

الأستاذ المساعد الدكتور فلاح سبتي	رئيس التحرير
صفا حسين عبد علي	مدير التحرير
الأستاذ الدكتور جون مورو، كندا، جامعة تورونتو	هيئة التحرير
الأستاذ الدكتور حسن العبيدي، العراق، الجامعة المستنصرية	
الأستاذة الدكتورة سيدة بنت سراج، ماليزيا، جامعة المالايا	
الأستاذ الدكتور زيد السلامي، أستراليا، جامعة أستراليا القومية	
الأستاذة الدكتورة ابتسام المدني، العراق، جامعة الكوفة	
الأستاذ المساعد الدكتور محمد علي محيطي أردكان، إيران، مؤسسة الإمام الخميني	
الأستاذ المساعد الدكتور عقيل الأسدي، العراق، جامعة البصرة	
المدرس الدكتور عادل محمد الشريف، الجزائر، جامعة المصطفى العالمية	
المدرس الدكتور منصف الحامدي، تونس، جامعة الزيتونة	
المدرس الدكتور سعد الغري، العراق، جامعة المصطفى العالمية	
علي كيم	المراجع اللغوي
محمد حسن آزادگان	تصميم الغلاف
أحمد الهاشمي	الإخراج الفني
دار الدليل	الناشر



aldaleel-journal.com
info@aldaleel-journal.com
+964 7719094922
@aldaleel-journal

الموقع الإلكتروني
البريد الإلكتروني
رقم الجوال
منصات التواصل

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2265 لسنة 2017

كربلاء - شارع السدرة - مجمع عطاء الوارث - الطابق الأول - مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

حقوق الطبع والنشر محفوظة

بسم الله الرحمن الرحيم

Republic of Iraq
Ministry of Higher Education &
Scientific Research
Research @ Development
Department



جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير

No:

الرقم: ب ت 4 / 2638

Date:

التاريخ: 2019/03/20

م / مجلة الدليل

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ...

إشارة الى كتابكم المرقم ٣٧٦ والمؤرخ في ٢٠١٩/١/٧ المتضمن طلب الموافقة على اعتماد مجلة الدليل التي تصدر عن مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية للترقيات العلمية، حصلت موافقة السيد وكيل الوزارة لشؤون البحث العلمي بتاريخ ٢٠١٩/٣/١٢ على اعتماد المجلة الملاكورة لاغراض النشر والترقيات العلمي وإدراجها ضمن موقع المجلات الأكاديمية العلمية العراقية، راجين تسمية مخول عن المجلة لمراجعة دائرتنا بشأن تسجيلها ضمن موقع المجلات آنف الذكر وفهرسة جميع أعدادها.

... مع وافر التقدير .

أ.د. غسان حميد عبدالمجيد

المدير العام لدائرة البحث والتطوير وكالة

٢٠١٩/٣/٢٠

٣/١٩

	aldaleel-journal.com/journal/indexing	
		INTERNATIONAL STANDARD SERIAL NUMBER INTERNATIONAL CENTRE

محتويات العدد

- 4 الدين والعلم والميتافيزيقيا.. عرض ودراسة
محمد محسن الإبراهيمي - محمد علي محيطي أردكان
- 29 مصادر القرآن عند المستشرقين.. عرض ونقد
إبراهيم إنغوم
- 54 أُنسنة التراث وأثرها على الفكر الإسلامي المعاصر
فهد عبدالقادر عبدالله الهتار
- 85 نزعة الأُنسنة عند محمد أركون وحامد أبو زيد.. مقارنة نقدية
م. د. علي حسن هذيلي
- 110 الأُنسنة والتربية.. دراسة تحليلية نقدية
خالد صلاح حنفي محمود
- 145 كرامة الإنسان في ضوء الرؤية الكونية التوحيدية والأُنسنة
عادل لغريب
- 164 النموذج المعرفي لعلاقة العلم بالدين في الفكر الإسلامي
نسرین شاکر حکیم - علي رضا قائمي نيا - علي صاحب عبید
- 185 الحرية والتقنين الديني
صادق دحام ظفير

Religion, Science and Metaphysics: A Review and Study

Muhammad Muhsin al-Ibrahimi

PhD Candidate, Aalul Bayt International University, Iraq.

E-mail: mn40mm1979@gmail.com

Muhammad Ali Muhiti Ardakan

Assistant Professor in the Department of Philosophy and member of the Scientific Council at Imam Khomeini Institute for Education and Research, Iran.

Abstract

It is very important to explain the terms science, religion and metaphysics, and to explain the relation between them and also their origins. The reason for this is because all branches of knowledge are somehow related to them, or at least some of them, and they are the primary center of thought. In this paper, the deductive analytical method is used to divulge into and explain the effect these concepts have in human thought. Religion is a set of laws that organize human life, and it depends on faith, believe and inner acknowledging of religion, taking a clear ideology and acting according to it. Knowledge and understanding are the two wings of this faith and believe that are used to fly and land in the state of reality. Metaphysics is what deals and interacts with reality with analysis, and then acceptance or rejection. In this paper, we reached an important conclusion, and that is the inter-connected relation between these concepts, and there is no conflict between them, as has been claimed. Rather, one complements the other.

Keywords: Empirical knowledge, understanding, philosophy, law, experiment.

Al-Daleel, 2022, Vol. 5, No. 17, PP. 4-28

Received: 20/05/2022 | Accepted: 09/07/2024 | Published: 15/09/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



الدين والعلم والميتافيزيقيا.. عرض ودراسة

محمد محسن الإبراهيمي

طالب دكتوراه في جامعة آل البيت العالمية، العراق.

البريد الإلكتروني: mn40mm1979@gmail.com

محمد علي محيطي أردكان

أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية، وعضو الهيئة العلمية في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث، إيران.

الخلاصة

إنّ بيان مفردات العلم والدين والميتافيزيقيا والعلاقة بينهما، وملاحظة مناشئ هذه المفاهيم له أهمية كبيرة؛ إذ لا يخلو فرع من فروع المعرفة من بعضها على أقل تقدير، بل هي محور أساسي في كل أثر فكري، وقد سلكنا في هذه المقالة المنهج الاستقرائي التحليلي لمعالجة ما لهذه المفاهيم من أثر في الفكر البشري ووضحنا ذلك. فالدين مجموعة قوانين تنظم حياة البشر، وهذا يترتب على إيمان واعتقاد واعتراف قبلي بالدين، واتخاذ أيديولوجية واضحة، والعمل على طبقها، والعلم والمعرفة جناحان لهذا الإيمان والاعتقاد، يطير بهما ويحطّ في رحال الواقع. والميتافيزيقيا هي التي تتناول أو تتعاطى مع الواقع بالتحليل ثمّ القبول أو الردّ. وقد توصلنا إلى نتيجة مهمّة، وهي أن العلاقة بين هذه المفاهيم مترابطة، ولا يوجد تنافر بينها كما يدعى، بل كلّ منها يكمل الآخر.

الكلمات المفتاحية: العلم التجريبي، المعرفة، الفلسفة، القانون، التجربة.

مجلة الدليل، 2022، السنة 5، العدد 17، ص. 4 - 28

استلام: 2022/05/20 | القبول: 2022/07/09 | النشر: 2022/09/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

دعامة العلم هي المعرفة على أن تكون واضحةً جليةً؛ لذلك نجد العلم يحتاج في طبيعته نواحي الفكر الأخرى المرتكزة على الاعتقاد والإيمان.

من هنا نجد أن أسلوب العلم ثابت بخلاف فروع الفكر الأخرى، فهي تعتمد عليه، فأدوات المعرفة أدواته وديدنه الإثبات والنفي؛ لذلك يتناول كل الأشياء والموضوعات التي تطرأ على الأذهان، مع الأخذ بعين الاعتبار أن مشاهدات العلم واستنتاجاته دائماً ما تكون خاضعةً للتحقيق والبحث، وكلما كانت الفكرة كذلك كانت أكثر ثبوتاً وقبولاً.

ومن هنا نجد أن ثمة إجماعاً على صحة الاستنتاجات العلمية وثباتها في أكثر الأحيان من قبل غير المحققين من الناس؛ ذلك أنها بعد أن تخضع لطاولة التحقيق أكثر من مرة تكون أكثر قبولاً بخلاف استنتاجات بقية أنحاء الفكر فلا تؤخذ بوصفها أموراً وحقائق ضرورية لا تحتمل الجدل كما في العلم، وهذا ما يجعل أنحاء الفكر الأخرى غير العلم تتسم بالفردية والذاتية بخلاف العلم، فإنه يتصف بالعموم والموضوعية؛ لذلك نرى أن التحقق والإلزام صفة العلم، وأن الإيمان والاعتقاد صفة الدين، على أننا نجد فاصلةً بين طرف العلم وطرف أنحاء الفكر الأخرى تكون مورداً للتغير والاختلاف، وهي محط نظر الفلسفة الحقيقي؛ إذ إنها تتناول الحقائق فتثبتها وتطرد غيرها، فهي أصل المعرفة ومصدر الاعتقاد واليقين، فلا مكابرة إذا قلنا إن الفلسفة حلقة الوصل بين العلم والدين.

مما تقدم لنا أن نتساءل هل للإنسان أن يكون بلا معرفة فيكون بلا علم؟ وهل يكون بلا وازع فوق عقله ليكون بلا دين؟ وهل يكون بلا تأمل من الناحيتين فيكون بلا فلسفة؟

هذا من البعيد إن لم يكن محالاً، فمن المحال أن يلغي الإنسان عقله وما فوقه، أو يلغي تأمله بالأشياء، فلو كان هناك صراعٌ بين الدين والعلم لما قامت حياة اجتماعية، فالصراع بينهما موهوم لا واقع له، ودليل ذلك بقاء بناء الاجتماع الإنساني وإلا لانهدم ولم تقم له قائمة.

أمّا ما يروى من الفجائع في التاريخ خلال القرون الوسطى وفي الأزمنة القديمة المتمثلة في الحروب التي قامت بين العلماء والفلاسفة من جهة، ورجال الدين من جهة أخرى، فيمكن إرجاعها إلى اتهام الفلاسفة والعلماء بالهرطقة التي سبباً للحكم بالموت على كل تجديد

علمي، وأوضح مثال لذلك هي تعاليم الكنيسة التي قضت بالموت على كل إثارة علمية مخالفة لما جاءت به الأسفار المقدسة، مع أن الحق هو أن وظيفة الدين هي الهداية والإرشاد والدعوة إلى الله تعالى، لا أنها تعليمية كما توهم اللاهوتيون. [انظر: وايت، بين الدين والعلم، ص 18]

من هنا نشأت الخصومة بين الدين والعلم، وما هي في الواقع إلا خصومة بين اللاهوت والعلم، خصومة ليست حقيقية؛ لأن من اعتقد بها تصوّر أن الإنسان عبارة عن عقل صرف، في حين أن ما كشف عنه علم الاجتماع ووافقه علماء علم النفس أن الإنسان عبارة عن مجموعة مشاعر قويّة ونزعة غريزية. [انظر: غدنز، علم الاجتماع، ص 161]

فتعدّ دراسة مفهوم الدين والعلم والميتافيزيقيا من الدراسات المهمّة؛ لدخولها في كلّ مجالات الفكر البشري، فكان تناولها بالبحث والتحليل موضوع هذه المقالة، حيث ذكرنا المبادئ التصورية لهذه المفاهيم الثلاثة وبيان إجمالي للعلاقة بينها وعرض بعض التساؤلات بطريقة الاستفهام الاستنكاري، الغاية منه إلزام من لا يقول بواقعية بعضها وينكر العلاقة فيما بينها، وإثبات خلاف ذلك من خلال بيان الانسجام والتناسق بينها، بل كلّ منها مكمل للآخر.

أمّا ما وقع من الاختلاف والتنافر فيما بينها دعوى لا أساس لها، وبيّنا بشكل تفصيلي المراد منها وآثارها على القضايا الدينية، ودور كلّ منها في حياة الإنسان وتأثير بعضها على بعض، وانعكاسات هذا التأثير فتكوّنت هذه المقالة من خمسة محاور:

المبحث الأول: كليات ومفاهيم

أولاً: الدين

لغة: مصدر دان يدين ديناً وديانةً، وهو جنس من الانقياد والذلّ والخضوع، فالدين طاعة، وربّما يكون أصل الدين بكسر الدال هو الدين بفتحها؛ إذ إنّ أصل مادة دان يفيد معنى القهر والغلبة والإذلال والخضوع، إذ يقال لغة الدين بالفتح مرجعه إلى الانقياد والطاعة، وحيث تظلّ العبادة والانقياد والطاعة في ذمّة العبد للمعبود سبحانه، فهي كالدين في عنقه حتّى في المستقبل، وهو العنصر الغائب الذي يظهر من معنى كلمة الدين بالفتح. [انظر: الفيومي،

المصباح المنير، ج 1، ص 205؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 13، ص 167؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص 219]

اصطلاحًا: يصعب تعريف كلمة الدين - على الرغم من كثرة استعماله وتداوله - لتعدد المعاني التي تراد منها، وعدم الانسجام فيما بينها في بعض الموارد، فمن سعى لتعريف الدين من قبل كما في بعض الأديان الرائجة، نظر إليه من الزاوية التي يؤمن بها وغضّ النظر عن باقي الأديان.

وفي ضوء ذلك يمكن تصنيف تعريفات الدين بأشكال مختلفة بحسب ما نعتده من المعايير، فمرةً يعرف الدين بلحاظ فعاليّته ودوره وأخرى بحسب ماهيته، وثالثة بحسب صلته بالإنسان وهكذا، ويمكن أن نعبر عن بعض هذه التعريفات مرةً بالتعريف النفسي، وأخرى الاجتماعي وثالثة الطبيعي كما ذكر. [انظر: هيك، فلسفة الدين، ص 15]

وإذا لاحظنا الدين بالنظرة الإسلامية فهو عبارة عن معارف تمثّل العقائد ومعارف عملية تمثّل الأخلاق والأحكام. أمّا بالنظرة الغربية فالدين عند بعضهم متقومّ بالخرافات والأساطير، وعند بعضهم بالعمل، وبعضهم نظر نظرةً توافقيةً، وبعضهم قال هو ما يبعث على الخير والسعادة. [انظر: يوسفان، دراسات في علم الكلام الجديد، ص 24]

وقريب منه ما ذكره الشيخ جواد آمل بقوله: «الدين مجموعة عقائد وقوانين ومقررات بما هي ناظرة إلى البنى التحتية لرؤى الإنسان من جهة، وإلى أصل ميوله ونزوعه من جهة أخرى، ومن ثالثة تستوعب الأخلاق والشؤون الحياتية فالدين مجموعة عقائد وأخلاق وقوانين ومقررات وحيانية وعقلية وضعت في متناول الإنسان لإدارة الفرد والمجتمع البشري وتربيته» [آمل، حقيقة الدين، ص 15].

كما يمكن تعريف الدين بتعريف ينطبق على كلّ أديان العالم، أو قل على كلّ ما يراه علماء الأديان دينًا، إذ يرى بعضهم أنّ الدين هو: «مجموعة من التعاليم التي تقدّم الإجابة عن أسئلة الإنسان الكبرى حول بداية الوجود ونهايته، والتي تقدّم للإنسان بعض التعاليم التي تساعد على تلمس طريقه نحو غايات الخلق» [يوسفان، دراسات في علم الكلام الجديد، ص 31].

ثانيًا: العلم

لغةً: ضدّ الجهل، يقال علم فلان الشيء أي عرفه، سواء كان هذا الشيء المعلوم والمعروف حقًا أم باطلاً، صوابًا أم خطأً. [ابن منظور، لسان العرب، ج 10، ص 264]

وقبل التعرّض للتعريف الاصطلاحي للعلم نقول إنّ الغاية من كلّ تعريف رفع الإبهام

عن المعرّف، ويتحقّق أمّا بوضع مفهوم آخر أوضح أو ببيان آثار الشيء المراد تعريفه وخواصّه، أو ببيان أجزائه المؤلف منها، أو ببيان ماهيته، كقولنا: الإنسان حيوان ناطق، فإذا كان الشيء المراد تعريفه واضح لا إبهام فيه فهو غنيّ عن التعريف، كلفظ الوجود، ومن هذه الألفاظ لفظ العلم. [سبحاني، نظرية المعرفة، ص 18]

لذلك قال الرازي إنّ العلم أمرٌ ضروريٌّ مستغنٍ عن التعريف، واستدلّ على ذلك بأنّه لو كان كسبيّاً لزم الدور. [انظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج 1، ص 62 - 66]

والتعريف المشهور للعلم هو كلّ ما له موضوع يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، فيشمل العلوم التي يكون موضوعها تكوينيّاً أو اعتباريّاً. نعم، للعلم استعمالات أهمّها الاعتقاد اليقيني المطابق للواقع، أو مجموعة من القضايا التي أخذ بعين الاعتبار لون من التناسب بينها ومحور خاص يجمعها، وقد تكون هذه القضايا أعمّ وتشمل الاعتبارية، وقد تختصّ بالحقيقية أو مجموعة من القضايا يمكن إثباتها عن طريق التجربة كما هو استعمال الوضعيين لمفردة العلم [اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 55]، والمقصود من العلم في هذه المقالة هو العلم التجريبي.

ثالثاً: الميتافيزيقيا

حسب ما ينقله مؤرّخو الفلسفة فإنّ هذا اللفظ (الميتافيزيقا) في البدء قد جعل اسماً لأحد كتب أرسطو ومقالاته، وهو من حيث الترتيب يأتي بعد كتاب الطبيعة من قبل شخص أندرونيقوس الرودسي (Andronicus of Rhodes) في القرن الأول قبل الميلاد. [انظر: مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 64]

والمعنى الاصطلاحي لها إمّا العلم بموجوداتٍ لا تدرك بواسطة الحواسّ، فهي في عالم ما فوق التجربة وما وراء الطبيعة، مثل الله والنفس، وهذا ما ذهب إليه رينيه ديكارت (René Descartes) إذ قال: «غرض علم ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى هو معرفة الله والنفس» [صليبيّا، المعجم الفلسفي، ص 301].

واعتبرها توما الأكويني (Thomas Aquinas) «بمنزلة علم كلّ ما يكشف ما فوق الطبيعة وهو يفهم هذا الفارق ما فوق بالمعنى المسيحي، بحيث إنّ صورته الكبرى هي الإلهي وكلّ ما يتعلّق به كالإله، والمحرك الأوّل، والغاية الأخيرة، والنفس بوصفها خالدة...» [لاند، الموسوعة الفلسفية، ج 2، ص 790].

وأما البحث عن الوجود من حيث الوجود توصل إلى إدراك الجوهر الثابت وراء الأعراض المتغيرة. [الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، ص 104]

أو تكون علمًا يبحث فيما يجب أن يكون، أي في الوجود المثالي لا لأنّ هذا النمط من الوجود أعلى من الوجود الواقعي فحسب، بل لأنّه يفسّره ويبين أسبابه. [صليبا، المعجم الفلسفي، ص 301]

لذلك ظلت الميتافيزيقا طوال تاريخها بحثًا تساؤلًا يحاول الكشف عن ماهية الوجود بحيث كانت هذه المسألة أول مسألة أثارت واجتذبت أنظار واهتمام الفلاسفة ومثلت لهم أكثر الأشياء دهشة.

وكان البحث يدور فيها عن الأمور العامة للوجود، وهي مجموعة مواضيع يطلق عليها في العصر الإسلامي اسم "الأمور العامة"، كما يرى بعض الفلاسفة الإسلاميين أن اسم "ما قبل الطبيعة" أيضًا مناسبٌ له. [مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 64]، ومفردة الفلسفة تساوق مفردة الميتافيزيقيا.

المبحث الثاني: نظرة تاريخية للدين والعلم والميتافيزيقيا

الاعتقاد السائد عند كثير من العلماء بأنّ تاريخ العالم لم يكن يخلو من الدين في فترة من الفترات، وهذا بدوره دعا عددًا غير قليل من المفكرين إلى التأمل في سرّ منشأ الدين، «والسؤال عن منشأ الدين هو سؤالٌ عن علّة ظهوره في ظلّ هذا التصوّر يكون الدين ظاهرةً خارجيّةً مستقلةً عن الإنسان، ومنفصلةً تمامًا عن اعتقاده هذه الظاهرة بوصفها واقعيّةً خارجيّةً من هنا قدّمت أجوبةً متنوّعةً عنه» [الأملي، حقيقة الدين، ص 23].

وننتج عن ذلك نظريات وآراء عدّة، فمثلاً آمن بعض أهل الاتجاهات الإلحادية بأنّ جذور الدين تنشأ من الخوف من أحداث الطبيعة، وآخرون آمنوا بأنّ هناك عوامل اجتماعيّة تدعو بني الإنسان إلى الميل للدين.

وفي المقابل يوجد عدد غير قليل آمن بأنّ منشأ الدين له عوامل وأسباب كالعقل والفطرة وما شابه. فمثلاً ديفيد هيوم (David Hume) على الرغم من إزعائه بأنّ الطبيعة مملوءة بالآيات الدالّة على وجود الخالق، فهو «يؤمن بأنّ الإيمان لا يستند إلى العقل وعمق التفكير، بل إلى القلق تجاه وقائع الحياة وأحداثها وإلى المخاوف والآمال التي تحرّك ما ركذ من الفكر البشري» [هيوم، تاريخ طبيعى دين، ص 28]، وقريب من هذا الاعتقاد يعتقده فرويد. [فرويد، تمدن وملالت هاى آن، ص 26]

أما الذين آمنوا بأن منشأ الدين هو الوحي والعقل والفطرة، فأدركوا بأن إرادة الله ﷻ هداية الإنسان عن طريق إنزال الوحي وتجليه للأنبياء، بل الميل إلى الدين من آثار التفكير والتأمل العقلاني، فعندما يتفكر الإنسان في سر الوجود يرى في كل شيء آية تدل على وجود الخالق تعالى، فالانسجام والنظام بين الظواهر وتدبير المخلوقات يشهد بذلك، بل حتى بعض من لا يؤمن بالله يؤمن بأن الإنسان متدين بالطبع. [ادواردز، برهان هاى اجماع عام خدا در فلسفه، ص 157]

نعم، حاجة الدين الفطرية غير الفطريات المودعة في الإنسان وبالأخص الغريزية كالطبيعية الحيوانية؛ إذ يُغفل عنها.

ومن هنا بعث الأنبياء لتذكير الإنسان بما نسي من فطرته، «فبعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبياءه؛ ليستادوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسي نعمته، ويحتجوا عليهم بالتبليغ، ويشيروا لهم دفائن العقول» [نهج البلاغة، الخطبة الأولى، ص 23].

أما منشأ الفلسفة والعلم عموماً، فلو نظرنا إلى تاريخ الفكر البشري، نجد أنه بدأ مع بداية الإنسان، وهو مستمر معه حتى نهاية التاريخ. فأينما حل الإنسان حل معه التفكير، وليس لدينا معلومات دقيقة عن أفكار الإنسان غير المكتوبة إلا ما يحده علماء الآثار مما ظفروا به من المتحجرات والبقايا المطمورة، أما الأفكار المكتوبة فقد ظهرت بعد اختراع الخط. هذا ويعتقد مؤرخو الفلسفة أن أقدم الآثار الفلسفية تتعلق بحكماء اليونان الذين عاشوا قبل الميلاد. [مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 15]

ففي القرن الرابع قبل الميلاد أرجع أرسطو نشأة الفلسفة إلى اليونان، وانحدر بها إلى طاليس في النصف الأول من القرن السادس قبل الميلاد، وفي القرن الثالث قبل الميلاد وضع (ديوجين اللابرتي) كتاباً أرجع فيه نشأة الفلسفة إلى تراث الشرق القديم.

فمثلاً في هذا الصدد يقول جيمس: «الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة» [جيمس، التراث المسروق، ص 25]، فالمصريين القدماء استحدثوا مذهباً شديداً السريّة كان يتداول شفاهياً، ولم يدون للحفاظ عليه، وهذا ظل فترة خمسة آلاف عام يعمل به إلى أن سُمح للإغريق بالتعلم مباشرة من الكهنة المصريين. ويضيف أن «الفلسفة المصرية غير المكتوبة والتي تمت ترجمتها إلى اليونانية القديمة هي وحدها فقط التي وجدت هذا المصير البائس. تراث سرقه الإغريق» [المصدر السابق]، حيث يرى أن الإسكندر الأكبر الذي غزا مصر عام 332

قبل الميلاد اغتصب مكتبة الإسكندرية «ونهبها واصطنع أرسطو (384 - 322 ق. م) مكتبةً لنفسه من الكتب المنهوبة» [المصدر السابق].

ويقول جيمس (George G. M. James): إنّ «التضليل في حركة الترويج للفلسفة اليونانية يبدو سافراً وفاضحاً إلى أقصى مدًى عند الإشارة عمداً إلى أنّ نظرية المربع القائم على وتر المثلث قائم الزاوية هي نظرية فيثاغورث، وهو زعمٌ أخفى الحقيقة قروناً عن أعين العالم... إنّ المصريين هم الذين علّموا فيثاغورث واليونانيين الرياضيات التي عرفوها» بعد أن أتيحت لهم فرصة التعلّم من الثقافة المصرية. [المصدر السابق]

وكذا صرح سارتون (George Sarton) فقال: «إنّ نور العلم قد انبثق في الشرق، وإنّته ما من شكّ في أنّ معارفنا العلمية نحن الغربيين مهما يكن أمرها فإنّها تردّ أصلاً إلى الشرق» [الحاجي، نظرية المعرفة في الإسلام، ص 12].

وما تقدّم وإن أمكن التأمل فيه، حيث إنّ الحضارة اليونانية ثبت أنّ لها تراثاً مكتوباً وصل إلينا الكثير منها، وترجمت لعدّة لغات وأوضحها كتب المعقول من الفلسفة والمنطق، بخلاف الحضارة العربية فلم يصل إلينا منها تراث مكتوب، وإذا وجد فهو مقدار جدّ يسير لا يعتدّ به، ولكن يمكن قبوله في الجملة.

ثمّ إنّ الفلسفة والعلم انتقلت إلى أوربّا في الفترة من القرن العاشر إلى القرن الثالث عشر، ممّا أحيى الفلسفة الطبيعية والتي تحوّلت لاحقاً بواسطة الثورة العلمية التي بدأت في القرن السادس عشر لتجديد الأفكار والاكتشافات التي بدورها أزاحت المفاهيم والتقاليد اليونانية السابقة، واستبدلتها بالمنهجية العلمية، وسرعان ما لعبت الطريقة العلمية دوراً أكبر في تكوين المعرفة. [مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 29]

ولم يبدأ ظهور العديد من السمات المؤسسية والمنهجية للعلوم حتّى القرن التاسع عشر إلى جانب تغيير الفلسفة الطبيعية إلى مفهوم العلوم الطبيعية. [المصدر السابق، ص 39]

المبحث الثالث: العلاقة بين العلم التجريبي والقضايا الدينية

إنّ أشدّ منافس للدين والكنيسة ظهر في القرن السابع عشر الميلادي هو العلم التجريبي، إذ عارض ما جاءت به الكنيسة بقيادة اللاهوتيين من خلال إثبات المناهج العلمية، والدفاع عنها على أيدي العلماء. وقد تجلّى ذلك في ثلاثة حقول علم الكونيات (Cosmology) وعلم

الإنسان (Anthropology) وعلم النفس (Psychology)، والملاحظ أنَّ الحقل الأول اختصَّ به غاليليو والثاني اختصَّ به داروين، وكنا متعارضين مع النصوص الدينية، أمَّا الحقل الثالث وهو من اختصاص فرويد وكان أقلَّ وطأةً من الأولين في معارضة النصوص الدينية.

وأمَّا إذا لاحظنا فترة ما قبل القرن السابع عشر، كما لو نظرنا إلى القرن الرابع عشر نجد أنَّ نظرية دوران الأرض حول الشمس لكوبرنيكوس (Nicolaus Copernicus) كانت هي محط الأنظار، حيث تحدت بقوة ما قرّره الكنيسة، وهو ما يخالف هذه النظرية وازداد الأمر تعقيدًا بعد ما وضع غاليليو تلسكوبًا مستوحيا فكرته من كوبر إلى أن وصل الأمر إلى عصر نيوتن (Isaac Newton)، حيث وجهت أقوى صفةٍ للكنيسة وأتباعها باكتشافه قوانين الحركة وحساب المدارات الكونية رياضياً.

وبالمقارنة بين هذه الحقول نجد أنَّ أكثر النظريات اصطدامًا بالحقائق الدينية نظرية الانتخاب الطبيعي لداروين، حيث اعتمدت مبدأ الصدفة الذي يرفضه العقل قبل الدين، فكانت حاضنةً لنمو الحركة الإلحادية وإنكار المبدأ الأول، ولكن في نفس العلم الحديث وفي أوساط غربية نوقشت هذه النظرية، ورفضت رفضًا تامًّا، حيث أثبتت الدراسات العلمية الحديثة أنَّ الشريط الوراثي وما يحتويه من تعقيدات عجيبة في الخلية يكذب مدّعيات الداروينية، وأنَّ الاعتماد على الصدفة أمر باطل، يضاف إلى ذلك ما اكتشفته التنقيبات الأثرية في سنة 2009، وهو أقدم هيكل عظمي يعود إلى ما قبل أكثر من أربعة ملايين سنة، فهذا أثر يطرد فكرة أنَّ أصل الإنسان قرد أو شبيه به تطوّر إلى أن صار إنسانًا.

ولكن مع ما قدّمه العلم التجريبي من خدمات عظيمة للبشرية، وسار بعجلة التطوّر إلى الأمام، وأجاب عن بعض الأسئلة ظلت كثير من الأسئلة لم يستطع الإجابة عنها، وهي أسئلة محورية ومفصلية في حياة الإنسان كالسؤال عن أصل الوجود.

والغاية منه التمييز بين الخير والشرّ وبين الأخلاقي واللاأخلاقي، من هنا استعان العلم بالدين للإجابة عن أسئلة كهذه. فالتسليم بالدين وجعله المرجع في الميدان كان هو الحلّ الأمثل الذي يكفل استمرار المسيرة، وهذا ما عبّر عنه القرآن بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَعَلَّمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ [سورة الأنفال: 24].

بل أكثر من ذلك، إذ نجد أنّ الاطمئنان والإيمان والعيش برغد بعيداً عن النكبات والاضطراب الذي يسعى الإنسان للابتعاد عنه لا يحققه إلا الدين والإيمان بالله تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [سورة الرعد: 28].

وذلك أنّ كلّ العلوم والفلسفات متغيّرة بطبيعتها قابلةً للتكامل من حين إلى آخر.

«وهكذا نرى أنّ الدين لا يكتفي بتعبئة الإنسان وتحضيره للانطلاق، بل يحاول صيانة الإنتاج البشري في حقل العلم ونظائره في إطار مقدس، فيعطيه القداسة والاحترام دون أن يجعل منه مطلقاً جديداً وإلهاً يُعبد وكاملاً يُحمد. وهذا الإطار المقدس حول الإنتاج البشري يبدو كالخطوط العريضة في حياة الإنسان، ويتجاوز تأثيره عن التنشيط والتقديس، بل يهيئ أيضاً فضاءً لا نهائياً أمام الإنسان يتناسب مع طموحه اللانهائي ومع حركته الدائمة» [الصدر، الدين والعلم، ص 13].

وهذه التهيئة تجمع بين الاكتفاء الذاتي والارتضاء النفسي وبين الحركة والسعي، وتجعل التلاقي بين الثبات والتغير، بين الإطلاق والنسبية، فيتمّ للإنسان حقيقة إيمانية متكاملة.

المبحث الرابع: البعد الميتافيزيقي في الدين

على قدر حاجة البشر إلى الدين يتخذ الأخير شكله المنتظر منه. والحاجة بنت المعرفة. فإدراك الحاجة يكون بمعرفة تلك الحاجة. وتحديد قيمة المرتقب من الدين ومعرفة قدر الحاجة إليه ونوعها، هما ما يوضّح حدود ومساحة الدين، فالقرآن إنّما أنزل على رسول الله ﷺ ليخرج الناس من الظلمات إلى النور.

فلا ينتظر من القرآن أن يكشف لنا عن أصول العلوم ومبادئها، من فيزياء وكيمياء أو حيوان أو نبات، وأن يتحدث لنا عنها. صحيح أنّ في القرآن إشاراتٍ من كلّ ذلك، لكنّها في حدود ما يؤكّد على البعد الإلهي لهذا الكتاب، وبالقدر الذي يثبت العمق الرباني له، والذي له القدرة على كلّ الناس في مختلف الأعصار والأزمان.

فهو بتلك الإشارات يكشف عن كلّ ذلك، ويبين أنّه يتقدّم التجربة البشرية بمئات السنين، لكنّ كلّ تلك الإشارات إنّما هي لغرض تربويٍّ وللهداية، وليس ليعلم الفيزياء والكيمياء وغيرها من العلوم، إذن لا يمكن القول بأيّ حال: إنّ القرآن يطرح نفسه بديلاً عن إرث التجربة البشرية وعن مجهودها العلمي، وكذلك القرآن لم يطرح نفسه بديلاً

عن قدرة الإنسان الخلاقة ومواهبه وقابلياته في مقام الكدح في كل ميادين الحياة، بما في ذلك ميدان المعرفة والتجربة، وإثما طرح نفسه طاقةً روحيةً موجهةً للإنسان، مفجرةً لطاقاته، محرّكةً له في المسار الصحيح وهذا واضح من خلال مراجعة آيات القرآن الكريم، إذ إنّ الغالب على السياقات العامة للآيات الكريمة والأساليب والخطابات القرآنية هي لهداية الإنسان، وإن كان لا يخلو في موارد يسيرة من إشارات علمية.

هذا مضافاً إلى أنّ القرآن الكريم في مجال البحث والإبداع والكشف لا يكون بديلاً عن قوى التفكير البشري، ولا عوضاً عنها، ولا يجب أن نتوقع منه أن يطرح أساسيات العلوم البشرية ومبادئها، ولا أن يُبتغى أن يدلي برأيه فيها؛ لأنّ القرآن لو كان في مقام بيان هذه الحقائق ومبادئ العلوم للزمه أن يتحوّل من كتابٍ منزلٍ للبشرية جمعاء إلى كتابٍ خاصٍّ بفئةٍ من العلماء والمتخصّصين، ولجعلوه درساً لهم يعرضونه في عدّة دورات علمية.

ومن غير شكّ فإنّ تعيين مكانة القرآن ووظيفته في ساحة الحياة يحدّد مكانة الدين ووظيفته قبلها.

فباعتبار أنّ القرآن هو الكتاب المقدّس في الإسلام، وكلّ ما في الإسلام يوجد في القرآن، يتبيّن أنّ الدين يبيّن ويكشف عن معارف للإنسان، ويفسّر له محطّاتٍ من الحياة، ويعطيه آليّاتها في حدود ما له ارتباط عضويّ بالهداية والكمال الإنساني، ولا يوجد مرجع أو مصدر آخر يمكن للإنسان أن يستسقي منه تلك المعارف.

ولا بدّ - قبل معرفة المسائل الفلسفية التي تضمّنها الدين - من الإيمان بوجود واقعية، وإلا لو كنّا نتوهم أنّ الفلسفة والواقعية وليدة الدين لكان كلّ من أنكر الدين أنكر الواقعية، والحقّ خلاف ذلك؛ إذ يوجد من ينكر الدين ويؤمن بالواقعية.

ويؤيد عدم وجود ملازمة بين الإيمان والاعتقاد بالدين وجهة نظر الفلسفة الإسلامية؛ إذ تعدّ فكرة الاعتقاد بواقع متعالٍ عن الحواسّ فكرةً راجعةً للطبيعة الإنسانية، ولا علاقة لوجودها بالدين.

ويمكن القول إنّ هذه الفكرة تعميم حقيقي لقانون العلّية، فما من إنسان إلّا ويعترف أنّ لكلّ حادثة سبباً معيّناً هو الموجد لها، وهذه القاعدة لا نكابر إن قلنا إنّها أسّ لكلّ العلوم التجريبية والفلسفية، فلو لم يكن اعتقاد مسبق بأنّ لكلّ حادثة سبباً لما بحثنا عن الأسباب، وهذا الأصل العلمي هو الملاك في وجود فكرة الخالق في أذهاننا.

ومن أهمّ المسائل التي وقعت موقع البحث مسألة إمكان المعرفة غير الحسيّة بين المدّ والجزر في الفلسفات الأوربيّة، بخلاف موقف الفلسفة الإسلامية، حيث إنّهُ بقي ثابتاً لم يتغيّر، وتمثّل بإمكان إقامة صرح للمعرفة الغيبية عبر العقل، تتّصف باليقين غير القابل للشكّ والإنكار، كما في المنهج الأرسطي المعروف.

فمن أهمّ الإنجازات التي قدّمتها الفلسفة الإسلامية للبناء المعرفي هو البحث عن حقيقة العلم والكشف عن هويّته وواقعته، فإذا استقرّنا بعض العلوم الدينية كعلوم القرآن والتفسير والفقه والأصول والكلام وغيرها من العلوم، نجد أنّ الكثير من مسائلها، بل في أغلب مسائلها، ترجع إلى الإيمان بكبريات القضايا الميتافيزيقية والاعتماد عليها، مثل استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما أو استحالة اجتماع الضدّين أو استحالة الدور والتسلسل.

فالكثير من البدهيّات الأوليّة وغيرها هي الأساس في الانطلاق لإثبات أمّهات المسائل الدينية، فعلى سبيل المثال إذا لاحظنا علم الأصول مثلاً، نجد أنّ هناك مجوّهات كبرويّة تبحث فيه، كبحث مقدّمة الواجب أو بحث الضدّ أو بحث الحسن والقبح العقلي أو مباحث الدليل العقلي عموماً وغيرها، وهي تتوقف بشكل تامّ على إثبات كبريات عقلية.

وكذا إذا لاحظنا علم الكلام (الإلهيات بالمعنى الأخصّ) نجد أمّهات مسائله مثل مسألة إثبات واجب الوجود وأدلة ذلك كدليل الإمكان والوجوب، ودليل الحركة والمحرك ودليل الحدوث وغيرها من الأدلة مستندة إلى قضايا فلسفية بحثية، وكذا الأدلة العقلية على العصمة والبعث وغيرها من المباحث الكلامية تعتمد على المباحث الميتافيزيقية.

مما تقدّم تبين أنّ الدين بكلّ ما يحمل من علوم يتضمّن الكثير من المباحث الفلسفية والأصول الميتافيزيقية، بل في بعض الموارد لا يمكن إثبات بعض مسائله إلّا من خلالها.

المبحث الخامس: توظيف الدين والعلم والفلسفة في حياة الإنسان

حاجة الإنسان إلى الدين حاجة فطرية تفوق حاجته إلى الطعام والشراب، فالبعد عن الدين نتيجته الشعور بالضيق والمعاناة، وقد دلّ الشرع والحسّ على أنّ التدين ضرورة فطرية، أمّا الدلائل الشرعية كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [سورة الأعراف: 172]، وقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة الروم: 30].

وأما الدلائل الحسّية فتتجسّد في حاجة الإنسانية لوجود الضوابط والقوانين، فالباحثون في تاريخ الأديان أكّدوا على حاجة الإنسان إلى التعبّد في فطرته. وإذا لاحظنا معنى الدين نجده مودعاً في فطرة الإنسان، «فالإنسان مدنيّ بالطبع» [ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 241].

ووجه العلاقة بين الدين وطبيعة الإنسان المدنية هي أنّ من أهمّ وظائف الدين تنظيم حياة البشر، ولا يتمّ ذلك إلّا بإيجاد علاقات تربطه مع بني نوعه، فيحتاج لا محالة إلى ما ينظم علاقته مع غيره ومع الطبيعة، وهذه هي صبغة المدنية التي جبل عليها الإنسان في فطرته.

ولأجل ذلك يعدّ التديّن حقّاً من حقوق الإنسان لا يقلّ أهميّةً عن حقوقه الأخرى، ويجب حمايته وصيانته وتوفير الضمانات التي تحميه وتصوره؛ لأنّه تعبير حقيقي عن ضمير الإنسان ووجدانه، ومن الصعب والعسير على الإنسان أن يهنأ بحياة، أو أن ينعم بعيش يتناقض مع ضميره ووجدانه، فحقّ التديّن هو حقّ الإنسان في أن يعتقد ما يراه صواباً، وأن يخضع لما تملّيه عليه اعتقاداته وقناعاته، وأن لا يقوم بعمل يتناقض مع ضميره، أو أن يمارس سلوكاً لا يتسق ولا ينسجم مع ما يملّيه عليه اعتقاده ووجدانه.

من هنا نجد أنّ الدين يلبي كلّ حاجات الفرد العقلية كتنمية العقل من خلال رفده بالأجوبة التي يتطلّع إليها، بما يحمل من أسئلة واستفهامات في غريزته عمّا وراء الغيب بشكل عامّ، فيأتي الدين ليشبع حاجة العقل في هذا المجال يقول القرضاوي: «إنّ الإيمان بالله ليس غريزةً فطريّةً فحسب، بل هو ضرورة عقلية كذلك، وبدون هذا الإيمان سيظلّ هذا السؤال الذي أثاره القرآن قلقاً حائراً بغير جواب: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾» [القرضاوي، العبادة في الإسلام، ص 18]، وتكرّيمه بإبعاده عن الخرافات والأوهام والأساطير كنسبة تنظيم الكون إلى الطبيعة الصّماء العاجزة عن إيجاد نفسها.

ودعوته إلى البحث والتفكير والتأمّل في الكون لكشف أسرارهِ والآيات التي تصرّح بوجوب النظر والتفكير، وتدعو إلى إعمال العقل، وتنبّه ذوي الألباب، كثيرةٌ جدّاً لذلك يختم كثير منها بـ ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ وقد تكرّرت هذه اللفظة "الألباب" 16 مرّةً في القرآن الكريم، وتكرّرت لفظة "العقل" ومشتقاتها 49 مرّةً، وتكرّرت لفظة "فكر" ومشتقاتها 18 مرّةً، ممّا يدلّ على احترام العقل وحثّه على التفكير. [الزحيلي، وظيفة الدين في الحياة

وفريضة التفكير في القرآن تشمل العقل الإنساني بكلّ ما احتواه من هذه الوظائف بجميع خصائصها ومدلولاتها، فهو يخاطب العقل الوازع والعقل المدرك والعقل الحكيم والعقل الرشيد، ولا يذكر العقل عرضاً مقتضياً، بل يذكره مقصوداً مفضلاً على نحو لا نظير له في كتاب من كتب الأديان. [العقاد، التفكير فريضة إسلامية، ص 8]

وكذا يلبي الدين حاجات الإنسان النفسية ومن هنا «كان حرص الإسلام الشديد على تحرير البشر من شهواتهم، لا بفرض الرهينة عليهم، ولا بتحريم الاستمتاع بطيبات الحياة، وإنّما بتهديب استجاباتهم إليها» [سيد قطب، شبهات حول الإسلام، ص 14]، ومنح النفس الاطمئنان والاستقرار، ساعياً لتحقيق قوة الإرادة بأعلى مستوياتها.

هذا على المستوى الفردي، أمّا على المستوى الاجتماعي فالدين من أهم وسائل تهذيب سلوك الإنسان وضبط انفعالاته والتحكم في غرائزه ومتطلباته، قال تعالى: ﴿وَالْكَافِرِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾ [سورة آل عمران: 134]، بل هو من أجل أدوات الضبط الاجتماعي وأكثرها فاعلية، في وقاية المجتمع من الجريمة وحماية الفرد من الشذوذ والانحراف، قال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [سورة العنكبوت: 45].

فالدين يحرم ويمنع كل سلوك مشين من قتل وكذب وسرقة وغيرها، ويندب إلى كل سلوك قويم من صدق وعدل وتسامح؛ ليس مع الموافقين في الدين وحسب، بل وحتى مع المخالفين، قال تعالى: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ [سورة الإنسان: 8]، ويقول ابن حزم: «ثق بالمتدين وإن كان على خلاف دينك، ولا تثق بالمستهتر وإن على دينك» [ابن حزم، الرسائل، ج 1، ص 350].

فليس كالدين وسيلة فعالة في ضبط سلوك الإنسان وخلق روح المراقبة الذاتية لديه، تلك المراقبة التي تحجز الإنسان عن الوقوع في الشرّ والإفساد في الأرض.

«وتمتدّ وظيفة الدين لتشمل العلاقات الاجتماعية بين الناس، من خلال تمتين روابط التكافل وتعميق وسائل التعاون والتعاقد بين الأفراد والجماعات، فأصبح مثلهم كمثّل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى، كما ورد في الحديث الشريف، فمن حقّ الجميع أن يحيا حياة تليق بآدمية الإنسان وتتناسب مع تكريم الله له» [الزحيلي، وظيفة الدين وحاجة الناس إليه، ص 83 - 87].

هذا ويمكن بملاحظة القرآن الكريم أن نجد أنّ الوظائف التي يقدمها الدين للإنسانية تتجلى بشكل واضح في بعض الآيات القرآنية، قال تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [سورة الإسراء: 44]، ففي الآية إشارة إلى ما توصل إليه العلم من أنّ كلّ شيء في الكون في حالة حركة وتغيّر، ويسير بنسق منتظم منقاد للحقّ تعالى.

وقال تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [سورة الحمد: 5]، ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [سورة هود: 123]، فهذه الآيات وغيرها تدلّ على أنّ الاستعانة تنحصر بالله تعالى، وأن الرجوع إليه وحده، فنجد أنّ القرآن الكريم في هذه الآيات أكّد أعظم أصول التوحيد في المجال العقدي، وهي أنّ وظيفة الإنسان التوكلّ عليه وحده، وهو الكافي لعباده، وشرط هذا وربطه بالإطاعة والتعبّد بما أنزله من التشريعات في مختلف المجالات، وهنا نستعرض بعض الآيات الدالّة على ذلك:

- في مجال السلام العسكري قال تعالى: ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوْدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ * لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [سورة الممتحنة: 7 - 9].

- في مجال التعايش المدني قال تعالى: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ [سورة الفرقان: 63]، وقال: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ﴾ [سورة القصص: 55]، وقال: ﴿فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ [سورة الزخرف: 89].

- في مجال القتال والدفاع قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [سورة البقرة: 190] ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [سورة البقرة: 194].

- في مجال الدعوة إلى الاسلام وحرية العقيدة، قال تعالى: ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدْ اهْتَدَوْا

وَأَنِ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴿[سورة آل عمران: 20]، وقال: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [سورة التغابن: 12].

- في مجال الحقوق، كحق الحياة وحق العدل، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [سورة النساء: 58]، وحق كرامة الإنسان، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [سورة الإسراء: 70]، وحق حرية التعبير، قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [سورة النحل: 125].

- في مجال الاجتماع، قال تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُم مِّنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ * وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة آل عمران: 103 - 105]، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيْعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [سورة الأنعام: 159].

فمن خلال النظر في الآيات المتقدمة وغيرها، نجد أن الدين الإسلامي - وهو خاتمة الأديان السماوية - شرع منظومة متكاملة شاملة لكل مرافق الحياة، بيّن فيها أبسط التفاصيل التي يحتاجها الإنسان في حياته، وهذه الوظيفة العظيمة للدين لا يكون لها بديل، سواء كان علماً أو معرفة أو فلسفة أو غيرها.

وإن قيل إن هذه الوظائف تقدّمها القوانين الوضعية، فما الحاجة لنا بالدين والنبوة المدعاة؟

قلنا إجمالاً: إن الإنسان يتوقّع من الدين أن يأخذ بيده ويوصله إلى السعادة والكمال التامّين على الصعيدين الدنيوي والأخروي، لا الدنيوي فقط، وهذا لا يتحقّق إلّا من خلال الدين، بل لا يوجد أيّ بديل يحلّ مكان الدين في هذا المجال.

وأما تفصيلاً فالدين يحقّق لنا:

1- أن الإنسان باحث عن الحقيقة، ويعيش حالة القلق من الوقوع في الجهل، ويميل إلى

الخلود والحياة الأبدية، بل يعشق ذلك؛ لذا يميل للكمال المطلق وهذا ما يجعله يبتعد عن كل أنواع النقص، والدين هو الذي يبعث الشوق والأمل في النفوس، ويضفي على الحياة معنى جديداً ومبدأً مقدساً يبعده عن كل أشكال اليأس.

2- سلّمنا هذا في بعض هذه الوظائف، ولكنّ الدين يقدّم لنا الوظائف الأساسية التي لا غنى للقوانين الوضعية عنها.

3- أهم وظيفة أساسية للدين هي الهداية والدعوة إلى الصراط المستقيم السالك بالإنسان إلى درجات الكمال والرقى الروحي الذي تفتقر تلك القوانين له.

4- العقلاء يحكمون بدليل دفع الضرر وشكر المنعم على لا بديّة أتباع ما يحكم به الدين؛ سعيًا للخلاص من احتمال الضرر، وهذا ما تفتقده القوانين الوضعية.

5- أنّ الأسس التي يقدّمها الدين - وبعبارة الضرورات الدينية - ثابتة لا تتغيّر، وإن كان هناك تغيّر في بعض الجزئيات بحسب ظروف الزمان والمكان، فالحقائق الدينية ثابتة، بخلاف القوانين الوضعية دائمة التغيّر، وهذا ما يبعدها عن الحقيقة والواقع.

أمّا العلم فلا بدّ قبل توضيح وظيفة العلم وما يقدّمه للإنسان من بيان أمر، وهو عدم الاغترار بألفاظ العلم واتخاذها طريقاً للتشكيك في وظائف الدين في الحياة وأهميّته، فالتقدّم العلمي لا بدّ ألا يكون حاجزاً ومانعاً ومتقمّصاً لدور ومكانة الدين، والقول إنّه يمكن أن نستغني عنه ويحلّ العلم محله؛ وعليه لا بدّ من بيان وظيفة العلم ومجاله، وهي أنّه يقتصر على الأمور التجريبية الخاضعة للتجربة وإدراك الحواس، وهي أمور مادية فالعلم له حدود يقف عندها، ولا يتجاوزها بل أكثر من ذلك، فكثير من المسائل الكونية التي تخضع لميزان العلم والتجربة إلى الآن لم يقطع العلم إلّا باليسير من حقائقها، ولم يجزم بنتائجها، فلا تزال في حيز الاحتمال والفرضيات، وما قطع بنتائج محدودة ويسير جدّاً، فكيف بالأمور الغيبية التي ليس للعلم بها سبيل، قال عالم الأحياء الكبير ألكسيس كاريل (Alexis Carrel): «فنحن لا ندرك غير جوانب من الإنسان وأجزاء منه، بل هذه الأجزاء ليست سوى نتائج طرائقنا في البحث... فأكثر الأسئلة التي يطرحها من يدرس أفراد الإنسان بقيت دون جواب، ولا تزال مناطق شاسعة من عالمنا الداخلي غير معلومة، ومن المؤكّد تماماً أنّ الجهد الذي بذلته كافّة العلوم التي تبحث في الإنسان قد ظلّ ناقصاً، وأنّ معرفتنا بأنفسنا لا زالت جدّ ناقصة» [كاريل، الإنسان ذلك المجهول، ص 23 و24].

إضافةً إلى أنَّ الدين يدعو إلى العلم، ويرشدنا ويحثنا على أن نبحث في أسرار الكون، وأن نسعى للكشف عنها؛ وعليه فما وصل إليه العلم من اكتشافات جزءً من دعوة الدين، فالدين ليس هو ما فهمته الكنيسة من الكهانة ومحاربة العلم والعلماء على أساس أوهام وخرافات بائدة لا أساس لها ولا مستند معقول، هذا مع أنَّ العلم سلاح ذو حدين فقد يكون التقدّم العلمي يهدّد البشرية بالخراب والدمار من خلال الحروب المتطوّرة إذا وقعت، وهذا صار واضحاً بعد اكتشاف أسرار الذرة وما لها من قدرات في إفناء أجزاء من العالم خلال لحظات، وفي المقابل قد يكون تطوّر العلم طريقاً لإسعاد الإنسان وديمومته، وكذا الكلام في التطوّر العلمي في مجالات الفضاء والكون؛ من هنا يشعر كلّ إنسان بأنّ العلم يحتاج إلى ما يغذّيه وهو الدين.

وأما الفلسفة فإنّنا إذا لاحظنا كلّ ما يتعلّق بتكامل الإنسان ورفيّه من علوم وغيرها، نجد أنّ الفلسفة هي الأساس الذي تعتمد عليه، فلو نظرنا لأيّ شيء أردنا أن نجعل له ميزاناً ومقوّمًا، فلا بدّ من أن نلاحظه مستقلاً عن غيره؛ لنرى كيف يكون بما هو، وبعبارة علمية: ماهية الشيء من حيث هي، وكمثالٍ لو أخذنا الإنسان باعتباره شيئاً من الأشياء، وأردنا أن نقيّمه فنجد أن ما يختصّ به وما يميّزه عن بقيّة الحيوانات هو قوّته العاقلة التي صار بها خليفةً وسيّداً في الأرض، فتحقّق هذه القوّة وفعليتها في الإنسان هي ملاك كماله وفضيلته، وهذا ما يقتضيه العقل والشرع، والفلسفة لما كانت تبحث عن الموجود من حيث وجوده أي عن حقيقته وعلله الأولى، وخاصّةً واجب الوجود وصفاته وأفعاله التي منها بعث الأنبياء، وتنصيب الأئمة لهداية الناس؛ كانت الفلسفة أرقى أنواع التفكير، وكذا هي من حيث الموضوع.

إذن الفلسفة لها الأهميّة الكبرى في حياة الإنسان؛ لأنّها متعلّقة بتحديد عقيدته التي يحملها وما يترتّب عليها من أمور عملية، فكلّ شيء يواجهه الإنسان في كلّ مجالات حياته وبالخصوص الفكرية والعقدية منها، نجد أنّ الفلسفة لها الصدارة والأولوية في تمييز الصحيح من الفاسد والسقيم، فمثلاً إذا لاحظنا العلوم عمومًا وما تقدّمه للإنسان من خدماتٍ كبيرةٍ ومستمرّةٍ، نجد أنّ نفس هذه العلوم تستعين بالفلسفة في البنى والمقدّمات الأساسية فيها، فمثلاً إثبات موضوع العلم الحقيقي للعلوم مهمة الفلسفة الأولى، حيث تثبت موضوعاتها الأولى بالبراهين العقلية، بل بعضهم صرّح بأنّ إثبات أيّ شيء منوط بعلم الفلسفة، إضافةً إلى أنّ إثبات الأصول الموضوعية والقوانين الكليّة مهمّة موكولة إلى علم الفلسفة، ففانون

العلية وما يتفرع عليه من قوانين تثبته الفلسفة، فالعلماء يؤمنون بأن لكل ظاهرة علّة، فلو اكتشف عالم على سبيل المثال جرثومة مرض معين ودواءه فهو في الحقيقة يريد معرفة علّة ظهوره أو علّة دوائه، بل قالوا حتّى نيوتن ظفر بقانون الجاذبية بعد ملاحظة سقوط التفاحة بفضل إيمانه بقانون العلية، ولو كان يؤمن بالصدفة لما توصل إلى هذا القانون.

وخلاصة الكلام أنّ الفلسفة هي التي تجيب على الأسئلة الأساسية الثلاثة: أين المبدأ؟ وإلى أين المنتهى؟ وما هو الطريق المستقيم إلى الغاية؟

المبحث السادس: أثر القضايا الدينية والفلسفية على النظريات العلمية

بعد ملاحظة القضايا عمومًا والدينية والفلسفية منها بالخصوص نجد أنّ جانب الاعتقاد فيها ينعكس على سلوك المعتقد، وتظهر آثاره عمليًا على نظره في المجالات الأخرى، وهذا ما يظهر بشكل واضح على من يخوض في العلوم التجريبية وهو يحمل اعتقادات قبلية من نظريات دينية وفلسفية، ولكن هذا يختلف من شخص إلى آخر، فعند بعضهم يتجلى في كلّ مراحل تكوين النظريات العلمية التجريبية وتفسيرها، وهذا حد الإفراط، وعند آخرين إنكار تام لهذه الآثار، وهذا حد التفريط، ويمكن ترجيح أحد الطرفين بعد ملاحظة عدّة أمور:

1- مراجعة الدوافع وتتبع الجذور التي دفعت بعض العلماء للكشف عن عالم الطبيعة في بعض الموارد، ومعرفة البواعث الأساسية التي ساهمت في اختيار هذه النظرية العلمية دون غيرها، فهذا بدوره يكشف عن مدى تأثر الباحث بالاعتقادات الدينية والمباني الفلسفية المسبقة على هذه النظريات.

2- تلعب المقدمات التي اتخذها العلماء في مسيرتهم العلمية وتحريّاتهم عن موارد الطبيعة دورًا فعليًا ومؤثرًا في مجالات كثيرة، كان أهمّها إمكان فهم الطبيعة للباحث، وهذا أمر اعتقادي لا يمكن إثباته بالتجربة، من هنا اعتقد بعضهم أنّ مثل فكرة إمكان فهم الطبيعة لا بدّ أنّ تؤخذ بوصفها أمرًا مسلمًا معتقدًا به في مرحلة سابقة، كما يذكر ذلك عن أينشتاين (Albert Einstein)، ممّا أدّى بهم إلى القول إنّها فكرة مقتبسة من الدين، وهذا شاهد على تأثير القضايا القبلية التي يحملها الباحث على ما يتبنّاه من نظريات، ومثال آخر لذلك هايزنبرغ (Werner Heisenberg)، حيث خالف فكرة قبول الأشياء الذريّة للتجزئة غير المحدودة؛ لذلك كان معترضًا على صناعة بعض المختبرات التي تثبت ذلك، وهذا ما أدّى إلى تأخير هذه البحوث إلى أعوام [انظر: مجموعة مؤلفين، العلم في إطار الدين، ص 94 و 95].

3- أصبح تأثير العقائد الدينية على الفرضيات العلمية واضحاً في العصور المتأخرة، فعلى سبيل المثال نرى العالم الفيزيائي هويل (Fred Hoyle) - الذي يعدّ من مؤسسي نظرية العالم الخالد - يتعدّد عن الشواهد التجريبية التي تثبت ببعض التجارب المؤيّدّة لنظرية الانفجار الكبير، ويحاول إيجاد بدائل وتفسيراتٍ أخرى حتّى لا يسلم بنتيجة نظرية الانفجار؛ لعلمه بأن لازم التسليم بهذه النظرية وجود بداية زمانية للعالم، وهذا يستلزم التسليم بوجود الخالق.

وكذا أنكرها العالم الإنجليزي هوكينغ (Stephen Hawking) للفرار من لوازمها وهو الإقرار بوجود الله، فأخذ يعتقد بنظرية الزمان الموهوم؛ لنفي وجود بداية زمانية للعالم، ويؤيّد هذا التأثير الواضح للعقائد على الفرضيات العلمية أنّ القبلية التي يحملها أيّ عالم ومنها الاعتقادات الدينية التي لها الأثر الواضح على انتخاب نظرية دون أخرى، فنرى مثلاً أينشتاين عارض أهم أدلة الميكانيكية الغوانتومية وأتهمها بالإعراض عن الواقعية والعقل، وذلك بإرجاعه إثبات الكثير من أصول الحقائق والنظريات الفيزيائية إلى المقدمات العقلية والفلسفية، ولا يكفي مجرّد الاحتمال، بل أضاف معايير أخرى كالشمولية العالمية وغيرها لقبول نظرية ما أو عدمه. [مجموعة مؤلفين، العلم في إطار الدين، ص 96]

4- الدور الواضح للأسس الفلسفية في عرض النظريات العلمية وإعلانها، فمثلاً نظرية النسبية العامة يصرح أينشتاين أنه بعدما توصل إلى معادلاتها الأساسية لم ينشرها لمدة عامين؛ لأنّه كان يراها تتعارض مع أصل قانون العليّة العام، ولم ينشرها إلى أن ثبت عنده أنّها لا تعارض هذا القانون. [بول ديفيز، كيف تبنى آلة الزمن، ص 122]

الخاتمة

أولاً: النتائج

- 1- لا تضاد ولا خصومة بين الدين والعلم والفلسفة، وكل ما يتصور من تنافر ليس إلا أوهاماً وخيالاتٍ وهرطقةً حاكتها الكنيسة.
- 2- أنّ للعلم حدوداً يقف عندها ولا يتخطّاها، بينما الدين أوسع دائرةً، حيث يشتمل على الإيمان بالقضايا العقدية والإيمانية الغيبية، وهذه من أهم أسس الدين وبهذا ثبت أنّ الدين مكملٌ للعلم، ولبعض الموارد التي لا تنالها يد العلم.
- 3- عمومية موضوع الفلسفة، بل كلّ أو أغلب إثبات موضوعات العلوم يقع على عاتق الفلسفة.
- 4- أنّ ما يقدمه الدين من وظائف لديمومة الحياة البشرية ينسجم ويتناغم مع ما يقدمه العلم والفلسفة للحياة، ويؤيد هذا ما يتضمنه الدين من الأصول والأسس الفلسفية والعلمية.
- 5- الاعتقاد والإيمان بمسائل دينية لها أثرها الواضح في الحياة العلمية، واختيار نظرية دون أخرى، فانعكاسات الاعتقادات الدينية على العلوم التجريبية ثابت لا شك فيه.

ثانياً: التوصيات

- 1- عدم الاغترار بالمباحث العلمية والنظريات البراقة إلى درجة إنكار المسلّمات الدينية.
- 2- التأكيد على جعل المحور الدين الإلهي، لا الإنسان والعلوم التجريبية.
- 3- ملاحظة ما يطرح من الأفكار الحديثة في العلوم التجريبية وتمحيصها جيّداً، والتأمّل فيها وفي لوازمها ونتائجها؛ حتّى لا يقع الباحث بنتائج وخيمة لا تحمد عقباها قد يغفل عنها لأوّل وهلة.
- 4- التسلّح بأدوات العلم والمعرفة، واتّباع الاستقامة الفكرية في المسيرة العلمية، واتّخاذ منهج فكري واضح غير ملقّق من مناهج في حدّ ذاتها محلّ تأمّل.
- 5- اعتماد الموضوعية في مناهج البحث، والابتعاد عن الذاتية والتجرّد عن القبلية في مقام البحث العلمي؛ للوصول إلى نتائج أقرب للواقع، وكما يقال: "نحن أبناء الدليل أينما مال نميل".
- 6- تشخيص مجالات البحث، فالبحث العلمي له مجاله، وكذا الديني له مجاله، وكذا الفلسفي وهكذا، فهذا يساعد على تشخيص مواطن الخطأ، وأوضح مصداق له هو تحرير محلّ النزاع كما يعبر في البحوث العلمية.

قائمة المصادر

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، بيت الفنون والعلوم والآداب، تحقيق عبد السلام الشدادي، المغرب، ط 1، 2005 م.
- ابن فارس، أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، بيروت، 1979 م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 2010 م.
- ادواردز، بل، برهان های اجماع عام، خدا در فلسفه، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ايران، 1370 ش.
- الأندلسي، ابن حزم، الرسائل، المؤسسة العربية، بيروت، ط 1، 1980 م.
- الحاجي، جعفر عباس، نظرية المعرفة في الإسلام، مكتبة الألفين، الكويت، 1407 هـ.
- الحلو، عبدو، معجم المصطلحات الفلسفية، المركز التربوي للبحوث والإنماء، ط 1، 1994 م.
- الزحيلي، محمد، وظيفة الدين في الحياة وحاجة الناس إليه، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا، 1991 م.
- السبحاني، جعفر، نظرية المعرفة، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، إيران، 1429 م.
- الشريف الجرجاني، علي بن محمد، شرح المواقف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998 م.
- الصدر، موسى، الدين والعلم، مقالة منشورة في مركز الإمام موسى الصدر للأبحاث والمقالات بتاريخ 1981/08/31 م.
- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط 1، 2006 م.
- العقاد، عباس محمود، التفكير فريضة إسلامية، دار النهضة، مصر، ط 6، 2007 م.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير، دار المعارف، مصر، 2016 م.
- القرالة، أحمد ياسين، وظيفة الدين في الحياة، مقالة منشورة في موقع الغد بتاريخ 2018/02/08 م.

- القرضاوي، يوسف، العبادة في الإسلام، مكتبة وهبة، مصر، ط 24، 1995 م.
- بيتس، دانييل، انسان شناسی فرهنگی، انتشارات علمی، ایران، ط 2، 1382 م.
- جوادي آملی، عبد الله، حقيقة الدين، مؤسسة العرفان للثقافة الإسلامية، إيران، ط 1، 2015 م.
- جيمس، جورج جي، التراث المسروق، ترجمة شوقي جلال، نشر المشروع القومي للترجمة، مصر .
- ديفيز، بول، كيف تبني آلة الزمن، المركز القومي للترجمة، ترجمة منير شريف، مصر، ط 1، 2010 م.
- راسل، برتراند، الدين والعلم، دار الهلال، مصر، 1935 م.
- سيد قطب، محمد، شبهات حول الإسلام، دار الشروق، بيروت، ط 12، 1992 م.
- سيد قطب، محمد، منهج التربية الإسلامية، دار الشروق، بيروت، ط 14، 1993 م.
- صليبييا، جميل، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982 م.
- عاشور، مصطفى، الدين والعلم التجريبي، مقالة منشورة في موقع إسلام أونلاين بتاريخ 2020/02/09 م.
- عبده، محمد، شرح نهج البلاغة، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1412 هـ.
- غدنز، أنتوني، علم الاجتماع، ترجمة وتقديم الدكتور فايز الصباغ، مؤسسة ترجمان، بيروت، ط 4، 2005 م.
- فرويد، سغmond، تمدن و ملالت های آن، نشر ماهی، ایران، 1383 ش.
- كارل، الكسيس، الإنسان ذلك المجهول، بيروت، مكتبة المعارف.
- لالاند، أندريه، الموسوعة الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، 1996 م.
- مجموعة مؤلفين، العلم في إطار الدين، نشر جامعة المصطفى العالمية، قم، 2009 م.
- مصباح اليزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، دار التعارف، بيروت، 1428 هـ.
- هيوم، ديفيد، تاريخ طبيعي دين، انتشارات خوارزمي، ایران، ط 2، 1356 ش.

هيك، جون، فلسفه دين، انتشارات بين المللي الهدى، ايران، 1376 ش.
وايت، اندرود يكسون، مؤسسة هنداي للتعليم والثقافة، مصر، 2012 م.
يوسفیان، حسن، دراسات في علم الكلام الجديد، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي،
بيروت، ط 1، 2016 م.

Sources of the Quran According to Orientalists: A review and critique

Ibrahim Anghom

PhD in Quranic Sciences (Comparative Exegesis), Al-Mustafa International University, Senegal.

E-mail: khalil87414@gmail.com

Abstract

The topic of the sources of the Quran – which is strongly related to contemporary theology – is something that orientalist frequently research about in their Islamic and Quranic studies, due to its extreme importance and sensitivity. In their studies they have come up with results that are opposite to what the Muslims believe, as they claim that the holy Quran has sources other than Divine revelation, although they have different views in defining it. This paper aims at studying this topic through reviewing their views and arguments, and then scientifically critiquing them appropriately, proving the falsity of their claims in this field. This study is important due to them proving the non-revelation source of the Quran and its origin not being divine, ultimately meaning that it has no validity and cannot be used to prove the prophecy of the Prophet of Islam (s.a.w.), leading to dismissing Islam itself. The opposite for this is also correct, in that proving its divinity proves Islam and everything else.

Keywords: Quran, Sources of Quran, Orientalists, Revelation of the Quran.

Al-Daleel, 2022, Vol. 5, No. 17, PP. 29–53

Received: 05/06/2022 | Accepted: 04/07/2022 | Published: 15/09/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



مصادر القرآن عند المستشرقين.. عرض ونقد

إبراهيم إنغوم

دكتوراه علوم القرآن والتفسير (التفسير المقارن)، جامعة المصطفى العالمية، السنغال.

البريد الإلكتروني: khalil87414@gmail.com

الخلاصة

تعدّ مسألة مصادر القرآن - والتي لها علاقة وثيقة بالكلام الجديد - من الموضوعات التي تطرق لها المستشرقون كثيراً في دراساتهم الإسلامية والقرآنية لما لها من أهمية وحساسية بالغتين، وقد توصّلوا في دراساتهم إلى نتائج مخالفة لما تعارف عليه المسلمون، حيث زعموا أنّ للقرآن الكريم مصادر أخرى غير الوحي الإلهي، وإن اختلفوا في تحديدها إلى آراء عدّة. ويهدف هذا البحث إلى دراسة هذا الموضوع من خلال عرض ما ذهبوا إليه من آراء وأدلة ونقدها علمياً بما يتناسب والبحث، وإثبات بطلان ادّعاءاتهم في هذا المجال. تكمن أهمية البحث في أنّ ثبوت عدم وحيانية القرآن الكريم وعدم إلهية مصدره، يعني عدم حجّيته وعجزه عن إثبات نبوّة نبيّ الإسلام، وبالتالي ينتفي أصل الإسلام، والعكس كذلك صحيح.

الكلمات المفتاحية: القرآن، مصادر القرآن، المستشرقون، وحيانية القرآن.

مجلة الدليل، 2022، السنة 5، العدد 17، ص. 29 - 53

استلام: 2022/06/05 | القبول: 2022/07/04 | النشر: 2022/09/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

لقد اهتمّ المستشرقون منذ قديم الزمن بالدراسات الإسلامية بشكل عام، وبالقرآنية بشكل خاص، وبذلوا في ذلك جهودًا لا يمكن إنكارها بحال من الأحوال.

فكان بعضهم منصفين نوعًا ما في دراساتهم، ملتزمين بالمنهج العلمي وموضوعيين وإن أخطؤوا في كثير من الأحيان. وإلى جانب هؤلاء المنصفين جماعة - وهم الأكثر - لم يكن همّهم البحث العلمي والوصول إلى الحق والحقيقة، بل دفعتهم إلى دراسة الشرق مصالح ودوافع أخرى تبشيرية واستعمارية وعقدية غيرها، ممّا يُفقد الباحث غالبًا الموضوعية والحيادية.

وانطلاقًا من تلك الدوافع، قاموا بالطعن في القرآن الكريم على وجه الخصوص وتشويهه؛ بغية التشكيك في الكتاب الذي يعدّ المصدر الأوّل والأساسي للمسلمين.

وقد سلكوا في سبيل إثبات مزاعمهم شتى الطرق، فيدّعون وجود التناقض في القرآن تارةً، وأتّه يحارب العلم تارةً أخرى، وأتّه ليس كتابًا إلهيًا إنما هو مجموعة من آراء وأفكار وتقاليده جاهليّة، أو تعليمات اقتبست واستلّت من هنا وهناك تارةً ثالثةً، وغير ذلك من آراء وشبهات لا تصمد أمام البحث العلمي.

من هنا قام جمعٌ من الباحثين الإسلاميين وغير الإسلاميين بالردّ عليهم، مستدلّين على بطلان دعاويهم بالعقل والنقل، وأبْلَوْا بذلك بلاءً حسنًا، وما هذه السطور إلّا مساهمة متواضعة في هذا السياق، وإن كان الفضل للمتقدّم.

المبحث الأوّل: مطالب تمهيدية

قبل الخوض في البحث نرى ضرورة استعراض بعض البحوث التي لها علاقة بالموضوع حيث يمثل مدخلًا وتمهيدًا له، وهي كالتالي.

أوّلاً: مفردات البحث

أ- المصادر لغةً واصطلاحًا

المصادر في اللغة: جمع لمصدر، وهو من المصدر: الذي يأتي بمعنى أوّل الشيء أو أعلى مقدّم كلّ شيء حسب ما أضيف إليه، والمصدر: أصل الكلمة التي تصدر عنها. [انظر: الأزهرى، تهذيب

المصادر اصطلاحًا: بعد مراجعة تعريفات عدّة لهذا المصطلح، يمكن تعريفه فيما نحن فيه بالمنع الأصلي الذي أخذ منه غيره واستفاد، سواء كان ذلك باقتباس النصوص أو الأفكار أو غيرها من أنحاء الاستفادة.

ب- القرآن لغةً واصطلاحًا

أ- القرآن لغةً: قال في الصحاح: «قَرَأْتُ الشيء قرآنًا: جمعته وضممتُ بعضه إلى بعض، ومنه قولهم: ما قرأت هذه الناقَةَ سَلَى قَطٍ ... وقرأت الكتاب قراءةً وقرآنًا، ومنه سُيِّ القرآن» [الجوهرى، الصحاح، ج 1، ص 65].

ب- القرآن اصطلاحًا: عرّفه أهل الفنّ بتعريفات مختلفة، منها: «القرآن الكريم هو الكلام المعجز المنزل وحياً على النبي ﷺ المكتوب في المصاحف، المنقول عنه بالتواتر، المتعبد بتلاوته» [الحكيم، علوم القرآن، ص 17].

ج- المستشرقون لغةً واصطلاحًا

المستشرقون في اللغة: يقال: شَرَّقُوا، أي ذهبوا إلى الشَّرْقِ أو أتوا الشرق. وكلّ ما طلع من المشرق فقد شَرَّقَ. [انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 10، ص 174]. وأمّا لفظة المستشرق، فهي كما قيل: لفظة مولدة من لفظة (استشرق) المأخوذة من مادة (شرق) ... استعملها المحدثون ترجمة لكلمة (Orientalism). [انظر: رضوان، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره.. دراسة ونقد، ج 1، ص 23]

المستشرقون اصطلاحًا: اختلف في تعريفه تبعاً لاختلافهم في تحديد مفهوم الاستشراق، فقد قيل: «أمّا المستشرق فهو ذلك الغربي الذي يدرس تراث الشرق وكلّ ما يتعلّق به وعلومه، والدارس للغات الشرق وفنونه وحضارته» [قدور تاج، الاستشراق.. ماهيته، فلسفته ومناهجه، ص 17]. وقيل غير ذلك. ونظرًا إلى مجموعة من التعريفات يمكن القول بإيجاز: إنّ المستشرق هو ذلك العالم الغربي الذي يقوم بدراسات وبحوث مختلفة بغية الوقوف على الحضارة الشرقية والإسلامية وآدابها وديانيتها بدوافع متنوعة.

ثانيًا: نشأة الاستشراق

من الصعب بمكان تحديد تاريخ نشأة الاستشراق؛ لما يكتنف هذا المصطلح من غموض وتطوّرات ودوافع؛ لذلك اختلفت كلمات الباحثين، فمنهم من أرجعه إلى القرن العاشر الميلادي، قال أحمد محمد جمال: «فالاستشراق ظاهرة قديمة، بدأت منذ القرن العاشر

الميلادي وكان من بواعثها العداء الذي أحدثه الصراع الصليبي بين الفرنجة والمسلمين، وما سبق الحروب الصليبية من الفتوح الإسلامية، التي كان من آثارها دخول كثير من الممالك المسيحية في الدين الإسلامي كمصر وسوريا وشمال أفريقيا والأندلس. كما كان من بواعث العداء الصليبي للإسلام: أنه ينكر عقيدة التثليث والصلب والفداء، التي هي أساس المسيحية وعمادها» [أحمد محمد جمال، مفتريات على الإسلام، ص 10]. ومنهم من أرجعها إلى القرن الثاني عشر مستدلين على ذلك بظهور أول نتاج استشراقي تمثّل في أول ترجمة لمعاني القرآن.

[انظر: الزياي، الاستشراق أهدافه ووسائله، ص 24]

بينما رجّح رضوان كوّن بدايته في القرن السادس عشر الميلادي بقوله: «وإن كان قول من أرجعه للقرن السادس عشر الميلادي أكثر وضوحاً» [آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره.. دراسة ونقد، ج 1، ص 23]، إلى غير ذلك من آراء⁽¹⁾. وعلى كلّ يرى بعضهم أنّ كلمة "مستشرق" ظهرت في اللغة الإنجليزية حوالي عام 1779 م، ودخلت كلمة "الاستشراق" على معجم الأكاديمية الفرنسية في 1838 م. [انظر: سميلوفتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ص 24] وهذا لا يعني بالضرورة رجوع بدايات عملية الاستشراق إلى هذا التاريخ طبعاً.

ثالثاً: سبب تركيز المستشرقين على القرآن

هناك أسباب كثيرة أدّت إلى اهتمام المستشرقين بالدراسات القرآنية، وهي مختلفة تبعاً لدوافعهم والخلفيات التي انطلقوا منها، إلّا أنّ أهمّ الأسباب وراء اهتمامهم بالدراسات القرآنية - من وجهة نظري - هو محاولة الطعن في القرآن، لتسريب الشكّ في نفوس المؤمنين به من جهة، ولحماية معتقداتهم من خطر الإسلام من جهة أخرى؛ ذلك أنّ الإسلام والقرآن خالفاً كثيراً من مسلّماتهم وكشف عن تعاملهم السيئ مع الكتاب المقدّس، ولا سيّما أنّ كثيراً من المستشرقين كان لهم ارتباط وعلاقة وثيقة بالكنيسة، وقد ذكر السباعي أنّ الراهب الفرنسي جربرت⁽²⁾ (Jerbart) الذي انتخب بابا في روما

1- نقل سميلوفتش عن الباحثين العرب والغرب أكثر من أحد عشر رأياً في هذا الصدد، وللوقوف على تفاصيل أكثر راجع كتاب: فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ص 54 - 60.

2- هو البابا الفرنسي رقم 146، وأول بابا فرنسي يخلف أول بابا ألماني، والبابا الوحيد الذي تعلم العربية وأتقن العلوم عند العرب وعلى أيدي العرب في إسبانيا. وانتخب بابا كنيسة روما الكاثوليكية في 2 نيسان سنة 999 م، وتوفي في 12 مايس 1003 م. ومن آثاره رسائله، وعددها 149 رسالة، وتمثّل وثائق تاريخية مهمّة نظراً لارتباطها بأحداث عصرها السياسية الخطيرة. [انظر: عبد الرحمن بدري، موسوعة المستشرقين، ص 178 و179]

سنة 999 م، وبطرس المحترم⁽³⁾ (Pierrele Aenere)، وجيراردي كريمون⁽⁴⁾ (Gerard de Gremone) كانوا من أوائل الرهبان الغربيين الذين قصدوا الأندلس في إبان عظمتها ومجدها، وتثقفوا في مدارسها، وترجموا القرآن والكتب العربية إلى لغاتهم، وتعلموا على علماء المسلمين في مختلف العلوم وبخاصة في الفلسفة والطب والرياضيات، ثم عادوا إلى بلادهم ونشروا ثقافة العرب ومؤلفات أشهر علمائهم، ثم أسست المعاهد للدراسات العربية. [انظر: السباعي، الاستشراق والمستشرقون.. ما لهم وما عليهم، ص 19]

وبالتالي ليس من المستبعد أن تشوب هذه الحركة دوافع تبشيرية وتخريبية.

بينما يعتقد المسلمون على اختلاف مذاهبهم وتباين مشاربهم بوحانية القرآن الكريم وإلهية مصدره، يذهب أغلب المستشرقين مذهباً آخر، حيث ادّعوا تعدد مصادر القرآن وتنوعها، وافترضوا في المقام عدة مصادر يمكن إرجاعها إلى مجموعتين أساسيتين، وهما: مصادر خارجية ومصادر داخلية.

أ- المصادر الخارجية للقرآن

يرى جملة من المستشرقين أن القرآن الكريم ليس وحياً إلهياً كما يرى المسلمون، وإنما هو مجموعة من قصص وأساطير ومعلومات تعلمها محمد ﷺ من هنا وهناك. ورغم اتفاقهم على تعدد مصادر القرآن وعدم ارتباطها بالسماء، فقد اختلفوا في تحديد هذه المصادر إلى آراء عديدة منها:

1- البيئة الجاهلية الحاضرة

يدّعي أصحاب هذا الرأي بأن النبي ﷺ كان يطمع في الزعامة والسيادة الدنيوية، وقد لاحظ في نفسه وذاته استعدادات لذلك بعد ما عاشه في مجتمعه من ظلم اجتماعي، فاستغل هذه الفرصة ليّدعي بعد ذلك الاتصال بما وراء الطبيعة علماً بمكانة الدين والمقدسات في ذلك المجتمع.

3- راهب ولاهوتي فرنسي، ولد حوالي سنة 1092 م في أوفرني (Auvergne) وسط فرنسا، وتوفي في 25 كانون الأول 1156 م. [انظر: المصدر السابق، ص 110 و111]

4- إيطالي من الرهبانية البندكتية، تزلّع في العربية، وعكف على مصنفاتها، فترجم منها ما لا يقل عن 87 مصنفًا في الفلسفة والطب والرياضيات والفلك وضرب الرمل فقدت معظم أصولها العربية، وسلمت ترجماتها اللاتينية، فمهدت مع مثيلاتها إلى انتشار العلوم في أوروبا وتوثيق صلتها بالشرق. وقد توفي في طيطة. ومن آثاره "إحصاء العلوم للفارابي" وغيرها الكثير في الطب والفلسفة والمنطق والفلك والرياضيات. [انظر: العقيلي، المستشرقون، ج 1، ص 115 و116]

زعم المستشرق جب⁽⁵⁾ (Hamilton Gibb): أنَّ مَكَّة كانت فيها حياة زاهرة بالتجارة والسياسة والدين، وأَنَّهُ وجدت فيها زعامة وزعماء، وأَنَّهُ وجد ظلم اجتماعي بين سكَّانها وانطبعت كلُّ هذه الجوانب في نفس مُحَمَّد ﷺ، وكان على وعي تامَّ بها، وترى آثارها في حياته: في القرآن وفي كفاحه إلى أن مات!

كما يرى أنَّ ثورة الرسول النفسية لم تبرز في صورة إصلاح اجتماعي، ولم يقم بها على أَنَّهُ مصلح للحياة المكيَّة الاجتماعية، وإنَّما برزت في صورة دينية، وفي صورة أَنَّهُ رسول؛ وذلك لأنَّه أراد أن يبدل قيم المقدَّسات الدينية بمَكَّة من الشرك إلى التوحيد، ومعارضة المكيين إيَّاه - لذلك - كانت معارضةً في الزعامة السياسية وخشيةً على ازدهار الاقتصاد من أن يضعف لو قبلوا دعوته، ولم تكن معارضتهم إيَّاه بسبب العقيدة والإيمان! وإلا فالقرآن نفسه يدلُّ على أنَّ فكرة الوحدانية - وهي الفكرة الأساسية في الإسلام - كانت معروفةً في غرب الجزيرة العربية. [انظر: البهي، الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي، ص 179 و 180]

ويقول نولدكه⁽⁶⁾ (Theodor Nöldeke) في هذا السياق: «أحد أهمِّ مصادر تعاليم مُحَمَّد كانت الاعتقادات الدينية التي اعتنقها قومه. وما من مصلح يمكنه أن يتنصَّل تمامًا من المعتقدات التي تربَّى عليها. وهكذا بقي لدى مؤسِّس الإسلام بعضُ من الأساطير القديمة (مثلاً حول الجن) وبعض الآراء الدينيَّة التي كانت سائدةً في زمن الجاهلية» [نولدكه، تاريخ القرآن، ص 18].

ولإثبات الادِّعاء صوَّر رينان⁽⁷⁾ (Ernest Renan) المجتمع المعاصر للنبي ﷺ كأنَّه لم يعرف قطَّ الخرافات كما عرفتھا المجتمعات الأخرى، بل كان مجتمعاً موحِّداً يعبد الله الواحد، ثمَّ إنَّه كان يصدر عن عقيدة التوحيد في كلِّ تصرُّفاته وأخلاقه، وعليه فلم يأت النبيَّ مجديداً لمجتمعه، بل كان كلُّ ما جاء به منتزعاً منه ومنبثقاً من قراراته. [انظر: فضل حسن عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص 196]

5- مستشرق إنجليزي، ولد في مدينة الإسكندرية بمصر في 2 كانون الثاني 1895 م، وتوفي في 22 تشرين الأول 1971 م في أكسفورد، وفي عام 1912 م دخل جامعة أدنبره، حيث تخصصَّ في اللغات السامية: العربية، والعبرية، والآرامية، وفي عام 1922 م وكان أول إنتاجه كتاب عن «فتوح العرب في آسيا الوسطى». [انظر: موسوعة المستشرقين، ص 174]

6- شيخ المستشرقين الألمان، كان له اطلاع واسع على الآداب اليونانية، وكان متقناً لثلاثٍ من اللغات السامية، وهي: العربية والسريانية والعبرية. كما تعلَّم اللغة الآرامية الخاصَّة بالكتاب المقدس، واللغتين الفارسية والتركية أيضاً. ولد في الثاني من آذار عام 1836 م بمدينة هاربوج (Harburg)، وحصل على الدكتوراه في عام 1856 م برسالة عن «تاريخ القرآن»، وهو الموضوع الذي خصَّه بدراسة عميقة بعد عامين من التاريخ المذكور. توفيَّ نولدكه في 25 كانون الأول عام 1930. [انظر: موسوعة المستشرقين، ص 595 - 598]

7- مستشرق ومفكر فرنسي، عني خصوصاً بتاريخ المسيحية وتاريخ شعب إسرائيل. كان متقناً للغة العبرية وضعيفاً في اللغة العربية، ومع ذلك تكشف مقالاته المتعددة عن اطلاعه الواسع على التراث العربي. [انظر: موسوعة المستشرقين، ص 311 - 320]

وذهب إلى هذا الرأي أيضًا تيسدل (William St. Clair Tisdall) حيث رفض أن يكون الاعتراف بوحداية الله بين العرب ولأول مرة عن طريق النبي ﷺ، مستدلًا عليه بأن كلمة "الله" المتضمنة لأداة التعريف كانت معروفة ومستخدمة بين العرب، مما يدل على أن مستخدميها كانوا على شيء من الوعي بوحداية الله، ووجود أسماء من قبيل "عبد الله" و"بيت الله"، وبوجود التشابه بين كثير مما جاء في القرآن وما كان سائدًا في الجزيرة العربية، من قبيل تقديس الحجر الأسود والكعبة وغيرهما. [انظر: تسدل، المصادر الأصلية للقرآن، ص 29 - 40]

النقد

إن محاولة الربط بين الحقائق القرآنية وبين الممارسات السائدة في تلك البيئة الوثنية الجاهلية، وبالتالي جعلها مصدرًا من مصادر القرآن تبدو خطوة غير موفقة، وذلك:

- لا دليل على كون محمد ﷺ كان راغبًا في الزعامة والرئاسة حتى يكون ذلك دافعًا له إلى ادعاء النبوة، بل التاريخ يشهد خلاف ذلك، حيث عرضوا عليه المال والملك بل الدنيا وزينتها مقابل أن يترك الدعوة إلى التوحيد فأبى ذلك قائلاً: «يا عمّ والله لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر حتى يظهره الله، أو أهلك فيه ما تركته» [ابن كثير، البداية والنهاية، ج 3، ص 63].

ثم إنه لو لم تكن معارضتهم إيّاه بسبب العقيدة والإيمان، وكانت بسبب الحفاظ على مصالحهم الاقتصادية دون العقيدة والإيمان كما يدّعي الرجل، لكان الأجدر بالرسول أن يقبل اقتراحهم ويرتاح منهم بدل الانشغال بحروب طاحنة لما يقارب عشرين عامًا تحصيلًا للحاصل. وخاصة أنه لم تكن لديه قدرة عسكرية قادرة على مجابهة قريش آنذاك.

- أن القول بأن فكرة الوحداية - كما طرحها القرآن - كانت معروفة في الجزيرة العربية، يتنافى تمامًا مع ظاهرة شيوع الأصنام فيها، حيث بلغ عدد الأصنام حول الكعبة فقط يوم فتح مكة ثلاثمائة وستين صنمًا⁽⁸⁾، فكيف تنسجم هذه الظاهرة مع فكرة الوحداية؟! ولو كان الأمر كما يقول جب ومن هذا حذوه من كون تلك البيئة مصدرًا للقرآن، فكيف يتعجب أهل مكة مما دعا إليه النبي قائلين: ﴿أَجْعَلِ الْإِلَهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ﴾ [سورة ص: 5]؟! حقًا إن قول المستشرقين لشيء عجاب!

8- للوقوف على تفاصيل القصة انظر: الفاسي المكي، الزهور المقتطفة من تاريخ مكة المشرفة، ص 340.

- أنَّ العرب وإن كانوا موحدّين في الخالقية بالفطرة والوجدان بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَيْنِ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [سورة لقمان: 25]، وقوله: ﴿وَلَيْنِ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [سورة الزخرف: 87]. لكنهم كانوا مشركين في التدبير والعبادة [انظر: السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج 2، ص 59]، وهذه الحالة تتنافى تمامًا وفكرة اقتباس القرآن من البيئة الجاهلية والوثنية.

- أنَّ الاستدلال باستخدام العرب لكلمة (الله) أو تضمّن بعض أسمائهم لها، على كون فكرة الوحداية معروفة بينهم استدلال غريب؛ إذ غاية ما يمكن إثباته هو مجرد وجود موحدّين في الجزيرة العربيّة وقتئذٍ، لا كونهم الأكثرية والغالبية الساحقة فيها كي يدّعى بعد ذلك صلاحيتها للمصدرية وتأثير القرآن بها، فالدليل هنا أخصّ من المدعى.

- ثمَّ إنّ التشابه المذكور ليس إلّا مجرد تشابه صوريّ لا غير، فشتان ما بين الطواف بالبيت عريانًا كما كان في الجاهلية وبين الطواف في الإسلام، وأين السعي بين الصفا والمروة امتثالًا لأمر الله الواحد، من السعي بينهما إيمانًا بإساف ونائلة⁽⁹⁾؟!

- هناك عادات وثقافات جاهلية قديمة قام القرآن الكريم باستئصالها، وهي كثيرة منها على سبيل المثال: معاملتهم للمرأة وإهانتهم لكرامتها. وقد أثبت القرآن للمرأة كرامتها الإنسانية، حيث وضعها في المستوى الرفيع الموازي لمستوى الرجل في المجال الإنساني الكريم، بعد أن كانت في كلّ الأوساط المتحضرة والجاهلية مهانةً وضيفة القدر، لا شأن لها في الحياة سوى كونها لعبة الرجل وبلغته في الحياة. وقال: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ﴾ [سورة النساء: 32]، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾ [سورة الحجرات: 13] وغيرها من الآيات القرآنية⁽¹⁰⁾، فهل يعقل بعد هذا كلّه أن تكون تلك البيئة الجاهلية البائدة مصدرًا للقرآن؟!

2- اليهودية والمسيحية

زعم بعض المستشرقين أنَّ اليهودية والمسيحية هما المصدران الأساسيان للقرآن، وأنَّ محمدًا ﷺ استلَّ القرآن من التوراة والإنجيل أو من معتقدات اليهود والمسيحيين بشكل عامّ.

9- إساف ونائلة: اسمان لإنسانين - رجل وامرأة - عملاً قبيحاً في الكعبة فمُسخا حجّرين كما يقال، وضعا عند الكعبة ليتعظ الناس بهما. فلما طال مكثهما، عبداً مع بقية الأصنام، فكان إساف بالصفا ونائلة بالمروة. [انظر: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 11، ص 266 و380]

10- للوقوف على تفاصيل أكثر انظر: معرفة، التمهيد في علوم القرآن، ج 7، ص 134 فما بعد.

وقد استُند في ذلك إلى التشابه الملحوظ بين هاتين الديانتين وبين ما جاء به محمد ﷺ خاصةً في مجال القصص والتشريعات.

يقول المستشرق اليهودي جولدزيهر⁽¹¹⁾ (Ignaz Goldziher) وهو في صدد التشكيك في وحيانية القرآن: «الآية 54 من سورة البقرة: يدور الحديث حول غضب موسى حين علم بصنع بني إسرائيل عجلًا من ذهب وعبادتهم إيّاه؛ فهو يقول: ﴿يَا قَوْمِ إِنِّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾. أي فليقتل بعضكم بعضًا، أو بالمعنى الحرفي للنص: فاقتلوا أنفسكم بأنفسكم، وهذا ينطبق في الواقع على ما جاء في سفر الخروج الإصحاح 32 الآية 27، الذي هو مصدر الكلمات القرآنية» [جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص 10].

كما قال في كتاب آخر له: «فتبشير النبي العربي ليس إلا مزيجًا منتخبًا من معارف وآراء دينية، عرفها أو استقاها بسبب اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية وغيرها التي تأثر بها تأثرًا عميقًا، والتي رآها جديرةً بأن توقظ عاطفةً دينيةً حقيقيةً عند بني وطنه، وهذه التعاليم التي أخذها عن تلك العناصر الأجنبية كانت في رأيه كذلك ضروريةً لتثبيت ضرب من الحياة في الاتجاه الذي تريده الإرادة الإلهية.

لقد تأثر بهذه الأفكار تأثرًا وصل إلى أعماق نفسه، وأدركها بإيجاء قوتها التأثيرات الخارجية، فصارت عقيدةً انطوى عليها قلبه، كما صار يعتبر هذه التعاليم وحيًا إلهيًا، فأصبح - بإخلاص - على يقين بأنه أداة لهذا الوحي» [جولدتسيهر، العقيدة والشرعية في الإسلام، ص 12].

وقد سبقه في ذلك أبراهام غايغر (Abraham Geiger)⁽¹²⁾ حيث يقول: «لا يكفي أن نقدم ملخصًا هزيلًا جافًا عن المقاطع التي تبدو على صلة ما باليهودية، من أجل إظهار أن محمدًا كان حقًا يملك معرفةً بها، وقد استخدمها في تأسيس دينه الجديد، وأنه علاوة على ما سبق فإنّ مقارنته مع المصادر اليهودية تجعل العديد من المقاطع واضحةً في القرآن. إنّ مهمتنا بالأحرى هي أن نثبت أنه كم كانت مرتبطةً روح محمدٍ ونضاله وأهدافه، مع عقل

11- كان ميلاده في 22 من شهر حزيران سنة 1850 م بمدينة أشتولويسنبرج من بلاد المجر، من أسرة يهودية، حصل على الدكتوراه عام 1870 م، توفي عام 1921 م. [انظر: موسوعة المستشرقين: 197 - 203]

12- هو حبر يهودي ألماني، تناول بالدراسات التشابه بين القرآن وبين الكتب المقدسة عند اليهود. ولد في فرنكفورت سنة 1810 م. وشرع في تعلّم العلوم الدينية اليهودية، ثم أخذ في تعلّم اللغة العربية واليونانية أولًا في هيدلبرج سنة 1929 م في جامعة بون (Bonn). وعندما أنشئت في برلين المدرسة العليا لعلوم اليهودية سنة 1872 م صار جيغر مديرًا لها حتى توفي سنة 1874 م. له كتب أهمها كتاب "ماذا أخذ محمد من اليهودية" والذي ترجم إلى العربية تحت عنوان "اليهودية والإسلام". [انظر: موسوعة المستشرقين: 222]

زمانه ودستور محيطه، ومن ثمّ إثبات حقيقة أنّه حتّى إذا كنّا حُرمنّا من جميع البراهين التي تظهر على نحوٍ لا يمكن إنكاره أنّ اليهوديّة مصدر للقرآن، فإنّ التخمين بأنّ استعارة من اليهوديّة كانت قد حدثت لا تزال تمتلك احتماليّة عظيمة» [غاير، اليهودية والإسلام، ص 45]. ثمّ راح يلتمس الأدلّة على ما ذهب إليه من رأي، وكانت عمدة أدلّته التشابه بين القرآن والكتب المقدّسة عند اليهود، سواءً في المفردات المستخدمة أو في الأفكار.

أما نولدكه، فيدعيّ أنّ أكثر قصص الأنبياء في القرآن، بل الكثير من التعاليم والفروض، هي ذات أصل يهودي، ثمّ ضرب مثلاً لذلك وهو الشهادة المعروفة (لا إله إلاّ الله) فإنّها مستقاة من عبارة يهوديّة حسب تعبيره. كما يرى أنّ تأثير الإنجيل على القرآن دون ذلك بكثير. [نولدكه، تاريخ القرآن، ص 7]

بينما كان بعضهم مقتنعاً بأنّ التأثير النصراني كان طاغيّاً على محمّد، وأنّه كان نتاجاً للتأثيرات التي تجمّعت عليه، وقد خضع محمّد للتأثير النصراني عليه منذ البداية، وطوال الفترة المكّيّة من الرسالة وما بعدها. [انظر: الشرقاوي، الاستشراق في الفكر الإسلامي المعاصر، ص 86]

ولهذا الرأي - مصدرية اليهودية والمسيحية - مؤيّدون كثر بين المستشرقين كلامنس⁽¹³⁾ (Henri Lammens)، وماسيه⁽¹⁴⁾ (Henri Masse) وغيرهما ممّن لا يسع المجال لذكرهم⁽¹⁵⁾.

النقد

- أنّ الاستدلال بالتشابه على كون القرآن الكريم مأخوذاً من اليهودية والمسيحية غير تامّ؛ لأنّ التشابه بين الشيئين - أو بين الأشياء - كما يمكن أن يدلّ على كون أحدهما مصدراً للآخر، فكذلك يمكن أن يدلّ على اتّحاد المصدر وحدته وهو الحقّ تعالى. فالقرآن الكريم لم يخالف الرسالات السماويّة من حيث الأصول، بل يصدّقها بمقتضى وحدة المنبع، وهذه الحقيقة ملموسة في أي القرآن: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [سورة النساء: 26]. وقال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا

13- مستشرق بلجيكي، وراهب يسوعي شديد التعصّب ضد الإسلام، يفتقر افتقاراً تامّاً إلى النزاهة في البحث والأمانة في نقل النصوص وفهمها. ويعدّ نموذجاً سيئاً جداً للباحثين في الإسلام من بين المستشرقين. ولد في بلجيكا سنة 1862 م. وسافر إلى بيروت في صباه، وتعلّم في الكلية اليسوعية ببيروت، صار معلّماً في الكلية اليسوعية ببيروت عام 1886 م، وتوفي في 23 نيسان سنة 1937 م. [انظر: موسوعة المستشرقين، ص 503]

14- فرنسي متخصص في الفارسية. ولد في 1886 م، وتعلّم في المدرسة الوطنية للغات الشرقية حيث حصل على دبلوم في العربية والفارسية والتركية، وفي 1919 م نشر رسالته الكبرى للحصول على الدكتوراه بعنوان: "بحث في سعدي الشاعر"، توفي في 9 تشرين الثاني عام 1969 م. [انظر: موسوعة المستشرقين، ص 536]

15- للمزيد من الاطلاع [انظر: رضوان، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره.. دراسة ونقد، ج 1، ص 289 - 335].

وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ﴿[سورة الشورى: 13]، هذا كله إذا لم يتم تحريفه في الكتاب المقدس [انظر: كتاب تحت عنوان "الصحیح من إنجیل المسیح في أناجيل العهد الجديد"، لعلی الشیخ، وهو کتاب جید في موضوعه].

- أن دعوى التشابه ليست صحيحة على إطلاقها، فجملة من قصص الأنبياء ﷺ الواردة في القرآن تخالف جوهرياً نظيراتها في الكتاب المقدس على فرض صحته كما يدعون، فقد جاء في سفر التكوين أن حام بن نوح رأى أباه ﷺ سكراناً وعرياناً ثرى عورته، وأخبر إخويه حتى ستره برداء [الكتاب المقدس، سفر التكوين، 9 / 20 - 24]. وأن لوطاً ﷺ بعد هلاك قومه بعذاب إلهي صعد من صوعر وأقام في الجبل ثم ضاجع بنتيه بعد سكره بحيلة منهما! وغيرها من أمور تقشعر منها الجلود [المصدر السابق، 30 - 38]، بينما يتحدث القرآن عنهم بأدب واحترام.

- أنى يكون اليهود والمسيحيون مصدرين للقرآن الكريم وهم يقولون: إن الله ثالث ثلاثة، وإن المسيح ابن الله، وإن عزيراً ابن الله [انظر: سورة المائدة: 73؛ سورة التوبة: 30]، بينما يقول القرآن: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [سورة الاخلاص]، أليس هذا اضطراباً جلياً؟!

- لم يثبت وجود ترجمة لكتب اليهود والمسيحيين إلى اللغة العربية وقتئذٍ، بل الثابت هو خلاف ذلك، حيث كانت أول ترجمة عربية للكتاب المقدس في زمن عمر بن سعد بن أبي وقاص، حين طلب من البطريك اليعقوبي وضع ترجمة الإنجيل في اللغة العربية وذلك في سنة 639 م. وأما أول ترجمة عربية كاملة للكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد مع الكتب المضافة في التوراة السبعينية، فقد كان ظهورها في سنة 1671 م⁽¹⁶⁾. كما أنه لم تثبت معرفة النبي بلغة تلك الكتب، ودون إثبات تلقيه تلك التعاليم شفويًا أيضًا، وبالأخص في القرآن المكي.

- أمّا ما ذهب إليه الأسقف يوسف درّة الحدّاد⁽¹⁷⁾ من الاستدلال ببعض الآيات القرآنية على كون الكتاب المقدس مصدرًا له فهو دليل على جهله بتفسير القرآن أو تجاهل منه. قال الأسقف: «استفاد القرآن من مصادر شتى، أهمّها: الكتاب المقدس، ولا سيّما كتاب

16- للوقوف على تفاصيل أكثر في هذا السياق، انظر: مجموعة من المؤلفين، المرشد إلى الكتاب المقدس، ص 79 وما بعدها.

17- مارس رتبة الكهنوتية في الكنيسة اللبنانية عام 1939 م، ثم انقطع زهاء عشرين عامًا يبحث عن شؤون الإسلام والقرآن على أسلوبه الكهنوتي، حاول التقارب والتقارب بين القرآن وكتب العهدين ليُجعل الأخيرة منابع للقرآن ومصادره في كلّ ما ينسبه إلى وحي السماء، توفي سنة 1979 م. [معرفة، التمهيد في علوم القرآن، ج 7، ص 23]

موسى، وذلك بشهادة القرآن ذاته، كما في قوله: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى * صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾ [سورة الأعلى: 18 و19]، ﴿أَمْ لَمْ يُنَبِّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَى * وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى * أَنْ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [سورة النجم: 36 - 38]، ﴿وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ * أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [سورة الشعراء: 196 و197].

ثم استرسل قائلاً: «آية محمد الأولى هي مطابقة قرآنه للكتب السابقة عليه. وآيته الثانية استشهاده بعلماء بني إسرائيل، وشهادتهم له بصحة هذه المطابقة. ولكن ما الصلة بين القرآن وكونه في زبر الأولين؟! هذا هو سر محمد! فيكون من ثم أنه نزل في زبر الأولين بلغة أعجمية يجهلون بها، ثم وصل إلى محمد بواسطة علماء بني إسرائيل، فأذنب به محمد بلسان عربي مبين».

وقد ردّ هذه المزاعم الشيخ معرفة بأن آيات سورة الأعلى إشارة إلى نصائح تقدمت السورة وهي في قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى * بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ [سورة الأعلى: 14 - 17]. وذلك تأكيد على أن ما جاء به محمد ﷺ لم يكن بدعاً مما جاء به سائر الرسل: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ﴾ [سورة الأحقاف: 9]. فليس الذي جاء به نبي الإسلام جديداً لا سابقة له في رسالات الله... هذا ما تعنيه الآية، لا ما زعمه صاحبنا الأسقف. وهكذا قوله تعالى: ﴿أَمْ لَمْ يُنَبِّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَى * وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى﴾ [سورة النجم: 36 و37]. فإن الضمير يعود إلى مَنْ وقف في وجه الدعوة مستهزئاً بأنه سوف يتحمل آثام الآخرين إن لم يؤمنوا بهذا الحديث، فيردّ عليهم القرآن الكريم: ألم يبلغهم أن كل إنسان سوف يكافأ حسب عمله: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [سورة الأنعام: 164].

[انظر: معرفة، التمهيد في علوم القرآن، ج 7، ص 23 وما بعدها]

3- الاقتباس من قصائد أمية بن أبي الصلت

من الادّعاءات في المقام زعم كليمان هوار⁽¹⁸⁾ (M. Clément Huart) باقتباس بعض الآيات القرآنية من أشعار الشاعر الثقفي المشهور أمية بن أبي الصلت⁽¹⁹⁾! قال نولدكه: «ينسب م. كليمان هوار (M. Clément Huart) لنفسه فضل اكتشاف مصدر جديد من مصادر القرآن في

18- ولد في باريس سنة 1854 م، وتخرّج من مدرسة اللغات الشرقية ومدرسة الدراسات العليا، مثل وزارة الخارجية في مؤتمري المستشرقين بالجزائر سنة 1905 م، أثر العلم على الوظيفة فانصرف إلى التدريس والتصنيف حتى أصبح أستاذاً للعربية والفارسية والتركية في مدرسة اللغات الشرقية، له آثار كثيرة بين كتب ومقالات. [انظر: المستشرقون، ج 1، ص 112 - 216]

19- كان قد قرأ الكتب، ورغب عن عبادة الأوثان، وكان يخبر بأن نبياً بيعث قد أظلم زمانه، فلما سمع بخروج النبي ﷺ وقصته، كفر حسداً له. ولما أنشد رسول الله ﷺ شعره، قال: «آمن لسانه وكفر قلبه». [انظر: ابن قتيبة، المعارف، ص 60]

بعض قصائد أمية بن أبي الصلت. لكن معظم المواضع التي يسوقها لدعم فرضيته تخضع للشك القوي بأنها مزورة تحت تأثير القرآن. أما المتشابهات الأخرى فيمكن تفسيرها بأن أمية نهل مثل محمد من معين الروايات اليهودية والمسيحية» [نولدكه، تاريخ القرآن، ص 18].

وقال ساسي: «وذهب المستشرق بور (Power) مذهب هوار، حيث ذكر أنه حيث يوجد تشابه بين شعر أمية والقرآن، فإن ذلك يدل على أن الرسول أخذ من أمية؛ لأنه أقدم من الرسول» [ساسى سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي، ج 1، ص 270].

النقد

هذه الفرضية كسابقتها في البطلان؛ وذلك لأمر، منها:

- أن صحة أصل نسبة تلك الأشعار إلى أمية لأمر مشكوك فيه حتى عند بعض المستشرقين، بل استبعدوا اقتباس القرآن منها لاختلاف واضح بينهما. فقد ورد في "موجز دائرة المعارف الإسلامية": «على أن صحة نسبة هذه القصائد إلى أمية أمر مشكوك فيه، شأن أشعاره في ذلك شأن الشعر العربي القديم بوجه عام... أما القول بأن محمداً ﷺ قد اقتبس شيئاً من قصائد أمية فهو زعم بعيد الاحتمال، لسبب بسيط هو أن أمية كان على معرفة أوسع بالأساطير التي نحن بصدددها، كما كانت أساطيره تختلف في تفصيلاتها عما ورد في القرآن» [موجز دائرة المعارف الإسلامية، ج 4، ص 1203]. وقال بروكلمان⁽²⁰⁾ (Carl Brockelmann): «أمية بن أبي الصلت، شاعر ثقيف، أكثر ما روى من شعره منحول عليه، ما عدا مراثيته لقتلى بدر التي منع النبي ﷺ من إنشادها. وزعم كليمنت هوار أن شعره كان من مصادر القرآن، وهذا غير صحيح، ولكن الحق مذكره تور أندريه (Tor Andrae) وهو أن الأشعار التي نظر إليها هوار إنما هي نظم جمع القصص فيه ما استخرجه المفسرون من مواد القصص القرآني. ولا بد أن تكون هذه الأشعار قد نخلت لأمية في عهد مبكر لا يتجاوز القرن الأول الهجري؛ لأن الأصمعي سمّاه شاعر الآخرة، كما سمى عنتره شاعر الحرب، وعمر بن أبي ربيعة شاعر العشق» [بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج 1، ص 113]، وقد مرّ تعليق نولكه بعد نقل كلام هوار.

20- ولد كارل في سنة 1868 م في مدينة روستوك (Rostock). التحق بجامعة روستوك في ربيع 1886 م ودرس إلى جانب الشريقات اليونانية واللاتينية والتاريخ، كما درس العربية والعبرية والأرمنية، له آثار عدة لعل أهمها هو كتاب "تاريخ الأدب العربي" الذي يقع في عدة مجلدات. [انظر: موسوعة المستشرقين، ص 98-105]

- لقد ذكرت كتب التاريخ أنّ أميّة كان يخبر بأنّ نبياً سيخرج، وكان يأمل أن يكون هو ذلك النبيّ، فلمّا سمع بخروج النبيّ ﷺ وقصّته، كفر حسداً له⁽²¹⁾. فلو كان الأمر كما يدّعي هوار ومن هذا حذوه لما بقي أميّة مكتوف الأيدي، بل لادّعى النبوة متسلّحاً بأشعاره كمعجزة له، حيث كان يطمع فيه وحاسداً لمحمّد ﷺ، أو لفضح أمر النبيّ ولاّتهم بالكذب والسرقة على الأقل، ولو كان لبان!

- لو سلّمنا جدلاً بصحّة نسبة تلك القصائد لأميّة، وكونها قبل بعثة رسول الله ﷺ كما نسب إلى بور، فلن نسلّم باقتباس النبيّ منها؛ إذ لا بدّ أن تكون أشعاره معروفة ومشهورة بين الناس وقتئذٍ كبقية الأشعار الجاهلية، فلو كان الأمر كما يدّعي لاستعان بها المشركون عند ما تحدّاهم القرآن بأن يأتوا بمثله بدلاً من سلّ السيوف.

- يتّصف القرآن الكريم بصفتي الإعجاز والتحدّي، ولم نجد في تاريخ العرب الأقحاح وغير العرب من حاول مجاراته إلّا شرذمة وقد باؤوا جميعاً بالفشل الذريع، بينما لا نرى هاتين الصفتين في أشعار أميّة لو صحّت النسبة؛ فهي كغيرها من الأشعار الجاهلية. فلو تحدّى بها الناس يوماً أو ادّعى اتّصافها بالإعجاز لوصلنا ذلك كما وصلتنا أخبار أقرانه من الشعراء.

ب- المصادر الداخلية للقرآن

بينما يدّعي بعض المستشرقين كون القرآن الكريم مأخوذاً من الكتاب المقدّس، أو من اليهود والمسيحيين المعاصرين للنبيّ، أو من البيئة الجاهلية الوثنية وغير ذلك كما تقدّم، ذهب بعضهم الآخر إلى اتّجاه آخر، حيث رأوا أنّ مصدر القرآن الكريم أمر داخلي، وأنّ محمّداً ﷺ هو من ألفه ووضعه، من هنا أطلقوا على القرآن اسم "كتاب محمّد" أو "قرآن محمّد".

ورغم اتّفاق هؤلاء على كون مصدر القرآن أمراً داخلياً، إلّا أنّهم اختلفوا كالعادة في بيان طريقة ذلك المصدر الداخلي المزعوم، وكلّ عباراتهم ترمي إلى إثبات "بشرية القرآن"، وفيما يلي ذكر آراء بعضهم.

1- القرآن تأليف محمّد!

ادّعى عدد من المستشرقين أنّ محمّداً ﷺ قام بتأليف القرآن ثمّ دعا العرب إلى اتّباعه، وليس الأمر كما يقول المسلمون، فلا وحي ولا ملك ولا غيرهما ممّا يدلّ على وحيانيّة كتاب محمّد.

يقول المستشرق الإنجليزي جورج سيل⁽²²⁾ (George Sale): «ومّا لا شكّ فيه، ولا ينبغي أن يختلف فيه اثنان أنّ محمّداً هو في الحقيقة مصنّف القرآن وأوّل واضعيه، وإن كان لا يبعد أنّ غيره أعانه عليه كما اتّهمه العرب، لكنّهم لشدة اختلافهم على تعيين الأشخاص الذين زعموا أنّهم كانوا يعينونه، وهنت حجّتهم، وعجزوا عن إثبات دعواهم، ولعلّ ذلك لأنّ محمّداً كان أشدّ احتياطاً من أن يترك سبيلاً لكشف الأمر» [سيل، مقالة في الإسلام، ص 131].

أمّا هربرت جورج ويلز (H. G. Wells) فقد صوّر النبيّ بأنّه رجل دفعته طموحاته ووساوسه في سنّ الكهولة إلى تأسيس دين ليُعدّ في زمرة القديسين، فقام بتأليف مجموعة من عقائد خرافية وآداب سطحية، ثمّ نشرها في قومه، فاتّبعها رجال منهم. [التهامي، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية.. القرآن والمستشرقون، ج 1، ص 31]

النقد

- أنّه لا دليل على أنّ القرآن من تأليف النبيّ محمّد ﷺ، بل الدليل قام على خلافه. إذ لو كان الأمر كما يقولون، فلم يكن لينتظر الوحي حين الحاجة، ولم يأت بشيء حينما انقطع الوحي لفترة غير يسيرة؟! ولماذا لم يجب على من سألوه عن قضيّة أصحاب الكهف في الوقت نفسه؟!

- في الحقيقة، ما هذه إلاّ فريّة قاتلها قريش قبل المستشرقين المتخبّطين، وقد ردّها القرآن الكريم فوراً بقوله: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا﴾ [سورة الفرقان: 4]. والإنصاف أنّ النظر في آي القرآن الكريم، والوقوف على تاريخ النبي الأكرم محمّد ﷺ، وملابسات نزول القرآن يكذب هذه الفرية.

- هناك فرق وتمايز واضح وجليّ بين أسلوبي القرآن والحديث النبوي من ناحية البيان والصياغة والبلاغة، وهذا دليل آخر على بطلان هذه الدعوى. وإلى هذا يشير بعض الباحثين بقوله: «إذا كان القرآن من تأليف محمّد، فحديثه الأضعف منه بلاغةً وفصاحةً وبياناً يكذب ذلك. ولكن الأولى ألا ينسب لنفسه حديثاً، وأن يجعل كلّ كلامه قرآناً» [عناية غازی، شبهات حول القرآن وتفنيدها، ص 21].

22- مستشرق إنجليزي اشتهر بترجمته للقرآن إلى الإنجليزية. ولد في لندن حوالي 1697 م، وتوفي فيها سنة 1736م، وقد نشر ترجمته للقرآن في 1734 م، أي قبل وفاته بعامين. [انظر: موسوعة المستشرقين، ص 358 و359]

- لو كان القرآن من تأليف محمد ﷺ ومن بنيات أفكاره، لما كان العرب جميعاً عاجزين عن الإتيان بمثل القرآن، والوقوف أمام هذا التحدي الصارخ، خاصة أنه لم يكن قبل بعثته معروفاً في عداد بلغاء العرب وفصحائهم.

2- مجرد تأملات شخصية

لم يزل المستشرقون يشككون في القرآن الكريم، ويصرّون على أنه ليس وحياً إلهياً كما يدّعي المسلمون، ولا مكتسباً من فرد أو جماعة أو بيئة معينة كما يدّعي بعض المستشرقين. غاية ما في الأمر أنه فيض من خاطر محمد ﷺ أو انطباع لإلهامه، أي أنه ناتج من تأملاته الشخصية، وخواطره الفكرية.

وها هو هنري لامنس يبين كيفية الوحي ذاهباً إلى أنه عندما بلغ الثلاثين من عمره مرّ بأزمة دينية خانقة، التجأ بسببها إلى الوحدة والعزلة والتأمل، تلتها مرحلة الأحلام والرؤيا المضطربة، متقزّزاً من مادية قريش ومشتمراً من عبادتها للأوثان. فاعتنق الوحداية وآمن بالبعث والحساب. ووجد نفسه متفقاً في المعتقدات مع اليهود والنصارى. واعتقد أنه ما دام ليس هناك إلا إله واحد، فليس هناك إلا وحي إلهي واحد، على العرب ألا يبقوا خارج هذا الإطار، واعتقد أنه مدعو لنشر هذه الحقائق بين أبناء جلدته، وبلغتهم أيضاً. [ساسي سالم

الحاج، نقد الخطابي الاستشراقي، ج 1، ص 270]

النقد

- لا يخفى على من له مقدار شعرة من العلم بالقرآن الكريم ولم يعميه التعصب، أن عمق القرآن وشموليته وجزالته ودقته الفائقة وهيمنته، وكذلك الاخلاف الواضح بين القرآن وبين الروايات الشريفة الصادرة عن النبي، كل ذلك يأبى أن يكون مصدر القرآن الكريم هو ما يسميه المستشرقون بالوحي النفسي.

- القرآن الكريم نفسه يدلّ في آيات كثيرة على وجود انفصال بين الموحى والموحى إليه، ومن تلك الآيات على سبيل المثال لا الحصر قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلقُونَ أَفْلامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرِيماً وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ [سورة الأنعام: 44]. ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [سورة هود: 49].

- هناك آيات كثيرة تخاطب النبي ﷺ ظاهرها العتاب بل والإنذار الشديد في بعض الأحيان، كقوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾ [سورة التوبة: 43]. وقوله: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أُوحِينَا إِلَيْكَ لَتَفْتَرِي عَلَيْنَا غَيْرُهُ وَإِذَا لَا تَأْخُذُوكَ خَلِيلًا * وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا * إِذَا لَا أَذُقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا﴾ [سورة الإسراء: 73 - 75]، وقوله: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ [سورة الحاقة: 44 - 47]. فهل يعقل أن يقسو شخص على نفسه إلى هذا الحد؟! ثم ولم لم نر في تاريخ البشرية مثل النبي ﷺ ولو نموذجًا واحدًا؟!!

3- الحالة العصبية والمرضية الهستيرية⁽²³⁾

وقف بعض المستشرقين على ما ذكرته بعض مصادر المسلمين من حالات كانت تعترى النبي ﷺ عند نزول بعض الآيات القرآنية⁽²⁴⁾، وقد اتخذوا هذه الأخبار فرصة ذهبية حيث صوّروا النبي ﷺ كرجل مصاب بأمراض نفسية وعقلية؛ طعنا في شخصية الرسول وانتقاصا من القرآن الكريم، ولهذه الفرية إشارات واضحة في طيات كلماتهم.

فها هو جولدزيهر يصور حالة النبي ﷺ في ما يسميه من النصف الأول من حياته قائلاً: «وفي خلال النصف الأول من حياته اضطرته مشاغله إلى الاتصال بأوساط استقى منها أفكاراً أخذ يجترّها في قرارة نفسه، وهو منطوٍ في تأملاته أثناء عزلته. ولميل إدراكه وشعوره للتأملات المجردة والتي يلمح فيها أثر حالته المرضية، نراه ينساق ضدّ العقلية الدينية والأخلاقية لقومه الأقربين والأبعدين» [جولدتسيهر، العقيدة والشرعة في الإسلام، ص 13].

كما نرى نولدكه يتحدث عن هذه الظاهرة بشكل مفرط، ف يقول بعد كلام طويل يصف فيها تلك الحالة: «وبما أنّ الغيبوبة كانت على الأرجح تعتريه فجأةً، حين كان غارقاً في تفكير عميق، فقد اعتقد أنّ قوة إلهية كانت تحلّ فيه. لكن سبق أن رأينا، لم يكن الوحي يتّضح له إلا بعد أن يفارقه الملك، أي بعد عودته إلى وعيه الكامل إثر اضطراب

23- الهستيريا (Hysteria): مرض من الأمراض العصبية الشائعة، ويشبه مرض الصرع ولكن يختلف عن حالات الصرع؛ لأن الصرع أساسه عضوي، ولكن التشنجات الهستيرية ترجع لأسباب نفسية كالغضب أو الانفعال الشديد [انظر: العيسوي، علم النفس العام، 202 - 206].

24- منها: ما روي «عن مالك، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة زوج النبي ﷺ أنّ الحارث بن هشام سأل رسول الله كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله ﷺ: أحياناً يأتيني في مثل صلصلة الجرس، وهو أشده عليّ. فيفصم عني، وقد وعيت ما قال. وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً، فيكلمني فأعي ما يقول. قالت عائشة: ولقد رأيته ينزل عليه في اليوم الشديد البرد، فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً» [ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ج 22، ص 112].

شديد... هذا الوضع الجسدي والنفسي المضطرب يفسّر الأحلام والرؤى التي رفعتة فوق مستوى العلاقات البشرية المعتادة. ولعلّ أشهر ما يذكر في هذا الصدد الإسراء والمعراج، الذي كان مجرد حلم، كما سنبرهن أدناه. وخير ما يشهد عمومًا على صحّة الأخبار حول هذا الوجد النفسي هي المقاطع القرآنية الغريبة الساحرة التي نطق بها محمد بشكل خاص في السنوات الأولى من نبوته.

ولا يجوز أن نغفل عن أنّ معظم الوحي حدث ليلاً كما يبدو، حين تكون النفس أكثر قابليةً لاستقبال التخيّلات والانطباعات النفسية عمّا هو عليه في وضح النهار» [نولده تاريخ القرآن، ص 20 - 25].

وهكذا نجد درمنغم (E. Dermenghem)⁽²⁵⁾ يوهّم بأنّ النبي ﷺ كان يعاني من اضطراب نفسي منذ صغره إلّا أنّ ذلك وصل ذروته عند بعثته، حيث قال: «فلما كانت سنة 610 كان الاضطراب النفسي الذي يعانيه محمد على أشده» [درمنغم، الشخصية المحمدية.. السيرة والمسيرة، ص 75].

النقد

لا شك أنّ هذه المحاولات ليس إلّا محض تهّم وافتراء، ولا أساس لها من الصحّة؛ ذلك لأمر: - لو سلّمنا بصحّة هذه الأخبار، فإنّها لا تدلّ على ما استنتجه المستشرقون وذلك بشهادة الواقع القرآني والمسلّمات التاريخية؛ إذ كيف يمكن أن يأتي شخص بهذه الصفات المرضية العقلية بكتاب عجز أصحّ الأصحاء وفطاحل العلماء عن الإتيان بما يشبهه ولو سورة قصيرة؟! أضف إلى ذلك أنّ القرآن يشتمل على حقائق علمية ثابتة ليس باستطاعة أحد - مهما بلغ من العلم - أن يعلمه إلّا بإخبار من العالم المطلق.

- نفس القرآن الكريم يكذب هذا الادّعاء، فهناك آيات كثيرة تصف النبي ﷺ بأرقى الصفات تناقض تمامًا ما قالوه من أنّه كان عصبي المزاج. ومن تلك الآيات قوله تعالى: ﴿فِيمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَئِنْ لَمْ يَنْزِلْ عَلَيْكَ الْوَحْيُ لَكُنْتَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [سورة آل عمران: 159]، وقوله: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة التوبة: 128]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [سورة القلم: 4]، وغير ذلك.

25- من آثاره: "حياة محمد" وهو خير ما صنّفه مستشرق عن النبي، ويرجع إليه علماء المسلمين، وقد نقله إلى العربية الأستاذ عادل زعيتر، ومن آثاره "محمد والسنة الإسلامية" (باريس 1955)، وغيرها. [المستشرقون، ج 1، ص 348]

- أنَّ الوقوف على تاريخ النبي ﷺ قبل البعثة وبعدها، يكفي لتكذيب هذا الادعاء، فلم يعرف منه غير الخلق الحسن حتى مع ألد الخصام. وكما أفاد الزرقاني من أنَّ هذه فرية تدلّ على جهلهم الفاضح بمحمد فالمعروف عنه بشهادة التاريخ الصحيح والأدلة القاطعة أنّه كان وديعاً صبوراً حليماً، بل كان عظيم الصبر واسع الحلم فسيح الصدر، حتى أنّه وسع الناس جميعاً ببسطه وخلقه. [انظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج 1، ص 59]

- ما هذا إلا شعار ردّه مشركو قريش وكفار الجزيرة العربيّة من قبل، فقد قالوا على وجه الاستهزاء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ [سورة الحجر: 6]، وجاء ردّ القرآن على هذا الشعار الباطل: ﴿فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ﴾ [سورة الطور: 29]، ﴿مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ﴾ [سورة القلم: 2]، وقد تلقّفه المستشرقون وصاغوه صياغاتٍ جديدةً متنوّعةً والغاية واحدة.

- من الغريب أن يحاول نولكه الاستدلال على مذهبه بوجود مقاطع غريبة وساحرة في القرآن، ولا أدري أين هذه الغرابة! أمّا ادّعاؤه بأنّ معظم الوحي حدث ليلاً، فلا دليل عليه أبداً.

والحاصل أنّ هذا الادعاء لا يستحقّ الوقوف طويلاً، وقد نقل رضوان عن بعض المستشرقين: أنّ محمداً ﷺ كان على أتمّ الاعتدال في مزاجه. وأنّه ليس في تاريخ حياته من أوّله إلى آخره شيء يدلّ على كونه مصاباً بمرض عصبي، كما أنّ ما جاء به فيما بعد من أمور التشريع والإدارة يناقض هذا القول. وإنّ غاية ما يقدرّون أن يجزموه به هو تبرئة محمد ﷺ من الكذب والمرض. [انظر: آراء المستشرقين حول القرآن وتفسيره.. دراسة ونقد، ج 1، ص 403]، وهذا يكفي في إبطال هذا الافتراض.

هذه نماذج قليلة من الشبهات الكثيرة التي أثارها المستشرقون حول القرآن الكريم ومصدره، وهي كما ترى ليست إلا مجرد افتراضات لا دليل عليها لا ثبوتاً ولا إثباتاً. وقد اقتصرنا على هذه الآراء دون غيرها مراعاةً لحجم البحث، ولأنّ تلك تلك الآراء - من وجهة نظري - واضحة البطلان لمن له الحد الأدنى من الإنصاف.

الخاتمة

بعد جولة سريعة في كتابات المستشرقين وما نقل عنهم في آرائهم حول مصدر القرآن الكريم، توصلنا إلى أمور تبين يمكن تلخيصها في ما يلي:

1- أنّ مصطلح "الاستشراق" مصطلح جديد؛ لذا قد لا نجده في المعاجم اللغوية القديمة الأصلية، كما أنّ هناك اختلافاً شديداً في تحديد المراد منه، وتبعاً لذلك اختلف في معنى "المستشرق"، وهكذا الأمر في تحديد تاريخ الاستشراق.

2- ركّز المستشرقون على القرآن الكريم علماً منهم بأنّ القضاء عليه - فرضاً - يعني القضاء على شخصية النبي ﷺ بل على الإسلام برمّته.

3- تناقضت كلمات المستشرقين، وتباينت آراؤهم وهم في محاولة إثبات وجود مصادر أخرى غير الله تعالى، وهذا بحمد ذاته إشارة إلى تحبّطهم في المقام.

4- أنّ الناظر في منهج المستشرقين يدرك أنّ منطلق كثير من استدلالاتهم هو الحسد والهوى وردود الأفعال، وأنّ أكثرهم لم يكونوا منصفين في أبحاثهم ودراساتهم القرآنية، كما أنّ بعضهم لم يكونوا متضلعين في تفسير القرآن الكريم.

5- لم يكونوا بدعاً في القول بعدم وحيانية القرآن، بل قد سبقهم في ذلك أسلافهم من مشركي قريش، وبعض أهل الكتاب، وقد ردّ القرآن كلّ تلك الادّعاءات بأدلة عقلية وبراهن واضحة.

6- أنّ دعوى كون الكتاب المقدّس أو اليهودية والمسيحية مصدرًا للقرآن أمر باطل، لا يدعمه دليل معتبر، بل يكذّبه الواقع.

7- أنّ الادّعاء بمعاناة النبي ﷺ من أمراض نفسية وعقلية لأكثر سخافة من جميع الادّعاءات، وأبعدها عن العقل السليم.

أخيراً، أتمنّى من الباحثين والمهتمين بالدراسات القرآنية الاهتمام بهذه الموضوعات وبيان الحقيقة فيها، لما لها من آثار سلبية أثرت في فكر بعض الباحثين الإسلاميين وخاصةً الحداثيين.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387 هـ.

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، المعارف، تحقيق: ثروت عكاشة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، القاهرة، 1992 م.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 1988 م.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، الطبعة الثالثة، بيروت، 1414 هـ.

الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 1421 هـ.

بدوي، عبدالرحمن، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، بيروت، 1993 م.

بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، ترجمة: عبد الحليم النجار، دار المعارف، الطبعة الرابعة، القاهرة.

البيهي، محمد، الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، الطبعة العاشرة، القاهرة.

تسدل، سان كلير، المصادر الأصلية للقرآن، ترجمة: عادل جاسم، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، بغداد، 2019 م.

جمال، أحمد محمد، مفتریات على الإسلام، مؤسسة دار الشعب، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1975 م.

جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقی، الطبعة الرابعة، بيروت، 2001 م.

جولدتسيهر، إيجناس، العقيدة والشريعة في الإسلام.. تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي، ترجمة: محمد يوسف موسى، علي حسن عبد القادر، عبد العزيز عبد الحق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013 م.

جولدتسيهر، إيجناس، مذاهب التفسير الاسلامي، ترجمة: عبد الحليم النجار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013 م.

الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح.. تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، بيروت، 1376 هـ.

الحكيم، محمدباقر، علوم القرآن، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الرابعة، قم، 1419 هـ.

درمنغم، أميل، الشخصية المحمدية.. السيرة والمسيرة، ترجمة: عادل زعتر، الشعاع للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، الجزائر، 2005 م.

رضوان، عمر، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره.. دراسة ونقد، دار الطيبة، الطبعة الأولى، الرياض، 1413 هـ.

الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، الطبعة الأولى، بيروت، 1996 م.

الزيادي، محمد فتح الله، الاستشراق أهدافه ووسائله.. دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون، دار قتيبة، الطبعة الأولى، 1426 هـ.

سال، جورجس، مقالة في الإسلام، ترجمة: هاشم العربي، المطبعة الإنكليزية الأميركية، الطبعة الثالثة، مصر.

سالم الحاج، ساسي، نقد الخطابي الاستشراقي.. الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، دار المدار الاسلامي، الطبعة الأولى، بيروت، 2002 م.

السباعي، مصطفى، الاستشراق والمستشرقون.. ما لهم وما عليهم، دار الوراق، المكتب الإسلامي.

السبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، الطبعة الثالثة، قم، 1412 هـ.

سمائلوفتش، أحمد، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، 1998 م.

الشرقاوي، محمد عبد الله، الاستشراق في الفكر الإسلامي المعاصر.. دراسة تحليلية تقويمية، دار الفكر العربي، القاهرة.

الطبي، الحسين بن عبد الله، شرح الطيبي على مشكاة المصابيح المسمى بـ «الكشف عن حقائق السنن»، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الأولى، الرياض، 1997 م.

العقيقي، نجيب، المستشرقون، دار المعارف، الطبعة الخامسة، القاهرة، 2006 م.

عناية، غازي، شبهات حول القرآن وتفنيدها، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، بيروت، 1996 م.

العيسوي، عبد الرحمن، علم النفس العام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000 م.

غايفر، أبراهام، اليهودية والإسلام، ترجمة: نبيل فياض، دار الرافدين، الطبعة الأولى، بيروت، 2018 م.

الفاسي المكي، محمد بن أحمد، الزهور المقتطفة من تاريخ مكة المشرفة، تحقيق: علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، القاهرة، 2001 م.

فضل حسن عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية.. نقد مطاعن ورد شبهات، دار البشير للتوزيع والنشر، الطبعة الثانية، عمان، 1989 م.

قدورتاج، محمد، الاستشراق.. ماهيته، فلسفته ومناهجه، مكتبة المجمع العربي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، عمان، 2014 م.

الكتاب المقدس، دار المشرق، الطبعة الثالثة، بيروت.

مجموعة من المؤلفين، موجز دائرة المعارف الإسلامية، مركز الشارقة للإبداع الفكري، الطبعة الأولى، الشارقة، 1998 م.

مجموعة من المؤلفين، المرشد إلى الكتاب المقدس، جمعية الكتاب المقدس، ومجلس كنائس الشرق الأوسط، الطبعة الثانية، بيروت، 2000 م.

معرفة، محمد هادي، التمهيد في علوم القرآن، مؤسسة التمهيد، الطبعة الأولى، إيران، 2007 م.

مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، مكتب التربية العربي لدول الخليج.
نقرة، التهامي، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية.. القرآن والمستشرقون، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتب التربية العربي لدول الخليج، تونس، 1985 م.
نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، تعديل: فريدريش شفالي، دار نشر جورج ألمز، نيويورك، 2000 م.

يحيى مراد، معجم أسماء المستشرقين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 2004 م.

Humanising Heritage and its effect on contemporary Islamic Thought

Fahad Abdul Qadir Abdullah al-Hatar

Associate Professor of Islamic Thought, Ibb University, Yemen.

E-mail: fahd077@yahoo.com

Abstract

The issue of humanising heritage has been presented as a methodology, aiming at embodying heritage as a humanitarian attribute, in that it is human results and human effort. What is extracted from this is the attribute of infallibility, in which the Islamic intellect was acquired in its interaction with divine revelation. This paper aims at explaining the most distinctive efforts of contemporary Islamic thought in humanising heritage, and the most important methodologies it relies on. A surveying of its positive and negative effects on contemporary Islamic thought is also presented, relying on descriptive analytical methodology, with a critical outlook as well. This research concludes with numerous results, the most important of them is that the heritage of human effort is non-infallible, and humanising it has gone through two stages of connecting to it and disconnecting from it. Different theories have been presented, based on the different methods of humanising, and it has left positive and negative effects in contemporary Islamic thought.

Keywords: Humanising, Heritage, Thought, Islamic, Methodologies, Critical, Reviewing, Effects.

Al-Daleel, 2022, Vol. 5, No. 17, PP. 54-84

Received: 12/06/2022 | Accepted: 03/07/2022 | Published: 15/09/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



أُسننة التراث وأثرها على الفكر الإسلامي المعاصر

فهد عبدالقادر عبدالله الهتار

أستاذ الفكر الإسلامي المشارك بجامعة إب، اليمن.

البريد الإلكتروني: fahd077@yahoo.com

الخلاصة

لقد طرحت قضية (أُسننة التراث) باعتبارها منهجًا، يحاول أن يجسّد في التراث صفة "الإنسانية"، باعتباره نتاجًا بشريًا، وجهدًا إنسانيًا، ينزع عنه صفة "العصمة" التي اكتسبها العقل الإسلامي بتفاعله مع الوحي الربّاني، وقد هدف هذا البحث إلى بيان أبرز الجهود الفكرية الإسلامية المعاصرة في أُسننة التراث، وأهمّ المناهج التي اعتمدت عليها، ورصد آثارها الإيجابية والسلبية على الفكر الإسلامي المعاصر، وقد اعتمد هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي، مشفوعًا بالمنهج النقدي، وقد توّصل البحث إلى جملة من النتائج، ومن أهمّها: أنّ التراث جهد بشري، غير معصوم، وأُسننته مرّت بمرحلتين اتصال به، وانقطاع عنه، أفرزتا قراءاتٍ متنوّعةً ومختلفةً له؛ لاختلاف مناهج الأُسننة، تركت آثارًا إيجابيةً وأخرى سلبيةً على الفكر الإسلامي المعاصر.

الكلمات المفتاحية: أُسننة، تراث، فكر، إسلامي، مناهج، نقدية، قراءة، آثار.

مجلة الدليل، 2022، السنة 5، العدد 17، ص. 54 - 84

استلام: 2022/06/12 | القبول: 2022/07/03 | النشر: 2022/09/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

فقد حفل الفكر الإسلامي المعاصر، بمجموعة من المشاريع والأطروحات الجادة في مجال نقد العقل العربي والإسلامي، من خلال دراسة التراث ومحاولة أنسنته، وتوظيف مناهج حديثة جديدة؛ من أجل إدخاله في أطر التفكير المنهجي، والنقد الإبتيمولوجي، ولعل من أبرز هؤلاء : نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون ومحمد عابد الجابري وحسن حنفي وغيرهم، فقد حاولوا دراسة الموروث العربي الإسلامي وتجديده من خلال إضفاء مناهج غربية جديدة ارتأوا أنّ من شأنها رفع مستوى الفكر وتحريره من القيود التي تكبله. [إيمان، الأنسنة وسؤال المنهج في فكر محمد أركون، ص أ].

وكان من أبرز الأسباب التي حملت بعض المفكرين الإسلاميين على أنسنة التراث، هو اختلاف الحياة المعاصرة عن حياة السلف في القرون الماضية، يقول الجابري: «إنّ الحياة المعاصرة: الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية وبكلمة واحدة (الحضارة الراهنة)، تختلف اختلافاً جذرياً عن نمط حياة السلف» [الجابري، التراث والحداثة، ص 10 و11].

وقد اختلفت رؤى المفكرين الإسلاميين وتعددت مواقفهم في دراستهم للتراث إلى حدّ السجال الفكري، والجدال الفلسفي المشوب بلغة الإساءات المتبادلة أحياناً، والازدراء والاحتقار، والخط من قدر بعض المشاريع النقدية للتراث في أحيان أخرى؛ لأنّ قضية التراث - كما يذكر فهمي جدعان - ستظل أحد هواجسنا الرئيسة في السنوات القابلة، وإن لم توضع بعد ذلك وضعاً صحيحاً، قد تصبح مصدر قلق وحيرة دائمة للأجيال، ويرد جدعان هذا الوضع للتراث إلى أمرين: أولهما: أنّ التراث مشرع الأبواب على ماضٍ مقدّس، وثانيهما: أنّ التراث ملتحم بحاضر متخلّف. [جدعان، نظرية التراث، ص13]

وهذا البحث فيه محاولة لرصد جهود أبرز المفكرين الإسلاميين ومناهجهم في أنسنة التراث، وأثرها على الفكر الإسلامي المعاصر، من خلال الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما مفهوم أنسنة التراث في الفكر الإسلامي المعاصر؟ وما المراحل التي مرت بها أنسنة التراث؟

- ما أهم المناهج الحديثة، والآليات المنهجية التي اعتمدها المفكرون الإسلاميون في أنسنة التراث؟

- ما أبرز نتائج أنسنة التراث على الفكر الإسلامي وآثارها عمومًا؟

وقد اتّبع الباحث - للإجابة عن هذه الأسئلة - ثلاثة مناهج بحثية أساسية اقتضتها هذه الدراسة، وهي: المنهج الوصفي التحليلي، والمنهج المقارن، والمنهج النقدي.

المبحث الأول: مفردات البحث

أولاً: مفهوم أنسنة التراث

أ- الأنسنة: مصطلح لم يرد في معاجم اللغة العربية؛ إذ إنّه من المصطلحات الحديثة، وُلد من رحم التسلّط الديني الذي فرضته الكنيسة ورجال الدين المسيحي على حياة الإنسان الغربي.

وقد تعدّدت المفاهيم والتعريفات لمصطلح الأنسنة، وهي في مجملها تدلّ على أنّ الأنسنة هي عبارة عن: تصوّر عام للحياة السياسية والاقتصادية والأخلاقية، تقوم على الاعتقاد بخلّص الإنسان بواسطة القوى البشرية وحدها. [انظر: الشحماني، الأنسنة.. الماهية والمناشئ والمباني، ص 117]

ويقول شريعتي: «المشكلة أنّ المذاهب القديمة والأديان حطّمت شخصية الإنسان، وحمله على أن يقدّم نفسه قرباناً للآلهة، والتخلّي عن إرادته، مقابل إرادة الإله، والظهور بمظهر العاجز أمام القيود والخرافات الدينية» [شريعتي، الإنسان والإسلام، ص 10].

ب- التراث: المفهوم العامّ للتراث، هو: ما يخلفه السابق للاحق، في الدين وفي الفكر، وفي الشرائع، وفي الآداب وفي الفنّ وغيرها. [انظر: العادلي، حرب المصطلحات، ص 22]

أي أنّ التراث هو عمل أو إنجاز إنساني خالص، الإنسان فيه هو الصانع، وهو السيّد، وهو المتمثّل، وهو المؤرّث لآتي من بعده، «وهذا يعني أنّه لا مدخل ذاتياً للأُمور الإلهية في دائرة التراث» [جدعان، نظرية التراث، ص 17]. والعلاقة بين التراث والمقدّس - بزعم جدعان - هي علاقة مصطنعة تماماً، ودخول القرآن والسنة ضمن التراث، هو من وراء تقديس التراث. [انظر: المصدر السابق، ص 18]

أمّا عن المفهوم الخاصّ لتراثنا في فكرنا العربي والإسلامي المعاصر كما يقول فهمي جدعان: «واحدٌ من أكثر المفاهيم تجريداً وإثارةً للّبس والإيهام، فنحن لا نستخدم التراث استخداماً واحداً وبالمعنى نفسه دوماً» [جدعان، نظرية التراث، ص 15].

ومفهوم التراث - وفق توصيف جدعان السابق - يتّسم بالجدلية، ولا سيّما في مسألة

الوحي، ودخوله ضمن التراث من عدمه، فبعضهم أدخل الوحي ضمن التراث، والأكثر أخرج منه⁽¹⁾، وقد ميّز بعض الباحثين بين الدين (الوحي)، وبين التراث على صعيد الدلالة، أو الخصائص النبوية، أو في النتائج والاستحقاقات المترتبة على تلكم الدلالة وتلكم النبوية لكلّ منهما. [انظر: العادلي، حرب المصطلحات، ص 34 - 64].

ويرى الباحث أنّ تقديس التراث الذي ذهب إليه جدعان، إن قصد به العصمة المطلقة وعدم احتمال وقوع الخطأ في مصاديق التراث، فيمكن نفي القداسة عن التراث بهذا الاعتبار، وأمّا لو قصد بتقديس التراث، عدم انطباقه على الواقع بصورة كلية، فهذا غير مقبول؛ فثمة الكثير من القراءات والتفاسير لا شك في انطباقها على وجه التعيين على الواقع لوجود النصّ فيه، كما أنّ الكثير من التراث يطابق الواقع في بعض الظواهر والمشكوكات، وبناءً على ذلك هناك نوع من القداسة بهذا المعنى في التراث، وثمة نوع آخر من القداسة يقتضيه الموضوع الذي يعنى به التراث، وهو الدين الذي يدور حول الإله وما يريده من الإنسان ممّا يقتضي السعادة والشقاوة في الدارين.

وأما عن المفهوم الخاصّ للتراث الإسلامي، فهو: النتاج الإنساني الفكري والوجداني، الذي خلّفه لنا أجيال الأمة الإسلامية السابقة، ويمكن بلورته وتحديدته في أقسام ثلاثة ضرورية التمييز والفصل وهي: التراث الديني، والتراث الفكري العام، والتراث الوجداني: الأدبي والفني بشعبه المتعدّدة. [جمال سلطان، الغارة على التراث الإسلامي، ص 20]

وفي ضوء المفاهيم السابقة وغيرها للأنسنة والتراث، يدور مفهوم (أنسنة التراث) بالاعتبار المركّب - حول: جهود المفكرين الإسلاميين في دراسة التراث في إطار ظروف إنسانه وزمانه ومكانه، وتحويله من الصبغة الإلهية أو الشيولوجية إلى الصبغة الإنسانية، أو الإنثربولوجية، وبعبارة أخرى مختصرة: نقل قدسية التراث إلى قدسية الإنسان المبدع لهذا التراث.

وهذا المفهوم المركّب المستخلص في ضوء مفاهيم الأنسنة مفهوم غير دقيق؛ لما ذكرناه سابقاً عن الوهم والإيهام في لفظة (قداسة) التي نفاها بعض المفكرين عن التراث من ناحية، وللانتهزام والاستسلام لمفاهيم الأنسنة الغربية وإسقاطها على التراث الإسلامي من ناحية أخرى؛ ولذلك يرى الباحث بأن يتمّ «تأسيس علم أنسني وفق مبان عقديّة مستوحاة من الدين الإسلامي؛ لتشكّل منطلقاً للاهتمام بالإنسان وتأمين سعادته، وتقديم بديلاً

1- للمزيد من الاطلاع انظر: الحسان، بحث مفهوم التراث في الفكر الإسلامي.

لأطروحة الأنسنة» [الموسوي، الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، ص 61]. وبناءً على ذلك يعرف الباحث "أنسنة التراث" بأنها عبارة عن: محاولة إبراز الجانب الإنساني في التراث الإسلامي، وغربلته وتمحيصه للإفادة منه، وفق منهجية علمية قائمة على النقل الصحيح، والعقل الصريح.

وينبغي الإشارة إلى أنّ السيّد فضل الله قد وسّع من مفهوم الأنسنة ليشمل تكامل الإنسان، مشيراً إلى أنّ الأنسنة مفهوم مشكّك يكبر ويتّسع بمقدار القرب من الإله المعبود، والدين هو الذي بمقدوره أن يوصل الإنسان إلى كمال إنسانيته، حيث يقول: «قصة الدين تكمن في أن يؤنسك، أن يعيدك إلى إنسانيتك، وإنسانيتك تكبر كلّما انفتحت على ربّك؛ لأنّك عندما تنفتح على ربّ العالمين الرحمن الرحيم، فأنت تشعر بأنّك جزء من العالمين جميعاً، لست وحدك؛ أنت وكلّ العالمين تقفون في الدنيا من أجل أن تجسّدوا عبوديتكم له في حركة إنسانيتكم تجاه أنفسكم، وتجاه الحياة... وليتكامل الإنسان مع العالمين كلّهم في حركة المسؤولية؛ لأنّ قصة الحياة في كلّ مشاريعها وقضاياها، هي أن تتكامل الطاقات، وتتوازن وتتعاقد؛ لتكبر الحياة وتقوى» [فضل الله، حوارات في الفكر والسياسية والاجتماع، ص 35].

وفي ضوء هذا المفهوم الواسع ذهب السيّد فضل الله إلى القول بطهارة الإنسان بعامة، أي طهارة الإنسان الفطرية، حيث يقول أحدهم: «أنا حينما أقول: إنّ المشرك طاهر، والكتابي طاهر، فلاأثني لم أجد هناك أيّ دليل على نجاسة الإنسان» [أنسنة الدين في فكر فضل الله، ص 28]، وهكذا فإنّه يوسّع دائرة الإنسان الطاهر والمحّب للآخر، لتشمل الدائرة الأوسع، وهي دائرة الإنسانية الشاملة، بحيث يستطيع أيّ إنسان أن يدخل في علاقة إيجابية مع أيّ إنسان آخر، وأن ينفث عليه باسم إنسانيته، بما أنّ أيّ إنسان مفطور على رؤية الآخر من زاوية أنّه قرين له، لا عدو، وهذا ما يعدّ انقلاباً بالمفهوم السائد أنّ الإنسان المتدين، هو في علاقة فوقية، أو عدائية مع الإنسان الآخر المختلف له. [المصدر السابق، ص 29]

ولكن يمكن المناقشة في النتيجة المترتبة على التوسّع في مفهوم الأنسنة بأن نقول إنّ ذهاب بعض العلماء إلى الحكم بنجاسة الكافر لا يتعارض مع القول بالأنسنة، فهؤلاء العلماء يفتون بجرمة التعدي على الإنسان ووجوب الحفاظ على كرامته، ولزوم رعاية حقوقه، ولعلّ الحكمة في نجاسة المشرك محمولة على التنفير والابتعاد عنهم؛ حتّى لا يحصل التأثير بفكرهم ونجاسة اعتقادهم، فالنجاسة المعنوية المتمثلة بالأفكار والمعتقدات أخطر من النجاسة الحسيّة.

ثانياً: مفهوم الفكر الإسلامي المعاصر

له مفاهيم متعدّدة، وتعريفات متنوعة. [انظر: الكتاني، الفكر الإسلامي الحديث.. المفاهيم والتوجهات، ص 41-51]، فمنهم من عرّفه بأنّه «المنهج الذي يفكر به المسلمون، أو الذي ينبغي أن يفكروا به» [النجار، دور حرّية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، ص 29]. وعرّفه الزبيدي بأنّه: «الصنعة العقلية وفق منهج الإسلام، ويقصد بالصنعة العقلية: اجتهادات العلماء والنتائج الموضوعية التي توصّلوا إليها» [الزبيدي، حقيقة الفكر الإسلامي، ص 14].

وهذان التعريفان - وغيرهما مما أضربت الذكر عنها صفحاً - لا تشفي عيلاً، ولا تروي غليلاً؛ لأنّها مفاهيم عامّة لا تضع حدّاً فاصلاً بين مصطلح "الفكر الإسلامي" وبين مصطلحات إسلامية أخرى، ومنها - على سبيل التمثيل - مصطلح (التراث الإسلامي)، الذي سحبه بعضهم على (الفكر الإسلامي)، باعتباره شاملاً له. [انظر: العادي، حرب المصطلحات، ص 79]، وقد فرّق خروبات بين الفكر الإسلامي، وبين "التراث" و"الحضارة" بقوله: «أمّا الفكر الإسلامي فهو مصطلح حديث في الاستعمال، "تراث" مصطلح قديم، "حضارة" مصطلح قديم، وعلاقته بهما أنّه ينطلق منهما، ويدافع عنهما، ولا ينفصل عنهما» [خروبات، الفكر الإسلامي المعاصر.. دراسة في التدافع الحضاري، ص 15].

والمفهوم الذي يميل إليه الباحث لمصطلح "الفكر الإسلامي" هو ما ذكره محمد خروبات بأنّه: «كلّ ما أبدعه المسلمون من فكر في عصر النهضة (عصر مواجهات المفكرين المسلمين للأفكار الغربية)؛ لمعالجة القضايا المحليّة، ومواجهة التحديات والأخطار التي تجتاح الأرض والتراث والحضارة والإنسان والإسلام» [المصدر السابق].

المبحث الثاني: مراحل أنسنة التراث في الفكر الإسلامي المعاصر

المتّبع لمشاريع قراءة التراث العربي الإسلامي، لا سيّما بعد الصدمة الحداثيّة، يميّز بين مرحلتين من مراحل نقد التراث وأنسنته، ويمكن إجمالها كالآتي:

المرحلة الأولى: المرحلة الموصولة بالتراث: التي أسّسها وحمل لواءها محمد عبده، الذي استفاد من معارف العلوم الحديثة، وحاول الإفادة منها في تأويل النصّ القرآني، ونقد التراث الإسلامي، إلى درجة تبجيله للعقل الحداثي، حتّى تأوّل المعجزات تأويلاً أخرجها عن دائرة الإعجاز، ومثال ذلك تفسيره لسورة الفيل، وكيف فسّر الحجارة بالجدريّ [انظر: محمد عبده، تفسير جزء عمّ، ص 158]، ومثله فعل طنطاوي جوهرى الذي مثّل امتداداً لهذا

المنزع التأويلي، وهكذا فعل غيرهم من تلامذة الشيخ محمد عبده، والملاحظ في هذه المرحلة أن أصحابها المذكورين سابقاً، بالرغم من تأثرهم بالعلوم الحديثة، إلا أنهم لم يتنكبوا المناهج التقليدية، ولم يحدثوا قطيعةً مع التراث. [انظر: المسقري، الوحي القرآني في منظور القراءة الحديثة، ص 49]

المرحلة الثانية: المرحلة المقطوعة عن التراث: وتتميز هذه المرحلة بشيوع مصطلح "القراءة الحديثة" المرادف لمصطلح "التأويل التراثي"، وبرزت أنسنة التراث في هذه القراءة بقوة؛ إذ استخدمت فيها النظريات الغربية في قراءة التراث عامةً، وتأويل النصوص الدينية خاصةً، وتجلت في هذه المرحلة قواعد القطيعة مع مناهج التأويل التراثية، وفهوم السلف، ممهدةً بذلك لنزع القداسة عن النصّ القرآني، فضلاً عن التراث الإسلامي، وقد أعلنت هذه القراءة حضورها الكبير منذ سبعينيات القرن الماضي. [المصدر السابق، ص 49 و 50]

وقد ميّز جابر عصفور في هذه المرحلة بين ثلاث قراءة حديثة لأنسنة التراث:

القراءة الأولى: القراءة الانتقائية: وهي القراءة التي تنتقي من التراث ما يتناسب مع العصر، وتترك ما لا يتناسب معه - حسب تصوّرها - وبحسب تعبيره: تنقي العناصر السالبة التي لم تعد صالحةً للعصر وثبقي العناصر الموجبة، وهذه القراءة عندهم لا يمكن الأخذ بها إلا من منظور يقوم على التسليم بأنّ التراث عمل إنساني خالص... بمعنى: أن لا نعتقد أنّ التراث مقدّس، مصدره ما وراء الطبيعة، وهذه قراءة زكي نجيب محفوظ، وفهمي جدعان. [انظر: عصفور، قراءة التراث النقدي، ص 43 - 45]

القراءة الثانية: القراءة التثويرية: التي تهدف إلى تقديم "مشروع رؤية جديد" تنتقل من "التراث إلى الثورة" على حسب تعبير طيب تزيّني أو "من العقيدة إلى الثورة" حسب تعبير حسن حنفي، أو من "الثابت إلى المتحول" حسب تعبير أدونيس، أو من "الضرورة إلى الحرّية" حسب تعبير حسين مروة، وهذه التعابير وإن تعددت إلا أنّ مقصدها واحد، وهو القطيعة مع التراث وإقصاؤه، من خلال أنسنته بقراءته قراءة جديد مشتقة من اعتبارات الحاضر، ومن نتاجه، لا من نتاج الماضي القديم.

القراءة الثالثة: القراءة "التنويرية": وتهدف هذه القراءة إلى "الكشف عن تكوين العقل العربي" بحسب تعبير محمد عابد الجابري، أو الكشف عن المستويات الخطابية السائدة في الفكر العربي حسب تعبير محمد أركون. [انظر: المسقري، الوحي القرآني في منظور القراءة الحديثة، ص 50 و 51]. والذي يظهر للباحث أنّ القراءتين: الثانية والثالثة لا فرق بينهما إلا من حيث المبنى، وتشابههما من حيث المعنى!

والقراءات السابقة - من حيث المجل - تهدف إلى أمرين: الأول: نقد التراث، والثاني: إنتاج ثقافة جديدة تتوافق مع المنتج الثقافي لعصر القارئ (أي أنسنة التراث).

المبحث الثالث:

مناهج ونماذج من أنسنة التراث في الفكر الإسلامي المعاصر

شاع في الفكر الإسلامي المعاصر مصطلح (نقد التراث) أو (نقد الموروث)، والنقد ليس بالضرورة أن يكون بمعنى الهدم، وإنما هو كما يقول بلقزيز: «فهم الموروث الثقافي في تاريخيته، وبيان حيويته الداخلية الدافعة، وحدوده المعرفية في الوقت عينه، ومعالجة القراءة التاريخية الرائجة، والدافعة إلى رفع التراث فوق شروط الزمان والمكان والتاريخ وإعادة إحيائه» [بلقزيز، نقد التراث، ص 33].

وهذه القراءة المعاصرة للتراث هي ضرورة لتجديده، كما عبّر عنها حسن حنفي بقوله: «التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى الغاية، التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية، وهي المساهمة في تطور الواقع» [حنفي، التراث والتجديد، ص 13].

وبالتالي فإنّ الهدف من إحياء التراث هو: «إقامة جسر بين القديم والجديد، والبحث عن ما يصلح منه في تطوّر حاضرنا ومستقبلنا، وتمثّل هذه العملية الصعبة الشاقة في تحديد معنى التراث في خطوات ثلاث: أولها: التعرّف عليه والوعي به، وثانيًا: تنقيته ممّا فيه من شوائب، واستخلاص أفضل ما فيه، وثالثًا: تطوير معطياته، والسعي إلى الانتفاع بها» [عبد القادر، قضايا الفكر الإسلامي، ص 200].

وقراءة التراث قراءةً حديثة ذات بعد إنساني متجدّد، تقتضي مناهج خاصة بتلك القراءة؛ إذ «يعدّ المنهج من الركائز الأساسية في دراسة وترميم الفكر الإنساني، فكان بمثابة تيار عام فرضه العصر على صفوة كتّابه المفكرين؛ لكي يستجيبوا لمطالبه» [القاسمي، سؤال المنهج في الخطاب النقدي المعاصر، ص 91].

والسؤال المطروح هنا: ما أهمّ المناهج التي اعتمدها المفكّرون الإسلاميون في أنسنة التراث؟

اعتمد المفكرون الإسلاميون بعض المناهج الغربية ذات النزعة الإنسانية في قراءة التراث قراءةً حداثيّةً، وقد أجمالها بلقزيز في ثمانية مناهج: (المنهج التاريخي، المنهج التاريخي الفيلولوجي، المنهج المادي التاريخي، المنهج الفيمونولوجي، المنهج التحليل الإستمولوجي، منهج التحليل النقدي، المنهج التأويلي، المنهج التاريخي النقدي). [بلقزيز، نقد التراث، ص 68 - 71]

وهذه المناهج نجدها متداخلةً في النصّ الواحد، وعلى مستوى المفكر الواحد.

والقراءات المتعدّدة للتراث وفق تلك المناهج، منطلقةً من انفتاح النصّ التراثي للتأويلات المتعدّدة، يقول فهمي جدعان: «إعادة قراءة التراث هو موقف يرى الآخذون به أنّ التراث حمّال للوجوه، فكانت قراءته وفقاً لهذا المنهج أو ذلك، أو هذا المذهب أو ذلك، أمراً ممكنًا تمامًا بتماسك تام، وقد نجم عن هذه الرؤية قراءة علمية، وأخرى لغوية، وثالثة فيمونولوجية، ورابعة ماركسية، وخامسة بنيوية، وسادسة تفكيكية، وهذا رغم التباعد والتباين بين هذه القراءات، لكنّها تشي بمبدأ ضمني هو غنى التراث من وجه، ونسبيته من وجه آخر» [جدعان، التراث في المشهد المعاصر، ص 186].

ولمّا كان المقام هنا لا يتّسع لتحليل مناهج أنسنة التراث؛ فسنتقل توجّهًا إلى نماذج من أنسنة التراث لدى ثلّة من أبرز المفكرين الإسلاميين، على النحو الآتي:

أولاً: أنسنة التراث في فكر نصر حامد أبو زيد

لعلّه يعتبر الدكتور نصر حامد أبو زيد القطب الأوّل والأهمّ الذي طرح هذا المصطلح (الأنسنة) على الساحة المعرفية العربية، وذلك من خلال دراساته المعروفة، ابتداءً من "النص، السلطة، الحقيقة"، وانتهاءً بـ "نقد الخطاب الديني". [انظر: العادي، حرب المصطلحات، ص 89]

وقد انطلقت فرضية نصر حامد أبو زيد في الأنسنة، من أنسنة "النصّ القرآني" نفسه، والذي تحوّل - بزعمه - لحظة نزوله الأولى مع قراءة النبيّ له من كونه نصّاً "إلهيّاً" إلى نصّ "إنسانيّ"؛ لأنّه تحوّل من التنزيل إلى التأويل، يقول نصر حامد أبو زيد: «إنّ الثبات من صفات المطلق والمقدّس، أمّا الإنسانيّ فهو نسبي متغيّر، والقرآن نصّ مقدّس من ناحية منطوقه، لكنّه يصبح مفهومًا بالنسبي والمتغيّر، أي من جهة الإنسان ويتحوّل إلى نصّ إنسانيّ (يتأدّن)، ومن الضروريّ هنا أن نوّكد أنّ حالة النصّ الخام المقدّس حالة ميتافيزيقية، لا ندري عنها شيئًا إلّا ما ذكره النصّ عنها، ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغيّر والنسبي. النصّ منذ لحظة نزوله الأولى - أي مع قراءة النبيّ له لحظة الوحي - تحوّل من كونه

"نصًا إلهيًا" وصار فهمًا "نصًا إنسانيًا"؛ لأنه تحوّل من التنزيل إلى التأويل» [أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 125 و126].

والنصوص الدينية بهذه النظرية تفتتح على كلّ التأويلات اللامتناهية، يقول نصر حامد أبو زيد: «إنّ النصوص الدينية ليست في التحليل سوى نصوص لغوية، بمعنى أنّها تنتمي إلى بنية ثقافية محدّدة تمّ إنتاجها طبقًا لقوانين تلك الثقافة» [المصدر السابق، ص 203]، وقال في موضع آخر: «إنّ القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية، يستلزم أنّ البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب البشر طاقات خاصّة تمكّنهم من الفهم» [المصدر السابق، ص 206].

والمغالطة هنا غليظة؛ إذ إنّ أنسنة النصّ القرآني بهذه النظرية مجافية للحقيقة، يقول موريس بوكاي (Maurice Bucaille): «وعلى حين نجد في التوراة أخطاءً علميّة ضخمة، لا نكتشف في القرآن أيّ خطأ، وقد دفعني ذلك لأن أتساءل: لو كان كاتب القرآن إنسانًا، كيف استطاع في القرن السابع من العصر المسيحي أن يكتب ما اتّضح أنّه يتّفق مع المعارف الحديثة؟! ليس هناك أيّ مجال للشكّ، فنص القرآن الذي نملك اليوم هو فعلاً نفس النصّ الأوّل» [بوكاي، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم: دراسة في الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، ص 152].

«إنّ مثل هذا الاستنتاج ينفي بالطلق دور النبوة، فيا ترى ما ضرورة النبيّ والرسول إذا كان النصّ الإلهي الملقى إليه والمأمور بتبليغه قد تأوّل إنسانيًا، بمعنى أنّه نتاج أرضي بعد لحظة تعقّله الإنساني؟! ... إنّ مثل هذه الاستنتاجات لا يمكنها أن تستقيم مع أدنى قراءة للنصّ القرآني الذي أوضح بشكل قاطع لا يقبل اللبس أنّ مهمّة الرسول تبليغ النصّ القرآني، ثمّ الشروع في عمله البيان له، وأنّ الهدف الأساس حتّى من النصّ إنّما هو غرض البيان الكاشف لسبل الهدايه على تنوعها، ﴿وَمَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة النحل: 64]» [العادي، حرب المصطلحات، ص 103].

ثانيًا: أنسنة التراث في فكر محمد أركون

بدت النزعة الإنسانية في فكر محمد أركون منذ وقت مبكر، حيث تطرّق لها في أطروحة الدكتوراه التي كتبها بالفرنسية في ستينيات القرن الماضي، والموسومة بـ "نزعة الأنسنة في الفكر العربي"، كشف فيها عن وجود نزعة إنسانية في الفكر العربي الإسلامي في القرن الرابع الهجري. [إيمان، الأنسنة وسؤال المنهج في فكر محمد أركون، ص 69]

ويذكر أركون أنّ الثقافة العربية كانت سبّاقاً إلى النزعة الإنسانية عن الثقافة الغربية، حيث كانت الأُسنة العربية حاضرةً في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، لا سيّما عند التوحيدي ومسكويه، ولم تصل إلى الغرب حتّى مطلع القرن السادس عشر والسابع عشر الميلادي. [انظر: أركون، نزعة الأُسنة في الفكر العربي، ص 14]

وقد ظهرت هذه النزعة التي سمّاها أركون بـ "الأُسنية العربية" في جيل مسكويه والتوحيدي الذي جسّد اهتمامه بالإنسان وليس الله فقط. [انظر: أركون، نزعة الأُسنة في الفكر العربي، ص 605]

ثمّ تتابعت اهتمامات أركون في الأُسنة، وسخر لها جهده وقلمه، فألّف في ذلك بعض الكتب، ومنها بالفرنسية (Humanisme et Islam: Combats et propositions)، ترجمه إلى العربية محمود عزب بعنوان: "الأُسنة والإسلام.. مدخل تاريخي نقدي"، وقد انعكس هذا الاهتمام في مشروعه النقدي (نقد العقل الإسلامي)، والذي دعا فيه إلى ضرورة تحطّي الفكر الدوغمائي عن طريق التفكيك، ومحاولة تجاوز الغيبيات والماورائيات التي تحكم تفكير الإنسان. [إيمان، الأُسنة وسؤال المنهج في فكر أركون، ص 50]

ومع أنّ أركون قد خصّص جزءاً كبيراً في أطروحة الدكتوراه "نزعة الأُسنة في الفكر العربي" لدراسة أعمال مسكويه، إلّا أنّه يبدي تأثّره الكبير بفيلسوف الأُسنة أبي حيان التوحيدي، صاحب عبارة "الإنسان أشكل عليه الإنسان"، فراح أركون يدافع بها عن الأُسنة، فيشرحها بقوله: «الإنسان يتحمّل كلّ مسؤولياته بصفته كائنًا عاقلًا، ويلتزم بكلّ مرونته وطاقته الذهنية، بصفته شخصًا مستقلًا ذاتيًا، يفكّر بنفسه، ويتكئ على ذاته» [أركون، نزعة الأُسنة في الفكر العربي، ص 609].

وقد أفصح أركون عن إعجابه وتأثّره الكبير بالتوحيدي بقوله: «قد أدّى في حياتي الشخصية دوراً هاماً لم يؤدّه غيره، يمكن أن أقول: إنّهُ أخي، إنّهُ أبي، إنّهُ شقيقي» [أركون، الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ص 248].

وقد تميّزت الأُسنة في فكر التوحيدي - من وجهة نظر أركون - بالنزعة العقلية المتمرّدة على الفكر، فقال: «رحم الله أبا حيان التوحيدي الذي علّمني القيمة الفكرية للتمرّد العقلي؛ إذ ضاق المجال أمام الممارسات الهادئة والمنهاجية للعقل» [أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 10].

وقد يُعترض على أركون بأنّ أُسنّة التوحيدي، كانت ردّة فعل لظروفه الخاصّة به، فهو كما يقول عنه زكي نجيب محمود: «فقد كان أبو حيان التوحيدي بائساً في حياته وبعد مماته،

أمّا في حياته فقد عاش فقيراً، وأمّا بعد موته فلم يجد من المؤرخين من يترجم له ترجمةً وافيةً [محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص 207].

وقد يُعترض على كلام زكي نجيب السابق بأنّه ليس من شأن الباحث سبر نوايا الشخص أو التنقيب على بواعث اعتقاده، بل عليه نقد الفكرة لا نقد قائلها، وهذا الاعتراض يجعل من دراسة الأفكار والمعتقدات دراسةً سطحيةً، تحول دون معرفة أسبابها وبواعثها، والتي هي من صميم النقد العلمي ليسهل مناقشتها وتفنيدها؛ فكلّ فكرة أو عقيدة لا يمكن فصلها عن الظروف النفسية والسياسية والاجتماعية لصاحبها، وفي ضوء ذلك نفهم المقارنة التي فعلها أركون بينه وبين التوحيدي، حيث يرى أنّه عاش حياة التهميش والمعاناة الفكرية التي عاشها أبو حيان التوحيدي؛ لأنّهما ثارا على الأوضاع الفكرية التي سادت عصرهما، يقول أركون: «التوحيدي كان له هذا الحظّ لسوء حظّه، وكان لي معه لسوء حظّي أيضاً، فقد عانيت مثلما عانى، وتعرّض كلانا لفنون من الذمّ والسباب والهجوم الشديد» [أركون، المصدر السابق، ص 260].

وقد قام أركون بأنسنة التراث وفق مناهج غربية جديدة، ومن أهمّ هذه المناهج: (المنهج اللغوي، والمنهج التاريخي، والسوسيولوجي)، كما قام بـ «تقييم فلسفي شامل لهذا التراث لطرح ما أصبح ميّناً فيه، ومعرّقاً لحركة التطوّر، والإبقاء على العناصر الصالحة من أجل استخدامها في البنيان الجديد» [أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 292].

وقد أفصح أركون عن أنسنة التراث أيّما إفصاح، حينما وصف قراءته للتراث بأنّها قراءة متسكّعة، فيقول: «إنّ القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرّد والتسكّع في شتى المجالات ... قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها» [أركون، الفكر الأصولي واستحاله التأصيل، ص 76].

كما أخضع أركون النصوص للمقاربات السيميائية التي تعتبرها لغةً ورموزاً ودلالاتٍ تمكّنا من التأويل، حيث إنّ: «النصّ لغةٌ، واللغة بحاجة إلى تأويل، واللغة بها حقيقة ومجاز، ظاهر ومؤوّل، محكم ومتشابه، مجمل ومبين» [مسرّحي، الحداثة في فكر محمد أركون، ص 111].

ويمكن إجمال مظاهر الأنسنة في فكر أركون بالنقاط الآتية:

1- تطبيقه للدراسات الإنسانية والاجتماعية الحديثة على الكتب السماوية، فهو يرى أنّ القرآن والأنجيل ما هي إلّا «منجزات عالية تتكلّم عن الوضع البشري، إنّ هذه المنجزات لا يمكن أن تكون قانوناً واضحاً» [أركون، الإسلام.. الأخلاق والسياسة، ص 185].

2- تبني ما أسماه بـ "الإسلاميات التطبيقية"، التي تبلورت في فكره منذ عام 1970 م، متجاوزاً بها مرحلة "الإسلاميات الكلاسيكية"، من خلال تطبيق القراءات الإبتيمولوجية العلمية واللسانية السيمائية على نصوص القرآن الكريم، ومن خلال إخضاعه لمحك النقد التاريخي؛ باعتبار النص القرآني نصاً محكوماً بتاريخه وزمان نزوله؛ لأنّ القرآن - بزعمه - رغم قداسته ومكانته في الفكر الإسلامي، لم يحظ بتلك القراءة التي شهدها الفكر المسيحي الأوروبي منذ وقت طويل، يقول أركون: «أريد من الآن أن أربط بين مسألة القرآن، وبين مسألة القطب التاريخي للحدث من جهة، وبين القطب الأكثر تعقيداً، أو الخاص بالظاهرة الدينية من جهة أخرى، قلت: أكثر تعقيداً؛ لأنّه مستلحق ومحتقر في آن معاً» [أركون، الفكر الأصولي واستحاله التأصيل، ص 23].

وهذا المفهوم الأنسي (الإسلاميات التطبيقية) مستمدٌ من مفهوم "العقلانية المطبقة" الذي بلوره مؤرخ العلم الفرنسي غاستون باشلار (Gaston Bachelard) في حقل الإبتيمولوجيا، واستخدمه عالم الأنثروبولوجيا جورج باستيد (Georges Bastide) في كتابه "الأنثروبولوجيا المطبقة". [انظر: السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، ص 139]

كما أبدى أركون اهتماماً بالحديث عن عوائق الأنسنة في الفكر العربي والإسلامي، والتي يمكن إجمالها بالآتي:

1- الأرثوذكسية: وهذا مصطلح (أركوني) يعبر عن الانغلاق الفكري، والجمود العقلي، والتعصب الديني. [انظر: أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 78]

2- العقلية الدغمائية: المرتبطة بشدة وصرامة بمجموعة من المبادئ العقديّة، وترفض بنفس الشدة والصرامة مجموعةً أخرى، وتعتبرها لاغيةً، لا معنى لها؛ ولذلك تدخل في دائرة اللامفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه [انظر: أركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص 5]؛ ولذلك يقف هذا العقل عائقاً أمام الأنسنة، يقول أركون: «إنّ الصعوبة الكبرى التي تواجهنا هنا تكمن في كيفية تحرير العقل النقدي من القيود الإبتيمية والإبتيمولوجية التي فرضها العقل الدغمائي على جميع الممارسات الفكرية والثقافية التي قام بها الفكر البشري» [أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 6]. وهذه المقالة ستضيق بالتعليق والردّ العلمي والنقد لهذا المنهج الأركوني في قراءة التراث، وقد كفانا مؤونة ذلك العديد من الباحثين، منهم الدكتور عامر عبد زيد في بحثه الموسوم بـ "أنسنة التراث عند محمد أركون".

ثالثًا: أنسنة التراث في فكر محمد عابد الجابري

تبني الجابري مشروع (نقد العقل العربي) والذي يعني به «النقد الإستمولوجي للتراث العربي في مستويين: تكويني تاريخي، ونسقي بنيوي، وفي حقول ثلاثة هي: المعرفة والسياسة والأخلاق، ولا يخفي الجابري أنّ الهدف من المشروع هو تأسيس عصر تدوين جديد، ودفع المشروع النهضوي العربي» [السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، ص 162].

وقراءة الجابري للتراث «ترتكز أساسًا على مناهج العلم الجديد المعاصر، وعلى رؤية عالمية وعقلانية» [مهنا، الفلسفة العربية المعاصرة، ص 335].

وقد أضفى الجابري على التراث بما يمكن أن نسميه بـ "الأنسنة التاريخية" للتراث، من خلال قراءتي (الوصل والفصل) للتراث، أي «جعل المقروء معاصرًا لنفسه، معناه فصله عتًا... وجعله معاصرًا لنا: وصله بنا... قراءة تعتمد إذن الفصل والوصل، وخطوتين منهجيتين رئيسيتين» [الجابري، نحن والتراث، ص 12].

وهذه الأنسنة التاريخية (ببعديها: الاتصالي والانفصالي) في قراءة التراث في فكر الجابري، تمر بثلاث خطوات تحليلية منهجية أساسية: الأولى: التحليل البنيوي: أي دراسة النص التراثي كما هو بالفاظه، بعد تجريده من الأفهام السابقة، الثانية: التحليل التاريخي: أي ربط فكر صاحب النص بمجاله التاريخي؛ للوقوف على المنطوق والمسكوت عنه، والثالث: التحليل الإيديولوجي؛ للكشف عن الوظيفة الفكرية للتراث، والتي جعلته معاصرًا لنفسه، وإمكانية إعادة تاريخيته، بعد تحريره من قيوده الإيديولوجية. [انظر: الجابري، التراث والحداثة، ص 32]

وبما أنّ الشيء بالشيء يُذكر، فقد ذهب المفكر حسن حنفي مذهبًا مختلفًا عن الجابري في مفهوم (الوصل والفصل) في قراءة التراث وأنسنته، حيث اشتقّ من قراءة (الفصل والوصل) نموذجين: الأول: نموذج خاص بالنهضة الغربية التي قامت على أنقاض التراث (الفصل)، والثاني: نموذج عامّ للنهضة للدول غير الأوروبية تقوم على أكتاف التراث (الوصل)، يقول حنفي: «إذا كان الغرب قد أعطى نموذج النهضة على أنقاض التراث، فإنّ المجتمعات غير الأوروبية تعطي النموذج الآخر للنهضة على أكتاف التراث، وتكون البشرية أمام نموذجين: الانقطاع أو التواصل، وإذا كان الغرب قد حقق إبداعه الفكري الذاتي ابتداءً من هدم التراث، فإنّ الشعوب غير الأوروبية تحقّق إبداعها الفكري الذاتي ابتداءً من تجديد التراث» [حنفي، دراسات فلسفية، ص 51].

ولا يفوت الباحث هنا اعتراض المفكر المغربي طه عبد الرحمن - في سياق قراءته النقدية للتراث - على قراءة الوصل والفصل للتراث في فكر الجابري وحنفي، وأثر عليها ما سمّاه "القراءة التكاملية" التي تنظر إلى التراث العربي الإسلامي على أنه كلّ متكامل لا يقبل التفرقة بين أجزائه، وأتته وحدة مستقلة لا تقبل التبعية لغيره [انظر: السيّد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، ص 72 و 73]، وقد جعل من هذه "القراءة التكاملية" منهجاً جديداً لقراءة التراث بديلاً عن مشاريع قراءة التراث التي تدعو إلى تطبيق المناهج الغربية في الأنسنة، والتي طغت على مشروع الجابري وحسن حنفي وغيرهما في قراءة التراث إلى حدّ فصله عن محتوياته ومضامينه فيقول: «ينبغي الخروج عن الطريق الذي اتّبعه الغرب والعرب على حدّ سواء في تقويم التراث الإسلامي العربي» [عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 144]

إذن قام منهج طه عبد الرحمن في قراءته التكاملية للتراث على نقد التبعية أولاً، ثمّ إعادة إحياء التراث وتجديده بالتأصيل والتحديث ثانياً. [انظر: جلّول، فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر، ص 166]

وفي ضوء نقده للمفكرين العرب الواقعيين في شراك التبعية، فقد تحقّظ في النتائج التي توصّل إليها الجابري في قراءته للتراث، بل وشكّك في قيمتها الإجرائية؛ لأنّ الجابري - بزعمه - أخطأ في اتّخاذ الآليات المناسبة لدراسة التراث، فلا بدّ إذن من عدم التسليم بالنتائج التي يطرحها. [انظر: عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 41]

وللباحث جملة من الملاحظات على القراءات السابقة، يمكن إجمالها في النقاط الآتية:

الأولى: قراءة "الوصل والفصل" عند حنفي لا تختلف كثيراً عن قراءة الجابري من حيث الجملة، فكلا القراءتين تعتمدان تحليل التراث بنيوياً وتاريخياً وأيديولوجياً؛ لفرز التراث إلى: قسم ميّت مرتبط بزمانه وظروفه، ولا حاجة لنا به، وقسم صالح يمكن الاستفادة منه بعد إعادة بنائه من جديد وفق معطيات وظروف عصرنا.

الثانية: ركّز حنفي في قراءة "الوصل والفصل" على الاستفادة من الغرب كنموذج حديث في الاتّصال بهذه التجربة لبناء تراث جديد (منفصل) عن القديم غير الصالح، وهذه الاستفادة - من وجهة نظر الباحث - تكون مفيدة بشرط الحفاظ على الهوية الإسلامية للتراث، وفق آليات منهجية ضابطة لهذا الاقتباس النافع، وبهذا نتلافى التبعية التي تحدّث عنها طه عبد الرحمن في قراءته التكاملية ونقده للجابري وحنفي.

الثالثة: لا يسلّم الباحث بالنتائج التي لم يسلّم بها طه عبد الرحمن - في معرض نقده لقراءة الجابري للتراث - فهذا فيه غمطٌ لجهد مفكر إسلامي كالجابري، الذي أثرى المكتبة الإسلامية بالعديد من المصنّفات والمؤلّفات التي فيها محاولات جادة في قراءة التراث خصوصاً، وتقديم مشروع نقدي للعقل العربي عمومًا، وهو غني عن التعريف هنا، ولا يعني هذا التسليم - في المقابل - بكلّ نتائج الجابري في دراسته للتراث، فالمسألة - في الأوّل والأخير - جهد بشري فيه الصواب والخطأ، ومن العدل عدم شطب جهود الآخرين بجرّة قلم، والنقد البناء ظاهرة صحيّة في عالم الأفكار والعقائد.

رابعًا: أنسنة التراث في فكر حسن حنفي

يتميّز المفكر المصري حسن حنفي بغزارة التأليف، ومن أهمّ مؤلّفاته: "التراث والتجديد"، "من العقيدة إلى الثورة"، "من النقد إلى الإبداع"، "من الفناء إلى البقاء"، "مقدمة في علم الاستغراب"، فضلًا عن ترجمته لـ "رسالة في اللاهوت والسياسة"، لسبينوزا.

وقد ركّز مشروعه الفكري على ثلاثة جوانب رئيسة (التراث والغرب والواقع) متخذًا أربع أدوات منهجية، وهي: التحليل الشعوري لإعادة بناء العلوم العقلية والنقلية، ولاهوت التحرير من أجل إعادة بناء الشعور الديني، وعلم الاستغراب لتحجيم الغرب وتحويله لموضوع القراءة والتجاوز. [انظر: السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، ص 32]

وقد حدّد حنفي مستويين للتراث: الأوّل: مادّي "يتجسّد في المخطوطات والمؤتمرات والخطب" [بلقزيز، فقد التراث ص 182]، والمستوى الثاني: صوري يعبر عن "مخزون نفسي عند الجماهير" [حنفي، التراث والتجديد، ص 15] وهذا المستوى جزء لا يتجزأ عن الواقع.

وقد شدّد حنفي على ضرورة "التجديد اللغوي" كشرط لتجديد التراث، وهذا التجديد اللغوي ما هو إلّا مظهر من مظاهر الأنسنة للتراث؛ إذ إنّ اللغة التقليدية قاصرة عن مواكبة العصرنة؛ لأنّها كما يقول حنفي: لغة إلهية ثابتة، واللغة التي يراها حنفي مناسبة للتعامل مع التراث يجب أن تكون لغة عامّة قابلة للتغيير والتبديل تخاطب جميع الأذهان، وبهذا تكون لغة إنسانية عقلية تطابق الواقع. [انظر: بلقزيز، نقد التراث، ص 171]

ولأجل ذلك مدح حنفي علماء الفلسفة القدماء الذين تخلّوا عن المصطلحات الدينية إلى مصطلحات أخرى، فيقول: «إنّهم - أي الفلاسفة - استطاعوا التخلّي عن لغة اللاهوت الخاصّة من (إله، ورسول، وثواب، وحساب، وعقاب، وملاك، وشيطان)، وهي اللغة المغلقة

التي ما زالت خاضعة للرمز الديني، واستعمال لغة أكثر عقلانية، وانفتاحاً وإنسانية، يمكن لأي فرد أيّاً كانت ثقافته أن يعقلها، مثل (الإنسان، والعقل، والنظر، والعمل، والفضيلة)، ونحن الآن قد رجعنا خطوة أخرى إلى الوراء، وألغينا التطور، وآثرنا لغة اللاهوت المغلق على لغة الفكر المفتوح» [حنفي، التراث والتجديد، ص 157].

ويبدو للباحث أنّ هذه الثورة على اللغة - تحت ستار التجديد اللغوي - واقعة تحت تأثير الانهزام النفسي أمام بريق التقدم الحضاري الغربي، والذي حمل حنفي على التنكر للغة العربية، وما يترتب على ذلك من قطيعة مع نصوص القرآن المنزل بلسان عربي مبين، وعزلها عن معانيها التي خاطب الله العرب بها، وهذا لا يعني أن تكون اللغة معزولة تماماً عن مستجدات عصرنا، فاللغة حية متجددة باستيعاب المصطلحات الجديدة من خلال التعريب والترجمة والتوليد - المعروفة في علوم اللغة - في إطار الحفاظ على أصولها وهويتها بدون تمييع أو ذوبان.

وقد برزت جهود حسن حنفي في أنسنة التراث بقوة من خلال تحويله لعلم الكلام من العلم بالله إلى العلم بالإنسان تطبيقاً للمنهج الفيومولوجي (الظاهراتي) والذي دعا من خلاله كذلك إلى تجديد الفلسفة الإسلامية تحت مسمى "فلسفة الحضارة". [انظر: السحمودي، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا الدين والعقيدة، ص 174]

وقد صرح حنفي بذلك من خلال تساؤلاته الجريئة: «هل يمكن الانتقال من الإلهيات العقلية القديمة إلى الإلهيات الإنسانية والاجتماعية والتاريخية الجديدة، كما يحدث ذلك في لاهوت التحرير المعاصر لنا في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية؟ ... هل يمكن إعادة قراءتها بحيث تتحول هذه الإلهيات العقلية إلى إلهيات إنسانية اجتماعية وتاريخية، بحيث يصبح الله هو العلة الغائية في الفرد، وفي الجماعة وفي التاريخ؟» [حنفي، هموم الفكر والوطن، ج 1، ص 104].

وعلل حنفي هذا الانتقال بأنّ «الإنسان مركز الكون، سيّد الطبيعة، وكليم الله وخليفته في الأرض، الإنسان هو العالم الأصغر، والكون هو العالم الأكبر... ومهمة الفيلسوف اكتشاف التقابل بين هذين العالمين» [المصدر السابق، ص 105].

وهنا يظهر تأثر حنفي بالأنسنة بالمفهوم الغربي والذي جعل من الإنسان مركزاً للكون، فنسي حنفي أو تغافل قصور هذه المفهوم الأنسني الذي قدّم صورة ناقصة عن الكون والإنسان، صورة تتجاهل أهمّ أبعاد الإنسان وخصوصياته (الروح)، نتيجة اقتصرها في

المعرفة على المعرفة التجريبية فقط، متجاهلةً العقل البرهاني، والشهود والوحي كمصادر أخرى للمعرفة، فكانت الأنسنة الغربية بالمفهوم السابق - كما وصفها بعض المفكرين - بأنها حركة مناهضة للإنسانية ومفهوم مخادع. [انظر: الموسوي، الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، ص 38 و39]

كما اعتمد حنفي في أنسنة التراث على منهج التأويل (الهرمينوطيقي) الذي زاوج بينه وبين المنهج (الفيمونولوجي) ومنهج (التحليل الشعوري)؛ أذ «يكاد حنفي أن يحرص هذا التجديد في التحليل المعتمد على الشعور بما هو مستوى من مستويات الفعل الإنساني وبما هو فاعلية في تشكيل الموروث الثقافي، وهو إذن يتوسل التحليل الهرمينوطيقي والظاهراتي» [بلقزيز، نقد التراث، ص 172].

خامساً: أنسنة التراث في فكر طيب تيزيني

أفصح طيب تيزيني عن منجه في أنسنة التراث من خلال دراسته الموسومة بـ "من التراث إلى الثورة.. نحو نظرية مقترحة في قضية التراث العربي"، والقائمة على المنهج المادي الماركسي (الفلسفة المادية الجدلية التاريخية)، والذي جعله هو الوريث الشرعي والوحيد للتراث العربي والإسلامي [انظر: تيزيني، من التراث إلى الثورة، ص 347]، جاعلاً من الماركسية شرطاً للعلم بالتراث عامةً، والعربي الإسلامي منه خاصةً، حيث زعم بأن «الجهل بالماركسية العام، يعني بالضرورة الجهل بالخاص، أي: التراث العربي بأوجهه المتعددة» [المصدر السابق، ص 525]، ومن ثم فقد قرّر بأن عملية إحياء التراث تعدّ «سلاحاً جماهيرياً تستخدمه القوى السياسية والأيدولوجية الإقطاعية والرجعية عامةً، يدًا بيد مع الغزاة الإمبرياليين في تكريس الأوضاع القائمة، وإضفاء هالة القداسة عليها» [تيزيني، من التراث إلى الثورة، ص 8]، كما هاجمت الدراسة السابقة "الأصالة الإسلامية" ووصفتها بأنها وهم غير موجود [انظر: المصدر السابق، ص 709]، ثم انتهت تلك الدراسة إلى "رفض المصادر الدينية الميتافيزيقية حول وجود مبادئ وقيم تصلح لكل زمان ومكان" [المصدر السابق، ص 703]، كما أكّدت على عدم حاجتنا كعرب ونحن أبناء القرن العشرين إلى رسول الله ﷺ أو أصحابه، وغيرهم ممن سبقهم وخلفهم [انظر: المصدر السابق ص 733]، ومن العجب العجائب في أمر هذا المفكر أنه بعد هذا الكلام، يتمسح بمن تنكّر لهم سابقاً في تناقض واضح، حيث يقول: «نحن الاشتراكيين العرب، فخورون بالألّا ننحدر - بما نحن اشتراكيون - من ماركس وإنجلز ولينين... وحسب، وإنما كذلك من المسيحيين الأوائل ومحمد بن عبد الله، وأبي ذر الغفاري، وعمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وغيلان الدمشقي والخوارج والقرامطة والزنج» [المصدر السابق، ص 1014].

ولا يخفى على القارئ خطأ المنهج المادي في قراءة التاريخ والتراث، فهي قراءة قاصرة لا تعطي نتائج حقيقية واقعية عن التاريخ والتراث؛ لأنّ هذا المنهج يتجاوز المصادر والنظريات المعرفية المستوعبة لعالم الغيب والشهادة، وبما فصلته كثير من الدراسات والأبحاث ذات العلاقة. [انظر: العاني، نظرية المعرفة ومصادرها في بناء الفكر الإنساني].

وكان يودّ الباحث في وقفته مع أنسنة التراث عند المفكرين الإسلاميين المعاصرين أن تطول، لولا قيود البحث وحدوده، ولكنّ قطرة من البحر قد تغني بطعمها عن البحر كلّ، ولعلّ القارئ قد لاحظ على النماذج السابقة في قراءة التراث وأنسنته وفق المناهج الغربية الحديثة (فينومولوجية، ولسانية، وبنوية، وعقلانية، ومادية، وبراجماتية...) أنّ كلّ قراءة منها توجّه التراث توجيهًا قبيحًا واضحًا؛ بغرض توظيف التراث لقضايا العصر وهمومه وأغراضه، فهي ليست مجرد قراءة وأنسنة للفهم وحسب، وإنّما للعقل والتأثير أيضًا، وبعضها لا ينشد التغيير بقدر ما ينشدّ التثوير، من خلال أدلجة التراث، وتعريضه من شروطه الموضوعية، ومن ظروفه الأبستمولوجية والثقافية التاريخية الخاصة به. [انظر: جدعان، نظرية التراث، ص 28]

المبحث الرابع: آثار أنسنة التراث على الفكر الإسلامي المعاصر

لا شكّ أنّ لأنسنة التراث آثارًا وانعكاساتٍ على الفكر الإسلامي المعاصر، وهذه الآثار منها ما هو إيجابي، ومنها ما هو سلبي، ونجمل ذلك بما يأتي:

أولاً: الآثار الإيجابية

1- إيجابية المفهوم: كان لمفهوم الأنسنة بالمفهوم الواسع الذي شمل الدين نفسه انعكاسات إيجابية ثلاثة:

الانعكاس الأول: التأكيد على القيم الإنسانية المشتركة التي دعت إليها كلّ الأديان، يقول أحد العلماء: «كن ابن نفسك، وابن عشيرتك، وابن طائفتك، ولكن لا تجعل هذه الأمور سجنًا تسجن فيه ذاتك، بل عش في دائرة، واترك فيها بابًا ينفتح على الناس» [أنسنة الدين في فكر السيد محمد حسين فضل الله، ص 30].

الانعكاس الثاني: حتمية الحوار مع الآخرين، فإن أنت انفتحت على الناس، فهناك غاية إنسانية من ذلك، والغاية هي أن تحاورهم ويحاوروك، وتتفاهم معهم ويتفاهموا معك؛ لتكتشف خطأك من خلال ذلك، أو يكتشف الناس خطأهم. [المصدر السابق]

الانعكاس الثالث: هو على الإسلام نفسه، بما يخص الإنسان؛ إذ إنّ على الدين تربية المؤمن على "الوعي والفهم والقدرة والحرية"؛ ليستطيع تحقيق أهدافه الأساسية التي هي أهداف الحياة، إلى جانب تحريك "القيم الروحية التي تبني للإنسان إنسانيته، فلا تتجمّد حياته عند حدود حاجاته" سواء كانت ماديّة، أو معنويّة، أو نفسيّة، بل تتحرّك إلى البعيد في نطاق القضايا الكبيرة من أهدافه، التي هي أهداف الإسلام نفسه. [انظر: المصدر السابق، ص 31]

2- غربلة التراث: من خلال محاولة الكشف عن المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري بعد تجريده من مشكلات الأقدمين الخاصّة بهم؛ لتطاول الزمن بيننا وبينهم، وهذا ما دفع بعض المفكرين المعاصرين لفعل ذلك، كزكي نجيب محمود في كتابه "المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري"، وقد نصّ على هذا الغرض بقوله: «وقد أردت بهذا الكتاب ... أن أقف مع الأسلاف - في نظراتهم العقلية وفي شطحاتهم اللا عقلية كليهما - فأقف عند لقطات ألقطها من حياتهم الثقافية؛ لأرى من أيّ نوع كانت مشكلاتهم الفكرية، وكيف التمسوا لها الحلول، لكنني إذ فعلت ذلك، لم أحاول أن أعصرهم، وأتقمّص أرواحهم لأرى بعيونهم وأحسّ بقلوبهم، بل آثرت لنفسني أن أحتفظ بعصري وثقافتني، ثمّ أستمع إليهم كأنني الزائر جلس صامتاً لينصت إلى ما يدور حوله من نقاش، ثمّ يدلي فيه بعد ذلك - لنفسه ومعاصريه - برأي يقبل به هذا، ويرفض ذاك» [محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص 8].

وغربلة التراث أثر إيجابي لأنسنته؛ إذ تتكشف الجوانب الإنسانية في تراثنا، والتي أفادت منها الحضارات والثقافات الأخرى، كالشكّ المنهجي في البحث العلمي، الذي ذهب إليه الغزالي في القرن السادس الهجري، قبل أن يكون منهج ديكارت (René Descartes) ويكون (Francis Bacon) في العصر الحديث. [انظر: المصدر السابق، ص 321 - 328]

أمّا الجانب اللاعقلي، فقد تمثّل في تراثنا بمعارف الصوفية وشطحاتهم اللاعقلية من خلال الرؤى والإلهام، وهي «لا فائدة لنا نحن بني الإنسان من (معرفتهم) تلك، إنّها معرفة مفيدة - ربما - لصاحبها المتصوّف؛ لأنّها تضعه في حالة يرضى بها عن نفسه حينئذ، وأمّا سائر الناس في كلّ جوانب حياتهم، فلا يتغيّرون قيد شعرة بمعرفته تلك» [انظر: المصدر السابق، ص 417]. فهذا النوع اللاعقلاني من التراث لا يفيد أمّة ولا يبني حضارة!

3- الإثراء الفكري: أثمرت الأنسنة سجالات عقلية نافعة، وحوارات فكرية رائعة، ومن الحوارات الفكرية التي جسّدت "العقلنة" بوصفها مظهرًا أساسيًا للأنسنة ما حصل قديمًا بين الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة" وبين ابن رشد في كتابه "تهافت التهافت"، «ألا إنّّه

لنموذج ممتاز للعقل العربي يحاور بعضه بعضاً، فحسبنا مثل كهذا للطريقة التي يتجاوب بها اثنان من رجال الفكر العربي - الغزالي في المشرق، وابن رشد في المغرب - لنقول: إننا نستطيع أن نرث عن الآباء وقفاتهم العقلية إزاء المشكلات العارضة، لنكون خُلُقاً قد أخذ عن السلف، وسار على نهجه» [محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص 345]، وقد شهد الفكر الإسلامي المعاصر العديد من السجلات الفكرية من خلال الردود والمناقشات، والتعقيبات على بعض المؤلفات، ومنها مثلاً كتاب "أضواء على السنة النبوية"، لمحمد أبي رية (1889-1970م)، بتقديم طه حسين، فهذا الكتاب أحدث ضجةً فكريةً كبيرةً؛ لمناقشته مسألةً محوريةً مهمّةً مرتبطةً بقضية الإسناد في الحديث النبوي، فتصدى لهذا الكتاب الكثير من المفكرين والعلماء بالردود والتعقيبات والمناقشات، بقرابة 100 كتاب، أشهرها: "الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة" لعبد الرحمن العلمي اليماني، وكتاب "ظلمات أبي رية أمام أضواء السنة المحمدية" لمحمد عبد الرزاق حمزة، وكتاب "السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي" لمصطفى السباعي، وكتاب "دفاع عن السنة" لمحمد أبي شهبة، وكتاب "السنة في مكانتها وفي تاريخها" لعبد الحليم محمود وغيرها، ومجمل القول: إنّ تعدد المناهج والمشارب في أسنة التراث تضع الباحث والقارئ أمام ثراء فكري، وغنى معرفي، يفيدنا للخروج من دائرة التكفير إلى دائرة التفكير، ومن دائرة المواجهة بالحرب والسنان، إلى دائرة النقاش بالحجة والدليل والبرهان!

ولكن تبقى هناك إشكالية في معايير هذه المحاكمات العقلية التي تختلف من مفكر لآخر؛ لاختلاف الأفهام، والمدرجات، والظروف النفسية والاجتماعية والثقافية والسياسية... التي تحيط بالمفكر، وحلّ هذه الإشكالية - من وجهة نظر الباحث، من خلال الانفتاح على الآخر المخالف، والاتفاق على مرجعية عامّة في الأسس والثوابت، وتجسيد قاعدة "نتعاون فيما اتفقنا عليه، ويعذر بعضنا بعضاً فيما اختلفنا فيه".

4- تجديد الفكر الإسلامي: في ضوء مقاصد الإسلام، وكلّيات القرآن، للخروج به من الماضوية، المشدودة إلى الماضي بالتفسيرات التقليدية للنص التراثي، لا سيما في الجانب السلوكي الحياتي وبما يحقق صلاحية هذه الشريعة لكلّ زمان ومكان، فقد كشفت أسنة التراث عن مظاهر عديدة للتدين المغشوش المولود من رحم الجمود الفكري، بسبب التفسيرات النصّية والحرفية للنصوص الدينية من جهة، وتقديس تراث السابقين وتقليدهم من غير فهم للواقع والملابسات من جهة ثانية، يقول نصر حامد أبو زيد: «وفي تقديرنا أنّ العودة للسياق

الاجتماعي الخارجي، السياق المنتج للأحكام والقوانين، وتحديد أحكام النصّ على ضوءها، يمكن أن يمثل دليلاً هادياً، لا لفهم الأحكام فقط، بل يفتح باب الاجتهاد لتطويرها على أساس تأويلي منتج، وإذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص - البنية التي تتضمن مستوى المسكوت عنه - فربما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام بوصفها أحكاماً تاريخية، كانت تصف واقعاً أكثر ممّا تضع تشريعاً [أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص 139].

وقد كان لبعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين اجتهادات عصرية جريئة ربطوا فيها كثيراً من الأحكام الشرعية بعللها (وجوداً وعدماً)⁽²⁾، وميزوا في نصوص السنّة النبوية بين ما كان على سبيل الإخبار، وبين ما كان على سبيل التشريع كما فعل الشيخ محمود شلتوت، ومثل هذه الأنسنة الجريئة في الاجتهاد الفقهي، حصلت محاولات عديدة لأنسنة الفكر السياسي الإسلامي، كما فعل الدكتور محمد عمارة في كتابه "الإسلام والسلطة الدينية"، والذي دعا فيه إلى التمييز - لا الفصل - بين الديني والسياسي. [انظر: جدعان، نظرية التراث، ص 94 - 99]

ولا يفوت الباحث في ختام الحديث عن هذا الأثر القول بأنّ "تجديد الفكر" بوصفه أثراً من آثار "أنسنة التراث" لازم من لوازم "الجمع بين الثبات والمرونة" التي اتّسم بها دين الإسلام الحنيف بما يضمن صلاحيته واستمراره في مواكبة المتغيّرات، واستيعاب المستجدات، وحلّ المشكلات المتجدّدة بتجدّد الزمان والمكان والإنسان، والحديث هنا عن الثوابت والمتغيّرات في الدين ينبغي أن يفهم بعيداً عن المفهوم الأنسني الغربي الذي لا يؤمن بأيّ أمر ثابت للدين أصلاً، حيث أضحى الإنسان في ظلّ هذا المفهوم إلهاً معبوداً من دون الله، ولكن قصدنا من الثابت والمتغيّر هنا في إطار المفهوم الإسلامي الصحيح (للأنسنة) التي أشرنا إليها في سياق نقد هذا المفهوم في المفاهيم والتصوّرات باعتبار الإسلام ديناً عالمياً للإنسانية جمعاء ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سورة سبأ: 28].

5- الإبداع الفكري: الناتج من قراءة التراث السابق، وصنع تراث جديد لاحق، يقول فهمي جدعان: «نحن على الدوام، وفي كلّ العصور نصنع عناصر تراثية جديدة، ونورثها لمن يأتي من بعدنا، وموقفنا الطبيعي هو أنّنا في الوقت نفسه الذي نتلقّى تراثاً، فإنّنا نصنع آخر جديداً، يغني التراث الذي تلقّيناه، أو ورثناه، بحيث يصحّ القول بأنّ مهمّتنا لا تنحصر فقط

في تلقي التراث، وإثماً أيضاً وربّما بقدر أكبر في إبداع التراث» [جدعان، نظرية التراث، ص 32]، ويقترح جدعان ثلاثة مصادر لما أسماه "إبداع التراث"، وهي إجمالاً: المعطيات المباشرة للواقع، والتراث الحيّ، والوحي [انظر: المصدر السابق، ص 35 - 41]، ولعلّ السؤال الذي يضع الفكر الإسلامي المعاصر أمام إشكالية (الإبداع الفكري) الناتجة من أنسنة التراث، هو: إذا كانت وظيفتنا إبداع التراث، فما هو التراث الذي ينبغي أن نبذعه؟ وهذا السؤال يميل على المفكرين الإسلاميين تحليل عوائق بناء التراث المبدع، والتي يمكن إجمالها بالحصار المطبق على حياتنا، حيث إنّنا محاصرون بأنماط الفهم التقليدية، ومحاصرون بأوهامنا ورغباتنا وأهوائنا الأنانية والطائفية والعشائرية والأسرية والقطرية، ومحاصرون بسوء توزيع ثرواتنا» [انظر: المصدر السابق، ص 40].

ثانياً: الآثار السلبية

1- فقدان الهوية الإسلامية: حيث وُجد من يتحدّث عن التراث ليس بوصفه الفعل الإنساني المتعاطي مع مرجعية الإسلام، وإثماً بوصفه هو الإسلام ذاته، أو هو البديل عن الإسلام، وأصبح المسلم المعاصر يواجه الحديث عن القرآن والسنة - الوحي - بوصفهما "تراثاً إنسانياً"، وبالتالي يكون "المنهج النقدي" الذي يسري على التراث الإنساني يسري عليهما، ونتج عن ذلك محاولات تناول النصّ القرآني كوثيقة تاريخية قد لا تثبت علمياً (طه حسين على سبيل المثال)، ومحاولات أخرى للتعامل مع النصّ القرآني كنوع من فنون النصّ... (محمد أحمد خلف الله نموذجاً)، كما وجدت محاولات للتعامل مع الوحي بوصفه "نصوصاً أيديولوجية" تقبّل النقد من خلال سياقها التاريخي الاجتماعي (محمد أركون على سبيل المثال) وغني عن البيان ما تحمّله هذه المحاولات من مخاطر على "هوية المسلم" من حيث إنها تطعن في صلب هويّته وعمادها، وقطبها المحوري ألا وهي عقيدته الإسلامية، مع ملاحظة أنّ هذه المحاولات "الاجتهادية" توضع تحت وصف "الدراسات التراثية"، ومن ثمّ يطلق على معظم أصحابها وصف "المفكر الإسلامي"، وكلّ ذلك من أوله إلى آخره إرباك للعقل المسلم أو سحب له إلى مسالك التيه والضلال إلى الحدّ الذي يدفعه لليأس من البحث عن "هوية" [سلطان، الغارة على التراث الإسلامي، ص 37]، فكان للربط بين الهوية والتراث - بالمفهوم السابق - أثراً سيئاً على هوية المسلم وانتمائه التاريخي إلى الحدّ الذي يقول فيه باحث أكاديمي مصري (سيد عويس): أنا أرى نفسي وثنيّاً في بعض تصرفاتي ونحن المسلمين المصريين في الواقع وثنيون ومسيحيون ومسلمون في وقت واحد! ويستدلّ على ذلك بقوله: «أنا أعتبر

نفسى كمصري في ضوء أنماط سلوك وثنى، ويتمثل ذلك عملياً في قيام ربّة البيت بنقش قرص الشمس على الكعك» [انظر: المصدر السابق، ص 37 و38].

2- سفسطة الفكر: وهذا أثر حتمي لبعض مناهج الأنسنة التي جعلت من الإنسان محوراً للحقائق، فليس هناك معيار أو ميزان فوق الإنسان الذي هو المرجع في المعرفة الصحيحة، وفي نقد التراث، والسؤال الذي يطرح نفسه بقوة، هو: أيّ إنسان هو المرجع والمعيار في تلك المعرفة، وفي نقد وقراءة التراث؟ تجيب الأنسنة بأنّ أيّ إنسان بمفرده هو المعيار، ويتمخض عن هذه الرؤية القول بالتعددية المعرفية من جهة، والفردية من جهة أخرى. [انظر: الموسوي، جدلية الرؤية الأنسنية والرؤية العقديّة، ص 28]

وهذا يفسّر لنا بعض القراءات الحرّة (المتسكّعة) - بحسب تعبير أركون - في أروقة التراث، وهذا يؤدّي إلى فوضى فكرية بلا زمام أو خطام!

3- غربنة الفكر الإسلامي: تحت تأثير الحداثة، فقد الفكر الإسلامي أصالته ومثّل في بعض أنحائه تبعيّة عمياء للغرب، فهذا صحافي جزائري يسأل المستشرق الفرنسي شارل بلّا (Charles Pellat): ماذا تقرأ: الأدب العربي القديم أم الحديث؟ فأجابه على الفور: الأدب العربي القديم، فسأله الصحافي فزعاً: ولم لا تقرأ الأدب العربي الحديث؟! فأجاب: لأنّه أدب أوروبي مكتوب باللغة العربية! [انظر: سلطان، الغارة على التراث الإسلامي، ص 23 و24]، وهذا الأثر السلبي يعبر عن «نجاح المستشرقين في إعادة ترتيب العقل الإسلامي الحديث والمعاصر، وفق منهجية فكرية وإنسانية تراثية منتقاة بدقّة، ساعدهم على ذلك أنّهم كانوا يملكون الذاكرة التاريخية للأمة على الحقيقة، من خلال سيطرتهم على القسم الأكبر من تراث الإسلام الذي نقلوه في غفلة من الأمة» [انظر: المصدر السابق، ص 55]، ويحضرنا هنا ما فعله المستشرق الشيوعي كراتشفوفسكي (Krachkovsky) في دراساته حول الإسلام، والتي وضع فيها للرفاق المحلّيين القواعد التقدّمية للنظر في التراث الإسلامي، وفق رؤية ماركسية حادّة، أخذ بها رفيق محلي في كتابه "مشروع رؤية جديدة للتراث العربي في العصر الوسيط" أسّسه على النظرية المادّية الجدلية الماركسية، ويقرّر فيه بوضوح أنّ كتابات أغناطيوس كراتشفوفسكي «تشكل إسهاماً جدّياً على طريق إعادة الاعتبار الحقيقي لذينك - التاريخ والتراث - الإسلاميين» [تيزني، من التراث إلى الثورة، ص 573].

4- تزييف بعض الحقائق: نتيجة افتقاد بعض مناهج الأنسنة للحيادية في البحث، وللموضوعية في التحليل، حيث تعامل بعض المفكرين مع التراث على اعتبار ما يجب أن

يكون هذا التراث برأيهم، لا على اعتبار ما كان فعلاً، فهذا - مثلاً - محمد أحمد خلف الله، عندما تحدث عن مفهوم الأمة بوصفها ظاهرة حيّة من مظاهر الوحدة الإسلامية، يقرّر بأن: «العرب هم الذين أقاموا هذه الوحدة.. أقاموها لحسابهم الخاص أيام النبي ﷺ وأبي بكر» [انظر: خلف الله، الوجدتان، مجلّة الوحدة، العدد الأول].

والحق أن مفهوم الأمة، مفهوم قرآني أصيل، ولقد جسّد النبي الكريم هذا المفهوم القرآني في حياة المسلمين عربهم وعجمهم، دون اعتبار لجنس أو لون أو عرق؛ لأنّ «المسلم للمسلم كالبنيان»، «والمسلمون عدول، تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم» [انظر: سلطان، الغارة على التراث الإسلامي، ص 42 و 43].

5- قولبة الفكر الإسلامي بالمصطلحات الوافدة: التي تحجب الحقائق، كدراسة التاريخ الإسلامي ضمن قالب (العصور الوسطى) التي اشتهرت بها أوروبا في التعبير عن حالة التخلف والانحطاط التي عاشتها في تلك المرحلة التاريخية المظلمة، وهي ذاتها المرحلة التي برزت فيها إشعاعات الحضارة الإسلامية المبدعة والخلاقة، فلماذا هذا التشويش على العقول باستخدام مصطلح (العصور الوسطى) في دراسة التاريخ الإسلامي؟! وقس على ذلك استعمال مصطلحات غريبة ضمن دراسة تراثنا الفكري مثل: رجال الدين، والكهنوت، والثيوقراطية، بل تعدّى إلى مراحل خطيرة في بعض دراسات التراث المعاصرة التي وضعت تراثنا في قالب المصطلحات العقديّة النصرانية، كما فعل - مثلاً - محمد أركون في وصفه لعقائد السنّة والشيعّة بأنها تمثّل "العقل الأرثوذكسي في الإسلام" [انظر: سلطان، الغارة على التراث الإسلامي، ص 48]. فضلاً عن مغالطات الفكر الأنسي التي يريد بها عزل الإنسان عن الدين من خلال توجيه الأنظار لبعض الممارسات والصراعات الدموية باسم الدين، بغية إظهار الدين بأنّه غير إنساني. [انظر: الديوان، البعد الإنساني في الدين الإسلامي والأنسنة الحديثة، ص 189]

أختم هذا البحث بالقول: إنّ دراسة التراث دراسةً دقيقةً تحتاج إلى بحوث عديدة، ورسائل عميقة، تستوعب شتاته، وتجمع أطرافه، والباحث - على قلة بضاعته، وتواضع معارفه - لا يدّعي الكمال في بحثه، والتمام في مقالته، لكنّه جهد مقل، عسى الله أن ينفع به.

النتائج والتوصيات

أولاً: النتائج

يمكن إجمال نتائج البحث، في النقاط الآتية:

- التراث، هو نتاج إنساني وجهد بشري، وفي قَدَسَتِهِ إجهاض لعملية نقده، فضلاً عن أَدَسَتِهِ!

- مرّت أنسنة التراث في الفكر الإسلامي المعاصر بمرحلتين: الأولى: مرحلة الاتصال بالموروث مع الإفادة من العلوم الحديثة، ومثلها فكر المدرسة الإصلاحية بزعامة محمد عبده وتلاميذه، والثانية: مرحلة الانقطاع عن الموروث؛ بسبب تسليط المناهج الغربية الحديثة في قراءته، ومثلها الفكر الحداثي والعلماني الليبرالي في عالمنا العربي والإسلامي.

- تنوّعت نماذج أنسنة التراث في الفكر الإسلامي المعاصر بتنوّع مناهج الأنسنة، والتي يجمعها القراءة الحرّة، أو القراءة المتسكّعة - بحسب تعبير أركون - للنص التراثي والمنفتح لتلك القراءات المتعدّدة التي تزعمها بعض رجالات الفكر الإسلامي المعاصر، كنصر حامد أبي زيد ومحمد أركون وحسن حنفي ومحمد عابد الجابري، وغيرهم ممّن شملهم هذا البحث كنماذج لأنسنة التراث في الفكر الإسلامي المعاصر.

- كان لأنسنة التراث بعض الآثار على الفكر الإسلامي المعاصر، ميّزها الباحث إلى آثار إيجابية وآثار سلبية، فمن أهم الآثار الإيجابية: إيجابية مفهوم الأنسنة في التأكيد على القيم الإنسانية المشتركة وعقلنة الفكر وإثرائه وتحديثه. ومن الآثار السلبية: فقدان الهوية، والسفسطة الفكرية، وتزييف بعض الحقائق، وقولبة الفكر بالمصطلحات الوافدة.

ثانياً: التوصيات

- إشاعة ثقافة القيم الإنسانية المشتركة في وعي الناس من خلال المؤسسات التربوية والإعلامية.

- الإفادة من نتائج البحوث والدراسات والمؤلفات المعنيّة بالأنسنة عمومًا، والتراث خصوصًا؛ لتجاوز عقبات الجمود والجحود في قراءة التراث.

- عقد مؤتمرات ولقاءات وندوات فكرية بصفة دورية، من قبل رجالات الفكر الإسلامي المعاصر؛ لمناقشة قضايا الفكر الإسلامي المستجدة، وإبراز قيم الإسلام الحضارية الإنسانية في العالمين.

قائمة المصادر

أبوزيد، نصر حامد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 1995 م.

أبوزيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، ط 2، القاهرة، 1994 م.

أركون، محمد، الإسلام الأخلاق والسياسة، ترجمة: هشام صلاح، مركز الانتماء القومي، لبنان، 1990 م.

أركون، محمد، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، ط 2، 1996 م.

أركون، محمد، الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساق، ط 6، بيروت، 2012 م.

أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساق، ط 1، لبنان، 1999 م.

أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2000 م.

أركون، محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، دار الساق، ط 1، بيروت، 1997 م.

أنسنة الدين في فكر المرجع السيد محمد حسين فضل الله، مؤتمر فكري عُقد بمناسبة الذكرى السنوية الخامسة لرحيل السيد محمد حسين فضل الله، بتاريخ 2015/10/06 م، منشورات المركز الإسلامي الثقافي، ط 1، بيروت، 2016 م.

إيمان، نوال، الأنسنة وسؤال المنهج في فكر محمد أركون، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة، الجزائر، 2017-2018 م.

بوكاي، مورييس، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم: دراسة في الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 2، مصر، 2004 م.

تيزيني، طيب، من التراث إلى الثورة، دار الجيل، ط 3، دمشق، 1979 م.

- الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، ط 6، المغرب، 1993 م.
- جدعان، التراث في المشهد المعاصر، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد الخامس، لبنان، 1999 م.
- جدعان، فهمي، نظرية التراث، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط 1، 1985 م.
- جلول، ماقورة، فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر (طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية)، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 2015 م.
- حنفي، حسن، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 5، لبنان، 2002 م.
- حنفي، حسن، دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، 1988 م.
- حنفي، حسن، هموم الفكر والوطن، دار قباء للطباعة، مصر، ط 3، 1998 م.
- خروب، محمد، الفكر الإسلامي المعاصر.. دراسة في التدافع الحضاري، ط 1.
- خلف الله، محمد أحمد، الوجدتان، مجلة الوحدة، عربية تصدر في باريس، العدد الأول، السنة الأولى، أكتوبر 1984 م.
- الديوان، علي، البعد الإنساني في الدين الإسلامي والأنسنة الحديثة، مجلة الدليل، العدد الثالث، السنة الرابعة، 2021 م.
- الزبيدي، عبد الرحمن، حقيقة الفكر الإسلامي، دار المسلم، ط 1، الرياض، 1415 هـ.
- السحمودي، شاكير أحمد، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا الدين والعقيدة مركز التأصيل للدراسات والبحوث، السعودية، 2010 م.
- سلطان، جمال، الغارة على التراث الإسلامي، مكتبة السنة، ط 1، القاهرة، 1990 م.
- الشحمان، فؤاد صالح، الأنسنة.. الماهية والمناشئ والمباني، مجلة الدليل، العدد الثاني، السنة الرابعة، 2012 م.
- شريعتي، علي محمد، الإنسان والإسلام، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ط 1، 2006 م.
- شهيد، الحسان، بحث مفهوم التراث في الفكر الإسلامي، مجلة التفاهم، وزارة الأوقاف والشئون الدينية، المجلد 9، العدد 31، سلطنة عمان، 2011 م.

- العادلي، حسين دوريش، حرب المصطلحات، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 2003 م.
- العاني، نظرية المعرفة ومصادرها في بناء الفكر الإنساني، مجلة جامعة حضرموت، المجلد 12، العدد 1، يونيو، 2015 م.
- عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث المركز الثقافي العربي، لبنان، 1994 م.
- عبد الرحمن، طه، حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي، لبنان، 2013 م.
- عبد القادر، محمد أحمد، قضايا الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، مصر.
- فضل الله، السيد محمد حسين، حوارات في الفكر والسياسية والاجتماع، إعداد وتنسيق: نجيب نور الدين، دار الملاك، ط 3، بيروت، 2001 م.
- القاسمي، محمد، سؤال المنهج في الخطاب النقدي المعاصر، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، 2014 م.
- الكتاني، محمد، الفكر الإسلامي الحديث: المفاهيم والتوجهات، أكاديمية المملكة المغربية، العدد 11، 1994 م.
- محمد عبده، تفسير جزء عم، ط 3، مصر، 1341 هـ.
- محمود، زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق.
- مسرحي، فارح، الحداثة في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، 2006 م.
- المسقري، يحيى مصلح، الوحي القرآني في منظور القراءة الحداثية، رسالة ماجستير (غير مطبوعة)، كلية الشريعة والدارسات الإسلامية، جامعة قطر، 2017 م.
- مهنانة، إسماعيل، الفلسفة العربية المعاصرة، دار الأمان، المغرب، 2014 م.
- الموسوي، سيد روح الله، جدلية الرؤية الأنسنية والرؤية العقيدية، مجلة الدليل، العدد الثاني، السنة الأولى، شتاء 2018 م.
- الموسوي، روح الله، الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقيدية، ط 1، 2019 م.

النجار، عبد المجيد، دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة أبحاث علمية (6)، قضايا الفكر الإسلامي، ط 1، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1992 م.

ولد أباه، السيد، أعلام الفكر العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، 2010 م.

Humanism Tendency in Muhammad Arkoun and Nasr Hamed Abu Zayd: A Comparative Criticism

D. Ali Husain Hudhayli

College of Basic Education, University of Sumer, Iraq.

E-mail: abualqassimali67@gmail.com

Abstract

Humanism (al-ansanah) is a philosophical concept focusing on the human as the center of the entire universe. As for the Creator of the human, according to humanism, this has no relation with the universe or its interpretation. This is why humanism is considered as radical secularism, viewing that humans are the center of creations. There is another view that is completely different, and it says that God is the center of the universe and its Creator and Organiser, and the human is God's creature on this earth and His vicegerent, to achieve justice on earth. This means that the human is not marginal, but central, but within boundaries of what they have been appointed to. These are two views common in thought and philosophy, but in literature, it has another meaning, different to the other meaning, and it is giving human attributes to creation that are non-intelligible, giving it what would come from a human. This is why concern is given to the philosophical meaning, because it is a problematic concept that is disagreed upon. We have concentrated on the Islamic or religious concept of this meaning, which is viewing God-centricity and His appointing of humans as His successor. We have discussed humanism through two thinkers, Muhammad Arkoun and Nasr Hamed Abu Zayd, although they were strongly influenced by Western secularism.

Keywords: Humanism, Arkoun, Abu Zayd, Worldview, Center, Marginalising.

Al-Daleel, 2022, Vol. 5, No. 17, PP. 85-109

Received: 12/07/2022 | Accepted: 01/08/2022 | Published: 15/09/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



نزعة الأنسنة عند محمد أركون وحامد أبو زيد.. مقارنة نقدية

م. د. علي حسن هذيلي

كلية التربية الأساسية بجامعة سومر، العراق.

البريد الإلكتروني: abualqassimali67@gmail.com

الخلاصة

الأنسنة مفهوم فلسفي يركّز على الإنسان بوصفه محوراً لتفسير الكون بأسره، أمّا خالق الإنسان، من وجهة النظر هذه، فلا علاقة له بالكون وتفسيره. ومن ثمّ فالأنسنة نزعة علمانية متطرّفة ترى أنّ الإنسان هو مركز الكون. وثمة رؤية أخرى مغايرة تماماً ترى أنّ الله هو مركز الكون وخالقه ومدبّره، أمّا الإنسان فخليفته في الأرض، يخلفه في عمارتها، وتحقيق العدالة فيها، ومن ثمّ فالإنسان ليس هامشاً، بل هو مركز، ولكن بحدود ما استُخلف فيه. هذان معنيان متداولان في الفكر والفلسفة، أمّا في الأدب فلها معنى آخر، غير المعنى السابق، هو إضفاء صفات إنسانية للكائنات غير العاقلة، أي جعلها ممّن يصدر منه فعلٌ إنسانيٌّ ما؛ لذا سينصبّ اهتمامنا على المعنى الفلسفي؛ لأنّه معنى إشكالي غير متفق عليه، وركّزنا على المفهوم الإسلامي أو الديني لها، الذي يرى مركزية الله تعالى وخليفته الإنسان، ونناقش الأنسنة من خلال رؤيتين لمحمد أركون ولحامد أبو زيد، وإن كانت العلمانية الغربية هي الغالبة عليهما.

الكلمات المفتاحية: الأنسنة، أركون، أبو زيد، رؤية العالم، المركز، الهامش.

مجلة الدليل، 2022، السنة 5، العدد 17، ص. 85 - 109

استلام: 2022/07/12 | القبول: 2022/08/01 | النشر: 2022/09/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

الإنسية: كل دعوة موضوعها الإنسان، بوصفه مقياساً للقيم، وهي عند الوضعيين ديانة تزعم أنّ الإنسانية - وليس الله - هي الأولى بالعبادة، عبر تمثّل الإنسان لنفسه، والتفكير بحياته، وتربية روحه بالأمثلة التي تفجر طاقته، وتغيّر عالمه، لكنّه في إثرائه لروحه لا ينسى بدنه، فالبدن جزءٌ من الطبيعة. والاندماج في الطبيعة يعني أن يعيش الإنسان في مجتمعه، وأن يشارك فيه، بحيث يصنع جنته الأرضية. [انظر: بدوي، الموسوعة الفلسفية، ص 71]

وبتعبير إدوارد سعيد فإنّ «صميم الأنسنة هو الفكرة العلمانية القائلة: إنّ العالم التاريخي من صنع البشر، لا من صنع رباني، وإنّه يمكن اكتناؤه عقلياً وفق المبدأ الذي صاغه فيكو، إذ قال: إنّنا ندرك فقط ما قد أنتجناه، وبعبارة أخرى: إنّنا نستطيع أن نعرف الأشياء وفقاً للطريقة التي بها صنعت» [سعيد، الأنسنة والنقد الديمقراطي، ص 27].

إذن فالأنسنة مفهوم فلسفي، يركز على الإنسان بوصفه محوراً لتفسير الكون، أمّا خالق الإنسان، من وجهة النظر هذه - على فرض وجوده طبعاً - فلا علاقة له بتفسير الكون، فقد ترك هذه المهمة الخطيرة للإنسان نفسه، وترك له كذلك إمكانية الخطأ في هذا التفسير، ربّما ليتعلّم من أخطائه. وهنا تكمن حقيقة هذا الكائن، فهو ليس ملاكاً محضاً، ولا شيطاناً محضاً، ولكنّه يستطيع أن يكون أيّاً منهما، بإرادته واختياره، من دون أن يكون ثمة مقياس متعال يعود إليه، فهو خالق القيم ومبدعها؛ لذا فإنّ القيم نسبية في عالمنا الأرضي هذا، وما تراه أنت صواباً، لا بدّ أن يراه آخر خطأً، وهذه اللابدية متأثية من كون الإنسان مبدعاً لا مقلداً.

وثمة وجهة نظر أخرى، هي على الضدّ من الرؤية السابقة، ترى أنّ الأنسنة مفهوم فلسفي يركز على الله، بوصفه محوراً للكون، غير أنّ هذه الرؤية الموضوعية لا تصدر حقّ الإنسان في الإبداع، وقدرته على التفكير والتأويل والاجتهاد والعمل، بل هي تهییء له الأرضية عبر القواعد الكليّة، والأصول التي تمنعه من أن يسيء التفكير والتأويل؛ لذا فعلى هذا الكائن المجتهد أن يحترم قدراته، ويدرك إمكاناته، ويعلم أنّ ثمة عالين: غيباً وشهادةً؛ وإذا كان الثاني هو ساحته التي يجري فيها، فإنّ الأوّل من مختصات الله تعالى.

يستخدم هذا المصطلح في سياقاتٍ أخرى، تبعاً لتغيّر مجال البحث، في علم الآثار، وعلم أسلاف البشر، وعلم الأحياء، والفلسفة، والإلهيات، وكذلك الأدب، وفي هذا الأخير

فإنّ لمفهوم الأنسنة معنى آخر، هو إضفاء صفات إنسانية للكائنات غير العاقلة، وجعلها شخصاً يصدر منه فعل إنساني ما، كقول الشاعر:

أتاك الربيع الطلق يختال ضاحكاً من الحسن حقّ كاد أن يتكلّمَا

[انظر: الصيرفي، ديوان البحري، ج 4، ص 2090]

فالربيع لا يختال ولا يضحك ولا يتكلّم، ولكن الشاعر أضفى عليه صفات إنسانية، جعلته كائناً حيّاً عاقلاً مفكراً، يختال ويضحك، ثمّ يكاد أن يتكلّم، ربّما تعبيراً له عن امتنانه لأسباب لا نعرفها. وفي أحد النصوص القرآنية تتحوّل السماوات والأرض والجبال إلى كائنات عاقلة حسّاسة مختارة ومريدة، وربّما أكثر حسّاسية من الإنسان نفسه، فقد أبين حمل الأمانة، وأشفق منها، عندما أدركن أن لا طاقة لهنّ بها، ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [سورة الأحزاب: 72].

لذا فإنّ الأنسنة فلسفياً تختلف عنها أدبياً أو جمالياً أو شعرياً، فالأولى تتعلّق باحتكار تفسير الكون، بحسب القائلين بذلك، أمّا الثانية، فتتعلّق بإضفاء صفات إنسانية على الكائنات غير العاقلة. كلّ ذلك يجري على يد مبدع ما، حين يستثمر الطبيعة، ويضفي صفاتها على هذا الكائن الإشكالي، الذي أخذ من الطبيعة أجمل ما فيها، وأعطاهما أسوأ ما فيه. بناءً على ما تقدّم فإنّ دراستنا ستنصبّ على المعنى الأوّل، وهو المعنى الفلسفي؛ لأنّه معنى غير متّفق عليه بين العلمانيين والدينيين، وهنا نحن بحاجة إلى البدء من التصرّو الإسلامي للموضوع قبل الانتقال إلى التصرّو الآخر الذي تجلّى على يد محمد أركون ونصر حامد أبو زيد، هذه الطريقة في دراسة الموضوع ستكون أجدى ممّا لو اكتفينا بأركون وأبي زيد، بوصفهما ضدّين لرؤية إسلامية تنطلق من القرآن الكريم والسنة المطهّرة.

يقول بعض الباحثين حول فهم الاختلافات العميقة بين معطيات الإسلام، وبين النظريات الفلسفية في العقائد وعلم النفس والاجتماع والأخلاق إنّهُ ينبغي الإذعان بالحقائق التالية:

1- الإسلام هو الذي حرّر العقل والنفس البشريين من الشرك والوثنية، كما حرّر الفكر والإرادة والعمل، ولم يفصل بين الإيمان والعمل، وبين الكلمة والسلوك.

2- اعترف الإسلام بميول الإنسان وعواطفه، وهي كلّها في نظرة غريزية طبيعية، أودعها فطرته لتكتمل في الفرد والنوع، وأنكر طريقتين لتحرير الإنسان: الزهد والإباحية، ووضع في مقابل ذلك طرقاً لتطهير النفس وتهذيبها، وتحريرها من رغباتها وأهوائها.

3- في العلم كشف المسلمون أسرار المادة، وما بداخلها من تفاعل، وذهبوا فيها إلى مدى بعيد، ولكنهم كانوا مؤمنين بالله؛ لذا فقد تجنّبوا استعمال ألفاظ مثل مجابهة الغيب، أو قهر الطبيعة والصراع معها؛ لأنّ المسلم مؤمن بتدليل الطبيعة لا بتحدّيها.

4- لا يقرّ الإسلام نظرية تغيّر الأخلاق بتغيّر البيئات والعصور، كما يرفض نظرية التطور المطلق؛ إذ إنّ مفهوم الأخلاق يترجم اختلافنا الأساس مع الفلسفات الماديّة والبراغماتية، ويكشف مفهوم التوحيد تميّزنا الأصيل عن فلسفات الشرك.

5- لا يفصل الإسلام بين الدين والحياة، وبين الدنيا والآخرة، وبين الروح والجسد، وبين الواقع والمثالي، بل يؤكّد على بقاء كلّ العناصر في اتّجاه واحد، قوامه «وحدة النفس البشرية»، وبذلك يقضي على الكثير من أمراض الحضارة.

6- لا بدّ من التفرقة بين العقيدة في أصولها السمحة، وبين عملية تطبيقها في المجتمع الإسلامي، إنّ المبادئ الأساسية للإسلام ستظلّ قابلةً للتطبيق.

7- الحرّية في المفهوم الإسلامي هي ألا يبقى الإنسان عبداً لغير الله تعالى، حجراً كان أم بشراً، وتقوم هذه الحرّية على التحرّر من قيود الجهل والوثنية والتقليد.

8- أهمّ معطيات الإسلام قدرته على معايشة الحضارات والثقافات المختلفة واستمراره في مختلف الأزمنة والبيئات، فهو قادر على إجراء حركة التصحيح من الداخل، وردّ الشبهات ومقاومتها، والمحافظة على طابعه الإنساني، وأصله الرّبّاني. [انظر: الجندي، الإسلام والدعوات الهدامة،

ص 271 - 293؛ أركون، الأنسنة والإسلام، 53 - 58]

هذه النقاط التي ذكرها الباحث الإسلامي أنور الجندي تمثّل الأنسنة من وجهة النظر الإسلامية المنطلقة من القرآن والسنة والتجربة البشرية، فبينما تعمل الرؤية العلمانية على فصل الدين عن الحياة، والدنيا عن الآخرة، والإنسان عن الله، والروح عن الجسد، والواقع عن المثالي... وهو ما ظهرت أعراضه بالتوحّد والقلق الذي يعانيه الإنسان المعاصر، فإنّ الرؤية الدينية تعمل بالاتّجاه المعاكس الذي يظهر اتّصالاً لن تستوعبه العقلية العلمانية التي اعتادت الانفصال، وإلاّ ما معنى قوله تعالى في الحديث القدسي: «يا ابن آدم أنا أقول للشّيء كن فيكون، أطعني فيما أمرتك أجعلك تقول للشّيء كن فيكون» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 90، ص 376] وهذا ما نحاول أن نبينه عبر دراسة علمين معاصرين، جاهدنا في سبيل تخليص الإنسان من هذا الاتّصال.

فهما يحاولان إثبات أنسنة تعاش بغير حدود، أو قل بحدود مفتوحة ولا نهائية، وهي لا تكون كذلك إلا عندما تستقبل كل ما هو أرضي أبعد الدين عن الحياة، وحصره في حدود الكنيسة أو المسجد، ومن ثمّ فعلى المرء أن يتحوّل إلى كائنين غير متشابهين، ولا يكرّران بعضهما: أحدهما داخل المسجد، والثاني خارجه، ولا ضير في ذلك، طالما أنّهما يحقّقان له تلك الثنائية الضدّية. بمعنى أنّه بمقدوره أن يكون ازدواجي الشخصية، ولا مشكلة ما دام هذا الوضع هو الذي يحلّ إشكالية الصراع بين الروح والجسد في تلك البقاع التي ما زال الدين حاضرًا فيها. بالعكس من البلاد الأوربية التي حلّت تلك الإشكالية عندما انحازت إلى الدنيوي على حساب الديني، ومن ثمّ فهي لا تعاني ذلك الصراع والازدواجية.

لذا فهما يقصدان بالحدود المغلقة تلك النقاط التي أشرنا إليها أو أيّة نقاط أخرى يقترحها إسلاميون آخرون، قد تسدّ النقص الحاصل فيها، وتكون أشبه بالقانون الذي يحكم حركة المسلم وسلوكه، أو يوجّهه بهذا الاتجاه، وفي الوقت نفسه، هي نقاط تبين المنحى الإنساني والأخلاقي والثقافي والحضاري للعقيدة الإسلامية التي تريد لهذا الكائن أن يكون عبدًا لله فحسب، وألاّ يخضع لغير سلطان الله، عبر الائتمار بأوامره، والانتهاز عمّا نهى عنه، ولا يكون ذلك إلاّ بالتخلّق بأخلاق الله، والدعوة الصامته التي تبدأ من النفس، ثمّ تفيض إلى الخارج، ذلك أنّ «معلّم نفسه ومؤدّبها أحقّ بالإجلال من معلّم الناس ومؤدّبهم» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، ج 4، ص 16].

أمّا أركون وأبو زيد، فينظران إلى هذا الخطاب بوصفه خطابًا متخلّفًا ورجعيًا وعدوانيًا، ينبغي تفكيكه وهدم أساساته، لا سيّما أنّه خطابٌ ذو طبيعة إبستمولوجية مع الحداثة الأوربية، يقول أركون: «ستكون ضرورة للقيام بقراءة تفكيكية للخطاب الإسلامي، عبر تفكيك الأحكام التعميمية، والتبسيطات السطحية، والتعبيرات الهائجة، والأوامر الاعتبارية، والهواجس العصائية التي تغذّي الوعي الخاطيء الذي صاغ تلك الحدود، وعمل جاهدًا على رفع قوائمها» [انظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 124]. وإذا كان التفكيك في صيغته التي جاءت عن جاك دريدا (Jacques Derrida) لا يهتم بالصواب والخطأ، فإنّ تفكيك أركون وأبي زيد سيعيد النظر في ذلك التفكيك، عبر إعادة الاعتبار للأحكام القيمية التي ترى خطأ كل ما هو إسلامي، وصواب كل ما هو علماني!

أولاً: الأنسنة عند محمد أركون

بدءاً لا بدّ من الاعتراف أنّ لغة أركون - على خلاف لغة أبي زيد - عصية على الفهم، فهي لغة ملتبسة وغامضة، لا تصل إلى ما تريد قوله، ولا تجيد اختصاره؛ لذا فإنّ حبل التواصل بين أركون والقارئ سيكون ضعيفاً، وربّما انقطع كلياً، وهي ترتفع كلّما اقترب من أحد المفكرين الإسلاميين المعتدّين بعقيدتهم، الذين يتبنّون الأطروحة الإسلامية التي يعدّها أركون "الضدّ النوعي" لأطروحته العلمانية. وهنا يصبح الحديث عن الأمانة والموضوعية التي يجب أن يتمتع بهما الباحث الحقيقي ضرباً من الخيال، وأركون من هذه الجهة يشبه أبا زيد، وأبو زيد يشبه أركون، إلّا أنّه يتمتّع بخطاب بياني واضح، ولغة جذابة عالية المضامين، تعبّر عن مقاصدها بكثير من التماسك والأريحية مع شيء من التعمية، يحتاجها أمثاله، عندما يكون محاطاً بمفكرين "إسلاميين" من طراز محمد عمارة وغيره.

ما نريد تقريره هنا أنّ لغة الباحث - أركون أو غيره - إذا كانت ملتبسة ومضطربة، فهو دليل على اضطراب الموضوع وعدم اكتماله في ذهن صاحبه، وتعبير أوضح، فإنّ المعلومة الناقصة والمشوشة في ذهن قائلها لا تستطيع أن تعبّر عن نفسها إلّا بالكثير من الالتباس، ومن ثمّ سيكون حالنا، نحن القراء، مع لغة كهذه، كحال الباحث عن إبرة في كومة قش، ونعني بالإبرة نصوص أركون الواضحة والبيّنة التي سنجمعها من هنا وهناك، على طريقة من يتبع الأثر، لنشكّل منها موضوعاً أطلقنا عليه "الأنسنة عند محمد أركون"، وهذا ما سيتكرّر مع أيّ موضوع آخر. وإذا كانت البحوث تبدأ بالتعريف اللغوي لمفردات البحث، ثمّ تنتقل إلى التعريف الاصطلاحي، فإنّ أركون أبعد ما يكون عن هذا التقليد الأكاديمي العتيق، لذا فإنّ القارئ، إذا ما أراد أن يحظى بموضوع ما، لكي يفتح معه حواراً، فعليه أن يستنبطه من "كومة القش" آنفة الذكر. وتلك ملاحظة جديرة بالدراسة، لأنّها لا تتعلّق بمقدّمات البحث فحسب، بل هي تزحف إلى تفاصيله.

يقول أركون: «يمكن أن أقترح تقنياتٍ نقديةً للنظريتين المتنافستين، اللتين لم تنقطعا عن التعارض، وهما: الأنسنة المتمركزة حول الله، أو التمرکز اللاهوتي بوجهه الثلاثة: الإسلامي والمسيحي واليهودي، والأنسنة الفلسفية المتمركزة حول الإنسان العاقل، سواء داخل المنظور الإفلاطوني للمعقولات، أم داخل الإطار المفهومي للتمرکز المنطقي للأرسطية» [أركون، الأنسنة والإسلام، ص 33].

نعم، هما نظريتان متعارضتان، لا شك في ذلك، ولكن ليس بهذه الحديّة التي يظنّها أركون، فالنظرية التي يتبنّاها العلمانيون، إذا كانت تتمركز حول الإنسان، فإنّها أمّا تنكر خالقه أو تحيّد؛ لأنّها تعتقد أنّ ثمة نزاعاً بين الله والإنسان، حول من هو سيّد الكون؟ لذا فهي تنحاز إلى الإنسان، وتنصّب ملَكاً على الكون، أمّا الله، بالنسبة لها، فهو كائن عاطل عن العمل، طبعاً هذا على فرض وجوده، أمّا على الفرض الآخر، أي عدم وجوده، فإنّ النزاع سينتفي، وتنتفي معه الثنائية القطبية التي تحكم العالم، ليحلّ محلّها القطب الأوحّد: الإنسان. إذن فالأنسنة العلمانية، بتعبير جيل فيري (Jules Ferry): «تهدف إلى بناء مجتمع بدون إله» [انظر: المصدر السابق، 61: أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص 72 - 79]، وهو ما تحقّق فعلاً في أغلب المجتمعات الغربية، وبعض المجتمعات الإسلامية التي لا تعرف من الإسلام إلّا اسمه، ومن القرآن إلّا رسمه.

أمّا النظرية الإسلامية، فإنّها وإن تمركزت حول الله تعالى، إلّا أنّها لا تنفي الإنسان ولا تحيّد، بل تجعله في المركز، ومن ثمّ فهما مركزان، يدور الثاني منهما حول الأوّل، ويدعوه فيعطيه؛ ذلك أنّه أكرم مخلوقات الله، خلقه بيده، ونفخ فيه من روحه، وجعله خليفة في أرضه، وكرّمه بالعقل الذي به يدرك، والعلم الذي به يترقّى، والمنطق الذي به يعبر، وفصّله على كثير ممّن خلق، بإرسال الرسل؛ لهدايته، وإنزال الكتب، لإخراجه من الظلمات إلى النور، وسخّر له ما في الأرض؛ لذا فهو كالرئيس المتبوع، والمملك المطاع، وكلّ ما سواه تبع له، والنصوص صريحة في أنّ الإنسان هو العالم الأكبر⁽¹⁾، وأنّ قلبه أوسع من السماوات والأرض⁽²⁾، ومن مظاهر التكرّم أن جعل الله ﷻ المخلوقات تسجد للإنسان باعتباره خليفة الله، وعاقب من رفض السجود. إنّ الفارق بين الإنسان كما يقدّمه النصّ المقدّس، قرآنًا وحديثًا، وبين الإنسان الذي تتحدّث عنه "حضارة الآلة والجسد". فارق كبير ناتج عن الفارق الأكبر بين مرجعيتهما والأساسات التي ينطلقان منها.

إلى هنا نحن نتحدث عن "التمركز" من دون أن نعرّف به، والسبب هو أننا نراهن على وعي القارئ أوّلاً، وبداهة بعض المصطلحات ثانياً، أي قدرة القارئ على تصوّر مفاهيمها وإدراكها، هي والمعاني المحتملة لها، وإن لم تسعفه اللغة في التعبير عن ذلك الفهم، أو التعدّد الدلالي، ولكننا إذا اقتحمنا هذه البداهة، ربّما سنجد الكثير ممّا يمكن قوله، أو

1- «وتحسب أنّك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر». [انظر: الأهل، الشعر المنسوب إلى الإمام علي، ص 75.]

2- «ما وسعني أرضي ولا سمائي، ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن». [انظر: الإحساني، عوالي اللآلي، ج 4، ص 7.]

الاختلاف معه، يقول الدكتور عبد الله إبراهيم: [التمركز] «نسق ثقافي محمّل بمعانٍ ثقافية (دينية، فكرية، عرقية) تكوّنت تحت شروط تاريخية معيّنة، إلّا أنّ ذلك النسق سرعان ما تعالٰى على بعده التاريخي، فاخترل أصوله ومقوماته إلى مجموعة من المفاهيم المجردة، التي تتجاوز ذلك البعد إلى نوع من اللاهوت غير التاريخي، وهو تكثف مجموعة من الرؤى في مجال شعوري محدّد، يؤدّي إلى تشكيل كتلة متجانسة من التصورات المتصلّبة التي تنتج الذات، ومعطياتها الثقافية، على أنّها الأفضل» [إبراهيم، المطابقة والاختلاف، ص 31].

لا شك أنّ هذا التعريف يصلح لقراءة التاريخ الذي تمرّبه الأنساق الثقافية التي أنتجها البشر كلّها: ليبرالية، رأسمالية، اشتراكية، مكيافيلية، براغماتية، ديمقراطية، علمانية، وجودية، قومية، إنسانية، بنيوية، تفكيكية، حداثّة، ما بعد حداثّة... فهي أنساق تشكّلت تحت شروط تاريخية معيّنة، وسرعان ما تعالت إلى نوع من اللاهوت غير التاريخي، وتلك، وإن كانت مشكّلة، إلّا أنّها التاريخ الطبيعي "للکلمات والأشياء"، فهي تبدأ صغيرة، ثم تكبر وتشيع، ولأنّها معتدّة بنفسها كثيرًا، ولا تريد أن تموت، فهي تلخّص تجربتها عبر تحويلها إلى (حكمة)، هي ترى أنّها مطلقة، كما فعلت العلمانية الغربية بالضبط. رغم أنّها ملأت الدنيا صخبًا بأحاديث النسبية، والرأي والرأي الآخر.

أقول: إذا كان هذا التعريف للتمركز يصحّ لقراءة الأنساق الثقافية البشرية وتأويلها، فإنّه لا يصحّ لقراءة الدين أو الوحي أو الغيب؛ لأنّ هذا الأخير لم يتشكّل تحت شروط تاريخية محدّدة، بل انبثق من السماء، ليعيد كتابة التجربة البشرية، بما ينسجم وكتاب الله. نعم، يمكن أن يصحّ لقراءة "الفكر الديني" بوصفه فهمًا بشريًا للدين، ومع ذلك يبقى لهذا الفكر، أي الديني، امتياز وخصوصيته، ما دام مفتوحًا على كتاب الله، ومستثمرًا آياته، ومشكلة هذا التعريف للتمركز أنّه لا يفرّق بين مفاهيم إلهية سماوية مقدّسة، وبين مفاهيم بشرية أرضية، وقابلة للصواب والخطأ؛ لذا فهو تعريف إيديولوجي، ربّما لأنّ المرء وهو يعرف الأشياء لا يستطيع الخروج من جلده.

والسؤال هو: ما موقف أركون من هاتين النظريتين؟ وهل اقترح تقنيات نقدية جديدة، تصحح ما ورد فيهما من أخطاء كارثية، على فرض وجودها، وتعيد بناءهما بما يخدم الإنسان؟ لا سيّما أنّهما نظريّتان متعارضتان ومتنافستان، والجمع بينهما من باحث ما سيكون نوعًا من النفاق، أو التلفيق الذي يلجأ إليه أغلب الباحثين حتّى لا يتّهموا بالتحيز والتحجّر والدوغمائية.

لعل العودة إلى "سيرة أركون"، وأنا الحاضرة التي أقحمها في كتبه كلها، ستكون ضرورية للإجابة عن هذه الأسئلة، وهو القائل: «أنا عضو كامل في التعليم العام الفرنسي، منذ حوالي ثلاثين عامًا، وعلى هذا الصعيد، أنا مدرس علماني، يمارس العلمنة في تعليمه ودروسه. وهذا يشكل لي نوعًا من الانتماء والممارسة اليومية، في آن معًا. أود أن أقول ذلك أمامكم منذ البداية... إن وجودي في فرنسا علّمني أشياء كثيرة إيجابية وسلبية عن تجربة العلمنة، أو طريقة ممارستها وعيشها. وقد انتهى بي الأمر أخيرًا إلى تلك الممارسة، وتلك القناعة الفكرية التي تقول: إن العلمنة هي أولاً وقبل كل شيء إحدى مكتسبات الروح البشرية وفتوحاتها... إنها بالنسبة لي موقف للروح، وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة، أو محاولة الوصول إليها» [أركون، العلمنة والدين.. الإسلام، المسيحية، الغرب، ص 9 و10].

إذن، فالموقف واضح، ولا يحتاج إلى مزيد بيان، ولأركون أن يتخذ الموقف الذي يشاء، فنحن لا ندينه عليه، ذلك أن العلمانية خيار، كما أن الإسلامية خيار، ولا إكراه في الدين ﴿سورة البقرة: 256﴾. ولعل ثراء الواقع البشري وغناه في هذا الحراك الخلاق المتأني من اختلاف الرؤى والمناهج والفلسفات والاتجاهات والمذاهب والأيدولوجيات والانتماءات، ولكننا ندين القراءة عندما تتضخم مفرداتها، وتتأدلج عباراتها، وتنعسكر دلالاتها، وتنتفخ أوداج مؤلفيها، فتتحول إلى وسيلة للنيل من الآخر، وانتهاك حرمة، وبالعودة إلى نص أركون الذي بدأنا به، ولكونه نصًا تأسيسيًا لكل حديث عن الأنسنة، وباستدعاء تقنيات القراءة الحفرية التي تبحث عن الفراغ والمسكوت عنه، نقول: إن الفارق بين المركبتين، من وجهة نظر أركون، هو العقل، فمركزية أركون، ومن على شاكلة عقلانية أما مركزية (اللاهوتيين) فنصية لا وجود للعقل فيها!

وثمة قرينة تؤيد هذا المعنى، جاءت من الإضافة التي أضافها أركون في تقسيمه للأنسنة، فالأولى متمركزة حول الله، أما الثانية، فمتمركزة حول الإنسان العاقل في المنظور الأرسطي. إضافة قد تخفي ما تخفيه؛ لأن الإنسان عاقل بالضرورة، وله القدرة على الاختيار بين البدائل، ولكن ماذا عن الأعراض التي قد تعتريه، وتتغلب عليه كالهوى والجنون والأوهام والأحلام والأساطير، وماذا عن الخيال بوصفه: «ملكة معرفية تمكّنا من استكشاف وجودنا على قدم المساواة مع العقل، فضلًا عن كونه مرتبة وجودية، تمامًا كالعقل، هذا مع أن الفصل بين العقل والخيال، أو اللوغوس والميتوس، لا يخلو من تحكّم وتعسف» [حرب، نقد النص، ص 110]. ذلك أنهما متكاملان، وأحدهما بحاجة إلى الآخر، كل ما

هناك أنّ مقدارهما سيكون متفاوتًا بين الدين والفلسفة، فروح الفلسفة هي روح البحث الحرّ، «تضع كلّ حجة موضع التقييم، ووظيفتها أن تتقصّى فروض الفكر الإنساني التي لم يبلغ النقد أغوارها، وقد تخرج بعد البحث إلى الإقرار بعجز التفكير العقلي عن اكتناهما، أمّا جوهر الدين، فهو الإيمان والتصديق، وذلك على العكس من الفلسفة تمامًا، والإيمان أشبه ما يكون بالطائر الذي يهتدي طريق العودة إلى عشه» [اللاهوتي، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ص 53] إن اختلفت عليه المسالك.

وهذا يعني أنّ أركون إنّما يتحدث عن عقل محض، ويريد للأنسنة أن تتمركز حول هذا "العقل المحض"، بمعنى أنّه يريد أن يعمل في مجال العقل الخالص من كلّ إحالة إلى أيّ مبدأ خارج عن نطاقه، أو غريب عنه، أو هكذا هو يظنّ، مثل الله، والأفكار الأفلاطونية، والقيم الأخلاقية، هذا العقل الخالص الذي تجلّى في الحداثة الغربية؛ لأنّ الحركة المتواصلة لتاريخ الغرب، من وجهة نظر أركون «تكمّن في قدرته على الخروج من الأزمات، ليتقدّم كثيرًا حتّى يواجه عائقًا جديدًا، وعلى عكس ذلك، فإنّ العقل الديني يبدو وكأنّه يستغلّ لحظات تأزم القيم والأيدولوجيات من أجل إعادة التأكيد على صحّة مبادئه، وعدم المساس بتعاليمه التي تشمل كلّ ثوابت الوضعية الإنسانية» [أركون، الأنسنة والإسلام، ص 163]. وإن لم يبيّن لنا أركون كيف استطاع العقل الغربي، أو الحركة المتواصلة لتاريخه، التغلب على الأزمات، أو الخروج منها، وهذا ما يدعونا إلى العودة إلى السيّد محمد باقر الصدر، الذي وجد أنّ الغرب يتغلّب على أزماته بالاحتلالات، احتلال الشعوب وسرقة خيراتها، أمّا كون "العقل الديني" مشغولًا باستغلال لحظات التأزم، فما الذي ينتظره أركون من دين محصور بين جدران الكنيسة والمسجد؟!

لا شكّ أنّ غاية أركون من تلك الإضافة سلب "العقل" من الأنسنة المتمركزة حول الله، فهي أنسنة نصيّة وحسب، بمعنى أنّ العقل الديني أو الإيمان، ليس بمقدوره أن ينظّم حياته بعيدًا عن النصّ، فهو يأخذ الأمور كما جاءت من الأعلى، لا يغيّر ولا يبدل؛ ذلك أنّ المطلوب منه الطاعة والامتثال لأمر من يظنّهم أنبياء ومرسلين، أمّا التغيير والتبديل والتفكير، فليس من اختصاصه؛ ولهذا فإنّ هذا الإنسان الذي يدور حول الله، ويتعلّق بأستار بيته، ويقوم ليله، ويصوم نهاره، ويبذل أمواله، ويدعوربه ليلاً أو نهارًا، هذا الإنسان من وجهة نظر أركون قد ألغى عقله، وأقال فكره، ورضي بأن يكون دمية بيد القدر، وهو بعد ذلك يأخذ عباداته ومعاملاته وأخلاقه من الفقهاء الذين يتكلّمون باسم

الله، ويقفون على باب رضوانه، فيقلدهم، ويتبع أثرهم، ويجترّ مقولاتهم؛ لذا فقد وجد أركون نفسه يمارس مهمّة المثقف الحداثي التنويري الذي ينظر إلى الإسلام بوصفه نظامًا مرجعيًا يمكن تجاوزه؛ لأنّه أصبح عائقًا للحدثة وحركات التحرّر، فأخذ يناضل من أجل فتح العقليات المغلقة، وتحريرها من السياج الدوغمائي الإسلامي، بكلّ عزم وتصميم، أيّا تكن العقبات، والمخاطر، والصعاب. [انظر: الحاج إبراهيم، من نزعة الأنسنة إلى العقل الاستطلاعي، ضمن كتاب أوراق فلسفية، ص 10]

إنّ المسلم المتمركز حول الله، وعلى العكس ممّا يعتقد أركون، ينظر بنور الله، ويعاين الأشياء بتعاليم الله ورسوله، ويزن بموازين الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من أمام، ولا من خلف، فكيف تسوغ له نفسه أن ينزل عن موقعه العالي إلى الحفر الضيقة، والمسالك المتداخلة، والشعاب المسدودة؟ [خليل، حوار في المعمار الكوني، 56] تلك حفر لا تليق إلّا بأهلها، ولا شك أنّ (اللاهوتيين) ليسوا من أهلها، ولكن أركون يجهل ذلك، وهو المتخصّص بترائهم، وتتبع خطواتهم، والحق أنّ اللاهوتيين أقرب إلى العقل من الحداثيين، والباحث هنا يتساءل، ويرجو أن يحمل تساؤله على محمل الجدّ: هل ورد في تراث الحداثيين قول كهذا: «أول ما خلق الله العقل، قال له أقبل، فأقبل، قال له أدبر فأدبر، قال: وعزّي وجلالي، ما خلقت خلقًا أكرم عليّ منك، بك آخذ وبك أعطي» [الكليني، أصول الكافي، ص 5].

لذا فنحن ندّعي أنّ العقل مخلوق ربّاني، وهبه الله للإنسان، وأراد منه أن يحكّمه في أموره كلّها، وأن لا يتّبع الهوى، وأبان له طريق الهداية، وطريق الضلال، وله بعد ذلك أن يتبع أحد الطريقين. ولأنّ أركون له طريقان آخران غير هذين، تراه يتنقل بين طريقيه نقلات قد لا تشبه أيّ شيء ممّا قلناه سابقًا، وليس ذلك بغريب، لمن أدمن قراءة أركون، فهو معروف بنقلاته الكبرى التي يقفز بها من الشيء إلى نقيضه، والمشكلة التي ستواجه القارئ هي: بأيّ النقيضين سيأخذ؟

الإجابة عن هذا السؤال سهلة، سواء تعلّق الأمر بأركون أم بغيره، فثمّة رؤية مركزية مهيمنة لهذا المفكر أو ذاك، سيأخذ القارئ بها، أمّا الآراء التي تأتي نقضًا لها، فسيتعامل معها بوصفها هوامش، أو شطحات يمكن أن يتحاور معها، ولكنّها لا تمثّل صاحبها بحال. يقول أركون: «سنتحدّث عن أنسنة إسلامية، كلّما وجدنا تواصلًا بين ما يسمّى "العلم" و"العمل" في سلوك المؤمنين. وهذا التواصل يعني المعرفة اللازمة للأحكام المستنبطة من القرآن والحديث، بالنسبة إلى أهل السنّة، والمعرفة الممتدّة إلى المأثور عن الأئمّة الاثني

عشر أو السبعة، بالنسبة إلى الشيعة الإمامية أو الإسماعيلية، ليتّم التطابق الكامل بين السلوك الفردي والسلوك الجماعي. ويمكن أن نتحدّث، داخل المنظور الديني نفسه، عن أنسنة مسيحية، ويهودية، وبوذية، وهندوسية» [أركون، الأنسنة والإسلام، ص 32 و33].

ولأنّ النص السابق شطحة، وليس رؤية مركزية مهيمنة، فإنّ أركون لم يف بما وعد، فلم يتحدّث عن أنسنة إسلامية متمركزة حول الله، متأّية من التواصل بين العلم والعمل في سلوك المؤمنين، ومسبقة بمعرفة للأحكام المستنبطة من القرآن والسنة، لسببين: الأوّل: لأنّ أركون ليس له معرفة بالأحكام المستنبطة من القرآن والسنة، فهو مؤرّخ فكري، وليس فقيهاً، وثانيًا لأنّ الأنسنة عنده ليس لها إلّا معنى واحد، هو أنّها لا تكون إلّا علمانية متمركزة حول الإنسان، ولكي يثبت ذلك، فقد مرّ على أبي حيان التوحيدي، ومسكويه، وابن سينا محاولاً إثبات أنّ النزعة الإنسية، بالمعنى العلماني طبعاً، ليست حكراً على أوربا والغرب، وأنّ المناخ الفكري الذي ساد في الحضارة الإسلامية إبّان القرون الهجرية الخمسة الأولى تميّز بالانفتاح على الآخر، دون قيد أو شرط، وتميّز بالدفاع عن قيم الإنسان، ممّا سمح بانبثاق نزعة إنسية لدى نخبة من المفكرين والأدباء. [انظر: مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحدائي، ص 29]

وبالعودة إلى النصّ الذي فرّق به أركون بين الأنسنتين، نرى أنّه يضيف إلى الثانية المنظورين الإفلاطوني والأرسطي، مدّعياً أنّهما ينافسان المنظور الأوّل، والحال أنّ هذين المنظورين لا ينافسان المنظور الديني، بقدر ما ينطلقان منه، فعالم المثل الإفلاطوني، إنّما هو تعبير آخر عن رحلة الإنسان نحو الكمال، وتفانيه في الوصول إلى ذلك العالم الذي يحتوي الحقائق المثالية الكبرى التي أراد الله لها أن تكون في الحياة الدنيا، ولكنّها تتطلّب جهاداً للنفس، وسيراً على طريق الأنبياء والصالحين، وذاك طريق لا يسلكه إلّا الأفلاّون. أمّا المنظور الأرسطي، فلا يختلف كثيراً عن المنظور الإفلاطوني، كلّ ما هناك أنّه نزل به من السماء إلى الأرض، فليس ثمة واقع من جهة، ومثال من جهة أخرى، بل هي جهة واحدة يمكن تحقيقها على الأرض، وتلك هي فلسفة المنتظر الذي سيملا الأرض قسماً وعدلاً، كما ملئت ظلماً وجوراً. بقي أن نبحت عن الأنسنة التي تنافس الأنسنة الدينية، إنّها أنسنة الحداثة، وما بعد الحداثة، ولا علاقة لأفلاطون وأرسطو بهذه الأنسنة من قريب أو بعيد.

وبعد، فإنّ أنسنة أركون ترتكز «على تساؤل دائم عمّا يفعل الإنسان بالإنسان وبالطبيعة، وعمّا يتعهّد به تجاههما، وعمّا يحاول فرضه عليهما» [أركون، الأنسنة والإسلام، ص 81]. ولأنّ أركون

لم يجب عن هذا التساؤل - علاقة الإنسان بالإنسان وبالطبيعة - كعادته عندما يترك أعماله ومشاريعه وتساولاته إلى الآخرين، نرانا مضطرين لمعينة هذه العلاقة التي بدت ثلاثية سائبة، وغير منضبطة بقانون؛ لذا سيتسلط فيها القوي على الضعيف، فينقسم الناس إلى فئتين: أقلية ظالمة، وأكثريّة مظلومة؛ لهذا فإنّ السيّد محمداً باقر الصدر، كان قد طرح السؤال نفسه، عبر قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [سورة البقرة: 30]، ولاحظ أنّ هناك عناصر أربعة يمكن استخلاصها من الآية: (الإنسان، أخوه الإنسان، الأرض، الله) هذه الصيغة ترتبط بوجهة نظر: أنّه لا سيد، ولا مالك، ولا إله إلا الله، وأنّ دور الإنسان إنّما هو دور الاستخلاف، وأيّ علاقة تنشأ بين الإنسان والطبيعة هي ليست علاقة مالك بمملوك، وإنّما هي علاقة أمين على أمانة، وأيّ علاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان إنّما هي علاقة استخلاف وتفاعل. [انظر: الصدر، المدرسة القرآنية، ص 105 - 110] هذه "الصيغة الرباعية" في قبال "الصيغة الثلاثية"؛ لذا فهما صيغتان تعبران عن رؤيتين مختلفتين، ربّما ستتضحان أكثر، إذا ما انتقلنا بالحديث من أركون إلى أبي زيد.

ثانياً: الأنسنة عند نصر حامد أبو زيد

بعد الدكتور نصر حامد أبو زيد من أكثر المفكرين العرب حديثاً عن الأنسنة، ورغم أنّه لم يفرد لها بحث - كما فعل محمد أركون مثلاً - إلا أنّ نصوصه وخطاباته وحواراته تشهد بأنّ الأنسنة هي شغله الشاغل، وإنسانية الإنسان عند أيّ زيد كما يصرح هو لا تقوم إلا «على أساس "حرية الاختيار"، فالمجال مفتوح أمام الإنسان ليؤمن أو ليكفر، والنصوص الدالة على هذه الحرية محفوظة ومعروفة، وحين يختار الإنسان عقيدة بعينها يكون مطلوباً منه الطاعة القائمة على حرية الاختيار الأصلية، فالفرع لا يلغي الأصل أبداً» [أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ص 34].

ولكن أبو زيد لا ينظر إلى هذه العلاقة إلا عبر هذه الحرية المفتوحة، فهو غير مشغول بالإنسان بقدر انشغاله بإحلال الإنسان محلّ الله (تعالى)، هذا القلب للمراكز يبدأ من كتاب الله (تعالى)، فإذا كان "القرآن الكريم" هو "كلام الله" الذي أنزله لإخراج الناس من الظلمات إلى النور، فإنّ أبا زيد يرى: إنّ القرآن هو "كلام الإنسان"، كيف؟ لماذا؟ لأنّ الإنسان هو الذي يفسّره ويؤوله ويوجّه مقاصده، بل ويميت مؤلفه، ومن ثمّ فإنّ الإنسان كائن ربّاني، ولكن لا بمعنى التخلّق بأخلاق الله، أو القدرة على الاجتهاد، والابتكار والإبداع، كما يرد في الخطاب الإسلامي، بل بمعنى القدرة على القيام بدور الإله، وهو يمتلك الأداة التي يحقق

بها ذلك كله، وهي العقل؛ لذا فهو يستطيع أن يختار طريقه، فيخلق عوالمه، ويبدع كلماته. بناءً على ما تقدم فإن الأنسنة عند أبي زيد - وعلى سبيل الاختصار الذي يسبق التفاصيل - هي أن كتاب الله القرآن الكريم بمجرد أن نزل على الأرض أصبح كتاباً بشرياً إنسانياً، بمعنى أن الإنسان هو الذي يحدد مقاصده بالتأويل، وبما أن العلاقة قائمة على هذا الأصل: "حرية الاختيار"، فمقدور الإنسان أن يختار المعنى الذي يريده من كتاب الله، وهو حر في هذا الاختيار، لأن «القرآن نص لغوي» [انظر: أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص 9]، ومن ثم فهو لا يختلف عن أي نص بشري آخر يكتبه بدر شاكر السياب، أو نجيب محفوظ، ومن ثم فإن طريقته في قراءة هذا النص يجب ألا تختلف عن الطريقة التي يقرأ بها النص البشري، لسببين: الأول، كلاهما نص لغوي، والثاني: لأن «المؤلف» كان قد مات في اللحظة التي قرّر فيها أن يكتب نصّه ويطلقه.

هذه النظرية ترى أن مبدع النص هو القارئ، لا المؤلف، فالنص بمجرد أن يكتب يصبح من حصّة القارئ؛ لهذا تتعدد دلالاته بتعدد قرائه، حتى يمكن القول أن لا دلالة له [انظر: دريدا، الكتابة والاختلاف، ص 62]؛ لأنها من الكثرة والانتشار والتشظي، بحيث لا يمكن الإمساك بأيّ منها، وتلك قراءة يتفق فيها التأويل المفرط والتفكيك، والفرق أن التأويل - سواء كان مفرطاً، أي لا يضع حدوداً للدلالة، أم غير مفرط، يضع حدوداً لها تستمد من النص نفسه - فلسفة وجودية تقول ببراء النص وانفتاحه، لا سيما إذا كان نصاً دينياً، أما التفكيك، فهو "فلسفة" عدمية، تراهن على تناقض القراءات وتضاربها، وترى أنه ليس ثمة قراءة صحيحة، بل القراءات كلها سيئة، وليس ثمة تطابق بين المنطوق والمفهوم إطلاقاً، وهو ما سيكرّره أبو زيد، ولكن بمنطق تأويلي، ويرى هذا المنطق التأويلي «أن اللغة ليست بينة بذاتها، إذ يتدخل أفق القارئ الفكري والثقافي في فهم النص، ومن ثم في إنتاج الدلالة» [أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 92]. وهذا يعني أن التأويل لا حدود له يقف عندها والنص الواحد يصبح كمّاً هائلاً من النصوص، لا تكاد تنتهي، ولا تحبونها، ما دام ثمة قارئ، بمعنى أنها تمنحنا معنى جديداً مع كل قراءة. نعم، المنطوق واحد، ولكن المفهوم يتجدد عبر الزمان؛ لذا فإن النص - أي نص - لا يموت، بل المؤلفون هم الذين يموتون.

هذه المفارقة التي تنطبق على النصوص الإلهية والبشرية - وهي مفارقة مردود عليها على كل حال - لن تعجب أبا زيد؛ لذا سيقوم بعملية التفاف، عندما يدّعي أن القرآن نص تاريخي ارتبط بأسباب النزول، وانتهى بانتهائها، ومن ثم فهو لم يعد صالحاً لقيادة الحياة، وأي

دعوة لتطبيق الشريعة، إنما هي وثب على الواقع، وتجاهل له [انظر: أبو زيد، مفهوم النص، ص 14]، ويخلص أبو زيد إلى أن «العلمانية في جوهرها ليست سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين» [أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ص 60 و83]. ولكي نفهم هذه المقولة التي تعد خلاصة فلسفة أبي زيد، لا بدّ من العودة إلى البدايات، فثمة تأسيس سابق على التجربة، انطلق منه أبو زيد، وهو عبارة عن مصادرات لا بدّ منها، لقبول تلك النتيجة التي آل فيها الدين إلى علمانية، في قلب واضح للمفاهيم، ودلالاتها:

يدّعي أبو زيد أن القرآن نصّ ديني ثابت منطوقاً، وعندما يتعرض له العقل الإنساني يفقد ثباته، فيتحرّك وتتعدّد دلالاته. الثبات من صفات المطلق والمقدس، أمّا الإنساني، فنسبي ومتغيّر، والقرآن نصّ مقدّس من ناحية منطوقه، لكنّه يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان، ويتحوّل إلى نص إنساني (يتأنسن)، ومن الضروري، هنا، أن نؤكد أن حالة النصّ الخام المقدّس حالة ميتافيزيقية، لا ندري عنها شيئاً إلا ما ذكره النصّ عنها. النصّ منذ لحظة نزوله الأولى - مع قراءة النبيّ له لحظة الوحي - تحول من كونه "نصّاً إلهياً" وصار فهماً (نصّاً إنسانياً)؛ لأنّه تحوّل من التنزيل إلى التأويل. [انظر: أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 99 و100]

هذه المصادرات: منطوق / مفهوم، ثابت / متغير، مقدّس / مدنس، مطلق / نسبي، خام / غير خام، إلهي / إنساني، تنزيل / تأويل ... كانت "المنفيستو" الذي أسس عليه أبو زيد نصّه الإنساني / العلماني. وهنا يجب ألا نفرّق بين هذين المفهومين (الإنساني والعلماني) لأنّهما متماهيان عند أبي زيد، مفهوماً، وإن اختلفا منطوقاً، والأنسنة بعدئذٍ ليست سوى أن يكون المرء علمانياً؛ لأنّ العلمانية، من وجهة نظره، هي "التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين".

لا شكّ أنّ هذا المعنى الذي يعطيه أبو زيد للعلمانية هو معنى جديد ومبتكر، ولأجل أن يثبت ويصبح متداولاً، فهو بحاجة إلى إمضاء من آخرين سيكون على رأسهم عراب العلمانية الأستاذ عادل ضاهر، وإلا فإنّه على هذا الوضع عرضة للحكّ والشطب.

عموماً، فإنّ انطلاقة أبي زيد هذه تشبه إلى حدّ كبير انطلاقة "أركون" الذي يتحدث عن قرآنيين: قرآن شفوي، وقرآن مدوّن، الأوّل يمثّل "الحالة الميتافيزيقية" التي لم نرها، ولم نسمعها، وقد انتهت هذه "الحالة" في اللحظة التي انتقل فيها النبيّ محمد إلى جوار ربّه، أمّا الثاني، فنصّ بشريّ، متغيّر، نسبيّ، كتبته السلطة، فصاغت عباراته، وحرفت مضامينه،

ولم يكتمل إلا في القرن الرابع الهجري على يد الفاعلين الاجتماعيين! [انظر: أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 53 و232]، أي المثقفين، وليس مهمًا بعد ذلك من أخذ ممن؟ طالما إنهما متفقان على أن القرآن نصّ تاريخي، فضلاً عن اتفاقهما على أن القرآن نصّ إنساني بشري أرضي؛ لأنه كتب بمعزل عن النسخة الشفوية.

وخصوصية أبي زيد في هذا السباق العلماني الحثيث لتحريف النصّ، وإهدار الدلالة، لا تتمثل في القول بتاريخية النصّ، وانتهاء صلاحيته، فحسب [انظر: أبو زيد، دوائر الخوف.. قراءة في خطاب المرأة، 68 و69]، بل في أن النصّ القرآني منتج ثقافي [انظر: أبو زيد، صوت من المنفى، ص 24]، الثقافة هي التي أنتجته، وليس العكس، والثقافة التي تنتج نصًّا لا بد أن تنتج دلالة، فالدلالة لا تنزل من السماء، بل هي منتج أرضي بشري، يبدأ من الواقع المتحرك، ثم يرتفع إلى السماء، في "جدل صاعد"، لا هابط، فقد كانت الأولوية تعطى لله (تعالى)، ثم للنبي ﷺ، ثم للواقع تحت عناوين: الوحي، وأسباب النزول، والمكي والمدني، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والتفسير والتأويل... وما فعله أبو زيد، بحسب ادّعاءه أنه قلب هذه المعادلة، فبدأ بالإنسان والواقع، ومرّ على الرسول، وانتهى بالله [انظر: أبو زيد، مفهوم النص، ص 26]. والحق أن أبا زيد لم يفعل ذلك إلا على مستوى الادّعاء⁽³⁾، أمّا واقعاً، فقد بقي في الأرض، ولم يرتفع إلى السماء، بل إنّه في أواخر أيامه التصق بالأرض أكثر، حتّى أنه أخذ يدعو إلى المثلية، وحقوق المثليين [انظر: أبو زيد، صوت من المنفى، ص 138] لذا فإنّ هذه العملية (الديالكتيك الصاعد) لم تتحقّق؛ لأنّ العلمانيين - والقضية لا تتعلّق بأبي زيد وحده - كائنات أرضية، ترى أن لا علاقة لها بالسماء؛ لذا فهم يعدّون أنفسهم مركز الكون، فيفسّرونه انطلاقاً من تلك المركزية؛ لذا فإنّ تفسيراتهم لا تنظر إلى البعيد، ولا تدركه، في قبال الرؤية المؤمنة التي تنظر إلى البعيد، فترى الله أمام كلّ شيء وخلفه.

وبتعبير أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام: «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله وبعده ومعه

3- والحق أن أبا زيد في كتابه «مفهوم النصّ» لم يعتمد الجدل الصاعد، بل اعتمد الجدل الهابط، كما الأسلاف الذين انتقدتهم بالضبط. فالفصل الأول كان عن مفهوم الوحي، والثاني عن المتلقّي الأوّل للنصّ، أي الرسول، أمّا بقية الفصول فقد توزّعت على علوم القرآن، فكان الثالث للمكي والمدني، والرابع لأسباب النزول، والخامس للناسخ والمنسوخ، كلّ ذلك شكّل باباً أوّلاً للدراسة، أمّا الباب الثاني، فقد تضمّن خمسة فصول أيضاً، هي: آيات النصّ، المناسبة بين السور والآيات، الغموض والوضوح، العام والخاص، التفسير والتأويل. نقول ذلك لنؤكد أن أبا زيد كثيراً ما يلجأ إلى هذا الأسلوب، لتمرير ما يرغب بتمريره، والسبب معروف، ولكنّ الإعادة ضرورية: لقد كُفّر أبو زيد، وفُرق بينه وبين زوجته، لأسباب يطول شرحها، فكانت «عقدة الاضطهاد» هي السبب في تحوّل من باحث إلى مقاتل، ترتّب على ذلك انتقاله كبرى في فكر أبي زيد، فبعد أن كان نتاجه معرفياً إستمولوجياً في كتبه الأولى: فلسفة التأويل، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، الاتجاه العقلي في التفسير، وهكذا تكلم ابن عربي، أصبح سجالياً شتائياً في كتبه الأخيرة: نقد الخطاب الديني، والإمام الشافعي، والتفكير في زمن التكفير... لذا فهي كتب لا تقدّم زاداً معرفياً، بل سجلات ينتصر فيها أبو زيد لنفسه بطريقة فجّة وغير مقنعة.

وفيه» [انظر: سبحاني، العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت، ص 137]. ولكن أبا زيد يقلب الأمور، فيدعي أن الخطاب الديني يقوم بتفسير الظواهر الطبيعية والاجتماعية، بردها جميعاً إلى المبدأ الأول: الله (تعالى). إنه يقوم بإحلال الله محل الإنسان، وفي هذا الإحلال يتم تلقائياً نفي الإنسان، كما يتم إلغاء القوانين الطبيعة والاجتماعية، ومصادرة العلوم والمعارف [انظر: أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ص 85]. والحال أن الخطاب الديني لا يفعل ذلك، بل هو يحاول أن يجمع بين السبب القريب، والسبب البعيد (الله تعالى)، عندما يفسر الظواهر الطبيعية، أو الاجتماعية، أو التاريخية أو الكونية، وهو يفعل ذلك انطلاقاً من كتاب الله ﷻ القائل: ﴿أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَةً﴾ [سورة الحج: 63].

فالخطاب الديني يرى أن اخضرار الأرض ظاهرة طبيعية لها سببان: قريب هو الماء النازل من السماء، وسلسلة العمليات التي سبقت صعوده، وبعيد هو الله ﷻ الذي خلق القانون الذي كان سبباً في نزول الماء، وهو لا يريد منا أن نهمل السبب القريب؛ لأن معرفته ستكون وسيلةً للتحكم بالكون، واكتشاف أسرارهِ، والطريقة التي تترابط بها مكوناته، إنما هو يريد أن يذكر الإنسان بالسبب البعيد، لأن عينه قصيرة النظر لا تراه، ومن ثم فهذه السنن «هي تعبير عن قدرة الله، فهي كلماته وإرادته وحكمته في الكون، لكي يبقى الإنسان مشدوداً إلى الله، ولكي تبقى الصلة وثيقة بين العلم والإيمان» [انظر: الصدر، المدرسة القرآنية، ص 71 - 74]. ما يريده الله ﷻ من الإنسان أن يرى بعين البصيرة، أما البصر، فقدّر مشتركاً بينه وبين الحيوان، وهكذا يتميز الإنسان بإنسانيته وبصيرته، وإدراكه للأسباب القريبة والبعيدة. هذا التصوّر لـ "رؤية العالم" يمكن تعميمه على مختلف الظواهر الكونية والطبيعية والبشرية، وهو تصوّر يعكس رؤيتين متناقضتين لا ترى إحداهما إلا السبب القريب، وتكتفي به، وتعطل السبب البعيد الكامن وراءه، أما الثانية فهي ترى أن السبب القريب إنما هو تعبير عن حكمة الله، وحسن تدبيره ورعايته.

إزاء ما تقدّم، نحن أمام مجموعة من المفارقات:

- 1- موت المؤلف، والحال أن (المؤلف) لا يموت، لا سيّما إذا ما تعلّقت القضية بكتاب الله ﷻ؛ لهذا كان «تفسير القرآن بالقرآن» من أصدق التفاسير وأدقّها، فقوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [سورة الفتح: 10]، وقوله: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [سورة الرحمن: 27]، وقوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [سورة طه: 5] هذه الأقوال ليس لها من حلٍّ إلا قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: 11]؛ لهذا فأول الشروط الواجب توفّرها

في المفسر أن يكون مستوعباً لمقاصد القرآن الكليّة، وتفصيله الجزئية، أي أنه يستضيء بمبدع النصّ للكشف عن دلالاته القريبة والبعيدة. أمّا أبو زيد، فيميت "المؤلف" لكي يهدر النصّ، ويتلاعب بمقاصده، فعندما يموت المؤلف لا يستطيع الدفاع عن نفسه، ويصبح النصّ مفتوحاً للقارئ، ليقول ما يشاء، وهو ما فعله أبو زيد مع جلّ الآيات التي أخضعها لتلوينه⁽⁴⁾.

2- النصوص، وإن كانت لغويّة، إلّا أنّها ليست سواءً، فلغة محمد خضير مثلاً لا تشبه لغة علي بدر، فإذا كانت اللفظة في نصوص الأوّل لها موقع وبنية وقصد ودلالة وأيديولوجيا، وهي بحاجة إلى قراءة حفريّة تكشف عمّا اختبأ فيها، فإنّها في نصوص الثاني تردّ وكأنّها غير معنيّة بنفسها، ولا بأخواتها، وإذا كان محمد خضير ينحت في صخر ويغرف من بحر، بحسب الحالة الإبداعية التي يكون عليها، فإنّ علي بدر يمتح من بئر نضب مأوها، ولم تبق سوى أملاحها. والمعروف أنّ الملح يرفع الضغط، وقد يسبب جلطة، أعاذنا الله وإياكم، طبعاً هذا على مستوى النصّ البشري، فكيف الحال إذا ما كانت الموازنة بين نصّ إلهيّ ونصّ بشريّ موازنةً إذا كان بعض الدارسين قد فعلها، فلبيان إعجاز القرآن وامتيازه، والانتصار له، وليس العكس.

3- فرضية أبو زيد القائلة إنّ الثقافة هي التي تنتج النصّ، والواقع هو الذي ينتج الدلالة، هذه الفرضية تستبطن نفياً للمؤلف وللدلالة، بل واستحالة وجودها؛ لأنّ الواقع لا ينتج دلالة، بل الأفراد الذين يعيشون هذا الواقع هم الذين ينتجون الدلالة، وهؤلاء ذوو أهواء واتجاهات ومرجعيات مختلفة، ومن ثمّ لا يمكن الإمساك بدلالة على الإطلاق، وهي رؤية تفكيكية للنصّ، حيث الكلمات تقول الشيء ولا تقوله في آن؛ لهذا ذهب قاضي البصرة عبد الله بن الحسن إلى التسوية بين كلّ الآراء والاجتهادات، مهما تضاربت، فقال: «كل ما جاء في القرآن حقّ، ويدلّ على الاختلاف، فالقول بالقدر صحيح، وله أصل في الكتاب، والقول بالإجبار صحيح، وله أصل في الكتاب، ومن قال بهذا فهو مصيب، ومن قال بهذا فهو مصيب؛ لأنّ الآية الواحدة ربما دلّت على وجهين مختلفين، واحتملت معنيين متضادين» [أبو زيد، مفهوم النصّ، دراسة في علوم القرآن، ص 21]. طبعاً هذا لا يعني مصادرة جهود

4- التلوين: القراءة المغرضة التي تنحاز لأيديولوجيا القارئ. ويفرق أبو زيد بين التأويل والتلوين قائلاً: «إذا كنّا نتفق مع من يذهبون إلى أنّه لا توجد قراءة بريئة، فمن الضروري التفرقة بين القراءة غير البريئة، والقراءة المغرضة. إنّ انعدام البراءة في النشاط المعرفي أمر له تأويله الإستمولوجي، ما دام فعل القراءة لا يبدأ من فراغ مطلق مطابق لحالة البراءة الأولى، على فرض وجودها. أمّا القراءة المغرضة، فهي على عكس ذلك، لا تأويل لها إلّا في الأيديولوجيا» [انظر: أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 120].

المفسرين والمجتهدين؛ لأن هؤلاء مؤمنون بأن النص القرآني هو نص مفارق؛ لذا فهم يحاولون الوصول إلى الارتفاع الذي يؤهلهم للوصول إليه.

4- يتحدث أبو زيد عن نص قرآني ثابت ومطلق يمثل الحالة الميتافيزيقية، ويدعي أن الإسلاميين يقولون: «لا اجتهاد في مورد النص»، وهذا يعني أن الإسلاميين منعوا الاجتهاد، وقيدوا العقل بمقولاتهم المتحجرة، والحال أن أبا زيد لا يفرق بين النص بالمعنى العام، والنص بالمعنى الخاص⁽⁵⁾، فالأول هو القرآن بقضه وقضيضه، أما الثاني، فهو تصنيف لآياته، فهي نص، وظاهر، ومجمل، ومؤول، وهذه الأقسام الأربعة تعتمد التدرج من الوضوح إلى الغموض، فالنص هو الواضح وضوحاً تاماً بحيث لا يحتمل سوى معنى واحد، ويقابله المجمل الذي يتساوى فيه معنيان، يصعب ترجيح أحدهما، ويكون الظاهر أقرب إلى النص؛ لأن المعنى الراجح فيه هو المعنى القريب، بينما المؤول أقرب إلى المجمل لأن المعنى الراجح فيه هو المعنى البعيد. [انظر: السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ج 2، ص 4]

وعندما يقول الفقهاء والأصوليون إنه لا اجتهاد في مورد النص، فهم يعنون النص بالمعنى الأخص، أي الآية التي لها معنى واحد لا غير. وأبو زيد يعرف هذا الفرق، وقد بينه في كتابه "مفهوم النص"، ولكنه هنا في مقام الانتصار لرأيه، وإن على حساب كتاب الله.

5- أن القرآن منطوق ومفهوم، وإذا كان منطوقه ثابتاً، فإن مفهومه ليس متغيراً كـه، بل فيه الثابت وفيه المتغير، كما هو الحال في النص البشري، وقد أشار "القرآن الكريم" إلى هذا المعنى عندما قسم الآيات إلى محكمات لها معنى واحد، ومتشابهات لها أكثر من معنى، والأولى هي أم الكتاب وأصله، والأصل لا يكون إلا ثابتاً. أما الثانية، فعرضة للتأويل والاختلاف، ولكنه اختلاف يمكن السيطرة عليه بإرجاع التشابه إلى المحكم، فالمحكم يمثل القاعدة الكلية التي تحكم حركة المصاديق، وهذه القاعدة تحتاج إلى استيعاب يتأتى من استقراء المصاديق كلها، ولكي يتحقق ذلك، فإن الاستقراء لا بد أن يكون تاماً، ولأنه ليس ثمة استقراء تام كانت المعرفة البشرية ناقصة، ونتائجها ليست دقيقة⁽⁶⁾؛ لذا فهي بحاجة دائمة إلى مدد، قد لا يأتي إلا بريضة خاصة لا يجيدها إلا العارفون، وقد

5- والأرجح أنه يعرف الفرق، فذلك مبحث مهم من بحوث كتابه (مفهوم النص.. دراسة في علوم القرآن)، ولكنه يراهن على جهل القارئ أو غباه؛ ذلك أن أبا زيد من أولئك المفكرين الذين يعتقدون أن القارئ غبي؛ لهذا تجده يتلاعب بالألفاظ والمصطلحات والمفاهيم بطريقة توهي بأنه ليس ثمة قراء سيأتون من بعده.

6- هذا ما دعا السيد محمد باقر الصدر إلى تخصيص كتاب لهذه المسألة، انظر: الأسس المنطقية للاستقراء.

قال أمير المؤمنين عليه السلام: «العلم نهرٌ، والحكمة بحرٌ، والعلماء حول النهر يطوفون، والحكماء وسط البحر يغوصون، والعارفون في سفن النجاة يسرون» [المازندراني، شرح أصول الكافي، ج 2، ص 61]. وهكذا يتفاوت الناس في قدراتهم، ويبقى الاختبار الحقيقي في أن يضع المرء الشيء في موضعه، كما يفعل العقلاء، ولا شك أنّ المرضى والذين في قلوبهم زيغ سيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله، أي حرفه عن مرجعياته وأصوله ومقاصده التي لا يعلمها إلا الله والراسخون في العلم، وهذا ما فعله أبو زيد، عبر إرجاع الآيات إلى غير أصلها، فمثلاً قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [سورة المائدة: 3] يؤوله أبو زيد بهذه الطريقة: «المجال التداولي للآية يتمحور كله حول الدين، وليس الدنيا التي كرّر الرسول في أكثر من مناسبة أننا أدرى بشؤونها» [أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 32]. فأبو زيد في هذا المثال لم يكتف بفصل الدين عن الدنيا، انطلاقاً من مرجعيته العلمانية المتطرفة، بل هو يؤكّد ما ذهب إليه بحديث موضوع، لم يقله الرسول صلى الله عليه وآله وسلم [النيسابوري، صحيح مسلم، ج 7، ص 95]، ولكنّ أبا زيد وجد فيه مخرجاً للمأزق الذي أوقع نفسه فيه، والله أعلم.

الخاتمة

1- الأنسنة مفهوم فلسفي تتنازعه رؤيتان، تذهب إحداهما إلى مركزية الله ، وتذهب الثانية إلى مركزية الإنسان، والفرق أن الثانية تنفي وجود الله ﷻ أو تحيده، أما الأولى، فلا تنفي الإنسان ولا تحيده، بل تجعله خليفة الله في الأرض، وحاملاً لأمانته فيها، ومن ثمّ فلدينا مركزيّتان، الثانية منهما تدور حول الأولى، وتستمدّ حياتها وقوّتها منها.

2- التمرکز: نسق ثقافي محمل بمعانٍ ثقافيةٍ (دينية، فكرية، عرقية) تكوّنت تحت شروط تاريخية معيّنة، إلّا أنّ ذلك النسق سرعان ما تعالٰى على بعده التاريخي، فاخترل أصوله ومقوماته إلى مجموعة من المفاهيم المجردة، التي تتجاوز ذلك البعد إلى نوع من اللاهوت غير التاريخي، وهو تكثف مجموعة من الرؤى في مجال شعوري محدّد، يؤدّي إلى تشكيل كتلة متجانسة من التصورات المتصلّبة التي تنتج الذات، ومعطياتها الثقافية على أنّها الأفضل.

3- البحث في مجمله كان حديثاً عن الانفصال والاتصال، فبينما تعمل الرؤية العلمانية على فصل كلّ شيء عن كلّ شيء: الدين عن الدولة، الدين عن الحياة، الدنيا عن الآخرة، الإنسان عن الله، الإنسان عن الإنسان ... فإنّ الرؤية الدينية ستعمل بالاتّجاه المعاكس الذي يظهر اتّصالاً لن تستوعبه العقلية العلمانية التي اعتادت الانفصال.

4- يعدّ محمد أركون ونصر حامد أبو زيد الخطاب الاسلامي خطاباً رجعيّاً وعدوانيّاً؛ لذا ينبغي تفكيكه وهدم أساساته، لا سيّما أنّه خطاب ذو "قطيعة إبستمولوجية" مع "الحداثة الغربية". وإذا كان التفكيك، في صيغته التي جاءت عن جاك دريدا (Jacques Derrida)، لا يهتمّ بالصواب والخطأ، فإنّ تفكيك أركون وأبي زيد سيعيد النظر في ذلك التفكيك، عبر إعادة الاعتبار للأحكام القيمية التي ترى خطأ كلّ ما هو إسلامي، وصواب كلّ ما هو علماني!

5- تقوم أنسنة أبي زيد على أساس حرّية الاختيار، فالمجال مفتوح أمام الإنسان ليؤمن أو ليكفر، والنصوص دالّة على هذه الحرّية، وحين يختار الإنسان عقيدةً بعينها يكون مطلوباً منه الطاعة القائمة على حرّية الاختيار الأصلية، فالفرع لا يلغي الأصل أبداً.

6- تقوم أنسنة محمد أركون على قناعة فكرية راسخة تقول: إنّ العلمنة أو الأنسنة - وهما عنده مترادفان - هي إحدى مكتسبات الروح البشرية وفتوحاتها. إنّها بالنسبة له موقفٌ للروح، وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة، أو محاولة الوصول إليها.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

الأحسائي، محمد بن علي بن إبراهيم، عوالي اللئالي العزيزية في الاحاديث الدينية.

إدوارد سعيد، الأنسنة والنقد الديمقراطي، ترجمة: فواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت، ط 1، لبنان، 2005 م.

أركون، محمد، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ترجمة: هاشم صالح، دار النهضة العربية ودار الإنماء القومي، ط 1، بيروت، 2007 م.

أركون، محمد، الأنسنة والإسلام، ترجمة وتقديم: محمد عرب، دار الطليعة، ط 1، بيروت، 2010 م.

أركون، محمد، العلمنة والدين.. الإسلام، المسيحية، الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، ط 3، بيروت، 1996 م.

أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الانماء القومي، المركز الثقافي العربي، ط 3، بيروت، 1998 م.

الجندي، أنور، الإسلام والدعوات الهدامة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1974 م.

الحنفي، عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس.

دريدا، جاك، الكتابة والاختلاف، ترجمة: جهاد كاظم، دار توبقال، الدار البيضاء، ط 1، 1988 م.

ديوان البحري: تحقيق: حسن كامل الصيرفي، طبعة دار المعارف، 1963 م.

سبحاني، جعفر، العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت، ترجمة جعفر الهادي.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: فؤاد أحمد زمري، دار الكتاب العربي، بيروت، 2011 م.

الصدر، الشهيد محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، دار المعارف للمطبوعات، ط 1، بيروت، 2012 م.

- الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية، العارف للمطبوعات، ط 1، بيروت، 2012 م.
- عبد الرحمن الحاج إبراهيم، من نزعة الأئسنة إلى العقل الاستطلاعي، ضمن كتاب أوراق فلسفية، كتاب غير دوري، العدد 9، 2004 م.
- عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف، مؤمنون بلا حدود، ط 1، الرباط، 2017 م.
- العسكري، نجم الدين، أبو طالب حامي الرسول وناصره، مطبعة الآداب، ط 1، النجف الأشرف، 1380 هـ.
- عماد الدين خليل، حوار في المعمار الكوني، دار الثقافة، ط 1، الدوحة، 1987 م.
- الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، منشورات الفجر، ط 1، بيروت.
- المازندراني، محمد صالح، شرح أصول الكافي، المكتبة الإسلامية، طهران.
- مجلة إمضاء، فصلية تعنى بفنّ القص، العددان السابع والثامن، 2014 م.
- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، ط 5، بيروت، 2018 م.
- مسرحي، فارح، المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي، أصولها وحدودها (أطروحة دكتوراه)، جامعة الحاج لخضر باتنة، 2010 م.
- من الشعر المنسوب إلى الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، جمع: عبد العزيز سيد الأهل، دار صادر، ط 2، بيروت، 1980 م.
- نصر حامد أبوزيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي العربي، ط 1، الدار البيضاء، 2007 م.
- نصر حامد أبوزيد، التفكير في زمن التكفير، المركز الثقافي العربي، ومؤمنون بلا حدود، ط 10، الدار البيضاء، 2014 م.
- نصر حامد أبوزيد، دوائر الخوف.. قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، ط 4، الدار البيضاء، 2007 م.

نصر حامد أبوزيد، صوت من المنفى.. تأملات في الإسلام، خان الكتب للنشر والتوزيع، ط 1، القاهرة، 2015 م.

نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ط 6، الدار البيضاء، 2005 م.

نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، ط 3، الدار البيضاء، 2007 م.

النيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، ط 3، بيروت، 2010 م.

Humanism and Education: An Analytical Critical Study

Khaled Saleh Hanafi Mahmoud

Associate Professor, Faculty of Education, Alexandria University, Egypt.

E-mail: Khaledsalah78@yahoo.com

Abstract

There is a dire need today for humanising education, as education must be a freeing element that pushes people outside their substantial conflicts, and free people from the state of separating between the subject and the essence, and between the human and the world. This is to gain unity and build a new human being inside every individual, and establishing new human relations that are universal for the world, to prepare a better future by looking at a student as a human and not a robot who receives affects. This paper, using descriptive analytical method aims at studying the previous works of literature and education to understand the origin of the term humanism and its historical roots and development. Also, it looks at its dimensions, criticisms and the appearance of views on humanising education, analysing the views of scholars in this regard.

Keywords: humanism, education, critical study, human tendency.

Al-Daleel, 2022, Vol. 5, No. 17, PP. 110-144

Received: 09/07/2022 | Accepted: 03/08/2022 | Published: 15/09/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



الأنسنة والتربية.. دراسة تحليلية نقدية

خالد صلاح حنفي محمود

أستاذ مساعد في كلية التربية بجامعة الإسكندرية، مصر.

البريد الإلكتروني: Khaledsalah78@yahoo.com

الخلاصة

تشدد الحاجة اليوم إلى أنسنة التربية، فالتربية يجب أن تكون عامل تحرير يدفع الإنسان خارج تناقضاته الجوهرية، وتحرير الإنسان من حالة الانفصال بين الموضوع والذات، وبين الإنسان والعالم، وذلك من أجل تحقيق الوحدة، وبناء كائن إنساني جديد في داخل كل فرد وإنسان، وإلى تأسيس علاقات إنسانية جديدة ذات طابع كوني مع العالم؛ من أجل الإعداد لمستقبل أفضل من خلال النظر إلى الطالب كإنسان، وليس كآلة تتلقى المثيرات لتصدر الاستجابات، وتحويل المدارس إلى بيئة إنسانية نقية تتبني قيمًا وأخلاقيات ومبادئ، وتغيير الواقع وجعله أكثر إنسانية؛ حتى ينمو الفرد نموًا سليمًا، ويسهم في بناء حياة أكثر جمالًا ورفقًا. لذلك سعى هذا المقال من خلال استخدام المنهج الوصفي التحليلي للدراسات السابقة والأدب التربوي للتعرف على نشأة مصطلح الأنسنة، وجذوره التاريخية وتطوره وأبعاده، والانتقادات الموجهة إلى الأنسنة، وظهور الاتجاه نحو أنسنة التربية، وتحليل آراء العلماء والمفكرين حولها، وآثارها الأخلاقية والفكرية على التربية حتى عصرنا الحالي، وحاجة التربية للأنسنة، وأسس ومتطلبات تبني الأنسنة في النظم التعليمية العربية المعاصرة.

الكلمات المفتاحية: الأنسنة، التربية، دراسة نقدية، تحليل، نزعة الأنسنة.

مجلة الدليل، 2022، السنة 5، العدد 17، ص. 110 - 144

استلام: 2022/07/09 | القبول: 2022/08/03 | النشر: 2022/09/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

يعدّ مصطلح "الأنسنة" من المصطلحات الفلسفية المعاصرة، والتي تستخدم في سياقات فكرية مختلفة، ويحمل مجموعة مضامين ودلالات معرفية متنوعة، أثّرت بشكل أو بآخر على ميدان التربية؛ لذلك تسعى هذه المقالة إلى تحليل العلاقة بين الأنسنة والتربية، من خلال رصد نشأة مصطلح "الأنسنة"، ومضامينه وأبعاده الفكرية، وطبيعة علاقته بميدان التربية، والارتباط بينهما، وانعكاساته التربوية والأخلاقية، والحاجة إلى أنسنة التربية في ظلّ متغيّرات العصر وتحدياته، وأخيراً طرح رؤية لكيفية الاستفادة من الأنسنة في مدارسنا اليوم.

المبحث الأوّل: نشأة الأنسنة وتطوّرها

«يمثل مصطلح "الأنسنة" واحد من أكثر المصطلحات التباساً وتعقيداً في الثقافة الغربية الحديثة ذاتها، فضلاً عن استخداماته في بيئتنا العربية، ويرى بعضهم أنّه ليس هناك تعريف دقيق للأنسنة أساساً» [بري، إنسانية الإنسان، ص 9] «ويزيد من إشكالية المصطلح وتشعب مضامينه، وشدة التباسه أن له مجموعة مصطلحات مرادفة وشائعة كمصطلح "الإنسانية"، و"الإنسانية"، و"النزعة الإنسانية"، و"المذهب الإنساني"» [خياط، مصطلح "الأنسنة" وتجلياته في الفكر المعاصر، ص 108]. ولعلّ ذلك مرجعه اختلاف الرؤى الفلسفية، والسياقات التاريخية والثقافية والاجتماعية التي استخدم فيها هذا المصطلح، وتباين زوايا النظر إليه، وقد نشأت الأنسنة وتطوّرت من خلال السياقات الآتية:

أولاً: الأنسنة من المنظور الفلسفي الغربي

يقول بعض الباحثين حول مفهوم الأنسنة من المنظور الفلسفي الغربي "ترجع مصطلحات "النزعة الإنسانية"، و"الإنسانية"، و"الأنسنة" كترجمة للمصطلح الإنجليزي (Humanism) والذي يعود إلى الأصل اللاتيني (Humanistas) [أركون، معارك من أجل الأنسنة، ص 30]، «وهو مصطلح يصف القيم المرتبطة بالتربية الليبرالية التي تعتمد على تعليم الفرد نسق المعارف الإنسانية المتمثلة في الفنون الحرّة السبعة: القواعد اللغوية، البلاغة، المنطق، علم الأعداد، الفلك، التجانس الصوتي، والتأكيد على فكرة أنّ الطبيعة الشخصية الإنسانية يمكن التأثير في نموّها عن طريق التعليم، وتعهّد الإنسان لنفسه بدراسة العلوم الليبرالية التي بها يكون جلاء حقيقته، على أنّه إنسان مميّز عن سائر الحيوانات» [ديورانت، قصّة الفلسفة، ص 164].

ويعدّ الفلاسفة الإغريق أول من حاولوا تفسير الكون في ضوء المنطق الإنساني والقانون الطبيعي دون الاعتماد على الأساطير والتقاليد أو الدين، بعيداً عن القوى الخارقة، وما وراء الطبيعة. [Look: Law, Humanism: A Very Short Introduction]

وقد ساهم بروتاجوراس (Protagoras) في التأسيس لبعض أفكار فلسفة الأنسنة، ومنها مقولته: «عن الآلهة لا أستطيع أن أعرف أنها موجودة ولا أنها غير موجودة، ولا من أي نوع هي؛ لأنّ أشياء كثيرة تمنعني من معرفة هذا، ومنها غموضها وقصر حياة الإنسان». وتعكس هذه المقولة رغبة بروتاجوراس في الفصل بين الدين والسياسة، كما أنها تمثّل المفهوم المحوري في إنسانيته الراديكالية. [Look: Bonazzi, Protagoras. Stanford Encyclopedia of Philosophy]

إذن يؤكد بروتاجوراس أنّ «الإنسان هو مقياس لكل الأشياء» [ديورانت، قصّة الفلسفة، ص 164].

وتحمل أفكار بروتاجوراس الإرهاصات الأولى للتفكير في الإنسان كمحور وبؤرة لتركيز واهتمام المفكرين والفلاسفة، فقد صار الإنسان هو المركز، بينما انتقلت القضايا الأخرى إلى الهامش.

وجاء تأكيد سقراط «على الحاجة إلى معرفة الإنسان لنفسه، ومقولته الشهيرة "اعرف نفسك بنفسك"، وقد أثّرت دعوته على الفلسفة المعاصرة، ونقلت تركيزها من الطبيعة إلى البشر وتكوينهم، فقد انشغل سقراط بدراسة المنطق ونظام الأخلاق المتمركز على الطبيعة الإنسانية، والتي توازي التفكير الإنساني» [الطرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 366].

ويرى هاشم صالح أنّ عبارة سقراط هذه هي التي أدّت إلى نشأة العلوم الإنسانية، والتركيز على دراسة الإنسان. [صالح، مخاضات الحداثة التنويرية القطيعة الإستمولوجية في الفكر والحياة، ص 161]

ومع الاعتراف بفضل فلاسفة الإغريق في توجيه الفكر الإنساني إلى دراسة الإنسان، وطبيعته وتفكيره، ونشأة البذور الأولى لفكر الأنسنة. إلّا أنّه يجدر الإشارة في الوقت ذاته إلى تقليل بعض الفلاسفة من قيمة الدين أو إنكار كلّ ما هو مرتبط بعالم الميتافيزيقيا، وتطور تلك الأفكار فيما بعد على يد كانط وسارتر وغيرهم وتوجّههم نحو الإلحاد بأشكال وصور مختلفة، بل النظر إلى الأنسنة على أنّها دين في حدّ ذاته!

وقد ازدهرت أفكار الفلسفة اليونانية وانتشرت لباقي أنحاء العالم حيث ترجمت في العصر العباسي، وتناولها المفكّرون المسلمون في العصور الوسطى، فقد انشغلوا بتحليل السياقات الإنسانية، والعقلانية والعلمية في سعيهم لدراسة المعرفة، والمعنى، والقيم، وقد حرص المفكّرون المسلمون على ربط فكرة الأنسنة بمبادئ الشريعة الإسلامية، وتوضيح العلاقة

الوثيقة بينهما، ممّا أدّى إلى تطوّر ما يطلق عليه الأنسنة الدينية، والتي ترى الترابط بين الأنسنة من ناحية، والدين من ناحية أخرى وأتّه لا تعارض بينهما.

«وقد ارتبط ظهور الأنسنة أو المذهب الإنساني عمومًا بعصر الإصلاح الديني، وعصر النهضة في أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، حيث بدأ التحوّل في تلك الفترة من الدين إلى العلم، ومن الله إلى الإنسان، ومن الماضي إلى الحاضر والمستقبل. والاعتراف بدور العقل ومكانته في البحث الحرّ والمستقلّ عن كلّ المؤسّسات والهيئات، سواءً أكانت سياسيةً أو دينيةً، أي زعزعة السلطة العقائدية التي كانت تمارسها الكنيسة، ورفض فكرة التوسّط بين الله والإنسان، وجعل العلاقة مباشرةً دون وساطة الكنيسة» [صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص 75].

كما تطوّرت النزعة الإنسانية كحركة فلسفية وأدبية في إيطاليا خلال عصر النهضة، وانتقلت منها إلى بلدان أوربّا خلال عصر النهضة في القرن الخامس عشر الميلادي في شكل مصطلح (umanista)، ويعني المعلّم أو الباحث العلمي في الأدب اليوناني واللاتيني الكلاسيكي والفلسفة الأخلاقية والعلوم الإنسانية، وانتقل إلى اللغة الإنجليزية في القرن السادس عشر؛ فقد استخدمت كلمة "إنساني" (Humanist) لوصف مجموعة من طلبة الأدب الكلاسيكي. وقد ساهم في ذلك أهمية إيطاليا التجارية، وهجرة علماء أوروبا إلى إيطاليا أعقاب سقوط القسطنطينية في قبضة الدولة العثمانية عام 1453 م، واختراع الطباعة الحديثة على يد غوتنبرغ (Gutenberg)، وانتشار الكتب الورقية. [Look: Mann, The origins of humanism]

وقد زادت الانتقادات الموجهة للنصوص الدينية المسيحية خلال عصر النهضة [إلى، الإنسانية.. مقالة قصيرة جدًّا، ص 21]، «وعلى الرغم من ذلك كانت النزعة الإنسانية في هذه المرحلة محافظةً على الالتزام بالقوانين الدينية وخاضعةً للمسيحية مع ممارسة النقد عليها، فلم يعد دور الإنسان عديم الشأن بالنسبة إلى الربّ أو الكنيسة أو الطبيعة كما كان الحال في العصور الوسطى» [تارناس، آلام العقل الغربي، ص 268].

«ومع بداية عصر التنوير حدثت ثورة على المسلّمات السابقة، ونشأ التوجّه نحو فصل الدين عن الدولة، وفي هذا العصر صار الإنسان وحده مقياسًا لكلّ شيء» [هازار، أزمة الوعي الأوروبي، ص 191].

ويعدّ كانط (Immanuel Kant) المؤسّس الأوّل للفلسفة الإنسانية والنظر للإنسان على أنّه مركز الاهتمام في الفكر. [ولد أباه، الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، ص 128 و129]

«وعليه نلاحظ ارتباط مفهوم النزعة الإنسانية في ظهوره الأول بالدعوة إلى إعادة بناء النظم التعليمية والتربوية، والعودة من ناحية أخرى إلى الآداب القديمة التي تقدّم المثل الأعلى في السلوك والمعرفة، واتّسعت دلالات النزعة الإنسانية لتحمل معاني أخرى فرضتها حركة التاريخ ومستجدّات المعرفة. فقد صار الإنسان غايةً في حدّ ذاته، وهو المثل الأعلى في كلّ المجالات، فصار الإنسان هو مركز أو محور الكون، وتعدّ هذه النظرة ثمرة جهود كثير من الفلاسفة من أمثال: مارتن لوثر (Martin Luther)، وجون كالفين (John Calvin)، وجون هوس (John Hus)، وصولاً إلى أندري لالاند (A. Laland)، وجون بول سارتر (John Paul Sarter)، وبول ريكور (Paul Ricœur) وكلّ أفكار هؤلاء الفلاسفة تلتقي في فكرة واحدة مركزية وهي "الاعتراف بأنّ الإنسان مصدر المعرفة" [كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص 11].

وتطوّر استخدام هذا المصطلح في القرن العشرين، واكتسب معناه المعاصر لاستخدام المدخل الطبيعي والتركيز على تكوين الإنسان وحرّيته. [Look: Copson, What is Humanism, pp. 1-72]

وعلى ذلك يمكن القول إنّ النزعة الإنسانية في السياق الفلسفي الغربي تعتمد على وجهة نظر محدّدة وصريحة من الكون، ومن طبيعة البشر ومشكلات الانسان، وتركّز على فكرة مفادها أنّ الإنسان هو القيمة المطلقة، ومصدر المعرفة، وهو الغاية الأولى والأخيرة والسعي لتحقيق سعادة الفرد وخدمة مصالحه. وقد تحوّلت النزعة الإنسانية المعاصرة في الغرب إلى مذهب فلسفي أدبي مادّي لا ديني، يؤكّد فردية الإنسان ضدّ الدين، ويغلب وجهة النظر المادّية الدنيوية، وهو من أسس فلسفة كونت الوضعية وفلسفة بتنام النفعية، وهذا يعني فشل هذا المذهب على الصعيد العقدي. أمّا فشله على الصعيد العملي الواقعي المؤثّر بصورة ملموسة في أسلوب سلوك الفرد، فدلّله أنّه متى الإنسان بأمانٍ كاذبة لم تتحقّق على الإطلاق، وتجاهل أنّ طريق الخلاص لا يمكن أن يتمّ إلّا من خلال الدين، والتزام الإنسان بالتعاليم والقيم، فالدين وجد ليبنى منهجاً للإنسان ليسير عليه، ويضع له الضوابط والقواعد العامّة، ويحدّد حقوقه وما عليه من واجبات، أمّا النظر للإنسان على أنّه غاية في حدّ ذاته وإنكار وجود أي قوى ميتافيزيقية، فهي نظرة منقوصة قد تؤدّي بالإنسان إلى الاغتراب عن تاريخه وحاضره ومستقبله والغاية التي وجد في سبيلها، ويؤدّي بالنزعة الإنسانية نفسها عن ابتعادها عن تحقيق غاياتها الأصلية، وهي النهوض بالإنسان والارتقاء به؛ ولهذا لم يكن مستغرباً أن تنشأ الدعوات في الغرب نتيجة التطوّر التكنولوجي الحديث، والتي تنادي باستخدام التكنولوجيا للتغلّب على الألم والمرض والموت، ونشوء مذهب ما بعد الإنسانية.

ثانياً: الأنسنة من المنظور الإسلامي

يرسخ الإسلام قيمة الإنسان ودوره واستخلافه في الأرض، ونشر قيم التسامح والكرامة، وحقوق الإنسان، ويبدو ذلك جلياً في آيات القرآن الكريم والسنة النبوية، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [سورة الإسراء: 70].

فقد كرم الخالق الإنسان من أجل كونه إنساناً، وفَضَّله على خلقه، وكفل له الحقوق، وفرض عليه الواجبات. ويمكن القول إنَّ الرؤية الإسلامية تنطلق من نظرة توازنية للإنسان وشخصيته من جميع الجوانب، سواء الجسدية أو العقلية أو الخلقية أو الاجتماعية. وهذه النظرة ترسخ الإيمان بالخالق من ناحية، وقيمة الإنسان والحفاظ على كرامته وحقوقه، وأهميته دوره من ناحية أخرى.

يقول الطرابيشي: «وقد ظهرت الكثير من الكتابات الإسلامية حول الحبِّ والشرِّ والتاريخ والفلسفة الدينية، ويعكس ذلك مدى تأثر الحضارة الإسلامية بالأفكار الإنسانية للفردانية والليبرالية والعلمانية وفلسفة الشكِّ، والخطاب الحرِّ، وتأسست عشرات المدارس في بغداد والبصرة وأصفهان» [الطرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 366].

ويرى محمد أركون أنَّ الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي هي «تمثيل لمحبة الإنسان واحترامه؛ لكونه أعظم كائن على وجه الأرض، والتعبير عن نزعة إنسانية راقية من خلال التوفيق بين التراث الديني والفلسفة العقلانية» [بولقواس، محمد أركون.. رؤية في مسارات الأنسنة، مجلة التغيير الاجتماعي، العدد الرابع، ص 392].

ويرى بعضهم أنَّ الفلسفة العربية الإسلامية «عزّزت مع الكندي والفارابي وإخوان الصفا العقل الإنساني بوصفه الأساس في بناء منظومة مفاهيمية تلبي حاجة الإنسان إلى تحديد صلتَه بالكون والعالم والحياة، وبناء منظومة القيم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية التي تنظّم سلوكه، وتحدّد الدور الذي يتعيّن عليه القيام به لتأسيس الجماعة الإنسانية الحقيقية التي يتوق إلى تحقيقها. وقد ترسّخ تيار العقل الإنساني مع أبي العلاء وأبي حيان التوحيدي. فكان القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) ذروة التيار الإنساني في الفكر العربي الإسلامي»

[خليل، الإنسانية، موقع الموسوعة العربية، ص 1].

وأما ابن حزم فيقول بعض الباحثين: «تبني ابن حزم موقفاً فلسفياً داعياً إلى النزعة الإنسانية؛ وذلك لاستنباط شروط تحققها ومجمل قواعدها الأخلاقية من خلال كتابه "طوق الحمامة"، والإشارة إلى أهم الآليات التي ينبغي على الإنسان الواعي فعله في سبيل إثبات تحرره من خلال الوقوف ضد فكر القهر الإنساني الذي تمارسه المجتمعات ضد أفرادها، خاصةً فيما يخصّ المشاعر الإنسانية. كما تضمن الكتاب فكرة اللا أنسنة التي سادت الدولة آنذاك، ما أسهم في تراجعها الحضاري، وحرمان الإنسان من أن يعيش وجوده» [عمران، ديالكتيك الأنسنة، واللاأنسنة في الخطاب الفلسفي لابن حزم، ص 87].

وفي ستينيات القرن الماضي سيطرت أجواء فكرية ونضالية وأيديولوجية متداخلة، كانت تهدف للبحث والتغيير بشكل سريع، والعودة للتراث العربي لقراءته ونقده وتحليل مكوناته المختلفة بأهداف متنوعة، منها البحث عن دعم لتوجهات فكرية معاصرة بعينها، أو الدفاع عن التعددية الفكرية والسكانية والدينية التي كانت تتميز بها المجتمعات السابقة في ظلّ الهجمات التعصبية والشعبوية المعاصرة. وفي هذا السياق ظهرت الأنسنة كحركة فكرية في الفكر الإسلامي في موقف دفاعي ضدّ طرفين: الغرب الذي يتهم الإسلام بعدم الاهتمام بالإنسان وحقوقه، وبأنه نظام ديني لاهوتي لا يفكر في الجانب البشري من جهة، والفكر المتطرف الذي لا يعترف بالقدرات البشرية العقلانية، ولا يضع الجانب البشري في صدارة اهتماماته من جهة أخرى. [انظر: الرواحي، الأنسنة في الإسلام.. البعد الفلسفي الضائع، ص 1]

ويعدّ محمد أركون من أوائل المفكرين المسلمين المعاصرين الذين دعوا إلى الأنسنة، حيث دارت أطروحته بجامعة السوربون "نزعة الأنسنة في الفكر العربي.. جيل مسكويه والتوحيد"، والمنشورة باللغة الفرنسية عام 1970 والمتجمة إلى العربية في 1990، حول البحث في نزعة الأنسنة، التي اختفت لفترة طويلة من ساحة الفكر العربي والإسلامي، وأثبت عبرها وجود نزعة عربية إنسانية سابقة للنزعة الغربية بقرون طويلة، وهي تيار يهتم بالإنسان وهمومه ومشاكله، ولم يقتصر على الفلاسفة كالرازي وابن سينا والكندي وابن رشد وغيرهم، بل شمل أيضاً مفكرين مثل مسكويه. لكنّه أيضاً لم يكن عقلاً سياسياً وضعياً، فقد كان هذا التيار متمسكاً بسياقه الثقافي وظروفه المحيطة به، والشروط السياسية والاقتصادية المعقدة التي تحيط بكلّ الشخصيات والأنساق الفكرية في لحظة زمنية وتاريخية معينة، ممّا يؤثّر في الاستدلالات المعرفية والفلسفية. [انظر: الرواحي، الأنسنة في الإسلام، ص 1]

وقد حاول أركون تجاوز الأطر المذهبية السائدة في العالم الإسلامي، والبحث عن

إنسانية جديدة مفتوحة على الشرط البشري بكل تجلياته وإكراهاته التاريخية، والدعوة إلى حداثة جديدة أساسها النقد، بحيث تتجاوز الحداثة المعاصرة والانتقادات الموجهة لها، ويرى بعضهم في العالم العربي المعاصر أنّ الدكتور نصر أبو زيد وعبد الله أحمد النعيم من أبرز أنصار الأنسنة المعاصرين. [انظر: أركون، الأنسنة ونقد العقل الإسلامي مقاربات فلسفية، ج 3، ع 1، ص 124]

ويذهب بعض الباحثين إلى أنّ «العلاقة بين الإسلام والنزعة الإنسانية تتسم بصفة الأصالة والتميّز والثبات، بعكس علاقتها بالثقافة الغربية، فهي هنالك تأخذ صفة التغيّر الدائم المرتبط بالفلسفة السائدة؛ ولذلك فقد تنوّعت أشكالها، وتأتي عليها أحياناً أخرى تتراجع، وتضمحلّ في منطقة جغرافية معيّنة، ممّا يفقدها صفة الأصالة. أمّا في الإسلام فتؤطر النزعة الإنسانية بإطار عامّ يُحدّد مداها الأخير، الذي يجعلها منضوية تحت الإرادة الإلهية؛ لكي لا يتجاوز الإنسان حدوده كمخلوق، لكنّه في ذات الوقت سيّد المخلوقات الأرضيّة، وكلّها خلقت لأجله، ولتحقيق الغاية من وجوده، وتسهّل عليه ممارسة حرّيته الحياتية بجميع ألوانها» [اللهيب، أنسنة الدليل القرآني، ص 301].

إجمالاً يمكن القول إنّ المنظور الإسلامي للأنسنة قد أضاف إلى فكر الأنسنة مزيداً من العمق والإثراء، وذلك بواسطة المفكرين المسلمين، سواءً القدامى كابن سينا ومسكويه والفارابي والتوحّيدي وغيرهم، فضلاً عن المفكرين المحدثين أمثال محمد أركون وعبد الوهاب المسيري وعلي عزت بيجوفيتش، وخصوصاً في تعميق أهميّة القيم الدينية، وارتباط الإنسان بخالقه، وأهميّة الجانب الروحي في حياة الإنسان.

المبحث الثاني: معنى الأنسنة وأبعادها الفكرية

«طبقاً لقاموس ميريام ويبستر (Merriam Webster) فإنّ الإنسانية هي اعتقاد أو اتجاه أو طريقة في الحياة تتمركز حول الاهتمامات أو القيم الإنسانية خصوصاً، وهي فلسفة ترفض كلّ ما هو خارق للطبيعة، وتركّز على كرامة الفرد وقدرته على إدراك ذاته من خلال التفكير».

[Look: Cherry, The Humanist Tradition, p. 1]

وقد جاء في المعجم الفلسفي الشهير لالاند أنّ الأنسنة هي مركزية إنسانية متروية، تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه، واستبعاد كلّ ما من شأنه تغريبه عن ذاته، سواءً بإخضاعه لحقائق ولقوى خارقة للطبيعة البشرية، أم تشويبه من خلال استعماله استعمالاً دونياً، دون الطبيعة البشرية» [لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج 1، ص 107].

«ويرى الفيلسوف الإنساني أندرو كوبسون (Andrew Copson) أنَّ الإنسانية هي حركة طبيعية لفهم الكون والعلم، والاستقصاء الحرّ، والفهم الأشمل لما هو موجود حولنا. و[يرى] أنَّ هذا المدخل العلمي لا يختزل الإنسان لما هو أقلّ من كونه إنساناً، و[أنَّ] الإنسانية هي السعي نحو حياة سعيدة ولها معنى، وأنَّ الأنسنة أخلاقية، فالأخلاق هي طريقة البشر لتحسين حياته، وأنَّ هدف الفلسفة الإنسانية هو تحسين الظروف الاجتماعية والشخصية».

[Look: Copson, What is Humanism?]

وعلى اختلاف تعريفات الأنسنة، إلّا أنَّها جميعها يجمعها فكرة الإيمان بالإنسان وقدراته، والسعي لسعادة الإنسان وصالحه العام. لكن على الجانب الآخر فقد اختلفت التعريفات حول موقفها من الخالق والدين، فبعضها أنكر كل ما يؤثّر على حياة الإنسان، بما في ذلك الأديان، كما يتّضح من تعريف لالاند وتعريف قاموس ميريام ويبستر للأنسنة، في حين أقرّ كوبسون بأهمية الأخلاق، ووجود ضوابط لحياة الإنسان.

وتتضمّن الأنسنة المعاني الآتية:

1- معنىً تاريخياً: يشير إلى الحركة الفكرية المتمثلة في دعاة الأنسنة في عصر النهضة: بترارك (Petrarch) وأراسموس (Erasmus) وغيوم بودي (Guillaume Budé).

2- معنى براغماتياً: يشير إلى حرّية الفكر والإبداع الإنساني والأخلاقي والجمالي، فكل معرفة هي مستمدة من الإنسان ومن طبيعته وحاجاته الإنسانية دون أن تكون خارجه عن هذا الإطار.

3- معنى فلسفياً: يحاول هذا المعنى تضمين معنى النزعة الإنسانية بعداً أخلاقياً، تستلهم من فلسفة الأخلاق مقاصدها الإنسانية المتمثلة في معرفة الإنسان وجعله أكثر إنسانيةً، والاعتقاد في خلاص الإنسان بواسطة القوى الإنسانية لا بواسطة قوى أخرى كما كان الأمر مع المسيحية.

4- معنى لاهوتياً: توظّف كلمة الإنسانية هنا للدلالة على العقيدة أو المذهب الذي يؤكّد على أهميّة طبيعة الإنسان المركّبة من الغايات الإنسانية (الفنّ والعلوم والأخلاق)، والغايات الطبيعية، أي طرق التعارض في الإنسان بين الإرادة العليا والإرادة الدنيا. [انظر: مهدي، النزعة

ويرى محمد أركون أنّ هناك أربعة أبعاد فلسفية للأنسنة، هي «أنسنة النصّ، وأنسنة التاريخ، وأنسنة السياسي، وأنسنة العقل. فالأنسنة بهذه الأبعاد الفلسفية هي جوهر الحداثة، فأنسنة النصّ هي التعاطي معه كنص تاريخي، أي كنصّ متجسّد في لغة بشرية، ويعكس التصورات والمفاهيم التي تتضمنها تلك اللغة، بينما أنسنة العقل هي إعطاء الدور الأساسي في المعرفة للعقل على حساب الوحي، والنظر إليه بوصفه السلطة العليا، أمّا أنسنة السياسي فهي تعني العلمانية بمعنى أنّ خير الإنسان يتحقّق عندما يسير نفسه بنفسه عن طريق الاقتراع العام. أمّا أنسنة التاريخ فهي رفض أي تصوّر مسبق لسير التاريخ؛ لأنّ التاريخ هو نتاج فعالية الإنسان الحرّة والمستقلّة، وهكذا تتضمن الأنسنة القيم الأساسية للحداثة، وتؤكد أبعادها الفلسفية على ذلك» [حليمة، أنسنة الظاهرة الدينية في الفكر الإسلامي، ج 56، العدد 3، ص 119].

وتتلخّص الأسس الفكرية للأنسنة في النقاط الآتية:

1- إعطاء صورة ايجابية للإنسان بوصفه أرقى الكائنات الحيّة.

2- الاهتمام بمختلف العلوم والآداب والفنون.

3- الأخذ بالأساليب الحديثة في التربية والتعليم.

4- إحياء التراث القديم وخصوصاً التراث اليوناني والروماني.

[مهدي، النزعة الإنسانية في الفكر السياسي الغربي المعاصر، ص 545]

وقد شهدت الأنسنة جدلاً كبيراً حولها، فقد وصف الفيلسوف سيدني هوك (Sidney Hook) الأنسنة والإنسانيين بشكل سلبي، فهم لا ينتمون إلى الكنيسة، ولا دينيين.

[Look: Hook, The snare of definitions]

ويؤكد فلاور (Fowler) أنّ الأنسنة تشمل رفض الألوهية، والتأكيد على رفاهية الإنسان

وحرّيته. [Look: Fowler, Humanism: Beliefs and Practices]

وقد شكّل النقاش حول مشكلة النزعة الإنسانية أهمّ مكوّن من مكوّنات الحقل الفلسفي والفكري في القرن العشرين؛ إذ دار الجدل حول أزمة النزعة الإنسانية في الفكر الغربي المعاصر على خلفية قيام حربين عالميتين الأولى والثانية، فأين ذهبت النزعة الإنسانية؟ وكيف غابت واختفت؟ ولماذا لم تستطع أن تحمي أوروبا من هذه الحروب؟ «وبزغت في فرنسا تيارات فكرية وفلسفية في الستينيات من القرن الماضي هاجمت النزعة الإنسانية؛ وكان القاسم المشترك بينها هو هيمنة روح التفكيك، أي تفكيك العقل والعقلانية والمبادئ

والقيم والمعنى والدلالات والأهداف والغايات والتاريخ، بعبارة أخرى تفكيك الإنسان وعالمه الثقافي، والدعوة إلى التخلي عن النزعة الإنسانية كأسطورة فلسفية لم تستطع الصمود أمام اكتشاف العلم، وهذا ما أكدته جميع الأعمال الفكرية لكل من هايدغر (Heidegger) وألتوسير (Althusser) وشتراوس (Strauss)، وفوكو (Foucault) من انتقاد فكرة الإيمان بالإنسان ووعيه وإرادته، وكذا خالقة للمعنى ومبدعة للدلالات، ورفض جميع الغايات التي يعطيها البشر لحياتهم؛ لأنها مجرد تأويلات ميتافيزيقية للوجود» [مهدي، النزعة الإنسانية في الفكر السياسي الغربي المعاصر، ص 573].

ويجمع بين هذه التيارات المختلفة رفضاً للدين؛ لكونه إحدى القوى الميتافيزيقية في حياة البشر، وما يرتبط به من تفسيرات لحياة الإنسان والغرض منها، كما تحمل هذه الرؤية رفضاً للأنسنة، وما تحمله من مضامين كالإيمان بالإنسان وإرادته، وفي هذا مغالطة كبيرة، ورؤية مبسطة للدين، والإنسان وطبيعة العلاقة بينهما.

ومع التقدم العلمي المعاصر، والمخاوف الاقتصادية العالمية، وتدقق نظريات ما بعد الحداثة، وما بعد الاستعمار، وما بعد الصناعة، وما بعد الشيوعية، ظهرت حركة ما بعد الإنسانية (Post-Humanism) وظهور نقلة نوعية في تفكيرنا حول الإنسان، ووسط تعقيدات العلوم المعاصرة والسياسة والعلاقات الدولية تكاثرت النقاشات والتمثيلات حول ما هو ليس "إنسانياً" (non-human)، ولا إنساني (anti-human)، وغير إنساني (inhumane) وما بعد الإنسان. [بريدوتي، ما بعد الإنسان، ص 14]

فجميع هذه الفلسفات والتيارات الفكرية تحمل في مضمونها نشوء نوع إنساني جديد يجمع بين مزايا الذكاء البشري وذكاء الآلة، وذلك من خلال زرع رقاقات ذكية في أمخاخ البشر، واستخدام تكنولوجيا إنترنت الأشياء وغيرها في خدمة الإنسانية.

ويتضح لنا من العرض السابق النقاط الآتية:

1- بدأت الإرهاصات الأولى للأنسنة منذ البدايات الأولى لوجود البشر على وجه الأرض، وفي عصور الحضارات القديمة، وهي حركة تهدف بصفة عامة إلى التركيز على الإنسان وحرّيته وكرامته، في مواجهة الأفكار والفلسفات التي قلّلت من شأنه.

2- تجمع الأنسنة تحت مظلتها العديد من التيارات الفكرية والفلسفية، والتي تتبني فكرة أنّ الإنسان هو القيمة المركزية لها، وينقسم موقف تلك التيارات إلى شكلين:

«الأنسنة الدينية: تتبني التسليم الواثق بالله والارتباط المستمر به، فمصير الإنسان في الأنسنة الدينية مرتبط بالتعاليم الإلهية المنزلة؛ لأن الله تعالى هو الذي يرسم له حدود فاعليته المعرفية والأخلاقية، وهذا النوع من الأنسنة يركّز على الإنسان، من حيث هو عقل مستقل ومسؤول، ثمّ هو في حالة تفاعل مع عقول إنسانية أخرى، ولكنها ليست تلك التي تتخطى الدين، وإثما تقارب المسألة الدينية بمنهجية مقارنة الأديان، وتتجاوز التضادّ بين المعرفة الدينية المرتكزة على الإيمان غير النقدي، وبين المعرفة العلمية المنتجة عن طريق العقل المستقلّ، وهذا هو الطريق إلى ما يسمّيه أركون بالأنسنة الكونية» [حليمة، أنسنة الظاهرة الدينية في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، ج 56، العدد 3، ص 125].

«الأنسنة اللادينية: هناك من ارتأى الإنسانية كدين في حدّ ذاته، ففي عام 1793 خلال الثورة الفرنسية، تحولت كاتدرائية نوتردام إلى "معبد للعقل والمنطق"، كما أسّس أوغست كونت الوضعية في عام 1850 م، كـ "دين إنساني". كما تشكّلت الجمعية الإنسانية الدينية كواحدة من أولى المنظمات الإنسانية المعاصرة المعترف بها في عام 1853 في لندن. كما أسّس فيليكس أدلر حركة الثقافة الأخلاقية عام 1876 كدين جديد من شأنه الإبقاء على الرسالة الأخلاقية في قلب جميع الأديان» [Goodman, Islamic Humanism, p. 155].

3- عرّف الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي النزعة الإنسانية بأبعاد مختلفة ووجود توجّه إنساني واضح وقوي ومؤثر وممتدّ على فترات طويلة من التاريخ الإسلامي، وقد ظهر ذلك جلياً في عصر ازدهار الحضارة الإسلامية، واستمرّ حتى العصر الحديث على يد محمد أركون، الذي تبني نقد العقل العربي، وتجديد الفكر الإسلامي، وتبعه في ذلك كثير من المفكرين. [انظر: توفيق، آفاق إبداعية في التربية العربية.. نزعة الأنسنة لأنسنة التربية وتربية الإنسان، العدد 1، ص 219]

لكننا لا يمكن أن ننكر فضل النزعة الإنسانية عبر عصور الحضارة الإنسانية في إعادة التركيز على الإنسان وكرامته وحرّيته، وتقدير قيمة العقل الإنساني، وذلك في مقابل فلسفات أخرى حاولت إلغاء دور الإنسان، وجعلته أشبه بالآلة الصماء أو الماكينة؛ ولذلك لم يكن مستغرباً عودة المطالبات في السنوات الأخيرة بتبني الأنسنة، وذلك مع ظهور وباء كورونا، وانتشار تطبيقات الذكاء الاصطناعي، وما يعانيه العالم اليوم من مشكلات وصراعات وحروب، وتهديدات وجودية للإنسانية جمعاء، تتطلّب في مجملها مشروعاً لبناء إنسان الحاضر والمستقبل لمواجهة تلك التحديات، وإكسابه الجوانب الإنسانية والمهارات الضرورية التي يتطلّبها وجوده وبقاؤه.

المبحث الثالث: الأنسنة والتربية

أولاً: طبيعة أنسنة التربية

ارتبط مفهوم النزعة الإنسانية في ظهوره الأول بشكل وثيق بالدعوة إلى إعادة بناء النظم التعليمية والتربوية، والعودة من ناحية أخرى إلى الآداب القديمة التي تقدّم المثل الأعلى في السلوك والمعرفة؛ فقد انطلقت النزعة الإنسانية في بداياتها الأولى من الفكر اليوناني الذي أنتج جملة فلسفات إنسانية تنطلق من الإيمان بجمال الحياة ووجوب الاستمتاع بها، غير أن ذلك لا يعني إغفال تأثير الفكر الروماني إلى جانب تأثير فلسفة كونفوشيوس الذي آمن بوظيفة التربية في إعداد الشباب الصالح للاضطلاع بمستقبلهم كرجال دولة، فعنى بطريقة التعلّم والتعليم، وما زالت تعاليم فلسفته الإنسانية تسري في كيان المعتقدات والتربية الصينية طيلة قرون، وعلى امتداد أجيال متعاقبة ليومنا هذا؛ ذلك أن شعائر ومعتقدات مذهبه نابعة من صميم احترامه للطبيعة الإنسانية وإيمانه بقداستها.

وقد أدّت الإنسانية دورًا بارزًا في عصر النهضة من خلال محاولتها للخروج فكريًا على الكنيسة وخلق طرق جديدة للتعامل مع الأفراد على وفق معايير أكثر تسامحًا، وهذه المعايير كانت معايير إنسانية بالدرجة الأولى من خلال تعبيرها عن ثورة اجتماعية حاولت تغيير طرق التفكير التقليدي الذي عاشته أوربا لقرون. فالإنسان وفقًا لهذا التصوّر لا يخضع لأية حتمية اجتماعية أو سياسية أو كنسية مهما كان نوعها، وإنّما يخضع لحتمية الحرّية وقدر الذكاء الإنساني الذي يتفرد به الإنسان عن بقية الكائنات الحيّة في مملكة الطبيعة الإنسانية.

ومع انطلاق عصر التنوير تغيّرت ملامح النزعة الإنسانية إذ صارت واقعيّة وعقلانيّة وذات توجّه لا ديني، يرفض أولاً قبول الأشياء بالاعتماد على الإيمان؛ فالإنسان في عرف هذه النزعة هو الذي يضع قوانينه الأخلاقية والسلوكية ويفرض طاعتها على نفسه وبالتالي ليس هناك قوّة خارجية تملي عليه مثل هذه القوانين، وبهذا الطرح العقلاني والواقعي أعطت هذه النزعة للعلم والعقل والمنطق الحجّة في رفض أيّ تبريرات ميتافيزيقية، فمهّدت الطريق ولأوّل مرّة لمبدأ فصل الدين عن السياسة. ولا شك أنّ هذا التوجّه للنزعة الإنسانية يبتعد عن الدين، ويجعل الإنسان منفصلاً عن خالقه، فلا اعتراف بوجود قوّة تفرض على الإنسان أخلاقاً أو سلوكاً محدّداً، وهذا يتعارض مع بدايات نشأة النزعة الإنسانية، وأدى بدوره إلى هجوم ونقد شديدين لفكرة الأنسنة في حدّ ذاتها.

ولم تقتصر النزعة الإنسانية على هذه الدلالة، بل صارت تحمل معاني أخرى فرضتها حركة التاريخ ومستجدات المعرفة، ففي أواخر القرن التاسع عشر وتحديدًا من عام 1877 اكتسب المصطلح معنىً تاريخيًا أكثر تحديدًا؛ إذ صار علمًا لذلك التيار الفكري والثقافي العام والشامل الذي تضمن ميادين الفنون والآداب والفلسفة، والذي انطلق في البداية من إيطاليا في عصر النهضة ليعمّ بعد ذلك كثيرًا من البلاد الأوربيّة خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر. [انظر: الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 189]

وقد صاحب عصر الثورة الصناعية في أوروبا تغييرات جذرية في حياة المجتمعات، وتحول في طرائق التفكير، وسقوط مسلّمات الماضي الموروثة وأساطيره الزائفة، وقد شكّلت هذه المرحلة بداية العصر الحديث الذي نحيا اليوم تحت تأثيره، وفي غمار هذا المشهد التاريخي برزت الفلسفة المادّية النفعية (Utilitarianism) على يد جيرمي بنثام (Jeremy Bentham) بوصفها الأساس الفكري والفلسفي للثورة الصناعية، وعمل جون ستيوارت ميل (John Stuart Mill) على تأصيل هذه الفلسفة تربويًا وتوجيه الحياة التربوية بصورة نفعية وعملية. وأدّت هذه الفلسفة إلى أن تفقد التربية مضامينها الروحية والأخلاقية لصالح العلوم التطبيقية والمهنية المرتبطة بسوق العمل، وتحولت المدارس إلى مصانع لتخريج الطلبة وتلقينهم، وغاب البعد الإنساني للتربية لحساب الحفظ والتلقين والاستظهار. [انظر: وطفة، أنسنة التربية في زمن الحداثة، ص 92]

لذلك لم يكن غريبًا أن تتزايد الانتقادات الموجهة لتلك التربية لإهمالها الإنسان وثقافته، فقد انتقد ماثيو أرنولد (Matthew Arnold) التربية النفعية، وطالب بأن تكون وظيفة التعليم ترسيخ العملية الثقافية الأنسية في المجتمع، وأن تكون التربية تربية إنسانية مستنيرة بعيدة عن أغراض التربية البراغماتية المبتذلة التي تخضع الإنسان لقوانين العرض والطلب. وهذا نفس ما طالب به توماس كارليل (Thomas Carlyle) بضرورة تدخل الدولة في التربية وهاجم نظام التعليم البريطاني الذي استعبدت فيه التكنولوجيا الإنسان، ونادى بأن يكون الإنسان وحرّيته هو غاية التربية وليس أداؤها. وفي نفس الوقت طالب جون راسكن (John Ruskin) بالتركيز على البعد الجمالي الطبيعي في أنسنة التربية والمجتمع، ودعا إلى استلهاً الطبيعة، ومن هذا المنطلق كان يدعو إلى التربية الطبيعية التي تمكّن الأطفال من التوافق الحرّ مع الطبيعة استلهاً لطاقتها الجمالية في تشكيل الإنسان على مقاييس الروعة الأخلاقية والجمالية.

[انظر: المصدر السابق، ص 92 و 93]

وقد تزايدت الدعوات لتبني الأنسنة في التربية استجابةً للحاجات الإنسانية المتنامية، والحاجة الملحة إلى إحياء الجوانب الذاتية والأخلاقية التي دمرتها الحضارة المادية، وعبر تسويق الإنسان واختزاله إلى أبعاده المادية المبتذلة، وحرمانه من الطابع الإنساني الغائي لوجوده وكيونته.

ويؤكد باولو فريري (Paulo Freire) المفكر البرازيلي الشهير أن قضية الأنسنة هي القضية المركزية بالنسبة للإنسان، وفي المقابل يشكل تجريد الإنسان من إنسانيته خطراً محتملاً أيضاً؛ ولذلك يؤكد أن الخيار أمام الإنسان هو تحقيق "الأنسنة" بشكل عام عبر النضال من أجل تحرير الأجيال؛ على اعتبار أن استلاب الإنسانية نتيجة لنظم تربوية تولد العنف لدى المضطهدين وتجردهم من إنسانيتهم. وتمثل أنسنة التعليم المسار الذي يستطيع البشر من خلاله إدراك وجودهم في هذا العالم والوعي بدورهم، وينتقد فريري بحدة تمحور التعليم على المعلم والمقرر الدراسي؛ مما يعزز الصمت والسلبية لدى التلاميذ، ويشدد فريري على ضرورة توعية التلاميذ بأنفسهم ومقدراتهم ونقلهم من المجال السلبي إلى المجال الفاعل بحيث يستطيع الفرد التعبير عن نفسه بحرية والتفكير بشكل ناقد. ويرى فريري أن المربي ذا النزعة الإنسانية لا ينتظر هذه اللحظة، بل يعمل على أن تتطابق جهوده مع جهود طلابه في الاشتراك بالتفكير النقدي والسعي لتحقيق "أنسنة" متبادلة، ويجب أن يكون لديه ثقة عميقة في الناس وفي قدرتهم على الإبداع، وتحقيق ذلك عليه أن يكون شريكاً للطلاب في علاقته بهم، رغم أن المفهوم البنكي لا يقر مثل هذه الشراكة؛ لأن العلاقة بين الطالب والمعلم علاقة تناقض لا اشتراك، وتغيير دون "المودع" إلى دور طالب سيقوض سلطة الاضطرهاد ويخدم قضية الأنسنة والحرية. [انظر: البلوي، أنسنة التربية لدى باولو فريري، ص 1]

فأنسنة التربية تعني صبغ التربية بالروح الإنسانية، والارتقاء بالإنسان من جميع جوانبه، وليكون عضواً في المجتمع الإنساني، بحيث تصبح جميع مكونات التربية تخدم هدفاً مقبولاً، وهو تآخي الجنس البشري وإسعاده، وإضافة بعد جديد إلى التربية، يهيئ الإنسان للإيمان بأخوة الجنس البشري، وارتباط مصالح البشر، وتهيئة الإنسان للتعامل مع عالم متعدد الثقافات والأخلاق والعادات. «إنها بمعنى آخر إنشاء ثقافة وممارستها، وتقضي بحسن الظن بالآخر، وتهيئ الفرد للتعامل البناء مع الانفتاح للتواصل العالمي» [معمر، أنسنة التربية كموجه للعلاقات الدولية في الإسلام، ص 589].

هكذا فإنّ هدف التعليم هو تسليح المتعلّم بالقدرة على التفكير المنطقي والتفكير الناقد والقدرة على استشراف المستقبل، أي التعليم الإنساني الحقّ. فالمهمّ أن نتّجه إلى التعليم الإنساني الذي يلبيّ احتياجات الأطفال والشباب واهتماماتهم، ويركّز وينصبّ على نموّ الشخصية وتطوّرها. وبذلك نضمن استمرارية التعلّم والتعليم طيلة دورة الحياة بتوجيه ذاتي في بيئة صحيّة دون تهديد من أيّ اتجاه ومن أيّ نوع.

فمصطلح التعليم الإنساني عموماً يستخدم لوصف مجموعة متنوّعة من النظريات والممارسات التعليمية الملتزمة بنظرة العالم والقواعد الأخلاقية الإنسانية. أي المفترض هو تعزيز التنمية البشرية والرفاهية والكرامة كهدف نهائي لعموم الفكر والعمل الإنساني، وتبنيّ المبادئ الأساسية الآتية:

أ- المبدأ الفلسفي: ويشمل منظومة من المفاهيم الجوهرية مثل الإنسان كمستقل وعقلاني ومحترم لجميع البشر لكونهم يتمتّعون بحريّة الإرادة والتفكير الرشيد والضمير الأخلاقي والقوى الخلاقية المبدعة.

ب- المبدأ الاجتماعي والسياسي: ويتألّف من الأخلاقيات العالمية لحقوق المساواة والمعاملة بالمثل والتضامن والنظام السياسي التعدّديّ، بالإضافة إلى الضوابط والقواعد الأخلاقية التي وضعتها الأديان لحماية الإنسان وحقوقه وانتظام حياته.

ج- المبدأ التربوي والتعليمي: الذي يتمثّل في الالتزام بمساعدة جميع الأفراد لأنّ يحققوا قدراتهم الكاملة "ليتمتّعوا"، على حدّ قول مورتيمر أدلر (Mortimer Adler) «بقدر الإمكان، بجميع الطيّبات التي تجعل حياة الإنسان جيّدةً بالقدر الكافي» [خليل، مبادئ التعليم الإنساني وأشكاله، ص 1].

ثانياً: الآثار التربوية والأخلاقية لحركة أنسنة التربية

ظهرت النزعة الإنسانية في التربية في الغرب كتوجّه معاكس في مواجهة التربية المسيحية السائدة في العصور الوسطى، والتي كانت معاديةً لفطرة الإنسان وقواه الطبيعية، ومتجاهلةً للطبيعة الإنسانية، فاخترلت الإنسان إلى بعدٍ واحدٍ وأفرغته من مضامينه الإنسانية. فقد تجاهلت هذه التربية متطلّبات الجسد والعقل والعاطفة في تربية الإنسان؛ وقد شكّلت هذه الوضعية التربوية الاغترابية للإنسان بما تنطوي عليه من قهر وازدراء واختزال لمتطلّبات الإنسان المقدمات الأساسية لتطوّر تربوي يدعو إلى احترام الإنسان وإعادة الاعتبار إلى جوهره الإنساني، وانطلق هذا التطوّر في تجلّيات نزعة إنسانية تأخذ في جوهرها الجوانب الخلاقية في

الإنسان التي تتمثل في القلب والجسد والعاطفة والوجدان، وإحياء الجوانب الإنسانية وتلبية متطلّباتها في اتجاه تحقيق الغاية الإنسانية من وجود الإنسان، وظهر ما يطلق عليه النزعة الإنسانية في الحياة والتربية، والدعوة إلى الأفكار التربوية الآتية:

1- العودة إلى كتب القدماء وحكمتهم، فالأدب الكلاسيكي اللاتيني والإغريقي القديم يمثل مركز اهتمام الإنسانيين، وحبّهم للعلوم العقلية والفلسفية.

2- التأكيد على شخصية الطفل ومحبه واحترامه بوصفه كينونةً إنسانيةً خيرةً وأصيلةً، فالطفل ليس كائنًا سلبيًا، وليست الطفولة مرحلةً انتقاليةً، بل هي كينونة إنسانية قائمة بذاتها ومؤثرة في تكوين الشخصية وبعثها في اتجاه الخلق والإبداع.

3- أهميّة بناء الجانب العقلي النقدي في الطفل، وبناء ملكة الحكم والتفكير عند الطفل عبر منهج الحوار النقدي المستمر بين المعلّم والتلميذ.

4- التأكيد على روح المنافسة بين الأطفال والمتعلّمين للوصول إلى أعلى درجة من درجات النضج العقلي والإبداع الذهني عند الناشئة والأطفال.

5- التوازن بين الجسد والعقل والنفس، وبين النفس والعقل والجسد، وإعادة الاعتبار للإنسان كجوهر لا ينفصم عراه بين الجسد والروح والعقل والنفس.

6- التأكيد على إمكانية العقل في الاكتشاف والبحث والإبداع والكشف عن مجاهل الطبيعة والإنسان. [انظر: وطفة، النزعة الإنسانية في التربية، ص 4]

وتحوّلت النزعة الإنسانية مع الزمن إلى نزعة شكلية قوامها الاهتمام بلغات القدامى وآدابهم، وصار هدف التربية الاهتمام بمظاهر اللغة والأدب عوضًا عن الحياة، والاهتمام بالشكل على حساب الجوهر والمضمون. وقد شاع هذا النوع من التربية في مدارس أوروبا من القرن السادس عشر حتّى منتصف القرن التاسع عشر. وسمّيت هذه التربية الإنسانية الضيقة بالشيثرونية (نسبة إلى شيثرون رائد هذا الاتجاه في العصر الروماني)، وهدفت إلى تمكين الفرد من الإنشاء باللاتينية، وكانت مناهج المدرسة قائمةً على دراسة كتابات شيثرون ومقلّديه وطريقته في الحديث. وهكذا قامت التربية الإنسانية على استعراض الأدب الكلاسيكي، وتعليم الأطفال قواعد اللغة اللاتينية، وقواعد اليونانية، والحساب. أمّا الطرائق المتبعة فكانت شكليةً لا تأخذ طبيعة الطفل بعين الاعتبار، وصار الاستظهار والحفظ والتلقين الأصمّ هو أساس التربية ومناهجها.

وقد اعتمدت هذه التربية العقاب البدني، وبذلك تشابهت النزعة الإنسانية في التربية مع التربية في العصور الوسطى من حيث إهمالها للجوانب الإنسانية في الإنسان بعد أن كانت ممثلةً لهذا التوجّه الإنساني. [انظر: المصدر السابق، ص 3]

وبعد بضعة قرون من زمن روما القديمة والوسطى وحتى القرن الثامن عشر كان التعليم الإنساني والليبرالية الإنسانية مصطلحين مترادفين يصنّفان للتعليم المناسب للإنسان الحرّ. والهدف من مثل هذا التعليم هو تحقيق كامل للحياة البشرية السوية مع امتلاك الثقافة والروح. ولكن في القرنين الماضيين، تحوّلت الاتجاهات الثقافية التنويرية إلى العلم والتفكير النقدي والليبرالية والديموقراطية والمساواة؛ ممّا انعكس ذلك على تغيّرات في النظريات والممارسات الإنسانية في التعليم. فقد أصبحت أكثر ديموقراطية وتعددية، ومنفتحة ومراعية للثقافة، فضلاً عن الفروق الفردية، والالتزام بأنسنة طلابهم في جوٍّ من الحرّية الفكرية والأخلاقية، مع استقلالية وتعددية وديموقراطية، وتوفير نوع من التعليم يحرّر الطلبة من أغلال الجهل، والتعصّب، والتحيز، والاغتراب، والوعي الزائف، وتمكينهم من تفعيل الإمكانيات البشرية، ما يؤدّي إلى الاستقلال الذاتي الكامل، وإنجاز الحياة البشرية. [خليل، مبادئ التعليم الإنساني وأشكاله، ص 2]

وقد تطوّر اتجاه أنسنة التعليم من خلال أربع مراحل تاريخية:

الأولى: التعليم الإنساني الكلاسيكي الذي يفترض وجود مثال الإنسان الكامل، وتعود أصول هذا الشكل من التعليم الإنساني إلى أثينا القديمة، خصوصاً في أفكار بروتاغوراس وسقراط وأفلاطون وأرسطو. وبما أنّ العلوم الإنسانية تعتبر إطاراً معيارياً والتعليم التكويني للحرّية الشخصية التي تهدف إلى اتّخاذ القرار السليم والطباع النبيلة. وكانت الحقبة الأولى هي الحقبة التي سمّوا فيها أنفسهم الإنسانيين. هؤلاء الإنسانيون كانوا مصمّمين على تحرير أنفسهم من الجهل والتعصّب للرأي والحرّية والكرامة التي لا ينتجها الإنسان إلّا إذا تمّ اكتسابها وتمّت ممارستها. كما رأى هتشينز (Hitchens) وأدлер (Adler). «إنّ أفضل طريقة لتعليم ليبرالي في الغرب يكمن في أعظم الأعمال التي أنتجها الغرب» من عصر التنوير الى نهاية القرن العشرين، مع أفكار كانط وميل وأرنولد ونيومان (Neumann) وبابيت وهتشينز وليفينغستون (Livingstone) وماريتان وأدлер وكيرك وآخرون؛ لأنّ «هذه الدراسات تجعلنا نحقق ونمارس الفضيلة والحكمة» [انظر: المصدر السابق، ص 3].

ويمكن القول إنّ هذا الشكل لأنسنة التعليم يمثّل اتّجاهًا متحيّزًا للثقافة الغربية ومنتجاتها المعرفية، وتجزئيًّا للمعرفة لأنّه يركّز على فروع من العلوم دون غيرها، كما أنّ هذا الشكل لأنسنة يتجاهل الأديان، ودورها في تربية شخصية الإنسان وتعليمه.

ومن هنا بزغت الحركة الإنسانية الواقعية الجديدة في أعمال عدد من الرّواد الإنسانيين الذين عرفوا بإيمانهم المطلق بالإنسان كقيمة إنسانية. وأبرزهم إيراسموس ورايليه (François Rabelais) ومونتيني (Michel de Montaigne)، والذين أعلنوا ثورتهم ضدّ التربية الشكلية الضيّقة ورفضهم المطلق لمختلف الأشكال التربوية الاغترابية السائدة في عصرهم، والتبشير بتربية إنسانية جديدة تبحث عن القيمة الجوهرية للإنسان، وتعمل على إعادة الاعتبار للجوهر الإنساني. فالإنسان ليس قيمة شكلية؛ ولكنّه إنسان يتدقّق بالمعاني الإنسانية، ويمتلك قلبًا وعواطف وميولاً إنسانيةً، إنسان يفيض بقدرة على التأمل والتفكير، ويحيا بجسدٍ ينبض بالحسّ والحركة، ومن ثمّ فإنّ تلبية مطالب الجسد والروح والحياة والعقل تمثّل الجوهر الحقيقي لإنسانية الإنسان. وتلك هي الغاية التي كان يسعى إليها كلّ مفكّر إنساني أصيل، والبحث عن الإنسان وتأكيد قيمته الإنسانية، وتحديد السبل والمضامين والغايات التربوية والأساليب التي تمكّنه من الوصول إلى الغاية التي تمكّنه من تحقيق التوافق بين الإنسان، وقيّمته الإنسانية من جهةٍ، وبين الإنسان والواقع الذي يعيش فيه من جهةٍ ثانية.

[انظر: وطفة، النزعة الإنسانية في التربية، ص 4]

الثانية: التعليم الإنساني الرومانسي، الطبيعي أو العلاجي: وظهر لأوّل مرّة في القرن الثامن عشر مع كتابات روسو (Rousseau)، وأفكاره حول إنشاء حياة طيبة ينسب الخير فيها لطبيعة الإنسان ونزعاته ذاتية التنظيم، ولعفوية القوى الطبيعية، وللتوجيه الذاتي والأصالة الشخصية. والإنسان الجيّد - كما يدّعي روسو - هو الذي يظهر المشاعر التي تندمج مع العقل والمصلحة الشخصية مع المصلحة المشتركة. وهذه الأفكار حول خير الإنسان والتعليم الطبيعي ولدت في القرنين التاسع عشر والعشرين، وتبناها بستالوزي (Pestalozzi) وفروبل (Fröbel) وديوي (Dewey) وروجرز (Rogers) وماسلو (Maslow) وكمب، وغيرهم. وأضافوا إليها مفاهيم مثل الرعاية والنموّ، وتحقيق الذات، والتنظيم الذاتي والثقة والخبرة والأصالة، والمناخ الديموقراطي التربوي؛ وذلك لتعزيز استمرار بناء شخصية الشباب وتقدير ذواتهم الشخصية. وإنّ التربية الحقّة هي "استخلاص" اليقظة وتحقيق الذات من الطبيعة الداخلية للفرد.

[انظر: خليل، مبادئ التعليم الإنساني، ص 6]

ورغم التطور الحادث في هذا الشكل للتعليم الإنساني، وتركيزه على حرية الإنسان، وتعزيز مفاهيم الرعاية وتنظيم الذات والجوانب الديمقراطية للتربية، لكن منطلقات هذا الشكل للتعليم تنطلق من النظر للإنسان على أنه كائن خيّر بطبيعته، والتسليم بقدرة الطبيعة على بناء شخصية الإنسان، وما يتضمنه ذلك التوجه من مغالطات من منظور الديانات السماوية، ففي الرؤية الإسلامية يولد الإنسان، وإما يكون خيّرًا أو يكون شريّرًا وفقًا لأفعاله، ومعتقداته، ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ [سورة الشمس: 7 - 10]. كما إنّ هذه الصورة للتعليم الإنساني تجاهلت دور الأديان في التربية وفي تنظيم حياة الإنسان، ومن ناحية أخرى فإنّ الطبيعة ما هي إلا أحد المخلوقات، وبالتالي فالطبيعة رغم تأثيرها على حياة الإنسان بصورة أو بأخرى إلا أنّ هناك من هو أقوى وأقدر على تدبير حياة البشر والمخلوقات، وهو الخالق.

الثالثة: الوجودي الإنساني: ويقوم هذا التعليم على أفكار نيتشه (Nietzsche) وكيركيغارد (Kierkegaard) وسارتر (Sartre) وكامو (Camus) وبريمو؛ ويرفض التربويون الوجوديون الفكرة التقليدية للبشر على أنهم "كائنات عاقلة"، والفرضية الرومانسية على أنه يوجد في كلّ واحد منّا "طبيعة داخلية" أو "ذات ثابتة" وأنها جيّدة ومميّزة. بل يرى الوجوديون أنّ جوهر الإنسان هو الحرية، وأنّه لا يمكن للبشر اللجوء إلى سلطة خارجية، سواء طبيعية أو خارقة (والمقصود هنا الأديان والغيبيات). [انظر: خليل، مبادئ التعليم الإنساني]

وهذا الشكل للتعليم ينكر بالكلية وجود أيّ سلطة خارجية على حرية الإنسان، وينكر دور الأديان، وهذا يتناغم مع الفكر الفلسفي الوجودي، والذي يعطي مطلق الحرية للإنسان لدرجة وصل معها أصحاب الفكر الوجودي المتطرف إلى ما يشبه "تأليه الإنسان".

الرابعة: التعليم الراديكالي أو التربية النقدية: وظهر مع نظريات فريدي وأبل وجيرو وسيمون وكوزول (Kozol) التربوية. وتبنّى الدعوة إلى دراسة القضايا التربوية في إطار تحليل السياق الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، وحقائق الحياة التي لها تأثير مباشر على النمو البدني والعاطفي والفكري والأخلاقي للغالبية العظمى من الأطفال.

ومن هنا دعا المربّون الراديكاليون إلى أن تصبح التربية أكثر سياسية، وهذا يعني ثلاثة تغييرات مهمّة في نظامنا التعليمي: [انظر: خليل، مبادئ التعليم الإنساني، ص 8]

أ- أنّ التعليم والسياسة والخطاب والممارسة تتعامل مباشرة مع مفاهيم القوة والنضال والطبقة، والعدالة الاجتماعية والإمكانية.

ب- أن يهدف المعلمون إلى تحرير وتمكين طلابهم نحو الوعي الناقد والتأكيد على وجهة النظر التي تسمح للناس من السيطرة على حياتهم.

ج- أنّ المعلمين كما يقول جيرو نضال جماعي كمتقّفين في التحوّل ... لجعل المدارس ديموقراطية لجميع الأطفال، بغض النظر عن العرق والطبقة والجنس والعمر لأن يتعلّموا أن يكونوا قادرين على المشاركة الكاملة في النضال المستمرّ على جعل الديمقراطية الوسيلة التي تمدّهم بالإمكانيات ليتمكّنوا من العيش الكريم في مجتمع عادل.

ويُتّضح من تحليل جملة أفكار التعليم الراديكالي تبني هذا الاتجاه لأفكار العدالة الاجتماعية والتعليمية، وضرورة ربط التربية بسياقاتها الثقافية والاجتماعية والسياسية، وأن يكون وظيفة التعليم الجوهرية هي توعية الإنسان وتنويره، ونشر الوعي الناقد، وخلق المواطن النشط المتفاعل والإيجابي، والنضال من أجل الوصول إلى مجتمع عادل، وهذه جملة من المطالب التي ركّز عليها أنصار هذا الشكل، وعمقوا من التفكير فيها والدراسة حولها.

ورغم الاختلافات بين هذه الأشكال الأربعة للتعليم الإنساني، إلّا أنّها تتفق على أنّ عمل التعليم الإنساني هو تمكين الأفراد إلى ما يؤدي إلى حيوية الحياة السليمة التي تتميز بيقظة وتفكير مدروسين وسلوك أخلاقي ومشاركة سياسية ومشاركة حقيقية في الحياة وتقدير الجمال في الطبيعة والفنّ، وتطوير أشخاص متكاملين في الحكمة والمسؤولية، وتحقيق التكامل في طلابهم، فضلاً عن الارتباط بين حقّ الالتزام والأصالة، وتحمل المعلمون المسؤولية الشخصية في أن يكونوا مثلاً في فن الحياة، وخلق جو تربوي في مدارسهم يتّصف بالرعاية والدعم والثقة والحوار والاحترام والتسامح والإنصاف وتحقيق الحرّية والالتزام والمسؤولية والمعاملة بالمثل. [انظر: خليل، مبادئ التعليم الإنساني]

ويرى إدجار موران (Edgar Morin) المفكر الفرنسي الشهير أنّ «هناك حاجة ماسّة لمراجعة جذرية لكلّ الأنظمة التربوية، بغية إصلاح فكري وتربوي، يجعل الإنسانية أكثر انفتاحاً وتفهمًا لمشكلات الأرض، وتتأسّس أهميّة هذا المشروع الموراني على رؤية معرفية تقضي بأنّه إذا أردنا أن نمتلك مستقبلاً للإنسانية - وفقاً لهذه التربية - فيجب أن نتجاوز الفكر التجزيئي الذي أسّسته العقلانية الديكارتية التي تشكّل - تاريخياً - اللاوعي الغربي، للتأسيس لفكر بديل يقوم على الاعتراف بتعدّد أبعاد الطبيعة الإنسانية. إنّ هذه المقاربة تعمل على أنسنة التربية من أجل الوعي بمصير النوع الانساني المتشكّلت، لتجعل منها رهاناً أساسياً لتربية المستقبل وللتنمية الإنسانية، فتربط بين المعرفة والوعي بالشروط الوجودية

المشتركة لكل البشر، والوعي بالثراء الضروري المتمثل في تنوع الأفراد والشعوب والثقافات» [محمد، مصطفى، أنسنة التربية والتعليم منهجاً للتنمية من دروس الفكر المركب لإدغار موران، ص 726].

ومن هنا انطلقت الدعوات المطالبة بأنسنة التعليم؛ من أجل الإعداد لمستقبل أفضل، والاهتمام بالطالب كإنسان وليس آلة تتلقى المثيرات لتصدر الاستجابات، فتضائل الروح الإنسانية فيما يتعلم الطلاب يشكّل خطورةً يجب عدم التغافل عنها في زمن تزايدت فيه الأزمات والخلافات، بل هناك حاجة إلى منح الطالب الفرصة في التعبير عن نفسه، وعن مشاعره وإشباع حاجاته النفسية، وتحويل المدارس إلى بيئة إنسانية نقية تتبنى قيماً ومبادئ ومودةً ورفاهيةً واحتراماً، وتغيير الواقع وجعله أكثر إنسانية حتى ينمو الفرد نمواً سليماً، يمتلك المعرفة والمهارات العصرية والتفكير الإبداعي ويواجه التحديات بعقل واع، ويؤمن بالحوار ويتفاهل بالمستقبل، ويسهم في بناء حياة أكثر جمالاً ورقياً.

ثالثاً: تزايد الحاجة إلى أنسنة التربية في ظلّ التحديات المعاصرة

تتميّز الأوضاع السائدة في عالم اليوم بعدد من المفارقات، ففي حين أسفرتسارع العولمة الاقتصادية عن خفض نسبة الفقر عالمياً، نراه يُنتج أنماطاً من الإنتاج تنخفض فيها أعداد العمّال المستخدمة، ممّا يزيد نسب البطالة بين الشباب، وتعمل العولمة الاقتصادية أيضاً على تعميق أشكال اللامساواة بين بلدان العالم، وداخل كلّ بلد. وتُسهم الأنظمة التعليمية في ترسيخ هذه الفوارق؛ إذ تُغفل احتياجات الطلاب التعليمية في المناطق المحرومة والبلدان الفقيرة. وها هي أنماط النمو الاقتصادي الراهنة المقترنة بالنمو الديمغرافي والتوسع العمراني تستنفد الموارد الطبيعية غير المتجددة وتلوث البيئة، مسببةً أضراراً بيئيةً ومناخيةً فادحةً، زيادةً على ذلك، الانتشار الهائل في التعصّب الثقافي والديني، والتعبئة السياسية على أساس هويّة الانتماء، وتصاعد الإرهاب، وتفشّي الحروب والنزاعات الداخلية وحتى العنف، داخل الأسرة والمدرسة. [انظر: تقرير منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو)، ص 16]

وبدخول العالم في عصرنا هذا مرحلة الثورة الصناعية الرابعة بدأنا نشهد ظهور ابتكارات حديثة قلّلت من دور الإنسان في صالح الآلة، من خلال ما يُعرف حالياً بالذكاء الاصطناعي؛ الأمر الذي تسبّب بمحدوث متغيّرات فرضت على حكومات العالم عملية تطوير مناهج عملها لمواكبة مجريات المستقبل.

وينطوي ما يحصل من التغيّرات على آثار تخصّ التربية والتعليم، ويؤدّن بظهور سياق

عالمي جديد للتعليم، ولا تستلزم هذه التغيرات ممارساتٍ جديدةً فحسب، بل تقتضي أيضًا منظوراتٍ جديدةً يُنطلق منها لفهم طبيعة التعلّم ودور المعرفة والتربية والتعليم في التنمية البشرية. ويتطلّب السياق الجديد من التحوّل الاجتماعي أن ننظر من جديد في مقصد التربية والتعليم وفي تنظيم التعلّم.

وقد تزايد استخدام مصطلح "الأنسنة" في آخر عشرين سنةً في ظلّ هيمنة التكنولوجيا على العلاقات بين البشر، حتّى تحول الإنسان إلى كائن رقمي افتراضي يحضر في الفضاء الإلكتروني أكثر من حضوره في الحياة الواقعية وأصبحت التقنية هي المسيطرة على عقله وطريقة تفكيره وسلوكياته أكثر من المشاعر الإنسانية، وبالتأكيد إن تأثير جائحة كورونا العالمية شمل جميع المجالات من حولنا بما فيها التعليم، حيث أغلقت أغلبية دول العالم المدارس والجامعات حول العالم، وكخطة بديلة لجأت بعض المؤسسات التعليمية للتعليم البديل عبر الإنترنت أو ما يسمّى التعليم عن بُعد، الذي يستند على نقل المقررات الدراسية للبيئة التعليمية الافتراضية، وفي حالة عدم نقلها دون اتّساق مع البيئة التعليمية الجديدة فقد يؤدي إلى نتائج عكسية على مستوى التحصيل الدراسي والدافعية والإنجاز.

وتشكّل أنسنة التربية أحد أهمّ المنطلقات في مواجهة ما تشهده المجتمعات الإنسانية اليوم من إكراهات، ومظاهر تبعية، واغتراب، واستلاب الذات، فقد أسهم كثيرٌ من المفكرين في التنظير لنزوع الفرد نحو استقلاليته الذاتية في إطار مسؤولياته الاجتماعية بحيث تقوي حرّيته في اختيار أنماط الحياة بمستوياتها المختلفة، وقد تزايدت أهميّة أنسنة التربية خاصّةً مع تنامي سيطرة أفكار وقناعات معطيات الربح والمادة والصراع والتنافس والهيمنة والسيطرة، وممارسات العنف الناعم (العنف الرمزي)؛ حيث يحمل هذا العنف ما يتعارض مع قيم الحق، والخير، والجمال التي تشكل بمجملها منطلق الأبعاد الإنسانية في التربية، والتي تعني بإيقاظ طاقة الروح الضرورية، والتوجه الإنساني لمواجهة ثقافة الصمت، واستعادة وعي الإنسانية المستلبة، والتمكين من رفض أشكال الظلم، والطغيان لتجاوز الواقع في تناقضاته المختلفة. [انظر: الشريف، الأبعاد الإنسانية للتربية وأهدافها في مواجهة الظاهرة الاستلابية للعنف الرمزي، ص 157]

إنّ خطورة تضائل الروح الإنسانية فيما يُعلّم للطلبة لا يمكن تجاهلها، خاصّةً في الزمن الحالي الذي تزايدت فيه الإنكسارات والأزمات، وانبثقت منه العصبيات والطائفيات، وصار الإنسان لا يعرف من إنسانيته إلّا الرغبات المادّية والبيولوجية التي يجب أن يليها بأيّ وسيلة كانت، ممّا زاد من المنافسة والصراع الإنساني، ومعهما ضعفت القيم الأخلاقية، وصارت

المجتمعات تشعر أنها غير قادرة على حل إشكالياتها، وغير قادرة على استنهاض رأسمالها البشري كما تفعل المجتمعات الأخرى، مع أنها تعلم وتنفق على التعليم.

ولعل سر نجاح المجتمعات وتقدمها يكمن في بناء التعليم على قاعدة إنسانية، تركز على كل الأنشطة والمواد الإنسانية؛ لأنها الوسيلة الأهم في إصلاح المجتمع من خلال مساعدته على التخلص من الشرور والآثام والانحرافات، لكن كيف يمكن أن تسهم التربية في علاج الأمراض الاجتماعية وهي تقدم بصورة مختلفة عن الواقع، ولا تتيح للطلبة تشريحها من أجل بناء مواقف لمواجهةها، والدفاع عن قيم المسؤولية والمواطنة والاجتماع الإنساني، وفاعلية الإنسان في بناء نموذج حضاري يشابه النماذج التي وصلت إليها الإنسانية حيث السيادة لقيم القانون والمؤسسية والانضباط والابتكار والإبداع والتعاون وانطلاق الفرد الفاعل مدنيًا، وامتلاك الإنسان لأدوات التعبير، هل يمكننا أن نعد الإنسان الذي يقود إلى بناء هذا المجتمع العظيم، بدلًا من أن نقود إلى بناء إنسان يكرس حالة الضعف والانكسار والاغتراب عن المجتمع؟ [انظر: المعمرى، أنسنة التعليم واسترداد الإنسانية المسلوقة، ص 11]

الإجابة على كل التساؤلات يكمن في الغاية من التربية، وإلى أين تتجه التربية بكل مؤسساتها وآلياتها، إذ يجب أن تتجه إلى إعداد الإنسان وفقًا لمتغيرات العصر وتحدياته وتلبية احتياجاته واحتياجات المجتمع، إنسان متأمل ومفكر ومتفاعل وإيجابي مع المجتمع من حوله، بل مع قضايا الإنسانية والبشرية ككل؛ لأننا في عالم صغير يتأثر كله ببعضه.

ومن هنا انطلقت الصراعات حول الغاية من التعليم، وبدأت المساعي الحثيثة نحو توفير نوعية تعليم تكفل التقدم المنشود، ويعتبر هذا من الدوافع الأساسية للمناداة بأنسنة التعليم، من أجل الإعداد لمستقبل أفضل بالاهتمام بالطالب كإنسان وليس آلة تتلقى المثيرات لتصدر الاستجابات، فتضائل الروح الإنسانية فيما يتعلم الطلاب يشكل خطورة يجب عدم إهمالها في زمن تزايدت فيه الأزمت والخلافات، فيجب منح الطالب الفرصة في التعبير عن نفسه وعن مشاعره وإشباع حاجاته النفسية، وتحويل المدارس إلى بيئة إنسانية نقية تتبني قيمًا ومبادئ ومودة ورفاهية واحترامًا، فنحن بحاجة إلى تغيير الواقع وجعله أكثر إنسانية حتى ينمو الفرد نموًا سليمًا، يمتلك المعرفة والمهارات العصرية والتفكير الإبداعي، ويواجه التحديات بعقل واعي، ويؤمن بالحوار، ويتفاعل بالمستقبل، ويسهم في بناء حياة أكثر جمالًا ورفقًا. فالتربية وفقًا لهارمان يجب أن تكون في خدمة الفرد، وأن تسمح له في إدراك عميق لتجربته الداخلية، وأن تسمح له بإطلاق قدراته ومواهبه. [انظر: وطفة، أنسنة التربية في زمن الحداثة، ص 98]

ولا نقصد بأنسنة التربية التخلي عن الرؤية الإسلامية للإنسان، وأهميّة القيم الإنسانية، كما ارتأى أصحاب الفكر الإنساني، بل على العكس؛ فالدين هو المنهج الذي يجب أن يقيم عليه الإنسان حياته، والإيمان بالخالق وتعاليمه، وأنّ الإنسان ما هو إلا أحد المخلوقات مهما كانت قدراته وإمكاناته، وفي الوقت نفسه الإيمان بالقيم الإنسانية من تراحيم وتوادر، واحترام الإنسان لكونه إنساناً وعلى هذا ومن المفيد هنا أن نلاحظ كثرة خطاب القرآن للناس بهذه الألفاظ التي تشعرهم بوحدة أصلهم الإنساني "يَا أَيُّهَا النَّاسُ" و"يَا بَنِي آدَمَ" كما خاطب أبناء الدين الواحد بقوله: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا" دون أن يميّز بالخطاب أمةً على أمة أو فريقاً على فريق. «وجاء عن جابر بن عبد الله أنّ الرسول ﷺ قال: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا لِأَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى. إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» [الألباني، غاية المرام، ص 313].

وعلى ذلك فإنّ الإسلام اعتنى بالإنسان، وأكّد على تكريم الإنسان، وشرح حقوقه وواجباته، كما ساوى بين جميع البشر، فلا فضل لعربي على أعجمي إلا بناءً على معيار التقوى والإيمان، وتأسيساً على ذلك يتوجّب على التربية أن تركز على تربية شخصية الفرد من جميع جوانبها، سواء العقلية، أو الخلقية أو الاجتماعية، أو النفسية، أو الجسدية، ومن أبرز تلك الجوانب الجانب الإنساني الروحي، والذي أغفلته الكثير من الفلسفات التربوية الغربية الحديثة التي ركّزت على المادة والعلم والتكنولوجيا وتطبيقاتها.

رابعاً: التربية العربية ونزعة الأنسنة

إنّ أهمّ مظاهر أزمة التربية العربية هو «غياب الفلسفة التربوية الواضحة التي يقع على عاتقها نقد وتحليل وتنسيق وتوجيه العمل التربوي من جوانبه كافة، وإنّ عدم وضوح هذه الفلسفة في معظم البلدان العربية أدّى إلى انخفاض كفاية الأنظمة التعليمية العربية» [انظر: جيدوري، لماذا فشلت التربية في بناء الإنسان العربي، ص 21].

ولعلّ ذلك أبرز أسباب أزمة التعليم التي نشهدها حالياً، فلا يوجد فلسفة واضحة، ولا توجد رؤية مبنية على أسس عملية ومخططة، وهناك اختلالات بنيوية ووظيفية في النظم التعليمية المعاصرة وبدرجات متفاوتة.

وتعاني غالبية أنظمتنا التعليمية العربية اليوم من حالة من التردّي والتقهقر، فأوضاع التعليم لدينا اليوم شديدة التشابه مع أوضاع التعليم والتربية في العصور الوسطى في أوربا؛

نتيجة العديد من الأسباب، وهناك عوامل مشتركة بين المرحلتين تتمثل في شكلية التعليم ونصّيته وغياب البعد الإنساني في مختلف المظاهر التربوية في التربية الأسرية كما هو الحال في التربية المؤسّساتية. فالأجيال العربية تعيش أكثر حالات الاغتراب التربوي التي تتمثل في إسقاط مطالب الروح والجوهر الإنساني، فلا هي تمسّكت بتراتها العربي والإسلامي، ولا استطاعت في الوقت نفسه تجسير الفجوة الحضارية بينها وبين بلدن العالم المتقدّم.

نحن أحوج ما نكون لأنسنة التربية؛ وذلك بغية إنشاء جيل شبّابي يمتلك المعرفة والمهارات العصرية والتفكير الإبداعي ومواجهة التحدّيات ويؤمن بالحوار ويحترم الآخر ويتفاعل بالمستقبل ويمتلك شخصيةً ديناميكيةً جذّابةً، وفي الوقت نفسه يركز على منظومة قيمية منبعها تراثه وثقافته الإسلامية والعربية. [انظر: عبيدات، أنسنة التعليم، ص 31]

انطلاقاً من مواجهة جميع التحدّيات الراهنة والمستقبلية التي تفرضها ثورة العولمة ينبغي ألا يبقى العرب والمسلمون خارج العصر وخارج التاريخ، بل لا بدّ من الإعداد لمواجهة هذه التحدّيات في مطلع القرن الحادي والعشرين؛ من أجل حماية الحضارة العربية الإسلامية وضمان انفتاحها على الحضارات العالمية؛ لذلك فإنّ الدور الكبير الذي يمكن أن تقوم به التربية - بالتعاون مع سائر النشاطات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وغيرها، وكونها الركيزة الأساسية في إعداد الناشئة والأجيال للمستقبل - هو الاستجابة لحاجات الإنسان الآنية والمستقبلية، وتيسير الحصول على المعرفة؛ لأنّ المعرفة هي أداة لتحرير الإنسان من الجهل، وجعله معتمداً على نفسه قادراً على تكوين أحكامه واختيار ما يناسبه من الوظائف، بالإضافة إلى ما تسهم به التربية من التغيير وخلق روح القدرة على التغيير، وما لذلك من نتائج تؤدّي إلى توفير بيئة اجتماعية وثقافية صحيّة تضمن صون حقوق الإنسان في العيش بحريّة وأمن واستقرار. [انظر توفيق، آفاق إبداعية في التربية العربية.. نزعة الأنسنة لأنسنة التربية وتربية الإنسان،

مجلة المعرفة التربوية، العدد 1، ص 214]

ومن ثمّ نحتاج إلى تبني الركائز الآتية في أنظمة التعليم الراهنة:

1- أنسنة التعليم تعني التمسّك بالدين وقيمه التي دعا إليها القرآن الكريم والسنة النبوية المطهّرة، وتطبيق مبادئه وأسسّه في الحياة، وأن تكون التربية أداةً أو وسيلةً لتنمية شخصية الإنسان من جميع جوانبها الجسدية والعقلية والروحية والاجتماعية والخلقية.

2- فضل الإسلام في الدعوة إلى قيم الإنسانية من تواضع وتواضع وتواضع، واحترام لكرامة الإنسان، وصون حقوقه لكونه إنساناً بغض النظر عن لونه أو عرقه أو جنسه أو دينه، والنظر إلى الحياة نظرةً توازنية تجمع بين الدنيا والآخرة، وبين جسد الإنسان وفكره وروحه، وأن تعمل مؤسسات المجتمع سواء الأسرة أو المدرسة أو المسجد على غرس منظومة القيم والمبادئ في الناشئة.

3- أنسنة التعليم تعني الاهتمام بحاجات الطلاب بكل فئاتهم سواء في البيئة التعليمية، أو المناهج والمقررات، أو طرق التدريس المستخدمة.

4- أنسنة التعليم تقتضي إنشاء العلاقات الاجتماعية على أساس من الحوار والمشاركة بين الطالب والمعلم، أو الطلبة مع بعضهم أو المعلمين مع بعضهم، فأنسنة التعليم تقتضي التعامل بإنسانية بين عناصر البيئة التعليمية، سواء في اتخاذ القرار أو رسم السياسات أو التطوير أو بناء المهارات أو ثقافة الحوار وغيرها. وتعزيز ثقافة الحوار وتقبل الآخر واحترام التنوع الثقافي والحضاري والديني ونبذ ثقافات الإقصاء، والشللية والتطرف والمحسوبية والأنانية.

5- أنسنة التعليم تقتضي إتاحة الفرص للفرد لأن يطور قدراته وينميها، وأن يكون التعليم لخدمة هذا الهدف، وبالتالي غرس مفاهيم الابتكار والتطوير والوسطية ونبذ التطرف والغلو.

6- أنسنة التعليم تقتضي أن نحول المعرفة إلى حكمة وثقة بالنفس، وبناء الشخصية الشبابية على التفكير الإبداعي والتطوير والتميز، ومهارات إنسانية جديدة كالعمل التطوعي والجماعي.

7- أنسنة التعليم تقتضي غرس الأمل والتفاؤل والنظرة الإيجابية لا السلبية والتطلع للأمام للمضي قدماً في مسيرة التطوير والنماء.

8- أنسنة التعليم تعني دعم الفئات المهمشة أو الضعيفة كأصحاب الهمم أو الفقراء.

9- أنسنة التعليم تقتضي دراسة الأبعاد والآثار الجانبية الإنسانية لأي قرار سيتخذ؛ ليساهم ذلك في منظومة العدل وإعطاء الحقوق لأصحابها ومحاسبتهم على واجباتهم.

- 10- أنسنة التعليم تقتضي نبذ التسلّط والعنف والإجبار والمساهمة في القضاء على الفقر وتشجيع العمل الجماعي، والتعاون، ونبذ الفردية من خلال الأنشطة والمناهج المدرسية.
- 11- أنسنة التعليم تقتضي الربط بين المقرّرات والإسلام، وأن يكون هناك نوع من التكامل بين المقرّرات، والتناغم من أجل بناء الشخصية الإنسانية في جميع زواياها.
- 12- أنسنة التعليم تتطلّب توعية الطّلاب بدورهم كبشر في تنمية ذواتهم وأسرهـم ومجتمعاتهم، وأهميّة القيام بواجباتهم، ورسالتهم في الحياة، وتحقيق الغاية من خلق الإنسان على وجه الأرض.

الخاتمة

مع التطوّرات الحادثة حاليًا في حياة البشر المعاصرة، والتغيّرات المتسارعة في منظومة القيم، والتحوّلات في الأوضاع الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية، والتقدّم الهائل في الذكاء الاصطناعي، ومفرزات الثورة التكنولوجية والمعرفية، وتنامي الخوف من نشوء الصراع بين الذكاء الإنساني والذكاء الآلي، وسيطرة الآلة على حياة البشر، وتزايد حدّة الضغوط النفسية نتيجة طبيعة الحياة، وتطوّر نظريات علم النفس والتربية، كلّ ذلك في مجمله يزيد الحاجة إلى تربية إنسان متأمّل ومفكّر ومبدع يستطيع مواجهة تحديات العصر ومتغيّراته.

لقد صرنا اليوم أحوج ما نكون إلى أنسنة التعليم في كلّ مراحلها، وعلى كلّ مستويات القوى البشرية ومنظومة التعليم؛ لأنّ الاستثمار بالإنسان هو الأساس، وعلينا أن نسعى إلى تعليم يحافظ لنا على هذا الإنسان الذي هو أثمن ما نملك، نعلّمه إنسانيته لكي يحافظ على إنسانية الآخر، نكرس فيها الشعور بالكرامة، لكي يحافظ على كرامة الآخر، نعلّمه كيف يدافع عن حقّه لكي يحافظ على حقوق الآخرين. إنّنا بحاجة إلى صناعة ثقافة تعليمية مغايرة للثقافة الحالية، ثقافة تستطيع من خلال أن نربي الإنسان من إنسانٍ لغيره إلى إنسانٍ لنفسه ولغيره، نربيّه على الحرّيّة وليس الخوف منها، وعلى المسؤولية وليس الهروب منها، علينا أن نزرع الثقة في طلبتنا لكي يكونوا عظامًا، ولا يمكن أن تتحرّك هذه الثقافة المضادة إلّا حين يكون النقد إحدى أدواتها؛ لأنّ ذلك يساعد على الفهم الحقيقي، ويساعد على تحقيق الانطلاقة، إن لم نقف ونفكّر في الممارسات الحالية، سيظلّ الإنسان مسلوبًا من نفسه ومسلوبًا من الآخرين.

ويجب أن نتمسك بثقافتنا العربية والإسلامية، وأن نعمل على غرس القيم الإسلامية في نفوس الأطفال والناشئة من المراحل الأولى، وأن نسعى إلى التركيز على تنمية شخصية الطالب من جميع جوانبها دون التركيز على الجانب العقلي أو الجسدي على حساب الجانب الروحي والديني والأخلاقي، فليس معنى أنسنة التربية الابتعاد عن المبادئ والقيم التي دعت إليها الشريعة الإسلامية، بل على العكس، هناك الحاجة إلى تبني منظومة القيم الإسلامية؛ لأنّها في جوهرها تهدف إلى الارتقاء بالإنسان من جوانبه كافّة، ومن جميع الزوايا، وهذا هو جوهر فكرة إنسانية التربية.

إنّنا في الواقع نحتاج إلى أن نغيّر مفهوم "التعليم" ونجعله أكثر إنسانيّة، بمعنى أن نحوله إلى معنّى محسوس ونجعله شيئًا يولد وينمو، ويتعالى معنّى يسهم في ديناميكية الحياة وجعلها

أكثر جمالاً؛ ذلك المفهوم الذي تتحوّل من خلاله المدارس إلى بيئة إنسانية تبني في داخل النشء القيم والمبادئ والألفة والتعاطف والرفاهية والعيش المشترك الآمن الذي يضمن للمتعلمين والمعلّمين الاحترام والاستدامة الجمالية، في بيئة إنسانية بحثة تجعل من المعلّم الأب أو الأمّ الذي يطوع الحياة المستقبلية لأبنائه، فيجعلهم أكثر تركيزاً على ما في دواخلهم وأنماط أحلامهم المختلفة.

إنّ الإعداد للمستقبل يتمّ بطريقة أفضل إذا ما خططنا التخطيط السليم لتعليم إنساني هادف الآن وليس غداً. إنّ تطوير العقل شكل من أشكال الإنجاز الثقافي الذي تلعب المدرسة وبرامجها دوراً هاماً فيه بالتعاون مع المجتمع. وفي الوقت نفسه لا نغفل عن تعاليم الشريعة الإسلامية وقيمها لأنّها منهاج حياة، وإذا آمنا وقمنا بإدخال هذه المقترحات والأهداف سنكون قد حصلنا على جزء كبير من الإصلاح الحقيقي والأصيل لمناهجنا وبرامجنا ومدارسنا، الذي يتطلّب أيضاً انتقالاً من الطور النظري إلى المجال العملي لإتاحة الفرصة والمجال ليقوم أبناؤنا وبناتنا بتشكيل شخصياتهم المستقلة، التي بدونها لن يكون هناك تقدّم حقيقي أو تنمية مستدامة لا الآن ولا في الغد.

قائمة المصادر

- أركون، محمد، معارك من أجل الأنسنة، دار الساقى، الطبعة الأولى، بيروت، 2022 م.
- الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، دمشق، 1980 م.
- البشير، مخلوف، أركون.. الأنسنة ونقد العقل الإسلامي.. مقاربات فلسفية، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد بن باديس، ج 3، ع 1، 2016 م.
- البلوي، سعود، أنسنة التربية لدى باولو فريري، الوطن، <https://www.alwatan.com.sa>.
- الداوي، عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر "هيدجر - ليفي شتراوس - ميشيل فوكو"، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 1992 م.
- الرواحي، علي، الأنسنة في الإسلام: البعد الفلسفي الضائع
<https://manshoor.com/society/hominization-in-islam>.
- الشريف، دعاء، الأبعاد الإنسانية للتربية وأهدافها في مواجهة الظاهرة الاستلابية للعنف الرمزي، مجلة كلية التربية، جامعة عين شمس، المجلد الأول، العدد 42، 2018 م.
- الطرابيشي، جورج معجم الفلاسفة، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، 2006 م.
- اللهيب، عبد الله، أنسنة الدليل القرآني.. عرض ونقد، مجلة الدراسات الإسلامية، جامعة الملك سعود، المجلد 27، العدد 3، 2015 م.
- المعمري، سيف، أنسنة التعليم.. واسترداد الإنسانية المسلوبة، صحيفة رؤية،
<https://alroya.com>.
- بريدوتي، روزي، ما بعد الإنسان، سلسلة عالم المعرفة، العدد 488، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2021 م.
- بولقواس، زرفة، محمد أركون.. رؤية في مسارات الأنسنة، مجلة التغير الاجتماعي، مخبر التغير الاجتماعي والعلاقات العامة، جامعة محمد خيضر بسكرة، العدد الرابع، 2021 م.
- تارناس، آلام العقل الغربي، ترجمة: فاضل جتكر، العبيكان، الرياض، 1431 هـ.

توفيق، صلاح الدين، آفاق إبداعية في التربية العربية.. نزعة الأنسنة لأنسنة التربية وتربية الإنسان، مجلة المعرفة التربوية، العدد 1، 2013 م.

جيدوري، صابر، لماذا فشلت التربية في بناء الانسان العربي؟ مركز نقد وتنوير،

<https://tanwair.com>.

حليمة، محمد أنسنة الظاهرة الظاهرة الدينية الدينية في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر.. مقارنة إبستمولوجية لمفهوم الأنسنة في المشروع الفكري لدى محمد أركون، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد السادس والخمسون، العدد الثالث، 2019 م.

خليل، حامد، الإنسانية، الموسوعة العربية، الموقع:

<http://arab-ency.com.sy/ency/details/708>.

خليل، سعادة، العمل الإنساني وأشكاله، موقع دار ناشري للنشر الإلكتروني:

<https://www.nashiri.net>.

خياط، ندى بنت حمزة عبده، مصطلح الأنسنة وتجلياته في الفكر المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، مجلة جامعة الملك عبد العزيز، المجلد 28، العدد 6: 2020 م.

صالح، هاشم، محاضرات الحداثة التنويرية القطيعة الإبستمولوجية في الفكر والحياة، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، 2008 م.

صالح، هاشم، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 1، بيروت، 2005 م.

عبيدات، محمد طالب، أنسنة التعليم، عمون، <https://www.ammonnews.net>.

عمران، إيمان محمد محمد، ديالكتيك الأنسنة واللاأنسنة في الخطاب الفلسفي لابن حزم، مجلة بحوث كلية الآداب، جامعة عين شمس، 2022 م.

كيحل، مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مقاربات فكرية، منشورات الاختلاط، ط 1، الجزائر، 2011 م.

لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، الجزء الأول، عويدات، ط 2، بيروت، 2001 م.

لو، ستيفن، الإنسانيّة.. مقالة قصيرة جدًّا، ترجمة ضياء وارد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2016 م.

محمد، صلعة ومصطفى، حلوش، أنسنة التربية والتعليم منهجاً للتنمية من دروس الفكر المركب لإدغار موران، مجلّة الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية، المجلد 13، العدد 1، 2022 م.

معمر، حمدي سلمان، أنسنة التربية كموجه للعلاقات الدولية في الإسلام، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 25، العدد 2، 2009 م.

منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو)، إعادة التفكير في التربية والتعليم.. نحو صالح مشترك عالمي، باريس، 2015 م.

مهدي، عبير سهام، النزعة الإنسانية في الفكر السياسي الغربي المعاصر، مجلة أبحاث العلوم السياسية، العدد 35-36، 2017 م.

هازار، بول، أزمة الوعي الأوروبي، ترجمة: نعيمة إدريس، جامعة منتوي قسنطينة، الجزائر، 2007 م.

وطفة، علي أسعد، أنسنة التربية في زمن الحداثة، مجلة المعرفة، العدد 574، 2011 م.

وطفة، علي أسعد، النزعة الإنسانية في التربية، موقع مركز نقد وتنوير:

<https://tanwair.com/archives/11969>.

ولد أباه، عبد الله السيد، الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، الشبكة العربية للأبحاث، ط 2، بيروت، 2013 م.

ويل ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة: فتح الله المشعشع، دار المعارف، ط 6، بيروت، 2007 م.

Blackham, H. J. A definition of humanism. In Paul Kurtz (ed.). The Humanist Alternative: Some Definitions of Humanism. Pemberton. ISBN 978-0-87975-013-8, 1974.

Bonazzi, Mauro. Edward N. Zalta (ed.). Protagoras. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2020.

Cherry, Matt .The Humanist Tradition. In Heiko Spitzbeck (ed.). Humanism in Business.

Cambridge University Press. pp. 26-51. ISBN 978-0-521-89893-5, 2009.

Copson, Andrew, "What is Humanism?". In A. C. Grayling (ed.). The Wiley Blackwell Handbook of Humanism. Andrew Copson. John Wiley & Sons. pp. 1-72. ISBN 978-1-119-97717-9, 2015.

Davies, Tony, Humanism. Psychology Press. ISBN 978-0-415-11052-5

Fowler, Jeaneane D. (1999). Humanism: Beliefs and Practices. Sussex Academic Press. ISBN 978-1-898723-70-7, 1997.

Goodman, Lenn Evan, Islamic Humanism, Oxford University Press, ISBN 0-19-513580-6, 2003.

Hook, Sidney, The snare of definitions. In Paul Kurtz (ed.). The Humanist Alternative: Some Definitions of Humanism. Pemberton. ISBN 978-0-87975-013-8, 1974.

Law, Stephen . Humanism: A Very Short Introduction. OUP Oxford. ISBN 978-0-19-161400-2, 2011.

Mann, Nicholas, The origins of humanism. In Jill Kraye (ed.). The Cambridge Companion to Renaissance Humanism. Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-43624-3, 1996.

Human Dignity According to the Monotheistic Worldview and Humanism

Adil Laghrib

PhD Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Algeria.

E-mail: a.laghrib@aldaleel-inst.com

Abstract

The issue of human dignity is considered as among the important issues that holds importance in that it is one of the foundations of thought and philosophy that different foundations, laws and rights depend on in organising human life and society. This paper, using an analytical-descriptive methodology, aims at explaining the concept of human thought through a monotheistic worldview and a humanist worldview. The meaning of dignity is what a human enjoys as a human and what they have in nobility, honour and respect. Although this is an old concept in Islamic and human thought, but applying it in positivist thought that humanists adopt is something new. The humanist view that is wrong, shallow and materialist looks at things in a very limited and shallow way. As for the monotheistic worldview, in addition to it elevating the status of human and his nobility and honour, it also explains the way human can be dignified and how it can be achieved, and what the obstacles are.

Keywords: Dignity, Human, Humanism, Monotheistic Worldview, West.

Al-Daleel, 2022, Vol. 5, No. 17, PP. 145-163

Received: 01/08/2022 | Accepted: 25/08/2022 | Published: 15/09/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



كرامة الإنسان في ضوء الرؤية الكونية التوحيدية والأنسنة

عادل لغريب

دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، الجزائر.

البريد الإلكتروني: a.laghrib@aldaleel-inst.com

الخلاصة

تعدّ مسألة الكرامة الإنسانية من المسائل المهمّة التي تكمن أهمّيّتها في كونها أحد الأسس والمبادئ الفكرية والفلسفية التي شيدت فوقها مختلف الأسس والقوانين والحقوق الأخرى التي تنظّم حياة الإنسان والمجتمع في العالم الحديث والمعاصر. وعلى هذا الأساس يسعى المقال وفق منهج تحليلي ووصفي إلى تسليط الضوء على مفهوم كرامة الإنسان من خلال الرؤية الكونية التوحيدية والرؤية الأنسنية. والمراد من الكرامة هو أنّها حيثية يتمتّع بها الإنسان بما هو إنسان ويمتلك من خلالها التقدير والشرف والاحترام والنزاهة عن النقائص. وعلى الرغم من قدم هذا المفهوم وعراقته في الفكر الإسلامي والبشري إلّا أنّ توظيفه في الفكر الوضعي الذي تتبنّاه الرؤية الأنسنية كان منذ عهد قريب. إنّ نظرة الأنسنة الخاطئة والسطحية والمادّية حول حقيقة الإنسان ألقت بظلالها على منظومة المفاهيم المتعلّقة بالإنسان وعلى رأسها كرامة الإنسان، فأصبغتها بالسطحية وحصرتها في نطاق ضيق جدًّا. أمّا الرؤية الكونية التوحيدية فعلاوةً على رفعها من شأن أصل الإنسان وشرفه ومقامه وتكريمه له، فقد بيّنت له طريق الكرامة وكيفية اكتسابها وبلوغها وموانعها.

الكلمات المفتاحية: الكرامة، الإنسان، الأنسنة، الرؤية الكونية التوحيدية، الغرب.

مجلة الدليل، 2022، السنة 5، العدد 17، ص. 145 - 163

استلام: 2022/08/01 | القبول: 2022/08/25 | النشر: 2022/09/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

يحتلّ موضوع الكرامة باعتباره أحد أهمّ الأبعاد والخصائص الانسانية مكانةً هامّةً جدًّا في العديد من الأديان والمذاهب الفكرية ومختلف الحقول العلمية والفكرية كالأخلاق والفلسفة والقانون والحقوق وغيرها. وهذا الاصطلاح في معناه العامّ كشفٌ عن القيمة العليا والذاتية للإنسان وأفضليته على بقية الموجودات الأخرى. وعلى الرغم من قدم مفهوم الكرامة وعراقلته وعمقه في الفكر البشري والإسلامي إلّا أنّ توظيفه في القانون الوضعي الذي تعتمد الأنسنة هو الذي تمّ في عهد قريب. [شيكرب، الكرامة الإنسانية في المسيحية والإسلام والمواثيق الدولية، ص 139]

وعلى هذا الأساس فإنّ هذا الموضوع قد برز إلى الواجهة في القرون المتأخّرة باعتباره مبدأً قانونياً وحقّاً طبيعياً تنادي به مختلف المنظّمات الإنسانية العالمية، وشعاراً مدوّناً في رأس دساتير الدول ومواثيقها وعهودها، وعلى رأسها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أقرّ في العام 1948. [الغمانى، حقوق الإنسان.. مفاهيمها وأسسها، ص 46]

وقد طرحت كرامة الإنسان أساساً فلسفياً تركز عليه سائر الحقوق الأخرى وفق نظرة غربية وكنّاج غربي ونتيجة متمخّضة عن منهج التفسير الإنساني للعالم والإنسان ضمن رؤية فكرية ترمي إلى إعطاء تفسير جديد للإنسان والشؤون الإنسانية، ومن أصول هذه الرؤية أنّها تحصر دائرة وجود الإنسان في الحياة الدنيوية، وتحدّ من ارتقائه إلى مستوى الأفق المادّي الدنيوي فحسب. وقد كانت هذه الرؤية وليدة عصر التنوير في أوربّا والانقلاب على كنيسة القرون الوسطى، وهو العصر الذي كانت فيه الفرضية المسبقة لمفكره تقوم على أساس قدرة العقل البشري على حلّ المسائل الإنسانية ومتطلّباتها من دون الحاجة للوحي السماوي. [الموسوي، جدلية الرؤية الأنسنية والرؤية العقديّة، مجلة الدليل، العدد الثاني، ص 15 - 40]

وبتعبير آخر: إنّ الإنسان قادر على أن يمهد طريق السعادة والرفق لنفسه ولأفراد النوع البشري ويحدّد إطار كرامته باعتباره أعلى قيمة يمتلكها ويضمن حقوقه كافّةً بالاستفادة من عقله الذاتي دون أن يكون بحاجةً لهداية السماء وتعاليم الوحي في هذا المجال؛ وذلك أنّ العقل البشري بمفرده قادر على أن يوفّر للإنسان حياةً سعيدةً بالاستفادة من التجربة والعلوم الاجتماعية، ويبني له حضارةً ويخترق أسرار الكون والإنسان وكنههما ويمهد له سبيل الهداية.

في قبال ذلك تعالج رؤيةً أخرى مسألة الكرامة الإنسانية في نطاق صورة تستمدّ أطرها من الرؤية الإسلامية الغنيّة التي تركز على العقل البرهاني والمعارف الدينية الإسلامية العالية،

لترسم للإنسان حدود الكرامة الإنسانية ومختلف خصوصياتها وموانعها. فالكرامة الإنسانية قد طرحت بصورة صريحة في التعاليم والمنظومة الإسلامية، بحيث إنّ الإنسان ضمن هذه المنظومة يحظى بمكانة خاصّة وموقع مهمّ في نظام الوجود، بصرف النظر عن لونه وشكله وموطنه وجنسه وما إلى ذلك، فهذه المسألة ليست بالأساس فكرة أبدعها الفكر الغربي أو المنظّمات الحقوقية الدولية، وإتّما كان القرآن الكريم قد أكّد عليها منذ قرون خلت. وبناءً على هذا يسعى المقال إلى معالجة إشكالية كرامة الإنسان من خلال الإجابة على عدّة أسئلة - بما يتّسع له مجال البحث - وهي هل للإنسان من حيث هو إنسان مكانة أم لا؟ فإن كانت له مكانة فمن يحددها؟ وما هي حدودها وخصائصها؟ وهل لله دور فيها أم لا؟ هل للعقل الإنساني المستقلّ قدرة على تحديد موقع للإنسان بصرف النظر عن الوحي وتعاليم السماء؟ وذلك وفق منهج تحليلي ووصفي مع عرض دراسة مختصرة حول مسألة الكرامة الإنسانية في ضوء العقلانية الإسلامية، مستعيناً بالقرآن ونصوص المعصومين. كما لا يغفل جانب المقارنة مع ما هو مطروح على الضفة الأخرى أي الفكر الأنسني الغربي.

وقبل الورود إلى أصل البحث، ينبغي التطرق إلى معنى مفردة الكرامة في اللغة والاصطلاح والقرآن الكريم ومختلف التحليلات التي يلزم أخذها بعين الاعتبار عند التعاطي مع هذه المفردة.

المبحث الأوّل: ماهية الكرامة وأقسامها

أوّلاً: مفهوم الكرامة

الكرامة لغةً من: (كرم) الكاف والراء والميم أصلٌ صحيح له بابان: أحدهما شَرَفٌ في الشيء في نفسه أو شَرَفٌ في خُلُقٍ من الأخلاق. يقال رجلٌ كريم، وفرسٌ كريم، ونبات كريم. وأكرمَ الرجلُ، إذا أتى بأولادٍ كرامٍ. واستكْرَمَ: اتَّخَذَ عِلْقًا كريماً. وكْرَمَ السَّحَابُ: أتى بالغيث. وأَرْضٌ مَكْرُمَةٌ للنبات، إذا كانت جيّدة النبات. والكَرَم في الخُلُق يقال هو الصَّفَح عن ذنبِ المذنب. قال عبدُ الله بنُ مسلمٍ بن قُتيبة: الكريم: الصَّفوح. والله تعالى هو الكريم الصَّفوح عن ذنوب عباده المؤمنين. [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 5، ص 172]

والكرامة هي النزاهة عن الذلّة والنقص، فالكَرَم نقيض اللُّؤْم. تَكْرَمُ فلانٌ عَمَّا يَشِينُهُ، إِذَا تَنَزَّهَ وَأَكْرَمَ نَفْسَهُ عن الشَّائِنَاتِ [الزبيدي، تاج العروس، مادة كرم]، والكريم غير الكبير والعظيم، فالروح العالية المنزهة عن أيّ تذلل تسمّى كريمةً.

والكرم - كما ورد في مفردات الراغب - كالحريّة إلّا أنّ الحريّة قد تقال في المحاسن الصغيرة والكبيرة، والكرم لا يقال إلّا في المحاسن الكبيرة. [الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 428]

ومعادل هذه المفردة في الإنجليزية كلمة (human dignity) وتعني الشرافة والشرف والفخر والمقام والمنزلة وحقّ الاحترام [Campbell, Black's Law Dictionary, P 456]. وقد ظهرت عبارة "الكرامة الإنسانية" في اللغات الأوروبيّة حوالي العام 1155 م، حيث جاءت تتضمن معنيين أساسيين، موجودان في القانون جميعاً: مسؤولية تبوئ صاحبها مكانة بارزة، والاحترام والتقدير الذي يستحقهما شخص أو شيء ما. [انظر: شيكرب، الكرامة الإنسانية في المسيحية والإسلام والمواثيق الدولية، ص 138]

وأما في الاصطلاح فتعني حيثية يتمتع بها الناس كافّة - بلا استثناء - من حيث كونهم إنساناً، ولا دخل فيها للون والجنس واللغة والعرق والوضع السياسي والاجتماعي و... [فروغى، نكرش به مفهوم كرامت انساني، ص 117]، وقد عرّفها فيلسوف الكرامة كانط (Immanuel Kant) بأنّها القيمة التي تورث الشخص الإنساني الحق في التمتع بمعاملة تجعل منه غاية بذاته لا مجرد وسيلة لغيره. [عبد الباسط، مفهوم الكرامة الإنسانية، ص 204]

وجاء في المعجم الفلسفي أنّها: «مبدأ أخلاقي يقرّر أنّ الإنسان ينبغي أن يعامل على أنّه غاية في ذاته لا وسيلة، وكرامته من حيث هو إنسان فوق كلّ اعتبار» [وهبة مراد، المعجم الفلسفي، ص 611]

وجاء في تعريفها أيضاً أنّها امتلاك الإنسان بما هو إنسان للشرف والعزّة والتوقير، فلا يجوز انتهاك حرمة وامتتهان كرامته، فالإنسان مخلوق مُكْرَم، قد فضّله الله ﷻ على كثير من خلقه. ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [سورة الإسراء: 70]، وهي كرامة طبيعية متّعة الله ﷻ كلّ أفراد الإنسان بها. وهناك كرامة إلهية تختصّ بمن اتقى الله حقّ تقاته: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [سورة الحجرات: 13]. [مركز الرسالة، الحقوق الاجتماعية في الإسلام، ص 18]

بناءً على التعريفات المقدّمة للكرامة وغيرها ممّا لم يذكر وهو كثير، يمكن ملاحظة الأمور التالية:

ثانياً: الكرامة مشترك معنوي وليس لفظياً

إنّ الكرامة هي عبارة عن نحو وجود خاصّ، وأكمل دراجاتها ثابتة لله ﷻ، فهو وجود محض، غير أنّها تطلق على الممكن أيضاً. بناءً على هذا فالكرامة هي من قبيل المشترك المعنوي، وليست من قبيل المشترك اللفظي، من هنا فهي ليست من سنخ الماهيات وليست مندرجة تحت أيّ مقولة من المقولات الماهوية.

إنّ ميزة المشترك المعنوي هو أنّه مفهوم خاصّ ينتزع من الوجود بنحو خاصّ ثمّ يحمل عليه. وبهذا فهو كالوجود نفسه، غير أنّه في بعض المراحل والدرجات المتوسطة والنازلة قد يترکّب مع الماهية، كالعلم ومفهوم العلم فهو في ذاته نحو وجود خاص لا علاقة له بالماهية، لكنّه في بعض المراحل يكون مشوباً باعتباره كيفاً نفسانياً. وعلى هذا الأساس، أطلقت الكرامة ومشتقاتها بنحو المشترك المعنوي وليس اللفظي على الله ﷻ في القرآن الكريم وسنة المعصومين، فقد جاء في سورة النمل: ﴿فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾ [سورة النمل: 40]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾ [سورة الانفطار: 6]، وجاء على لسان المعصومين عليه السلام قولهم: «يا من لا يفد الوافدون على أكرم منه» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 91، ص 149].

على هذا الأساس يلحظ ربط الكرامة بمجموعها بالوجود الكريم المطلق، فالخلق كلّهم عيال على الله ﷻ ونسبته إليهم واحدة تماماً، إلّا أنّ بينهم تنافساً في التقرب المعنوي إليه عبر البناء العقدي الواقعي، والعمل الصالح المؤثّر في تحقيق مقتضى الخلقة والخلافة. وهذه الملاحظة لا توجد في الفكر الغربي المادي والأنسي الذي يفتقد هذا المستوى من الفهم تماماً.

ثالثاً: الكرامة وصف نفسي وإضافي

إنّ الكرامة هي وصف نفسي لا يستلزم الإضافة إلى الغير، ومن هنا فهي على غرار الولاية والغنى والشهادة و...، على عكس السخاء والجود والعطاء والهبة؛ إذ إنّها وصف نسبي يلحظ فيه الإضافة إلى الغير. يقول السيّد الطباطبائي في بيان الفرق بين التكريم والتفضيل بعد بيان المراد من التكريم أنّه تخصيص الشيء بالعناية وتشريفه بما يختصّ به ولا يوجد في غيره: «التكريم معنى نفسي، وهو جعله شريفاً ذا كرامة في نفسه، والتفضيل معنى إضافي وهو تخصيصه بزيادة العطاء بالنسبة إلى غيره مع اشتراكهما في أصل العطية، والإنسان يختصّ من بين الموجودات الكونية بالعقل، ويزيد على غيره في جميع الصفات والأحوال التي توجد بينها، والأعمال التي يأتي بها... ومحصلة الفرق بين التكريم والتفضيل بأنّ الأوّل هو في الأمور الذاتية... والثاني في الأمور الاكتسابية» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 13، ص 83].

نعم، قد يكون التكريم والإكرام في بعض الأقسام والدرجات معادلاً للجود والهبة، كالقول بأن الكرامة ضد اللؤم، والجود ضد البخل. لكن مع ذلك قد يكون الإنسان مع فقره كريماً حتى ولو كان غير جواد ووهّاب، فهو كريم بالفعل ولو أنه بالفعل ليس جواداً أو وهّاباً.

فالإكرام والتكريم - كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ﴾ [سورة يس: 27] - ليس معادلاً للجود والعطاء، ففي هذا المورد أو في غيره من النصوص على غرار ما ورد في الصحيفة السجّادية: «إِنَّكَ تُفِيدُ الْكَرِيمَةَ وَتُعْطِي الْجَسِيمَةَ» [الصحيفة السجّادية، ص 151]، وليست الكرامة معادلةً للجود والعطاء، حتى لو كان الجود بنحو الإطلاق شاملاً لجميع هذه المصاديق.

رابعاً: الكرامة بين العقل النظري والعملي

مثلاً أنّ الكرامة تعتبر من شؤون العقل العملي كالجود والسخاء والهبة، فهي كذلك من شؤون العقل النظري على غرار المعرفة والدراية، وحتى لو أنّ الاشتباه والخلط قد يقع أحياناً بين هاتين القوتين العقليتين من حيث المصادق، إلّا أنّه بعد التحليل النهائي سيصبح الفصل المميّز لكل واحد منهما واضحاً. [جوادي آملي، كرامت در قرآن، ص 9 - 11]

إنّ صفة النبوة هي من المصاديق البارزة للكرامة، فمن نال منصب النبوة كانت تلك الكرامة الخاصة من نصيبه كما قال سيد الشهداء عليه السلام: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَحْمَدُكَ عَلَى أَنْ أَكْرَمْتَنَا بِالنبوة، وَعَلَّمْتَنَا الْقُرْآنَ، وَفَقَّهْتَنَا فِي الدِّينِ» [الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج 3، ص 315]. فالنبوة تتضمن الكمال العملي والكمال العلمي أيضاً، فهي على غرار الجود، ومع ذلك فإنّها لا تعتبر جوداً أو سخاءً أو...

بناءً على هذا فإنّ الكرامة شاملة لشؤون العقل النظري كالعلم والمعرفة الإلهية؛ ولهذا فقد جاء في الأدعية على لسان المعصومين عليه السلام قولهم: «فَأَسْأَلُ اللَّهَ الَّذِي أَكْرَمَنِي بِمَعْرِفَتِكُمْ وَمَعْرِفَةِ أَوْلِيَائِكُمْ» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 98، ص 295].

وهذه المسألة مطروحة عند فيلسوف الكرامة الألماني إمانوئيل كانط (Immanuel Kant) أيضاً غير أنّه يحدّد محور الكرامة وأساسه في نطاق العقل العملي فحسب. [انظر: محمدپور، نسبت میان عقلانیت و کرامت انسان در فلسفه ملا صدرا و كانت، ص 21]

وعلى الرغم من أنّ العقلانية هي معيار تعيين شأن الإنسان ومقامه، إلّا أنّ مقام الإنسان ومكانته تظهر عند كانط في نطاق العقل العملي، أمّا وفق الرؤية الإسلامية فتظهر في النطاقين معاً.

خامساً: الفرق بين الكرامة والإعجاز

الكرامة على غرار الإعجاز وصف نفساني للأولياء الربانيين، بحيث يتمتع الإنسان السالك في ضوئه بوصف القدرة على خرق العادة، وذلك على غرار ما ذكره ﷺ من قصة آصف بن برخيا: ﴿أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ [سورة النمل: 40]، أو قصة مريم ﷺ: ﴿كَلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا﴾ [سورة آل عمران: 37]، فهذا النوع من خرق العادة إذا كان لغير النبي سمي كرامة، والفرق بينها وبين الإعجاز هو أن هذا الأخير يكون مرفوقاً بدعوة النبوة ومصحوباً بالتحدي. ولكن الكرامة ليست مقرونةً بذلك. وعلى الرغم من ذلك لا يطلق عنوان الجود والسخاء... على قدرة خرق العادة بينما تطلق الكرامة على ذلك، ومن هنا فالاشتراك هنا هو اشتراك لفظي لا معنوي.

سادساً: الكرامة بين الشخصية الفردية والشخصية الحقوقية

مثلاً يطلق وصف الكرامة على الشخص المستحق لها، فإنه قد يطلق أيضاً على الشخصية الحقوقية التي تكون مستحقة لتلك الصفة. وذلك حينما تكون تعريفاً للسيرة العلمية والعملية التي تتمتع بها. وذلك على غرار وصف الحكومة بحيث يكون ذلك بياناً لنظامها الخاص، فإذا كان نظام حكومة معينة قائماً على أساس مباني الإسلام ناشراً لمعارفه مقيماً لحدوده، فتلك الحكومة تتصف بوصف الكرامة. ومن هنا جاء في الدعاء: «اللَّهُمَّ إِنَّا نَرْغِبُ إِلَيْكَ فِي دَوْلَةٍ كَرِيمَةٍ تَعَزِّبُهَا الْإِسْلَامُ وَأَهْلُهُ، وَتَرْزُقُنَا بِهَا كَرَامَةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ». وحتى لو كان الجود والعطاء صفةً لشخصية حقوقية، إلا أنه لن يتعدى حدود الجانب العملي الإجرائي فحسب. وفي إشارة إلى هذه المسألة يذهب المفكر إقبال اللاهوري - حسب الأستاذ مطهري - إلى أن "الفرد" أحياناً يبتلى بداء "تزلزل الشخصية" أو "فقدان الشخصية"... وكذلك "المجتمع" كالفرد يملك روحاً وشخصيةً، فيفقد الإيمان بالذات والإحساس بعدم احترامها وفقدان الكرامة الذاتية وذلك يسبب سقوطه وهزيمته رأساً. وأن كان مجتمع يفقد الإيمان بالذات والاحترام بالكيان الذاتي والكرامة الشخصية فهو محكوم بالهزيمة والسقوط.

[انظر: مطهري، الحركات الإسلامية في القرن الرابع عشر الهجري، ص 59]

سابعاً: الكرامة لا تقتصر على الإنسان

إن الكرامة كغيرها من الفضائل التي هي في مستواها، وفي أي موقع ومحل تظهر فيه فإنها تفيض على ذلك الموطن، حيث يمكن أن تظهر في مورد الملوكوت الذي يمثل ما وراء الطبيعة

لتشكل الملائكة والعرش الإلهي وحمة العرش و...، ويمكن أن تبرز في العالم الطبيعي الذي يرتبط بالموجودات الطبيعية بمختلف أبعادها كقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ﴾ [سورة الشعراء: 26]، أو كيوم عرفة مثلاً باعتباره ظرفاً خاصاً لنزول الرحمة والكرامة الإلهية، وهذا ما يتجلى من خلال ما ذكره الإمام زين العابدين عليه السلام من قوله: «اللَّهُمَّ هَذَا يَوْمُ عَرَفَةٍ، يَوْمُ شَرَفَتُهُ وَكَرَمَتُهُ وَعَظُمَتُهُ، نَشَرْتُ فِيهِ رَحْمَتَكَ، وَمَنَنْتَ فِيهِ بِعَفْوِكَ وَأَجَزَلْتَ فِيهِ عَظِيَّتَكَ، وَتَفَضَّلْتَ بِهِ عَلَى عِبَادِكَ» [الصحيحة السجادية، ص 212]. أو شهر رمضان المبارك: «وَهَذَا شَهْرُ عَظُمَتِهِ وَكَرَمَتِهِ، وَشَرَفَتُهُ وَفَضْلَتُهُ عَلَى الشُّهُورِ، وَهُوَ الشَّهْرُ الَّذِي فَارَضْتَ صِيَامَهُ عَلَيَّ، وَهُوَ شَهْرُ رَمَضَانَ، الَّذِي أُنْزِلَتْ فِيهِ الْقُرْآنَ، هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ» [ابن طاووس، الإقبال، ج 1، ص 79].

وحقّ لو أنّ جميع عالم الإمكان يعتبر مظهرًا لله الكريم، وكلّ الآيات الإلهية كريمة، ولكنّ الهمة العالية تقتضي طلب الأكرم دومًا: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ آيَاتِكَ بِأَكْرَمِهَا وَكُلِّ آيَاتِكَ كَرِيمَةً، اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِآيَاتِكَ كُلِّهَا» [المجلسي، بحار الأنوار ج 95 ص 93].

كما أنّ هنالك الكرامة المختصة بالإنسان، وتمثّل تليقًا بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، وجمعًا بين كرامة الملكوت وكرامة الطبيعة.

ثامنًا: الكرامة ذاتية واكتسابية

على عكس الرؤية الغربية يفصل في الرؤية الإسلامية بين أصل الكرامة أو الكرامة التي يحصل عليها الإنسان باعتبار انتمائه الإنساني فقط، والكرامة المكتسبة التي ينالها عبر سيره التكاملي المعنوي وعمله الصالح في خدمة الخلق. وهذه نقطة مهمّة لم يدركها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي يعتمد على الفكر الأنسني في صياغة مبادئه؛ فإنّ أيّ وجدان يدرك الفرق بين عالم كبير كابن سينا مثلاً، وفرد عادي يعيش لنفسه دون أن يترك أثرًا في الحياة. فمحدثي الجعفري يقسم الكرامة الإنسانية إلى كرامة ذاتية وأخرى اكتسابية، ويرى أنّ كليهما ثابتٌ للإنسان في الرؤية الإسلامية. فهنالك كرامة ذاتية وحيثية طبيعية يتمتع بها الناس كافةً، ما لم تسلب عنهم باختيارهم لخيانة أنفسهم وغيرهم وظلمها وظلمهم. وكرامة قيمية ناشئة عن استخدام الاستعدادات والقوى المكونة في وجود الإنسان والسعي نحو الرشد والكمال. وهذه الكرامة الاكتسابية والاختيارية هي القيمة النهائية والغائية للإنسان.

إنّ الكرامة الذاتية في الرؤية الكونية التوحيدية هي موهبة إلهية قائمة على أساس وجودي وأصيل، منشؤها خلقة الإنسان ذاتها، أمّا في الرؤية الغربية المادّية والنزعة الأنسنية فهي مسألة اعتبارية جعلية. وعلى هذا الأساس يأتي التركيز في الرؤية الإسلامية على حرمة إفناء النوع البشري، حيث إنّ إشارة إلى تلك الهبة الإلهية ولزوم استمرار هذا المدد الإلهي، كما يضاف إلى ذلك مسألة حماية الجنين، وحرمة الجنازة الإنسانية ولزوم عدم انتهاكها. كما أنّ حرمة الكرامة الإنسانية محفوظة حتّى بعد الموت، فالتمثيل حرام حتّى بالكلب العقور.

المبحث الثاني: الكرامة والروح الإلهية

وفقاً للرؤية الكونية التوحيدية التي يقيم عليها الدين الإسلامي بناءه الفكري والعقدي والنفسي والسلوكي، فإنّ خلقة الإنسان وبناءه قائم على تركيب بين الجسم والروح، وإنّ هناك علاقةً بينهما، وإنّ لكلّ منهما خصائص وأبعاداً تختصّ به. [مصباح يزدي، معارف قرآن، ج 3، ص 367]

وعلاوة على البراهين العقلية التي أثبتت أنّ للإنسان بعداً غير هذا الجسم المادّي يتمثّل في النفس المجردة التي تشكّل هويّته وحقيقته، إذ إنّها لا تفنى بفناء هذا البدن، بل تبقى بعد موته وتواصل الحياة إلى الأبد. [انظر: ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 288]

وبناءً على هذا فإنّ للإنسان روحاً مجردةً عن المادّة وبالتالي لا ينتهي الإنسان بالحياة المادّية الدنيوية لكي يبحث عن غايته وكماله في الدنيا، وإنّما تمثّل هذه الدنيا بالنسبة إليه مقدّمةً يبلغ من خلاها إلى مقصده المنشود. ومن غير المعقول أن يبحث أحدهم عن غايته ومقصده في الممرّ والطريق التي من شأنها أن توصله إلى الغاية والمقصد.

هذا وقد أوضح القرآن الكريم جوهر الإنسان الأصلي والأساسي باعتباره موجوداً شريعاً وكرامياً، لا أنّ الإنسان يبلغ أصله عن طريق الطاعة والعبادة. فحين قال القرآن الكريم: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [سورة الإسراء: 70] فمعنى ذلك أنّه قد تمّ استخدام الجوهر واللبّ الكريم في خلقته. فالإنسان ليس كسائر الموجودات الأخرى بحيث أنّه خلق من التراب فحسب، وبالتالي ما كانت الكرامة لتكون له وصفاً ذاتياً وأولياً. ولكن بما أنّ الإنسان لديه أصل وفرع وهذا الثاني منسوب إلى التراب والأصل منسوب إلى ربّ الأرباب، فقد قال تعالى: ﴿إِنِّي خَالِقُ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [سورة الحجر: 28 و29]، فالروح قد نسبها إلى نفسه، ولكنّ الجسم مرتبط بالطين ومن هنا فقد نسبته إلى التراب والطبيعة، فلم يقل "إني خالق بشرًا من طين وروح مجردة"،

وإنما طين ثم روح، وبما أنّ الروح الإنسانية ارتبطت بالله هنا فإنّها نالت حظاً من الكرامة لأنّ الله هو الغنيّ الكريم كما مرّ. وفي موضع آخر تشير آيات أخرى من القرآن الكريم إلى هذه المسألة حيث قال تعالى: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ [سورة ص: 75]. ومفردة "بيدي" الواردة في الآية تبين أنّ الخلقة قد تحقّق بيدين وهو دلالة على التعظيم، أو أنّها ناظرة إلى جمال الحقّ ﷻ وجلاله وكلاهما يرجع إلى أصل واحد. فإذا ما كان الله قد خلق الإنسان بيدي الجمال والجلال فسيكون مظهرًا لكليهما وسيكون بالتأكيد متميّزًا عن بقيّة الموجودات التي خلقت بيد واحدة. فالخطاب قد توجه لإبليس: "خلقت بيدي" بحيث يوحي معناها إلى أنّي خلقتك من يد واحدة فحسب. [جوادى آملی، كرامت در قرآن، ص 55]

المبحث الثالث: العلاقة بين الكرامة والتعاليم الإلهية

لقد خلق الله الإنسان بخلقة مستوية، فمن الممكن أن نجد شخصاً معاقاً أو منقوص الأعضاء في بدنه، إلّا أنّ هذا النقص سيسقط عنه تكاليف معيّنة، فلا يكلفه الله ما لا طاقة له به. أمّا بالنسبة للروح والنفس فهي واحدة عند كلّ الناس ولا يوجد فيها أي نقص لأنّها مجرّدة، وهذه التسوية للنفس يبيّن الله كيفيتها بقوله: "فألهمها فجورها وتقواها"، فاستواء خلقة النفس والروح هي بالإلهام، فليس للروح شكل وقيافة وجسم حتّى يكون استواء الخلقة أو عدمه محسوساً، بل إنّ استواءها بما هو من سنخها، بمعنى أنّ النفس لما كانت مجرّدة، فاستواءها يكون بأمر مجرّد أيضاً وهذا الأخير يتمثل في الإلهام بالتقوى والفجور. وهذا الأمر لا يختصّ بإنسان دون آخر، بل يشملهم جميعاً وهو ناظر إلى المسائل الأخلاقية والميول والرغبات نحو الأعمال الصالحة، وبهذا يتجلّى بوضوح أنّ الله قد جهّز الإنسان برؤية توحيدية: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [سورة الروم: 30]، وبميول أخلاقية كذلك: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [سورة الشمس: 8]. وبهذا يكون الإنسان قد خلق خالياً عن أي نوع من دناءة حبّ الدنيا، وإنّما خلق بحيث يطلب الله ويتحرّك نحوه، فهو يعرف طريق التقوى وطريق الفجور، وأنّ عليه أن يتحرّر من الفجور ويصل إلى التقوى، فإذا بلغها صار كريماً، ولأنّ مدار الكرامة وطريقها هو التقوى. فقد قال تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ﴾ [سورة الحجرات: 13]، ويقول أمير المؤمنين عليه السلام: «لا مال أعود من العقل، ولا وحدة أوحش من العجب، ولا عقل كالتدبير، ولا كرم كالتقوى» [نهج البلاغة، الحكمة 110].

بناءً على هذا فقد عرف الله جوهر الإنسان باعتباره كريماً، ومن يطوي طريق الكرامة فلا يعتبر أنه حمل على نفسه أثقالاً وأعباءً خارجةً عن نطاقه، وإتما يكون قد حمل عليها ما لا يليق بها إذا ما ترك العنان لنفسه. وبعبارة أخرى فإن الكرامة كما مرّ نوعان كرامة ذاتية تكوينية يختصّ بها الإنسان بما هو إنسان، وتشمل عامّة البشر بلا استثناء، وهنالك كرامة اكتسابية قيمية تحصل نتيجة الأفعال الاختيارية للإنسان، بحيث إنّ الإنسان لو امتثل للأوامر الإلهية، واتّبع طريق التقوى فإنّه يصل إلى الكمال الحقيقي المختصّ به. فهذه الكرامة الأخيرة لها علاقة بالأعمال الصالحة ومقدار التقوى عند الإنسان حيث يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [سورة الحجرات: 13].

وعلى هذا الأساس ستكون جميع التعاليم الإلهية كافةً منظّمةً بشكل لا تكون معه منافيةً لكرامة الإنسان ليس هذا فحسب، بل تكون في صدد تكميل هذه الكرامة. وستكون الأحكام العبادية والحقوقية، الفردية منها والاجتماعية قد جعلت ووضعت بحيث تحفظ كرامته. وما يليها من مواقف يقود إلى نهاية تكون نهاية كريمة قطعاً. فإذا كان الله باعتباره المبدأ الفاعلي موصوفاً بالكرامة، وكان الإنسان باعتباره المبدأ القابلي منوعاً بالكرامة، وكانت القوانين والتعاليم كافةً كريمةً تتناسب مع الجوهر الكريم للإنسان، فإنّ المآل سيكون كذلك، ومن هنا فقد قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ [سورة الانشقاق: 6]، أي أنك مسافر ونهاية السفر والسير هو لقاء الله. وهذا المسير هو مسير الكرامة. ومسير الكرامة لا يمكن طيه من دون زاد السير والطريق، وزاد طريق الكرامة هو التقوى: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ﴾ [سورة البقرة: 197]. وعلى هذا الأساس نجد الرؤية التوحيدية الإسلامية تؤكد على هذه المسألة حيث جاء في نهج البلاغة: «وَأَوْصَاكُمْ بِالتَّقْوَىٰ وَجَعَلَهَا مُنْتَهَىٰ رِضَا، وَحَاجَتَهُ مِنْ خَلْقِهِ، فَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بَعَيْنُهُ وَنَوَاصِيكُمْ بِيَدِهِ، وَتَقَلُّبُكُمْ فِي قَبْضَتِهِ، إِنْ أَسْرَرْتُمْ عِلْمَهُ، وَإِنْ أَعْلَنْتُمْ كِتَبَهُ، قَدْ وَكَّلَ بِذَلِكَ حَفَظَةً كِرَامًا لَا يُسْقِطُونَ حَقًّا وَلَا يُثْبِتُونَ بَاطِلًا، وَاعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا مِنَ الْفِتَنِ، وَنُورًا مِنَ الظُّلُمِ، وَيُخَلِّدْهُ فِي مَا اشْتَهَتْ نَفْسُهُ، وَيُنْزِلْهُ مَنْزِلَ الْكَرَامَةِ عِنْدَهُ فِي دَارِ إِصْطِنَاعِهَا لِنَفْسِهِ، ظِلُّهَا عَرْشُهُ، وَنُورُهَا بَهْجَتُهُ، وَزُورُهَا مَلَائِكَتُهُ، وَرُفَقَاؤُهَا رُسُلُهُ، فَبَادِرُوا الْمَعَادَ وَسَابِقُوا الْأَجَالَ، فَإِنَّ النَّاسَ يُوشِكُ أَنْ يَنْقَطِعَ بِهِمْ الْأَمَلُ، وَيَرْهَقَهُمُ الْأَجَلُ، وَيُسَدَّ عَنْهُمْ بَابُ التَّوْبَةِ، فَقَدْ أَصْبَحْتُمْ فِي مِثْلِ مَا سَأَلَ إِلَيْهِ الرَّجْعَةُ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، وَأَنْتُمْ بَنُو سَبِيلٍ عَلَى سَفَرٍ مِنْ دَارٍ لَيْسَتْ بِدَارِكُمْ، وَقَدْ أُوذِنْتُمْ مِنْهَا بِالْإِرْتِحَالِ، وَأَمِرْتُمْ فِيهَا بِالزَّادِ» [نهج البلاغة، الخطبة 183].

المبحث الرابع: موانع الكرامة

كما مرّ سابقاً: أنّ الذي يشكّل حقيقة الإنسان هو روحه، وهذه الروح هي نفسها كريمة: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [سورة الإسراء: 70]، وليس للإنسان حقيقتان روح وبدن، بل له روح هي الأصل وله بدن هو الفرع، وتلك الروح على الرغم من أنها أصيلة إلا أنّ لها درجاتٍ مختلفةً.

بناءً على هذا يعدّ الإنسان من حيث المبدأ كريماً حتى وإن كانت له ميول نحو عالم المادّة والشهوات، إلا أنّ روحه وفطرته تتطلّع إلى الكرامة وتطلبها. لكن هناك مجموعة من الموانع تحول دون بلوغ الإنسان هذا المقام لا يسع المجال لذكرها بالتفصيل، ولكن من أهمّها:

1- الطغيان: حيث قال تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ * أَن رَّاهُ اسْتَفْغَى﴾ [سورة العلق: 6 و7]، فأوّل مانع هو الطغيان والتمرد على الله ﷻ، وأوّل شرط للانضمام هو العبودية والانقياد لله ﷻ، فمن يكن متمرداً لا يمكنه بلوغ الكرامة. ومن لا يرى نفسه محتاجاً لله ولا يجد في نفسه أنّه عبد محض. فهو مرفوض ومردود، إنّ على الشخص الذي يريد من الله أن يكرّمه أن لا تكون فيه رائحة الطغيان والأنانية.

فحقيقة الإنسان وكماله مرتبط ومتعلّق بالمبدأ الفاعلي له والمكرّم له وهو الله، والتنگب عن هذا الأمر والتمرد عليه يجعله يقابل ذلك بالطغيان، ما يجعله يسقط إلى الحضيض. فعندما يرى الإنسان نفسه مستقلاً، ويرى لنفسه مقاماً ذاتياً، ويرى لنفسه عظمتاً وشرفاً، فإنّ هذه الأنانية ورؤية النفس تكون سبباً للطغيان والابتعاد عن طريق الكرامة وتحقيقها، وهو الهدف المنشود. فمن أجل تحقيق كرامة الإنسان وتعالیه فوق كلّ القيم المادّية التي تريد قهره واستضعافه وسلب إنسانيته وتحويله إلى متاع يباع ويشترى، أو آلة تستخدم حيناً ويستغنى عنها أحياناً؛ من أجل ذلك جاهدت رسالات الله كلّ ألوان التسلّط والاستكبار من قبل طائفة لأخرى، سواء باسم الدين أو باسم العنصر واللون والدم، أو عن طريق الثروة وإثارة الشهوات، أو عبر القوّة وإثارة الرعب. [المدرسي، التشريع الإسلامي، ج 3، ص 42]

2- طلب الدنيا وزينتها: إنّ التعلّق بالدنيا أو المادّيات في الرؤية التوحيدية الإسلامية قاطع لطريق الكرامة والوصل إليها. فحبّ الدنيا وزينتها يحول دون بلوغ الإنسان كماله الحقيقي. وفي هذا المجال يوضّح أمير المؤمنين عليه السلام هذه المسألة بصورة جيّدة ويحلّلها بما لا يدع فيها مجالاً للشكّ قائلاً: «وَلَقَدْ كَانَ فِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَا يَدُلُّكَ عَلَى مَسَاوِي الدُّنْيَا وَعُيُوبِهَا:

إِذْ جَاعَ فِيهَا مَعَ خَاصَّتِهِ، وَزُوِيَ عَنْهُ زَخَارُفُهَا مَعَ عَظِيمِ زُلْفَتِهِ. فَلْيَنْظُرْ نَاطِرٌ بِعَقْلِهِ:
أَكْرَمَ اللَّهُ مُحَمَّدًا ﷺ بِذَلِكَ أَمْ أَهَانَهُ! فَإِنْ قَالَ: أَهَانَهُ، فَقَدْ كَذَبَ - وَاللَّهُ الْعَظِيمُ - وَإِنْ قَالَ:
أَكْرَمَهُ، فَلْيَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهَانَ غَيْرَهُ حَيْثُ بَسَطَ الدُّنْيَا لَهُ، وَزَوَّاهَا عَنْ أَقْرَبِ النَّاسِ مِنْهُ»
[نهج البلاغة، الخطبة 160].

هذا ولا يوجد في القرآن الكريم تشويق أو ترغيب في حبّ الدنيا بتأتًا، وليس في التعليم الإلهي وجود لذلك، فما دام الإنسان غارقًا في المادّيات ويعيش في ضيق الاعتبارات الدنيوية، فليس في إمكانه أن يتحرّك في مدار الكرامة؛ لأنّ محدودية الدنيا هي محدودية الدناءة، ومن غير الممكن لمن يجلس في محلّ القاذورات أن يلتدّ باستشمام عبق الورود!

وليس المقصود من الدنيا السماء والأرض والبحار والجبال و... فهذه موجودات تكوينية وخارجية، وهي من آيات الله ﷻ وهي حق، وإنّما المراد من الدنيا هو الاعتبارات الموهومة من التكاثر والتفاخر الاعتباري والدنيوي، فالأعيان الخارجية ليست هي الدنيا، وإنّما الدنيا هو ما ذكره الله تعالى في تعريفه إيّاها في سورة الحديد: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾ [سورة الحديد: 20]، وإنّ الله ﷻ لم يذمّ وجود الأرض لأنّها آية إلهية، فالأرض موجود عيني وليس جعليًا واعتباريًا ودنيويًا، وهذا الأخير هو المذموم.

بناء على هذا، فإنّ من شروط الكرامة أن لا يكون الإنسان من أهل الدنيا، ولا طالبًا للمادّيات لذاتها، ولا يكون ملوّنًا بالدناءة والوضاعة، فهناك تباين بين الدناءة والكرامة. ومن هنا ورد عن الإمام السجاد قوله: «من كرمته عليه نفسه هانت عليه الدنيا» [المجلسي، تحف العقول، ص 318].

المبحث الخامس:

الكرامة الإنسانية في النزعة الإنسانية.. تحليل وتقييم

تشكّل معرفة الإنسان لنفسه على مرّ التاريخ أحد الأمور المهمّة التي شغلت أذهان البشر، فلا زال البحث والسعي حثيثًا من قبل الحكماء وعلماء النفس والاجتماع والإنثربولوجيا و... من أجل معرفة مختلف أبعاد هذا الموجود وكشف مختلف الأسرار والملابسات التي تكتنفه.

ومثلما ذكر آنفا فقد أعطى الإسلام الإنسان مكانةً عاليةً حينما اعتبره خليفة الله في أرضه، وحين أكدّ كرامته ورأى أنّها كرامة ذاتية تكوينية أصيلة، لا دخل فيها لجنسه

ولا للونه ولا لوطنه ولا لقومه وقوميته ولا لعشيرته ولا لماله ولا لعرض من أعراض الدنيا الزائلة، وإتّما تنبع من كونه إنساناً فحسب، وقد أفاض عليه ربّه التكريم وسخر له ما في السماوات والأرض وورزقه من الطيبات وفضّله على غيره من المخلوقات. وفي قبال ذلك تطرح النزعة الإنسانية التي تشتقّ من الإنسان نفسه اسمًا لها رؤية أخرى للكرامة - مثلما مرّ - تدّعي أنّها تمثّل كرامة الإنسان التي تشرفه وهو ما يستدعي الوقوف عندها قليلاً.

إنّ الأنسنة أو النزعة الإنسانية اصطلاح استخدم للتعبير عن (humanism)، ويراد منها في معناها العامّ نسق فكري تحتلّ فيه القيم والنفعية والكرامة الإنسانية مكانةً بالغة الخطورة بصورة خاصّة. وقد ظهرت هذه النزعة - كما مرّ في المقدمة - بصورة تدريجية في الغرب في عصر النهضة لتصبح الرؤية العامّة والنظرة النموذجية الذي ظهرت في أحضانه وترعرعت سائر المدارس الفكرية الغربية. أمّا اصطلاحاً فهي عقيدة أو موقف أو طريقة حياة تتمحور حول المنافع أو القيم الإنسانية، أو الفلسفة التي ترفض عادةً ما وراء الطبيعة، وتشدّد على كرامة الفرد وقيّمته وقدرته على تحقيق الذات من خلال العقل. وعليه فإنّ كرامة الإنسان هي المسألة الذي تركز عليها الأنسنة في وجودها - كما تدّعي - باعتبارها محوراً مركزياً تدور حوله مختلف مسائلها وأبعادها.

إنّ نظرة الأنسنة الخاطئة والسطحية حول حقيقة الإنسان ألقت بظلالها على منظومة المفاهيم المتعلّقة بالإنسان وعلى رأسها كرامة الإنسان، فأصبغتها بالسطحية وجعلتها خاطئة أيضاً. ومن هنا وصف بعض المفكرين الأنسنة بأنّها حركة مناهضة للإنسانية ومفهوم مخادع. حيث يصرّح إريك فروم (Erich Fromm) بأنّ الإنسان الغربي يعاني من أزمة الهوية؛ لأنّ حقيقة الإنسان تبدّلت إلى شيء في المجتمع الصناعي والشيء فاقده للهويّة. وإنّ الإنسان الحصيّف ينبغي له أن يميّز بين الغايات والرسالة التي تنادي الأنسنة بها والمباني الفكرية التي تنطلق منها، فإنّه لا يمكن للأنسنة مع مبانيها المعرفية والفلسفية أن يصل إلى غاياتها.

[انظر: موسوي، الإنسان بين العقيدة والأنسنة، ص 21]

فكيف لها أن تتكلّم عن كرامة الإنسان وهي تعامله معاملة الحيوانات معرفياً؟ وكيف لها أن تأتي بقانونٍ كلٍّ وهي تعتقد بالوضعية؟ يقول الأستاذ مطهري: «وهنا بالذات يبرز تناقض واضح بين أساس لائحة حقوق الإنسان من جهة وبين قيمة الإنسان في فلسفة الغرب من جهة أخرى... في الفلسفة الغربية أهينت إلى أقصى حدّ ممكن الكرامة الذاتية للإنسان وتدّنت مكانته إلى الحضيض... في مسألة خلق الإنسان وعوامل وجوده، والغاية من خلقه

ونسيج تركيبه ودوافعه وحوافزه ووجدانه وضميره... هذا من ناحية، وفي الوقت ذاته يصدر من ناحية أخرى لائحة مطوّلة ومفصّلة حول قيمة الإنسان وكرامته ومكانته وشرفه الذاتي وحقوقه المقدّسة غير القابلة للانتقال، ويدعو جميع أفراد البشر إلى الإيمان بها [مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص 162]. فهل المرأة في ظلّ الرؤية الإسلامية أكثر كرامة واحفظ حقّاً وحرّيّة، أم في ظلّ الفكر الأنسني الذي أخذ اليوم يجتاح العالم؟!

إنّ من المؤسف حقّاً أنّ كرامة المرأة نخرت على مذبح الفلسفة الغربية المادّية على طريق تحقيق "المنفعة واللذة" معبودي الإنسان الغربي وهدفه، وبذلك أمست المرأة في الحضارة الغربية في خدمة الدعاية والإعلان وغير ذلك، بينما تحتلّ في الرؤية الكونية التوحيدية مكانة مرموقة تضاهي فيها مقام الأنبياء والأولياء وتجري الكرامة على يديها كما مرّ من قصّة مريم عليها السلام. وخلاصة القول هو أنّ الأنسنة في مفهومها الغربي عجزت عن تقديم رؤية وتعريف للإنسان ناهيك عن كرامته، وذلك أنّها اعتبرتّه موجوداً محدوداً وصغيراً ومنفصلاً عن سلسلة الموجودات ومتحيّراً وغريباً لم يتحدّد له بداية ولا نهاية، لا مبدأ له ولا مقصد ولا طريق ولا مسير، على عكس الرؤية التوحيدية.

الخاتمة

إنّ الكرامة في الرؤية الكونية التوحيدية الإسلامية القائمة على العقلانية الإسلامية والتعاليم الدينية عبارة عن حيثة وكمال نفساني للإنسان تقع في قبال الدناءة، وهي وصف اتّصف به الله والملائكة وبني آدم. وكمال الإنسان متعلّق بتحصيل وامتلاك هذه الفضيلة العليا، وهي قابلة للتحقّق في ظلّ اتّباع التعاليم الدينية التي لا تتعارض مع مبدأ الكرامة الإنسانية. والطغيان المادّي وحبّ الدنيا وطلبها والتعلّق بمظاهرها المادّية الزائلة هو من موانع الكرامة؛ لأنّ ذلّة الطبيعة ونقصها لا يتناسب مع علو الكرامة ورفعتها التي هي وصف لما وراء الطبيعة.

قائمة المصادر

- ابن أبي الحديد، محمد، شرح نهج البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998 م.
- ابن سينا، أبو علي الحسين، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملی، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ط 1، 1417 هـ.
- ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، بيروت، 1998 م.
- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1390 ش.
- الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، 1407 هـ.
- اللغماني، سليم وآخرون، حقوق الإنسان مفاهيمها وأسسها، منشورات المعهد العربي لحقوق الإنسان، تونس، 2003 م.
- المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1989 م.
- الموسوي، سيد روح الله، الإنسان بين العقيدة والأنسنة، دار وارث للطباعة، كربلاء المقدسة، 2019 م.
- جعفری، محمدتقی، حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب، تهران، 1370 ش.
- جوادی آملی، عبدالله، کرامت در قرآن، مرکز انتشارات فرهنگی رجاء، تهران، 1366 ش.
- شیکرب، آسیا، الكرامة الإنسانية في المسيحية والإسلام والمواثيق الدولية، مجلّة المعيار، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، العدد 42، سنة 2017 م.
- عبد الباسط عبد الرحيم عباس، مفهوم الكرامة الإنسانية، مجلة جامعة تكريت للحقوق، السنة 4، المجلد 4، العدد 2، 2019 م.
- فروغی، حسین، نگرشی به مفهوم کرامت انسانی، مجله اینترنتی حقوق، دوره دوم، شماره 5، بهار 1398 ش.

محمدپور، سيما، نسبت میان عقلانیت و کرامت انسان در فلسفه ملا صدرا و کانت، مجله معرفت فلسفی، سال ششم، شماره 4، زمستان 1388 ش.

مصباح یزدی، محمدتقی، معارف قرآن، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، 1379 ش.

مطهری، مرتضی، نظام حقوق المرأة في الإسلام، دار الكتاب الاسلامي، ط 1، قم، 2005 م.

وهبة مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007 م.

An epistemic example in the relation between science and religion in Islamic Thought

Nisrin Shaker al-Hakeem

PhD Candidate, Analytical Exegesis, Al-Mustafa International University, Iran.

E-mail: zahra599.569@gmail.com

Alireza Qaeminiya, Associate Professor, Philosophical Research Institute, Iran.

Ali Saheb Ubayd, Phd Candidate, Analytical Exegesis, Al-Mustafa International University, Iran.

Abstract

The topic of the relation between science and religion holds an important status in the field of the philosophy of religion. It defines the theological framework and thought in human life. Some contemporary theories have brought about certain doubts regarding the value of religion and how it can be relied on in revealing reality. A real question has been put forward regarding the nature of the relation between science and religion, whether it is agreeable or in conflict. Based on this, different groups have explained the nature of this relation and the epistemic foundation that governs it. It has a clear effect on the method of life, in culture, politics and society. The Islamic world was not far from these attractions, and gave a strong influence. The correct Islamic theory that does not see opposition with scientific findings and is in conformity. The paper follows a descriptive analytical method in explain the pillars of the relation between science and religion, and the theories in the West and the Islamic world, and explains the epistemic method in Islamic thought, that has stayed preserved in its position, being the basis that guides humankind and reality of humanity.

Keywords: epistemic method, Islamic thought, Western thought, relation between science and religion.

Al-Daleel, 2022, Vol. 5, No. 17, PP. 164-184

Received: 12/08/2022 | Accepted: 03/09/2022 | Published: 15/09/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



النموذج المعرفي لعلاقة العلم بالدين في الفكر الإسلامي

نسرین شاکر حکیم

طالبة دكتوراه تفسير تطبيقي، جامعة المصطفى العالمية، إيران. البريد الإلكتروني: zahra599.569@gmail.com

علي رضا قائمي نيا، أستاذ مساعد لمعهد الأبحاث الفلسفية والحكومية، إيران.

علي صاحب عبيد، طالب دكتوراه تفسير تطبيقي، جامعة المصطفى العالمية، إيران.

الخلاصة

تحتل مسألة علاقة العلم بالدين موقعاً مهماً في أبحاث فلسفة الدين، والتي يتحدّد من خلالها الإطار العقدي والفكري للحياة الإنسانية. وقد أحدثت بعض النظريات الحديثة حالةً من التشكيك في قيمة المعطى الديني ومدى إمكانية الاعتماد عليه في كشف الواقع، وطرحَت تساؤلاً حقيقياً في طبيعة علاقة العلم بالدين هل هي التوافق أم التعارض، وعلى إثر ذلك نشأت مذاهب مختلفة في بيان صورة تلك العلاقة والأسس المعرفية الحاكمة عليها، وكان لها تأثيرها الواضح على نواحي الحياة الثقافية والسياسية والاجتماعية. ولم يكن العالم الإسلامي بعيداً عن تلك التجاذبات، فقد ألقت معطيات العلم الحديث بظلالها على الاعتقاد الديني وأحدثت صداماً ظاهرياً اختلف في جوابه المفكّرون المسلمون؛ والنظرية الإسلامية الصحيحة هي التي لا تجد تعارضاً مع المعطيات العلمية الواقعية والتي تنسجم معها في أكثر الأحيان. اتّبع المقال أسلوب البحث الوصفي التحليلي في بيان أركان علاقة العلم بالدين، ونظرياته في الغرب وفي العالم الإسلامي، وبيان النموذج المعرفي في الفكر الإسلامي، الذي بقي محافظاً على موقفه من الاعتراف بأصالة القضية الدينية وكونها الأساس الذي يكفل الحياة الواقعية للبشر.

الكلمات المفتاحية: النموذج المعرفي، الفكر الإسلامي، الفكر الغربي، فلسفة الدين، علاقة العلم بالدين.

مجلة الدليل، 2022، السنة 5، العدد 17، ص. 164 - 184

استلام: 2022/08/12 | القبول: 2022/09/03 | النشر: 2022/09/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

لا يرتاب أحدٌ في عصرنا الراهن في الأهميّة الكبيرة التي ينطوي عليها جناح العلم والدين في ارتقاء البنية المعرفية للفكر الإسلامي، الأفراد عمومًا في تماسٍ مباشر من خلال أكثر فعاليتهم الحيوية مع هذين الركنين، لكنّ هذه المسألة وللأسف أضحت من الإشكاليات الشائكة بين المذاهب الفكرية المختلفة في الغرب نشأة وفي الشرق امتدادًا، حيث باتت تمثّل وتعبّر التوجّهات الدينية ومدى شمولها لجوانب الحياة العامّة، أو لنقل إنّها تعبّر عن الإمكانية الذاتية للدين في تلبية حاجات البشر والتلاؤم معها. تعدّ مسألة علاقة العلم بالدين من أهمّ مسائل فلسفة الدين، والتي تعرضت للبحث والجدال على مرّ العصور، لكنها صارت تبحث كمسألة مستقلة في القرن العشرين، بل يمكن عدّها مجالًا دراسيًا قائمًا بذاته.

عرض النموذج الغربي رؤى مختلفة لهذه المسألة كانت في صورة إشكالات جدّية وردود عليها، ولم تكن الساحة الإسلامية بعيدةً عن تلك المطارحات، فقد انبرى الفلاسفة والمتكلّمون للردّ على تلك الإشكالات وبيان المسألة بصورة منطقية مقبولة تنسجم والبنى الفكرية الإسلامية، «لكنّ الأمر الملحوظ فيها هو خلوّ تلك الأفكار من الجانب المبناي المعرفي، فقد أوضح هؤلاء العلماء عدم تعارض العلم الحقيقي مع الدين، وهذا كلام صحيح، لكنّهم لم يبيّنوا ما هو مرادهم بالعلم الحقيقي، وهذا لا فائدة منه في مسألة التعارض، إضافةً إلى أنّ هناك نظرياتٍ صحيحةً ظهرت في التاريخ وظاهرها التعارض مع النصوص الدينية، فهل تفهم النصوص الدينية بنحو آخر أو نقوم برفض تلك النظريات العلمية الصحيحة، فالمشكلة هي غياب الآلية المعرفية والمباني الفكرية التي يستند إليها هؤلاء في بيان تلك الآراء» [انظر: قائمى نيا، رابطته علم ودين در جهان اسلام، ص 30].

يهدف المقال إلى بيان النموذج المعرفي للعلاقة بين العلم والدين في الفكر الإسلامي، فموضوع البحث يزخر بمجموعة من الخصائص المتميّزة والمعاني العميقة التي ستظهر في طيّاته تبعًا.

المبحث الأول: مفردات البحث

أولاً: تعريف العلم

عَلِمْتُ الشَّيْءَ أَعْلَمُهُ عِلْمًا: عَرَفْتَهُ. وَعَالَمْتُ الرَّجُلَ فَعَلِمْتُهُ أَعْلَمُهُ بِالضَّمِّ: غَلَبْتَهُ بِالْعِلْمِ. وَعَلِمْتُ شَفَقَتَهُ أَعْلَمُهُ عِلْمًا، مِثَالُ كَسَرْتُهُ أَكْسِرُهُ كَسْرًا، إِذَا شَقَقْتُهَا. وَرَجُلٌ عَلَامَةٌ، أَيُّ عَالِمٌ جِدًّا. وَالْهَاءُ لِلْمَبَالِغَةِ، كَأَنَّهُمْ يَرِيدُونَ بِهِ دَاهِيَةً. وَاسْتَعْلَمَنِي الْخَبَرَ فَأَعْلَمْتُهُ إِيَّاهُ. [الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، ج 5، ص 1990]

وجاء في المصباح المنير إن كلمة "العلم" (ع ل م): «هُوَ الْيَقِينُ يُقَالُ (عِلْمٌ - يَعْلَمُ) إِذَا تَيَقَّنَ، وَجَاءَ بِمَعْنَى الْمَعْرِفَةِ أَيْضًا، كَمَا جَاءَتْ بِمَعْنَاهُ ضَمَّنَ كُلَّ وَاحِدٍ مَعْنَى الْآخِرِ؛ لِاشْتِرَاكِهَمَا فِي كَوْنِ كُلِّ وَاحِدٍ مَسْبُوقًا بِالْجَهْلِ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ وَإِنْ حَصَلَ عَنْ كَسْبٍ فَذَلِكَ الْكَسْبُ مَسْبُوقٌ بِالْجَهْلِ» [الفيومي، المصباح المنير، ج 2، ص 427].

أما معناه الاصطلاحي: فهو الاعتقاد الجزمي المطابق للواقع، أو هو صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض، أو هو حصول صورة الشيء في العقل. [المتناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، ص 245]

والمقصود من العلم في المقال هو المعرفة الحاصلة عن طريق التجربة الحسية، «فهو العلم الذي يزودنا بمعرفة عن الكون والواقع من خلال التجربة الحسية، فيكون موضوعه دراسة الظواهر المادية والحسية والذي يقابل مصطلح المعرفة (knowledge)» [مصباح يزدي، رابطته علم ودين، ص 61]. يعد العلم من الناحية الفلسفية - بمعنى "science" - في الأصل نشاطاً لحل مسألة ما (Problem solving activity). [Larry, progress and its problems, p. 11]

ولا يمكن اعتبار أي نوع من النشاط في حل المشاكل علماً، فلا بد من إضافة قيد مهم وهو أن هذا النشاط يأتي في إطار الوصول إلى الحقيقة، فالعالم يسعى للكشف عن الحقيقة.

كما تجدر الإشارة إلى أن العلم هنا بمعنى العلوم الحسولية التي استطاع الإنسان الحصول عليها من خلال التجربة.

ثانياً: تعريف الدين

جاء في لسان العرب إن «الدِّينَ: الْجَزَاءُ وَالْمُكَافَأَةُ. وَدِنْتُه بِفَعْلِهِ دِينًا: جَزَيْتُهُ، وَقِيلَ الدِّينُ الْمَصْدَرُ، وَالدِّينُ الْإِسْمُ، قَالَ: دِينَ هَذَا الْقَلْبُ مِنْ نَعَمٍ... بِسِقَامٍ لَيْسَ كَالسُّقَمِ،

وَدَايْنَهُ مُدَايِنَةً وَدِيَانًا كَذَلِكَ أَيضًا. وَيَوْمُ الدِّينِ: يَوْمُ الْجَزَاءِ. وَفِي الْمَثَلِ: كَمَا تَدِينُ تُدَانُ أَيَّ كَمَا تُجَازِي تُجَازَى أَيَّ تُجَازَى بِفِعْلِكَ وَبِحَسَبِ مَا عَمِلْتَ، وَقِيلَ: كَمَا تَفْعَلُ يُفْعَلُ بِكَ» [ابن منظور، لسان العرب، ج 13، ص 169]. وعرفه الراغب الأصفهاني: «الدين يقال للطاعة والجزاء، واستُعيّرَ للشرعية. والدين كالملة "اسم لما شرع الله تعالى لعباده على لسان الأنبياء، ليتوصلوا به إلى جوار الله"، ولكنّه يقال للطاعة والجزاء واستُعيّرَ للشرعية، والدين كالملة لكنّه يقال اعتبارًا بالطاعة والانقياد للشرعية» [الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 175].

أمّا الدين اصطلاحًا: «هو مجموعة من العقائد والأخلاق والقوانين والأحكام الفقهية والقانونية التي صدرت ونشأت من الله - تعالى - لهداية البشر وسعادته، فالدين مجعولٌ من قبل الله تعالى، وهو الذي شرّع وقتن هذه المجموعة» [جوادى آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص 19]. فالدين عبارة عن المنظومة الاعتقادية التي تتمركز حول منشئ ومبدع الكون والإنسان، وينبثق عنها أعمال وأحاسيس تناسبها.

المبحث الثاني: العلم والدين في فلسفة الغرب

يمثل عصر النهضة في العالم الغربي انقلابًا عظيمًا على التقاليد والمعتقدات السائدة آنذاك، فقد أعرض الناس ورفضوا الانصياع الأعمى الذي كانوا يكتنونه للكنيسة، فنظريات من قبيل (مركزية الشمس ودوران الأرض، والنظرية الداروينية وتحول الأنواع، والنظرية الفرويدية التي ترى الحياة عبارة عن قمع الغرائز الحياتية لدى الإنسان، والنظرية النسبية لأينشتاين والتي فسرت مفاهيم الفضاء والزمان والعلة بوجوه أخرى، ومبادئ صنع الحاسوب والذكاء الاصطناعي، والاكتشافات الجينية والإمكانات الهائلة في الـ (DNA) جعلت فكرة كون الإنسان موجودًا مميزًا محلّ شكٍّ وترديد [انظر: اميرى، رويكردهای مختلف نسبت به رابطته علم و دين، ص 156]، كما أوجدت حالةً من الفزع والتشكيك في قيمة المعطى الديني ومدى إمكانية الاعتماد عليه في كشف الواقع.

إنّ المهمة الكبيرة التي تتولاها كلٌّ من القضية الدينية والقضية العلمية هو كشفها عن الواقع وإصابتها إيّاه، وهذا هو الذي يجعلها محلّ اطمئناننا، فلو تولّد لدينا إحساس بأنّ القضايا والمعطيات الدينية لا قابلية فيها لإدراك الواقع وكشفه، فسنتراجع عن اعتبارها مصدرًا مهمًّا لتوليد المعرفة، ونقتصر في معارفنا على المعطى العلمي الذي يزودنا بهذا المقدار.

ففي القرن السابع عشر ظهرت نظريات فيزيائية لعلماء مثل كبرينك (Kabringer) وكوبلر (Cubler) وغاليليو (Galileo Galilei) ونيوتن (Isaac Newton) في علم الفيزياء وعلم النجوم خصوصاً، ومن جهة أخرى نظريات بيولوجية مثل نظرية دارون في التطور، أحدثت هذه النظريات تحدياً جدياً بالنسبة للكنيسة الحاكمة آنذاك، ولم يقتصر هذا التهديد عليهم، بل امتد ليشمل الفلاسفة أيضاً ويلقي بظلاله عليهم، وجعلهم يفكرون في حلول موضوعية للخروج من مأزق التعارض هذا؛ لذا نجد ديكارت (René Descartes) الذي يعدّ مؤسس الفلسفة الحديثة ووالدها لا يعتقد بإحكام الفلسفة كما هو عليه في علم الرياضيات، وباعتقاده إذا تمّ بناء الفلسفة على أسس رياضية فإنّها ستمتّع بقوة وإحكام منقطع النظير، وبذلك يتمّ التعالق بين العلم والاعتقاد. [انظر: حسامى فر، مطهرى و نسبت میان علم و دین، ص 26].

ففي الواقع نجد هوةً عظيمةً قد حصلت بين المجالين، فالذي يأخذ بالمعطى الديني صار يتخوّف من المعطى العلمي والعكس صحيح، بحيث نجد أنّ «العوائل المسيحية تخرج أبناءها من المدارس وتتقدّم بشكوى ضدّ المدرسة لكونها تمدّ الأطفال بأمور تخالف الفكر المسيحي، ويدرس الأطفال ضمن مدارس خاصّة بهم» [مايكل بترسون وآخرون، عقل و اعتقاد ديني، ص 70]. وهذا الأمر بدأ يعكس مقدار البعد والمسافة الحاصلة بين الجانب العلمي والديني في الغرب، وعلى إثر ذلك نشأت مذاهب فكرية تحاكي الأصول والمعتقدات الفلسفية التي بدأت بالظهور في إطار تلك النزاعات، وسادت حالة من الإفراط والتفريط في كيفية التعامل مع تلك المعطيات إلى عصرنا الحاضر، ومن أهمّ النظريات الموجودة في الساحة الفلسفية⁽¹⁾ هي تلك التي ترى وجود تعارض بين العلم والدين، فهي لا ترى تلاقياً بينهما، فالدين يجب أن يوضع جانباً؛ فهو مجرد أداة نفسية روحية لا علاقة لها بالعلم، أو إنّ مجموعة من القضايا الخالية من المعنى وهذا هو اعتقاد المادّية العلمية (Scientific Materialism) وكذلك الوجودية المنطقية التي ترى تحقّق صدق القضايا لا يكون إلّا من خلال التجربة، والقضايا الدينية لكونها ليست تجريبية فلا معنى لها. [انظر: الماسى و بهشتى، رابطہ علم و دین، ص 204]، لكنّ الكنيسة لم تقف مكتوفة الأيدي فأعلن الاتجاه النصّي المسيحي عن رأيه في أنّ القضايا الدينية هي الواقعية صرفاً، وأمّا القضايا العلمية فهي أدوات جيّدة نستفيد منها في حياتنا العملية، فالعلم وإن عارض الدين لكنّه ليس سبباً لإقصاء الدين وتقدير العلم؛ بل يبقى الدين على ظاهره والعلم وسيلة مفيدة لإدارة الحياة، كما روج كهنة الكنيسة إلى التقليل من

1- لا يعتقد القارئ الكريم أنّ مسألة كون هذه النظريات ذات طابع فلسفي يقتضي انحصارها في جانب العقل والبحث العلمي؛ بل إنّ هذه النظريات هي القواعد الفكرية للنظام الغربي الحاكم وهي التي تحدّد سياساته وتفكيره.

شأن الإثباتات العلمية، بل وعدم قيمتها أمثال بيير دويم (Pierre Duhem) وإرفين شرودنجر (Erwin Schrödinger).

يمكننا تقسيم الاتجاهات في موضوع علاقة العلم والدين إلى ثلاثة اتجاهات هي:

أولاً: تعارض العلم والدين

يستند هذا الاتجاه على مجموعة من الأدلة التي يمكن إجمالها في ثلاث فئات هي:

أ- تقدم العلم على الدين

بعد اتساع نطاق القضايا العلمية وانتشارها ونفوذها في الساحة الفلسفية، بدأ العالم يشهد نظريات تنادي بفصل العلم عن الدين، بل وبأفضلية العلم، فالعلم هو الوحيد القادر على كشف الواقع وإيصال الإنسان إلى سعادته الحقيقية.

ويعتمد هذا الاتجاه على أن الدين والعلم في حالة صراع وتضاد تام، ودليلها هو أمران أساسان: (محاكمة غاليليو في المحكمة المسيحية، والنظرية الداروينية) فالعلم يتعلّق بالعالم الطبيعي، في حين أن الدين يهتم بكل ما وراء الطبيعة، ولا تهتمّ الدراسات العلمية بالكيانات الخارقة للطبيعة مثل الله أو الملائكة، أو القوى غير طبيعية (مثل المعجزات). فعلى سبيل المثال، يشرح علماء الأعصاب عادة أفكارنا من منظور حالات الدماغ، وليس بالإشارة إلى الروح غير المادية، وهناك نظريتان مهمّتان في هذا المجال هما: المادية العلمية (Scientific materialism) والإمبريالية العلمية (Scientific imperialism)، الأولى استبدلت الطبيعة مكان الإله (نظرية الإلحاد وإنكار وجود الخالق)، والوجود المقدس عندها هو الطبيعة، فهي تحترمه وتقّده وتقول بوجود الكون عن طريق الصدفة، وهناك فلاسفة مثّلوا هذا الاتجاه أمثال: فرانسيس كريك (Francis Crick) وجاك مونو (Jacques Monod) وستيفن واينبرغ (Steven Weinberg).

أمّا النظرية الثانية فهي لم تنكر وجود الخالق وتقول بالإلحاد، بل حصرت طريق معرفة الله عن طريق الحسّ والتجربة، وأنكرت ما سوى ذلك، فلا يمكن إثبات وجود الله عن طريق الوحي الديني؛ بل عن طريق التحقيق العلمي. فيقول بول دافيس (Paul Davies) في كتابه "الله والفيزياء الجديدة" إن العلم قد تطوّر لحدّ يمكنه إجابة الأسئلة التي تتعلّق بوجود الخالق. ويقول الفيزيائي فرانك تيبلي (Frank Tipler) أنه يستطيع من خلال نظرية الكم إثبات وجود المعاد وبصورة أفضل ممّا تطرحها التعاليم المسيحية. [انظر: بول دافيز، الله والفيزياء الحديثة، ص 124]

هذه النظريات حصرت مجال المعرفة بالحس والتجربة سواء أُنْهتْ بوجود خالق ودين أو أنها أنكرت ذلك طريقاً أو موضوعياً. كما لا ينبغي إغفال ما أحدثه المدّ الوجودي «الذي رأى ما سوى الوجود الإنساني فاقداً للهوية والعلم، ويراها مستقلاً قادراً بمفرده على اتخاذ القرار وتحديد المصير، فلا توجد قوانين كليّة انتزاعية يمكنها إدارة حياته، بل علينا أن لا نسمح لما هو خارج عن ذاتنا أن يقرّر لنا ما نفعل، فنحن مخلوقات واعية متفرّدة وخالقة» [انظر: بروبر، علم و دين، ص 148 و 149]، وبهذا انفصل الإنسان الواعي المقدر عن خط الرسالة ووحى السماء.

ب- أولوية النصّ الديني (الوحي)

اتّضح آنفاً أنّ كهنة الكنيسة والباباوات لم يقفوا متفرّجين إزاء استيلاء المدّ العلمي والفتوحات البحثية على الحياة البشرية، فقد أظهروا ردود فعل وقاموا بتقديم إجابات رداً عن الموضوع ودفعاً للإشكالات، تمثّلت في التقليل من المعطى العلمي والتشكيك في إمكانية إصابته الواقع. وهرّباً من التصادم المُربّين الإثباتات العلمية المتلاحقة ونصوص الكتاب المقدّس، قاموا في خطوة متقدّمة بالقول باستعارية النصوص الدينية، فالكتاب المقدّس لا صلة له بقضيّة نشأة السماء والأرض، وشكل الأرض، فهو جاء لإصلاح الإنسان وتربيته، فقالوا إنّ هذه الأمور هي أمور ذكرت على وجه الاستعارة لتبيين حقائق تخصّ الإنسان. [انظر: راسل، فيزيك، فلسفه و الهيات، ص 59]

كما أنّ مجموعة من المتخصّصين بالفكر المسيحي ذات الاتجاه الأخلاقي انتهبوا للفراغ المعنوي الذي أحدثته المادّيّة بصولاتها وانتصاراتها في الساحة، وقالوا إنّنا يجب أن نفرّق بين المعطى والتجربة العلمية وبين الحاجة البشرية للمعنوية والاتّصال بالخالق، وهذا يعكس البعد القيمي لدى الإنسان، والذي لا يمكننا إغفاله وإن أغفلناه فإنّنا سنواجه مصاعب ومصائب لا يمكننا حلّها إلا بالرجوع للدين والمعطى الديني. [انظر: بروبر، علم و دين، ص 34 و 35]

إنّ تجاوب رجالات الكنيسة مع القضية التي مثّلت تحدّياً وتهديداً قوياً ألقي بظلاله على الوجود الكنسي وحدّ من تأثيره اجتماعياً، فكان الردّ في أوّله في التشكيك في مدى صحّة المعطى العلمي ومصادقته، ثمّ الرجوع لنفس النصوص الدينية ومحاولة التعامل معها بصورة استعارية لجعلها أقلّ تعارضاً وتصادماً مع العلم وقضاياها، وأخيراً التنبّه لمسألة الفراغ الروحي والمعنوي الذي أحدثته التوجّه العلمي الصارخ في المجتمع.

ويمكننا اعتبار هذا العرض للأحداث حسب التطور التاريخي لها بصورة عامة، أمّا الآن فقد اختلف عمّا كان عليه، فقد فشلت تلك الأنظمة المادّية التجريبية في توفير ما تعهّدت تقديمه للإنسان من الحياة الهانئة الخالية من الاضطراب والمليئة بالسلم والاطمئنان النفسي، فوجد في دراسة قام بها الباحث جيرى كوين (Jerry Coyne) سنة 2012 أنّ الشعب الأمريكي يعتبر من أكثر الشعوب إبداءً للرفض ومقاومةً لنظرية التطور الداروينية كما أفاد استطلاع حديث لمؤسسة غالوب في سنة 2011، على سبيل المثال هذه النتائج: 40% من الأمريكيين رأوا أنّ البشر قد خلقهم الله بشكل مباشر في شكلهم الحالي خلال آخر 10 آلاف عام أو نحو ذلك (أي خلق الإنسان في الأرض)، 38% رأوا أنّها تطوّرت من أشكال الحياة الأقل تقدّمًا على مدى ملايين السنين، ولكن من خلال عملية يكون الله مسؤولاً عنها (التطور الإلهي)، بينما وافق 16% فقط على أنّ البشر تطوّروا من الأنواع السابقة من خلال عملية غير موجّهة بالله (التطور الإلحادي الدارويني)، ثمّ يعرض الكاتب وجهة نظره قائلاً: أرى أنّ الدين والعلم غير متوافقين من عدّة جوانب، طريقة العلم في اكتشاف الحقيقة التي تعتمد على العقل الأداتي والتحقيق التجريبي والنقد والشكّ والقوّة التنبؤية وتكرار الملاحظات من قبل محقّقين مختلفين، لا تتوافق مع أساليب الدين لفهم الكون (الأساليب القائمة على العقيدة والسلطة والوحي)، كما أنّ الحقيقة العلمية تتغيّر استجابةً للنتائج الجديدة حول العالم، في حين أنّ «الحقيقة الدينية» نادرًا ما تتغيّر.

[Coyne, Science, Religion and Society: The Problem of Evolution in America, P 257]

كذلك أتاح الفصل بين الدين والعلم والتوجه للمعطى العلمي بوصفه هو سبيل النجاة والكفيل بتوفير الحياة الناعمة للإنسان إلى نشوب واشتداد الاضطرابات النفسية والقلق الروحي، الذي لا يجد له الباحثون أمثال بريان والش (Bryan Walsh) سوى الارتقاء في أحضان المعنوية والالتزام الديني ويعبّر قائلاً: «وجدت دراسة تلو الأخرى أنّ المتدينين يميلون إلى أن يكونوا أقلّ اكتئابًا قلقًا من غيرهم، وأكثر قدرةً على التعامل مع تقلّبات الحياة من غير المؤمنين. وجد استطلاع أجراه باحثون في كليّة لندن للاقتصاد والمركز الطيّ بجامعة إيراسموس في هولندا عام 2015 أنّ المشاركة في منظمّة دينية كانت النشاط الاجتماعي الوحيد المرتبط بالسعادة المستمرة حتّى أكثر من التطوّع في مؤسّسة خيرية أو تلقّي دورات تعليمية أو المشاركة في منظمّة سياسية أو مجتمعية» [Walsh, Does Spirituality Make You Happy]. إنّ قضية ارتباط العلم بالدين لم تبق على رواها

السابق، فظهور هذه الأحداث جعلها تدخل حياة الأفراد بصورة مباشرة، ويقرّروا ارتباطهم وحاجتهم إليها وتصميمهم اتّجاهها نفيًا أو إثباتًا.

ج- نظريات التحليل اللغوي

توجد نظريات في باب التحليل اللغوي عند الفلاسفة الأمريكيين والإنجليز تقوم على الفصل بين المعطى العلمي والنصّ الديني، تمتدّ هذه النظريات في أصلها لترتبط بنظرية الوضعية المنطقية (Logical Positivism)، التي أنكرت مفهوم العليّة ورأت ما ندعوه بالعليّة ليس سوى حالة من التداعي الذهني بين المعطيات الحسيّة الواردة للذهن، فنحن لأجل حالة الاقتصاد الفكري والذهني نعمل على ترتيب تلك المعلومات الحسيّة ضمن مجموعات مترابطة، وواقعًا لا يوجد شيء باسم العلية. كما تأثرت هذه النظريات بمباحث الفيزياء (النظرية النسبية) والتركيب المنطقي للغة والذي لا يرى تحقّق المعنى سوى في القضايا التجريبية، أمّا القضايا العلمية فهي أمور فاقدة للمعنى وتستعمل في بيان الجانب الإحساسي فقط. تقول هذه النظريات بالتحليل البشري للغة وفقًا للواقع المعاش والفائدة المترتبة على ذلك، فلا يعود للقضايا الدينية والنصّ الديني من أثر في حياة الإنسان وإدارتها

[انظر: بروب، علم و دين، ص 151 - 153]

ثانيًا: توازي العلم والدين

يقصد بالتوازي (Parallel) أن يكون لكلا المجالين في عين استقلالهما الموضوعي تشابهًا مهمًا من جهة البنية والهيكلية (Structure)، أصحاب هذا النظر خلافًا للاتّجاه الثالث ليسوا بصدد الاستفادة من الاكتشافات العلمية لإثبات القضايا العلمية الاعتقادية، لكنهم يعملون على عرض التشابه بين حوزتي العلم والدين من خلال طرقهما البحثية، وبذلك يمكن للمتكلّمين أن يكونوا شركاء للعلماء في اكتشافاتهم التجريبية. أمّا أدلّة أصحاب هذا الاتّجاه فيمكننا إجمالها في أمرين اثنين: الأوّل هو النهج المتشابه بين العلم والدين، يعتقد المتكلّمون ذوو المنهج الليبرالي⁽²⁾ بوجود مناهج كلامية تشابه المناهج البحثية العلمية وهي مفيدة وضرورية للبحث الديني، ويعتقدون بأنّ المباحث الدينية يجب أن تكون مبحوثة بشكل تجريبي عقلائي، وأن تكون دراساتها مبحوثة بشكل متكامل وجامع ومتناسب مع التجربة

2- اتّجاه ظهر في القرن العشرين يدعو للاستفادة من المناهج العلمية، ويدّعي مشابقتها للمناهج العقديّة الكلامية.

البشرية؛ حتى تكون ذات أثر عملي في حياتنا وقابلة للاستفادة. والثاني هو فلسفة الصيرورة (Process Philosophy)، نشأت هذه الفلسفة نتيجة جهود عالم الرياضيات والفيلسوف الإنجليزي ألفريد نورث وايتهيد (Alfred North Whitehead) [انظر: المصدر السابق، ص 155 - 158]، وتتميز فلسفة الصيرورة بمحاولة التوفيق بين البدهيات المتنوعة الموجودة في التجربة الإنسانية (مثل الدينية والعلمية والجمالية) في مخطط كمي متماسك. فهي تسعى إلى العودة إلى الواقعية الكلاسيكية الجديدة التي تتجنب الذاتية مع الاهتمام بالنتائج العلمية، وهذا ينتج تخمينًا ميتافيزيقيًا صريحًا بأن العالم في مستواه الأساسي يتكوّن من أحداث مؤقتة للتجربة بدلًا من مواد مادية دائمة. تتكهن الفلسفة العملية بأن هذه الأحداث اللحظية، التي تسمى "المناسبات الفعلية" أو "الكيانات الفعلية"، هي في الأساس ذاتية التحديد، وتجريبية، ومتصلة داخليًا ببعضها، فهذا هو التواصل والانسجام الذي تنشده فلسفة الصيرورة ليؤهلها للاستفادة من معطيات الفيزياء وقوانينها العامة في فهم التجربة العلمية والدينية.

ثالثًا: استفادة الدين من العلم

الاتجاه الثالث في علاقة العلم بالدين يرى أنّ الاستدلالات الكلامية يمكن استنباطها واستخراجها من العلم بصورة مباشرة وواضحة، بل حتى وجود الله يمكن إثباته بواسطة الآثار الجانبية الطبيعية مثل برهان النظم والإتقان، أو نتيجة الاكتشافات العلمية الحديثة مثل التكامل وزيادة الطاقة الديناميكية، أو صفات الفيزياء الرياضية في القرن العشرين، يعتمد هذا الاتجاه على معطيات العلم في إثبات وفهم القضايا الدينية. [انظر: بروب، علم ودين، ص 163]

المبحث الثالث: العلم والدين في الفكر الإسلامي

لم تكن التجاذبات والتمزّقات ببعيدة عن ساحة الفكر الإسلامي الذي كانت تصل إليه أخبار العالم الغربي عن التطوّرات والقفزات العلمية للتجربة العلمية في الغرب، واكتساحها ساحة الاعتقاد الديني الكنسي، وحدها لنفوذ وتقويض الساحة الإيمانية ونشر أفكار الإيمان بالطبيعة والتجربة، ونبذ ما هو ديني لأنّه خرافة وأسطورة لا تنتمي إلى الواقع. وجد المفكّرون والفلاسفة المسلمون زادًا فكريًا لا يمكن اجتنابه، فهذه الاكتشافات العلمية أخذت بلباب المفكّرين وجذبتهم بسحرها من جهة، ومن جهة أخرى كان عليهم بيان موقفهم الصريح تجاه القضية وهو يمثل بحسب انتمائهم موقف الإسلام، فمسألة العلم والدين شهدت تعارضًا وخصومة بين الأطراف أدّت إلى اختلافات جوهرية بينهم، لم تقتصر على العالم الغربي، بل

وصلت التحدّيات إلى ساحة القرآن الكريم، وكانت الدعوى بأنّ هناك تعارضاً بين المعطى العلمي وآيات القرآن الكريم، ممّا أدّى إلى أن يرفع مفكّرو الإسلام وفلاسفته شعارهم عاليًا بأنّ العلم الحقيقي لا يمكن أن يعارض الدين والقرآن ويكون ضدّاً له.

لكنّهم لم يبيّنوا ما هو العلم الحقيقي وما هي المباني التي يستندون إليها في شعارهم واعتقادهم، فالكثير من المفكّرين والفلاسفة المسلمين قد بيّنوا أنّ العلم الحقيقي لا يعارض الدين، وهذا الكلام على صحّته لا يغيّر شيئاً في المسألة، ولا ينفعنا في حلّ التعارض المفروض بين العلم والدين؛ لأنّنا نواجه السؤال المهمّ وهو ما هو العلم الحقيقي؟ وهل يوجد قوانين تحكم العالم عاريةً عن الخطأ؟ في الواقع هذه الأمور ليست محلّ كلامنا؛ لأنّنا بصدد الحديث عن مجموعة من النظريات العلمية الناجحة التي ظهرت عبر التاريخ وهي بظاهرها تخالف النصوص الدينية، هذه النظريات استطاعت حلّ الكثير من المشاكل العلمية كما أنّها تستطيع التنبؤ، ولها القدرة على الحلّ والتعامل مع الكثير من الإشكالات، فما الذي يمكننا قوله عن تعارض هذه النظريات مع نصوصنا الدينية؟ فهل علينا فهم نصوصنا الدينية بنحو آخر أم نلقي بتلك النظريات ولا نقول بصحّتها، أم إنّ هناك طريقاً آخر لنا أن نسلكه ونسير فيه؟

فهذا العلم الذي حصل عليه البشر وكان سبباً في تطوّرهم ونجاحاتهم ألا يعتبر علماً واقعياً (يكشف الواقع)؟ فإذا كان واقعياً فسيكون حقيقياً فكيف تعارض إذن مع النصوص الدينية التي قلنا بأنّه لا يمكن للعلم الحقيقي معارضتها؟ وإذا لم يكن واقعياً كيف كان بإمكانه حصد كلّ هذه الثمرات والنجاح والتطوّر للبشر واستطاع حلّ مشاكله وأعطاه قدرة التنبؤ وأتاح له ذلك؟ فالنتيجة أنّ التعويل على قضية العلم الحقيقي في حلّ ذلك التعارض لا يجدي شيئاً ولا يحلّ المشكلة بنحو من الأنحاء، بل يعمل على إلغاء المسألة وتقويضها دون أن يعمل على إبرازها وبيان طريقة التعامل الصحيحة مع أركانها.

لذا سنتعرّف أولاً على آراء المفكّرين والفلاسفة المسلمين في مسألة تعارض العلم والدين، ثمّ نحاول بيان المباني التي يمكن الاستناد إليها في بيان المسألة وتحديدّها، ومن خلال ذلك يمكننا تصوير النموذج المعرفي الذي تتشكّل منه المسألة، فنحصل على أطراف القضية وارتباطها منطقيّاً والأسباب التي دفعتنا للقول والقبول بهذا النموذج المعرفي دون غيره.

يعرض رشيد رضا في تفسير المنار تصوّره للقضية بقوله في قضية تعارض وتضادّ العلم

مع الدين والقرآن: «إنَّ الطاعنين في الإسلام من الملاحدة ودعاة النصرانية يزعمون أنَّ العلوم والفنون العصرية، من طبيعية وفلكية وتاريخية، قد نقضت بعض آيات القرآن في موضوعها، وأنَّ التشريع العصري أقرب إلى مصالح البشر من تشريعه. قلت: إنَّنا قد اطلعنا على أقوالهم في ذلك فألفينا أنَّ بعضها جاء من سوء فهمهم أو فهم بعض المفسرين، ومن جمود الفقهاء المقلّدين، وبعضها من التحريف والتضليل، وقد ردّدنا نحن وغيرنا ما وقفنا عليه منها. وإنَّما العبرة بالنقض الذي لا يمكن لأحد أن يماري فيه مرأً ظاهراً مقبولاً، ولو وجد شيء من هذا في القرآن لاضطرب العالم له اضطراباً عظيماً» [رشيد رضا، تفسير المنان، ج 1، ص 172].

يصرّح رشيد رضا بأنَّ هذه الأمور ناشئة من سوء الفهم أو الجمود الفكري للمقلّدين أو التحريف، لكنّه لم يبيّن الآلية المعرفية والفكرية التي يمكن الاستفادة منها لحلّ هذا التعارض، كما أنّه اعتبر المسألة تحتوي تأييداً للإعجاز القرآني، فالقرآن الكريم أشار لمجموعة من الحقائق العلمية قبل اكتشافها من قبل العلم من قبيل الآية الشريفة ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ﴾ [سورة الحجر: 22]، حيث تصف الرياح باللواقح التي تقوم بعملية التلقيح، وقد اكتشف العلماء هذه الحقيقة بعد عدّة قرون.

اتّجه بعض العلماء للقول باشتغال القرآن الكريم على كلّ العلوم البشرية، وإنَّنا نستطيع استخراج كلّ العلوم الجديدة من خلال الآيات القرآنية، وعليه ستكون العلوم في حالة اتّفاق وانسجام تام وكامل مع القرآن الكريم، والقائلون بهذه النظرية يسعون لاستخراج كلّ المعلومات والنظريات العلمية الجديدة من القرآن الكريم، حتّى وصل الحال ببعضهم إلى التصريح بأنَّ القرآن الكريم يشتمل على 61 آية في علم الرياضيات و 64 آية في علم الفيزياء و 5 آيات في الفيزياء النووية و 63 آية حول النظرية النسبية و 20 آية عن علم الجيولوجيا وغيرها. [العظم، نقد الفكر الديني، ص 35]

إنَّ الكلام عن توافق بين بعض القضايا العلمية والآيات القرآنية لا يقتضي التطابق الكامل والمدّعى عليه بنظرية إمكانية استخراج كلّ العلوم من القرآن الكريم؛ لأنّه يجعلنا نواجه مشاكل حقيقية، منها أنّنا البشر لنا أن نحكم بالتوافق بين المعطى العلمي والآيات القرآنية أو عدمه من خلال ظاهرها، لكن ليس لنا القدرة على استخراج كلّ العلوم من النصوص الدينية، وحتّى لو قلنا بإمكان الأمر فإنّه أولاً غير مقدور لنا نحن البشر الخطأون، وثانياً القضية التي نتحدّث عنها هي وجود تعارض بين النظريات العلمية وظاهر النصوص الدينية، فما الذي بإمكاننا عمله لحلّ هذا التعارض؟

أما العلاج الذي اقترحه المتنوّرون فهو التفريق بين بعدين من أبعاد الدين، هما البعد الزماني للدين والبعد الروحي الأزلي، وقالوا: إنّ القضايا والمسائل التي تحدّثت عن الطبيعة والتاريخ تدخل ضمن البعد الزماني للدين، والذي نوكله للعلم والقضايا العلمية فهي حاکمة عليه؛ لأنّها أمور متغيّرة بتغيّر الزمان، فيكون للزمان دخل فيها وحاکمية عليها، أما البعد الروحي الأزلي فلا علاقة له بالعلم، بل يتعلّق بالأمور الغيبية والإيمان والتجارب العرفانية.

ومؤيدو هذه النظرية يقولون إنّ العلم لا يتجاوز حدود الطبيعة، فهو محدود بها، فلا يمكننا بحثها في المسائل الدينية التي ترتبط بالبعد الإيماني، فالمعرفة الدينية تختلف من حيث النوع عن المعرفة العلمية؛ لذلك فإنّنا نرتكب خطأً عندما نقيس ونقارن بين الاثنين، وهذا يجرّنا للوقوع في تعارضات جدّية، فالمعرفة الدينية تنشأ من التجربة العرفانية، في حين أنّ المعرفة العلمية تنشأ من الحسّ والتجربة فهما متفاوتان مختلفان.

[المصدر السابق، ص 47]

والحقّ أنّ هذا الحل ليس حلاً مقنعاً، فنحن نرى مواضيع عن الطبيعة والتاريخ في النصوص الدينية، فهل هذه مواضيع باطلة وغير صحيحة، وإذا كانت غير صحيحة كيف تحدّث بها النبي ﷺ مثلاً؟ إنّ هذا التفكيك من شأنه أن يشكّك في صحّة النصوص الدينية، ويدفعنا إلى إحالة الأمر إلى المسائل العلمية للبتّ في تلك الموضوعات، فلا يمكننا اعتبار جوهر الدين منحصراً في التجربة العرفانية فقط، فالظاهر أنّ أتباع هذه النظرية عندهم معلومات جيّدة عن النظريات العلمية، ولكنهم لم يتعرّفوا على واقع الدين.

وقد حاول بعض المفكرين حلّ التعارض من خلال اعتبار المسألة في بعض أنواعها من قبيل النظرية الداروينية مع إيجاد الخلق هي من تعارض الظنيّ مع الأمر القطعي؛ فالآيات التي تحدّثت عن الخلق وأصل الخلقة هي آيات يقينية لا داعي فيها للسؤال والبحث، أما النظرية الداروينية فهي ظنيّة احتمالية تحتمل الصدق والكذب، وعند تعارض أمور كهذه يلزم تقديم القطعي على الظنيّ. الظاهر هنا أنّ هذا الاتجاه حلّ المسألة بالاستفادة من النموذج الأصولي في حلّ التعارض القائم بين الروايات أو الآيات والروايات، والحال أنّ هذا الأمر غير صحيح وغير قابل للتعميم لمسألة تعارض العلم مع الدين، فالنظريات العلمية على الرغم من كونها ظنيّة إلاّ أنّها حقّقت نجاحاً فكريّاً، واستطاعت حلّ الكثير من المعضلات الفكرية والعلمية القائمة وأعطتنا قدرة على التنبؤ بكيفية حلّ المشاكل والتعامل معها، فلا يمكننا

إهمالها بحجة كونها ظنيّة غير يقينية. [انظر: قائمی نیا، رابطه علم و دین در جهان اسلام، ص 43]

الحلّ الآخر الذي قدّمه الاتجاه التنويري البنائي (Constructivist Enlightenment) في العالم الإسلامي ويمكن تسميته بـ "القابلية التفسيرية المطلقة للنصوص الدينية"، وحسب هؤلاء المفكرين تكون النصوص الدينية دائماً قابلةً للتفسير، بمعنى أنّ النصوص الدينية مع مجيء العلوم الحديثة تتجدّد قابليّتها على التفسير، ويكون لها تفسير آخر، فالنصوص الدينية موجودات صامته، ويتحقّق لها النطق حسب طرو المعارف الجديدة عليها، فتكون داعياً لاستنطاقها، فمتى ما رأينا تعارضاً بين آية ونظرية علمية فعلينا تفسير الآية بما ينسجم والنظرية العلمية. [المصدر السابق، ص 47]

قلنا سابقاً إنّنا من أجل حلّ مسألة تعارض العلم مع الدين علينا الانتباه لطبيعة النظريات العلمية ومدى واقعيّتها وكشفها عن الواقع من جهة، ومن جهةٍ أخرى علينا أن نفهم أنّ لهذه النظريات علاقةً بالدين، فيجب أن يكون لدينا فهم صحيح عن الدين، ومبانيه وتعاليمه؛ وعلى هذا الأساس لا يكون حلّ تامّاً من دون مراعاة هاتين الجهتين، فنظرية الاتجاه التنويري البنائي تنظر للدين من جهة غير واقعية، ومن جهةٍ أخرى ليس لديه تصوّر واضح ودقيق عن النظريات العلمية، فقد قبل هذا الاتجاه النظريات العلمية وكأنّها أمر واقعي، بل كاشف ومعرّف حقيقي للواقع، ولكنّ أتباعه لم يبيّنوا لنا المراد من الواقع المقصود، الذي على أساسه أقاموا أركان نظريتهم.

كما ينجم عن تبنيّ هذا الاتجاه إقصاء الآيات القرآنية، وتكون بذلك الآيات القرآنية غير قابلة للتفسير، وعند تعارضها مع النظريات العلمية فإنّنا نضعها جانباً، ونجعل القبول مقتصرًا على النظريات العلمية؛ وعلى هذا تصبح النظرية التي تقول بقابلية تفسير النصوص الدينية غير صحيحة وساقطة عن الاعتبار، وتبقى النظريات العلمية هي التي لها قابلية الكشف عن الواقع بشكل صحيح.

إنّ أصحاب هذه النظرية يرون النصوص الدينية صامتهً جامدةً لا تتعارض مع النظريات العلمية، بل تفسيرها السابق يتعارض معها، ومع تفسيرها الآن بنحو يتّسق مع النظريات العلمية لا يبقى مجال للتعارض، فالكتاب المقدّس لم يكن معارضاً لنظرية غاليلو، بل تفسير الكهنة وفهمهم له لم يكن صحيحاً، ومع عرض التفسير الصحيح لا يبقى مجال للتعارض بينهما. إنّ صمت النصوص الدينية ليس بمعنى أنّنا لا يمكننا استنباط أيّ نظرية من هذه النصوص، كما لا يمكننا البتّ بالقول بأنّ هذه النظرية منسجمة مع النصوص الدينية أولاً، لكنّنا نستطيع الاستفادة من قابلية النصوص للتفسير في استفادة المعنى المطلوب والمتلائم مع النظريات العلمية.

ولا تتوافق هذه النظرية مع السير والتطور التاريخي، فبعض النظريات العلمية كانت سبباً في حدوث مشاكل، ولم تتفق قط مع النصوص الدينية، كما أنّ بعض النظريات كانت أكثر انسجاماً مع النصوص الدينية من غيرها، فترجيح إحدى النظريات في محكمة النصوص الدينية ليس لأنّ النصوص الدينية صامتة؛ بل لأنّ المعرفة الدينية كانت واقعية دائماً، وفهم علماء الدين وتفسيرهم كان مبنياً على تحقيق وجود مستقلّ وواقعي للقضايا الدينية، وأمّا التفاسير والمعرفة الحاصلة لدى علماء الدين فهي وصف لذلك الواقع، فالقياس والحكم الذي يصدره علماء الدين ناشئ عن واقعية النصوص الدينية.

المبحث الرابع: المباني المعرفية لعلاقة العلم بالدين

إنّ حلّ مسألة التعارض بين العلم والدين يحتاج إلى إدراك معرفي وقدرة على فهم المسائل والنظريات العلمية وفهم تعاليم الدين بشكل صحيح، فالنظريات التي ذكرناها سابقاً عانت من عدم الإحاطة المعرفية الدقيقة، سواءً في مجال المعرفة الدينية أو النظريات العلمية، فالخلأ المعرفي بالمنظومة الدينية أو معطيات العلم التجريبي كان ظاهراً وواضحاً؛ لذلك فإنّ نظرية "تعارض القطعي مع الظني" لم يكن أتباعها مدركين لمفهوم الظنّ في النظريات العلمية؛ وكأنّها اعتبرت وأخذت الظنيّ بمعنى غير صحيح، فإذا كان الظنّ باطلاً فكيف استطاعت هذه النظريات العلمية تقديم هذا التطوّر الهائل للبشرية، وأن يكون لها قدم راسخة في بناء تاريخها، فهل ينسجم هذا مع كونها كاذبةً وغير صحيحة؟!

كما أنّ نظرية "قابلية النصوص للتفسير مطلقاً" لم تكن ذات معرفة واضحة وممتقنة لا في الجانب الديني ولا في النظريات العلمية، فهي قامت على أساس النظرية البنائية، وليس لديها دفاع واقعي متين عن دعواها، وباعتقادهم فإنّ النظريات العلمية تامة الصحة وكلّ جزء من أجزاءها واقعي حقيقي، كما لا يمكننا التشكيك بها وعلينا الأخذ بها إجمالاً وتفصيلاً، وكلّ ما خالفها من النصوص الدينية علينا تأويله وتفسيره بما ينسجم معها.

لذا يمثّل العلم والدين بوابتين لكشف الواقع ومعرفته، وفي كثير من الحالات يشير كلاهما إلى حقيقة واحدة؛ إذ يمكن أن يشير الدين إلى صور مختلفة من الواقع، وكذلك العلم يمكن أن يشير إلى حقائق واقعية مختلفة المستويات، مع وجود اختلاف هو أنّ العلم يتحدّث عن مستويات مختلفة للواقع في جانب الطبيعة فقط، سواءً كانت مشاهدةً أو نظريةً،

أمّا الدين فلا يقتصر كشفه للواقع عمّا هو في الطبيعة، بل يتّسع ليشمل مجالات ما وراء الطبيعة أيضًا، فالعلم بوّابة نحو الطبيعة أمّا الدين فهو بوّابة نحو الطبيعة وما وراءها⁽³⁾، وهاتان البوابتان تتّفقان في بعض الموارد، فاختلاف العلم والدين ليس في المجال المختص بكل واحد منهما؛ فهما قد يتّفقان في بعض الموارد، ويختلفان في مواضع أخرى.

من ضمن موارد الاختلاف بينهما، هو في طريقة البحث والهدف المنشود، فللعلم هدف خاصّ كما إنّ للدين هدفًا خاصًّا به، هدف العلم معرفة قوانين الطبيعة وإيجاد الطريق نحو أسرارها، بينما هدف الدين هو السعادة النهائية للإنسان؛ لذلك عندما يتعرّض الدين للطبيعة فإنّه انظر إليها من جهة واسعة، فيلاحظ علاقة الله بالإنسان والطبيعة، والعلم يبحث علاقة الإنسان بالطبيعة، العالم يريد كشف أسرار الطبيعة والسيطرة على طاقاتها الكامنة وتسخيرها لمصلحته.

ويمكن اعتبار نظرية الشيخ مطهري - بوصفه مفكّرًا إسلاميًا من النظريات التي وازنت بين الفكر الإسلامي باعتباره فكرًا أصيلًا وبين اقتضاءات الزمان ومتطلّبات العصر، فهو يطرح الموضوع على أساس كونه مشكلةً واقعيةً تواجه الفكر الديني، فما هي الحلول التي يقدّمها للمشاكل والتطوّرات الحاصلة في حياة الإنسان، ويقول: «ما موقف الإسلام بوصفه دينًا ونظامًا وقانونًا للحياة من متطلّبات العصر؟ هل يوجب الإسلام التصارع مع متطلّبات العصر ومحاربتها، ويحول دون تفجّر الطاقات البشرية المبدعة، ويعطل الزمن عن التطوّر والتجديد؟ أو العكس هو الصحيح، وهو: أن يستسلم لتلك المتطلّبات ويدعن لها؟ أو أنّ هناك رأيًا ثالثًا له تفصيلاته الخاصة به؟» [مطهري، الإسلام ومتطلّبات العصر، ص 21].

ويقول: «إنّنا لو سئلنا عن موقفنا من التطوّرات الحاصلة من الزمن هل نسايرها أو نعارضها؟ وجوابنا هو: لا نسايرها تمام المسaire ولا نعارضها كذلك؛ والسبب هو أنّ الزمن صنيع الانسان، وبما أنّ الانسان يستطيع أن يكيّف زمانه نحو الأحسن كما يستطيع تغييره نحو الأسوأ، إذن ينبغي مسaire التطوّرات الحاصلة في الجهة الأفضل، وعدم مسaire الأسوأ، بل الافضل معارضة التطوّرات الحاصلة في الجهة الأسوأ» [المصدر السابق، ص 26].

3- إنّ قولنا "الدين بوّابة للطبيعة وما وراءها" ليس بمعنى اشتغال النّصّ الديني على النظريات العلمية التخصصية التي كانت نتاج العقل الإنساني وعلى مدى حقب من الزمان، لكنّه يعني أنّه يشتمل على إشارات وبيان لحقائق طبيعية وهذا ما تكفّلت بيانه بشكل أكثر كتب الإعجاز العلمي القرآني، إضافة لاحتوائه على بيانات ما وراثية وهي ما جاء لإثباتها والتعريف بها.

فهو يتحدث عن عدم المعارضة بين العلم والدين ويأمرهما ركنين للحياة الإنسانية، وأنّ التعارض الحاصل في عالم المسيحية نتيجة التحريف الذي أصاب كتابهم المقدّس. أمّا بالنسبة لعالمنا الإسلامي فينبغي أن يكون العلم والدين متعاضدين، فالعلم بدون دين والدين بدون علم يمثلان مشاكل حقيقية للحياة البشرية. [انظر: حسامى فر، مطهرى و نسبت میان علم و دین، 32 و 33]

الخاتمة

تعرّض البحث لبيان مسألة علاقة العلم بالدين، التي تعدّ أحد عناوين المهمّة في مباحث فلسفة الدين. نشأت هذه المسألة مع ظهور الاكتشافات العلمية وتعارضها مع الكتاب المقدّس في الديانة المسيحية، ومن ذلك الحين تكوّنت نظريات على أساس قبولها أو رفضها ذلك التعارض والآلية المعرفية التي طرحتها كعلاج لتلك المشاكل. فنظريات من قبيل مركزية الشمس ودوران الأرض، والنظرية الفرويدية التي ترى الحياة عبارة عن قمع الغرائز الحياتية لدى الإنسان، والنظرية النسبية لأينشتاين التي فسرت مفاهيم الفضاء والزمان والعلة وغيرها جعلت فكرة كون الإنسان موجوداً مميّزاً محلّ شكٍّ وترديد، وأوجدت حالة من الفرع والتشكيك في قيمة المعطى الديني ومدى إمكانية الاعتماد عليه في كشف الواقع. فكان التعامل متفاوتاً بين مذاهب دعت لتقدّم العلم على الدين، وأنّ المعطى العلمي هو الجدير بالاعتماد، إذ له قابلية الكشف عن الواقع وإصابته، وأمّا الاتجاه الديني فقد بقي محافظاً على موقفه من الاعتراف بالقضيّة الدينية، وأنها هي من تكفل الحياة الواقعية للبشر، وبين من قال بالتوازي بينهما مع حفظ مقام كلّ منهما على حدة، وهناك من وظّف معطيات الأول في إثبات قضايا الثاني.

ولم يكن العالم الإسلامي بعيداً عن مطارحات العلم والدين، بل سرت إلى ثنايا الاعتقاد الديني، وأوجدت اختلافاً فكرياً ومعرفياً أوجب بيان حقيقة المسألة بشكل علمي، وقد كانت النظريات المطروحة تميل بين إفراط وتفريط، والسبب في ذلك أنّها كانت تفتقد الأرضية المعرفية التي تستند إليها، فلزم بيان الأسس المعرفية التي يركّز إليها النصّ الديني في رؤيته وتعامله مع الحقائق والاكتشافات العلمية.

قائمة المصادر

- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دفتر نشر الكتاب، 1404 هـ.
- العظم، صادق، نقد الفكر الديني، دار الطبعة، بيروت، 1977 م.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت.
- الماسي، علي وأحمد بهشتي، رابطه علم ودين، قبسات، سال 18، تابستان 1392 ش.
- المنائي، عبد الرؤوف، التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب، بيروت، 1410 هـ.
- اميري، علي نقی، رویکردهای مختلف نسبت به رابطه علم ودين، پژوهش های دينی، سال دوم، شماره 4، بهار 1385 ش.
- بترسون، مايكل وهمكاران، عقل واعتقاد دينی، طرح نو، تهران، 1384 ش.
- بروبر، ايان، علم ودين، ترجمه بهاءالدين خرمشاهی، مركز نشر دانشگاهی، تهران، 1362 هـ.
- بول دايفيز، الله والفيزياء الحديثة، ترجمة هالة العوري، صفحات للنشر والتوزيع، دمشق، 2013 م.
- جان هات، علم ودين.. از تعارض تا گفتوگو، كتاب طه، قم، 1382 ش.
- جوادى آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دينی، انتشارات اسراء، قم، 1395 ش.
- حسامی فر، عبدالرزاق، مطهری و نسبت میان علم ودين، پژوهش های علم ودين، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال 4، شماره دوم، 1392 ش.
- راسل، رابرت و دیگران، فلسفه فیزیک و الهیات، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، 1984 م.
- قائمی نیا، علیرضا، رابطه علم ودين در جهان اسلام، نشریه ذهن، شماره 21 و 22، 1384 ش.

محمد رشيد بن علي رضا، تفسير المنار تفسير القرآن الحكيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1990 م.

مصباح يزدي، محمدتقي، رابطہ علم ودين، انتشارات مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني، قم، 1392 ش.

مطهري، مرتضى، الإسلام ومتطلبات العصر، دار الإرشاد، بيروت، 2012 م.

Does Spirituality Make You Happy، Bryan Walsh <https://time.com/collection/guide-to-happiness/4856978/spirituality-religion-happiness/>

Laundan, Larry (1977). Progress and its Problems, California, University of California press.

SCIENCE, RELIGION, AND SOCIETY: THE PROBLEM OF EVOLUTION IN AMERICA Jerry A. Coyne. 2012. EVOLUTION AUGUST.

Freedom and Religious Restriction

Sadiq Daham Dhafir

PhD Islamic Jurisprudence, Al-Mustafa International University, Iran.

E-mail: sadiqdahham1986@gmail.com

Abstract

This paper deals with the concept of freedom – which is something that has recently been widely discussed in scientific and social circles – and explaining its boundaries and the position of religion. We have concluded that the human is principally free in different relations, whether personal, social, or in nature. This natural conclusion comes from the principle of divine honoring of human. This freedom is then limited by reason and religion, because reason condemns harming oneself or others, and whatever reason sees as bad, so does religion, seeing it as prohibited. In addition to its opposition to the principle of human dignity, and the conclusion is that reason and religion invite to apply freedom that does not conflict with human dignity and lofty values.

Keywords: freedom, religion freedom, freedom and religion, human and freedom.

Al-Daleel, 2022, Vol. 5, No. 17, PP. 185–202

Received: 02/08/2022 | Accepted: 02/09/2022 | Published: 15/09/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



الحرية والتقنين الديني

صادق دحام ظفير

دكتوراه في الفقه الإسلامي، تدريسي في جامعة المصطفى العالمية، إيران.

البريد الإلكتروني: sadiqdahham1986@gmail.com

الخلاصة

يدور البحث في هذا المقال حول مفهوم الحرية - الذي يعدّ من المفاهيم التي طُرحت في السنوات الأخيرة بشكل كبير في الأوساط العلمية والفكرية والاجتماعية - وبيان حدّها ثمّ موقف الدين، وقد توصلنا فيه إلى كون الإنسان من حيث الأصل الأوّلي حرّاً في علاقاته المختلفة، سواء على المستوى الشخصي أو على المستوى الاجتماعي أو من خلال علاقته بالطبيعة، وهذه نتيجة طبيعية لمبدأ التكريم الإلهي للإنسان. ثمّ إنّ هذه الحرية تتحدّد بحكم العقل والشرع، فالعقل يحكم بقبح إيذاء النفس أو الخط من قيمتها وكذلك إلحاق الأذى بالآخرين، وكلّ ما حكم العقل بقبحه حكم الشارع بجرمته، إضافةً إلى منافاته لمبدأ الكرامة الإنسانية، والنتيجة أنّ العقل والدين يدعوان لممارسة الحرية التي لا تنافي كرامة الإنسان وقيمه السامية.

الكلمات المفتاحية: الحرية، الحرية الدينية، الحرية والدين، الإنسان والحرية.

مجلة الدليل، 2022، السنة 5، العدد 17، ص. 185 - 202

استلام: 2022/08/02، القبول: 2022/09/02 | النشر: 2022/09/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

الحرية من المفاهيم التي تُطرح في الأوساط الفكرية بوصفها عنصراً مهماً يؤسس لحياة الإنسان المعاصرة؛ إذ يعيش الإنسان في ظلّها الحياة السعيدة الهنيئة بعد أن عاش لقرون من زمن العبودية المطلقة في ظلّ الاستعمار والإذلال، ويعدّ هذا المفهوم من أبرز المفاهيم التي نادى بها الشعوب والجماعات والمؤسسات الحقوقية دون غيره من المفاهيم التي لا تقلّ أهميّة في نظر الكثير من العقلاء كالتعليم والتربية، ولكن قد يعتبر بعضهم الحرية الأساس الذي ينطلق منه الإنسان لبناء مجده في الحياة من التربية والتعليم والتطور، ثم إنّ هذه الحرية التي يراد لها أن تغيّر حياة الإنسان المعاصرة فهي مطلقة العنان في كلّ مجالات الإنسان الفردية والعامة أو إنّها مقيّدة بقيود تحدّ من إطلاقيتها في بعض المجالات الحياتية؟ تُطرح في المقام عدّة متبنيات تنتمي إلى تيارات فكرية ذات رؤيا مختلفة، أهمّ هذه التيارات تياران في الواقع، التيار الحدائي الذي يرفع شعار حرية الإنسان المطلقة من دون قيد أو شرط إلّا حرية الآخرين، والتيار الديني الذي يرى أنّ حرية الإنسان مقيّدة بقيود دينية عقلية تمنع من الانفلات غير المنضبط للإنسان، فالدين يرفع شعار المحورية لله في هذا الوجود، وعلى الإنسان أن يراعي حدود الله والآخرين، فالباحث يقنّن الحرية المطلقة - التي يتبنّاها الاتجاه الماديّ أو العلماني - ويرسم الحدود الشرعية والعقلية التي يطرحها الاتجاه الديني، ويعطي المساحة الواقعية لها؛ لأنّ الحرية مفهوم حقوقي وينبغي أن تمارس في ظلّ المساحة الحقوقية، التي توافق العقل والدين والفطرة الإنسانية، وبخلاف ذلك فإنّ فكرة الحرية بعرضها العريض لا يلتزم بها أيّ إنسان حتّى مدّعوها؛ لأنّها تخالف النظام العامّ للحياة. إذن بحثنا يعطي الرؤية المنسجمة بين الحرية والقوانين الدينية. وقد عرضنا البحث بمنهج تحليلي وصفي.

المبحث الأول: مفردات البحث

أولاً: الحرية (Freedom)

الحرية لغة: ذكر الفراهيدي في كتاب العين: «والحرّ: نقيض العبد، ... والحرية من الناس: خيارهم. والحرّ من كلّ شيء أعتقه» [الفراهيدي، العين، ج 3، ص 24]، وفي لسان العرب: «والحرّ، بالضم: نقيض العبد، والجمع أحرارٌ وحرارٌ؛ الأخيرة عن ابن جني. والحرّة: نقيض الأمة، والجمع حرائر، شاذٌّ؛ وحرّره: أعتقه» [ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 181]، وقال في "مجمع

البحرين": «يقال حَرَرْتُ المملوكَ فَحَرَّ: أعتقته فعتق ... قوله: ﴿نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا﴾ [سورة آل عمران: 35] أي مخلصًا لك مفردًا لعبادتك ومنه تَحْرِيرُ الولد، وهو أن تفرده لطاعة الله وخدمة المسجد» [الطريحي، مجمع البحرين، ج 3، ص 263]، إذن الحرّية لغةً في قبال العبودية وعليه تكون الحرّية عبارةً عن تحرير الإنسان من كلّ وثق عبودي.

أما الحرّية اصطلاحًا: قبل بيان المعنى الاصطلاحي لمفهوم الحرّية لا بدّ من مقدّمة: التعبير عن الحرّية أخذ وطُرح بشكل مكرّر على الألسن خلال القرون المتأخّرة، سيّما بعد عصر النهضة، وإن كان موجودًا في ذهن الإنساني، «ولعلّ السبب المتدع لها هي النهضة الأوربية قبل بضعة قرون، ولكنّ معناها كان جائلًا في الأذهان وأمنية من أمانى القلوب منذ أعصار قديمة» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 4، ص 116]، وعليه فالحرّية من المفاهيم التي كثرت التعاريف فيها رغم بدايتها لدى التلقّي الأوّلي الساذج حتّى عدّ من المفاهيم الأوّلية البديهية، لكن التدقيق العميق في المفهوم تجعل الباحث يكتشف إبهامًا في بعض جوانبه، ويرجع ذلك إمّا إلى الخلفيات الفكرية للواضعين للتعريف أو للخلط بين أنواعها؛ ولذا نجد تعاريف مختلفة لها، فقد عرّفها العالم الإنكليزي جون لوك (John Locke) في الرسالة الثانية للحكومة المدنيّة: «إنّ الحرّية موجودة في طبيعة الإنسان - إذا لم تكن قدرة على وجه الأرض تسيطر عليه، ولم يكن تابعًا لقانون وإرادة آخرين - والقانون الوحيد الذي يحكمه هو قانون الطبيعة. فحرّية الفرد في المجتمع أن لا ينصاع لحكومة أيّ حاكم أو قانون، إلّا إذا كان عن توافق أو رضا، وأن لا ينصاع أيضًا لأيّ إرادة ولا يتبع أيّ قانون، إلّا إذا توافقت هذه الإرادة أو القانون معه عن طريق الوكالة» [الثقفي، نصوص معاصرة، ص 378]، بينما عرفها جون ستيوارت مل (John Stuart Mill) حيث يقول: «إنّ الحرّية عبارة عن قدرة الإنسان على السعي وراء مصلحته التي يراها، بحسب منظوره، شريطة أن لا تكون مفضيةً إلى إضرار الآخرين» [ظهيري، المنهاج، ج 12، ص 189]، ويقول أشعيا برلين (Isaiah Berlin): «القدرة على اختيار ما ترغب في اختياره؛ لأنك ترغب في الاختيار على هذا النحو، دون إكراه ودون تهريب، ودون أن يبتلعك نظام واسع النطاق... والخروج على السائد والمألوف، والدفاع عن معتقداتك لمجرد أنّها معتقداتك أنت» [أشعيا برلين، الحرّية، ص 6]، بينما عرّفها آية الله الشيخ جواديّ أملي في كتابه "ولاية الفقيه": «والحرّية من المنظور الإسلامي عبارة عن التحرّر من عبودية وإطاعة غير الله تعالى» [جواديّ أملي، ولاية الفقيه، ص 30]، وهناك تعاريف كثير عدّ بعض العلماء الغربيين [انظر: مجموعة من الباحثين، المنهاج، ج 12، ص 189] زهاء مئتي تعريف ممّا يجعل المهمّة صعبةً على الباحث الذي يريد أن يجد حدًا لهذا المفهوم. وكما ذكرنا هذه الحدود يرجع اختلافها إلى

القبلية والاعتقادات التي يحملها الإنسان عن هذا المفهوم، فلذا نجد الباحث المسلم ذا الرؤية الإلهية يحدها محدّد غير الحدّ الذي يعتقد بالرؤية المادّية، وهذا شيء طبيعي؛ لأنّها ترجع إلى الرؤية الكونية الاعتقادية للباحث، فمن تكون رؤيته مادّيةً سوف يعرفها بما يستوفي فيها الإنسان منافع من الطبيعة بتمامها بشرط عدم التعدي على منافع الآخرين ومصالحهم كما عرفها جون استيورات ميل، حيث قصر النظر على المصلحة المادّية الطبيعية فقط وفقط، بينما الإنسان ذو الاعتقاد الإلهي يؤمن بحياة أخرى، وإنّ الروح الإنسانية سوف تنتقل إلى عالم آخر؛ فلذلك سوف يكون تعريفه للحرية مغايرًا لما عليه المادّي، فيمكن تعريف الحرية بالنظر للإنسان ضمن محيطه الخارجي، إذن الحرية هي رفع العقبات التي تمنع الإنسان من نيل رغباته وكلماته التي تقرّرها النظم الدينية والعقلية.

هذا التعريف وافٍ في كون الإنسان ينال حرّيته المادّية والمعنوية معاً من دون المساس بحرّية الآخرين؛ لأنّه يتحرّك وفق نظام ديني عقلي.

ثانياً: التقنين (Legislation)

التقنين مأخوذ من القانون (law)، والعلاقة بينهما علاقة المبدأ والمشتق، فالتقنين مشتق والقانون مبدأ الاشتقاق، والقانون لغةً: يقول الفيروزآبادي صاحب كتاب القاموس: "القانون: مقياس كلّ شيء" [الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج 4، ص 263]، ويقول الزبيدي في "تاج العروس": «وَالْقَانُونُ: مقياس كلّ شيء وطريقه، ج قوانين؛ قيل: رومية، وقيل: فارسية» [الزبيدي، تاج العروس، ج 18، ص 466].

الأصل في كلمة القانون أنّها كلمة يونانية تعني العصا المستقيمة أو الشيء المستقيم، واستعمل اليونانيون هذا التعبير للتدليل على النظام والتشريع؛ لأنّ هذا التعبير كتعبير مجازي عن الاستقامة وعن القوّة... وهذه الكلمة اشتقت للغة العربية كما هي.

أمّا المعنى الاصطلاحي للقانون (law): المعنى الاصطلاحي لا يختلف كثيراً عن المعنى اللغوي، فالمقصود من التقنين في المجال الديني هو الأحكام الشرعية المستنبطة من النصوص الإلهية والثوابت العقلية التي تعطي حدوداً للسلوك الفردي أو المجتمعي ضمن إطار معيّن.

[انظر: مدخل للعلوم القانونية.. نظرية القانون]

ثالثًا: الدين (Religion)

الدين لغةً: وهو الطاعة والجزاء قال الراغب في مفرداته: «والدين يقال للطاعة والجزاء وأستعير للشرعة والدين كالملة، لكنه يقال اعتبارًا بالطاعة والانقياد للشرعة، قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ...﴾ [سورة آل عمران: 19]، وقال: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ [سورة النساء: 125] أي الطاعة» [الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 245].

ادّعى بعض المستشرقين أنّ كلمة "دين" العربية جاءت من أصل فارسي وهو (دينا)؛ بل نرى إنّ هذه الكلمة الفارسية ذات أصل أكدي بحكم السبق الزمني البعيد للأكديين، وبالتالي يكون أصل الكلمة في اللغتين منحدرًا من اللغة الأكديّة، والتي كانت تعني القضاء والحساب. [الماجدي، علم الأديان.. تاريخه مكوناته مناهجه، ص 26].

أمّا الدين اصطلاحًا: «مجموعة المعتقدات، والذاتيات الأخلاقية، والأحكام الفقهية التي وصلتنا على شكل نصوص دينيّة عن طريق الوحي وبواسطة المعصومين» [جعفري، العقل والدين، ص 21].

المبحث الثاني: الإنسان بين الحرّيّة والدين

أولًا: الحرّيّة والتأصيل الديني

لا شك أنّ الدين الإسلامي هو أكمل الأديان السماويّة شأنًا، فقد فاق الأديان اليهودية والمسيحية في تحرير الإنسان من قيوده الاجتماعيّة والفكريّة والسلوكيّة؛ لأنّ الإسلام يُسيّر الحياة البشريّة وفق نُظمه الخاصّة السماويّة، ثمّ إنّّه يحقّق للإنسان سعادته الدنيويّة والأخرويّة، فلا بدّ أن يضع الأسس والأصول للمفاهيم الحياتيّة التي وجدت إمّا مع نشأة الإنسان على الأرض أو نتيجة الظروف الاجتماعيّة التي عاشها الإنسان ففرضت نمطًا معيّنًا له، ومن هذه المفاهيم مفهوم الحرّيّة، فنجد متعلّق الحرّيّة يشمل كلّ نواحي الحياة الإنسانيّة كال تفكير والرأي والعيش والسلوك والتصرّف.

أ- الحرّيّة الفكرية

وتعني «إنّ العقل - الذي هو محل الفكر ونتاجه - محرّر من أيّ قيود خارجيّة مفترضة عليه، سواء كانت اجتماعيّة أو سياسيّة أو نفسيّة وما إلى ذلك، فالخلوص من تأثير كلّ تلك العوامل يمثل الحرّيّة الفكرية» [فضل الله، الحرّيّة الفكرية، ص 11]، فالإسلام يعطي للإنسان الحرّيّة في التفكير والرأي؛ ولا يفرض على الإنسان مسألة ما خلاف البرهان العقلي، فالأصول العقديّة

في الإسلام مبنية على النظر العقلي، ولا يُقبل فيها الاعتماد على النصّ الثقلي أو التقليد وفق رأي أغلب العلماء، وإما العبادات التي تمثل السلوك العملي فهي قائمة على مبدأ المصلحة والمفسدة التي يرجع تشخيصها إلى العقل والنقل معاً، وهذا ما اعتمده التفكير الإسلامي في أسسه وعقائده وأصوله. وقد وضع الإسلام الأسس الرصينة للحرية الفكرية من خلال التأصيل لها في آيات قرآنية، قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [سورة الرعد: 4]، وقال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ [سورة الحج: 46]، حيث رغب الإسلام في التفكير والتدبر في الكون والوجود وخلق الإنسان لكي يصل إلى الحقيقة، ويُدرك ما وراء العالم المادي، بل جعله عبادة لله تعالى كما في الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام: «التفكر ساعة خير من عبادة سنة» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 68، ص 126]، وفي رواية أخرى جعلته أفضل من ستين أو سبعين سنة، فالإنسان أصبح مكرماً عند الله تعالى لعقله الذي به نال الكرامة الإلهية، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [سورة الإسراء: 70]، يقول العلامة الطباطبائي في ذيل هذه الآية: «وبالجملة بنو آدم مكرمون بما خصهم الله به من بين سائر الموجودات الكونية، وهو الذي يمتازون به من غيرهم وهو العقل الذي يعرفون به الحق من الباطل والخير من الشر والنافع من الضار، وأمّا ما ذكره المفسرون أو وردت به الرواية أنّ الذي كرمهم الله به النطق أو تعديل القامة وامتدادها... فإنّما ذكر على سبيل التمثيل» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 13، ص 156]، فالكرامة والتكريم الإلهي تفرض أنّ يكون الإنسان حرّاً في كلّ جوانب حياته ومنها الفكرية، فبعقله وبقواه الفكرية أصبح الإنسان إنساناً؛ وخصّه الله تعالى بخلافته في أرضه، وجعل أفضل مخلوقاته وهم الملائكة يسجدون له تكريماً له، ومع فرض هذا كلّه لا معنى لأن يكون مجبراً في تفكيره ورأيه.

ولذا أسّس الإسلام في ضمن قواعده حرية الفكر في إطار الكرامة والفطرة الإنسانية، فلا يسمح للإنسان أن يتجاوزهما؛ لأنّ الكرامة تفرضها الطبيعة التكوينية للإنسان وكذلك الشرع المقدّس، فوجود العقل في الإنسان يجعله كريماً سيّداً، وهذا ما نجد من الروايات المادحة لفضيلة العقل في الإنسان، فعن أبي جعفر عليه السلام قال: «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبَلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ثُمَّ قَالَ: وَعِزِّي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتَ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَلَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِي مَنْ أَحَبَّ، أَمَا إِنِّي إِيَّاكَ أَمَرْتُ، وَإِيَّاكَ أَنْهَيْتُ وَأَعَاقَبْتُ، وَإِيَّاكَ أَثَيْبْتُ» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 10]، فقد عزّزت مكانة العقل في الإسلام تبادل الأفكار في الدين في أبعاده كافة من التوحيد إلى النبوة والمعاد وتفاصيل العقيدة الأخرى، «فالحرية

من وجهة نظر الدين أساس وركيزة من ركائز التكريم الإلهي للإنسان، وهي تعني حرّية إرادة الإنسان في تقرير نوع السلوك، وهي محدودة بالقوانين التكوينية الثابتة، فلا تؤثر إلا في المجالات المفتوحة للإرادة» [مجموعة من الباحثين، المنهاج، ج 12، ص 272]، كما إن الدين عندما يرسم مبدأ الخلافة للإنسان فإنه يشرع له الحرّية في إطار المسؤولية التي أعطاها له، فيبسط له اليد في التصرف في ما تحويه دائرة المسؤولية الملقاة في واقع الخلافة. فتأصيل الحرّية الفكرية في الدين لتقويض الاستبداد الفكري الذي يستند إلى القوّة، هذه القوّة سواء أكانت قوّة الدولة أو الحاكم أو الجماعة، فالدين يقف مانعاً من كبح الحرّيات الفكرية؛ ولهذا ورد عن المولى أمير المؤمنين عليه السلام: «فَلَا تُكَلِّمُونِي بِمَا تُكَلِّمُ بِهِ الْجَبَّارُ، وَلَا تَتَحَقَّقُوا مِنِّي بِمَا يُتَحَقَّقُ بِهِ عِنْدَ أَهْلِ الْبَادِرَةِ، وَلَا تُخَالِطُونِي بِالْمُصَانَعَةِ، وَلَا تَظُنُّوا بِي اسْتِثْقَالًا فِي حَقِّ قِيلَ لِي، وَلَا التَّمَّاسَ إِعْظَامَ لِنَفْسِي لِمَا لَا يَصْلُحُ لِي، فَإِنَّهُ مِنِّي اسْتِثْقَالُ الْحَقِّ أَنْ يُقَالَ لَهُ أَوِ الْعَدْلُ أَنْ يُعْرَضَ عَلَيْهِ كَانَ الْعَمَلُ بِهِمَا أَثْقَلَ عَلَيْهِ، فَلَا تَكْفُؤُوا عَنِّي مَقَالَةً بِحَقِّ، أَوْ مَشُورَةً بِعَدْلٍ، فَإِنِّي لَسْتُ فِي نَفْسِي بِفَوْقَ مَا أَنْ أُخْطِئَ، وَلَا آمَنُ ذَلِكَ مِنْ فِعْلِي إِلَّا أَنْ يَكْفِيَنِي اللَّهُ مِنْ نَفْسِي مَا هُوَ أَمْلَكُ بِهِ مِنِّي، فَإِنَّمَا أَنَا وَأَنْتُمْ عَبِيدُ مَمْلُوكُونَ لِرَبِّ لَا رَبَّ غَيْرُهُ، يَمْلِكُ مِنِّي مَا لَا تَمْلِكُ مِنْ أَنْفُسِنَا» [الكافي، ج 8، ص 356]. يقول ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة: «أحسن ما سمعته في سلطان لا تخاف الرعية بادرته ولا يتدلجح المتحاكمون عنده مع سطوته وقوته لإيثاره العدل» [ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج 11، ص 105]. فهل يا ترى نجد حرّية يؤسّس لها الإسلام كهذه التي يرسمها أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام؟ ومن جانب آخر ذهبت الشريعة الإسلامية إلى رفض الخضوع والعبودية للأفكار التي تتلبس بلباس الدين من قبل سلاطين الحكم وتجار الدين، نظير الأحاديث الباطلة في وجوب إطاعة كلّ إمامٍ برّ أو فاجر، ويجب طاعة من انعقدت له البيعة وأمثالها.

ب- الحرّية الاجتماعية

أباح الله تعالى للإنسان كل ما على الأرض من لذة وزينة؛ ليستفيد منها ويستثمرها فيما تؤدي إلى رشده وكماله، كما في آية التكريم المتقدمة، قال تعالى: ﴿وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ...﴾ [سورة الإسراء: 70]، فقد بيّنت الآية سعة دائرة الحرّية في كلّ ما وقع تحت اختيار الإنسان في البرّ والبحر، والتعبير السياقي بالطيّبات مع عدم بيان المصداق منها فيه دلالة على العموم، فشرّع القرآن الكريم الزواج وتكوين الأسرة، والممارسات الاجتماعية التي تليق بالحياة الكريمة للإنسان، حيث إنّ الحرّية الاجتماعية مكفولة في

ظلّ الحياة الإسلامية ولكونها مشروطة بالمحافظة على القوانين الاجتماعية التي يؤمن بها الاجتماع الإسلامي، «فالإسلام دعا إلى ممارسة الإنسان لحرّيته؛ لأنّ عدم ممارسة الإنسان للحرّية سوف لا ينال منها شيئاً، كالحرّية السياسية مثلاً فلا بدّ أنّ يختار الشخص المناسب في التمثيل السياسي، ولو فرض شخص عليه بحجة عدم إدراكه للواقع فسوف لا يعرف ممارسة الحرّية في ما يأتيه، نظير تعليم الطفل السباحة، فالإنسان هكذا لا بدّ أن يتعلّم الحرّية» [اليزدي، الحرّية عند الشهيد مطهري، ص 135]، حيث لا يحصل النضج الفكري والنمو المجتمعي من دون أنّ يترك الإنسان حرّاً في تفكيره، ولكن لا بأس في توجيهه عند ممارسة الحرّية في جوانبها المختلفة.

جـ- الحرّية السلوكية

إنّ الإسلام يحترم حرّية السلوك الفردية للإنسان في ضمن الممارسة المشروعة التي يقرّها النظام الديني المنسجم مع الأسس الفطرية والعرفية، فالإنسان له حرّية في نيل كلّ الحقوق التي ترفع من قيمته التكاملية التي ترتقي مع مبدأ الخلافة الإلهية من قبيل حرّية التعليم باعتباره حقّاً ثابتاً للإنسان بل دعت الشريعة له بشكل خاص، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ [سورة فاطر: 28]، حيث أعطاهم المكانة والاحترام، كما للإنسان الحقّ في تكوين الأسرة والعيش المحترم، وتداول الأفكار السليمة، وتبني الآراء التي ترفع من إنسانيته نحو الكمال وغيرها من الحقوق التي شرّعها الإسلام ودعا إليها، وهذه الحقوق منسجمة مع الفطرة الإنسانية، فالأصل الأوّلي يفرض أنّ للإنسان الحرّية في العلاقات المرتبطة بنفسه وبالطبيعة وفي التعامل مع الآخرين، إلّا ما خرج بدليل عقلي أو شرعي معتبر؛ إذ إنّ مبدأ حرّية الإنسان ينسجم مع مبدأ التكريم الإلهي له.

ثانياً: الحرّية عندما تتجاوز الدين تُنتج الاستعباد

الحرّية واحدة من المفاهيم التي لا بدّ أنّ تُرسم ضمن إطار الدين؛ لأنّ الدين لو أردنا الحديث عنه، نقول إنّّه عبارة عن خارطة متكاملة وكل مفهوم فيه يوضع في مكانه الخاص، فالتغيير المكاني لمفهوم ما إلى مكان آخر أو تحجيمه أو تغيير حدوده سوف تتغيّر الخارطة الدينية كلّها، ولم تعد تلك الخارطة تحكي هندسة المهندس التي أرادها أن تعبّر عن غرض وهدف معيّن، فالدين كالخارطة لا بدّ أن يعطى كلّ مفهوم فيه حدّه الطبيعي ومكانه المناسب ليفهم الغرض والهدف الديني بصورته الناصعة الجميلة، والحرّية تُفهم ضمن خارطة

الدين المقتنّة كي لا يحصل خلل أو نقص في الهدف الديني، والعقل يؤيّد ذلك، حيث إنّ العقل سلطة فوقانية له الحكومة على المنظومة الدينية كلّها، ولولا العقل لأصبح الدين عبارة عن مجموعة من الأساطير والخرافات واللامعقولية، فكل الأديان التي لم يكن للعقل دور ونصيب فيها صارت مستنزفة بالجهل والخرافة، فالعقل يعطي كلّ مفهوم حدّه الطبيعي في خارطة الدين؛ ولذا فإنّ تجاوز الحرّية لحدود الدين سبّب لنا مشاكل كبيرة في عالمنا المعاصر، منها جعل الإنسان منفلياً وغير منضبط على مستوى التفكير والاعتقاد والعيش وكل جوانب الحياة البشرية، حيث أضحى المعيار شهوة الإنسان وهواه دون قيمه ومعنويته وتكامله، ونتيجة لذلك فإنّ من حقّه أن يغيّر شكله وجنسه وطبيعته التكوينية تماماً من دون أي رادع باعتباره حقّاً له! وأصبح الإنسان هو محور الحياة بعد أن غابت فكرة المقدّس الغيبي عن الحياة الإنسانية، وليس الله هو المركز أو المحور وتلاشت الحقوق الإلهية في دائرة الحياة، كما أدّى ذلك إلى انقلاب الموازين من خلال إضفاء التقديس على ما لا ينبغي تقديسه أو توسيع المقدّس المادّي عن حدود دائرته، ثمّ صار الأصل في الحقّ للإنسان وكلّ ما يلبي رغباته وشهواته وميوله المادية، وعليه لا وجود للقيم المعنوية وللمفاهيم السامية التي تنادي بها السماء، والتي ترفع من مكانة الإنسان إلى مصاف الملائكة وكونه خليفة لله في الأرض، بل أصبح هو المالك الأوحّد، نعم الانفلات الشهواني هذا أصبح هو الحرية التي ينادي بها أصحابها وتتوقف عند حق الآخرين فقط، ولا يوجد لله حق ولا لكرامة الإنسان مكانة في التفكير الحديث لمفهوم الحرّية، وسبب ذلك كله الاعتماد على التفكير المادي في أساليبه ومناهجه دون الرجوع إلى العقل في تبني قوانين واقعية ترسم وسطية بين قيم الإنسان المعنوية وميوله المادية. فأدى تغيّب العقل إلى أنّ يكون الإنسان عبداً لشهواته وغرائزه، ولورجعنا في الواقع إلى التوصيف الدقيق الديني لهذه الحالة؛ نجد أنّ القرآن يعبر عن هذا التفكير بالتفكير الحيواني الغرائزي، قال تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا... أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ [سورة الأعراف: 179].

ثالثاً: القانون الديني يُنتج الحرّية الكمالية

التفكير الديني في المنظومة الإسلامية يعتمد على سلطتين فوقانيتين أحدهما يكمل الآخر، هما سلطتا العقل والدين، وهما متلازمان في التفكير الديني يتقدّم العقل في إثبات الرؤية الكونية للمقولات الدينية في الاعتقاد ويتلازمان في التفكير العملي التشريعي، والعقل عند إثباته للأصول الاعتقادية للدين يثبت بأنّ المحورية لله في هذا الكون لأنّه مبدئه وواجده،

كما يثبت أنّ هناك حياةً أخرى يرجع إليها الإنسان بعد الموت، وإثبات هذين الأصلين يحتم وجود غاية للمبدأ الإلهي لهذا الوجود الإنساني وهي ترجع في الواقع إلى ذات الإنسان فلزم - عقلاً - أن يُشرع قوانين له تُرشده إلى الطريق الصحيح، فلازم الشرع العقل في تشريع القوانين؛ ولذا قالوا في الفقه: "كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع"، وقد حكم العقل بأنّ لله حقّاً على الإنسان وتجب عليه مراعاة قوانينه وتعاليمه، ومخالفة ذلك قبيح عقلاً، وعليه كلّ ما قبحه العقل حرّمه الشرع. [انظر: الصدر، الحلقة الثانية في الأصول، ص 497]

ومن هذه القوانين التي يجب أن تراعى في دائرة التشريع حرّية الإنسان في استيفاء حقوقه، ومنها حرّية الفكر والعقيدة، فالدين الإسلامي يعتبر مسألة الحرّية مسألةً جوهريةً في حياة الفرد؛ ولذلك يدعو الإنسان للتفكير في ما يعتقد به، بل يجب عليه أن يكون حراً في تفكيره؛ لأنّ العقيدة التي تبنى على غير التفكير الحرّ سوف تكون عقيدةً خاويةً تنسفها رياح الشبهات والجهل، والدين يعتبر العقيدة الصحيحة هي العقيدة التي تبنى على التفكير الحرّ، حيث يرفع من قيمة الإنسان ويعطيه حرّيته في التعقّل والتفكير، نظير حرّية الإنسان في التعليم والتعلّم، هكذا يحرّر الإسلام الإنسان في تفكيره من قيود الجمود والجهل في كلّ مسائل الحياة لينال كماله الإنساني، فالارتقاء بالإنسان إلى كونه كائنًا متفكّرًا حراً هدف من أهداف الإسلام حتّى على مستوى العبادة لله تعالى أن تكون عن حرّية وإيمان كما يقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك ولكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك» [الحلي، كشف الحقّ ونهج الصدق، ص 248]، فالدين الإسلامي يرفع من قيمة الإنسان ويكسر القيود التي قيّد بها بسبب التراكمات القبلية أو الاتّباع غير العقلاني والعاطفة، ويُطلق العنان للإنسان في تفكيره في كلّ ما يعتقد ويتبنّاه من أفكار ورؤى، وهذه الحرّية تمثّل أرقى وأكمل مراتب الحرّية؛ لأنّها تعطي للإنسان قيمته الواقعية.

المبحث الثالث: الحرّية والضوابط الدينية

لا بدّ في نهاية البحث أن نتحدّث عن الضوابط الدينية التي رسمها الإسلام في سبيل رقيّ الإنسان وكماله، وكلامنا في حرّية الإنسان بعد التكليف (مرحلة ما بعد البلوغ)؛ لأنّها في الواقع هي مدار البحث، وهذه الضوابط في واقعها حلول لمشاكل عانى منها الإنسان في حياته قديماً وحديثاً.

أولاً: الضوابط الدينية للحرية الفكرية

ذكرنا أنّ الحرية الفكرية واحدة من الأمور التي دعى إليها الدين الإسلامي، بل أوجب أن تكون العقيدة الإنسانية خاضعة لحرية التفكير كي تُنتج العقيدة السليمة التي يستتبعها الإيمان الصحيح، والقرآن الكريم يرسم خطوطاً عامة تقف عندها الحرية الفكرية.

منها: مخالفة العقل؛ يُعتبر العقل الذي وهبه الله تعالى للإنسان محوراً للتكريم الإلهي له، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...﴾ [سورة الإسراء: 70]، ذكر الفيض الكاشاني في تفسيره لهذه الآية: «بالعقل والنطق...» [الكاشاني، تفسير الصافي، ج 3، ص 205]. ولا شك في أنّ محور تكريم الإنسان اشتغال النفس الإنسانية على القوة العاقلة التي فضّل وميّز بها الإنسان على غيره من المخلوقات الأخرى، قال تعالى: ﴿وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [سورة الإسراء: 70]. «ثم إنّ النفس الإنسانية مختصة بقوة أخرى وهي القوة العاقلة المدركة لحقائق الأشياء كما هي. وهي التي يتجلّى فيها نور معرفة الله تعالى ويشرق فيها ضوء كبريائه، وهو الذي يطلع على أسرار عالمي الخلق والأمر ويحيط بأقسام مخلوقات الله من الأرواح والأجسام كما هي، وهذه القوة من تلقيح الجواهر القدسية والأرواح المجردة الإلهية، فهذه القوة لا نسبة لها في الشرف والفضل إلى تلك القوى النباتية والحيوانية» [الفخر الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، ج 21، ص 372].

ولأجل جلالته قدر هذا المخلوق الإلهي سجد الملائكة لآدم تكريماً له، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا﴾ [سورة البقرة: 34]، وأصبح الإنسان بهذا العقل وبما يحمل من مسؤولية ملقاة عليه خليفةً لله على هذه الأرض، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [سورة البقرة: 30].

فالعقل به تكتمل إنسانية الإنسان، وبدونه يعتبر كائنًا غريزيًا شهويًا لا يستحقّ كلّ ذلك التكريم، وعليه مخالفة العقل في النتائج التي يتوصل إليها تعتبر انتقاصاً من وظيفته التي لا يقبل الشارع تضييعها، قال تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [سورة البقرة: 111]، فالشارع المقدّس يحترم الدليل القائم على البرهان والحجة الذي يقبله العقل السليم؛ ولذلك يعلّق التصديق به على البرهان العقلي.

ومنها: التقليد الأعمى؛ القرآن الكريم يذم الاتباع الأعمى من دون حجة ولا برهان، لأنّ الاتباع القائم على غير برهان، ولو كان للآباء - الذين هم الأقرب للإنسان - يسمّى بـ "التقليد الأعمى"، وبالتالي لا ينتج علمًا ولا هدايةً، والمطلوب العلم لا التقليد الذي يكون نتيجة طبيعية لأعمال الإنسان لعقله وفكره؛ ولذا نجد القرآن الكريم يستنكر اتّباعهم من غير حجة، قال تعالى: ﴿إِنَّهُمْ أَلَفُوا آبَاءَهُمْ ضَالِّينَ فَهُمْ عَلَى آثَارِهِمْ يُهْرَعُونَ﴾ [سورة الصافات: 69 و70]، وقال تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهُتَدُونَ﴾ [سورة الزخرف: 22]، حيث يريد الإسلام بالإنسان الهداية وأتباع الطريق الصحيح الذي يكون على دراية وبرهان، قال تعالى: ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾ [سورة مريم: 43]، فلا اعتبار لا تأخذ الأسوة والاقتداء لمجرد القربة أو اعتبارات خالية من الدليل المنطقي.

ثانيًا: الضوابط الدينية للحرية الاجتماعية

الأصل الذي ينسجم مع تكوين الإنسان وفطرته أنّه حرٌّ كما ذكرنا؛ ولذلك نجد الإنسان يكافح ويجاهد من أجل الحصول على الحرية إذا شعر بأنّ حرّيته مسلوقة، أمّا حدود الحرية في الوسط الاجتماعي فلا شكّ في أنّها مقيّدة ومنضبطة في الشريعة الإسلامية، وهذه الحدود يفرضها النظام الاجتماعي والعقل الإنساني إضافةً إلى الدين، فنجد الأحكام الشرعية التي تحدّ من حرية الإنسان في حال انتهكت حرّيته حريم الآخرين وتضبط سلوكه وتصرفاته.

منها: حرمة التعدي على نفوس الآخرين وأموالهم وأعراضهم؛ وقد جعلت عقوبات شديدة لمن يتجاوز هذا الحدّ، قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [سورة البقرة: 179]، بل تعتبر هذه المسألة من الأصول الإسلامية الثابتة والحاكمة لمجمل الشريعة؛ وسمّيت في الفقه الإسلامي بقاعدة "لا ضرر ولا ضرار في الإسلام".

ومنها: حرمة التعدي على آداب المجتمع وثقافته وخصوصياته؛ لأنّ احترام خصوصيات الآخرين (المجتمع) وعدم هتكها من ثوابت الشريعة الإسلامية، من قبيل حرمة بناء دور اللهو وبيع الأمور المحرّمة في المجتمع، وغيرها من الضوابط التي تحفظ قوانين المجتمع الإنساني وهويته، فالضوابط الشرعية تبدأ عندما تتعارض حرية الفرد مع حرية الآخرين، فإطلاق حرية الفرد بشكل مطلق يؤدي إلى الظلم، والظلم لا يقبله العقل ولا الشرع،

فالعقل يُقَبِّح الظلم وكلّ ما حكم العقل بقبحه حكم الشارع بجرمته، فالظلم حرام، والظلم قبيح سواء كان في التعدي على حرّية الآخرين، أو في التعدي على الحقّ الإنساني للفرد نفسه، فقد يكون الإنسان ظالمًا لنفسه؛ فلا يحقّ للإنسان إلحاق الأذى بنفسه. نعم، له الولاية على نفسه ولكن هذه الولاية مقيّدة بحكم العقل والشرع بعدم الضرر بالنفس.

ثالثًا: الضوابط الدينية والحرّية السلوكية

القانون الإسلامي قائم على طبق معطيات العقل والشرع، فما حكم به العقل حكم به الشرع؛ قال المظفر في أصوله: «فإنّ العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه - أي أنّه إذا تطابقت آراء العقلاء جميعًا بما هم عقلاء على حُسن شيء لما فيه من حفظ النظام وبقاء النوع، أو على قبحه لما فيه من الإخلال بذلك - فإنّ الحكم هذا يكون بادئ رأي الجميع، فلا بدّ أن يحكم الشارع بحكمهم؛ لأنّه منهم بل رئيسهم ... فلا بدّ أن يحكم بما يحكمون» [المظفر، أصول الفقه، ص 244]. نعم، هنالك بعض الجزئيات في الشؤون الحياتية ليس للعقل يد فيها؛ لأنّها خارجة عن إدراكه، وعليه نحتاج إلى الشرع المقدّس في بيان تلك الجزئيات، وهنا حيث إنّ الإنسان بحسب الأصل الفطري يرى أنّه حر، وأنّه يتمتّع بحقّ الاختيار والحرّية وغيرها، ممّا اضطرت الحاجة إلى وجود قانون يمنع ويردع الإنسان من الاستغلال والظلم لحقوق وحرّية الآخر التي يراها تتعارض مع حرّيته، وهذا القانون لا بدّ من استناد تشريعاته إلى العقل والشرع، بحيث يراعى بناء الإنسان، وهذا ما لا نراه في القوانين التي تُشرّع في الأنظمة الوضعية الغربية التي لا تنظر إلى بناء الذات الإنسانية والحالة المعنوية عند الإنسان؛ ولذا لا يجدون مانعًا ومحذورًا في تشريعهم قانون الشذوذ الجنسي (Homosexuality law)؛ لأنّه لا يتعارض مع مبادئ الآخرين وحرّياتهم، دون ملاحظة البناء السليم لذاتية الإنسان.

أمّا بالنسبة للقانون الديني فإنّه يرى أنّ الإنسان لا يمكنه إدراك الأهداف والغايات العالية، فإنّ الطبيعة الحيوانية والشهوية تهوي به إلى اللذائذ والغرائز السافلة، فلا بدّ من المحدّدات والضوابط التي تقيّد حركته لأجل سلامة سلوكه وضبطه وفق القانون الإلهي؛ ولذا نجد النهي والأمر الشرعيين منصبًا على الفرد الإنساني في سبيل تهذيب السلوك وهداية الذات وكمالها؛ إذ إنّ التشريع السماوي مبني على المصالح والمفاسد، وبحسب المصلحة يشرع الأمر الإلهي الذي يناسب كرامة الإنسان وكماله الواقعي، وهكذا النهي الإلهي يشرع وفق ما تقتضيه المفسدة المدركة من المشرّع السماوي، وبعبارة كلامية إنّ خالق الإنسان يشخص له الأهداف والغايات السلمية المناسبة لوجوده في هذا العالم.

ومن هذه الضوابط أيضاً عدم مخالفة الأسس العقلائية المنسجمة مع الشرع، والتي تجعل السلوك منضبطاً مع الهوية الإسلامية التي ترقى بالبعد الإنساني للإنسان.

ومنها تغذية الدوافع والبواعث النفسية المرتبطة بالله تعالى كالحب والخوف والرجاء، قال تعالى: ﴿...وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ﴾ [سورة البقرة: 165]، وارتباط الإنسان بالمصير الأخروي والنظر الى ما وراء البعد المادي، يجعل الإنسان مستقيماً في سلوكه، ورادعاً له في أفعاله الشهوية والغريزية، قال تعالى: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة العنكبوت: 64]. فالنظر إلى الحياة الدنيا كونها دار ممر لحياة أخرى ونافذة يُبصر بها الإنسان على العالم الأخروي يجعله ساعياً للوصول إلى ذلك الهدف المنشود، سالماً سبيل الهداية والرشاد في سلوكه.

ومنها التركيز على البعد المعنوي في حياة الإنسان، حيث يتكوّن الإنسان من بدن مادي وروح، ولا شك في أنّ الروح تمثل البعد المجرد فيه، والروح أرق من البدن، وتحتاج إلى الغذاء الذي يرقى بها في تكاملها. والدين يقدم الله تعالى على أنّه هو المحور في الحياة لا الإنسان كما يعتقد أصحاب البعد الأنسي، فحقّ الله مقدّم على حقّ الإنسان وعند التعارض يقدم الحقّ الإلهي، إذ إنّ الإصالة لله تعالى، فتتقدّم مساحة العبودية لله تعالى على هوى النفس البشرية.

كلّ هذه الضوابط وسّعت الشريعة الإسلامية منها في سبيل رقيّ الإنسان وكماله في حياته المادية والمعنوية.

الخاتمة

1- الحرّية هي رفع العقبات التي تمنع الإنسان من نيل رغباته وكمالاته التي تقرّها النظم الدينية والعقلية، وليس نيل مطلق الرغبات من دون ضبط كما تقرّها الرؤية المادّية.

2- أنّ الأصل الأوّلي المنسجم مع فطرة الإنسان وتكوينه أنّه حر، فتكويناً هو مختار في فعله وتشريعاً كذلك إلا ما استثنى بحكم عقلي أو شرعي.

3- الإسلام يعطي للحرّية في مجال الفكر نظرةً قيميةً عليا، فيطلق للحرّية الفكرية العنان في كلّ ما هو موجود دون قيد أو شرط؛ ولذلك يقبل الدين الإسلامي العقيدة التي تكون عن فكر مستقيم وإرادة حرة.

4- الحرّية ركيزة من ركائز التكريم الإنساني الذي حيي به الإنسان، ومنسجم مع رؤية الإلهية في خلافة الإنسان للأرض.

5- الدين الإسلامي ينطلق من التأصيل للحرّية الإنسانية من ولاية الإنسان على نفسه وعلاقته بالطبيعة والآخرين.

6- الحرّية الإنسانية عندما تتجاوز النظم الدينية فإنّها تتولّد عنها عبودية لطرف آخر، فالنظم الدينية تقنّن وتضبط الحركة السلوكية لحرّية الإنسان.

7- الحرّية الكمالية هي الحرّية التي تتولّد عن أسس عقلية وحجّة وبرهان إضافةً إلى هدي الشارع المقدّس.

8- أهمّ الموانع والعقبات التي تمنع الإنسان من نيل حرّيته ترك الثوابت العقلية والمقرّرات الدينية والعاطفة والتقليد الأعمى لماضي الآباء.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

- أشعيا برلين، الحرّية، ترجمة معين الإمام، مشورات دار الكتاب، مسقط، 2015 م.
- ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، الطبعة الأولى، قم، 1404 هـ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، الطبعة الثالثة، بيروت، 1414 هـ.
- الثقفي، محمد، مجلة نصوص معاصرة العددان 24 و25، مركز دلتا للطباعة والنشر، بيروت، 2012 م.
- الحراني، ابن شعبة، تحف العقول، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الثانية، قم، 1404 هـ.
- الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر، نهج الحق وكشف الصدق، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، بيروت، 1982 م.
- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، الطبعة الأولى، بيروت، 1412 هـ.
- الزبيدي، محمد بن محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر، الطبعة الأولى، بيروت، 1414 هـ.
- الصدر، محمدباقر، دروس في علم الأصول (الحلقة الثانية)، مؤسسة التاريخ الإسلامي، بيروت، 1430 هـ.
- الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، بيروت، 1417 هـ.
- الطريحي، فخر الدين بن محمد، مجمع البحرين، دار مرتضوي، الطبعة الثالثة، طهران، 1375 ش.
- الفخر الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، بيروت، 1420 هـ.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، دار نشر هجرت، الطبعة الثانية، قم، 1409 هـ.
 الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى،
 بيروت، 1415 هـ.

الفيض الكاشاني، محمد بن مرتضى، تفسير الصافي، مكتبة الصدر، الطبعة الثانية،
 طهران، 1415 هـ.

الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، طهران، 1407 هـ.
 الماجدي، خزعل، علم الأديان (تاريخه، مكوناته، مناهجه)، مؤمنون بلا حدود،
 الطبعة الأولى، الرباط، 2016 م.

المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، دار إحياء التراث
 العربي، الطبعة الثانية، بيروت، 1403 هـ.

المجلسي، محمدباقر، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، دار الكتب الإسلامية،
 الطبعة الثانية، طهران، 1404 هـ.

المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، أضواء الحوزة، الطبعة الأولى، بيروت، 1431 هـ.
 جعفري، محمد، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين، مركز الحضارة
 لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت، 2010 م.

جوادى آملی، عبدالله، ولايت فقيه، مركز اسراء، چاپ هفتم، قم، 1394 ش.
 فضل الله، جعفر، الحرّية الفكرية، المركز الإسلامي الثقافي، الطبعة الأولى، 1436 هـ.
 مجموعة من الباحثين، كتاب المنهاج (حقوق الإنسان في الإسلام) العدد: 12، مركز
 الغدير، الطبعة الثانية، بيروت، 1432 هـ.

مدخل للعلوم القانونية (نظرية القانون)، [https://\(cte.univ-setif.dz\)s](https://cte.univ-setif.dz).

يزدي، حسين، الحرّية عند الشهيد مطهري، دار الهادي، الطبعة الأولى، بيروت، 1422 هـ.