي إلى تحويل العَلاقة إلى استعراض يُفقدها خصوصيَّتها وعمقها.

وهكذا فإنَّ هذه المنصَّات لا تهتمُّ ببناء العَلاقات، بل بإبقائنا دائمًا في حالة بحث واستهلاك؛ لأنَّ الرّبح يأتي من استمرار التَّفاعل، لا من نجاح العَلاقة.

وهذه للأسف من نتائج أزمة الفردانيَّة الَّتي أنتجتها الحداثة، كونها

جعلت الإنسان يبحث عن الحب لإشباع ذاته (وغرائزه) وانفعالاته، لا فرصة للخروج من هذه الذَّات نحو الآخر.

فالإنسان الحديث يعاني من عزلة وجوديَّة؛ لأنَّه يعيش في عالَم فقد فيه القُدرة على التَّواصُل الحقيقي مع الآخر، بوعي ومعرفة وحب حقيقي، ولكنَّ هذا الحب لا يمكن أن يزدهر في عالَم يقوم على الأنانيَّة والمصلحة الذَّاتيَّة.

لقد وصف جان بول سارتر (Jean-Paul Sartre) الحبَّ بأنَّه صراع إرادات؛ حيثُ يسعى كلُّ طرف إلى السَّيطرة على الآخر، ممَّا يجعل العَلاقات ساحة للصّراع بدلاً من المشاركة.

وإذا كانت الرُّؤية الغربيَّة الحديثة قد جعلت الحبَّ علاقة استهلاك، فإنَّ الرُّؤية الدّينيَّة، خاصَّة كما تتجلَّى في التَّصوُّر الإسلامي، تقدمه بوصفه أمانة ومسؤوليَّة؛ حيثُ يُصبح الحبَّ فعلاً يتجاوز الذَّات نحو الآخر، وهو صلةٌ روحيَّة لا ماديَّة، يقولُ الإمامُ الصّادق عليه السلام: «إنَّ الأرواح جنود مُجنَّدة، فما تعارف منها في الميثاق ائتلف ههنا، وما تناكر منها في الميثاق اختلف ههنا». وهذا التَّصوُّر يجعل الحبَّ علاقة تتأسَّس على التَّعارف الرُّوحي، لا على المصالح العارضة.

وأيضًا الحبُّ -في المُعطَى الدّيني- مسؤوليَّة، فقد جاء في الحديث النبوي: «لا يؤمن أحدكم حتَّى يُحبُّ لأخيه ما يحبُّ لنفسه». نعم،

الحب فعل خُلُقيّ يتجاوز الذَّات نحو الآخر، ممَّا يجعله أساسًا للعدالة الاجتماعيَّة، لا مجرَّد عَلاقة فرديَّة.

وأمَّا الحبُّ بوصفه رحمة، فقد جاء في القرآن الكريم، وصف العَلاقة بين الرَّجل والمرأة بأنَّها علاقة قائمة على السَّكن والمودَّة والرَّحمة: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً**﴾ [الروم: ٢١]. وهذا التَّصوُّر يجعل الحب عَلاقة تكامُل؛ حيثُ يُصبح كلُّ طرف مصدر سكن وطمأنينة للآخر.

لقد ذهب الإسلامُ إلى أبعد مدى في توصيف الحبّ حيث جعله مرادفًا للدّين، ففي المأثور عن الإمام الصادق عليه السلام جاء: "هل الدّين إلَّا الحب؟ ...»؛ وعن الإمام الباقر عليه السلام: "الدّين هو الحب، والحب هو الدّين".

وبناءً على ما تقدَّم، نعتقد أنَّ هناك أزمةً حقيقيَّة قائمة في عمق الفِكر الأوروبيّ المعاصر فيما يخصُّ فَهمه ووعيه للحب، وأمامه فرصة لإعادة التَّفكير في معنى الحبّ ومُجمل العَلاقة الإنسانيَّة، لا باعتبارها عقدًا اقتصاديًّا، بل باعتبارها عهدًا خُلُقيًّا. وهنا، يمكن للرُّؤية الدّينيَّة، أن تكون أفقًا جديدًا؛ لأنَّها تجعل من الحبِّ أساسًا للأخلاق، لا مجرَّد عَلاقة عاطفيَّة.

إنَّ أزمة الحبِّ في العالَم ما بعد الحداثي هي مرآة تعكس أزمة أعمق في رؤية الإنسان للآخر.

إنَّ الحبَّ الحقيقيَّ لا ينتهي لأنَّه عطاء، ومشاركة، وعهد.

الفَصلُ الثَّانِي والعِشرُونَ:
أَزمَةُ الجَمَالِ فِي الفِكرِ الأُورُوبّي المُعاصِرِ

يُمثّلُ الجمالُ بُعدًا جوهريًّا في الوجود الإنساني؛ لأنَّه يربطُ الإنسانَ بالعالَم من خلال إحساسٍ يتجاوزُ المنفعة المباشرة إلى التَّأمُّل والمعنى، لكن في الفِكر الأوروبيّ المعاصر، دخلَ الجَمال في أزمة عميقة؛ حيثُ فقد دوره باعتباره جسرًا نحو الحقيقة، ليُصبح سلعة تُباع وتُشترى في سوق الرَّأسماليَّة الثَّقافيَّة. وتحوَّلت المتاحف إلى معابد للسّياحة، والمعارض الفنيَّة إلى بورصات للأثرياء، وأصبحَ الفنُّ نفسه لُعبة من ألعاب السُّوق. وهكذا، فإنَّ أزمة الجَمال اليوم هي بامتياز أزمة حضاريَّة تعكس انهيار المعنى تحت وطأة الاستهلاك والعبث.

وفي مراجعة للتَّاريخ الأوروبيّ، يمكننا ملاحظة أنَّ الجَمال كان موضوعًا رئيسًا في الفِكر الأوروبيّ، لكنَّه مرَّ بتحوُّلات حادَّة، من حيثُ كونه انعكاسًا للحقيقة إلى حيثُ أصبح انعكاسًا للذَّات.

فقد رأى (أفلاطون) الجَمالَ جسرًا إلى العالَم المِثالي؛ حيثُ ترتبط الأشياء الجميلة بمِثال أعلى هو الجَمال المُطلق. وكان الجمال عنده

مرتبطًا بالحقيقة والخير، ممَّا جعله جزءًا من بناء الكون الخُلُقيّ.

أمَّا (إيمانويل كانط) فقد جعل الجمال في كتابه "نقد ملكة الحُكم" تجربة ذاتيَّة لكنَّها عالميَّة، مؤكّدًا على أنَّ الجَمال هو ما يبعث فينا إحساسًا بالرّضا دون مصلحة؛ لأنَّه لا يرتبط بحاجة أو غاية. لكنَّه فصل الجمال عن الأخلاق، ممَّا جعل الفنَّ مساحة مستقلَّة عن القِيَم.

فيما اعتبر (هيغل)، الجمال مظهرًا لتجلّي الرُّوح في المادَّة، وأنَّ الفنَّ هو المرحلة الَّتي يُحاول فيها المُطلق التَّعبير عن ذاته عبر الرُّموز والصُّور، لكنَّه اعتبر أنَّ الفنَّ قد فقد وظيفته الرُّوحيَّة في العصر الحديث؛ لأنَّ الفلسفة أصبحت قادرةً على التَّعبير عن الحقيقة بشكلٍ أكمل.

ومع دخول الحداثة وما بعدها، بدأت فكرة الجَمال نفسها تتآكل؛ حيثُ تحوَّل الفنُّ من البحث عن المعنى إلى البحث عن الصَّدمة، حيث أعلن آرثر دانتو (Arthur Danto)، أنَّ الفنَّ فقد معناه التَّقليديَّ؛ لأنَّه لم يعد يُميّز بين الجَميل والقبيح، أو بين العمل الفنّي والشيء العادي. وهكذا، أصبح الفنُّ تجربة بلا جوهر؛ حيثُ يُمكن لكلّ شيء أن يكون فنًّا.

لقد دفعت الرَّأسماليَّة المتأخّرة هذه الأزمة إلى أقصى حدودها؛ حيثُ حوَّلت الفنَّ إلى استثمار ماليّ، وأصبحت المعارض الفنّيَّة مثل

أسواق الأسهم؛ حيثُ يتمُّ شراء الأعمال الفنيَّة لا لجمالها، بل لقيمتها الاستثماريَّة، وحتَّى المتاحف باتت متاجر سياحيَّة، يتمُّ فيها التقاط الصُّور أكثر من كونها أماكن للتَّأمُّل، وتحوَّل الفنُّ إلى مُنتَج استهلاكيّ يُتداول في السُّوق العالميَّة.

وأمَّا بالنّسبة لفن البوب (pop art)، كما مثَّله آندي وارهول (Andy Warhol)، فقد جُعل الفنُّ احتفالاً بثقافة الاستهلاك نفسها؛ حيثُ رسم علب الحساء والمشاهير، مُعلنًا أنَّ الفنَّ لا يختلف عن الإعلانات التّجاريَّة.

كما أصبحت مزادات الفن، مثل مزاد «كريستيز» و«سوذبيز»، مراكز مُضاربة؛ حيثُ تُباع اللوحات بمئات ملايين الدولارات، ممَّا جعل القِيمةَ الفنيَّة مرهونة بالسعر، لا بالجمال.

وقد وصف النَّاقد الألماني بوريس غرويس (Boris Groys) هذه الظَّاهرة بقوله: "لقد أصبح الفنُّ عملة ثقافيَّة تُتداول في السُّوق، وفقد قدرته على إنتاج المعنى".

لقد بلغ انهيار الجمال ذُروته مع فن ما بعد الحداثة، الَّذي رفض كلَّ المعايير الجماليَّة واحتفى بالعبث والتَّفكيك.

وهكذا لم يَعُد الفنُّ المفاهيمي (Conceptual Art)، شيئًا يُمكن رؤيته أو الشُّعور به، بل أصبح فكرةً مجرَّدة تُعرض في شكل نصوص أو أشياء عاديَّة.

أمَّا الفنُّ الأدائي (Performance Art)، مِثل أعمال مارينا أبراموفيتش (Marina Abramović)، فقد جعلت جسدها نفسَه ميدانًا للفن، ممَّا دفع بالفنّ إلى حدود الجسد والألم.

والفنُّ الصَّادم (Shock Art)، كما في أعمال دميان هيرست (Damien Hirst)، فقد عرض رُؤوس حيوانات مقطوعة في صناديق زجاجيَّة، لإحداث الصَّدمة في النُّفوس، معتبراً أنَّ الفنَّ هو الصَّدمة لا الجَمال.

لكنَّ هذه المحاولات، رغم جرأتها، لم تستطع الخروج من أسر السُّوق، بل أصبحت جزءًا منه؛ لأنَّ الصَّدمة نفسها أصبحت سلعة تُباع للباحثين عن الجديد.

وإذا كانت الحداثة قد جعلت الجمال تجربة ذاتيَّة أو لُعبة مفاهيميَّة، فإنَّ الرُّؤية الدّينيَّة، خاصَّة كما تتجلَّى في التَّصوُّر الإسلامي، تُقدّم مفهومًا مختلفًا للجَمال، يجمع بين الحسّي والمعنوي، بين الصورة والمعَنى.

فالجمال في التَّصوُّر الإسلامي هو صلة بين الخلق والخالق، يقول النَّبي محمد ﷺ: «إنَّ الله جميل يُحب الجَمال»، ممَّا يجعل الجمال جزءًا من بنية الوجود نفسه، لا مجرد تجربة فرديَّة.

والجمال أخلاق، وهو مُرتبط بالإحسان؛ حيثُ يُصبح الفعلُ الجميل هو الفعل الخُلُقيّ، ممَّا يربط بين الفنّ والسُّلوك.

وأمَّا الفنُّ فهو ذكرى ومعنى، كما في العمارة الإسلاميَّة، مثل المساجد؛ حيثُ يُصبح الجَمال وسيلة للخشوع؛ لأنَّ الزَّخارف والنُّقوش ليست مجرَّد زينة، بل رموز تفتح أفق التَّأمُّل الرُّوحي.

الفرق بين الرُّؤية الغربيَّة والإسلاميَّة للجَمال.. مِن الذَّات إلى المَعنى:

الرُّؤية الرُّوحيَّة والإسلاميَّة	الرُّؤية الغربيَّة الحداثيَّة
الجمال انعكاس للحقّ والخير	الجمال تجربةٌ ذاتيَّة قائمة على الذَّوق
الفنُّ مرتبط بالإحسان والأخلاق	الفنُّ مساحة مستقلَّة عن الأخلاق
التَّركيز على المعنى والرَّمز	التَّركيز على الشَّكل والتّقنية
الجَمال وسيلة للتَّأمُّل الرُّوحي	الجمال هدف في ذاته
الفنُّ يُمارَس باعتباره عبادة وإحسانًا	الفنُّ يُستهلَك بوصفه سلعة

نعم، إنَّ أزمة الجمال في الفكر الأوروبيّ المُعاصر، هي أزمة في رؤية الإنسان للحياة نفسها، ولا بدَّ -للخروج منها (من هذه الأزمة)- من

العودة إلى الجمال باعتباره أفقًا للحقيقة، وصدى للمعنى، وصلةً تربط الإنسان بالعالم، وبنفسه، بعيدًا عن منطق الصَّدمات أو المزيد من التَّسليع، ثقافةً وسلوكًا.

الفَصلُ الثَّالِثُ والعِشرُونَ:
أَزمَةُ العَلاقَةِ مَعَ الآخَر

لَطالما كانت العَلاقة بينَ أوروبَّا والشَّرق ساحةَ صراعٍ؛ حيثُ صُنعت هويَّة الغرب عبر تشويه صورة الآخر.

وقد وقفَ الشَّرق في مرآة الغرب دائمًا بوصفه النقيض الَّذي يمنح الغرب مُبرر تفوُّقه، وكأنَّ أوروبَّا تحتاج إلى وجود "آخر" مُختلف لتثبت لنفسها ووجودها في مواجهتها لسؤال: من هي؟! لكن هذه العَلاقة -الَّتي بدأت بالاستشراق ثُمَّ بالاستعمار كشفت عن أزمة عميقة في الهويَّة الأوروبيَّة نفسها، الَّتي لم تستطعْ أنْ توجدَ إلَّا من خلال رفض الآخر. وهكذا، فإنَّ أزمة العَلاقة بين أوروبَّا والشَّرق هي أزمة حضاريَّة تعكس مأزقًا عميقا: هل يستطيع الغرب أن يرى الشَّرقَ بوصفه ذاتًا، لا مرآة؟

وفي الإجابة يُمكننا القول، إنَّ تشويهَ صورة الشَّرق بالمدافع، بدأت بالكلمات والأفكار، فالاستشراق لم يكن مجرَّد علم يَدْرُسُ الشَّرق، بل كانَ خطابًا يصنعُ الشَّرقَ في المُخيّلة الغربيَّة بوصفه عالما غريبًا، وجامدًا، عاجزًا عن التَّطوُّر. كانَ (أي الاستشراق) محاولةً لامتلاك

الشَّرق عبر المعرفة؛ لأنَّ من يصف الآخر يتحكم فيه، ومن يُسمّيه يضع له حدوده.

لقد كشفَ (إدوارد سعيد) في كتابه «الاستشراق» أنَّ الشرقَ، كما صوَّره الغرب، لم يكن حقيقة، بل كان بناءً ثقافيًّا يخدُم مشروعًا سياسيًّا، فالرَّحالة والمستشرقون، من (رينان - Renan) إلى (بوركهارت - Burckhardt)، كانوا صُنَّاعًا للخيال الأوروبيّ عن الشَّرق. كان الشَّرق في نصوصهم دائمًا عالمًا من الحريم والقبائل والبخور، عالَمًا مسجونًا في الماضي، يحتاج إلى الغرب ليُخرجه إلى الحاضر. وهكذا، فإنَّ كلَّ وصف للشَّرق كان في جوهره وصفًا للغرب؛ حيث يُعرّف الغرب نفسه من خلال نفي كلّ ما يُمثّله الشَّرق.

لكنَّ هذا الشَّرق المصنوع كان أداةً للسَّيطرة. فمن خلال القول إنَّ الشَّرق جامد ولا عقلاني، أصبح استعمار الشَّرق واجبًا خُلُقيًّا؛ حيثُ يظهر الغرب باعتباره مُخلّصًا يحمل التَّنوير إلى عالَم مُظلم. وكما لاحظ (ميشيل فوكوMichel Foucault)، فإنَّ المَعرفة ليست بريئة أبدًا، بل هي دائمًا أداةٌ للسُّلطة. والاستشراق كان أحد أقوى أدوات هذه السُّلطة؛ لأنَّه جعل الهيمنة تبدو بوصفها واجبًا ثقافيًّا، لا جريمة.

وإذا كان الاستشراق قد صنع صورة الشَّرق، فإنَّ الاستعمار حوَّل هذه الصُّورة إلى واقع. لقد أصبح الشَّرق ساحةً لتطبيق كلّ الأحكام المُسبقة الَّتي صنعها الخطاب الاستشراقي. لكنَ الاستعمار لم يكن

مجرد احتلال للأرض، بل كان احتلالاً للذَّات.

لقد وصف (فرانز فانون Frantz Fanon)، في كتابه "معذَّبو الأرض"، كيف أنَّ الاستعمار يُدمّر الإنسان من الداخل؛ لأنَّه يزرع فيه شعورًا بالدُّونيَّة، وجعله يرى نفسه بعين المستعمِر. فالشَّرقيُّ -الَّذي صُوّر في الخطاب الاستشراقي عاجزًا وغير عقلاني- أصبح في ظلّ الاستعمار يعيش هذا الحكم حقيقة. وهكذا، فإنَّ الاستعمار كان حربًا على هويَّة الشُّعوب المُستَعْمَرة. لكن أخطر ما فعله الاستعمار كان سرقة التَّاريخ؛ حيث امتلأت المتاحف الأوروبية بآثار الشَّرق، دلالة على أنَّ تاريخ الشَّرق أصبح ملكًا للغرب. لقد أصبح الماضي نفسه يُعرض في قاعات أوروبيَّة؛ حيثُ تُروى قصَّة الحضارات الشَّرقيَّة من خلال صوت أوروبيّ. وهكذا، فإنَّ الاستعمار سرق الذَّاكرة، وجعل الشَّرقيَّ غريبًا حتَّى عن تاريخه.

ولم تنتهِ صناعة الآخر بانتهاء الاستعمار العسكري، بل وجدت شكلاً جديدًا في صورة العدوّ الإسلامي. لقد تحوَّلت الإسلاموفوبيا إلى وجه جديد للاستشراق؛ حيثُ أصبح الشَّرق خطرًا يجب صدَّه عند الحدود.

لقد لاحظ (طارق رمضان) أنَّ الإسلاموفوبيا هي استمرار لنفس العَلاقة الاستعماريَّة، حيثُ يتمُّ تقديم الإسلام بوصفه تهديدًا للهويَّة الأوروبيَّة. فمن خلال تصوير الإسلام على أنَّه دين العُنف والقمع، يُعاد إنتاج صورة الشَّرقي بوصفه بدائيًّا وعدوانيًّا، ممَّا يُبرّر كلَّ أشكال القمع بحقّه، سواء أكانت في الدَّاخل عبر قوانين التَّمييز، أم في الخارج عبر

الحروب.

لكن الإسلاموفوبيا ليست فقط خطاب كراهية، بل هي خطاب خوف. إنَّها تكشف عن أزمة عميقة في الهويَّة الأوروبيَّة، الَّتي أصبحت تحتاج إلى عدوّ خارجيّ لتوَحِّد نفسها. فبعد الحرب الباردة، ومع انهيار الاتّحاد السوفيتي، لم يعد للغرب عدوٌّ يُعرَّف من خلاله ذاته، فنُقلت صورة العدو إلى الإسلام. وهكذا، أصبحت الحرب على الإرهاب حربًا بلا نهاية؛ لأنَّ الغرب يُحارب شبحًا يحتاجه ليحافظ على هويَّته.

إنَّ حاجة الغرب إلى "آخر" يعكس أزمته الأعمق، والَّتي هي أزمة الهويَّة، كانت وما زالت حاجة مستمرة، وربمَّا أمكن القول إنَّها حاجة وجوديَّة له. حيثُ بُنيَت الهويَّة الأوروبيَّة الحديثة على ثُنائيَّة "نحن" و"هم"، ممَّا جعل الآخر ضرورة وجوديَّة؛ لأنَّ أوروبا لا تعرف من هي، إلَّا من خلال ما ليست عليه.

وقد لاحظ بول ريكور (Paul Ricœur) أنَّ أوروبا تعاني من "مرض الهويَّة"؛ حيثُ لا تستطيع أن ترى نفسها إلَّا من خلال علاقتها بالآخر. ولهذا، فإنَّ كلَّ محاولة لفهم الشَّرق كانت في الحقيقة محاولة لتعريف الذَّات الأوروبيَّة. فالغرب، الَّذي يُقدم نفسه دائمًا عقلانيًّا ومتطوّرًا، يحتاج إلى شرق عاطفي ومتخلّف ليؤكّد هذا التَّعريف.

لكنَّ المُشكلة أنَّ هذه الهويَّة أصبحت سجنًا؛ لأنَّ من يعيش في تعريف نفسه عبر الآخر يفقد القدرة على أن يرى الآخر إنسانًا. وهكذا،

فإنَّ أزمة الهويَّة الأوروبيَّة هي أزمة في رؤية الذَّات؛ لأنَّ الغرب أصبح رهينة للصُّورة الَّتي صنعها عن الآخر.

وإذا كانت أزمة العَلاقة بين أوروبَّا والشَّرق قد نشأت من منطق الهيمنة، فإنَّ الخروج منها يُمكن أن يكون عبر تغيير جذريّ لهذا المنطق. لكنَّ هذا التَّغيير لن يحدث إلَّا إذا توقف الغرب عن رؤية الشَّرق مرآةً له، وبدأ في رؤيته ذاتًا، لها صوتها وهويَّتها.

لقد حاول بعض المُفكّرين الأوروبّيّين، مثل (ميشيل فوكو)، تجاوز هذا المنطق، حين رأى في الثَّورة الإيرانيَّة عام ١٩٧٩ تعبيراً عن روحانيَّة تتجاوز العقلانيَّة الغربيَّة. لكنَّه قوبل بانتقادات شديدة؛ لأنَّه كسر القاعدة: القاعدة الَّتي تجعل الشَّرق دائمًا موضوعًا للدَّرس، لا مصدرًا للمعرفة.

أمَّا في الرُّؤية الإسلاميَّة، فإنَّ العَلاقة مع الآخر لا تقوم على التَّنافس والصّراع، بل على التَّعارف والحوار، والدَّفع بالَّتي هي أحسن. يقول -تعالى- في القرآن الكريم: ﴿**وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**﴾ [الحجرات: ١٣]، وبهذا المعنى، يُصبح الآخر شريكًا في رحلة البحث عن المعنى والغاية والهدفيَّة. فالاختلاف يعني التَّكامُل؛ لأنَّ الحقيقة هي أُفق مشترك يتقاسم الجميع طريق الوصول إليه.

من هنا، وجب التَّأكيد على أنَّ أزمة العَلاقة بين أوروبَّا والشَّرق، هي نتيجة لرؤية قامت على الهيمنة بدلاً من الحوار. لكنَّها أيضًا فرصة؛ لأنَّ

الفَصلُ الرَّابِعُ والعِشرُونَ:
أَزمَةُ المَعنَى والفَلسَفَةِ

العَلاقة الَّتي بدأت بالقهر يمُكن أن تتحوَّل إلى علاقة تعلُّم وتعارف.

في قلبِ الأزمات (وتداعياتها) الَّتي يُعاني منها الفِكرُ الأوروبيُّ المعاصر، تكمُن أزمة أهمُّ وأعمق من السّياسة أو الاقتصاد أو حتَّى الأخلاق، وهي أزمة المعنى والغاية، أزمة فشل الفِكر الأوروبيّ في وعي أنَّ الحياة والوجود أبعد وأعلى من مجرَّد مادَّة وسوق واستهلاك.

فالإنسان يمُكنه أن يتحملَ الألم، لكنَّه لا يستطيع أن يتحملَ الفراغ وانعدام الجدوى، كما يمُكنه أن يواجه المِحن والتَّحديات، لكنَّه ينهار أمام العبث وانعدام المعنى. وإذا كان الفِكر الأوروبيُّ الحديث قد قدَّم للإنسان أدوات السَّيطرة على العالم، فإنَّه في المُقابل تركه بلا بوصلة لمعرفة لماذا يعيش، ولماذا يموت؟ وهكذا، أصبحت أزمة المعنى أزمةً وجوديَّة تطال الإنسان في جوهره، وتضع الحضارة الأوروبيَّة أمام سؤالها الأكثر جذرية: إذا كانت كلّ القِيم قد سقطت، فما الَّذي يبقى؟ وإذا كانت كلُّ الحقائق قد تحلَّلت، فهل يبقى سوى

العدم؟

بدأت أزمة المعنى في الفِكر الأوروبيّ الحديث يوم أعلن (نيتشه)، بصوته الجارف، أنَّ الإله قد مات. لكنَّ موت الإله لم يكن مجرَّد إعلان عن انهيار الدّين، بل كان إعلانًا عن انهيار كلّ منظومة تمنح للحياة معنىً يتجاوز الفرد والمصلحة. فقد كان الإله -بمعناه الفلسفي- هو رمز المعنى الكلّي الَّذي يمنح الحياة غاية، ويُوحّد بين الحقيقة والقِيمة. وحين اختفى هذا الإطار المُطلق، تُرك الإنسان وحيدًا في كونٍ بلا مركز، وبلا غاية، وهذا ما قاله فريدريك نيتشه في كتابه العلم المرح: "لقد قتلناه، أنا وأنتم. نحن جميعًا قاتلوه. لكن كيف استطعنا أن نفعل ذلك؟ كيف استطعنا أن نُفرغ البحر من مائه، وأن نمسح الأفق بحدّ السّكين؟"

لقد رأى (نيتشه) بوضوح أنَّ موت الإله يعني انهيار كلّ القِيم الَّتي كانت تمنح للحياة معناها، وأنَّ الإنسان سيواجه فراغًا رهيبًا لن يستطيع الهروب منه إلَّا عبر خلق قِيَمه الخاصَّة. لكنَّه، في الوقت نفسه، كان يُدرك أنَّ هذا الفراغ قد يفتح الباب أمام العدميَّة؛ حيثُ يفقد كلُّ شيء معناه، وحيثُ تُصبح الحياة نفسها لُعبة بلا قواعد.

هذه العبثيَّة، والعدميَّة «النّيتشويَّة»، أصبحت مناخًا ثقافيًّا يلف الفكر الأوروبيَّ بكليَّته، خاصَّة بعد الحروب الكُبرى الَّتي دمَّرت كلَّ وَهْمٍ بالتَّقدُّم أو العقلانيَّة. وإذا كانت الحداثة قد وعدت الإنسان بالتَّحرُّر

عبر العلم والعقل، فإنَّ القرن العشرين كشف أنَّ هذا العقل نفسه يمكن أن يُنتج أسلحة الدَّمار، وأنَّ هذه الحريَّة نفسها يُمكن أن تُؤدّي إلى فراغ قِيَميّ مريع.

على هذا الطريق رأى (مارتن هايدغر) أنَّ أزمة المعنى نابعة من نسيان الإنسان لسؤاله الأعمق: سؤال الوجود. لقد أصبح الإنسان، في نظر (هايدغر)، منشغلاً بالأدوات والتّقنيات، لكنَّه نسي السُّؤال الأساس: لماذا يوجد شيء بدلاً من لا شيء؟ وهكذا، فإنَّ أزمة المعنى ليست فقط أزمة في الإجابة، بل هي أزمة في السُّؤال نفسه.

وفي قلب فلسفته الوجوديَّة يقف الشعور بالعبث عند (جان بول سارتر). فإذا كان الإنسان، كما يقول (سارتر)، محكومًا بالحريَّة، فإنَّه أيضًا محكوم بالقلق؛ لأنَّه يواجه كونًا بلا معنى، وعالَمًا لا يجيبه عن أسئلته. يقول (سارتر) في مسرحيَّته «الجحيم هو الآخرون»: «الحياة عبث، والعبث هو أن تبحث عن معنى في عالم لا يملك أي معنى».

فيما ذهب (ألبير كامو) إلى أبعد من ذلك حين رأى أنَّ السؤال الفلسفيَّ الأساس ليس ما هو المعنى، بل هو: لماذا لا ننتحر؟ فإذا كانت الحياة عبثية بلا معنى، فلماذا نستمر فيها؟ لكن (كامو)، رغم إقراره بالعبث، رفض الاستسلام للعدم، واعتبر أنَّ التَّمرُّد على العبث هو المعنى الوحيد المتبقي. يقول (كامو) في كتابه «أسطورة سيزيف»:

«يجب أن نتخيَّل سيزيف سعيدًا».

وهكذا، أصبحت العدميَّة أزمة إنسانيَّة غربيَّة كاملة، حيثُ يعيش الإنسان الغربيُّ في عالم فقد فيه كلَّ الثوابت، ولم يبقَ له سوى الفراغ.

رغم سطوة العدميَّة على الفكر الأوروبيّ المعاصر، ظهرت محاولات عميقة لتجاوزها، وللبحث عن بديل يمنح للحياة معنى، دون العودة إلى الأُطر المُطلقة الَّتي هُدمت.

لكن السُّؤال الأعمق هو: هل تستطيع الفلسفة وحدها أن تملأ هذا الفراغ؟ أم أنَّ أزمة المعنى تكشف عن حدود الفلسفة ذاتها؟ لقد حاولت الفلسفات الوجوديَّة وما بعدها أن تجد المعنى في الإنسان نفسه، لا في أي مُطلق يتجاوزه. لكنَّ هذا المعنى، الَّذي ينبع من الإنسان، يظل هشًّا؛ لأنَّه يعتمد على إرادة فرديَّة تواجه كونًا بلا هدف.

وهُنا يتجلَّى مأزق الفِكر الأوروبيّ، فهو يريد أن يجد المعنى، لكنَّه يرفض أن يعترف بأيّ معنى يتجاوز الإنسان نفسه. يريد أن يهرب من العدم، لكنَّه لا يريد أن يعترف بأنَّ هناك شيئًا وراء العدم. وهكذا، يظلُّ يدور في دائرة مُغلقة؛ حيثُ تُصبح الفلسفة صرخة في الفراغ، بحثًا عن نور ترفض الاعتراف بوجوده.

ربما يكون الطريق إلى تجاوز هذه الأزمة هو أن تعترف الفلسفة بحدودها، وأن تُدرك أنَّ المعنى لا يُمكن أن يكون مجرَّد بناء نظريّ، بل هو علاقة يعيشها الإنسان مع نفسه، ومع الآخر، ومع الوُجود كلّه. وهذا

الاعتراف لا يعني التَّخليَّ عن العقل، بل يعني أنَّ العقل نفسه يحتاج إلى أفق يتجاوز ذاته، وأنَّ الإنسان، لكي يجد المعنى، يحتاج إلى أن يُصغي إلى النّداء الَّذي يأتيه من داخل الوجود نفسه.

إنَّ أزمة المعنى في الفِكر الأوروبيّ المُعاصر، هي أزمة حضاريَّة. لكنَّها أيضًا دعوة؛ لأنَّ الفراغ الَّذي تعيشه هذه الحضارة، قد يكون هو الباب الَّذي تنفتح منه على أفق جديد، أفق يرى في الإنسان كائنًا يبحث لا عن القوة فقط، بل عن الحكمة، ولا عن اللذّة فقط، بل عن الغاية. أفق يدرك أنَّ المعنى يكمن في المشاركة، وليس في السَّيطرة، بل في العطاء، وليس في الإجابة الجاهزة، بل في الشَّجاعة على مُواصلة السُّؤال.

الفَصلُ الخَامِسُ والعِشرُونَ:
أَزمَةُ الأُسرَةِ والعَلَاقاتُ الاجتِمَاعِيَّة
فِي الفِكرِ الأُورُوبّي المُعَاصِرِ

تمُثّلُ الأُسرةُ تاريخيًّا حجرَ الأساس في بناء المجتمعات؛ لأنَّها النَّسيج الأوَّل الَّذي ينشأ فيه الإنسان، ويتعلَّم قِيَم الحبِّ والمسؤوليَّة والتَّآزر والتَّضامن. لكن في الفِكر الأوروبيّ المُعاصر، أصبحت الأسرةُ ساحةً لأزمة عميقة تعكس انهيارًا في المنظومة الخُلُقيّة والاجتماعيَّة الَّتي قامت عليها الحداثة، ممَّا أدَّى إلى شيوع حالات التَّفكُّك الأسري على نحو عام وواسع.

وهذا التَّفكُّك في الأسرة بات علامةً على أزمة أعمق، تتعلَّق بفهم الإنسان للعلاقة، وللالتزام، وللمعنى الَّذي تحمله الرَّوابط الإنسانيَّة. وما أصاب الأسرة كان نتيجة لمسار فلسفيّ واقتصاديّ وثقافيّ طويل، بدأ بفردانيَّة التَّنوير، وتفاقَم مع رأسماليَّة السُّوق، ثمَّ بلغ ذروته في العلاقات السَّائلة لعصر ما بعد الحداثة؛ حيثُ وضعت الحداثة الفرد في مركز العالَم، وأصبحت العَلاقات تُقاس بمنفعتها للفرد لا بقيمتها

في ذاتها.

وهذا أبرز ما جاءت به الحداثة على صعيد تأصيل الفردانيَّة؛ حيثُ وعدت بتحرير الفرد من كلّ الرَّوابط الَّتي تُقيّده، سواء كانت العائلة أو الدّين أو التَّقاليد. وقد رأى فلاسفة مثل جون لوك (John Locke) وجان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau) أنَّ الإنسان يولد حرًّا، وأنَّ العَلاقات الاجتماعيَّة يجب أن تكون عقودًا اختياريَّة، وليست التزامات مفروضة.

ولكن هذه الفردانيَّة، الَّتي بدأت باعتبارها تحريرًا، انتهت إلى عُزلة؛ لأنَّ الإنسان أصبح يقيس كلَّ علاقة بمقدار ما تمنحه من منفعة، لا بمقدار ما تمنحه من معنى.

ومع استمرار صعود الرأسماليَّة، لم تعد الأُسرة ملاذًا للعَلاقات القائمة على الحبّ والمسؤوليَّة، بل أصبحت وحدةً اقتصادية تُقاس كفاءتها بقدرتها على إنتاج القُوى العاملة أو استهلاك السّلع. وقد لاحظ (كارل ماركس) أنَّ الرأسماليَّة حوَّلت كلَّ شيء إلى سلعة، حتَّى العَلاقات العائليَّة، الَّتي أصبحت خاضعة لقوانين السُّوق ومنطق التَّسليع الاستهلاكي.

لقد تمَّ إضعاف الأُسرة عبر الفردانيَّة، وأكملت ما بعد الحداثة أمر التَّفكيك والهدم، عبر تحويل العَلاقات نفسها إلى سلعة؛ بحيثُ إنَّ العَلاقة أصبحت استهلاكًا، ولم تعد تقوم على الاستمراريَّة، بل على

اللحظة العابرة.

إنَّ العَلاقات الاجتماعيَّة في عصرنا -حتى ضمن الأسرة نفسها- فقدت جوهرها؛ لأنَّها أصبحت علاقات قائمة على النَّرجسيَّة؛ حيثُ يحبُّ الإنسان نفسه من خلال الآخر. في مجتمع الشَّبكات الاجتماعيَّة، أصبح الحبُّ استعراضًا، والعَلاقات مجرَّد صور تُنشر لتُحصد الإعجابات.

وقد زادت الثَّورة الرَّقميَّة من تفكُّك الأُسرة؛ لأنَّها أعادت تشكيل معنى التَّواصل نفسه. أصبح التَّواصل سريعًا، لكن بلا دفء، وكثيفًا، لكنَّه بلا عمق.

وحتى ضمن أو داخل الأسرة، لم يعد هناك حوار حقيقي؛ لأنَّ كلَّ فرد أصبح غارقًا في عالمه الرَّقمي. لم تعد طاولة العشاء مساحةً للتَّفاعل، بل أصبحت كل شاشة هاتف هي العالم الحقيقي لكلّ فرد، يجول فيه عبر كل الأنحاء والأرجاء، ويبني كلَّ العَلاقات الافتراضيَّة؛ حيثُ حوَّلت تطبيقات المُواعدة والدَّردشة العَلاقات إلى مُجرَّد لُعبة سريعة؛ حيثُ يتمُّ "تقويم" النَّاس كما تُقوّم السّلع، وأصبح الشَّريك يُستبدل بضغطة زر، ممَّا جعل مفهوم الالتزام ذاته يبدو كأنَّه شيء عفا عليه الزَّمن.

وهذا ما أدَّى إلى عُزلة حياتيَّة (رقميَّة)، على الرَّغم من أنَّ وسائل التَّواصل الاجتماعي وعدت بأنَّها ستُقصّر المسافات، وتُقرّب بين الناس، لكنّها جعلتهم أكثر بُعدًا وعُزلةً. لقد أصبح الإنسان محاطًا

بالاتصالات، لكنَّه وحيد بلا عَلاقة حقيقيَّة.

لقد أدَّى تفكُّك الأُسرة إلى أزمة ديموغرافيَّة تُهدّد مستقبل المُجتمعات الأوروبيَّة، فأصبح الزَّواج أقل، والإنجاب أقل، والعزلة أكبر.

وكان من نتائج تلك العزلة، انخفاض معدَّلات الزَّواج والإنجاب؛ حيثُ تشير الإحصاءات إلى تراجع غير مسبوق في معدَّلات الزواج والإنجاب في معظم الدُّول الأوروبيَّة. وأصبح الشَّباب يرون في الأسرة عبئًا يعوقهم عن تحقيق ذواتهم الفرديَّة. وأصبح النَّموذج السَّائد هو الأُسرة المكوَّنة من فرد واحد فقط، أو من شريكين بلا أطفال، الأمر الَّذي جعل الأسرة النَّوويَّة نفسها مُهدَّدة، فما بالك بالعائلة الممتدَّة الَّتي كانت يومًا ما أساس المجتمعات. ومع انخفاض معدَّلات الإنجاب وارتفاع متوسط العمر، تواجه أوروبَّا أزمة شيخوخة خطيرة؛ حيثُ يقلُّ عدد الشَّباب القادرين على العمل، ويزداد عدد المسنّين الَّذين يحتاجون إلى الرعاية، ممَّا يضع ضغطًا هائلاً على الأنظمة الاقتصاديَّة والرعاية الاجتماعيَّة.

وإذا كانت الرُّؤية الغربيَّة للعلاقات قد سارت من الالتزام إلى الاستهلاك، فإنَّ الرُّؤية في الفِكر الإسلامي ترى في العلاقة الأُسرية أمانة ومسؤوليَّة، لا مجرَّد عقد اقتصاديّ أو عاطفيّ.

وتقوم تلك الرُّؤية قرآنيًّا، على البُعد الخُلُقيّ الهادف؛ حيثُ ترتبط العَلاقة الأسريَّة بالميثاق الغليظ، ممَّا يعني أنَّها علاقة تقوم على الالتزام الخُلُقيّ، لا على المنفعة العابرة. يقول -تعالى-: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ**

لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: ٢١]. وهنا، تُصبح الأُسرة علاقة مودَّة ورحمة؛ حيثُ يقوم كلُّ طرف على رعاية الآخر.

وعلى عكس الرُّؤية الغربيَّة، الَّتي ترى في إنجاب الأطفال "قرارًا شخصيًّا" يجب أن يخضع للحسابات الفرديَّة، ترى الرُّؤية الدّينيَّة في الأُبوة والأُمومة مسؤوليَّة تجاه المستقبل، وتجاه استمرار القِيَم الَّتي تحفظ المجتمع، وتجاه مسؤولية عمارة الأرض. إنَّها روح الأبوة والأمومة لتكوين أسرة، انطلاقًا من المسؤوليَّة والالتزام.

إنَّ الأسرة في التَّصوُّر الإسلاميّ، هي حجر الأساس في بناء الأمَّة كلّها، ممَّا يجعل الحفاظ على الأُسرة جزءًا من الحفاظ على نسيج المجتمع الدّينيّ والخُلُقيّ.

تُبيِّن الرُّؤية الدّينيَّة الرُّؤية الإسلاميَّة للعلاقات الاجتماعيَّة

الرُّؤية الرُّوحيَّة الإسلاميَّة	الرُّؤية الغربيَّة الحداثيَّة
الأسرة ميثاق غليظ يقوم على المودَّة والرَّحمة	الأُسرة عقد اختياريٌّ بين أفراد أحرار
العَلاقة تقوم على المسؤوليَّة المُشتركة	العَلاقة تقوم على المنفعة المُتبادَلَة

الرُّؤية الرُّوحيَّة الإسلاميَّة	الرُّؤية الغربيَّة الحداثيَّة
العَلاقة هي المركز، والفرد يُحقّق ذاته من خلالها	الفرد هو المركز، والعَلاقة هي وسيلة لتحقيق الذَّات
الأُبوَّة والأُمومة أمانة ومسؤوليَّة تجاه المجتمع	الأبوَّة والأمومة خيار فرديٌّ قابل للرَّفض
الطَّلاق مكروه إلَّا للضَّرورة، لأنَّه يهدم الميثاق	الطَّلاق حقٌّ فردي يُمارس بسهولة

بناءً على ما سبق، نعتقد أنَّ أوروبَّا لن تتجاوز أزمتها في طبيعة العلاقات الاجتماعيَّة -خاصة على صعيد الأسرة- عبر ما تقوم به إداراتها السّياسيَّة، من خلال صكّ المزيد من القوانين أو الحوافز الماليَّة؛ لأنَّ الأزمة هي أزمة في المعنى والوجود الغائي؛ حيثُ أنَّ انهيار الأُسرة هناك يأتي كنتيجة لفقدان رؤية تجعل العَلاقة قيمة في ذاتها، لا مجرد وسيلة لتحقيق المنفعة الفرديَّة.

وربما يكون الحل في أن تُعيد أوروبَّا النَّظر في مفهوم العلاقة ذاته: أنْ ترى في العلاقة مسؤوليَّة مشتركة، لا صفقة؛ و أنْ ترى في الأُسرة وحدة

للمعنى، لا مجرد وحدة اقتصاديَّة؛ وأنْ تُدرك أنَّ المجتمع الَّذي يفقد الأُسرة، يفقد روحه؛ لأنَّ الأسرة ليست فقط ما نولد منه، بل ما نتعلَّم فيه كيف نكون بشرًا.

كما أنَّ أزمة الأسرة في الفكر الأوروبيّ المعاصر، هي أزمة في رؤية الإنسان للعلاقة ذاتها. لكنَّها أيضًا فرصة؛ لأنَّ الإنسان حِين يصل إلى قاع الفراغ، يُصبح مستعدًّا لأن يبحث عن المعنى من جديد. ربمَّا تستطيع أوروبَّا أن تتجاوز هذه الأزمة إذا أدركت أنَّ الأسرة هي مُستقبل يجب استعادته، ولن يكون ذلك ممكنًاً بالإصرار على محوريَّة الإنسان، ولا على الفردانيَّة، بل بالعودة إلى الرُّوحانيَّة الَّتي أضاعت أوروبَّا بوصلتها منذ أن هجرتها.

إنَّ المستقبل لن يكون للعلاقات السَّائلة، بل للعلاقات الَّتي تصمدُ أمام الزَّمن. ولن يكون للأفراد المعزولين، بل للأُسر الَّتي تحمي بعضها من قسوة العالم؛ لأنَّ العالَم، مهما تغيَّر، سيبقى الإنسان دائمًا يحتاج إلى مكان يسمّيه "بيتًا"، وإلى أشخاص يسمّيهم "عائلة".

الفَصلُ السَّادِسُ والعِشرُونَ:
أَزمَةُ المُهَاجِرِين فِي الفِكرِ الأُوروبّي

أتت أزمةُ المُهاجرين في أوروبَّا لتكونَ اختبارًا خُلُقيًّا للفِكر الأوروبيّ الحديث، لكنَّها كشفتْ عن أعمق تناقضاته البنيويَّة. فعندما طرقَ المُهاجر أبواب الغرب، جاء محمَّلاً بكل جراح التَّاريخ، من الاستعمار إلى الحروب، ومن الفقر إلى الاضطهاد، بعد أن جرى نهب الثَّروات والخيرات في بلدان المهاجرين. جاء أيضًا ليضع أوروبَّا أمام سؤالها الأكثر جوهريَّة: هل تستطيع أنْ تصمدَ أمام قِيَمها الَّتي طالما أعلنتها، مثل: الحريَّة والمساواة وحقوق الإنسان؟! أم أنَّها، حين تواجه الآخر وجهًا لوجه، ستسقط في الخوف، والشَّعبويَّة، والانغلاق؟!

من الواضح أنَّ هذه الأزمة الَّتي تفاقمت لاحقًا في كثير من دول الغرب، هي أزمة في طبيعة الرُّؤية الفِكريَّة والسّياسيَّة الَّتي يختزنها الغرب الحديث لذاته وللآخر، إنَّها أزمة تكشف كيف أنَّ الآخر -الَّذي كان يومًا موضوعًا للاستعمار أو المعرفة الاستشراقيَّة- أصبح اليوم حاضرًا لا يُمكن تجاهله، بل مرآةً تعكس هشاشة الهويَّة الأوروبيَّة الحديثة.

ولهذا، لكي نفهم أزمة المُهاجرين، يجب أن نبدأ من تاريخ طويل من الغزو، والاستغلال، والتَّقسيم.

فقد جاء المهاجرون إلى أوروبَّا من عوالم كانت -يومًا من الأيام- جزءًا من الإمبراطوريَّات الأوروبيَّة الكُبرى، حيث زرع الاستعمار بذورَ الفقر والنّزاعات في إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينيَّة، ثمَّ انسحب وترك شعوبها تواجه مصيراً مأساويًّا. وهكذا، فإنَّ من يصل إلى أوروبَّا اليوم، يطالِب بدَينٍ تاريخيّ، بعدما قاموا بإشعال الحُروب في شتَّى بقاع الأرض، من فلسطين إلى العراق فسوريا، ومن ليبيا إلى أفغانستان، كانت الحروب الَّتي شاركت فيها أو دعمتها القُوى الغربيَّة، هي السبب الرئيس لموجات الهجرة. ومع ذلك، حين جاء ضحايا هذه الحروب طالبين الأمان، أغلقت أوروبَّا الأبواب، كأنَّها تريد أن تنكر مسؤوليَّتها عن الكارثة. إنَّها السّياسات الاقتصاديَّة الظَّالمة، الَّتي فرضت أوروبَّا عبر العولمة، وفرضت من خلالها سياسات اقتصاديَّة نهبت موارد الجنوب، وأغرقت أسواقه، ثمَّ صُدمت حين وجدت شعوب الجنوب تبحث عن حياة أفضل في الشمال.

وهذا ما يدفعنا للتَّأكيد على أنَّ أزمة المهاجرين تمثّل ارتدادًا لأزمات صنعتها أوروبَّا في الخارج، ثمَّ حاولت أن تتجاهل نتائجها عند الحدود.

وإذا كانت الحداثة الأوروبيَّة قد قدَّمت نفسها للعالم على أنَّها مشروع للعقل والحريَّة والمساواة، فإنَّ وصول المهاجرين إلى أبوابها كشف

عن هشاشة هذا المشروع. فجأة، أصبحت أوروبَّا الَّتي تتغنى بحقوق الإنسان عاجزة عن التَّعامل مع الإنسان حين يأتي طالبًا للحماية، والسَّبب ليس سياسيًّا فقط، بل هو ثقافيٌّ وفكريٌّ أيضًا؛ حيثُ أنَّ الغرب ينظر لنفسه كمركز، وغيره هو الهامش والفرع. والغرب لا يقبل -رغم تعدُّديَّته وانفتاحه الظَّاهري- أن يأتيه المهاجر بثقافته ودينه، ولهذا ظهرت توتُّرات عميقة. فقد رأى كثيرون في المهاجر تهديدًا لهويَّةٍ أوروبيَّة مبنيَّة على العلمانيَّة والحداثة، كأنَّ الهويَّة الأوروبيَّة لا يُمكن أن تعيش إلَّا في عُزلة.

وقد استغلَّ السّياسيُّون الشَّعبويُّون في الغرب، من أمثال مارين لوبان (Marine Le Pen) في فرنسا وماتيو سالفيني (Matteo Salvini) في إيطاليا، أزمة المهاجرين لبناء حملاتهم وضبط سياساتهم وتجنيد جماهيرهم على إيقاع الخوف من الآخر؛ حيث قاموا بتحويل المهاجر من إنسان في أزمة إلى تهديد للهويَّة، إلى "غزو" يجب صدَّه. وهكذا، أصبحت أزمة المهاجرين أداة سياسيَّة لإشعال نيران القوميَّة والعنصريَّة.

وهنا، ظهرت الإسلاموفوبيا (المهاجر كعدوّ حضاريّ)؛ حيثُ إنَّ النسبة الكبيرة من المهاجرين مسلمون، فارتبطت أزمة الهجرة بصعود الإسلاموفوبيا، ليصبح المسلم عدوًّا ثقافيًّا وحضاريًّا للغرب الحديث، يهدّده في عُقر داره. وهكذا، تحوَّلت أزمة اللاجئين إلى جزء من أزمة أعمق تتعلَّق بعلاقة أوروبَّا بالإسلام، الَّتي لم تخرج أبدًا من ظلال

الحروب الصليبيَّة والاستشراق.

وفي سياق معالجتها لظاهرة اللجوء والهجرة، ما زالت أوروبَّا تُصرُّ على أنَّ مشكلة المهاجرين هي مشكلة "اندماج"، في سعيها إلى إدماج المهاجر في القِيم الأوروبيَّة، وتبنيه لنمط الحياة الغربيّ المُغاير لنمط حياته الإسلامي. لكنَّ هذا الخطاب نفسه يحمل في طياته مركزيَّةً أوروبيَّة خفيَّة؛ لأنَّه يفترض أنَّ الاندماج هو علاقة من طرف واحد: على المهاجر أن يتغيرَّ، أمَّا أوروبَّا، فتبقى كما هي.

وقد لاحظ المُفكّر الجزائري (عبد المالك صياد) أنَّ خطاب الاندماج هو امتداد للاستعمار؛ لأنَّه يعيد إنتاج نفس العلاقة الَّتي تجعل الغرب مركزًا، والآخر تابعًا. إنَّه أيضًا شكلٌ من أشكال ازدواجيَّة المعايير؛ حيثُ إنَّه عندما يرتكب مهاجر جريمة، يُقال إنَّها مشكلة ثقافيَّة، لكن عندما يرتكبها أوروبيٌّ، تُعامل باعتبارها حالة فرديَّة. وعندما يرفض مهاجر بعض القِيَم الأوروبيَّة، يُتَّهم بعدم الاندماج، لكن عندما ترفض أوروبَّا قِيم العدالة مع المهاجرين، تُبرّر بأنَّها تحمي هويَّتها.

لقد أصبحت أزمة المهاجرين مادةً خصبة للشَّعبويَّة؛ لأنَّ المهاجر هو الآخر المِثالي، الَّذي يمكن تحميله كل أزمات المجتمع: من البطالة إلى الجريمة، ومن فقدان الهويَّة إلى تراجع القِيم.

وقد لعب الإعلام دورًا كبيرًا في شيطنة المهاجرين؛ حيثُ رُبِطوا بالإرهاب والجريمة، رغم أنَّ الإحصاءات تُظهر أنَّ نسبة الجرائم بين

المهاجرين ليست أعلى من المواطنين. لكن في عصر الأخبار السريعة، تُصبح الصُّورة أهمَّ من الحقيقة، وصورة المهاجر المذعور على قارب، أو صورة حجاب المرأة المسلمة، أقوى من أيّ رقم أو تقرير.

وبدلاً من مواجهة أسباب البطالة والفقر، وجدت الأحزاب اليمينيَّة في المهاجرين هدفًا سهلاً. لقد أصبح المُهاجر هو السَّبب في "أخذ الوظائف"، رغم أنَّ الكثير من المهاجرين يعملون في الوظائف الَّتي يرفضها المواطنون أنفسهم.

إنَّ أزمة المهاجرين في الفكر الأوروبيّ المعاصر، هي أزمة خُلُقيّة وحضاريَّة. فإذا أرادت أوروبَّا أن تتجاوز هذه الأزمة، عليها أن تتوقَّف عن رؤية المهاجر كتهديدٍ، وأن تبدأ في رؤيته كإنسان.

يجب أن يتحوَّل النّقاش من سؤال "هل يندمج المهاجر؟" إلى سؤال "هل تستطيع أوروبَّا أن تقبل التَّعدديَّة الحقيقيَّة؟» وعلى ما نعتقد ونتصوَّر، لن تُحلَّ أزمة المهاجرين طالما لم تعترف أوروبَّا بمسؤوليَّتها عن الأزمات الَّتي صنعتها في الجنوب.

إنَّ الخوف من الآخر لا يحمي المجتمع، بل يدمّره من الداخل؛ لأنَّ المجتمع الَّذي يبني هويَّته على الكراهية، لن يجد شيئًا يُوحّده حين يختفي هذا العدو.

لقد كانت أزمة المهاجرين اختبارًا قاسيًا للقِيَم الَّتي طالما افتخرت بها أوروبَّا. لكنَّها كانت أيضًا فرصة: لأنَّ من يطرق الباب وهو مذعور ليس

فقط طالبًا للأمان، بل هو حاملٌ لمرآة يرى فيها الغرب وجهه الحقيقيَّ. فإمَّا أن يرى فيها وجهًا متجهمًا يرفض الآخر، وإمَّا أن يرى وجهًا إنسانيًّا يعترف بأنَّ الأرض لله، وأنَّ الإنسان، مهما كانت لغته أو دينه، يستحقُّ الكرامة والأمان.

إنَّ المستقبل يمكن أن يُبنى فقط بالجسور الَّتي تربط البشر ببعضهم. وإذا أرادت أوروبَّا أن تخرج من أزمتها، فعليها أن تتذكَّر أنَّ الآخر، الَّذي تراه اليوم غريبًا، قد يكون هو من يُذكّرها بما فقدته: إنسانيَّتها.

الفَصلُ السَّابِعُ والعِشرُونَ:
أَزمَةُ الجِندَرِ والاِنحِرَافَاتُ الجِنسِيَّة
فِي الفِكرِ الأُورُوبّي المُعاصِرِ

إذا كانت أزمة الهويَّة الثَّقافيَّة هي جُرح أوروبَّا الظَّاهر، فإنَّ أزمة الجِندر هي الجُرح العميق، الَّذي يمُزّق صورتها عن الإنسان نفسه. فقد كانت الحداثة مشروعًا لإعادة تعريف الإنسان، لكن ما بعد الحداثة لم تكتفِ بإعادة التعريف، بل ذهبت إلى تفكيكه، ممَّا جعل الإنسان نفسه عبارة عن سؤال بلا إجابة، وواقع بلا معنى. وإذا كانت الثَّورات السَّابقة، من الثَّورة الصِّناعيَّة إلى الرَّقميَّة، قد غيَّرت عَلاقة الإنسان بالعالَم، فإنَّ ثورة الجِندر تُحاول تغيير علاقة الإنسان بنفسه، بجسده، وبفطرته.

لكِن تحت شعارات الحريَّة والتَّحرُّر، كانت -وما زالت- تختبئ أزمة عميقة، لأنَّ ما كان يبدو مشروعًا لتوسيع الهويَّة، انتهى إلى تذويبها. وما بدأ كدعوة لاحترام التَّنوُّع، أفضى إلى صراع هويَّاتي يفتت الأُسرة، ويهدم معنى الإنسان بوصفه كائنًا متكاملاً بين الجسد والرُّوح.

لقد بدأت فكرة "الجِندر" كنقدٍ للنّظام الأبويّ الَّذي حصر الأدوار الاجتماعيَّة بناءً على الجِنس البيولوجي. لكن ما انطلق باعتباره نقدًا، انتهى -مع ما بعد الحداثة- إلى مشروع فلسفيّ لتفكيك كلّ ثوابت الهويّة الجنسيّة.

ففي كتابها «الجنس الآخر»، أعلنت (دي بوفوار - de Beauvoir) مقولتها الشهيرة: "لا يولد الإنسان امرأة، بل يُصبح كذلك.»

وكان هذا الإعلان أولَّ خطوة نحو فصل الجِندر عن الجنس البيولوجي، واعتبار الأنوثة والذُّكورة مجرد أدوار اجتماعيَّة، لا حقائق طبيعيَّة.

وهكذا، فقد ذهب (فوكو) إلى أبعد من (دي بوفوار)، حين اعتبر أنَّ كلَّ ما نعرفه عن الجسد والجنس هو نتاج علاقات قوَّة اجتماعيَّة، وأنَّ الهويَّة الجنسيَّة ليست حقيقة، بل خطاب يُنتَج ويُعاد إنتاجه.

أمَّا مع (بتلر - Butler)، فقد بلغت نظريَّة الجندر أقصى تطرُّفها وغلوّها، حيثُ أعلنت أنَّ الجندر ليس فقط دورًا اجتماعيًّا، بل هو أداء (Performativity)، أي إنه لا يوجد جوهر سابق على الفعل، بل نحن نُصبح رجالاً أو نساءً من خلال ما نقوم به، لا من خلال ما نحن عليه.

وإذا كانت الحداثة قد حطَّمت الإيمانَ بالمُطلقات، فإنَّ ما بعد الحداثة حطَّمت الإيمان بالذَّات نفسها. لقد كان مشروع الجندر، في جوهره، هو مشروع تفكيك الهويَّة حتَّى لم يبقَ منها شيء؛ حيثُ لم يعد الجسد جزءًا من هويَّة الإنسان، بل أصبح شيئًا خارجيًّا يمُكن تغييره وإعادة تشكيله. وهكذا، أصبح الإنسان يعيش انقسامًا بين ذاته وجسده، فلم يعُد الجسد بيتًا للرُّوح، بل قيدًا يجب كسره.

إذا كان كلُّ شيء هو أداء، فإنَّ الهويَّة نفسها تُصبح سائلة، بلا استقرار.

إنَّ عصرنا هو عصر السُّيولة التَّامَّة؛ حيثُ لم تعد هناك هويَّات، بل مجرَّد لحظات عابرة من التَّظاهر.

لقد وعدت نظريَّة الجندر بتحرير الإنسان من القوالب، لكنَّها انتهت إلى خلق قوالب جديدة أشد صلابة؛ حيثُ أصبحت الهويَّة معركة أيديولوجيَّة لا مجال فيها للنّقاش.

ورغم أنَّ نظريَّة الجِندر ولدت من رحم النّسويَّة، لكنّها سرعان ما اصطدمت بها؛ حيثُ رأت العديد من النّسويَّات، مثل جيرمين غرير (Germaine Greer)، أنَّ إنكار الفَرق البيولوجي هو إنكار لتجربة النّساء. وقد اشتدَّ الصراع حين اعتُبرت النسويات اللاتي يرفضن اعتبار الرّجال المتحوّلين نساءً "رُهابيات الجندر (TERF)".

وهكذا أصبحت قضايا الهويَّة الجنسيَّة ساحات للحرب الثَّقافيَّة، وكلُّ نقد لنظريَّة الجِندر كان يُعتبر خطاب كراهيَّة، وهذا ما أدَّى إلى جَعْل الجامعات والأَوساط الثَّقافيَّة خاضعة لما يُسمى «ثقافة الإلغاء» (Cancel Culture)، الَّتي تطارد كل من يخرج عن الخطاب السائد المُهيمن.

ومع الرَّأسماليَّة الرَّقميَّة، أصبحت الهويَّة نفسها سلعةً؛ حيثُ تُستخدم قضايا الجِندر في التَّسويق، وتتحوَّل الهويَّات إلى علامات تجاريَّة تُدرُّ الأرباح. وهكذا، أصبحت الهويَّة، الَّتي كان يُفترض أن تكون تحريرًا، مجرَّد سلعة أُخرى في السُّوق.

وإذا كانت الأُسرة قد بدأت تتصدَّع مع الفردانيَّة الحداثيَّة، فإنَّ ثورة الجندر جاءت لاستكمال عمليَّة الهدم؛ لأنَّها لم تُهاجم فقط مؤسَّسة الأسرة، بل هاجمت أساسها نفسه وهو العَلاقة بين الرَّجل والمرأة.

لقد قدَّمت نظريَّة الجندر الأُسرة كأداةٍ قمعيَّة تنتج الأدوار الجندريَّة، وتعيد إنتاجها. لكنَّ تفكيك الأسرة لم يؤدِ إلى الحريَّة، بل إلى العزلة. وقد رأينا في الفصول السَّابقة، كيف أدَّى انهيار الأسرة إلى أزمة علاقات، وأزمة إنجاب، وأزمة انتماء.

ومع تفكيك الفروقات البيولوجيَّة، أصبح من الممكن أن يكون للأب دور الأمّ، أو أن يُلغى مفهوم الأمومة تمامًا لصالح مصطلحات محايدة مثل: "الوالد الأوَّل" و"الوالد الثَّاني". لكن هل يمُكن للأب أن يحلَّ مكان الأمّ بيولوجيًّا وعاطفيًّا؟ وأي أثر سيترك هذا على الأطفال؟

وكان انتشار أيديولوجيا الجندر سببًا في تحويل المدارس لساحة للصّراع؛ حيثُ يتمُّ تعليم الأطفال أنَّ هويَّتهم الجنسيَّة اختياريَّة، وأنَّ بإمكانهم أن يغيّروا جنسهم إذا أرادوا. وقد أدَّى هذا إلى تصاعد حالات الارتباك الجندري (Gender Dysphoria) بين الأطفال، وارتفاع عمليَّات التَّحوُّل الجنسيّ الَّتي غالبًا ما تنتهي بمآسٍ نفسيَّة وجسديَّة.

وفي مقابل الرُّؤية الغربيَّة للجندر، ترى الرُّؤية الإسلاميَّة الهويَّة تكاملاً بين الرُّوح والجسد؛ حيثُ الجسد ليس قيدًا، بل جزء من الأمانة الإلهيَّة الملقاة على البشر. ففي القرآن الكريم، ترتبط الهويَّة الجنسيَّة بالخلق

الإلهي، ممَّا يجعلها جزءًا من فطرة الإنسان، لا قيدًا خارجيًّا. يقول الله -تعالى-: ﴿**وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى**﴾ [آل عمران: ٣٦].

هنا، لا تُفهم الفروقات باعتبارها صورًا للهيمنة، بل تعبيراً عن تكاملٍ يجعل كلَّ جنس جزءًا من نسيج الحياة.

على عكس التفكيكيَّة الَّتي تفصل الإنسان عن جسده، ترى الرُّؤية الإسلاميَّة أنَّ الإنسان هو وحدة مُتكاملة من روح وجسد، وأنَّ الجسد أمانة يجب الحفاظ عليها. يقول الله -تعالى-: ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ**﴾ [التين: ٤]. هنا، يُنظر إلى الجسد بوصفه جمالاً إلهيًّا، لا قيدًا اجتماعيًّا.

فالحريَّة في الرؤية الإسلاميَّة، هي السَّير في طريق الحقّ الَّذي ينسجم مع الفطرة. ولهذا، فإنَّ التَّحرُّر الحقيقيَّ هو أن يقبل الإنسان نفسه كما خُلق، لا أن يُحاول كسرها باسم الحريَّة.

مقارنةٌ بين الرُّؤية الغربيَّة والرُّوحيَّة للجِندر والهويَّة:

الرُّؤية الإسلاميَّة	الرُّؤية الغربيَّة الحداثيَّة /ما بعد الحداثيَّة
الهويَّة جزءٌ من الفِطرة الإلهيَّة	الهويَّة بناءٌ اجتماعيٌّ يمكن تغييره

الرُّؤية الإسلاميَّة	الرُّؤية الغربيَّة الحداثيَّة /ما بعد الحداثيَّة
الجسد أمانة يجب الحفاظ عليها	الجسد نَصٌّ يُمكن إعادة تأويله
الجِندر هو تعبير عن خَلق إلهي	الجندر هو أداءٌ اجتماعي
الحريَّة تعني السَّير وفق الفطرة	الحريَّة تعني كسر كلّ الحدود
الأسرة أساس التَّكامل الاجتماعي	تفكيك الأسرة لتحرير الفرد

لقد كانت ثورةُ الجِندر، محاولةً من عقل ما بعد الحداثة الغربي للإجابة عن سؤال الهويَّة، لكنَّها آلت إلى أزمة أعمق وأشد وطأة؛ لأنَّها حاولت أن تصنع هويَّة بلا جسد، وحريَّة بلا حدود، وإنسانًا بلا جوهر ولا معنى.

ورغم كلّ تناقضاتها، كشفت تلك المُحاولة عن حاجة الإنسان إلى شيء أعمق من الاختيار. إنَّه حاجة الإنسان إلى المعنى؛ لأنَّ الخطر الأكبر يكمُن هنا، في أن يفقد الإنسان ذاته، وهو يظنُّ أنَّه يتحرَّر، ويستقلُّ بها.

الفَصلُ الثَّامِنُ والعِشرُونَ:
أَزمَةُ الطِّبِّ وشَرِكَاتُ الأَدوِيَةِ

يُعدّ الطّبُّ، في حقيقته، رسالةً تقومُ على إنقاذِ الأرواح وتخفيفِ الألم والمعاناة، وتتجسَّدُ فيه أسمى القِيَم والمشاعر الإنسانيَّة. لكن هذه الرّسالة الَّتي يحملها الطّبُّ، أصبحت -في الفكر الأوروبيّ المعاصر- مجالاً آخر لتجلّيَّ الأزمة الخُلُقيّة العميقة للفِكر الرَّأسمالي. إذ إنَّه بدلاً من أن يكون هذا الحقل الطّبّيُّ عِلمًا في خدمة الإنسان، أصبح صناعةً تبحث عن الرّبح، وبدلاً من أن تكون شركات الأدوية مؤسَّسات لإنقاذ الحياة، صارت شركات احتكار تُتاجر بالمرض قبل العلاج، أي تحوَّلت الصّحة إلى سلعة، والدَّواء إلى منتج، والمريض إلى زبون يُنفق ويصرف. ولم تعد الأبحاث العلمية تُقاد بدافع المعرفة، بل بدافع الرّبحيَّة. وهكذا، أصبح الطّبُّ نفسُه مريضًا، يحتاج إلى علاج من أمراض الجشع والتَّسييس وانحراف الغايات.

لقد بدأت أزمة الطّبِّ حين انتقلت من المجال الخُلُقيّ إلى المجال الاقتصادي، وحين أصبح الإنسان يُنظر إليه باعتباره جسدًا للاستثمار، لا كروح تحتاج إلى الرّعاية.

ومع صعود الرَّأسماليَّة في أفكارها وسياسات نُخبها، أصبحَ كلُّ شيء قابلاً للبيع، حتَّى الصّحة. وبدلاً من أن يكون الطّبُّ مهنةً ذات غايات أخلاقيَّة، أصبح جزءًا من السُّوق وعقليَّة الرَّبح وسلوكيَّة المنفعة؛ حيثُ تُحدّد قوانين العرض والطلب من يحق له العلاج ومن لا يحق له.

وهذا ما لاحظه (ميشيل فوكو) مؤكدًا على أنَّ الطّبَّ الحديثَ لم

يكن مجرد علم، بل كان أداة للسَّيطرة الاجتماعيَّة. فالطّبُّ، من خلال المستشفيات، والإحصاءات الصّحيَّة، واللقاحات الجماعيَّة، أصبح وسيلة للتَّحكُّم في الجسد الجماعي للمجتمع.

كما أنَّ قطاع الأدويَّة بات من أكثر القِطاعات ربحيَّة في العالم، لكنَّه أيضًا من أكثرها فسادًا؛ لأنَّ الرّبح هنا يتعارض مع الغاية الخُلُقيّة للعلاج.

إنَّ شركات الأدوية الكُبرى، مثل (Pfizer, Johnson & Johnson, Roche, Novartis)، لا ترى في الدواء وسيلة للشّفاء، بل منتجًا لتحقيق الأرباح ومُراكمة الأموال وفتح أبواب الاستثمارات الَّتي تتمُّ في أكثر أنواع الأدوية الَّتي تُحقّق الرّبح على المدى الطويل (مثل أدوية الأمراض المزمنة)، على حساب الأدوية الَّتي تُعالج المرض من جذوره.

ولكي تحقّق المزيد من الأرباح، تلجأ الشَّركات إلى خلق أمراض جديدة، أو توسيع تعريف الأمراض القائمة. وعلى سبيل المثال، تحوّلت حالات القلق الطَّبيعي إلى "اضطراب نفسي" يتطلَّب أدوية باهظة الثَّمن، ويتم تسويق أدوية لعلاج حالات طبيَّة بسيطة يمُكن التَّعامل معها بطرق طبيعيَّة.

وكثيراً ما تحتكر الشَّركات الأدوية المهمَّة وتمنع إنتاج نسخها المُجانسة (Generics) حتَّى تبقى الأسعار مرتفعة، ممَّا يحرم ملايين المرضى، خاصَّة في الدُّول الفقيرة، من حقّهم في العلاج.

بناء عليه، أصبحت الأبحاثُ الطبيَّة نفسها خاضعةً لمصالح الشَّركات، ممَّا جعلَ العلمَ أداةَ تسويق، لا أداة معرفة وبحثٍ وتقصٍّ؛ حيثُ تُشير بعض الدراسات إلى أنَّ الأبحاث المموَّلة من شركات الأدوية تميل إلى إنتاج نتائج إيجابيَّة عن منتجاتها أكثر من الأبحاث المستقلة.

كما أصبحَ العديد من مراكز الأبحاث والجامعات، يعتمد على تمويل الشَّركات، ممَّا يجعل من الصَّعب نشر أيّ دراسة تنتقد منتجاتها، كما أنَّ المجلَّات العلميَّة نفسها أصبحت خاضعةً لإعلانات شركات الأدوية.

على أنَّ من أكبر وجوه الأزمة الخُلُقيّة في الطبِّ الحديث، هو ارتفاع أسعار الأدوية بشكلٍ يَحرم الفقراء من حقّهم في الحياة.

وتحت ستار "حماية الابتكار"، تحتكر الشَّركات براءات اختراع الأدوية لعقود، ما يمنع إنتاج أدوية مجانسة بأسعار مُنخفضة.

فخلال الفترة الزمنيَّة الَّتي انتشر فيها مرض الإيدز، وبات مشكلة وأزمة عالميَّة كُبرى، رفضت شركات الأدوية خفض أسعار الأدوية المُضادَّة لفيروس الإيدز في إفريقيا، الأمر الَّذي أدَّى إلى موت ملايين البشر، حتى أجبرها الضَّغط الدَّولي على التَّراجع، وكذلك حدث الأمر ذاته أيضًا خلال أزمة تفشي فيروس الكورونا.

لقد فصلت الرُّؤية الغربيَّة للصّحة بين الجسد والرُّوح، وبين العلاج والإنسانيَّة، ممَّا جعل الطبَّ أداة تقنية، لكنَّه فقد بُعده الإنساني، وهذا ما يُبيّن لنا أنَّ أزمة الطبّ -في الحقيقة- هي أزمة رؤية ومعنى ترى الإنسان

جسدًا فقط، والصّحة سلعة، والعلاج استثمارًا، ولا تنظر للإنسان أبعد من أداة وظيفة وموضوع استهلاك.

والواضح أنَّ الغرب لن يستطيع تجاوز هذه الأزمة إلَّا بإعادة الاعتبار للبُعد الإنساني القِيمي في الطّبّ؛ بحيثُ يعود الطبُّ إلى رسالته الأولى: تخفيف الألم، لا تعظيم الأرباح، وإنقاذ الأرواح، لا استغلالها.

لقد كشف تحوُّل الطبِّ إلى صناعة، عن الوجه القبيح للرَّأسماليَّة الَّتي لا تعرف قيمةً سوى الرّبح. لكنَّه كشف أيضًا عن حاجة الإنسان إلى رؤية جديدة للصّحة ترى في الطّبِّ عِلمًا يسير إلى جوار الرَّحمة، وفي المريض إنسانًا لا زبونًا، وفي الدَّواء نعمةً لا سلعة.

الفَصلُ التَّاسِعُ والعِشرُونَ:
أَزمَةُ عِلمِ النَّفسِ فِي الفِكرِ الأَوروُبّي المُعَاصِرِ

إذا كانت الفلسفةُ الغربيَّة قد حاولت فَهم الإنسان عبر العقل، فإنَّ علم النَّفس حاولَ فهمه عبر النَّفس والغرائز (النَّزعات الأولى). لكنَّه، في مساره، وقعَ في مشكلةٍ أعمق؛ إذ بدلاً من أن يساعد الإنسان على فَهم ذاته وجُوانيَّته، انتهى إلى تفكيكها. فمن (فرويد) إلى السلوكيّين، ومن علم النَّفس الإيجابي إلى الطّبِّ النَّفسي الدَّوائي، تحوَّلت النَّفس البَشريَّة من سرٍّ يحتاج إلى إضاءة إلى سوقٍ تُدار بقوانين الرّبح؛ حيثُ أصبحت المعاناة سلعةً، والسَّعادة وصفةً جاهزة، والهويَّة النَّفسيَّة ميدانًا للمساومة الأيديولوجيَّة.

لقد بدأت أزمة علم النَّفس حين انحرف عن مساره كبحث في النَّفس إلى علمٍ قائم على التَّجربة، والتَّحليل، والأدوات المادّيَّة، متأثّرًا بالتيّارات الفلسفيَّة الَّتي حكمت الحداثة الأوروبيَّة.

ومع تأثير نظريَّة التَّطوُّر لـ(داروين)، بدأ علم النَّفس ينظر إلى الإنسان باعتباره مجرّد كائن تحكمه غرائزه، ممَّا مهَّد الطَّريق لنظريَّات التَّحليل النَّفسيَّة والسُّلوكيَّة، الَّتي رأت الإنسان حزمةً من الدَّوافع البيولوجيَّة.

وإذا كان (ديكارت) قد فصلَ الجسدَ عن العقل، فإنَّ (فرويد) ذهب إلى أبعد من ذلك، حين قسَّم النَّفسَ ذاتها إلى مناطق متصارعة، مُحوّلاً الإنسان إلى ميدان حرب بين الغرائز والكبت. وكان واضحًا أنَّ (فرويد) اختزل الإنسان إلى صراعاته الجنسيَّة، مُعتبرًا أنَّ كلَّ السُّلوكيَّات النَّفسيَّة تنبع من دوافع جنسيَّة مكبوتة. وهكذا، أصبحت كل علاقة إنسانيَّة ملوَّثة بإيحاءات لا واعية، ممَّا حوَّل علم النَّفس من أداة للفهم إلى أداة للاشتباه والتَّشكيك في كلّ ما هو طبيعي.

ورغم أنَّ التَّحليل النَّفسيَّ كان مفيدًا في الكشف عن العوامل غير الواعية، لكنّه أغرقَ الإنسانَ في ماضٍ لا ينتهي من العُقد والأعطاب، ممَّا جعل العلاج النَّفسيَّ رحلةً لا نهاية لها.

وهكذا فقد امتدت رؤية (فرويد) لتصبح جزءًا من الثَّقافة العامَّة؛ حيثُ أصبحت المصطلحات النَّفسيَّة مثل "الكبت"، و"عقدة أوديب"، و"الهستيريا"، جزءًا من الوعي الشعبي، لكن على حساب رؤية الإنسان كوحدة متكاملة.

وإذا كان (فرويد) قد غرق في الدَّاخل الغامض للإنسان، فإنَّ المدرسة السُّلوكيَّة، بقيادة (جون واطسون John B. Watson) و(بورهوس سكينر B.F. Skinner) أفرطت في الاتّجاه المُعاكس، حين أنكرت وجود "النَّفس" أصلاً، ورأت الإنسان آلة تستجيب للمؤثرات.

كما رأت السُّلوكيَّة، أنَّ علم النَّفس يجب أن يدرُس فقط ما هو قابل

للملاحظة والقياس، ممَّا أدى إلى اختزال الإنسان في سلوكيَّات ميكانيكيَّة.

لقد اشتهرت المدرسة السُّلوكيَّة بتجارب مثل "تكييف بافلوف" و"صندوق سكينر"، الَّتي ربطت الاستجابة بالمُكافأة والعقوبة، ممَّا جعلها الأساس في التَّربية والتَّعليم، وحتَّى التَّسويق.

ولم يلبث أن أصبح السُّلوك الإنسانيُّ نفسه أداةً للسَّيطرة والتَّلاعب؛ حيثُ استفادت الشَّركات من نظريَّات السُّلوكيَّة لتصميم إعلاناتها وبرامجها الرَّقميَّة الَّتي تبرمج سلوك المستهلكين.

ومع صعود الرَّأسماليَّة الحديثة، واحتدام وتيرة الحياة، ظهرتْ موجة جديدة في علم النَّفس تحت شعار "علم النَّفس الإيجابي"، لكنَّها سرعان ما تحوَّلت إلى أداة أخرى لترويض الإنسان في خدمة الإنتاجيَّة، أي أصبح علم النَّفس الإيجابي يُروّج لفكرة أنَّ السَّعادة ليست سوى مجموعة عادات يمكن اقتناؤها، عبر ورش العمل والكتب التَّحفيزيَّة وتطبيقات التَّأمُّل.

وهكذا، حُوّل القلق والاكتئاب إلى أسواق مُربحة؛ حيثُ أصبحت برامج تطوير الذَّات، وأدوية تحسين المِزاج، وتقنيات التَّأمُّل، سلعةً ضخمة في سوق "الصّحة النَّفسيَّة"، ممَّا جعل الإنسان يطارد سعادة مصطنعة بدلاً من فهم ألمه الحقيقي.

نعم، لقد كان تحوُّل الطّبِّ النَّفسيّ إلى صناعة دوائيَّة واحدة، من أكثر

مظاهر الأزمة الخُلُقيّة لعلم النَّفس في العصر الحديث.

ومع النُّمو والصُّعود الكبير لشركات الأدوية الكُبرى، بات كلُّ شعور بالحُزن أو القلق يُصنَّفُ على أنَّه اضطرابٌ نفسيٌّ يتطلبُ علاجًا دوائيًّا، ممَّا أدَّى إلى حدوث انفجار واسع في سوق وصفات مضادَّات الاكتئاب، حتى لمن لا يحتاجونها أصلاً. فقد أصبحت الاضطرابات النَّفسيَّة الكُبرى، مثل القلق والاكتئاب واضطراب نقص الانتباه (ADHD)، أسواقًا تُدرُّ مليارات الدُّولارات على مالكي شركات الأدوية، وأصبحت عمليَّة وصف الأدوية -حتَّى للأطفال- تجري وتتحرَّك حتىَّ من دون مراعاة أثرها على نموّهم النَّفسي.

وعندما نُدقّق في دليل التَّشخيص والإحصاء للاضطرابات النَّفسيَّة (DSM) -وهو بمثابة المرجع الأساس للأطبَّاء النَّفسيين- نجد أنَّه ليسَ مجرد كتاب وأرقام وبيانات، بل هو سجل ومرآة حقيقيَّة تعكس طبيعة الأزمات الخُلُقيّة الَّتي يُعاني منها علم النَّفس الغربيّ.

لقد كانت الطَّبعات الأولى من الدَّليل، تصنّف الشُّذوذ الجنسي على أنَّه اضطراب نفسيٌّ. لكن في عام ١٩٧٣، تمَّت إزالة هذا التَّصنيف، ليس بناءً على أبحاث علميَّة حاسمة، بل بعد ضغوط سياسيَّة وأيديولوجيَّة مُكثَّفة.

وقد كشف العديد من الباحثين، أنَّ التغييرات في معايير التشخيص داخل (DSM) كثيراً ما تكون مدفوعة بمصالح شركات الأدوية، الَّتي

ترغب في توسيع سوقها عبر تشخيص المزيد من النَّاس باضطرابات نفسيَّة تتطلَّب أدويةً باهظة.

لقد أدَّى هذا التَّسييس إلى تشويه مفهوم الصّحة النَّفسيَّة نفسه؛ حيثُ أصبح كلُّ نقد لرؤية أيديولوجيَّة ما يُصنَّف على أنَّه "رُهاب" أو "تعصب"، ممَّا جعل علمَ النَّفس نفسه أداة للرّقابة الفِكريَّة.

الفَصلُ الثَّلاثُونَ:
أزمَةُ عِلمِ الاِجتِماعِ في الفِكرِ الأُوروبّي المُعاصِرِ

لم يكن علمُ الاجتماع تَخصُّصًا أكاديميًّا فقط، بل جاء ليكونَ مُحاولةً لفهم الإنسان في علاقته بجماعته، ومحاولة لإضاءة القُوى الخفيَّة الَّتي تحكم المجتمعات وتغيّرها. ولكنه مع الزَّمن، وقعَ في أزمة عميقة؛ لأنَّه فقدَ الاتصال بالإنسان الَّذي حاول أن يدرسه، وإذا كان قد بدأ بوصفه علمًا يسعى إلى فَهم المُجتمع، فإنَّه انتهى إلى أداة لتفكيكه أو تبرير اختلالاته.

لقد أصبحت أزمة علم الاجتماع مرآةً تعكس حقيقة أزمة الحداثة الأوروبيَّة نفسها؛ لأنَّها كشفت عن عجز الفِكر الحديث عن فهم المُجتمع دون تهميش الروح، وعن عجزه عن تقديم حلول دون الوقوع في براثن التَّسييس والأيديولوجيا.

بدأ علمُ الاجتماع كاستجابة للأزمة الَّتي أحدثتها الحداثة نفسها، والَّتي أفضت إلى انهيار المُجتمعات التَّقليديَّة وصعود المجتمع الصّناعي الرَّأسمالي. لكنَّ هذا العلم حمل في داخله -منذ نشأته- أزمةَ رؤيته للإنسان والمُجتمع.

لقد أسَّس (كونت) علم الاجتماع، على أساس أنَّ المجتمع يمكن دراسته مثل الظَّواهر الطَّبيعيَّة، ممَّا أدَّى إلى تحويل الإنسان إلى موضوع للتَّحليل الإحصائي، بدلاً من كائن يحمل روحًا ومعنى.

فيما ركّز (دوركايم - Durkheim) على البِنى الاجتماعيَّة باعتبارها أقوى من الأفراد، لكنَّه أدَّى بذلك إلى تهميش الإرادة الفرديَّة، ما جعل المُجتمع يبدو كأنَّه آلة عملاقة لا مكان فيها للرُّوح أو الأخلاق.

أمَّا (ماركس) فقد اختارَ الصّراع الاقتصاديَّ باعتباره المُحرّك الأساس للتَّاريخ، لكنَّه حصر الإنسان في بُعده الماديّ فقط، ما همَّش الأبعاد الرُّوحيَّة والثَّقافيَّة في تفسير التَّغيُّر الاجتماعي.

ومن جهته حلَّل (ماكس فيبر - Max Weber) الكيفيَّة الَّتي أدَّت الرأسماليَّة من خلالها إلى "عقلنة" الحياة وتجريدها من الرُّوح، لكنَّه أيضًا كان شاهدًا على المأزق المُتمثّل في تحوُّل الإنسان إلى ترس في آلة البيروقراطيَّة، فاقدًا لمعنى وجوده. ومع تحوُّل علم الاجتماع إلى تخصُّص أكاديميّ، وقع في أزمةٍ مزدوجة، فمن جهة هناك عزلة أكاديميَّة، حيثُ أصبح علم الاجتماع يتحدَّث بلغةٍ معقَّدة بعيدة عن الواقع، مما جعله مُنفصلاً عن المُجتمع الذَّي يدَّعي دراسته، ومن جهة أخرى، هناك حالة هيمنة للإحصاءات على المعنى؛ إذ أصبحت الدّراسات الاجتماعيَّة تركز على الأرقام والجداول، لكنَّها تعجز عن فَهم الإنسان بصفته مخلوقًا يبحث عن المعنى، وليس فقط عن الوظيفة أو الدَّخل.

لقد فقدَ علمُ الاجتماع دورَه النَّقدي، وأصبح أداةً في يد السُّلطة، وكان أحيانًا أداةً لإخفاء الواقع بدلاً من كشفه وإظهار حقيقته، كما كانت أزمة علم الاجتماع الكُبرى، هي تبنّيه للرؤية العَلمانيَّة الَّتي فصلت المجتمع عن أبعاده الرُّوحيَّة والخُلُقيّة.

فتحت تأثير (ماركس)، أصبح المجتمع يُفهم على أنَّه بِنية اقتصاديَّة فقط، ما أدَّى إلى تجاهل العلاقات الإنسانيَّة القائمة على الحبّ، والإيثار، والقِيم المشتركة.

وتحت تأثير (دوركايم) و(بارسونز - Parsons)، أصبح المجتمع يُرى باعتباره نظامًا من الوظائف والأدوار، ممَّا أدَّى إلى تهميش الجانب الرُّوحي والعاطفي في العلاقات الاجتماعيَّة؛ حيث أصبح علم الاجتماع، خاصَّة في القرن العشرين، رهينة للأيديولوجيَّات، فتحوَّل من علم لفَهم المجتمع إلى أداة لتشكيله أو تبرير اختلالاته، وهذا ما يُمكن أن نلاحظه من خلال تشكيلات علم الاجتماع الغربي كلّها:

- علم الاجتماع الماركسي: أصبح أداةً لتبرير الصراع الطَّبقي وتحريض الجماهير، ممَّا اختزل الإنسان إلى مجرَّد كائن اقتصاديّ.
- علم الاجتماع الليبرالي: ركَّز على الفردانيَّة وحريَّة السُّوق، ممَّا ساهم في تفكيك الرَّوابط الاجتماعيَّة باسم الحريَّة.
- علم الاجتماع ما بعد الحداثي: جعل كلَّ شيء نسبيًّا، ممَّا

أدَّى إلى تفكيك أي مفهوم مُشترك للأخلاق أو المُجتمع، وانتهى إلى إنكار وجود أيّ "حقيقة" اجتماعيَّة يمكن الاتفاق عليها.

لقد أصبح علم الاجتماع الحديث جزءًا من الأزمة بدلاً من أن يكون أداة لحلّها، فعلم الاجتماع الَّذي يفقد حسَّه الخُلُقيّ، يُصبح مجرَّد تقنية للسَّيطرة، لا وسيلة للفهم.

وكان موضوع انهيار الأسرة أحد أبرز تجلّيات أزمة علم الاجتماع؛ لأنَّه كشف عجز هذا العلم عن الدّفاع عن أهمّ مؤسَّسة اجتماعيَّة؛ حيثُ عُتبرت الأسرة أداة قمعيَّة، وهذا جاء نتيجة التَّأثير الكبير للحركات النّسويَّة وما بعد الحداثيَّة؛ حيثُ بدأ علم الاجتماع ينظر إلى الأُسرة كوكرٍ للسُّلطة الأبويَّة والقمع، ما ساهم في تآكل قِيَم الأسرة بدلاً من إصلاحها، كما أُغفلت الأبعاد الرُّوحيَّة للأُسرة، من خلال التَّركيز على النَّظريَّات الاجتماعيَّة وعلى الأدوار الاجتماعية داخل الأسرة، لكنَّها تجاهلت معنى الأسرة باعتبارها رباطًا روحيًّا قائمًا على المودَّة والرَّحمة.

إنَّ تفكيك الأُسرة سيؤدّي إلى ظهور أفراد يُعانون من العُزلة وانعدام المعنى؛ لأنَّ أزمة الأُسرة ليست فقط أزمة في العَلاقات، بل هي أزمة في كيفيَّة فهمنا للإنسان والمجتمع.

كما أنَّ تحوُّل علم الاجتماع في العصر الحديث إلى أداة لفهم السُّوق

بدلاً من المجتمع، وجعل العلاقات الاجتماعيَّة تُدرَس من منظور الاستهلاك والرغبات والنَّزعات الأولى.

وإذا كانت الأزمة الكُبرى لعلم الاجتماع هي فقدانه للبُعد الرُّوحي، فربمَّا تكمن فرصة الخروج من هذه الأزمة في إعادة الاعتبار لهذا البُعد.

لقد حاول علم الاجتماع أن يفهمَ المجتمع بوصفه آلة، لكنَّه نسي أنَّ المجتمع يتكوَّن من بشر يحملون أرواحًا، ويبحثون عن المعنى، ويصنعون علاقاتهم بالمحبَّة والإيثار، لا بالمصلحة فقط.

إنَّ أزمة علم الاجتماع هي أزمة كلّ علم يفقد علاقته بالحِكمة، وكلّ معرفة تنسى أنَّ الإنسان ليس فقط عقلاً أو جسدًا، بل هو قلبٌ يبحث عن المعنى، وروحٌ تبحث عن العدل، ونفسٌ تبحث عن الرَّحمة.

الفَصلُ الحَادِي والثَّلاثُونَ:
أَزمَةُ الأَنثروبُولُوجيَا فِي الفِكرِ الأُوروبّي المُعاصِرِ

إذا كانَ علمُ الاجتماع قد حاول فهم الإنسان في جماعته، فإنَّ الأنثروبولوجيا حاولت فهم الإنسان عبر ثقافاته المُتعدّدة المُتنوّعة. لكنَّها، في مسارها، وقعتْ في مشكلة كبيرةٍ، وهي أنَّها لم تكتفِ بدراسة "الآخر"، بل أسهمت في صناعته بوصفه موضوعًا للسَّيطرة والهيمنة والاستعمار؛ حيثُ كانت الأنثروبولوجيا مُنذ بدايتها عِلمًا ملتصقًا بالمشروع الكولونيالي، متحولةً من أداة لفهم الإنسان إلى فكر يُبرر السَّيطرة عليه.

واليوم، تواجه الأنثروبولوجيا أزمة مُزدوجةً، فمن جهة هي أزمة في منهجها؛ حيثُ فقدت موضوعها في عالمٍ مُعَولَم، ومن جهةٍ ثانيةٍ هي أزمة في معناها؛ حيثُ تحوَّلت من علمِ الإنسان إلى علمِ "تفكيك الإنسان"، ممَّا جعلها شاهدة على مأزق الفِكر الأوروبيّ الحديث في علاقته بالآخر، وفي علاقته بالإنسان ذاته.

لقد نشأتْ الأنثروبولوجيا في أحضانِ الاستعمار لفَهم المُجتمعات "البدائيَّة"، الَّتي اكتشفتها أوروبَّا في توسعها الإمبريالي. لكن، منذ البداية، حملتْ في طيَّاتِها تناقضًا خُلُقيًّا عميقًا، كونها تدَّعي دراسة الإنسان، لكنَّها كانت تفعل ذلك من موقع السَّيطرة.

لقد كان (كانط) أول من استخدم مصطلح "الأنثروبولوجيا" بمعنى دراسة الإنسان، لكنَّه ربَطَها بتصنيف البشرِ وفقًا لقدراتهم العقليَّة، ممَّا وضَعَ الأساسَ لرؤية هرميَّة ترى في الإنسانَ الأوروبيّ النَّموذج الأعلى.

ومع تأثير «الداروينيَّة»، أصبحت الأنثروبولوجيا ترى المُجتمعات البشريَّة باعتبارها مراحلَ في سُلَّم التَّطوُّر؛ حيثُ وُضعت الشُّعوب الأصليَّة في أسفل السُّلَّم والأوروبيُّون في أعلاه.

فيما رأى (تايلور) أنَّ الثَّقافة تمرُّ بمراحل من "البربريَّة" إلى "التَّحضُّر"، ممَّا جعل الأنثروبولوجيا أداة لتصنيف الشُّعوب وفقًا لقُربها أو بعدها عن النَّموذج الأوروبيّ، أي إنَّها كانت جزءًا من مشروع السَّيطرة الاستعماريَّة؛ لأنَّها زوَّدت المُستعمرين بمعرفة دقيقة عن المُجتمعات الَّتي أرادوا إخضاعها.

وعلى هذا الطَّريق، استخدم الاستعمار البريطاني والفرنسي أبحاث الأنثروبولوجيّين، لفهم نُظم القبائل وعاداتها بهدف السَّيطرة عليها وتقسيمها، كما وساهمت التَّصنيفات الأنثروبولوجيَّة في خلق صورة نمطيَّة للشُّعوب المستعمَرة، على أنَّها شعوب "طفوليَّة" تحتاج إلى الوصاية الأوروبيَّة.

لقد كان الاستشراق شكلاً من أشكال الأنثروبولوجيا؛ حيثُ درس الغرب ثقافات الشَّرق، لكنَّه فعل ذلك من موقع القوَّة، ممَّا أدَّى إلى إنتاج صورة مُشوَّهة عن الشَّرق كمكان غريب وساحر، لكنَّه مُتخلف.

لقد ساهمت الأنثروبولوجيا في خلق صورة الآخر بوصفه "بدائيًّا"، ممَّا جعل التَّمييز العُنصري جزءًا من المعرفة العلميَّة ذاتها.

وساهم علماء الأنثروبولوجيا في التَّرويج لنظريَّات عنصريَّة، مثل علم

قياس الجماجم (Phrenology) الَّذي ادَّعى أنَّ بعض الأعراق أدنى من غيرها.

نعم، لقد جرت عمليَّة نهب مُنظَّمة لثقافات الشُّعوب الأصليَّة، وعرضها في المتاحف الأوروبيَّة باعتبارها دليلاً على تفوُّق "الحضارة" الأوروبيَّة، ممَّا جعل الثَّقافة ذاتها جُزءًا من الغنائم الاستعماريَّة.

وفي كثير من الدّراسات الأنثروبولوجيَّة، قُدّمت المُجتمعات الأصليَّة على أنَّها مجتمعات "ما قبل التَّاريخ"، كأنَّها تعيش خارج الزَّمن الحديث الَّذي تحتكره أوروبَّا.

كما لاحظت عالمة الأنثروبولوجيا مارغريت ميد (Margaret Mead): لقد درسنا الآخر ليس لنفهمه، بل لنعرف كيف نُسيطر عليه.

ومع صعود ما بعد الحداثة، دخلت الأنثروبولوجيا في أزمة معرفيَّة عميقة؛ لأنَّها فقدت موضوعها وأداتها في آن واحد.

لقد أصبحَ الأنثروبولوجيون مشغولين بتفكيك مناهجهم الخاصَّة أكثر من دراسة المجتمعات، ممَّا أدَّى إلى انكماش علمهم داخل أسوار النَّقد الذَّاتيّ.

كما أدَّت ما بعد الحداثة إلى إنكار إمكانيَّة فَهم أيّ ثقافةٍ من خارجها، ممَّا جعل الأنثروبولوجيا عاجزة عن تقديم أيّ معرفة موضوعيَّة.

ومع العولمة، تلاشت الحدود الثَّقافيَّة الَّتي كانت الأنثروبولوجيا تعتمد عليها، ممَّا جعل دراسة الثَّقافات كأنَّها محاولة للإمساك بماءٍ

يتسرَّب بين الأصابع.

لقد أصبحت الأنثروبولوجيا في العصر الحديث ساحةً للصّراع الأيديولوجيّ؛ حيثُ تحوَّلت من علم لدراسة الإنسان إلى ميدان لتبرير مواقف سياسيَّة.

وفي عصر الرَّأسماليَّة المتأخّرة، أصبحت الثَّقافة نفسها سلعةً يُروَّج لها سياحيًّا، ممَّا جعل الأنثروبولوجيا أداةً لصناعة هويَّات قابلة للتَّسويق، كما أصبحت الأنثروبولوجيا جزءًا من معارك الهويَّات السّياسيَّة؛ حيثُ يتمُّ استخدامها لتبرير مطالب قوميَّة أو عرقيَّة، تحت ستار الحفاظ على "الخصوصيَّة الثَّقافيَّة". وتحت تأثير النسبيَّة الثَّقافيَّة، أصبحت كل الممارسات الثَّقافيَّة تُبرر باسم "الخصوصيَّة"، حتَّى لو كانت متعارضة مع القِيَم الإنسانيَّة الأساسيَّة، ممَّا أدَّى إلى طمس فكرة "الفِطرة" الَّتي يشترك فيها البشر جميعًا.

لقد كانت الأنثروبولوجيا منذ نشأتها تعبيراً عن علاقة الغرب بالآخر، لكنَّها أصبحت اليوم مرآةً لعلاقة الغرب بنفسه. وإذا كان الغربُ قد حاول أن يفهم الإنسان عبر تصنيفه، فإنَّ عليه اليوم أن يفهم الإنسان عبر التَّعارف معه.

وهكذا نُلاحظ، أنَّ أزمة الأنثروبولوجيا كانت أزمةً من نَسِي أنَّ الإنسانَ لا يُفهم إلَّا من الدَّاخل، ومن روحه، ومن معاناته، ومن تطلُّعه إلى المعنى.

الفَصلُ الثَّانِي والثَّلَاثُونَ:
نَحوَ أُفقٍ جَدِيدٍ..
هل يُمكنُ للفِكرِ الأُورُوبّي تَجَاوُزَ أَزمَتِهِ؟

إنَّ كلَّ أزمة تحمل في طياتها احتمالاتٍ متضادَّةً، سواء السُّقوط أو النَّهضة، الانهيار أو التَّجاوز، وعلى مدار الفُصول السَّابقة من هذا الكتاب، رأينا كيفَ تكشَّفت الأزمة الخُلُقيّة والسّياسيَّة للفكر الأوروبيّ المعاصر في مختلف وجوهها وأشكالها النَّظريَّة والعمليَّة، من الفردانيَّة الَّتي مزَّقت الجماعة إلى العدميَّة الَّتي أفرغت المعنى، ومن الرَّأسماليَّة الَّتي حوَّلت الإنسان إلى سلعة، إلى الحداثة الَّتي أزاحت الرُّوح لصالح الآلة؛ ولكن يبقى السُّؤال الجوهريُّ -الَّذي لا يمكنُ للكتاب أنْ يُختتمَ من دونه- وهو: هل هذه الأزمة هي النّهاية الحتميَّة لمسيرةٍ طويلة للفكر الأوروبيّ، بدأت منذ عصر التَّنوير، أم أنَّها لحظة فاصلة يمكن أن تُفتح فيها أبواب جديدة للرؤية؟

في الواقع، لا توجد أزمةٌ بلا جذور، ولا انهيار بلا مقدمات. وإنَّ التَّأمُّلَ في أزمة الفكر الأوروبيّ المعاصر يكشف أنَّها ليست مُجرَّد أزمة سياسيَّة أو اقتصاديَّة أو ثقافيَّة، بل هي أزمةٌ في تصوُّر الإنسان لنفسه

وللعالَم من حوله، فقد بنت الحَداثة الأوروبيَّة مشروعها على الإنسان الفرد، وعلى العقل المَحض، وعلى التَّحرُّر من كل المُطلقات، لكن ما بدا وعدًا بالحريَّة، انتهى إلى عزلة الفرد، وما بدا انتصارًا للعقل، انتهى إلى عبوديَّة الإنسان للأداة، وما بدا قطيعة مع المُطلق (الله)، انتهى إلى سقوط الإنسان في الفراغ الوجودي.

لقد أظهرتْ الأزمة أنَّ الإنسانَ، حين يُختزل إلى كائن اقتصاديّ أو مُستهلك رقمي، يفقد جوهره الرُّوحيَّ والخُلُقيّ؛ وأنَّ المجتمع، حين يُختصر إلى سوق، يفقد روابطه الإنسانيَّة؛ وأنَّ العدالة، حين تُقاس بالمصلحة الفرديَّة فقط، تتحوَّل إلى قناع يخفي اللامساواة.

لقد كشفت الأزمة أنَّ الحداثة الأوروبيَّة لم تفشل لأنَّها كانت طموحة، بل لأنَّها كانت ناقصة؛ إذ استبعدت من مشروعها الإنسان الكامل، أي الإنسان الَّذي يفكّر ويُؤمن، الَّذي يحب ويعمل، الَّذي يبحث عن المعنى كما يبحث عن المنفعة، الإنسان القائد والمُلهَم والمُلهِم.

لقد حاولَت «ما بعد الحداثة» معالجة جراح الحداثة، لكنَّها زادت الجُرح عمقًا واتّساعًا. وإذا كانت الحداثة قد أفرطت في العقلانيَّة، فإنَّ ما بعد الحداثة أغرقت الفِكر في النّسبيَّة واللايقين، حتَّى أصبح كلُّ شيء قابلاً للهدم، بلا أفق للبناء. وإذا كانت الحداثة قد صنعت الإنسان الأداتيَّ، فإنَّ ما بعد الحداثة جعلته إنسانًا مائعًا، بلا هويَّة ولا جذور، يستهلك المعنى كما يستهلك البضائع.

لكن هل يمُكن للفكر الأوروبيّ أن يتجاوز هذه الثُّنائيَّة العقيمة بين الحداثة الَّتي جفَّفت الرُّوح، وما بعد الحداثة الَّتي أفرغت المعنى؟! ربمَّا يكون الخروج من هذا المأزق مُمكنًا فقط إذا أُعيد الاعتبار إلى الإنسان في كليَّته: الإنسان الَّذي يجمع بين العقل والقلب، بين الفرد والجماعة، بين الحريَّة والمسؤوليَّة.

إنَّ تجاوز الحداثة لا يعني رفضها، بل يعني استكمال ما بترته وأنهته، حيثُ أعطت الحداثة العقل حريَّته الكاملة، لكن ما كان ينقصها هو أن تُعطي الرُّوح مكانها ومكانتها.

نعم، لقد أعطت الحداثة الفرد حقوقه، لكن ما كان ينقصها هو أن تعطي المُجتمع روحه.

نعم، لقد أعطت الحداثة الإنسان أدوات السَّيطرة على العالم، لكن ما ينقصها هو أن تُعطيه رؤية للمعنى وراء هذه السَّيطرة.

إنَّنا نعتقد أنَّ جزءًا جوهريًّا من أزمة الفكر الغربي المعاصر يكمن في طبيعة علاقته بالآخر المختلف؛ حيثُ كان الغرب يصنع صورته دائمًا عبر مرآة "الآخر"، فتارة في صورة الشَّرقي الغريب، وتارَة في صورة المسلم الإرهابيّ، وتارة في صورة المُهاجر المُهدِّد للهويَّة. لكن هذه العلاقة القائمة على النَّفي والسَّيطرة لم تؤدِ إلاَّ إلى تعميق عزلة الغرب نفسه.

وقد رأينا كيف أنَّ الاستشراق، ثمَّ الاستعمار، ثمَّ الإسلاموفوبيا، لم

تكن مجرَّد أدوات أنجزها الفكر الأوروبيّ للسيطرة على الشَّرق، بل كانت أيضًا علامات ودلائل واضحة على أزمة الغرب في تعريف ذاته، فالهويَّة الَّتي تحتاج إلى عدو لتعريف نفسها هي هويَّة هشَّة، والذَّات الَّتي لا ترى الآخر إلا كتهديدٍ لا تستطيع أن ترى نفسها إلَّا كحصنٍ معزول.

من هنا سؤالنا: هل يمُكن للفِكر الأوروبيّ أن يُعيد بناء علاقته بالآخر، لا كمرآةٍ للنَّقيض، بل كشريكٍ في البحث عن الحقيقة؟! ربما يكون الأفق الجديد هو في أن يرى الغرب تعدُّديَّة الحضارات لا كتهديد، بل كإثراء وغنىً، وأن يرى في صوت الآخر المختلف فرصةً لتوسيع أفقه ورؤيته، لا دافعًا لإغلاق حدوده وتسوير موقعه.

إنَّ الغرب، إذا أراد أن يتجاوزَ أزمته، يحتاج إلى أن يتحرَّر من وهم المركزيَّة، ويقبل بأنَّ الحقيقة ليست ملكًا لحضارة واحدةٍ، بل هي أفق تتشارك الإنسانيَّة جمعاء طريق البحث عنه.

لقد كشفت الأزمة أنَّ الإنسان ليس كائنًا اقتصاديًّا فقط، ولا آلة إنتاج واستهلاك، بل هو كائنٌ يبحث عن المعنى والرُّوحانيَّة. وإنَّ أحدَ أعمق جراح الفِكرِ الأوروبيّ المُعاصر هو أنَّه، في سعيه لتحرير الإنسان من كلّ سُلطةٍ مُطلقة، جعل الإنسان نفسه بلا أفق، وبلا أبديَّة، وبلا ما يتجاوز ذاته. لقد حوَّلت العدميَّة الوجود إلى لحظة مؤقَّتة بلا غاية، وجعلت الموت ليس بابًا إلى معنىً جديد، بل نهاية صماء بلا رجاء.

لكن، هل يُمكن للفكر الأوروبيّ أن يعيدَ اكتشاف البُعد الرُّوحي للوجود؟ ليس بالضَّرورة عبر العودة إلى دياناته القديمة بنفس صورها، ولكن عبر العودة إلى سؤال الإنسان الأزلي وعن المعنى، وعن الغاية، وعن ما يجعل الحياة تستحقُّ أن تُعاش.

وهذا ما وجدناه في الفصول السَّابقة، خاصَّةً على صعيد كيفَ أنَّ إنكار الموت أدَّى إلى الهوس بالشَّباب، وكيف أنَّ إنكار الرُّوح أدَّى إلى اغتراب الإنسان عن ذاته.

وربمَّا يكونُ الأفق الجديد للفِكر الأوروبيّ هو أن يعترفَ بأنَّ الإنسان، قبل أن يكون عقلاً أو جسدًا، هو روح تسعى إلى الامتلاء. وأنَّ الرُّوح، في عمقها، ليست انغلاقًا في الذَّات، بل هي انفتاح على الآخر، وعلى العالَم، وعلى ما يتجاوز العالَم.

إنَّ الأزمة الخُلُقيّة للفكر الأوروبي المعاصر، ليست منفصلةً عن أزمته الاقتصاديَّة، لأنَّ الفكرَ الَّذي جعل الإنسان مركز العالم، ثُمَّ حوَّله إلى مجرَّد وحدة إنتاج واستهلاك، لا يُمكن أن ينتج إلَّا نظامًا اقتصاديًّا يقوم على اللا مساواة.

لقد رأينا كيف أنَّ الرَّأسماليَّة النيوليبراليَّة حوَّلت العدالة إلى لُعبة مصالح، وكيف أنَّ السّياسات الهُويّيّة مزَّقت العدالة إلى مطالب فرديَّة متفرّقة، وكيف أنَّ الاقتصاد الرَّقميَّ صنع نوعًا جديدًا من الظُّلم: الظُّلم المعرفيُّ؛ حيثُ تتحوَّل البيانات إلى سلعة، ويتحوَّل الإنسان نفسه إلى

مُنتَج رقميّ يُباع ويُشترى.

لكن هل يُمكن بناء أفق جديد للعدالة يتجاوز هذه التَّمزُّقات؟ ربمَّا يكون الأفق الجديد هو في رؤية العدالة باعتبارها عهدًا بين الإنسان والمجتمع، وبين الإنسان والإنسانيَّة، بين الإنسان والأرض، والأهم بين الإنسان وربّه، بوصفه يمثّلُ العدالة المُطلقة والمبتغاة. أن تُصبح العدالة مسؤوليَّة مشتركة، لا مجرد توازن مَصالح، وأن تُصبحَ حمايةُ الضَّعيف جزءًا من تعريف القوَّة، لا عارضًا عليها. وأن نستلهم كلامَ الإمام علي (ع) والَّذي يُعبر عن العدالة بأبهى تعبير: "الذَّليل عندي عزيز حتى آخذ الحق له. والقويُّ عندي ضعيف حتى آخذ الحق منه».

إنَّ الفِكر الأوروبيَّ المُعاصر يقف اليوم أمام مفترق طُرق، فإمَّا أن يستمرَّ في طريقه، فيتحوَّل إلى حضارة تقنية بلا روح، أو أن يعيد اكتشاف الإنسان في عمقه الخُلُقيّ والرُّوحي، لكن الخروج من الأزمة لا يكون بإنكارها ورفض توجيه النَّقد إليها، بل بالتَّأمُّل العميق في جذورها، ثمَّ ببناء رؤية جديدة تتجاوز أخطاء الماضي دون أن تُنكر إنجازاته.

وربما يتمثَّل الأفق الجديد في أن يتخلَّى الفكرُ الأوروبيُّ عن مركزيَّة الذَّات ليكتشف مركزيَّة الإنسان، لا الإنسان الأوروبيَّ فقط، بل الإنسان في كُليَّته، الإنسان الَّذي يسكنه الشرق كما يسكنه الغرب، ويسكنه العقل كما تسكنه الرُّوح.

إنَّ هذا الكتاب، في كل فصوله، لم يكن مجرد نقد للفكر الأوروبيّ

المعاصر، بل كان أيضًا بحثًا عن إمكانيَّة الإحياء والانبعاث، لقد كان نقدًا من الدَّاخل، ومن الخارج، ومن العُمق. لكنَّه كان نقدًا مؤمنًا بأنَّ الأزمة ليست نهاية، بل هي مرآة تعكس ما يجب تغييره، وما يمكن بناؤه.

إنَّ الفِكر الغربيَّ يحتاج أن يتعلَّم، لا من أخطائه فقط، بل من تلك الأصوات الَّتي طالما تجاهلها: أصوات الشرق، وأصوات الجنوب، وأصوات الأرواح التي قاومت التَّسليع، والأصوات الَّتي -رغم كل شيء- ما زالت تؤمن بأنَّ الإنسان ليس آلة، وأنَّ العالَم ليس سوقًا، وأنَّ الحياة ليست صفقة.

ربمَّا يجب أن يكون الأفق الجديد للفكر الأوروبيّ هو أن يتواضع أمام الإنسان، وأمام الوجود، وأمام الأسئلة الَّتي لا يملك وحده إجاباتها؛ لأنَّ المستقبل سيكون لمن يملك الشجاعة على أن يطرح الأسئلة الصحيحة، والإرادة على أن يبحث عن إجاباتها مع الآخرين، لا ضدَّهم.

الخَاتِمَةُ

كانت هذه الرّحلة الَّتي بحثنا فيها الكثيرَ من تعقيدات ومُشكلات الفكر الغربيّ في أزماته القِيَميَّة الوجوديَّة، محاولة للكشف عن بنية الأعطاب العميقة، الَّتي أصابت مشروعًا فكريًّا كان يومًا ما واعدًا بتحرير الإنسان، لكنَّه انتهى إلى تقييده بسلاسل جديدة من العدميَّة، والاستهلاك، والتَّفكُّك. فمن الفلسفة الَّتي فقدت المعنى، إلى السّياسة الَّتي فقدت العدالة، ومن الأُسرة الَّتي تفكَّكت تحت وطأة الفردانيَّة، إلى العُلوم الإنسانيَّة الَّتي أصبحت أدوات للهيمنة بدلاً من المعرفة، كانت كل أزمة تكشف جانبًا من أزمة أعمق، وهي أزمة الرُّؤية الَّتي فصلت الإنسان عن ذاته، وعن قيمته، وعن غايته.

لقد رأينا كيف بدأت هذه الأزمة منذ لحظة التَّنوير، حين نصَّب الغرب العقل سيّدًا مُطلقًا، لكنَّه جرَّده من الرُّوح، فجاءت النَّتيجة عقلانيَّة باردةً بلا قلب، وتَقدُّم مادّي بلا غاية، وحريَّة فرديَّة بلا انتماء. وحين فُقد حاول الغرب تجاوزَ هذه الأزمة عبر «ما بعد الحداثة»، لم يجد سوى المزيد من التّيه، حيثُ انهارت كلُّ المعاني، وتفكَّكت كلُّ الحقائق، ولم يبقَ إلَّا العدم، يُطلُّ من كلّ زاوية في الفكر والحياة.

وإذا كان هذا الكتاب رحلةً في أزمات الفكر الغربي، فإنَّه ليسَ مجرَّدَ درسٍ في التَّاريخ الفِكري، بل هو دعوة إلى التَّأمُّل فيما يمكن أن نتعلَّمه

من هذه الأزمات:

لا يمكن اختزال الإنسان في العقل أو الجسد:

لقد حاول الغرب أن يفهم الإنسان عبر تفكيكه إلى غرائز عند (فرويد)، أو أفعال عند السلوكيّين، أو أرقام عند علماء الاجتماع، لكنَّه اكتشف في النّهاية، أنَّ الإنسان أكبر من مجموع أجزائه، وأنَّه كائن يحمل في داخله لُغزًا يتجاوز أيَّ تحليلٍ ماديّ.

ولا يمكن للفرد العيش العيش وحده:

لقد دفعت الفردانيَّة الغربيَّة الإنسان إلى عُزلة عميقة؛ حيثُ تفكَّكت الأسرة، وضعُفت الرَّوابط الاجتماعيَّة، وتدهورت العَلاقات إلى مجرَّد تفاعلات سطحيَّة. لكنَّ الأزمات الاجتماعيَّةَ كشفت أنَّ الإنسان كائنٌ يحتاج إلى الآخر، وأنَّ المعنى يُولد في العَلاقة، لا في العُزلة.

وإنّ العلم وحده لا يكفي:

رغم كل ما حقَّقه العلم الحديث من إنجازات، فإنَّ أزمات المناخ، والأمراض النَّفسيَّة، والتَّفاوت الاقتصادي كشفت أنَّ العلم بلا بوصلة خُلُقيّة يمُكن أن يدمّر أكثرَ ممَّا يَبني.

وإنّ الحريّة بلا غاية تقتُل نفسها:

لقد جعلت الحداثة الغربيَّة الحريَّةَ الفرديَّةَ قيمةً عُليا، لكنَّها نسيت أنَّ الحريَّة تحتاج إلى غاية، وإلاَّ تحوَّلت إلى عبث. وهكذا، أصبحت الحريَّة الحديثة حرية الاستهلاك، وحريَّة تغيير كلّ شيء إلاَّ المعنى

الحقيقي للحياة.

إنَّ هذا الكتاب ليس إعلانًا لنهاية الغرب، ولا هو دعوة إلى رفض كل ما أنتجه الفكرُ الغربيُّ، وإنَّما هو محاولةٌ للبحث عن مَخرج من هذه المتاهة الَّتي أدخل نفسه فيها، وهذا المَخرج لن يكون في العودة إلى ما قبل الحداثة، ولا في الهُروب إلى ما بعدها، بل في تجاوُزها جميعًا، عبر رؤية أعمق للإنسان والمُجتمع، رؤية تُعيد التَّوازن بين العقل والرُّوح، بين الفرد والجماعة، وبين الحريَّة والمسؤوليَّة.

ربمَّا يكمُن المخرج في إعادة الاعتبار لما حاولت الحداثة إقصاءه، وهو الفطرة، والمعنى، والميتافيزيقا، والقِيَم المشتركة الَّتي يتَّفق عليها البشر عبر العصور والثَّقافات.

ورغم سوداويَّة الأزمات الَّتي تناولها هذا الكتاب، لكنّه يرفض أن ينتهي إلى التَّشاؤم؛ لأنَّ الأزمات الكُبرى تحمل في طِيَّاتها فُرصًا كُبرى للتَّجدُّد. وقد تكون أزمة الغرب اليوم هي لحظة ولادة لرؤية جديدة للعالم، رؤية تعترف بقيمة الإنسان باعتباره كائنًا يحمل في ذاته ما هو أكبر من المادَّة، وتدرك أنَّ التَّقدُّم الحقيقيَّ هو الَّذي يخدم الإنسان، لا الَّذي يستهلكه.

إنَّنا نعتقد أنَّ هذا الكتاب يمكنه فتح نافذةٍ على أزمات الفِكر الغربيّ، لكنَّه أيضًا وبالمقابل لا يدَّعي أنَّه قال الكلمة الأخيرة الحاسمة بشأن ما تقدَّم؛ بل إنَّ مهمَّته الحقيقيَّة تبدأ بعد أن يُغلق القارئ صفحاته، حين

يبدأ في التَّفكير:

ما الَّذي يمُكننا أن نتعلَّمه من هذه الأزمات؟

وكيف يمُكننا أن نبني مشروعًا فكريًّا وإنسانيًّا يتجنَّب السُّقوط في نفس المتاهة؟

وما الَّذي يجعل الحياةَ ذات معنى في زمن يسوده الضَّجيج والفراغ؟

فأزمة الغرب، في جوهرها هي أزمة الإنسان الحديث الَّذي فقد بوصلته وهو يركض وراء المعرفة بلا حكمة، والحريَّة بلا مسؤوليَّة، والتَّقدُّم بلا غاية والمادَّة بلا ورح. لكنَّها أيضًا فرصة؛ لأنَّ الإنسان حين يصل إلى حافة العدم، يكون أقرب ما يكون إلى البحث عن المعنى.

أخيرًا، نحن ندعو من خلال الكتاب، إلى رؤية الغرب فما بعد أزماته، وهي دعوة إلى أن نستمع إلى صوت المعنى والفِطرة في لحظة ضعف الإنسان، لنبحثَ عن الإنسان الَّذي أضاعه الغربُ في الطَّريق.

فربمَّا، وسط هذه المتاهة، يمُكننا جميعًا -شرقًا وغربًا- أن نجدَ طريقًا إلى المعنى، وأن ندركَ أخيرًا أنَّ الإنسان أكبر من أيّ أزمة، لأنَّه وحده الكائن الَّذي يمكنه أن يُحوّل أزماته إلى ولادةٍ جديدةٍ.

الفهرس

المقدمة ٥

الفَصلُ الأَوَّلُ: الجُذُورُ الفَلسَفِيَّةُ لِلأَزمَةِ.. نَقدُ الحَدَاثَةِ مِن دَاخِلِهَا ١٣

الفَصلُ الثَّانِي: أَزمَةُ المِيتَافِيزِيقَا والأُلُوهِيَّة ٢١

الفَصلُ الثَّالِثُ: أَزمَةُ الفَردَانِيَّةِ واحتِضَارُ القِيَمِ الجَمَاعِيَّة ٢٩

الفَصلُ الرَّابِعُ: أَزمَةُ الليبرَالِيَّة الجَدِيدَةِ وتَفكِيكُ الأَخلَاقِ عَبرَ الاقتِصَاد ٣٧

الفَصلُ الخَامِسُ: أَزمَةُ العَقلِ الأَدَاتِيّ وتَجرِيدُ الإِنسَانِ مِن إِنسَانِيَّتِه ٤٥

الفَصلُ السَّادِسُ: أَزمَةُ العَدمِيَّةِ بوصفها إرثًا لِلحَدَاثَةِ ٥٣

الفَصلُ السَّابِعُ: أَزمَةُ مَا بَعدَ الحَداثَة وتَفكِيك المَعايِيرِ الخُلُقِيّة والسّيَاسِيَّة ٦١

الفَصلُ الثَّامِنُ: أَزمَةُ الهُوِيَّةِ فِي الفِكرِ الأُورُوبيّ ٦٩

الفَصلُ التّاسعُ: أزمَةُ الشَّعبَويَّةِ وصُعُودُ السّيَاسَةِ العَاطِفيَّةِ ٧٧

الفصلُ العاشرُ: أزمَةُ السّيَاسَة البيئيَّة بَينَ الاستِغلاَلِ والسّيَاسَةِ الخَضرَاءَ ٨٣

الفَصلُ الحَادي عَشَرَ: أَزمَةُ دَور الدّين فِي إِعَادَةِ تَشكِيلِ الأَخلاَقِ والسّيَاسَةِ ٨٩

الفَصلُ الثَّاني عَشَرَ: أَزمَةُ المُسؤُولِيَّةِ الاجتِمَاعِيَّة ٩٧

الفَصلُ الثَّالثُ عَشَرَ: أَزمَةُ النَّزعَةِ التّقنِيَةِ والمَعنَى الإِنسَانيّ ١٠٥

الفَصلُ الرَّابعُ عَشَرَ: أزمَةُ اليُوتُوبيَا فِي الفِكرِ الأُورُوبيّ المُعاصِرِ ١١١

الفَصلُ الخَامسُ عَشَرَ: أَزمَةُ الإِنسَانِ ما بَعدَ الحَدَاثي ١١٧

الفَصلُ السَّادِسُ عَشَرَ: أَزمَةُ انهِيَارِ الذَّاتِ الحَدِيثَة ١٢٣

الفَصلُ السَّابعُ عَشَرَ: أزمةُ الحُرّيَّة فِي الفِكرِ الأُورُوبي ١٣١

الفَصلُ الثَّامنُ عَشَرَ: أَزمَةُ العَدالَةِ في الفِكرِ الأُورُوبيّ المُعاصِرِ ١٣٩

الفَصلُ التَّاسِعُ عَشَرَ: أَزمَةُ العَلاقَةِ مَعَ الطَّبِيعَة ١٤٧

الفَصلُ العِشرُونَ: أَزمَةُ المَوتِ والخُلُودِ ١٥٥

الفَصلُ الحَادي والعشرُونَ: أَزمَةُ الحُبِّ والعَلاقَاتُ الإِنسَانِيَّةُ فِي العَالَمِ مَا بَعدَ الحَدَاثي ١٦٣

الفَصلُ الثَّانِي والعشرُونَ: أَزمَةُ الجَمَالِ فِي الفِكرِ الأُورُوبيّ المُعاصِرِ ١٧١

الفَصلُ الثَّالِثُ والعِشرُونَ: أَزمَةُ العَلاقَةِ مَعَ الآخَر ١٧٩

الفَصلُ الرَّابِعُ والعِشرُونَ: أَزمَةُ المَعنَى والفَلسَفَةِ ١٨٧

الفَصلُ الخَامسُ والعشرُونَ: أَزمَةُ الأُسرَةِ والعَلاقاتُ الاجتِمَاعِيَّة فِي الفِكرِ الأُورُوبيّ المُعَاصر ١٩٥

الفَصلُ السَّادسُ والعِشرُونَ: أَزمَةُ المُهَاجِرين فِي الفِكرِ الأُورُوبي ٢٠٥

الفَصلُ السَّابِعُ والعشرُونَ: أَزمَةُ الجِندَر والانحِرَافَاتُ الجِنسِيَّة فِي الفِكرِ الأُورُوبيّ المُعَاصر ٢١٣

الفَصلُ الثَّامِنُ والعِشرُونَ: أَزمَةُ الطِّبِّ وشَرِكَات الأَدوِيَة ٢٢١

الفَصلُ التَّاسِعُ والعشرُونَ: أَزمَةُ عِلمِ النَّفسِ ٢٢٧
فِي الفِكرِ الأُورُوبيِّ المُعَاصر

الفَصلُ الثَّلاثُونَ: أَزمَةُ علمِ الاجتِمَاعِ ٢٣٥
في الفِكرِ الأُورُوبيّ المُعَاصر

الفَصلُ الحَادي والثَّلاثُونَ: أَزمَةُ الأَنثرُوبُولُوجيَا ٢٤٣
فِي الفِكرِ الأُورُوبيّ المُعاصر

الفَصلُ الثَّاني والثَّلاثُونَ: نَحوَ أُفقٍ جَديد.. ..... ٢٤٩
هل يُمكنُ للفِكر الأُورُوبيّ تَجَاوُزَ أَزمَتِه؟

الخَاتِمَةُ ٢٥٨

مركز بحثي مستقل غير ربحي، مقره في بيروت وبغداد. ويهدف لفتح المجالات العلمية والأكاديمية الواسعة، أمام الباحثين والمتخصصين؛ للقيام ببحوث تسعى إلى فهم واقع الإنسان والإنسانية، من خلال التركيز على دراسة الميادين الفلسفية، والاجتماعية، والإنسانية المتنوعة، التي تشكّل في مجموعها الحراك الاجتماعي والانساني الكبير الحاصل في العالم، وخصوصا في بلادنا العربية والإسلامية، ورصد الظواهر والتحديات الفكرية، والاجتماعية، والاقتصادية، والنفسية المختلفة، التي يمكن أن يواجهها الفرد والمجتمع، ومحاولة فهم ومدارسة الأسس الفلسفية والإجتماعية والدينية التأصيلية بموضوعية وجِدة؛ سعيًا للوصول إلى حلول لها؛ من أجل السمو بالإنسان وتقدّمه في أبعاده الإنسانية المختلفة.

مُلخَّص الكتاب

يتناولُ كتاب «أزمة الفكر الأوروبيّ المُعاصِر.. من وهم التَّنوير إلى متاهة العدم» الأزماتِ العميقةَ الَّتي تُواجه الفكرَ الغربيّ المُعاصر في مُختلف المجالات مثل: الفلسفة، السّياسة، الأخلاق، الأُسرة، العلوم الإنسانيَّة وعلم النفس. يُبيّن الكتابُ كيف أنَّ وُعودَ التَّنوير بالعقلانيَّة والتَّحرُّر قادت إلى حالة من العدميَّة، حيثُ فقد الإنسانُ المعنى وسط تفكُّك القِيَم وتسليع المَعرفة. يفكّك الكاتبُ أزمةَ المعنى في الفلسفة بعد (ديكارت) و(نيتشه) -أزمة السلطة في السياسة- وانهيار الروابط الاجتماعيَّة بسبب الفَردانيَّة المُفرطة. كما يُناقش كيف أسهمت الرأسماليَّة في تحويل الإنسان إلى سلعة، وكيف عزَّزت العولمة أزمةَ الهُويَّة الأوروبيَّة. يُقدم الكتاب تحليلاً نقديًّا عميقًا، يكشف أنَّ أزمةَ الفكر الغربيّ هي في جوهرها أزمةُ رؤية للإنسان والمُجتمع، حيثُ غابت الرُّوحُ لصالح المادَّة، وضاع المعنى في زحام الحداثة وما بعدها.

• الدراسة لا تعبر بالضرورة عن رأي المركز •

مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد