

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


www.aldaleel-inst.com/journals
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 للدارسات 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 النزعة الإنسانية بين التداول الغربي والإسلامي
عبدالله إدالكوس
- 33 الآثار الفكرية للأنسنة في الفضاء الفلسفي الغربي والعربي
غيضان السيّد علي
- 68 العلمانية وأسباب نشأتها في عصر النهضة.. عرض ونقد
فرقان عبدالإمام
- 92 دراسة في مباني الأنسنة وأسسها
محمود محروس محمود الشهاوي
- 117 الأنسنة في ميزان الفكر الإسلامي
الأمير محفوظ محمد
- 147 نحو بناء نزعة أنسنة توحيدية في سياق عالم الفلسفة الحديثة
رجب السيّد عزالدين
- 173 الرؤية التفسيرية للمعجزة الحسية ومقارنتها بالسببية المعاصرة
عبدالعزیز الصوافي
- 207 الإنسان الكامل من منظور الفلسفة الإسلامية
حسين حموده - محمدمهدي گرجيان

Humanism between Western and Islamic dealing

Abdullah Edalkos

Ph.D. in Contemporary Islamic Thought, Sultan Moulay Slimane University, Morocco.

E-mail: Idlkousse@gmail.com

Abstract

This study deals with humanism in the Western and Arab contexts, and the ambiguities and problems that the concept of (humanism) has. The study highlights the difference, in perception, between the two by showing the authoritative and conceptual bases on which it was built, whether in the Western or Arab deliberation. The study also discusses this topic, using examples from both contexts; examples that we have chosen just as samples but not the whole, to give a general perception about this issue. In the study, we have relied on a complex approach that combines history, description, comparison, and analysis, aiming, as much as possible, at covering the subject in its various aspects. We have concluded that the advent of humanism dates back to the very advent of the awareness of man's uniqueness. In fact, the role of religions in this awareness cannot be denied at all. The study of the value of humanism in the Western thought cannot be true except by evoking the philosophical dimensions, whose features had become clear during the eighteenth and nineteenth centuries. Surely, the Arab-Islamic civilization abounds with examples of philosophers and others scholars in various fields of knowledge, who had authored works of no less importance and profundity than what the Western civilization had offered to the human heritage, and according to the Islamic authority that is compatible with the texts of Divine Revelation.

Keywords: humanist movement, humanism, the West, Islamic heritage, philosophy.

Al-Daleel, 2022, Vol. 5, No. 18, PP. 4–32

Received: 03/09/2022 | Accepted: 16/10/2022 | Published: 15/12/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



النزعة الإنسانية بين التداول الغربي والإسلامي

عبدالله إدالكوس

دكتوراه في الفكر الاسلامي المعاصر، جامعة السلطان مولاي سليمان، المغرب.

البريد الإلكتروني: Idlkousse@gmail.com

الخلاصة

تتناول هذه الدراسة مسألة النزعة الإنسانية في السياقين الغربي والعربي، وما يعتري مفهوم (النزعة الإنسانية) من التباسات وإشكالات، وتبرز الدراسة الفارق في التصور بينهما ببيان الأسس المرجعية والتصورية التي بنيت عليها سواء في المجال التداولي الغربي أو العربي، كما تقف لبيان هذه المسألة عند نماذج من السياقين، وهي نماذج اخترناها من باب التمثيل لا الحصر تسمح ببناء تصور عام حول هذه القضية، كما أننا اعتمدنا في بحثنا على منهج مركب يزاوج بين التاريخ والوصف والمقارنة والتحليل، بغرض الإحاطة بالموضوع بجوانبه المتعددة ما أمكن ذلك. وتوصلنا إلى أن ولادة النزعة الإنسانية ترجع إلى لحظة ولادة الوعي بفرادة الكائن البشري، ودور الأديان في هذا الوعي لا يمكن إنكاره البتة، وأن البحث في قيمة النزعة الإنسانية في الفكر الغربي لا يمكن أن يستقيم إلا باستحضار الأبعاد الفلسفية التي اتضحت معالمها خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كما إن الحضارة العربية الإسلامية تزخر بنماذج من الفلاسفة وغيرهم في حقول معرفية مختلفة ممن أنتج نصوصاً، لا تقل أهمية وعمقاً مما أنتجته الحضارة الغربية في التقليد الإنسي، ووفق المرجعية الإسلامية المتوافقة مع نصوص الوحي.

الكلمات المفتاحية: الحركة الإنسانية، النزعة الإنسانية، الغرب، التراث الإسلامي، الفلسفة.

مجلة الدليل، 2022، السنة 5، العدد 18، ص. 4 - 32

استلام: 2022/09/03 | القبول: 2022/10/16 | النشر: 2022/12/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

ترتهن الأفكار والمعارف بسياقات التأسيس وبخصوصيات المجال التداولي الأصلي، فهي ابنة بيئتها تحمل خصائصها الحضارية والمعرفية؛ لذلك يعد الوعي بهذه المسألة واستحضارها مدخلًا أساسيًا لفهم أبعادها وكشف تحيزاتهما، وبالتالي تبيئتهما، والإفادة منها. وهذه المعارف ليست منعزلة ومفصولة، إنما هي مندمجة ومتداخلة، يتوقف اللاحق منها على السابق، وتشكل بذلك أنساقًا معرفية منسجمة كثيرًا أو قليلًا، وإن تعددت أبعادها واتسعت شبكتها العلائقية.

تأسيسًا على ما سبق فإنّ المدخل الأساس لإدراك الأبعاد المتعددة للنزعة الإنسانية في الغرب، لا يتحقق إلا من خلال القراءة التاريخية لمفهوم الأنسنة (Humanism) وتحليل السياقات التي نشأ فيها، والتجليات التي عبّر من خلالها عن نفسه في مختلف مجالات الفكر والفن والنشاط الإنساني، والتطوّرات التي شهدتها خلال مجمل تلك العمليات [عاطف أحمد، التوجّه الإنساني.. تحليل مفهومي تاريخي ضمن "النزعة الإنسانية في الفكر العربي: دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، ص 9].

أمّا في سياقنا العربي والإسلامي فتجدر الإشارة إلى أنّ عددًا من الباحثين قد تناولوا في كتاباتهم ودراساتهم الحديث عن النزعة الإنسانية، من داخله، ومن المنتسبين إليه، أو المشتغلين عليه، وتكتسب هذه الكتابات والدراسات أهميّة فائقة بغضّ النظر عن تقييمنا لها، واختلافنا أو اتفاقنا معها؛ وذلك لكونها اعتنت بهذه القضية، ولفتت الانتباه إليها، وقدمت لنا نتائجًا وعطاءً يساهم ويضيء بصورة من الصور في تكوين المعرفة بهذه القضية.

ويرى محمد أركون أنّ الفكر الإسلامي لم يتناول الموضوع بشكل كافٍ، ويرى أنّ هذا النقص في دراسة النزعة الإنسانية في الفكر العربي والإسلامي يشمل حتّى الكتب العلمية والاستشرافية على حدّ وصفه. فعلى الرغم من أنّ البحث الاستشرافي قد أعطى لتاريخ الفكر والثقافة في المجال الإسلامي حيّزًا وافراً من الاهتمام، غير أنّ الدراسات التي تناولت مسألة النزعة الإنسانية في الثقافة العربية محدودة جدًّا، ولم يجد أركون إلا خمسة مؤلّفات في هذا الشأن، بالإضافة إلى أربعة من مؤلّقاته.

غير أنّنا لا نسلّم بما ذهب إليه محمد أركون إلا إذا اعتبرنا أنّ النزعة الإنسانية تحمل دلالاتٍ محدّدة، صيغت في السياق الغربي؛ ذلك أنّ الدارس للتراث العربي والإسلامي يصادف نسبةً هامّةً من الكتب في مباحث علمية مختلفة، أفردتها أصحابها للنظر في "الإنسان"، منها ما يدخل في التقليد الكلامي، وهي الكتب التي تناولت الإنسان في

صفاته وأفعاله، ذلك شأن كتاب المتكلم المعتزلي أبي هاشم الجبائي (275 - 321 هـ) الموسوم بـ "كتاب الإنسان"، والكتاب المعنون بـ "كتاب الكلام في الإنسان" للمتكلم الشيعي ابن سهيل النوبختي (237 - 311 هـ)، وكتاب "البيان عن حقيقة الإنسان" لصاحبه المتكلم عبيد الله الأنباري. ومنها الكتب الفلسفية ككتاب "مائية (أو ماهية) الإنسان" الذي نسب إلى الفيلسوف يعقوب بن إسحاق الكندي (185 - 256 هـ)، وكتاب تلميذه أحمد ابن الطيب السرخسي المتوفى سنة 286 هـ، الموسوم بـ "سيرة الإنسان"، ومنها كتب الصوفية التي وضعت في الإنسان، ويكفي الإشارة إلى ما كتبه محي الدين ابن عربي (558 - 638 هـ) وحده والذي ناف السبعة كتب، لنلمح مكانة الإنسان في الخطاب الصوفي منها: "كتاب الإنسان" و"كتاب البيان في حقيقة الإنسان"، وكتاب "نسخة الأكوان في معرفة الإنسان"، وكتاب "مضاهات الأكوان فيما يقابلها من الإنسان"، وكتاب "الإنسان الكلي في معرفة العالم العلوي والسفلي"، وكتاب "الميزان في حقيقة الإنسان"، كما نستحضر هنا كتاب الصوفي عبد الكريم الجيلي الموسوم بـ "الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر".

بناء على ما سبق تأتي هذه الدراسة للوقوف عند مفهوم النزعة الإنسانية ودلالاتها، مسترشدين في ذلك بالمنهج التاريخي المقارن، بغرض الوقوف عند الفوارق المرجعية والتصورية التي تتأسس عليها هذه النزعة، سواء في السياق الأوروبي الغربي، أو السياق العربي الإسلامي.

المبحث الأول: مفهوم النزعة الإنسانية في التداول الغربي وتشكلاته

المطلب الأول: مفهوم النزعة الإنسانية في السياق الأوروبي

يرى دون إيفانز (Don Evans) أن عبارة النزعة الإنسانية (Humanism) «لم تظهر في الثقافة الغربية للمرة الأولى، حسب ما تذكره الموسوعات والقواميس المختصة إلا في أوائل القرن التاسع عشر، بل إنّ بعض الباحثين الغربيين يذهبون إلى أن استخدام مصطلح "النزعة الإنسانية" بطريقة قريبة من معناها الحالي يبدو أنه قد حدث في السنوات الأولى من القرن

العشرين. [Don Evans, Humanism Historical and Contemporary Perspectives, p. 2]

وكان يقصد بالعبارة في البداية الدلالة على نظام تعليمي وتربوي جديد يتأسس عن طريق الثقافة والآداب القديمة، وبالأخص منها الآداب اللاتينية والإغريقية؛ وذلك لغاية تلقينها مثلاً أعلى في السلوك وفي المعرفة من شأنه أن يعلي من قيمة الإنسان ومكانته. [الدواي عبد

الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو، ص 5 و6]

وينبّه هاشم صالح في معرض دراسته لمفهوم النزعة الإنسانية على ضرورة التمييز بين الصفة والاسم، «فصفة الإنساني أو الإنسي (Humanist) اشتقت في اللغات الأوروبية منذ القرن السادس عشر، وبالتحديد عام 1539. أمّا كلمة النزعة الإنسانية على هيئة الاسم أو المصدر (Humanism) فلم تشتق إلا في القرن التاسع عشر، هذا مع العلم أنّ مدلولها كان موجوداً منذ وقت طويل، فقد يوجد الشيء قبل أن يوجد اسمه، وكانت كلمة الإنسي أو الإنساني تطلق على الباحثين المتبحرين في العلم وبخاصّة علوم الأقدمين: اليونان والرومان. وقد ظهوروا في إيطاليا أولاً، وذلك قبل أن يظهرُوا في بقيّة أنحاء أوروبا» [هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، ص 72].

الأمر نفسه يؤكده آلان بولّاك (Alan Bullak) بخصوص حادثة تعبیر "هيومانيزم" (Humanism)، إذ يقول إن «الكلمة لم تكن معروفة لا للقدماء ولا لعصر النهضة، وإنّما صاغها في سنة 1808 م المفكر التربوي الألماني نيثامر (F. J. Niethammer) أثناء مجادلة حول مكانة الدراسات الكلاسيكية في التعليم الثانوي، أمّا من طبّقها على عصر النهضة فقد كان المؤرخان بروكهاردت (Bruhhardt) وفويجت (G. Vaigt) في كتاب إحياء الكلاسيكيات القديمة أو القرن الأوّل للهيومانيزم سنة 1859 م» [عاطف أحمد، النزعة الإنسانية في الفكر العربي، ص 11].

نسجّل هنا أنّنا أمام شبكة مفاهيمية مترابطة، يمتدّ بعضها إلى عصور سابقة على هذه المرحلة ما يجعلنا نقرّر أنّنا أمام بناء فكري تراكمي تشكّل وترجم عبر هذا التطوّر في بنية المفهوم، فـ «من المرجّح جدّاً أن تكون لهذه الكلمة علاقة بكلمات أخرى من نفس الجذر اللاتيني كانت متداولة من قبل، ربّما في سياقات أخرى مختلفة، وبالفعل إنّنا نجد في اللغة اللاتينية ابتداء من سنة 1120 م كلمة (Humanitas) التي كانت تدلّ على الخصائص والصفات الإنسانية، وبصفة أساسية على تلك التي يميّز بها الإنسان وحده من دون سائر المخلوقات الأخرى. وقد اعتبرت الثقافة من أهمّ تلك الصفات على الإطلاق» [الدواي عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 189].

ويرى محمّد أركون أن كلمة (humanitas) اللاتينية تماثل من حيث المعنى أو تطابق كلمة أدب (بالمعنى الكلاسيكي للكلمة وليس بالمعنى المحدث)، فهذه الكلمة تعني: «وجود ثقافة كاملة أو متكاملة لا يعترّيبها النقص، أي تلمّ بكلّ شيء، إنّها ثقافة تحتوي على كلّ أنواع المعارف والعلوم. وتتجسّد في شخصيّات تميّز بالأناقة الأخلاقية المرفهة، والزيّ الحسن، واللباقة المهدّبة، والفهم العالي للعلاقات الاجتماعية، وباختصار فهي تميّز بمراسيم صارمة ودقيقة في العادات والسلوك، وهي مراسيم تهدف إلى توفير الخير لكلّ الجماعة عن

طريق تنمية الإمكانيات الجسدية والمعنوية والثقافية للفرد ومساعدتها على التفتح والازدهار» [أركون محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 29].

هذه المعاني التي ذكرها أركون في دلالات تعبير الهيومانيزم تجدد مسوِّغاتها في العودة إلى الأصل اليوناني، ويتوافق هذا الرأي مع من يرى ضرورة العودة إلى اليونان القديمة، «حيث نجد أنَّ ثمة عبارةً معيّنةً هي (Enkika paedia) تشير إلى "التعليم المتوازن"، وفكرة التعليم لدى اليونان تشير إلى نسق المعارف الإنسانية المتمثل في الفنون الحرة السبعة: القواعد اللغوية، البلاغة، المنطق أو الديالكتيكية، علم الأعداد، الفلك، التجانس الصوتي. وهي المعارف التي كانت تقدّم تقنيةً للتعليم والنقاش في عالم بلا كتب يعتمد على التمكن من اللغة، والدقة في التفكير والمهارات الجدالية» [عاطف أحمد، النزعة الإنسانية في الفكر العربي، ص 11].

إذن ارتبطت النزعة الإنسانية بالمجال التربوي، وترسّخت عن طريق علم التربية الحديث، الذي بدأ يتشكّل في عصر النهضة، وتطوّر مع عصر التنوير مع مقالة كانط (Immanuel Kant) (1724-1804) "تأملات في التربية"، فالإنسان حسب كانط «لا يستطيع أن يصير إنساناً إلا بالتربية. فهو ليس إلا ما تصنع به التربية» [كانط إمانويل، ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ما هي الأنوار، ما التوجه في التفكير، ص 14]؛ لذلك يرى كانط أنَّ الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يجب تربيته، ويقصد بالتربية الرعاية والانضباط والتعليم.

«لقد كان هذا العلم مهمًّا جدًّا بالنسبة للفلاسفة الإنسانيين في القرنين الخامس والسادس عشر، فبما أنهم كانوا يحلمون بتشكيل نموذج إنساني رفيع ورائع، فإنهم رأوا ضرورة تدريب الطفل منذ نعومة أظافره وتربيته بشكل متواصل وتدريجي على هذا المثال النموذجي الأعلى للإنسان، وهكذا يمكن للبشرية أن تتخلّص شيئاً فشيئاً من حالة الطبيعة التي هي حالة الطفل أو الإنسان المتوحّش. وهذا هو ملخّص عبارة شهيرة لإيراسموس (Erasmus) وردت في كتابه عن التربية الليبرالية للأطفال (صدر عام 1529)» [هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص 80].

من المؤكد أن النزعة الإنسانية ارتبطت بفكر عصر النهضة، كما شكّلت تحوُّلاً جوهرياً في بنية التفكير الأوربي في تلك الفترة إلى جانب الأحداث التي عرفتھا المنطقة خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر، والتي أدّت إلى قلب الحياة الأوربية في العمق، كان أبرزها الاكتشافات البحرية والجغرافية الكبرى التي قام بها الإسبان والبرتغاليون، والتي أدت إلى ازدهار الحياة الاقتصادية في أوربّا، والانفتاح على عوالم جديدة في الفكر والأدب بفضل اختراع الطباعة وانتشار الكتاب، ثم أخيراً الإصلاح الديني.

إنّ مفهوم "النزعة الإنسانية" في حقيقة الأمر مفهوم متعدّد المعاني وملتبس ويكتنفه عموم يجعله قابلاً لاكتناز تصوّرات مختلفة بحسب المرجعيات والسياقات التاريخية، فعلى المستوى المرجعي تختلف دلالات المفهوم بين الفيلسوف والعالم ورجل الدين، كلّ بحسب منطلقه، والسبب فيما نرى يرجع إلى أننا لسنا أمام مذهب مكتمل السمات ومتجانس الأطراف، موسوم بالوضوح والدقّة، بقدر ما نحن أمام تعبير يصف تياراً عامّاً تختلف تعبيراته وتشكّلاته حسب الإطار المرجعي.

فالحركة الإنسية «قد تشابهت صورها، ولكنّها لم تتماثل في جميع البلاد الأوربية التي غزاها الفكر الحديث، وإنّما انفردت كلّ منها بصورة خاصّة، وأصبحت لها بمثابة الطابع الإنسي الذي وسمت به» [سارتون جورج، تاريخ العلم والإنسية الجديدة، ص 23].

إنّ هذا الاختلاف في دلالات المفهوم من قرن إلى قرن، يجعلنا نقرّ بأننا أمام نزعات إنسانية وليس نزعة واحدة⁽¹⁾ [أركون محمد، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 44]، أو بالأحرى إنّنا أمام مفهوم خاضع لتطوّر يتناسب والسقف العلمي والفلسفي لكلّ لحظة تاريخية، فالخصائص العلمية والفلسفية لكلّ عصر تلقى بظلالها على بعض مضامين التفكير الإنساني.

إنّ صبغة المرونة هذه التي تسم مفهوم النزعة الإنسانية، هي حسب رالف بارتون بيرى (Ralph Barton Perry) عنصر أساسي لبقى المفهوم ذا دلالة معنوية يعكس بها غموض الطبيعة البشرية؛ لذلك يرى بارتون أنّه «ليس هناك من تعريف دقيق، منطقياً كان أم رياضياً للمذهب الإنساني، فإنّ المعاني المختلفة التي ارتبطت بهذا التعبير ما هي إلّا انعكاسات لتفكير حقب مختلفة من تاريخ الإنسانية، ولمضامين شخصية واجتماعية متنوعة» [بيرى، إنسانية الإنسان، ص 9]

فإذا كانت سمة مرحلة النهضة هي اكتشاف نصوص الإغريق واليونان، والانفتاح على اللغات المحليّة الإيطالية والفرنسية والإسبانية، فإنّ السمة الأساسية لإنسانية عصر التنوير (القرن 18) هي «اكتشاف العقل النقدي والفهم التاريخي للظواهر الإنسانية ... وربّما كان أعظم اكتشافات عصر التنوير هي قوّة تأثير العقل النقدي حينما يطبّق على السلطة والتقاليد والأعراف، سواءً أكان ذلك في مجال الدين أم القانون أم الحكومة أم العادات الاجتماعية» [عاطف أحمد، النزعة الإنسانية في الفكر العربي، ص 15].

1- نشر في هذا الصدد إلى ما قدّمه أركون في إشارته إلى أنّ هناك عدّة أنواع من النزعات الإنسانية وليس نوعاً واحداً، وهي أنواع ذات تلوينات دينية أو علمانية، روحانية أو فلسفية، ويميّز أركون بين ثلاثة أنواع من الأنسنة، هي الأنسنة الدينية والأنسنة الأدبية والأنسنة الفلسفية.

غير أننا وبصرف النظر عن الدلالة التاريخية لمفهوم النزعة الإنسانية، يمكن أن نحدد بعض المرتكزات النظرية لهذا التيار، نجملها في النقاط التالية:

1- إعادة الاعتبار للإنسان الفرد من حيث هو القيمة المطلقة التي تنتهي عندها كل القيم.

2- الإيمان بفعالية العقل ونقد التصورات اللاهوتية والكنسية.

3- إعادة الاعتبار للآداب والعلوم اليونانية والاعتناء بالجماليات في النظم التربوية.

المطلب الثاني: الإنسانون الأوائل وإرهاصات التشكل

عرف العصر الوسيط بغلبة اللاهوت على الفكر الأوروبي «حيث تحدّد أفق الثقافة بالدراما التي تمّ تأليفها وتوزيع أدوارها من قبل قضاء إلهي لا يملك الإنسان إزاءه إلا أن يسلم به، وعلى فكره وسلوكه أن يتفق مع ما أراده الله. ثمّ كانت عودة الآداب الكلاسيكية بنزعتها الإنسانية والوثنية، وهي الطابع السائد لعصر النهضة، وأصبح على الإنسان أن يسرع إلى تشييد مملكته على الأرض بما لديه من مواهب لا يزعجه في ذلك وقر الشعور بالذنب، سالگاً دروباً جديدةً من المعرفة والعمل» [قنصوة صلاح، الموضوعية في العلوم الإنسانية.. عرض نقدي لمناهج البحث، ص 14].

فقد أعاد رجال الحضارة الجديدة للتأمل العقلي فاعليته، وانطلقت إبداعاتهم تؤسّس لخطاب مبني على الحجاج والبرهنة، كما كان يفعل أسلافهم من الإغريق الذين كانت تدفعهم الرغبة في البحث الشخصي تحت سقف التأمل والإقناع، بعيداً عن الدائرة المسيحية التي رسم معالمها رجال الدين بأطروحتهم الكنسية التي وقفت دون انطلاق العقل إلى آفاق أوسع.

وارتكزت جهود الإنسانيين الأوائل وإنساني عصر النهضة بالخصوص على اكتشاف الحضارات القديمة، فهي في نظرهم تشكّل نظاماً مستقلاً من التصورات والاهتمامات، وقد «أدى هذا الاكتشاف إلى إطلاق طاقات جديدة، وحقّق الخيال لاكتشاف حقائق جديدة وابتكار صيغ جديدة في التفكير والتعبير، فضلاً عن استعادة كثير من قيم الحضارة القديمة التي تمّ تشويهها، والتي تميّزت بمركزية الإنسان بدلاً من الله. وقد أصبحت مركزية الإنسان هذه هي السمة الأساسية لاهتمامات الإنسانيين في عصر النهضة، وهي التي جعلت موضوعات كتاباتهم تدور في فضاء جديد يعبر عن رؤية مختلفة، وعن حسّ مختلف بالحياة»

[عاطف أحمد، النزعة الإنسانية في الفكر العربي، ص 12].

وفكرة المركزية الإنسانية التي تشكّل جوهر التفكير الإنسي الأوروبي، تحيل إلى بناء نموذج معرفي (Paradigm) جديد ينطلق من أنّ المعرفة هي أساسًا إنتاج بشري، وعليه وجب أن تخدم الإنسان مستقلاً عن الأساطير والقصص الدينية، فالإنسان هو مركز الكون وليس الله، ويعيش هنا والآن، ووجب بذلك أن يستمتع ويسعد، وبالتالي وجب القطع مع النمط السائد من المعرفة اللاهوتية الكنسية التي تجعل الإنسان خادماً لله.

وقد سعى إنسانيو عصر النهضة في خضمّ السجال القائم ضدّ النمط الفكري القديم إلى إبراز نظرة جديدة ومستحبة للإنسان، قوامها الاعتداد بالنفس والثقة بقدراته وتحريرها من القيود الكنسية مع الإيمان بأهميته ودوره الكبير في العالم والوجود، فـ «وضع هؤلاء صورة جديدة للإنسان كما تخيلوه أو كما أرادوه هم، فجاء قويًا مؤمناً بذاته واثقاً من نفسه، فتأنّا، أدبياً، شاعراً، متذوّقاً للفنون والآداب عاشقاً للجمال أينما وجد في الروح كما في الجسد، متمسكاً بمبادئ الأخلاق والخير، فهم في مجتهدهم ودراساتهم للتراث القديم اجتهدوا في إظهار ما فيه من تأكيد لقيمة الإنسان ممّا يتوافق مع نظرتهم الإنسانية الجديدة» [نعني عبد المجيد، أوروبا في بعض الأزمنة الحديثة والمعاصرة، ص 32]

وأبدعوا دراساتٍ «سميت بالدراسات الإنسانية، تمييزاً لها عن الدراسات اللاهوتية التي كانت تهيمن بشكل كلي على العصور الوسطى، هذا لا يعني أنّهم لم يكونوا يدرسون البلاغة والنحو والجدل في العصور الوسطى، وإنّما يعني أنّهم كانوا يدرسونها من أجل فهم النصوص المقدسة وليس كغاية بحدّ ذاتها، أو ليس من أجل فهم النصوص الأدبية اليونانية أو الرومانية. هنا يكمن التمييز الأساسي بين الدراسات اللاهوتية والدراسات الإنسانية، أو بين العصور الوسطى والعصور الحديثة» [عاطف أحمد، النزعة الإنسانية في الفكر العربي، ص 84 و85].

من هذا المنطلق تصدّى الإنسانون الأوائل⁽²⁾ للتقليد السكولائي؛ ذلك أنّهم رأوا أنّ فكر القرون الوسطى فكر متحجّر يتستّر وراء سفسطات لاهوتية، وسعوا إلى بعث الإنسان مجدداً وإخراجه من أطر الفكر اللاهوتي العتيق إلى رحابة الدراسات الإنسانية، على أساس أنّ هذه الأخيرة تسعى إلى «الإحاطة الشاملة بشؤون التربية الذهنية والفتية، كما تجلّ في نموذج الإنسان العالمي؛ باعتباره درجةً يجب بلوغها في التربية والعلم» [زيغور محمد، فرضية الإنسان في الفلسفة وعلم النفس.. من العهد اليوناني إلى العهد المعاصر، ص 91].

2- نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: الإيطاليّين فرنسيسكو بترارك (1304 - 1374)، وجيوردانو برونو (1538 - 1600) والهولندي إراسموس فون روتردام، وفي بريطانيا توماس مور، وفي فرنسا ميشال مونتييني.

لم يكن شغف الإنسانين الأوائل بالمعارف الإغريقية الوثنية ورفضهم للمنطق اللاهوتي الكنسي وثورتهم ضد الكنيسة ونظمها ليدفع بهم إلى إنكار الدين عامّةً، بل كان منهم من كان مؤمناً مدافعاً عن الإيمان، وسعى إلى توظيف هذه المعارف الجديدة ضمن رؤية لاهوتية لا تلغي الإنسان. فالإيمان بالتيار الإنساني (الوثني) الذي تأثر رجاله بالتوجه المادي الأبيقوري⁽³⁾ في الفلسفة اليونانية إلى جانب الأرسطية، كانت فئة أخرى من رواد الأنسنة المسيحية ممن كانوا شديدي الارتباط بالمسيحية، ولكنهم في الوقت نفسه كانوا معجبين بالتراث وما فيه من آداب وفنون. [راجع: الأدهمي، دراسات في التاريخ الأوربي الحديث، ص 24 (بتصرف)]

تأسيساً على ما سبق يمكن الحديث عن اتجاهات فكرية مختلفة ضمتها الحركة الإنسانية، وهي إفراز طبيعي للأثر الذي تركته دراسة الفلسفة اليونانية والإغريقية من جهة، والتفاعل مع الواقع الفكري والعقدي للجغرافية الأوربية من جهة ثانية، ومن أبرز هذه الاتجاهات نذكر على الخصوص:

الاتجاه الأول: التيار الإنساني المعادي للتقليد الكنسي

من الضروري التنبيه إلى أنّ وصف معاداة التقليد الكنسي الذي لحق بعض رجال هذا التيار لا يعني بالضرورة أنهم وثنيون وملحدون، فانكبابهم على دراسة القضايا اللغوية والأدبية وانصرافهم عن القضايا اللاهوتية هي السمة الأساسية التي تجمعهم، بل إنّ بعضهم اشتغل في السلك الكنسي مدّة من الزمن غير يسيرة، لكن شغف هؤلاء بالدراسات الإنسانية دفع بهم للبحث فيها لذاتها وليس لغرض لاهوتي.

ومن هؤلاء الإيطالي بترارك (Petrarch) (1304 - 1374)، الذي وصف بأنه أب النهضة الأوروبية، فقد تجاوز إشعاعه الأدبي إيطاليا إلى المدن الأوروبية الأخرى، وكان يمثل في معظم كتاباته روح العصر، «واستطاع بفضل تمكنه من اللغة اللاتينية أن يتذوّق الاتجاهات الإنسانية التي حفلت بها كتابات الرومان، فجعلت منه عالماً عملاقاً يمثل طرازاً جديداً من رجال الفكر يختلف عن أقرانه مفكّري العصور الوسطى ... ونجح في تكوين مدرسة فكرية تنتمي إليه، وتتكوّن من مثقفين متحمّسين للدراسات الإنسانية» [الشناوي، أوروبا في مطلع العصور الحديثة، ص 34].

3- تأسس هذا المذهب على يد الفيلسوف اليوناني أبيقور (341 - 270 ق. م)، يرى أبيقور أنّ الفلسفة هي الحكمة العملية التي توفر السعادة للإنسان، وبذلك تكون الحكمة ذات أهمية قصوى ما دمنا نستطيع عن طريقها أن نقوم بأفضل اختيار بين الذات. [راجع: الجابري، علي حسن، فلسفة العلوم.. دروس في الأسس النظرية وآفاق التطبيق، ص 71 و72]

أبدع بترارك نصوصاً شعرية صور من خلالها جوانب من الحياة الإنسانية فكتب عن الحب وعن الصداقة وكان مدافعاً عن السلم كارهاً للحرب، كما كان متعصباً لوحدة إيطاليا التي مزقتها الانقسامات وكانت أشعاره ملهمة للوطنيين، كما كان عشقه للأدب الإغريقية دافعاً للبحث عن المخطوطات، ودعا إلى ترجمتها.

لم يمنعه نقده الشديد لرجال الدين من الدعوة إلى التوفيق بين القيم العلمانية والاعتقاد الديني، وليس دفاعه عن اللغة الإيطالية وتدوين إبداعاته بها سوى انقلاب على سلطة رجال الدين وعلى لغة الكنيسة التي هي اللاتينية الفصحى.

ومن رواد هذا التيار بومبوناتزي (Pomponazzi) (1462 - 1525) الذي وصفه محمد مظفر الأدهمي بأنه أقربهم إلى تفكير فلاسفة المدرسة العقلانية الحديثة، فقد آمن بأفكار أرسطو وتمسك بالتعرف عليها مباشرة عبر النصوص اليونانية القديمة، رافضاً كل ما أضافه إلى الفكر الأرسطي الفيلسوف المسلم ابن رشد والقديس توما الأكويني. [الأدهمي، دراسات في التاريخ الأوربي الحديث، ص 24]

أثار بومبوناتزي جدلاً واسعاً في الوسط الديني الكنسي بطرحه المناقض لنظرية خلود النفس، هذا الموقف صدر في كتاب له بعنوان "في خلود النفس"، «انتهى فيه إلى أنه لا يمكن تقديم أيّ تعليل طبيعي نستنتج منه بالضرورة خلود النفس. وعلى هذا الاعتبار يرى أن العيش وفقاً للفضيلة دون طمع في الخلود أنبل وأشرف من ممارسة الفضيلة خوفاً من الآخرة» [جمال الدين سعيد، فلسفة عصر النهضة، ص 35]، كما أنكر المعجزات واعتبرها من الخوارق التي أنتجها الخيال.

إلى جانب بومبوناتزي نجد اللغوي الإيطالي لورنزو فاللا (Lorenzo Valla) (1407 - 1457)، الذي كان من الأوائل الذين تبّنوا المنهج الفيلولوجي في دراسة الوثائق التاريخية، فأثبت من خلاله زيف أهم وثيقة تتأسس عليها سلطة البابا وهي وثيقة هبة قسطنطين⁽⁴⁾، وكان هذا الكشف سبباً كافياً لملاحقته من طرف الكنيسة بتهمة الزندقة، وقد أظهر بعد ذلك انخيازه الواضح للفلسفة الأبيقورية من خلال كتابه "الخير المحض".

4- هي وثيقة تاريخية مهمة كانت الكنيسة تعتمد عليها وكأنها مقدسة لا يرقى إليها الشك، ومضمونها أن الإمبراطور قسطنطين وهب البابا سيلفيستر حق امتلاك روما وإيطاليا، وعموماً حق امتلاك السلطة الزمنية وليس السلطة الروحية فقط، وقد وصل بها الأمر إلى حدّ خلع الملوك والأباطرة وإخضاعهم لها، وممارسة السلطة السياسية بكلّ جبروت واقتدار. [راجع: هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص 95]

الاتجاه الثاني: التيار الإنساني المسيحي

ومن أبرز هؤلاء الإنسانيين المسيحيين الهولندي إيراسموس (Erasmus) (1469 - 1532)، الذي يمكن اعتباره - كما يقول هاشم صالح - «الشخصية التي جسدت مثل عصر النهضة والنزعة الإنسانية في أرق تجلياتها، ولكن لا يفهم أحد من هذا الكلام أنه كان مضاداً للدين. على العكس، لقد كان مؤمناً مستنيراً راسخ الإيمان ولأنه كان مستنيراً، فإنه وقع في صدام مع رجال الدين في عصره: أي مع جمهور الكهنة والرهبان الذين كانوا يشكّلون عدداً غفيراً في ذلك الزمان، وأكبر بكثير ممّا هو عليه الحال في أوروبا الحديثة الحالية» [هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص 99].

درس إيراسموس الإنجيل وترجمه إلى اللغة اللاتينية، كما قام بنشر النسخة الإغريقية مع شرحها والتعليق عليها، وكان هدفه من وراء ذلك هو العودة إلى المسيحية الأولى في نقائها وبساطتها، «وبرى أنّ الدراسات الإنسانية وسيلة لغاية، وهي إصلاح المجتمع الأوروبي وتخليصه من الشرور والآثام والفضائح الخلقية التي كانت ترتكب جهاراً، وكذلك من الجهالة المتفشية فيه، وبعبارة أخرى كان يرى أنّ الدراسات الإنسانية يجب أن تهدف أولاً وقبل كلّ شيء إلى علاج الأمراض الاجتماعية والمساوئ الخلقية» [الشناوي، أوروبا في مطلع العصور الحديثة، ص 47].

لقد كان إيراسموس بمنزلة الأب الروحي لحركة الإصلاح الديني التي قادها مارتن لوثر (Martin Luther)، رغم أنّ الرجلين يختلفان في أسلوب التعاطي مع الكنيسة، هذا الاختلاف يوجزه المؤرخ ويل ديورانت (William Durant) بقوله: «في الوقت الذي جاوزت فيه ثورة لوثر نقد بيع صكوك الغفران إلى رفض الاعتراف بالبابوية والمجالس الدينية، تردّد إيراسموس، فقد كان يأمل أن تتقدّم عجلة إصلاح الكنيسة بالالتجاء إلى الإرادة الواعية للبابا ذي النزعة الإنسانية، كان لا يزال يحلّ الكنيسة باعتبارها مؤسسة للنظام الاجتماعي والأخلاق الفردية لا بديل عنها» [ديورانت قصة الحضارة، ج 6، ص 154].

الرغبة في الحفاظ على العقيدة الدينية وتطهيرها من الشوائب التي لحقت بها، مع الانفتاح على القيم الجديدة كانت هي الحاكمة على تصوّر الإنسانيين المسيحيين أمثال إيراسموس وتوماس مور؛ لذلك ركّزوا جهودهم العلمية على التوفيق بين الأفكار الجديدة التي شكّلت روح النهضة وبين القيم المسيحية، ورفع التناقض بين الآداب الجميلة اليونانية والإغريقية والعقائد الدينية المسيحية.

غير أن محاولات الإنسانين التوفيق بين الآداب والمعارف الجديدة والقيم الدينية قوبلت من طرف الكنيسة بالرفض، فاشتدّ الصراع بين التيارين: تيار رجال الدين بزعامة الكنيسة الكاثوليكية، والتيار الإنساني، ووصل إلى حدّ اتهام الكنيسة للإنسانين بالهرطقة وما يستتبع ذلك من الحكم بالإعدام حرقاً، الأمر الذي دفع إيراسموس إلى تبني لهجة نقدية عنيفة ضدّ الرهبان في كتبه، أهمها وأشهرها كتاب "ثناء على الجنون" هو رائعة كتب إيراسموس وأحد أهم الكتب التي أنتجها عصر النهضة. إنّه كتاب لم يشخ على الرغم من تعاقب القرون والأزمان عليه، أي منذ لحظة تأليفه عام 1511 م وحتى اليوم، كتبه من أجل تصفية حساباته مع أناس عصره، وبخاصّة مع الرهبان وكبار رجال الدين المسيحيين؛ ولهذا السبب فلم يغفروا له فعلته تلك. وظلّوا يلاحقونه بتهمة التجديف والكفر بسبب هذا الكتاب الصغير الحجم. [هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص 108]

يشكّل كلّ ما سبق ذكره لمحةً عامّةً حول إرهاصات تشكّل النزعة الإنسانية وتطوّرها في السياق الغربي، وأبرز النماذج التي مثّلت هذه النزعة، ونودّ الإشارة في هذا الإطار إلى ملاحظتين نقديّتين هما:

الملاحظة الأولى: وهي قضية التحقيق التاريخي في ارتباطه بقضية الأنسنة على وجه الخصوص؛ ذلك أنّ هذا التاريخ لا يسعفنا في تحليل مسار الأنسنة وبيانه بشكل يحقّق الكفاية العلمية، أخذاً بعين الاعتبار ما تمّت الإشارة إليه أنّ مسار هذه الأنسنة قد تفرّع إلى شعب مختلفة رغم أنّ جوهرها هو إعادة الاعتبار للإنسان في بناء المعرفة والقيم، وقد وصف الباحث التونسي محمّد الحداد هذا النمط من الكتابة التاريخية بسردية "الراعي النائم"، يقول: «إنّ التاريخ الثقافي للإصلاح والنهضة، الذي نحاول تجديده وإخراجه من السردية إلى التحليل التأويلي، يكرّر مصادرةً أساسيةً ندعوها سردية الراعي النائم، الراعي الذي يغلبه النعاس عقوداً ثمّ يستيقظ فيتدارك ما فات، وكأنّ الأشياء من حوله لم تتغيّر، فإذا فكّنا هذه السردية، تخلّصنا من جملة من الاستنتاجات المغلوطة، التي يردّها العديد من الدارسين ويقتبسها منهم الزعماء الإيديولوجيون لغايات أخرى» [الحداد، الإسلام.. نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح، ص 20].

يرتكز هذا النمط من الكتابة التاريخية على تقسيم للتاريخ إلى مراحل كبرى، لكلّ مرحلة نسقها وخصائصها المنفصلة عن المرحلة السابقة، فقد استكان هذا النمط من السردية التاريخية إلى تحقيق التاريخ الأوربي إلى المراحل التالية: العصر القديم - العصر الوسيط - عصر النهضة - عصر التنوير ... إلخ.

ويقول عبد الرحمن بدوي: «إنّ العقل الإنساني كان مستعبداً لسلطة خارجة عنه، فلا يملك حرّية التفكير إلّا داخل النطاق الذي حدّده النقل أعني الإيمان، وأنّ الفلسفة تبعاً لذلك يجب أن تكون في خدمة اللاهوت، وأنّ المعرفة يجب أن تستهدف هدفاً واحداً هو سبيل النجاة التي هي الغاية العليا للسلوك الإنساني كلّها، فلا تطلب المعرفة لذاتها ولا يبحث في العلم لمعرفة أسرار الطبيعة وتمكين الإنسان من الإفادة أكبر الإفادة منها، وإنّما تطلب لتحقيق نجاة الروح الإنسانية، ونجاتها ليست إلّا في الإيمان» [بدوي عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص (ز) التصدير العام]

وقد كشف التطوّر الحاصل في الكتابة والتحقيق التاريخي قصور هذه الرؤية، فالانفراج الحاصل في الفكر الأوربي إبان القرنين الخامس والسادس عشر أي في مرحلة النهضة، هو نتيجة تراكم للنقاش والسجال الفلسفي واللاهوتي للمراحل السابقة التي تمتدّ إلى القرن التاسع الميلادي.

إنّ منحى هذا التطوّر تسوده قوتان فعالتان: النزعة الأفلاطونية من جهة، والنزعة الأرسطية من جهة أخرى. وإلى الأولى ينتسب يوحنا الأريجيني (Johannes Eriugena) والقديس أنسلم (Anselm) و...، وإلى الثانية ينتمي ألبرت الكبير (Albertus Magnus) وتوما الأكويني (Thomas Aquinas) والرشدية اللاتينية. [بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص (ي) التصدير العام]

الملاحظة الثانية: يؤخذ على النزعة الإنسانية - حسب الدواي - أنّها خطاب ينصبّ في الفلسفة المثالية والميتافيزيقا، فمدلولها يحيل في أغلب الأحيان، سواء بكيفية صريحة أو ضمنية إلى نموذج مثالي عن الإنسان وعن مصيره، ويتمّ التأكيد على وجود خصائص تشكل ماهيةً ثابتةً للإنسان، لا تتأثر بعوامل التطوّر، ولا بمؤثرات الوسط الاجتماعي أو الطبيعي. تأسيساً على ما سبق يطرح الباحث المغربي الدواي إشكالاتٍ نقديةً حول ماهية النزعة الإنسانية، من قبيل:

«إذا كانت النزعة الإنسانية تعني وجهة نظر فلسفية وموقفًا عمليًا، يتمحوران حول الإنسان، فمن الممكن أن نتصوّر عدة أشكال لها، تبعاً للأجوبة التي قد تعطى للسؤال (من هو الإنسان؟)، أي حسب منظومة القيم المختارة لتعريف الإنسان ولإرشاد مواقفه وممارساته، تلك القيم التي يتوسّم فيها أنّها قمينّة بأن تقوده إلى تحقيق الوجود الأصيل وترسم له معالم الطريق الذي يضمن ذلك» [الدواي عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 22].

والخلاصة هي أنّ النزعة الإنسانية «تستنفذ مضامينها ودلالاتها، في مجرّد الرّفص المتعدد الصيغ والأشكال، لكلّ ما يعتقد أنّه يتنافى مع الماهية الحقيقية للإنسان. وهي بهذه الصفة عبارة عن مجموعة من تصوّرات الغامضة، لا تسمح بالإمساك بأيّ واقع موضوعي وملموس، ولعلّنا نصل هنا إلى قلب المشكل المطروح: إنّ النزعة الإنسانية أصبحت عاجزة تمامًا عن مساندة العلم والتكيّف معه، باعتباره قوّةً فكريّةً متعاظمةً، تطرح اليوم ضرورة إعادة النظر في مكوّنات الخطاب الفلسفي عن الإنسان» [المصدر السابق، ص 22].

فالعلم بهذا المعنى بخلق حركة فكرية تعيد صياغة النزعة الإنسانية على أسس مرجعية جديدة، تغرف من الاكتشافات العلمية للعصر الحديث، لتكون في خدمة الإنسان، أي أنّنا بتعبير جورج سارتون أمام حركة إنسية جديدة [سارتون جورج، تاريخ العلم والإنسية الجديدة، ص 14 و15]، فهو يرى أنّ «أهداف العلوم تتطابق مع أهداف المذهب الإنساني في طلبها للمعرفة، ومكانة جاليليو (1564 - 1642 م) في تاريخ الفكر الأوربي كافية لتبرهن على هذه النقطة. فالمؤرّخون كلّهم يشملونه في الحركة الإنسية ... وإن كونه رائدًا للعلم الحديث في أكثر صيغه الحسابية صعوبة لا يجعل منه معارضًا للمذهب الإنساني، ولكن على العكس يضعه بين قادة هذا المذهب ورساله» [المصدر السابق، ص 16].

لكن يبقى الإشكال مطروحًا: هل استطاع العلم فعلاً أن يقدّم تصوّرًا جديدًا للأنسنة يتجاوز التصرّ التقليدي؟ أم أنّ مسار العلوم وفلسفتها انتهى إلى نقيض ذلك؟

إنّ السمات التي حملها خطاب الأنسنة في عصر النهضة، جعلته محطّ نقض من طرف جزء مهمّ من فلاسفة وعلماء القرنين التاسع عشر والعشرين، سواء تحت مظلة العلم أو الفلسفة؛ ذلك أنّ هذه الفترة شهدت بروز ملامح خطاب نقدي جديد يعيد تفكيك الأسس الفكرية والفلسفية لمرحلة النهضة، وتقويض المفاهيم المنتجة لخطاب التنوير (العقل، العقلانية، الذات، المعنى، التاريخ ... إلخ).

ستصل هذه المقاربة النقدية إلى حدود تفكيك الإنسان وعالمه الثقافي، كما ستجري محاكمات لمفهوم الإنسان تصل أحيانًا حدّ التطرّف، بأن أعلنت ضرورة إلغاء ذلك المفهوم، وإسقاط أسطورة الإنسان ومركزيته، وسيشكّل ذلك حالة من الارتداد الثقافي عن الأنسنة.

المبحث الثاني: النزعة الإنسانية في التراث العربي الإسلامي

احتل مفهوم الإنسان في الفكر الإسلامي حيزًا هامًا من البحث، وجاذبته رؤى وتصورات مختلفة حدّ التعارض أحيانًا، بحسب الرؤية التصورية لكلّ مشغل ومذهب العقدي، ويرى الدكتور حسين مروّة أنّ قضية الإنسان قد برزت في أشكال متعدّدة وأخذت مسارات مختلفة، فقد ظهرت في الحركة القدرية ثمّ المعتزلية على شكل حرّية الإرادة، وظهرت في الوقت نفسه بصورة متصاعدة في مقالات الفرق الإسلامية الموصوفة بالغلو، والتي بالغت في مكانة الإنسان فوضعت في مرتبة الألوهية، أو وضعت الألوهية تاجًا على رأسه.

وقد اخترنا أن نلامس هذه المسألة في دائرتين هما التصوّف والفلسفة، من أجل صياغة تصوّر عامّ؛ ذلك أنّ مجال البحث لا يسمح بتناول الموضوع بكلّ تفاصيله في التراث العربي الإسلامي، ولكي يكون البحث أكثر دقّة فقد اخترنا في مجال العرفان محي الدين ابن عربي ومفهوم الإنسان الكامل عنده، وفي مجال الفلسفة توقّفنا عند الفلسفة السياسية لأبي نصر الفارابي، واختيارنا لهذين النموذجين يرجع الى كونهما أستاذين أثرا بشكل ملموس فيمن جاء بعدهما، سواء تعلّق الأمر بالتصوّف أو الفلسفة.

المطلب الأوّل: الإنسان الكامل عند المتصوّفة

تميّزت الصوفية بربط قضية الإنسان بمسألة المعرفة الحدسية، خارقين جدار التنزيه الإطلاقي لفكرة التوحيد اللاهوتية بعقدتهم الصلة المعرفية المباشرة بين الله والإنسان، ثمّ تجاوزوا الصلة المعرفية إلى الصلة الوجودية، فقالوا بالشهود الحضور، أي اللقاء المباشر.

[مروّة حسين، النزعات المادّية في الفلسفة العربية، ج 2، ص 289]

ولا شكّ في أنّ بعض اجتهادات المتصوّفة لم تلقَ القبول؛ وذلك لانزياحها عن تصوّر التوحيدي الذي بني عليه تصوّر الإسلامي للوجود، غير أنّنا لا نسلّم بالتعميم في هذا السياق؛ ذلك أنّ الفكر الصوفي تتنازع - كما هو حال باقي المدارس الفكرية - تصورات وتيارات تصل حدّ التناقض، ونحن بصدد دراسة مسألة النزعة الإنسانية أو مكانة الإنسان في الفكر الصوفي، ولا نهمل النصوص التي تحتفي بالإنسان وترفع مكانته.

يتجلى هذا المطمح الإنساني، والذي يترجم مكانة الإنسان في الخطاب الصوفي من خلال الجهاز المفاهيمي الذي تزخر به المدونة الصوفية؛ فمن المفاهيم المركزية في هذا السياق مفهوم «التأنيس»⁽⁵⁾ [ياسين إبراهيم محمد، دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي.. إشارات فلسفية في كلمات صوفية، ص 17]، وهو مفهوم يحيل إلى مرتبة رفيعة من مراتب التصوف، وهو مفهوم يشير في أصله الدلالي إلى الإنسان المخلوق من سلالة من طين، أو من حمٍ مسنون، أو من نطفة أمشاج كما جاء في القرآن الكريم.

وأما معنى المصطلح، عندما يستخدم في التصوف الفلسفي، فإنه يشير إلى عدة اتجاهات تشكل أكثر من حقل دلالي نذكر منها:

1- بمعنى التجلي في المظاهر الحسية بهدف مفارقة صورة الكثرة بالتركيزية والتطهر.

2- بمعنى الكمال، والمؤنس هو الإنسان الكامل، وهذا المعنى يستدعي معانٍ أخرى كالإنسان الفاضل، والإنسان الأخلاقي، والإنسان الخليفة الذي خلقه الله فسوّاه فعدله، وكذلك الإنسان الحيوان الذي يظلّ عند مستوى الحيوانية، وهذه المعاني تشير في مجملها إلى اتجاه الإنسان من مستواه الحيواني إلى مستواه الإنساني. [المصدر السابق، ص 15]

يبدو واضحاً عند حديثنا عن مرتبة التأنيس في الخطاب الصوفي أنّ هناك فروقاً بين إطلاق اسم إنسان على كلّ البشر دون استثناء، وإطلاق هذا الاسم على الخاصة الذين وصلوا إلى مرتبة إنسانيّتهم، فالإنسان عند المستوى العامّ هو الإنسان المتّصف بصفات الحيوانية، بينما الإنسان الخاصّ هو الإنسان عند وصوله مرتبة إنسانيّته. [المصدر السابق، ص 17]

يشير الشيخ عبد الكريم الجيلّي لهذا المعنى في معرض حديثه عن مظاهر غواية إبليس للإنسان، حيث ربط كلّ مظهر بفتنة من الناس؛ أولها طائفة المشركين التي تنزل عنده مرتبة ما دون الحيوانية، «فيغويهم أولاً بزينة الدنيا وزخارفها حتى يذهب بعقولهم ويعمى على قلوبهم، ثمّ يدلّهم على أسرار الكواكب وأصول العناصر وأمثال ذلك، فيقول لهم هؤلاء الفعّالون في الوجود، فيعبدون الأفلاك لما يرونه من صحّة أحكام الكواكب»

[الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، ص 201].

5- التأنيس بمعنى الكمال، والمؤنس هو الإنسان الكامل، وهذا المعنى يستدعي معانٍ أخرى كالإنسان الفاضل والإنسان الأخلاقي والإنسان الخليفة...، وأما المصطلح عندما يستخدم في حقله الميتافيزيقي فهو بمعنى الإنسان الكبير أو حقيقة الحقائق، إشارةً إلى المرتبة الوجودية للإنسان الواصل إلى مرتبة تأنيسه.

أمّا المظهر الثاني فيخصّ عوامّ المسلمين، إذ يغويهم «بمحبّة الأمور الشهوانية والرغبة في اللذات الحيوانية، ممّا اقتضته الطبيعة الظلمانية حتّى يعميهم ... ويخبرهم بأنّ هذه الأمور المطلوبة لا تحصل لهم إلّا بالدنيا فينهمكون في حبّها» [المصدر السابق].

وأمّا المظهر الثالث فهو خاصّ بطائفة الصالحين «الذين يدخلهم العجب بنفوسهم وأعمالهم فيلحقهم الغرور، فلا يقبلون النصيحة من عالم، فإذا صاروا عنده بهذه المثابة قال لهم: يكفي لو عمل غيركم عشر معشار ما تعملونه لنجا» [المصدر السابق].

يستخلص ممّا سبق أنّ الإنسان الذي تأتّس، هو الواصل إلى مرتبة "الأكمليّة"، وهو عند محي الدين بن عربي (558 - 638 هـ) غير الإنسان الحيوان، بل هو الإنسان الخليفة، وعنده ليس كلّ إنسان خليفة، والخلافة لا تصحّ إلّا للإنسان الكامل [ياسين إبراهيم محمد، دلالات المصطلح في تصوّف الفلسفي.. إشارات فلسفية في كلمات صوفية ص 14]، وهو الإنسان الذي تتجسّد فيه الكمالات الإنسانية.

وجدير بالذكر أن مفهوم "الإنسان الكامل" حسب ما قرّره مرتضى مطهري لم يكن له وجود في الآداب الإسلامية حتّى القرن السابع الهجري، ولكنّه اليوم مستعمل حتّى في أوروبا، وأوّل من استعمل هذا التعبير في عالم الإسلام بشأن الإنسان وطرح موضوعاً باسم الإنسان الكامل، هو الشيخ محي الدين بن عربي الأندلسي الطائي. [مطهري، الإنسان الكامل، ص 11]

فقد استطاع محي الدين أن يبلور الممارسة العرفانية عبر منظومة فكرية، فقد صاغ نظرية حول الإنسان عبر أطروحته "الإنسان الكامل" التي تتفق مع رؤية شريحة كبيرة من المتصوّفة، يشكّل الإنسان "التجلّي الأكمل" والأشمل للإبداع الإلهي، خصوصاً على المستوى الوجودي، وذلك من خلال انعكاس أو ظهور الأسماء الإلهية والحقائق الكونية في صورة الإنسان، الأمر الذي يجعل من البشر العنصر الوحيد القادر على التوصل إلى "العرفان" المعرفة الكاملة الشاملة، فالإنسان عند ابن عربي محورٌ مهمٌ بحكم تميّز طبيعته، وهو في الفكر الإسلامي الصوفي ذلك الإنسان "العارف" المتحقّق بالمعارف الإلهية التامة الكاملة، وهذا الإنسان هو معيار الحقائق وميزانها؛ لأنّه هو "الكمال"، وبحكم كينونته ونشأته التي هي أكمل نشأة، ظهرت تلك الحقائق في الموجودات.

ومن النصوص الدالّة على ذلك ما جاء في "التدبيرات الإلهية" حول مكانة الإنسان، فقد أعلى الله تعالى «مناره للملائكة وأوضح قدره فبايعته بالسجود؛ إذ أمدّه بالأسماء ونورّه وجعله

في أرض الأجسام خليفة، فأيده ونصره، ثم أبدع له العقل وزيراً فاستوزره ووهبه سر الخطاب» [ابن عربي، التدبيرات الإلهية، ص 104].

وله في الفتوحات قول هو: «اعلم أنّ هذه النشأة الإنسانية بكمالها روحاً وجسماً ونفساً... فلا يتولّى حلّ نظامها إلّا من خلقها، إمّا بيده أو بأمره، ومن تولّاها بغير أمر الله فقد ظلم نفسه وتعدّى الله فيها، وسعى في خراب من أمره الله بعمارته، واعلم أنّ الشفقة على عباد الله أحقّ بالرعاية من الغيرة في الله». [ابن عربي، زبدة فصوص الحكم، ص 49]

والمتصوّف كما يقول أحد الباحثين يعيش المعرفة، ولا يفكر فيها، حياته طريقة سلوك وليست طريقة تفكير، وإذا ما هام الفيلسوف في ميدان العقل، ليصل إلى فكرة عن الحقيقة بإرادة جامدة، تكاد لا تلامس نفسه، فإنّ الصوفي يتجاوز ميدان العقل إلى ميدان الوجدان والإرادة، إلى حياة روحية خصبة، يشعر فيها بالسعادة القصوى، لا من جرّاء معرفته للحقيقة فحسب، بل من أجل اتّصاله بها وتذوّقها. [عفيفي، التصوف ثورة روحية في الإسلام، ص 7]

فهدف المتصوّف هو السير على الخطّ الإلهي والذوبان في حبّ الله تعالى؛ لأنه يمثل هدف المسيرة الإنسانية، وإنّ ما يطمح إليه المتصوّف هو صناعة الإنسان صناعةً جليّةً، وبناءه بناءً سليماً وتكوين شخصيته وملء وجدانه بالحبّ الإلهي؛ كي يصل إلى مرتبة الإنسان الكامل⁽⁶⁾، هذه المرتبة التي لا ينالها إلّا ذو حظ عظيم. [كاظم رائد جبار، الإنسان في الفكر العربي والإسلامي.. محمد باقر الصدر نموذجاً، ص 65]

إنّ لمفهوم الإنسان الكامل عند ابن عربي دلالةً خاصّةً، ومحور هذه الفكرة عنده يدور حول تفاوت أشخاص النوع الإنساني في مراتب الكمال، ومراتب التفاوت ترقى حتّى تبلغ منزلةً عالية من القرب الإلهي⁽⁷⁾، والإنسان الكامل هو من يصل إلى هذه المنزلة. [محرز عبد اللطيف، الإنسان في ظلال القرآن، ص 255]

6- ظهر مصطلح الإنسان الكامل كما يرى مجموعة من الباحثين على يد الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي (ت 638 هـ) وبعده استعمله عبد الكريم الجيلي (ت 705 هـ) في كتابه "الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل"، وساد بعد ذلك الفكر الصوفي عمومًا، غير أنّ المصطلح في حقيقة الأمر سبق ابن عربي، فقد ظهر في «رسائل إخوان الصفا»، كما أنّه كان حاضرًا عند الراغب الأصفهاني (ت 502 هـ) في كتابه "تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين". [راجع: كاظم رائد جبار، الإنسان في الفكر العربي والإسلامي.. محمد باقر الصدر نموذجاً، ص 66]

7- يصدر هذا الموقف من ابن عربي منسجمًا مع مذهبه في «وحدة الوجود»، وهو مذهب روحي في جملته وتفصيله، وجوهر نظرية وحدة الوجود يتأسّس على اعتبار الله هو الحقيقة الأزلية، وكلّ ما في الوجود من موجودات ليست إلّا تجلّيات لهذه الحقيقة، والله هو المعنى والمخلوقات كلماته، هو الشاخص وهي ظلاله، هو النور وهي إشعاعاته. وبتعبير آخر هو الواحد، وهي الأعداد المتكاثرة، فكما أنّ الواحد العددي هو جوهر الاثنين والثلاثة وسائر الأعداد. وكما أنّ الأعداد ليست في الحقيقة إلّا صورًا معقولةً للواحد المندرج فيها جميعًا، كذلك الحال في الواحد الحقّ، والكثرة الوجودية الذي نسمّيها العالم. [راجع: محرز عبد اللطيف، الإنسان في رحاب التصوف، مجلة المعرفة، العدد 529 السنة 46، تشرين الأول 2007، ص 152؛ الأصفهاني، تمهيد القواعد الصوفية، ص 19] وثمة نقودات كثيرة أوردتها جملة من العلماء على مذهب وحدة الوجود.

ويرى ابن عربي أنّ أكمل صورة للتجليّ الإلهي تتمثل في الصورة الإنسانية، التي جعلها مجلّي لجميع أسمائه وصفاته، وبهذا التكوين للصورة الإنسانية استحقّ الإنسان الخلافة في الأرض، وكان أحبّ المخلوقات عند الله، وكان الله ﷻ أكثر عناية به وحرصاً على بقاءه، ومن هنا كان من يهدم النشأة الإنسانية يهدم أكمل الصور الإلهية ويتحدّى الله نفسه.

[عفيفي، التصوّف ثورة روحية في الإسلام، ص 229]

فالإنسان في نظر ابن عربي هو الغاية القصوى من الخلق، أو هو الوسيلة لتحقيق هذه الغاية؛ لأنّ الله خلق العالم لكي يعرف، والإنسان وحده هو الذي يعرفه المعرفة اللاتقة به (المعرفة الكاملة).

وفق هذا تصوّر الصوفي، يشكّل الإنسان الغاية والعلّة من خلق هذا الكون، بل هو الحافظ للوجود، والسبب في استمراره أنّه إن زال الإنسان من العالم وهو المقصود بالذات من خلق هذا العالم وفق مبدأ التسخير، لزم أن يزول العالم، أي لزم أن تزول الصورة الكونية.

[المصدر السابق، ص 245]

إنّ الإنسان الكامل وجوداً واتّصالاً ومعرفةً كما يراه ابن عربي، يمكن أن يتحقّق في كلّ إنسان، ولكنّه على أرض الواقع لم يتحقّق حتّى الآن إلّا في الأنبياء، وأقطاب الصوفية، وهكذا لا فرق من حيث الكيفية بين الإنسان العادي والإنسان الكامل، بل هناك تفاوت فقط في مراتب الكمال، فكلّ إنسان هو إنسان كامل بالقوّة. [مروة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية، ص 279]

فالصوفية تسعى إلى الاضطلاع بالبعد الإنساني للوجود عامّةً، وللکائن البشري على الخصوص عبر الرياضة الروحية والتزكية الأخلاقية، وليس عبر المسلكية التأملية العقلية فحسب، وليس هذا تخلّيّاً تامّاً عن العقل، ولكنّه سعي آخر من أجل إدراك البعد الجمالي للوجود لاستخراج ما فيه من طعم وحسّاسية، والتعبير عنه؛ لذلك يرى المتصوّفة أنّ الإنسان لا يحقّق ذاته ولا يبلغ الكمال إلّا من خلال تجربة فريدة تنقله مرحلةً مرحلةً من حقيقة إلى أخرى، وترفعه من طور من أطوار الوجود إلى طور آخر بوضعه دفعةً واحدةً في مستوى الجلالة الذي لا ينال سوى بالسمو الأخلاقي الذي يشكّل الجوهر الأصلي في الإنسان.

[انظر: بوحدية، الإنسان في الإسلام، ص 94]

فالمخلّـق كما يقول طه عبد الرحمن يدرك أكثر من غيره «أنّ الإنسان ما خلق إلّا ليتخلّق، وأنّه لا يكون من الإنسانية إلّا على قدر ما له من التخلّق الذي من أجله خلق، بحيث إذا قام بشرطه على تمامه حقّق الإنسانية فيه، وإذا تركه سقط إلى رتبة البهيمة؛ ولما كان التخلّق في رتبة التأييد بهذه الصفة، فإنّه يكون أبلغ أنواع التخلّق في استجماع أقصى الكمالات الإنسانية؛ لذلك تجدد المخلّـق في هذه الرتبة يطمع دائماً في وصل الإنسان بآفاق فوق الإنسان العادي كأفق الأنبياء المطهّرين وأفق الملائكة المقربين، إن لم يكن أفق الحضرة الإلهية نفسها؛ ومن يعمل على دائم الارتقاء بالأفق الإنساني، فلا بدّ أن تكون نظرته إلى الإنسان نظرةً تسع أكثر الخيرات لهذا الإنسان وتسمو بقيمه إلى أكمل الدرجات. وباختصار، إنّ التخلّق في رتبة التأييد يوسع نظرة المخلّـق إلى الإنسان، ويكاد يصله بآفاق الوجود الذي تعلوه درجات» [طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق.. مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثانية الغربية، ص 87 و88].

المطلب الثاني: الأفق الإنساني في فلسفة الفارابي

كان للإنسان حضوراً بارزاً في الفلسفة العربية والإسلامية، تجسّد هذا الحضور منذ النصوص الفلسفية الأولى، فالكندي (185 - 256 هـ) أوّل فلاسفة الإسلام، نلمس في عمله الأساسي "رسالة في دفع الأحزان" بعداً إنسانياً عميقاً، فقد كان يهدف من خلال هذه الرسالة إلى بيان السبل العملية التي تساعد الإنسان في تجاوز كربّه وأحزانه، وهي تهدف في جانب آخر إلى «تحقيق انسجامه مع الوجود و"رفع معنوياته" وتقريبه من السعادة، ولا تراعي الرسالة إلّا حياة الإنسان الدنيوية ولا تلجأ لدفع الأحزان إلى التلويح بالجزاء الحسن في الآخرة، كما نلمح فيها مزيجاً من القلق على الإنسان والثقة به في الوقت نفسه، والتعويل عليه هو نفسه في تجاوز أحزانه، وكلّ هذه سمات تميّز النزعة الإنسانية» [مغيث أنور، النزعة الإنسانية عند الفلاسفة المسلمين، ص 159].

سيظهر هذا البعد بشكل أعمق عند أبي نصر الفارابي (260 - 339 هـ)؛ إذ سيرتفع من مستوى الحكمة العملية إلى الحكمة النظرية؛ أي إلى مستوى الرؤية الفلسفية للكون، والتي ستشكّل الأساس النظري لما أبدعه الفارابي في مجالات المعرفة المختلفة، فـ «لا يكفي القول بأنّ أعمال أبي نصر الفارابي تحتوي فكراً ينطلق من النزعة الإنسانية، بل يمكن القول بأنّه هو المؤسّس الحقيقي للنزعة الإنسانية من الوجهة الفلسفية في الفكر العربي؛ وذلك لأنّه أراد أن يحيط قدر الإمكان بتجليّاتها المختلفة، وأن يضع لها الرؤية النظرية والأساس المنهجي اللازمين لها، ولقد ظهرت لديه في محاور مختلفة كاللغة والميتافيزيقا والسياسة والفنّ» [المصدر السابق، ص 160].

يظهر هذا المنزع الإنساني في شخصية الفارابي كما في فكره وفلسفته فقد عرف الفارابي بين أقرانه من علماء وفلاسفة عصره بأنه كان قوي التفكير، يتقن العديد من اللغات، وكان متوقّد الذهن، حادّ الذكاء، رياضياً شاعراً بعيد الغور، كريم النفس، يحبّ الخلوة والانفراد، يؤلّف ويصنّف، عشق الموسيقى فبرع فيها... وكانت للفارابي معرفة في صناعة الطبّ وعلم بالأمور الكليّة منها، ولكنه لم يباشر أعمالها، ولا حاول جزئياتها.

[غالب مصطفى، في سبيل موسوعة فلسفية.. الفارابي، ص 17]

للفارابي حظوة كبيرة بين فلاسفة الإسلام، وهو في نظر مصطفى غالب أوّل الفلاسفة العظام الذين فلسفوا الدين الإسلامي، كما أنّه أوّل من حمل المنطق اليوناني تأمّلاً ومنظّماً إلى العرب، وسعة أفق الفارابي العقلانية تظهر بوضوح في مصنّفاته الكثيرة التي عالج فيها مختلف العلوم التي كانت في عصره، من الطبيعيات إلى الإلهيات، وعلوم الدين كالفقه والكلام، إلى الرياضيات ومشتقاتها إلى الفلك والمنطق والاجتماع والموسيقى. [المصدر السابق، ص 18]

تدور جلّ أعمال أبي نصر حول قضية أساسية هي من صميم النزعة الإنسانية، التي لا تتحقّق إلّا بها، وهي: كيف السبيل إلى بلوغ السعادة التي هي الكمال الإنساني الذي يطلب لذاته؟ ونحن لا نبالغ إذا قلنا إنّ هذه المسألة هي قطب الرحى في كلّ ما أبدعه فيلسوفنا، مع اختلاف مجالات البحث عنده، وأبواب العلم الذي صنّف فيه، بل الأمر ظاهر حتّى في تصنيف العلوم⁽⁸⁾.

فما ملامح تصوّر الذي يقدّمه الفارابي للإنسان، وهل تصلح لتكوين رؤية متكاملة عن نزعة إنسانية؟

يقوم تصوّر الذي يقدّمه المعلّم الثاني (الفارابي)، لمفهوم الإنسان على بيان منزلته ومرتبته بين الموجودات، فالإنسان عنده يشغل مكانةً فريدةً، كما أنّه يختصّ بأمور عديدة، منها أنّه على أساس الغائية في وجود الموجودات وهي بلوغ كمالاتها، وعلى أساس التمييز بين ما هو بالطبع وما هو بالإرادة، وبالتالي التمييز بين ما للموجودات من كمالات طبيعية وبين ما لها من كمالات إرادية، والإنسان يدرك كماله النهائي بالإرادة، فهو مختصّ بالاختيار الذي من شأنه أن يفعل به الأفعال التي ينال بها سعادته. [منسية مقداد عرفة، الفارابي.. فلسفة الدين

وعلوم الإسلام، ص 24]

8- تصنيف العلوم معناه: «ترتيبها في مجموعات متميزة بحسب أوجه الاتفاق والاختلاف بينها» أو هو «تقسيمها وترتيبها في نظام خاص على أساس معين بحيث تبدو صلة بعضها ببعض والتصنيف الحقيقي هو ما قام على أساس من المميزات الذاتية والثابتة». [انظر: المعجم الفلسفي، ص 40].

يرتكز هذا التصوّر على بعدين رئيسيين: الأوّل هو البعد الإلهي والثاني هو البعد الكوني، ونكاد نسمع إيقاع هذين البعدين واضحاً وعميقاً في كلّ جزء من أجزاء التصوّر الإنساني الشامل لأبي نصر، فالبعد الإلهي يتّضح في نظرية النفس والمعرفة والنبوة، وفي تسامي الإنسان الفاضل إلى مرتبة العقل المستفاد واتّصاله بالعقل الفعّال، أي في ذلك الشوق الدائم إلى المطلق، أمّا البعد الكوني فيتّضح في التأثير الهائل لنظرية الفيض في تصوّر الإنسان والمجتمع، وفي الشخص المؤهّل لرئاسة المدينة الفاضلة. [عائى إبراهيم، الإنسان في الفلسفة الإسلامية.. نموذج الفارابي، ص 56]

لذلك ينطلق الفارابي في تصوّره المعرفي الإنساني من مبدأ أساسي هو الوصل بين الملمّة والحكمة، فقد تميّز بذلك الجمع بين الإخلاص للفلسفة والإيمان بالدين، ومحاولة التوفيق بين لغتين: لغة العقل ولغة القلب، فهما عنده لغتان مفهومتان ضروريتان للإنسانية التي تريد أن تتخطّى نفسها ساعية وراء الكمال، وكأنّ الفارابي قد جاء إلى العالم ليؤدّي رسالة جليّة خلاصتها أنّ الفلسفة والدين هما المعين الصافي للحياة الروحية التي بها يكون المجتمع الإنساني فاضلاً وبدونها يكون ضاللاً. [أمين عثمان، شخصيات ومذاهب فلسفية، ص 21]

فالاتّفاق بين الفلسفة والدين حاصل عند الفارابي، وراجع عنده إلى وحدة المصدر والموضوع؛ إذ مرّد الشريعة إلى الوحي، والوحي من الله، ومرد الفلسفة إلى الطبيعة، والطبيعة من الله، فالنبيّ والفيلسوف يستمدّان العلم من الله. [عائى إبراهيم، الإنسان في الفلسفة الإسلامية.. نموذج الفارابي، ص 60]

يقول أبو نصر موضّحاً هذه الفكرة: «فيكون الله ﷻ يوحى إليه بتوسّط العقل الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسّط العقل المستفاد، ثمّ إلى قوّته المتخيّلة، فيكون بما يفيض منه عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا ومتعلّقًا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوّته المتخيّلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات» [الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 103].

أمّا بخصوص الموضوع، فإنّ الفلسفة والدين يشتركان وإن اختلفا على مستوى المنهج، وقد بيّن ذلك في قوله: «فالملمّة محاكية للفلسفة عندهم، وهما تشتملان على موضوعات بأعيانها، وكلاهما تعطي المبادئ القصوى للموجودات، فإنّهما تعطيان علم المبدإ الأوّل والسبب الأوّل للموجودات وتعطيان الغاية القصوى التي لأجلها كون الإنسان» [الفارابي، تحصيل السعادة، ص 40].

هذا الوصل بين الفلسفة والدين عند الفارابي يتفرّع إلى الوصل بين السياسة والأخلاق، ومعلوم أنّ الفارابي من أكثر فلاسفة الإسلام اشتغالاً بالسياسة من حيث التأصيل النظري الفلسفي، وله في ذلك تأليف كثيرة، الجامع بينها هو هذه المقاربة الأخلاقية، فالسياسة عنده «تشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن، والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم» [الفارابي، التنبيه إلى سبيل السعادة، ص 20 و21].

والعلم المدني هو الذي يهتم بـ «إحصاء الأفعال والسير والأخلاق والشم والمملكات الإرادية الكلية التي شأنها أن تكون في المدن والأمم، ويميّز الفاضل منها من غير الفاضل» [الفارابي، كتاب الملة، ص 59].

شيّد أبو نصر فلسفته السياسية على حاصل نظره في فلسفته الأخلاقية، وعلى نتائج فحصه للجهات التي حضر بها موضوع الإنسان في العلم النظري الذي اعتمده أساساً لفلسفته الأخلاقية، إلا أنّ «بيت القصيد» في هذه الفلسفة السياسية هو ذاك الذي ضخم فيه الفارابي من مسؤولية الإنسان، سواءً كان من العامة أو من الخاصة أو خاصة الخاصة، بالرفع من منزلته إلى أسمى الدرجات، وبتحميله مسؤولية حاله ومآله، باعتماد معيار طبيعة معرفته وسيرته؛ أي أنّ الإنسان قد يكون هو أسمى المخلوقات الممكنة الوجود بطبيعة معرفته وآرائه، وبنوعية سيرته، وبهذه قد يكون مبدأ السياسة الفاضلة أو السياسة الجاهلية والضالة. [محمد قشيش، نظرية الإنسان في فلسفة الفارابي، ص 273]

فالإنسان إذن في فلسفة الفارابي السياسية هو المبدأ والغاية؛ هو المبدأ لأنّه المسؤول عن إنتاجها باعتبارها نظريات، وهو الغاية لأنّ غاية السياسة هي من أجل بلوغ الإنسان الغاية من وجوده التي هي السعادة القصوى؛ لذلك كان مفهوم السعادة مركزياً في فلسفته السياسية، وشكّل الخيط الناظم في عناصر النسق في هذه الفلسفة، ونقطة تقاطع مكوّنات البنية المفاهيمية السياسية والأخلاقية. [المصدر السابق]

لقد سعى الفارابي إلى بيان الأسس والقواعد الكلية التي يتأسّس عليها مجتمع السعادة، وبيّن ذلك في مؤلفات عديدة منها: «تحصيل السعادة» و«آراء أهل المدينة الفاضلة» و«التنبيه إلى سبيل السعادة» و«السياسة المدنية».

ويعرف أبي نصر المدينة الفاضلة بأنّها: «المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة» [عاطف أحمد، النزعة الإنسانية في العصر الوسيط، ص 161]،

والحاجة إلى المدينة عنده أمر فطري، وضرورة لا بدّ منها؛ لأنّ الإنسان «من الأنواع التي لا يمكن أن يتم لها الضروري من أمورها ولا تنال الأفضل من أحوالها إلّا باجتماع جماعات كثيرة في مسكن واحد» [الفارابي، السياسة المدنية، ص 69]. فالفارابي يفسّر نشأة المجتمعات الإنسانية بحاجة الإنسان إلى التعاون، وبالفطرة الموجودة فيه، وهو أنّه كائن مدني أو اجتماعي بالطبع، وهذا هو عين رأي أرسطو وأفلاطون إلى حدّ كبير، فهذا الأخير يرى أنّ الدولة تنشأ عن عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته وحاجته إلى أشياء لا حصر لها. [عالي إبراهيم، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، ص 249]

ليست المدينة الفاضلة عند الفارابي يوتوبيا أو تصوّرًا خياليًا لمجتمع يعمل بصورة مختلفة عن المجتمع الواقعي، كما هو الحال في جمهورية أفلاطون، غير أنّنا لا ننفي في الوقت نفسه استمداده من التصرّور الأفلاطوني، ولكتّها - أي المدينة الفاضلة - تقوم على وضع معايير للسياسة المثالية للمجتمعات، وهذا المنحى يتضمّن إمكانية ترقية المجتمعات البشرية الموجودة إلى أن تصبح مجتمعات فاضلة، كما يتصرّور إمكانية أن تكون هناك مدينة كلّ أعضائها يتحلّون بالفضيلة، بالتالي لا تحتاج هذه المدينة إلى قوانين ضابطة لأنّ الكلّ يعمل وفقًا للفضيلة من تلقاء نفسه، ولكن لما كان هذا التصرّور أمرًا عسير المنال كانت هناك ضرورة للبحث عن وسائل أخرى لتحقيق المدينة الفاضلة.

يتمّ ذلك عنده عبر وجود حاكم نبي يتصل بالعقل الفعّال عن طريق الحدس أو حاكم فيلسوف يتصل به عن طريق البرهان العقلي، أو مجموعة تتحلّى بالفضيلة تحكم المدينة معًا. وهذا كفيل بوضع القوانين والنواميس الملائمة. [مغيث أنور، النزعة الإنسانية عند الفلاسفة المسلمين، ص 161]

الخاتمة

إنّ تتبّع قيمة النزعة الإنسانية في التداول الإسلامي يبقى من المجالات البحثية التي تقتضي أكثر من مقارنة لضبط سياقاتها؛ بدءاً بالمدخل اللغوي التي تفرضه الشروط العلمية الأكاديمية في ظلّ غياب الإجماع حول الدلالات الاصطلاحية للإنسية، وصولاً إلى المقاربة الفلسفية واللاهوتية والتاريخية وفق منهجية المقارنة العلمية قُصِدَ ضبط السياقات الموضوعية التي ساهمت في بروز هذه النزعة، سواء في التداول الإسلامي أو الغربي.

وقد توقّفنا في هذه الدراسة عند الخطاب الصوفي ممثلاً بابن عربي، والخطاب الفلسفي ممثلاً بأبي نصر الفارابي، والرجلان رغم اختلاف المنطلقات المعرفية لكل واحد منهما، غير أنّنا نلمس في منتجهما العلمي تلك الصبغة التي ترفع شأن الإنسان وتجعله مركز التفكير، سواء نظرياً كما في الفلسفة أو وجدانياً كما في التصوّف، وما قدّمه يمكن أن يشكل أرضية معرفية نمسك من خلالها بالخيط العريضة للبعد الإنساني المبدع في التراث العربي والإسلامي.

وختاماً لا بدّ من الوقوف عند أهمّ الخلاصات التي انتهت إليها هذه الدراسة، وهي:

- أوّل الخلاصات الأساسية التي يمكن الخروج بها في هذا السياق هي أنّ ولادة النزعة الإنسانية لا ترتبط بال لحظة الحديثة، سواءً في المجتمعات الغربية أو الإسلامية، بل ترجع إلى لحظة ولادة الوعي بفرادة الكائن البشري، ودور الأديان في هذا الوعي لا يمكن إنكاره البتّة.

- الخلاصة الثانية هي أنّ البحث في قيمة النزعة الإنسانية في الفكر الغربي لا يمكن أن يستقيم إلّا باستحضار الأبعاد الفلسفية التي اتّضحت معالمها خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، رغم إقرارنا بأنّ هناك من يرجعها إلى حقبة ما قبل عصر النهضة (القرن 15 م) التي تعتبر مرحلة الإقلاع الحقيقي للحضارة الغربية في تجلياتها المختلفة ومنها التجليّ الأنسي.

- أنّ الحضارة العربية الإسلامية تزخر بنماذج من الفلاسفة وأهل العرفان والتصوّف وغيرهم في حقول معرفية مختلفة، ممّن أنتج نصوصاً لا تقل أهميّة وعمقاً عما أنتجته الحضارة الغربية في التقليد الإنسي، ووفق المرجعية الإسلامية المتوافقة مع نصوص الوحي.

قائمة المصادر

- أركون، محمد، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، ط 1، 2001 م.
- أركون، محمد، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى للطباعة والنشر، ط 1، 2001 م.
- أركون، محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، ط 1، 1997 م.
- أمين عثمان، شخصيات ومذاهب فلسفية، دار إحياء الكتب العربية، 1945 م.
- ابن عربي، محيي الدين، التدبيرات الإلهية، تحقيق هـ. س. فيبرغ، دار بدايات للنشر، 2012 م.
- ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، تحقيق عبد العزيز سلطان المنصوب، سلسلة الصفا، ط 1، 2010 م.
- ابن عربي، محيي الدين، رسائل ابن عربي، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، ط 1، 2001 م.
- ابن عربي، محيي الدين، زبدة فصوص الحكم، إعداد وتقديم: عبد الحميد صالح حمدان، عالم الكتب، الطبعة الأولى، 2000 م.
- الأدهمي، محمد مظفر، دراسات في التاريخ الأوربي الحديث، الطبعة الأولى، 1984 م.
- الأصفهاني، ناصر الدين ابن بركة، تمهيد القواعد الصوفية، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، ط 1، 2005 م.
- الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، تحقيق وتعليق أبي عبد الرحمن صلاح بن محمد عويضة، دار الكتب العلمية، ط 1، 1997 م.
- الحداد، محمد، الإسلام.. نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح، دار الطليعة، الطبعة الأولى، 2006 م.
- الدواي، عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر.. هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو، دار الطليعة، بيروت.

- الشناوي، عبد العزيز محمد، أوروبا في مطلع العصور الحديثة، بلا تا.
- الفارابي، أبو نصر، التنبيه إلى سبيل السعادة، طبعة حيدرآباد - الهند، 1346 هـ.
- الفارابي، أبو نصر، السياسة المدنية، تحقيق علي أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، ط 1، 1995 م.
- الفارابي، أبو نصر، كتاب الملة، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، ط 2، 1991 م.
- الفارابي، أبو نصر، كتاب الموسيقى الكبير، تحقيق غطاس عبد الملك خشبة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1964 م.
- بري، رالف بارتون، إنسانية الإنسان، ترجمة سلمى الخضراء الجيوسي، منشورات مكتبة المعارف بيروت.
- بوحديبة، عبد الوهاب، الإنسان في الإسلام، دار الجنوب للنشر، تونس، 2007 م.
- جمال الدين سعيد، فلسفة عصر النهضة، مطبعة (NOIR SUR BLANC)، نيسان 1999 م.
- ديورانت، ويل، قصة الحضارة، ترجمة عبد الحميد يونس، الإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية، 1981 م.
- سارتون، جورج، تاريخ العلم والإنسية الجديدة، ترجمة إسماعيل مظهر، دار النهضة العربية، القاهرة، مايس 1961 م.
- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق.. مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثاثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 2000 م.
- عاتي إبراهيم، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، الهيئة المصرية للكتاب، 1993 م.
- عاطف أحمد، التوجه الإنساني.. تحليل مفهومي تاريخي ضمن «النزعة الإنسانية في الفكر العربي: دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط»، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ط 1، 1999 م.
- عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، مكتبة النهضة المصرية، 1962 م.
- عفيفي أبو العلا، التصوف.. ثورة روحية في الإسلام، دار المعارف، الطبعة 1، 1963 م.
- غالب مصطفى، في سبيل موسوعة فلسفية.. الفارابي، منشورات دار مكتبة الهلال، 1998 م.

- قشيش، محمد، نظرية الإنسان في فلسفة الفارابي، دار التنوير، بيروت، ط 1، 2011 م.
- قنصوة، صلاح، الموضوعية في العلوم الإنسانية.. عرض نقدي لمناهج البحث، دار التنوير للطباعة والنشر، ط 2، 1998 م.
- كاظم رائد جبار، الإنسان في الفكر العربي والإسلامي.. محمداقر الصدر نموذجًا، بيت الحكمة، بغداد.
- كانط، إمانويل، ثلاثة نصوص (تأملات في التربية، ما الأنوار، ما التوجه في التفكير)، تعريب وتعليق محمود بن جماعة، دار محمدعلي للنشر، ط 1، 2005 م.
- كيحل، مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف ودار الأمان، الرباط، ط 1، 2011 م.
- محرز عبد اللطيف، الإنسان في رحاب التصوّف، مجلّة المعرفة، العدد 529، السنة 46، تشرين الأول 2007 م.
- مروة حسين، النزعات المادّية في الفلسفة العربية، دار الفارابي، بيروت، 1979 م.
- مطهري، مرتضى، الإنسان الكامل، ترجمة جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 1992 م.
- مغيث أنور، النزعة الإنسانية عند الفلاسفة المسلمين ضمن النزعة الإنسانية في الفكر العربي: دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، تحرير عاطف أحمد، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 1991 م.
- منسية مقداد عرفة، الفارابي.. فلسفة الدين وعلوم الإسلام، دار المدار الإسلامي، ط 1، 2013 م.
- نعنعي، عبد المجيد، أوروبا في بعض الأزمنة الحديثة والمعاصرة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1983 م.
- هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 2005 م.
- ياسين إبراهيم محمد، دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي.. إشارات فلسفية في كلمات صوفية، دار المعرف، 1999 م.

Intellectual effects of humanism in the Western and Arab philosophical spheres

Gheidan Al-Sayyed Ali

Assistant Professor of Philosophy, College of Arts, Beni Suef University, Egypt.

E-mail: ghedan_elsayed@yahoo.com

Abstract

"Humanism" is an intellectual tendency and a philosophical trend that has been imposed on the Western philosophical sphere since the Renaissance in Europe, as an intellectual revolution against religious doctrines that had made God the axis of all concerns, ignoring the human concern. Humanists thought they could take people away from the power of God and make them think they would not be in need of Him. They said that science and cognitive development would suffice, and people could build their worldview away from the light of divine revelation. This movement continued to exist in the West until our present time, when it collapsed into nihilism, absurdity, and the domination of relativity over everything. This trend also appeared remarkably in the Arab and Islamic culture, where it focused on the "humanizing" of religion with all its components. Its ultimate goal was to give a new understanding of religion, violating the constants by following humanistic approaches in the reading of religious texts, completely relying on human reason as a substitute for revelation. Therefore, this study gives two examples of the intellectual effects of humanism, one in the Western philosophical sphere, that is the German philosopher Ludwig Feuerbach, and the other in the Arab philosophical sphere, that is the thinker Muhammad Arkoun. The study has followed the analytical, critical and comparative approaches.

Keywords: humanism, Western humanism, Arab humanism, Feuerbach, Mohamed Arkoun.

Al-Daleel, 2022, Vol. 5, No. 18, PP. 33–67

Received: 11/10/2022 | Accepted: 05/11/2022 | Published: 15/12/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



الآثار الفكرية للأنسنة في الفضاء الفلسفي الغربي والعربي

غيضان السيد علي

أستاذ فلسفة المشارك في كلية الآداب، جامعة بني سويف، مصر.

البريد الإلكتروني: ghedan_elsayed@yahoo.com

الخلاصة

"الأنسنة" نزعة فكرية واتجاه فلسفي فرض نفسه على الفضاء الفلسفي الغربي منذ عصر النهضة الأوروبية بوصفه ثورة فكرية على المذاهب الدينية التي جعلت من الإله محور اهتمامها، وأهملت شأن الإنسان. وحُيِّل لأنصارها أنهم يستطيعون تخليص الإنسان من سطوة الإله والاحتياج إليه والاكتفاء بالعلم والتقدم المعرفي، وأن يبنوا رؤيتهم الكونية بعيداً عن نور الوحي الإلهي. واستمرت هذه النزعة في الوجود في الغرب حتى عصرنا الراهن حتى آل بها الحال إلى العدمية والعبثية وسيطرة النسبية على كل شيء. كما ظهرت هذه النزعة بشكل ملحوظ في الثقافة العربية والإسلامية وانصبَّ اهتمامها على "أنسنة" الدين بكلِّ مقوماته، فكان هدفها الأسمى تقديم فهم جديد للدين يخرج على الثوابت من خلال توظيف المناهج الإنسانية في قراءة النصوص الدينية، والاعتماد التام على العقل الإنساني بوصفه بديلاً عن الوحي. ومن هنا كان اهتمام هذه الدراسة بتقديم نموذجين للآثار الفكرية للأنسنة، أحدهما في الفضاء الفلسفي الغربي وهو الفيلسوف الألماني لودفيغ فويرباخ، والآخر في الفضاء الفلسفي العربي وهو المفكر محمد أركون، وتمت هذه المقاربة عبر المنهج التحليلي والمنهج النقدي والمنهج المقارن.

الكلمات المفتاحية: الأنسنة، الأنسنة الغربية، الأنسنة العربية، فويرباخ، محمد أركون.

مجلة الدليل، 2022، السنة 5، العدد 18، ص. 33 - 67

استلام: 2022/10/11 | القبول: 2022/11/05 | النشر: 2022/12/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

الأنسنة (Humanism) اتجاه فكري وفلسفي غالى في تقديس الإنسان بوصفه كائنًا فاعلاً وصانعاً للأشياء، وسيّداً لذاته، ومقرراً لأفعاله، ومغيّراً لأحوال وجوده، مؤمناً بمركزية الإنسان في الكون وأنه أعلى قيمة في الوجود. وقد ظهرت معالمه وتبلورت بوادره الأولى في إيطاليا مع بدايات عصر النهضة الأوروبية بهدف تثقيف الإنسان وتنويره وتحريره من سلطة الكنيسة ورجالها. وأخذ في التشكّل والتطوّر حتّى بسط سيطرته على الفكر العالمي، حتّى أصبح اليوم المسألة المركزية في الفلسفة المعاصرة. ويرتكز مفهوم الأنسنة على نظريات فلسفية خالصة كنظرية الحق الطبيعي وحتمية الصيرورة التاريخية.

وقد ألقى مفهوم الأنسنة بظلاله على الفضاء الفلسفي الراهن على مستوى الفكر الغربي الذي يمثّل التربة الأصلية التي نبت فيها وترعرع، وقوى ساقه وأينع، حتّى أثمر أفكاراً وجدت طريقها إلى خارج البيئة التي نشأ بها، حيث سجّل حضوراً لا يمكن إنكاره في الفضاء الفلسفي العربي والإسلامي. وقد سُيِّدت كثيراً من الأفكار التي تأسست على مفهوم "الأنسنة"، ووجدت لها صدًى كبيراً في الفضاء الفلسفي الغربي والعربي ليس في الأوساط الفكرية والفلسفية وحسب، بل في الأوساط الاجتماعية والسياسية أيضاً، من قبيل: أنّ الكون موجود بذاته وليس مخلوقاً، وأنّ الإنسان جزء من الطبيعة، وهو نتيجة عمليات تطورية وتحسينية مستمرة فيها، والمغالاة في تقديس الإنسان، وأنه لا ثنائية بين العقل والبدن، والاستغناء عن الإله بالعلم والتقدّم المعرفي والاكتشافات الحديثة، وتحريف مفهوم الدين وتغييره، وأنسنة النصّ المقدّس، وفصل الأخلاق عن الدين والقول بنسبيتها، وعلمنة الأنظمة والمؤسّسات وتنحية الدين، واعتبار نظرية التطوّر لداروين (Darwin) هي التفسير المقبول لنشأة الإنسان، والقول بالتعددية الدينية ومساواة الأديان جميعاً في التعبير عن جزء من الحقيقة الإلهية. ولا شكّ في أنّ تلك الأفكار وجدت صدًى لها في الثقافة العربية والإسلامية على أيدي مفكرين بارزين.

ومن ثمّ تكمن أهمية هذه الورقة في التعرف على الآثار الفكرية لمفهوم "الأنسنة" في الفضاء الفلسفي الغربي، ممثلاً في الفيلسوف الألماني لودفيغ فويرباخ، وفي الفضاء الفلسفي العربي ممثلاً في المفكر الجزائري محمد أركون، مع مراعاة إخضاع هذا المفهوم للمراجعة والنقد العلمي؛ حيث إنّّه يبدو للباحث مفهوماً إشكالياً قلقاً على وجه العموم، وخاصّةً عندما يتضافر مع مفاهيم ومنتجات فلسفات "ما بعد الحداثة" التي انطلقت من فكرة

"موت الإله" مع نيتشه (Friedrich Nietzsche) من أجل إحياء الإنسان، الذي سرعان ما مات في الفلسفة البنيوية، وخصوصاً عند ميشيل فوكو (Michel Foucault) وعند أصحاب نظريات "موت المؤلف" و"موت الناقد" من أجل إحياء المعنى، ذلك المعنى الذي تمّ إعلان موته مع نظريات "الهيرمنيوطيقا" التي باتت تقبل كلّ التفسيرات النصّية على أنها صحيحة، ممّا يؤدي إلى سيادة أزمة غياب المعنى، أي غياب معنى الوجود والحياة، وذيوع النزعة الإلحادية، الأمر الذي ينتهي إلى العدمية والعبثية.

وهناك دراسات عدّة تناولت هذا الموضوع إلّا أنّ دراستنا هذه تختلف عنها من حيث إنها تركز على الآثار الفكرية ومن هنا جاءت أهميّة دراستنا "الآثار الفكرية للأنسنة في الفضاء الفلسفي الغربي والعربي - فويرباخ وأركون نموذجاً" التي تتوقّف على الآثار الفكرية للفكر الأنسني غربيّاً وعربيّاً عبر نموذجين محدّدين دون إغفال النظر عن رصد آثار تلك النزعة في الفضاء الفلسفي العامّ غربيّاً وعربيّاً.

وقد انطلقت هذه الدراسة من عدّة تساؤلات مهمّة شكّلت الإجابة عليها خطوطها العامّة، كان من أهمّها: ما مفهوم الأنسنة؟ وكيف تجلّت هذه النزعة في الفضاء الفلسفي الغربي؟ وكيف استمرّ تأثيرها الفكري منذ عصر النهضة وحتى عصر ما بعد الحداثة؟ ولماذا يعدّ فويرباخ أبرز ممثليها في الغرب؟ وما هي أهمّ ملامح نزعة الإنسانية؟ وكيف آل بها الحال في بلاد الغرب؟ وكيف ظهرت "الأنسنة" في الفضاء الفلسفي العربي؟ ولماذا يعدّ أركون أبرز من نادى بها في بلاد العرب؟ وكيف تبلورت عنده؟ ولماذا لم تجد تلك النزعة التربة الخصبة في بلاد الشرق الإسلامي لتضع فيها جذورها فتتمو وتثمر رغم محاولات تأصيلها في التراث العربي القديم؟ ولماذا يعدّ نقلها من حقل التداول الغربي إلى حقل التداول الإسلامي مغالطةً منهجيةً كبرى؟ وما أهمّ أوجه النقد التي يمكن توجيهها إليها في صورتها الغربية والعربية؟

أولاً: مفهوم الأنسنة في اللغة والاصطلاح

الأنسنة في اللغة هو تعريب لمصطلح استعمل في العالم الغربي، وهو (Humanism) المشتقّ من الكلمة اللاتينية (Humanistas) التي تعني أن الإنسان هو المركز لهذا العالم، وأنّه مخلوقٌ مميّزٌ عن سائر الحيوانات، فبإمكانه أن يعي حقيقة نفسه وحقيقة العالم من حوله استناداً إلى وعيه العقلي فقط دون مساعدة أو عون خارجي؛ لذلك اختار شيشرون (Cicero) قديماً

الكلمة اللاتينية (Humanitas) لكي تشير إلى فكرة التعليم المتوازن، ذلك التعليم الذي كان يهدف في المقام الأول إلى التمكّن من فنون الخطابة، وقد كان التمكّن من فنون الخطابة هو السبيل إلى امتلاك النفوذ والقوّة. ولم يكن التمكّن من فنون الخطابة يعني إجادة الكلام وحسب، بل كان يعني امتلاك القدرة العقلية على الفهم وعلى عرض الاستدلالات العقلية ونقدها، وهو الأمر الذي يتطلّب تعليمًا متوازنًا في الفنون الحرّة. [عاطف أحمد، التوجه الإنساني.. تحليل مفهومي تاريخي، ص 11]

وأصبح مصطلح عصر النهضة الخاص بالمواد المدروسة في مجال اللغات والآداب الكلاسيكية هو (Studia-Humanitatis) التي تترجم الإنسانية، ومدّرس تلك الإنسانية كان يسمى (Umonista) أي (Humanist) أي إنساني، وكانت الدراسات الإنسانية في القرن الخامس عشر تشير إلى دراسة القواعد اللغوية والبلاغة والتاريخ والأدب والفلسفة الأخلاقية، وكانت تتكوّن من قراءة النصوص اللاتينية الخاصّة بالعصر الكلاسيكي ما قبل المسيحي، وتشتمل أيضًا على الترجمات اللاتينية من اليونانية، وبقدراً أقل، قراءة النصوص اليونانية القديمة نفسها. أمّا كلمة (Humanism) فلم تكن معروفةً للقدماء حتّى عصر النهضة، وإثما صاغها التربوي الألماني نيتامر (F. J. Nithammer) أثناء مجادلة حول مكانة الدراسات الكلاسيكية في التعليم الثانوي، أمّا من طبّقها على عصر النهضة فقد كان المؤرّخان بروك هاردت (Bruch Hardt) وج. فويجت (G. Voigt) في إحياء الكلاسيكيات القديمة أو القرن الأول للأنسنة عام 1859 م. [The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy, p.395]

ومن ثمّ كان المفكر الإنساني (Humanist) هو الذوّاقة للتراث، الذي يستلهمه في مقاربة الموضوعات الراهنة.

ومن هنا رأى صاحب المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة أنّ "الأنسنة" هي إيديولوجيا راجت في إيطاليا في النصف الثاني من القرن الرابع عشر، وكان الداعي إليها شاعر إيطاليا بترارك، وامتدّت من إيطاليا إلى بقية بلدان أوروبا الغربية، وتمثّلت في الدعوة إلى العودة إلى الثقافة القديمة باعتبارها ثقافةً مركزها الإنسان، وغايتها التأكيد على كرامته وحرّيته وقيّمته. [الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص 124]

ولذلك يمكننا القول إنّ مصطلح "الأنسنة" قد اكتسب في أواخر القرن التاسع عشر، وبالضبط ابتداءً من سنة 1877 م معنىً تاريخيًا أكثر تحديدًا. بحيث صار يدلّ على ذلك التيّار الفكري والفلسفي العامّ والشامل، الذي شمل ميادين الفنون والآداب والفلسفة؛ والذي انطلق

في البداية من إيطاليا إلى عصر النهضة، ليعمّ بعد ذلك كثيرًا من البلاد الأوروبية خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ليشكّل أوّل نسق إيديولوجي محوره الإنسان الذي يعلن التمرد على ثقافة العصور الوسطى، ويضع الإنسان الفرد في المركز من بؤرة الاهتمام، والاهتمام بكلّ ما يثبت ذاته، ويعيد إليه الثقة في قدراته، ويغني حياته وشخصيته وفكره.

[الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 190]

ومن ثمّ، بدأ يتبلور المعنى الاصطلاحي لمصطلح الأنسنة الذي يشير إلى تحرير الإنسان من أسر عالم العصور الوسطى وقيوده وخرافاته وسلطاته الزائفة، ورفض كلّ أشكال الاغتراب والاضطهاد الإنساني، والمطالبة باحترام الكرامة الإنسانية وحقّ الأشخاص في أن يُعاملوا بوصفهم غاياتٍ في ذاتها. [الوائلي، أركيولوجيا الأنسنة الغربية، ص 143]

أي أنّها تلك النزعة التي تضع الإنسان في مركز الاهتمام مع الاحترام والتقدير لقدراته العقلية وإمكانياته الاستدلالية في الوصول إلى الحقيقة، على خلاف تلك النزعات التي تعطي الأولوية في ذلك للإيمان الديني والتفكير الغيبي والتكهنات اللاهوتية.

[Andrew Copson, What Is Humanism?, p. 2]

وهو المعنى نفسه الذي يشير إليه بعض دعاة الأنسنة في عالمنا العربي والإسلامي؛ إذ يروا أنّ الأنسنة هي ثمرة عصر التنوير والانقلاب على الرؤية اللاهوتية للعالم والإنسان؛ إذ أدّى ذلك إلى تحرير الروح واستقلالية الذات البشرية، بعد انتزاعهما من براثن العقل اللاهوتي الذي كان سائدًا في العصور الوسطى. حيث راحت تحلّ سيادة الإنسان وسيطرته على الطبيعة محلّ إمبريالية الذات الإلهية وهيمنتها على الكون. [علي حرب، الماهية والعلاقة.. نحو منطق تحويلي، ص 214]

ومن ثمّ انصب اهتمام أصحاب نزعة الأنسنة في عصر النهضة على موضوعات خمسة هي: القواعد اللغوية، والبلاغة، والشعر، والتاريخ، والفلسفة الأخلاقية.

وإلى هذا المعنى الاصطلاحي يُعرّف أندريه لالاند (Andree Lalande) الأنسنة بقوله: «هي مركزية إنسانية فردية، 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، أي دون الطبيعة البشرية»

[لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص 569].

وتكاد تتفق جميع المعاجم والموسوعات على أنّ النزعة الإنسانية هي: «كلّ نظرية أو فلسفة، تتخذ من الإنسان محوراً لتفكيرها، وغايتها وقيمها العليا» [الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 191].

وبعبارة أخرى، هي كلّ فلسفة تخصّ الإنسان بمكانة ممتازة في هذا العالم، وتعزو إليه القدرة على المبادرة الحرة والإبداع، وتعتبره متحلياً بالوعي والإرادة؛ وبالتالي مسؤولاً عن أفعاله وتحرّره. [الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 191]

ويقصد محمد أركون بمصطلح "الأنسنة" ازدهار العقلانية وتراجع الظلامية والتعصّب الديني مرتئياً أنّ الاهتمام في القرون الوسطى كان منصباً حول "الله" فقط، وما كان يجوز الاهتمام بالإنسان إلا من خلال علاقته بالله أو عبادته له. باختصار كان يرى أركون أنّ العالم في العصور الوسطى كان يعيش في المركزية اللاهوتية. ثمّ انتقل بعد عصر النهضة الأوروبية إلى التركيز على الإنسان والاهتمام به كقيمة في حدّ ذاتها. وهو ما يسمّيه بالنزعة الإنسانية أو المركزية الإنسانية. لكنّ الجديد الذي يطرحه أركون أنّ هذه النزعة التي عرفتها أوروبا في عصر النهضة الأوروبية كانت موجودة في أوج الحضارة العربية الإسلامية، ولكنّه أجهض في حضارتنا واستمرّ في الحضارة الأوروبية؛ نتيجةً لانتشار الأصولية التي يعني انتشارها اضمحلال الموقف الأصولي، وتهميش الفلسفة التي تتمحور حول الإنسان وتعتبره قيمة القيم. [محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 14 - 20]

أي هكذا تحوّلت النزعة الإنسانية من الدلالة على برنامج تربوي وتعليمي إلى الدلالة على مشروع ثقافي تاريخي، تأسّس في البداية حول إشكالية إحياء التراث الإنساني اليوناني والروماني القديم إلى فلسفة تعبّر عن المجهود الدائم الذي تبذله البشرية بصبر وتفاؤل من أجل الرفع من قيمة الإنسان، والدفاع عن حقّه في التحرّر وفي تطوير قدراته ومواهبه.

ثانياً: الآثار الفكرية للأنسنة في الفكر الغربي

يعد مفهوم "الأنسنة" مفهوماً غربياً أنتجته الثقافة الغربية ذات الأبعاد الفلسفية والفكرية التي تمّ تشكّلها وفق خصوصياتها الزمكانية؛ حيث نجد إرهابات حقيقية للمفهوم منذ بدايات الحضارة اليونانية القديمة؛ حيث رأى بروتاجوراس السفسطائي (Protagoras) (485-411 ق.م.) «أنّ الإنسان هو مقياس الأشياء جميعاً، فهو مقياس ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد» [الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص 264]. أي هكذا يصبح الإنسان مصدراً

موثوقاً للمعرفة؛ ولذلك يعتقد الكثيرون من المعاصرين أنّ أفكار بروتاجوراس مصدر مهمّ من مصادر "الأنسنة" المعاصرة. كما تبدو نزعة "الأنسنة" عند سقراط (Socrates) (470 - 399 ق.م) من خلال عبارته الشهيرة التي نُقشت على باب المعبد "اعرف نفسك بنفسك"، فالذات الإنسانية هي مصدر كلّ معرفة وإنّا لا يمكننا معرفة الأشياء من حولنا إلا بعد معرفة أنفسنا. فلأوّل مرّة في تاريخ البشرية يصبح الإنسان موضوعاً للتفحص من قبل الإنسان، حتّى يمكن القول إنّ عبارة سقراط هذه كانت مشروع كلّ الفلاسفة والعلماء الذي أتوا بعده. [هاشم صالح، مخاضات الحداثة التنويرية.. القطيعة الإستمولوجيا في الفكر والحياة، ص 161]

بينما توارت فكرة الأنسنة في العصور الوسطى عندما سلب رجال الإكليروس من العقل قدرته على كشف الحقائق وإدراك الحقائق الدينية.

وقد نجحت أوروبا فيما بعد عصر النهضة في انتزاع السلطة السياسية من أيدي الكنيسة ورجال الإكليروس بعد أن سيطرت عليها الكنيسة قرونًا طويلة. وتجلّى ذلك في مهاجمة فرانسوا رابليه (Francois Rabelais) (1493 - 1553 م) للأديرة الشهيرة وللرهينة بوجه عام، إذ طلب أن يهرب الإنسان من «أولئك الرعاع ذوي العقول الزائفة، الماكربين، والقديسين المزوّرين المرائين مدّعي الإيمان والرهبان ... ليخدعوا العالم ... اهرب من هؤلاء الرجال، وعليك بكراهيتهم واحتقارهم قدر ما أكرههم أنا، وإنّني لأقسم لك إنك إن فعلت فستجد نفسك أفضل حالاً» [جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ج 1، ص 200]. وإلى قريب من هذا ذهب مارتن لوثر (Martin Luther) (1483 - 1566 م) الذي مثّل الانشقاق الديني في الديانة المسيحية عندما أعلنها صراحةً قائلاً: «طالما وأنّ القسيس الكاثوليكي أصبح عقبةً بين الإنسان والربّ، فإنّ الواجب يقتضينا بأن نتخلّص من كلّ ما قد يشكل عقبةً على هذا النحو. ليكون كلّ إنسان قسيس نفسه، وإنّها لجرأة تبلغ حدّ الوقاحة حين نزعّم أنّ الله العليّ القدير العليم الخبير يرضى بأن يتدخّل جهاز تافه مثل الكنيسة في علاقته مع عباده. علاوةً على ذلك فإنّ الله بسط نواياه ومقاصده واضحةً في الكتاب المقدس، ويستطيع كلّ إنسان أن يقرأه بنفسه ولنفسه دون وساطة قسيس» [برينتون، تشكيل العقل الحديث، ص 90].

فكانت النتيجة المباشرة لنزعة "الأنسنة" هي نزاع القداسة عن الدين والأمور الدينية، ولقّقت التعاليم الإنسانية بتعاليم اللاهوت المسيحي، وتمّت الثورة على الأخلاق المسيحية؛ فبدلاً من المحبة حلّ الفرح باستعمال الإنسان للقوى التي وهبها الله إيّاها، وحلّت الحرّية والمسؤولية بتوجيه العقل محلّ الخضوع لإرادة الله، وأخذ البحث الفكري الجريء

يحتلّ بالتدريج مكان الإيمان، وأصبحت إرادة الإنسان الحرّة هي التي توجّهه؛ لذلك هاجم جيوفاني بيكو (Giovanni Pico) (1463 - 1494 م) طبيعة الإنسان المحدّدة والثابتة، وهي الفكرة المدرسية (Scholasticism) التي كانت سائدة في العصور الوسطى عن طبيعة الإنسان. [إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الفلسفة، ص 20] ولذلك لم يكن غريباً أن يثور الإيطاليون على الأخلاق المسيحية، ويعلنوا الدعوة إلى التمتع بكل أشكال الجمال الجسدي والفني.

ولكننا لا يمكن أن نقول إنّ الحركة الإنسانية كانت دائماً متمردّة تهاجم كلّ الثوابت والعادات، لكنّها كما يقول كرين برينتون (Crane Brinton): «قد تكون متمردّة فظة مع رابليه، رقيقة وديعة مع مور، أكاديمية مع إرازموس، مهتاجة مع تشليني، مرتابة شكاكّة ومتسامحة مع مونتييني، بل ويمكن أن تكون في بلاط لورنزو العظيم في فلورنسا ذات نزعة أفلاطونية جديدة مع سيّدات فانتات وسادة أرسطراطيين» [برينتون، تشكيل العقل الحديث، ص 52].

وقد أدركت أفكار نزعة "الأنسنة" أوجاً عظيماً في مؤلّفات مفكّري وفلاسفة عصر التنوير في القرنين السابع عشر والثامن عشر، أولئك الذين رفعوا شعار الحرّيّة والإخاء والمساواة، وأعلنوا حقّ البشر في تطوير قدراتهم وإمكانياتهم، والاهتمام بسعادتهم ورفاهيتهم. فقد كان عصر العقلين وذوي الحجج المقنعة والفلاسفة التجريبيين؛ أي أنّ أفذاذهم كانوا أرباب عقول حادة قاسية، ونفوس جافّة لا تعرف سوى المكافحات والمناضلات والنقد الحازم الحاسم، وأنّهم كانوا يأخذون على أسلافهم أنّهم أورثوهم مجتمعاً سيّئاً رديئاً اضطهد الطبيعة واستهان بالعقل، وجعل السعادة غير ممكنة الاقتران. وقد زعموا أنّهم هم الذين سيجدون العلاج الناجع المبرئ من كلّ هذه الأدواء الخطيرة، وأنّهم سيلاحقون السعادة حتّى يستولوا عليها بمعونة العقل والعلم وحدهما. ولكن هل حققت النزعة الإنسانية تلك الآمال أم أنّها كانت نزعة إنسانية ضيقة ومخادعة؟

إنّ المتأمل لحال أوروبا نهاية القرن السابع عشر مروراً بالقرن الثامن عشر سيعرف أنّ ما زعمته نزعة الأنسنة كان مجرد وهم؛ فإذا وقفنا مع الواقع الفرنسي كنموذج حي للواقع الأوروبي في هذه الأثناء نجد أنّ فرنسا لم تمرّ بفترة من التحرّر الديني والإلحاد كتلك التي مرّت بها في ذلك العصر؛ حيث أصبح إهمال الشعائر الدينية ظاهرة عامّة في الأوساط الراقية، ومن بقي محافظاً على التقاليد الكنسية من أفراد هذه الطبقة، إنّما فعل ذلك لمجرد المظهر، بينما خبا الإيمان الحقيقي، وتحوّلت حرّيّة الفكر إلى إباحية وإلحاد، وضاعت القيم الروحية في تيّار المادّيّة الفكرية، حتّى قيل إنّ في مدينة باريس وحدها كان يوجد أكثر من

خمسين ألف ملحد، وكتب أحد كبار رجال الدين في ذلك العهد يقول: إن آفة المجتمع لم تكن اللوثرية أو الكالفينية وإنما الإلحاد. [إيليا نعمان حكيم، الخواطر لبسكال، ج 2، ص 78]

وصار قول دينس ديدرو ديس ديدرو (Dines Diderot) (1713 - 1784 م) «إذا أردتم أن تؤمن بالله فيجب عليكم أن تجعلوني أُمسه» [Diderot, Letter on The Blind for The Use of Those Who see, p. 109].

يتردد على الألسنة بشكل غير مسبوق، حتى يمكننا القول إن عصر التنوير هو الذي أفسد وعي الإنسان الغربي المعاصر بأهم أسئلة الوجود والحياة، مما زرع في إرادته وروحه أوصاب العصر الكبرى.

كما وضحت الآثار الفكرية للأنسنة في الفكر الغربي في منتجات فلاسفة عصر التنوير وأبرزهم الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (Immanuel Kant) (1724 - 1804) الذي رأى أن «التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذي اقتصره في حق نفسه. وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر... لتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك! ذلك هو شعار التنوير» [Kant, An Answer to the Question: What is Enlightenment?, p. 41].

وما أن بزغ القرن التاسع عشر حتى ازدادت هذه النزعة رسوخاً في الفكر الغربي، واشتد عودها وسلطانها حتى بلغت ذروتها مع أوغست كونت (Auguste Comte) (1798-1857) الذي انقطع عن كل جديد في العلم والأدب والفن، وأخذ يطالع كتاب «التشبه بالمسيح»، فاستبدل الإنسانية بالله في كل موضع، ودعا إلى الاستغناء عن اللاهوت والميتافيزيقا. وزعم أننا بحاجة إلى ديانة عقلية جديدة أطلق عليها ديانة الإنسانية، تلك الديانة التي جعلت الإنسان عابداً ومعبوداً، ونظرت إلى الإنسانية بوصفها "الموجود الأعظم" الذي تشارك فيه الموجودات الماضية والحاضرة والمستقبلية المساهمة في تقدم بني الإنسان وسعادتهم. وقد نصب كونت نفسه كاهن هذه الديانة الأكبر، ووضع لها شعاراً: المحبة مبدأً، والنظام أساساً، والتقدم غايةً. [يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 327 و328]

ومن ثم كان هذا تمهيداً للفيلسوف الألماني لودفيغ فويرباخ (1804-1872) الذي اشتط بالنزعة الإنسانية إلى ذروتها القصوى، إذ ألّه الإنسان، فليس الإله سوى إنسان اكتملت فيه رغبات الإنسان جميعاً. وعمل على إزالة إله المسيحية وتدمير مطلق هيجل؛ ليبرهن على أن المقدس نتاج وهمي خيالي بالنسبة للحقيقي الإنساني؛ ولذلك جعلنا من فويرباخ نموذجاً لتلك النزعة في العالم الغربي والذي أثار أبلغ الأثر في هذا الاتجاه في القرنين التاسع عشر والعشرين.

ثالثاً: نزعة الأنسنة عند فويرباخ نموذج للفكر الغربي

يعدّ لودفيغ فويرباخ من أشهر الفلاسفة الذين تأثروا بهيجل؛ إذ درس الفلسفة لمدة عامين على هيجل في برلين، ويصنف بوصفه أبرز رموز اليسار الهيجلي الذي عُرف بعدائه الشديد للأديان، ويعدّ أحد أهم الهيجليين الشبان، رغم نقده العنيف لفلسفة هيجل المثالية المطلقة؛ إذ لم ير في صاحبها إلا لاهوتياً متدنّياً بمسوح الفيلسوف. ويعد فويرباخ من أشهر المعبرين عن تلك الموجة الإلحادية التي اجتاحت أوروبا الغربية في القرن التاسع عشر، والتي تمثّلت في تيار الإنسانية الملحدة، ذلك التيار الذي ذهب إلى "أنسنة" الإله وجعله إلهاً واقعياً أرضياً شهودياً في مقابل الإله المتعالي السماوي الغيبي. أي أنّها جعلت من الإنسان كائناً مطلقاً، وبالغت في تمجيد القيم الإنسانية، ولم تعترف بأيّ كائن فوق الإنسان، فالإنسان - عندهم - هو وحده الذات الممثّلة للوجود الحقيقي.

وقد أعلن أنّ الإنسان هو الغاية المبتغاة من هذا العالم وهو المتربّع على عرش الموجودات جميعاً، وأنّ الإله المزعوم ما هو إلا صورة للكمال الإنساني المتخيّل، ومن ثمّ راح يبحث عن جوهر الإنسان الذي سلبته إياه هيمنة السموّ الإلهي على حياته؛ ليتم بذلك انتفاء الدين من حياة الإنسان جملةً ليستغني بنفسه عن كلّ شيء، ويعيش بلا دين في كلّ شؤون حياته العامة والخاصة. فقد رأى فويرباخ أنّ التأليه مضرّ بالإنسان؛ لأنّ العقل الذي يعطي الإنسان السيطرة على العالم يُمحي أمام الوهم الديني. كما أنّه يُبطل سعي الإنسان لتحقيق السعادة والرفاهية؛ فلماذا يسعى الإنسان إلى السعادة على الأرض، ما دامت السعادة الحقيقية، هي تلك التي وُعد بها الإنسان في الآخرة؟! وفيَم السعي للتقدّم المادّي ما دامت العناية الإلهية هي الكفيلة بكلّ شيء. [عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 213]

وقد تبلورت نزعة "الأنسنة" عند فويرباخ من خلال ما يلي:

1- أنسنة الإله: ذهب فويرباخ إلى أنّ الكائن الإلهي ليس سوى الكائن الإنساني، أو بالأحرى هو الطبيعة الإنسانية، وهي خالصة ومتحررة من كلّ قيود الإنسان الفرد، بوصفها وجوداً منفصلاً تمّ تأملها وتقديسها بطريقة ما، ومن ثمّ يكون الإله هو الطبيعة الإنسانية.

[Feuerbach, The Essence of Christianity, p. 14]

2- ومن هنا تبقى الصفات الإلهية عند فويرباخ هي مجرد صفات بشرية قد صاغها الإنسان صياغةً مطلقةً، تنفض عن كاهلها كلّ تناءٍ يمكن أن يلتصق بالكائن البشري

المحدود لتحوّل إلى صفات لا متناهية تعبّر عن الموجود اللامتناهي الذي تصوّره الإنسان وتخيّله. ومن ثمّ يصبح الإله عند فويرباخ خلقاً بشرياً خالصاً تصوّره الإنسان على نقيضه، فالإله هو ليس كلّ ما عليه الإنسان؛ فهو اللامتناهي في مقابل المتناهي، هو الكامل في مقابل الناقص، هو الخالد في مقابل الفاني، هو كامل القدرة في مقابل ضعيف القدرة ومحدودها، هو المقدّس في مقابل المدنّس، هو جامع الصفات الكاملة في مقابل جامع الصفات الناقصة. ولذلك فالإله عند فويرباخ هو تخيل بشري خالص لا وجود له في الواقع. ويؤكد في آخر كتبه المهمة وهو كتاب «نسب الآلهة تبعاً للمصادر القديمة الكلاسيكية والعبرانية والمسيحية» أنّ الإله الذي في الأديان إنّما هو عبارة عن تجسيد ما يتمناه الإنسان لنفسه ولم يستطع تحقيقه. وكلّ الأوصاف التي أطلقت على الله في الأديان في نظره، ما هي إلّا أوصاف جرّدت من الطبيعة ونسبت إلى الله، فحقيقة الإله راجعة إلى تقديس الطبيعة والبأسها بصفات متفوّقة على الإنسان. [انظر، العميري، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، ص 189]

3- أنسنة الدين: ومن أنسنة الإله إلى أنسنة الدين؛ فقد نظر فويرباخ إلى الدين التقليدي على أنّه «نقل الإنسان آماله وأمانيه إلى كائن ذي درجة عليا سماه الله» [عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 213 و214].

وهو الأمر الذي رفضه فويرباخ، وقبّل الدين بمعنى خاصّ يمكن التعبير عنه بوصفه علاقةً قلبيةً بين الإنسان والإنسان قائماً على العاطفة.. علاقةً كانت حتّى الآن تبحث عن حقيقتها في الانعكاس الخيالي للواقع، وتجدها الآن وبدون أيّ وسيط في الحبّ بين "أنا" و"أنت". [أنجلس، لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ص 25]

فكلّ صلة بين شخصين هي دين؛ لأنّ كلمة (Religion = الدين) تنحدر من فعل (Religare) والتي كانت تعني في البدء الصلة. ومن ثمّ نفهم مقولة فويرباخ: إنّ الحب يصنع المعجزات في كلّ زمان ومكان، وإنّ الإنسان لا يكون متديّناً إلّا بمقدار ما يراعي فيه مصلحة الآخر المشارك له في الإنسانية، تلك الفكرة التي نجد صداها يتردّد بقوة عند كلّ من مارتن بوبر (Martin Buber) وإيمانويل ليفيناس (Emmanuel Levinas).

4- أنسنة الأخلاق: مع فويرباخ يعود الإنسان "الفرد" أو "الشخص"، وليس الإنسان من حيث هو إنسان، مقياس كلّ ما هو أخلاقي وما هو غير أخلاقي من خلال الخبرة الشخصية، واللذة والألم، والرضا وعدم الرضا. فسعادة الفرد هي المبتغى الأخلاقي الأول عند فويرباخ، وغاية الأخلاق تحقيق سعادة الآخرين من خلال سعادة الفرد. والدافع للسعادة

كامن في الإنسان؛ لذا يجب أن يكون أساس جميع الأخلاقيات. ومن ثم تتحقق السعادة الفردية بسعادة الآخرين عند تحقيق متطلبات الذات، والتصرف وفقاً لطبيعة الإنسان البشرية، التي تبحث عن اللذة وتتجنب الألم وتتعاطف مع آلام الآخرين. وهكذا تصبح الأحكام الأخلاقية مع فويرباخ مجرد رغبات (wishes)؛ أي أن منع السرقة - على سبيل المثال - يعبر عن رغبة في محوها من المجتمع، وذلك بسنّ قانون يعاقب السارق، وكون هذه الرغبة أمراً لا يعني إلا وجود شيء مرغوب فيه. أي أن الإنسان له بعض الاحتياجات، وأن إشباع هذه الاحتياجات هو السعادة وعدم إشباعها هو البؤس والشر، ومن ثم تصبح أخطاء الإنسان هي فقط خطط الفضيلة المنحرفة، هي فقط وخزات الضمير نحو الفضيلة. [فويرباخ، شذرات من تطوري الفلسفي، ص 387]

ولذلك فإنه يناشد الإنسان ألا يحزن على أخطائه، فالأخطاء فضائل غير سعيدة، هي فقط تعوزها الفرصة لكي تظهر نفسها على أنها فضائل؛ ولذا لم يكن غريباً على فويرباخ أن يعبر عن مذهبه الأخلاقي بقوله: «هل قلت إن الواجب يطلب النبذ؟ يا لك من غبي! الواجب يقود للمتعة، وعلينا أن نهب أنفسنا اللذة. النبذ هو مجرد استثناء محزن للقاعدة، يحدث فقط عندما تمليه الضرورة... اتبع عن جراءة غرائذك وميولك وسر معها جميعاً! حينئذ لن تسقط ضحية لأيّ منها» [فويرباخ، شذرات من تطوري الفلسفي، ص 388 و389].

ولا شك أن دعوة فويرباخ هذه دعوة إلى الانحلال والتحرر من كل القيم الأخلاقية التي تعارفت عليها الأمم والمجتمعات. هذا فضلاً عن أنه لم يبين لنا موقفه من السؤال الأخلاقي المحوري: ماذا لو تعارضت لذتي مع لذات الآخرين؟ لأنه لو تعرض لهذه النقطة لبدت غيخته أنانية مقتنعة متنكرة!

5- **الخوف هو منبع الدين:** يرى فويرباخ أن الخوف هو مصدر الدين، والخوف هو الفكرة السيكولوجية التي تفترض وجوداً لكائن علوي مفارق؛ ولذلك يشير فويرباخ إلى أن الخوف في مبدأ الأمر هو الذي خلق الآلهة في العالم القديم، وعند الرومان كانت كلمة الخوف تحمل معنى الدين، وما زال في بعض الأديان الكتابية يتردد معنى «يوم الدين» بيوم الخوف والرهبنة. وأن قبائل الهوتينتوت (Hattentates) تعتقد في المخلوق ذي القدرة الخالقة، لكنهم لا يعبدونه، وإنما يعبدون الروح الشريرة التي يعتبرونها مصدر كل شرور تحيط بالإنسان في العالم. وبعض القبائل الأمريكية تعبد الأرواح الشريرة فقط التي يعزى إليها الشرور والمتاعب والألم وذلك بدافع الخوف. كما أننا نجد في الهند لكل روح شريرة اسماً خاصاً

بها، وكلما اعتقد أن هذه الروح أكثر قوة وجبروتاً زادت عبادتها. ومن الواضح أن مثل هذه العبادات - كما يقول فويرباخ - ليس لها أساس أو دافع سوى الخوف، ولا غرض لها سوى تجريد الآلهة المعادية من أسلحتها ووقف إيذاؤها، فقد كان للخوف معبد عند الرومان ومعبد في إسبرطة. [عطية، فلسفة فيويرباخ، ص 215 و 216]

كذلك يرى فويرباخ أن مصدر التأليه عند البشر يعود بشكل أساسي إلى الخوف من الموت، وأن وقوف الإنسان عاجزاً أمام الموت هو من جعله يفكر في الخلود في عالم آخر، ولم يكن تصور العالم الآخر إلا بتصور وجود إله هو رب هذا العالم، ومن ثم يقول: «إن المقبرة التي تمثل نهاية الفرد تمثل موضع ميلاد الآلهة ... فلولا الموت لما كان هناك وجود لفكرة الله، إن المقبرة التي تمثل نهاية الإنسان تمثل ميلاد الخالق، فلو كان الإنسان أبدياً لا يفكر في الموت ما كان هناك تفكير في الإله» [عطية، فلسفة فيويرباخ، ص 217].

6- الإيمان بالعلم ورفض المعجزات: يرى فويرباخ أن المعجزة تعني خرق القانون الطبيعي الضروري أو هي حوادث الطبيعة الخارقة للعادات. وإن العامة يظنون أن قدرة الله وعنايته تظهران بأوضح صورة ممكنة إذا حدث في الطبيعة - على ما يبدو - شيء خارق للعادة، مناقض لما اعتاد الناس أن يتصوروه، وهم يعتقدون أن أوضح برهان على وجود الله أن يتم خرق القانون الطبيعي المعتاد لتظهر معجزة تثبت قدرة الخالق القادرة التي تقهر قوة الطبيعة الغاشمة. ويرفض فويرباخ هذا الزعم وينكر القول بالمعجزات قلباً وقالباً، ويرى أن نظام الطبيعة ثابت لا يتغير ولا يحدث شيء مخالف له. ويرى فويرباخ أن المعجزات التي يتحدث عنها الناس في كل زمان ومكان ربما قد تكون قد وقعت بالفعل، لكنها ليست معجزات كما يراها العامة، ولكنه يرجعها إلى الجهل بقوانين الطبيعة وأنه كلما تقدم العلم اهتدى الإنسان إلى أسرار الطبيعة وإلى أسرار ما كان يظنه - جهلاً - أنه معجزة. وهكذا يرفض فويرباخ المعجزات بالفهم الديني التقليدي؛ من أجل إفساح المجال للتأويل العلمي أو السبي للظواهر.

7- الموت هو نهاية كل شيء: يعرف فويرباخ الموت بأنه «الانحلال الكامل والشامل لكيونتك بمجملها؛ ليس ثمة غير موت واحد فحسب، والذي هو كمي، الموت لا يقضم شيئاً من الإنسان ولا يترك بقية ... وحين تموت فأنت تموت كلياً؛ كل ما فيك ميت» [فويرباخ، أفكار حول الموت والأزلية، ص 75]. والموت عند فويرباخ كامن داخل النفس البشرية ولا يأتيها من الخارج، يكمن في دمنا وفي أعصابنا ومخنا وفي كل أعضاء جسمنا، في كل خلية من خلايا

الجسد الإنساني. ومن ثمّ فالموت ليس شيئاً خارجياً تماماً عن الحياة، وإنّما هو معانق لها، متداخل معها ممترج بها. كما يرى فويرباخ أنّ الموت مرتبط بالخلود في تفكيرنا، فنحن لا نريد أن نموت، نريد أن نوسّع وجودنا إلى ما وراء مقبرتنا الأرضية، نمدها إلى اللانهائي. فإذا كان الموت هو النهاية فإنّ في الخلود التعويض عن مثل هذه النهاية التي ينفر منها الإنسان؛ ولذلك كان الخوف من التلاشي بعد الموت هو أحد مصادر التأليه عند فويرباخ، وقد عبّر فويرباخ عن ذلك بعبارة بالغة الأهمية: «إنّ المقبرة التي تتمثل نهاية الفرد تمثل موضع ميلاد الآلهة» [فويرباخ، أفكار حول الموت والأزلية، ص 117]؛ ولذلك يرفض فويرباخ الحياة الأخروية صراحةً؛ لأنّه ليس هناك حياة أخرى غير هذه الحياة المتجسّدة هنا في الزمان والمكان؛ لأنّ النفس لا يمكنها أن توجد بلا جسد، ومن ثمّ فحياة الما وراء ليس لها وجود إلا في هذه الحياة المشهودة التي لا توجد حياة غيرها.

وهكذا مثّلت نزعة الأنسنة عند فويرباخ النموذج المعبر عن هذه النزعة في الفكر الغربي، وقد تأثّر به الكثير من المفكرين والفلاسفة الغربيين، حتى أنّ أنجلز يقول: «كان الحماس عارماً وصار الجميع فويرباخيين» [عطية، الإنسان في فلسفة فويرباخ، ص 17]، كما كتب دافيد شتراوس (David Strauss) أنّ نظرية فويرباخ هي حقيقة هذا العصر. وأشار ماركس بأن ليس هناك طريق للحريّة والحقيقة سوى نهر النار، وأنّ فويرباخ مطهّر عصرنا!

ومن ثمّ لم يكن غريباً أن يصل نيتشه (Friedrich Nietzsche) - بوصفه أحد الفلاسفة الفويرباخيين - بنزعة الأنسنة إلى أعلى درجة من الغلوّ والشطط بإعلانه "موت الإله"؛ لأنّ الإيمان بوجود الإله يحول بين الإنسان وبين إحساسه بنفسه، وأنّ ذلك عقبة في طريق سيادة الإنسان وتفوّقه، فموت الإله سيعمل على إفساح الطريق أمام الإنسان، حتّى يمكنه أن يحقق كلّ ما تتّسع له جهوده. [فؤاد زكريا، نيتشه، ص 46]

ومن ثمّ كان تفسير الفيلسوف الفرنسي الشهير جان بول سارتر لعبارة نيتشه "إنّ الإله قد مات" بأنّه يريد أن يقول إنّ الله غير موجود، وإنّ على البشر أن يواجهوا وحدتهم وغربتهم في هذا الكون بشجاعة. حيث دعا سارتر ومعظم رفاقه من أنصار الوجودية الملحدة إلى التمرد على الإله من أجل العناية بالإنسان، ورفض كلّ أسبقية دينية أو ميتافيزيقية من الممكن أن تحدّ من إبداعه وفعاليته في التاريخ.

وبهذه الأفكار التي تطرّفت كثيراً في أعلائها لمكانة الإنسان، والتي تزعمها فلاسفة كبار ومؤثّرون في الفكر الغربي فيما بعد فويرباخ. خاصّة أنّ نزعة "الأنسنة" لاقت ذيوغاً وانتشاراً

كبيراً، ممّا أدّى إلى تشكيل منظمات إنسانية؛ إذ تحوّلت مختلف الجمعيات الأخلاقية التي ظهرت في القرن التاسع عشر إلى إحدى الركائز الأساسية للحركة الإنسانية الحديثة، وفي عام 1952 أصبح الاتحاد الأخلاقي الأمريكي، وهو منظمة جامعة لمختلف الجمعيات الأخلاقية بالولايات المتحدة، عضواً مؤسساً في الاتحاد الإنساني والأخلاقي الدولي، وهو الجهة التي تمثّل الآن الحركة الإنسانية العالمية. [ستيفن لو، الإنسانية مقدمة قصيرة جداً، ص 29 و30] ولذلك شهد القرن العشرون ازدهاراً لنزعة الأُنسنة حتى تبنّى حوالي 36% من البريطانيين معتقدات الإنسانية وقيم الرابطة الإنسانية العالمية. وأصبحت لهم مؤسسات ومنظمات تدافع عن أفكارهم وقيمهم من بينها: مجلس الإنسانية العالمية - الجمعية الإنسانية الأمريكية - الجمعية الإنسانية البريطانية - الجمعية الإنسانية في إيرلندا - الاتحاد الأوروبي الإنساني - الاتحاد الإنساني الأخلاقي الدولي، وهي المنظمة التي تمثّل الآن الحركة الإنسانية العالمية وغيرها من جمعيات واتحادات إنسانية منتشرة في شتى أنحاء العالم، وبرز كثير من فلاسفة الإنسانية لعل أبرزهم: برتراند رسل (Bertrand Russell) وبيتر سنجر (Peter Singer). وهم في الغالب الأعمّ إما ملحدون أو لا أدريون أو شكوكيون؛ فهم - وسائر الإنسانيين - يعتقدون أن الأدلّة لا تكفي من أجل إثبات الادّعاء بأنّ هناك عناية إلهية موجودة في الكون، وتريد أن تحلّ الإيمان بذكاء الإنسان بدلاً من هداية الإله. فهو يؤمنون بالعلم والعقل بدلاً من العناية الإلهية والمعجزات، يشكّون في الإيمان بكل ما هو غيبي، ولا يؤمنون بوجود حياة أخروية، ويرون أنّ الأخلاق الحقّة يجب أن تستمدّ عن طريق دراسة الطبيعة الفعلية للبشر وما يساعدهم على الازدهار في هذه الحياة، لا الحياة الآخرة؛ ولذلك رأوا تأسيس الأخلاق بعيداً عن الإله والأديان.

ومن أنشطة هذه الجمعيات (غير الترويج للإلحاد): السعي للقضاء على التمييز ضدّ الملحدّين، ومعارضة التعليم الديني في المدارس، والدفاع عن المرتدّين عن الإسلام، وإقامة المؤتمرات السنوية واللقاءات الشهرية، وتنظيم المناسبات الاجتماعية والاحتفالات للمجتمع اللاديني، كحفلات الزواج، وتغيير الأسماء، وترتيب الجنازات... إلخ. ومن الأعياد الإنسانية: اليوم الإنساني العالمي في 21 حزيران ويوم داروين في 12 شباط، ويوم حقوق الإنسان في 10 كانون الأول، ويوم الضوء الإنساني في 23 كانون الأول [الرماح، الإنسانية المستحيلة - إشكالات تأليه الإنسان وتفنيدها في الفكر المعاصر، ص 39]. وقد رامت الأُنسنة من وراء كلّ هذا، وتجلّى هدفها الأعظم في إحداث قطيعة حاسمة مع كلّ نظرة لاهوتية صادرت كيان الإنسان باسم الإيمان، والعمل على تأسيس فلسفة جديدة تضع الإنسان في مركز الوجود بعد أن كان على هامشه.

ومن ثمّ أدى هذا الفكر في الفضاء الفلسفي الغربي إلى آثار كارثية، حيث تمّ إسقاط المرجعية الدينية الإلهية لتأسيس مركزية الإنسان، تلك المركزية المستندة إلى العقل الإنساني بوصفه مرجعاً أحاديّاً للحقيقة الفلسفية ومنبع التنظير للنظم السياسية والاجتماعية. إلّا أنّ تلك النظرة التي "أماتت الإله" من أجل أن ترفع كلّ هيمنة عن عاتق الإنسان وتجعله في أعلى منزلة، "أماتت الإنسان" نفسه في "الفلسفة البنيوية" وأسقطته في قاع بئر سحيقة من الشكّ والفوضى والاعتراّب التي تميّز بها عصر "ما بعد الحداثة" الذي "أمات المعنى المطلق" واتّسم بالنسبية في كلّ شيء وغياب المعنى المطلق وانعدام الغاية والقيمة، حيث تلاشت فيه أيّ مركزية وأيّ حقائق مطلقة أو معايير للحقائق أو للسعادة أو أيّ منطلقات تتطوّر من خلالها الإنسانية في واقع يذكرنا بالسفسطة القديمة اليونانية والتي استشرت على أثرها "اللا قيم" وغياب أيّ معيار للتّرقّي والنموّ المجتمعي ككلّ. وهو الأمر الذي سيخلص إلى العدمية والعبثية. فأزمة المعنى في تقديري أخطر أزمة يمكن أن تلحق الجسد، لكنّ أزمة المعنى تلحق نفسية الإنسان وروحه، فتسلّمه إلى الشقاء ولو كان غارقاً في نعيم الجسد ووفرة الغذاء.

رابعاً: الآثار الفكرية للأنسنة في الفكر العربي

عرف الفكر العربي والفلسفة العربية الإسلامية المعاصرة نزعة "الأنسنة" جرّاء التأثير الواضح بالفلسفة الغربية، وراح أنصار تلك النزعة من العرب يؤصّلون لها في التاريخ مشيدين أسسها على الفلسفة العقلانية التي تتخذ من الإنسان محوراً لها، فيرجعون بها إلى كثير من فلاسفة المسلمين وأدبائهم من أمثال: الجاحظ والتوحّيدي ومسكويه وابن باجة وابن رشد. وهم أولئك الأدباء والفلاسفة الذين أرادوا الانتقال من النظرة الدينية اللاهوتية الغيبية التي اعتمدت في تسيير الحياة الاجتماعية على النصّ القرآني إلى دور الإنسان في فهم هذا النصّ وتطبيقه تطبيقاً جديداً يناسب واقعه المعيش. محاولين نسف مساحات التقديس في التراث الديني، والاعتراف بالتعددية الدينية والفلسفية واللغوية، فراحوا يؤنسون النصّ القرآني والعقل والفعل السياسي والتاريخي.

ومن أبرز دعاة الأنسنة في الفكر العربي المعاصر محمد أركون وبعض المفكرين التونسيين مثل عبد المجيد الشرفي ويوسف صديق، وبعض المصريين كنصر حامد أبو زيد وحسن حنفي وعلي مبروك، والشاميين كعلي حرب وطيب تيزيني وغيرهم.

وقد راجت نزعة "الأنسنة" في الثقافة العربية بواسطة هؤلاء الذين عملوا على فكرة نزع القداسة عن النصّ الديني؛ لكون القداسة عائقاً محورياً أمام فكرة الأنسنة، ويتمثل هذا العائق في اعتقاد بأنّ القرآن كلام مقدس! والآلية التنسيقية التي تتوسّل بها خطة الأنسنة في إزالة هذا العائق الاعتقادي هي نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري بواسطة عمليات منهجية خاصّة، منها: حذف عبارات التعظيم عن النصّ المقدّس، واستبدال مصطلحات جديدة بأخرى مقرّرة، والمماثلة بين القرآن والأنجيل المتداولة، والتسوية بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني، والتفريق بين مستويات مختلفة في الكلام الإلهي. أي جعل القرآن نصّاً لغويّاً مثله مثل أيّ نصّ بشري. [طه عبد الرحمن، روح الحداثة..

المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص 178 و179]

ومن أبرز أنصار النزعة الإنسانية في الثقافة العربية بعد أركون - مبتكر مصطلح الأنسنة كتعريب للمصطلح الغربي (humanism) - أشهر أنصاره التونسيين عبد المجيد الشرفي الذي راهن على أنّ المستقبل لفهم الإسلام فهمّاً أفضل سيكون عبر قراءته قراءةً تأويليةً جديدةً تستجيب لحاجات الناس في الزمن المعاصر؛ لأنّ كلّ مسلم قادر على أن يستخلص لنفسه المعتقد والسلوك الذي يراه منسجماً مع القرآن. [الشرفي، الثورة والحداثة والإسلام، ص 160]

فقراءة النصوص الدينية في الواقع هي ثمرة عملية جدلية بين النصّ وقرّائه من جهة، والبنى الاجتماعية والنفسية للقرّاء من جهة ثانية، وذلك في جميع الأديان. [الشرفي، لبنات في قراءة النصوص، ص 107]

ويواصل نصر حامد أبو زيد سيره على هذا المنوال في رفع القداسة عن النصّ الديني، حيث يرى أنّ تقديس النصوص يلزم عنه التقليل من قيمة الإنسان ومن قدراته على الفهم والتفسير، فيقول: «إنّ القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أنّ البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب البشر طاقات خاصة تمكّنهم من الفهم» [أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 206]. ليقرّر أنّ النصوص الدينية ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغوية، بمعنى أنّها تنتمي إلى بنية ثقافية معيّنة تمّ إنتاجها طبقاً لقوانين تلك الثقافة التي تعدّ اللغة نظامها الدلالي المركزي. [أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 203 و206]

ونتيجةً لهذه المماثلة بين النصّ الإلهي والنصّ البشري تترتب مجموعة من النتائج الخطيرة أهمّها: القول بتاريخية النصّ أي أنّ النصّ القرآني مجرد نصّ تمّ إنتاجه وفقاً لمقتضيات الثقافة التي تنتمي إليها لغته، ولا يمكن أن يفهم أو يفسّر إلا بالرجوع إلى هذا المجال

الفلسفي الخاص. بحيث ينزل من رتبة التعلّق بالمطلق إلى رتبة التعلّق بالنسبي. كما يترتب على ذلك القول بالتأويل اللامتناهي للنص القرآني؛ أي أنّ النصّ القرآني يفتح على احتمالات متعدّدة ويقبل تفسيرات متعدّدة لا نهائية، ولا ميزة لتأويل على غيره، فكلّ التأويلات مقبولة. ويتمّ بذلك فصل القرآن عن مصدره المتعالي وربطه كلياً بالقارئ الإنساني، بدعوى أنّه لا سبيل إلى إدراك المقاصد الحقيقية للمتكلّم المتعالي لانقطاع صلته بنا وغيابه عنا، ومن ثمّ يختلف استنباط المعنى من شخص لآخر حسب خلفيته المعرفية. كما يعتقدون في عدم اكتمال النصّ القرآني؛ إذ لا يستبعدون احتمالية حذف كلام منسوب إلى الله ﷻ عند التدوين أو عند وضع المصاحف. كما لا يستبعدون وجود زيادة فيه تتمثّل في إضافة كلام منسوب إلى مصدر غير إلهي، كلام قد يخدم مصلحة هذه الفئة أو تلك، مقويّاً مركزها أو مشرّعاً سلطتها [طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 180 و181]، ولا شكّ في أنّهم بذلك يخرجون من حظيرة الدين وفقاً لفهم الفقهاء والمقلّدين.

كما يُعدّ حسن حنفي من أبرز دعاة "الأئمة" في الفكر العربي المعاصر؛ إذ ذهب إلى أنّ "الأئمة" مفهوم ليس له جذور راسخة في تراثنا القديم، بعكس ما ذهب إليه أركون، ولتأصيلها في ثقافتنا المعاصرة يجب أولاً أن يتمّ استرداد الإنسان المغترب لوعيه من الخارج إلى الداخل، وبتحويل كلّ إنسان إلى سلطان، وتكرار نموذج السلطان في المواطن حتّى تتعدّد السلاطين، ويتمّ تداول السلطة بين الناس دون أن تكون حكراً على فئة بعينها. ويتمّ ذلك عن طريق تأويل مكانة السلطان في التراث القديم من أجل قراءة الإنسان فيه. ثانياً يمكن خلق تراث إنساني جديد عن طريق الواقع الذي يفرض نفسه. فالتراث القديم حلقة أولى من التراث وليس كلّ التراث. ويمكن للتراث أن يستأنف من جديد، ويفرض واقعه الجديد أزمنة حقوق الإنسان والمواطن، مقررّاً أنّ موطن الخطر في التراث القديم هو التوحيد الذي انبرى علماء الكلام القدماء للدفاع عنه، وأعطوه كلّ ما يملكونه من قيمة للإنسان. واليوم تغبّر موطن الخطر من الله إلى الإنسان، فلنعطه كلّ ما نملك من قيم ومثّل، ونردّ منه ما سلبناه عنه، تلك بضاعتنا نردّ إلينا. وأيّهما أفضل: أن يكون الإنسان جاهلاً يعبد عالماً أم أن يكون عالماً بالفعل؟ أن يكون عاجزاً يؤلّه قادراً أم أن يكون قادراً بالفعل؟ أن يكون ميتّاً يُعظّم حيّاً أم أن يكون حيّاً بالفعل؟ ألا يسمع ولا يعبر ولا يتكلّم ولا يريد ويجلّ من يسمع ويتكلّم ويريد أم أن يسمع ويبصر ويتكلّم بالفعل؟ ومن ثمّ يقرّر حنفي أنّ الإنسان

هو الطرف الأول في معادلة الطبيعة والعلم والتكنولوجيا والبيئة. بل يرى أنه الطرف الأول في كل المحاور الفلسفية: الكون، والمجتمع، والحضارة والتاريخ. فالأولى أن يوجد الإنسان أولاً بوصفه قدرة إبداعية في الفكر والفن، ثم تتحدد علاقاته كأبعاد لوجوده. [حنفي، هموم الفكر والوطن.. التراث والعصر والحداثة، ص 453 و454]

ومن المنظور نفسه ينظر حنفي إلى الوحي على أنه نظرية في الإنسان وقصد نحوه، أو هو بناء إنساني ووصف لوضع الإنسان في العالم، وليس لاهوتاً وعلماً إلهياً. [حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج 1، ص 87]

فليس الوحي في نظر حنفي سوى مجموعة مواقف إنسانية نموذجية تتكرر في كل زمان ومكان، تصف الإنسان في العالم، فالعالم هو الوطن الأوحده للإنسان. [حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج 1، ص 86 و87]

وإلى المعاني نفسها ذهب على حرب وطيب تيزيني وغيرهم من هؤلاء الذين أعلوا من شأن الإنسان وبالغوا في تمجيده والتهويل من شأن قدراته الخلاقية على حساب الحياة والحقيقة والتغافل عن المعاني الموضوعية الموجودة في النصوص الشرعية، وعن المحكم والمتشابه، وأن النص المقدس هو نص منزل من الأعلى للأسفل فهو متعالٍ عن واقع البشر، وليس من إنتاج ثقافتهم ولا من تفاعلهم مع قراءة النصوص [ندى خياط، مصطلح الأنسنة وتجلياته في الفكر المعاصر.. دراسة تحليلية نقدية، ص 118]، فالنص القرآني هو نص إلهي منزل من السماء، منزّه عن كل خطأ أو سهو، أو زيادة أو نقصان، فقد تعهد الله بحفظه بقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [سورة الحجر: 9]، أي حفظه من أن يُزاد فيه باطل مما ليس منه، أو ينقص منه ما هو منه من أحكامه وحدوده وفرائضه، ولم يتأثر بأية مؤثرات سواء أكانت اجتماعية أو سياسية كما يدعي أنصار نزعة الأنسنة.

خامساً: نزعة الأنسنة عند محمد أركون بوصفها نموذجاً للفكر العربي

يُعد المفكر الجزائري محمد أركون (1928 - 2010) أحد أكبر أنصار نزعة الأنسنة في الفكر العربي المعاصر؛ إذ يعدّ أول من عرّب مصطلح (Humanism) إلى "الأنسنة" ونقله إلى العربية وقصد به ذلك الموقف الذي يحترم الإنسان بحد ذاته ولذاته بوصفه مركز الكون ومحور القيم. وقد انطلق أركون في تناوله لمفهوم الأنسنة على أنه مفهوم أصيل في الثقافة العربية والإسلامية وأن هذه الثقافة عرفت في القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي قبل أن

تعرفه أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر. مرتئيًا أن تلك النزعة الإنسانية قد ازدهرت في العصر الكلاسيكي في الفترة ما بين 800 - 1100 م؛ حيث جيل مسكويه والتوحيدي الذي كان جيلًا ناشطًا وفاعلاً في تصوّر أنسنة تتجسّد مضامينها ومفاهيمها في الأدب والتاريخ والجغرافيا، في المنطق والفلسفة، وقبل هذا وذاك في ثقافة دينية تتسم بالانفتاح. فقد عمل مسكويه في نظر أركون على تخليص الأخلاق من قيدها الديني والميتافيزيقي ليلحقها بالإنسان. كما أنّ التوحيدي - الذي أنزله أركون منزلةً عليا واعتبره مفكرًا إنسانيًا من طراز فريد في ثقافتنا العربية، ثار باسم الإنسان من أجل الإنسان - قد عُرف بنزعة التمرد الفكري ورفض كلّ إكراه يمارس على العقل. [كيجل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص 64]

وإلى جانب مسكويه والتوحيدي كان ابن سينا الذي كان صاحب نزعة إنسانية بارزة «تعترف بالنضال المشروع الذي يقوم به العقل من أجل التوصل إلى استقلاله الذاتية. وهي تعترف بالرمزية الدينية بصفاتها بعدًا روحيًا من أجل البحث عن المعنى، وهي تعترف أخيرًا بحق الإنسان في مواصلة البحث العلمي القائم على التجريب والعيان» [أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي.. جيل مسكويه والتوحيدي، ص 20].

وهكذا يرى أركون أنّ هذا العصر الذهبي من عصور الإسلام شهد نزعةً إنسانيةً حقيقيةً تميّزت بالعقلانية النقدية، واحترام الإنسان وتقديره، والانفتاح على الثقافات والحضارات الأخرى، ورفض التقوقع حول الذات، ونزع القداسة عن كلّ ما هو غير مقدّس، إذ اقترح أركون استراتيجيات معرفية وتاريخية لتفكيك آليات التقديس والتعالي، فأنسنة النصّ تقوم على فلسفة محايدة تعارض فلسفة التعالي والمفارقة، وتتقاطع مع كلّ فلسفة دينية تحيل الحياة البشرية إلى عالم آخر غير هذا العالم الذي يعيش فيه الإنسان. [كيجل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص 159]

وكان يمكن لبذور هذه النزعة أن تثمر في الثقافة العربية والإسلامية - من منظور أركون - لو أنّها لقيت أرضًا خصبةً أو جوّاً ملائمًا.

ثمّ يرى أركون أنّ هذه النزعة قد انقرضت بعد ذلك من ساحة المجتمعات العربية والإسلامية التي أخذت في التراجع الحضاري حتّى وصلت إلى عصر الانحطاط، وذلك في النصف الثاني من القرن العشرين؛ إذ ازدهرت الحركات الأصولية الدينية، فمما لا شكّ فيه أنّ انتشار الأصولية يعني اضمحلال الموقف العقلاني، واضمحلال الفلسفة التي تتمحور حول الإنسان وتعتبره قيمة القيم. [أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 12]

حيث إنّ المناخ المناسب لازدهار "الأنسنة" التي تعني الانتقال من "المركزية اللاهوتية" إلى "المركزية الإنسانية" يتمثل في ازدهار العقلانية وتراجع الظلامية والتعصب الديني.

ولذلك لم يكن غريباً أن يجعل أركون من مصطلح "الأنسنة" عنواناً لعدد من أطروحاته ومؤلفاته من قبيل: "نزعة الأنسنة في الفكر العربي.. جيل مسكوبه والتوحيد"، و"معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية"، و"الأنسنة والإسلام"، و"الأنسنة العربية". عسى أن يساعد ذلك على إعادة طرح قضية الأنسنة في السياقات الإسلامية المعاصرة والعمل على تنشيطها.

وقد ميّز أركون بين ثلاثة أنواع من الأنسنة: دينية، وأدبية، وفلسفية. في الأنسنة الدينية يرتبط مصير الإنسان بالتحاليم الإلهية المنزلّة؛ لأنّ الله هو الذي يرسم له حدود فاعليته المعرفية والأخلاقية، فتقوم على التسليم الواثق لله والارتباط المستمرّ به عبر الخطاب القرآني الذي ينتقل مع أركون من نص يصنع ماهية الإنسان، ويحدّد له ما يفعله وما لا يفعله - بمعنى أن الإنسان ينصت للنص ويسلم له إرادته، ويتبع أوامره ونواهيه ولا يسأله ولا يستطيع فعل ذلك. فالنصّ أولاً وأخيراً، والنصّ هو محور الكون وهو نقطة البداية والنهاية - إلى إطار أنساني يترك كلّ الاختيارات مفتوحة من جهة تمفصلات المعنى، سواء أكانت موجودة بالفعل أم بالقوّة، فالخطاب القرآني يترك اختياراته مفتوحة بحكم بنيته القصصية شأنه شأن سائر الخطابات المؤسّسة [محمد أركون، الأنسنة والإسلام، ص 35]، وهي في رأينا أنسنة مقيّدة بالنصّ وليست أنسنة صرفة.

أمّا "الأنسنة الأدبية" فترتبط بأرستقراطية الروح والمال والسلطة، وتزدهر في فترات الازدهار الفلسفي حيث الصالونات الأدبية، ويصفها أركون بالأنسنة الشكلية المنفصلة عن الحياة اليومية للطبقات الكادحة والمهمّشة. [أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 9]

أمّا "الأنسنة الفلسفية" فهي تلك التي تهتمّ بالإنسان من حيث هو عقل مستقل ومسؤول وفي حالة تفاعل مع عقول إنسانية أخرى، ولكنها لا تتخطى الدين، وإنّما تقارب المسألة الدينية بمنهجية مقارنة الأديان، وتتجاوز التضادّ بين المعرفة الدينية والمعرفة العقلية.

[كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص 76]

ومن ثمّ يعتبرها أركون تمهيداً للأنسنة الكونية التي تتجاوز حدود الأديان والطوائف والقوميات والأعراق، وتعتمد على التسامح وحقوق الإنسان. وهو بذلك يدخل في نطاق اليوتوبيات والمدن الفاضلة ويبتعد تماماً عن الواقع وحيثياته، فيشبه دعوة الفارابي في المدينة الفاضلة، وإيمانويل كانط في "مشروع للسلام الدائم".

وهكذا يفضل أركون "الأنسنة الكونية" على سائر أنواع الأنسنة الأخرى، مرتئيًا أنَّ جوهر "الأنسنة الكونية" هو الرؤية الفلسفية العقلية للأشياء التي تتجاوز ارتهان الحقيقة للأنظمة الدينية. فـ "الأنسنة الكونية" في دلالتها القصوى هي الفلسفة التي تتخطى الوحي وتطمح إلى أن تجد في الإنسان وحده مقياس كل شيء.

وذهب أركون إلى أن هناك أبعادًا فلسفية للأنسنة حصرها في أربعة، هي: أنسنة النص، وأنسنة التاريخ، وأنسنة السياسي، وأنسنة العقل. وبذلك تعبّر الأنسنة عن جوهر الحداثة. وهو الموضوع الذي سنتناوله بإيجاز فيما يلي:

1- أنسنة النص: وتعني تفسير النص الديني وفهمه فهمًا عقليًا من خلال معطيات العصر، والوقوف على مراحل تشكّله وجمعه وتدوينه في صورته الموجودة اليوم. وهو الأمر الذي يقتضي - حسب أركون - «إعادة فحص الكثير من المفاهيم، مثل: أمّ الكتاب، الوحي، الخطاب القرآني، النص، القرآن، المصحف، الخطاب النبوي... إلخ» [كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص 159]، حيث يقوم أركون بتمييز غريب بين كلام الله المطلق واللانهايي وبين الكلام المصاغ في اللغة العربية، مبيّنًا أنَّ الأوّل يكون إدراكه فوق طاقة البشر، حيث لا يملك الإنسان الأدوات المعرفية أو الإجرائية لإخضاعه للدرس، بينما الثاني فبمقدور البشر فهمه وتفسيره، الأوّل متعالٍ، والثاني متحقّق في أحداث التاريخ مرتبط بالأحداث الزمانية والمكانية التاريخية والاجتماعية. وهذا يعني أنَّ أنسنة النصّ القرآني تتطلّب الانتقال من صفة المقدّس المتعالي إلى واقع آخر يكون في متناول الإنسان. ومن ثمّ عمد أنصار نزعة "الأنسنة" إلى مجموعة من الآليات لأنسنة النصّ القرآني، منها:

أ- حذف عبارات التعظيم: وهي العبارات التي يستخدمها جمهور المؤمنين في تعظيمهم لكتاب الله، مثل: "القرآن الكريم" أو "القرآن المبين" أو "القرآن الحكيم" أو "محكم التنزيل" أو "الآية الكريمة" أو "قول الله تعالى".

ب- استخدام مصطلحات جديدة في وصف القرآن: مثل "المدوّنة النصّية"، أو "العبرة اللغوية"، بحجّة تحييد الشحنات اللاهوتية والهيبة التي تستحوذ على الوعي وتمنعنا من إدراك معناه كما هو، أي كنص لغوي مؤلّف من كلمات وحروف وتركيبات لغوية ونحوية وبلاغية. [أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 119]

ج- رفع القداسة عن القرآن الكريم وإلغاء ذاتيته: وذلك حتى يتسنى للبشر فهم النص على وجهه الحقيقي؛ لأن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية - كما يقول نصر أبوزيد - يلزم عن ذلك أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم. [أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 206]

د- انفتاح النص لمعانٍ لا متناهية: يزعم أنصار الأنسنة أن وجود معنى واحد للنص الديني يؤسس لجمود الفكر أو ركود المعنى وانحطاطه؛ ولذلك لا بد أن يقرأ النص قراءة حيّة؛ وهي تلك القراءة التي يحركها الكشف والاستقصاء ويكون هاجسها الخلق والتجديد، تهتمّ دومًا بالكشف عن المجهول والمتغيّب والمسكوت عنه. [علي حرب، نقد النص، ص 204]. وما يعبر عن حاجات الشعوب في كل وقت. فالقول بمعنى واحد للنص يتنافى مع دعوى القائلين بصلاحيّة القرآن الكريم لكل زمان ومكان. ويتفق هذا الزعم مع السياق الأركوني الذي يرى أن النص القرآني منتج ثقافي ساهم جميع القراء في إنتاج معانيه وتكوين تشريعاته، كلّ بحسب اختصاصه وخلفيته الفلسفية [ندى خياط، مصطلح الأنسنة وتجلياته في الفكر المعاصر، ص 120]؛ ولذلك يقف أركون موقفًا معاديًا من التفسيرات القرآنية التي قدّمها المفسّرون الكلاسيكيون متهمًا إيّاهم بالانغلاق وعدم الإلمام بالعلوم الحديثة.

هـ- التفرقة بين النص الشفهي والنص المكتوب: ومن خلال هذه الآلية يتم التشكيك في النص القرآني وأنه قد يكون به زيادة أو نقصان؛ حيث يقول أركون: «إنّ الانتقال من الشفهي إلى الكتابي إلى المصحف لم يتمّ إلّا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتحال والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائماً في مثل هذه الحالات. فليس كلّ الخطاب الشفهي يُدوّن، وإنّما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق، نقول ذلك ونحن نعلم أن بعض المخطوطات قد أُلّفت كمصحف ابن مسعود مثلاً؛ وذلك لأنّ عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع السياسي على السلطة والمشروعية» [أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 188]. ومن ثمّ يكون القرآن الحقيقي هو الرسالة الشفهية التي بلّغها النبي ﷺ، وهو ليس القرآن المدوّن الموجود بين أيدينا اليوم الذي جُمع ودوّن في ظروف اجتماعية وسياسية غامضة. وهكذا عبر هذه الآليات يتمّ نزع القداسة عن النص الديني ليتّم أنسنته والتعامل معه كأيّ نصّ بشري!

2- أنسنة العقل الإسلامي: لا يقصد أركون بأنسنة العقل وتاريخيته العقل كقوة إدراكية فطرية للتحليل والتركيب أو كمبادئ أولية بدهية ثابتة ومطلقة، بل يقصد العقل الخاص (الإسلامي)؛ ذلك العقل المتأثر بالثقافة والأعراف والميول النفسية والمصالح الشخصية وغيرها. ومن ثم يقصد أركون بأنسنة العقل أنه ليس حقيقةً متعاليةً، وليس مرجعيةً مقدسةً؛ لذلك يتحدث عن تاريخية العقل، وضرورة أن الأحداث التاريخية والواقعية هي التي تشكّل العقل، فما توصل له العقل الإسلامي في مرحلة ما لا يلزم المسلمين في كل العصور. ويترتب على ذلك وضع الأدبيات القديمة كلها للفحص والنقد. وبالتالي تصبح أنسنة العقل «عدم فرض أي حدود على حرية التفحص الفكري والنظر العقلي». [أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 237]

كما يعني "أنسنة العقل" عند العديد من أنصار نزعة الأنسنة مثل حسن حنفي والجاربي وعلي حرب وغيرهم الوقوف على ما هو ملموس والابتعاد عن ما هو غيبي أو ميتافيزيقي، فيقول علي حرب إن أنسنة العقل تعني «الخروج المزدوج من فلك العقل الماورائي بماهيته الثابتة وحقائقه المطلقة» [علي حرب، نقد النص (النص والحقيقة)، ص 185].

3- أنسنة التاريخ: تكرس الأنسنة عودة الإنسان إلى التاريخ؛ فالإنسان هو الفاعل والصانع والمحرك للتاريخ، فما يحدث في الوجود هو نتيجة الممارسة التاريخية للبشر. وهنا يركز أركون على جدلية العلاقة بين التاريخ والإسلام بمعنى أن الدين الإسلامي بقدر ما يؤثر في تاريخ المجتمعات فإنه يتأثر بالتاريخ والاجتماعي؛ ولذلك نجده يميز بين عدة تصنيفات للإسلام. وهذا ما جعله يميز بين مستوى التعالي الروحاني في الدين، وبين مستوى تجسيد الدين على الأرض وفي التاريخ، وفي هذا المستوى الثاني يطبق منهجيات العلوم الحديثة، وبهذا فإن التاريخية أو أنسنة التاريخ تمثل بُعداً فلسفياً وجوهرياً في مشروع الأنسنة عند أركون؛ إذ يكفّ الباحث في نظره للتاريخ عن الرؤى الدينية المتعالية التي تفترض أن التاريخ خاضع لتصور مسبق يحكمه ويوجهه، وإنما التاريخ هو نتاج فعالية الإنسان. [كيجل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص 239 و 240]

4- أنسنة الفعل السياسي: إن أنسنة الفعل السياسي تعني عند أركون «أن للظاهرة للسياسية معقولية، يمكن فهمها بشكل علمي وموضوعي، من حيث هي ظاهرة اجتماعية لها محدداتها وتجلياتها» [كيجل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص 207]. وأنسنة الفعل السياسي تدخل ضمن فك الاشتباك بين البشري والمقدس وردّ الفاعلية فيها إلى الإنسان، فالإنسان

هو الحاكم والمحكوم، أي هو الذي يحكم ويسير وينظم ولا يوجد طرف آخر، أي التوقف عن التفكير في شؤون الدولة من منطلقات ميتافيزيقية، والتعامل مع الظاهرة السياسية كظاهرة واقعية بهدف فهمها واستخراج القواعد العامة التي تحكم الفعل السياسي، ولتحقيق ذلك يميز أركون بين السلطة والسيادة العليا؛ لأن السلطة تقوم على الإكراه والقسر في حين أن السيادة العليا تقوم على الرضا. [كيجل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص 156]

ويرى أركون أنه في بداية الدعوة الإسلامية كانت السيادة العليا هي التي تتحكم في السلطة، ولكن سرعان ما انقلبت الأمور وأصبحت السلطة هي التي تتحكم في السيادة العليا، بل وتستخدمها من أجل إضفاء المشروعية على ممارستها، وهذا أدى إلى نزاع القداسة عن المجال السياسي واعتبره مجالاً دنيوياً، أي أن السلطة السياسية لم تعد تستند إلى أي مشروعية متعالية. [كيجل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص 157] وهكذا كانت الأنسنة عند محمد أركون قيمةً علميةً مائزةً تعود بجذورها إلى مهد الفكر الإسلامي في عصره الذهبي، وتنتهي بالفكر التنويري الذي بعثه طه حسين ومن تبعه بقدر من الإصلاح والإبداع، على نحو ما كانت عليه نزعة الأنسنة الإسلامية منذ القرن الخامس الهجري. مهما بدت في نظر منتقديه زلةً شائنةً في منهجه، وشائبةً في رؤيته، ومبالغ في تجسيمها بهذا الطرح، بالنظر إلى ارتباطها بالمنهجية التاريخية التي شاعت في الدراسات الاستشرافية.

أما إذا أردنا الحديث عن الآثار المترتبة على تبني "الأنسنة" في العالم العربي، فإننا نؤكد أن هذه النزعة لم تجد قبولاً ورواجاً في الفضاء العربي، سوى بعض الأصوات الباهتة هنا أو هناك، رغم أنها قدّمت نفسها تحت دعاوى ومزاعم برّاقة قد تنطلي على الكثيرين من الناس، كان أهمّها:

أولاً: أنها دعوة إلى الإعلاء من شأن الإنسان المواطن في مواجهة الاستبداد الذي يسود مجتمعاتنا العربية، والذي يمكن اعتباره القاعدة العامة للحكم وأن وجود حاكم عادل ومحِبٍّ لشعبه هذا هو الاستثناء. في حين لم يقدم "دعاة الأنسنة" في هذا السبيل سوى الدعوة إلى عزل شؤون الدين عن شؤون الدنيا، رغم أن مدارك الشرائع الدينية أوسع نطاقاً من مدارك الإنسان العقلية، فهي - كما ذهب ابن خلدون في مقدّمته قديماً - فوقها ومحيط بها لاستمدادها من الأنوار الإلهية، أمّا المدارك والأفهام البشرية فهي مخلوقة محدثة متناهية تصل إلى ما يتناسب مع حدود كينونتها في الزمان والمكان.

ثانيًا: أنها دعوة لنصرة للعلم، وكان من أهم المجالات العلمية التي كتبوا فيها هي "نظرية التطور" التي اعتبروها طريقة لفهم العالم، مخالفين بذلك ما تؤكده العقائد الدينية التي تقول إن الأحياء قد خلقت كل حيٍّ مستقلٍّ في خلقه عن الآخر. ولا أعلم كيف رأى أنصار هذه النظرية من دعاة "الأنسنة" أن القول بأن الإنسان حينما يكون سليل القردة يكون في ذلك تأكيدًا على كرامة الإنسان وحرّيته! أمّا حينما يكون ابنًا لآدم الذي كرّمه الله ﷻ منذ خلقه ففيه مساس بكرامته وحرّيته!

ثالثًا: أنها ضدّ تسلط المؤسسات الدينية وتدخلها في إرهاب العلماء والمجدّدين، أو إرغام الشعوب على قبول الظلم والاستبداد والفقر والأوضاع الاجتماعية السيئة. رغم أن تاريخ الأمم الإسلامية لم يعرف سطوة رجال الدين كما عرفه التاريخ الغربي في العصور الوسطى، وكلّ ما في هذا الأمر أن بعض علماء الدين قد يتمّ توظيفهم لتبرير بعض الأفكار السياسية لصالح الحاكم المستبدّ وليس أكثر.

رابعًا: أنها تؤكّد على حرّية المرأة، وقد اقتصر اهتمام أنصار هذه النزعة على ضرورة السفور؛ «فالحجاب يمنع المرأة من حرّيتها الفطرية، ويمنعها من استكمال تربيتها، ويعوقها عن كسب معاشها عند الضرورة، ويحرم الزوجين من لذة الحياة العقلية والأدبية، ولا يأتي معه وجود أمّهات قادرات على تربية أولادهنّ، وبه تكون الأمة كإنسان أصيب بالشلل في أحد شقيّه» [قاسم أمين، المرأة الجديدة، ص 39]. ولكننا في الواقع لم نر السافرات في بلداننا العربية والإسلامية قد حقّقن جوائز نوبل في العلوم والآداب! أو أنهنّ جميعًا أسعدن أزواجهن فلم تُطلق واحدة منهنّ!

خامسًا: أنها دعوة للحرّية الإنسانية، وكلّ ما دعت إليه هو فصل الدين عن السياسة، فأخذ الساسة جنون العظمة، فلم يهدأ العالم لحظة من ضجيج المدافع والقنابل والصواريخ. رغم أنّي لا أرى مانعًا في أن يتبادل رجل الدين ورجل السياسة وجهات النظر، وأن يفتح كلّ منهما صدره للآخر تاركين لنور المعرفة أن يضيء لصاحبه، وأن يساعد كلّ منهما في استكمال صورة الحقيقة بحيث لا يقف رجل الدين عند الجمود، ولا ينزع السياسي إلا الشطط والجحود والاستبداد.

ونتيجة لتهافت مزاعم نزعة "الأنسنة" التي قدّمت تحت شعارات برّاقة خادعة، رفضها الفضاء الفكري الإسلامي واعتبر نقل نظرية الأنسنة من حقل التداول الغربي إلى حقل التداول الإسلامي قد جرى بمغالطة منهجية كبرى، فهو ليس إلا محاولة لنقل صراع تاريخي

مسيحي إلى ساحة النصوص الشرعية، بدون مراعاةٍ للخصوصية الفكرية التي أنتجته، وتكمن المغالطة في تجاهل هذه الخصوصية وتعميم النظريات والمناهج الغربية وتنزيلها على الوحي وافتراض وجود مشكلات فيه، ثم محاولة معالجة هذه المشكلات المتوهمة بالأداة الغربية ذاتها [خياط، مصطلح الأنسنة وتجلياته في الفكر المعاصر، ص 122]، فالنص الديني الإسلامي - قرآنًا وسنةً - دعا بوضوح إلى تحقيق إنسانية الإنسان بالتوازن واعتدال والتوازن بين مطالب الروح والجسد. فإذا كان دعاة "الأنسنة" يهملون الروحي لصالح المادّة، أو يتجاهلون مدينة السماء لصالح مدينة الأرض، فإنّ الدين الإسلامي يهتمّ بالمدينتين معًا، فيدعو إلى أن يعمل المرء لدنياه كأنّه يعيش أبدًا ويعمل لآخرته كأنّه يموت غدًا.

الخاتمة

وهكذا ينتهي بنا بحث هذا الموضوع حول الآثار الفكرية للأنسنة في الفضاء الفلسفي الغربي والعربي إلى عدد من النتائج المهمة نذكرها كالتالي:

أولاً: شكّلت نزعة الأنسنة في الغرب مفارقةً فكريةً واضحةً مع معطيات الحداثة الغربية؛ حيث ثارت الحداثة الغربية على الرؤية التي سادت في العصور الوسطى والتي كانت تجعل من الإنسان بطل الرواية الكونية، وكلّ ما في العالم خلق لأجله، وهو مركز الكون ما دامت الأرض مركز الكون عند بطليموس، وعلى ذلك واجهت هذه الصورة تحدّي الثورة العلمية مع نيكولاس كوبرنيكوس وهانس كبلر وجيوردانو برونو وجاليليو جاليلي الذين تعاضدوا في التأكيد على أنّ الشمس هي محور الكون، وأنّ الأرض مجرد كوكب صغير سيّار يدور حولها. كما واجهت نظرية مركزية الإنسان ضرباتٍ قاضيةً من قبل نظرية «اللاشعور» عند سيجموند فرويد التي جعلت الغريزة الجنسية المحرك الأساسي للسلوك الإنساني والمحدد الرئيسي لمدارات سيره، ونظرية التطوّر عند لامارك ولايل وداروين التي ترى أنّ البقاء للأصلح، وأنّ الإنسان مجرد حيوان، وأنّ الفارق بينهما في الدرجة وليس في النوع. وتكمن المفارقة في أنّه كان المفترض أن تحدّ هذه النظريات من تسامي الإنسان فتقصيه عن المركز، إلّا أنّ نزعة الأنسنة - في مفارقة غريبة مع معطيات الحداثة - جعلت منه المركز بدلاً عن «الإله» الذي أزاحته إلى الهامش، ممّا يكشف عن تناقض كامن أهمل الفكر الغربي تبريره؛ إذ تعاملت مع اللحظة حال كونها اعتاقاً من الألوهية بدلاً من أن تتعامل معها بوصفها انغماساً في الطبيعة.

ثانياً: رغم ما قد روّجه ويروّجه أنصار نزعة "الأنسنة" دفاعاً عن دعايتها؛ فيزعمون أن فويرباخ قد حاول استنقاذ الإنسان من تلك الهيمنة التي كبّلته وقيدته في القرن التاسع عشر، قرن الثورة الصناعية، من أن يتحوّل إلى ترس صغير في آلة كبيرة، يبدو فيها مجبراً لا إرادة له ولا حرّية ولا اختيار، فتضيع إنسانيته التي هي غاية في ذاتها. وزعموا أنّ أركون قد حاول استنقاذ الإنسان من سيطرة الفكر الأصولي الذي عبث بأفكاره وصوّره كريحة في مهبّ الريح لا يملك من أمر نفسه شيئاً، وأنّه ليس أكثر من مجرد وسيلة لغايات أخرى أسمى من الإنسان نفسه. فإنّ ذلك لا يبدو لنا سوى تبريرات واهية وتخرّصات فارغة لنزعة هشّة لم تؤت ثمارها في أوروبا، بل انتهت بالمجتمع الغربي إلى الإلحاد والانحلال، حيث بات أهل المجتمعات الغربية نتيجة استجابتهم لأفكارها ومبادئها يشكون القلق النفسي والفراغ

الروحي والاضطراب الفكري، والشعور الدائم بالتفاهة والاكتئاب والضياع، وآلت الثقافة الغربية التي طُبعت بطابع الأنسنة برمتها إلى العبثية والعدمية والموات العام؛ حيث أماتت الإله مع نيتشه من أجل أن يحيا الإنسان، ثم ما لبثت أن أماتت الإنسان في البنيوية وفي نظريات "موت المؤلف" و"موت الناقد" و"موت الإنسان" ليبقى المعنى، الذي ما لبث أن مات هو الآخر مع نظريات "الهيرمنيوطيقا" التي قالت بالتفسيرات اللامتناهية للنص الواحد ورفضت المعنى الواحد المطلق. كما عملت نزعة "الأنسنة" في الثقافة العربية الإسلامية إلى إحداث هوة سحيقة بين المثقفين من دعاة الأنسنة بصفة عامة من جهة وبين الجماهير العريضة من جهة أخرى، فبدوا وكأن كل طرف منهم في وادٍ بعيدٍ ومنعزلٍ عن الآخر.

ثالثًا: بدت نزعة الأنسنة نزعةً مضادة للإنسان الذي اختزلت حقيقته في جانب واحد هو الجانب المادي، وأغفلت عدة جوانب روحية ومادية وأخلاقية، كما أغفلت طبيعة الإنسان وثنائيته التي خلقها الله عليها والمكونة من روح وجسد، إذ يعد هذا انتهاكًا للإنسانية ذاتها لأنه إلغاء لمكون من مكونات الإنسان الأصلية، وهتك لجميع القيم الروحية.

رابعًا: مزاعم نزعة الأنسنة التي تؤكد على مركزية الإنسان في الكون وتجعله محورًا وأصلاً ثابتًا، وتعتمد في منهجها على العقل التجريبي وترفض جميع الأدوات المعرفية الأخرى تبدو عند وضعها للتأمل والفحص والتمحيص - واهية مناقضة لنفسها إلى حد بعيد، فهي حين ابتعدت بكل شيء عن الله وعن دينه الذي أوحى به إلى الإنسان ليكرمه ويرفع من قدره ويفضله على كافة مخلوقاته ألفت به في غياهب الحضيض من القلق والحيرة والاغتراب والاكتئاب؛ فالدين وحده هو الذي يمنح الإنسان أهدافًا عليا للحياة، وغايات كبرى للوجود، ويجعل له فيه مهمة ورسالة، وحياته قيمة واعتبارًا، كما يمنحه القيم الخلقية والمثل العليا التي تحبسه عن الشر، وتحفزه على الخير لغير منفعة مادية عاجلة. كما أن العلم التجريبي وحده دون إيمان بإله واحد يثيب المحسن ويعاقب المعتدي المسيء تستحيل أدواته إلى مخالب وأنياب تقتل وترهب، وإلى معاول وألغام تنسف وتدمر. فمكانة الإنسان السامية تتحدد من خلال الإيمان بالله وكتبه ورسله وقضائه وقدره واليوم الآخر والخلود في النعيم للمحسنين أو في الجحيم للأشرار المسيئين.

خامسًا: بدت لنا حركة "الأنسنة" على أنها نبت غربي أصيل ليس له أصول في الثقافة العربية مهما حاول أركون نفسه أن يقنعنا بخلاف هذا، فشتان ما بين "العقلانية" عند فلاسفة الإسلام ونزعة "الأنسنة" بمفهومها الغربي التي هي في الأصل منهجية تم استخدامها

لمعالجة المشكلات الحقيقية الموجودة في الكتاب المقدس المحرف من قبيل: تناقضات الكتاب المقدس وتعارضه مع معطيات العلم الحديث، ومخالفته لقوانين العقل وتفسيرات رجال الدين له. كما بدا لنا أركان متمحوراً في مدار التغريب، منبهراً بإنجاز الآخر ومأخوذاً بأفكاره، ولم يحقق رؤية إبستمولوجية تعبر عن رأي عربي أو إسلامي أصيل. وكان الأولى به أن يحاول خلق فكرياً عربياً أكثر استقلالاً انطلاقاً من تراثنا وتقاليدنا.

قائمة المصادر

- أحمد عبد الحليم عطية، الإنسان في فلسفة فيورباخ، مؤسسة مجاز الفلسفية للترجمة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2019 م.
- أحمد عبد الحليم عطية، فلسفة فيورباخ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1989 م.
- أنجلس، لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، كراسات ماركسية (6)، تقديم سلامة كيلة، دار روافد للنشر والتوزيع، 2014 م.
- إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الفلسفة، مؤسسة دار الكتب، الكويت، ط 6، 1993 م.
- إيليا نعمان حكيم، الخواطر لبسكال، موسوعة تراث الإنسانية، تحرير عباس محمود العقاد وآخرون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2016 م.
- الأهواني، أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1954 م.
- الحفني، عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 3، 2000 م.
- الدواي، عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2000 م.
- الرماح، إبراهيم بن عبد الله، الإنسانية المستحيلة.. إشكالات تأليه الإنسان وتفنيدها في الفكر المعاصر، مركز دلائل، الرياض، ط 2، 1439 هـ.
- الشرفي، عبد المجيد، الثورة والحداثة والإسلام، حاورته كلثوم السعفي حمدة، دار الجنوب، تونس، 2011 م.
- الشرفي، عبد المجيد، لبنات في قراءة النصوص، دار الجنوب، تونس، 2011 م.
- العميري، سلطان عبد الرحمن، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، تكوين للدراسات والأبحاث، ط 2، 2018 م.
- الوائلي، عامر عبد زيد، أركيولوجيا الأنسنة الغربية، بحث منشور بكتاب: الأنسنة العربية المعاصرة ورهانات الإنسان العربي، ابن النديم للنشر والتوزيع، بيروت، 2016 م.

برينتتون، كرين، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2002 م.

جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، ط 2.

حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المركز الفلسفي العربي، الدار البيضاء، 1988 م.

حسن حنفي، هموم الفكر والوطن.. التراث والعصر والحداثة، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 2، 1998 م.

خياط، ندى بنت حمزة بن عبده، مصطلح الأنسنة وتحليلاته في الفكر المعاصر.. دراسة تحليلية نقدية، مجلة الآداب والعلوم الإسلامية، ج 28، ع 6، سنة 2020 م.

ستيفن لو، الإنسانية مقدمة قصيرة جداً، ترجمة ضياء وراد، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2016 م.

طه عبد الرحمن، روح الحداثة.. المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الفلسفي العربي، بيروت، ط 2، 2009 م.

عاطف أحمد، التوجه الإنساني.. تحليل مفهومي تاريخي، بحث منشور بكتاب: النزعة الإنسانية في الفكر العربي (دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط)، تحرير عاطف أحمد وآخرون، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، 1999 م.

عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1984 م.

علي حرب، الماهية والعلاقة.. نحو منطق تحويلي، المركز الفلسفي العربي، بيروت، 1998 م.

علي حرب، نقد النص (النص والحقيقة)، المركز الفلسفي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005 م.

فؤاد زكريا، نيتشه، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1990 م.

فویرباخ، أفكار حول الموت والأزلية، ترجمة وشرح وتعليق وتقديم نبيل فياض وجورج

برشين، دار الرافدين، بيروت، 2017 م.

فويرباخ، شذرات من تطوري الفلسفي، منشورة ضمن كتاب "ماهية الدين وقضايا أولية لإصلاح الفلسفة" ونصوص أخرى، ترجمة أحمد عبد الحليم عطية، دار الثقافة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، 2007 م.

قاسم أمين، المرأة الجديدة، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2012 م.

كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، دار الاختلاف، الجزائر، 2011 م.

لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط 1، 1996 م.

محمد أركون، الأنسنة والإسلام.. مدخل تاريخي نقدي، ترجمة: محمود عزب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2010 م.

محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط 6، 2012 م.

محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2001 م.

محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1998 م.

محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي.. جيل مسكويه والتوحيد، ترجمة هاشم صالح، دار الساق، بيروت، ط 2، 2006 م.

نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المركز الفلسفي العربي، بيروت، 2007 م.

هاشم صالح، محاضرات الحداثة التنويرية.. القطيعة الإستمولوجيا في الفكر والحياة، دار الطليعة، بيروت، 2007 م.

يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، بيروت، دار القلم.

Copson (Andrew)., What Is Humanism?, The Wiley Blackwell Handbook of Humanism, Edited by Andrew Copson and A. C. Grayling, Published by John Wiley & Sons, Ltd, First Edition, 2015.

Diderot, Letter on The Blind for The Use of Those Who see, In Diderot's Early Philosophical Works, Translated and Edited by Margaret Jourdain, The Open Court Publishing Company, Chicago and London, 1916.

Feuerbach, The Essence of Christianity, Translated by George Eliot, New York: Harper & Brothers, 1957.

Freeman (K), The Pre-Socratic Philosophers, Oxford Basil Blackwell, 1947.

Kant (Immanuel), An Answer to the Question: What is Enlightenment? In: Perpetual Peace and Other Essays on Politics, History and Morals .Trans. Ted Humphrey, Indianapolis, 1983.

The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy, edited by Edward Craig, Routledge, London and New York, First published, 2005.

Secularism and the reasons for its appearance in the Renaissance era.. reviewing and criticism

Furqan Abdul-Imam

Ph.D. in Islamic Philosophy, Aalul-Bayt University, Iraq.

E-mail: q66255090@gmail.com

Abstract

Secularism is defined as a principle based on denying the authority of religion or its authority in managing some or all of people's affairs. This is based on the authority of man to realize the truth and benefit inherent in this world. Secularism had appeared in the era of the European Renaissance and Enlightenment. One of the most important reasons that had led to the appearance of secularism was the church's struggle with science, the second was the French Revolution, and the third was the theory of evolution. Secularism underwent two stages; the first was the moderate secularism and the second was the excessive secularism. Secularism is divided into two kinds: the first is the comprehensive Secularism and the second is the partial Secularism. The reasons for its appearance were of two kinds: one was social reasons, the first of which was the conflict between the Church and science, and the second was the French revolution. The other kind of reasons was an epistemological reason, and it was not but the theory of evolution. We have criticized the epistemological reason, and criticized the premises on which secularism had relied. The first of those premises was the empirical sensitive approach, the second was humanism, and the third was the epistemological ethical relativism. These premises are incomplete and can be rationally criticized.

Keywords: secularism, Renaissance, European Enlightenment, partial secularism, comprehensive secularism.

Al-Daleel, 2022, Vol. 5, No. 18, PP. 68-91

Received: 16/10/2022 | Accepted: 05/11/2022 | Published: 15/12/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



العلمانيّة وأسباب نشأتها في عصر النهضة.. عرض ونقد

فرقان عبدالإمام

دكتوراه في الفلسفة الاسلامية، جامعة آل البيت، العراق.

البريد الإلكتروني: q66255090@gmail.com

الخلاصة

تعرف العلمانية، بأنّها مبدأ يقوم على إنكار مرجعية الدين أو سلطانه في تنظيم شؤون الناس، بعضها أو كلّها، انطلاقاً من مرجعيته الإنسان لإدراك الحقيقة والمنفعة الكامنتين في هذا العالم، وظهرت في عصر النهضة والتنوير الأوروبي، ومن أهم الأسباب التي أدت الى ظهور العلمانية منها صراع الكنيسة مع العلم، والثاني الثورة الفرنسية، والثالث نظرية التطور. ومَرّت بمرحلتين، الأولى: العلمانية المعتدلة، والثانية: العلمانية المفرطة، وتقسم إلى قسمين: الأول: الشاملة، والثاني: الجزئية، وأسباب ظهورها، وهي على قسمين: القسم الأول: أسباب اجتماعية، وهي: الأول: الصراع بين الكنيسة والعلم، والثاني: الثورة الفرنسية، والقسم الثاني: سبب معرفي، وهو نظرية التطور، وقمنا بنقد السبب المعرفي، الذي هو عبارة عن علاقة نظرية التطور والفكر العلماني، وأيضاً قمنا بنقد المباني التي اعتمدت عليها العلمانية: الأول: المنهج الحسي التجريبي، والثاني: الانسنة، والثالث: النسبية المعرفية والأخلاقية. وهي مباني غير تامّة ويمكن نقدها عقلياً.

الكلمات المفتاحية: العلمانية، عصر النهضة، التنوير الأوروبي، العلمانية الجزئية، العلمانية الشاملة.

المقدمة

الفكر العلماني من الأفكار المهمة والخطيرة وذات الجدل الواسع، وأصبحت في المنظومة الفكرية الغربية نهاية تاريخ الفكر السياسي، حيث على مدى قرنين كاملين قدّم الغرب هذا الفكر على أنّه نهاية الفكر، وأنّه الحل الذي لا يحتاج إلى حلّ غيره، وأنّ التشكيك فيه تشكيك في الخطوط الحمر للإنسان، من القيم والمبادئ والاعتقادات، وهذا الفكر لم يظل حبيس القارة الأوروبية وحسب، بل وصل إلى جميع العالم، وبالأخص العالم الإسلامي والدول العربية، حيث عمل أحد المواقع إحصائية في عام 2014 في العلاقة بين الدين والدولة والفصل بينهما، وهذه الإحصائية جرت في أربعة عشر بلدًا عربيًا، وظهرت من هذه الإحصائية نتائج كبيرة وخطيرة، فنسبة 51% يعتقدون بأفضلية فصل الدين عن الدولة، ولم يعارض ذلك غير 41%، و30% يعتقدون أنّ الشريعة الإسلامية ملائمة للحكم والسلطة، وهؤلاء انقسموا إلى قسمين: القسم الأوّل الذي بلغ النصف قائل بأنّ الشريعة ملائمة لحدّ ما للدولة، والقسم الثاني قائل بأنّ الشريعة ملائمة للحكم والسلطة جدًّا، و61% قائل بأنّ الشريعة غير ملائمة تمامًا إلى السلطة والحكم، وذكر 43% أنّهم يخافون من الحركات الإسلامية السياسية، و40% قائل إنّهم لا يخافون من الحركات الإسلامية، وأمّا 37% فإنّهم يخافون من الحركات العلمانية، والشرائح التي جرى عليها الاختبار شكّل المتدينون منها 87%، وغير المؤمنين 4% [عامري، العلمانية طاعون العصر، ص 16]، ومن هذا نستكشف مدى خطورة هذا الفكر الذي يحاولون تطبيقه في كلّ أرجاء المعمورة.

ومن خلال المنهج التحليلي النقدي نحاول بيان ماهية العلمانية وأسباب ظهورها والمباني التي تعتمد عليها ونقدها، على الشكل التالي:

المحور الأوّل: البحوث التمهيدية

أوّلاً: معنى العلمانية

العلمانية اصلاح كثر الكلام والجدل فيه، حتّى قال بعض المفكرين، من الأفضل أن نغيّر هذا الإصطلاح إلى "نزع القداسة" أو "الواحدية المادية"، لكن لشيوع هذا الاصطلاح وتعارفه بين الناس بقي عليه، [المسيري، العلمانية الجزئية والشاملة، ج 1، ص 48]؛ لذلك نحاول أن نقصر على التعاريف المهمّة منه، فمفردة العلمانية لم ترد في الكتب اللغوية القديمة، وأمّا في الكتب الحديثة، فالعلمانية: اصطلاح مترجم من كلمة (Secularism) في اللغة الإنجليزية،

واستعمل هذا الاصطلاح بلسان آباء الكنيسة بمعنى العالم الزمني، ثم تطور هذا الاصطلاح واستخدم بمعنى "ما ليس كنسيًا ولا دينيًا"، وهو خلاف الديني أو الكهنوتي [مجموعة مؤلفين، المعجم الوسيط، ج 2، ص 624]، أو العائلي الذي ليس بإكليركي، والكيرس أو الإكليرس: جماعة مفرزون ومكرسون لخدمة الكنيسة المسيحية كالشماسة والقساوسة والأساقفة ويقابلهم العلمانيون، يونانيتها: كيرس ومعناه قُرعة؛ لأنهم كانوا في القديم ينتخبون بالقُرعة، الواحد إكليركي جمعه كليركيون [البستاني، محيط المحيط قاموس مطول للغة العربية، ص 628]، وقد أطلق هذه المصطلح لأول مرة في عام 1648 م، عند نهاية حرب الثلاثين عامًا، وهو بداية تاريخ نشوء الدولة الحديثة وتكونها. [المسيري، العلمانية تحت المجهر، ص 11]

وأول من استعمل هذا المصطلح بمعناه المتعارف اليوم الكاتب الإنجليزي جورج هوليوك (George Holyoake) في عام (1851)، وأراد منه فصل النظام الاجتماعي عن السلطان الديني [Holyoake, The Origin and Nature of Secularism, p. 51]، وعرفت أيضًا بأنها: فصل الدين والمعتقدات الدينية عن السياسة والحياة العامة [انظر: الناهي، المصطلحات الخاصة بالمنظمة العربية، ص 206]، وأيضًا: هي العقيدة التي ترى إبعاد الدين عن الدولة والتعليم والأخلاق، وأن تكون جميعها مستقلةً وبعيدةً عن تأثير الكنيسة والمؤسسات الدينية، وأن يرى الإنسان أن العقل هو المصدر لا الدين، وبالتالي رفض كل الغيبيات وما وراء الطبيعة [الباز، العلمانية جذورها وأصولها، ص 11]، وكذلك عُرِّفت: بأنها إقصاء المعرفة الدينية عن مجال الحياة والسياسة، فالحكومة العلمانية هي: الحكومة التي لا منافاة بينها وبين الدين، ولكنها لا تجعل الدين أصلًا لمشروعيتها ولا أساسًا لبرنامج عملها [سروش، مدارا و مديريت، ص 423]، وتعرف دائرة المعارف البريطانية «العلمانية: بأنها حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس عن الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بالحياة الدنيا وحدها» [محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ص 445]، وقد قسّمت دائرة المعارف الإلحاد إلى قسمين: إلحاد نظري، وإلحاد عملي، وجعلت العلمانية ضمن الإلحاد العملي.

وورد في دائرة المعارف الأمريكية أن: «العلمانية الدنيوية هي: نظام أخلاقي أُسس على مبادئ الأخلاق الطبيعية، ومستقل عن الديانات السماوية، أو القوى الخارقة للطبيعة» [علي جريشة، الاتجاهات الفكرية المعاصرة، ص 85].

فالعلمانية في الاصطلاح: هي دعوة إلى إقامة الحياة على غير الدين، وتعني في جانبها السياسي بالذات اللا دينية في الحكم، وهي اصطلاح لا صلة له بكلمة العلم والمذهب العلمي. [الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، ص 36]

والتعريف المختار والشامل لأقسام العلمانية التي سوف تأتي، يكون على النحو التالي: «مبدأ يقوم على إنكار مرجعية الدين أو سلطانه في تنظيم شؤون الناس، بعضها أو كلها، انطلاقاً من مرجعية الإنسان لإدراك الحقيقة والمنفعة الكامنتين في هذا العالم» [عامري، العلمانية طاعون العصر، ص 99].

وأما مفردة العلمانية من ناحية الجذر اللغوي، فيوجد تحقيق للدكتور سامي عامري، في كتابه "العلمانية طاعون العصر"، حيث يذكر فيه أنّ لفظ "علماني" لفظ خاطئ وأنّ الصحيح بزيادة الألف "العالماني"، ويذكر الكثير من الأدلة على ذلك، ومنها ما ذكره المستشرق برنارد لويس (Bernard Lewis)، حيث قال: «انتشار التأثير الغربي اعتباراً من القرن التاسع عشر جعل المسيحيين الناطقين بالعربية - الذين كانوا كثيراً ما يتلقون تعليمهم في المدارس الغربية، والذين كانوا أكثر انفتاحاً على الأفكار الغربية - يضطلعون بدور رئيس في نقل الأفكار. فكان أن قدّم المعجم المسيحي جانباً مهماً من المفردات الجديدة التي أسهمت في تشكيل العربية المعاصرة. وكان من المصطلحات المسيحية التي شاع استعمالها مصطلح "عالماني" الذي تحوّل فيما بعد إلى "علماني"، ويعني حرفياً: ما له علاقة بالعالم؛ أي: دنيوي. وأصبحت الكلمة مرادفة لمصطلح: الزمني، وغير الديني، وغير الكنسي جميعاً. وابتدعت في وقت لاحق كلمة دخيلة مترجمة هي "روحاني" المشتقة من "روح" للدلالة على المعنى المضاد. ومن عهد قريب، نسي الناس أصل كلمة "عالماني" واشتقاقها المسيحي، وحرفوها في النطق إلى "علماني" المشتقة من "العلم". وأسيء فهمها؛ إذ أصبحت تشير إلى مذهب من يزعمون وجود تعارض بين العلم البشري والتنزيل الإلهي» [عامري، العلمانية طاعون العصر، ص 59 و60].

ثانياً: عصر النهضة (Renaissance)

اتّفق المؤرخون على أنّ أوروبا عاشت فترة طويلة من التخلف والظلام والجهل، وسمّيت هذه الفترة بعصر القرون الوسطى أو العصر الوسيط، والذي امتدّ حتى أواسط القرن الخامس عشر، وفي رأي آخرين إلى أواسط القرن السابع عشر، وبغض النظر عن التحديد للمدة الزمنية، ففي أواخر هذا العصر شهد تغيير شديد الأهمية أدّى إلى انتقال القارة الأوروبية إلى عصر جديد وحافل بالتقدم، من حيث الأحداث التاريخية والاجتماعية والفكرية والإصلاح الديني والثورات والتطورات العلمية والصناعية والإنتاج الحرفي والزراعي، التي تركت أثرها إلى زماننا الحالي، وإنّ التغيير والتجديد لم يكن اعتباطياً، بل كان له أسباب ومؤثرات أدّت به إلى هذا الشكل الجديد الذي لم يكون موجوداً في المدة التي امتدّت من القرن الحادي عشر إلى القرن الخامس عشر، فالحبرة التراكمية التي أدّت إلى الإنتاج المادي وتسريع عملية

تراكم المال في البلدان الأوروبية، ولعدة عوامل وأسباب أخرى ظهر عصر النهضة الذي هو عبارة عن حركة ثقافية انتشر فيها التجديد والازدهار في التعليم والإصلاح التعليمي، والتطور في السياسة، وفي الأدب باللغات المحلية، وفي الفلسفة، وفي التقنيات الصناعية، وهذا العصر هو الواسطة في انتقال أوروبا من العصر الوسيط إلى العصر الحديث، ولهذا العصر رواد ومؤسسون كثيرون، كفرانثيسكو بتراركا أو بترارك (Francesco Petrarca)، الذي كان يلقب بأبي الإنسانية، وليوناردو دافينشي (Leonardo da Vinci)، الذي كان مشهوراً بالهندسة والفن والنحت والموسيقى وفي الفلك والرياضيات والفيزياء والجيولوجيا وكثير من الفنون والعلوم، وميكيلانجيلو بوناروتي (Michelangelo Buonarroti)، الذي كان معروفاً بالشعر والرسم والنحت والهندسة، وكثير من رجال الفن والعلم والثقافة، ومن أهم إنجازات عصر النهضة هو جلب التراث الإغريقي بتمامه إلى الغرب، وقام مانويل كرايسالريس (Manuel Chrysoloras) بتدريس اليونانية في مدارس فلورنسا، وربطها بالمناهج الدراسية الأوروبية، حيث دمجت النصوص الإغريقية الأدبية واللاهوتية والتاريخية في المناهج الأوروبية. [انظر: البعلبي، معجم أعلام المورد، ص 402؛ كمال مظهر أحمد، النهضة، ص 5 - 11]

ثالثاً: عصر التنوير الأوربي (Age of Enlightenment)

هو حركة فكرية وثقافية وسياسية واجتماعية وفلسفية، هيمنت على عالم الأفكار في القارة الأوروبية خلال القرنين السابع والثامن عشر في أوروبا، وبدايته من إنجلترا، ولكن الدور الكبير كان في فرنسا، وكان شعار رجال التنوير حقوق الإنسان، ومنهجهم في قبول الحقائق العقل، والهدف من هذه الحركة قمع الفكر الكنيسي المتسلط والذهاب إلى سلطة العقل، وخلق مجتمع يتمتع بالحريّة والمساواة والعدالة، ويقرّر مصيره بنفسه، وأول من عرف التنوير الأب مسيلي (1725 م) في كتابه "الوصية"، حيث قال: «إنّ نور العقل الطبيعي هو وحده الكفيل بأن يقود الناس إلى الحكمة والكمال العقلي» [السني، الثورة وبريق الحرّيّة، ص 95]، وعرف كثير من الفلاسفة التنوير، حيث عرفه موسى مندلسون (Moses Mendelssohn): «إنّ كلّاً من المعرفة والثقافة والتنوير تعديل للحياة الاجتماعية ... ويندرج تحت المعرفة كلّ من الثقافة والتنوير. وتهتم الثقافة بالجانب العملي ... بينما يهتم التنوير بالجانب النظري، أي يهتم بالمعرفة العقلانية والموضوعية وقدرة الذات على التفكير في الأشياء الموجودة في الحياة الإنسانية تبعاً لأهميتها وتأثيرها في تحقيق حياة الإنسان» [المصدر السابق]، وأيضاً الفيلسوف الألماني إمانوئيل كانط (Immanuel Kant)، إذ أجاب عن ماهية التنوير في مقال نشر له في

مجلة برلين سنة 1784 م، تحت عنوان "ما هو التنوير؟" وقال فيه: «إنه خروج الإنسان عن مرحلة القصور العقلي وبلوغه سنّ النضج أو سنّ الرشد» [المصدر السابق]، وعرف القصور العقلي بأنه: «التبعية للآخرين وعدم القدرة على التفكير الشخصي أو السلوك في الحياة أو اتخاذ أي قرار بدون استشارة الشخص الوصي علينا» [إريك هوبزباوم، عصر الثورة، ص 436]، وقام بصرخة مدوية قال فيها: «اعملوا عقولكم أيها البشر! لتكن لكم الجرأة على استخدام عقولكم! فلا تتواكلوا بعد اليوم ولا تستسلموا للكسل والمقدور والمكتوب. تحرّكوا وانشطوا وانخرطوا في الحياة بشكل إيجابي متبصر، فالله زودكم بعقول وينبغي أن تستخدموها» [المصدر السابق]، والمبدأ الأساسي في التنوير عند كانط: «كن شجاعاً واستخدم عقلك» [السنّي، الثورة وبريق الحرية، ص 95]، ومن أهمّ مميّزات هذا العصر ظهور الثورات، كالثورة الفرنسية، وأيضاً ظهور حركات فكرية كثيرة، وتيارات فلسفية كبيرة، كفلسفة ديكارت (René Descartes)، الذي يعدّ أبا الفلسفة الحديثة، وفلسفته قائمة على الشكّ، ومن خلال الشكّ يبدأ ببناء الرؤية الكونية، وأولى المراتب التي يبني عليها هرم الوجود (الكوجيتو) «أنا أفكر إذن أنا موجود»، ويعتبر ديكارت أوّل من فصل بين الذات والواقع؛ لذلك ظهرت بعده فلسفات، كالفلسفة التجريبية الحسيّة، وأبرز فلاسفتها جون لوك (John Locke) وباركلي (George Berkeley) وديفيد هيوم (David Hume)، والفلسفة العقلية، وأبرز فلاسفتها سبينوزا (Baruch Spinoza) ولايبنتز (Gottfried Leibniz)، وصار الصراع بينهما، وهؤلاء الفلاسفة أول من قاموا بفصل الدين عن الدولة، ففي كلمات الفيلسوف العقلاني الهولندي باروخ سبينوزا (1632-1677) الذي يمثّل أبرز الفلاسفة الذين اعتقدوا بالفصل بين السلطة والحكومة والدين، حيث يقول في كتابه "رسالة في اللاهوت والسياسة": «لا يلائم نظام الحكم الشيوعراطي⁽¹⁾ إلا شعباً معزولاً يريد أن يعيش دون علاقات مع الخارج. مغلقاً على نفسه داخل حدوده، ومنفصلاً تماماً عن باقي العالم، لا شعباً يدخل بالضرورة في علاقات مع الشعوب الأخرى» [سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 411]، ويقول في نصّ آخر له: «ومن الخطورة على الدين وعلى الدولة على السواء إعطاء من يقومون بشؤون الدين الحقّ في إصدار القرارات أيّاً كانت، أو التدخل في شؤون الدولة وعلى العكس يكون الاستقرار أعظم إذا اقتصرنا على الإجابة على الأسئلة المقدّمة إليهم والتزموا في أثناء ذلك بالتراث القديم الأكثر يقيناً والأوسع قبولاً بين الناس» [المصدر السابق، ص 426] ويقول الفيلسوف جون لوك في رسالته الشهيرة عن "التسامح" سنة 1689 م: «أقول من أجل

1- مصطلح (ثيوقراطية) مأخوذ من اللغة اليونانية، وهو مركب من مفردتين، الأولى: هما ثيو وتعني الدين، والثانية: قراط وتعني الحكم، والمراد من هذا الاصطلاح حكم رجال الدين، أو حكم الدولة المستند إلى الإله.

هذا كله ينبغي التمييز بدقّة ووضوح بين مهام الحكم المدني والدين، وتأسيس الحدود الفاصلة والعادلة بينهما، وإذا لم نفعل هذا فلن تكون هناك نهاية للخلافات التي ستنشأ على الدوام بين ما يملكون الاهتمام بصالح نفوس البشر من جهة، ومن يهتمون بصالح الدولة من جهة أخرى» [جون لوك، رسالة في التسامح، ص 23]، ويقول في نص آخر: «من أجل الوصول إلى دين صحيح، ينبغي على الدولة أن تتسامح مع جميع أشكال الاعتقاد دينياً أو فكرياً أو اجتماعياً، ويجب أن تنشغل في الإدارة العملية وحكم المجتمع فقط، لا أن تنهك نفسها في فرض هذا الاعتقاد ومنع ذلك التصرف، يجب أن تكون الدولة منفصلة عن الكنيسة، وألا يتدخل أيّ منهما في شؤون الآخر، هكذا يكون العصر هو عصر العقل، ولأول مرة في التاريخ البشرى سيكون الناس أحراراً، وبالتالي قادرين على إدراك الحقيقة» [المصدر السابق، ص 26]، واعتبر البعض ان هذه الرسالة هي التي شيدت العلمانية في القرن السابع عشر، وقام بفصل بين الحكومة والسلطة والدين.

المحور الثاني: مراحل العلمانية

مرت العلمانية بمرحلتين:

المرحلة الأولى: العلمانية المعتدلة

ظهرت في القرن السابع عشر والثامن عشر، وإن كان فيها الدين أمراً شخصياً فردياً، ولكن لم تسلب العلمانية كلّ القيم الخاصّة بالدين المسيحي، بل قام بقبول بعض مبادئها، وقام بإخضاع الدين المسيحي للعقل، وليس للدولة أيّ علاقة ورابطة به، إلا أنّ الدولة لا بدّ لها من حماية الكنيسة وحماية ضرائبها، ومن أبرز روادها فولتير (Voltaire) (1694 - 1713 م) في فرنسا، حيث يقول: «هناك قانون طبيعي مستقل على الاتّفاقات الإنسانية ... يبدو لي أنّ معظم الناس قد أخذوا من الطبيعة حسّاً مشتركاً لسنّ القوانين» [فولتير، قاموس فولتير، سلسلة تراث الإنسانية، ج 8، ص 207].

ويقول في نص آخر: «إنّ دين أهل الفكر دين رائع خالٍ من الخرافات والأساطير المتناقضة وخالٍ من العقائد المهينة للعقل والطبيعة ... لقد منع الدين الطبيعي آلاف المرات المواطنين من ارتكاب الجرائم ... أمّا الدين المصطنع فإنّه يشجع على جميع مظاهر القسوة ... كما يشجّع على المؤامرات والفتن وعلى أعمال القرصنة وقطع الطريق ... ويسير كلّ فرد نحو الجريمة مسروراً تحت حماية قديسه» [المصدر السابق].

وجان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau) صاحب كتاب "العقد الاجتماعي" الذي أطلق عليه إنجيل الثورة الفرنسية. [المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص 16]

المرحلة الثانية: العلمانية المفرطة

تسمى بالثورة العلمانية، وهي ظهرت في العهد المادي الحسي وفي القرن التاسع عشر وما بعده، وأبرز من قال بها الفيلسوف كارل ماركس (Karl Marx)، وفيورباخ (Ludwig Feuerbach) وهي أشد من المرحلة الأولى حيث قامت بإلغاء وفصل الدين بالكلية، وأدّى هذا إلغاء إلى ظهور السلطة الفردية التي هي سلطة جماعة العمل أو المجتمع أو الدولة أو الحزب، يقول ويلز: «ينصبون الأديان عداوة عمياء» [انظر: سفر الحوالي، العلمانية.. نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، ص 165]، ويقصد من ذلك الكتاب الذين كتبوا دائرة المعارف بزعامة ديدرو (Denis Diderot).

المحور الثالث: أقسام العلمانية

قسمت العلمانية إلى قسمين:

القسم الأول: العلمانية الشاملة

هي فصل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن الحياة في جانبيها العام والخاص، فتجعل من العالم مادة من دون قداسة ولا قيم، فهي تتعامل مع الرؤى الكلية والنهائية، ويتفرّع منها نتائج خطيرة، فتكون أداتها المعرفية والمنهجية ومصدر معرفتها الحس والمادة، وأيضاً المصدر الأخلاقي عندها المعرفة المادية، والإنسان عندها عبارة عن جسد ومادة خالية من كلّ بعد مجرد وروحاني. [انظر: المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص 16؛ عامري، العلمانية طاعون العصر، ص 69]

القسم الثاني: العلمانية الجزئية

تعني فصل الدين عن الدولة، ولا تتعامل مع الرؤى الكلية والشاملة والنهائية؛ لذلك سمّيت بالجزئية؛ لأنها لا تنكر الكبريات الكلية، بل تحدّد جزءاً من المنظومة المعرفية وتقيدها، وظهرت في المراحل الأولى من مراحل العلمانية التي ظهرت في الغرب، ولكنها همشت وتلاشت في المراحل المتأخرة لتطور العلمانية؛ لأن العلمانية تطوّرت وشملت كثيراً

من مجالات الحياة، سواءً كانت السياسية أو الاقتصادية والاجتماعية، ودخلت في كل شيء، وصارت القانون الرسمي لكثير من بلدان العالم. [انظر: المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص 16؛ عامري، العلمانية طاعون العصر، ص 69]

المحور الرابع: أسباب نشأة العلمانية

أولاً: الأسباب الاجتماعية

1- صراع الكنيسة والعلم

كانت أوروبا في فترة حكم الكنيسة، تعيش ظروف قاهرة وقاسية، حيث طغى رجال الكنيسة أشد الطغيان، إذ شمل جميع النواحي سواء كانت اقتصادية أو علمية أو دينية أو اجتماعية، وكل هذا تحت غطاء القداسة والرهبنة والعبادة، فكانت الكنيسة تتدخل في كل شيء، وتفرض شريعتها المحرّفة على كل الناس، كتحرّيف وحدانية الله الواحد والقول بالأقانيم الثلاثة (الأب والابن وروح القدس)، وفرضت هذه العقيدة بالإجبار وجعلت اللعن على مخالفها، وسفكت الدماء على هذه العقيدة المحرفة، وعذبوا مخالفها بأشد أنواع التعذيب والويلات. [انظر: الحوالي، العلمانية.. نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، ص 36؛ أحمد شبلي، المسيحية، ص 256]

وأيضاً كثير من العقائد التي جعلت الناس في مقابل الكنيسة كالتعميد والعشاء الرباني والخمر الذي يرمز إلى دم المسيح الذي سفك، وعقيدة الصليب وحمله، وتقديس الناس له، وأيضاً عقيدة الخطيئة الموروثة، التي تعدّ من أوضح العقائد بشاعةً وخطأً؛ إذ يعذب الله البشرية بسبب خطأ النبي آدم الذي يمثل الأب بالنسبة إلى البشرية جمعاء، ثم جاء المسيح عيسى عليه السلام ليضحي ويصلب ويكفر عن ذنب النبي آدم والبشرية كافة. [أحمد شبلي، المسيحية، ص 169؛ محمد أبو زهرة، النصرانية، ص 129]

والكنيسة أيضاً وافقت على النظام الإقطاعي، حيث وصلت الأملاك الإقطاعية حدّاً لا يتصور، يقول المؤرخ الشهير ديورانت (William Durant) في كتابه "قصة الحضارة": «أصبحت الكنيسة أكبر ملاك الأراضي وأكبر السادة الإقطاعيين في أوروبا، فقد كان دير "فلدا" مثلاً يمتلك 15000 قصر صغير، وكان دير "سانت جول" يملك 2000 من رقيق الأرض، كان الكوين فيتور أحد رجال الدين سيّداً لعشرين ألفاً من أرقاء الأرض، وكان الملك هو الذي

يعين رؤساء الأساقفة والأديرة ... وكانوا يقسمون يمين الولاء لغيرهم من الملاك الإقطاعيين، ويلقبون بالدوق والكونت وغيرها من الألقاب الإقطاعية ... وهكذا أصبحت الكنيسة جزءاً من النظام الإقطاعي. وكانت أملاكها الزمنية: أي المادية، وحقوقها والتزاماتها الإقطاعية مما يجلل بالعار كل مسيحي متمسك بدينه، وسخرية تلوكها السنة الخارجين على الدين، ومصدراً للجدل والعنف بين الأباطرة والباباوات» [ديورانت، قصة الحضارة ج 14، ص 425].

وأنشأت الكنيسة محاكم للتفتيش وملاحقة حملة الأفكار المخالفة لهم، وأبرز مصداق لذلك نيكولاس كوبرنيكوس (Nicolaus Copernicus) الذي قال بمركزية الشمس، بخلاف ما كان سائد من مركزية الأرض، فحكم عليه بالإعدام لأنه مخالف لأفكار الكنيسة، وأيضاً جوردانو برونو (Giordano Bruno)، الذي اعتقد بأن النظام الشمسي واحد، وهو تغطي جميع الكون، وأن الكون لا نهائي، وأيضاً حكم عليه بالهرطقة بتهمة إنكار العقائد الكاثوليكية، وغاليليو غاليلي (Galileo Galilei) الذي صنع تلسكوباً استوحى فكرته من نظرية كوبرنيكوس، ونتيجة ما تقدم أدى بالناس إلى النفور من الدين والكنيسة، وإلى وقوف أوروبا ضد الكنيسة وطغيانها. [انظر: سيد أحمد فرج، جذور العلمانية، ص 12؛ القفاري، الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة، ص 103]

2- الثورة الفرنسية عام 1789 م

تعدّ أول ثورة ليبرالية في التاريخ، ودامت عشر سنوات، وكان لفلاسفة عصر التنوير الأثر الكبير في هذه الثورة كفولتير ومونتيسكيو (Montesquieu) وجان جاك روسو، وشعار هذه الثورة: الحرية والمساواة والإخاء، و"اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس!" وظهور هذه الثورة يرجع إلى عدّة أسباب: [الحوالي، العلمانية.. نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، ص 172]

أ- النظام الملكي الفرنسي الظالم

ب- النظام الاقتصادي المجحف، وبعده من أهم أسباب قيام الثورة؛ إذ إنّ النظام الاقتصادي نظام اقطاعي، والكنيسة أكبر الملاك الإقطاعيين، ومن هذا وجدت في تلك الفترة طبقتان: 1- الأسرة المالكة والحاكمة والأشراف. 2- طبقة رجال الدولة والباباوات، فاتّحد الباباوات والأشراف ضدّ الفقراء الفلاحين!

ج- قيام الثورة الأوروبية واحتكاك الشعب الأوروبي بالمسلمين، وأبرز واتم مصداق للاحتكاك الحروب الصليبية.

د- ومن أهم الأسباب لقيام الثورة في فرنسا قربها الجغرافي من العالم الإسلامي (الأندلس)، والبعد عن مركز البابوية في روما، ففي سنة 1787 م فرضت الدولة ضرائب جديدة مجحفة على الفقراء، فصار الجوع والعطش ونقص المؤن، ونتيجة ذلك اتفق العمال والطبقات الفقيرة والمتوسطة البورجوازية على السيطرة على الدولة وأخذ الحق منها، وانتهت بسيطرة البورجوازية من خلال التحالف مع نابليون. [انظر: هوبزباوم، عصر الثورة، ص 439]

وتمخضت عن الثورة نتائج بالغة الخطورة، فقد ولدت لأول مرة في تاريخ أوروبا المسيحية دولة جمهورية، لا دينية، ذات قانون ليبرالي، وتطالب بحقوق الإنسان، وجعل الحكم جمهورياً بدل الحكم الملكي، وانتزاع الملك والإرث من الحكام ورجال الكنسية، وأن الإنسان هو المحور بدل الله تعالى، وتركز على الحرية الشخصية والدينية بدلاً من دين الكنيسة، وأن معيار الأخلاق هو الإنسان والاجتماع وليس الدين، وأن الدين وضعي بدلاً من دين الباباوات. [انظر: القفاري، الموجز في الأديان، ص 76]

وهذه الثورة صارت مفتاحاً للثورات التي بعدها، حيث شهدت أوروبا الكثير من الثورات بعد هذه الثورة، ومن الطبيعي أن مثل هذا التغيير - الذي حصل في كل شيء نتيجة الثورة - يؤدي إلى خلل في منظومة الاخلاق والقيم والمبادئ، وشهدت أوروبا في هذه الفترة العديد من الاتجاهات الفكرية غير المنضبطة، ونتيجة هذا صار ينظر إلى الدين كأنه تراث قديم لا بد أن يوضع في المتحف الحجري [الحوالي، العلمانية.. نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، ص 176]، وامتد تأثير هذا القرن على ما بعده، حيث أثر في ظهور نظرية التطور التي ظهرت في القرن التاسع عشر.

ثانياً: السبب المعرفي: نظرية التطور

بعد رحلة طويلة دامت لسنوات ألف تشارلز داروين (Charles Darwin) كتاب "أصل الأنواع" سنة 1859 م، وبسبب التفسيرات الباطلة التي فسرت هذه النظرية، التي أحدثت انقلاباً فكرياً وعملياً في الكثير من المعارف والعلوم، وأحدثت ثورة وضجة علمية لم يعهد لها نظير في الفكر الأوروبي، وأصيب الايمان الأوروبي بنقص وفقدان حقيقي، وما يزال تأثيرها إلى عصرنا الحاضر.

إن أصل النظرية البيولوجية، وتري أن الحياة ظهرت على شكل بروتوبلازم، والأصل والأساس لجميع الكائنات كائن أحادي الخلية؛ لذلك يعتقد تشارلز داروين بأن جميع الكائنات ذات

الملايين من الخلايا المعقدة وذات الدقة والرتبة العالية جاءت من هذا الكائن البسيط ذي الخلية الواحدة والمرتبة الدانية، وبان نشوء وتطور الحياة في الكائنات العضوية من البساطة والسهولة إلى التعقيد والدقة، وهذا يتم بالتدريج والتطور الرتبي، فالكائن العضوي ينتقل من أدنى المراتب وأحظها إلى أعلى المراتب وأرفعها، فهذا الكائن بسيط الخلية ينشطر إلى قسمين عشوائيًا، ومن خلال قانون الانتقاء والانتخاب الطبيعي لطفرات الموروثة وبقاء الأنسب، تقوم الطبيعة بانتخاب الأصلح الذي له قابلية للحياة، وترمي بغير الأنسب ولا تنتخبه، ونتيجة هذا قامت الأنواع بالنمو والتدرج من رتبة إلى رتبة أخرى، ومن مرتبة إلى مرتبة أخرى، ومن بساطة إلى تركيب وتعقيد ودقة، فبعد الكائن ذي الخلية الواحدة ظهرت كائنات ذوات خلايا وثم تطورت إلى الديدان التي من خلالها نشأت الرخويات مثل الحبار والمحار والحلزون، وتطورت إلى درجة أعلى، ونشأ منها الشوكيات كقناديل البحر، ونجم البحر، ثم القشريات كالسرطاني، ومنها الفقريات، ثم الأسماك والضفادع، ونشأ منها الزواحف كالتماسيح والأفاعي، ومنها نشأت الطيور، ثم الثدييات، وبعدها مرحلة أشد تطوراً وهي الكناغر ذوات الأكياس، ثم إلى القرود التي سماها الصعابير أو الليميور (Lemurs)، ومن هذه نشأ الإنسان، والقرود مرحلة متطورة لكائن بسيط، والإنسان النسخة والتطور الأخير للقرود، وهذه الأنواع التي نمت جاءت من التكيف والملاءمة مع الطبيعة ومصارعة الكوارث والظروف الصعبة. [انظر: القرطاس، نظرية داروين بين مؤيديها ومعارضها، ص 44؛

داروين، أصل الأنواع، ص 45 و46]

ووقع في هذه النظرية اختلاف كثير، حيث يمكن أن يقال إن داروين لا يعتقد بأن أصل الإنسان هو القرود، بل إن الإنسان والقرود لهما أصل مشترك، وعلى أي حال، فإن هذه النظرية صارت سبباً لعزل الدين عن الدولة وتشكيل الحكومات العلمانية، ومن آثار هذه النظرية انهيار العقيدة الدينية وظهور الإلحاد، والسبب في ذلك الانشطار العشوائي وقانون الانتخاب الأعمى، والصدفة؛ لأن الطبيعة عمياء وليس فيها تدبير ولا علم؛ لذلك تختار بالصدفة، ومن دون سبب، ومن هذا لا توجد حاجة للإله؛ لأن الطبيعة هي من خلقت الكون، يذكر ريتشارد دوكنز (Richard Dawkins) الذي يعدّ زعيم الملحدين في العصر الحالي في كتابه "الداروينية الجديدة.. صانع الساعات الأعمى": «الانتخاب الطبيعي هو صانع ساعات أعمى، أعمى لأنه لا يرى أماماً، ولا يخطط النتائج، وليس له هدف يراه» [دوكنز، الداروينية الجديدة صانع الساعات الأعمى، ص 45]. ومن هذا عدّ هذا السبب من أهم الأسباب لظهور العلمانية، يقول الدكتور سامي عامري: «ويعتبر مذهب التطور الدارويني المسألة

العلمية الوحيدة التي هزّت إيمان جماهير الناس بالدين في الغرب، وهو المذهب الذي علا صدها نهاية القرن التاسع عشر؛ أي: بعد رسوخ التأصيل الفلسفي للعلمانية في المكتبة الغربية» [عامري، العلمانية طاعون العصر، ص 66]. وشهرة النظرية ليست شهرةً علميةً فقط، بل وراءها قوىٌ عظيمةٌ واستغلال من بعض النفوس المغرضة؛ ولذلك ترى عالم الأحياء والاس (شريك داروين في اكتشاف النظرية) غير معروف عند الناس، وهو يقول: «إنّ وراء عملية التطوّر قوّة مدبّرة» [العوايشة، موقف الإسلام من نظرية ماركس للتفسير المادي للتاريخ، ص 608].

المحور الخامس: نقد الأسباب للفكر العلمانية

تقدّم منّا عدّة أسباب لنشوء الفكر العلمانية، وما يهّمنا منها السبب المهم والأساسي في ظهور هذا الفكر، ألا وهو نظرية التطوّر وعلاقتها بالفكر العلمانية، ومن هنا نقول إنّ نظرية التطوّر ليس لها أيّ علاقة بالإلحاد، ولا بقضاء الدين والحكم الديني للدولة، وذلك أنّ داروين صبّ كلّ جهده لإنكار نظرية تعدّد الأنواع، وقال إنّ نشوء كلّ الكائنات الحيّة من نوع واحد بسيط، ثمّ من خلال الانشطار العشوائي تكثّرت كلّ الأنواع، ومن خلال الانتخاب الطبيعي تختار الطبيعة الأجدر بالبقاء، وهذا الكلام يقع بعد نشأة الكون ووجود الكائن البسيط، ويمكن أن يكون نقيضاً لبرهان التصميم العظيم أو برهان صانع الساعات، لكنّ هذا البرهان ليس هو الدليل الوحيد على إثبات الصانع، بل توجد براهين كثيرة، تدلّ على وجود الإله والخالق، كبرهان الحدوث والإمكان، وصياغته بشكل مختصر كالتالي، بأنّ العالم ممكن وكلّ ممكن يحتاج إلى علّة، فالعالم يحتاج إلى علّة، وأيضاً أشرف وأفضل برهان على إثبات واجب الوجود برهان الصديقين، ومفاده أنّ كلّ موجود عين الفقر والربط بعلته؛ لأنّه وجود رابط ليس له أيّ استقلال من دون علّته، فثبت أنّ العالم الموجود يحتاج إلى علّة مقوّمه له وجوداً وبقاءً، ومع هذا يمكن أن يقال إنّ الصدفة التي يذكرونها في الداروينية محالة، بأنّ الأجدر بالبقاء انتخبته الطبيعة الصمّاء العمياء بالصدفة، وذلك يمكن أن يرد احتمال الصدفة لو كان الأمر لمرة واحدة، مثلاً طفل رسم لمرة واحدة على الورقة حصان، لكنّ لو تكرّر هذا الأمر مرّاتٍ عديدة وكثيرة لا يمكن أن نقول إنّ الطفل ليس بعالم وقادر، ومن هذا لا يمكن للطبيعة أن تخلق هذا النظم الدقيق بالصدفة؛ لأنّها مادّة صمّاء وعمياء، فلا ينتج منها هذا النظم والتصميم البديع المتكرّر، فثبت للعالم منظم وصانع عالم وقدير وحكيم، ومن هذا نحصل على نتيجة مفادها أنّ الداروينية ليس لها علاقة بالدين لا من قريب ولا من بعيد. [انظر: الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 67؛ نهاية الحكمة، ج 1، ص 245]

المحور السادس: المباني المعرفية للفكر العلماني ونقدها

أولاً: المنهج الحسي

المنهج والأداة المعرفية الأساسية في الفكر العلماني المنهج الحسي المادي، وأصحاب هذا المنهج يرفضون كل شيء غير مدرك بالحس والمنهج والتجريبي، فالوجود عندهم مساوٍ للحس والمادة، والإنسان هو هذا الجسم المادي، وأما روحه وعقله فهي أشياء خرافية، وأيضاً الإله والملائكة والتجرد وعالم العقول لا يمكن إدراكها؛ لأنها خارج نطاق وحدود المنهج الحسي التجريبي، يقول عالم البيولوجيا ريتشارد لونت (Richard Lewontin) في مقال نشره عام 1997 تحت عنوان "الأزمة العلمية المادية": «إنّ رغبتنا في قبول دعاوٍ علمية تصادم البدهة هي المفتاح لفهم الصراع الحقيقي بين العلم وما هو فوق طبيعي. لقد انخزنا لجانِب العلم رغم السخافة الظاهرة لبعض بنيانه، وعلى الرغم من إخفاقه في تحقيق العديد من وعوده المسرفة بالنسبة للصحة والحياة، ورغم تسامح المجتمع العلمي في قبوله أموراً غير مثبتة؛ لأننا نحمل التزاماً مبدئياً، التزاماً بالخضوع للمادية، ليست مناهج العلم ولا مؤسّساته هي التي تلزمننا بصورة ما بقبول تفسير مادي لهذا العالم المذهل، وإنّما على العكس من ذلك، نحن ملزمون سلفاً بولائنا للأسباب المادية لخلق هامش للبحث ومجموعةٍ من المفاهيم التي تنتج تفسيراتٍ مادية، مهما خالف ذلك البدهة».

[Richard c. Lewontin, Billions and Billions, in The New York Review of Books, p.28]

وبين الأمر بوضوح وصراحة هوليوك (Geroge Holyoake)، حيث قال: «إنّهُ سواءً أكانت هناك منفعة خارج هذا العالم أم لا؛ فإنّ الإنسان ملزم بتحصيل المنفعة الموجودة في العالم الدنيوي؛ فالجهد الإنساني يجب ألاّ يتوجّه إلى البحث عن غايات وراء العالم» [Geroge Jacob Holyoake, English secularism, p.30]، ويقول في نص آخر: «ولّى زمن الصلاة من أجل الخلاص الديني ... من الواضح أنّ العون الوحيد المتاح للإنسان والسند الوحيد الذي من الممكن الاعتماد عليه هو العلم» [المصدر السابق].

وما تقدّم لا يمكن قبوله؛ وذلك لأنّه ثبت في علم الإستمولوجيا أنّ الحس لا يدرك من الوجود والعالم إلاّ الظواهر، ولا يجيب على أسئلة الإنسان الكبرى عن المبدئ والمعاد ولا السعادة والأمور المعنوية؛ لأنّ المعرفة الحسية تتعلّق فيما يقع أمامها، ولا تدرك خارجاً عنه، وهو يدرك الأمور المفردة دون الحكم عليها؛ لأنّ التصديق حكم والحكم للعقل وليس

للحس؛ ولهذا إدراك الحس لا يوصف بالصواب والخطأ، والإنسان من خلال حسه يدرك الأعراض والكيفيات الظاهرية للأجسام كالألوان والروائح والأشكال والليونة والخشونة، وما سوى ذلك فهو غير مدرك له، كقانون العلية أو ضرورة وجود المعلول عند وجود علته؛ لأنها معانٍ عقلية خارجة عن أفق الحس، وأيضًا المعرفة الحسية محدودة وضيقة، فهي لا تدرك إلا الأشياء في مكان وزمان وجهة خاصة، ومن هذا فإن المعرفة الحسية جزئية، فتدرك موضوعًا خاصًا، سواء كان مبصرًا أو مسموعًا أو مشمومًا أو ملموسًا أو متذوقًا، وأهم خصوصية في المعرفة الحسية، ارتباطها المباشر بالخارج، فلو انقطع الحس للحظة واحدة عن الخارج يتلاشى الإدراك الحسي، ويتحول إلى صور خيالية. [انظر: جوادي آملي، نظرية المعرفة في القرآن الكريم، ص 126؛ سبحاني، نظرية المعرفة، ص 165]

وأيضًا التجربة فهي لا تدرك إلا ما كان مشاهدًا، ولا تفيد اليقين إلا من خلال قياس عقلي، يقول الحكيم السبزواري: «العلم في التجربة منوط بأمرين: أحدهما: المشاهدة، والآخر القياس الخفي، وهولو كان اتفاقيا لما كان دائمًا ولا أكثرًا، ثم يستثنى نقيض التالي لنقيض المقدم» [السبزواري، شرح المنظومة، ص 90]. إذن التجربة تختص بالمحسوسات، وحدودها محدودة بمحدود الحس، ولا يمكن أن تتعدى حدودها إلى كشف ما وراء الطبيعة، بل عملها هو كشف الظواهر والكيفيات المحسوسة.

ثانيًا: الأنسنة (Humanism)

قام الفكر العلماني بإقصاء الإله من خلال ما اعتمد عليه من فكرة الأنسنة (Humanism)، حيث عرفت بأنها: «ثمرة لعصر التنوير والانقلاب على الرؤية اللاهوتية للعالم والإنسان، أي ثمرة رؤية دنيوية ومحصلة فلسفة علمانية ودهرية، بهذا المعنى فإن الأنسنة هي الوجه الآخر للعلمنة، فما أنجزته الحداثة الغربية هو أنها أحلت سيادة الإنسان وسيطرته على الطبيعة محل الذات الإلهية وهيمنتها على العالم، وذلك على عكس ما كان سائدًا في القرون الوسطى، من خلال استقلالية الذات البشرية وتحرير عقلها أو روحها» [علي حرب، الماهية والعلاقة (نحو منطق تحويلي)، ص 214]. وتنكر الأنسنة ما وراء الطبيعة، ولا توجد حياة أخرى غير الدنيا، وتؤكد على الحرية الفردية في قبال الحرية الدينية [انظر: المسيري، العلمانية الجزئية والشاملة، ص 36 و48]، وأيضًا من خلال الفكر العلماني الذي هو قائم على فصل الدين عن الحياة ظهر الدين الطبيعي الربوبي الذي يعتقد بوجود الخالق لهذا الكون، لكنّه خلق الخلق وتركه إلى الطبيعة التي هي بدورها تدبره؛ لأنها تحتوي على نظام ميكانيكي داخلي، وهو

بدوره مستغنٍ عن العناية والتدخّل الإلهي، والخالق لم يرسل الرسل ولم يبعث الأنبياء؛ لأنّ إثبات نبوّ النبيّ يكون من خلال المعاجز، والمعاجز غير مقبولة؛ لأنّها تخالف قوانين الطبيعة الثابتة؛ لذلك يستحيل على الإله فعلها! وأيضاً يعتقدون بأنّ الأديان من صنع البشر.

[انظر: عامري، براهين النبوة، ص 31؛ الخشن، عالم دون أنبياء.. دراسة نقدية في الفكر الربوبي، ص 46]

ما تقدّم غير سليم، فإذا مات الإله، قد يصبح كلّ شيء مباحاً، ويكون الإنسان هو المعيار والميزان، وإنّ الحقيقة تصنع ولا توجد، ويصبح الدين المتحكّم في الناس هو السوق، وقانونه الطلب للسلع الجيّدة وترك السلع الرديئة، ونتيجة ذلك صيرورة العالم غابّة، والمنطق فيه منطق القوّة والغلبة للأقوى. نعم، الواقع المشهود في عالمنا المعاصر يشهد بالظاهر أنّ النظام هو المسيطر على المجتمعات الغربية، وأنّ العالم الإسلامي للأسف هو الذي يعيش الصراعات الدينية والطائفية، ولكنّ هذا لا ينبغي أن يثنيّا عن نقدهم وكشف سلبياتهم الكثيرة وسيطرة الرأسمالية عليهم بسبب ابتعادهم عن العقل الإنساني الحقيقي، وتقدّم في نقد المنهج الحسيّ، بأنّ المنهج المتّبع في الفكر العلماني الأنسني عاجز عن البحث في خارج حدوده وقيوده؛ فلهذا لا يمكن له أن ينفي الحياة الأخروية ولا الإله ولا الأمور الوجدانية، وإنّه من دون التعاليم الإلهية عاجز عن إدراك الحقائق والوصول إليها، وأيضاً العقل التجريبي كما يعتقد به الربوبيون، لا يمكن له أن ينفي عدم تدخّل الإله في العالم؛ لأنّه ليس من شأنه؛ لأنّ حدّ التجربة الظواهر الحسيّة والمشاهدات، فيكون عدم تدخّل الإله من المعرفة الميتافيزيقية الخارجة عن حدود التجربة، وإثبات تدخّل الإله وعدم تدخّله من أبحاث الفلسفة والفلاسفة، وهو ثابت عندهم ودليلهم عليه باختصار، أنّ حاجة المعلول إلى العلّة الإمكان، والإمكان لازم للماهية حدوثاً وبقاءً، ونتيجة ذلك يستحيل انفكاك المعلول عن علّته للحظةٍ من اللحظات. [انظر: الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 67؛ نهاية الحكمة، ج 1، ص 245]

وكذا الحرّيّة من دون قوانين الإله الذي يعلم ماذا يحتاج الإنسان وما لا يحتاج عبث، ونتيجتها الفساد؛ لأنّ الإنسان هو المعيار، فتكون جميع أحكامه فرديةً وجزئيةً شخصيةً.

[انظر: الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 1، ص 368]

إنّ المعاجز كما ثبت في علم الكلام والفلسفة غير خارقة لقوانين الطبيعة الثابتة، فهي معلولة لعلّة؛ لأنّ كلّ معلول يستحيل أن يوجد بلا علّة، ولكن توجد علل معروفة ومعتادة للبشر، كالحرارة لإحراق هذه الورقة، وتوجد علل غير معروفة ومعتادة كعلل المعاجز،

ومن هذا فجميع معاجز الأنبياء داخلة تحت قانون العلية والمعلولية. [انظر: السبحاني، محاضرات في الإلهيات، ص 254]، وأيضًا ثبت بأن الإله أرسل الرسل وبعث الأنبياء، وذكروا على ذلك عدة أدلة، نذكر أحدها باختصار، وهو أن الإنسان مدني بالطبع، أي لا بد أن يعيش في داخل المجتمع، وكل إنسان مفطور على حب ذاته ونفسه؛ لذلك يريد أن يجعل كل شيء ملكة ويختص به، وهذا يؤدي إلى التجاوز والميل على حقوق الآخرين، فلا بد من قانون يحكم وينظم هذه العلاقات، وأن يكون هذا القانون دقيقًا وعادلًا لجميع البشر وفي جميع الظروف والأحوال، ونتيجة ذلك لا يمكن أن يكون القانون من صنع البشر؛ لأن جميع البشر يخطئون، وهم بالفطرة يحبون ذواتهم، فوجب أن يكون القانون من جهة تختلف نوعًا عن البشر، وهو الله تعالى، وأنزل هذا القانون على أنبيائه ﷺ المؤيدين بالمعجزة منه. [انظر: الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 468؛ العبادي، أصول الدين في تفسير الميزان، ج 2، ص 44؛ مصباح اليزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ص 211]

ثالثًا: النسبية

وأيضًا من نتائج القول بالعلمانية النسبية المعرفية، ومن هذا عرف الدكتور العلماني مراد وهبة العلمانية بأنها: «التفكير النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق» أي: «تناول الظواهر الإنسانية التي هي نسبية بالضرورة بمنظور نسبي وليس بمنظور مطلق» [مراد وهبة، الأصولية والعلمانية، ص 85]، فمن خلال موت الإله وفصل الدين عن الدولة وصيرورة الإنسان إلهًا، أصبحت النسبية المنهج الذي يعتمد عليه أتباع العلمانية والأنسنة، يقول بابا الكنيسة السابق بندكت السادس عشر (Pope Benedict XVI): «إن النسبية غدت الفلسفة الغالبة، والإشكال الأكبر للإيمان في زماننا».

[Benedict XVI, Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions, San Francisco, p.117]

ولكن هذا الكلام لا يمكن قبوله؛ لأن الإنسان إذا صار المعيار والميزان للمعرفة، فتكون القوانين فردية وجزئية وتابعة للآراء الشخصية والذوقية، ولما يحمله المفكر من أيديولوجيا ثقافية وفكرية، ونتيجة هذا فقدان الثبات والإطلاق بالمعرفة، وفقدان الصدق بالمعرفة؛ لأنه لا يمكن أن نكذب الآخرين خالفنا في تفكيره ونيله للواقع؛ لأن كل مفكر وبحسب استعداده يرى جانبًا معينًا من الحقيقة، والآخر كذلك يرى جانبًا آخر، ومن هذا تتعدد الحقيقة، ويصبح الواقع حقائق متعددة ومتباينة فيما بينها، وأيضًا الشك؛ لأن أي إنسان لا يثق في معارف الآخرين؛ وذلك لأنه ينظر من جهة والآخر ينظر من جهة أخرى، ووصل

الحال بأصحاب هذا القول بتهمة من يعتقد بالحقيقة المطلقة والثابتة بالتعصب والجهل، وأيضاً النسبية لا تصلح لأن تكون منظومة معرفية لإنشاء رؤية كونية عقدية؛ لأنّ الاعتقاد لا يتحقّق إلّا من خلال اليقين بالمعنى الأخصّ، الذي فيه نفي احتمال الطرف المقابل، حتّى لا يبقى أيّ شكّ في العقيدة، وهذا محال التحقق في النسبية؛ لأنّ المعرفة فيها قائمة على ذات المفكر الجزئية، ونتيجة ذلك الظنّ، الذي لا يغني ولا يضمن في الرؤى الكونية الاعتقادية.

[انظر: الفارابي، المنطقيات، ج 1، ص 267؛ ابن سينا، برهان الشفاء، ص 51؛ المظفر، منطق المظفر، ج 1، ص 18]

ولم تقف النسبية على الإبستمولوجيا وحسب، بل تعدّت ووصلت إلى الاخلاق، وجعلت المبدأ الأخلاقي في العالم الغربي في أزمة، وأصبحت الأخلاق عبارة عن البحث عن اللذة والمتعة، يقول أحد الكتاب: «عندما تضيق على الأخلاق لتحصر في الأذواق الشخصية، يتبادل الناس السؤال الأخلاقي: ما الأمر الحسيّ؟ ولمسألة المتعة: ما الشيء الممتع؟ إنهم يثبتون رغباتهم، ثمّ يحاولون عقلنة اختياراتهم بلغة أخلاقية. وعليه ففي هذه الحال، يكون الذيل هو الذي يهزّ الكلب. وبدل أن تقيّد الأخلاق المتع (أرغب في أن أقوم بذلك الشيء، ولكن عليّ ألا أفعله)، تُعرّف المتع الأمور الأخلاقية (أرغب في أن أقوم بذلك الشيء، وسأجد وسيلة لجعله صواباً). هذا الجهد في صنع القرار الأخلاقي ليس إلّا إخفاءً للمصلحة الذاتية بغلالة رقيقة. المتعة هي المنطق الأخلاقي».

[Francis J. Beckwith and Gregory Koukl, Relativism: Feet Firmly Planted in Mid-Air, Grand Rapids, pp.2021-]

الخاتمة

العلمانية مبدأ يقوم على إنكار مرجعية الدين أو سلطانه في تنظيم شؤون الناس، بعضها أو كلّها، انطلاقاً من مرجعية الإنسان لإدراك الحقيقة والمنفعة الكامنتين في هذا العالم.

مرّت العلمانية بمرحلتين، الأولى المعتدلة والثانية المفرطة.

الأسباب التي أدّت إلى ظهور العلمانية منها صراع الكنيسة مع العلم، والثاني الثورة الفرنسية، والثالث نظرية التطور.

نظرية التطور ليس لها أيّ علاقة بالإلحاد ولا تؤدّي إلى فصل الدين وإقصائه عن الواقع والحياة.

المباني التي اعتمدت عليها العلمانية ونقدها، الأول المنهج الحسي، والثاني الأنسنة، والثالث النسبية المعرفية والأخلاقية، وهي مباني غير تامّة ويمكن نقدها عقلياً.

قائمة المصادر

- ابن سينا، حسين بن عبد الله، الشفاء، ذوي القربى، قم المقدسة، ط 1، 1430 هـ.
- أبوزهرة، محمد، النصرانية، الرئاسة العامة للدراسات والبحوث، الرياض، ط 1، 1404 هـ.
- إسبينوزا، باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ط 1، 2005 م.
- الباز، محمدعلي، العلمانية.. جذورها وأصولها، دار القلم، سوريا، ط 1، 2008 م.
- البلعبي، منير، معجم أعلام المورد.. موسوعة تراجم لأشهر أعلام العرب والأجانب القدامى والمحدثين مستقاة من موسوعة المورد، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1، 1992 م.
- جريشة، علي، الاتجاهات الفكرية المعاصرة، دار الوفاء للنشر والتوزيع، المنصورة، ط 3، 1990 م.
- الجهني، مانع، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية، الرياض، ط 4، 1420 هـ.
- جوادي آملي، عبد الله، نظرية المعرفة في القرآن، دار الصفوة، بيروت، ط 1، 1417 هـ.
- الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق العلامة حسن زاده آملي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط 1، 2012 م.
- الحوالي، سفر، العلمانية.. نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، دار الهجرة، المدينة المنورة، ط 1، 1999 م.
- الحشن، حسين، عالم دون أنبياء.. دراسة نقدية في الفكر الربوبي، منارات، بيروت، ط 1، 2017 م.
- الخولي، جمعة، الاتجاهات الفكرية المعاصرة وموقف الإسلام منها، دار الكتب العلمية، ط 1، 1986 م.
- داروين، تشارلز، أصل الأنواع، ترجمة: إسماعيل مظهر، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ط 1، 2017 م.

ديورانت، ويليام جيمس، قصة الحضارة، ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمود وآخرين، دار الجليل، بيروت، ط 1، 1988 م.

دوكنز، ريتشارد، الداروينية الجديدة (صانع الساعات الأعمى)، ترجمة: د. مصطفى إبراهيم فهي، دار العين للنشر، القاهرة، ط 2، 2003 م.

سبحاني، جعفر، محاضرات في الإلهيات، أضواء الحوزة، بيروت، ط 1، 2010 م.

سبحاني، جعفر، نظرية المعرفة، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة، ط 1، 1437 هـ.

السبزواري، هادي بن مهدي، شرح المنظومة، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط 1، 2011 م.

سروش، عبدالكريم، مدارا ومديريت، صراط، طهران، چاپ يكم، 1388 ش.

السنّي، محمد، الثورة وبريق الحرية، الأدهم للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2017 م.

أحمد شبلي، المسيحية، دار النهضة المصرية، مصر، ط 10، 1998 م.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 1، 1997 م.

الطباطبائي، محمدحسين، بداية الحكمة، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط 1، 2009 م.

الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، تحقيق غلام رضا الفياضي، انتشارات مؤسسة الإمام الخميني رحمته الله، قم المقدسة، ط 5، 1388 ش.

عامري، سامي، العلمانية طاعون العصر (كشف المصطلح وفضح الدلالة)، تكوين، الخبر-السعودية، ط 1، 2017 م.

العبادي، علي حمود، أصول الدين في تفسير الميزان، مؤسسة الكوثر للمعارف الإسلامية، قم، ط 1، 2009 م.

على حرب، الماهية والعلاقة.. نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1998 م.

العوايشة، أحمد، موقف الإسلام من نظرية ماركس للتفسير المادي للتاريخ، المكتبة الإسلامية، عمّان، ط 2، 1984 م.

الفارابي، محمد، المنطقيات، مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم المقدسة، ط 2، 2012 م.

سيد أحمد فرج، جذور العلمانية، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، ط 3، 1987 م.

القرطاس، قيس، نظرية داروين بين مؤيديها ومعارضيهها، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1971 م.

قطب، محمد، مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، القاهرة، ط 7، 1993 م.

القفاري، ناصر، الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة، دار الصيغي، الرياض، ط 1، 1992 م.

كمال، مظهر أحمد، النهضة، منشورات وزارة الثقافة والفنون، بغداد، ط 1، 1979 م.

لوك، جون، رسالة في التسامح، ترجمة: منى أبوسنة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 1997 م.

المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والشاملة، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 2002 م.

المسيري، عبد الوهاب، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، بيروت، ط 1، 2000 م.

المظفر، محمدرضا، منطق المظفر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط 1، 2006 م.

هوبزباوم، إريك، عصر الثورة أوروبا (1884-1989)، ترجمة: د. فايز الصياغ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2007 م.

فولتير، قاموس فولتير، ضمن سلسلة تراث الإنسانية، دار الرشاد الحديثة، الرباط، ط 1، 1994 م.

وهبة، مراد، الأصولية والعلمانية، دار الثقافة، القاهرة، ط 1، 1995 م.

مصباح اليزدي، محمد تقي، دروس في العقيدة الإسلامية، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، قم المقدسة، ط 5، 1427 هـ.

Holyoake, George Jacob, the Oringin and Nature of Secularism, London: Watts and Co, 1896.

What Went Wrong? The Clash between Islam and Modernity in the Middle East York, 2003.

Richard c. Lewontin, Billions and Billions, in the New York Review of Books, January 9, 1997.

Benedict XVI, Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions, San Francisco: Ignatius press, 2004.

Francis J. Beckwith and Gregory Koukl, Relativism: Feet Firmly Planted in Mid–Air, Grand Rapids, Mich: Baker Books, 1998.

A study on the foundations of humanism

Mahmoud Mahrous Mahmoud Al-Shahawy

Ph.D. in Philosophy and History of Law, College of Law, Benha University, Arab Republic of Egypt.

E-mail: Mahmoudshahawy66@gmail.com

Abstract

First, the term "humanist" was given to the educated elite that had been greatly interested in the Greek and Roman culture; the elite that expressed itself through literature, art, and daily behaviors more than through philosophical discourse. This atmosphere was considered as a coup against the Church and all Christian heritage inherited from the Middle Ages. However, all this was done without giving any other proposal or alternative except the liberation from any authority, and the call for individualism, starting with thought and ending with behavior. Humanism believes in the instrumental reason to the extent of sanctification. The ideas of humanists had dominated over most of the horizons of thought. In fact, they have subconsciously dominated over our thoughts as learned people. So, the reading of books was no longer related to the date or circumstances of their origins, which led to a closure of consciousness among the Islamists in particular; as a result of their strong abidance by inherited beliefs, that often led to extreme actions. In this article, we follow the deductive approach through observing the process of founding the thought of humanism by studying its foundations, and then analyzing them. We have concluded that the best way in dealing with humanism, as a modern intellectual theory, is to be with no excessiveness nor negligence, but through studying it deliberately and criticizing it objectively.

Keywords: divine mind, modernity, humanization of the text, humanization of reason, humanization of awareness.

Al-Daleel, 2022, Vol. 5, No. 18, PP .92–116

Received: 03/10/2022 | Accepted: 29/10/2022 | Published: 15/12/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



دراسة في مباني الأنسنة وأسسها

محمود محروس محمود الشهاوي

دكتوراه في فلسفة القانون وتاريخه، كلية الحقوق جامعة بنها، مصر.

البريد الإلكتروني: Mahmoudshahawy66@gmail.com

الخلاصة

أطلق اسم الإنسانين أولاً على الشريحة المثقفة، ذات الولوج الشديد بالثقافة اليونانية والرومانية، وقد عبّرت عن نفسها عن طريق الأدب والفنّ والأنماط السلوكية اليومية أكثر من تعبيرها عن طريق الطرح الفلسفي. وهذا الجوّ يتميز بأنّه انقلاب على الكنيسة وكلّ التراث المسيحي الموروث من العصور الوسطى، ولكن من دون تقديم طرح آخر سوى التحرّر من أيّ سلطان، والدعوة إلى الفردية بدءاً من الفكر، وانتهاكاً بالسلوك. وتؤمن النزعة الإنسانية بالعقل الأداتي إلى حدّ التقديس، وقد سيطرت أفكار الإنسيين على معظم آفاق الفكر، بل سيطرت بطريقة غير شعورية على أفكارنا كمثقفين، فقراءة النصوص لم تعد مرتبطة بتاريخ ولا ظروف نشأتها، ممّا أدّى إلى حدوث انغلاق للوعي عند الإسلاميين بالأخصّ؛ نتيجة صلتهم الشديدة بالموروث، فنتج عن ذلك أفعال متطرفة في كثير من الأحيان. وسنتبع في هذه المقالة المنهج الاستنباطي من خلال رصد لعملية بناء فكر الأنسنة من خلال دراسة مبانيها، ثمّ ننتقل إلى تحليل أسسها؛ ووصلنا إلى أنّ الطريقة المثلى للتعامل مع الأنسنة بوصفها نظرية فكرية حديثة، بلا إفراط ولا تفريط، بل ينبغي دراستها ونقدها بموضوعية.

الكلمات المفتاحية: العقل الإلهي، الحداثّة، أنسنة النص، أنسنة العقل، أنسنة الوعي.

مجلة الدليل، 2022، السنة 5، العدد 18، ص. 92 - 116

استلام: 2022/10/03 | القبول: 2022/10/29 | النشر: 2022/12/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

تجديد الفكر الديني دعوة عابرة للزمان والمكان، كون متعلقها الفكر الذي لا حدود له، والذي هو عرضة للتطوير والتجديد، حيث حدود فاعليته هو العقل البشري الذي لا يهدأ ولا يقف، وتتراكم معارفه بالتقادم. لكن السؤال الذي يطرح نفسه لماذا الفكر بحاجة مستديمة للتجديد؟

يروى في الأثر عن الإمام علي عليه السلام: «العقول أئمة الأفكار، والأفكار أئمة القلوب، والقلوب أئمة الحواس، والحواس أئمة الأعضاء» [الكراكي، مستدرك الوسائل، ج 11، ص 206].

تعدّ الأفكار المنطلق الأساس نحو تشكيل شخصية الفرد عقدياً وسلوكياً، وبالتالي تشكيل المجتمع الإنساني وتوجهاته وسلوكه. فهي تشكّل بعده النظري والعملي وتوجّه عاطفته وانفعالاته، وتلعب دوراً محورياً في كتابة تاريخه وحضارته.

وفي بحثنا سنتناول نشأة الأنسنة ومبانيها والأسس التي بنيت عليها، فالبناء هو الهيكل أو التنظيم، يقال: "بناءً عليه" أي نتيجة له. أمّا الأساس لغة ما يبتنى عليه الشيء بالجملة، ومنه قوله تعالى: ﴿لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى﴾ [سورة التوبة: 108] وقوله تعالى: ﴿أَقْمِنَ أُسَسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٍ أَمْ مَنْ أُسِّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ﴾ [سورة التوبة: 109] وفي هاتين الآيتين: الأساس يعتمد عليه البناء، فعلى قدر الأساس يكون البناء، وهو متقدّم عليه زمناً ورتبةً؛ ولذا يقال: "الأساس أولاً ثم البناء". فالأساس المعرفي هو الأرضية المعرفية التي تبتنى عليها حركة الفكر. والحاجة إلى الأساس ضرورة سواء في الأمور المعنوية والحسّية؛ إذ إنّهما عبارة عن بناء. ولا شك في أنّ علوّ البنيان على قدر توثيق الأساس. وكذا كلّ منظومة فكرية ما لم تُبنى على أساس رصين تهاوت أو كادت أن تتهاوى. فأساس كلّ شيء فكرة أساسها الخبرة العلمية والعملية، وقبولها العام التي لا غنى عنها. [السبت، قواعد التفسير، ج 1، ص 22؛ الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج 1، ص 32؛ المناوي، التوقيف على مهمّات التعريف، ج 1، ص 103؛ الجوزية، الفوائد، ج 1، ص 156؛ الزيات وآخرون، المعجم الوسيط، ج 1، ص 17]

وقد بنيت الأنسنة على أربعة أسس رئيسية، أثّرت في الإنسان وتحكّمت في عالمه، وهذه الأسس بُنيت عليها أفكار أصبحت عماد المجتمع الغربي.

أولاً: نشأة الأنسنة

ينبغي أولاً التفرقة بين الصفة والاسم فيما يخص هذا المصطلح. فصفة "الإنساني" أو "الإنسي" (Humaniste) اشتقت في اللغات الأوروبية منذ القرن السادس عشر، بالتحديد عام 1539 م. أمّا كلمة النزعة الإنسانية على هيئة الاسم أو المصدر (Humanisme) فلم تشتق إلا في القرن التاسع عشر، مع العلم أنّ مدلولها كان موجوداً منذ وقت طويل. وكانت "الإنساني" أو "الإنسي" تطلق على الباحثين المتبحرين في العلم، وبخاصّة في علوم اليونان والرومان القديمة، وكان ظهورهم بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر. وأمّا كلمة (Humano) فتعني الإنسان في اللغة اللاتينية، وهدفها تحقيق المثل العليا للكمال الإنساني في كلّ المجالات. والحركة الإنسانية حركة متفائلة بالإنسان وبقدراته على العطاء والإبداع، والتوصّل إلى أقصى حدود الكمال.

ولقد كانت إحدى مظاهر النهضة وأهمّها هي فكرة إحياء التراث القديم، أو كما أسماها المؤرّخون حركة "إحياء العلوم". وقد عُرف المشتغلون بهذه الدراسات باسم "الإنسانيين"؛ لأنّهم كانوا يهتمّون بدراسة الإنسان نفسه، وهو ما يعدّ شيئاً جديداً في التاريخ البشري. ولقد اتخذت عبارة "الإنسانيين" معنيين: معنى واسع، يقصد به كلّ من تبنّى المثل الأعلى للنهضة وشغف بالآداب والفنون القديمة. ومعنى ضيق، يقصد به أناس مثقفون منبثقون عن البرجوازية (كنسيون، أساتذة جامعات، أطباء، وموظفون) يعبرون عن نزعة المجتمع ويجهّزونه بأدواته الفكرية، ويدخلون في حماية الأمراء ويتقاضون رواتبهم ويقومون بالدعاية لهم. وأوّل المفكرين الإنسيين - كما ذهب كثيرون - بيتراارك (Francesco Petrarca) (1304 - 1374 م)، وبعضهم يرجعه إلى دانتي أليغييري (Dante Alighieri) (1265 - 1321 م). وكان من أشهرهم في القرن الخامس عشر بيك الميراندولي (Pic de la Mirandole). [البرغم، الثورة الصناعية وأثارها الاجتماعية والقانونية، ص 102]

أمّا في عصر النهضة، فكان المفكّرون في هذا العصر، يهتمّون اهتماماً بالغاً بالجمال. وبعد أن بحثوا عنه وتذوّقوه، أرادوا أن يحققوا في أنفسهم المثل الأعلى للإنسان، فكانوا يؤمنون بحبّ الذات والاستمتاع على الأرض، وإثبات الأنا وامتداد الفرد، الذي يرغب كلّ الرغبة في أن يعيش كلّ أنواع الحياة التي يمكن تصوّرها. كان يريد نفسه ملك الكون، فأصبحت الصفة المميّزة للإنسان إرادة القوّة، ومن لا يستطيع أن يتميّز بالخير، كان يبحث عن الشهرة بالشر.

[حاطوم، تاريخ النهضة الأوروبية، ص 82]

وفي القرن الثامن عشر ألغى مفهوم الله في إلهاد الفلاسفة. فالطبيعة الإنسانية عندهم هي مفهوم الإنسان، موجودة عند جميع الناس. فإنسان الغابة وإنسان الطبيعة مثلهما كمثّل البرجوازي، خاضعان للتعريف نفسه، ويمتلكان الخصائص الأساسية نفسها. ومن هنا ظهرت فكرة الوجودية، التي تعبّر عن أنّ الإنسان يوجد أولاً، ويلتقي بالعالم وينبثق منه، ثمّ يعرف بعد ذلك ماهيته وإمكانياته ووظيفته في العالم. فلا وجود لطبيعة إنسانية، ولن يكون الإنسان شيئاً سوى ما سيصنعه بنفسه. [سارتر، الوجودية منزع إنساني، ص 29 - 31]

لا تعنى الأنسنة سوى بأن يحقق الإنسان أكبر قدر ممكن من التطابق بين أقواله وأفعاله، شريطة انطواء تلك الأفعال والأقوال على تثمين الإنسان كأعلى قيمة في الوجود. وكذا شريطة وقوعها في الخصائص العامة للأنسنة، والتي تتمثّل في الآتي:

1- معيار التقويم هو الإنسان.

2- الإشادة بالعقل، وردّ التطوّر إلى ثورته الدائمة.

3- تثمين الطبيعة والتعاطي المتحضّر معها.

4- القول بأنّ التقدّم إنّما يتمّ بالإنسان نفسه.

5- تأكيد الحسيّة الجمالية. [خيري، آلام من نسيج خاص.. مقالات في الفكر الأنسني، ص 62]

فالأنسنة في الفكر الغربي وليدة الفكر التنويري، وفي الفكر العربي قام المفكر محمد أركون بترجمة الكلمة اللاتينية بما يماثلها بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، وليس بالمعنى الضيق المحدث. فأركون قام بنحت هذا المفهوم للتفرقة بين النزعة الإنسانية والأنسنة؛ وذلك لأنّ الأولى تركّز النظر في الاجتهادات الفكرية لتعقل الوضع البشري وفق آفاق جديدة. فقد اقترح أركون مصطلح الأنسنة ليقوم بلفت الانتباه إلى ضرورة إعادة التفكير في النزعة الدينية الإنسانية، بأنّه لا سبيل إلى الاعتماد بمصير الإنسان اعتناءً شاملاً نقدياً، بدون التساؤل الفلسفي عن آفاق المعنى التي يقترحها العقل ويدافع عنها. [ابن حليمة، أنسنة الظاهرة الدينية في الفكر الإسلامي الحديث المعاصر.. مقارنة إبستمولوجية لمفهوم الأنسنة في المشروع الفكري لدى محمد أركون، ص 124 و125]

من خلال ما سبق يمكن تعريف الأنسنة الغربية بأنها تحرير للذات الإنسانية في وعيها، بوضع الإنسان في موقع المركز في الوجود، من خلال جعل العقل الإنساني المرجع والحاكم الأوّل في فهمه للنصوص، لتكون أفعاله نابعة عن مرجعية وعيه الذاتي؛ باعتباره صاحب السلطة في كلّ ما يتعلّق بمعارفه.

ثانيًا: مباني الأنسنة

1- الإنسان والطبيعة (المادة)

لفظ الطبيعة عندما نقرأه في السياق الفلسفي المادي قد يتبادر للذهن الأشجار والبحار، ولكن هذا لفظ خادع. فصفات الطبيعة هي ذاتها صفات المادة بالمعنى الفلسفي. وقد فكّ هتلر شفرة الخطاب الفلسفي الغربي حينما قال: «يجب أن نكون مثل الطبيعة، والطبيعة لا تعرف الرحمة أو الشفقة» [المسيري، الإنسان والحضارة، ص 241]؛ ولذلك نرى أنّ كلمة المادة يجب أن تحل محل كلمة الطبيعة. فالطبيعة تساوي المادة، والإنسان الطبيعي هو الإنسان المادي.

الطبيعة - في تصوّر الماديّين - هي نظام يتحرّك بلا هدف أو غاية، نظام واحد مغلق مكتفٍ بذاته، والإنسان جزء لا يتجزأ منها. فالحيّز الإنساني يختفي ويبتلع الحيز المادي، وبدلاً من ثنائية الإنسان والطبيعة، تظهر الواحدية الطبيعية (المادة). [المسيري، دفاع عن الإنسان، ص 273]

يعترف الاتجاه المادي بأولوية المادة، ويرى أنّ العالم الذي يحيط بنا لم يخلقه أحد، وأنّ الطبيعة موجودة أزلياً. وتؤكد الماديّة أنّ العالم موجود وجوداً موضوعياً، والإنسان جزء منها. [كامل، دحض المثالية.. دراسة تحليلية ونقدية لكل من المثالية والواقعية والماديّة، ص 170]

فالحضارة الغربية منذ عصر النهضة تعتمد على مصدرين هما: المصدر الإغريقي والمصدر المسيحي. وهذا التلاقي بين هذين المصدرين أدّى إلى فصل الحياة اليومية عن المساحة الأخلاقية، وبالتالي تمّ تفكيك العلاقة بين الالتزام والإيمان والدين، فلم يعد أحدهم شرطاً للآخر، وامتزج مبحث الإله في مبحثي الإنسان والطبيعة. وهذا ما تمّ تسميته (وحدة الوجود الروحية) التي تحوّلت إلى (وحدة الوجود الماديّة). ووحدة الوجود الروحية ووحدة الوجود الماديّة قد يختلفان في بعض الأوجه الفرعية، إلّا أنّهما يتفقان في الأساسيات والبنية. فجوهر الأولى يسمّى الإله، فالإله حلّ في العالم (أي في الطبيعة والإنسان). فالإله هو الأصل، والعالم ما هو إلّا وهم. أمّا جوهر الثانية يسمّى قوانين الطبيعة (المادة) أو القانون الطبيعي. فهو قانون شامل يمكن - من خلاله - تفسير كلّ الظواهر. فأيّ منظومة حلولية كمونية يمكن أن تصبح روحية ثمّ ماديّة في فترتين متتاليتين، أو تصبح روحية اسمًا ماديّة فعلًا في الوقت نفسه. وهذا هو المعنى الحقيقي لاتّحاد المقدّس والزمني. وهو ما وصفته الفيلسوفة المجرية إغنيس هيلر (Agnes Heller) بأنّه أنسنة الفلسفة، أي أنسنة الكون، وهو تصوّر أدّى إلى ظهور الإنسان في الطبيعة، أي الإنسان الطبيعي. [المسيري، تهافت مفهومات العلمنة في العالم العربي، ص 257]

يرى الشاعر الفرنسي فرانسيس بونج (Francis Ponge) أن الإنسان هو مستقبل الإنسان. وقد عبر الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر (Jean-Paul Sartre) عن تلك المقولة قائلاً: «وهذا صحيح تمامًا. لكننا نقع في الخطأ إذا فهمنا من هذا القول أن هذا المستقبل مكتوب في السماء، وأن الله يعلمه، فهذا لن يكون البتة مستقبلاً. أمّا إذا عطينا من هذا القول أن أي إنسان يظهر، يكون ثمّة مستقبل عليه أن يصنعه، مستقبل بكرينتظره، فعندئذٍ يكون اللفظ صحيحاً» [سارتر، الوجودية منزع إنساني، ص 43 و44].

2- تقديس العقل

تؤمن النزعة الإنسانية بالعقل إلى حدّ التقديس، فيه أصبح الإنسان إلهاً مهيمناً على الكون. فالغرب إبان عصر النهضة قدّم العقل وأعطاه القدرة على الوصول إلى حقائق الأشياء بلا شرع. فالعقل بمجرد أن خلق، لا يكون ولاؤه إلّا لنفسه، وليس لأحد آخر. [عبده، أنسنة الوحي في الفكر العربي المعاصر، ص 184 و185].

وكانت رحلة هذا التغيير قد دقّ ناقوسها الأوّل كوجيتوديكرت، ثمّ ابتنى لها عقلها العقدي كانط (Immanuel Kant)، وابتكر منطقها الجدلي هيغل (Hegel) في محاولة تفسير لشمولية التاريخ وفهم سيرة التعارض بين العقل والواقع، منتصراً للأوّل على الثاني. حيثما لا سيادة إلّا لحقوق العقل لقيادة العالم، وهو ما يعبر عنه بـ "حاكمية حقوق الإنسان". [الصفدي، أنسنة الذات، ص 12]

3- وحدة العلوم

يعدّ نظام هيغل أشهر نظام ميتافيزيقي يفترض أنّه شامل ويمثل جميع العلوم الخاصّة. حيث بدأ نظريته التي تساعد على إنجاز توحيد العلوم من فكرة «كلّ كمّيّة إذا زادت زيادةً كافيةً، تتحوّل إلى كيف». أمّا كارناب (Rudolf Carnap) كان أكثر من اهتمّ بتلك الفكرة، حيث أوضح أنّ جميع المفاهيم - بغضّ النظر عن كونها متعلّقةً بالعلوم الطبيعية أو بعلم النفس أو بالعلوم الاجتماعية - إنّما ترتدّ إلى أسس مشتركة. [عبد السلام، وحدة العلوم عند فيليب فرانك، ص 294]

ولقد دافع كارل ريموند بوبر (Karl Raimund Popper) وبشدة على فكرة الوحدة، فهو يؤكّد أنّ العلوم الاجتماعية تكشف عن مسار العلوم الطبيعية نفسه، ولا سيّما المحاولة والخطأ،

إلى جانب التخمين والتفنيد. فالعلوم الاجتماعية والطبيعية لا يمكن الفصل بينهما من وجهة نظر منهجية. [وافي، كارل ديموند ووحدة المنهج بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية، ص 37]

ولقد نتج عن استمرار تلك الأفكار، قيام ثورات علمية متتالية، وبسطت العلمانية سيطرتها على الحقول المعرفية، وأصبح الدين تحت محك الدراسة والمساءلة، بدلاً من أن يكون مصدراً للمعرفة، فأصبح يتم تداوله في الفكر الغربي في حقول علم الاجتماع كونه ظاهرة اجتماعية، وفي حقول علم النفس كونه تجربة فردية، وربما تحليلاً نفسياً. واستبعدت مجموعة من العلوم، مثل: العلوم المبنية على الوحي، وعلوم السحر؛ إذ إنه لا يمكن إيجاد قوانين حسيّة داخل هذه العلوم توازي القوانين الطبيعية لدراساتها. [السيف، أنسنة مناهج دراسة الدين في الفكر الغربي.. دراسة نقدية إسلامية، ص 3275 - 3277 وص 3286]

وعمدت وحدة العلوم إلى تصنيف كلّ أنواع العلوم في جدول، بما فيها العلوم الطبيعية. فهي تهدف إلى محاولة إخضاع كل شيء للسببية الصلبة التي تدعو إلى التحكّم الكامل في الأسباب، والقدرة التامة على معرفة أسباب كل شيء، والسيطرة التامة عليه. فمثلاً: (أ) يؤدّي إلى (ب) في عالم الأشياء، إذن (أ) يؤدّي إلى (ب) في عالم الإنسان، وما لا يندرج تحت هذا لا يستحقّ الدراسة. وبالتالي تمّ تفكيك العلوم الإنسانية. فأجزاء كبيرة من السلوك والوعي الإنساني تمّ استبعادها تحت شعار أنّه لا يمكن دراستها علمياً، أي أنّه لا يمكن دراستها مادّياً، أي لا يمكن دراستها من منظور وحدة العلوم.

4_ الحداثة وما بعدها

الحداثة هي أيّدولوجيا غربية ولدت مع بداية عصر النهضة، وحلّت محلّ أيّدولوجيا القرون الوسطى. ومقتضاها: أنّ الكنيسة الكاثوليكية - مع عقائدها الخاطئة - يجب ألا تقود الفكر والفعل الإنسانيين، بل بالأحرى العقل باعتباره الميزة الجوهرية للإنسان. [كنينج، حداثة ضدّ الحداثة.. الغرب في حداثته وما بعد حداثته وإمبرياليته، ص 108]

يقول الفيلسوف الفرنسي وعالم الاجتماع جان بودريار (Jean Baudrillard) بأن الحداثة ليست هي العقلنة ولا الإستقلال الذاتي للوعي، إنما هي إعادة تدريب هذه الذاتية المفقودة في منظومة من التشخيصات في مفاعيل الموضة والتطلّع الموجّه. الحداثة ليست امتساخ كلّ القيم، بل إنّها التفكيك العامّ لكلّ القيم القديمة دون تجاوزها، مع التباسها تحت شعار نوع من الاختلاط العامّ. [بودريار، الحداثة، ص 194]

دخلت الحداثة التاريخ بوصفها قوّة تقدّمية، لتحرير البشرية من الجهل. ولكن ما هي النتيجة: حربان عالميتان، صعود النازية، معسكرات الاعتقال والإبادة الجماعية، الحروب الدموية، اتّساع الفجوة بين الأغنياء والفقراء. وهذا ما جعل الإيمان بفكرة التقدّم مشكوكًا، وفقدت الحداثة مصداقيتها، ممّا جعل الغرب يبحث عن رؤية كونية، وهو ما تمّ تسميته "ما بعد الحداثة". هذه الرؤية الجديدة، تندرج في سياق الإدانة والرفض للأسس المعرفية للحداثة. [كنينج، حادثة ضدّ الحداثة.. الغرب في حداثته وما بعد حداثته وإمبرياليته، ص 111 و 112]

فإذا كان العقل البشري إلهاً في عصر الحداثة، ففي عصر ما بعد الحداثة لا يوجد أيّ إله. فهذا العصر هو عصر عدم وجود المحور، وهو العصر الذي وجهت فيه الاعتراضات على العقل البشري المغرور والمتكبر. [الراجي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 125]

عندما سيطر الرأسماليون على رقابة الآلة والتكنولوجيا والعلم - في القرن الثامن عشر - تحدّد مصير البشرية. فكلّ فردٍ على الأرض سيرغم على أن يصبح مستهلكًا للبضائع المنتجة، وسرعان ما أصبحت الأسواق الأوروبيّة متخمة؛ ونتيجة لذلك وجب أن يتوجه فائض الإنتاج إلى آسيا وأفريقيا. فاستمرّت المصانع الأوروبيّة في زيادة الكميّة الإنتاجية للسلع الفاخرة، واستمرّ بحثهم عن أسواق لها في البلاد الإفريقية والآسيوية. ولكن كان من المستحيل أن تنتظر من رجل أو امرأة أفريقية أو آسيوية أن يستعمل هذه المنتجات في القرن الثامن عشر أو التاسع عشر، حتّى لو أعطيت له دون مقابل. فليدهم وسائل أخرى للبهجة والسرور، لديهم منتجاتهم الوطنية الخاصة بهم. في هذا الخصوص، لم يكن لدى الرأسماليين الأوروبيّين أو المهندسين أو المنتجين ما يستطيعون عمله، كان هذا بالأحرى عمل المفكرين. وقد تمثّل مشروع المفكرين بأنّه على جميع شعوب العالم أن يصبحوا على شاكلة واحدة، يجب عليهم أن يحيا نفس الحياة، ويفكّروا نفس التفكير. وما دام التاريخ والديانة والثقافة جملةً، والفكر والفنّ والأدب هي التي تكون شخصية المجتمع؛ لهذا كان يجب تدميرها أوّلًا. [شريعتي، المدنية والحضارة، ص 40 - 43]

قدّمت أوروبا ثقافة جديدة اسمها "الحضارة"، وعرضتها على العالم بأكمله، وبتعبير أدقّ: فكلّمة التحضّر، معناها التحضّر في الاستهلاك، فالإنسان المتحضّر هو الذي أصبح ذوقه يتطلّب أصنافاً حضاريةً مستوردةً من أوروبا، وأشكالاً جديدةً في المعيشة. ولكي يتمّ إقناعهم بذلك، تمّ تعريف الحضارة على أنّها المدنية. وبذلك تعاون الناس مع الأوروبيّين في رسم خطوط التحضّر بصورة أكثر فاعلية. فهم جعلونا نعتقد أنّ التمدّن والثقافة صناعة

أوروبية يمكن استيرادها. وهذا وَجْدُ مخلوقٍ لا ماضي له محرومٍ من تاريخه وديانته، غريبٍ عن جنسه، غريبٍ عن خصائصه الإنسانية. [شريعتي، المصدر السابق، ص 41 - 45]

ثالثاً: أسس الأنسنة

1- أنسنة النصّ

تتابع الجدل حول كينونة النصّ مبنى ومعنى، فقد تشكل مصطلح "النقد الجديد"؛ إذ يكون النصّ كياناً مستقلاً، لا صله له بالسيرة الذاتية، ولا بالزمان ولا المكان. وتلاحقت الدعوة إلى ما سميّ بالنصّ المغلق، وبها ترسّخت ذاتية النصّ، وأتته لا يعكس سوى نفسه، ولا صلة له بمنشئه، كما تعبّر المقولة الذائعة "موت المؤلف"، والتي تنفي أيّ تماس للنصّ بتاريخه. ومن هنا يظلّ الاحتمال هو الركيزة المرجعية، وتظلّ المعاني - لا المعنى الواحد - هي الاحتمالات الواردة والمتجدّدة. [عيد، لغة النصّ، ص 16]

ونتيجةً لذلك، فقد نادى أصحاب النزعة الإنسانية إلى تعميم كلّ أنواع المعارف، بحيث يكون من حقّ الجميع أن يفسّروا الكلمة الإلهية والنصوص دون التقيّد بمسلّمات عقديّة، بعد أن كان الكتاب المقدّس حكراً على مجموعة معيّنة هي وحدها القادرة على فهم معانيه. ومن ثمّ أصبحت جميع المعارف القديمة - بما فيها الكتاب المقدس - متاحة للجميع. [عبد، أنسنة الوحي في الفكر العربي المعاصر، ص 175]

وقد انطلقت إيديولوجيا أنسنة النصّ من فكرة مضمونها رفض كلّ معرفة خارجة عند الإنسان، ولو كانت من قبيل الوحي أو الدين. وغرض هذه المرجعية رفع عائق القداسة عن النصّ الديني، وتطبيقاً لهذه الأيديولوجيا تمّ حذف جميع المصطلحات التي تدلّ على التقديس والتعظيم، وجرى استبدالها بمصطلحات جديدة تدلّ على المادّية. [مقراني، اثر خطاب الهامش المعاصر على النصّ القرآني، ص 17 و 18]

إنّ تأكيد الحداثيين على أنّ فهم النصّ القرآني لا يمكن أن يتمّ إلّا من خلال إخضاعه لنظام اللغة العربية التي تجسّد بها، ومن ثمّ إخضاع النظام اللغوي إلى ثقافة البيئة التي كان النظام سائداً فيها يؤدّي إلى قطع النصّ بمصدره الإلهي. فهذا الفهم هو أساس المنهج البنيوي، الذي عجز عن تحقيق ما تطمح إليه النصوص بعيداً عن منشئها. والحاجة أصبحت ملحة للتركيز على الإعجاز القرآني؛ لأنّ عدم القول به انتصاراً لمقولة «اعتيادية

النص القرآني»، وهذه الاعتيادية بعيدة عن حدّ الإعجاز. [العريطي، أنسنة النصّ القرآني عند الحداثيين.. النظام اللغوي «عربية النص» امؤذجًا، ص 16 و17]

ومما زاد من حدة أنسنة النصّ بشكل عامّ "غير النصّ القرآني" أن ظهرت وانتشرت وسادت النماذج الاختزالية في الصحافة والإعلام. فهم لا يخلقون الحقائق (في أغلب الأحيان) وإنما يجتزئونها؛ وذلك يرجع إلى أنّ المشتغل بالإعلام، ليس عنده فسحة من الوقت للنظر العميق في الوقائع التي يكتب عنها؛ ولذلك ارتبط الإعلام بما يسمّونه بالأحداث الساخنة، التي يضطرّ الإعلامي إلى عزلها عن أيّ سياق أو خلفية تاريخية أو اجتماعية وأي دوافع إنسانية مركّبة، وأي إشكاليات سابقة. وإن حدث وأدرك الإعلامي بعض الأبعاد المركّبة، فرييس التحرير يريد لها في حيّز صغير من الوقت. وقد أدّى ذلك إلى سيطرة الإعلام على العقول، وبدأت النماذج الاختزالية تهيمن على السواد الأعظم من البشر. ولا شكّ أنّ إيقاع الحياة الحديثة الآخذ في التسارع لا يسمح بأيّ تأمل أو تفكّر؛ ولذا يجد الإنسان نفسه مضطّرّاً لاستخدام الصيغ اللفظية الجاهزة والصور النمطية. [المسيري، دفاع عن الإنسان، ص 325 و326]

ومن المحال في تجنّب أنسنة النصّ (غير القرآني) أن يدرك المتلقّي أنّه لا يأتي للنصّ أو الظاهرة بعقل يشبه الصفحة البيضاء، وإنما بعقل مثقل بالإشكاليات والأنماط والتساؤلات، عقل له مسلماته الكليّة والنهائية، وهذا ما سماه ديفيد كارول (David Carol) "ما قبل الفهم". وهذا لا يعني السقوط في الذاتية، من خلال إبراز الأنا شفافةً مستقلةً عن كلّ هيمنة، بل إنّّه يأتي للنصّ أو الظاهرة متسلّحًا بالأفكار والتساؤلات والتحيزات والمسلمات، بما يجعله قادرًا على الاحتفاظ بمسافة بينه وبين هذا الأفكار مع إخضاعها للتساؤل، وتجاوزها إن ظهر عجزها التفسيري. [المصدر السابق، ص 307]

2_ أنسنة العقل

بدأت أنسنة العقل - في مراحلها الأولى - باعتبار العقل في مرحلة تالية للمادة. فمادّية العالم شرط لمعرفته، ولفهم هذا العالم لا يحتاج الإنسان إلى استعارة وسائل داخلية من خارج عالم الطبيعة / المادة، فهناك حواسّ الإنسان الخمس التي ترصد المحسوسات، وهناك عقله الذي يركّب تلك المحسوسات. فالمعرفة هي انعكاس للواقع الخارجي في دماغنا غير إحساساتنا، والعقل ما هو إلّا صفحة بيضاء والمعرفة تتراكم فيها. ثمّ انتقلت أنسنة العقل إلى أنّه لا توجد حدود للمعرفة، فكّل ما هو موجود قابل لأن يعرف، والتساؤلات

الميتافيزيقية ليست موجودةً وليست موضوعًا للمعرفة. والمادة لا تسبق العقل فحسب، وإنما تسبق الأخلاق. فمنطق الحاجة الطبيعية المباشرة هو الذي يتحكم في الأخلاق الإنسانية. [المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص 17 و18]

من المتفق عليه أنّ كانط في نقده للعقل العملي، عالج ثلاث مشكلات رئيسية، هي: مشكلة الأخلاق، مشكلة الدين، مشكلة الحرب والسلام. وهي جميعًا متصلة عن طريق العقل، كمبدأ وجودي ومعياري معرفي. فالأخلاق الكانطية ترتبط بفكرة الإلزام، لكنّ هذا الإلزام يأتي من الداخل وليس من الخارج، فهو إلزام يعطيه الإنسان لنفسه، بوصفه كائنًا عاقلًا. أمّا الدين عند كانط فلا يمكن الاستغناء عنه، ولكن بشرط ترويضه عن طريق العقل. فتعاليم الكنيسة تبقى اجتهاداتٍ وتأويلاتٍ قابلةٌ للنقض والتبديل، والعقل هو الضامن الوحيد لسلامة الاعتقاد، وليس أي شيء غيره. [هائل، كانط والحادثة من التداعيات السلبية الى الحاجة العربية للدرس، ص 246]

إنّ الإطاحة بإرث فكري سابق ليس أمرًا سهلاً، وهذا ما قام به ديكارت (René Descartes) حين أسّس لمسار عقلاني معتمدًا على العقل. فعلى الإنسان - بحسب ديكارت - العودة إلى داخله ليتيقن ويعرف، متجرّدًا من إلزام النظام الكوني، وإلزام الإله المهيمن. ومن ثمّ يؤسّس لأن يصبح الإنسان هو سيّد نفسه، وهذا إمّا يعتبر الحجر الأساس في المذهب الإنساني، الذي كُتب له - بعد ديكارت - التوسّع أكثر في الغرب والالتكاء عليه في أغلب التفاصيل. [مرتضى، ديكارت أسيرًا.. المواجهة بين العقلانية والميتافيزيقيا المدرسية، ص 220]

إنّ العقلانية التي تحمّست لها فلسفة الأنوار، كانت تهدف إلى عقلنة العالم وتحرير الإنسان من الأوهام والخرافات التي استعادتته وكبّلت إرادته، غير أنّها أخذت طابع لا عقلانيًا في سياق التطوّر التاريخي، ونتج عن ذلك ما يسمّى بـ "أفول العقل". إنّ الأزمة الحقيقية للعقل تكمن في عملية اختزال العقل في هذا الطابع الأداتي، وفي استبعاد العقل الموضوعي الذي حرص الفكر الفلسفي - منذ القدم - على أهميته في إدراك المعاني الكلية والقيم الإنسانية كالعدالة والتسامح والحرية. هذه النظرة الاختزالية للعقل، نتبع عنها أن أصيب الإنسان بالـ "تشويؤ"، وتمّ استخدامه من قبل المؤسسات الاقتصادية والسياسية لتكريس المصلحة والهيمنة بصورها المختلفة. [بو منير، العقل الأداتي بوصفه شرًا أو مقاربة النظرية

بالمقارنة مع الماضي يتبين الفرق الشاسع بين القدامى من جهة، وبين المعاصرين المحدثين، فالقدامى من العرب والمسلمين انفتحوا على الثقافات واستوعبوا معطياتها، وأفادوا من إنجازاتها، وعملوا على صهرها وتوظيفها بصورة خلاقة ومثمرة. غير أنّ العقل المعاصر ينشغل بعقلية النموذج ومنطق التطابق مع الأصل. هذا العقل يعاني من تناقض بين ما يريده ويطمح إليه، وبين ما يفكر فيه ويقدر عليه. غير أنّ هذا العقل لا يصدر عن هوى المعرفة، بقدر ما هو محكوم بموقفه الأيديولوجي، الأمر الذي يجعله يتعاطى مع الأحداث والقضايا بالآليات العقيمة ذاتها. [حرب، حديث النهايات.. فتوحات العولمة ومآزق الهوية، ص 69]

في القرون الأخيرة خذل المسلمون إسلامهم يوم أن عطلوا العقل عن وظيفته الكونية، التي دعا القرآن إلى مباشرتها والنهوض بها. حيث لم ينزل كتاب سماوي أمر العقل بتبني منهج في البحث الكوني - يقوم على الاعتماد العقلي وملاحظة الظواهر الكونية - مثل القرآن. فليس في القرآن مثلاً: أطفئ سراج عقلك، ثم اتبعني. ومن اللافت للنظر أنّ كلّ الآيات المتعلقة بهذه الأمور تدعو العقل إلى ملاحظة وارتباط الظواهر بعضها ببعض. [الجلينيد، فلسفة التنوير.. بين المشروع الإسلامي والمشروع التغريبي، ص 35 و 36]

وكمحاولة لتجنب أنسنة العقل الإسلامي، يجب تركيز التفكير من خلال الربط بين المنظور التاريخي والرؤية الاجتماعية والتساؤل الإنساني والنقد الفلسفي. وذلك يتم من خلال بناء عقل مثقف يتمتع بوظيفتين أساسيتين:

الأولى: الاهتمام بمسألة المعنى. وهذا لا يعني أنّ المثقف يمارس سيادية معيارية على المحتويات، فهو ليس بخبير مختص في المعنى. ولكن يضاعف الأسئلة حول شروط تلفظ المعنى. والتمييز بين المعنى وتأثيره، وبين المعنى الحرفي والمعنى المجازي.

الثانية: الدفاع عن حقوق العقل، من خلال وضع شروط للتمتع الأمثل بهذا الحقوق، لمناهضة الفوضى الدلالية والمفاهيمية. ومن ثمّ فإنّ مهام المثقف هذا تتعلق بمميزات متجددة للفكر تسبق المسؤوليتين الأخلاقية والسياسية. [أركون، الأنسنة والاسلام، ص 147 و 148]

3- أنسنة الوعي

تبلور وعي الإنسان بالمسار الحضاري مع نشأة النزعة الإنسانية كحركة فلسفية واجتماعية، امتدت من القرن الرابع عشر وحتى القرن السادس عشر، وتعرف بإنسانية النهضة، والتي صاحبت حركة الإصلاح الديني. وهذه الحركة، قد ارتقت إلى حركة تنوير

في القرن الثامن عشر. والقيمة الحضارية لهاتين الحركتين تأسست على إجلال الإنسان، وعلى أعمال العقل من حيث إنه عقل مبدع. [أبوسنة، أنسنة مجتمع المعرفة، ص 282]

ومما يزيد من معدّل الانغلاق للوعي عند الإسلاميين أنّ ثقافتهم شديدة الصلة بالمروروث، وعلاقتهم بالفكر الحديث سطحية، بل تكون معدومة، ولا يملكون أجوبة واضحة عن قضايا العصر الواقعية، فيتم الاستعاضة بالتقرير النصي - من باب الإيحاء - بأن التراث لديه أجوبة عن معضلات اليوم. [بلقزيز، في نقد الدوغمائية والنزعة النصية، ص 83] وهو ما دفع الخطاب الحداثي إلى النظر للوعي الإسلامي على أنه ما يزال تحت سيطرة الطابع الأسطوري. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل تعدى الأمر إلى وصف النص القرآني بأنه ذو بنية أسطورية. [العمروني، التاريخة.. المفهوم وتوظيفاته الحداثية، ص 62 و 63]

إنّ استمرار ديانة معينة بتكرار امتداح هذه العقيدة، عبر مواضيع متماثلة، ستكون خسائره كبيرة، وقد تؤدي إلى ظهور دين جديد. وهو ما حدث بالفعل في فرنسا أعقاب الثورة الفرنسية من ظهور دين جديد ممزوج بالكاثوليكية القديمة. [غرامشي، الثقافة.. الفلسفة والوعي النقدي، ص 33]

تظهر الخشية من أن يقود التعامل العقلاني مع وعى الفرد إمّا إلى تدينس المقدّس والتلاعب بالحقائق الكونية والأنوار الربّانية، والتعامل مع النموذج النبوي وفق تأويل دنيوي. وإمّا إلى إلغاء البعد البشري تمامًا والتوغّل في المثالية، وإضفاء القدسية المطلقة، ويتمّ منحه الصفات الإلهية. [الخويلدي، أنسنة الخطاب الديني، ص 85 و 86]

يرى جان بول سارتر أنّه إذا أتينا بجماعة من الأفريقيين أو شباب من الأسويين إلى أمستردام أو باريس أو لندن ... وأبقيناهم لعدّة شهور قليلة، وتجوّلنا بهم وغيرنا ملابسهم وما يتحلّون به، وعلمناهم طرق التصرف في المجتمع وبعض مقاطع اللغة. فباختصار سنفرغ ما لديهم من قيمهم الثقافية، ثمّ نعيدهم مرّة أخرى إلى بلادهم. ولن يكونوا أبدًا هذا النوع من الناس الذي يصرّح بما في نفسه، وسيكونون مرجعًا لصدى ما نقوله نحن. سننادي بشعارات الإنسانية والمساواة، وسيردّدون صدى ندائنا في أفريقيا وآسيا "إنسانية.. مساواة". وقد أطلق سارتر على هؤلاء لقب "المستوعب"، فهو نصف مفكّر ونصف مثقّف، فهو ليس بمفكّر كامل ولا بمثقّف كامل. [انظر: شريعتي، المدنية والحضارة، ص 45]

وهو ما حدث مع رفاة الطهطاوي، فهو لم يكن أزهرياً متنوراً يستطيع مواجهة التجربة الأوروبية على قاعدة المكانة التاريخية للأزهر، بل كان نتاج انهيار الدور التاريخي لهذه المؤسسة. فلم يكن للطهطاوي أي دور مؤسس، بل كان استجابةً سلبيةً لسياسات كانت قد أقرتها النخب السياسية الحاكمة في الدولة العثمانية. وكان ثمن ذلك: انقطاعاً عن تجربة المواجهة الشعبية مع المستعمر. [الضيقة، الطهطاوي وعقيدة التحديث، ص 134 - 136]

في المقابل قدّم الفارابي في كتابه "إحصاء العلوم" ثمانية علوم أساسية، هم: علم اللسان، وعلم المنطق، وعلم التعاليم، وعلم الطبيعة، والعلم الإلهي، والعلم المدني، وعلم الفقه، وعلم الكلام. [درويش، الوعي بالآخر.. قراءة في علم الدين، ص 67]

يقول الفيلسوف الألماني مارتن هايدجر (Martin Heidegger) إنّ لكل إنسان وجودين: أحدهما، الـ "أنا" بوصفه موجوداً حياً في المجتمع، فهو وجود مجازي يُكتشف من عمر الإنسان المكتوب في بطاقة هويّته. والثاني، الوجود الأصلي الحقيقي، فهو لا يوجد عند بعضهم، وهو على درجات فيمن يوجد عندهم. هذا الوجود الثاني وجود تصنعه الثقافة، فهو وجود حقيقي واقعي إنساني عند الإنسان، تبلور في طول التاريخ وتكوين الثقافة وإبداع الفن وصناعة الحضارة. فهو ذلك الشيء الذي يوضع أمام الثقافات الأخرى، فتظهر هوية ثقافية. فالوجود الحقيقي من صنع يد الإنسان نفسه، وعن طريق العوامل الثقافية، ومن صنع العوامل الثقافية والتاريخية لذاته التي يربّي نفسه على أساسها. يقول علي شريعتي: «المجتمع المنتج هو المجتمع الذي يفكر بنفسه، ويخلق بنفسه مثله، وقيمه، وفنونه، ومعتقداته، وإيمانه، ووعيه الديني، وآراءه التاريخية والاجتماعية، ونظامه الطبقي، واتجاهاته الجماعية» [شريعتي، العودة إلى الذات، مجلة أمة الإسلام العلمية، العدد 8، كانون الأول 2010 م، ص 75 و76].

هناك مجموعة مثقفين عرب وصلوا إلى درجة عالية من الوعي، فهم يشعرون بضرورة التغذية من جذور مجتمعاتهم الشرقي، وأيضاً ضرورة الاختيار من نجاحات الغرب. لقد استلهموا روح العالم، ووضعوا طريقاً آخر أمام شعوبهم، وهو أن نقود الشرق ونرشده إلى الطريق الذي أوصل الغرب إلى هذه المرحلة من السلطة والقوة والسيادة. إنّ هذا ليس بتقليد ولا هو رفض مطلق للتقليد، بل هو تقليد مختار راقٍ، إذ إنّ كلّ إنسان يقلّد التقدّم. ولكن لا يبقى مقلّداً دائماً. ويرى علي شريعتي أن هذا الطريق يتمثل في جملة واحدة، هي: أن نبقي بأنفسنا واعين في قواعدها الثقافية، ولكننا نختار أمام الغرب بوعي واستقلالية - وليس بصورة قسرية - باعتبارنا شخصاً عارفاً متفهّماً لاحتياجاته، وهو يختار على ضوءها.

ويقول أيضًا: «نحن إذا أقبلنا عليه بعفوية (الغرب) فسوف نقع في شركه، وإذا نحن ابتعدنا عنه، فإننا لن نبتلى بالرجعية فحسب، بل سنصبح فريسة للغرب دون أن نعي» [شريعتي، الإنسان والإسلام، ص 216 و217].

ومن هنا: أصبح التراث ساحة للصراع وليس موضوعاً لفعل معرفي أخلاقي. في واقع الأمر لم يتغير هذا بمرور الوقت، فقد ظلّ التسييس يتحكم في خطابات عصرنا، حتى المطالبات بالتجديد تتم تحت لواء تحديث مشوّه. وما زال هذا التصوّر من الإعجاب بالآخر مع الإصرار على رفضه يتشبّث بواقعنا العربي بكلّ قوّة. فهذا الغرب كافر، ولكننا نستخدم ما أنتجه من وسائل تقنية توفّر الكثير من الرفاهية. إنّه غرب منحلّ أخلاقياً، ولكن لنا الحقّ في الاستفادة من تقدمهم العلمي والطبي. فأصبحنا نستخدم الهيكل الماديّ الخارجي للحدّاءة، بينما التجديد الحقيقي لا يولد إلّا من رحم تفكيك ثقافة الوعي التي تحكم العقل. [إرادة، الوعي والسلطة، ص 42]

بدأت أنسنة الوعي تتحقّق بصورة كبيرة بعد ظهور وسائل الترشيّد على هدي القوانين العلمية الماديّة الصارمة الكامنة في المادّة والمتجاوزة للإنسان. هذا الترشيّد لا بدّ أن يتمّ من خلال فكر يتغلغل في وجدان الإنسان فيستنبطه، ثمّ يعيد صياغة رؤيته لنفسه وللكون. وبعد إنجاز ذلك: سيسلك كلّ فرد طريقة تتفق مع النموذج بشكل تلقائي غير واع، دون أن يكون في ذلك أي قسر خارجي. وقد بدأت عملية الترشيّد بضرب الكنيسة والأسرة. وتمّ تهميش الدين والقضاء على الجماعات والمؤسسات الوسيطة، وأصبح للمواطن أن يمارس عقيدته في منزله أو في فراشه. نتج عن ذلك أنّ العلم الحديث يحرص على الموضوعية والحياد والتجرّد من العواطف. كما أنّ كلّ الأمور نسبية، تؤدّي إلى المساواة بين كلّ الأمور في جميع الأوجه. وظهر قطاع اللذة، هدفه الترفيه عن الإنسان بطريقة تضمن ترشيّد أحلامه. وكان من المفترض أن يؤدّي الترشيّد إلى السعادة والحريّة والعدالة. [المسيحي، الفلسفة الماديّة وتفكيك الإنسان، ص 140 - 143]

وكمحاولة لتجنّب أنسنة الوعي الإسلامي، يجب الربط بين التطوير والوعي من خلال ثلاثة مراحل:

الأولى: إعداد الناس في المجتمع لتقبّل فكرة التطوير، وليس التطوّر منفرداً، في كلّ مجال على حدة.

الثانية: جعل الناس في المجتمع ينخرطون في عمليات التطوير، ويشاركون في تحقيق أغراضها.

الثالثة: إعداد الناس لتقبّل نتائج التطوير، إضافةً إلى المشاركة في استثمارها على المستويات الفردية والجماعية. مع مراعاة ضرورة إدخال أشخاص جدد مع بداية كلّ مرحلة، وإعادة صياغة خطط بفاعليه جديدة بعيدة عن ارتهان الأشخاص المؤسّسين للخبرة السابقة؛ نظرًا لسقوط بعض هؤلاء في مغريات الارتكان إلى المؤلف، الذي يصبح قديمًا بعد فترة من الزمن. [شرف، الوعي الاجتماعي والتقدّم، ص 19 و 20]

4- أنسنة الفعل

فلسفة الفعل هو ذلك النشاط العقلي الإرادي الذي يحيل الخطابات النظرية إلى مشروعات عملية تطبيقية، على أن يكون الفعل الناتج عن ذلك الإجراء يسعى إلى تحقيق أمرين: الأول: إثبات وجود الأمل الحرّ.

الثاني: أن يؤثر فعله في الآخرين، أي الوجود الإنساني.

فلسفة الفعل لا تعبر عن الانفعالات المؤقتة أو المشاعر أو الأحاسيس الناتجة عنها، أو الأفعال غير الإرادية الناتجة عن احتياجات جسمية أو غريزية، ولا تعبر عن الانفعالات المكتسبة بالعادة، أو الموجهة بقوة الأعراف والتقاليد. فهي ثورة يقودها العلم والعقل والوعي، وتحققها مرهون بقدرة الأنا على التطبيق، بغضّ النظر عن المقاصد والمآلات. [نصار، فلسفة الفعل وحرية الأنا الموجود، ص 76 و 77]

أمّا الفعل الإنساني لا ينطوي على مجرّد حادث، إنّما ينطوي على قدر من العقلانية والقصدية والإرادة، وهو بلا شكّ حركة جسمية ورمزية وبيئية ذات معنى. فالفاعل وهو بصدّد تقويم فعله، لا بدّ من تقويم الظروف الأوليّة التي ينطلق منها الفعل، وتقويم النتائج التي يوصلنا إليها بالقياس إلى ما يحرك الفاعل من إرادات ومقاصد واعتقادات. وهذا الفعل الإنساني يتميّز عن الحوادث الطبيعية، والفعل الغريزي الحيواني، والعادات والمنعكسات الشرطية، وعن مجرّد كونه سلوكًا. [عقبي، دلالات فلسفة الفعل في الفلسفة العربية المعاصرة، ص 425 - 426]

فعظمة كلّ فعل لا يكمن إلّا في الفعل، ويستحيل أن يكون في فاعله، أو في نتيجته. فالقصد الأوّل للفاعل في كلّ فعل - سواءً قام بالفعل إرادياً أو بضرورة طبيعية - هي إبداء صورته الخاصّة. [العيادي، فلسفة الفعل، ص 23 - 25]

ربط الفارابي بين الفعل الإنساني والأخلاق، ففعل الإنسان مرتبط بقدرته على الإدراك والفهم. والفعل الإنساني يختص بالإنسان فقط؛ لأنه يتميز بالذهن، وهو القدرة على اختيار الأفعال والآراء. والإنسان عندما يكون ذا رأي، فلا بد أن يختار من الأفعال الخيرة الفاضلة. فهو يقول: «الفضيلة الفكرية إذن سابقة للفضائل الأخلاقية» [الفراي، تحصيل السعادة، ص 75 و 76]

أمّا الفعل عند الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (Paul Ricœur) يتخذ ثلاث مراحل أساسية: الفعل كتحفيز، والفعل كرضا، والفعل كمشروع. وقد اتفق ريكور مع فرويد (Sigmund Freud) برد الفعل إلى دوافع لا شعورية. [لصفر، فلسفة الفعل.. مفهوما وتطويرها، ص 32 و 33]

فالتمييز بين الفعل كتحفيز (المعرفة) والفعل كرضا (الإرادة) والفعل كمشروع (القدرة) لا يعني أنها مراحل أو أطوار مفصولة. فالإرادة ليست لاحقة للمعرفة، والقدرة ليست لاحقة للإرادة. وبالتالي لا يشكل الفعل تنفيذاً لاحقاً للمخططات والبرامج، بل هو اختيار مستمر لتلك البرامج والمخططات والعمل على إنضاج أصالتها في علاقتها بقسوة الواقع وخشونته. فالقدرة المستجمعة في الجسد، وحضور القدرة في صلب الإرادة، توجه المشروع جهة الفعل. وحتى لو كانت الإرادة لا تقبل على الفعل إلا بعد حساب احتمالات نجاحه وفشله، فإن ذلك الحساب وذلك التفكير ليسا سابقين على الإرادة، بل هما فيها من حيث إنها ليست إرادة عمياء ولا اعتباطية. [العيادي، فلسفة الفعل، ص 101]

فالإرادة تغرب وتتأثر بعدة عوامل، منها: مفاعيل عملها، والإغراءات التي توصل الإرادة إلى حدّ خيانتها لذاتها. وكذا التقاليد والأعراف، والإخضاع والمراقبة، إلى حد يصل فيه الأشخاص إلى الإقرار بعجزهم في صلب نظام اجتماعي يحدّد أدوارهم ووظائفهم ودلالات وجودهم. ومن أخطر المؤثرات على الإرادة، والتغاضي عنها، فباسم نفوذ الوعي أو النفوذ الشخصي أو نفوذ العقل، وكذلك التاريخ، نودّ تجنب فعل الإرادة. إنّ التغاضي عن الإرادة هو عدمية مرادفة للوهن. فأئني للإرادة أن تواجه - إن نحن دعوناها للمقاومة - وقد كُنا تغاضينا عنها. فالإرادة التي تغرب وتستسلم هي ذات الإرادة التي تكدح وتثابر وتقاوم كلّ ضروب الاغتصاب تلك، ذلك أنّ الإرادة هي القوة الفاعلة. [العيادي، فلسفة الفعل، ص 125 و 126]

عند النظر والتأمل في أصول الإسلام وطبيعة الترابط بين نصوصه، نرى بوضوح أنّ الفعل في الإسلام يتميز بالشمولية. ويقصد بتلك الشمولية أمران:

الأول: الفعل الذي يدعو إليه الإسلام من حيث التنظير.

الثاني، فعل المسلم من حيث التنزيل.

فالأول يتميز بفلسفة خاصة لأنه مختلف في بنيته وقضاياه، فهو ليس دينًا فرديًا، روحياً غيبياً فقط، بل هو دين فردي جماعي، روحي مادي، فهو شامل لحياة الإنسان في عالميه الغيبي والشهودي. ففي العالم الشهودي - بكل ما فيه من قيم وأخلاق وتشريعات - فقد جاء الإسلام ليخرج الإنسان من وضع كان يعبد فيه المادة من بشر وحجر ووسائل مادية، إلى عبادة الله الواحد. وكذلك جاء لإزالة الطغيان الجزئي (الأسري - الاجتماعي)، والطغيان الكلي (السياسي - الاقتصادي). [الفاضل، معالم الفعل الإسلامي.. مدخل تأصيلي عام، ص 72 و73]

الخاتمة

- حاولت الأنسنة أن تضع الإنسان في مركز الكون، ولكن عندما يفشل تؤدّي به إلى الهلاك. وعندما لا يستمرّ في الإنتاج المادّي يصبح عديمًا ويلجأ إلى الانتحار، أو يرتكب الجرائم بدون سبب مادي واضح. فقضيّة المعنى تزداد حدّةً مع تزايد إشباع الجانب المادّي للإنسان، والبحث عن المعنى تمّ التعبير عنه من خلال فنون أو عقائد.

- وضعت الأنسنة خطًا بحثيًا يتّبع في العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، مستهدفة من ذلك استنتاج الحقائق إذا تم استقراؤها. وقد فات عليهم أنّ الظواهر الاجتماعية تختلف عن الظواهر الطبيعية التي لا عقل لها. فالإنسان ظاهرة مركّبة لا يمكن الإحاطة بها من خلال مجموعة من القوانين، ولكن يمكن فهم بعض جوانبها. فالإصرار على تحليل الظاهرة الإنسانية من الخارج سيؤدّي إلى استبعاد قضاياها الداخلية، مثل: انشغاله بمصيره وإحساسه بالاغتراب وتجربته مع الكون.

- يدّعي الإنسيون أنّ الفكر من صور المادّة، أو أثرًا من آثارها. هذه المقولة تخلق مشاكل أكثر ممّا تحلّ. فلماذا تختلف أفكار شخص عن آخر يعيش في الظروف نفسها؟ وهل الأفكار عصارات أو إنزيمات تتحرّك أم أنّها شيء آخر؟ العقل يدرك الواقع لا كوقائع متناثرة، وإنّما كجزئيات تنضوي تحت كلّ متكامل، ولا يمكن الإدراك إلّا بهذه الطريقة. والمادّيون والطبيعيون يهاجمون فكرة الكلّ، حتّى يعود الإنسان إلى الطبيعة ويستوعب فيها. ففكرة الكلّ تخلق ثنائيةً راديكاليةً وتستدعي مرجعيةً متجاوزةً للنظام الطبيعي، وهي مرجعية وجود الإله كمقولة تفسيرية معقولة.

- تدور الفلسفات الإنسية حول صورة واحدة للإنسان: إمّا باعتباره شخصيةً صراعيةً دمويةً، أو باعتباره شخصيةً قادرةً على التكيّف. فالصورة الأولى تفشل في رصد الجوانب النبيلة للإنسان كالمقدرة على التضحية بنفسه من أجل وطنه. والصورة الثانية تؤكّد أنّ الإنسان غير قادر على الثورة والتجاوز. وذلك نتج عنه أنّ هناك نظامًا سياسيًا في العصر الحديث تسيطر عليها رؤى تكنوقراطيةٌ محافظةٌ، فالإنسان لا يزال غير راضٍ، قلقًا إن لم يعبر عن قلقه عن نفسه من خلال الثورة الناضجة.

- عمليات الترشيد المتّبعة في الفكر الغربي كانت تهدف إلى تحقيق سعادة الإنسان، وأن يتحكّم في واقعه وفي نفسه. ولكنّ ما حدث هو العكس فتحول المجتمع بأسره إلى حالة

المصنع، والإنسان ما هو سوى منتج أو مستهلك، وكل فرد يقوم بأدوار مرسومة. فتحوّل الفرد إلى شخصية هشة من الداخل لا تشعر بالأمان ولا بالمقدرة على التجاوز. ومع تصاعد معدلات الترشيح اختفى الفرد وقيمه الثقافية والروحية، والعقل النقدي القادر على التجاوز حتّى أصبح المجتمع ذا بعد واحد، يرتبط وجوده بالاستهلاك والسلع، فهو إنسان متسلّع متشيع.

- إنّ القرآن هو نقطة الانطلاق المحتومة في كلّ رجوع انتقادي إلى الماضي العربي - الإسلامي، فهو أولّ تجلّ واضح لإبداعية الدين الإسلامي. وفي الوقت ذاته لا يمكن التطرّق إلى أيّ قضية أساسية أو ثانوية، أو إلى أيّ مجال معرفي أو فكري من دون الإحالة إلى الكلمة الأساس (أي القرآن)، التي أصبحت مصدر القانون والضامنة للقيم والمبادئ الأخلاقية.

- لا يكفي أن نعلن عن قدسية القيم الإسلامية، بل علينا أن نزوّدها بما يجعلها قادرة على مواجهة روح العصر. وليس معنى ذلك أن نقدّم تنازلات، ولكن علينا أن نحرّر تلك القدسية من بعض الغرور الاكتفائي الذي قد يقضي عليها؛ لذا ينبغي العودة إلى روح الإسلام نفسها.

قائمة المصادر

أولاً: الكتب

- الفارابي، أبو نصر، تحصيل السعادة، دار مكتبة الهلال، ط 1، 1995 م.
- أحمد حسن البرعم، الثورة الصناعية وأثارها الاجتماعية والقانونية، دار الفكر العربي.
- جان بول سارتر، الوجودية منزع إنساني، دار محمد علي للنشر (تونس) ط 1، 2012 م.
- حازم خيرى، آلام من نسيج خاص: مقالات في الفكر الأنسني، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2010 م.
- زهير الخويلدي، أنسنة الخطاب الديني، دار إي - كتب (لندن)، سبتمبر 2015 م.
- عبدالعزیز العيادي، فلسفة الفعل، دار نهى - مكتبة علاء الدين، (صفاقس) ط 1، مايو 2007 م.
- عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، دار الشروق (ط 2)، 2006 م.
- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مجلد 1، 1999 م.
- عبد الوهاب المسيري، الإنسان والحضارة والنماذج المركبة، دار دون للنشر، 2018 م.
- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر بدمشق، ط 2، 2007 م.
- علي حرب، حديث النهايات: فتوحات العولمة ومازق الهوية، المركز الثقافي العربي، ط 2، 2004 م.
- علي شريعتي، الإنسان والإسلام، دار الأمير للثقافة والعلوم، ط 2 (العراق)، 2007 م.
- قطب الريسوني، النص القرآني، منشورات وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية (الأردن)، 2010 م.
- محمد أركون، الأنسنة والاسلام، دار الطليعة (بيروت)، يناير 2010 م.
- محمد السيد الجليينيد، فلسفة التنوير: بين المشروع الاسلامي والمشروع التغريبي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)، 1999 م.

محمد ياسر شرف، الوعي الاجتماعي والتقدم، ملاحظات حول علاقة الوعي الاجتماعي بالتطوير الاجتماعي، منشورات الطليعة العربية (تونس)، 2010 م.

منى سعد أبوسنة، أنسنة مجتمع المعرفة، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، ابريل 2002 م.

نورالدين حاطوم، تاريخ النهضة الأوروبية، دار الفكر (دمشق)، 1405 هـ.

هاشم صالح، مدخل الى التنوير الأوروبي، دار الطليعة (بيروت) ط1، سبتمبر 2005 م.

ثانيًا: المقالات

أحمد ابراهيم درويش، الوعي بالآخر: قراءة في علم الدين، مجلة كلية دار العلوم (جامعة القاهرة) العدد 17، 1994 م.

أحمد فؤاد كامل، دحض المثالية: دراسة تحليلية ونقدية لكل من المثالية والواقعية والمادية، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية (جامعة سيدى محمد بن عبد الله)، السنة 2، العدد 3، 1980 م.

إسراء إرادة، الوعي والسلطة، حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي، العدد 366، يناير 2018 م.

أنطونيو غرامشي، الثقافة: الفلسفة والوعي النقدي، مجلة الملتقى، العدد 9 - 10، 2002 م.

جان بودريار، الحداثة، مجلة الفكر العربي (معهد الإنماء العربي) ج 11 العدد 62، أكتوبر 1990 م.

حاكم حبيب العريطي، أنسنة النص القرآني عند الحداثيين: النظام اللغوي "عربية النص" انموذجًا، مجلة اللغة العربية وآدابها (كلية الآداب - جامعة الكوفة)، تشرين الأول 2017 م.

حسن الضيقة، الطهطاوي وعقيدة التحديث، مجلة الفكر العربي (معهد الإنماء العربي) مجلد 7، العدد 45، 1987 م.

خالد عبدالعزيز السيف، أنسنة مناهج دراسة الدين في الفكر الغربي: دراسة نقدية إسلامية، مجلة العلوم الشرعية (جامعة القصيم)، مجلد 13 العدد 5، مايو 2020 م.

رجاء عيد، لغة النص، النادي الادبي الثقافي بجدة، العدد 14، ديسمبر 1994 م.

شريهان أحمد عبدالسلام، وحدة العلوم عند فيليب فرانك، المجلة العلمية لكلية الآداب جامعة أسيوط، ملحق العدد 74، ابريل 2020 م.

عادل مقراني، اثر خطاب الهامش المعاصر على النص القرآني، المركز الجامعي بلحاج بو شعيب عين تموشنت - مخبر الخطاب التواصل، العدد 2، ديسمبر 2016 م.

عبدالإله بلقزيز، في نقد الدوغمائية والنزعة النصية، مجلة النهضة، العدد 5 - 6، 2013 م.

عبد الوهاب المسيري، عبد الوهاب المسيري شاهدا: تهافت مفهومات العلمنة في العالم العربي، مجلة الإستغراب (المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية) بيروت، السنة 3 العدد 8، 2017 م.

عصمت نصار، فلسفة الفعل وحرية الأنا الموجود، حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي، العدد 352، يوليو 2016 م.

علي شريعتي، العودة الى الذات، مجلة أمة الإسلام العلمية، العدد 8، ديسمبر 2010 م.

علي شريعتي، المدنية والحضارة، جمعية المسلم المعاصر، العدد 33، يناير 1983 م.

علي عبد الفتاح عبده، أنسنه الوحي في الفكر العربي المعاصر، مجلة الدراسات الإسلامية - (كلية التربية جامعة الملك سعود)، مجلد 32، العدد 2، مايو 2020 م.

علي عبد الفتاح عبده، أنسنه الوحي في الفكر العربي المعاصر، مجلة الدراسات الإسلامية (كلية التربية - جامعة الملك سعود)، مجلد 32، العدد 2، مايو 2020 م.

فيصل عبد الرحمن هائل، كانط والحداثة من التدايعات السلبية الى الحاجة العربية للدرس، المجلة العلمية لكلية الآداب جامعة اسيوط، العدد 32، يوليو 2007 م.

كريم شاتي الراحي، الحداثة وما بعد الحداثة، حولى المنتدى للدراسات الإنسانية (المنتدى الوطنى لأبحاث الفكر والثقافة)، العدد 7، ج 19، 2014 م.

كمال بو منير، العقل الأداني بوصفه شرًا أو مقارنة النظرية النقدية لمسألة الشر، أعمال ندوة الشر: القيمة والخطاب (كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان)، 2013 م.

لزهر عقيبي، دلالات فلسفة الفعل في الفلسفة العربية المعاصرة، مجلة علوم الإنسان والمجتمع بكلية العلوم الإنسانية والإجتماعية (جامعة محمد خضير بسكرة) الجزائر، العدد

84، ديسمبر 2013 م.

محمد المرابط الفاضل، معالم الفعل الإسلامي: مدخل تأصيلي عام، مجلة البيان، العدد 400، أغسطس 2000 م.

محمد بن حليلة، أنسنة الظاهرة الدينية في الفكر الإسلامي الحديث المعاصر: مقاربة ابستمولوجية لمفهوم الأنسنة في المشروع الفكري لدى محمد أركون، المجلة الاجتماعية القومية، مجلد 56، العدد 3، سبتمبر 2019 م.

محمد لصفير، فلسفة الفعل: مفهوما وتطویرها، مجلة الحكمة للدراسات الاجتماعية، العدد 3، 2021 م.

محمد محمود مرتضى، ديكارت أسيرا: المواجهة بين العقلانية والميتافيزيقيا المدرسية، مجلة الاستغراب، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية - مكتب بيروت، السنة 6 العدد 24، 2021 م.
مرزوق العمروني، التاريخية: المفهوم وتوظيفاته الحداثية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي - مكتب الأردن، مجلد 16، ع 63، 2011 م.

مطاع صفدي، أنسنة الذات، مجلة الفكر العربي المعاصر (مركز الإنماء القومي)، مجلد 28، العدد 138-139.

موريس كنينج، حادثة ضد الحداثة: الغرب في حداثته وما بعد حداثته وأمبرياليته، مجلة الإستغراب (المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية) بيروت، العدد 17، 2019 م.

يحيى وافي، كارل ديموند ووحدة المنهج بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية، المجلة الغربية لعلم الاجتماع، العدد 22، 2013 م.

Humanism in the scales of Islamic thought

Al-Ameer Mahfoudh Muhammad

Associate Professor, Department of Mass Communication, Minnesota International University, Regional Branch I, Egypt.

E-mail: dr.alamermahfoz1974@gmail.com

Abstract

The subject of (humanism) is still a theoretical thought creeping like a swarm of ants in its actions, but it is like the sound of thunder in its effects and results. However, the problem lies in the variegation and ambiguity that surrounds the thought of humanism. By variegation, the truth is falsified due to its change from time to time, and by obscurity, an observer and researcher would not be able to know the reality of humanism. In the Age of Enlightenment, humanism meant the rationalization of scientific religion and spreading it among people. Humanism, in terms of science, is related to humanities that take man as its subject, and in terms of history, humanism studies the religious texts, while having nothing to do with the sacred. In this study, I have followed the analytical descriptive approach, taking into mind the chain of historical events; in order to refer to the statements of early humanists, and the different quiddities that the theorists of humanism pursued throughout history, passing by the age of enlightenment and later on until today. I have got to some conclusions, the most important of which is that humanism as an idea free of materialism, atheism and excessiveness is not opposite to Islam. Yet, with its depth in Western philosophies, it may change; and therefore, the Islamic judgment on it may change too. Moreover, we should ponder on what have come about man in the Islamic Mission. In the Holy Qur'an, it is highly focused on the dignity of man in particular. It is necessary to stand against the thought of humanism if it would mislead man and make him submit to fancies, materialism, empirical knowledge, pleasures, whims, and lusts.

Keywords: humanism, humanist movement, ontological questions, Islam.

Al-Daleel, 2022, Vol. 5, No. 18, PP. 117–146

Received: 15/09/2022 | Accepted: 16/10/2022 | Published: 15/12/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



الأنسنة في ميزان الفكر الإسلامي

الأمر محمد محفوظ

أستاذ مشارك بقسم الإعلام، جامعة مينسوتا العالمية الفرع الإقليمي الأول، مصر.

البريد الإلكتروني: dr.alahmermahfoz1974@gmail.com

الخلاصة

لا يزال موضوع (الأنسنة) فكرًا نظريًا يسري كدبيب النمل في أفعاله، لكنه كوقع الرعد في آثاره ونتائجها، فتكمن المشكلة في التلوّن والغموض الذي يكتنف فكر الأنسنة، فبالتلوّن تزييف حقيقته لتغيّرها بين حين وآخر، وبالغموض لا يعرف الباحث الراصد مدى صدق حقيقة ماهية الأنسنة. وكانت الأنسنة في عصر التنوير تعني عقلنة الدين العلمي ونشره بين الناس، والأنسنة من ناحية العلم فإن لها علاقةً بالعلوم الإنسانية التي اتخذت الإنسان موضوعًا لها، ومن ناحية التاريخ، فالأنسنة تدرس النصّ الديني، ولا دخل لها بالمقدّس. ولقد سلكت في هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي، مع أخذ باسترداد التاريخي للرجوع إلى مقولات من سبق في الأنسنة، وألوان الماهيات التي ارتادها منظرو الأنسنة عبر التاريخ حتى عصر التنوير، وما تبع ذلك، وإلى اليوم. وتوصّلت إلى نتائج من أهمها أنّ الأنسنة كفكرة بريئة من المادية والإلحاد والتكّلف لا يصادمها الإسلام، لكنّها بما لها من عمق في الفلسفات الغربية فقد تتحوّل فيتغيّر حكم الإسلام عليها، كذلك ضرورة الوقوف على تصور الإنسان في الرسالة الخاتمة؛ ففي القرآن تحقيق إسناد كرامة الإنسان في نص كتاب دين الإسلام بصفة خاصّة. وأيضًا ضرورة التصديّ لفكر الأنسنة إذا ضيّعت الإنسان وعبدته للحس أو للمادية، أو للعلم التجريبي، أو للذة والنزوة وشهوات الملذّات.

الكلمات المفتاحية: الأنسنة، الحركة الإنسانية، الأسئلة الوجودية، الإسلام.

مجلة الدليل، 2022، السنة 5، العدد 18، ص. 117 - 146

استلام: 2022/09/15 | القبول: 2022/10/16 | النشر: 2022/12/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

ليس من شك في أنَّ الإنسان إذا رجع إلى إنسانيته الأولى فإنَّه يقف على فطرته النقية التي فطره الله عليها، وهي قاسم مشترك بين كلِّ إنسان، غير أن طرح فكرة (الأنسنة) بصورتها المعروضة لم ترجع لفطرة الإنسان، وإنما رجعت إلى العقل تارةً، والوجدان أخرى والشهوات تارةً ثالثة، حتَّى صارت لفكرة الأنسنة من سمات الإلحاد حظَّ وافر، فلم ترجع إلى الفطرة، وبناءً عليه ندرك إشكالية الأنسنة التي يمكن توجيهها نحو الكشف عن الفطرة.

تبدو أهمية موضوع الأنسنة لأسباب من أهمَّها ما يلي:

- كثرة نواحي الحديث الفلسفي، والطرح الفكري عن الأنسنة، ممَّا جعل بعضهم يتخطَّف هذه الفكرة وهي قديمة متجدِّدة؛ ليستشهد بها على وجهته الفكرية، أو رؤيته الفلسفية، بغية أن يخرج الإنسان من فطرته الأولى إلى أطوار أخرى.

- كثر تناول الفكر العولمي الحداثي لفكرة الأنسنة بوصفه فكرةً لتعتبر من تراثه وأدبياته، ومع قدم هذه الفكرة فإنَّ للأنسنة معادلاً قوياً وواضحاً في طرح الوحي الديني لمسألة الإنسان.

- ضرورة عرض فكرة الأنسنة على الوحي الشريف، وما يحمل من ضوابط إنسانية الإنسان، فضلاً عن قياس أفكارها وفق معايير الفكر الإسلامي بالعقل والمنطق والعرف السائد.

بالفعل تنبَّهت العقلية الفلسفية والإسلامية إلى أهميَّة دراسة موضوع الأنسنة، فمن الدراسات المرجعية للأنسنة دراسة كارلايل (Carlyle) "الإنسان ذلك المجهول"، وما له من رؤية فلسفية لوضع الإنسان بعد إنجازاته العلمية، وما جرى له من ارتباك وتخبُّط، ودراسة محمد السيد الجليند "الوحي والإنسان.. قراءة معرفية"، الذي ختمها بمقالة تحت عنوان "الوحي حاجة إنسانية" وأرجع علاقة العقل والدين إلى أعماق عمق في التاريخ البشري، فقال: «إنها تضرب بجذورها في أعماق التاريخ من يوم أن دبَّ الإنسان على ظهر الأرض» [الجليند، الوحي والإنسان.. قراءة معرفية، ص 10].

وفي دراستي سوف أتناول دور الحركة الأنسنية في العصور الوسطى كمفرز فكري نتج عمَّا أبدع الإنسان من العصور السالفة من المذهب الربوبي، فضلاً عن مادّيَّة الرؤية للحياة.

وليس من شكٍّ في أن لعصر التنوير من إفراز لشورة علمية لها أسباب وآثار ناتجة بصمَّت في تاريخ البشرية بضمِّتها، لكنَّها هيأت الإنسان لأن يتوقع حول ذاته، ممَّا جعل الأنسنة

ذات طابع منعزل عن الدين بصفة عامة، فضلاً عن هدي الوحي بصورة أو بأخرى، حيث قام الفكر الأنسني بصم الآذان عن كل ذلك، وهذا أخطر ما للأنسنة من آثار نتجت في عصر التنوير وكشف عن ذلك العديد من العلماء، والدراسة الحالية تسعى إلى الكشف عن ذلك بصورة واضحة، وعلى ألسنة علماء هم في الواقع نتاج للثورة العلمية.

المبحث الأول: مفردات البحث

في الدراسة بعض المصطلحات التي أشير إليها، ومنها ما يلي:

أولاً: الأنسنة في اللغة

أَنَسَنَ يُؤَنِّسُ أَنْسَنَةً فَهُوَ مُؤَنِّسٌ، والمفعول مُؤَنَّسٌ، ونقول: (أَنَسَنَ الْإِنْسَانَ): ارتقى بعقله فَهَذَّبَهُ وَتَقَفَّهُ، أو عامله كإِنْسَانٍ له عقل يميّزه عن بقيّة المخلوقات، و(أَنَسَنَ الْحَيَوَانَ): شَبَّهَهُ بِالْإِنْسَانِ. [أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج 1، ص 129]

فالأنسنة مصدر أُنَسِّنَ، ويقال: إنها لَفُظٌ اشْتُقَّ مِنَ الْإِنْسَانِ.

وإن أصل اشتقاق كلمة "إنسان" إما من النسيان، كما ذهب الخليل بن أحمد، فقال: «وسمّي الإنسان من النّسيان» [الخليل، العين، ج 7، ص 304]، أو من الإيناس والإبصار، كما ذهب الأزهري، فقال: «وأصلُ الإنس والأَنَسُ وَالْإِنْسَانُ: من الإيناس وَهُوَ الإبصار، يُقَالُ: أُنَسَّتُهُ وَأَنَسْتُه: أَي: أَبْصَرْتُهُ» [انظر: الأزهري، تهذيب اللغة، ج 13، ص 60 و61]. وكلا المعنيين خليقان بالإنسان، ومن السمات الذاتية لكل إنسان.

فأمّا اشتقاق الإنسان من النسيان فلأنّه ينسى، والنسيان طبعه وشأنه أحياناً لدرجة أنّه قد نسي أصله في أنّه مخلوق من مخلوقات هذا الكون، كما نسي الإنسان أنّه مسؤول عن أشياء أقلّها عمارة الكون ما دام في هذه الحياة. وأمّا اشتقاق الإنسان من الإيناس فلأنّ الإنسان يأنس إلى من يشاكلة من زوج يسكن إليها، أو يأنس إلى أهل وأقرباء يتواصلون فيما بينهم، أو يأنس إلى صديق يرافقه الطريق.

وكلا المعنيين المناسبين للإنسان فهما منزّهان عن الله ﷻ، فالله منزّه عن النسيان، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [سورة مريم: 64] ومنزّه عن الإيناس بزواج وغيرها لقوله تعالى: ﴿وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً﴾ [سورة الأنعام: 101].

ثانيًا: الأنسنة في الاصطلاح

الأنسنة مصطلح جارٍ على ألسنة أهل الثقافة، وهو مصدر صناعي مشتق من كلمة إنسان، وقد فهمت الأنسنة في ضوء مسيرة الحداثة الغربية حيث كانت «ثمرة تحرير الروح واستقلالية الذات البشرية» بعد انتزاعهما من العقل اللاهوتي الذي كان سائدًا في القرون الوسطى، واستلالية الذات تعني: تعامل الإنسان مع نفسه كذات واعية مريدة وفاعلة، وهو (مبدأ الذاتية)، أما تحرير العقل والروح فيعني: أن يحل العقل الإنساني مكانة جديدة» [علي حرب، الماهية والعلاقية نحو منطق تحويلي، ص 214؛ انظر: العوادي، العلاقة بين الأنسنة ومذهب الربوبيين.. عرض وتحليل، ص 135 وبعدها].

وبصفة عامة فالأنسنة فكرة فلسفية منظورة تختزل الإنسان في قالب عقلي أو وجداني أو طبيعي، فلا شك أن العقلانية جرى نقدها؛ لأنها «لم تستخدم العقلانية الحديثة بصورة خلّاقة منتجة حيث نفعل أكثر مما نفعل» [علي حرب، الماهية والعلاقية نحو منطق تحويلي، ص 246]. ومن ناحية أخرى فإنّ للأنسنة عمقًا في تاريخ الفكر الإنساني المتطوّر، كما أنّ لها دلالاتٍ عدّة تورث في الإنسان العمق فتثير لديه أسئلة الوجود التي حيرت عقول الفلاسفة على مدى تاريخ الإنسان وإلى يوم البشرية هذا، ولن يهتدي إليها دون أحقية أجوبة الوحي. والأنسنة لها من الخطورة المتعددة؛ لأنّ فكرة الأنسنة على الإنسان نفسه في طرحه في تيه الفكر دون الوقوف على حقيقة ثابتة، فتارة في جنوحه للحسّ، وأخرى في جنوحه للعقل، وثالثة للعلم، ورابعة تصل إلى ساحة حدّر منها ربنا في قوله: ﴿وَلَا مُرْتَهُمْ فَلْيُغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾ الآية [سورة النساء: 119]، إذ يغيّر الإنسان ما خلقه الله عليه أوبه، كما يختار لنفسه ما لم يختاره الله له، فتسعى الأنسنة إلى تفريغ هويّة الإنسان الحقيقية، واستبدالها بما هو أجنبي عنها.

وللأنسنة من الآثار التي لا أرى أشدّ تأثيرًا على الإنسان من الإنسان نفسه، حيث يضرّ من حيث يظنّ أنّه ينفع، ويقدم شرًّا بما يزعم أنّه من أفعال الخير ليكون من الأخسرين أعمالًا.

المبحث الثاني: مدخل للأنسنة

بالنظر في تاريخ مصطلح الأنسنة ندرك المدخل للتعرف على أهمّ ملامح تلك الرؤية الفلسفية للأنسنة.

أولاً: الأنسنة.. وعلاقتها بالإنسان في ألف عام

تعرّضت الكتب المقدّسة للإنسان على سبيل الإخبار عن خلقه، فقد جاء في التوراة أنّ الله خلق الإنسان على صورته [سفر التكوين، الإصحاح 1: 26 - 27]، وجاء فيها أيضاً: أمر الله بمحو الإنسان عن وجه الأرض! وحزنه - تعالى الله عن ذلك - أن خلّق الإنسان [سفر التكوين، الإصحاح 6: 6 و7]، بغضّ النظر عن قبول ذلك أو تأويله، بينما ورد في القرآن الكريم إخبار بخلق الإنسان، وبيان أوصافه ومظاهره ومسؤولياته بصورة واضحة معتبرة، فجملة الكتب السماوية المنزلة دالة على خلق الله للإنسان بتصور واضح مع متابعة أمره.

ويبدو أنّ طبيعة الإنسان لم تتغير بعد مرور قرابة الألف عام على ظهور الفكر الأنسني، حيث جاء الفيلسوف الأسكتلندي الطبيعي توماس كارلايل (Thomas Carlyle) (1795-1881)⁽¹⁾، فإذا به يؤلف للبشرية كتابه "الإنسان ذلك المجهول"، الذي يعبر فيه عن رؤيته للإنسان مبيّناً الضرورة وحاجة الإنسان إلى معرفة نفسه، لإزالة جهله وجهالته، وفيه يقول: «إنّ الحاجة إلى معرفة الإنسان معرفة أفضل، فلقد تقدّمت علوم الحياة ببطء أكثر ممّا تقدّمت علوم الجماد، جهلنا بأنفسنا، هذا الجهل راجع إلى طريقة وجود أسلافنا، وإلى تعقّد الإنسان، وإلى تركيب عقلنا، كيف حوّرت العلوم الميكانيكية والطبيعية والكيميائية في بيئتنا، وإن نتائج مثل هذا التغيير ضارة؛ لأنّه أجري دون تقدير لطبيعتنا، وإنّ الحاجة إلى معرفة أكثر اكتمالاً بأنفسنا» [كارلايل، الإنسان ذلك المجهول، ص 13]، وهذا يعتبر من أوائل عمليات رصد علاقة الإنسان بالعلوم المتقدّمة إبان الثورة العلمية، فربّما كان كارلايل قد تاه وسط تلك الفلسفات التي نزعت الإنسان عن فطرته، فأراد أن يقوم بترميم الإنسان الذي يراه مجهول الحقيقة والهوية؛ محاولاً الوقوف على حقيقة الإنسان. ويتبيّن من خلاصها ما يلي:

أ- أنّ كارلايل لم يكن ملحدًا، ولكنّ الرجل كان مشدودًا إلى طلب المعرفة بمفهومها العام؛ لذلك أراد أن يتعرّف على حقيقة الإنسان بصفة عامّة بغية أن يصل إلى معرفة نفسه، فتلك نظرة فلسفية يقع فيها الفلاسفة في فترة ما من مراحل الفكر الفلسفي العام.

ب- حاول كارلايل العمل على استعادة الإنسان من التيه والنوبان بين الكون وبين فقدان الذات، بإعادته لاعتقاد ديني إلى مكانته مرّة أخرى، وهذا أكبر شاهد على الاعتراف

1- أليكس توماس كارلايل: (1795 - 1881)، فيلسوف ومؤرخ وناقد اسكتلندي، ولد لعائلة كالفنية بروتستانتية متدينة، ظلّ مؤمنًا بمبادئه الدينية، وكانت أعماله مؤثرة في عصره. درس بجامعة أدنبره فدرس اللغة والفلسفة الألمانية. [انظر: كارلايل، الأبطال، للمعرّب: محمد السباعي، ص 7]

بالضعف الإنساني؛ فهل تلك الحاجة لمعرفة أكثر اكتمالاً بأنفسنا الدافعة للبحث بوعي عن ذلك المجهول المسمى (الإنسان)، تعد دافعاً فكرياً لتبني فكرة (الأنسنة) التي ظهرت على الساحة بوصفها منهجيةً لمدرسة فكرية عامة؟

ثانياً: الأنسنة والحركة الإنسانية في العصور الوسطى

وقع في العصور الوسطى ما يسمّى بالحركة الإنسانية، وكان أصحابها يطلق عليهم مصطلح "الإنسانيون" [ديورانت، قصة الحضارة، ج 18، ص 135] وهي: أبرز حركة فكرية في عصر التنوير والنهضة⁽²⁾، مزجت هذه الحركة الاهتمام بتاريخ البشر وأفعالهم بالاهتمامات الدينية، وكان الإنسانيون هم العلماء والفنانون الذين درسوا موضوعات اعتقدوا أنها تساعد في فهم قضايا الإنسان بشكل أفضل، وقد اشتملت على موضوعات والآداب والفلسفة، وشارك الإنسانيون في حضارتي اليونان والرومان القديمتين المتفوّقتين في موضوعات تصلح لأن تكونا نموذجين يحتذى بهما، كما اعتقدوا أنّ على الناس أن يتفهموا العصور الكلاسيكية القديمة ويقدروها حقّ قدرها كي يتعلّموا كيف يوجّهون حياتهم من خلالها. [مجموعة علماء متخصصين، الموسوعة العربية العالمية، ج 16، ص 278]

كان بترارك (Francesco Petrarca)⁽³⁾ من الباحثين الموليين اهتمامهم بإحياء الآثار المتبقية من اليونانيين القدماء وتفسيرها من أوائل إنساني عصر النهضة كشف بترارك، وبوكاتشو (Giovanni Boccaccio)⁽⁴⁾ - وهما صديقان في أواسط القرن الـ 14 الميلادي - النقاب عن عدد كبير من الخطوط القديمة المهمة التي كانت مهملةً منذ زمن بعيد، وأوضح أدلة لذلك أنّ بترارك مع أنّه «كان رجلاً مسيحياً كاثوليكياً متدينًا، إلّا أنّه جاء بآراءٍ جديدةٍ في الفكر المسيحيّ أصبحت موضع النقاش بين المفكرين، ومرجعاً للأنسنيين في القرون اللاحقة، وقد كان يقول: «إنّ الإله قد أعطى البشر قدراتهم الفكرية والإبداعية الواسعة لاستخدامها

2- عصر النهضة ويطلق عليه عصر التنوير: مصطلح عام يشير إلى عصر العقلانية ونشوء حركة ثقافية تاريخية دعيت بالتنوير والتي قامت بالدفاع عن العقلانية ومبادئها كوسائل لتأسيس النظام الشرعي للأخلاق والمعرفة بدلا من الدين. كما يشير عصر التنوير كمصطلح خاص بفلسفة أوروبية في القرن الثامن عشر، وأهم فلاسفة القرن الـ 18 (فولتير (1694 - 1778) وجان جاك روسو (1712 - 1778) وديفيد هيوم: (1711 - 1776)، حيث قاموا جميعاً بمهاجمة الكنيسة والدولة.

3- بترارك (1304 - 1374م) هو: فرانيسكو بترارك، باحث إيطالي وشاعر، وأحد أوائل الإنسانيين في عصر النهضة. يطلق عليه أحيانا كثرة (أبو الإنسانية) في القرن السادس عشر، أسس بيترو مبو نموذجاً للغة الإيطالية الحديثة على أساس أعمال ثلاثة شعراء كان أحدهم (بترارك) وجيوفاني بوكاتشو، ودانتي أليغييري.

4- جوفاني بوكاتشو (1313 - 1375م) كان مؤلفاً وشاعراً إيطالياً، صديقاً للكاتب بترارك، وكان شخصية هامة في (إنسانية النهضة) ومؤلف عدد من الأعمال البارزة بما فيها ديكاميون، عن نساء شهيرات، وشعره بالعامية الإيطالية.

على أكمل وجه، وهذا ممّا يدعو إلى تسليط الضوء على دور الإنسان وإرادته وقدراته في تعيين مصيره» [الموسوي، جدلية الرؤية الأنسنية والرؤية العقديّة، ص: 20-21 باختصار يسير]

فقد اكتشف بترارك أعظم هذه الأعمال تأثيراً، ألا وهي رسائل إلى آتيكوس⁽⁵⁾، وهي مجموعة من الرسائل حول الحياة السياسية الرومانية كتبها السياسي والخطيب ماركوس توليوس شيشرون (Cicero)⁽⁶⁾، ولكون بترارك، وبوكتاشيو درسا الكتابات الكلاسيكية القديمة التي أعادا اكتشافها، فقد حاولا تقليد أساليب المؤلّفين القدماء، وحثّا الناس على التعبير عن أنفسهم بدقّة، وهي خصائص لمسها كل جانب في الأسلوب، وبراعة الأدبي الكلاسيكي. [مجموعة علماء متخصصين، الموسوعة العربية العالمية، ج 16، ص 279]

وقد أصر كل من بترارك وبوكتاشيو على أن واجب المفكرين التركيز على المشاكل الإنسانية التي اعتقدوا أنها أكثر أهمية من فهم أسرار الطبيعة أو فهم أسرار الإرادة الإلهية، كما اعتقدا أن الناس يستطيعون معرفة كيفية التعامل مع مشاكلهم بدراسة شخصيات من الماضي، فقد حاول كل من بترارك المعروف بشعره وهو القائل الأسلوب هو الإنسان، وجيوفاني بوكاتشيو بتأليفه مجموعة من القصص وتدعى الديكاميرون، فقد حاولا في أعمالهما وصف المشاعر والمواقف الإنسانية التي يمكن أن يدركها الناس بسهولة. [المصدر السابق]

ومن الجدير بالذكر أنّ بترارك كان يرى أن: «الأسلوب هو الإنسان»، وكأنه قرأ الأدب العربي، وتأثّر بالمثل العربي القائل: «الرجل مخبوء تحت لسانه» [الدينوري، عيون الأخبار، ج 1، ص 452]، بعدما استمع إليه، ممّا يعنى أنّ الإنسان يعبر عنه أسلوب كلامه وحديثه، فالتعبير الطائش يعكس فكراً طائشاً ليعبر عن إنسان طائش، فالإنسان أسلوب.

وقد نشأت هذه النزعة الثقافية في إيطاليا أولاً في القرن الرابع عشر، ثم انتشرت منها إلى بقية أنحاء أوروبا، حتّى بلغت ذروتها في القرن السادس عشر (عصر النهضة الأوربية)، وهي تعدّ الإنسان أفضل الكائنات وأرقاها وتثق به، وبمستقبله كلّ الثقة، عندئذ عاد المفكّرون الأوروبيون إلى النصوص اليونانية - الرومانية التي كانوا قد نسوها، أو أهملوها طيلة العصور

5- آتيكوس: كوينتوس كايشيليوس بومبونيانوس ولد سنة (110 ق.م) لعائلة أرسقراطية غنية هو ناشر ولغوي ومعلم وكاتب رسائل روماني، عرف بصداقته الوثيقة مع شيشرون حيث تلقّا تعليمهم سوياً في أثينا.

6- شيشرون: كاتب روماني وخطيب في روما القديمة، ولد سنة 106 ق.م، صاحب إنتاج ضخم يعتبر نموذجاً مرجعياً للتعبير اللاتيني الكلاسيكي، أثارت شخصيته الكثير من الجدل والتقويمات المتضاربة وخاصّة في الجانب السياسي من حياته، فهو تارة مثقف مضيق في وسط سيئ، وتارة أخرى ثري إيطالي صاعد في روما، وثالثة انتهازي متقلب.

الوسطى المظلمة المعادية للفلسفة والثقافة والمفعمة بالجهل المقدس المسيحي، لقد عادوا فيما وراء المسيحية أو ما قبلها لاكتشاف نصوص فلاسفة اليونان؛ لذلك راحوا يترجمون كبار كتاب اليونان إلى اللغة اللاتينية أو اللغات القومية الأوروبية التي كانت في طور الانبثاق: كالإيطالية، والفرنسية، والإنجليزية، والألمانية، إلخ، حيث كانت الحرية متوافرة.

وأشار الدكتور الموسوي لأثر ذلك فقال: «كأنّ على الإنسان - أي العصور الوسطى - أن يختار بين الدين والدنيا، وبين المعنويات والمادّيات ولا مجال للجمع بينهما، هذا بالإضافة إلى مواجهة الكنيسة القاسية للعلماء - أي الطبيعيين - مع نقصان المفاهيم الدينية والكلامية المسيحية أو ضعفها، والاعتقاد بتساوي النظريات الفلسفية والعلمية القديمة مع معطيات الوحي» [الموسوي، جدلية الرؤية الأنسية والرؤية العقيدة، ص 19]، حتّى ضاق كلّ هؤلاء ذرعاً برجال الدين، ومواعظهم وأفكارهم التقليدية المكروهة منذ مئات السنين، وشعروا باختناق في ذلك الجوّ المغلق في العصور الوسطى حيث توجد التعاليم اللاهوتية المفروضة فرضاً عن طريق الإكراه والقسر، وهي فوق يقينيات العلم القطعية.

ثالثاً: الأنسنة ومسيرة المصطلح في عصر التنوير

امتداد مسيرة الأنسنة - كمصطلح في عصر التنوير - لما كان اصطدام الكنيسة الأوربية بالعلماء الطبيعيين من قبل مهّد لاصطدامها بفلسفة عصر التنوير في القرن الثامن عشر، فقد «كان من سوء طالع الكنيسة أنّ النظريات الكونية سبقت النظريات الإنسانية في الظهور، والنظريات الكونية نظريات أثبتت الأيام صحتها جملةً بخلاف النظريات الإنسانية الأخرى، وبذلك قدّر للكنيسة أن تصطدم بالصحيح قبل الزائف، فلمّا خسرت معركتها معه سهّلت هزيمتها أمام الآخر» [الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، ص 149 و150].

فإنّ الأنسنة نظرية فلسفية ظهرت ضمن النظريات الإنسانية في عصر التنوير والنهضة، فمن الجدير بالذكر أنّه قد امتدّ فلاسفة عصر التنوير في دراساتهم الإنسانية حتّى تلبّس للأنسنة مذهب فكري، بوصفه ثمرة دراسات كثيرة وفلسفات عصر التنوير، تعتمد في منهجها على العقل التجريبي، وترفض جميع الأدوات المعرفية الأخرى؛ لذلك ترفض ما وراء الطبيعة، فقام دعاة الأنسنة على فكر باحث عن الإنسان: «إنّه يمكن أن يصل إلى الإله من خلال تأمله في هذا العالم» [العوادي، العلاقة بين الأنسنة ومذهب الربوبيين، ص 133 و134]. ممّا أكّد على أصالة الإنسان، ومحوريته، وليس الله تعالى، كما تؤكّد على حرّية الإنسان الشخصية.

بدأت الأنسنة دورةً جديدةً أواسط القرن الثامن عشر، تسمّى بـ"الأنسنة التنويرية" غلب عليها الطابع الفلسفي والفكري أكثر من الطابع الفني والثقافي، وتبدّلت إلى نظام فلسفي أو مدرسة فكرية تنحصر العناية فيها على تنظيم الحياة الدنيوية والمجتمع الإنساني بالعقل الإنساني المادّي، وهذا التيار الفلسفي كان يتعامل مع المسيحية كأنّها أسطورة تنسجم مع أوهام الناس العاديين وحوائجهم الأخلاقية، إذ لا ينبغي لأصحاب الفكر أن يأخذوها - أي المسيحية - على محمل الجدّ. [الموسوي، جدلية الرؤية الأنسنية والرؤية العقديّة، ص 21]

رابعاً: كارين أرمسترونج وأنسنة المقدّس

ترى كارين أنّ الدين العلمي قاسم مشترك موحد بين الجمع وأنّ "أنسنة المقدّس" - كما فعلت البرهمية في مألوهها، والمسيحية بالمسيح، والإسلام بالنبيّ محمّد - يستعاض به عمّا سبق من صور التألّيه في الأديان، وفي تصوّرات الفلاسفة.

تقول كارن أرمسترونج (Karen Armstrong): «تلاشت آلهة السماء القديمة وتلاشى أيضاً الإله الذي تصوّره الفلاسفة، ثم جاء الإله المسيطر الذي صنعه (الدين العلمي) الحديث فبالغ في إكساب الصفات الإلهية وجوداً خارجياً وأبعده عن البشر، ودفع به إلى السماوات والبحار البعيدة كما صوّر ويليام بليك (William Blake)»⁽⁷⁾، في قصيدته، لكنّ الدين في الفترة السابقة للعصر الحديث تعمّد أنسنة المقدّس» [أرمسترونج، مسعى البشرية الأزلي.. الله لماذا؟ ص 497 و498]، وهذا خطأ كبير فليس في الإسلام تقديس للبشر؛ لأنّ العصمة تكون للنبيّ لبلاغ رسالة ربّه للبشر، وليس ثمة تقديس وإثما توقير وإجلال واجب.

خامساً: الأنسنة مصطلح فلسفي عند رالف الأمريكي

إنّ الأنسنة عند الفيلسوف الأمريكي رالف بارتون بري⁽⁸⁾ لها معنى خاص، إذ يقول: «الأنسنة عبارة عن المذهب الإنساني، وهي ذات دلالة معنوية، فلا بدّ من أن تحتفظ بهذه المرونة في

7- ويليام بليك: (1757 - 1827 م) شاعر إنجليزي ورسام ورسام صحف، بعد أول شاعر رومانطقي في إنجلترا خلال حياته ولنصف قرن بعد وفاته، كانت أعماله تُعتبر غير ذات أهمية، وأحياناً كانت تُحتقَر بوصفها أعمال مجنون، لكنها اليوم تعدّ علاماتٍ فارقة في الشعر والفنون البصرية للعصر الرومانتيكي.

8- رالف بارتون بري: (1876 - 1957 م) مؤلف وفيلسوف وأستاذ جامعي أمريكي، كان عضواً في الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم، توفي في بوسطن بأمريكا.

التلون كمدلول لاتّجاه، أو لتأكيد يعكس غموض الطبيعة الإنسانية، فإنّها خاصيّة عميقة في الإنسان، إنّّه كلا الأمرين معاً، فهو ابن الطبيعة الماديّة، ووارث لطاقت تحرّره من قيود منشئه الأصلي؛ لأنّ أهمّ حقيقة جوهريّة مألوفة عن الإنسان هي أنّه يحمل الثمار والأزهار التي تبدو وكأنّها تنتمي إلى مرتبة أرقى من أصولها» [بري، إنسانية الإنسان، ص 9]. ويبدو في هذا أمران، هما:

الأول: أنّ "مرونة التلون" شأن الإنسان في هذه الرؤية الإنسانية الجديدة، ومعلوم أنّ التلون ليس من الأخلاق القيمة التي ترفع ذكر الإنسان، وأنّه من الضرورة أن يخفّف من تلونه، أي: تلون حسب الظروف المتغيّرة، والأحوال المختلفة؛ لأنّ «تلون الشخص تغيير سلوكه وفقاً لمصلحته، فلم يثبت على خلق، ولم يثبت على حال» [ينظر: أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج 3، ص 2050]. ومرونة التلون أي سهولة ذلك التلون لدى الشخص، وهذا يدلّ على الرؤية النفعيّة البراجماتيّة التي تجعل من الإنسان آله صماء لا يرى ولا يعتبر إلّا ما له من وجود مادّي يسعى لإشباع رغباته وتكوين نزواته في نزق الحياة الدنيا، وهذا يحطّ من قيمة الإنسان، فهذه فلسفة رالف ورؤيته لأنسنة الإنسان من وجهة نظره.

الثاني: غموض الطبيعة الإنسانية، يدلّ على عدم وضوح رؤيته وهدفه وغايته في الحياة، مع أنّه «ليس من الضروري أن يكون الغموض هو العلامة المميّزة للفيلسوف؛ لأنّه يجدر بكلّ فنّ أن يتقبّل الالتزام الأدبي والأخلاقي واضحاً أو خامداً» [ينظر: ديورانت، قصّة الحضارة، ص 34].

سادساً: الأنسنة وعلاقتها بالعلوم الإنسانية عند رالف

إنّ العلوم الإنسانية تعتبر ضمن "الثقافة الحرّة"، وإنّ ملائمة هذه الثقافة لأحوال الإنسان الحرّ أو السيّد المهذب تتناقض مع الثقافة العلميّة، ثمّ بعد ذلك عمدت لأقوال جون هنري نيومان (John Henry Newman)⁽⁹⁾ حول هذا الموضوع العلمي بأنّها كثيراً ما تروى، ووجدت أنّ الثقافة الحرّة بالنسبة إليه إنّما هي "الثقافة الفكرية" التي تمرّن العقل من أجل نفسه بدلاً من أن تقولبه، أو تضحي به لغاية خاصّة، أو عرضيّة، أو لحرفة معيّنة، أو مهنة أو دراسة أو علم مخصّص.

وبعد أن وصلت إلى هذا الحدّ واكتشفت بأنّ العلوم الإنسانية تعني: إمّا العلماني بخلاف الديني، أو الاجتماعي والأخلاقي بخلاف الفكري، أو الفكري بخلاف العملي، وذلك حسب

9- جون هنري نيومان: (1801 - 1890م) شاعر ولاهوتيّ وفيلسوف وكاهن أنجليكاني تحوّل فيما بعد ليُصبح كاردينالاً كاثوليكيّاً، وكان شخصيّة مهمّة ومثيرة للجدل في تاريخ إنجلترا الدينيّ في القرن التاسع عشر.

رغبة الإنسان، توصّلت إلى نتيجة مفاجها: عندما يكون الغموض شديداً إلى هذا الحدّ فإنني مضطراً إلى أن أضع بنفسني تعريفاً للعلوم الإنسانية.

إنني أعرف العلوم الإنسانية إذن كما عرفها بارتون بأنها: «تضمّ أيّة مؤثّرات تقود إلى الحرّية، وأنّها يجب أن لا تستعمل كمجرد اسم نوعي يدلّ على أقسام معيّنة من المعرفة أو أجزاء من برنامج تعليمي مدرسي، أو على مؤسّسات وضروب نشاط وعلاقات إنسانية خاصّة، وإنّما تستعمل لتدلّ على حالة معيّنة من الحرّية قد تسهم هذه الأمور المذكورة في بعثها، إنّ معنى العلوم الإنسانية يتعلّق بمعنى هذه الحالة، أمّا كلمة "مؤثّرات" فإنّها تعني: أنّ الحرّية حسب المعنى الذي يحملها تعريفها للإنسانيات ليست صفةً طبيعيّةً أو ميتافيزيقيّةً مفطورةً في الإنسان، وإنّما هي إمكان من إمكانات التطوّر الإنساني قد يحقّق عن طريق النموّ والتعامل مع المحيط، وقد لا يحقّق» [الف بارتون، إنسانية الإنسان، ص 36].

إذا دقّقنا النظر في مصطلح "العلوم الإنسانية" يعني: مجموع العلوم المتعلقة بالإنسان من: علم الإنسان والنفس والسلوك والتربية، ومنها: علم الأدب والتاريخ والفلسفة. [انظر: التسخيري، الوحدة الإسلامية والتعامل الدولي، مجلّة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع، ج 4، ص 2044؛ ديورانت، قصّة الحضارة، ج 33، ص 228؛ الأسمرى، النظريات العلمية الحديثة مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي، ج 2، ص 864]، ومن ناحية أخرى فإنّ عالم النفس اليهودي إريك فروم⁽¹⁰⁾، يُفرّق بين اتّجاهين دينيين: الاتّجاه الشمولي: حيث يفقد الإنسان إرادته تماماً. والاتّجاه الإنساني: حيث يؤكّد الإنسان ذاته، ويمارس إحساسه بالمسؤولية، ويرى فروم أنّ كتب الأنبياء - الذين تتّسم عقائدهم بالإيمان بالإنسانية، وتأكيد الحرّية الإنسانية - خير مثل على هذا الاتّجاه [المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج 8، ص 393]، نلاحظ علاقته بالأنسنة من قريب أو بعيد.

ويتبيّن ذلك من خلال ما يلي:

أ- أنّ مصطلح "العلوم الإنسانية" يستعمل عادةً بصيغة الجمع مع (ال) التعريفية لتدلّ على فروع معرفية عديدة ومختلفة، وهي حزمة من علوم متعدّدة موضوعها الإنسان من قريب أو بعيد، فقد صار الإنسان موضوعاً في بحوث تلك العلوم ودراساتها.

10- فروم: (1900 - 1980 م) هو إريك فروم، عالم نفس يهودي، وفيلسوف إنساني ألماني أمريكي ولد في مدينة فرانكفورت، وهو ابن وحيد لوالدين يهوديين أرثوذكسين، هاجر للولايات المتحدة الأمريكية سنة: 1934 م، والتحق بجامعة فرانكفورت وهايدلبرغ حيث درس فيها العلوم الاجتماعية والنفسية والفلسفة.

ب- أن "العلوم الإنسانية" علوم علمانية مخالفة للثقافة الدينية، حيث تدرس قضايا الإنسان بصورة بعيدة عن وحي الدين بصفة عامة؛ لأن نشأة هذه العلوم في الغرب ناسبت بيئة معرفية مصطدمة مع الدين (الكنيسة الكاثوليكية).

ج- أن "العلوم الإنسانية" تحتوي على فروع معينة من المعرفة تميل نحو أنسنة الإنسان بعكس العلوم الطبيعية، التي تنمي القوى الفكرية خاصة.

وبعد، فإن الكشف عن مفهوم الأنسنة يدل على أن الإنسان كموضوع قد احتل مركزاً كبيراً في دراسة الفلاسفة والمؤرخين، وإنهم ظنوا أن تنصل الإنسان من مسلمات وحي الدين هي حلٌ وعلاج، فصار خطاب العلمنة المعاصرة والتأويل الحداثي في قراءة نصوص الشرع، سبيلاً متخذاً لدى العلمانيين الحداثيين، وتدخل الإلحاد على الخط فسلك بالمنهج التجريبي والعقلي على أرضية مادية قد انطلق منها الفلاسفة والمفكرون برؤية متحكمة بموقفهم السلبي من الدين والوحي والمعجزة ومن منطلق أساسي في انتهاج الأنسنة وتوظيفها في قراءة النصوص الدينية.

سابعاً: ميزات مشتركة للأنسنة بمجالاتها

كانت الأنسنة في عصر التنوير في جميع المجالات تتسم بميزات مشتركة هي:

أ- أن الإنسان هو المحور في الأنسنة، وليس الإله على عكس ما تعتقد به الأديان.

ب- أن الحياة الدنيوية هي حياتنا الوحيدة، وفرصتنا الأولى والأخيرة، فيجب أن يكون هدف الإنسان الأساسي تنظيم حياته الفردية والاجتماعية في هذه الدنيا.

ج- أن العقل القائم بالذات يعدّ هو البعد الأساسي في الوجود الإنساني؛ ولذا يستغني الإنسان بعقله في معرفة نفسه والوجود والسعادة وطريق الوصول إليها.

د- أن المقصود بالعقل في الأنسنة هو العقل الأداتي⁽¹¹⁾، وفق تجربة استقرائية مستخدمة في المنهج العلمي؛ ولذلك يعدّ الاعتماد على المنهج العلمي دون الرجوع إلى الدين والوحي اعتماداً عقلانياً، وفي الواقع، تعتقد الأنسنة أن الأمر الذي لا ينكشف بالعقل التجريبي غير قابلٍ للكشف مطلقاً.

11- ولمزيد توضيح وتفصيل علاقة العقل بالدين يراجع كتاب: "العلاقة بين العقل والدين"، وهل هي منسجمة أو متقاطعة؟ أو لا توجد أي علاقة بينهما أصلاً؟ حيث يجب عن العديد من الأسئلة الفرعية المتعلقة بهذا الموضوع، وهو إعداد الدكتور مصطفى عزيزي، الناشر: مؤسسة الدليل في شباط سنة 2021 م.

هـ - يملك الإنسان وجوده ومصيره، وهو موجودٌ عالمٌ مريدٌ ومختارٌ، وليس خاضعاً للطبيعة والتاريخ، والاعتقاد التامّ بقدرة الإنسان على المعرفة، ومن ثمّ التحكّم في مصيره وفي الطبيعة يقع في صلب اهتمام كلّ مدارس الأنسنة. [الموسوي، جدلية الرؤية الأنسية والرؤية العقديّة، ص 23 - 25]

ومن خلال تلك المشتركات لمجالات الأنسنة يتبيّن ما يلي:

الأمر الأوّل: تغليف الأنسنة بغلاف من الإلحاد العقدي، حيث بلغ الإنسان حين بحث عن حقيقة نفسه إلى "تأليه ذاته"؛ لأنّ الأنسنة - وإن لم تدّع ألوهيةً ما - لكّنها نزعت علاقة الإنسان بإله خالق، كما منحت الإنسان نفسه ما هو لله، فالإنسان حرٌّ فكراً وممارسةً يفعل ما يشاء، وهذا غير معقول، فمعلوم أنّ الهبة والمنح وإثبات شيء لشيء لا يكون من ذات الشيء، فلا بدّ من طرف خارجي يمنح لطرف آخر ذلك، وهذا ما لم يتوقّر لتصور أنسنة عصر التنوير، الذي أنكر الإله فألحد مدّعياً انعدام الحاجة لأنبياء يهدوه إلى أقوم سبيل، ولا لكتاب مقدس، فضلاً عن أن يؤمن بوحى إلهي أو معجزات ممكنة واقعة، ومن هذه الناحية يقع في غاية الغلو في الإلحاد.

الأمر الثاني: قيام الأنسنة بجعل الإنسان محور الحياة والكون، مع تنحية البحث اللاهوتي عن الله تعالى وأدلة وجوده، واعتماد المنهج التجريبي القائم على التجربة والخبرة المحسوسة، والمنهج العقلي الاستقرائي الرياضي، وهذا ممّا أفرزه عصر التنوير، فصارت تبحث الإنسان وعلاقته بالكون، بعدما كانت الفلسفة تبحث الألوهية وعلاقتها بالكون، فتبنّى عصر التنوير مناهج التجريب والعقل، ممّا عقّد مشكلة الإنسان في علاقته بالكون من حوله، كما وسع من الهوة بين الإنسان وبين الله كأمر منطقي لتنحية الله من المعادلة. [الأسمرى، النظريات العلمية الحديثة.. مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها.. دراسة نقدية، ص 116 و117]

المبحث الثالث: الأنسنة وخطورة آثارها على الفكر الاعتقادي

أولاً: الأنسنة والنظرية التاريخية:

إنّ النظرية التاريخية أو (التاريخانية)⁽¹²⁾ للنصوص الدينية تقرّر فتح النصّ الإلهي، ونزع القداسة عنه؛ بهدف (أرخصة)⁽¹³⁾ الأصول الأولى للأديان التوحيدية، أي: الكشف عن تاريخيتها). [السلوي، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، ص 42]

12- التاريخية / التاريخانية: نسبة إلى (التاريخ) القديم في الزمان الغابر، وهي مذهب فكري يستهدف إبراز أهمية البعد التاريخي في دراسة الظواهر المختلفة، وأن يحظى التاريخ -كعلم- بمكانة تماثل علوم الطبيعة التي اعتبرت في القرنين الماضيين الجديرة وحدها بلقب علم. ينظر: معجم المناهي اللفظية وفوائد في الألفاظ، بكر بن عبد الله أبو زيد، الناشر: دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، ط / 3، سنة: 1996م، (ص: 103).

13- الأرخصة: مصطلح منحوت من كلمة (التاريخ) ومأخوذ من التاريخة، وهو يعني: دراسة النص القرآني باعتباره نصّاً من نصوص التاريخ.

لقد توجهت الدراسات النقدية إلى الكتاب المقدس في العصور الوسطى من فلاسفة عقلانيين، حيث يعالج النص داخل التقليد الكتابي الذي ينتمي إليه في عصوره الوسطى، أي: التقليد اليهودي - المسيحي، مما يعني العمل على إخضاع هذا النص إلى مناهج النقد والتأويل، التي تركز عليها دعوة الأنسنة كنظرية في مجال تاريخية النص الديني المقدس.

واليوم توجه دراسات نقدية حول النص المقدس عندنا نحن المسلمين، وهو القرآن والسنة، مع ضرورة معالجة النص الإسلامي قرآنًا وسنةً بغية الانتهاء إلى تساوي النصوص وتعدد التأويلات تعددًا لا نهائيًا، بصورة لا تبقي على معنى حقيقي من معاني القرآن والسنة، لكي تركز دعوة الأنسنة بوصفها نظريةً في مجال تاريخية النص الديني المقدس؛ لتقوم بدراسات مماثلة لدراسات العصور الوسطى داخل "التقليد الكتابي" الذي ينتمي إليه في عصوره الوسطى، أي: التقليد اليهودي التوراتي والمسيحي الإنجيلي المستحدث في إطار فكر غربي يصير إليه الحداثيون، ويعدّونه مرجعيةً مقدسةً (تابو) غير قابلة للنقاش، حتى تنتهي الدراسات إلى أمور في غاية الخطورة منها:

أولها: تعدد التأويلات للنص تعددًا لا نهائيًا.

ثانيها: مع تأويل النص الديني تقع أشياء معتبرة من هوية الأمة.

ثالثها: تساوي النصوص أمام النقد والقراءة التأويلية، من شعر أو قصّة أو نصّ كتاب سماوي، أو غيره؛ لأنّ كلّ النصوص سواء، فلا مقدس وغيره.

حيث تهدف النظرة التاريخية للقرآن والسنة إلى «التأكيد على تاريخية القرآن، وتجاوز المفاهيم والتشريعات والأحكام التي يدلّ عليها القرآن من جهة، ومن جهة أخرى نزع القداسة عنه حتى يعامل كباقي النصوص نقدًا أو نقضًا، بقصد تمزيق الحجاب، وهتك السرّ، ونزع صفة الألوهية عنه، وإحلال صفة البشرية عليه» [السلوي، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، ص 157]. ويعني من "أرخنة القرآن" وضعه ضمن سياقه التاريخي؛ ليبطل مفعوله بالنسبة لعصرنا؛ لأنّ الظروف اختلفت، حيث يقوم على إخضاع القرآن لمحكّ النقد التاريخي المقارن بغية الوصول إلى "أنسنة القرآن"، بمعنى نزع سمة الوحي عنه، فتتأسس فكرة "أنسنة القرآن" على نظرية "تاريخية القرآن" التي عبّر عنها بمصطلح جديد هو "الأرخنة"؛ إذ نتجت عنها "الأنسنة"، وتفرعت عنها؛ لأنها تلتقي هذه مع تلك، إذ تعدّ أرخنة القرآن الأنسنة مدخلًا للنظرية التاريخية.

إنَّ الغرض الأساسي من (أرخنة القرآن) هو "التحرر" من سلطة النصّ، مع العمل على "نزع القداسة" عن النصّ؛ لأنّ القطيعة المعرفية بين الإنسان وبين القراءات التراثية، كما أنّ "الفوضى التأويلية" التي هي "تفكيك للهوية" و"ضياع للمعنى" مشكلات يركز فيها الإنسان بسبب رفع القداسة عن المقدّس الحقيقي، وهذا يبيّن خطورة دراسة القرآن أو السّنة كنصّ تاريخي، حيث يصل إلى "أنسنة القرآن" أي اعتباره نصّاً إنسانياً، وهي ذات مقولة أهل الإلحاد القائلين بانتفاء مسألة الوحي؛ لأنّه لا يمكن قياسه بمعيار ثابت، ولا يمكن الاستدلال عليه بتجربة أو عقل مع أنّ الواقع يشهد بأنّه قد تكوّنت في ظلّ النصّ القرآني ثوابت العقل الإسلامي ومحدّداته.

مع أن الرؤية التحليلية الناقدة للسّنة - فضلاً عن القرآن - تدلّ على أنّه لم يرد في الوحي الإسلامي إلّا ما ينفع الإنسان ويصلح أحواله، فعلى سبيل المثال في حديث النبيّ الخاتم في خطبته يوم عرفة يوم الحجّ الأكبر قال: «فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، وَتَلَقُّونَ رَبَّكُمْ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ، أَلَا فَلَا تَرْجِعُوا بَعْدِي ضُلَالًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ، أَلَا لِيُبَلِّغَ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ» [البخاري، صحيح البخاري، ج 9، ص 133]. وهذا نصّ إنساني مثبت للنبيّ، لكنّه الإنسان الكامل الذي لا ينطق عن هوى متّبع أو عن دنيا مؤثّرة، أو عن إعجاب برأيه، وإنّما عن رؤية موضوعية عاقلة منصفة عادلة، فلم يأت الوحي في الإسلام - قرآنًا أو سّنة - إلّا بالنافع الصالح الدالّ للإنسان على أكمل أحوال الإنسان.

ثانيًا: الأنسنة وخبرة الإنسان العقلية

يبني الإنسان معارفه مستعينًا بالعقل، فيختبر به تجاربه في الحياة، ويكتسب ثقافته ومعارفه المختلفة، فما حصل للإنسان من خبرات - من خلال صداقاته وأسفاره ومعاملاته وعلاقاته بمن حوله في بيئته الأسرية والاجتماعية والعملية هي في الواقع والحقيقة - محدودة مهما اتّسعت وتراامت، فليس للحياة أو الطبيعة دخل في اكتساب الإنسان عقله؛ لذا فإنّ مكن خطورة العقل في التسليم للعقل في كلّ شيء؛ لأنّ العقل المتّزن الواعي المستوعب لكلّ فكرٍ جادٍّ خلاقٍ مبدعٍ هو: هبة من الله الخالق، وهو أعلم بما هو نافع له.

ومع التسليم بأنّ العقل أُمير ما يميّز الإنسان على سائر الخلق، فإنّ الإشكالات التي تواجه العقل الأداتي أنّه:

أ- محدود القوى، فلا يُميّز العقل بين صالح الدوافع وفاسدها، وقد يميّز بين نافع المصالح وفاسدها.

ب- معرفة العقل الأداتي مرتبطة بالحواس، فلا يدرك ما ليس تحت الحسّ إلا بمقايضة.

ج- العقل الأداتي لا يحدّد علاقاتٍ سويةً في الحياة بصورة مطّردة دائماً.

د- العقل الأداتي لا يعرف أجوبة سؤالات الوجود إلا خرساً باجتهاد.

هـ- العقل الأداتي لا يدرك قيمه والتزاماته الخلقية.

و- العقل الأداتي لا يتعرّف على أمور الغيب العقدية، ولا يدرك أبعاد الغيب المختلفة.

إذن لا بدّ للعقل الأداتي في كلّ ذلك وغيره من بلاغ رسولٍ عن الله، عن طريق وحيٍ دالّ، وإلهام رشيد، ويكون من الله الأعلى إلى إنسان كامل اصطفاه الله نبياً أو رسولاً ليلبّغ رسالة ربّه ﷻ إلى من يشاء من خلقه.

ثالثاً: الأنسنة والإلحاد.. تساؤلات مشروعة

أتساءل: لماذا هذه العلاقة الحميمة بين الأنسنة والإلحاد؟ الجواب: لأنّ الأنسنة طالت كلّ شيء؛ فإنّ الاهتمام بالعقل خارجاً في استدلالاته عن إطار الوحي يسمّى "العقلنة"، التي كانت ولا تزال آليّة للأنسنة. كما أنّ مراعاة الدنيا مع الابتعاد عن الدين وإنكار الآخرة يسمّى "العلمنة" وكانت ولا تزال سمة للأنسنة. كما أنّ اعتبار النصّ الديني المقدّس نصّاً في التاريخ كأيّ نصّ من التراث يسمّى "الأرخنة"، التي كانت ولا تزال الأنسنة ثمرتها ونتيجتها المرجوة منها. كما أنّ تأليه الإنسان يسمّى "الأنسنة"، باعتبار الإنسان كائنًا مقدّساً يسعى الجميع في خدمته لبلوغ الرفاه. فبلغ الأمر إلى تقديس الإنسان واعتباره إلهاً، فهذه كلّها دعاوى إلحادية تصدر عن ألسنة ملاحدة، وتخرج من أفواه ملحدة بكلّ دين سماوي؛ لأنّها اشتغال بالإنسان بعيداً عن الله.

إنّ المرجعية الإلحادية حيث لا مقدّس ولا حقيقة مطلقة إلا الإنسان بكلّ معطياته، ومنجزاته، بل بلغ الأمر بتأليه الإنسان، ويبدو أنّ مفهوم الإله قد انحطّ كثيراً في الفكر المعاصر، لدرجة أنّ التأليه بات متّسماً بالإسفاف، فلو قدّر لعتاة الإلحاد أن يخرجوا من قبورهم لأزروا بمن آله الإنسان من دعاة الأنسنة؛ لأنّ هذا يدلّ على ضرورة الإيمان بالله تعالى، وفي الحقيقة فإنّ هذا يدلّ على أمرين:

أولهما: أنَّ الأنسنة أعلنت تطلّعها وحاجتها للإله، ممّا يدلّ على رؤية الإسلام بأنّ الإيمان بالإله فطرة الله في خلق الإنسان.

ثانيهما: ضياع حقيقة الإنسان كما تصوّر كارلايل.

أتساءل كذلك: لماذا أقبل الناس على الأنسنة مع أنها دعوى إلحادية؟ يكمن الجواب في أنّ الإلحاد عقيدة هدم المقدّس بصورة مباشرة بلا أدنى موارد، وأمّا الأنسنة فهي دعوة ظاهرها إنساني طيّب عاطفي، وتحاول ترك بصمة إيجابية في حياة البشر، وأمّا باطنها فخبيث دنيوي محض، فهي - وإن لم تعلن عن إلحادها وإنكارها لله والوحي والكتاب والمعجزة - ملحدة؛ لذا يدعون إلى نشر الأنسنة؛ لأنّها تمثّل إلحاداً بطعم الأمل في نعيم الدنيا.

وإن الكتب الدينية السماوية لا أظنّها خوت عن رؤية عامّة للإنسان؛ باعتبار أنّ الله تعالى خلقه، وكلفه بأمور عديدة، فقد تركها البشر؛ لوجود حوافز مستدامة، ودوافع دائمة داعمة لترك الكتب المقدّسة.

رابعاً: كارلايل وتوصيف الإنسان بجهل نفسه (وهم التحرّر)

في ريعان الثورة العلمية، وتوغّل العلم في كلّ مجالات الحياة، يقرّ كارلايل بجهل الإنسان بنفسه، فيقول: «جهل الإنسان بنفسه، وأنّه ذو طبيعة عجيبة لم ينشأ من صعوبة الحصول على معلومات ضرورية، أو عدم دقّتها أو ندرتها، بل إنّّه راجع إلى وفرة هذه المعلومات وتشوّشها بعد أن كدّستها الإنسانية عن نفسها خلال القرون الطويلة، هذا إلى ما عمد إليه العلماء الذين حاولوا دراسة جسم الإنسان ووجدانه، من تقسيمه إلى عدد لا يكاد يحصى، وفي الخطط التي تتخذ قاعدةً للطب والصحة والثقافة والاجتماع والاقتصاد السياسي، ومع ذلك فهناك حقيقة حيّة غنيّة مدفونة في كومة التعاريف الهائلة والملاحظات والمذاهب والرغبات التي تمثّل الجهود التي يبذلها الإنسان لمعرفة نفسه» [كارلايل، الإنسان ذلك المجهول، ص 45].

فمع وفرة المعارف والمعلومات فإنّها تتّصف بالتشويش إمّا لتضاربها، أو بخطئها، وهذا التشويش المعرفي يؤدّي إلى جهل الإنسان بنفسه، ممّا يضرّ باعتماد دعاة الأنسنة على العلم ومناهجه ونظرياته، وبذلك تتبيّن ملازمة الأنسنة لجهل الإنسان بنفسه.

وصف كارلايل الإنسان بالجهل بنفسه وهو في ذروة التقدّم العلمي مؤثّر دالّ على أنّه سلك المنهج الخطأ، والسبيل المعوجّ، وأنّ نتائجه التي توصّل إليها من قبل محلّ شكّ واضطراب

كما قال، فليس الجهل عن نقص المعلومات وإنما عن تشويشها؛ لذا لا بدّ من المراجعة الفكرية، حيث أوضح كارلايل أنّه تمّ اكتشاف أنّ الإنسان مادةٌ ووجدان، فبيّن أنّه «إذا عرف الإنسان بأنّه كائنٌ مكوّن من مادةٍ ووجدان فإنّ مثل هذا الرأي لا معنى له؛ لأنّ العلاقات بين الشعور والمادة الجسمية لم توضع بعد في الحقل التجريبي» [كارلايل، الإنسان ذلك المجهول، ص 46].

وكان كارلايل يدعو إلى إنشاء ما سبق تسميته بـ"العلوم الإنسانية"، هذا قبل اكتشاف الإنسانية علم الجينات الوراثية للإنسان⁽¹⁴⁾، فربّما كارلايل قد يصاب بالذهول أو الجنون إن اكتشف ذلك في حياته، ومع ذلك ظلّ الإنسان في جهالة بنفسه؛ لأنّه علم أنّه بصمة وراثية من أبويه وأجداده، فاليوم يسعى الإنسان في ميلاد طفل بالمواصفات التي يريدّها، بفضل علم الجينات الوراثية، وبغضّ النظر عن مدى الحلّ أو التحريم؛ لذلك فهو يدّل على نوعية الرفاه التي وصل إليها الإنسان في الألفية الثالثة، ومع أنّي لا أقول أنّه خلق وإيجاد من عدم؛ لأنّ الخلق والإيجاد بيد مالك القوى والقدر ﷻ، لكن ربّما يراود بعضهم فكرة أنّه يحمل نوع ممارسة وتماس مع فعل الخلق.

ويعيننا الآن بيان جواب السؤال: أين الإنسان بعدما تعرّف على بصمته الوراثية؟ هل صار كائنًا راضيًا عن نفسه بذلك؟ هل أزيل جهله بذلك؟ أم أنّه لا يزال يرزح في جهل وجهالة بنفسه وذاته.

العجيب أنّ كارلايل أجاب على تلك التساؤلات من قبل اكتشاف البصمة الوراثية للإنسان فقال: «إنّنا نعرف أنّ من بين الآراء التي تتّصل بالإنسان توجد آراء قاصرة عليه فقط، بينما تنطبق آراء أخرى على جميع الكائنات الحيّة، وهناك آراء غير هذه وتلك تتعلّق بالكيمياء الطبيعية والميكانيكا وكذلك هناك نظم عديدة للآراء مثل الطبقات التي توجد في تركيب الكائن الحي، وكذلك الأشجار» [نظر: كارلايل، الإنسان ذلك المجهول، ص 47]. أي أنّ المكتشفات العلمية تتّسم بالصمم والبكم حينما تبحث عن أمور عامّة، وهي في الحقيقة تقربّه من معرفة ربّه، وتبعد به عن فكر الأنسنة الرازح في تيه الجهالة.

14- الجينات: الجينات جمع جينة، وهي جزيئات مادّية دقيقة توجد في صبغيات الخلية، وإليها تعزى الصفات المميّزة للكائن الحيّ، وبها تفسّر قوانين مندل الوراثية، وقد استطاع العلماء التحكّم في بعض الجينات الوراثية لدى الحيوانات. [نظر: عمر، أحمد مختار، دكتور، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج 1، ص 428]

خامساً: كارلايل وتوصيف الإنسانية بالارتباك

يبين كارلايل أن: «الارتباك البادي في معرفتنا بأنفسنا يعود أساساً إلى وجود بقايا من النظم العلمية والفلسفية والدينية بين الحقائق المقطوع بها (الإيجابية)، وإذا كان عقلنا لا يزال يتشبّث بأيّ نظام كائن ما كان، فإنّ ذلك يؤدّي إلى تغيير النواحي المختلفة الخاصّة بمعنى الظاهرة الإيجابية، ففي جميع الأزمان كانت الإنسانية تتأمّل نفسها من خلال منظر ملوّن بالمبادئ والمعتقدات والأوهام، فيجب أن تهمل هذه الأفكار الزائفة غير الصحيحة، فمنذ أمدٍ بعيدٍ أشار كلود برنار (Claude Bernard) ⁽¹⁵⁾ إلى ضرورة التخلّص من النظم الفلسفية والعلمية كما يفعل الإنسان، حينما يحطّم سلاسل العبودية العقلية، ولكنّ بلوغ مثل هذه الحرّية لم يتحقّق بعد؛ لأنّ علماء الأحياء والعلمين والاقتصاديين وعلماء الاجتماع كانوا إذا ما واجهتهم مشاكل شديدة التعقيد، غالباً ما يستجيبون للإغراء الذي يستحوذ عليهم لكي يبنوا نظريّات ثم يقلّبونها بعد ذلك إلى معتقدات، ومن ثمّ فقد تبلورت علومهم على شكل تراكيب شأنهم في ذلك شأن المتعصّبين للديانات. [انظر: كارلايل، الإنسان ذلك المجهول، ص 48 و49] ومن دلالة هذا النقل ما يلي:

أ- الانتقال من حالة "الجهل" وهو انعدام المعرفة إلى حالة من "الارتباك"، وهو أخطر وأشدّ؛ لأنّ "الجاهل" المقرّ بجهله يحتاج فقط إلى القيام بعملية التعلّم والسعي في سبيله، وأمّا "المرتبك" فلا يعرف ما هو المطلوب منه تحديداً، فقد يجربّ أموراً تعرقله وتعظّله سنين عدداً حتّى يعرف أسباب ارتبائه، والحقيقة أنّ ارتباك الإنسان؛ لأنّه قطع صلته بالله تعالى، فألحد وأوغل في كفره وإنكاره وإلحاده بالله تعالى، لكنّ الله لم ينقطع عطاؤه وجوده، فلا يزال الإنسان مخلوقاً مرزوقاً معافاً.

ب- أنّ موقف الفلسفات الغربية سواء المذهب الربوبي الذي يؤمن بالربّ الخالق، لكنّهم يرونه ربّاً خالقاً منزوع الصلاحية، أو المذهب التجريبي الذي يركن إلى التجربة الحسيّة والخبرة المحسوسة أو المذهب العقلي موقفاً سلبيّاً، فلا تتخذ من خطابات الدين السماوي

15- كلود برنار: (1813 - 1878) عالم فرنسي شهير يعتبر مؤسس المدرسة التجريبية العلمية وصاحب عدة بحوث هامة أدت إلى اكتشاف وفهم الوسط الداخلي والاستتباب، ولد في مدينة سان جولييان الفرنسية، درس الصيدلة ثمّ أنهى دراسته في الطبّ في مدينة ليون قبل أن يتخصّص في علم الأحياء. لديه عدّة اكتشافات علمية هامة من أبرزها: فهم دور عصارة البنكرياس في هضم الدهون، وفهم دور الكبد في إفراز الغلوكوز، وإمكانية حثّ مرض السكري عبر إزالة مناطق من الدماغ، وفهم النظام الحراري للجسم، واكتشاف الغليكوجين، ودور أحادي أكسيد الكربون في اختناق الخلايا، ودور النهايات العصبية في انقباض الخلايا، واكتشاف الاستتباب، اعتبرت إنجازات كلود برنار ثورية وساهمت أعماله واكتشافاته في نهضة علم الأحياء والطبّ وتطوّرها.

بالعبادات والطقوس والشعائر الواردة في شريعة اليهودية أو في المسيحية أو في الإسلام خطابًا جادًا رشيدًا، يعمل به الإنسان أو يمثله.

جـ - نقل كارلايل دعوة كلود برنار، وهي "ضرورة التخلص من النظم الفلسفية والعلمية كما يفعل الإنسان حينما يحطم سلاسل العبودية العقلية"، وهي دعوة صحيحة جزئيًا، بمعنى أنه لا بد أن يسعى في سبيل طلب العلم؛ لأنه يصل إلى معرفة الله تعالى به، لكنّه لا يتخذ العلم معبودًا مألوهًا كما فعل في القرون الوسيطة، ولا تزال العلمانية وامتداداتها الحداثية وما بعد الحداثة تدعي ذلك، فقد اتّخذ الفكر الغربي مفهومًا جديدًا للعبادة في محراب العمل والتجربة، بما توصّل إليه من النظم العلمية والفلسفية معتبرًا أنها حقائق مقطوع بها.

أما بعد الأنسنة، فهي لا تعدو أن تكون رؤيةً فلسفيةً تظهر في إحدى الصور الإجرائية والمحاولات الواقعية التالية:

حاول بعضهم إظهار الأنسنة في قالب فلسفة علمية، ببعض إجراءات المنهج التجريبي والمنهج العقلي للفكر العلماني الحداثي، لدرجة أن أطلق مصطلح: "سلاسل العبودية العقلية"⁽¹⁶⁾، وأعتقد أنّ تلك المحاولة أثبتت فشلها.

ثمّ حاول آخرون بعد ذلك إظهار الأنسنة في قالب فلسفة عالمية للإنسان، ببعض الإجراءات العالمية كفلسفة حقوق الإنسان، والفلسفات العامّة التي تفرض فرضًا على البشر في صورة قراراتٍ أمميّةٍ هي من الأنسنة.

ويحاول بعضهم اليوم إظهار الأنسنة في قالب فلسفة إنسانية، ببعض إجراءات فلسفة الجندرية، التي تدعم حرية الإنسان في اختيار نوعه مستعينًا بالفكر والفلسفة النسوية.

حيث صار يستخدم الفكر النسوي كأداة لتحليل العلاقات الاجتماعية بين المرأة والرجل، وما ينجم عنها من أدوار متباينة ومكانات مختلفة بين الجنسين تتجسّد في التفاوت الحاصل بينهما للوصول إلى مختلف الموارد المرتبطة بالقوّة والثروة والسلطة، فنقد هذا المفهوم وما تعلّق به من جهاز مفاهيمي كمفهوم المساواة الجندرية⁽¹⁷⁾ والعلاقات الجندرية

16- كما نقل كارلايل، عن كلود برنار فيما سبق.

17- الجندرية: تشير أدبيات الفلسفة النسوية أنّ مفهوم الجندر يبيّن الأدوار الاجتماعية للنساء المماثلة أو المتباينة مع الأدوار الاجتماعية للرجال، كما تقوم فلسفة (الجندر) على ثقافة النوع الاجتماعي وعلى مقولات فلسفية يتّخذها أكثر من كتب في "النوع الاجتماعي" ذريعة لإقرار هذا الفكر الجندري الجديد.

والأدوار الجندرية وغيرها، مما يكشف الطريقة التي من خلالها يتم تحديد البنى الفكرية والتمثيلات الاجتماعية للإدراك المترسخ لفئة اجتماعية ما، لكيفية تصوّر التعارض الموجود بين الأنثوي والذكوري خلال حقبة تاريخية معينة؛ لكيفية تفسير الهيمنة الذكورية والتقسيم الجنسي للعمل، كما يكشف أيضًا الكيفية التي ينبني، ويتوحد بها العالم العلمي والثقافي. [قريدي، مفهوم الجندر وإشكالية الترجمة، بمجلة التمكين الاجتماعي، ج 2، العدد 4، ص 39]، وإثني لأعتقد جازمًا ضرورة الانتباه إلى فكر الأنسنة الجديد هذا؛ لأنّ الأنسنة بهذه المفاهيم المحدثّة تضرب نفسها ضربة قاضية لا تقوم لها قائمة بعدها؛ لأنّه يضيّع الفطرة الإنسانية الضامنة لاستمرارها في الحياة، وإنّ بعض المجتمعات الغربية تعاني الشيخوخة لعملها بذلك الفكر، فتحتاج لمن يجدّد لها شبابها.

المبحث الرابع: الأنسنة في ميزان الفكر الإسلامي

أقول: إن الإنسان اليوم يعيد نفسه، فبعدما قدّس الإنسان الإله قرونًا طويلةً معترفًا بالله تعالى، ومقرّرًا به معبودًا وخالقًا ورازقًا، ثمّ أنكره معاديًا للوحي، وظلّ على ذلك قرونًا، ثمّ قدّس الإنسان العلم والتجربة الحسيّة والعقل، وظلّ على ذلك قرون عصر التنوير، فأقام ثورات التحرّر في فرنسا وأمريكا حتّى بلغ ذروة تقديس العلم والحسّ والمادّة والعقل فأنكر كلّ ذلك، ثمّ قدّس الإنسان نفسه، وظلّ على ذلك قرابة قرنين من الزمان، قتل فيها في الحربين العالميتين ملايين من البشر.

وهو من وجهة نظري ليس تقديسًا بمعناه الحرفي الديني، وإثما يعني بلوغ الإنسان مرحلة من الرفاهة والكشوف العلمية لكلّ ما يتعلّق بالإنسان في كلّ علم يتّخذ الإنسان موضوعًا له فيبحث فيه جانبًا من جوانب الإنسان، ومع هذا التقديس فلا يزال الإنسان يجهل ذاته في جهله بأسئلة الوجود.

أولاً: الإسلام والأجوبة على أسئلة الوجود

إنّ الإسلام يضع أجوبةً على أسئلة الوجود؛ لأنّ وحي الدين يحمل إجابةً واضحةً كاشفةً عن أسئلة لوجود الإنسان في بيان: (الماهية والعلية والكيفية والمآل بعد الموت، والمنزلة في الحياة)، وإنّ هذه الرؤية الإسلامية توصل إليها إريك فروم، من علماء النفس المعاصرين ممّن لا يزال لديهم مسحة من دين سماوي حيث «يرى فروم أنّ كلّ إنسان عنده احتياج عميق للدين؛ فالدين هو الإجابة المستفيضة عن أسئلة الوجود الإنساني، والوجود الإنساني

- حسب رأي فروم - يستند إلى كل من التفكير العقلي والإيمان الديني؛ لذا فلا بد من التأليف بينهما ليظهر مجتمع يحقق فيه الإنسان إنسانيته الكاملة [المسيحي، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج 8، ص 393]. فإن الإسلام يضع أجوبة واضحة على أسئلة الوجود، لبيان حقيقة الإنسان وعلة وجوده وكيفية ذلك، كما أجابه عن مآله ومصيره بعد انتهاء هذه الحياة، فضلاً عن بيان علاقة الإنسان بالإنسان وبالكون من حوله، ومحددات حياته، ومنها:

أ- ما حقيقة الإنسان؟ وجوابه في قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ [سورة الإنسان: 1]، والسؤال بصيغة خطاب الإنسان لنفسه (من أنا؟) فيجيب القرآن بأنه لم يكن شيئاً مذكوراً كسراً لحاجز كبر الإنسان وغطرسته، وهذا بلا أدنى شك لا يتناقض مع آيات قرآنية تبين خلافة الإنسان في الأرض، وأنه المخلوق المكرم بالعقل، والمفضل على سائر الخلق، فالإنسان فعلاً خليفة الله في الأرض، وأكرم الخلق بعقله بشرط صلاح العمل، وحسن القصد، فإن خلا الإنسان عن ذلك فلا يغني عقله وفضله.

ب- لماذا خلق الإنسان؟ وجوابه في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [سورة الذاريات: 56] والسؤال بصيغة خطاب الإنسان لنفسه (لماذا خلقت؟)، والجواب أنه خلق ليعبد خالقه.

ج- كيف خلق الإنسان؟ وجوابه في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: 12 - 14] والسؤال بصيغة خطاب الإنسان لنفسه (كيف خلقت؟).

د- إلى أين مصير الإنسان؟ وجوابه: مفارقة الحياة الدنيا بعد كدح فيها: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ [سورة الانشقاق: 6]، وبعد: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ * ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾ [سورة المؤمنون: 15 و16]، والسؤال بصيغة خطاب الإنسان لنفسه (إلى أين مصيري؟).

هـ- ما منزلة الإنسان من الكون؟ وجوابه في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [سورة الإسراء: 70]، والسؤال بصيغة خطاب الإنسان لنفسه: ما موقعي من الكون؟

ثانياً: الإسلام وبيان علاقات الإنسان بالإنسان والكون

كما أجاب الإسلام عن علاقة الإنسان بالإنسان، والكون، والأحياء من حوله، ومنها:

أ- ما علاقة الإنسان بالإنسان؟ وجوابه في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [سورة الزلزلة: 7 و8]. فليختر كل إنسان ما يكون عليه، والسؤال بصيغة خطاب الإنسان لنفسه: ما علاقتي بالإنسان؟ والجواب هي علاقة مع أخ في الإنسانية مجتمعاً معه مرتين: مرة صلب أبي البشرية (آدم)، ومرة ثانية في رحم حواء أم البشرية، وهذه وحدة خلق الناس جميعاً.

ب- ما علاقة الإنسان بالكون؟ وجوابه في قوله تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ﴾ [سورة هود: 61]، وقال: ﴿لَيْسَتْ خُلُفَتُهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [سورة النور: 55] والسؤال بصيغة خطاب الإنسان لنفسه (ما علاقتي بالكون؟) جوابه: علاقة تعمير وإصلاح وانتفاع؛ فلا يخرّب، أو يفسد، أو يضر.

ج- لماذا خلق الله الكون مع الإنسان؟ جوابه في قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَآتَاكُم مِّنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾ [سورة إبراهيم: 32 - 34] فالإنسان سخر الله تعالى له الكون لعمارتها؛ ولأن الإنسان عاقل مميّز هداه الله إلى النجدين من خير أو شرّ، وهو أفضل خلق لله في الكون، وهو خليفة الله. والسؤال بصيغة خطاب الإنسان لنفسه: لماذا خلق الكون معي؟ وجوابه خلقه تسخييراً له لينتفع ويصلح، وليبلغ الله أمره.

د- ما منزلة الكون من الإنسان؟ جوابه في قوله تعالى: ﴿وَآيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ وَخَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ﴾ [سورة يس: 41 و42]، والسؤال بصيغة خطاب الإنسان لنفسه (ما موقف الكون مني؟) وجوابه: أن يفعل مع تجاوب الإنسان.

هـ- هل من محددات وضوابط لعلاقة البشر بعضهم ببعض؟ وجوابه في قوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [سورة العصر: 1 - 3].

ثالثًا: بين الأنسنة بين الإسلام والأنسنيات

الأنسنة الإسلامية تبدو في أمور: الأول: أن كل إنسان مخلوق، فعموم الإنسانية مقترن بالخلق، أي أن الله خالقها دون أدنى تمييز، وخلق البشر بأسلوب واحد هو سر مساواة الناس جميعًا دون تفرقة. الثاني: أن الأنسنة الإسلامية تبدو في المسؤولية، فكل إنسان (عاقل) مسؤول، فالمسؤولية من لوازمها العقل والتمييز. الثالث: أن الأنسنة الإسلامية تبدو في وحدة الهدف طاعة الله تعالى وعبادته، وضبط علاقات الإنسان بالإنسان صلاحًا لا فسادًا، ثم علاقاته بالكون من حوله تعميرًا لا تدميرًا، والوجود في الحياة ووحدة والمصير بين البشر كافة دون تفرقة إلا بالعمل الصالح وحسن المقصد.

أما الأنسنيات الأخرى فيبدو من خلال ما سبق أنها أيديولوجية فلسفية في تصوّرها للإنسان، أو نزعة عقدية في (التأليه والربوبية) أو لتقل: جحد للألوهية أحيانًا في الحاد خالص يقوم على أوهام المادية، أو أخلاط عقلية، أو غير ذلك. [ينظر: العقاد، مذاهب ذوي العاهات، ص 29]

وقد يقول بعض فلاسفة الأنسنة: «ليس أصل الأنسنة دعوة لكفر أو إلحاد، إنما هي: فلسفة تحرير للإنسان وعقله. نعم، قد تمّ انحرافه واستغلاله من بعض الجهات المادية والإلحادية أحيانًا، لكن: "ليس كل من يؤمن بالأنسنة كمذهبٍ بالضرورة ملحد".

والجواب: نعم، "ليس كل من يؤمن بالأنسنة كمذهبٍ بالضرورة ملحد"، إذا كانت النزعة الإنسانية نزعة تثق بالإنسان أي إنسان، فتتفاعل بإمكانياته، ومهاراته وقدراته على صنع تقدّم حضاري، وإذا كانت النزعة الإنسانية فلسفةً تضع الإنسان وقيمه الإنسانية المشتركة محلّ اعتبار، لكن بشرط التصديق بتصورات الوحي للإنسان، وبخاصة وحي القرآن، غير أن مناحي الأنسنة العقلية أو المادية، أو حتى دعوى الحرّية - بمفهومها الحدائي الليبرالي - تشرد كثيرًا عن تلك التصورات.

ومن ناحية أخرى فقد يصح ذلك العموم في حالة واحدة هي: أن يثبت اتحاد دعاة الأنسنة كلّهم على هدف، أو غاية واحدة بصفة مطردة، ودون ذلك خطر القتاد؛ لأنّ اختلاف الإنسانية وتنوعها سنّة من سنن الله تعالى في خلقه التي لا تتخلف لونا أو فكريًا أو توجهًا؛ لذا كانت سنّة أخرى من سنن الله هي (سنّة التدافع) مطردة في الإنسانية كلّها وبين الناس قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ [سورة البقرة: 251].

إن الحركة الإنسانية هي ماضي الأنسنة ولها أثر في مستقبلها لأنها تقدّس الإنسان، وتعلي شأنه من جهة أنّه كيان ماديّ بحت، أي: (حيواني محض)، تقول هذه الحداثة: «أصبح الإنسان مع نزاع هالة التقديس والألوهة عن الكون ومدبره، أصبح يقع في مركز الكون ويشكل مبدأ القيم والغايات، وعندئذ ترسّخت الحركة الإنسانية وأخذت توقف الإنسان عن الدوران حول المقدس، وحلّت مشرعية إنسانية جديدة محلّ المشروعية الدينية السابقة، ونتج عن ذلك أخلاق جديدة وقوانين جديدة تنطبق على البشر دون استثناء» [الغامدي، الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها.. دراسة نقدية شرعية، ج 3، ص 166]. فكانت الأنسنة فكراً محافظاً على العقل تاركةً للدين وقواعده اللاهوتية، ومبادئه الخلقية، وأعراف المجتمع، وتقاليده باحثةً عن الإنسان في الكون من حولنا، ممّا يدلّ على أنّ الأنسنة بحث الإنسان عن ذاته.

وفي الفكر المعاصر حيث يعطي تعريفات بدائية وشرحاً مدقّقاً حول أمور مؤسّس بعضها على بعض بصورة منطقية: أولها: كيفية رفض الفكر الغربي منذ بداية العصر الحديث كلّ منهج قبلي وكلّ معطى سابق. ثانيها: اكتشاف زيف كثير من المسلّمات السابقة. ثالثها: جعل طريق معرفته الوحيد مبنياً على التجربة الإنسانية، وبذلك يستبعد كلّ معرفة ما ورائية، ومؤمناً بالمعرفة الإنسانية وحدها لتحصيل جودة الحياة.

قال أحد العلماء: «إنّ الإنسان إذا اكتسب شيئاً من المعارف عن أسرار الوجود ذهبت به النشوة مذهباً جعلته يتخيّل ذاته إلهاً من دون الله، فإذا تنامت معرفته، وازدادت عمقاً تراجعته به النشوة؛ لتهمس إليه بأنّه مجرّد نبيّ، فإذا واصل السعي، وحصل على مزيد من الدراية والعلم اقتنع عند نفسه بأنّه ليس أكثر من عالم ممتاز، ثمّ إذا ازداد رغبةً في ملاحقة الحقائق العلمية، وسبر أغوارها انتهى إلى يقين جازم بأنّه (جاهل) لا يعلم شيئاً» [البوطي، الإسلام ملاذ كلّ المجتمعات الإنسانية، ص 86]، وهذا يصدّقه على قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾

[سورة النحل: 78].

الخاتمة

ثمة نتائج توصّلت إليها من هذه المقالة البحثية، ومنها ما يلي:

- 1- الإسلام لا يعادي الأنسنة لذاتها، إنّما يعلن عن الصواب فهو يؤيِّده أينما كان؛ لذا فإنّ كلّ فكر أو أيديولوجيا تخالف تصوّرات الوحي يخطئها الإسلام.
- 2- ضرورة الوقوف على تصوّر الإنسان في رسالة القرآن؛ لتحقيق كرامة إنسانية للإنسان في نصّ القرآن الكريم، مع الإشارة إلى أنّ كرامة الإنسان مرتبطة بإنسانيته دون النظر إلى دينه، هذا تصوّر القرآن لأنسنة الإنسان وهو ما لم يكن في كتاب سماوي آخر.
- 3- والأنسنة كنزعة فلسفية أخلاقية تركّز على قيمة الإنسان وكفاءته؛ ليرقى بالمجتمع وينمّيه فلا يخالف الإسلام ذلك، بل لا بدّ من تثقيف الإنسان كمواطن وأنسنته.
- 4- والأنسنة بوصفها أيديولوجيا اعتقادية نتبّين موقفها متصوِّراً، وطريقة حياة حول قيم إنسانية مشتركة، أو منافع متبادلة لتشدّد على كرامة الفرد وقيمه وقدرته على تحقيق ذاته من خلال العلم والعقل مع رفضها لما وراء الطبيعة، وهي بذلك تخالف تصوّرات وحي الدين الحقّة الصائبة.
- 5- كذلك الأنسنة وما لها من عمق تحقّق في حركة إنسانية في العصور الوسيط وما تلاه من عصر التنوير في القرن الـ18، وما تلاه حتّى تدين الإنسان الغربي بعلمه، ولعلمه.
- 6- أنّ وجود نقاط جامعة، أو مشتركات قيمية عامّة للفكر الإنساني حول الإنسان يتّفق، ولا يختلف بعضه عن بعض ظهر ذلك في مقولات الأحيمر السعديّ كشاعر عربي، وكارلايل كفيلسوف، وبينهما قرابة ألف سنة، وتوافقا في الرؤية حول الإنسان إلى حدّ كبير ممّا يدلّ على أنّه ثمة مشتركات بين الناس وإن اختلفوا في الدين أو تباعدت أزمنتهم أو تناءت بيئاتهم، وتنوّعت ألوانهم وتوجّهاتهم.
- 7- ضرورة التصدّي لفكر الأنسنة الوارد إلى عالمنا العربي والإسلامي لقيامها على مسلّماتٍ إن خالفت مفاهيم الإسلام مع الردّ عليها وفق منهجية رشيدة مستلزمة من طريقة أهل العلم الرشيد وأدواتهم وآلياتهم في التعامل مع المخالفين.
- 8- ضرورة توصية الباحثين بإجراء مزيد من الدراسات البحثية لتفكيك ونقد المصطلحات والمفاهيم الجديدة في عالم ما بعد الحداثة منها: العولمة والأنسنة، لتحقيق الهوية الوطنية التي من أصل نسيجها وحي الدين الذي هو أثر الله تعالى بين الناس.

قائمة المصادر

أبو تمام، حبيب بن أوس بن الحارث، الوحشيات (وهو الحماسة الصغرى)، المحقق: عبد العزيز الميمني الراجكوتي، وزاد في حواشيه: محمود محمد شاكر، الناشر: دار المعارف، القاهرة.

أبو جعفر النحاس، أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي (ت 338 هـ)، إعراب القرآن، وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، الناشر: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1421 هـ.

أرمسترونج، كارين، مسعى البشرية الأزلي.. الله لماذا؟ ترجمة د. فاطمة نصر، الناشر: دار سطور، القاهرة، ط 2، 1998 م.

ابن عطية الأندلسي، عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن (ت 542 هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1422 هـ.

الأزهري، محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أبو منصور (ت 370 هـ)، تهذيب اللغة، المحقق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 2001 م.

الأسمرى، حسن بن محمد، النظريات العلمية الحديثة.. مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها. دراسة نقدية، الناشر: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، السعودية، ط 1، 2012 م.

الأسمرى، حسن بن محمد، النظريات العلمية الحديثة مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي.

البوطي، محمد سعيد رمضان، الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية، الناشر: دار الفكر المعاصر، بيروت، ط 1، 1984 م.

التسخيري، محمد علي، الوحدة الإسلامية والتعامل الدولي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع.

الجليند، محمد السيد، الوحي والإنسان.. قراءة معرفية، الناشر: دار قباء للطباعة والتشريع والتوزيع، القاهرة.

- الحوالي، سفر بن عبد الرحمن، العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، الناشر: دار الهجرة، السعودية، ط 1.
- الخليل الفراهيدي، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم (ت 170 هـ)، كتاب العين، المحقق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال مصر.
- الدرة، محمد علي طه، فتح الكبير المتعال في إعراب المعلقات العشر الطوال، الناشر: مكتبة السوادني، جدة، السعودية، ط 2، 1989 م.
- الدينوري، عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت 276 هـ)، عيون الأخبار، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، 1418 هـ.
- الدينوري، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الشعر والشعراء، الناشر: دار الحديث، القاهرة، 1423 هـ.
- السلوي، أبو سفيان مصطفى باحو، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، الناشر: المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط 1، 2012 م.
- العقاد، عباس محمود، مذاهب ذوي العاهات، الناشر: دار نهضة مصر للطبع والنشر، مصر، ط 1.
- العوادي، فرقان، العلاقة بين الأنسنة ومذهب الربوبيين، مجلة الدليل، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة، العراق، العدد الثاني، السنة الرابعة، 2021 م.
- الغامدي، سعيد بن ناصر، الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها.. دراسة نقدية شرعية الناشر: دار الأندلس الخضراء للنشر والتوزيع، جدة، السعودية، ط 1، 2003 م.
- الفراء البغوي، الحسين بن مسعود بن محمد بن الشافعي (ت 510 هـ)، المحقق: عبد الرزاق المهدي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1420 هـ.
- الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود (ت 333 هـ)، تأويلات أهل السنة، المحقق: د. مجدي باسلوم، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2005 م.
- المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الناشر: دار الشروق، القاهرة.

- الموسوعة العربية العالمية، مجموعة علماء متخصصين، المملكة العربية السعودية، الناشر: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ط 2، 1999 م.
- الموسوي، سيد روح الله، جدلية الرؤية الأنسنية والرؤية العقدية، مجلة الدليل، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية، العراق، العدد الثاني، السنة الأولى، 2018 م.
- بري، رالف بارتون، إنسانية الإنسان، ترجمة: سامي خضير الجيوشي، الناشر: منشورات مكتبة المعارف، بيروت، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، نيويورك، 1961 م.
- ديورانت، ويليام جيمس، قصة الحضارة، ترجمة: د. زكي نجيب محمود وآخرين، تقديم: د. محي الدين صابر، الناشر: دار الجيل، بيروت، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1988 م.
- عصفور، محمد أبو المحاسن، معالم حضارات الشرق الأدنى القديم، الناشر: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط 1، 1987 م.
- علي حرب، الماهية والعلاقية نحو منطق تحويلي، الناشر: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 1998 م.
- عمر، أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، الناشر: عالم الكتب، ط 1، 2008 م.
- قريدي، ليلي، مفهوم الجندر وإشكالية الترجمة، مجلة التمكين الاجتماعي، المجلد الثاني العدد الرابع، كانون الأول 2020 م.
- كارلايل، أليكس توماس، الإنسان ذلك المجهول، ترجمة: شفيق أسعد فريد، الناشر: مؤسسة المعارف، بيروت، ط 3، 1980 م.
- كارلايل، أليكس توماس، كتاب الأبطال. تعريب: محمد السباعي، الناشر: هيئة الكتاب المصرية، 2009 م.
- معجم المناهي اللفظية وفوائد في الألفاظ، بكر بن عبد الله أبوزيد، الناشر: دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، ط 3، 1996 م.

Towards building a monotheistic humanism in the context of the world of modern philosophy

Rajab Al-Sayyed Ezzuddin

Ph.D. researcher in political science, Cairo University, Egypt.

E-mail: abo_ragab31@yahoo.com

Abstract

Modern philosophy suffers from the infiltration of atheistic trends into its contemplative fields (inductive and inferential). This has led to a state of hijacking of contemporary philosophical lectures, and restricting them into arguments opposed to reason itself, under claims of reason and superstition at some times, humanity and humans at some times, and science and causation at other times. And this had led to the spread of a philosophical impression hostile to all religions, especially Islam. All that is done through artificial dichotomies used by logicians in defining some terms that do not meet together nor do they refute each other (God and man), (religion and humanity), (religion and science) (religion and reason). This article tries to reveal the features of Islam's humanitarianism, based on a contemplative reading of the Islamic doctrine of monotheism, and the comprehensive liberation it entails for man to be free from the constraints of the material world, in comparison with the atheistic and secular philosophies that imprison man in the transient material world and throw him into the trap of nihilism under the cover of relativity.

Keywords: humanitarianism, humanism, the dilemma of modern philosophy, atheistic tendencies in philosophy, the doctrine of monotheism, Abdul Wahhab al-Mesiri.

Al-Daleel, 2022, Vol. 5, No. 18, PP. 147–172

Received: 17/10/2022 | Accepted: 08/11/2022 | Published: 15/12/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



نحو بناء نزعة أنسنة توحيدية في سياق عالم الفلسفة الحديثة

رجب السيد عز الدين

باحث دكتوراه في العلوم السياسية، جامعة القاهرة، مصر.

البريد الإلكتروني: abo_ragab31@yahoo.com

الخلاصة

تعاني الفلسفة الحديثة من تسرب النزعات الإلحادية إلى مجالاتها التأملية (الاستقرائية والاستدلالية)، ما أدى إلى حالة اختطاف للدرس الفلسفي المعاصر وأسرته في مقولات مضادة للعقل نفسه، تحت دعاوي العقل والخرافة تارة، والإنسانية والبشر تارة، والعلم والسببية تارة أخرى، ما أدى إلى شيوع إنطباع فلسفي معادي للأديان برمتها، وفي القلب منها الإسلام، عبر ثنائيات مصطنعة يجري تداولها على طريق المنطقيين في تعريف بعض المسميات، لا يجتمعان معاً ولا يرتفعان (الله والإنسان)، (الدين والإنسانية)، (الدين والعلم) (الدين والعقل). تركز هذه المقالة على كشف معالم نزعة الإسلام الإنسانية، استناداً إلى قراءة تأملية في عقيدة التوحيد الإسلامية، وما تنطوي عليه من معالم تحررية شاملة للإنسان من قيود عالم البشر والمادة معاً، بالمقارنة مع الفلسفات الحلولية الإلحادية والعلمانية التي تأسر الإنسان في عالم المادة وتسقطه في فخ العدمية باسم النسبية.

الكلمات المفتاحية: النزعة الإنسانية، الأنسنة، مأزق الفلسفة الحديثة، النزعات الإلحادية في الفلسفة، عقيدة التوحيد، عبد الوهاب المسيري.

المقدمة

تتميز رسالة الإسلام بمحاصيتين مركبتين هما: العالمية والإنسانية، فقد جاءت للناس كافة ولم تأت للمسلمين أو العرب فقط، فكانت بذلك رسالة عالمية تخاطب بني الإنسان جميعاً، بل وتتخطاهم لتخاطب عوالم أخرى من غير عالم الإنسان ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [سورة الذاريات: 56]، وتستخدم في ذلك مفردة العالمين، ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة الفاتحة: 2]، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [سورة الأنبياء: 107]. ورغم وضوح هاتين الخاصيتين في الخطاب القرآني وتعاليم الإسلام وعلومه مثل: علم مقاصد الشريعة، الذي يتركز حول الإنسان من خلال خماسية المقاصد الشهيرة (حفظ الدين - النفس - العقل - المال - النسل)، إلا أن هناك ندرة في الكتابات والمؤلفات التي تناولت الحديث عن النزعة الإنسانية في القرآن الكريم أو الإسلام، وهو ما أنشأ وهمًا لدى بعض الدوائر البحثية (الغربية والمتغربة) بأن الإسلام أهمل الإنسان وهّمشه، وساعدهم في ذلك ضعف الخطاب الديني في البلاد العربية والإسلامية وعجزه عن صياغة رؤية إنسانية عامة في ظلّ عالم مفتوح وقرية صغيرة تطرح تحدياتٍ وتساؤلاتٍ يوميةً بوتيرة سريعة للغاية، وهو ما دفع بعضهم إلى توجيه أسئلة هجومية على الإسلام من مدخل إنساني، ومنها سؤال: هل توجد نزعة إنسانية في القرآن أو الإسلام؟

ومنشأ هذا السؤال بهذه الطريقة التي يغلب عليها الطابع الإشكالي والاحتجاجي، هو تأثر بعضهم بالنزعة الهيومانية الغربية التي وضعت ما هو إنساني في صراع مع كلّ ما هو ديني، ومن ثمّ تباعد الجانب الإلهي عن الجانب الإنساني، بصورة لا يمكن الجمع بينهما، وذلك على أساس أن كلّ ما هو إلهي لا علاقة له بالجانب الإنساني، وكلّ ما هو إنساني لا علاقة له بالجانب الإلهي، إلا من طرف بعيد. استنادًا إلى هذا الموقف أو هذه الرؤية يصنّف القرآن - عند هؤلاء - كتابًا إلهيًا (كما الإنجيل والتوراة وأيّ كتب مقدّسة) لا صلة له بالجانب الإنساني، الأمر الذي يترتب عليه القول بأنه لا يمكن الحديث عن نزعة إنسانية في القرآن؛ لأنّه لا توجد مثل هذه النزعة في كتاب إلهي، وبناءً على ذلك يرى الهيومانيون الغربيون استحالة التأسيس لأيّ نزعة أو توجّه إنساني من داخل السياقات الدينية، بل يرون أنّ هذه المعتقدات الدينية وهذه الكتب المقدّسة تشكّل عقباتٍ وقيودًا على إنسانية الإنسان، ومن ثمّ وجب التخلّي عنها واستبعادها (عند بعضهم)، والهجوم عليها ونسفها (عند بعضهم الآخر).

إزاء هذه التشويش المفهومي على الأديان عمومًا وفي القلب منها الإسلام، حاول بعض المفكرين والفلاسفة العرب ردّ هذه الهجمة العلمانية (اللا دينية) الملتحفة بالإنسانية. من أبرز هؤلاء المفكر المصري د. عبد الوهاب المسيري⁽¹⁾، صاحب الإسهامات المشهورة حول الظاهرة العلمانية المعاصرة وتجلياتها في العالمين الغربي والإسلامي، من خلال أطروحته حول تقسيم العلمانية إلى جزئية وشاملة. تصدّي المسيري للهيومانيين الغربيين، وفكّك مقولاتهم، وأتى على بنايهم الفلسفي من القواعد، وقدم قراءة فلسفية عميقة لعقيدة التوحيد الإسلامي، بحيث يمكن اعتباره واحدًا من أهمّ النماذج الفكرية العربية التي ساهمت في إعادة التأسيس لنزعة الإسلام الإنسانية من مدخل فلسفة التوحيد، فقد توصّل من خلال دراسة مقارنة (مع الأديان والمذاهب الفلسفية) إلى أنّ التوحيد الإسلامي هو أرقى النظم الفلسفية تجاوزًا وتساميًا وتحقيقًا للإنسانية الإنسان، وهو ما يتناقض كليًا مع المقولات الأساسية للهيومانية العلمانية الغربية التي تعتمد ثنائية الإنساني مقابل الديني، وتضع الإنسان في مركز الكون بدلًا من الإله بشكل صريح، وترفض كلّ ما هو مفارق للواقع المحسوس. على العكس من ذلك ذهب المسيري إلى الغوص في فلسفة التوحيد باعتبارها الأكثر قدرةً على إنقاذ الإنسان من أزماته المعاصرة. كما وجد المسيري في فلسفة التوحيد حلولًا عميقة لعدد من الإشكاليات الفلسفية الإنسانية المطروحة في كلّ الفلسفات المعاصرة، وبالأخصّ إشكاليات الكامن والمتجاوز والسببية والمقدّس والنسبية.

من هذا المنطق تتقاطع قراءة المسيري الفلسفية حول التوحيد مع قراءات مفكرين عرب آخرين اهتمّوا بالنظر للتوحيد كمرجعية عامّة للكون والحياة وليس مجرد عقيدة دينية محضة، أبرزهم المفكر العراقي الراحل د. طه جابر العلواني الذي أسهم في هذا المجال بكتابات عديدة، أبرزها كتاب «التوحيد والتزكية والعمران.. محاولات للكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة [العلواني، التوحيد والتزكية والعمران، ص 32]، وكذلك المفكر الفلسطيني الراحل د. إسماعيل راجي الفاروقي في كتابه «التوحيد.. مضامينه في الفكر والحياة».

[الفاروقي، التوحيد مضامينه في الفكر والحياة، ص 41]

1- مفكر مصري يشيع ذكره في مجال الدراسات الصهيونية والصراع العربي الإسرائيلي، نظرًا لكثرة إسهاماته في هذا المجال وخاصّةً موسوعته الشهيرة "اليهود واليهودية والصهيونية.. مدخل تفسيري جديد"، كما يشيع ذكره في سياق الجدالات الفلسفية حول العلمانية في العالم العربي؛ نظرًا لإسهامه في تقسيم العلمانية إلى قسمين: علمانية جزئية وعلمانية شاملة.

المبحث الأول:

التوحيد والشرك رؤيتان للعالم وليس حالة اعتقادية محضة

لا يمكن تصوّر الإسلام بدون التوحيد، فالتوحيد هو المفهوم المركزي الذي يميّز الإسلام عن غيره من العقائد والفلسفات الأخرى، ونظرًا لمركزية التوحيد في الرؤية الإسلامية فقد جعل الإقرار به في مقدّمة أركان الإسلام الأساسية قبل أيّ شيء آخر، وهو ما يتجلّى في لفظ الشهادة "أشهد ألاّ إله إلاّ الله"، والتي تمثّل بوابة الدخول إلى الإسلام ابتداءً. ورغم التسليم بهذه المركزية التي اكتسبها مفهوم التوحيد، إلّا أنّ تناوله في الدوائر العلمية الإسلامية المعاصرة لا يزال يتّسم بالطابع السجالي جريًا على عادة المتكلّمين القدامى وغيرهم؛ وذلك عندما تعرّضوا للتوحيد من الزاوية العقدية؛ لصدّ الشبهات التي انتشرت مع دخول غير العرب للإسلام، وأسّسوا في ذلك علمًا خاصًا بالتوحيد أطلقوا عليه "علم الكلام"، وتمّ تحديد موضوعاتها ووظيفته من نفس المدخل السجالي «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، ومعنى إثبات العقائد تحصيلها واكتسابها، بحيث يحصل الترقّي من التقليد إلى التحقيق، أو إثباتها على الآخر، بحيث يتمكّن من إلزام المعاندين، أو إتقانها وإحكامها، بحيث لا تزلزلها شبه المبطلين» [انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ص 29].

وعلى هذا جرى تناول التوحيد واختزاله في مساحات الردّ على المخالفين، وبيان بطلان عقائد الآخرين، وهو ما يقترب الآن ممّا يسمّى "علم مقارنة العقائد والأديان"، وعلى هذا تحدّدت وظائف علم الكلام في وظيفتين رئيسيتين، الأولى: إقناعية بنائية، والثانية: دفاعية تفكيكية، وربّما كان هذا المسلك ملائمًا لعصر المتكلّمين الأوائل، وربّما يكون مفيدًا أيضًا في عصرنا الحالي فيما يتعلّق بمقارنة الأديان وغيرها من المذاهب والفلسفات الوجودية، لكن ما يغيب عن المدارس الإسلامية النظر للتوحيد كمبحث في رؤية العالم وليس فقط كمبحث في العقيدة والإيمان.

تجاوز المسيري وغيره من الفلاسفة التوحيديين أمثال: طه جابر العلواني، وإسماعيل راجي الفاروقي المعنى المتوارث عن المتكلّمين، وراحوا يبحثون في التجلّيات الحضارية للرؤية التوحيدية، وكيف يتجلّى التوحيد بوصفه قيمةً في الوجود والمعرفة والقيم، وتفاصيل كلّ موضوع بتفريعات نظرية ومفهومية خاصّة، جعلته يشكّل في الأخير فلسفةً مستقلة ذات رؤية متميّزة للعالم. ثمة عدد كبير من الناس يؤمنون بالتوحيد كنظرية فلسفية - دينية

تعني فقط أنّ الله واحد، وليس أكثر من واحد. أمّا بالنسبة للمسيحي، فالتوحيد - علاوةً على ذلك - يشكل رؤية متكاملة للعالم، كما أنّ الشرك - علاوةً على كونه كفرًا بالله - يشكل أيضًا رؤية للعالم. دخل المسيحي إلى مفهوم التوحيد من مدخل الفيلسوف المجرد الباحث عن مركز العالم، فأخذ يتساءل كيف نرى العالم؟ هل هناك نقطة مرجعية تتجاوز هذا العالم؟ أين هذه النقطة المرجعية؟ أين مركز الكون؟ هل يكمن هذا المركز فيه أم يتجاوزه. هل مرجعية العالم كامنة أم متجاوزة⁽²⁾، وأيهما يمنح العالم المعنى: التجاوز أم الكون؟ وأيهما يحقق للإنسان حرّيته: المرجعية المتجاوزة أم الكامنة؟

سأقت هذه الأسئلة وغيرها المسيحي إلى البحث المقارن في مذاهب الحلول ووحدة الوجود والتوحيد من مدخل رؤيتها لمركز الكون (متجاوزًا أو كامنًا)، وانتهى إلى أنّ ثمة تضادًا واضحًا بين التوحيد والحلولية، فالتوحيد يتأسس على فلسفة التجاوز من خلال الإيمان بإله واحد متجاوز، قائم بذاته، منزّه عن الطبيعة والتاريخ والإنسان، بائن عن خلقه، مغاير للحوادث، فهو مركز الكون المفارق له الذي يمنحه التماسك. وهو لأنّه مفارق للكون يخلق حيّزًا إنسانيًا وحيّزًا طبيعيًا، الأمر الذي يمنح الإنسان الاستقلال عن سائر الموجودات والمقدرة على الاختيار وعلى تجاوز عالمه المادي وذاته الطبيعية المادية. أمّا الحلولية⁽³⁾، فهي الإيمان بإله حالّ كامن في الطبيعة والإنسان والتاريخ، أي أنّ مركز الكون كامن فيه، وهو بحلوله هذا يلغي أيّ حيّز، إنسانيًا كان أم طبيعيًا. وعلى هذا فقد انتهى المسيحي إلى أنّ الرؤية التوحيدية هي التي تمنح الكون والعالم معنى التماسك من خلال التجاوز؛ إذ ينتظم الكون ضمن مجموعة من السنن التي تضبط حركته، ويؤكد تفاعلها وتكاملها وجود جانب متجاوز

2- المرجعية عند المسيحي هي «الفكرة الجوهرية التي تشكّل أساس كلّ الأفكار في نموذج معين، والركيزة النهائية الثابتة له، التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها، والمبدأ الواحد الذي تردّ إليه كلّ الأشياء ولا يردّ هو أو ينسب إليها». ويعرّفها أيضًا بقوله: «هي المطلق المكتفي بذاته والذي يتجاوز كلّ الأفراد والأشياء والظواهر، وهو الذي يمنح العالم تماسكه ونظامه ومعناه، ويحدّد حاله وحرامه، وعادةً ما نتحدّث عن المرجعية النهائية باعتبار أنها أعلى مستويات التجريد، تتجاوز كلّ شيء ولا يتجاوزها شيء». وتنقسم المرجعية إلى نوعين: أ- المرجعية النهائية المتجاوزة: وهي المرجعية النهائية يمكن أن تكون نقطة خارج عالم الطبيعة متجاوزة لها وهي ما نسميها "المرجعية المتجاوزة" (للطبيعة والتاريخ والإنسان). هذه النقطة المرجعية المتجاوزة في النظم التوحيدية هي الإله الواحد المنزّه عن الطبيعة والتاريخ، الذي يحركهما ولا يحلّ فيهما ولا يمكن أن يردّ إليهما. ب- المرجعية النهائية الكامنة: ويمكن أن تكون المرجعية النهائية كامنة في العالم (الطبيعة أو الإنسان)، ومن هنا تسميتها لها بالمرجعية الكامنة. وفي إطار المرجعية الكامنة، يُنظر للعالم باعتبار أنه يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى اللجوء إلى أيّ شيء خارج النظام الطبيعي؛ ولذا لا بدّ أن تسيطر الواحدية (المادية). وإن ظهرت ثنائيات فهي مؤقتة يتمّ محوها في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، ففي إطار المرجعية الكامنة لا يوجد سوى جوهر واحد في الكون، مادة واحدة يتكوّن منها كلّ شيء، وضمن ذلك المركز الكامن نفسه، ومن هنا إشارتنا أحيانًا إلى "المرجعية النهائية الكامنة" باعتبارها "المرجعية الكامنة المادية" أو "المرجعية الواحدية المادية". [راجع: المسيحي، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج 1، ص 55 - 58]

3- الحلولية تعني أنّه ليس لهذا العالم ربّ مباين له منفصل عنه، وأنّ الله ﷻ ليس الواحد الذي يخلق الوجود من خارج، وإنّما هو الوجود نفسه، وهو مذهب غربيّ يحمل مضمونًا إلهاديًا بحثًا.

فيها، رغم كونه خفيًا، وهو ما يسمّيه علماء العقيدة دليل النظام ودليل الحركة في الكون المادّي (الطبيعة)، اللذين يشيران إلى المرجعية الإلهية لهذا الكون. فالله ﷻ هو المتعالي والعالي والعليّ وهو "الكبير المتعال" البائن عن خلقه (أي منزّه عن المخلوقات ليس حالاً فيها)، ما يعني أنّه مركز الكون والمدلول النهائي المتجاوز للطبيعة والتاريخ المنزّه عنهما، ورغم وجود مسافة تفصل بين الكائن المتجاوز العليّ وعالم المادّة، فإنّ له تجلّياته في العالم المادي، فالتجاوز والمتعالي هو اللامحدود اللامتناهي الذي يعبر عن وجوده داخل المحدود والمتناهي دون أن يُرد إليهما، وهذه التجلّيات تشكّل انقطاعاً في النظام الطبيعي، ولكنها تزوّده كذلك بقدرٍ من التماسك وباتّجاه متصاعد لا يمكن فهمهما أو تفسيرهما في إطار مادّي محض. [انظر: المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلّد الأول، ص 60 - 62]

المبحث الثاني:

التوحيد بوصفه فلسفة تحرّر كاملة للإنسان من عالم المادّة والطبيعة

لكن ما علاقة التجاوز والكمون بالإنسان، وما علاقة ذلك بالتوحيد؟ يجيب المسيري بأنّ الإنسان القادر على التجاوز لا يمكن التحكّم فيه تمامًا، ولا يمكن تسويته بالكائنات الطبيعية؛ إذ يظلّ داخله ما يتحدّى القوانين الطبيعية المادّية، ومن ثمّ فهو غير خاضع لقوانين المادّة ولا يمكن حوسلته (أي تحويله إلى وسيلة أو شيء مثل الأشياء)، وهذه القدرة على التجاوز لا تتحقّق إلّا في ظلّ الأنساق أو الديانات التوحيدية، فهي تحاول الصعود بالإنسان إلى الإله ليدخل في نطاق مرجعية متجاوزة. [انظر: الشقيري، مركزية التوحيد أو الدفاع عن الإنسان من خلال الانتصار لفلسفة التجاوز، ص 20]

فالإنسان، بما فيه من رغبة في التجاوز، له قانون خاص ووجود مستقل عن المادّة وعن الطبيعة. ومن ثمّ تُطرح أمام الإنسان إمكانية أن يعبر عمّا بداخله من طاقات غير مادية (ربّانية إن شئت)، وأن يتجاوز قوانين الطبيعة والمادّة ويحقّق القانون الإلهي (أو الجوهر الإنساني) المختلف عن القانون المادّي الطبيعي.

أمّا في إطار فلسفة الكمون فإنّ الإنسان كائن طبيعي وليس مقولةً مستقلةً داخل النظام الطبيعي، وبالتالي فهو مُستوعب تمامًا فيه، ويسقط تمامًا في قبضة الصيرورة، فتسقط المرجعية الإنسانية وتصبح الطبيعة أو المادّة هي المرجعية الوحيدة النهائية. ويذهب دعاة المرجعية الكامنة إلى أنّ رغبة الإنسان في التجاوز رغبة غير طبيعية، ومن ثمّ غير إنسانية (باعتبار

أنَّ الطبيعي والإنساني مترادفان)، وإلى أنَّ الأجدَر بالإنسان أن يذوب في الوجود الحسي بحيث يظهر الإنسان الطبيعي. وبهذا المعنى فإنَّ المرجعية الكمونية المادية تشكّل هجوماً على الإنسان ككيان حرّ مستقلّ عن الطبيعة وعلى مركزيته في الكون⁽⁴⁾.

والإله في المنظومة التوحيدية يظلّ متجاوزاً لعالم الطبيعة والإنسان وحركة التاريخ، لكنّه تجاوز تكاملي تفاعلي؛ بمعنى أنَّ الله غير منفصل عن الكون كلياً، وإنّما هو تجاوز استعلاء يضع مسافةً بينيةً بين الإله الخالق ﷻ ومخلوقاته، هذه المسافة هي التي تحفظ للإنسان قيمته ومكانته في الكون، كما أنَّ هذا التجاوز لا يكمن في المسافة الفاصلة بين الله المتعالي والكون فحسب، بل هو ضمان أنَّ المسافة التي تفصل الإنسان عن الطبيعة لن تختزل ولن تلغى، فالإنسان قد خلقه الله ونفخ فيه من روحه وكرّمه واستأمنه على العالم واستخلفه فيه؛ أي أنَّ الإنسان أصبح مركز الكون بعد أن حمل عبء الأمانة والاستخلاف. كلّ هذا يعني أنَّ الإنسان يحوي داخله بشكل مطلق الرغبة في التجاوز ورفض الذوبان في الطبيعة؛ لذا فهو يظلّ مقولةً مستقلةً داخل النظام الطبيعي، كما أنّه يعني أنَّ إنسانية الإنسان وجوهره الإنساني مرتبط تمام الارتباط بالعنصر الرباني فيه، إضافةً إلى تجاوز الله تعالى الكون بثنائيته، فإنّ تجاوزه يشمل التاريخ أيضاً، الذي هو حركية الإنسان في الزمان والمكان، وهو تجلّ آخر لمركزية الإنسان ومجاورة الله له؛ إذ إنّ الله ﷻ هو محرّك الكون: خلقاً وتدبيراً ومصيراً، من غير حلول في أحد عناصر الحركة. التوحيد في النهاية هو الذي يمنح الكون التماسك، ويخلق حيّاً إنسانياً وحيّاً طبيعياً، الأمر الذي يمنح الإنسان الاستقلال عن سائر الموجودات والمقدرة على الاختيار وعلى تجاوز عالمه الماديّ وذاته الطبيعية المادية، ومن ثمّ فالتوحيد هو أساس استقلال الإنسان وحرّيته، وهو أرقى المنظومات الفلسفية تحقيقاً لإنسانية الإنسان، بل هو الضامن الحقيقي لإنسانية الإنسان. [انظر: المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة المجاز، ص 132 - 134]

4- ومن هنا يصف المسيري الوثنية بأنّها محاولة إنزال الآلهة من السماء إلى الأرض (وإدخالها في نطاق المرجعية الكامنة)، بحيث تخضع لقوانين الأرض الطبيعية المادية، ومن ثمّ يخضع الإنسان هو الآخر لهذه القوانين، إذ كيف يمكنه تجاوزها إذا كانت الآلهة نفسها خاضعة لها؛ مستوعبةً تماماً في الواحدة المادية الكونية؟ والنزعة الوثنية لا تختلف في هذا عن النزعات العلمانية المادية الطبيعية التي ترجع كلّ شيء إلى الطبيعة أو المادة وتنكر أي إمكانية للتجاوز الإنساني. فالعلمنة هي إنكار إمكانية التجاوز، فالعالم الطبيعي/ المادي مكتفٍ بذاته، يحوي داخله كلّ ما يلزم لفهمه (مرجعية كامنة). والإنسان جزء من هذا العالم، فهو إنسان طبيعي/ مادي لا يمكنه تجاوز الطبيعة / المادة ولا تجاوز ذاته (الطبيعية) أو التحكم ضدّ التجاوز. ويلاحظ المسيري أنَّ تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة هو تاريخ تصاعّد معدلات الحلول (الكمون) والإنكار المتصاعد لأيّ تجاوز، ومن ثمّ فهو تصاعد للواحدة المادية وتصفية لثنائية المتجاوز / الكامن إلى أن نصل إلى الفكر التفكيكي وفكر ما بعد الحداثة الذي ينكر أيّ تجاوز وأية مركزية لأيّ شيء، بل ينكر فكرة الكلّ نفسها باعتبار أن الكلّ متجاوز للأجزاء، ومن ثمّ يمكننا القول بأنّ تاريخ الفلسفة الغربية تحول من الانطلاق من الإنسان إلى معاده بشكل خطّي مستمرّ.

أمّا الحلولية فإنّها بانطلاقها من كمون الإله أو المركز في الطبيعة والإنسان والتاريخ، فهي تلغي أيّ حيّز، إنسانياً كان أم طبيعياً؛ لأنّه لا توجد مسافات وحينما تغيب المسافة يغيب الحيّز. ويتجلّى هذا بشكل واضح في تعرّض الرؤية الحلولية لإشكالية التواصل بين الخالق والمخلوق، فتقوم بحلّها عن طريق التجسد والكمون؛ إذ إنّ الإله (حسب هذه المنظومة) كي يتواصل مع المخلوق، يفقد تجاوزه ويتجسد ويكمن (ويحلّ) في أحد مخلوقاته أو في بعضها أو فيها كلّها، فيتّحد بالكون، وبذا يستطيع الإنسان إدراكه بشكل مباشر، إمّا من خلال حواسّه الخمس أو من خلال عملية عرفان إشراقية تتمّ من خلال الصلة المباشرة بين الإنسان ومصدر العرفان؛ ولذا فإنّ الكلّ يصبح هو الجزء ويصبح الجزء هو الكلّ، ويصبح مركز الكون كامناً فيه. ويقف هذا على طرف النقيض من المنظومة التوحيدية، حيث يتواصل الخالق مع المخلوق من خلال العقل والوحي، ويظلّ مركز الكون هو الإله العليّ المتجاوز للكون، كما تنتهي الرؤية الحلولية بتأليه الكون وتهميش الإنسان، حيث تسود رؤية مادية كتفسير لكلّ شيء؛ للطبيعة والإنسان، ويسقط الإنسان في متتالية مادية، فيصبح مقولةً ماديةً ويمارس وجوده وفق رؤية مادية، ومنه فإنّ الطبيعة عالم ماديّ تتحكّم فيه قوانين مادية مطّردة كامنة فيها، تسيّرّها بشكل آليّ حتمي ثابت وتلقائي، ولا يخرج الإنسان على هذه المادية؛ إذ إنّّه يعيش تحت سقف الطبيعة ويربطه بها حبل سريّ؛ فبهوائها يتنفس، ومن خيراتها يعيش، ولسلطة قوانينها يرضخ، فلا يمكنه أن يتجاوزها بأيّ حال من الأحوال [انظر: رينيه، إنسانية الإنسان.. نقد علمي للحضارة المادية، ص 11]؛ ولذا فإنّ منطق الحاجة الطبيعية المباشرة هو الذي يتحكّم في الأخلاق الإنسانية تماماً مثلما تتحكّم الجاذبية في سقوط التفاحة؛ ولذا تنادي المذاهب الأخلاقية المادية بأنّ الشيء الوحيد الذي يجدر بالإنسان أن يسعى إليه هو الخيرات المادية التي تجود بها الحياة، والشيء نفسه ينطبق على المعايير الجمالية، فالشعور والإحساس بالجمال وكلّ الأحاسيس الإنسانية يمكن فهمها بردها إلى المبدئي المادي الواحد، فهي مجرد تعبير عن شيء ماديّ يوجد في الواقع الماديّ. [انظر: المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص 18-20]

المبحث الثالث: الحلول التوحيدية للإشكاليات الفلسفية

أولاً: الحلّ التوحيدي لإشكالية النسبية

تمثّل إشكالية النسبية واحدةً من أهمّ المداخل الإلحادية المعادية للإنسان في عالم الفلسفة الحديثة؛ إذ يجري في الغالب استخدامها بشكل مفرط وفق ما نسمّيه "النسبية المتطرّفة أو

السائلة"، والتي تدّعي أنّ كلّ الأمور نسبية، فلا حقائق، ولا مسلّمات، ولا بدهيات، ولا فطرة مشتركة بين البشر، ما يعني في نهاية المطاف إسقاط كلّ ثابت ديني أو أخلاقي أو فطري، بدعوى أنّها مطلقات تناقض العقل وتقف حجر عثرة أمام التحرّر الإنساني. بهذه الطريقة تنتهي النسبية السائلة إلى تفكيك إنسانية الإنسان عبر إسقاط أهمّ مفهوم مشترك بين البشر على اختلاف ألوانهم وأعراقهم ولغاتهم ومناخهم وتاريخهم وحاضرهم، ألا وهو الفطرة، ثمّ يتأتّى بعده إسقاط مفاهيم أخرى مثل الحلال والحرام والحسن والقيح، لينتهي حال الإنسان النسبي السائل إمّا إلى الوقوع في التيه أو الدخول في معادلات قانون الغاب التي تتأسّس على أنّ القوّة هي المعيار في عالم لا معيار له، تسوده النسبية في كلّ شيء. من هذا المنطلق تعدّ مقولة النسبية واحدةً من أهمّ المقولات المعادية لإنسانية الإنسان رغم تدّثرها بغطاء فلسفي يدّعي الاحتكام للعقل والرغبة في تحرير الإنسان من القيود والأغلال.

استندت مقولة النسبية على جدل المطلق والنسبي المشهور في الفلسفة القديمة والحديثة بصيغ ومفردات ومصطلحات مختلفة، لكنّها بالغت في نطاقه، بل وحرفته عن مساره إلى حالة متطرّفة من النسبية تكاد تتحوّل إلى مطلق في ذاته، وهو ما لفت انتباه المسيحي ودفعه إلى التركيز على تفكيك نموذج النسبية السائلة وردّه إلى الجدل القديم من خلال رحلة تأمل في فلسفة التوحيد الإسلامية التي وجدها تحوي حلولاً عميقة لعدد من الإشكاليات الفلسفية الإنسانية المطروحة في كلّ الفلسفات على مرّ العصور، وبالأخص إشكالية النسبية، فأيّ منظومة فكرية مهما بلغت في ادّعاءها النسبية تحمل في طيّاتها مطلقاً ما، وقد يكون هذا المطلق هو تصوّرها بأنّ كلّ شيء نسبي متغيّر، فيما يطلق عليه المسيحي "المطلق النسبي" في إشارة إلى أنّ اعتبار كلّ شيء نسبي هو نوع من الإطلاق المضادّ لمقولة المطلق.

بهذا المعنى لا يتصوّر إمكانية قيام أيّ منظومة فكرية أو فلسفية أو دينية بدون مطلق تدور حوله وتنتهي إليه بشكل صريح أو كامن، وفي غياب المطلق تصبح كلّ الظواهر نسبيةً متساويةً؛ إذ لا يمكن القول بشأنها "هذا أفضل من ذلك"؛ ولذا الحديث عن منظومات "أخلاقية نسبية" هو من لغو الكلام؛ لأنّ استخدام هذه المنظومات في التمييز بين الخير والشر وبين العدل والظلم غير ممكن؛ لأنّ كلّ الأمور نسبية وذاتية ومن ثمّ متساوية، بل إنّ التمييز بين الإنسان والطبيعة (أي بين الإنسان والحيوان) يصبح هو الآخر أمراً محالاً، وهو ما يؤدّي بالطبيعة البشرية ككيان مستقل عن حركة الطبيعة، والنسبية الكاملة تؤدّي إلى العدمية؛ لأنّها تنكرو وجود أيّ تميّز أو اختلاف، أو مقدرة على إصدار الأحكام الأخلاقية

أو المعرفية أو حتى الجمالية، أو على تغيير العالم أو على إصلاح الذات أو على تجاوز المعطيات الواقعية (الطبيعة / المادّة)؛ ولذا فهي تنتهي بإنكار كلّ شيء: الأخلاق والميتافيزيقا والكليّات والإنسان. ولكلّ مجتمع مقدّساته (ومطلقاته) ولا يوجد مجتمع على وجه الأرض (مهما كانت درجة علمانيته والحاده) بغير مقدّسات.

فلا يوجد مجتمع إنساني واحد حتى الآن يسمح بقتل الإنسان للتسلية؛ لأنّ الحياة الإنسانية مقدّسة، كما لا يوجد مجتمع يسمح لإنسان أن يذهب إلى دار القضاء أو الجامعة عارياً؛ لأنّ للقضاء حرمة وللجامعة حرمتها ولذا نتحدّث عن "الحرم الجامعي"، وهكذا. ولا يوجد مجتمع لا يستند إلى عقد اجتماعي يستند بدوره إلى مجموعة من القيم الأوليّة القَبليّة المقدّسة التي تسبق عملية التفكير ذاتها ولا يتمّ التساؤل بشأنها؛ ولذا يطلق عليها أحياناً مصطلح "القيم ما قبل المعرفية".

كما وجد المسيحي حلاًّ لإشكالية المطلق والنسبي فيما سمّاه النسبية الإسلامية التي تستند إلى مفهوم التوحيد والمسافة بين الخالق والمخلوق، والنسبية الإسلامية هي الإيمان بأنّ الله وحده الثابت الذي لا يتحوّل وما عدا ذلك فمتغيّر، وهو وحده الذي يحيط بكلّ شيء، أمّا نحن البشر فلا نعرف إلّا جزءاً من الحقيقة، ما يسمح بتعدّد الرؤى، وهذه النسبية لا تؤدّي إلى العدمية (كعدمية النسبية المادّية المطلقة) فهي نسبية لا تمتدّ إلى المرجعية النهائية، ومن ثمّ لا تؤدّي إلى تعددية مفرطة في المعاني والمرجعيات، بحيث يصبح العالم بلا معنّى وبلا مركز. كما وجد حلاًّ لمشكلة المقدّس في الأنساق التوحيدية، فالشيء المقدّس في العقائد التوحيدية يكون مقدّساً بمعنى مجازي، وتظلّ قداسته مرتبطةً بكونه إشارةً إلى الإله العليّ ورمزاً عليه، ليس إلّا.

أمّا في المنظومات الحلولية، فإنّ الشيء المقدّس تنتقل إليه القداسة بشكل شبه مادّي (كانتقال المادّة السائلة أو الشحنة الكهربائية) من الإله الكامن؛ ولذا تورّث القداسة من الأب إلى الابن. وقد تتركز في عنصر واحد (الشعب المختار)، وعادةً ما يتألّه العنصر موضع القداسة فيتحوّل من القيم الأخلاقية، ويصبح الآخر بالنسبة له مدنّساً مباحاً. وقد يتّسع نطاق القداسة ليشمل الكون بأسره، فيحلّ الإله في كلّ المخلوقات فتصبح ممتلئةً بالقداسة بالدرجة نفسها (وحدة الوجود والحلولية الكمونية)، ويصبح كلّ شيء مقدّساً وتصفّى الخنائيات والخصوصيات وتختفي الحدود والهويات، ومن ثمّ يتساوى المطلق والنسبي، والروحي والمادّي، والإلهي والزمني، والإنساني والطبيعي، والديني والعلماني، والمقدّس والمدنّس، أي أنّ كلّ الأمور

تصبح نسبيةً مباحةً لا قداسة لها، ونزع القداسة عن العالم هي قَمّة النزعة العلمانية الشاملة. [انظر: المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج 1، ص 61 - 63]

يتقاطع المسيري مع العلواني في مسألة الاعتصام من العبثية بالتوحيد، فالتوحيد - كما يراه العلواني - يلزم الموحدين أن يوقنوا بأن مرجع الوجود كلّهُ، إنّما هو واجب الوجود - جلّ شأنه - ﴿إِلَيْهِ أَدْعُو وَإِلَيْهِ مَآبٌ﴾ [سورة الرعد: 36]، ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا﴾ [سورة يونس: 4]، ﴿إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ [سورة البقرة: 156]. فالوجود كلّهُ يتألف منه ﷻ باعتباره الموجد لكلّ ما سواه، المتعالي عن كلّ ما عداه، فهو واجب الوجود، وكلّ ما عداه بإيجاده له موجود؛ ولذلك لم يكن شيء في هذا الوجود مخلوقاً عبثاً، أو سائراً إلى غير غاية، أو متروكاً سدى، أو متحرّكاً نحو لا هدف، بل كلّ شيء فيه محكوم بسنن، ومتحرّك بقوانين، ودائر حول مركز؛ لذلك التوحيد يضفي على كلّ شيء في الحياة معنى، ويمنحه روحاً، ويضع لها هدفاً، ويجعله دائراً حول مركز، فلا مجال للعبث والعبثية، ولا سبيل لبروز أفكار العدم والعدمية بين قوم يحتلّ التوحيد موقعه المناسب في قلوبهم. [انظر: العلواني، التوحيد والتزكية والعمران، ص 111 - 119]

ثانياً: الحلّ التوحيدي لإشكالية السببية

كما وجد المسيري حلاً لمشكلة السببية أيضاً داخل النسق التوحيدي، فيما سمّاه "السببية الفضفاضة" مقابل "السببية الصلبة"⁽⁵⁾. والسببية الفضفاضة لا توجد إلّا في العقائد التوحيدية؛ إذ تفترض وجود المركز خارج العالم ولذا فالعالم مترابط، ومن ثمّ بإمكان الإنسان أن يتوصّل إلى قدر معقول من المعرفة، ولكنّ ترابط العالم ليس صلباً ولا مطلقاً ولا عضوياً مصمتاً؛ إذ يتخلّله الحيّز الإنساني، وهو ما يسمح بوجود الأسرار والتركيب والثنائيات والانقطاع، فهو نظام يعترف بوجود قدر من الاستمرار بالسببية، ولكنها سببية فضفاضة تؤدّي فيها المقدمات إلى النتائج، ولكن ليس بشكل حتمي معروف مسبقاً، كما تدّعي السببية الصلبة التي تفضي إلى القول بالجبرية بشكل أو بآخر. وفق مقولة السببية الفضفاضة التي صكّها المسيري لا يستطيع الإنسان أن يصل إلى القانون

5- السببية الصلبة، هي الإيمان بأنّ لكلّ ظاهرة (طبيعية أم إنسانية - بسيطة أم مركبة) سبباً واضحاً ومجرّداً، وبأنّ علاقة السبب بالنتيجة علاقة حتمية بمعنى أنّ (أ) تؤدّي دائماً وبالطريقة نفسها وحتماً إلى (ب). كما أنّها سببية مطلقة بمعنى أنّها تغطّي كلّ المعطيات والظواهر بشكل مطلق في كلّ تشابكها وتداخلها وتفاعلها. ولحظة نهاية التاريخ هي لحظة إدخال كلّ شيء في شبكة السببية الصلبة المطلقة، وهي أيضاً لحظة الاستنارة الكاملة، حين تتمّ إنارة كلّ شيء وضمن ذلك الإنسان فيُستوعب في شبكة السبب.

العام والنهائي الذي يجعله قادرًا على معرفة الكون معرفة كاملة، وعلى الإنسان أن يقنع بقدر من التحكّم في الكون والتوازن معه.

وتقترب مقولة السببية الفضاضة مع ما يطرحه الفقهاء المسلمون في مسألة العلاقة بين السبب والمسبّب؛ إذ إنّ الكون كلّهُ محكوم بأسباب "سنن" خلقها الله ﷻ: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [سورة القمر: 49]، وهذه الأسباب أو السنن تسري على المؤمن والكافر، فالنار هي سبب الإحراق، والثلج هو سبب التبريد، والماء هو سبب الرّي، والطعام هو سبب الإشباع، غير أنّ العلاقة بين السبب والمسبّب هي علاقة تأثير منتج للأثر، وليس ذلك على جهة الاستقلال كما يقول بعض الفلاسفة الطبائعيون، لكنّها مؤثّرة بما خلق الله فيها من قوّة تأثير، والله ﷻ قادر على سلب هذه القوّة من السبب فينعدم تأثيرها، كما في خوارق العادات بالنسبة للأنبياء والمرسلين وأوليائه الصالحين، فيلقي إبراهيم في النار فلا يحترق، ويقطع موسى البحر ببني إسرائيل فلا يغرق، ويضع عيسى يديه على الأبرص فيشفى والأعمى فيبصر، والميت فيحيا بإذن الله تعالى. يعاب على المسيحي في هذا المقام الإفراط في اللغة الفلسفية دون إسناد شرعي قوي رغم تركيزه على عقيدة التوحيد، ما يجعل إسهاماته في هذا المجال تحتاج إلى وصلها بالشرعية بشكل أمتن ممّا هي عليه الآن، وقد صرح المسيحي نفسه في أكثر من لقاء بأنّ حصيلته في العلوم الشرعية ليست قويّة، داعيًا علماء الشرع إلى الاستفادة ممّا يطرحه في تطوير أبحاثهم العقدية والفقهية، باعتباره رجل فلسفة وفكر في المقام الأوّل وليس عالم شرع أو فقيهاً.

ثالثًا: الحل التوحيدي لإشكالية إدراك الإله.. المسافة والمجاز

يحدّد المسيحي جوهر النسق التوحيدي الإسلامي في مفهوم المسافة، الذي يؤكّد علاقة الانفصال والاتّصال بين الخالق والمخلوق. ويزيد المسيحي هذه النقطة بيانًا مشيرًا إلى أنّ الله ليس كمثله شيء، ولا يمكن أن يدرك بالحواس، ولكّنه في الوقت نفسه أقرب إلينا من حبل الوريد، دون أن يتحكّم بنا ويجري في دمائنا، ويصبح بذلك جزءًا من عالم الصيرورة. فالحضور الإلهي لا يأخذ شكل تجسّد مادّي، وإيمان الإنسان به هو عنصر ذاتي، فهو في القلب، ولكنه ليس ذاتيًا تمامًا، فهو يستند إلى العلامات والقرائن مثل سنن الطبيعة [انظر: المسيحي، اللغة والمجاز، ص 134]. والمسافة - في تصوّر المسيحي - لا يمكن عبورها، ولكن يمكن تقريبها وتحويلها إلى مجال للتفاعل عن طريق المجاز. هذه الوظيفة التي يقوم بها المجاز تتمّ من خلال ما يقوم به من توسيع من نطاق اللغة الإنسانية، وجعلها أكثر مقدرة على

التعبير عن الإنساني المركب واللا محدود. فالمجاز اللغوي أداة الإنسان للتعبير عن أفكار ورؤى مركبة لا يمكن التعبير عنها إلا بهذه الطريقة «وإذا أرادت اللغة التعبير عن فكرة "الله" و"الغيب"، فإنّ المسافة تتسع وتتسع» [انظر: المسيري، اللغة والمجاز، ص 14]. هذه الأدوار الموكلة إلى المجاز تتم عادةً - كما يقول المسيري - عن طريق ربط المجهول بالمعلوم، والإنساني بالطبيعي، والمعنوي بالمادي، واللا محدود بالمحدود، وهو ربط لا ينجم عنه مزج عضوي بينهما، وإثما تحويل الواحد منهما إلى طريقة لاستكشاف الآخر؛ إذ تظلّ المسافة بينهما قائمة رغم عملية الربط بينهما. ويلاحظ المسيري أنّ مفهوم المسافة يتبدّى من خلال علاقة الدالّ بالمدلول في الإطار التوحيدي، فهي علاقة اتصال وانفصال، بحيث لا يلتحم الدالّ بالمدلول، فالمدلولات - كما يقول - متشابكة فضفاضة، واللغة تصبح متشابكة فضفاضة تصلح للتواصل بين البشر رغم عدم كمالها.

ولا يفوت المسيري أن يشير إلى أنّ مفهوم المسافة - في تصوّر التوحيدي - يقف على النقيض من الموقف "ما بعد الحداثي" الذي يطرح لحظة حضور كامل وغياب كامل، وكلاهما مستحيل. ومن استحالة الوصول تطرح الصيرورة كحلّ، باعتبارها الشيء الوحيد الممكن. وما يتعلّق بالاتّجاه "ما بعد الحداثي" ينطبق على كلّ الاتجاهات الأخرى التي هي نتاج الرؤية المناقضة للرؤية التوحيدية. طبعاً إذا ما تعلّقنا بالتفاصيل فسنجد أنّ هناك فروقاً - قد تبدو جوهرية - بين "الحداثة" و"ما بعد الحداثة" على سبيل المثال، لكن عندما ننظر إليها من منطلق الأسس الفلسفية لكلّ منهما، فإنّنا سنلاحظ أنّ الفروق التفصيلية تبدو هامشية مقارنةً باشتراك الاتجاهين في الأسس الفلسفية الميتافيزيقية نفسها.

يذهب المسيري بعيداً عندما يقرّر أنّ إشكالية الدالّ والمدلول كامنة في الحضارة الغربية حتّى قبل ظهور الفلسفة المادية والنسبية المعرفية. ودليله إلى هذا التقرير العميق ما لاحظته من اختلاف جوهرى بين نقطة البدء الإسلامية، ونقطة البدء المسيحية. تنطلق لحظة البدء في المسيحية من الكلمة نفسها (تجسد اللوغوس)، فالكلمة هي الأساس الأنطولوجي لهذا العالم. أمّا في الإسلام، فإنّ لحظة البدء هي اللحظة التي يعلّم فيها الإله الأسماء كلّها، فلحظة بدء العالم لحظة إستمولوجية معرفية، وتفترض وجود إله يسبق خلق المادّة، إله عالم عليم، ومن خلال المعرفة التي يتلقاها آدم منه يصبح إنساناً، أي أنّه يتم التواصل بين الإله والإنسان بدون تجسّد، أي أنّ ثمة اتّصالاً وانفصالاً في آية ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [سورة البقرة: 21].

ويرى المسيحي أنّ التوحيد - ومفهوم المسافة وفلسفة التجاوز - يُعدّ المعيار الأساسي الذي تحكّم في مسار الحضارة الإسلامية، وبدون استحضر هذا البعد التوحيدي لا يمكن فهم جملة من القضايا وعدد من الإشكالات التي ميّزت مسار هذه الحضارة عن غيرها من المسارات الحضارية الأخرى. لقد كان المعيار التوحيدي الأساس لمقاربة أعقد المسائل الفكرية والأسئلة الفلسفية التي فرضت نفسها بقوة على حضارتنا ومجتمعاتنا، وفي هذا السياق يذكرنا المسيحي بأنّ مشكلة "المسافة والتجاوز وعلاقة الدال بالمدلول" تبدّت في التراث الإسلامي فيما عرف بفتنة خلق القرآن، هل كلام الله محدث ومخلوق أم قديم؟ ويذكر المسيحي أنّ المعتزلة عندما قالوا إنّ القرآن (كلام الله) محدث ومخلوق كان دافعهم إلى ذلك رفضهم لأيّ شبهة توحّي بتعدّد القدماء، وتمسّكهم بالتوحيد وفكرة الإله المتجاوز للطبيعة والمفارق للعالم. والسبب المركزي - في رأي المسيحي - الذي قاد المعتزلة على الاجتهاد والجدّ في هذه المسألة كان راجعاً بالأساس إلى كون هذه القضية بمنزلة الباب الذي دخل منه "التثليث" فأفسد توحيد المسيحية الأولى. ولتوضيح هذا "الدافع المعتزلي" قام المسيحي بتوليد معانٍ فلسفية تصوّرية ذات دلالة عميقة، انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ [سورة آل عمران: 45]، يقول المسيحي في هذا الصدد: «إنّ القرآن يقرّ أنّ عيسى عليه السلام هو "كلمة الله"، ثمّ يضيف: فلو أنّ "كلمة الله"، وبالتالي "كلامه" - ومنه القرآن - وصف بالقدم لتعدّد القدماء ولصحّت عقيدة التثليث المسيحية» [المصدر السابق، ص 135].

يلاحظ في هذا السياق مدى الفرق الكبير بين اتّجاه المعتزلة في مذهبهم القائل بـ "خلق القرآن" وبين اتّجاه بعض التيارات الفكرية في عالمنا العربي التي تحاول ما أمكن أن تتبني وتوظّف نفس المسألة لأجل مآرب أخرى تقف على طرف النقيض من المآرب المعتزلية! وتفصيل ذلك أنّ بعض المفكرين العرب - خاصّةً بعض الماركسيين منهم - أرادوا أن يجدوا حلاً لمعادلة الجمع بين المشروعية التاريخية (أي مشروعية الانتماء لتراث وتاريخ أمّتنا العربية والإسلامية) وبين القناعة الأيديولوجية، وكان المخرج عند هؤلاء هو تبنيّ مذهب المعتزلة - والمعتزلة تيار فكري يعتزّ به تاريخنا الإسلامي وتضرب جذوره في عمق تربتنا الحضارية والثقافية - القائل بـ "خلق القرآن"؛ لأنّها الدليل في تصوّرهم إلى القول بتاريخية النصّ القرآني وزمنيته، أو بعبارات أخرى أكثر دقّةً، هي الدليل إلى إيجاد مرجع ديني

كلامي للقاعدة الماركسية التي تقول: إنّ البناء التحتي (الواقع) يفرز البناء الفوقي (الفكر).

[انظر: الشقيري، في الإضافات المسيرية النوعية للمشروع العربي - الإسلامي، ص 152]

أمّا المعتزلة فكان مذهبهم على هذا انتصاراً قوياً لفكرة التوحيد ومنزع التنزيه ومفهوم المسافة وفلسفة التجاوز. ولتعميق هذه الأمور أكثر، وتبيان مدى حرص كلّ الفرق الكلامية العقدية في تراثنا الإسلامي على إعطاء مركزية خاصّة لقضايا التوحيد، يتناول المسيري مذهب بعض الفرق بخصوص هذه المسألة.

رابعاً: إدراك الإله من خلال المجاز القرآني

ما هو بسيط تستطيع أن تعبر عنه (أو أن تدركه) من خلال اللغة الرياضية البسيطة والصارمة، أمّا عندما يتعلّق الأمر بقضايا مركّبة، فإنّ تلك اللغة تقف عاجزة عن فعلي التعبير والإدراك، ولما كان الوجود الإنساني يتّسم بالتركيب، بحكم تلك النفخة من الروح / القبس الإلهي التي أودعها الله ﷻ في الإنسان، فإنّ المجاز يعدّ أفضل وأنجع وسيلة لممارسة فعلي التعبير والإدراك. وفي نظر المسيري يعدّ المجاز كذلك وسيلة بني البشر لإدراك الإله؛ إذ إنّ المجاز يربط بين بعض صفات الإله المتجاوزة للأسماع والأبصار من جهة، وبعض الشواهد المادّية التي تدركها الأسماع والأبصار من جهة أخرى، فهو يربط بين المحدود الإنساني واللا محدود الإلهي - كما يقول المسيري - لكن من منطلق الآية الكريمة: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: 11]، ففي الإطار التوحيدي لن يُدرك الإله في كلّ جوانبه، رغم محاولة الإنسان إدراكه من خلال المجاز. ويحاول المسيري أن يوضّح أكثر مردّ هذا العجز الإنساني عن الإدراك الكامل للإله، مشيراً إلى أنّ الإله ليس كامناً أو حالاً في الإنسان أو الطبيعة أو التاريخ، أمّا الإنسان، فرغم قدرته على التجاوز، لكنّه يعرف تمام المعرفة أنّه يعيش في عالم الطبيعة / المادّة، وبناءً عليه فمهما بلغ المجاز من تركيب وعمق وجمال، فإنّ المسافة تظلّ واسعة؛ إذ إنّّه لا يمكنه تشبيهه ﷻ بشيء، وهو لا يتجسّد في الأشياء أو يكمن أو يحلّ فيها، وهو لا يتواصل مع البشر من خلال التجسّد والكمون والحلول واختزال المسافات والمساحات والثغرات.

بعبارة أخرى فالإله هو المركز، أو المدلول المتجاوز، الموجود خارج المادّة، ولكنّه مع هذا يرسل للإنسان رسالة مكتوبة مركّبة للغاية، ولأنّ الإله المطلق هو صاحبها، فإنّ مضمونها أكثر تركيباً ممّا يمكن للإنسان أن يحيط به [انظر: المسيري، اللغة والمجاز، ص 158 و159]. وفي هذا السياق قد يقول قائل: أنّي للإله يتميّز بالصفات السابقة، المفارقة للإنسان والطبيعة، أن

يتواصل مع الإنسان! يجيبنا المسيري قائلاً: مع كل ما سبق ذكره، ولأنّ الإله يريد التواصل مع الإنسان، فقد أرسل - أي الله ﷻ - رسالته بلغة بشرية مفهومة: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [سورة النحل: 103]. ومن الالتفاتات القرآنية الجميلة والعميقة في آن واحد، والتي يتحفنا بها المسيري أثناء تأصيله وتأسيسه لفلسفة التجاوز ولمفهوم المسافة في الإطار التوحيدي الإسلامي، استخراجها لمجموعة من المعاني والإشارات من الآية القرآنية الكريمة: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [سورة الكهف: 109]. يقول المسيري: «فلو أننا استخدمنا البحر - هذا السائل المادي النسبي، الذي ستكتب به كلمات إنسانية نسبية - للإشارة إلى المدلول الرباني، لعجزت كل الدوال؛ لأنّ المدلول الرباني متجاوز لكل ما هو مادي. وقد استخدمت الآية المجاز (لو كان "البحر") لحلّ معضلة التواصل» [المسيري، اللغة والمجاز، ص 159].

ويمضي المسيري قدماً في الوقوف عند عدد من الآيات الكريمة التي توظف المجاز من أجل التعبير عن العلاقة المركبة: الاتصال والانفصال والتواصل والتجاوز. من بين هذه الآيات قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [سورة النور: 35]. يقول المسيري: إنّ البنية العامة للمجاز هنا هي تقريب الله من الإنسان، من خلال استخدام عناصر من عالم الإنسان المحسوس يتم الربط بينها وبين الله (الله مثل النور)، وتتم عملية الفصل (وتأكيد التجاوز وعدم الكمون) على نطاق مرّكب للغاية، تظهر في تكثيف المجاز حتّى لا نرى مركزاً واضحاً، ولا نرى علاقةً محدّدة بين الله والنور، إلى أن نصل إلى الصورة المجازية "نور على نور"، وهي صورة بلا مركز خالية تماماً من أيّ كمون أو حلول أو تجسّد، تعبّر عن المركز المتجاوز. ويضيف المسيري: وحين نفقد الإحساس بالمركز، فإنّنا ندرك الإله من خلال المجاز، ولكننا لا نسقط في الإحساس بأنّه تمت الإحاطة به تماماً من خلال تشبيهه بعناصر أرضية، إذ يظلّ إحساسنا بتجاوز الله ﷻ للطبيعة والتاريخ إحساساً عميقاً، فهو مثل النور، ولكنّه ليس بنور. فليس كمثله شيء. [انظر: المسيري، اللغة والمجاز، ص 159]

وبعد تأمله للآية السابقة، يقدّم المسيري فهمه للدور الذي يلعبه المجاز في تعميق قضية التوحيد، وذلك من خلال إشارته إلى الوظائف المتداخلة والمختلفة للمجاز اللغوي عموماً والمجاز القرآني خصوصاً، من بينها:

أ- المجاز يصدر عن إدراك الإنسان لحدوده الأرضية، ولكنّه هو أيضًا وسيلتنا لتجاوز المسافة التي تفصل بين الدالّ والمدلول بشكل جزئي - سواء أكان الإله: المدلول المتجاوز، أم الإنسان: المدلول المركّب الذي يحوي داخله قبسًا إلهيًا، والذي يتجاوز واحدة الطبيعة / المادة - فالمجاز والتجاوز صنوان.

ب- المجاز يؤكّد الصلة بين الأشياء، ولكنّه في تأكيده الصلة يؤكّد المسافة بينها، ويؤكد وجود عنصرين (لا عنصر واحد) مستقلّين متشابهين غير ملتحمين عضوياً، لا يفقد الواحد نفسه في الآخر ليظهر كلّ عضوي جديد.

ج- المجاز يصدر عن الإيمان بثنائية العالم، ثنائية الخالق والمخلوق. فالمخلوق متميّز عن الخالق، ولكن لأنّه يؤمن بالإله الواحد المتجاوز، فإنّه لا يفقد الأمل في التواصل معه ﷺ، وهو - أي المجاز - أيضًا تعبير عن إمكانية التواصل بين البشر، بكلّ ما يحملون من أعباء وأفراح وأحزان. [انظر: المسيري، اللغة والمجاز، ص 160]

انطلق العلواني والفاروقي في رؤيتهما للتوحيد من نفس مفهوم ثنائية الخالق والمخلوق مع اختلاف طفيف في الصياغات وبعض المفردات، فالعلواني على سبيل المثال يستخدم مفردة الزوجية [انظر: العلواني، التوحيد والتزكية والعمران، ص 80 - 82] لتكون مرادفةً للتعبير عن مضمون مفردة الثنائية بسبب كثرة استخدامها في القرآن الكريم، بينما يستخدم الفاروقي مفردة الثنائية مثل المسيري وغيره. [انظر: الفاروقي، التوحيد مضامينه في الفكر والحياة، ص 52 و53]

خامساً: الحل التوحيدي لمشكلة المركزية الإنسانية (الاستخلاف)

يرتبط بمفهوم التوحيد مفهوم جوهري آخر هو الاستخلاف، وهو مفهوم يقدّم إطاراً تفسيرياً للعلاقة بين محاور الوجود الثلاثة (الله تعالى والعالم والإنسان)، ويجب عن أسئلة المعنى الكلية المتعلقة بوجود الإنسان ووظيفته في الكون. كما يقدّم تصوّراً واضحاً لمشكلة المركزية الإنسانية والمركزية الإلهية، يختلف كلياً عن التصوّر الغربي الصراعى الإحلالي (الله مقابل الإنسان)، فالاستخلاف يعني أنّ هذا العالم ليس ملكنا وإنما استُخلفنا فيه، ومن ثمّ فالإنسان وفق هذا المفهوم ليس سيّد الكون ومركزه بل الإله. فالله هو خالق الكون والإنسان معاً، وهو مركز الكون ومعيّاره، بينما الإنسان هو مركز المخلوقات وخليفة لله في الأرض، بعبارة أخرى الله سيّد (فوق) الكون، والإنسان سيّد (في) الكون.

ومن هنا فقد حسم الإسلام ثنائية الإله / الإنسان منذ البداية، ولم يقع في حالة التأرجح التي وقع فيها الفكر الغربي، حيث أضحي سؤال المركزية لديهم سؤالاً غير محسوم وقابلاً للنقاش والجدل المستمر، فتأرجحوا تاريخياً - ومازالوا - بين مركزيات متعددة (مركزية الإله - مركزية الإنسان - مركزية المادة) انتهت إلى نفس فكرة المركزية في نموذج جديد وصفناه بمركزية اللا مركز (مرحلة ما بعد الحداثة).

تقوم فلسفة الاستخلاف على محاولة تحديد العلاقة بين المستخلف (الله تعالى)، والمستخلف (الإنسان)، والمستخلف فيه (الكون)، وذلك استناداً إلى المفاهيم القرآنية الكلية (التوحيد والاستخلاف والتسخير)، حيث ينظر للإنسان باعتباره سيّداً في الكون - لا سيّداً للكون، مستخلفاً من الله على الكون بكائناته ومخلوقاته، والعالم ليس ملكه، ومن ثمّ يجب ألاّ نبذّه بإسرافنا واستهلاكنا، وإنّما يجب أن نعمّره حتّى يمكن للأجيال القادمة أن تعمّره وتستمتع بخيراته، وقد أمر الإسلام المسلم بالاقتصاد ومراعاة الاعتدال حتّى في العبادة من صلاة وصيام، بدءاً من التوجيه النبوي بعدم الإسراف في الماء ولو للوضوء، مروراً بالرحمة الواجبة بالحيوانات التي قد تدخل الجنّة ونقيضها قد يدخل النار (مع تسخيرها للإنسان للأكل والانتفاع)، وأخيراً - وليس آخر - بالتواصل مع كلّ مكوّنات الكون النباتية، بل والجمادات التي يؤمن الإنسان بأنّها تسبّح لله. ويحكّم الإنسان في كلّ موقف ميزان الضرر والنفع، في الحال والمآل. المنظومة الإسلامية يمكن أن تشكّل نقطة انطلاق للوقوف ضدّ الاستهلاكية التي ثبت أنّها ستودي بالعالم، فهي تمنح الإنسان مركزية، لكنّها ليست مركزية مطلقة يستنزف فيها الإنسان الطبيعة، ولا هي مركزية للطبيعة تساوي بين الإنسان والمادة والإنسان والحيوان، وتتجاهل خالق الكون ورسالة البشر وأمانتهم المسؤولة في الدنيا واليوم الآخر.

وإذا نظرنا إلى توظيف المسيحي لمصطلح الاستخلاف ومركزية الإنسان في الكون، وما يحيط بهما من مصطلحات أخرى، تبين لنا أنّ الإنسان لا يحتلّ مركز الكون أصالةً، وإنّما باستخلاف من الله تعالى؛ بغرض تعمير الأرض والعبادة وتحقيق الخلافة؛ لذا نجد المسيحي يعبر عن ذلك بقوله إنّ الإنسان "يوجد في مركز الكون" و"أصبح في مركز الكون"، وليس هو مركز الكون؛ أي أنّ الإنسان احتلّ المركزية بموجب الاستخلاف وتحمل الأمانة، «وقد منح الله الإنسان بعض الصفات الربّانية التي تميّزه عن الطبيعة، ثمّ استخلفه في الأرض، وهو لم يضعه في الأرض ليكون في علاقة صراع مع الطبيعة، أو ليوظّفها، وإنّما استخلفه فيها واستأمنه عليها ليستخدمها ويعمّرها، وهو يكتسب مركزيته من عملية الاستخلاف هذه. [انظر: المسيحي، دفاع عن الإنسان، ص 311 و312]

فمركزية الإنسان في الكون لا تعني التمرکز حول الذات؛ إذ يصبح الإنسان هو مركز الكون ومرجعية ذاته والكون، وإثما المركزية المطلقة لله تعالى المتجاوز للإنسان والطبيعة والتاريخ. ومركزية الإنسان مستمدة من مركزية الله الذي استخلفه في الكون، ولكنها ليست امتداداً عضوياً، وإثما بموجب الاستخلاف، وفق المسافة الفاصلة بينه وبين الله، وهي مسافة مقدرة بقدرها، لا يجوز إلغاؤها ولا تضيقها ولا توسيعها، فهي الحيز الذي يتحرك فيه الإنسان بحرية ومسؤولية، فإثما أن يحقق الإنسان وظيفته، وإثما يجهض هويته المستمدة من جوهره الرباني، ويبقى جسداً قائماً بعالمه الحيواني، فهو كالحیوان أو أضل سبيلاً. ومركزية الإنسان لا تعني سيادته على الطبيعة لبسط سلطته عليها، بل يقصد بها توظيف الطبيعة في تحقيق خلافته بالأرض؛ فهي مسخرة له في حدود ضوابط الاستخلاف، "وكل شيء في الطبيعة له مكانته ووظيفته وقيمه في ذاته، فالعالم كل متكامل (ومن المنظور التوحيدي، كل شيء في الكون قد ناله نصيب من التكرم لأنه من خلق الله وبديع صنعته)، وهذا يعني أن الإنسان ليس موجوداً في الكون بمفرده، فالكائنات الأخرى لها مكانها، والإنسان لم يُمنح هذه الأرض ليهزمها ويوظفها ويسخرها لنفعه وحده دون حدود، فلا بد له من الحفاظ عليها؛ لأنه - حسب الرؤية التوحيدية - قد استخلفه فيها من هو أعظم منه، فكرمه ووضع حدوداً عليه" [انظر: المسيري، موسوعة اليهود واليهودية، ج 1، ص 136].

يرتفع المسيري بالعملية التجريدية إلى المستوى المعرفي ورؤية الكون، باستخدام بعض المفاهيم الأساسية الحاكمة في الإسلام (مثل: الاستخلاف، الأمانة، وضع الإنسان في الكون) للوصول إلى البعد المعرفي وتحديد العلاقة بين الإنسان (الفاعل) والحيوان (المفعول به)، ومنه تحديد العلاقة بين الإنسان والطبيعة بشكل عام، ليتوصل بعد كل هذا إلى نتيجة أساسية مفادها أن علاقة الإنسان بالطبيعة هي علاقة استخلاف واستئمان، فالإنسان يوجد في مركز الكون؛ لأن الله كرمه وحباه عقلاً وحكمة. وقد أعطاه الله الطبيعة ولكنّه ليس صاحبها فقد استخلفه الله فيها وحسب، وقد قبل هو أن يحمل الأمانة، وهو ما يشير إلى التوازن بين الإنسان والطبيعة المبني على تميز الإنسان وتفردّه ومسؤوليته، فالعلاقة بين الإنسان والطبيعة علاقة تسخير بموجب الأمانة التي حملها الإنسان.

كما يحيط المسيري مفهوم الاستخلاف بمصطلحات: التكرم، والأمانة، والتعمير، إذ نجده يقرن مفهوم الاستخلاف ومركزية الإنسان بهذه العناصر الثلاثة ويجعلها شرطاً له؛

فالإنسان قد كرمه الله وفضله على كثير من خلقه، يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [سورة الإسراء: 70]، فالله ﷻ قد كرم الإنسان في أصل خلقته، ثم في مسيرة حياته بعد ذلك إلى الأبد، فخلقه كان من الله خلقًا مخصوصًا، متميزًا بالشرف على سائر المخلوقات، وذاته المادية والمعنوية استجمعت من معاني العزة ما لم يستجمعه كائن آخر، ثم جاء ترشيحه لحمل الأمانة متمثلة في التكليف يترجم علو شأنه ورفعة مقامه، ثم اختص بالتعبّد من قبل الله وحده خلال مسيرة الحياة كلّها؛ ضمانًا لدوام العزة وتحقيق الرفعة، وتوجّ كل ذلك بالخلود في الحياة الأخرى، إذ جعل الله الموت مرحلة انتقالٍ من حياة دنيوية زائلة إلى حياة باقية، وكرم الإنسان بما جتّبه من الفناء المطلق الذي هو علامة الضعة والهوان. [انظر:

ميلود، الإنسان في المرجعية المتجاوزة عن المسيحي، ص 122 و 123]

وتحقيق الاستخلاف في الأرض موقوف على حفاظ الإنسان على هذا التكريم بحفاظه على الجوهر الرباني فيه، وعدم إهدار كرامته بإلغاء المسافة بينه وبين الطبيعة وتساويه مع الحيوان، يقول الله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ * فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالذِّينِ * أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ﴾ [سورة التين: 4 - 6]، فالحفاظ على التكريم يكون بالعمل الصالح، وهو عين الأمانة التي حملها الإنسان؛ فالقيام بالأمانة هو حفظ لكرامة الإنسان ومركزيته في الكون، والأمانة هي التكليف، أمّا التعمير فهو إقامة الحياة الدنيا وإشادة الحضارة والعمران وفق الرؤية التوحيدية المتجاوزة التي تحدّد أفق الحياة في الأرض بإقامة التوحيد في شتى المناحي الحضارية؛ فالإنسان - من حيث هو مركز الكون - وظيفته الكبرى تحقيق الخلافة بالعبادة والعمل الصالح من جهة، وتعمير الأرض وإقامة الحضارة من جهة أخرى، وهو ما توفّره له تركيبته الثنائية من مادة وروح.

فهذا التركيب يشتمل على جزء روحي يمكنه من السمو والعلو نحو الأفق الإلهي الأعلى، ليقبس من هذا الأفق مضمون الخلافة أمرًا ونهيًا على سبيل الإدراك والاستيعاب والتحمّل، كما يشتمل على جزء مادي يمكنه من مباشرة الأرض بالسعي فيها للإنشاء والتعمير. فالإنسان من حيث تركيبه وضع في قمة الكون، وكرمه الله بالنفخة الروحية ليكون قادرًا على أن تكون له حركة فعالة في مجال يتلقّى من أحد طرفيه الأمر الإلهي، وينفذ في الطرف الآخر ذلك الأمر على مسرح الأرض، وذلك هو جوهر مهمّة الخلافة أو الاستخلاف.

[انظر: ميلود، الإنسان في المرجعية المتجاوزة عن المسيحي، ص 135 و 136]

هكذا ربط المسيري بين التوحيد والاستخلاف، وهو معنى قريبٌ ممّا ذهب إليه العلواني في تأملاته حول مآلات التوحيد بالنسبة لمفهوم التزكية والعمران، فالتوحيد - كما يقول العلواني - ليس علمًا ندرسه سواءً سمّيناه توحيدًا أو عقائد أو علم كلام أو أصول الدين أو ثيولوجي أو فلسفة أو أيّ تسمية أخرى إن وجدت، بل هو (عقيدة وإيمان) كامل متى خالطت بشاشته القلب حركت حامله لتغيير واقع البشرية وإعادة صياغته، ومن المحال أن يتزكى الإنسان تزكيةً تامّةً بدون التوحيد، كما أنّ من المحال أن تعمر الأرض بدون التوحيد كذلك؛ لأنّ البديل عن التوحيد هو الشرك بأن يتّخذ البشر شركاء لله منهم في صورة من الصور ليس بالضرورة أن تكون من بينها الصلاة لهم، وقد يشركون بالله أهواءهم وشهواتهم، وقد يتخذونها آله من دون الله. إنّ التوحيد مقصد أعلى لا يتحقّق في ضمير الإنسان ووجدانه بيقين إذا لم ينعكس على كلّ جزئية من جزئيات المعرفة، وعلى كلّ جانب من جوانب التصوّر والفكر والحركة، وعلى مفردات الواقع في الاقتصاد والثقافة والاجتماع والسياسة والخلق والسلوك والآداب والفنون، وسائر جوانب الحياة الأخرى.

المبحث الرابع:

رؤية البشرية من منظور توحيدي.. معالم الإنسانية العالمية

لم يشكّل التوحيد رؤيةً فلسفيةً متجاوزةً للعالم فقط (كما ذكرنا آنفًا)، بل امتدّ ليقدم رؤيةً عالميةً للإنسانية كلّها وليس للإنسان المسلم فقط، وذلك بتقريره مبدأ وحدة الجنس والنسب للبشر جميعًا، فالناس لآدم عليه السلام، "ولا فضل لعربيّ على عجميّ ولا أسود على أحمرٍ إلّا بالتقوى" [انظر: العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، كتاب المناقب، ص 608]. وحكمة التقسيم إلى شعوب وقبائل إنّما هي التعارف لا التخالف، والتعاون لا التخاذل، والتفاضل بالتقوى والأعمال الصالحة التي تعود بالخير على المجموع والأفراد، والله تعالى ربّ الجميع يرقب هذه الأخوة ويرعاها، هو يطالب عباده جميعًا بتقريرها ورعايتها، والشعور بحقوقها والسير في حدودها. ويعلن القرآن الكريم هذه الحقيقة بمعانيها جميعًا في وضوح فيقول: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [سورة النساء: 1]، ويقول: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [سورة الحجرات: 13]، ويقول النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم

في أشهر خطبة له في حجة الوداع: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَذْهَبَ عَنْكُمْ عِيَةَ الْجَاهِلِيَّةِ وَتَعْظُمُهَا بِالْأَبَاءِ وَالْأَجْدَادِ، النَّاسَ لَأَدَمَ وَأَدَمَ مِنْ تَرَابٍ» [انظر: سنن الترمذي، كتاب المناقب، باب في فضل الشام واليمن، رقم الحديث: 3270]، ويقول ﷺ: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ دَعَا إِلَى عَصِيَّةٍ، وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ قَاتَلَ عَلَى عَصِيَّةٍ، وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ مَاتَ عَلَى عَصِيَّةٍ» [انظر: سنن أبي داود للعباد، باب في العصمة، رقم الحديث: 5121]. وبهذا التقرير نفى الإسلام أيَّ شرعية لكلِّ دعاوي التعصّب للأجناس أو الألوان أو الأعراق، وعقيدة الإسلام وحدها هي التي تقرّر على هذا النحو - بوضوح وقطعية - وحدة الجنس البشري في إطار التنوع البناء.

إنّ مقتضى الرؤية الإسلامية للعالم - التي تقوم كما أسلفنا على أساس وحدة البشرية - هو أن تكون رسالة الإسلام عالمية: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [سورة الأنبياء: 107]، وليست قطرية أو إقليمية أو عرقية. ويشكّل مفهوم العالمية أحد أهمّ المفاهيم المركزية في الرؤية التوحيدية، وأحد أهمّ المفاهيم التي نفذ المسيحي من خلالها إلى الإسلام على حدّ تعبيره: «إنّ مفهوم الله الرحيم العادل من المفاهيم المركزية في تصوري، وهو ليس إله العرب أو المسلمين أو قوم أو غيرهم دون الأقوام والأعراق الأخرى، بل هو ربّ العالمين أجمعين، يشملهم جميعاً بعدله ورحمته وبذلك يصبح الإسلام من أكثر العقائد تسامحاً وقبولاً للآخر، برغم أنّه يحدّد الحدود ويضع الفواصل» [انظر: المسيحي، دفاع عن الإنسان، ص 311]. ويتقاطع الفاروقي مع المسيحي في مسألة "عالمية الإسلام" من خلال تأملات قدّمتها حول مفهوم الأمة في القرآن الكريم في مواجهة النزعات المتمركزة حول العرق، فالأصل في النظام الاجتماعي للإسلام أنّه عالمي يحتضن الجنس البشري كلّهُ دون استثناء.

الخاتمة

أ- النتائج

من خلال ما سبق عرضه من تأملات المفكرين الثلاثة (المسيري - العلواني - الفاروقي)، تتضح أهمية تجديد الدرسين الكلامي والفلسفي المعاصرين باتجاه وصل ما انقطع وتحرير ما اختطف عبر مستويين:

- اعتناق مفهوم التوحيد من محبسه القديم المتداول في تراث المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة إلى عالم أوسع وأرحب تتسع فيه دلالات التوحيد لتشمل عالم الوجود كله وشقّي مناحي الحياة، كما فعل العلواني والفاروقي على وجه الخصوص.

- تحرير النظر الفلسفي المعاصر من أسر التصورات العلمانية والإلحادية الملتحفة بالإنسانية، كما فعل المسيري في ردّ هجمة التيار الإنساني الغربي وتفكيك مقولات الفلسفات العدمية المعادية للأديان عمومًا وفي القلب منها الإسلام.

ب- التوصيات

- ردّ الاعتبار لمفاهيم عالمية رسالة الإسلام وإنسانيتها عبر الاهتمام بدراسة مقاصد الشريعة الخمسة وتفعيلها في فقه النوازل العامة للمسلمين والبشر في شقّي أنحاء العالم المعاصر.

- تجديد دراسة عقيدة التوحيد الإسلامية، كمرجعية تحرير شاملة للإنسان المعاصر من أسر عالم المادة وأقفاسه الحديدية التي حدّرت منها مبكرًا عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر.

- بذل الجهد العملي في استخراج القدرات التفسيرية لعقيدة التوحيد في حلّ إشكاليات الفلسفة الحديثة والمعاصرة (كالسببية والنسبية وإدراك الإله ومركزية الإنسان في الكون).

- الاستفادة من جهود المسيري في تجديد الوصل بين عالمي الحكمة والشريعة بلغة العلامة ابن رشد صاحب "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال".

- ملاحظة إفراط المسيري في اللغة الفلسفية دون إسناد شرعي قويّ لتأملاته الفلسفية رغم تركيزه على عقيدة التوحيد، ما يجعل إسهاماته في هذا المجال شبه فلسفية محضة، تحتاج إلى وصلها بأبوابها الفقهية والكلامية بشكل أمتن ممّا هي عليه الآن. يؤيد هذه الملاحظة تصريح المسيري نفسه بأنّ حصيلته في العلوم الشرعية ليست قويّة ما يمثل تنبيهًا لقارئه الشرعي على وجه الخصوص.

قائمة المصادر

- ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، دار السلام، القاهرة، 2012 م.
- الأشقر، سليمان، العقيدة في الله، دار النفائس، الأردن، 1999 م.
- البناء، حسن، الله في العقيدة الإسلامية، دار الشهاب، القاهرة، 1977 م.
- التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001 م.
- الداوي، عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، 1992 م.
- الشقيري، جواد، في الإضافات المسيرية النوعية للمشروع العربي - الإسلامي، مجلة المسلم المعاصر، القاهرة، العدد 129، 2008 م.
- الشقيري، جواد، مركزية التوحيد أو الدفاع عن الإنسان من خلال الانتصار لفلسفة التجاوز، مجلة الجزيرة الثقافية، الرياض، العدد 194.
- العلواني، طه جابر، التوحيد والتزكية والعمران.. محاولات للكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2003 م.
- الفاروقي، إسماعيل راجي، التوحيد مضامينه في الفكر والحياة، ترجمة السيد عمر، دار مدارات للنشر والتوزيع، القاهرة، 2014 م.
- المسيري، عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر العربي، دمشق.
- المسيري، عبد الوهاب، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، 2010 م.
- المسيري، عبد الوهاب، دفاع عن الإنسان.. دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، دار الشروق، القاهرة، 2003 م.
- المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، 1999 م.

بهجت، أحمد، الله في العقيدة الإسلامية.. رسالة جديدة في التوحيد، دار الشروق، القاهرة، 2006 م.

دواق، الحاج بن أحمدة، التوحيد.. رؤية للكون وإبستمولوجيا بناء الوعي المتجاوز عند إسماعيل راجي الفاروقي، مجلة إسلامية المعرفية، بيروت، العدد 74.

دوبو، رينيه، إنسانية الإنسان نقد علمي للحضارة المادية، ترجمة نبيل صبحي الطويل، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984 م.

محمود، مصطفى، الله والإنسان، دار الجمهورية، القاهرة، 1957 م.

ميلود، رحمان، الإنسان في المرجعية المتجاوزة عند عبد الوهاب المسيري، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 68، 2008 م.

Ramadan, Tariq, The Quest for Meaning: Developing a Philosophy of Pluralism, Allen lane, 2010.

Interpretive view of sensitive miracle in comparison with contemporary causation

Abdul-Aziz al-Sawafi

Ph.D. student in interpretation (tafsir) and Quranic sciences, Aalul-Bayt International University, Iraq.

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

Abstract

This article discusses the concept of a religious miracle according to both theologians and philosophers; besides the intellectual foundations and premises of the fundamentals and principles they have relied on to explain or justify the possibility of its rationally occurrence. The article also analyzes and criticizes the philosophers' position towards the concept of causation in their interpretation or justification of the possibility of the miracle occurring, and comparing it with modern and contemporary causation. Hence, the nature of the study required the descriptive approach in reviewing the philosophers' different opinions and orientations, the analytical approach in analyzing the nature of their position towards causation in their interpretation or justification of the possibility of a miracle occurring, and the comparative critical method in their criticism of the interpretive view of religious miracle, and comparing the opinions on it; so that to help reveal the common points and the differences between them. The study also tries to compare that in the light of modern and contemporary causation and in the light of modern and contemporary experimental sciences. Due to this article, it has become clear that a miracle, in its religious sense, does not contradict the rational principles and definitive scientific facts. Rather, miracles – that have been proven to exist – must be included among the mental potentials. So, if what is meant by a miracle is that it is not based on a cause, then the occurrence of miracles is impossible; because it is impossible for an effect to occur without a rational cause.

Keywords: miracle, sensitive miracle, contemporary causation, cause and effect.

Al-Daleel, 2022, Vol. 5, No. 18, PP. 173–206

Received: 03/08/2022 | Accepted: 16/09/2022 | Published: 15/12/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



الرؤية التفسيرية للمعجزة الحسية ومقارنتها بالسببية المعاصرة

عبدالعزیز الصوافي

طالب دكتوراه في التفسير و علوم القرآن، جامعة آل البيت العالمية، العراق.

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

الخلاصة

تناولت هذه المقالة عرضاً لمفهوم المعجزة الدينية عند كل من المتكلمين والفلاسفة، والأسس والمنطلقات الفكرية من المبادئ والأصول التي اعتمدوا عليها لتفسير أو تبرير إمكانية وقوعها عقلاً، وتحليل موقفهم من مفهوم السببية في تفسيرهم أو تبريرهم لإمكانية وقوع المعجزة ونقده، ومقارنته ومقارنته مع السببية الحديثة والمعاصرة. ومن هنا اقتضت طبيعة البحث اعتماد المنهج الوصفي في استعراض الآراء والاتجاهات المختلفة لديهم، والمنهج التحليلي في تحليل طبيعة موقفهم من السببية في تفسيرهم أو تبريرهم لإمكانية وقوع المعجزة، والأسلوب النقدي المقارن في نقدهم للرؤية التفسيرية للمعجزة الدينية، ومقارنة الآراء فيها؛ ليعين على كشف ما بينها من نقاط التقاء ووجوه افتراق. ومحاولة مقارنته في ضوء السببية الحديثة والمعاصرة وفي ضوء العلوم التجريبية الحديثة والمعاصرة. واتضح من المقال أن المعجزة بمفهومها الديني لا تخالف المبادئ العقلية والحقائق العلمية القطعية، بل يجب أن تندرج المعجزات - التي صحّ وثبت وجودها - في جملة الممكنات العقلية، فإن كان المراد بالمعجزة أنها لا تستند إلى سبب، كان تحقق المعجزة محالاً؛ لاستحالة تحقق المعلول بلا علّة عقلاً.

الكلمات المفتاحية: المعجزة، المعجزة الحسية، السببية المعاصرة، العلّة والمعلول.

مجلة الدليل، 2022، السنة 5، العدد 18، ص. 173 - 206

استلام: 2022/08/03 | القبول: 2022/09/16 | النشر: 2022/12/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

المعجزة بمفهومها الديني مصطلح كلامي شائع بين المتكلمين وعلماء أصول العقائد المتأخرين عن عصر صدور النص القرآني، إذ لا نجد له وجوداً في ألفاظ القرآن الكريم. وإنما بدأ استعمال مصطلح المعجزة في منتصف القرن الثاني الهجري، وقد استخدمها المتكلمون والمفسرون والأدباء لأول مرة في كلماتهم فيما ألفوه حول دلائل الإعجاز في القرآن الكريم، وإنما عبّر عن هذا المصطلح في القرآن بتعبير آية، إذ استعملت كلمة "الآية" في القرآن وهي العلامة التي تكون دليلاً على صدق دعوى النبي، [مطهري، النبوة، ص 172]، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ فُضِّي بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ﴾ [سورة غافر: 78] كما استعمل المصطلح بألفاظ أخرى من قبيل: البينة والبرهان والسلطان.

[انظر: سورة الأعراف: 73؛ سورة القصص: 32؛ سورة إبراهيم: 10]

كما أنّ المعجزة كمصطلح كلامي لها علاقة بكلّ من البعدين الفلسفي والعلمي معاً، حيث يلاحظ امتداد هذا التقابل في تفسير المعجزة من خلال الموقف والتصوّر الفكري لقضية السببية إلى عصرنا الحاضر بين العلماء التجريبيين والفلاسفة العقليين، ولكن هذه المرة بين الفلاسفة التجريبيين النافين لضرورة السببية الثانوية أو الطبيعية⁽¹⁾، وبين الفلاسفة المشائيين العقليين المثبتين للسببية الطبيعية، بل والقائلين بضرورتها العقلية.

وما حدا بي إلى اختيار هذا الموضوع عدّة أمور، من أهمّها:

1- محاولة عقلنة موضوعة البحث (المعجزة الدينية) بمفهومها الديني، من خلال إثبات كون المعجزات بخرقها لما اعتاده الناس لا تخرق أحكام العقل البديهية؛ ولذا فهي تندرج ضمن جملة الممكنات العقلية.

2- محاولة فهم أكبر للمعجزة بمفهومها الديني في ضوء السببية المعاصرة والمنطق العلمي الحديث (منطق الاستقراء) من خلال مقارنتها ومقاربتها مع معطيات العلوم التجريبية في السببية الحديثة والمعاصرة.

وتتمثل إشكالية هذا البحث في أنّه بعد اتّضح أنّ المعجزة الدينية لا تخرّج عن قانون السببية العامّة في الكون، وأنّها لا بدّ لها من سبب معيّن، فهل الإعجاز يمكن تفسيره ضمن المعطيات المادّية للسببية المعاصرة، أم أنّه أمر تكويني غيبي خارج عن نطاق المادّة؟

1- السببية الطبيعية: هي تلك العلاقة الحسية التي تربط شيئاً بآخر فيكون الأول سبباً والثاني مسبباً، كقولنا إنّ النار هي سبب احتراق القطن. وسمّيت الأسباب بالثانوية بذلك؛ لأنّ المقصود منها الأسباب التي لا فعل لها إلا بتأثير العلّة الأولى. وهي الأسباب في ذاتها لا مبدأ السببية العام (لكل معلول علّة) كمفهوم في الذهن.

وبذلك تتداخل إشكالية المعجزة وكيفية تفسيرها بوضوح مع الموقف الفكري من السببية الثانوية، أو الطبيعية.

المبحث الأول: مفهوم المعجزة

أولاً: مفهوم المعجزة لغةً

مفردة (معجزة) بضم الميم أصلها مأخوذ من مادة "عجز". والإعجاز، معناه: إما الفوت والسبق، يقال: أعجزني فلان أي فاتني. قال تعالى: ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُحْزِي الْكَافِرِينَ﴾ [سورة التوبة: 3] أي لا يفوتونه وإن أمهلهم.

[الطريحي، مجمع البحرين، ج 3، ص 124]

وإمّا: وجدان العجز، وإحداثه كالتعجيز، يقال: أعجزت زيداً، أي وجدته عاجزاً، أو جعلته عاجزاً. فالمعجزة هو العمل الذي يجعل الآخرين عاجزين. [التهانوي، موسوعة كشف

اصطلاحات الفنون والعلوم، ج 2، ص 1575]

والتسمية بالمعجزة يرجع أصلها في اللغة إلى المعجز: وهو اسم فاعل من الإعجاز. ومُعْجِزَةُ النَّبِيِّ ﷺ: ما أعجز به الخضم عند التَّحْدِي، والهَاءُ لِلْمُبَالَغَةِ، والجمع مُعْجِزَاتٌ. [الزبيدي، تاج

العروس من جواهر القاموس، ج 8، ص 96]

نقل عن القاضي عياض سبباً لتسمية المعجزة، بقوله: «واعلم أنّ معنى تسميتنا ما جاءت به الأنبياء معجزةً هو أنّ الخلق عجزوا عن الإتيان بمثلها» [القاضي عياض، الشفا بتعريف

حقوق المصطفى، ج 1، ص 252].

ثانياً: مفهوم المعجزة اصطلاحاً

عرف الإعجاز اصطلاحاً استناداً إلى رؤيتين مشهورتين هما: الرؤية الكلامية والرؤية الفلسفية.

وأما تعريف المفسرين والعرفاء للمعجزة، فيرجع في جذوره إلى إحدى الرؤيتين الكلامية أو الفلسفية، أي أنه يمثل رؤية تفسيرية جذورها كلامية أو فلسفية. [الحسن، الإعجاز اللوني في القرآن.. حقيقته وأدلتة وآثاره، ص 28]، وأما تعريف العرفاء للمعجزة فهو يمثل رؤية مستقلة خارجة عن موضوع هذا البحث؛ فمدار بحثهم الله والإنسان الكامل، وبمقتضى وحدة

الوجود الصوفية لديهم فإنّ المؤثر الحقيقي في الوجود هو الله تعالى، يقول ابن عربي: «إنّ الله أوجد الأسباب وأوجدكم عندها لا بها» [ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، ص 399].

فأغلب العرفاء فضلاً عن اعتقادهم بنفي السببية وعدم مؤثرية الأشياء فإنّهم يعتقدون بعدم وجودها في نفسها. [انظر: الغزالي، مشكاة الأنوار، ص 60]

وبذلك نتوصل إلى أنّ كل تفسير أو تبرير للمعجزة مرجعه في الأغلب إلى إحدى الرؤيتين السابقتين المتقابلتين الكلامية أو الفلسفية.

أ- التعريفات الكلامية للمعجزة الدينية ومناقشتها

عرّفت المعجزة من الناحية الكلامية بعدة تعريفات بعضها متقاربة، نأخذ نماذج منها:

1- ما عرّفها به الشيخ المفيد (ت 413 هـ) بقوله: «الأمر الخارق للعادة المطابق للدعوى، المقرون بالتحدي، المتعدّر على الخلق الإتيان بمثله» [المفيد، النكت الاعتقادية، ص 35].

وهنا يحسب لتعريف الشيخ المفيد أنّه قد أشار إلى عدّة قيود مهمّة من قبيل كون المعجزة "خارقة للعادة"، ولا يعني ذلك أنّ المعجزة خارقة لأحكام العقل الضرورية، مثل اجتماع النقيضين أو ما يرجع إليه؛ لأنّه إذا افترضنا أنّ المعجزات ممتنعة بالذات ومحالة عقلاً، فهذا معناه أنّها سوف لا يقبلها عاقل، ولن يستدلّ بها على شيء أبداً.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى في بعض آياته حينما ذكر الكثير ممّا طالب به المشركون الأنبياء من معجز، ولم يستجب الله لها؛ لأنّها محالة عقلاً، وغير ممكنة بذاتها، من قبيل جلب الله والملائكة قبلاً وغيرها، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجَرَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا * أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّجِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا * أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِي بَالِلًا وَالْمَلَائِكَةُ قَبِيلًا﴾ [سورة الإسراء: 90 - 92]، فمعجزات الأنبياء ممكنة منطقياً وإن خالفت ما اعتدناه.

وأما كون المعجز من "المتعدّر على الخلق الإتيان بمثله"؛ فلاخراج أمور خارقة للعادة مثل النبوغ، والسحر والكهانة والشعوذة، وما ينشأ من قدرات روحية خارقة عند بعضهم نتيجة بعض الرياضات الروحية، أو حتى من دونها كالقدرات الخارقة التي تدرس في علم النفس الموازي (Parapsychology)؛ لأن مثل هذه الموارد وإن كانت غير مألوفة إلا أنّها غير خارقة للعادة عند الناس بشكل عام؛ وغير خارقة عن حدّ القدرة البشرية عموماً، فهي ممكنة لبعض الناس بالتعليم والتعلّم ومن دونهما.

2- عرفها المحقق الخواجه نصير الدين الطوسي (ت 672 هـ) في كتابه "تجريد الاعتقاد" بقوله: «ثبوت ما ليس بمعتاد، أو نفي ما هو معتاد مع خرق العادة، ومطابقة الدعوى» [انظر: العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 275].

وأورد عليه وجود زيادة قوله مع "خرق العادة"، للاستغناء عنه بقوله: "ما ليس بمعتاد، أو نفي ما هو معتاد". أضف إلى ذلك أنه ترك بعض القيود اللازمة في تعريف المعجزة.

3- تعريف القوشجي في كتابه «شرح تجريد الاعتقاد»: «هو الأمر الخارق للعادة، المقرون بالتحدي مع عدم المعارضة» [القوشجي، شرح التجريد، ص 465].

4- عرفها القرطبي في تفسيره، بقوله: «وُسِّمَتْ مُعْجَزَةً لِأَنَّ الْبَشَرَ يَعْجِزُونَ عَنِ الْإِثْبَانِ بِمِثْلِهَا، وَشَرَايُظُهَا خَمْسَةٌ فَإِنْ اخْتَلَّ مِنْهَا شَرْطٌ لَا تَكُونُ مُعْجَزَةً ... الشرط الأول من شروطها أن تكون ممّا لا يقدر عليها إلا الله سبحانه ... والشرط الثاني هو أن تحرق العادة ... والشرط الثالث هو أن يستشهد بها مدعي الرسالة على الله ﷻ ... الشرط الرابع هو أن تقع على وفق دعوى المتحدي بها ... والشرط الخامس من شروط المعجزة ألا يأتي أحد بمثل ما أتى به المتحدي على وجه المعارضة» [انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 1، ص 69 - 72].

5- وعرفها العلامة الشيخ البلاغي بقوله: «المعجز هو الذي يأتي به مدعي النبوة بعناية خاصة خارق للعادة وخارجاً عن حدود القدرة البشرية وقوانين العلم والتعلم؛ ليكون بذلك دليلاً على صدق النبي وحجته في دعوى النبوة ودعوته» [البلاغي: آلاء الرحمن في تفسير القرآن، ج 1، ص 3].

6- وعرفها السيّد الخوئي بقوله: «أن يأتي المدعي لمنصب من المناصب الإلهية بما يخرق نواميس الطبيعة، ويعجز عنه غيره، شاهداً على صدق دعواه، وإنّما يكون المعجز شاهداً على صدق ذلك المدعي ... وأمّا إذا امتنع صدقه في دعواه بحكم العقل، أو بحكم النقل الثابت عن نبي، أو إمام معلوم العصمة، فلا يكون ذلك شاهداً على الصدق، ولا يسمّى معجزاً في الاصطلاح وإن عجز البشر عن أمثاله» [الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص 43].

حيث أضاف السيّد الخوئي قيد "شاهداً على صدق دعواه"، وأعطى مثلاً لكل حالة، أمّا الأولى فتكون من خلال إدعاء الإلهية. فإن هذه الدعوى يستحيل أن تكون صادقةً بحكم العقل. وأمّا الثانية فمن خلال ادعاء النبوة بعد نبي الإسلام. وهنا لا يجب على الله إبطال ذلك بعد شهادة النقل القطعية بطلانها.

ويورد على تعريفه ما لا يرد على تعريف الخواجة الطوسي والشيخ البلاغي وغيرهما من أن الشرط الفعلي للإعجاز هو إعجاز الغير دون أن يشترط فيه أن يكون خارقاً لنواميس الطبيعة، فضلاً عن عدم إمكانية المعرفة الدقيقة والتفصيلية لحقيقة نواميس الطبيعة، ليقال بأن هذا المعجز خارق للقوانين الطبيعية أم لا؛ فالظواهر الطبيعية بحد ذاتها لا تشكّل منطاً حقيقياً في معرفة الداخل والخارج من النواميس الطبيعية، قال تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَهْرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَفْلُونَ﴾ [سورة الروم: 7].

7- وعرفها الشيخ معرفة: «المعجزة تطلق على كل أمر خارق للعادة، إذا قرن بالتحدي، وسلم من المعارضة، يظهره الله على يد أنبيائه؛ ليكون دليلاً على صدق رسالتهم» [معرفة، التمهيد في علوم القرآن، ج 4، ص 16].

وأورد على تعريفه أنه من التعاريف التي تحصر المعجزة بالأنبياء ﷺ بينما إثبات المنصب الإلهي والذي هو الغرض الأساسي للمعجزة لا يختص بإثبات النبوة فقط. فمثلاً تعريف السيد الخوئي رحمه الله شامل لمطلق المنصب الإلهي، فلا يختص بالنبوة.

ويتميز تعريف الشيخ معرفة ومن قبله تعريف القوشجي بوجود قيد مهم، وهو أن تسلم المعجزة عن المعارضة، وفائدة وجود هذا القيد أن المعجزة سبب قاهر على مدى الأزمان للقدرة البشرية؛ ولذا لا يمكن الإتيان بها نتيجة تطوّر العلوم أو التعلّم بخلاف السحر ونحوه، فإنها خاضعة لمناهج تعليمية أو للممارسة الدؤوبة، بخلاف الإعجاز، ولأن السحر خاضع للتعلّم والتعليم؛ فهو قابل للمعارضة دون المعجزة.

8- وعرفها السيد الصدر: «أن يحدث تغيير في الكون - صغيراً أو كبيراً - يتحدّى به القوانين الطبيعية التي تثبت عن طريق الحس والتجربة» [الحكيم، علوم القرآن، ص 127].

وأورد عليه أنه يختص بالمعاجز الحسية، كما أنه بخلاف تعريف كل من الشيخ الطوسي والشيخ البلاغي والسيد الخوئي والشيخ معرفة الذين اتفقوا على أن المعجزة تكون دليلاً على صدق الدعوى، فيجب أن تكون المعجزة موافقة لقول مدّعي النبوة؛ فإذا ادّعى صاحب النبوة مثلاً إتيانه بمعجزة إلا أن النتيجة جاءت معاكسة، فهذا دليل على كذب الدعوى. فمثلاً روي أن مسيلمة الكذاب بصق في بئر فجف ماؤه، وأُتي بغلام ليبرك عليه، فمسح على رأسه فقرع رأسه، وأُتي برجل أصابه وجع في عينيه فمسح على عينيه فعمي.

[انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج 6، ص 327]

ولا يُطلق على هذا الأمر معجزة، بينما لا نجد هذه الإشارة في التعريف الذي قدّمه الصدر وبعض من سبقه.

كما يلاحظ على أغلب التعاريف الكلامية فيما عدا تعريف الخواجة نصير الدين الطوسي والشيخ البلاغي والسيد الخوئي والسيد الصدر أنها عدت التحدي للكفار جزءاً من ماهية الإعجاز بدليل تقييد المعجزة في التعريف به، مع أنّ التحدي بالقرآن مثلاً تابع للتكذيب به، فإن وقع تكذيبه تحدّاهم بالمعجز.

وبذلك يتضح أن عدم اقتران المعجزة بالتحدي لا يوجب انتفاء المعجزة بالضرورة، فالمعجز هدفها قد يكون أكبر من مجرد إبراز التحدي أو إثبات المنصب الإلهي؛ لأنّ هنالك أغراضاً أخرى غير التحدي من قبيل: إظهار قدرة الله وعظيم منته لأجل تقوية إيمان المؤمنين وتسيّد خطاهم وتأبيدهم ودعمهم، كفلق البحر ونزول المن والسلوى لقوم موسى عليه السلام، وإنزال المائدة من السماء لقوم عيسى عليه السلام، أو قد تكون من قبيل إنزال الابتلاءات الإلهية في الدنيا على أقوام الأنبياء عليهم السلام، والتي اتخذت صوراً وأشكالاً مختلفة كالطوفان والزلزلة والصيحة لقوم نوح وصالح وشعيب عليهم السلام. والهدف منها تعذيب المعاندين والمكذّبين بآيات الله تعالى، فهناك ألوان مختلفة من المعجزات بحسب الأغراض والأهداف الكامنة وراءها.

إذن يمكن تحقّق الأمر المعجز بدون التحدي، ولا يتوقّف عليه الإعجاز، والتحدي إنّما يطلب عند تكذيب صاحب الدعوى.

كما أنّ التقييد بالتحدي ينسجم عادةً مع المعاجز الحسية الآنية المحدودة، ولا يشمل القرآن الكريم؛ لأنّه ظهر قبل التحدي، وعندما كذّب النبي ﷺ تحدّاهم به. [انظر: الحسن، الإعجاز اللوني في القرآن الكريم.. حقيقته وأدلّته وآثاره، ص 30]

والخلاصة أنّ أفضل تعريف ضمن ما تقدّم في حدود الرؤية الكلامية هو تعريف الخواجة الطوسي والشيخ البلاغي؛ لكونهما أفضل من عرّف المعجزة بحسب الاصطلاح الكلامي.

ولعل تعريفهما يمثل الصورة المكمّلة للتعريف الكلامي للمعجزة، لأنّه تعريف جامع إلى حدّ ما، ويتناسب مع تعريف المعجزة في اصطلاح علم الكلام، وشامل للمعجزة الحسية والمعنوية معاً، ولا يحصر المعجزة بخرق النواميس الطبيعية، بل ثبوت ما ليس بمعتاد، أو نفي ما هو معتاد مع خرق العادة.

ب- التعريفات الفلسفية للمعجزة الدينية ومناقشتها

كما توجد عدّة تعريفات للمعجزة تعبّر عن المنحى الفلسفي، من أهمّها:

1- تعريفها عند أتباع الفلسفة المدرسية (Scholasticism)

ورائدهم القديس توما الأكويني (Thomas Aquinas) حيث عرّفها قائلاً: «تُطلق المعجزة بشكل عام على الأحداث والوقائع التي تتحقّق وراء النظام الطبيعي الملموس وبسبب فاعل ربوبي».

[Antony Flew, Miracles, p. 346]

وهنا في تعريفه للمعجزة يذكر عنصرين أساسيين:

الأول: أنّ المعجزة هي في حقيقتها أحداث وظواهر خارقة للعادة لا تتحقّق في إطار النظام الطبيعي وقوانينه السائدة عليه، بل هي أمر وراء النظام الطبيعي.

الثاني: السبب في وقوعها في الواقع الخارجي هو عامل ميتافيزيقي وفاعل ربوبي يتدخّل في نظام عالم الطبيعة ويغيّره وفق ما يريد ويدّشأ.

2- المعجزة عند الفلاسفة الحكماء من المسلمين

وهي من سنخ العلل الواقعية لا الظاهرية، وهي ممكنة عقلاً، وهي غير مخالفة فعل الطبيعة، بل هي أمور غير مألوفة أو معتادة، والسبب في ذلك أنّ الأسباب المادية المشهودة تؤثّر وفق روابط خاصّة وفي أماكن وأزمان خاصّة، بينما تجري المعجزات بأسباب طبيعية أخرى مستورة عتاً أو أسباب فوق طبيعية، فكانما هناك قانون أعلى وأشمل ممّا أحاط به البشر.

وقد أيّد أغلب فلاسفة الإسلام هذا الاتجاه، ومنهم ابن سينا [ابن سينا، إلهيات الشفاء، ص 435]، وابن رشد [ابن رشد، تهافت التهافت، ص 351]، وصدّر المتأهلين [الملا صدرا، الشواهد الربوبية، ج 1، ص 341] وغيرهم.

3- المعجزة من المنظور الغربي الحديث

وهي عبارة عن نوع تدخّل لله في عالم الطبيعة وقوانينها ونقضه وخرقه لتلك القوانين؛ كما يقول ديفيد هيوم (David Hume): «المعجزة هي خرقٌ ونقضٌ لقانون من قوانين الطبيعة بسبب إرادة إلهية خاصة أو بسبب تدخّل عامل غير مرئي».

[David Hume, Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals, p. 115]

وهذا هو التعريف السائد والرائج في الوسط الغربي.

ولكن لو كانت المعجزة خرقاً لأصل العلّية والسببية لاستلزم ذلك وجود الصدفة والاتّفاق في العالم، ولو وجدت الصدفة في العالم لانسدّ طريق إقامة البرهان على وجود الله تعالى بشكل مباشر، بل الحقّ أنّ المعجزة ليست أمراً خارقاً وناقضاً لأصل العلّية والسببية، بل تُعدّ من ضمن قوانين الكون وسننه وأسبابه.

4- تعريف محمد حسين الطباطبائي

«الأمر الخارق للعادة الدالّ على تصرف ما وراء الطبيعة في عالم الطبيعة ونشأة المادة لا بمعنى الأمر المبطل لضرورة العقل» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 33].

و الطباطبائي يقصد بالأمر الخارق للعادة هنا غير المعنى الكلامي أو الأشعري لخرق العادة، الذي يعني خرق القانون الطبيعي أو العادة الإلهية عندهم؛ بل المقصود هو خرق القوانين التي تعارف عليها الناس في عالم المادة، وهذا لا يعني بالضرورة خرق أصل السببية العامّة في الكون، فإبراء الأكمه والأبرص لا يعني خرق قانون العلية العام، بل كلّ ما في الأمر أنّ المعجز قد صدر من علّة ما، لكنّها ليست العلّة المتعارفة عند الناس. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 75]

5- تعريف مرتضى مطهري للمعجزة

«هي فعل وأثر يأتي به النبي للتحدّي؛ أي لإثبات مدّعا، ليكون علامة على وجود قدرة ما وراء بشرية في إيجاده تفوق حدود الطاقة الإنسانية بشكل عام» [مطهري، النبوة، ص 194].

مناقشة التعاريف الفلسفية للمعجزة

ويحسب للتعريفات الفلسفية للمعجزة الدينية أنّها في الأغلب لا تتطرّق لقضيّة الادعاء والتحدّي، وإنّما اكتفت بكون الأمر المعجز خارق للعادة، وخرق العادة هنا لا بمعنى خرق القانون الطبيعي؛ بل بمعنى خرق المألوف والمتعارف من ترتب المسبّبات على أسبابها فقط.

وأما نقد التعاريف الفلسفية للمعجزة الدينية: فيلاحظ عليها أنّها في الغالب تعريفات تنسجم مع المعاجز التكوينية الحسيّة، فلا تشمل القرآن بوجوده اللفظي وإعجازه المعنوي.

ولعل منشأ ذلك يعود إلى أن التعريف الفلسفي بطبيعته يتعاطى مع المعجزة بواقعية، فهو ينظر للمعجزة في بعدها التكويني، وأما إذا كان المعجز ينتمي إلى عالم الألفاظ والتدوين والاعتبار فالأمر يختلف.

ويلاحظ هنا أن التعريف الذي ذكره مطهري يتميز على تعريف العلامة الطباطبائي ببيانه لوجود مدخلية لدور النبي في تحقق الإعجاز.

المبحث الثاني: بيان منشأ ضرورة المعجزة الدينية وأنواعها

أولاً: بيان منشأ ضرورة المعجزة الدينية

لا شك ولا ريب من أن الإيمان بالمعجزة يُعدّ من ضروريات الدين الإسلامي العقديّة⁽²⁾، فما ذكرته الآيات القرآنية في موضوع معجزات الأنبياء ﷺ تمثل آيات صريحة في إعجازها؛ لأنها ممّا لا يمكن تأويله بأيّ وجه من الوجوه، أو التذرع بكونها كناية عن أمر عادي، من قبيل: ضروب الهلاك الذي أصاب الأمم المخالفة لأنبيائها، أو قصّة ناقة صالح ومعجزات موسى ﷺ المتمثلة في الآيات التسع في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَاسْأَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مُسَمَّحُورًا﴾ [سورة الإسراء: 101]، يقول العلامة الطباطبائي: «إنّ الذي أوتي موسى ﷺ من الآيات على ما يقصّه القرآن أكثر من تسع، غير أنّ الآيات التي أتى بها لدعوة فرعون فيما يذكره القرآن تسع وهي: العصا واليد والطوفان والجراد والقمل والضفدع والدم والسنون ونقص من الثمرات، فالظاهر أنّها هي المرادة بالآيات التسع المذكورة في الآية» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 13، ص 218].

ومعاجز السيّد المسيح ﷺ الحسيّة في إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، قال تعالى: ﴿إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي﴾ [سورة المائدة: 110]، كما أنّ الإعجاز القرآني بذاته هو معجزة معنوية عقلية خالدة.

ودعوى أنّ المعجزة حصلت بأسباب اعتيادية من خلال التأويل غير المسوّغ لها يمثل إنكاراً لمعاني تلك الآيات الصريحة، وإن أقرّوا بألفاظها، فالإيمان بأصل المعجزة وأنها أمر غير عادي وفوق مستوى البشر ممّا لا ينبغي الشكّ فيه.

2- الضرورة الدينية: هي مجموعة العقائد والأحكام الشرعية الواضحة والبدئية، والتي ثبتت قطعيتها لدى جميع المسلمين على أنها جزء من الإسلام، أو هي ما لا يمكن تصور انتفائه في الدين الإسلامي، فلو نفيت فكأنك كذبت النبي ﷺ ورسالته.

ثانياً: أنواع المعجزة

قسم مفسرو المسلمين ومتكلموهم المعجزة إلى نوعين:

1- المعجزة القرآنية (المعنوية)

وهي المعاجز التي لا يمكن دركها بالحواس الخارجية، بل هي تخاطب العقل، وميزتها الخلود والبقاء والعموم، وهذه المعجزة تمثل إعجازاً للفكر والعقل البشري، وهي معجزة النبي ﷺ المتمثلة بالقرآن الكريم بما يتضمنه من أنواع الأعجاز القرآني من قبيل الأخبار بالغيب، والإعجاز العلمي والبلاغي وغيرهما. فلا ترتبط بالتأثير بعالم التكوين والخارج بشكل مباشر.

ومثل هذه المعاجز عامة لكل زمان ومكان؛ لأنها معنوية، وحجيتها خالدة إلى يوم القيامة في إثبات صدق نبوة نبينا محمد ﷺ. [انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 4، ص 3]

2- المعجزة الحسية

هي المعاجز التي يمكن رؤيتها بالعين، وهي معاجز لها ارتباط مباشر بعالم التكوين والمتمثل في الخارج بمعجزات متشخصة ومحسوسة، أي تدركها الحواس، ومختصة بأهل عصرها ممن يدركونها بحواسهم، فهي مقيدة بالزمان والمكان وحوادث مؤقتة، وكفلق البحر بالعصا: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ﴾ [سورة الشعراء: 63]، ومعجزة إبراهيم عليه السلام الذي لم تحرقه النار: ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ [سورة الأنبياء: 69]، والثابت بالتواتر الإجمالي ثبوت المعاجز الحسية لنبينا محمد.

فإذا صح تواتر معجزات الأنبياء السابقين من طرقهم، فمعجزة نبي الإسلام ﷺ ثابتة بطريق أولى؛ لأنها تميزت عن بقية معاجز الأنبياء السابقين الحسية بقرب الزمان، وهذا يورث الجزم بوقوعها بشكل أيسر إذا بعد زمانها، ولكثرة الرواة لها، فأصحاب النبي ﷺ الذين شاهدوا معجزاته الحسية أكثر بمئات المرات من بني إسرائيل ومن الناقلين لمعجزات عيسى عليه السلام. وهذا النوع من المعاجز هو المقصود تناوله في هذا البحث.

المبحث الثالث: الرؤية التفسيرية للمعجزة الدينية وأسسها النظرية

لا ريب في ثبوت المعجزة الدينية لدى الأديان السماوية بشكل عام، وإثما الكلام في التعريف الدقيق لماهية المعجزة الدينية والنظريات التي ذكرت لتفسيرها وتبريرها.

أولاً: الرؤية التفسيرية للمعجزة الدينية وأسسها النظرية عند المتكلمين

أ- حقيقة المعجزة عند المتكلمين

يرى أغلب المتكلمين من الأشاعرة أنَّ المعجزة استثناء لجريان العادة الإلهية، وأنَّ المعجزة تتحقق عندما يأتي المسبب منفكاً عن سببه العادي الذي يقترن به، أي أنَّهم يرون أنَّ المعجزة بخلاف ما اعتاده الناس من الظواهر والأسباب المألوفة لديهم، مثل تسخين قدر من الماء، فالمعهود هو أن يغلي الماء، أمَّا الانفكاك عن السبب فيكون من تحوُّل الماء إلى ثلج مثلاً؛ أي أن المعجزة ترادف عندهم أمَّا خرق القانون الطبيعي، أو هي خلق عادة جديدة كما يذهب لذلك الأشاعرة في قولهم بالظرفية في تبرير المعجزة، والظرفية فهم ديني وتفسير كلامي لمسألة علاقة النفس بالبدن، ونفي التأثير المتبادل بينهما، والمؤثر الحقيقي فيهما هو الله تعالى، وقد يشمل هذا المذهب الظرفي أيضاً السببية في دائرة الطبيعيات، وغالباً ما يترادف مع نفي السببية الطبيعية فيها وإرجاعها إلى الاقتران. [انظر: كاكائي، الله ومسألة الأسباب بين

الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش، ص 140]

ويبررون حصول ذلك بإرجاع المعجزة إلى قدرة الله المطلقة، وبالتالي هي فعل الله ﷻ وإرادته دون توسُّط علل وأسباب؛ ولذلك فالمعجزة لا تحتاج إلى تفسير أو تعليل.

ويخالفهم مشهور متكلمي الشيعة؛ إذ يعتقدون أنَّ المعجزة لا تعارض أصل العلّية؛ بل هي حدث غير عادي ولكن ليس بدون علّة؛ والعلّة إمّا طبيعية أو خارقة للطبيعة أو مزيج من الاثنين. ففي المعجزة لا يتم انتهاك أصل العلّية، بل يتم انتهاك ما تعارف عند الناس وجرت عادتهم عليه، كما هو الحال في عصا موسى ﷺ التي أصبحت حيّة، فقد انتهك ما تعارف عند الناس في ولادة الحيّة بشكل تدريجي من خلال عملية التزاوج ووضع البيض.

[انظر: قدردان قراملكي، معجزة در قلمرو عقل و قرآن، ص 173؛ مصباح اليزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ص 226]

والمعروف بين علماء الكلام الشيعة أنَّ الإعجاز لا ينشأ عن سبب مادي معلوم، بل ينشأ عن سبب غيبي قاهر.

ب- الأسس الكلامية في تبرير المعجزة لدى المتكلمين

إنَّ منشأ الظرفية الإسلامية أو نظرية العادة الإلهية عند متكلمي الأشاعرة على الخصوص يرجع إلى الدوافع الكلامية، وتشكل المساحة الأكبر، إذ يرجع منشأ نظرية العادة الإلهية ونفي

السببية الخاصة لديهم إلى محاولة تقديم نظام محورية الله تعالى، والمتمثل بفكرة "أنه لا مؤثر في الوجود سوى الله تعالى": أي أن الله ﷻ هو الفاعل والمؤثر والخالق الوحيد لأفعالنا وأفعال الطبيعة على السواء.

فالمتكلمون الأشاعرة على وجه الخصوص يرون أن الالتزام بنظام العلية هو ضرب من التحديد لله تعالى؛ لأن الله قدير محض؛ ولذلك لا يعرف الوسطة، وغني محض؛ لذلك لا تتبع أفعاله غرضاً أو قانوناً معيناً. ولأن الحاجة إلى الوسائط دليل العجز، والتبعية للقانون تنبئ عن الجبر، وكلاهما لا يصدق على الله تعالى. [انظر: كاكائي، الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش، ص 248]

ولذلك لا يقيم المتكلمون وزناً لنظام العلية، بل يذهبون إلى وجوب نسبة كل شيء إلى الله ﷻ مباشرة وبلا واسطة. [انظر: مطهري، النبوة، ص 8]

كما أن أحد الدوافع الكلامية لرفض العلية وقانونية نظام الوجود هو تبرير وقوع المعجزة، فضلاً عن الدفاع عن القدرة الإلهية المطلقة.

ولتأييد هذا المنحى الكلامي نفوا جملةً من المسلّمات والقواعد التي قامت عليها الطبيعيات الأرسطية بوصفها عاجزة أن تقدّم نظرية العلية المطلقة لله تعالى التي يؤمن بها الأشاعرة، وهذا نجده من خلال ما يلي:

1- رفضهم فكرة "الضرورة العلية"، أو فكرة أن (الشيء ما لم يجب لم يوجد). فهذا يلزم منه أن يكون الله تعالى "موجباً" و"مجبوراً"، بينما لا يوجد أي جبر في الخلق؛ لأن الله تعالى فاعل مختار. إن فكرة إنكار الضرورة المنطقية في ارتباط العلة بالمعلول هي فكرة أشعرية بالأساس. فالباقلاني أنكر التلازم الضروري بين العلة والمعلول عقلاً؛ لكي يثبت قدرة الله الشاملة لكل شيء، وإرادته خالقة لكل شيء. [انظر: النشار، مناهج البحث العلمي عند المسلمين، ص 158]

ولهذا قالوا بفكرة "التجويز"، أي القول بأن العلاقات بين الأسباب والمسببات غير ضرورية وممكنة، أي نفي الضرورة فلسفية كانت أم منطقية.

2- قولهم بكون الأجسام فاقدة للتأثير؛ لأن القول بأن الطبيعة تعمل بنفسها (السببية الطبيعية) وعلى وفق نظام ثابت فيه تتنافى بزعمهم مع القول بأن الله قادر على كل شيء، وأن كل أثر حادث هو من خلقه، وفعله تعالى.

3- رفضهم ما يسمّى بنظرية "الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد" (مؤدّى هذه النظرية أنّ الفاعل إذا كان واحدًا لا يمكن أن يصدر عنه من جهة واحدة إلا معلول واحد)؛ إذ طبقًا لهذه النظرية فإن الله ﷻ لا يستطيع أن يظهر كل هذه الظواهر من دون واسطة، كما أنّها تجعل من الله ﷻ أشبه بالعلّة الطبيعية التي لا تتخلّف، وليس بالفاعل المريد.

أمّا مشهور متكلمي الشيعة وانطلاقًا من تمسّكهم بنصوص أهل البيت ﷺ، فإنهم يؤمنون بنظرية "لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين" المستوحاة من كلمات أئمة أهل البيت ﷺ [انظر: كاكائي، الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة، ص 12]، ولهذه النظرية أثر كبير في تصوّرهم لمفهوم السببية وتفسيرهم لحقيقة المعجزة الدينية؛ إذ يذهب مشهور متكلمي الشيعة إلى أنّ المعجزة لا تعني خرق النواميس الطبيعية أو تشكّل نقضًا للسببية العامّة أو حتّى السببية الطبيعية، بل إنّ المعجزة خاضعة للعلّة، ولكن ليس بالاستقلال، فهي تفويضية وليست مستقلة، تفويض منه ﷻ وإرادته، فلا توجد سببية مطلقة، بل بالإذن الإلهي الذي يشكّل السبب الذاتي لها.

ثانيًا: الرؤية التفسيرية للمعجزة الدينية وأسسها النظرية عند جمهور الفلاسفة

أ- حقيقة المعجزة الدينية عند جمهور الفلاسفة

يذهب جمهور الفلاسفة وهم المشاؤون إلى كون المعجزة حقيقةً دينيةً وواقعيةً، إلّا أنّهم يرون أنّ المعجزة لا تشكّل نقضًا للسببية العامّة أو حتّى خرقًا للسببية الطبيعية، بل إنّ لها سرًّا لا يتناقض مع القوانين الواقعية، ولا يتعارض مع حتمية القوانين الطبيعية وجزميتها. وخلاصة ما يذهب إليه الفلاسفة في السببية: أنّها ضرورية على المستوى المنطقي والواقعي؛ ولذا لا يصحّ نفيها مطلقًا.

فالفلاسفة يعترفون بنوع من السببية الثانوية بين الموجودات تتمثّل بالنفوس والقوى الطبيعية، إلى جانب السببية الحقيقية الماورائية التي تنسب إلى المبدأ الأوّل.

هذا التوجيه يوافق اتجاه حكماء الإسلام في تفسير المعجزة أمثال ابن سينا وابن رشد وصدر المتألهين وغيرهما، فكلّ شيء طبيعة وقانون لا يتخلّف عنه. وأنّ المعجزة لديهم هي خرق للقدرة البشرية بصورة عامّة وليست خرقًا للقانون الطبيعي أو الواقعي. [انظر: ابن سينا،

وهذا الرأي يخالف رأي المتكلمين من الأشاعرة والعرفاء.

وتوضيح ذلك: أنّ هنالك فرقاً بين العلة التي نألفها عن طريق التجربة أو العادة كالنار المسببة للحرارة وبين العلة الحقيقية المسببة للمعجزة؛ إذ العلة المكتشفة من قبلنا ليس من الضروري أن تكون هي العلة الحقيقية؛ لأنها قد تكون علة بسبب استنباطنا وفهمنا؛ لذلك ليس اكتشاف خلافها تغيير في القانون الطبيعي؛ لأنه ثابت من البداية.

وبعبارة أدق: إنّ معرفة العلة الخاصة للأشياء تتم عادةً بوساطة التجربة، وهي لا تستطيع إثبات العلة المنحصرة (الحقيقية) لظاهرة ما في جميع الأزمنة والأمكنة؛ لأنّ التجربة البشرية محدودة.

وإن اكتشاف القانون الواقعي لا الظاهري غالباً ما يقترن بنوع من القدرة الغيبية المرتبطة بعالم ما وراء الطبيعة.

ومن الأمثلة على ذلك الحرارة التي قد يعتقد الإنسان أنها لا تصدر إلا من النار، أمّا اليوم فيمكن أن تصدر من بعض التفاعلات الكيميائية (Reaction heat).

ومثال كون الدواء المخصوص لعلّة معينة لا يعدّ علةً منحصرةً، أو قضية الاستنساخ الوراثي في الحيوانات، حيث أمكن الاستغناء عن الحيوان المنوي للذكر من خلال إجراء الانقسام الاختزالي لخلية ثنائية المجموعة الكروموسومية من جلد أنثى مثلاً، ويتمّ تلقيح بويضة تلك الأنثى بتلك الخلية الأحادية وتزرع في الرحم. كما في النعجة دولي، وبذلك تمّ الاستغناء عن وجود الذكر في استمرار النسل للحيوانات، وقد خلق الله عيسى عليه السلام من أمّ بلا أب، وخلق آدم بلا أب ولا أم، قال تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [سورة آل عمران: 59].

وملخص رأي الفلاسفة في تفسير وقوع المعجزة الحسية أنها لا بدّ أن تحدث بسبب؛ لأنها لا تشذّ عن قانون السببية العام في الكون ولا تنقضه؛ بل المعجزة خاضعة لعلّة أيضاً، فما نعتقده خرقاً للقانون الطبيعي ظاهراً هو في الحقيقة يمكن تفسيره عند الفلاسفة من خلال أمرين:

1- حاكمية أو هيمنة قانون على قانون آخر، من خلال افتراض وجود مسار للعلّة والمعلول على خلاف المسار العادي، أو اختصار الوسائط.

وهيمنة قانون على قانون آخر هي غير مسألة نقض القانون الأول، كما أنه ليس المقصود بالهيمنة هنا هو ما يحصل بين القوانين الاعتبارية عند حصول التعارض فيما بينها، حيث يقدم القانون الأساسي.

والمثال الواقعي على ذلك: حاكمية قوى الروح وهيمنتها على قوى البدن، التي تصل حدّ حرق ما اعتاده الناس للقانون الطبيعي، من قبيل ما يفعله المرتاضون الهنود من ترك الطعام والشراب لفترات طويلة جدّاً، أو ظاهرة العلاج الروحي وتأثيرها على شفاء الناس، فالعامل الروحي له ضربٌ من الهيمنة والحكومة ونحو من التسلّط على القوى البدنية. [انظر: مطهري، النبوة، ص 262]

وله أهميّة كبيرة في شفاء الناس من بعض الأمراض الخطيرة، وما يمثّله الإيمان الديني والأمل بالشفاء من تأثير عجيب في زيادة قابلية الشفاء عند الإنسان.

2- كوننا لم نُشخص القانون الطبيعي أو الواقعي منذ البداية، لا يعني أنّ القانون الطبيعي غير ثابت، بل القانون الواقعي ثابت منذ البداية، وأن استنباطنا وفهمنا وطريقة بياننا له هو الذي يتغيّر نتيجة تكامل الإدراك البشري.

يقول الشيخ مطهري: «إنّ القوانين الطبيعية لا تتغيّر أبداً، إنّما ما نلاحظه أحياناً من تغيّر القوانين فهو نتيجة فهم البشر لهذه القوانين وطريقة بيانهم لها، فإدراكنا هو الذي يتغيّر نتيجة التكامل العلمي» [انظر: مطهري، النبوة، ص 233].

وكمثال مشابه على ذلك اعتقاد أن وجود الذكر ضروري في عملية الإنجاب للحيوانات، في حين أمكن الاستغناء عن ذلك نتيجة عملية الاستنساخ الوراثي.

كما أنّ اعتقاد الحكماء من الفلاسفة أنّ كون المعجزة خارجة عن حدود القدرة البشرية أو عن إدراك العقول الإنسانية لا يعني بالضرورة أنها غير ممكنة عقلاً.

ب- الأسس الفلسفية لتفسير المعجزة الدينية عند الفلاسفة

وهي ذاتها الأسس التي يتشكّل في ضوئها مفهوم السببية العامّة والخاصّة، وهي كالآتي:

1- الإيمان بقيمة العقل

إنّ نتيجة إيمان الفلاسفة بقيمة العقل هو الاعتقاد بمبدأ السببية؛ لأنّ جوهر العقلانية

في الفلسفة هو مبدأ السببية. يقول ابن رشد: «فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل» [ابن رشد، تهافت التهافت، ص 351].

وتعليل ذلك أنّ العقل بطبيعته لا يستطيع الاكتفاء والتوقف على ملاحظة تعاقب الظواهر في الطبيعة والأفعال الإنسانية، وإنّما هو مَخُول بالتفتيش في العلل بغية تفسير العلاقات والروابط بين الأشياء، فأَيّ وظيفة يشغلها العقل إذا ما نفينا السببية؟!

ولذا يعرف ابن رشد العقل بقوله: «العقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها» [المصدر السابق، ص 351].

ومنشأ ذلك أن موضوع الفلسفة الأساس هو الوجود؛ ولذا فهم ينظرون إلى الوجود بحيثياته وخصوصياته ولا ينظرون إلى الوجود مطلقاً.

2- أن الفلاسفة يؤمنون بفكرة القانونية، سواء أكانت قانونية طبيعية أم قانونية إلهية؛ ولذا قال بعض الحكماء: «أبى الله أن يجري الأمور إلّا بأسبابها»، وهذه المقولة واردة في حديث منسوب إلى الإمام الصادق عليه السلام [الكافي، ج 1، ص 183]، وهذه الأمور تشمل حتى المعجزات.

3- الاستفادة من جملة من البدهيات والمسلمات العقلية، ومن أهمّها:

اعتماد فكرة الضرورة العلّية: فالفلاسفة يرون أنّ بين العلّة والمعلول ضرورة عقلية؛ ولذا لا يصحّ إبطالها.

ومعنى التصرّف في الطبيعة عندهم لا يعني خرق نظام السببية واقعاً؛ بل بمعنى أنّنا غير عارفين بالعلّة الحقيقية منذ البداية، فالتغيّر ليس في عالم التكوين وإنّما التغير فيما اعتدنا عليه.

4- البواعث والدوافع الكلامية عند الفلاسفة الحكماء

وهي أقل أهمية ممّا هي عليه عند المتكلمين، وتتلخّص بالبواعث التالية:

الأول: وجوب تنزيه الله تعالى

فمثلاً الفلاسفة المشاءون يرجعون عدم وضع قانون خاص للمعجزة بديلاً عن القانون الطبيعي أو الواقعي إلى مانع، وهو أنّ المولى حكيم، والحكمة تقتضي أن تكون السببية بين المحسوسات لا تحصل إلّا بعلاقة حقيقية وواقعية بينهما؛ لذا إيمانهم بالعلّية يستلزم القول

بالسببية بين العلّة والمعلول؛ أي لا يوجد معلول إلّا بعلّته الخاصّة.

الثاني: الاعتقاد أن نظام الكون لا بدّ أن يكون هو النظام الأحسن والأكمل لما يمكن أن يكون عليه هذا الوجود. قال تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [سورة السجدة: 7].

والدليل العقلي يدعم هذا التوجّه بزعمهم، وذلك لأنّ فعل أيّ فاعل يتناسب من حيث الكمال والنقص مع ما عليه الفاعل من حيث الصفات والكمالات. فمثل هذا النظام مرتبط بالكمال الإلهي؛ لأنّ كمال المصنوع يدلّ على كمال الصانع. [انظر: سبحاني، العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت عليه السلام، ص 26]

وهذا لا يتحقّق بنظرهم إلّا إذا كان نظام الكون محكمًا، وكلّ أجزائه مترابطة ترابطًا سببيًا وضروريًا ووفق قوانين أزلية لا يمكن أن تتغيّر، وبالتالي فهو ثابت ولا يتغيّر.

وخلاصة رأي الفلاسفة الحكماء في المعجزة الدينية: أنّها من سنخ العلل الواقعية لا الظاهرية، وأنّها ممكنة عقلاً إلّا أنّ الإتيان بها يرتبط بنوع من القدرة الغيبية والعلم الغيبي. ورأيهم هذا جاء منسجماً مع كونهم فلاسفة يؤمنون بالضرورة السببية من جهة، ومن جهة أخرى يؤمنون بالشرعية وظاهرها التي بينت حصول الكثير من المعاجز.

المبحث الرابع: مناقشة الرؤية التفسيرية للمعجزة الدينية عند

المتكلمين والفلاسفة ونقدها

أولاً: مناقشة التبرير الكلامي للمعجزة ونقده

المستفاد من التفسير أو بمعنى أدقّ التبرير الكلامي للمعجزة عند متكلمي الأشاعرة عدّة أمور:

أ- زعمهم أن نفي السببية الطبيعية هو أكثر عمقاً في التوحيد الأفعالي⁽³⁾؛ لأنّ القول بالسببية ينقص من القدرة الإلهية وفي نفيها إثبات لقدرة الله وعظمته.

ولهذا الدافع الكلامي الدور الأكبر في قولهم بالتجويز، ونفي الضرورة السببية الفلسفية بين الموجودات والأفعال الإنسانية.

3- التوحيد الأفعالي: هو مصطلح كلامي وفلسفي ويعني أنّ الله تعالى في أفعاله غير محتاج لأيّ أحد ولاي شيء، ولا يمكن لأيّ موجود أن يعينه وأنّ يقدّم له المساعدة في فعله. [اليزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ص 163]

ويردّ عليهم: أنّ هذا الدافع الكلامي (التوحيد الأفعالي) لا يتعارض مع القول بالأسباب الطبيعية، ولا يشترط لتحقيقه اعتبار جميع موجودات العالم فاقدة للقوة والتأثير؛ لأنّه ليس في القول بالعلل الثانية - وهي العلل التي لا فعل لها إلّا بتأثير العلة الأولى - انتقاص لإرادة الله المطلقة وقدرته الكاملة وتقديس جلاله.

بل الأمر على العكس تمامًا في نظر الفلاسفة المشائين؛ لأنّ عالمًا فاعلاً لأشدّ إظهارًا للقدرة الإلهية وأعظم تمجيدًا لله من عالم ساكن ميّت، أليس يقدر الصانع بقدر صنعه؟ كما أنّ القول بتأثير الأشياء لا يوجد فيه أدنى شرك أو مخالفة للتوحيد الأفعالي كما يزعمون، ما دامت تلك الأسباب الطبيعية خاضعةً لله مسبّها ومفيضها، فالمقدور بالواسطة غير المستقلة مقدور أيضًا لله تعالى.

وكما أنّ الاعتقاد بوجود المخلوقات لم يكن مساويًا للشرك الذاتي، بل هو متمم ومكمل للاعتقاد بوجود الله الواحد الأحد، فكذلك الاعتقاد بتأثير المخلوقات وسببيتها. [انظر: مطهري، النظرة التوحيدية للعالم، ص 51]

ب- أنّ وجود الرسول لا يلعب دورًا في إيجاد المعجزة عندهم؛ لأنّ المؤثر الوحيد هو الله تعالى. فظهور المعجزة على يد الرسول ﷺ عندهم هو من قبيل مناسبات الدعاء، فالله ﷻ هو الذي يجعل المعجزة مقارنةً لدعاء الرسول. أمّا الرسول في المعجزة فهو لا يلعب أيّ دور، وهذا ما يتناسب مع قول الأشاعرة: «إنّه لا مؤثر في الوجود إلّا الله».

وأورد عليهم: أنّ إسناد الفعل الصادر من الإنسان - مهما كان الفعل، وأيًّا كان ذلك الإنسان - إلى نفس ذلك الإنسان، من دون الأخذ بنظر الاعتبار فاعلية الله وإرادته في صدور الفعل، يتنافى ومبدأ التوحيد الأفعالي. وأمّا إذا أسندنا الفعل الخارق للعادة الصادر من الإنسان الكامل - مثل النبي - إلى ذلك الإنسان الكامل، مع الأخذ بنظر الاعتبار كون الفعل في طول إرادة الله وفاعليته، فإن ذلك يعدّ من مصاديق "أمر بين أمرين"، ولا يعتبر من التفويض بأيّ حال من الأحوال. [قردان قراملي، حقيقة الإعجاز وفاعله، مجلّة نصوص معاصرة، ص 141]

ج- زعمهم أنّ المعجزة عندهم لا تحتاج إلى تفسير، حيث يتمّ حلّ مشكلة المعجزة في تناقضها وتنافيها مع قانون السببية بإرجاع المعجزة إلى قدرة الله المطلقة.

إذ يرفض أكثر المتكلمين وهم الأشاعرة - في إطار منهجهم المعروف بالمنهج الكلامي - قانون العلّة والمعلول (العلّية) ونظام السببية الضروري في العالم من الأساس، ويذهبون إلى أنّ ما يحفل به الوجود هو تقريباً أمر شكلي تشريفي.

وأورد عليهم: أنّ هذا التفسير الكلامي للمعجزة هو بمثابة تبرير لوقوع المعجزة وليس تفسيراً لها؛ لأنّ الشيء إذا تمّ تفسيره فمعنى ذلك أننا عرفنا سببه.

والمعجزة بحسب هذا المنطق الديني هي الظاهرة العجيبة الخارقة للعادة التي لا نستطيع تفسيرها؛ بل إنّها لا تختلف عن غيرها من بدائع خلق الله تعالى؛ لذا فإنهم يرون: «أنّ كلّ ما يقع في الكون هو معجزة، أي فعل الله» [مطهري، النبوة، ص 181].

فكما أنّه لا يمكن تفسير خلق العالم من العدم عمومًا في الرؤية الكلامية، وكونه عائدًا إلى قدرة الله تعالى المطلقة، فكذلك لا نستطيع تفسير خلق الله المعجزة إلّا باعتماد التفسير الكلامي لها، ويتمّ من خلال ربطها بقدرة الله المطلقة.

والأمر التعاقدي لا يحتاج إلى السرّ كما هو معلوم، فهذا معناه أنّه ليس هناك سرٌّ للمعجزة أصلًا؛ بل هي إرادة الله تعالى التي لا رادّ لها والراجعة إلى قدراته اللامتناهية وغير المقيّدة بعاداته، وما حدوث المعجزات سوى نتائج لخرق تلك العادات.

د- التعامل مع القوانين الطبيعية بمنزلة قوانين اعتبارية أو تعاقدية (وضعية) بين البشر، فيمكن استبدالها أو نقضها متى ما دعت الحاجة لذلك عند وضع تلك القوانين، والواضع لها هنا الله تعالى.

فكما أنّ الله يضع قوانين للوجود - إن صحّ التعبير - لإثبات قدرته وحكمته، فكذلك يضع قوانين خاصّة للمعجزات لإثبات صدق دعوى الأنبياء، لأنّه هو الذي يضع القانون كيف يشاء.

ويُجاب على ذلك: أنّ هذا التوصيف باعتبار القوانين الطبيعية التكوينية بمنزلة القوانين الاعتبارية الوضعية يخالف مبدأ أو قانون السببية العام (لكلّ علّة معلول) البدهي، ويخالف دعوى خلق الله للعالم بأفضل ما يمكن، ويخالف حكمة الله.

هـ- أنّ نفي السببية في نظام الطبيعة يفتح الطريق لرفض وجود الله؛ لأنّ رفض السببية معناه القول في مقابل ذلك القول بالاتّفاق والمصادفة العمياء في وجود العالم، وتأييد حجج الدهريين (الماديين)؛ ولأنّ الكثير من براهين إثبات وجود الله تعالى إنّ لم نقل كلّها تقوم على مبدأ السببية بشكل مباشر أو غير مباشر.

ولذا لو كانت المعجزة خارقة لأصل العلّية والسببية لاستلزم ذلك وجود الصدفة والاتفاق في العالم، ولو تسرّب الصدفة في العالم لانسدّ طريق إقامة البرهان على وجود الله تعالى رأساً. بل الحقّ أنّ المعجزة ليس خارقاً وناقضاً لأصل العلّية والسببية، بل هو يعدّ في ضمن قوانين الكون وسننه وأسبابه. [انظر: جوادى آملی، تبیین براهین اثبات خدا، ص 260]

فالأسباب الطبيعية وقوانينها هي بالنهاية مظهر من مظاهر قدرة الله، ونفيها يؤدّي إلى قطع الطريق على تأكيد الوجود الإلهي (الدليل الآتي).

وقد نبّه ابن رشد من قبل إلى خطورة إنكار العلّية الخاصّة، وأنّه يقود إلى إنكار الألوهية والعلّة الفاعلية على العموم، وأنّ رفض السببية الطبيعية هو في حقيقته ضرب لأقوى البراهين على وجود الله تعالى. يقول فيلسوف قرطبة: «وبالجملة متى ما رفعنا الأسباب والمسبّبات لم يكن هاهنا شيء يرد على القائلين بالاتفاق» [انظر: ابن رشد، مناهج الأدلّة، ص 167]، ويرى الفلاسفة كابن رشد أنّ الأسباب الطبيعية وقوانينها هي في النهاية مظهر من مظاهر قدرة الله تعالى، وقد تحقّق توقّع ابن رشد على يد هيوم بعد مرور حوالي أكثر من خمسة قرون ونصف.

يقول ابن رشد: «ولو علموا أنّ الطبيعة مصنوعة، وأنّه لا شيء أدلّ على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الأحكام، لعلموا أنّ القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءاً عظيماً من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم، بجحده جزءاً عظيماً من موجودات الله» [ابن رشد، مناهج الأدلّة، ص 170].

فكما أنّ الاعتقاد بوجود المخلوقات لم يكن مساوياً للشرك الذاتي، بل هو متمّم ومكمّل للاعتقاد بوجود الله الأحد، فكذلك الاعتقاد بتأثير المخلوقات وسببيتها. [انظر: المصدر السابق]

و- أنّ لازم القول بكون المعجزة جاءت نتيجة استبدال علّة بعلّة أخرى، كأنما نقول: إن المعلول يوجد بغير علّته. ومثل هذا الفرض باطل فلسفياً؛ لأنّ الشيء الواحد لا يكون معلولاً لعلّتين بالعرض، فبين العلّة والمعلول رابط واقعي وحقيقي، وقانون العلّة ليس قانوناً اعتبارياً أو وضعياً وإنّما هو حقيقة واقعية لا تخلف فيها.

وقد فرّقت الفلسفة الإسلامية بين مبدأ السببية العام (لكل ظاهرة سبب ما) - فهو قانون عقلي ضروري أوّلي، بل إنّه مواز لمبدأ الهوية وعدم التناقض - وبين الأسباب ذاتها في فرديتها المشخّصة مثل سببية الحرارة للتمدّد ونحو ذلك، والتي لا يدركها الإنسان إلّا بالتجربة والخبرة.

إنّ وضوح التفريق بين العلتين هي سمة عامّة للفلسفة الإسلامية، أي ليس هنالك من قال بجواز وجود المعلول من غير علّة مطلقاً.

وبذلك فاقت الفلسفة الإسلامية في تصوّرها لمفهوم السببية ما فشل فيه الكثير من الفلاسفة المحدثين أمثال كانط (Kant) وهيغل (Hegel) ورسيل (Russell)، نتيجة رفضهم الانتهاء إلى علّة أولى غير معلولة (Prime causa) تكون التفسير الأخير للعلّة، ومثل هذا التصرّو عند المحدثين هو في الحقيقة منافي لفرض وجود علّة لكل علّة. [مطهري، الدوافع نحو المادية، ص 75] والمعنى الدقيق للسببية العامّة هو أنّ لكل معلول علّة لا أنّ لكل علّة علّة أخرى.

ثانياً: مناقشة ونقد التفسير الفلسفي للمعجزة الدينية

أ- يمكن مناقشة تفسيرهم الفلسفي للمعجزة الدينية باعتبار أنّها خاضعة لعلّة وسبب، وكونها لا تشدّ عن قانون السببية العامّة، ولا تناقض السببية الطبيعية بكون مثل هذا التفسير للمعجزة يخالف مفهوم المعجزة من كونها الأمر الخارق لقدرة عموم البشر، أمّا أنّ المعجزة كمفهوم ديني لا تعني خرق السببية الثانوية أو الطبيعية أو خرقها، فهذا أمر لا علاقة له بمفهومها وحصول المعجزة لدى الناس غير متوقّف عليه.

ونتيجةً لذلك تحفّظ الفلاسفة عن إبداء موقف صريح في المعجزات الحسيّة من خلال اعتبار تلك المعجزات تفوق الطاقة المعرفية للعقل البشري، وموقفهم هذا لا ينسجم مع منهجهم الفلسفي والعقلي في السعي الحثيث لمعرفة علل الأشياء وأسبابها؛ لأنّ العلم هو معرفة الأسباب.

يقول ابن رشد معلّلاً موقفهم هذا: «لأنّ المعجزات برأيهم تفوق قدرة العقول الإنسانية، فلا بدّ أن يعترف بها، مع جهل أسبابها؛ ولذلك لا نجد أحداً من القدماء تكلم في المعجزات، مع انتشارها وظهورها في العالم» [ابن رشد، تهافت التهافت، ص 355].

وهذا التوجيه من بعض الفلاسفة بأنّ في الشريعة أموراً يعجز العقل عن معرفتها بنفسه، فلا بدّ من الاعتراف بها مع جهل أسبابها، ومنها المعجزات الحسيّة، يمثّل أيضاً تبريراً للمعجزة لا تفسيراً لها، وهو في حقيقته يخالف منهجهم العقلي الباحث عن سرّ كلّ ظاهرة وسببها.

ب- الفلاسفة ونتيجة رفضهم تعطيل مفهوم السببية الطبيعية واجهوا صعوبة في تفسير المعجزات التي لا يستقيم حالها مع ترتيب الأسباب الطبيعية، ولا مع المادة المشتركة بين السبب والمسبب، من قبيل قلب العصى أفعى وانشقاق القمر وغيرها من المعجزات الحسية. وهذا ما دعا بعض الفلاسفة لأن يصرّح أنّ في الشريعة أموراً يعجز العقل البشري عن معرفتها، فلا بدّ من من الإقرار بوجودها مثل المعجزات. [انظر: المصدر السابق]

وموقفهم هذا جاء منسجماً مع كونهم فلاسفة حكماء يؤمنون بالضرورة السببية من جهة، ومن جهة أخرى يؤمنون بالشرعية وظاهرها.

المبحث الخامس: مقارنة المعجزة بمفهومها الديني في ضوء السببية التقليدية والسببية المعاصرة

إنّ تناول مبحث السببية وهي من المباحث الفلسفية ضمن بحث حقيقة المعجزة الدينية، والتي هي من أهم المباحث الكلامية يمكن إرجاعه لوجود علاقة وثيقة بين تفسير المعجزة أو تبريرها وبين الموقف الفكري من مفهوم السببية، وهذا هو منشأ العلاقة بين مبحث المعجزة كاصطلاح كلامي ومبحث السببية الفلسفي.

أولاً: السببية التقليدية (الحديثة) والجديدة (المعاصرة)

عندما بزغ عصر العلم الحديث في القرن السادس عشر والسابع عشر الميلاديين حصلت جملة من التغيّرات على مفهوم السببية القديم، ومن أهمها:

أ- تمّ استبعاد المفهوم المعقّد لفكرة السبب والسببية عند اليونانيين، حيث استبعدت العلّتان الصورية والغائية بعد الأخذ بالتجريب، فالعلّة الصورية هي فكرة في الذهن لا تنتج شيئاً في العالم المحسوس بصورة مباشرة، أمّا الغاية فهي لا يأتي دورها إلا بعد أن يتمّ إيجاد الشيء، أو الظاهرة بالفعل، ومن غير المعقول أن تكون هذه الغاية سبباً.

أمّا السبب المادّي، فالمادّة التي يصنع منها الشيء ليست إلا أداة لا سبباً، كما أنّها كانت مفترضة أصلاً لارتباطها بالحوادث الطبيعية كلّها على الرغم من أنّ معناها لم يعد أرسطياً، وإتّما المادة أصبحت - من وجهة نظر العلم الحديث - محلاً للتغيّر، وليست "شيئاً ثابتاً".

وبناءً على كل ما تقدّم لم يتبقّ من علل أرسطو الأربع سوى العلّة الفاعلية التي لوحظ قيمتها في البحث العلمي؛ لأنّها العلّة الوحيدة من العلل الأربع التي يمكن إدراكها بوضوح ومن ثمّ يمكن التعبير عنها رياضياً. [انظر: الفادي، السببية في العلم، ص 36]

ب- لقد كان لتقدّم العلوم الرياضية واستخدام قوانينها في التعبير عن قوانين العالم الطبيعي دور كبير في دعم فكرة السببية في أوّل عهد العلم الحديث؛ إذ أصبح الاعتقاد سائداً بأنّ حوادث الطبيعة المادّية تترابط فيما بينها برابطة لا تقلّ ضرورةً عن تلك التي تجمع بين طرفي المعادلة الرياضية مثل $(2+2=4)$ ، فإذا كان هناك نار (فمن الضروريّ) أن تكون هناك حرارة، مثلما إذا كان هناك مثلث (فمن الضروريّ) أن يكون مجموع زواياه قائمتين. فالبحث عن علّة ظاهرة هو بحث في قانونها، والقوانين الطبيعية مهمتها الوصف والقياس، لا التفسير، ولا بيان حقيقة العلّة.

ولذا تمّ اعتماد الرموز الرياضية للتعبير عن القوانين والخواصّ الكيفية للمادّة، وأصبح العلم الحديث لا يبحث عن حقائق الموجودات والعلل؛ بل يبحث في العلاقات الثابتة بين الظواهر أو "القانون الطبيعي"، والذي يتميّز في أيّامنا الحاضرة بأنّه يصاغ في كمّ عدديّ.

ثانياً: مقارنة المعجزة الدينية في ضوء السببية الحديثة والمعاصرة

يمكن القول إنّ السببية بمفهومها المعاصر أخذت تتّجه للاعتراف بالمعجزة الدينية أكثر فأكثر، ويعود ذلك لعدّة أسباب من أهمّها:

أ- أنّ العلم الحديث أصبح أكثر تقبّلاً لمفهوم المعجزة الدينية؛ إذ أخذ يتّجه للاعتراف بحقيقة وجود طاقات خفيّة للإنسان يعنى بدراستها علم ما وراء النفس (Para-Psychology)، مثل ظواهر تناقل المعلومات والأفكار بين الأفراد عن بعدٍ دون استخدام الحواسّ العادية، وتسمّى هذه الظاهرة بالتخاطر (Telepathy)، وظاهرة إدراك معلومات موجودة على مسافة بعيدة خارج نطاق الحواسّ الخمس العادية. وتسمّى هذه الظاهرة "الرؤية عن بعد" (Clairvoyancy)، وظاهرة التأثير على الأشياء بقوة العقل من قبيل تحريك الأشياء عن بعد دون استخدام وسائل مادّية (Psychokinesis)، والتنبؤ أو استشراق حوادث مستقبلية في اليقظة أو في المنام (Precognition)، ممّا لا يمكن استنتاجها عبر الوسائل العادية وغيرها من الظواهر الخارقة.

ولا شك في وقوع الظواهر الخارقة التي ترجع لأسباب روحية لا يمكن تفسيرها مادياً عند الكثير من العلماء، بل وقد قاموا بتسجيل وتوثيق بعضها علمياً. [انظر: كاريل، الإنسان ذلك المجهول، ص147] وهذا يدحض فكرة الماديين الذين يحصرون الظاهر المختلفة بالأسباب المادية فقط.

وهذا ما فتح الباب أمام الكثير من التساؤلات من قبيل: هل إن نظام العالم نظام مغلق على السببية المادية؟

كما أن بعض البحوث العلمية أثبتت أن هنالك أسباباً لا مادية كان لها دور في حدوث الكثير من ظواهر العالم المختلفة؟

إنّ تطوّر علم الطبّ وجراحة الدماغ أدّى إلى عدم قبول النظرية المادية ووضعها جانباً، والتي كانت ترى العقل والأفكار نتيجة التفاعلات المادية في الدماغ؛ بل وفتح الباب أمام القول بوجود أمور مجرّدة عن المادّة مثل النفس الإنسانية التي لها تأثيراتها المادية والسببية الواضحة في أجسامنا.

وبهذا أصبحت "السببية المعاصرة" أكثر انسجاماً وملائمة في تفسير المعجزة.

ب- أنّ المعجزة بمفهومها الديني أصبحت في ضوء السببية المعاصرة والمنطق العلمي الحديث (منطق الاستقراء) مفهومةً بدرجة أكبر ممّا كانت عليه في نظر السببية التقليدية (الكلاسيكية)؛ لأنّ السببية التقليدية كانت ترى أنّ نظام الكون تحكمه الحتمية المطلقة من خلال السببية المادية، وإنّ كلّ ما يحدث في الكون إنّما يحدث لا كتمال الأسباب الموجبة لحدوثه، والعلاقة بين الأسباب والمسبّبات علاقة ضرورية ثابتة، وأنّه من المستحيل أن تنفصل إحدى الظاهرتين عن الأخرى.

هذا ما تراه النظرية المادية الميكانيكية عند نيوتن (Newton)، والتي سيطرت على الفكر العلمي البشري حتى نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، وما تراه تبعاً لها أيضاً النظرية العلمية الحتمية عند بيير سيمون لابلاس (Laplace) والتي تشير إلى أنه ليس في الكون أمرٌ خارجٌ عن المادّة، وأنّ المادّة محكومةٌ للنظرية الميكانيكية.

مثل هذه النظرية المادية للسببية عند نيوتن ولا بلاس تجعل من الكون نظاماً مادياً مغلقاً، فلا مجال للسببية الميتافيزيقية أو للتدخل الإلهي المباشر فيه؛ بل إنّهُ حتّى الإيمان والتضرّع هي أمور لا أثر تكوينيّ لها، أو أثرها لا يتجاوز الأثر النفسي عند المؤمنين.

إنّ افتراض مثل هذه السببية العلمية أو "الحتمانية العلمية" معناه إنكار حصول المعجزات الخارقة، أو لا أقل محاولة تأويل نصوص المعجزة من خلال محاولة تفسير المعجزات مادياً، أو إرجاعها إلى أسباب علمية غير مكتشفة في عصر وقوعها، بهدف إثبات مساهمة المعجزات لكل ما يجد من مكتشفات ومخترعات، وبما يناسب علوم العصر. وبالتالي اعتبار المعجزات أمراً عادياً ونسبياً يعود إلى الجهل بالبحوث العلمية والتجريبية في عصر المعجزة، رغم صراحة القرآن الكريم في ذكر وقوع الكثير من المعجزات المتعدّرة على الخلق الإتيان بها، من خلال مخاطبة الأنبياء ﷺ الناس بلغة التعجيز والتحدّي المطلق بأن يأتوا بمثل ما يأتون به.

ولذا نجد بروز عدد من مفسّري المسلمين حاولوا تأويل نصوص المعجزة وتفسيرها ضمن حدود الحسّ والتجربة، واعتبار المعجزات أمراً عادياً رغم صراحة القرآن في ذكر وقوع المعجزات الخارقة للأنبياء ﷺ؛ نتيجة إيمان هؤلاء المفسّرين المطلق بالعلاقة الحتمية في السببية التقليدية بين الظاهرتين. ومن الأمثلة على ذلك: ذهاب بعضهم إلى أنّ هلاك أصحاب الفيل كان بداء الجدري المنقول عبر البعوض (الطير الأبايل). [محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام، ج 2، ص 531]

بينما يلاحظ تحوّل تلك الحتمية في السببية التقليدية بين الظاهرتين في منطق العلم الحديث والمعاصر (منطق الاستقراء التجريبي) إلى قانون الاقتران والتتابع بين الظاهرتين دون افتراض تلك العلاقة الثابتة بين الظاهرتين الطبيعيّتين. وأن نفيها لا يستلزم استحالة أو مناقضة للعلم الذي اكتشف ذلك القانون الطبيعي.

يقول السيّد الصدر: «أمّا على ضوء الأسس المنطقية للاستقراء، فنحن نتفق مع وجهة النظر العلمية الحديثة في أنّ الاستقراء لا يبرهن على علاقة الضرورة بين الظاهرتين، ولكنّا نرى أنّه يدلّ على وجود تفسير لا ظراد التقارن أو التعاقب بين الظاهرتين باستمرار، هذا التفسير المشترك كما أنّه يمكن صياغته على أساس افتراض الضرورة الذاتية، كذلك يمكن صياغته على أساس افتراض حكمة دعت منظّم الكون إلى ربط ظواهر معينة بظواهر أخرى باستمرار، وهذه الحكمة نفسها تدعو أحياناً إلى الاستثناء فتحدث المعجزة» [الصدر، بحث حول المهدي، ص 66].

وبهذا أصبحت المعجزة لا تتنافى مع العلم المعاصر، بل ولا تتنافى مع العقلانية المعاصرة، وإنّما هي تثبيت للعقلانية الواقعية العالية، خصوصاً بعد التطوّر العلمي الهائل في القرن العشرين وبرزوز النظرية النسبية عند أينشتاين (Einstein) ونظرية الكوانتم المعاصرة ومبدأ اللا تحدّد عند هايزنبرغ (Heisenberg)، وبالتالي فقدت كلّ من نظرية نيوتن ونظرية

لابلاس الكثير من صدقيتهما في رسم تلك السببية المغلقة والمطلقة في العالم أو الحتمية المادية الصارمة، وبهذا أصبحت السببية المعاصرة أكثرًا انسجامًا وملائمة في تفسير المعجزة.

لقد كان منطق التفكير الديني عمومًا منطقيًا لا يتلاءم من حيث أدواته أو آلياته مع المنطق العلمي السائد (منطق الاستقراء)؛ لأن المنطق الديني اعتمد عبر تاريخه الطويل المنطق الأرسطي، وهذا المنطق الأرسطي لأنه طريق نظري في الوصول إلى المعرفة فإنه يختلف عن روح أبحاثهم التجريبية المعتمدة على التجربة والمشاهدة الحسية فقط.

فجاءت محاولة السيد الصدر لعقلنة المعجزة من خلال منطق الاستقراء؛ لتمثل نقلةً منهجيةً في إرساء أسس جديدة لعلم كلامي جديد، ومحاولة رائدة لإثبات العديد من القضايا الدينية اعتمادًا على العقل المعرفي المعاصر للعلوم التجريبية؛ باعتبار أنه «قريب إلى أذهان الناس؛ لأنهم عهدوه في تجاربهم الحسية اليومية وعهدته الحضارة الغربية وشادت عليه بنيانها وصرحها العلمي والحضاري؛ ولذلك فإنه قريب إلى روح الحضارة» [انظر: قيادة، التجديد الكلامي عند الشهيد الصدر، ص 88].

كما أن منطق الاستقراء يمثل منهج معرفي عام لكل إنسان بغض النظر عن اختصاصه أو توجهاته؛ ولذا كانت مثل تلك المحاولات التطبيقية المعاصرة وفي العديد من من مسائل علم الكلام مثل إثبات الصانع والتعرف على صفاته وإثبات نبوة الرسول الأكرم محمد، وغيرها حلًا لتلك المشكلة، وتأكيدًا على اتفاق العلم والدين في الأساس المنطقي، لاكتشاف الواقع من خلال بناء أطروحة لنظرية معرفية جديدة أسماها السيد الصدر «المذهب الذاتي في المعرفة».

الخاتمة

من خلال ما تم أستعراضه من مطالب سابقة، تتضح جملة من النتائج أهمها:

1- أن تناول المعجزة الدينية وهي من المباحث الكلامية ضمن بحث السببية التي هي من أهم المباحث الفلسفية، يمكن إرجاعه لوجود علاقة وثيقة بين تفسير المعجزة أو تبريرها وبين الموقف الفكري من مفهوم السببية، وهذا هو منشأ العلاقة بين مبحث السببية الفلسفي ومبحث المعجزة الدينية كاصطلاح كلامي.

2- أن هنالك اتجاهين متقابلين ومشهورين في تفسير المعجزة أو تبريرها وإمكانها هما تيار المتكلمين الأشاعرة وتيار الفلاسفة المشائين.

3- المتكلمون في تفسيرهم المعجزة برّروا في الأغلب حصولها بخرق العادة الإلهية، أو تعطيل قانون السببية الخاصة الطبيعية للقائلين به عندما يأتي المسبّب، منفكاً عن سببه العادي الذي يقترن به، وجعل المعجزة هي فعل الله المباشر معناه أن المعجزة تحدث بعلة بديلة.

أما مشهور متكلمي الشيعة وجمهور الفلاسفة وهم المشاءون فاتّجهوا للبحث عن كنه المعجزة وحقيقتها، وتوصلوا إلى أن المعجزة ليست بمعنى استبدال علة بأخرى؛ لأنّ هذا الفرض باطل فلسفياً بنظرهم؛ لوجود العلاقة الواقعية بين السبب والمسبّب (علاقة ليست تعاقدية أو اعتبارية).

وإنّ ما نعتقده خرقاً للقانون الطبيعي أو الواقعي بحسب الظاهر هو ليس كذلك، وإنّما يعود لأحد أمرين:

أ- أن القانون الذي تمّ خرقه بحسب الظاهر، لم يكن القانون الطبيعي أو الواقعي منذ البداية.

ب- حاكمية قانون على قانون؛ أي القول بالعلية الطولية، فالقوانين الطبيعية مثلاً في طول القوانين الروحية الميتافيزيقية.

4- هذه الثنائية والمقابلة بين الفلاسفة والمتكلمين في الموقف الفكري من السببية تجدد مرة أخرى في العصر الحديث بين من أخذوا بالضرورة العقلية أمثال ديكارت (René Descartes) وإسبينوزا (Baruch Spinoza) ولايبنتز (Gottfried Leibniz) وغيرهم من الفلاسفة العقليين، وبين الذين أنكروا مثل تلك الضرورة مثل ديفيد هيوم (David Hume) وبيرتراند راسل (Bertrand Russell) ومن هو على شاكلتهم، من الفلاسفة التجريبيين

والحسيين، والذين يرون أنّ العلاقة بين السبب والنتيجة هي علاقة عرضية وذات ضرورة تجريبية أو نفسية لا أكثر.

5- التوصل إلى أنّ المتكلمين والفلاسفة وإن اعتبروا المعجزة خارقة للعادة المألوفة أو القدرات البشرية بشكل عامّ، إلّا أنّها غير خارقة لأحكام العقل (عقلنة المعجزات)، أي أنّ المعجزة ممكنة عقلاً لدهما، ولا تشدّ عن قانون السببية العامّ؛ ولذا هي لا ترادف المصادفة المطلقة التي تعني وقوع أمر بغير سبب؛ لأنّ لازم ذلك عدم إمكانية إثبات أيّ قانون علمي أو طبيعي، بل سوف يتزلزل حتّى إمكانية إثبات وجود الله تعالى.

6- التوصل إلى أنّ المعجزة بمفهومها الديني أصبحت في ضوء السببية المعاصرة والمنطق العلمي الحديث (منطق الاستقراء) مفهومةً بدرجة أكبر ممّا كانت عليه في نظر السببية الكلاسيكية (التقليدية)؛ لأنّ السببية التقليدية كانت ترى نظام العالم تحكمه الحتمية المطلقة من خلال السببية الميكانيكية، ولكنّها في السببية المعاصرة أصبحت ممكنة عقلاً وواقعاً؛ نتيجة تحوّل العلاقة الحتمية بين الظاهرتين في السببية التقليدية إلى قانون الاقتران بين الظاهرتين دون افتراض تلك الضرورة الغيبية المطلقة؛ باعتبار أنّ السببية المعاصرة وبحسب منطق العلم الحديث (منطق الاستقراء) لا تفترض وجود تلك الضرورة الحتمية.

7- التوصل إلى أنّ مفهوم السببية عند الإسلاميين تجاوز مفهوم السببية عند الغربيين في بعض تصوّراته وخصائصه في مجال الانتهاء إلى علّة أولى غير معلولة تكون التفسير الأخير للعلّة.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414 هـ.
- ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1399 هـ.
- الطريحي، فخر الدين بن محمد علي، مجمع البحرين، تحقيق: أحمد الحسيني، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، 1408 هـ.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع: د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1998 م.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، تهافت التهافت، تقديم وتعليق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2001 م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن أحمد، تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم: سليمان دنيا القاهرة، دار المعارف، ط 7.
- المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، النكت الاعتقادية، دار المفيد للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 1993 م.
- الكاكائي، قاسم، الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش، ترجمة: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، ط 1، 2005 م.
- مطهري، مرتضى، النبوة، بحوث وحوارات الاتحاد الإسلامي للأطباء، ترجمة: جواد الكسار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت، 1419 هـ.
- مطهري، مرتضى، الرؤية الكونية التوحيدية، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، 1983 م.
- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتيقان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1996 م.

العلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، منشورات مكتبة المصطفوي، قم المقدسة.

القوشجي، علي بن محمد علي بن محمد، شرح التجريد (الشرح الجديد في شرح التجريد في علم الكلام)، الشريف الرضي، قم المقدسة.

الفادي، السيد، السببية في العلم، دار التنوير، بيروت، ط 1، 2006 م.

كارليل، إليكس، الإنسان ذلك المجهول، ترجمة: شفيق أسعد فريد، مكتبة المعارف، بيروت، ط 3، 1984 م.

قيادة، الأسعد بن علي، التجديد الكلامي عند الشهيد الصدر، مركز الأبحاث العقائدية، قم، ط 1، 1424 هـ.

الصدر، محمداقر، بحث حول المهدي، تحقيق وتعليق: عبد الجبار شرارة، دار الغدير، قم، 1997 م.

الصدر، محمداقر، المرسل، الرسول، الرسالة، الدار العالمية، بيروت، 1986 م.

البلاغي، محمدجواد، آلاء الرحمن في تفسير القرآن، نشر مؤسسة البعثة، قم المقدسة، 1420 هـ.

القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، نشر مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1405 هـ.

معرفة، محمدهادي، التمهيد في علوم القرآن، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، ط 3، 1997 م.

الحكيم، محمداقر، علوم القرآن، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ط 3، 1417 هـ.

الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 3، 1974 م.

الحسن، حسن، الإعجاز اللوني في القرآن الكريم (حقيقته، وأدلته، وآثاره)، مؤسسة الكوثر للمعارف الإسلامية، قم، ط 1، 2017 م.

النشار، علي سامي، مناهج البحث العلمي عند المسلمين، دار النهضة العربية، بيروت، ط 3، 1984 م.

مصباح اليزدي، محمدتقي، دروس في العقيدة الإسلامية، منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، ط 2، 1993 م.

التهانوي، محمدعلي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، إلهيات الشفاء، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم المقدسة، 1404 هـ.

الغزالي، أبو حامد محمد بن أحمد، مشكاة الأنوار، تحقيق وتقديم: أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت.

القمي، عباس، تعريب منتهى الآمال في تواريخ النبي والآل، تعريب: هاشم الميلاني، جماعة المدرسين، قم المقدسة، د.ت.

ابن عربي، الفتوحات المكية، مؤسسة آل البيت للإحياء التراث، بيروت، د.ت.

مطهري، مرتضى، الدوافع نحو المادية، دار التعارف لمطبوعات، بيروت، ط 1، 1977 م.

ابن عربي، محيي الدين، فصوص الحکم، تعليقات: أبو العلا عفيفي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1946 م.

الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الشواهد الربوبية، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط 1، 1417 هـ.

محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2009 م.

الزبيدي، مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت، دار الفكر، د.ت.

القاضي عياض اليحصبي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار الفكر الطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1988 م.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، دار الفكر، بيروت، 1407 هـ.

السبحاني، جعفر، العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت عليهم السلام، ترجمة: جعفر الهادي، مؤسسة الصادق عليه السلام، ط 1، 1998 م.

جوادى آمل، تبيين براهين اثبات خدا، تحقيق: حميد پارسانيا، مركز نشر اسراء، قم، ط 5، 1386 ش.

نصوص معاصرة، مجلة فصلية، العدد: 21، السنة السادسة، بيروت، شتاء 2011 م.

David Hume, David Hume, Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals, Reprinted from the 1777 edition with Introduction and Analytical Index by L. A. SELBY-BGGE, Therd edition notes, Oxford University Press 1975.

Perfect Man from the Perspective of Islamic Philosophy

Hussein Hammouda

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

E-mail: hocine.hamouda7@gmail.com

Mohammad Mehdi Gorjian

Professor of Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Iran.

Abstract

The study of perfection and perfect man is one of the significant topics that Islamic philosophy has paid much attention to, as it is one of the internal religious issues. In fact, Islamic philosophy has given it a new nature consistent with its goals. Among the Muslim philosophers, who have paid much attention to this subject, were al-Sheikh al-Ra'ees and Sadruddeen al-Shirazi. Here, we will try, through the rational analytical approach, to study their opinion about the matter. Al-Sheikh al-Ra'ees sees that perfect man is one who has perfect theoretical power by obtaining acquired intellect, and has perfect practical power by obtaining justice. In addition to this, one, who had the prophetic feature, he would be the most perfect man ever. As for Sadrul-Muta'allihin, perfect man is one who has reached actuality in all levels of the self, that are sense, imagination and reason. Only prophets and infallible peoples have all these three actualities altogether. He also sees that perfect man is the cause for the creation of the upper and lower world, and by knowing him, perfection is attained by human beings, and their existential rank is highly confirmed. Al-Sheikh al-Ra'ees and Sadrul-Muta'allihin both believe that the human community's attainment of perfection and getting to the ultimate purpose is only possible through the presence of a perfect man, whether a prophet or an infallible one.

Keywords: perfect man, Ibn Sina (Avicenna), Sadrul-Muta'allihin, perfection, man.

Al-Daleel, 2022, Vol. 5, No. 18, PP. 207–230

Received: 12/10/2022 | Accepted: 16/11/2022 | Published: 15/12/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



الإنسان الكامل من منظور الفلسفة الإسلامية

حسين حموده

دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، الجزائر. البريد الإلكتروني: hocine.hamouda7@gmail.com

محمد مهدي گرجيان

بروفيسور في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، إيران.

الخلاصة

إنّ بحث الكمال والإنسان الكامل يعدّ من المباحث المهمّة التي اهتمّت بها الفلسفة الإسلامية، ولم تبق الفلسفة الإسلامية بعيدة عن هذا الموضوع؛ باعتباره من المواضيع الدينية الداخلية، بل أعطته طابعاً جديداً ومختلفاً ينسجم مع أهدافها وأسسها. ومن بين الفلاسفة المسلمين الذين اهتموا بهذا الموضوع الشيخ الرئيس وأيضاً صدر الدين الشيرازي، وسنحاول عن طريق المنهج التحليلي العقلي أن نعالج رأي كل من هذين العلمين. ويذهب الشيخ الرئيس إلى أنّ الكامل هو من كملت فيه قوّته النظرية بأن يحصل لها العقل المستفاد وقوّته العمليّة بأن تحصل لها العدالة، ومن تحقّق إضافة إلى هذا الخاصيّة النبوية فهو يكون أكمل إنسان على الإطلاق. ويرى أنّ الإنسان الكامل ذو مراتب، أولى مراتبه هو أن تكتمل فيه القوّة العمليّة والنظرية. ولكن هذا ليس آخر المطاف، بل من تحقّق بالخاصيّة النبوية يكون أشرف وأكمل، وهو الأحقّ بقيادة المدينة الفاضلة. أمّا عند صدر المتألّهين فالإنسان الكامل هو من وصل إلى الفعلية في جميع مراتب النفس، وهي الحسّ والخيال والعقل، وهذا الجمع بين الفعلية الثلاث لا يتحقّق إلّا عند الأنبياء والمعصومين عليهم السلام. ويرى أنّ الإنسان الكامل هو السبب في إيجاد العالم علويّه وسفليّه، وبه أيضاً يرجع كلّ إنسان إلى باريّه وخالقه، أي بمعرفته يتحقّق الكمال لبني آدم وتشتدّ مرتبتهم الوجودية. وعليه سواء عند الشيخ الرئيس أو عند صدر المتألّهين بلوغ المدينة إلى مبتغاها وهدفها لا يكون إلّا بحضور الإنسان الكامل نبي أو معصوم.

الكلمات المفتاحية: الإنسان الكامل، ابن سينا، صدر المتألّهين، الكمال، الإنسان.

مجلة الدليل، 2022، السنة 5، العدد 18، ص. 207 - 230

استلام: 2022/10/12 | القبول: 2022/11/16 | النشر: 2022/12/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

ينقل في تاريخ الفلسفة اليونانية أنه منذ 25 قرناً اعتادت مدينة أثينا على رؤية رجل حافي القدمين عارٍ إلا قليلاً وفي يده مصباح في وضوح النهار.. وكان الناس يسألونه عن مراده، فكان يقول: "إنني أبحث عن الإنسان!" كان هذا الرجل ديوجانس الكلبي (Diogenes of Sinope) الفيلسوف اليوناني [البعلبي، معجم أعلام المورد، ص 198]، وهذه القصة تحكي أهميّة بحث الإنسان حتّى في العصور القديمة، فالإنسان وحقيقته من الإشكاليات التي بقي عليها استفهام كبير، وسعى الجميع إلى إبداء وجهة نظر فيها، وكان السؤال دائماً هل يمكن معرفة الإنسان معرفة حقيقية أم لا؟ وربّما من أهمّ المشاكل التي تعيشها الإنسانية في الحال الحاضر، والأزمة الأخلاقيّة التي تواكبها وخاصّةً في العالم الغربي، راجع إلى عدم معرفة الإنسان والقيمة التي يحتويها هذا الموجود الذي حارت فيه العقول. كما ينسب لأُمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال في شرح حال الإنسان:

أتحسب أنّك جرمٌ صغير وفيك انطوى العالم الأكبر [الشيرازي، إيقاظ النائم، ص 51]، بل نرى أنّ معرفة الإنسان لا يمكن أن تتحقّق إلّا عن طريق معرفة الإنسان الكامل فهو السبيل لمعرفة الإنسان وحقيقته؛ لهذا ارتأينا أن نعالج حقيقة كمال الإنسان والإنسان الكامل من منظور الفلسفة الإسلامية بالخصوص مع التأكيد على رأي الفيلسوفين والحكيم الكبار ابن سينا وصدر المتألهين. من خلال الإجابة على الأسئلة التالية: ما الإنسان؟ وماذا نعني بالكمال؟ ما هو الكمال الغائي والنهائي للإنسان؟ وفي الأخير نحاول الإجابة على السؤال الأصلي ما الإنسان الكامل عند الشيخ الرئيس وصدر المتألهين؟

يعدّ بحث الإنسان الكامل من المباحث الأساسيّة في الفلسفة، وهذه الأهميّة التي يمتّع بها راجعة للمكانة والدور الذي يلعبه في نظام الوجود، بل وضرورة وجوده في تفسير نظام الوجود تكويناً وتشريعاً، وهو الشيء الجديد كما سوف نشير إليه من خلال هذا المقال. وإن كان إطلاق لفظ الإنسان الكامل لم يتمّ الإشارة إليه بهذا اللفظ دقيقاً؛ ولكن ذكر بعناوين أخرى كرئيس المدينة الفاضلة في كلمات ابن سينا، أمّا صدر المتألهين ذكره بهذا الاسم وبحته بحثاً فلسفياً، ويرى ابن سينا ضرورة تكميل القوة النظرية والعملية حتّى يكون بإمكان الإنسان الوصول إلى التكامل المطلوب، وتبعه على ذلك صدر المتألهين إذ يرى أنّ الإنسان الكامل وصل إلى الفعلية في جميع مراتب النفس وهي الحسّ والخيال والعقل.

وذهب بعضهم إلى أن هذا اللفظ مشتقٌّ من مادّة (أنس)؛ بدليل أنّ فطرة الإنسان تتمتع بغريزة الأنس بمعنى الألفة، وعليه فإنّ الإنسان يحتاج دائماً إلى المؤنس والرفيق، وبناءً على هذا الأصل تُبنى العلاقات العائلية بين أفراد الأسرة والعلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع. حتّى يكون باسطاعة الإنسان إشباع غريزة الأنس عنده. مع أنّ أهمّ عامل لإشباع الإنسان غريزة الأنس بداخله هو الارتباط بالأنيس والمؤنس الحقيقي، وهو الذات المقدّسة

الإلهية. يقول الله ﷻ في القرآن الكريم: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [سورة الرعد: 28]، كما نقرأ في دعاء الجوشن الكبير: «يا أنيس من لا أنيس له»، أو كما جاء في دعاء عرفة: «أنت المؤمنس لهم حيث أوحشتهم العوالم».

2- الإنسان اصطلاحاً

اختلفت العلوم في تعريفها للإنسان، فكل علم عرّفه على حسب المجال الذي تدور حوله مباحثه وتحقيقاته. فأكد أنّ تعريف علم الاجتماع للإنسان يختلف عن تعريف علم المنطق له، وعلم الفلسفة هو الآخر له تعريفه الخاص به للإنسان يختلف عن الأولين، وكذلك لو راجعنا أهل العرفان والتصوّف لألفيناهم يعرفون الإنسان تعريفاً يختلف عما عرّفته العلوم الأخرى. [كبير، انسان شناسى تطبيقى، ص 54]

وبما أنّ بحثنا يدور حول النسق الفلسفي نكتفي هنا بما أورده الفلاسفة في تعريفهم للإنسان وتحديد ماهيّته.

3- الإنسان في الفلسفة

لقد كان للمباني التي تقوم عليها المدارس الفلسفية تأثيرها الخاص في تعريف الإنسان، فكل مدرسة جاءت على تعريف الإنسان وفق ما تقتضيه المباني التي تتبنّاها. فمثلاً نجد بعضهم في المدرسة الغربية يذهب إلى صعوبة الوصول إلى تعريف يلمّ بكلّ جوانب الإنسان وما عندنا من تعريف الإنسان هو مجموعة من التعريفات لعلوم مختلفة، فكلّ عرّف الإنسان حسب ما تقتضيه حاجته العلميّة، يقول ألكسيس كاريل (Alexis Carrel) في هذا الشأن: «الإنسان كلّ لا يتجزأ كما أنّه في غاية التعقيد، ومن غير الميسور الحصول على عرض بسيط له. وليست هناك طريقة لفهمه في مجموعه، أو في أجزائه في وقت واحد، كما لا توجد طريقة لفهم علاقاته بالعالم الخارجي... ولكي نحلّل أنفسنا، فإنّنا مضطرونّ إلى الاستعانة بفنون مختلفة، وإلى استخدام علوم كثيرة، ومن الطبيعي أن تصل كلّ هذه العلوم إلى رأي مختلف في غايتها المشتركة، فإنّها تستخلص من الإنسان ما تمكّنها وسائلها الخاصّة من بلوغه فقط» [ألكسيس، الإنسان ذلك المجهول، ص 12].

ومنهم من ذهب إلى تعريف الإنسان بأنّه مجموع هذا البدن وحصره في بعده الجسماني نافعاً أو متغافلاً عن البعد الروحي له.

وما يهَمُّنا هنا هو التعريف الذي تناولته الفلسفة الإسلامية بشكل عام والفلسفة المشائية والحكمة المتعالية بشكل خاص، فيما يخصَّ الإنسان؛ لأنَّ الخوض في التعاريف التي تعرضت لها المدارس الفلسفية الغربية يكاد لا يحصى، وعليه نكتفي في هذا المجال بما تعرضت له المدارس الفلسفية الإسلامية وحسب.

بما أنَّ الفلسفة الإسلامية تدور مدار الوجود وأحواله من جهة الماهية والهوية فقد نظرت إلى الإنسان من هذه الجهة، ولكن حتَّى في الفلسفة الإسلامية لا توجد رؤية واحدة حول الإنسان، فالاختلافات الأساسية في المباني جعلت نظرتهم للإنسان تختلف من المدرسة المشائية إلى المدرسة الإشراقية، وختاماً بمدرسة الحكمة المتعالية.

من هنا نجد أنَّ الفلاسفة السابقة عرَّفت الإنسان بأنه «النفس والروح، وأمَّا بدنه فعبارة عن أداة فحسب» [كبير، انسان شناسى تطبیقى، ص 54].

يقول التوحيدي في تعريفه للإنسان: «شخص بالطينة، ذات بالروح، جوهر بالنفس، إله بالعقل، كل بالوحدة، واحد بالكثرة، فانٍ بالحسّ، باقٍ بالنفس، ميت بالانتقال، حي بالاستكمال، ناقص بالحاجة، تام بالطلب، حقير في المنظر، خطير في المخبر، لب العالم، فيه من كل شيء شيء، وله بكل شيء تعلّق... فهو مثال لكلِّ غائب، وبيان لكلِّ شاهد، هيّوب عجيب الشأن، شريف البرهان، غريب الخبر والعيان» [التوحيدي، المقابسات، ص 374]. فنلاحظ هنا بشكل جلي إعطاء الأصالة للروح والنفس.

وجاء في رسائل إخوان الصفا: «إنَّ الإنسان لمَّا كان هو جملةً مجموعةً من جسد جسمانيّ و نفس روحانية، وهما جوهران متباينان في الصفات، متضادّان في الأحوال، ومشتركان في الأفعال العارضة والصفات الزائلة، صار الإنسان من أجل جسده الجسمانيّ مريدًا للبقاء في الدنيا، متمنّيًا للخلود فيها، ومن أجل نفسه الروحانية صار طالبًا للدار الآخرة، متمنّيًا للبلوغ إليها» [إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، ج 1، ص 259].

أمَّا ابن سينا فنجد تارةً يعرفه بحقيقته فيقول: «الإنسان، من حيث هو واحد الحقيقة، بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة، غير محسوس، بل معقول صرف، وكذلك الحال في كلِّ كَلْبٍ» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 95]. وتارةً أخرى يعرفه بأفعاله، حيث يقول: «إنَّ الإنسان له خواصّ أفعالٍ تصدر عن نفسه ليست موجودةً لسائر الحيوان. وأوّل ذلك أنّه لما كان الإنسان في وجوده المقصود فيه يجب أن يكون غير مستغنٍ في بقائه

عن المشاركة ولم يكن كسائر الحيوانات التي يقتصر كل واحد منها في نظام معيشتها على نفسه وعلى الموجودات في الطبيعة له» [ابن سينا، الشفاء - الطبيعيات، ج 2، ص 181]. وبعبارة أخرى يريد الشيخ الرئيس هنا الإشارة إلى أن الإنسان مدني بالطبع.

وأما الحكمة المتعالية فقد نظرت للإنسان نظرةً مختلفةً عن سابقتها فعرفت أنه «حيوان ناطق له قوة ولياقة وقابلية إذا ما أوصلها إلى الفعلية فسيكون حينئذ إنساناً حقيقياً واقعياً» [الشيرازي، الأسفار، ج 8، ص 347].

ثانياً: تعريف الكمال

1- الكمال لغةً

كَمَلَ الشيءُ يَكْمُلُ كَمَالاً، والكَمال: التمام الذي يجرأ منه أجزاءه، تقول: لك نصفه وبعضه وكَمالُهُ. وأَكْمَلْتُ الشيءَ: أَجْمَلْتُهُ وأَتَمَمْتُهُ [الفراهيدي، كتاب العين، ج 5، ص 378] ويقال كمل الشيء إذا تَمَّت أجزاؤه وكملت محاسنه.

وحقّ يتّضح لنا معنى الكمال بصورة جلية علينا أن نبين معنى التمام؛ لأنّ هذا الاصطلاح في اللغة العربية له معنى قريب من معنى الكمال، إلى حدّ أنّ كلمة (ناقص) تقع في مقابل كلا المعنيين، وهذا دليل على القرابة المعنوية بينهما.

فقد اختلف أهل اللغة في باب العلاقة بين مصطلح (تمام) و(كمال) ولم يصلوا إلى نتيجة واحدة وهناك رأيين في هذا الباب:

- ذهب بعض أهل اللغة كالجوهري [الجوهري، الصحاح، ج 5، ص 1813]، وابن منظور [ابن منظور، لسان العرب، ج 5، ص 436]، والفيروزآبادي [الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 1054]، إلى أنّ هاتين الكلمتين مترادفتان، ويعتقدون أنّ كلا الكلمتين تطلقان على معنى واحد.

- وذهب بعضهم الآخر من اللغويين أمثال الخليل [الفراهيدي، كتاب العين، ج 5، ص 378]، والزيدي والراغب الأصفهاني إلى أنّ هناك فرقاً بين التمام والكمال، ويعتقدون بأنّ مرتبة الكمال لشيء هي فوق مرتبة تمام ذلك الشيء ومن هنا فإنّ كمال شيء يتحقّق بعد تمامه. وبناءً على هذا الرأي فإنّ كمال كلّ شيء عبارة عن وصول ذلك الشيء إلى مرحلة يتحقّق بها الغرض من وجوده [الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 726]، أمّا تمام كلّ شيء عبارة

عن وصول ذلك الشيء إلى مرحلة لا يحتاج معها إلى شيء خارج عن وجوده [المصدر السابق، ص 168]، وعليه فإنّ الكمال بعد التمام؛ لأنّ التامّ يرد على الناقص ويتمّمه، ولكنّ الكمال يرد على التامّ فتكتمل بذلك أوصافه، وهذا هو الرأي المختار.

بناءً على ما سبق فإنّ الشيء له ثلاث مراتب من النقصان ثمّ التمام وبعدها الكمال. والتمام يقال عندما توجد للشيء كلّ ما يحتاجه في أصل وجوده، بمعنى أن تجتمع كل أجزائه بنحو إذا لم توجد بعض هذه الأجزاء يكون الشيء ناقصاً في ماهيته، على سبيل المثال لو أردنا بناء مسجد وهذا المسجد يحتوي على قاعة للمحاضرات فهذه الأخيرة تحتاج إلى حيطان وسقف وأبواب ونوافذ وغيرها من الأمور اللازمة لأصل وجودها، فإذا اجتمعت كلّ هذا الأجزاء يقولون إنّ هذه البنية تامة، ومن هذا الباب فإنّ معنى النقص في مقابل التمام أنّ الشيء لم تكتمل كلّ أجزائه. وأمّا "الكمال" فيُراد به التعبير عن الدرجات التي يمكن أن يصل إليها الشيء بعد تمامه؛ ولذلك فلو لم يكن الشيء كاملاً لم يعن ذلك أنّه غير تامّ، بل هو تامّ. وعندما يُقال إنّ فلاناً قد كُمل عقله فلا يعني أنّ عقله كان ناقصاً والآن أصبح تامّاً، بل يعني أنّ عقله تامّ إلا أنّه قد ارتقى في سلّم الكمال. [عبد الله، كمال نهاي انسان، ص 33]

2. الكمال اصطلاحاً

إنّ كمال كلّ كائن يرجع إلى بلوغه مرحلة تناسبه وتلاءم معه، بمعنى أنّ كلّ كائن يتزوّد بقابليات وقدرات للوصول إلى فعليات تنسجم مع طبيعته وقدراته الذاتية؛ وعليه لا بدّ من فهم كمال أيّ كائن عبر غاياته التي يتطلّبها والأهداف التي يتطلّع إليها ولا يمكن الحديث عن كمال كائن ما من دون أن نأخذ ذلك بعين الاعتبار. [واعظي، الإنسان من منظور الإسلام، ص 180]

ولكن هنا لا بدّ من الإشارة إلى نقطة مهمّة، وهي في تحديد كمال كلّ كائن؛ إذ تختلف العلوم في تحديد المعنى الاصطلاحي للكمال؛ لأنّ تعريف تحديد كمال كلّ كائن يتوقّف على كيفية فهم ذلك الكائن، أو بعبارة أخرى يتوقّف على الصورة التي يصوّر بها كلّ علم ذلك الكائن، فمثلاً لو راجعنا تعريف علم الاجتماع للإنسان لوجدناه يختلف على التعريف الذي قدّمته الفلسفة، وبالتالي سيكون تحديد كمال الإنسان في علم الاجتماع غير الكمال في علم الفلسفة، وأيضاً سيكون مختلفاً الكمال المتناول في علم العرفان.

وبما أنّ الموضوع الذي نحن بصدد بحثه يدور مدار الفلسفة المشائية والصدراية، فهنا نكتفي بتبيين المعنى الاصطلاحي للكمال في هاتين المدرستين.

3- الكمال في الاصطلاح الفلسفي

لقد تبين فيما سبق أنّ لفظ الكمال في اللغة يعني الاشتداد الوجودي للشيء، وبعبارة أخرى، بعد أن يصل الشيء إلى مرحلة التمام، يكون بإمكانه أن يستمرّ في الاشتداد في وجوده بأن يكتمل أكثر فأكثر.

ولكنّ الفلاسفة المسلمين قاموا بتقسيم الكمال إلى (كمال أوّل) و(كمال ثانٍ). وبعبارة أخرى يمكن القول إنّ لفظ الكمال في الفلسفة يطلق على معنيين، وحتى يتبين المعنى من الكمال علينا أن نبيّن بشكل جليّ المقصود من الكمال الأوّل والثاني.

يقول أرسطو مبيناً المعنى من الكمال الأوّل والثاني قائلاً: «يأتي الكمال على معنيين إمّا أن يكون مثل العلم أو أن يكون كاستخدام العلم» [أرسطو، كتاب النفس، ص 82]، ويكتفي أرسطو عند هذا الحدّ في تبينه للكمال الأوّل والثاني. ولما وصل الدور إلى الفلاسفة المسلمين قاموا بتبيين هذين المعنيين بشكل أفضل وأوسع ممّا بيّنه أرسطو. فذهب ابن سينا إلى أنّ «الكمال على وجهين: كمال أوّل، وكمال ثانٍ. فالكمال الأوّل هو الذي يصير به النوع نوعاً بالفعل كالشكل للسيف. والكمال الثاني هو أمر من الأمور التي تتبع وجود نوع الشيء من أفعاله وانفعالاته، كالقطع للسيف، والتميز والروية والإحساس والحركة للإنسان. فإنّ هذه كمالات لا محالة للنوع، لكن ليست أوليّة، فإنّه ليس يحتاج النوع في أن يصير هو ما هو بالفعل إلى حصول هذه الأشياء له بالفعل» [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 22].

إذا الكمال الأوّل هو ما يتوقّف عليه وجود الشيء كالشكل للسيف، فالحديد لا يكون سيفاً إلّا إذا دخلت عليه الصورة النوعية، وبذلك يتشخّص وجود الشيء فيكون شكل السيف هو الكمال الأوّل لهذا السيف، أمّا الكمال الثاني فهو ما يضاف إلى السيف بعد تشخصه، كالقاطعية للسيف.

أمّا الملاً صدراً فيقول في هذا الشأن ومتماشياً مع الشيخ الرئيس، حيث يقول: «الكمال الأوّل هو الذي يصبح الشيء شيئاً من خلاله، يضاف إلى أنّ صورة كلّ شيء وحدّه الطبيعي كماله، كما يقولون مثلاً: إنّ النفس النباتية أو صورة النبات هي الكمال الأوّل للنبات. وبشكل عامّ، الكمال الأوّل هو ما يتعلّق بأصل وجود الأشياء، ثمّ إنّ الأشياء الأخرى التي تأتي في مرتبة أخرى هي الكمالات الثانوية، وآخر مرتبة في الكمال الإنساني هي الترقّي والوصول إلى مرتبة العقل المستفاد؛ حيث تكتمل قوى الإنسان العلمية والعملية»

بناءً على ما تقدم فإنّ الكمال الأوّل في مصطلح الفلاسفة هو التمام عند اللغويين، وأمّا الكمال الثاني هو الكمال عند اللغويين.

4- الكمال الحقيقي والنهائي للإنسان

إنّهُ ليس من الصعب الحديث وإبداء الرأي عن كمال أو نقصان كائن لا يتمتّع بأبعاد وجوانب مختلفة ومتنوعة، ويرنو إلى غاية لا تتعدّى الجانب المادي، كما هو الحال بالنسبة إلى النباتات والأشجار إن أردنا الحديث عن كمالها. ولكن إذا كان الحديث يدور مدار موجود له أبعاد مختلفة، ويرنو إلى غاية تتعدّى الجانب المادي كالحديث عن كمال الإنسان ونقصانه، فالأمر ليس بالهين، فكلّ بعد في الإنسان له غاية وكمال يسمو إليه.

بناءً على هذا وبعد أن بيّنا معنى الكمال في الاصطلاح بشكل عام لا بدّ من بيان الكمال الذي يخصّ الإنسان، والذي نشير إليه في قولنا الإنسان الكامل.

في هذا الشأن يمكن القول إنّ العرفاء مجمعين في معنى الكمال الذي يخصّ الإنسان، وبعبارة أخرى هم متفقون على أنّ الكمال الحقيقي للإنسان هو جامعية الإنسان لكلّ شيء من الأشياء الإلهية والكونية، بمعنى أن يصل الإنسان إلى مرتبة تتجلّى فيه جميع الأسماء والصفات الإلهية، ما عدى الربوبية، فيكون الكون الجامع، ويصير بذلك خلاصة هذا الكون؛ لذا سميّ العالم الصغير؛ لأنّ كلّ ما في الكون فهو موجود في الإنسان الكامل بنحو أكمل وأشرف. [انظر: يزدان بناءه، العرفان النظري مبادئه وأصوله، ص 575 و576]

أمّا عند الفلاسفة فهناك اختلاف في تحديد الكمال النهائي للإنسان، فما تذهب إليه مدرسة المشاء غير ما تذهب إليه مدرسة الحكمة المتعالية، وهنا نسعى إلى تبين رأي المدرستين في الكمال النهائي للإنسان.

أمّا عند الفلسفة المشائية، فالكمال الحقيقي والنهائي للنفس الإنسانية، هو عروج البعد النظري للنفس إلى مرتبة العقل المستفاد، يقول ابن سينا في هذا الشأن: «وعند العقل المستفاد يتمّ الجنس الحيواني والنوع الإنساني منه، وهناك تكون القوّة الإنسانية قد تشبّهت بالمبادئ الأولى للوجود كلّها» [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 68؛ النجاة، ص 336].

أمّا كمال العقل العملي فيكتسب أهمّيّته من جهة أنّه وسيلة وأداة لوصول العقل النظري إلى مرتبة العقل المستفاد فقط، وإلاّ فهو لا يعدّ من الكمال النهائي للإنسان؛ لأنّ النفس

الإنسانية ومع أنها مجردة، فهي تحتاج في عروجها وسيرها نحو الكمال النهائي إلى هذا البدن حتى يسهل لها نيل الكمال النهائي. يشير إلى هذا المطلب الشيخ الرئيس بقوله: «القوة العملية هي التي يطلب فيها أولاً استكمال القوة النظرية بمحصول العلم التصوري والتصديقي بأمور هي بأنها أعمالنا، ليحصل منها ثانياً استكمال القوة العملية بالأخلاق» [ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، ص 11].

وهنا تجدر الإشارة إلى أن تأكيد الفلسفة المشائية على الجانب النظري وإعطائه الأهمية الكبرى لا يعني إهمال الجنب العملية في الإنسان، بل لا بدّ على الإنسان أن يصل في الجنب العملية إلى الاعتدال؛ حتى يكون بإمكانه الارتقاء بالجنب النظرية إلى حدّ الكمال الحقيقي.

ويشير الشيخ الرئيس في موضع آخر إلى الكمال الخاص بالنفس الإنسانية الذي امتاز به الإنسان عن جميع الموجودات، ويكون لها بمنزلة الكمال الحقيقي الذي تسعى دوماً للوصول إليه حيث يقول: «إنّ النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكلّ، والنظام المعقول في الكلّ، والخير الفاضل في الكلّ، مبتدئة من مبدأ الكلّ، سالكة إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة، ثمّ الروحانية المتعلقة نوعاً ما بالأبدان، ثمّ الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها، ثمّ كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كلّها، فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كلّها، مشاهدة لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحقّ المطلق، ومتحدة به ومنتقشة بمثاله وهيئته، ومنخرطة في سلكه وصائرة من جوهره» [المصدر السابق، ص 466].

فالنفس الإنسانية لا تكمل إلا إذا وصلت إلى مرحلة تصير فيها عالماً عقلياً مضاهيةً للعالم الموجود، فتكون بالتالي مشرفةً على جميع الموجودات وحاكمةً عليها.

هذا بعض ما جاء في الفلسفة المشائية لبيان الكمال النهائي للإنسان، أمّا في الحكمة الإشراقية فلا تكاد تختلف عمّا جاء في الفلسفة المشائية، فشيخ الإشراق هو الآخر يذهب إلى أنّ الكمال النهائي يكمن في البعد النظري فيه، والإنسان الكامل عنده هو الذي طوى مراحل العقل الهولاني، وبالمملكة وبالفعل ووصل إلى مرحلة العقل المستفاد.

[انظر: عبد الله مهدي، كمال نهاي انسان، ص 94]

إذن وبناءً على ما مرّ ذكره فإنّ غاية الكمال للنفس الإنسانية في مدرسة المشاء هو اتّحادها مع العقل المستفاد، وصيرورتها عالماً عقلياً مضاهياً للعالم الموجود. [انظر: ابن سينا، الإلهيات من

كتاب الشفاء، ص 466]

أما في مدرسة الحكمة المتعالية فالأمر يختلف عما جاء ذكره عند المشائين والإشراقيين، وإن كان المتتبع لآثار صدر المتألهين يجد وللوهلة الأولى وكأنه يذهب إلى نفس ما ذهب إليه أقرانه من قبل، أي أنه يرى الكمال النهائي في وصول النفس إلى العقل المستفاد واتحادها معه، حيث يقول: «كمال النفس المجردة أما العلمي (العقل النظري) فبصيرورتها عقلاً مستفاداً فيها صور جميع الموجودات وأما العملي (العقل العملي) فبانقطاعها عن هذه التعلقات وتخليتها عن رذائل الأخلاق ومساوي الأعمال وصفاء مرآتها عن الكدورات» [الشيرازي، الأسفار، ج 9، ص 7]. أما سلامة النفس عن الرذائل فهي وسيلة لبلوغ الكمال لا نفسه، لأنها عدمية ولا كمال في الأعدام. [انظر: السهروردي، حكمة الإشراق، ج 4، ص 389]

ولكن صدر المتألهين لا يتوقف عند هذا الحد، بل يخطو خطوة إلى الأمام ويذهب إلى أن كمال النفس في اتحادها بالعقل الفعال حيث يقول: «كمال النفس وتام وجودها وصورتها وغايتها هو وجود العقل الفعال لها واتصالها به واتحادها معه» [الشيرازي، الأسفار، ج 9، ص 140].

أما عند مراجعة كتاب الشواهد الربوبية نجد أن صدر المتألهين يبين بصراحة معنى الكمال الحقيقي ومتى يمكن أن نطلق على إنسان ما أنه وصل حد الكمال، حيث يقول: «الإنسان البالغ حد الكمال ملتم من عوالم ثلاثة من جهة مبادئ إدراكاته الثلاثة قوة الإحساس وقوة التخيل وقوة العقل. وثبت أن كل صورة إدراكية هو ضرب من الوجود، ولكل منها قوة واستعداد وكمال والكمال هو صيرورة الشيء بالفعل» [الشيرازي، الشواهد الربوبية، ج 1، ص 341 و342]. وبيت القصيد في هذه العبارة هو المقطع الأخير أي حين قال إن الكمال هو صيرورة الشيء بالفعل، فمتى ما بقي في الإنسان ولو قيد أنملة من القوة لا يمكن أن نطلق عليه أنه إنسان كامل. يعني أنه لا يمكن أن يصل الإنسان إلى مرتبة الإنسان الكامل بالكمال الحقيقي إلا إذا تحقق بالفعل في جميع المراتب الإدراكية، يعني الحس والخيال والعقل.

إلى هنا وبعد بيان معنى الإنسان والكمال نصل إلى بيت القصيد الذي يدور حوله بحثنا هذا وهو الإنسان الكامل، وكما أشرنا سابقاً أن الفلسفة هي الأخرى كان لها النصيب الأوفر في بيان حقيقة الإنسان الكامل ولم تترك هذا المجال خالياً، وإن كان بحث الإنسان الكامل بحثاً دينياً بحثاً، ولكن وباعتبار أن الفلسفة هي أم العلوم، فلا بد من أن تمر مواضيع جميع العلوم على الحقل الفلسفي حتى ترى هل لموضوعاتها قيمة معرفية ووجود حتى يمكن البحث عنها أم لا. ولكن باعتبار تنوع المدارس الفلسفية سنكتفي هنا بالإشارة نظر الفلسفة الإسلامية بالعموم والنظر المدرسة المشائية والصدراية على وجه الخصوص لموضوع الإنسان الكامل.

ثالثاً: الإنسان الكامل السينوي

سبق وأن ذكرنا أنّ ابن سينا لم يأتِ على ذكر الإنسان الكامل بهذا اللفظ، بل ذكره بما يتناسب معه ومع شأنه، كالحكيم الكامل، والخليفة وغيرها من التعابير الأخرى.

يرى ابن سينا أنّ أحقّ إنسان بالإنسانية هم الذين بلغوا في الآخرة السعادة الحقيقية، ونفس هؤلاء أيضاً على مراتب، يكون أشرفهم وأكملهم من اختصّ بالقوة النبوية. فعند الشيخ الرئيس أكمل إنسان هم الأنبياء عليهم السلام، وحتى بين الأنبياء يوجد اختلاف في المراتب، وذلك راجع إلى أنّ الخاصية النبوية تمتاز بثلاث خصال وهذه الخصال قد تجتمع في إنسان واحد وقد لا تجتمع بل تتفرّق، ومن اجتمعت فيه يكون هو أشرف الأنبياء، وهذه الخصال الثلاث هي: الخاصية الأولى تابعة للقوة العقلية: «القوة النبوية لها خواص ثلاث، الواحدة تابعة للقوة العقلية، وذلك أن يكون هذا الإنسان مجدسه القويّ جداً، من غير تعلّم مخاطب من الناس له، يتوصّل من المعقولات الأولى إلى الثانية في أقصر الأزمنة؛ لشدة اتصاله بالعقل الفعّال» [ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص 116]. ومن تحققت فيه هذه الخاصية يكون «هو أشرف الأنبياء وأجلّهم، وخصوصاً إذا انضمّ إلى خاصّته هذه سائر الخواص التي أذكرها. وهذا الإنسان كأنّ قوّته العقلية كبريتٌ والعقل الفعّال نارٌ، فيشتعل فيها دفعةً ويحيلها إلى جوهره، وكأنّه النفس التي قيل لها: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ﴾ [المصدر السابق].

أمّا الخاصية الثانية فهي المتعلقة بالخيال الذي للإنسان الكامل المزاج، ودورها الإنذار بالكائنات والإخبار بالمغيّبات في اليقظة والنوم؛ لأنّه يمكن أن تكون لبعض في النوم، لكن الأنبياء مخصوصون بامتلاك هذه الخاصية في حال النوم واليقظة. [المصدر السابق، ص 120]

وأمّا الخاصية الثالثة التي لنفس النبي فهو تغييرها الطبيعة، فكما أنّ النفس لها تأثير على البدن الذي تحمله، فمن شأن الأنفس أن تحدث منها في أبدانها حرارة قويّة بالفرح، تكون سبباً لدفع كثير من الآلام؛ وبرودة قويّة بالغم والخوف، تكون سبباً للأمراض، بل للهلاك. وإذا كانت النفس قويّة يخرج هذا التأثير إلى خارج البدن فتصبح هذه النفس تأثر على الطبيعة، فقد يمكن أن تكون بعض الأنفس سبباً لرياح تحدث وما شابه ذلك. [المصدر السابق، ص 120-121]

ويرى ابن سينا أيضاً أنّ الكامل من كمل في قوّته النظرية والعملية معاً ومن أضيفت له معهما القوة النبوية سيكون في المرتبة الأكمل. حيث يقول: «الفضائل ثلاثة: هيئة التوسّط في الشهوانية مثل لذة المنكوح والمطعم والملبوس والراحة وغير ذلك من اللذات

الحسّية والوهميّة، وهيئة التوسّط في الغضبيات كلّها مثل الخوف والغضب والغمّ والأنفة والحقّد والحسد وغير ذلك، وهيئة التوسّط في التدبيرية. ورؤوس هذه الفضائل عقّة وحكمة وشجاعة، ومجموعها العدالة، وهي خارجة عن الفضيلة النظرية؛ ومن اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سعد» [ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، ص 508].

والعجيب عند الشيخ الرئيس أنّه يرى أنّ قيادة المدينة الفاضلة لا يتسنى إلا للإنسان الكامل، يعني النبيّ ومن يكون في مرتبته، أي النبيّ هو المتكفّل بتعيينه، أي على النبيّ أن يعيّن من يخلفه بعده. ومن جملة الصفات التي يذكرها لهذا الخليفة هي أصالة العقل، أي ألا يكون عقله كسبيّاً، وهي من الخصائص التي ذكرناها سابقاً فيمن توقّرت فيه الخاصّة النبوية. وفي هذا أيضاً يرجّح الشيخ الرئيس أن يكون التعيّن بالنصّ أولى من التعيّن عن طريق الإجماع وأهل السابقة، لأنّ هذا الأخير يؤدّي إلى التشعّب والتشاغب والاختلاف.

[المصدر السابق، ص 502 و 503]

وربّما تأكيد الشيخ على أن يكون التعيّن بالنصّ راجع إلى ضرورة أن يكون القائد للمدينة في مرتبة الإنسان الكامل، وبالتالي لا يعرف الإنسان الكامل إلا إنساناً كاملاً مثله، وهذا ليس في مقدور العمّة من الناس، من لم يبلغوا مرتبة الإنسان الكامل أن يشخصوه ويعرفوه.

إذن الإنسان الكامل عند الشيخ الرئيس هو من كملت فيه قوّته النظرية بأن يحصل لها العقل المستفاد وقوّته العملية بأن يحصل لها العدالة، إضافةً إلى التحقق بالخاصيّة النبويّة. أو بعبارة أخرى يمكن أن نقول إنّ في نظر الشيخ الرئيس أنّ الإنسان الكامل ذو مراتب، أولى مراتبه هو أن تكتمل فيه القوّة العمليّة والنظرية. ولكنّ هذا ليس آخر المطاف، بل من تحقق بالخاصيّة النبويّة يكون أشرف وأكمل.

رابعاً: الإنسان الكامل الصدراي

أمّا صدر المتألّهين فقد توسّع كثيراً في حديثه عن الإنسان الكامل، وذكره في جلّ كتبه وفصّل فيه كثيراً. ونظرته إلى الإنسان الكامل نظرة جديدة مستوحاة من عرفان ابن عربي، ولكن لم تتوقّف عنده، بل حاول أن يخرج عن الحقل الفلسفي في عرضه لمثل هذه المباحث؛ ولهذا نجده قد أدخل هذا البحث في دراساته مع إعطائه الصبغة الفلسفية التي تتمنّع بها مدرسته.

يرى صدر المتألهين أنَّ حقيقة الإنسان الكامل تتكوّن من بعدين، بُعد وجودي وبُعد معرفي. وبيان ذلك يكون من خلال التطرّق لكلا البعدين كلّ واحد على حدة. ففي الرؤية الصدراتيّة كما أنَّ الإنسان الكامل يمثّل مبدأ عالم الخلق، علويّه وسفليّه، فهو أيضًا عامل أساسي في درك العالم الأعلى وخالق جميع العوالم. فالإنسان الكامل منه بدأ قوس النزول وإليه ينتهي قوس الصعود. فهو يمثّل كلا القوسين. وإلى هذا يشير صدر المتألهين بقوله: «وكأنّ العالم كلّ كدائرة انعطف آخرها إلى أولها، إحدى قوسيه نزولية والأخرى صعودية، ولها نقطتان إحداها نهاية أولاهما وبداية أخراهما وهي الهیولی، والثانية بالعكس وهو الإنسان الكامل، روح العالم، مظهر اسم الله وخليفة الرحمن، كما قيل: ليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد» [الشيرازي، أسرار الآيات، ص 108].

وبناءً على القاعدة الفلسفية التي تقول: «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» فالإنسان الكامل هو الواسطة في سريان الوجود، أي: «لولاك لما خلقت الأفلاك». وبواسطته يكون العود إلى المبدأ الأتمّ والعود هنا عود معرفي وانكشاف حجب لا غير، كما ورد في الزيارة الجامعة: «بكم عرّفنا الله معالم ديننا».

وفي موضع آخر يشير صدر المتألهين إلى هذين البعدين في الإنسان الكامل بقوله: «العقل الأول والروح الأخير - وهو الحقيقة المحمّديّة - ذات واحدة ظهرت مرتين، مرّة في الإدبار إلى الخلق لتكميل الخلائق ومرّة في الإقبال إلى الحقّ تعالى، لشفاعتهم» [الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج 4، ص 398]. فالقصد من الإدبار إلى الخلق هو عالم البدو أو قوس النزول بعبارة أخرى، والإقبال هو عالم الرجوع إلى الحقّ أو قوس الصعود.

أمّا في البعد الوجودي، وهو ما يمثّل قوس النزول، تكمن حقيقة الإنسان الكامل في أنّه هو مبدأ الخلقة وتكوّن العالم. وبعبارة أخرى الوجود بواسطة الإنسان الكامل انبسط وسرى في العالم أجمع. «اعلم أنّه لمّا اقتضى حكم الإلهية الجامعة لجميع الكمالات المشتملة على الأسماء الحسنى والصفات العليا بسط مملكة الإيجاد والرحمة ونشر لواء القدرة والحكمة، بإظهار الممكنات وإيجاد المكونات وخلق الخلائق وتسخير الأمور وتديرها، وكان مباشرة هذا الأمر من الذات الأحدية القديمة بغير واسطة بعيدة جدًّا، لبعده المناسبة بين عزّة القدم وذلّة الحدوث، فقضى الله سبحانه بتخليف نائب ينوب عنه في التصرف والولاية والإيجاد والحفظ والرعاية» [المصدر السابق، ص 108]، فالإنسان الكامل في قوس النزول هو بمثابة العلة الصوريّة.

ويكمن هذا الأمر فيما يتمتع به الإنسان الكامل من جامعية، وهذه الجامعية تشمل كلاً من التدوين والتكوين كلاهما، يقول الشيخ جواد آملّي في هذا الشأن وفي وصف الإمام المعصوم: «الإمام جامع كلام التكوين والتدوين، وعنده كتاب الحقيقة والشرعية، ومحيط بالنشأة الحقيقية والاعتبارية، وهذه الجامعية ليست من شأن نظام الوجود بعوالمه الثلاثة (عالم العقل وعالم المثال وعالم الطبيعة؛ لأنّ كلاً من المراحل الثلاث لنظام الوجود تكوين محض. ولا يوجد فيها سوى الوجود والعدم، وكما أنها ليست في رتبة نظام التدوين للقرآن الكريم، لأنّ كلّ مضامينه... هي مفاهيم للعلم الحسولي وحاكية عنه... لكنّ الإنسان الكامل، وأهل بيت العصمة والطهارة هم المثل الأعلى له (للقرآن الكريم) إضافةً إلى مجال التكوين الواسع، متسلّط على منطقة الاعتبار الرحبة أيضاً... ومن هنا ليس بمقدور أي موجود أن يكون بمستوى جامعية الإنسان الكامل، فهو لا غير من بمقدوره أن يصبح "كوناً جامعاً" [جواد آملّي، أدب فناء المقرّبين، ج 1، ص 40].

وبناءً على هذا سمّي الإنسان الكامل بالعالم الصغير؛ لأنّ كلّ ما هو موجود في العالم الكبير، هو موجود في الإنسان الكامل بنحو أكمل وأشرف. [الشيرازي، الأسفار، ج 6، ص 296؛ ج 7، ص 183]

وتكمن أيضاً حقيقة الإنسان الكامل في هذا البعد أنّ الإنسان الكامل كتاب جامع لجميع الكتب الإلهية، حيث يقول صدر المتألهين وفي وصفه لعوالم الوجود وأنّ الإنسان الكامل جامع لجميع هذه العوالم، إنّ «هذه العوالم كلّيتها وجزئيتها كلّها كتب إلهية ودفاتر سبحانية؛ لإحاطتها بكلمات الله التامات. فعالم العقول المقدّسة والنفوس الكليّة كلاهما كتابان إلهيان. وقد يقال للعقل الأوّل "أم الكتاب" لإحاطته بالأشياء إجمالاً. وللنفس الكليّة الفلكية "الكتاب المبين" لظهورها فيها تفصيلاً. والنفس المنطبعة في الجسم الكلي "كتاب المحو والإثبات". وقد لوّحنا إليك أنّ الإنسان الكامل كتاب جامع لهذه الكتب المذكورة؛ لأنه نسخة العالم الكبير» [الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص 127].

أمّا في البعد المعرفي للإنسان الكامل فتكمن حقيقته من خلال هذا البعد وهو ما يمثل قوس الصعود، في أنّ الإنسان الكامل كما أنّ وجود كلّ موجود يتوقّف عليه، فبلوغ كلّ موجود إلى كماله الخاص به، يتوقّف على معرفة الإنسان الكامل، فبمعرفة يكون بلوغ الكمال، والمعرفة هنا هي الأخرى تخضع لنظام التشكيك؛ فبنو آدم متفاوتون في درجاتهم على حسب معرفتهم للإنسان الكامل. وفي هذا الصدد يقول صدر المتألهين: «وبالجملة أبدع الإنسان الكامل مثلاً له تعالى ذاتاً ووصفاً وفعلاً، ومعرفة هذه الفطرة البديعة والنظم اللطيف

والعلم بهذه الحكمة الأنيقة والأسرار المكنونة فيها سرّ عظيم من معرفة الله، بل لا يمكن معرفته تعالى إلا بمعرفة الإنسان الكامل، وهو باب الله الأعظم والعروة الوثقى والحبل المتين الذي به يرتقي إلى العالم الأعلى والصراط المستقيم إلى الله العليم الحكيم والكتاب الكريم الوارد من الرحمن الرحيم، فيجب على كلّ أحد معرفة ما في هذا الكتاب المكنون وفهم هذا السرّ المخزون، وهذا معنى وجوب معرفة النبي ومعرفة الإمام [الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج 4، ص 400 و 401].

فمعرفة الحقّ عند صدر المتألهين بعيداً عن الإنسان الكامل أمر غير ممكن، فبه يرجع العالم إلى مبدئه وبه تتحقّق الغاية من خلق العالم. والتي هي المعرفة: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ أي ليعرفون. وهذه المعرفة لا تتحقّق البتّة بدون الإنسان الكامل. «وهذا معنى وجوب معرفة النبي، ومعرفة الإمام عليه السلام: "من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهليّة"؛ لأنّ حياة الإنسان في النشأة الدائمة إنّما هي بمعارف الحكمة الإلهية، والإنسان الكامل ينطوي في الحكمة كلّها» [المصدر السابق، ص 401].

وفي تفسير الحديث المعروف القائل: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» [مصباح الشريعة، ص 13]. يقول صدر المتألهين إنّ المقصود بالنفس هنا نفس النبي تحقّقاً، «لقوله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾؛ وذلك لأنّ الحقيقة النبويّة، بنور هدايته كمّل نفوس المؤمنين، ونور عقول الآدميين، وأخرجهم من القوّة إلى الفعل، وأفاض عليهم العلم النوري، وأفادهم الوجود الأخروي، فيكون ذاته علّةً لتحقّق الحكمة والإيمان فيهم، ومحصل ذواتهم بحسب الوجود البقائي والثبوت السرمدي، والعلّة الفاعلية للشيء، أولى به من نفسه؛ لأنّ الشيء مع نفسه بالإمكان، ومع علّته ومكمّله بالوجوب، والوجوب والكمال أولى بالشيء من الإمكان والنقصان» [الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج 4، ص 401].

والسرّ في كلّ هذا حسب ما يذهب إليه صدر المتألهين، يرجع إلى أنّ «حياة الإنسان في النشأة الدائمة إنّما هي بمعارف الحكمة الإلهية، والإنسان الكامل ينطوي في الحكمة كلّها، وهو مفاد قول عليه السلام: «من أطاعني فقد أطاع الله»» [المصدر السابق]. وإلى هذا الأمر يشير الحديث المعروف: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهليّة» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 32، ص 331]. حيث إنّ الحرمان من معرفة الإمام المعصوم أو الإنسان الكامل هو بمنزلة الحرمان من الحكمة الإلهية التي تكون بها سعادة الدنيا والآخرة. فتكون ميتته ميتة جاهليّة خالية من معادن الحكمة.

ويمكن أن نشير إلى أبعد من هذا الشأن، وهو أنّ الإنسان الكامل ليس سبباً في معرفة بني آدم بخالقهم وحسب، بل وطبق ما جاء في الروايات الصحيحة السند أنّ الملائكة نفسها لم تصل إلى توحيد الله ومعرفته حق معرفته إلا بمعرفة محمد وآل محمد (صلى الله عليه وعليهم أجمعين). [الصدوق، عيون أخبار الرضا، ج 1، ص 262]

إضافةً إلى هذا يرى صدر المتألهين أنّ الإنسان الكامل يتمتع بمجموعةٍ من الخصوصيّات تميّزه عن بقيّة أفراد الإنسان، وتجعل منه موجوداً خاصّاً ذا أهميّة بالغة في نظام الوجود. ومن تلك الخصوصيّات بل وأهمّها هي خصّيصتان منهما تتفرّع جميع الخصوصيّات الأخرى وهما خصوصيّة أنّه مظهر لاسم الله، والثانية هي خاصيّة الاعتدال. [انظر: الشيرازي، أسرار الآيات، ص 108؛ المظاهر الإلهية، ص 72]

أمّا الأولى فيقول في شأنها أنّ «"الله" اسم للذات الإلهية، باعتبار جامعّيته لجميع النعوت الكماليّة؛ وصورته "الإنسان الكامل". وإليه أشير ﷺ: "أوتيت جوامع الكلم"» [الشيرازي، المظاهر الإلهية، ص 40]. فعظمة هذا الاسم تكمن في كونه مستجمعاً لجميع الصفات الجمالية والجلالية، وجامعية الإنسان ترجع لكونه صورةً ومظهرًا لهذا الاسم الأعظم. وبالتالي الإنسان الكامل جامع لجميع الصفات الجمالية والجلالية. ويستمرّ قائلاً: «وكذلك في الإنسان الكامل والمظهر الجامع يوجد جميع ما يوجد في عالم الأسماء ومظاهر الآفاقية. فكما أنّ الأسماء كلّها، بحسب معانيها التفصيليّة مندمجة في معنى اسم "الله" مجملّة، فكذلك حقائق مظاهرها التي هي أجزاء العالم الكبير الآفاقية مجتمعة في مظهر اسم الله الذي هو "الإنسان الكامل" والعالم الصغير باعتبار، والكبير بل الأكبر باعتبار آخر - وهو اعتبار إحاطته العلميّة المنبعثة عن معدن علم الله بجميع الموجودات ومباديها وأسبابها وصورها وغاياتها» [الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج 4، ص 390 و 391].

أمّا الخاصيّة الثانية التي هي الاعتدال، فهي نتيجة للخاصيّة الأولى، فلأنّ الإنسان الكامل هو مظهر لاسم الله الأعظم الجامع لجميع الأسماء والصفات على نحو الاعتدال، هذه المظهريّة هي الأخرى تكون على نحو الاعتدال. ولأنّه مظهر لاسم الله الأعظم وهذا الاسم يعد ربّاً للأسماء، لأنّه في قمة الاعتدال والاستقامة، وعلّة هذا الاعتدال هو جامعيّة هذا الاسم وإحاطته بجميع الأسماء الكليّة والجزئيّة. وبالتالي مظهره هو الآخر سيكون في قمة الاعتدال والاستقامة، وجامع مقام الجمع والتفصيل ومظهر مقام جميع الأسماء وتفصيل الصفات.

وهذه الخصيصة تعدّ من أهم خصوصيات الإنسان الكامل؛ وذلك أنّ تمايز الإنسان الكامل عن بقيّة الموجودات راجع لها؛ لأنّه وحسب المباني الوجودية لصدر المتألهين فإنّ كلّ صفة كمالية في أي موجود ترجع للوجود؛ ولهذا فإنّ كلّ موجود هو حامل لجميع الصفات الإلهية، فقط لا تصافه بالموجودية؛ لأنّ الصفات الكمالية ذاتية للوجود، ولكن تختلف الموجودات في كيفية ظهور الصفات الوجودية فيها، فتظهر فيها بغلبة اسم على اسم، إلّا الإنسان الكامل الذي تظهر فيه جميع الأسماء والصفات الإلهية على نحو الاعتدال.

ويتفرّع على هذا الاعتدال أيضًا الاعتدال المزاجي الذي يتمتّع به الإنسان الكامل، «ومن اعتدل مزاجه فتصرّف الروح وتعلّقه فيه أشدّ وأتمّ وتدبير النفس الناطقة وعملها فيه أكمل وأقوم، وذكاؤه ورويته أكثر وأسلم. وكفاك شاهدًا في ذلك خلق الأنبياء والسفراء الإلهية وخلفائهم المنصوبين من عند الله، حيث خلقوا على أعدل الأمزجة والخلقة، فكانوا في كمال العقل والذكاء وقوّة الرأي والفطنة، وبالجملة في كمال الاتّصاف بالصفات الإلهية ومكارم الأخلاق ومحاسن الأفعال والتنزّه عن الأمور المنقّرة للطباع عنهم خلقًا وخلقًا»

[حسن زاده، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، ج 15، ص 56]

إضافةً إلى هاتين الخاصّيتين يذكر صدر المتألهين خصوصيّاتٍ أخرى يمتاز بها الإنسان الكامل عن غيره، كخاصّيّة الخلافة وأنّه خليفة الله على خلقه، وهذه الخلافة هي ما تسمّى بالخلافة الإلهيّة.

فكلمة الخلافة ولفظ الخليفة، يمكن أخذها باعتبارين، الأوّل أنّ هذا اللفظ وهذه الكلمة في حدّ نفسه غير حامل لأيّ قيمة وفضيلة أو رذيلة. وهذا الأمر ثابت فيما يخصّ الخلافة الحسيّة والمكانيّة والزمنيّة، والخلافة هنا أمر اعتباري محض؛ إذ إنّ قيمتها ترجع إلى الأمور الاعتبارية كالمناصب الاجتماعية والرئاسيّة والحكوميّة، فهي تتوقّف على مدى القيمة التي يعطيها المجتمع لهذه المناصب أو ما يعطيها نفس المتصدّي لها.

وهناك نوع آخر من الخلافة، وهي الخلافة التي تستلزم وجود بعض القابليّات الخاصّة والكمالات والفضائل الفرديّة المتعدّدة، وكون شخص خليفةً بهذا النوع من الخلافة لا بدّ وأن تتوقّف فيه هذه القابليّات والكمالات والقدرات الخاصّة. وبهذا المعنى لا يصبح هذا النوع من الخلافة أمرًا اعتباريًا وتوافقيًا؛ لأنّ فقدان تلك القابليّات والخصوصيّات والكمالات ينفي الشرط الواقعي للخلافة. إضافةً إلى هذا، كون الشخص خليفةً دليل على توقّف هذه الكمالات والقابليّات الواقعيّة فيه. وبهذا لن تصبح الخلافة في النوع اعتباريّة وتوافقيّة،

بل لها في هذه الحالة جذور في الواقع، فتصبح بذلك سبباً في تميّز شخص الخليفة وأفضليّته ومنزلته الرفيعة؛ لأنّ الحصول على هذا المقام يعني الحصول على كلّ القابليات والكمالات التي تتطلبها مقام الخلافة، والتي تكون منعدمةً في بقيّة أفراد الإنسان.

وهذا النوع الثاني من الخلافة هو ما يسمّى بالخلافة الإلهية التي يختصّ بها الإنسان الكامل دون غيره من أفراد الإنسان، بل وحتىّ دون غيره من جميع المخلوقات. وهي كما عبّر عنها صدر المتألهين أنّ سرّها من غوامض العلوم التي لا يمكن الاطلاع عليها إلّا بتوفيق الله عباده عليها بالوحي أو ما ينتمي إليه. [الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج 2، ص 309]

ولو نرجع للقرآن الكريم نجد أنّه عرّف الإنسان على أنّه هو خليفة الله على الأرض حين قال: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [سورة البقرة: 30]. وصدر المتألهين من خلال تفسيره لهذه الآية يبيّن لزوم وجود الخليفة عن الله، حيث يقول: «اعلم أنّه لما اقتضى حكم السلطنة الواجبة للذات الأزلية والصفات العليّة بسط مملكة الألوهيّة، ونشر لواء الربوبيّة، بإظهار الخلائق وتحقيق الحقائق، وتسخير الأشياء وإمضاء الأمور، وتدبير الممالك وإمداد الدهور وحفظ مراتب الوجود ورفع مناصب الشهود، وكان مباشرة هذا الأمر من الذات القديمة بغير واسطة بعيداً جداً - لبعد المناسبة بين عزّة القدم وذلّة الحادث - حكم الحكيم سبحانه بتخليف نائب ينوب عنه في التصرف والولاية، والحفظ والرعاية» [الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج 2، ص 302].

وهذا المقام عند صدر المتألهين لا يكون إلّا للإنسان، ولكن ليس لكلّ إنسان، بل الإنسان الذي وصل في بلوغه إلى الكمال إلى الفعلية التامة وهو ما يقصد به الإنسان الكامل، حيث يقول: «فإمّا أن يبلغ (الإنسان) بالفعل إلى النهاية (نهاية الكمال) أو يمنعه مانع، الأوّل هو خليفة الله في العالم، والثاني إمّا من أهل السلامة - إن لم يكن الغالب فيه صورة هذه النشأة بحسب كسبه - أو من أهل الشقاوة إن كان الغالب عليه صورتها» [المصدر السابق، ج 2، ص 311]. فالخلافة خاصّة فقط بالنوع الأوّل وهو الإنسان الذي وصل إلى النهاية بالفعل. وصار إنساناً كاملاً بالفعل. وحتىّ لا يختلط على أحد الأمر، نقول هنا إنّ المقصود من الخلافة، الخلافة الحقيقيّة أو الخلافة بالفعل.

وهنا نجد التناغم بين صدر المتألهين والشيخ الرئيس في هذه النقطة؛ لأنّه وكما سبق وقلنا إنّ حتّى الشيخ الرئيس يقول إنّ الأحقّ بقيادة المدينة الفاضلة هو الإنسان الكامل الذي يكون عقله أصيلاً أي ليس كسبياً، وهذا لا يتحقّق إلّا في المعصوم. بالتالي حتّى ابن سينا يرى أنّ الأحقّ بالخلافة هو الإنسان الكامل المتحقّق بالخصوصيّة النبويّة.

النتيجة

1- من خلال هذا البحث رأينا أنّ الإنسان الكامل في الفلسفة الإسلامية وبالتحديد عند الشيخ الرئيس هو من كملت فيه قوّته النظرية بأن يحصل لها العقل المستفاد وقوّته العملية بأن يحصل لها العدالة، إضافةً إلى التحقق بالخاصية النبوية. وهو يرى أنّ الإنسان الكامل ذو مراتب، وأولى مراتبه هو أن تكتمل فيه القوّة العملية والنظرية. ولكن هذا ليس آخر المطاف بل من تحقق بالخاصية النبوية يكون أشرف وأكمل، وهو الأحقّ بقيادة المدينة الفاضلة، حتّى لا تقع في الاختلاف والشغب والانحراف.

2- أمّا عند صدر المتألهين فهو يرى أنّ الإنسان الكامل هو من وصل إلى الفعلية في جميع مراتب النفس، أي الحسّ والخيال والعقل، وهذا الجمع بين الفعلية الثلاث لا يتحقّق به إلاّ الأنبياء والمعصومين. ويرى أنّ الإنسان الكامل هو السبب في إيجاد العالم علويّه وسفليّه وبه أيضًا يرجع كلّ إنسان إلى بارئه وخالقه، أي بمعرفته يتحقّق الكمال لبني آدم وتشتدّ مرتبتهم الوجودية في قوس الصعود.

3- كلّ من الشيخ الرئيس وصدر المتألهين يذهبان إلى ضرورة وجود الإنسان الكامل في المدينة الفاضلة حتّى يتحقّق الغرض من إيجادها، وهو تكامل الإنسان وترقيته في سلّم الكمال، وبعيدًا عنه يكون هذا الأمر شبه محالٍ أو محالًا تمامًا، والخلاص والنجاة لا يكون إلاّ بالإنسان الكامل الذي بلغ وتحقّق بجميع صفات وأسماء الله تعالى.

4- بناءً على الفلسفة الإسلامية لا يمكن لأحد معرفة حقيقة الإنسان بعيدًا عن الإنسان الكامل، أي بعيدًا عن الأنبياء والمعصومين، فلا بدّ من البحث عن الإنسان والتفكير في حقيقة الإنسان الكامل، وكما رأينا سواءً عند ابن سينا أم عند صدر المتألهين لا يمكن للمدينة أن تقوم وتستقيم بعيدًا عن الإنسان الكامل. وعندما نقول المدينة نقصد المدينة بشأنها وشؤونها، ومن أهمّ شؤونها هي تحصيل المعرفة، أن يتعرّف الإنسان إلى نفسه.

قائمة المصادر

- أرسطوطاليس، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مرجعة الأب جورج شحاته قنواني، المركز القومي للترجمة، ط 2.
- إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، انتشارات الدار الإسلامية، بيروت، 1412 هـ.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق، حسن حسن زاده آملي، انتشارات دفتر تبليغات، قم، ط 1، 1375 ش.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، كتاب الشفاء - الطبيعيات، انتشارات مرعشي نجفي، قم، 1404 هـ.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، انتشارات نشر البلاغة، قم، 1375 ش.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملي، انتشارات مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1418 هـ.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، المبدأ والمعاد، مؤسسه مطالعات اسلامي، تهران، 1363 هـ.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، مقدمة وتصحيح محمدتقي دانش پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، 1379 هـ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1989 م.
- البلعبي، منير، معجم أعلام المورد، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، 1992 م.
- التوحيدي أبو حيان، المقابسات، المكتبة البخارية، تحقيق حسن السندوبي، مصر، 1969 م.
- الجهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1.
- الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، انتشارات دار العلم الشاميّة، دمشق، ط 1، 1412 هـ.

- السهروردي، يحيى بن حبش، حكمة الإشراق، مع حاشية صدر الدين الشيرازي محمد بن إبراهيم، تصحيح نجفقل حبيبي، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدرا، طهران، 1392 هـ.
- الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، أسرار الآيات وأنوار البينات، تحقيق محمد خواجهوي، انتشارات انجمن اسلامي حكمت و فلسفه اسلامي، طهران، 1360 ش.
- الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، إيقاظ النائمين، انجمن اسلامي حكمت و فلسفه ايران، تهران، ط 1.
- الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، انتشارات دار إحياء التراث، بيروت، 1981 م.
- الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، چاپ يكم، 1417 هـ.
- الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، المبدأ والمعاد، انجمن حكمت و فلسفه ايران، تهران، چاپ يكم، 1354 ش.
- الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية، بنياد حكمت اسلامي صدرا، طهران، 1378 ش.
- الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، تفسير القرآن الكريم، تصحيح محمد خواجهوي، انتشارات بيدار، قم، ط 2، 1366 ش.
- الصدوق، محمد بن علي ابن بابويه، عيون أخبار الرضا عليه السلام، چاپ يكم، تهران، 1378 هـ.
- الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، علل الشرائع، تحقيق السيد محمد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدريّة، النجف الأشرف، 1966 م.
- الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، تحقيق سيد أحمد حسيني، كتاب فروشي مرتضوى، طهران، ط 3، 1375 ش.
- الفراهيدي، خليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال.

- الفيروزآبادي، محمد الدين محمد يعقوب، القاموس المحيط، بإشراف محمد بن نعيم العرقوسي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثامنة، 2005م.
- المجلسي، محمدباقر بن محمدتقي، بحار الأنوار، الطبعة الثانية، 1403 هـ.
- المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، تهران، 1360 ش.
- المنسوب إلى: جعفر بن محمد، مصباح الشريعة، بيروت، ط 1، 1400 هـ.
- جواد آملی، عبد الله، أدب فناء المقربين (شرح الزيارة الجامعة الكبيرة)، تعريب وجيه الهجري، درا الإسراء للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 1424 هـ.
- حسن زاده آملی، حسن، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، انتشارات اسلاميه، طهران.
- عبد الله، مهدي، كمال نهائي انسان، انتشارات مؤسسه اموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، بی تا.
- كبير، يحيى، انسان شناسی تطبیقی، مؤسسه بوستان كتاب، قم، ط 1، 1394 ش.
- واعظي، أحمد، الإنسان من منظور الاسلام، ترجمة عبد الله البو غيش، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط 1، 2016 م.
- يزدان پناه، يد الله، العرفان النظري مبادئه وأصوله، تعريب علي عباس موسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط 1، 2014 م.
- كارل، ألكسيس، الإنسان ذلك الكائن المجهول، ترجمة عادل شفيق، انتشارات الدار القومية للطباعة والنشر.