إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

عدد خاص عن معالم صورة الإنسان بين المرجعيتين الإسلامية والغربية

السنة الرابعة والعشرون | العدد 95 | شتاء 1440هـ/2019م

رئيس التحرير

فتحي حسن ملكاوي

مدير التحرير

رائد جميل عكاشة

أعضاء هيئة التحرير

التيجاني عبد القادر حامد — **عبد الله إبراهيم الكيلاني**

صباح عياشي — **مازن موفق هاشم**

عبد العزيز برغوث — **محمد بدي ابنو**

المدير المسؤول للطباعة والتوزيع: ماجد أبو غزالة

مركز معرفة الإنسان للأبحاث والدراسات والنشر والتوزيع

http://www.hncjo.org

الرقم الدولي: ISSN 1729-4193

مستشارو التحرير

إرمين سينانوفيتش	أمريكا	**عبد المجيد النجار**	تونس
أحمد باسج	البوسنة	**عماد الدين خليل**	العراق
الشاهد بوشيخي	المغرب	**عمار الطالبي**	الجزائر
بكر كارليجا	تركيا	**محمد الحسن بريمة**	السودان
داود الحدابي	اليمن	**محمد السماك**	لبنان
زكي الميلاد	السعودية	**محمد أنس الزرقا**	سوريا
عبد الحميد أبو سليمان	السعودية	**محمد كمال حسن**	ماليزيا
عبد الحميد مدكور	مصر	**محسن عثماني**	الهند
عبد السلام العبادي	الأردن	**نزار العاني**	البحرين

المراسلات

Chief Editor, Islamiyat al Marifah
IIIT, 500 Grove St. 2nd Floor
Herndon, VA 20170, USA
E-mail: islamiyah@iiit.org

or

P.O.Box 9489 Amman 11191, Jordan.
Email: iokiiit@yahoo.com

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب

ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو المعهد

محتويات العدد

كلمة التحرير

- معالم صورة الإنسان بين المرجعيتين الإسلامية والغربية — هيئة التحرير — 5

بحوث ودراسات

- مقاصد القرآن في تزكية الإنسان — عبد المجيد النجار — 11
- الإنسان القرآني: دراسة مقارنة بين خصائص الإنسان وصورته في الاجتهاد الإسلامي والرؤية الغربية — عبد القادر عبد العالي — 39
- أثر الرؤية التوحيدية في رسم ملامح الإنسان عند علي شريعتي وعلي عزت بيجوفيتش — حنان فيض الله الحسيني — 67
- تحولات مفهوم الإنسان في فلسفة الحداثة وفلسفة ما بعد الحداثة من مأزق إنسان التأليه إلى مأزق إنسان التشويه — مصطفى كيحل — 99
- صورة الإنسان في الإعلام الغربي: بين الأسس المعرفية والمضامين الإعلامية — هشام المكي — 121
- مفهوم الإنسان في العلوم الاجتماعية: من النموذج الدنياني إلى النموذج الائتماني — عبد الحليم مهورباشة — 151

كلمة التحرير

معالم صورة الإنسان بين المرجعيتين الإسلامية والغربية

هيئة التحرير

يتزايد في الآونة الأخيرة ظهور صيغ جديدة لنسج معالم الإنسان ضمن الإحداثيّات الزمانيّة والمكانيّة التي تكتنفه في سياقه التاريخي. ومثل هذه الصيغ تنطلق في تحديد معالم الإنسان المنشود من خلال جملة معايير وضوابط مرجعيّة تحمل في كنفها هندسة عميقة لمقوّمات التعامل مع الإنسان بقدر ما ينحدر نحو التعدّد والتنوّع، وهو ما يفترض مناهج من التعامل مع كلّ أنموذج في سياقاته المكانية والفكريّة والحضارية.

وما من شك في أن ثمة مفارقة بيّنة بين الفكر الغربي والفكر العربي الإسلامي في النظر إلى الإنسان وتأسيس النظريات العلمية والعملية المتعلقة به؛ إذ برز في الفكر الغربي خلل منهجي وتصوري في تفحّص الإنسان، مما أفقد الإنسان مكانته الاستخلافية المكرّمة؛ إذ اختزلت هذه النظريات الإنسان في بُعده المادي فغدا إنساناً طبيعياً مادياً، وأصبح يُعرّف في إطار مقولات صراعية حول الوظائف البيولوجية، والدوافع الغريزية، والمثيرات العصبية إلخ. وجاء تيار الأنسنة ليثبّت مفهوم مركزية الإنسان في الكون (وخاصة الإنسان الأبيض)، وأن الإنسان هو مرجعية ذاته، وهو الوحيد القادر على إنتاج القيم والأخلاق؛ فأخلاق الإنسان هي ما يقرره الإنسان. ثم جاء فكر ما بعد الحداثة ليقضي على المرجعية والمركز من خلال التفكيك والعدمية؛ مما يفسر حالة الإلحاد التي تجتاح المجتمعات الغربية خاصة.

وتنثال الأسئلة والتساؤلات المتعلقة بالمفارقة بين الفكرين: الغربي والعربي الإسلامي، من مثل: ما المرجعية التي اتكأت عليها تيارات الفكر الغربي في إنتاج صورة الإنسان؟ وما المقاربات المعرفية التي نشأت في عالمنا العربي الإسلامي في إنتاج الصورة ذاتها؟

ولعلنا نلحظ أن مجتمعاتنا قد غدت حقلاً للتصارع بين كلّ الأطروحات التي تسوّق وتشرّع لصورة الإنسان؛ فهناك الصورة المتسلّلة من تراكمات التراث، التي عزّزت من مكانة التقاليد، واختزلت الوجود في صيغه المنصرمة من دون إقدام على التوليف الإجرائي بين لحظات الزمن الثلاث: أمس واليوم والغد، فباتت صورة الإنسان تتنافى والمنهج الاستخلافي المؤسّس للإنسان–الخليفة. وثَمَّة نماذج الجدل بين أنصار الأنسنة المؤمنة وأنصار الأنسنة "الهيومانية" المتحرّرة من مرجعيّة الوحي. ومنها نماذج انبثقت عن تعامل تأريخي–نقدي مع متعلّقات الموروث الثقافي والديني للذات أو الآخر المختلف، ونشأت نماذج فكريّة بشحنات إيديولوجية غريبة عن الفضاء القيمي القرآني. ومنها مراجعات فكرية متشنجة تحوّلت إلى حقل السجالات السياسية جعلت صورة الإنسان خاضعة للخيارات السياسيّة والإملاءات الوافدة، إلى درجة التعسّف في قراءة النصوص المرجعيّة من قرآن وسنّة وسيرة وما تعلّقت بها من أحكام شرعيّة، فتحوّل التشريع من الوحي إلى العقل ومن الإلهي إلى الإنساني، إلى درجة الوصول إلى تأسيس للنموذج الدنيوي للإنسان يثبت مفهوم تاريخانية النص القرآني، وتسللت إلى الأفكار والمناهج والرؤى ثلاثية التأنيس والتعقيل والتأريخ، وغدت الأوساط الثقافية والفكرية والتربوية تبحث في قضايا مهمة حول تشكيل العقل العربي تارة والمسلم تارة أخرى ضمن أسئلة محورية أهمها: ما أهم المراجعات الفكرية التي تمت حول صورة الإنسان في الفضائين: الغربي والعربي الإسلامي؟ وما الخلل المنهجي الذي اعترى مدرستيْ الاستنساخ والإسقاط؟ وما تمثلاته في البيئة المجتمعية؟ وما السمات الأساسية للمنهج القويم الذي نحتاج إلى ممارسته لفك الاشتباك بين تراكمات التراث وقبضة الطارئ المتفوق بعدته المدنية والثقافية، والاحتفاء بخصوصية الزمان والمكان والفعل والمخاطب؟ وما المتطلبات اللازمة لتحقيق التمكن والاستيعاب والمراجعة والتجاوز؟

لقد أظهر الفكر الإسلامي في أصوله التأسيسية (القرآن الكريم والسنة النبوية) والفعل التراثي المتسق مع النص معالم مميزة لصورة الإنسان مفارقةً للرؤية الغربية، ومكانته في الرؤية الكلية، ومكانته في منظومة القيم العليا الحاكمة (التوحيد والتزكية والعمران)، ودوره الاستخلافي الذي كرمه الله به، وغائيته في هذا العالم. فجاءت هذه الصورة على

مسافة واضحة تفصله عن المتعالي المتجاوز، على حد تعبير المسيري، مما يمنحه الحرية المسؤولة، ولكنّه يشترك مع الكائنات في بعده المادي، مما أسماه عبد المجيد النجار، بوحدة التكوين، فهو تجليات مكونين: روحي/مادي. وبناء عليه، ثمة حاجة كبيرة إلى الكشف عن تجليات هذه الرؤية الإسلامية الحضارية في فعل الاستخلاف البشري في الأرض، وتَبيُّن انعكاساتها على بناء الشخصية الإسلامية القادرة على الفعل الحضاري.

إن صورة الإنسان كما يستهدفها الوحي الإلهي ويمارسها الهدي النبوي لا تفارق مكانة التكريم والتزكية، لجسمه وعقله وروحه، في المال والبنين والأسرة، وفي الفرد والمجتمع والأمة، حتى إننا نرى التزكية قيمة حاكمة عُليا لا تنفك عن قيمة التوحيد وقيمة العمران. وبين هذه القيم الثلاث: التوحيد والتزكية والعمران من وشائج التداخل والتكامل ما يقدم للإنسان صورة عن نفسه تمتلئ بالثقة والقدرة على تحقيق مقاصد الحق من الخلق. والمقصد الأعظم من التشريع الرباني لحياة الإنسان في هذا العالم –كما يقول الطاهر بن عاشور– هو جلب الصلاح ودرء الفساد، وذلك يحصل بإصلاح حال الانسان ودفع فساده؛ فهو المهيمن على هذا العالَم، وصلاحُ أحوالِه صلاحُ أحوالِ العالَم. ولذلك ربطت مقاصد الرسالة الربانية الخاتمة بين تلاوة الكتاب، والتزكية، وتعليم الكتاب والحكمة. فعن التزكية التي يتحقق بها الإنسان في عقله ونفسه، تنبثق سائر أفعاله وتصرفاته وأساليب حياته، ومن دون هذه التزكية يختل بناء العمران البشري كما أراده الله وتتوجه حركة الحياة والحضارة في اتجاهات تصادم فطرة الإنسان، وينتشر الفساد، ويسود الظلم، وتنعدم العدالة. فكيف نفهم نصوص الوحي الإلهي والهدي النبوي حول مفهوم التزكية، وقيمة التزكية وتكاملها مع القيم الأخرى، وانعكاسات هذه القيمة على صورة الإنسان في الفكر الإسلامي والنهوض الحضاري المنشود؟

لقد أسهمت النظريات الاجتماعية والفلسفية الغربية المادية في مسخ الشخصية الإنسانية عامة، وحصرها في بُعد أحادي كما عبّر عنه بعض المفكرين الغربيين، انطلاقاً من مركزيّة غربيّة استعمارية ترسّخ صورة الإنسان الغربي المتفوق والأسمى. ونحسب أن البدائل المنشودة لهذه النظريات كامنة في النَّصِّ القرآني عند استرجاع مفهوم الآدميّة

والتعارف والمشترك الإنساني. وقد قدّم بعض المفكرين المحدثين والمعاصرين المسلمين تصورات معرفية وثقافية للإنسان بشكل عام والإنسان المسلم بشكل خاص ضمن مشروع حضاري يهدف إلى التخلص من قيود النظريات الغربية. ونذكر من هؤلاء المفكرين على سبيل المثال لا الحصر: الغزالي، وإقبال، ومالك بن نبي، والفاروقي، وعلي شريعتي، وبيجوفيتش، وجارودي، والمسيري، وطه عبد الرحمن وعبد الحميد أبو سليمان، وغيرهم. فهؤلاء تجمعهم مدرسة فكرية توحيدية تكاملية تستعيد صورة الإنسان بطبيعته الاستخلافية المزدوجة المادية/الروحية التي توظف مناهج مركبة. وكان لهذه الجهود موقعُها في مثاقفة النظريات الحديثة والعودة إلى الذات، في سبيل تأسيس متن عربي إسلامي في التعامل مع الإنسان وتفحّص ماهيته ومكانته ومقصدية وجوده مع توظيف نقدي رشيد للمنتج المعرفي البشري. وهذا يستدعي جهوداً جماعية في تفحُّص معالم المشاريع والبدائل المعرفية النهضوية الحاضرة في الساحة الفكرية المعاصرة، والكشف عن دورها في البناء الحضاري، وتلمُّس سمات المناهج التي تقترحها في سبيل رسم صورة الإنسان.

هذه إشكاليّات بعضها حقيقي وبعضها الآخر مصطنع، تحتاج إلى النظر والدراسة والمراجعة، والتناول العلمي الرصين، وتقديم رؤى تحليليّة ونقديّة، بغية إنشاء صورة حضارية للإنسان–الخليفة ووضعها في مناطق الضوء، لتكوين خطاب إصلاحي مؤسس على الانفتاح والتواصل والحوار يكون بديلاً عن ردود الفعل المتشنجة والمقاربات التبسيطيّة–المختزلة للخروج من شرنقة الأزمات الحافة بأنموذج الإنسان. ويتطلب هذا الخطاب بناء استراتيجية علمية بحثية (قصيرة ومتوسطة وطويلة) قادرة على رسم أهداف محددة تجاه موضوع الإنسان، من مثل:

– تفكيك صورة الإنسان في المنظومة المعرفية الغربية، لتبيّن أسسها ومنطلقاتها وغاياتها وانعكاساتها على المجتمع الغربي خاصة والمجتمع الإنساني. وإظهار الخلل الذي اعترى المناهج الغربية في التعامل مع سؤال الإنسان.

– التعرف إلى البرامج والمشاريع التي تبنّت سؤال الإنسان، وتقويمها في مختلف المجالات المجتمعية.

– الكشف عن مقصد القرآن الكريم في تكريم الإنسان وتزكيته، وتجليات هذه المقصد في الرؤية الحضارية الإسلامية للإنسان وغاية وجوده، ومهمته الاستخلافية.

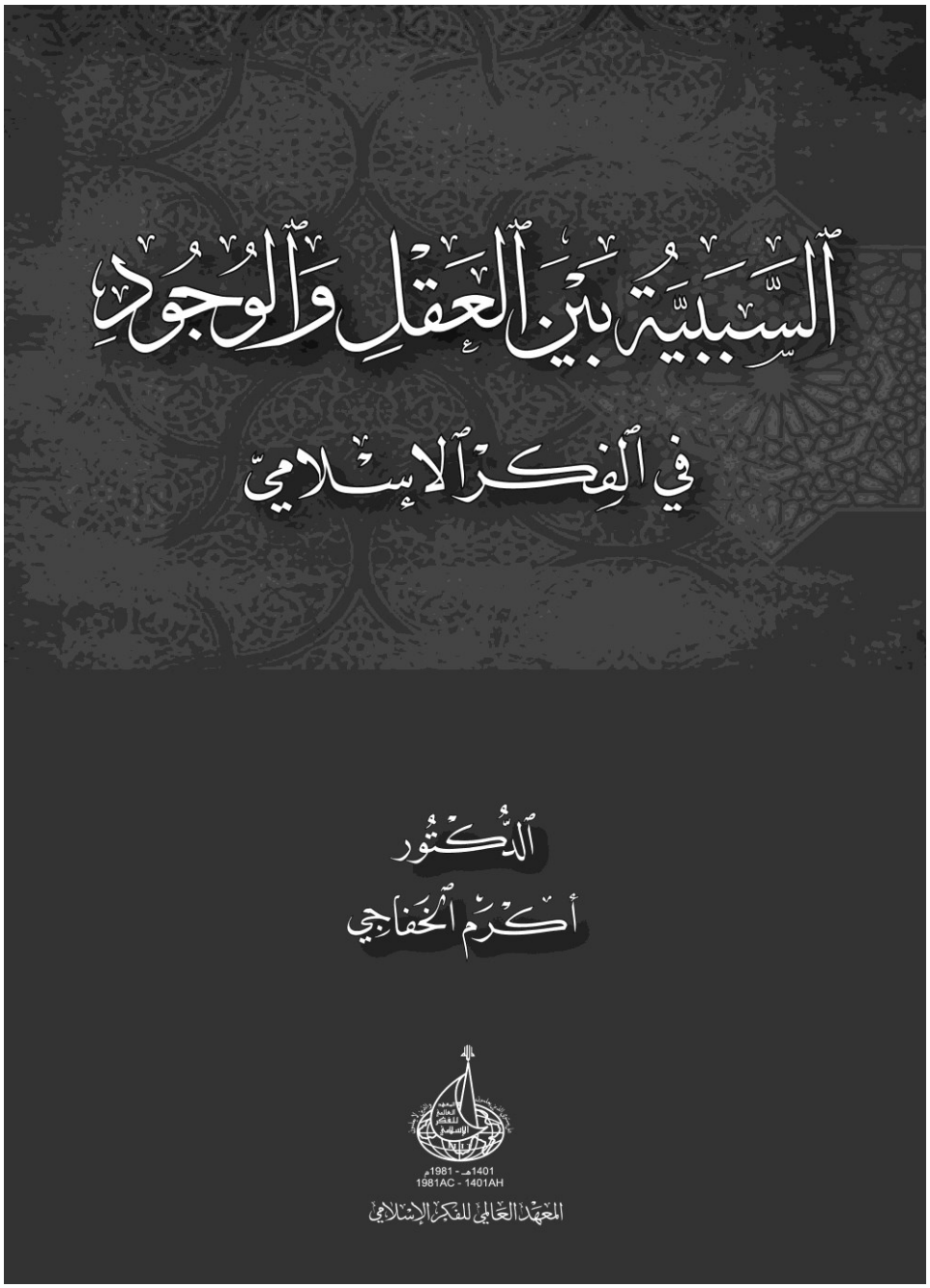
– بيان الجهود التي قدّمها المفكرون المسلمون المعاصرون في التأسيس لدراسات حضارية تعيد للإنسان مكانته وكرامته في هذا العالم.

– تأسيس برامج مخابر ومقاييس جامعية تهدف إلى بلورة تصوّر حضاري تجاه الإنسان، منبثق عن البنية المعرفية للأمة، ومتسق مع الهدي الربّاني والفطرة البشرية.

ويأمل المعهد أن تتواتر الملفات التي تناقش موضوع الإنسان وعلاقته الممتدة بالرؤية الكلية (تجاه ذاته وتجاه الكون وتجاه خالقه)، لكي يسهم الفكر الإسلامي المعاصر في الكشف عن مفهوم الإنسان ومكانته في النصوص التأسيسية والتراث والفكر الإسلامى المعاصر، وموقع مقصد تزكية الإنسان في المقاصد القرآنية، والقدرة على تفكيك الرؤى الغربية في تعاملها مع الإنسان. ولا بدّ للفكر الإسلامي من أن يضع لبنة مهمة في الإسهام الحضاري من خلال التطبيق؛ إذ يقوم بتأسيس برامج ومشاريع وخطط عملية لبلورة تصورات مستقبلية للإنسان المستخلَف ضمن الرؤية الحضارية. وبناء البرامج القادرة على بناء الشخصية الإنسانية على مختلف الأصعدة والمستويات: على مستوى البرامج الأكاديمية الجامعية: مناهج، مخابر، مقاييس، مواد دراسية إلخ؛ وعلى المستوى التعليم العام: السياسة التعليمية، كتب ومناهج مدرسية، نشاطات مدرسية، البيئة المدرسية، إلخ؛ وعلى المستوى الإعلامي: الفلسفة الإعلامية المتصلة بالإنسان، البرامج الثقافية والترفيهية، الذات والآخر المختلف في الإعلام العربي؛ وعلى المستوى الاجتماعى: الدراسات الاجتماعية المهتمة بالإنسان ومعالجة قضاياه؛ وعلى المستويات الأخرى في مختلف المجالات: الحقوق والاقتصاد والعلاقات الدولية والأدب والعلوم الطبيعية والتطبيقية وغيرها.

والله ولي التوفيق

يصدر قريباً


السببية بين العقل والوجود
في الفكر الإسلامي
الدكتور
أكرم الحفاجي
1401هـ - 1981م
1981AC - 1401AH
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

بحوث ودراسات

مقاصد القرآن في تزكية الإنسان

عبد المجيد النجار*

الملخص

اتّجهت الجهود التي بُذلت في بيان تزكية الإنسان في أغلبها إلى تزكية الإنسان في بُعده الفردي، ولم يكن لتزكية الإنسان في بُعده الجماعي إلا الحظّ اليسير، كما اتّجه أغلبها في تزكية الفرد إلى بُعده الروحي تصفيةً بالفضائل والعبادات، وترويضاً للنفس على كبح الشهوات واكتساب الفضائل، وكلُّ ذلك كان في الغالب من أجل الخلاص الفردي في يوم الحساب، وكان عند البعض مقترناً بهجران مشاغل الدنيا، والقعود عن أيّ كسبٍ ماديٍّ فيها.

ولا نرى أنَّ التزكية كما جاء التوجيه إليها في القرآن الكريم تقفُ عند هذا الحدِّ الذي انتهى إليه الأكثرون في هذا الشأن، وإنما هي تتجاوز البُعد الفردي في الإنسان إلى البُعد الجماعي فيه، وتتجاوز البُعد الروحي إلى الأبعاد الفكرية والعملية، وتتجاوز هدف الخلاص الفردي في يوم الحساب إلى التعمير في هذه الدنيا التي هي مزرعة الآخرة. وهذه الأبعاد هي التي حاول هذا البحث بيانها استكمالاً للمفهوم الشامل للتزكية كما جاء في القرآن الكريم وفي السنة الشريفة.

الكلمات المفتاحية: مقاصد القرآن، تزكية الإنسان، تزكية الروح، تزكية الفكر، إقامة العمران.

The Quranic Purposes of Purification of Man

Abdelmajid Al-Najjar

Abstract

Most efforts made in explaining the purification of Man tended to address purification of the individual dimension, not the society. It also tended mostly to purify the spiritual dimension through acquiring virtues and worship and self-restraint to curb whims and self-desires for the sake of individual salvation in the Day of Judgment. Some people would associate this trend with the abandonment of worldly issues and giving up any material gain.

Purification as instructed in the Holy Quran does not stand at the above mentioned points. Purification transcends the individual dimension to the collective one, and the spiritual dimension to the intellectual and practical. It also transcends the purpose of individual salvation in the hereafter to build human civilization in this world; as this world is considered the farm to grow what would be the harvest in the Hereafter. This paper attempts to present this comprehensive concept of purification as explained in the Holy Quran and in the honorable Sunnah of the Prophet.

Keywords: Quranic purposes, Purification of Man, Spiritual purification, Intellectual purification, Civilization building.

---

* دكتوراه في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر سنة 1981م، رئيس المركز العالمي للبحوث والاستشارات العلمية بتونس. abdelmajidn10@gmail.com

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

مقدمة:

خُلق الإنسان من أجل أن يقوم بمهمّة؛ هي مهمّة عمارة الأرض بحسب ما جاء في قوله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود: 61)، فهذا الربط بين نشأة الإنسان واستعماره الأرض إنَّما هو جارٍ على عادة القرآن الكريم في جعل المراد بين خلق مخلوقاته وذكر مهامّها، دالّاً على أنَّ تلك المخلوقات إنما خُلقت من أجل أداء تلك المهامّ. وإذ قد خُلق الإنسانُ لإنجاز مهمّة عمارة الأرض فإنَّه قد رُسم له المنهج الذي يمكّنه من الاستعداد لأداء أمانة التكليف التعميري التي تستلزم بحسب طبيعتها بذل الجهد إعداداً تزكوياً، ثمّ إنجازاً عملياً بناءً على ذلك.

وقد خُلق على مقدّرات مادّية ومعنوية تهيّئهُ لأنْ ينهض بهذه الأمانة وهو المشار إليه في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤﴾ (التين: 4)، وهذا التقويم الأحسن إنما هو تلك الفطرة التي بُني عليها الإنسان في كيانه الفردي وفي كيانه الجماعي، فهو ذاتٌ فرديةٌ جمعت بين روح توّاقة إلى المطلق، وجسم موصول بعالم المادّة، وبين عقل يكابد الحياة بصرامة المنطق، وأحاسيس تُضفي عليها الطراوة واللين، ثم هو ذاتٌ جماعيةٌ فُطرت في طبعها على التمدّن، وتتوقّف حياتها على التعاون.

غير أنَّ الله تعالى شاءت حكمتُه أنْ لا يُخلَق الإنسانُ على كمال التقويم بالفعل، وإنما خلقه على فطرةٍ تحمل بالفعل شطراً من كمال التقويم، وترك الشطر الآخر من الكمال كامناً بالقوّة، وتُرك للإنسان أنْ يسعى بكدحه الذاتي ليحصّله كمالاً بالفعل: روحٌ توّاقةٌ للمعالي، عليه أن يرقّيها في سلّم الفضائل، وعقلٌ بُني على مبادئ منطقية كبرى، عليه أن يرقّيه في سلّم المعارف، وجسمٌ أُعدَّ في تقويمه للتعامل مع البيئة الطبيعية عليه أن يرقّيه بكسب المهارات، ونزوع إلى المدنية عليه أن يرتقي به إلى التعارف الجمعي، وعناصر متقابلة في كيانه الفردي وفي كيانه الجمعي، عليه أن يرتقي بها إلى كمال التعادل، وكلُّ ذلك من أجل أنْ ينهضَ بمهمّة العمارة التي من أجلها خُلق، والتي لا تتحقّق إلّا بهذا الكمال بشطريه؛ المطبوع والمكسوب، وكلّ ذلك تشريفٌ له، وإعلاء من شأنه؛ إذ لو خُلق في تقويمه الأحسن على الكمال بالفعل فماذا يبقى له من شأن وعمارة الأرض يحصّلها تلقائياً بلا كدح؟

إنَّ ذلك الشطر من الكمال الذي هيّأته له الإرادةُ الإلهيةُ بالقوّة، وترك حصوله بالفعل لتحصيله بالكدح هو المقصود بالتزكية مصطلحاً قرآنياً تردّد كثيراً في آي الذكر الحكيم، وهو في معرض التعدّد في اشتقاقاته واستعمالاته لا يعدو معنى التنمية والترقّي والتطهير، قال تعالى: ﴿وَمَن تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِۦ ۚ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ (فاطر: 18) وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِى يُؤْتِى مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ ﴿١٨﴾﴾ (الليل: 18)، واجتمعت تلك المعاني كلها في الشعيرة الأعظم شعيرة الزكاة، فهي تنميةٌ للمال، وتطهيرٌ وترقيةٌ للنفس بمغالبة أعتى شهواتها شهوة المال، ليصبح الإنسانُ متحرّراً من عبوديته التي هي باب من الأبواب الواسعة للارتكاس.

فتزكية الإنسان إنما هي ما يبذله من جهدٍ في سبيل الارتقاء بذاته الفردية والجماعية، ليصعد في سُلّم الكمال، منطلقاً من ذلك الشطر الذي فُطر عليه من كمال بالقوّة ليحصّل بالفعل بكسبه قدر طاقته ذلك الشطر من الكمال الذي عليه أن يحصّله بالفعل، ارتقاء في الذات الفردية روحياً وعقلياً وجسمياً، وارتقاء في الذات الجمعية بالتعارف والتآخي والتناصر، وارتقاء في كلّ ذلك في إقامة المعادلة الصعبة بين المتقابلات في الكيان الفردي، وفي الكيان الجمعي، فيبلغ الدرجة التي بها يستطيع أن ينهض بعمارة الأرض، وإلّا يفعل ذلك يكن كمن قال الله تعالى فيه: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ ۖ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَث أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث﴾ (الأعراف:176) فهو قد سفُل في سلّم الإنسانية بإخلاده إلى الأرض والحال أنّه طُلب منه التزكّي بالرفعة، فانحطّت طاقته عن التعمير، وأخلَّ بهذه المهمّة بإخلاله بالتزكية التي جاءت مقصداً عظيماً من مقاصد القرآن الكريم؛ إذ هو الذي يقوم عليه التكليف بعمارة الأرض.

ومع أن معنى التزكية قد استجمع مدلولها اللغوي القائم على مفهوم النموّ والترقّي في القوى الفردية والجماعية، فإنّ هذا المدلول الشامل قد انحسر عند بعض المسلمين ليقتصر على البُعد الفردي في الإنسان من حيث الترقّي الروحي؛ تقوى وإخلاصاً وتحريراً للنفس من غواية الشهوة، وتصفية لها بالتريّض من أدران المادّة، حتى أصبح هذا المعنى الضيق من معاني التزكية هو الشائع، وأُهملت إذن سائرُ المعاني الأخرى للتزكية التي تشمل الأبعاد الفردية والاجتماعية أفقياً، وتشمل عمودياً سائرَ القوى في الفرد عقلاً وجسماً وحسّاً،

وسائر القوى في الجماعة تآخياً وتراحماً وتعاوناً وتضامناً، وهو الأمر الذي ينبغي فيما نقدّر تصحيحه، كما سنحاول القيام به في هذه الورقة.

أولاً: الوعي بحقيقة الإنسان أساساً للتزكية

إنّ تزكية الإنسان نفسَه في بُعدها الفرديّ والجماعيّ تزكيةً شاملةً على المعنى الذي شرحنا، لا يمكن أن يتمَّ إلا إذا كان الإنسانُ على قدرٍ من العلم بحقيقة نفسِه التي يعمل على تزكيتها، سواء حقيقتها الذاتية الفردية والجماعية، أو حقيقتها في علاقتها بالمجال البيئي العامّ الذي تعيش فيه، وإلاّ فكيف يزكّي الإنسانُ نفسَه وهو لا يعرف طبيعتها وقدراتها وآفاقها والغاية من وجودها، ومنزلتها القيمية في الكون؟ إنه إذن سيتعامل بالتزكية مع كائن مجهول لا يعرف له قيمة ولا غاية ولا منزلة في الكون، فلا يظفر من سعيه التزكوي بطائل، وكيف يكون للإنسان تزكية لذاته لو وقر في نفسِه أنّه كائنٌ مهينٌ محدودُ الأفق، معدومُ الغاية، مُستضعَفٌ بين الكائنات؟ إنه إذن سيجد نفسه قابعاً في وجوده الماديّ الحيوانيّ لا يجد إلى الترقّي سبيلاً، بل لا يكون على وعي بهذا الترقّي أصلاً.

من أجل ذلك فإنّ القرآنَ الكريم وهو يدعو الإنسان إلى تزكية نفسه ويرشدُه إلى سُبل ذلك ما يفتأ في ثنايا إرشاده يعرّفه بحقيقة نفسِه في أبعادها المختلفة الفردية والجماعية، وفي علاقته القيمية بالكون الذي يعيش فيه، وكأنّه يقول له: أيها الإنسان جاهد نفسك الفردية والجماعية لتترقّى في سلّم الإنسانية؛ فإنّك ذو شأن عظيم في ذاتك وفي منزلتك الكونية؛ ولذلك فإنّه يحسن أن يسبق بيانَ مقاصد القرآن في تزكية الإنسان بيانُ حقيقة الإنسان مبدأً وقيمةً ومنزلةً في الكون، كما جاءت في القرآن الكريم، أساساً للتزكية التي يجاهد الإنسان في سبيلها، وهو علم بحقيقة نفسه.

1. مبدأ الإنسان:

يفيد التصوير القرآني لخَلق الإنسان أنّ هذا الخلق كان حادثةً طارئةً في تاريخ الموجودات الكونية، ولم يكن عملية تطورية انقلب فيها هذا الكائن على تطاول من الزمن من حال إلى حال حتى أصبح إنساناً، فقد كانت الموجودات الكونية قائمةً ومسمّاةً

بأسمائها، ثم في لحظة محددة من الزمن خلق الله تعالى الإنسان في صورته المكتملة، وبمكوناته الجسمية والعقلية التي هو عليها الآن، ذلك ما يفيده المشهد الذي أعلم الله تعالى فيه أنه سيخلق كائناً جديداً يكون خليفة في الأرض، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ (البقرة: 30)، فهذا الكائن المخلوق من أجل أن يكون خليفةً لا يمكن أن يضطلع بهذه المهمة إلا وهو مكتمل الخلق؛ جسمياً وروحياً وعقلياً، وهو ما يدل على أنه خُلق في تلك اللحظة الزمنية المحددة على وجه الاكتمال، ولم يكن متطوراً عن كائنات أدنى، فلا تعرف له إذن بدايةٌ زمنيةٌ على وجه التحديد.

ولم يكن وجود الإنسان في تلك البداية المحددة من تاريخ الكون إلا لحكمة أرادها الله تعالى، سواء من حيث نوع هذا المخلوق، أو من حيث توقيت خلقه، وإذا كانت تلك الحكمة غيرَ مصرّحٍ بها على وجه التفصيل، إلا أننا نعلمها على وجه كلي يقيناً بما هو ثابت من صيانة أفعال الله تعالى عن العبث، كما يمكن أن نستخلصها من إشارات قرآنية، ومن استنتاجات عقلية تدعمها، فالإنسانُ بجمعه بين عنصري المادة والروح يُعدُّ تماماً واكتمالاً لمنظومة المخلوقات السابقة التي كانت متمحضة للروح كالملائكة، أو متمحضة للمادة وهي سائر المخلوقات، فبه إذن اكتملت دائرةُ الموجودات الكونية، ليتجلّى بذلك النسق البديع في المشهد الكوني إظهاراً لقدرة الله تعالى.

ولا يبعد عن هذا المعنى من معاني الحكم الإلهية أن يكون خلق الإنسان مظهراً من التفضّل الإلهي يظهر فيما ينعم به الله تعالى من نِعَم في الدنيا والآخرة، كما أشار إليه القاضي عبد الجبار في قوله: "اعلم أن وجه الحكمة في خلق المكلف [الإنسان] أنه تعالى خلقه لينفعه بالتفضّل ويعرّضه للثوابِ."[1] وبالجملة فإنَّ وجود الإنسان لا مجال فيه حسب التصور الإسلامي للعبثية، كما هو شأن فلسفات أخرى قديمة وحديثة، وإنما هو مبنيٌّ

[1] القاضي عبد الجبار، أبو الحسن عبد الجبار الأسدآبادي. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966م، ج11، ص134، انظر أيضاً:

– الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود. **كتاب التوحيد**، تحقيق: فتح الله خليف، بيروت: دار الشروق، 1970م، ص96 وما بعدها.

على حكمةٍ سواء من حيث ذاته، أو من حيث مبدأه الزمني.[2] وأن يستقرّ في وجدان الإنسان أنّه خُلق لحكمة يُعدُّ دافعاً نفسياً قوياً لأن يزكّي الإنسان نفسه ليحقّق المقتضيات العملية لتلك الحكمة.

2. قيمة الإنسان:

لئن كان الإنسانُ في التصور الإيماني الإسلامي جزءاً من الكون، يجري عليه ما يجري عليه من سنن مادية، إلّا أنّه في سُلّم القيمة ينفرد بالدرجة العليا في ترتيب الموجودات الكونية، لا يدانيه في ذلك شيء منها، فضلاً عن أن يساويه، وهذه الدرجة القيمية العليا يحتلها الإنسان، باعتبار مطلق إنسانيته، مجردة عن كل اعتبار من الاعتبارات العارضة، وناهيك في ذلك بأنه عند خلقه جمع الله تعالى له الملائكة، وأمرهم بالسجود له، وهم المطهرون الذين لا يعصون الله فيما يُؤمرون، فذلك دليلٌ على ما لهذا القادم الجديد على موجودات الكون من قيمة جعلته يتصدّرها جميعاً في ميزان المفاضلة بينها، وذلك ما قرّره الإمام الرازي مُعللاً هذه الرتبة العالية للإنسان بين الموجودات في قوله: "أشرف الموجودات هو الله تعالى، وإذا كان كذلك فكلُّ موجود كان قربه من الله تعالى أتمّ وجب أن يكون أشرف، لكنَّ أقربَ موجودات هذا العالم من الله هو الإنسان ... فوجب الجزمُ بأنَّ أشرف موجودات هذا العالم السفلي هو الإنسان."[3] وهذه الدرجة العليا التي بُوّئها الإنسان شاء الله تعالى أن تكون مبنية على قيمة ذاتية خصّه الله تعالى بها في خلقه دون غيره.

وتتجلّى هذه القيمة أول ما تتجلى في شرفية خلقه؛ إذ خصّه الله تعالى في ذلك بعناية فريدة به من بين سائر المخلوقات، وهو ما جاء في قوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ أَسۡتَكۡبَرۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡعَالِينَ ٧٥﴾ (ص: 75)، وفي قول الرسول ﷺ: "خلق الله آدم على صورته،"[4] فهذه الخصوصية في خلق الله تعالى آدم بيديه، وفي خلقه على

[2] النجار، عبد المجيد. **مبدأ الإنسان ضمن سلسلة: الإنسان في العقيدة الإسلامية**. الرباط: دار الزيتونة، 1996م.

[3] الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **التفسير الكبير**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ/2000م، ج21، ص13. انظر فيه أيضاً: ج21، ص14 آراء العلماء في المفاضلة بين الإنسان والملائكة، وانتهاء أكثرهم إلى شرفية الإنسان عليهم.

[4] البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، عناية: أبو صهيب الكرمي، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ط1،

صورته مهما كان للمعنى فيهما من مجازية تدلّ على شرفية نالها الإنسان دون غيره في حادثة خلقه. كما تتجلّى هذه الشرفية أيضاً في حُسن التقويم الذي خُلق عليه الإنسان، فهو قد جمع بين ما تفرّق في كلّ الكائنات الأخرى؛ إذ هي إما روح بلا مادة مثل الملائكة، أو مادّة بلا روح مثل سائر الموجودات الكونية الأخرى، وهو جمع بينهما فكان كيانه يشمل جسماً مادّياً وروحاً ذات قوى متعددة نفخها الله فيه وأعلاها قوة العقل، وبالإضافة إلى هذا التكوين المزدوج فإن الكيان الإنساني قُدّر على نحو من فعالية الأعضاء، ومن جمالية المظهر ما أجمل تقريره في إيجاز بليغ قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤﴾ (التين: 4).[5]

ومن مظاهر الرِّفعة الذاتية للإنسان أن جعله الله تعالى كائناً مكلّفاً بحمل الأمانة بناء على ما كوّنه عليه من عقل يدرك الحقائق، ومن إرادة حرّة يكون بها الاختيار، فقال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ۝٧٢﴾ (الأحزاب: 72)، فتحميل الإنسان هذه الأمانة أمانة التكليف دون غيره من الكائنات إنما هي لعلوّ مقامه، فالمهامّ العظيمة إنما يُختار لها ذوو الرِّفعة في المؤهلات التي تمكّنهم من النهوض بها، ويلحق بهذه الرِّفعة جراء التكليف رفعة بما يترتب عليها من العبودية لله التي تحرّر من كل عبودية لغيره، كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ۝١٣٩﴾ (آل عمران: 139)، فالمؤمن المخلص في عبوديته لله عن إرادة حرّة يكتسب من عبوديته تلك علوّاً لا يكون لغيره، حتى وإن كان خاضعاً لله تعالى على سبيل الحتم، مثل الملائكة وسائر الموجودات الأخرى.

3. الإنسان والبيئة الطبيعية:

تقوم علاقة الإنسان بالبيئة الطبيعية في المعتقد الإسلامي على معنى الوحدة والأخوة بين الطرفين، مهما كان للإنسان من علوّ مقام عليها، ومهما بُنيت عليه البيئة من كونها

1998م، كتاب: الاستئذان، باب: بدء السلام، حديث رقم6227، ص1199.

[5] استفاض كثيرون في وصف علية التكوين الإنساني من وجوه متعددة. راجع في ذلك على سبيل المثال:
- الغزالي، أبو حامد. **الحكمة في مخلوقات الله**، بيروت: دار إحياء العلوم، ط1، 1972، ص45-66.
- الرازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ج21، ص13.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م، ج30، ص424.

مسخَّرةً للإنسان، فقد جاء البيانُ القرآني والنبوي مؤكداً في مواضع عديدة على هذه المعاني حتى أضحت ركناً أساسياً من الأركان التي تنبني عليها العلاقة بين الطرفين، مع ما ينشأ عن ذلك من آثار فكرية ونفسية وسلوكية في التصرفات الإنسانية إزاء الطبيعة. وتتجلّى الوحدة التي تربط الإنسان بالبيئة حسب ما ورد في البيان الديني في مظاهر متعددة، منها ما هو مادي، ومنها ما هو روحي.

فالوحدة المادية تظهر في وحدة العناصر؛ إذ يقرر القرآن الكريم أنَّ الإنسانَ يوجد من العناصر نفسها التي تتكوّن منها الموجودات البيئيّة الجامدة والحيّة، فحينما يُقارن بما على الأرض من جمادات يتبيّن على ما يبدو في الظّاهر من اختلاف بينه وبينها أنّ أصل تكوينه ليس إلّا ممّا تتكوّن هي منه، معَبَّراً عنه في القرآن الكريم بالتّراب الذي يرمز إلى عناصر المعادن التي تتكوّن منها كلُّ مفردات البيئة على اختلافها كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّنَ ٱلۡبَعۡثِ فَإِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن تُرَابٖ﴾ (الحج: 5). وحينما يُقارن الإنسان بما على الأرض من مظاهر الحياة يتبيّن أنَّ وحدةً في التّكوين جامعةٌ بينه وبينها من أهمّ عناصرها عنصر الماء كما عبّر عنه قوله تعالى: ﴿وَجَعَلۡنَا مِنَ ٱلۡمَآءِ كُلَّ شَيۡءٍ حَيٍّۚ أَفَلَا يُؤۡمِنُونَ﴾ (الأنبياء: 30)، وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٖ مِّن مَّآءٖ﴾ (النور: 45).

وليست الوحدة التي يثبتها القرآن الكريم بين الإنسان والبيئة بمقتصرة على الوحدة المادّية، بل هو يتعدّى بها إلى وحدة بينهما ذات بُعد روحي، وذلك بما يصوّر من رابطة للإنسان بالموجودات البيئيّة تجعله يشعر كأنّما هو من القرب منها، وهي من القرب منه من الناحية الوجدانية بحيث تتكوّن منهما وحدةٌ جامعةٌ من الأخوّة والمحبّة والرّأفة والتّوافق النّفسي. فهذه المعاني كلّها يحرص القرآن الكريم على بثّها وإبرازها في صلة الإنسان بالبيئة بأساليب مختلفة، وفي مقامات متعدّدة، سواء بصفة مباشرة أو غير مباشرة، بحيث يستقرّ في الذّهن من مجملها صورة عن هذه الصّلة تتضمّن معنى من الوحدة الوجدانية الرّوحية تتجاوز تلك الوحدة المادّية الجافّة متمثّلة في وحدة العناصر ووحدة القانون.

ولعلّ من أبرز ما يمثّل تلك العاطفة الوجدانية بين الإنسان والكائنات البيئيّة ما جاء في قوله ﷺ في جبل أُحُدٍ لمّا أشرف عليه وهو راجعٌ إلى المدينة من سفر: "هذا جبل نحبّه

ويحبّنا"[6] فهو تعبير عن عاطفة وجدانية هي عاطفةُ المحبّة بين الإنسان وبين هذا الجبل، ويمكن أن تتعدّى هذه العاطفة بالقياس إلى سائر مظاهر البيئة من المخلوقات، فإذا عاطفة من المحبّة والودّ تربط بين الإنسان والبيئة بأكملها.

إذا حصل للإنسان وعي بحقيقة نفسه من حيث مبدأ وجوده، ومن حيث قيمته الذاتية، ومن حيث منزلته في الكون، فإنّ ذلك يكون قاعدةً أساسيةً ينطلق منها في سبيل تزكية نفسه؛ إذ استشعار الرفعة يدفع إلى المضي في تحقيقها واقعاً، واستشعار القيومية على الطبيعة يدفع إلى المضيّ في استثمار مقدّراتها، أمّا استشعار المهانة والدونية والانهزامية فإنها لا تدفع إلّا إلى الانحطاط والقعود والإخلاد إلى الأرض، ولذلك قيل:

من يهن يسهل الهوان عليه فما لجرح بميّت إيلام

وإذا كان من مقاصد القرآن دفع الإنسان إلى الترقّي في منازل الإنسانية فإنّه في سبيل ذلك بيّن للإنسان حقيقة نفسه في قيمته الذاتية، وفي منزلته من الكون، ليكون ذلك منطلقاً لسعيه في ذلك الترقّي المطلوب، سواء بالنظر إليه فرداً أو بالنظر إليه جماعة.

ثانياً: تزكية الإنسان فرداً

تزكية الإنسان الفرد تكون بترقيته لقدراته الذاتية تنمية مستمرّة، كل قدرة بحسب طبيعتها: فالروح تزكيتها بتطبيعها على الفضيلة والخير، ورقيّها يقاس بدرجة تطبّعها على ذلك. والعقل تنميته تكون بإقداره على الوصول إلى الحقّ عند النظر في موضوعات المعرفة الغيبية والمادية، ورقيّه يقاس بمدى قدرته على ذلك. والحوّاس تنميتها بإكسابها القوّة في إدراك المحسوسات من جهة، وفي أداء المنجزات العملية من جهة أخرى، ورقيّها يقاس بما تبلغه من درجة في ذلك، والجسم عامّة تكون تزكيته بتوفير صحّته وسلامته بالغذاء النافع والدواء الناجع والتريّض لإكسابه القوّة على أداء مهمّة العمارة في الأرض على الوجه المطلوب.

والتزكية بهذا المعنى إنما هي في حقيقتها استخراج لقدرات كامنة في الإنسان من طور القوّة إلى طور الفعل، وليس هو إكساباً ابتدائياً لتلك القدرات، فالإنسان قد أودع الله في

[6] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: المغازي، باب: أُحُد يحبنا ونحبه، حديث رقم4083، ص775.

فطرته قوىً متعددة يشترك في قدر منها جميعُ أفراد الناس، ويتفاوت الأفراد في القدر الباقي قوّةً وضعفاً؛ ولذلك فإنَّ الترقّي الفردي فيها يكون بالتحصيل الفعلي للقدر المشترك بالنسبة للجميع، ثم بالتحصيل الفعلي بالنسبة لكل فرد لما هو متوفّر عليه من المتفاضل فيه، وذلك كله عبر المعالجة التربوية لذات النفس أو للآخرين، ولعل ذلك هو أحد معاني قوله ﷺ: "اعملوا فكلٌّ ميسَّرٌ لما خُلق له."[7] وهو ما أشار إليه ابنُ القيّم في تربية الصبيان؛ إذ يقول: "ومما ينبغي أن يعتمد [المربي] حال الصبي، وما هو مستعدٌّ له من الأعمال، ومهيّأ له منها ممّا كان مأذوناً منه شرعاً، فيعلم أنه مخلوق له، فلا يحمله على غيره."[8] ولعل جماع الفقه في التزكّي الفردي يتمثّل في أمرين أساسيين: حفظ القَوام في الكيان الفردي، وتزكية المنهج المعرفي.

1. التزكية بحفظ القَوام في الكيان الفردي:

القَوام هو المعادلة في كيان الفرد بين قدراته المختلفة، بحيث تُرقّى هذه القدرات على قانون دقيق من التوزان بينها، فيكون ارتقاء الكيان الإنساني ارتقاء تتكامل فيه كل قوى الإنسان وملكاته دون ميل لبعضها على حساب بعض. فيتحقّق بالفعل ما خلق الله عليه الإنسان من تقويم وفق قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤﴾ (التين: 4)، وفيما نقدّر فإنّ من أبرز معاني التقويم التعادل بين قوى الإنسان التي أُودعت فيه، فلا يجور بعضها على الآخر فينخرم توازن الإنسان، ولعلّ لهذا الاشتقاق علاقة بالقَوام الذي قال في شرحه ابن عاشور: "وَالْقَوَامُ بِفَتْحِ الْقَافِ: الْعَدْلُ وَالْقَصْدُ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ"[9] والذي جاء في القرآن الكريم مطلوباً في حياة الإنسان كلّها، فكأنّ التقويم هو ما خُلق عليه الإنسان من تعادل القدرات بالقوّة، والقوَام ما يكسبه الإنسان بالتزكية لتحقيق ذلك القَوام بالفعل.

---

[7] مسلم، أبو الحسين، مسلم بن الحجاج النيسابوري. **صحيح مسلم**، عناية: أبو صهيب الكرمي، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ط1، 1998م، كتاب: القدر، باب: كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه، حديث رقم2649، ص1062.

[8] ابن القيّم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **تحفة المودود باحكام المولود**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1979م، ص144، انظر أيضاً:

– النحلاوي، عبد الرحمن. **أصول التربية الإسلامية**، دمشق: دار الفكر، 1979م، ص102.

[9] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج19، ص72.

ومن عناصر التقويم في الكيان الإنساني ما خُلق عليه الإنسان من تعادل بين عنصري التكوين فيه: الروح والمادة، فالذات الإنسانية تتألّف من هذين العنصرين كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ۝٢٨ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ۝٢٩﴾ (الحجر: 28-29)، ولكلّ من هذين العنصرين مطالب فطرية تتلاءم مع طبيعته، فالروح تطلب السّموّ إلى عالم الخير المطلق، وتتوق إلى التحرّر من عالم المادة، والجسم المادي يطلب الشهوةَ الطينية، ويتوق إلى التحرّر من مطالب الروح. والتزكية المطلوبة من الإنسان هي تنميةُ هذا الكيان المزدوج بالعدل بين عنصريه، فترقّى الروح بإشباعها من عالم الخير المعنوي: فضيلةً ورحمةً وعلماً وتقوى، ولكن في غير تعطيل لمطالب الجسم بما يكون مضاناة وقهراً، ويُرقّى الجسم بإشباعه من مطالب المادة، ولكن في غير إسراف يُفضي به إلى الإرهاق من جهة، وإلى تعطيل الروح عن تحصيل كمالاتها من جهة أخرى.

إنه القَوام المتمثّل في العدل بين الطرفين الذي يجعل الإنسان موصولاً من جهة روحه بالله تعالى، يقبس من نوره الهدى، وموصولاً من جهة جسمه بالأرض يفعل فيها بالتعمير وفق ذلك الهدى، بما ينمّي من قدراته الجسمية الممكّنة له من ذلك، ولعلّ ذلك هو أحد معاني قوله تعالى: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾ (القصص: 77) فابتغاء الآخرة يكون بتزكية النفوس وترويضها على العبادة، والنصيب من الدنيا هو تمتيع الجسم بمطالبه المادية، وذلك هو العدل الذي يكون توخّيه تزكية للذات من قبل الإنسان، مبنية على التقويم الإلهي في أصل التركيب لكيانه تركيباً ازدواجياً.

ولو انخرم هذا القَوام التركيبي بالميل إلى أحد العنصرين على حساب الآخر لسقط الإنسانُ في أحد وضعين مرذولين: فإمَّا روحانية مغرقة يضطهد فيها الجسم، فلا يقوى على فعل تعميري، وإمَّا مادية مغرقة تَكِلُّ بها الروح عن أنْ تتّصل بربّها لتستلهم هداه، وتصل الإنسان به على حبل من العبادة. وفي كلا الوضعين يتعطّل الترقّي في ذات الفرد، بل يكون الانتكاس في مجال التعمير، وذلك ما صوّره قوله تعالى في حقّ الوضع الأول: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾ (الحديد: 27)،

وهو ما صوّره قوله تعالى في حقّ الوضع الثاني: ﴿وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُواْ مَيۡلًا عَظِيمًا﴾ (النساء: 27)، فكلّ من الميل إلى الروحانية المعبَّر عنها بالرهبانية، وهو شأن المذاهب الصوفية المغالية، والميل إلى الجسمانية المعبَّر عنه باتّباع الشهوات، وهو شأن المذاهب المادية قديماً وحديثاً، كلٌّ منهما مناقض للتزكية الساعية إلى العدل.[10]

ومن مظاهر التزكية في ذات الإنسان تحقيق القَوام في المجال المعرفي، وهو العدل بين وسائل الإنسان في المعرفة، فقد خُلق الإنسان على تقويم رُكّبت فيه آلةٌ عقليةٌ وآلةٌ حسّيةٌ تصلانه بالعالم الخارجي لمعرفة حقيقته، والتزكية في هذا الشأن هي ترقية آلة الحسّ بإعمالها في تعرّف المحسوسات، وإكسابها الدّربة المطّردة في ذلك حتى ترتقي صعداً في القدرة على استكشاف مظاهر الكون ورصد دقائقه الحسّية الظاهرة والخفيّة، وبالموازاة مع ذلك ترقية آلة العقل بإعمالها في إدراك الدّلالات المجرّدة للمحسوسات، وإكسابها القدرة على النفاذ إلى الحقّ انطلاقاً من تحليل دلالات الحسّ، وارتقاء في إدراك الحقّ المجرّد في مجال الغيب أو في مجال الحياة، بحيث يترقّى الحسّ والعقل متظاهرين متكاملين بما يمكّن الإنسان من التقرّب إلى الله بالمزيد من معرفة حقيقة وجوده وصفاته وخلقه، وبالمزيد من إحكام السلطنة على الكون بمعرفة مشاهده وقوانينه، وقد جاء هذا المعنى مقرّراً في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا ٣٦﴾ (الإسراء:36) فكلٌّ من الفؤاد، وهو العقل، والحواسّ تكون مسؤولةً عن الوصول إلى الحقّ في تظاهر وتكامل.

وحينما ينخرم هذا القَوام المعرفي على غير ما خُلق عليه التقويم بالميل إلى أحد الطرفين على حساب الآخر، فإنَّ الترقّي المعرفي للإنسان لا تتوفر له فرص التحقق؛ إذ العقل دون الحواس لا يصل إلّا إلى مجرّدات من الفكر قد لا يكون لها في الواقع مصداق، وذلك شأن الفلسفات العقلية المغالية، مثل بعض فروع الفلسفة اليونانية،[11] وكذلك

---

[10] النجار، عبد المجيد. **العقل والسلوك في البنية الإسلامية**، تونس: مطبعة الجنوب، 1979م، ص58.

[11] لقد كانت الروح اليونانية بصفة عامة تُعلي شأن العقل وتحتقر الحسّ، ومن ذلك ما وجّهه سقراط من لوم لأنكساقوراس، لاعتماده على الملاحظة الحسّية منطلقاً لمعرفة الله، بدلاً من التعقّل المجرد؛ إذ قال: "لو أنّ أنكساقوراس بدلاً من اعتماده في إثبات وجود الإله على حكمته في سير الكواكب في أفلاكها كان قد اعتمد على

الحسُّ من دون عقل لا يُفضي إلّا إلى علم سطحيٍّ بمظاهر الكون، وذلك شأن الفلسفات الحسيّة المغالية، التي انحبس العلم فيها في دائرة العالم المادي. إنَّ كلّاً من الوضعين يفضي إلى قصور في إدراك الحق، وهل الترقّي الفردي إلا تقدمّاً في إدراك الحقّ في شطر كبير منه؟

ومن مظاهر التزكية في ذات الإنسان مظهر القَوام التوافقي مع الآخرين، ونعني بذلك العدل في ترقية ذات الفرد بين البُعد الفردي والبُعد الاجتماعي فيه. ففي فطرة الإنسان منزعٌ فرديٌّ من الأنانية، يدفعه إلى إثبات الذات وتحقيق الفردية الوجودية، كما أنَّ في فطرته منزعاً اجتماعياً يدفعه إلى التآلف مع الآخرين لحفظ ذاته وحفظ نوعه؛ إذ لا يتأتّى ذلك إلّا بالتآلف الجماعي.[12] وترقية التوافق في الإنسان في هذا الشأن ليصبح قواماً تكون بتنمية البُعد الفردي فيه بحيث يقوّي الاعتزاز بالذّات واستشعار قوة النفس والثقة بها مما يدفع إلى المبادرة والابتكار والفعالية، ولكن ليس إلى الحدّ الذي يطغى على البُعد الجماعي، فيُميتُه أو يُضعفه، ويكون موازاة لذلك بتنمية البُعد الجماعي في النفس بحيث تنفسح فيها مساحة للآخرين بها يكون التكافل والتآزر والتعاون. وبهذا العدل بين البُعدين في ذات الفرد يكون ترقّيه باستكمال قدرات الإبداع الذاتية من جهة، وتوفيق تلك القدرات في نظم جماعية يتّجه بها إلى الله في تحقيق القيم الإنسانية والمنجزات التعميرية من جهة أخرى. ولعلّ هذا المعنى هو أحد مدلولات قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا

أن خيريّته الممثّلة في داخل نفوسنا تجذبنا إليها دائماً لكان أقرب إلى الحق، وأدنى إلى الحكمة منه إلى نهج العامّة الذين يعتمدون على الحسّ" انظر:

– غلّاب محمد. **المعرفة عند مفكري الإسلام**، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966م، ص136. أما المسلمون فقد أصبح المنهج العام عندهم منهجاً معتدلاً بين العقل والحسّ وذلك بتأثير من القرآن الكريم، وذلك ما أشار إليه القاضي عبد الجبار في قوله: "إن من الخطأ القول بأن الحواس تقضي على العقول أو العقول قاضية عليها، والصحيح أن يقال: إنها لولا العلم بما يدرك بالحواسّ لما صحّ أن يعلم الإنسان سائر الأمور، ويعبّر عن ذلك بأن علوم الحواس أصل لعلوم العقل." انظر:

– القاضي عبدالجبار، **المغني**، مرجع سابق، ج12، ص57–58.

– إقبال، محمد. **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة: عباس محمود، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط2، 1968م، ص21.

– النجار، **العقل والسلوك في البنية الإسلامية**، مرجع سابق، ص134 وما بعدها.

[12] ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**، بيروت: دار الجيل، 2005م، ص39.

﴿خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ (الحجـــــرات: 13)، فالذكورة والأنوثة إشارة إلى الخصائص الفردية في الإنسان، وتعارف الشعوب والقبائل، أي تعاونها إشارة إلى البُعد الجماعي فيه، والتقوى التي هي تقدّم في الطريق إلى الله إنما هي التزكية التي تكون من بين ما تكون بالمعادلة بين ذينك البُعدين.

ولو انخرم هذا القَوام بين البُعدين الفردي والجماعي لسقط الإنسان في فردية مجحفة تُلغي الآخرين، فيكون التصادم المُذهب لريح الجماعة، وهو شأن فرعون الذي استعلى وقال لقومه: ﴿مَآ أُرِيكُمْ إِلَّا مَآ أَرَىٰ﴾ (غافر: 29)، وهو أيضاً شأن المذهب الفردي السائد اليوم في حضارة الغرب، والذي يُفضي إلى أنانية فردية، كان من مُرّ ثمارها حركة الاستعمار، والحروب العالمية المدمّرة، أو لسقط في جماعية مجحفة تدمّر في الفرد قدرات الإبداع، فإذا هو كالترس في الآلة يدور بدورانها، وهو شأن من وصفهم القرآن الكريم في قولـــه تعـــالى: ﴿فَٱسْتَخَفَّ قَوْمَهُۥ فَأَطَاعُوهُ ۚ إِنَّهُمْ كَانُواْ قَوْمًا فَٰسِقِينَ ﴿٥٤﴾﴾ (الزخـــرف: 54) فهؤلاء ذواتهم ممحوّة، ولذلك فهم ينعقون مع كل ناعق، وهو أيضاً شأن المجتمعات الشيوعية التي آل قهر البُعد الفرديّ في أفرادها إلى انهيارها وعَودها إلى البؤس والتطاحن، كما هو شأن التجربة الشيوعية الفاشلة. إنه التزكية بالعدل بين هذين البُعدين في الإنسان ليتحقّق به التوازن الذي يمكّنه من أداء مهمّة التعمير.[13]

2. تزكية المنهج المعرفي:

الإنسان في ممارسة العمران يتوقف على خصال في ذات الفرد تكسبه القدرة على الأداء الفردي، وعلى خصال في ذات الجماعة تكسبها القدرة على حشد الجهود الفردية وتوجيهها وترشيدها لترقية الأداء الجماعي، لكنّه يتوقّف أيضاً بصفةٍ أساسيةٍ على منهجيةٍ في الأداء الحضاري، متمثّلة في طرق وأساليب يكون بها الأداء على مستوى الفكر والسلوك معاً. وقد تتوفّر القدرة الذاتية في الأفراد وفي الجماعة، ولكن منهج الأداء يكون مختلاً ضعيفاً، فيُفضي ذلك إلى خلل في الأداء واضطراب فيه. وخذ في ذلك مثلاً مجموعة من الأفراد كُلّفت باستصلاح قطعة من الأرض وتعميرها، وقد توفّرت في أفرادها عوامل

[13] الترابي، حسن عبد الله. **الإيمان: أثره في الحياة**، الكويت: دار القلم، ط2، 1979م، ص328.

القوة المادية والمعنوية من سلامة وإخلاص واستواء شخصية، وتوفرت في المجموعة شروط الوحدة والتآلف والتعاون، إلّا أن منهجية التعامل مع الأرض في طريقة فهم طبيعتها، وطريقة معالجتها بالفلح والزرع كانت طريقةً خاطئةً. إذن حصيلة مباشرتهم التعميرية للأرض ستكون حصيلةً ضعيفةً أو بائرةً، وذلك بسبب من خلل في منهجية التعمير؛ فهماً بالعقل وإنجازاً بالعمل، رغم الرّقي الذاتي الفردي والجماعي.

وفِقْهُ التزكية في القرآن الكريم –كما ضبط قواعد في ترقية ذاتية الفرد تجتمع في القَوام بمظاهر متعددة مثلما بيّناه– ضبط قواعد في تزكية المنهج الذي يكون به الأداء التعميري تفكيراً وسلوكاً. وقد جاء في القرآن الكريم ما يُرشد إلى تلك القواعد، فكان من مقاصده في تزكية الإنسان تزكية منهجه في المعرفة النظرية والعملية، وقد تحقّق هذا المقصد في واقع الأمّة انفعالاً بالقرآن الكريم بأقدار كبيرة كما بدا في حركة الثقافة الإسلامية. وإذا كانت مظاهر هذه التزكية المعرفية كما جاءت مقصداً قرآنياً متعدّدةَ المظاهر، فإننا نقتصر في هذا المقام على التمثيل بمظهر واحد منها بالغ الأهمّية في هذا الشأن، وهو التزكية المنهجية بالتوحيد في الفكر والعمل.

3. تزكية الفكر بالتوحيد المعرفي:

إنَّ العقيدةَ الإسلامية التي هي "الفكرة" الدافعة للعمران تنبني على أساس التوحيد، فهو عمودها الذي يقوم بها جميعاً. والأركان الجامعة للتوحيد هي الإيمان بوحدانية الله تعالى ذاتاً وصفات، ومبدأً في الخلق، ومدبراً للكون، وحاكماً في حياة الناس ومعبوداً لهم، ومنتهى لكل الكائنات في المصير. وبهذا المعنى فما من حقيقة من حقائق الدين الشاملة عقدية كانت أو تشريعية إلا وهي منبثقة عن التوحيد وراجعة إليه، فهو روح الدين كله، الساري فيه مسرى الماء من النّبات، أيّما موضع انسحب منه أصابه الجفاف، وآل إلى التلاشي.

وعقيدةٌ هذا موقعها من الدين من شأنها أن تطبع معتنقيها في ممارستهم للحياة كلها فكراً ووجداناً وسلوكاً بطابع الوحدة، بحيث يصير كل نشاط ذهني أو عملي دائراً في بنيته وغايته على قانون من الوحدة التي تتآلف بها المختلفات، وتتوحّد بها المقاييس، وتلتقي بها

المشارب على هدف مشترك، وذلك ما يبدو نظرياً منطقياً في انطباع الحياة بطابع المعتقد الأساسي، كما يبدو أيضاً عملياً في تجربة التحضّر الإسلامي في كلٍّ من الفكر والعمل، على نحو ما نبيّنه تالياً:

إنَّ التوحيد العقدي في أبعاده المتعدّدة على النحو الذي بيّناه آنفاً من شأنه أن يطبع العقل في سعيه المعرفي العامّ بحيث يجري على مبدأ موحّد في التفسير والتحليل، فإذا هو يرجع كل الظواهر والأحداث في أسبابها ونتائجها إلى ذلك المبدأ؛ إذ لمّا كان الاعتقاد بوحدانية الله وكونه مبدأً للموجودات ومعاداً وتدبيراً شاملاً فيما بينها متمكّناً في النفس بصفة مطلقة، فإنَّ ذلك يُشكّل العقل على خُلق في النظر تردّ فيه الكثرة إلى الوحدة، وتؤالف فيه المعطيات على اختلافها عقلية وحسّية وخبرية لتوحّد في دلالتها على الحقيقة الواحدة.

وما جاء في القرآن الكريم من تكليف بعقيدة التوحيد هو رأس ما جاء فيه من مقاصد تزكية الإنسان، ومن بين أهمّ تلك المقاصد مقصد التزكية الفكرية على معنى ترقية المنهج الإنساني في مساعيه إلى معرفة الحقيقة، ولم يكن التوجيه القرآني إلى ذلك بطريق التلقائيّة والتضمّن باعتبار أنَّ اعتناق توحيد الله تعالى يُثمر توحيداً في الفكر وإنَّما كثيراً ما كانت آي الذكر الحكيم تُرشد بصفة مباشرة إلى وجوب أن يبذل الإنسانُ الجهدَ مصنوعاً ليكون موحّداً في فكره، كما يكون موحّداً في اعتقاده.

ومن أمثلة ذلك ما أرشد إليه الله تعالى في سياق المؤاخذة لفرعون وآله بسبب فكرهم المشتّت تبعاً لعقيدتهم في الشرك؛ إذ قال: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ بِٱلسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴿١٣٠﴾ فَإِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلْحَسَنَةُ قَالُوا۟ لَنَا هَٰذِهِۦ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا۟ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ ۗ أَلَآ إِنَّمَا طَٰٓئِرُهُمْ عِندَ ٱللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٣١﴾﴾ (الأعراف: 130-131)، فالفكرُ التوحيدي يُفسّر ظواهرَ القحط والرخاء بمبدأ موحّد هو الله تعالى (أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِندَ اللَّهِ) ولكنَّ آل فرعون عدّدوا في ذلك أسباباً موهومةً من التطيّر بموسى ومَنْ معه في حال القَحْط، ومن استحقاقهم الذاتي للخير في حال الرخاء.

إذا تزكّى الفكر فأصبح فكراً توحيدياً يؤول أمرُه إلى أنْ يفسّر الكون على أنَّه في معرض كثرة موجوداته وأحداثه يرجع إلى وحدة العلّة، ووحدة القانون، فإنَّ كلَّ ما يقع فيه

من كائنات وظواهر وتصاريف إنَّما هي راجعةٌ إلى نواميس موحّدة، ترجع الكثرة فيها إلى وحدة السبب في شكل هرمي، ينتهي إلى السبب الأول الواحد. وبهذا الفكر يفسّر المجتمع أيضاً على أنه في معرض الكثرة في شعوبه وأفراده إنما هو راجعٌ إلى وحدة جامعة بسبب وحدة الأصل ووحدة الغاية، ووحدة المبدأ في تكريم الإنسان بمقتضى الإنسانية فيه، ثم إنه يخضع إلى وحدة في مقياس التفاضل، وهو ميزان التقوى الذي يُوزن به الناس جميعاً. ويترتب على هذا إجراء القانون المنظّم للمجتمع على وحدة في الاعتبار القيمي، ووحدة في الجزاء ثواباً وعقاباً.

إنّ تزكية الفكر على هذا النحو من المنهجية المعرفية ليست أمراً نظرياً بعيد المنال، وإنما هي أمرٌ ميسورٌ، وذلك إذا ما تحقّق التوحيد العقدي على صورته الصحيحة، وإذا ما بُذل الجهدُ المصنوع في سبيل التزكّي في هذا الشأن، والتجربة التاريخية للمسلمين في هذا التزكّي قائمة في واقع التاريخ؛ إذ لـمّا تشبّع المسلمون بعقيدة التوحيد انطلقوا في حركة عمرانهم يبنون معارفهم الكونية والإنسانية بمنهج فكري توحيدي، فإذا هم يباشرون الحياة الإنسانية بنظر يُفسِّر طبيعتها، ويقدّر كل تصاريفها الفردية والاجتماعية على محور موحّد يبنيها على مراد الله تعالى، ويسوقها في ابتغاء مرضاته، وإذا هم يباشرون المادّة الكونية بنظر يفسّرها على وحدة من القانون في تكوينها ومنقلباتها اهتداء بوحدة المكوّن والمدبّر، ثم يضمّ العقل الإسلامي حصيلة النظر الثاني إلى الأول لتنشأ منهما حركة العلوم الإسلامية وتتطوّر منظومة بسلك يوحّدها جميعاً في سياق الغرض الديني الذي به نشأت وتطوّرت أساساً من أسس الإنجاز التعميري في الأرض. ويتبيّن هذا المنهج التوحيدي جليّاً من خلال كلّ من العلوم التي أنشأها المسلمون إنشاءً، والعلوم التي اقتبسوها من الكسب الإنساني السابق، وأدخلوها في دائرة الثقافة الإسلامية.

أمّا العلوم المنشأة فقد كان المحور الذي انتظمت عليه هو القرآن والحديث، فما من علم من علوم المقاصد والوسائل إلا وهي ناشئة بِدَاعٍ من القرآن والحديث، ومبنية على أساس من خدمة الوحي فيهما، وذلك ما بيّنه بإبداع ابن خلدون في تصنيفه للعلوم؛ إذ يقول في مقدمة شرح مطوّل للمنزع التوحيدي في العلوم الإسلامية: "وأصلُ هذه العلوم

النقلية كلها هي الشرعيات من الكتاب والسّنة، التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله، وما يتعلّق بذلك من العلوم التي تهيّئها للإفادة، ثم يستتبع ذلك علوم اللسان العربي الذي هو لسان الملّة، وبه نزل القرآن الكريم."[14]

وأما العلوم المقتبسة من الثقافات الأخرى فقد باشرها الفكر الإسلامي بمنهجه التوحيدي، فأعاد بناء مادّتها بحيث تلتئم مع وحدة الغاية التي قامت عليها العلوم المنشأة، فإذا هي تتخذ لها بعد اقتباسها وضعاً جديداً في دائرة الثقافة الإسلامية، مخالفاً للوضع الذي كانت عليه في ثقافاتها، وهو وضعٌ انتظمت به مادّةً ومنهجاً في السلك الموحّد الذي يُنظم المعارف الإسلامية عموماً، متمثّلاً في خدمة غرض الدين في إقامة العمران، وذلك ما بيّنه ابنُ خلدون في اقتباس المنطق اليوناني مثلاً؛ إذ يقول: "ثم جاء المتأخرون [من الباحثين الإسلاميين] فغيّروا اصطلاح المنطق، وألحقوا بالنظر في الكليات الخمس ثمرته، وهي الكلام في الحدود والرسوم... ثم تكلّموا في القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادته، وحذفوا النظر فيه بحسب المادة، وهي الكتب الخمسة: البرهان، والجدل، والخطابة، والشعر، والسفسطة."[15] وهو ما بيّنه أيضاً في اقتباس علم الفلاحة اليوناني الذي كان مشوباً بالسحر فقال: "..... ولما نظر أهل الملة فيما اشتمل عليه هذا الكتاب [كتاب الفلاحة النبطية] وكان باب السحر مسدوداً، والنظر فيه محظوراً، فاقتصروا منه على الكلام في النبات من جهة غرسه وعلاجه وما يعرض له في ذلك، وحذفوا الكلام في الفنّ الآخر منه جملة."[16] وعلى هذا النحو من المنهج التوحيدي أصبحت العلوم كلها في دائرة الثقافة الإسلامية على شاكلة من الوحدة والتآلف وصفها ابن حزم في تصنيفه للعلوم بقوله: "العلوم كلها متعلّق بعضُها ببعض... محتاجٌ بعضُها إلى

---

[14] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص401، وراجع في هذا المعنى أيضاً:
– طاش كبري زادة، أحمد بن مصطفى. **مفتاح السعادة**، تحقيق: كامل بكري ومن معه، القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1968م، ج2، ص5، 598.

[15] المرجع السابق، ص463. وإنما حُذفت هذه الكتب الخمسة لأنها لا تؤدي إلى الحقيقة في ذاتها، بل هي تستهدف الإقناع ولو بالخطأ.

[16] المرجع السابق، ص465.

بعض، ولا غرض لها إلّا معرفة ما أدّى إلى الفوز في الآخرة."[17] وليس ذلك إلا بأثر من تزكية الفكر على المنهج المعرفي التوحيدي.[18]

4. تزكية العمل بتوحيد الوجهة:

إنَّ عقيدة التوحيد، كما تطبع الفكر بطابع الوحدة المنهجية في النظر، فإنها تفعل الفعل نفسه بالنسبة للعمل السلوكي؛ إذ يكون الاعتقاد بوحدانية الحاكم والمعيد موجهاً لأعمال الإنسان كلها نحو ذات الوجهة، وهي ابتغاء مرضاة الله تعالى بتحقيق مُراده، فإذا تلك الأعمال تصدر عن الإنسان متّحدة في دوافعها، متآلفة في صياغتها، متكاملة في أهدافها ما كان منها فردياً، وما كان جماعياً، وما كان منها حسياً، وما كان معنوياً.

هذا المنهج التوحيدي في السلوك العملي يُفضي إليه الاعتقاد بأن العمل الذي يقوم به الإنسان من أجل الدنيا هو في الوقت ذاته عمل من أجل الآخرة، فعمل الدنيا وعمل الآخرة وحدة متكاملة لا تناقض فيها، وهو ما بدا جلياً في قوله ﷺ لأصحابه: "وفي بضع أحدكم صدقة،"[19] فإتيان الرجل زوجته وهو في ظاهره شديد الدنيوية هو في الوقت نفسه عمل أخروي، يُنال به الأجر. وعلى هذا النحو تُفضي عقيدة التوحيد إلى تكامل عمل الفرد وعمل الجماعة، وتكامل أعمال الفكر مع أعمال الجوارح، وقد ضُرب في القرآن الكريم مثلٌ بديع لهذه الوحدة في العمل، متأتية بتوحيد الله تعالى، وذلك في قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلۡ يَسۡتَوِيَانِ مَثَلًاۚ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ ٢٩﴾ (الزمر: 29)، فالرجل الذي يكون سَلَماً لِرَجُلٍ، وهو المؤمن بوحدانية الله تصدر أفعالُه منسجمةً موحّدة الوجهة، غير متناقضة كأعمال ذلك الذي يكون فيه شركاء متشاكسون، حيث تتعارض أعماله وتتناقض بتشاكس الشركاء فيه.

وبهذا المنهج التوحيدي في العمل انطلق المسلمون وقد تزكّوا في منهج السلوك انطلق المسلمون يباشرون الكون بالعمل الاستثماري استكشافاً وتعميراً، متوحّدة فيه غاية الدنيا،

---

[17] ابن حزم، أبو محمد علي بن سعيد. **رسائل ابن حزم**، تحقيق: إحسان عباس، القاهرة: مطبعة الخانجي، د.ت، رسالة العلوم، ص90.

[18] النجار، عبد المجيد. **مباحث في منهجية الفكر الإسلامي**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992م، ص66 وما بعدها.

[19] مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الزكاة، باب: اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، حديث رقم1007، ص389.

وهي تحقيق المنفعة المادية، وغاية الآخرة، وهي تحصيل الثواب بالتعمير في الأرض. ولو ذهبنا نستروح هذا المعنى التوحيدي في مظاهر التعمير الإسلامي لألفيناه قائماً في كلِّ المنجزات كبيرها وصغيرها، وخُذ إليك في ذلك مثلاً عمران المدينة الإسلامية كيف أن المسجد الجامع يُقام في مركز دائرتها، ثم تحيط به في شكل دائري مؤسسات الإدارة والحكم، فالأسواق والمصانع، فالمساكن والمنازل، فالجنائن والمزارع، وذلك يعكس حقيقة أنَّ أعمالَ الأمة ومناشطها موحّدة كلها بغاية إلهية، وهي التي يرمز إليها المسجد الجامع، متآلفةً فيما بينها في سياق تلك الغاية.

ولعل عزوف التحضّر الإسلامي عن إنشاء الهياكل العمرانية العظيمة المبنى كالأهرامات وبعض آثار الرومان كامنٌ في حقيقة التوحيد العملي التي أصبحت منهجاً للمسلمين؛ إذ إن مبانيهم الوسط تعكس منهجية التوحيد بين تحقيق المصلحة الدنيوية بمرافق العمران من جهة، وتجنّب العقاب على السّرف متمثلاً في التطاول في البنيان بغير مبرّر من جهة أخرى، كما تعكس منهجية التوحيد بين العمل من أجل مصلحة الأفراد، والعمل من أجل مصلحة الجماعة، نقيضاً في ذلك لمباني الأهرامات على سبيل المثال، تلك التي قامت لتحقيق مصلحة موهومة للفراعنة وهي حفظ قبورهم، مناقضة في ذلك لمصالح الملايين من الناس الذين قضوا نحبهم في أعمال التشييد، أو عانوا الخصاصة لاستنزاف أموالهم بسبب ذلك التشييد. وهذا المنهج التوحيدي في العمارة الإسلامية هو الذي أرساه تطبيقياً عمرُ بن الخطاب ﷺ في بداية نهضة العمران الإسلامي؛ إذ "تقدم إلى الناس أن لا يرفعوا بنياناً فوق القدر، قالوا: وما القدر؟ قال: ما لا يقرّبكم من السَّرف ولا يخرجكم عن القصد."[20]

ومن أكبر التصرفات الإسلامية دلالة على وحدة العمل ما كان من توحيد بين الأعمال الروحية والأعمال المادية، وهو ما بدا جلياً في ظاهرة الزهد الإسلامي القويم، فعلى خلاف حضارات أخرى ناقضت بين أعمال الروح وأعمال المادة فمالت إلى أحد

[20] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص323. وقد أورد ابن خلدون تفسيراً لهذه الظاهرة يقوم على اعتماد قصر زمن التحضر الإسلامي سبباً في عدم تمكن المسلمين من تضخيم الهياكل العمرانية والأبهة فيها.
ولا نرى أن ذلك تعليل موفّق.

الطرفين على حساب الآخر، نجد الزهد الإسلامي نشأ جمعاً بين الأمرين: أعمال لتصفية الروح، وأعمال للتعمير المادي، وذلك ما كان متجلياً مثلاً في الرُّبط والمحَارس التي أقيمت على سواحل إفريقية منذ أواسط القرن الثاني، ثم امتدت من أقصى المغرب إلى الإسكندرية. وفي هذه الرُّبط كانت تتناسق أعمال تغذّي الروح على منهج من المرابطة الجهادية، وأعمال من الوصال الاجتماعي بمباشرة التعليم والتربية لعامّة المسلمين، وأعمال من النشاط الاقتصادي بمباشرة الزراعة وتعمير الأرض من قبل المرابطين لما حولهم من الأرض، حتى أصبح الرباط بهذا العمل التوحيدي: "عاملاً من العوامل الثقافية في تكوين الروح الثقافية بالمغرب واتساعها وترسيخ آثارها في النفسية الشعبية، ووصل ما بين العناصر الاجتماعية بسببها."[21]

وهذا المنهج في العمل التوحيدي هو الذي امتدّت به الربط في سلسلة صحراوية طويلة توازي السلسلة الساحلية، فقامت الحركة السنوسية في أوائل القرن التاسع عشر توحّد في فعالية عجيبة بين أعمال في الزهد روحانية، وأعمال جهادية تربوية، وأعمال تعميرية اقتصادية زراعية وصناعية،[22] فكانت مظهراً بديعاً للتوحيد في العمل يمثّل بحقّ مجالاً في التزكّي العملي بوحدة الوجهة والغاية.

إنَّ قراءة القرآن الكريم انطلاقاً من توجيهاته وأحكامه قراءة تكاملية تُسفر يقيناً فيما يتعلّق بتزكية الإنسان في بُعده الفردي عن أنَّ مِنْ مقاصده العظيمة تزكية منهجه المعرفي في الفكر ومنهج سلوكه في العمل، على أساس من التوحيد في كلٍّ منهما، حتى إذا زَكّى الإنسانُ نفسَه تزكيةً تقويميةً وتزكيةً منهجيةً استعدَّ إلى أداء المهمّة التي من أجلها خُلق؛ وهي مهمّة التعمير في الأرض، فإذا لم يتزكّى بحسب هذا المقصد القرآني المطلوب باء بالفشل في أداء تلك المهمّة، وارتدّ إلى أسفل سافلين.[23]

---

[21] ابن عاشور، محمد الفاضل. **أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي**، تونس: مطبعة النجاح، 1965م، ص17.

[22] انظر هذا المنهج التوحيدي للسنوسية في:
– أرسلان، شكيب. **تعليقات على كتاب حاضر العالم الإسلامي** لمؤلفه لوثروب، بيروت: دار الفكر العربي د.ت، ج2، ص140 وما بعدها.

[23] النجار، عبد المجيد. **الشهود الحضاري للأمة الإسلامية**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999م، ج1، ص53 وما بعدها.

ثالثاً: تزكية الإنسان جماعةً

إذا كانت المهمّة التي كُلّف بها الإنسان هي عمارة الأرض فإنَّ هذه المهمّة لا يمكن أن تنهض بها إلا جماعةُ الإنسان، ومهما يكن من تزكية الإنسان الفرد في ذاته فإنه لا يقدر في حال التفرّد أن يُنجز تلك المهمّة، فيكون الاجتماعُ الإنسانيُّ إذن ضرورةً حتميةً لتحقيقها، والترقّي في الأفراد لا يُفضي بالضرورة إلى ترقّي الجماعة، وإن كان شرطاً من شروطه، فينبغي إذن أن يُضاف إلى تزكية الإنسان الفرد تزكية الإنسان الجماعة، وهو ما جاء في القرآن الكريم مقصداً قائماً بذاته، مُضافاً إلى مقصد تزكية الفرد في نطاق المقصد العامّ؛ مقصد تزكية الإنسان.

وتزكية الجماعة تزيد على تزكية الفرد باعتبارات قائمة على ما رُكِّب في الإنسان من فطرة التمدّن التي يميل بها الإنسانُ إلى أخيه الإنسان بالتعاطف والتراحم والتحابب والتناصر، وعلى ما تقتضيه خصوصيات الحياة الجماعية من الشراكة في المرافق والمصالح والأهداف. وبناءً على ذلك فإنَّ التزكية الجماعية تستلزم فقهاً زائداً على فقه التزكية الفردية، وهو فقه إذا أُخذ بقواعده ارتقت الجماعة في ذاتها وخرجت قدراتها التي أودعها الله تعالى فيها بالقوّة إلى الفعل وحقّقت بقدر ذلك القدرة على أداء أمانة التعمير، وإذا اختلّت تلك القواعد ارتكست الجماعة إلى حال العطالة، وأخلدت إلى الأرض، وقصرت عن أداء تلك المهمّة.

وإذ قد خُلق الإنسان على فطرة الازدواجية بين عوامل متقابلة في شأن الحياة الجماعية، فأنانيةٌ واستئثارٌ وحبٌّ للاستحواذ يقابلها نزوعٌ إلى الحياة المشتركة والتعاون على مقتضياتها وما يتطلّبه ذلك من الإيثار والتفاني ونكران الذات، فإنَّ تحقيق الحياة الجماعية الفاعلة المنتجة لا تتمّ إلّا بجهد يبذله الإنسان في اتّجاه مجاهدة للنفس من أجل الجماعة، وتبذله الجماعة من أجل أن ترتقي في سُلَّم التآخي والتراحم والتناصر والتعاون، فهي إذن تزكيةٌ جماعيةٌ، تنطلق من ذات الفرد لتهيئته للحياة الجماعية كما مرّ بيانه، وتنتهي إلى أن تصبح الجماعة كأنها الفردُ الواحد في رعاية أعضائه وتحقيق مصالحه وأهدافه، وبذلك الجهد المزدوج تكون التزكية الجماعية التي تخرج قدرات الجماعة الإنسانية من القوّة كما قدّرها الله إلى الفعل المؤهّل لأداء مهمّة العمران.

ولعلّ جماع الفقه في التزكية الجماعية هو ما عبّرت عنه الآية الكريمة بالتعارف في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: 13)، فالتعارف في هذا المقام إنما المقصودُ به رجوع الكثرة من الأفراد على تعدّدهم القبلي إلى وحدة متعاونة على ما يكون به قَوام الحياة الجماعية، وما يكون به تحقيق أغراضها، وإنما عبّر عن التعاون بالتعارف، لأنَّ هذا أصل لذلك، وهو شرط من شروطه، فهو إطلاق لاسم الشرط على المشروط، أو السبب على النتيجة، وذلك رائجٌ في لسان العرب.[24] وللتعارف بهذا المعنى الذي انتهينا إليه وحدّدناه قاعدةً جامعةً لفقه التزكة الجماعية مظاهر وتحقّقات متعدّدة، يعتبر كلُّ واحدٍ منها قاعدةً فرعيةً للقاعدة الأساسية الجامعة.

1. التزكية بالتعارف التكافلي:

ومعناه أنْ يقومَ كلُّ فردٍ وكلُّ مجموعةٍ في المجتمع مقام الكفيل لكل الأفراد والمجموعات الأخرى على قدر الوسع، والكفيل، كما شرحه أحد المفسّرين هو "الشاهد والضامن والرقيب على الشيء، المراعي لتحقيق الغرض منه."[25] وهذا المعنى الجامع للكفالة هو الذي نقصده في هذا المقام وصفاً لعلاقة اجتماعية يكون فيها الفرد والمجموعة رعاة للآخرين من الأفراد والمجموعات في اتجاه متبادل، رعاية تهدف إلى تمكين ذوي القصور والعجز والحاجات والأرزاء من الارتقاء إلى حال القدرة على أداء مهامّهم، والوفاء بأغراض حياتهم بتخليصهم مما حلَّ بهم من العوائق المعطّلة دون ذلك.

[24] كثير من التفاسير التي اطّلعنا عليها وقفت بالتعارف عند معناه الظاهري، وذلك بالرغم من ذكر أن الآية نزلت بمناسبة استوجبت النهي عن التفاخر واللمز والتنابز مما يقوم قرينة على أن التعارف المأمور به هو المقتضي لأضداد هذه، من وحدة ووئام وتعاون، فمجرّد معرفة الناس بعضهم بعضاً لا يؤدّي الغرض في معالجة سبب النزول. هذا وقد أورد ابن عاشور تفسيراً اعتمدنا عليه في المعنى الذي حدّدناه ونصّه ما يلي: "كان هذا التقسيم الذي ألهمهم الله إيّاه نظاماً محكماً بربط أواصرهم دون مشقة ولا تعذّر، فإن تسهيل حصول العمل بين عدد واسع الانتشار يكون بتجزئة تحصيله بين العدد القليل، ثم ببثّ عمله بين طوائف من ذلك العدد القليل، ثم بينه وبين جماعات أكثر. وهكذا حتى يعمّ أمة أو يعمّ الناس كلّهم، وما انتشرت الحضارات المماثلة بين البشر إلا بهذا الناموس الحكيم." انظر:

– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج26، ص260.

[25] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج14، ص262.

ويكون تعارف التكافل مادياً كالإيفاء بحاجات الفقراء والمحتاجين، والقصر من لوازم العيش الكريم، كما يكون معنوياً بالمواساة والتسرية عن المأزومين والمنكوبين، وبالتعليم والإرشاد للجهلة والضالين، وجماع هذا التعارف قوله ﷺ: "مثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضوٌ تداعى له سائرُ الجسد بالسهر والحمّى."[26] والتداعي بالسهر والحمّى ليس في حقيقته العلمية سوى تجنّد جهاز الدفاع في سائر الأعضاء لنجدة العضو المصاب وكشف العطب عنه.[27]

وحينما يفشو في المجتمع هذا التعارف، فإنَّ القافلة الجماعية تكون جهودها متنامية بإسهام جميع أفرادها أو أغلبيتهم الساحقة، ويقلّ فيها المعطوبون إلى حدٍّ كبيرٍ، فلا يأخذون من الجهد ما يرجع إلى الخلف لمعاناتهم، وبذلك تتسارع وتيرة التقدّم في الإنجاز العمراني، وذلك ضربٌ من الترقّي الجماعي؛ إذ هو مُفضٍ إلى الخلوص من أكدار المآسي الحاصلة بالشدائد والكروب من جهة، وإلى الاقتدار على الإنجاز والفعل من جهة أخرى.

وليس هذا التكافل الجماعي بالأمر الذي يحصل بالتلقائية نظراً للعوامل المتقابلة فيه كما بيّناه، وإنما هو يتحقّق بجهد فردي وجماعي مدافعة للهوى، وترتيباً للجهد الجماعي في اتّجاه موحّد؛ ولذلك جاء القرآن الكريم يدعو بأحكام كثيرة إلى هذا التكافل في بُعديه المعنوي والمادّي، كما بدا في الأوامر المتواترة بالتآسي والتراحم والتناصر والإنفاق المالي بالزكاة والصدقات والقربات، ومن ذلك في القرآن الكريم من الاستفاضة ما ينتج يقيناً بأنّ التزكية الجماعية بالتكافل مقصد من مقاصده المعتبرة.

2. التزكية بالتعارف الشورى:

ومعناه أنْ يتطارح أفرادُ المجتمع قضاياهم ومشاكلهم للمداولة فيها، بحثاً وتحليلاً وتعليلاً وإبداء رأي، وأن يكون ذلك سنّةً متفشيةً فيهم، شاملةً للأفراد كلِّهم، ومستوعبةً لأمور الحياة جميعها في دوائر متواسعة، بحسب تنوعّ الأمور من جهة، والقدرة على إبداء

---

[26] مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: البرّ والصلة والآداب، باب: تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، حديث رقم 2586، ص1041.

[27] يقع في وَهْم كثير من المسلمين أن هذا التكافل أو كثير منه يدخل في باب النّفل، فآل معظمه إلى الضياع، والحقّ أنه واجب ديني في حق الأفراد والمجموعات، والشواهد على ذلك كثيرة يؤكد بعضها بعضاً، انظر في هذا الموضوع: – سابق، السيد. **فقه السنة**، القاهرة: دار الريان للتراث، ط2، 1990م، ج1، ص484 وما بعدها.

الرأي من قبل المستشارين من جهةٍ أخرى. وقد تنزّلت الشورى في النظام الإسلامي بهذا المعنى الشمولي أصلاً من أصول الدين، يتّصل أساساً بمبدأ الاشتراك في تعمير الأرض وتحمّل المسؤولية في ذلك، ويتأكّد بالعموم الذي جاء محفوفاً في طلب الاستجابة بالصلاة قبله، والزكاة بعده، وهما من أركان الدين، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾﴾ (الشورى: 38). فتكون الشورى بذلك قانوناً للحياة الجماعية كلِّها، خلافاً لما استقرَّ في بعض الأذهان من أنها شأنٌ من شؤون السياسة دون غيرها.[28]

وبمسلك الشورى على هذا النحو الجامع تتكاثف طاقاتُ المجتمع في المعرفة النظرية والخبرة العملية، وتتقابل في حوار نقديٍّ يتحصحص فيه الحقُّ فيما ينبغي أن تجري عليه حياة الناس، فهي بذلك حركة تقدّمية ترتقي بالجماعة في سبل مصالحها التي لا تنتظم إلا على أصول من الحقِّ، وهي أصولٌ يعزُّ على المستبدّ فرداً أو مجموعة أن يتوصّل إليها باللون الواحد من الرأي كما تشهد بذلك أخطاء المستبدّين في القديم والحديث.

ومن جهة أخرى فإنَّ شراكةَ الأفراد في المداولة وإبداء الرأي في أمور الحياة، ثم الانتهاء إلى وجه يكون عليه العزم، من شأنه أنْ يشعر الجميع بأنهم من ذوي الشأن والمسؤولية في تصريف الحياة، وأنَّ الوجه الذي وقع الانتهاء إليه هو وجهٌ شاركوا هم في صناعته بصفة مباشرة أو غير مباشرة، فتنشأ في النفوس الهمّة لتنفيذه بإحسان، ورعايته حال التنفيذ بوجوه الملاحظة والرصد لتعديله وتجويده بحيث يحقّق المصلحة في أعلى درجاتها، ولا يصدّ النفوس عن ذلك صادّ من الاستهتار واللامبالاة حينما تكون الآراء التي تعالجها الجماعة بالتطبيق مسقطة عليهم بالاستبداد، فتؤول في الواقع إلى البوار حتى وإن كانت في ذاتها حقاً، وهل بوار المسلمين منذ عهود في مشاريع نهضتهم –في شطر كبير منه– إلّا نتيجة لاستهتار الشعوب بها بسبب من الاستبداد المسلّط عليها؟

---

[28] انظر تأصيلاً للشورى الإسلامية، مقارناً بالديمقراطية الغربية في:

– الترابي، حسن. "الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم"، **مجلة المستقبل العربي**، س8، عدد75، أيار/مايو 1985م، ص4–22. انظر أيضاً بحثاً عميقاً مؤصّلاً للشورى في:

– الشاوي، توفيق. **فقه الشورى والاستشارة**، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، 1992م.

وإذا دُمج بمسلك الشورى عاملٌ نفسيٌّ من قوّة الإرادة في تحمّل التنفيذ إنجازاً ورعايةً إلى عامل الضمان بالوصول إلى الحقّ في القدر الأكبر من الإمكان بناءً على التداول الواسع للرأي، فإنَّ الجماعة بهذين العاملين تترقّى صعداً في قوّتها، وتحقّق بالفعل ما كان كامناً فيها من القدرات بالقوّة، فتزكو في ذاتها، وتزكو في حركتها، بما تصيب من الحقِّ في الفكر، ومن الإحسان في تنزيله على واقع الحياة، وعلى هذا الأساس عددنا التعارف الشوري قاعدةً من قواعد فِقه التزكية الجماعية.[29]

3. التزكية بتعارف التآمر بالمعروف:

قد تتوصل أمّةٌ ما بالشورى إلى وجوه الحقِّ، وإلى العزم على تنفيذه، ولكن تطرأ عليها الملابسات الداخلية أو الخارجية، فإذا ما عرفت من الحقِّ وعزمت عليه تناله وجوه من الغفلة أو الفتور عند بعض المجموعات أو الأفراد، فيصير معطّلاً في الأذهان أو في الأعمال، بل قد يتناوشه الباطل فيحلُّ محلَّه في موقع أو في آخر. ولتفادي هذا الانحراف الذي قد يرد على المجتمع تأتي قاعدة تزكوية حافظة، هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وتعني هذه القاعدة أنْ يقومَ الأفرادُ والمجموعات في نطاق الأمّة مقام الحارس الاجتماعي الذي يرصد السيرورة الحضارية للمجتمع، فإذا ما رأى مبدأ ممّا تعارف عليه الناس قد أهمل بغفلة أو فتور نبّه إليه، وحشد من أجل عودته في الأفهام والأعمال، وكذلك إذا ما رأى مظهراً من المنكرات الخارجة عن المألوف الذي أقرّه المجتمع بعد التشاور نبّه إليه، وحشد من أجل إزالته. وهكذا يتكوّن بهذه القاعدة منزع اجتماعي عامّ يحرس مسار الترقّي الجماعي من أن يفتر أو يزيغ وينحرف، وكأنه جهازُ مناعة يعالج ما يصيب الحياة الاجتماعية من حياد عن خطّ الترقّي، بل إنّه يوفّر لها أسباب السّداد قبل أنْ تقع في الحياد.

وقد جاء في القرآن الكريم تقرير متكرّر لهذا المبدأ، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ

[29] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج4، ص144، وج25، ص111. راجع في ذلك: الشورى وفوائدها الاجتماعية.

تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ﴾ (آل عمران: 104-105). وفي التعبير بالمعروف والمنكر إيماء إلى أنَّ المقصود بالرعاية والحفظ هو الخط العام الذي اختطّه المجتمع لنفسه بالتشاور، قطعاً في ذلك لطريق الآراء المتسلّطة المعبّرة عن وجهات خاصّة لأفراد أو لمجموعات. وحينما يغيب هذا الأدب الاجتماعي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنَّ المجتمع يصير عرضة للانتكاس عن مساره في الترقّي، وذلك ما صوّره قوله ﷺ: "كلّا والله لتأمرنّ بالمعروف ولتنهونّ عن المنكر، ولتأخُذنَّ على يد الظالم، ولتَأْطِرُنَّه على الحقِّ أطراً، ولتقصُرنَّه على الحقِّ قصراً، أو ليضربنَّ الله بقلوب بعضكم بعضاً."[30] فغيابُ هذه القاعدة في التعارف يُفضي إلى تصدّع البناء الاجتماعي باختلاف القلوب، وذلك نكوسٌ في طريق الترقّي المجتمعي.[31]

إنَّ هذه القواعد الثلاث تتكامل في تزكية الجماعة من أجل تأهيلها لأداء مهمّتها التعميرية، فالتكافلُ يحشد القوى الفردية ويكتّلها ويصنع اللحمة الجماعية، والتشاور يرشّد الرأي والعمل، فيسدّدهما إلى الحقِّ والخير، والتآمر بالمعروف يعصم من الزّيغ، ويحفظ السيرورة على خطّ الترقّي السّوي. ولو تأمّلنا في ضعف الجماعات وقصورها في أدائها الحضاري لوجدنا الأسباب المتعلّقة بالجانب الجماعي لا تخرج عن الخلل في هذه القواعد بعضها أو كلّها؛ ولذلك عددناها قواعد أساسية في التزكية الجماعية، ولِتواتر ما جاء فيها من بيان قرآني ومن أحكام شرعية فإنّها أصبحت تمثّل مقصداً قرآنياً هو مقصد تزكية الإنسان فرداً وجماعة.

خاتمة:

تناول الباحثون في القديم والحديث سُبل تزكية الإنسان، وأخذ ذلك حيّزاً مقدّراً من جهودهم العلمية التربوية، وأُقيمت عليه مذاهب بأكملها اتّجهت إلى أخذ الإنسان بتربية

[30] أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. **سنن أبي داود**، الرياض: بيت الأفكار الدولية، 1999م، كتاب: الملاحم، باب: الأمر والنهي، حديث رقم 4336، ص473.

[31] انظر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عامّة:

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تحقيق: صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، 1976م. وانظر في مجمل هذه المعاني في:

- النجار، **الشهود الحضاري للأمة الإسلامية**، مرجع سابق، ج1، ص58 وما بعدها.

نفسية وعملية، ترتقي به في إنسانيته إلى أفق من الاكتمال ما كان ليبلغه لو بقي يستجيب للمطالب التي يقتضيها تكوينه الفطري في غفلة عمّا تستلزمه مهمّة العمران من تنمية مكسوبة لما خُلق عليه من القدرات.

غير أنَّ الجهود التي بُذلت في هذا الشأن اتّجهت في أغلبها إلى تزكية الإنسان في بُعده الفردي، ولم يكن لتزكية الإنسان في بُعده الجماعي إلا الحظّ اليسير، كما اتّجه أغلبها في تزكية الفرد إلى بُعده الروحي تصفية بالفضائل والعبادات وترويضاً للنفس على كبح الشهوات واكتساب الفضائل، وكلُّ ذلك كان في الغالب من أجل الخلاص الفردي في يوم الحساب، وكان عند البعض مقترناً بهجران مشاغل الدنيا والقعود عن أيّ كسب مادّي فيها.

وفيما نقدّر فإنّ تزكية الإنسان كما هي في المقصد القرآني تتجاوز تزكية الفرد إلى تزكية الجماعة، وتتجاوز تزكية البُعد الروحي في الفرد إلى الأبعاد الفكرية والإرادية والجسمية، ويتأسّس كلُّ ذلك على وعي الإنسان بحقيقة نفسه ومهمّته في الحياة، ووعيه بمنزلته في الكون، وذلك ما حاولت هذه الورقة بيانه.

الإنسان القرآني: دراسة مقارنة بين خصائص الإنسان وصورته في الاجتهاد الإسلامي والرؤية الغربية

عبد القادر عبد العالي*

الملخص

يتناول البحث موضوع الإنسان في القرآن الكريم؛ بُغْية تحسين فهمنا للوحي القرآني وتحيينه، عن طريق دراسة نصوص الوحي فكرياً ومنهجياً. فالدراسة الفكرية تستكشف مضامين القرآن الكريم عن الإنسان، بالاستعانة بتحليل الخطاب، وقراءة آي القرآن الحكيم بتدبُّرٍ مُنتظَم يقوم على التلقّي، والإفادة من شبكة المفاهيم المُتعلِّقة بالإنسان التي أنتجتها العلوم الإنسانية المعاصرة، والعلوم الشرعية الإسلامية. أما الدراسة المنهجية المستندة إلى المقارنة وتحليل المضمون، فتفيد في المقارنة بين تحليل النص القرآني في اجتهادات المُفكِّرين المسلمين، وتصوُّرات الفكر الفلسفي المعاصر.

ويرى الباحث أنَّ تصوُّر الإنسان في القرآن الكريم يُمثِّل مشروعاً بحثياً قابلاً للإثراء والاجتهاد المفتوح على المنظورات المعيارية والواقعية والغيبية المنضبطة بالقراءة القرآنية، للكشف عن طبيعة الإنسان ومهمته ومكانته في الوجود، ويُسهِم في بناء مفهومنا عن إنسان القرآن.

الكلمات المفتاحية: الإنسان في القرآن الكريم، الإنسان في الفكر المعاصر، الفطرة، المذهب الإنساني.

Quranic Man: A Comparative Study of the Characteristics of Man and his Image between Islamic Jurisprudence and Western Perspective.

Abdelkader Abdelali

Abstract

This paper deals with the topic of Man in the Holy Quran in order to improve and revive our understanding of the Quranic revelation, in content and methodology. Through the study of the content, using discourse analysis, systematic contemplation and making use of network of concepts in contemporary human sciences and Shariah sciences, we would discover how the Holy Quran presents Man. Through the methodological study by using comparative methods and content analysis, we would compare the analysis of Quranic text as perceived by Muslim scholars, with contemporary philosophical thought.

The researcher believes that concept of human in the Holy Quran is considered a research project capable of enrichment and open to diligent efforts of normative, realistic perspectives guided by the Quranic concept of the human nature, position and mission in the world. This would enhance our understanding of Man and contribute to building our concept of Homo-Quranicus.

Keywords: Man in the Quran, Human concept in Contemporary Thought, Human instinct, Humanism.

---

* دكتوراه في العلوم السياسية، جامعة الجزائر3، أستاذ التعليم العالي، والباحث في قسم العلوم السياسية، جامعة الدكتور الطاهر مولاي–سعيدة، الجزائر. البريد الإلكتروني: abdelaliabk@gmail.com

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

مقدمة:

تكمن أهمية معرفة الإنسان نفسَه في أنَّها تُمثِّل مدخلاً مهماً لمعرفة أبعاد وجوده، والقدرات والإمكانات المتوافرة لديه في تطوير تلك الأبعاد. فهذا النوع من المعرفة هو سبيل إلى معرفة الإنسان خالقَه، ومعرفة سنن الله المبثوثة في عالَم الكون المادي والكون البشري، وهو من المنظور الإسلامي مدخل لمعرفة أسماء الله وصفاته، عن طريق التدبُّر في أدلة العناية والرعاية، التي قد يُهمِلها التفكير وَفق الطريقة الوضعية اللادينية.[1]

ويهدف هذا البحث إلى دراسة محتوى القرآن الكريم دراسة منهجية، تعرض لمدلول الإنسان، وموقعه في الكون، ودوره في نشر رسالة التغيير المنوطة به. وهذه بعض الأسئلة المُلِحَّة التي تبحث عن إجابات شافية ونحن نقارب هذا الموضوع من زاوية مفاهيمية: ما مكانة الإنسان في القرآن الكريم؟ ما الخصائص التي ينماز بها؟ كيف يُمكِن فهم أبعاد الإنسان القرآني وخصائصه مقارنةً بالمعارف الوضعية والتاريخية؟ ما ماهية الإنسان في القرآن الكريم؟ كيف نفهم الإنسان القرآني؟ هل نستطيع تناول مسألة الإنسان في القرآن ببلورة تصوُّر للإنسان القرآني Homo-Quranicus يُمكِن أنْ يكون نموذجاً إرشادياً ومعيارياً لنظرية عن الإنسان، ولو في مجال تعزيز الوعي القرآني على الأقل؟

إنَّ تعرُّف مكانة الإنسان في القرآن الكريم، والخصائص التي تُميِّزه من غيره، والتي يُنظَر إليها باهتمام في البحث، وما يترتَّب على ذلك من فهمٍ لأبعاد الإنسان المختلفة وتعاملٍ معها؛ كل ذلك لا يتحقَّق إلا بالتصوُّر القرآني، استناداً إلى ثلاثة أبعاد؛ أوَّلها: الإنسان في بُعْده الإنساني، وطبيعة الإنسانية التي يتحقَّق بها وجوده. وثانيها: الفطرة الإنسانية، وكيفية المحافظة عليها، وبيان خصائصها. وثالثها: علاقة الإيمان بالتوحيد بوصفها نوعاً خاصاً من الدِّين والتديُّن، قد يُحافِظ على فطرة الإنسان وإنسانيته.

---

[1] قال محمد رشيد رضا في تفسير الآية الكريمة: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ ۗ ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْآيَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾﴾ (الأنعام:65): "فَإِنَّ الْعِلْمَ بِسُنَنِ اللهِ تَعَالَى فِي عِبَادِهِ، لَا يَعْلُوهُ إِلَّا الْعِلْمُ بِاللهِ تَعَالَى وَصِفَاتِهِ وَأَفْعَالِهِ، بَلْ هُوَ مِنْهُ أَوْ مِنْ طُرُقِهِ وَوَسَائِلِهِ." انظر:

– رضا، محمد رشيد. **تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م، ج7، ص416.

وهذا يتطلَّب توظيف المنهجية القائمة على المقارنة الموضوعية التي محورها الفهم الإنساني للإنسان، عن طريق القراءة القرآنية، وذلك ضمن مرحلتين؛ الأُولى: المقارنة بين التراث الفكري الغربي والتراث الفكري الإسلامي، والثانية: الإفادة من القراءة والمقارنة السابقة في فهم موضوع التصوير القرآني للإنسان. ويقترح الكاتب لذلك البدء باستعراض ماهية الإنسان في التصوُّرات الفلسفية والفكرية العامة، من خلال مداخل أنثروبولوجية، ثمَّ تصوُّرات بعض مُفكِّري الإسلام، التي تُمثِّل في مجموعها حصيلة ثَرَّة من المعرفة الفلسفية والفكرية والعلمية والأخلاقية؛ ما يساعدنا على تطوير قراءة مُعمَّقة للنص القرآني، وبناء تصوُّر لموضوع الإنسان في القرآن الكريم، استناداً إلى منهج تحليل المضمون، إلى جانب التركيز على مفردة "الإنسان" والمفردات التي تنتمي إلى حقلها الدلالي، مثل: البشر، والإنس، والأناسي، وبني آدم. فبتتبُّع مسألة الإنسان في القرآن الكريم، والسياق الذي عُرِضت فيه، سيتمكَّن المرء من تحسين قراءته للنص القرآني، وفهم مقاصده الإنسانية.

أولاً: مفهوم "الإنسان" في الفلسفة الغربية وتصوُّراتها

قدَّمت الاجتهادات الفكرية والفلسفية تصوُّرات عدَّة عن الإنسان، تباينت بتبايُن الحضارات والفلسفات والديانات، وكان العامل المُشترَك بينها هو التساؤل عن طبيعة الإنسان، وعلاقته بالآلهة في المعتقدات الوثنية القديمة، أو ببني جنسه والأجناس الأُخرى. ولا شكَّ في أنَّ تأمُّل طبيعة التجربة الإنسانية يُمثِّل أحد الاهتمامات الخاصة بالفكر الإنساني، وذلك بالتساؤل عن طبيعة الإنسان، وعلاقته بالكائنات الأُخرى، وجوهر الماهية الإنسانية، وكيف يتميز الإنسان بسلوكه وطبيعته عن باقي المخلوقات.

وقد غلب على التصوُّر البدائي للإنسان في حضارات ما قبل الإسلام طابع الأسطورة والخرافة الذي جعل الإنسان يعيش في عالَم من الأوهام والسحر والكائنات الشبيهة بالإنسان وأنصاف البشر والآلهة؛ لذا ظهر كثير من الأبطال والرموز والمعبودات الأسطورية في صورة إنسان ذي رؤوس حيوانية، أو في صورة أنصاف آلهة لها ملامح إنسانية وحيوانية في آنٍ معاً، وهو ما يُلحَظ كثيراً في فنون النحت والرسوم والروايات والأساطير، مثل: ملحمة هوميروس، وملحمة جلجامش، وغيرهما من أساطير الأوَّلينَ.

ثمَّ خطا الوعي البشري خطوات راسخة في تصوُّر الإنسان لنفسه، حين أخذ ينفصل التاريخ عن الأسطورة، وبدأت تظهر معالم الحضارة القائمة على المعرفة التجريبية والتأمُّلية التي مهَّدت لاحقاً لظهور العلم الحديث وتطوُّر العلوم، والتي ساعدت الإنسان على بلوغ مرحلة الإيمان والتوحيد، أو الاقتراب من تصوُّراتها؛ فقد ظهرت الشرائع والعقائد التوحيدية الأصلية لليهودية والنصرانية، واضعةً حدّاً لأشكال امتهان الإنسان وتقديمه قرباناً بشرياً للآلهة. وما إنْ جاء الإسلام حتى هدم الكثير من الشرائع والخرافات الوثنية، وحسَّن من الممارسة الإنسانية بتحريم عبودية الأحرار، وتقييد ممارسة الرقِّ، وإنصاف المرأة، وأعاد الاهتمام إلى الإنسان، مُوضِّحاً قيمته، وعلاقته بخالقه، والغاية النبيلة التي خُلِق من أجلها.

وقد استفاد الغرب من التراث الفلسفي والعلمي الذي خلَّفه المُسلِمون، ونهلوا من الحضارة العربية الإسلامية، وأعادوا إحياء التراث الروماني واليوناني؛ ما مكَّنهم من النهوض حضارياً وثقافياً وعلمياً. وكان من أبرز الموضوعات التي شغلت الفكر الإنساني والاجتماعي في الغرب، إعادة الاهتمام بالإنسان، وجعله محوراً للحياة؛ ما أسهم في تطوُّر علوم الإنسان، وفلسفة الوجود، وتبلور المذاهب الإنسانية التي عُنِيت بتحسين وجود الإنسان وشروط حياته الأخلاقية، والتي أُدرِجت –فيما بعدُ– ضمن إطار علم الأنثروبولوجيا، وعلوم الإثنولوجيا، والتاريخ الطبيعي والإنساني؛ سعياً إلى تحسين المعرفة بالإنسان.

وتُعَدُّ محاولة نمذجة السلوك الإنساني من الوسائل الفكرية لتنظيم المعارف التي تُعنى بالإنسان، واختصار الطبيعة الإنسانية في مجموعة من المقولات والخصائص التي تتيح فهم سلوك الإنسان في بُعْده الكوني، أو في إطار مجتمعه، أو بيئته الطبيعية والمدنية؛ لذا صيغت نماذج عدَّة تختصر طبيعة الإنسان في أحد أبعاده الوجودية، فنُحِت –مثلاً– العديد من المصطلحات السائدة في الفلسفة والعلوم المعاصرة، للتعريف بسلوك الإنسان النموذجي، من قبيل: الإنسان الاقتصادي Homo Economicus،[2] والإنسان الصانع

[2] يُقصَد به تصوُّر مُفترَض لما ينبغي أنْ يكون عليه الإنسان بوصفه كائناً عقلانياً، يبحث فيه عن منافعه الشخصية، عن طريق تعظيم المنافع والمكاسب.

لوجوده ومصيره homo Faber،[3] والإنسان المواطن السياسي homo politicus،[4] والإنسان الأنثروبولوجي Homo anthropologicus. غير أنَّ هذه التصوُّرات ظلَّت جزئية بالرغم ممّا تدعيه من واقعية لطبيعة الإنسان، وغرائزه، ونزعاته، وحساباته العقلانية، وخصائصه الجوهرية، وسلوكه النمطي الذي يتسم بالكونية.

إنَّ ما يتميز به الإنسان المعاصر حقاً هو النجاح في تطويع الطبيعة، والإفادة المتزايدة من مواردها، وتعديل شروط وجوده فيها على نحوٍ مُبتَكر منذ الثورة الصناعية، وتجاوز ذلك إلى محاولة التحكُّم فيها، والتوسُّع الكبير في استغلال الكثير من الثروات إلى حدِّ الاستنزاف والنضوب، وترويض المسافات بفضل اختراع وسائل النقل الميكانيكية والآلية؛ ما يُمثِّل طفرة نوعية بانتقال البشرية -أوَّل مرَّة في تاريخها الطويل- من العصر الزراعي التقليدي إلى العصر الصناعي، وما بعد الصناعي خلال بضع مئات من السنين، مقارنةً بآلاف السنين من الحضارة الزراعية، وعشرات آلاف السنين من العصور الحجرية.

بيد أنَّ الاستغلال الجائر لموارد الطبيعة أخذ يُهدِّد وجود الإنسان، ويُنذِر بتلاشي مظاهر التنوُّع الحيوي فيها. ولهذا، فإنَّ الحضارة الإنسانية اليوم تُشكِّل -بحسب أنصار النظرية الخضراء وحماة البيئة- أكبر تهديد لتنوُّع الطبيعة البيئي على الكرة الأرضية؛ مهد البشرية.

1. الإنسان الأنثروبولوجي والبيولوجي:

اهتمَّت دراسات الأنثروبولوجيا وعلم البيولوجيا التطورية بتناول مسألة تطوُّر الإنسان بوصفه كائناً حيّاً في المملكة الحيوانية، ينتمي إلى فصيلة الإنسانيات Hominids، التي تنتمي إلى فرع أكبر هو فصيلة الأوَّليات primates، المُنتمِية إلى فرع الثدييات ثمَّ الفقاريات، وذلك ضمن تصنيف الكائنات الحية في علم البيولوجيا.

وقد أطلق عالِم النباتات السويدي كارل لينيوس Carl Linnaeus مصطلح "هوموسابيان" Homo Sapiens، الذي يعني الإنسان العاقل، على البشر هذه الأيام،

[3] يعني هذا المصطلح الإنسان الصانع القادر على استعمال الأدوات وصنعها، ومن ثمَّ صنع مصيره.

[4] Diener, Paul W. *Religion and Morality: An Introduction*, Westminster John Knox Press, 1997, p 72.

بوصفهم إحدى سلالات البشرية التي انقرضت. وهذا البُعْد البيولوجي والأنثروبولوجي الذي يبحث في السلالة البشرية، وطبيعة النشاط البشري، وطريقة تفكيره –في إطار علم الأنثروبولوجيا– أفضى إلى دائرة واسعة من الجدل والنقاش في ما يخصُّ علاقة الدِّين بالإنسان؛ أملاً في تطوير نظريات عن ممارسة الإنسان طقوس الدِّين، فجاء مصطلح "الإنسان المُتديِّن" Homo religiosus الذي استخدمه الأنثروبولوجيون ليشير إلى ثلاث دلالات بحسب جيورجي ألس؛ الأُولى: الرجل المُتديِّن بمعنى الرائد أو القائد؛ فهو كما أوضح ماكس شيلر Max Scheler الإنسان الذي يُحفِّز إلى ظهور الديانة، ويُؤسِّس لها، وله رابطة واتصال خاص بالمُقدَّس والإلهي. ويقابل هذا المفهوم مصطلح "النبي" في الإسلام. والثانية: البُعْد الديني للنشاط البشري، وهو مفهوم كلي يشمل البشر كافةً، ويُقصَد به أنَّ الإنسان ذو نزعة دينية في طبيعته، فهو من البشريات الدينية homines religiosi؛ إذ يرى ويلهم دوبري Wilhelm Dupré أنَّ الدِّين في حياة الإنسان بُعْدٌ مهم في وجوده؛ ذلك أنَّه مظهر كوني لتحقيق ذاته، وأنَّ الأبعاد الثلاثة للإنسان منذ الحياة البدائية هي: البُعْد الوجودي، والبُعْد الرمزي، والبُعْد الديني؛ حتى إنَّه عَدَّ الدِّين عنصراً مُؤسِّساً لحياة البشر، والديانة البدائية عنصراً مهماً في ثقافتهم.[5] والثالثة: الإنسان المقابل للإنسان الحداثي؛ فالإنسان الديني كما يراه ميرسيا إلياد هو الإنسان الذي عاش في حقبة ما قبل الحداثة. ولهذا قصَر مفهوم "الرجل المُتديِّن" على نمط الوجود الإنساني قبل العصر الحديث، مُؤكِّداً أنَّ دخول الحداثة والعلمنة الحياةَ البشرية غيَّر من طبيعة الإنسان وأسلوبه في التفكير والعيش. فالرجل المُتديِّن، وَفق مفهوم ميرسيا إلياد الاختزالي المُتأثِّر بالتصوُّرات الوثنية، هو الذي يُفسِّر علاقته بالكون على أساس سحري مُقدَّس مليء بالحياة. "فالكون بالنسبة للإنسان المُتديِّن يحيا وينطق، وحياة الكون نفسها دليل القداسة لأنَّها خُلِقت من قبل الآلهة، وأنَّ الآلهة تُظهِر نفسها للبشر عبر الحياة الكونية."[6]

---

[5] Alles ،Gregory D. "Homo religiosus".in: Jones, Lindsay, (editor in chief). *Encyclopedia of Religion*. 2nd ed. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005, pp 4110-4111.

[6] إلياد، ميرسيا. **المُقدَّس والمُدَنَّس**، ترجمة: عبد الهادي عباس، دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، 1988م، ص122.

2. الإنسان الاقتصادي:

راج مصطلح "الإنسان الاقتصادي" كثيراً بين رجال الاقتصاد، ولم يُقصَد به طبيعة الإنسان الاقتصادية، أو عقلانيته المطلقة، أو اقتصار وجوده على الاقتصاد والتعامل مع الحياة بنهج اقتصادي، وإنَّما كان مفهوماً افتراضياً مثالياً لما ينبغي أنْ تكون عليه سلوكات الإنسان العقلانية في حساب الربح والتكلفة، واتخاذ القرارات على أساس الحسابات العقلانية، وذلك في إطار سلوك الإنسان في مجال السوق وعمليات الإنتاج والاستهلاك والبيع والشراء، التي تُحتِّم على الفرد أو الفاعل الاقتصادي أنْ يُقلِّل من الخسائر، ويُعظِّم من الأرباح والمكاسب.

وقد توسَّعت دلالة هذا المصطلح في إطار دراسات الاقتصاد وتطبيقاته المُتفرِّعة منه، لتشمل دراسة السلوكات العقلانية، في إطار اقتراب الخيار العقلاني، وتطبيقاتها الرياضية من خلال نظرية الألعاب،[7] والنظرية المُسلَّماتية Axiom Theory.[8] لكنَّ هذا النموذج لم يصمد طويلاً بالرغم من الإغراء الموجود في قدرته التحليلية لحسابات الكلفة والخسارة؛ فقد تعرَّض للانتقاد الشديد من داخل علم الاقتصاد وخارجه، بوصفه نموذجاً افتراضياً يعجز عن تفسير وضعيات المخاطر والتبادلية والسياق الثقافي، ولا يمتُّ بصلة إلى الواقع الحقيقي. فالإنسان ليس مجرَّد حاسوب يفتقر إلى العواطف والأحاسيس، وليس عقلانياً طوال الوقت.[9]

3. الإنسان السياسي والاجتماعي:

يُعَدُّ البُعْد السياسي والاجتماعي للإنسان، ومقولة "إنَّ الإنسان حيوان اجتماعي أو سياسي zoon politikon بطبعه" من الأبعاد والمقولات القديمة في تاريخ الفكر

[7] نظرية الألعاب: مجموعة من نماذج السلوك التفاعلي بين اللاعبين أو الأفراد ضمن وضعيات مختلفة، وما يترتَّب على ذلك من خسائر ومكاسب تُوزَّع على اللاعبين. وقد استُخدِمت نظرية الألعاب في العديد من الدراسات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية.

[8] النظرية المُسلَّماتية: مجموعة من المُسلَّمات المنطقية والرياضية، التي تُستخدَم في نمذجة سلوك أو وضعية، بغرض البرهان عليها، أو صياغة نظرية، أو نموذج نظري.

[9] Kirchgässner, Gebhard. *Homo Economicus: The Economic Model of Behaviour and Its Applications in Economics and Other Social Sciences*, Springer Science & Business Media, 2008, p 25.

السياسي؛ إذ تُنسَب هذه المقولة إلى أرسطو، الذي قرَّر على أساسها أنَّ الإنسان لا يُمكِنه أنْ يعيش وحيداً، وأنَّ الفضائل المدنية لها الأولوية في الحياة السياسية،[10] من دون أنْ يكون ذلك على حساب خصائصه الإنسانية الأُخرى، وأنَّ الفرق بين الحياة الوحشية والحياة الإنسانية هو طابعها الاجتماعي والسياسي. فالإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يُمكِنه أنْ يُنشِئ مجتمعاً سياسياً قائماً على السلطة، والقيادة، والطاعة، والصراع، والنقاش.

غير أنَّ الاعتراض على هذا المصطلح يقوم أيضاً على اعتبار أنَّ الإنسان ليس هو الكائن الوحيد الذي يعيش في مجموعة أو مجتمع توجد فيه السلطة والتراتبية الاجتماعية؛ فالعديد من المخلوقات والحيوانات تعيش في مجموعات، أو ضمن مجتمع مُنظَّم له قائد يقوده، مثل: مجتمع النحل، ومجتمع النمل، اللذينِ يتشكَّلان من أصناف، وتراتبيات، وتحكمهما قوانين صارمة، ووظائف منوطة بكل صنف فرعي، على نحوٍ قد يفوق تنظيم بعض المجتمعات البشرية. والحقيقة أنَّ خصيصة المجتمع البشري ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالطابع السياسي والطابع الثقافي الاجتماعي المرن المُتطوِّر؛ فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يُمكِنه أنْ يُغيِّر مجتمعه، بما في ذلك الأنظمة التي تحكمه، والأنساق السياسية والاجتماعية التي تسوده، وهو أيضاً الكائن الوحيد الذي يمارس حرفة السياسة؛ فهو كائن سياسي بامتياز، والسياسة هي خصيصة إنسانية أيضاً.

4. الإنسان الفيلسوف:

تناولت الفلسفات الغربية موضوع الإنسان بإسهاب، وأفرزت أشهر مدارسها، مثل: الوجودية، والعدمية، نوعاً من التفكير حول الإنسان، بوصفه كائناً يسعى إلى التمرُّد والتعالي، ويصنع مصيره بنفسه. فالفيلسوف الفرنسي جون بول سارتر يَعُدُّ الإنسان كائناً مُتفرِّداً، يسبق وجودُه ماهيتَه، وتُحدِّد إرادتُه ماهيتَه، فجوهر الإنسان في إرادته.[11] ويُعَدُّ فريدريك نيتشه وسورين كيركارد من الفلاسفة الأوروبيين الذين اهتموا بفهم طبيعة

[10] Kraut, Richard and Skultety, Steven (editors) *Aristotle's Politics: Critical Essays*, Rowman & Littlefield, 2005, p 38.

[11] سارتر، جان بول. **الوجودية مذهب إنساني**، ترجمة: عبد المنعم الحفني، القاهرة: الدار المصرية للطباعة والنشر، 1964م، ص13-14.

الإنسان وماهيته، بوصفه كائناً مُفكِّراً يُفكِّر في ماهيته وجوهره، فيعمل هذا التفكير على تحويل شروط وجوده الأخلاقية؛[12] شرط التحرُّر من القيود الفكرية والدينية والأخلاقية المسبقة. وهو الكائن الوحيد الذي يُفكِّر في وجوده الأصيل والزائف بحسب فلسفة هيدجر الوجودية.[13]

وتتفق كل هذه التصوُّرات على أنَّ الإنسان هو سيد مصيره، وأنَّه قادر –باستخدام آليات جماعية وفردية– أنْ يتكيَّف، ويتعلَّم من تجربة الصواب والخطأ، ويحلَّ الكثير من المشكلات التي تعترضه، وينتصر على خصومه البشريين، ويُطوِّع الطبيعة، ويُخضِع الكائنات الأُخرى لإرادته ومنافعه، عن طريق الفكر والاستراتيجية والتكتيك، والحسابات العقلانية، والتفكير الأخلاقي البراغماتي.

وتُعَدُّ الفلسفة النيتشوية (نسبة إلى نيتشه) نموذجاً مؤسساً ومشهوراً للفلسفة المتشائمة التي تتمركز حول الذات الأنانية المُمجِّدة للقوَّة والتحرُّر من القيود الموروثة، التي تُؤسِّس للقطيعة مع الدِّين، وتُمهِّد لفلسفة التفكيك، التي بدأها نيتشه بهدم فكرة الفضيلة والأخلاق، ورأى أنَّها تتأسَّس على القوَّة والضعف، وختمها بمقولته عن موت الإله،[14] ليهدم بواسطتها كل أساس لاهوتي وديني للأخلاق. فإنسان نيتشه هو "إنسان العقل، إنسان الخير والشر كما يراهما العقل،"[15] أو إنسان الأرض، وليس إنسان السماء.

وهذه الفلسفة النيتشوية المنحصرة في الإنسان تعيد من جديد طريقة قدماء السفسطائية الذين رأوا في الإنسان مقياساً لكل شيء، فلا حاجة له إلى المنطق والبرهان العقلاني في إثبات الصحة والخطأ. وقد أعاد فوكو والمدرسة ما بعد الحداثية توظيف هذا النهج الفلسفي والفكري، في مشروع التفكيك ما بعد الحداثي، الذي يقوم على الهدم والشكِّ في المقولات القائمة، وعدّها انعكاساً لعلاقات السلطة –من الناحية النقدية

---

[12] انظر فكرة "الإنسان المتفوق" لنيتشه في:

– نيتشه، فريدريك. **هكذا تكلم زرادشت كتاب للجميع ولغير أحد**، ترجمة: علي مصباح، كولونيا، بغداد: منشورات الجمل، 2007م، ص528 وما بعدها.

[13] هيدجر، مارتن. **نداء الحقيقة**، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1977م.

[14] نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت كتاب للجميع ولغير أحد**، مرجع سابق.

[15] كحلوس، فادي. "الإنسان في فلسفة نيتشه"، جمعية الأوان، 8 ديسمبر، 2013م.

المعرفية، والناحية المنهجية– على القراءة المزدوجة للنص، والتأويل المُتعدِّد، والاختلاف في القراءات، وكلها تروم التخلُّص من الإنسان المُتديِّن المُرتبِط بالمُقدَّس والإلهي، وتجريده من البُعْد الديني والأخلاقي والروحي، والعودة به إلى دائرة الإنسان الذي يصنع مصيره بنفسه، ويعيد شروط حياته المادية وعلومه بناءً على علاقة السلطة القائمة بين البشر.

ثانياً: مفهوم "الإنسان" في التصوُّر الإسلامي المعاصر

حاول العديد من المُفكِّرين الإسلاميين الكشف عن جوانب من طبيعة الإنسان، ودراسته من منظور النص القرآني، وحصيلة ثقافتهم الإسلامية وثقافتهم المعاصرة؛ بهدف التصدّي للهجمة الإلحادية المادية التي بدأت تنتشر في الأوساط الفكرية المُرتبِطة بالفكر الفلسفي الغربي والمذاهب والأيديولوجيات الماركسية والليبرالية والعلمانية المعادية للدِّين، التي يعدّونها دخيلة على الفكر الإسلامي وثقافة المجتمعات الإسلامية، فضلاً عن إبراز الوجه الحضاري للإنسان المُسلِم، وبيان قدرته الحضارية حين يستعيد الخصائص الحضارية والإنسانية كما طلبها منه القرآن الكريم.

وهذه الأفكار نجدها لدى جُلِّ المُفكِّرين الإصلاحيين، من مثل: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده. فقد سعى كلٌّ منهما في مشروعه الإصلاحي إلى التصدّي للأفكار الإلحادية الغربية الوافدة، وحاول إثبات رقي الفكر الإسلامي وحضاريته ومدنيته مقارنةً بالفكر الغربي الوافد. ولهذا كتب الأفغاني رسالة في الردِّ على الدهريين، تُفنِّد النزعة الإلحادية التي استخدمت نظرية "التطوُّر" الداروينية في إثبات صحتها الفكرية؛ سعياً لهدم الأديان والأخلاق. وجاء فيها أنَّ الإنسان هو أشرف المخلوقات، وأنَّ البُعْد العقائدي المُتعلِّق بالإيمان بالدِّين هو من الأبعاد المهمة التي تحافظ على أخلاق الإنسان، وأنَّ النزعة المادية المعادية للدِّين هي أداة لهدم الأخلاق الإنسانية والمدنية، وتراجع الحضارات؛ إذ عَدَّ الأفغاني الدهرية –التي يُطلِق عليها أيضاً اسم النيتشرية (من الطبيعة بالإنجليزية

Nature)- مذهباً فكرياً هدّاماً، فقال: "لا جرم أنَّ هذه الطوائف إذا استفحل أمرها، وقوي ساعدها على المجاهرة بأعمالها، فقد تكون سبباً في انقراض النوع البشري."[16]

وتطرَّق محمد عبده إلى خصائص الإنسان ومكانته الإلهية في الكون وأكَّدها، وذلك في معرض تقرير العقائد الإسلامية أنَّ الإنسان هو الكائن المخلوق الذي اختُصَّ بثلاث مواهب، هي: "الذاكرة، والمخيلة، والمفكرة."[17]

وفي منتصف القرن العشرين، بدأت توجُّهات في الفكر الإسلامي تُركِّز على أهمية استعادة موضوع الإنسان في الفكر الإسلامي، على أساس اهتمام الإسلام بحقوق الإنسان وكرامته، ومراعاته كل حاجاته الروحية والمادية، وأنَّ الانحراف الذي طرأ على المُسلِمين والحضارة الإسلامية بدأ حين طغى الفكر الروحي الغنوصي* المُتطرِّف المُروِّج للخرافة، والانسحاب من الحياة، واحتقار الحياة المادية، فضلاً عن إهمال حاجات الإنسان المادية، وحقه في الحرية والإبداع. ويوجد توجُّه ثالث ركَّز على فكرة "التوازن بين المادي والروحي" التي اختص بها الإسلام من دون سائر الحضارات، والديانات، والفلسفات الدينية، والأيديولوجيات.

1. توجُّهات في التفكير الحضاري:

تبحث هذا التوجُّهات في شروط إنتاج الحضارة، وكيف يُؤسِّس الإسلام لحضارة إنسانية شاملة، يتكامل فيها الوحي مع الواقع، والمادي مع الروحي. ومن أبرز المُفكِّرين الذين تناولوا مسألة الحضارة في كتاباتهم: مالك بن نبي، وإسماعيل راجي الفاروقي. فمالك بن نبي يَعُدُّ الإنسان باحثاً عن الحضارة، وصانعاً لها، والمُحرِّك للتاريخ، والعنصر الرئيس في صنع الحضارة. ويرى أنَّ المشكلة الحضارية هي أساساً مشكلة إنسانية،

---

[16] الأفغاني، جمال الدين. **رسالة الرد على الدهريين**، ضمن: **جمال الدين الأفغاني، رسائل في الفلسفة والعرفان**، ترجمة: محمد عبده، تحقيق: سيد هادي خسروشاهي، طهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ط2، 1421هـ، ص181. انظر أيضاً:

- عبده، محمد. **رسالة التوحيد**، تحقيق: محمد عمارة، القاهرة: دار الشروق، 1994م، ص73 وما بعدها.

[17] المرجع السابق، ص73 وما بعدها.

* الغنوصية: اتجاه فلسفي تصوفي، يقوم على اتصال المادة بالروح، وانبثاقهما من خالق واحد على سبيل الفيض، لا على سبيل الخلق.

يحكمها وعي الإنسان وأخلاقه وثقافته؛ فالحضارات تعلو وتزدهر برقي الإنسان ووعيه وفكره وقدراته الروحية، وتنحط بانحطاط الإنسان وتحوُّله من التفكير والإبداع بالعقل والعقيدة إلى التفكير على أساس الغريزة. فالوعي الإنساني هو الذي يُمكِّن الإنسان من تحويل الأشياء الى منتجات حضارية ذات قيمة، ومن ثَمَّ فلا يكاد مصيره ينفصل عن الحضارة؛ ما يعني أنَّ مشكلة الحضارة هي مشكلة الإنسان في وجوده ووعيه وأخلاقه ومعتقداته. والحضارة كما يراها ابن نبي هي معادلة بيوتاريخية biohistorique تشمل الإنسان والتراب والوقت، لكنَّ العامل المُحرِّك فيها، والدافع إليها، هو الإنسان الذي يستخدم التراب رمزاً لكل الأشياء المادية التي تظل محايدة، وذلك ضمن إطار زمني يتمُّ فيه صنع الأشياء وصياغة الحضارة.[18]

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ حلَّ مشكلة الإنسان الحضارية يكمن في الإصلاح والتغيير في المجالات الثلاثة الآتية على الأقل: الإصلاح الثقافي وإعادة النظر في مشكلة الثقافة، وإعادة النظر في قضية العمل وقيم العمل والإتقان واحترام الوقت، وإعادة النظر في قضية الرأسمال البشري والمادي.[19]

ثمَّ أكَّد ابن نبي أنَّ مشكلة الإنسان في الحضارة الأوروبية المعاصرة تختلف جذرياً عن مشكلة الإنسان في العالَم الإسلامي؛ فمشكلة الإنسان الغربي هي مشكلة ديناميكية، ومشكلة اختلال توازنٍ بين المادية والروحية، وعدم تلبيةٍ للحاجات الروحية. أمّا مشكلة الإنسان في المجتمع الإسلامي فهي مشكلة تجديد للإنسان، لا مجرَّد مشكلة مادية. والإنسان في الحالة الثانية بحاجة إلى إعادة تأهيل؛ ليخرج من حالة الانحطاط التي عاشها الإنسان المُسلِم، أو ما سمّاه ابن نبي إنسان ما بعد المُوحِّدين، ليستعيد فاعليته الحضارية.[20]

وفي المقابل، نظر الفاروقي إلى الدِّين بوصفه مُكوِّناً لا يفارق الحضارات، بل هو جوهر لها. ورأى أنَّ الإنسان هو محور الحضارة، وأنَّه كائن مُتديِّن بطبيعته وفطرته؛ لذا فلا

---

[18] Bennabi, Malek, *Les conditions de la renaissance: problème d'une civilisation*, Alger: Éditions ANEP, 2005, p 49.

[19] Ibid., p 60.

[20] Ibid., pp 81-82.

عجب أنْ تقوم كل الحضارات على الدِّين، ويكون لها جوهر ديني. فكل حضارة لها بصمة دينية تُمثِّل الديانة المنتشرة في مجتمعها.

وقد أكَّد الفاروقي أنَّ مبدأ التوحيد هو الجوهر الذي قامت عليه الحضارة الإسلامية؛ فهو مبدأ طبيعي ومبدأ حضاري وديني مرتبط بفطرة الإنسان، وهو الذي يسمح له بتوظيف قدراته وطاقاته الحضارية. ورأى أنَّ الإنسان حين يقترب من التوحيد يُمكِنه أنْ يصنع الحضارة التي تنتج العلوم والمعارف الدينية والكونية على أُسس علمية تجريبية عقلية؛ إذ قال: "لم تنتج المسيحية علوماً طبيعية مدى ألف سنة تحكَّمت في عقول الناس. ولم ينتج المسيحيون العلوم إلا بعد أنْ تحرَّروا من عدم التوحيد الذي فرضته عليهم المسيحية، وبعد أنِ انتقلت إليهم علوم المُسلِمين، وحكمت الهندوكية والبوذية آسيا وجنوب شرقها مدى ألف سنة لم يتقدَّم أهلها إلى مستوى التفكير العلمي، ولكنْ ما أنْ أسلموا ووحَّدوا الله، حقَّقوا وأنجزوا بنفس السرعة التي نراها في ازدهار العلوم عند المُسلِمين."[21]

2. توجُّهات في التفكير الأيديولوجي:

يُقصَد بذلك تصوُّر المُفكِّرين الإسلاميين للإنسان، من حيث الأسلوب الذي يبني به الإنسان أفكاره، وكيف تُؤثِّر أيديولوجيته التي يعتنقها في سلوكه وواقعه الاجتماعي والسياسي الذي يسعى إلى تغييره عن طريق الدعوة، والإصلاح الفكري، والنضال السياسي؛ إذ يرى علي شريعتي –من خلال ثنائية كتابيه: "الإنسان والتاريخ"، و"الإنسان والإسلام"– أنَّ الإسلام هو الدِّين الوحيد الذي منح الإنسان قيمة كبرى، بحيث فاقت مكانته في الإسلام المكانة التي أعطتها إيّاه المذاهب الإنسانية في بداية عصر النهضة، ضمن ما يُسمّى نظرية أصالة الإنسان.[22]

والإنسان في الإسلام يحظى بمجموعة من المزايا التي خصَّه الله بها، وتتمثَّل في جعله خليفة له على الأرض، وحمل أمانته فيها، وتفضيله على الملائكة بالعلم. وقد علَّل شريعتي

---

[21] الفاروقي، إسماعيل. "جوهر الحضارة الإسلامية"، **مجلة المسلم المعاصر**، س7، عدد27، 1981م، ص9–27.

[22] شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**. ترجمة: عباس الترجمان، بيروت: دار الأمير، سلسلة الآثار الكاملة19، 2006م، ص10.

ذلك بقوله: "قيمة الكائن وأصالته هما بمقدار علمه ومعرفته، وليس بعنصره."[23] يضاف إلى ذلك أنَّ الإنسان هو كائن مسؤول عن مصيره الذي يصنعه بيديه، وهذه الفكرة تبدو واضحة جلية في القرآن الكريم.

وفي معرض تحليل شريعتي لقيمة الإنسان بوصفها فكرة، فقد ميَّز بينها وبين مصطلحي "البشر" و"البشرية"؛ فالإنسان –من وجهة نظره– يُعَدُّ مرتبة نوعية من البشر، بوصف البشر كينونة، والإنسانية صيرورة، وله ثلاث صفات تُحدِّد هويته وما هو عليه بوصفه إنساناً. فالإنسان كائن واعٍ، ومختار، ومُبدِع؛ إنَّه موجود واعٍ بنفسه، وبالعالَم، وبعلاقته بهذا العالَم. وهو كائن مختار؛ لأنَّه المخلوق الوحيد الذي يُمكِنه أنْ يتمرَّد على الطبيعة، وعلى النظام الحاكم له، وعلى غرائزه، بحيث يستطيع الانتحار، أو التضحية بنفسه، أو الزهد، أو التقشُّف. وهو كائن مُبدِع بالفطرة، فهو المخلوق الذي يتمكَّن من صنع الأشياء؛ إنَّه "حيوان يصنع الآلات."[24] وهو كائن فنّان بوصف الفن مرحلة متقدمة من الصناعة تهتم بالجمال، وبما "يريده الإنسان ممّا هو غير موجود في الطبيعة، ويسعى لتلافي النقص الموجود في الطبيعة."[25] وهذه الصفات في حقيقتها –بحسب شريعتي– هي صفات إلهية؛ فهو كائن مُتخلِّق بأخلاق الله تعالى، وليس مجرَّد بشر. فالإنسان خليفة الله على الأرض، في حين أنَّ البشر هم خليفة القرد عليها،[26] بحسب تعبير شريعتي.

3. توجُّهات في التفكير القرآني الكلامي والعقائدي:

يُقصَد بذلك الأبحاث التي تدور حول موضوع الإنسان في مجال علم الكلام والعقائد وحتى التصوُّف، والتي يُمثِّل أصحابها مجموعة كبيرة من مُفكِّري الإسلام قديماً وحديثاً، بحيث لا يُمكِن حصرهم في مُؤلَّف صغير. فعلم الكلام اهتم بمفهوم "الإنسان" من حيث علاقته بالله، ومسألة الجبر والاختيار، وكان الجدل دائراً حول إشكالية حرية الإنسان في اختياره، وهو ما عكسته مدارس علم الكلام، بين المعتزلة والجهمية والأشاعرة والماتريدية.

---

[23] المرجع السابق، ص21.
[24] المرجع السابق، ص157.
[25] المرجع السابق، ص160.
[26] المرجع السابق، ص161.

وقد ارتبطت هذه الإشكالية –التي ظلّت عصية على الحلِّ– بذرائع سياسية تتعلَّق بتبرير تصرُّفات الحكّام في جانب منها، مقابل النزعات الثورية التي رأى أتباعها ضرورة الخروج عليهم، فتبنّوا منهج الحرية، والاختيار، والمسؤولية عن تصرُّفات الحكّام، والمسؤولية المُترتِّبة على فعل الإنسان، ومنظومة الثواب والعقاب الإلهية المُترتِّبة على الاختبار الإنساني. وفي المقابل، برز تيار اهتم بالتربية الروحية، ورأى أنَّ الكمال الإنساني ليس في بُعْده المادي، والنسق السياسي الذي تنشده المدارس السياسية للشيعة والخوارج والسُّنة، وإنَّما هو كامن في البُعْد الروحي؛ ما جعل المدارس الصوفية الإسلامية تتأسَّس –على تنوُّعها الكبير– تبعاً لفكرة "إصلاح النفس".

إنَّ ثنائية الروح والمادة شغلت المُفكِّرين الإسلاميين في القديم والحديث. فالمصلح الصوفي التركي بديع الزمان النورسي الذي عاصر تجربة كمال أتاتورك –مثلاً– اهتم في معظم كتاباته، إضافةً إلى موضوع التزكية، وكشف ما يَعُدُّه حقائق الإسلام من وجهة نظره، بكيفية بناء الإنسان في جانبه الروحي. أمّا إحسان قاسم الصالحي فكان من القارئين الجيدين والمترجمين لمجموع رسائل النورسي وأعماله، ورأى أنَّ الإنسان في فكر النورسي هو محور التزكية التي تهدف إلى إعادة صياغة إنسان مُسلِم جديد، وأنَّه قد يكون فاعلاً بسلوك ما يُسمّيه النورسي طريق "العجز، والفقر، والشفقة، والتفكُّر،"[27] وهو طريق يكشف عن جوهر الإنسان وحقيقته الروحية والأخلاقية الفطرية السليمة، التي تعيد إليه توهُّجه الروحي واستقامته الأخلاقية.

وأمّا علي عزت بيجوفيتش فرأى أنَّ الإنسان كائن له حاجات مادية وأُخرى روحية، وأنَّ الفلسفات الوضعية والأيديولوجيات المتنافسة في الغرب لم تستطع تلبية حاجاته ونزعاته، وبخاصة ما تعلَّق منها بالجانب الروحي، خلافاً للإسلام الذي هو الدِّين الوحيد الذي يلبي حاجات الإنسان الروحية والمادية، ويوازن بينها، مُبيّناً أنَّ الفلسفات والأديان العالمية تمحورت حول ثلاث رؤى لتقصّي حاجات الإنسان، هي: الرؤية المادية، والرؤية الروحية، والرؤية الإسلامية. ففي كتاباته المُتعدِّدة، ولا سيما كتابه "الإسلام بين الشرق

[27] الصالحي، إحسان قاسم. "دور رسائل النور في صياغة الإنسان"، موقع نافذة النور، تاريخ الاسترجاع: 10 يونيو 2018م.

والغرب"، قرَّر بيجوفيتش أنَّ ما يميز رسالة الإسلام –بوصفه دِيناً، وما يُقدِّمه للإنسان– هو العلاقة المتكاملة بين البُعْد المادي والبُعْد الروحي في حياته، فقال: "يُمكِن تعريف الإسلام بأنَّه دعوة لحياة مادية وروحية معاً،... نستطيع أنْ نقول إنَّ جميع الناس، أو أغلبهم، مُسلِمون بالإمكانية... ومن هنا جاءت أهمية الإسلام باعتباره الحل الأمثل للإنسان؛ لأنَّه يعترف بالثنائية في طبيعته، أي حل مختلف، لا يُغلِّب جانباً من طبيعة الإنسان على حساب جانبه الآخر، من شأنه أنْ يُعوِّق انطلاق القوى الإنسانية، أو يؤدي إلى الصراع الداخلي، إنَّ الإنسان بطبيعته الثنائية أكبر حجة للإسلام."[28] وقد علَّل ذلك بأنَّ الإسلام يرفض الحتمية التاريخية والمثالية؛ فالأحداث التاريخية هي مُحصِّلة لوعي الأفراد ومُثلهم العليا، وإدراكهم الحقائق والعوامل الموضعية؛ إذ قال: "إنَّنا نملك القدرة على الطبيعة وعلى التاريخ إذا كانت لدينا القدرة على أنفسنا، هذا هو موقف الإسلام من التاريخ."[29] فالإنسان –من وجهة نظره– هو الذي يصنع التاريخ، وليس التاريخ هو الذي يصنع الإنسان.

ثالثاً: خصائص الإنسان بناءً على الخطاب القرآني

إنَّ الدراسة المُنظَّمة لآيات القرآن الكريم باستخدام منهجي المقارنة وتحليل المضمون الكيفي، تساعد على تحسين فهمنا للنص القرآني، وإعادة اكتشاف الأبعاد التي أغفلها التفسير والشرح التقليدي لآيات القرآن الكريم، وذلك عبر المزاوجة بين القراءة الموضوعية لنص الوحي المُتعلِّق بطبيعة الإنسان، ونصوص الاجتهاد البشري عامة؛ ما يفتح الباب واسعاً أمام الدراسة المقارنة للإطار النظري والفلسفي لكلٍّ من المنظور الوضعي القائم على الفلسفة والأنثروبولوجيا، والمنظور الاجتهادي والفكري والفقهي للمُفكِّرين الإسلاميين، ثمَّ تعرُّف أوجه الاهتمام في التنظير لفكرة "الإنسان القرآني". والحقيقة أنَّ هذا البحث يقصر عن الإحاطة بذلك إحاطة كاملة؛ فلا بُدَّ من النظر والمعالجة المنهجية

---

[28] بيجوفيتش، علي عزت. **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة: محمد يوسف عدس، القاهرة: دار النشر للجامعات، ط2، 1997م، ص319.

[29] المرجع السابق، ص325.

لآيات القرآن الكريم وَفق منهجية تحليل الخطاب الوضعية، ومنهجية التدبُّر والتشوير الإيمانية.

ومفهوم "الإنسان" في القرآن الكريم يختلف عن مفهوم "الإنسان التوراتي"، أو إنسان الديانات الأُخرى، الذي تراه في صراع مع الآلهة؛[30] إنَّها تصوُّرات وثنية لخَلق الإنسان، وتصوُّرات إحيائية بدائية، تسرَّبت في الثقافة التوراتية والمسيحية، لتجعل الإنسان شبيهاً بفاوست، الذي أعلن خضوعه الاضطراري لسلطة الإله، ثمَّ تمرَّد عليه حين سنحت له الفرصة. أمّا الإنسان في القرآن الكريم فمرتبط بوظيفةٍ وغاية في وجوده على الأرض.

وفكرة "الإنسان" في القرآن الكريم تقوم على ثلاثة أُسس في جينيالوجيا النشأة، هي: الاستخلاف، والاصطفاء، والتكريم. ولمعرفة هذه الأُسس، لا بُدَّ من دراسة منهجية لمحتوى القرآن الكريم، وتعرُّف موقع الإنسان في النص القرآني، ودلالة مفرداته: الإنسان، الأناسي، البشر، بني آدم. فقد اشتمل القرآن الكريم على آيات كثيرة تطرَّقت إلى موضوع الإنسان، من حيث: خَلقه، وكنهه، وضعفه، وطبيعته المُتعجِّلة، وطبيعة الجحود والنكران لديه، والتكريم الإلهي له، مُبيّناً أنَّ هذه الطبيعة والفطرة يُمكِن أنْ تتهذَّب، فيصبح الإنسان فوق الكائنات الأُخرى، أو تفسد، فينحدر إلى مستويات دنيا أخلاقياً وسلوكياً.

لقد بحث القرآن الكريم في نشأة الإنسان، وعَدَّها أحد المُحدِّدات والمعالم التي تُقرِّر مصيره، وتُحدِّد وظيفته في الكون، بوصفه خليفة الله على الأرض، ومخلوقاً يسمو على بقية المخلوقات التي سُخِّرت لخدمته، والتي يشترك معها في الضرورات البيولوجية، والإطار البيولوجي، والسمات البيولوجية الأُخرى، من دون أنْ يكون –بالضرورة– امتداداً أخلاقياً ووجدانياً لها.

والجدول الآتي يُمثِّل إحصاءً للآيات القرآنية التي أشارت إلى الإنسان مباشرة، أو كشفت عن طبيعته، في نحو (174) آية، وَفق منهجية تحليل المضمون. ويضم الجدول أربع فئات أساسية: فئة المفردة Item أو الكلمة، وهي المُتغيِّر المفتاحي في الدراسة الذي

[30] ورد في التوراة أنَّ الإنسان يُمكِنه أنْ يتصارع مع الرب، كما في قصة يعقوب مع الإله. انظر:
– سفر التكوين، الإصحاح 32: 23–32. تم الاسترجاع 28/ 11/ 2018، انظر:
- https://st-takla.org/Bibles/Download-Arabic-Bible-pdf.html.

يشير إلى كيفية ورودها في الآيات، وفئة التكرار، وفئة التصنيف؛ أي الموضوع الذي تندرج فيه (العقيدة، القصص، التشريع، ذكر النعم)، وفئة السياق الذي وردت فيه.

الفئة	المفردة	التكرار*	التصنيف	السياق
الأُولى	الإنسان	(56)	– طبيعة الإنسان: (26) – العقيدة: (15). – النشأة: (11).	– خَلق الإنسان من طين: (12) مرَّة على الأقل. – الكفران: (14) مرَّة. – صفات أُخرى: الجحود، العجلة، الخسران، الأنانية.
الثانية	الإنس	(15)	– العقيدة. – القصص.	– النبوة. – القيامة. – إعجاز القرآن. – قصة مريم وعيسى. – قصة سليمان. – خَلق الله الإنسان. – غاية الخلق. – العبادة. – التحدي. – وجود الجن.
الثالثة	أناس	(5)	– العقيدة. – القصص.	– قصة موسى مع بني إسرائيل. – قصة لوط مع قومه. – القيامة.
الرابعة	أناسي	(1)	– نعم الله.	– نعمة الله على الإنسان.
الخامسة	بشر	(37)	– العقيدة. – القصص.	– النبوة: (22) مرَّة. – قصة مريم وميلاد المسيح: (4) مرّات. – المساواة في الإنسانية. – التعجب. – خَلق الله الإنسان: (4) مرّات. – عصيان إبليس. – عدم الخلود. – وصف النار: (مرَّتان).

السادسة	بني آدم	(8)	– التوجيه. – نعم الله. – القصص.	– قتل قابيل هابيل. – نعمة الله على الإنسان. – التحذير من الشيطان. – النبوة. – القيامة.
السابعة	خليفة	(2)	– العقيدة.	– خَلق الله. – الخطاب إلى داوود.
الثامنة	نفس	(51)	– العقيدة. – القصص. – التوجيه. – التشريع.	– القيامة: (20) مرَّة. – الرضاع. – خَلق الله الإنسان. – الخَلق من نفس واحدة. – قتل النفس. – قصة يوسف: (مرَّتان). – التوحيد. – قصة موسى والعبد الصالح. – علم الله. – آيات الكون. – القصاص. – الوصايا: (مرَّتان). – صفة عباد الرحمن. – عدم قتل النفس.
المجموع:		**(174)**		
* تكرار عدد الآيات التي وردت فيها المفردة.				

يتبيَّن ممّا سبق أنَّ موضوع الإنسان ورد ضمن ثمانية مستويات مختلفة، كلها تدور حول معالجة القضايا الأساسية الآتية:

1. مفردة "الإنسان": ورد ذكر هذه المفردة في (56) موضعاً من القرآن الكريم، وتكرَّرت (58) مرَّة،[31] وعرضت في أكثر من (26) آية لطبيعة الإنسان المادية (خَلق الإنسان، وكيف أنَّه خُلِق من طين، أو من صلصال من حمأ مسنون، ونشأة الإنسان)، ثم عرضت لطبيعة الإنسان الروحية التي تتسم بالجحود، والقنوط، والكنود، واليأس حين يتعرَّض للشر، والكفران حين يحظى بنعم الله، واتصاف الإنسان غير المُؤمِن (أو النمط السائد من الإنسان) بالهلع، والأنانية، واللجوء إلى الشرك. وهذه الصفات تُذكِّر الإنسان بضعفه المُتأصِّل في طبيعته الإنسانية، وأنَّه لا بُدَّ أنْ ينتبه لها، ويعود إلى ربه، ولا يغتر بنفسه.

2. مفردة "الإنس": ورد ذكر هذه المفردة في القرآن الكريم، في معرض الإشارة إلى طبيعة النوع البشري، وذلك في مقابل الجن، وأنَّ الإنس جزء من عالَم المخلوقات العاقلة التي تعبد الله، والتي تشمل الإنس والملائكة. وأشارت أيضاً إلى أنَّ موضوع الإنس مرتبط أكثر بموضوع العقيدة التي أبانت الهدف من خَلق الإنس والجن، وهو العبادة، وأنَّ مصير الثقلين يوم القيامة إمّا الجنة، وإمّا النار. فموضوع الإنسان في هذه المفردة يقترن بصورة أكبر بأبعاد العقيدة الإسلامية التي تتعلَّق باليوم الآخر.

3. مفردة "الأناسي": ورد ذكر هذه المفردة في القرآن الكريم مرَّة واحدة، في معرض الإشارة إلى نعمة الله على البشر والكائنات الأُخرى، بإنزال الماء من السماء. قال تعالى: ﴿لِّنُحۡيِۦَ بِهِۦ بَلۡدَةٗ مَّيۡتٗا وَنُسۡقِيَهُۥ مِمَّا خَلَقۡنَآ أَنۡعَٰمٗا وَأَنَاسِيَّ كَثِيرٗا ٤٩﴾ (الفرقان: 49). ويُمكِن الإفادة من هذه الآية في الدلالة على تاريخ السلالات البشرية، ووجود جنس إنسي غير الجنس البشري الآدمي عمَّر الأرض (انظر: 1. الإنسان الأنثروبولوجي والبيولوجي).

4. مفردة "بشر": جاءت هذه المفردة صفة للإنسان، ومرادفة له، وورد ذكرها في القرآن الكريم نحو (37) مرَّة، واقترنت كثيراً بموضوع النبوة والرسالة الإلهية والوحي، في

[31] يوجد في القرآن الكريم آيتان، تكرَّر فيهما لفظ "الإنسان" في الآية الواحدة: الأولى: ﴿فَإِنۡ أَعۡرَضُواْ فَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظًاۖ إِنۡ عَلَيۡكَ إِلَّا ٱلۡبَلَٰغُۗ وَإِنَّآ إِذَآ أَذَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِنَّا رَحۡمَةٗ فَرِحَ بِهَاۖ وَإِن تُصِبۡهُمۡ سَيِّئَةُۢ بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيهِمۡ فَإِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ كَفُورٞ ٤٨﴾ (الشورى: 48) والثانية: ﴿وَيَدۡعُ ٱلۡإِنسَٰنُ بِٱلشَّرِّ دُعَآءَهُۥ بِٱلۡخَيۡرِۖ وَكَانَ ٱلۡإِنسَٰنُ عَجُولٗا ١١﴾ (الإسراء: 11)

معرض الحديث عن الجماعات والأقوام الذين بُعِث فيهم الرسل والأنبياء، والذين تساءلوا عن مصداقية النبوة وأنكروها، بحجة أنَّ الأنبياء بشر مثلهم. قال تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ﴿١١٠﴾ ﴾ (الكهف: 110)، وقال ﷻ: ﴿ ۞ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ قَالُوٓاْ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ﴿١٠﴾ ﴾ (إبراهيم: 10). وقد وردت كلمة "بشر" في القرآن الكريم مرَّة واحدة، في معرض الإشارة إلى استحالة خلود الإنسان على هذه الأرض. قال تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ ۖ أَفَإِين مِّتَّ فَهُمُ ٱلْخَٰلِدُونَ ﴿٣٤﴾ ﴾ (الأنبياء: 34). وورد ذكرها أيضاً في قصة عيسى ومريم، في سياق معجزة ميلاد المسيح، وتعجُّب مريم من ولادتها غلاماً ولم يمسسها بشر، وهو الشرط الطبيعي لميلاد الإنسان في الحالة الطبيعية. قال تعالى: ﴿ قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِى غُلَٰمٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِى بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا ﴿٢٠﴾ ﴾ (مريم:20).

5. مفردة "بني آدم": وردت هذه المفردة ضمن فئة التوجيه، وذكر النعم، والتحذير من مكيدة إبليس. وجاءت مقرونة بالنداء في (5) مواضع من الذكر الحكيم، ووردت (4) نداءات منها في موضع واحد من سورة الأعراف (الآيات:26–31). ومن مجموع الآيات الثماني التي ورد فيها التوجيه إلى بني آدم، تصدَّر موضوع التذكير بنعمة الله على الإنسان، وكيف أصبح كائناً مُكرَّماً، وسُخِّرت له كثير من النعم الكونية. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ ﴾ (الإسراء: 70). وقد ورد ذكرها أيضاً في سياق التحذير من الشيطان، في قصة آدم وإخراجه من الجنة، وفي سياق بعث الأنبياء، ووجوب تصديقهم؛ بتوجيه توصية إليهم. قال تعالى: ﴿ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِى فَمَنِ ٱتَّقَىٰ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٥﴾ ﴾ (الأعراف: 35). وتوجد آية أُخرى أُشير فيها إلى العهد الذي أخذه الله على الإنسانية أو بني آدم، وكيف أنَّ هذا العهد سيتمُّ التذكير والمُحاجَجة به يوم القيامة. قال

ﷻ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ (الأعراف: 172).

6. مفردة "خليفة": ورد ذكر هذه المفردة مرّتين في القرآن الكريم، ولكنَّ المعنى الذي يتجه إلى الإنسان ورد في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ (البقرة: 30) ويمكن مقارنة هذه الآية بكل معطيات الاجتهاد البشري، وكيف أنَّ الإنسان مخلوق مُميَّز، أُنيطت به مسؤولية الاستخلاف في الأرض، وأنَّه الكائن الوحيد الذي يسيطر عليها، عن طريق الفكر، والعلم، والتقنية، وبناء الحضارات. وقد يشير سياق الحوار فيها بين الله والملائكة إلى احتمال وجود أناسي آخرين كانوا يعمرون الأرض، لكنَّهم انقرضوا.[32]

7. مفردة "النفس": جاءت هذه المفردة في المرتبة الثانية من حيث تكرار الآيات التي وردت فيها، وهي ترتبط بموضوع اليوم الآخر، والنعيم الذي سيقابله الإنسان بنفسه، وأنَّ كل نفس ستُحاسَب وحدها، وتعلم ما فعلته، وكيف أنَّ الإنسان سيُبعَث بذاته؛ جسداً وروحاً، وأنَّ كل البشر ذائقو الموت لا محالة. قال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ۗ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۖ فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ ۗ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ ﴿١٨٥﴾﴾ (آل عمران: 185). وهي ترتبط أيضاً بموضوع التشريعات المُتعلِّقة بالقصاص والرضاع، إلى جانب ارتباطها بموضوع حرمة قتل النفس البشرية، ولا سيما في سورة المائدة، في قصة ابني آدم، وأنَّ مَن قتل نفساً بشرية بغير ذنب مُستحَق فكأنَّما قتل الناس كافةً.

وقد انتهت هذه القراءة للنص القرآني إلى مجموعة من الاستنتاجات، أبرزها:

---

[32] أشار إلى ذلك بوضوح عبد الوهاب النجار في كتابه "قصص الأنبياء"، في سياق حوار الملائكة مع الله؛ إذ قال: "واعتراضهم على أنَّه كيف يُنشِئ خليفة يسفك الدماء دليلٌ على وجود بشر سابقين كانوا سفّاكين للدماء." انظر: – النجار، عبد الوهاب. **قصص الأنبياء**، بيروت: دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع، 1992م.

وقال محمد رشيد رضا في "تفسير المنار"، بعد أنْ عرض اختلاف المُفسّرين فيمن سبق آدم إلى الأرض: "... فَلَيْسَ آدَمُ أَوَّلَ الصِّنْفِ الْعَاقِلِ مِنَ الْحَيَوَانِ عَلَى هَذِهِ الْأَرْضِ، وَإِنَّمَا كَانَ أَوَّلَ طَائِفَةٍ جَدِيدَةٍ مِنَ الْحَيَوَانِ النَّاطِقِ تُمَاثِلُ الطَّائِفَةَ أَوِ الطَّوَائِفِ الْبَائِدَةِ مِنْهُ فِي الذَّاتِ وَالْمَادَّةِ، وَتُخَالِفُهَا فِي بَعْضِ الْأَخْلَاقِ وَالسَّجَايَا". انظر: – رضا، **تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)**، مرجع سابق، ج1، ص215.

أ. الاستخلاف الإنساني:

الاستخلاف القرآني هو تصوُّر صريح واضح في القرآن الكريم، يكشف عن غاية الله تعالى في خَلقه للبشر؛ إذ تُظهِر المحاورة بين الله والملائكة في القرآن الكريم هذه الفكرة، وهي تشير إلى أنَّ الله تعالى يريد أنْ يجعل خليفة في الأرض؛ إنَّه استخلاف يجعل الأرض وما عليها مُسخَّرة لهذا الكائن؛ ما يساعده على أداء وظيفته الإنسانية والإلهية فيها، بإقامة التوحيد والعبادة لله، وإنشاء حضارة إنسانية تقوم على العدل والإحسان. فالإنسان في التصوُّر القرآني يظل خليفة وسيداً في الأرض؛ لذا يقول محمد عمارة مُعلِّقاً على مفهوم "الاستخلاف الإنساني": "تقف فلسفة الاستخلاف الإسلامية، فتجعل الإنسان في هذا الكون، أفضل خَلق الله، عبد الله خليفة عنه، سبحانه، محكومة حرياته وقدراته ببنود عقد وعهد الاستخلاف؛ شريعة الله. ينقل عن محمد عبده: [الإنسان عبد الله وحده، وسيد لكل شيء بعده]."[33]

ب. الاصطفاء الإنساني:

الاصطفاء هو أحد مقاصد ترقية الإنسان، ومعرفة دوره في الأرض على المستوى الفردي والجماعي. فالاصطفاء هو اختيار إلهي لجنس البشر، بحكم الحوار الأوَّل بين الله والملائكة، وعزمه تعالى على اختيار خليفة له في الأرض، فكان الإنسان هو الكائن الذي تمَّ اختياره واصطفاؤه لحمل أمانة عجزت عنها السماوات والأرض، ولم يكن هو أهلاً لها. قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾ (الأحزاب: 72).

وهذا لا يعني أنَّ الإنسان مخلوق كامل متكامل يستغني عن المرجعيات الأخلاقية، أو يُمكِنه أنْ يتحوَّل إلى مصاف أنصاف الآلهة، كما تروم بعض الفلسفات ما قبل الحداثية، والحداثية، وما بعد الحداثية. ولم ينشأ هذا الاصطفاء فقط عن قوانين الطبيعة الخاصة بالتطوُّر، كما يرى علماء الطبيعة والأنثروبولوجيا الطبيعية في ما يخصُّ كيفية تطوُّر

[33] عمارة، محمد. **معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام**، القاهرة: دار نهضة مصر، د.ت.، ص65.

الإنسان، بالرغم من أنَّها قد تكون شاهداً على تميُّز الإنسان بيولوجياً، وإنَّما يتعلَّق ذلك بفكرة "الاستخلاف"، وأنَّ الاصطفاء بدأ منذ اللحظة الأُولى لخَلق الإنسان الأوَّل.[34]

ت. التكريم الإلهي:

تعني فكرة "التكريم الإلهي" أنَّ الإنسان مُكرَّم من الإله، فلا ينبغي أنْ يُعامَل معاملةً دُنيا، أو تُمتَهن كرامته، أو يُهان؛ فتكريم الإنسان في القرآن هو تعليم قرآني لرفعه من واقع الممارسات العنيفة، الرمزية والمادية، التي تحطُّ من قدره وقدرته وكرامته، أو تنزله إلى مصاف الحيوانات. وعلى هذا، فاستغلال الإنسان واستعباده من دون وجه حق جريمة، وتحريره فضيلة، وتقرير المساواة بين بني جلدته غاية.

ويُعَدُّ هذا التكريم فكرة حقوقية أساسية، ويُمكِن استخلاص عقيدة التكريم بوضوح من قراءة كل الآيات التي وردت فيها كلمة "الإنسان"، و"الناس"، و"النفس" في المقام الأوَّل، إلى جانب مفردة "بني آدم" التي ورد ذكرها في الآية (70) من سورة الإسراء، التي تشير بوضوح إلى التكريم الإلهي للإنسان، الذي "هو الإعلاء والإعزاز، وهو شامل للإنسان بمطلق الإنسانية فيه، غير مُتعلِّق بعوارضها مهما كان نوعها."[35]

ث. غاية خَلق الإنسان:

خَلق الله الإنسان لعبادته وامتثال أوامره واجتناب نواهيه. فالإنسان كائن مُتديِّن من الناحية الأنثروبولوجية، والتديُّن الصحيح في القرآن الكريم هو الذي ينصرف إلى عبادة الله وحده، وإسلام الوجهة إليه؛ أي العبادة والتديُّن القائمين على التوحيد. ولا شكَّ في أنَّ أداء الإنسان واجب العبادة والطاعة لله يُؤثِّر إيجاباً في فطرته الدينية، وطبيعته النفسية والاجتماعية والروحية؛ إذ إنَّه بحاجة إلى الدِّين طوال حياته، ليس بسبب خوفه وجهله وإحساسه بالضعف أمام قوى الطبيعة كما تدعي بعض الفلسفات، وإنَّما بسبب حاجته المتأصلة فيه، مع أنَّ الغرور والإحساس بالقوَّة يدفعان بعض البشر أحياناً إلى التعبير الديني عن ذلك بتأليه أنفسهم.

---

[34] بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن. **مقال في الإنسان: دراسة قرآنية**، القاهرة: دار المعارف، د.ت.، ص26.

[35] النجار، عبد المجيد. "عقيدة تكريم الإنسان وأثرها التربوي"، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد 73-74، 1995م، ص27-54.

والإنسان المُتديِّن بالمفهوم الإسلامي هو جوهر الإنسان، ولكنَّ الفرق في منهج التديُّن الصحيح ومناهج التديُّن المنحرفة، يكمن في فكرة "التوحيد القرآنية"، وفكرة "الإسلام" الذي يعني أنْ يُسلم الإنسان مصيره وحياته لله. والغاية من خَلق الإنسان أيضاً هي حمل الأمانة والاستخلاف في الأرض. وهذا الوجود الهدفي والغائي للإنسان هو مسألة غيبية، مصدرها الوحي والنص المُقدَّس، ولا يُمكِن أنْ تخضع هذه المسألة للفحص والتحقيق تجريبياً، ولا يُمكِن أيضاً حسمها عقلياً؛ إذ تُوضِّح الآية (56) من سورة الذاريات: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ" الغاية من خَلق الإنسان، وهي غاية مرتبطة بالتوحيد في إطار المبادئ الإسلامية الجوهرية. ويُؤيِّد هذا التوجُّه التفسيري لهذه الآية من الأثر؛ ففي كتب التفسير، وردت رواية عن مجاهد تُوضِّح معنى "ليعبدون": "أي ليعرفوني،... معناه إلا ليخضعوا إليَّ ويتذلَّلوا،... أو ليُوحِّدوني."[36]

فالإنسان وَفق التصوُّر القرآني عابد بالفطرة، أو له استعداد لها، وكل المجتمعات وقصص الأنبياء التي أوردها القرآن عن الأقوام السابقين تمحورت حول عبادتهم المنحرفة، في مقابل العبادة الصحيحة التي دعا إليها الأنبياء. فالإنسان ما دام عابداً ومُتَّخِذاً للآلهة على الدوام، حتى لو كانت هواه الشخصي كما ورد في القرآن، ينبغي له –من باب أَولى– أنْ يكون عابداً لله وحده، وليس لغيره، فحينئذٍ سيستعيد إنسانيته الحقيقية، ويُحقِّق الغاية من وجوده.

ج. الإنسان وخصائصه الفطرية:

يُنظَر إلى الإنسان في القرآن الكريم بوصفه كائناً يضطرب بين الخير والشر، بين الارتباط بالله في حالة الرخاء والإعراض عنه في حالة الشِّدَّة، وبين الفرح والسرور في المسرات واليأس والقنوط ساعة الضُّر. وهذه الطبيعة الأنانية للإنسان، الجهولة، الظلومة، الكنودة، الجاحدة، المغترة، يُمكِن مقارنتها بما قرَّره الفلاسفة الواقعيون المتشائمون بخصوص

[36] البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. **معالم التنزيل**، تحقيق: محمد عبد الله النمر، وعثمان جمعة ضميرية، وسليمان مسلم الحرش، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1997م، ج7، ص381.

طبيعة الإنسان الشريرة الأنانية، التي جعل بعضهم منها مُنطلَقاً إلى السمو الإنساني، كما هو حال نيتشه.[37]

وموقف الإنسان القرآني من الفطرة هو تفعيلها في نفسه؛ حفاظاً على إنسانيته، وتهذيبها حتى لا تطغى وتقع في شَرَك الأنانية، والكفران، والجحود، والشح، والبخل، وذلك من غير حاجة إلى محاولة تبديلها، أو تبديل خَلق الله؛ فالفطرة الإنسانية هي التي تحافظ على جوهر إنسانية الإنسان. "كلما سعى الإنسان في تفعيل هذه الفطرة الإلهية، وعزَّز من أبعاده غير البهيمية، نال خصائص إنسانية أكثر. إنَّ الإنسان، ولدى خَلقه، هو حيوان بالفعل، وإنسان بالقوة؛ لأنَّ القدرات الغريزية والحيوانية تتبلور لديه بصورة أسرع، ومن ثَمَّ كلما ازدادت نجاحاته في تعزيز الأبعاد غير البهيمية والارتقاء بفطرته الإلهية نال من الإنسانية حصة أكبر."[38]

ح. الناس ومجتمع الإنسان:

الإنسان كائن اجتماعي، لا تتشكَّل خصائصه إلا عندما ينشأ في مجتمع إنساني، فيكتسب اللغة والثقافة والعادات، ويتلقّى الديانة التي سيعتنقها معظم حياته، ويتبع ما كان عليه آباؤه، ويتعلَّم ويتلقّى من الكبار ومن أقرانه مجموعة من المهارات الاجتماعية التي تساعده على العيش.

وهذا المجتمع الإنساني هو الذي يُشكِّل مجتمع الناس، ويكون عرضة للخطأ والانحراف؛ ما يُحتِّم إرسال الأنبياء والرسل لهداية أفراده. وتشير لفظتا "الناس" و"الأناس" المُتكرِّرتان كثيراً إلى قيمة الإنسان ضمن ناسه ومجتمعه، وكيف أنَّه يُمثِّل جزءاً من مصيره في ظلِّ الأقوام الذين يعيش معهم، وكيف أنَّ الهلاك الفردي للإنسان أو نجاحه الفردي مرتبط بالسياق المجتمعي خاصته.

وليس المجتمع دائماً هو الذي يُحدِّد مصير الإنسان بصورة حتمية؛ فقد يكون الإنسان في جانب من طبيعته إنساناً اجتماعياً، وفي فطرته إنساناً مُتديِّناً، وإنساناً عقلانياً

---

[37] نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت كتاب للجميع ولغير أحد**، مرجع سابق.

[38] واعظي، أحمد. **الإنسان من منظور الإسلام**، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2016م، ص119.

واقتصادياً. وتحاول النماذج التفسيرية النظرية الوضعية مقاربة سلوك الإنسان انطلاقاً من اختزال الإنسان نفسه في أحد أبعاد حاجاته وطبيعته. وقد أشار القرآن الكريم إلى الطبيعة الجدلية بين الإنسان الفرد ومجتمعه، وكيف أنَّ أفراداً مُتميّزين من البشر، مثل الأنبياء الذين أرسلهم الله، والأفراد الذين حافظوا على استقامتهم وفطرتهم، يُمكِنهم إصلاح مجتمعهم في حدود القدرة المتاحة أمامهم، أو الهجرة منه إلى مجتمع آخر، أو مقاومة مظاهر الخلل فيه، والحفاظ على الاستقامة.

خاتمة:

إنَّ القراءة المزدوجة لكلٍّ من الفكر الإنساني الغربي والإسلامي تفضي إلى وضع مقارنة مفاهيمية ونظرية، تُمكِّننا من تحسين قراءتنا لكتاب الله تعالى، بتطبيق العديد من المنهجيات، وبخاصة المنهجية التي تُركِّز على المقارنة والاستنتاج والبحث والاستقراء والنقد للتراث الوضعي الإسلامي وغير الإسلامي؛ سعياً لنِشدان الحكمة. أمّا تطبيق منهجية التدبُّر والتشوير على النص القرآني، بوصفه نصاً للوحي، فيتطلَّب التأمُّل والتفكُّر فيه، والاستلهام منه، وتحسين فهمه، بتقصّي التراث البشري المعرفي واللغوي والدلالي، ولا سيما في جانبه المُتعلِّق بالمفاهيم التفسيرية الجديدة، والنظريات المتنوعة عن طبيعة الإنسان، وتطوُّره، ومجتمعه، وقدراته، وأخلاقه، والإمكانات المتوفرة له وَفق مقتضيات العصر والتاريخ والمجتمع. فكل تراث واجتهاد بشري له حكمه وثماره، بناءً على ما أنتجته الحضارة الغربية المعاصرة، وحصيلة الفكر الإنساني والاجتماعي للفلاسفة والمُفكِّرين على مَرِّ التاريخ.

وتُنبِّهنا القراءة القرآنية -بعد التدبُّر والفهم- لمظاهر وأبعاد لم تُركِّز عليها بعض القراءات الوضعية، ولم تضعها في الحسبان، فتُؤكِّد بعضها، وتُقوِّم هذه القراءات والتصوُّرات المنحرفة الاختزالية المتأثرة بظروف وسياقات غير قرآنية بعيدة عن الهدي الإلهي المبثوث في آياته، وتعمل على تهذيبها. وقد استطاع الباحث القرآني تبصُّر معانٍ جديدة لم ترد عند المُفسِّرين السابقين؛ ما جعل القراءة أشبه بالتشوير والتحيين للفهم القرآني.

وخلُص البحث إلى أنَّ القرآن الكريم قد تناول طبيعة الإنسان وفطرته التي ينبغي الانتباه لها؛ حفاظاً عليها، وتهذيباً لمظاهر القصور والضعف فيها، وأنَّ الإنسان كائن مُتفرِّد ليس بسبب الخصائص البيولوجية والأنثروبولوجية التي تُميِّزه من بقية الكائنات الحية فقط، وإنَّما بسبب الاستخلاف والتكريم الإلهي الذي حظي به. وهذه المنطلقات العقائدية والقيمية التي تُؤكِّدها الآيات القرآنية ينبني عليها الكثير من النتائج التي تؤدي إلى استعادة إنسانية الإنسان الكاملة، مُمثَّلةً في الإنسان القرآني Homo Quranicus بوصفه نموذجاً للكمال الإنساني المثالي، الذي يتعيَّن على الإنسان المُسلِم الوصول إليه.

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، وَفقاً لتصوُّر اثنين من مُفكِّري المدرسة التوحيدية: علي شريعتي، وعلي عزت بيجوفيتش، وذلك بتحديد الأُسس المعرفية التي قامت عليها الرؤية التوحيدية لكلٍّ منهما، والأدوات المنهجية التي استخدمها كلٌّ منهما في تحقيق الغاية المنشودة؛ بُغْية استخلاص خبراتهما المعرفية في التأسيس النقدي للنموذج الغربي، وما أعقبه من رسمٍ لملامح الرؤية التوحيدية، مُتَّبِعينَ في ذلك منهجية تحليل النصوص التأسيسية لكلٍّ من شريعتي وبيجوفيتش في جوانبها المُتعدِّدة، فضلاً عن استخلاص الأدوات المنهجية والمفاهيم التأسيسية التي قدَّمها هذان المُفكِّران 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 أيٍّ مُشتغِل بالعلوم الإنسانية مدى تنازع الرؤى وتناقضها في النظر إلى الإنسان من حيث ماهيته ومكانته ومقصدية وجوده، ولا سيما في هذا العصر الذي امتُهِنت فيه منزلة الإنسان، فأصبح كومة من الأشياء تُباع وتشترى؛ ما أثَّر سلباً في فكرة الإنسان عن ذاته، وأدّى إلى تشتُّته، بل ضياعه وتمزيقه. ولم تُفلِح الرؤية الغربية في تقديم مشروع متكامل للإنسان، يُحيط بكل جوانبه، ويحفظ عليه دوره ومكانته التي خُلِق لأجلها. وفي المقابل، ظهر في النصف الثاني من القرن العشرين مسار شَكَّله مُفكِّرون مُسلِمون، قدَّموا فيه تصوُّرات معرفية وثقافية للإنسان، انبثقت في مجملها من فكرة التوحيد، وجاءت أكثر إحاطة وشمولية من النظرة المُجتزَأة إلى الإنسان في الفلسفات الغربية. ومن بين هؤلاء المُفكِّرين برز كلٌّ من علي شريعتي وعلي عزت بيجوفيتش بوصفهما مُفكِّريْنِ؛ إذ قدَّما منظوراً حضارياً قائماً على استيعاب الفلسفات الغربية ونظرتها إلى الإنسان، ونقدها، ثُمَّ البناء عليها انطلاقاً من رؤية الإسلام التوحيدية.

ولا شكَّ في أنَّ للأفكار دوراً في بناء الحضارات؛ فمعيار غِنى أيّ مجتمع هو بما يملكه من أفكار، وأيُّ خلل في المجتمع إنَّما مَردُّه علاقة المجتمع بأفكاره؛ إذ تُعَدُّ الأفكار مُؤشِّراً لحركة المجتمع، تنحو به نحو جموده وركوده، أو انطلاقه وبنائه. إنَّ السعي لامتلاك زمام المبادرة والفعل الحضاري في واقعنا المعيش يتطلَّب منّا تسليط الضوء على الرؤية التوحيدية بوصفها جزءاً من الرؤية التوحيدية الكونية للعالَم، ومقارنتها بالرؤى المُتعدِّدة في نظرتها إلى الإنسان، فعملْنا على عرض الرؤية التوحيدية لـمُفكِّريْنِ اختلفا من حيث المذهب، لكنَّهما 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، وأمَّا الموضوعي فيتعلَّق بثلاثة أمور؛ أوَّلها: الفكرة المركزية التي اعتنقها كلٌّ منهما، وهي تحويل الرؤية التوحيدية في مشروع تحرير الإنسان والعالَم واستثمارها، وثانيها: مُحاجَجة كلٍّ منهما الغرب وفهم الأسس الفلسفية التي تنطلق منها رؤيته إلى الإنسان، وثالثها: توجُّه خطاب كلٍّ منهما إلى الشرق والغرب معاً.

وقد استطاع شريعتي وبيجوفيتش، في نصوصهما المُتعدِّدة المنثورة في ما كتباه، تأسيس رؤية ناهضة بالإنسان تقوم على قراءة جديدة للفكر الغربي، أساسها الانفتاح على الآخر، واستيعاب مقولاته الفلسفية في نظرته إلى الكون والإنسان، ثمَّ تجاوزها في سبيل بناء حضاري جديد، تظهر فيه ملامح الرؤية التوحيدية وتجلّياتها في الإنسان. فمَن علي شريعتي،[1] وعلي عزت بيجوفيتش؟.[2]

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 وَفق الرؤية القرآنية، فوصفها بالطبيعة الثنائية التي تتكوَّن من نور وطين، ورأى أنَّ لكلٍّ منهما خصائص ذاتية مُعيَّنة؛ فالطين، ومنه خُلِقت الدواب، فيه طبع الافتراس من أجل البقاء. أمّا 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 مُتمايِزة عن شريعة الغاب التي تحكم عالَم الطين. قال أبو سليمان في ذلك: "لهذه الذات الإنسانية المزدوجة تكوين وطبيعة وغاية وقانون يختلف كل الاختلاف عن تكوين الحيوان

---

[1] علي شريعتي (1921–1986م) هو مَعْلم أساسي من معالم النهضة الإيرانية، وأبوه محمد تقي شريعتي كان من كبار المُفكِّرين والمجاهدين الإسلاميين. اهتم منذ طفولته بقضايا الدِّين، وتنقية أصول التشيُّع ممّا علق بها من أفكار دخيلة وخرافات. وضع شريعتي نظريته في العودة إلى الذات، وانطلق فيها من مُسلَّمة أنَّ الحضارة الغربية العالمية لا يُمكِنها تلبية حاجات الإنسان المُسلِم الحقيقي؛ فهو يُدرِك نقاط قوَّتها 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 تركيبتها. 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، وإنِ اشتركا في شيء منها."[3] ووجد أبو سليمان أنَّ سؤال الوجود وتكرار الإنسان له على مَرِّ الزمان ما هو إلا دليل على البُعْد الروحي فيه، الذي يُكوِّن جانباً من تطلعاته، بوصفه مصدر الدِّين لديه، الذي يضاف إلى أدلة عديدة تُؤَكِّد تلك الحقيقة.

وفي هذا السياق، مايز المسيري (1938–2008م)، في كتابه "دفاع عن الإنسان"، بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الإنسانية، فوجد "أنَّ الظاهرة الطبيعية مُكوَّنة 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 تختزل الإنسان في بُعد واحد (المادة، أو الروح)، والرؤية الثنائية التي ترى في الإنسان جانبين، هما: المادة، والروح؛ فالإنسان جزء من الطبيعة، إلا أنَّه قادر على تجاوزها من خلال أشواقه العليا. وبينما تُمثِّل الرؤية الواحدية حصيلة الفلسفات المادية الغربية على تنوُّعها، فإنَّ الرؤية الثنائية تشترك مع الرؤية الإيمانية للأديان، باعتبار أنَّ الإنسان روح ومادة، وهي فلسفة ظهرت في الغرب، وتمركزت حول الإنسان، وسُمِّيت الرؤية الإنسانية الهيومانية.[5]

وفي دراسة للفاروقي (1921–1986م) أرسى فيها مبدأ التوحيد بوصفه لباب الإسلام وجوهر الحضارة الإسلامية، والنواة الوحيدة لصناعة ملامح الإنسان، أفاد الفاروقي بأنَّ الإنسان قد جاء لتحقيق إرادة الله في الكون، ومايز بين بُعْده المادي الذي جمع بين الجانبين الجسدي والنفسي، وخضع كغيره من مظاهر المادة لسنن الله وغايته الثابتة في الخلق، وبُعْده الوجداني الذي تجاوز النطاق الطبيعي، وسمّاه 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 العالَم على أساس تراتب أنطولوجي يستحيل الجمع بينهما، وقسَّم فيه الوجود إلى قسمين متمايزين، أَسَّسهما على الفارق الجوهري بين الخالق والمخلوق، فنتج من هذا التقسيم ثنائية أُخرى، هي ثنائية الإنسان التي تحمل معها البُعْد الطبيعي والبُعْد الروحي الذي يضم في طيّاته الفهم والفعل الأخلاقي للإنسان.[7]

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

ما الإطار المرجعي الذي يستند إليه علي عزت بيجوفيتش وعلي شريعتي في استلهام معالم بناء الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر؟ وما الأسس المعرفية التي قامت عليها الرؤية التوحيدية لهذين المُفكِّرَيْنِ، والأدوات المنهجية التي استخدمها 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:

إنَّ الإطار المعرفي الكلي لبناء الإنسان يتمحور حول إجابة سؤالين اثنين، هما: ما طبيعة الإنسان؟ ما ملامحه؟ ويتمخَّض عن هذا البُعْد المعرفي منظومات معرفية عدَّة، تشمل مناحي الحياة في السياسة، والاقتصاد، والأخلاق، والجمال. وتمتاز الرؤية الإسلامية للعالَم، ومنها الإنسان، ومصدرها الوحي –في هذا البُعْد– بمزايا أساسية، تجعلها تختلف عن الرؤية المعرفية الغربية في نظرتها إلى الإنسان؛ إذ ترتكز فكرة الإنسان لدى ابن خلدون –مثلاً– على نسق "الفطرة الإنسانية" التي تمتد في جذورها إلى الوحي ومصدره. فبالرغم من انتماء الإنسان إلى عالَم الكائنات المحسوس، فإنَّه يُعَدُّ 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، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2016م.

نظر ابن خلدون؛ إذ كتب في مقدمته: "اعلم أنَّ العالَمَ البشري أشرف العوالم من الموجودات وأرفعها"[8] بوصفه المخلوق الوحيد الذي امتزجت فيه كل العوالم؛ جسمانيتها وروحانيتها. "وأعقد هذه العوالم في مداركنا عالَمَ البشر؛ لأنَّه وجداني مشهود في مداركنا الجسمانية والروحانية. ويشترك في عالَمَ الحس مع الحيوانات، وفي عالَمَ العقل والأرواح مع الملائكة الذين ذواتهم من جنس ذواته، وهي ذوات مجرَّدة عن الجسمانية والمادة."[9] وعالَمَ الإنسانية أخص من عالَمَ البشر؛ لأنَّ الفعل فيه هادف مُعقَّد لا يتبع غريزة القطيع، فالإنسان فيه جزء من الطبيعة، إلا أنَّه مُتميِّز 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 المُفكِّرين مفهوم الرؤية التوحيدية، من مثل الفاروقي الذي وجد أنَّ منطلقات الفعل الإنساني في هذه الرؤية –حول الكون والحياة والخالق– تتلخَّص في خمسة مبادئ أساسية تُمثِّل لُبَّ التوحيد، هي: "الثنائية، والتصوُّرية، والغائية، والقدرة الإنسانية وقابلية الطبيعة للتطويع، والمسؤولية والمحاسبة."[10]

أمّا الطيب برغوث فعرَّف الرؤية التوحيدية بأنَّها 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، ولكنَّه يتجاوزها ليُحقِّق ارتقاءه في حياته الروحية، فيعيش لغايات أنبل لا يستطيع تحقيقها وهو مأسور في عالَمَ الحسّ. وبهذا تختلف الرؤية التوحيدية للإنسان عنها في الرؤى الأخرى. فإنسانية التوحيد تحترم الإنسان من دون تأليه أو تحقير، وتُحدِّد قيمته بمناقبه، بوصفه المخلوق الوحيد الذي هو أهل لتحقيق الإرادة الإلهية في الكون، من خلال التكليف الذي مُنِحه 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 الصيرورة الاستخلافية: قراءة في سنن التغيير الاجتماعي**، سلسلة آفاق الوعي السنني، الجزائر: قرطبة، 2004م، ص42.

وأمّا مرتضى مطهّري فوجد أنَّ الرؤية التوحيدية تنبع من الدِّين، وأنَّها تُصنَّف ضمن أنواع ثلاثة؛ إحداها تنبع من العلم، والأُخرى من الفلسفة، وهي تفوق الاثنتين باعتبار أنَّها تضع الإنسان على طريق الكمال، وتجعل لحياته معنى وغاية، من خلال الاعتراف بثنائية الإنسان؛ جسده وروحه، ذلك أنَّ "الإنسان ليس مادة محضة، وليس روحاً خالصاً أيضاً. فالمعاش والمعاد توأمان. وكلٌّ من الروح والجسم يُؤثِّران في بعضهما تأثيراً متبادلاً."[12]

ويتمخَّض عن الرؤية التوحيدية تصوُّر للإنسان يختلف عمّا تنتجه التصوُّرات الأُخرى، 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 إنَّها تُشكِّل إطاراً شاملاً قادراً على استيعاب مُكوِّنات الإنسان نفسه؛ فيزيائياً، وبيولوجياً، وروحياً. فالإنسان بحكم طبيعته بحاجة إلى منظور يجمع مُكوِّناته، ويُؤلِّف بينها. والرؤية التوحيدية التي تُمثِّل اعترافاً واضحاً صريحاً بثنائية الإنسان تحميه من الوقوع في جبر الطبيعة (الفلسفة المادية)، ومن استلاب وعيه بالتحكُّم الإلهي المطلق الذي يوقِعه 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 تُمثِّل النموذج المعرفي الكامن للعديد من الفلسفات الغربية، وهي –وفقاً للمسيري– مذهب فلسفي "لا يقبل سوى المادة باعتبارها الشرط الوحيد للحياة، ومن ثَمَّ فهي ترفض الإله كشرط من شروط الحياة، كما أنَّها ترفض الإنسان إنْ كان متجاوزاً للنظام الطبيعي المادي، لذا الفلسفة المادية تردُّ كل شيء في العالَم (الإنسان والطبيعة) إلى مبدأ واحد هو القوَّة الدافعة للمادة، والسارية في الأجسام، والكامنة فيها، والتي تتخلل في أثنائها، وتضبط وجودها."[13]

وتجدر الإشارة إلى عظمة الآثار السلبية التي تثيرها قضية احتجاب الرؤية التوحيدية عن المُسلِمين، 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؛ لأنَّها تُمايِز بين التعالي الذي تنادي به المدرسة التوحيدية، والتاريخية التي تنادي بها بعض المدارس الفكرية، مثل، مدرسة العروي، ومدرسة أركون، وغيرهما.

2. منطق التكامل بين المشاريع الغربية والمشاريع الإسلامية:

ليست كل الفلسفات الغربية ذات نظرة واحدية 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، مُنادِيةً بأصالة الإنسان. وقد ظهرت هذه الفلسفات نتيجة تطوُّرات خاصة في الفكر الغربي، حيث كان الدِّين يطرح نفسه بوصفه منبعاً للقيم، وكان المطلوب من الإنسان التشبُّه بالإله. بيد أنَّ 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 أيَّ بُعْد وجداني، ويختزل الإنسان في بُعْد مادي واحد. والثاني: ينطلق من فلسفة إنسانية مُتمركِزة حول الإنسان، ويرفض ردَّ الإنسان بكليته إلى الطبيعة، ويُؤكِّد ثنائية الإنساني والطبيعي، ويحمل بعض الأبعاد الاستخلافية التي تُشْبِه ما ورد منها في الرؤية التوحيدية، وإنْ كانت لا تُسمّيها باسمها.[14] ذلك أنَّ مسألة البحث غير الواعي للإنسان المادي عن المُقدَّس في الحتميات العلمانية والتاريخية أعاد إلى الأذهان حاجة الإنسان إلى البُعْد الروحي الذي غيَّبته الفلسفات المادية المُتمركِزة حول الطبيعة؛ ما أدّى إلى ظهور الشق الآخر للفلسفة الإنسانية المُتمركِز حول الإنسان. وقد بيَّن المسيري مركزية الإنسان في هذا النموذج الهيوماني من حيث هو "إرادة حرَّة واعية وقوَّة مبدعة، ولأنَّ قدرته العقلية لا متناهية، ولأنَّ حواسه قادرة على استنباط المعرفة من الواقع." فهو نموذج يرى أنَّ الإنسان "كائن يتمتع بقدر من الاستقلالية عن الطبيعة (فثمَّة مسافة تفصل بينهما)."[15]

[14] المسيري، **من ضيق المادية إلى رحاب الإنسانية والإيمان**، مرجع سابق.

[15] المرجع السابق، ص152.

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

وقد ظهرت أمثلة مُمهِّدة لهذه الحالة عَبَّدت طريقاً وسطاً بين الإسلام والفلسفات الغربية في العالَم الأنجلوسكسوني، بعد تحرُّرها من التأثيرات المباشرة لمسيحية القرون الوسطى، التي تمثَّلت في موقف روجر بيكون بوصفه مُؤسِّس 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، ومُخلِّفاً أثراً في الاتجاهات الفلسفية الإنجليزية وعلومها امتدّ 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، وإنْ ظهرت في صورة تقسيمات ومجالات مُتعدِّدة، فهي –في نهاية المطاف– تقسيمات إجرائية. وتُعنى وحدة المعرفة بتحويل مبادئ التوحيد في المجال المعرفي من مجرَّد علاقة إدراكية لثنائية الخالق والمخلوق إلى مضامين معرفية تصل الإنسان بربه.[17]

إنَّ التكامل المعرفي الذي يُعَدُّ 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 والأُمم. غير أنَّ تكامل معارف الوحي مع العلوم الإنسانية والاجتماعية، في صياغتها الغربية المعاصرة، يستدعي دراسة تلك النصوص وَفق 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 تسير وَفقها، وعلوم الشريعة التي تعتمد نصوص الوحي مرجعية لها، على أساس أنَّ جميع تلك العلوم تحكمها رؤية معرفية موحدة لها، تُشكِّل 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 المودَعة في كلِّ منّا، تلك الذات الواعية الإنسانية القوية، التي تُكمل الفطرة والغريزة الإنسانية بمضمونها التوحيدي الأصيل. وهي ليست عودة إلى الذات التاريخية المليئة بالثغرات والتناقضات، والمُثْقَلة بشحناتٍ من عداء الماضي، التي تجلَّت في وقت من الأوقات في الأعمال الحضارية المتعاقبة.[19]

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

– **الدِّين التقليدي:** هو العقل الجمعي لجماعة ما، الذي يُحقِّق لها الاستمرار القومي أجيالاً عدَّة، ويُختزَل في تقاليد وعقائد موروثة وعواطف تلقينية. ولا يوجد أساس إنساني لهذا الدِّين، وإنَّما أساسه غريزي وراثي. وهو جبرية يجب الخلاص منها للانتقال إلى دِين واعٍ.

[19] شريعتي، **العودة إلى الذات**، مرجع سابق، ص68.

– **الدِّين الأيديولوجي**: هو "عقيدة منتخبة بصورة واعية،"[20] بدأ الأنبياء بنشرها، وأوجدوا بها نهضة ووعياً.

– **الدِّين التبريري**: هو دِين يقوم على تبرير الوضع القائم، بحيث ينحر الحرية، ويُزيِّف الوعي، ويُناصِر الأنظمة.

– **الدِّين الثوري**: هو دِين ينماز برؤية نقدية تجاه الواقع، ببُعْديه: المادي والمعنوي، ويسعى إلى تغييره في حال لم يتوافق مع دِين التوحيد.

– **التوحيد المطلق**: هو التوحيد "الغني عن أيِّ 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**: يُقصَد بها "أنَّ طبيعة الإنسان مُكوَّنة من عناصر قذرة، نتنة، رسوبية، من حمأ مسنون." غير أنَّه "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 للتصوُّرات الأُخرى التي تمتد بها لتشمل الوجود كاملاً.

– **أصالة الإنسان المتعالية**:[24] هي أصالة ناجمة عن التوحيد، ووصفها بالمتعالية إنَّما كان لتمييزها من أصالة الإنسان، التي نادت بها بعض التصوُّرات في النموذج المعرفي الغربي.

– **التكامل البشري**: هو الوصول بالإنسان إلى حالة التخلُّص من جبرية سجونه الأربعة، فيصبح شبيهاً لله من حيث حرية الاختيار والإرادة.

– **الجمرة الإلهية**: هي لطيفة ربانية مودَعة في كل إنسان منّا، و"قوَّة فطرية خلّاقة كامنة في ذواتنا."[25]

---

[20] شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، ترجمة: عباس الترجمان، 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 ظلِّ تصارع الأيديولوجيات وتناقضها، يُقدِّم علي عزت بيجوفيتش رؤيته، بوصفها دليلاً ينير 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 بنمطيها الرأسمالي والاشتراكي، المُؤسَّسة 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 أُخرى، مُعتبِراً أنَّ هذه الثنائية هي سبب سوء فهم العقل الغربي لهذا الدِّين.

وقد استخدم بيجوفيتش مصطلحات ابتدعها ووظَّفها 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 أنتجته اللحظة الفارقة في كينونة الإنسان، وأدّى إلى فصل الإنسان عن عالَم الطبيعة/ المادة.

– **الثنائية "الوحدة ثنائية القطب"**: تُمثِّل هذه الثنائية النظرة الأُولى للوجود، وهي ثنائية الوجود الإنساني؛ ثنائية الطبيعي المادي من جهة، والإنساني الروحي من جهة أُخرى. وهي ثنائية لا يُمكِن تفسيرها وضمان بقائها إلا بافتراض ثنائية الخالق والمخلوق، وتعني أنَّ الله تعالى خلق العالَم ولم يحلّ فيه، بمعنى أنَّ الخالق غير متعادل مع مخلوقاته. قال ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ (الشورى:11). ويُشكِّل القرآن الكريم والسُّنة الشريفة ثنائية تكاملية في الإسلام، وهما يُمثِّلان الإلهام والخبرة، والتفكير والممارسة.

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

– **النظرة أحادية الجانب "الواحدية"**: تُمثِّل الواحدية النظرة الثانية للوجود التي تعكسها المنظومات المادية، ولا يوجد فيه إلا جوهر واحد هو الجوهر المادي. ولهذا، فإنَّ

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

– **التوحيد:** مفهوم يُؤَكِّد أنَّ الله سبحانه مُفارِق للمادة، ومُنزَّه عن كل أنواع الحلولية؛ أي إنَّه مُنزَّه عن الحلول في الطبيعة كما في الماركسية، والحلول في التاريخ كما في الهيجلية.

– **الدِّين المجرَّد:** دِين يدعو الإنسان إلى أنْ يحيا ليُصلِح ذاته فقط؛ فهو تعبير عن علاقة شخصية تأمُّلية بين الإنسان وربه، بمنأى عن أمور الدنيا، ويرى في تغيير الواقع عمليةً لا طائل منها.

– **الدِّين المطلق:** دِين يجمع بين بُعْدين اثنين، هما: الروح وأشواقها العليا، والطبيعة وحاجتها المادية الواقعية.

– **الجوّاني والبرّاني:** يُقصَد بذلك الروح وأشواقها، والحياة وأبعادها المادية.

– الازدواجية: يُقصَد بها الجمع بين متناقضين أو متباعدين، والتوازن بينهما، وهما: المادة، والروح. وفيها "يكمن المعنى النهائي للإسلام."[26]

– **"نصرنة" الإسلام:** يراد بذلك الانتكاس بالإسلام من رسالة محمد ﷺ إلى عيسى عليه السلام؛ بقصر الإسلام على جانبه الروحي المجرَّد، وتحويله إلى دِين خامل.

– **الدِّين الخامل:** دِين يدفع المجتمع إلى السلبية والتخلُّف، وهو دِين الملوك والرؤساء وعلماء السلطان، الذين يُشكِّلون جميعاً الوجه الخارجي للانشطار الداخلي للإسلام.

2. المنهج عند علي شريعتي وعلي عزت بيجوفيتش:

اتَّبع علي شريعتي منهج البحث الاجتماعي –علم التصنيف الاجتماعي– بوصفه عالِم اجتماع له رؤية اجتماعية في ما يخصُّ الدِّين، وهو منهج سائد في الغرب للتحقيق في بعض العلوم الإنسانية، وقد كان حاضراً لديه عند تصنيفه القضايا ومقارنته بينها، وطبَّقه في دراسته للدِّين، واعتمد عليه في المقارنة بين الدِّين التوحيدي والأديان الأُخرى.[27]

---

[26] بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، مرجع سابق، ص50.

[27] شريعتي، علي. **منهج التعرف على الإسلام**، ترجمة: عادل كاظم، بيروت: دار الأمير، ط2، 2007م.

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

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

لقد استوعب بيجوفيتش 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 نجاح المادية في تفسيرها ظاهرة الإنسان بكفاءة عالية، ولكنَّه لفت النظر إلى نواحٍ مقلقة في تفسيرها المادي للإنسان لم تأخذها في الحسبان، ووقفت أمامها حائرة، والأمثلة على ذلك كثيرة.

وكشف بيجوفيتش مزاعم الإلحاد والمادية عن طريق تفسير البُعْد الإنساني في ظاهرة الإنسان، بتتبُّع أحواله وإنتاجه في كل لحظات حياته، مُوظِّفاً فيه نموذجه التحليلي المُركَّب، بوصفه آلية لتصنيف الظواهر؛ ليتسنّى له تفسيرها فيما بعدُ. 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 جيّاشة، تحمل بين طيّاتها 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 بيجوفيتش:

إنَّ الرؤية التوحيدية في نموذج شريعتي تقوم على الفكرة الأساسية التي مفادها أنَّ "ثمَّة اختلافات جوهرية بين مفهوم التوحيد في الإسلام ومفهومه في الأديان والمذاهب السابقة عليه."[28] ولم يُنكِر شريعتي أنَّ التوحيد قد جاء منذ بدء الخليقة، لكنَّه رأى أنَّ طريقة تبلور المفهوم، ووصوله إلى مدى اتَّسع فيه ليشمل كل مظاهر الحياة؛ لم يكن متجلِّياً 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 الأُخرى لهذا الدِّين كالنبوة والمعاد وغيرها، التوحيد هو الأُسُّ الذي تُبنى 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.

أنَّ "الإسلام يتلوَّن بلون البيئة لكي يُغيِّر لونها فيما بعد؛"[31] أي إنَّ الإسلام يتفاعل مع المعطيات المختلفة الموجودة في البيئة، فيُعطيها من عَبَقه.

إنَّ التوحيد بوصفه معنىً ثورياً واضح في فكر علي شريعتي؛ فهو يرى التوحيد برنامجاً إصلاحياً تعبُّدياً يُمهِّد للنهضة، ويقع في تضاد مع الدِّين التبريري، بوصفه فكراً ثورياً على الوضع القائم المُحرِّف للمعتقدات والمبادئ، مُؤكِّداً "أنَّ 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 أنَّ السمة الأساسية لدِين التوحيد هي رفضه الرضوخ للأمر الواقع، والسعي إلى تغييره، فالدِّين في نظر شريعتي "وعي اجتماعي."[33]

وكذلك نجد أنَّ التوحيد بمعناه الثوري واضح في ثنايا فكر علي عزت بيجوفيتش؛ ذلك أنَّه يرى في المجتمع الذي تسيطر عليه مشاعر ثورية مجتمعاً حياً متديناً، ويرى في المجتمع الذي يعجز عن التديُّن مجتمعاً عاجزاً عن الثورة والتغيير؛ لغياب المُحرِّك الداخلي في نفوس أفراده. وبحسب بيجوفيتش، فإنَّ وقوع التوحيد بين الإسلام المنغلق وفلسفة الحداثة يجعله ضائعاً بين العالمين، فتضيع حقيقة الدِّين.

وقد مايز بيجوفيتش بين الدِّين المجرَّد والإسلام بوصفه الدِّين المطلق، وبحث عن الدِّين في آثار الحقبة الأُولى لنزول الوحي على سيدنا محمد ﷺ، لا من خلال تطبيقاته عبر تعاقب الحضارات المختلفة، فوجد أنَّ التوحيد يعترف بوجود عالَميْنِ: "العالَم الطبيعي، والعالَم الجوّاني."[34]

ورأى بيجوفيتش أنَّ 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، ص197-198.

[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] بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، مرجع سابق، ص67.

التي تتحكَّم في وجود الإنسان. فالإسلام ليس حلّاً جاهزاً؛ إنَّه 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 المُفكِّرَيْنِ اعتقد أنَّ للتوحيد معنىً ثورياً ذا أبعاد مجتمعية، تتجاوزه لتحيط بالكون، وأنَّه يُمثِّل رؤية يسود فيها نظام التوحيد الاجتماعي والأخوة البشرية، وتشي بوجود نظام 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:

إنَّ الإنسان في نموذج علي شريعتي هو الهمّ والغاية؛ ذلك أنَّ الهمّ الإنساني والغاية الإنسانية هما القاسم المشترك في منظومته الفكرية. فالإنسان وَفق رؤية شريعتي التوحيدية يتمتع بفضائل عدَّة؛ إذ إنَّه الخليفة على الأرض. صحيح أنَّ الله تعالى خلقه من طينة حقيرة، غير أنَّه نفخ فيه من روحه، فسما وارتفع. والله سبحانه علَّم الإنسان مضامين الأشياء ومعانيها، وهو بهذا فضَّله 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 لتطوُّر الطبيعة. وتُمثِّل ظاهرة الإنسان الركيزة الأساسية في النظام الفلسفي لبيجوفيتش، من حيث ارتباطها بثنائية الإنسان والطبيعة. وقد استطاع بيجوفيتش الاستفادة من اجتهادات المُفكِّرين الغربيين المدافعين عن الإنسان؛ باستخدامه نموذجه التركيبي في استيعاب فكر الآخر، من حيث إيمان هذا الآخر بالإنسان ومركزية وجوده في الكون، وإدراكه ثنائية الطبيعة البشرية فيه. ويعتقد بيجوفيتش أنَّ الإنسان الحق هو أكبر من القديس؛ لأنَّ القديس لا يُخطِئ

بالاعتبار المثالي للأمور، خلافاً للإنسان الذي يحاول ألا يُخطِئ ليصبح إنساناً كاملاً شبيهاً بالله، ولكنَّه لا ينجح دائماً.[35] وهذا هو سبب أمر الله الملائكة أنْ تسجد أمام رجل آثم؛ فالإنسان خطّاء، والخطأ مزية نابعة من ازدواجية طبيعة خلقه.[36]

2. الإنسان عند شريعتي وبيجوفيتش مقارنةً بالفلسفات المختلفة في نظرتها إلى الإنسان:

بحث شريعتي عن الإنسان في التصوُّرات المختلفة، بدءاً بأرسطو، ومروراً بالديانات المختلفة في الشرق والغرب، وانتهاءً بالنظريات المادية على اختلاف أنواعها: نظرية أصالة الإنسان "أومانيسم" والوجودية، والمذهب التاريخي الذي يُؤمِن بأصالة التاريخ، والمذهب الطبيعي الذي يُؤمِن بأصالة الطبيعة، والمذهب الاجتماعي الذي يُؤمِن بأصالة المجتمع.

ووجد شريعتي أنَّ كل التصوُّرات 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، مُستدِلَّةً بذلك على نقصه، فاستبدلت عقيدة الجبرية –بأنواعها المُتعدِّدة– التي سلبت منه إرادته وحريته بعقيدة إيمانه بذاته، وأنَّه سيد الكائنات على ظهر البسيطة. ويرى شريعتي أنَّ الإنسان –وَفق الرؤية التوحيدية– يستطيع الخروج من الجبريات المُتعدِّدة 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، ووعيها. أمّا السجن الرابع، وهو سجن الذات، فيحمله معه، ويكون التحرُّر منه في التمرُّد عليه، ونكرانه، وإماتة ذاته، فيتحرَّر منه في التزام الدِّين والعقيدة.

ونقد شريعتي الرؤية الكونية المادية المنبثقة من العلم؛ لأنَّها مسخت ماهية الإنسان، وحوَّلته من إنسان مسؤول عن العالَم 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 رقِّ العبودية للنظام المسيطر. ونقد أيضاً الرؤية الشِّركية الدينية المنبثقة من الطبقة الحاكمة؛ لأنَّها تُسوّغ التمييز العنصري والطبقي تجاه الشعوب الأُخرى، وتسود فيها رؤية ثنائية ذاتية للكون، تُمثِّل انعكاساً للنظام الاجتماعي على النظام الإلهي؛ فهي صورة للأرض انعكست على السماء. وتشترك الرؤية الكونية المادية مع الرؤية الشِّركية الدينية في مقاومة الرؤية التوحيدية للكون؛ لضمان إدامة سيطرتهما على الإنسان، ولا سيما أنَّ الرؤية التوحيدية هي "الرؤية الكونية الوحيدة التي تقاوم الشِّرك، وتدعو البشرية إلى التوحيد الطبقي والإنساني ومقاومة المادية، لتنقذ الطبيعة من انحطاط المعنى الوجودي، ولتخبر الإنسانية بعظمة رسالتها الإلهية، باعتبارها الموجود الوحيد في العالَم الذي يُمثِّل الله في الطبع والخلق، ولتعطيه مكانته إلى جانب الله في مقابل جميع الكائنات في عالَم ليس بالعابث أو الأعمى ولا المتقاعس، 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 الأساسَ الذي بنى عليه الغرب نموذجه المعرفي، والقاعدةَ الفكرية والفلسفية للمدنية الحديثة في الغرب، التي برزت بوصفها ردَّ فعلٍ على تسلُّط الكنيسة في القرون الوسطى. ولم تستطع هذه النظرية التي جعلت الإنسان مركز الكون أنْ 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، وإنَّما بنى عليها، ورمَّم ما نقص منها، وهو البُعْد الإلهي، فأصبحت منبثقة من الرؤية التوحيدية التي تُؤمِن بالثنائية، وأطلق عليها اسم أصالة الإنسان المتعالية. وهي متعالية لسببين؛ الأوَّل: يتعلَّق بمبدأ خَلق الإنسان وطبيعته في بُعْده الثاني، وهو الروح، وما منحته إيّاه من رفعةٍ يسمو بها إلى أعلى قمَّة في الوجود؛ أي الله. وفي ذلك تأكيد على أخوة بني الإنسان، والمساواة بينهم؛ فهم من أصل واحد. والسبب الثاني: تفوُّق الإنسان على الملائكة والعالَم 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، ص82.

اكتسب الإنسان مكانته، وحظي بالقدسية بين الخلق. وتأسيساً على ذلك، فإنَّ 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 التصوُّرات التي تزعم أنَّ ماهية الإنسان سابقة على وجوده؛ فوجود الإنسان مُتقدِّم على ماهيته، خلافاً للكائنات الأُخرى التي ماهيتها تسبق وجودها. فعندما خلق الله الإنسان أعطاه وجوداً، وسلَّمه رسالته الإلهية والخُلقية، فقبلها (الأمانة)، ثمَّ جعله يسعى في تشكيل ماهيته، وحمَّله مسؤولية سعيه، بأنْ أعطاه الإرادة والحرية والقابلية للاختيار، وأعطى الطبيعة القابلية للتسخير والتطويع.[39] فالإنسان في نظر شريعتي هو "إمكانية نسبية،"[40] بمعنى أنَّ رسالته تكمن في تكييف المحيط حسب حاجته ومثاله المطلوب، على عكس بقية المخلوقات التي لم تُمنَح القدرة على فعل ذلك. وهو أيضاً "موجود ذو بُعْدين،... ذو اتجاهين، موجود ثنوي، بخلاف سائر الموجودات ذات البُعْد 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 أنَّه يوجد الكثير من المظاهر التي يحياها الإنسان، وتنطوي على أسرار عجيبة لا يمكن تعليلها في الإطار المادي، مثل ظاهرة فداء الإنسان حياته للآخرين. ولـمّا كان الإنسان ذا بُعْدين فلا بُدَّ أنْ يكون دِينه ذا بُعْدين؛ وجداني يُلبّي أشواقه العليا، وواقعي مجتمعي يُمارِس فيه سبل العيش بتوازن واعتدال. فحاجة الإنسان إلى الشعور بوجود قوَّة مطلقة ومعنى مُقدَّس يحكم وجوده لا تُوفِّرها جميع الفلسفات بأنواعها المنبثقة من الثنوية، أو التثليث، أو تعدُّد الآلهة؛ ما جعل التوحيد –في دِين الإسلام– هو المانح الوحيد لوجود الإنسان معنىً وقيمةً وهدفاً، انطلاقاً من أنه يستبطن كل مظاهر الحياة ببُعْديها: المادي، والمعنوي.

---

[38] المرجع السابق، ص11.

[39] شريعتي، **الإنسان والتاريخ**، مرجع سابق، ص25–26.

[40] المرجع السابق، ص64.

[41] شريعتي، **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص18–19.

والإنسان في التصوُّرات المغايرة للتوحيد، مثل الثنوية الزردشتية والمانوية، يخضع لقوَّةٍ تتحدّى الله (أي الشيطان)، ولا يستطيع الخروج منها؛ إذ هو مُقيَّد بها، خلافاً للإنسان في التوحيد الذي لا يخضع إلا لله؛ لأنَّ الشيطان عبد عاصٍ لله ليس أكثر. والوجود في الإسلام هو كيان متسق يتبع إرادة إلهية واحدة مطلقة واعية. أمّا الثنوية فمحدودة في عالَم الإنسان فقط؛ ذلك أنَّ "الإنسان كائن ثنوي مزدوج،"[42] يدرك هذا الأمر في أعماق ذاته.

ويرى شريعتي أنَّ انتشار مظاهر العودة إلى الدِّين هو دليل ساطع على عجز الإنسان عن الاستمرار في حياته بعيداً عنه، وإنْ حصل وعاش حياته بمعزل عن الدِّين، فإنَّه سيمر بأزمات نفسية متتابعة قد تودي به إلى الانتحار. فالإنسان يعيش ضمن ثنائية من العذاب؛ عذاب مادي مُتعلِّق بحاجاته الغريزية، وعذاب فلسفي مُتعلِّق بما وراء الطبيعة. ويستطيع الإنسان أنْ يتخلَّص من العذاب الأوَّل بالعلم، أمّا العذاب الميتافيزيقي فيُمكِن تجنُّبه باللجوء إلى الله؛ أي بالإيمان.

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

لقد وجد بيجوفيتش أنَّ إنكار نظرية التطوُّر لمسألة الخَلق هو إنكار للدِّين والأخلاق والفن، بوصفها ظواهر انبثقت بفعل الخَلق الإلهي؛ ذلك أنَّ "الدِّين يُؤكِّد على الخلود والمطلق، وتُؤكِّد الأخلاق على الخير والحرية، ويُؤكِّد الفن على الإنسان والخلق."[43] وكلها تنبع من حقيقة جوّانية (داخلية) واحدة لم تستطع النظريات المادية سبر غورها؛ فهي لا تعترف بها أساساً. وفنَّد بيجوفيتش أسطورة المصادفة التي تقوم عليها نظرية التطوُّر، عن طريق استعمال المنطق نفسه الذي قامت عليه، فقال: "أمّا هؤلاء الذين يرون أنَّ المادة

---

[42] شريعتي، **معرفة الإسلام**، مرجع سابق، ص206.

[43] بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، مرجع سابق، ص150.

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

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

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

ويملك إنسان بيجوفيتش القوَّة على الطبيعة والتاريخ في حال كانت لديه القوَّة على نفسه؛ ذلك أنَّ "قوَّة 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] إنَّ الرؤية التوحيدية ترفض الرؤية المادية المُتمثِّلة في الحتمية التاريخية بما توقِعه من جبرية على الإنسان، وترفض أيضاً المثالية الفارغة التي لا جذور لها. ويُصنَع التاريخ في الرؤية التوحيدية عن طريق تفاعل عاملين مستقلين، هما: الأساس المادي، والتأثير الخلّاق لعامل الوعي الإنساني، مُمثَّلاً في الشخصيات القوية، والأفكار

44 المرجع السابق، ص16.
45 المرجع السابق، ص138.
46 المرجع السابق، ص28-29.

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

وتقابل الثنوية الإنسانية عند شريعتي الثنائية عند بيجوفيتش، التي تُمثِّل النظرة الأُولى إلى الوجود، وهي ثنائية الوجود الإنساني؛ ثنائية الطبيعي المادي من جهة، والإنساني الروحي من جهة أُخرى. وهي ثنائية لا يُمكِن تفسيرها وضمان بقائها إلا بافتراض ثنائية الخالق والمخلوق، وتعني أنَّ الله تعالى خلق العالَم ولم يحلّ فيه؛ أي إنَّ الخالق غير متعادل مع مخلوقاته.

وقد أشار بيجوفيتش 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 تطوُّراً؛ ما نفى وجود أيِّ أثرٍ لعبادات أو مُحرَّمات. ورأى بيجوفيتش أنَّ الإنسان البدائي هو أقرب إلى الإنسان الحقيقي من إنسان الحاضر المعاصر الذي يعيش فقط لإشباع رغباته المادية، وأكَّد وجود مظاهر عدَّة في الجانب الإنساني، يصعب تفسيرها بالمنطق العقلاني، مثل: الخير والشر، والشعور بالفجيعة، والصراع بين المصلحة والضمير، والتساؤل عن الوجود. فالإنسان يستطيع أنْ يتمرَّد؛ ما يعني أنَّه حرٌّ مختار وصاحب إرادة، وبعضُ مَن يمتلكون المعاني الإنسانية يُمكِنهم تقديم المبادئ على الأمور المادية، بل ويموتون من أجلها؛ ذلك أنَّ للإنسان جوهراً خاصاً به، ومع أنَّه حيوان ببُعْده المادي، فقد مُنِح شخصية ذاتية.[47] فهو أكثر من مجرَّد كمية أو درجة من التطوُّر خضع لها، وانبثق عنها، بل هو مخلوق حرٌّ في الوجود، منذ اللحظة الأُولى التي خلقه الله فيها، ونفخ فيه من روحه. وبهذا الاعتبار، فهو دائم التطلُّع إلى عالَم آخر، يبحث فيه عن الخلاص. ويعتقد بيجوفيتش أنَّ ظاهرة الحياة الجوّانية أو التطلُّع إلى

[47] المرجع السابق، ص66-82.

السماء ظلَّت عصية على أيِّ تفسير 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 وغريزته بفعل إرادته، التي هي من أعظم خصائص الإنسان، والتي فيها يكمن التشابه بينه وبين الله تعالى، بفعل روح الله المودَعة فيه. وهذه الإرادة تجعل الإنسان مسؤولاً أمام خياراته؛ فهو "واعٍ ومختار ومبدع."[49] واعٍ لأنَّه يُدرِك كيفيته وجبلته، وكيفية العالَم وجبلته، وكيفية العلاقة بينه وبين العالَم وطبيعتها. وهو مختار لأنَّه المخلوق الوحيد الذي يملك الحق في التمرُّد أو الطاعة كونه حرّاً، وحرية الاختيار هي أسمى خصائص الإنسان التي يُحاسَب على أساسها. وهو مبدع بوصفه المخلوق الوحيد الذي يُمكِنه أنْ 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، ولكنَّه لا يُحقِّقه كاملاً إلا إذا تحرَّر من سجن ذاته بالتسلُّح بالعقيدة. فعلى قدْر تحلّي الإنسان بالإرادة الذاتية، الناتجة من الجمرة الإلهية المزروعة فيه، يستطيع التحرُّر من أيِّ جبرٍ يحيط به؛ ذلك أنَّ الاستعانة بدِينٍ يفوق العلم هي التي تدفع باتجاه تكامل الإنسان. فالإنسان كما يراه شريعتي لا يكون إنساناً إلا عندما يتحرَّر من سجونه الأربعة. وطريق التوحيد في الإسلام يُحرِّر الإنسان من الحتميات المُتعدِّدة، 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 الأُخرى في الكون، وهدفهم أنْ يصيروا إنساناً. والإنسان هو "تلك الحقيقة السامية التي علينا –نحن البشر– أنْ نسعى للوصول إليها، نسعى لنُجسِّدها؛ فهو عبارة عن المميزات السامية التي هي بمثابة المميزات النموذجية التي يجب أنْ نحصل عليها."[51] وهذا يعني أنَّ الإنسان هو في صيرورة دائمة، وأنَّه 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 النظرة التوحيدية إلى الإنسان، منحها الله إيّاه بمقتضى قبوله حمل الأمانة، وأنَّها 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 جوّانية (داخلية)، وإمّا بقوى برّانية (خارجية)، يُتنكَّر فيها لجوهر الإنسان (روحه)، وتُلغى بالنتيجة حريته الحقيقية، فيصير الإنسان غير مسؤول عن أفعاله، وتصبح الألوهية غير ضرورية في تفسير الكون وفهمه.

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

---

[51] شريعتي، **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص151.

[52] بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، مرجع سابق، ص97.

[53] المرجع السابق، ص99.

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

يرى شريعتي أنَّ من آثار التوحيد "توحيد العالَم، ومن لوازم توحيد العالَم توحيد الإنسان."[54] وفي ذلك تحقيق للمساواة والأخلاق، بحيث يصبح البشر خاضعين لإرادة واحدة، فيتساوون ويتماثلون؛ لأنَّ خالقهم واحد، ولأنَّهم خُلِقوا على طريقة واحدة. أمّا 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 سلوكاته، فضلاً عن إحباطه العوامل الثلاثة المؤدية إلى أنواع المعاصي والمفاسد، وهي: الجهل، والخوف، والنفعية، وإبطال "تأثيرها في نفس الإنسان المُوحِّد، وذلك عبر اجتثاث جذورها النفسية من أعماق روحه."[55]

وترتبط قضية المساواة بمسألة الخَلق عند بيجوفيتش، من حيث إنَّ الأصل المشترك لجميع البشر هو حجر الزاوية في الأديان المنزلة، الذي يفضي إلى المساواة المطلقة بينهم. وعلى هذا، يُمكِن فقط المساواة والإخاء بين الناس إنْ 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 يُمكِن 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 يُمكِن تفسيرها بالعقل، ولا تخضع لمعايير المنفعة. فالتضحية –مثلاً– تنبع من عالَم مُتفوِّق على هذا العالَم، وهو الدِّين؛ أي إنَّ الأخلاق هي دِين تَحوَّل 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 أنَّه لا يُمكِن بناء الأخلاق في الإنسان إلا على الدِّين المجرَّد؛ فجميع مُعلِّمي البشرية علَّموها الأخلاق نفسها؛ لأنَّ "الحقائق الأخلاقية حقائق ثابتة."[57] والوصايا الأخلاقية الجوهرية لا تتأثر بالزمان، والمكان، والظروف الاجتماعية. إذن، الأخلاق ليست نتاج العقل، والعقل يستطيع أنْ يختبر العلاقات بين الأشياء ويُحدِّدها، لكنَّه لا يستطيع أنْ يُصدِر حكماً قيمياً في قضية استحسان أو استهجان أخلاقي. وسلوكنا ليس بالضرورة أنْ يكون من اختيارنا الواعي، ولا هو قاصر عليه، ولا توجد علاقة "أتوماتيكية" تلقائية بين عقيدتنا وسلوكنا، وإنَّما تنشأ هذه العلاقة –على الأرجح– نتيجة للتنشئة والمواقف التي تشكَّلت في مرحلة الطفولة، على نحوٍ أكثر منه نتيجة المعتقدات الفلسفية والسلوكية التي تأتي في مراحل متأخرة من الحياة. وخلُص بيجوفيتش –في نهاية المطاف– إلى أنَّ الأخلاق ما هي إلا دِين آخر؛ ذلك أنَّها أخلاق الفطرة التي أودعها الله داخل كل إنسان.

ويرى بيجوفيتش أنَّ الفن يُمثِّل ظاهرة انبثقت من الرؤية التوحيدية للإنسان، وعكست النظام الكوني من دون أنْ تستفسر عنه؛ فهي انعكاسات لإلهامات ورؤية جوّانية استثارتها المعاناة، ولا يُمكِن تفسيرها باستخدام المذهب المادي. ويرى أيضاً أنَّ الفن يقع خارج إطار الزمن وإطار التاريخ، وأنَّه من الممكن أنْ يكون له صعود وهبوط، لكنهَّ ليس تطوُّراً، وأنَّه ليس في الفن احتواء للمعرفة أو الخبرة كما في العلم؛ فكل فنّان يبدأ من جديد كأنَّما لم يسبقه أحد.

ويعتقد بيجوفيتش أن الثقافة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بجوانب الإنسان الروحية؛ ذلك أنَّ "الثقافة تبدأ بالتمهيد السماوي بما اشتمل عليه من دِين 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 بأنَّ الثقافة هي نتاج البُعْد

[57] المرجع السابق، ص226.
[58] المرجع السابق، ص107.

الوجداني في الإنسان، خلافاً للحضارة التي عَدَّها البُعْد المادي المُؤثِّر في الإنسان. وما بين الأداة والعبادة يتضح الفرق بين الحضارة والثقافة؛ فالأداة نتاج الحضارة، والعبادة نتاج الثقافة التي هي نتاج الدِّين، أو اتصال السماء بالأرض. وعلى هذا، فإنَّ "الثقافة تأثير الدِّين على الإنسان، أو تأثير الإنسان على نفسه."[59] وهي تميل إلى الحدِّ من درجة إشباع حاجات الإنسان، فتتسع فيه آفاق الحرية، بوصفها المعنى الحقيقي لأنواع مختلفة من التنسُّك وإنكار الذات، عُرِفت في جميع الثقافات؛ فالثقافة هي "الخَلق المستمر للذات."[60] وهي بحاجة إلى تأمُّل، والتأمُّل جهد جوّاني يتمُّ من خلاله التعرُّف إلى الذات، ومكان الإنسان في العالَم، وهو أيضاً الفهم الخالص الذي يُعبِّر عنه موقف شاعر، أو فنّان، أو ناسك.

5. الإنسان الكامل:

يرى شريعتي أنَّ الكمال البشري وإنسانية الإنسان لا يتحقَّقان إلا بتحقيق مبدأ التحرُّر من سجون الإنسان الأربعة التي تمنعه من تحقيق صيرورته؛ "سجن الطبيعة، وسجن التاريخ، وسجن المجتمع، وسجن ذاته، وهو أوَّل السجون."[61] وقد عَدَّها 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 بيجوفيتش فيرى أنَّ الإنسان الكامل هو الذي يحيا حياته في جانبيْها: الجوّاني والبرّاني، الروحاني والمادي، بوعي وإرادة كاملين، ولا يُفرِّط في أيِّ جانب منهما؛ ذلك أنَّ التوحيد بين العالَميْنِ ضرورة يقتضيها الإسلام الحقيقي. وقد وجد بيجوفيتش أنَّ الإسلام برؤيته التوحيدية يجمع في خطابه بين الإنسان الحي المتكامل كما صوَّره القرآن، وتَمثَّل في حياة الرسول محمد ﷺ، والطبيعة أو العالَم الخارجي، فكان بذلك تعبيراً عن الإنسان الكامل، وعن الحياة في جميع وجوهها. وخلافاً للمجتمع التجريدي الذي يرتبط أفراده بعلاقات فاترة ذات طابع مادي-برّاني، فإنَّ 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 أنَّ ملامح الإنسان المنبثقة من الرؤية التوحيدية لكل من شريعتي وبيجوفيتش تطبع الإنسان بمنظومة معرفية قيمية، تتسع لتشمل كل مظاهر حياته، ويغلب عليها الطابع الفلسفي والبُعْد الأخلاقي. وهذه الملامح تتحقَّق بالجمع بين جسد الإنسان وروحه، وتتجلّى في جوانب عدَّة، منها: التحرُّر بمعناه التوحيدي الثوري، والمساواة بين الخَلق ذوي الأصل الواحد، والقدرة على الفداء، والإحساس بالجمال والفن، وإنتاج الثقافة، والتحلّي بالأخلاق ذات المصدر الديني.

والإنسان –بحسب شريعتي– يُمثِّل إمكانية نسبية؛ فهو في حركة وصيرورة مستمرة، بين صعود وهبوط، وتقدُّم وتقهقُر، يُقدِّم الدليل على الطبيعة الثنائية التي قام عليها خَلقه في كل حين. أمّا الإنسان كما يراه بيجوفيتش فموهوب ومبدع وخلّاق، وما مظاهر الفن والجمال والثقافة إلا دليل يُقدِّمه الإنسان دائماً على الطبيعة الثنائية التي خلقه الله عليها. والإنسان في نظر شريعتي وبيجوفيتش قوَّة متوازنة، إنْ أراد؛ إذ إنَّه 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–البروتستانتي، الذي حقَّق فيه الغرب جانباً، هو البُعْد المادي، ولكنَّه تجاهل الجانب المعنوي للإنسان، أو أسقطه من حسابه، بسبب طغيان الدِّين، ووقوفه أمام حركة العلم والتقدُّم، فسقط الغرب على هذا الأساس في براثن تقديس العقل والتخلِّي عن الدِّين كله، أو حصره في زاوية من زوايا المجتمع. وقد ظهرت بعد هذه المادية الطاغية فلسفات غربية تدعو إلى الدِّين بوصفه الملاذ الوحيد الذي يُمكِنه إنقاذ الإنسانية من التمزُّق والتشتُّت الذي تعانيه. فهل يُعَدُّ الوقت مناسباً لتقديم الرؤية التوحيدية للغرب ببيان أثرها الإيجابي في الإنسان؟! لا شكَّ في أنَّ ذلك يتطلَّب منّا نهضة شاملة في مختلف الميادين، لإيصال رسالتنا إلى الإنسانية بالطريقة التي تليق بها.

لقد عرضنا في هذا البحث لأبعاد الإنسان، تبعاً لرؤية اثنين من مُفكِّري المدرسة التوحيدية، تمكَّنا من تجاوز الفلسفات الغربية في نظرتها إلى الإنسان، والتأسيس لرؤية متكاملة تنفي عن الإنسان أحادية التكوين المادي، والصورة المُجتزِئة 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، فجمعا بين بُعْدي الإنسان؛ النظر والعمل في حياتهما ومماتهما. لقد كان الهمّ الإنساني والغاية الإنسانية –في الحقيقة– هما القاسم المشترك في المنظومة الفكرية لكلٍّ من شريعتي وبيجوفيتش. وقد اتفق كلاهما على أنَّ المُحرِّك الداخلي لدِين التوحيد هو الروح الكامنة فيه؛ للتعامل مع الواقع من أجل تغييره، ضمن مشروع يُحرِّر الذات والعالَم.

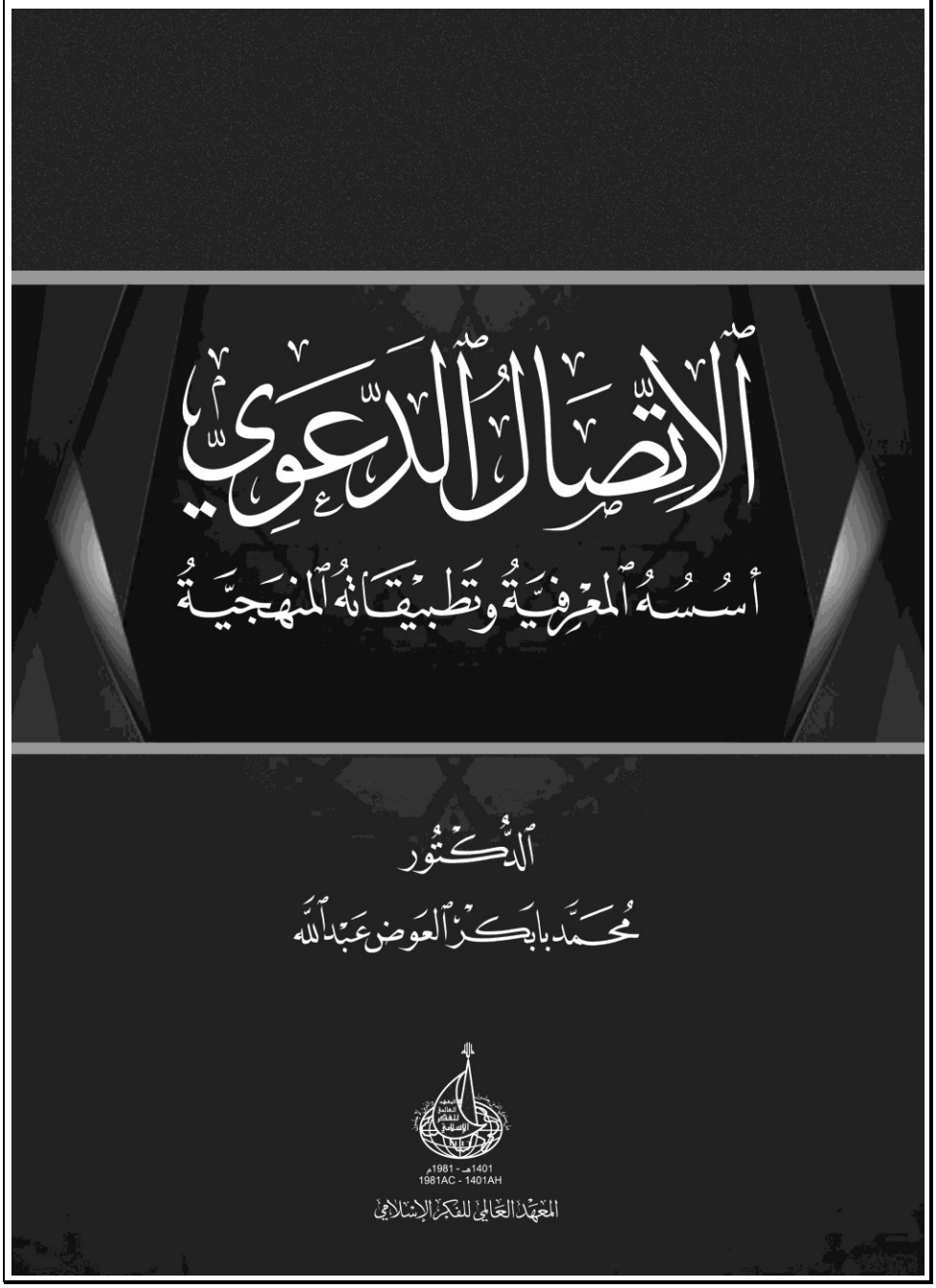
غير أنَّ علي شريعتي وعلي عزت بيجوفيتش ابتعدا عن الطريقة الإقصائية بالتعامل مع النموذج المعرفي الغربي، وهي الطريقة التي نشهدها في الخطاب التقليدي للتديُّن؛ فقد عملا على نقد الأُسس التي يستند إليها هذا النموذج، وقاما بتفكيكها. أمّا أساس نموذجهما في التعامل فكان الانفتاح على الآخر، واستيعاب مقولاته الفلسفية في نظرته إلى الكون والإنسان، ثمَّ تجاوزها في سبيل بناء حضاري جديد. وتجلّى هذا الأمر بوضوح عند شريعتي حين استطاع أنْ يُضيف إلى نظرية "أصالة الإنسان" بُعْدها الوجداني المفقود. وكذلك هو حال بيجوفيتش عندما ألَّف بين مادية الدِّين اليهودي ومثالية الدِّين المسيحي، وجمع بينهما في الإسلام.

وقد انتهى البحث إلى أنَّ الوعي المعرفي بالنموذج التوحيدي، في نظرته إلى الإنسان، يُعَدُّ مدخلاً منهجياً مهماً لإصلاح الفكر الإسلامي. فشعار التوحيد يُمثِّل مذهباً فكرياً مُؤسِّساً للنهضة؛ ذلك أنَّ 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

مقصديته، ومن جبرية الطبيعة إلى الحرية، ومن تاريخية الفعل إلى الفعل ذاته. ويُتوقَّع لهذه الرؤية التوحيدية –إذا سادت، ووُظِّفت في النقد والتجاوز– أنْ تنتج حضارة تنفتح على العالَم، وتتمكَّن من تقديم إجابات شافية لدور الدِّين في صناعة التاريخ، وحل لأزمات تعيشها البشرية منذ أنْ قصرت حضورها على بُعْد واحد.

وفي الختام، فإنَّ بحثاً واحداً لا يكفي للإحاطة إحاطة كاملة بجوانب رؤية مُفكِّريْنِ من طراز علي شريعتي وعلي عزت بيجوفيتش؛ نظراً إلى العمق المعرفي والمنهجي لنظريتيهما 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.

يصدر قريباً


الاتصال الدعوي
أسسه المعرفية وتطبيقاته المنهجية
الدكتور
محمد بابكر العوض عبدالله
1401هـ - 1981م
1981AC - 1401AH
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

تحولات مفهوم الإنسان في فلسفة الحداثة وفلسفة ما بعد الحداثة من مأزق إنسان التأليه إلى مأزق إنسان التشويه

مصطفى كيحل*

الملخص

يعالج هذا البحث إشكالية التحولات التي تكتنف مفهوم الإنسان، لا سيما في عصر الحداثة، وعصر ما بعد الحداثة، ونزعة الإنسية التي رسَّخت أيديولوجية التمركز حول الإنسان. وللإحاطة المنهجية والمعرفية بتلك التحولات، فقد تتبَّعنا مفهوم الأنسنة ومضامينه الفلسفية لتحديد أهم مستوياته الدلالية في بُعْدها الديني، والسياسي، والثقافي. وتمَّ استدعاء تصوُّر الإنسية الإسلامية التي لا تُمثِّل خروجاً على الدِّين، ولا تقطع مع المتعالي. كما تم تحليل المضامين الجديدة للأنسنة في مجال البيوتكنولوجيا التي أعلنت عن عصر جديد هو عصر ما بعد الانسان، الذي يتمُّ فيه التحكُّم في الحياة، والسيطرة على نقائص الطبيعة البشرية بالتقانة العلمية؛ والنظر فيما قد يترتَّب على ذلك من مخاطر على الطبيعة الإنسانية.

الكلمات المفتاحية: الأنسنة، الحداثة، ما بعد الحداثة، ما بعد الإنسان، البيوتكنولوجيا، التقنوعلمي.

Transformations of the Concept of Man in the Philosophy of Modernism and Postmodernism :A Dilemma from Apotheosis to Distortion.

Mostafa Kihal

Abstract

This paper deals with the problem of the transformations that surround the concept of Man, especially in the age of modernity, postmodern, and humanism that established the ideology of human centeredness. To understand the methodology and knowledge of these transformations, we have followed the concept of humanism and its philosophical implications to determine the most important semantic levels in its religious, political, and cultural dimension. This work has called for the concept of Islamic humanism, which does not depart from religion, and does not cut off with transcendence. It also employed an analysis of the new implications of humanism in the field of biotechnology, which proclaimed a new era of post-human age in which life and defects of human nature are controlled, through scientific implications, and consider the consequent risks that may affect human nature.

Keywords: Humanism, Modernism, Postmodernism, Beyond Man, Biotechnology Techno-Science.

---

* دكتوراه في الفلسفة، جامعة قسنطينة، الجزائر، أستاذ فلسفة التأويل والفلسفة التطبيقية في جامعة عنابة، الجزائر. البريد الإلكتروني: kihalmostafa@gmail.com

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

مقدمة:

يستند تحقيب العصور التاريخي في مسيرة الحضارات إلى التحقيب المعرفي، الذي يقوم على نسق من الأفكار والتصوُّرات والفرضيات والمفاهيم التي تتحكَّم في تفكير الإنسان في ذاته، والعالَم، والوجود كله؛ ما يطبع مدَّة زمنية مُعيَّنة –قد تطول، أو تقصر– بخصائص ومعالم تُميِّزها عن غيرها من المُدد والحقب الزمنية السابقة لها واللاحقة. وبالمثل، يستند التحقيب المعرفي إلى مرجعية فكرية ونظرية تُشكِّل المحاضن الدينية والفلسفية والعلمية الأُولى لولادة تلك الأفكار والتصوُّرات وتطوُّرها. وانطلاقاً من هذا المعطى المنهجي، يُمكِننا أنْ نميز بين الحقب المعرفية في الفكر الغربي والفكر الإسلامي، وذلك بالكشف عن المرجعيات التي تحكَّمت في انبثاق الأفكار والتصوُّرات الكبرى التي طبعت هذه الحقبة أو تلك في هذين الفكرين.

وطبيعة البحث تدور حول بيان مفهوم الإنسان من خلال تقصّي المرجعيات التي تحكَّمت في نشوئه، والسياقات النظرية والمعرفية والسياسية والاقتصادية التي أغنت حركية مفهومه، ليأخذ هوية مفهومية ثابتة نسبياً، لكنَّها قابلة للتعديل والتحوير مع إرهاصات كل بداية، مُشكِّلةً حقبة معرفية جديدة تُنبِئ بنهاية الحقبة المعرفية السابقة. ولا يشمل هذا التقصّي كل الحقب المعرفية لتاريخ الفكر الغربي، وإنَّما يُركِّز على حقبتي الحداثة وما بعدها، مع الحرص على استدعاء التصوُّر الإسلامي؛ نقداً، وتنظيراً، ومقارنةً.

ولبلوغ هذا الهدف، سيكون مدار البحث هو التحليل والتفكيك لتحولات مفهوم الإنسان في فلسفة الحداثة، الذي يُعبَّر عنه بالنزعة الإنسانية، أو الإنسية، أو الهيومانيزم، وذلك ببحث منطلقات النزعة الإنسانية، وأُسسها الفلسفية، وتحليل مظاهرها وتجلّياتها، ومناقشة دلالتها وأبعادها، وكيف شكَّلت الأنسنة إلى جانب العقلانية والتنوير أركان الحداثة، وتعرُّف الإحراجات المعرفية والنظرية التي يطرحها مفهوم الإنسان الأعلى، ومفهوم الإنسان الكامل الذي قطع مع التعالي والمُقدَّس، وكيف تحوَّل التمركز حول الإنسان إلى خطر على الإنسان نفسه، وبيان الانتقادات التي قدَّمت لنزعة الأنسنة في

الفكر ما بعد الحداثي، الذي رفع شعار موت الإنسان، أو نهاية الإنسان مع فوكو، وقبله نيتشه وهيدغر، وفلاسفة مدرسة فرانكفورت.

ثمَّ البحث في خصائص الإنسية الإسلامية كما تبلورت عند عديد المُفكِّرين المُسلِمين، من مثل: علي شريعتي، ومحمد إقبال، وعبد الوهاب المسيري، وعبد الحميد أحمد أبو سليمان، وعبد المجيد النجار، وعبد الجبار الرفاعي، ومحمد أركون، وعبد الرحمن بدوي، وحسن حنفي، ومحمد عابد الجابري، على ما في مقارباتهم للإنسية الإسلامية من تمايزات واختلافات.

ولا تكتمل عملية تحليل مفهوم الإنسان في الفكر الغربي من دون الوقوف على التحولات التي يخضع لها الإنسان اليوم في ظلِّ التقدُّم الهائل في مجال التقنوعلمي، وهي التحولات التي تُبشِّر بالإنسان الجديد، أو بما بعد الإنسان، فضلاً عن التحديات الكبرى التي تطرحها الإنجازات التقنية في مجال تحسين النسل، وزراعة الأعضاء، والاستنساخ، وغير ذلك من المشروعات المستقبلية، والمفاهيم التي ترسَّخت منذ قرون طويلة بوصفها تُمثِّل جوهر الإنسان (مثل: الموت، والولادة، والحياة، والسعادة)، والمخاطر التي تحدق بالإنسان نتيجة التقنيات الجديدة التي تُطبَّق عليه.

أولاً: النزعة الإنسانية (الدلالة، والسياق)

تُمثِّل النزعة الإنسانية، إلى جانب العقلانية والعلمانية والتاريخية، مفهوماً مركزياً في فلسفة الحداثة، وقد ارتبط ظهورها بعصر الإصلاح الديني وعصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين. ويُمكِن التمييز بين الإنساني أو الإنسي بوصفه صفة، والنزعة الإنسانية بوصفها اسماً؛ فصفة "الإنسي" اشتُقَّت في اللغات الأوروبية في القرن السادس عشر، وتحديداً عام 1539م. أمّا مصطلح "النزعة الإنسانية" –على هيئة الاسم، أو المصدر– فلم يُشتَق إلا في القرن التاسع عشر، علماً أنَّ مدلوله استُخدِم منذ أمد طويل؛ فقد يوجد الشيء قبل أنْ يوجد اسمه. وكانت كلمة "الإنسي" أو "الإنساني"

تُطلَق على البحّاثة المُتبحِّرين في العلم، وبخاصة في علوم الأقدمين (اليونان، والرومان)، وقد ظهروا أولاً في إيطاليا، ثمَّ أخذوا يظهرون في بقية أنحاء العالَم.[1]

فالموقف الإنساني في معناه الأصيل يدل على دراسة نصوص العصور القديمة اليونانية واللاتينية، وبهذا يُمكِننا تعريف النزعة الإنسانية في عصر النهضة بأنَّها "الثقافة التي ميَّزت إيطاليا في القرنين الرابع والخامس عشر، والتي نقلت إنجازاتها الفريدة بعد ذلك إلى كافة سرايا أوروبا، وهي تتمثَّل في دراسة الأدب الإغريقي واللاتيني بوصفهما نمطاً مثالياً من التربية والحضارة. إنَّ الموقف الفكري المركزي للنزعة الإنسانية هو الرجوع إلى أصالة نصوص القدامى."[2]

والرجوع هنا يحمل دلالة القفز على العصر الوسيط أو العصر المدرسي؛ ما أحدث تداخلاً بين النزعة الإنسانية وعصر الإصلاح الديني مع مارتن لوثر (1483–1546م) الذي رفض فكرة التوسُّط بين الله والإنسان، وعارض احتكار تفسير الكتاب المُقدَّس، فضلاً عن تداخل النزعة الإنسانية مع مفهوم النهضة، الذي يتضمَّن معنى الميلاد الجديد، بالقفز على العصور الوسطى، والعودة إلى البدايات الأُولى اليونانية والإغريقية.

وهكذا ظهرت النزعة الإنسانية في عصر الإصلاح الديني وعصر النهضة، وهي النزعة التي جعلت الإنسان في بؤرة اهتمامها من دون الله، ومن أعلامها الأوائل: ديديه إيراسم (1469–1536م) الذي سوَّى بين الفلسفة واللاهوت بوصفهما وسيلتين للمعرفة والبحث، وأكَّد حرية الإنسان، وأعاد بناء العقيدة المسيحية على أساس إنساني خالص، وج.ب دولامير إندول الذي كان كتابه "خطاب حول كرامة الإنسان" بداية للنظر إلى الإنسان بوصفه مركزاً للكون، ولورونزوقالا (1407–1457م) الذي دافع عن حرية الاختيار بوصفه حقاً طبيعياً للإنسان.

وقد تركَّزت جهود هذه الجماعة من أعلام النزعة الإنسانية المبكرة على الاعتناء بالإنسان، وجعله غاية في ذاته، ومصدراً للمعرفة، وتأكيد أنَّ خلاصه يكون بالقوى البشرية وحدها. وبصيغة أُخرى، فإنَّ النزعة الإنسانية هي فلسفة ورؤية قيمية تتلخص في

[1] صالح، هاشم. **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2005م، ص75.

[2] Michel Bloy ,*dictionnaire des concepts philosophiques*, Larousse ,CNRS ,2006, p,375.

المجهود العقلي والنظري الذي يسعى إلى تأكيد الإنسان بوصفه قيمة عليا، تصدر عنه الاجتهادات لفهم الإنسان والمجتمع البشري كله، وترجع إليه.

وفي معرض التمييز بين الأنسنة والنزعة الإنسانية، يرى هاشم صالح أنَّ الأنسنة هي "تركيز النظر في الاجتهادات البشرية لتعقُّل الوضع البشري، وفتح آفاق جديدة لمعنى المساعي البشرية لإنتاج التاريخ، مع الوعي أنَّ التاريخ صراع مستمر بين قوى الشر والعنف وقوى السلم والخير والجمال والمعرفة المنقذة من الظلام."[3] فالموقف الإنساني يتضمَّن محاولات الإنسان فهم عالَمه وذاته، ورفض كل ما يَعُدُّه منافياً للحقيقة البشرية؛ ذلك أنَّ الإنسان هو المنطلق والمنتهى في كل تفسير وتقييم للوجود. وبعبارة أُخرى، فإنَّ الأنسنة تعني الاعتقاد بأنَّ الإنسان هو ذاتٌ خالقة للمعنى، ومُبدِعة للدلالات.

ويُمكِن إجمال خصائص الفلسفة ذات النزعة الإنسانية في أنَّها "تهتم بالإنسان، وتخصه بمكانة ممتازة في العالَم، وفي تطوُّر التاريخ، وفي سيرورة المعرفة، وتعتبره قادراً على المبادرة، وتُؤَكِّد على أولوية الوعي والإرادة في كل مشروع تأسيسي. تنطلق من الذات والذاتية للبحث عن شروط تأسيس الموضوع والموضوعية. تؤمن بأنَّ المبادرات البشرية تساهم في صناعة التاريخ، وأنَّ التاريخ يُحقِّق نوعاً من التقدُّم، وأنَّ لذلك التقدُّم اتجاهاً ومعنى مرتبطين بفعاليات وأهداف البشرية."[4]

وذلك ما تجلّى بوضوح في الفكر الغربي؛ ففي النزعة الإنسانية، وتحديداً مع ديكارت، أصبح الإنسان سيد الطبيعة ومالكها، والفاعل الأوَّل في التاريخ، فاستقر بذلك مفهوم الأنسنة على أنَّها "مركزية إنسانية متروّية، تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه، واستبعاد كل ما من شأنه تغريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لحقائق ولقوى خارقة للطبيعة البشرية، أم بتشويهه من خلال استعماله استعمالاً دونياً، دون الطبيعة البشرية."[5]

---

[3] أركون، محمد. **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ط2، 2001م، ص7.

[4] الدواي، عبد الرزاق. **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدغر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو**، بيروت: دار الطليعة، ط1، 1992م، ص8.

[5] لالاند، أندري. **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت: منشورات عويدات، ط1، 1996م، مجلد2، ص569.

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ الأنسنة هي قطيعة جذرية مع الرؤية اللاهوتية التي صادرت حرية الإنسان وإرادته باسم الدِّين وفصول الصراع التي كانت قائمة بين الأكليروس من جهة، والعقل الإنساني المتطلع إلى الحرية والمعرفة من جهة أُخرى. فالأنسنة هي ردٌّ على التقديس الذي كان يُغلِّف كل مجالات الحياة في أوروبا العصور الوسطى، وعلامةٌ مناهضة لكل ما هو إلهي مفارق، وهي المفارقة التي انتهت مع صرخة نيتشه على تخوم القرن العشرين بموت الإله، أو بخيبة الأمل في العالَم مع ماكس فيبر ومارسيل غوشيه؛ إذ لم يعد الإنسان في زمن الحداثة جوهراً تفسيرياً أو تأسيسياً ثابتاً، وإنَّما أصبح مُحصِّلة للفعالية المُعقَّدة للفاعلين الاجتماعيين التي تصوغ مُحدِّداته. فقد نقلت الحداثة الإنسان من مرحلة الشخص الذي خلقه الله عن طريق مديونية المعنى إلى مرحلة الشخص الفرد المواطن المرتبط بالدولة الحديثة عن طريق عقد اجتماعي قانوني.

لقد انبنت الحداثة على مركزية الحق الإنساني ومطلقيته؛ ما حوَّل الحق إلى باراديغم أساسي في الحداثة، ولا سيما أنَّ خطاب حقوق الإنسان في مواثيقه العالمية الكبرى جاء لترسيخ الحق للإنسان؛ ما أوجب إعادة تعريف الإنسان بالحق أكثر من تعريفه بالعقل. وعلى رأس هذه الحقوق: الحق في الحرية، وأنَّ الكلام عن الحق لا يكون إلا بالنسبة إلى الإنسان. وهكذا أصبح التلازم بين الإنسان وحقوقه تلازماً بدهياً؛ فالإنسان له حقوق لأنَّه فقط إنسان.

وهذا التحوُّل لم يحصل في مدَّة وجيزة، وإنَّما استغرق قروناً عدَّة، واقتضى جهوداً خارقة من الاشتغال والاهتمام بالذات، كانت ثمرته تحرير الروح، واستقلالية الذات البشرية "بعد انتزاعها من براثن العقل اللاهوتي الذي كان سائداً في القرون الوسطى. ومعنى استقلالية الذات: تعامُل الإنسان مع نفسه كذات واعية وسيدة، مريدة وفاعلة. وهذا هو مبدأ الذاتية. أمّا تحرير العقل والروح، فقد عنى احتلال العقل الإنساني، أي العقلاني، مكانة جديدة، بوصفه الحاكم الأوَّل والمرجع الأخير في كل ما يختص بمعارف الإنسان وأعماله ومساعيه، ومجمل علاقته بالطبيعة والعالَم، وليست العقلانية سوى ذلك،

أي القول بمرجعية العقل وحاكميته."[6] ما يعني أنَّ العقلانية تقوم على تنزيل العقل منزلة السلطة المرجعية المعرفية الوحيدة في إدراك العالَم الطبيعي والاجتماعي.

إنَّ جوهر التحوُّل الحاصل في عصر الحداثة هو التمركز حول الإنسان، والتفاؤل بقدراته على الإبداع والعطاء، والتوصُّل إلى أقصى حدود كماله، وإحلاله محل الإله، والقطع مع لاهوت القرون الوسطى، والانقلاب على الرؤية اللاهوتية للعالَم والإنسان؛ أي إنَّ نظرية أصالة الإنسان "الهيومانيزم" كما يقول علي شريعتي: "فلسفة ظهرت منذ عصر النهضة وما بعدها، مقابل الأديان الإلهية، الأديان التي تستند إلى الغيب وما وراء الطبيعة، وقد حدَّدت هدفها بإعطاء الأصالة للإنسان."[7] فالأنسنة هي الوجه الآخر لعلمنة الدِّين، بحيث "يكفينا معرفة كيف نتصرف في شؤون الحياة اليومية، ولا حاجة بنا إطلاقاً للدين لنكون نزهاء ومستقيمين، ولا حاجة بنا إطلاقاً كذلك للإيمان بوجود الله للقيام بالواجب."[8]

ووَفقاً لهذه المُحدِّدات، فإنَّ الأنسنة هي فلسفة المحايثة في تعارُضٍ مع فلسفة التعالي والمفارقة، وهذا ما يكشف عن تاريخيتها وحدودها ومفارقاتها؛ إذ لم تعد تُمثِّل حلّاً سحرياً لأزمات الإنسان المعاصر، بل قد تُنتِج هذه الأزمات وتُعمِّقها، وبخاصة حين تجعل الإنسان أحق بالوجود، وأعلى قيمة من بقية الكائنات الأُخرى، وحين تقطع مع كل ما هو مفارق وروحاني.

ولكنَّ هذا لا يعني أنَّ النزعة الإنسانية في الفكر الغربي –بجميع فروعها وتلويناتها– هي خروج على الدِّين؛ فإلى جانب النزعة الإنسانية اللادينية، يوجد تيار إنسي فلسفي مؤمن، مثَّله بعض الفلاسفة الكبار، من أمثال: الفيلسوف الألماني كارل ياسبيرز، والفرنسيين غابريل مارسيل، وإمانويل مونييه، وبول ريكور، وهي الإنسية التي تُؤكِّد ضرورة الانتظام في التعاليم الإلهية المُنزَّلة، والتسليم الواثق بالله.

---

[6] حرب، علي. **الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي**، بيروت، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط1، 1998م، ص214.

[7] شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، ترجمة: عباس الترجمان، مراجعة: حسين علي شعيب، بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، ص10.

[8] فيري، لوك. **الإنسان المؤله أو معنى الحياة**، ترجمة: محمد هاشم، المغرب: إفريقيا للنشر، 2002م، ص28.

ثانياً: النقد ما بعد الحداثي للنزعة الإنسانية

يُمكِن التمييز في نقد الأنسنة بين النقد الفلسفي الذي ارتبط بتيار ما بعد الحداثة، والنقد الديني الذي يقترح نزعة إنسانية أو إنسية دينية لا تقطع مع الدِّين، وتهتم بالله والإنسان في الآن نفسه. والإنسية المؤمنة هي التي تلتقي مع الإنسية الإسلامية؛ لأنَّهما تشتركان في عدم مناهضة كل ما هو فوقي وميتافيزيقي.

أمّا النقد ما بعد الحداثي للإنسية فيقوم على إعلان موت الإنسان، والعمل على التحرُّر من وَهْم الإنسان "الإنساني"؛ أي الإنسان الواعي الفاعل المُبدِع. فـ"النزعة الإنسانية ليست أكثر من خطاب فلسفي ميتافيزيقي، لإخفاء أوهام الإنسان عن نفسه، وقناعاً يتستر وراء عجزه وجهله، وينشد فيه نوعاً من الأمل والعزاء والطمأنينة."[9]

والنزعة الإنسانية من منظور نيتشه هي فكرة ميتافيزيقية، تصطنع قيماً مزيفة للواقع مُتعالِيةً عليه؛ لأنَّ العالَم هو مجرَّد تأويلات تخفي صراع الإرادات. وهي أيضاً نوع من الميتافيزيقا من منظور مارتن هيدغر، وهو ما عبَّر عنه في كتابه "رسالة في النزعة الإنسانية"؛ فالميتافيزيقا هي إغفال للوجود، ونسيان له. وينكشف نسيان الوجود؛ لأنَّ الإنسان لا يعتبر إلا الموجود، ولا يتعامل إلا معه.[10] وهذا يعني أنَّ "النزعة الإنسانية صادرة عن ميتافيزيقا الذاتية كإعلاء من قيمة الإنسان واعتباره مركزاً مرجعياً، وعموماً كتقويم ما دام –كما نعلم– أنَّ كل تقويم هو نوع من الذاتية."[11]

وبوجه عام، فإنَّ التصوُّر العقلاني للإنسان –بوصفه ذاتاً مركزية مريدة– سرعان ما يتعرَّض للنقض والمراجعة؛ إذ تأكَّد بالتحليل النفسي أنَّ الإنسان ليس واعياً وعاقلاً، وإنَّما هو ذات مشروخة غير عارفة بذاتها، و"خاضعة لحتمية البنيات المختلفة الاقتصادية والاجتماعية واللسانية والرمزية التي تُحدِّد معاً ذاتاً يداهمها اللاعقل والوهم والمتخيل من كل

---

[9] الدواي، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدغر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو**، مرجع سابق، ص22.

[10] ابن عبد العالي، عبد السلام. **أسس الفكر الفلسفي المعاصر**، المغرب: دار توبقال للنشر، ط2، 2000م، ص42.

[11] فاليري، لوك، ورونو ألان. "حقوق الإنسان موضوع للتفكير الفلسفي والأسس الفلسفية لخطاب حقوق الإنسان"، ترجمة: عبد الله المتوكل، **مجلة مدارات فلسفية**، الجمعية الفلسفية المغربية، عدد15، 2007م، ص132.

جانب. لقد أدَّت الثورات المعرفية الكبرى التي حصلت منذ نهاية القرن الماضي في الفكر الغربي (الثورة اللغوية، الثورة الإبستمولوجية، الثورة البنيوية، الثورة التاريخية) إلى فصل المعنى عن الوعي، والمعرفة عن اليقين، والمعنى عن التمثُّل، مُبيِّنةً أنَّ المعاني لا تصدر عن ذات سيكولوجية أو ترنسدنتالية، وإنَّما تتولَّد في اللغة، ومنظومات القرابة، ومختلف المنظومات الرمزية، وأنَّ الذات ليست فاعلاً بقدر ما هي حصيلة مفاعيل."[12]

ممّا سبق تحليله يُمكِن الحديث عن ثلاث لحظات تاريخية كبرى في مفهومية الإنسان في الفكر الغربي؛ الأُولى: لحظة القرون الوسطى التي لم يحظَ فيها الإنسان بأيِّ استقلالية أو حرية وجودية، حيث طغى اللاهوت على الناسوت. والثانية: لحظة الأنسنة التي عَرف فيها العالَم انقلاباً أنطولوجياً حَلَّ فيه الإنسان محلَّ الله، واحتل مركز العالَم. والثالثة: لحظة موت الإنسان التي بدا فيها مفهوم الإنسان وهماً كبيراً من أوهام الفلسفة، فعمل التحليل النفسي والفلسفة البنيوية وخطابات ما بعد الحداثة معاً على نقده وبيان بطلانه.

ثالثاً: الإنسية الإسلامية

تفتح الإنسية الإسلامية آفاقاً جديدةً للتفكير في الإنسان؛ فهي "لم تقم على التضاد مع الدِّين ومع الوحي، بل من باب أَولى مع التعالي الإلهي، بل العكس من ذلك اعتمدته كنقطة انطلاق، وأُفق سامٍ لبلوغ ما بعد المفهوم المحدود للظواهر الملاحظة. إنَّ الإنسان ونموذجه الأصلي آدم يحتل مكانة مركزية في النظرية الإسلامية لنشأة الكون."[13]

ويصف إريك يونس جوفروا في كتابه "المستقبل الروحاني للإسلام" النزعة الإنسانية الإسلامية بأنَّها نزعة روحانية، وأنَّها على عكس الإنسية الغربية "تضع الإنسان في مركز المشروع الإلهي، إنَّها تهتم بالله والإنسان في الآن معاً. بمعنى أنَّها لا تضع الإنسان في مركز المشروع الإنساني المقطوع عن التعالي الروحاني والذي ينظر إلى نفسه بكل غرور وتبجُّح وكأنَّه مكتفٍ بذاته، ثمَّ يصل في نهاية المطاف إلى العدمية المادية وتدمير الطبيعة."[14]

---

[12] سبيلا، محمد. **الحداثة وما بعد الحداثة**، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط2، 2007م، ص14.

[13] بوريدان، أحمد. **الإنسانية والإنسية في الإسلام**، ترجمة: عبد الحق الزموري، د.م: مؤسسة التجديد السياسي، 2015م، ص9.

[14] جوفروا، أريك يونس. **المستقبل الروحاني للإسلام**، ترجمة: هاشم صالح، مراجعة: أسامة نبيل، القاهرة: المركز الثقافي للترجمة، ط1، 2016م، ص64.

وهذا يعني أنَّ الإنسان في التصوُّر الإسلامي ظلَّ يحتل المركز، ولكنْ ليس على طريقة الفكر الغربي. فالعقيدة الإسلامية تُفسِّر الوجود "على أنَّه ثنائية ذات طرفين: الأوَّل الله جَلَّ جلاله، والثاني ما سواه من عناصر الكون جميعاً، وهو المُعبَّر عنه "بالعالَم" في اصطلاح الفكر الإسلامي. إنَّ هذه الثنائية أثبتتها الآية الأُولى التي نزلت من القرآن، وهي قوله: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١﴾ (العلق: 1)، حيث انحاز الرب الخالق إلى جهة، وانحازت كل المخلوقات الكونية إلى جهة أُخرى."[15] أي إنَّ هناك الوجود الإلهي والوجود العالمي الذي يُطلَق على ما سوى الله، أو عالَم الغيب وعالَم الشهادة. والإنسان يأتي في أعلى مرتبةٍ مُقارَنةً بباقي المخلوقات؛ لأنَّه خُصَّ بعلاقة مميزة مع الله.

ومن الذين اهتموا بالإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر، المُفكِّر الإيراني علي شريعتي الذي أبان عن مزايا الإنسية الإسلامية، واصطلح عليها بنظرية "أصالة الإنسان"، وبخاصة في كتابيه: "الإنسان والإسلام"، و"الإنسان والتاريخ". وكان شريعتي قد بدأ التقعيد لنظريته هذه بطرح التساؤلات الآتية: "هل الإنسان في نظر الإسلام موجود عاجز غاية هدفه ومثاليته أنْ يبقى عاجزاً أمام الله؟ وهل الإسلام ينظر إلى الإنسانية بنظرة الأصالة أم لا؟ هل الاعتقاد بالإسلام سبب لعجز الإنسان واستسلامه؟ أو بالعكس، إنَّه الاعتقاد بالإسلام، والإيمان بحقيقة الدِّين الإسلامي هو نوع من الاعتقاد بأصالة الإنسان، والاعتراف بقيمته وعظمة خصائصه وقدراته."[16]

وطرْح شريعتي لهذه الإشكالية نابع من اقتناعه أنَّ المذاهب والأديان القديمة أساءت -في مجملها- إلى الإنسان؛ بدفْعه إلى التخلّي عن إرادته، والظهور بمظهر العاجز أمام إرادة الإله، وحمْله على أنْ يُقدِّم نفسه قرباناً للآلهة.

وينطلق شريعتي في البحث عن قيمة الإنسان في الإسلام من البداية الأُولى، وهي قصة خلق الإنسان؛ إذ يُقِرُّ أنَّ لغة الأديان هي لغة رمزية، بما في ذلك القرآن الكريم، فلا بُدَّ للدِّين كما يقول: "أنْ يختار لغةً لبيان معاني فلسفته، بحيث تكون هذه اللغة مُتعدِّدة

---

[15] النجار، عبد المجيد. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: بحث في جدلية النص والعقل والواقع**، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط3، 2000م، ص41.

[16] شريعتي، **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص11.

الجوانب ومُتعدِّدة الأبعاد والزوايا، لكي يصلح كل بُعْد من تلك الأبعاد لجيل مُعيَّن، وتفهم كل جماعة جانباً من تلك الجوانب."[17]

وعلى هذا، فمكانة الإنسان عظيمة في الإسلام؛ لأنَّه خليفة الله في أرضه، ونظرية "أصالة الإنسان" الغربية لم تفترض للإنسان هكذا قدسية وعظمة ورفعة، "بمعنى أنَّ رسالة الإنسان في الإسلام تتَّضح بالخطاب الأوَّل لله سبحانه وتعالى. أي إنَّ الرسالة التي حدَّدها الله سبحانه وتعالى للكائنات يضطلع الإنسان بمسؤولية أدائها باعتباره خليفة الله في أرضه."[18]

ويُؤَكِّد شريعتي لغة الرمز في قصة خلق الإنسان من تراب الأرض المُتعفِّن. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٦﴾﴾ (الحجر: 26). وكذلك نفخ الله فيه من روحه، و"أنَّ الإنسان موجود ذو اتجاهين، موجود ثنوي، بخلاف سائر الموجودات ذات البُعْد الواحد، موجود بُعْد منه يميل إلى التراب والانحطاط، وينشد إلى الترسُّب في الأرض والجمود والتثاقل. ومن جانب آخر، فإنَّ بُعْده الثاني؛ أي روح الله (بتعبير القرآن) يميل إلى التعالي بعكس البُعْد الأوَّل، ويتجه إلى السمو إلى أعلى قمَّة في الوجود يُمكِن تصوُّرها؛ أي إلى الله."[19]

وسرُّ قوَّة الإنسان هو علمه بالأسماء. قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة:31)؛ أي إنَّ أصالته وقيمته تكونان بمقدار علمه ومعرفته، وهذا ما جعله أهلاً لحمل الأمانة، التي هي إرادة الإنسان، وحرية اختياره. "فالفضيلة الوحيدة التي يتميز بها الإنسان على جميع الموجودات في العالَم هي إرادته؛ أي إنَّه الموجود الوحيد الذي يتمكَّن من العمل حتى بخلاف طبيعته وضد غريزته، في حين أنَّ كلّاً من الحيوان والنبات لا يتمكَّن من التصرُّف خلافاً لطبيعته أو غريزته."[20]

إذن، ما يميز أصالة الإنسان في الإنسية الإسلامية هو الإرادة؛ "فالإنسان هو خليفة الله في أرضه، وهو يستمد إرادته من إرادة الله؛ أي إنَّ الله، الذي هو وحده في هذا الكون

---

17 المرجع السابق، ص13.
18 المرجع السابق، ص16.
19 المرجع السابق، ص18.
20 المرجع السابق، ص22.

له الإرادة المطلقة وبإمكانه أنْ يفعل ما يريد حتى لو كان خلافاً للمنظومة والقوانين الكونية، قد نفخ في الإنسان من روحه، والإنسان يتمكَّن من العمل مثل الله، إلا أنَّه ليس بمستوى قدرته، فقط من حيث التشابه يتمكَّن من أنْ يعمل مثله سبحانه كل ما يريد، وخلافاً للقوانين والطبيعة الفيزيولوجية."[21]

ووَفقاً لهذا التصوُّر، فإنَّ الإنسان يشترك مع الله في القدرة على الاختيار، خلافاً لتصوُّر الإنسان في الفلسفة الإنسية الغربية التي تشرط إرادة الإنسان الحرَّة بالانفصال عن الله، والتمرُّد عليه. والأمر نفسه ينطبق على العقل الذي تحوَّل في الإنسية الغربية إلى مُقدَّس جديد عندما أُوكِلت إليه دون غيره مهمة رشاد الإنسان وخيره، في حين أنَّ الأمر مختلف في السياق الإسلامي؛ "فالعقل الذي احتُفِي به كنعمة من الله لكشف الحقائق الكلية لا يرتقي إلى درجة التقديس، والسبب الرئيسي عجزه عن الإحاطة بالتعالي الإلهي."[22]

وبحسب شريعتي، فإنَّ الإنسان "يقف بين قطبين: الله والتراب، وبما أنَّه يمتلك الإرادة فهو يتمكَّن من أنْ يختار قطب الله أو قطب الطين، ولأنَّه يملك الإرادة فهو مسؤول؛ لأنَّ الحرية والاختيار يوجبان المسؤولية."[23] وهو بذلك قد عَكَس ما تمَّ تصويره في الرؤية الدينية السائدة على مَرِّ التاريخ من أنَّ الإنسان هو لعبة بيد مشيئة الإله؛ فلا إرادة له، وكل ذلك يتعارض مع أصالته؛ لأنَّه لا يعتمد على إرادته ووعيه، وإنَّما يتعيَّن عليه نكران ذاته أمام الله؛ ما يؤدي إلى تفاهة الإنسان، ونفي ذاته. فخلافاً لذلك، يرى شريعتي أنَّ الرؤية الدينية للكون هي أكثر الرؤى علمية وإنسانية؛ ففيها "الإنسان هو المخلوق الوحيد في الطبيعة الذي يشعر بذاته، يعرف الطبيعة، يُفكِّر ولديه الإرادة، يختار ويتمرَّد ضد ما يراه ظلماً بحقه، ويُغيِّر السُّنة المفروضة للطبيعة، ويسعى أنْ يفرض النظام الذي يرتئيه على النظام الموجود، يصنع ويُبدِع ويُخرِّب... والإنسان على خلاف جميع الكائنات مُفكِّر، ومُبدِع، وصانع، وعاصٍ، وواعٍ لنفسه ولما يحيط به."[24]

---

[21] المرجع السابق، ص23.

[22] بوريدان، **الإنسانية والإنسية في الإسلام**، مرجع سابق، ص25.

[23] شريعتي، **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص24.

[24] شريعتي، علي. **الإنسان والتاريخ**، ترجمة: خليل علي، تحقيق وتحرير: محمد حسين بزي، العراق: دار الأمير للثقافة والعلوم، ط1، 2006م، ص30.

ويُحدِّد شريعتي ثلاث خصائص جوهرية للإنسان:

الخصيصة الأُولى: "الإنسان موجود واعٍ بنفسه؛ أي إنَّه الموجود الوحيد في الطبيعة الذي وصل إليه وعيه بنفسه، وتعريف الوعي بنفسه عبارة عن: إدراك كيفيته وجبلّته، إدراك كيفية بناء العالَم وجبلّته، كيفية علاقته بالعالَم وجبلّتها، فالبشر بالقدر الذي يصل إلى الوعي بهذه الأصول الثلاثة يكون إنساناً."[25]

الخصيصة الثانية: "أنَّه مختار؛ أي إنَّه الموجود الوحيد الذي يتمكَّن من التمرُّد والعصيان على الطبيعة، على النظام الحاكم عليه، على حاجاته البدنية والنفسية والضرورية، على حاجاته الطبيعية ورغباته الجنسية، وأنَّه يتمكَّن من اختيار شيء لم تكن لا الطبيعة ولا جسمه وفيزيولوجيته قد أجبراه على هذا الاختيار، وهذه أسمى مراحل صيرورة الإنسان."[26]

الخصيصة الثالثة: "إنَّ الإنسان موجود ومُبدِع، يُبدِع من أصغر الأشكال إلى أعظم الصناعات، فالقدرة الإبداعية تتجلّى في فطرة الإنسان، الإنسان الذي هو الوحيد الذي يصنع."[27]

ويرى شريعتي أنَّ هذا "الإنسان يتمكَّن، على خلاف الطبيعة، أنْ يكون موجوداً، يتمكَّن من العصيان والاختيار، وأنْ يحصل على الوعي أيضاً، بالرغم من الطبيعة، وهذا العمل يفعله الله في الحدِّ المطلق، والإنسان في حدِّه النسبي."[28] فالإنسان له القابلية لأنْ يتَّصف بصفات الله بصورة نسبية ما دام هو خليفته على الأرض.

ويلتقي شريعتي في تصوُّر الإنسان مع محمد إقبال، ولا سيما في تفسير الأخير لقصة هبوط آدم من الجنة إلى الأرض التي وردت في القرآن الكريم؛ إذ يرى إقبال أنَّ الموضوع غير مُتعلِّق بطرد آدم من الجنة، أو الانتقال من عالَم علوي إلى آخر سفلي، بقدر ما وَجد فيه تحوُّلاً في الذات الإنسانية ووعيها؛ أي بداية نشوء الذات الحرَّة عن رغبة، بمعنى تجسيد الفعل الإنساني القائم على حرية الاختيار. فبعد أنْ يقارن إقبال بين ورود هذه القصة في

[25] شريعتي، **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص156.
[26] المرجع السابق، ص156.
[27] المرجع السابق، ص157.
[28] المرجع السابق، ص161.

التوراة والقرآن، ويبرز نقاط الاختلاف بين الروايتين، ومعنى الجنة، يقول: "إنَّ قصة آدم كما جاءت في القرآن لا صلة لها بظهور الإنسان الأوَّل على هذا الكوكب، إنَّما أُريد بها بالأحرى بيان ارتقاء الإنسان من بدائية الشهوة الغريزية إلى الشعور بأنَّ له نفساً حرَّة قادرة على الشكِّ والعصيان. وليس يعني الهبوط أيَّ فساد أخلاقي... فالمعصية الأُولى للإنسان كانت أوَّل ردٍّ فعل له تتمثَّل فيه حرية الاختيار، ولهذا تاب الله على آدم كما جاء في القرآن، وغفر له. وعمل الخير لا يُمكِن أنْ يكون قسراً، بل هو خضوع عن طواعية للمثل الأخلاقي الأعلى خضوعاً ينشأ عن تعاون الذوات الحرَّة المختارة عن رغبة ورضى... وعلى هذا، فإنَّ الحرية شرط في عمل الخير. ولكنَّ السماح بظهور ذات متناهية لها القدرة على أنْ تختار ما تفعل بعد تقرير القيم النسبية للأفعال الممكنة لها هو في الحق مغامرة كبرى؛ لأنَّ حرية اختيار الخير تتضمَّن كذلك حرية اختيار عكسه. وكون المشيئة الإلهية اقتضت ذلك دليل على ما لله من ثقة في الإنسان."[29]

فالإنسان في الإنسية الإسلامية، وبفضل كينونته المفارقة التي تجعله في علاقة استخلاف مع الله، يتكشَّف وجهه الإنسي بوصفه سيداً للعالَم، ومُبدِعاً للمعنى، ويتبوأ مكانة كبيرة في صناعة التاريخ. وهو -بحسب هذه الرؤية- ليس كائناً ذليلاً أمام الله، وإنَّما هو خليفة الله، وكائن عزيز عنده، وحامل لأمانته على الأرض، وذلك لا يتحقق إلا بفضل علمه، ووعيه، وحرية اختياره، ومسؤوليته؛ فمصير الإنسان يجب أنْ يصنعه الإنسان نفسه، وبتلك الكيفية تتحقق أصالته التامة.

وما نخلُص إليه بعد عرض مواقف علي شريعتي ومحمد إقبال هو أنَّ الإنسان في الإنسية الإسلامية لم يقطع صلته بالمفارق، بل ظلَّ يصبو إليه، ويتوق إلى المتعالي؛ لأنَّه خليفة الله في هذا العالَم. وهذا الاستخلاف لا يتحقق إلا بالمعرفة وحرية الاختيار والوعي الذي بدأ لحظة هبوط آدم من الجنة، والمسؤولية الأخلاقية تجاه الإنسان والعالَم في كل ما يقترفه من خير أو شر. وبفضل هذه الكينونة المفارقة يتموقع الإنسان في علاقة استخلافٍ لله تعالى، بعيداً عن كل سياق تناظُر ضدي معه، أو عبودية ساذجة له؛ فقيم

[29] إقبال، محمد. **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة: عباس محمود، تونس: دار الجنوب للنشر، 2006م، ص95.

المعرفة والعلم وإبداع المعنى، وقيم الحرية والاختيار، هي التي تُؤسِّس لمركزية مشروع الاستخلاف، وتضع الإنسان أمام الله، لا في سياق تضاد وتنافٍ معه.

وخلافاً للفكر الغربي الذي يعتقد بعدم إمكانية انبثاق نزعة إنسانية تتمحور حول الله، نجد الفكر الإسلامي يعتقد بنزعة إنسانية تتمحور حول الإنسان، وذلك ليس بالأمر الصعب؛ فلو أردنا –كما يقول عبد الجبار الرفاعي في كتابه "إنقاذ النزعة الإنسانية في الدِّين"...– "أنْ نجني ثمرات النزعة الإنسانية في الدِّين..." لكان لزاماً علينا الخلاص من التفسيرات المُتعسِّفة القمعية للنصوص. و"تحديث الإلهيات يتطلَّب تساؤلات جديدة، تفضي إلى التحرُّر من الصورة النمطية للإله، والتي تشكَّلت في سياق الصراعات الدامية، والفتن والحروب العديدة بين الفرق والمذاهب، والسعي إلى ترسيخ صورة للإله، تستلهم ما يتحلّى به من صفاته الجمالية، وأسمائه الحسنى."[30]

وتحديث الإلهيات في نظر كثير من الإنسيين في الفكر الإسلامي يعني تجاوُز نمط التصوُّر القروسطي للإله، وإحلال تصوُّر جديد بديل عنه، يمنح فعالية الإنسان مساحة أكبر في التاريخ؛ بإقرار حريته وكرامته. أمّا الله تعالى فهو حي لا يموت، وإنْ كانت تصوُّرات الإنسان عليه تموت، وتولد من جديد، بحسب المشروطيات الثقافية والمعرفية التي تحكم المُسلِم في تفكيره. وأمّا السبيل إلى إنقاذ النزعة الإنسانية في الدِّين وإحيائها فهو "إضاءة الحقول المنسية في النصوص المُقدَّسة، والتنبيه إلى الجهل، أو التجاهل، والإصرار على تغييب مساحة واسعة من تلك النصوص، تغتني بالجوانب التنزيهية السامية، التي تصطفي الإنسان، وترفع مكانته، وتعتبره أكرم موجود خلقه الله في العالَم، بل خلق كل شيء مُسخَّر من أجله، وجعل حياته أغلى رأسمال في الوجود، فهي مناط الخلافة، وموطن المسؤولية والأمانة الإلهية."[31]

فالدِّين بهذه الكيفية يؤدي وظيفة تحريرية للإنسان من اغترابه الوجودي؛ لأنَّه تواصل بالمتعالي. وهكذا تتأسَّس الإنسية الإسلامية داخل الدِّين لا خارجه، وإنَّ كل دعوة إلى تفكيك المُقدَّس الديني تفضي فقط إلى مزيد من الظمأ الوجودي.

[30] الرفاعي، عبد الجبار. **إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين**، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، ط2، 2013م، ص284.

[31] المرجع السابق، ص281.

ويُمكِن أنْ نشير إلى الاختلاف بين هذا التصوُّر للإنسية الإسلامية وتصوُّر محمد أركون الذي ارتبط اسمه في الفكر العربي المعاصر بالنزعة الإنسانية أكثر من غيره. فمن الناحية التاريخية، يرى أركون أنَّ النزعة الإنسانية بدأت في القرن الرابع الهجري مع حكم البويهيين، ويُحدِّد ملامح ذلك في إضعاف هيبة الخلافة، وازدياد دور العقل الفلسفي في تجاوُز الصراعات بين المذاهب والعقائد، وانتشار التسامح، ولكنَّ الإنسية -بحسب التحليل السابق- هي أصيلة في الإسلام، ولها ارتباط بقصة الخلق ودلالاتها ونزول آدم من الجنة إلى الأرض.

ويُعْزى الفضل في ظهور النزعة الإنسانية عند العرب إلى التفاعل بين التراث الإسلامي والفلسفة اليونانية؛ إذ استطاع الفلاسفة (من أمثال: الفارابي، وابن سينا، وابن رشد)، والفلاسفة الأدباء (من أمثال: أبي حيان التوحيدي، وابن مسكويه، والجاحظ) تجسيد الموقف الإنساني المنفتح على العلوم الدينية والعقلانية؛ أي إنَّهم استطاعوا الجمع بين الدِّين والفلسفة بكثير من الحرية، فقد استطاع المعتزلة تجسيد الموقف العقلاني ذي النزعة الإنسانية في مجال العقيدة، وتمكَّن الفلاسفة من ترسيخ الموقف الفلسفي ذي النزعة الإنسانية في مجال المعرفة والسياسة والأخلاق؛ ما أدّى إلى سطوع نجم النزعة الإنسانية في العالَم الإسلامي، حيث احتضنتها حواضر مُتعدِّدة، مثل: بغداد، وأصفهان، وشيراز، وقرطبة، وإشبيلية.

ويُحدِّد أركون خصائص النزعة الإنسانية العربية بانفتاحها على العلوم الموسومة بالأجنبية أو الدخيلة؛ لأنَّ الموقف الإنساني يعترف بالتعدُّدية المذهبية والثقافية واللغوية، وبقيامها على عقلنة الظواهر الدينية وشبه الدينية؛ لأنَّ العقلنة هي جوهر الأنسنة. فالعقلانية التي تقوم على تنزيل العقل منزلة السلطة المرجعية المعرفية الوحيدة في إدراك العالَم، تجعل الإنسان هدفها الأوَّل والأخير.

ويرى أركون أنَّ النزعة الإنسانية العربية لم تنفصل انفصالاً كلياً عن المرجعية الدينية؛ أي ظلَّت متمركزة حول الوحي أو الله، وهذا يعني أنَّها ظلَّت تُمثِّل حدوداً ثابتة لا يُمكِن اختراقها أو الخروج عنها، خلافاً للنزعة الإنسانية في الغرب التي بلغت أوجها في القرن

الثامن عشر، والتي تمَّ فيها الخروج عن الدِّين؛ أي كانت متمركزة على الإنسان، وذلك عن طريق اختراق الميتافيزيقا الغربية، وتفكيك مُسلَّماتها.

وقد ميَّز أركون بين الأنسنة الدينية التي يُقصَد بها الأنسنة المحصورة داخل جدران النظام العقائدي الخاص بكل دِين، والأنسنة الأدبية التي تُعرَّف بأنَّها الأنسنة الشكلية التي تكتفي بالتلاعب اللفظي، والتي تنفصل عن الحياة اليومية، والأنسنة الفلسفية التي تتميز بأنَّها نظرية فكرية صارمة، تقوم على البحث القلق الأكثر منهجية والأكثر تضامناً في بحث حقيقة العالَم والإنسان والله.

ثمَّ بحث أركون في أسباب تراجع النزعة الإنسانية في الثقافة العربية، أو ما يُسمّيه سوسيولوجيا الفشل. ويعاب على أركون في حديثه عن الأنسنة أنَّه نظر إليها بوصفها الخلاص من كل الأزمات التي تعيشها الإنسانية، في حين أنَّ التعامل مع الإنسان بوصفه كائناً مُقدَّساً والإعلاء من شأنه يضر بالإنسانية، وكان الأجدر به أنْ يتوجَّه إلى نقد المركزية البشرية وتفكيكها؛ لأنَّها تُعبِّر عن نرجسية الإنسان عامة، والإنسان الغربي بوجه خاص، التي تضر بالإنسان والطبيعة.

رابعاً: التقنية ورهان الإنسان الفائق

يتميز زماننا الحاضر بسطوة غير مسبوقة للتقنية على الحياة والإنسان، تحوَّلت معها التقنية إلى سلطة تتحكَّم في كل السلطات. فإذا كان القرن المنصرم قد شهد نجاحات باهرة للتقنية في ميدان العلوم المادية مثل الفيزياء، فإنَّ نهايته وبداية القرن الحالي شهدا نجاحات كبرى في ميدان علوم المادة الحية، وعلى رأسها الطب، ويظهر ذلك بوضوح من نتائج التكنولوجيا الطبية وتطبيقاتها على الكائن الحي.

فبعد الحديث في الفلسفة عن موت الإله وموت الإنسان، جاءت التقنية العلمية لتُبشِّر بالإنسان الفائق، أو الإنسان الكامل، مُعلِنةً بداية عصر جديد هو عصر ما بعد الإنسان، الذي أبرز أماراته العمل على تجاوُز كل ما يُنظَر إليه بوصفه نقصاً في الإنسان، وإنتاج نماذج من الوجود الإنساني تنماز بالفعالية؛ ما يجعل هذا الوجود صناعة إنسانية،

عن طريق السيطرة على الحياة العضوية؛ تمهيداً للكمال الإنساني المُعلِن عن قدوم إنسانية جديدة صانعة لمصيرها.

وقد تعزَّز هذا التوجُّه نتيجة التطوُّر في مجال التقنوعلمي، وما يترتَّب عليه من اكتشافات مذهلة، من مثل: فكِّ الشيفرة الوراثية، والعمل على وضع خريطة الجينوم البشري، وما ينتج من ذلك، مثل: التدخُّل في طبيعة الإنجاب البشري، وتطويع الشخصية الإنسانية، والتجريب على الجسم البشري، وزراعة الأعضاء، والعمل على التحكُّم في معضلة نهاية الحياة، وتصوير الكائن البشري؛ بالتدخُّل في خريطة الجينات البشرية بالتحسين لبلوغ العيش المديد والصحة الجيدة، والتغلُّب -إنْ أمكن- على الموت، والتمكُّن من إنتاج بشر أقوياء.

ويُعَدُّ تحسين النسل، والاستنساخ، وزراعة الأعضاء، والعلاج الجيني من أهم المشروعات العلمية التي ترنو إلى تحقيق الإنسان الفائق، وولوج عصر ما بعد الإنسان. ففي مشروع تحسين النسل، يتمُّ التعامل مع الطبيعة الإنسانية من منظور التحوُّل والتغيُّر والتقدُّم، وهو مشروع يَعِدُ بمستقبل زاهر للإنسان المُتحرِّر من عبء سلطة الطبيعة. ويعتمد هذا المشروع على إنجازات البيولوجيا في مجال الهندسة الوراثية، والثورة الجينية، واستخدام الوسائل التي وفَّرتها التقنية، مثل: التلقيح الصناعي، والتشخيص ما قبل الولادة، والاختبار قبل الزرع، وغير ذلك من تقنيات التدخُّل في الحي؛ بُغْية تحقيق كمال لاحق للحياة الإنسانية.

وتحسين النسل يقوم على حفز مَن يحملون خصائص وراثية مرغوب فيها إلى التناسل، والحدِّ من تزاوُج فئات المعتوهين والسذَّج والضعفاء؛ أي الطبقات الضعيفة بيولوجياً؛ أملاً في إنسانية قوية، متفوقة، خالية من الإعاقة، لها القدرة والكفاءة العقلية على تجاوُز صعوبات الحياة والطبيعة. ويُؤكِّد المدافعون عن هذا المشروع حقَّ المجتمع المعاصر في التدخُّل في الميراث الجيني وعمليات الانتخاب الاصطناعي للإنسان القادم؛ تجنُّباً لكل أشكال الحتمية البيولوجية الطبيعية العمياء. وفي المقابل، يرى معارضو المشروع أنَّه مجرَّد خيال علمي لم تتم السيطرة على نتائجه، وأنَّه يُرسِّخ أيديولوجياً عملية التحكُّم في الإنسان، والاستخفاف بحريته واستقلاليته؛ ما يتعارض مع كرامته، كما ذهب إلى ذلك

يورغن هابرماس في دفاعه عن الطبيعة الإنسانية، ورفضه تحسين النسل الليبرالي، والتضحية بالاختلاف الذي حفظته الطبيعة على مَرّ الزمن.

ويُمكِننا الاسترسال في بيان علاقة التقنوعلمي بمشروع ما بعد الإنسان، بالحديث عن مشروع الاستنساخ الذي عرف انتشاراً واسعاً نهاية القرن المنصرم، وتحديداً عام 1997م، وهو عام الإعلان عن نجاح الاستنساخ الحيواني للنعجة دُولِي؛ ما أفسح المجال للتفكير في حلم الاستنساخ البشري؛ أي إنتاج البشر، لا عن طريق الاتصال الجنسي، وإنَّما بزرع المورثات في بويضة مفرغة، ثمَّ البحث عن شخص يحمل الصفات الوراثية نفسها للشخص الذي أُخِذت منه مورثاته للزرع. ومن دون الخوض في الجانب التقني لعملية الاستنساخ، فإنَّ ذلك يطرح قضية الخلود، وهي الحلم الذي ساور الإنسان منذ القِدم، ومقاومة الموت، والتناهي ليس بواسطة خلود الروح، وإنَّما بخلود الجسد. وأخلاقياً، فإنَّ الاستنساخ يُحوِّل الإنسان إلى أداة في يد التقنية. ولهذا تداعى السياسيون إلى رفضه وتحريمه؛ لأنَّه يُمثِّل انقلاباً أنطولوجياً على الوضع الإنساني، وخروجاً على الطبيعة الإنسانية، مع استثناء الاستنساخ العلاجي الذي يقوم على إنتاج مجموعة من الخلايا الجينية (الخلايا الجدعية) التي يُمكِن زرعها لحلِّ مشكلة نقص الأعضاء، وحلِّ المشكلات الطبية العويصة.

والأمر لا يتعلَّق بتحسين النسل والاستنساخ فحسب، بل يشمل كل التقنيات الطبية الحديثة التي تتَّخذ من جسد الإنسان موضوعاً للبرهنة على نجاعتها وفعاليتها، بالرغم ممّا يترتَّب على تدخُّلها من معضلات أخلاقية ودينية ووجودية وسياسية، تتعلَّق بسؤال الموت والحياة، والخير والشر، والصحة والمرض، والسعادة والشقاء. فهذه التقنيات هي بالكاد تصنع الحياة، وتتحكَّم في الموت؛ ما يعني أنَّها أتاحت السيطرة على حياة الإنسان، فالأجهزة الأساسية في غرفة الإنعاش أصبح بمقدورها ربط الإنسان بالحياة قسراً، وما يحدث في المختبرات أيضاً هو مُؤشِّر لإعادة خلق الحياة.

إنَّ هذه الإنجازات تطرح أسئلة مُلِحَّة عن أُسس تفسير ما اعتقدنا أنَّه صواب زمناً طويلاً، من قبيل: الخلق الثابت في أحسن تقويم. قال تعالى: ﴿لَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ ۝٤﴾ (التين: 4)، وحسن التصوير على أحسن صورة. قال تعالى: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَكَ

﴿فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ۝٧ فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ۝٨﴾ (الانفطار: 7-8). وفي هذا السياق، علَّقت إحدى المهتمات بهذه المسائل قائلة: "هي أسئلة ترد عنوة إذا تأمَّلنا وعود التقنية الحيوية المتجهة نحو مستقبل الإنسانية امتلاكاً للمصير، وفيما يؤديه تصوُّر ما بعد الإنسان والإنسان الفائق من تغيير الخلق في أحسن تقويم، بل السؤال ينحصر فيما إذا كان خلق الإنسان في أحسن صورة وتقويم حقاً، أم أنَّه ينتظر خلقاً آخر من إله آخر. فإلى أيِّ مدى تقبل الفطرة السليمة حالة المجاوزة بالإنسان إلى أُفق الممكن، تغييراً للخلق إلى صورة تريدها الرغبة الإنسانية؟."[32]

ولا شكَّ في أنَّ وعود الإنسان الفائق بتجاوُز التناهي إلى الخلود، وتجاوُز النقائص في الطبيعة الإنسانية إلى صور الكمال من خلال القضاء على الأمراض، وإنجاب الأطفال وَفق الرغبة والطلب، والتفوُّق على ضعف الشيخوخة والتقدُّم في السن، والتحكُّم في مشكلات الحمل والإنجاب بتقنية الرحم الاصطناعي، وترميم الجسم المُعرَّض للحوادث عن طريق زرع الأعضاء من دون صعوبات بواسطة ابتكار الطابعة البيولوجية؛ كل ذلك يجعل الفكر الإسلامي في "مواجهة مصير آخر، يستدعي ثورة منهجية لبناءٍ تأويلي مغاير، يراهن على وضع جديد للعلاقة بين الإنسان والتقنية، تحت توجيه قراءات أُخرى لتجلّيات القرآن؛ إذ يمد مفهوم التسخير والتذليل إشارة لسير لطيف للإنسان في مناكب الطبيعة، دون الإضرار بقدرتها الاحتوائية للممكنات، وأنَّ مباهجها الحية تجلي طابعها المعجز، وتُحدِّد صيغتها التكاملية التي تعني أنَّها تجلٍّ للآيات."[33]

فالمطلوب -إذن- هو إعادة قراءة أُخرى للطبيعة في القرآن الكريم، "وبيان الأبعاد الأخلاقية لتصوُّرها التأويلي بعيداً عن المماثلة بين العلم والدِّين. فما هي آليات التمكين من تصوُّر آخر لعقيدة تسوّي الهُوَّة السحيقة التي أحدثها تصوُّر الممكن البيوتكنولوجي في أذهاننا؟ كيف يتمُّ رأب الصدع بين عقيدة السماء وعقيدة الأرض مُمثَّلةً في ميتافيزيقا الحداثة؟."[34]

---

[32] بوحناش، نورة. **البيوإيتيقا والفلسفة من الإنسان الفائق إلى الإنسان المتزكي**، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، 2017م، ص352.

[33] المرجع السابق، ص353.

[34] المرجع السابق، ص354.

إنَّ الكثير ممّا تواضعت عليه البشرية قروناً طويلة بوصفه بدهيات وجودية تتحكَّم في الإنسان؛ في حياته ومماته، وفي صحته ومرضه، وفي خصائصه البيولوجية والنفسية والذهنية؛ جاء التقنوعلمي ليعصف به، ويعيد تشكيله في المختبرات؛ أي جاء ليعيد صياغة الطبيعة البشرية التي طالما عُدَّت صنعة إلهية مكتملة. وهذا يجعلنا نتساءل عن مصير الإنسان في العقود القادمة، وبخاصة لو قُدِّر للتقنوعلمي أنْ ينجح في مشروع تحسين النسل، والاستنساخ، والتحكُّم الكلي في زراعة الأعضاء من دون أيِّ صعوبات، وتطويع الجينوم البشري، وغير ذلك من المشروعات المستقبلية التي يسعى الأطباء والبيولوجيون إلى تحقيقها.

خاتمة:

إنَّ التحولات التي عرفها الإنسان عن مفهومه وهويته تعيد طرح مقولة: "الإنسان قد أُشكِل على الإنسان"، ولكنْ بصيغة قلقة مثيرة للمخاوف؛ نظراً إلى محاولات التقنية تحديد طبيعة الإنسان القادم، والتدخُّل في مصيره، ورسم وجود مخصوص به سلفاً، وهو وجود الإنسان الفائق الذي تكون طبيعته منسجمة مع روح التقنية. فهل يفي الإنسان بالغرض على وجهه الصحيح في زمن الاستلاب التكنولوجي، أم سيكون ذلك إعلاناً عن بداية التدمير الذاتي؟

والحقيقة أنَّ مقولة: "الإنسان قد أُشكِل على الإنسان" راجت اليوم أكثر من أيِّ وقت مضى؛ لأنَّ ما يحكم الإنسان الغربي الحديث هو مركزية الحق الإنساني وقدسيته، وفلسفة نهاية المعنى، وأُفول السرديات الكبرى والصغرى، وحدوث انهيارات قيمية كبيرة أدَّت إلى انقلاب في وجود البشرية، وضمور في أخلاقها؛ نتيجة تجاوُز التصوُّر المتعالي للقيمة؛ إذ لم تعد القيم ترتبط إلا بما هو إنساني، وأصبحت المرجعية هي الذات الإنسانية التي وُسِمت بالتأليه والتقديس.

إنَّ طموح التقنية بلوغ وضع بشري يكون فيه الإنسان صناعة إنسانية محضة، وتكون فيه الحياة سعي إلى تحقيق السعادة المنظورة في المدى القريب؛ قد تنجرُّ عليه عواقب وخيمة على الإنسانية، وعدمية وفوضى تُفقِدان الطبيعة معاييرها، وتحكمان بنهاية

الإنسان، واقتراب أجله، وقدوم ما بعد الإنسان، أو الإنسان الفائق، وهو الإنسان المُتخيَّل الذي تعمل تقنيات التخليق على صناعته خلال أجيال ومراحل مُتعدِّدة، شأنه في ذلك شأن الحشرات المتحولة.

والجديد في مفهوم الإنسان الفائق الذي يُبشِّر به التقنوعلمي ليس الجانب الأيديولوجي والفلسفي، وإنَّما الجانب التقني مُمثَّلاً في تقنيات الإنجاب والتكاثر الحديثة، والمختبرات الطبية وأجهزتها التي تتيح التدخُّل في بداية الحياة ونهايتها، وإعادة تصوير الكائن البشري عن طريق التدخُّل في الجينات البشرية قصد التحسين والتجريب على الجنين في سبيل فكرة الخلود. فهذه التقنيات تحيل على عصر جديد، ويتعيَّن على البشرية (أفراداً، ومؤسساتٍ) مواكبة هذه الطفرات العلمية الجديدة بالتوجيه الأخلاقي والتشريعي للمحافظة على الطبيعة البشرية ومستقبلها.

ومن هنا تظهر الحاجة المُلِحَّة إلى ضرورة تفعيل "إنسان الميثاق"، جنباً إلى جنب مع "الإنسان المواطن-الفرد"؛ فـ"إنسان الميثاق" لم يقطع مع الإلهي المتعالي، ولذلك فهو يستدعي باستمرار المرجعية الإلهية التي تضفي على أفعاله المشروعية، وتحافظ على توازنه الأخلاقي والروحي عن طريق التواصل مع الله بوصف ذلك أُفقاً مطلقاً لأفعاله. وهذا ما تُؤكِّده الإنسية الإسلامية والدينية بوجه عام حين تُلِحُّ على بُعْد الحياة الروحي، وهو البُعْد الذي تمَّت التضحية به على مذبح العلمانية الواثقة من نفسها بسبب انتصارات التقنية الهائلة.

صورة الإنسان في الإعلام الغربي
بين الأسس المعرفية والمضامين الإعلامية

هشام المكي*

الملخص

نحاول في هذا البحث تعرُّف صورة الإنسان في الإعلام الغربي عن طريق تحليل أهم النظريات الإعلامية ذات التأسيس الابستمولوجي. فالاقتصار على صورة الإنسان في المضامين الإعلامية لن يسمح بفهم دواعي ذلك التقديم ثمَّ علاجه؛ إذ لا يعدو ذلك الإغراقَ في تحليل المظاهر، وإهمال الأسباب الحقيقية. أمّا الكشف عن صورة الإنسان في الفكر الإعلامي الغربي من خلال التحليل المعرفي لأهم نظرياته فيتيح تعرُّف هذه الصورة، وفهم أسباب التقديم الإعلامي للإنسان بذلك الشكل. وقد انتهى البحث إلى وجود تطابق كامل بين ما تمَّ الوصول إليه تحليلياً من نتائج، وواقع التقديم الإعلامي؛ إذ تَبيَّن أنَّ النظريات الإعلامية تنتظم في إحدى ثلاث مجموعات: الاتصال الخطّي التمثيلي، أو الاتصال التعبيري التفاعلي، أو الاتصال التبادلي المُربك. وكل مجموعة منها تعرض الإنسان بشكل خاص؛ ما جعل صورته في الإعلام الغربي تتراوح بين الإنسان الخارق الذي يَظهر نجماً لامعاً وبطلاً خارقاً، والإنسان المُبتذل المُستباح؛ سواء بالإشهار، أو العنف، أو الجنس، وإنسان ما بعد الحداثة الذي يهدم مقولة الإنسان كلياً.

الكلمات المفتاحية: إعلام غربي، نظريات إعلامية، تحليل إبستمولوجي، صورة الإنسان، إنسان خارق، إنسان مستباح، إنسان ما بعد الحداثة.

The Representation of Man in Western Media: Between Fundamental Knowledge and Media Contents.

Hicham El Makki

Abstract

This research tries to understand how Man is represented in Western media through analyzing the most important media theories that have epistemological base. Depending on media content alone will not allow to understand the motives behind such a representation and to fix it. The approach used in this research would better present the human image in Western media thought and reasons to present it this way. This work has found a consistency between what has been achieved through the analysis and what has been depicted in the media. Media theories are organized in three groups: linear representative communication, interactive expressive communication, and reciprocal confusing communication. Each of these groups present human being in a specific way, ranging from the supernatural shining star to vulgar and accursed human by publicity, violence, or sex, or postmodernism, which completely destroys humanness.

Keywords: Western media, Media theories, Epistemological analysis, Human image, Supernatural human, Accursed human, Postmodern human.

---

* دكتوراه في التواصل، جامعة محمد الأول، وأستاذ التواصل، شعبة الإدارة والتجارة، المدرسة الوطنية للتجارة والتسيير، جامعة محمد بن عبد الله، فاس– المغرب، البريد الإلكتروني: hich.elmakki@gmail.com

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

مقدمة:

نحاول في هذا البحث تقصّي صورة الإنسان في الفكر الاتصالي والإعلامي الغربي، ونقصد بذلك محاولة تعرُّف صورته في الأدبيات الغربية المُنظِّرة للإعلام والاتصال، وفي مختلف النظريات الإعلامية؛ لنفهم مُسوِّغات تقديم الإنسان –عملياً– في الإعلام الغربي بالصورة التي نعرفها جميعاً: سند إعلاني، وجسد مستباح، ومادة إخبارية... فنربط ربطاً منطقياً بين التصوُّر النظري الذي أدركنا معالمه ودواعيه وما يستند إليه من مقدمات، والصورة الإعلامية الذي يظهر فيها الإنسان في المواد الإعلامية الغربية.

ولتحقيق هذه الغاية، لا بُدَّ من تذليل عقبتين، وحل إشكاليتين. أمّا العقبة الأُولى فهي تسويغ صيغة التعميم في الخطاب؛ ذلك أنَّ النظريات الإعلامية عديدة، ومن الصعب تحليل صورة الإنسان في كلٍّ منها؛ ما يتطلَّب إجراءً منهجياً يُمكِن به حلّ إشكالية التعميم. وأمّا العقبة الثانية فتكمن في المنهجية التي تساعدنا على تعرُّف صورة الإنسان في تلك النظريات؛ إذ إنَّ البحث في النظريات الإعلامية عن عبارات صريحة تشرح تصوُّرها للإنسان هو أمر شائك مُعقَّد، فضلاً عن أنَّ ذلك ليس من أولوياتها التي وُضِعت أصلاً لتفسير العملية الإعلامية وتحسينها.

وقد أفردنا القسم الأوَّل من البحث لبيان المنهجية التي تمنحنا شرعية تعميم خطابنا عن النظريات الإعلامية المختلفة، وعرض الأداة التحليلية التي تُمكِّننا من الكشف عن صورة الإنسان في النظريات الإعلامية الغربية، وذلك باستعراض المجموعات الكبرى التي تنتظم فيها النظريات الإعلامية، فضلاً عن إثبات انتمائها إلى نظام واحد، تتفرَّع منه ثلاث مجموعات ثانوية، لكلٍّ منها استعارتها الذهنية الخاصة، ومرجعيتها الفلسفية التي تنتمي إليها. وعلى هذا، يجوز لنا أنْ نبحث عن صورة الإنسان في الإعلام الغربي عامة عن طريق تحليل ذلك النظام ومجموعاته الثانوية. وهذا يُحتِّم علينا الاستعانة بأداة تحليلية ملائمة، هي النموذج المعرفي عند عبد الوهاب المسيري.

أمّا القسم الثاني فخُصِّص لعرض ملامح صورة الإنسان في الإعلام الغربي وتفسيرها، وربط كل نتيجة تحليلية نتوصَّل إليها بنماذج من المضامين الإعلامية السائدة.

ويمكن إجمال أهمية البحث في ما يأتي:

– عدم الوقوف عند الصور التي يُقدَّم بها الإنسان في الإعلام الغربي مباشرة؛ لأنَّ ذلك مجرَّد عوارض ونتائج لتصوُّر إبستمولوجي خاص مستبطن في النظريات الإعلامية والفكر الاتصالي. ولهذا يجب تحليل صورة الإنسان في الفكر الاتصالي الغربي، بحيث تغدو أشكال التقديم في المخرجات الإعلامية مفهومة تلقائياً بفهم منطلقاتها والأسس التي استندت إليها، وهذا ما يميز بحثنا من أغلب الأبحاث التي تتوسَّل بأداة تحليل المضمون الإعلامي، بوصفها أداة رئيسة، وهو ما نَعُدُّه مجرَّد أداة مساعدة لاختبار النتائج فقط.

– تفرُّد البحث بخطة منهجية أصيلة، تبدأ بتناول الأسس المعرفية عوضاً عن النماذج الإعلامية المُروَّجة التي هي مجرَّد نتائج لتلك الأسس، وتنتهي الخطة بالبحث عن المشترك بين النظريات الإعلامية المختلفة، مُثبِتةً وجود نظام عام يجمعها، وهو قابل للدراسة والتحليل.

– كشف البحث عن نظام معرفي عام تشترك فيه كل النظريات الإعلامية؛ ما يُسهِّل علينا التحدُّث عن الإعلام بصيغة التعميم، ما دمنا نضع في أذهاننا ذلك النظام، ونختبر مقولاتنا به.

– عدم استناد البحث –في استخراجه صورة الإنسان– إلى تصوُّرات جاهزة، أو نتائج دراسات سابقة، وتوسُّله بالأدوات التحليلية خاصته لاستخراج صورة الإنسان في الإعلام الغربي على نحوٍ أصيل علمي، وهو ما جاء مُتوافِقاً مع ما نلاحظه في واقع التقديم الإعلامي للإنسان.

أولاً: مقدمات منهجية

نظريات الاتصال الجماهيري:[1]

مَرَّ تطوُّر النظريات الإعلامية المُؤسِّسة بأربع مراحل أساسية، اختلفت نظرة الباحثين إليها باختلاف درجة قوَّة التأثير لرسائل وسائل الإعلام والاتصال في جمهورها؛

[1] استعملنا مصطلح "الاتصال الجماهيري" للدلالة على الإعلام، وهو المصطلح الأكثر دقةً وتخصُّصاً.

لذا بدأ الباحثون بمرحلة التأثيرات الفعالة، فمرحلة التأثيرات المحدودة، فمرحلة التأثيرات المعتدلة، فمرحلة التأثيرات الفعالة من جديد.

ويُمكِن إجمال خصائص كل مرحلة من هذه المراحل على النحو الآتي:[2]

– مرحلة التأثيرات الفعالة: ارتبطت هذه المرحلة بدراسات الاتصال الأُولى التي عاصرت الحربين العالميتين، والتي تأثَّرت بمفردات علم النفس السلوكي؛ إذ سادت قناعة عامة بأنَّ وسائل الإعلام والاتصال تُمثِّل قوَّة قادرة على تشكيل الرأي العام بصورة فاعلة حتمية.

– مرحلة التأثيرات المحدودة: بدأت هذه المرحلة منذ خمسينيات القرن الماضي. ومع تراكم الدراسات الإعلامية، اكتشف الباحثون أنَّ تأثيرات وسائل الاتصال في الجمهور محدودة جداً، وأنَّه توجد عوامل أُخرى مسؤولة عن صنع توجُّهات الجمهور.

– مرحلة التأثيرات المعتدلة: بدأت هذه المرحلة في ستينيات القرن العشرين؛ إذ اعتبر علماء الاتصال أنَّ تأثير وسائل الاتصال هو أقل حدَّة، لكنَّه لا يرتبط فقط بعوامل خارجية، وإنَّما يرتبط أيضاً بمتغيرات خاصة بالأفراد المُتلقّين أنفسهم.

– مرحلة التأثيرات الفعالة: سطع نجم هذه المرحلة مرَّة أُخرى في عقد السبعينيات؛ إذ عاد الاهتمام من جديد بنظرية التأثيرات الفاعلة، ولكنْ مع تصوُّر أكثر نضجاً، يعي الكثير من الشروط والمواصفات التي ينبغي أنْ تحضر في المضمون الإعلامي ليصبح مُؤثِّراً.

وحين ندرس مختلف نماذج الاتصال الجماهيري نُلاحِظ أنَّها تنقسم إلى ثلاث مجموعات من النماذج، تعكس بالتوازي المراحل السابقة لتطوُّر النظريات الإعلامية، وهي: النماذج الخطّية، والنماذج التبادلية، والنماذج التفاعلية. أمّا النماذج الخطية فتتوافق مع نظريات التأثير الفاعل لوسائل الإعلام، وتُركِّز على المُرسِل، بوصفه العنصر الرئيس الفاعل في عملية الاتصال؛ فهو الذي يُطلِق عملية الاتصال، بحيث يصنع الرسالة، ثمَّ يُرسِلها إلى المُستقبِل الذي يُصوَّر بوصفه ذاتاً سلبية، تكتفي بتلقّي رسائل الاتصال، والتأثُّر بها.

---

[2] تجنُّباً للإطالة؛ فقد اكتفينا بعرض النتائج من دون تسويغ. ولفهم أعمق لهذا التقسيم، والاطِّلاع على مختلف النظريات الإعلامية التي تنتمي إليه، والاستعارات المُتحكِّمة فيها، وما ينجم عنها؛ انظر:

– المكي، هشام. **الاتصال الجماهيري وسؤال القيم: دراسة في النظريات المؤسسة**، لبنان: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2016م.

وأمّا النماذج التبادلية فترتبط بمرحلة التأثيرات الفاعلة، بدءاً بسبعينيات القرن الماضي، وتُركّز على عملية الاتصال نفسها، لا على عناصرها، بحيث تطرح سيناريوهات جديدة تبحث في كيفية عمل التواصل، والعناصر التي تتداخل فيه، والسياقات الاجتماعية التي يتأطَّر فيها، أو يفعل فيها.

وأمّا النماذج التفاعلية فتُمثِّل النظريات الإعلامية لمرحلتي التأثيرات المحدودة والمعتدلة، مُرسِّخةً قناعة التأثيرات المحدودة بإضافة عنصر التغذية الراجعة Feedback؛ ما يعني أنَّ المُرسِل إذا أراد لرسالته أنْ تُؤثِّر في المُتلقّي، فمن الضروري أنْ يتلقّى إشارات مُعيَّنة من المُستقبِل، تُمكِّنه من معرفة كيف تلقّى رسائله؛ لتعديل رسائله تبعاً لذلك.

1. الاستعارات الأساسية للاتصال الجماهيري وخلفياته الفلسفية:

أ. الاتصال الخطّي واستعارة الآلة:

تمتاز نماذج الاتصال الخطّي ببنيتها الخطّية التي تتضمَّن ثلاثة عناصر أساسية، هي: المُرسِل، والمُستقبِل، والقناة المادية التي تصل بينهما معاً؛ إذ يتبادل المُرسِل والمُستقبِل الرسائل عن طريق وسيط مادي. فنحن هنا أمام نموذج ميكانيكي خطّي، يُبرِز عناصر عملية الاتصال ويُجزِّئها، وهي عناصر منفصلة لا تتداخل. فالمُرسِل منفصل عن عملية الاتصال، وهو يُرسِل رسالته إلى مُستقبِل منفصل عنه، من خلال قناة أو وسيط مادي مستقل عنهما. أمّا المُستقبِل فخاضع، ولا دور له سوى تلقّي الرسائل التي تصله، والإذعان لها؛ ما يعني أنَّ نجاح عملية الاتصال رهن بالمُرسِل الذي يصوغ الرسائل، ثمَّ يُرسِلها.

فها هو ذا لوسيان سفيز Lucienn Sfez يصوغ تعليقاً يتطابق تماماً مع ما وُصِفت به نماذج الاتصال الخطّية، قائلاً: "يُمكِننا تأكيد أنَّ نظريتي التواصل والتمثُّل الكلاسيكيتين تتزامنان. يُميِّز التواصل مُرسِلاً ومُستقبِلاً تصلهما قناة. هذا تثليث نجده في نظرية التمثُّل الكلاسيكية التي تُميِّز العالَم الموضوعي الواجب تمثُّله، والعالَم المُمثَّل بالفعل، يصل بينهما

وسيط. وفي الحالتين كلتيهما، تمنح سلطات كبرى للرابط المتوسط، للوسيط، المُمثِّل الشرعي والإعلامي. رأينا أنَّ استعارة التواصل التمثيلي هي الآلة."[3]

وتحيل استعارة الآلة إحالة دقيقة على الاتصال الخطّي؛ إذ يُعتمَد على وسائط اتصال مادية؛ أي إنَّ الاتصال يتمُّ باستخدام وسائل تقنية، وأنَّ الاتصال الجماهيري نفسه يكون عن طريق وسائط تقنية. وتحيل استعارة الآلة أيضاً على استقلال عناصر الاتصال بعضها عن بعض؛ فالمُرسِل يستخدم آلة الاتصال، بوصفها وسيلة مستقلة عنه، ليُرسِل رسالته إلى المُستقبِل. وتُجسِّد هذه الاستعارة فكرة "النظام" الذي يُوجِّه كل إنجازات العقل الغربي الحديث؛ فقد أفضى سلطان العلم والتقنية إلى التحكُّم في كل شيء، وضبطه ضبطاً دقيقاً. ولم يخرج الاتصال الجماهيري الخطّي عن هذا التصوُّر؛ فالمُرسِل، الذي مثَّله غالباً الدولة القوية، يتحكَّم في المؤسسة الإعلامية، ويستخدمها للتأثير في جمهور الاتصال.

وتحضر استعارة الآلة بقوَّة في الفكر الديكارتي؛ فالجسم البشري آلة، والطبيعة آلة، وكلاهما يعمل وَفق مجموعة من القوانين الميكانيكية العلمية، التي يُمكِن للعقل البشري اكتشافها. يقول الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت René Descartes في ذلك: "إنّي أعتبر أنَّ الجسم ليس شيئاً سوى تمثال أو آلة من تراب، صنعها الإله عن قصد كي يجعلها شبيهة بنا قدر الإمكان."[4] ثمَّ يتابع في موضع آخر: "كل الوظائف التي أسندتها إلى هذه الآلة، مثل: هضم اللحوم، وخفقان القلب والشرايين، والغذاء، ونمو الجوارح، والتنفس، [...] تنتج كلها بصفة طبيعية في هذه الآلة عن وضع أعضائها وحده، تماماً كما يحدث لحركات ساعة كبيرة، أو (آلة) مُتحرِّكة بذاتها."[5]

ويُشبِّه ديكارت الجسم البشري بالآلة؛ فأعضاء الجسم متمايزة، مستقل بعضها عن بعض، وتقوم بوظائفها بصورة آلية مستقلة كساعة ميكانيكية ذاتية الحركة. وهذا التشبيه

[3] سفيز، لوسيان. **التواصل عبر وسائل الإعلام والإعلان**، ترجمة وتقديم: مرح علي إبراهيم، لبنان: دار البحار للطباعة والنشر، ط1، 2011م، ص27.

[4] انظر النص في الجزء الحادي عشر المُخصَّص لكتاب ديكارت: "الإنسان"، ضمن أعماله الكاملة:

- Descartes, René. *Œuvres de Descartes*, Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: J.Vrin, 1966, Vol 11, p. 120.

[5] Ibid, p. 202.

يمتد أيضاً ليشمل جميع ظواهر الكون والطبيعة؛ فالطبيعة أيضاً آلة كبيرة تعمل وَفق نظام ذاتي ميكانيكي.[6]

ويبدو أنَّ سفيز استند في نظرته الآنف ذكرها إلى التشابه في بنية التثليث بين الاتصال الخطّي ونظرية التمثُّل الديكارتي؛ فالاتصال يبدأ من مُرسِل يُرسِل رسائله عبر وسيط مادي إلى مُستقبِل. وبالمثل، تبدأ نظرية التمثُّل الديكارتي من العالَم الموضوعي، الذي يجري تمثيله من خلال وسيط، ليصبح في نهاية المطاف عالَماً مُمثَّلًا.

لقد عمل ديكارت على توسيع نطاق المنهج الرياضي، ليشمل جميع ظواهر الكون والطبيعة، بحيث أمكن التعبير عنها رياضياً، والبرهنة عليها عقلياً. ورأى أنَّ البرهان الرياضي هو أكثر الصيغ الإنسانية صحة ودقة؛ ما يجعل الرياضيات لغة العلم الحقيقية، وأنَّ الله خلق الكون وَفقاً لقوانين علمية رياضية، وأنَّ العالَم الطبيعي يسير وَفق قوانين علمية ميكانيكية قابلة لأنْ يُدرِكها الإنسان. وقد نادى ديكارت بثنائية العقل والمادة؛ ذلك أنَّ العقل يتّسم بالقدرة على التفكير وغياب الحضور المادي، والمادة تتجسَّد واقعاً محسوساً في المكان، وتقبل التكميم والقياس. وأفاد بأنَّ عالَمي الفكر والمادة هما عالَمان منفصلان، وأنَّ الوسيط بينهما هو حضور العالَم المادي في الذهن، في صورة فكرية.

غير أنَّ ديكارت يرى أنَّ العالَم الخارجي ليس بأوسع من إدراكنا إيّاه؛ فما هو إلا امتداد لتصوُّراتنا العقلية وأفكارنا الصادقة، تلك الأفكار التي تستند إلى برهان عقلي، والتي يكفل الله للإنسان بيان كنهها وحقيقتها. يقول في ذلك: "فإنَّ أفكاري إنَّما تصدر عن الله من حيث ما فيها من وضوح، والله إنَّما يُحدِث من موضوعات الأفكار ما يُتصوَّر بوضوح ليس غير."[7]

وهنا تبرز مركزية العقل أو الذات المُفكِّرة؛ إذ لا يُمكِن للعالَم أنْ يوجَد إلا من خلال تعقُّله، حيث يكتسب العقل سلطات واسعة. وفي هذه الحالة، يظهر التشابه الثاني بين نظرية التمثُّل الديكارتي والاتصال الخطّي، وذلك حين يتعلَّق الأمر بأهمية الوسيط؛ فكل

[6] لتعرُّف المزيد عن تشبيه الطبيعة بالآلة، انظر:

– ديكارت، رينيه. **حديث الطريقة**، ترجمة وشرح وتعليق: عمر الشارني، لبنان: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008م، ج6، ص335 وما بعدها.

[7] كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة الحديثة**، مصر: دار المعارف، ط5، 1986م، ص79.

نظريات النماذج الخطّية تمنح المُرسِل الأولوية في صنع المعنى، ثمَّ نقله إلى المتلقّي السلبي، الذي لا يُدرِك العالَمَ (أو جزءاً منه) إلا بوساطة المُرسِل. وبالمثل، فإنَّه يجب فهم وساطة الإعلام بصورة أكثر شمولاً؛ إذ يوجد عالَمَ موضوعي على أرض الواقع، ومُستقبِل لا يعلم شيئاً عنه، فتتدخل المؤسسة الإعلامية لتكون وسيطاً بين العالَمَ الموضوعي وإدراك المُرسِل لهذا العالَمَ. وعلى النحو نفسه، فإنَّ الذات لا تستطيع إدراك العالَمَ الموضوعي إلا بوساطة العقل فقط.

ولإكمال المقارنة، تبدو وساطة العقل في التمثُّل الديكارتي واسعة الصلاحيات أيضاً، حتى إنَّ ديكارت يرى أنَّ تصوُّر الأشياء في الذهن هو الذي يوجِدها في العالَمَ الموضوعي، في أسبقيةٍ واضحة للفكر على الطبيعة، وهو ما عبَّر عنه بقوله: "كل ما نتذهن أنَّه كائن في الأجسام، هو كائن حقاً فيها."[8]

ب. الاتصال التفاعلي واستعارة الجسد:

تُساوي النماذج التفاعلية بين المُرسِل والمُستقبِل من حيث الأهمية؛ فهما يتفاعلان داخل عملية الاتصال عندما يُرسِل المُستقبِل تغذية مرتدة يصبح معها مُرسِلاً. ولا شكَّ في أنَّ جمهور الإعلام نشيط يقظ، ينتقي ما يلائمه من رسائل الاتصال، وينتقي أيضاً من وسائل الإعلام ما يلبّي حاجاته.

وتُعنى نماذج الاتصال التفاعلية بإبراز الطابع التفاعلي لعملية الاتصال، أو التأثير المحدود لرسائل الاتصال، وربطه بشروط مُعيَّنة، فضلاً عن إبراز الاتصال بوصفه عملية يشارك في تبادلاتها عناصره كلها؛ فطرفا الاتصال معاً باستطاعتهما أنْ يكونا مُرسِلاً، عن طريق التغذية الراجعة، أو ما يُمكِن وصفه بـ"إعادة إرسال" إلى مُستقبِلين جدد.

وهكذا يصبح الاتصال أكثر ديمقراطية بجعله في متناول الجميع، وقيام كل فرد بإرسال رسائله. غير أنَّ نجاح عملية الاتصال لا تتوقَّف فقط على المُرسِل، وإنَّما تتطلَّب تعاوناً ثنائياً بين المُرسِل والمُستقبِل، في ما أطلق عليه سفيز اسم الاتصال التعبيري،

[8] ديكارت، رينيه. **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**، ترجمة: كمال الحاج، بيروت–باريس: منشورات عويدات، ط4، 1988م، التأمل رقم21، التأمل 6: في وجود الأشياء المادية وحقيقة الفارق بين نفس الإنسان وجسمه.

الذي يتواءم مع استعارة جديدة، هي استعارة الجسد العضوي، وبمرجعية فلسفية جديدة أيضاً ترتبط بالفيلسوف الهولندي باروخ اسبينوزا Baruch Spinoza.

ويشرح سفيز هذا الترابط قائلاً: "تتحكَّم استعارة الجهاز العضوي بتطوُّرات البيئة المعممة على الكون، وسنجد لذلك آثاراً في عدد كبير من نظريات التواصل، حيث يُشكِّل التعبير المُطبَّق على التواصل تلطيفاً مُسلَّماً به للمخطط التمثيلي. لم يعد الإعلام هذه الشخصية المستقلة التي تترجم العالَم الموضوعي لمُتلقٍّ سلبي. الإعلام موجود في العالَم، تماماً مثل المُتلقّي ذاته، كما يوجد العالَم في الإعلام وفي المُتلقّي. يأوي الإعلام في فجوات هذه المجموعة الإيصالية الصغيرة. إنَّه فقط الفرد العارف، ومُؤهَّل لعبارات صحيحة، متلائمة مع العالَم. كل امرئ قادر هنا على أنْ يكون وسيلة إعلام لذاته. كل امرئ موضوعي بطريقة ذاتية في نشاطه الكبير للاتحاد بالعالَم. إنَّه تواصل ديمقراطي بمتناول الجميع."[9]

لقد ربط سفيز بدايةً بين استعارة الجهاز العضوي والاتصال التعبيري الذي يُمكِننا تعرُّفه في نظريات الاتصال المُتعدِّدة من خلال مجموعة من الخصائص؛ على رأسها تحوُّل الاتصال من سلوك نقل المعلومة أو "صورة"[10] العالَم إلى مُتلقٍّ سلبي؛ إلى عملية تبادل، وهي عملية اجتماعية أساساً... حيث أصبح الإعلام جزءاً من حياة الأفراد الاجتماعية. أمّا كون الاتصال عملية فألغى أولوية المُرسِل، بل لم يعد يوجد تمايز بين المُرسِل والمُستقبِل. ولهذا، فإنَّنا نتحدَّث عن الفرد الذي ينجح اتصالياً حين يتوافر على درجة مُعيَّنة من المعرفة؛ أي موضوع للتبادل، وحين يتوافر على لغة اتصال تناسب سياقه؛ أي خبرة لإدارة الاتصال والمشاركة فيه.

وأمّا البُعْد الاجتماعي للاتصال الإعلامي فيقوم على أساس انتماء كلٍّ من الفرد والإعلام إلى هذا العالَم، وتأثُّره بشبكة العلاقات الاجتماعية القائمة. فإذا كان للفرد وجود ذاتي مستقل، أصبح الإعلام مؤسسة لها وجودها القائم... ولكنَّ كلّاً منهما يُمثِّل جزءاً من هذا العالَم المُعقَّد، ولا يخفى أنَّ للإعلام أيضاً هواجسه؛ إذ لم يعد التأثير في

[9] سفيز، **التواصل عبر وسائل الإعلام والإعلان**، مرجع سابق، ص22.

[10] الصورة هنا بمعنى التمثُّل الذهني.

الجمهور أمراً حتمياً، حتى إنَّه أصبح لزاماً على المؤسسة الإعلامية نفسها توفير مجموعة من الشروط، ومراعاة خصائص الجمهور وانتظاراته لتحقيق مستوى مقبول من التأثير.

وهكذا، لم تعد مؤسسات الاتصال الجماهيري تُهيمِن على الجمهور؛ فبضغطة زرٍّ على جهاز التحكُّم عن بُعْد، صار المُشاهِد يتنقل بين القنوات الفضائية، مُشبِعاً نهم المعرفة لديه. ومع تفلُّت الإعلام من قبضة الدولة، وتناسُل الفضائيات الخاصة والمؤسسات الإعلامية، أصبح الخبر والمعلومة من حق الجميع؛ إنَّه تواصل ديمقراطي بمتناول الجميع.

وفي ما يخصُّ المرجعية الفلسفية للاتصال التعبيري التي ينسبها الباحث إلى اسبينوزا، فإنَّها ترتبط أساساً بما يُمكِننا التعبير عنه بـ"ذوبان" المُرسِل والمُستقبِل في عملية الاتصال، و"ذوبان" الاتصال نفسه في العالَم. إنَّ الاتصال يبدو أشبه بجسم عضوي؛ فقد يكون لكل جهاز عضوي فيه وظيفة مُعيَّنة، لكنَّ هذا الجهاز يظل مجرَّد جزء من كامل الجسد، ويتأثَّر بوظائف الأعضاء الأُخرى؛ فأيُّ اختلال أو قصور في عمل أحد الأعضاء يُعرِّض الجسد كله للاختلال (المرض، أو الموت). وكذلك الحال في الاتصال التعبيري؛ إذ لم يعد نجاحه رهناً بالمُرسِل، بل ينبغي لكل عناصره أنْ "تعمل" بصورة جيدة، وفي حال "فشل" أحدها، فإنَّ الاتصال يفشل أيضاً.

ولإبراز الخلفية الفلسفية المُتحكِّمة في الاتصال التعبيري، فإنَّه تمَّ اعتماد استعارة الجسم العضوي، التي تحضر في الاتصال التعبيري كما تحضر في تصوُّر الفيلسوف اسبينوزا للإله والطبيعة والإنسان؛[11] إذ قال: "إنَّني أعتنق رأياً عن الإله والطبيعة يختلف كل الاختلاف عن الرأي الذي يدافع عنه المسيحيون، فأنا أعتقد أنَّ الإله هو –كما يقولون– العِلَّة الباطنة لكل الأشياء. [...] وكذلك لا أستطيع أنْ أفصل الإله عن الطبيعة على الإطلاق."[12]

---

[11] انظر أعماله الكاملة التي صدرت في جزأين، وقد نقلنا عنها كل الاقتباسات التي ستأتي لاحقاً، في:

- Spinoza, Benedictus de. *The Chief Works of Benedict de Spinoza* ; Translated from Latin with an introduction by: Robert Harvey Monro Elwes, London: GEORGE BELL AND SONS, 1901.

[12] Spinoza, *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, op cit, Letter No. 20.

لقد جعل اسبينوزا الإله شيئاً يقتصر وجوده على ذاته هو، ولا يحتاج وجوده إلى أيّ شيء خارج عنه، وهو شيء أزلي غير مُتناهٍ. وقد يبدو هذا التعريف مُعبّراً عن عظمة الإله، لكنَّ غاية اسبينوزا هي المطابقة بين الإله والطبيعة، وهذا ما يُوضّحه زيد عباس كريم بقوله: "وقد صاغ [اسبينوزا] تعريفاته بدقة ليجعل من الممكن له أنْ يُثبِت أنَّ الإله موجود وبشكل لا مُتناهٍ أزلي، وليُوضّح أنَّ الإله والكون هما شيء واحد."[13]

فالطبيعة تبدو مكتفية بذاتها، وعناصرها تتكامل في ما بينها، وهي –بوصفها نظاماً طبيعياً كلياً– لا تحتاج إلى شيء خارجها ليقوم بتسييرها، بل هي تُسيّر ذاتها بذاتها، فتصبح بهذا المعنى جوهراً؛ أي إنَّ الإله والطبيعة لا ينفصلان عند اسبينوزا، وهذا ما أكَّده بقوله: "إنّي أعتقد أنَّ الإله هو السبب الجوهري لكل الأشياء... وأقول إنَّ كل الأشياء في الإله، وتتحرك في الإله، [...] بعض الاقتراحات التي حاولت أنْ أُثبِتها هي الوحدة بين الإله والطبيعة."[14] أمّا الإنسان عنده فهو جزء من الطبيعة، ولا يوجد فيه انفصال بين العقل والمادة. وكما أنَّ الطبيعة تُسيّر ذاتها بذاتها، فإنَّ الاتصال التعبيري يُمثّل أيضاً نظاماً مغلقاً.

خلاصة القول هي أنَّ الاتصال التفاعلي التعبيري يُعَدُّ عملية مُركَّبة دائرية، أكثر منها مساراً خطياً لتبادل المعلومات، وأنَّه لا توجد سلطة للمُرسِل؛ فهو مجرَّد عنصر من عناصر الاتصال، حيث يضمن الاشتغال الجيد لهذه العناصر نجاح عملية الاتصال كلها؛ ما يجعل الاتصال التعبيري شبيهاً بالجهاز العضوي الذي تتمايز عناصره وظيفياً، لكنَّها تترابط في ما بينها، بحيث يُؤثّر أيُّ خلل في وظيفة أحدها في الكل. وقد أصبحت عملية الاتصال أكثر اندماجاً في السياق الاجتماعي، حيث يؤدي الاتصال أيضاً وظيفته في الجسم الاجتماعي، ليُعبّر عن العالَم، فيحل العالَم في الاتصال، كما يجري الاتصال في العالَم.

---

[13] كريم، زيد عباس. **اسبينوزا: الفلسفة الأخلاقية**، المكتبة الفلسفية، إشراف: أحمد عبد الحليم عطية، لبنان: دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 2008م، ص148.

[14] Spinoza, *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, op cit, Vol 2, Letters, No. 21.

2. الاتصال التبادلي والخلط بين الاستعارتين:

أدّى ظهور نماذج الاتصال التبادلية، وانتشار تقنية الاتصال بين مختلف شرائح المجتمع، إلى جعل الاتصال صيرورة اجتماعية مُترسِّخة في عمق المجتمع؛ أُسرياً، ومؤسساتياً، وإعلامياً، وعلائقياً. وأصبح الرهان قائماً على محاولة فهم هذه الصيرورة، وإمكاناتها المحتملة، وسبل تفعيلها أقصى ما يُمكِن. ولم نعد نتحدَّث في هذه النماذج عن مُرسِل ومُستقبِل متمايزين؛ سواء أكانا منفصلين عن عملية الاتصال، أم متصلين ضمنها. فمن جهة أُولى، لم يعد يوجد أيُّ تمييز أصلاً بين المُستقبِل والمُرسِل، فكلا الطرفين مُرسِل ومُستقبِل بشكل متزامن، حيث يربط بينهما الاتصال، ويُمكِّنهما من إنتاج المعاني، وبناء العلاقات، وتعديل السلوك... إنَّهما يُمثِّلان أناساً يربط بينهم اتصال يتسم بالتزامن، والسيولة؛ إذ ينساب على نحوٍ سلس دائم داخل المجتمع.

ومن جهة ثانية، يَظهر طرفا الاتصال بوصفهما ذاتين منفصلتين عن عملية الاتصال؛ نظراً إلى اعتماد الاتصال الحديث على الوسائط التقنية، لكنَّهما يظلان –في الوقت نفسه– طرفين في عملية الاتصال ذاتها؛ لما تُوفِّره الوسائط المعاصرة من تفاعلية، وكأنَّ النماذج التبادلية تُمثِّل دمجاً غريباً بين النماذج الخطية والنماذج التفاعلية.

وهذا الدمج هو ما يُطلِق عليه سفيز اسم التواصل المربك،[15] الذي يبدو وصفاً دقيقاً للاتصال الذي يفقد كل تحديد دقيق، ويصبح عصياً على كل توزيع واضح للأدوار بين عناصره، وكل تمييز دقيق بينها. يقول في ذلك: "الرسالة، والمُرسِل، والمُستقبِل، عناصر بحكم المفقودة هنا. وبحكم المحذوف، واقع الذات، وواقع العالَم، وبالتالي واقع الأفراد التفاعلي. وبحكم المستبعد، كل رجوع إلى التمثُّل الديكارتي الذي يباعد بين الذات والموضوع. ومستبعد أيضاً، كل رجوع إلى التعبير السبينوزي، وإلى الإدراج الحرج لذات مُعقَّدة في محيط مُعقَّد."[16]

ولعلَّ الاتصال المربك يصبح مفهوماً أكثر إذا حلَّلنا مكانة الواقع فيه. ففي الاتصال التمثيلي، يتولّى الاتصال عملية الوساطة في نقل صورة الواقع إلى المُستقبِل، الذي يُعَدُّ

[15] سفيز، **التواصل عبر وسائل الإعلام والإعلان**، مرجع سابق، ص103.

[16] المرجع السابق، ص135.

جزءاً من الواقع، بحيث يُسهِم في بنائه وتشكيله في الاتصال التعبيري. أمّا في الاتصال المربك فيختلط النموذجان، ويضيع الواقع نتيجة لذلك.

وفي سياق الاتصال الجماهيري المعاصر، يعتقد المُنتِجون والمُخرِجون الإعلاميون أنَّهم الوسطاء الفعليون في نقل صورة الواقع كما يرونها، لكنَّهم يغفلون أنَّ عملهم يخضع لقوالب الإعلام الجاهزة، التي تتشكَّل بناءً على الذوق العام للجمهور والموجة السائدة؛ بُغْية ضمان العائدات الإشهارية (الإعلانية). والنتيجة أنَّهم يصنعون واقعاً ليس بالحقيقي، فلا تَمَثُّل هنا، وليس الواقع واقعهم هم، فلا تعبير هنا؛ إذ ترتد إليهم فقط صورة مُشوَّهة عمّا كانوا يعتقدونه واقعهم.

وفي هذا السياق، يُمكِن التمييز بين ثلاثة مستويات من الواقع: مستوى الواقع الفعلي، ثمَّ مستوى واقع الوسطاء الذي نستدعي معه كل نظريات الاتصال التي تتناول الوساطة، مثل نظرية حرّاس البوّابة، ثمَّ مستوى واقع الجمهور. وهنا نتذكَّر نظريات التأثير... غير أنَّ الجميع يستمر في الإنكار، وتوهُّم امتلاك الحقيقة والواقع الفعلي عبر وساطة الإعلام.

وهذا ما يُسمّيه جان بودريار بالاصطناع، مُبرِزاً تعارضه مع التمثُّل؛ إذ قال: "ينطلق التمثيل من مبدأ معادلة الرمز بالواقع [...] أمّا الاصطناع فينطلق بالعكس من وهم مبدأ المعادلة [...] إنَّه ينطلق من الرمز كردة وعملية موت لكل مرجع. وبينما يحاول التمثيل استيعاب الاصطناع بتأويله كتمثيل مُزيَّف، يُغلِّف الاصطناع كل كيان التمثيل ذاته بوصفه مصطنعاً، وعليه تمر الصورة بالمراحل المتعاقبة التالية:

- إنَّها انعكاس لحقيقة عميقة؛
- تحجب وتُشوِّه حقيقة عميقة؛
- تحجب غياب الحقيقة العميقة؛
- تكون بلا علاقة مع أيِّ حقيقة كانت؛ إنَّها اصطناعها الخالص المختص بها."[17]

[17] بودريار، جان. **المصطنع والاصطناع**، ترجمة: جوزيف عبد الله، مراجعة: سعود المولى، لبنان: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008م، ص52.

3. النموذج المعرفي بوصفه أداة تحليلية:

النموذج المعرفي تحديداً هو النموذج التفسيري والتحليلي بالمعنى الذي قدَّمه به عبد الوهاب المسيري، وطبَّقه على مشروعه الفكري؛ إذ يُعَدُّ النموذج المعرفي من المفاهيم المركزية في مشروع المسيري، وإحدى الأدوات التحليلية الأساسية التي اعتمد عليها. وسيكون الاعتماد عليه في تحليل نماذج الاتصال الجماهيري؛ الخطّية، والتفاعلية، والتبادلية، ولا سيما أنَّ النموذج المعرفي عند المسيري يهتم أساساً بتحديد تصوُّر الإنسان في علاقته بالإله، والطبيعة، والإنسان الآخر.

وقد عرَّفه المسيري في أكثر من موضع، وسنكتفي هنا بعرض أكثر تعريفاته تحديداً، وهو ما أورده في ملحق تعريفي بالمصطلحات والمفاهيم الأساسية في دراسته عن العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة:

"النموذج المعرفي هو النموذج الذي يحاول أنْ يصل إلى الصيغ الكلية والنهائية للوجود الإنساني (وكلمة "كلي" في استخدامنا تفيد الشمول والعموم، بينما تعني "نهاية الشيء" غايته وآخره وأقصى ما يُمكِن أنْ يبلغه الشيء). وتدور النماذج المعرفية حول ثلاثة عناصر أساسية: الإله- الإنسان- الطبيعة. ونحن نُركِّز على الإنسان (الموضوع الأساسي للعلوم الإنسانية)، ومن خلال دراسته يُمكِن أنْ نُحدِّد موقف النموذج من العنصرين الآخرين (الإله والطبيعة). وفي محاولة دراسة صورة الإنسان الكامنة في أيِّ نموذج معرفي، يستطيع الدارس أنْ يطرح مجموعة من الأسئلة، تدور حول ثلاثة محاور أساسية، يجمعها كلها عنصر واحد هو التجاوز:

أ. علاقة الإنسان بالطبيعة/ المادة: أَيُعَدُّ الإنسان جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة، أم هو جزء يتجزأ منها له استقلال نسبي عنها؟ أَيتميز الإنسان بأبعاد أُخرى لا تخضع لعالَم الطبيعة/ المادة (الواحدية في مقابل الثنائية)، أم أنَّ وجوده طبيعي/ مادي محض؟ أَيُعتبَر الإنسان سابقاً للطبيعة/ المادة، مُتجاوِزاً لها، أم أنَّها سابقة عليه، مُتجاوِزة له؟ أَيُدرِك الإنسان الطبيعة بشكل سلبي مُتلقٍّ، أم بشكل إيجابي إبداعي خلّاق؟

ب. الهدف من الوجود: هل هناك هدف من وجود الإنسان في الكون؟ أَهناك غرض في الطبيعة، أم أنَّها مجرَّد حركة دائمة مُتكرِّرة أو حركة مُتطوِّرة نحو درجات أعلى من

"النمو والتقدم"، أم أنَّها حركة خاضعة للصدفة؟ ما المبدأ الواحد في الكون، أو القوَّة المُحرِّكة له، الذي يمنحه هدفه وتماسكه، ويضفي عليه المعنى؟ أَهو كامن فيه أو مُتجاوِز له؟

ت. مشكلة المعيارية: هل هناك معيارية أساساً؟ ومن أين يستمد الإنسان معياريته: من عقله المادي، أم من أسلافه، أم من جسده، أم من الطبيعة/ المادة، أم من قوى مُتجاوِزة لحركة المادة؟

ونحن نضع التحليل السياسي والاقتصادي، ذلك التحليل الذي يكتفي برصد العناصر السياسية والاقتصادية في الوجود الإنساني، ويُهمِّش العناصر الأُخرى، مقابل التحليل المعرفي. ومع هذا، لا بُدَّ أنْ يُعبِّر أيُّ خطاب سياسي اقتصادي، مهما بلغ من سطحية، عن الأسئلة الكلية والنهائية (الخاصة بطبيعة الإنسان والهدف من وجوده ومصدر معياريته)، فكل قول وكل نص يحتوي على نموذج معرفي. إمّا ظاهر أو كامن."[18]

ثانياً: صورة الإنسان في النظريات الإعلامية الغربية

إنَّ تجميع نظريات الاتصال الجماهيري المختلفة في ثلاثة أنواع أساسية (الاتصال الخطي التمثيلي، والاتصال التفاعلي التعبيري، والاتصال التبادلي المربك)، لكلٍّ منها استعارته الذهنية الخاصة، ومرجعيته الفلسفية الكامنة؛ سمح باستخراج تصوُّر للإنسان في الاتصال الجماهيري الغربي يسري على كل نظرياته، وذلك بالبحث عن النموذج المعرفي الكامن وراء تلك النظريات، واستخراجه، وتحليله.

وحين نحاول تجريد النموذج المعرفي الكامن في أنواع الاتصال الثلاثة، يُواجِهنا تقابل غريب بين النماذج المعرفية لنماذج الاتصال تلك من جهة، ومحطات مسلسل التحديث والعلمنة من جهة أُخرى، بالرغم من أنَّ الوقت الذي استغرقه تطوُّر الاتصال الجماهيري الحديث لا يتعدّى مئة عام تقريباً، في حين تعود البداية (الأكثر وضوحاً) لمسلسل

[18] المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مصر: دار الشروق، ط2، 2005م، ج2، ص445. كأيٍّ مُفكِّر نسقي، من الصعب إدراك جزء من فكر عبد الوهاب المسيري، بمعزل عن نسقه الفكري العام؛ لذا، فالفهم الواضح لمفهوم "النموذج المعرفي" يقتضي فهم مفهوم "العلمانية" عند المسيري، وكذا مفهوم "الطبيعة/ المادة"، وغير ذلك من المفاهيم الأساسية في فكره. ونَعُدُّ المرجع السابق (بجزأيه) مثالياً للاطِّلاع على النسق العام لفكر المسيري.

التحديث والعلمنة إلى بضعة قرون خلت. ولكنَّ حدَّة الغرابة تخفُّ نسبياً حين نكتشف أنَّ البدايتين معاً ترتدان إلى فلسفة ديكارت تحديداً، فكيف ذلك؟

1. الاتصال التمثيلي بين الواحدية الإنسانية والثنائية الصُّلبة:

يبدأ مسلسل التحديث والعلمنة بمرحلة الواحدية الإنسانية التي يكون فيها الإنسان مركز الكون وسيده، حين يبدأ اكتشاف ذاته بوصفه مُهيمِناً على الطبيعة، ومُتميّزاً عنها. وهذه القناعة يُغذّيها التطوُّر الناشئ في مجال العلوم الدقيقة، والأعمال الفلسفية الغربية التي واكبت تطوُّر الفكر الغربي الحديث، وانتفاضته ضد سلطة الكنيسة... ومن المعلوم أنَّ الانفصال المُتدرّج للإنسان الغربي عن هيمنة الكنيسة وسلطتها واكبه صعود مُتدرّج لمستوى عقلانيته وإيمانه بذاته وقدراته؛ حتى إنَّه استغنى عن "الإله" الكنسي الفاعل، ليصبح هو سيد الكون والطبيعة، واستطاع بفضل العلم أنْ يسيطر على الطبيعة، ويُهيمِن عليها.

ولا يتعلَّق الأمر هنا برؤية إلحادية تقليدية حسب المنظور الغربي، وإنَّما هو مسلسل التحديث والعلمنة الذي بدأ وانطلق؛ فقد يُؤمِن الإنسان الغربي بوجود الإله وخَلقه الكون والحياة، لكنَّه لا ينظر إليه بوصفه الإله الفاعل الذي يتحكَّم في الكون، ويدير أدق تفاصيله، بل هو أشبه بصانع الساعة؛ صنعها وضبطها، ثمَّ تركها تشتغل وحدها. ولهذا، فإنَّ ديكارت –الذي لا تخفى خلفيته الدينية المسيحية، وإيمانه العميق بتعاليمها– يرى أنَّ الإنسان قادر، باستخدام العقل وقدراته، على التحكُّم في الطبيعة، وبسط سيطرته عليها، وأنَّ العالَم الطبيعي لم يعد مجالاً ميتافيزيقياً، تُؤوَّل مظاهره وأحواله بتفسيرات دينية غيبية، وإنَّما أصبح الكون مثل الآلة؛ إنَّه عالَم يسير وَفق قوانين علمية ميكانيكية قابلة لأنْ يُدرِكها الإنسان.

وبفضل هذه التصوُّرات الجديدة، أصبح الإنسان سيد الكون ومركزه؛ إذ سيطر على الطبيعة، وتحكَّم فيها، واستمد مرجعيته القيمية ومعياريته الأخلاقية من ذاته. والحديث عن ثنائية العقل والمادة يُمهِّد للحديث عن الذات والموضوع: الذات الإنسانية الفاعلة، والموضوع الطبيعي المفعول به. غير أنَّ هذه الثنائية قد تأخذ مظاهر أُخرى أكثر تطرُّفاً؛ فالواحدية الإنسانية تصير واحدية إمبريالية ما دام الإنسان هو مرجع نفسه. ولهذا، فقد

تكون الذات الفاعلة هي الإنسان الغربي القوي، والموضوع الخاضع هو الآخر المُستعمَر، ما دام الأوَّل يُمثِّل خطاب العقلانية والتحضُّر، والثاني يُمثِّل الجهل.

وهذه النتيجة تَظهر تحديداً في الاتصال التمثيلي؛ فالمُرسِل ذات فاعلة، تتحكَّم في عملية الاتصال، وتُهيمِن عليها، والمُستقبِل موضوع خاضع للمُرسِل، يُزوَّد برسائل الدعاية العسكرية والسياسية، التي يخضع لها حتمياً، في تلقٍّ سلبي خالص. وما دام الإنسان الغربي هو مرجع ذاته، فلا واقع إلا ما يراه عقله، وهي الفكرة التي آمن بها ديكارت إبستمولوجياً، وتجسَّدت إعلامياً في الاتصال التمثيلي الذي تُهيمِن عليه صورة الواقع التي يبنيها المُرسِل، ويفرضها على الجمهور فرضاً.

ويُمكِن إعادة تنظيم الأفكار السابقة باستخدام النموذج المعرفي الخاص بالاتصال التمثيلي، الذي يتحدَّد عن طريق أنماط العلاقات الثلاثة الآتية:

أ. علاقة الإنسان بالطبيعة:

يُعَدُّ كلٌّ من المُرسِل والمُستقبِل مستقلاً عن عملية الاتصال، وعن الواقع الموضوعي الذي يجري التواصل بشأنه؛ أي إنَّ طرفي هذه العملية مستقلان عن الطبيعة. وهنا يظهر الإنسان بوصفه مركزاً مستقلاً عن الطبيعة، يسيطر عليها، ويتحكَّم فيها؛ فالمُرسِل هو الذي يصنع الواقع، ويُحدِّده، ثمَّ يُقدِّمه إلى المُستقبِل. واستعارة الآلة تحيل على الطابع الأداتي للواقع، الذي يصبح أداة طيِّعة في يد المؤسسة الإعلامية (المُرسِل) التي تعيد تأثيثه وتشكيله لتحفيز جمهورها إلى الانخراط في أجواء الحرب (الحربين العالميتين تحديداً)، وتصنع واقعه الخاص عن الملابس المثالية، والتغذية الصحية، والآلات المفيدة... ولا يتمُّ الاعتراف بالواقع الفعلي، وإنَّما يُعترَف فقط بالواقع الذي يُشكِّله الوسيط الإعلامي.

فكما أنَّ ديكارت عَدَّ الفكر سابقاً على الوجود، وأنَّ كل النتائج التي يصل إليها التفكير العلمي المنطقي هي قطعاً مُتعيِّنة في الواقع، فكذلك الاتصال التمثيلي الذي يجعل الواقع يمر عبر شاشات التلفاز ووسائط الاتصال الجماهيري الأُخرى. وهكذا، فلا يبدو الشيء موجوداً من قِبل المُستقبِل إلا إذا أخبره الإعلام بذلك.

ولهذا النمط من الاتصال آثاره الخفية التي تنساب في ما تُقدِّمه وسائط الاتصال من محتويات، تُكرِّس كلها مركزية الإنسان على الطبيعة والواقع؛ ما يجعلنا بحاجة إلى مُحلِّلين سياسيين يرسمون لنا ملامح الواقع السياسي، بعد تقديم تفاصيله الكاملة في نشرات الأخبار، مثلما لا تغني مشاهدة مباراة كرة القدم كاملةً عن سماع رأي المُحلِّل الرياضي وتحليلاته، وهكذا... أمّا الدراما السينمائية فتعجُّ بالأبطال الخارقين الذين يُمثِّلون الإنسان/ المركز، وهو البطل الذي لا يُقهَر، ويتساقط أعداؤه من حوله دون أنْ يصاب بأذى. وهي نفس فكرة "الإنسان الخارق" التي مهَّد لها نيتشه فلسفياً، ثمَّ أخذت تنويعات سينمائية مُتعدِّدة: من "سوبرمان" إلى "جيمس بوند"، فسلسلة أفلام "مهمة: مستحيل."[19] ولا ننسى هنا مجموعة الأعمال التي تُرسِّخ هيمنة الإنسان على الطبيعة القاسية التي تحتاج دائماً إلى مَن يكبح جماحها، ويلجم توحشها. وهي الفكرة الرئيسة لأعمال سينمائية عدَّة، تناولت كائنات حية مختلفة، وقدَّمتها بمنتهى الوحشية والقسوة، مثل: الدب، والتمساح، وسمك القرش، والعناكب، وغير ذلك من كائنات الطبيعة. وقد جرت العادة أنْ يواجهها الإنسان، وينتصر عليها في نهاية المطاف.

وتأسيساً على ذلك، يُمثِّل الاتصال التمثيلي نظرة حداثية بامتياز لعلاقة الإنسان بالطبيعة، وهي علاقة تتسم بالمواجهة والسيطرة والتفوُّق والاستغلال، وتُترجَم إعلامياً بهيمنة صورة الواقع على الواقع نفسه، لتصبح الأُولى مرجعاً للثانية، وهو ما نلمسه حتى في البرامج الدينية، حيث يخضع المحاور والضيوف لعمليات التبرُّج الاعتيادية في جميع البرامج؛ لإخفاء تجاعيد الوجه، والهالات السود حول العينين، وتجتهد المُقدِّمات في لبس آخر صيحات "الزي الإسلامي" المُعلمَن.[20]

---

[19] مهمة: مستحيل (Mission: Impossible): سلسلة أفلام إثارة (أكشن) من بطولة المُمثِّل الأمريكي توم كروز الذي أدّى دور عميل المخابرات إيثان هانت. وقد أُنتِج أوَّل أفلام السلسلة عام 1996م، وما زال إنتاجها مستمراً إلى الآن. وتضم هذه الأفلام مجازفات خطيرة تتجاوز قدرات الجسم البشري المعتادة.

[20] المكي، هشام. "الزي النسائي الإسلامي وعلمنة التديُّن: تساؤلات أولية"، مركز نماء للبحوث والدراسات، نُشِر بتاريخ 10/5/ 2014م على الرابط:

- http://nama-center.com/ActivitieDatials.aspx?ID412=

ونُشِر المقال بنفس العنوان، وباسم كاتب البحث، من دون طلب إذن منه، أو إخباره، في المرجع الآتي:

– **مجلة البصيرة**، مجلة سورية شهرية، عدد20، تشرين الثاني 2014م، ص35.

وبغضِّ النظر عن محتوى البرنامج الديني، فإنَّه يُقدَّم في سياق تقليدي مثل البرامج الأُخرى، ولا يتجاوز التعديل الشكلي التركيز على الإضاءة الخضراء الهادئة، والفصل بين الجنسين إذا استضاف البرنامج مُتحدِّثينَ، ويؤتى أحياناً بإنشاد صوتي خالٍ من الموسيقى بدلاً من موسيقى البرنامج.

ب. علاقة الإنسان بالإنسان:

يُهيمِن المُرسِل في الاتصال التمثيلي على المُستقبِل الذي يقتصر دوره على التلقّي السلبي، ولا يملك إلا أنْ ينفعل ويتأثَّر برسائل الاتصال. أمّا المؤسسة الإعلامية فلا يُمثِّل لها الجمهور (المُستقبِل) إلا مصدراً للربح، ومجالاً للاغتناء؛ إنَّها الواحدية الإمبريالية التي يستمد فيها الإنسان (المركز) قيمه ومعياريته الأخلاقية من ذاته، ولا يهمه سوى مصلحته الشخصية التي تصبح مصدر قيمه ومرجعيته الأخلاقية، فيستخدم الآخرين، ويستغلهم، وهو ما يظهر جلياً في أهمية الإشهار (الإعلان) في الاتصال الجماهيري الحديث؛ إذ يُعَدُّ الإشهار المحتوى الإعلامي الأساس، في حين لا تقوم المحتويات الأخرى إلا بإعداد الجمهور للاستهلاك الأمثل للمادة الإشهارية.

وفي هذا السياق، فإنَّ المُرسِل لا يتحرَّج من صياغة إشهاره بصورة خداعية زائفة، فيُصرّح بجزء من الحقيقة، ويخفي أجزاء، وكل ذلك بشكل قانوني؛ ما يدفع الآخرين إلى استهلاك مُنتَج ما، بما يعرضه من مزايا ومحاسن، في حين أنَّه يخفي العيوب بدهاء كبير، يُجنِّبه وزر المتابعة القانونية التي نادراً ما يتعرَّض لها.

ويحظى الوسيط الإعلامي بسلطات واسعة، تجعل المؤسسة الإعلامية تسيطر على العالَم الموضوعي (أي الطبيعة)، أو على المُرسِل (أي هيمنة الإنسان على إنسان آخر)؛ إذ يختار المُرسِل من مفردات الواقع ما يرغب هو في إبرازه، ويفرضه على المُستقبِل فرضاً، في حين يتوهَّم المُستقبِل أنَّه بصدد تلقّي معرفة حقيقية عن العالَم الحقيقي... إذن، فهي علاقة تنافس وصراع واستغلال بين مُرسِل مُهيمِن ومُستقبِل ضعيف، وهي أيضاً امتداد لفلسفة التحديث التي شرَّعت الاستعمار وأفرزته، وأباحت تفوُّق العِرْق وما ارتُكِب باسمه من مجازر، وأدخلت العالَم في حروب كبرى خلَّفت ملايين الضحايا.

ت. علاقة الإنسان بالإله:

يبدو أنَّ الإله حاضر بقوَّة في الاتصال التمثيلي، ما دام هذا الأخير يستند إلى الفلسفة الديكارتية التي تَعُدُّ الإله الضامن الأساس لبلوغ الحقيقة من قِبَل الإنسان (المسيحي). ولكنَّ قليلاً من التحليل قد يكشف عكس ذلك؛ فكيف تتحدَّد علاقة الإنسان بالإله في الاتصال التمثيلي؟

يعتقد ديكارت أنَّ الإله قد خَلق الفكر على النحو الذي يستطيع به العقل وحده إدراك الحقائق وتبيانها. وعلى هذا، فالله هو الذي يضمن أنَّ ما يصل إليه العقل هو حقائق قطعية.[21] وهنا يسود العقل الإنساني على الطبيعة والواقع اللذينِ لا يتعيَّنان إلا على نحوِ ما يتصوَّره الذهن ويُدرِكه. وفي انسجام مع هذا التصوُّر، تمَّ سحب المنظور العلمي على أبعاد الحياة الإنسانية كلها؛ فالطبيعة والكون، بل ووجود الإله نفسه، يُبرهَن عليها كلها علمياً باستخدام العقل.

ولكنْ، إذا كان ديكارت قد استطاع إثبات وجود الإله بالمنطق العقلاني العلمي، فإنَّه استطاع –في الوقت نفسه– إلغاء وجوده، لا بنكران وجوده، وإنَّما بتعطيله عملياً، وهذا هو جوهر العلمنة الشاملة. وإله ديكارت –في انسجام مع التصوُّر المسيحي– يبدو مسؤولاً عن البدايات فقط! فقد خَلق الإنسان، وزوَّده بالعقل القادر على بلوغ الحقيقة، ثمَّ تراجع تاركاً الإنسان الغربي يُشكِّل الوجود والواقع كما يشاء، لا سيما أنَّ عقله سابق على الواقع.

فديكارت يُقِرُّ بدايةً بأنَّ الإله مسؤول عن الخَلق الأول؛ عن البدايات الأُولى للحياة، فيرد خَلق الإنسان إلى الإله حين يقول: "إنّي أعتبر أنَّ الجسم ليس شيئاً سوى تمثال أو آلة من تراب، صنعها الإله عن قصد كي يجعلها شبيهة بنا قدر الإمكان."[22] لكنَّه يُبيّن لاحقاً أنَّ دور الإله لا يتعدّى الخَلق الأوَّل؛ أي البدايات الأُولى لظهور الحياة، في حين "تعمل" الطبيعة، والكون كله، بمَن فيه الإنسان، بشكل مستقل عن تدخُّل الإله. "هذه

[21] لوقا، نظمي. **الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1972م، ص141.

[22] Descartes, René. *Oeuvres de Descartes*, op cit, Vol 11, p 120.

الوظائف تنتج كلها بصفة طبيعية في هذه الآلة عن وضع أعضائها وحده، تماماً كما يحدث لحركات ساعة كبيرة، أو (آلة) مُتحرِّكة بذاتها."[23]

وهكذا يحلّ الإله في الإنسان، ليصير الثاني مركز الكون وسيده، ويستمد كل القيم والمعايير الأخلاقية والمرجعيات من ذاته، باستخدام العقل حتماً، فيحل الإله/ المطلق في الإنسان/ النسبي... كما تحل الطبيعة الكلية في الإدراك الإنساني الجزئي، حين يعتبر الإدراك البشري للكون أوسع من الكون نفسه! إنَّها رؤية حلولية، ظاهرها الإيمان بالله تعالى، وباطنها تعطيل الإله الفاعل المفارق للكون والإنسان، والمتعالي عنهما، وحلوله في الإنسان/ المُفكِّر.

2. الاتصال التفاعلي التعبيري والواحدية المادية:

يظهر الاتصال التعبيري مختلفاً كثيراً عن الاتصال الخطّي التمثيلي؛ فالمُرسِل والمُستقبِل فيه متماثلان من حيث الأهمية، وهو اتصال ديمقراطي في متناول الجميع، والواقع الذي ينقله هو واقع قريب من المُستقبِل، يتأثَّث من حياة الجمهور الحقيقية، وينهل منها. فكيف يظهر النموذج المعرفي للاتصال التفاعلي التعبيري؟

أ. علاقة الإنسان بالطبيعة:

في الاتصال التفاعلي التعبيري، طرأ تحوُّل في طبيعة الاتصال نفسه، من سلوك نقل المعلومة (أي جزء من الواقع الموضوعي) إلى المُتلقّي السلبي، إلى عملية التبادل التي تتمُّ داخل الواقع نفسه؛ فهي عملية اجتماعية أساساً، يتمُّ التعبير عنها إعلامياً، ولا شكَّ في أنَّ التعبير الإعلامي هو جزء من حياتنا الاجتماعية، وسلوك يومي أساسي.

إذن، فنحن لم نعد نتحدَّث عن واقع موضوعي منفصل عن الذات التي تُدرِكه، وتنقل صورته في عملية الاتصال، وإنَّما أصبح محور الحديث يدور حول عملية الاتصال نفسها، بوصفها جزءاً من هذا الواقع، وكذلك حال المتواصلين الذين أصبحوا جزءاً منه أيضاً. وبالمثل، فقد أصبح الواقع جزءاً من عملية الاتصال نفسها، ما دامت صورته موضوعاً للتواصل. ونُذكِّر هنا بوصف سفيز للاتصال التعبيري: "كل امرئ قادر هنا على

[23] Ibid., p. 202.

أنْ يكون وسيلة إعلام لذاته. كل امرئ موضوعي بطريقة ذاتية في نشاطه الكبير للاتحاد بالعالَم. إنَّه تواصل ديمقراطي بمتناول الجميع."[24]

وهكذا، فإنَّ الفرد (طرفي الاتصال) والإعلام (عملية الاتصال) ينتميان إلى هذا العالَم، ويتأثَّران بشبكة العلاقات الاجتماعية القائمة، بالرغم من أنَّ للفرد وجوداً ذاتياً مستقلاً، والإعلام الذي أصبح مؤسسة لها وجودها القائم، بل واستحال العالَم أيضاً صوراً ومحتويات إعلامية؛ فنحن نعيش في العالَم، والعالَم يعيش بيننا أيضاً.

وهنا نستدعي ما قاله الفيلسوف اسبينوزا؛ فإذا كانت استعارة الاتصال التفاعلي التعبيري عضوية (أي إنَّ عناصره متمايزة وظيفياً، لكنَّها مرتبطة بحيث لا يعمل الاتصال جيداً إلا إذا اشتغلت كل عناصره بصورة جيدة)؛ فإنَّ علاقة الإنسان –مُرسِلاً ومُستقبِلاً– بالطبيعة هي أيضاً علاقة عضوية. فليس في الإنسان انفصال بين العقل والمادة، أو النفس والجسد كما هو الحال عند ديكارت، وإنَّما هو ارتباط وتطابق بينهما. وعلى هذا، فالإنسان هو جزء من الطبيعة والعالَم، ولا أفضلية له على الطبيعة؛ لأنَّهما يتكوَّنان من المادة نفسها، ويخضعان للقوانين العلمية ذاتها.

والإنسان في هذه الحالة لا يبرز بوصفه مخلوقاً مُتميِّزاً عن الطبيعة بقدْر ما يصبح جزءاً منها، يشترك معها في الخضوع لنفس القانون الطبيعي؛ تكويناً، ووظيفةً، واشتغالاً. فتختفي ثنائية "الإنسان/ الطبيعة" حين تختفي ثنائية "الذات/ الموضوع" بما هي مُتعيِّنة اتصالياً في ثنائية "المُرسِل/ الواقع الموضوعي" التي تختفي مع الاتصال التفاعلي التعبيري. ويكتشف المُرسِل هنا أنَّه جزء من الواقع "الموضوعي بطريقة ذاتية"، على النحو نفسه الذي اكتشف به الإنسان الغربي أنَّه جزء من الطبيعة، و"أنَّ ذاته طبيعية/ مادية، وأنَّ قوانين العقل (الذي يُميِّزه عن بقية الكائنات) هي نفسها قوانين الطبيعة/ المادة (فسقف كل شيء هو السقف المادي)، وأنَّه باستبعاد الماوراء، وما هو غير زمني،[25] تصبح الطبيعة/ المادة وقوانينها هي المصدر الوحيد لمعاييره ومنظوماته المعرفية والأخلاقية والجمالية."[26]

---

[24] سفيز، **التواصل عبر وسائل الإعلام والإعلان**، مرجع سابق، ص22.

[25] أي الغيب.

[26] المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ج1، مرجع سابق، ص224.

وهكذا يُرَدُّ الإنساني إلى الطبيعي، ويُعرَف في علم النفس استناداً إلى غرائزه المكبوتة، وفي الاقتصاد بموقعه بين الاستهلاك والإنتاج، وفي الطب استناداً إلى أعضاء جسمه ووظائفها... والسلوك الإنساني نفسه، بما في ذلك التفكير، هو مجرَّد نشاط مادي للتفاعل مع المحيط، يُوجِّهه نشاط عصبي مادي، في صورة نبضات كهربائية تنتقل بين الحواس والدماغ والأعضاء، وهو نشاط يقبل القياس والتكميم على غرار كل ما يوجد في الطبيعة... وهي الفكرة التي تعرضها الدراما الأمريكية، وبخاصة مسلسلات التحقيق في الجرائم، مثل المسلسل الأمريكي الشهير Bones [27] الذي يعرض لمُحقِّقين جنائيين، وهم أيضاً أطباء شرعيون، في أثناء تشريح جسد بشري، وبيان تفاصيله وظيفياً مثل أيّ "شيء" عادي أو حيوان؛ إذ تُستعرَض الجثث والأشلاء المُمزَّقة، ويُناقِش المُحقِّقون الشرعيون بعضهم بعضاً، ويتمازحون، ويتناولون المشروبات في أثناء عمليات التشريح والتحليل العلمي، حيث تُعرَض على الشاشة الجثث المُشرَّحة، حتى إنَّ المُشاهِد اعتاد رؤية هذه المناظر التي لا تحفظ للجسم البشري قداسته وحرمته.

ب. علاقة الإنسان بالإنسان:

ذكرنا آنفاً أنَّ الإنساني يُرَدُّ إلى الطبيعي، فيختفي الإنسان المُكرَّم الذي يستمد قيمته من تكريم الإله له، ويُمتهَن، ويصير مثله مثل بقية مُكوِّنات الطبيعة؛ مادة قابلة للاستعمال والتوظيف، ولا سيما أنَّ الإنسان يسعى إلى إشباع لَذّاته وشهواته بكل الطرائق، بغضِّ النظر عن مشروعية ذلك الإشباع، ولو جاء على حساب الآخرين؛ فتظهر مقاطع الفيديو التي تُصوِّر الحوادث المنزلية أو الخارجية المؤلمة و"المضحكة"، بالرغم من أنَّنا نضحك فيها على آلام الآخرين. وبدلاً من أنْ تكون تلك الحوادث مدعاة للدعم والتضامن، فإنَّها تصبح مجالاً للفرجة والاستمتاع.

أمّا المعاناة الإنسانية فهي موضوع إخباري جيد، تتناقله نشرات الأخبار، ونشاهده على مقاعدنا الوثيرة من دون أيّ مسؤولية أخلاقية، أو خجل تجاه الضحايا والمُتضرّرين.

---

[27] مسلسل تلفزيوني أمريكي، عدد حلقاته (246) حلقة، ومدَّة كلٍّ منها (42) دقيقة، وأحداثه مُقتبَسة من روايات الأستاذة الجامعية المُتخصِّصة في الأنثروبولوجيا الشرعية كاثي ريكس. يعرض المسلسل لفريق من العلماء الشرعيين الذين يُحقِّقون في الجرائم عن طريق التشريح العلمي، وتحليل عظام الضحايا، واستخدام أنظمة رقمية مُبتكَرة لمحاكاة الجرائم.

وبدلاً من أنْ تكون هذه المعاناة وصمة عار وإدانة في حق إنسانيتنا المشتركة، ودعوة مُلِحَّة إلى التكاتف والتضامن، فإنَّها تصبح مجرَّد موضوع معرفي للأخبار والتسلية. وبالرغم من أنَّ العالَمَ أجمع يعرف معاناة البشر على هذه البسيطة، فإنَّ الحال لا يتغير، وحسْبنا أنْ نُوازِن بين حاجات بلد مثل الصومال، الذي أصبحت فيه المجاعة قدراً لا يُرفَع منذ عقود، والإنفاق العابث في الدول الغربية (على ملاعب الغولف والمشروبات الغازية مثلاً) لنعرف حجم المفارقة!

وأمّا الجمهور المُستقبِل فهو مجال خصب لاستغلال بشع من مؤسسة الإعلام، وموضوع مُجْدٍ لمراكمة الأرباح، في تحالف مشبوه مع الشركات الإشهارية، وهو التحالف الذي لا يتوانى عن إبطال ملكات الفكر النقدي عند الجمهور، وإعلاء الانفعالية والبلادة... فيستغفل الجمهور في مسابقات لا تنتهي، يبتزُّ فيها كل لاهث وراء سراب الربح السهل. أمّا مَن ينجح في مقاومة إغراء هذه المسابقات فلن ينجو من مكائد القصف الإشهاري الخادع.

فكيف وصلنا إلى هذا الحدِّ من امتهان الإنسان واستغلاله واستخدامه موضوعاً اتصالياً، أو جمهوراً مُستقبِلاً، في غياب أيِّ مسؤولية أخلاقية؟ لعلَّ الجواب يكمن في طبيعة العلاقة التي تجمع إنسان الاتصال التفاعلي بالإله، فكيف تتحدَّد هذه العلاقة؟

ت. علاقة الإنسان بالإله:

تربط إنسان الاتصال التفاعلي التعبيري بالإله علاقة واضحة، تستند إلى استعارة الجسم العضوي التي يقوم عليها الاتصال التفاعلي؛ فالمُرسِل والمُستقبِل جزءان لا ينفصلان عن عملية الاتصال نفسها، وعن مضمون الاتصال أيضاً، في إطار علاقة عضوية عرضنا لها آنفاً. وهذا يعني أنَّ الاتصال التفاعلي لا يحيل على واقع موضوعي خارجي ومرجع مفارق.

وبالمثل، فإنَّ الإله لا ينفصل عن الإنسان والطبيعة، وإنَّما يحلّ في الطبيعة، وفي الإنسان بوصفه جزءاً عضوياً من الطبيعة؛ أي إنَّ الإله لا يحلّ في الإنسان الفرد المستقل كما هو الحال في الاتصال الخطّي، وإنَّما يحلّ في الطبيعة بوصفها كلّاً يتركَّب من مجموعة أجزاء، بمَن في ذلك الإنسان. وهذا ما أشار إليه اسبينوزا بصريح العبارة حين قال: "إنَّ

كل الأشياء في الإله، وتتحرَّك في الإله، وبهذا أنا أتفق مع القديس بولس ومع كل الفلاسفة القدماء، مع اختلاف الأسلوب، في أنَّ بعض الاقتراحات التي حاولت أنْ أُثبِتها هي الوحدة بين الإله والطبيعة."[28]

وحين يحلّ الإله في الطبيعة، فإنَّ الإله المفارق المتعالي يختفي عن الإنسان والكون، وتصبح القيم المادية هي المرجع الذي يستمد منه الإنسان معياريته الأخلاقية، وهي القيم المادية التي لا تفصل بين الإنسان والشيء، بل تسري عليهما معاً؛ إذ يُستخدَم الجسد الإنساني سنداً إشهارياً ومساحة إعلانية، فيبيع مساحيق التجميل، وغسول الشعر، والملابس، وكل ما يمكن بيعه، شأنه في ذلك شأن أيّ لوح إشهاري مُعلَّق على ناصية شارع رئيس... ويصير الجسد الإنساني مجالاً لإشباع الرغبة الجنسية، وموضوعاً لتحصيل اللذة، فلا تنجح الأفلام إلا بامتهان الجسد البشري، وتوظيفه مساحةً لإشباع الرغبة الجنسية، وموضوعاً للعنف والإبادة بما يُحقِّقان من إثارة، وهذا ما تَنبَّه له بعض المُفكِّرين والنقّاد الغربيين أنفسهم، وعبَّروا عنه في معادلة بسيطة تجمع بين الجنس والعنف، وهي شرط لنجاح أيّ فيلم: قُبلة قُبلة، بانغ بانغ (أي طلقة مسدس).[29]

وكذلك هو حال مُقدِّمات الأخبار؛ إذ لا يكفي أنْ يكنَّ مُثقَّفات مُتمكِّنات من فنون التقديم والإلقاء، وإنَّما يُشترَط لقَبولهنَّ الجمال الفائق. أمّا اللاتي تُقدِّمن نشرات الطقس والأحوال الجوية، فترتفع معهن شروط الإثارة والجمال إلى حدِّها الأقصى، لا سيما أنَّ جسد المُقدِّمة يظهر كاملاً في أثناء التقديم.

3. الاتصال التبادلي المُربك والواحدية السائلة:

يتَّصف الاتصال التبادلي المربك بطابع خاص، فهو يبدو أوَّل وهلة عديم السمات والملامح، ومجرَّد مزيج من خصائص الاتصالين: الخطي، والتفاعلي. ولكن، هل يتحدَّد الاتصال التبادلي هكذا بكل بساطة، بوصفه مزيجاً لنمطين من الاتصال؟

والحقيقة أنَّ الخلط بين الاتصال الخطّي والاتصال التفاعلي أفضى إلى نوع ثالث، هو أكبر من مجرَّد دمجهما؛ إذ يهدم الاتصال التبادلي المربك كل البَدَهيات الاتصالية المعهودة، وعلى رأسها عناصر الاتصال. فـ"الرسالة، والمُرسِل، والمُستقبِل، عناصر بحكم

[28] Spinoza, Benedict. *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, op cit, Vol 2, Letters, No. 21.

[29] الشعار بالإنجليزية هو: Kiss Kiss Bang Bang، ويوجد فيلم سينمائي أمريكي يحمل هذا العنوان أيضاً.

المفقودة هنا. وبحكم المحذوف، واقع الذات، وواقع العالَم، وبالتالي واقع الأفراد التفاعلي."[30]

أمّا في ما يتعلَّق بمرجعيته الفلسفية، فـ"بحكم المستبعد، كل رجوع إلى التمثُّل الديكارتي الذي يباعد بين الذات والموضوع. ومستبعد أيضاً، كل رجوع إلى التعبير السبينوزي، وإلى الإدراج الحرج لذات مُعقَّدة في محيط مُعقَّد."[31] ففي غياب عناصر الاتصال بمعناها المعروف، وغياب الذات والواقع، كيف يتحدَّد النموذج المعرفي للاتصال التفاعلي المربك؟ وكيف تتحدَّد العلاقات الثلاث بين الإنسان وكلٍّ من أخيه الإنسان والطبيعة والإله؟

والواقع يختفي في الاتصال التبادلي؛ سواء أكان واقعاً موضوعياً منفصلاً عن الذات، أم واقعاً ذاتياً تمتزج به الذات، وتُشكِّل أحد عناصره. ومَردُّ ذلك إلى سيرورة الاتصال التي تتمُّ بلا انقطاع، على نحوٍ تنمحي معه الحدود بين الواقع الفعلي وصورته، لا سيما أنَّه واقع يخضع للإنتاج وإعادة الإنتاج في سيرورة لا تنتهي، بحيث يصعب التمييز بين الواقع الزائف والواقع الحقيقي.

إنَّها -إذن- علاقة تقوم على عدم التحديد، وعدم وجود معايير واضحة لفرز الواقع. وعدم التحديد هذا هو الذي يطبع علاقة الإنسان بالطبيعة، التي تصبح بدورها علاقة فوضوية، ويكتشف الإنسان أنَّها لا تصلح أنْ تكونَ مركزاً، كما كان عليه الحال في الاتصال التفاعلي الذي يحل فيه الإله في الطبيعة/ المادة؛ فقد أثبتت العلوم المعاصرة اتِّساع الطبيعة وقوانينها بصورة تصبح معها عصية على التحديد. فالكون تطبعه "النسبية"، و"الفوضى" نظامه الوحيد... وعوض أنْ تكون الطبيعة/ المادة هي مركز الكون، تتوزَّع القداسة على كل أجزاء الطبيعة، لتتفكَّك وتختفي بعد ذلك.

ويمتاز الاتصال التبادلي المربك باختفاء المُرسِل والمُستقبِل والرسالة والواقع، وبعدم وجود ضامن للواقع... والسبب الحقيقي لذلك هو عدم وجود مركز بالمعنى المعرفي، ولو كان الإله العلماني بنوعيه: إله "ديكارت" الذي يحلّ في الإنسان، أو إله "اسبينوزا" الذي يحلّ في الطبيعة.

---

[30] سفيز، **التواصل عبر وسائل الإعلام والإعلان**، مرجع سابق، ص135.

[31] المرجع السابق، ص135.

وبصرف النظر عن شكل الإله المُعلمَن، فقد كان لدينا -على الأقل- مركز، ومرجع معياري للإنسان، يستمد منه قيمه ومعاييره، بعيداً عن موقفنا من تلك القيم والمعايير. وسواء كان ذلك المركز هو إنسان المصلحة الإمبريالي، أو الطبيعة بقيمها المادية، فقد كان لدينا قدْر من التحديد في الاتصال، بعناصر واضحة، وقدْر ما من الواقع، خلافاً للاتصال المربك الذي لا يوجد فيه مركز وضامن.

لقد كان سفيز مُوفَّقاً حين أشار إلى أنَّ الثابت الوحيد في الاتصال التبادلي المربك هو سيرورة الاتصال التي لا تنتهي، وهذا ما يظهر واضحاً في قوله: "إنَّ واقع التواصل وواقع تأثيراته الممكنة التي يُمكِن أنْ تتلقّاها رسالة ما، يقاسان كلاهما بحالة التواصل الشاملة، في لحظة مُعيَّنة، مؤقتة دائماً (فيض مستمر). [...] لا تأخذ عملية التواصل بالحسبان إلا الآتي والذاهب من حوار بلا أشخاص. لا تأخذ بالحسبان إلا ذاتها، أي التواصل في موضوعه الخاص؛ إنَّه الحشو."[32]

إذن، فالظاهر أنَّ الاتصال المربك هو سيرورة اتصال دائمة، من دون أهداف وملامح واضحة، وما يهم هو أنَّه اتصال لا يتوقف... وهنا نستدعي المحطة الأخيرة من مسلسل التحديث والعلمنة؛ الواحدية السائلة، حيث تتوزَّع القداسة ومراكز الحلول على كل الطبيعة لتنزع منها نهائياً، فتنهار المُطْلقات وكل الثوابت، ويصبح التغيير المستمر هو الثابت الوحيد، ويختفي الإله مع اختفاء كل المطلقات؛ إذ "تتعدَّد مراكز الحلول إلى أنْ تصبح الصيرورة هي مركز الحلول، ويصبح النسبي هو المطلق الوحيد، ويصبح التغير هو نقطة الثبات الوحيدة. حينئذٍ تفقد الطبيعة/ المادة مركزيتها، باعتبارها المرجعية النهائية. ويغيب في نهاية الأمر كل يقين، وتسيطر النسبية تماماً، وتتعدَّد المراكز، ويسقط كل شيء في قبضة الصيرورة الكاملة."[33]

وفي هذه الحالة، يسود انعدام القيمة والغائية والفوضى العلاقات الثلاث؛ علاقة الإنسان بكل من: الإله، والإنسان، والطبيعة؛ إذ لا يوجد نظام باستثناء الفوضى الدائمة والصيرورة المستمرة.

---

[32] المرجع السابق، ص110.

[33] المسيري، عبد الوهاب. "ما بين حركة تحرير المرأة والتمركز حول الأنثى: رؤية معرفية"، **مجلة المنعطف**، فصلية مغربية، عدد خاص مزدوج 15-16، 1420هـ/2000م، ص75.

وهكذا تظهر صورة إعلامية نسبية هلامية للإنسان؛ فهو تارة آلة تمَّت أنسنتها بعدما اكتسبت صفة الوعي، ولكنَّها –في الوقت نفسه– زعزعت كل قناعاتنا الإنسانية،[34] وهو تارة أُخرى إنسان وسط جنسياً، حيث يتمُّ الاحتفاء بالمثلية في الدراما الحديثة،[35] فتتفكَّك التصوُّرات السابقة عن الرجل والمرأة. وفي أعمال أُخرى، يصبح الواقع الذي نعيشه مجرَّد حلم،[36] ووهم كبير في انتظار أنْ نصحو منه، فضلاً عن الأعمال التي تقفز على الزمان والمكان، وتهدم كل الثوابت الإنسانية.[37] والمشترك بين تلك الصور جميعها هو وضع تصوُّر الإنسان عن ذاته موضع شكٍّ مقلق، وهدم القناعات السائدة وتقويضها، ولكنْ من دون تقديم بديل في المقابل.

خاتمة:

لقد اقترحنا في هذا البحث نظاماً معرفياً للاتصال الجماهيري، يتيح لنا الحديث عن صورة الإنسان في الإعلام الغربي بقدْرٍ لا بأس به من التعميم الواثق، بعد اكتشافنا أنَّ أغلب النظريات الإعلامية الأساسية لا تخرج عن نظام عام يتفرَّع إلى ثلاث مجموعات من النظريات، هي:

1. الاتصال الخطّي التمثيلي الذي يُهيمِن فيه المُرسِل على العملية الإعلامية/ الاتصالية، وتسود فيه استعارة الآلة التي تستند إلى فلسفة ديكارت.

---

[34] توجد أفلام كثيرة عالجت هذا الموضوع، وهي متاحة للمشاهدة. انظر مثلاً:

- A.I. Artificial Intelligence, I, Robot.

وتُناقِش هذه الأفلام إشكالات فلسفية وأخلاقية ترتبط باكتساب الآلات المشاعر والأحاسيس والوعي.

[35] انظر –مثلاً– فيلم Blitz (2011م) للمُمثِّل الشهير Jason Statham، الذي يؤدي فيه دور شرطي يُحقِّق في جرائم قتل متسلسلة ارتُكِبت بحق رجال الشرطة، ويساعده ضابط شاذ جنسياً. يُقدِّم الفيلم المثلية الجنسية بوصفها نوعاً من الاختيارات الشخصية التي تُعبِّر عن ذوق الشخص؛ إذ يظهر فيه أنَّ للضابط ذوقاً خاصاً في الأكل؛ فهو نباتي، وذوقاً خاصاً في التصميم (الديكور)؛ إذ يُؤثِّث منزله بشكل غريب لكنَّه جميل، وله أيضاً ذوق خاص في ممارسة الجنس؛ فهو مثلي! فضلاً عن التعاطف الذي يجلبه من الجمهور بوصفه أحد بطلي الفيلم.

[36] انظر –مثلاً– فيلم "المصفوفة" The Matrix، وهو فيلم سينمائي أمريكي أُنتِج عام 1999م. يعرض الفيلم لفكرة أنَّ كل الحياة التي نعيشها هي مجرَّد حلم، أو مجرَّد واقع افتراضي نتوهمه جميعاً، في حين أنَّنا نقبع في الحياة الواقعية ضمن برنامج المصفوفة، مُنوَّمين ومُخدَّرين من أجل تزويد الآلات المُصمّمة لذلك النظام بالطاقة التي تستخرجها من أجسامنا المُنوَّمة.

[37] انظر –مثلاً– الفيلم الأمريكي Jumper الذي أُنتِج عام 2008م، وعرض لمغامرات شاب يستطيع التنقل الآني عبر مسافات طويلة جداً، محاولاً التملُّص من مطاردات مُنظَّمة سرية.

2. الاتصال التفاعلي التعبيري الذي تتساوى فيه مكانة المُرسِل والمُستقبِل، وتسود فيه الاستعارة العضوية التي تستند إلى فلسفة اسبينوزا.

3. الاتصال التبادلي المربك الذي تختلط فيه الاستعارات، ويتراجع كلٌّ من المُرسِل والمُستقبِل، ويقتصر الاهتمام على استمرار الاتصال، ولو من دون مضمون.

وهكذا يتأطَّر الاتصال الجماهيري بين ثلاثة نماذج معرفية أساسية، يمتاز الأول والثاني منها بوجود مركز ثابت، في حين يغيب هذا المركز عن النموذج الأخير الذي تختفي فيه المطلقات، وتسوده الصيرورة والتحوُّل المستمر. وتعكس أنواع الاتصال الثلاثة (الخطّي التمثيلي، والتفاعلي التعبيري، والتبادلي المربك) انتقال الفكر الغربي من مرحلتي التحديث والحداثة إلى مرحلة ما بعد الحداثة.

وفي ما يخصُّ صورة الإنسان في الإعلام الغربي، فقد لاحظنا أنَّ كل الأشكال التي يتمُّ التوصُّل إليها بالتحليل المعرفي تظهر فعلياً في المضامين المُروَّجة إعلامياً، حيث وجدنا أنَّ صورة الإنسان في الإعلام الغربي تتراوح بين الإنسان الخارق الذي يَظهر نجماً لامعاً وبطلاً خارقاً، والإنسان المُبتذَل المستباح؛ سواء بالإشهار، أو العنف، أو الجنس، وإنسان ما بعد الحداثة الذي يهدم مقولة الإنسان كلياً.

فالاتصال الخطّي التمثيلي يُقدِّم تصوُّره للإنسان بوصفه مركز الحلول؛ إنَّها حلولية إنسانية، يتمُّ فيها إضفاء القداسة على الإنسان الذي يصبح حينئذٍ مركز الكون، وتصبح ذاتيته الخاصة ومصلحته الفردية مرجعه المعرفي الذي ينهل منه معياريته الأخلاقية. فيظهر الإنسان الخارق بكل أشكاله الإعلامية، وبخاصة في السينما الهوليوودية، بدءاً بالأبطال الخارقين، وانتهاءً بعملاء المخابرات الذين لا تُخطِئ رصاصاتهم أبداً. ويظهر الإنسان السيّد على الطبيعة والوجود، الذي يتحكَّم في الطبيعة ويُصارِعها، وهو ما يُصوَّر إعلامياً بمواجهة الكوارث الطبيعية، أو الصراع مع الحيوانات، أو حتى مواجهة نهاية العالَم.

ويظهر الإنسان أيضاً في ثنائية المُرسِل المُهيمِن والمُستقبِل الخاضع، فتتمُّ الاستعانة بالوسطاء الذين ينقلون إلينا الواقع الذي لا نُدرِكه إلا بفضل وساطتهم، فنجد المُحلِّلين العسكريين والسياسيين، بل وحتى الرياضيين، الذين لا يصبح للأحداث المعروضة معنى إلا بعد تعليقاتهم.

أمّا الاتصال التفاعلي التعبيري فلا يتميز فيه الإنسان عن بقية الكائنات الأُخرى، ويُرَدُّ إلى عناصره المادية التي يُعَرَّف من خلالها؛ إذ هو جزء من الطبيعة (المادة) التي تصبح مركز الكون، ومرجعيته المعرفية، ومصدر معياريته، فيتجرَّد من كل القيم الإنسانية والدينية والأخلاقية مهما كان نوعها، ليظهر تسليع الإنسان، واستباحة جسده، وهو ما يبدو إعلامياً في استخدام الجسد سنداً إشهارياً مثلاً؛ سواء باستغلال الإثارة الجنسية للجسد الأنثوي وحتى الذكوري في الربط الذهني الخادع بين اللذة الجنسية والمُنتَج التجاري، أو استثمار النجوم والمشاهير في الإشهار، أو تحويل الجسد نفسه إلى مساحة إشهارية تحمل العلامات التجارية في ما يلبس من ثياب.

وكذلك استُبيح الإنسان إعلامياً حين أصبحت المآسي الإنسانية مادة إخبارية لا غير، حتى إنَّنا ألفنا مشاهد الحروب والجثث والأنقاض، فأصبحنا نتناول وجباتنا العائلية ونضحك مع أبنائنا ونحن نشاهد نشرات الأخبار الدموية. أمّا العنف فهو شكل آخر من أشكال الإنسان المجرَّد من القداسة؛ فالفيلم الناجح هو الفيلم الذي يضم أكثر المشاهد استباحة للإنسان: الجثث المُمزَّقة والدماء المتناثرة لأعداء البطل الخارق، والأجساد المثيرة والوضعيات الجنسية الجريئة لعشيقاته.

وأمّا الاتصال التبادلي المربك فتتآكل فيه كل القيم وتتفكَّك؛ سواء كانت مادية، أو إنسانية، أو دينية، وتختفي الحدود. وتظهر صورة إعلامية هلامية للإنسان، تخلط بين الإنسان والآلة، أو تمحو الحدود بين الذكر والأنثى، أو تهدم قوانين الفيزياء وقبلها الأخلاق، أو تُشكِّك حتى في الواقع الذي نعيش... المهم هو وضع تصوُّر الإنسان عن ذاته موضع شكٍّ مقلق، وهدم هذا التصوُّر ما أمكن، من دون تقديم أيّ بديل مريح أو مقنع.

ومَردُّ ذلك كله إلى إلغاء الإله المُنزَّه المُفارِق للإنسان والطبيعة، كما جاء في كل الديانات التوحيدية الصحيحة، وتعويضه الإلهَ المُعلمَن، فمتى استطعنا التأسيس الإبستمولوجي لنموذج إعلامي توحيدي؛ حفظنا مكانة الإنسان تلقائياً، وأبدعنا إعلاماً راقياً، يبني، ويُبدِع، ويُمتِع. أمّا ما عدا ذلك من محاولات فقد لا تخرج عن النقد الأخلاقي الذي يحاول معالجة العَرَض، ويُغفِل العِلَّة.

مفهوم الإنسان في العلوم الاجتماعية
من النموذج الدنياني إلى النموذج الائتماني

عبد الحليم مهورباشة*

الملخص

يُناقِش الجزء الأوَّل من هذا البحث مفهوم الإنسان في العلوم الاجتماعية بتبيان سمات النموذج الدنياني، وكيف تمَّ الفصل بين هذا المفهوم ومفهوم الدِّين في العلوم الاجتماعية الغربية، مشيراً إلى المصادر المعرفية المُؤسِّسة لهذا النموذج المعرفي، وكيف انبثقت عنها أربعة مبادئ معرفية لمفهوم الإنسان، عملت على تناوُل هذا المفهوم في العلوم الاجتماعية الغربية. أمّا الجزء الثاني من البحث فيُناقِش مفهوم النموذج الائتماني وأهم خصائصه المعرفية، ويُبيّن كيفية إعادة الوصل بين الدِّين ومفهوم الإنسان في العلوم الاجتماعية البديلة، ويتناول أهم المصادر المعرفية المُؤسِّسة لهذا النموذج. وقد خلُص البحث إلى ذكر المبادئ المعرفية لمفهوم الإنسان في العلوم الاجتماعية، التي يُمثِّل النموذج الائتماني إطارها المرجعي، وهي: الإنسان وتعدُّد مراتب الوجود، والإنسان وتعدُّد مراتب العقلانيات، والإنسان وتعدُّد مراتب الأخلاق، والإنسان والعلاقات الاجتماعية الرحيمة.

الكلمات المفتاحية: الإنسان، العلوم الاجتماعية، العقلانية، النموذج الدنياني، النموذج الائتماني.

The Concept of Man in Social Sciences:

From the Secular Model to the Trust Model

AbdelHalim Mahorbacha

Abstract

The first part of this paper discusses the concept of Man in social sciences by revealing the characteristics of the secular model and how this concept and the concept of religion were separated in Western social sciences. This part also refers to the epistemological sources of this model, and the principles emerged from it. The second part of the paper discusses the concept of the trust model and its main epistemological characteristics. It shows how to reconnect religion to the human concept in alternative social sciences. It also deals with the most important epistemological sources of this model. The paper concludes by identifying four principles of the human concept based on the trust model as a frame of reference. The principles are: human and multiple levels of existence, human and multiple ranks of rationality, human and the multiplicity of levels of ethics, and human and compassionate social relations.

Keywords: Human, Social sciences, Rationality, Secular model, Trust model.

---

* دكتوراه في علم الاجتماع، أستاذ محاضر في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة سطيف2، الجزائر. البريد الإلكتروني: halim-bacha@hotmail.fr

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

مقدمة:

ظهرت العلوم الاجتماعية في المجال التداولي الغربي بوصفها حقولاً معرفية تُعنى بدراسة الإنسان وسلوكياته، وتأثَّرت في نشأتها الأُولى بالعلوم الطبيعية التي عرفت ضبطاً دقيقاً لموضوعاتها العلمية، ووظَّفت منهجاً تجريبياً مكَّنها من تحقيق منجزات معرفية عدَّة، فحاولت العلوم الاجتماعية أنْ تنسج على منوالها العديد من القضايا والمفاهيم والرؤى المنهجية في دراسة الظاهرتين الاجتماعية والإنسانية، ثمَّ حاولت تالياً أنْ تعيد صياغة رؤيتها المنهجية للظاهرة الاجتماعية بمفارقتها منهج العلوم الطبيعية، وتأكيدها خصوصية هذه العلوم التي وسمتها بالثقافية (علوم الروح)، إلّا أنَّها انتهت إلى أزمة إبستيمية عصفت باليقينيات التي شيَّدت عليها أعمدتها النظرية والمفهومية، مُظهِرةً العديد من الدراسات النقدية في فلسفة العلوم المعاصرة. والحقيقة أنَّ العلوم الاجتماعية تعاني أزمة معرفية حادة، مُسبِّبها الرئيس هو جهازها المفاهيمي الذي تستخدمه في مقاربتها مختلف الظواهر الإنسانية والاجتماعية.

ويأتي في مقدمة هذه المفاهيم التي طالها النقد المعرفي، مفهوم الإنسان الذي يُعَدُّ المفهوم المركزي لكل نظرية أو دراسة اجتماعية. ويكشف الحفر المعرفي عن هذا المفهوم في العلوم الاجتماعية أنَّ لكل حقل معرفي فيها مفهومه الخاص للإنسان، وأنَّ موضوع الدراسة يُسهِم في تحديد ماهيته، وتنبني عليه طبيعة المنهج الذي يُمكِّننا من دراسته؛ إذ يرى الاقتصاديون –مثلاً– أنَّ الإنسان حيوان اقتصادي، وتراه العلوم السياسية حيواناً سياسياً، ويراه علماء الاجتماع حيواناً اجتماعياً. وهكذا نحصل على مفاهيم مُتعدِّدة للإنسان، يختص كل حقل معرفي منها بجزء من مُكوِّنات الإنسان، إلا أنَّ هذا التعدُّد المفاهيمي الظاهري يخفي وراءه مبادئ معرفية مشتركة، مثل: النظر إلى الإنسان في بُعْده المادي الخالص، واستبعاد مُكوِّناته الروحية والعاطفية والرمزية.

وبالرغم من الاختلافات المعرفية بين العلوم الاجتماعية في تحديد مفهوم الإنسان، فإنَّها تنهل جميعاً من نموذج معرفي واحد، تُشكِّل رؤية العالَم المادية–العلمانية منطلقه الميتافيزيقي، فيختزل عناصر الوجود في البُعْد الحسي–المادي، ويلغي كل ما هو متجاوز ومتعالٍ عن هذا الوجود المرئي، ويضع الإنسان في مقابل العالَم الطبيعي. وتأسيساً على

ذلك، فإنَّ العلوم الاجتماعية وفروعها المختلفة تنطوي على تضمينات هذا النموذج المعرفي الذي نَسِمُه هنا بالوضعاني (الدنياني)، والذي تتمثَّل أهم مبادئه الأساسية في الآتي: الإنسان ماهية عقلانية لا صلة له بعالَم الغيبيات، وأخلاقه بلا ديانات، وعلاقاته الإنسانية بلا تراحميات.

لقد هيمن النموذج المعرفي الدنياني على الباحثين في العلوم الاجتماعية، فاختزل الإنسان –بوصفه ظاهرة كونية فريدة– في جانبه المادي–العضوي، وأقصى أبعاده الأُخرى إقصاء كلياً؛ ما جعله يُمثِّل الإطار المرجعي لمفهوم الإنسان في العلوم الاجتماعية. وقد صاغت هذا النموذج بعض الدراسات العلمية والفلسفية في المجال التداولي الغربي، التي وجَّهت –اليوم– انتقادات معرفية حادة للرؤية التجزيئية والاختزالية لمفهوم الإنسان، مُنادِيةً بضرورة تأسيس بديل لهذا المفهوم، تكون الرؤية التركيبية أحد منطلقاته المركزية.

وبناءً على هذا المنظور النقدي، فإنَّ الرؤية التوحيدية للعالَم كفيلة بتأسيس نموذج بديل عن النموذج المعرفي الدنياني، وَسَمْناه في هذا البحث بالنموذج الائتماني، تُسهِم مبادئه المعرفية في تأسيس مفهوم بديل للإنسان في العلوم الاجتماعية، ويكون مُوسِّعاً لمراتب الوجود بحيث تشمل عالَم الألوهية، ومُكمِّلاً مراتب الأخلاق بوصلها بأخلاق التزكية، ومُسدِّداً للعقلانية التجريدية بالوحي الإلهي، ومُتمِّماً للعلاقات الإنسانية بالعلاقات التراحمية؛ لذا نسعى في هذه المداخلة العلمية إلى الإجابة عن التساؤلات الآتية:

– كيف فُصِل بين الدِّين ومفهوم الإنسان في النموذج المعرفي الدنياني في العلوم الاجتماعية الغربية؟

– ما المصادر المعرفية لهذا النموذج المعرفي؟

– ما المبادئ الناظمة لمفهوم الإنسان في النموذج المعرفي الدنياني؟

– ما الصيغ المعرفية الأربع التي أَسَّست لمفهوم الإنسان في العلوم الاجتماعية؟

– كيف السبيل إلى إعادة الوصل بين الدِّين ومفهوم الإنسان في النموذج المعرفي الائتماني في العلوم الاجتماعية البديلة؟

– ما المصادر والأسس التي يقوم عليها هذا النموذج المعرفي؟

– ما المبادئ المعرفية الناظمة لمفهوم الإنسان في النموذج المعرفي الائتماني؟

أولاً: النموذج الدنياني؛ كيفية الفصل بين الدِّين ومفهوم الإنسان في العلوم الاجتماعية

1. مفهوم الإنسان في النموذج الدنياني (المصادر المعرفية، والمبادئ المنهجية):

إذا كانت العلمانية تقوم على مبدأ فصل الدِّين عن السياسة، فإنَّ الدنيانية تقوم على أساس فصل الدِّين عن الإنسان في العلوم؛ إذ فصلت العلوم الاجتماعية بين الدِّين ومفهوم الإنسان، وأَسَّست لمفهوم الإنسان الطبيعي الخالي من كل قيمة غيبية. ويكشف التقصّي العلمي أنَّ الوضعية (الدنيانية) ترتقي إلى مرتبة براديغم علمي، حكمت الممارسات العلمية في مجال دراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية، ويُمكِننا وسم هذا النموذج المعرفي بالنموذج الدنياني، الذي تشكَّل فيه مفهوم الإنسان عن طريق ثلاثة مصادر معرفية مركزية:

أ. فلسفة التنوير ومفهوم الإنسان الأنواري:

استلهمت العلوم الاجتماعية مفهوم الإنسان من فلسفة التنوير. وكما هو معلوم، فإنَّ الإنسان الأنواري يقع على طرف النقيض من الإنسان الديني المسيحي؛ هذا الإنسان الذي أصبح يُمثِّل مرجعية ذاته، ولم يعد يخضع لأيِّ سلطة دينية، وأسَّس لمقولاته المعرفية اعتماداً على ثنائية العقل والحواس. ويُعَدُّ تعبير كانط أكثر التعبيرات إيضاحاً لهذه الرؤية؛ إذ قال: "إنَّ بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه، والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير. وإنَّ المرء نفسه مسؤول عن حالة القصور هذه عندما يكون السبب في ذلك ليس نقصاً في العقل، بل نقص في الحزم والشجاعة في استعماله دون إرشاد الغير."[1]

وقد قصد كانط بقوله: "دون إرشاد الغير" استبعادَ الدِّين بوصفه مصدراً للمعرفة، ومُوجِّهاً روحياً للإنسان. "فقد كان تقليد الفكر الغربي برمّته، ومن ضمنه فلسفة الأنوار، يُركِّز على استقلالية الفكر البشري وحريته وقدرته على إطلاق الأحكام من دون أنْ يغفل

[1] إمانويل، كانط. **ما هي الأنوار؟**، ترجمة: محمود بن جماعة، تونس: دار محمد علي للنشر، ط1، 2005م، ص85.

دور الأهواء والمصالح والأحكام القبلية في النفسية البشرية، ونحن نقرأ مُؤلَّفاً لماكس فيبر أو لإميل دوركايم إلا ونلمس فيه حضور الفكر الكَنْتي الذي لا يني يُشدِّد على العقلانية واستقلالية الكائن البشري."[2]

ب. العلوم الطبيعية ومفهوم الإنسان الطبيعي:

تأثَّرت العلوم الاجتماعية في مسيرتها الأُولى بمناهج العلوم الطبيعية، وسعت إلى محاكاتها، وحاولت جاهدةً أنْ تُسوِّي في دراسة الإنسان بينه وبين بقية الكائنات الحية الأُخرى، فأَسَّست النزعات التجريبية المتزايدة في عالَم الطبيعة لمقولات جديدة، مثل مفهوم الإنسان الطبيعي الذي نُظِر إليه بوصفه جزءاً من الطبيعة. يقول بوبر في ذلك: "فيتجه الباحثون في علم من العلوم الاجتماعية إلى الاشتغال بالمسائل المنهجية. والكثير من مناقشاتهم حول هذه المسائل يدور وقد اتجهوا بأبصارهم إلى مناهج العلوم المزدهرة، وبخاصة العلوم الطبيعية."[3]

ت. التحوُّلات الاقتصادية والسياسية للمجتمعات الغربية:

تقلَّبت العلوم الاجتماعية في مفهومها للإنسان أطواراً عديدة، بدءاً بالإنسان التنويري، وانتهاءً بالإنسان الفائق. وقد نجمت هذه التقلُّبات عن التحوُّلات الاجتماعية والاقتصادية التي خبرتها المجتمعات الغربية، والتي ساهمت في التأسيس لمفهوم الإنسان الغربي. "فالأيديولوجية الحداثية التي ترتبط بالصيغة ذات الخصوصية التاريخية للتحدي الغربي لم تنتصر فقط في مجال الأفكار مع فلسفة التنوير، فقد سادت أيضاً في المجال الاقتصادي، حيث أخذت صورة الرأسمالية، وهي التي يُمكِن اختزالها إلى اقتصاد السوق، وإلى الترشيد."[4]

---

[2] ريمون، بودون. **أبحاث في النظرية العامة في العقلانية: العمل الاجتماعي والحس المشترك**، ترجمة: جورج سليمان، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2010م، ص29-30.

[3] بوبر، كارل. **عقم المذهب التاريخي: دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية**، ترجمة: عبد الحميد صبرة، مصر: دار المعارف، 1959م، ص9.

[4] توران، ألان. **نقد الحداثة**، ترجمة: أنور مغيث، مصر: المركز القومي للترجمة، 1997م، ص47.

وانبثقت عن هذه المصادر الثلاثة المُؤسِّسة لمفهوم الإنسان في النموذج المعرفي الدنياني أربعة مبادئ معرفية لهذا المفهوم في العلوم الاجتماعية، نبسط الكلام فيها على النحو الآتي:

- إنسان بلا غيبيات:

ينهض هذا المبدأ على فكرة مركزية مفادها أنَّ هذا العالَمَ لا يحوي إلا الإنسان والطبيعة، ويتضمَّن الإلغاء الكلي لعالَمَ الغيب بإنكار الآمرية الإلهية؛ إذ حدث نوع من التلازم بين نهاية التفكير الديني وميلاد الإنسان الحديث في المجتمعات الغربية. "فنهاية الميتافيزيقا ليست سوى الوجه السلبي لحدث أكثر تعقيداً بكثير، قد طرأ على الفكر الغربي، وهذا الحدث هو ظهور الإنسان."[5] بيد أنَّ هذا النفي للآمرية الإلهية أفضى إلى إبدالها بآمرية أُخرى: إنسانية، أو طبيعية، أو ثقافية.

- عقلانيات بلا روحانيات:

تأسيساً على مبدأ إلغاء الآمرية الإلهية، يُعَدُّ الإنسان ماهية عقلانية خالصة، ويُنظَر إلى العقل بوصفه الأداة المثلى في صياغة العلوم والمعارف. وقد تضمَّن هذا المبدأ نفياً كلياً لطبيعة الإنسان الروحية في العلوم الاجتماعية، فتمَّ التحوُّل من تصوُّر ثنائية الجسم والروح التي كانت –في ما مضى– قاعدة فكرية للإنسان من أجل فهم ذاته "إلى تصوُّرٍ لثنائية بين الجسم من ناحية، وبين النفس أو العقل أو الوعي أو المنطق، أو سَمِّها ما شئت من ناحية أُخرى."[6] وأصبحت للعقل وظيفة تتمثَّل في توحيد الإنسان بالكون، كما كانت تفعل قبلاً فكرة الخلق الديني "المرتبطة غالباً بالطبيعة أكثر من كونها معارضة لها، وذلك بأنْ تسمح للفكر وللفعل البشريين أنْ يمارسا تأثيرهما على الطبيعة من معرفة واحترام قوانينها دون اللجوء إلى الوحي ولا لتعاليم الكنيسة."[7]

– أخلاق بلا إيمانيات:

يترتَّب على المبدأين السابقين وجود إنسان ذي أخلاق دنيانية؛ أي أخلاق لا يكون الدِّين مصدرها الرئيس. وكما قال كانط، فإنَّ "الأخلاق، من جهة ما، هي مُؤسَّسة على

[5] ميشيل، فوكو. **الكلمات والأشياء**، ترجمة: مطاع الصفدي، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990م، ص263.
[6] نروبرت، إلياس. **مجتمع الأفراد**، ترجمة: هاني صالح، سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2014م، ص144.
[7] توران، **نقد الحداثة**، مرجع سابق، ص36.

مفهوم الإنسان، بما هو كائن حر، ولكن هو بذلك تحديداً مُلزِم نفسه بنفسه من خلال العقل بقوانين لا مشروطة، هي لا تحتاج لا إلى فكرة كائن آخر فوق الإنسان حتى يعرف واجبه، ولا إلى دافع آخر غير القانون نفسه حتى يلاحظه."[8] إنَّها أخلاق يُؤسِّسها العقل الإنساني، أو العقل المجتمعي، وتتميز بالتبدُّل والتغيُّر دائماً، وتُسهِم السياقات الاجتماعية والثقافية في إكسابها المشروعية في كل مرحلة تاريخية.

– علاقات اجتماعية بلا تراحميات:

لا تحتكم العلاقات الاجتماعية بين الإنسان وأخيه الإنسان إلى شريعة دينية، أو قيمة أخلاقية، أو مثال أعلى، وإنَّما تقوم على فكرة العقل العمومي، من خلال الالتزام بالتشريعات القانونية؛ ما جعل هذه العلاقات تتحوَّل من طابعها الرحيم إلى طابعها التعاقدي، لتصبح علاقات إنسانية خالية من أيّ مضمون روحي. وقد وصف باومان الإنسان هنا بقوله: "إنَّه إنسان بلا صفات، إنسان الحداثة الباكرة الذي نضج حتى أصبح إنساناً بلا روابط."[9] وغدت حتى مشاعره النفسية، مثل الفرح، منفصلة عن الناس الآخرين. "أمّا عملية الانفصال في مراقبة الآخرين ومراقبة نفسه، فقد تأطَّرت في موقف ثابت، وأيقظت في المراقب بثباتها إحساسه بالانفصال والاستقلال عن كل الكائنات الأُخرى."[10]

2. الصيغ الأربع لمفهوم الإنسان في النموذج الدنياني في العلوم الاجتماعية الغربية:

لقد تجلَّت المبادئ الآنف ذكرها في أربع صيغ رئيسة، أحاطت إحاطة كلية بمفهوم الإنسان في النموذج المعرفي الدنياني في العلوم الاجتماعية الغربية، ولاقت رواجاً في مختلف فروع العلوم الاجتماعية؛ فلا نكاد نجد علماً من علومها إلا ويذكرها في متونه النظرية والمفاهيمية. وبالرغم من النقد الذي طالها في الأزمنة الحديثة، وأبان عجزها عن تفسير

[8] كانط، إمانويل. **الدين في حدود مجرد العقل**، ترجمة: فتحي المسكيني، بيروت: جداول للنشر والتوزيع، ط1، 2012م، ص45.

[9] زيجمونت، باومان. **الحبُّ السائل**، ترجمة: حجاج أبو جبر، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2018م، ص109.

[10] نروبرت، **مجتمع الأفراد**، مرجع سابق، ص138.

الظواهر الاجتماعية والإنسانية، فإنَّ مقارباتها وتصوُّراتها لمفهوم الإنسان تحظى بالقبول والتقدير، وهي لا تزال راسخة في واقع الممارسات البحثية.

أ. الصيغة العقلانية لمفهوم الإنسان عند ماكس فيبر:

– إنسان بلا غيبيات:

اشتُهِر فيبر بمقولة: "نزع الطابع السحري عن العالَم" التي خلَّدتها الفلسفة الحديثة؛ إذ رأى أنَّ: "مصير عصرنا الذي يتميز بالعقلنة والتعقل، والمتميز خاصة بنزع السحر عن العالَم، قد أدّى إلى هدم القيم العليا السامية، وسحبها من الحياة العامة، لتجد لها مكاناً في مملكة الحياة الصوفية المفارقة، أو في أخوية العلاقات المباشرة المتبادلة بين أشخاص معزولين."[11] وقد قصد فيبر من "نزع الطابع السحري عن العالَم" إلغاءَ الآمرية الإلهية، وتغييب الله عن إدارة العالَم، ثمَّ "فصل الطبيعة عن الله، والتمييز عنها، بحيث لا يرى الإنسان بعد ذلك في الطبيعة أيَّ أثر للخلق الإلهي. وبذلك ينفتح للإنسان للتصرُّف في الطبيعة بحرية، واستخدامها وَفق حاجاته وغاياته."[12]

ودعا فيبر إلى محو عالَم الغيب من تصوُّرات الإنسان وتمثُّلاته؛ فالإنسان في الأزمنة الحديثة مُطالَب بالاهتمام بالعالَم الواقعي الحسي، والتغاضي عن العوالم الغيبية التي لم يعد لها مكان بيننا، والإقرار بهيمنة الرأسمالية التي حلَّت محلَّ الإله في التراث الديني. "الرأسمالية هي دِين تعبُّدي محض، وقد تكون أكثر دِين تعبُّدي على الإطلاق، فلا شيء فيها يكتسب أهميته دون أنْ يكون في علاقة مباشرة بالعبادة، ولا عقيدة مخصوصة فيها ولا لاهوت، من ذلك تكتسب النفعية صبغتها الدينية."[13]

لقد استبدَلت الرأسمالية الإله الدنيوي الذي يُعبَد عن طريق ممارسة الاقتصاد بمفهوم الإله المسيحي الذي تُقدَّم له الشعائر. "ومفهوم الإله إذا لم يعد هو ذلك الإله التقليدي

---

[11] فيبر، ماكس. **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**، ترجمة: جورج كتورة، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2011م، ص203.

[12] نقيب محمد، العطاس. **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، ترجمة: محمد الطاهر ميساوي، ماليزيا: المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، 2000م، ص44.

[13] "الرأسمالية بوصفها ديناً: بين فالتربنيامين وماكس فيبر"، ترجمة: جهاد سليم، عدد23، **مجلة إدراكات سياسية**، 2006م. متوافر على الرابط الآتي:

- http: //alaalam.org/ar/translations-ar/item/.

عند المسيحيين وأيضاً عند لوثر، والذي يُمكِن الوصول إليه من خلال الإيمان وممارسة الصلاة، فقد أصبح مع كالفين يعتمد في الوصول إليه على آليات مادية وشروط تقنو اقتصادية لإنتاج عمل جاد وآليات روحية."[14]

وأكَّد فيبر أنَّ الغاية النهائية التي وُجِد من أجلها الإنسان في هذا العالَم تتمثَّل في مراكمة رأس المال؛ إذ قال: "فواجب كل فرد هو زيادة رأسماله، باعتبار ذلك غاية بذاته."[15] ولهذا أصبح معتنقو الدِّين الرأسمالي ينظرون إلى الدِّين المسيحي بوصفه أحد مُعوِّقات التقدُّم الإنساني. يقول فيبر في ذلك: "فالأفراد المشبعون حالياً بروح الرأسمالية عادة لا مبالين، إذا لم نقل معادين، للكنيسة، أن الاهتمام التَّقوي بالجنة لا يغوي كثيراً هذه الكائنات الفاعلة، فالدِّين في نظرهم وسيلة لانتزاع الناس من الأعمال الدنيوية."[16]

– عقلانيات بلا روحانيات (الترشيد العقلاني):

إنَّ جوهر الفعل الإنساني ينبثق من طبيعة عقلانية خالصة، اختص بها الغرب من دون الأُمم الأُخرى، وهي العامل الرئيس في نشأة الرأسمالية. يقول فيبر في ذلك: "غير أنَّ الغرب، في الأزمنة الحديثة، شهد وحده شكلاً آخر من الرأسمالية، هو التنظيم العقلاني الرأسمالي للعمل الحُرّ (شكلياً)، وهو ما لا نجده في أماكن أُخرى إلا في شكل بدايات مشهودة."[17]

وتتمثَّل هذه العقلانية في قدرة الإنسان على الإفادة من الوسائل والأدوات التقنية في الهيمنة على الطبيعة، والتحكُّم فيها. يقول فيبر: "فترتبط عقلانية اليوم، بشكل أساسي، بإمكانية تقدير العوامل التقنية الأكثر أهمية، ممّا يعني أنَّها ترتبط بالسمات الخاصة بالعلم الحديث، لا سيما بعلوم الطبيعة على أساس الرياضيات والتجريب العقلاني."[18] وقد وصفت مدرسة فرانكفورت هذه العقلانية بالأداتية التي تقوم على كفاءة الوسيلة في

---

[14] إكرام، عدنني. **سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر**، بيروت: منتدى المعارف، 2012م، ص198.

[15] فيبر، ماكس. **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ترجمة: محمد علي مقلد، بيروت: مركز الإنماء القومي، د.ت، ص28.

[16] المرجع السابق، ص38.

[17] المرجع السابق، ص9.

[18] المرجع السابق، ص11.

تحقيق الغاية، ولا يُقصَد بذلك أخلاقية الوسائل أو شرعيتها، وإنَّما المقصود هو كفاءة الوسائل في تحقيق الأهداف المرسومة.

وتتجلّى هذه العقلانية في الممارسات الاجتماعية الدنيوية التي يُثبِت الإنسان فيها عدم خضوعه لأيّ قوى قهرية غيبية. "فالتحصيل المتنامي والعقلنة لا يعنيان أبداً معرفة عامة متنامية لشروط الحياة التي نحيا في كنفها، بل يعني ذلك شيئاً آخر مختلفاً، هو أنْ نعرف، وأنْ نعتقد أنَّنا نستطيع في كل لحظة؛ شرط أنْ يكون لنا الإرادة، أنْ نبرهن لذاتنا عدم وجود أيّ قوّة سرية أو غير مرئية قادرة من حيث المبدأ على التدخل في سير الحياة، بل السيطرة على كل الأشياء من خلال التكهُّن بها."[19]

إذن، لم تعد هناك صلة بين العلم والدِّين، وباتت الموضوعية العلمية تقتضي استبعاد الدِّين من كل أنماط التفكير الإنساني؛ "فلقد بات العلم في أيامنا هذه حِرفة تقوم على الاختصاص، وهي دعوة تخدم قيام وعي ذاتي ومعرفة بالعلاقات الموضوعية، وليست نعمة أو وحياً تلقّاها راءٍ أو نبي بهدف تحقيق الخلاص."[20] وعلى هذا، فقد تمَّ الفصل بصورة نهائية بين الدِّين والعلوم، بما في ذلك فصل الدِّين عن العلوم الاجتماعية، وأصبح الدِّين أشبه بالأسطورة التي أنتجتها الإنسانية، وغدا ممكناً إخضاعه للدراسة باستخدام المنهج العلمي الوضعي.

– أخلاقيات الواجب المهني:

اتَّكأ فيبر على مفهوم أخلاق الواجب عند كانط. ونظراً إلى انشغاله بنشأة الرأسمالية، التي رأى فيها الديانة الجديدة التي اعتنقتها المجتمعات الغربية؛ فقد طوَّرها إلى أخلاق الواجب المهني، قائلاً: "فكرة الواجب المهني، بوصفه تعهُّداً يتعيَّن على الفرد أنْ يعي به، وأنْ يظل واعياً إزاء مضمون نشاطه المهني، سواسية أيّاً كانت طبيعته، سواسية وبالأخص إن لاح لـمُتأمِّل غير مُتحيِّز أنَّه محض تثمير لطاقة شغله، أو فقط لممتلكاته المادية (باعتبارها رأس مال)، إنَّها الفكرة عينها التي تعطي الأخلاقيات الاجتماعية للثقافة الرأسمالية طابعها المميز."[21]

---

[19] فيبر، **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**، مرجع سابق، ص171.

[20] المرجع السابق، ص197.

[21] فيبر، ماكس. **مقالات في سوسيولوجيا الدين: الثقافة البروتستانتية**، ترجمة: منير الفندري، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2015م، ص53.

وتقوم الأخلاق المهنية على البُعْد الدنيوي؛ إذ لم تعد للعمل الإنساني علاقة بعالَم الغيب، ويُؤَكِّد فيبر ذلك بقوله: "إنَّ تصوُّر رتابة الفردوس التقية ليس ممّا يستهوي طبعهم المجبول على الكدِّ وحُبِّ المبادرة إلا بما قَلَّ؛ كما إنَّ الدِّين يبدو لهم سبيلاً لإبعاد الناس عن العمل على أرض هذه الدنيا."[22] بيد أنَّه يوجد أمر جديد أصيل، "ألا وهو تثمين القيام بالواجب في سياق مهنة دنيوية باعتباره أسمى مضمون تكتسبه بُغْية تأكيد الذات أخلاقياً على الإطلاق."[23]

والأخلاق المهنية لا صلة لها بالدِّين، وإنَّما أساسها الصيغ التعاقدية التي تربط الإنسان العامل بالمؤسسات التي يشتغل فيها. وقد عرفت هذه الأخلاق حركة مَدٍّ وجَزْرٍ، بحسب كل سياق تاريخي واجتماعي، وتميزت بخضوعها للتغيير والتبديل؛ لأنَّها مُؤسَّسة على عقلانية مادية، لا على مرجعية قارَّة ثابتة.

- العلاقات الاجتماعية التعاقدية:

أدّى انتشار الرأسمالية –بوصفها أسلوباً ثقافياً في المجتمعات الغربية– إلى تحوُّل جذري في شبكة العلاقات الاجتماعية؛ إذ أصبحت هذه العلاقات تخضع لمبدأ العقلانية الأداتية، "فيقوم الشخص بفعل عقلاني غائي عندما يُوجِّه فعله تحقيقاً لغرض معين، وبالاستعانة بوسيلة مُحدَّدة، وأملاً في بلوغ نتائج جانبية بعينها، يقوم في ذلك بالموازنة بصورة عقلانية ما بين الوسيلة والغاية، وكذلك بين الغايات والنتائج المصاحبة، وأخيراً بين الغايات المختلفة فيما بينها."[24]

وفي هذا السياق، احتقر فيبر الفعل الغائي، ورأى أنَّ الدِّين يُؤسِّس لأفعال غائية؛ ما يجعلها أفعالاً غير عقلانية، وأنَّ هذا النمط من الفعل الإنساني ينتشر في المجتمعات التقليدية التي تسودها العلاقات الاجتماعية المباشرة والطوعية بدلاً من العلاقات التعاقدية التي تُعَدُّ إحدى مزايا المجتمعات الحداثية.

---

[22] المرجع السابق، ص69.

[23] المرجع السابق، ص85.

[24] فيبر، ماكس. **مفاهيم أساسية في علم الاجتماع**، ترجمة: صلاح هلال، مصر: المركز القومي للترجمة، ط1، 2015م، ص55.

واعتقد فيبر أنَّه من الضروري إخضاع العلاقات الاجتماعية لمبدأ التعاقدات؛ فالعلاقة الإنسانية لم تعد تخضع للعلاقة المباشرة، "ومحتوى المعنى الذي يكون علاقة اجتماعية بصورة دائمة يُمكِن أنْ يصاغ في مبادئ يتوقع المشتركون من هذا الشريك أو ذلك الحفاظ عليها بصورة متوسطة ومقاربة للمعنى، ويقومون هم من جانبهم بتوجيه فعلهم تبعاً لها (بصورة متوسطية وتقريبية). وتزداد احتمالات أنْ يكون الوضع كذلك كلما كان للفعل المعني في صورته العامة توجُّه عقلاني، سواء كان عقلانياً غائياً، أو عقلانياً قيماً."[25] وهذا ما نلاحظه في المجتمعات الإنسانية الحديثة؛ إذ أصبحت كل العلاقات الإنسانية خاضعة لمبدأ التعاقد القانوني، مثل: عقود العمل، وعقود الدراسة، وعقود الإعلام والنشر، وعقود البيع والشراء؛ حتى إنَّ العلاقات الإنسانية الحميمية، مثل العلاقة الزوجية، أصبحت خاضعة للتعاقد المدني، كأنَّها علاقة بين العمّال وأصحاب المؤسسات الاقتصادية، حيث يشار في هذا التعاقد إلى الكلفة الاقتصادية، والمساهمة المادية التي يُقدِّمها كل طرف، في حين تُعَدُّ الأبعاد العاطفية والروحية فيه ثانوية هامشية.

ب. الصيغة الاقتصادية لمفهوم الإنسان عند كارل ماركس:

– إنسان بلا غيبيات (ثنائية الإنسان والطبيعة):

نالت عبارة ماركس: "الدِّين أفيون الشعوب" شهرة في أغلب المجالات التداولية، حين قال: "الدِّين زفرة المخلوق المضطهد، روح عالم لا قلب له، كما أنَّه روح الظروف الاجتماعية التي طُرِد منها الروح؛ إنَّه أفيون الشعوب."[26] ونستشف من هذه العبارة إنكاراً كلياً للآمرية الإلهية؛ فقد ردَّ ماركس الدِّين إلى مجموعة من الظروف الاجتماعية والاقتصادية، ورأى أنَّه مجرَّد ابتكار إنساني. "الإنسان يصنع الدِّين، وليس الدِّين هو الذي يصنع الإنسان يقيناً، إنَّ الدِّين هو وعي الذات والشعور بالذات لدى الإنسان الذي لم يجد بعدُ ذاته، أو الذي فقدها."[27]

---

[25] المرجع السابق، ص58.

[26] ماركس، كارل، وإنجلز، فردريك. **حول الدين**، ترجمة: ياسين حافظ، بيروت: دار الطليعة، ط2، 1981م، ص34.

[27] المرجع السابق، ص33.

لقد اعتقد ماركس أنَّه لا وجود في هذا الكون إلا لثنائية الإنسان والطبيعة، وأنَّ التاريخ الإنساني يبدأ لحظة انفصال الإنسان عن الطبيعة. "الإنسان هو عالَم الإنسان، الدولة والمجتمع. وهذه الدولة وهذا المجتمع ينتجان الدِّين، الوعي المقلوب للعالَم؛ لأنَّهما بالذات عالَم مقلوب."[28] إذن، فالدِّين أنتجته الدولة التي تديرها الطبقة المهيمنة، ثمَّ أشاعته في المجتمع بأدوات مختلفة مثل المدرسة، ولهذا يجب علينا إخضاع الدِّين للنقد؛ كي نصل إلى الإنسان الكامل. "فنقد الدِّين يؤول إلى هذا التعليم: أنَّ الإنسان هو الكائن الأسمى بالنسبة للإنسان؛ أي إلى الأمر القطعي، أمر الإطاحة بجميع العلاقات الاجتماعية التي تجعل من الإنسان كائناً ما هنا، مُستبعَداً، مخذولاً، مُحتقَراً."[29]

ورأى ماركس أنَّ المسيحية تدعونا إلى التحرُّر من رغبة أجسادنا؛ إذ "تعتبر جسدنا ورغباتنا أموراً غريبة عنّا، هي إنَّما أرادت أنْ تُحرِّرنا من التحديد بالطبيعة؛ لأنَّها كانت تعتبر أنَّ طبيعتنا الخاصة ليست جزءاً من أنفسنا."[30] وهنا، يُؤكِّد ماركس البُعْد الطبيعي للإنسان، وينفي البُعْد الروحي أو البُعْد العاطفي عن هوية الإنسان، بل يرى أنَّ الديانة المسيحية تضع –من خلال تعاليمها– حاجزاً بيننا وبين الطبيعة؛ بادِّعائها السيطرة على رغباتنا التي تُعَدُّ شيئاً أصيلاً في ذواتنا.

– عقلانيات بلا غيبيات (العقلانية المادية):

اعتقد ماركس أنَّ الإنسان كائن مادي ينتمي إلى عالَم الطبيعة، وأنَّ "معارضة العقل بالكتاب المُقدَّس هو قتل الفكر الحر بواسطة الخرافة؛ لأنَّ الروح القدس الذي يتحدث عنه الكتاب المُقدَّس لا يوجد خارجنا. إنَّ الروح القدس الذي هو العقل بالضبط، الإيمان، ليس إلا تجسيد العقل في الإنسان... بفضل هذا الإيمان، بفضل العقل الذي أصبح حيّاً، يُؤلِّه الإنسان نفسه، ويتقدس، ويتطهر."[31] ومنطوق هذا التعريف أنَّه لا

[28] المرجع السابق، ص33.

[29] المرجع السابق، ص40.

[30] ماركس، كارل، وإنجلز، فردريك. **الأيديولوجيا الألمانية**، ترجمة: فؤاد أيوب، بيروت: دار الفارابي، ط1، 2016م، ص324.

[31] ماركس، وإنجلز، **حول الدين**، مرجع سابق، ص87.

يوجد أساس عقلاني للإيمان، وأنَّ الدِّين هو من ابتكار العقل الإنساني الذي ولَّده من وحي ظروفه المادية.

وبينما يعتقد الفلاسفة أنَّ الوعي مسألة ذاتية تتعلَّق بالإدراك الإنساني، يرى ماركس أنَّ الوعي هو انعكاس مباشر للظروف المادية التي تحيط بالإنسان؛ "فإنتاج الأفكار والتصوُّرات والوعي مختلط بادئ الأمر بصورة مباشرة ووثيقة بالنشاط المادي والتعامل المادي بين البشر، فهو لغة الحياة الفعلية. إنَّ التصوُّرات والأفكار، والتعامل الفكري بين البشر، تظهر هنا على اعتبارها مظهراً مباشراً لسلوكهم وأفعالهم المادية."[32] وعلى هذا، فإنَّ المعرفة ما هي إلا ترجمة حرفية للشروط الاقتصادية والاجتماعية؛ "فإنتاج الأفكار والتمثُّلات والوعي يرتبط، قبل كل شيء، بصورة مباشرة وصحيحة، بنشاط البشر المادي وتعاملهم المادي، إنَّه لغة الحياة الواقعية."[33] ومنطوق هذا القول أنَّ المعرفة لا علاقة لها بالعقلانية، وأنَّها تتولَّد من مجموعة الظروف المادية التي تسيطر على أحد المجتمعات الإنسانية ضمن سياق تاريخي مُعيَّن.

– أخلاق بلا إيمانيات:

رأى ماركس أنَّ الأخلاق الدينية المسيحية تورث النذالة؛ "فالمبادئ الاجتماعية للمسيحية تدعو إلى التخاذل، واحتقار الذات... إنَّها تدعو إلى السوقة الذليلة."[34] وقد أكَّد أنَّ الطبقة البرجوازية هي المسؤولة عن الفساد الأخلاقي للعالَم، وأنَّها تستخدم الخطاب الديني في تسويغ استغلالها للطبقة العاملة، "فلا تبقي على أيَّة علاقة أُخرى بين الإنسان والإنسان سوى علاقة المصلحة الصرفة، والإلزام القاسي بالدفع فوراً. لقد أغرقت أقدس تفاعلات الوجد الديني، والحمية الفروسية، ورقة البرجوازية الصغيرة الرخيصة في صقيع الحساب الأناني، وحوَّلت الكرامة الشخصية إلى مجرَّد قمة تبادل."[35]

---

[32] ماركس، وإنجلز، **الأيديولوجيا الألمانية**، مرجع سابق، ص38.

[33] ماركس، وإنجلز، **حول الدين**، مرجع سابق، ص57.

[34] المرجع السابق، ص64.

[35] ماركس، كارل، وإنجلز، فردريك. **البيان الشيوعي**، ترجمة: العفيف لخضر، بيروت: منشورات الجمل، 2015م، ص61.

والشرط اللازم للأخلاق عند ماركس هو الحرية؛ أي عدم خضوع الإنسان لإنسان آخر مثله، مهما علا شأنه الاجتماعي أو الديني؛ "لأنَّ الكائن الإنساني لا يُمكِن أنْ يعتبر نفسه مستقلاً ما لم يكن سيد نفسه، كما أنَّه لا يكون سيد نفسه إلا عندما يَدين بوجوده إلى ذاته. فالإنسان الذي يعيش متطفلاً يدرك ذاته ككائن تابع، إلا أنَّني عندما أحيا تماماً على فضل شخص آخر، فإنَّني لا أدين له باستمرار حياتي وحدها، بل خلقها."[36] ويرى ماركس أنَّ العمل هو الجوهر المُؤَكِّد لذات الإنسان، وأنَّه يرتقي إلى مفهوم العبادة في اللاهوت الديني. "العمل هو التعبير الذاتي للإنسان. إنَّه التعبير عن قواه الذهنية والجسمية الفردية. ففي هذا التقدُّم لفعاليته الحقيقية، يقوم الإنسان بتطوير ذاته، ويصير ذاته."[37]

وقد اعتقد ماركس أنَّ مفهوم الإنسان هو من اختراع الفلاسفة والأيديولوجيين واللاهوتيين، وأنَّ الشيوعيين "لا يُبشِّرون بالأخلاق في أيِّ حال من الأحوال، وهي ما يُبشِّر به شتنر على نطاق واسع جداً. إنَّهم لا يطرحون على البشر المطلب الأخلاقي: أحبّوا بعضكم، لا تكونوا أنانيين... وعلى النقيض من ذلك، فهم يدركون جيداً أنَّ الأنانية، مثلها مثل التفاني بالضبط، هي في ظروف مُحدَّدة، شكل ضروري للتوكيد الذاتي للأفراد."[38] والقصد من هذا القول أنَّ الأخلاق هي من طبيعة مادية، وأنَّ الإنسان أوجدها للتخفيف من حدَّة الصراع الاجتماعي، وأنَّ ماركس يَعُدُّها إحدى أدوات تزييف الوعي الاجتماعي، وبخاصة الأخلاق الدينية.

– الصراع جوهر العلاقات الاجتماعية:

يقود صراع الإنسان مع الطبيعة إلى السيطرة عليها عن طريق الأدوات التقنية، ويحاول الإنسان –بالأسلوب نفسه– السيطرة على الحياة الاجتماعية عن طريق الصراع الاجتماعي؛ "فالعلاقة بين الإنسان والطبيعة كانت تُستبعَد من التاريخ، الأمر الذي يترتَّب عليه التضاد بين الطبيعة والتاريخ. ونتيجة ذلك، فإنَّ أنصار هذا التصوُّر للتاريخ لم

---

[36] المرجع السابق، ص85.

[37] إريك، فروم. **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ترجمة: محمد سيد رصاص، سوريا: دار الحصاد للنشر والتوزيع، ط1، 1998م، ص57.

[38] ماركس، وإنجلز، **الأيديولوجيا الألمانية**، مرجع سابق، ص314.

يتمكنوا أنْ يروا في التاريخ إلا الأحداث التاريخية والسياسية الكبرى، والصراعات الدينية، ومختلف الصراعات النظرية، ولم يكن لهم بُدٌّ بصورة خاصة، في كل حقبة تاريخية، من المشاطرة في وَهْم هذه الحقبة."[39] ولهذا، فقد ساد الحياة الاجتماعية منطق الصراع الاجتماعي بين أفرادها والجماعات الاجتماعية المُكوِّنة لها.

ورأى ماركس أنَّ التاريخ يبدأ لحظة صراع الإنسان مع الإنسان على ملكية الأرض، وهذا ينافي التصوُّر الديني الذي يفترض أنَّ "الإنسان الديني هو الإنسان البدائي الذي ينطلق منه التاريخ كله، وأنَّه ليضع في مخيلته الإنتاج الديني للأوهام في مكان الإنتاج الفعلي لوسائل الوعي، ولجوهر الحياة بالذات."[40]

وأكَّد ماركس أنَّ نوع العلاقات الاجتماعية محكوم بالطبقة الاجتماعية المهيمنة في كل مرحلة تاريخية؛ "فأفكار الطبقة السائدة هي الأفكار السائدة أيضاً في كل حقبة تاريخية، يعني أنَّ الطبقة التي هي القوة المادية السائدة في المجتمع هي في الوقت ذاته القوة الفكرية السائدة. إنَّ الطبقة التي تتصرَّف بوسائل الإنتاج المادي تملك في الوقت ذاته الإشراف على وسائل الإنتاج الفكري."[41] ولهذا، فـ"ليس تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا سوى تاريخ صراع الطبقات،"[42] وما يُؤجِّل انفجار الصراع الاجتماعي في المجتمع هو الوعي الزائف الذي تنشره الطبقات المهيمنة في صفوف الطبقات المُهيمَن عليها، ويُعَدُّ الدِّين أحد أشكال الوعي الزائف الذي تستخدمه الطبقات المهيمنة في إحكام سيطرتها على المجتمعات الإنسانية؛ تحقيقاً لمصالحها الاقتصادية.

ت. الصيغة الاجتماعية لمفهوم الإنسان عند إميل دوركايم:

– إنسان بلا غيبيات (ثنائية الإنسان والمجتمع):

رأى دوركايم أنَّه لا وجود لكائن فوق طبيعي، وأنَّ الناس يرمزون إلى ما يعتقدونه من الأرواح بأشياء مُعيَّنة في الحياة الاجتماعية؛ "فالحال أنَّ الاعتقاد في الروح، ككل

39 المرجع السابق، ص63

40 المرجع السابق، ص64.

41 المرجع السابق، ص69.

42 ماركس، وإنجلز، **البيان الشيوعي**، مرجع سابق، ص45.

المعتقدات الدينية، يُطابِق شيئاً واقعياً؛ تمثيل رمزي للعلاقة بين الفرد والمجتمع، فالروح هي ذلك الجزء من المجتمع الموجود داخل الفرد، إنَّها السلطة الأخلاقية للمجتمع، التي تُعَدُّ المرجع الموضوعي الكامن خلف فكرة الروح."[43]

واعتقد دوركايم أنَّ الحياة الدينية بدأت بتقديس الإنسان لبعض الحيوانات أو النباتات، وغيرها من الموجودات الطبيعية؛ ما يعني أنَّ فكرة الإله المفارق للوجود هي ابتكار إنساني ظهر مع التطوُّرات والتغيُّرات التي لحقت بالمجتمعات الإنسانية على مَرِّ الأزمنة التاريخية؛ "ففي الأصل لم تكن هناك آلهة مميزة عن العالَم، أو على الأصح، لم يكن هناك آلهة، بل كائنات مُقدَّسة، من غير أنْ تحتمل الصفة المُقدَّسة التي تتحلى بها، على أيَّة حقيقة خارجية، تعتبر مصدراً لها؛ فحيوانات أو نباتات النوع الذي يتخذ طوطماً تكون موضوع العبادة، ولكنَّ هذا لا يعني أنَّ هناك أصلاً من نوع خاص جاء يهبها من الخارج طبيعتها الإلهية."[44] وبهذا ألغى دوركايم فكرة الآمرية الإلهية إلغاءً كلياً، واستبدل بها آمرية الضمير الجمعي؛ إذ قال: "فمن الخداع للنفس القول بوجود ذات أُخرى يُمكِن أنْ تؤدي نفس المهمة، كافتراض الألوهية، وربما اقتضى هذا المسلك نحو مَن اختار بين الله والمجتمع... إنَّ أمر هذا الاختيار يهمني كثيراً؛ فإنّي لا أرى في الألوهية غير المجتمع وقد استحال إلى صورة وتفكير على نحوٍ رمزي."[45]

– عقلانيات بلا غيبيات (نحو عقلانية مجتمعية):

نظر دوركايم إلى العقل بوصفه مفهوماً جمعياً، ورأى أنَّ المجتمع هو مصدر العقلانية، وأنَّه لا وجود لعقلانية فردانية. "فكان دوركايم يُؤَكِّد على أنَّ مقولات الفهم تتسرب إلى عقول الأشخاص الفرديين، بطريقة صادقة تجريبياً، أثناء الممارسات الاجتماعية،"[46] وأنَّ المبادئ الكبرى المُؤسِّسة للعقلانية مصدرها المجتمعات الإنسانية. "فدوركايم يقول إنَّ

---

[43] راولز، آن وارفيلد. نظرية المعرفة عند دوركهايم ضمن كتاب **الدين والمجتمع ونظرية المعرفة: قراءات معاصرة في أعمال إميل دوركايم**، ترجمة: حسن احجيج، ملف بحثي: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2015م، ص99.

[44] دوركايم، إميل. **في تقسيم العمل الاجتماعي، ملاحظات حول المجتمعات المهنية**، ترجمة: حافظ الجمالي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2015م، ص359.

[45] دوركايم، إميل. **الفلسفة وعلم الاجتماع**، ترجمة: حسن أنيس، مصر: المكتبة الإنجلو مصرية، ط1، 1966م، ص91.

[46] ورفيد، آن. **نظرية المعرفة عند دوركهايم**، مرجع سابق، ص12.

مبادئ العقل يكمن أصلها بكامله في تجربة القوى الأخلاقية الناتجة عن المشاركة في بعض الممارسات،"[47] وإنَّ الإنسان "يشتمل على كائنين: كائن فردي أساسه الجسم، يكون مجاله الفعل، ... وكائن اجتماعي يُعبِّر فينا عن أسمى حقيقة، في معناها الفكري والأخلاقي، يُمكِننا معرفتها من خلال الملاحظة، ألا وهي المجتمع."[48]

- أخلاق بلا إيمانيات (الأخلاق الاجتماعية):

اعتقد دوركايم أنَّ مصدر الأخلاق هو المجتمع، لا الدِّين والعقل؛ "فالمجتمع هو نفسه في الحقيقة الذي أنشأ هذه الفردية الأخلاقية التي تعني عبادة الفرد، فالمجتمع هو الذي سَنَّ نظام هذه العبادة، وهو الذي صنع من الإنسان إلهاً، وهو نفسه الذي صار بعدُ عبداً لهذا الإله."[49] وهذا يعني أنَّ المجتمع يشغل الوضعية نفسها التي يشغلها الإله في الديانات؛ إذ يُشرّع القيم والقواعد الأخلاقية، ويُجبِر الأفراد بالقهر والعقاب على الخضوع لها.

ورأى دوركايم أنَّ الأخلاق تُجسِّد الوحدة المعنوية بين الضمائر الإنسانية في المجتمع؛ "فالعلاقات الأخلاقية هي علاقات بين الضمائر، وليس هناك ما يخرج عن نطاق ضميري، ويعلو عليه، ويخرج عن نطاق ضمائر الأفراد الآخرين من البشر، ويعلو عليهم، إلا كائن واحد ذو ضمير، وهو المجتمع."[50] وقد زعم أنَّ لكل جماعة إنسانية أخلاقاً مُحدَّدة تحديداً واضحاً، فقال: "ولكل شعب في فترة مُعيَّنة من تاريخه أخلاق خاصة تسوده."[51] وعَدَّ المجتمع الغاية الرفيعة لكل نشاط أخلاقي؛ "فهو أولاً: يتجاوز نطاق مشاعر الفردية، وهو في نفس الوقت، ذو شأن سامٍ رفيع، بالنسبة لهذه المشاعر، وهو ثانياً: يملك كل خصائص السلطة الأخلاقية، التي من شأنها أنْ تفرض الاحترام فرضاً."[52]

---

47 المرجع السابق، ص38.

48 المرجع السابق، ص129.

49 دوركايم، **الفلسفة وعلم الاجتماع**، مرجع سابق، ص100.

50 دوركايم، إميل. **التربية الأخلاقية**، ترجمة: السيد محمد بدوي ، مصر: المركز القومي للترجمة، ط1، 2017م، ص60.

51 دوركايم، **الفلسفة وعلم الاجتماع**، مرجع سابق، ص73.

52 المرجع السابق، ص94.

- التعاون جوهر العلاقات الاجتماعية:

رأى دوركايم –من خلال تصوُّره العضوي للمجتمع– أنَّ العلاقات الاجتماعية بين الأفراد يحكمها مبدأ التعاون الذي يأخذ الطابع الحتمي بينهم، وأنَّ التقسيم الاجتماعي للعمل يُعزِّز هذه الوحدة التعاونية من خلال حاجة الأفراد المادية بعضهم إلى بعض؛ لذا، فإنَّ "تقسيم العمل هو المصدر الأساسي، إنْ لم يكن الوحيد، للتعاون الاجتماعي."[53]

واعتقد دوركايم أنَّ المجتمع يسوده التعاون الاجتماعي المادي الذي يشمل مختلف الوحدات المُشكِّلة للنسق الاجتماعي. "وهناك تعاون اجتماعي ينشأ عن وجود عدد من حالات الوجدان المشتركة بين كل أفراد المجتمع الواحد... ويتعلَّق الجزء الذي يخص التعاون في الاندماج الاجتماعي العام."[54] وأكَّد أنَّ التعاون الاجتماعي يُسهِم في عملية الاندماج الاجتماعي للأفراد في المجتمع، وأنَّ الضمير الجمعي يُرسِّخ العلاقات الاجتماعية التعاونية بين الأفراد، وأنَّ المجتمعات الإنسانية انتقلت من طور العلاقات الاجتماعية القائمة على التعاون التضامني إلى طور العلاقات الاجتماعية القائمة على التعاون الآلي.

ث. الصيغة السيكولوجية لمفهوم الإنسان عند سيجموند فرويد:

– إلغاء الآمرية الإلهية؛ الإنسان والإله الأب (عقدة أوديب):

اشتُهِر فرويد بمقولة: "الدِّين مرض نفسي أصاب الإنسانية في مرحلتها التاريخية البدائية"؛ إذ قال: "تقودنا أبحاثنا إلى الاستنتاج بأنَّ الدِّين ما هو إلا عصاب تشكو منه الإنسانية."[55] والعصاب من دون استثناء هو نتاج اضطرابات جنسية، وقد بيَّن "الفحص التحليلي النفسي للفرد بمنتهى الجلاء أنَّ إله كل إنسان منوط بموقفه إزاء بيئته المادية، ويتنوع ويتبدل طرداً مع هذا الموقف، وأنَّ الإله ليس صميمه سوى أبٍ ذي مكانة أكثر رفعة."[56]

---

[53] دوركايم، **في تقسيم العمل الاجتماعي، ملاحظات حول المجتمعات المهنية**، مرجع سابق، ص89.

[54] المرجع السابق، ص129.

[55] فرويد، سيجموند. **موسى والتوحيد**، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، ط4، 1986م، ص68–69.

[56] فرويد، سيجموند. **الطوطم والحرام**، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، ط2، 1997م، ص192.

فلا وجود لإله إلا في مخيلة الإنسان البدائي، "والطوطم بصفة عامة حيوان من الحيوانات التي يؤكل لحمها، وغير مُؤذٍ، أو بالعكس خطر ومهاب الجانب، وفي النادر عبارة عن نبات أو قوة طبيعية (مطر، ماء) تربط بينها وبين الجماعة صلة خاصة."[57] ثمَّ تطوَّرت هذه الطوطمية، "وتقدَّمت باتجاه أنسنة الكائن المعبود. فقد حلَّت محلَّ الحيوان الإله إنسانية لا يخفى علينا أصلها الطوطمي."[58] وهذا يعني بوضوح أنَّ فرويد أنكر إنكاراً كلياً فكرة الألوهية التي عرفتها المجتمعات الإنسانية كلها، وزعم أنَّ هذه الفكرة قد نجمت عن تخيلات نفسية، واضطرابات جنسية في العمر الباكر من تاريخ الإنسانية.

ورأى فرويد أنَّ الإله يُمثِّل العلاقة الجنسية المضطربة بين الأب وابنه؛ إذ إنَّ "فعلة كل شيء ترتد إلى العلاقة بين الابن والأب. فالله هو أب موقر معظم، والحنين إلى الأب هو جذر الحاجة الدينية."[59] ولهذا استُبدِل الأب بالإله، ثمَّ ظهرت الديانات، وتطوَّرت من حالة طوطمية إلى حالة الديانات التوحيدية والمذاهب الدينية التي زعم فرويد أنَّها جميعاً أوهام "لا سبيل إلى إقامة البرهان عليها، ولا يُمكِن أنْ يُرغَم أيُّ إنسان على أنْ يَعُدَّها صحيحة، وعلى أنْ يُؤمِن بها."[60]

وهذا التحليل النفسي لفرويد يقودنا إلى "نفي الله وكل مثل أعلى أخلاقي؛"[61] إذ نستشف من كلامه أنَّه لا وجود للإله، وأنَّ كل ما فعلته الإنسانية خلال مسيرتها التاريخية هو تحويل الطوطم –بوصفه ابتكاراً دينياً من طرف الإنسان البدائي– إلى إله مفارق للوجود العيني، ولكنَّ فرويد في مقابل إنكاره الآمرية الإلهية، ابتكر الآمرية اللاشعورية، حيث يخضع كل إنسان لمبدأ اللاشعور، الذي عَدَّه المبدأ الوحيد الذي نُفسِّر به كل سلوكياته، كأنَّه استبدل الإله الذي يحكم الإنسان من الداخل مُمثَّلاً في اللاشعور بالإله الذي يحكمه من الخارج.

---

[57] المرجع السابق، ص10.

[58] فرويد، **موسى والتوحيد**، مرجع سابق، ص118.

[59] فرويد، سيجموند. **مستقبل الوهم**، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، ط4، 1998م، ص31.

[60] فرويد، **الطوطم والحرام**، مرجع سابق، ص33.

[61] فرويد، **مستقبل الوهم**، مرجع سابق، ص51.

– عقلانيات بلا غيبيات (العقلانية اللاواعية):

اعتقد فرويد أنَّ العقلانية التي يتغنّى بها الفلاسفة تفتقر إلى أساس نفسي يدعمها؛ فسلوك الإنسان لا يخضع للعقلانية التجريدية، بل إنَّ معظم سلوكياته تخضع للعقلانية اللاشعورية التي يُعَدُّ المكبوت مُحرِّكها الدينامي؛ "فالمكبوت هو على الدوام لا شعور ولا واع. وكم كانت الأمور ستبدو بسيطة لو كانت القضية قابلة لأنْ تعكس، ولو كان الفارق في الصفات بين الوعي واللاوعي يتطابق مع هذا التمييز: الانتماء إلى الأنا، والانتماء إلى المكبوت."[62]

ورأى فرويد أنَّ تقويض الدِّين يكون بالتحليل السيكولوجي له، فقال: "مَن يرغب في أنْ يطرد الدِّين من حظيرة حضارتنا الأوربية، فلن يستطيع وصولاً إلى مبتغاه إلا بمساعدة نظام مذهبي آخر، يتلبس من البداية جميع سمات الدِّين السيكولوجية: القداسة، والصرامة، وعدم التسامح، وحظر أعمال الفكر؛ ذوداً عن حياضه."[63] والمُلاحَظ هنا أنَّ فرويد قد استبدل بالدِّين اللاهوتي الدِّين الإنساني، وأنَّ السيكولوجيا –من وجهة نظره– تقوم مقام الدِّين نفسه، فتجيب عن الأسئلة الغامضة التي يطرحها الإنسان، وتساعده على مواجهة الغرائز التي تستبدّ به، والتي لا يستطيع العقل الإنساني مجابهتها؛ "فالفرد باعتباره أنَّه (هُو) نفسي مجهول ولا شعوريّ، ويوجد على سطحه (أنا) الذي نما من نواته جهازه الإدراك الحسي."[64]

– أخلاق بلا إيمانيات (الأخلاق السيكولوجية):

اعتقد فرويد أنَّ عقدة أوديب هي مصدر الأخلاق، وأنَّ هذه العقدة تجلَّت في عمليات التحريم التي أقرَّتها الديانات في المجتمعات؛ "فالتقييدات الحرمية (التحريمية) ليست شيئاً واحداً والتحظيرات الخلقية أو الدينية الخالصة. فهي لا تُردّ إلى أمر إلهي، بل تفرض نفسها من تلقاء نفسها."[65] ورأى أنَّ معظم الأخلاق قد نشأت في أثناء رحلة التغلُّب على عقدة أوديب. "إن الحرامين الاثنين لطوطمية، اللذين بهما تبدأ الأخلاق الإنسانية، لا يتعادلان في القيمة السيكولوجية، فوحده الموقف التوقيري من الحيوان

[62] فرويد، **موسى والتوحيد**، مرجع سابق، ص133.
[63] فرويد، **مستقبل الوهم**، مرجع سابق، ص71.
[64] فرويد، سيجموند. **الأنا والهو**، ترجمة: محمد عثمان نجاتي، مصر: دار الشروق، ط4، 1982م، ص41.
[65] فرويد، **الطوطم والحرام**، مرجع سابق، ص32.

الطوطمي يرتكز على حوافز وجدانية، فالأب قد مات، وما دام قد مات، فلم يعد ثَمَّة عملياً شيء يُمكِن فعله."[66]

ونتيجةً للندم المُتولِّد من عقدة أوديب؛ فقد نشأ -بحسب فرويد- ما يُسمّى الوازع الأخلاقي لدى الإنسان. "سينهض الدِّين على أساس الشعور بالذنب والندامة؛ وستنهض الأخلاق على أساس ضرورات هذا المجتمع من جهة أُولى، وعلى أساس الحاجة إلى التفكير المُتولِّدة عن الشعور بالذنب من الجهة الثانية."[67] إذن، مصدر الأخلاق هو المجتمع الذي يُؤسِّس لمفهوم الأنا الأعلى عند الإنسان، وهذه الأخلاق تنشأ -في نظر فرويد- بسبب خوف الإنسان من السلطة الخارجية المجتمعية؛ ما يُولِّد لديه ما يُسمّى الضمير الأخلاقي. "لقد رسم الأنا الأعلى للجماعة المتحضرة مُثُله العليا، وطرح مطالبه. ومن بين هذه المطالب مطالب تتصل بالعلاقات بين الناس فيما بينهم، ونخصها في مصطلح: علم الأخلاق."[68]

وقد زعم فرويد أنَّ اللذة هي الغاية القصوى التي بُعِثت لأجلها الإنسانية، فقال: "مبدأ اللذة دون غيره هو الذي يُحدِّد هدف الحياة، ويتحكَّم من البدء بعمليات الجهاز النفسي. ومع ذلك يقف الكون قاطبةً من برنامجه موقف الخصام والتحدي."[69] ورأى أنَّ الحضارة جاءت لتقييد اللذة الإنسانية، مُستخدِمةً في ذلك السلطة القهرية، وبهذا يكون فرويد قد نزل بالإنسان إلى المرتبة الطينية (التراب) بلغة التراث الإسلامي، وسَدَّ أمامه أيَّ توق للارتقاء في عالَم الروح.

- العدوانية جوهر العلاقات الاجتماعية:

اعتقد فرويد أنَّ الإنسان عدواني بطبيعته السيكولوجية، خلافاً للدِّين الذي يرى أنَّ الإنسان خير بطبعه، فقال: "صحيح أنَّ أولئك الذين يُؤْثِرون حكايات الجن يصمّون آذانهم حين نُحدِّثهم عن ميل الإنسان الفطري إلى الأذية، والعدوان، والتدمير، وبالتالي إلى

---

[66] المرجع السابق، ص188.

[67] فرويد، **الطوطم والحرام**، مرجع سابق، ص191.

[68] فرويد، سيجموند. **قلق في الحضارة**، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، ط1، 1982م، ص114.

[69] المرجع السابق، ص23.

القوة والوحشية."[70] ومن ثَمَّ، فإنَّ الأخلاق التي ولَّدتها الإنسانية نجمت عن عدم قدرة الإنسان على تحقيق عدوانيته في الواقع الاجتماعي. "فالعداوة، أي رفض العالَم الخارجي، ترفع في الأنا الأعلى قوَّة الضمير الأخلاقي إلى درجة بالغة السمو. فما ذاك الحظّ سيتم للإنسان، تمسَّك ضميره بأهداب الحلم والتسامح، وغفر الكثير من الأشياء، ولكن ما إنْ تحدق بالإنسان مصيبة حتى ينكفئ على ذاته، ويُقرِّب خطاياه."[71]

ولذلك، يسود المجتمعات الإنسانية نوع من العلاقات الاجتماعية العدوانية؛ "فليس الإنسان بذلك الكائن الطيّب السمح، ذي القلب الظمآن إلى الحُب، الذي يزعم الزاعمون أنَّه لا يدافع عن نفسه إلا متى هوجم، وإنَّما هو على العكس كائن تنطوي معطياته الغريزية على قدر لا يستهان به من العدوانية."[72] ولهذا رأى فرويد أنَّ الحضارة تُسهِم في الحدِّ من عدوانية العلاقات الاجتماعية، وتعمل على تنظيمها. "فإنْ لم تقم مثل هذه المحاولة، خضعت تلك العلاقات الاجتماعية للتعسُّف الفردي، وبعبارة أُخرى، تَولّى تنظيمها الفرد الأقوى جسمانياً على نحوٍ يخدم مصالحه الخاصة ودوافعه الجنسية الغريزية."[73]

ثانياً: النموذج الائتماني؛ إعادة الوصل بين الدِّين ومفهوم الإنسان في العلوم الاجتماعية البديلة

إنَّ المآزق المعرفية التي تعانيها العلوم الاجتماعية الغربية دفعت العديد من الباحثين في مختلف حقول المعرفة إلى طرح بدائل معرفية ومنهجية لها، وذلك بإعادة النظر في جهازها المفاهيمي. ويُعَدُّ مفهوم الإنسان أحد المفاهيم التي طالها النقد المعرفي والمنهجي، وتُظهِر الدراسات النقدية أنَّ نقد مفهوم الإنسان وصياغة بديل له يتطلَّب تفكيك النموذج المعرفي الوضعي (الدنياني)؛ بُغْية طرح نموذج جديد. ولهذا نعتقد أنَّ الوصول إلى مفهوم

---

[70] المرجع السابق، ص84.
[71] المرجع السابق، ص92.
[72] المرجع السابق، ص72.
[73] المرجع السابق، ص49.

الإنسان البديل يكون بتأسيس النموذج المعرفي الائتماني،[74] وأنَّه توجد جملة من المُبرِّرات والمُسوِّغات التي تدفعنا إلى تبنّي هذا النموذج؛ لإعادة التأسيس لمفهوم الإنسان في العلوم الاجتماعية البديلة، والتي يُمكِن إجمالها في ما يأتي:

أ. المُسوّغ المعرفي الأوَّل: الانخراط المعرفي مع التيارات الفلسفية في نقد مفهوم الإنسان في العلوم الاجتماعية، وطرح بديل لمفهوم الإنسان انطلاقاً من الرؤية التوحيدية للعالَم. فكما هو معلوم، "يشعر الإنسان الحديث أنَّه قَلِق، وبأنَّ تحيُّره يزداد، ويعمل، ويُكافِح، إلا أنَّه يُدرِك مغموماً معنى العبث فيما تعلَّق بنشاطاته. وبينما تزداد سيطرته على الطبيعة، يشعر بالعجز في حياته الفردية وفي المجتمع."[75]

ب. المُسوّغ الأخلاقي الثاني: الآفات الخُلُقية التي لحقت بالإنسان نتيجة استخدام التقنية وتطبيقاتها. وقد زاد الأمر سوءاً الإقصاء الممنهج الذي تعرَّضت له القيم الدينية في المجال التداولي الغربي؛ "فالإضرار بالأخلاق الدينية –إنْ إقصاءً، أو استيلاءً، أو استبدالاً– ما لبث أنِ انعكست آثاره السلبية على النظام العلمي التقني للعالَم؛ ذلك أنَّ هذا النظام لم يبلغ مراده من وراء قطع صلته بهذه الأخلاق، ألا وهو تحصيل كمال السيادات الثلاث: التنبُّؤ، والتحكُّم، والتصرُّف، بل إنَّه صار لا يقدر على أنْ يمنع نفسه من الانجرار التدريجي إلى مسارٍ تَحُفُّه الأخطار والأهوال من كل جانب."[76]

وبناءً على هذا الضرر المادي، نرى أنَّ القيم الإسلامية كفيلة بإعادة رأب الصدع الأخلاقي الذي تعرفه الإنسانية المعاصرة؛ "فمستقبل الإنسانية القلق على المدى المنظور رهنٌ بنجاح الأُمَّة الإسلامية في إصلاح مناهجها، وتقديم النموذج الإسلامي الحي، الذي يُقدِّم البديل للحضارة الغربية المعاصرة، وذلك بما يمنحه للإنسان من غائية الوجود المقنعة، وما يُقدِّمه للإنسانية من الاستقرار الاجتماعي والسلام والأمن العالمي."[77]

---

[74] أشار طه عبد الرحمن في كتابيه: "روح الدين" و"بؤس الدهرانية" إلى الفلسفة الائتمانية، وأُسسها، ومنطلقاتها؛ لذا يُمكِننا استثمارها معرفياً في تأسيس النموذج الائتماني في العلوم الاجتماعية.

[75] إريك، فروم. **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، ط2، 2007م، ص38.

[76] عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 2000م، ص123.

[77] أبو سليمان، عبد الحميد. **قضية المنهجية في الفكر الإسلامي**، بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1989م، ص54.

ت. المُسوّغ الإنساني الثالث: مشاركة بقية العقول الإنسانية في صياغة مفهوم بديل للإنسان في العلوم الاجتماعية، علماً أنَّه يُمكِننا الاستثمار في التراث العربي الإسلامي لصياغة هذا المفهوم البديل؛ شرط عدم الانفصال عن الشروط التاريخية والسياقات الاجتماعية. ولا شكَّ في أنَّ هذا التأسيس تثمر معه دراسات وأبحاث علمية تتجاوز مفهوم الإنسان في النموذج الدنياني، وتنتقل -بحسب طه عبد الرحمن- من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر. "أمّا الإنسان الكوثر فهو، بخلاف الإنسان الأبتر، لا يكتفي بأنْ يستثمر كل قواه وملكاته، إحساساً ووجداناً، خيالاً وعقلاً، ذاكرة وإرادة، ويُحقِّق مختلف إمكاناته ومُكوّناته، بل أيضاً يذهب بهذا الاستثمار للقوى والتحقيق للإمكانات إلى أقصاها... كل ذلك يورثه القدرة على أنْ يُحقِّق التكامل لذاته."[78]

1. مصادر النموذج الائتماني المعرفية:

أ. رؤية العالَم التوحيدية:

تُعَدُّ هذه الرؤية الأساس الميتافيزيقي للنموذج المعرفي الائتماني، وتقوم على فكرة الآمرية الإلهية؛ إذ نجد فيها أنَّ الله يقوم في مركز عالي الوجود بالذات، "وكل الأشياء الأُخرى، الإنسانية وغير الإنسانية، مخلوقات له، وإذ ذاك فهي بحدِّ ذاتها منزلة منه في تراتبية الوجود بصورة مطلقة... إنَّ كلمة الله من وجهة دلالية هي "الكلمة-المركز" العليا في معجم القرآن."[79]

ويُعَدُّ التوحيد المبدأ الرئيس لرؤية العالَم التوحيدية؛ "لأنَّه الإجابة الكونية الفطرية السوية للبُعْد الروحي للإنسان في فهم ذاته مبتدأً ومآلاً، وهو سقف المنطق الإنساني في فهم أبعاد الحياة والوجود، وما وراء الحياة والوجود."[80] قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ

---

[78] عبد الرحمن، طه. **من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر**، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، 2016م، ص41.

[79] ازيوتوسو، توشيهيكو. **الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، ترجمة: هلال محمد جهاد، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2007م، ص127-128.

[80] أبو سليمان، عبد الحميد. **الرؤية الحضارية الكونية القرآنية**، بيروت: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1، 2009م، ص115.

ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴾ (الشورى: 11)، وقال سبحانه: ﴿أَمَّن يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَمَن يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِۗ أَءِلَٰهٞ مَّعَ ٱللَّهِۚ قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ٦٤ ﴾ (النمل: 64).

والرؤية التوحيدية هي مبدأ كل معرفة إنسانية، والقصد من هذا، كما قال الفاروقي "الإقرار بأنَّ الله تعالى هو الحق، وأنَّه واحد أحد لا شريك له. ويستبطن هذا الإقرار وجوب أمر البتِّ في كل خلاف، وفي كل شكٍّ، أنَّه سبحانه وتعالى، وبأنَّه لا دعوى تستعصي على المعايرة والبتِّ القاطع فيها. فالتوحيد إقرار بأنَّ الحقيقة قابلة لأنْ تعرف، وأنَّ بوسع الإنسان أنْ يصل إليها."[81]

وتتجلّى رؤية العالَم التوحيدية في إنسان التزكية؛ ذلك أنَّ التوحيد هو الحقيقة المركزية في هذا الوجود، "وهي حقيقة تستمد قيمتها من ذاتها، وغيرها من الحقائق إنَّما يصدر عنها. والكون كله خاضع بالفطرة لمقتضيات التوحيد، فإذا أراد الإنسان أنْ ينسجم مع فطرة الكون، فلا بُدَّ له أنْ يتزكّى، ويتوجَّه إلى الله وحده بالعبادة."[82] وتقع على إنسان التزكية مهمة الاستخلاف والإعمار الكوني، إلى جانب مسؤوليته عن الكون، وعدم التصرُّف فيه عبثاً. ويترتَّب على ذلك مبدأ المحافظة على الكون وموجوداته، والتعامل معها بصورة أخلاقية.

وتنهض رؤية العالَم التوحيدية على نوع من العلاقات الإنسانية القائمة على الإعمار الخيري للكون؛ فالإنسان الذي يؤمن بوحدانية الله يجد الوحدانية والعبودية أمرين متلازمين، "يرتبطان ارتباطاً مباشراً، ويجعلان الإنسان ملتزماً بتعليمات الوحي القرآني في الاتِّصاف بالتقوى، وإقامة مجتمع العدل والإخوة الإنسانية، وأداء أمانة الاستخلاف، وتوظيف طاقاته في إعمار الكون وبناء الحضارات."[83] وتسود المجتمع الإنساني الذي تنشده الرؤية التوحيدية روح الإخاء الإنساني، ويحكم العدل أفراده، ولا يحق لأيٍّ منهم

---

[81] الفاروقي، إسماعيل راجي. **التوحيد ومضامينه على الفكر والحياة**، ترجمة: السيد عمر، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2010م، ص90.

[82] ملكاوي، فتحي حسن. **منهجية التكامل المعرفي، مقدمات في المنهجية الإسلامية**، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2011م، ص251.

[83] ملكاوي، فتحي حسن. **منظومة القيم العليا، التوحيد والتزكية والعمران**، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، ص23.

تـدمير موجوداتـه الكونيـة؛ فهـم مُكلَّفـون بالحفـاظ عليهـا، مـن باب تأديـة الأمانـة الـتي حملوها.

ب. الفلسفة الائتمانية:

تُعَدُّ الفلسـفة الائتمانيـة الإطـار الفلسـفي المرجعـي للنمـوذج المعـرفي الائتمـاني، فـإذا كانت الفلسفة الدهرانية تُوظِّف العقل المجرَّد وحده، "فإنَّ الفلسفة الائتمانية تنبني على العقـل المؤيـد، مُتَّقِيـةً مفاسـد العقـل المجـرَّد وعوائـق العقـل المسـدد. ويتضـح هـذا التفـاوت العقلـي بـين الفلسـفة الائتمانيـة والفلسـفات المعهـودة غـير الائتمانيـة، شـأن الفلسـفة الدهرانية، متى قارنّا بين مبادئ العقل الأُولى التي تتحد بها الفلسفة غير الائتمانية، والتي هـي: مبـدأ الهويـة، ومبـدأ عـدم التنـاقض، ومبـدأ الثالـث المرفـوع."[84] وتأسيسـاً على ذلـك، تقوم الفلسفة الائتمانية على ثلاثة مبادئ رئيسة، هي:

- مبدأ الشـهادة: يقوم مبدأ الهوية في الفلسفة الدهرانية على أساس الشيء هو هو، في حين يقـوم مبدأ الشـهادة على أساس الشيء هو هو متى شـهد عليه غيره؛ ذلـك أنَّ "الشـهادة بمختلـف معانيهـا تجعـل الإنسـان يسـتعيد فطرتـه، مُحصِّـلاً حقيقـة هويتـه ومعـنى وجـوده، بـدءاً بشـهادة الإنسـان في العـالَمينِ: الغيبي والمرئـي الـتي يُقِـرُّ فيهـا بوحدانيـة الله، وشهادة الخالق على هذه الشهادة."[85]

- مبـدأ الأمانـة: يقـع مبـدأ الأمانـة على طـرف النقـيض مـن مبـدأ عـدم التنـاقض في الفلسـفة الدهرانيـة، الـذي يقتضـي أنَّ الشـيء ونقيضـه لا يجتمعـان، في حـين أنَّ الشـيء ونقيضـه في الائتمانيـة لا يجتمعـان متى كـان العقـل مسـؤولاً؛ ذلـك أنَّ "الأمانـة بمختلـف وجوههـا تجعـل الإنسـان يتجـرَّد مـن روح التملُّـك، مُتحمِّلاً كافـة مسـؤولياته الـتي يوجبهـا كمـال عقله، بدءاً بالمسؤولية عن الأفعال، وانتهاءً بالمسؤولية عن الناس، والمسؤولية عن سواهم من الكائنات الحية، والمسؤولية عن الأشياء."[86]

---

[84] عبد الرحمن، طه. **بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2016م، ص14.

[85] المرجع السابق، ص14.

[86] المرجع السابق، ص15.

– مبدأ التزكية: يقوم هذا المبدأ على تقرير أنَّ "التزكية بمختلف مراتبها خيار لا ثاني له يجعل الإنسان يجاهد نفسه للتحقق بالقيم الأخلاقية والمعاني الروحية المنزّلة؛ ابتغاءً لمرضاة الخالق جَلَّ جلاله، وحفظاً لأفضلية الإنسان في الوجود."[87] ويترتَّب على هذا المبدأ أنَّ الإنسان ماهية أخلاقية، وأنَّ "واجب الإنسان، في العالَم الائتماني، أنْ يطلب التقدم المعنوي كما يطلب التقدم المادي، بل واجبه أنْ يجعل التقدم المادي تابعاً للتقدم المعنوي، وإلا لا تقدم في إنسانيته."[88]

ت. السياق التاريخي المحلي والكوني:

إنَّ التأسيس لمفهوم بديل عن الإنسان في العلوم الاجتماعية يقتضي أنْ يكون هذا البديل منغرساً في السياق التاريخي للمجتمعات الإنسانية المعاصرة، وأنْ يملك الإنسان الكوني البديل الذي ننشده قدرة على تفسير الظواهر الاجتماعية والإنسانية الراهنة. وهذا التأسيس المعرفي لمفهوم الإنسان له ما يُسوّغه؛ فمن جهة، نلحظ الآفات الاجتماعية والأخلاقية الناجمة عن تدمير القيم الأخلاقية في المجتمعات الحضارية الغربية، ومن جهة أُخرى، نلحظ التردّي الاقتصادي والسياسي في المجتمعات الحضارية غير الغربية، ثمَّ ازدواجية أزمة الإنسان في العالَمينِ: الشرقي، والغربي؛ لذا يُجسِّد مفهوم الإنسان البديل في العلوم الاجتماعية "رؤية العلوم الإسلامية في ظاهرها ومضمونها رؤية توحيدية خالصة، تنطلق من الرؤية التوحيدية للعلم ودوره في الحياة، حيث لا تفصل وتقيم الحواجز والجسور بين الوحي والعقل، وبين الدِّين والدنيا، وبين الغيب والشهادة، ومن ثَمَّ حملت هذه العلوم واحتوت بداخلها رؤية وفلسفة للاجتماع وسننه، ولقواعد السياسة وطرائقها."[89]

ثالثاً: مبادئ النموذج الائتماني في التأسيس لمفهوم الإنسان في العلوم الاجتماعية

بعد أنْ تناولنا مصادر النموذج المعرفي الائتماني، ننتقل إلى خطوة منهجية تالية، تتمثَّل في تحديد أهم المبادئ التي يقوم عليها هذا النموذج، وكيف تُسهِم هذه المبادئ في

---

[87] المرجع السابق، ص16.

[88] المرجع السابق، ص17.

[89] عزة، هبة رؤوف. **نحو عمران جديد**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2015م، ص9.

بلورة مفهوم جديد للإنسان في مجال العلوم الاجتماعية. وكما هو معلوم، فإنَّ كل تأسيس يخضع لجملة من المقتضيات الفلسفية والعلمية، التي يُمكِن إجمالها في ما يأتي:

1. الإنسان وتعدُّد مراتب الوجود:

تنحصر مراتب الوجود في النموذج الدنياني في ثنائية (الإنسان، والطبيعة)، في حين نجدها في النموذج المعرفي الائتماني في ثلاثية (الله، والإنسان، والطبيعة). ولا تكون هذه المراتب الوجودية في حالة استقلال عن بعضها بعضاً؛ إذ إنَّ لكل مرتبة وجودية علاقةً بالمرتبة التي تليها، ويأتي في أعلاها مرتبة الألوهية. "في المرتبة الأُولى لا يوجد سوى واحد أحد، هو الله المطلق القادر. وهو الله الدائم المتعال، لا شبيه له. باقٍ إلى الأبد مطلقاً، لا شركاء، ولا أعوان. وفي المرتبة الثانية يوجد المكان والزمان، والخبرة والخليقة، وهي تضم جميع المخلوقات وعالَم الأشياء والنبات والبر والجن والملائكة والسماء والجن والنار، وكل مالوا إليه منذ جاءوا إلى الوجود."[90]

وعملية الربط بين هاتين المرتبتين الوجوديتين تكون من خلال حياة الإنسان في عالَمينِ؛ "فالأصل في الإنسان أنْ يحيا على الأقل في عالَمينِ، أحدهما مرئي، إذ يحيا فيه على جهة الانوجاد، والآخر غيبي، إذ يحيا فيه على جهة التواجد. فلا يكفي أنْ يأتي الإنسان أعماله، ويتفقد أحواله، ويُحدِّد أوضاعه، مُعتقِداً تأثير الجانب الغيبي من الحياة فيها، بل لا بُدَّ أنْ تتشكَّل هذه الأعمال والأحوال والأوضاع في كينونتها وماهيتها وبنياتها وأطوارها بمقتضيات هذه الحياة المزدوجة، فلا تنفك جوانبها المشهودة عن جوانبها المغيبة."[91]

ويترتَّب على المبدأ الثنائي لعالَم الوجود (عالَم الغيب، وعالَم الشهادة) أنْ يكونَ الفعل الإنساني محكوماً بهذه الثنائية، فيعتقد جازماً أنَّ لكل فعل في عالَم الشهادة جزاءً في عالَم الغيب، ومنه يصل بين العالَمينِ في كل حركة أو خطوة يخطوها.

---

[90] الفاروقي، إسماعيل راجي، والفاروقي، لمياء لويس. **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، الرياض: مكتبة العبيكان، ط1، 1998م، ص132.

[91] عبد الرحمن، طه. **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، 2012م، ص40.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ فطرة الإنسان ترتبط بعالَم الغيب؛ فمن أجل أن يتمكن الإنسان من "استيعابه للتوحيد وفهمه له (فقد) أُرسِيت دعائمه، وأُقيمت قواعده في فطرة الإنسان، كما أُقيمت أُسسه في طبيعته، وأوجد الله تبارك وتعالى في الفطرة الإنسانية والطبيعة الآدمية البشرية نزوعاً لا يتوقف إلى إدراك التوحيد وفهمه ثم الإيمان به واليقين فيه."[92] والإنسان محاط بالغيب إحاطة الشهادة به، "بل إنَّ إحاطته فوق إحاطتها، وما ذلك إلا لأنَّ الإنسان لا تنحصر ذاته في النفس، بل تتعدّى إلى الروح، ولا تنحصر رؤيته في البصر، بل تتعدّى إلى البصيرة، فإذا كان يحيا بنفسه في العالَم المرئي، فإنَّه يحيا بروحه في العالَم الغيبي."[93] وهذه البصيرة تُوسِّع نظر الإنسان إلى الوجود بوصفه آيات؛ "لأنَّ الأنموذج الائتماني ينفي نفياً باتّاً الصفة الخارجية عن علاقة الإنسان بالإله، ويثبتها لعلاقة الإنسان بالدِّين كممارسة متصلة بالعالَم، باعتبار العالَم مجموعة من الآيات التكوينية، والدِّين مجموعة آيات تكليفية، والآية غير الظاهرة."[94]

إنَّ هذا المبدأ المُتمثِّل في النظر إلى الظواهر بوصفها آيات يُوسِّع مراتب المنهج العلمي، فلا يختزل البحث العلمي في عملية الوصف الظاهري للظواهر، وإنَّما يتخطّاها إلى مرحلة التأمُّل في صانعها وخالقها، حتى إنَّ الإنسان –في مجال العلوم الاجتماعية– يكشف من خلال النظر الآياتي عن السنن والنواميس التي تحكم سير المجتمعات الإنسانية والحضارات.

2. الإنسان وتعدُّد مراتب العقلانيات:

اختزل النموذج الدهراني العقل إلى أدنى مراتبه، وقد اعتقد الباحثون في المجال التداولي الغربي أنَّ العقل الأداتي التجريدي هو أرقى العقلانيات، في حين أنَّ العقلانية التي وُسِم بها الإنسان في هذا النموذج تتنزَّل مرتبة من مراتب عديدة لهذه العقلانيات، ولا يعدو العقل أنْ يكون فعلاً من الأفعال الإنسانية، "مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة للمبصرات، فالبصر ليس جوهراً مستقلاً بنفسه، وإنَّما هو فعل معلول للعين، فكذلك

---

[92] العلواني، طه جابر. **التوحيد والتزكية والعمران**، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2003م، ص12.

[93] عبد الرحمن، **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، مرجع سابق، ص24.

[94] عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، مرجع سابق، ص95.

العقل هو فعل معلول لذات حقيقية، وهذه الذات هي التي تَمَيَّز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية العربية، ألا وهي القلب، فالعقل للقلب كالبصر للعين."[95] وهذا خلاف ما ذهبت إليه النظرية العقلانية التي أنتجها الفلاسفة الغربيون؛ إذ نظروا إلى العقل بوصفه جوهراً قائماً في ذات الإنسان، يُفارِق به عالَم الحيوان.

ولهذا، فنحن لا نُنكِر فعالية العقل الأداتي في مجال العلوم، وإنَّما نُنكِر حصر العقل فقط في هذه الفعالية، وتحويله إلى مرجعية معيارية للحكم على القضايا كلها. ومن ثَمَّ، فإنَّنا نسعى إلى توسيع مجال العقل بحيث يخترق الحدود جميعاً، ولو نظرنا في الأنموذج الائتماني لوجدنا أنَّه يُمكِن تسديد العقل عن طريق الوحي الديني. وكما هو معلوم، فإنَّ "القرآن يدعو الإنسان إلى الاستدلال على وحدة الله وجلاله وقدرته بالنظر إلى ملكوته، والتأمُّل في آياته. كذلك يدعو القرآن الإنسان إلى التصديق بمرجعيته الإلهية، وإلى التيقن بمصدريته العلوية من خلال تدبُّر آياته، والتأمُّل في تماسُك عبارته واتِّساق معانيه."[96]

ولا يُمكِن للعقل الإنساني -بما يملك من علم وأدوات- أنْ يحيط بما وراء المجرَّد والمحسوس؛ لذا يُسهِم القرآن الكريم في إكسابه معارف يقينية عن عالَم الغيب، ويُزوِّده بجملة من المعارف عن بداية الخلق وغاياته، وعن مآلات الإنسانية. "فيُزوِّدنا القرآن الكريم بتوجيهات عديدة، وإشارات كثيرة، تساعد في تعيين الغايات الكلية للوجود الإنساني، وعلاقته بمحيطه التاريخي، وعلاقة الفعل الإنساني بالفعل الإلهي، كما يُزوِّدنا بإشراقات هامة لتحديد البنية الأساسية للطبيعة الإنسانية."[97]

ويُسهِم منهج الجمع بين القراءتين في التأسيس للعقلانية التكاملية؛ "فالجمع بين القراءتين يعتمد على الربط بين القرآن بوصفه محتوى الوعي المعادل للوجود الكوني وحركته، وما يتمظهر به هذا الوجود من تشيُّؤ وتكوين ودالّات. فكلاهما (القرآن، والوجود المُتشيِّئ) يكمل الآخر في الكشف عن دلالات الوجود وقوانينه، القرآن بمقولاته، والطبيعة بحركاتها."[98] ويُمكِننا توظيف هذا المنهج التكاملي في دراسة الظواهر

---

[95] عبد الرحمن، طه. **العمل الديني وتجديد العقل**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1988م، ص18.

[96] الصافي، لؤي. **إعمال العقل من النظرة التجزئية إلى الرؤية التكاملية**، دمشق: دار الفكر، 1998م، ص87.

[97] المرجع السابق، ص298.

[98] حاج حمد، محمد أبو القاسم. **منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية**، بيروت: دار الهادي، ط1، 2003م، ص177.

الاجتماعية في العلوم الاجتماعية، وتجاوُز مرحلة وصف الظواهر التي تُقِرُّها منهجية التشيُّؤ إلى مرحلة التأويل التي تُقِرُّها منهجية الخلق، وبهذا نُحقِّق وحدة الحقيقة في النموذج المعرفي الائتماني. "ووحدة الحقيقة تفرض أنَّه لا يوجد تعارض أو خلاف تفاوت مطلق بين العقل والوحي. فوحدة الحقيقة ترفض قاطعاً وجود مبدأ، أو حقيقة، أو فهم يُمكِن أنْ يزيل التناقض."[99]

3. الإنسان وتعدُّد مراتب الأخلاق:

يُعَدُّ الإنسان في النموذج الدنياني مُتعدِّد الماهيات (سيكولوجية، عقلانية، طبيعية، اجتماعية)، في حين أنَّه واحدي الهوية، وماهية أخلاقية في النموذج الائتماني. وإذا كانت الأخلاق تتعدَّد بتعدُّد هذه الهويات، وتتكاثر مرجعياتها ومصادرها، فإنَّ الأخلاق في النموذج الائتماني واحدية، ومصدرها واحد، لكنَّها مراتب ومستويات. "المسلّمة الأُولى للأخلاق الإسلامية أنَّه لا إنسان بغير أخلاق؛ فلا يخفى أنَّ الأخلاق الحسنة صفات مخصوصة الأصل، فيها معانٍ شريفة، أو قُلْ قيم عليا، كما لا يخفى أنَّه ليس في كائنات هذا العالَم مثل الإنسان تطلُّعاً إلى التحقُّق بهذه المعاني والقيم، بحيث يكون له من وصف الإنسان على قدر ما يتحقق به منها."[100]

ومصدر الأخلاق في النموذج الائتماني هو الوحي الرباني (القرآن الكريم، والسُّنة النبوية)؛ "فلقد علَّمنا هذا الكتاب أنَّ النفس الإنسانية قد تلقَّت في تكوينها الأوَّلي الإحساس بالخير وبالشر. ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾ (الشمس:7-8)، وكما وهب الإنسان ملكة اللغة، والحواس الظاهرة، فإنَّه زوَّده أيضاً ببصيرة أخلاقية. ﴿بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ ۝١٤ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُۥ ۝١٥﴾ (القيامة: 14-15)."[101]

ولمّا كان الإنسان يتقلَّب في حياته أطواراً، فإنَّه يتدرَّج حتماً في مراتب الأخلاق أطواراً، وتكون أدناها الأخلاق التي تحفظ المبادئ الكبرى للتعامل الإنساني، مثل:

---

[99] الفاروقي، إسماعيل راجي. **أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل**، ترجمة: عبد الوارث سعيد، الكويت: دار البحوث العلمية، 1983م، ص53.

[100] عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص147.

[101] دراز، عبد الله. **دستور الأخلاق في القرآن الكريم**، تعريب: عبد الصبور شاهين، بيروت: دار البحوث العلمية، د.ت، ص27.

الأخلاق المهنية، والأخلاق الطبِّيَّة، والأخلاق الإعلامية، والأخلاق البيئية... وتكون أخلاق التزكية أرقاها؛ "فالتزكية بمختلف مراتبها خيار لا ثاني له يجعل الإنسان يجاهد نفسه ليتحقق بالقيم الأخلاقية والمعاني الروحية؛ ابتغاءً لمرضاة الخالق جَلَّ وعلا، وحفظاً لأفضلية الإنسان في الوجود، وتصدياً لجديد التحديات والأزمات في القيم الإنسانية داخل عالَم يزداد ضيقاً."[102]

وكل ذلك هو للوصول إلى الإنسان الرباني. "والإنسان الرباني له هوية مُحدَّدة يكتسبها من خلال الحدود المفروضة عليها، ولكنَّه لا يتمركز حول ذاته. ففي إطار المرجعية المتجاوزة يُمكِنه تأكيد إنسانيته لا بالعودة إلى ذاته الضيقة (الطبيعية)، وإنَّما بالإشارة إلى النقطة المرجعية المتجاوزة."[103] وعلى هذا، يُنظَر إلى الإنسان في العلوم الاجتماعية بوصفه كائناً أخلاقياً في المقام الأوَّل، ويُنظَر إلى كل سلوكياته وأفعاله بوصفها انعكاساً لهذه الهوية الأخلاقية.

4. الإنسان والعلاقات الاجتماعية الرحيمة:

تُعَدُّ العلاقات الاجتماعية المادية في النموذج الدنياني أحد أبرز أوجه التحديث الاجتماعي والاقتصادي الذي عرفته المجتمعات الغربية، في حين يُعَدُّ الصراع جوهر العلاقات بين البشر. "واعتبار الصراع قاعدة النظام الاجتماعي وللتاريخ عموماً يحمل في طيّاته بذور عقيدة التدمير الذاتي التي يُمكِن أنْ نجد جذورها في دعوة موسى لقومه بعد رِدَّتهم الجماعية وعبادة العجل الذهبي. ﴿فَٱقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ عِندَ بَارِئِكُمۡ﴾ (البقرة: 54)، في حين جاء القرآن لينهي هذا الأمر بقوله تعالى: ﴿فَتَابَ عَلَيۡكُمۡ وَعَفَا عَنكُمۡ﴾ (البقرة: 187)."[104]

ويطرح النموذج الائتماني صيغة التدافع بين البشر بدلاً من صيغة الصراع؛ "فمفهوم الصراع من أجل التحكُّم والهيمنة يفترض مفهوماً للقوَّة بوصفها قيمة يجب امتلاكها.

---

[102] عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، مرجع سابق، ص16.

[103] المسيري، عبد الوهاب. **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مصر: دار الشروق، ط1، 2006م، ص22.

[104] أبو الفضل، منى. "النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل"، **مجلة إسلامية المعرفة**، س2، عدد6، 1997م، ص88.

وفضلاً عن وظيفتها أداة في إطار الحياة الاجتماعية، تصبح القوَّة غاية للتحقيق وقيمة للامتلاك، ويصبح الصراع الآلية المساعدة على ذلك، أمّا في سياق مفهوم التدافع فإنَّ القوَّة ترتبط بميدان الممارسة والنشاط، ولا تكون موضوعاً للامتلاك."[105]

وهكذا أسَّس النموذج الدنياني لعلاقات اجتماعية منفصلة عن كل قيمة، في حين عمل النموذج الائتماني على تأطير العلاقات الاجتماعية بالقيم الأخلاقية؛ لأنَّ "تحقيق الشق الأخلاقي من الإرادة الإلهية ممكن فحسب في سياق علاقات إنسانية متبادلة، كتلك التي تقوم بين أعضاء نظام اجتماعي. ومادة أيَّة قيمة أخلاقية هي عند التدقيق: نسيج العلاقات الإنسانية، والمعاملات بين البشر."[106] وعلى هذا، فإنَّ علاقة اجتماعية من طبيعة روحية تربط الإنسان بأخيه الإنسان، "ومن أجل كون هذه الأخوة روحية، وليس للمادة حظ فيها، لم يُرتِّب الإسلام عليها إلا الأحكام الروحانية القلبية، من: صدق الودِّ، واعتبار التساوي، ومَدِّ يد المعاونة، والمساواة، ونحو ذلك، ولم يُرتِّب عليها شيئاً من آثار الأحكام المادية."[107] وهذا لا يعني أنَّنا نُنكِر العلاقات التعاقدية التي أصبحت ضرورية نتيجة تعقُّد العلاقات في المجتمعات الإنسانية المعاصرة، وإنَّما القصد ألّا نجعلها المنطلق المركزي للتعامل بين الناس؛ إذ تقصي العلوم الاجتماعية العديد من الظواهر التي تخضع للعلاقات الاجتماعية الرحيمة، بل تَعُدُّها أحد المؤشرات الدّالّة على المجتمعات التقليدية.

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ الإنسان في النموذج المعرفي الائتماني هو مقولة أخلاقية، وكل علاقاته الاجتماعية تقع حتماً ضمن هذه الدائرة الأخلاقية. صحيح أنَّ الصيغ التعاقدية لا تُنكَر لذاتها، وأنَّ الحاجة إليها اليوم أصبحت مُلِحَّة، بيد أنَّ ذلك لا ينفي الصيغة التراحمية بين الإنسان وأخيه الإنسان؛ "فالرؤية التراحمية ترى المجتمع بحسبانه كياناً مُركَّباً تتسم عناصره بالتجانس والتنوع، أي مجتمعاً تراحمياً، العلاقات بين الأفراد فيه علاقات مُركَّبة ومتشابكة، لا يُمكِن التعبير عنها من خلال عقد قانوني واضح. ويُنظَر إلى

---

105 المرجع السابق، ص97.

106 الفاروقي، **التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص172.

107 ابن عاشور، الطاهر. **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ط2، 1985م، ص120.

الإنسان هنا على أنَّه كائن اجتماعي مُركَّب مُتعدِّد الأبعاد، إنسان إنسان، ومن ثَمَّ فإنَّ الإنسان يسبق الطبيعة."[108]

ولهذا ترى العلوم الاجتماعية، التي يُعَدُّ النموذج الائتماني مرجعيتها، أنَّ العلاقات الاجتماعية ما هي إلا تجلٍّ للقيم الأخلاقية التي يتمثَّلها الأفراد، حتى إنَّ العلاقات الاجتماعية التي نُلاحِظها في المجتمعات الغربية ما هي إلا تجلٍّ للقيم الأخلاقية البراغماتية التي أَسَّست لها الحداثة الغربية بمختلف منظوراتها. وعلى هذا، فإنّا نُؤَكِّد أنَّ الحياة الإنسانية تكتمل حين "تشتمل على كلٍّ من الرغبات الحسية والأشواق الروحية للكائن البشري."[109]

خاتمة:

انتهى البحث إلى مجموعة من النتائج يُمكِن إجمالها في ما يأتي:

1. هيمنة النموذج المعرفي (الوضعاني) على العلوم الاجتماعية الغربية، ونهله من ثلاثة مصادر معرفية، هي: فلسفة التنوير، ومناهج العلوم التجريبية، والتحوُّلات الاجتماعية والاقتصادية التي عرفتها المجتمعات الغربية. ويُعَدُّ هذا النموذج الإطار المرجعي لمفهوم الإنسان المتداول في العلوم الاجتماعية ومختلف فروعها، الذي يقوم على أربعة مبادئ معرفية مركزية، هي: إنسان بلا غيبيات، وعقلانيات بلا روحانيات، وأخلاقيات بلا إيمانيات، وعلاقات اجتماعية بلا روحانيات. وقد أَسَّست لمفهوم الإنسان أربع صيغ رئيسة مشهورة في العلوم الاجتماعية الغربية، هي: الصيغة العقلانية مع فيبر، والصيغة المادية مع ماركس، والصيغة السيكولوجية مع فرويد، والصيغة الاجتماعية مع دوركايم.

2. إنَّ النقد المعرفي الذي طال مفهوم الإنسان في العلوم الاجتماعية الغربية حفّز العديد من الباحثين إلى طرح بديل لهذا المفهوم. وقد اقترحنا أنْ يكون البديل هو النموذج المعرفي الائتماني، الذي توجد له ثلاثة مصادر مركزية (رؤية العالَم التوحيدية، والفلسفة الائتمانية، والسياق التاريخي الكوني والمحلي)، والذي يقوم على أربعة مبادئ معرفية

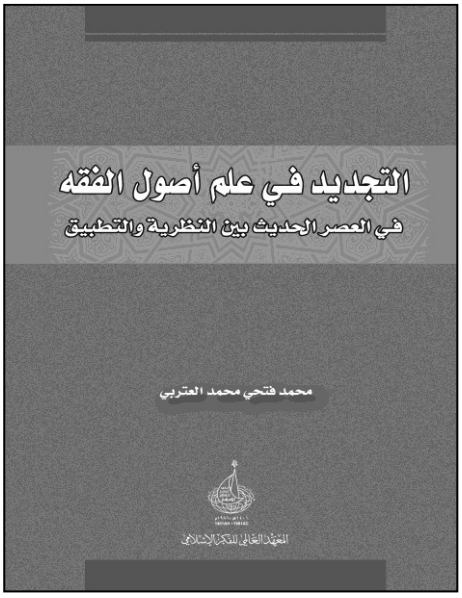
[108] المسيري، عبد الوهاب. **دفاع عن الإنسان**، مصر: دار الشروق، ط2، 2006م، ص361.

[109] بيجوفيتش، علي عزت. **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة: يوسف عدس، مصر: دار الشروق، ط6، 2015م، ص50.

مركزية، هي: الإنسان وتعدُّد مراتب الوجود، والإنسان وتعدُّد مراتب العقلانيات، والإنسان وتعدُّد مراتب الأخلاق، والإنسان والعلاقات الاجتماعية التراحُمية.

3. إسهام التأسيس المعرفي البديل لمفهوم الإنسان في العلوم الاجتماعية في تجاوُز الرؤى الأحادية والتبسيطية للإنسان، التي اختزلته في المُكوِّن الجسمي الحسّي، وتقديم رؤية تركيبية للإنسان، يجمع فيها البُعْد المادي مع البُعْد الروحي، والبُعْد العقلاني مع البُعْد الوجداني. ويعيد هذا التأسيس الوصل بين مفهوم الإنسان والدِّين بعد الجفاء والعداء بينهما في النموذج الدنياني، ويُحقِّق ماهية الإنسان الأخلاقية، ويعيد القداسة إلى العلاقات الاجتماعية بعد ما دنَّسها النموذج الدنياني.

صدر حديثاً



التجديد في علم أصول الفقه

في العصر الحديث بين النظرية والتطبيق

تأليف: محمد فتحي محمد العتربي

الطبعة الأولى 1439هـ/2018م

512 صفحة

يتناول الكتاب علم أصول الفقه مناهجه ومؤلفاته في العصر الحديث، بوصفه ممثلا للمنهجية الإسلامية في التفكير، فهو بمدارسه المختلفة منطق المسلمين الفقهي في البحث والاستدلال الذي يتجاوز الأحكام لينطلق نحو دوائر النظام.

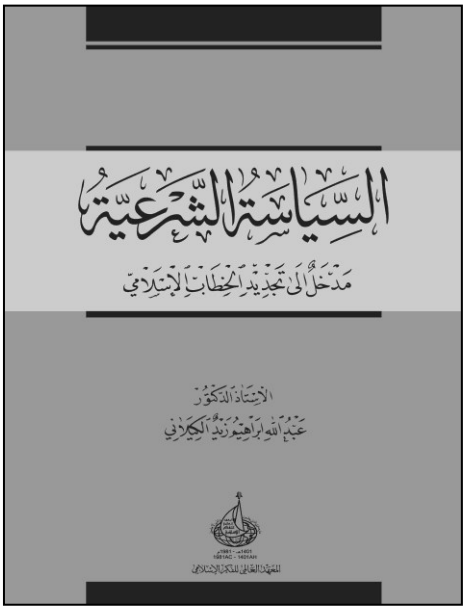
وإذا كان المسلمون القدامى مذ أنجزوا مهمتهم، فأبدعوا منهجاً، وصنفوا كتباً تقوم على علوم الكلام والمنطق والفقه؛ ليضبطوا الفهم ويهدوا العقل نحو السبل الهادية إلى معرفة الأحكام ودوائر النظام، فإن المسلمين اليوم مطالبون بقراءة واعية لتلك المنجزات والمصنفات ليبنوا لأنفسهم بناءً فكرياً حصيناً يحتمون به من عوادي الفكر التي أصابت تراثنا بالكثير من الدخن.

وإذا كان علم الأصول هو العلم الذي ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، فأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول الذي لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبنيٌّ على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتسديد والتأييد، كان تجديد النظر في مؤلفاته ومصنفاته في العصر الحديث ضرورة شرعية وواقعية تتغيا النهوض بالأمة من مستنقع الركود.

فتناول الكتاب الجهود الأصولية حول المصادر والمناهج بالتحليل والدّرس، ووقف على أبرز ما أنتجته تلك الجهود من إضافات وإسهامات نقلت علم الأصول في العصر الحديث من التجديد في الشكل والصياغة إلى التجديد في المضمون والصناعة. وذلك بإعطاء المقاصد الشرعية مكانتها اللائقة بعد استيعاب المصادر وترتيب المناهج وتطبيق القواعد.

وإذا كان علم الأصول ميدان العقول فهو أبعد من الثُريا ودونه خرط القتاد، فإن الله تعالى قد ميّز بين الناس في أرزاق العقول، كما ميّز بينهم في أرزاق البطون، وكان منطلق الدراسة: لا تقل لم يترك السابق للاحق شيئاً، بل قل: كم ترك السابق للاحق!

صدر حديثاً



السياسة الشرعية

مدخل إلى تجديد الخطاب الإسلامي

تأليف: الأستاذ الدكتور عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني

الطبعة الأولى 1440هـ/2019م

600 صفحة

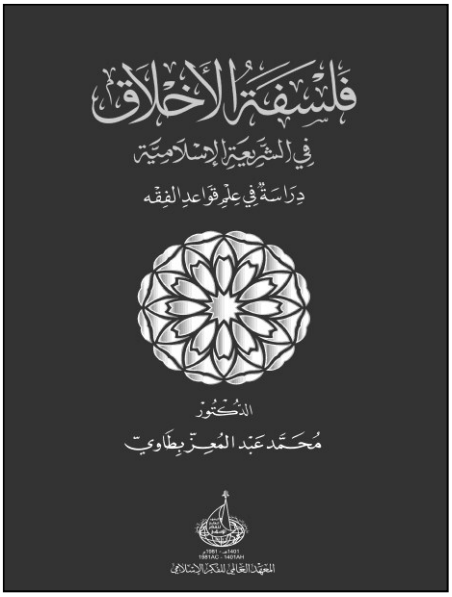
متخصص في ميدان السياسة بوصفها فقهاً لتطبيق الأحكام على نحو مصلحي، استوعب وتمثّل مجمل التراث الفكري في موضوعه، إضافة إلى كونه يحمل خلفية واضحة عن الفكر السياسي الغربي وتاريخ المؤسسات الديموقراطية.

يحاور الكتاب فقهاء السياسة الشرعية في مناهجهم وخبراتهم لوضع ضوابط لتطبيق الأحكام الشرعية. ويرسمُ منهجاً مؤصلاً على ما قرره الجويني والشاطبي في مواجهة المستجدات، باستثارة الكُلّيات وإعمال الوحدة التشريعية، ممثلة في العمومات المعنوية والكُلّيات، مُبيّناً أثرَها فهماً وتطبيقاً فيما ورد فيه نص جزئي وفيما لا نص فيه. كما يُبيِّن الكتاب أهمية العلاقة بين السنن الاجتماعية والمقاصد الشرعية.

واتّسمت هذه الطبعة الجديدة من الكتاب ببيان القواعد والضوابط الفقهية التي اعتنى الباحث بصياغتها، وبيان تطبيقاتها التراثية والمعاصرة في مجالات السياسات على تنوعها وسعتها؛ في قضايا الأحوال الشخصية والنظم الدستورية والإدارية والقانون الدولي. والكتاب بهذه الصياغة التي تستوعب نمطين من الكتابة: التراثية والمعاصرة، مدّ جسور اللقاء بين مكوّنات الطيف الإسلامي؛ إذ عرض تطبيقات القواعد السياسية من التراث الفقهي الواسع للأمة الإسلامية ولم يحصره بمذهب أو اتجاه. وبهذا يجيب الكتاب على أغلب الإشكالات والأسئلة التي تُثار في مواجهة الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، من خلال عرض الضوابط والقواعد الفقهية في الباب.

وأخذ هذا الكتاب فرصته من التطبيق العلمي من خلال التدريس الجامعي في مرحلة الدكتوراه لمدة تزيد على عشر سنوات في عدد من الجامعات الأردنية، كما حظي بمدارسة علمية في مدينة الرباط مع مجموعة مشكورة من الخبراء والباحثين بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية في ديسمبر 2015م.

صدر حديثاً



فلسفة الأخلاق

في الشريعة الإسلامية

دراسة في علم قواعد الفقه

تأليف: الدكتور محمد عبد المعز بطاوي

الطبعة الأولى 1440هـ/2018م

232 صفحة

محاولةٌ معرفيةٌ منهجيةٌ تأصيليةٌ لبناء فلسفة الأخلاق في الإسلام من خلال عِلْم القواعد الفقهية، وهي محاولة رائدة في هذا المجال، فقد أثبت الباحث إمكان قيام نظرية أخلاقية متكاملة في عِلْم الأخلاق، عن طريق القواعد الكلية الخمس في علم قواعد الفقه، تضاهي أشمخ المذاهب الأخلاقية في فلسفة الأخلاق. وقد ارتكزت هذه النظرية على ثلاثة أركان رئيسة هي: النِّيَّة، والمصلحة، والامتثال للأوامر الأخلاقية.

والكتاب تأصيلٌ لفلسفة أخلاق تقوم على الإيمان بالله، مبيناً أسباب فصل الأخلاق عن الدين في الفلسفة الغربية، وإنكار الألوهية وعدم الإيمان بوجود الله، ثمَّ عَرضَ الكتاب مصدر الأخلاق في الإسلام، وبيّن أنَّه لا يمكن قيام الأخلاق من دون الإيمان بوجود الله وربوبيته وعنايته بالخلق.

ويتفحَّص الكتاب طبيعة القانون الأخلاقي في الشريعة؛ إذ بيّن أنَّ القانون الأخلاقي رغم كونه قانوناً عاماً مطلقاً على الجميع، وثابتاً من غير زوال، إلا أنه يسمح بالاستثناء، ويراعي طبائع الإنسان وقدراته وعاداته وأعرافه؛ لأنه يقوم على مبدأ خُلُقي أصيل وهو "المصلحة"، وأنَّ غايةَ التشريع تحقيقَ المنفعة العامة الموضوعية، بخلاف قانون "كانط" الأخلاقي، الذي هو قانون صارمٌ متعالٍ مقطوع الصلة بواقع الإنسان، ولا يسمح بأيّ استثناء، ولا يُقرُّ أيَّ ميل مهما كانت الظروف والأحوال؛ وبخلاف مذهب المنفعة العامة القائم على المصلحة الذاتية والأهواء الشخصية؛ فإنَّ الأخلاق في الشريعة تقوم على حفظ القيم الموضوعية العامّة وما يكملها، وهي: الدين، والنفس، والعقل، المال، النسل؛ وبخلاف مذهب الوضعيين الاجتماعيين في اعتباره العادة والعُرف مصدراً للأخلاق؛ لأنَّ منطق الشريعة في تحكيم العادة، لا يعني تبرير ووصف ما هو كائن في المجتمع كما هو، كما يذهب الوضعيون، وإنما قبول ما هو نافع، ورفض ما هو ضار.

قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

- يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين **ستة آلاف وعشرة آلاف كلمة** مع الهوامش، وألا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

- تنظم مادة البحث ضمن **مقدمة** مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. **وخاتمة** بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما **جسم البحث** الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام ٣-٥ مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام ١و٢ و٣

- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

- يكون التوثيق في مجلة "إسلامية المعرفة" على الوجه التالي:

  - الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.
  - توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيتان ثم رقم الآية؛ مثال: (البقرة: ٨٧-٧٩)
  - توثيق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات الببلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..
  - عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق الببلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.

قسيمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول/ تجديد اشتراكي لمدة (.....) عام.

طيه صك/ حوالة بريدية بقيمة .....

الاسم .....

العنوان .....

.....رقم الهاتف .....

التوقيع ..... التاريخ .....

سعر العدد الواحد

في المكتبات ١٠ دولارات أمريكية

الاشتراك السنوي

للأفراد ٥٠ دولار أمريكي – للمؤسسات ١٠٠ دولار أمريكي

(٤ أعداد شاملة البريد)

****

للتسديد: **عن طريق شيك** مصرفي مسحوب على البنك الإسلامي الأردني لأمر:

المعهد العالمي للفكر الإسلامي (مكتب الأردن)

جبل اللويبدة – شارع كلية الشريعة – مبنى رقم (٥٦)

عمان – الأردن

الهاتف: 0096264611420 / الفاكس: 0096264611421

أو تحويل المبلغ إلى العنوان الآتي:

International Institute of Islamic Thought
Jordan Islamic Bank
IBAN: JO93JIBA0020000025019410400005
P.O. Box: 9489 Amman 11191 Jordan