

أثر الرؤية التوحيدية في رسم ملامح الإنسان عند علي شريعتي وعلي عزت بيجوفيتش

حنان فيض الله الحسيني*

الملخص

يكشف البحث عن ملامح الرؤية التوحيدية، ومعالم بناء الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر، وفقاً لتصور اثنين من مفكرَي المدرسة التوحيدية: علي شريعتي، وعلي عزت بيجوفيتش، وذلك بتحديد الأسس المعرفية التي قامت عليها الرؤية التوحيدية لكلا منهما، والأدوات المنهجية التي استخدمهما كلٌّ منهما في تحقيق الغاية المنشودة؛ بُغية استخلاص خبراتهما المعرفية في التأسيس النقدي للنموذج الغربي، وما أعقبه من رسمٍ لملامح الرؤية التوحيدية، مُتَّبِعِينَ في ذلك منهجية تحليل النصوص التأسيسية لكلٍ من شريعتي وبيجوفيتش في جوانبها المُتعدِّدة، فضلاً عن استخلاص الأدوات المنهجية والمفاهيم التأسيسية التي قدَّما هذان المُفكران في نقد النموذج المعرفي الغربي، وبناء نموذج معرفي جديد يقوم على أساس التوحيد.

الكلمات المفتاحية: الرؤية التوحيدية، النموذج الغربي، طبيعة الإنسان، الطبيعة الثنائية، الفلسفات الغربية.

The Impact of the Tawhidi Perspective in the Characterization of Man as Perceived by Ali Shariati and Ali Izzat Begovic

Hanan Al-Husaini

Abstract

This paper reveals the features of the *Tawhidi* perspective and the parameters of Man's image in contemporary Islamic thought, as perceived by two *Tawhidi* school thinkers: Ali Shariati and Ali Izzat Begovic. We carried out the study by identifying the epistemological bases on which the *Tawhidi* perspective and the methodological tools of each were based and utilized in achieving the desired goal; in order to extract their epistemological experiences in criticizing the Western epistemological model, and establishing a new model founded on *Tawhid*.

Keywords: Tawhidi (monotheistic) perspective, Western epistemological model, Human nature, Dualistic nature, Western philosophies.

* دكتوراه في الفلسفة، الجامعة الأردنية، باحثة في مجال الفكر والفلسفة الإسلامية. البريد الإلكتروني:

hanan_alhuss@yahoo.com

تم تسلم البحث بتاريخ 2018/2/10م، وقُبل للنشر بتاريخ 2018/9/3م.

مقدمة:

لا يخفى على أيّ مُشتغلٍ بالعلوم الإنسانية مدى تنازع الرؤى وتناقضها في النظر إلى الإنسان من حيث ماهيته ومكانته ومقصديّة وجوده، ولا سيما في هذا العصر الذي أمتهنت فيه منزلة الإنسان، فأصبح كومة من الأشياء تُباع وتشتري؛ ما أثار سلباً في فكرة الإنسان عن ذاته، وأدّى إلى تشنّته، بل ضياعه وتمزيقه. ولم تُفلح الرؤية الغربية في تقديم مشروع متكامل للإنسان، يُحيط بكل جوانبه، ويحفظ عليه دوره ومكانته التي خلّق لأجلها. وفي المقابل، ظهر في النصف الثاني من القرن العشرين مسار شكّله مفكّرون مُسلمون، قدّموا فيه تصوّرات معرفية وثقافية للإنسان، انبثقت في مجملها من فكرة التوحيد، وجاءت أكثر إحاطة وشمولية من النظرة المُجتزأة إلى الإنسان في الفلسفات الغربية. ومن بين هؤلاء المُفكّرين برز كلٌّ من علي شريعتي وعلي عزت بيجوفيتش بوصفهما مفكّرين؛ إذ قدّما منظوراً حضارياً قائماً على استيعاب الفلسفات الغربية ونظرتها إلى الإنسان، ونقدها، ثمّ البناء عليها انطلاقاً من رؤية الإسلام التوحيدية.

ولا شكّ في أنّ للأفكار دوراً في بناء الحضارات؛ فمعياريّ غنيّ أيّ مجتمع هو بما يملكه من أفكار، وأيُّ خلل في المجتمع إمّا مرّده علاقة المجتمع بأفكاره؛ إذ تُعدُّ الأفكار مؤشّراً لحركة المجتمع، تنحو به نحو جموده وركوده، أو انطلاقه وبنائه. إنّ السعي لامتلاك زمام المبادرة والفعل الحضاري في واقعنا المعيش يتطلّب منا تسليط الضوء على الرؤية التوحيدية بوصفها جزءاً من الرؤية التوحيدية الكونية للعالم، ومقارنتها بالرؤى المُتعدّدة في نظرتها إلى الإنسان، فعملنا على عرض الرؤية التوحيدية لمُفكّرينٍ اختلفا من حيث المذهب، لكنّهما اتفقا على ضرورة استعادة تلك الرؤية في عملية بناء جديدة للإنسان. ويأتي اختيار علي شريعتي وعلي عزت بيجوفيتش لسببين: أحدهما ذاتي، والآخر موضوعي. أمّا الذاتي فينبع من الانغماس الفكري لكاتب البحث واستغراقه الوجداني في كتاباتهما، وأمّا الموضوعي فيتعلّق بثلاثة أمور؛ أوّلها: الفكرة المركزية التي اعتنقها كلٌّ منهما، وهي تحويل الرؤية التوحيدية في مشروع تحرير الإنسان والعالم واستثمارها، وثانيها: مُحااجة كلٍّ منهما الغرب وفهم الأسس الفلسفية التي تنطلق منها رؤيته إلى الإنسان، وثالثها: توجّه خطاب كلٍّ منهما إلى الشرق والغرب معاً.

وقد استطاع شريعتي وبيجوفيتش، في نصوصهما المُتعدِّدة المنشورة في ما كتبا، تأسيس رؤية ناهضة بالإنسان تقوم على قراءة جديدة للفكر الغربي، أساسها الانفتاح على الآخر، واستيعاب مقولاته الفلسفية في نظرتة إلى الكون والإنسان، ثمَّ تجاوزها في سبيل بناء حضاري جديد، تظهر فيه ملامح الرؤية التوحيدية وتجلياتها في الإنسان. فمن علي شريعتي¹، وعلي عزت بيجوفيتش².

من الدراسات السابقة التي تناولت الإنسان من خلال الرؤيتين: التوحيدية والغربية، دراسة عبد الحميد أحمد أبو سليمان في كتابه "الإنسان بين شريعتين"، التي تحدَّث فيها عن طبيعة الإنسان وفق الرؤية القرآنية، فوصفها بالطبيعة الثنائية التي تتكوَّن من نور وطين، ورأى أنَّ لكلِّ منهما خصائص ذاتية مُعيَّنة؛ فالطين، ومنه حُلِّقت الدواب، فيه طبع الافتراس من أجل البقاء. أمَّا النور فصفة من صفات الله تعالى، وهو الروح في الإنسان التي تحمل صفة الخير والحق والهداية. والإنسان هو المخلوق الوحيد -من بين المخلوقات التي تدبُّ على الأرض- الذي هداه الله إلى شريعة النور، التي جعلها مُتمايزة عن شريعة الغاب التي تحكم عالم الطين. قال أبو سليمان في ذلك: "لهذه الذات الإنسانية المزوجة تكوين وطبيعة وغاية وقانون يختلف كل الاختلاف عن تكوين الحيوان

¹ علي شريعتي (1921-1986م) هو مُعلِّم أساسي من معالم النهضة الإيرانية، وأبوه محمد تقي شريعتي كان من كبار المُفكرين والمجاهدين الإسلاميين. اهتم منذ طفولته بقضايا الدين، وتنقية أصول التشيع بما علق بها من أفكار دخيلة وخرافات. وضع شريعتي نظريته في العودة إلى الذات، وانطلق فيها من مُسلمة أنَّ الحضارة الغربية العالمية لا يمكنها تلبية حاجات الإنسان المُسلم الحقيقي؛ فهو يُدرك نقاط قوّتها وضعفها، ويرى أنَّها قاصرة عن تقديم الحلول الناجعة لمشكلات المجتمعات الإسلامية. انظر:

- شريعتي، علي. **العودة إلى الذات**، ترجمة: إبراهيم دسوقي شتا، بيروت: دار الأمير، ط2، 2007م، ص10-11.

² علي عزت بيجوفيتش (1925-2003م). مفكر وفيلسوف إسلامي وزعيم سياسي بوسني، اختير رئيساً لجمهورية البوسنة والهرسك بعد استقلالها عام 1992، وكان أول رئيس للمجلس الرئاسي في البلاد عام 1995 بعد انتهاء حقبة حرب الاستقلال. قال عبد الوهاب المسيري في تصدير كتاب بيجوفيتش: "صاحب اجتهادات مهمة في تفسير ظاهرة الإنسان في كل تركيبها. وهذه التركيبة المرتبطة تمام الارتباط بثنائية الإنسان والطبيعة، هي نقطة انطلاقه، والركيزة الأساسية لنظامه الفلسفي." انظر:

- بيجوفيتش، علي عزت. **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة: محمد يوسف عدس، القاهرة: دار الشروق، ط4، 2014م، ص9.

وطبيعته وغايته وقانونه، وإن اشتركا في شيء منها.³ ووجد أبو سليمان أن سؤال الوجود وتكرار الإنسان له على مَرِّ الزمان ما هو إلا دليل على البُعد الروحي فيه، الذي يُكوّن جانباً من تطلعاته، بوصفه مصدر الدِّين لديه، الذي يضاف إلى أدلة عديدة تُؤكِّد تلك الحقيقة.

وفي هذا السياق، مايز المسيري (1938-2008م)، في كتابه "دفاع عن الإنسان"، بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الإنسانية، فوجد "أن الظاهرة الطبيعية مُكوّنة من عدد محدود من العناصر المادية يمكن حصرها ورصدها، على عكس الظاهرة الإنسانية التي تدخل في تكوينها عناصر مادية ونفسية وتراثية وثقافية."⁴ وقد اعتقد المسيري بوجود رؤيتين للإنسان تُشكِّلان النموذج المعرفي الغربي: الرؤية الواحدية التي تحتل الإنسان في بُعد واحد (المادة، أو الروح)، والرؤية الثنائية التي ترى في الإنسان جانبين، هما: المادة، والروح؛ فالإنسان جزء من الطبيعة، إلا أنه قادر على تجاوزها من خلال أشواقه العليا. وبينما تُمثِّل الرؤية الواحدية حصيلة الفلسفات المادية الغربية على تنوعها، فإنَّ الرؤية الثنائية تشترك مع الرؤية الإيمانية للأديان، باعتبار أن الإنسان روح ومادة، وهي فلسفة ظهرت في الغرب، وتمركزت حول الإنسان، وسُمِّيت الرؤية الإنسانية الهيومانية.⁵

وفي دراسة للفراروقي (1921-1986م) أرسى فيها مبدأ التوحيد بوصفه لباب الإسلام وجوهر الحضارة الإسلامية، والنواة الوحيدة لصناعة ملامح الإنسان، أفاد الفراروقي بأنَّ الإنسان قد جاء لتحقيق إرادة الله في الكون، ومايز بين بُعده المادي الذي جمع بين الجانبين الجسدي والنفسي، وخضع كغيره من مظاهر المادة لسنن الله وغايته الثابتة في الخلق، وبُعده الوجداني الذي تجاوز النطاق الطبيعي، وسَمَّاه الشق الأخلاقي، من حيث إنَّ "الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي تتحقق فيه إرادة الله بالضرورة، بل

³ أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. الإنسان بين شريعتين؛ رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، القاهرة: دار السلام، ط1، 2003م، ص38.

⁴ المسيري، عبد الوهاب. "دفاع عن الإنسان" دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، القاهرة: دار الشروق، ط2، 2006م، ص274.

⁵ المسيري، عبد الوهاب. "من ضيق المادية إلى رحابة الإنسانية والإيمان"، مجلة المسلم المعاصر، عدد151، 28مايو2014م، ص171-175.

بموافقة الإنسان الشخصية نفسه.⁶ وقد بنى الفاروقي العالم على أساس تراتب أنطولوجي يستحيل الجمع بينهما، وقسّم فيه الوجود إلى قسمين متمايزين، أسّسهما على الفارق الجوهرى بين الخالق والمخلوق، فنتج من هذا التقسيم ثنائية أخرى، هي ثنائية الإنسان التي تحمل معها البُعد الطبيعي والبُعد الروحي الذي يضم في طيّاته الفهم والفعل الأخلاقي للإنسان.⁷

وبناءً على ما تقدّم، فقد حاول البحث الإجابة عن ثلاثة أسئلة أساسية تتلاقى مع عنوانه وأهدافه:

ما الإطار المرجعي الذي يستند إليه علي عزت بيجوفيتش وعلي شريعتي في استهلاك معالم بناء الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر؟ وما الأسس المعرفية التي قامت عليها الرؤية التوحيدية لهذين المُفكّرَيْن، والأدوات المنهجية التي استخدمهما كلٌّ منهما لتحقيق الغاية المنشودة؟ وما ملامح النموذج البديل أو المكمل للنموذج المعرفي الغربي؟

أولاً: الإطار المرجعي لبناء معالم الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر

1. الخصائص الإبستمولوجية للرؤية التوحيدية:

إنّ الإطار المعرفي الكلي لبناء الإنسان يتمحور حول إجابة سؤالين اثنين، هما: ما طبيعة الإنسان؟ ما ملامحه؟ ويتمخّض عن هذا البُعد المعرفي منظومات معرفية عدّة، تشمل مناحي الحياة في السياسة، والاقتصاد، والأخلاق، والجمال. وتمتاز الرؤية الإسلامية للعالم، ومنها الإنسان، ومصدرها الوحي - في هذا البُعد - بمزايا أساسية، تجعلها تختلف عن الرؤية المعرفية الغربية في نظرتها إلى الإنسان؛ إذ تركز فكرة الإنسان لدى ابن خلدون - مثلاً - على نسق "الفطرة الإنسانية" التي تمتد في جذورها إلى الوحي ومصدره. فبالرغم من انتماء الإنسان إلى عالم الكائنات المحسوس، فإنّه يُعدُّ أشرف العوالم كلها في

⁶ الفاروقي، إسماعيل راجي، ولويس، لمياء. أطلس الحضارة العربية، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، الرياض: مكتبة العبيكان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1998م، ص132.

⁷ الفاروقي، إسماعيل راجي. التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، ترجمة: السيد محمد السيد عمر، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2016م.

نظر ابن خلدون؛ إذ كتب في مقدمته: "اعلم أنّ العالمَ البشريَ أشرفَ العوالمِ من الموجودات وأرفعها"⁸ بوصفه المخلوق الوحيد الذي امتزجت فيه كل العوالم؛ جسمانياتها وروحانياتها. "وأعقد هذه العوالم في مداركنا عالمَ البشر؛ لأنّه وجداني مشهود في مداركنا الجسمانية والروحانية. ويشترك في عالمَ الحس مع الحيوانات، وفي عالمَ العقل والأرواح مع الملائكة الذين ذواتهم من جنس ذواته، وهي ذوات مجردة عن الجسمانية والمادة."⁹ وعالمَ الإنسانية أخص من عالمَ البشر؛ لأنّ الفعل فيه هادف مُعقّد لا يتبع غريزة القطيع، فالإنسان فيه جزء من الطبيعة، إلا أنّه مُتميّز عنها وعن غيره من الموجودات من حيث الخصائص والصفات التي أودعها الله إياه، وتعكس هذه المزايا -في جملتها- صورة شاملة متكاملة عن أبعاد الإنسان الروحية والمادية.

وقد تناول كثير من المُفكرين مفهوم الرؤية التوحيدية، من مثل الفاروقي الذي وجد أنّ منطلقات الفعل الإنساني في هذه الرؤية -حول الكون والحياة والخالق- تتلخّص في خمسة مبادئ أساسية تُمثّل لبّ التوحيد، هي: "الثنائية، والتصورية، والغائية، والقدرة الإنسانية وقابلية الطبيعة للتطويع، والمسؤولية والمحاسبة."¹⁰

أمّا الطيب برغوث فعرف الرؤية التوحيدية بأنّها اتجاه إيماني "يتجاوز وعيه نطاق المادة المحسوس إلى المعنى الروحي الكامن فيها، وإلى الانفتاح على كل أبعاد ومراحل ودلالات (الدورة الوجودية) للإنسان، فيعيش في تواصل حميم مع كل مفردات الكون ذات العلاقة التسخيرية به."¹¹ فالإنسان في حقيقته ينتمي إلى الطبيعة، ولكنّه يتجاوزها ليُحقّق ارتقاءه في حياته الروحية، فيعيش لغايات أنبل لا يستطيع تحقيقها وهو مأسور في عالمَ الحسّ. وبهذا تختلف الرؤية التوحيدية للإنسان عنها في الرؤى الأخرى. فإنسانية التوحيد تحترم الإنسان من دون تأليه أو تحقير، وتُحدّد قيمته بمناقبه، بوصفه المخلوق الوحيد الذي هو أهل لتحقيق الإرادة الإلهية في الكون، من خلال التكليف الذي مُنحه وقبله راضياً.

⁸ ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2000م، ص378-379.

⁹ المرجع السابق، ص372.

¹⁰ الفاروقي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، مرجع سابق، ص52-56.

¹¹ برغوث، الطيب. مدخل إلى سنن الصبر والاستخلاص: قراءة في سنن التغيير الاجتماعي، سلسلة آفاق الوعي

السنني، الجزائر: قرطبة، 2004م، ص42.

وأما مرتضى مطهري فوجد أنّ الرؤية التوحيدية تنبع من الدين، وأنها تُصنّف ضمن أنواع ثلاثة؛ إحداها تنبع من العلم، والأخرى من الفلسفة، وهي تفوق الاثنتين باعتبار أنّها تضع الإنسان على طريق الكمال، وتجعل حياته معنى وغاية، من خلال الاعتراف بثنائية الإنسان؛ جسده وروحه، ذلك أنّ "الإنسان ليس مادة محضة، وليس روحاً خالصاً أيضاً. فالمعاش والمعاد توأمان. وكلٌّ من الروح والجسم يُؤثّران في بعضهما تأثيراً متبادلاً".¹² ويتمخّض عن الرؤية التوحيدية تصوّر للإنسان يختلف عمّا تنتجه التصوّرات الأخرى، ويقوم على دلالة الوحي وخبرة العقل، ويتجلّى في إيمان يعمل على ترشيد حياة الإنسان، استناداً إلى مرجعية متعالية تتجاوز الكون والتاريخ، هي مرجعية الوحي الإلهي. وللنظرة التوحيدية أثر في فعل الإنسان؛ إذ إنّها تُشكّل إطاراً شاملاً قادراً على استيعاب مُكوّنات الإنسان نفسه؛ فيزيائياً، وبيولوجياً، وروحياً. فالإنسان بحكم طبيعته بحاجة إلى منظور يجمع مُكوّناته، ويُؤلّف بينها. والرؤية التوحيدية التي تُمثّل اعترافاً واضحاً صريحاً بثنائية الإنسان تحميه من الوقوع في جبر الطبيعة (الفلسفة المادية)، ومن استلاب وعيه بالتحكّم الإلهي المطلق الذي يوقعه في جبرية اللاهوت.

وتقع الرؤية التوحيدية على الطرف النقيض من الرؤية المادية للإنسان، التي انبثقت عن الفلسفات المادية، والتي حصرت ماهية الإنسان في المادة، وجعلتها إطاراً للوجود الإنساني. والفلسفة المادية تُمثّل النموذج المعرفي الكامن للعديد من الفلسفات الغربية، وهي -وفقاً للمسيري- مذهب فلسفي "لا يقبل سوى المادة باعتبارها الشرط الوحيد للحياة، ومن ثمّ فهي ترفض الإله كشرط من شروط الحياة، كما أنّها ترفض الإنسان إن كان متجاوزاً للنظام الطبيعي المادي، لذا الفلسفة المادية تردّ كل شيء في العالم (الإنسان والطبيعة) إلى مبدأ واحد هو القوّة الدافعة للمادة، والسارية في الأجسام، والكامنة فيها، والتي تتخلل في أثنائها، وتضبط وجودها".¹³

وتحدر الإشارة إلى عظمة الآثار السلبية التي تثيرها قضية احتجاج الرؤية التوحيدية عن المسلمين، بمضامينها المعرفية خلال عقود من الزمن؛ ما أدّى إلى حصرها في الجانب

¹² المطهري، آية الله مرتضى. الرؤية الكونية التوحيدية، طهران: معاونية العلاقات الدولية، ط2، 1989م، ص55.

¹³ المسيري، عبد الوهاب. الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دمشق: دار الفكر، ط1، 2002م، ص16.

العقدي من دون تجاوزه إلى انعكاسات هذه الرؤية في مضامين الحياة، وهو ما فتح المجال أمام كثير من المدارس الفكرية لمحاولة التصدي لفكرة الثنائية؛ لأنها تُمايز بين التعالي الذي تنادي به المدرسة التوحيدية، والتاريخية التي تنادي بها بعض المدارس الفكرية، مثل، مدرسة العروي، ومدرسة أركون، وغيرها.

2. منطق التكامل بين المشاريع الغربية والمشاريع الإسلامية:

ليست كل الفلسفات الغربية ذات نظرة واحدة للإنسان؛ فمن عمق المادية المفرطة ذات النظرة المعادية للإنسان والإله، ظهرت فلسفات إنسانية (هيومانية) في القرن السادس عشر الميلادي، تدور في فلك المادية، وتقبع فيها، مُناديةً بأصالة الإنسان. وقد ظهرت هذه الفلسفات نتيجة تطوّرات خاصة في الفكر الغربي، حيث كان الدّين يطرح نفسه بوصفه منبعاً للقيم، وكان المطلوب من الإنسان التشبّه بالإله. بيد أنّ تغييب معنى الإله جعل الحضارة الغربية مضطرة إلى خلع القداسة على شيء آخر، هو الاعتراف بالإنسان وأصالته في الكون.

وقد ظهر نموذجان للفلسفة الهيومانية؛ الأول: يتمركز حول الطبيعة، ويعادي الإنسان، ويساوي بينه وبين الطبيعة، ويمحو الثنائية، وينفي أيّ بُعد وجداني، ويختزل الإنسان في بُعد مادي واحد. والثاني: ينطلق من فلسفة إنسانية مُتمركزة حول الإنسان، ويرفض ردّ الإنسان بكليته إلى الطبيعة، ويؤكّد ثنائية الإنساني والطبيعي، ويحمل بعض الأبعاد الاستخلافية التي تُشبه ما ورد منها في الرؤية التوحيدية، وإن كانت لا تُسمّيها باسمها.¹⁴ ذلك أنّ مسألة البحث غير الواعي للإنسان المادي عن المُقدّس في الحتميات العلمانية والتاريخية أعاد إلى الأذهان حاجة الإنسان إلى البُعد الروحي الذي غيّبته الفلسفات المادية المُتمركزة حول الطبيعة؛ ما أدّى إلى ظهور الشق الآخر للفلسفة الإنسانية المُتمركزة حول الإنسان. وقد بيّن المسيحي مركزيّة الإنسان في هذا النموذج الهيوماني من حيث هو "إرادة حرّة واعية وقوّة مبدعة، ولأنّ قدرته العقلية لا متناهية، ولأنّ حواسه قادرة على استنباط المعرفة من الواقع." فهو نموذج يرى أنّ الإنسان "كائن يتمتع بقدر من الاستقلالية عن الطبيعة (فثمة مسافة تفصل بينهما)."¹⁵

¹⁴ المسيحي، من ضيق المادية إلى رحاب الإنسانية والإيمان، مرجع سابق.

¹⁵ المرجع السابق، ص152.

وثمة مساحة مشتركة بين النموذج المعرفي ذي التوجُّه الإنساني الغربي -المُتمركز حول الإنسان- والنموذج المعرفي الإنساني الإسلامي، يُمكن التعاون على تعزيزها، بإرساء القيم الإنسانية المشتركة بين النموذجين، التي تتحقَّق بإنشاء حالة من الحداثة الإنسانية بوصفها مرجعية مشتركة بينهما.

وقد ظهرت أمثلة مُهمَّدة لهذه الحالة عبَّدت طريقاً وسطاً بين الإسلام والفلسفات الغربية في العالمَ الأنجلوسكسوني، بعد تحرُّرها من التأثيرات المباشرة لمسيحية القرون الوسطى، التي تمثَّلت في موقف روجر بيكون بوصفه مؤسس هذه الثنائية؛ فقد بنى بيكون فكره الفلسفي "على قاعدتين مستقلتين في أصلهما: الخبرة الباطنية التي تؤدي إلى استنارة الروح (الدِّين)، والملاحظة التي تؤدي إلى العلم الصحيح (أو العلم التجريبي)"،¹⁶ مُؤكِّداً ضرورة التوازن بين النظرتين، ومُخْلِفاً أثراً في الاتجاهات الفلسفية الإنجليزية وعلومها امتدَّ إلى وقتنا الحاضر.

وتوجد جملة من المبادئ العامة التي تحكم مفهوم التكامل المعرفي، أشار إليها أبو بكر محمد أحمد إبراهيم، ويُبيِّن أحدها أنَّ المعرفة في حقيقتها واحدة، وإنَّ ظهرت في صورة تقسيمات ومجالات مُتعدِّدة، فهي -في نهاية المطاف- تقسيمات إجرائية. وتُعنى وحدة المعرفة بتحويل مبادئ التوحيد في المجال المعرفي من مجرد علاقة إدراكية لثنائية الخالق والمخلوق إلى مضامين معرفية تصل الإنسان بربه.¹⁷

إنَّ التكامل المعرفي الذي يُعدُّ مشروع "أسلمة المعرفة" مقدمة له، هو "تكامل منهجي في مصادر المعرفة، وفي أدوات المعرفة، وهو أيضاً تكامل بين المصادر والأدوات"،¹⁸ وتكامل في الخبرة المعرفية لكل جيل مع الجيل الذي سبقه، وتكامل في جهود الشعوب والأمم. غير أنَّ تكامل معارف الوحي مع العلوم الإنسانية والاجتماعية، في صياغتها الغربية المعاصرة، يستدعي دراسة تلك النصوص وفق مقاصدها، تمهيداً

¹⁶ بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص352.

¹⁷ محمد إبراهيم، أبو بكر. "مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلامية المعرفة"، مجلة إسلامية المعرفة، عدد42-

43، شتاء 2006م، ص30.

¹⁸ ملكاوي، فتحي حسن. منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية، عمّان: المعهد العالمي للفكر

الإسلامي، ط1، 2011م، ص15.

لإنزالها على الواقع ضمن إطار القيم النابعة من ثقافتنا. ويمتد مفهوم التكامل المعرفي ليشمل الوحدة المعرفية بين النماذج الغربية في مجال بحثها في العلوم الطبيعية والعلوم التطبيقية، بوصفها علوماً أنزلها الله للإنسان، ووضع لها السنن التي تسيّر وفقها، وعلوم الشريعة التي تعتمد نصوص الوحي مرجعية لها، على أساس أنّ جميع تلك العلوم تحكمها رؤية معرفية موحدة لها، تُشكّل الأساس المنطقي لتكاملها.

ثانياً: مدخل مفاهيمي ومنهجي للرؤية التوحيدية في نموذج علي شريعتي وعلي عزت بيجوفيتش

1. المفاهيم المفصلية في نموذج علي شريعتي ونموذج علي عزت بيجوفيتش:

أ. نموذج علي شريعتي:

طرح شريعتي مبدأ العودة إلى الذات الإسلامية المُتمثِّلة في الحالة الإلهية الفطرية الإنسانية المودعة في كلّ منّا، تلك الذات الواعية الإنسانية القوية، التي تُكمل الفطرة والغريزة الإنسانية بمضمونها التوحيدي الأصيل. وهي ليست عودة إلى الذات التاريخية المليئة بالثغرات والتناقضات، والمُثقلّة بشحناتٍ من عداء الماضي، التي تجلّت في وقت من الأوقات في الأعمال الحضارية المتعاقبة.¹⁹

وقد استخدم شريعتي مصطلحات ابتدعها ووظّفها في بلورة رؤاه لمكانة الإنسان وموقعه في الرؤية التوحيدية، منها:

- **الدِّين التقليدي:** هو العقل الجمعي لجماعة ما، الذي يُحقّق لها الاستمرار القومي أجيالاً عدّة، ويُحتزل في تقاليد وعقائد موروثية وعواطف تلقينية. ولا يوجد أساس إنساني لهذا الدِّين، وإمّا أساسه غريزي وراثي. وهو جبرية يجب الخلاص منها للانتقال إلى دِّين واعٍ.

¹⁹ شريعتي، العودة إلى الذات، مرجع سابق، ص 68.

- **الدِّين الأيديولوجي:** هو "عقيدة منتخبة بصورة واعية،"²⁰ بدأ الأنبياء بنشرها، وأوجدوا بها نخبضة ووعياً.
- **الدِّين التبريري:** هو دين يقوم على تبرير الوضع القائم، بحيث ينحر الحرية، ويُزيّف الوعي، ويُناصِر الأنظمة.
- **الدِّين الثوري:** هو دين ينماز برؤية نقدية تجاه الواقع، بُعديه: المادي والمعنوي، ويسعى إلى تغييره في حال لم يتوافق مع دين التوحيد.
- **التوحيد المطلق:** هو التوحيد "الغني عن أيّ تأويل كلامي، أو توجيه فلسفي، أو سفاسف وسفسطة"²¹ جنحت لها الأديان السابقة.
- **الصنمية الدينية:** هي الانقياد للتعاليم الدينية وتنفيذها من دون تفكير.²²
- **الثنوية الإنسانية:** يُقصد بها "أنّ طبيعة الإنسان مُكوّنة من عناصر قدرة، ننتة، رسوبية، من حمأ مسنون." غير أنّه "بالرغم من هذه الطبيعة المنحطة لهيكل الإنسان فهو يشتمل في باطنه على جوهر خالص هو روح الله التي نفخت فيه."²³ وهذه الثنوية لا توجد إلا داخل الدائرة الإنسانية، خلافاً للتصوّرات الأخرى التي تمتد بها لتشمل الوجود كاملاً.
- **أصالة الإنسان المتعالية:**²⁴ هي أصالة ناجمة عن التوحيد، ووصفها بالمتعالية إنّما كان لتمييزها من أصالة الإنسان، التي نادت بها بعض التصوّرات في النموذج المعرفي الغربي.
- **التكامل البشري:** هو الوصول بالإنسان إلى حالة التخلّص من جبرية سجونته الأربعة، فيصبح شبيهاً لله من حيث حرية الاختيار والإرادة.
- **الجمرة الإلهية:** هي لطيفة ربانية مودعة في كل إنسان منّا، و"قوّة فطرية خلاقية كامنة في ذواتنا."²⁵

20 شريعتي، علي. الإنسان والإسلام، ترجمة: عباس الترحمان، بيروت: دار الأمير، ط2، 2007م، ص276.

21 شريعتي، علي. معرفة الإسلام، بيروت: دار الأمير، ط2، 2007م، ص202.

22 المرجع السابق، ص190.

23 المرجع السابق، ص214-215.

24 شريعتي، علي. الإنسان والتاريخ، ترجمة: خليل علي، بيروت: دار الأمير، ط2، 2007م، ص62.

25 المرجع السابق، ص101.

ب. نموذج علي عزت بيجوفيتش:

في ظلّ تصارع الأيديولوجيات وتناقضها، يُقدّم علي عزت بيجوفيتش رؤيته، بوصفها دليلاً ينيّر للبشرية طريقها، وذلك بالإجابة عن أسئلة تدور في العقول بصورة موضوعية علمية، بعيداً عن تجييش العاطفة وخطاب الانفعال؛ للتعريف بجوهر النموذج المعرفي الذي قامت عليه الحضارة الغربية بنمطها الرأسمالي والاشتراكي، المؤسسة على مقولة الإنسان الطبيعي-المادي؛ أي الإنسان ذي الأصول المادية الطبيعية. وكذلك التعريف بالنموذج المعرفي القائم على الثنائية بين الطبيعي-المادي من جهة، والإنساني-الروحي من جهة أخرى، مُعتبراً أنّ هذه الثنائية هي سبب سوء فهم العقل الغربي لهذا الدّين.

وقد استخدم بيجوفيتش مصطلحات ابتدعها ووظّفها في بلورة رؤاه لمكانة الإنسان وموقعه في الرؤية التوحيدية، منها:

- **اللحظة الفارقة:** مفهوم محوري في فكر علي عزت بيجوفيتش، يعني اللحظة التي أصبح بها الإنسان إنساناً نتيجة عدم قناعته بجانبه الحيواني المرتبط بالطبيعة، فبدأ البحث عن شيء آخر.

- **الدوار الميتافيزيقي:** ما أنتجت اللحظة الفارقة في كينونة الإنسان، وأدّى إلى فصل الإنسان عن عالم الطبيعة/ المادة.

- **الثنائية "الوحدة ثنائية القطب":** تُمثّل هذه الثنائية النظرة الأولى للوجود، وهي ثنائية الوجود الإنساني؛ ثنائية الطبيعي المادي من جهة، والإنساني الروحي من جهة أخرى. وهي ثنائية لا يُمكن تفسيرها وضمان بقائها إلا بافتراض ثنائية الخالق والمخلوق، وتعني أنّ الله تعالى خلق العالم ولم يحلّ فيه، بمعنى أنّ الخالق غير متعادل مع مخلوقاته. قال ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: 11). ويُسكّل القرآن الكريم والسنة الشريفة ثنائية تكاملية في الإسلام، وهما يُمثّلان الإلهام والخبرة، والتفكير والممارسة.

- **الثنائية غير الإثنيية:** سادت هذه الثنائية في المنظومات الفارسية، مثل الفلسفة الإشراقية، وقد انقسم فيها العالم إلى النور والظلام، وتعادل الخالق مع المخلوق.

- **النظرة أحادية الجانب "الواحدية":** تُمثّل الواحدة النظرة الثانية للوجود التي تعكسها المنظومات المادية، ولا يوجد فيه إلا جوهر واحد هو الجوهر المادي. ولهذا، فإنّ

الإيمان بالإله يتطلب حلول الإله في المادة. وقد نجم عن هذه النظرة شطر العالم إلى شطرين متصادمين: مادية ملحدة، وروحانية مغرقة في الأسرار، يُنكر كل منهما الآخر.

- **التوحيد:** مفهوم يُؤكد أنّ الله سبحانه مُفارق للمادة، ومُنزّه عن كل أنواع الحلولية؛ أي إنّه مُنزّه عن الحلول في الطبيعة كما في الماركسية، والحلول في التاريخ كما في الهيكلية.

- **الدّين المجرّد:** دين يدعو الإنسان إلى أن يحيا ليُصلح ذاته فقط؛ فهو تعبير عن علاقة شخصية تأملية بين الإنسان وربّه، بمنأى عن أمور الدنيا، ويرى في تغيير الواقع عملية لا طائل منها.

- **الدّين المطلق:** دين يجمع بين بُعدين اثنين، هما: الروح وأشواقها العليا، والطبيعة وحاجتها المادية الواقعية.

- **الجوّاني والبرّاني:** يُتصدّد بذلك الروح وأشواقها، والحياة وأبعادها المادية.

- **الازدواجية:** يُتصدّد بها الجمع بين متناقضين أو متباعدين، والتوازن بينهما، وهما: المادة، والروح. وفيها "يكمن المعنى النهائي للإسلام".²⁶

- **"نصرة" الإسلام:** يراد بذلك الانتكاس بالإسلام من رسالة محمد ﷺ إلى عيسى عليه السلام؛ بقصر الإسلام على جانبه الروحي المجرّد، وتحويله إلى دين شامل.

- **الدّين الخامل:** دين يدفع المجتمع إلى السلبية والتخلّف، وهو دين الملوك والرؤساء وعلماء السلطان، الذين يُشكّلون جميعاً الوجه الخارجي للانشطار الداخلي للإسلام.

2. المنهج عند علي شريعتي وعلي عزت بيجوفيتش:

أتبع علي شريعتي منهج البحث الاجتماعي -علم التصنيف الاجتماعي- بوصفه عالم اجتماع له رؤية اجتماعية في ما يخصّ الدّين، وهو منهج سائد في الغرب للتحقيق في بعض العلوم الإنسانية، وقد كان حاضراً لديه عند تصنيفه القضايا ومقارنته بينها، وطبقه في دراسته للدّين، واعتمد عليه في المقارنة بين الدّين التوحيدي والأديان الأخرى.²⁷

²⁶ بيغوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص 50.

²⁷ شريعتي، علي. منهج التعرف على الإسلام، ترجمة: عادل كاظم، بيروت: دار الأمير، ط 2، 2007م.

وظهر المنهج النقدي في كتابات شريعتي قوياً صارماً، وأفاد منه في نقد الأفكار (الهدامة) - كما يُسمّيها- والفلسفات التي تُوقِع الإنسان في الجبرية، وتؤدي به إلى اليأس من الكون والحياة. لقد كان نقده بنّاءً، ولم يأت من فراغ، فجاء بالبديل المناسب؛ إذ وضع عقيدة التوحيد بديلاً لتلك الفلسفات، من حيث قدرتها على تحرير الإنسان، وإعادةه إلى موقعه الأصيل في الكون. والمُلاحَظ أنَّ قراءة شريعتي لما يُحيط به هي قراءة تفكيكية، بحيث يدخل أولاً في العمق، ويقوم بالخلع والاستئصال، ثمَّ يعاود التركيب من جديد وفق رؤية جديدة يراها تُمثّل البديل.

وفي المقابل، نجد أنَّ علي عزت بيغوفيتش اتَّبَعَ منهجاً علمياً، ظهر في طريقة استدلاله، وفي تنفيذ رؤاه، من حيث استخدامه نموذجاً تحليلياً، انطلق فيه من ثنائية الطبيعة-المادة، في مقابل الإنسان-الإنسان الرباني، وطَبَّقَه في رحلته التفكيكية التركيبية لمعارف استقرَّت في الأذهان، مُحْتَرِماً الأيديولوجيات المخالفة، ومُبتَعِداً عن التشهير بالآخر. وقد غلب على بيغوفيتش -في منهجه- سعة الثقافة والإطلاع والشمول، وتسلسل الأفكار المنطقي، ونبرة الكاتب الهادئة التي تدل على عمقه الروحي والعقلي والعلمي، بعيداً عن الانفعال والتحكُّمات الظرفية، فضلاً عن كلماته المفعمّة بالمشاعر الفياضة التي لا تحمل عدائية لأحد.

لقد استوعب بيغوفيتش المنظومات الغربية ليصل إلى بنيتها العدمية أو الإيمانية، بالرغم من إفصاحها عن الإلحاد، وقبل بالمبدأ الأساسي المخالف مرحلياً، ثمَّ عمل على تفكيكه ونقده من الداخل، من خلال عرضه نِجَاح المادية في تفسيرها ظاهرة الإنسان بكفاءة عالية، ولكنّه لفت النظر إلى نواحٍ مقلقة في تفسيرها المادي للإنسان لم تأخذها في الحسبان، ووقفت أمامها حائرة، والأمثلة على ذلك كثيرة.

وكشف بيغوفيتش مزاعم الإلحاد والمادية عن طريق تفسير البُعد الإنساني في ظاهرة الإنسان، بتتبُّع أحواله وإنتاجه في كل لحظات حياته، مُوَظِّفاً فيه نموذج التحليلي المُركَّب، بوصفه آلية لتصنيف الظواهر؛ ليتسنى له تفسيرها فيما بعد. وقد استخدم هذا النموذج أيضاً في تفسير ظاهرة الفن، والأخلاق، والثقافة، والحضارة، والتاريخ، إلى جانب استخدام المجاز في توضيح رؤيته لكثير من الأمور، باعتبار المجاز نتاجاً طبيعياً لاستخدام

النماذج المُركَّبة في تعاملها مع المادي وغير المادي، مع الطبيعة وما وراء الطبيعة، مع الظاهر والباطن. إنَّ الطريقة التي حاول فيها بيجوفيتش إثبات عجز النماذج الواحدية عن تفسير ظاهرة الإنسان لافتة للانتباه، من حيث إنَّها تحفل بعواطف جيَّاشة، تحمل بين طياتها أحاسيس مرهفة، تشير إلى ذاتٍ تتصف بمؤشرات إنسانية، ولا تحمل عداءً لأحد، بالرغم من أنَّ البيئة التي أحاطت به كانت شديدة العداء له ولفكره.

3. الرؤية التوحيدية عند علي شريعتي وعلي عزت بيغوفيتش:

إنَّ الرؤية التوحيدية في نموذج شريعتي تقوم على الفكرة الأساسية التي مفادها أنَّ "نمَّة اختلافات جوهرية بين مفهوم التوحيد في الإسلام ومفهومه في الأديان والمذاهب السابقة عليه."²⁸ ولم يُنكر شريعتي أنَّ التوحيد قد جاء منذ بدء الخليفة، لكنَّه رأى أنَّ طريقة تبلور المفهوم، ووصوله إلى مدى اتَّسع فيه ليشمل كل مظاهر الحياة؛ لم يكن متجلبباً إلا في العصر الذي جاء به الإسلام.

وأشار شريعتي إلى مسألة تتعلَّق بطبيعة التوحيد في الإسلام، مفادها أنَّه "ليس أصلاً من الأصول العقائدية للدِّين الإسلامي على غرار الأصول الأخرى لهذا الدِّين كالنبوة والمعاد وغيرها، التوحيد هو الأسُّ الذي تُبني عليه سائر الأصول العقائدية."²⁹ وهو بذلك أنزل التوحيد منزلته العظيمة، وجعله أساساً للحياة الفردية والاجتماعية؛ مادية أو معنوية. إنَّه "الوجه المشترك في جميع أنحاء الحياة الإنسانية من أفكار وأفعال ومشاعر وأحاسيس على اختلاف أشكالها وكيفياتها."³⁰

ومنهجية شريعتي في طرح التوحيد تختلف عن الطرح التقليدي؛ فهو يطرح رؤيته هذه من خلال نقده التصوُّرات السائدة في مجتمعه، ويُقدِّمها بوصفها منهجاً فريداً يقع بين المثالية اليوتوبية التي ظلَّت تعيش في أبراجها العاجية بعيدة عن هموم الناس وواقعهم، والمادية الواقعية التي قصرت اهتمامها على الموجود في الواقع، من دون تطلُّع إلى آفاق وأشواق جديدة قد يعيشها الإنسان بعيداً عن هذا الواقع. وفي هذا الصدد، يرى شريعتي

²⁸ شريعتي، معرفة الإسلام، مرجع سابق، ص136.

²⁹ المرجع السابق، ص142-143.

³⁰ المرجع السابق، ص144.

أَنَّ "الإسلام يتلَوَّن بلون البيئة لكي يُعَيَّرَ لوَها فيما بعد؛"³¹ أي إِنَّ الإسلام يتفاعل مع المعطيات المختلفة الموجودة في البيئة، فيُعطيها من عَبقه.

إنَّ التوحيد بوصفه معنىً ثورياً واضح في فكر علي شريعتي؛ فهو يرى التوحيد برنامجاً إصلاحياً تعبدياً يُمهِّد للنهضة، ويقع في تضاد مع الدِّين التبريري، بوصفه فكراً ثورياً على الوضع القائم المُحرِّف للمعتقدات والمبادئ، مُؤكِّداً "أَنَّ هذا الدِّين الذي يدعو إلى الانقياد المطلق لإرث الرب، هو في ذات الوقت يدعو إلى الثورة والطغيان على كل ما سواه، وكل خطاب فيه إلى عبادة الله ينجر تلقائياً إلى نبذ الطاغوت."³² ذلك أَنَّ السمة الأساسية لدِّين التوحيد هي رفضه الرضوخ للأمر الواقع، والسعي إلى تغييره، فالدِّين في نظر شريعتي "وعي اجتماعي."³³

وكذلك نجد أَنَّ التوحيد بمعناه الثوري واضح في ثنايا فكر علي عزت بيجوفيتش؛ ذلك أَنَّهُ يرى في المجتمع الذي تسيطر عليه مشاعر ثورية مجتمعةً حياً متديناً، ويرى في المجتمع الذي يعجز عن التدبُّن مجتمعةً عاجزاً عن الثورة والتغيير؛ غياب المُحرِّك الداخلي في نفوس أفرادِه. وبحسب بيغوفيتش، فإنَّ وقوع التوحيد بين الإسلام المنغلق وفلسفة الحداثة يجعله ضائعاً بين العالمين، فتضيع حقيقة الدِّين.

وقد مايز بيغوفيتش بين الدِّين المجرَّد والإسلام بوصفه الدِّين المطلق، وبحث عن الدِّين في آثار الحقبة الأولى لنزول الوحي على سيدنا محمد ﷺ، لا من خلال تطبيقاته عبر تعاقب الحضارات المختلفة، فوجد أَنَّ التوحيد يعترف بوجود عالمين: "العالم الطبيعي، والعالم الجوّاني."³⁴

ورأى بيغوفيتش أَنَّ الإسلام جامع للشرق والغرب من حيث تعرُّضه للديانة اليهودية التي بَشَّرت بمملكة أرضية بوصفها أوَّل ديانة سماوية تُمثِّل الدِّين المادي، والديانة المسيحية التي غلب عليها الجانب الروحي، وبَشَّرت بالمملكة السماوية، فكان المذهب الروحي فيها يختلف اختلافاً كلياً عمّا في الديانة اليهودية، وأصبح الجمع بينهما هو صميم فكرة الثنائية

³¹ المرجع السابق، ص 197-198.

³² شريعتي، علي. دين ضد الدين، بيروت: دار الأمير، ط2، 2007، ص39.

³³ شريعتي، علي. النباهة والاستحمار، ترجمة: هادي السيد ياسين، بيروت: دار الأمير، ط2، 2007، ص48.

³⁴ بيغوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص67.

التي تتحكّم في وجود الإنسان. فالإسلام ليس حلاً جاهزاً؛ إنّه منهج يوائم بين المبادئ المتعارضة (المادية، والروحية)؛ أي بين قطبي الثنائية أو الازدواجية التي تشمل الكون، وكتابه القرآن الكريم الذي يجمع بين "واقعية" العهد القديم و"مثالية" العهد الجديد. إذن، فكلا المُفكرين اعتقد أنّ للتوحيد معنىً ثورياً ذا أبعاد مجتمعية، تتجاوزته لتحيط بالكون، وأنّه يمثّل رؤية يسود فيها نظام التوحيد الاجتماعي والأخوة البشرية، وتشبي بوجود نظامٍ واعٍ له هدف وغاية، وتنفي عنه العبثية والتضاد بين المجتمع والعنصر البشري، وبين الطبيعة وما وراء الطبيعة والإنسان؛ ما يورث الإنسان معنىً ووعياً وهدفاً، وهو وعي ينعكس على الأفراد حكمةً وسعياً وعمارةً للأرض وسلاماً للبشرية.

ثالثاً: الإنسان في رؤية علي شريعتي وعلي عزت بيجوفيتش

1. الإنسان الخليفة عند شريعتي، والإنسان ذو الأصول الربانية عند بيجوفيتش:

إنّ الإنسان في نموذج علي شريعتي هو الهمّ والغاية؛ ذلك أنّ الهمّ الإنساني والغاية الإنسانية هما القاسم المشترك في منظومته الفكرية. فالإنسان وفق رؤية شريعتي التوحيدية يتمتع بفضائل عدّة؛ إذ إنّ الخليفة على الأرض. صحيح أنّ الله تعالى خلقه من طينة حقيرة، غير أنّه نفخ فيه من روحه، فسمو وارتفع. والله سبحانه علّم الإنسان مضامين الأشياء ومعانيها، وهو بهذا فضّله على الملائكة، وجميع الموجودات. وقد جاء تكريم الإنسان في الرؤية التوحيدية من مبدأ حمل الأمانة التي لأجلها منحه الله تعالى الإرادة والحرية والاختيار، فانفرد بها دون غيره من المخلوقات.

أمّا ملامح الإنسان عند علي عزت بيجوفيتش فهي ذات أصول ربانية، لا أصول مادية-طبيعية، بوصفه إنساناً خلقه الله تعالى، وليس نتاجاً لتطوّر الطبيعة. وتُمثّل ظاهرة الإنسان الركيزة الأساسية في النظام الفلسفي لبيجوفيتش، من حيث ارتباطها بثنائية الإنسان والطبيعة. وقد استطاع بيجوفيتش الاستفادة من اجتهادات المُفكرين الغربيين المدافعين عن الإنسان؛ باستخدامه نموذج التركيبي في استيعاب فكر الآخر، من حيث إيمان هذا الآخر بالإنسان ومركزية وجوده في الكون، وإدراكه ثنائية الطبيعة البشرية فيه. ويعتقد بيجوفيتش أنّ الإنسان الحق هو أكبر من القديس؛ لأنّ القديس لا يُخطئ

بالاعتبار المثالي للأمر، خلافاً للإنسان الذي يحاول ألا يُخطئ ليصبح إنساناً كاملاً شبيهاً بالله، ولكنّه لا ينجح دائماً.³⁵ وهذا هو سبب أمر الله الملائكة أن تسجد أمام رجل آثم؛ فالإنسان خطأ، والخطأ مزية نابعة من ازدواجية طبيعة خلقه.³⁶

2. الإنسان عند شريعتي وبيجوفيتش مقارنةً بالفلسفات المختلفة في نظرهما إلى

الإنسان:

بحث شريعتي عن الإنسان في التصوّرات المختلفة، بدءاً بأرسطو، ومروراً بالديانات المختلفة في الشرق والغرب، وانتهاءً بالنظريات المادية على اختلاف أنواعها: نظرية أصالة الإنسان "أومانيسم" والوجودية، والمذهب التاريخي الذي يؤمن بأصالة التاريخ، والمذهب الطبيعي الذي يؤمن بأصالة الطبيعة، والمذهب الاجتماعي الذي يؤمن بأصالة المجتمع. ووجد شريعتي أنّ كل التصوّرات والمذاهب تفرض نوعاً من القوانين الجبرية على الإنسان، منها ما هو باسم الطبيعة أو المجتمع، ومنها ما هو باسم التاريخ أو الذات. فقد جاءت تلك المذاهب -على اختلاف توجُّهاتها وتضادها- لتثبت عجز الإنسان الفطري المطلق عن المواجهة الجبرية لما يحيط به من أشياء، مُستدلّةً بذلك على نقصه، فاستبدلت عقيدة الجبرية -بأنواعها المتعدّدة- التي سلبت منه إرادته وحرّيته بعقيدة إيمانه بذاته، وأنّه سيد الكائنات على ظهر البسيطة. ويرى شريعتي أنّ الإنسان -وفق الرؤية التوحيدية- يستطيع الخروج من الجبريات المتعدّدة التي تنادي بها المذاهب المختلفة، مثل: جبرية الطبيعة، والمادة، والمجتمع، والتاريخ، وذلك بمعرفة القوانين التي تحكمها؛ أي بمعرفة السنن الكونية التي أودعها الله تعالى في الوجود بطريقة لا تتغير ولا تتبدل، ووعيتها. أمّا السجن الرابع، وهو سجن الذات، فيحمله معه، ويكون التحرُّر منه في التمرد عليه، ونكرانه، وإماتة ذاته، فيتحرَّر منه في التزام الدِّين والعقيدة.

ونقد شريعتي الرؤية الكونية المادية المنبثقة من العلم؛ لأنّها مسخت ماهية الإنسان، وحوّلت من إنسان مسؤول عن العالم إلى آلة للمجتمع، ضمن سلسلة أعمال جبرية في

³⁵ بيجوفيتش، علي عزت. هروبي إلى الحرية، ترجمة: إسماعيل أبو البندورة، تحقيق: محمد أرناؤوط، دمشق: دار الفكر،

ط1، 2002م، ص61.

³⁶ المرجع السابق، ص76.

النظام الاقتصادي المادي؛ ما جعله يسقط في رِقِّ العبودية للنظام المسيطر. ونقد أيضاً الرؤية الشِّرْكِيَّة الدِّينية المنبثقة من الطبقة الحاكمة؛ لأنَّها تُسَوِّغ التمييز العنصري والطبقي تجاه الشعوب الأخرى، وتسود فيها رؤية ثنائية ذاتية للكون، تُمَثِّل انعكاساً للنظام الاجتماعي على النظام الإلهي؛ فهي صورة للأرض انعكست على السماء. وتشارك الرؤية الكونية المادية مع الرؤية الشِّرْكِيَّة الدِّينية في مقاومة الرؤية التوحيدية للكون؛ لضمان إدامة سيطرتهما على الإنسان، ولا سيما أنَّ الرؤية التوحيدية هي "الرؤية الكونية الوحيدة التي تقاوم الشِّرْك، وتدعو البشرية إلى التوحيد الطبقي والإنساني ومقاومة المادية، لتتخذ الطبيعة من انحطاط المعنى الوجودي، ولتخبر الإنسانية بعظمة رسالتها الإلهية، باعتبارها الموجود الوحيد في العالم الذي يُمَثِّل الله في الطبع والخلق، ولتعيه مكانته إلى جانب الله في مقابل جميع الكائنات في عالم ليس بالعابث أو الأعمى ولا المتعاس، ليتحمَّل مسؤوليته أمام الطبيعة، ومسؤولية تقرير مصيره ومصير بني نوعه."³⁷

لقد استطاع شريعتي البناء على نظرية "أصالة الإنسان" بعد ما وجَّه إليها سهام نقده، بوصفها الأساس الذي بنى عليه الغرب نموذج المعرفي، والقاعدة الفكرية والفلسفية للمدينة الحديثة في الغرب، التي برزت بوصفها ردِّ فعلٍ على تسلُّط الكنيسة في القرون الوسطى. ولم تستطع هذه النظرية التي جعلت الإنسان مركز الكون أن تفترض له قدسية كما فعلت الرؤية التوحيدية التي نظرت إلى الإنسان بوصفه خليفة الله على الأرض. وبالرغم من ذلك، فإنَّ شريعتي لم يهدم نظرية "أصالة الإنسان" في المذهب المادي، وإنما بنى عليها، ورَمَّم ما نقص منها، وهو البُعد الإلهي، فأصبحت منبثقة من الرؤية التوحيدية التي تُؤمن بالثنائية، وأطلق عليها اسم أصالة الإنسان المتعالية. وهي متعالية لسببين؛ الأوَّل: يتعلَّق بمبدأ خلق الإنسان وطبيعته في بُعده الثاني، وهو الروح، وما منحه إياه من رفعةٍ يسمو بها إلى أعلى قَمَّة في الوجود؛ أي الله. وفي ذلك تأكيد على أخوة بني الإنسان، والمساواة بينهم؛ فهم من أصل واحد. والسبب الثاني: تفوُّق الإنسان على الملائكة والعالم بمقدار علمه ومعرفته لا بعنصره. فقد مُنِح الإنسان القدرة على إدراك الحقائق العلمية؛ لفهم المعاني التي تستبطن وجوده الإنساني، وبتمام هذين الأمرين،

³⁷ شريعتي، الإنسان والإسلام، مرجع سابق، ص 82.

اكتسب الإنسان مكانته، وحظي بالقدسية بين الخلق. وتأسيساً على ذلك، فإنّ مذهب "أصالة الإنسان المتعالية"، المنبثق من الثنائية التي خلق الله عليها الإنسان، ينادي بأصالة الإنسان، ويعترف "بقيمته وعظمة خصائصه وقدراته".³⁸

وفي المقابل، خالف شريعتي التصوّرات التي تزعم أنّ ماهية الإنسان سابقة على وجوده؛ فوجود الإنسان مُتقدّم على ماهيته، خلافاً للكائنات الأخرى التي ماهيتها تسبق وجودها. فعندما خلق الله الإنسان أعطاه وجوداً، وسلّمه رسالته الإلهية والحلقية، فقبلها (الأمانة)، ثمّ جعله يسعى في تشكيل ماهيته، وحملّه مسؤولية سعيه، بأنّ أعطاه الإرادة والحرية والقابلية للاختيار، وأعطى الطبيعة القابلية للتسخير والتطويع.³⁹ فالإنسان في نظر شريعتي هو "إمكانية نسبية"،⁴⁰ بمعنى أنّ رسالته تكمن في تكييف المحيط حسب حاجته ومثاله المطلوب، على عكس بقية المخلوقات التي لم تُمنح القدرة على فعل ذلك. وهو أيضاً "موجود ذو بُعدين،... ذو اتجاهين، موجود ثنوي، بخلاف سائر الموجودات ذات البُعد الواحد...، مخلوق من قطبين متناقضين، واحد: الطين، والآخر: روح الله، وهذا هو سرُّ عظمة الإنسان".⁴¹

وفي إطار تفنيد الدعاوى التي تقوم عليها الفلسفات المادية، يرى شريعتي أنّه يوجد الكثير من المظاهر التي يحياها الإنسان، وتنطوي على أسرار عجيبة لا يمكن تحليلها في الإطار المادي، مثل ظاهرة فداء الإنسان حياته للآخرين. ولما كان الإنسان ذا بُعدين فلا بُدَّ أن يكون دينه ذا بُعدين؛ وجداني يُلبّي أشواقه العليا، وواقعي مجتمعي يُمارس فيه سبل العيش بتوازن واعتدال. فحاجة الإنسان إلى الشعور بوجود قوّة مطلقة ومعنى مُقدّس يحكم وجوده لا تُوفّرها جميع الفلسفات بأنواعها المنبثقة من الثنوية، أو التثليث، أو تعدّد الآلهة؛ ما جعل التوحيد - في دين الإسلام - هو المانع الوحيد لوجود الإنسان معنيّاً وقيماً وهدفاً، انطلاقاً من أنه يستبطن كل مظاهر الحياة بُعديها: المادي، والمعنوي.

³⁸ المرجع السابق، ص 11.

³⁹ شريعتي، الإنسان والتاريخ، مرجع سابق، ص 25-26.

⁴⁰ المرجع السابق، ص 64.

⁴¹ شريعتي، الإنسان والإسلام، مرجع سابق، ص 18-19.

والإنسان في التصوّرات المغايرة للتوحيد، مثل الثنوية الزردشتية والمأنوية، يخضع لقوّة تتحدّى الله (أي الشيطان)، ولا يستطيع الخروج منها؛ إذ هو مُقيّد بها، خلافاً للإنسان في التوحيد الذي لا يخضع إلا لله؛ لأنّ الشيطان عبد عاصٍ لله ليس أكثر. والوجود في الإسلام هو كيان متسق يتبع إرادة إلهية واحدة مطلقة واعية. أمّا الثنوية فمحدودة في عالم الإنسان فقط؛ ذلك أنّ "الإنسان كائن ثنوي مزدوج"،⁴² يدرك هذا الأمر في أعماق ذاته.

ويرى شريعتي أنّ انتشار مظاهر العودة إلى الدّين هو دليل ساطع على عجز الإنسان عن الاستمرار في حياته بعيداً عنه، وإن حصل وعاش حياته بمعزل عن الدّين، فإنّه سيمر بأزمات نفسية متتابة قد تؤدي به إلى الانتحار. فالإنسان يعيش ضمن ثنائية من العذاب؛ عذاب مادي مُتعلّق بحاجاته الغريزية، وعذاب فلسفي مُتعلّق بما وراء الطبيعة. ويستطيع الإنسان أن يتخلّص من العذاب الأوّل بالعلم، أمّا العذاب الميتافيزيقي فيمكن تجنّبه باللجوء إلى الله؛ أي بالإيمان.

وفي المقابل، استطاع بيغوفيتش تحليل النظريات المادية المتباينة، وإبراز تناقضها مع الطبيعة البشرية، وتوضيح عجزها التفسيري في تناولها للظواهر الإنسانية، ومدى اختلافها مع المنهج التوحيدي في نظرتها إلى الإنسان. فقد أتى بجميع الأدلة التي تُؤكّد وجود جانب في الظاهرة الإنسانية لم تستطع المادية احتواءه وتفسير وجوده في سياق الثنائية الجوهرية التي يؤمن بها، والتي تنطلق من التوحيد في نظرتها إلى الإنسان.

لقد وجد بيغوفيتش أنّ إنكار نظرية التطوّر لمسألة الخلق هو إنكار للدّين والأخلاق والفن، بوصفها ظواهر انبثقت بفعل الخلق الإلهي؛ ذلك أنّ "الدّين يُؤكّد على الخلود والمطلق، وتُؤكّد الأخلاق على الخير والحرية، ويؤكّد الفن على الإنسان والخلق".⁴³ وكلها تنبع من حقيقة جؤانية (داخلية) واحدة لم تستطع النظريات المادية سبر غورها؛ فهي لا تعترف بها أساساً. وقدّ بيغوفيتش أسطورة المصادفة التي تقوم عليها نظرية التطوّر، عن طريق استعمال المنطق نفسه الذي قامت عليه، فقال: "أمّا هؤلاء الذين يرون أنّ المادة

⁴² شريعتي، معرفة الإسلام، مرجع سابق، ص 206.

⁴³ بيغوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص 150.

(من خلال المصادفة وحدها) قد أدت إلى ظهور عناصر متجاوزة للمادة مثل الإنسان والوعي والعقل والغائية، فهم - في نهاية الأمر - ينسبون للمادة قدرات غير مادية، ومن ثمَّ فإنَّهم يكونون قد خرجوا بذلك عن مقاصد الفلسفة المادية.⁴⁴

وحتى في أحلك الفلسفات وأشدّها إلحاداً (العدمية)، يعتقد بيجوفيتش بوجود رابط مشترك يجمع بين هذه الفلسفات والدِّين، هو بحث الإنسان عن الإله. فالعدمية ليست إنكاراً للألوهية، وإنما هي تعبير عن قلق ديني يعانيه الإنسان نتيجة عدم وصوله إلى الحقيقة الدينية (حقيقة وجود الإله)، فهي كما قال: "تمرّد على الحضارة ذات البُعد الواحد"⁴⁵ التي أخرجت الإنسان من حسابها، فلم يعد له مكان فيها.

وفي مواجهة الإنسان للظروف الحديّة، تتضح رؤية بيجوفيتش للقدر وفقاً للرؤية التوحيدية؛ إذ ربط القدر بمفهوم الغائية في الكون التي تنبثق عن التوحيد. وقد خالف الرؤية المادية في موقفها من الظروف الحديّة التي ترى أنّ أحداث الكون عبثية، والتي تُعبّر عنها بالانحراف والتمرّد على الحياة؛ ما يؤدي بالإنسان إلى العدمية. ويظهر هذا الموقف في المثالية المصطنعة على صعيد الأفكار، وفي الفلسفة التفاضلية على صعيد المادة في بحثها عن الأفضل من كل ما هو ممكن، من منطلق أنّ الأشياء تتصارع في ما بينها حتى تصل إلى أفضل صورة لها.

ويملك إنسان بيجوفيتش القوّة على الطبيعة والتاريخ في حال كانت لديه القوّة على نفسه؛ ذلك أنّ "قوّة الظروف الموضوعية تتزايد بالنسبة ذاتها التي يتناقص فيها العامل الفردي... فكلما أصبح هذا العامل الفردي خاملاً غير فعال نقص قدره من الإنسانية، وزاد نصيبه من الشيئية."⁴⁶ إنّ الرؤية التوحيدية ترفض الرؤية المادية المُتمثّلة في الحتمية التاريخية بما توقّعه من جبرية على الإنسان، وترفض أيضاً المثالية الفارغة التي لا جذور لها. ويصنّع التاريخ في الرؤية التوحيدية عن طريق تفاعل عاملين مستقلين، هما: الأساس المادي، والتأثير الخلاق لعامل الوعي الإنساني، ممثلاً في الشخصيات القوية، والأفكار

44 المرجع السابق، ص16.

45 المرجع السابق، ص138.

46 المرجع السابق، ص28-29.

الكبرى، والمُثل العليا. وكلما عظمت القوّة الروحية لصانع الأحداث في التاريخ عظم استقلاله عن القوانين الخارجية. فالإسلام هو البحث الدائم عبر التاريخ عن حالة التوازن بين الجوّاني والبراني بهدف تنظيم الكون.

وتقابل الثنوية الإنسانية عند شريعتي الثنائية عند بيغوفيتش، التي تُمثّل النظرة الأولى إلى الوجود، وهي ثنائية الوجود الإنساني؛ ثنائية الطبيعي المادي من جهة، والإنساني الروحي من جهة أخرى. وهي ثنائية لا يُمكن تفسيرها وضمان بقائها إلا بافتراض ثنائية الخالق والمخلوق، وتعني أنّ الله تعالى خلق العالم ولم يحلّ فيه؛ أي إنّ الخالق غير متعادل مع مخلوقاته.

وقد أشار بيغوفيتش إلى وجود عناصر دينية تستوعب مضامين التوحيد للإنسان، وتنتمي إلى القطب غير المادي، وهو الوجود الروحي للإنسان، في موضوعات، مثل: الفن، والتمثيل، والقانون، والأخلاق، حتى في الفلسفات الوجودية والعدمية ذات الطابع الإلحادي، وذلك بالمقارنة بين الإنسان البدائي وارتباط وجوده بظهور المحظورات وأفكار النجاسة واللعنة والسمو والقداسة، وأكثر الحيوانات تطوّراً؛ ما نفى وجود أيّ أثرٍ لعبادات أو محرّمات. ورأى بيغوفيتش أنّ الإنسان البدائي هو أقرب إلى الإنسان الحقيقي من إنسان الحاضر المعاصر الذي يعيش فقط لإشباع رغباته المادية، وأكد وجود مظاهر عدّة في الجانب الإنساني، يصعب تفسيرها بالمنطق العقلاني، مثل: الخير والشر، والشعور بالفجيعة، والصراع بين المصلحة والضمير، والتساؤل عن الوجود. فالإنسان يستطيع أن يتمرّد؛ ما يعني أنّه حرٌّ مختار وصاحب إرادة، وبعضٌ من يمتلكون المعاني الإنسانية يُمكنهم تقديم المبادئ على الأمور المادية، بل ويموتون من أجلها؛ ذلك أنّ للإنسان جوهرًا خاصاً به، ومع أنّه حيوان يُبعده المادي، فقد مُنح شخصية ذاتية.⁴⁷ فهو أكثر من مجرد كمية أو درجة من التطوُّر خضع لها، وانبثق عنها، بل هو مخلوق حرٌّ في الوجود، منذ اللحظة الأولى التي خلقه الله فيها، ونفخ فيه من روحه. وبهذا الاعتبار، فهو دائم التطلُّع إلى عالم آخر، يبحث فيه عن الخلاص. ويعتقد بيغوفيتش أنّ ظاهرة الحياة الجوّانية أو التطلُّع إلى

السماء ظلَّت عصية على أيِّ تفسيرٍ منطقي؛ ذلك "أنَّها نزلت من السماء نزولاً حرفياً".⁴⁸ وهذا يعني أنَّها ليست نتاجاً للتطوُّر الذي تنادي به النظريات المادية؛ فإنَّها تقف متعالية عليه، ومفارقة له.

3. معالم البناء الإنساني عند شريعتي وبيجوفيتش من حيث الحرية والإرادة:

إنَّ الحرية هي أساس الوجود الإنساني عند شريعتي؛ فهو يرى أنَّ الإنسان يعيش صراع الأضداد داخل ذاته، ويختار الجانب الذي يريد، ويُقرِّر مصيره على أساسه. والإنسان هو المخلوق الوحيد الذي قد يعمل خلافاً لطبيعته وقرينته بفعل إرادته، التي هي من أعظم خصائص الإنسان، والتي فيها يكمن التشابه بينه وبين الله تعالى، بفعل روح الله المودعة فيه. وهذه الإرادة تجعل الإنسان مسؤولاً أمام خياراته؛ فهو "واعٍ ومختار ومبدع".⁴⁹ واعٍ لأنَّه يُدرك كَيْفِيَّتَهُ وجبلته، وكَيْفِيَّةَ العالَمِ وجبلته، وكَيْفِيَّةَ العِلاَقَةِ بينه وبين العالَمِ وطبيعتها. وهو مختار لأنَّه المخلوق الوحيد الذي يملك الحق في التمرد أو الطاعة كونه حرّاً، وحرية الاختيار هي أسمى خصائص الإنسان التي يُحاسب على أساسها. وهو مبدع بوصفه المخلوق الوحيد الذي يُمكنه أن يصنع؛ فالإبداع وتطويع الأشياء من خصائص فطرته.

غير أنَّه توجد أربعة سجون تقف حائلاً أمام حرية الإنسان وإرادته في الوصول إلى تكامله. فعندما يتسلَّح الإنسان بسلاح العلم يقترب في مسيرته من التكامل، ولكنه لا يُحقِّقه كاملاً إلا إذا تحرَّر من سجن ذاته بالتسلُّح بالعقيدة. فعلى قدر تحلِّي الإنسان بالإرادة الذاتية، الناتجة من الجمرة الإلهية المزروعة فيه، يستطيع التحرُّر من أيِّ جبرٍ يحيط به؛ ذلك أنَّ الاستعانة بدينٍ يفوق العلم هي التي تدفع باتجاه تكامل الإنسان. فالإنسان كما يراه شريعتي لا يكون إنساناً إلا عندما يتحرَّر من سجنه الأربعة. وطريق التوحيد في الإسلام يُحرِّر الإنسان من الحتميات المتعدِّدة، من خلال رؤيته التي تتمثَّل في أنَّ "المشيئة الإلهية هي عبارة عن السنن الموجودة في المجتمع"⁵⁰ التي ينبغي للإنسان تمثُّلها، والانقياد

48 المرجع السابق، ص78.

49 شريعتي، الإنسان والإسلام، مرجع سابق، ص152.

50 شريعتي، معرفة الإسلام، مرجع سابق، ص194.

لها، إلا أنَّ الإنسان يمتلك حرية الاختيار في النكوص عنها، ويُعَدُّ ظالماً لنفسه في حال فعل ذلك.

والإنسان غير البشر؛ فالبشر كينونة شأنهم في ذلك شأن المخلوقات الأخرى في الكون، وهدفهم أن يصيروا إنساناً. والإنسان هو "تلك الحقيقة السامية التي علينا -نحن البشر- أن نسعى للوصول إليها، نسعى لتجسيدها؛ فهو عبارة عن المميزات السامية التي هي بمثابة المميزات النموذجية التي يجب أن نحصل عليها."⁵¹ وهذا يعني أنَّ الإنسان هو في صيرورة دائمة، وأنه يسير في تكامل دائم أبدي إلى ما لا نهاية، وأنَّ سيره يحمل معنى الحركة المستمرة.

وبالمثل، يرى بيجوفيتش أنَّ الحرية الإنسانية هي محور أساسي من محاور النظرية التوحيدية إلى الإنسان، منحها الله إيَّاه بمقتضى قبوله حمل الأمانة، وأنها تختلف عنها في النظريات المادية التي يعيش فيها الإنسان جبر الطبيعة، والتاريخ، والمجتمع، والذات. ويرى بيجوفيتش أيضاً أنَّ أفعال الإنسان تكون مُحدَّدة سلفاً؛ إمَّا بقوى جَوَّانية (داخلية)، وإمَّا بقوى بَرَّانية (خارجية)، يُتَنَكَّر فيها لجوهر الإنسان (روحه)، وتُلغى بالنتيجة حرَّيته الحقيقية، فيصير الإنسان غير مسؤول عن أفعاله، وتصبح الألوهية غير ضرورية في تفسير الكون وفهمه.

وقد أكَّده بيجوفيتش علاقة الحرية بمسألة الخلق؛ ذلك أنَّ "قضية الخلق هي، في الحقيقة، قضية الحرية الإنسانية."⁵² أي إنَّ الله وحده القادر على أن يخلق مخلوقاً حرّاً؛ فالحرية لا يُمكن أن توجد إلا بفعل الخلق. والقدرة على الاختيار؛ أي أن يكون الإنسان حَيراً أو غير ذلك، "هي أعلى شكل من أشكال الوجود الممكن في هذا الكون."⁵³ فطبيعة الإنسان الأساسية تركز على مبدأ الحرية، التي على أساسها سُمِّي الإنسان إنساناً. وترتبط الحرية بالمسؤولية، ولا مسؤولية من غير حرية اختيار. فكيف يُحاسب الإنسان من غير منحه قدرة على الاختيار!؟

⁵¹ شريعتي، الإنسان والإسلام، مرجع سابق، ص 151.

⁵² بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص 97.

⁵³ المرجع السابق، ص 99.

4. معالم البناء الإنساني عند شريعتي وبيجوفيتش من حيث الأخلاق، والمساواة،

والثقافة:

يرى شريعتي أن من آثار التوحيد "توحيد العالم، ومن لوازم توحيد العالم توحيد الإنسان".⁵⁴ وفي ذلك تحقيق للمساواة والأخلاق، بحيث يصبح البشر خاضعين لإرادة واحدة، فيتساوون ويتمثلون؛ لأنَّ خالقهم واحد، ولأنَّهم خُلِقوا على طريقة واحدة. أمَّا محاولات بناء الأخلاق على غير أساس ديني فقد أثبتت فشلها منذ زمن سقراط حتى وقتنا الحاضر. ولا شكَّ في أنَّ للتوحيد أثره في صياغة شخصية الإنسان، من حيث المنظومة الأخلاقية النابعة منه، التي تحكم سلوكياته، فضلاً عن إحباطه العوامل الثلاثة المؤدية إلى أنواع المعاصي والمفاسد، وهي: الجهل، والخوف، والنفعية، وإبطال "تأثيرها في نفس الإنسان الموحَّد، وذلك عبر اجتثاث جذورها النفسية من أعماق روحه".⁵⁵

وترتبط قضية المساواة بمسألة الخلق عند بيجوفيتش، من حيث إنَّ الأصل المشترك لجميع البشر هو حجر الزاوية في الأديان المنزلة، الذي يفضي إلى المساواة المطلقة بينهم. وعلى هذا، يُمكن فقط المساواة والإخاء بين الناس إنَّ كان الإنسان مخلوقاً لله تعالى. "فالمساواة الإنسانية خصوصية أخلاقية، وليست حقيقة طبيعية، أو مادية، أو عقلية".⁵⁶ وهذا يعني أنَّ وجودها قائم باعتبارها صفة أخلاقية للإنسان تُعبِّر عن السمو الإنساني، وأنَّه لا يُمكن اكتشافها بواسطة علم الأحياء، أو علم النفس، وأنَّ عملية الحكم العلمية المادية لا تنطوي على فكرة المساواة أبداً.

ووجد بيجوفيتش أنَّ الأخلاق في الموقف الإنساني تختلف عنه في الموقف المادي؛ فهي أخلاق لا يُمكن تفسيرها بالعقل، ولا تخضع لمعايير المنفعة. فالتضحية -مثلاً- تنبع من عالمٍ مُتفوّق على هذا العالم، وهو الدِّين؛ أي إنَّ الأخلاق هي دِين تَحوُّل إلى قواعد للسلوك. وهي في المذهب المادي أخلاق نفعية، هدفها البقاء، وآلياتها الذكاء والقوَّة،

⁵⁴ شريعتي، دين ضد الدين، مرجع سابق، ص34.

⁵⁵ شريعتي، معرفة الإسلام، مرجع سابق، ص162.

⁵⁶ بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص100.

وهي تتبع المصلحة، وتنطلق من التسوية بين الإنسان والمادة، ويحكمها سيدان، هما: اللذة، والألم.

ويعتقد بيجوفيتش أنه لا يمكن بناء الأخلاق في الإنسان إلا على الدين المجرد؛ فجميع مُعلّمي البشرية علّموها الأخلاق نفسها؛ لأنَّ "الحقائق الأخلاقية حقائق ثابتة."⁵⁷ والوصايا الأخلاقية الجوهرية لا تتأثر بالزمان، والمكان، والظروف الاجتماعية. إذن، الأخلاق ليست نتاج العقل، والعقل يستطيع أن يختبر العلاقات بين الأشياء ويُحددها، لكنّه لا يستطيع أن يُصدر حكماً قيمياً في قضية استحسان أو استهجان أخلاقي. وسلوكنا ليس بالضرورة أن يكون من اختيارنا الواعي، ولا هو قاصر عليه، ولا توجد علاقة "أنوماتيكية" تلقائية بين عقيدتنا وسلوكنا، وإنما تنشأ هذه العلاقة -على الأرجح- نتيجة للتنشئة والمواقف التي تشكّلت في مرحلة الطفولة، على نحو أكثر منه نتيجة المعتقدات الفلسفية والسلوكية التي تأتي في مراحل متأخرة من الحياة. وخلّص بيجوفيتش -في نهاية المطاف- إلى أن الأخلاق ما هي إلا دين آخر؛ ذلك أنّها أخلاق الفطرة التي أودعها الله داخل كل إنسان.

ويرى بيجوفيتش أن الفن يُمثّل ظاهرة انبثقت من الرؤية التوحيدية للإنسان، وعكست النظام الكوني من دون أن تستفسر عنه؛ فهي انعكاسات لإلهامات ورؤية جوانية استنارتها المعاناة، ولا يمكن تفسيرها باستخدام المذهب المادي. ويرى أيضاً أنّ الفن يقع خارج إطار الزمن وإطار التاريخ، وأنّه من الممكن أن يكون له صعود وهبوط، لكنه ليس تطوّراً، وأنّه ليس في الفن احتواء للمعرفة أو الخبرة كما في العلم؛ فكل فنّان يبدأ من جديد كما أنّما لم يسبقه أحد.

ويعتقد بيجوفيتش أن الثقافة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بجوانب الإنسان الروحية؛ ذلك أنّ "الثقافة تبدأ بالتمهيد السماوي بما اشتمل عليه من دين وفن وأخلاق وفلسفة، وستظل الثقافة تُعنى بعلاقة الإنسان بتلك السماء التي هبط منها."⁵⁸ أي بالعلاقة بين السماء والإنسان. وفي مقارنته بين الحضارة والثقافة، أفاد بيجوفيتش بأنّ الثقافة هي نتاج البُعد

⁵⁷ المرجع السابق، ص 226.

⁵⁸ المرجع السابق، ص 107.

الوجداني في الإنسان، خلافاً للحضارة التي عدّها البُعْد المادي المؤثّر في الإنسان. وما بين الأداة والعبادة يتضح الفرق بين الحضارة والثقافة؛ فالأداة نتاج الحضارة، والعبادة نتاج الثقافة التي هي نتاج الدّين، أو اتصال السماء بالأرض. وعلى هذا، فإنّ "الثقافة تأثّر الدّين على الإنسان، أو تأثّر الإنسان على نفسه".⁵⁹ وهي تميل إلى الحدّ من درجة إشباع حاجات الإنسان، فتتسع فيه آفاق الحرية، بوصفها المعنى الحقيقي لأنواع مختلفة من التنسك وإنكار الذات، عُرفت في جميع الثقافات؛ فالثقافة هي "الحلق المستمر للذات".⁶⁰ وهي بحاجة إلى تأمّل، والتأمّل جهد جوّاني يتمّ من خلاله التعرّف إلى الذات، ومكان الإنسان في العالم، وهو أيضاً الفهم الخالص الذي يُعبّر عنه موقف شاعر، أو فنّان، أو ناسك.

5. الإنسان الكامل:

يرى شريعتي أنّ الكمال البشري وإنسانية الإنسان لا يتحقّقان إلا بتحقيق مبدأ التحرّر من سجون الإنسان الأربعة التي تمنعه من تحقيق صيرورته؛ "سجن الطبيعة، وسجن التاريخ، وسجن المجتمع، وسجن ذاته، وهو أوّل السجون".⁶¹ وقد عدّها منطلقاً لإصلاح الإنسان، والخروج به من أزمة الفلسفات الغربية ونظرتها إليه، وصولاً إلى استعادة دوره الحقيقي في الكون، بتحقيق الرسالة والإرادة الإلهية في الاستخلاف.

أمّا بيحوفيتش فيرى أنّ الإنسان الكامل هو الذي يحيا حياته في جانبيها: الجوّاني والبرّاني، الروحاني والمادي، بوعي وإرادة كاملين، ولا يُفترّط في أيّ جانب منهما؛ ذلك أنّ التوحيد بين العالمين ضرورة يقتضيها الإسلام الحقيقي. وقد وجد بيحوفيتش أنّ الإسلام برؤيته التوحيدية يجمع في خطابه بين الإنسان الحي المتكامل كما صوّره القرآن، ومثّل في حياة الرسول محمد ﷺ، والطبيعة أو العالم الخارجي، فكان بذلك تعبيراً عن الإنسان الكامل، وعن الحياة في جميع وجوهها. وخلافاً للمجتمع التجريدي الذي يرتبط أفراداه بعلاقات فاترة ذات طابع مادي-برّاني، فإنّ أفراد المجتمع في النظام التوحيدي يرتبطون بعلاقات تتسم بطابع روحاني-جوّاني، وتقوم على التآلف في ما بينهم.

⁵⁹ المرجع السابق، ص107.

⁶⁰ المرجع السابق، ص108.

⁶¹ شريعتي، الإنسان والتاريخ، مرجع سابق، ص90.

وخلاصة القول هي أنّ ملامح الإنسان المنبثقة من الرؤية التوحيدية لكل من شريعتي وبيجوفيتش تطبع الإنسان بمنظومة معرفية قيمية، تتسع لتشمل كل مظاهر حياته، ويغلب عليها الطابع الفلسفي والبُعد الأخلاقي. وهذه الملامح تتحقّق بالجمع بين جسد الإنسان وروحه، وتتجلّى في جوانب عدّة، منها: التحرُّر بمعناه التوحيدي الثوري، والمساواة بين الخلق ذوي الأصل الواحد، والقدرة على الفداء، والإحساس بالجمال والفن، وإنتاج الثقافة، والتحلّي بالأخلاق ذات المصدر الديني.

والإنسان -بحسب شريعتي- يُمثّل إمكانية نسبية؛ فهو في حركة وصيرورة مستمرة، بين صعود وهبوط، وتقدّم وتقهّؤر، يُقدّم الدليل على الطبيعة الثنائية التي قام عليها خلقه في كل حين. أمّا الإنسان كما يراه بيجوفيتش فموهوب ومبدع وخلاق، وما مظاهر الفن والجمال والثقافة إلا دليل يُقدّمه الإنسان دائماً على الطبيعة الثنائية التي خلقه الله عليها. والإنسان في نظر شريعتي وبيجوفيتش قوّة متوازنة، إن أراد؛ إذ إنّه يملك حرية الإرادة والاختيار، وهذا التوازن جاء من الطبيعة التي خلقه الله عليها لتحقيق الغاية من وجوده.

خاتمة:

لقد نهض الغرب بعدما استبدل روحاً دينية اجتماعية (البروتستانت) بالقيم الدينية الخاملة (الكاثوليك)، وأنشأ حضارة بعد ألف عام من الركود. فقد كان الاستخلاف في النظرة الغربية أشبه بالإصلاح الديني-البروتستانت، الذي حقّق فيه الغرب جانباً، هو البُعد المادي، ولكنّه تجاهل الجانب المعنوي للإنسان، أو أسقطه من حسابه، بسبب طغيان الدّين، ووقوفه أمام حركة العلم والتقدّم، فسقط الغرب على هذا الأساس في براثن تقديس العقل والتخلّي عن الدّين كله، أو حصره في زاوية من زوايا المجتمع. وقد ظهرت بعد هذه المادية الطاغية فلسفات غربية تدعو إلى الدّين بوصفه الملاذ الوحيد الذي يُمكنه إنقاذ الإنسانية من التمرُّق والتشثُّت الذي تعانیه. فهل يُعدُّ الوقت مناسباً لتقديم الرؤية التوحيدية للغرب ببيان أثرها الإيجابي في الإنسان؟! لا شكّ في أنّ ذلك يتطلّب منا نهضة شاملة في مختلف الميادين، لإيصال رسالتنا إلى الإنسانية بالطريقة التي تليق بها.

لقد عرضنا في هذا البحث لأبعاد الإنسان، تبعاً لرؤية اثنين من مفكرَي المدرسة التوحيدية، تمكنا من تجاوز الفلسفات الغربية في نظرتها إلى الإنسان، والتأسيس لرؤية متكاملة تنفي عن الإنسان أحادية التكوين المادي، والصورة المُجتزئة المحايثة للأرض، التي تنفي عنه كل ما هو متجاوز ومتعالٍ.

فقد دافع علي شريعتي وعلي عزت بيجوفيتش عن إنسانية الإنسان بفكرهما وفلسفتهما، ودافعا عنها أيضاً بنضالهما وجهادهما، فجمعاً بين بُعدي الإنسان؛ النظر والعمل في حياتهما ومماتهما. لقد كان الهمم الإنساني والغاية الإنسانية - في الحقيقة - هما القاسم المشترك في المنظومة الفكرية لكلٍ من شريعتي وبيجوفيتش. وقد اتفق كلاهما على أنّ المُحرِّك الداخلي لدين التوحيد هو الروح الكامنة فيه؛ للتعامل مع الواقع من أجل تغييره، ضمن مشروع يُحرِّر الذات والعالم.

غير أنّ علي شريعتي وعلي عزت بيجوفيتش ابتعدا عن الطريقة الإقصائية بالتعامل مع النموذج المعرفي الغربي، وهي الطريقة التي نشهدها في الخطاب التقليدي للتدين؛ فقد عملا على نقد الأسس التي يستند إليها هذا النموذج، وقاما بتفكيكها. أمّا أساس نموذجهما في التعامل فكان الانفتاح على الآخر، واستيعاب مقولاته الفلسفية في نظرتة إلى الكون والإنسان، ثم تجاوزها في سبيل بناء حضاري جديد. وتخلّى هذا الأمر بوضوح عند شريعتي حين استطاع أن يُضيف إلى نظرية "أصالة الإنسان" بُعدها الوجداني المفقود. وكذلك هو حال بيجوفيتش عندما أَلَّف بين مادية الدين اليهودي ومثالية الدين المسيحي، وجمع بينهما في الإسلام.

وقد انتهى البحث إلى أنّ الوعي المعرفي بالنموذج التوحيدي، في نظرتة إلى الإنسان، يُعدُّ مدخلاً منهجياً مهماً لإصلاح الفكر الإسلامي. فشعار التوحيد يُمثّل مذهباً فكرياً مُؤسّساً للنهضة؛ ذلك أنّ التوحيد هو جوهر الحضارة الإسلامية. ومعرفة الإنسان موقعه، ومكانته، والغاية من خلقه، تجعله أهلاً للقيام بوظيفته الحضارية خير قيام. لقد ظهرت مضامين التوحيد في جميع إنجازات الإنسان في الحضارة الإسلامية؛ في الأخلاق والقيم الباعثة على عمارة الأرض، وفي الفنون والعمارة، وغير ذلك. فالتوحيد مفهوم حضاري من حيث هو ارتفاع للنفس الإنسانية من حمأ المادة إلى شفافيتها، ومن عبثية الوجود إلى

مقصدية، ومن جبرية الطبيعة إلى الحرية، ومن تاريخية الفعل إلى الفعل ذاته. ويُتوقَّع لهذه الرؤية التوحيدية - إذا سادت، ووُظِّفت في النقد والتجاوز - أن تنتج حضارة تفتح على العالم، وتتمكّن من تقديم إجابات شافية لدور الدّين في صناعة التاريخ، وحل لأزمات تعيشها البشرية منذ أن قصرت حضورها على بُعد واحد.

وفي الختام، فإنّ بحثاً واحداً لا يكفي للإحاطة بإحاطة كاملة بجوانب رؤية مُفكِّرين من طراز علي شريعتي وعلي عزت بيجوفيتش؛ نظراً إلى العمق المعرفي والمنهجي لنظريتهما في سبر غور الفكر الإنساني عامة، والغربي منه خاصة بدقة بالغة، وكشف التناقضات والثغرات، وما جلبته من أزمات للبشرية، بإغفال كل ما هو رباني في الوجود؛ إعلاءً لشعار تقديس العقل، ورفعاً للواء الحرية الناقصة.